

ĐÀ NẴNG - MIỀN TRUNG

NHỮNG VẤN ĐỀ
LỊCH SỬ - VĂN HÓA

VIỆN NGHIÊN CỨU PHÁT TRIỂN KINH TẾ - XÃ HỘI ĐÀ NẴNG
TẠP CHÍ PHÁT TRIỂN KINH TẾ - XÃ HỘI ĐÀ NẴNG

ĐÀ NẴNG - MIỀN TRUNG

NHỮNG VẤN ĐỀ LỊCH SỬ - VĂN HÓA

BIỂU GHI BIÊN MỤC TRƯỚC XUẤT BẢN
ĐƯỢC THỰC HIỆN BỞI THƯ VIỆN KHTH TP.HCM

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA - VĂN NGHỆ
TP. Hồ Chí Minh - 2017

Lời giới thiệu

Đà Nẵng là thành phố nằm giữa lòng miền Trung, là điểm kết nối quan trọng với các địa phương trong vùng duyên hải miền Trung và Tây Nguyên trên nhiều phương diện: kinh tế, chính trị, lịch sử, văn hóa...

Trong quá khứ, Đà Nẵng là “đầu cầu” tiếp nhận những dòng lưu dân Việt “thâm nhập” vào vùng đất vốn là lãnh thổ của vương quốc Champa cổ xưa, trong hành trình Nam tiến của dân tộc Việt Nam. Vì thế đây là nơi lưu giữ những chứng tích hòa hợp và giao lưu văn hóa trên phạm vi cộng cư của hai dân tộc Chăm - Việt trong lịch sử. Đà Nẵng cũng là cửa ngõ thông ra biển của Tây Nguyên đại ngàn ở phía Tây, cùng với Hội An và những thương cảng khác ở ven biển miền Trung, là những “trọng địa” của mạng lưới giao thương nội vùng và mạng lưới hải thương xuyên đại dương trong lịch sử.

Vì thế, nghiên cứu về lịch sử, văn hóa, kinh tế, xã hội... của Đà Nẵng cần phải được đặt trong bối cảnh chung của cả miền Trung và Tây Nguyên.

Kể từ khi xuất bản số đầu tiên vào tháng 01.2010, song song với việc đăng tải những bài nghiên cứu về lịch sử, văn hóa, kinh tế, xã hội của thành phố Đà Nẵng, tạp chí *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng* đã mở chuyên mục *Miền Trung - Tây Nguyên*, là nơi công bố những nghiên cứu có giá trị học thuật và thực tiễn cao về lịch sử, văn hóa, kinh tế, xã hội của cả khu vực miền Trung và Tây Nguyên.

Chuyên mục này đã thu hút sự quan tâm cộng tác thường xuyên của các học giả, nhà nghiên cứu ở Đà Nẵng, ở trong và ngoài nước, với nhiều bài khảo cứu có giá trị, được độc giả đánh giá cao.

Nhân dịp kỷ niệm 10 năm thành lập Viện Nghiên cứu Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng (13.11.2007 - 13.11.2017), kỷ niệm 8 năm thành lập tạp chí Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng (09.12.2009 - 09.12.2017), Ban Biên tập tạp chí tuyển chọn những bài viết đặc sắc nhất về chủ đề lịch sử - văn hóa ở Đà Nẵng, ở miền Trung và Tây Nguyên, đã được in trên tạp chí từ năm 2010 đến nay, để xuất bản thành cuốn sách ***Đà Nẵng - Miền Trung. Những vấn đề Lịch sử - Văn hóa***

Cuốn sách gồm bốn phần: *Lịch sử; Vùng đất và con người; Tôn giáo và tín ngưỡng; Văn hóa và phát triển*, dựa vào nội dung được đề cập trong những bài viết được tuyển chọn.

Ban Biên tập giữ nguyên nội dung của các bài viết như đã được in trên tạp chí trước đây, chỉ thay đổi hình thức trình bày và cập nhật những thông tin về học hàm, học vị và địa chỉ hiện tại của các tác giả.

Ban Biên tập trân trọng cảm ơn UBND thành phố Đà Nẵng và Sở Tài chính Đà Nẵng đã cấp kinh phí; cảm ơn Nhà xuất bản Văn hóa - Văn nghệ đã hợp tác với tạp chí Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng để xuất bản cuốn sách này.

Trân trọng giới thiệu cùng quý độc giả.

Trần Đức Anh Sơn
Tổng Biên tập tạp chí
PHÁT TRIỂN KINH TẾ - XÃ HỘI ĐÀ NẴNG

Phần thứ nhất
.....
LỊCH SỬ

MỘT THỂ CHẾ ĐỒNG BẰNG HAY TRỌNG NÔNG Ở MIỀN TRUNG VIỆT NAM THỜI VƯƠNG QUỐC CHAMPA CỔ

Đồng Thành Danh*

1. ĐẶT VẤN ĐỀ

Từ trước đến nay, Champa trước đây và miền Trung Việt Nam sau này, vẫn thường được xem như là một thể chế biển hay một thể chế trọng thương điển hình ở khu vực Đông Nam Á. Hầu hết các nhà Champa học đều chỉ nhìn nhận Champa như một vương quốc thương mại với những đoàn thuyền viễn dương khắp bờ biển Đông Nam Á, với những hải cảng thương mại (như Hội An, Thị Nại...) nằm dọc theo trục lộ các con sông (sông Thu Bồn, sông Côn, sông Ba...) là nơi trao đổi các mặt hàng từ vùng Cao nguyên xuống và từ đây xuất khẩu ra nước ngoài để thu về lợi nhuận.¹

Trong sự mô tả đó, thật khó để có thể hình dung Champa như là một chính thể trọng nông hay một thể chế đồng bằng điển hình, như Angkor hay Đại Việt. Thêm vào đó, cấu trúc địa lý - khí hậu của Champa lại làm cho luận điểm này thêm chắc chắn rằng, với một diện tích đồng bằng nhỏ hẹp, bị bao phủ bởi núi và biển, nhưng vùng đồng bằng ấy lại liên tục bị cắt xẻ bởi các dãy núi ăn ra tận biển và các dòng sông chạy dài từ núi đến biển thì khó mà có điều kiện để canh tác nông nghiệp, miền Trung lại là một vùng đất khô hạn, đất đai lại thiếu vắng phù sa để trồng các cây lương thực.

Nhưng trong đó không phải không có những ngoại lệ, cách đây gần 100 năm G. Maspéro đã khái quát về nghề nông và kỹ thuật canh nông của người Champa,² gần đây GS. Momoki Shiro³ lại nêu lên nghi vấn về thể chế

*** Nghiên cứu viên, Trung tâm Nghiên cứu Văn hóa Chăm Ninh Thuận.**

1. Về hoạt động thương mại của Champa trong lịch sử xem: D.G.E. Hall, *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985); Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450 - 1680: The Lands Below the Winds* (New Haven: Yale University Press, 1993); Anthony Reid "Champa in the Southeast Asian Maritime System", *Charting the Shape of Early Modern Southeast Asian* (Bangkok: Institute of Southeast Studies Singapore, Printed in Thailand by O.S. Printing House, 2000), 39-45; Đỗ Trường Giang, "Kỷ nguyên thương mại sớm ở Đông Nam Á: Nghiên cứu trường hợp Champa", *Người Việt với biển*, Nguyễn Văn Kim (Chủ biên) (Hà Nội: Thế giới, 2011).

2. G. Maspéro, *Le Royaume de Champa* (Paris: Les Éditions: G. Van Oest, 1928), 33.

3. Momoki Shiro, "Champa chỉ là một thể chế biển? (Những ghi chép về nông nghiệp và ngành nghề trong các tư liệu Trung Quốc)", *Nghiên cứu Đông Nam Á*, số 4, 1999, 43-48.

biển ở Champa và sau đó quan điểm này được bổ sung bởi GS. Trần Quốc Vượng với khẳng định: “*Miền Trung không nghèo cổ hữu như ta tưởng theo một thứ lý luận định mệnh chủ nghĩa*”.¹ Tuy nhiên, những nghiên cứu này vẫn chỉ mới mang tính tiên khởi và gợi mở, vì những lẽ ấy, trong bài viết này chúng tôi sẽ đóng góp thêm nhiều tư liệu hầu chứng minh vương quốc Champa không chỉ là một chính thể trọng thương mà còn là một chính thể trọng nông, với một ngành nông nghiệp cũng thịnh đạt bên cạnh ngành thương mại.

2. QUA CÁC NGUỒN TƯ LIỆU VÀ THƯ TỊCH CỔ

Các sử liệu Trung Hoa là những nguồn tư liệu đầu tiên ghi nhận Champa như là một quốc gia của người vượt biển, của những thủy thủ, thương nhân buôn bán và cướp bóc trên khắp mặt biển của khu vực... Chính từ những ghi chép này, các nhà nghiên cứu về Champa đã có những tư liệu quan trọng để nhìn nhận Champa như một quốc gia biển, với sự thịnh đạt của nghề thương mại. Nhưng cũng chính những nguồn sử liệu này, khi được nghiên cứu tường tận, sẽ cung cấp một cái nhìn khác về vương quốc Champa.

Tư liệu sớm nhất nói đến hoạt động canh tác nông nghiệp của Champa có thể là *Thủy kinh chú* (thế kỷ VI), theo ghi nhận của sách này cư dân Champa khi mới lập quốc đã có nền canh nông thịnh đạt, ở đây người dân đã nắm vững kỹ thuật canh tác, biết cải tạo giống và trồng lúa hai vụ, sách chép: “... Nhân dân biết cày bừa cách đây hơn 600 năm... ruộng gọi là bạch điền thì trồng lúa trắng, tháng 7 đốt rẫy, tháng 10 lúa chín; ruộng gọi là xích điền thì trồng lúa đỏ, tháng 12 trồng thì tháng 4 lúa chín, người ta gọi hai vụ lúa là vậy...”²

Thế kỷ thứ XIII, một tư liệu khác là *Chư Phiên chí* cũng mô tả về kỹ thuật cày ruộng và các giống cây trồng tại Champa như sau: “*Nước Chiêm Thành... người dân cày ruộng bằng một đôi bò, ngũ cốc không có lúa mạch, chỉ có lúa tẻ, kê, đậu, họ không trồng chè, cũng không biết cách ủ men rượu, chỉ uống rượu dừa, quả có các loại như sen, mía, chuối, dừa...*”³ Những mô tả dù ngắn gọn nhưng khái quát, cho thấy người Champa đã biết cày cấy, và có số lượng giống cây trồng rất đa dạng ngoài các cây lương thực khác họ còn trồng lúa và nhiều loại cây ăn quả.

1. Trần Quốc Vượng, “Miền Trung Việt Nam và văn hóa Champa (một cái nhìn địa - văn hóa)”, *Việt Nam cái nhìn địa - văn hóa* (Hà Nội: Văn hóa Dân tộc, 1998), 327.
2. Lịch Đạo Nguyên (chú), *Thủy kinh chú số*, Nguyễn Bá Mão dịch (Huế: Thuận Hóa - Trung tâm Văn hóa Ngôn ngữ Đông Tây, 2005), 387-388.
3. Dẫn theo G. Maspero, *Sách đã dẫn*, 34; Lương Ninh, *Vương quốc Champa* (Hà Nội: Đại học Quốc gia, 2006), 391.

Những tài liệu của Trung Hoa cũng ghi nhận về các mặt hàng được xuất sang Trung Hoa mà chúng tôi dẫn lại của GS. Momoki Shiro bao gồm: vàng, bạc, thiếc, sắt, ngọc “baomu”, ngọc trai “chengshuichu”, ngọc trai lửa, hổ phách, pha lê, ốc tiền (?), các loại đá “pusashi”, sừng tê, ngà voi, mai rùa, trầm hương, gỗ đàn hương, long não, xạ hương, trầm, hồng thủy, dầu lửa, bông, vải “zhaoxia”, vải có vẽ màu, vải bông trắng, chiếu lá cọ, “mingjiao” (?) “wujiao” (?) sáp ong vàng, lưu huỳnh, gỗ vang, gỗ mun, tre “guanyin”, gạo, tổ yến, hạt tiêu, cau, dừa, mít, cây “haiwuzi”,¹... Đáng chú ý trong số các mặt hàng này có gạo.

Các bia ký Champa, vốn thường là những tài liệu ghi chép về việc xây dựng đền tháp, ghi chép về tôn giáo và chiến công của những vị vua..., cũng để lại nhiều chi tiết về tình hình nông nghiệp ở Champa. Trong phần lớn các bia ký của Champa từ Mỹ Sơn cho đến các cụm tháp ở miền Nam Champa, chúng ta đều thấy các ghi nhận về việc cúng ruộng và dân nô lệ cho các vị thần, sau khi một vị vua cho xây dựng hoặc tu sửa ngôi đền này, hay trong các dịp vua mới lên ngôi hoặc vừa giành chiến thắng ngoại xâm. Trong những lần đó, vị vua thường dâng ruộng ở các địa phương gần đó cho thần, tức là hoa lợi của các ruộng đó sẽ trở thành vật phẩm cho thần, số lượng chi tiết các vật phẩm, các ruộng, sản lượng lúa của ruộng cũng được kê khai rất chi tiết trong từng bia ký.

Trong đó một bia ký ở Mỹ Sơn của Harivarman I (1047 - ?) còn ghi nhận một cách chi tiết số ruộng và lúa (của ruộng) cúng cho vị thần của mình như sau: ruộng Salamvan (từ sông Sinhapura đến rừng Lak) 170 jak²; ruộng Siniol³ 200 jak; ruộng palei (làng) Gunam 300 jak (trong đó loại makik: 150; siniol: 150); ruộng palei Bhauh 550 jak (makik: 300; malau: 100; satam: 100; siniol: 50); ruộng ở palei Sukintut 200 jak (makik: 150; malau: 50)... và nhiều ruộng khác.⁴

Ngoài ra, văn bia tại tháp Po Kloang Garai cũng ghi nhận lại các chi tiết về việc cúng ruộng như sau: “*Lời kính cẩn. Đây là tổng số ruộng và người phục vụ trong chiến lũy của Ngài Sri Jaya Singhavarmadeva (hay là) hoàng tử Sri Harijit [tức là vua Sinhavaman III, mà sử Việt gọi là Chế Mân]... ruộng Bắc, Nam dâng hiến cho Ngài Sri Jaya Singhavarmanlingesvara [danh xưng kết hợp vua - thần của Đấng Shiva], thần tối cao của hạ thần đó là ruộng một khu vực ở làng Apuh tên là ruộng Kuvaing trước tiên ở phía đông bắc nơi gần miếu lớn. Đi [về phía] nam cùng một bờ dốc với ruộng Nhà nước*”⁵

1. Momoki Shiro, dùng để đo lường diện tích hoặc sản lượng lúa (?).
2. Tên một loại ruộng ở Champa, ngoài ra còn có các loại như: *makik, malau, satam...*
3. L. Finot, 1904, “Notes d'épigraphie: XI. Les inscriptions de Mi-Son”, *BEFEO* IV, 962.
4. E. Aymonier, 1891, “Première étude sur les inscriptions tchames”, *Journal Asiatique*, XVII-1, 40.
5. P.-B. Lafont, *Vương quốc Champa: địa dư - dân cư - lịch sử* (San Jose: IOC - Champa, 2011), 106.

Thêm vào đó, chúng ta còn tìm thấy trong các tư liệu hoàng gia Panduranga - Champa (viết bằng mực trên giấy hoặc lá buông) những tư liệu bao gồm các văn thư hành chính trong đó phần lớn là các sổ đình, sổ địa bạ ruộng đất, thuế má, sổ kho lương thực và các giấy tờ mua bán, chuyển nhượng ruộng đất. Đó cũng là lý do mà lúa là một loại giống rất thịnh hành trong nông nghiệp, đó cũng là mặt hàng phổ biến thường xuất hiện trong các hoạt động trao đổi, mua bán, vay lãi và trả góp trong sinh hoạt hàng ngày ở Champa trong thời kỳ cận đại.¹

Những nguồn tư liệu cổ dù ít ỏi và tản mạn nhưng cũng là những chỉ dẫn quan trọng cho chúng ta trong việc tiến đến một nhận thức mới về Champa. Những tư liệu này đã khắc họa cho chúng ta thấy rằng từ xa xưa người Champa đã nắm vững kỹ thuật canh tác lúa hai vụ, biết dùng sức kéo trong trồng trọt, đa dạng cơ cấu cây trồng, biết lai tạo giống lúa Chiêm có khả năng chịu hạn cao.² Cũng từ những tài liệu này ta nhận thấy ruộng và lúa có vai trò quan trọng của đất nước không chỉ phục vụ cho các hoạt động tâm linh, mà còn phổ biến trong các hoạt động sinh hoạt bình thường của nhân dân trong xứ sở.

3. QUA DẤU VẾT CÁC CÔNG TRÌNH THỦY LỢI VÀ TƯ LIỆU DÂN TỘC HỌC

Đất đai và địa hình miền Trung rất khô cằn, nhỏ hẹp chạy dài theo chiếc Bắc - Nam, phía Đông bị bao bọc bởi biển, phía Tây giáp dãy Trường Sơn nhiều núi non hiểm trở, đất đai lại liên tục bị cắt xẻ và chia cắt bởi các dãy núi chạy dài ra biển tạo thành các đèo (như đèo Ngang, Hải Vân, Cù Mông, Cầm...). lãnh thổ đó cũng bị chia cắt bởi các con sông chạy từ núi ra đến tận bể (như sông Gianh, Hương, Thu Bồn, Đà Rằng...)³

Địa hình tổng thể này rất khó cho sự phát triển của ngành nông nghiệp, nhất là nghề trồng lúa, bù lại người Champa cổ đã sáng tạo nên các công trình thủy lợi để phát triển ngành canh nông trong đất nước. Ngày nay, dấu vết các công trình dẫn thủy nhập điền vẫn còn lưu lại trên dọc miền Trung đất nước, từ các đập nước ngăn sông cho đến các hệ thống giếng nước không chỉ phục vụ cho sinh hoạt như các loại giếng thông thường mà còn sử dụng phổ biến trong hoạt động tưới tiêu đồng ruộng.

1. Về giống lúa chiêm xem thêm: Đồng Thành Danh, “Giống lúa chiêm của người Champa cổ”, *Nguồn sáng dân gian*, số 3 (56), 2015, 50-52.

2. T. Quach-Langlet, “Le cadre historique de l’ancien Campa”, *Actes du séminaire sur le Campa organisé à l’Université de Copenhague* (Paris: Travaux du CHCPI, 1988), 27-47.

3. M. Colani, “Emploi de la pierre en des temps reculés: Annam, Indonésie, Assam”, BAVH, XXVII-1, (1940), 59; Tạ Chí Đại Trường, *Những bài dã sử Việt* (Hà Nội: Tri thức, 2014), 118-120.

Đầu tiên, phải kể đến một loạt các hệ thống thủy lợi được làm bằng đá xếp ở Do Linh (Quảng Trị). Tuy nhiên vấn đề chủ nhân của hệ thống các công trình đá xếp này vẫn gây ra nhiều tranh luận. Trong khi các học giả người Pháp, đặc biệt là M. Colani cho rằng, chủ nhân của các công trình này có nguồn gốc từ trước công nguyên hay là của một nền văn minh tiền Champa, thì Tạ Chí Đại Trường lại cho rằng chủ nhân của phức hệ này là những người Việt di cư từ thế kỷ XVI - XVII.¹ Thế nhưng gần đây, các nhà khảo cổ lại đưa ra nhiều chứng cứ cho thấy chủ nhân của các công trình xếp đá ở Quảng Trị là người Chăm cổ - những chủ nhân của vương quốc Champa.² Điều này cho thấy, dù chủ nhân của những công trình thủy lợi này có từ thời tiền Champa hay chính là người Champa, thì người xưa cũng rất quan tâm đến các hoạt động dẫn thủy nhập điền để phục vụ cho nông nghiệp trên một vùng đất có địa hình và khí hậu khắc nghiệt. Người ta lợi dụng nguồn nước ngầm chảy ra ngoài hoặc các nguồn nước chảy từ trên đồi xuống rồi xếp đá xung quanh để chặn, giữ nguồn nước để xây dựng công trình theo ý muốn của mình. Nhờ vậy, nước được giữ lại theo một hệ thống gồm nhiều phần, phần đầu dùng để nấu, uống, tiếp theo là để tắm rửa, phần dưới nữa dùng cho trâu, bò uống và cuối cùng nước được dẫn ra tưới tiêu cho ruộng đồng ở quanh đó.

Đó là đối với các vùng đồi và ven đồi, còn với các vùng đồng bằng rộng lớn ở phía Nam Quảng Trị, nơi mà các con sông lớn chạy theo chiều tây - đông cắt ngang bờ lãnh thổ, người xưa thường xây dựng các đập chắn ngang sông để giữ nước và dẫn nước chảy về các con kênh, mương rồi mới dẫn đến các đồng ruộng. Ngày nay dấu tích của những công trình dẫn nước cổ này được duy trì nhiều nhất ở các tỉnh cực Nam Trung bộ là Ninh Thuận, Bình Thuận; những vùng đất khô hạn và nắng nóng nhất nước như các đập Nha Trinh, Ma Rèn (Ninh Thuận), đập Cây Khế (Bình Thuận)...

Tiêu biểu trong số các công trình đập nước cổ xưa nhất mà ngày nay còn tồn tại là đập Nha Trinh ở Ninh Thuận. Theo truyền thuyết, đập Nha Trinh do vua Po Kloang Garai (1151 - 1205) cho xây dựng. Khi tìm nơi xây đập, nhà vua cho thả một thân cây chuối từ thượng nguồn xuống, nếu nơi nào cây chuối trôi chậm và tấp vào bờ thì xây dựng ở vị trí ấy. Theo đánh giá của các chuyên gia, đây là cách làm đơn giản nhưng rất khoa học của người xưa bởi vì nơi cây chuối tấp vào bờ là chỗ khúc sông uốn khúc, dòng chảy chậm và sức nước giảm đi nên rất thuận tiện cho việc xây đập và điều tiết nguồn nước sau

1. Trần Quốc Vượng, *Sách đã dẫn*, 224-225.

2. Nguyễn Viễn Sự, “Xứ hoang mạc mùa hạn hán”, *Tagalau* 18 (Hà Nội: Hội Nhà văn, 2015), 105-108.

này.¹ Thân đập được xây theo hướng bắc - nam bằng những tảng đá lớn xếp đều nhau, nhưng vẫn tạo nên những khe hở để nước thoát quá và không bao giờ tức nước dẫn đến sự dâng tràn. Ở hai bờ bắc và nam của đập nước sẽ được dẫn vào một cái mương, mà dân gian thường gọi là mương Đục và mương Cái.

Ở địa bàn tỉnh Bình Thuận, người Chăm xưa cũng xây dựng nhiều đập thủy lợi, trong đó đáng kể là đập Cây Khế ở huyện Hàm Thuận Bắc, đây là công trình thủy lợi cổ xưa nhất ở địa phương. Đập Cây Khế lấy nước từ hồ Sông Quao, rồi đổ theo sông ấy mà ra biển, đập đổ ra hai nhánh ở phía bắc và nam, một nhánh đổ ra mương Kim Luân và mương Đại Đạo. Đập Cây Khế là một chỉ dấu cho thấy trình độ bậc thầy của người xưa trong công tác thủy nông, mà ngày nay chúng ta vẫn thừa hưởng, ứng dụng, gia cố và tôn tạo thêm trên nền móng cũ, hiện nay đây vẫn là công trình có giá trị hết sức quan trọng, đó là nguồn cung cấp nước chính cho toàn bộ huyện Hàm Thuận Bắc.

Đối với các giếng nước dùng phục vụ cho sinh hoạt lẫn sản xuất thì ngày nay còn tồn tại ở Ninh Thuận, mà nổi tiếng nhất là cặp giếng cổ ở làng Thành Tín (huyện Ninh Phước). Giếng Champa thường có hình vuông được xây bằng đá hoặc gỗ, cặp giếng ở Thành Tín được xây bằng gỗ, gồm hai giếng Đục và Cái, giếng Đục là giếng thiêng nước chỉ được sử dụng trong các nghi lễ, trong khi giếng Cái dùng cho sinh hoạt của dân làng với nhiều chức năng sử dụng: phân đầu nguồn để uống, kế tiếp là nước tắm giặt, thứ ba là phần nước cho động vật, cuối cùng nước sẽ được dẫn ra một con mương khoảng 20 m để chảy vào ruộng lúa quanh vùng. Nhờ hệ thống giếng này mà cả vùng dù không có con sông nào chảy qua nhưng ruộng lúa vẫn luôn tươi tốt, cung cấp nhiều nguồn hoa lợi cho người nông dân địa phương từ xưa đến nay.

Bên cạnh những dấu vết của các công trình thủy lợi, kho tàng văn hóa dân gian của các tộc người mà tổ tiên họ trước đây là chủ thể của nền văn minh Champa, cũng để lại nhiều chi tiết cho thấy dân tộc Champa rất xem trọng nông nghiệp, nhất là nghề trồng lúa. Bằng chứng là hàng năm các tộc người thiểu số ở miền Trung và Tây Nguyên đều tổ chức các lễ hội có liên quan đến lễ nghi nông nghiệp và tục thờ hồn lúa như lễ mừng lúa mới của các dân tộc ít người ở Tây Nguyên và cao nguyên Trường Sơn. Mục đích của những lễ tục này không ngoài các ý nghĩa tạ ơn thần linh, cầu cho mưa thuận gió hòa, mùa màng bội thu... mà đó chính là tư duy phổ biến trong những cộng đồng dân tộc trọng nông nghiệp.

Người Chăm ở đồng bằng ven biển miền Trung cũng tổ chức một chuỗi các nghi lễ nông nghiệp và tục thờ thần lúa trong năm. Đầu tiên là nghi

lễ đầu năm Rija Nagar mà mục đích là cầu mưa thuận gió hòa, vụ mùa thuận lợi cho hoạt động trồng trọt trong năm, rồi đến các nghi lễ như lễ dựng chòi cày, lễ cúng ruộng lúa đẻ nhánh, lễ cúng lúa làm đồng, lễ thu hoạch lúa, lễ mừng lúa mới, lễ cầu đảo, lễ chặn nguồn nước... những lễ này đều liên quan đến chu kỳ phát triển cây lúa trong năm, đều cầu cho mưa thuận gió hòa để người dân thuận lợi trong hoạt động canh nông. Những điều đó là chỉ dấu cho thấy sự chú trọng đến sản xuất nông nghiệp của các dân tộc miền Trung - Tây Nguyên, vốn có truyền thống lâu đời từ khi vương quốc Champa còn tồn tại, do đó nó nói lên truyền thống nông nghiệp trong tư duy của người Champa cổ.

4. KẾT LUẬN

Từ các nguồn tư liệu chúng ta có thể tìm ra nhiều chi tiết thú vị về hoạt động nông nghiệp của vương quốc Champa cổ, một vương quốc vốn được hình dung như một chính thể trọng nông. Những nghiên cứu tham chiếu, so sánh giữa các nguồn tư liệu từ thư tịch đến bia ký sẽ cho ta nhiều cứ liệu hơn trong việc tổng hợp các nguồn thông tin hầu chứng minh Champa là một thể chế trọng nông. Đặc biệt, khi những tư liệu này được bổ túc bởi những nguồn khoa học liên ngành khác, chắc chắn hơn là dấu vết các công trình thủy lợi từ xưa cho đến các cứ liệu dân tộc học, tất cả những điều đó làm rõ hơn quan điểm của chúng tôi về một vương quốc Champa trọng nông.

Những nghiên cứu này, cũng như các nghiên cứu trước đó, chỉ là những nghiên cứu tiên khởi có tính chất gợi mở và khái lược, chính vì thế tự bản thân bài viết này không thể là một công trình đầy đủ, toàn diện về nền nông nghiệp Champa trong quá khứ. Chúng tôi chỉ dừng lại ở việc chứng minh, chứ chưa diễn giải cụ thể, chỉ mới đưa ra những luận cứ hầu chứng minh luận điểm về thể chế nông nghiệp của Champa chứ chưa nêu ra chi tiết hoạt động và sự phát triển cụ thể của ngành này ở Champa. Đó là những khiếm khuyết của chúng tôi cần được các nghiên cứu sau “vá lấp”, những hạn chế chủ quan và khách quan hiện nay không cho phép chúng tôi làm việc này. Hy vọng trong tương lai chúng ta sẽ có được nhiều công trình giá trị hơn về chủ đề này, hầu làm sáng tỏ lại di sản của vương quốc Champa, một vương quốc đã từng đóng vai trò quan trọng trong sự hình thành văn minh Việt Nam hiện đại.

1. Sakaya, *Tiếp cận một số vấn đề văn hóa Champa* (Hà Nội: Tri thức, 2013), 23-24.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Aymonier, E (1891). "Premiere étude sur les inscriptions tchames". *Journal Asiatique* XVII.
2. Colani, M (1940). "Emploi de la pierre en des temps reculés: Annam, Indonésie, Assam". *BAVH.XXVII-1*. 1-250.
3. Đỗ Trường Giang (2011). "Kỷ nguyên thương mại sớm ở Đông Nam Á: Ngại cứu trường hợp Champa". *Người Việt với biển*. Nguyễn Văn Kim (Chủ biên). Hà Nội: Thế giới.
4. Đồng Thành Danh (2015). "Giống lúa chiêm của người Champa cổ". *Nguồn sáng dân gian*. Số 3 (56).
5. Finot, L (1904). "Notes dépigraphe: XI. Les inscriptions de Mi-Son". *BEFEO* IV.
6. Hall, D.G.E (1985). *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
7. Lafont, P.-B (2011). *Vương quốc Champa: địa dư - dân cư - lịch sử*. San Jose: IOC - Champa.
8. Lịch Đạo Nguyên (chú) (2005). *Thủy kinh chú số*. Nguyễn Bá Mão dịch. Huế: Thuận Hóa - Trung tâm Văn hóa Ngôn ngữ Đông Tây.
9. Lương Ninh (2006). *Vương quốc Champa*. Hà Nội: Đại học Quốc gia.
10. Maspéro, G (1928). *Le Royaume de Champa*. Paris: Les Éditions: G. Van Oest.
11. Momoki Shiro (1999). "Champa chỉ là một thể chế biển? (Những ghi chép về nông nghiệp và ngành nghề trong các tư liệu Trung Quốc)". *Nghiên cứu Đông Nam Á*. Số 4.
12. Nguyễn Viễn Sự (2015). "Xứ hoang mạc mùa hạn hán". *Tagalau* 18. Hà Nội: Hội Nhà văn.
13. Quach-Langlet. T (1988). "Le cadre historique de l'ancien Campa", trong *Actes du séminaire sur le Campa organisé à l'Université de Copenhague*. Paris: Travaux du CHCPI. 27-47.
14. Reid, Anthony (1993). *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680: The Lands Below the Winds*. New Haven: Yale University Press.
15. Reid, Anthony (2000). "Champa in the Southeast Asian Maritime System". *Charting the Shape of Early Modern Southeast Asian*. Bangkok: Institute of Southeast Studies Singapore. Printed in Thailand by O.S. Printing House.
16. Sakaya (2013). *Tiếp cận một số vấn đề văn hóa Champa*. Hà Nội: Tri thức.
17. Tạ Chí Đại Trường (2014). *Những bài dã sử Việt*. Hà Nội: Tri thức.
18. Trần Quốc Vượng (1998). "Miền Trung Việt Nam và văn hóa Champa (một cái nhìn địa - văn hóa)". *Việt Nam cái nhìn địa - văn hóa*. Hà Nội: Văn hóa dân tộc.

PHẬT VIỆN ĐỒNG DƯƠNG VÀ CUỘC GIAO TRANH ĐẦU TIÊN GIỮA ĐẠI VIỆT VỚI CHIÊM THÀNH

Trần Kỳ Phương*

DI TÍCH ĐỒNG DƯƠNG

Vào cuối thế kỷ thứ IX, từ năm 875 - 899 là thời kỳ đức vua Jaya Indravarman II trị vì vương quốc Chiêm Thành. Trong thời gian này, ngài đã cho xây dựng và khánh thành Phật viện Đồng Dương vào năm 875, điều này được khắc trong văn bia của ngài dựng tại di tích. Minh văn của vua Jaya Indravarman II chép rằng, "Đức vua Indravarman đã cúng dường ruộng đất và mùa màng thu hoạch, nô lệ nam nữ, bạc, vàng, đồng, và những báu vật khác đến ngài Sri Laksmindra - Lokesvara, để sử dụng cho chư tăng, để hoàn thiện sự hoằng pháp..."¹ Ngày nay, đến thăm Phật viện Đồng Dương, chỉ thấy một phế tích hoang tàn còn sót lại khung cửa lớn bằng sa thạch của ngôi tháp - cổng. Nhưng phế tích này đã từng là chứng nhân lịch sử quan trọng của một vương quốc hùng mạnh vào bậc nhất ở vùng Đông Nam Á đương thời; và trong lòng đất của nó hẳn vẫn còn tiềm ẩn nhiều vật chứng của một thời quá khứ vàng son.

Cũng theo minh văn trên, Phật viện này được cúng dường cho Laksmindra-Lokesvara, là đáng bổ-tát hộ trì cho vương triều Indrapura, trị vì từ năm 875 - 981. Đây là một phức hợp kiến trúc đền-tháp đồ sộ bao gồm những tác phẩm điêu khắc mang vẻ đẹp độc đáo duy nhất trong nghệ thuật Chăm; ngoài ra nó cũng cung cấp những bi ký quan trọng góp phần tìm hiểu lịch sử và văn hóa Chiêm Thành trong các thế kỷ IX - X.

PHẬT VIỆN ĐỒNG DƯƠNG TRONG CỜN BÌNH BIẾN

Theo *Đại Việt sử ký toàn thư*, Lê Hoàn đã đem quân tiến chiếm kinh đô Chiêm Thành vào năm 892, "Vua thân [chính] đi đánh Chiêm Thành, thắng được. Trước đó vua sai Từ Mục, Ngô Tử Canh sang sứ Chiêm Thành, bị người Chiêm bắt giữ. Vua giận, sai đóng chiến thuyền, sửa binh khí, tự làm tướng đi đánh, chém Bê Mi Thuế [Paramesvaravarman?] tại trận. Chiêm Thành thua to. Bắt sống được quân sĩ của chúng nhiều vô kể, cùng với kỹ nữ trong cung

* *Nhà nghiên cứu, thành phố Đà Nẵng.*

1. Majumdar, R.C., 1985, *Lịch sử và văn hóa của một vương quốc thuộc địa Ấn Độ ở Viễn Đông, thế kỷ II - XVI*, Quyển III: *Văn khắc Champa (History and Culture of an Indian Colonial Kingdom in the Far East, 2nd - 16th Centuries A.D., Book III: The Inscriptions of Champa)* (1927) (Delhi: Gian Publishing House, Reprint), 88.

trăm người và một nhà sư người Thiên Trúc, lấy các đồ quý đem về, thu được vàng bạc của báu kể hàng vạn; san phẳng thành trì, phá hủy tông miếu, vừa một năm thì trở về kinh đô”.¹ Sau khi Lê Hoàn rút quân về Hoa Lư, một vị quân giáp của ông tên là Lưu Kế Tông/Lưu Kỳ Tông đã trốn ở lại Chiêm Thành và tự xưng vương để cai trị vương quốc; người mà một năm sau (984?) Lê Hoàn đã sai con nuôi của mình giết chết.²

Dù chỉ cướp ngôi có một năm (!) nhưng Lưu Kế/ Kỳ Tông đã thống trị Chiêm Thành bằng một chính sách cực kỳ hà khắc, các nhân chứng đương thời là các thương nhân Ả Rập đã kể lại rằng, “Abu Dulaf nói rằng: vào thời kỳ đó, tôi đang ở Ấn Độ (khoảng giữa thế kỷ thứ X), vị vua cai trị Champa tên là Lagin. Nhà sư Nadjran nói với tôi rằng, trong thời kỳ này (từ 980 đến 986), vua [của Champa] là một vị vua xưng là Quốc vương Lukin [Lưu Kỳ], kẻ đã chiếm cứ Champa, cướp phá vương quốc và nô dịch tất cả thần dân”.³ Niên đại và danh xưng của vị vua và những biến cố lịch sử mà các nhà du hành Ả Rập đã ghi chép hoàn toàn phù hợp với các dữ kiện lịch sử mà sử sách Đại Việt đã nêu lên.

Biến cố lịch sử quan trọng này cũng được ghi rõ trong *Tổng hội yếu* của sử liệu Trung Hoa, sách này cho biết rằng vào những năm đầu 980, có chiến tranh giữa Chiêm Thành và Đại Cồ Việt; vua Đại Cồ Việt là Lê Hoàn muốn dâng cho triều Tống 93 tù nhân Chiêm Thành. Vào năm 985, sứ thần Chiêm Thành đã ca thán rằng lãnh thổ của họ bị xâm chiếm bởi Giao Châu (Đại Cồ Việt) đồng thời với sự bỏ chạy của người Chăm vào lãnh thổ của nhà Tống để tránh sự chiếm cứ của Đại Việt. Vào cuối năm 986, một đơn vị hành chính của nhà Tống ở Hải Nam ghi chép khoảng một trăm người Chăm chạy trốn đến đảo này. Cuộc trốn chạy của người Chăm được ghi vào năm 986 cùng năm với sự cướp ngôi của Lưu Kỳ Tông [?].⁴ Vì ghi chép của *Tổng hội yếu* về thời điểm cướp ngôi của Lưu Kỳ Tông có sai biệt với *Đại Việt sử ký toàn thư* nên vẫn chưa thể xác minh được chính xác là việc cướp ngôi của Lưu Kỳ Tông xảy ra vào năm 983 hay vào những năm sau đó; nhưng chắc là chỉ trong khoảng thời gian từ 983 - 986.

1. *Đại Việt sử ký toàn thư*, Tập I (Hà Nội: Khoa học Xã hội, 1993), 222.

2. *Đại Việt sử ký toàn thư*, Sách đã dẫn, 222.

3. Ferrand, Gabriel, *Những quan hệ du hành và văn bản địa lý: Ả Rập, Ba Tư và Thổ Nhĩ Kỳ liên quan đến Viễn Đông từ thế kỷ VIII đến XVII*, Tập I (*Relations de Voyages et Textes Géographiques: Arabes, Persans et Turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIII^e au XVII^e siècles*), Tome Premier (Paris: Ernest Leroux, 1913), 123.

4. Wade, Geoff, 2011, “Ghi chép về Champa trong *Tổng hội yếu*” (The “Account of Champa” in the *Song Hui Jigao*), *The Cham of Vietnam: History, Society and Art* (chủ biên: Trần Kỳ Phương & Bruce Lockhart) (Singapore: NUS Press, 2011), 138-167.

Chính sách cai trị hà khắc của Kỳ Tông tại vùng Amaravati cũng có thể được minh chứng qua một số lượng lớn văn bia của Mỹ Sơn, có niên đại từ thế kỷ thứ VIII đến thứ X, bị đục xóa một cách cẩn thận dưới thời cai trị của ông.¹ Các chứng cứ lịch sử đã xác định cuộc khởi binh tiến chiếm Chiêm Thành của Lê Hoàn, năm 982, khởi đầu cho những cuộc chiến tranh giữa Đại Việt và Chiêm Thành sau này, đã xảy ra ngay tại vùng Quảng Nam và chính Phật viện Đồng Dương đã bị tàn phá trong cuộc giao tranh ấy. Như vậy Phật viện này đã được thành lập và phát triển liên tục ít nhất trong hơn một thế kỷ, từ năm 875 đến năm 982.

Theo sử gia Hoàng Xuân Hãn, nguyên nhân chính của các cuộc chinh phạt Chiêm Thành dưới thời Tiền Lê và Lý là do nhà Tống Trung Hoa đã lôi kéo Chiêm Thành vào các cuộc chiến với Đại Việt; vì vậy mà Lê Hoàn (982) và Lý Thường Kiệt (1044, 1069) phải khởi binh chinh phạt Chiêm Thành trước vì lo rằng người Chăm cấu kết với quân Tống đánh bọc hậu Đại Việt từ phương Nam.²

Dấu vết của cuộc giao tranh khùng khiếp năm 982 còn lưu tích rất rõ tại di tích Đồng Dương, nó đã được các nhà khảo cổ học người Pháp làm sáng tỏ khi họ tiến hành cuộc khai quật khảo cổ học quy mô tại đây vào năm 1902. Cuộc khai quật này được chủ trì bởi Henri Parmentier, kéo dài từ ngày 7.9 đến ngày 26.11.1902. Một khu vực rộng hơn 6.500m² đã được khai quang bao gồm 22 di tích đền - tháp và một số vết tích khảo cổ học được phát hiện; chúng đã được đo đạc, lập bản vẽ thiết kế, chụp ảnh, kiểm kê. Qua cuộc khai quật này, Parmentier xác nhận rằng Phật đường hoàng gia đã bị cướp phá một cách hệ thống, và nó đã bị phá hủy bởi một trận hỏa hoạn khổng lồ. Ông phát hiện các bức tường của Phật đường đã bị cháy sập, những lanh-tô/ mi cửa bằng đá bị gãy đổ vì lửa cao, và một số pho tượng hoặc đã bị cháy đen hoặc bị hủy hoại vì lửa. Theo Parmentier mục đích của những kẻ phá hoại dường như muốn hủy diệt toàn bộ Phật viện; và ông đã kết luận ngay sau cuộc khai quật rằng Phật viện này đã bị bỏ phế sau khi nó hoàn toàn bị tàn phá.³ Vết tích của cuộc tàn phá này hiện nay vẫn còn có thể nhận ra trên nhiều phần của đài thờ lớn bằng sa thạch của Phật đường chính (hiện trưng bày tại Bảo tàng Điều khắc Chăm, Đà Nẵng), trên đó còn lưu tích rất rõ những vết thâm đen của khói khi Phật đường này bị đốt phá.

1. Trần Kỳ Phương, “Ghi chú về những bi ký bị đập phá ở Mỹ Sơn”, *Những phát hiện mới về Khảo cổ học năm 1993* (Hà Nội: Khoa học Xã hội), 289-290.

2. Hoàng Xuân Hãn, *Lý Thường Kiệt* (Sài Gòn: Đại học Vạn Hạnh, 1964), 49-55.

3. Parmentier, Henri, *Danh mục khảo tả di tích Chăm*, Tập I (*Inventaire descriptif des monuments Chams de l'Annam*), Vol. I: Description des monuments (Paris: Leroux, 1909), 446.

Mặc dầu các kiến trúc đền - tháp đều đã bị tàn phá nặng nề, nhưng những tác phẩm điêu khắc của Phật viện Đồng Dương lại được sưu tầm và bảo quản rất tốt tại các bảo tàng trong nước và quốc tế. Những bộ sưu tập phong phú về nền điêu khắc Đồng Dương đã giúp cho giới thức giả nhận thức rõ tầm vóc bề thế của Phật viện này. Và, một dịp may lớn đã đến với nghệ thuật Chăm vào năm 1978 khi nhân dân trong làng Đồng Dương tình cờ phát hiện một pho tượng đồng lớn đã được chôn giấu cẩn thận ngay tại phế tích. Việc phát hiện pho tượng này tại một vị trí cách tháp - cổng của khu Phật đường chính khoảng 50 mét về phía nam đã góp thêm phần khẳng định rằng Phật viện Đồng Dương đã bị cướp phá trong cuộc chiến với Lê Hoàn vào năm 982 như kết quả khảo cổ học trước đây đã chứng minh. Chúng ta có thể suy luận rằng, pho tượng báu bổ tát bằng đồng này đã được chôn giấu trước khi Phật đường chính bị cướp phá trong cuộc tấn công vào Đồng Dương, nó phù hợp với những gì mà Parmentier đã tường thuật qua cuộc khai quật của ông. Các nhà nghiên cứu đã liên hệ pho tượng quý này với danh hiệu của Phật viện được đề cập trong văn bia của vua Jaya Indravarman II, nên gọi tên tượng là Laksmindra-Lokesvara.

NHỮNG KHO BÁU CÒN ẨN GIẤU

Trước kia, Parmentier đã thừa nhận do những hạn chế về thời gian nên ông và các đồng nghiệp đã phải kết thúc cuộc khai quật tại Đồng Dương trước khi mùa mưa đến vào tháng 11.1902; vì vậy, ông không thể ghi chép được tất cả các công trình đã tạo nên khu đền-tháp quan trọng này, điều đó giải thích vì sao ngày nay chúng ta chỉ biết sơ lược về Phật viện Đồng Dương.

Mặc dù Phật viện Đồng Dương đã bị tàn phá nặng nề, tuy nhiên trong lòng đất của phế tích này hẳn còn ẩn chứa nhiều tác phẩm nghệ thuật khác, mà việc phát hiện hai pho tượng đồng là Laksmindra-Lokesvara cao 114 cm vào năm 1978 (lưu giữ tại Bảo tàng Điêu khắc Chăm Đà Nẵng); và pho tượng Phật cao 119 cm vào năm 1911 (lưu giữ tại Bảo tàng Lịch sử Việt Nam Thành phố Hồ Chí Minh) là những bằng chứng thuyết phục cho dự đoán về nhiều tác phẩm nghệ thuật còn đang bị vùi lấp trong lòng đất của phế tích này. Hy vọng trong tương lai, khi hội đủ điều kiện, các nhà khoa học có thể tiến hành một cuộc khai quật khảo cổ học toàn diện và quy mô trên phạm vi di tích đã được xác lập hiện nay. Cuộc khai quật đó chắc chắn sẽ phát lộ phần chân tháp của toàn bộ khu phế tích, và có khả năng làm xuất lộ các tác phẩm điêu khắc bị vùi lấp trong lòng đất. Những phát hiện mới đó sẽ góp phần nói rộng giới hạn hiểu biết hiện nay về một nền nghệ thuật độc đáo và phong phú nhất của Chiêm Thành trong mối liên hệ mật thiết với các vương quốc đương thời

ở Đông Nam Á, Nam Ấn và Hoa Nam. Và, thiết thực hơn, dựa trên kết quả của những cuộc khai quật trong tương lai, chúng ta có khả năng phục dựng Phật viện này trở thành một địa điểm hành hương lý tưởng cho các Phật tử vì đây là một trong vài Phật viện hiếm hoi có niên đại sớm nhất của văn hóa Phật giáo Việt Nam.



Pho tượng đồng
Laksmindra-Lokesvara
được phát hiện vào năm 1978,
cao 114 cm.
Được công nhận là
Bảo vật quốc gia, đợt I, năm 2013.
Hiện bảo quản tại Bảo tàng Điêu
khắc Chăm Đà Nẵng.
Ảnh: Musée Guimet



Pho tượng Phật bằng đồng,
cao 119 cm,
được phát hiện tại
Phật viện Đồng Dương năm 1911
(?). Thế kỷ VIII - IX.
Được công nhận là
Bảo vật Quốc gia, đợt I, năm 2012.
Hiện trưng bày ở
Bảo tàng Lịch sử Việt Nam
tại Thành phố Hồ Chí Minh.
Ảnh: Musée Guimet

TỪ NAM HẢI VÂN ĐẾN SÔNG THU BỒN, VÙNG ĐẤT 160 NĂM “SỔ SÁCH CHỈ GHI CHÉP TÊN SƯÔNG”

Vũ Hùng*

Sau lễ cưới công chúa Huyền Trân và vua Chế Mân vào năm 1306, năm sau, nhà Trần đổi đất Ô thành châu Thuận và đất Rí (Lý) thành châu Hóa. Châu Thuận tương đương tỉnh Quảng Trị, châu Hóa tương đương tỉnh Thừa Thiên Huế và vùng đất từ nam Hải Vân đến sông Thu Bồn ngày nay. Năm 1471, vua Lê Thánh Tông đánh chiếm kinh đô Đồ Bàn, lấy đất Chiêm Động phía nam sông Thu Bồn trở vào nam thành lập thừa tuyên Quảng Nam, gồm ba phủ: Thăng Hoa, Tư Nghĩa và Hoài Nhơn. Từ năm 1306 đến 1471, trong suốt 165 năm ấy, Đại Việt hay Chiêm Thành cai quản trên thực tế vùng đất từ bờ bắc sông Thu Bồn đến phía nam núi Hải Vân?

Phủ Thăng Hoa của thừa tuyên Quảng Nam là đất Chiêm Động cũ, từ nam sông Thu Bồn đến giáp tỉnh Quảng Ngãi ngày nay. Vậy, từ bắc sông Thu Bồn đến núi Hải Vân phải thuộc châu Hóa của thừa tuyên Thuận Hóa. Tuy nhiên, vào cuối nhà Trần và vào thời nhà Hồ, châu Hóa có bảy huyện là: Lợi Bồng, Thế Vang, Sa Lệnh, Bồ Đài, Bồ Lãng, Trà Kệ và huyện cực nam là Tư Dung (huyện Phú Lộc ngày nay). Vùng đất nam Hải Vân đến sông Thu Bồn không rõ. Năm 1466, vua Lê Thánh Tông thành lập 13 đạo thừa tuyên, trong đó có thừa tuyên Thuận Hóa nhưng không ghi bao nhiêu phủ, huyện và châu; đến năm 1469, khi thành lập 12 thừa tuyên, trong đó thừa tuyên Thuận Hóa ghi rõ gồm hai phủ: Tân Bình và Triệu Phong, với bảy huyện và bốn châu. Phủ Triệu Phong có các huyện: Đan Điền, Kim Trà, Tư Vinh, Hải Lăng, Vũ Xương, Điện Bàn và hai châu Thuận Bình và Sa Bôi. Huyện Điện Bàn là vùng đất từ nam núi Hải Vân đến sông Thu Bồn. Đến đầu thế kỷ XVII, vùng đất ấy mới thuộc về Quảng Nam khi Nguyễn Hoàng cắt huyện Điện Bàn của phủ Triệu Phong nhập vào dinh Quảng Nam và thành lập phủ Điện Bàn gồm năm huyện: Hòa Vang, Diên Khánh, Tân Phúc, Yên Nông, Phú Châu.

Những diễn biến trong quan hệ Đại Việt và Chiêm Thành từ năm 1306 đến năm 1471, từ nhà Trần đến nhà Hồ, giai đoạn đấu tranh chống quân Minh và đầu nhà Lê, sẽ góp phần làm rõ thêm chủ nhân thực sự của vùng đất từ nam Hải Vân đến sông Thu Bồn.

* Nhà nghiên cứu, thành phố Đà Nẵng.

Sau hôn nhân Chế Mân và Huyền Trân năm 1306, lễ ra mỗi bang giao giữa hai nước sẽ được nồng ấm, hòa hiếu, nhưng có một số dấu hiệu bất bình trong dân cũng như trong triều đình Chiêm Thành đối với cuộc hôn nhân đất đỏ này. Người Chăm ở một số nơi phản đối, như ở các thôn: Tác Hồng, La Thủy, Đà Bồng, nên vị hành khiển Đoàn Nhữ Hài phải đến phủ dụ, cho họ làm quan, cấp ruộng đất và miễn tô thuế ba năm để vỗ về. Liên tiếp các năm 1312 và năm 1318 nhà Trần sang bắt vua Chế Chí hay “phản trắc”¹ đem về Gia Lâm, đánh vua Chế Năng “tráo trở” phải chạy sang Java cầu viện. Năm 1326, Đại Việt tiếp tục sang trừng phạt nhưng chính sử chỉ ghi không thành công mà không cho biết chi tiết. Trong 20 năm tiếp theo Chiêm Thành vẫn triều cống nhưng lễ vật rất đơn bạc, sau đó thì không triều cống nữa, chính sách với Đại Việt bắt đầu chuyển sang một giai đoạn mới, liên tục tấn công ra Bắc, chiếm kinh thành Thăng Long.

Các năm 1352 và 1353, nội bộ Chiêm Thành mâu thuẫn sau khi vua Chế A Nan chết, con trai là Chế Mỗ chạy sang Đại Việt xin dung nạp, nhà Trần đưa Chế Mỗ về lại nhưng đến Cổ Lũy phải trở lui. Chiêm Thành liền phản công tiến quân ra đánh phá Hóa Châu. Lúc này Bồ Đề lên làm vua, phe chống Đại Việt thắng thế trong triều đình Chiêm Thành. Các năm 1361 và 1366, Chiêm Thành bắt đầu tiến xa hơn, đánh ra phủ Lâm Bình, tức châu Địa Lý cũ, nay thuộc tỉnh Quảng Bình. Năm 1362, Đỗ Tử Bình tu sửa thành Hóa Châu. Năm 1367, Đại Việt đánh Chiêm Thành, nhưng “quan quân tan vỡ nặng nề” tại Chiêm Động, tướng Trần Thế Hưng bị bắt. Sau thắng lợi này, tháng Hai năm sau, Chiêm Thành tiến tới sai sứ sang chính thức đòi lại đất châu Hóa. Chính sử không ghi rõ thái độ của Đại Việt, nhưng có thể là Đại Việt không chấp nhận, nên chỉ một tháng sau, lần đầu tiên quân Chiêm Thành đánh chiếm Thăng Long, vua Trần phải rời kinh đô chạy sang Đông Ngàn. Tám năm sau, vua Trần Duệ Tông thân chinh đem 12 vạn quân sang chinh phạt nhưng tử trận tại Đồ Bàn, ba vị tướng cũng tử vong, còn Ngự câu vương Húc thì đầu hàng. Năm sau, vua Chế Bồng Nga sử dụng vị hàng tướng này ra Nghệ An để chiêu dụ dân chúng khi tiến đánh Thăng Long lần thứ hai. Năm 1380, Chế Bồng Nga đánh ra Nghệ An, Thanh Hóa. Năm 1382, Chế Bồng Nga đánh ra Thanh Hóa và tiến chiếm kinh đô Thăng Long lần thứ ba. Năm 1389, quân Chế Bồng Nga lại tấn công Thanh Hóa, ra tận Hoàng Giang (tỉnh Thái Bình và Hưng Yên ngày nay); một vị tôn thất là Nguyên Diệu đem quân đầu hàng Chế Bồng Nga. Nhưng cũng tại khu vực này, đầu năm 1390, Trần Khát

1. Những dòng trong ngoặc kép đều trích từ *Đại Việt sử ký toàn thư*, trừ các trường hợp ghi rõ nguồn sử liệu khác.

Chân đã đánh bại đoàn quân của Chế Bồng Nga. Khi Chế Bồng Nga cùng với hàng tướng Nguyên Diệu đang “*quản lĩnh hơn trăm chiến thuyền đến xem xét tình hình quan quân. Lúc các thuyền chưa kịp tập hợp thì một tiểu thần của Chế Bồng Nga là Ba Lậu Kê bị quả trách, sợ bị tội, mới chạy sang phía quan quân, chỉ chiếc thuyền sơn màu lục bảo với quan quân rằng: Đây là thuyền chúa Chiêm Thành. Khát Chân liền sai hỏa pháo cùng bắn một loạt, đạn bay trúng giữa thân Bồng Nga suốt vào ván thuyền, Bồng Nga bị chết ngay*”.

Những diễn biến trên cho biết từ năm 1306 đến năm 1326, trong vòng 20 năm Đại Việt ba lần tiến đánh Chiêm Thành, nhưng lần đầu chỉ đến trại Câu Chiêm, phía nam núi Hải Vân; lần thứ hai vua Chiêm Thành thua phải chạy sang Java cầu viện; lần thứ ba không thành công nhưng chính sử không ghi rõ đã đến đâu.

Từ năm 1353 đến năm 1390, khoảng 37 năm, Chiêm Thành gần như làm chủ đất Ô, Rí cũ. Trong thời gian vượt Hoành Sơn đánh ra Nghệ An, Thanh Hóa và các lần chiếm kinh đô Thăng Long, ba châu: Bố Chính, Địa Lý, Ma Linh cũng chịu ảnh hưởng của Chiêm Thành, “*nhiều người làm phản, đi theo Chiêm Thành*”.

Tác giả Hoàng Việt nhất thống dư địa chí có nhận xét: “*Giữa đời Trần, tuy có mở thêm đến hai châu Ô Lý, nhưng cũng chỉ là vùng đất cho có mà thôi*”. Phan Huy Chú, trong Lịch triều hiến chương loại chí, còn ghi rõ hơn: “*Đời Lý, Trần tuy lấy được Hóa Châu, nhưng từ Hải Vân trở vào nam còn là đất cũ của người Chiêm*”.

Về Chế Bồng Nga, mặc dù sử quan Đại Việt xem Chiêm Thành là *phiên*, là *di*, nhưng qua một số ghi chép trong chính sử Đại Việt đã cho biết tài dùng binh của vị vua này. Năm 1367, khi đoàn quân của Trần Thế Hưng và Đỗ Tử Bình đến Chiêm Động, “*Người Chiêm đặt quân mai phục, ập ra đánh, quan quân tan vỡ nặng nề. Thế Hưng bị giặc bắt*”. Năm 1377, vua Trần Dụ Tông đem 12 vạn quân tấn công Chiêm Thành, “*Bồng Nga dựng lũy bằng tre gỗ ở ngoài thành Chà Bàn (Đồ Bàn), sai bày tôi là Mục Bà Ma ra trá hàng, nói rằng Bồng Nga đã chạy trốn, chỉ để thành bỏ ngỏ, nên mau tiến quân kéo lỗ cơ hội. Nhà vua nghe lời, sai gấp tiến quân, không theo lời can ngăn của Đại tướng Đỗ Lê mà còn cho rằng kiến thức đàn bà, rồi sai cho vị tướng này mặc áo đàn bà giữa ba quân. Rồi đoàn quân cứ nối đuôi nhau như xâu cá tiến lên. Giặc nhân cái đà thuận tiện, thỉnh lĩnh đồ ra tập kích, cắt ra từng tốp: quan quân tan vỡ nặng nề. Nhà vua bị vây hãm, chết tại trận. Bọn đại tướng Đỗ Lê và Nguyên Nạp cùng hành khiển Phạm Huyền đều chết cả. Ngự câu vương, tên là Húc, đầu hàng, được giặc gả con gái*”.

Năm 1389, tại trận đánh ở Cổ Vô, Thanh Hóa, “*Quân Chiêm Thành xâm phạm vào làng Cổ Vô. Quan quân đóng cọc gỗ ở sông, đem thuyền vây xung quanh. Hai bên cầm cự nhau hơn 20 ngày. Quân giặc đắp đập chắn nước ở thượng lưu sông Lương, để mai phục quân và voi, rồi giả vờ dọn dẹp doanh trại để kéo quân về. [Hồ] Quý Ly chọn quân tinh nhuệ dùng cảm đuổi theo, đại quân mở cọc gỗ đã đóng, rồi quân thủy quân bộ nhất tề xông ra. Bèn giặc bèn phá bờ đập, lừa voi xông ra trận. Quân tinh nhuệ dùng cảm của Quý Ly không thể quay lại ứng cứu được, thuyền chở quân chiến đấu ở dưới sông thì bị nước chảy xiết dón vào một chỗ, bao nhiêu quân bộ bị giết hết, nên bị thua to. Viên tướng quản lĩnh đội quân Thánh Dực là Nguyễn Chí bị giặc bắt, ngoài ra 70 viên tướng cầm quân đều bị chết*”.

Chế Bồng Nga không chỉ tài trí về dùng binh mà còn mưu lược về chính trị, đã làm cho tinh thần người Chiêm Thành thay đổi nhiều so với trước: “*Chiêm Thành từ đời nhà Lê, nhà Lý trở về trước, quân chúng của họ rất là nhút nhát. Hễ quan quân ta kéo đến thì họ đem cả nhà đi trốn, có khi xúm lại khóc lóc, xin đầu hàng. Kịp khi Chế Bồng Nga lên làm vua, phần thì sinh sôi đông đúc, phần thì được dạy dỗ tôi rèn, dần dần sửa bỏ được những thói dờ cũ, quân và dân họ trở thành những người mạnh mẽ, chịu đựng gian khổ. Cho nên họ thường sang quấy nhiễu nước ta. Bấy giờ Bồng Nga cùng với tướng nó là La Ngai đem quân đi tắt đường xuyên sơn, đổ ra đóng đồn ở sách Khổng Mục thuộc Quảng Oai. Kinh đô xao xuyến kinh hãi*”. Chế Bồng Nga còn sử dụng các hàng tướng Ngự câu vương Húc và vị tôn thất Nguyên Diệu để thu phục lòng người song song với đoàn quân trên đường tiến ra bắc.

10 năm sau khi Chế Bồng Nga chết, Chiêm Thành vẫn còn mạnh. Năm 1400, Hồ Quý Ly đem 15 vạn quân nhưng chỉ đến biên giới Chiêm Thành đã phải rút quân về “*vì hai đạo quân thủy bộ không liên lạc được với nhau, binh sĩ thiếu lương thực*”. Chính sử không ghi rõ biên giới ấy là nơi nào.

Năm 1402, Hồ Hán Thương đem quân sang đánh, vua Chiêm Thành phải làm tờ biểu dâng đất Chiêm Động và Cổ Lũy cho Đại Việt; nhà Hồ dùng người Chăm là Ma Nô Đà Nan trấn giữ đất biên giới Cổ Lũy. Năm sau, nhà Hồ cho dân di cư vào vùng đất mới này, nhưng đến năm 1407, khi cha con Hồ Quý Ly bị quân Minh bắt, Phạm Thế Căng được cử trấn giữ Thăng Hoa phải rút về Tân Bình, tức Lâm Bình cũ, thì “*Chiêm Thành lại chiếm Thăng Hoa, rồi sang cướp châu Hóa nên lớp người di dân ấy cũng phải trở về bắc. Đến khi Chiêm Thành cất quân định thu lại đất cũ, dân di cư sợ chạy tan cả, bọn Hối Khanh trở về Hóa Châu, chỉ một mình Ma Nô Đà Nan chống nhau với Chiêm Thành, thế cô sức núng, bị người Chiêm giết chết... Hối Khanh trở về Hóa Châu thì [Nguyễn] Rỗ đưa dân di cư đi đường bộ đến chạm*”. Dân di

cư đến vùng đất mới chủ yếu là nam giới, biên chế thành quân ngũ, “*người ở châu nào thì thích hai chữ tên châu ấy vào hai cánh tay để làm dấu hiệu. Đến năm sau đưa vợ con đi theo, giữa đường, bị bão chết đuối, dân phần nhiều ta oán*”. Vì vậy, khi Chiêm Thành chiếm lại đất cũ, với đặc điểm khác biệt để làm dấu đã nêu trên và thời gian chỉ năm năm nên lớp di dân này rất khó để lưu lại đất Chiêm Thành.

Năm 1413, tướng nhà Minh là Trương Phụ tiến vào Hóa Châu, Nguyễn Sứ và Đặng Dung chặn đánh ở Ái Tử, Quảng Trị nhưng không thành. Năm sau Trương Phụ lấy được Tân Bình và Thuận Hóa, đến năm 1415, lấy tiếp Cổ Lũy. “*Nhà Minh sai quan chia nhau đến đóng ở bốn châu: Thăng, Hoa, Tư, Nghĩa. Trước kia, nhà Hồ đặt bốn châu Thăng, Hoa, Tư, Nghĩa, dùng Đặng Tất, Nguyễn Sứ trấn giữ. Đến lúc Giản Định đế và Đế Quý Khoáng khởi binh, Tất và Sứ đi theo, thì người Chiêm Thành lại chiếm cứ đất ấy. Đến nay, Trương Phụ lại viết thư đưa dụ người Chiêm Thành, rồi lại đặt chức tri châu, đồng tri châu, phân phối quan lại đến đóng giữ. Nhưng chỗ đất ấy Chiêm Thành vẫn có người trưởng quân, nhà Minh chỉ chép tên suông vào sổ sách mà thôi, việc thuế khóa, sai dịch và việc đóng góp khác chưa thi hành ở đây được*”.

Không chỉ Chiêm Động và Cổ Lũy, có thể cả vùng đất từ Hải Vân đến sông Thu Bồn, nhà Minh cũng “*chỉ chép tên suông vào sổ sách mà thôi*”.

Sau thắng lợi của cuộc kháng Minh, triều đình nhà Lê tập trung cho đối nội và đối ngoại với Trung Hoa. Từ năm 1427 đến năm 1470, Chiêm Thành vừa cử sứ sang triều cống, vừa nhiều lần sai quân sang đánh châu Hóa. Ngoại trừ một lần đánh vào Cửa Việt còn lại không rõ đánh phá châu Hóa là ở đâu, nhưng có lẽ đối tượng uy hiếp là thành Hóa châu (thuộc huyện Quảng Điền, giáp với tỉnh Quảng Trị ngày nay).

Từ năm 1444 đến năm 1446, nhà Lê hai lần cử tướng sang đánh Chiêm Thành, lần đầu không rõ thắng bại; lần sau hạ thành Đồ Bàn, lập Ma Ha Quý Lai làm vua, rồi rút về. Năm 1467, vua Lê Thánh Tông lệnh cho các quan địa phương khảo sát sông núi và vẽ bản đồ vùng Thuận Hóa trình lên, vị quan châu Hóa là Đặng Chiêm dâng lên năm điều: (1) phòng giữ cửa Tư Hiền, (2) lấp cửa Thuận An, (3) đào kinh Sen, (4) bỏ thuế đầu nguồn và (5) mộ dân phiêu bạt đến khai khẩn đất Bồ Chính. Cửa Tư Hiền phía bắc Hải Vân, nhưng hiểm ải chiến lược bậc nhất là Hải Vân và cửa biển Đà Nẵng cùng với vùng đất giáp sông Thu Bồn lại hoàn toàn không được đề cập đến. Sử liệu trên cho biết chậm nhất là từ năm 1467 trở đi Đại Việt đã làm chủ vùng đất từ bắc Hải Vân trở ra, nhưng sự hiểm trở và biệt lập của vùng đất từ nam Hải Vân đến sông Thu Bồn vẫn thuộc Chiêm Thành. Như vậy, từ 1407 đến cuối

năm 1470, suốt 63 năm, từ nam Hải Vân đến sông Thu Bồn trên thực tế vẫn do Chiêm Thành cai quản.

Sách *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* chú thích về Quảng Nam như sau: “...*nhà Tống, là đất Lý Châu và Chiêm Động của Chiêm Thành; nhà Trần, thuộc đất Hóa Châu; nhuận Hồ lấy cả đất Đại Chiêm và Cổ Lũy của Chiêm Thành đặt làm bốn châu: Thăng, Hoa, Tư, Nghĩa; thuộc Minh hợp lại làm phủ Thăng Hoa; hồi đầu triều Lê, là đất cơ mi¹ gọi tên là Nam giới, nhưng sổ sách chỉ chép tên suông, chứ thật ra thì đất đai chỗ ấy vẫn do người Chiêm Thành chiếm cứ. Đến năm Hồng Đức thứ ba, Lê Thánh Tông thân đi đánh Chiêm Thành, lấy đất ấy đặt làm Quảng Nam thừa tuyên*”.

“Đất Lý Châu”, “nhà Trần thuộc đất Hóa Châu” của Quảng Nam nêu trong sử liệu trên chính là vùng đất cực nam châu Hóa từ Hải Vân đến sông Thu Bồn, cho đến trước năm 1471 cũng là đất mà “*sổ sách chỉ chép tên suông*”.

Điều này càng rõ hơn khi đoàn quân hùng hậu của vua Lê Thánh Tông đến hiểm ải này vào cuối năm 1470 thì phía bờ nam Hải Vân vẫn là “đất giặc”, là “nước Chiêm”. Năm 1471, “*mùa xuân, tháng giêng, ngày mồng 2, vua cho là khi đại quân sắp vào đất giặc, quân lính càng cần phải luyện tập. Do đó, xuống chiếu cho quân Thuận Hóa ra biển tập thủy chiến. Vua nghĩ núi sông nước Chiêm có chỗ chưa biết rõ ràng, liền sai thổ tù ở Thuận Hóa là Nguyễn Vũ vẽ hình thế hiểm ải của nước Chiêm để dâng lên. Ngày mồng 6, viên chỉ huy Càng Viễn bắt sống Bồng Nga Sa là viên lại giữ cửa quan Cự Đề nước Chiêm đem nộp*”. “*Cửa quan Cự Đề nước Chiêm*” là khu vực phía nam núi Hải Vân, ngày nay có dòng sông mang tên Cu Đề.

Năm 1471, chính vua Lê Thánh Tông, trên hành trình tiến quân về kinh đô Chiêm Thành, đã làm bài thơ về cửa biển Hải Vân:

Hồn nhất thư xa cộng bức quyền

Hải Vân hoành giới việt Nam thiên

Tam canh dạ tỉnh Đồng Long nguyệt

Ngũ cổ phong thanh Lộ Hạc tuyên

1. *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* chú thích về đất *ki mi* hay *cơ mi* như sau: “Theo *Địa lý chí trong Đường thư*, Thái Tông nhà Đường, sau khi bình định các *phiên quốc* (chỉ các nước thần phục Trung Hoa) thì man di các nơi dần dần nội thuộc, lúc ấy nhà Đường lấy ngay các bộ lạc của họ đặt thành châu, huyện, dùng người thủ lĩnh bộ lạc làm đô đốc, làm thứ sử, họ đều được cha truyền con nối, gọi là *cơ mi*. Theo sách *Cương mục tập lãm* dẫn thiên Hán quan nghi nói rằng: (đồ vật làm dấu) ngựa gọi là *cơ*, (đồ vật dằm hai má) trâu gọi là *mi*. Ý nói kiểm chế các rợ mọi (*tứ di*) phải lòng lẻo như đem buộc *cơ, mi* cho loài trâu ngựa”.

*Di lạc phụng thâm kỳ khoản tái
Khốn thân ái quốc xảo trừ biên
Thử thân na đắc sinh hoàn hạnh
Cảm vọng Ban Siêu đảo Tửu Tuyền¹*

Các câu “Hải Vân hoành giới việt Nam thiên”, “Di lạc phụng thâm kỳ khoản tái”, “Khốn thân ái quốc xảo trừ biên”, đã cho biết phía nam Hải Vân vẫn còn là đất Chiêm Thành, có vị quan của vương quốc ấy trông giữ quan ải.

Trong 165 năm, từ năm 1306 đến năm 1471, trừ 5 năm - từ năm 1402 đến năm 1407 - Đại Việt tương đối quản lý thực sự vùng đất từ nam Hải Vân đến sông Thu Bồn (kể cả Chiêm Động và Cổ Lũy), 160 năm còn lại chỉ thuộc Đại Việt trên danh nghĩa.

Trải qua hơn một thế kỷ rưỡi thăng trầm và nhiều xương máu đã thấm vào vùng đất này mới thật sự thuộc về Đại Việt.

1. Bài thơ được Ngô Linh Ngọc dịch như sau:

*Gộp một mối thù xa về một bức dư đồ,
Hải Vân vạch ngang ranh giới vượt xuống trời Nam.
Canh ba đêm vắng, mảnh trăng Đồng Long vắng vạc,
Trống canh năm gió mát, con thuyền Lộ Hạc dập dềnh.
Người Di vàng mệnh hẹn kỳ hạn nộp đất biên tái,
Vị khốn thân yêu nước khéo trừ liệu việc biên cương.
Tấm thân này đâu phải lấy việc sống sót là may,
(Nếu vậy) đâu dám tới Tửu Tuyền nhìn mặt Ban Siêu nữa.*

Dẫn theo: Châu Yến Loan, “Vua Lê Thánh Tông nghỉ lại tại cửa biển Hải Vân”, *Non Nước*, số 165, tháng 4.2011.

Xin giới thiệu thêm một bản dịch khác của Hải Trung:

*Cả mối cơ đồ một cõi chung
Về Nam địa giới Hải Vân giăng
Ba canh trăng tĩnh Đồng Long rặng
Năm tiếng trống lành Lộ Hạc rung
Đất ải man di này liệu nộp
Biên quan trấn giữ đã lo xong
Thân kia bảo mạng nào may mắn
Vọng tưởng Ban Siêu ở Tây vùng*

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Dương Văn An (2001). *Ô Châu cận lục*. Huế: Thuận Hóa.
2. *Đại Việt sử ký toàn thư* (1993). Hà Nội: Khoa học xã hội.
3. *Đại Việt sử ký toàn thư* (2010). Bản in Nội các quan bản, Mộc bản khắc năm Chính Hòa thứ 18 (1697). Hà Nội: Khoa học xã hội.
4. Đào Duy Anh (2005). *Đất nước Việt Nam qua các đời*. Hà Nội: Văn hóa thông tin.
5. Đồng Thành Danh (2015). “Xác định lại ranh giới Đại Việt - Champa qua các thời kỳ”. *Xưa & Nay*. Số 458.
6. Lê Quang Định (2003). *Hoàng Việt nhất thống dư địa chí*. Huế: Thuận Hóa - Hà Nội: Trung tâm Văn hóa Ngôn ngữ Đông Tây.
7. Michael Vickery (2013). “Nhìn lại lịch sử Champa”. Người dịch: Hà Hữu Nga. nghiencuulichsu.com/2013/08/29/nhin-lai-lich-su-champa/.
8. Phan Huy Chú (2014). *Lịch triều hiến chương loại chí*. TP HCM: Trẻ.
9. Quốc sử quán triều Nguyễn (1997). *Đại Nam nhất thống chí*. Huế: Thuận Hóa.
10. Quốc sử quán triều Nguyễn (1998). *Khâm định Việt sử thông giám cương mục*. Hà Nội: Giáo dục.

PHẢN HỒI XUNG QUANH VẤN ĐỀ TÁC GIẢ BỨC THÔNG THƯ CỦA CHÍNH QUYỀN ĐÀNG TRONG GỎI CHÍNH QUYỀN NHẬT BẢN NĂM 1601

Nguyễn Lục Gia*

Từ cuối năm 2013 đến nay, diễn đàn sử học Việt Nam đang có cuộc tranh luận học thuật giữa các nhà nghiên cứu: Nguyễn Quang Trung Tiến¹, Võ Vinh Quang² và Nguyễn Anh Huy³ về vấn đề “Ai là tác giả bức thông thư của chính quyền Đảng Trong gửi chính quyền Nhật Bản vào năm 1601?”. Có thể thấy thiện chí cũng như đam mê khám phá lịch sử của các nhà nghiên cứu trên, song họ vẫn chưa thực sự am tường một số vấn đề sử học về thời kỳ trung đại Việt Nam, tôi xin mạn phép bổ túc một số nội dung và kiến giải về vấn đề trên, dựa theo các cứ liệu sau:

1. Theo Nguyễn Anh Huy, một trong hai công bố “*rất có giá trị khoa học để bổ túc lại cho sử liệu*” trong bài viết của Võ Vinh Quang là “*dựa vào năm ghi trên bức thư là 1601, tác giả Võ Vinh Quang cho rằng việc Nguyễn Phúc Nguyên trấn thủ Quảng Nam là từ năm 1601 chứ không phải là năm 1602 như Lê Quý Đôn đã ghi trong Phủ biên tạp lục*”⁴. Trong khi đó, Võ Vinh Quang cũng đã phê phán một tài liệu chính sử khác rằng: “*Như thế, phải chăng sử thần triều Nguyễn khi biên tập Đại Nam thực lục tiền biên, mục Thái tổ Gia Dụ Hoàng Đế đã soạn chưa chính xác về thời gian trấn nhậm Quảng Nam của Thụy Quốc công khi viết: ‘... Nhân Dân năm thứ 45 (1602), sai hoàng tử thứ sáu làm trấn thủ dinh Quảng Nam’... Cũng có thể suy đoán rằng Tổng trấn Đoan Quốc công Nguyễn Hoàng đã giao trọng trách Trấn thủ cho Thụy Quốc công Nguyễn Phúc Nguyên*”

* Giáo viên, Trường THPT Trần Quốc Tuấn, huyện Phú Hòa, tỉnh Phú Yên.

1. Nguyễn Quang Trung Tiến, “Những tồn nghi quanh nỗ lực bang giao giữa Nguyễn Hoàng với Nhật Bản cuối thế kỷ XVI - đầu thế kỷ XVII”, *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, số 47/2013, 53-57.
2. Võ Vinh Quang, “Một số nhận định về tác giả An Nam quốc thư của các chúa Nguyễn ở Đảng Trong”, Tham luận tại hội thảo khoa học *Đất dựng nghiệp của chúa Nguyễn Hoàng (1858 - 1613)*, Quảng Trị, tháng 9.2013.
3. Nguyễn Anh Huy, “Về tác giả bức thư gửi Nhật Bản năm 1601”, *Xưa & Nay*, số 445, tháng 3.2014, 44-47.
4. Nguyễn Anh Huy, “Bài đã dẫn”, 44-47.

từ trước đó, nhưng đến năm 1602 mới hợp thức hóa bằng văn bản, và sau này sử thần triều Nguyễn căn cứ vào văn bản đó để ghi chép!”¹.

Đầu mối của cuộc tranh luận xuất phát từ việc các tác giả đã không chịu tra cứu kỹ lưỡng một trong hai bộ thông sử xếp vào hàng uy tín nhất ở Việt Nam trước nay là bộ *Đại Việt sử ký toàn thư*. Theo GS. Phan Huy Lê, bộ *Đại Việt sử ký toàn thư* do Nxb Khoa học xã hội xuất bản năm 1992 là bản dịch dựa theo bộ *Đại Việt sử ký toàn thư* đã được khắc in và công bố vào năm Đinh Sửu, Chính Hòa năm thứ 18, triều Lê Hy Tông (1697) của nhóm soạn giả đứng đầu là Lê Hy, dựa theo nguyên tác bộ *Đại Việt sử ký toàn thư* của nhóm sử thần Phạm Công Trứ biên soạn và khắc in vào năm Ất Tỵ, Cảnh Trị năm thứ 3, triều Lê Huyền Tông (1665). Ở Phụ lục *Đại Việt sử ký toàn thư* do Nxb Khoa học xã hội xuất bản năm 1992 có in kèm theo bản dịch quyển XX và quyển XXI của bản khắc in *Đại Việt sử ký bản kỷ tục biên* do nhóm Phạm Công Trứ biên soạn, đã được phát hiện trong thập niên 1980. Nhờ vậy, nhiều nội dung, sự kiện được phản ánh trong bộ *Đại Việt sử ký toàn thư* từng bị nhóm Lê Hy lược bỏ, nay được tìm thấy trong hai quyển XX và XXI của nhóm Phạm Công Trứ.

Theo đó, kể từ khi Tổng trấn Nguyễn Hoàng trở lại đại bản doanh Thuận - Quảng và di dời thủ phủ từ Trà Bát đến dinh Cát vào khoảng cuối tháng 5 - đầu tháng 6 năm Canh Tý (1600), ông “*bèn sai con là Phúc Nguyên coi quản việc quân ở Thuận Hóa, Phúc Hiệp, Phúc Trạch trấn giữ Quảng Nam*”². Sự phân nhiệm này chắc chắn là hệ quả phát sinh từ nhận thức đề cao vị thế vùng đất phía bắc trước nguy cơ bùng phát một cuộc đụng đầu quân sự với chính quyền Lê - Trịnh ở Đảng Ngoài nếu những đối sách ngoại giao mềm dẻo của Nguyễn Hoàng tỏ ra vô hiệu. Rõ ràng, với tài năng quân sự lỗi lạc và lòng trung thành nhất mực với lợi ích của dòng tộc, hoàng tử Nguyễn Phúc Nguyên đã chinh phục được phụ vương, người đã từng trải suốt nửa thế kỷ quyền biến thăng trầm. Do đó, Nguyễn Phúc Nguyên đã được chọn lựa để trở thành Phó tướng trấn thủ Thuận Hóa từ giữa năm 1600, trước khi cục diện chính trị đặt ra tầm nhìn mưu lược mới.

Như vậy, với cương vị trấn thủ Thuận Hóa, sát cánh cùng Tổng trấn Thuận - Quảng Nguyễn Hoàng trong việc xếp đặt nền quân chính buổi đầu sau khi quyết định chính thức ly khai khỏi chính thể ở Đông Kinh, Nguyễn Phúc Nguyên phải tỏ rõ quyền uy của mình là một Đô thống, tức vị tướng đứng thứ hai về võ quan sau Tổng trấn, đồng thời hiển nhiên toàn quyền sử

1. Võ Vinh Quang, “Bài đã dẫn”.

2. Viện Khoa học Xã hội Việt Nam, *Đại Việt sử ký toàn thư*, Tập III (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1998), 151.

dụng ấn *Trấn thủ tướng quân chi ấn* trong việc xác tín các mệnh lệnh quân sự hoặc văn thư hành chính, ngoại giao.

Mặt khác, ngay tại thời điểm bắt đầu xác lập một chính thể mang tính cách độc lập quan trọng này, trong khi không bị ràng buộc bởi thứ bậc thế tập vương quyền vì các hoàng tử anh của Nguyễn Phúc Nguyên không còn ai nữa, có thể chúa Tiên Nguyễn Hoàng đã quyết định phong lập ngôi vị thế tử cho hoàng tử thứ sáu Nguyễn Phúc Nguyên. Vì là người kế vị ngôi chúa trong một tương lai rất gần, do bấy giờ chúa Tiên tuổi tác đã khá cao (76 tuổi), nên thế tử - Thụy Quận công Nguyễn Phúc Nguyên chắc sẽ được nhận tước hiệu Thụy Quốc công để tương xứng với vị thế và quyền hành đang đảm trách, nhất là đối với các giao thiệp với ngoại quốc. Điều này không là biệt lệ, cũng không hoàn toàn bị cấm kỵ, chứ không phải như Nguyễn Quang Trung Tiến “giây này” lên rằng “trong thời gian chúa Nguyễn Hoàng còn tại vị, chỉ có Thụy Quận công (...) bên cạnh Đoan Quốc công (...), chứ không thể có chuyện Thụy Quốc công (...) xen lẫn Đoan Quốc công (...) trong các văn bản thư từ, không thể cùng một lúc có đến hai vị chúa!”¹ Không thể đồng nhất tước hiệu với ngôi vị, bởi vì ngay tại triều đình Lê - Trịnh không hiếm những trường hợp triều thần cũng mang tước Quốc công như ngôi chúa, chẳng hạn chúa Trịnh Tùng mang tước Trường Quốc công, trong khi các quan tướng dưới trướng cũng đồng tước như: Nhân Quốc công Vũ Công Kỳ, Vinh Quốc công Hoàng Đình Ái, Dương Quốc công Nguyễn Hữu Liêu²...

Vậy là, trước khi tiến hành chuyển kinh lý Quảng Nam và giao chức trấn thủ mới cho thế tử vào năm Nhâm Dần (1602), Tổng trấn Nguyễn Hoàng đã giữ người con kiệt kiệt Nguyễn Phúc Nguyên bên cạnh mình tại Thuận Hóa trong vai trò “khiến tướng điều binh”, để phòng cuộc tiến công của đối phương Lê - Trịnh. Do đó, ngay từ năm 1600, Trấn thủ Nguyễn Phúc Nguyên đã sử dụng ấn *Trấn thủ tướng quân chi ấn* cho các văn bản đi từ Thuận Hóa. Việc thế tử Nguyễn Phúc Nguyên được tôn phong tước Thụy Quốc công nhằm cáng đáng trọng trách quốc sự bên cạnh vị cha già Đoan Quốc công Nguyễn Hoàng là điều hoàn toàn hợp lý, không có gì là quá đáng khiến Nguyễn Quang Trung Tiến phải khẳng khái bài bác, cũng không cần phải giải thích vòng vo như Nguyễn Anh Huy rằng: “Ở đây không phải là chuyện một nước có hai mặt trời, mà ở chỗ là hai cha con Nguyễn Hoàng - Nguyễn Phúc Nguyên tâm ý tương thông, con có thể thay cha quyết mọi việc mà không cần hỏi ý cha! Còn người cha, luôn tìm cách xây dựng nền tảng cho đứa con cứng bằng cách không gây hấn với chúa Trịnh, mà chỉ mềm mỏng

ngoại giao, kéo dài thời gian hòa hoãn để củng cố lực lượng... cho đến khi lâm chung mới trắng trời hoai bão chống Trịnh của mình”.¹ Như vậy là đã rõ: thế tử - Thụy Quốc công Nguyễn Phúc Nguyên chính là tác giả của bức thông thư đề ngày mồng 5 tháng 5 năm Hoàng Định thứ 2 (1601) gửi cho Tướng quân Tokugawa Ieyasu.

2. Do thiếu hiểu biết về sự kiện Nguyễn Phúc Nguyên được phân nhiệm trấn thủ Thuận Hóa từ năm 1600, trước khi thụ chức ở Quảng Nam vào năm 1602, Võ Vinh Quang đã đi đến kiến giải sai lầm rằng “sau khi nhận lãnh chức Tổng trấn Thuận Quảng năm 1570, nhất là từ sau sự kiện chúa sai hoàng tử thứ 6 (Nguyễn Phúc Nguyên) đánh tan hai chiếc thuyền giặc ở Cửa Việt vào năm Ất Dậu 1585, thấy được sự tài năng của chúa Sãi ‘Con ta thật là anh kiệt’, chúa Tiên Nguyễn Hoàng đã có những quyết định phân cấp quản lý rất sáng suốt: cho Nguyễn Phúc Nguyên làm chức Trấn thủ Quảng Nam (trong đó có Thương cảng sầm uất Hội An) thể hiện niềm tin tưởng tuyệt đối đối với người sẽ kế vị - Phạt chúa Nguyễn Phúc Nguyên”.²

Ngoài quãng thời gian theo chúa Nguyễn Hoàng ra Đông Đô tham gia tiêu trừ tàn quân nhà Mạc, phần lớn thời gian hoàng tử Nguyễn Phúc Nguyên luôn ở tại dinh thự Thuận Hóa, do vị thế “yết hầu” của xứ Quảng Nam lúc đó vẫn chưa được chú ý “kinh dinh”.³ Thuận Hóa trước thế kỷ XVII là trung tâm mậu dịch của cả vùng Thuận - Quảng với những điểm dừng chân của thương thuyền như dinh Cát, cửa Việt. Cảng Faifo/Hội An chỉ mới bắt đầu phục hưng từ đầu thế kỷ XVII trở đi, phù hợp với những phát hiện khảo cổ học đã được chứng thực: “Thế kỷ XVII là thời kỳ phục hưng các cảng thị miền Trung, các cảng này đã chuyển hóa từ cảng Chàm sang cảng Việt”.⁴ Điều này đã được Cristoforo Borri xác tín khi ông mô tả địa danh thương mại nổi tiếng cạnh bờ biển xứ Đàng Trong: “Hải cảng đẹp nhất, nơi tất cả người ngoại quốc đều tới và cũng là nơi có hội chợ danh tiếng chính là hải cảng thuộc tỉnh Quảng Nam”⁵ chính là Hội An, nơi ông đã tiến hành hoạt động truyền giáo vào những năm 1618 - 1622. Một nghiên cứu tương đồng khác nhấn mạnh bước ngoặt phát triển của Hội An trong sự phân chia Hội An ra làm hai giai đoạn: “trước khi có một Hội An thịnh đạt vào đầu thế kỷ XVII, ở đây đã có một tiền Hội An của Đại Việt thời Lê - Mạc thế kỷ XV - XVI”.⁶ Có

1. Nguyễn Anh Huy, “Bài đã dẫn”, 44-47.

2. Võ Vinh Quang, “Bài đã dẫn”.

3. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam thực lục tiền biên*, Tập I (Hà Nội: Sử học, 1962), 42.

4. Trần Quốc Vượng, *Dặm dài đất nước*, Tập 2 (Huế: Thuận Hóa, 2006), 14.

5. Cristoforo Borri, *Xứ Đàng Trong 1621* (TPHCM: TPHCM, 1997), 91.

6. Đỗ Bang, *Phố cảng vùng Thuận Quảng thế kỷ XVII - XVIII* (Huế: Thuận Hóa, 1996), 50.

1. Nguyễn Quang Trung Tiến, “Bài đã dẫn”, 53-57.

2. Viện Khoa học Xã hội Việt Nam, *Sách đã dẫn*, Tập II, 184.

thể nhận thấy Võ Vinh Quang vì quá sốt sắng trong việc xác tín vai trò Trần thủ Quảng Nam của hoàng tử Nguyễn Phúc Nguyên nên bất chấp các điều kiện lịch sử cho phép.

3. Cách lý giải tước Thụy Quốc công của Nguyễn Phúc Nguyên trong tương quan với danh xưng “Quảng Nam quốc” của Nguyễn Anh Huy tỏ ra hết sức khập khiễng, khi cho là “tuy vua Lê chỉ phong Quận công, nhưng khi vào Quảng Nam thì quân dân ở đây tôn xưng luôn thành Quốc công và từ đó mới hình thành nên danh xưng Quảng Nam quốc (nước Quảng Nam)!”.¹ Như đã thấy, Nguyễn Phúc Nguyên được quần thần Thuận - Quảng tôn phong tước Thụy Quốc công ngay từ lúc còn ở Thuận Hóa. Trong khi đó, Quốc công chỉ là tước hiệu chứ không phải là quốc hiệu, dù là quốc hiệu về xứ Đàng Trong đã bị người ngoại quốc ngộ xưng, như lời bàn của Thanh triều về việc cầu phong của chúa Nguyễn Phúc Chu vào năm Nhâm Ngọ (1702): “Nước Quảng Nam hùng thị một phương. Chiêm Thành, Chân Lạp đều bị thôn tính, sau tất sẽ lớn. Duy nước An Nam còn có nhà Lê ở đó, chưa có thể phong riêng được. Việc (phong) bèn thôi”.² (Thuyền nước Thanh thường đến buôn ở Quảng Nam, nên gọi ta là nước Quảng Nam). Không thể đem tước vị hay chức hàm nâng lên tầm danh quốc.

4. Tác giả Nguyễn Anh Huy cho rằng “khi ra Thăng Long tham gia đánh nhà Mạc, Nguyễn Hoàng đã đưa nhiều người con đi theo, và khi trốn về Nam, đã dắt Nguyễn Phúc Nguyên cùng về, còn những người con khác thì cho ở lại Thăng Long làm con tin”.³ Sự suy diễn của tác giả tỏ ra tùy tiện. Trong số 10 con trai của chúa Tiên, trừ con trưởng Nguyễn Hà, con thứ ba Nguyễn Thành và con thứ chín Nguyễn Phúc Dương mất sớm, con thứ mười Nguyễn Phúc Khê nhỏ tuổi phải ở lại Thuận Quảng, 6 con trai còn lại gồm Nguyễn Hán, Nguyễn Diễn, Nguyễn Hải, Nguyễn Phúc Nguyên, Nguyễn Phúc Hiệp, Nguyễn Phúc Trạch cùng người cháu là hoàng tôn Hắc đều có mặt tại Đông Kinh tham gia cuộc tiêu trừ quân Mạc.⁴ Chết trên chiến trường có Nguyễn Hán và Nguyễn Diễn. Lưu lại làm con tin có Nguyễn Hải và hoàng tôn Hắc. Theo Nguyễn Hoàng vượt biển về Nam còn lại ba con trai. Đại Việt sử ký toàn thư, quyển XX, chép sự kiện năm Canh Tý (1600) như sau: “Hoàng bèn cùng với con trai thứ năm (đúng ra là hoàng tử thứ sáu - tác giả) là Thụy Quận công Phúc Nguyên, thứ nữa là bọn Văn Quận công Phúc Hiệp, Thạch Quận công

Phúc Trạch, đem đại quân bản bộ gồm 2 vạn lính, 300 chiến thuyền xuống Sơn Nam đi tắt ra cửa bể Đại An, dương buồm chạy đi”.¹ Như vậy, lưu lại đất Bắc duy có một vị hoàng tử cùng hoàng tôn Hắc mà thôi. Đại Việt sử ký toàn thư cho biết thêm: “Khi xa giá về đến nửa đường, thấy con trai thứ ba (đúng ra là hoàng tử thứ năm - tác giả) của Hoàng là Cẩm Quận công Nguyễn Phúc Hải và cháu nội là Phụ Quận công Nguyễn Hắc đón đường lạy chào, nói rằng Hoàng tuổi già, muốn trở về nơi trấn sở, không kịp xin mệnh vua, đã trở về Thuận Hóa rồi, cho con và cháu ở lại làm con tin, để tỏ lòng trung”.²

Nhầm lẫn của tác giả Nguyễn Anh Huy có lẽ xuất phát từ một sai sót của sử thần Lê Quý Đôn, khi ông viết trong Phủ biên tạp lục rằng: “Đoan Quốc công... có mười con, đem bọn Thụy Quận công Phúc Nguyên là con thứ sáu đi theo, và sai ba người con là bọn Cẩm Quận công đón vua ở cạnh đường mà tạ tội, xin ở lại làm con tin”.³ Có thể sử gia muốn ám chỉ người con thứ ba của Nguyễn Hoàng như Đại Việt sử ký toàn thư đã chép bên trên, mà đúng ra là hoàng tử thứ năm theo thứ tự vương gia.

5. Nhân đề cập đến bức thông thư gửi chính quyền Nhật Bản vào năm 1591 mà người viết tự xưng là An Nam quốc Phó Đô đường Phúc Nghĩa hầu Nguyễn túc thư (Phó Đô đường nước An Nam là Phúc Nghĩa hầu họ Nguyễn kính gửi thư), Nguyễn Anh Huy đã nặng lời chỉ trích ý kiến của Nguyễn Quang Trung Tiến cho rằng “Phúc Nghĩa hầu chính là Nguyễn Phúc Nguyên”.⁴ Nguyễn Anh Huy phản bác: “Không ai đem tên húy ra mà gọi làm tước hiệu cả, nhất là đối với vua chúa, đó là một sự kiêng cử, và tạo thành sự kỳ húy!”.⁵ Thực tế, khi viết bức thông thư kể trên, Nguyễn Phúc Nguyên mới chỉ mang tước hầu, lãnh chức cai cơ hay chương dinh, chưa phải là quốc chúa nên danh xưng không thể kê vào hàng kỳ húy. Mặt khác, quan chế họ Nguyễn ở Đàng Trong có rất nhiều trường hợp lấy tên riêng đặt làm tước hiệu, ví như: Yên Võ hầu là tước của Phó tướng dinh Trấn Biên (Phú Yên) Tôn Thất Yên (còn gọi là An hoặc Yến), Dương Lâm hầu là tước của Cai cơ đạo Nha Trang Nguyễn Dương Lâm, Vạn Long hầu là tước của Phó tướng dinh Trấn Biên Mai Vạn Long⁶...

Để phủ nhận ý kiến của Nguyễn Quang Trung Tiến, Nguyễn Anh Huy dẫn ra định chế trong sách Lịch triều hiến chương loại chí, rằng: “Tước quốc công, quận công lấy phủ, huyện làm hiệu, chỉ dùng một chữ... tước hầu, tước bá

1. Nguyễn Anh Huy, “Bài đã dẫn”, 44-47.

2. Quốc sử quán triều Nguyễn, Sách đã dẫn, 159.

3. Nguyễn Anh Huy, “Bài đã dẫn”, 44-47.

4. Hội đồng trị sự Nguyễn Phúc Tộc, Nguyễn Phúc Tộc thế phả (Huế: Thuận Hóa, 1995), 115-117.

1. Viện Khoa học Xã hội Việt Nam, Sách đã dẫn, Tập III, 309.

2. Viện Khoa học Xã hội Việt Nam, Sách đã dẫn, Tập III, 308.

3. Lê Quý Đôn, Phủ biên tạp lục (Hà Nội: Văn hóa thông tin, 2007), 63.

4. Nguyễn Quang Trung Tiến, “Bài đã dẫn”, 53-57.

5. Nguyễn Anh Huy, “Bài đã dẫn”, 44-47.

6. Lê Quý Đôn, Sách đã dẫn, 72, 76, 78.

lấy xã làm hiệu, dùng cả hai chữ...”, rồi quy kết rằng: “Phúc Nghĩa hầu là một người tước hầu ở xã Phúc Nghĩa!”¹ Tuy nhiên, quy chế trên đây do triều Lê Thánh Tông định đặt và áp dụng² chứ không phải do chính quyền họ Nguyễn xứ Đàng Trong xướng xuất hay bị ràng buộc phải tuân thủ.

Tóm lại, dựa theo nguồn sử liệu bổ sung *Đại Việt sử ký bản kỷ tục biên* của nhóm sử thần Phạm Công Trứ, cùng một số kiến giải lịch sử tương hợp liên quan đến thời đại đầu tiên của các chúa Nguyễn, nay có thể đi đến kết luận chắc chắn rằng Thụy Quốc công Nguyễn Phúc Nguyên là tác giả bức thông thư gửi đi từ Thuận Hóa, đóng ấn *Trấn thủ tướng quân chi ấn* vào năm Hoàng Định thứ 2 (1601). Chỉ xin lưu ý một điều: cần cẩn trọng suy xét các nguồn cứ liệu trước khi đăng đàn ý kiến tranh luận hay có ý định phê phán, chỉnh sửa tài liệu gốc.

1. Nguyễn Anh Huy, “Bài đã dẫn”, 44-47.

2. Phan Huy Chú, *Lịch triều hiến chương loại chí*, Tập I (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1992), 530.

LẠI BÀN VỀ BỨC AN NAM QUỐC THƯ NĂM HOÀNG ĐỊNH THỨ 2 [1601] (Trao đổi với học giả Nguyễn Lục Gia)

Võ Vinh Quang*

Tạp chí *Xưa & Nay* (Số 446/2014) có đăng bài viết *Xung quanh vấn đề tác giả bức thông thư gửi Nhật Bản năm 1601* của tác giả Nguyễn Lục Gia¹, trong đó tác giả đã dựa vào một số cứ liệu để phản biện những nhận định của tôi trong tham luận *Một số nhận định về tác giả An Nam quốc thư của các chúa Nguyễn ở Đàng Trong* tại Hội thảo khoa học *Đất dựng nghiệp của chúa Nguyễn Hoàng* (1858 - 1613) tổ chức tại tỉnh Quảng Trị vào tháng 9.2013.

Tiếp đến, tạp chí *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng* (Số 54/2014) lại đăng bài viết *Phản hồi xung quanh vấn đề tác giả bức thông thư của chính quyền Đàng Trong gửi chính quyền Nhật Bản năm 1601*, cũng của tác giả Nguyễn Lục Gia, có nội dung gần như nguyên văn bài viết của ông Nguyễn Lục Gia đã đăng trên tạp chí *Xưa & Nay* số 446.

Là người được đề cập trong hai bài viết nói trên của ông Nguyễn Lục Gia, tôi (Võ Vinh Quang) xin được trao đổi với ông Nguyễn Lục Gia những vấn đề liên quan đến bức “*An Nam quốc thư năm Hoàng Định thứ 2*”, cũng như các vấn đề liên quan đến tác giả, tác phẩm của các bức thông thư Việt - Nhật từ cuối thế kỷ XVI đến thế kỷ XVII mà ông Nguyễn Lục Gia đã bàn luận trong hai bài viết nói trên.

Trong hai bài phản hồi (mà thực ra là một bài) này, ông Nguyễn Lục Gia đã đưa ra năm luận điểm, trong đó có ba luận điểm (gồm luận điểm 1, 2, 5) hoặc phê phán tôi hoặc liên quan đến nghiên cứu của tôi.

Ở hai luận điểm đầu, ông Nguyễn Lục Gia dựa vào phần phụ lục bản dịch hai quyển XX và XXI của bộ *Đại Việt sử ký toàn thư*, do nhóm sử thần Phạm Công Trứ biên soạn² để nhận định: “... đầu mối của cuộc tranh luận xuất phát từ việc các tác giả đã không chịu tra cứu kỹ lưỡng một trong hai bộ

*** TS., Trung tâm Bảo tồn Di tích Cố đô Huế.**

1. Nguyễn Lục Gia, “Xung quanh vấn đề tác giả bức thông thư gửi Nhật Bản năm 1601”, *Xưa & Nay*, số 446, 2014, 45-48.

2. *Đại Việt sử ký toàn thư*, Tái bản theo bản *Nội các quan bản*, khắc in năm Chính Hòa thứ 18 (1697), 4 tập (Hà Nội: Khoa học xã hội, 2011).

thông sử xếp vào hàng uy tín nhất ở Việt Nam trước nay: bộ Đại Việt sử ký toàn thư... Theo đó, ngay từ khi Tổng trấn Nguyễn Hoàng trở lại đại bản doanh Thuận Quảng với việc di dời thủ phủ từ Trà Bát đến Dinh Cát vào quãng cuối tháng 5 sang tháng 6 năm Canh Tý (1600), ông “bèn sai con là Phúc Nguyên **coi quản việc quân ở Thuận Hóa, Phúc Hiệp, Phúc Trạch trấn giữ Quảng Nam**”.¹

Từ nhận định trên, ông Nguyễn Lục Gia xác quyết rằng: “... với cương vị **Trấn thủ Thuận Hóa**, sát cánh cùng Tổng trấn Nguyễn Hoàng trong việc xếp đặt nền quân chính buổi đầu sau khi quyết định chính thức ly khai khỏi chính thể ở Đông Kinh, Nguyễn Phúc Nguyên phải tỏ rõ quyền uy của mình là một Đô thống, tức vị tướng đứng thứ hai về võ quan sau Tổng trấn, đồng thời **hiển nhiên sử dụng khuôn triện Trấn thủ tướng quân chi ấn** trong việc xác tín các mệnh lệnh quân sự hoặc văn thư hành chính ngoại giao”.²

Đã thấy, ngay ở phần luận giải trên, tác giả bị nhầm lẫn về khái niệm, thuật ngữ của các chức quan được đề cập, nên đã đồng nhất giữa cụm từ chung “**coi quản việc quân**” với chức quan **Trấn thủ** cụ thể có trong danh mục **Quan chức chế** của một vị tướng quân.

Để tìm hiểu rõ ràng hơn về vấn đề thế tử Nguyễn Phúc Nguyên có thực sự đảm nhiệm chức vụ **Trấn thủ** vào cuối tháng 5, đầu tháng 6 năm Canh Tý (1600) hay không, tôi xin dẫn nguyên văn chữ Hán đoạn văn (được ông Nguyễn Lục Gia dùng làm căn cứ để phản biện tôi) ở **Đại Việt sử ký tục biên** (quyển XX, tờ 4b) như sau: “潢既歸鎮至葛營舊將吏與軍民皆歡喜乃使其子福源管掌順化軍務福洽福澤鎮廣南” (*Hoàng ký quy trấn, chỉ Cát dinh, cựu tướng lại dữ quân dân giai hoan hỷ. Nãi sử kỳ tử Phúc Nguyên quản chưởng Thuận Hóa quân vụ, Phúc Hiệp Phúc Trạch trấn Quảng Nam*).³

Bản dịch **Đại Việt sử ký toàn thư** (Bản kỷ tục biên) của các dịch giả Hoàng Văn Lâu và Ngô Thế Long đã dịch rất sát ý: “Hoàng trở về trấn, đi đến dinh Cát, các tướng lại cũ và quân dân đều vui mừng, bèn sai con là **Phúc Nguyên coi quản việc quân ở Thuận Hóa, Phúc Hiệp Phúc Trạch trấn giữ Quảng Nam**”.⁴

Rõ ràng, nguyên tác Hán văn của **Đại Việt sử ký toàn thư** (Bản kỷ tục biên) (quyển XX) không hề có một chữ, một dòng nào khẳng định rằng thế tử Nguyễn Phúc Nguyên được giao giữ chức **Trấn thủ** vào năm Canh Tý (1600).

1. Nguyễn Lục Gia, “Bài đã dẫn”, 45.

2. Nguyễn Lục Gia, “Bài đã dẫn”, 46.

3. **Đại Việt sử ký toàn thư**, Sách đã dẫn, 646.

4. **Đại Việt sử ký toàn thư**, Sách đã dẫn, 292.

Trấn thủ là một chức võ quan, được chép rõ ràng trong hệ thống quan chế đương thời. Mục **Quan chức chí** trong sách **Lịch triều hiến chương loại chí** của Phan Huy Chú chép: “Đầu nhà Lê, Thái tổ đặt lại quan các lộ, có chức **tổng quản, đồng tổng quản**, lại đặt chức **Trấn thủ** ở chỗ hiểm yếu, cái tên **Trấn thủ** thực bắt đầu từ đây... Thời Trung hưng về sau, bãi chức Đô ty, đặt lại chức **Trấn thủ**...”.¹

Về nhiệm vụ cụ thể của quan **Trấn thủ** (triều Lê), mục **Quan chức chí** trong sách **Lịch triều hiến chương loại chí** cho biết: “chức vụ **Trấn thủ, Lưu thủ, Đốc trấn**: bắt bị trộm cướp, giữ yên dân địa phương, xét hỏi những vụ kiện về trộm cướp, cờ bạc... nếu phòng giữ không nghiêm, sai cớ không chăm, sẽ luận tội vi pháp...”.²

Như thế, quyền hạn và chức vụ của quan **Trấn thủ** là rất rộng lớn, cai quản nhiều vấn đề, lĩnh vực lớn nhỏ trong trấn.

Lại nói về cụm từ “**quản chưởng Thuận Hóa quân vụ**” (coi quản việc quân ở Thuận Hóa). Tôi tra cứu những tư liệu liên quan đến **quan chức chí, binh chế chí** thời Lê (ứng với giai đoạn này) cùng các tư liệu về từ điển quan chức hiện có, được ghi chép tại **Lê triều quan chế, Lịch triều hiến chương loại chí, Sử học bị khảo, Từ điển chức quan Việt Nam**... thì thấy không có một chức vụ cụ thể nào ghi là “**quản chưởng... quân vụ**”. Vậy nên, rõ ràng “**quản chưởng Thuận Hóa quân vụ**” là cụm từ được các sử gia triều Lê ghi chép dùng để chỉ chung về việc coi quản việc quân ở vùng đất Thuận Hóa.

Các vị quan coi quản quân vụ dưới trướng của Tổng trấn tướng quân Nguyễn Hoàng có thể thuộc rất nhiều chức vụ, cấp bậc khác nhau. Theo **Võ giai thuộc Quan chức chí**, cũng như theo **Binh chế chí** trong sách **Lịch triều hiến chương loại chí**, thì những vị ấy có thể là các chức: **Tả Đô đốc, Hữu Đô đốc** (thuộc **Đô đốc phủ**) trở xuống; **Đô đốc Đồng tri, Chỉ huy sứ Đồng tri, Chỉ huy Thiêm sự, Lục sí Hiệu úy, Phó Đô tri, Tổng lĩnh**... với hàm cấp khác nhau, tương đương với mỗi chức vụ. Đây cũng là những võ quan rất phù hợp với tình hình chính trị quân sự thời chúa Tiên Nguyễn Hoàng trấn nhậm Thuận - Quảng ở giai đoạn này...

Từ các dẫn liệu đó, chúng ta thấy tác giả Nguyễn Lục Gia không hề biện biệt được giữa chức vụ **Trấn thủ** với vai trò, quyền hạn và nhiệm vụ cụ thể được ghi chép trong **Quan chức chí** với cách nói chung về võ quan cai quản việc quân.

1. Phan Huy Chú, **Lịch triều hiến chương loại chí**, tập 1, Tổ phiên dịch Viện Sử học Việt Nam dịch và chú giải (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1992), 476-477.

2. Phan Huy Chú, **Sách đã dẫn**, tập 1, 497.

Như đã biết, thời kỳ đầu các chúa Nguyễn vào Nam Hà thì “Đàng Trong được tổ chức như một chế độ quân sự, đặc biệt vào thế kỷ 17... cả nước đặt dưới quyền kiểm soát của các quan võ... Quả thực, đối với các nhà cầm quyền họ Nguyễn, hệ thống quân sự chắc chắn là cách thức thích hợp nhất và có thể là hữu hiệu nhất để cai trị vùng đất mới này”.¹

Với một xã hội được tổ chức theo thể chế của một chế độ quân sự như thế thì việc chúa Sãi Nguyễn Phúc Nguyên “*coi quản việc quân*” rất hợp lý, bình thường. Ấy nên, việc đồng nhất một cách chủ quan, cảm tính về chức vụ Trấn thủ cụ thể với nhiệm vụ chung “*quản chuồng... quân vụ*” của các quan tướng khiến cho những ý kiến tiếp theo của tác giả Nguyễn Lục Gia không thể và không hề có đủ một cơ sở khả tín nào nhằm chứng tỏ những suy luận có căn cứ khoa học.

Cũng từ nhận định chủ quan cho “*Phúc Nguyên coi quản việc quân ở Thuận Hóa*” chính là Trấn thủ Thuận Hóa, Nguyễn Lục Gia tiếp tục sai lầm khi khẳng định bức thư năm Hoảng Định thứ 2 (1601) là xuất phát từ vùng đất Thuận Hóa và không tiếc lời phê phán chúng tôi. Ông viết: “***Do sự thiếu hiểu biết về sự kiện Nguyễn Phúc Nguyên được phân nhiệm Trấn thủ Thuận Hóa từ năm 1600, trước khi thụ chức vào năm 1602***”² nên “... Thế tử Nguyễn Phúc Nguyên luôn ở tại dinh thự Thuận Hóa, mà còn vì rằng vị thế “yết hầu” của xứ Quảng Nam lúc này vẫn chưa được chú ý “*kinh dinh*”. Thuận Hóa trước thế kỷ XVII là trung tâm mậu dịch của cả vùng Thuận Quảng với những điểm dừng chân của thương thuyền như Dinh Cát, Cửa Việt. Cảng Chàm Faifo/ Hội An chỉ mới bắt đầu phục hưng từ đầu thế kỷ XVII trở đi... Có thể nhận thấy ThS. Võ Vinh Quang vì quá sốt sắng trong việc xác tín vai trò trấn thủ Quảng Nam của thế tử Nguyễn Phúc Nguyên nên ***bất chấp các điều kiện lịch sử cho phép***”³

Dôi theo dòng lịch sử qua các nguồn sử liệu, tôi chưa hề thấy hiện tượng có hai vị Tổng trấn và Trấn thủ cùng cai quản một trấn địa. Bên cạnh đó, Thụy Quốc công Nguyễn Phúc Nguyên chưa bao giờ đảm nhiệm chức Trấn thủ ở xứ Thuận Hóa như nhận định của ông Nguyễn Lục Gia.

Ngược lại, nếu đề cập đến vị thế của vị quan trấn thủ ở xứ Đàng Trong dưới thời Nguyễn Hoàng, thì Việt sử xứ Đàng Trong cho rằng Trấn thủ Quảng Nam là người giữ vai trò cực kỳ quan trọng cũng như nhiệm vụ và quyền hạn đặc biệt: “*Thương cảng Hội An càng ngày càng phồn thịnh, số thu nhập rất nhiều, vả lại trấn Quảng Nam còn để trấn áp phương Nam, là trấn quan trọng,*

nên các chúa thường để một công tử làm Trấn thủ. Trấn thủ Quảng Nam có nhiệm vụ trực tiếp giao thiệp với người ngoại quốc, và kiểm soát việc ngoại thương, xuất, nhập cảng. Người ngoại quốc, giáo sĩ cũng như du khách, thương nhân muốn ra vào đất Nam Hà, phải do cửa Đà Nẵng, Hội An đến ra mắt Trấn thủ Quảng Nam trước, vì đó họ thường gọi xứ Đàng Trong là nước Quảng Nam (Quảng Nam quốc)”¹.

Bên cạnh đó, cho đến nay, các tư liệu có liên quan đến tiến trình thông thương giữa Đàng Trong với Nhật Bản như *Phủ biên tạp lục* (Lê Quý Đôn, 1776), *Việt sử xứ Đàng Trong* (Phan Khoang, 1969), *Phổ cảng vùng Thuận Quảng* (Đỗ Bang, 1996), *Đô thị cổ Hội An* (Nhiều tác giả, 1991), *Xứ Đàng Trong* (Li Tana, 1999, tái bản 2013), *Cư dân Faifo - Hội An trong lịch sử* (Nguyễn Chí Trung, 2005), *Tsūkō ichiran* [*Thông hàng nhất lãm*] (Fukusai Hayashi), *Shiseki shūran* [*Sử tịch tập lãm*] (Heijō Kondō), *Shuinsen bōekishi* [*Châu ấn thuyền mậu dịch sử*] (Motojirō Kawashima), *Shuinsen bōekishi no kenkyū* [*Nghiên cứu về lịch sử mậu dịch thời Châu ấn thuyền*] (Seiichi Iwao)... chưa bao giờ xác tín rằng vào cuối thế kỷ XVI - đầu thế kỷ XVII, Cửa Việt/ Thanh Hà từng là nơi tàu buôn người Nhật đến buôn bán, với những dấu tích cụ thể rõ ràng còn lại cho đến hiện nay.

Ngược lại, các tư liệu thành văn hiện nay đều chứng minh vùng đất Hội An vốn đã được các thuyền buôn ngoại quốc chú tâm và trực tiếp đến buôn bán từ thế kỷ XVI. Vùng đất ấy là chốn hội tụ ngoại thương, là thương cảng chính của Đàng Trong không chỉ từ thế kỷ XVII trở về sau, mà đã dần định hình từ các thế kỷ trước đó. Vị thế quan trọng ấy vốn được Lê Quý Đôn xác tín ngay trong *Phủ biên tạp lục* thông qua lời kể của khách buôn họ Trần người Quảng Đông “*Thuyền từ Sơn Nam về thì chỉ mua được một thứ củ nâu, thuyền từ Thuận Hóa về cũng chỉ có một thứ hồ tiêu, còn từ Quảng Nam về thì các hàng không món gì không có, các nước phiên không kịp được*”².

Công trình *Phổ cảng vùng Thuận Quảng* của Đỗ Bang cũng xác nhận rằng “*năm 1535, thuyền trưởng tàu Albuquerque là Antonic de Faria ghé lại vùng biển Đà Nẵng - Hội An, ông thấy ‘một thành phố có tường bao quanh gần 10.000 nóc nhà’.* Đó là nơi neo đậu 40 chiếc thuyền buồm lớn (jonques) đến hai hay ba cầu tàu và xung quanh có khoảng 2000 thuyền buồm với nhiều kích thước khác nhau. Từ đó, ông đã quyết định xem Hội An như một trung tâm mậu dịch và hàng hải của Bồ... J. Buttinger cũng thừa nhận ‘*kể từ năm 1540,*

1. Li Tana, *Xứ Đàng Trong. Lịch sử kinh tế xã hội Việt Nam thế kỷ 17 - 18*, Nguyễn Nghi dịch (TP. HCM: Trẻ, 2013), 64-65.

2. Nguyễn Lục Gia, “*Bài đã dẫn*”, 46.

3. Nguyễn Lục Gia, “*Bài đã dẫn*”, 46-47.

1. Phan Khoang, *Việt sử xứ Đàng Trong 1558 - 1777: Cuộc Nam tiến của dân tộc Việt Nam* (Sài Gòn: Khai Trí, 1969), 530.

2. Lê Quý Đôn, *Phủ biên tạp lục* (Hà Nội: Văn hóa thông tin, 2007), 294-295.

Hội An đã là hải cảng chính trong xứ để hàng hóa ngoại quốc du nhập vào Cochinchine”¹

Trong sách *Phố cổ Hội An và việc giao lưu văn hóa ở Việt Nam*, tác giả Nguyễn Quốc Hùng nhận định như sau: “Cuối thế kỷ XVI, Hội An đón các thương nhân Trung Quốc như Trần Nhân Tông vào buôn bán, tài liệu xác định sự kiện này diễn ra vào năm 1577. Tiếp theo đó tàu thuyền Nhật Bản vào buôn bán. Năm 1592, hai cha con Kakeyo và đại thương gia Araki Sotaro mang những hàng quân nhu kèm theo đồ xa xỉ phẩm đổi lấy số sản phẩm địa phương. Noël Peri cho biết, năm 1583 một tàu Nhật Bản cập bến khu vực Touron (Đà Nẵng); năm 1592, hai thương nhân Nhật Bản tên Suet Sugu và Funs Moto đến Hội An buôn bán...”²

Trong *Shuinsen bōekishi* (Châu ấn thuyền mậu dịch sử), tác giả Motojirō Kawashima có đoạn: “Từ khi An Nam quốc Đại Đô thống Thụy quốc công (Nguyễn Phúc Nguyên - VVQ) mấy lượt trao đổi thông thư, biểu quà cáp, các thuyền châu ấn của ta (Nhật Bản - VVQ) đã vào bến cảng vùng đất này, tức xứ Quảng Nam, với cảng biển gọi là Faifo”³

Như vậy, các cứ liệu trên chứng tỏ Hội An mới chính là thương cảng khá nhộn nhịp, được các thương nhân nước ngoài, trong đó có thương nhân Nhật Bản trực tiếp đến trao đổi kể từ thế kỷ XVI. Vào đầu thời kỳ Châu ấn thuyền (1592 - 1635), các thuyền buôn Nhật Bản từng nhiều lần đến giao thương tại Hội An, mặc dù chưa được chính thức hóa như từ năm 1601. Cho đến sau bức quốc thư đầu tiên của Đại Đô thống Thụy Quốc công Nguyễn Phúc Nguyên (năm Hoàng Định thứ 2), mối quan hệ ngoại thương và bang giao được chính thức thiết lập giữa Mạc phủ Tokugawa và Đàng Trong, đặt nền móng bền vững cho quá trình hải thương và ngoại giao giữa Nam Hà với Nhật Bản trong suốt nhiều thập niên.

Thế nên, bức quốc thư chắc chắn phải xuất phát từ Quảng Nam, do Thụy Quốc công Nguyễn Phúc Nguyên lúc đang đảm nhiệm chức vụ *Trấn thủ Quảng Nam* (có nhiệm vụ **trực tiếp giao thiệp với người ngoại quốc, và kiểm soát việc ngoại thương, xuất, nhập cảng**) soạn thảo từ dinh trấn Thanh Chiêm - Quảng Nam, gửi cho Mạc Phủ Tokugawa nước Nhật Bản.

Đây cũng là điều từng được tác giả Đỗ Bang khẳng định trong công trình *Phố cảng vùng Thuận Quảng*, thể hiện rõ vị thế và dấu ấn đặc biệt của Hội An (trung tâm kinh tế - ngoại thương của Đàng Trong) so với phủ Chúa

(trung tâm chính trị) ở Phú Xuân: “Hội An nằm xa thủ phủ Chúa Nguyễn ở Thuận Hóa nên ít bị ảnh hưởng đến chính trị nội bộ. Bởi thế, Chúa Nguyễn quyết định việc thuyền nước ngoài vào buôn bán buộc cập bến ở cảng Hội An để làm thủ tục”¹

Hơn nữa, nếu ông Nguyễn Lục Gia từng quan tâm nghiên cứu về lịch sử, kinh tế - xã hội, văn hóa... xứ Đàng Trong, ắt hẳn rất rõ rằng xứ Thuận Hóa xưa vốn dĩ mang đặc tính của một khu vực đặc trưng, thể hiện rõ tầm nhìn chính trị - quân sự - xã hội - tôn giáo chiến lược của các chúa Nguyễn.

Vai trò địa chính trị - địa quân sự chiến lược rất đặc trưng này thể hiện rõ nhất chính là quá trình tám lần dời thủ phủ của các đời chúa Nguyễn, trong đó tại khu vực Quảng Trị có ba lần dời thủ phủ (*Ái Tử*: 1558 - 1570; *Trà Bát*: 1570 - 1600; *Dinh Cát*: 1600 - 1626), khu vực Thừa Thiên Huế (hiện nay) có năm lần dời thủ phủ (*Phước Yên*: 1626 - 1636; *Kim Long*: 1636 - 1687; *Phú Xuân* (phủ): 1687 - 1712; *Bác Vọng*: 1712 - 1738; *Phú Xuân* (đô thành): 1738 - 1775).

Như vậy, từ khi Đuan Quốc công Nguyễn Hoàng vào trấn nhậm Thuận Hóa năm 1558 cho đến khi quân Trịnh đánh chiếm Thuận Hóa năm 1775 khiến chúa Nguyễn Phúc Thuần cùng toàn bộ tùy tùng, gia quyến tháo chạy, chỉ trong vòng hơn 200 năm (chính xác là 218 năm) đã có đến 8 lần dời thủ phủ. Thủ phủ tồn tại lâu nhất chỉ là 52 năm (Kim Long), Thủ phủ tồn tại ngắn nhất là 11 năm (*Phước Yên*).

Sự dịch chuyển liên tục thủ phủ xứ Đàng Trong ấy chứng tỏ tầm nhìn chiến lược đặc biệt về chính trị - quân sự - tôn giáo - văn hóa... của các chúa Nguyễn. Những điều này cũng thể hiện rõ tính *không ổn định* về đời sống mọi mặt ở vùng đất Thuận Hóa, cho nên Thuận Hóa rõ ràng không thuận lợi để nắm giữ vị thế *trung tâm kinh tế - ngoại thương* của toàn vùng đất Nam Hà.

Ngược lại, xứ Quảng khá cách xa so với Đàng Ngoài, lại có đèo Hải Vân hiểm trở che chắn. Chính quyền Lê - Trịnh do nhiều nguyên nhân nên rất khó có thể vào được đến đất này. Đồng thời, xứ Quảng lại là nơi có đồng bằng rộng lớn, sản vật vô cùng phong phú, với nhiều loại động thực vật nổi tiếng thế giới đương thời như voi, ngựa, voi chiến... Vùng duyên hải thì tập trung rất nhiều cửa biển, trong đó vùng biển Hội An với cửa biển Đại Chiêm và quần đảo Cù Lao Chàm vốn có truyền thống ngoại thương từ thời văn hóa Sa Huỳnh. Mặt khác, nơi đây lại hội tụ những điều kiện tự nhiên, xã hội, chính trị thuận lợi nhất kể cả ở trong nước lẫn thế giới để thuyền buôn các nước (Nhật, Trung Hoa, Bồ Đào Nha, Hà Lan, Pháp, Anh...) tới đây buôn

1. Đỗ Bang, *Sách đã dẫn*, 52.

1. Đỗ Bang, *Phố cảng vùng Thuận Quảng* (Huế: Thuận Hóa, 1996), 46.

2. Nguyễn Quốc Hùng, *Phố cổ Hội An và việc giao lưu văn hóa ở Việt Nam* (Đà Nẵng: Đà Nẵng, 1995), 22-23.

3. Motojirō Kawashima, *Shuinsen bōekishi* (Ōsaka: Kōjinsha, 1940), 123.

bán trao đổi. Vùng núi non của xứ sở này chứa đựng nhiều sản vật quý hiếm như trầm hương, kỳ nam... và nhất là các mỏ vàng giàu trữ lượng (như mỏ vàng Bồng Miêu và các mỏ xung quanh ở vùng rừng núi phía tây Quảng Nam). Cùng với đó là điều kiện giao thông thuận lợi, sông ngòi rộng lớn tạo nên một mạng lưới kênh rạch chằng chịt, nối liền với biển, rất thích hợp cho sự phát triển buôn bán ngoại thương, xứng đáng là **trung tâm kinh tế đặc trưng** tiêu biểu nhất, góp phần tích lũy tiền bạc của cải và trao đổi nhiều hàng hóa, vật dụng, vũ khí... cần thiết cho sự phát triển vững mạnh của toàn cõi Nam Hà.

Vậy nên, không hề ngẫu nhiên khi chúa Nguyễn Hoàng lựa chọn vị thế tử sẽ kế nghiệp mình vào trấn nhậm ở đây, và tin tưởng giao toàn bộ mọi việc trong trấn để thế tử trực tiếp quản lý (xem như một bước tập dợt quan trọng nhất để sau này kế vị).

Điều đó đã được nhiều công trình nghiên cứu về Đàng Trong chỉ rõ. Chẳng hạn như nhận định của GS.Trần Quốc Vượng: “*Chúa Nguyễn đóng đô ở xứ Huế mà không ở xứ Quảng vì còn luôn phải ‘để mắt về hướng Bắc’ canh chừng sự xâm lấn của tập đoàn chúa Trịnh. Vượt Hải Vân mà vô xứ Quảng thì cả miền Bình Trị Thiên dễ lọt vào tay chúa Trịnh. Kinh nghiệm đã chẳng chỉ ra rằng các vua Chăm pa đóng đô ở nam Hải Vân nên luôn luôn để mắt từ bắc Hải Vân trở ra cho Trung Hoa rồi Đại Việt đấy thôi? ‘Chúa ở Phú Xuân, thế tử ở xứ Quảng’ là công thức tối ưu*”.¹

Thế nên, ông Nguyễn Lục Gia dường như đã bỏ qua tất cả những điều kiện về kinh tế, lịch sử, xã hội, địa lý, chính trị, quân sự... cho phép của vùng đất Thuận - Quảng để đưa đến những suy luận thiếu cơ sở khách quan, khoa học.

Ông Nguyễn Lục Gia tiếp tục thể hiện tính chủ quan cảm tính của mình khi vội vàng khẳng định bức thông thư năm Quang Hưng thứ 14 (1591) là của Thụy quốc công Nguyễn Phúc Nguyên. Về vấn đề tác giả và nội dung bức thông thư kể trên, tôi đã trình bày cụ thể tại bài nghiên cứu *Về bức quốc thư sớm nhất của nước ta gửi Nhật Bản (năm Quang Hưng thứ 14 - 1591)*.² Trong bài viết này, dựa vào những cứ liệu khoa học cụ thể, tôi chứng minh rằng tác giả bức thông thư này là Phúc Nghĩa hầu Nguyễn Cảnh Đoan. Cho nên về tác giả và nơi xuất phát bức thông thư này tôi không bàn luận thêm.

1. Trần Quốc Vượng, “Bản sắc văn hóa dân tộc qua sắc thái Huế”, *Việt Nam, cái nhìn địa văn hóa*, (Hà Nội: Văn hóa dân tộc - Tạp chí Văn hóa Nghệ thuật, 1998), 392. Dẫn theo: Phan Thanh Hải, *Các thủ phủ thời chúa Nguyễn (1558 - 1775) trên đất Quảng Trị và Thừa Thiên Huế*, Luận án Tiến sĩ Lịch sử, Hà Nội, 2008, 31.

2. Võ Vinh Quang, “Về bức quốc thư sớm nhất của nước ta gửi Nhật Bản (năm Quang Hưng thứ 14 - 1591)”, *Huế Xưa & Nay*, số 122 (3-4), 2014, 88-96.

Tôi chỉ xin trao đổi với ông Nguyễn Lục Gia về một vấn đề ông dẫn giải để xác quyết đây là bức thông thư của Nguyễn Phúc Nguyên. Đó là vấn đề **đùng tên húy làm tên tước**. Nguyễn Lục Gia viết: “*Thực tế, khi viết bức thông thư kể trên, Nguyễn Phúc Nguyên mới chỉ mang tước hầu, lãnh chức Cai cơ hay Chương dinh, chưa phải là quốc chúa nên danh xưng không thể kê vào hàng kỵ húy. Mặt khác, quan chế họ Nguyễn ở Đàng Trong có rất nhiều trường hợp lấy tên riêng đặt làm tước hiệu, ví như: Yên Võ hầu là tước của Phó tướng dinh Trấn Biên (Phú Yên) Tôn Thất Yên (còn gọi An hoặc Yển), Dương Lâm hầu là tước của Cai cơ đạo Nha Trang Nguyễn Dương Lâm, Vạn Long hầu là tước của Phó tướng dinh Trấn Biên Mai Vạn Long*”.¹

Không rõ tác giả căn cứ vào tư liệu nào để cho Nguyễn Phúc Nguyên làm chức Cai cơ hay Chương dinh vào năm Quang Hưng thứ 14 (1591)? Hay chỉ là “lạm đoán”? Nếu suy đoán theo kiểu “cho nó như thế thì nó là như thế”, có lẽ tính chân thực khách quan của khoa học lịch sử sẽ trở nên vô giá trị.

Tôi cũng thấy rằng dường như ông Nguyễn Lục Gia không hề phân định được khái niệm, chức năng của các tên húy, tự, hiệu, tước, biệt hiệu, thụy... vốn gắn liền với đời sống con người thời trước (mà một vài yếu tố như húy, và vấn đề kỵ húy vẫn còn tồn tại cho đến ngày nay).

Riêng về kiêng húy và tự húy học, nhiều tư liệu ở trong và ngoài nước đã đề cập sâu vấn đề này. Bởi thế, ở đây tôi xin trình bày vắn tắt:

Húy (諱), theo Quảng vận (廣韻) là “kiêng, lánh, tránh (gọi)”. Sách Ngọc thiên (玉篇) giải thích húy tức là “ẩn giấu đi, kiêng đi” (隱也, 忌也: ẩn dã, kỵ dã). Sách Xuân thu tự (春秋序) thì giải thích là “giấu tên húy để tránh nỗi sợ đi” (隱諱以辟患: ẩn húy dĩ tị hoạn). Sách Công Dương truyện (公羊傳), Mân Nguyên niên (閏元年) chép: “*Thời Xuân Thu, kiêng húy bậc tôn trưởng, kiêng húy người thân thuộc và kiêng húy các bậc hiền tài*” [(春秋爲尊者諱, 爲親者諱, 爲賢者諱 (Xuân Thu vị tôn giả húy, vị thân giả húy, vị hiền giả húy))].

Ở Việt Nam, nói một cách đơn giản, người Việt quan niệm tên húy là tên “cúng cơm” chính thức được bố mẹ đặt sau khi hết tuổi nhũ danh (tên lúc mới sinh): “**Tên húy**: Hết tuổi nhũ danh, cha mẹ bắt đầu đặt tên húy - tên chính thức trong giấy tờ hành chính để học hành, thi cử, làm quan... Lúc con trai đủ 20 tuổi (âm lịch) sẽ làm lễ gia quán (加冠) - đội mũ, biểu thị sự trưởng thành và từ đây bắt đầu kiêng húy. Kiêng húy là tục cấm gọi tên húy của

1. Nguyễn Lục Gia, “Phản hồi xung quanh vấn đề tác giả bức thông thư của chính quyền Đàng Trong gửi chính quyền Nhật Bản năm 1601”, *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, số 54/2014, 66.

người đã “đội mũ”, bằng cách chỉ gọi họ thay tên húy. Chẳng hạn, gọi Phan Bội Châu là ông Phan, hoặc gọi họ + (đại từ) tiên sinh, như Phan tiên sinh, hoặc gọi là bác, là huynh”.¹ Để tránh gọi tên húy, người xưa thường dùng tên tự, tên hiệu, biệt hiệu, tước hiệu kết hợp với mỹ tự... nhằm xướng danh:

“**Tên tự:** Khi người con làm lễ gia quán thì thân phụ trực tiếp (hoặc nhờ người giỏi chữ) đặt tên tự cho con. Đặt tên tự vô cùng quan trọng, làm sao bao hàm nghĩa, hoặc mở rộng nghĩa của tên húy, đặc biệt có định hướng tương lai. Cách đặt tên tự, người ta thường dùng danh ngôn, thành ngữ, điển cố, những dòng thơ đẹp... để chọn lấy hai chữ ghép thành tên tự mà vừa thay những câu kia, vừa chứa đựng nghĩa tên húy... **Tên hiệu:** Đã có tên tự, người ta bắt đầu đặt tên hiệu. Khi đặt hiệu, người con không phải xin phép cha mẹ, mà tự đặt và tùy thời điểm cần. Đặt hiệu tương tự đặt tên tự: bao hàm, hoặc mở rộng nghĩa tên húy. Chú ý là, khá nhiều tác giả đặt hai tên hiệu, thậm chí nhiều hơn số 2...”²

Như vậy, do kiêng húy (tên “cúng cơm”), mọi người khi nói hoặc viết đến người nào đó trong thời trước đều xướng danh bằng tên hiệu, biệt hiệu, tước hiệu, thụy hiệu... hoặc khi đề cập đến thì dùng tên tự. Trong lịch sử, các tên tự (được thường xuyên nhắc đến) có thể được dùng làm tước hiệu. Tôi chưa từng thấy ai được phong tước (thường xuyên gọi, thường xuyên được nhắc đến) lại dùng tên húy (tên “cúng cơm”, cần kiêng, tránh gọi).

Xin dẫn liệu về tên húy, tên tự, tên hiệu, tên tước... của một số danh nhân trong lịch sử như sau:

- Lễ Thành hầu Nguyễn Hữu Cảnh/ Kính (阮有鏡, 1650 - 1700), tên thật (tức tên tự) là Thành (成), húy Kính (鏡). Theo Như Hiên Nguyễn Ngọc Hiên, vì “hay kiêng tên húy, do đó Cảnh được gọi chệch ra là Kính. Về sau nhân dân miền Nam vì quá trọng vọng ông, họ đã tự động húy cả hai tên: Kính gọi Kiến hoặc Kiểng, Cảnh gọi Kiểng (Chợ Tân Kiểng, chậu kiểng). Mãi khi ông mất rồi, người đời sau chép tiểu sử mới dám viết rõ tên ông là Nguyễn Hữu Cảnh”³. Khi ở chức Cai cơ, ông được Chúa ban tước Lễ Thành hầu (禮成候), trong đó một trong hai chữ của tước hầu (Lễ Thành) được lấy từ tên tự của ông là Thành (成). [Ngoài ra, gia phả dòng Nguyễn Hữu Kính còn ghi chép thêm hai tước của ông nữa là Lễ Tài hầu (禮才候) và Vĩnh An hầu (永安

候)]. Bởi ông húy là Kính (鏡) nên cả ba tước vị của ông đều không có chữ Kính/Cảnh.

- Trấn Biên dinh Tham tướng Phù Nghĩa hầu (鎮邊營參將扶義候), sau tặng là Phù Quận công (扶郡公) họ Lương (梁) húy Văn Chánh (文政). Người đương thời khi xướng danh và ghi chép cũng đều xưng là Phù Nghĩa hầu, đến các triều sau, khi ban cấp văn thư, trát phong, sắc phong vẫn chỉ dùng là Trấn Biên quan Tham tướng Phù Quận công Lương quý phủ (鎮邊官參將扶郡公梁貴府). Điều này thể hiện rất rõ trong các tờ trát phong (割封) cho Phù Quận công hiện đặt tại nhà thờ của Phù Quận công Lương Văn Chánh, như trát phong của Nghĩa vương Nguyễn Phúc Thái vào ngày 6 tháng 6 năm Chính Hòa thứ 10 (1689); của chúa Nguyễn Phúc Thụ vào ngày 29 tháng 4 năm Vĩnh Hựu thứ 6 (1740) hay tờ sắc phong Phù Quận công do Quốc vương Nguyễn Phúc Khoát phong tặng vào ngày 15 tháng 4 năm Cảnh Hưng thứ 5 (1744)... Tất cả đều không gọi và soạn viết thẳng tên húy của ông là (Lương) Văn Chánh (梁)文政.

- Hương Danh hầu Nguyễn Đăng Thịnh (香茗候阮登盛, 1694 - 1755), bậc hiền tài vĩ nghiệp đất Nam Hà. Theo sách *Đại Nam liệt truyện tiền biên* và *Nguyễn Đăng tộc phả* (gia phả tộc Nguyễn Đăng gốc Trịnh ở làng An Hòa), ông có tên húy là Thịnh (盛), tự Hương (香). Cho nên, ông được chúa ban cho tước Hương Danh hầu (香茗候).

Cùng thời Lê - Trịnh, có Đại Tư đồ Xuân Quận công Nguyễn Nghiễm (1708 - 1776) cũng có thể dẫn liệu rõ ràng như sau: thuở nhỏ ông húy là Thiệu (瑫), tự là Hy Tư (希思), hiệu Nghị Hiên (毅軒), biệt hiệu là Hồng Ngư cư sĩ (鴻魚居士). Ông được ban tước Xuân Lĩnh bá (春嶺伯) (1743), sau thăng lên Xuân Lĩnh hầu (春嶺候) (1746), rồi Xuân Quận công (春郡公) (1767); Đương thời, trong tất cả các văn bản hiện có, hoặc được xưng là Hy Tư phủ (gọi tên tự), hoặc Nghị Hiên công (gọi tên hiệu), hoặc Hồng Ngư cư sĩ (gọi bằng biệt hiệu), hoặc xướng tước danh Xuân Lĩnh hầu, Xuân Quận công. Từ triều ca cho đến dân gian, thư tịch tư liệu hiện vật còn để lại, tất cả đều chưa hề xuất hiện cách gọi thẳng tên húy của ông là Thiệu (瑫), ngoại trừ gia phả có ghi chép lại để con cháu đời sau biết rõ.

*

* *

Giải mã được vấn đề còn tồn nghi trong khoa học nói chung, sử học nói riêng là điều rất cần thiết để trả lại nguyên vẹn giá trị và tính khoa học chân xác. Trong quá trình nghiên cứu, thiết nghĩ sẽ còn nảy sinh ra rất nhiều vấn đề cần được trao đổi, tranh luận và chung tay tìm hiểu để bổ khuyết thêm cho sự phát triển của khoa học nói chung.

1. Nguyễn Đăng Na, “Tên húy, Tên tự, Tên hiệu của cụ Nguyễn Đình Chiểu”, *Chuyên san Khoa học Xã hội và Nhân văn Nghệ An*, số 5/2013, 30.

2. Nguyễn Đăng Na, “Bài đã dẫn”, 30.

3. Như Hiên Nguyễn Ngọc Hiên, *Lễ Thành hầu Nguyễn Hữu Cảnh (1650 - 1700) với công cuộc khai sáng miền Nam nước Việt cuối thế kỷ XVII* (Hà Nội: Văn hóa thông tin, 1993), 24-25.

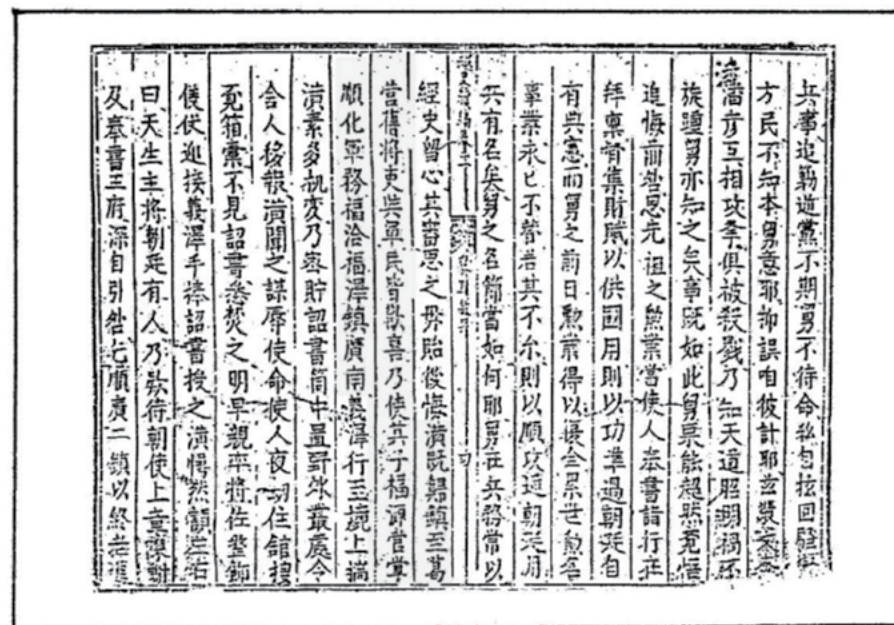
Với nhiều năm theo đuổi hướng đề tài mối quan hệ bang giao, thông thương Việt - Nhật, mặc dù rất cố gắng thu thập phân loại, xử lý tư liệu, nghiên cứu đối chiếu nhưng tôi có thể vẫn không tránh khỏi những thiếu sót nhất định. Việc đó rất cần được các học giả am tường quan tâm góp ý thảo luận để những công trình nghiên cứu sau hoàn thiện hơn.

Vì thế, tôi rất hoan nghênh ông Nguyễn Lục Gia đã đưa ra một số phản biện cụ thể về vấn đề này. Tuy nhiên theo tôi, trước khi thể hiện ý kiến phê phán của mình, ông Nguyễn Lục Gia nên tìm hiểu thấu đáo mọi yếu tố liên quan một cách nghiêm túc, khách quan nhất, với những căn cứ khoa học đầy đủ. Chẳng hạn, ở bài viết trên, ông dùng câu chuyện “*Nguyễn Hoàng sai con Phúc Nguyên quản chuồng Thuận Hóa quân vụ*” (coi quản việc quân ở Thuận Hóa) làm yếu tố căn bản cốt yếu nhất để căn cứ, nhằm suy luận và phán xét. Song, do không hiểu và phân định được giữa chức vụ *Trấn thủ* cụ thể (có chức năng, vị trí, vai trò rõ ràng được ghi chép trong *Quan chức chí*) với một cách gọi chung về những võ quan coi sóc quân vụ, nên tất cả các suy luận chủ quan về sau đã không còn giá trị khoa học.

Mặt khác, với một bài nghiên cứu khoa học, thiết nghĩ ông cần điều chỉnh lại cách dùng từ, hành văn, lý luận, suy luận... ở nhiều câu, nhiều đoạn thuộc bài tranh luận kể trên vốn chứa đựng văn phong không thích hợp hệ thống văn phong khoa học, không thể hiện được tính khách quan của một công trình nghiên cứu và thậm chí có phần xúc phạm, thái quá, gây phản cảm đối với người tiếp nhận. Việc sử dụng những ngôn từ thiếu chuẩn mực theo tinh thần khoa học ở bài nghiên cứu không chỉ tạo ra sự mất thiện cảm cho người đọc, mà còn chính là sự tự hạ thấp uy tín học thuật của chính bản thân người viết.

Vậy nên tôi hy vọng ông Nguyễn Lục Gia sẽ có những điều chỉnh về cách hành văn của mình phù hợp với tinh thần thượng tôn khoa học cho các bài nghiên cứu tiếp theo.

Tờ 4a - b



Đại Việt sử ký toàn thư (Phụ lục Bản kỷ tục biên, quyển XX):

Đoạn đánh dấu ghi (Việt dịch): “*Nguyễn Hoàng về trấn, cho con Nguyễn Phúc Nguyên quản chuồng Thuận Hóa quân vụ*”.

十男隊長鮑慶侯既有嗣

歷代清節功臣特進開府輔國上將軍兼管都統傅禮才侯
贈封永侯既有成諱鏡諱曰剛直府君

合婦今朝昭容贈敬妃雅夫人姓阮諱贊號玉葉

夫人阮氏緣號已 五月十九日忌在代福社

夫人丁氏柳號地 三月初三日忌在宛山

長男賴國上將軍清議侯 生下見後

次男都指揮使司該衛定遠侯 生下見後

三男特進朝上將軍錦水衛都指揮使司該衛定遠侯

第男侯諱阮有齡 生下見後

TỔ ĐŨU GIA PHẢ ĐÔNG VINH AN HẦU NGUYỄN HỮU CẢNH

Gia phả dòng Vĩnh An hầu Nguyễn Hữu Cảnh, trích từ Phụ lục sách
Lễ Thành hầu Nguyễn Hữu Cảnh với công cuộc khai sáng miền Nam nước
Việt cuối thế kỷ XVII của Như Hiên Nguyễn Ngọc Hiên.

の萬曆十九年(天正十九年)黎維譚恢復を圖り、兵を擧げて莫氏を討ち國內を平定す、萬曆二十五年(慶長二年)明の神宗黎維譚を封じて安南都統使の號を授けたり、是れ黎氏内に對して王號を稱し、黎氏の屬、外に對して安南大都統の號を稱する所以なり。

天南は安南の別號なり、蓋し漢の日南郡の名に據て嘉稱せるなり、弘定七年(慶長十一年)瑞國公曉三客商書に「天南國欽差雄義營副都將行下順化廣南等處太尉瑞國公」と自稱す、故に此の年渡航したる原彌次右衛門の朱印狀に天南國と記したる也。

東京 Tong-King は安南の北部地方にして大體桑該河 (Song Coi) の流域、東京灣に臨める地方をいふ、我が朱印船入津の地は又安 Nghe-an 即ち Vinh ならん。

交趾 Cochin は安南の南部地方にして、廣南 Quang-nam 其の中心たり。黎氏の屬、阮氏此の地に據り順化を兼管して權勢頗る盛に、威令諸郡に行はる、自ら安南國大都統瑞國公と稱して屢々我國に書翰を贈れり。我朱印船入津の地は即ち廣南にして、其の外港たるフエフオ Hue の

には邦人の殖民市ありしこと第二章に於て述べたるが如し。

順化 Thua-hoa, Hue は廣南の北に在り、阮氏の兼管地たりしこと既述の如し。今安南王居住の所とす。

占城 Champa は交趾の南に在り、占人の都城 Champura の義にして古の林邑、今の安南平

Đoạn trong ô hình chữ nhật trích từ trang 123 sách Shuinsen bōekishi

(Châu ấn thuyền mậu dịch sử) ghi (Việt dịch):

“Thuyền buôn Nhật Bản vào địa phận hải cảng Faifo (Hội An), Quảng Nam”.

TRẦN THỦ QUẢNG NAM: CÔNG ĐÁNH NHÀ MẠC CỦA NGUYỄN PHÚC NGUYỄN (Trao đổi cùng ông Nguyễn Lục Gia)

Nguyễn Anh Huy*

1. Về tác giả bức thư do chính quyền Đảng Trong gửi cho chính quyền Nhật Bản năm 1601, kể từ khi nhà nghiên cứu Võ Vinh Quang đưa ra ý kiến mới, đến nay đã có 4 bài liên quan vấn đề này:

- Bài thứ nhất: Võ Vinh Quang, *Một số nhận định về tác giả An Nam quốc thư của các chúa Nguyễn ở Đảng Trong*, Kỷ yếu Hội thảo khoa học *Quảng Trị - Đất dựng nghiệp của chúa Nguyễn Hoàng (1858 - 1613)*, tổ chức tại Quảng Trị ngày 25.9.2013.

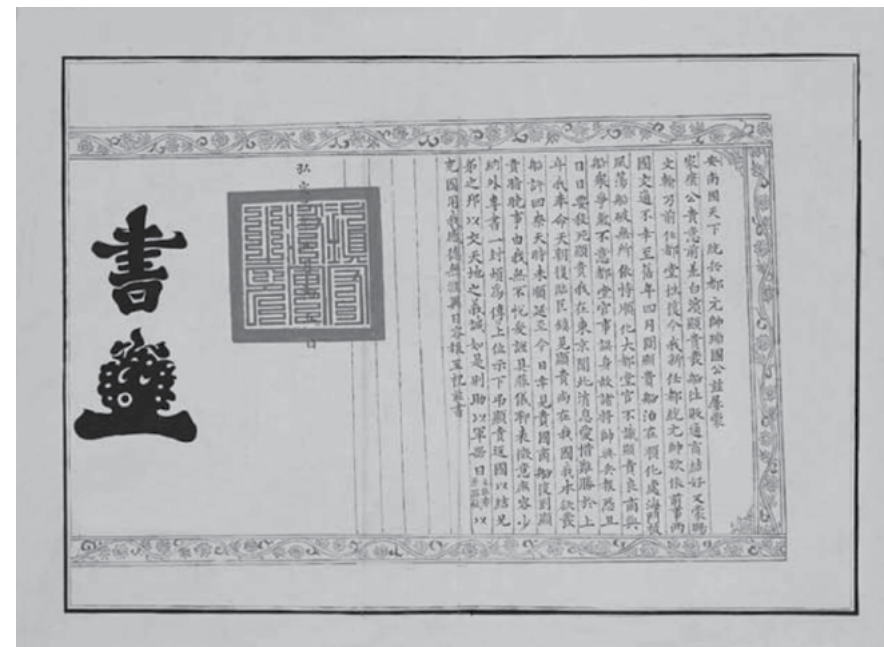
- Bài thứ hai: Nguyễn Quang Trung Tiến, *Những tồn nghi quanh nỗ lực bang giao giữa Nguyễn Hoàng với Nhật Bản cuối thế kỷ XVI - đầu thế kỷ XVII*, Kỷ yếu Hội thảo quốc tế *Lịch sử và triển vọng mối quan hệ Việt Nam - Nhật Bản nhìn từ miền Trung Việt Nam*, Đại học Đà Nẵng tổ chức ngày 22.11.2013.

- Bài thứ ba: Nguyễn Anh Huy, *Về tác giả bức thư gửi Nhật Bản năm 1601*, *Xưa & Nay*, số 445, tháng 3.2014.

- Bài thứ tư: Nguyễn Lục Gia, *Xung quanh tác giả bức thông thư gửi Nhật Bản năm 1601*, *Xưa & Nay*, số 446, tháng 4.2014; đăng lại trên tạp chí *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng* (số 54/2014) với nhan đề *Phản hồi xung quanh vấn đề tác giả bức thông thư của chính quyền Đảng Trong gửi chính quyền Nhật Bản năm 1601*.

Nhiều nhà nghiên cứu từng tỏ ra băn khoăn về tác giả bức thư với danh xưng 瑞國公 (Thụy Quốc công) có phải là Nguyễn Phúc Nguyên (?). Có người đọc là 端國公 (Đoan Quốc công), tức Nguyễn Hoàng, vì cho rằng có thể tác giả bức thư viết nhầm chữ 端 (đoan) thành 瑞 (thụy) vì hai chữ này khá giống nhau...

Tuy nhiên, ông Võ Vinh Quang đã dựa vào ấn triện đóng trên bức thư là: 鎮守將軍之印 (Trấn thủ tướng quân chi ấn) của Thụy Quốc công khác với ấn của Đoan Quốc công là: 總鎮將軍之印 (Tổng trấn tướng quân chi ấn), và kết luận bức thư này do Nguyễn Phúc Nguyên viết chứ không phải do Nguyễn Hoàng viết. Đồng thời, dựa vào năm ghi trên bức thư là 1601,



Ảnh 1: Bức thư do Nguyễn Phúc Nguyên gửi Nhật Bản năm 1601 có đóng ấn “Trấn thủ Tướng quân”

Võ Vinh Quang đặt nghi vấn rằng “phải chăng sử thần triều Nguyễn khi biên tập ‘Đại Nam thực lục tiền biên’, mục ‘Thái tổ Gia Dụ Hoàng đế’ đã soạn chưa chính xác về thời gian trấn nhậm Quảng Nam của Thụy Quốc công”(?).

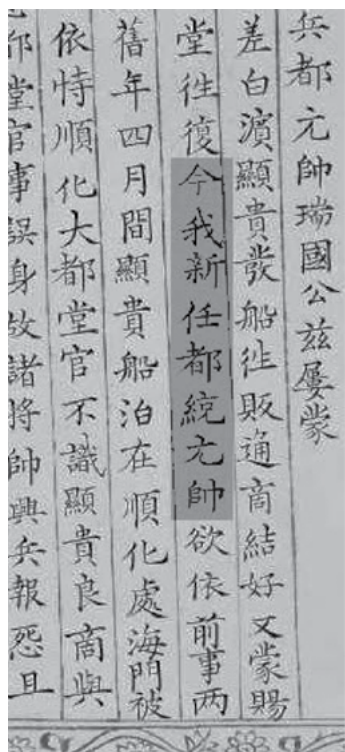
Về tước hiệu của Nguyễn Phúc Nguyên, các sử liệu như: *Phủ biên tạp lục*, *Nam Hà tiếp lục*, đều cho biết tước hiệu của ông do triều đình ban là *Quận công*, nhưng dân Nam Hà đều suy tôn ông là *Quốc công*.

Phủ biên tạp lục còn chép thêm: “Kính Tông, năm Thuận Đức thứ nhất (1600), Canh Tý, tháng 5, Đoan Quốc công thấy mình công danh ngày càng lớn mà **không từng được thưởng thêm** (những chữ in đậm trong bài này là do Nguyễn Anh Huy nhấn mạnh)...”,¹ nghĩa là Nguyễn Hoàng không được thăng thêm chức. Trong khi bức thư nói trên lại có đoạn viết: “今我新任都統元帥” (kim ngã tân nhậm đô thống nguyên soái: nay tôi mới nhận chức Đô thống Nguyên soái).

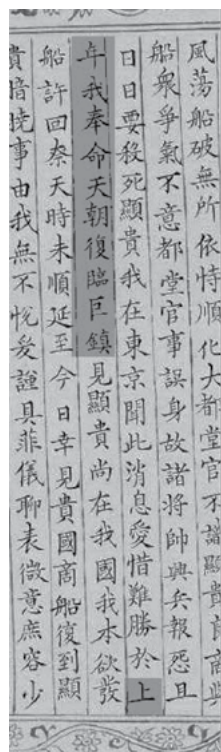
Vì thế, nếu nói tác giả bức thư này là Nguyễn Hoàng thì rất mâu thuẫn với những ghi chép trong *Phủ biên tạp lục*!

* Nhà nghiên cứu, thành phố Huế.

1. Lê Quý Đôn, *Phủ biên tạp lục* (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1977), 51.



Ảnh 2: Đoạn tô màu:
“kim ngã tân nhậm đô thống nguyên soái”
(nay tôi mới nhận chức
Đô thống Nguyên soái...)



Ảnh 3: Đoạn tô màu: “thượng niên ngã
phụng mệnh Thiên triều phục lâm cự trấn”
(Năm ngoái, tôi vâng mệnh
Thiên triều đến vùng này)

Một chứng cứ khác nữa là năm 1600, Nguyễn Hoàng thì tìm cách bỏ trốn khỏi Thăng Long nên bị vua Lê chúa Trịnh gửi thư trách cứ. Trong bức thư ấy có đoạn viết: “上年我奉命天朝復臨巨鎮” (*thượng niên ngã phụng mệnh Thiên triều phục lâm cự trấn*: Năm ngoái, tôi vâng mệnh Thiên triều đến vùng này). Điều này cũng rất mâu thuẫn với giả định Nguyễn Hoàng là tác giả bức thư nói trên. Nói cách khác, những sử liệu dẫn thượng cho thấy tác giả bức thư không phải là Đuan Quốc công Nguyễn Hoàng, mà là Thụy Quốc công Nguyễn Phúc Nguyên.

2. Nhân đây, tôi xin cảm ơn ông Nguyễn Lục Gia đã đọc bài viết của tôi và đã đồng ý với tôi rằng tác giả bức thư gửi chính quyền Nhật Bản năm 1601 là Thụy Quốc công Nguyễn Phúc Nguyên như ý kiến của ông Võ Vinh Quang, chứ không phải là Đuan Quốc công Nguyễn Hoàng như ý kiến của ông Nguyễn Quang Trung Tiến! Vấn đề tác giả bức thư trên xem như đã tường minh, không cần phải bàn luận thêm nữa!

Cuối bài viết của mình, ông Nguyễn Lục Gia căn dặn: “Chỉ xin lưu ý một điều: cần cẩn trọng suy xét các nguồn cứ liệu trước khi đăng đàn ý kiến tranh luận hay có ý định phê phán, chỉnh sửa tài liệu gốc”. Lời này của ông Nguyễn Lục Gia thật đáng trân trọng, nhất là đối với một bác sĩ chỉ vì say mê trái ngành mà mới tập tành nghiên cứu lịch sử như tôi.

Tuy nhiên, trong quá trình giải thích vấn đề ai là tác giả của bức thư năm 1601, trong bài viết của ông Nguyễn Lục Gia có phát sinh những “vấn đề phụ”, gây tranh cãi. Do vậy, tôi xin tiếp tục trao đổi thêm với ông Nguyễn Lục Gia về những vấn đề phát sinh này. Đó là: ngoài những kết luận một cách cảm tính, không có cơ sở, ông Nguyễn Lục Gia không hề chứng minh tước hiệu Nguyễn Phúc Nguyên là *Thụy Quốc công* chứ không phải là *Thụy Quận công* như tôi đã chứng minh trong bài viết nói trên của mình, mà chủ yếu phân tích những “râu ria” không phải là trọng tâm vấn đề, và có vẻ thích bắt bẻ chữ nghĩa, từ đó sinh ra nhiều nhận định khác một cách chủ quan...

Với tinh thần cầu thị, tôi rất mong ông Nguyễn Lục Gia tiếp tục làm rõ những thắc mắc của tôi sau đây:

- Thứ nhất, suy diễn lời của Lê Quý Đôn nói về việc Nguyễn Hoàng “sai ba người con... ở cạnh đường mà tạ tội, xin ở lại làm con tin”,¹ tôi viết lại là “khi ra Thăng Long tham gia đánh nhà Mạc, Nguyễn Hoàng đã đưa nhiều người con đi theo, và khi trốn về Nam, đã dắt Nguyễn Phúc Nguyên cùng về, còn **những** người con khác thì cho ở lại Thăng Long làm con tin”.

Chữ **những** của tôi và **con số 3** của Lê Quý Đôn, không sai lệch mấy, thế mà tác giả Nguyễn Lục Gia bắt bẻ, cho rằng tôi “suy diễn... tỏ ra tùy tiện”!, vì ông Nguyễn Lục Gia suy luận từ sách *Đại Việt sử ký toàn thư* (Bản kỷ tục biên của Phạm Công Trứ) thì “lưu lại đất Bắc duy có một vị thế tử cùng hoàng tôn Hắc mà thôi”.

Ở đây, ông Nguyễn Lục Gia đã dùng chữ **thế tử** một cách tùy tiện, cho thấy ông không phân biệt được thế nào là **thế tử** hay **hoàng tử**! Và Nguyễn Lục Gia kết luận: “Nhầm lẫn của tác giả Nguyễn Anh Huy có lẽ xuất phát từ một sai sót của sử thần Lê Quý Đôn”!

Về mặt tư liệu, không có gì chắc chắn khi ông Nguyễn Lục Gia cho rằng *Đại Việt sử ký toàn thư* đáng tin cậy hơn, và Lê Quý Đôn “sai sót”! Bởi khi trích dẫn sự kiện năm 1600 từ *Đại Việt sử ký toàn thư*, thì Nguyễn Lục Gia có chú thích thêm: “Hoàng bèn cùng với con trai thứ năm [đúng là hoàng tử thứ 6 - Nguyễn Lục Gia] là... Khi xa giá về đến nửa đường, thấy con trai thứ ba [đúng là thế tử thứ 5 - Nguyễn Lục Gia] của Hoàng là...”!

1. Lê Quý Đôn, *Sách đã dẫn*, 51.

2. Đây là “thế tử” thứ nhất.

3. Đây là “thế tử” thứ nhất! Một nhà sao có đến hai thế tử, lạ thế!

Chỉ một đoạn văn ngắn trong *Đại Việt sử ký toàn thư* mà ông Nguyễn Lục Gia phải đánh chính đến hai lần, vậy sử liệu này có đáng tin cậy không?

Để chứng minh sự trích dẫn về đoạn sử *Đại Việt sử ký toàn thư* có giá trị quyết định về việc chỉ có một người con của Nguyễn Hoàng ở lại Thăng Long làm con tin, trong khi Lê Quý Đôn thì viết có đến ba người con, Nguyễn Lục Gia đã dựa vào *Nguyễn Phúc tộc thế phả* để giải thích với độc giả rằng “con thứ 9 Nguyễn Phúc Dương mất sớm...”.

Tôi đã cẩn trọng tra cứu đoạn mà Nguyễn Lục Gia đã trích dẫn trong *Nguyễn Phúc tộc thế phả* viết về Nguyễn Phúc Dương thì thấy nguyên văn ghi như sau: “Ông làm quan triều Lê đến chức Tả Đô đốc Quận Công (thường gọi là Nghĩa Quận Công). Mộ táng ở Thanh Hóa...”¹ Vậy xin ông Nguyễn Lục Gia hãy cẩn trọng trong trích dẫn tài liệu và nên đọc lại “lời dạy” của chính mình!

Như vậy, rõ ràng Nguyễn Phúc Dương thuộc nhóm “những người con” của Nguyễn Hoàng ở lại làm con tin ở Thăng Long nên mới “làm quan triều Lê... Mộ táng ở Thanh Hóa”! Nguyễn Hải là một, Nguyễn Phúc Dương là hai. Hai người thì có phải là “những người con” như tôi đã viết hay không? Cộng thêm hoàng tôn Hắc nữa là 3 người! Và như vậy thì Lê Quý Đôn viết có “sai sót” hay không?

- Thứ hai, về sự phân biệt nhân vật *Phúc Nghĩa hầu* trong bức thư năm 1591, ông Nguyễn Lục Gia tỏ ra chưa phân biệt được người xưa có rất nhiều tên: tên húy, tên tự, tên hiệu... tôi không bàn thêm dài dòng, vì ông Võ Vinh Quang đã có riêng một bài viết *Về bức quốc thư sớm nhất của nước ta gửi Nhật Bản (năm Quang Hưng thứ 14 - 1591)*.²

Tuy vậy, trong phần trao đổi này, khi tôi trích dẫn quy chế ban tước thời Lê, ông Nguyễn Lục Gia đã không giải thích được hoặc kết luận được Phúc Nghĩa hầu là ai (?) mà chỉ ưà vắn vẹo: “Tuy nhiên, quy chế trên đây do hoàng triều Lê Thánh Tông định đặt và áp dụng, chứ không phải do chính quyền họ Nguyễn xứ Đàng Trong xướng xuất hay bị ràng buộc phải tuân thủ”.

Về điểm này, tôi chỉ xin trao đổi một điều nhỏ: Cho dù hoạt động của chính quyền chúa Nguyễn cũng có những đặc thù riêng, nhưng các tước của chúa Nguyễn đều do vua Lê phong, nếu không theo quy chế triều Lê thì theo quy chế nào? Xin ông Nguyễn Lục Gia trả lời với bằng chứng cụ thể!

1. Hội đồng trị sự Nguyễn Phúc tộc, *Nguyễn Phúc tộc thế phả* (Huế: Thuận Hóa, 1995), 117.

2. Võ Vinh Quang, “Về bức quốc thư sớm nhất của nước ta gửi Nhật Bản (năm Quang Hưng thứ 14 - 1591)”, *Huế Xưa và Nay*, Số 122, Tháng 3 - 4.2014, 88-96.

- Thứ ba, ông Nguyễn Lục Gia cho rằng: “Đầu mối của cuộc tranh luận xuất phát từ việc các tác giả không chịu tra cứu kỹ lưỡng... *Đại Việt sử ký toàn thư*...”. Tôi đã tìm đọc đoạn mà Nguyễn Lục Gia dẫn từ *Đại Việt sử ký toàn thư*, quả đúng là “(năm 1600) Hoàng trở về trấn... bèn sai con là Phúc Nguyên coi quản việc quân ở Thuận Hóa...”.

Ở đây, Nguyễn Phúc Nguyên chỉ thay cha “coi quản việc quân”, là công việc nội bộ bình thường của nhà binh, thế mà ông Nguyễn Lục Gia vội gán ghép thành Nguyễn Phúc Nguyên “hiển nhiên toàn quyền sử dụng khuôn triện ‘Trấn thủ tướng quân chi ấn’ trong việc xác tín các mệnh lệnh quân sự hoặc văn thư hành chính, ngoại giao”.

Xin thưa: Nguyễn Hoàng không đủ thẩm quyền để “sai con là Phúc Nguyên” làm “Trấn thủ tướng quân” được, vì “Từ thời (Lê) trung hưng trở về sau, chức **trấn thủ** ở các xứ do đặc chỉ ban ra”,¹ tức chỉ có triều đình vua Lê mới có thẩm quyền trao chức vụ này!

Vậy thì việc phát hiện vài dòng mơ hồ và đơn giản trong *Đại Việt sử ký toàn thư* chẳng có gì quan trọng lắm, cho nên “Bản Lê Hy lược bỏ”.² Thế mà Nguyễn Lục Gia chỉ trích rằng: “Do thiếu hiểu biết về sự kiện Nguyễn Phúc Nguyên được phân nhiệm trấn thủ Thuận Hóa từ năm 1600..., ThS. Võ Vinh Quang đã đi đến kiến giải sai lầm...”.

Phân tích trên cho thấy ai mới thực sự là người “thiếu hiểu biết”?

- Thứ tư, với sự tự gán ghép chủ quan như đã phân tích ở trên, ông Nguyễn Lục Gia viết tiếp: “...**thế tử**/ Thụy Quận công Nguyễn Phúc Nguyên chắc hẳn được chính quyền Thuận Quảng công nhận tước hiệu Thụy Quốc Công...”, “ngay từ năm 1600, Trấn thủ Nguyễn Phúc Nguyên đã thể hiện Trấn thủ Tướng quân chi ấn thông qua các mệnh lệnh phát đi từ Thuận Hóa. Việc **thế tử** Nguyễn Phúc Nguyên được truy phong tước hiệu Thụy Quốc Công để...”, “Như đã thấy, Nguyễn Phúc Nguyên được quân thần Thuận Quảng ban tước Thụy Quốc Công ngay từ lúc còn ở Thuận Hóa...”.

Có hai vấn đề cần được trao đổi trong những đoạn văn lung củng này của ông Nguyễn Lục Gia:

+ Trong bài viết trước, tôi đã từng chứng minh sau khi tham chiến đánh nhà Mạc, Nguyễn Phúc Nguyên được phong tước *Thụy Quận công*, và sau khi về Thuận Hóa “**Mấy năm sau thần hạ mới suy tôn làm Thái phó**

1. Lê Quý Đôn, *Kiến văn tiểu lục* (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1977), 125.

2. *Đại Việt sử ký toàn thư*, Tập 3 (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1993), 309.

3. Lại thêm “**thế tử**” thứ ba nữa!!!

Quốc công”.¹ Thế mà ông Nguyễn Lục Gia lại dùng những từ ngữ để thể hiện bản thân mình là “*thiếu hiểu biết*” khi viết: “*Quần thần chỉ ‘suy tôn’, chứ có thẩm quyền gì mà ‘ban tước, công nhận, truy phong’ (chữ dùng cho người đã chết)*” cho vị chúa của mình?

+ Xin ông Nguyễn Lục Gia trưng bằng chứng lịch sử cụ thể về nhận định: “*ngay từ năm 1600, Trấn thủ Nguyễn Phúc Nguyên đã thể hiện ‘Trấn thủ tướng quân chỉ ấn’ thông qua các mệnh lệnh phát đi từ Thuận Hóa*”.

3. Vậy thì bức thư trên được viết ở đâu?

Có một vấn đề làm tôi băn khoăn khi tìm hiểu cuộc đời Nguyễn Phúc Nguyên. Đó là: Theo quy chế phong tước tập ấm thì đời con, nối dõi cha, khi cha còn sống thì người con thường có tước thấp hơn cha một bậc. Đến khi người cha mất thì người con mới được phong tước bằng cha. Ví dụ: cha tước *công*, thì con chỉ được tước *hầu*, và khi người cha mất thì người con mới được phong tước *công*. Vậy thì lúc Đoan Quốc công Nguyễn Hoàng còn sống thì Nguyễn Phúc Nguyên chỉ được tước *hầu*² thôi! Thế nhưng tại sao cả hai cha con đều là mang tước *công* đồng thời (Đoan Quốc công và Thụy Quận công)? Trả lời câu hỏi này thì sẽ hé lộ ra một chuyện khác mà sử liệu viết không rõ ràng...

Như chúng ta đã biết, Nguyễn Phúc Nguyên từng cùng cha ra Thăng Long tham gia đánh nhà Mạc, và sau đó: “*Thế tông, năm Quang Hưng thứ 18 (1595), vua dẹp xong giặc Mạc trở về kinh đô, hạ chiếu cho tướng sĩ các cơ các doanh có ai có công đánh giặc thì người đã được phong tước cho thăng một bậc...*”³ Như vậy, tước *hầu* của Nguyễn Phúc Nguyên đã được vua phong thành tước *công* là *Thụy Quận công*.

Đọc sử triều Lê phần quan chức được chép trong *Kiến văn tiểu lục*⁴, ta thấy tước do vua ban do huân công càng cao, thì có “*điền lộc*” (ban đất) và chức quan càng lớn. Mà như ta thấy trong bức thư Thụy Quốc công viết năm 1601 đã có đóng dấu *Trấn thủ tướng quân chỉ ấn*, có nghĩa rằng *Trấn thủ tướng quân* của Nguyễn Phúc Nguyên cũng chính là một chức vụ do vua Lê ban như đã nói ở phần trước.

Vậy trấn thủ vùng nào?

1. Lê Quý Đôn, *Sách đã dẫn*, 67.

2. Lê Quý Đôn, *Sách đã dẫn*, 67: “*Họ Nguyễn trước kia đời đời làm công thần... thần hạ mới suy tôn Thái phó quốc công... con... chỉ phong tước hầu*”.

3. Phan Huy Chú, *Lịch triều hiến chương loại chí*, Tập 1 (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1992), 532.

4. Lê Quý Đôn, *Kiến văn tiểu lục* (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1977). Xem mục: *Quan chức* (từ trang 110) và *Bổn lộc* (từ trang 132).

Không thể là Thuận Hóa như Nguyễn Lục Gia từng suy diễn được, vì Thuận Hóa là đất *Trấn thủ* của Đoan Quận công (Nguyễn Hoàng) từ năm 1558 rồi! Vậy thì còn vùng đất nào nữa? Điều này đã được Nguyễn Khoa Chiêm ghi rõ: “*...năm Tân Sửu, niên hiệu Hoằng Định thứ hai (1601)... con của Chúa Tiên ở Nam triều là Thụy Quận Công trấn thủ Quảng Nam...*”¹

Lê Quý Đôn tuy viết lệch năm, nhưng cho biết: “*Năm Hoằng Định thứ 3 (1602), sai Thụy Quận công Phúc Nguyên trấn thủ Quảng Nam*”.² Ở đây động từ *sai* không có chủ ngữ, mà Lê Quý Đôn là quan của triều Lê, do đó ta có thể hiểu chủ ngữ của động từ *sai* chính là triều đình vua Lê. Cho nên, sử triều Nguyễn cũng chỉ ghi trống trống: “(năm 1602) *sai hoàng tử thứ sáu làm trấn thủ dinh Quảng Nam*”.³ Và việc vua Lê sai Nguyễn Phúc Nguyên vào trấn thủ Quảng Nam cũng không hề mâu thuẫn với việc Nguyễn Hoàng làm Tổng trấn Thuận - Quảng, bởi vì Quảng Nam là đất vua Lê giao Nguyễn Hoàng kiêm nhiệm từ Nguyễn Bá Quỳnh năm 1570, chứ không phải là đất sắc phong chính thức của Nguyễn Hoàng. Hơn nữa, Nguyễn Phúc Nguyên là “con cưng” của Nguyễn Hoàng, nên việc phân quyền này không hề tạo sự mâu thuẫn giữa vị Tổng trấn Thuận - Quảng và vị Trấn thủ Quảng Nam.

Sử liệu còn cho biết: “*Từ thời trung hưng trở đi, phàm quan viên vâng đặc ân hoặc gia ân được thăng chức tước, thì phủ liêu phụng đưa ngự chỉ ra triều đường... Ngày dự định khâm ban... các quan đến ngoài cửa Đoan Môn cử hành lễ khâm ban...*”⁴ Do vậy mà trong bức thư viết năm 1601 gởi cho Nhật Bản, Nguyễn Phúc Nguyên viết: “*năm ngoái, tôi vâng mệnh Thiên triều đến vùng này*” là chính xác về mặt thời gian, vì năm ngoái của năm 1601 chính là năm 1600, lúc ấy ông còn ở Thăng Long thì mới đến Đoan Môn mà “*vâng mệnh Thiên triều*” được, chứ nếu năm 1602 mới vào trấn thủ Quảng Nam như hai sử liệu vừa dẫn trên, thì năm 1601, lúc đó ông đang ở Thuận Hóa, làm sao viết thư là “*phục lâm*” Quảng Nam được?

Như vậy, đã rõ ràng, Thụy Quốc công đã theo phân công của vua Lê vào trấn thủ Quảng Nam từ năm 1601, và bức thư được viết ở nơi ông trấn thủ, tức ở dinh Quảng Nam!

4. Từ những phân tích trên đây, tôi mạnh dạn đưa ra ba nhận định sau:

1. Nguyễn Khoa Chiêm, *Nam triều công nghiệp diễn chí*, Ngô Đức Thọ, Nguyễn Thúy Nga dịch (Hà Nội: Hội Nhà văn, 2003). Xem chuyện Nguyễn Phúc Nguyên vào trấn thủ Quảng Nam (83-86).

2. Lê Quý Đôn, *Sách đã dẫn*, 52.

3. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam thực lục*, Tập I (Hà Nội: Giáo dục, 2002), 35.

4. Lê Quý Đôn, *Văn đài loại ngữ* (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1977), 127-128.

- *Thứ nhất*, tôi đồng ý với ý kiến của ông Võ Vinh Quang khẳng định rằng tác giả bức thư gửi chính quyền Nhật Bản năm 1601 là Thụy Quốc công Nguyễn Phúc Nguyên, chứ không phải Đoan Quốc công Nguyễn Hoàng;

- *Thứ hai*, trả lời cho thắc mắc của ông Võ Vinh Quang cho rằng “*phải chăng sử thần triều Nguyễn khi biên tập ‘Đại Nam thực lục tiền biên’, mục ‘Thái tổ Gia Dụ hoàng đế’ đã soạn chưa chính xác về thời gian trấn nhậm Quảng Nam của Thụy Quốc công?’*”, tôi đã đủ cơ sở để khẳng định là vào năm 1601 Nguyễn Phúc Nguyên đã vào trấn thủ Quảng Nam chứ không phải đến năm 1602 như Lê Quý Đôn và Quốc sử quán triều Nguyễn đã ghi!

- *Thứ ba*, các nhà sử học trước đây cho rằng Nguyễn Phúc Nguyên vào trấn thủ Quảng Nam là do Nguyễn Hoàng phân công. Cách giải thích này không còn đúng nữa. Vì theo phân tích trên, Nguyễn Phúc Nguyên vào trấn thủ Quảng Nam, chính là do vua Lê cử sau khi có công đánh nhà Mạc.

VỀ HAI BỨC QUỐC THƯ CỦA TRẦN THỦ QUẢNG NAM NGUYỄN PHÚC NGUYÊN GỬI LÃNH CHƯA KATO KIYOMASA XỨ HIGO (NHẬT BẢN) VÀO CÁC NĂM 1609 - 1610

Võ Vinh Quang*

Theo thông tin từ kỷ yếu *The Great Story of Vietnam*, hai bức quốc thư do Đại Đô thống Thụy Quốc công gửi cho lãnh chúa Katō Kiyomasa nước Nhật Bản được lưu trữ tại Honmyō-ji (Bản Diệu tự, 本妙寺) thuộc tỉnh Kumamoto.

Qua đối chiếu với các thư tịch hiện tồn liên quan đến *An Nam quốc thư* như *Gaiban Tsusho*, *Rekidai hoan*, *Nanpo bunshū*, *Koji ruien*, *Tsūkō ichiran*, *Shuinsen bōekishi*, *Nam Phong tạp chí*... chúng tôi thấy bức quốc thư thứ nhất (năm Hoàng Định thứ 10 - 1609) chưa hề xuất hiện trong những tư liệu trên. Bức quốc thư thứ hai (năm Hoàng Định thứ 11 - 1610), mặc dù từng được Sở Cuồng Lê Dư công bố ở bài viết “*Cổ đại Nam Nhật giao thông khảo*” (古代南日交通攷) trên *Nam Phong tạp chí* (南風雜誌) nhưng lại cho vào mục “*Lê triều dữ Nhật Bản giao thông chi văn thư*” (黎朝與日本交通之文書) (văn thư giao thiệp giữa triều Lê với Nhật Bản). Đồng thời, văn bản Hán văn do Lê Dư cung cấp có một số phần nhầm lẫn, thiếu sót so với nguyên bản. Vậy nên, giá trị đặc trưng của các bức quốc thư này chưa được thể hiện chuẩn xác ở *Nam Phong tạp chí*.

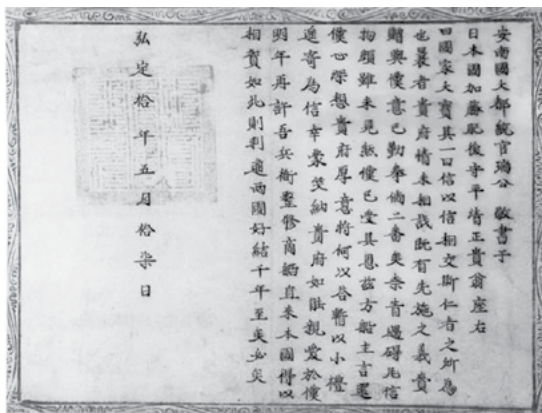
1. KHẢO SÁT HAI BỨC QUỐC THƯ CỦA THUY QUỐC CÔNG GỬI GIA ĐẲNG THANH CHÍNH

Ngoài việc được đính kèm ảnh bản ở kỷ yếu *The Great Story of Vietnam* của Bảo tàng Quốc gia Kyushu (tháng 4.2013), hai bức quốc thư trên cũng hiện diện trong sách *Katō Kiyomasa kō reihōchō* (加藤清正公靈宝帖) do Nippō Ueki (上木日褭) trước tác.

Như thế, rõ ràng đây là những tư liệu rất quý giá, được xem là “*linh bảo thiếp*” (靈宝帖) (tờ thiếp thiêng liêng quý báu). Dưới đây, chúng tôi xin cung cấp bản dịch hai bức thông thư nói trên.

* *Nghiên cứu viên, Trung tâm Bảo tồn Di tích Cố đô Huế.*

1.1. Hán văn và phiên dịch bức quốc thư thứ nhất



An Nam quốc thư năm Hoàng Định thứ 10 (1609).

Nguồn: Kỷ yếu *The Great Story of Vietnam* của Bảo tàng Quốc gia Kyushu

Hán văn:

安南國大都統官瑞公敬書于日本國加藤肥後守平清正貴翁座右，曰：國家大寶其一曰信。以信相交，斯仁者之所為也。曩者貴府情未相識既有先施之義，賚贈與僕，意已勤拳倘二番矣。奈青遇礙風，信物頗雖未見，然僕已受其恩。茲，方船主言還，僕心深想貴府厚意，將何以答，暫以小禮遙寄為信，幸蒙笑納。貴府如能親愛於僕，明年再許吾兵，整修商船，直來本國得以相賀。如此則利通兩國，好結千年。至矣，必矣。

弘定拾年五月拾柒日

[朱印]: 鎮守將軍之印

Phiên âm:

An Nam quốc Đại Đô thống quan Thụy công kính thư vu Nhật Bản quốc Gia Đằng Phì Hậu thủ binh Thanh Chính quý ông tọa hữu. Viết: quốc gia đại bảo kỳ nhất viết: tín. Dĩ tín tương giao, tư nhân giả chi sở vi dã. Năng giả, quý phủ tình vị tương thức, ký hữu tiên thi chi nghĩa, lai tặng dĩ bộc, ý dĩ cần quyền thăng nhị phiên hĩ. Nại thanh ngộ ngại phong, tín vật phả tuy vị kiến, nhiên bộc dĩ thụ kỳ ân. Tư, phương thuyền chủ ngôn hoàn, bộc tâm thâm tưởng quý phủ hậu ý, tương hà dĩ đáp, tạm dĩ tiểu lễ dao ký vi tín, hạnh mônng tiểu nạp. Quý phủ như năng thân ái ưu bộc, minh niên tái hứa Ngô Bình Vệ chỉnh tu thương thuyền trực lai bốn quốc đắc dĩ tương hạ. Như thủ tắc lợi thông lưỡng quốc, hảo kết thiên niên. Chí hĩ, tất hĩ!

Hoàng Định thập niên ngũ nguyệt thập thất nhật.

[Châu ấn]: Trấn thủ tướng quân chi ấn

Dịch nghĩa:

Quan Đại Đô thống Thụy [Quốc] công [Nguyễn Phúc Nguyên] nước An Nam kính thư lên quý ông Katō Kiyomasa (加藤清正)¹ cai quản đất Higo (肥後, Phì Hậu) nước Nhật Bản. Lời rằng: một trong những điều quý báu của quốc gia là chữ tín. Lấy điều tín để cùng giao thiệp ấy là cội rễ của đạo làm người (đạo 仁, Nhân) vậy. Trước đây, quý ngài đã thể hiện tình ý [nhưng] chưa thông tỏ, [quý ngài] từng thi hành đạo nghĩa, ban tặng [quà cáp] với ta, ý muốn lấy sự khăng khít gắn kết của hai nước vậy, tiếc rằng [quà cáp đó] gặp gió chướng trở ngại [nên đã mất đi]. Tín vật mặc dù chưa thấy, nhưng ta cũng cảm nhận được ân tình này. Nay, chủ thuyền (Nhật Bản) nói rằng họ quay trở về, thâm tâm ta luôn luyến nghĩ đến hậu ý của quý ngài, không biết lấy gì để báo đáp. Bèn lấy tạm chút lễ mọn để gửi gắm làm tin, rất mong (quý ngài) vui vẻ tiếp nhận. Quý ngài nếu cũng mến tình thân ái như ta, sang năm lại cho Ngô Bình Vệ (吾兵衛, Kunisada?) chỉnh sửa lại thương thuyền, thẳng hướng nước ta để cùng buôn bán. Được vậy tất lợi thông hai nước, tình cảm tốt lành mãi ngàn năm. Tuyệt vời thay, tất yếu thay!

Ngày 17 tháng 5 năm Hoàng Định thứ 10 (1609) [Ấn son]: Trấn thủ tướng quân chi ấn

1.2. Hán văn và phiên dịch bức quốc thư thứ hai



An Nam quốc thư năm Hoàng Định 11 (1610).

Nguồn: Kỷ yếu *The Great Story of Vietnam* của Bảo tàng Quốc gia Kyushu

1. Xin xem: Sở Cuồng Lê Du, "Cổ đại Nam Nhật giao thông khảo" (古代南日交通攷), *Nam Phong tạp chí* (南風雜誌), Tập 54 (Hán văn, Nguyễn Bá Trắc chủ biên), Tháng 12.1921, 207.

Hán văn:

安南國大都統官書達于日本國加慈肥後寺清王閣下知照。閣下起居萬福，我不勝欣賀之。至茲有貴國船主林右本受給憑往販暹羅國奈慈帆不登彼岸忽到我邦日方庭謁我素聞暹羅國王當擾亂不忍許船主他往任留買賣我待以實情昨日我聞貴府有貴物賚贈與我雖物不見來然我已知其厚惠。茲因船主林右順風解纜我有小禮遙寄為信貴府如能相愛於我上許船主明年再修商舶來販我邦以通兩國之貨財以結千年之好義茲書。

弘定十一年五月二十四日

[朱印]: 鎮守將軍之印

[書/花押]

Phiên âm:

An Nam quốc Đại Đô thống quan thư đạt vu Nhật Bản quốc Gia Từ Phi Hậu tự Thanh vương các hạ tri chiếu. Các hạ khởi cư vạn phúc, ngã bất thắng hân hạ chi. Chí tư hữu quý quốc thuyền chủ Lâm Hữu bốn thụ cấp bằng vãng phán Xiêm La quốc. Nại từ phạm bất đẳng bỉ ngạn, hốt đảo ngã bang, nhật phương đình yết. Ngã tổ văn Xiêm La quốc vương đương nhiễu loạn, bất nhẫn hứa thuyền chủ tha vãng nhâm lưu mãi mại. Ngã đãi dĩ thật tình. Tạc nhật, ngã văn quý phủ hữu quý vật lai tặng dĩ ngã. Tuy vật bất kiến lai, nhiên ngã dĩ tri kỳ hậu huệ. Tư nhân thuyền chủ Lâm Hữu thuận phong giải lã, ngã hữu tiểu lễ dao ký vi tín. Quý phủ như năng tương ái ư ngã, thượng hứa thuyền chủ minh niên tái tu thương bạc, lai phiên ngã bang, dĩ thông lưỡng quốc chi hóa tài, dĩ kết thiên niên chi hảo nghĩa. Tư thư

Hoàng Định thập nhất niên ngũ nguyệt nhị thập tứ nhật [Chu ấn]: Trấn thủ tướng quân chi ấn

[Thư/ hoa áp]

Dịch nghĩa:

Quan Đại Đô thống (Nguyễn Phúc Nguyên) nước An Nam kính thư lên ngài lãnh chúa Katō Kiyomasa cai quản xứ Higo (肥後) biết rõ: Các hạ khỏe mạnh phúc lành, ta thật vui mừng khôn xiết. Nay có chủ thuyền Lâm Hữu của quý quốc vốn nhận được giấy cấp bằng (châu ấn trạng) đến buôn bán ở nước Xiêm La, song thuyền buồm chẳng tới được xứ sở đó mà bỗng đến lãnh địa nước ta. Rồi một hôm [Lâm Hữu] yết kiến ta. Ta nghe rằng vương quốc Xiêm La đang ở kỳ tao loạn, chẳng nhẫn tâm để chủ thuyền [Lâm Hữu] đến nước ấy, bèn thực lòng [cho Lâm Hữu] lưu lại [nước ta] tiến

hành mua bán. Ta lấy tâm tình chân thành mà tiếp đãi [Lâm Hữu]. Hôm rồi, ta nghe quý ngài có vật hạng quý giá để tặng biếu ta. Tuy vật ấy không thấy nhưng ta cũng biết được ân tình sâu sắc của ngài. Nay, nhân chủ thuyền Lâm Hữu thuận buồm nhỏ neo [quay về], ta có chút lễ vật gửi gắm tình xa để làm chữ tín. Quý ngài nếu cũng mến tình thân ái như ta thì rất mong đồng ý cho chủ thuyền sang năm sửa sang thuyền buôn đến nước ta mua bán, để thông thương vật hạng giữ hai nước, để kết tụ tình nghĩa tốt đẹp ngàn năm. Nay thư!

Ngày 24 tháng 5 năm Hoàng Định thứ 11 (1610). [Ấn son]: Trấn thủ tướng quân chi ấn.

[Đại tự (trên/dưới)]: Thư/ Hoa áp.

2. MỘT SỐ NHẬN ĐỊNH

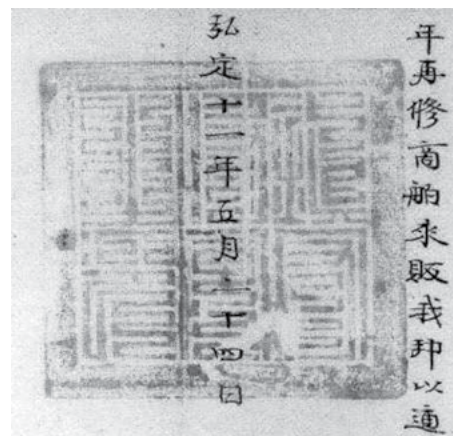
Từ sau khi Đoàn Quốc công Nguyễn Hoàng vào Trấn thủ Thuận Hóa năm 1558, cùng với việc củng cố, xây dựng lực lượng quân binh, đưa ra nhiều quyết sách phù hợp để hài hòa lợi ích giữa các nhóm cư dân (dân di cư theo đoàn quân Nam tiến của Nguyễn Hoàng, dân Việt ở Thuận Quảng từ trước đây, dân bản xứ người Chăm, người dân tộc và thậm chí cả những quân nhân nhà Mạc và họ hàng thân thuộc của họ...) góp phần ổn định tình hình, giữ vững an ninh chính trị ... thì một trong những công việc có tính chất quyết định đến sự tồn vong đối với thể chế của chúa Nguyễn Nam Hà chính là sự phát triển mọi mặt về kinh tế ngoại thương. Bởi nhận thức rõ “chính thương nghiệp đã làm cho vương quốc mới của Việt Nam, chỉ trong vòng ít thập niên, trở nên giàu có và đủ mạnh để có thể duy trì được nền độc lập của mình đối với phía bắc và mở rộng về phía nam. Không có thương mại, Đàng Trong khó có thể tồn tại nổi...” nên từ đời chúa đầu tiên là Nguyễn Hoàng (1525 - 1613) cũng như các chúa kế tục về sau như Nguyễn Phúc Nguyên (1563 - 1635), Nguyễn Phúc Lan (1601 - 1648)... việc mở rộng ngoại thương buôn bán với tất cả các nước trong “thời đại thương nghiệp”¹ bấy giờ không ngừng được đẩy mạnh.

1. Katō Kiyomasa (加藤清正, Gia Đàng Thanh Chính, 1562 - 1611) là một trong những vị Daimyō (大名, đại danh), tức là một lãnh chúa phong kiến, cai quản xứ Higo (肥後, Phi Hậu) thuộc đất Kumamoto-ken (熊本縣, Hùng Bản huyện) dưới quyền của các Shōgun (將軍, Tướng quân) của Nhật Bản thời kỳ Azuchi-Momoyama (1568 - 1603) và thời kỳ Edo (1603 - 1868). Khi Hideyoshi trở thành Kampaku (関白, Quan bạch, cố vấn cao cấp của Thiên hoàng) mùa hè năm 1585, Kiyomasa được phong làm Kazue no Kami (主計頭, Chúa Kế Đầu). Vì ông là lãnh chúa ở xứ Higo (肥後, Phi Hậu), nên khi xướng danh của hai bức quốc thư trên, Thụy Quốc công Nguyễn Phúc Nguyên tôn xưng là Gia Đàng Phi Hậu thủ Thanh Chính (加藤肥後守清正) (Ngài Gia Đàng Thanh Chính giữ chức Trấn thủ/ cai quản xứ Phi Hậu) hoặc Gia Từ Phi Hậu tự Thanh vương (加慈肥後寺清王) (Ngài lãnh chúa Gia Từ [Đàng] Thanh Chính, trấn thủ xứ Phi Hậu).

Với những lợi thế tận dụng về các cảng biển nổi tiếng từng được người bản địa sử dụng để tích cực trao đổi ngoại thương quốc tế ở trên toàn lãnh địa (như phố cảng Thanh Hà - Huế, thương cảng Tourane (Đà Nẵng), thương cảng Hội An, thương cảng Nước Mặn (Quy Nhơn)...) từ sau khi Thụy Quốc công Nguyễn Phúc Nguyên giữ chức Trấn thủ Quảng Nam, vùng đất Nam Hà thực sự đã được “lột xác” qua cuộc “đại cách mạng ngoại thương” và bang giao quốc tế. Nhiều công trình nghiên cứu đã chỉ ra rằng chính nhờ quyết sách “mở cửa” rất thông thoáng của các chúa Nguyễn, thương thuyền nhiều nước như: Nhật Bản, Trung Quốc, Hà Lan, Bồ Đào Nha, Hy Lạp, Philippines... đã tấp nập tới buôn bán với Đàng Trong, mà tập trung nhất vẫn là thương cảng quốc tế Hội An (Quảng Nam).

Có thể nói, chúa Nguyễn không hề từ chối bất kỳ một thương nhân, thương thuyền, tổ chức hàng hải ngoại thương nào, miễn là vào buôn bán đàng hoàng, đôi bên cùng có lợi. Bên cạnh nhiều chính sách thông thoáng, các chúa Nguyễn còn rất tích cực trên bình diện ngoại giao, với nhiều văn thư giao hảo được phát đi từ *Phủ Chúa* (Thuận Hóa) hoặc từ *Dinh Trấn thủ* (Quảng Nam). *An Nam quốc thư* từ phía Đàng Trong - trong bối cảnh đó - chính là các tư liệu thực chứng khẳng định sự “sốt sắng” đầy thiết tha, cầu thị của Nguyễn chúa Nam Hà đối với Nhật Bản. Trong hơn 70 bức quốc thư chúng tôi thu thập, theo tìm hiểu thì có gần 40 bức quốc thư xuất phát từ Đàng Trong từ năm 1601 đến 1694...

Giá trị của *An Nam quốc thư*, theo chúng tôi, không chỉ thể hiện ở truyền thống bang giao và quan hệ ngoại thương giữa hai nước mà còn góp phần giúp giải mã nhiều vấn đề quan trọng đối với lịch sử xã hội của hai quốc gia dân tộc vào các thế kỷ XVI - XVII.



Ấn son: Trấn thủ tướng quân chi ấn ở bức Quốc thư năm Hoàng Định thứ 11 (1610).

Trở lại với hai bức quốc thư (năm Hoàng Định thứ 10 - 1609; Hoàng Định thứ 11 - 1610) nói trên, đây là các tư liệu gốc với đầy đủ các dấu hiệu văn bản đặc trưng như chất liệu giấy, hoa văn trang trí, kích thước bức thư, loại hình chữ viết, dấu hiệu đại tự - hoa áp và đặc biệt là ấn triện. Việc chứng minh các cụm từ “Đại Đô thống”, “Thụy công”, “Thụy Quốc công” hiện diện trên văn bản *An Nam quốc thư* đã từng được chúng tôi công bố ở

nhiều bài khảo cứu trước, đến nay lại tiếp tục khẳng định với nguồn văn bản gốc hiện hữu.

Bởi lẽ, Thụy Quốc công Nguyễn Phúc Nguyên trong suốt 13 năm giữ chức Trấn thủ Quảng Nam (1601 - 1613), thiết đặt dinh trấn Thanh Chiêm gần với thương cảng Hội An để tiện quản lý thương thuyền ra vào buôn bán tấp nập ở xứ sở này. Theo nghiên cứu của GS. Phan Khoang, bấy giờ: “Thương cảng Hội An ngày càng phồn thịnh, số thu nhập rất nhiều, và lại trấn Quảng Nam còn để trấn áp phương Nam, là trấn quan trọng, nên các chúa thường để một công tử làm Trấn thủ. Trấn thủ Quảng Nam có nhiệm vụ trực tiếp giao thiệp với người ngoại quốc và kiểm soát việc ngoại thương xuất nhập cảng.¹ Người ngoại quốc, giáo sĩ cũng như du khách, thương nhân muốn ra vào đất Nam Hà phải do cửa Đà Nẵng, Hội An đến ra mắt Trấn thủ Quảng Nam trước, vì đó họ thường gọi xứ Đàng Trong là nước Quảng Nam (Quảng Nam quốc).”² Như thế, việc *Trấn thủ Quảng Nam Nguyễn Phúc Nguyên* trực tiếp đứng tên trên quốc thư để giao thiệp với tất cả các nước có quan hệ buôn bán giao hảo với Đàng Trong ở giai đoạn 1601 - 1613 (trước khi nối ngôi chúa Nguyễn) hoàn toàn đủ cơ sở. Bởi lẽ, ở “cuộc tập dợt” cực kỳ quan trọng để quản lý đất nước, *Trấn thủ Quảng Nam* được giao toàn quyền tự quyết và chịu trách nhiệm trực tiếp về ưu, nhược trong cai quản đối với vị Tổng trấn - Quốc chúa tại Thuận Hóa.

Trước nay, một nhà nghiên cứu cho rằng “Các văn thư của Việt Nam ghi những chữ “Thụy quốc công”, “Đoan quốc công”, “Đại Đô thống” trong hai quyển *An Nam quốc thư 1 và 2*, chắc chắn đều là thư của Nguyễn Hoàng. Sau khi Nguyễn Hoàng qua đời năm 1613, văn thư của “*An Nam quốc Đại Đô thống*” (Hoàng Định năm 15 - 1614, q. 13, số 2) và văn thư khác (Hoàng Định năm 17 - 1616, q. 13, số 6) trong *An Nam quốc thư 3*, nhất định là của chúa Nguyễn đời thứ hai, Nguyễn Phúc Nguyên.”³ Và cũng có lẽ cũng vì sự thiếu cú liệu chuẩn xác, nên học giả Sở Cuồng Lê Dư cho nhập bức quốc thư gửi Gia Đàng Thanh Chính năm Hoàng Định 11 (1610) vào mục “*Lê triều dữ Nhật Bản giao thông chi văn thư*” (黎朝與日本交通之文書) (văn thư giao thiệp giữa triều Lê với Nhật Bản) tại *Nam Phong tạp chí* chẳng?

1. Li Tana, *Xứ Đàng Trong: Lịch sử kinh tế - xã hội Việt Nam thế kỷ 17 - 18*, Nguyễn Nghị dịch (Thành phố Hồ Chí Minh: Trẻ, 2013), 95.

2. Phan Khoang, *Việt sử xứ Đàng Trong 1558 - 1777: Cuộc Nam tiến của dân tộc Việt Nam* (Sài Gòn: Nhà sách Khai Trí, 1969), 530.

3. Kawamoto Kuniye (1991), “Nhận thức quốc tế của chúa Nguyễn ở Quảng Nam, căn cứ theo *Ngoại phiên thông thư*”, *Đô thị cổ Hội An, Kỷ yếu Hội thảo quốc tế về Đô thị cổ Hội An* năm 1990 (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1991), 175-176.

Đến nay, nhờ khoa học công nghệ phát triển, các tư liệu gốc dần được số hóa và phổ biến trên toàn thế giới, chúng tôi đã được tiếp cận nhiều rất văn bản quan trọng của Việt Nam vốn đang lưu giữ tại nhiều nước (như Mỹ, Nhật, Pháp, Anh, Trung Quốc...). Và, ảnh bản hai bức quốc thư trên chính là cứ liệu được sao chụp từ nguyên bản, với đầy đủ các yếu tố khả tín, góp phần giúp thay đổi những nhận thức chưa phù hợp trước đây. Căn cứ vào đó, chúng tôi lại tiếp tục khẳng định rằng tất cả các bức quốc thư có danh xưng “Thụy Quốc công”, “Thụy công”, “Đại Đô thống” đều thuộc về Nguyễn Phúc Nguyên - vị chúa Nguyễn đời thứ 2 ở Nam Hà.

Từ nội dung của hai bức quốc thư gửi Gia Đàng Thanh Chính, chúng ta thấy rằng mặc dù ở thời điểm này (1609 - 1610), xứ Đàng Trong đang vào thời kỳ phồn thịnh rực rỡ của chiến lược ngoại thương. Nơi đây được xem như là một vùng đất đầy “hấp lực” thu hút thương thuyền của thế giới vào mua bán trao đổi; Trong đó, Hội An là thương cảng nổi bật nhất và đã có Phố Nhật - Phố Tàu được dựng xây... thế nhưng, vị Trấn thủ Quảng Nam Nguyễn Phúc Nguyên vẫn luôn giữ tâm thế nhún nhường, thiết tha mời gọi. Lời văn nhã nhặn, mềm mại uyển chuyển với nội hàm ý nghĩa thực sự cầu thị, khéo léo mời gọi phương xa. Phong cách ấy rất khác với kiểu “lệnh chỉ” đầy mệnh lệnh, quyền uy của chúa Trịnh ở Đàng Ngoài.

Trong nhiều điểm thu hút thương nhân Nhật Bản nói riêng, thương nhân của các nước trên thế giới nói chung đến trao đổi buôn bán với Đàng Trong, đặc tính “nhu viễn nhân” (mềm mại uyển chuyển với người phương xa) và đạo lý giữ chữ “TÍN” của các chúa Nguyễn chính là “hấp lực” cực kỳ quan trọng nhằm thu hút mạnh mẽ các quốc gia đến làm ăn buôn bán với mình. Đây là một trong những yếu tố góp phần đem lại thành công rực rỡ cho thể chế chính trị Nam Hà, để từ đó tiềm lực kinh tế - quân sự của họ chỉ trong một thời gian ngắn đã đủ sức làm “đổi trọng” và thậm chí đánh bại nhiều cuộc phát động chiến tranh của Đàng Ngoài trong gần hai thế kỷ XVII - XVIII.

Thông qua việc tìm hiểu hai bức quốc thư do Thụy Quốc công Nguyễn Phúc Nguyên gửi *Katō Kiyomasa* vào năm 1609 - 1610 ở trên, chúng tôi mong muốn sẽ tiếp tục cung cấp thêm một số cứ liệu chuẩn xác để góp phần khẳng định vị thế và vai trò trọng yếu của các Trấn thủ Quảng Nam trên nhiều mặt, trong đó có phương diện quan hệ hải thương, bang giao quốc tế. Cũng qua đây chúng tỏ rằng xứ Quảng Nam thực sự là một trọng trấn đặc biệt không thể thay thế trong tiến trình xây dựng và phát triển Đàng Trong thời các chúa Nguyễn. Đồng thời, đây là nguồn tư liệu chân thực cho thấy rằng chiến lược “nhu viễn nhân” và chính sách giao hảo, mở rộng tất cả mọi mối quan hệ với “phương xa” không phân biệt của Nam Hà chính là “chìa khóa” giúp các đời chúa Nguyễn dựng xây vững mạnh vùng đất dưới tay mình cai quản.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Kyushu National Museum (2013). *The Great Story of Vietnam*, Kyushu: TVQ Kyushu Broadcasting Co., Ltd. and The Nishi Nippon Shimbun Co., Ltd.
2. Li Tana (2013). *Xứ Đàng Trong: Lịch sử kinh tế - xã hội Việt Nam thế kỷ 17 - 18*. Nguyễn Nghị dịch. Thành phố Hồ Chí Minh: Trẻ.
3. Nichihō Kamiki (上木日褒), *Katō Kiyomasa-kō reihōchō* (加藤清正公靈寶帖), Higo Honmyōji (肥後本妙寺), Meiji 42 (1909).
4. Phan Khoang (1969). *Việt sử xứ Đàng Trong 1558 - 1777: Cuộc Nam tiến của dân tộc Việt Nam*. Sài Gòn: Nhà sách Khai Trí.
5. Sở Cuồng Lê Dư (1921). “Cổ đại Nam Nhật giao thông khảo” (古代南日交通攷), *Nam Phong tạp chí* (南風雜誌). Tập 54 (Hán văn, Nguyễn Bá Trác chủ bút). Hà Nội: Đông Kinh ấn quán.
6. Ủy ban Quốc gia Hội thảo quốc tế Đô thị cổ Hội An (1991). *Đô thị cổ Hội An*. Kỷ yếu Hội thảo quốc tế về Đô thị cổ Hội An năm 1990. Hà Nội: Khoa học xã hội.

KHAI SINH CHỮ QUỐC NGỮ (1620 - 1659)

Đinh Trọng Tuyên* - Đinh Bá Truyền**

1. FRANCISCO DE PINA HAY LÀ BUỔI BÌNH MINH CỦA CHỮ QUỐC NGỮ

Sử dụng các mẫu tự Latinh để ký âm tiếng Việt với mục đích truyền đạo Công giáo vào xứ Đàng Trong ở tiền bán thế kỷ XVII, các giáo sĩ Dòng Tên không bao giờ ngờ rằng họ đã để lại một món quà vô giá cho dân tộc Việt Nam, đó là chữ Quốc ngữ. Ngày nay, chẳng ai hoài nghi về sự tiện ích tuyệt đối của chữ Quốc ngữ đối với nền quốc học và sự nghiệp phát triển văn hóa nước nhà, nhưng mấy ai biết chữ Quốc ngữ đã được khai sinh bởi một giáo sĩ người Bồ Đào Nha, tên là Francisco de Pina, tại một làng quê dân dã ở tỉnh Quảng Nam, đó là làng Thanh Chiêm.

Vào đầu thế kỷ XVII, một Giáo đoàn Kitô gồm hơn 20 giáo sĩ Dòng Tên, đó là các linh mục và thầy giảng người Bồ Đào Nha, Ý, Pháp mà trong đó đa phần là người Bồ Đào Nha, được phái đến xứ Đàng Trong thay vì Nhật Bản với mục đích truyền đạo Công giáo. Năm 1615, các giáo sĩ tiên phong trong Giáo đoàn đã đến Đà Nẵng để tìm cách thiết lập cơ sở truyền đạo. Cho đến năm 1623, đã có hai trú sở truyền đạo chính thức được mở, một tại Hội An (Residentia Fayfó) và một tại Nước Mặn (Residentia Nuocman, Pulo-cambi) thuộc Quy Nhơn, và hai năm sau (1625) thì lập trú sở truyền đạo thứ ba tại dinh trấn Thanh Chiêm. Ban đầu, sứ mệnh gieo đức tin Thiên Chúa diễn ra một cách khó khăn do cách biệt ngôn ngữ, các giáo sĩ không thể hiểu dân địa phương nói gì bởi ngôn ngữ ở đây là một thứ “*tiếng như âm nhạc, nghe như chim hót*”. Vì thế, các giáo sĩ đã sử dụng những mẫu tự Latinh để ký âm tiếng Việt nhằm phục vụ cho việc học tập ngôn ngữ bản địa và quan trọng hơn là có thể trực tiếp giảng đạo mà không cần phiên dịch.

Theo Roland Jacques (trong tác phẩm *Portuguese Pioneers of Vietnamese Linguistics Prior to 1650/ L'oeuvre de quelques pionniers Portugais dans le domaine de la linguistique vietnamienne jusqu'en 1650*, Roland Jacques, Bangkok, Orchid Press, 2002), giáo sĩ Francisco de Pina là người đầu tiên bắt tay vào thực hiện công trình Latinh hóa tiếng Việt đầy khó khăn nhưng cũng

không kém phần vinh quang này. Cũng theo Roland Jacques thì giáo sĩ Pina đã nhận xét tiếng Việt là một ngôn ngữ “*có thanh điệu như một bản xướng âm, cần phải biết xướng âm trước đã. Chỉ sau đó mới học các chữ*”.

Với niềm tin sâu sắc là di cảo của giáo sĩ Pina vẫn còn được lưu giữ ở đâu đó trên thế giới, nhà ngôn ngữ học người Pháp Roland Jacques vất vả hàng chục năm ròng đi tìm. May mắn thay, cuối cùng ông đã phát hiện ra hai tác phẩm chưa công bố của Francisco de Pina, đó là bức thư viết dở bằng Bồ ngữ dài bảy trang cho Đức cha bề trên Jerónimo Rodríguez ở Ma Cao và tiểu luận dài 22 trang mang tựa đề *Manuductio ad Linguam Tunkinensem* (Nhập môn tiếng Đàng Ngoài) bằng La ngữ tại Thư viện Quốc gia ở cung điện Ajuda - Lisbonne, Bồ Đào Nha. Nhờ hai tư liệu quý giá này mà trong luận văn tiến sĩ của mình, *L'oeuvre de quelques pionniers Portugais dans le domaine de la linguistique vietnamienne jusqu'en 1650* (Những người Bồ Đào Nha tiên phong trong lĩnh vực Việt ngữ học), Roland Jacques đã chứng minh được với thế giới rằng giáo sĩ Francisco de Pina mới chính là người đầu tiên sáng tạo ra chữ Quốc ngữ chứ không phải là giáo sĩ Alexandre de Rhodes như mọi người vẫn đang lầm tưởng.

Francisco de Pina sinh tại thành Guarda, thuộc vùng Beira Alta, Bồ Đào Nha vào năm 1585 - 1586 (theo Roland Jacques) hoặc 1588 (theo Hồng Nhuệ - Nguyễn Khắc Xuyên). Ông gia nhập vào Dòng Tên vào khoảng năm 19 tuổi, sau đó đến xứ Goa (Ấn Độ) sống ít lâu trước khi sang Trung Hoa. Năm 1611, tại Học viện Thánh Phaolô, Ma Cao, ông theo học khoa học xã hội và tự nhiên, bốn năm về thần học và cả tiếng Nhật. Đến năm 1617, ông thụ phong linh mục và được cử đến xứ Đàng Trong, làm việc tại trú sở Hội An.

Trở lại với quá trình khai sinh chữ Quốc ngữ, việc La ngữ âm hóa tiếng bản địa không phải là sáng kiến của Pina, bởi việc này đã được các giáo sĩ kiêm nhà ngôn ngữ học thực hiện trước đó. Từ thế kỷ XVI, để quảng bá Kitô giáo ra khắp thế giới một cách hữu hiệu, những nhà truyền đạo đã được Giáo hội La Mã khuyến khích sử dụng mẫu tự Latinh để ký âm hóa ngôn ngữ tại địa phương nơi mà họ đang gieo đức tin Thiên Chúa. Theo Roland Jacques, đã có các công trình La ngữ âm hóa tiếng Tamin (ở miền Nam, Ấn Độ), tiếng Nhật, tiếng Trung Hoa, tiếng Tupi-guarani (tiếng bản địa của Brazil) do các giáo sĩ người Bồ Đào Nha và Ý thực hiện trước khi Pina sáng tạo ra chữ Quốc ngữ.

Vừa đặt chân đến Hội An, Pina lao vào học tiếng Việt với một tinh thần hăng say đáng ngưỡng mộ và nhờ thế, chỉ trong một thời gian ngắn, ông đã có thể trực tiếp đàm thoại với người bản địa. Giáo sĩ Gaspar Luis đã chúng nhận điều đó: “*Linh mục De Pina đến Đàng Trong năm 1617. Đó là*

* Nhà nghiên cứu, tỉnh Quảng Nam.

** Nhà nghiên cứu, Hoa Kỳ.

sĩ đầu tiên đã miệt mài nghiên cứu tiếng nói”. Thật vậy, khi giáo sĩ Alexandre de Rhodes đến Thanh Chiêm vào cuối năm 1624 đã thấy Pina giảng Kinh Thánh mà không cần phiên dịch. Có thể nói, vào thời điểm đó, Pina là vị giáo sĩ đầu tiên và duy nhất giảng đạo trực tiếp cho giáo dân bản địa bằng tiếng mẹ đẻ của họ. Thời gian đầu Pina học tiếng Việt tại Hội An và Nước Mặn, nhưng sau đó, vào khoảng năm 1619, ông chuyển đến dinh trấn Thanh Chiêm. “*Vậy ông linh mục này muốn gì với Kẻ Chàm?*”, đó là mong muốn học một ngôn ngữ thuần khiết và tránh những ảnh hưởng xấu đến quá trình học tiếng Việt có thể nảy sinh tại Hội An, vì nơi này đã có hiện tượng lai tạp ngôn ngữ, bởi Phố Khách là nơi giao thoa của các nền văn hóa Việt, Trung, Nhật, Bồ... Hơn nữa, tại Hội An, người ta chỉ quan tâm đến việc buôn bán, Pina khó có thể tiếp cận với giới trí thức trẻ ở địa phương ngõ hầu tìm kiếm sự cộng tác trong quá trình nghiên cứu và sáng tạo chữ Quốc ngữ, nên Pina quyết định đến dinh trấn Thanh Chiêm. Ông đã khẳng định điều đó: “*Đối với con việc nghiên cứu tiếng nói, Kẻ Chàm vẫn là nơi tốt nhất với tư cách là trung tâm triều đình: ở đây người ta nói rất hay, có sự đổ dồn của những người trẻ tuổi đến mà họ là những sĩ tử và bên cạnh họ, những ai bắt đầu học tiếng có thể tìm thấy một sự giúp đỡ*”. Roland Jacques cũng hoàn toàn xác nhận ý kiến này: “*Thành phố này [Hội An] từ rất xa xưa là một thủ đô kinh tế của Champa ngay từ thiên niên kỷ thứ nhất. Ở thế kỷ XVII, nó vẫn là thành phố chợ quan trọng, một trung tâm thương mại kép gồm hai đơn vị tách rời nhau: một khu của người Nhật và một khu của người Hoa. Mỗi khu được quản lý bởi một trưởng khu theo luật quán ước riêng. Cư dân ở đây rất hỗn tạp, điều này giải thích hiện tượng lai tạp ngôn ngữ. Francisco de Pina nghĩ rằng nơi này không thể là nơi học tiếng Việt được*”.

Lập luận Pina chuyển lên ở hản Thanh Chiêm vào năm 1619 là có cơ sở bởi theo lời tường trình của giáo sĩ Cristoforo Borri thì nhờ vào những hiểu biết về thiên văn và toán học mà Pina đã tính toán chính xác là có nguyệt thực diễn ra tại Thanh Chiêm vào lúc 11 giờ đêm mùng 9.12.1620, điều này làm cho thế tử Kỳ rất kính trọng Pina. Qua đây, Pina đã thiết lập mối quan hệ hết sức thân thiết với quan trấn thủ dinh trấn Thanh Chiêm. Tuy không thể thuyết phục thế tử Kỳ chịu làm lễ thánh tẩy, nhưng ông đã làm vị thế tử này có cảm tình với đạo Công giáo và các Kitô hữu. Trong bức thư viết dở vào đầu năm 1623, Pina có báo cáo cho Cha bề trên Rodriguez: “*Năm vừa qua, con đã viết để báo cáo với đức cha, thưa cha kính mến, rằng con đã mua hai cái nhà của mẹ Jeanne ở Kẻ Chàm. Mỗi nhà có ba gian, một nhà làm nơi ở, nhà kia làm tiểu giáo đường*”. Pina đã mua hai căn nhà đó vào năm 1619, ta có thể khẳng định điều này qua câu viết của Cristoforo Borri: “*Năm 1619,*

một đại tăng, kẻ thù lớn của lòng tin thánh thiện của chúng ta thuyết phục nhà vua lưu đầy các cố đạo và phá hủy nhà thờ nhưng nhà thờ vẫn sừng sững ở Kẻ Chàm với tên gọi “nhà của mẹ Jeanna””.

Tại hai ngôi nhà này, Pina đã tuyển chọn một số thanh niên Công giáo để phụ lễ, đào tạo họ thành người thông dịch và chắc chắn những thanh niên này đã cộng tác với ông trong vấn đề nghiên cứu và sáng tạo chữ Quốc ngữ. Về sự cộng tác của người Việt Nam, Roland Jacques cho biết: “*Trong công việc của mình, linh mục Pina nhờ đến sự giúp đỡ rất hữu hiệu của một văn nhân Việt Nam trẻ tuổi, có tên rửa tội là Phêrô, kiến thức uyên bác về chữ Hán của người trẻ tuổi này hẳn là rất hữu ích trong công việc của Pina*”. Tại Thanh Chiêm, Pina cùng với Phêrô, một thanh niên địa phương, đã lần đầu tiên dịch Kinh Thánh sang chữ Quốc ngữ, sự kiện này được biết qua một bản phúc trình chính thức của Francisco Eugenio, tu sĩ Dòng Tên, người Ý ở Ma Cao: “*Người ấy (một nhân sĩ thân quen với đoàn truyền giáo) có một người con trai mười sáu tuổi, là thanh niên lanh lợi và thông minh nhất trong vùng Kẻ Chàm, anh này lại viết chữ Hán rất đẹp, được dân chúng hâm mộ vô cùng... Anh có tên thánh rửa tội là Phêrô, nhờ có tài hay chữ nên giúp linh mục Pina rất nhiều trong việc dịch kinh ‘Pater noster’, ‘Ave Maria’, ‘Credo’ và Mười Điều Răn ra tiếng địa phương, các kinh mà Kitô hữu đã thuộc lòng. Linh mục Pina cũng viết ra các điều phải tin các mẫu nhiệm về Ba Ngôi, về Chúa nhập thể làm người, về chuộc tội, cũng như sự cần thiết của đức tin và các bí tích để được tham dự vào ơn tích của Chúa Kitô, Chúa chúng ta. Các Kitô hữu chép lại tất cả những điều ấy, và đã bắt đầu lần hạt mân côi y như tại xứ chúng ta*”.

Pina cũng có ý định học chữ Nho và chữ Nôm (nhưng chưa thực hiện được) với một giáo viên bản địa tầm cỡ như thầy giảng Augusto, người thông ngôn của cha Buzomi hiện đang ở Pulo Cambi (Quy Nhơn) khi viết: “*Nếu con cũng có tiền trả công cho thầy dạy con học ngôn ngữ và văn chương, thì ngày nay con đã là người thợ đầy đủ phẩm chất. Chỉ vì chính lý do này, con không biết văn chương. Và đó là chỗ trống đáng tiếc. Về ngôn ngữ, con đã tự mày mò học hỏi với nỗ lực của chính mình*”.

Nhờ quan hệ tốt với thế tử Kỳ ở dinh trấn Thanh Chiêm, nên Pina đã lập một trú sở mới ở đây vào khoảng cuối năm 1624, đầu năm 1625 và đến tháng 5.1625, Pina chính thức trở thành Cha bề trên quản nhiệm trú sở truyền giáo Thanh Chiêm (Residentia Dinh Ciam), trú sở quan trọng nhất tại Đàng Trong vì nó ở ngay cạnh dinh trấn Quảng Nam, triều đình thứ hai của xứ này do thế tử Nguyễn Phúc Kỳ đứng đầu. Không chỉ có hoạt động nghiên cứu và sáng tạo chữ Quốc ngữ, tại trú sở Thanh Chiêm, Pina vừa là thầy dạy tiếng Latinh cho các thầy giảng người Việt vừa là giáo sư Việt ngữ cho

hai giáo sĩ dưới quyền mới đến hồi cuối năm 1624 là Antônio de Pina Fontes và Alexandre de Rhodes, người mà sau này được thực dân Pháp tôn vinh, một cách có dụng ý, như là ông tổ của chữ Quốc ngữ. Nói không ngoa, trứ sở Thanh Chiêm là Học viện Việt ngữ học đầu tiên trên thế giới, mà Pina có tư cách là vị Giám đốc khai lập và Alexandre de Rhodes là vị Giám đốc kế nhiệm.

Đối với công việc nghiên cứu tiếng Việt, Pina cho biết: “Về phần con, con đã soạn xong một tiểu luận về chính tả và các thanh điệu của ngôn ngữ này, và con đang lao vào ngữ pháp. Tuy nhiên, dù con đã tập hợp các truyện thuộc nhiều loại khác nhau để cung cấp các trích dẫn của tác giả nhằm củng cố ngữ nghĩa của các từ và các quy tắc của ngữ pháp, cho đến bây giờ con phải nhờ ai đó đọc các từ đó cho con. Con phiên âm theo chữ Bồ Đào Nha sao cho người của chúng ta có thể đọc và học các từ đó thuộc lòng, như học Cicéron và Virgile vậy. Và lại con đã có ba tập, tập hợp các văn bản có phân tích trong số các văn bản hay nhất ở vương quốc này”. Như vậy, vào buổi bình minh của chữ Quốc ngữ, việc La ngữ âm hóa tiếng Việt phải gọi là Bồ Đào Nha ngữ âm hóa tiếng Việt mới đúng.

Theo Roland Jacques, cuốn ngữ pháp và ba tập, tập hợp các văn bản có phân tích trong số các văn bản hay nhất ở xứ Đàng Trong của Pina đến nay vẫn chưa được tìm thấy, hy vọng một ngày nào đó, hai tài liệu quý hơn vàng này sẽ được phát hiện để chúng ta có thể biết rõ hơn về chữ Quốc ngữ vào cái buổi bình minh của nó và qua đó công lao của Pina có thể được nhìn nhận đầy đủ và đúng đắn hơn.

Xin nói thêm, mặc dù đã cố gắng chứng minh tiểu luận Nhập môn tiếng Đàng Ngoài là của Pina, nhưng vì tài liệu này không có người ký tên ở dưới, thế nên cho đến nay Roland Jacques vẫn bị linh mục Hồng Nhuệ Nguyễn Khắc Xuyên hoài nghi về tính chính xác của nó [xem: *Công trình nghiên cứu tiếng Việt của một người Thụy Sĩ ở Kẻ Chợ Đàng Ngoài, Onofre Borgès 1614 - 1664 (Góp ý với Roland Jacques về công trình nghiên cứu tiếng Việt của mấy người Bồ tiên phong cho tới 1650, in tại Paris, năm 1996)*].

Tác giả Hồng Nhuệ cho rằng chính giáo sĩ Onofre Borgès (còn được chép với tên Onófrío hay Onuhpre) mới là tác giả của cuốn *Nhập môn tiếng Đàng Ngoài* chứ không phải Pina. Nhưng trong luận văn của mình, Roland Jacques đã chứng minh Onofre Borgès không phải là tác giả của tác phẩm *Nhập môn tiếng Đàng Ngoài*: “Onofre Borgès, là tên mang âm sắc Bồ Đào Nha, nhưng dưới cái tên này ẩn giấu tên nguồn gốc hơi khác, có thể là Honufer (Onuphrius) Býrgin... Ông sinh ở Lucerne vào năm 1614, năm 1630 ông vào Dòng Tên miền thượng Đức. Có thể là, ông đã giảng dạy trong các lớp tiểu chủng viện Innsbruck của Dòng Tên ở Tyrol. Đi sang phương Đông năm 1638,

đã kết thúc việc nghiên cứu của mình ở Học viện Ma Cao. Rồi ông dạy ngữ pháp có thể là trong ba năm. Tiếp đó, ông sang làm việc ở Tonkin (Đàng Ngoài) từ 1645; bị trục xuất năm 1663, trên một con tàu của Hà Lan. Ông chết khi đến Jakarta. Trong tài liệu lưu trữ của Dòng Tên, có bức thư ngày 30.7.1654 cũng như ba báo cáo thường niên về giáo đoàn ở Tonkin: năm 1650, 1660 và 1661. Ông đã cộng tác chuẩn bị một vài báo cáo khác. Các hoạt động ngôn ngữ của ông không được ghi chép rõ ràng. Rõ nhất, là việc ông viết vài văn bản tiếng Việt và chữ Nôm. Có thể, là cùng một nguồn cảm hứng như các văn bản được biết rõ là của Jesuite Majorica. Những năm cuối cùng của ông, từ 1658 thật là vất vả. Phần lớn các nhà truyền giáo bị trục xuất. Borgès đã được phép của chúa Trịnh ở lại đất nước với một đồng sự duy nhất mới bước vào nghề Joseph Tissanier để đảm trách việc thờ phụng của toàn bộ các cộng đồng công giáo Thăng Long và Nghệ An. Ông kiệt sức vì công việc. Toàn bộ công trình ngôn ngữ vậy phải làm trước năm 1658. Rất có thể Tissanier đã mang đến một bản từ điển của Rhodes vừa mới in, nên nếu Borgès tiếp tục công việc về ngôn ngữ cũng là thừa”. Về vấn đề ai là tác giả của cuốn *Nhập môn tiếng Đàng Ngoài*, có lẽ Roland Jacques chính xác hơn Hồng Nhuệ.

Cuốn tiểu luận của Pina về chính tả và các thanh điệu tiếng Việt, theo như Roland Jacques, được mang tên *Manuductio ad Linguam Tunkinensem* (Nhập môn tiếng Đàng Ngoài). Đây là một tiểu luận bằng La ngữ và Quốc ngữ dài 22 trang chép tay, có bố cục rõ ràng, gồm ba chương: *Về các thanh điệu, Về các con chữ và bảng chữ cái và Về các danh từ*. Tài liệu được bổ sung thêm các phần *Đối thoại, Quán ngữ, Lãng mạn...* Cũng theo Roland Jacques, thì đây rõ là một tác phẩm đang viết dở dang: “Toàn bộ gây cho ta ấn tượng mạnh là công việc còn bỏ dở. Dường như tác giả lúc đầu muốn soạn một tác phẩm đầy đủ, nhưng cuối cùng do thiếu thời gian phải thu hẹp việc triển khai và kết thúc bằng cách ghi lung tung trên giấy các nhận xét khác nhau”.

Trong tác phẩm này, phương pháp ký âm tiếng Việt của Pina còn siêu hơn cả cách phiên âm của các giáo sĩ Gaspar do Amaral, António de Barbosa và Alexandre de Rhodes về sau, bởi nó rất giống với chữ Quốc ngữ bây giờ một cách đáng ngạc nhiên và đáng khâm phục (nếu so với cuốn *Từ điển Việt - Bồ - La* mà Alexandre de Rhodes cho xuất bản vào năm 1651 thì phương pháp ký âm của Pina có phần tân tiến hơn):

Kẻ có tài thì haọc → Kẻ có tài thì học

Thàng nào lành thì dẽay → Thằng nào lành thì dạy

Đi đàng kia làm chi → Đi đàng kia làm chi

Cha lo việc bay giờ → Cha lo việc bây giờ

Hôm qua tôi mặc chép thư nói chẳng được → Hôm qua tôi mắc chép thư nói chẳng được

Francisco de Pina không may qua đời trong một tai nạn lật thuyền. Vào cuối năm 1625, có lẽ vì lý do nào đó, mà tàu buôn Bồ Đào Nha ở Ma Cao không đến Hội An như mọi năm, chỉ có tàu buôn từ Cao Miên trở về, bỏ neo ở ngoài khơi Cửa Đại và nhắn cho các giáo sĩ ở Hội An biết tin để ra tàu nhận hàng tiếp tế của tòa Giám mục Ma Cao. Pina được cử ra tàu để nhận hàng và đi trên một chiếc thuyền nhỏ, khi quay vào bờ, chẳng may bị một cơn gió mạnh làm lật úp thuyền, Pina vì vướng trong chiếc áo chùng dài nên bị chết đuối giữa biển, đó là ngày 16.12.1625. Có thể di hài Pina được an táng tại trú sở Thanh Chiêm, nay nhà thờ Phước Kiêu. Sau đó, Vương quốc Bồ Đào Nha đã tiến hành lễ quốc tang cho ông. Roland Jacques cho rằng sau khi Pina mất đi, thì giáo sĩ Alexandre de Rhodes đã mang công trình của thầy mình ra Đàng Ngoài vào năm 1627, rồi trao cho giáo sĩ Gaspar do Amaral. Về sau, tài liệu này rơi vào tay Onofre Borgès. Có lẽ, tiểu luận này được Borgès hiệu chỉnh đôi chút và đặt tên cho nó là *Manuductio ad Linguam Tunkinensem* (Nhập môn tiếng Đàng Ngoài).

Sau Pina, các giáo sĩ Gaspar do Amaral, António de Pina Barbosa, Girolarmo Majorica và Alexandre de Rhodes tiếp tục công việc nghiên cứu và hoàn thiện chữ Quốc ngữ. Năm 1627, giáo sĩ Alexandre de Rhodes chuyển ra một trú sở truyền giáo tại Cửa Bạng (nay là Lạch Bạng, huyện Tĩnh Gia, tỉnh Thanh Hóa) và mang theo tất cả công trình dở dang của Pina rồi trao lại cho Gaspar do Amaral và António de Pina Barbosa. Nhờ thế, Gaspar do Amaral đã hoàn thiện cuốn từ điển Bồ - Việt và António de Pina Barbosa soạn xong cuốn *Từ điển Bồ - Việt* vào khoảng năm 1635 - 1640.

Giáo sĩ Gaspar do Amaral sinh năm 1592 tại Bồ Đào Nha, gia nhập Dòng Tên năm 1608. Ông đã làm giáo sư La văn, triết học, thần học tại các chủng viện ở Bồ Đào Nha. Năm 1623, ông rời Bồ Đào Nha đi Áo Môn hoạt động truyền giáo và đến Đàng Ngoài vào tháng 10.1629. Sau bảy năm ở Đàng Ngoài, tức vào năm 1636, ông được gọi về Áo Môn giữ chức Viện trưởng Học viện Madre de Pina Deus. Ba năm sau, ông được cử làm phó Giám tỉnh Dòng Tên Nhật Bản (gồm các nước: Nhật, Xiêm, Việt Nam, Miên, Lào, đất Áo Môn và hai tỉnh Quảng Đông, Quảng Tây). Năm 1645, ông lại đáp tàu từ Áo Môn đi Đàng Ngoài truyền giáo, nhưng tàu bị đắm ở gần đảo Hải Nam, ông chết đuối ngày 23.12.1645.

Trong thời gian ở Đàng Ngoài, hai tài liệu viết tay quý giá có liên quan đến chữ Quốc ngữ mà Gaspar do Amaral để lại là bức thư bằng Bồ ngữ viết tại Kẻ Chợ (Thăng Long) để ngày 31.12.1632, nhan đề “*Annua do reino de*

Annam do anno de 1632, pera o Pe André Palmeiro da Compa de Jesu, Visitador das Provincias de Japan e China” (Báo cáo thường niên về nước Annam năm 1632, gởi cha Dòng Tên André Palmeiro, giám sát các tỉnh ở Nhật và Trung Hoa), tài liệu này hiện lưu trữ tại Thư khố Dòng Tên ở La Mã. Tài liệu thứ hai là bức thư cũng bằng Bồ ngữ viết tại Kẻ Chợ (Thăng Long) để ngày 25.3.1637, với nhan đề *Relaçam dos catequistas da Christandade de Tunkine seu modo proceder pera o Pe Manoel Dias, Vissitador de Jappão de China* (Tuồng trình về các thầy giảng của Giáo đoàn Đàng Ngoài về các hoạt động của họ, gởi cho cha Manoel Dias, giám sát Nhật Bản và Trung Hoa). Tài liệu này hiện giữ tại Thư khố Viện hàn lâm Lịch sử Hoàng gia Madrid. Trong cả hai tài liệu, mà rõ nhất là tài liệu thứ hai, Amaral đã soạn cuốn *Diccionario amanita- português* (Từ điển Việt - Bồ).

Giáo sĩ António de Barbosa, sinh năm 1594 tại Bồ Đào Nha, gia nhập Dòng Tên năm 1624. Cuối tháng 4.1636, ông đến truyền giáo ở Đàng Ngoài, nhưng vì thiếu sức khỏe, nên phải trở về Áo Môn vào tháng 5.1642, rồi qua đời năm 1647 trên đường từ Áo Môn về Goa để dưỡng bệnh. Ông là tác giả cuốn *Diccionario português - amanita* (Từ điển Bồ - Việt). Về sau cả hai cuốn *Từ điển Việt - Bồ* và *Từ điển Bồ - Việt* đầu tiên của hai giáo sĩ Amaral và Barbosa đều rơi vào tay Alexandre de Rhodes.

Cũng vào khoảng thời gian đó, tại trú sở Nước Mặn (Quy Nhơn) và Cửa Bạng (Thanh Hóa), giáo sĩ Girolarmo Majorica cũng cho ra đời khoảng 48 văn liệu Thiên Chúa giáo (sách dạy giáo lý) bằng chữ Nôm và chữ Quốc ngữ, như: *Thiên Chúa thánh giáo hối tội kinh*, *Thiên Chúa thánh mẫu*, *Thiên Chúa thánh giáo khai môn*, *Kinh những mùa lễ phục sinh...* Linh mục Girolarmo Majorica sinh tại Napoli, Italia vào Dòng Tên năm 1605, sang Ấn Độ năm 1619, và từ đó ông sang Ma Cao, rồi đến Thanh Chiêm năm 1624 cùng với giáo sĩ Alexandre de Rhodes và vài giáo sĩ khác. Nhưng Girolarmo Majorica chỉ ở Thanh Chiêm một thời gian ngắn rồi chuyển vào Quy Nhơn. Trong năm năm ở Nước Mặn, ông học được tiếng bản xứ. Năm 1629, ông bị trục xuất ra khỏi Đàng Trong và đến truyền giáo tại Đàng Ngoài (trú sở Cửa Bạng) năm 1631. Ông mất năm 1656. Trong tác phẩm *Những người Bồ Đào Nha tiên phong trong lĩnh vực Việt ngữ học*, Roland Jacques có kể đến vai trò của các giáo sĩ người Ý khi viết: “Người Ý duy nhất có đóng góp đáng kể vào chữ Quốc ngữ là Girolarmo Majorica, đến Cochinchine (Đàng Trong) vào năm 1624, cùng với chuyến tàu với Alexandre de Rhodes. Nhưng trong khi Rhodes là một tên tuổi trong lĩnh vực từ vựng và ngữ âm thì Girolarmo Majorica hoàn toàn dồn sức vào việc sáng tạo văn học Công giáo bằng chữ Nôm”. Chúng ta biết rằng, trước khi có chữ Quốc ngữ, thì chữ Nôm là hệ thống phiên âm duy

nhất của Việt ngữ, được biết với cái tên Quốc âm hay tiếng nói của Quốc gia. Mà chữ Nôm thì dựa trên căn bản chữ Nho (Hán tự), và học chữ Nôm còn khó hơn cả học chữ Nho. Việc Girolarmo Majorica có thể sáng tạo văn học Công giáo bằng chữ Nôm rõ ràng cho thấy vị giáo sĩ này thông thạo tiếng Việt, vừa biết chữ Nho lẫn chữ Nôm, do đó đóng góp của ông vào việc sáng tạo chữ Quốc ngữ là to lớn chứ không phải là đáng kể như Jacques đã mô tả. Bởi chữ Quốc âm khó đến như thế mà ông còn có thể viết được thì hẳn phải biết cách dùng các mẫu tự Latinh để phiên âm tiếng Việt.

Có một giáo sĩ người Ý nữa mà Roland Jacques cho là chỉ có vai trò thứ yếu trong việc sáng tạo chữ Quốc ngữ là Cristoforo Borri. Roland Jacques viết: “*Cristoforo, thường hay được các tác giả hiện đại nhắc tới thì thời gian ở Việt Nam quá ngắn (1618 - 1621) để có thể gán cho ông một vai trò quan trọng và ông quan tâm đến những vấn đề khác khá xa với ngôn ngữ học*”. Phải chăng giáo sĩ Borri không quan tâm đến ngôn ngữ học? Hãy xem Borri viết: “*Tiếng Đàng Trong, theo tôi, là một tiếng dễ hơn các tiếng bởi vì không có chia động từ, không có biến cách các danh từ nhưng chỉ có một tiếng hay lời nói rồi thêm vào một phó từ hay đại từ để biết về thời quá khứ, hiện tại hay tương lai, về số ít hay số nhiều. Tóm lại, là thay thế cho tất cả những biến cách và tất cả những thì, tất cả những ngôi cũng như những sự khác liên quan tới số và biến cách. Thí dụ động từ ‘avoir’ trong ngôn ngữ Đàng Trong có nghĩa là có, từ này không thay đổi gì. Người ta thêm một đại từ vào là người ta có thể thay đổi cách sử dụng và như thế chúng tôi chia động từ này như sau: tôi có, anh có, nó có. Họ chỉ cần một đại từ mà không trực tiếp thay đổi động từ. Cũng vậy, để chỉ các thì khác nhau thì họ nói, về thì hiện tại: tôi bây giờ có, về thì quá khứ: tôi đã có; về thì vị lai: tôi hoặc sau hoặc sẽ có. Ở cả hai thí dụ trên, từ có không bao giờ thay đổi. Do đó người ta dễ thấy là ngôn ngữ này rất dễ học, và thực ra trong sáu tháng chuyên cần, tôi đã học được đủ để có thể nói chuyện với họ và giải tội được nữa, tuy chưa được tinh thông lắm, vì thực ra muốn cho thật thành thạo thì phải học bốn năm trọn*”. Hơn nữa, Borri đến xứ Đàng Trong gần như cùng lúc với Pina và họ đều hoạt động trong phạm vi Thanh Chiêm, Hội An, Cửa Hàn và Nước Mặn, nên chắc chắn là có mối liên hệ mật thiết, điều này đồng nghĩa với việc Borri biết công trình nghiên cứu tiếng Việt mà Pina đang đuổi theo, nên có thể Borri đã hỗ trợ Pina một tay. Để chứng minh điều này, ta có thể xem các chữ “*Ciam, gno, scin*” mà Borri dùng để phiên âm các từ “*Chiêm, nhỏ, xin*” cho thấy có dấu vết của các phụ âm *ci-*, *gn-*, *sc-* trong tiếng Ý. Về sau các phụ âm *ci-*, *gn-*, *sc-* đều được ghi theo gốc Bồ Đào Nha ngữ, *ci-* = *ch-*, *gn-* = *nh-*, *sc-* = *x-*. Như vậy, đã xuất hiện sự cạnh tranh giữa hai cách phiên âm, hoặc theo Ý ngữ hoặc theo Bồ ngữ, sau cùng trường phái

Bồ ngữ đã thắng. Nhưng hai tự vị và hai phụ âm trong chữ Quốc ngữ hiện đại như *ghe, ghi* và *gh-*, *gi-* vẫn còn giữ nguồn gốc từ tiếng Ý. Ai trong các giáo sĩ người Ý, Borri hay Majorica, đã đưa những tự vị và phụ âm này vào chữ Quốc ngữ, đến nay vẫn chưa xác định được, nhưng điều đó cũng đủ để khẳng định vai trò của các giáo sĩ người Ý, chí ít là Borri và Majorica, vào quá trình hình thành chữ Quốc ngữ là tương đối lớn.

Đến đây, ta có thể điểm lại những cái nôi đã khai sinh ra chữ Quốc ngữ là Thanh Chiêm, Hội An, Nước Mặn và Cửa Bạng. Trong bốn địa điểm này, rõ ràng Thanh Chiêm là cái nôi quan trọng nhất, bởi tiếng nói nơi đây là đối tượng nghiên cứu của hai vị đại diện xuất sắc nhất: Pina, người đầu tiên sáng tạo ra chữ Quốc ngữ và Alexandre de Rhodes, người mà sau này đã từng được cả Tây lẫn Ta tôn vinh như là ông tổ của chữ Quốc ngữ.

Vào cái buổi bình minh của chữ Quốc ngữ, hay tạm gọi là thời kỳ chữ Quốc ngữ tiền Alexandre de Rhodes, sáu tên tuổi có công đặt nền móng cho công trình La ngữ âm hóa tiếng Việt đáng ghi nhớ là: Francisco de Pina, Cristoforo Borri, Gaspar do Amaral, António de Barbosa, Girolarmo Majorica và Onofre Borgès, mà trong số đó người đầu tiên đáng được ghi nhớ nhất, và **tất nhiên, Francisco de Pina đáng phải được tôn vinh như là người khai sinh ra chữ Quốc ngữ**.

2. XÉT LẠI CÔNG LAO CỦA ALEXANDRE DE RHODES

Vào năm 1912, nhà Việt Nam học và Huế học khả kính, giáo sĩ người Pháp Léopold Michel Cadière đã khẳng định một cách không đúng trước đồng đạo học giả Tây và Ta trong một cuộc hội thảo về văn hóa Việt Nam tại Paris rằng: “*Công lao phát minh ra chữ Quốc ngữ chính là công lao của người Pháp, của Giám mục de Rhodes*”. Có lẽ, luận điểm của một học giả có uy tín như linh mục Cadière đã được nhiều thế hệ học giả, nhà nghiên cứu về ngôn ngữ và văn hóa Việt Nam mặc nhiên chấp nhận.

Năm 1950, về quá trình phát triển chữ Quốc ngữ, sách Việt Nam Văn học Sử yếu của Dương Quảng Hàm có đoạn: “*Các giáo sĩ người Âu khi đến nước ta truyền giáo vào thế kỷ thứ XVII, thấy ở xứ ta chỉ có chữ Nôm là thứ chữ dùng để viết tiếng Nam nhưng chưa có chuẩn đích và học lại mất rất nhiều công phu, nên mới mượn các mẫu tự La Mã đặt ra chữ Quốc ngữ để tiện việc dịch sách, soạn sách cho con chiên xem. Việc sáng tác chữ Quốc ngữ chắc là một công cuộc chung của nhiều người, trong đó có các giáo sĩ người Tây Ban Nha, Bồ Đào Nha và Pháp Lan Tây. Nhưng có công nhất trong việc ấy là cố Alexandre de Rhodes, vì chính ông là người đầu tiên đem in những sách bằng chữ Quốc ngữ*”.

Tiến sĩ chuyên ngành dân tộc học, GS. Lê Văn Hảo đã từng cho rằng: “*Alexandre de Rhodes tỏ ra là nhà ngôn ngữ học xuất sắc. Chính ông là người đầu tiên đã học hỏi nghiên cứu các cung giọng trong tiếng Việt để hoàn thiện sự phiên âm tiếng Việt bằng chữ cái Latinh*” (năm 1985). Sau đó, nhà phê bình văn học Vũ Ngọc Phan cũng có nhận định như thế: “*Cố Alexandre de Rhodes là người thông thạo tiếng Việt Nam nhất, đã có công đầu trong việc nghiên cứu*” (năm 1989).

Cho đến đầu những năm 90 của thế kỷ XX, luận điểm của cha Cadière về công lao độc tôn của giáo sĩ Alexandre de Rhodes vẫn được tiếp tục phát huy, GS. Nguyễn Văn Hoàn đã viết: “*Trong lĩnh vực học tiếng Việt và đặt chữ Quốc ngữ, Alexandre de Rhodes có một vai trò đặc biệt mà không ai có thể tranh chấp được*” (năm 1991). Minh Hiền viết: “*Hai trăm năm kể từ khi được sáng tạo, chữ Quốc ngữ trở thành chữ viết của nhân dân Việt Nam và là phương tiện truyền tải hữu hiệu của việc hiện đại hóa trong lòng xã hội Việt Nam. Công hiến của Alexandre de Rhodes cho xã hội Việt Nam thật là vô cùng to lớn*” (năm 1994).

Gần đây nhất, năm 1994, Hoàng Tiến, chủ biên một đề tài khoa học cấp Nhà nước, ký hiệu KX 06-17 mang tên *Chữ Quốc ngữ và cuộc cách mạng chữ viết đầu thế kỷ XX* đã viết: “*Những giáo sĩ sang Việt Nam như các cha cố Gaspar do Amaral và António de Barbosa đều là người Bồ Đào Nha, sau một thời gian, đã làm được tự vị Bồ Đào Nha - An Nam và tự vị An Nam - Bồ Đào Nha. Và nhất là cha cố người Pháp Alexandre de Rhodes là một nhà bác học rất giỏi về khoa ngôn ngữ đã tới Việt Nam, học tiếng Việt và giảng đạo bằng tiếng Việt... Tất nhiên, việc khai sinh ra chữ Quốc ngữ này có công sức đóng góp của nhiều người, ông là đại diện và giữ công đầu*”. Vẫn kế thừa quan điểm của Cadière, khi cho rằng giáo sĩ Alexandre de Rhodes là đại diện và giữ công đầu, nhưng may mắn quá và cũng thật quý hóa, Hoàng Tiến đã có kể đến công lao của hai giáo sĩ Gaspar do Amaral và António de Barbosa. Tuy thế, trong đề tài khoa học cấp Nhà nước to tát này lại quên bồng việc kể công người đầu tiên đặt nền móng cho công trình Latinh hóa tiếng Việt và cũng là ông thầy dạy tiếng Việt cho Alexandre de Rhodes, giáo sĩ Francisco de Pina. Những phát hiện mới về quá trình hình thành chữ Quốc ngữ trong Đề tài khoa học cấp Nhà nước này hầu như vắng bóng, thậm chí chất thông tin mà đề tài của Hoàng Tiến cung cấp còn lạc hậu hơn những gì mà tác giả Đỗ Quang Chính đã viết trong tác phẩm *Lịch sử chữ Quốc ngữ 1620 - 1659* trước đó hơn 20 năm.

Thật ra, từ những thập niên 20 của thế kỷ XX, không ít nhà nghiên cứu đã không đồng tình với luận điểm của linh mục Léopold Cadière. Trong

bài báo “Khảo về chữ Quốc ngữ” đăng trên Tạp chí *Nam phong* số 122, năm 1927, học giả Phạm Quỳnh đã cho rằng: “*Chữ Quốc ngữ là do các cố Tây sang giảng đạo bên Việt Nam đặt ra vào đầu thế kỷ XVII; các cố đó, người Bồ Đào Nha có, người Ý Đại Lợi có, người Pháp Lan Tây có, chắc cùng nhau nghĩ đặt, chằm chước, sửa sang trong lâu năm, chứ không phải một người nào làm ra một mình vậy*”.

Đến năm 1955, cái nhìn của học giả người Pháp Georges Taboulet khi viết cuốn sách “*Công trạng của Pháp ở Đông Dương*” có phần không giống với luận điểm của Cadière: “*Việc phiên âm tiếng Việt bằng chữ Latinh, điểm thêm các dấu quy ước, là một công lao tập thể mà sự đóng góp chủ yếu là linh mục De Pina, Borri, Gaspar do Amaral, António de Barbosa, nhưng linh mục De Rhodes thì có công hệ thống hóa, chỉnh lý và phổ biến văn tự này*”. Như vậy, so với những gì Hoàng Tiến viết vào năm 1994, thì trước đó 40 năm Georges Taboulet đã có kể thêm de Pina và Borri.

Năm 1972, linh mục Dòng Tên Joseph Đỗ Quang Chính cho ra đời công trình nghiên cứu có giá trị nhất về chữ Quốc ngữ từ đó cho đến nay, đó là tác phẩm *Lịch sử chữ Quốc ngữ 1620 - 1659*. Trong cuốn sách này, Đỗ Quang Chính tỏ ra hoài nghi luận điểm của Cadière khi khẳng định trình độ tiếng Việt của Gaspar do Amaral còn giỏi hơn cả Alexandre de Rhodes. Chưa hết, theo như bài viết: “*Trình độ chữ Quốc ngữ của linh mục Alexandre de Rhodes từ năm 1625 đến 1644*”, Đỗ Quang Chính có ý xét lại vai trò của Alexandre de Rhodes: “*Linh mục Đắc Lộ (Alexandre de Rhodes) là người đã góp nhiều công lao trong việc xuất bản hai cuốn sách chữ Quốc ngữ mới đầu tiên, điều đó các nhà trí thức Việt Nam ai ai cũng biết; ngay các học sinh trung học cũng được hiểu qua sự kiện này. Dựa vào hai cuốn sách trên đây, nhiều nhà nghiên cứu Việt Nam cũng như ngoại quốc, đã đề cao công trình sáng lập chữ Quốc ngữ mới của linh mục Đắc Lộ. Tuy những nhà nghiên cứu đó biết rằng, linh mục Đắc Lộ chỉ là một trong những người sáng lập ra thứ chữ này, nhưng xem ra phần đông lại đề cao quá mức sự nghiệp của ông*”. Để hiểu rõ hơn câu nhận xét của linh mục Đỗ Quang Chính về công lao của Alexandre de Rhodes trong đoạn trích trên, thiết tưởng cần phải điểm lại thân thế, tiểu sử và sự nghiệp của ông tổ chữ Quốc ngữ một cách nghiêm túc ngõ hầu rút ra một đánh giá thật sự khách quan về công lao của ông tổ này.

Linh mục Alexandre de Rhodes thường được người Việt Nam gọi là Đờ-rốt hay Đắc Lộ, sinh vào ngày 15.3.1593 tại Avignon, Pháp. Theo Đỗ Quang Chính thì Alexandre de Rhodes sinh ra trong một gia đình gốc Do Thái và có quốc tịch tòa thánh La Mã. Nhưng Roland Jacques qua nghiên cứu cây phả hệ của dòng họ de Rhodes thì quyết rằng gia đình Alexandre

de Rhodes không có gốc Do Thái, bởi cụ tổ ba đời của Alexandre de Rhodes theo dòng phụ hệ, Jean Chimenes de Ruedes, di cư từ Aragon tới, cụ không phải là người Do Thái, hơn nữa gia huy của dòng họ de Ruedes có hình bánh xe đã chứng tỏ họ tộc Ruedes/ Rhodes không dính dáng gì đến nguồn gốc Do Thái. Về điểm này, có lẽ Roland Jacques đúng hơn Đỗ Quang Chính. Sau khi Alexandre de Rhodes học xong bậc tiểu học rồi trung học tại quê nhà, năm 1612, vì muốn đi Đông Á truyền giáo nên ông gia nhập Dòng Tên ở La Mã để đi Lisbonne ngõ hầu đáp tàu đi Đông Á. Vì gặp nhiều cách trở, nên mãi tới ngày 29.5.1623, linh mục Alexandre de Rhodes mới đến được Ma Cao. Ý định của ông sẽ là từ Ma Cao đi Nhật truyền giáo, song không đạt được ý nguyện vì tướng quân (shogun) Mạc phủ ở Nhật lúc bấy giờ đang cấm đạo Công giáo. Do đó, Đức cha bề trên ở Ma Cao cử ông đi truyền giáo tại Việt Nam.

Giáo sĩ Alexandre de Rhodes tới dinh trấn Thanh Chiêm ở xứ Đàng Trong lần thứ nhất vào cuối năm 1624, tại trú sở Thanh Chiêm, Alexandre de Rhodes bắt đầu học tiếng Việt với cha bề trên Francisco de Pina. Khi Pina qua đời vào cuối năm 1625, Alexandre de Rhodes thay Pina quản nhiệm trú sở truyền giáo Thanh Chiêm và đến đầu năm 1627, ông đi Đàng Ngoài. Đến tháng 5.1630, Alexandre de Rhodes bị chúa Trịnh Tráng trục xuất khỏi Đàng Ngoài. Ông đành trở về Ma Cao và làm giáo sư thần học tại học viện Madre De Deus (Mẹ Thiên Chúa) cho đến năm 1640. Trong thời gian này, ông biên soạn một quyển sách về xứ Bắc Hà và công trình truyền giáo ở đó (*Tunchinensis Historiae libri duo*).

Từ năm 1640 đến 1645, Alexandre de Rhodes trở lại truyền giáo ở xứ Đàng Trong. Cho đến cuối năm 1645, ông bị chính quyền tại dinh Quảng Nam trục xuất vĩnh viễn khỏi Việt Nam. Cuối năm 1645, Alexandre de Rhodes bắt đầu cuộc hành trình trở về Âu châu, nhưng mãi đến năm 1649 mới về tới La Mã. Sau đó, ông được phái đi truyền giáo ở xứ Perse (Ba Tư - Cộng hòa Hồi giáo Iran bây giờ). Mặc dù đã 65 tuổi, nhưng ông vẫn theo học ngôn ngữ địa phương (thật đáng khâm phục!). Ông từ trần tại thành Isfahan, Iran ngày 5.11.1660.

Linh mục Thanh Lãng cho biết giáo sĩ Đắc Lộ có thể nói được trôi chảy các thứ tiếng: Pháp, Ý, Bồ Đào Nha, Tây Ban Nha, Ấn, Hy Lạp, Do Thái, Trung Hoa, Nhật và Việt Nam. Ngoài hai cuốn sách bằng chữ Quốc ngữ, xuất bản tại Rôma năm 1651, là cuốn Phép giảng tám ngày (*Catechismus*) và cuốn tự điển bằng ba thứ tiếng Việt - Bồ - La (*Diccionario Amanita - Português - Latina*) mà người Việt Nam đã được biết đến (hai cuốn sách này lần đầu tiên được in tại nhà in của Thánh bộ Truyền giáo La Mã), giáo sĩ Alexandre de Rhodes còn là tác giả của các tác phẩm hết sức có giá trị, đã được xuất bản tại châu Âu như:

- *Relazione dé felici successi della fede predicate de Patri della Compagnia de Giesu del regno di Tunchino* (Hành trình và truyền giáo ở xứ Đàng Ngoài) (Roma, 1650).

- *Tonchinensis Historiae libri due quorum altero status temporalis hujus Regni. Altero Mirabilis Evangelicae praedicationis progressus referuntur coeptae per Patres Societatis Jesu ab anno 1627 ad annum 1646* (Lugduni, 1652) (Lịch sử xứ Đàng Ngoài).

- *Histoire de la vie, et de la mort glorieuse de cinq Pères de la Compagnie de Jésus, qui ont suffer dans le Japon avec trois séculiers, en l'année 1643* (Lịch sử năm vị linh mục tử đạo tại Nhật) (Paris, 1653).

- *La glorieuse mort d'André catechiste de la Cochinchine* (Cái chết vinh quang của thầy giảng Anrê của xứ Đàng Trong) (Paris, 1653).

- *Relation de la Mission des Pères de la Compagnie de Jésus, établie dans le royaume de Perse* (Tuồng trình việc truyền giáo ở vương quốc Ba Tư) (Paris, 1659).

Điểm qua sự nghiệp truyền đạo của Alexandre de Rhodes, ta thấy có một khoảng thời gian dài 10 năm (từ năm 1630 đến năm 1640), ông đã không hề có mặt tại Việt Nam. Sở dĩ, Alexandre de Rhodes lưu lại Ma Cao một thời gian dài như thế, vì có sự bất đồng ý kiến giữa ông và các giáo sĩ khác về nhiều vấn đề liên quan đến Việt Nam, đó là cách thức tổ chức các thầy giảng, và những quan niệm về văn hóa, phong tục và nhất là ngôn ngữ Việt Nam. Trong thời gian này, ông biên soạn một quyển sách về lịch sử xứ Đàng Ngoài và công tác truyền giáo ở đó (*Tunchinensis Historiae*).

Để giải quyết những bất đồng liên quan đến hệ thống thuật ngữ Kitô giáo bằng Việt ngữ, một hội nghị gồm 35 giáo sĩ, do quyền Giám sát Dòng Tên hai vùng Trung - Nhật triệu tập vào năm 1645 tại Ma Cao nhằm định chuẩn *Mô thức rửa tội bằng tiếng An Nam*. Căn cứ vào biên bản hội nghị do Đỗ Quang Chính sưu tầm, *Mô thức rửa tội* đã được chấp thuận bởi 31 giáo sĩ Dòng Tên (mà trong đó có hai chuyên gia Việt ngữ học kỳ cựu Gaspar do Amaral và António de Barbosa), hai vị giáo sĩ Asianius Ruidas và Carolus de Rocha bỏ phiếu trắng, riêng linh mục Alexandre de Rhodes và một vị giáo sĩ Dòng Tên người Sicilia (Ý) còn trẻ tên là Metellus Saccanus phản đối. Bởi đa thắng thiếu nên *Mô thức rửa tội* được hội nghị thông qua, điều đáng tiếc là biên bản hội nghị không cho biết lý do chấp thuận cũng như chống đối.

Nhưng mâu thuẫn đó kỳ dư vẫn chưa được giải quyết triệt để, theo đề nghị của Alexandre de Rhodes, vấn đề *Mô thức rửa tội* được mang về La Mã và được đưa ra nghiên cứu lại trong những thập niên năm 1650 tại bộ Truyền

bá Đức tin, và sau đó tại bộ Thánh vụ. Trong khi vấn đề Mô thức rửa tội đang được bàn luận thì giáo sĩ Dòng Tên, người Ý Giovanni Filippo Marini gửi một bức thư “tố cáo” năng lực Việt ngữ của Alexandre de Rhodes lên các bề trên của mình ở La Mã. Theo Roland Jacques thì: “*Với giọng vẫn có vẻ tranh cãi, trong thư tác giả nêu lên khả năng đáng nghi ngờ của Rhodes về ngữ học Việt Nam. Tu sĩ này đánh giá thấp Rhodes vì Rhodes nói theo tiếng Đàng Trong, ‘đánh giá thô kệch’ so với tiếng chuẩn của kinh tô; cũng với tiếng nói phương Nam ấy mà lỗi chính tả trong cuốn từ điển dường như thấy xuất hiện trong một vài trường hợp*”. Nhưng sau cùng Alexandre de Rhodes vẫn thắng, bởi Hội truyền giáo Hải ngoại Pháp (MEP, Missions Étrangères de Paris) do Alexandre de Rhodes thành lập đang chiếm ưu thế trước Giáo đoàn Kitô đang hoạt động tại Đông Á và Đông Nam Á.

Trong Lời nói đầu của cuốn từ điển bằng ba thứ tiếng Việt - Bồ - La hoàn toàn thuần túy Việt Nam (*Diccionario Amanita - Português - Latina*), giáo sĩ Alexandre de Rhodes thừa nhận đã dùng hai cuốn từ điển của linh mục Gaspar do Amaral và António de Barbosa để soạn tác phẩm của mình: “*Ngoài ra, tôi còn lợi dụng công việc của các giáo sĩ khác cũng thuộc Dòng Tên, nhất là Gaspar do Amaral và António de Barbosa. Cả hai ông này đều làm mỗi ông một cuốn từ vựng, ông Gaspar do Amaral làm cuốn Việt - Bồ, ông António de Barbosa làm cuốn Bồ - Việt, nhưng tiếc rằng cả hai ông đều chết sớm. Tôi lợi dụng công việc của hai ông viết ra cuốn từ vựng mới, có chưa thêm tiếng Latinh*”. Ngoài ra, giáo sĩ Alexandre de Rhodes cũng tỏ ra biết ơn thầy Pina: “*Tôi đã từng học với Francisco de Pina, một người Bồ Đào Nha thuộc Dòng Tên hèn mọn của chúng tôi. Ông là người rất giỏi tiếng bản xứ và là người đầu tiên dám tự giảng bằng tiếng bản xứ*”.

Đọc lại những lời của giáo sĩ Alexandre de Rhodes, ta có thể thấy ông chưa bao giờ tự nhận mình là người đầu tiên sáng tạo ra chữ Quốc ngữ như những gì mà linh mục Léopold Cadière về sau xưng tụng. Tuy không phải là người đầu tiên sáng tạo ra chữ Quốc ngữ, nhưng Alexandre de Rhodes lại là người có công trong việc biên tập, chỉnh lý, tu sửa một thứ chữ đang thời kỳ phôi thai. Công việc biên tập ấy không hề đơn giản chút nào, mà thực sự là công trình khoa học sáng chói của Alexandre de Rhodes. Có thể, Alexandre de Rhodes không giỏi chữ Quốc ngữ như các linh mục Pina, Amaral hay Barbosa, nhưng ông may mắn hơn các giáo sĩ khác là sách của ông đã được xuất bản và tồn tại cho đến ngày hôm nay. Do đó, công lao của Alexandre de Rhodes cũng đáng được tôn vinh, mặc dù ông không giữ địa vị công đầu.

Câu nhận xét của linh mục Đỗ Quang Chính về công lao của Alexandre de Rhodes: “*Linh mục Alexandre de Rhodes chỉ là một trong những*

người sáng lập ra thứ chữ này, nhưng xem ra phần đông lại đề cao quá mức sự nghiệp của ông” là hoàn toàn chính xác. Ngày nay, khi mà đệ tử Alexandre de Rhodes đã từng được ca tụng không tiếc lời, thiết tưởng cũng nên dành những lời tôn vinh đó cho sư phụ Francisco de Pina cho hợp với truyền thống tôn sư trọng đạo của dân tộc ta.

3. DẤU ẤN “NÓI QUẢNG” TRONG QUÁ TRÌNH LA NGỮ ÂM HÓA TIẾNG VIỆT

Qua bức thư “tố cáo” của Giovanni Filippo Marini, không nghi ngờ gì nữa, Alexandre de Rhodes nói tiếng Việt theo giọng Đàng Trong, tức là giọng Quảng Nam. Bởi, tiếng nói cư dân xứ Đàng Trong là Tiếng Quảng hay Nói Quảng như J.F.M. Génibrel đã viết rõ trong sách *Đại Việt Quốc âm Pháp thích tập thành*:

- *Tiếng Quảng, le dialecte cochinchinois qui se parle à partir de Tourane jusqu'en Basse-Cochinchine inclusivement*, tạm dịch: Tiếng Quảng là thổ ngữ Đàng Trong kể từ Đà Nẵng cho đến Nam kỳ hạ.

- *Nói Quảng, parler le dialecte cochinchinois*, tạm dịch: Nói Quảng là nói thổ ngữ Đàng Trong.

Những nhà thừa sai tiên phong đến xứ Đàng Trong để truyền đạo và học tiếng Việt, thổ ngữ Quảng Nam chính là âm sắc ban đầu mà các vị này dựa vào để ký âm tiếng Việt bằng mẫu tự Latinh. Pina đã đến Hội An và Thanh Chiêm, Pina học tiếng Việt với một thầy phụ lễ Nho sĩ trẻ tuổi tên là Phêrô. Khi Alexandre de Rhodes đến Thanh Chiêm, ngoài việc học tiếng Việt với Pina, ông còn học thêm ngôn ngữ này với một cậu bé giúp việc trẻ tuổi, có tên thánh là Raphael. Alexandre de Rhodes cho biết: “*Người giúp tôi đặc lực là một cậu bé xứ này. Trong ba tuần lễ đã dạy tôi các dấu khác nhau và cách đọc hết các tiếng. Cậu không hiểu tiếng tôi mà tôi thì chưa biết tiếng cậu, thế nhưng, cậu có trí thông minh biết những điều tôi muốn nói. Và thực tế, cũng trong ba tuần lễ, cậu học các chữ của chúng ta, học viết và học giúp lễ nữa. Tôi từng sốt thấy trí thông minh của cậu bé và trí nhớ chắc chắn của cậu. Từ đó, cậu đã làm thầy giảng giúp các cha. Cậu đã là một dụng cụ rất tốt để tôn thờ Chúa trong giáo đoàn và cả ở nước Lào, nơi cậu hoạt động trong nhiều năm với thành quả mỹ mãn, cậu rất mến thương tôi nên đã muốn lấy tên tôi*”. Thật đáng tiếc, là bây giờ chúng ta chỉ biết tên hai người trẻ tuổi đã dạy tiếng Việt cho Pina và Alexandre de Rhodes qua cái tên rửa tội là Phêrô và Raphael, mà ông biết tên Việt Nam của họ, bởi đây là một bằng chứng cho thấy đã có những người trí thức Việt Nam trẻ tuổi tham gia vào công cuộc

sáng tạo chữ Quốc ngữ. Qua việc học ngôn ngữ bản địa với những thanh niên trẻ ở Thanh Chiêm, chắc hẳn Pina và cả Alexandre de Rhodes đều nói tiếng Việt theo cách phát âm của cư dân Thanh Chiêm, nơi mà người ta nói tiếng Quảng một cách thuần khiết nhất. Lật lại cuốn *Diccionario amanita - Português - Latina* (Từ điển Việt - Bồ - La) của Alexandre de Rhodes, ta thấy trong phần nguyên âm có:

- a, e, i, o, u,
- ơ, ư
- â, ê, ô

Tuyệt nhiên, không có nguyên âm -ã như trong Việt ngữ hiện đại. Cái gì đã làm cho Alexandre de Rhodes không sử dụng nguyên âm này. Câu trả lời là người Thanh Chiêm không phát âm theo nguyên âm -ã, bởi thế Alexandre de Rhodes đã ký âm là “*chãng có gì sốt*” thay vì “*chẳng có gì sốt*”. Đó là vào thời Alexandre de Rhodes, vậy bây giờ người Thanh Chiêm có còn nói tiếng Quảng “đọc sệt” như vậy không? Tôi tin lối nói đó vẫn không khác gì so với cách đây gần 400 năm. Do đó, nếu Alexandre de Rhodes muốn nói “*ăn chắc mặc bền*” thì ông ta sẽ phát âm là “*en chéc mệc bền*” và sẽ ghi ký âm như sau: “*an chác mặc bền*”.

Khi Cristoforo Borri đến Đàng Trong từ năm 1621, ông đã ký âm “*Tui ciam biet*” nghĩa là “*Tui chẳng biết*”. Không thể lẫn lộn vào đâu được nữa, bởi “*Tui*” (đại từ nhân xưng ngôi thứ nhất) rõ ràng là lối xưng hô của người xứ Quảng Nam.

Trở lại cuộc hội nghị vào năm 1645 tại Ma Cao để định chuẩn *Mô thức rửa tội bằng tiếng An Nam*, biên bản hội nghị viết bằng tiếng Bồ Đào Nha, mở đầu với nhan đề *Manoscritto, em que se proue, que a forma do Baupismo pronunciada em lingoa Annamica he verdadeira* (Đỗ Quang Chính dịch là *Bản viết chứng minh mô thức Rửa tội phải đọc trong tiếng An Nam chính thức*). Câu khẩu ngữ bằng tiếng An Nam dùng để đọc khi làm lễ rửa tội, mà thực sự là tiếng Quảng Nam, được hội nghị thông qua như sau:

“*Tau rửa mêi nhân danh Cha ủa Con, ủa spirito santo*”.

Câu khẩu ngữ mô thức rửa tội trên đây, theo Đỗ Quang Chính, “*là tài liệu cổ vào bậc nhất về giai đoạn thứ hai trên lịch trình tiến hóa của chữ Quốc ngữ*”. Cũng theo Đỗ Quang Chính, câu khẩu ngữ trên được đọc là “*Tao rửa mêi nhân danh Cha và Con, và spirito santo*”.

Nghiên cứu câu khẩu ngữ bằng tiếng Annam đã được hội nghị tại Ma Cao thông qua, ta thấy có bốn âm tiết mang khẩu âm Quảng Nam chính hiệu, đó là *Tau*, *mêi*, *rửa* và *ủa*.

Âm tiết “*Tau*” (đại từ nhân xưng ngôi thứ nhất), cũng giống như “*Tui*”, chắc hẳn là một hình thái chủ âm của tiếng Quảng Nam, của người Kẻ Chiêm, nó hoàn toàn khác với cách phát âm của người Kẻ Chợ (Thăng Long) là “*Tao*”. Trong tiểu luận *Những chặng đường của chữ Quốc ngữ*, linh mục Thanh Lãng cho rằng Alexandre de Rhodes chưa phân biệt vần -*au* với vần -*ao*. Có đúng như vậy không? Về điểm này, Thanh Lãng có thể không nghĩ rằng Alexandre de Rhodes đã bị tiếng Kẻ Chiêm ám ảnh, bởi nếu xét về phương diện âm ngữ học và ký âm học thì vần -*au* mới đích thị là lối nói chính thức của giọng Quảng Nam, hình thành khi mới giao thoa với giọng Champa. Những người Thanh Chiêm ngày nay vẫn phát âm “*gạo*” thay vì “*gao*”, “*cái au*” thay vì “*cái ao*”, “*con dau*” thay vì “*con dao*”...

Âm tiết “*rũa*” được ký âm với *dấu ngã*, Đỗ Quang Chính cho là “*rũa*” với *dấu hỏi*, thật ra các giáo sĩ dùng *dấu ngã* là chính xác bởi người Thanh Chiêm không phát âm đúng *dấu hỏi* và *dấu ngã* (hoàn toàn chỉ có *dấu ngã*).

Âm tiết “*mêi*” trong “*Tau rửa mêi*”, Đỗ Quang Chính cho là “*mây*”, “*mây*” là đúng nhưng chưa chính xác, bởi “*mêi*” là ký âm chưa hoàn chỉnh của chữ “*mi*” theo giọng của người Kẻ Chiêm. Do đó, “*Tau rửa mêi*” phải được phát âm là “*Tau rửa mi*”.

Cuối cùng, âm tiết “*ủa*”, theo *Từ điển Việt - Bồ - La* của Alexandre de Rhodes, vần V, in là “*ủa*” với bán nguyên âm môi-môi U (âm sát môi-môi), khác với âm tiết V hiện đại là âm sát môi-răng. Như vậy, Đỗ Quang Chính cho “*ủa*” là “*và*” là đúng nhưng chưa chính xác, bởi ở Thanh Chiêm ngày nay, dân làng vẫn nói “*đi ủa*” thay vì “*đi về*”, “*ủa côm*” thay vì “*và côm*” và “*con ủa*” (vật), “*uén ủa*” (vấn áo)... Vậy đích thị âm tiết “*ủa*” phải được đọc là “*ủa*” thay vì “*và*”. Tóm lại, câu khẩu ngữ: “*Tau rửa mêi nhân danh Cha ủa Con, ủa spirito santo*” đã được ký âm theo giọng Quảng Nam như sau: “*Tau rửa mi nhân danh Cha ủa Con, ủa spirito santo*”.

Gần bốn trăm năm trước đây, đã có người “*tổ cáo*” tiếng Quảng Nam mà Alexandre de Rhodes học được là “*thô kệch*”. Nhưng chẳng hiểu sao, vào thế kỷ XIX, vua Minh Mạng lại quyết định sử dụng thứ tiếng “*thô kệch*” này làm giọng nói chính thức tại triều đình Huế và còn khen tiếng Quảng rất dễ nghe. Các bản tấu chương, văn tế ở đây đều được đọc, xướng bởi các quan nói tốt tiếng Quảng Nam thay vì tiếng Huế, tiếng Nam bộ và Bắc bộ. Sách *Đại Nam nhất thống chí*, bản Tự Đức, quyển 5, mục *Phong tục* có đoạn chép: “*Còn như tiếng nói thì bình dị, so với các tỉnh thì đây là thích trung (vừa phải); tuy Kinh sư cũng lấy tiếng Quảng làm chính*”.

Ngày nay, có lẽ vì mặc cảm tiếng nói của quê hương xứ sở là “thô kệch” quê mùa, nên có một số bạn trẻ ở Thanh Chiêm đi ra Hà Nội hay vào Sài Gòn lập nghiệp đều cố gắng nhái giọng xứ người. Nhưng khi lạc lõng ở nơi đất khách quê người, thì họ lại thêm nghe một giọng nói Quảng Nam biết bao:

Chim sa vườn thị

Thỏ lụy vườn tram

Nhớ thương tiếng nói mấy trăm năm vẫn còn

(Ca dao xưa)

Nói thêm về danh xưng Thanh Chiêm, các giáo sĩ Tây phương đều ký âm địa danh này bằng từ *Kẻ Chàm* hay *Kẻ Chiêm*. Ta phân tích từ *Kẻ Chàm*, kẻ là một tiếng thông dụng để chỉ một vùng đất, ví dụ: Kẻ Chợ (Hà Nội), Kẻ Huế (Phú Xuân), Kẻ Hàn (Đà Nẵng), Kẻ Mọi (Trường Sơn)... và Chàm là tiếng được cư dân Việt mới gọi Champa xưa.

Vào thế kỷ XIV - XV, vùng đất Chiêm động là nơi giao thoa văn hóa giữa người Việt và người Champa, nên những âm tiết Champa còn rơi rớt lại trộn lẫn với giọng Thanh Hóa của người Việt mới đến mà hình thành nên tiếng Quảng Nam, một loại thổ ngữ pha trộn Thanh - Champa. Những chủ nhân của vùng đất mới phát âm từ *Champa* là *Chăompa*, về sau, cho gọn hơn, là *Chăom* và sau nữa thành *Chàom*. Chính vì thế, mà các giáo sĩ mới Bồ ngữ âm hóa âm tiết *Chàom* là *Chão* (Chàm). Trong các văn bản chính thức bằng chữ Hán, các sử quan, trước đó đã dùng từ Chiêm Bà Thành (占婆城) [về sau rút ngắn lại thành *Chiêm Thành* (占城)] để chỉ *Champapura*, nên mặc nhiên âm tiết *Chàom* (Chàm) được viết bằng tự dạng *Chiêm* (占) trong Hán tự. Do đó, vùng đất *Kẻ Chàm* được viết thành *Kẻ Chiêm* (仇占) trong các văn bản bằng Hán tự. Trong sách *Ô châu cận lục*, Dương Văn An chép làng *Kẻ Chiêm* là *Nhân Chiêm* (人占).

Năm 1558 - 1570, sau khi chúa Tiên Nguyễn Hoàng vào trấn nhậm đất Thuận - Quảng, thì có rất nhiều lưu dân trấn Thanh Hóa, quê hương của các chúa Nguyễn đi theo chúa Tiên đến lập nghiệp ở làng *Kẻ Chiêm*. Do đó, dân làng quyết định đổi tên làng từ *Kẻ Chiêm* thành Thanh Chiêm (清占) [*Thanh* trong chữ Thanh Hóa (清化), *Chiêm* trong chữ Chiêm động (占洞)] với ý nghĩa đây là làng của những cư dân Thanh Hóa đến định cư trên đất Chiêm động. Về sau, các sử quan có sáng kiến (hay tối kiến?) thêm một bộ thủy (氵) vào bên trái của chữ Chiêm, để biến nó thành chữ Triêm (沾). Trong các văn bản chính thức của Quốc sử quán triều Nguyễn, địa danh *Thanh Chiêm* luôn được viết dưới tự dạng 清沾 (*Thanh Triêm*), nhưng vẫn đọc là *Thanh Chiêm*.

Vậy cái tên gọi của vùng đất Thanh Chiêm ngày nay có nguồn gốc từ: *Champa* → *Chăom* → *Chàom* → *Kẻ Chàm* → *Kẻ Chiêm* (*Nhân Chiêm*) → *Thanh Chiêm* → *Thanh Triêm* (viết theo Hán tự).

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Alexandre de Rhodes (1991). *Từ điển An Nam - Lusitan - La Tinh* (Từ điển Việt - Bồ - La), bản dịch của Thanh Lăng, Hoàng Xuân Việt, Đỗ Quang Chính. Hà Nội: Khoa học xã hội (đối chiếu nguyên bản *Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum*, Rome, 1651).
2. Cristoforo Borri (1631). *Relation de la nouvelle mission des Pères de la Compagnie de Jésus au royaume de la Cochinchine*. Lille: Impr. de Pierre de Rache.
3. Đỗ Quang Chính (1972). *Lịch sử chữ Quốc ngữ 1620 - 1659*. Sài Gòn: Đuốc Sáng.
4. Dương Quảng Hàm (1943). *Việt Nam văn học sử yếu*. Hà Nội: Nha học chính Đông Pháp.
5. Georges Taboulet (1956). *La geste française en Indochine: 1858 - 1912*. Paris: Adrien-Maisonneuve.
6. Hoàng Tiến. *Chữ Quốc ngữ và cuộc cách mạng chữ viết đầu thế kỷ XX* (Đề tài nghiên cứu khoa học cấp Nhà nước, ký hiệu KX 06-17).
7. Hoàng Xuân Việt (2006). *Tìm hiểu lịch sử chữ Quốc ngữ*. Hà Nội: Văn hóa thông tin.
8. L. Cadière (1904). *La Question du Quôc-ngu/ Vấn đề Quốc ngữ*. “Revue indochinoise”, N° 1. Hanoi: Impr. d'Extrême-Orient.
9. Roland Jacques (2002). *Portuguese Pioneers of Vietnamese Linguistics Prior to 1650/ L'oeuvre de quelques pionniers Portugais dans le domaine de la linguistique vietnamienne jusqu'en 1650*. Bangkok: Orchid Press.
10. Thanh Lăng (1961). “Những chặng đường của chữ Việt quốc ngữ”. *Đại học*. Số tháng 2 - Kỷ niệm giáo sĩ Alexandre de Rhodes.

HOẠT ĐỘNG THƯƠNG MẠI CỦA ĐÀNG TRONG TRONG QUAN HỆ VỚI CÁC NƯỚC PHƯƠNG TÂY TỪ THẾ KỶ XVI ĐẾN THẾ KỶ THỨ XVII

Hoàng Thị Anh Đào*

Thế kỷ XV - XVII, các nước phương Tây bước vào thời kỳ tích lũy nguyên thủy tư bản, những cuộc phát kiến địa lý đã mở ra một cuộc “cách mạng thương mại” thực sự ở châu Âu và đưa đến việc thiết lập mạng lưới giao thông mậu dịch hàng hải xuyên đại dương nối liền châu Âu với phương Đông. Mạng lưới giao thông mậu dịch hàng hải xuyên đại dương được hình thành đã thúc đẩy thương nhân nhiều quốc gia Tây Âu có nền kinh tế công thương nghiệp phát triển như Bồ Đào Nha, Hà Lan, Anh, Pháp... tìm đến nhiều vùng đất ở phương Đông để thăm dò và khai thác tài nguyên thiên nhiên. Sự tham gia đồng thời của nhiều nước phương Tây vào thị trường khu vực đã làm cho hoạt động thương mại của các nước trong khu vực đổi sắc.

Ở Đông Nam Á, nhiều nước đã tiến hành mở cửa giao thương với các nước phương Tây như Siam, Indonesia và bán đảo Malacca. Đây chính là cơ hội để Đàng Trong tham gia vào hoạt động thương mại quốc tế. Trong thời gian đầu, khi Đàng Ngoài thực thi chính sách đóng cửa trong quan hệ với các nước phương Tây thì Đàng Trong lại thực thi chính sách ngoại thương cởi mở. Trong lĩnh vực đối nội, các chúa Nguyễn ở Đàng Trong đã tạo điều kiện cho thương nghiệp phát triển và có chính sách bảo hộ đối với một số mặt hàng do chính người Đàng Trong sản xuất. Trong lĩnh vực đối ngoại, các chúa Nguyễn không những khuyến khích thương nhân nước ngoài đến buôn bán mà còn ban hành nhiều chính sách ưu đãi đối với các thương nhân phương Tây. Chính nhờ chính sách ngoại thương thông thoáng của các chúa Nguyễn mà việc buôn bán Đàng Trong ngày càng phát triển và hình thành nên những thương cảng nổi tiếng, trong đó tiêu biểu là thương cảng Hội An.

Trong số các nước phương Tây, Bồ Đào Nha là nước đầu tiên có mặt ở Đàng Trong. Theo Birdwood, người Bồ Đào Nha tiến hành các hoạt động giao lưu buôn bán với Đàng Trong vào khoảng năm 1540, thương nhân Bồ Đào Nha từ Macao hoặc Nam Dương (Indonesia) đến Hội An vào tháng Chạp hoặc tháng Giêng để bán, mua hàng như tơ, lụa, hồ tiêu, gỗ quý, thông

qua các đại lý Hoa kiều hay Nhật kiều ở Hội An, rồi quay thuyền về các căn cứ trên (Macao, Nam Dương). Điều cần nhận thấy ở đây là để thiết lập quan hệ buôn bán với các nước châu Á, Bồ Đào Nha đã xây dựng nên hệ thống thương điểm trên toàn cõi châu Á nhằm tạo ra một mạng lưới thương mại hùng mạnh vào thế kỷ XVI. Tuy nhiên, đối với Việt Nam, Bồ Đào Nha không thiết lập hệ thống thương điểm cho nên mọi quan hệ giao lưu buôn bán đều thông qua môi giới trung gian để thu gom hàng hóa hoặc giao dịch. Điều đáng lưu ý là các thương nhân Bồ Đào Nha không để lại người thường trực ở Hội An nhưng lại muốn độc quyền buôn bán với Đàng Trong.

Để làm việc đó, các thương nhân Bồ Đào Nha tìm mọi cách lấy lòng chúa Nguyễn, gửi tặng các đồ vật và thường xuyên cạnh tranh với Hà Lan. Thậm chí, họ còn đề nghị chúa Nguyễn không nên buôn bán với người Hà Lan. Tuy nhiên, đề nghị này không được chúa Nguyễn đồng ý. Trước tình hình đó, Bồ Đào Nha càng hướng sự quan tâm đến các hoạt động giao lưu buôn bán với Đàng Trong. Từ năm 1640 trở đi, quan hệ buôn bán giữa Bồ Đào Nha với Nhật Bản ngày càng giảm, trong khi đó quan hệ buôn bán với Đàng Trong lại được tăng cường. Những sản vật mà các thương nhân Bồ Đào Nha mua của Đàng Trong là tơ vàng, một số trầm hương, kỳ nam và một ít benzoin. Đổi lại, các thương nhân Bồ Đào Nha mang súng ống, diêm tiêu, kẽm, đồng... có thợ kỹ thuật đi cùng để bán lại cho Đàng Trong. Người Bồ Đào Nha đã dạy cho chúa Nguyễn kỹ thuật đúc súng nên được các chúa Nguyễn sùng ái và nể trọng. Đây cũng là thời kỳ xảy ra cuộc chiến tranh giữa Đàng Trong và Đàng Ngoài nên chúa Nguyễn rất cần mua súng đạn từ xưởng đúc súng của Bồ Đào Nha ở Macao. Điều cần nhận thấy là trong số các thương cảng của Đàng Trong thì Hội An được coi là một trong những thương cảng sầm uất nhất. Hội An trở thành trung tâm tập trung và phân phối hàng hóa, là nơi xuất khẩu một số sản phẩm địa phương như kỳ nam và vàng, trong đó kỳ nam là một thứ dầu quý được các thương nhân Bồ Đào Nha ưa chuộng “*Kỳ nam hương màu đen, có dầu và giá 50 cruzados một catty nơi người Bồ Đào Nha, trong khi tại chính nơi sản xuất, nó trị giá ngang với bạc, bao nhiêu kỳ nam hương là bấy nhiêu bạc*”¹

Có thể khẳng định rằng Đàng Trong đã tạo mọi điều kiện thuận lợi cho các thương nhân Bồ Đào Nha đến giao lưu buôn bán trong đó có cả việc cho phép các thương nhân Bồ Đào Nha xây dựng những cơ sở kinh doanh ở Hội An, cho phép lập phố, xây kho như các thương nhân Nhật Bản và Trung Quốc. Song do phương thức buôn bán của Bồ Đào Nha chủ yếu thông qua môi giới trung gian hoặc giao dịch nên Bồ Đào Nha không có cơ sở vững

1. Li Tana, *Xứ Đàng Trong. Lịch sử kinh tế - xã hội Việt Nam thế kỷ 17 - 18*, Nguyễn Nghị dịch (TPHCM: Trẻ, 1999), 119.

* Giảng viên, Trường Đại học Khoa học, Đại học Huế.

chắc tại Đàng Trong. Với tư cách là những người phương Tây đầu tiên đến Việt Nam, “người Bồ Đào Nha đã cày có một nền hàng hải khỏe vào bậc nhất và hung hăng đến chiếm đất đai để buôn bán”.¹ Mặc dù các thương nhân Bồ Đào Nha mua được nhiều hàng hóa giá rẻ của Đàng Trong nhưng họ đến Đàng Trong không đại diện cho bất kỳ công ty nào và không cư ngụ tại đó nên vị thế của Bồ Đào Nha ở Đàng Trong về sau bị suy giảm.

So với Bồ Đào Nha, thì các thương nhân Hà Lan đến Đàng Trong vào thời điểm muộn hơn rất nhiều. Năm 1601, người Hà Lan đã đến Đàng Trong, đặt chân đến Hội An để buôn bán. Lý do để các thương nhân Hà Lan đặt chân đến Đàng Trong là do phải duy trì nền thương mại nội Á, trong đó việc thu mua bạc Nhật là yếu tố quyết định để các thương điểm phương Đông duy trì hoạt động. Dù có nhiều cố gắng nhưng Công ty Đông Ấn Hà Lan có trụ sở chính đóng tại Batavia ở Indonesia vẫn không cung cấp đủ vốn cho thương mại châu Á nên đến đầu thế kỷ XVII, hoạt động trao đổi bạc lấy tơ lụa là trọng tâm trong hoạt động thương mại của các Công ty Đông Ấn châu Âu ở khu vực Viễn Đông. Trước khi người Hà Lan thâm nhập, buôn bán với Đàng Trong thì người Bồ Đào Nha đã triển khai lấy lụa Trung Quốc đổi bạc Nhật. Vì vậy, để có được bạc Nhật cho mạng lưới buôn bán nội Á, Công ty Đông Ấn Hà Lan cần tơ lụa Trung Quốc. Do không thâm nhập được vào thị trường Trung Quốc; Công ty Đông Ấn Hà Lan buộc phải mua tơ lụa Trung Quốc tại các cảng thị trung chuyển như Hội An.

Bảng 1: Loại tiền đúc VOC đem đến Đàng Trong (1633 - 1637)

Năm	Loại tiền						
	Larack	Sacca - motta	Mito	Nume	Tammary	Không xác định được	Tổng cộng
1633	930	15.420	-	-	-	-	16.530
1634	360	9.724	-	-	-	-	10.084
1635	-	41.625	-	-	-	-	41.625
1636	-	5.585	-	5.250	-	2.865	13.500
1637	-	-	2.505	-	510	21.260	24.275
Tổng cộng	1.290	72.154	2.5.5	5.250	510	24.125	106.014

1. Thành Thế Vỹ, *Ngoại thương Việt Nam thế kỷ XVII, XVIII và đầu thế kỷ XIX* (Hà Nội: Sử học, 1961), 70.

Những mặt hàng mà người Hà Lan thường mang đến buôn bán là những mặt hàng Đàng Trong cần như “đại bác, diêm tiêu, lưu huỳnh; dạ châu Âu loại mịn, màu đỏ và màu sẫm; đồng bạc rēnaux như tiền đồng, bạc nén và bạc đúc; hạt tiêu để xuất khẩu sang Trung Quốc; vải bông Ấn Độ, gỗ đàn hương... Đối lại, người Hà Lan mua tơ lụa và các mặt hàng thổ sản như kỳ nam hương, gỗ quý, tơ lụa, xạ hương, vàng... mang về châu Âu”.¹ Trong thời gian đầu các thương nhân Hà Lan cũng được các chúa Nguyễn đón tiếp nồng hậu, thậm chí còn được triều đình ban tặng một số đặc quyền để buôn bán. Năm 1633, theo thư mời của chúa Nguyễn Phúc Nguyên (1563 - 1635), Công ty Đông Ấn Hà Lan đã có ý định đến buôn bán ở Quảng Nam và đến năm 1636, thương điểm của Hà Lan đã được thiết lập ở Hội An phố. Tuy nhiên, quá trình buôn bán giữa Đàng Trong với Hà Lan chỉ diễn ra trong bốn thập niên đầu của thế kỷ XVII, về sau do mâu thuẫn với dân bản địa các thương nhân Hà Lan buộc phải rời khỏi Hội An. Sau nhiều cố gắng của Batavia, nhưng Công ty Đông Ấn Hà Lan vẫn không duy trì được mối quan hệ thương mại với Đàng Trong.

Những chuyển biến chính trị và thương mại khu vực Đông Bắc Á đầu thập niên 30 của thế kỷ XVII buộc chính phủ Batavia chuyển hướng trọng tâm quan hệ thương mại từ Đàng Trong ra Đàng Ngoài.

Rõ ràng là, trong hơn một thế kỷ thiết lập quan hệ buôn bán với Bồ Đào Nha và Hà Lan, các chúa Nguyễn ở Đàng Trong đã thực thi chính sách ngoại thương rộng mở và tạo mọi điều kiện thuận lợi cho các thương nhân Bồ Đào Nha và Hà Lan đến giao lưu buôn bán. Trong quá trình diễn ra các hoạt động giao lưu buôn bán, Bồ Đào Nha và Hà Lan thường xảy ra cạnh tranh, thậm chí dẫn đến xung đột, nhưng các chúa Nguyễn ở Đàng Trong vẫn thực hiện chính sách cân bằng lực lượng, không dành bất cứ sự ưu tiên nào cho Bồ Đào Nha hoặc cho Hà Lan. Nhờ vậy, quan hệ giữa Đàng Trong với Bồ Đào Nha và Hà Lan vẫn giữ được sự hòa hiếu dẫu rằng có những thời điểm xảy ra bất đồng. Ngoài ra, trong quan hệ với các nước phương Tây, chính quyền Đàng Trong đã biết sử dụng lợi thế của từng nước để phục vụ cho sự phát triển đất nước. Trong thời kỳ đầu, khi Bồ Đào Nha đang có ưu thế, chính quyền Đàng Trong đã dựa vào Bồ Đào Nha để buôn bán, đến giai đoạn sau khi Bồ Đào Nha suy yếu thì Đàng Trong lại hướng sự chú ý của mình về Hà Lan.

Điều cần nhận thấy là trong hoạt động thương mại giữa Bồ Đào Nha với Đàng Trong, người Bồ Đào Nha không thiết lập các thương điểm như ở Ấn Độ, Ma Cao và một số nước khác trong khu vực mà chỉ sử dụng thương cảng Hội An như một trạm trung chuyển, thu mua hàng hóa để buôn bán với Nhật Bản và duy trì thương mại châu Á. Các thương nhân Bồ Đào Nha đến

1. Li Tana, *Xứ Đàng Trong: Lịch sử kinh tế - xã hội Việt Nam thế kỷ 17 - 18*, Nguyễn Nghị dịch (TPHCM: Trẻ, 1999), 119.

Hội An mua, bán hàng hóa theo từng thời điểm và không định cư lâu dài, cho dù chính quyền Đàng Trong cho phép họ được lập phố, xây nhà. Ngoài ra, hoạt động buôn bán thương mại của Bồ Đào Nha đối với Đàng Trong không theo mô hình quản lý của các công ty mà chỉ dựa vào sự dũng mãnh và tính chất mạnh mẽ của những người đi biển.

Trong khi đó, các thương nhân của Hà Lan lại chú trọng xây dựng các thương điểm, phát triển mạng lưới, hệ thống pháp luật, làm việc dưới sự điều hành và quản lý của công ty ở chính quốc. Với phương thức đó, mọi hoạt động buôn bán của các thương nhân Hà Lan không chỉ chịu sự giám sát trực tiếp của giám đốc thương điểm mà còn chịu sự quản lý của Toàn quyền công ty ở Batavia. Trong vấn đề này, hoạt động thương mại của Hà Lan tỏ rõ tính ưu việt, quy củ và tổ chức chặt chẽ hơn so với hoạt động thương mại của các thương nhân Bồ Đào Nha. Tuy nhiên, hoạt động thương mại của các thương nhân Bồ Đào Nha và Hà Lan vẫn có điểm chung trong việc coi thương cảng Hội An là trạm trung chuyển phục vụ cho mục đích kiếm lời nên mặc dù được chính quyền Đàng Trong cho phép và tạo mọi điều kiện thuận lợi cho các thương nhân Bồ Đào Nha và Hà Lan đến giao lưu buôn bán, nhưng do nhiều hoàn cảnh khác nhau nên đến nửa sau những năm 50 của thế kỷ XVII, hoạt động thương mại của Đàng Trong với Bồ Đào Nha và Hà Lan chính thức chấm dứt.

Tóm lại, hoạt động thương mại giữa Bồ Đào Nha và Hà Lan với Đàng Trong thế kỷ XVI - XVII được coi là đỉnh cao trong quan hệ giữa Đàng Trong với các nước phương Tây. Nhờ thiết lập được trạm trung chuyển Hội An mà Bồ Đào Nha và Hà Lan duy trì được mạng lưới buôn bán thương mại nội Á trong suốt hơn một thế kỷ từ giữa thế kỷ XVI đến giữa thế kỷ XVII. Đây là một trong những đóng góp hết sức quan trọng của chính quyền Đàng Trong trong quan hệ với các nước phương Tây thời Trung đại. Trên một phương diện khác, hoạt động thương mại của Bồ Đào Nha và Hà Lan đã góp phần phá vỡ nền kinh tế tự cung tự cấp của Đàng Trong, thúc đẩy nền kinh tế hàng hóa của Đàng Trong phát triển mạnh mẽ cũng như tạo điều kiện để Đàng Trong tham gia vào quá trình hội nhập thương mại quốc tế.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Alexis Marie de Rochon (2008). “Đàng Trong thời chúa Nguyễn”. Nguyễn Duy Chính dịch. *Nghiên cứu và Phát triển*. (71), 51-61.
2. Hoàng Anh Tuấn (2010). *Tư liệu các công ty Đông Ấn Hà Lan và Anh thế kỷ XVII*. Hà Nội.
3. Lê Quý Đôn (1977). *Phủ biên tạp lục*. Hà Nội: Khoa học Xã hội.
4. Li Tana (1999). *Xứ Đàng Trong: Lịch sử kinh tế - xã hội Việt Nam thế kỷ 17 - 18*. Nguyễn Nghị dịch. TPHCM: Trẻ.
5. Thành Thế Vỹ (1961). *Ngoại thương Việt Nam thế kỷ XVII, XVIII và đầu thế kỷ XIX*. Hà Nội: Sử học.

NGƯỜI NHẬT Ở HỘI AN THẾ KỶ XVI - XVII

Võ Văn Hoàng*

Cuối thế kỷ XVI, nhà Nguyễn đã thiết lập quyền lực chính trị của mình ở Đàng Trong. Với những chính sách tích cực đã thúc đẩy nền kinh tế ngày càng phát triển. Lúc này, nhiều cảng thị hình thành ven dài đất miền Trung, mà Hội An là thương cảng nằm bên con đường thương mại quốc tế sôi động đương thời, thu hút thương thuyền từ Trung Quốc, Nhật Bản, Tây Ban Nha, Bồ Đào Nha, Hà Lan, Anh, Pháp, Nhật... đến buôn bán.

1. QUÁ TRÌNH ĐỊNH CƯ CỦA NGƯỜI NHẬT TẠI HỘI AN

Sau khi thống nhất Nhật Bản, Toyotomi Hideyoshi thi hành nhiều chính sách nhằm phát triển kinh tế. Năm 1592, ông ban lệnh Châu ấn (Shuin-jo), cho phép thuyền nhân Nhật được vượt biển đi giao thương với các quốc gia trên thế giới, phần lớn họ đã tìm đến các cảng thị ở khu vực Đông Nam Á, trong đó có Hội An thuộc xứ Đàng Trong.

Thời kỳ này, các hoạt động thương mại chủ yếu diễn ra trên biển nên phải phụ thuộc vào chế độ gió mùa. Hàng năm, thuyền buôn từ Nhật thường khởi hành vào tháng 11, bởi lúc này là gió mùa đông bắc đưa thuyền xuống khu vực phía nam. Đến tháng 7 năm sau, gió mùa đông nam thổi ngược lên hướng bắc thuận tiện cho họ giương buồm lên đường trở về nước. Trong mỗi mùa mậu dịch, họ phải lưu trú lại Hội An từ ba đến bốn tháng, trong khoảng thời gian này họ tiến hành việc thu mua hàng hóa để chở về nước. Tuy nhiên, do điều kiện thiên nhiên và tốc độ sản xuất cũng như khai thác, nên các thương nhân Nhật thường không mua đủ số lượng hàng như dự định, nên phải cử người ở lại thu gom hàng chuẩn bị cho mùa mậu dịch năm sau.

Đến đầu thế kỷ XVII, thương cảng Hội An bổ sung một số lượng lớn người Nhật di cư đến. Nhất là năm 1614, khi chính phủ Nhật tiếp tục ban hành lệnh cấm đạo và trục xuất giáo sĩ phương Tây ra khỏi Nhật Bản. Những giáo dân Nhật đã tìm đến những nơi có giáo sĩ phương Tây cư trú như: Hải Nam (Trung Quốc), Siam, Việt Nam, Philippines... Lúc này ở Đàng Trong, chúa Nguyễn đã thi hành một số biện pháp nhằm hạn chế sự phát triển của đạo Thiên Chúa, nhưng trong một chừng mực nhất định, vì muốn phát triển Quảng Nam nên chúa Nguyễn đã cho phép họ được truyền đạo tại Hội An.

* *Viện Nghiên cứu Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng.*

2. PHỐ NHẬT Ở HỘI AN

Được sự đồng ý của chúa Nguyễn, người Nhật tiến hành chọn đất và xây dựng khu phố của mình gọi là “Nhật Bản phố” cùng với “Đường nhân phố” của thương nhân Trung Hoa. Năm 1618, giáo sĩ Dòng Tên người Ý là Cristoforo Borri đến Hội An, ông viết: “*Thành phố ấy gọi là Faifo (Hội An), một thành phố lớn đến độ có thể nói là có đến hai thành phố, một phố của người Tàu, một phố của người Nhật. Mỗi phố có khu vực riêng, có quan cai trị riêng và sống theo tập tục riêng. Người Tàu có luật lệ và phong tục của người Tàu, người Nhật cũng vậy*”.¹ Trong mỗi khu phố, người ta bầu ra một vị trưởng khu. Vị này được chúa Nguyễn và chính quyền Nhật Bản tin cậy, họ được cử làm các công việc như thu thuế, phiên dịch và cố vấn thương mại cho chúa Nguyễn, đồng thời chịu trách nhiệm về khu vực mà mình quản lý. Hình ảnh phố Nhật (Nihon machi) ở Hội An giống với phố Nhật ở một số nước Đông Nam Á như: Pinhalu và Phnom Penh ở Campuchia (1618); Ayutthaya ở Siam (1622), Dilao và San Miguel ở Philippines (1603),...

Căn cứ vào những chú thích trên bức tranh *Giao Chỉ quốc mậu dịch độ hải đồ* được vẽ trước năm 1640 của dòng họ Chaya, hiện đang lưu giữ tại chùa Jomyo ở Gen Chozan Nichiren Shu, phố Tsutsui, thành phố Nagoya, tỉnh Aichi, Nhật Bản. Nhà nghiên cứu Nhật Bản Ogura Sadao cho rằng, vị trí của khu phố Nhật ở Hội An thế kỷ XVII dài khoảng 300m, có hai dãy nhà nằm trên một con lộ chính và cách không xa vùng cửa sông.² Điều này tương ứng với những miêu tả của các thương gia Nhật Bản khi họ trở về cố quốc, đó là một thành phố nằm cách biển 3,39 km, có khoảng 500 - 600 ngôi nhà. Các ngôi nhà ở phía trước giáp đường thường được lợp ngói, vách trát đất, còn nhà trong chỉ là mái lá tạm thời.³

Qua nghiên cứu địa hình địa mạo của Hội An, các nhà khoa học cho rằng, Hội An nằm trên nền địa chất của vùng đất bồi hạ lưu sông Thu Bồn, do quá trình bồi tụ của sông đã hình thành nên diện mạo của khu phố cổ như hiện nay. Trước thế kỷ XIX, Hội An chỉ là một thành phố chạy dọc theo đường Trần Phú hiện nay; đến năm 1841, đất bồi của sông cho phép mở thêm một con đường, song song với đường Trần Phú về phía nam (đường

Nguyễn Thái Học ngày nay); đến năm 1886 đất bồi của sông cho phép mở thêm một con đường mới song song với hai đường trên (đường Bạch Đằng ngày nay).

Các nhà nghiên cứu đã tiến hành nhiều đợt điều tra, khảo sát về kiến trúc cổ Hội An. Kết quả cho thấy khu phố có hình chữ nhật, chạy dài từ đông sang tây khoảng 900 m; còn chiều ngang khoảng 300m. Trong khu vực này, hiện đang tồn tại khoảng 984 ngôi nhà, trong đó có 400 ngôi nhà cổ. Nếu chia khu phố cổ thành 14 khối theo trục đường Trần Phú để khảo sát, thì khu phố Nhật Bản có hơn 50% số nhà thuộc loại cổ. Ogura Sadao cho rằng, số dân theo điều tra kiến trúc cổ này nếu một hộ có khoảng từ 6 - 7 người, thì dân số Hội An lúc đó độ khoảng 3.000 - 4.000 người. Căn cứ vào diện tích của số căn nhà trong khu phố Nhật Bản, thì dân số cư trú trong khu phố cổ Hội An vào đầu thế kỷ XVII không quá 1.000 người.¹ Trong đó, người Nhật có khoảng 60 gia đình, nếu mỗi gia đình có trung bình từ 4 đến 5 nhân khẩu, thì có khoảng 200 đến 300 người Nhật định cư tại Hội An. Tuy nhiên cũng có tác giả cho rằng vào đầu thế kỷ XVII đã có đến 700 người Nhật sinh sống ở Hội An.²

Người Nhật đã xây dựng ở Hội An một công trình kiến trúc mang tên “Nhật Bản nhân thương quán” (Thương quán của người Nhật Bản) để sử dụng trong việc hội họp và giao dịch thương mại của mình. Đến năm 1635, chính quyền Tokugawa thực hiện chính sách “bế quan tỏa cảng”, nước Nhật đóng cửa hoàn toàn với thế giới bên ngoài. Từ đó, người Nhật ở Hội An bị mất liên lạc với chính quốc, khiến các thương nhân Nhật Bản rơi vào tình trạng bị cô lập và không đủ sức đối phó với thương nhân Trung Hoa đang phát triển mạnh mẽ. Trước tình hình đó, người Nhật đã chuyển nhượng thương quán lại cho cư dân Minh Hương sử dụng làm tổ đình của người Minh Hương, sau này gọi là chùa Bà Mụ. Hiện nay chùa Bà Mụ chỉ tồn tại một phần cổng tam quan được xây dưới thời Tự Đức, mọi dấu vết kiến trúc của thương quán Nhật xưa giờ không còn hiện hữu.

Đến nửa đầu thế kỷ XVII, người Nhật ở Hội An giảm dần. Theo bản báo cáo của Francisco Goraemon - một tín đồ Thiên Chúa giáo người Nhật viết ngày 28.5.1642 gửi cho thương quán của Hà Lan ở Batavia (Indonesia), thì ở Hội An lúc này còn khoảng 40 - 50 người Nhật đang sinh sống và họ thường xuyên qua lại Manila và Siam để buôn bán.³ Tháng 8.1695, Công ty

1. Cristophoro Borri, *Xứ Đàng Trong năm 1621*, Hồng Nhuệ Nguyễn Khắc Xuyên và Nguyễn Nghị dịch và chú thích (Thành phố Hồ Chí Minh: Thành phố Hồ Chí Minh, 1998), 92.

2. Ogura Sadao, “Về bức tranh: “Giao Chỉ quốc mậu dịch độ hải đồ và Thác kiến Quan Thế Âm”,” *Đô thị cổ Hội An* (Hà Nội: Khoa học Xã hội, 1991), 194.

3. Kikuchi Seiichi, “Sự hình thành và phát triển khu phố cổ Hội An (Qua tư liệu văn bia, thư tịch và khảo cổ học)”, *Nghiên cứu Lịch sử*, số 6, 2002, 49.

1. Trịnh Tiến Thuận, “Hội An - Một trung tâm ngoại thương Việt - Nhật thế kỷ XVII”. *Kỷ yếu Hội thảo Văn hóa Quảng Nam, những giá trị đặc trưng* (Quảng Nam, 2001), 181.

2. Nguyễn Văn Kim, *Quan hệ của Nhật Bản với Đông Nam Á thế kỷ XV - XVII* (Hà Nội: Đại học Quốc gia Hà Nội, 2004), 143.

3. Trịnh Tiến Thuận, *Quan hệ Nhật Bản - Việt Nam thế kỷ XVI - XVII*, Luận án Tiến sĩ

Đông Ấn của Anh ở Madras đã phái thương nhân Thomas Bowyear đến Đàng Trong để điều tra tình hình buôn bán và xin thành lập thương quán ở Hội An, nhưng đề nghị của ông không được chúa Nguyễn chấp thuận. Ông thấy: “*Faifo gồm một đường phố trên bờ sông và hai dãy nhà, có khoảng 100 nóc nhà của người Tàu, cũng có 4 hay 5 gia đình người Nhật Bản. Xưa kia người Nhật là cư dân chính và làm chủ việc thương mại ở hải cảng này, nhưng số ấy đã giảm bớt và của cải của họ cũng sút kém. Sự quản trị công việc đã trao vào tay người Tàu. Mỗi năm có độ 10 hay 12 chiếc thuyền từ Nhật, Quảng Đông, Xiêm, Cao Miên và Batavia đến...*”¹ Cùng năm, thiền sư Trung Hoa là Thích Đại Sán đến Hội An, ông thấy thẳng bờ sông là một con đường dài ba, bốn dặm, hai bên đường hàng phố ở liền nhau khít rịt, chủ phố thấy đều người Phước Kiến.² Đến năm 1766, những thương gia Nhật Bản cuối cùng ở Hội An đã vượt bao khó khăn, cách trở để trở lại vùng Taga, thuộc lãnh địa Hitachi (Nhật Bản) đoàn tụ với gia đình.

3. HOẠT ĐỘNG KINH TẾ

Hội An vào cuối thế kỷ XVI, đầu XVII là một cảng thị thịnh vượng, không những thu hút thương nhân từ Đàng Ngoài và các khu vực lân cận, mà cả các thương gia từ những miền đất xa xôi như Trung Quốc, Ma Cao, Nhật Bản, Manila và Malacca đến buôn bán. Người Nhật lúc này là một trong những thương nhân chủ yếu ở Hội An.

Năm 1567, chính quyền Trung Quốc đã bãi bỏ chính sách “bế quan tỏa cảng”, cho phép thuyền buôn Trung Hoa đến các quốc gia ở Đông Nam Á để buôn bán, nhưng cấm giao dịch với Nhật Bản. Vì cần một số mặt hàng của Trung Quốc như: tơ lụa, đồ sứ, chì, kali-nitrat,... nên chính phủ Nhật đã cử thương thuyền đến Đàng Ngoài, Đàng Trong (Việt Nam), Phnom Penh và Pinhalu (Campuchia), Ayutthaya (Siam) và Manila (Philippines),... nơi các thương nhân Trung Quốc thường đến mua bán để trao đổi hàng hóa. Để bảo vệ uy tín của mình, chính quyền Nhật Bản quy định những tàu thuyền nào mang giấy phép có đóng Châu ấn thì mới được đến các hải cảng ở nước ngoài, nếu không có giấy phép thì họ không được tham gia vào công việc kinh doanh trên. Trong bức thư của Tōkugawa Ieyasu gửi cho Nguyễn Hoàng năm 1601, ông viết: “*Thương gia Nhật Bản khi vượt biển đi buôn bán xa xôi, không được vi phạm chính trị ở những quốc gia đi đến. Vì tôi suy nghĩ như thế nên xin Ngài yên tâm. Thương thuyền của quốc gia chúng tôi, khi đến*

Quý quốc đều mang theo văn thư có áp dấu Châu ấn. Đây là bằng chứng mà tôi công nhận là thương thuyền”.¹

Đầu thế kỷ XVII, số thuyền buôn Nhật Bản đến giao thương với Đàng Trong vượt xa số thương thuyền được cử đến Siam, Campuchia,... Căn cứ vào bảng thống kê điểm đến của thuyền Châu ấn ở Đông Nam Á từ năm 1604 đến 1635 trong *Nghiên cứu phổ Nhật ở Nam Dương* của Giáo sư Iwao Seiichi, chúng ta thấy tổng số giấy phép có đóng dấu của chính phủ Nhật Bản được phát cho các thuyền buôn Nhật tới các hải cảng ở Đông Dương để mua bán là 356 chiếc: đến Đàng Trong 87 chiếc, chiếm 24,4%; Đàng Ngoài 37 chiếc (10,4%); Campuchia 44 chiếc (12,4%); Champa 6 chiếc (1,7%); Siam 56 chiếc (15,7%); Luzon 56 chiếc (17,7%); và các hải cảng khác là 49 chiếc (13,8%).² Như vậy, số thuyền đến Đàng Trong (87 chiếc) đã chiếm ¼ tổng số thương thuyền Nhật (356 chiếc) tới các hải cảng ở Đông Nam Á trong vòng 31 năm. Ngoài ra, còn có các tàu đến Hội An không có giấy phép (trốn đi), hoặc những tàu qua lại trên Biển Đông, đã ghé vào cảng thị Hội An. Nó chứng tỏ địa vị đặc biệt mà cảng thị Hội An đã chiếm giữ trong lịch sử thương nghiệp thời cận đại ở khu vực Đông Nam Á.

Thời gian này, trên cơ sở học tập kỹ thuật đóng tàu của phương Tây, Nhật Bản có thể tự đóng những loại tàu có trọng tải tới 300 - 400 tấn, thậm chí có chiếc lên đến 600 tấn để hoạt động trên những vùng biển xa.³ Do vậy, thuyền Châu ấn có thể chở từ 4.000 - 5.000 kg tơ sống cùng với nhiều loại hàng hóa khác. Trung bình hàng năm, người Nhật mang đến Hội An khoảng 2.500 - 3.000 quan bạc, các loại vũ khí (gươm, giáo), hàng sơn, ngũ cốc, cá ngựa đồng, lưu huỳnh và những kim loại quý. Các mặt hàng này có lãi suất cao, vì xứ Đàng Trong rất hiếm nên họ càng được sự ưu ái của chúa Nguyễn. Hàng mua về là tơ lụa, đồ gốm, trầm hương, ngà voi, sừng tê giác, xà cừ, nhựa thông, da trâu, gân hươu, yến sào, hạt tiêu, đường, gỗ quý,... nhằm phục vụ cho nhu cầu của nhân dân Nhật Bản. Căn cứ vào số lượng và tải trọng của thuyền Châu ấn được phép đến Hội An buôn bán, chúng ta thấy thương nhân Nhật Bản đem đến Hội An và chở về Nhật một khối lượng hàng rất lớn.

Hoạt động kinh tế của người Nhật ở Hội An chỉ tồn tại trong một thời gian ngắn. Đến năm 1635 là giai đoạn chấm dứt thời kỳ Châu ấn (1592 - 1635), vai trò kinh tế của người Nhật đã chuyển sang tay người Hoa. Như

Sử học (Hà Nội: Trường Đại học Sư phạm, 2002), 145.

1. Phan Khoang, *Việt sử xứ Đàng Trong 1558 - 1777* (Sài Gòn: Khai Trí, 1967), 536-537.

2. Thích Đại Sán, *Hải ngoại ký sự* (Huế: Viện Đại học Huế - Ủy ban Phiên dịch Sử liệu Việt Nam, 1963), 154.

1. Kawamoto Kuniye, “Nhận thức quốc tế của chúa Nguyễn ở Quảng Nam căn cứ theo Gaiba Tsusho (*Ngoại phiên thông thư*)”, *Đô thị cổ Hội An* (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1991), 172.

2. Nguyễn Văn Kim, *Sách đã dẫn*, 125-126.

3. Nguyễn Văn Kim, *Sách đã dẫn*, 172.

vậy, nó cũng chứng tỏ Hội An đầu thế kỷ XVII là một thương cảng nhộn nhịp, và là một điểm trung chuyển hàng hóa của khu vực châu Á - Thái Bình Dương. Mà người Nhật là một trong những thương nhân quan trọng, đã kích thích hoạt động kinh tế thương mại ở Đàng Trong trở nên sôi động.

4. ĐỜI SỐNG TÔN GIÁO CỦA NGƯỜI NHẬT Ở HỘI AN

* Phật giáo

Phật giáo du nhập vào Nhật Bản từ thế kỷ thứ VI và trở thành tôn giáo của hàng vạn người dân Nhật. Trong số những thương nhân Nhật đến buôn bán và định cư ở Hội An, có rất nhiều thương nhân sùng tín Phật giáo mà hiện nay còn lưu lại trong thư tịch và trên bia ký. Trong bức thư của thương nhân Shichirobei gửi về Nhật vào năm 1673, ông có vẽ sơ đồ ngôi chùa do ông xây dựng mang tên *Tùng Bản tự*. Căn cứ vào sơ đồ của thương nhân Shichirobei, thì vị trí ngôi chùa nằm ở phía bắc của sông Hội An, phía đông là *Nhật Bản đình*, còn phía tây là *Đường nhân đình*. Có người ngờ rằng, Tùng Bản tự nằm ở vị trí của Trùng Hán cung (số 24 Trần Phú). Nhưng theo bia ký và sắc phong, thì Trùng Hán cung được xây dựng năm 1653, trước khi Tùng Bản tự hình thành; và qua hồ đào thám sát năm 1989 tại đây, các nhà khảo cổ đã bác bỏ ý kiến này.¹ Còn Vũ Minh Giang trong Hội thảo Quốc tế về Đô thị cổ Hội An năm 1990 đưa ra dự đoán, Tùng Bản tự có vị trí tương ứng với chính cầu Nhật Bản.² Còn Đỗ Bang lại có một nhận định khác về Tùng Bản tự. Ông cho rằng người Nhật đã lập trên đất Hoa Phô và An Mỹ (nay một phần thuộc phường Cẩm Châu) một ngôi chùa lấy tên là Tùng Bản tự, vị trí của nó có thể được lập ở cạnh chùa Nam Tôn (196 Phạm Ngũ Lão, phường Cẩm Châu). Ở đây vào năm 1971 đã đào được một tượng Phật Di Lặc chôn ngôi tư thế tự nhiên, sau chuyển về tịnh xá Ngọc Châu. Còn các tượng Phật ở chùa Tùng Bồn sau khi chùa bị đổ, chuyển lên thờ ở chùa Viên Giác ở Cẩm Phô.³

Cho đến nay, dấu tích của Tùng Bản tự xưa vẫn còn nhiều bí ẩn, đang là vấn đề thách thức những ai quan tâm nghiên cứu về lịch sử Hội An, bởi hiện nay vẫn chưa tìm thấy một nguồn sử liệu tin cậy mô tả chính xác về vị trí của nó. Những nhận định trên của cá nhân các nhà nghiên cứu chỉ là những phỏng đoán chưa thật sự thuyết phục. Qua các đợt điều tra, thám sát và khai quật khảo cổ học trên đất Hội An, các nhà khoa học vẫn chưa tìm

1. Phan Huy Lê, “Hội An: Lịch sử và hiện trạng”, *Đô thị cổ Hội An* (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1991), 23.

2. Vũ Minh Giang, “Người Nhật, phố Nhật và di tích Nhật Bản ở Hội An”, *Đô thị cổ Hội An* (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1991), 214-215.

3. Đỗ Bang, “Quan hệ và phương thức buôn bán giữa Hội An với trong nước”, *Đô thị cổ Hội An* (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1991), 232.



Tranh *Thác kiến Quan Thế Âm*
ở chùa Jomyo-ji
(Nagoya, Nhật Bản).
Ảnh: Trần Đức Anh Sơn.

thấy dấu vết chứng thực có một Tùng Bản tự tồn tại trong thế kỷ XVII? Các tượng Phật như tác giả Đỗ Bang vừa nêu trên, liệu có phải đã từng hiện diện trong Tùng Bản tự của người Nhật hay của một ngôi chùa nào khác?

Sau khi phố Nhật suy giảm, ở Hội An lúc này vẫn còn khá đông người Nhật sinh sống, họ vẫn là những thương gia giàu có và rất sùng tín đạo Phật. Trên tấm bia *Phổ Đà sơn linh trung Phật* ở động Hoa Nghiêm (thuộc di tích danh thắng Ngũ Hành Sơn, thành phố Đà Nẵng) dựng năm 1640 cho biết, để chuẩn bị nguồn tài chính cho việc xây dựng chùa Non Nước, trong số 82 người tham gia cúng của cải cho chùa, có tên của 10 người Nhật và 5 người Việt, sinh sống tại Tùng Bản đình (Hội An) chiếm 18,2%. Lượng tiền mà họ đóng góp cho chùa là 871 quan (chiếm 57,2%) và 50 lạng bạc chiếm đến 71,4% tổng lượng bạc quyền được để xây dựng chùa. Trong đó gia đình ông Heizaburo và vợ là bà Nguyễn Thị Chức đóng góp cao nhất là 300 quan.¹

Hiện nay tại chùa Jomyo, thuộc thành phố Nagoya, tỉnh Aichi miền Trung Nhật Bản còn lưu giữ bức tranh “Thác kiến Quan Thế Âm” là bức tranh tượng Phật nổi tiếng từ thời Edo. Người ta lưu truyền rằng bức tranh Phật này là tặng phẩm của vua nước An Nam cho thuyền Châu ấn của dòng họ Chaya khi đi thuyền sang nước An Nam.² Đây là bức tranh Quan Âm rất có giá trị, nó khẳng định thời kỳ này Phật giáo phát triển mạnh mẽ, đã ăn sâu vào đời sống của người dân Nhật và cả cư dân lân cận chính quyền ở Đàng Trong.

* Thiên Chúa giáo

Như trên tôi đã đề cập, không hẳn tất cả thương nhân Nhật đến Hội An vì công cuộc mưu sinh, mà trong đó có một số vừa thực hiện mục đích kinh tế, đồng thời cũng thực hiện mục đích tôn giáo của mình. Bởi thời gian này, chính phủ Nhật đã nhiều lần ban hành lệnh cấm đạo, sát đạo và trục xuất giáo sĩ Thiên Chúa giáo ra khỏi lãnh thổ Nhật Bản, nên các tín đồ người Nhật đã tìm đến những vùng đất khác nhau ở khu vực Đông Nam Á - có giáo

1. Vũ Minh Giang, “Bài đã dẫn”, 209.

2. Ogura Sadao, “Bài đã dẫn”, 196-197.

sĩ phương Tây sinh sống, nơi đó họ được an ủi phần hồn của mình. Mà Đàng Trong lúc này là mảnh đất khá màu mỡ, thu hút các nhà truyền giáo như Cristoforo Borri nhận xét: “*Tất cả các nước phương Đông đều cho người châu Âu là những kẻ xa lạ và dĩ nhiên họ ghét mặt đến nỗi khi chúng ta vào lãnh thổ họ thì tất cả đều bỏ trốn. Thế nhưng trái lại ở xứ Đàng Trong, họ đưa nhau đến gần chúng ta, trao đổi với chúng ta trăm nghìn thứ, họ mời chúng ta vào dùng cơm với họ. Tóm lại họ rất xã giao, lịch sự và thân mật đối với chúng ta. Điều này đã xảy ra với tôi và các đồng sự của tôi khi lần đầu tiên chúng tôi vào xứ này, người ta đã coi chúng tôi như những người bạn rất thân và như thể người ta đã quen biết chúng tôi từ lâu. Đó là một cánh cửa rất tốt đẹp mở ra cho các nhà truyền giáo của Chúa Kitô đến giảng Phúc âm*”.¹

Lúc này những người Nhật theo đạo Thiên Chúa đến Đàng Trong ngày một đông. Với tư cách là một nhà truyền giáo, Alexandre de Rhodes đã từng sinh sống ở Hội An (1624 - 1627), sau đó được chuyển ra Bắc để thiết lập giáo đoàn Đàng Ngoài (1627 - 1630), ông đã chú ý đến hiện tượng có rất nhiều tín đồ Công giáo Nhật Bản di cư đến An Nam. Theo ông: “*Hoàng đế Nhật đã cấm hết công dân phải bỏ việc thương mại vì biết có rất nhiều giáo dân, kể từ năm 1614 bắt đầu có sắc lệnh cấm đạo, người Nhật đã kéo nhau đi lữ lượt, nhất là vào mùa chay, và cả ngoài mùa này nữa, mỗi năm ba hay bốn lần, để được xưng tội với các cha dòng biết tiếng Nhật và nhận lễ ban thánh thể và mỗi lần ba hay bốn chiếc thuyền. Họ đi tự do, lấy cơ buôn bán. Và cứ thế gần mười năm nay họ vẫn tiếp tục ra đi và rất mãn nguyện vì được an ủi về phần hồn*”.²

Như vậy, không phải tất cả công dân Nhật Bản khi đến cảng thị Hội An đều tham gia vào các hoạt động thương mại. Họ đến với nhiều mục đích khác nhau, vì kinh tế, vì tình cảm tôn giáo hoặc cả hai mục đích trên. Bởi các giáo sĩ phương Tây là những người thông hiểu ngôn ngữ, phong tục, tập quán của họ, giúp họ được an ủi phần hồn của mình.

5. DI TÍCH CỦA NGƯỜI NHẬT Ở HỘI AN

Trải qua nhiều thế kỷ, mọi cảnh quan kiến trúc của phố Nhật xưa ở Hội An hầu như thay đổi. Hiện nay, những dấu vết của người Nhật xưa chỉ còn xác định được thông qua cầu Nhật Bản và ba ngôi mộ còn sót lại.

Cầu Nhật Bản bắc qua một lạch nước rộng gần 10m, nối liền phố Nguyễn Thị Minh Khai và phố Trần Phú. Cầu được xây vào đầu thế kỷ XVII, dài 18,7m, rộng 3m, bên trong đặt tượng của hai con chó và hai con khỉ. Đến

1. Cristophoro Borri, *Sách đã dẫn*, 49.

2. Alexandre de Rhodes, *Lịch sử vương quốc Đàng Ngoài* (TPHCM: Ủy ban Đoàn kết Công giáo, 1994), 36-37.

năm 1653, người Nhật ở Hội An suy giảm, người Minh Hương tiến hành dựng một ngôi miếu nhỏ bên cạnh, bên trong thờ Bắc Đế Trấn Vũ, nhằm cầu mong ổn định về mặt phong thổ, ngăn chặn triều cường, giúp người dân thuận lợi trong công cuộc mưu sinh. Trải qua nhiều cuộc chiến tranh tàn phá, các thiên tai, hỏa hoạn đã thiêu rụi cả khu phố, cầu Nhật Bản sau nhiều lần trùng tu, sửa chữa đã mang đậm yếu tố kiến trúc Trung Hoa.

Bên cạnh đó, tại Hội An còn ba ngôi mộ cổ của các thương gia Nhật Bản có niên đại hơn 400 năm, đây là một di sản vô giá minh chứng cho quá trình giao thương, buôn bán và giao lưu, tiếp biến văn hóa giữa người Việt và người Nhật vào thời kỳ sầm uất, phồn thịnh của thương cảng Hội An. Đó là mộ của thương nhân Gu Sikukun, Banjiro và Yajirobei được xây bằng hợp chất.

Mộ ông Banjiro yên nghỉ trong một khu vườn của người dân ở thôn Trường Lệ, phường Cẩm Châu, trên đường từ đô thị cổ Hội An ra biển An Bàng. Ngôi mộ còn tương đối nguyên vẹn, có kích thước 190cm x 85cm quay về hướng đông bắc, trước mộ có tấm bia bằng đá muối, kích thước 80cm x 6,4cm x 8cm ghi: “*Chính Hộ, Hiển khảo Phan Nhị Lang tự viết Thuần Tĩn thân mộ*”, hai bên ghi những dòng lạc khoản: “*Kỷ Tỵ niên cát đán (1629), hiếu nam Văn Công cung phụng lập*”. Năm Chiêu Hòa thứ 3 (1928), GS.TS. Kuroita Katsumi cùng cộng đồng người Nhật ở Đông Dương đã ủy thác cho ông Nakayama ở phủ Thuận Hóa tiến hành việc tu sửa ngôi mộ và gắn bia lưu niệm.

Cách mộ ông Banjiro khoảng 300m, giữa cánh đồng của thôn Trường Lệ là nơi yên nghỉ của thương gia Tani Yajirobei quê ở Hirado. Mộ có kích thước 14m x 11m x 0,8m, nắm mộ cùng các hạng mục khác làm bằng vôi cứng, pha chế từ bột vỏ sò khô với lá cây bời lời và mía đường, chân mộ gắn bia bằng đá sa thạch xám, trán và diềm bia không trang trí. Giữa lòng bia chạm đóa hoa 5 cánh, phía dưới chạm đóa hoa nhỏ hơn. Bia khắc: “*Hiển khảo Di Thứ Lang Bình Vệ Quốc Công chi mộ, Đinh Hợi niên (1647), mạnh thu lập*” và dòng lạc khoản: “*Nhật Bồn, Bình hộ*”. Phía tả có 4 tấm bia đá 40cm x 20cm nằm liền nhau ghi cùng một nội dung bằng 4 thứ tiếng Việt, Nhật, Anh, Pháp: “*... Ông đã tìm mọi cách để sống với người yêu của mình là một cô gái người Hội An đến khi từ biệt cõi đời. Di tích này là bằng chứng về mối quan hệ tốt đẹp giữa thương nhân Nhật với cư dân Hội An vào giai đoạn thương cảng Hội An phát triển sầm uất đầu thế kỷ XVII*”.

Ngôi mộ thứ ba là mộ ông Gu Sikukun, đây là một thương gia nổi tiếng bậc nhất Hội An thời kỳ này, ngôi mộ tọa lạc tại An Hòa, phường Tân An, được lập năm Kỷ Tỵ - 1689. Nhiều tài liệu ghi có thể ông là một thương nhân giàu có nhiều thế lực, và giữ chức Thị trưởng điều hành toàn bộ hoạt động của người Nhật ở phố Nhật vào thế kỷ XVII.

Cả ba ngôi mộ trên hiện vẫn còn nguyên vẹn mô hình, cấu trúc xây dựng tự ban đầu và được người dân Hội An chăm nom, hương khói quanh năm. Kiến trúc sư Ando Katsuhiko - tình nguyện viên của tổ chức JICA Nhật Bản nói: “Cha ông chúng tôi đang còn đó, trong vòng tay của Hội An. Nhiều thế kỷ đi qua, họ vẫn trường tồn và nhắc cho người Nhật như tôi hôm nay nhớ về mối quan hệ tốt đẹp giữa hai dân tộc”.

Ba ngôi mộ này được Bộ Văn hóa - Thông tin (nay là Bộ Văn hóa, Thể thao và Du lịch) cấp bằng công nhận Di tích cấp Quốc gia ngày 29.11.1991.

6. THAY LỜI KẾT

Như vậy, sự hiện diện của người Nhật ở Hội An chỉ diễn ra trong một khoảng thời gian quá ngắn ngủi. Nhưng những hoạt động thương mại của họ ở Hội An là một trong những nhân tố kích thích kinh tế ở Đàng Trong phát triển. Dấu ấn kiến trúc của phố Nhật trước đây vốn rất đậm nét, nay cũng mờ nhạt theo thời gian, do hỏa hạn, chiến tranh và cả bàn tay con người tàn phá,... Hiện nay ở Hội An chỉ còn sót lại di tích cầu Nhật Bản và ba ngôi mộ của thương nhân người Nhật. Dấu sao đó cũng là những minh chứng cho thời kỳ thịnh vượng huy hoàng của thương cảng cổ Hội An, nơi đây từng có một cộng đồng cư dân Nhật sinh sống, và đã đóng góp nền văn hóa của mình vào nền văn hóa chung của cảng thị Hội An.

HỘI AN, DINH TRẦN QUẢNG NAM VÀ PHỦ PHÚ XUÂN TRÊN HAI TRANH CUỘN NHẬT BẢN THỜI EDO

Trần Đức Anh Sơn*

Năm 2013, trong khi thực hiện đề tài nghiên cứu Quan hệ giữa miền Trung Việt Nam với Nhật Bản từ thế kỷ VIII đến thế kỷ XVIII do Sumitomo Foundation tài trợ, tôi có cơ hội khảo cứu hai tranh cuộn (emaki) Nhật Bản, vẽ vào thời Edo (1603 - 1868), miêu tả cảnh thương thuyền Nhật Bản vượt biển đến buôn bán với xứ Đàng Trong, mà người Nhật đương thời gọi là Kochi koku (Giao Chỉ quốc). Đó là tranh Chaya Shinroku Kochi toko zukan (Trà Ốc Tân Lục Giao Chỉ độ hàng đồ quyền) và tranh Shuin-sen Kochi toko zukan (Châu ấn thuyền Giao Chỉ độ hàng đồ quyền).

Hai tranh cuộn này không chỉ là những họa phẩm đặc sắc mà còn là những tư liệu quý về mối quan hệ hải thương giữa Nhật Bản với Việt Nam trong các thế kỷ XVII - XVIII và được chính quyền các địa phương ở Nhật Bản công nhận là Yuzou bunkazai (Tài sản văn hóa quan trọng). Đặc biệt, hai bức tranh cuộn này có hé mở những thông tin quý liên quan đến các địa danh, sử tích ở hai xứ Thuận - Quảng, trong đó có thương cảng Hội An, dinh trấn Thanh Chiêm, sông Cổ Cò, cửa Hàn, và cả dinh phủ của chúa Nguyễn ở Phú Xuân (?).

Trong bài viết này, tôi xin giới thiệu tổng quát về hai bức tranh cuộn nói trên và đưa ra những kiến giải cá nhân về vị trí, tên gọi của một số kiến trúc và cảnh quan được thể hiện trên hai bức tranh cuộn này.

1. TRANH CHAYA SHINROKU KOCHI TOKO ZUKAN (TRÀ ỐC TÂN LỤC GIAO CHỈ ĐỘ HÀNG ĐỒ QUYỀN)

Bức tranh có kích thước 71,8cm x 511,8cm chứng minh, được vẽ vào thế kỷ XVII, hiện đang lưu trữ tại chùa Jomyo-ji (Tĩnh Diệu tự) ở thành phố Nagoya, Nhật Bản (ảnh 1).

Hình vẽ trên tranh miêu tả hành trình của thương thuyền của thương nhân Chaya Shinroku (Trà Ốc Tân Lục) từ Nhật Bản vượt biển đến Hội An (ảnh 2); cảnh sinh hoạt tại phố người Nhật ở Hội An, cảnh phái đoàn của thương nhân Chaya Shinroku đến yết kiến Tổng trấn Quảng Nam tại Dinh trấn Thanh Chiêm, cảnh thuyền Chaya đi theo một dòng sông nhỏ, tới một

* TS., Viện Nghiên cứu Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng.

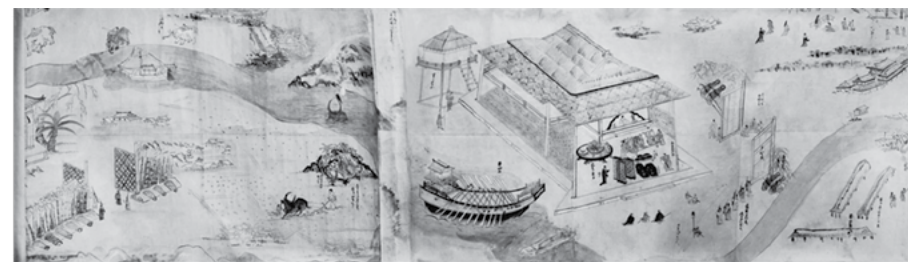
cửa biển lớn, rồi theo một dòng sông khác đi đến một dinh phủ có lũy tre bao bọc và dãy súng thần công bảo vệ; bên ngoài dinh phủ là cảnh dòng sông, đồng ruộng và làng mạc trù phú; trên bờ sông có ba con voi với quân tượng ở trên lưng (ảnh 3). Những hình vẽ biển đảo, núi sông, phố xá... từ Nhật Bản đến Hội An thể hiện ở phần đầu bức tranh đều có chú dẫn bằng tiếng Nhật, nhưng những hình vẽ núi sông, làng mạc, dinh thự... ở phần sau bức tranh lại không chú thích đây là những nơi nào?



Ảnh 1: Sư Hayashi, trú trì chùa Jomyo-ji, đang mở bức tranh *Chaya Shinroku Kochi toko zukan*.
Ảnh: Trần Đức Anh Sơn.



Ảnh 2: Phần đầu bức tranh *Chaya Shinroku Kochi toko zukan* vẽ cảnh thương thuyền Chaya vượt biển đến Hội An.
Ảnh: Trần Đức Anh Sơn.



Ảnh 3: Phần sau bức tranh *Chaya Shinroku Kochi toko zukan* vẽ cảnh thương thuyền Chaya vượt biển đến Hội An.
Ảnh: Trần Đức Anh Sơn.

2. TRANH CHAYA SHINROKU KOCHI TOKO ZUKAN (CHÂU ẮN THUYỀN GIAO CHỈ ĐỘ HÀNG ĐỒ QUYỂN)

Bức tranh có kích thước 32,8cm x 1.100,7cm chứng minh, được vẽ vào cuối thế kỷ XVII - đầu thế kỷ XVIII, hiện đang lưu trữ tại Bảo tàng Quốc gia Kyushu ở tỉnh Fukuoka (ảnh 4).

Hình vẽ trên tranh miêu tả hải trình của thuyền Châu Ắn (*shuin-sen*) vượt biển đến buôn bán ở Hội An. Thuyền Châu Ắn là những thuyền buôn Nhật Bản được chính quyền Mạc phủ cấp Châu Ắn trạng (*shuin-jo*) cho phép đi ra nước ngoài để buôn bán. Tranh miêu tả cảnh một phố cảng mà một số học giả người Nhật cho là cảng Nagasaki ở Nhật Bản (ảnh 5). Từ đây, thuyền Châu Ắn vượt trùng khơi, đi qua những hòn đảo giữa biển và cập cảng Hội An (ảnh 6); tiếp đến là cảnh sinh hoạt tại phố người Nhật ở Hội An và thương nhân Nhật Bản dâng quà cho Tổng trấn Quảng Nam tại Dinh trấn Thanh Chiêm (ảnh 7); sau cùng là cảnh một chiếc thuyền theo dòng sông nhỏ ra cửa biển lớn, đi đến một dinh phủ nguy nga ở ven sông, có lũy tre cùng các dãy súng thần công bảo vệ, có quan binh và voi châu ở bên ngoài (ảnh 8). Trên tranh này không có chú thích bằng tiếng Nhật như trên tranh cuộn ở chùa Jomyo-ji.

3. KIẾN GIẢI CỦA GS. KIKUCHI SEIICHI VỀ CÁC CẢNH VẬT, ĐỊA DANH TRONG HAI BỨC TRANH CUỘN

Tại hội thảo quốc tế *Nhà Nguyễn ở Việt Nam: 1558 - 1885* do Viện Harvard-Yenching (thuộc Đại học Harvard, Hoa Kỳ) và Viện Nghiên cứu Xã hội và Nhân văn Hong Kong (thuộc Đại học Trung văn Hong Kong, Trung Quốc) phối hợp tổ chức tại Hong Kong vào tháng 5.2012, GS. Kikuchi Seiichi (Đại học Nữ Showa, Nhật Bản) đã trình bày một tham luận rất thú vị về hai tranh cuộn này.

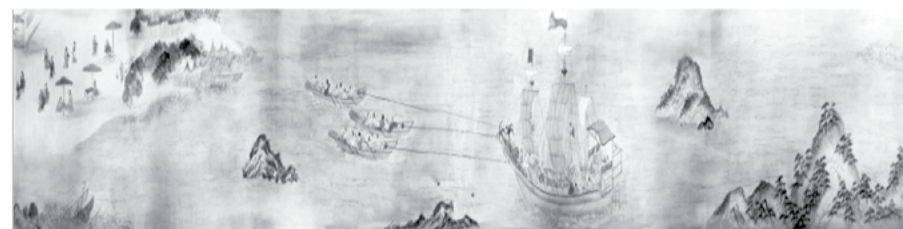
Theo GS. Kikuchi Seiichi, những người vẽ hai tranh “vượt biển” này là những người rất am hiểu Hội An và vùng đất Thuận - Quảng lúc bấy giờ. Họ



Ảnh 4: Bức tranh *Shuin-sen Kochi toko zukan* ở Bảo tàng Quốc gia Kyushu.
Ảnh: Trần Đức Anh Sơn.



Ảnh 5: Phần đầu bức tranh *Shuin-sen Kochi toko zukan* vẽ cảnh thương cảng Nagasaki ở Nhật Bản. Ảnh: Trần Đức Anh Sơn



Ảnh 6: Phần thứ hai bức tranh *Shuin-sen Kochi toko zukan* vẽ cảnh thuyền Châu ấn từ Nhật Bản vượt biển đến Hội An. Ảnh: Trần Đức Anh Sơn



Ảnh 7: Phần thứ ba bức tranh *Shuin-sen Kochi toko zukan* vẽ cảnh phố người Nhật ở Hội An và Dinh trấn Quảng Nam. Ảnh: Trần Đức Anh Sơn



Ảnh 8: Phần cuối bức tranh *Shuin-sen Kochi toko zukan* vẽ cảnh phủ Phú Xuân ở Huế. Ảnh: Trần Đức Anh Sơn

đã theo các thuyền buôn Nhật Bản đến đây, lưu trú khá lâu và quan sát thực địa rất tỉ mỉ để vẽ các tranh này. GS. Kikuchi Seiichi cũng cho hay, từ hình vẽ và vị trí của Dinh trấn Quảng Nam ở trên hai tranh cuộn này, ông và các đồng nghiệp ở Đại học Nữ Showa đã khảo sát đối chứng trên thực địa và xác định vị trí của Dinh trấn Quảng Nam, nay thuộc làng Thanh Chiêm, xã Điện Phương, huyện Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam. Ông cũng làm rõ thân thế một số nhân vật xuất hiện trong tranh như: thế tử Nguyễn Phúc Nguyên (1563 - 1635) bấy giờ đang giữ chức Tổng trấn Quảng Nam, con gái của thế tử, một thương gia người Nhật tên là Araki Sotaro và người vợ Việt Nam của thương gia này...

Tuy nhiên, GS. Kikuchi Seichi đã không xác định tòa dinh phủ được vẽ ở phần cuối của hai tranh cuộn này là nơi nào (ảnh 9 và ảnh 10)? ở Thuận Hóa hay Quảng Nam?



Ảnh 9: Hình vẽ tòa dinh thự chưa xác định trên bức tranh
Chaya Shinroku Kochi toko zukan.
Ảnh: Trần Đức Anh Sơn.



Ảnh 10: Hình vẽ tòa dinh thự chưa xác định trên bức tranh
Shuin-sen Kochi toko zukan.
Ảnh: Trần Đức Anh Sơn.

4. KIẾN GIẢI CÁ NHÂN VỀ TÒA DINH PHỦ Ở PHẦN CUỐI HAI BỨC TRANH CUỘN

Sau khi nghiên cứu hai tranh cuộn này, đối chiếu với các nguồn sử liệu viết về vùng đất Thuận - Quảng và thủ phủ Phú Xuân dưới thời chúa Nguyễn, tôi cho rằng tòa dinh phủ nói trên chính là phủ Phú Xuân ở Huế vào thế kỷ XVII.

Theo miêu tả trong các tài liệu của người đương thời về phủ Phú Xuân như: *Hải ngoại kỷ sự* của Thích Đại Sán (viết năm 1695)¹; hồi ký của Jean Koffer², giáo sĩ người Pháp và là thầy thuốc của chúa Nguyễn Phúc Khoát (viết vào nửa sau thế kỷ XVIII); *Phủ biên tạp lục* của Lê Quý Đôn³ (viết trong các năm 1776 - 1777)... thì phủ Phú Xuân của chúa Nguyễn nằm ven sông Hương, có đồng ruộng và làng mạc trù phú vây quanh; bên ngoài phủ có hàng trại lợp bằng cỏ tranh, với các dây súng thần công bằng đồng “nặng từ vài trăm cân đến vài nghìn cân” bảo vệ; sau trại súng có hàng rào tre gai bao bọc tòa dinh phủ nguy nga tráng lệ... Những tài liệu này cũng cho biết ở phủ chúa có nhiều voi và lính hầu bảo vệ. Điều này hoàn toàn phù hợp với những miêu tả ở phần cuối của hai tranh cuộn. Ngoài ra, trên các tranh cuộn có vẽ hình cây liễu và cây thiên tuế ở trong khuôn viên tòa dinh phủ chưa định danh này. Đây là những loại cây “quý tộc”, theo sử sách triều Nguyễn, chỉ được trồng nơi phủ chúa, cung vua, dân gian không được trồng.

Người viết bài này cũng tham khảo phần chú dẫn của tấm bản đồ *Vịnh Tourane và bờ biển Annam - Từ Hội An đến Huế* do Le Floch de la Carrière vẽ vào năm 1787⁴ để củng cố thêm quan điểm nêu trên của mình. Những chú dẫn của tấm bản đồ này cho biết: vào giữa thế kỷ XVIII, từ sông Faifo (sông Hội An) muốn đi thuyền đến sông Vua (sông Hương) ở Huế, thì đi theo thủy trình sau: thuyền từ sông Faifo đi ra Cửa Đại, theo đường biển đi lên phía bắc, ngang qua *Cap Nord* (mũi Tourane/ Đà Nẵng), mỏm đất xa nhất về phía bắc của *vịnh Tourane*; tiếp tục đi thuyền đến một cửa sông (cửa Từ Hiên) để

1. Phủ Phú Xuân được Thích Đại Sán mô tả trong sách *Hải ngoại kỷ sự* như sau: “Sắp đến vương phủ, mênh mông không có thành quách, chung quanh trồng tre gai làm rào, trong (lũy) tre cát một hàng trại lợp bằng cỏ tranh; mỗi trại đều có đặt súng đồng, nặng từ vài trăm cân đến vài nghìn cân, đúc rất tinh xảo, khám châu sa phi thủy, văn vẽ sáng ngời, nhờ công chùi đánh lâu năm mới được như thế, nếu đem số đồng này đúc lư, đúc bình, làm đồ gia dụng, quý giá chẳng biết bao nhiêu mà kể. Sau trại súng lại có hàng rào tre gai, phía trong có vòng tường thấp, rộng chừng một hai dặm, vương phủ ở trong ấy”.

2. Jean Koffer mô tả phủ Phú Xuân trong hồi ký của ông như sau: “Khuôn viên của vương phủ hình vuông, có ba lớp thành bao bọc, có bảy cửa thành ra vào, cửa chính thông thẳng ra sông có xây vọng lâu. Một trăm năm chục đại bác cỡ nhỏ đặt rải rác quanh thành, ba khẩu thần công rộng lớn đặt cách Vương phủ không xa, về phía tả, làm tăng thêm vẻ uy nghiêm, đường bệ”.

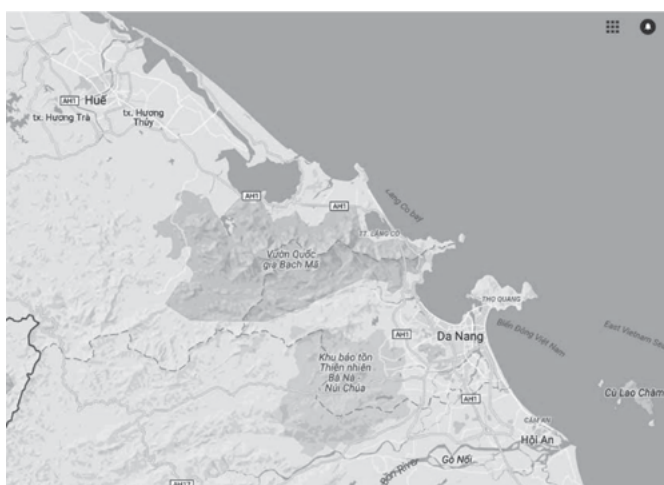
3. Lê Quý Đôn mô tả phủ Phú Xuân trong sách *Phủ biên tạp lục* như sau: “Đất bằng phẳng như bàn tay, rộng hơn 10 dặm, ở giữa là chính dinh, đất cao bốn bên đều thấp, tức là chỗ nổi bật ở giữa đất bằng, ở vị trí Càn trông về hướng Tốn, dựa ngang sông đất, trông xuống bên sông, đằng trước là quần sơn châu về la liệt”, “có năm lần hồ thủy ôm đằng trước,... có ba lần long sa ngăn bên tả”.

4. Xem: Paul Boudet et André Masson, *Iconographie historique de l'Indochine Française*, (Paris: Les éditions G. Van Oest, MCM XXXI), p. 23, pl. 26.

vào *Lac de Coua* (đầm Cầu Hai). Từ đây dong thuyền đi dọc theo đầm nước này lên phía bắc, xuyên qua các con kênh thiên nhiên (vùng đầm phá) để vào cửa sông *Vua* ở phía hạ lưu. Từ đó đi ngược lên trên sẽ gặp vương phủ của chúa Nguyễn. Trên thực tế, bây giờ còn có một con đường thủy khác từ Hội An đi đến Đà Nẵng mà không phải đi ra Cửa Đại. Đó là đi theo dòng sông Cổ Cò, thời đó chưa bị bồi lấp, thuyền bè đi lên hướng bắc, gặp sông Hàn, rồi theo sông này xuôi ra cửa biển, đi vòng qua mũi Sơn Trà, để vào đầm Cầu Hai qua lối cửa Tư Hiền. Từ đó đi dọc theo vùng đầm phá đến cửa sông Hương, rồi ngược về phía thượng nguồn để đến phủ Phú Xuân.



Ảnh 11: Không ảnh vùng duyên hải từ Hội An đến Đà Nẵng.
Nguồn: Googlemap



Ảnh 12: Bản đồ vùng duyên hải từ Hội An đến Huế.
Nguồn: Googlemap

Một tư liệu khác là cuốn hồi ký *Souvenir de Hué* (xuất bản ở Paris năm 1867) của Michel Đức Chaigneau, con trai của Jean Baptiste Chaigneau (1769 - 1832), sĩ quan người Pháp phục vụ trong triều Gia Long, thì vào thế kỷ XVII - XVIII, người Nhật thường xuyên đến Huế để buôn bán ở phố cảng Thanh Hà - Bao Vinh.¹

Ngoài ra, theo GS. Mochizuki Sincho (Đại học Minobusan, Nhật Bản) trong tham luận *Quan hệ giao lưu giữa dòng họ chúa Nguyễn với dòng họ Chaya* trình bày tại hội thảo *Lịch sử và triển vọng mối quan hệ Việt Nam - Nhật Bản. Nhìn từ miền Trung Việt Nam*, tổ chức tại Đà Nẵng vào tháng 11.2013, thì ngoài việc giao thương với Đàng Trong, thương nhân dòng họ Chaya còn vâng lệnh Mạc phủ Tokugawa tìm hiểu thái độ của chính quyền Đàng Trong đối với Nhật Bản. Để làm việc này, theo tôi, các thương nhân Chaya không chỉ đến Hội An mà còn đến Huế để yết kiến chúa Nguyễn và trao đổi thông thư do Mạc phủ ủy nhiệm.

Từ đó tôi cho rằng sau khi cập cảng Hội An, thuyền buôn Nhật Bản tiếp tục đến Huế để yết kiến chúa Nguyễn, và hình vẽ tòa dinh thự nguy nga trong hai tranh cuộn nói trên chính là vương phủ Phú Xuân thời bấy giờ.

1. Michel Đức Chaigneau trong cuốn hồi ký *Souvenir de Hué* xuất bản ở Paris năm 1867, cho biết: “Ở Bao Vinh (phía đông Kinh Thành Huế - TĐAS) người Tàu và người Nhật buôn bán rất đông, phần đông hàng hóa lấy xa xỉ phẩm làm chủ yếu. Phần lớn phố xá đô thị khách trú choán ở, các phố đều đầy những hàng hóa Trung Quốc chở đến những vại vóc, đồ sứ, trà, thuốc Bắc, trái cây ướp muối, trái cây ướp đường và đồ chơi... và mua chở về Tàu các thổ sản Việt Nam như cau khô, tơ sống, gỗ sơn, sừng tê, ngà voi...”.

NGŨ HÀNH SƠN QUA NGÔI BÚT CỦA THÍCH ĐẠI SÁN VÀ ALBERT SALLET

Trần Đức Anh Sơn*

Ngũ Hành Sơn là danh sơn của xứ Quảng, được đề cập, phản ánh trong nhiều thư tịch cổ Việt Nam, từ sử ký, địa chí... do nhà nước quân chủ biên soạn, đến hồi ký, du ký, thơ văn... do tác gia nhiều đời trứ tác, và được ghi nhận trong nhiều tài liệu về lịch sử Phật giáo Đà Nẵng.

Ngũ Hành Sơn cũng được ghi chép trong những tập du ký, hồi ký, tranh vẽ... của các tác giả nước ngoài từng du hành đến đây vào các thế kỷ XVIII - XIX, như: Bá tước Macartney, John Barrow, William Alexander, Thomas Bowyear, James Bean, Piere Loti, Thuyền trưởng Rey, Jean-Baptiste Chaigneau... Trong số đó, đáng chú ý là hai tác phẩm: *Hải ngoại kỷ sự* (海外紀事) của Thích Đại Sán và *Ngũ Hành Sơn* (Les Montagnes des Marbre) của bác sĩ Albert Sallet.

Bài viết này xin điểm lược những ghi chép quan trọng của Thích Đại Sán và Albert Sallet về Ngũ Hành Sơn trong hai tác phẩm nổi tiếng trên.

1. NGŨ HÀNH SƠN TRONG *HẢI NGOẠI KỶ SỰ* CỦA THÍCH ĐẠI SÁN

Thích Đại Sán (釋大汕: 1633 - 1705), tự là Thạch Ông (石翁), đạo hiệu là Thạch Liêm (石廉), thường gọi là Thạch Đầu đà (石頭陀), nguyên trú trì chùa Trường Thọ ở phía tây thành Quảng Châu (tỉnh Quảng Đông, Trung Quốc), là một danh tăng đương thời ở Trung Hoa, tiếng tăm lan tận xứ Đà Nẵng của Đại Việt.

Năm Khang Hy thứ 33 (1694), Thích Đại Sán nhận lời mời của chúa Nguyễn Phúc Chu (阮福淵: 1675 - 1725) bấy giờ đang trị vì Đà Nẵng, vượt biển từ Quảng Đông sang Thuận Hóa để giúp chúa Nguyễn khuyến khích Phật giáo và hoạt động Phật sự ở Thuận Hóa và vùng Thuận - Quảng nói chung.¹

Thích Đại Sán đến Thuận Hóa vào ngày 29 tháng Giêng năm Ất Hợi (13.8.1695), ngụ tại chùa Thiền Lâm, đến ngày 28 tháng Sáu cùng năm thì rời Thuận Hóa vào Hội An để trở về Quảng Đông. Tuy nhiên, do thời tiết

không thuận tiện, bản thân bị đau ốm nên Thích Đại Sán phải hoãn cuộc hồi hương. Ngày 12 tháng Mười năm Ất Hợi (18.11.1695), ông rời Hội An, trở lại Thuận Hóa, ngụ tại chùa Thiên Mục. Đến cuối tháng Sáu năm Bính Tuất (tháng 7.1696), Thích Đại Sán mới trở về Quảng Đông.¹

Hải ngoại kỷ sự được Thích Đại Sán biên soạn trong thời gian lưu lại Đà Nẵng, theo thể kỷ sự, ghi chép về chuyến đi của ông đến Đà Nẵng, trong đó có nhiều thông tin về địa lý, lịch sử, phong tục, con người... ở vùng Thuận - Quảng mà ông đã quan sát, chứng kiến. Ngoài ra, *Hải ngoại kỷ sự* cũng ghi chép những sự kiện, thông tin mà Thích Đại Sán thu nhận từ các cuộc gặp gỡ, chuyện trò với chúa Nguyễn Phúc Chu, với quan lại trong triều đình chúa Nguyễn, với các tăng nhân và dân chúng ở hai xứ Thuận Hóa và Quảng Nam.

Bản thảo tác phẩm hoàn thành vào năm 1695, Thích Đại Sán đưa cho chúa Nguyễn Phúc Chu đọc và chúa đã viết lời tựa cho *Hải ngoại kỷ sự*. Sau khi về Trung Quốc, Thích Đại Sán tiếp tục bổ sung, hoàn thiện tác phẩm, mời bạn bè, đệ tử ở Trung Quốc viết thêm lời tựa, đến cuối năm 1699 thì cho ban hành *Hải ngoại kỷ sự* gồm 6 quyển. Tác phẩm được lưu hành và lưu trữ ở Trung Quốc, Đài Loan, Nhật Bản, Việt Nam..., được biên mục vào *Tứ khố toàn thư tổng mục* (四庫全書總目) dưới triều Thanh Càn Long (乾隆: 1735 - 1796) và tái bản nhiều lần.²

Quyển IV của *Hải ngoại kỷ sự* viết về hành trình của Thích Đại Sán và đoàn tùy tùng từ Thuận Hóa vượt biển vào Hội An (từ ngày 1 tháng Bảy năm Ất Hợi) để lên thuyền buôn của người Hoa trở về Quảng Đông. Tuy nhiên, do thời tiết không thuận (ngược gió) và bị ngã bệnh đột ngột nên Thích Đại Sán phải trở lại Hội An, ngụ ở chùa Di Đà để dưỡng bệnh, rồi trở lại Thuận Hóa (vào ngày 12 tháng Mười năm đó). Trong quyển IV này, Thích Đại Sán có viết về Ngũ Hành Sơn, mà ông gọi là núi Tam Thai, khi thuyền của ông vừa từ Thuận Hóa vào đến Hội An, chuẩn bị quy quốc. Sau khi neo thuyền ở gần cửa biển, tiếp quan trấn thủ Hội An lên thuyền yết kiến và đón đệ tử, tứ chúng đến vãn an, dâng tặng lễ vật, Thích Đại Sán làm ba bài thơ *Thu dạ độ hải hiếu chỉ Hội An* (Đêm thu vượt biển, sáng đến Hội An), rồi dong thuyền theo dòng Trường Giang đi thăm núi Tam Thai. Núi Tam Thai trong *Hải ngoại kỷ sự* là tên Thích Đại Sán gọi hòn Thủy Sơn, một trong 6 hòn núi đá hoa cương tạo nên quần thể Ngũ Hành Sơn. Trên đó có chùa Tam Thai, một ngôi cổ tự tọa lạc bên vách núi, cũng là một danh lam của Đà Nẵng đương thời. Vì vậy, Thích Đại Sán đã rời thuyền để viếng thăm nơi này. Chuyến

* TS., *Viện Nghiên cứu Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*.

1. Thích Đại Sán, *Hải ngoại kỷ sự* (Hà Nội: Đại học Sư phạm, 2015), 12.

1. Thích Đại Sán, *Sách đã dẫn*, 9.

2. Thích Đại Sán, *Sách đã dẫn*, 24-25.

viếng thăm Tam Thai của ông diễn ra trong một ngày, được ông ghi lại khá chi tiết.¹

Bằng lối văn tự sự, Thích Đại Sán ghi lại hành trình viếng thăm núi Tam Thai từ khi ông rời thuyền vào buổi sáng sớm cho đến khi ông hội ngộ với Quốc sư của chúa Nguyễn Phúc Chu ở chùa Tam Thai, vừa từ Thuận Hóa đi theo đường bộ vào Hội An để tiễn đưa Thích Đại Sán trở về Quảng Đông.

Đoạn chép của Thích Đại Sán trong *Hải ngoại ký sự* miêu tả cảnh quan Ngũ Hành Sơn đương thời, về ngôi chùa tàng ẩn trong núi và sinh hoạt của tăng chúng trong chùa, cùng những nhận xét thú vị về nơi này. Theo đó, vào cuối thế kỷ XVII, trên hòn Thủy Sơn đã có một ngôi chùa, là nơi tu hành của các tăng sĩ Phật giáo. Tuy nhiên, cảnh trí nơi đây vẫn còn hoang sơ, núi non hiểm trở, chùa chiền xây cất khiêm tốn. Sự trú trì ngôi chùa trên núi Tam Thai đã khiến tiếp Thích Đại Sán rất chân tình và trang trọng. Sau khi viếng chùa, Thích Đại Sán tiếp tục leo núi, viếng ngôi đền thờ Phật do Quốc sư của chúa Nguyễn dựng sát vách núi, rồi thăm viếng các núi non và hang động khác ở Thủy Sơn. Ông cũng cho biết nơi đây có rất nhiều khí sinh sống và những người Nhật Bản đến giao thương ở Hội An, mà ông gọi là *Đông Dương di* (東洋彝), đã viếng thăm nơi này. Thích Đại Sán thấy tiếc khi Ngũ Hành Sơn có cảnh quan hùng vĩ, non nước hữu tình nhưng chưa được tôn tạo, chăm sóc chu đáo.

Thích Đại Sán đặt tên cho một ngọn núi ở Thủy Sơn là *Hải Dũng Phong* (海勇峰) và một hang động là *Hoa Nghiêm Động* (花嚴洞), định làm thơ vịnh khắc lên vách núi. Tuy nhiên, do thời gian hạn chế, vị giám quan đi cùng bẩm báo rằng chúa Nguyễn Phúc Chu yêu cầu đưa Thích Đại Sán về Hội An trước lúc trời tối nên ông dự định sẽ trở lại để du ngoạn và khám phá thêm những nơi khác trong Ngũ Hành Sơn.²

Sau khi thăm thú, Thích Đại Sán trở về chùa Tam Thai, dùng cơm chay và thưởng trà với vị tăng cang trú trì chùa này. Cũng tại đây, Thích Đại Sán hội ngộ với Quốc sư từ Thuận Hóa vào. Sau đó ông hạ sơn, lên thuyền đi về Hội An. Do thủy triều hạ, thuyền bị mắc cạn, phu thuyền và binh lính đi cùng phải gánh thuyền vượt qua chỗ cạn rất khó nhọc nên đến canh hai thì thuyền chở Thích Đại Sán mới cập bến Hội An.

Trong lúc đi thuyền, Thích Đại Sán đã viết một bài trường ca (95 câu, 664 chữ), tựa là *Du Tam Thai Sơn* (Chơi núi Tam Thai) và hai bài thơ “thất

1. Thích Đại Sán, *Sách đã dẫn*, 210-211.

2. Do khuôn khổ có hạn, nên trong bài này tôi không giới thiệu trường ca *Du Tam Thai Sơn* và hai bài thơ *Vịnh Tam Thai* của Thích Đại Sán. Mời độc giả tham khảo toàn văn phiên âm và dịch nghĩa các bài này tại: Thích Đại Sán, *Sách đã dẫn*, 212-219; nguyên văn chữ Hán tại quyển IV, in ở Phụ lục của sách này.

ngôn bát cú” *Vịnh Tam Thai* (Vịnh núi Tam Thai), về sau đều chép vào trong sách *Hải ngoại ký sự*.¹

Nội dung bài trường ca và hai bài thơ của Thích Đại Sán không chỉ miêu tả cảnh trí hùng vĩ và nên thơ của núi Tam Thai và chùa chiền tọa lạc nơi ấy, mà còn bày tỏ tâm trạng của ông khi viếng thăm nơi này. Ông thấy tiếc cho cảnh đẹp nhường ấy nhưng không được chăm sóc tô điểm cho xứng tầm: “Than ôi! Thắng tích nhường này. Tiếc thay không có tay người sửa sang”.²

Đoạn viết về chuyến thăm núi Tam Thai trong *Hải ngoại ký sự* của Thích Đại Sán:

“Bỗng chốc đã trông thấy núi Tam Thai trước mặt. Nghìn đồi quanh co đều bằng đất, chỉ có gò núi đá Tam Thai đứng cao chót vót, hai hòn lớn day mặt ra nước, còn một hòn hơi nhỏ hơn. Nhìn xa, hình núi sườn sề, lại gần, trông lên, có nhiều cây lớn hai ba vòng ôm, mọc từ hốc đá. Đi quanh theo mé núi, thấy đá có viên mọc đứng thẳng lên, có viên chúc ngược thông xuống. Có chỗ sâu lõm vào thành hang, lại có chỗ đứng dựng như bức vách, nhưng chẳng thấy chùa ở đâu, mới trông qua thấy thô lỗ, tưởng chẳng có gì kỳ thú vậy. Đi cách núi còn chừng nửa dặm, thấy một thầy sãi đứng nhìn chăm chỉ, rồi chạy vội chui vào kẻ đá sau núi đi mất. Trước núi có một cái gò, trước gò trèo lên chừng trăm bước có một ngôi chùa cổ; sãi trông chùa đánh chuông trống, mặc áo tràng ra rước vào lễ Phật. Mời ngồi, thết trà, cung đón tươm tất. Nghĩ sao nhanh chóng thế! Mới biết, vừa rồi thầy tăng đứng trông chừng rồi chạy lui, cốt để thông báo cho nhà chùa chuẩn bị trước vậy. Nhà chùa muốn dọn chay, ta bảo hãy chờ sau khi lên núi về sẽ hay. Ta chống gậy ra cửa. Núi ở phía trái vai chùa. Quanh núi đều cát trắng mịn, gò cao đồng thấp, gió thổi mặt cát gợn thành thủy ba. Vách đá nứt nẻ từng đường, từng lớp xem như lượn sóng. Mặt trời dọi vào rêu đá, nơi đỏ, nơi đen. Trông ra bốn phía núi cao chót vót, chẳng có lối leo lên. Bỗng thấy trong hai vách đá có một đường hẻm, có những viên đá trắng như ghế ngồi, trên đỉnh núi thường có nước rỉ xuống, nghỉ mát ở dưới như ngồi trong đường hầm. Gió mát lạnh lưng, khiến người gỏi đá nằm chơi thiu thiu buồn ngủ. Trèo lên hết hẻm đá, một vùng rộng rãi bằng phẳng, cây cối um tùm.

1. Thích Đại Sán, *Sách đã dẫn*, 217.

2. Nguyễn Sinh Duy, “Albert Sallet - Nhà dân tộc học của xứ Trung Kỳ”, *Hồn Việt*, số tháng 8.2010, <http://honvietquochoc.com.vn/bai-viet/2566-albert-sallet-nh-dn-tc-hc-ca-x-trung-k.aspx>.

Một ngôi đền cất tựa vách đá không cao lắm nhưng kiên cố, có thể chịu đựng lâu dài. Đền do Quốc sư [của] Hóa vương xây dựng vậy. Ra trước đền, một lối đi qua phía hữu, đến cuối đường bề qua phía tả, có hai bờ đá rất cao, cây cối dây leo chằng chịt. Cửa động tối mò, bước vào từng bậc thêm thấy sáng dần. Vào hết bậc thêm, thấy mặt trời sáng trưng, từ khe hở trên động dội xuống; động tròn lại bằng phẳng, có thể chứa hàng nghìn người; phía trên có mấy khe hở, cành lá giao bóng trập trùng; khí vườn leo bò ở trên, cúi xuống dòm người, nạt đuổi cũng không chạy.

Tăng nhân ở đó bảo rằng: ‘Người ít, chúng nó đông từng bảy, cho nên khinh lờn chẳng sợ vậy’. Có một dây song già từ trên hẻm đá thông xuống tận đất, hình tròn bằng miệng chén, dài cả trăm thước, thẳng như dây cung. Đông Dương Di (người Nhật Bản) từng trả nghìn vàng đòi mua, nhưng không bán. Ta sinh bình du lịch khe động rất nhiều, thấy động này sạch sẽ, đẹp hơn hết. Tiếc vì bố trí thần Phật, tướng mạo ác tục, làm giảm giá động rất nhiều. Uống trà chưa xong, nghe ớn lạnh, liền tìm cửa động đi ra; trải xem núi hang vài chỗ phong cảnh hản như lời người đã nói lúc còn ở Khuê Phong. Đến sườn núi có hai viên đá dựng đứng như trụ cửa. Đứng trong cửa trông ra, mênh mông biển cả, gió lửa vào quá mạnh, đứng giữa cửa muốn xỉu cả người. Quanh co chuyển qua tay phải, nơi an trú của tăng ni; lối quanh u tịch, phôi phôi hoa rơi, chỉ có bảy ong núi vu vu đua nhau cướp nhụy. Am chủ mời ngồi, uống một chung trà, lại đi. Phía tả thêm điện, một lối hẹp quanh co đi xuống, ấy là thường đi gánh nước; đường dài chừng trăm bước, bắc một cây tre lớn làm tay vịn lan can; xuống hết đường, đến gò đá dưới chân gò có hai dòng nước róc rách chảy ngầm; thòng gàu giầy múc nước lên, nước trong veo mát lạnh, uống vào lạnh ghê cả răng. Trèo lên, đi rẽ qua phía hữu, lại có một động rất cao, có một cửa đá, nhìn vào trong mờ mờ có ánh sáng; người đi theo bảo, đi vào trong, mái động có khe ngách mờ sáng như cửa sổ vậy. Lúc ấy đương ngồi trên thạch bàn, sức nhớ nửa năm nay nằm úp ở chùa Thiền Lâm, chỉ thấy lò nhô những nắm gỗ đồng mã; nay được một phen du ngoạn, thực đã rửa sạch cả tai mắt trông bấy lâu nay. Chỉ tiếc tòa núi đẹp thế này mà chủ nhân không gia công giữa gọt; khiến chỗ nào cũng gai góc dơ dáy, giun dế âu sâu; ví biết săn sóc sửa sang, thì phiến đá gốc cây, đều phát ra sinh thú tốt đẹp vậy. Nhân than sơn thủy sinh ra trên đời, cũng có chỗ may, chỗ không may; ở Trung Hoa một gò đá, một dòng khe, cũng lâu các đình đài, đua chiếm phong cảnh; rồi một phen trải qua cao sĩ, văn nhân để vịnh, bèn trở nên danh thắng

nghìn xưa. Còn ở nơi xó tối hang cùng, tuy đá tốt núi xinh cũng chôn vùi trong gai cỏ; may ra chỉ làm nơi ca ngâm cho bọn tiểu mục, nơi ăn nằm cho đàn trâu dê. Rồi một mai chẳng may vị bọn tục tử chú ý, bố trí quê mùa, thì lại đáng tiếc biết chừng nào. Cuộc du lãm hôm nay, không có thơ không được, ít ra cũng phải vì non động ghi danh. Biết đâu nghìn năm sau, nơi rừng bụi hoang vu, chẳng trở nên phồn hoa đô ấp; ve than dễ khóc, chẳng đổi ra xương hát đồn ca; thì danh của núi này, từ ta gây dựng, phải có một vài bài thơ để thẩm để.

Có kẻ bảo, nếu muốn đi xuống, có thể đi theo thang ‘trăm trượng’ đường sau núi để về chùa. Ta bảo: ‘Thôi thôi, hãy lưu liên vài ngày, để xem khắp phong cảnh núi này, cần chi phải vội vàng như thế’. Xuống đến viện, ăn chay xong, liền thấy vông Quốc sư, đi theo đường bộ mới đến, thất kinh sao thuyền đến chóng thế rồi hỏi: ‘Lão hòa thượng hãy ở đây du ngoạn vài ngày. Ăn cơm trưa xong, tôi sẽ đi trước vào Hội An, dặn Cai bá lo dọn dẹp sắp đặt: vài hôm qua, tôn giá sẽ vào cũng được’.

Mới nghĩ để tên núi làm Hải Dũng Phong (海勇峰), tên động làm Hoa Nghiêm Động (華嚴洞). Làm một bài ca, rồi mài đá khắc vào”.

(Thích Đại Sán, Sách đã dẫn, 210-211)

2. NGŨ HÀNH SƠN TRONG NGŨ HÀNH SƠN CỦA ALBERT SALLET

Albert Sallet (1879 - 1948) là bác sĩ quân y người Pháp, phục vụ trong Binh đoàn thuộc địa tại xứ Trung kỳ trong những năm 1903 - 1922, chủ yếu trên địa bàn Quảng Nam và Huế.

Tốt nghiệp Trường chăm sóc sức khỏe ngành Hải quân và Thuộc địa ở tỉnh Bordeaux (Pháp) và được gửi sang Đông Dương với tư cách là một bác sĩ quân y, nhưng Albert Sallet được biết đến là một học giả trong lĩnh vực khảo cổ học và nhân học, đặc biệt là lịch sử và nghệ thuật Champa, hơn là một bác sĩ và một quân nhân.

Năm 1913, cùng với linh mục Léopold Cadière, Albert Sallet là sáng lập viên của Hội Những người bạn của Huế xưa (Association des Amis du Vieux Hué- AAVH), quy tụ những bậc thức giả trong hàng ngũ viên chức người Pháp ở Trung kỳ và ở triều đình nhà Nguyễn ở Huế nhằm mục đích nghiên cứu, sưu tầm và bảo tồn những giá trị vật thể và phi vật thể ở xứ Trung kỳ xưa, đặc biệt là ở kinh đô Huế. Ông là thư ký đầu tiên của AAVH từ ngày đầu mới thành lập và là một trong những cây bút chủ chốt của tập san

Đô thành hiếu cổ (Bulletin des Amis du Vieux Hué - BAVH) do AAVH xuất bản định kỳ ở Huế, mỗi năm 4 số, từ năm 1914 đến năm 1944.

Riêng với vùng đất Quảng Nam, Albert Sallet là một trong những học giả người Pháp xông xáo nhất trong quá trình khám phá, nghiên cứu và bảo tồn những giá trị lịch sử, văn hóa, nghệ thuật, tôn giáo, tín ngưỡng của người Việt, người Chăm và các sắc dân thiểu số bản địa, cư ngụ nơi dãy Trường Sơn ở phía tây xứ Quảng. Những công trình nghiên cứu giá trị, đặc sắc của Albert Sallet về vùng đất Quảng Nam như: *Lưu dấu Chăm trong truyền thống dân gian và tín ngưỡng của người An Nam tại Quảng Nam, Hội An xưa, Núi Bà Nà, Yến sào và tổ của chúng, Ngũ Hành Sơn...* khiến cho những nhà nghiên cứu hậu thế kính phục và tôn vinh ông là “nhà Quảng Nam dân tộc học” xuất chúng.¹

Đặc biệt, Albert Sallet là học giả nước ngoài, cũng là học giả duy nhất khảo cứu toàn diện về Ngũ Hành Sơn, từ địa danh, địa lý, cảnh quan..., đến lịch sử, dấu tích văn hóa, dấu tích tôn giáo, đời sống và sinh hoạt của tăng sĩ Phật giáo và dân cư... sinh sống trong vùng núi hoa cương hùng danh này. Tất cả đều được Albert Sallet khảo cứu và phản ánh chi tiết, sinh động, đầy cảm xúc trong tác phẩm *Ngũ Hành Sơn*.

Thiên khảo cứu *Ngũ Hành Sơn* được in trong tập san *Đô thành hiếu cổ* (số 1, năm 1924), dài 195 trang, trong đó có 43 trang ảnh chụp về các hang động, núi non, chùa chiền, tăng sĩ ở Ngũ Hành Sơn, 6 trang sơ đồ vẽ vị trí các hòn núi, mạng lưới sông ngòi, các khu vực dân cư trong vùng Ngũ Hành Sơn và phụ cận, và hai trang họa đồ vẽ vị trí các chùa, động, nơi thờ tự ở núi Tam Thai và hòn Thủy Sơn.

Ngũ Hành Sơn của Albert Sallet có 8 chương: *Vị trí, tên gọi, tầm quan trọng và các ảnh hưởng ý niệm đại cương* (Chương 1); *Địa chất, thực vật, động vật* (Chương 2); *Sự tích và lịch sử* (Chương 3); *Chi tiết* (Chương 4); *Cuộc sống tại núi: Các vị sư và việc thờ cúng* (Chương 5); *Kỹ nghệ đá hoa cương* (Chương 6); *Các bia bản xứ cũ* (Chương 7); *Chi tiết tham quan* (Chương 8).

- Chương 1 miêu tả vị trí của 6 hòn núi thuộc Ngũ Hành Sơn là Kim Sơn (phía tây), Thổ Sơn (trung tâm), Thủy Sơn (phía bắc), Mộc Sơn (phía đông) và hai hòn Dương Hòa Sơn và Âm Hòa Sơn (tây nam). Ông đã đến khảo sát thực địa, đối chiếu với ghi chép trong sử sách triều Nguyễn là *Nhất thống địa dư chí* (biên soạn đời Gia Long) và *Đại Nam nhất thống chí* (biên soạn đời Duy Tân) và khẳng định rằng: “*Sách Đại Nam nhất thống chí đã sai khi nói rằng núi Ngũ Hành thuộc hai làng Hóa Quê và Quán Khai của địa phận hành*

chánh Diên Phước... Ngũ Hành Sơn chỉ thuộc vào thôn Đông Bắc của làng Hóa Quê, và nhất là thuộc phần đất của một ấp có tên rất đẹp là Sơn Thủy”.¹

Albert Sallet cũng liệt kê tất cả những tên gọi mà sử sách, dân chúng và du khách thập phương đã đặt cho Ngũ Hành Sơn qua nhiều thời kỳ, triều đại khác nhau: *Ngũ Uẩn Sơn, Phổ Đà Sơn, Tam Thai Sơn, Non Nước, les rochers du Faifoë* (núi Hội An); *les montagnes de Tourane* (núi Đà Nẵng), *les montagnes de Marbre* (núi Cẩm thạch), *montagnes de singes* (núi Khi)...; giải thích nguồn gốc và ý nghĩa của những tên gọi này.

Từ những mẫu chuyện thâu nhận được trong các chuyến du khảo Ngũ Hành Sơn, Albert Sallet đã kể lại giai thoại kỳ bí về Ngũ Hành Sơn, về các vị thần núi và nữ thần có tên là “Bà Ngọc” được người Chăm thờ phụng trong các hang động nơi đây, về hai nghi lễ linh thiêng mà người dân bản xứ thường xuyên tổ chức tại đây theo tục lệ và truyền thống, là *serment sur le coq* (lễ thề gà trống) và *prière aux Tam Thêdes femmes stériles* (lễ cầu nguyện Tam Thê của các phụ nữ không có con).

- Chương 2 viết về địa chất của Ngũ Hành Sơn, giới thiệu hệ thực vật và các loài động vật sinh trưởng ở vùng núi này. Ông dựa vào kết quả điều tra, khảo cứu của các nhà khoa học như: G.H. Monod, Simard, M. Mansuy, Dupony, M. Colani... cùng những nghiên cứu thực địa của cá nhân để xác định cấu tạo địa chất của Ngũ Hành Sơn. Ông cho rằng: “*Núi này có lẽ đã phát triển trong khối nước của vùng biển san hô mênh mông trải ra trên vùng nam nước Tàu, bắc Bắc Kỳ và đông Bắc Kỳ; do đó nên xếp núi đá này cùng loại với các núi đá vôi của vịnh Hạ Long, của Lạng Sơn và nam nước Tàu*”.² Albert Sallet cho biết hai loại đá hoa cương (marbre) được tìm thấy nhiều nhất ở Ngũ Hành Sơn là loại đá màu hồng và loại đá màu xám sáng, là những thứ đá có thể dùng trong kỹ nghệ, nhưng “*vì dễ vỡ cho nên không tiện dùng trong các hoa văn trang trí quan trọng*”.³

Albert Sallet dành hai trang trong chương này để giới thiệu về các loài dây leo, cây họ đậu, các loài dưa dại, cỏ gà... là những thực vật hoang dã đặc trưng ở Ngũ Hành Sơn; các loài cây có nguồn gốc từ nơi khác như hoa sứ, hoa lan, hồng tứ quý, và những loại rau củ được các tăng sĩ tu hành trong các chùa ở đây trồng và chăm sóc, vừa để tạo cảnh quan, vừa là nguồn cung cấp rau ăn để họ ăn chay trường trai.

Về động vật, ông cho biết Ngũ Hành Sơn là nơi cư ngụ của khỉ (tương tự như loài khỉ ở núi Sơn Trà nhưng ít hơn), rái cá, các loài bò sát, các loài

1. Albert Sallet, “Bài đã dẫn”, 27.

2. Albert Sallet, “Bài đã dẫn”, 31.

3. Albert Sallet, “Bài đã dẫn”, 81.

1. Albert Sallet, “Les Montagnes des Marbre”, BAVH, No. 1, 1924, in trong: *Những người bạn của cố đô Huế*, Tập XI, 1924 (Phan Xung dịch) (Huế: Thuận Hóa, 2002), 9.

chim (đặc biệt là chim yến), các loài bướm và nhiều nhất là dơi, lên đến hàng triệu con sống trong các đường hầm có mái cao hoặc nơi các vực thẳm trong lòng Ngũ Hành Sơn.

- Chương 3 là chương hấp dẫn nhất của thiên khảo cứu này, viết về các sự tích và lịch sử của Ngũ Hành Sơn. Dựa vào lời kể của một vị tăng cang trú trì chùa Linh Ứng tọa lạc trên hòn Thủy Sơn, Albert Sallet đã giải thích nguồn gốc tên gọi Ngũ Chỉ Sơn (núi 5 ngón tay), liên quan đến huyền thoại về Tể Thiên Đại Thánh bị Phật Thích Ca nhốt trong lòng 5 ngọn núi là 5 ngón tay của Phật ở Trung Quốc. Ông cũng dựa vào cách giải thích của Ricquebourg trong truyền thuyết kể về một con rắn biển khổng lồ đẻ trứng trên bãi cát ven biển Đà Nẵng; một con rùa thần ban cho ông lão đánh cá nghèo một cái móng thần kỳ làm bảo bối và ra lệnh cho ông chăm sóc, bảo vệ quả trứng này. Đến ngày trứng nở, một bé gái xinh xắn xuất hiện, vỏ trứng vỡ biến thành núi đá và hang động Ngũ Hành Sơn. Bé gái lớn lên chính là công chúa Huyền Trân, con gái vua nước Nam, và đã kết hôn với vua Champa, còn ông lão đánh cá làm xong nhiệm vụ nên đã cưỡi lên lưng rùa bay về trời.

Nội dung quan trọng nhất của chương 3 là miêu tả về hệ thống đền thờ và chùa chiền cùng các sinh hoạt của tăng chúng Phật giáo đang tu hành và cư ngụ ở Ngũ Hành Sơn. Theo Albert Sallet, người Chăm đã phát hiện ra Ngũ Hành Sơn và hệ thống hang động ở đó. Họ đã biến nơi này thành một địa điểm linh thiêng bằng cách xây đắp đền thờ, gọt đẽo đá núi, chạm khắc vào vách hang động hình tượng các vị thần linh của người Chăm, thực hành các nghi thức thờ tự, sinh hoạt tôn giáo, tín ngưỡng. Về sau, khi người Việt chiếm vùng đất cũ của người Chăm, một mặt họ đã phá hủy những đền thờ của người Chăm trong Ngũ Hành Sơn, mặt khác họ cho xây dựng nơi đây hệ thống chùa miếu của người Việt và Việt hóa nhiều vị thần linh mà người Chăm đã từng thờ phụng, thành những vị thần “cốt Chàm, bì Việt” để thờ cúng. Đó cũng là lý do xuất hiện các ngôi chùa: Phổ Đà, Bình An, Thái Bình, Ứng Chơn, Tam Thai... trong các vách núi và hang động của Ngũ Hành Sơn; cũng là lý do vì sao trong các nơi đây còn lưu giữ nhiều dấu tích văn hóa Champa, song tồn với di sản văn hóa và tôn giáo của người Việt.

Albert Sallet dành phần lớn số trang trong chương 3 để kể về các chuyến tuần du của vua Minh Mạng đến Ngũ Hành Sơn trong các năm 1825, 1827 và 1837; về sự quan tâm của vua Minh Mạng đối với danh sơn này; những ứng xử và ưu đãi của vua đối với cảnh vật, di tích và con người nơi đây, như: làm thơ vịnh cảnh, cấp tiền của để trùng tu các ngôi chùa trong núi đã bị hư hại do thời gian và chiến tranh, xây cất thêm chùa mới; tu bổ các hang động, dựng điện Đông Thiên Phước Địa ở gần chùa Tam Thai để làm nơi trú tất

mỗi khi vua viếng thăm Ngũ Hành Sơn, đúc chuông, tạc tượng và ban nhiều tặng phẩm quý giá cho các chùa và đền thờ thần linh ở nơi đây, ban nhiều đặc ân cho các tăng sĩ tu hành nơi các ngôi chùa tọa lạc ở Ngũ Hành Sơn.

Ông cũng đề cập chính sách ngăn cản người nước ngoài viếng thăm Ngũ Hành Sơn của các vua Minh Mạng, Thiệu Trị và Tự Đức, cũng như những nỗ lực vượt qua lệnh cấm trên để tham quan và du khảo Ngũ Hành Sơn của những vị khách nước ngoài. Theo Albert Sallet, quan binh sở tại cũng nhiều lần du di cho các vị khách ngoại quốc được viếng thăm Ngũ Hành Sơn trong sự kiểm soát gắt gao, hoặc trong sự ngăn chặn lấy lệ của họ. Nhờ vậy mà đã có nhiều người phương Tây đã đến được Ngũ Hành Sơn và đã để lại những ghi chép giá trị về danh sơn này trong các thế kỷ XVII - XIX.

- Chương 4 miêu tả chi tiết vị trí của sáu hòn núi: Kim Sơn, Thổ Sơn, Âm Hỏa Sơn, Dương Hỏa Sơn, Mộc Sơn và Thủy Sơn theo một lộ trình đặc biệt, tiếp cận bằng đường thủy, theo sông Trường Giang nối liền Đà Nẵng với Hội An chảy vào mạn tây của Kim Sơn, từ đó thâm nhập quần thể núi non này. Kết hợp thông tin từ nhiều nguồn sử liệu Việt Nam và phương Tây về Ngũ Hành Sơn, với óc quan sát của một nhà dân tộc học và sự phân tích khoa học của một bác sĩ, Albert Sallet đã miêu tả ngắn gọn nhưng đầy đủ về lai lịch, cảnh quan, vị trí của từng hòn núi. Ông đặc biệt chú ý để thăm thực vật, sự bài trí tự nhiên của núi non và hang động; những phế tích văn hóa và tôn giáo Champa, các chùa chiền, miếu thờ đương đại tọa lạc trong các núi cùng với hệ thống thần, Phật được thờ tự nơi đây.

Albert Sallet tôn Thủy Sơn là *núi Thánh* và nhận xét: “So với các núi khác thì núi này là của nhà nước, cho nên chùa miếu, hang động và thờ cúng đều được đúc kết lại trong cái tên dân gian duy nhất là “chùa Non Nước”.¹ “Thủy Sơn xưa kia là địa điểm hành hương của vua chúa, của dân chúng mộ đạo, là địa điểm của các lời thề thốt hơn thua long trọng, cũng như của các lời cầu xin cho gia đình giàu có vinh hạnh”².

Ông đã dành 38 trang viết và 12 hình ảnh minh họa trong chương này để miêu tả cảnh quan tự nhiên, hệ thống chùa miếu, thần Phật, di sản văn hóa, đời sống và sinh hoạt tôn giáo, hoạt động du lịch diễn ra trong hòn Thủy

1. Albert Sallet, “Bài đã dẫn”, 81.

2. Trong bản gốc tiếng Pháp in trên BAVH, Albert Sallet ghi tên động này bằng chữ Quốc ngữ là *Hoa Nghiêm Động*, bên cạnh có chữ Hán là 化嚴峒. Tuy nhiên, tôi cho rằng có thể Albert Sallet hoặc nhà in đã sắp chữ sai chỗ này. Vì tên của động này là Hoa Nghiêm Động (花嚴峒), được ghi nhận bởi Thích Đại Sán trong Hải ngoại kỷ sự, và trong nhiều thư tịch Hán văn khác của triều Nguyễn, chẳng hạn như Đại Nam nhất thống chí, Đại Nam thực lục...

Sơn. Lai lịch, gốc tích và sự biến đổi từ tên gọi đến diện mạo kiến trúc, bài trí thờ tự của các ngôi chùa và các hang động trong hòn núi này, gồm: chùa Linh Ứng, động Tàng Chơn, động Linh Chơn, động Tam Thanh, huyệt Âm Phủ, hang Vân Cẩn Nguyệt, động Thiên Phước Địa, động Linh Nham, động Hoa Nghiêm¹, động Huyền Không, chùa Tam Thế, chùa Tam Thai, tháp Phổ Đồng, chùa Từ Tâm, đài Vọng Hải..., đều được Albert Sallet miêu tả và diễn giải chi tiết, cặn kẽ. Đi kèm với thông tin thực tế là những câu chuyện huyền bí liên quan đến những di tích này và hệ thống thần Phật thờ tự ở đó đã được Albert Sallet kể lại chi tiết, tường tận cùng với những lời bình luận sâu sắc, thú vị.

- Chương 5 kể về cuộc sống và việc thờ cúng của các tăng sĩ Phật giáo tu hành tại Ngũ Hành Sơn. Albert Sallet trân trọng và đánh giá cao đời sống tu hành của các vị sư nơi đây, *“phải có tấm lòng sùng kính đối với sự huyền nhiệm cao sâu, cũng như ý tưởng dứt khoát từ bỏ mọi điều trần giới thì mới có thể dẫn thân vào cái lam chuông của các hòn núi, và vào cái u buồn hoang dại, của một sự yên lặng gần như tuyệt đối giữa thế giới loài người”*.²

Albert Sallet cho biết, vào năm Minh Mạng thứ 7 (1826), triều đình đã cử các vị Trần Văn Trường từ chùa Thiên Mục, và Nguyễn Văn Như từ chùa Long Quang ở Thuận Hóa đến đảm nhận chức vụ trụ trì tại các chùa tọa lạc trong hòn Thủy Sơn. Cùng đi với họ còn có các thầy tu: Nguyễn Văn Khánh, Kiều Văn Bửu, Võ Văn Niên và Phan Văn Đình. Tất cả đều nhận sắc lệnh từ triều đình. Dưới triều Minh Mạng, chùa Tam Thai có 1 trú trì, 2 đại sư, 7 tăng chúng; chùa Ứng Chơn (tên cũ của chùa Linh Ứng) có 1 trú trì, 2 đại sư và 4 tăng chúng. Tất cả là 17 người, lo việc tu hành và cúng tế trong hai ngôi chùa này. Sallet cũng dựa vào nội dung các sắc lệnh của triều Minh Mạng và triều Duy Tân (1907 - 1916) sau này, cho biết quy định của triều đình về bổng lộc hàng tháng cho các vị sư sãi tu hành ở hai chùa này. Theo đó, dưới triều Minh Mạng, mỗi tăng cang được lãnh 1 vuông lúa³ và 3 lạng bạc, mỗi trú trì được lãnh 1 vuông lúa và 2 lạng bạc, mỗi tăng chúng được lãnh 1 vuông lúa và 2 lạng bạc; sang triều Duy Tân, mỗi tăng cang được lãnh 1,66 đồng bạc Đông Dương, mỗi trú trì được lãnh 1,58 đồng và mỗi tăng chúng được lãnh 1,26 đồng. Với số bổng lộc ít ỏi như vậy nên cuộc sống của các sư sãi trong các ngôi chùa ở Ngũ Hành Sơn rất đạm bạc, nghèo nàn. Họ phải canh tác nơi các mảnh đất hẹp hiểm hoi ở dưới chân núi để có nguồn lương thực và rau củ sinh sống, và nhờ vào sự cúng dường của các đệ tử trong vùng.

1. Albert Sallet, “Bài đã dẫn”, 123.

2. Albert Sallet, “Bài đã dẫn”, 138.

3. Theo Albert Sallet, mỗi vuông có dung tích tương đương 40 lít.

Dựa vào tư liệu và lời kể của một vị sư tên là Lữ ở chùa Tam Thai, cùng với sự quan sát cá nhân, Albert Sallet đã miêu tả các nghi lễ Phật giáo diễn ra tại các chùa ở Thủy Sơn và trong các hang động, nơi thờ các vị thần gốc Chăm đã được Việt hóa.

- Chương 6 viết về kỹ nghệ khai thác và chế tác đá hoa cương của cư dân cư ngụ ở Ngũ Hành Sơn. Theo Albert Sallet, khi người Chăm làm chủ vùng đất này, họ rất tôn trọng các núi đá ở Ngũ Hành Sơn nên họ không khai thác và chế tác đá như một nghề mưu sinh. Họ chỉ đẽo gọt, sửa sang một số mỏm đá, nhũ đá thành tượng thần linh, hoặc khắc vào vách núi hình thù các vị thần để thờ phụng, còn *“người dân hiền lành của Hóa Quê và Quán Khai sống gần bó gần núi mà làm ra được nhiều đồ vật thủ công đơn sơ, mộc mạc, nhưng chỉ lượm lấy các hòn đá mà cây cối và thời gian đã xô xuống trên các bãi cát mà thôi”*.¹

Tuy nhiên, do nhu cầu mới xuất hiện sau này, nhiều tay thợ đá từ vùng khác đến khai thác đá hoa cương ở Ngũ Hành Sơn để chế tác với số lượng lớn, khiến cho người dân trong vùng đã quên mất truyền thống tốt đẹp của tổ tiên là phải bảo vệ các hòn núi đá này, nên đã ồ ạt khai thác đá ở đây, thậm chí nỗ lực để lấy đá khiến cho Ngũ Hành Sơn bị đe dọa nghiêm trọng.

Albert Sallet cũng dẫn ra những sử liệu cho thấy dân cư hai làng Hóa Quê và Quán Khai đã được hưởng đặc ân của triều Nguyễn trong việc khai thác và chế tác đá hoa cương nhưng chỉ ở quy mô nhỏ và có sự kiểm soát của chính quyền sở tại. Ông cũng dẫn ra các chỉ dụ về việc cấm khai thác đá hoa cương ở Ngũ Hành Sơn do các vua Nguyễn ban hành vào các năm: 1802 (triều Gia Long), 1822 (triều Minh Mạng), 1853 (triều Tự Đức), 1888 (triều Đồng Khánh), 1893 (triều Thành Thái) và 1920 (triều Khải Định).

Đáng chú ý là chỉ dụ ngày 28 tháng Tư năm Khải Định thứ 4 (1920): *“Từ thời Gia Long, một đạo luật đã được ban hành và trao cho quốc gia độc quyền khai thác đá Ngũ Hành Sơn tại tỉnh Quảng Nam. Luật này luôn phải được tôn trọng. Do đó nay một lần nữa, cấm tất cả mọi tư nhân, mọi thôn làng tiến hành khai thác đá. Tuy nhiên với ân huệ đặc biệt nên hai làng Hóa Quê Đông và Hóa Quê Bắc là nơi tọa lạc của núi được quyền làm các đồ vật với đá Ngũ Hành Sơn. Quyền này không thể sang nhượng cho tư nhân hay cho các làng khác. Mọi sự sang nhượng như vậy đều không được công nhận bởi quốc gia. Mọi vi phạm đối với chỉ dụ này đều bị xử phạt. Hãy tuân lệnh”*.²

1. Albert Sallet, “Bài đã dẫn”, 143.

2. Albert Sallet, “Bài đã dẫn”, 157.

Chỉ dụ này cho thấy triều Nguyễn rất quan tâm bảo vệ các núi đá hoa cương ở Ngũ Hành Sơn nhằm hạn chế việc khai thác quá đà dẫn đến việc triệt phá các hòn núi này. Tuy nhiên, triều Nguyễn vẫn ban cho dân làng Hóa Quê quyền chế tác các sản phẩm gia dụng và mỹ nghệ từ đá núi Ngũ Hành Sơn, trong sự kiểm soát nghiêm ngặt của triều đình.

- Chương 7 giới thiệu nội dung hai văn bia được khắc trong hang động ở Ngũ Hành Sơn, 1 văn bia của chùa Thái Bình và 1 bức hoành của chùa Vân Long, hai cổ tự ở Ngũ Hành Sơn nhưng đã bị phá hủy bởi nhà Tây Sơn. Tất cả đều được khắc bằng chữ Hán.

Văn bia *Ngũ Uẩn Sơn cổ tích Phật tịch diệt lạc* ở động Vân Thông là văn bia cổ nhất ở Ngũ Hành Sơn, nói về việc Thiền sư Huệ Đạo Minh người gốc Dư Sơn, huyện Lễ Dương, phủ Thăng Hoa, xứ Quảng Nam, sau khi hoàn thành việc trùng hưng chùa chiền nơi đây đã lập bia để ca ngợi công đức chư Phật và nguyện sẽ hành trì Phật pháp để đi đến cõi linh thiêng. Văn bia này cũng ghi tên Phật tử Trần Thị Thế ở Cẩm Phô, pháp danh Từ Lễ, cúng 50 lạng bạc để đúc tượng.

Văn bia *Phổ Đà Sơn linh trung Phật* ở động Hoa Nghiêm, cũng do Thiền sư Huệ Đạo Minh, trú trì chùa Phổ Đà biên soạn và cho khắc lên vách động, ghi lại công đức của những Phật tử người Việt, người Hoa và người Nhật ở trong vùng và ở Hội An cúng dường tiền bạc, tài vật để tu sửa chùa Phổ Đà trên núi và xây dựng ngôi chùa Bình An nơi đất bằng. Văn bia đã liệt kê tên và địa chỉ, quê quán của 52 gia đình và cá nhân cúng dường công đức nói trên, cùng lời cảm tạ của Thiền sư Huệ Đạo Minh.

Bia *Thái Bình tự thạch bia*, khắc năm Vĩnh Thịnh thứ 17 (1721), trước dựng ở chùa Thái Bình, sau chùa này bị phá hủy nên được dân chúng đưa về cất giữ ở làng Quán Khai Đông gần đó. Nội dung văn bia cho biết vị đại sư trú trì chùa Thái Bình là người Phúc Kiến (Trung Quốc) đến giảng dạy đạo Phật ở An Nam, rồi quy tụ đệ tử, dựng chùa, và được tôn vinh là *Nam đại hòa thượng* (Vị hòa thượng truyền đạo lớn lao ở phương Nam). Cuối văn bia có khắc danh sách các đám ruộng của chùa và tài sản do chùa được cúng dường.

Hoành phi *Vân Long tự*, nguyên của chùa Vân Long ở phía tây hòn Thủy Sơn. Chùa này bị nhà Tây Sơn triệt phá, bức hoành phi được đưa về lưu giữ trong một ngôi chùa ở thôn Nam thuộc làng Hóa Quê. Bức hoành phi có ba chữ Hán là *Vân Long tự* ở giữa và các dòng lạc khoản cho biết chùa được xây dựng vào mùa xuân năm Canh Thân (?) và người viết các chữ Hán này là tu sĩ của chùa. Tất cả các chữ đều thếp vàng và bức hoành có chạm hình 6 con rồng để trang trí.

- Chương 8 giới thiệu các tuyến đường đến tham quan Ngũ Hành Sơn. Albert Sallet cho biết trước đó, du khách đến thăm nơi này có thể đi xe lửa tuyến Đà Nẵng - Hội An, dừng ở một trạm nhỏ phía nam Mộc Sơn, để ghé thăm Ngũ Hành Sơn.

Về sau, tuyến đường sắt bị bãi bỏ, nên chỉ còn hai tuyến đường dẫn đến Ngũ Hành Sơn là đường thủy và đường bộ. Từ Đà Nẵng đi thuyền theo sông Trường Giang đến bến đò ở phía trước Kim Sơn thì lên bờ, dùng cáng đi thăm Thủy Sơn. Nếu có thời gian thì ghé thăm Thổ Sơn trước khi đến thăm các danh lam thắng tích tọa lạc trong hòn Thủy Sơn. Nếu đi bằng đường bộ thì từ Đà Nẵng có thể đi đò ngang vượt sông Hàn, đến bãi cát Mỹ Khê, rồi thuê xe kéo từ Mỹ Khê đi đến thắng Thủy Sơn.

Albert Sallet cũng vạch một lộ trình tham quan một ngày ở Ngũ Hành Sơn và cung cấp giá tiền chuyên chở bằng thuyền, xe kéo hay khiêng cáng cho người bản xứ làm dịch vụ chuyên chở du khách đi thăm Ngũ Hành Sơn. Đồng thời cũng cho biết các thầy tu là những người tốt bụng, sẵn sàng hướng dẫn du khách tham quan trên núi, và khuyên du khách châu Âu nên nhờ các thầy tu hướng dẫn tham quan, thay vì thuê hướng dẫn du lịch là người địa phương, “*để khỏi thi ân không đúng chỗ, và nên dành tiền thù lao để bồi dưỡng cho các nhà tu hành, là những người mà ta phải công nhận là thật sự đón tiếp và giúp đỡ cho du khách trong sự tham quan*”¹.

*

* *

Như vậy, thông qua hai tác phẩm *Hải ngoại kỷ sự* của Thích Đại Sán và *Ngũ Hành Sơn* của Albert Sallet, danh thắng Ngũ Hành Sơn trong các thế kỷ XVII - XIX đã được miêu tả rất sinh động và chi tiết. Hai tác phẩm này không chỉ vẽ nên một bức tranh toàn cảnh về Ngũ Hành Sơn mà còn cho thấy danh sơn này là một vùng đất thiêng của Phật giáo Đàng Trong, nơi phát tích nhiều ngôi cổ tự danh tiếng, có ảnh hưởng quan trọng đối với quá trình hình thành và phát triển của Phật giáo Đàng Trong nói riêng, Phật giáo Việt Nam nói chung, trước khi trở thành một địa điểm du lịch hấp dẫn du khách trong và ngoài nước trong suốt mấy trăm năm qua.

1. Albert Sallet, “Bài đã dẫn”, 157.

VOI QUẢNG NAM CỦA TƯỚNG QUÂN TOKUGAWA YOSHIMUNE

Phan Hải Linh*

Cách đây vài năm tôi tình cờ sưu tầm được một số tư liệu của Nhật Bản về việc voi Quảng Nam được chở sang Nhật Bản năm 1728, dưới thời cầm quyền của shogun (tướng quân) Tokugawa Yoshimune. Là người Việt nghiên cứu lịch sử Nhật Bản, tôi rất xúc động khi thấy những tư liệu này không chỉ ghi lại một cách sinh động về voi trên đất Nhật mà còn cung cấp những thông tin thú vị về voi ở Quảng Nam. Từ đó, tôi bắt tay tìm hiểu về sự kiện này nói riêng và quan hệ giao thương giữa Việt Nam và Nhật Bản đương thời nói chung.

Trong bài viết này tôi xin trình bày một số kết quả nghiên cứu ban đầu theo các vấn đề chính sau: (1) Voi Việt Nam qua các nguồn tư liệu của Việt Nam và nước ngoài; (2) Quá trình đặt hàng mua bán voi sang Nhật Bản thế kỷ XVIII; (3) Hành trình của voi Quảng Nam trên đất Nhật; (4) Ảnh hưởng của voi Quảng Nam ở Nhật Bản.

1. VOI Ở VIỆT NAM

Việt Nam nằm trong xứ sở có nhiều voi rừng của Đông Nam Á. Hiện nay, ở Việt Nam chỉ còn loài voi châu Á *Elephans maximus* sinh sống. Tuy nhiên, khảo cổ học đã tìm thấy trong các di chỉ văn hóa thời tiền sử (cách đây từ 30 vạn năm đến 1 vạn năm) ở Lạng Sơn, Lào Cai, Nghệ An... xương của các loài voi răng kiếm *Stegodon Orientalis* Owen, voi phương Nam *Archidiscodon meridionalis*, voi *Palaeoloxodon namadicus*... Trong thời kỳ văn hóa Đông Sơn (thiên niên kỷ I trước Công nguyên đến thế kỷ I - II), văn hóa Sa Huỳnh (thiên niên kỷ I trước Công nguyên đến thế kỷ II), bên cạnh xương voi, răng voi, người ta đã tìm thấy các công cụ bằng đồng như trống đồng, dao găm, muôi có khắc hình voi, những quả chuông cỡ lớn để buộc vào cổ voi... Đặc biệt một số hình voi trên mặt trống đồng và cán công cụ có hình bành voi, và dây chằng buộc quanh bụng voi. Như vậy, có thể từ khoảng thiên kỷ I trước Công nguyên, người Việt cổ đã biết bắt voi rừng thuần dưỡng thành voi nhà.

Thời cổ đại và trung đại, voi được thuần dưỡng và sử dụng phổ biến, từ chở người, vận chuyển vật liệu nặng, đến điều hành trong các nghi lễ triều

đình (lễ tế Nam Giao, lễ luyện quân, tuần hành của vua chúa)... Sách *Đại Việt sử lược*¹ cung cấp nhiều thông tin về hoạt động săn bắt voi có sự tham gia trực tiếp của các vua nhà Lý. Đương thời, voi không chỉ xuất hiện ở những vùng núi như châu Tây Nguyên², Thanh Hóa, mà đôi khi xuất hiện ngay trong kinh thành, như sự kiện tháng 4 năm Đinh Mão Đại Định thứ 8 (1147), thời Lý Anh Tông: “Vua ngự Long Trì, quan sát bắt voi”³.

Voi là loài thú có thể sống trên 200 tuổi. Khi được 100 tuổi, lớp lông màu tro đen trên thân voi bắt đầu rụng dần, để lộ màu da trắng, dân gian quen gọi là “voi trắng”. Voi trắng là biểu tượng của sức mạnh và trường thọ, nên được coi là loài thú quý do Quan Thế Âm bồ tát ngự. Vì vậy, việc bắt được voi trắng là điềm may mắn, đôi khi được lấy làm mốc để đổi niên hiệu. Thời Lý Cao Tông, năm Bính Ngọ Trinh Phù thứ 11 (1186) có sự kiện: “Bắt được voi trắng, ban tên là Thiên Tư Tượng, bèn đổi niên hiệu thành Thiên Tư Gia Thụy nguyên niên”. Theo John Barrow, cho đến cuối thế kỷ XVIII, đầu thế kỷ XIX, việc săn bắt voi vẫn được các vua xứ Nam Hà (Đàng Trong) tổ chức để tiêu khiển với các sứ thần ngoại quốc.⁴

Nguồn cung cấp voi cho triều đình, ngoài săn bắt, chủ yếu dựa trên thuế của các địa phương và mua bán từ Lào sang. *Đại Việt sử lược* ghi lại việc các vùng nạp thuế bằng voi trong các năm 1060, 1061, 1068, 1079... Đến thế kỷ XVIII, việc nạp thuế bằng voi và ngà voi vẫn được duy trì. *Phủ biên tạp lục*⁵ của Lê Quý Đôn cung cấp danh mục thuế do các châu ở Đàng Trong⁶ tiến nộp. Trong đó, voi nạp thuế phải có chiều cao “5 thước 5 tấc”. Voi còn được coi là một cống phẩm có giá trị, được các vua Việt Nam lựa chọn để gửi sang Trung Quốc, nhằm đổi lại những vùng đất bị chiếm. Theo *Đại Việt*

1. Các trích dẫn từ *Đại Việt sử lược* trong bài viết này được tham khảo từ: 陳荊和 (編校), 『校合本大越史略』, 創価大学アジア研究所, 1987 (Trần Kinh Hòa (biên tập), *Hiệu hợp bản Đại Việt sử lược*, Viện Nghiên cứu châu Á, Đại học Soka xuất bản, 1987).

2. Tỉnh Thái Nguyên hiện nay.

3. Do khuôn khổ hạn chế, nên sách chỉ in phần dịch nghĩa bằng tiếng Việt mà không in nguyên tác chữ Hán hoặc chữ Nhật của các trích dẫn, tiêu đề sử liệu và tên địa danh và nhân vật được đề cập trong bài này. Kính mong tác giả Phan Hải Linh và độc giả thông cảm.

4. John Barrow, *Một chuyến du hành đến xứ Nam Hà trong các năm 1792 - 1793*, Nguyễn Thừa Hỷ dịch (Hà Nội: Thế giới, 2008).

5. Các trích dẫn từ *Phủ biên tạp lục* được tham khảo từ: Lê Quý Đôn *toàn tập*, Tập 1: *Phủ biên tạp lục*, Đỗ Mộng Khương, Nguyễn Trọng Hàn và Nguyễn Trọng Tĩnh dịch, Đào Duy Anh hiệu đính (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1977), có đối chiếu phần chữ Hán trong: Lê Quý Đôn *tuyển tập* (Hà Nội: Giáo dục, 2007).

6. Các tỉnh Quảng Bình, Quảng Trị, Thừa Thiên Huế, Quảng Nam, Quảng Ngãi, Bình Định đến bắc Phú Yên ngày nay.

* TS., Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội.

sử lược, năm Anh Võ Chiêu Thắng thứ 3 (1078), vua Lý Nhân Tông đã sai sứ giả mang voi thuần dưỡng sang cống nạp cho nhà Tống, nhằm đổi lại vùng đất Quảng Nguyên¹ và Tô Mậu²: “Sai Viên Ngoại Lang, Đào Tôn Nguyên lãnh 5 con voi được luyện sang đất Tống, thỉnh hoàn trả các vùng Quảng Nguyên, Tô Mậu”.

Giáo sĩ Alexandre de Rhodes trong thời gian ở Đàng Ngoài (1627 - 1630) đã dành cả một đoạn ghi chép tỉ mỉ về voi An Nam: “Voi thường được đưa từ nước Lào ở ngay kế cận. Họ bán cho người ngoại quốc với giá rất đắt, mua được rồi còn phải nuôi, cũng rất tốn kém, vì một con voi phải đủ lương thực bằng nuôi 10 người. Chúa Đàng Ngoài nuôi chừng 300 con voi... Thật lạ lùng khi thấy chúng rất ngoan và dễ dàng để tập nói chuyện với người... Chúng còn giúp rất nhiều cho dân trong thành khi có hỏa tai, thường hay xảy ra, vì nhà làm bằng gỗ... Chúng vâng theo hiệu lệnh quân tượng, lấy vòi đỡ nóc nhà, rồi lấy chân lật đổ tường mà không làm quá lệnh người ta ra cho chúng”. Ngoài ra, voi còn được dùng trong hình phạt khắc nghiệt gọi là “voi giày”: “Khi được lệnh voi lấy vòi hất tội nhân lên rồi đỡ lấy. Tội nhân rơi xuống vào răng (ngà) sắc nhọn đâm thủng vào thân. Sau đó nó rũ họ xuống đất và lấy chân đè bẹp”³. Theo Lê Quý Đôn, vào thế kỷ XVIII, ở vùng Thuận Hóa⁴, người dân miền núi thường dùng voi chở hàng hóa xuống các chợ bán. Một con voi chở được 30 gánh gạo (tương đương với 30 người), mỗi gánh 20 bát.⁵

Đặc biệt, “tượng binh” được huấn luyện là lực lượng trọng yếu trong chiến tranh. Hình tượng Hai Bà Trưng, Bà Triệu cưỡi voi ra trận không chỉ được ca ngợi trong ca dao, nghệ thuật dân gian, mà còn được ghi vào sử sách. *Tổng bản Thái Bình Hoàn Vũ ký* (tập 170) còn chép lại hình tượng Triệu Ẩu (Bà Triệu) cưỡi voi chiến đấu: “Trước kia vùng Cửu Chân có nữ tử tên Triệu Ẩu, vú dài 5 thước, không xuất giá. Thường ở trong núi, kết bè dâng tẩm công quận huyện. Mặc áo vàng, đi hài mũi cong, cưỡi đầu voi chiến đấu”⁶.

Trong trận Ngọc Hồi ngày mồng 5 Tết Kỷ Dậu (1789), Quang Trung Nguyễn Huệ đã dùng 100 thớt voi chiến trên lưng đặt hỏa pháo để tấn công quân Thanh. *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* (quyển 47) đã ghi lại cảnh tượng trận đánh này: “Văn Huệ xấn tay áo đứng dậy, đốc thúc quân sĩ

1. Cao Bằng ngày nay.
2. Phía đông Lạng Sơn và một phần Quảng Ninh ngày nay.
3. Alexandre de Rhodes (1650), *Lịch sử vương quốc Đàng Ngoài*, Bản dịch tiếng Việt của Hồng Nhuệ (TPHCM: Ủy ban Đoàn kết Công giáo, 1994).
4. Từ Quảng Bình đến bắc Phú Yên ngày nay.
5. Lê Quý Đôn, *Sách đã dẫn*.
6. 『宋本太平寰宇記』中華書局, 2000 (*Tổng bản Thái Bình Hoàn Vũ ký*, Trung Hoa thư cục, 2000).

rầm rộ tiến lên, thân chinh đốc chiến, cho hơn trăm thớt voi được đi đầu. Tờ mờ sáng quân Thanh lửa toan kỳ binh tinh nhuệ ồ ạt tiến lên, chợt thấy bầy voi, ngựa tất thấy sợ hãi, hí vang, tháo chạy quay về, dẫm đạp lẫn nhau”¹.

Về số lượng đội tượng binh của triều đình, Alexandre de Rhodes ghi lại là 300 thớt voi, còn theo thương gia người Pháp Jean-Baptiste Tavernier, vào năm 1643, quân đội Đàng Ngoài có 722 thớt voi, trong đó có 130 voi chiến, còn lại dùng để vận tải, riêng vùng biên thủy với Đàng Trong thường trực 50 thớt voi chiến.² Một người Anh đến Đàng Ngoài năm 1688 là William Dampier lại đưa ra con số này là 150 đến 200.³ John Barrow thì thống kê quân đội Đàng Trong vào cuối thế kỷ XVIII có 16 tiểu đoàn tượng binh với 200 thớt voi.⁴ Như vậy, có thể khẳng định rằng tượng binh ở hai miền phải có quân số cả trăm thớt voi và là lực lượng trọng yếu đương thời. Bức tranh vẽ Hà Nội nhìn từ sông Hồng của Samuel Baron⁵ đã phản ánh sinh động cảnh voi tham gia luyện quân ở doi đất giữa sông Hồng.

Trên thực tế, việc luyện và chăm sóc voi được giao cho các quản tượng và thái y chuyên trách. Ở Hà Nội, gần Văn Miếu có một ngôi chùa cổ tên gọi Phổ Giác.⁶ Trong chùa có tấm bia *Dương võ bi ký* được tạc dựng năm Canh Dần, niên hiệu Cảnh Hưng thứ 31 (1770). Tấm bia cung cấp nhiều thông tin thú vị về nghề luyện voi và tổ chức tượng binh thế kỷ XVIII: “Nước Nam ta thế ngao tôn, bờ cõi có Tượng quận. Loài vật có nhiều, nhưng trong các loài thú chỉ có voi được là quý giá hơn cả, thật là nanh vuốt để bảo vệ đất nước. Việc dạy dỗ tất cần tiên nhân mở đầu. Nhờ có ba vị tiên giác tiên sư tinh thông tài giỏi mưu lược, dùng chân truyền diệu pháp của Tây phương (nước Phật) dạy loài voi khó luyện của phương Nam thành voi triều đình (công tượng), dùng

1. 阮朝国史館, 『欽定越史通鑑綱目』, 漢喃研究所圖書館藏本, VHV.2632/1-2. (Quốc sử quán triều Nguyễn, *Khâm định Việt sử thông giám cương mục*, Thư viện Viện Nghiên cứu Hán Nôm, Bản VHV.2632/1-2).
2. Jean-Baptiste Tavernier (1681), *Tập du ký mới và kỳ thú về vương quốc Đàng Ngoài*, Bản dịch tiếng Việt của Lê Tư Lành (Hà Nội: Thế giới, 2007).
3. William Dampier, *Một chuyến du hành đến Đàng Ngoài năm 1688*, Bản dịch tiếng Việt của Hoàng Anh Tuấn (Hà Nội: Thế giới, 2006).
4. John Barrow, *Sách đã dẫn*.
5. Samuel Baron, “Description of the Kingdom of Tonqueen”, *A Collection of Voyages and Travels*, Vol. 3 (London, 1732).
6. Chùa Phổ Giác (普覺寺, tên tục là *Tàu Tượng*) ở gần Văn Miếu. Theo *Dương võ bi ký*, năm 1757, chúa Trịnh cho dựng một tòa miếu tại phường Phúc Cổ (phía đông hồ Hoàn Kiếm), thờ ba ông tổ nghề luyện voi. Tấm bia được dựng trong ngôi miếu. Sau này, miếu bị đổ, bia được chuyển về chùa Phổ Giác cạnh đó. Cuối thế kỷ XIX, chính quyền thực dân Pháp dựng tòa nhà Đốc lý tại địa điểm chùa nên chùa Phổ Giác cùng tấm bia được chuyển đến thôn Lương Sủ, nay là phố Ngô Sĩ Liên.

*nét mặt và cử chỉ mà khiến voi tuân theo như nghe lệnh. Nhờ thế luyện thành đội quân trấn giữ quốc gia...)*¹ Cũng theo văn bia, đội tượng binh đương thời có 8 phiên hiệu, với 147 “võ chức” chỉ huy. Trong 8 phiên hiệu này có *Thái y tượng viện* gồm 8 viên quan thái y chuyên chăm sóc và chữa bệnh cho voi.

Như vậy, voi là loài động vật thông minh và là biểu tượng của sức mạnh, được người Việt thuần dưỡng từ sớm. Voi không chỉ gắn gũi với đời sống con người trong thời bình mà còn là đội quân hùng hậu, quyết định thắng lợi trong chiến tranh.

2. QUÁ TRÌNH ĐẶT HÀNG MUA VOI SANG NHẬT BẢN THẾ KỶ XVIII

Trong các di chỉ khảo cổ học thời nguyên thủy ở Nhật Bản, người ta đã tìm thấy dấu tích xương của một số loài voi, như voi ma mút được tìm thấy trong các di chỉ thuộc thời kỳ băng hà thứ nhất, voi Java (Indonesia) và Ấn Độ trong di chỉ thuộc thời kỳ băng hà thứ hai, voi Naumann² trong thời kỳ băng hà thứ ba. Sau đó, người ta đã phát hiện dấu tích hóa thạch của loài voi Nhật Bản với kích thước nhỏ hơn, gọi là *Aomori*. Mặc dầu vậy, từ thời kỳ văn hóa Jomon (8.000 năm đến 300 năm trước Công nguyên) dấu vết loài voi không còn xuất hiện nữa. Có lẽ loài động vật này đã bị tuyệt chủng do những biến đổi của điều kiện sống.

Trong thời trung đại, voi được coi là một loài động vật quý hiếm và việc voi được chở sang Nhật Bản được coi là sự kiện trọng đại đương thời. Ghi chép sớm nhất phản ánh việc tiến voi sang Nhật Bản là vào năm Oei (Ūng Vĩnh) thứ 15 (1408), thuyền Java chở voi cập bến Kohama (thuộc tỉnh Fukui ngày nay). Năm Tensho (Thiên Chính) thứ 2 (1574) thuyền của lái buôn người Minh chở voi đến cảng Hakata (tỉnh Fukuoka). Ba năm sau đó (1577), lại có thuyền chở voi sang cảng Usuki (tỉnh Oita ngày nay). Thuyền chở voi và một số chim thú hiếm của Việt Nam sang Nhật Bản được ghi lại vào năm Keicho (Khánh Trường) thứ 7 (1602). Sau này, năm Bunkyo (Văn Cửu) thứ 3 (1863), một tàu thủy của Mỹ cũng đã chở voi đến cảng Yokohama. Nhưng

1. Ủy ban Khoa học Xã hội Việt Nam, Ban Hán Nôm, *Tuyển tập văn bia Hà Nội*, Quyển 2 (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1978).

2. Đây là tên của loài voi sống phổ biến ở Nhật Bản và các nước Đông Á khoảng 30 vạn năm trước đến 1,5 vạn năm trước. Loài voi này nhỏ hơn và sống ở những vùng khí hậu ẩm áp hơn so với voi ma mút. Tên của loài voi này được đặt theo tên của nhà khoa học người Đức Edmund Naumann (1854 - 1927). Ông là người được chính phủ Nhật Bản mời sang với tư cách là giáo viên của Đại học Đế quốc Tokyo (tiền thân của Đại học Tokyo ngày nay). Ông đã đóng góp nhiều công trình nghiên cứu quan trọng về địa chất, địa lý và hóa thạch của Nhật Bản.

lần tiến voi sang Nhật Bản được phản ánh nhiều nhất trong tư liệu là vào tháng 6 năm Kyoho (Hưởng Bảo) thứ 13 (1728). Hai thớt voi Quảng Nam, một đực một cái, đã được một thuyền buôn Trung Quốc chở đến Nagasaki. Có lẽ lý do khiến sự kiện này được ghi chép lại nhiều hơn các lần khác là voi đực đã được nuôi ở Nhật Bản trong một thời gian dài (14 năm); và hai thớt voi không phải do nước ngoài cống tặng mà được Mạc phủ Tokugawa Yoshimune (1684 - 1751, tại vị: 1715 - 1745) trực tiếp đặt hàng.

Về việc này, sử liệu *Tsuko ichiran* (Thông hàng nhất lãm) biên soạn năm Kaei (Gia Vĩnh) thứ 6 (1853), đã chép lại nội dung bức thư của chủ thuyền Đông Kinh (Việt Nam) số hiệu 38 tên là Ngô Tử Minh gửi Mạc phủ năm Kyoho thứ 11 (1726). Thư có đoạn viết: “*Đội ơn trên hỏi về việc có thể dẫn tiến voi con không. Vốn loài thú này thường thấy ở vùng Xiêm La, không có ở các tỉnh Đường sơn. Nếu bề trên thượng dụ dẫn voi sang, xin tuân chỉ dẫn sang cung tiến*.”¹ Như đã trình bày trên, đương thời voi được sử dụng khá phổ biến ở cả Đàng Ngoài lẫn Đàng Trong. Bản thân Ngô Tử Minh là chủ thuyền Đông Kinh (Đàng Ngoài), nhưng khi tiến cử về voi ông không hề nhắc đến voi ở Đàng Ngoài hay Đàng Trong của Việt Nam mà lại tiến cử voi của Xiêm La. Có thể suy đoán rằng, đương thời, ở Đàng Ngoài, tuy voi vẫn được triều đình và chúa Trịnh sử dụng, nhưng không còn được mua bán phổ biến như trước, còn ở Đàng Trong, mặc dù voi vẫn được mua bán ở vùng núi, nhưng dường như việc mua voi từ Xiêm La sang đối với Ngô Tử Minh còn thuận lợi hơn mua từ Đàng Trong.

Sử liệu *Annan kiryakugo* (An Nam kỷ lược cáo) do Kondo Juzo biên soạn vào từ năm Kansei (Khoan Chính) thứ 7 đến năm Kansei thứ 9 (1795 - 1797) đã ghi chép lại khá tỉ mỉ về sự kiện voi được chở sang Nhật Bản hai năm sau đó: “*Trịnh Đại Uy chở hai thớt voi một đực một cái của Quảng Nam nhập bến Nagasaki vào ngày 13 tháng 6 năm Thân, niên hiệu Kyoho thứ 13*.”² Như vậy, voi được chở sang Nhật Bản không phải voi mua từ Xiêm mà từ Quảng Nam và được vận chuyển trên một thương thuyền khác, mang số hiệu 15, của một thương nhân người Trung Hoa là Trịnh Đại Uy. Từ đây có thể suy luận rằng vào thời gian đó, Mạc phủ đã không đặt hàng một thương nhân mà thông báo rộng rãi về yêu cầu chở voi con sang Nhật Bản.

Câu hỏi đặt ra là voi đã được mua với giá là bao nhiêu? tại sao Mạc phủ lại muốn mua voi con đến vậy? voi được mua có đặc điểm gì?

1. 林復齋等編,『通航一覽』,第四,卷之百七十五,清文堂,昭和42年(Lâm Phục Tế biên soạn (1853), *Thông hàng nhất lãm*, Tập 4, Quyển 175 (Tokyo: Seibundo, 1967).

2. 近藤正齋全集,『安南紀略』,明治39年,28 (*Cận Đẳng chính trai toàn tập*, “An Nam kỷ lược cáo”, 1906).

Như đã trình bày trên, ở Đàng Trong, voi được mua bán nhiều ở vùng núi tiếp giáp với Lào. Việc bán voi cho người nước ngoài, theo Alexandre de Rhodes, với “giá rất đắt”. Còn Lê Quý Đôn, trong *Phủ biên tạp lục*, đã ghi lại một phiên chợ ở vùng núi Cam Lộ, gần biên giới Lào, như sau: “*Tại một phiên chợ, người ta đánh trâu đến. Có 300 con trâu được đưa đến bán. Mỗi con trâu không quá 10 quan. Mỗi con voi giá hai hốt bạc*”.¹ Cũng theo Lê Quý Đôn, một hốt tương đương với 10 lượng bạc. Jean-Baptiste Tavernier đã từng nhận xét rằng bạc được người An Nam giao dịch thế kỷ XVII giống nén bạc của người Nhật.² Kondo Juzo vẽ lại tiền An Nam cùng với các bức vẽ voi Quảng Nam được chở sang Nhật Bản. Ông gọi là đó *Annam itagin*, tức nén bạc An Nam, và chú thích: “*Trọng lượng khoảng 100 mục*”.³ Trong đơn vị tiền tệ của Nhật Bản thời Edo, 100 mục tương đương 10 lượng. Rất có thể nén bạc An Nam mà Kondo vẽ chính là hốt bạc theo ghi chép của Lê Quý Đôn và có giá trị tương đương 10 lượng. Nếu đúng vậy, giá một con voi là hai nén bạc, tức 20 lượng. Tuy nhiên, đây là giá mua bán ở Đàng Trong. Còn giá voi khi được vận chuyển sang Nhật Bản là bao nhiêu?

Tsuko ichiran chép lại đề nghị của chủ thuyền Ngô Tử Minh như sau: “*Về việc đưa voi sang, thuyền nhỏ khó chở nổi, chắc phải đóng mới hai thuyền lớn, mỗi thuyền chở một thớt voi. Để đóng hai thuyền lớn như mong muốn cần hơn một vạn lượng bạc. Ngoài ra chi phí hai chiều từ Đường Sơn đến Xiêm La cần hai vạn lượng bạc*”.⁴ Đây là dự kiến giá thành mua voi từ Xiêm La. Đáng tiếc là không có tư liệu nào chép về giá voi mua từ Quảng Nam mà Mạc phủ đã trả cho Trịnh Đại Uy. Tuy nhiên, chắc hẳn giá thành này không ít hơn hai, ba vạn lượng, tức là gấp cả nghìn lần giá voi mua tại Việt Nam!

Về mục đích chở voi sang Nhật Bản, cho đến nay chưa thấy tư liệu nào đề cập đến. Tuy nhiên, việc Mạc phủ chấp nhận chi một khoản tiền lớn để đặt hàng hai thớt voi đực cái, và việc tư liệu do các quan chức của Mạc phủ ghi lại đương thời phản ánh việc điều tra rất tỉ mỉ về vai trò của voi, cách chăm sóc, huấn luyện voi... ở Quảng Nam, có thể suy đoán rằng Mạc phủ có ý định nuôi và dùng voi lâu dài trên đất Nhật.

Đặc điểm của hai thớt voi con được ghi lại khá chi tiết trong các tư liệu đương thời. Ví như trong *Annan kiryakugo*, trên bức vẽ hai thớt voi có những dòng chú thích bằng tiếng Nhật, nghĩa là: “*Voi đực sinh ra ở Quảng Nam 8 năm trước, năm Dần. Lông xám, 5 móng, chân trước cao 5 thước 6 tấc dư...*

1. Lê Quý Đôn, *Sách đã dẫn*.

2. Jean-Baptiste Tavernier, *Sách đã dẫn*.

3. *Cận Đẳng chính trai toàn tập*, “Tài liệu đã dẫn”.

4. Lâm Phục Tế biên soạn (1853), “Tài liệu đã dẫn”.

Voi cái sinh ra ở Quảng Nam 6 năm trước, năm Thìn. Lông màu xám, 5 móng, chân trước cao 4 thước 8 tấc dư”. Về chiều cao của voi đực, nếu đối chiếu với các tài liệu khác, ta thấy có sự khác biệt đôi chút, như *Zoshi* in năm Kyoho 14 (1729) ghi là “*5 thước 7 tấc*”, còn *Tsuko ichiran* ghi là “*5 thước 5 tấc*”. 1 thước thời kỳ Kyoho là 30,3cm, nên chiều cao của voi là khoảng trên dưới 1,7m. Điều đáng chú ý là ghi chép về chiều cao của voi đực rất gần với chiều cao của voi nạp thuế ở Đàng Trong mà Lê Quý Đôn ghi lại là “*5 thước 5 tấc*”. Một thước của Việt Nam thế kỷ XVIII là 33cm nên chiều cao của voi nạp thuế là gần 1,7m. Nếu làm phép suy ngược thì voi trong danh mục thuế có thể ở độ tuổi gần với voi đực được đưa sang Nhật Bản, tức là 6 - 7 tuổi. Trong khi đó, chúng ta lại có những thông tin khá cụ thể về độ tuổi được huấn luyện của voi đực ở Quảng Nam: “*Voi đực 3 tuổi thì rời vú mẹ, bắt đầu được huấn luyện... Voi đực từ 15, 16 tuổi có thể dùng vào việc quân. Voi cái chỉ dùng để sinh con, không dùng trong việc quân*”.¹ Nói cách khác, có thể suy đoán lý do việc lựa chọn voi con 6 - 7 tuổi, có chiều cao trên dưới 5 thước 5 tấc để mua bán, nộp thuế hay vận chuyển ra nước ngoài là ở độ tuổi này, voi con còn nhỏ nên dễ vận chuyển và đã được huấn luyện vài ba năm nên biết nghe lời.

3. HÀNH TRÌNH CỦA VOI Ở NHẬT BẢN

Sau khi đặt chân đến Nagasaki vào tháng 6.1728, do sự thay đổi đột ngột của môi trường sống, lại đứng vào đợt mưa kéo dài nên voi cái đổ bệnh và chết sau đó ba tháng. *Zoshi* ghi lại khá chi tiết về sự việc này như sau: “*Voi cái này năm ngoái chết ở Nagasaki. Voi ăn nhiều đồ ngọt nên trên lưỡi xuất hiện vết lạ. Nài voi chữa trị mà không được, may có người hào kiệt ở Nagasaki rửa sạch vết trên lưỡi voi. Voi thích thú vẫy đuôi như vui mừng, nhưng sau đó lăn ra chết...*”²

Voi đực ở lại Nagasaki đến ngày 13 tháng 3 năm Kyoho thứ 14 (1729) mới rời Nagasaki. Đích của chuyến đi và việc chuẩn bị cho chuyến đi được ghi rõ trong *ofuregaki* (thư truyền mệnh lệnh) ngày 9 tháng 3 gửi dân chúng trên đường voi qua: “*Lần này một thớt voi của bể trên được đưa đến Edo. Lương thực, người ngựa cần thiết phải sẵn sàng không trễ nải. Cùng với việc ghi lại chỗ nghỉ đến Osaka, phải tính đến thời tiết khắc nghiệt, mùa gió, hay dọc đường đi thuyền gặp thủy triều. Có thể lường trước việc đi lại chậm đôi ba ngày*”³

1. *Cận Đẳng chính trai toàn tập*, “Tài liệu đã dẫn”.

2. 埼玉縣立博物館, 特別展象がゆく. 吉宗と宮廷「雅」. (Bảo tàng tỉnh Saitama, Triển lãm đặc biệt: Rước voi. Tướng quân Yochimune và Cung đình “Nhã”).

3. 山下幸子, 「享保の象行列」, 尼崎市史編集室編『地域史研究』第2巻第2号. 1972年 (Yamashita Sachiko, “Đoàn rước voi năm Kyoho”, *Nghiên cứu lịch sử khu vực*, Ban biên tập lịch sử Amagasaki, quyển 2, số 2, 1972).

Đời sống của voi trên đất Nhật được phản ánh trong nhiều tư liệu đương thời. Ở mỗi nơi voi qua trên hành trình từ Nagasaki đến Kyoto và Edo đều xuất hiện sách in và thông báo về voi. Xin đơn cử những sách in bằng bản khắc gỗ *hanhon* được ban hành ngay trong 1729. Ở Kyoto, ngoài *Zoshi* của Honkokuji Dachu Chizenin đã kể trên, còn có *Zo no mitsugi* của Nakamura Sankinshi, *Eizoshi*, tập thơ vịnh voi của quý tộc triều đình, *Reizo-koshinki* của Hakubaien, *Kenzoraireki* trong *Shoseki mokuroku*. Sách ở Osaka có *Ieduto* của Yuensai. Sách in ở Edo gồm *Junzohen* của Hayashi daigaku no kami Ryuko, *Junzozokudan* của Hayashike Jukuto Inoue Randai, *Sanju endan* của Kanda Hakuryushi. Ngoài ra, tư liệu của một số dòng họ chức sắc địa phương như Okamoto Toshiji ở phiên Amagasaki¹ cũng lưu lại nhiều thông tin thú vị về quá trình chuẩn bị rước voi và hành trình của voi.

Dựa trên các nguồn tư liệu trên, xin tóm tắt hành trình của voi ở Nhật Bản trong bảng dưới đây.

Bảng 1: Những sự kiện chính về hành trình của voi Quảng Nam trên đất Nhật

TT	Thời gian	Sự kiện
1	13.6.1728	Thuyền chở voi cập cảng Nagasaki
2	19.6.1728	Voi được đưa lên bờ
3	Tháng 9.1728	Voi cái chết ở Nagasaki (5 tuổi)
4	9.3.1729	Phiên Nagasaki gửi thư truyền mệnh lệnh của Mạc phủ cho quan lại các phiên trên đường đến Osaka về việc voi sẽ được đưa đến Osaka
5	13.3.1729	Voi đực rời Nagasaki
6	22.3.1729	Voi rời Shimonoseki
7	18.4.1729	Voi dừng ở Hyogo
8	19.4.1729	Voi dừng ở Amagasaki
9	20.4.1729	Voi đến Osaka
10	20.4.1729	Voi vào Kyoto, ra mắt triều đình
11	4.5.1729	Voi đến Yokohama
12	25.5.1729	Voi đến Edo, ở tại Hamagoden
13	27.5.1729	Voi vào thành Edo, ra mắt Tokugawa Yoshimune

1. Khu vực đông nam tỉnh Hyogo, giáp giới phủ Osaka.

14	Tháng 3.1730	Mạc phủ rao bán voi
15	Tháng 4.1741	Trao voi cho Gensuke nuôi ở Nagano
16	Tháng 12.1742	Voi đực chết (22 tuổi)

Đặc biệt, ngày 28 tháng 4, voi được đưa vào Hoàng cung ở Kyoto, yết kiến Thiên Hoàng Nakamikado (1701 - 1737) và Pháp Hoàng Reigen (1654 - 1732). Trong *Edo meisho zukai* viết năm Bunsei (Văn Chính) thứ 12 (1829), có chép rằng: để ra mắt Thiên Hoàng và Pháp Hoàng, voi được ban tước *Quảng Nam tòng tứ vị bạch tượng*. Tuy nhiên, cuốn sách được soạn sau sự kiện trên 100 năm, còn các tư liệu thế kỷ XVIII không ghi về việc ban tước cho voi nên còn có ý kiến nghi ngờ chi tiết này. Dù sao thì việc voi ra mắt triều đình là một sự kiện trọng đại và gây ấn tượng rất mạnh mẽ. Thiên Hoàng Nakamikado, Pháp Hoàng Reigen và các công gia đã làm thơ waka vịnh voi. Bài thơ của Thiên Hoàng Nakamikado được ghi lại có nghĩa như sau: “*Thật cảm động thay khi được thấy loài thú lớn hy hữu của nước người*”.¹

Ngày 25 tháng 5, voi đến Edo và được đưa vào Hamagoden.² Ngày 27, Tokugawa Yoshimune đích thân cho voi ăn và gọi các quan từ ngũ vị trở lên vào thành Edo cùng ngắm voi. Tương truyền ông còn đến chơi và cho voi ăn vài lần sau đó. Nhưng rồi mỗi quan tâm đối với voi của Yoshimune giảm sút dần, thay bằng nỗi lo lắng về chi phí tốn kém của voi. Voi đực được Mạc phủ nuôi tại Hamagoden trong 13 năm tiếp theo. Tháng 4 năm Kanpo (Khoan Bảo) nguyên niên (1741), voi nổi cơn hung dữ dùng vòi quật chết người quản tượng. Mạc phủ quyết định trao hẳn voi cho người chuyên cung cấp thức ăn cho voi là Gensuke, đưa về nuôi ở làng Nakano.³ Lúc đầu người ta nô nức đến trả tiền xem voi, mua các sản phẩm về voi... nhưng rồi lượng người xem thưa dần, thức ăn cho voi vì thế kém đi khiến voi đau yếu. Tháng 12 năm sau voi chết. Mạc phủ thu lại tấm da voi, còn xương đầu, ngà voi ban cho Gensuke. Gensuke tiếp tục đem ra trưng bày để thu hút khách xem, nhưng sau đó mắc bệnh liệt giường rồi chết.

1. Bảo tàng tỉnh Saitama, “Tài liệu đã dẫn”.

2. Thuộc Hamarikyuu ngày nay.

3. Nay là quận Nakano, thuộc thủ đô Tokyo. Chuồng nuôi voi được đặt ở khu vực công viên Asahigaoka Jidoukan ngày nay.

4. ẢNH HƯỞNG CỦA VOI Ở NHẬT BẢN

Sự hiện diện của voi Quảng Nam ở Nhật Bản đã gây nên sự chú ý đặc biệt trong xã hội Nhật Bản. Voi từ chỗ là loài linh thú chỉ được nghe kể lại đã trở nên hiện hữu. Người Nhật đương thời đồn rằng chỉ cần thấy voi có thể xua đuổi được bệnh tật nên nô nức đi xem voi và mua các sản phẩm liên quan đến. Trên một số bức tranh Phật đương thời, người ta vẽ cảnh Phổ Hiền bồ tát ngự trên lưng voi trắng. Ngoài tranh, sách in và thơ mô tả voi, tranh khắc trên ngói, tấm chắn chuỗi kiếm, mũ giáp... có hình voi được sản xuất và bán rất chạy. Gensuke đã bán bánh *zou mantou*, tức bánh bao voi, và phân voi phơi khô, gọi là *zodo*, như một loại thuốc “trị bệnh đậu mùa”. Thậm chí sau khi voi chết, việc sùng bái voi vẫn kéo dài. Năm Anei (An Vĩnh) thứ 8 (1779), Hòa thượng Yugen ở chùa Hosenji xin mua lại xương đầu và ngà voi của con cháu Gensuke với giá 17 lượng vàng và trưng bày tại chùa để thu hút khách thập phương. Năm Showa (Chiêu Hòa) thứ 15 (1940), xương đầu voi được trưng bày tại Yokohama. Nhưng sau đó 5 năm chùa Hosenji bị cháy trong một trận không tạc của quân Mỹ và bộ xương cũng bị thiêu hủy. Trong khi đó, tấm da voi được Mạc phủ ban cho nghệ nhân sản xuất mực tàu của cửa hàng Kobaien ở Nara là Matsui Gentai vào năm Kanpo thứ 3 (1743). Tấm da được dùng làm nguyên liệu sản xuất loại mực tàu thơm nổi tiếng là *kozozumi* có khắc hình voi.¹ Riêng vôi voi phơi khô đến nay vẫn được cửa hàng lưu giữ trong kho.

Từ những sự kiện trên có thể nhận thấy sự hiếu kỳ và thực dụng, cùng khả năng vận dụng sáng tạo trong tính cách của người Nhật. Có thể nói, ngành công nghiệp dựa trên các hình tượng truyện tranh, hoạt hình của Nhật Bản hiện nay đã có truyền thống lâu dài và được thể hiện rõ qua các hoạt động thương mại, trào lưu sản phẩm liên quan đến voi thế kỷ XVIII.

Ngoài ra, trong quá trình voi được chở sang và sinh sống ở Nhật Bản đã diễn ra sự giao lưu về thông tin và ngôn ngữ giữa hai nước Việt Nam và Nhật Bản. Thông tin về voi và cách nuôi dạy voi ở Quảng Nam được ghi lại chi tiết trong các tư liệu của Nhật Bản đương thời: “*Voi sống ở vùng núi Quảng Nam nếu là voi hoang có thể phá ruộng nương nhưng voi nuôi trong nhà không phá ruộng nương bừa bãi*”. Chiến thuật dùng voi là yếu tố quyết định thắng thua trong chiến tranh được Mạc phủ rất quan tâm: “*Đặc biệt thể lực của đối phương được cân nhắc khi lửa vài chục hay trăm thớt voi xuất trận. Khi dùng voi xuất chiến, bên nào lực lượng mạnh sẽ thắng, bên nào yếu tất thua là điều khỏi phải bàn luận*”.² Vì vậy, cách luyện voi, nhất là cách

1. Kobaien và Đại học Nữ Nara biên tập, *Triển lãm văn khố của Cổ Mai viên* (Kobaien bunko ten, 2005).
2. *Cận Đẳng chính trai toàn tập*, “Tài liệu đã dẫn”.

điều khiển và mệnh lệnh đối với voi, được ghi lại rất chi tiết, Theo *Getsudo kenbunshu* (Nguyệt đường kiến văn tập) do Motojima Tomotatsu biên tập từ năm Genroku (Nguyên Lộc) thứ 10 (1697) đến Kyoho thứ 19 (1734), khi voi mới đến Nagasaki, có hai nài voi người Quảng Nam đi cùng: “*Nài voi là Đàm Số 49 tuổi, Đàm Cẩm 31 tuổi, thông ngôn người Chương Châu là Lý Cẩm Minh 58 tuổi, người Quảng Đông là Trần A 38 tuổi. Hai người sau làm thông ngôn hiệu lệnh cho voi, cũng thạo tiếng Nhật*”.¹ Hẳn là trong thời gian đầu đã diễn ra quá trình phiên dịch phức tạp giữa voi - nài voi - phiên dịch người Trung Quốc - chức dịch người Nhật. Nhưng sau hơn một năm, khi voi vào yết kiến tướng quân Yoshimune, quản tượng điều khiển voi là người Nagasaki. Như vậy, trong thời gian gần một năm, voi đã hiểu hiệu lệnh bằng tiếng Nhật. Kondo Juzo cho biết quá trình huấn luyện diễn ra như sau: “*Nếu dạy voi không ngừng các mệnh lệnh thì khoảng 100 ngày sẽ dạy được voi hiểu lệnh. Voi nghe được tiếng Quảng Nam, không hiểu tiếng Nhật. Hai người Nhật không rời voi, lúc đầu vừa cho ăn vừa nói một từ bằng tiếng Quảng Nam, sau dạy lại từ đó bằng tiếng Nhật. Dần dần voi hiểu được tiếng Nhật*”.²

Để thực hiện quá trình chuyển ngữ trên, phát âm tiếng Việt của một số hiệu lệnh và món ăn mà voi ưa thích đã được ghi lại bằng chữ kana. Tác giả bài viết đã thử chuyển lại từ chữ Kana sang tiếng Việt hiện đại và nhận thấy một điều thú vị là nhiều từ trong số đó mang âm điệu miền Trung khá rõ, như các từ: “lại” (đến đây), “sẽ” (khê), “mẹp” (nằm)... Có thể nói không quá rằng voi đã đóng vai trò quan trọng trong quá trình giao lưu ngôn ngữ đương thời.

Bảng 2: Mệnh lệnh cho voi³

TT	Ý nghĩa bằng tiếng Nhật	Ghi âm bằng tiếng Nhật	Ý nghĩa bằng tiếng Việt
1	草をくふ事	ロマン	Cỏ mẫm
2	竹の葉を喰ふこと	アンチュ	Ăn tre
3	ひさまつく事	マツ	Mẹp (nằm)
4	たつ事	コン	Công
5	行事	リイ	Đi
6	来れといふ事	レイ	Lại

1. Yamashita Sachiko, “Tài liệu đã dẫn”.
2. *Cận Đẳng chính trai toàn tập*, “Tài liệu đã dẫn”.
3. *Cận Đẳng chính trai toàn tập*, “Tài liệu đã dẫn”.

7	しつかに行事	ソワンヲアタチヨイ	Sẽ chạy thôi
8	早行事	チャイマウ	Chạy mau
9	かゆをくふ事	マンチャウ	Mắm cháo
10	水を吞事	ヲンニョ	Uống nước
11	みかんの事	カン	Cam
12	クネンボの事	クヲウ	Quýt
13	柚子の事	ダイツイ	Chanh
14	さほんの事	マイタウ	Thanh trà (?)
15	りうきうの事	リイヲン	Lưu Cầu
16	笋の事	マン	Măng
17	寝事	コウ	Ngủ
18	まんちうの事	マイ	Mại (bánh bao)
19	はせをの事	チョイ	Chuối
20	退の事	トイ	Thoái

5. KẾT LUẬN

Thông qua nghiên cứu một trường hợp cụ thể là voi Quảng Nam được đặt hàng và vận chuyển sang Nhật Bản thế kỷ XVIII, có rút ra một số nhận xét cơ bản sau:

(1) Việc đối chiếu các nguồn tư liệu của Việt Nam và nước ngoài liên quan đến cùng một sự kiện có ý nghĩa bổ sung vô cùng quan trọng, giúp chúng ta làm sáng rõ hơn bức tranh về tình hình mỗi nước và mối quan hệ giao lưu đương thời.

(2) Voi không chỉ là loài động vật quý gần gũi với đời sống của người Việt, là đội quân trọng yếu trong chiến tranh, mà còn là một loại hàng hóa, cống phẩm quan trọng trong quan hệ giữa triều đình phong kiến Việt Nam với các vùng miền trong nước và giữa Việt Nam với nước ngoài.

(3) Qua hành trình của voi trên đất Nhật, quá trình đón rước công phu, những hoạt động thương mại, giao lưu diễn ra xung quanh sự xuất hiện của voi, chúng ta có thể nhận thấy những nét đặc trưng của truyền thống và tính cách Nhật Bản.

PHÁI BỘ MACARTNEY GHÉ ĐÀNG TRONG

Nguyễn Duy Chính*

1. MỞ ĐẦU

Một trong những thời điểm “bản lề” trong cuộc nội chiến ở nước ta cuối thế kỷ XVIII là cái chết tương đối đột ngột của vua Quang Trung. Nhiều sử gia khẳng định rằng nếu Nguyễn Huệ không qua đời quá sớm, tình hình nước ta sẽ có nhiều thay đổi, cả trong cuộc chiến với Nguyễn Ánh ở Gia Định lẫn chính sách đối ngoại với Trung Hoa. Những giả thiết dẫu sao cũng chỉ dựa trên một số sự kiện không thể kiểm chứng nên kết quả cũng tùy thuộc vào nhãn quan của từng người mà không thể nào biết chắc việc gì sẽ xảy ra.

Sau khi vua Quang Trung băng hà không lâu, một biến cố chính trị không mấy nổi bật và cũng ít người để ý nhưng lại mang khá nhiều tính chất thời đại có thể giúp chúng ta tìm hiểu thêm về đường lối chiến lược liên tục của Nguyễn Huệ trong những năm sau cùng, ít ra cũng là một chế độ “Nguyễn Huệ mà không có Nguyễn Huệ” như lối nói của thời đại mới. Chính sách đó là dự tính thống nhất đất nước bằng cả tương nhượng đối với vương quốc của Nguyễn Nhạc và bằng võ lực để thu hồi khu vực do chúa Nguyễn kiểm soát. Để có thể tập trung toàn lực thực hiện cuộc hành quân Nam tiến, vua Quang Trung cũng thỏa hiệp - hay ít nhất cũng cố gắng vô hiệu hóa - sự can thiệp của nước ngoài, tìm một đường lối đối ngoại thân thiện không riêng gì Trung Hoa mà cả Xiêm La và Miến Điện, đồng thời lôi kéo và khống chế những tiểu quốc như Ai Lao, Cao Miên. Quan trọng hơn nữa, ông cũng nhắm vào mở rộng giao lưu với các quốc gia Tây phương để du nhập một số kỹ thuật mới ngộ hâu quân bằng với các thế lực khác trong vùng Đông Nam Á. Thực tình mà nói, dù bất cứ nhân vật nào, nếu làm chủ được đất nước từ Nam ra Bắc thì cũng tạo được một tư cách đáng kể nếu không hơn thì cũng không thể nào dưới Xiêm La hay Miến Điện, nhất là nước ta lại có một vị trí chiến lược càng lúc càng quan trọng khi thế giới di chuyển từ những cường quốc đất liền sang những thế lực đại dương.

Biến cố chúng tôi nhắc tới đây là một sự việc có vẻ như hơi bất ngờ nhưng đã sắp xếp trước, không chính thức nhưng cũng không ngoài dự liệu. Đó là việc phái đoàn của vương quốc Anh - do bá tước Macartney (Earl of Macartney) dẫn đầu - sang Trung Hoa để triều kiến vua Càn Long nhà Thanh, yêu cầu thiết lập quan hệ ngoại giao chính thức qua một tòa lãnh sự

* TS., Nhà nghiên cứu, Hoa Kỳ.

đặt tại Bắc Kinh. Chuyến đi lịch sử này được nhiều sử gia Tây phương coi như cuộc tấn công đầu tiên của các quốc gia tư bản vào đường lối “*bế quan tỏa cảng*” của một số quốc gia Đông Á. Trên đường đi, phái đoàn Macartney đã ghé hai địa điểm của nước ta, quần đảo Côn Lôn (Pulo Condore) và sau đó là hải cảng Tourane (Đà Nẵng) với lý do tránh bão, mua thêm lương thực và tạm dừng để chữa trị cho một số thủy thủ gặp tai nạn bất ngờ.

Không phải ngẫu nhiên mà phái đoàn Anh ghé bến Tourane trong khoảng ba tuần lễ từ ngày 26.5.1793 đến ngày 15.6.1793. Thực ra họ đã để ý đến cửa biển này từ lâu, tiến hành nhiều nghiên cứu khá tỉ mỉ về Đàng Trong và dự định sẽ can thiệp vào Đại Việt khi có cơ hội.

Lý do khiến người Anh chưa hành động cụ thể vì họ còn nhiều việc cấp bách và ưu tiên hơn như cải thiện giao thương với Trung Hoa, chuẩn bị chiến tranh với Pháp và tái phối trí lực lượng trên toàn thế giới cho phù hợp với nhu cầu và khả năng của họ.

Một lý do được nhiều người nêu ra là trong khoảng vài mươi năm sau cùng của thế kỷ XVIII, vai trò của Pháp tại Ấn Độ và Viễn Đông suy giảm và thế lực của họ bớt đe dọa hơn nên người Anh cũng không cần phải tiến hành những kế hoạch xâm lăng nhằm mục tiêu phồng tay trên kẻ đối đầu. Chính vì thế, người Anh luôn luôn trông chừng động tĩnh của các thế lực tại Việt Nam và khi thấy người Pháp đã gắn bó được với chúa Nguyễn thì họ nghĩ ngay tới việc kết thân với nhà Tây Sơn.

Cuối thế kỷ XVIII, tình hình khu vực Đông Nam Á xem ra đã rõ rệt và người Anh cũng sẵn sàng nên bá tước Macartney đã cầm một quốc thư của vua Anh George III gửi vua An Nam trong tay nhưng chưa vội đưa ra vì muốn để sau khi đàm phán với nhà Thanh sẽ có những chi tiết cụ thể hơn để thương lượng với triều đình Cảnh Thịnh như thế nào. Cũng cần nói thêm, bức thư của Anh hoàng có lẽ muốn gửi cho vua Quang Trung (phái đoàn Macartney rời nước Anh từ tháng 9.1792 khi đó Nguyễn Huệ còn sống) nhằm vào hai mục tiêu, vừa khai thông những bế tắc thương mại với Thanh triều, vừa thiết lập một đầu cầu căn bản tại vùng Đông Nam Á.

Một số lý do bên ngoài tuy không thấy ai nhắc đến nhưng cũng rất có thể tác động đến những giao tiếp sơ khởi giữa người Anh và triều đình Cảnh Thịnh. Phái bộ Macartney khi đó không có một thông ngôn chính thức để liên lạc với nước ta mà phải nhờ đến những giáo sĩ Trung Hoa vốn dĩ được sử dụng trong các liên lạc với quan lại nhà Thanh. Những giáo sĩ đó chỉ tiếp xúc được với người Việt theo lối bút đàm.

Trong khi tuyển mộ người để đi trong phái đoàn, người Anh đã rất kỹ lưỡng không muốn dùng những giáo sĩ người Pháp, e ngại rằng họ có thể vì

quyền lợi của tổ quốc mà có ý đồ riêng tư. Vào thế kỷ XVIII, những giáo sĩ truyền đạo tại Á châu chủ yếu thuộc giáo hội Thiên Chúa La Mã, phần lớn là người Pháp, Ý, Bồ Đào Nha, Tây Ban Nha... chứ không có giáo sĩ người Anh vì họ theo một chi nhánh khác.

Chính vì thế, sau một cuộc tìm kiếm gắt gao, phái đoàn Anh đã phải sử dụng hai giáo sĩ Thiên Chúa giáo người Trung Hoa ở Ý Đại Lợi đang có ý muốn về nước và hai giáo sĩ khác đi nhờ về Ma Cao.¹ Những tin tức về Đàng Trong mà họ thu nhận tại chỗ lại do một số người Bồ Đào Nha đang neo thuyền buôn bán tại Tourane và họ ngại người Anh đến tranh giành ảnh hưởng với họ nên ít nhiều cũng ngăn trở việc giao hảo giữa hai bên như Barrow đã ám chỉ.² Việc đó rất có thể xảy ra khi chính một tu sĩ Bồ Đào Nha, giám mục Teixeira cũng gay gắt kết án rằng “*phái bộ Macartney chuẩn bị một cuộc tấn công để chiếm Macao cũng như mở cửa buôn bán với Trung Quốc*”.³

Đối với các giáo sĩ tại Ý Đại Lợi, liệu họ có nắm vững các cuộc vận động của giám mục Bá Đa Lộc trước đó mấy năm hay không? Rất có thể có vì nếu người Anh biết được ý định của người Pháp trong Hiệp ước Versailles thì giáo hội La Mã hẳn là còn tường tận hơn nhiều và các thừa sai Trung Hoa sinh sống tại Ý không thể không để mắt đến. Chúng ta không thể biết chắc những cá nhân đó đã ảnh hưởng thế nào đến việc người Anh liên lạc với nhà Tây Sơn nhưng cũng đáng đặt ra thành một nghi vấn trong chuyến ghé thăm Đàng Trong của phái bộ Anh.

2. TÀI LIỆU

Ghi chép về chuyến đi của Macartney tương đối còn khá nhiều kể cả những nhật ký (journals) của từng cá nhân đến các văn thư chính thức. Tuy việc ghé Đàng Trong chỉ là một công tác “*ăn theo*” nhưng chúng ta cũng có được nhiều chi tiết khá thú vị.

1. Alain Peyrefitte, *The Collision of two Civilisations: The British Expedition to China 1792 - 1794* (London: Harvill, 1992), 5.

2. Nguyên văn: *It was not, therefore, in the least surprizing that our ships should have created an alarm and a degree of distrust which, I have observed, our Portuguese friend Manuel Duomé had endeavoured to improve to his own advantage, in order that he might not be interrupted in the exclusive and lucrative trade which he had for some time been carrying on with the natives ...* John Barrow, *A Voyage to Cochinchina* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975), 270 (Thành thử cũng không lấy gì làm ngạc nhiên - như tôi nhận thấy - khi những chiếc tàu của chúng ta đã khiến cho người bạn Bồ Đào Nha Manuel Duomé phải cảnh giác và nghi ngại nên đã phải cố gắng làm tăng gia uy tín, cốt để không bị gián đoạn việc buôn bán có lợi và độc quyền với dân địa phương của y...).

3. Nguyên văn: “... *the object of the Macartney mission was to prepare a raid against Macao as much as to open China to trade*”. Alain Peyrefitte, Sách đã dẫn, xxiii.

Quan trọng hơn hết là ghi chép những gì nghe và thấy tại Đàng Trong của trưởng đoàn Macartney. Tuy nhật ký của ông không được chính thức in ra nhưng một số tác phẩm viết về chính sách ngoại giao của Anh đã ghi lại nguyên văn nhiều đoạn, đáng kể nhất là *Our First Ambassador to China, An Account of the Life of George, Earl of Macartney (with extracts from his letters, and the narrative of his experiences in China, as told by himself 1737 - 1806)* của Helen H. Robbins in năm 1908 tại New York. Gần đây hơn, một tác phẩm khác được coi là đầy đủ nhất, kể cả chữ viết lẫn hình ảnh của chính đại sứ Anh là tác phẩm *An Embassy to China: Being the Journal kept by Lord Macartney during his Embassy to the Emperor Chien-lung 1793 - 1794* do The Folio Society ở London ấn hành năm 2004.

Phó trưởng phái bộ là George Staunton cũng ghi chép tường tận về Đàng Trong ở tác phẩm *An Authentic Account of an Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China* in tại London năm 1797 (gồm hai cuốn và các hình ảnh thành một tập phụ riêng). Trong bộ sách này, phần viết về Việt Nam bao gồm 73 trang (309 - 382) ghi nhiều chi tiết về sinh hoạt kinh tế và xã hội tại Quảng Nam.

John Barrow, bác sĩ, luật gia là quản trị viên của phái bộ cũng viết lại toàn bộ hành trình và diễn tiến việc triều kiến vua Thanh trong *Travels in China* in năm 1804. Riêng về chuyến ghé thăm Đàng Trong, ông đã ghi lại kỹ càng trong *A Voyage to Cochinchina* in năm 1806. Tuy nhan đề như vậy, viết riêng về nước ta chỉ bao gồm từ trang 243 đến trang 360 trong đó có một số chi tiết về chúa Nguyễn được bổ túc trước khi in ra. Chính vì xuất bản sau khi vua Gia Long đã lên ngôi nên rất có thể những nhận định của ông về nhà Tây Sơn cũng không còn hoàn toàn trung thực.

Trong một tác phẩm khác, *Some Account of the Public Life, and a Selection from the Writings of the Earl of Macartney* cũng do John Barrow soạn (2 Vol.) in năm 1807 tại London, trong tập II, phần *A Journal of an Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China, in the years 1792, 1793, and 1794 by the Earl of Macartney* cũng có khoảng hai trang viết về Đàng Trong, tuy không có gì mới mẻ nhưng lại kèm một đoạn ghi lại nhật ký của chính Macartney đã ra lệnh cho khảo sát vùng vịnh Tourane mà các tác phẩm khác không nhắc đến chỉ coi như một hành động cá nhân của một số sĩ quan trên tàu. Ngoài ra, Barrow cũng ghi nhận xét riêng của Macartney về ý định xây dựng một căn cứ phòng thủ trên bộ chứng tỏ người Anh có ý định xâm chiếm khu vực này để làm một căn cứ giống như các vùng đất thuộc địa tại Ấn Độ và Mã Lai giúp chúng ta xác định được những “âm mưu hậu trường” của các quốc gia tư bản trong giai đoạn đó.

Ngoài những ghi chép, chúng ta không thể quên được những bức tranh tuyệt vời của họa sĩ William Alexander mà chúng tôi đã giới thiệu qua một bài viết khác.¹ Hầu hết những tranh màu về Đàng Trong được in kèm làm phụ bản trong *A Voyage to Cochinchina* (1806) của John Barrow. Một số tranh khác xuất hiện như những bản rời đen trắng in theo lối đồng bản (plates) trong tập III của bộ *An Authentic Account of an Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China* (George Staunton, 1797) chúng tôi đã nhắc ở trên. Những hình vẽ này cho ta hình dung một cách sống động sinh hoạt của Đàng Trong vào cuối thế kỷ XVIII, các loại y phục, nhân dáng, kể cả đời sống khá thoải mái của dân chúng.

Việc tiếp xúc với phái bộ Anh tuy lúc đầu có một số nghi ngại nhưng khi biết rằng họ không phải đồng minh của người Pháp là quốc gia đang có những liên hệ với chúa Nguyễn Ánh thì triều đình Cảnh Thịnh liền đổi thái độ và tỏ ra rất hào phóng. Ngoài những quà cáp khá hậu hĩ, viên trấn thủ Quảng Nam còn tổ chức một ngày hội lớn để kỷ niệm sinh nhật Anh hoàng George III, một lối tỏ tình thân mật rất khác thường trong nghi lễ ngoại giao nước ta thời đó. Hiện nay văn khố Anh còn lưu trữ hai lá thư của vua Cảnh Thịnh gửi phái bộ Macartney, một bản bị mất ngày - mà chúng tôi đoán chừng là ngày 20 tháng 4 năm Quý Sửu (âm lịch), Cảnh Thịnh nguyên niên (1793) và một lá thư khác đề ngày mồng 1 tháng 5, sau lá thư thứ nhất khoảng 10 ngày. Chúng ta còn biết triều đình Tây Sơn cũng mời phái đoàn ghé kinh đô Huế nhưng họ từ chối lấy cớ là hạn kỳ sang Trung Hoa đã cận kề và chỉ hứa sẽ liên lạc thêm khi trở lại.

Trên đây là một số sách vở viết về sứ bộ có tài liệu về Việt Nam. Nhiều tác phẩm khác đặt trọng tâm vào chuyến đi của Macartney đến Trung Hoa tuy mang nhiều chi tiết thú vị về khu vực Đông Á nhưng lại không liên quan trực tiếp đến nước ta nên chúng tôi không nhắc đến. Tổng hợp các chi tiết nhất là các tác phẩm của Barrow và Staunton, chúng ta có một số dữ kiện khá phong phú về tình hình Việt Nam cuối thế kỷ XVIII với nhiều điểm khác hơn những gì chúng ta đã biết qua chính sử.

3. NGƯỜI ANH ĐẾN ĐÀNG TRONG

3.1. Thăm dò của người Anh cuối thế kỷ XVIII

Ngay từ năm 1778, khi Charles Chapman, một viên chức của Công ty Đông Ấn (English East India Company) đến Đàng Trong, vua Thái Đức Nguyễn Nhạc đã hai lần đề nghị liên minh với người Anh, một mặt để buôn

1. Xem thêm: Nguyễn Duy Chính, “William Alexander và họa phẩm xứ Đàng Trong”, *Vở ngựa và cánh cung*, (TPHCM: Văn hóa - Văn nghệ), 2016, 445-476.

bán và mua súng đạn, mặt khác để nhờ họ tiếp tay loại trừ Nguyễn Ánh ở trong Nam và chống lại quân Trịnh ở miền Bắc (khi đó đã chiếm Huế từ 1774).

Cũng trong chuyến đi này, Chapman đã nhận định như sau: “... Vị trí của Đàng Trong (Cochin China) cực kỳ thuận tiện cho thương mại. Xứ này gần kề Trung Hoa, Bắc Hà, Nhật Bản, Chân Lạp, Xiêm La, bờ biển Mã Lai, Phi Luật Tân, Borneo, quần đảo Molucca... là giao lộ để qua lại với mọi quốc gia vừa gần gũi, vừa dễ dàng. Những hải cảng khoảng khoát dọc theo duyên hải, nhất là Turon, là nơi trú ẩn an toàn cho tàu bè đủ loại trọng tải vào những mùa giông bão nhất trong năm”¹.

Tuy nhiên, vì nội chiến kéo dài trong suốt mấy chục năm tại Đông Nam Á, các tranh chấp liên tục giữa các thế lực tại Việt Nam, Xiêm La, Miến Điện... và biến động tại Âu châu (chiến tranh Anh - Pháp) khiến cho dự tính bước chân vào khai thác khu vực này của người Anh phải đình trệ.

Cuối thế kỷ thứ XVIII, nước Anh lâm vào một khủng hoảng tài chính chủ yếu là việc buôn bán với Trung Hoa càng lúc càng khó khăn thêm. Cũng theo báo cáo của Chapman thì: “... Thương mại của chúng ta (tức nước Anh) với Trung Hoa đã chịu nhiều gánh nặng về cả thuế khóa lẫn sách nhiễu. Những đòi hỏi đủ loại càng lúc càng gia tăng và rồi đây sẽ không thể nào kham nổi. Hiện nay nhiều người đã nghĩ rằng người Trung Hoa có ý bề quan không cho bất cứ người Âu châu nào đến nước họ”².

Khi nghiên cứu về tình hình khu vực, Đàng Trong trở thành một vị trí lý tưởng nhất là càng lúc càng có đông người Trung Hoa di cư đến sinh sống. Trong trường hợp Trung Hoa hoàn toàn “bế quan tỏa cảng” với người Tây phương và chỉ buôn bán với các xứ “phiên thuộc” thì muốn bán hay mua hàng hóa của Trung Hoa không thể không sử dụng các quốc gia này làm trung

1. Nguyên văn: “... The situation of Cochin China is excellently well adapted to commerce. Its vicinity to China, Tonquin, Japan, Cambodia, Siam, the Malay Coast, the Philippines, Borneo, the Moluccas & C., renders the intercourse with all these countries short and easy. The commodious harbours found on the coast, particularly that of Turon, afford a safe retreat for ships of any burthen during the most tempestuous seasons of the year. Dẫn theo: Alastair Lamb, *The Mandarin Road to Old Huế: Narratives of Anglo - Vietnamese Diplomacy from the 17th century to the eve of the French Conquest*” (London: Chatto & Windus, 1970), 134.

2. Nguyên văn: “... Our trade to China has ever been burdened with enormous imposts and exactions. These under various pretences are annually increasing, and in process of time may become insupportable. It is an opinion latterly grown current that the Chinese are desirous of totally excluding all Europeans from their country”. Dẫn theo: Alastair Lamb, *Sách đã dẫn*, 135.

gian. Qua chính sách ưu đãi dành cho phiên thuộc - thông qua hệ thống triều cống để có thể dễ dàng biến thành thương mại trá hình - những quốc gia Tây phương lại có thể mua hàng của Trung Hoa với giá rẻ hơn giá mua trực tiếp. Người Âu châu cũng có thể thiết lập ngay tại Đàng Trong những cơ xưởng để sản xuất hàng hóa rồi chở thẳng sang Quảng Châu hay Ma Cao. Mạng lưới đồng đảo và chặt chẽ của Hoa kiều trong vùng Đông Nam Á sẽ khiến cho việc mại dịch và thông thương dễ dàng hơn, tạo môi trường cạnh tranh với những quốc gia hiện đang có những cơ sở đầu cầu tại Phi Luật Tân và Java.

Một lý do khác cũng rất đáng kể là Anh quốc khi đó đang ở vào thời kỳ phát triển của cuộc Cách mạng Kỹ nghệ (The Industrial Revolution) cần tiêu thụ nhiều loại sản phẩm và có nguồn cung cấp nguyên liệu. Trước đây tơ lụa của Trung Hoa là một mẫu hàng được ưa chuộng nay dần dần chuyển sang hàng bông vải do người Anh sản xuất tại Ấn Độ. Xứ Đàng Trong còn nổi tiếng là giàu có về khoáng sản, nhất là những mỏ vàng mà người ta đồn rằng khai thác vừa dễ dàng, vừa phong phú. “... Thế nhưng triển vọng đáng kể nhất của việc thiết lập một căn cứ tại xứ này là những mỏ mà từ lâu nghe nói là sản xuất quặng nhiều tuổi vàng nhất, tinh ròng đến nỗi chỉ cần dùng lửa không thổi cũng đủ lọc ra được rồi. Tôi không bỏ lỡ cơ hội để dò hỏi về khoáng chất quý giá này và được biết là có nhiều mỏ tại các tỉnh phía Bắc, nhất là tại Huế, nơi đó quặng nằm gần mặt đất đến mức chỉ cần đào sơ là lấy được nên có một nhà luyện kim khéo chỉ huy. Nguồn như thế thì còn đòi hỏi gì hơn!”¹.

Người Anh cũng không quên vị trí chiến lược của Đàng Trong và khu vực Biển Đông là nơi có thể kiểm soát được các thương thuyền qua lại buôn bán với Trung Hoa cũng như có thể đối phó với các hạm đội của các quốc gia thù nghịch như Hòa Lan hay Tây Ban Nha.

Trong hoàn cảnh đó, người Anh cũng có ý định giống như người Pháp, nếu không nói rằng còn đi trước một bước về tầm nhìn chính trị. Chapman sau khi tìm hiểu kỹ càng tình hình chính trị từ Nam chí Bắc đã đề nghị chính phủ Anh trực tiếp giúp đỡ chúa Nguyễn Ánh khôi phục lại quyền lực nhân danh một dòng chính thống. “... Khôi phục vương triều hợp pháp của họ trở lại ngai vàng là một lý do được nhiều người hưởng ứng và không ai có thể nghi

1. Nguyên văn: “... But what inspires the most flattering hopes from an establishment in this country is its rich gold mines celebrated for ages as producing the richest ore, so pure that the simple action of fire is said to be sufficient to refine it. I omitted no opportunity of making enquiries respecting this valuable article and was informed that mines were formed in different parts of the northern provinces, particularly in Hue, where the ore lay so near the surface of the earth that it was dug up with little labour, under the direction of a skilful metallurgist. What might not be expected from such a source!”. Dẫn theo: Alastair Lamb, *Sách đã dẫn*, 136.

ngờ gì về sự thành tâm của đề nghị đó. Giải thoát một dân tộc bất hạnh đang rên xiết dưới gánh nặng cai trị hà khắc nhất¹ cũng còn là một hành vi nhân đạo xứng đáng với vương quốc Anh Cát Lợi”².

Nếu chính phủ Anh đi theo đề nghị của Chapman, tình hình rất có thể đã đổi khác. Theo những nhận định và quan sát trực tiếp về chính quyền của cả chúa Trịnh lẫn chúa Nguyễn và thực lực nhà Tây Sơn lúc đó (1778), người Anh chỉ cần điều động “năm mươi bộ binh Âu châu, hai mươi lăm pháo thủ và hai trăm lính Ấn”³ cũng đủ giúp Nguyễn Ánh lật ngược tình thế. Ông ta cũng dự tính sẽ sử dụng một số lính bản xứ vào công tác trị an và trấn đóng những vùng đất đã chiếm giống như họ đã dùng lính Ấn khi lấy một số thuộc địa tại đây. Trong thời điểm chúa Nguyễn còn đang giằng dai vào ra đất Gia Định, nhà Tây Sơn cũng còn phải đối phó với họ Trịnh ở miền Bắc chưa dám tập trung toàn lực đánh xuống phương Nam, tính toán của Chapman không phải là một kế hoạch viễn vông hay quá ngạo nghễ nếu so sánh với những lực lượng của Âu châu được đưa đi để tranh giành thuộc địa trên thế giới trong cùng thời kỳ này.⁴

Trong những năm sau đó, khi Nguyễn Ánh và Tây Sơn giành qua giành lại đất Đồng Nai, các giáo sĩ người Pháp ở Đàng Trong cũng đề xướng một dự tính tương tự. Ngay từ đầu thập niên 80 của thế kỷ XVIII, giám mục Bá Đa Lộc⁵ đã làm trung gian để liên lạc tìm mua khí giới và quân cụ của người Pháp cho chúa Nguyễn. Ông cũng đặt một số giáo dân đang làm việc cho Nguyễn Ánh canh chừng tại quần đảo Côn Lôn để hướng dẫn tàu Pháp khi họ muốn đi theo đường sông để lên Sài Gòn.⁶

1. Nói về chính sách của nhà Tây Sơn và họ Trịnh.

2. Nguyên văn: “... To restore their lawful sovereign to the throne would be now a measure so popular, that the sincerity of their offers cannot be doubted. To relieve an unhappy people groaning under the weight of the most cruel oppression would be an act worthy of the humanity of the British nation”. Dẫn theo: Alastair Lamb, *Sách đã dẫn*, 136.

3. Alastair Lamb, *Sách đã dẫn*, 136.

4. Chapman gặp vua Thái Đức Nguyễn Nhạc tại kinh đô Quy Nhơn, sau đó lại ra Đà Nẵng và Huế và sau cùng ra cả Đàng Ngoài (khi đó còn dưới quyền chúa Trịnh). Tình hình khi đó rất bi đát, nạn đói ở nhiều nơi nên những nhận xét của Chapman có phần đúng.

5. Bá (Bách) Đa Lộc là phiên âm tiếng Hán tên Pierre Joseph George khi đó ông đang làm giám mục xứ Adran (Evêque d'Adran).

6. Tháng Giêng năm 1780, một chiếc tàu Anh tên là Resolution do thuyền trưởng Gore chỉ huy đã ghé Côn Lôn (Pulo Condore) và gặp một viên quan nhỏ cho coi một ủy nhiệm thư bằng tiếng Pháp của giám mục Bá Đa Lộc. Nguyên văn như sau: “Pierre Joseph George, Evêque d'Adran, Vicaire Apost. de Cochinchina, &c. &c.

Le petit Mandarin, porteur de cet écrit, est véritablement Envoyé de la cour à Pulo Condore, pour y attendre et recevoir tout vaisseau Européen qui auroit sa destination

Những năm sau đó, lực lượng của chúa Nguyễn không chống nổi với nhà Tây Sơn, nhiều lần phải vong gia thất thổ chạy sang Xiêm nương náu. Sau cùng trong tình thế nan giải, giám mục Bá Đa Lộc đã đề nghị ông cầu viện nước Pháp và Nguyễn Ánh giao con trưởng của ông là hoàng tử Cảnh làm con tin để thương lượng. Sau đây là trích đoạn lại luận điểm của Bá Đa Lộc gửi Pháp hoàng Louis XVI (mà Francis Garnier cho rằng 100 năm sau vẫn còn có giá trị). Luận điểm này cũng cho thấy việc giúp đỡ chúa Nguyễn của viên giám mục người Pháp không hẳn chỉ hoàn toàn vì “tình bạn” như một số người tin tưởng: “Cân bằng lực lượng chính trị ở Ấn Độ vào thời điểm này rõ ràng nghiêng về phía người Anh và người ta thấy rõ là vấn đề đưa trở lại quân bình không dễ dàng. Theo ý tôi (tức giám mục Bá Đa Lộc) thì việc thiết lập một thuộc địa ở Đàng Trong (nói chung toàn cõi nước ta chú không phải chỉ riêng đất Gia Định) là phương cách chắc chắn nhất và cũng hữu hiệu nhất. Thực ra, nếu tính cả mức sản xuất và vị trí của các cửa biển ở quốc gia này, trong thời chiến cũng như thời bình thì việc chiếm đóng nơi đây sẽ đem lại lợi ích to lớn hơn cả.

Lợi điểm thứ nhất: Phương cách chắc chắn nhất để làm hại người Anh ở Ấn Độ là phá hủy hay làm sao để thương mại của họ suy sụp. Trong thời bình, vì ở kề cận với Trung Hoa, chúng ta sẽ thu hút một phần lớn thương mại của họ không còn ngờ gì nữa; hành trình sẽ ngắn hơn và phí tổn chuyên chở sẽ rẻ hơn của Ấn Độ nên thương nhân người Hoa sẽ ưa thích các cửa biển của Pháp tại Đàng Trong hơn những nơi xa xôi ở Calcutta và Madras.

Lợi điểm thứ hai: Vào thời chiến, việc ngăn chặn các hoạt động thương mại giữa Trung Hoa và các quốc gia thù nghịch sẽ dễ dàng hơn; vị trí của các hải cảng của ta sẽ cấm đoán bất cứ tàu bè nào vào hay ra khỏi các hải cảng của Trung Hoa.

d'approcher ici. Le Capitaine, en consequence, pourroit se fier ou pour conduire le vaisseau au port, ou pour faire passer les nouvelles qu'il pourroit croire nécessaire.

Pierre Joseph George, Evêque d'Adran.

A Sai-Gon, 10 d'Aout, 1779”.

Bản dịch: “Pierre Joseph George, giám mục xứ Adran, khâm mạng tòng thánh tại Đàng Trong... Viên quan nhỏ, người mang văn bản này, quả thực là sứ giả của triều đình tại đảo Côn Lôn, chờ để đón tất cả các tàu Âu châu có ý định đến Đàng Trong. Vì vậy quý thuyền trưởng hãy tin cẩn để y đưa đường cho tàu vào bến, hay cung cấp cho y những tin tức cần thiết.

Làm tại Sài Gòn ngày 10.8.1779.

Pierre Joseph George, Giám mục xứ Adran”. Dẫn theo: Robert Kerr, *A General History and Collection of Voyages and Travels*, Vol. XVII (London: Edinburgh, 1816), 275-276.

Lợi điểm thứ ba: Các cửa biển của Đà Nẵng là nơi trú ẩn tuyệt vời để các tàu buôn của chúng ta có thể dừng lại và rừng của xứ này sẽ cho phép chúng ta đóng tàu mới ngay tại chỗ.

Lợi điểm thứ tư: Chúng ta có thể tìm kiếm được tất cả những gì cần thiết để bổ sung cho các chiến đoàn ở vùng Viễn Đông và để tiếp vận cho các thuộc địa ở xa.

Lợi điểm thứ năm: Từ góc độ này chúng ta có thể dễ dàng can thiệp với những toan tính của người Anh đang hiển nhiên bành trướng biên giới của họ sang phía đông.

Những lợi điểm khác tự nó đã thấy, tuy hiện tại chưa rõ rệt nhưng trong tương lai càng lúc càng quan trọng hơn là chúng ta có thể khai thác tài nguyên phong phú của xứ này từ đó chúng ta có thể thiết lập một con đường buôn bán sang Trung Hoa và sẽ mở cửa cho chúng ta vào sự giàu có của quốc gia mà chúng ta chưa biết tới”.¹

1. Nguyên văn: “The balance of political power in India appears at the present moment to be largely in favour of the English, and one may be justified in looking upon it as a matter of no little difficulty to restore the equilibrium. In my opinion the establishment of a French colony in Cochin-China will be the surest and most efficacious means to the end. In fact, if the productions of the country and the situation of its ports are taken into consideration, it will easily be seen that the greatest advantages, both in peace and in war will be derived from its occupation.

- First Advantage. The most certain way of damaging the English in India is to ruin or at any rate to weaken her commerce. In time of peace, being situated nearer to China, we should undoubtedly absorb much of her trade; the voyage being shorter and the expense of transit cheaper than to India, Chinese merchants would naturally prefer the French ports in Cochin-China to the more distant ones of Calcutta and Madras.

- Second Advantage. In time of war it would be still more easy to stop all commerce between China and any hostile nations; the situation of our harbours would enable us to forbid the entry or departure of any vessel from Chinese ports.

Third Advantage. The harbours of Cochin-China afford excellent refuges in which our merchant vessels could refit, and the forests would permit us to construct new ships on the spot.

- Fourth Advantage. In Cochin-China we should find all necessities of life for the re-equipping of our squadrons in the extrem East, and for the supply of our distant colonies.

- Fifth Advantage. From such a coign of vantage it would be easy to interfere with the designs which the English evidently have of extending their frontier more to the East.

Other advantages also present themselves, more important in the future though perhaps not so pressing in the present, and these are the immense benefits to be derived from the natural wealth of the country, and from establishing a commercial highway into Central China, which shall open to us the riches of that unknown country”. Dẫn theo: C.B. Norman, *Tonkin or France in the Far East* (London: Chapman & Hall. Lt., 1884), 43-44.

Triều đình Pháp quả nhiên thấy đề nghị của Giám mục Bá Đa Lộc rất hợp lý nên xúc tiến ngay việc trợ giúp chúa Nguyễn để tiến hành mục tiêu biến nước ta thành thuộc địa (hay ít ra cũng bảo hộ). Ngày 20.11.1787, Giám mục Bá Đa Lộc thay mặt Nguyễn Ánh ký Hiệp ước Versailles trong đó người Pháp sẽ trợ giúp về quân sự để đổi lấy hai địa điểm Côn Lôn và Đà Nẵng và ràng buộc bằng nhiều nhiệm vụ song phương khác. Tuy nhiên, bất ổn chính trị và nhất là cuộc Cách mạng Pháp 1789 khiến các giao kết giữa hai bên không thể thi hành và Bá Đa Lộc phải vận động riêng để giúp chúa Nguyễn một số tàu chiến và lính đánh thuê. Tất cả những liên hệ đó không thoát khỏi ánh mắt nghi ngại của người Anh nhất là họ đã chủ trương nếu không thể chiếm đóng nước ta bằng vũ lực thì cũng tìm cách giúp cho lực lượng phía bên kia (tức triều đình Tây Sơn) để quân bằng sức mạnh của người Pháp.

Chính vì thế, tuy không có những minh định chính thức về nhiệm vụ của phái bộ Macartney ghé Đà Nẵng để thương thảo nhưng việc thiết lập một đầu cầu tại Đà Nẵng cũng là một trong những chủ đích của người Anh. Lẽ dĩ nhiên, tình hình hiện tại không còn đơn giản như thời kỳ 15 năm trước khi Chapman gặp Nguyễn Nhạc để được đề nghị một cách thẳng thừng là ông muốn “*chinh phục vương quốc Cambodia và toàn thể bán đảo cho tới tận Xiêm La, cùng [lấy lại] những tỉnh thuộc Đà Nẵng ở phía bắc nay đang ở trong tay người Đà Nẵng Ngoài. Và để thực hiện dự tính đó, ông (Nguyễn Nhạc) mong được người Anh giúp cho một số tàu chiến, và để trả lại thì ông sẵn lòng nhường cho họ mảnh đất nào họ thấy thích hợp để trú đóng*”.¹

3.2. Phái bộ Macartney ghé Đà Nẵng

Tháng 4 năm Quý Sửu (1793), Nguyễn Ánh đích thân cùng các tướng Tôn Thất Hội, Nguyễn Huỳnh Đức, Nguyễn Văn Thành đem quân ra lấy Phan Rí. Tháng 5 năm đó, Nguyễn Ánh lấy được Phú Yên rồi đem quân đánh của Thị Nại, Nguyễn Nhạc phải lui về cố thủ Quy Nhơn. Trong tình hình phải đối phó với nguy cơ càng lúc càng gia tăng, các tàu lớn của Anh Cát Lợi xuất hiện tại vịnh Đà Nẵng (Tourane) đã đem đến nhiều nghi ngại và cảnh giác cho triều đình Cảnh Thịnh. Cho đến thời điểm đó, triều đình Nguyễn Quang Toản cũng biết được Nguyễn Ánh đã liên minh với một số thế lực Âu châu, và những tin tức bất lợi từ vương quốc của Nguyễn Nhạc truyền ra nên việc vua tôi nhà Tây Sơn hoảng hốt khi thấy tàu chiến ngoại quốc là điều dễ hiểu.

1. Nguyên văn: “... They were no less than to subdue the Kingdom of Cambodia with the whole peninsula as far as Siam, and the Provinces belonging to Cochin China to the north now in the hands of the Tonquinese. To effect these (and indeed it would be requisite) he wished much for the assistance of some English vessels, in recompense for which he would make them such grants of land for settlement as they might think proper”. Dẫn theo: Alastair Lamb, *Sách đã dẫn*, 100.

Sau khi biết rằng nước Hồng Mao không phải là đồng minh của đối phương, triều đình Tây Sơn đã hết sức tìm cách mua chuộc ngỗ hầu mua được của họ khí giới, tàu bè chống lại Nguyễn Ánh, khi đó đã được trang bị một số tàu chiến và kỹ thuật mới của Pháp.

** Nguyên do chuyển đi của phái bộ Macartney*

Việc phái bộ Macartney ghé Đàng Trong dường như ít được nhắc tới trong lịch sử nước ta. Biển cổ đó xảy ra dưới triều Cảnh Thịnh và không được ghi trong chính sử nhà Nguyễn. Sử Tây phương thường chỉ miêu tả phái bộ Macartney như một nỗ lực không thành trong việc mở rộng giao thương với Trung Hoa, còn việc phái đoàn này ghé lại Đàng Trong chỉ là một chuyện phụ trên đường đi nên thường chỉ được ghi lại như một trạm dừng để tránh bão và mua thêm thực phẩm chứ không chính thức nằm trên hải trình.

Tuy nhiên, nhiều chi tiết cho ta thấy sự việc không hoàn toàn đơn giản như vậy. Có nhiều lý lẽ để chúng ta tin rằng nếu người Anh không thành công trong việc giao thương trực tiếp với Trung Hoa, họ có dự tính sẽ mở hai đầu cầu trung gian ở Đà Nẵng và Ma Cao vì không thể thiết lập thương điểm tại Bắc Kinh hay Thượng Hải.

Như đã đề cập, khiếm ngạch mậu dịch giữa Anh và Trung Hoa là lý do chính mà Anh hoàng George III, qua sự vận động của Công ty Đông Ấn (British East India Company), quyết định “*điều chỉnh lại tình trạng theo một hướng đi mới phù hợp với tư cách một đại cường*”¹ bằng cách đòi hỏi Trung Hoa cho họ mở một đại diện thường trực tại Bắc Kinh. Theo tài liệu còn ghi lại, người Anh đưa ra 7 mục tiêu cho chuyến đi quan trọng này:

- Mở thêm các hải cảng ở bờ biển Trung Hoa cho người ngoại quốc buôn bán,
- Thiết lập một nhượng địa (cession of a piece of territory) hay một hòn đảo, cảng gần khu vực sản xuất trà hay tơ lụa, một địa điểm thương gia Anh có thể sinh sống quanh năm² và áp dụng luật nước Anh,
- Bãi bỏ hệ thống bất bình đẳng hiện đang áp dụng tại Quảng Châu (Canton),
- Khai mở thêm thị trường tại Trung Hoa, nhất là ở Bắc Kinh,

1. Nguyên văn: “... rectify the situation in a direction they believed was consonant with the new dignity of Britain as a world power”. Dẫn theo: Jonathan D. Spence, *The Search for Modern China* (New York: W.W. Norton & Company, 1990), 122.

2. Luật nhà Thanh chỉ cho phép người ngoại quốc sống tại Quảng Châu (Canton) từ mùa thu đến Tết Nguyên đán, sau đó phải đi sang Ma Cao và trở lại khi gió mùa. Việc di chuyển thường xuyên đó càng lúc càng phiền toái và tốn kém.

- Khai mở thêm các vùng đất khác tại Viễn Đông cho người Anh buôn bán qua những hiệp ước song phương,

- Yêu cầu Trung Hoa bằng lòng cho thiết lập một phái đoàn thường trực tại Bắc Kinh,

- Thu thập các tin tức càng nhiều càng tốt miễn là đừng tạo nghi kỵ cho người Trung Hoa...¹

Phái đoàn Anh rời London vào tháng 9.1792 và ghé đến quần đảo Con-dore (Côn Lôn) vào giữa tháng 5.1793, đậu tại Tourane vào đêm 25.5.1793 sau 8 tháng lênh đênh trên biển và ở lại đây 20 ngày trước khi lên đường sang Trung Hoa. Nếu không vì những bất trắc ngoài dự tính, người Anh sẽ đi xa hơn nếu không bắt tay với triều đình Cảnh Thịnh thì cũng sẽ dùng võ lực chiếm cứ một khu vực trọng yếu, rất có thể là hải cảng Đà Nẵng giống như yêu cầu của người Pháp trong Hiệp ước Versailles. Nhà ngoại giao Pháp Alain Peyrefitte, người thực hiện một công trình nghiên cứu hầu như quy mô nhất về chuyến đi này đã khẳng định như sau: “... *Macartney cũng còn được giao phó việc tiếp xúc với các vương quốc trong vùng Viễn Đông: quốc vương các nước Nhật Bản và An Nam, vua nước Triều Tiên, Mania và Moluccas. Ông có thẩm quyền ghé thăm bất cứ quốc gia nào có thể giúp ông trong sứ mạng chính yếu: mở được cánh cửa giao thương với Trung Hoa. Anh Cát Lợi đã là một cường quốc thế giới, triều đình London không dại gì mà bỏ tất cả trứng trong cùng một đại lục. Người Anh có một cái nhìn xa, và nay là lúc phải đầu tư vào tương lai*”²

Mặc dầu tường trình của Charles Chapman chỉ được in ra trong *Annual Asiatic Register* năm 1801 và *Asiatic Journal and Monthly Register for British India and its Dependencies* (Vol. III và IV, 1817) nhưng một số đoạn đã thấy nhắc đến trong nhật ký của George Staunton (phó trưởng phái đoàn Macartney) in năm 1797 nên chúng ta tin chắc rằng người Anh đã tham khảo rất kỹ các tài liệu này trước khi gióng thuyền qua Trung Hoa.

** Thành phần phái đoàn*

Sau nhiều năm tháng chuẩn bị về nhân sự cũng như tiền bạc, quà cáp phái đoàn Anh lên đường ngày 26.9.1792 từ hải cảng Portsmouth. Trưởng phái đoàn là Lord Macartney, một nhà ngoại giao đầy kinh nghiệm đã từng làm đặc

1. Alain Peyrefitte, *Sách đã dẫn*, 10.

2. Nguyên văn: “... Macartney was also accredited to approach other sovereigns of the Far East: the emperors of Japan and Annam and the kings of Korea, Manila, and the Moluccas. He was authorized to visit any country that might help in his principal mission: to open China to British trade. England was already a global power, and London had no intention of putting all its eggs in a single Continental basket. The British state took the long view, and it was now investing in its future. Dẫn theo: Alain Peyrefitte, *Sách đã dẫn*, 4.

sứ Anh tại Nga và là thống đốc ở các xứ thuộc địa Grenada (vùng Caribbean) và Madras (Ấn Độ). Phái đoàn tổng cộng gần 100 người kể cả nhân viên ngoại giao, giới quý tộc, học giả, y sĩ, họa sĩ, nhạc sĩ, kỹ sư, binh sĩ và nhân viên phục vụ. Nếu tính luôn cả các thủy thủ trên các tàu thì đoàn người lên đến gần 700 người.

Phương tiện di chuyển của họ bao gồm hai thuyền lớn, chiếc Lion là loại chiến thuyền (man-of-war) sáu-mười-bốn súng (sixty-four-gun) do Sir Erasmus Gower làm hạm trưởng, chiếc Hindostan là loại tàu ba-cột-buồm (three-masted vessel) trọng tải 1.248 tấn do William Mackintosh làm hạm trưởng, là tài sản thuộc Công ty Đông Ấn và một chiếc tàu nhỏ (brig) tên là Jackall.

Theo phân loại của hải quân Anh thời đó, trước khi tàu chạy bằng hơi nước ra đời, các tiêu chuẩn chiến thuyền được quy định rất chặt chẽ và chi tiết. Hải quân Hoàng gia (Royal Navy) chia thành sáu loại:

Hạng	Súng trang bị	Nhân sự
Hạng nhất	100 - 112 súng	841 người
Hạng nhì	90 - 98 súng	743 người
Hạng ba	64 súng	494 người
	74 súng	620 người
	80 súng	724 người
Hạng tư	50 súng	345 người
Hạng năm	32 súng	217 - 297 người
	36 súng	
	38 súng	
Hạng sáu	20 súng	138 người
	24 súng	158 người
	28 súng	198 người

Chiến thuyền loại nhỏ trang bị dưới 20 súng được gọi dưới nhiều tên khác nhau như sloop, brig, bomb-ketch, fire-ship, cutter... không được xếp loại. Tên gọi vị chỉ huy cũng khác nhau tùy theo mỗi loại và cấp bậc (post-captain, master, lieutenant...)¹.

Như vậy, chiến thuyền của phái bộ Macartney sử dụng thuộc hạng ba. Hai chiếc tàu kia được dùng để chở những quà tặng đắt tiền cốt để phô bày kỹ thuật của Anh quốc tổng cộng trị giá lên đến 13.124 bảng Anh.²

1. Patrick O'Brian, *Men-Of-War, Life in Nelson's Navy* (New York: W.W. Norton & Company, 1995), 13-15.

2. Alastair Lamb, *Sách đã dẫn*, 150.

Phái bộ Macartney bao gồm những khuôn mặt nổi bật sau đây:

- *Macartney, George Lord* (1737 - 1806) nguyên thủy là Nam tước (Baron) xứ Lisanoure về sau được thăng lên Tử tước (Viscount) xứ Dervock. Ông vốn là giới quý tộc Ái Nhĩ Lan, có danh hiệu hiệp sĩ (Knight of the Order of Bath), từng là đặc sứ của Anh hoàng tại triều đình Nga, thống đốc xứ Tây Ấn thuộc Anh (British West Indies) và toàn quyền xứ Madras. Sau chuyến đi Trung Hoa, Macartney được thăng lên bá tước (Earl). Ông nổi tiếng là một người học rộng và có tài ngoại giao.

- *Staunton, George Leonard* (1737 - 1801) là một bác sĩ tốt nghiệp từ đại học Montpellier lại có bằng tiến sĩ Luật Đại học Oxford. Ông là cánh tay mặt của Macartney trong nhiều năm, qua nhiều nhiệm sở được mang danh hiệu hiệp sĩ (knighthood). Trong chuyến đi Trung Hoa, ông đảm trách vai trò phó trưởng phái đoàn kiêm đặc mệnh toàn quyền. Những điều ông ghi chép trong chuyến đi này được in thành sách năm 1797 và được dịch ra nhiều thứ tiếng.

- *Staunton, George Thomas* (1781 - 1859) có thể coi là người Anh đầu tiên nghiên cứu sâu xa về Trung Hoa. Con của George Leonard Staunton, đóng vai "tiểu đồng" (page) cho đặc sứ Macartney nên đặc biệt có mặt khi phái đoàn triều kiến vua Càn Long. Ông được vua Thanh ban cho một hà bao (bao đựng hương liệu) mà nhà vua đang đeo trong người (ngự dụng hà bao) như một ân sủng đặc biệt. Về sau ông làm giám đốc Công ty Đông Ấn ở Quảng Châu, phụ tá cho Amherst trong chuyến đi năm 1816 sang Trung Hoa. Khi làm nghị viên trong Quốc hội Anh, ông là người đề nghị đánh Trung Hoa mà sau này sử gọi là *Chiến tranh Nha phiến*. Ông cũng là dịch giả bộ *Đại Thanh luật lệ* sang tiếng Anh.

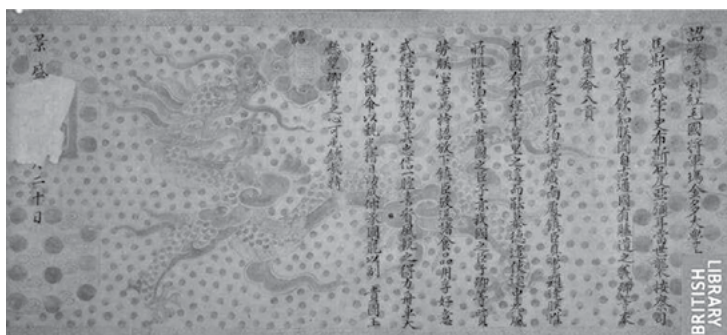
- *Barrow, John* (1764 - 1848) là quản trị viên (comptroller) của phái bộ, cũng là thầy dạy kèm toán cho cậu bé Thomas Staunton. Ông viết nhiều bộ du ký kể cả hai cuốn về phái bộ Macartney. Barrow được chúng ta biết đến nhiều vì ông đã ghi chép khá tường tận về Đàng Trong trong tác phẩm *A Voyage to Cochinchina* (London: Cadell and Davis, 1806). Ông cũng là sáng lập viên của Hiệp hội Địa lý Hoàng gia Anh (Royal Society of Geography).

- *Gower, Sir Erasmus* (1742 - 1814) thuyền trưởng tàu Lion và chỉ huy tất cả các chiến thuyền đi trong phái bộ Macartney, được phong tước hiệp sĩ để gia tăng uy vọng cho phái đoàn. Ông về sau được thăng lên đến đô đốc (admiral) năm 1809.

- *Mackintosh, William* là người của Công ty Đông Ấn, thuyền trưởng tàu Hindostan.

- *Maxwell, Acheson* (1750 - ?) là thư ký riêng cho Macartney trong phái đoàn.

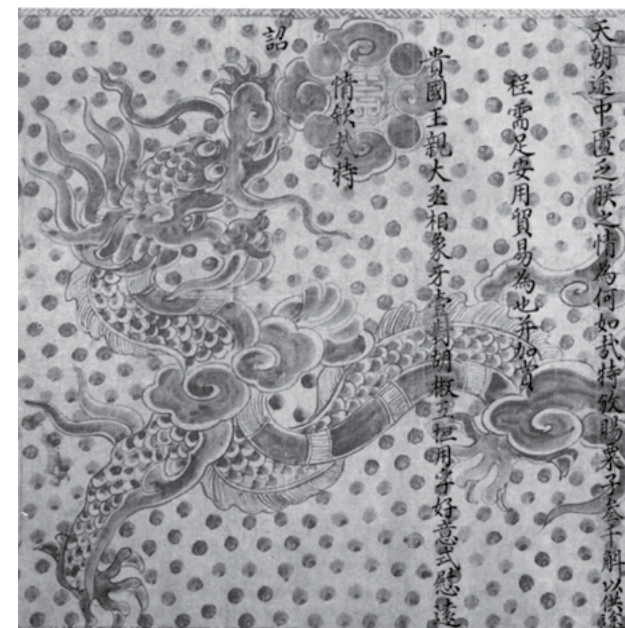
- *Winder, Edward* (1760 - ?) cũng là thư ký riêng của Macartney.
- *Gillan, Hugh* (1745 - 1798) là y sĩ trong phái đoàn Macartney được giao nhiệm vụ theo dõi và sưu tầm các tài liệu về y khoa của Trung Hoa trong đó bao gồm cả dược thảo và hóa chất.
- *Parish, William Henry* (? - 1798) là sĩ quan pháo binh và trắc địa (geometer) điều khiển các vụ tác xạ trong suốt cuộc hành trình. Ông là người đã đo đạc và vẽ bản đồ vịnh Tourane, đảo Chu San, Vạn Lý Trường Thành và vịnh Hong Kong.
- *Scott, William* là y sĩ giải phẫu của phái đoàn.
- *Alexander, William* (1767 - 1816) là họa sĩ có tài ghi lại rất nhiều hình ảnh của chuyến đi trong đó có một số tranh vẽ Đàng Trong.
- *Hickey, Thomas* (1741 - 1824) cũng là họa sĩ trong phái đoàn Macartney.
- *Dinwiddie, James* (1746 - 1815) là một toán học gia, khoa học gia lỗi lạc là nhà thiên văn đi trong phái đoàn.



Bức thư đầu tiên của vua Cảnh Thịnh để ngày
Cảnh Thịnh (nguyên niên, tứ nguyệt) nhị thập nhật



Bức thư thứ hai của vua Cảnh Thịnh để ngày
Cảnh Thịnh nguyên niên, ngũ nguyệt sơ nhất nhật



Một bộ phận của lá thư thứ hai

4. THÁI ĐỘ CỦA TRIỀU ĐÌNH CẢNH THỊNH

Theo các tài liệu của phái bộ Macartney, sự xuất hiện của hai chiếc tàu Anh ngoài khơi vịnh Tourane đã khiến cho triều đình Cảnh Thịnh nói chung và quan lại tại Đà Nẵng phải đặt trong tình trạng báo động. Tuy nhiên, khi thấy phái đoàn Anh tỏ những cử chỉ thân thiện thì quan lại nhà Tây Sơn đang ở vùng vịnh Tourane tưởng họ cũng chỉ là những thương thuyền như các nước Tây phương khác vẫn qua lại buôn bán, phần lớn là đem những hàng hóa không bán được cho Trung Hoa nên đem đến bán cho Đại Việt để khỏi phải mang về nơi xuất phát.

Việc hiểu một cách sai lạc như thế đã khiến cho những viên quan nhỏ đến xem xét tàu Anh có nhiều hành vi khiếm nhã, kể cả hoành hợ, sách nhiễu, có khi lấy đồ một cách trắng trợn khiến cho người ngoại quốc nghĩ rằng dân ta có thói quen hay trộm cắp. Cũng theo các tường thuật của phái đoàn, khi họ mua hàng thì không những rất ít ỏi mà giá cả đều vô cùng đắt đỏ. Người Anh nhận xét rằng việc thách giá đó xem chừng là một chỉ thị của quan trấn thủ địa phương trước khi được lệnh từ triều đình.

Theo ghi nhận của Aeneas Anderson trong *Tường thuật về sứ bộ đi Trung Hoa* (Narrative of Embassy to China) thì: "... Đặc sứ (tức ông Macartney) được mấy viên quan đến thăm đem theo một đoàn tùy tùng đông đảo. Họ

được tiếp bằng rượu và nhiều loại thức uống nhưng tỏ ra dè dặt không dám thử, cho đến khi chính Lord Macartney uống trước thì họ mới hết ngại ngùng. Thế là họ uống tràn cung mây không còn kiêng nể gì nữa và xem ra thích loại rượu anh đào (cherry) và rượu raspberry (ta gọi là quả mâm xôi). Những người này đa số mặc áo dài bằng nhiễu đen, quần lụa, đi dép và một loại khăn quấn. Họ cũng thắt đai bạc ngang lưng. Đám gia nhân mặc áo vải thô, quần xắn lên đến đầu gối, chân không mang giày dép.” (Ghi chú số 1 trang 236 trong sách *The First Ambassador to China*)

Thái độ đó đã không còn nữa khi triều đình tại Huế biết được đây là những tàu Anh, một phái bộ có tầm vóc quan trọng và là một cơ hội tốt để mở rộng giao thương nhất là tìm cách mua một số tàu chiến hay vũ khí để đương cự lại với trang bị mới của chúa Nguyễn ở Gia Định. Thực lực đáng gờm của Nguyễn Ánh đã chứng tỏ qua một số chiến dịch đánh vào bộ chỉ huy đầu não của vua Thái Đức và sớm muộn gì cũng sẽ đánh ra Đàng Ngoài. Mấy ngày sau, một khâm sai của vua Cảnh Thịnh đến Tourane như sau đây: “... Một nhân vật có vẻ cao cấp đến Turon, gửi đến ngài Đặc sứ những lời chúc tụng rất nồng nhiệt từ chủ nhân của y. Ông ta đến bằng một chiếc thuyền lớn có lát sàn, chế tạo rất tinh vi và nhẹ nhàng có thể giương buồm đi nhanh. Những người chèo thuyền rất đông, chèo theo tư thế đứng, đẩy chèo ra phía trước bằng những động tác đều và ngắn. Một chiếc phòng đóng ngay chính giữa sàn thuyền, sơn màu sắc sống động và hai đầu thuyền trang trí bằng những cờ đuôi nheo với đủ hình thù và đủ màu”.¹

Vị khâm sai đó mặc “áo chùng bằng lụa, cung cách của một người thuộc xã hội có văn hóa và mang theo một thông ngôn người Trung Hoa”.² Chiếc đại thuyền của ông ta có chín thuyền khác hộ tống và mang các món quà của triều đình. Vua Cảnh Thịnh tỏ ra rất hoan hỉ và đã gửi thư mời phái đoàn ghé kinh đô cùng gửi tặng một số quà “mọn” để ủy lạo: “... Lá thư từ ông vua trẻ chứa đầy những lời lẽ đề cao vương quốc Anh, và như chứng cứ về việc đó, ông ta đã sai một trong các quan thượng thư của triều đình mang một món quà nhỏ, như ông ta gọi, cho thủy thủ đoàn của các con tàu. Quà đó bao gồm mười con trâu, năm mươi con heo, và vào khoảng ba trăm con gà vịt cùng với trái cây, bí rợ, cà tím, hành và các loại rau cỏ khác”.³

1. George Staunton, *An Authentic Account of an Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China*, Vol. I, Part II (Elibron Classics, 2005), 330 (chụp lại nguyên bản theo tác phẩm cùng tên, Vol. I, London: Bulmer and Co., 1797).

2. George Staunton, *Sách đã dẫn*, 330. Trước đây khi tiếp xúc với người Đàng Trong, phái đoàn Anh phải nhờ hai linh mục người Trung Hoa bút đàm.

3. Nguyễn văn: “The letter from the young King was filled with expressions of the high regard he entertained for the British nation, as a proof of which, it was observed, he had

Từ đó trở về sau, chợ búa tại Tourane lại đầy các loại hàng hóa bán với giá phải chăng. Hiện nay trong văn khố Anh vẫn còn giữ được hai lá thư của vua Cảnh Thịnh gửi phái đoàn Macartney. Tuy lời lẽ có vẻ kẻ cả như bất cứ tờ chiếu nào của Trung Hoa hay Việt Nam nhưng nếu nghiên cứu kỹ cũng cho chúng ta một số chi tiết đáng chú ý.

Tờ chiếu thứ nhất (chính là bức thư đề cập ở trên):

Tờ chiếu gửi tướng quân Mã Kim Đa, đại học sĩ Nghĩa Lan, ngự sử Mã Tư Ích, đại bút sử Bồ Tư Ách và Bả La Ni nước Hồng Mao Anh Cát Lợi để biết.

Trẫm nghe từ xưa các nước đi lại với nhau thường có quà tặng cho người từ nơi xa đến. Các khanh vâng mệnh quý quốc vương vào cống thiên triều, bị bão nên thiếu lương thực, hiện đậu thuyền ở xứ Quảng Nam thuộc nước trẫm, quan trấn thủ địa phương đã đề đạt mọi sự lên trên.

Trẫm nghĩ quý quốc ở cách xa hàng nghìn vạn dặm đường biển, vì mền đức mà sai sứ tới, giữa đường bị bão, phải trôi dạt vào đây. Thần tử của quý quốc cũng là thần tử của ta. Các khanh là những bậc tôi hiền, chịu đựng vất vả, trẫm thấy rất đáng khen. Vậy đặc biệt ban chiếu chỉ sai quan trấn thủ địa phương cung cấp thực phẩm cho các khanh để tỏ lòng quý mến, thông cảm với khách đường xa. Các khanh một lòng trung tín, mong được thuận buồm xuôi gió vượt trùng dương đi sứ phương xa. Không bao lâu công việc hoàn thành, được nước nhà tin sủng, đáp lại kỳ vọng của quốc vương, tấm lòng các khanh thật đáng khen. Cung kính thay, đặc biệt ban tờ chiếu!

Ngày 20 tháng... (mất một chữ) năm Cảnh Thịnh... (mất hai chữ).¹

Một chi tiết nhỏ, bức thư chỉ đề cập đến Mã Kim Đa (Mackintosh) là thuyền trưởng tàu Hindostan, chứng tỏ triều đình Nguyễn Quang Toàn chưa biết rõ phái đoàn gồm những ai và khi tìm hiểu kỹ càng về tầm vóc của sứ bộ Macartney, cách tiếp đãi đã tăng cường lên thêm một mức.

Mười ngày sau, triều đình Cảnh Thịnh gửi tặng chính thức 3.000 thạch gạo, một đôi ngựa voi và 5 gánh (10 thúng) hạt tiêu, một số lượng không thể chỉ coi như quà giao hữu mà phải nghĩ rằng có ý mua chuộc sứ bộ Anh.

Tờ chiếu thứ hai:

sent one of his officers of state with a small present, as he termed it, for the use of the ships' companies. It consisted of ten young buffalos, fifty hogs, and about three hundred ducks and fowls, with fruit, pumpkins, brinjalls, onions, and other vegetables”. Dẫn theo: John, Barrow, *Sách đã dẫn*, 290.

1. Chúng tôi đoán là Cảnh Thịnh nguyên [niên], tứ nguyệt, nhị thập nhật (ngày 20 tháng 4 năm Cảnh Thịnh nguyên niên). Bản dịch hai bức thư này do Trần Nghĩa dịch, đăng trên tạp chí *Hán Nôm* (Hà Nội), số 3.1995.

Tờ chiếu gửi Vương thân¹ Đại thừa tướng Đầu, Khâm sai Ma Khiêu Nhĩ Nê, và... (mất 2 chữ) thuộc nước Hồng Mao Anh Cát Lợi.

Vì sóng to gió lớn, các khanh phải ghé thuyền vào biên cảnh nước trẫm để trú ẩn, có làm tờ biểu tâu lên, nói rằng hiện đang thiếu lương thực, ngỏ ý muốn mua. Lại gửi một số quà tặng nhằm tỏ tình giao hảo. Quan Trấn thủ địa phương đã vì các khanh mà chuyển đạt mọi ý kiến với trẫm rồi.

Và lại bản triều bao trùm cả Nam Hải. Phàm tàu viễn dương các nước muốn đến nấu nơi chợ búa vùng này để buôn bán, hoặc vì sóng to mà trôi dạt tới đây, mong được yên ổn, no đủ, trẫm đều lấy lòng nhân mà đối xử, cùng sinh cùng nuôi, con người trong bốn bể như anh em một nhà.

Hướng chi các khanh vâng lệnh quý quốc đi sứ Thiên triều, giữa đường thiếu thốn, trẫm biết làm sao đây? Đặc biệt cấp cho các khanh **3.000 học gạo** để dùng vào việc đi đường cũng như tiến hành buôn bán. Và thưởng thêm cho Vương thân Đại thừa tướng của **quý quốc một đôi ngựa voi cùng năm gánh hạt tiêu** để tỏ lòng quý mến, thông cảm với khách đường xa. Cung kính thay, đặc biệt ban tờ chiếu!

Ngày 1 tháng 5 năm Cảnh Thịnh thứ 1 (1793).²

Vua Cảnh Thịnh cũng viết thư và cử một đại quan đến mời phái đoàn Anh “*quá bộ*” ra Huế nhưng Macartney đã từ chối vì nhiều lý do cụ thể lấy cớ là có thể làm trễ chuyến đi chính yếu là sang Trung Hoa. Macartney chỉ hứa sẽ ghé lại Huế khi trở về nhưng lời hứa này không thực hiện được không phải vì người Anh nuốt lời mà vì cuộc chiến Anh Pháp nổ ra tại Âu châu nên tình hình biến chuyển, các thuyền bè hai bên ngại chuyện đụng độ ở những nơi xa lạ.

Ngày mồng 4.6.1793 (24 tháng 4 năm Quý Sửu, Cảnh Thịnh nguyên niên) để tìm cách mời cho bằng được sứ thần Macartney của người Anh lên đất liền, viên trấn thủ Quảng Nam đã cho tổ chức một ngày đại lễ kỷ niệm sinh nhật hoàng đế George đệ Tam để tỏ lòng tôn kính, một nghi lễ ngoại giao hơi khác thường trong lịch sử nước ta.³

Tuy đón tiếp rất long trọng và rầm rộ, triều đình Cảnh Thịnh không phải không e ngại một cuộc tập kích bất ngờ nên đã điều động khá đông binh sĩ và một số chiến tượng đến khu vực “*lễ hội*” để phòng ngự. Phía người Anh

1. Vương thân vì Macartney là em họ (cousin) của vua nước Anh.

2. Hai bản dịch tờ chiếu là của tác giả Trần Nghĩa, Viện Nghiên cứu Hán Nôm, Hà Nội.

3. Theo lời tường thuật của John Barrow thì Macartney đã chọn ngày 4.6 là ngày sinh nhật của vua Anh để viên trấn thủ Quảng Nam tổ chức đón tiếp phái đoàn lên đất liền lần đầu tiên nhưng rất có thể mỗi bên hiểu ngày hội này theo một ý nghĩa khác.

cũng đưa hai chiếc tàu nhỏ vào trên sông đối diện với thị xã để có thể rút lui nếu cần.¹ Người Anh cũng nhận thấy một số vài vóc của họ được dùng trang trí phòng tiếp khách và có lẽ là loại hàng xấu không bán được sang Trung Hoa nên người Bồ Đào Nha đem vào bán cho Đảng Trong. Tuy nhiên, như chúng ta đã thấy, việc đón tiếp phái bộ Macartney một cách long trọng không phải phát xuất từ lòng hiếu khách mà vì nhu cầu trang bị quân sự để đối phó với người Pháp đang đứng về phe chúa Nguyễn. Tuy chưa phải là một nghị trình chính thức nhưng hai bên đã xúc tiến việc mua bán vũ khí: “... Việc thương lượng để mua vũ khí và đạn dược đã xúc tiến; và cũng dễ dàng nhận ra ông hoàng (tức Cảnh Thịnh), khi đó đang cai trị Turon, cũng như kinh đô và phía bắc của vương quốc sẽ trả bất cứ giá nào cho mọi loại trợ giúp. Tình trạng của ông ta quả thực hết sức chông chênh”²

Tuy Đại Việt trong thời kỳ này chưa có những trận đánh lớn và khốc liệt nhưng Macartney đã nhận ra những cơn sóng ngầm của tình thế và người Anh cũng biết rằng họ còn phải chờ thêm một thời gian trước khi tiến tới những thương thảo chính thức. Chính vì thế, Macartney đã không chuyển ủy nhiệm thư (credential letter) của hoàng đế nước Anh cho vua Cảnh Thịnh.³

1. Nguyên văn: “Whether through accident, or in consequence of former suspicions, or to give eclat to the entertainment, did not appear, but on the evening preceding we observed an unusual bustle about the place, an increased number of troops in and about the town, besides several huge elephants of war. We therefore, on our part, took the precaution of sending the two armed brigs up the river opposite to the town, to make a retreat, if necessary, the more secure”. Dẫn theo: John Barrow, Sách đã dẫn, 293.

2. Nguyên văn: “Overtures were made for the purchase of arms and ammunition; and it was easy to perceive that any assistance given to the cause of the prince, then reigning at Turon, as well as at the capital and northern parts of the kingdom, would have been willingly purchased on any terms”. George Staunton, Sách đã dẫn, 331.

3. Nguyên văn: “The state of rebellion on civil warfare in Cochinchina had begun upwards of twenty years before, in the course of which so very many of the combatants were slain, the country was so exhausted, and the surviving parties so balanced, that, at this time, no considerable enterprise was undertaken by any of them; tho each was busy in preparing new plans for the support of himself and the overthrow of his enemies. In the mean time the people began, in some degree, to breathe; but had the kingdom even more settled, **the Ambassador did not think it would have been proper to enter into any sort of negotiation, or even to present the credential letters, with which he had been entrusted for that kingdom, before he had delivered, in the first instance, those he had in charge for the Emperor of China.** Dẫn theo: George Staunton, Sách đã dẫn, 332.

5. CHI TIẾT VỀ ĐÀNG TRONG

5.1. *Lính Đàng Trong*

Ngoài những chi tiết về ngoại giao, các nhân viên trong phái bộ Macartney cũng cho chúng ta nhiều chi tiết quan trọng về sinh hoạt ở Đàng Trong mà một số phong tục và hình ảnh chúng tôi đã trình bày trong một biên khảo khác.¹ Quan trọng nhất có lẽ là về tổ chức, trang bị và phòng thủ của triều đình Cảnh Thịnh. Những đề cập ở đây giúp chúng ta hình dung được phần nào cơ cấu binh bị của thời đại Quang Trung vì những ghi nhận này là điều mắt thấy tai nghe chỉ vài tháng sau khi Nguyễn Huệ qua đời. *“Lính Đàng Trong được trang bị ngoài đao kiếm còn giáo thật dài, có đính một chùm lông nhuộm đỏ là màu mà không một thần dân nào - ngoài những người đang trong quân ngũ hay do lệnh của hoàng đế - được quyền dùng trong các đồ dùng hay quần áo”*.²

Lính Đàng Trong, những người trong dinh trấn thủ Quảng Nam thì mặc áo chèn ngoài *“màu đỏ và xem ra cũng nhập cảng của Anh”*.³ Số quân vua Cảnh Thịnh trú đóng tại Huế để bảo vệ kinh đô cũng khá lớn, vào khoảng *“ba vạn người trong doanh ngũ, thường xuyên tập luyện bằng súng hỏa mai và súng trường mỗi ngày”*.⁴

Lực lượng quan trọng - và cũng là một nét đặc thù của các dân tộc Nam Á - là tượng binh, có bộ binh đi cùng. Người Anh cũng ghi nhận rằng thịt voi là món ăn được dân Đàng Trong ưa thích và chỉ những đại thần mới được chia phần khi nhà vua giết voi để ăn.

Những sinh hoạt quần chúng cũng được ghi nhận khá tỉ mỉ kể cả các thú vui (đá cầu) mà họ cho rằng rất khéo léo hay những vở tuồng hát, những vũ công có lẽ còn chịu ảnh hưởng của người Chăm vì sau này không hề thấy những trình diễn tương tự tại Trung Hoa.

1. Xem thêm: Nguyễn Duy Chính, “William Alexander và họa phẩm về xứ Đàng Trong”, *Vỏ ngựa và cánh cung* (TPHCM: Văn hóa - Văn nghệ, 2016), 445-476.

2. Nguyên văn: *“The Cochín-chinese soldiery were generally armed, beside sabres, with pikes of vast length, ornamented with tassels of hair dyed red, which colour no subject, except in service, or by the order, of the sovereign, was allowed to use in dress or equipage”*. Dẫn theo: George Staunton, *Sách đã dẫn*, 345.

3. Vào thời kỳ này, các nước ở vùng Đông Nam Á đã bắt đầu chuộng hàng dệt bằng bông vải của Anh sản xuất tại Bombay (Ấn Độ). Người Anh đã nhắm tới thị trường này để bán hàng thay thế tơ lụa mua từ Trung Hoa. Cũng nên thêm dân cư tại đây thường cởi trần nhưng nay đã bắt đầu mặc áo.

4. Nguyên văn: *“At Hué-foo, the capital of the kingdom, about forty miles to the northward of Turon, thirty thousand men were reported to be kept in garrison, and regularly exercised with muskets and match-locks every day”*. Dẫn theo: George Staunton, *Sách đã dẫn*, 346.

Sinh hoạt kinh tế cũng là một quan tâm đặc biệt. Người Anh cho biết Đàng Trong có nhiều mỏ kim loại, đặc biệt là vàng, thời trước khi có cuộc nội chiến và kinh đô Huế bị quân Trịnh tàn phá. Vàng có rất nhiều ở các dòng sông, tinh ròng đến nỗi chỉ cần luyện bằng lửa sơ sài là đã lấy được nên hầu hết các vật dụng đều khảm vàng kể cả cán gươm, bao gươm. Mua bán với thuyền buôn nước ngoài cũng trả bằng vàng, mỗi đĩnh chừng 100gr. Người Kinh cũng thường lợi dụng sự ngờ nghệch của người miền núi để đổi gạo, đường, vải vóc, sắt... lấy vàng quặng và các loại lâm sản quý như trầm hương, quế, tiêu, ngà voi, mật ong...

Ở Đàng Trong, đàn bà đông hơn đàn ông nhiều, ngoài lý do hầu như mọi người đều phải vào lính cũng còn vì số người tử trận rất nhiều trong những cuộc chiến tranh giữa các phe. Đàn bà đảm trách mọi việc và rất khéo léo trong việc nội trợ, chăn nuôi.

Đàn ông Đàng Trong hầu như ai cũng hút thuốc và tục đa thê rất thông thường. Y phục nam nữ không phân biệt vì ai ai cũng mặc áo dài. Đàn bà khá giả mặc nhiều lớp áo, áo dài nhất ở trong cùng, rồi ngắn dần ra đến ngoài. Hầu hết người ta đi chân trần, không mang giày dép.

Staunton cũng nhận định rằng người Việt khéo léo và giỏi về khoa học và có nhiều kỹ thuật độc đáo không thấy ở một nơi khác, chẳng hạn kỹ thuật làm đường trắng và xộp như một tổ ong. Loại đường bồi này tan trong nước mà không để lại một chút cặn nào. Những dân tộc khác không thể làm được đường tinh khiết như tại Đàng Trong.

Người Việt cũng còn giỏi về luyện thép và chế tạo được các loại súng hỏa mai, giáo mác cùng nhiều vũ khí. Về nghệ thuật, hội họa và điêu khắc không thấy nhiều nhưng âm nhạc thì rất điêu luyện.

5.2. *Vịnh Tourane*

Vịnh Tourane tức cửa biển Đà Nẵng là vị trí mà hầu hết các quốc gia Âu châu có ý định bành trướng thế lực sang Á Đông đều để ý đến. Một trong những điều kiện để Pháp giúp chúa Nguyễn các trang bị quân sự là phải nhường cho họ vịnh Tourane và các khu vực chung quanh. Sau đây là sơ lược những gì Staunton ghi nhận về vịnh Đà Nẵng:

“Lối vào của vịnh Tourane không quá hẹp nhưng cũng không dễ phòng ngự như vịnh Rio de Janeiro, cũng không khoáng khoát và sâu bằng nhưng là chiếc vịnh an toàn, rộng rãi nhất mà họ biết. Vịnh Tourane có những đảo nhỏ giúp cho tàu bè có thể dừng lại để tránh những cơn gió mạnh.

Đáy vịnh có nhiều bùn tiện cho việc bỏ neo. Vào mùa bình thường, tàu đậu ở đây được hưởng gió biển thổi vào cửa khẩu và qua mũi đất Sơn Chà từ ba, bốn giờ sáng đến ba bốn giờ chiều và sau đó là gió từ đất liền đi ra. Gió đại lục mát mẻ vì từ núi xuống, lại không qua một nơi có cát, cũng không bị nhiễm mùi vì phải qua một khu đầm lầy. Chung quanh hòn cù lao trong vịnh nước sâu nên tàu có thể dừng nơi đây. Những thung lũng quanh vùng đều trồng lúa và nuôi trâu bò rất thư thả.

Vịnh Tourane cũng là nơi có nhiều cá biển. Những ghe thuyền nơi đây có cả ngư dân sống lẫn với vợ con dưới một mái cong thay vì ván lát phẳng. Trẻ con buộc một trái bầu khô vào cổ để phòng nếu té xuống nước thì bầu không chìm. Mỗi khi đi đánh cá về, ngư dân thường lên bờ cúng kiếng tại mấy đền miếu thường làm trên chạc cây hay đất trống. Họ bày gạo đường, trái cây và đốt hương.

Ở phía cực nam vịnh là một cửa sông dẫn đến thành phố. Ngay giáp giới biển người ta dựng một chòi canh trên bốn cái cột gỗ cao, có mái tranh. Người tuần đinh trèo lên trên này bằng một cái thang dài và từ nơi đây có thể nhìn chung quanh đến tận mỏm đất. Gần chòi canh đó là một đồn quan, các tàu bè ra vào phải dừng lại để khám xét. Con sông rộng chừng 200 thước, nước chảy vào vịnh đủ mạnh để tạo thành hai bờ cát và khi thủy triều xuống, những con bồ nông, đầu to, mỏ lớn tụ tập nơi đó. Nước sông sâu đến 2 fathoms (chừng gần 4 thước) nên nhiều tàu buôn Trung Hoa và thuyền lớn vào được.

Ở bờ phía tây vào chừng một dặm nơi có thị trấn Tourane là một triền cát, trẻ con từ các nhà xung quanh đến tắm cả bấy, bơi lội uôm như một đàn vịt.

Thành phố Tourane, cũng như con sông và cửa biển, dân địa phương gọi là Hàn San (núi Hàn), chỉ lớn hơn cái làng một chút nhưng nghe nói khi còn thời bình là một nơi rất sầm uất. Nhà cửa hầu hết làm bằng tre, mái lợp tranh chung quanh trồng cây. Nhiều ngôi nhà nằm ngay giữa vườn cau và những bụi cây trái. Phía sau thị trấn là những vườn cam, chanh, cau... có nơi còn nhà cửa nhưng cũng nhiều nơi bỏ hoang. Bên kia sông là những ruộng vườn có rào trồng thuốc lá, lúa hay mía. Chợ nơi đây có đủ các loại rau trái nhiệt đới và cũng rất nhiều gia cầm, nhất là vịt. Trong số chim muông có bán một loại cò bụng đen mà người ta bảo rằng sẽ mổ mù mắt ai đến gần nên khi bắt được đem ra chợ bán đều phải khâu mắt lại.

Trong chợ không có nơi giết hay bán thịt súc vật nhưng khi đãi tiệc thì có rất nhiều món thịt heo, thịt bò, cá, gà vịt... tính ra phải đến hàng trăm bát. Thịt cắt thành miếng vuông chấm nước mắm”.¹

1. George Staunton, *Sách đã dẫn*, 333-337.

6. KẾT LUẬN

Chưa đầy một năm trước, một biến chuyển khá quan trọng trước đây các sử gia vẫn coi như không liên hệ gì với nhau. Đó là cuộc tiến quân của vua Quang Trung sang đánh liên quân Lào - Xiêm tại Phuan và chiến dịch Thị Nại mà chúa Nguyễn Ánh đã phá hủy gần như toàn bộ thủy quân của vua Thái Đức Nguyễn Nhạc.

Chiến dịch đánh Lào do đích thân Nguyễn Huệ cầm quân trước đây vẫn chỉ được xem như một công tác bình định, vừa khuất phục một số tiểu quốc vốn dĩ bị Xiêm La khống chế, vừa tiêu diệt dư đảng nhà Lê. Chúng ta cũng biết thêm rằng Nguyễn Huệ còn âm mưu chuyển một đạo quân lớn theo đường Lào xuống Cao Miên để đánh chặn sau lưng chúa Nguyễn.

Trong khoảng thời gian ngắn ngủi từ khi ông đi dự lễ bát tuần thượng thọ từ Trung Hoa trở về, cuối năm Canh Tuất (1790) đến đầu năm Nhâm Tý (1792) là năm ông qua đời, vua Quang Trung hết sức tích cực trong việc tăng cường quân đội, bổ xung khí giới và đạn dược. Theo những thư từ của các giáo sĩ Tây phương gửi cho nhau, Nguyễn Huệ đã áp đặt lên dân chúng nhiều khoản thu trong đó có một số lớn là đồng để đúc súng.¹ Cũng vào năm 1791, vua Quang Trung định gửi giáo sĩ Giralde sang Ma Cao để chiêu dụ người Âu châu đến buôn bán tại An Nam. Ông cũng mua từ các thuyền buôn của Ma Cao và Manila 100.000 livres (tức 50.000 kg) thuốc súng.²

Chúng ta chỉ có thể biết được phần nào những chủ trương của vua Quang Trung dựa vào một số thái độ của triều đình Cảnh Thịnh đối với bên ngoài, từ việc lạnh nhạt với các tàu buôn Bồ Đào Nha và những sinh hoạt quy mô nhỏ của các tàu buôn Trung Hoa nhưng lại vô vấp đối với phái đoàn Anh Cát Lợi.

Macartney sau khi tiếp xúc với triều đình Cảnh Thịnh cũng có ý định sẽ tiến xa hơn trong việc thiết lập quan hệ với nhà Tây Sơn, nếu không vì vị trí chiến lược của Đại Việt trong vùng thì cũng vì lợi ích thương mại. Ông

1. Thư của giáo sĩ Longer gửi các giám đốc Hội Truyền giáo hải ngoại: “... *Au mois de juillet de l'année dernière (1791), le tyran Quang-Trung a ordonné de lever sur nos chrétiens, depuis Phu-xuan (capitale de la Cochinchine septentrionale) jusqu'aux confins du Tonkin, la contribution de 10.000 livres pesant de cuivre (qui maintenant valent environ 23.400 livres de notre monnaie)*”. [... Vào tháng bảy năm ngoái, bạo chúa Quang Trung đã ra lệnh cho giáo dân của chúng tôi, từ Phú Xuân (kinh đô của Đàng Ngoài) đến giáp giới Bắc Hà, phải nộp 10.000 livres (đơn vị cân nặng khoảng 1/2 kg) đồng, trị giá hiện tại tương đương khoảng 23.400 bảng Pháp]. Dẫn theo: Adrien Launay, *Histoire de la Mission de Cochinchine 1658 - 1823: Documents Historiques III: 1771 - 1823* (Paris: Anciennes Maisons Charles Douniol et Retaux, 1925), 239.

2. Thư của giáo sĩ Giralde gửi giáo sĩ Boiret. Adrien Launay, *Sách đã dẫn*, 244-245.

dự tính sẽ trở lại thêm một lần nữa trên đường từ Trung Hoa về Anh mặc dù trước đó họ chỉ gửi những lá thư mang tính thân thiện ngoại giao mà không trình ủy nhiệm thư để tránh những hứa hẹn và ràng buộc chưa cần thiết. Macartney vì thế đã quyết định rằng sẽ chỉ giới hạn trong những thư từ ngoại giao và qua lại qua cáp để đáp lễ.

Tuy nhiên, một phần vì công tác mà phái đoàn được giao phó tại Bắc Kinh đã không đạt kết quả mong muốn, phần khác quan trọng hơn là ngay khi đó chiến tranh giữa Anh và Pháp bùng nổ và Macartney e ngại sẽ đụng độ với tàu Pháp trong vùng Viễn Đông nên ông đã về thẳng châu Âu. Ông tới London vào ngày 5.9.1794.¹

Tuy không đưa ra một đề nghị nào chính thức ngoài một số nghi lễ ngoại giao, người Anh tự cho rằng họ cũng thu hoạch một số thành quả trong đó việc vẽ bản đồ khu vực vịnh Tourane được coi như hàng đầu. Chính Macartney đã ra lệnh cho thuộc hạ đo đạc và nghiên cứu về hải cảng Tourane kể cả nghiên cứu một số vị trí để đóng quân phòng thủ với mục đích là Công ty Đông Ấn có sẵn tài liệu khi cần đến. Theo chính nhật ký của ông ta thì: “... địa điểm này cho ta một hải cảng tuyệt vời và có một vị trí có thể xây một phòng tuyến và đóng quân mà phí tổn rất ít và đủ sức để chống trả bất cứ lực lượng nào trên thế giới đến tấn công...”²

Cho tới thời điểm đó, người Anh chưa có những tài liệu chi tiết nhưng việc Bá Đa Lộc ghi trong Hiệp ước Versailles đòi hỏi triều đình Đại Việt nhường đất cho Pháp hải cảng Tourane và Cù Lao Chàm (Callao Island)³ cho thấy đây là một địa điểm không phải mới được chú ý. Chính vì thế, tuy việc trắc địa chỉ là một chi tiết nhỏ được đề cập không mấy rõ rệt nhưng bản đồ mà chúng ta còn có được ngày nay cho thấy đây là một công trình khá quan trọng, do những chuyên viên hàng đầu thực hiện trong mục tiêu quân sự và chính trị.

Những quan tâm của người châu Âu đến khu vực bờ biển nước ta trong vị thế chiến lược quốc tế của thời đại “*giương buồm*” cho thấy việc bảo tồn được quyền lợi quốc gia trong thời kỳ đấu tranh quyết liệt để đuổi hươu tranh đỉnh không dễ dàng chút nào. Ngay từ thời kỳ mà người Pháp chưa có

1. Alastair Lamb, *Sách đã dẫn*, 150-151.

2. Nguyên văn: “*This place affords a most excellent harbor, and there is a spot where a fort might be built and garrisoned at a small expence, sufficient to withstand any attempt against any force likely to be brought against it from any power of this part of the world*”. Dẫn theo: John Barrow, *Some Account of The Public Life, and a Selection from the Unpublished Writings of the Earl of Macartney*, Vol. II (London: 1807), 165.

3. Điều 3 của Hiệp ước Versailles.

một hành động quân sự cụ thể nào để biến Việt Nam thành thuộc địa, John Barrow đã có những nhận định khá tinh tế như sau: “... *Thực tế cho thấy mũi đất bán đảo Turon (hay Hansan) đối với Cochinchina cũng không khác gì eo biển Gibraltar đối với Tây Ban Nha, khác biệt chẳng là Turon ngoài vị thế kiên cố khó chiếm được còn ưu điểm là một hải cảng và cửa khẩu rất thuận lợi, được che chở an toàn tất cả các chiều gió trong cả bốn mùa một năm, có đầy đủ điều kiện để thành một căn cứ hải quân lớn, một nơi mà tàu bè đến tu bổ hay tiếp tế, một nơi có rất nhiều dòng suối trong vắt tưới bón cho vô số thung lũng mở ra đến tận bờ biển...*”¹

Chỉ vài tháng sau khi phái đoàn Macartney rời Tourane, quân chúa Nguyễn tiến ra vây đánh Quy Nhơn khiến Nguyễn Nhạc phải đưa thư cầu cứu Nguyễn Quang Toản. Vua Cảnh Thịnh sai Phạm Công Hưng, Nguyễn Văn Huấn, Lê Trung, Ngô Văn Sở đem 17 vạn quân, 80 thớt voi và 30 chiến thuyền vào cứu. Ngoài ra, một đạo quân theo đường núi Sa Lung (Bình Định) cũng tiến vào giáp công khiến Nguyễn Ánh phải bỏ Quy Nhơn rút về Gia Định nhưng vẫn giữ từ Phú Yên đổ vào. Nguyễn Quang Toản thừa cơ chiếm luôn vương quốc của Nguyễn Nhạc khiến ông tức giận mà chết.

Cuộc hành quân quy mô và nhanh chóng của vua Cảnh Thịnh (chỉ sau khi cha ông từ trần một thời gian ngắn) khiến chúng ta có thể tin rằng kế hoạch tiếp thu Quy Nhơn chính là một phần của kế hoạch vua Quang Trung đã vẽ ra khi ban bố tờ hịch cho quan dân hai tỉnh Quy Nhơn, Quảng Ngãi, một mặt đe dọa, một mặt khuyến dụ nhưng cũng có thể để mĩa mai sự hoảng hốt của vua Thái Đức trước những trang bị mới của chúa Nguyễn ở Gia Định.

Vào những thập niên sau cùng của thế kỷ XVIII, nước ta rơi vào một cuộc nội chiến trong khi thế giới đang chuyển mình mãnh liệt. Cuộc tranh chấp giữa người Việt với người Việt khiến những thế lực trong cuộc tranh bá đồ vương chỉ tập trung vào một mục tiêu duy nhất là khai thác triệt để khu vực mình đang cai trị để củng cố sức mạnh hay cầu viện từ bên ngoài nếu có cơ hội.

Lê Duy Kỳ, tức vua Chiêu Thống nhà Lê đã bị lên án nặng nề về tội “*công rắn cắn gà nhà*” khi ông kêu gọi nhà Thanh đem quân giúp mình lấy lại ngai vàng mặc dù lời kêu cứu của tôn thất nhà Lê được nhà Thanh dựng lên

1. Nguyên văn: “*In fact, the peninsular promontory of Turon (or Hansan) is to Cochinchina what Gibraltar is to Spain; with the difference in favour of the former that, to its impregnability, it adds the very important advantage of a convenient port and harbour, securely sheltered from all winds and at all seasons of the year, possessing every requisite for a grand naval station, where ships can at all times refresh and refit, and where abundant rills of clear fresh water fertilize the numerous vallies (sic) which open upon the shores of the bay...*” Dẫn theo: John Barrow, *Sách đã dẫn*, 335.

(hay mớm lời?) và ý định của vua Lê chỉ xảy ra sau khi Tôn Sĩ Nghị đã chuẩn bị sẵn sàng tiến vào nước ta.

Chúa Nguyễn Ánh cũng bị nghiêm khắc kết tội “*bán nước*” khi ông nhờ giáo sĩ Bá Đa Lộc đem hoàng tử Cảnh sang Pháp để xin viện trợ một số vũ khí và phương tiện quân sự. Thế nhưng khi nhìn lại hoàn cảnh của chúa Nguyễn và tình hình cũng như phương tiện thời đó, chúng ta thấy ông cũng bất đắc dĩ phải nương nhờ vào một thế lực mà ông chưa từng quen biết, ngoài tình bằng hữu đối với một vài thừa sai trong lãnh thổ của ông. Có lẽ ông cũng biết rằng việc cầu viện nước Pháp có lợi lớn cho nước Pháp, lợi lâu dài cho giáo hội và chỉ là thang thuốc nhất thời cho chính mình, tuy chữa được bệnh nhưng nếu không khéo sẽ lại vướng mắc vào những thế lực khác có phần nguy hiểm hơn.

Tuy vậy cũng không có nghĩa rằng chỉ một mình Nguyễn Ánh bị rơi vào thế khó xử. Các sử gia hầu như dành trọn tiếng thơm cho hai thế lực khác còn lại là triều đình Thái Đức của Nguyễn Nhạc và triều đình Quang Trung của Nguyễn Huệ - một người là thủ lãnh nông dân khởi nghĩa chống phong kiến, một người là anh hùng áo vải chống ngoại xâm. Thế nhưng khi đọc đến những lời tường thuật buổi nói chuyện giữa Charles Chapman và vua Thái Đức khi ông vừa lên ngôi (1778) thì chúng ta lại có một suy nghĩ khác. Nguyễn Nhạc cũng thẳng thắn công khai kêu gọi người Anh buôn bán với Đàng Trong và sẵn lòng thiết lập những nhượng địa hay tô giới để bảo đảm cho việc ra vào trao đổi hàng hóa, một mặt cả không khác gì những điều ước mà Bá Đa Lộc ký với nước Pháp (nhân danh chúa Nguyễn) nếu không nói rằng còn có vẻ dễ dãi, ít ràng buộc hơn.

Cuộc tiếp đón phái đoàn Anh lần thứ hai dưới triều Cảnh Thịnh cũng đưa ra những chứng cứ để chúng ta kết luận rằng việc tìm kiếm những đồng minh Âu châu vào cuối thế kỷ XVIII đã thành một mẫu số chung được thực hiện tại nhiều vương triều, nhiều quốc gia không phải chỉ để mở rộng giao thương mà còn để canh tân kỹ thuật, tìm mua vũ khí và phương tiện quân sự. Trong thời kỳ mà các nước Tây phương đang bành trướng, một mặt tìm kiếm thị trường, một mặt tìm kiếm nguyên liệu, việc giao thiệp với họ cũng là một xu thế tất yếu.

Tuy không có những bằng chứng rõ rệt như lần Chapman tiếp xúc với Nguyễn Nhạc, phái bộ Macartney được hưởng một số biệt đãi mà chúng ta có thể coi như mở đầu cho những thương thuyết để nếu có điều kiện sẽ tiến tới xa hơn.¹ Chúng ta cũng có thể tin rằng vua Cảnh Thịnh chỉ tiếp nối

1. Một trong những lý do mà các nước tư bản Tây phương luôn luôn đòi hỏi khi giao thiệp với các quốc gia Đông Á là phải giao cho họ một số nhượng địa hay tô giới vì tình

những chủ trương của cha ông, một mặt muốn canh tân quân sự, một mặt muốn có một số quốc gia Âu châu vào buôn bán, nhất là lại là một quốc gia đối nghịch với người Pháp, không nằm trong hệ thống tôn giáo hiện đang ủng hộ chúa Nguyễn ở Đàng Trong.

Nói tóm lại, trong tình thế tranh giành quyền lực và tình hình phức tạp của khu vực Đông Nam Á ở cuối thế kỷ XVIII, việc mưu cầu những liên minh quân sự đã trở thành không thể thiếu. Những liên minh với các quốc gia lân cận giai đoạn này không những khó khăn hơn mà cũng nguy hiểm hơn. Việc chúa Nguyễn lưu vong sang Xiêm La với nhiều nỗi gian truân, nguy hiểm và lắm khi đắng cay chịu đựng một vai trò khiêm tốn đã khiến cho việc mưu cầu giúp đỡ từ các quốc gia Tây phương trở thành một xu hướng tiến bộ hơn cho mọi phía. Vấn đề là làm thế nào để tiếp xúc được với họ nếu không có những thành phần trung gian tiêu biểu là các giáo sĩ?

Mặc dù việc phái đoàn Anh ghé nước ta chỉ được coi là một biến cố nhỏ trong quan hệ ngoại giao với Âu châu trong thế kỷ XVIII và chính sử nhà Nguyễn không hề nhắc đến nhưng tổng kết lại những chi tiết từ nhiều nguồn khác nhau, so sánh tương quan lực lượng và nhu cầu cải tiến vũ khí chúng ta có thể hình dung được cuộc chạy đua võ trang giữa các thế lực. Cũng thêm rằng, biến cố này xảy ra sau khi vua Quang Trung mất chưa đầy một năm và nếu tìm hiểu tình hình trong thời gian 12 tháng trước và sau cái mốc quan trọng này, chúng ta có thể tin rằng đây là một giai đoạn bản lề trong tương quan lực lượng giữa nhà Tây Sơn và chúa Nguyễn. Thất bại của phái bộ Macartney tại Trung Hoa đưa tới việc người Anh không tiếp tục liên lạc với vua Cảnh Thịnh và từ đó, nhà Tây Sơn đã không còn cơ hội nào khác để canh tân ngõ hầu vượt trội được Nguyễn Ánh trong cuộc nội chiến cuối thế kỷ XVIII.

hình chính trị tại khu vực không ổn định (ở nước ta và một số quốc gia lân cận), chính sách buôn bán bất nhất, thiếu luật lệ công minh và nhiều khi bị cướp đoạt tài hóa trắng trợn (Trung Hoa). Riêng tại Đàng Trong, năm 1778 hai chiếc tàu buôn của Anh ghé Quảng Nam bị quan họ Trịnh tịch thu nảy ra xung đột khiến cho họ có ý chiếm lĩnh một số khu vực để bảo vệ kiều dân và thương nhân. Chính sách đó nhiều quốc gia tiếp tục theo đuổi suốt thế kỷ XIX tại Trung Hoa và những quốc gia khác.

VAI TRÒ CỦA SÔNG CỔ CÒ VỚI THƯƠNG CẢNG ĐÀ NẴNG - HỘI AN TRONG LỊCH SỬ

Vũ Hoài An*

Sông Cổ Cò có chiều dài khoảng 27,5km, còn được gọi là sông Bãi Dài, sông Dài, sông Hà Sáu, sông Bến Trễ, sông Đẽ Vong,... còn trong các thư tịch của triều Nguyễn thường ghi là Lộ Cảnh Giang. Đây là con sông nổi tiếng trong lịch sử ngoại thương của xứ Đàng Trong trước đây, nối liền tiền cảng Đà Nẵng với thương cảng Hội An sâu uất vào các thế kỷ XVI - XVIII. Đến cuối thế kỷ XIX, sông Cổ Cò bị bồi lấp, gây đứt thành nhiều đoạn, do vậy việc thông thương giữa hai cảng thị nổi tiếng này trở nên khó khăn.

1. Từ giữa thế kỷ XVI, Hội An do nằm ở vị trí địa lý thuận lợi, trên con đường hương liệu và gốm sứ trên biển nên sớm trở thành một trong những thương cảng sầm uất của xứ Đàng Trong. Thương thuyền trong nước và quốc tế đã tìm đến để giao thương buôn bán. Lúc này, thuyền buôn muốn vào cảng thị Hội An phải đi bằng hai con đường: (1) Nếu thuyền đến từ phương Nam (thường là của các nước phương Tây) sẽ vào Đại Chiêm Hải Khẩu để đến Hội An; (2) Nếu thuyền đến từ phương Bắc (số này có lẽ nhiều hơn, vì bao gồm cả thương thuyền của các nước phương Tây, lẫn Trung Hoa và Nhật Bản) thì thường dùng ngõ Đà Nẵng, vào cửa Hàn, sau đó đi dọc theo sông Cổ Cò để đến Hội An. Đi bằng đường này sẽ tiện hơn vì không phải đi vòng quanh bán đảo Sơn Trà, như vậy sẽ rút ngắn được lộ trình mà lại an toàn sóng gió.

Thế kỷ XVII được xem là giai đoạn cực thịnh của cảng thị Hội An. Lúc bấy giờ, vì muốn phát triển kinh tế cũng như củng cố thế lực chính trị của mình ở Đàng Trong nên các chúa Nguyễn đã cho phép thương nhân nước ngoài đến Hội An buôn bán, trong đó thương nhân người Nhật và người Hoa được chúa Nguyễn cho phép chọn đất, cất phố, lập làng để tiện việc thương mại. Năm 1618, Giáo sĩ Dòng Tên người Ý là Cristoforo Borri đến Đàng Trong truyền giáo, ông đã ở lại đây cho đến năm 1622, trong nhật ký của mình, ông đã viết khá rõ về cảng thị Hội An thời bấy giờ: “Thành phố ấy gọi là Faifo (Hội An), một thành phố lớn đến độ có thể nói là có đến hai thành phố, một phố của người Tàu, một phố của người Nhật. Mỗi phố có khu vực riêng,

có quan cai trị riêng và sống theo tập tục riêng. Người Tàu có luật lệ và phong tục của người Tàu, người Nhật cũng vậy”¹.

Chính nhờ vào vị trí địa lý thuận lợi cũng như các chính sách ưu đãi của chúa Nguyễn đối với thương nhân ngoại quốc mà Hội An sớm phát triển và trở thành một đô thị thương cảng nằm ở ven sông. Thuyền buôn từ phương Nam, phương Bắc lẫn phương Tây đều cập bến Hội An bởi họ tìm thấy ở cảng thị này có những điều kiện thuận lợi cho việc thu gom, tích trữ, trao đổi hàng hóa. Ngày 18.8.1695, thương nhân người Anh là Thomas Bowyear đến Hội An, ông thấy: “Các thuyền mua (đem đến Đường Trong) từ Quảng Đông: tiền đúc được lắm rất nhiều, cũng như hàng tơ lụa hoa các kiểu, linh lụa, đồ gốm Trung Quốc, chè, kẽm, thủy ngân, nhân sâm, long não và các vị thuốc khác; từ Xiêm: lá trầu không, gỗ đỏ (dùng để nhuộm), sơn, xà cừ, ngà voi, thiếc, chì, gạo; từ Camphuchia: thư hoàng (dùng làm thuốc vẽ), cánh kiến trắng, sa nhân, sáp, sơn, xà cừ, gỗ đỏ, nhựa thông, da trâu, da và gân hươu, ngà voi, sừng tê v.v...; từ Batavia: bạc, bạch đàn, trầu không, vải cát bá đỏ và trắng, thuốc màu đỏ; từ Ma-ni: bạc, diêm sinh, gỗ đỏ, vỏ sò, thuốc hút, sáp, gân hươu. Còn “Đường Trong” bán ra: vàng, sắt, tơ và hàng dệt như lĩnh, lụa... kỳ nam, trầm hương, đường, đường phèn,... yến sào, hạt tiêu, bông...”.

Sự trù phú và thịnh vượng của thương cảng Hội An sách Đại Nam nhất thống chí của Quốc sử quán triều Nguyễn ghi lại: “Phố Hội An ở hai bên bờ sông lớn phía nam hai xã Hội An và Minh Hương, huyện Diên Phước, nhà ngói san sát kéo dài độ hai dặm, người Thanh cư trú, có năm bang: Quảng Đông, Phúc Kiến, Triều Châu, Hải Nam và Gia Ứng đều buôn bán hàng thuốc Bắc, trong có đình chợ, hội quán, khách buôn tụ tập. Phía nam có đầm Trà Nhiều làm chỗ cho ghe thuyền Nam Bắc đến đậu, cũng là chỗ đại đô hội”².

2. Trong khi cảng thị Hội An phát triển thịnh vượng thì Đà Nẵng vẫn còn là một mảnh đất nằm bên vịnh biển, mà địa hình nơi đây đã tạo ra một ưu thế rất đặc dụng như ghi nhận của Đại Nam nhất thống chí: “Vũng Trà Sơn: Ở phía bắc huyện Hòa Vang, có tên là vũng Đà Nẵng. Phía đông có núi Trà Sơn, phía bắc là ai Hải Vân, phía tây là cửa Cầu Đê, chu vi dài 29 trượng. Phía đông nam là vũng Trà, ấy là chỗ nước biển chứa làm một vũng lớn, nước sâu lại rộng, ngoài có các núi ngăn che, không có sóng lớn. Tàu thuyền qua lại gặp gió lớn hay đậu nghỉ nơi đây. Lại có tên là vịnh Đồng Long”³.

1. Cristophoro Borri, Xứ Đàng Trong năm 1621, Hồng Nhuệ Nguyễn Khắc Xuyên, Nguyễn Nghị dịch và chú thích (TPHCM: TPHCM, 1998), 92.

2. Quốc sử quán triều Nguyễn, Đại Nam nhất thống chí, Tập 1 (Hà Nội: Lao động - Trung tâm Văn hóa Ngôn ngữ Đông Tây, 2005), 375.

3. Quốc sử quán triều Nguyễn, Sách đã dẫn, Tập 1, 352.

* Tạp chí Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng.

John Barrow trong một lần được cử đi tháp tùng phái bộ với tư cách là quản gia của ngài đại sứ Macartney (nước Anh) tại Trung Quốc. Trong chuyến du hành này, phái bộ có ghé lại một số nơi, trong đó có vịnh Đà Nẵng. Trong nhật ký *Một chuyến du hành đến xứ Nam Hà (1792 - 1793)*, ông đã nhận xét về vị thế của vịnh biển này: “Vịnh Han-san [Hàn Sơn], hay thường được ghi dấu trên các tấm hải đồ là Turon [Đà Nẵng], mà về mặt an toàn và thuận tiện, ít có vịnh nào trên thế giới ở phương Tây sánh được bằng nó, và chắc rằng không có vịnh nào vượt trội hơn nó. Nó nằm ở vĩ độ 16°7’ Bắc”.¹

Đặc biệt, ông đã chứng kiến thành phố Turon (Đà Nẵng) lúc bấy giờ bị tàn phá sau những cuộc nội chiến diễn ra trong nước: “Mặc dù chúng tôi chưa bao giờ thấy một thành phố rộng lớn hay những lâu đài tráng lệ ở vùng phụ cận của vịnh Turon, tuy xưa kia nơi này từng nổi tiếng là một thị trường chủ yếu của những hoạt động buôn bán giữa nước này với Trung Hoa và Nhật Bản, chúng tôi vẫn cảm thấy phần nào thất vọng khi chỉ nhìn thấy một ít làng mạc, làng lớn nhất thì số nhà của cũng không vượt quá một trăm, mà chủ yếu lại là những ngôi nhà lợp tranh. Rõ ràng rằng qua cơn binh lửa của những cuộc nổi dậy vừa qua, vùng này đã phải hứng chịu nhiều tàn phá. Bằng chứng là những đồng đồ nát của những tòa nhà còn trông thấy được hiện nay là mặt đất gồ ghề chứng tỏ rằng trước đây ở đó đã tồn tại những thành quách, đồn lũy,... Tất cả giờ đây đã trở nên hoang phế, không còn để lại dấu tích gì của sự trù phú trước đây hoặc gợi cho chúng ta ấn tượng về một cảnh huy hoàng đã tàn lụi”.²

Phải đến năm 1835, khi vua Minh Mạng có dụ: “Tàu Tây chỉ được đậu tại cửa Hàn, còn các cửa biển khác không được tới buôn bán” thì Đà Nẵng lúc này mới trở thành một thương cảng lớn, tiếp đón tàu thuyền của các quốc gia trên thế giới đến neo đậu và trao đổi hàng hóa. Vì vậy, đã thúc đẩy các ngành sửa chữa tàu thuyền, sơ chế nông lâm hải sản, dịch vụ thương mại,... ở Đà Nẵng phát triển.

Tuy nhiên, lúc bấy giờ tiền cảng Đà Nẵng vẫn chưa phát triển mạnh. Tác phẩm *L'Annam en 1906: Géographie, Histoire, Administration, Commerce, Agriculture, Industrie* (Trung kỳ năm 1906: Địa lý, lịch sử, hành chính, thương mại, nông nghiệp, công nghiệp) do Impr.Jamat et Cie ấn hành tại Marseille năm 1906 cho biết: trước khi trở thành nhượng địa (1888), thì Đà Nẵng lúc bấy giờ chỉ là một ngôi làng nằm ở giữa một đồng bằng cát, xung quanh không có cây cối và nơi trú ẩn, chỉ có một con đường mòn xấu chạy ven bờ sông mà người đi bộ có thể qua lại được lúc thủy triều xuống nhưng không thể qua lại được lúc thủy triều lên.

1. J. Barrow, *Một chuyến du hành đến xứ Nam Hà (1792 - 1793)* (Hà Nội: Thế giới, 2008), 21.
2. J. Barrow, *Sách đã dẫn*, 84-85.

Ngày 27 tháng 8 năm Mậu Tý (03.10.1888), dưới áp lực của thực dân Pháp, vua Đồng Khánh ký một đạo dụ ghi rõ: “Các lãnh thổ thuộc các thành phố Hà Nội, Hải Phòng, Đà Nẵng được chính phủ Đại Nam kiến lập thành nhượng địa Pháp và nhượng trọn quyền sở hữu cho chính phủ Pháp, và chính phủ Đại Nam từ bỏ mọi quyền hành trên lãnh thổ đó”. Từ đó, Đà Nẵng trở thành “nhượng địa” (concession) của thực dân Pháp. Sau đó, người Pháp tách Đà Nẵng khỏi Quảng Nam và đổi tên thành Tourane, chịu sự cai quản trực tiếp của Toàn quyền Đông Dương. Tourane được người Pháp kiến thiết, xây dựng trở thành một đô thị theo kiểu phương Tây. Cơ sở hạ tầng kỹ thuật được đầu tư, các ngành nghề sản xuất và kinh doanh được hình thành và phát triển như: sản xuất nông nghiệp, tiểu thủ công nghiệp, chế biến hàng xuất khẩu như: chè, lương thực, thực phẩm, nước ngọt, nước đá, rượu, nước mắm, cá khô; sửa chữa tàu thuyền, kinh doanh dịch vụ,... Cùng với những thành phố chịu sự cai quản của người Pháp như: Sài Gòn, Hải Phòng, thì Tourane trở thành một trong những trung tâm thương mại quan trọng của cả nước.

3. Như vậy, vào thế kỷ XVI - XVIII, giữa Đà Nẵng và Hội An đã có mối quan hệ mật thiết với nhau. Giao thương giữa hai thành phố này chủ yếu bằng con sông Cổ Cò. Tuy nhiên hiện nay, tuyến đường sông này bị bồi lấp khá nhiều, tạo thành những vũng, đầm phá, đồng ruộng,... Dấu ấn của một con sông đóng vai trò quan trọng trong lịch sử ngoại thương của xứ Đàng Trong chỉ còn hiện diện trên những tấm bản đồ và qua các thư tịch cổ.

Nhiều nhà nghiên cứu cho rằng, sông Cổ Cò là tên gọi dân gian bởi do sông chạy ven biển nên nhiều đoạn uốn lượn quanh co giống cổ của con cò mà người ta đặt tên sông như vậy. Nhưng qua mỗi vùng đất, sông Cổ Cò được gọi theo những tên riêng. Trên địa bàn thành phố Đà Nẵng, sông Cổ Cò bắt nguồn từ ngã ba sông Hàn, sông Cẩm Lệ chảy qua địa phận quận Ngũ Hành Sơn hiện nay, khi đến núi Ngũ Hành lại tách thành hai nhánh là sông Cổ Cò và sông Cầu Biện. Đoạn sông Cổ Cò hiện nay dài 3,5km, rộng 10m, bị bồi lấp nhiều nên khó khăn cho ghe thuyền đi lại nhất là về mùa khô; còn sông Cầu Biện dài 2km, rộng 20m cũng bị bồi lấp, một số đoạn được người dân chặn lại để nuôi trồng thủy sản. Còn ở địa phận tỉnh Quảng Nam, từ đoạn Quảng Lăng, Cẩm Sa (Điện Ngọc, Điện Bàn, Quảng Nam) - giáp với quận Ngũ Hành Sơn (Đà Nẵng), vào Gia Lộc, Hà Lộc, Hà My (Điện Dương, Điện Bàn) gọi sông Hà Sáu; đoạn chảy qua Thanh Hà gọi sông Bến Trễ, thông với đầm Trà Quế;¹ còn đoạn chảy qua Đại An, Phước

1. Đầm Trà Quế hiện nay là dấu vết của sông Cổ Cò, giáp giới giữa xã Cẩm Hà và phường Cẩm Châu của thành phố Hội An, nằm trên đường Hai Bà Trưng từ bãi tắm biển An Bàng vào phố cổ Hội An.

Trạch, Thanh Châu gọi là sông Đế Võng. Như vậy, ở đoạn cuối dòng, sông Cổ Cò đã hợp lưu với sông Thu Bồn trước khi đổ ra biển Cửa Đại. Quốc sử quán triều Nguyễn đã cho chúng ta biết rõ hơn về điều này: “Nước từ chỗ tận cùng của nguồn Quảng Lăng, chảy theo hướng Đông Nam vào sông Chợ Cui. Lại có một đầm tên là Như Quế (tức Trà Quế - V.H.A.)”¹ Đồng thời còn cho biết: “Cửa biển Đại Chiêm ở phía Đông huyện Diên Phước, bờ phía hữu thuộc xã An Lương huyện Lễ Dương, rộng 160 trượng. Khi nước lên sâu sáu thước, nước ròng sâu bốn thước năm tấc, là chỗ cho thuyền bè Nam Bắc đến tụ hội”² Đặc biệt, trong gia phả của tộc Nguyễn Viết ở làng Đế Võng đã ghi lại nguồn gốc cũng như quá trình định cư của mình bên dòng sông Cổ Cò như sau: “Tiền hiền Đế Võng, cụ Nguyễn Viết, người gốc Nghệ An, dời nhà Lê theo quân lính xuống phía Nam tới Quảng Nam. Thấy có những con sông nên đã chiếm lấy trũng khai làm ruộng nước, dựng cơ đồ vĩnh cửu tại đây, tập trung những cư dân ở đất phù sa lại để lập xã hiệu dần dần trở thành làng đã lâu đời vậy. Thời gian này vào giữa những năm của đời Thịnh Đức - Cảnh Thịnh (1653 - 1671?)”³

Từ thập niên 20 của thế kỷ XVII, trong nhật ký truyền giáo của mình, Cristoforo Borri đã cho chúng ta biết khá rõ về thương cảng Hội An thời bấy giờ và những con đường dẫn thuyền buôn vào cảng thị này: “Hải cảng đẹp nhất, nơi tất cả người ngoại quốc đều tới và cũng là nơi có hội chợ danh tiếng chính là hải cảng thuộc tỉnh Quảng Nam (Hội An). Người ta cập bến bằng hai cửa biển: một gọi là Turon (Đà Nẵng) và một gọi là Pulluciambello (Hội An). Các cửa biển cách nhau chừng ba hay bốn dặm, kể đó biển chia thành hai nhánh đi sâu vào đất liền chừng bảy hay tám dặm, làm thành như hai con sông luôn tách rời nhau để rồi cuối cùng gặp nhau và đổ vào một con sông lớn. Tàu bè từ hai phía tới cũng đi vào con sông này”⁴

Phan Khoang trong tác phẩm *Việt sử xứ Đàng Trong*, sau khi trích dẫn nhận xét trên của Cristoforo Borri, đã viết thêm: “Địa điểm đó là Hội An. Nhưng ngày nay dòng sông và cửa biển đều đã biến đổi”⁵ Ông còn khẳng định: “Cách Hội An vài chục cây số về phía bắc là Đà Nẵng hay cửa Hàn, bấy giờ người Âu châu gọi là Turon hay Touron. Tuy Hội An và Đà Nẵng là hai cửa biển khác nhau nhưng ở gần nhau và giao thông với nhau dễ dàng, nên người

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập 1, 351.

2. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập 1, 360.

3. Nguyễn Chí Trung, *Cư dân Faifo - Hội An trong lịch sử* (Hội An: Trung tâm Quản lý Bảo tồn Di tích Hội An, 2005), 62.

4. Cristophoro Borri, *Sách đã dẫn*, 91.

5. Phan Khoang, *Việt sử xứ Đàng Trong* (Hà Nội: Văn học, 2001), 417.

Âu châu coi là một hải cảng duy nhất với hai ngã vào và gọi tên chung là hải cảng Quảng Nam (Port de la Province de Cacciam: hải cảng tỉnh Kẻ Chiêm)”¹

Năm 1695, Thiền sư Trung Hoa là Thích Đại Sán được chúa Võ Vương Nguyễn Phúc Chu mời sang Đàng Trong thuyết giảng về đạo Phật. Ông đến Phú Xuân ngày 13.3.1695 và ở lại đây để giảng về Phật pháp, đến tháng 8.1695, chúa cho thuyền đưa ông vào Hội An để đáp thuyền buôn về nước. Khi thuyền vào cửa biển Đà Nẵng đã tạm nghỉ ở đây một đêm, rồi sau đó ngược sông Hàn, vào sông Cổ Cò để đến Hội An. Cuộc hành trình trên đã được ông ghi lại trong hồi ký của mình như sau:

“Chợ ngủ chừng nửa giờ, đã thấy phương Đông sáng bạch. Khoác áo choàng ngồi dậy, thấy sóng yên nước lặng, té ra thuyền đã vào vũng, ở trong vòng núi bao quanh. Dọc bờ biển, đá lèn lờn chồm, trên cây vượn trắng nhảy nhót từng bầy; trái đồi hoa núi, xanh đỏ sum sê. Xa trông cách bờ, cột buồm như rừng tên xúm xít, hỏi ra mới biết đó là đoàn thuyền chở lương, đậu chờ gió tại cửa Hội-an vậy”²

“Tám thuyền đều đến, tạm đình ở cửa biển. Bãi cát phẳng như tấm gương, xa trông mát mắt. Trên bãi đầy vỏ sò vỏ ốc, cảnh trí rất xinh. Lại khiến giăng bong lên để nằm ngồi nghỉ ngơi, mới biết Hồng thuyền rất tiện lợi vô cùng, có thể lấy sức chèo lướt sóng, dầu sóng dốc cũng phẳng tới rất êm.

Chuyển thuyền ra mũi cát, một chốc đã đến chỗ thuyền lương đậu, neo lại. Hai bên bờ, nhà cửa đồng đúc, người đi đường xôn xao, kẻ gánh người gồng, người ta đã đi chợ sáng. Một chiếc Hồng thuyền đậu trước ở đó, quan trấn thủ Hội An đến yết kiến, cung đón bữa cơm sáng rất tươi mát. Mới biết dọc đường có người lo cung đón cơm nước đúng theo ngày giờ đã định, chẳng chút sai chệch. Chúng ta khỏi lo thiếu đồ nấu nướng, nhưng thương hại quân lính khó nhọc, cũng nhân đó, thấy lệnh vua cứng rắn như sắt, chẳng ai dám đơn sai. Quay lạo bảo kẻ tùy tùng rằng: ‘Đức tu mỏng kém, làm sao đương nổi cúng dường thế ấy cho khỏi chiết phúc’. Giới-tử tập hợp ở đó và tứ chúng thiện nam tín nữ đều đem cau trái hoa quả đồ ăn đến dâng lễ.

Cơm nước xong, trống đồng lại nổi lệnh. Các quân nhân đương thổi cơm trên bờ, có kẻ đương ăn, có kẻ chưa ăn, cũng có kẻ đương nấu hoặc đương vò gạo, đều dẹp lại, vội vàng chạy đến mở dây thuyền. Mỏ đánh giữa dòng, các thuyền khi đi hàng dọc, khi sắp hàng ngang, khi đi thẳng một hàng, khi chia

1. Phan Khoang, *Sách đã dẫn*, 416-417.

2. Thích Đại Sán, *Hải ngoại ký sự* (Huế: Viện Đại học Huế - Ủy ban Phiên dịch Sử liệu Việt Nam, 1963), 146. Đoạn này, Thích Đại Sán đã cho biết thuyền chở ông đã vào vịnh Đà Nẵng và đang bỏ neo tại phía hữu ngạn sông Hàn, chỗ gần núi Sơn Trà là nơi có rất nhiều khi.

thành hai dãy; ba quân miệng hò khoan, chân dặm ván, thấy đều đứng nhịp, rập ràng.

*Gió thổi hiu hiu, nước xanh lơ lơ; rừng tre thâm thẳm, bãi cát sáng ngời; đã vui mừng gió thuận buồm xuôi, lại hôn hờ gần ngày về nước. Tắc lòng khoan khoái, biết lấy chi cân... Bỗng chốc đã thấy núi Tam Thai trước mắt...”*¹

Khi đến núi Tam Thai (tức Ngũ Hành Sơn), Thích Đại Sán đã cho dừng thuyền, lên núi ngoạn cảnh và ông đã ghi lại trong hồi ký khá tỉ mỉ những cảnh quan kỳ thú của Ngũ Hành Sơn. Cảnh đẹp đã níu kéo nên ông muốn nghỉ chân tại đó vài ngày để thưởng ngoạn cho hết, nhưng “*Giám quan nghe vậy, bèn thưa rằng: ‘Quốc vương khiến ngày nay phải đưa Hòa thượng đến Hội An, nếu trễ, chúng tôi sợ có lỗi trái lệnh. Và lại quân nhân hàng nghìn, chỗ này không kiếm đâu ra lương thực. Xin Hòa thượng về thuyền, lúc khác rảnh rang sẽ trở lại’. Ta tiếc sơn thủy thắng du, tạo vật ghét ghen gì bấy! Kế lên thuyền, mở neo chưa bao lâu, mặt trời đã về tối. Thuyền do sông nhánh đi đường tắt, nước ròng cạn, bị thuyền lương ngáng đường, quân nhân nhảy xuống bùn lầy, kéo đẩy không nhúc nhích. Nội giám giận đánh lung tung, quân nhân nỗ lực vác thuyền đẩy đi. Qua canh hai, đến bờ Hội An”*²

Những ghi chép trên của Thích Đại Sán đã trở thành nguồn tư liệu vô cùng quý giá, giúp xác định lại lịch của một con đường nước dẫn từ cửa biển Đà Nẵng vào cảng thị Hội An như Cristoforo Borri đã miêu tả vào năm 1621. Theo đó, Thích Đại Sán đã từ vịnh Đà Nẵng, theo dòng sông Hàn về phía Hội An, đến ngã ba sông (sông Hàn, sông Cẩm Lệ và sông Cổ Cò), thuyền chờ ông đã chạy vào sông Cổ Cò, bởi lộ trình như vậy mới cho ông thấy được cảnh rừng tre xanh, bãi cát trắng và ông mới có thể dừng thuyền lên viếng chùa Tam Thai và ngắm cảnh sắc của Ngũ Hành Sơn. Mặt khác, cả một đoàn thuyền lương đông đảo với “*cột buồm xúm xít như rừng tên*” và đoàn Hồng thuyền gồm tám chiếc hộ tống ông cùng một lúc trên đường vào Hội An chứng tỏ sông Cổ Cò lúc bấy giờ khá rộng và chịu ảnh hưởng trực tiếp của thủy triều.

Cuối thế kỷ XVIII, John Barrow đến vùng vịnh Đà Nẵng, trong nhật ký của mình, ông đã ghi lại một vài sự kiện có liên quan đến sông Cổ Cò. Ông cho biết, sau nhiều ngày tàu cập bến Đà Nẵng, thì giữa những thủy thủ trên tàu trong phái đoàn của ông và các quan địa phương đã xảy ra một sự cố, vì “*một sĩ quan của tàu Lion vì rất nhiệt tình muốn thăm dò sông dẫn đến Faifo, vượt quá sự thận trọng, đã bị bắt vào lúc ban đêm. Bị giam vào trong một*

1. Thích Đại Sán, *Sách đã dẫn*, 146-147.

2. Thích Đại Sán, *Sách đã dẫn*, 150.

*loại pháo đài nhỏ, với toàn bộ thủy thủ trên thuyền”*¹. Đặc biệt, ông có vẽ một bức tranh mang tên *Cochinchina Shipping on the River Faifo* (Thuyền bè trên sông Faifo - Hội An). Ông viết: “*Bức tranh in phụ bản sẽ cho ta một ý niệm tương đối chính xác về các tàu thuyền của người Đàng Trong thường qua lại nhánh sông Faifo để vào vịnh Turon*”². Như vậy, con sông Faifo như ông nói ở trên chính là sông Cổ Cò nối liền Đà Nẵng và Hội An.

Sách *Hoàng Việt nhất thống dư địa chí* của Lê Quang Định, ghi chép một cách tường tận về hệ thống giao thông đường bộ lẫn đường thủy của nước ta vào đầu thế kỷ XIX cũng cho biết: “*Chạy theo hướng nam 862 tấc thì đến cửa biển Đại Chiêm, ra hướng bắc 6.558 tấc thì đến kênh Cổ Cò rồi cùng chảy ra cửa biển Đà Nẵng*”³. Còn *Đại Nam nhất thống chí* đã cho chúng ta biết một cách chính xác về sông Cổ Cò: “*Sông Cổ Cò: Ở vùng dưới hai huyện Diên Phước và Hòa Vang. Sông này từ xã Thanh Châu chảy theo hướng bắc, đến phía tây núi Tam Thai nhập với sông Cẩm Lệ, nay nước sông cạn, ghe thuyền không đi được*”⁴.

Đặc biệt, trên tấm bản đồ *Vịnh Tourane* (Đà Nẵng) và bờ biển *Annam* (Trung kỳ), từ Hội An đến Huế, do đại úy hải quân La Floche de la Carrière vẽ bằng tay rất cẩn thận, có điểm xuyết thêm bằng màu, in ở Lorient (Pháp) ngày 4.7.1787, đã thể hiện những loại thuyền bè khác nhau của thời đó như thuyền chiến, thuyền để các công chúa đi dạo chơi, thuyền kiểu nửa thuyền chiến dùng để chuyên chở, thuyền đi biển, thuyền chài. Và những ghi chú trong bản đồ cho biết: “*Trước kia, người Nhật, người Trung Quốc, người Mã Lai và các người ngoại quốc khác buôn bán với Đàng Trong đã từng đi vào con sông này, nhưng số lượng đông đảo và tính tình dữ dằn của nhiều người trong số họ làm cho chính quyền lo ngại, từ đó trở đi họ bị chính quyền cấm không cho vào con sông này nữa và vua chỉ định cho họ con sông Faifo (Hội An) và vịnh Tourane (Đà Nẵng) để làm cảng, nơi thuyền bè của thương nhân muốn buôn bán với kinh đô có thể đậu lại. Con sông Faifo cũng có cùng một sự bất tiện như sông Vua, một bãi bồi chắn ngang sông và trên đó nước ít, chỉ cho phép những thuyền nhỏ đi vào; nhưng vịnh Tourane có thể tiếp nhận những chiếc tàu buôn lớn nhất và cảng của nó rất chắc chắn. Thành phố Faifo là nơi các thương nhân ở, họ thuê nhà và cửa hàng cho họ và cửa cải của họ, và vì giữa*

1. J. Barrow, *Sách đã dẫn*, 67.

2. J. Barrow, *Sách đã dẫn*, 94.

3. Lê Quang Định, *Hoàng Việt nhất thống dư địa chí* (Huế: Thuận Hóa - Hà Nội: Trung tâm Văn hóa Ngôn ngữ Đông Tây, 2005), 222. *Hoàng Việt nhất thống dư địa chí* do Thượng thư bộ Binh Mẫn Chính hầu Lê Quang Định (1759 - 1813) bắt đầu biên soạn năm 1803, hoàn thành năm 1806, đời vua Gia Long.

4. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 1, 349.

sông này có vịnh Tourane, thiên nhiên đã tạo ra một con kênh thông thương giữa đôi bên, do đó thành phố này là trung tâm thương mại do hai hải cảng này tạo ra; do vậy, tại đây, các thuyền bè trong nước cũng nhận chở những hàng hóa mà người ta muốn gửi ra Huế, nơi có kinh đô và chỗ ở của vua”.¹ Đặc biệt, trên bản đồ đã cho chúng ta thấy rõ con đường nước nối liền Đà Nẵng và Hội An chính là sông Cổ Cò vậy.

4. Cho đến thế kỷ XVIII, vai trò của cảng thị Hội An vẫn còn khá quan trọng. Đây là nơi tập trung các nguồn hàng từ miền xuôi đến, từ miền ngược, từ Bắc vào Nam, từ các quốc gia trên thế giới hội tụ về và cũng là nơi xuất đi một khối lượng hàng hóa lớn. Lê Quý Đôn trong *Phủ biên tạp lục* cho biết: “Những hóa vật được sản xuất từ các phủ Thăng Hoa, Điện Bàn, Quy Nhơn, Quảng Nghĩa, Bình Khang cùng dinh sở Nha Trang, chỗ thì người ta chuyên chở hàng hóa bằng thuyền theo đường thủy, hay chở bằng ngựa theo đường bộ, đều đổ xô dồn về phố cổ Hội An cả. Ở nơi đây, vì các khách buôn Trung Quốc đều tới mua hàng đưa về Tàu, nên buổi trước hàng hóa rất nhiều, hầu có 100 chiếc thuyền lớn chuyên chở hàng hóa trong một lúc cũng không thể chở hết được”.² Như vậy, Hội An như một điểm dừng chân, một nơi tập kết và trung chuyển hàng hóa mà Đà Nẵng là cái cổng để thương thuyền vào ra.

Những năm đầu thế kỷ XIX, nhà Nguyễn ra quy định cho mọi tàu buôn phương Tây chỉ được cập bến buôn bán tại cửa Hàn. Dẫu vậy, Hội An không phải ngay lập tức mất đi vị trí là nơi tàu cập bến làm các thủ tục an ninh, quan thuế, bốc dỡ hàng, tích trữ, phân phát hàng hóa. Năm 1819, thuyền trưởng Key của tàu Henry có dịp qua lại Hội An đã cho phản ánh: “Hội An như cách gọi của người Ấn Độ là một cửa hàng bách hóa lớn (bazar), thành phố chỉ có một con đường khá dài,... thành phố có đến 6 vạn dân mà một phần ba là người Trung Hoa. Các thuyền buôn Trung Quốc trọng tải 600 tấn, hàng năm đến ăn hàng ngay trước thành phố”.³

Theo phúc trình hàng năm của Chambre consultative mixte de commerce et d'agriculture de l'Annam (Phòng tư vấn hỗn hợp thương mại và canh nông Trung Kỳ) đọc trước Hội đồng Tối cao Đông Dương vào tháng 11.1902, thì cho đến cuối thế kỷ XIX, khoảng 1891, người ta vẫn còn đi lại dễ dàng trên con sông nối liền giữa Đà Nẵng và Hội An bằng các xà-lúp thương

1. Vũ Hữu Minh, “Tấm bản đồ Huế của La Floche de la Carrière năm 1787”, *Để không là người ở trọ* (Huế: Thừa Thiên Huế, 2001), 198.

2. Lê Quý Đôn, *Phủ biên tạp lục*, Tập 2, Lê Xuân Giáo dịch (Sài Gòn: Ủy ban Dịch thuật - Phủ Quốc vụ khanh đặc trách văn hóa, 1973), 72-73.

3. Nguyễn Quốc Hùng, *Phố cổ Hội An và việc giao lưu văn hóa ở Việt Nam* (Đà Nẵng: Đà Nẵng, 1995), 30.

mại (Cheloupe de commerce). Nhưng chỉ một thời gian sau, dòng sông Cổ Cò nổi giữa Đà Nẵng với Hội An bị bồi lấp, đến nỗi những thuyền đáy sâu 30cm cũng phải chờ thủy triều lên cao mới tới được Đà Nẵng.¹ Điều này được thể hiện khá rõ trên bản đồ quân sự của Pháp về tỉnh Quảng Nam, tỷ lệ 1/100.000 cho thấy khoảng giữa Ngũ Hành Sơn (Đà Nẵng) và sông Đế Vọng (Hội An), chạy dọc theo bờ biển có một con sông lớn, nay đã bị vùi lấp và biến thành đồng ruộng giữa vùng cát trắng mênh mông với những hồ nước là dấu tích của những đoạn sông chưa bị lấp hết.

Đến những năm đầu của thế kỷ XX, những trận lụt lớn đã liên tiếp xảy ra, làm cho sông Cổ Cò bị vùi lấp ngày càng nhiều, mà lúc bấy giờ người Pháp lại chưa có phương tiện để nạo vét. Do đó, ghe thuyền không còn đi lại dễ dàng trên sông Cổ Cò như trước, trong khi nhu cầu chuyển vận hàng hóa từ Hội An ra Đà Nẵng để xuất khẩu và ngược lại, đưa hàng hóa nhập khẩu từ Đà Nẵng vào Hội An để phân phối đối với người Pháp vẫn còn rất cần thiết. Bởi lúc bấy giờ, người Pháp mới chân ướt chân ráo đến làm ăn ở Đà Nẵng; một mặt, họ chưa có cơ sở hoặc có mà chưa hoàn chỉnh; mặt khác, manh mối lại chưa biết, chưa thông thuộc đường đi lối lại, nên họ rất cần đến sự hỗ trợ của người Trung Hoa ở Hội An. Điều đó buộc họ phải tìm một con đường khác thay thế sông Cổ Cò bị bồi tụ. Các doanh nhân ở Đà Nẵng như Dérobert, J.Fiard, đã đề nghị chính quyền Đông Dương thiết lập tuyến đường sắt Decouville nối liền Đà Nẵng - Hội An (người Pháp lúc bấy giờ thường gọi là “*Tramway de l'ilot de l'observatoire à Faifo*”) để thay thế cho sông Cổ Cò. Đề nghị này được Phòng Thương mại Đà Nẵng ủng hộ và coi đó như là giải pháp để cải thiện giao thông giữa hai thành phố này trong trường hợp nạo vét sông Cổ Cò không thi hành được. Đến khoảng giữa năm 1904, khi không tìm ra ngân khoản để nạo vét sông Cổ Cò, chính phủ Đông Dương cho thực hiện con đường sắt Decouville. Năm 1916, do nhiều nguyên nhân nên tuyến đường sắt này bị dẹp bỏ.²

Mãi cho đến những năm 40 của thế kỷ XX, do sự bồi lấp của sông Cổ Cò lẫn sông Trường Giang nên tàu buôn quốc tế không còn cập bến Hội An. Do đó, thương cảng này chỉ là nơi tới lui của thuyền buôn trong nước. Tiến sĩ Mark Chang (Trường Đại học Nữ Chiêu Hòa, Nhật Bản) khi nghiên cứu về sự hình thành và chuyển đổi khu phố cổ Hội An, đã có những cuộc tiếp xúc với người dân phố Hội để tìm hiểu sự dịch chuyển về thương mại cũng như vị thế đất đai. Ông được một người dân ở nhà số 89 đường Nguyễn Thái Học (Hội An) cho biết: “*Vào thời của thế hệ bố tôi (khoảng những năm 1940),*

1. Nguyễn Quốc Hùng, *Sách đã dẫn*, 31.

2. Võ Văn Dật, *Lịch sử Đà Nẵng (1306 - 1975)* (California: Nam Việt, 2007), 333.

những con tàu Việt Nam là những con tàu duy nhất thường xuyên lui tới bờ biển Hội An. Những con tàu này chở đến Hội An nhiều vật dụng từ phía Bắc Việt Nam và nước mắt, gạo từ phía nam Việt Nam. Từ Hội An, những con tàu này chở các sản phẩm địa phương như là quế. Khi tôi còn là một đứa trẻ (khoảng thập niên 1960), con sông dọc theo đường Bạch Đằng sâu hơn so với ngày nay đến nỗi mà những con tàu buôn cỡ 60m có thể neo đậu”.¹

*
* *

Hơn 100 năm trôi qua, với biết bao biến thiên của tự nhiên cũng như lịch sử nên dòng Cổ Cò xưa đã bị bồi lấp, đứt gãy thành nhiều đoạn, có nơi biến thành ruộng đồng hay những vụng, đầm phá,... Dấu ấn của một con sông từng đóng vai trò quan trọng trong hoạt động thương mại của xứ Đàng Trong, thông thương giữa tiền cảng Đà Nẵng và cảng thị Hội An một thời vang danh trong lịch sử chỉ còn lưu dấu qua những tấm bản đồ hay trong các thư tịch cổ. Hiện nay, chính quyền thành phố Đà Nẵng và tỉnh Quảng Nam đang tiến hành thực thi dự án nạo vét, khơi thông, nhằm cải thiện điều kiện khí hậu khu vực, tạo cảnh quan kiến trúc, phát triển hạ tầng kỹ thuật đô thị, dịch vụ, du lịch hai bên sông Cổ Cò, đồng thời biến con sông này trở thành một tuyến tham quan, phục vụ du khách trong nước và quốc tế. Hy vọng dự án này sớm trở thành hiện thực, sông Cổ Cò sẽ trở mình sống dậy sau hơn hàng trăm năm bị bồi tụ, ngăn chặn,... giúp cho đời sống của người dân hai bên bờ được cải thiện và ngày càng phát triển.

1. Mark Chang, “Sự hình thành và chuyển đổi khu phố cổ Hội An”, Kỷ yếu hội thảo *Bảo tồn quá khứ - Một triển vọng về tính xác thực trong trùng tu, gia cố các công trình kiến trúc lịch sử khu vực châu Á* (Quảng Nam: Trung tâm Bảo tồn Di sản - Di tích Quảng Nam, 2001), 28.

HỆ THỐNG CÔNG TRÌNH PHÒNG THỦ ĐÀ NẴNG DƯỚI TRIỀU NGUYỄN (Thời kỳ 1802 - 1885)

Đỗ Bang*

1. HỆ THỐNG CÔNG TRÌNH BẢO VỆ CỦA BIỂN ĐÀ NẴNG

Đà Nẵng giữ vị trí chiến lược của đất nước mà trực tiếp là kinh đô Huế nên triều Nguyễn có sự đầu tư đặc biệt về phòng thủ tại cửa biển này từ sớm, thành một hệ thống phòng thủ liên hoàn, quy mô và kiên cố từ đỉnh đèo Hải Vân đến phía nam chân đèo, bán đảo Sơn Trà và dọc theo hai bên bờ sông Hàn đi sâu vào nội địa và một số điểm xung yếu trong thành phố Đà Nẵng hiện nay.

Đà Nẵng vốn là cửa biển được triều đình Tây Sơn chú trọng về phòng thủ nhưng bị thất bại trước sức tấn công của quân đội Nguyễn Ánh do các tướng Nguyễn Văn Khiêm và Oliver chỉ huy vào năm 1797. Bởi vậy, trong những năm đầu triều Nguyễn, cửa biển Đà Nẵng được các vua Gia Long và Minh Mạng tăng cường đồn lũy và lực lượng phòng thủ. Sách *Đại Nam nhất thống chí* cho biết: “*Tấn biển Đà Nẵng: ở địa giới hai huyện Diên Phước và Hòa Vang, là chỗ hai dòng sông Cẩm Lệ và Vĩnh Điện, cửa lạch rộng 105 trượng,¹ thủy triều lên sâu 5 thước 5 tấc, thủy triều xuống sâu 4 thước 5 tấc. Đầu đời Gia Long đặt một viên thủ ngữ, một viên hiệp thủ và 17 người thủ binh; năm Minh Mạng thứ 9 (1828) cấp cho ngựa trạm, năm thứ 17 (1836) đặt vọng lâu ở tấn sở, cấp cho kính thiên lý để xem xét ngoài biển*”.²

Để phòng ngừa nạn thâm nhập trái phép của tàu phương Tây vào vùng biển Đà Nẵng và tránh những sự cố có thể xảy ra tại địa phương, năm 1830 triều đình Huế có đình nghị được chuẩn: “*Tấn Đà Nẵng thuộc tỉnh Quảng Nam, từ nay trở về sau, các thuyền nước ngoài như thuyền của nước Pháp, nước Anh đến đậu ở tấn ấy, thì phải báo trước. Cấm nhân dân ở tấn và nhân dân ở địa phương ấy không được tự tiện riêng tây đi lại dắt dúi với họ, hoặc đến nổi gây ra sự việc*”.³

* PGS.TS., Chủ tịch Hội Khoa học Lịch sử Thừa Thiên Huế.

1. 1 trượng = 4 mét, 1 thước = 0,4 mét.

2. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam nhất thống chí*, tập 2 (Huế: Thuận Hóa, 1992), 373.

3. Nội các triều Nguyễn, *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, tập 9 (Huế: Thuận Hóa, 1993), 665-666.

Về việc phòng thủ và cấp báo ở cửa biển Đà Nẵng cho triều đình được vua Minh Mạng xếp vào tình trạng tối khẩn. Năm 1837, vua Minh Mạng ban dụ: “*Tấn Đà Nẵng thuộc tỉnh Quảng Nam là nơi bờ bể quan trọng ở gần kinh kỳ, tàu thuyền nước ngoài qua lại, quan hệ không phải là nhỏ. Vậy chuẩn định: Từ nay phàm tàu thuyền nước ngoài bất kỳ đến khu tấn Đà Nẵng mà đậu nhờ, thì không kể là dấu hiệu nước nào và là kiểu thuyền gì, viên tấn thủ tấn ấy phải tự đến hỏi rõ tình hình. Nếu là việc quan trọng thì lập tức làm tờ tàu do đường trạm phi ngựa dâng lên, hoặc do lệ tối khẩn phát trạm đưa vào tâu. Còn các công việc tầm thường, cũng lập tức kể đủ duyên do tâu vào bộ để chuyển tâu, khiến trẫm sớm biết hết tình trạng, điều ấy rất là quan trọng. Cần phải hết lòng cẩn thận, nếu vẫn sơ suất như cũ và tâu báo chậm trễ, thì tất phải can vào quan lại nghị tội, hoặc nhân báo chậm mà đến nỗi làm lỡ công việc, thì phải trị tội thêm bực không tha*”.¹

Dưới triều Thiệu Trị, cửa Đà Nẵng vẫn mở cho tàu thuyền các nước phương Tây ra vào buôn bán nhưng phải chấp hành những biện pháp để phòng của triều đình hết sức cẩn mật. Năm 1845, triều đình Huế có nghị chuẩn: “*Sau khi thuyền nước ngoài đậu lại, nếu chỉ để lấy củi, lấy nước thì cho vào lấy ở nơi gần bờ, lấy củi thì lấy ở núi Trà Sơn, gánh nước thì gánh ở chợ Hoàn*”.² Không được di tản vào làng xóm. Một hai ngày lấy xong thì chờ đi, không được ở lâu để gây việc.

Thuyền nước ngoài nếu muốn lên chợ ở trên bờ, tìm mua thức ăn, thì cũng không cấm, nhưng chỉ cho đi trong số 10 người. Không được đi quá nhiều và không được mang theo binh khí, súng trường lên bờ để bắn càn.

Thuyền nước ngoài nếu đậu lại để buôn bán, thì khi báo cáo hàng hóa, phải đem cả sổ người đáp theo trong thuyền và các số súng ống, khí giới là bao nhiêu, khai bẩm minh bạch, do viên tấn thủ kiểm điểm đích thực, ghi chép rõ ràng, kể rõ nguyên do chuyển bẩm và cho lên bờ tùy nơi thuận tiện gần chợ mà buôn bán. Xong việc, lại kiểm điểm kỹ lưỡng, rồi cho về thuyền, không được ngấm ở lại trong nhà mọi người. Nếu ai trái lệnh thì lập tức bắt giữ, chiếu theo luật “*kẻ gian nước ngoài vào côi*” mà xử tội chém đầu. Còn người cho bọn ấy ngấm ở lại thì cũng tội như tội kẻ phạm kia.

... Thuyền nước ngoài đến đậu ở cửa tấn không được đi lại riêng với người nước ta, ngấm thông tin tức và không được cho người nước ta đến thuyền, để đến nỗi gây ra chuyện. Nếu ai trái lệnh thì do viên tấn lập tức bắt trị tội”.³

1. Nội các triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 9, 666-667.

2. Có lẽ là chợ Hàn ngày nay.

3. Nội các triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 9, 668-669.

Lực lượng quân đội bố phòng ở cửa biển Đà Nẵng cũng tăng cường theo thời gian. Năm 1836, quân số giữ cửa Đà Nẵng là 39 người, đặt dưới sự chỉ huy của quan Lãnh binh tỉnh Quảng Nam. Năm 1847, dưới triều Thiệu Trị còn đặt thêm chức Lãnh binh thủy sư tỉnh Quảng Nam.¹ Tự Đức năm thứ nhất (1848) được chuẩn: “*Tấn Đà Nẵng lệ trước phái lấy 50 tên pháo thủ ở vệ Hộ Vệ, Cảnh Tắt và doanh Thần Cơ cùng 40 tên pháo thủ thuộc tỉnh; định làm 6 tháng 1 lần thay đổi và lấy tháng 5 và tháng 11 làm kỳ thay phiên*”.²

Với quy mô của hệ thống phòng thủ và sự quan tâm của triều đình trong việc bố phòng, chúng ta thấy triều Nguyễn rất chú trọng đến cửa biển Đà Nẵng, là quân cảng và thương cảng hàng đầu của nước ta vào thế kỷ XIX.

2. THÀNH ĐIỆN HẢI, THÀNH AN HẢI VÀ CÁC ĐỒN LỮY KHÁC Ở NỘI THỊ ĐÀ NẴNG

Để bảo vệ cửa Đà Nẵng, năm 1813 vua Gia Long cho xây dựng hai pháo đài (năm 1834 đổi làm thành) Điện Hải và An Hải. Pháo đài do một kỹ sư người Pháp tên Oliver Puymanel thiết kế theo kiểu thành Vauban. Vua Gia Long “*Sai Nguyễn Văn Thành đi coi công việc, để lại 500 quân đóng giữ*”.³

Thành Điện Hải ở bên trái cửa Đà Nẵng “*chu vi 139 trượng, cao 1 trượng 2 thước, hào sâu 7 thước; mở ba cửa, dựng một kỳ đài và 30 sở pháo đài. Năm Gia Long thứ 12 (1813) đắp đài ở tấn Đà Nẵng hơi gần bãi biển; năm Minh Mạng thứ 4 (1823) dời đến chỗ hiện nay*”⁴ và xây bằng gạch...”⁵

Thành An Hải ở bên phải cửa Đà Nẵng “*chu vi 41 trượng 2 thước, cao 1 trượng 1 thước, hào sâu 1 trượng, mở hai cửa, dựng một kỳ đài và 22 sở pháo đài. Năm Gia Long thứ 12 (1813) đắp bằng đất, gọi là bảo An Hải, năm Minh Mạng thứ 11 (1830) xây bằng gạch, năm thứ 15 (1834) đổi làm thành*”.⁶

Năm 1829, vua Minh Mạng ra dụ cho bộ Binh rằng: “*Pháo đài Trấn Hải ở Kinh sư, pháo đài Điện Hải ở tỉnh Quảng Nam đều là chỗ xung yếu, nên dù lúc vô sự, việc canh phòng cũng không thể bỏ qua. Bộ ấy nên truyền bảo quan binh trú phòng ở hai pháo đài ấy hết thủy súng đạn, khí giới, quân nhu*

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam thực lục*, tập 26 (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1972), 277-278.

2. Nội các triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 10, 377.

3. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam thực lục*, tập 4 (Hà Nội: Sử học, 1963), 182.

4. Nay ở vị trí khuôn viên của Công ty Dược Đà Nẵng, nhìn ra sông Hàn, được giới hạn bởi đường Lý Tự Trọng; bị triệt phá hoàn toàn (Lưu Anh Rô, *Đà Nẵng buổi đầu đánh Pháp* (Đà Nẵng: Đà Nẵng, 2005), 41).

5. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 2, 370.

6. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 2, 370.

lúc nào cũng dự bị đầy đủ để phòng lúc bất ngờ”.¹

Chỉ huy thành Điện Hải và An Hải đứng đầu mỗi thành là quan Thành thủ úy. Năm 1822, triều đình bổ nhiệm chức quan Vệ úy lĩnh 200 binh các Ban trực đi đến đóng giữ đài Điện Hải. Năm 1823, vua Minh Mạng lại ban chỉ: cho phái 20 lính ở các đội Cơ binh hoặc Cường, Tráng, đội nào đủ số thì phái giao cho một viên suất đội cai quản binh ấy đến canh giữ ở đài Điện Hải. Năm 1830, triều đình bổ Nguyễn Văn Lượng chỉ huy thành Điện Hải và Tổng Văn Nghĩa chỉ huy thành An Hải. Lực lượng bảo vệ được tuyển chọn lính quê ở Quảng Nam sung làm lính thủ hộ; lấy hai thuyền Ô và hai thuyền Sam bản ở kinh vào tăng phái cho hai thành. Tổng chỉ huy hai thành là một Lãnh binh, trực tiếp chỉ huy 500 binh cho cả hai thành.

Hai đài Điện Hải và An Hải đã đặt các cỗ súng đại bác và thuốc đạn, viên phái lấy 1 lính Hộ vệ, 2 lính Cảnh tất và lính pháo thủ thuộc trấn sai phái đến đó mỗi đài 5 lính và đài Định Hải 3 người để coi giữ súng đạn, khí giới.

Về điều lệnh cho binh lính phòng thủ năm 1830, triều đình có quy định: “5 vệ Ban trực quê ở Quảng Nam, mỗi năm trích ra 1 vệ, nhưng liệu lưu lại 1 viên suất đội và 10 tên binh để trông coi trại quân và phòng thủ địa phận tấn. Còn thì phải lấy 1 viên quân vệ mang theo đi đóng giữ 2 đài Điện Hải, Định Hải. Phàm binh, súng ống, khí giới và nhất thiết công việc ở các đài ấy đều giao cho viên án thủ ấy cai quản cả, lấy một năm làm hạn, cứ hàng năm, lấy mồng 1 tháng 7 làm kỳ thay đổi”.²

Sự quan tâm của triều đình Huế đối với việc phòng thủ của biển Đà Nẵng đã thể hiện trong một tờ dụ của vua Minh Mạng vào năm 1830: “Từ nay trở đi, phàm viên đương lượt mình phòng thủ, cứ tất cả những nơi đáng phải phòng thủ như một dãy bờ biển đến bến sông trong vùng Trà Sơn gần đài, cùng thuyền công vận tải đường biển đi về đậu ở phận biển Đà Nẵng, đều phải gia tâm chia phái tuần phòng; cho đến hạng thuyền lớn bọc đồng thường đậu ở tấn ấy cũng phải cùng với binh ở thuyền coi giữ giúp nhau để phòng bất ngờ. Nếu không chịu nhận thức đúng đắn coi như việc của người ngoài, để đến nỗi lỡ việc thì tất phải tùy việc nhẹ nặng xử trị không tha. Khoản này ghi làm lệnh”.³

Năm 1838, vua Minh Mạng lại ban dụ: “Cửa biển Đà Nẵng nếu thấy có thuyền Tây dương hay qua mặt biển, mà hoặc đi vào trong vịnh Trà Sơn lạng cắm neo, thì viên lãnh binh và tấn thủ chuyên coi hai thành ấy (Điện Hải

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Minh Mệnh chính yếu*, tập 3 (Huế: Thuận Hóa, 1994), 237.

2. Nội các triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 10, 371.

3. Nội các triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 10, 372.

và An Hải), lập tức phải xem xét thuyền binh hay thuyền buôn, một mặt đem qua tình hình chạy ngựa vào tàu trước, một mặt phái người đến nơi xét hỏi. Như quả là thuyền binh, không có sự trạng quan ngại gì chỉ đưa tàu theo lệ tối khẩn thôi”.¹

Năm 1840, trước những biến động dồn dập ở vùng Biển Đông, vua Minh Mạng ra dụ cho quan tỉnh Quảng Nam: “Nghe nói người Anh Cát Lợi gây hấn với nước Thanh, có thể xảy ra chinh chiến. Nước ta giáp với nước Thanh. Mà vùng Trà Sơn ở cửa bể Đà Nẵng trước đây tàu thuyền nước ngoài thường tạm đóng, nay cần phải dò xét tuần phòng để vững chỗ bề”.²

Cũng trong năm 1840, vua Minh Mạng ban dụ: “Hai thành An Hải, Điện Hải hiện đặt số súng đại bác khá nhiều, cho phái lấy 1 viên suất đội ở vệ Cảnh tất hoặc doanh Thần cơ và 20 lính ở đội Hộ vệ, Cảnh tất, cứ mồng 1 tháng 8 đến coi giữ các thành ấy, mỗi tháng 1 lần thay đổi”.³

Tiếp theo, vua Minh Mạng sai Nguyễn Công Trứ vào Đà Nẵng xem xét để có phương án phòng thủ tích cực hơn. Nguyễn Công Trứ đã đề nghị lên nhà vua cần tăng cường thêm lực lượng hải quân cho hai thành Điện Hải và An Hải; các tàu lớn như Thụy Long, Phấn Bàng, Thanh Loan mỗi chiếc phải có đủ 100 thủy binh trang bị 100 súng điều thương, 10 đại bác và 15 ngọn giáo; lập thêm pháo đài phòng ngự mà tốt nhất là Mỏ Điều, nằm về phía tây núi Sơn Trà.⁴

Vua Minh Mạng không những đồng ý với đề nghị của Nguyễn Công Trứ mà còn cấp thêm 10 chiến thuyền bọc đồng cho Lãnh binh Lương Văn Liễu, tổng chỉ huy hai thành Điện Hải và An Hải. Tuần vũ Quảng Nam cũng được tăng cường thêm 500 - 600 quân để bảo vệ hai thành trên.

Vào cuối năm 1840, vua Minh Mạng bổ nhiệm Nguyễn Tri Phương làm Quyền tổng đốc Nam Ngãi (hai tỉnh Quảng Nam - Quảng Ngãi); trước khi lên đường nhận nhiệm vụ, vua bảo rằng: “Cửa bể Đà Nẵng là chỗ xung yếu ở vùng bể, vì thuyền bè qua lại phải qua cửa bể ấy. Người có chức trách ở địa phương ấy nên thân hành xem kỹ hai đồn An Hải, Điện Hải và pháo đài Phòng Hải, mà đem tu chỉnh, thời bọn giặc dù muốn nhóm nom cũng không thể thừa được sơ hở của ta, đó là kế hoạch lớn, ràng rịt của tổ ngay từ lúc chưa mưa, để giữ vững bờ cõi của mình”.⁵

1. Nội các triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 10, 374.

2. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 3, 274.

3. Nội các triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 10, 375.

4. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 3, 274.

5. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 3, 275.

Qua các chỉ dụ trên cùng với tăng cường lực lượng quân đội và quan chức ở vùng biển Quảng Nam - Đà Nẵng, chứng tỏ trước khi qua đời, vua Minh Mạng đã dành sự quan tâm đặc biệt đối với việc phòng thủ ở cảng Đà Nẵng.

Trong cự ly gần để bảo vệ cửa Đà Nẵng, triều Nguyễn còn cho xây dựng một hệ thống đồn lũy kiên cố. Ở bên trái cửa có các đồn Hải Châu, Phước Ninh, Thạch Gián; ở bên phải có các đồn Hóa Khuê, Mỹ Thị. Trên mũi đất nhô ra giữa sông Hàn là đồn Nại Hiên án ngữ, nhằm chặn đánh những chiến thuyền của địch khi chúng tiến vào sông Hàn để đi sâu vào nội địa.¹

3. PHÁO ĐÀI ĐỊNH HẢI Ở TÂY BẮC

Để bảo vệ cửa Đà Nẵng, năm 1823 vua Minh Mạng cho xây pháo đài Định Hải (núi Định Hải huyện Hòa Vang, trước gọi là Hòn Hành nằm về phía tây bắc cửa biển Đà Nẵng), chu vi 25 trượng 3 thước, cao 5 thước 8 tấc, mở một cửa, dựng một kỳ đài và 7 pháo đài.²

4. PHÁO ĐÀI PHÒNG HẢI VÀ TRẤN DƯƠNG THẤT BẢO Ở ĐÔNG BẮC

Với những chuyển biến ngày càng phức tạp ở vùng Biển Đông, năm 1840 vua Minh Mạng cho xây dựng pháo đài Phòng Hải tại Mỏ Diều (còn gọi là Diên Chủy, xã Mân Quan, huyện Diên Phước) “rộng 9 thước, cao 6 thước 3 tấc, mở một cửa, dựng một kỳ đài. Xây dựng pháo đài Phòng Hải nhằm ngăn ngừa những thuyền đến từ ngoài biển, mà cùng với thuyền lớn đậu, chiếu ứng lẫn nhau; vậy phải 50 binh đến đóng giữ đài ấy”.³

Ở bán đảo Sơn Trà, vua Minh Mạng cho xây dựng 4 bảo. Bảo thứ nhất tại Mỏ Diều chu vi 23 trượng, cao 4 thước; bảo thứ hai ở Hòn Cô chu vi 41 trượng, cao 4 thước 3 tấc; hai bảo thứ ba và thứ tư ở phía tây chân núi Sơn Trà chu vi 8 trượng, cao 2 thước 7 tấc.

Năm 1847, sau sự cố Pháp bắn chìm năm thuyền chiến tại Đà Nẵng, vua Thiệu Trị cho xây thêm tất cả là bảy bảo đều có đặt súng đại bác để phòng ngự, gọi là *Trấn dương thất bảo*.⁴ Sử ghi lại rằng: Vua sai “*Mai Công Ngôn xem xét tình thế Trà Sơn, lập 7 đồn để giữ bờ biển Đà Nẵng; các quan chức và lính làm việc ấy đều được trả trước một tháng lương*”.⁵

1. Hội Khoa học Lịch sử thành phố Đà Nẵng (Ngô Văn Minh chủ biên), *Lịch sử Đà Nẵng* (1858 - 1945) (Đà Nẵng: Đà Nẵng, 2007), 46.

2. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 2, 370.

3. Nội các triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 10, 375.

4. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 2, 371.

5. Phan Khoang, *Việt Nam Pháp thuộc sử* (Sài Gòn: Khai Trí, 1961), 99.

Dưới triều Thiệu Trị, đứng trước áp lực của quân đội phương Tây triều đình hết sức quan ngại nên tăng cường phòng thủ ở Đà Nẵng, binh sĩ thường xuyên luyện tập để ứng phó với mọi bất trắc, lệnh cấp báo cũng khẩn trương hơn. Năm 1845, nhà vua ra dụ: “*Lại sai biển binh hai đài Định Hải, Phòng Hải ngày nào cũng thường đem ống kính thiên lý trèo lên cao quan sát. Nếu thấy ngoài biển xa có thuyền ngoại quốc đến, hãy thấy có 1, 2 thuyền thì treo cờ gấm màu trắng, màu đỏ làm hiệu. Nếu 3, 4 chiếc thuyền thì phải làm hiệu để tiện hô, ứng. Quan lãnh binh ở đấy tiếp thấy hiệu cờ, tức thì don đốc biển binh ở các thành, đài đều chuẩn bị súng ống, khí giới cho quân uy được nghiêm. Thuyền Tây dương ấy đến tấn có bắn súng, không cứ mấy tiếng, trên thành cũng chỉ hạn bắn đáp lại 3 tiếng... Nếu là thuyền quân có tình trạng cảnh cáo, đáng phải phòng bị nghiêm cẩn, thì quan lãnh binh ở ấy một mặt vào tàu, một mặt kíp tư báo cho tỉnh, một viên ở tỉnh ấy hoặc viên phó lãnh binh đi mau đến nơi hội họp, trước hết bàn việc cho thỏa đáng, liền tính tăng thêm biển binh, chính don đốc súng ống, khí giới để chuẩn bị chia phái. Lại ở trên bờ, cửa sông và những nơi xung yếu ở các đảo, phải liệu đặt thêm đại bác, dàn bày binh khí để phòng khi có việc cho được nghiêm cẩn. Khi nào có công việc quan trọng khẩn cấp thì do các viên ấy tùy cơ ứng đối sự đột xuất ngay*”.¹

Năm 1857, nghe lời tâu của Đào Trí, vua Tự Đức đã cho xây “Đồn Trấn Dương ở chóp núi (Sơn Trà), để 20 khẩu đại bác; từ thành An Hải đến Sơn Trà, từ thành Điện Hải đến cửa Thanh Khê đều đắp lũy cát, trồng gai góc ngăn giữ...”²

5. HỆ THỐNG PHÒNG THỦ Ở PHÍA BẮC ĐÀ NẴNG

Để bảo vệ vùng vịnh Đà Nẵng phía nam cũng là bảo vệ kinh đô Huế phía bắc, ở vùng núi Hải Vân các vua triều Nguyễn đã xây dựng một hệ thống phòng thủ chặt chẽ.

Phía bắc là pháo đài Phong Hòa ở đảo Sơn Trà còn gọi là đảo Ngự Hải được xây dựng năm 1840³ có nhiệm vụ đốt lửa khi thấy tàu của địch xuất hiện.

Trên bộ, vua Minh Mạng cho xây dựng Hải Vân quan (1826) nằm ở đỉnh đèo Hải Vân, điểm xung yếu nằm trên lộ trình đi từ Quảng Nam ra kinh đô Huế. Dưới chân núi Hải Vân về phía nam, có đồn Chân Sàng, nối tiếp là pháo đài Định Hải; phía nam pháo đài Định Hải là tấn Cu Đê có “*đặt một*

1. Nội các triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 10, 376.

2. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Quốc triều chính biên toát yếu* (Huế: Thuận Hóa, 1998), 410.

3. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 2, 346-347.

viên thủ ngự và thủ dân để tuần phòng ngoài biển”.¹ Từ Hải Vân đến Đà Nẵng có bảy trạm thông tin cấp báo.

Hệ thống phòng thủ bắc Đà Nẵng này đã đánh cầm chân và vô hiệu hóa quân Pháp khi chúng mở cuộc tấn công nhằm phá thủng tuyến phòng thủ Đà Nẵng để ra chiếm kinh đô Huế trong các trận đánh do Thiếu tướng Le Page chỉ huy vào ngày 18.11.1859.²

Dưới triều Nguyễn, Đà Nẵng là thương cảng hàng đầu của đất nước, là quân cảng trọng yếu để bảo vệ kinh đô Huế nên triều Nguyễn đã ưu tiên đầu tư tài chính, công sức và quân đội để bảo vệ Đà Nẵng. Cùng với quyết tâm của triều đình và tinh thần yêu nước, đoàn kết của nhân dân, chiến trường Đà Nẵng đã hai lần chặn đứng cuộc tấn công của quân Pháp vào các năm 1858 - 1859, làm phá sản chiến lược đánh nhanh thắng nhanh của địch. Từ bỏ đầu trường quân sự tại Đà Nẵng, sau khi đánh chiếm Sài Gòn, Hà Nội và Huế, 30 năm sau Pháp mới quay lại Đà Nẵng bằng một giải pháp chính trị. Cùng với Hà Nội và Hải Phòng, Đà Nẵng là một trong ba thành phố được Pháp chọn làm mục tiêu hàng đầu buộc triều đình Huế phải “nhượng địa” (3.10.1888). Đà Nẵng lại đi đầu trong tiến trình đô thị hóa vào thời cận đại ở các tỉnh miền Trung.

ĐẤU TÍCH NHỮNG NGÀY ĐẦU ĐÁNH PHÁP TRÊN ĐẤT ĐÀ NẴNG

Hà Xuyên Khê*

1. NHỮNG NGÀY ĐẦU ĐÁNH PHÁP

Mượn cơ vua Tự Đức sát hại và ngược đãi các giáo sĩ, thực hiện huấn lệnh của Pháp hoàng, đoàn chiếm hạm của liên quân Pháp - Tây Ban Nha do Trung tướng Rigault de Genouilly cầm đầu đã khởi hành tại cảng Yulikan ở cực nam của đảo Hải Nam (Trung Quốc) thẳng tiến vào Đà Nẵng và thả neo tại cửa Hàn chiều ngày 31.8.1858. Sáng sớm ngày 1.9.1858, liên quân hùng mạnh này đã nổ tiếng súng đầu tiên tấn công vào cửa sông Hàn - vịnh Đà Nẵng, mở đầu cuộc xâm lược Việt Nam. Lực lượng viễn chinh gồm 14 tàu chiến, trong đó có chiếc *El Cano* của Tây Ban Nha chạy bằng hơi nước. Về phía Pháp có những tàu buồm lớn, như *Némésis*, *Fusée*, *Dordogne*, *Plégeton*, *Mitraille*, *Alarme*, *Dragonne*, *Avalanche*, *Prigent*... Quân số tổng cộng 2.000 người, trong đó phần Tây Ban Nha, gồm cả lính và sĩ quan có 450 người, đến từ Philippines. Trên soái thuyền *Némésis*, bên cạnh Genouilly có giám mục Pellerin đóng vai trò cố vấn chính trị và quân sự.¹

Trận đầu đánh quân xâm lược Pháp đã được lịch sử giao phó cho Đà Nẵng bởi cái địa thế của mảnh đất cuối sông đầu biển giàu có, đông đúc dân cư (nhất là giáo dân) này rất lý tưởng cho tàu chiến ra vào dễ dàng; lại là hậu phương tốt nhất để đánh thẳng ra kinh thành Huế. Cuộc tấn công của liên quân Pháp - Tây Ban Nha tại Đà Nẵng kéo dài từ 1858 đến 1860, bao gồm bốn giai đoạn, mỗi giai đoạn đánh dấu một biến chuyển quân sự khác nhau: [1] Giai đoạn tấn công mở màn (1.9.1858 - 2.2.1859); [2] Giai đoạn cầm cự của Đại tá Faucon (2.2 - 15.4.1859); [3] Giai đoạn Genouilly đem quân trở lại Đà Nẵng (từ 15.4 - 1.11.1859); [4] Giai đoạn Page thay Genouilly (từ 1.11.1859 - 23.3.1860).²

Sách *Quốc triều chánh biên toát yếu* do Cao Xuân Dục chủ biên, Quốc sử quán triều Nguyễn xuất bản có đoạn chép: “Tháng 7, có 12 chiếc tàu Pháp vào cửa Hàn, bắn phá các bảo đài...”³ rồi đổ bộ đánh chiếm các đồn An Hải,

* *Tạp chí Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*.

1. Võ Văn Dật, *Lịch sử Đà Nẵng 1306 - 1975* (California: Nam Việt, 2006), 182-183.
2. Võ Văn Dật, *Lịch sử Đà Nẵng 1306 - 1975* (California: Nam Việt, 2006), 182-183.
3. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Quốc triều chánh biên toát yếu* (Cao Xuân Dục chủ biên), 1908, quyển V, tờ 160, 161.

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 2, 372.

2. Lưu Trang, *Phố cảng Đà Nẵng (từ 1802 đến 1860)* (Đà Nẵng: Đà Nẵng, 2005), 227.

Điện Hải và bán đảo Sơn Trà, tiến sâu vào nội địa nhưng bị chặn lại ở ven biển Hòa Vinh (Hòa Vang ngày nay). Liên quân đóng chiếm vùng bán đảo Sơn Trà (khu vực cảng Tiên Sa ngày nay). Vua Tự Đức cho Hữu quân Đô thống Lê Đình Lý làm Thống chế, Tham tri bộ Binh Phan Khắc Thận làm Tham tán Quân vụ (Tham mưu trưởng) đem 2.000 quân tinh nhuệ thuộc Cẩm vệ binh đi cứu viện. Vượt Hải Vân vào Đà Nẵng, Thống chế Lê Đình Lý đặt bản doanh ở làng Nghi An thuộc huyện Hòa Vang, sai dân binh đắp đất làm lũy, dựng đồn phòng thủ. Trận đụng độ đầu tiên giữa đội “quân chính quy tinh nhuệ” của Thống chế Lê Đình Lý với súng đạn tối tân của liên quân Pháp - Tây Ban Nha diễn ra tại làng Cẩm Lệ, phòng thủ đồn Mỹ Thị. Trong trận đánh lớn này, quân ta thương vong nặng nề, Lê Đình Lý cũng trúng đạn thương thế trầm trọng, lui về Quảng Nam trị bệnh rồi mất. Ông chính là vị tướng đầu tiên hy sinh trong đại cuộc chống thực dân Pháp xâm lược.

Tháng 10.1858, vua Tự Đức lại phái Nguyễn Tri Phương về làm Tổng thống quân vụ Quảng Nam, trực tiếp chỉ huy các trận đánh. Tổng đốc Định Tường và Biên Hòa là Phạm Thế Hiển được gọi gấp về Kinh để vào Đà Nẵng nhận chức Tham tán Quân vụ, phụ tá cho Nguyễn Tri Phương. Các ông gấp rút lập phòng tuyến Liên Trì, cho đắp lũy từ Hải Châu đến Phúc Ninh, chỉ huy quân và dân đánh lui nhiều đợt tiến công của chiến thuyền Pháp vào sông Hàn, sông Nại Hiên và giam chân địch ở bán đảo Sơn Trà, đồng thời lệnh cho dân thực hiện chiến thuật “*tiêu thổ kháng chiến*” với vườn không nhà trống để cắt nguồn lương thực. Quốc triều chánh biên toát yếu chép: “Tháng 12, bọn Nguyễn Tri Phương đắp đồn Liên Trì. Lính Đại Pháp chia đạo đến đánh các đồn Thạc Giản và Nại Hiên; quân phục ta bắn lui được... Tri Phương đắp lũy dài từ Hải Châu đến Phước Minh, Thạc Giản, ngoài lũy đào hình chữ phẩm, cắm chông, đổ cát và lấp cỏ lên trên, chia đặt quân phục, sát tới thành Điện Hải. Lính Đại Pháp chia 3 tiền đạo đến đánh, quan quân giữ lũy bắn, quân Pháp phải lui”¹.

Không lương ăn, chốn ở, lại lạ phong thổ, dịch bệnh hoành hành đã khiến quân Pháp bị suy yếu và thiệt hại nặng nề. Trong kho lưu trữ quốc gia của Pháp (KH: BB4-769) vẫn còn lưu giữ những báo cáo của Đô đốc Rigault de Genouilly, tướng chỉ huy quân chinh Pháp tấn công xâm lược Đà Nẵng vào năm 1858 - 1859, gửi về. Báo cáo có đoạn viết: “Chúng ta đang xuống dốc đến kiệt quệ tại Đà Nẵng...” (Báo cáo gửi ngày 4.1.1859) và “Số lính bị bệnh kiệt lý quá nhiều. Trong số 800 lính bộ binh chỉ còn nhiều nhất là 500 người có thể cầm khí giới, không đủ sức hành quân...” (Báo cáo gửi ngày 15.1.1859). Sau hơn năm tháng bị cầm chân tại bán đảo Sơn Trà, tháng 2.1859, quân Pháp

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, quyển V, tờ 160, 161.

dưới sự chỉ huy của viên tướng Genouilly đã quyết định rời Đà Nẵng vào đánh chiếm Gia Định. Đại tá Hải quân Faucon được lệnh ở lại với mấy trăm quân cố thủ tại Sơn Trà. Sau khi chiếm được thành Gia Định và đã sắp đặt mọi việc xong xuôi, thuận theo mùa gió đông nam, Genouilly đem quân trở lại Đà Nẵng và đến nơi vào ngày 15.4.1859. Nhiều trận đánh lớn đã diễn ra trong lần trở lại này của Genouilly gây nhiều thương vong, thiệt hại cho quân ta, song Pháp vẫn không thể làm chủ được tình hình Đà Nẵng bởi sự hoành hành của bệnh dịch và sự phòng thủ ngoan cường của quân dân Đà Nẵng.

Tháng 7.1859, Genouilly đề nghị được nghị hòa với triều đình Huế. Cuộc thương nghị kéo dài qua nhiều tháng không mang lại kết quả, tháng 9.1859, Genouilly đơn phương chấm dứt nghị hòa và tổ chức tấn công mạnh mẽ vào các tuyến phòng thủ Đà Nẵng vào ngày 15.9. Trận này liên quân Pháp - Tây Ban Nha thắng lớn, toàn bộ hệ thống phòng thủ ở tả ngạn của quân ta đã bị chiếm, bị đốt cháy, bị phá hủy và vô hiệu hóa hoàn toàn, thương vong vô số; song Genouilly lúc này đã quá mệt mỏi với cục diện chiến trường Đà Nẵng đã đệ đơn về Paris xin từ chức. Thiếu tướng Page được cử sang thay thế Genouilly với chỉ thị triệt thoái hoàn toàn khỏi Đà Nẵng, giữ lại Sài Gòn - Gia Định. Sau 17 ngày cầm quyền ở Đà Nẵng, Page tổ chức một trận đánh lớn “giã từ” vào đồn Chơn Sảng và pháo đài Định Hải (18.11.1859). Đây là một trận đấu pháo vang dội giữa quân ta và liên quân Pháp - Tây Ban Nha, được tác giả Võ Văn Dật miêu tả trong sách *Lịch sử Đà Nẵng 1306 - 1975* như sau: “Hai bên Việt Pháp mở màn một cuộc đọ súng lớn vang động cả núi rừng và sóng nước. Đặc biệt là quân Pháp bắn đã ghê nhưng quân Việt bắn lại cũng không kém, và xem ra hiệu quả của trận phản pháo này vượt xa các trận đánh trước. Soái thuyền Némésis khinh địch, phơi mình gần các căn cứ phòng ngự, trên cột buồm lại phát phối lá cờ tư lệnh, nên quân Việt ở các pháo đài có thừa khôn ngoan để tập trung hỏa lực vào đó. Kết quả thật là khích lệ: nhiều đạn đại bác đã rơi trúng tàu Némésis, quanh chỗ chỉ huy của Page. Page may mắn không bị gì cả nhưng viên thiếu tá công binh có tài tham mưu là Déroutède (tác giả trận đánh ngày 15.9) bị đạn cắt làm hai, chết liền tại chỗ. Một số binh sĩ khác thương vong...”¹ Tuy nhiên sự vượt trội về hỏa lực đã giúp quân Pháp dần chiếm lại thế thượng phong, đánh chiếm thành công đồn Chơn Sảng, án ngữ con đường liên lạc giữa Huế và Đà Nẵng. Đây cũng có thể xem là trận đánh lớn cuối cùng trên đất Đà Nẵng giữa quân ta và liên quân Pháp - Tây Ban Nha bởi sau đó là thời gian kéo dài của các cuộc thương nghị, hòa đàm không kết quả và đến tháng 3.1860 thì đội quân này được Paris điều động sang tham chiến ở mặt trận Trung Hoa.

1. Võ Văn Dật, *Lịch sử Đà Nẵng 1306 - 1975* (California: Nam Việt, 2006), 182-183.

2. DẤU TÍCH CÒN LẠI

Tính từ khi đoàn quân xâm lược của Rigault de Genouilly đến Đà Nẵng cho đến khi người lính viễn chinh cuối cùng của Page xuống tàu rời khỏi nơi này thì liên quân Pháp - Tây Ban Nha đã chiếm hữu tạm thời vùng đất hữu ngạn sông Hàn, khống chế vịnh Đà Nẵng và sông Hàn được tất cả một năm sáu tháng hai mươi hai ngày (1.9.1858 đến 23.3.1860). Cuộc chiến chinh ngày ấy đến nay còn hiển hiện qua những dấu tích: một thành Điện Hải (xưa là đồn Điện Hải) đã phủ rêu phong; một Nghĩa trủng Phước Ninh với tấm bia đá ghi công ơn các anh hùng nghĩa sĩ và hai ngôi mộ của hai vị tướng; một Nghĩa trủng Hòa Vang quy tụ hơn 1.200 hài cốt các vị tướng sĩ, dân binh vị quốc vong thân; và một nghĩa địa Y-pha-nho (còn được gọi là Đồi hài cốt) với hơn 225 năm mồ quân xâm lược nay vẫn nằm hoang vu bên lưng chừng núi Sơn Trà... 155 năm dâu bể với biết bao thăng trầm của lịch sử đất nước, những chứng tích quan trọng của cuộc chiến tranh vệ quốc vĩ đại ấy dù đã bị di dời, thay đổi ít nhiều nhưng vẫn được người dân Đà Nẵng gìn giữ, tôn kính.

2.1. Thành Điện Hải

Đây là dấu tích còn lại sau cùng của những thành trì, đồn lũy còn vang danh một thuở cùng những trận đánh anh dũng của quan quân nước Việt với tàu sắt đạn đồng của liên quân Pháp - Tây Ban Nha trên đất Đà Nẵng. Theo sách *Đại Nam thực lục chính biên*, thành Điện Hải (còn có tên là đồn Điện Hải) nằm ở tả ngạn sông Hàn, về phía tây, tại vùng Trèm thuộc phường Thạch Thang, được xây dựng lần đầu tiên dưới triều Gia Long,¹ sau đó xây lại và dời đến địa điểm hiện còn ngày nay. Mùa xuân 1813, vua Gia Long cho đắp đài Điện Hải và bảo An Hải, đài ở bên tả cửa biển Đà Nẵng, bảo ở bên hữu, sau khi đài xây xong. Tháng 5.1813 vua Gia Long tuần du Quảng Nam, đến Đà Nẵng xem xét việc bố phòng đài Điện Hải, vua còn ra lệnh cho vét sông Hà Thân (sông Hàn), cử Nguyễn Văn Như làm Án thủ cửa biển Đà Nẵng và sai quân đóng 35 chiếc thuyền tam bản để phòng thủ.

Thành Điện Hải là một pháo đài kiên cố để trấn giữ Đà Nẵng, nhật ký của một sĩ quan Pháp tham chiến trong trận đánh Đà Nẵng, ghi ngày 20.11.1858 đã nói về thành Điện Hải như sau: “*Pháo đài phía Tây và các công sự khác được sửa chữa lại khá hoàn hảo. Pháo đài này từng được trang bị đại bác cỡ lớn bằng sắt và bằng đồng. Đại bác bằng đồng được đặt trên giá súng cao. Trang bị pháo binh của họ rất hoàn chỉnh và tốt hơn nhiều so với gì tôi thấy ở Trung Hoa. Pháo đài phía Tây gồm một xưởng pháo binh lục chiến, những đại*

*bác bằng đồng cỡ 6 và 9, giá súng đặt trên những bánh xe cao rất phù hợp với đường sá gồ ghề của xứ này... Cách bố trí hào lũy và súng ống nói trên chứng tỏ chính quyền An Nam chuẩn bị sẵn sàng cho một cuộc chiến sẽ phải xảy ra...”*¹

Sách *Đại Nam nhất thống chí* do Quốc sử quán biên soạn cho biết: đồn Điện Hải được xây bằng gạch, trang bị đầy đủ lương thực, đạn dược, thuốc súng và 30 ụ súng đại bác cỡ lớn.² Đây là một đồn lũy đóng vai trò quan trọng trong việc góp phần đánh bại cuộc tấn công của thực dân Pháp vào Đà Nẵng. Đồn có “*chu vi 139 trượng, cao 1,2 trượng, hào sâu 7 thước; mở 3 cửa, dựng một kỳ đài và 30 sở pháo đài. Năm Gia Long thứ 12 (1813) đắp bằng đất ở vị trí gần bờ biển; năm Minh Mạng thứ 4 (1823) dời đến chỗ hiện nay và xây bằng gạch*”³

Hiện nay, thành chỉ còn lại một đoạn tường thành tương đối nguyên vẹn cao chừng 2m cùng một số công sự chiến đấu chưa bị phá hủy. Thành phố Đà Nẵng đã trùng tu khá hoàn chỉnh vòng tường thành xưa và cho dựng tượng đài tướng quân Nguyễn Tri Phương ở giữa tòa thành để ghi nhớ một giai đoạn lịch sử hào hùng của mảnh đất này. Năm 2007, một dự án trùng tu gần 20 tỷ đồng cũng đã được thành phố giao cho Bảo tàng Đà Nẵng thực hiện gồm: xây dựng nhà bảo tàng, hệ thống tường thành, kè, tôn tạo lại hệ thống đường dạo trên thành, phục hồi các pháo đài, súng thần công và vọng lâu... với mục đích bảo tồn di tích, biến nơi đây thành điểm tham quan tìm hiểu lịch sử - văn hóa của du khách và người dân thành phố.

2.2. Những nghĩa trang trong lòng thành phố

Phần còn lại của một cuộc chiến luôn là những nấm mồ. Cuộc chiến khốc liệt kéo dài gần hai năm đã để lại trong lòng thành phố Đà Nẵng ba nghĩa trang với những ngôi mộ tập thể và hàng ngàn, hàng vạn hài cốt vô danh. Trong những biến động lịch sử của Đà Nẵng nói riêng và dân tộc Việt Nam nói chung, mỗi nghĩa trang cũng mang một số phận khác nhau: được cải tạo và tôn vinh, bị di dời, bị giải tỏa, bị hoang phế, đổ nát...

2.2.1. Nghĩa trủng Hòa Vang

Nghĩa trủng Hòa Vang tọa lạc tại phường Khuê Trung, quận Cẩm Lệ được coi là di tích trọn vẹn nhất và lưu giữ những thông tin quan trọng, đáng

1. Nguyễn Phan Quang, “Cuộc viễn chinh đến Cochinchine”, *Khoa học và Phát triển*, số 60/1999, 29.

2. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam nhất thống chí* (Bản dịch của Viện Sử học), tập II (Huế: Thuận Hóa, 1992), 370.

3. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam nhất thống chí* (Bản dịch của Viện Sử học), tập II (Huế: Thuận Hóa, 1992), 370. Chỗ hiện nay trong đoạn văn trên chính vị trí nhìn ra sông Hàn, góc đường Lý Tự Trọng - Trần Phú, nằm giữa Trung tâm Hành chính Đà Nẵng và Bảo tàng Đà Nẵng.

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam thực lục chính biên* (Bản dịch của Viện Sử học), tập IV (Hà Nội: Giáo dục), 182.

lưu ý nhất về cuộc chiến chống quân Pháp xâm lược thời kỳ 1885 - 1860. Nghĩa trùng được thành lập theo sắc chỉ của vua Tự Đức vào năm 1866 nhằm quy tụ hài cốt các tướng sĩ vì nước quên thân với tên gọi *Hòa Vang nghĩa trùng*. Theo các bộ lão làng Khuê Trung thì ban đầu nghĩa trùng được lập ngay tại xứ Trũng Bò thuộc làng Nghi An (vốn là nơi hạ trại của đại quân do Thống chế Lê Đình Lý thống lĩnh) nay thuộc phường Hòa Phát, quận Cẩm Lệ. Đến năm 1920, khi Pháp mở rộng sân bay Đà Nẵng, người dân đã di dời các phần mộ của tướng sĩ trận vong về làng Hóa Khuê (nay thuộc phường Khuê Trung). Đến đầu năm 1965, sân bay Đà Nẵng một lần nữa mở rộng về phía nam, người làng Hóa Khuê lại di dời các huyệt mộ về khu Bình Hòa 1, nằm trong khu di tích lịch sử văn hóa Khuê Trung (phường Khuê Trung) và yên vị ở đó cho đến ngày nay.

Nghĩa trùng là nơi yên nghỉ của hơn 1.200 nghĩa sĩ, dân binh của Đà Nẵng và các tỉnh: Bình - Trị - Thiên, Quảng Nam, Quảng Ngãi, Bình Định, và một ngôi mộ lớn được cho là mộ của tướng Nguyễn Ân (còn có tên là Nguyễn Trọng Ân), đại tướng dưới quyền Nguyễn Tri Phương, tử trận khi trấn giữ đồn Hóa Khuê. Tại đây ngoài những ngôi mộ được xây dựng quy hoạch khang trang còn có một tấm bia đặt giữa hai trụ đá granit. Bia cao khoảng 1m, rộng 0,8m không trang trí hoa văn, khắc bốn Hán tự *Hòa Vang nghĩa trùng*. Bên phải bia ghi lạc khoản *Tự Đức cửu niên ngũ nguyệt cát nhật*, nghĩa là bia được lập vào tháng 5 năm Tự Đức thứ 19 (1866). Trên hai trụ biểu bằng đá cao khoảng 1,5m dựng hai bên, có khắc đôi câu đối chữ Hán:

Phiên âm: *Ân triêm khô cốt di truyền cổ/ Trạch cập tàn hồn tái kiến kim*

Dịch nghĩa: Khô cốt cổ đức vua truyền lưu dấu/ Phách hồn ân mưa móc thấy nay.¹

Sau tấm bia và hai trụ biểu là một đài xây cao chừng 3m bằng xi măng có khắc ba chữ Hán *Chiến sĩ đài*. Hai bên có hai câu đối:

Phiên âm: *Tổ quốc hữu linh giá ban chí sĩ anh hùng tương dữ dẫu hồng tiền dục hồ hậu/ Tiên dân dĩ viễn kim nhật sùng đài phong ngẫu do năng luận kỳ thế tư kỳ nhân.*

Dịch nghĩa: Tổ quốc thiêng liêng với những chí sĩ anh hùng noi dấu đời trước rồi chấp cánh đời sau; Người xưa xa rồi nay dựng tượng đài mà vẫn còn bàn đến đời của họ và nghĩ đến người thuở ấy.²

1. Văn tế Nghĩa trùng Hòa Vang.

2. Hồ Trung Tú, *Những nghĩa trùng ở Đà Nẵng*, http://www.luanhoan.net/danang/hm/danang07_09.htm.

Nghĩa trùng Hòa Vang được đời sau nhìn nhận là nghĩa trang quốc gia đầu tiên của Việt Nam và được công nhận là Di tích quốc gia vào ngày 4.1.1999. Hàng năm, cứ vào ngày 16.3 âm lịch, người dân làng Khuê Trung lại tổ chức giỗ Tiên hiền làng và Lễ tế nghĩa sĩ tại đây với những lời văn tế đầy hào khí: *Đoái nhìn nghĩa trùng thâm nghiêm, bao cuộc tang thương biến cải, vẫn tròn tình ba tấc gửi trăm năm/ Ngắm lại non sông sáng lạn, mấy lần chinh chiến đổi thay, còn vẹn giữ một lòng cùng muôn thuở*¹...

2.2.2. Nghĩa trùng Phước Ninh

Nghĩa trùng Phước Ninh (quận Hải Châu) cũng là nơi quy tập thi hài các anh hùng nghĩa sĩ do ông Nguyễn Quý Linh, Sung chánh Thương biện hải phòng của bể Đà Nẵng khởi xướng lập nên với sự hưởng ứng nhiệt tình của nhân dân địa phương. Nơi đây từng quy tập được 3.000 ngôi mộ, táng theo hướng đông nam - tây bắc và được bao bọc bởi tòa thành đắp bằng đất. Văn bia xưa của Nghĩa trùng cũ ghi: *“Phàm người ta làm mọi việc ở đời cũng chỉ vì nghĩa hay vì lợi. Người quân tử chỉ nghĩ đến điều nghĩa mà dốc lòng vào việc thiện. Dù việc thiện nhỏ thế nào cũng không bỏ qua. Nói ngày xưa là thành xiêu lũy đổ chất chồng, người ta đã vui đập đó đây những nắm xương của những người vì nghĩa cả mà hy sinh”*² cho thấy công việc quy tập đã được thực hiện bằng sự vận động các tầng lớp nhân dân tham gia làm việc thiện. Nhưng đáng tiếc là trong quá trình xây dựng và phát triển thành phố Đà Nẵng, Nghĩa trùng này đã bị di dời, giải tỏa các phần mộ lên khu vực nghĩa trang Sơn Gà (Hòa Vang). Nơi Nghĩa trùng tọa lạc ngày trước chỉ còn lại một nhà bia với tấm bia bằng đá granit cao 1,2m, rộng 0,8m ghi công ơn của các anh hùng nghĩa sĩ và hai ngôi mộ của hai vị tướng quân được cho là mộ của Chánh Lãnh binh Nguyễn Viết Nhâm và mộ của Phó Lãnh binh Lưu Trận Sum. Cả hai ông đều hy sinh trong trận Pháp tấn công vào trận tuyến Liên Trì do Nguyễn Tri Phương xây dựng. Nghĩa trùng Phước Ninh đã được công nhận là Di tích quốc gia vào ngày 16.11.1988.

2.2.3. Đồi hài cốt

Ngày 23.3.1859, quân đội, tàu bè của đoàn quân viễn chinh còn đồn trú ở Đà Nẵng dưới quyền của Đại tá Thoyon (thuộc cấp của Page) cũng được lệnh rời bỏ nơi này để tham chiến ở Trung Quốc. Trước khi triệt thoái, Thoyon cho lệnh đốt phá hết thảy mọi công trình đã xây dựng ở bán đảo Tiên Sa. Dấu vết của cuộc viễn chinh nay không còn gì, ngoại trừ một nghĩa địa nằm lơ lửng ở phía đông mũi Mỏ Diều và đảo Cô, nơi an nghỉ nghìn thu của những người Pháp và Tây Ban Nha từng đeo đuổi mộng xâm lăng ở nơi

1. Văn tế Nghĩa trùng Hòa Vang.

2. Hồ Trung Tú, *Tài liệu đã dẫn*.

đất khách.¹ Đó chính là khu nghĩa địa mà trong Nghị định của Toàn quyền Đông Dương ngày 16.5.1925 gọi tên là *Nghĩa địa Pháp - Tây Ban Nha*, còn người dân địa phương Đà Nẵng thì vẫn quen gọi đây là *Nghĩa địa Y-pha-nho* (Espanol).

Trên đường ra cảng Tiên Sa ngày nay vẫn còn khu nghĩa trang thuở nào nhưng đã hoang vu, đổ nát. Đứng từ dưới đường ngay ngã ba rẽ xuống bãi tắm Tiên Sa nhìn lên thấp thoáng một cây thánh giá màu trắng ẩn hiện trong những tán lá cây. Một ngôi nhà nguyện nhỏ với cây thánh giá có khắc chữ SPES UNICA, bên dưới có những dòng chữ Latinh uốn lượn theo hoa văn hình vòm, phía trên đường viền của cửa chính chạm nổi chữ OSSUAIRE, có nghĩa là *Đôi hài cốt*, nơi có nhiều lớp hài cốt chồng lên nhau mà nói theo cách của P. Heduy trong cuốn *Histoire de l'Indochine* thì có nghĩa là “*Một tháp hài cốt chứa ngàn thánh giá*”... Ngôi nhà nguyện có bề ngang khoảng 3m, dài 12m, cao khoảng 3,5m. Bên trong nhà nguyện có một bàn thờ theo nghi thức Công giáo, phía trên có một dòng chữ Latinh được khắc theo hình vòm đối xứng: “*A la mesmorie des combattants Francais et Espagnols de l'Expédition Rigault de Genouilly. Mort en 1858 - 59 - 60 et ensevelissement en lieux*” (Để tưởng niệm những chiến binh Pháp và Tây Ban Nha của cuộc viễn chinh Rigault de Genouilly. Chết những năm 1858 - 59 - 60 và được an táng tại đây).² Khoảng 1.500 hài cốt đã khai quật và tập trung vào một hốc công cộng có dựng một nhà thờ. Nhà thờ này đã bị đổ nát, cửa ra vào đã hư hỏng.

Xung quanh ngôi nhà nguyện là 32 ngôi mộ xây bằng xi măng, được cho là của các sĩ quan Pháp và Tây Ban Nha tử trận, trong đó có mộ của trung tá Duppré Déroulède bị giết trên chiến hạm Némésis vào ngày 18.11.1859.

Khu nghĩa địa hoang phế đã ngả màu thời gian, hàng trăm năm qua vẫn trầm mặc với nắng gió Sơn Trà như một phần lịch sử đang dần bị quên lãng.

1. Võ Văn Dật, *Lịch sử Đà Nẵng 1306 - 1975* (California: Nam Việt, 2006), 182-183.

2. <http://vietnamdiscoveries.com/vi/danang/place/vanhua/nghia-dia-tay-ban-nha-101.html>.

TUYẾN ĐƯỜNG SẮT ĐÀ NẴNG - HỘI AN TRONG LỊCH SỬ

Vũ Hoài An*

1. Từ giữa thế kỷ XVI, Hội An sớm trở thành một trong những thương cảng sầm uất của xứ Đàng Trong, thu hút thương thuyền từ Anh, Pháp, Hà Lan, Nhật Bản, Trung Quốc,... đến buôn bán. Lúc này, thuyền buôn muốn vào cảng thị Hội An thường đi bằng hai con đường: (1) Nếu thuyền đến từ phương Nam sẽ vào Đại Chiêm Hải Khẩu để đến Hội An; (2) Nếu thuyền đến từ phương Bắc thì dùng ngõ Đà Nẵng đi dọc theo sông Cổ Cò để đến Hội An. Con đường này có thể tiện hơn vì khỏi phải đi vòng quanh bán đảo Sơn Trà, như vậy sẽ rút ngắn được lộ trình mà lại an toàn sóng gió.

2. Trong khi cảng thị Hội An đang phát triển thịnh vượng thì Đà Nẵng vẫn còn là một mảnh đất nằm bên vịnh biển, mà địa hình nơi đây với núi non, sông ngoài, biển cả,... bao bọc đã tạo cho Đà Nẵng có nhiều ưu thế rất thuận lợi như sách *Đại Nam nhất thống chí* của Quốc sử quán triều Nguyễn đã chép: “*Ấy là chỗ nước biển chứa làm một vũng lớn, nước sâu lại rộng, ngoài có các núi ngăn che, không có ba đào ô ạt, những ghe tàu qua lại gặp gió lớn hay đậu nghỉ nơi đây*”.¹ Đặc biệt, trong phần ghi chú của Le Floch de la Carrière dưới *Bản đồ duyên hải Đàng Trong từ Hội An đến Huế*, được vẽ năm 1787 cũng cho rằng: “*Vịnh Đà Nẵng có thể tiếp nhận những tàu buôn lớn nhất và là hải cảng rất thuận lợi*”.

Tuy nhiên, những thuận lợi của Đà Nẵng vẫn chưa tạo ra sự đột biến để thu hút thương thuyền quốc tế, mà phải đến năm 1835, khi vua Minh Mạng có dụ: “*Tàu Tây chỉ được đậu tại cửa Hàn, còn các cửa biển khác không được tới buôn bán*” thì Đà Nẵng lúc này mới có điều kiện để phát triển và trở thành một thương cảng lớn, tiếp đón tàu thuyền của các quốc gia trên thế giới đến neo đậu và trao đổi hàng hóa. Chính sự phát triển nhanh chóng của hải cảng Đà Nẵng đã thúc đẩy ngành sửa chữa tàu thuyền, sơ chế nông lâm hải sản, dịch vụ thương mại,... ở Đà Nẵng phát triển.

Đến ngày 31.8.1858, mượn cơ vua Tự Đức sát hại và ngược đãi các giáo sĩ để xâm chiếm nước ta, liên quân Pháp và Tây Ban Nha với 14 tàu chiến được trang bị vũ khí tối tân, trong đó có chiếc El Cano của Tây Ban Nha chạy

* *Tạp chí Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*.

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam nhất thống chí*, tập 2 (Huế: Thuận Hóa, 1992).

bằng hơi nước và các chiến hạm của Pháp như: Némésis, Fusée, Dordogne, Plégeton, Mitraille, Alarme, Dragonne, Avalanche, Prigent,... và trên 2.000 quân lính dưới quyền chỉ huy của Phó Đô đốc Rigault de Genouilly trên soái thuyền Némésis đã tiến đến cửa Hàn và tấn công Đà Nẵng. Sau ba năm đánh chiếm Đà Nẵng (1858 - 1860), nhưng với tinh thần chiến đấu dũng cảm của quân dân ta, thực dân Pháp chẳng những không thực hiện được kế hoạch “đánh nhanh thắng nhanh” nhằm chiếm Đà Nẵng làm bàn đạp để tiến quân ra Huế, mà chúng còn bị hao tổn lực lượng, quân lính phần chết trận, phần chết dịch rất nhiều, cuối cùng phải rút khỏi Đà Nẵng ngày 23.3.1860 và để lại trên bán đảo Sơn Trà một nghĩa trang với ngót một nghìn ngôi mộ.¹

Đến ngày 27 tháng 8 năm Mậu Tý (tức ngày 3.10.1888), dưới sức ép của thực dân Pháp, vua Đồng Khánh đã ký một đạo dụ và ghi rõ: “*Các lãnh thổ thuộc các thành phố Hà Nội, Hải Phòng, Đà Nẵng được chính phủ Đại Nam kiến lập thành nhượng địa Pháp và nhượng trọn quyền sở hữu cho chính phủ Pháp, và chính phủ Đại Nam từ bỏ mọi quyền hành trên lãnh thổ đó*”. Chính đạo dụ này, triều Nguyễn đã tước bỏ mọi quyền hành của mình ngay trên một mảnh đất kề cận kinh đô, và giờ đây Đà Nẵng trở thành “nhuộng địa” (concession) của thực dân Pháp. Ngay sau đó, thực dân Pháp đã tách Đà Nẵng ra khỏi Quảng Nam và đổi tên thành Tourane, chịu sự cai quản trực tiếp của Toàn quyền Đông Dương. Tourane được người Pháp kiến thiết, xây dựng trở thành một đô thị theo kiểu phương Tây. Cơ sở hạ tầng kỹ thuật được đầu tư, các công sở, dinh thự, tòa án, đường sá, chợ búa mọc lên ngày càng nhiều và theo những đồ án thiết kế rất công phu, tỉ mỉ, nhằm biến Đà Nẵng - thành phố nằm bên bờ sông Hàn, giống như Paris với dòng sông Seine thơ mộng của chính quốc. Bên cạnh đó, các ngành nghề sản xuất và kinh doanh cũng được hình thành và phát triển như: sản xuất nông nghiệp, tiểu thủ công nghiệp, chế biến hàng xuất khẩu như: chè, lương thực, thực phẩm, nước ngọt, nước đá, rượu, nước mắm, cá khô; sửa chữa tàu thuyền, kinh doanh dịch vụ... Cùng với những thành phố chịu sự cai quản của người Pháp như: Sài Gòn, Hải Phòng, thì Tourane trở thành một trong những trung tâm thương mại quan trọng của cả nước.

3. Cho đến lúc này, vai trò của cảng thị Hội An vẫn còn khá quan trọng. Đây là nơi tập trung các nguồn hàng từ miền xuôi đến, từ miền ngược đổ về, từ bắc vào nam, từ các quốc gia trên thế giới hội tụ về và cũng là nơi xuất đi một khối lượng hàng hóa lớn. “*Những hóa vật được sản xuất từ các phủ Thăng Hoa, Điện Bàn, Quy Nhân, Quảng Nghĩa, Bình Khang cùng dinh*

1. Nay đối diện với cổng cảng Tiên Sa, người dân ở đây quen gọi là nghĩa địa Pháp / Y-pha-nho.

sở Nha Trang, chỗ thì người ta chuyên chở hàng hóa bằng thuyền theo đường thủy, hay chở bằng ngựa theo đường bộ, đều đổ xô dồn về phố cổ Hội An cả. Ở nơi đây, vì các khách buôn Trung Quốc đều tới mua hàng đưa về Tàu, nên buổi trước hàng hóa rất nhiều, dầu có 100 chiếc thuyền lớn chuyên chở hàng hóa trong một lúc cũng không thể chở hết được”.¹ Như vậy, Hội An như một điểm dừng chân, một nơi tập kết và trung chuyển hàng hóa mà Đà Nẵng là cái cổng để thương thuyền vào ra.

Con đường vận chuyển thuận tiện nhất giữa Đà Nẵng và Hội An lúc bấy giờ vẫn là sông Cổ Cò. Sách *Đại Nam nhất thống chí* có ghi: “*Lộ Cảnh Giang (sông Cổ Cò) - Ở vùng cuối hai huyện Diên Phước và Hòa Vang. Sông này từ xã Thanh Châu chảy ra phía Bắc, đến phía Tây núi Tam Thai (tức Ngũ Hành Sơn hay Non Nước) nhập với sông Cẩm Lệ. Nay nước sông cạn, ghe thuyền đi không thông*”.² Còn theo phúc trình hàng năm của Phòng Tư vấn Hồn hợp Thương mại và Canh nông Trung Kỳ trước Hội đồng Tối cao Đông Dương vào tháng 11.1902, thì mãi cho đến năm 1891, người ta vẫn còn đi lại dễ dàng trên sông Cổ Cò nối liền giữa Đà Nẵng và Hội An bằng xà-lúp.

Nhưng sau năm 1891, con đường này ngày càng gặp nhiều trở ngại vì những trận lụt lớn đã làm cho sông Cổ Cò bị vùi lấp đáng kể, mà người Pháp lúc này lại chưa có những phương tiện hiện đại để nạo vét. Vì vậy, ghe thuyền ra vào giữa Đà Nẵng với Hội An không còn đi lại dễ dàng như trước. Trong khi đó, nhu cầu vận chuyển hàng hóa từ Hội An ra Đà Nẵng để xuất khẩu và đưa hàng hóa nhập khẩu từ Đà Nẵng vào cảng thị Hội An để phân phối đi các nơi khác trong vùng và đến các cảng thị trên thế giới vẫn còn rất cần thiết, mà người Pháp thì mới chân ướt chân ráo đặt chân đến làm ăn ở Đà Nẵng, một phần họ chưa có cơ sở, hoặc cơ sở của họ chưa được hoàn chỉnh, manh mối làm ăn lại chưa quen biết, và lại chưa thông thuộc đường đi lối lại nên họ rất cần đến sự hỗ trợ của các thương nhân người Hoa ở Hội An. Chính vì nhu cầu khai thác kinh tế buộc người Pháp phải tìm một con đường khác, nên con đường sắt kiểu Decauville³ nối liền giữa hai địa phương là Đà Nẵng và Hội An mà người Pháp lúc bấy giờ thường gọi là *Tramway de l'Îlot de l'Observatoire à Faifoo* được hình thành.

1. Lê Quý Đôn, *Phủ biên tạp lục*, tập 2, Lê Xuân Giảo dịch (Sài Gòn: Ủy ban Dịch thuật, Phủ Quốc vụ khanh đặc trách văn hóa, 1973), 72-73.

2. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 2.

3. Paul Découville (1846 - 1922) là một kỹ sư cầu đường người Pháp, đã phát minh ra một phương pháp đặt đường sắt để tháo ráp mang tên ông ta. Về mặt kỹ thuật, đó là loại đường sắt Découville, còn thông thường người Pháp gọi là *tramway*.

Trước đó, vào năm 1902, các doanh nhân người Pháp ở Đà Nẵng như Dérobert, J. Fiard đã đề nghị chính quyền Đông Dương thiết lập một con đường sắt Decouville nối liền Đà Nẵng - Hội An để thay thế cho sông Cổ Cò bị tắc nghẽn. Đề nghị này được Phòng Thương mại Đà Nẵng ủng hộ và coi đó như là giải pháp thứ hai để cải thiện giao thông giữa hai thành phố này nếu như trường hợp giải pháp nạo vét sông Cổ Cò không thi hành được.

Đến khoảng giữa năm 1904, sau khi không tìm ra ngân sách để nạo vét sông Cổ Cò đã bị bồi lấp, chính quyền Đông Dương cho thực hiện tuyến đường sắt Decouville. Lúc đầu, tuyến đường sắt này dùng để chở hàng hóa từ Đà Nẵng đến Hội An và ngược lại. Ngày 9.10.1905, tuyến đường sắt Đà Nẵng - Hội An chính thức được mở ra cho công chúng sử dụng. Sở dĩ người Pháp gọi là *Tramway de l'Îlot de l'Observatoire à Faifoo*, vì con đường này phát xuất từ đảo Cô (l'Îlot de l'Observatoire)¹ ở bán đảo Sơn Trà, chạy men theo hữu ngạn sông Hàn, băng qua vùng đất cát ở khu vực Ngũ Hành Sơn để vào đến Hội An. Trên đoạn đường này, người Pháp đã đặt 6 nhà ga là: Observatoire, Tiên Sa, Concession Guérin, Cổ Mân, Tourane - Mỹ Khê, Tourane - Fleuve. Mỗi ngày có ba chuyến đi về, gồm hai chuyến buổi sáng và một chuyến buổi chiều.²

Đến năm 1916, một phần vì tuyến đường này băng qua vùng đất cát dài và rộng nên thường bị cát lấp, người Pháp gặp nhiều khó khăn trong việc bảo trì tuyến đường này. Phần khác, số lượng hành khách và hàng hóa vận chuyển ngày một ít đi bởi Hội An mất đi vai trò thương cảng quốc tế của mình nên việc khai thác trên tuyến đường sắt này không còn sinh lợi. Thêm vào đó, trận bão lớn năm 1916 đổ bộ vào Đà Nẵng đã phá hỏng một số tuyến của đường ray nên người Pháp cho dẹp bỏ. Tất cả đầu máy, toa tàu, đường sắt cùng các thú linh tinh khác được đem phát mãi vào năm 1917.³ Và đó cũng chính là thời điểm hoàn toàn chấm dứt của tuyến đường sắt Đà Nẵng - Hội An trong lịch sử.

4. Như ta đã biết, tuyến đường sắt giữa Đà Nẵng - Hội An được người Pháp lập ra nhằm thay thế sông Cổ Cò trong việc vận chuyển hàng hóa qua lại giữa Đà Nẵng và Hội An. Vì buổi đầu làm chủ nhượng địa Đà Nẵng, người Pháp rất cần đến sự hợp tác của người Hoa ở Hội An trong vai trò tập trung nguồn hàng xuất khẩu và phân phối hàng nhập khẩu, còn việc chuyên chở hành khách chỉ là việc phụ. Thời gian sau, khi người Pháp đã xây dựng

được cơ sở vững vàng ở Đà Nẵng, thông thạo đường đi nước bước, nắm rõ tài nguyên, nên vai trò trung gian của thương nhân Trung Hoa ở Hội An không còn cần thiết như trước nữa. Mặt khác, người Pháp cũng đã xây dựng và chỉnh trang đô thị Đà Nẵng, làm cho thành phố này có những nét mới, hấp dẫn dân tứ xứ đổ về sinh tụ, trong đó, người Hoa là tầng lớp nhạy bén nhất. Và chính họ đã góp phần chuyển vai trò trung tâm thương mại từ Hội An ra Đà Nẵng! Con đường *Tramway de l'Îlot de l'Observatoire à Faifoo* trở thành mất tác dụng, không còn cần thiết nữa.

Cái nền của đường sắt Đà Nẵng - Hội An về sau trở thành một hương lộ. Trước 1975, khi quân đội Đại Hàn trú đóng ở Đà Nẵng, họ đã xây dựng một đường tráng nhựa theo tiêu chuẩn mới trên nền của tuyến đường sắt xưa, giúp việc đi lại giữa Đà Nẵng - Hội An nhanh chóng và tiện lợi hơn.

1. Trong một bài viết của mình, tác giả Võ Văn Dật cho rằng, đảo Cô chính là cảng Tiên Sa hiện nay.

2. Võ Văn Dật, *Lịch sử Đà Nẵng (1306 - 1975)* (California: Nam Việt, 2007), 333.

3. Võ Văn Dật, *Sách đã dẫn*, 333.

Phần thứ hai

VÙNG ĐẤT VÀ CON NGƯỜI

LƯU DẤU CHAMPA TẠI CẨM LỆ

Đinh Bá Truyền* - Bùi Ngọc Minh**

Quận Cẩm Lệ¹, miền đất cổ xưa, nơi lưu dấu trong lòng bao điều huyền bí của một nền văn minh rực rỡ ngót 2.000 năm tuổi. Nơi đây, từ rất lâu đời, những cư dân của vương quốc Champa trù phú đã biết dẫn thủy nhập điền, canh tác lúa chiêm, trồng dâu, nuôi tằm, ương tơ, dệt lụa và đã kiến tạo lên những đền đài, mộ tháp nguy nga.² Nhưng thế kỷ XV trôi qua như một cơn hồng thủy, cơ hồ muốn nhấn chìm tất cả mảnh đất này, để rồi chỉ còn các phế tích Chăm rải rác khắp nơi. Đến đầu thế kỷ XX, những phế tích Chăm trên địa bàn quận Cẩm Lệ ngày nay mới được các nhà Champa học lừng danh như Albert Sallet, Henri Parmentier, Edouard Huber... để tâm nghiên cứu và chính họ là lớp người đầu tiên vén lên bức màn bí mật về một nền văn minh cổ kính đã bị tàn phá, lãng quên.

Trong vòng bốn năm lặn lội sưu tầm các cổ vật cho Bảo tàng Chăm, từ năm 1919 đến 1923, bác sĩ Sallet đã nhiều lần đến Cẩm Lệ. Tại thôn Cẩm Bắc (nay thuộc phường Hòa Thọ Đông), ông đã phát hiện ra một di chỉ Champa khá quan trọng. Đó là Linh Sơn, một vùng đồi thấp có rất nhiều mảnh vụn cổ vật từ một phế tích tháp Chăm, địa điểm này tọa lạc gần bến đò ngang Cẩm

* *Nhà nghiên cứu, Hoa Kỳ.*

** *Phó Giám đốc Trung tâm VH TT quận Cẩm Lệ, thành phố Đà Nẵng.*

1. Cẩm Lệ nay là danh xưng của một quận thuộc thành phố Đà Nẵng. Cẩm Lệ (錦荔) theo *Hán Việt từ điển trích dẫn* (www.hanviet.org) thì chữ Cẩm (錦) trong từ *cẩm tú* (錦繡: tươi đẹp) và chữ Lệ (荔) trong từ *lệ chi* (荔枝: cây vải), *Cẩm Lệ* nghĩa là “Cây vải tươi đẹp”. Tương truyền, danh xưng Cẩm Lệ bắt nguồn từ “Cẩm giang Lệ thủy” (錦江荔水). Nước sông Cẩm ngọt như trái cây vải hay là hai bên bờ sông Cẩm có nhiều cây vải mà có tích này chăng? Theo *Ô Châu cận lục* của Dương Văn An (Huế: Thuận Hóa, 1992), vào đời vua Lê Anh Tông, năm Tân Dậu, niên hiệu Chính Trị thứ 4 (1561), Cẩm Lệ là một trong 66 xã của huyện Điện Bàn. Trước năm 1796, làng Cẩm Lệ hoàn toàn nằm phía nam sông Cẩm Lệ. Sau trận lụt năm Bính Thìn (1796), lý trưởng làng Cẩm Lệ thấy vùng đất nam sông Cẩm Lệ ẩm thấp bèn đi xin lý trưởng làng Bình Khương (Bình Thái ngày nay) ở phía bắc sông, cho dân làng Cẩm Lệ đến đó cư trú. Được sự đồng ý của làng Bình Khương, dân làng Cẩm Lệ từ phía nam vượt sông sang phía bắc, khai phá ba gò đất hoang là Gò Thị, Gò Tràm và Gò Theo để “tái định cư”. Từ đó làng Cẩm Lệ chia thành Cẩm Lệ Nam thôn và Cẩm Lệ Bắc thôn.

2. Maspéro, *Le Royaume de Champa* (Paris et Bruxelles: Les Éditions G. Van Oest, 1928), 35-41.

Lệ và kéo dài khá xa.¹ Ngày nay, có thể xác định di chỉ Linh Sơn nằm trên dải đất kéo dài từ Gò Thị lên phía bắc mà điểm cuối của nó là Gò Theo. Địa danh Gò Theo là do đọc trại từ Gò Thiên, một cách gọi vắn tắt của Thiên Y A Na, vị Thánh Mẫu Ponagar của người Chăm.²

Tại Cẩm Bắc và Hóa Quê,³ Sallet đã khảo sát những giếng cổ Chăm khá bề thế, sâu thẳm, thành lát gạch đá kiên cố. Các giếng nước này tồn tại như có phép màu, và dùng để cất giấu những bia ký, những tác phẩm điêu khắc và cả đồ vật bằng vàng.⁴ Không may mắn như gạch đá của các giếng Hời (Hời là một trong những tên gọi người Chăm của người Việt trước đây, nhiều phiến đá sa thạch nền nguyên là bệ thờ của tháp Chăm Cẩm Bắc bị dân làng xoi thủng, làm thành lò để rang đồ cúng, nhiều bộ Linga mà dân làng cho là “cối xay mọi” bị đập ra để lấy đá xây dựng, gạch Chăm từ phế tích cũng được tận dụng làm đường.⁵ Tuy thế, có một số phiến đá Hời từ phế tích mà dân làng tin là linh thiêng đã biến thành Thần Thạch. Tín ngưỡng dân gian thờ Đá phản ánh quá trình giao lưu, tiếp biến văn hóa Chăm - Việt, nó không chỉ được bảo lưu tại Cẩm Lệ mà còn hiệu hữu trên nhiều vùng đất khác ở Trung kỳ.⁶ Miếu thờ Thần Thạch được A. Sallet tìm thấy tại di chỉ Linh Sơn, trên bệ thờ có một phiến đá Hời, hai mặt khắc đầy chữ Nho, rất dài, chép rõ danh sách những người cúng dường, để niên hiệu Dương Hòa

1. Nguyên văn: “Linh-Sơn (靈山), de Cẩm-Lệ Bắc-Thôn (錦荔北村), canton de Bình-Thái (平泰總), huyện de Hòa-Vang (和榮縣). Cette colline qui s'arrête auprès du bac de Cẩm-Lệ, s'étend fort loin: les débris qu'elle montre témoignent d'un important emplacement”. Dẫn theo: Sallet, “Les Souvernirs Chams dans le Folk-lore et les Croyances Annamites du Quang-Nam”, *Bulletin des Amis du Vieux Hué* (BAVH), No. 2, 1923, 204.

Địa danh này ngày nay có tên Trung Sơn xứ, chúng tôi nghi ngờ Sallet chép Linh Sơn là chưa đúng, bởi từ thế kỷ XVIII, vùng đất này đã có tên Trung Sơn. Dẫn theo: Phan Khoang, *Việt sử xứ Đàng Trong* (Hà Nội: Văn học, 2000), 209.

2. Đào Thái Hanh, “La déesse Thiên-Y-A-Na”, BAVH, No. 2, 1914, 163. Gò Theo, điểm cuối của di chỉ Linh Sơn, là vùng đất có tứ cận: phía đông giáp xứ đất Bắc Thuận, phía bắc giáp Đông Phước, phía tây giáp Quốc lộ 1A, phía nam giáp thôn Phong Bắc (nay là các tổ từ 34 đến 37, phường Hòa Thọ Đông).

3. Hóa Quê (化圭), đổi thành Hóa Khuê (化閩), theo Ô Châu cận lục của Dương Văn An, vào đời vua Lê Anh Tông, năm Tân Dậu, niên hiệu Chính Trị thứ 4 (1561), Hóa Khuê là một trong 66 xã của huyện Điện Bàn, về sau chia thành ba làng Hóa Khuê Đông, Hóa Khuê Tây và Hóa Khuê Trung (Khuê Trung).

4. Sallet, “Les Souvernirs Chams dans le Folk-lore et les Croyances Annamites du Quang-Nam”, BAVH, No. 2, 1923, 207.

5. Sallet, “Bài đã dẫn”, 209.

6. Cadière, “Croyances et Pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Hué. Le Culte des Pierres”, *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* (BEFEO), Vol. XIX, No. 2, 1919, 30.

năm thứ 6 (1648) và niên hiệu Khánh Đức năm thứ 9 (1657), đều thuộc triều vua Lê Thần Tông.¹ Sallet còn tìm thấy một trụ biểu bằng đá của tháp Chăm Cẩm Bắc đã trở thành cột mốc phân định ranh giới giữa hai làng Cẩm Lệ và Hóa Quê, trụ được dựng vào năm Gia Long thứ 12 (1813), đang bị vùi ở dưới mương. Ông đề nghị trục nó lên. Trụ đá này đột nhiên trở nên linh thiêng bởi sự ngộ nhận của dân làng và nghiêm nhiên trở thành Ông Mốc, được dân địa phương và những khách qua đường dâng hương, sùng bái.²

Ngày nay, tuy phế tích tháp Cẩm Bắc, Thần Thạch tại miếu Linh Sơn³ và bệ thờ Ông Mốc đã không còn nữa nhưng tín ngưỡng thờ đá vẫn còn lưu

1. Sallet, “Bài đã dẫn”, 209.

2. Với giọng văn khá mỉa mai, Sallet thuật lại sự tích bệ thờ Ông Mốc ở Cẩm Lệ: “J'apporte ici une petite contribution à l'étude du culte des pierres en Annam. La pierre de Cẩm-Lệ était couchée dans un fossé, et comme son examen pouvait présenter quelque intérêt, je demandai aux autorités provinciales de vouloir bien la faire relever (au surplus cette pierre ne portait-elle pas les caractères “lập thạch” (立石)?). Le village crut devoir faire mieux, et, quelques semaines après, je retrouvai la pierre dressée sur son socle maçonné. Un mois plus tard, sur ce socle étaient disposés des chapelets de fleurs, des papiers votifs et le vase habituel garni de sable où, piqués, achevaient de se consumer des bâtonnets d'encens : le vieux piédroit cham, la pierre-limite des Annamites, était devenu “Ông-Mốc” (翁木), “Monsieur le Terme”, et était honoré par les gens du village et plus encore par les voyageurs. Peut-être doit-on penser que les habitants de Cẩm-Lệ à cause de cet ordre venu de hauts fonctionnaires, avaient pu croire que puisque de grands mandarins lettrés et sérieux s'intéressaient au sort de cette pierre et réclamaient pour elle une attitude plus noble, il fallait bien qu'elle possédât une vertu et un pouvoir particulier”.

Dẫn theo: Sallet, “Les Souvernirs Chams dans le Folk-lore et les Croyances Annamites du Quang-Nam”, BAVH, No. 2, 1923, 210.

Tạm dịch: “Ở đây, tôi xin đóng góp phần nhỏ cho việc nghiên cứu phong tục thờ đá ở Trung kỳ. Phiến đá tại Cẩm Lệ bị vùi dưới một cái mương, và thấy có thể dùng đá vào việc gì đó hữu ích, tôi yêu cầu chính quyền tỉnh nên trục nó lên (và lại phiến đá này đâu có mang chữ “lập thạch” (立石)?). Làng sở tại tin rằng cần phải dùng nó vào việc tốt hơn, và vài tuần sau đó, tôi thấy trụ đá được dựng trên bệ có tô vôi hắc hoi. Một tháng sau đó, trên bệ thấy bày những bó hoa, giấy vàng mã và một cái lư đựng cát quen thuộc mà hương cốm đã cháy hết chỉ còn tro cọng: trụ biểu cổ của Chăm, cột đá làm ranh giới của người An Nam, đã trở thành “Ông-Mốc” (翁木), được dân làng và cả khách qua đường sùng bái. Phải chăng dân làng Cẩm Lệ vì từ mệnh lệnh của các quan trên, yền trí các quan trên vốn lắm chữ, nghiêm túc đã xem trọng phiến đá và đã đề cập về nó với một thái độ rất lịch lãm, nên chắc chắn rằng nó phải ẩn chứa một tư đức và một quyền năng đặc biệt”.

Trước năm 1980, trụ Ông Mốc vẫn còn, nằm gần bến đò Nga, ranh giới giữa Khuê Trung và Cẩm Lệ, trên trụ có dòng chữ: 嘉隆十二年七月二十五日 (Gia Long thập nhị niên, thất nguyệt, nhĩ thập ngũ nhật: ngày 25 tháng 7 năm Gia Long thứ 12).

3. Miếu Linh Sơn ngày nay được gọi là miếu Bà, thuộc tổ 33 phường Hòa Thọ Đông. Sau năm 1975, Thần Thạch không còn nữa.

truyền tại Cẩm Lệ, bằng chứng là mỏm Đá Ông có đặt tượng Phật Bà tại bờ bắc sông Cẩm Lệ. Đúng đêm rằm hay đêm ba mươi âm lịch hàng tháng, đứng trên cầu Cẩm Lệ nhìn về hướng Đảo Nổi, ta dễ dàng nhận ra tổ hợp mỏm Đá Ông - tượng Phật Bà được nhiều tín hữu dùng thuyền đến viếng, dâng hương hoa chiêm bái và thả đèn hoa đăng sáng cả mặt sông. Đầu những năm 80 của thế kỷ XX, do tác động của dòng chảy và sự sạt lở mà một mỏm đá đen trôi lên tại vị trí hiện thấy. Trải qua vài mùa lũ lụt nữa, mỏm đá vẫn đứng nguyên chỗ cũ, quá trình “thiên nhiên hóa” diễn ra và thế là dân địa phương bắt đầu sùng kính mỏm đá. Ban đầu họ chỉ đặt một lư hương lên trên, dần dà dựng thêm tượng Phật Bà. Chính quyền sở tại thời đó, với lý do bài trừ mê tín dị đoan, đã cho di dời tượng Phật Bà từ mỏm đá về chùa Cẩm Nam. Vài năm sau, thấy không ai dấn động đến, dân địa phương thỉnh tượng Phật Bà ra lại mỏm đá, tiếng lành đồn xa, tổ hợp mỏm Đá - tượng Phật Bà ngày càng đông khách hành hương. Tất nhiên, để góp phần tăng độ linh thiêng cho tổ hợp này, những câu chuyện truyền miệng trong dân chúng, có khi ở chợ hay lúc trà dư tửu hậu, kể về những sự không may mà các vị quan chức có liên quan đến vụ di dời gặp phải, nhưng sự thật đúng đến đâu, chẳng ai có thể xác minh được. Thật ra mô thức kết hợp thờ mỏm Đá và tượng Phật Bà ở đây có nguồn gốc từ mô thức thờ Đá - thờ Mẫu của người Việt ở xứ Đàng Trong từ thế kỷ XVI, mà mô thức thờ Đá - thờ Mẫu lại có nguồn gốc từ việc thờ Linga - Yoni.¹ Tóm lại, hiện tượng thờ mỏm Đá - tượng Phật Bà tại bờ sông Cẩm Lệ ngày nay chẳng qua chỉ là sự phản ánh một cách chính xác quá trình tiếp biến văn hóa tín ngưỡng phồn thực từ người Chăm xưa. Nhưng cũng qua hiện tượng này, mới thấy tín ngưỡng dân gian Chăm - Việt nó có sức sống mạnh mẽ và bền lâu đến nhường nào (trong khi đó đền đài, mộ tháp đều đã biến mất!).

Những di chỉ Champa thường gắn liền với những lời đồn thổi về các kho vàng được người Chăm đem táng theo. Đã có nhiều trường hợp ghi

1. Cadière, “Bài đã dẫn”, 4-5. Quá trình “thiên nhiên hóa” mỏm Đá Ông bên bờ sông Cẩm Lệ ngày nay diễn ra y chang như những gì mà linh mục L. Cadière miêu tả về mỏm “Đá nổi” bên bờ sông Thạch Hãn đoạn chảy qua làng Trinh Thạnh hơn 90 năm về trước. Hiện nay, tại Cẩm Lệ và một số nơi khác nữa, người ta tin rằng linh hồn của nạn nhân chết nước sẽ trú lại mỏm “Đá đen” và do đó mỏm Đá sẽ rất linh thiêng. Thân nhân của nạn nhân chết nước thường đến đây thấp hương khấn vái. Đặt trên mỏm Đá một tượng Phật Bà, người ta tin rằng Phật Bà sẽ phù hộ độ trì cho linh hồn của nạn nhân chết nước sớm được siêu thoát. Tóm lại, các linh hồn của những nạn nhân chết nước xem mỏm Đá là nhà và Phật Bà là người độ trì (!). Về phần pho tượng Phật Bà được đặt trên mỏm Đá, chúng tôi đã nghe vô số tin đồn thổi về sự linh thiêng của pho tượng này. Chẳng biết nó thiêng cỡ nào? Nhưng điều đó không thuộc phạm vi của bài viết, chúng tôi không tiện nêu ra. Đến tháng 12.2012, tượng Phật Bà đã được di dời về chùa Cẩm Nam.

nhận tìm được vàng Hời. Chẳng hạn: năm 1903, tại Mỹ Sơn, Parmentier đào được một cái chum đựng một bộ sưu tập toàn đồ trang sức bằng vàng; tại La Thọ, người ta cũng thu nhặt từ một cuộc khai quật nhiều đĩa bạc và các món trang sức bằng vàng.¹ Tại làng Hóa Quê, đầu thế kỷ XX, nhà bi ký học trú danh Edouard Huber, giáo sư của Trường Viễn Đông Bác cổ (EFEO), đi khảo sát một tấm bia Chăm, ông ta định phát quang xung quanh một ngôi miếu tọa lạc trên “cồn Dàng”² để tìm cổ vật, tức thì tiếng đồn lan tràn, đến tận Đà Nẵng rằng ở đó có đủ loại thú vật khác nhau được làm từ vàng khối, nỏ bò, rùa, nai được chôn khắp dưới đất, và người ta còn có thể nhặt được các quả thảo mộc làm bằng kim loại quý như vàng, bạc.³

Trong khoảng 25 năm trở lại đây, tại khu vực Gò Theo thuộc di chỉ phế tích tháp Cẩm Bắc mà Sallet đã từng khảo sát, đã có bốn trường hợp ghi nhận là đã đào được vàng Chăm. Khoảng năm 1989, ba anh em H., L., N. rủ nhau đào những ngôi mộ Chăm có hình mu rùa để kiếm đồ tùy táng, bán lấy tiền. Họ đào được một tấm bia mộ, bèn thuê người dịch, ai ngờ đó là bản đồ chỉ đến kho báu được chôn trong một ngôi mộ khác nằm cách đây khoảng 300m về hướng đông bắc. Nhờ thế, ba người đã tìm được rất nhiều vàng bạc trong mộ. Biết tin, nhiều người nữa cũng tìm vào bên trong, họ nhặt được rất nhiều đồng tiền thời xưa còn rơi vãi và ba chiếc đèn dầu phụng Chăm. Trúng được kho báu, ba anh em H., L., N. trở nên sung túc. Nhưng “*ăn vàng Hời ắt rơi nước mắt*”, chỉ độ vài năm sau, nội bộ anh em bất hòa, con cái trở nên hư hỏng, gia cảnh sa sút và họ đã phải bán nhà đi nơi khác. Gần đó, anh P. cũng đào được hũ đựng vàng chôn ngay dưới kim tinh khoảng 20cm. Từ ngày có vàng, cuộc sống gia đình anh P. có khá lên, nhưng chẳng được bao lâu anh ta qua đời trong một vụ tai nạn. Trường hợp tương tự, cách đây khoảng 10 năm, ông N. trong một lần xới đất trồng rau, vô tình đào trúng một buồng chuối bằng vàng, tuy ông N. đã đem số vàng đi làm từ thiện, nhưng ít năm sau đó ông ta vẫn bị đụng xe và nằm liệt giường cho đến nay.⁴

Những trường hợp ở Gò Theo làm chúng tôi nhớ đến hoàn cảnh của ông Trà Văn X, nhà ông ở ngay trên nền phế tích Phật viện Đồng Dương (nay

1. Sallet, “Bài đã dẫn”, 220.

2. “Cồn Dàng” là tên thường gọi những vùng đất cao có phế tích Chăm. Ngày nay, vị trí “cồn Dàng” là Khu di tích lịch sử văn hóa Khuê Trung bao gồm phế tích tháp Hóa Quê, giếng Chăm, miếu Bà, nhà thờ Tiên Hiền và nghĩa trủng Hòa Vang tại tổ 20 Bình Hòa, phường Khuê Trung.

3. Sallet, “Bài đã dẫn”, 220.

4. Phòng văn ông Huỳnh Bá Hoàng, tổ trưởng tổ 34, phường Hòa Thọ Đông. Trường hợp thứ tư mới xảy ra gần đây, nên chúng tôi chưa có ghi nhận gì về sự “báo ứng” của vàng Hời.

thuộc huyện Thăng Bình, Quảng Nam). Năm 1978, trong lúc đang đào đất để làm chuồng heo thì ông Trà phát hiện ra bức tượng Bồ tát Lakṣmīndra-Lokeśvara bằng đồng thau.¹ Hai mươi năm sau, chẳng những hai đứa con của ông đều lần lượt qua đời vì tai nạn giao thông mà bản thân ông cũng bị đụng xe chấn thương sọ não, hiện nay gia đình chỉ còn hai vợ chồng thui thủi sống qua ngày trong cảnh cô hàn.² Ngầm lại câu “*ăn vàng Hời ắt rơi nước mắt*” quả chẳng sai.

Gần đây nhất, tại Gò Theo, vào ngày 10.4.2012, đã có một người đi rà phế liệu đào được vàng Hời. Địa điểm phát hiện hũ vàng là lô đất đang xây nhà của chị Nguyễn Thị Thùy T. thuộc tổ 34, phường Hòa Thọ Đông. Người rà phế liệu dùng cuốc đào lên một nắp đồng có 5 lớp (mỗi lớp dày khoảng 4mm) đã bị ôxy hóa và một hũ gốm Chăm bên dưới đã bị vỡ, bên trong có chứa 6kg kim loại màu vàng. Người rà phế liệu thu gom tất cả và chở đi mất dạng, đến nay vẫn chưa rõ tung tích. Khi người này vừa rời hiện trường, người dân đem một số mảnh kim loại rơi vãi đi thử ở tiệm kim hoàn gần đó và bất ngờ nhận ra đó là vàng, nhưng tuổi vàng còn non. Ngay sau đó, người dân xung quanh kéo đến cố tìm những mảnh vụn còn lại và mang đi bán được tổng cộng gần 10 triệu đồng.³ Sự việc qua đi, chủ nhà cho làm móng tiếp và đến nay nhà đã xây xong.

Nằm trên địa bàn phường Hòa Thọ Đông còn có một di tích Champa nữa, đó là nền móng tháp Phong Lệ. Vào đầu thế kỷ XX, phế tích tháp Phong Lệ lọt thỏm trong khu vực đồn điền chè, cà phê của ông chủ Camille Paris.⁴ Tại đây, năm 1900, ông ta đã sưu tầm được khá nhiều cổ vật Chăm và đem bán cho một người Pháp, người này bán tiếp cho một người Hoa. Trước lời đề nghị mua lại từ kiến trúc sư Parmentier, người chủ mới của bộ sưu tập đã vui lòng hiến tặng toàn bộ số cổ vật do Paris thu thập cho Trường Viễn Đông Bác cổ. Theo Parmentier thì đa phần các cổ vật có nguồn gốc từ một tháp Chăm bị sụp thành gò nhỏ trong khu vực đồn điền và chủ đồn điền đã lấy gạch từ đó để xây nhà.⁵ Năm 1909, Parmentier đã thống kê được hơn 20

1. Bức tượng Bồ tát Lakṣmīndra-Lokeśvara hiện đang được trưng bày tại Bảo tàng Chăm Đà Nẵng và đã được công nhận là Bảo vật quốc gia.

2. Trường hợp của ông Trà Văn X., chúng tôi trực tiếp chứng kiến, nếu có quý vị độc giả nào muốn xác minh thì có thể theo chúng tôi đến gặp ông Trà, nhà ông chỉ cách vị trí tháp Sáng của Phật viện Đồng Dương 2km.

3. Phòng văn ông Huỳnh Bá Hoàng, tổ trưởng tổ 34, phường Hòa Thọ Đông.

4. Đầu thế kỷ XX, khu vực lân cận Tourane (Đà Nẵng) có một số đồn điền của các ông chủ: *Tây Kho bạc anh* (Camille Paris) ở Phong Lệ, *Tây béo* ở Hóa Quê, *Tây kho bạc em* (Gravelle Paris) ở Nghi An, *Tây Bertrand*, *Tây Hăng* ở Phước Tường...

5. Nguyễn văn: “*Peu de temps après, l'ancienne propriété de C. Paris à Phong-lê, vendue*

món cổ vật mang về từ Phong Lệ, trong đó có những tác phẩm điêu khắc tuyệt đẹp như bộ Linga biểu tượng dương vật của thần Siva, tượng bò thần Nandin, phù điêu thần Siva múa giữa đàn rắn thần Naga theo âm điệu thoát ra từ bốn nhạc công, phù điêu thần Vishnu có đôi môi dày dưới cánh mũi nở to, phù điêu đoàn tiên nữ Apsara thanh tao siêu thoát... Cũng trong năm đó, Parmentier đã đến khảo sát phế tích tháp Phong Lệ và nhận định tại đây có thể đã có một quần thể gồm nhiều công trình kiến trúc khác nhau. Ngoài ra ông còn thấy có rất nhiều gạch Chăm đã được dùng để xây nhà và lát cả một con đường dẫn đến bờ sông.¹ Hiện nay, trong số hơn 20 món cổ vật tìm thấy tại Phong Lệ có 9 tác phẩm điêu khắc được trưng bày tại Bảo tàng Điêu khắc Chăm Đà Nẵng.

Trong khi bộ sưu tập cổ vật Phong Lệ được nhiều người biết đến thì nền móng của phế tích tháp Phong Lệ bị vùi sâu vào lòng đất. Những tường nó đã mất tích thì tháng 4.2011, gia đình ông Ông Văn Tồn và bà Lê Thị Út, trú tại xóm Cấm (tổ 3, phường Hòa Thọ Đông) khi đào móng làm nhà tại lô đất số 173 và 101 đã phát hiện ra một pho tượng cổ đầu người mình chim (tượng thần điệu Kinnari trong thần thoại Ấn giáo) và nhiều gạch Chăm. Ngay sau đó, Bảo tàng Điêu khắc Chăm đã thực hiện khai quật khẩn cấp đợt 1. Kết quả sơ bộ xác định đây là nền móng tháp Phong Lệ trong quần thể tháp Chăm Hóa Quê. Đoàn đã khai quật 5 hố với diện tích khoảng 206m², phát hiện được tháp cổng và bắt đầu lộ một phần của tháp chính. Đến tháng 8.2012, Bảo tàng Điêu khắc Chăm Đà Nẵng phối hợp với các nhà khảo cổ của Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn (Đại học Quốc gia Hà Nội) tiến hành khai quật đợt 2. Quá trình khai quật đã làm lộ rõ quy mô, cấu trúc chân móng của một tòa tháp Chăm rất lớn, chân móng có hình chữ Thập, từ cửa Đông đến cửa Tây có chiều dài 23,15m, và từ cửa Bắc đến cửa Nam có chiều dài 19,3m. Từ móng tường Đông đến móng tường Tây dài 15,85m và từ móng tường Bắc đến móng tường Nam dài 16,15m. Đặc biệt đoàn đã phát hiện ra hố thiêng nơi đặt bệ thờ bộ Linga - Yoni biểu tượng của thần Siva, đây là hố thiêng có kích thước lớn nhất trong các hố thiêng của đền tháp Chăm được phát hiện đến thời điểm này. Ngoài ra, dưới phần tháp chính còn có 8 ô khám, mỗi ô đều có chứa cát, một viên gạch hình vuông

d'abord à un Français, passait à un Chinois. Sur notre demande d'achat il fit aimablement don à l'Ecole des sculptures que C. Paris y avait rassemblées; elles provenaient pour la plupart des décombres d'un monument cham qui formait une butte dans les limites de sa concession et qui lui fournit les briques de l'habitation”. Dẫn theo: Parmentier, “Catalogue du Musée Cham de Tourane”, BEFEO, Vol. XIX, 1919, 5.

1. Parmentier, “Inventaire Descriptif des Monuments Chams de l'Annam”, Vol. 1 (Paris: Presses de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (PEFEO), Ernest Leroux, 1909), 319-324.

đặt trên một hòn đá cuội và dưới cùng là hai viên đá thạch anh có nhiều đầu nhọn. Hiện nay công tác khai quật tại di tích Chăm Phong Lệ đã tạm dừng, chắc sẽ có một dự án khai quật, khảo cổ học quy mô lớn trên diện rộng để tiếp tục giải mã những bí ẩn dưới nền tháp.

Nằm kế phía đông của phường Hòa Thọ Đông là phường Khuê Trung, nơi đây có một di chỉ Champa khá nổi tiếng là phế tích tháp Hóa Quê (nay thuộc tổ 20, Bình Hòa). Đầu thế kỷ XX, ông Rougier, tham tá hạng 2 tòa Công sứ Hội An, đã tìm ra di chỉ này tại “cồn Dàng”, đồng thời phát hiện một tấm bia Chăm bốn mặt.¹ Ngay sau đó, giáo sư Huber đã đến nghiên cứu, phiên âm Latinh và dịch văn bia Hóa Quê ra Pháp ngữ, toàn bộ công trình này sau đó được đăng trên tập san của Trường Viễn Đông Bác cổ, số XI, năm 1911. Bia Hóa Quê làm bằng đá sa thạch, cao 120cm, rộng 63cm và dày 30cm, bốn mặt bia đều có văn khắc:

- Mặt A (Đông) có 17 dòng chữ bằng Phạn ngữ, hành văn theo thể thi kệ.
- Mặt B (Tây) có 19 dòng chữ bằng Phạn ngữ, theo thể thi kệ và văn xuôi.
- Mặt C (Bắc) có 17 dòng chữ bằng Phạn ngữ, theo thể văn xuôi.
- Mặt D (Nam) có 19 dòng chữ bằng Chăm ngữ cổ đại theo thể văn vần.

Theo như văn bia, vào cuối thế kỷ thứ IX, đầu thế kỷ thứ X, một gia đình Chăm quyền quý đã dựng lên ba ngôi tháp, một tại địa điểm dựng bia và hai cái còn lại tại vùng đất lân cận xung quanh đó. Trên bia có khắc bốn mốc thời gian, đó là năm 820, 829, 830 và 831 niên lịch Saka. Người Chăm dùng lịch Saka, một loại lịch cổ Ấn Độ. Kỳ nguyên Saka so với Công lịch bắt đầu tính sau Thiên Chúa giáng sinh 78 năm, vậy bốn mốc thời gian tương ứng là năm 898, 907, 908 và 909 Công nguyên. Mốc thời gian đầu tiên là dưới triều vua Jaya Simhavarman I, và ba mốc còn lại thuộc triều vua Bhadravarman II. Mặt đầu tiên văn bia khắc đầy một lời cầu khẩn dài đến thần Siva, rồi đến bốn khổ thơ ca ngợi công đức vị vua đang trị vì Bhadravarman, người được sánh ngang với vị vua Yudhishtira trong thiên anh hùng ca Mahabharata của người Hindu. Những mặt tiếp theo là những lời tán tụng đến một gia đình hoàng thân có quan hệ rất gần với hoàng gia và có quê quán ở khu vực xung quanh nơi đặt bia (Cẩm Lệ ngày nay), đây là môn phiệt đã dựng lên cụm tháp Hóa Quê. Người chồng có tước hiệu Ājñā (Hoàng thân), tên là Sārthavāha, đã kết hôn với bà Pu Po Ku Rudrapura. Hoàng thân Sārthavāha là em vợ vua Indravarman II của vương triều Đồng Dương hùng mạnh, và cũng là cháu ruột của vua Rudravarman (ông nội của vua Indravarman II). Vị hoàng thân Sārthavāha có một cô con gái, vương hậu Ugradevī, người đã kết hôn

1. Huber, “Études Indochinoises”, BEFEO, Vol. XI, 1911, 285.

với vị vua đang trị vì Bhadravarman II, và có ba công tử: Mahāsāmanā, Narendranpavitra, Jayendrapati (xem *Phả hệ vương triều Đồng Dương - Indrapura* ở dưới đây). Tất cả ba vị công tử này đều đang giữ những chức vụ cao cấp bên cạnh vua Bhadravarman II. Vị tam công tử, quan Thượng thư Jayendrapati, là một học giả uyên bác. Chính ông là người đã soạn ra những bài thi kệ và văn xuôi cho chín tấm bia được dựng trước các tháp Chăm: hai tấm được dựng bởi vua Jaya Simhavarman I và bảy tấm từ vua Bhadravarman II.¹ Văn bia còn cho chúng ta biết để thưởng công soạn chín bài ký, vua Bhadravarman II đã ban cho Thượng thư Jayendrapati một cỗ kiệu, một cái lọng bằng lông công, một bao kiếm bằng vàng, nhiều binh sứ có quai và binh gươm lớn, một cái đĩa bằng bạc, một đai thắt lưng, nhiều khuyên tai và vòng tay bằng vàng, một cặp váy bằng lụa²...

Theo như văn bia, vợ của Hoàng thân Sārthavāha có tước hiệu là Pu Po Ku (Nữ Thánh chủ) và mang tên Rudrapura (thành phố thần Bảo tố), Pu Po Ku Rudrapura có nghĩa là Nữ Thánh chủ thành phố thần Bảo tố, mà bản quán của gia đình Sārthavāha và Pu Po Ku Rudrapura là khu vực lân cận xung quanh địa điểm dựng bia Hóa Quê, từ đó có thể biết rằng vào cuối thế kỷ thứ IX, đầu thế kỷ thứ X vùng đất Cẩm Lệ có danh xưng là **Rudrapura - thành phố Thần Bảo tố**.³

Trải qua hơn ngàn năm, khu đất nơi tháp Hóa Quê tọa lạc nay trở thành Khu di tích lịch sử văn hóa Khuê Trung bao gồm phế tích tháp Hóa Quê, miếu Bà, giếng Chăm, nhà thờ Tiễn Hiên và nghĩa trũng Hòa Vang. Gần đây, khi phát quang khu vực này người ta lại tìm thấy một bệ Yoni kích thước 1m x 0,8m và một tượng thần Ganeśa đã mất một tay cao 55cm, hiện nay bệ và tượng được trưng bày tại Bảo tàng Lịch sử Đà Nẵng. Sau miếu Bà 100m, có một phần bệ thờ Linga chạm khắc những dải xoắn theo phong cách Đồng Dương. Chắc chắn là dân làng đã tận dụng gạch đá từ phế tích để xây miếu, rất có khả năng móng tháp nằm ngay dưới miếu. Trong miếu Bà, thấy thờ bốn pho tượng Chăm có nguồn gốc Ấn giáo đã được Việt hóa bằng cách đắp thạch cao, tô màu, đội mũ, choàng y để trở thành Thần Mẫu. May còn một pho tượng bên trái ngoài cùng mà đầu chưa bị tô màu, chúng tôi nhận ra ngay là đầu thần Kumāra (con trai thần Siva), một vị nam thần Chăm đã được sắc phong thành Bà Thổ (!). Điều kỳ lạ là trong miếu chỉ có bốn pho tượng mà lại có bài vị kèm sắc phong đến năm Bà tương ứng với

1. Huber, “Études Indochinoises”, BEFEO, Vol. XI, 1911, 286.

2. Huber, “Bài đã dẫn”, 296.

3. Theo kinh Vệ Đà, thần Bảo tố Rudra là tiền thân của thần Siva, vị thần tối cao trong Ấn giáo.

Ngũ Hành. Tại sao một nam thần Chăm lại biến thành một nữ thần Việt? Đó là do tín ngưỡng thờ Mẫu của người Việt. Vào thế kỷ XV, XVI, trên đường nam tiến, hẳn thấy một pho tượng Chăm nào có khuôn mặt giống phụ nữ thì người Việt sẽ đặt ngay lên bàn thờ và nó trở thành những Bà Vú, Bà Hời, Bà Mụ, Bà Phật, Bà Đá, Bà Lồi, Bà Vàng, Bà Ngọc, Bà Thiên, Bà Thai Dương¹... và trường hợp ở làng Hóa Quê là Bà Ngũ Hành. Trước miếu, ngay phía bên trái, có một giếng Chăm vuông vức tuyệt đẹp, trụ giếng và thành giếng được ghép từ các phiến đá sa thạch một cách tinh xảo. Vì người Chăm cần dùng nước để làm nghi lễ thể tẩy Linga nên niên đại của giếng ắt phải trùng với tháp Hóa Quê, hơn ngàn năm.

Nhờ những dòng Phạn ngữ trên văn bia Hóa Quê do quan Thượng thư triều Đồng Dương Jayendrapati soạn, và nhờ bản dịch sang Pháp ngữ của giáo sư Huber nên chúng ta có thể biết vào cuối thế kỷ thứ IX, đầu thế kỷ thứ X, gia đình Hoàng thân Sārthavāha và Nữ Thánh chủ Rudrapura, chủ nhân của mảnh đất trù phú Rudrapura - thành phố thần Bảo tổ² - mà ngày nay mang tên Cẩm Lệ, đã dựng lên cụm tháp Hóa Quê. Cụm gồm ba tháp gần nhau, đó là tháp Śrī-Mahārudra (Cẩm Bắc) thờ Hoàng thân Sārthavāha vào năm 898, tháp Śrī-Mahāśivaliṅgeśvara (Phong Lệ) thờ Parameśvara vào năm 907 và tháp Bhagavatī (Hóa Quê) thờ Nữ Thánh chủ Rudrapura vào năm 908.³ Nhưng tiếc thay, tất cả đều đã sụp đổ hoàn toàn. Căn cứ mốc thời gian khắc trên bia và trên cơ sở nghiên cứu các di tích, có thể khẳng định cụm tháp Hóa Quê được xây dựng theo phong cách Đồng Dương. Đến nay, chúng ta đã xác định chính xác vị trí nền tháp Hóa Quê là miếu Bà, tổ 20 Bình Hòa, phường Khuê Trung và nền tháp Phong Lệ là lô đất số 173, 101, xóm Cẩm, tổ 3, phường Hòa Thọ Đông, nhưng vẫn chưa biết đích xác vị trí nền móng tháp Cẩm Bắc, nó vẫn nằm đâu đó trong lòng đất Linh Sơn.

Ngoài di tích cụm tháp Hóa Quê, đầu thế kỷ XX, tại làng Hòa An (nay thuộc phường Hòa An, quận Cẩm Lệ), Parmentier còn tìm thấy một tượng đá có tư thế ngồi xõm và những đồng đồ nát từ gạch đá xây vòm của một tháp Chăm.⁴ Ngày nay, một số phế tích của tháp Hòa An vẫn còn được lưu

1. Sallet, “Bài đã dẫn”, 213.

2. Vào đầu thế kỷ thứ X, trên mảnh đất Amarāvati (Quảng Nam, Đà Nẵng ngày nay) có các thành phố: Indrapura - kinh thành thần Sấm sét (Đồng Dương); Simhapura - thành phố Sư tử (Trà Kiệu); Āmāpura - thành phố Chiêm Bà (Thanh Chiêm, Điện Bàn); Và những tác giả bài viết này phát hiện ra thêm một thành phố nữa, đó là Rudrapura - thành phố thần Bảo tổ (Cẩm Lệ).

3. Huber, “Bài đã dẫn”, 297.

4. Parmentier, “Notes d’Archéologie Indochinoise I - VI”, BEFEO, Vol. XXIII, 1923, 274.

giữ tại chùa An Sơn (tổ 15, phường Hòa An, quận Cẩm Lệ). Vị trí của chùa nằm ngay dưới chân núi Phước Tường¹ và chùa được dựng trên nền một tháp Chăm vào khoảng giữa thế kỷ XIX. Bâng qua tam quan, đến giữa sân chùa còn thấy hai trụ cửa bằng đá sa thạch có chạm khắc những dải xoắn theo phong cách Đồng Dương đang được tận dụng làm hai trụ tựa cho một cột cờ (!). Bên trái chùa, thấy có một bệ thờ Linga hình vuông, trên mặt có xuất hiện vết nứt, cạnh đó có hai trụ biểu bằng đá và những phiến đá dày dùng làm đế cho các trụ biểu. Bệ thờ và những phiến đá này được nhà chùa bố trí thành một bộ bàn ghế đá dùng để tiếp khách thập phương (!). Cách đó không xa về hướng tây bắc là một giếng Chăm hình tròn, thành giếng được ghép từ những viên đá sa thạch hình chữ nhật. Trong số các phế tích còn lại, đặc biệt còn có một tượng nam thần, được thờ trong một ngôi miếu nhỏ, nhưng tượng đã mất đầu và bị đắp xi măng tạo thành đầu của một vị hòa thượng nào đó (!). Tư thế ngồi của pho tượng này làm ta liên tưởng đến tượng nam thần đang trưng bày trên đài thờ thuộc Phật viện Đồng Dương (Vihāra Lokeśvara) tại Bảo tàng Điều khắc Chăm Đà Nẵng. Những gì còn sót lại ở chùa An Sơn cho thấy tháp Hòa An có cùng niên đại với cụm tháp Hóa Quê, cuối thế kỷ thứ IX, đầu thế kỷ thứ X.

Qua việc khảo sát những phế tích tháp Chăm tại quận Cẩm Lệ ngày nay, chúng ta có thể hình dung ra diện mạo và quy mô của thành Rudrapura. “Sông Thiêng” của thành là sông Cẩm Lệ, “núi Thiêng” của thành là núi Phước Tường. Trung tâm tôn giáo của thành đặt tại Hòa An và trung tâm chính trị tại khu vực Cẩm Bắc, Phong Lệ, Hóa Quê (phường Hòa Thọ Đông và phường Khuê Trung ngày nay). Theo motif của những thành phố (pura) được hình thành trên các lưu vực sông nhỏ, chảy trên triền dốc đứng, ngăn cách bởi núi non tại vùng Đông Nam Á thời tiền sử do Bennet Bronson đúc kết,² thì thành Rudrapura ắt có một cảng thị đóng vai trò trung tâm kinh tế - thương mại. Chắc chắn cảng thị này phải nằm gần địa điểm hợp lưu của ba con sông Cẩm Lệ, Vĩnh Điện và Cổ Cò. Rất có khả năng đó là Hiên cảng,³

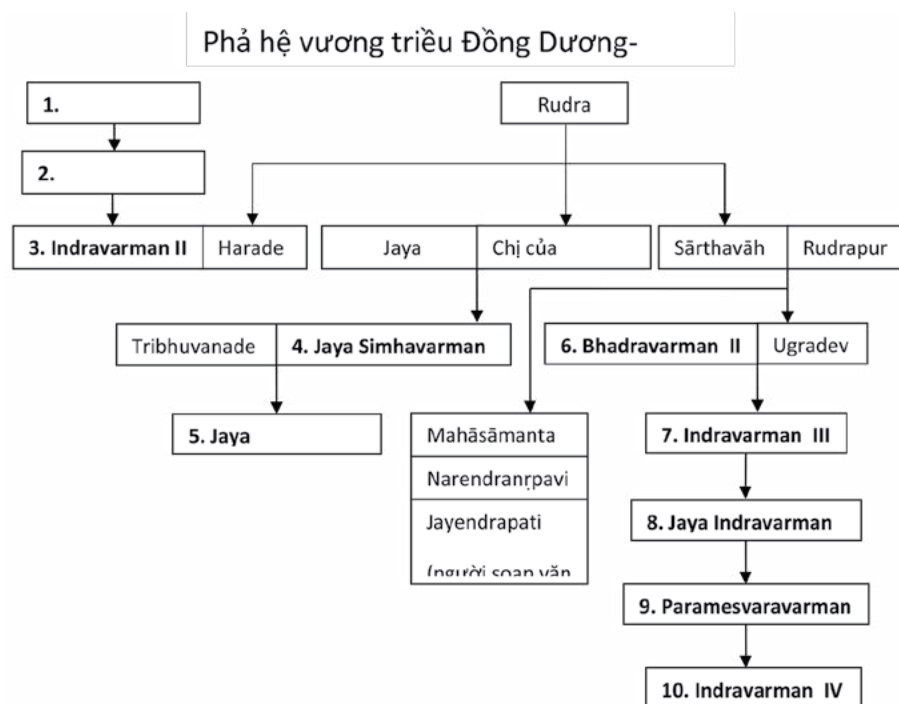
1. *Đại Nam nhất thống chí* (quyển XIII) do Quốc sử quán triều Nguyễn biên soạn, chép núi Phước Tường (福祥) là Cẩm Lệ Sơn (錦荔山).

2. Bronson, “Exchange at the Upstream and Downstream Ends: Notes Toward a Functional Model of the Coastal State in Southeast Asia”, *Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia: Perspectives from Prehistory, History, and Ethnography* (Ann Arbor, 1977), 39-52.

3. Tương truyền, năm 1471, vua Lê Thánh Tông trên đường nam chinh đã cho đậu thuyền tại bến Nại Hiên để lấy nước ngọt từ giếng Bộng (giếng có niên đại thế kỷ X) [Theo gia phả tộc Nguyễn Thanh - Nại Hiên Tây do anh Nguyễn Thanh Định cung cấp]. Muộn nhất là từ cuối thế kỷ XV, người Trung Hoa đã gọi bến Nại Hiên (và cả khu vực Đà Nẵng) là Hiên cảng.

một cảng cổ nằm tại làng Nại Hiên Tây (nay thuộc phường Bình Hiên, quận Hải Châu) và có thể có thêm một tiền cảng đóng tại làng Nại Hiên Đông (nay thuộc phường Nại Hiên Đông, quận Sơn Trà). Như vậy thành Rudrapura vào cuối thế kỷ thứ IX, đầu thế kỷ thứ X có địa giới khá rộng, nó bắt đầu từ làng Hòa An dưới chân núi Phước Tường trải xuống Cẩm Lệ, rồi kéo dài đến tận Nại Hiên.¹

Đã có một tòa thành Chăm tồn tại cách đây hơn 1.000 năm mà những phế tích của nó đang nằm rải rác khắp nơi trên địa bàn quận Cẩm Lệ. Hy vọng vào một ngày nào đó, tất cả các chân móng tháp sẽ được phát lộ, đến lúc đó chúng ta lại có dịp khám phá thêm nhiều điều kỳ diệu về một nền văn minh huyền bí này. Những lưu dấu Champa tại Cẩm Lệ ngày nay đâu chỉ có những phiến đá, tượng đá hay móng gạch Hời đồ chói mà còn là niềm tin dai dẳng trong dân gian về thần linh, ma quỷ và nỗi ám ảnh triền miên về những lời nguyền đến từ cõi hư vô. Cái tín ngưỡng thuần cảm tính về một quá khứ Hời đầy bí nhiệm dường như vẫn tồn tại mãi trong tâm thức của mỗi một con người vùng “Cẩm giang Lệ thủy” này...



không? Tuy chưa giải tỏa và khai quật toàn bộ khu di tích, nhưng, trên cơ sở những dấu tích và những hiện vật đã được phát hiện, ngay từ đầu thế kỷ trước, các nhà khoa học người Pháp đã khẳng định di tích Đồng Dương chính là tòa đô thành và tu viện Indrapura xưa kia của Champa.

Trong công trình khoa học nổi tiếng của mình *Thống kê, khảo tả các di tích Chăm ở Trung Kỳ* xuất bản năm 1909, ông H. Parmentier đã có những khái quát và nhận xét khá chi tiết về khu di tích này. Theo mô tả của H. Parmentier, ngôi đền Đồng Dương nằm trong địa phận làng Đồng Dương, tổng Châu Đức Trung, phủ Thăng Bình (nay là làng Đồng Dương, xã Bình Định Bắc, huyện Thăng Bình, tỉnh Quảng Nam). Một bia ký trên một tấm bia dựng trong khu di tích này cho chúng ta biết ngôi đền thờ nằm trong thành phố Indrapura cổ, có lẽ là kinh đô Champa, vào thời thành phố được xây dựng (thế kỷ IX), và là một tu viện Phật giáo dựng lên để cầu cúng Laksmindra Lokesvara.

Tổng thể di tích chia thành ba khoảng hầu như bằng nhau kéo dài từ tây sang đông. Điểm giữa của di tích là một ngôi đền quan trọng, đã sụp đổ, gọi là ngôi đền chính, nó nằm ở cực tây của khoảng giữa. Chung quanh có bốn đền thờ khác cùng dựng trên một nền chung, đó là các ngôi đền tháp Nam, Tây Nam, Tây Bắc và Bắc. Trước ngôi đền chính có một kiến trúc lớn bốn cửa, đó là đền tháp trung tâm. Một bức tường bao quanh cả hai điểm đó và tạo thành khoảng sân lớn, chúng tôi gọi là sân I, có một cổng quan trọng mở ra phía đông. Còn có nhiều kiến trúc khác bổ sung thêm cho tổng thể khu I này: bảy ngôi miếu tựa lưng vào tường bao; hai tháp có bốn cửa là tháp Nam Tây - Nam (có lẽ là tháp dành cho tấm bia ký) và tháp trung tâm Bắc; hai tòa nhà đường như là dùng để ở là nhà Nam và nhà Bắc.

Trước cổng, hai cột trụ đánh dấu lối vào và những trụ mốc trang trí dựng lên trước tường. Về phía đông của khoảng sân này, có một khoảng sân khác, chúng tôi gọi là sân II. Trên sân II, có gian nhà dài và một cổng khác có trụ. Có những trụ mốc khác nằm dọc bên trong tường. Một khoảng sân khác nằm ở phía trước sân II, chúng tôi gọi là sân III. Trên sân, có một gian nhà dài và cũng có một cổng khác, trước cổng cũng có hai cột trụ. Dọc tường bên trong, cũng có trụ mốc; ở phía bắc và phía nam, có những cổng tháp. Cuối cùng một khu khác, hay một dãy sân dài hơn, chắc là lối đi, dẫn đến cổng ngoài, cổng IV, qua một khoảng đất ngày nay là một khu rừng nhỏ. Trước cổng này là lối vào chính, biểu hiện bằng hai cột trụ, cho khách hành hương từ xa đến.

Sân I lại kèm thêm hai khu sân có tường bao khác có kích thước tương tự là I' Bắc và I' Nam. Ở phần sau I' Bắc, có ba phế tích của ba đền tháp còn

đang được phát quang; còn ở phần sau I' Nam, có một gian nhà vuông còn thấy tường. Một bức tường thứ hai khoanh cả ba khu sân I và I' và làm thành một con đường bao quanh ba mặt Bắc, Tây, Nam, biến mất ở mặt Đông, bọc lấy những khoảng trống mà ngày nay đã biến thành ruộng. Chắc hẳn xưa kia, những khoảng trống này được dùng làm vườn hoặc để dựng những kiến trúc nhẹ. Các cổng tháp III Bắc và Nam (khu III) thông vào phía trong. Cuối cùng, bức tường thành khép lại ở mặt Đông, ở đây có cổng IV hình như là cái cổng duy nhất của tổng thể lớn này. Góc Đông Nam có một dãy kiến trúc bằng gạch chưa được khai lộ ra, còn góc Đông Bắc có một bể nước.

Theo H. Parmentier, các bức tường bao bọc các sân II và III được trang trí bên trong chứ không phải ở bên ngoài nên ông nhận xét, kiểu bố cục kỳ lạ này cho thấy rõ ràng là lối đi trung tâm từ cổng IV đến tận ngôi đền thờ chính I là bộ phận thực sự mang tính công chúng của di tích.

Với tất cả những hiện trạng thấy được, H. Parmentier cho rằng, tổng thể này không liên một mạch, và có cơ sở để tin rằng, ngôi chùa Phật giáo đã được xây thêm thành những vùng đồng tâm kéo dài mãi ra phía đông. Tuy nhiên, sự giống nhau kỳ lạ và nghệ thuật thể hiện trên các tượng môn thần Dvarapala ở những cổng khác nhau từ trong ra ngoài khiến ta có thể tin như vậy. Có thể, những khu tường khác nhau đã có ngay từ đầu nhưng chỉ bằng ván gỗ sơ sài và các cổng là những công trình kiến trúc bằng vật liệu nhẹ bên dưới có những tượng đá. Những công trình liên tiếp về sau có lẽ chỉ có việc thay thế những chất liệu kém chắc chắn bằng những vật liệu bền vững hơn.

Tổng thể này được hoàn chỉnh với một khu tường hình chữ nhật cạnh 300m và 240m. Ngoài ra, ở cách đó 763m, có các mặt tường khá cao nằm đúng theo các hướng. Có một lối đi nối liền khu tường này với ngôi chùa, ngày nay đã bị cắt đứt ở nhiều đoạn. Mỗi mặt ở khu tường, theo H. Parmentier, có những khoảng trống không thể hiểu được là chúng có tương ứng với những chiếc cổng hồi xưa không. Theo ông H. Parmentier, người dân địa phương ở đây cho rằng công trình này là một bể nước của người Chăm. Và, trên thực tế, trong khu đất này hiện vẫn còn một chiếc ao vuông chứa nước mưa. Ông H. Parmentier cho rằng, chính sự hiện diện của ao nước này đã là nguồn gốc cho truyền thuyết về bể nước của người Chăm và cũng có thể chấp nhận được giả thuyết trên vì đất đai ở xung quanh rất khô. Thế nhưng, ông H. Parmentier cũng đặt ra câu hỏi, vì chỉ chứa nước mưa thôi, chiếc ao chắc không đủ để tưới cho cả cánh đồng rộng lớn này.

Bên ngoài tổng thể di tích hoàn chỉnh có tường bao, như nhận xét của H. Parmentier, hầu như không còn lại những dấu tích và hiện vật đáng kể nào, ngoại trừ chiếc cột đá nằm bên cạnh con đường (cách đường chừng

10m về phía bắc và ở quãng 2/3 đường từ khu Tây ra) lối khu di tích với khu Ao vuông. Cả chiếc cột đá và khu tường và ao vuông không thuộc làng Đồng Dương, mà thuộc làng Xuân Sơn, tổng Châu Đức Trung.¹

Đã nhiều lần đến điều tra nghiên cứu Đồng Dương, chúng tôi biết và tin rằng, trong tương lai, các nhà khảo cổ chắc chắn sẽ làm phát lộ và tìm thấy thêm nhiều di vật và di tích của đô thành và tu viện Phật giáo Đồng Dương - một trong những khu di tích không chỉ thuộc vào loại lớn nhất mà còn đặc biệt nhất của lịch sử vương quốc cổ Champa. Thế nhưng, vì nhiều nguyên nhân khác nhau, từ sau cuộc khai quật của H. Parmentier cho đến nay, nghĩa là trong suốt hơn một trăm năm qua, khu di tích Đồng Dương không những không được điều tra nghiên cứu tiếp, mà còn liên tục bị chiến tranh, thiên nhiên và con người hủy hoại. Vì vậy, cho đến nay, những khảo tả của H. Parmentier vào đầu thế kỷ XX vẫn là những tài liệu đầy đủ nhất, chi tiết nhất và có cơ sở khoa học nhất về tòa thành Đồng Dương.

Nhìn trên địa hình hiện nay, có thể thấy, đô thành Indrapura lấy dòng sông Ly Ly làm hệ quy chiếu. Dòng sông nhỏ Ly Ly bắt nguồn từ vùng đồi huyện Quế Sơn và Tiên Phước và chảy theo hướng tây - đông. Con sông làm ranh giới tự nhiên giữa huyện Quế Sơn và Thăng Bình trước khi vòng theo hướng đông bắc để đổ ra biển Cửa Đại (Hội An - Chiêm cảng). Ngay chính thôn Đồng Dương, nơi có tòa thành Indrapura, dòng Ly Ly tách một nhánh nhỏ được gọi là suối Ngọc Khô chảy theo hướng đông nam đổ ra khu vực biển Tam Hải, huyện Núi Thành, một khu vực có nhiều di tích cổ Champa. Rất có thể khu vực cảng Kỳ Hà hiện nay (thuộc thành phố Tam Kỳ) là thương cảng xưa, còn các di tích Chiên Đàn, Khương Mỹ, An Mỹ... cũng đều gần với con sông Ly Ly này.

Đô thành Indrapura nằm ở phía nam sông Ly Ly và cách bờ biển không xa. Đây là khu vực trung du, dạng đồi núi thấp, xen kẽ có ruộng đồng. Thành Indrapura hầu như nằm gọn trong cánh đồng rộng chừng 2 km² của làng Đồng Dương. Cả khu cánh đồng hình chữ nhật này được đồi núi bao bọc ở ba mặt đông, nam và tây; còn mặt bắc là sông Ly Ly. Còn từ đỉnh Trà Lai, ngọn núi cao nhất bao bọc đô thành ở phía tây nam, có thể thấy thành Indrapura như một lòng chảo ôm trong mình những quả đồi thấp hơn. Như điều tra của H. Parmentier từ hơn trăm năm trước, với phía tây là khu tôn giáo (Phật viện) và phía đông cách chừng 1.000m là hoàng cung. Những dấu tích hiện còn cho thấy, về phía đông, có thể là tòa thành bên ngoài giáp với hai con suối Ngọc Khô và Bà Đặng. Như mô tả của H. Parmentier, từ

1. H. Parmentier, *Inventaire Descriptif des Monuments Cams de L'Annam* (Paris: Tome I, 1909), 439-442.

Phật viện, có một con đường cổ dạng bờ lũy chạy về phía đông 750m, băng qua một cánh đồng và mép một quả đồi nhỏ thì đến cửa Tây của hoàng cung. Nhiều khả năng khu hoàng cung chính là khu vực Ao Vuông hiện nay. Nguyên trước đây đó là một quả đồi thấp nằm sát cánh đồng và bị tách ra với phần còn lại ở hướng đông bởi một đường thủy hào. Trên đồi, người ta đã đào một cái ao hình chữ nhật với diện tích 100m x 180m. Đất đào lên được đắp thành lũy dài vuông vức, bằng phẳng chạy vòng theo Ao Vuông. Quả đồi nhân tạo này có mặt bằng hình chữ nhật, hướng hơi lệch tây bắc. Xung quanh khu di tích, đặc biệt là dọc theo suối Ngọc Khô ở phía bắc, còn có thể nhận thấy những dấu tích của các công trình kiến trúc (có thể là những tháp canh và các bờ thành?).

Như vậy là, nếu nhìn rộng ra một khu vực lớn hơn, với tất cả những di tích hiện còn như các khu đền tháp Khương Mỹ và Chiên Đàn ở thành phố Tam Kỳ hiện nay, những phế tích, dấu tích và di vật đã được phát hiện dọc theo hai bờ con sông Ly Ly, thì có thể nhận thấy, khu di tích Đồng Dương là quần thể kiến trúc lớn nhất và đa dạng nhất. Ngoài những công trình kiến trúc tôn giáo của khu Phật viện, trên cánh đồng Đồng Dương rộng lớn ở phía nam dòng sông Ly Ly, hiện còn nhiều dấu tích, có thể là của các công trình kiến trúc dân sự, như cung điện, nhà ở... và các công trình kiến trúc quân sự, như tường thành, tháp canh, pháo đài phòng thủ... Rất tiếc là, những dấu tích trên còn chưa được khảo cổ học khai quật và nghiên cứu. Mặc dầu vậy, với quy mô rộng lớn và với sự phân bố dày đặc những di tích thuộc những chức năng khác nhau ở một vài khu vực cạnh nhau, theo chúng tôi, ông H. Parmentier đã đúng khi cho rằng khu di tích Đồng Dương xưa kia đã từng là đô thành Indrapura của vương triều Indrapura và tòa Phật viện nằm trong khu vực của đô thành.

Sau nhiều năm nghiên cứu các di tích thành cổ của Champa, chúng tôi nhận thấy, thành Indrapura (hay thành Đồng Dương) là một trong những tòa đô được xây dựng theo mô hình đô thành thiêng hay đô thành của thần linh có nguồn gốc Ấn Độ khá điển hình và rất phổ biến ở khu vực Đông Nam Á thời cổ.¹ Theo các nhà nghiên cứu, ở Ấn Độ cổ đại, các đô thị, đặc biệt là thủ đô, là những trung tâm quyền lực chính trị, kinh tế và văn hóa của đất nước. Điều đặc biệt là, do tác động của các yếu tố tôn giáo (Bà la môn giáo), nên ở Ấn Độ cổ đại, vua được coi như hóa thân của thần linh trên mặt đất. Do vậy, bao giờ trong một đô thành, cũng hiện diện hai khu vực quan trọng nhất và mang ý nghĩa biểu tượng nhất là khu cung điện và khu đền thờ.

1. Ngô Văn Doanh, *Thành cổ Chăm pa - những dấu ấn của thời gian* (Hà Nội: Thế giới, 2011).

Khi tiếp nhận những ảnh hưởng của Ấn Độ, việc các vị thủ lĩnh các bộ lạc ở Đông Nam Á tiếp nhận quan niệm ‘thần vua’ (deva-raja) đã cho phép họ trở thành những hiện hình vật chất của vị thần tối cao, và đã tạo ra yếu tố hợp lý mang tính vũ trụ luận đối với sự lớn mạnh của các nhóm người đầy tớ chuyên nghiệp không chỉ chuyên đảm nhiệm các công việc lễ thức liên quan tới vương quyền, mà còn chuyên tạo ra những biểu tượng ‘thần thánh’ như cung điện, ngai vàng, các hình linga nằm trong các bức tường thành của ‘thành phố linh thiêng’. Trong đô thành thiêng, cung điện và các đền thờ chính, nhìn chung, đều nằm ở trung tâm, và xung quanh các cụm kiến trúc trên, là những dinh thự của những tầng lớp ‘tinh hoa’ và của các ‘viên chức’. Quanh khu vực trung tâm là những đường phố của những người thợ, những người sản xuất, những người bán đồ châu báu, những người làm binh khí. Các cộng đồng những thương nhân nước ngoài được bố trí cho ở tại những khu ở bên ngoài tường thành cùng với những người nghèo khó. Như vậy, sự sắp xếp quyền lực và cấu trúc xã hội của một đô thành thiêng là sự phản ánh về sự phân hạng uy tín từ trung tâm ra ngoại vi.

Như Đồng Dương, nhiều tòa đô thành thiêng của các quốc gia cổ ở Đông Nam Á đã trở thành phế tích. Thế nhưng, những ghi chép của sử sách đã ít nhiều cung cấp cho chúng ta những hình ảnh sống động về một đô thành xưa của khu vực Đông Nam Á. Xin dẫn ra đây một ghi chép trong sử sách Trung Quốc (Đường thư) về một tòa đô thành cổ ở Mianma (đô thành Srikshetra của người Pyu) có niên đại (thế kỷ IX - X) với những nét đặc trưng tôn giáo (Phật giáo) tương đương và gần với đô thành Indrapura của Champa: “... *Tường thành của hoàng thành dài 160 lý (mỗi lý dài 576m), được xây bằng gạch màu xanh. Có tất cả 12 cổng dẫn vào trong thành. Tại bốn góc thành đều có chùa. Dân chúng ở đây biết xem và tính thiên văn. Họ là những người theo đạo Phật. Hàng trăm ngôi chùa của họ được bằng gạch lưu ly và được trang trí bằng vàng và bạc. Nền chùa được tô vẽ và được trải lên bằng những tấm thảm đẹp. Hoàng cung của nhà vua cũng được xây dựng như vậy. Tại đây, có tượng con voi trắng khổng lồ cao trăm trượng. Nếu ai có uẩn khúc nặng nề gì thì họ thường đốt hương và quỳ trước mặt voi để cầu khẩn. Còn nếu như trong nước có dịch bệnh hay thiên tai, thì chính nhà vua sẽ đến quỳ trước voi trắng tạ tội...*”¹

Theo như những dấu tích hiện còn, thì thành Đồng Dương có khá nhiều nét và chi tiết giống với đô thành Chok Gargyar (Koh Ker), tòa thành cổ có niên đại sớm nhất của vương quốc Chân Lạp mà các nhà khoa học có

1. Dẫn theo: Reginald Le May, *The cultural background of Burma*, “Marg”, Vol. IX. No 3, June, 1956, 6.

thể phục dựng được qua những phế tích. Để bạn đọc và các nhà khoa học có thể tham khảo, dựa trên những nghiên cứu và khảo tả của các nhà khoa học,¹ chúng tôi xin giới thiệu khá chi tiết dưới đây về khu đô thành Koh Ker.

Một bia ký về sau này có nói rằng, Jayavarman IV (921 - ?) “bằng sức mạnh của mình, đã lập ra một thành phố, nơi chứa đựng những thịnh vượng của vũ trụ”. Và, ngay sau đó, tòa thành đã trở thành đế đô của đế chế Khmer từ năm 928 đến 944. Thành phố Chok Gargyar, hay còn được gọi trong một bia ký là Lingapura, nằm ở một nơi có tên là Koh Ker mà nay đã trở nên hoang phế, cách Angkor chừng trăm dặm về phía bắc hơi chệch đông. Các công trình kiến trúc ở đây có thể được phân thành hai nhóm chính. Nhóm thứ nhất gồm Rahal, hay hồ nước nhân tạo, Prasat (đền thờ) cùng với khối hình kim tự tháp mà thường được gọi không đúng là “Prang”, và những phế tích đồ nát của một đô thành có tường bao. Nhóm thứ hai gồm một hay một số dãy các tòa tháp ở phía đông của Rahal và quay mặt về tây. Ngoài ra, còn một nhóm gồm một số ngôi tháp nằm dọc theo con đường chạy dài gần như theo hướng nam từ cuối bờ nam của hồ Rahal.

Hồ nước nhân tạo Rahal khá lớn (560 x 1.200m), hướng về phía bắc, chệch sang tây 15 độ. Hướng của hồ nước được căn theo hình thể của khu đất, và hướng của hồ cũng lại là hướng của tòa thành có tường bao và của hầu hết các ngôi đền. Hồ là một thung lũng của nhánh sông Stung Sen được mở rộng và chừng nào đó được đào sâu xuống. Nhánh sông chảy vào góc đông bắc từ phía bắc và thoát ra cũng ở góc đông bắc rồi chảy xuống theo hướng đông nam. Mục đích của hồ Rahal rõ ràng là để cung cấp nước cho những cánh đồng lúa nằm rải rác trong thung lũng. Một số ao nước nhỏ ở phía bắc, đông bắc và phía tây có thể là những dấu tích của một hệ thống thủy lợi xưa. Về phía bắc và phía tây của Rahal, căn theo hướng của Rahal, và rõ ràng là tiếp giáp trực tiếp với Rahal, là những phế tích của vòng tường bao hình vuông (1.200 x 1.200m). Vòng tường này chính là của đô thị cổ, tức thủ đô của Jayavarman IV. Có thể thấy đền Prasat Thom nằm bên trong vòng tường thành. Ngoài ngôi đền này ra, không thấy có một ngôi đền quan trọng nào khác. Tiếp giáp với Prasat Thom về phía đông, chệch bắc 15 độ và cùng hướng ngôi đền lớn này là một quần thể công trình, tính từ ngoài vào, gồm: (1) hai kiến trúc ngoài cùng kiểu như “cung điện” nằm ở hai bên đường trục của quần thể kiến trúc và cách Prasat Thom 170m; (2) những phế tích của

1. Dẫn theo: L.P. Briggs, *The Ancient Khmer Empire* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1951), 117-122.

một tháp cổng lớn (gopura) ở phía trước ngôi đền, có thể là cửa vòng tường rào thứ tư; và (3) công trình trung tâm cùng với ba vòng rào bao quanh.

Những công trình được gọi là “cung điện” được các nhà khoa học quan tâm đặc biệt vì chúng là những dấu tích cung điện xưa nhất được biết đến trong nền kiến trúc cổ Khmer. Mỗi tòa cung điện đều được cấu thành từ bốn nhà dài hình chữ nhật bao quanh (không bao kín mà có các hành lang đều nằm cách nhau) một cái sân cũng hình chữ nhật. Mỗi nhà dài này lại được chia ra làm ba gian. Các gian được thông sang nhau bằng một hoặc vài chiếc cửa, và được chống đỡ bởi hai hàng cột đá vuông. Hai cung điện không hoàn toàn đối xứng với nhau và được chiếu sáng bằng các cửa sổ. Những dãy nhà dài vuông góc với đường đi thì mở cửa sổ chiếu sáng ở phía đông; các nhà dài song song với đường đi thì mở cửa sổ chiếu sáng ở hướng nam. Hai dãy phía đông của hai cung điện được tách biệt khỏi các dãy kia bằng một khoảng trống rộng hơn, và được xem như các phòng khánh tiết. Mỗi nhà có một phòng cổng mở nhìn sang nhau qua con đường. Các nhà dài phía nam có các phòng cổng ở hai đầu. Các nhà dài bắc và nhà dài tây không có phòng cổng. Các nhà này bằng đá laterite, có các mái và đầu hồi ở góc. Những tòa nhà này được coi là cùng thời với những phần cổ nhất của Prasat Thom. Các tòa nhà dài này có phải là nơi ở của vua không thì vẫn còn là vấn đề tranh luận. Cho đến thời hiện đại, các vua Cambodia vẫn còn xây dựng cung điện của mình bằng gỗ. Có thể, những tòa nhà kiểu cung điện này được dùng làm nơi vua tiếp khách quý hay làm nơi để các tăng lữ thực hành các nghi thức tôn giáo cho nhà vua.

Tòa tháp cổng (gopura) của vòng rào thứ tư là kiến trúc hình chữ thập, với các cặp cánh đều nhau, nằm dọc theo đường trục của quần thể kiến trúc và mở ra hai đầu bằng hai phòng cổng được chống đỡ bởi những chiếc cột đá vuông chắc chắn. Tất cả đều được làm bằng đá sa thạch và cả bốn cánh của tháp cổng đều được chiếu sáng từ hai mặt bằng các cửa sổ. Hai cánh bên của kiến trúc nối liền với hai gian nhà dài ngoanh mặt về phía đền thờ và được chống đỡ ở hướng này bằng những chiếc cột đá tròn. Mỗi cấu trúc kết hợp này đều nhìn, qua cái sân hẹp, về phía tòa nhà dài phía trước có hai phòng cửa ra vào ở hai đầu hồi và được chiếu sáng bằng các cửa sổ. Hai ngôi tháp lớn bằng đá laterite đứng không thật đối xứng ở khoảng giữa các nhà dài và vòng rào ngoài cùng của khu kiến trúc trung tâm. Hai tòa tháp đứng hai bên cổng vào của khu kiến trúc trung tâm này.

Khu kiến trúc trung tâm gồm hai vòng rào hình chữ nhật đặt kế tiếp nhau và được bao bằng tường đá laterite. Vòng rào phía trước bao quanh hai vòng rào nhỏ; còn vòng rào đằng sau thì bao lấy một tòa kim tự tháp mà đôi

khi người ta gọi nhầm là “prang”. Bức tường đá laterite tạo thành vòng bao ngoài, vòng rào thứ ba. Tòa gopura của vòng tường đá là một kiến trúc bằng gạch đỏ, do vậy được gọi là Prasat Kraham (“Prasat đỏ”), và là một kiến trúc quan trọng. Theo các nhà nghiên cứu, đây đúng là một prasat, vì kiến trúc có nền vuông và bốn tầng thu nhỏ dần. Hơn thế nữa, tòa prasat này là kiến trúc cao nhất trong quần thể kiến trúc, trừ tòa kim tự tháp phía sau. Theo ông H. Parmentier, ngôi đền đỏ có thể được làm muộn hơn so với khu vực thờ tự trung tâm. Ngôi đền có chứa pho tượng lớn thể hiện Siva múa (thể nhưng chỉ còn lại các mảnh vỡ). Các bức tường ngăn và các lối cầu thang có những hình sư tử đứng, ngói và nằm cùng hình một vị thần khác thường có những chiếc đầu các con vật. Các cảnh thể hiện trên các lanh tô mang nội dung Vishnu giáo.

Nằm giữa vòng rào thứ nhất và vòng rào thứ hai là một hào nước rộng có hai đường cầu vắt qua ở phía đông và phía tây. Trên mỗi mặt của đường đi này là hình con rắn Naga bảy đầu nhìn ra phía ngoài, còn đuôi thì vênh lên cao ở điểm cuối bên trong của chiếc cầu. Đằng sau mỗi Naga, có hình một chim thần Garuda khổng lồ (như đang truy đuổi Naga) đứng trên một khối đá sa thạch. Đây là một trong những hình ảnh đầu tiên thể hiện Garuda xuất hiện cùng Naga trong nghệ thuật cổ Khmer.

Bức tường bao thứ hai cũng được làm bằng đá laterite và mở cửa ra ở hai mặt đông và tây bằng tháp cổng Gopura cùng kiểu, nhưng nhỏ hơn hẳn so với Gopura của vòng rào bên ngoài. Khoảng trống nằm giữa tường rào thứ hai và thứ ba, bị chiếm bởi một loạt các gian nhà dài. Các gian nhà dài được làm bằng đá laterite và được ngắt ra bằng các cửa sổ. Các gian nhà dài này có thể đã được lợp mái bằng vật liệu nhẹ.

Bức tường bên trong bằng đá sa thạch bao lấy hai tòa tầng thư được làm và xếp đặt theo kiểu như thường lệ và hai mươi một đền thờ bằng gạch. Chín đền thờ nhỏ được xếp thành hai hàng (hàng năm phía trước và hàng bốn phía sau) cùng gian nhà dài phía trước cùng nằm trên một bậc nền chung. Mười hai ngôi tháp nhỏ được bố trí thành các nhóm (ba tháp một nhóm) xung quanh các góc của bậc nền chung. Tất cả hai mươi một ngôi đền hình như đều có chứa linga.

Khu hình chữ nhật đằng sau gồm có một khối hình kim tự tháp vuông bảy tầng được bọc bởi đá sa thạch. Khối kim tự tháp có bình đồ vuông (mỗi chiều rộng 55m và cao 36m) và có dãy lan can lên xuống ở phía đông. Người ta tin rằng, kiến trúc kim tự tháp này là nơi còn lưu giữ chiếc bệ của bức tượng vị thần vua (Devaraja). Đằng sau khu hình chữ nhật của kim tự tháp là quả đồi cao (cao bằng chiều cao của kim tự tháp), mà người ta cho rằng đó là

“lăng mộ của con voi trắng”, còn H. Parmentier thì cho đó là nơi để Devaraja trước khi khởi kim tự tháp hoàn thành.

Không hiểu có một sợi dây vô hình nào liên kết giữa các đô thị thiêng ở Đông Nam Á hay không, mà ở cả hai tòa đô thành mà chúng tôi vừa đưa ra so sánh với Đồng Dương là Srikshetra và Koh Keh, đều có một biểu tượng là con voi trắng. Rất có thể, trước đây trong đô thành Indrapura, đã từng có hai bức tượng voi khổng lồ mà hiện vật và truyền thuyết vẫn còn cho đến ngày hôm nay.

Hiện nay, trong thành Đồ Bàn ở tỉnh Bình Định, trên con đường vào làng Võ Tánh (có thể là con đường từ cổng thành phía nam dẫn tới khu thành nội thời xưa), vẫn còn hai pho tượng voi khổng lồ. Về hai tượng voi này, vào đầu thế kỷ XX, ông H. Parmentier đã mô tả và có những nhận xét như sau: *“Cách lăng Võ Tánh hơn trăm mét về phía trước và cách nhau chừng dăm chục mét, trên đường trục của lăng, có hai con voi đồ sộ. Con bên phải, đáng lưu ý hơn nhiều, thân thẳng, ở thế đang đi, vòi cắp một bó hoa sen. Miệng có hai ngà, một ngà chắc đã bị lấy, chỉ còn lỗ mộng. Mũi dưới thu vào và do động tác đó mà má phình ra. Yên bành rất phức tạp; mũ miện kép có những hình chuông nhỏ và hoa quả; ngực đeo hai hàng lục lạc; co dây bụng và dây đuôi. Pho tượng này được chế tác rất đẹp và động tác rất tự nhiên, có kích thước lớn (từ chân lên đầu cao 1,7m và từ đuôi đến chân vòi dài 2,2m). Con kia không đẹp bằng, nhưng vẫn đáng chú ý. Cũng trong tư thế tương tự như con kia, con voi này như đang dùng vòi kéo một vật gì mà nó dẫm lên; tai vểnh ra; tất cả yên bành chỉ gồm có một kiểu vòng mà thôi. Kích thước khá lớn: cao 2m và dài 2,3m. Hai con voi trên chắc là được người Chăm chuyển từ Quảng Nam đến khi chuyển đô vào vùng Bình Định”. Và, tòa đô thành mà người Chăm phải chuyển đi lúc đó chính là Indrapura. Còn câu chuyện truyền thuyết về sự di dời hai con voi từ đô thành cũ ở Quảng Nam vào đô thành mới ở Bình Định, theo H. Parmentier, đã được ông Lemire sưu tầm từ trước đó.¹ Chắc hẳn, câu chuyện về các tượng voi thiêng này ít nhiều vẫn còn lưu lại trong ký ức và việc thờ phụng pho tượng voi nhỏ còn lại trong khu vực đô thành cổ Indrapura của người dân địa phương. Cho đến nay, người dân xung quanh khu di tích Đồng Dương vẫn còn truyền tụng những câu chuyện về việc kẻ trộm nhiều lần thất bại khi định lấy đi pho tượng voi và về việc pho tượng được mọi người tôn thờ như thế nào. Theo chúng tôi, những truyền thuyết và sự hiện diện của những pho tượng voi đã cho chúng ta thêm một cứ liệu để khẳng định Đồng Dương chính là đô thành của Champa.*

1. H. Parmentier, *Inventaire Descriptif des Monuments Cams de L'Annam*, Tome I (Paris, 1909), 203-204.

Đúng là, những dòng bia ký, những dấu tích còn lại và rất nhiều hiện vật đã được tìm thấy và phát hiện ra trong khu di tích đã cho thấy đô thành Indrapura là một đô thị thiêng có quy mô to lớn và có nhiều công trình kiến trúc lớn nhỏ khác nhau bằng vật liệu bền chắc. Thế nhưng vì nhiều lý do, mà chủ yếu là do chiến tranh, nên, tòa đô thành đẹp tựa thiên đô của thần Indra chỉ tồn tại được 107 năm và đã bị phá hủy hoàn toàn vào năm 982. Tuy lâu dài, cung thất, thành quách cũng như các đền miếu chùa chiền... đã thành phế tích, nhưng những dấu tích và những hiện vật còn lại của tòa đô thành Indrapura vẫn luôn là những di sản lịch sử và văn hóa quý giá không chỉ của đất nước Việt Nam, mà còn của cả khu vực Đông Nam Á.

PHẬT VIỆN ĐỒNG DƯƠNG

Phạm Văn Thanh*

Phật viện Đồng Dương được vua Indravarman II xây dựng vào năm 875 để thờ vị Bồ tát bảo hộ cho vương triều là Laskmindra Lokeshvara. Đây là một trong những tu viện Phật giáo của vương quốc Champa, thuộc vào hàng tu viện lớn nhất ở khu vực Đông Nam Á bấy giờ. Hơn mười thế kỷ trôi qua, thời gian, chiến tranh và cả bàn tay con người tàn phá đã làm cho Phật viện này chỉ còn là phế tích.

Di tích Phật viện Đồng Dương (nay thuộc địa phận làng Đồng Dương, xã Bình Định, huyện Thăng Bình, tỉnh Quảng Nam), cách Thánh địa Mỹ Sơn khoảng 30km về phía đông, cách thành phố Đà Nẵng khoảng 65km về phía đông nam,

Trong lịch sử của vương quốc Champa, thời kỳ Đồng Dương là thời kỳ Phật giáo phát triển mạnh mẽ và ảnh hưởng rộng lớn đến đời sống của cư dân Champa. Đây là thời kỳ mà Phật giáo có thể được xem là quốc giáo. Các ảnh hưởng của Phật giáo đã để lại những dấu ấn đậm nét trong trang trí kiến trúc, điêu khắc không chỉ ở thời kỳ Đồng Dương mà còn cả những thời kỳ kế tiếp. Bản thân Đồng Dương được xem là hoàng cung, đồng thời cũng là đền miếu để thờ các vị Thần, Phật trong tín ngưỡng của người Chăm. Theo miêu tả được phản ánh trên các bi ký Champa và trong các nguồn sử liệu Champa còn lưu trữ ở trong và ngoài nước, thì Phật viện Đồng Dương lúc đó được trang hoàng lộng lẫy như thành đô của thần Indra trên thiên giới, và vua Indravarman II đã thừa hưởng vương quyền do ông đã tu nhân tích đức từ kiếp trước mà đạt được.

Sách *Đại Nam nhất thống chí* của Quốc sử quán triều Nguyễn, phần viết về tỉnh Quảng Nam, đã đề cập các cổ tích ở Phật viện Đồng Dương như sau: “*Huyện Lễ Dương có hai tháp ở thôn Đồng Dương, hai tháp cách nhau mười lăm trượng, có một tòa cao bốn trượng, xây gạch, trên hình bát giác, dưới hình vuông, mỗi mặt dài một trượng. Cách đó bốn mươi trượng có nền cũ, người Pháp đào lên được người đá, ngựa đá, bia đá, voi đá và nhà cửa gạch ngói rất cổ quái. Gần đấy có ao vuông, tương truyền do người Chiêm Thành*

đào, bốn mặt ngay thẳng. Lại ở hai xã Tứ Chính, Phú Gia có tượng đá, một tượng có bốn tay”¹.

Thời gian, khí hậu và chiến tranh đã làm cho Phật viện Đồng Dương bị tàn phá nặng nề. Cho đến đầu thế kỷ XX, những công trình kiến trúc đền miếu nguy nga tráng lệ của Đồng Dương khi xưa đã bị hư hại nặng nề, chẳng còn lại bao nhiêu. Năm 1901, nhà khảo cổ học người Pháp là Louis Finot đã khảo sát phế tích Đồng Dương. Tại đây, ông đã tìm thấy 229 hiện vật, nhưng hiện vật gây ấn tượng mạnh nhất đối với ông là pho tượng Phật bằng đồng thau cao 1,08m (không kể đế).² Pho tượng thể hiện Đức Phật đang ở tư thế đứng, tay trái nâng thành tà trái của vạt áo Antaravasaka, song song với thân người, vai phải để hở, tay phải lập ấn vô úy, thân trước áo cà sa uốn lượn tạo thành những gợn sóng. Có ý kiến cho rằng pho tượng có nét giống với nghệ thuật Amaravati của Ấn Độ, hay nghệ thuật Anuradhapura ở Sri Lanka. Giới nghiên cứu hiện vẫn nhiều ý kiến khác nhau về nguồn gốc và xuất xứ của pho tượng này.

Một số nhà nghiên cứu nhận định, tượng Phật Đồng Dương được vua Champa nhập trực tiếp từ Ấn Độ về. Nhà nghiên cứu người Pháp Jean Boisselier cho rằng pho tượng này chắc chắn nếu không phải là tác phẩm du nhập thì cũng là tác phẩm có quan hệ sâu sắc với truyền thống Ấn Độ đến nỗi chúng ta không thể nào phát hiện ra vết tích của một truyền thống bản địa. Tuy nhiên, cho dù bức tượng này được chế tác ở nước ngoài, hay được chế tác tại chỗ, thì đó cũng chứng minh rằng từ những thế kỷ đầu Công nguyên Champa là một trong những quốc gia sùng tín Phật giáo.

Một năm sau khi Louis Finot đến Đồng Dương, nhà khảo cổ học người Pháp khác là Henri Parmentier cũng đến Đồng Dương. Ông tiến hành đo vẽ và khai quật các di tích. Ông đã phát hiện ra cả một quần thể kiến trúc lớn vào bậc nhất của vương quốc Champa. Qua bản vẽ và những di vật mà ông phát hiện, đã thể hiện Đồng Dương là một khu điện thờ khá đặc biệt, gồm ba nhóm kiến trúc: nhóm phía đông, nhóm giữa và nhóm phía tây. Trong các nhóm này có rất nhiều các công trình kiến trúc, chúng được phân bố trong các sân nối tiếp nhau chạy dài khoảng 1.300m theo trục đông - tây.

Trong sân thứ nhất là tháp trung tâm được xây bằng gạch và xung quanh là 18 ngôi đền nhỏ, mỗi khu đền đều có tường rào bao bọc, có cổng

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam nhất thống chí*, tập 1, Hoàng Văn Lâu dịch (Hà Nội: Lao động - Trung tâm Văn hóa Ngôn ngữ Đông Tây, 2012), 453-454.

2. Tượng hiện đang trưng bày tại Bảo tàng Lịch sử Việt Nam tại Thành phố Hồ Chí Minh. Tượng được công nhận là một trong 30 Bảo vật quốc gia (đợt 1) theo Quyết định số 1426/QĐ-TTg ngày 01.10.2012 do Phó Thủ tướng Nguyễn Thiện Nhân ký.

* Nhà nghiên cứu, thành phố Đà Nẵng.

đi vào và có các thần Hộ pháp (môn thần) canh giữ. Ở sát vách tường phía tây của tháp trung tâm, ông phát hiện một bệ thờ bằng sa thạch được chạm trổ những hoa văn hình vết sâu bò, miêu tả những cảnh sinh hoạt trong cung đình và một số trích đoạn về cuộc đời của Phật Thích Ca, bên trên có thể đặt tượng Laskmindra Lokesvara? Nhưng để xác định có phải là tượng Laskmindra Lokesvara như trong văn bia dựng năm 875 tại Đồng Dương hay không thì ông vẫn chưa thể khẳng định được vì pho tượng đó ông không thể nào tìm thấy.

Ngày 10.8.1978, trong quá trình đào đất lấy gạch tại khu vực phế tích Đồng Dương, người dân địa phương đã phát hiện một pho tượng đồng được chôn lấp ở tư thế nằm ngửa ngay ngắn dưới những lớp sỏi và cát trắng. Tượng cao 1,15m, đế cao 0,143m. Tượng được đúc trong tư thế đứng, hai cánh tay từ vai cho tới khuỷu thông xuống và hơi tách rời với thân, từ khuỷu đưa ra phía trước, hai bàn tay xòe dựng ngón lên phía trên. Búi tóc có hai tầng, tầng trên nhỏ, tầng dưới to, phía trước trên tầng tóc nhỏ có trang trí tượng Phật A Di Đà ngồi hai chân xếp chéo nhau. Trước trán tóc được tết phồng lên tua như cái miện, phía sau đầu, tóc tết thành lọn tỏa xuống gáy. Tượng có con mắt thứ ba ở giữa trán được khắc lõm sâu thành một hình thoi để khảm ngọc (nhưng viên ngọc này đã bị gõ mất), cặp lông mày rậm giao nhau khắc thành đường lõm cũng để nạm đá quý và viên đá này cũng đã bị gõ mất. Mặt tượng nhìn thẳng, lòng trắng của mắt được nạm bằng đá quý màu trắng, lòng đen được nạm bằng đá quý màu đen và cả hai được viền chỉ vàng rất nhỏ. Mũi có sống cao nhọn, miệng cân đối, môi có vành, tai to, dài, cổ có ba ngấn. Phần thân trên để trần, vú căng tròn. Phần thân dưới mặc hai xà rông. Chân tượng để trần, năm ngón chân tạc rõ nét. Nhìn chung, toàn bộ tượng là một thân hình nữ giới mảnh khảnh, nhưng ngực rất căng, nét mặt nghiêm trang. Tuy nhiên, phần cuối của hai bàn tay đều bị gãy mất. (Hiện nay, người ta đã xác định được phần cuối của hai bàn tay gồm một khối nhỏ hình đóa sen và một khối khác có hình dạng như một vỏ ốc đã bị người dân bẻ gãy trước khi chuyển về bảo tàng. Những phần gãy rời này hiện đang được lưu giữ ở xã Bình Định).¹

Theo nhận định của Jean Boisselier: “Đây không chỉ là tượng đồng Champa lớn nhất được biết mà còn là một tác phẩm thể hiện rõ nét tính phong phú, phức tạp của nghệ thuật Champa thuộc một giai đoạn phát triển năng động và giàu tính bản địa nhất trong lịch sử xứ sở này. Sau những phân tích về nghệ thuật tạo hình, tính thẩm mỹ,... Đây là một tượng dạng nữ cổ nhất được biết đến

1. Võ Văn Thắng, “Tượng Bồ tát Tara - Bảo vật Quốc gia tại Bảo tàng điêu khắc Chăm Đà Nẵng”, *Nghiên cứu lịch sử xứ Quảng*, số 2 (6-12), 2012, 28.

trong nghệ thuật Champa và là tượng đồng quan trọng nhất được phát hiện cho đến nay. Với tình trạng bảo quản tuyệt vời, tính nguyên gốc của pho tượng có thể làm sáng tỏ, bằng phân tích so sánh, một số vấn đề liên quan đến nghệ thuật và tượng học Champa,... Và không phải là quá cường điệu khi xem việc phát hiện pho tượng này như một sự kiện quan trọng nhất cho nghiên cứu lịch sử nghệ thuật Champa kể từ khi khai quật khu di tích đền Tháp Mẫm vào năm 1934”.¹

Từ sân đền thứ nhất này có một con đường ngắn đi về phía tây, dẫn đến một gian phòng rộng lớn, bên trong cũng có bàn thờ và tượng Phật, có lẽ, trước kia đây là nơi tụng niệm của các sư tăng. Ngoài ra, còn có dấu vết nền móng của các kiến trúc xưa nhưng nay đã không còn hiện hữu. Henri Permentier đã đưa ra những kiến giải sâu sắc về cách bài trí và những đặc tính của những công trình khác nhau ở Phật viện Đồng Dương trong một bài nghiên cứu được ông công bố sau này. Tuy nhiên, ông cũng thận trọng cho rằng: “Công việc khảo cổ phải được dừng lại vào cuối năm 1902, chúng ta không thể liệt kê hết tất cả những công trình kiến trúc của Phật viện quan trọng này và chúng ta mới chỉ biết được những điểm chính của nó”.²

Khoảng 40 năm sau, Mãn Khánh Dương Kỳ trong bài du ký *Indrapura* (Đồng Dương) đăng trên tạp chí *Tri Tân* năm 1943, đã dùng phép liên tưởng, tham chiếu và ghi nhận những phế tích còn sót lại tại Đồng Dương khi ông thực hiện một chuyến nghiên cứu điền dã từ Huế đến Quảng Nam. Khi đến Phật viện Đồng Dương, ông nhận thấy rằng, phần lớn các nhà ở của người Chăm trước kia được làm bằng gạch, có nhà làm bằng gỗ cất trên nền gạch. Vì thế, sau khi trải qua các cuộc chiến tranh, mấy lần bị thiêu đốt, nên các kiến trúc này đã mất dấu. Chỉ duy tình xá để thờ pho tượng Lakamindra Lokeçvara có quy mô to lớn, đồ sộ thì còn chịu được với thời gian nhưng cũng đang giấu quang cảnh điêu tàn, thê lương của mình trong các vòm cây um tùm.

Theo bài du ký này, khi bước vào Phật viện, Mãn Khánh Dương Kỳ cảm thấy ngỡ ngàng ở sau gáy như có ai đang theo dõi ông. Thật ra ở trong bụi rậm, có một tượng Hộ pháp (Dvarapala) bằng đá to gấp hai ông, bị chôn nửa người dưới đất như đang vùng vẫy, trợn mắt, hếch mũi, hàm răng lớn lòi ra, miệng há toát thấu mép tai,... Pho tượng này dường như đang cố gắng rút mình ra khỏi đồng gạch và dây cỏ quấn quanh để tiến đánh ông. Ông vừa quay đầu để tránh cặp mắt giận dữ ấy thì trong vòm lá phía bên phải, lại bị

1. Trần Kỳ Phương, “Tượng Bồ tát mới phát hiện tại Đồng Dương (Quảng Nam - Đà Nẵng)”, *Khảo cổ học*, số 2, 1979, 61-63.

2. Pierre Baptiste, “Phật viện Đồng Dương qua hình ảnh khai quật năm 1902” (Trần Thị Thơm, Trần Thị Bích Thuận, Nguyễn Thượng Hỷ biên dịch), *Nghiên cứu lịch sử xứ Quảng*, số 2 (6-12), 2012, 23.

cặp mắt khác với dáng điệu hung hăng ấy như muốn vỗ lấy ông. Ông Hộ pháp này cũng to lớn như ông kia, nhưng không bị chôn nửa người dưới đất.

Sau đó ông liền tưởng đến thời kỳ hoàng kim của Phật viện Đồng Dương: *“Lối mòn cỏ mọc trước mắt chúng tôi khi xưa là con đường lát gạch rộng rãi, hai bên, trong những quán xá tấp nập, các cô Chiêm nữ tuyệt mỹ, thân hình thơm những long não và xạ hương, uyển chuyển trong những cái kama ngũ sắc, đang vui vẻ cười bán cho những kẻ mộ đạo đi dâng hương, những cái tượng thần nho nhỏ. Hết con đường ấy, châu hai bên của chính đồ sộ của tịnh xá là hai tháp trụ cao chót vót có những đường ngắn tròn. Nom qua tháp trụ và cửa chính ấy, thì kẻ mộ đạo bất giác cuối đầu vì đã thấy được không biết bao nhiêu đền tháp nguy nga, tráng lệ. Kẻ mộ đạo khấp nép dưới bốn tia mắt của hai ông Hộ pháp khổng lồ mà lách mình qua cửa chính để đi trên một con đường gạch ép giữa hai hàng vách cao của tu đạo viện”*¹

Theo miêu tả trong bài du ký nói trên, Dương Kỳ dường như đang đắm chìm trong “con mộng mị” về một thuở hoàng kim của Phật viện này. Trong đầu ông hiện ra với những căn phòng rộng rãi, đầy tầng, ni đang ngày đêm nghiên cứu đạo lý uyên thâm và chép lại những bài kinh trên da, trên lá. Nhưng khi trở về với thực tại, đối diện với ông chỉ là một đám cây cỏ hoang tàn đổ nát nhưng lại yếu điệu, chỉ một ngọn gió thổi qua cũng đủ đánh tạt đám cây cỏ đó về một bên, để lộ ra những mảnh gạch đồ nát màu đỏ. Thừa thốt có vài cây cốc to lớn đang vươn mình trong ánh nắng. Thỉnh thoảng đôi con chim bay đi tìm bóng, im lặng, chơi vơi giữa khoảng không buồn thê thảm.

Sau khi đi hết con đường gạch, ông bắt gặp ngôi đền, trước cửa cũng có hai ông Hộ pháp canh giữ: một ông đứng trên con sư tử đang trợn mắt le lưỡi, còn ông kia đứng trên con makara đang uốn vòi, xù vảy. Một cái gì đó mông lung, huyền bí đã thấm vào tâm hồn ông. Ông cúi đầu đi bước đi một quãng thì bước chân vào trong một căn phòng ba gian rộng rãi có rất nhiều cột. Ông quỳ xuống và cúi đầu sát nền gạch! Ông bất chợt giật mình vì trong khói trầm hương đang lan tỏa ngào ngạt, ông nhìn thấy pho tượng Laksmindra Lokecvara to bằng bốn người thường, đang trầm tư mặc tưởng trên một bệ đá đồ sộ, xung quanh xúm xít những tượng to lớn khác và tượng thấy tu hai tay bằng đá kính cần nâng những lư trầm đang nhả khói.²

Ông bèn đi qua cửa bên hữu, đi vào những cái sân, bốn bên có tường bao bọc. Nơi đây có những cái tháp nho nhỏ rải rác gần tường. Những hàng cột của các ngôi tháp này được chạm khắc rất công phu tỉ mỉ, cái thì đã gãy nát, cái thì bị những cây dây leo to lớn quấn kín hoặc làm nứt ra, hay những

cây đại thụ chen lấn làm cho nghiêng gần ngã. Đó là phòng rộng có pho tượng Laksmindra Lokecvara như đã nói ở trên (pho tượng, bệ đá cùng các tượng khác về sau đã được đưa về trưng bày tại Bảo tàng Điều khắc Chăm Đà Nẵng). Trước ngôi tháp, có tượng hai ông Hộ pháp nhưng đã bị gãy chân, lia khỏi con thú mình cưỡi, mỗi ông gục đầu mỗi góc vào khúc tường gần sập, trong bụi cây khô...

Rồi ông lại đi qua một cửa khác, hai bên cũng có tháp trụ bằng gạch và Hộ pháp bằng đá, một ông cưỡi bò, một ông cưỡi gấu thì cũng vừa đến tòa nhà dành riêng cho người đi lễ. Ông ngồi nghỉ trên chiếc chiếu trải giữa nền rồi đứng dậy đi giữa hai hàng trụ thì đến trước một cửa to lớn hơn các cửa mà ông đã đi qua. Hai bên, hai tháp trụ đồ sộ xoắn thẳng lên trên không những đường vòng. Ông bước lên mấy bậc cấp ngoài, qua khỏi cửa, trèo xuống các bậc ở trong thì đã đi vào được khoảng cuối cùng và linh thiêng nhất của tu viện. Ông không để ý đến các đền tháp phụ nằm chi chít xung quanh.

Qua mấy bậc cấp, ông bước vào một cái tháp lớn có bốn cửa mở ra bốn hướng. Ánh sáng mặt trời từ ngoài lùa vào đem theo hơi trầm ngào ngạt. Trông qua các cửa, ông thấy không biết cơ man nào là nhà, cửa, trụ, tháp,... trèo xuống mấy bậc tam cấp thì hiện ra trước mắt ông tòa tháp chính nguy nga tráng lệ được xây trên một nền cao hai tầng xung quanh có bốn tháp khác đứng châu, quy mô nhỏ hơn và cũng xây trên nền đất ấy. Ông bước vào trong một căn phòng vuông, rộng và cao. Trong ánh nến khi mờ khi tỏ, trên bệ đá cao mấy tầng chạm từng cảnh hoạt động, khám định Phật tích hơi vàng, phủ khăn thêu rực rỡ.

Ông trèo lên bức tường còn cao nhất của tòa tháp chính mà dân quanh vùng gọi là tháp Tối, vì cũng như đa số các tháp Chăm khác, tháp này khi xưa chỉ có một cửa hẹp để ra vào, nên trong lòng tháp lúc nào cũng lờ mờ tối nay thì sập nát gần hết chỉ còn lại mấy bậc tam cấp cao, sụt lún nhiều chỗ, ba bức tường lờ mờ, lồi thoi. Trước mắt ông là tháp Sáng vì trái với tháp trên kia, tháp này có bốn cửa rộng, ánh sáng bên ngoài tha hồ lùa vào.

Tại Đồng Dương hiện nay chỉ còn tòa tháp Sáng này là đứng vững, các tòa tháp còn lại đều đã đổ nát, gạch đá sứt mẻ lẫn lóc trong các bụi rậm um tùm, bên những bức tường hoang phế. Tuy vậy, ngoài hai tháp Tối và Sáng¹

1. Người ta gọi tháp Sáng vì tháp này có bốn cửa mở ra bốn hướng nên luôn đủ ánh sáng của mặt trời chiếu rọi; còn tháp Tối là tên gọi cho ngôi tháp chính nằm ở phía sau (hướng tây), tháp này chỉ có một cửa vào nên thiếu ánh sáng; ở trước tháp chính có một tháp cũng có bốn cửa ra vào, là tháp trung tâm nhưng người ta gọi là tháp Giếng vì trong lòng tháp có một cái hồ vuông có nước.

1. Mãn Khánh Dương Kỳ, “Indrapura (Đồng Dương)”, *Tri Tân*, số 107, 1943, 16.

2. Mãn Khánh Dương Kỳ, “Indrapura (Đồng Dương)”, *Tri Tân*, số 108, 1943, 18.

như đã đề cập, Mãn Khánh Dương Kỳ còn nhận được dấu tích của 11 tòa tháp nữa, gồm bốn tháp châu xung quanh tòa tháp Tối và bảy tháp bố trí theo dấu tích bức tường hình chữ nhật bao bọc khoảng ấy. Tại những khoảng trống ở giữa hai tháp có nhiều cái trụ đá gãy ngang nằm la liệt. Tại đây cũng như trong phòng có tượng Phật, bệ đá cùng tượng thì người ta đã lấy đi không biết từ khi nào. *“Trong tháp Sáng chỉ có tượng một thân cụt tay, lẹm đầu (Shiva) nằm gục giữa nền, giơ một cái vai sả, hình như đang đợi một vị cứu tinh không khi nào đến”*.¹

Những đoạn miêu tả và liên tưởng của Mãn Khánh Dương Kỳ trong bài du ký trên, phần nào đã giúp chúng ta hình dung về tu viện Phật giáo nổi tiếng này. Cho dù đến thời điểm ông đến Đồng Dương (năm 1943) thì tu viện này đã bị hư hại nặng, những bức tượng, bức phù điêu đã bị phá, đổ, gãy, mẻ nhiều nơi, nhưng dù sao cũng không vì thế mà giảm đi cái đẹp, mất đi tính linh thiêng của tu viện này. Trái lại, từ tượng Phật to lớn cho đến những con người bằng đá nho nhỏ, có kẻ không to quá ngón tay cái người lớn, vẫn “sống”, vẫn hoạt động, vẫn làm cho ông cảm động, bồi hồi, đi không muốn dứt.

Những dấu vết còn sót lại của di tích Đồng Dương, cùng một số lượng lớn các tác phẩm điêu khắc đá của phế tích này hiện đang được lưu giữ tại nhiều bảo tàng ở trong và ngoài nước, đã chứng minh cho một thời kỳ mà Phật giáo phát triển mạnh mẽ trên đất nước Champa.

Khu phế tích Đồng Dương tuy đã được công nhận là Di tích cấp quốc gia ngày 05.01.2001, song các cơ quan chức năng cũng cần phải bảo vệ khẩn cấp các bộ phận kiến trúc còn sót lại, để khu phế tích Phật viện Đồng Dương trở thành một di tích khảo cổ quan trọng trong tương lai, là minh chứng về một giai đoạn phát triển và hưng thịnh của Phật giáo trong lịch sử vương quốc Champa.

1. Mãn Khánh Dương Kỳ, “Indrapura (Đồng Dương)”, *Tri Tân*, số 108, 1943, 18-19.

DẤU TÍCH HUYỀN TRẦN Ở LÀNG NAM Ô

Đặng Dũng*

Ở làng biển Nam Ô hiện có một ngôi miếu cổ, nằm lọt thỏm giữa khu dân cư, thuộc địa phận tổ 40 cũ, thuộc phường Hòa Hiệp Nam, quận Liên Chiểu, thành phố Đà Nẵng. Miếu bị bỏ hoang phế lâu ngày, không có ngày lễ tế, thỉnh thoảng mới được cư dân trong làng thỉnh hương chiếu lệ mỗi khi có tế lễ ở các đình, miếu trong làng. Các nhà nghiên cứu về lịch sử, văn hóa đã căn cứ vào những luận giải đầy cảm hứng, đậm chất huyền sử, được người dân Nam Ô kể lại đã cho rằng, ngôi “miếu cổ nằm giữa làng chài” này là miếu thờ vọng công chúa Huyền Trân.

Cho đến nay, miếu được xây dựng từ khi nào thì người dân làng Nam Ô cũng không ai rõ, nhưng căn cứ vào những dòng lạc khoản còn lưu khắc trên đòn tay của miếu cho biết, miếu được trùng tu, tôn tạo năm Tự Đức thứ 16 (1863). Đặc biệt, từ móng đến tường bao của miếu được người xưa xây bằng đá sa thạch và gạch của ngôi tháp Chăm đồ nét gần đó, kết hợp với vôi vữa truyền thống. Miếu tuy nhỏ nhưng giàn trò bằng gỗ có kết cấu “chồng rường giả thủ”, mái lợp ngói âm dương. Miếu có ba ban thờ, trên đó đặt 6 bài vị khắc rõ các thần vị trong tín ngưỡng của cư dân Chăm - Việt, chia đều cho ba ban:

- Ban giữa: *Thiên Y A Na diễn ngọc thánh phi... thượng đẳng thần* (Chăm) và *Cao các quảng độ hồng mô vĩ lược... thượng đẳng thần* (Việt).
- Ban phải: *Bồ Bồ phu nhân chúa động thánh phi... trung đẳng thần* (Chăm) và *Thành Hoàng bốn xứ... ôn nhuận tôn thần* (Việt).
- Ban trái: *Dương giới hồng đức thánh phi tôn thần* (Bà Giàng - Chăm) và *Hỏa đức thánh phi trung đẳng thần* (Việt).

Qua ba ban thờ đó, chúng ta chẳng thấy dấu tích nào về công chúa Huyền Trân như những gì mà các nhà nghiên cứu đã đề cập đến?

Từ vật liệu cộng cư suốt 150 năm đến lối thờ phượng song đôi trong miếu mang ý nghĩa đặc biệt khác, theo thiển ý của tôi, đây là một trang sử văn hóa tín ngưỡng cộng sinh Chăm - Việt còn lại vẹn nguyên sau 700 năm người Việt sống trên đất Chiêm Thành. Sau khi triều đình Chiêm Thành “tức tối” vì hoàng hậu của mình là công chúa Huyền Trân bị triều đình Đại Việt

* *Nhà nghiên cứu, thành phố Đà Nẵng.*

cướp lại đã cử binh đánh phá Hóa Châu, đòi lại đất đã làm sinh lễ khi cưới Huyền Trân. Nhưng đến nay, việc công chúa Huyền Trân trên đường hôn thê trở về cố quốc có ghé lại vùng đất Đà Nẵng hay không thì vẫn không thấy ghi trong chính sử. Tuy nhiên, trong văn hóa dân gian, người dân Đà Nẵng đã lưu truyền rằng công chúa đã từng trú ngụ tại đây. Do đó, những gì cần nghiên cứu sâu về lịch sử xin dành cho những nhà nghiên cứu chuyên môn, còn tôi, tôi chỉ đi tìm dấu tích của công chúa Huyền Trân trên vùng đất Nam Ô thông qua truyền thuyết dân gian!

Khi tôi đem vấn đề công chúa Huyền Trân có ghé lại Đà Nẵng hay không hỏi các cụ cao niên trong làng, các cụ hướng dẫn: Hãy tìm đến đầu môm Hạc của gành đá Nam Ô, vì ở đó theo tương truyền là nơi ẩn nấp cuối cùng của Bà Chúa (các cụ luôn gọi tôn kính như vậy khi nói về công chúa Huyền Trân) để “*Chiều chiều ra ngó Hải Vân/ Chim kêu gành đá gấm thân lại buồn*”.

Câu ca dao thông truyền mà các cụ đọc lên tuy có phần dị bản nhưng lại hợp với văn cảnh của truyền thuyết được các cụ kể tiếp như chuyện mới xảy ra ngày hôm qua, vừa mạch lạc, vừa sống động: Bà Chúa về làm vợ vua nước Chiêm Thành là Chế Mân, hơn một năm sau thì sinh con, tay đang ôm con đại thì chồng chết quả là hoàn cảnh bi đát đau lòng! Vua ta sợ Bà Chúa bị hại vì tục lệ của Chiêm Thành, vua chết thì hoàng hậu phải lên giàn hỏa chết theo, nên đã cử tướng tài, sứ giỏi, quân mạnh vào kinh đô Đồ Bàn (Bình Định) lập kế đưa Bà Chúa về nước. Bên ta đã dùng mưu kế rằng, theo phong tục của Đại Việt thì cần phải lập đài ở sát bờ biển để Bà Chúa bái vọng đất trời, vua cha, vua anh rồi lên giàn hỏa cũng không muộn. Người Chiêm Thành vốn tôn thờ siêu nhiên và tôn trọng tín ngưỡng đã thuận ý nghe theo.

Đến đây thì câu chuyện được chia làm hai hướng. Có cụ bảo, đàn bái vọng được lập lên tại khu tháp Chăm trên đất làng Nam Ô, bên bờ nam của sông Cu Đê sát bờ biển gần biên giới Chiêm - Việt lúc bấy giờ là núi Hải Vân. Nếu đàn bái được lập như vậy liệu có xa kinh thành Đồ Bàn quá chăng? Có cụ khác tin rằng, đàn bái vọng được dựng lên ở cửa biển Thị Nại gần kinh thành Đồ Bàn (Bình Định)? Dù đàn bái được dựng lên ở địa điểm nào đi chăng nữa thì qua câu chuyện, các cụ cũng đưa Bà Chúa đến điểm quyết chiến cuối cùng ở dưới chân tháp Chăm bên bờ biển Nam Ô, giữa vị tỳ tướng và đoàn quân “hộ giá” để Bà Chúa an toàn “lên thuyền nhẹ ra thuyền lớn” chờ ngoài cửa biển... Và cuộc chiến không cân sức đã tẩm máu những người anh hùng mà chính sử không ghi được một dòng, vị tỳ tướng trong đoàn quân anh dũng ấy đã hy sinh và trở thành huyền sử để các thế hệ người dân Nam Ô sau này tôn là “Tiền hiền Triệu Cơ chừ tiên linh thần vị”.

Vị “Tiền hiền Triệu Cơ” này, theo các cụ trong làng thì có liên quan đến công chúa Huyền Trân, bởi ở nơi đây, sát bờ biển, có một ngôi mộ được cho là nơi chôn cất vị tướng thời Trần - tỳ tướng của thượng tướng Trần Khắc Chung - đã hy sinh khi đánh chặn quân Chiêm Thành để công chúa “lên thuyền nhẹ ra thuyền lớn” an toàn giong về cố quốc. Vị tỳ tướng ấy đã nằm lại bên bờ nam của sông Cu Đê, cách tháp Chăm Trà Bì (nay chỉ còn dấu tích) chưa đầy 100m về phía đông bắc, nơi đã từng được các nhà nghiên cứu suy định là cửa quan Cu Đê do viên lại Bồng Nga Sa người Chiêm dâng cho tướng Càng Viễn (Đại Việt) trong cuộc chinh phạt của vua Lê Thánh Tông hơn 160 năm sau (1471). Mộ vị tướng được dân làng Nam Ô tôn là tiền hiền, các triều sau phong là Tiền hiền Triệu Cơ (tiền hiền mở cõi), có thần vị được thờ tại đình làng hiện nay vẫn còn. Nhưng lai lịch và hành trạng của vị tiền hiền này chúng ta chẳng thấy ghi một dòng nào trong chính sử.

Tuy nhiên, ở đây tôi muốn mở rộng thêm chính sử để hình ảnh công chúa Huyền Trân hiện diện nơi làng chài nhỏ bé này, sau khi trải qua biết bao truân chuyên trên đường hôn thê đào thoát mà tẩm thân lá ngọc cành vàng phải chịu để hậu thế qua truyền thuyết này được sẻ chia, tưởng vọng. Khi các nhà nghiên cứu, nhà báo nói trên chỉ định ngôi miếu cổ cách dấu tích tháp Chăm khoảng 50m về phía nam, hướng miếu quay về phương Bắc - hướng kinh thành Thăng Long, hướng dễ gợi hứng để liên tưởng - ấy là tẩm lòng của người dân nơi đây tưởng vọng về công chúa Huyền Trân và xác định đây là miếu vọng Huyền Trân.

Sách *Đại Việt sử ký toàn thư* (gọi tắt là *Toàn thư*)¹, cho biết: “*Bính Ngọ năm thứ 14 (1306), mùa hạ, tháng 6, gả công chúa Huyền Trân cho vua nước Chiêm Thành là Chế Mân. Trước đây, thượng hoàng đi chơi các địa phương sang nước Chiêm Thành, đã trót hứa gả con gái cho. Các văn sĩ trong triều ngoài nội nhiều người mượn điển vua nhà Hán đem Chiêu Quân gả cho Hung Nô làm lời thơ bằng Quốc ngữ để chê cười*”².

1. Đây là bộ Quốc sử bằng chữ Hán và chữ Nôm của Việt Nam, viết theo thể biên niên, ghi chép lịch sử Việt Nam từ thời Kinh Dương Vương năm 2879 trước Công nguyên đến năm 1675 đời vua Lê Gia Tông (nhà Hậu Lê). Bộ sử này được khắc in toàn bộ và phát hành lần đầu tiên vào năm Đinh sửu, niên hiệu Chính Hòa năm thứ 18, triều vua Lê Hy Tông (1697). Đây là bộ chính sử xưa nhất còn tồn tại nguyên vẹn đến ngày nay. Bộ sử được Ngô Sĩ Liên, một vị sử quan làm việc trong Sử quán dưới thời vua Lê Thánh Tông biên soạn dựa trên sự chỉnh lý và bổ sung hai bộ quốc sử Việt Nam trước đó cùng mang tên *Đại Việt sử ký* của Lê Văn Hưu và Phan Phu Tiên, hoàn thành vào niên hiệu Hồng Đức thứ 10 (1479), bộ sử mới gồm 15 quyển, ghi lại lịch sử Việt Nam từ một thời điểm huyền thoại là năm 2879 trước Công nguyên đến năm 1427 khi nhà Hậu Lê được thành lập và mang tên *Đại Việt sử ký toàn thư*.

2. *Đại Việt sử ký toàn thư* (Hà Nội: Thời đại, 2011), 340-341.

Sử thần nhà Lê là Ngô Sĩ Liên đã bàn: “Ngày xưa Hán Cao hoàng vì nước Hung Nô thường quấy phá biên giới, mới lấy con gái của dân làm công chúa gả cho thiên vu, kết hôn với người không phải giống nòi, các tiên nho đã từng chê. Song có ý muốn nghĩ bình yên dân thì còn có thể nói được. Như Nguyên đế nhân Hồ Hàn đến châu xin làm rể nhà Hán mà đem Vương Tường gả cho, cũng là có cớ. Còn như Nhân Tôn đem con gái gả cho vua nước Chiêm Thành là nghĩa gì? Nói rằng nhân khi đi chơi mà trót hứa gả, sợ thất tín, thì sao không làm việc đổi mệnh có được không? Vua giữ ngôi trời mà thượng hoàng đã xuất gia rồi, vua đổi mệnh thì có khó gì, mà lại đem gả cho người xa không phải giống nòi cho đúng lời hẹn trước, rồi lại dùng mưu gian trá cướp lại về sau, thế thì tin ở đâu?”¹

Về việc công chúa Huyền Trân được gả cho Chế Mân, lúc bấy giờ trong triều phản đối, chỉ có hai người đồng ý là Văn Túc Vương Đạo Tái và Thượng tướng Trần Khắc Chung, còn ngoài nội thì người ta làm câu ca dao đến bây giờ còn vang vọng: “Tiếc thay cây quế giữa rừng. Để cho thằng Mán, thằng Mường nó leo”.

Thế nhưng, các cụ ở làng Nam Ô vẫn thường bàn luận: “Tiếc cái chi hè? Đời sau họ hẹp hòi cặn xốt đem cái câu ca dao dân dã này dùng để nói về các cuộc hôn nhân như đôi đũa lệch, chớ sao lại gán ghép cho cuộc hôn nhân được tính toán bằng những bộ óc có tư duy quân sự tuyệt vời. Hỏi sự minh triết thời nào qua mặt thời đại Đông A? Đừng nghĩ trong 5 năm (1301 - 1306) là thời gian trong triều ngoài nội phản đối nên cuộc hôn phối không được tiến hành mà hãy nghĩ đó là thời gian đàm phán cam go giữa hai bên để Chiêm Thành thuận cho Đại Việt kéo dài thêm đất Châu Rý đến được núi “Hải Vân hoành giới Việt Nam thiên” (thơ Lê Thánh Tông, 1471) đúng với tư duy chiến lược quốc phòng. Phải biết thời Trần, đặc biệt là các vua Trần đã từng gả nhiều công chúa cho các tù trưởng của các tộc người miền biên viễn, để làm gì? để làm phen giậu cho vương triều. Huống chi là gả công chúa Huyền Trân cho một vị quốc vương anh hùng đang trị vì một đất nước đang hồi thịnh trị, người đã cùng cha đánh thắng Toa Đô của quân Nguyên Mông năm 1285 - 1287?”. Thế rồi các cụ đặc ý: “Cuộc hôn nhân đẳng đối nào bằng? Hơn thế nữa, lại còn được nhận một phần đất nước là hai châu Ô, Rý làm sính lễ để Đại Việt ta dài rộng thêm đất nước. Có chê thì hãy chê vua Chế Mân quá hào phóng, chơi sang, đã vì cảnh quế mà đổi hai châu phen giậu”.

Sách Đại Việt sử ký toàn thư chép: “Đinh Mùi năm thứ 15 (1307) (Nguyên, Đại Đức, năm thứ 11). Mùa xuân, tháng Giêng. Đổi hai châu Ô, Rý làm châu Thuận và châu Hóa, sai Hành khiển Đoàn Nhữ Hài đến vỗ yên dân.

1. Đại Việt sử ký toàn thư, Sách đã dẫn, 340-341.

Trước là vua Chiêm Thành Chế Mân đem đất hai châu ấy làm vật dẫn cưới, người của thôn La Thủy, Tác Hồng, Đà Bồng không chịu theo, vua sai Nhữ Hài đến tuyên dụ đức ý của triều đình, chọn người trong bọn chúng bổ cho làm quan, lại cấp cho ruộng đất, tha tô thuế cho 3 năm để vỗ về”¹.

Thế nhưng, tháng 5.1937, Chế Mân chết. Đến tháng 10 vua Trần sai nhập nội hành khiển Thượng thư tả bộc Trần Khắc Chung và An phủ sứ Đặng Văn sang Chiêm Thành đón công chúa Huyền Trân và thế tử là Đa Đa về. Tục nước Chiêm Thành, hễ vua chết thì hoàng hậu phải vào đàn thiêu chết theo. Vua biết thế, sợ công chúa bị hại, sai bọn Khắc Chung sang, mượn cớ làm lễ viếng và nói rằng: nếu công chúa hỏa táng thì việc làm chay không có người chủ trương, chi bằng hãy ra bờ biển làm lễ chiêu hồn ở ven trời, đón linh hồn cùng về, rồi sẽ vào đàn thiêu. Người Chiêm nghe theo. Khắc Chung dùng thuyền nhẹ cướp lấy công chúa đem về, rồi “tư thông” với công chúa, loanh quanh mãi ở đường biển, lâu ngày mới về đến kinh sư.² Tháng 8.1308, công chúa Huyền Trân được Trần Khắc Chung đưa về đến kinh thành Thăng Long. Sử thần Ngô Sĩ Liên sau này cho rằng, Trần Khắc Chung và công chúa Huyền Trân “thông dâm” với nhau nên mới về trễ và ông bàn rằng: “Trần Khắc Chung là người gian tà biết chường nào?... làm cái việc chó lợn này”.

Các cụ ở làng Nam Ô, sẵn lòng tôn kính Bà Chúa và ý bảo vệ Bà Chúa truyền đời từ tổ tiên đã mấy trăm năm, các cụ khi nói đến đoạn sử thần Ngô Sĩ Liên bàn đã phản ứng gay gắt: “Quả là lời bình phán thiếu sự suy xét. Thử hỏi, sử đã chép là tháng 5.1307, Chế Mân chết mà đến tháng 10 năm ấy triều đình ta mới tổ chức tướng tài, sứ giỏi và đoàn tùy tùng đi cứu Bà Chúa... Thời gian là 5 tháng. Sao không bình là sao lâu vậy? Nếu triều đình Chiêm Thành không chờ được đoàn phúng viếng của Đại Việt ta... vì lâu quá mà tuần tang Bà Chúa theo tục lệ thì quân ta còn gì để cứu?”.

Xét vậy để biết thời gian đi về trong tám tháng, với biết bao khó khăn, nào đàm phán, nào dàn xếp cho triều đình Chiêm Thành thuận ý (xin nhấn mạnh chỉ thuận ý) để lập đàn bái vọng mà thôi. Có lẽ dù tài năng quân sự đã từng nổi danh là dũng tướng của 20 năm trước trong cuộc kháng chiến chống Nguyên Mông, Thượng tướng Trần Khắc Chung cũng không dễ dàng chút nào để giải thoát thành công Bà Chúa. Có thể một cuộc bày trận đã tốn khá nhiều thời gian của vị tướng tài ba này. Bà Chúa tay bồng con đại rồi đài bái vọng để có thể “lên thuyền nhỏ ra thuyền lớn” được không khi gió mùa đông bắc (hướng gió mà quân ta đã chọn cho thuyền xuôi đến Thị Nại) còn thổi mạnh dai dẳng. Và tính làm sao không để lâm vào trận thủy chiến không

1. Đại Việt sử ký toàn thư, Sách đã dẫn, 340-341.

2. Đại Việt sử ký toàn thư, Sách đã dẫn, 340-341.

cân sức ở cửa biển Thị Nại, nơi cửa ngõ của kinh đô Đồ Bàn lúc nào cũng ứng trực lực lượng thủy quân vốn nổi tiếng thạo thủy chiến của dân tộc có gốc Nam Đảo.

Đường từ Thị Nại ra tới Hải Vân trùng trùng ngăn cách. Năm trước (1306), “*nước non ngàn dặm ra đi... cái tình chi... đem xuân thì đến nợ Ô Ly...*”, chừ thì nước non ngàn dặm trở về chịu lắm “tang thương ngẫu lục”. Khi chính sử viết tám tháng trời lênh đênh trên biển như dạo chơi trong cuộc du lịch thì Bà Chúa lâm vào tình cảnh quá bi đát đáng thương! Tay bồng con đại xông pha trong cuộc tử sinh trên đường bôn tẩu, đào thoát. Đã có bao tuyền tướng dũng mãnh, bao quân sĩ kiên trung đã ngã xuống trên đường phương Nam mờ mịt ấy mỗi khi quyết chiến với quân Chiêm Thành truy đuổi đánh chặn.

Bụi bờ nào đã từng che chở, động Chăm nào đã phải vượt qua, hang hẻm nào Bà Chúa đã ẩn nấp? Các cụ trong làng đã vẽ một hành trình đầy cảm hứng để truyền thuyết sống động bổ khuyết cho ta khi đọc những dòng cổ sử khô khan. Truyền thuyết các cụ kể cuối cùng cũng đưa Bà Chúa tay bồng con đại về ẩn nấp trong rừng gành đá Nam Ô - nơi môm Hạc ngày ngày gác mỏ trên sóng chờ đoàn thuyền lớn của Thượng tướng Trần Khắc Chung ra rước.

Trong khi đó, thời tiết ở đây cũng thay đổi tùy theo mùa. Các cụ ca bài ca dự báo thời tiết truyền đời đã mấy trăm năm của dân biển đã: “*Tháng Giêng động rài, tháng Hai động tố, tháng Ba nồm rộ, tháng Tư nam non*”, và giải thích: Gặp cơn nồm rộ thuyền bắt gió phi như con tuấn mã, gặp buổi nam non thuyền trôi lững thững như thuyền ma, cuối cùng gió mùa đông nam cũng thổi rần rần, đã sớm đưa thuyền thượng tướng ra điểm hẹn chực chờ để Bà Chúa “lên thuyền nhẹ ra thuyền lớn” chực ở ngoài cửa biển, bỏ những ngày nấp trong môm Hạc chờ đến mỗi mòn. Bỏ lại quan tuyền tướng và quân binh “hộ giá” đang lâm vào trận quyết chiến đánh chặn cuối cùng để Bà Chúa an toàn lên thuyền còn ngoái lại với một nỗi lòng chẳng nhin được, “gắm thân lại buồn”.

Các cụ khi nói về công chúa Huyền Trân tỏ ra ngậm ngùi, thương cảm: “*Quả là hồng nhan đa truân. Sinh trong loạn lạc (1287), 14 tuổi đã bị hứa hôn, 19 tuổi hy sinh tình riêng (có thể?) đem thân lá ngọc cành vàng dâng cuộc hôn nhân vừa mở rộng đất nước vừa làm lá chắn phương Nam, mong đất nước thái bình thịnh trị, 20 tuổi vừa sinh con, chồng đã chết sau đó là tháng ngày gian lao bôn tẩu đào thoát, 21 tuổi về tới kinh đô, giọt lệ đoàn viên chưa khô đã vào chùa đi tu để rồi chết già trong am tu lạnh vắng nơi góc nào của kinh thành Thăng Long, thọ 54 tuổi*”.

Và các cụ lại bàn: Để phá được một lũy, chiếm được một thành phải thương vong biết bao sinh linh trần thế mới gọi là anh hùng. Bằng một thân

nữ nhi đem về cho đất nước thêm hai châu Ô, Rý mà không mất một mũi tên, chẳng mất một mạng người, còn tạo thêm hòa hiếu kết chặt tình Chiêm - Việt, thế mà hậu thế lại không tuyên dương lại có điều tiếng sàm hặc, rồi hậu hậu thế cứ thế mà nghe!

Còn truyền thuyết về vị Tiên Hiền Triệu Cơ và ngôi mộ của ông ở làng Nam Ô gắn với hành trình bôn tẩu của công chúa Huyền Trân phần nào đã giảm bớt đi khoảng thời gian 8 tháng lênh đênh trên biển mà các nhà sử học thời trước đã ghi lại với nhiều “điều tiếng”, phần nào góp phần chứng minh Bà Chúa đáng kính của chúng ta là “ngoại phạm”. Mà dẫu có kéo dài thời gian lênh đênh thì cũng không có gì phải nghi ngờ những con người lịch sử này lại bước qua ranh giới dù mỏng như tấm màn the trên soái thuyền. Lòng của Bà Chúa tay bồng con đại, tâm đang nặng trĩu mối u hoài của những biến cố vừa mới trải qua trên đời, lòng luôn hướng về kinh thành, ở đó có hoàng tộc ngày mong đêm nhớ. Hỏi có tâm trạng nào nghĩ đến một giấc nam kha ái ân trần thế? Và lại, thượng tướng Trần Khắc Chung, một dũng tướng nổi danh từ cuộc kháng chiến 20 năm trước mà triều đình nhà Trần đặt hết niềm tin, giao cho sứ mệnh đặc biệt này bấy giờ đã ngoài tứ tuần, cái tuổi “tứ thập nhi bất hoặc” (40 tuổi không được làm điều sai quấy), có đáng đối gì mà lại làm “*cái việc chó lợn*” (chữ của Ngô Sĩ Liên), để sau này qua lời bình sàm hặc kia đã phịa ra một thiên tình sử lâm ly, đẩy lịch sử vào thung lũng đầy sương mù u khuất.

Trong bài viết *Có hay không “quan hệ” giữa công chúa Huyền Trân và Trần Khắc Chung?* của bác sĩ Hồ Đắc Duy đăng trên tạp chí *Xưa & Nay* số 288, tháng 7.2007 (trang 22-25, 42) rất công phu và đầy trách nhiệm khoa học, ông cho rằng, để làm sáng tỏ nghi vấn này, thiết tưởng vấn đề là nên dừng lại, vẽ lại hiện trường chiến dịch giải cứu công chúa với các câu hỏi được trả lời hợp lý nhất:

1. Khắc Chung có thể dùng thuyền nhẹ cướp lấy công chúa được hay không? Hay chuyện rước công chúa Huyền Trân trở về Đại Việt là kết quả của việc thương lượng giữa sứ giả Trần Khắc Chung với triều đình mới của Champa?

2. Lực lượng hải quân của Champa lúc bấy giờ ở các quân cảng của Champa liệu có nhận được lệnh ngăn chặn việc giải cứu này từ triều đình Champa hay không?

3. Phương tiện mà Trần Khắc Chung dùng là thuyền, vậy thuyền được thiết kế và đóng cách đây 700 năm liệu có đủ sức để đi đường biển loanh quanh chậm chạp lâu ngày mới về tới kinh đô hay không?

4. Ai là người chỉ huy cung cấp lương thực, thực phẩm cho chuyến du dương trên biển lâu ngày này? Nếu do các quan lại địa phương thì triều đình có biết không và họ có báo cáo về triều và họ có làm ngơ trước hiện tượng kỳ lạ này không?

5. An phủ sứ Đặng Văn và quần thần đi theo trong chiến dịch giải cứu có luôn luôn theo dõi và bảo vệ bên cạnh công chúa hay không? Họ có can gián hay là đồng tình với hành động tư thông này của Trần Khắc Chung?

6. Có bao nhiêu thuyền đi theo hộ tống chiến dịch này?

Trần Khắc Chung với danh dự, địa vị xã hội với chức vụ Thủ tướng mà ông đang đảm nhiệm, với gia đình nhà cửa, vợ con tài sản dòng họ, với lòng tin của Thượng hoàng Trần Nhân Tông và vua Anh Tông khi giao phó sứ mệnh giải cứu này liệu ông có dám tư thông với công chúa hay không?

Còn Huyền Trân công chúa có thuận tư thông với Trần Khắc Chung không? Bằng kiến thức chuyên môn sâu, dưới ánh sáng y học và tâm lý học tiến bộ ngày nay, bác sĩ Hồ Đắc Duy đã luận giải:

Tháng 6.1306, Chế Mân rước nàng về làm vợ, nàng vừa đúng 18 tuổi. Tháng 5.1307, Chế Mân chết. Tháng 9.1307, công chúa Huyền Trân sinh Thế tử Chế Đa Đa tại kinh đô Vijaya (Đồ Bàn, Bình Định).

Mất một tháng cho chuyến hành trình rước dâu đi từ Thăng Long cho đến kinh đô Champa thì sớm nhất để công chúa có mặt ở Champa và chung sống với Chế Mân cũng vào khoảng cuối tháng 7 hay trung tuần tháng 8.1307. Nếu tính sát sao như vậy, khi Chế Mân qua đời thì công chúa mang thai được bốn đến năm tháng.

Theo phong tục vương triều Champa thì lễ trà tỳ cho vua là 7 đến 10 ngày sau khi vua thăng hà. Người ta không hỏa táng đối với phụ nữ đang mang thai, trẻ sơ sinh và những người vị thành niên, vì người Bà La Môn tin rằng, phải chôn để cho những người này về với cát bụi, còn người trưởng thành thì hỏa táng để cho họ trở về với hư không và đó cũng là lý do mà tại sao công chúa không bị hỏa táng theo vua Chế Mân. Đến tháng 10 thì An phủ sứ Đặng Văn và Trần Khắc Chung sang đón công chúa Huyền Trân, lúc đó công chúa đang ở trong thời gian hậu sản, công chúa vừa sinh xong tháng trước.

Thử phân tích tâm lý và tình trạng hậu sản của công chúa Huyền Trân lúc bấy giờ ta thấy có vài điểm cần lưu ý:

- Chống vừa mới chết.

- Sinh con so, sinh con ở một nơi không có ai thân thuộc như mẹ, dì, chị em... ở một xứ có phong tục tập quán sinh nở khác với Đại Việt, điều này gây nên một tâm lý hoảng sợ lo âu cho sản phụ, một ấn tượng sợ hãi có thể kéo dài trong nhiều tháng.

- Công chúa đang ở trong thời gian hậu sản, về phương diện y học thì thời gian hậu sản này kéo dài vài tháng đến nửa năm, nếu như cách đây 700 năm với hiểu biết vệ sinh, phòng bệnh và các phương tiện, thuốc men chăm sóc cho một sản phụ sau khi sinh nở thì còn rất lạc hậu, đâu có cắt tầng sinh môn, đâu có trụ sinh, phòng cách ly vô trùng như bây giờ, và lại đối với công chúa đây là lần sinh đầu tiên trong đời, sinh con so khó khăn gấp nhiều lần sinh con rạ, thời gian để lành vết thương hay rách âm đạo, thời gian để co hồi tử cung, hoặc nhiễm trùng hậu sản và phần phụ có thể kéo dài rất lâu, theo phong tục tập quán của người Việt Nam thời gian “phong long” là 3 tháng 10 ngày, người ta thường có thói quen treo trước phòng sản phụ một nắm lá cây có cây xương rồng, đó là một dấu hiệu, nhắc nhở cho người đàn ông biết chỉ được phép vào phòng vợ và tư thông sau khi cây xương rồng này khô đi!!! Đầu thế kỷ XX, những sản phụ vẫn còn nằm than, nằm lửa hưởng hồ gì ở thế kỷ thứ XIV, thì e rằng thời gian hậu sản này còn kéo dài lâu hơn nữa.

Điều đó cho thấy về phương diện thuần túy y học khẳng định chắc chắn rằng chuyện tư thông là chuyện khó có thể xảy ra được.

Qua những lý giải của bác sĩ Hồ Đắc Duy, phần nào đã cho chúng ta thấy, việc “tư thông” của công chúa Huyền Trân và thượng tướng Trần Khắc Chung là khó có thể xảy ra. Việc Ngô Sĩ Liên chỉ trích một người đời trước không có điều kiện phản biện đã bất ổn rồi, hướng là kéo vào câu chuyện hủ hóa đáng chê kia với một người mà nhân dân các đời tôn là nữ nhi anh hùng do huân nghiệp để lại cho đất nước - công chúa Huyền Trân - một nữ anh hùng đáng được tôn thờ là Thánh Nữ.

Các nhà nghiên cứu văn hóa cho biết, tín ngưỡng thờ cúng công chúa Huyền Trân không phổ biến lắm, chỉ có những nơi có dấu chân công chúa đi qua nhân dân mới lập đền thờ. Trong phạm vi thành phố Đà Nẵng, ngoài làng Nam Ô đã từng có đền thờ Bà Chúa, thì tại danh thắng Ngũ Hành Sơn cũng có một ngôi miếu thờ vọng công chúa Huyền Trân được trùng tu năm 2007, tọa lạc tại núi Hỏa Sơn, thuộc tổ 1, làng Sơn Thủy, phường Hòa Hải, bên dòng sông Cổ Cò mà cũng theo truyền thuyết ở đó có bước chân Bà Chúa từng qua.

Cuộc truy tìm dấu tích công chúa Huyền Trân trên vùng đất Nam Ô của tôi suốt mấy năm qua cứ chìm trong mộng lung mờ mịt, may mắn thay, tôi gặp được ông Lê Văn Xuất năm nay ngoài 70 tuổi là Chi hội trưởng Hội Người cao tuổi của làng Nam Ô, người được mọi người tôn trọng là người giữ hồn phách của làng, am hiểu lịch sử địa phương và tích cực trong công tác bảo tồn các di tích thờ phụng cổ kính của làng, cho biết: “Năm 1999, khi dân làng Nam Ô khởi công tôn tạo miếu Bà Liễu Hạnh trên nền miếu đã hư hỏng tọa lạc tại phía tây núi gành Nam Ô thì người dân ngẫu nhiên, tình cờ

đào được một bộ ba bài vị bằng gỗ ròng sơn huyết còn khá nguyên vẹn, dưới nền móng một tàn tích miếu cổ cũng gọi là Miếu Bà ở phía đông của núi này trên đầu môn Lô Hạc, một tàn tích đã bị cơn bão khốc liệt năm Ất Mão (1915) tàn phá mà trong một bài về địa phương có câu mô tả “xóm ngoài trời mắt, xóm trong trời đường”. Khá ngạc nhiên là ba bài vị đã bị vùi trong cát đá vôi vữa nằm dưới tàn cây rậm rạp đã 84 năm (1915-1999) mà không hề sơ sẩy, nét khắc trên các bài vị các thần hiệu vẫn rành rạnh sắc sảo: 1. Chúa Tiên Thần nữ chi vị; 2. Hà Bá Thủy quan chi vị; 3. Táo Phủ Thần quân chi vị”.

Ông Xuất còn cho biết, qua các thần hiệu được phát hiện dưới nền móng miếu này nói lên sự gắn gũi trong sinh hoạt trần thế, biểu thị bằng tín ngưỡng gồm Chúa Tiên Thần nữ là nhân thần được tôn; Táo phủ Thần quân là gia thần bảo hộ mà nhà nào của người Việt cũng có; Hà Bá Thủy quan là thiên thần phân quyền coi sóc một vùng sông nước như tín ngưỡng cự tượng của dân ta ở nơi chốn nhà cửa hay miếu thờ tọa lạc. Các bài vị đã được dân làng cung thỉnh về miếu Bà Liễu Hạnh ở phía tây núi này “tạm trú”.

Theo ông Xuất, Chúa Tiên Thần nữ là nữ thần bảo mệnh của dân làng Nam Ô, nhất là ngư dân chuyên nghề sông nước, được dân làng rất tín mộ và lập đền thờ tiên khởi, có lai lịch nằm trong truyền thuyết dân gian gắn với huyền tích mộ Tiên hiền Triệu Cơ. Thần nữ ấy là công chúa Huyền Trân (?).

Tôi nói với ông rằng, trên báo *Đời sống và Pháp luật* tháng 9.2013 cho biết, công chúa Huyền Trân được các chúa Nguyễn và triều Nguyễn xem là Thần Mẫu Hộ Quốc. Triều Nguyễn ban chiếu: “Đền ơn công chúa trong việc có công mở đất, giúp dân nhiều linh ứng. Gia tặng Trai Tĩnh Trung đẳng thần”. Như được gợi ý, ông Lê Văn Xuất mở lòng: “Năm trong tay ‘Hàm ân tế lễ xướng độc’ của làng, theo thời gian có phần tam sao thất bổn, mỗi thần hiệu được tuyên đều có linh vị tôn trí ở những di tích thờ phượng. Quả thật, thần hiệu Chúa Tiên Thần Nữ chẳng được nghe tuyên, có lẽ hàm ân được cập nhật từng thời. Có gọi tên mà thần không có mặt đành xóa đi chẳng? Thần Nữ đã ẩn nấp để đến gần thế kỷ! Nay, nghe danh hiệu Trai Tĩnh tôi mới hiểu ra chữ Trai Tĩnh mà ông cố ngoại tôi truyền cho cha tôi để chùng đã ngót hơn trăm năm trong một bài thơ mà các cụ sinh chữ nghĩa trong làng hay ngâm nga trong các đêm tế lễ hơn nửa thế kỷ qua”. Đoạn ông đọc:

Vọng miếu

Khởi lộng vào ra chốn hải tân
Vọng cầu linh miếu độ bình an
Khởi xang vũ lạo cầu **Trai Tĩnh**
Lộng xáp phong ba niệm Nữ Thần

*Chẳng tiếc cành vàng dâng rộng nước
Thì gieo lá ngọc hộ trì dân
Trăm năm dân Ổ còn hương khói
Biển vực ngư giao hóa thủy hàn.*

Ông nói thêm, thì ra Trai Tĩnh là thần hiệu được triều Nguyễn gia tặng cho nữ thần, vậy thì nền móng của tàn tích này là miếu thờ Bà Chúa Huyền Trân rồi! Đoạn ông đánh diêm thắp nén nhang râm râm thành kính khẩn vái. Nhìn làn khói hương theo gió hút về phía gành đá có vũng nước êm, tôi nghĩ: Tín ngưỡng thờ cúng Huyền Trân không phải là không có mà do chính ta không biết có đó thôi!

Năm 2010, dịp kỷ niệm 1.000 năm Thăng Long - Hà Nội, tại thành phố Huế đã khánh thành đền thờ công chúa Huyền Trân đồ sộ nguy nga tráng lệ, xứng tầm với lăng tẩm chung quanh của đất cố đô và cũng xứng với thần nữ hộ quốc, xứng với huân nghiệp khai quốc của vị Thành hoàng bốn xứ của hai châu Thuận Hóa đã bắc chiếc cầu thông tuyến cho cuộc Nam tiến sau này, ... vừa là điểm đến hấp dẫn của khách du lịch ngày càng tăng mở thêm tuyến tham quan cố đô - di sản văn hóa thế giới trong các kỳ festival Huế.

Ở đây, núi ghềnh Nam Ô - nơi có tàn tích của công chúa Huyền Trân đã được xác nhận - sẽ là điểm du lịch trong khu du lịch sinh thái Nam Ô do Tập đoàn Trung Thủy đang đầu tư triển khai dự án. Có thể tồn tạo một miếu thờ trên nền móng cũ, nơi công chúa Huyền Trân ẩn nấp cuối cùng trước khi hồi cố quốc trong một truyền thuyết mạch lạc và sống động... sẽ hấp dẫn du khách biết bao. Đến miếu vọng công chúa Huyền Trân, du khách như để lòng mình lắng đọng cho tâm hồn thanh khiết, vừa ôn lại bài học lịch sử của 700 năm trước, về Bà Chúa - Công chúa Huyền Trân.

GHỀNH ĐÁ NAM Ô

Đặng Dũng*

Cách trung tâm thành phố Đà Nẵng về hướng tây bắc chừng 13km, giữa bãi cát bằng phẳng ở phía tây vịnh Hàn, có một ngọn núi thấp nhỏ mọc lên nhô ra biển, cây cối rậm rạp xanh tốt quanh năm, bao bọc bởi ghềnh đá lô nhô bốn mùa xôn xao sóng biển - làm nên một phong cảnh hữu tình, tạo cảm xúc cho du khách mỗi khi có dịp ghé vào tham quan, là niềm tự hào của người Nam Ô. Mọi người thường gọi đó là ghềnh đá Nam Ô.

Ghềnh đá Nam Ô - một dấu ấn cận cảnh tuyệt mỹ trên bức tranh phong cảnh tự nhiên có phong hậu là đèo Hải Vân hùng vĩ hiện ra trước mặt từ chỗ đứng cuối con đường ven biển Nguyễn Tất Thành khi vừa chạm cổng làng Nam Ô.

CÁC TÊN GỌI CỦA GHỀNH ĐÁ NAM Ô

Trong Đại Nam nhất thống chí của Quốc sử quán triều Nguyễn có ghi: “Núi Cu Đê ở cách huyện Hòa Vang 28 dặm về phía bắc, lại có tên núi Hoa Ổ (tục gọi Động Suối Đá) núi nhiều ve ve, người địa phương bắt nấu, vị rất ngon, mùa thu mùa đông cầu vồng hiện ở phía nam núi, người ta lấy đấy mà chiêm nghiệm mưa lụt. Núi thấp nhỏ, gỗ tạp mọc xanh um”.

Núi Cu Đê gọi theo tên làng cổ, núi Hoa Ổ theo tên làng sau đó, núi Hóa Ổ là cách gọi sau này khi từ Hoa bị kỵ húy mẹ vua. Ghềnh đá Nam Ô là cách gọi ngày nay vậy. Tuy nhiên, ghềnh đá Nam Ô còn có nhiều tên gọi khác theo tượng hình cũng có, dân dã cũng có.

Từ đèo Hải Vân nhìn xuống, ghềnh đá Nam Ô với rừng cây rậm rạp nổi lên giữa bãi cát vàng nhòai ra biển như hình thể của một con chim giang hai cánh bay ra biển lớn, hình tượng này đã được khắc họa trong một bài thơ bốn câu được chép trên vách đình làng Nam Ô nay còn đọc được, mà theo tương truyền là của vị quận công triều Lê Trịnh, khi ông đi công cán qua làng vào nửa cuối thế kỷ XVIII đã ứng tác, dành cho:

Phiên âm chữ Hán:

Trác phượng hàm châu bán nguyệt hình

Áng tiền đường lộng khởi tam tinh

Triều lai ngũ thủy trừng thanh bạch

Văn võ đình tài thạnh phát minh.

* Nhà nghiên cứu, thành phố Đà Nẵng.

Các cụ trong làng từng dịch:

Phượng xanh ngâm nửa vầng trăng ngọc

Mặt vịnh sao trời xuống lung linh

Nước triều năm ngọn hừng lai láng

Trai tài văn võ lại sản sinh.

Hình tượng chim phượng đó rõ nét trong ứng tác của danh gia thời nào, còn dân gian Nam Ô bao đời đã nhìn ra hình tượng ấy nên gọi núi ghềnh này với cái tên rất gần gũi: Hòn Phụng.

Môm Xanh là cách gọi khác của núi ghềnh này khi các ngư dân trong vùng hành nghề trong vũng Thùng ngày trước - còn ngư dân Nam Ô lại gọi Môm Ta (môm của mình) - điểm bình yên để trở về sau khi vượt gió cuồng sóng dữ từ biển cả. Riêng các cụ hay chữ trong làng ngày xưa lại văn vẻ gọi môm này là Mũi Hạc. Các cụ nhìn ghềnh đá như đầu con hạc vực mỏ trong biển mặn. Trong bài văn tế mộ tiền hiền làng Nam Ô ngày xưa có đoạn tả phong cảnh làng Nam Ô:

Chấn cung hình Lỗ Hạc triều dương

Đông phương tượng Trà Sơn tác án

Đoài hậu ứng Xuân Sơn xán lạn

Ly trung hư Đà tấn Thanh bình...

Tên Lỗ Hạc đã dựng thành linh vật triều dương! Các cụ bảo Hạc (núi ghềnh Nam Ô) đứng trên thân Rùa (Hòn Quy - Núi Xuân Sơn, Xuân Dương ngày nay) ở phía tây liền đó, nói lên sự trường cửu. Ý nhị thật!

Chính địa danh Lỗ Hạc này, suốt mấy trăm năm trong nhiều thế hệ chữ nghĩa của làng đã đoán chắc rằng, trong bài thơ “Hải Vân hải môn lữ thứ” của vua Lê Thánh Tông ngự tác lúc “nghỉ lại cửa biển Hải Vân” khi cử binh chinh phạt Chiêm Thành năm 1471 có nhắc đến. Sau khi viên lại Bồng Nga Sa (Chiêm Thành) dâng cửa quan Cu Đê (Nam Ô ngày nay) cho tướng Càng Viễn mông 6 tháng Giêng, vào một đêm trăng nguyên tiêu năm ấy - giữa vịnh Đồng Long (vịnh Đà Nẵng), trăng sáng vàng vạc, thuyền vua thuyền quân san sát, dập dềnh. Trong xúc cảm đầy phấn khích, chuẩn bị ngày mai xông vào cuộc đại chiến quyết định, nhà vua đã ngự tác một bài thơ, trong chuỗi bài “Hải môn lữ thứ” ghi lại lần nghỉ lại cửa biển này, trong đó có hai câu:

Tam canh dạ tỉnh Đồng Long nguyệt

Ngũ cổ phong thanh Lỗ Hạc thuyền...

(Canh ba đêm vắng trăng vàng vạc soi xuống vịnh Đồng Long
Trống cầm canh vắng vắng gió đưa từ thuyền Lỗ Hạc).

Thuyền Lỗ Hạc? Các cụ không tin vào cách giải thích nào đó của các danh gia về thuyền Lỗ Hạc. Nào Lỗ Hạc là thuyền của nước mang tên ấy đến buôn bán với Chiêm Thành đổ lại cảng. Các cụ bảo giữa cơn binh đao mà nước nào liều thế. Các cụ cứ cực đoan tin rằng thuyền Lỗ Hạc kia là con *Hạc muối* (Lỗ Hạc) của các cụ. Các cụ bảo môm Lỗ Hạc nhìn xa, dù ngày hay đêm trăng sáng như chiếc thuyền gối bãi - mũi chong ra bờ nước dập dềnh. Rất phù hợp với nghệ thuật tư duy hình tượng của ông vua thi sĩ. Hợp với thi cảnh của bài thơ ngũ chế trong đêm tĩnh lặng trước cơn bão táp binh đao.

NÚI CẮM, RỪNG THIÊNG

Suốt nhiều triều đại từ phong kiến cho đến bây giờ, ghềnh đá Nam Ô được xem là núi cấm - cấm chặt cây, cấm lấy đá nên gọi là cấm Hóa Ổ. Quy định này được dân làng nhiều đời tuân thủ nghiêm ngặt, ai vi phạm sẽ bị bắt tội, trừng phạt nên đã hình thành một ý thức tự giác tôn trọng triệt để hương ước đáng quý. Thậm chí người ta còn cho là khu rừng linh - chỉ sử dụng gỗ rừng này cho việc xây dựng đình miếu trong làng. Có nhiều chuyện kể về các vị lão làng đã đột tử sau khi quyết định cho phép chặt cây dù để sử dụng cho việc công của làng xã. Dân gian đồn rằng, do rừng linh không thuận ý. Điều ấy giải thích vì sao, trong hoàn cảnh thiếu chất đốt trong sinh hoạt của dân làng, ghềnh đá Nam Ô rừng vẫn nguyên màu xanh tốt rậm rạp. Nhiều cây cổ thụ vẫn tồn tại từ lúc ghềnh đá được sinh ra trên mặt đất. Rừng đã được bảo vệ để rừng lại bảo vệ dân làng bằng bức tường thiên nhiên ngăn những trận cuồng phong bão tố. Để đến nay, ghềnh đá Nam Ô vẫn nguyên vẹn một cảnh sắc nên thơ, một phong cảnh hữu tình đầy nét bí ẩn quyến rũ, thu hút du khách ước muốn khám phá.

KHÁM PHÁ TRẢI NGHIỆM

Cách gọi ghềnh đá hình như chưa đủ để mô tả thực thể vốn có của nó. Vốn là núi thấp nhỏ chạy từ tây sang đông ước chừng 500m, từ bắc về nam hơn 200m, đỉnh cao nhất 50m so với mặt nước biển. Trên núi phân bố nhiều đá to đá nhỏ chất chồng, mọc nhiều cây gỗ tạp, có nhiều cây cổ thụ ngàn tuổi ở mé nam của núi. Nửa phần núi ấy choãi ra biển, sóng biển xâm thực lâu đời hình thành ghềnh đá bao bọc chung quanh. Để đi hết một vòng từ khốe ghềnh phía nam ra khốe ghềnh phía bắc là điều khó khăn đối với người chưa từng đi trên những hòn đá lô nhô to nhỏ nối tiếp vô hồi kỳ trận, họ phải chậm chạp mò mẫm từng hòn, bu bò leo bám từng tảng đá. Cẩn thận! thậm chí nguy hiểm... Nhưng với người dân Nam Ô đã sống với ghềnh đá từng ngày, họ gọi đi trên ghềnh đá này là nhảy - nhảy gành. Nhìn họ thoăn thoắt nhảy gành như trong phim kiếm hiệp mà phục. Họ chinh phục quanh ghềnh đá này chỉ trong 10, 15 phút là xong.

Quanh ghềnh đá có nhiều hòn đá được đặt tên, nào là hòn Kẹp, hòn Dù, hòn Giăng, gành Giữa. Nào hòn Tượng giống như con voi to, hòn Giỗ như hình cái giò của ông Lã Vọng ngày xưa đi câu để quên bên bờ nước...

Sau khi đã khám phá quanh ghềnh đá, thì hãy vào rừng!

Cách tốt nhất và an toàn để ta đến được đầu môm xem “sóng phun trong nắng sớm” như tú tài Trần Nhật Tĩnh từng mô tả vào nửa sau thế kỷ XIX trong *Hòa Vang huyện chí*, là đi xuyên qua rừng.

Từ bãi làng phía nam leo qua mấy bậc đá lờm chờm là ta đã vào rừng. Đường mòn trong rừng quanh co dẫn lối, luồn qua những gốc cây cổ thụ, tay vệt những lùm cây rậm rạp tưởng như kín mít, cho ta cảm giác đang đi giữa đại ngàn thâm u lắm.

Đang giữa mùa hè nóng bức, khi đã vào rừng không khí mát dịu làm sao. Hàng ngàn con ve bầu kéo âm thanh chào đón. Này ve! Có phải là hậu vệ của loài “chá thần tử” (con ve non của núi này) của hàng trăm năm trước sau khi tiến vua ngự thiện còn sót lại đó không mà cất lên dàn hợp xướng giọng trầm rền vang thế? Những hoa cấm nhung đỏ rực rải rác treo trên cành cao, những con cánh cam, quýt quýt đa sắc ngời xanh vàng tím ma mị xếp cánh nép trên lá rừng. Nếu có được may mắn ta sẽ bắt gặp những con sóc chuyền cành, hoang dã làm sao! Đường mòn trong rừng quanh co nhiều lối rẽ, nhưng đi dọc theo mé nam núi, ta sẽ bắt gặp ít nhất hai phế tích của hàng bao thế kỷ trước bị vùi lấp chỉ còn lại nền móng tro vơ. Theo truyền thuyết thì phía trong là miếu bà “Chúa Tiên Thần nữ” vị nữ thần bảo hộ dân làng có từ thời các chúa Nguyễn thế kỷ XVI - XVII. Và, phía ngoài ở chỗ được xem là mắt Hạc, có một tàn tích mà truyền thuyết địa phương cho là miếu vọng Công chúa Huyền Trân. Điểm ẩn nấp cuối cùng trong cuộc đào thoát khỏi đất Chiêm Thành trước khi lên “thuyền nhẹ” ra “thuyền lớn” giọng về cố quốc. Cũng có thuyết cho là miếu bà Đại Càn, miếu được dựng từ những thế kỷ xa xưa, khởi đầu cho tục thờ “Đại Càn Quốc gia Nam hải Tứ vị Thánh nương” có từ thời vua Trần Anh Tông chinh phục Chiêm Thành năm 1312. Cách miếu này không xa có một hang gọi là hang Cây Bó, vì trước cửa hang có một cây Bó nhiều gai sắc nhọn. Hang chỉ rộng chừng 2m, sâu hơn 3m ẩn dưới bụi rậm phủ trên khó tìm. Vì thế là nơi trú ẩn và hội họp an toàn của các chiến sĩ cách mạng và đội du kích thời kháng Pháp. Đã từng có một liệt sĩ thời ấy hy sinh tại đây trước họng súng Tây. Và, rừng ghềnh này cũng là nơi ẩn nấp của các chiến sĩ đặc công khi đánh cảng Tiên Sa, đánh cầu Nam Ô dạt vào đây, được người dân giúp đỡ che giấu, sau đó tìm cách đưa về căn cứ an toàn.

Đi trong rừng, dưới tán cây rậm rạp, vượt hơn 200 m đường rừng, có gặp ghềnh đòi chút để thưởng thức những thú vị từ rừng mang lại - nào hoa lá, nào tiếng chim líu lo, tiếng ve rền vang. Đang có cảm giác giữa rừng đại ngàn bỗng trước mặt là ghềnh đá lởm chởm đủ màu mang dáng vẻ hoang sơ kỳ lạ nhô mình ra sóng nước đại dương sáng lóa dưới ánh mặt trời, sóng vỗ vào ghềnh đá tung bọt trắng xóa, xô vào kẽ đá róc rách vui tai. Nước biển trong vắt mát rượi bên bờ đá lô nhô, mời mọc chúng ta đắm mình vào. Thú vị làm sao!

ĐÁNH THỨC

Trước năm 1975, ghềnh đá Nam Ô là một địa chỉ hình như là duy nhất được lính tráng, thanh niên nam nữ học sinh và nhân dân của thành phố Đà Nẵng và vùng phụ cận nằm trong vùng bị tạm chiếm thường chọn khi có nhu cầu thư giãn, trải nghiệm cùng với thiên nhiên ngâm mình trong sóng biển và thưởng ngoạn vẻ đẹp trầm mặc hấp dẫn hữu tình của ghềnh đá. Họ đến đây thưởng thức các món hải sản tươi sống vừa trực tiếp bắt lên từ chung quanh ghềnh đá, trong những hàng quán tự phát dựng trên bãi làng, bãi cửa, trên ghềnh đá nhưng không bát nháo. Tuyệt nhiên không có quán xá nào dựng lên trong rừng. Rừng cấm mà! nên rừng vẫn giữ được nét nguyên sơ kín đáo. Để rồi ghềnh đá Nam Ô, được báo chí thời ấy đặt cho tên mới thật là lãng mạn: Rừng Ái Ân! và sau đó rừng Ái Ân kia im lìm đi vào giấc ngủ dài.

Nay, ghềnh đá Nam Ô - Rừng Ái Ân ấy đang được đánh thức khi nằm trong dự án phát triển Khu Du lịch sinh thái Nam Ô. Tập đoàn Trung Thủy là chủ đầu tư triển khai khai thác. Nhìn vào bản đồ quy hoạch, không biết người thiết kế cảnh quan cho khu du lịch này có nhìn thấu vẻ đẹp nhân tiên và những giá trị văn hóa lịch sử tiềm ẩn khi vẽ những hình tròn, vuông, méo xếp chồng lên rừng ghềnh, biểu thị những công trình khách sạn nhà hàng sẽ mọc lên sau khi nơi đây đã được cải tạo thành một đối cở...

Ghềnh đá Nam Ô là một di sản thiên nhiên quý giá, được con người gìn giữ suốt ngàn năm có thể nào chịu được cách đối xử thô bạo từ suy nghĩ khai thác kinh doanh thực dụng?

Có ý kiến cho rằng, lãnh đạo thành phố Đà Nẵng đã nhìn ra giá trị di sản thiên nhiên đặc biệt này. Hỏi: Sao lại chậm chú ý khai thác?, Trả lời: Còn chờ nhà đầu tư xứng tầm!

Tập đoàn Trung Thủy có xứng tầm không?

TRƯỜNG ĐỊNH - MỘT ĐỊA DANH LỊCH SỬ ĐỘC ĐÁO

Trần Viết Điền *

Đà Nẵng với Thừa Thiên Huế về góc độ địa lý thì rất gần mà cũng rất xa, từ Huế tính theo đường chim bay thì phương hoàng không cần đập cánh lần hai có thể tới Đà Nẵng, tính theo đường đèo thì phải mười lần trở mắt cú mới thấy cửa Hàn. Vì von vạy thôi, chứ dưới góc độ lịch sử thì Đà Nẵng với Huế là một, Đà Nẵng là núp ruột trong tâm thức vua chúa ở kinh đô Huế. Chỉ cần một thôn Trường Định làm điển hình, với bề dày lịch sử, cũng đủ minh chứng cho điều nhận định vừa nêu.

Thôn Trường Định thuộc xã Hòa Liên, huyện Hòa Vang, Đà Nẵng. Theo số liệu thống kê quốc gia, đến tháng 9.2008 thì Trường Định có diện tích tự nhiên trên nghìn ha, với hơn 200 hộ gia đình và gần 1.000 nhân khẩu cư trú. Trường Định có núi Hoa Ổ, sông Hoa Ổ ở phía bắc núi, sông Cu Đê ở phía nam núi, cò lập Trường Định như là một đảo con, cách trở với bên ngoài. Từ tháng 10.2008, nhà nước khởi công xây dựng cầu Trường Định ở ngay bến đò thôn, khi khánh thành cầu thì Trường Định không còn bị cô lập nữa. Về phía đông nam Trường Định, có dự án Khu đô thị Du lịch Thủy Tú ở quận Liên Chiểu, với diện tích dự kiến 416 ha, chủ đầu tư là Công ty Tài chính và Phát triển doanh nghiệp (FBS), sẽ tăng thêm giá trị của Trường Định về mặt lịch sử, văn hóa, du lịch. Tại sao?

1. TRƯỜNG ĐỊNH LÀ THÔN ĐỘC ĐÁO VỀ MẶT ĐỊA LÝ HỌC LỊCH SỬ

Về mặt địa lý học lịch sử, Đại Nam nhất thống chí do Quốc sử quán triều Nguyễn biên soạn, có những ghi chép về núi sông có liên quan đến thôn Trường Định. Núi nào ở bắc Đà Nẵng cũng có khe suối chảy vào sông Cu Đê, đoạn sông ngang qua thôn Trường Định có khi gọi là sông Trường Định. Về phía đông bắc Trường Định có núi Hoa Ổ, còn có tên Suối Đá, Cu Đê. Đại Nam nhất thống chí chép: “Núi Cu Đê: ở cách huyện Hòa Vang 29 dặm về phía tây nam, lại có tên là núi Hoa Ổ (tục gọi động Suối Đá), núi nhiều ve ve, người địa phương bắt nấu ăn, vị rất ngon; mùa thu mùa đông cầu vồng hiện ở phía nam núi, người ta lấy đấy mà chiêm nghiệm mưa lụt. Núi thấp nhỏ, gồ tap mọc

* Nhà nghiên cứu, tỉnh Thừa Thiên Huế.

um”.¹ Do núi sát sông, hơi nước tạo độ ẩm ở vùng núi Cu Đê, có thôn Trường Định, biến đổi theo mùa với một quy luật thú vị, đó là hiện tượng tán sắc ánh sáng làm xuất hiện cầu vồng thì người Đà Nẵng biết sắp có lụt. *Đại Nam nhất thống chí* trong mục *Khí hậu tỉnh Quảng Nam* có chép hiện tượng này: “... mây đen nổi ở Trà Sơn là triệu có mưa, cầu vồng hiện ở Cu Đê là sắp có lụt”.² Cư dân Trường Định ngày xưa từng biết ở núi Cu Đê là nơi quần tụ của một loài ve ve, có tên chữ là *Chá thiên tử*. Người Trường Định bắt ve ve này để làm một món ăn đặc sản nổi tiếng một thời.

Phía bắc và tây bắc của Trường Định có núi Nam An, thu nước đổ vào sông Cu Đê. Sách *Đại Nam nhất thống chí* chép: “*Núi Nam An: ở phía bắc núi Phù Nam, huyện Hòa Vang, hình thể thấp mà dài, phía tây là các sách người Man, phía bắc giáp địa giới huyện Phú Lộc phủ Thừa Thiên, phía đông là Trạm Dã, nguyên tên là ải Thượng, có quân đóng giữ. Đầu thời Trung hưng đại binh tiến đánh Đà Nẵng, quân giặc từ Phú Xuân kéo vào cứu viện, bọn Kiên Uy vệ úy Nguyễn Văn Thịnh đánh phá được quân giặc ở Trạm Dã, sau đó, sai Lê Văn Duyệt giữ Trạm Dã tức là đây. Phía đông Trạm Dã tức là khe Môn, bên tả có phiến gỗ khắc chữ*”.³ Qua tư liệu này chúng ta biết được có một đồn “biên phòng”, có tên ải Thượng hay Trạm Dã ở phía sau thôn Trường Định, trên sườn phía bắc núi Hoa Ổ.

Trường Định và Phú Xuân là hai thủ phủ, về mặt phong thủy cùng chung một chủ sơn đó là núi Bạch Mã. Thật vậy, sông Hương có nguồn Hữu Trạch phát xuất từ hồ, thoát ra phía nam với thác Đỗ Quyên và sông Cu Đê có nhánh sông Bắc cũng thu nước từ thác Đỗ Quyên. *Đại Nam nhất thống chí* chép, núi Bạch Mã là núi Giáo Dao hoặc Giáo Lao hoặc Đại Giáo Lao: “*Núi Giáo Lao: ở cực giới tây bắc huyện Hòa Vang cách hơn 50 dặm, lại gọi là núi Giáo Dao, vì hình núi nhọn như giáo mác nên gọi thế, lại có tên nữa là Chủ Sơn, liên tiếp chạy dài đến mấy trăm dặm; từ nửa núi phía đông trở về nam thuộc địa giới nguồn Lỗ Đông, nửa đỉnh núi trở về bắc thuộc địa giới nguồn Cu Đê, sông Phù Ấu phủ Thừa Thiên chảy qua phía bắc, sông Hoàng Giang chảy qua phía nam; núi đèo lờm chờm, khe động âm u, là hang động của bộ lạc người Man*”.⁴ Từ thác Đỗ Quyên nước ào ạt chảy về nam; khi rẽ hai thì một về tây và một về đông. Cả hai dòng chảy đều có tên chung là Hoàng Giang chảy ở phía nam núi. Hai bờ Hoàng Giang từng có làng của người dân tộc.

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam nhất thống chí*, tập 2 (Huế: Thuận Hóa, 1992), 348.

2. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 2, 338.

3. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 2, 347.

4. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 2, 348.

Về mặt địa lý phong thủy cổ thì núi Bạch Mã, tức núi Đại Giáo Lao, là mạch nguồn ứng phát để vương cho con cháu họ Nguyễn của chúa Tiên Nguyễn Hoàng. Cùng một nguồn phát xuất từ núi Bạch Mã, ào ạt chảy về phía nam rồi tách hai: sông Cu Đê chảy về đông, ngăn, đổ nước vào vịnh Đà Nẵng là ứng với dòng trưởng Nguyễn Phúc và tất nhiên sớm bị đứt đoạn; sông Hoàng Giang lại chảy về tây, quẹo về bắc, quanh dưới chân núi Đại Giáo Lao, chảy về bắc thành dòng Tả Trạch, hợp với dòng Hữu Trạch ở ngã ba Tuần để biến thành sông Hương ứng phát dòng thứ Nguyễn Phúc tộc. Sông Hương so với sông Cu Đê thì dài hơn nhiều và ứng phát để vương cho dòng thứ. Nếu duyệt lại các đời vua chúa triều Nguyễn thì con trưởng thường bị tai ương, không kế thống ngôi chúa, ngôi vua, còn con thứ thường nối ngôi khá bền vững. Thời vua Tự Đức, khi quân Pháp đánh Đà Nẵng, nhà vua phòng xa nên cho lấp một đoạn sông Hoàng Giang vì sợ kỳ binh của giặc có thể theo đường sông ra Huế tập kích. Hậu quả nhà vua không con và xảy ra bi kịch “tứ nguyệt tam vương” và Pháp thuộc.

Trường Định được che chắn phía nam và tây nam bởi ngọn núi Phù Nam. *Đại Nam nhất thống chí* chép: “*Núi Phù Nam: ở cách huyện Hòa Vang 41 dặm về phía tây bắc, tục gọi là núi Phường Lạc, cao nhọn dẹt dài, đất đá lô nhô, cây cối xanh tốt, phía đông là thủ sở Cu Đê, dòng sông vòng quanh phía dưới. Phía tây là nguồn Lỗ Đông thủ sở đạo Trà Á, ở đây trước gọi là ải Tân, có quân đóng giữ. Năm Đinh Tị đầu thời trung hưng, đại binh tiến đánh Quảng Nam, sai Nguyễn Đức Xuyên giữ bảo Phường Lạc tức là đây*”.¹

Những núi nêu trên, góp nước thành khe, suối, sông con, sông lớn rồi sau đó đổ nước vào sông Cu Đê. Trước hết là sông Hoa Ổ, con sông này vòng quanh núi Hoa Ổ, tức là núi Cu Đê. Sông này giáp Trường Định về phía bắc. Tương truyền sông Hoa Ổ đã bị vua Tự Đức ra lệnh lấp một khúc sau lưng Trường Định để phòng quân Pháp. Coi ảnh chụp từ vệ tinh thì thấy dấu tích sông bị lấp về phía tây bắc thôn Trường Định và những hồ nuôi tôm, nuôi cá đã làm sông bị cắt một đoạn sau lưng thôn. Còn phía trước Trường Định là sông Cu Đê. Sông Cu Đê (hay còn gọi sông Trường Định) là dòng sông ở về phía bắc thành phố Đà Nẵng. Sông do hai sông chính là sông Bắc (có một chi lưu là sông Cha Nay) và sông Nam bắt nguồn từ dãy núi Trường Sơn. Sông Bắc và sông Nam hợp lưu thành sông Cu Đê tại Cầu Sập, thôn Tả Lang, xã Hòa Bắc, huyện Hòa Vang. Từ ngã ba Cầu Sập sông chảy theo hướng tây - đông, qua huyện Hòa Vang và quận Liên Chiểu, rồi đổ ra vịnh Đà Nẵng tại cửa biển Nam Ô, cách chân đèo Hải Vân chừng 5km. Tính từ xã Hòa Bắc tới biển thì sông dài 38km, hơn 30km chảy qua phần đất xã Hòa

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 2, 347.

An. Khi qua quận Liên Chiểu, nó còn nhận nước của một số chi lưu nhỏ ở phía nam.

Đại Nam nhất thống chí từng chép về sông Cu Đê: “Sông Cu Đê: ở cách huyện Hòa Vang 18 dặm về phía bắc, có hai nguồn: một ngọn từ núi Đại Giáo Lao thuộc phủ Thừa Thiên, chảy đến đổ vào vực ngã ba, đây là nguồn nước phía tây bắc nguồn Cu Đê; một ngọn từ núi Trà Ngạn ở trong Man chảy đến, cũng đổ vào vực ngã ba, chảy qua xã Cu Đê, đến đây có nước sông Hoa Ổ chảy vào làm sông Cu Đê, đổ ra cửa biển Cu Đê”.¹

2. TRƯỜNG ĐỊNH LÀ KHU VỰC TRỌNG YẾU ĐỐI VỚI PHỤ XUÂN VÀ DINH QUẢNG NAM, NƠI GHI DẤU HÀNH TRẠNG CỦA CÁC NHÂN VẬT LỊCH SỬ

a. Nguyễn Phúc Anh và Phạm Quang Hựu

Do vị trí đặc biệt, án ngữ sông Cu Đê và sông Hoa Ổ, có khả năng thôn Trường Định là một thủ sở vừa kiểm soát giao thông, vừa phòng thủ vào các thế kỷ XIV, XV, XVI và đầu thế kỷ XVII. Một sự kiện lịch sử xảy ra trong các năm 1631 đến năm 1635, làm thay đổi thủ sở Cu Đê - Hoa Ổ, khi hoàng tử trưởng của Nguyễn Phúc Nguyên là Nguyễn Phúc Kỳ đang trấn giữ Quảng Nam, qua đời năm 1631, hoàng hai là Nguyễn Phúc Lan được chọn làm thế tử, hoàng ba là Nguyễn Phúc Anh được thay Nguyễn Phúc Kỳ trấn giữ Quảng Nam. Nguyễn Phúc Anh bất mãn vì không được lập làm thế tử, cho nên khi đến trấn thì ngầm mang chí khác, muốn cướp ngôi thế tử, nuôi riêng dũng sĩ hàng trăm người, bí mật ghi họ tên vào sổ “đồng tâm hướng thuận”. Nghiêm trọng hơn, ông hoàng ba còn viết mật thư đầu hàng Thanh Đô Vương Trịnh Tráng, hẹn làm nội ứng cho quân đội Lê - Trịnh khi họ vào đánh Đàng Trong. Thậm chí hơn, khi biết trấn thủ Quảng Bình là Tôn Thất Tuấn làm tốt, Nguyễn Phúc Anh tìm cách đổi ra trấn thủ Quảng Bình để dễ bề nội ứng cho Đàng Ngoài. Nguyễn Phúc Anh lập kế nói xấu Tôn Thất Tuấn, cho nên chúa Nguyễn Phúc Nguyên định cử Nguyễn Phúc Anh ra thay. Khi chúa cử người mang lệnh vào dinh Quảng Nam, Nguyễn Phúc Anh vì ham đi săn xa, hơn một tuần mới nhận lệnh mới, chúa Nguyễn Phúc Nguyên giận nên đổi ý, liền sai Nguyễn Phúc Kiều trấn thủ Quảng Bình. Bởi vậy, kế hoạch tấn công Đàng Trong của quân Trịnh vào năm 1633 do Trịnh Tráng trực tiếp chỉ huy, có trấn thủ Quảng Bình (hạt) Nguyễn Phúc Anh nội ứng ở Quảng Bình bị phá sản. Tuy nhiên tính đến 1633 kẻ mưu phản vẫn chưa lộ mặt. Năm Ất Hợi (1635), mùa đông tháng 10 chúa Sãi Nguyễn Phúc Nguyên qua đời, chúa Nguyễn Phúc Lan kế vị thì trấn thủ Nguyễn Phúc Anh liền phát

binh làm phản, cùng ký lục Phạm Quang Hựu, mưu đắp lũy Cu Đê làm kế cố thủ và bày thủy quân ở cửa biển Đà Nẵng để chống lại quân chúa. Phạm Quang Hựu lên về Phước Yên, đem tình trạng làm phản ấy trình chúa. Chúa Nguyễn Phúc Lan theo kế hoạch của Phạm Quang Hựu cất quân dẹp loạn. Nhờ ký lục Phạm Quang Hựu đã nắm rõ vị trí quân sự quan trọng của vùng sông nước Cu Đê nói chung và thủ sở Trường Định nói riêng, nắm vững kế sách công và thủ với hai thứ quân thủy binh và bộ binh có tượng binh hỗ trợ nên giúp chúa Nguyễn Phúc Lan dẹp được loạn này.

b. Trường Định là hành cung có dấu chân của Duệ Tôn Nguyễn Phúc Thuần và Đông Cung Nguyễn Phúc Dương

Năm Quý Tỵ (1773), quân Tây Sơn nổi binh chiếm Quy Nhơn, dựng cờ “Phù Nguyễn, diệt Trương”. Có sư phụ Trương Văn Hiến làm quân sư, ba anh em Nhạc, Huệ và Lữ lấy họ Nguyễn, tôn phù hoàng tôn Nguyễn Phúc Dương (con thế tử Nguyễn Phúc Hạo mất sớm), vạch trần tội ác của Trương Phúc Loan để thu phục nhân tâm. Năm Giáp Ngọ (1774), quân Trịnh nhân cơ hội Đàng Trong rối ren, đem quân vào đánh, lấy danh nghĩa “vì thân thích nhiều đời với chúa Nguyễn nên đem quân vào giúp chúa Nguyễn, diệt trừ Trương Phúc Loan”. Nhân tâm ly tán, Phú Xuân thất thủ, Duệ Tôn Nguyễn Phúc Thuần phải chạy vào Quảng Nam, tạm ở dinh trấn Thanh Chiêm. Chúa lập hoàng tôn Dương làm Đông Cung. Thanh Chiêm bị Tây Sơn chiếm, chúa Duệ Tôn lui về Cu Đê - Liên Chiểu, ở hành cung Trường Định. Quảng Nam có nguy cơ mất, Duệ Tôn cùng hoàng tôn Nguyễn Phúc Ánh (tức vua Gia Long về sau) đi thuyền vào Gia Định, để Đông Cung Nguyễn Phúc Dương ở lại cố thủ ở Trường Định - Cu Đê. Biết ông yếu thế, Nguyễn Nhạc muốn bắt ông để mượn tiếng sai khiến người khác nên đem quân tấn công hành cung Trường Định. Đông Cung bị Nhạc bắt đem về Hội An. Tổng Phúc Hạp từ Gia Định đưa quân lấy lại Phú Yên, cử người đến đòi Nguyễn Nhạc trả lại Đông Cung. Nguyễn Nhạc liền đưa Đông Cung về An Thái, mượn tiếng tôn phù để thu phục nhân tâm. Tây Sơn đưa Đông Cung về Bồng Giang, cho con gái Thọ Hương thành hôn với ông, khoản đãi đàng hoàng đúng nghĩa tôn phù. Tuy nhiên việc phù lập là giả vờ trá hàng, Tổng Phúc Hạp mắc mưu bị đánh bại phải chạy về Vân Phong... Tại thôn Trường Định còn nhiều dấu vết của hành dinh Bến Giá thời chúa Nguyễn. Ở xã Hòa Liên, dân địa phương thỉnh thoảng còn tìm thấy những hiện vật như mâm đồng có chạm rồng 5 móng, độc bình cổ, ấm chén, kiếm cổ... là di vật liên quan việc đóng quân chúa Nguyễn ở Trường Định. Ở xã Hòa Liên còn có một số địa danh như Vườn Đồn, Vườn Lắm (kho), Vườn Hành (hành cung)... ghi dấu sự kiện trên.

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, tập 2, 362.

c. Long Nhường tướng quân Nguyễn Huệ với chiến dịch mùa hè năm Bính Ngọ (1786)

Mùa hè năm Bính Ngọ (1786), Nguyễn Nhạc ra lệnh Nguyễn Huệ, Nguyễn Lữ, Nguyễn Hữu Chỉnh đưa đại quân Tây Sơn ra đánh Phú Xuân. Lúc bấy giờ quân Trịnh lập đại đồn An Nông, trấn giữ mặt nam của thành Phú Xuân với khoảng 2.000 quân đồn trú. Quân Tây Sơn ba mũi giáp công, thủy quân theo đường biển đánh thẳng vào thành Phú Xuân, quân vu hồi gồm tượng binh và bộ binh đi đường thượng đạo bất ngờ đánh úp đồn An Nông và thành Phú Xuân, còn Nguyễn Huệ đánh trực diện ở các ải Hải Vân. Như thế Long Nhường tướng quân Nguyễn Huệ từng có những hoạt động ở thôn Trường Định, có hành cung chúa Nguyễn là điều chắc chắn. Có khả năng quân Tây Sơn tập kết ở Trường Định - Cu Đê, rồi mới bí mật triển khai các mũi để đánh thành Phú Xuân vào mùa hè năm Bính Ngọ (1786). Và tất nhiên khi Tây Sơn đã đóng đô ở Phú Xuân thì thôn Trường Định trở thành hành cung của Tây Sơn vậy.

3. THAY LỜI KẾT

Thôn Trường Định là một địa danh lịch sử độc đáo, gắn bó với Huế rất sâu sắc theo dòng lịch sử thịnh suy của triều Nguyễn. Thành phố Đà Nẵng đã triển khai các dự án phát triển về phía tây và tây bắc, trong đó có dự án du lịch sinh thái vùng thượng nguồn sông Cu Đê. Ngược dòng sông Cu Đê bằng thuyền, dừng chân ở làng Thủy Tú, sinh hoạt với cư dân làng chài, rồi lên thuyền đến Khe Trĩ. Ở Khe Trĩ du khách được nghỉ ngơi thư giãn với hồ bơi, ao cá và nhà nghỉ tiện nghi đầy đủ. Đặc biệt du khách được thưởng thức các món ốc, cá đặc sản của sông Cu Đê. Nghỉ trưa ở Khe Trĩ, chiều lại thuyền sẽ đưa du khách đến Bến Sạn, rồi có thể đi xe ôm vào Tà Lang, tham quan Cầu Sập, Vũng Bọt, tìm hiểu nhà *gươl* của đồng bào Katu... Dấu du lịch sinh thái là chủ yếu nhưng có Trường Định là một điểm nhấn bất ngờ sẽ làm du khách thú vị. Hơn nữa do Trường Định có bề dày lịch sử, gắn bó khá sâu sắc với Huế, hi vọng các cơ quan phụ trách du lịch của nhà nước sẽ nghĩ cách tổ chức những tua du lịch liên thông giữa Đà Nẵng và Thừa Thiên Huế, trong đó thôn Trường Định là một mắt xích. Quá trình đô thị hóa với tốc độ nhanh như Đà Nẵng thì một ngày không xa, bờ nam sông Cu Đê sẽ phát triển nhà cao tầng bệ thế. Nên chăng lãnh đạo thành phố Đà Nẵng quy hoạch thôn Trường Định là một thôn không nhà cao tầng, chỉ có nhà kiểu cổ, dân sở tại một bộ phận làm du lịch và bảo tàng. Và nếu được thôn Trường Định sẽ là *thôn bảo tàng* và phục chế toàn bộ như xưa. Đà Nẵng có bảo tàng cổ vật Champa, lại có bảo tàng thôn Trường Định, lưu giữ những di vật di chứng

của thời chúa Nguyễn Đàng Trong và thời Tây Sơn thì hay biết bao! Không những thôn Trường Định phục vụ du lịch mà thôn Trường Định sẽ là nơi tổ chức những hoạt động văn hóa giáo dục cho quần chúng, trong đó có sinh viên và học sinh Đà Nẵng.

THÀNH ĐIỆN HẢI

Vũ Hoài An*

Tiền thân của thành Điện Hải vốn là đồn Điện Hải, đồn này được xây dựng vào mùa xuân năm Quý Dậu, niên hiệu Gia Long thứ 12 (1813), ban đầu đồn nằm gần cửa biển Đà Nẵng. Sau khi đồn xây xong, tháng 5 năm 1813, vua Gia Long tuần du Quảng Nam và đã đến Đà Nẵng để xem xét việc bố phòng ở đồn Điện Hải. Sau đó, ông ra lệnh nạo vét sông Hà Thân (sông Hàn), cử Nguyễn Văn Như làm Án thủ cửa biển Đà Nẵng và sai quân đóng 35 chiếc thuyền tam bản để phòng thủ. Năm sau (1814), nhà vua lại cho tu sửa đồn Điện Hải, những dân phu đến đây làm đều được phát mỗi người một quan tiền và hai bát gạo mỗi ngày.

Đồn Điện Hải được xây dựng gần sát bờ biển để kiểm soát tàu thuyền ra vào và nhằm trấn giữ Đà Nẵng. Mặc dù đồn này được cấm cọc, kè đá nhưng do kỹ thuật xây dựng lúc bấy giờ chưa phát triển, lại nằm sát mép biển nên bị sóng biển dội vào ngày đêm làm cho đồn bị sụt lở dần. Mười năm sau (1823), đồn Điện Hải được dời đến một gò đất cao nằm sâu trong đất liền và được xây bằng gạch (vị trí hiện nay) bởi vua Minh Mạng nhận thấy “đồn đó là để giữ vững bờ biển, làm mạnh thế nước” nên chẳng tiếc tiền của, quyết tâm xây dựng đồn mới. Rút kinh nghiệm của tiền triều, vua sai người đo đạc hình thế, nghiên cứu địa hình địa mạo kỹ lưỡng rồi dời đồn Điện Hải lùi về phía nam khoảng 50 trượng, chọn chỗ đất cao rộng xây đồn để tránh sự xâm thực của biển. Nhà vua giao cho Phó đô Thống chế Tả dinh quân thần sách là Nguyễn Văn Trí và Tham tri bộ Binh Nguyễn Khoa Minh trông coi. Mỗi dân phu tham gia xây dựng đài một tháng được trả ba quan tiền và một phương gạo, cứ 51 dân phu cho đặt một viên đầu mục, mỗi tháng viên đầu mục được nhận 3,5 quan tiền, 1 phương gạo, và cứ 500 dân phu cho đặt một người quản lĩnh, mỗi tháng cấp cho 5 quan tiền, 1 phương gạo. Vua còn hạ chỉ rằng, pháo đài Điện Hải, trừ những đá thêm, đá lát đã cho tải đến đây để xây từ trước không kể, còn thiếu bao nhiêu cho phép quan dinh liệu bắt lấy một trăm dân phu cùng với thợ đá đi đào lấy đá để xây dựng. Bắt đầu từ ngày khởi công, mỗi người, mỗi tháng được phát cho 1 quan tiền, 1 phương gạo. Đồn Điện Hải lần này được xây kiên cố hơn, cao 12 thước, ngoài quách cao 7 thước, có một kỳ đài, 7 đại bác, trong đài có dựng nhà quân trú phòng và kho

thuốc đạn. Vua còn cấp cho viên quan giữ đài ba lá cờ vàng để treo vào các tiết Thánh thọ, Vạn thọ, Nguyên đán, Đoan dương và ngày mồng một, ngày rằm. Trừ thuyền buôn qua lại không kể, phạm khi trông thấy tàu thuyền của các thành dinh trấn đi vận tải của công cùng là tàu thuyền của Tây Dương hoặc đi qua ngoài biển, hoặc đậu ở bến sông đều nên treo cờ để trông vào cho oai. Điều này cho phạm lệ vĩnh viễn.¹

Đến năm Minh Mạng thứ 15 (1835), đồn được đổi tên là thành Điện Hải. Năm 1840, Tham tri bộ Công Nguyễn Công Trứ được triều đình cử vào xem xét hệ thống phòng thủ ở cửa biển Đà Nẵng. Sau khi trở về, ông đã đề nghị triều đình cho tăng cường hệ thống phòng thủ ở các thành Điện Hải và An Hải. Đến năm 1847 (Thiệu Trị năm thứ 7), thành Điện Hải được mở rộng, có chu vi 139 trượng, cao 11 trượng 2 thước, hào sâu 7 thước, có 2 cửa, cửa chính nhìn xuống sông Hàn, cửa phụ ở phía Nam, 1 kỳ đài, các kho chứa lương thực, đạn dược, thuốc súng, xưởng đúc súng, nhà nghỉ cho quan, quân và được trang bị 30 ụ súng thần công cỡ lớn. Thành được xây bằng gạch, do kỹ sư Olivier Puymanuel người Pháp thiết kế theo kiểu Vauban, thành hình vuông có bốn góc lồi, được bao bọc bởi hai lớp tường, giữa có hào sâu, muốn vào thành phải đi qua chiếc cầu bằng gạch bắc ngang qua hào. Trong nhật ký của một sĩ quan Pháp tham chiến trong trận đánh Đà Nẵng, ghi ngày 20.11.1858 đã nói về thành Điện Hải như sau: “*Pháo đài phía Tây và các công sự khác được sửa chữa lại khá hoàn hảo. Pháo đài này từng được trang bị đại bác cỡ lớn bằng sắt và bằng đồng. Đại bác bằng đồng được đặt trên giá súng cao. Trang bị pháo binh của họ rất hoàn chỉnh và tốt hơn nhiều so với những gì tôi thấy ở Trung Hoa. Pháo đài phía tây gồm một xưởng pháo binh lục chiến, những đại bác bằng đồng cỡ 6 và 9, giá súng đặt trên những bánh xe cao rất phù hợp với đường sá gồ ghề của xứ này... Cách bố trí hào lũy và súng ống nói trên chứng tỏ chính quyền An Nam chuẩn bị sẵn sàng cho một cuộc chiến sẽ phải xảy ra...*”²

Chiều ngày 31.8.1858, mượn cơ vua Tự Đức sát hại và ngược đãi các giáo sĩ để xâm chiếm nước ta, liên quân Pháp và Tây Ban Nha với 14 tàu chiến được trang bị vũ khí tối tân, trong đó có chiếc El Cano của Tây Ban Nha chạy bằng hơi nước và các chiến hạm của Pháp như Némésis, Fusée, Dordogne, Plégeton, Mitraille, Alarme, Dragonne, Avalanche, Prigent,... và trên 2.000 quân lính dưới quyền chỉ huy của Phó Đô đốc Rigault de Genouilly trên soái thuyền Némésis đã tiến đến cửa Hàn. Pháp đánh Đà Nẵng, thành Điện Hải

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, tập V (Huế: Thuận Hóa, 1993), 546-547.

2. Nguyễn Phan Quang, “Cuộc viễn chinh đến Cochinchine”, *Khoa học và Phát triển*, số 60, 1999, 29.

* *Tạp chí Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*.

cũng như các căn cứ phòng thủ của quân ta tại Đà Nẵng đã nằm trong mục tiêu pháo kích của địch. Trong hai lần liên quân Pháp - Tây Ban Nha đánh Đà Nẵng, chúng đã tấn công thành Điện Hải ba đợt:

Đợt 1: Sáng ngày 1.9.1858, Rigault de Genouilly gửi tối hậu thư cho quan Trấn thủ Đà Nẵng đòi phải đầu hàng và nộp các đồn lũy của ta cho Pháp, và hạn trong hai giờ đồng hồ phải phúc đáp. Bên ta, viên trấn thủ không đủ quyền hạn cũng như thời gian để trả lời nên khi kỳ hạn đã hết, Rigault de Genouilly ra lệnh pháo kích vào các cơ sở phòng thủ của quân ta quanh vịnh Đà Nẵng, các thành Điện Hải, An Hải bị đại bác của địch từ các chiến hạm bắn vào. Sau nửa giờ bị bắn phá dữ dội, quân Pháp - Tây Ban Nha từ các tàu Némésis, Plégeton, Primauguet và một nửa số quân của đội công binh Pháp dưới sự chỉ huy của Đại tá Reynaud đổ bộ lên bờ. Mặc dù quân ta kháng cự mạnh mẽ nhưng lần lượt thành An Hải cùng các pháo đài Phòng Hải, Trấn Dương cùng các đồn Nhất, Nhì, Ba, Tư lọt vào tay quân Pháp. Đến chiều ngày 1.9.1858, Pháp đã chiếm giữ bán đảo Sơn Trà và thành An Hải, còn thành Điện Hải bị hư hại một phần nhưng vẫn do quân ta làm chủ.

Đợt 2: Sau khi tấn công Đà Nẵng và chiếm giữ một số vị trí quan trọng, ngày hôm sau (2.9.1858), lực lượng viễn chinh Pháp - Tây Ban Nha sử dụng chiến hạm El Cano và 5 pháo hạm Alarime, Avalanche, Fusée, Dragonne, Mitraille do đại tá Reynaud chỉ huy, đồng loạt nã pháo tấn công thành Điện Hải làm sập một góc thành, kho thuốc súng trong thành bị nổ tung. Sau nửa giờ chống trả quyết liệt, quân ta buộc phải rút lui vì thành bị hư hại nặng và vì vũ khí thô sơ, lạc hậu nên không thể chống nổi với vũ khí tối tân của địch. Thiếu tá Jauréguiberry chỉ huy một đoàn tàu tiến vào sông Hàn, cho quân đổ bộ chiếm thành Điện Hải và các đồn phụ cận. Chúng phá hủy các kho tàng, khí giới, thu gom 450 đại bác bằng đồng và gang mà chúng cho là đẹp và tốt hơn loại đại bác của Trung Quốc mà chúng đã tịch thu, phá hủy ở Quảng Đông và bắt hơn 100 tù binh của quân ta cùng ba viên võ quan Việt Nam rồi rút về căn cứ Sơn Trà, không dám ở lại vì sợ quân triều đình phản công bất ngờ.

Biến cố ở Đà Nẵng xảy ra chớp nhoáng làm cho triều đình Huế thảng thốt. Vua Tự Đức bèn sai Đào Trí cấp tốc vào Đà Nẵng hợp cùng Tổng đốc Nam - Ngãi là Trần Hoàng gọi ngay 200 lính đang nghỉ phép về Đà Nẵng cứu ứng. Viện binh đến nơi thì Đà Nẵng coi như đã bị khống chế. Vua cách chức Tổng đốc Trần Hoàng, cho Đào Trí tạm thay, rồi lại sai Hữu quân Đô thống Lê Đình Lý làm Thống chế, sai Tham tri Bộ Binh Phan Khắc Thận làm Tham tán quân vụ đem 2.000 quân tinh nhuệ thuộc Vệ Cấm binh vào Đà Nẵng tiếp ứng.¹ Khi Thống chế Lê Đình Lý dẫn 2.000 cấm binh tiếp viện vượt đèo Hải

1. Võ Văn Dật, *Lịch sử Đà Nẵng (1306 - 1975)* (California: Nam Việt, 2007), 219.

Vân đến Đà Nẵng thì thành An Hải và thành Điện Hải đã bị mất, ông đặt sở chỉ huy tại làng Nghi An, huyện Hòa Vang. Ngày 6.10.1858, Jauréguiberry chỉ huy một đoàn tàu ngược sông Hàn tấn công vào các cứ điểm của ta ở hữu ngạn, vây hãm đồn Mỹ Thị, Thống chế Lê Đình Lý dẫn quân chống địch ở làng Cẩm Lệ. Quân ta chiến đấu dũng cảm nhưng không thể đương đầu nổi với vũ khí tối tân của địch, nhiều binh sĩ bị trúng đạn, Thống chế Lê Đình Lý trúng đạn bị thương được quân cận vệ đưa ông về Quảng Nam rồi vài ngày sau ông mất. Sự kiện này được ghi trong sách *Quốc triều chính biên toát yếu* như sau: “*Tháng 7 năm Mậu Ngọ có 12 chiếc tàu Pháp vào cửa Hàn, bắn phá các bảo đài...*”; “*Pháp lại vây nốt hai thành An Hải và Điện Hải...*”; “*Lê Đình Lý cự đánh tại làng Cẩm Lệ, bị thương nặng lui về Quảng Nam trị bệnh rồi mất*”. Tình hình ở Đà Nẵng ngày càng khó khăn hơn nên tháng 10 năm 1858, vua Tự Đức bèn cử Nguyễn Tri Phương đang làm Kinh lược sứ ở Lục tỉnh Nam kỳ về làm Thống chế quân vụ Quảng Nam, Tổng Phước Minh làm đề đốc quân vụ và điều Tổng đốc Phạm Thế Hiển ở Định Tường (nay là tỉnh Tiền Giang) về Đà Nẵng làm Tham tá quân vụ. Thống chế Nguyễn Tri Phương cho xây đắp thành lũy kiên cố để ngăn chặn quân địch từ phía biển và cùng Tham tá quân vụ Phạm Thế Hiển cho đắp phòng tuyến Liên Trì vào tháng 12 năm 1858, gồm một hệ thống đồn, lũy dài 3km dọc hữu ngạn và tả ngạn sông Hàn, trên đó đặt các vọng lâu và xích hậu để ứng cứu cho nhanh chóng, kịp thời. Sau khi đồn Liên Trì được xây vào tháng 1 năm 1859, Thống chế Nguyễn Tri Phương cho đắp một lũy đất chạy từ thành Điện Hải bao quanh các đồn Hải Châu, Phước Ninh, Thạc Gián, bên ngoài lũy là những hố sâu đào theo kiểu chữ phẩm, cắm đầy chông tre vót nhọn, trên dẫy bằng vĩ tre phủ đất và trồng cỏ nguy trang, phía sau lũy có quân mai phục, sẵn sàng chiến đấu.

Dưới quyền chỉ huy của Thống chế Nguyễn Tri Phương, phòng tuyến Đà Nẵng được giữ vững, địch không thể mở rộng thêm vùng chiếm đóng. Quân Pháp - Tây Ban Nha sau năm tháng chiếm bán đảo Sơn Trà và mấy làng ven biển không người ở, đã phải đối mặt với một thực tế vô cùng khắc nghiệt: thời tiết nắng nóng, các làng đã bị phá sạch, dân chúng đã tản cư, quân sĩ phải căng lều mà ở, cuộc sống thiếu thốn, nhiều chứng bệnh nguy hiểm lan tràn như bệnh kiết lỵ, sốt rét, nhất là bệnh dịch tả, thêm vào đó, giáo dân không nổi dậy tiếp tay cho Pháp như Giám mục Pellerin - cố vấn chính trị và quân sự của Pháp - đã báo cáo khiến mâu thuẫn giữa Phó Đô đốc Rigault de Genouilly với Giám mục Pellerin đến mức không thể giải quyết được làm cho Rigault de Genouilly càng thất vọng. Trước tình hình đó, ngày 2.2.1859, Rigault de Genouilly rời Đà Nẵng đem quân vào Nam để đánh chiếm thành Gia Định, ông chỉ để lại một số ít quân và vài chiến hạm giao

cho đại tá hải quân Faucon ở lại Sơn Trà để giữ vùng đất đã chiếm được. Lợi dụng thời cơ, Thống chế Nguyễn Tri Phương và Tham tán Phạm Thế Hiển ra sức củng cố lại phòng tuyến nhất là thành Điện Hải. Phòng tuyến này kéo dài 3km từ thành Điện Hải đến đồn Nại Hiên. Ngày 18.2.1859, Pháp chiếm được thành Gia Định, Rigault de Genouilly để lại một lực lượng nhỏ giao cho trung tá Hải quân Jauréguiberry trấn giữ rồi trở ra Đà Nẵng ngày 15.4.1859, sau đó liên tiếp mở những đợt tấn công quân ta.

Đợt 3: Ngày 20.4.1859, Rigault de Genouilly cho quân đổ bộ lên tả ngạn sông Hàn, tấn công dữ dội thành Điện Hải. Quân ta dưới sự chỉ huy của Thống chế Nguyễn Tri Phương đã anh dũng chiến đấu nhưng hỏa lực của địch quá mạnh, quân ta phải rút lui. Quân địch chiếm thành Điện Hải, đặt tại đây 5 khẩu đại bác 30 ly để làm bàn đạp đánh chiếm các phòng tuyến của ta.

Qua ba năm tiến hành đánh chiếm Đà Nẵng (1858 - 1860), nhưng với tinh thần chiến đấu dũng cảm của quân dân ta, thực dân Pháp chẳng những không thực hiện được kế hoạch “đánh nhanh thắng nhanh” Đà Nẵng nhằm mở đường tiến quân ra Huế đánh chiếm kinh đô nhà Nguyễn mà chúng còn bị hao tổn lực lượng, quân lính phần chết trận, phần chết dịch rất nhiều, cuối cùng chúng phải rút quân rời khỏi Đà Nẵng ngày 23.3.1860 và để lại trên bán đảo Sơn Trà một nghĩa trang với ngót một nghìn ngôi mộ.¹ Nhưng phía nghĩa quân cũng hy sinh hơn 2.500 người, được mai táng tại nghĩa trang Nam Dương và nghĩa trang Khuê Trung (Đà Nẵng). Sau khi quân Pháp rút khỏi Đà Nẵng, vua Tự Đức đã ra lệnh sửa sang lại thành Điện Hải và đổi tên là Đồn Điện Hải.

Sau ngày Đà Nẵng trở thành nhượng địa, Pháp đã cho xây ở thành Điện Hải một nhà thờ nhỏ để cho binh lính cầu nguyện, lấy một phần lớn thành Điện Hải để làm trường học. Sau đó dưới thời chính quyền Việt Nam Cộng hòa (Sài Gòn) đã sử dụng làm trường tiểu học. Sau ngày đất nước hoàn toàn giải phóng (1975), thì chính quyền cách mạng sử dụng nơi đây làm cơ sở sản xuất dược phẩm. Hiện nay trong khuôn viên thành, tòa nhà Bảo tàng Đà Nẵng được dựng lên. Cứ một lần thay đổi công năng thì một lần thành Điện Hải bị thay đổi về hình. Tuy vậy, với những mảng tường thành còn khá nguyên vẹn, cùng với khuôn viên vẫn còn định rõ.

Hơn 150 năm qua, dấu tích của thành Điện Hải vẫn còn hiện diện trên mảnh đất Đà Nẵng cho dù bị tàn phá bởi thiên nhiên, chiến tranh lẫn bàn tay con người. Đây là nơi ghi dấu truyền thống đấu tranh chống Pháp của quân và dân Đà Nẵng quyết tâm giữ vững nền độc lập dân tộc, bảo vệ lãnh thổ.

1. Nay đối diện với cổng Tiên Sa, người dân ở đây quen gọi là nghĩa địa Pháp / Y-pha-nho.

Đây cũng là đồn lũy quan trọng góp phần đánh bại cuộc tấn công của thực dân Pháp vào Đà Nẵng những năm 1858 - 1860. Tại thành Điện Hải, tượng đài của Thống chế Nguyễn Tri Phương đã được dựng lên trước Bảo tàng Đà Nẵng như để ghi nhớ một giai đoạn lịch sử hào hùng của thành phố. Thành Điện Hải đã được Bộ Văn hóa - Thông tin xếp hạng là Di tích Lịch sử Văn hóa cấp quốc gia vào ngày 16.11.1988 và được gắn bia di tích ngày 25.8.1998.

THỬ ĐỀ XUẤT MỘT GIẢI THUYẾT VỀ DANH XƯNG “MÂN QUANG”

Nguyễn Hoàng Thân *

Đà Nẵng vẫn còn lưu giữ những cái tên làng cổ từ thuở thành lập làng cho đến tận ngày nay. Có nhiều tên làng tương đối dễ lý giải về mặt ngữ nghĩa và thời gian ra đời, nhưng cũng có một số tên làng rất khó cắt nghĩa và khó xác định thời gian hình thành. Trong số đó có tên làng Mân Quang.¹

Tìm hiểu một địa danh cần phải lý giải hai vấn đề: ý nghĩa và thời gian (bao hàm chủ thể khởi danh, diễn cách địa lý) của nó.

1. Ý NGHĨA DANH XƯNG “MÂN QUANG”

Hiện nay có nhiều cách giải thích về ý nghĩa của hai chữ “Mân Quang”. Chúng tôi tạm gọi các cách giải thích đã có là những giả thuyết. Trước hết, chúng tôi lược qua những giả thuyết về ý nghĩa danh xưng “Mân Quang” của các nhà nghiên cứu. Tất cả mọi người đều thừa nhận danh xưng “Mân Quang” là một từ Hán Việt, cho nên không có yếu tố Chăm lưu tích trong danh xưng này (?).

1.1. Ba giả thuyết phổ biến về danh xưng “Mân Quang”

- *Giả thuyết thứ nhất:* Có nhà nghiên cứu cho rằng, “Quang” (光) là “sáng”. Cho nên “Mân” (玕) phải là một thứ gì đó có nghĩa phù hợp, hô ứng với từ “Quang”. Từ đó suy ra “Mân” là “một loại ngọc”. Có lẽ giả thuyết này do chịu ảnh hưởng bởi truyền thuyết về Tiên Sa và Bàn Cờ Tiên hoặc từ kinh sách:

* TS., *Trường Đại học Sư phạm, Đại học Đà Nẵng.*

1. Trong cuốn *Sổ tay địa danh Việt Nam* (cuốn sách về địa danh Việt Nam tương đối nhiều mục từ nhất hiện nay) có nêu mục từ một số địa danh Đà Nẵng như: Bãi Nam, Cu Đê (tr. 147), Đà Nẵng (172, hai lần), Hải Châu (268), Hàn (276), Hóa Quê (294), Liên Trì (384), Miếu Bông (415), Mỹ Khê (428), Mỹ Thị (429), Nại Hiên (434), Nam Chơn (435), Nam Ổ (439, hai lần), Nam Tùng (440), Nghi An (450), Ngũ Hành (463), Ngự Hải (470), Non Nước (482), Phong Lệ (497), Phúc Ninh (519), Phước Tường (525), Sơn Trà (569), Tam Thai (580), Thạch Giản (597), Thạch Thang (595), Thanh Khê (611), Thủy Loan (641), Tiên Sa (653), Tourane (658), Trấn Dương (671), Trung Sơn (681), Vọng Giang (733), Vọng Hải (734). Tuy nhiên, trong cuốn sách này lại không có mục từ địa danh “Mân Quang” hoặc “Mân Quan” (từ Mân Quang chỉ có trong mục từ Đà Nẵng nói trên).

“quân tử quý ngọc nhi tiện mân” (君子貴玉而賤玕: người quân tử quý đá ngọc mà khinh đá mân, ý nói hiem vì nó lẫn lộn với ngọc vậy) (*Kinh Lễ*).

- *Giả thuyết thứ hai:* Nhà nghiên cứu khác cho rằng, “Mân” (玕) có nghĩa là “đá”, “Quan” (關) là “cửa ải”. “Mân Quan” (玕關) là “cửa ải có nhiều đá”. Có lẽ giả thuyết này suy luận từ những gành đá, bãi đá, hòn đá tảng ở vùng Bắc Sơn Trà chẳng?

- *Giả thuyết thứ ba:* Một số cụ già địa phương cho rằng, vì hình thế bán đảo Sơn Trà giống như một cổng thành, nên lấy tên gọi theo chữ Hán là “Mân” có bộ “môn” (門). Tương tự như vậy sẽ có chữ “Quan” nghĩa là “cửa”, “cửa ải”. Ở đây các cụ đồng nhất chữ “Mân” và chữ “Quan” có bộ “môn” đều chỉ về cửa hoặc cổng thành.

1.2. Phân tích ba giả thuyết

- Ở giả thuyết thứ nhất, các tác giả đã không rõ chữ “Quang” là do ghi sai từ chữ “Quan”. Tên gọi đúng của nó là “Quan” (關). Như vậy, tìm một nét nghĩa để phù hợp với “Quang” (光: sáng) là sự lý giải chưa chính xác. Cổ nhiên, “Mân Quang” (玕光) không thể diễn tả, biểu thị được nét nghĩa của “Mân Quan” (玕關).

- Ở giả thuyết thứ hai, như chúng ta biết, khi đặt tên một địa danh cần phải tuân thủ theo những nguyên tắc của nó. Từ “Mân Quan” với cách giải thích như trên không tương ứng với thực tại của vùng đất nơi ấy (Thọ Quang - Sơn Trà), càng không phù hợp với “Mân Quang” (Hòa Quý - Ngũ Hành Sơn). Đặc điểm địa lý nổi bật của vùng Mân Quang (hiện tại) không phải là đá.

- Ở giả thuyết thứ ba, giả sử chúng ta tạm chấp nhận địa hình vùng Mân Quang bây giờ có hình dáng giống cái “cổng”, cần đặt tên chữ Hán có bộ “môn” (門), thế nhưng, tại sao người ta không chọn những chữ đơn giản lại có ý nghĩa, ví dụ như: chữ “thuyền” (門) (có bộ “môn” (門) là hai quả núi, bộ “nhất” (一) là mặt nước giữa hai quả núi đó); hoặc chữ “nhàn” (閒) (bộ “môn” là hai quả núi, bộ “nguyệt” (月) là trăng chiếu rọi lọt giữa hai quả núi này), mà lại chọn chữ tương đối “lạ tai” và khó hiểu là “Mân”?

Đồng thời, cả ba cách giải thích trên chỉ thích hợp khi đặt tên cho toàn bộ bán đảo Sơn Trà, vì nó mang tính phổ quát hơn cả.

Như vậy, cả ba giả thuyết trên về danh xưng “Mân Quang” thật sự còn có nhiều chỗ chưa chắc chắn. Chúng ta cần phải tìm/thử đưa một giả thuyết mang tính thuyết phục hơn.

1.3. Giả thuyết thứ tư

Như chúng ta đã biết, vùng đất Sơn Trà ngày xưa thuộc địa bàn của vương quốc Champa, cho nên chúng tôi thử đưa ra giả thuyết, từ “Mân” là biến âm của “Man” hoặc “Mang”/“Mãng”.

Thứ nhất về từ “Man”. “Man” có nghĩa là “Mọi”, là tên gọi của người Việt (ở miền Trung) xưa chỉ người dân tộc (Chăm Rê, Hrê - ở vùng Nam Trung bộ). Như vậy, “Mân Quan” ở đây có nghĩa là cửa ải của người Chăm Rê, Hrê.

Thứ hai về từ “Mang”. Mỗi quan hệ giữa /ân/ và /ang/ chúng ta có thể thấy: lân → lảng (giếng), tấn → cảng, thần → (trời) sáng, mần → sáng (suốt),... “Mang” theo ngữ hệ Nam Đảo (Chăm, Jrai...) có nghĩa là “cửa” (dùng chỉ cho cửa sông, vịnh; hoặc khe ở giữa hai dãy/ngọn núi). Ở đây, chúng ta thấy có hiện tượng hai tự vị (từ tố) “Mang/Mân” và “Quan” trong một từ “Mân Quan” đều chỉ một nét nghĩa. Như vậy về mặt cấu tạo từ có vấn đề chăng? Xin thưa là không. Hiện tượng này trong tiếng Việt có nhiều: sự việc (sự = việc), làm lụng (làm = lụng), chợ búa (búa = chợ), đất đai (đai = đất), hồ Lắc (lắc = hồ)... Như vậy nghĩa của từ “Mang/Mân Quan” đã rõ.

Nhưng cả hai trường hợp này đều rơi vào giống với phần ở trên. Vì vậy giả thuyết này cũng chưa có sức thuyết phục.

1.4. Giả thuyết thứ năm

Từ bốn giả thuyết trên, buộc chúng tôi phải tìm vào thư tịch gốc, di văn Hán Nôm ở Mân Quang để xác định ngữ nghĩa từ “Mân Quan” này. Chúng tôi nhận thấy các thư tịch và di văn Hán Nôm (gia phả; địa bạ; hoành phi câu đối đình, miếu, nhà thờ tộc; mộ tiền hiền) ở đây (Mân Quan - Thọ Quang và Mân Quang - Hòa Quý) đều viết chữ “Mân” là “閩”. Tra vào các thư tịch khác, chúng tôi chỉ thấy hai địa danh có “Mân” viết là “閩”, đó là địa danh “Mân Trung” (Thanh Hóa) và “Mân Khuê”¹ (Quảng Nam, nay thuộc đất Đà Nẵng).²

1. Trong sách *Hoàng Việt nhất thống dư địa chí*, chúng tôi thấy “Mân Quan” và “Mân Khuê” có mối quan hệ rất đặc biệt, diễn cách địa lý của hai vùng này cơ bản trùng khớp với nhau. Chúng tôi sẽ tiếp tục nghiên cứu sâu chi tiết này.

2. Để kiểm tra chữ Hán của từ tố “Mân”, chúng tôi đã tra vào các sách *Tên làng xã và địa dư các tỉnh Bắc Kỳ* (chỉ miền Bắc), *Đồng Khánh địa dư chí* - thư tịch cổ cuối cùng về địa lý học Việt Nam (bản in đợt 1 chỉ có các tỉnh từ Thừa Thiên trở ra), *Hoàng Việt nhất thống dư địa chí* (chung cả nước), *Gia Định thành thông chí* (chỉ miền Nam). Kết quả như sau:

- Sách *Đồng Khánh địa dư chí*: có 34 chữ “Mân”: Mân (Chế): chỉ vua Chế Mân 制旻 (tr. 1415); Mân 斌 (sông): t. Quảng Yên: bắt nguồn từ các khe nhỏ ở vùng núi Đèo Dài xã

“Mân” ở đây có nghĩa là “Mân Việt” (閩越/粵), chỉ bộ tộc/người ở vùng Hoa Nam (cụ thể là Phúc Kiến) Trung Quốc. Như vậy địa danh “Mân Quang” có lẽ có yếu tố Hoa.

“Mân Quan” sẽ có hai cách cấu tạo. Cách thứ nhất: “Mân” và “Quan” là quan hệ đồng cấp (đẳng lập), mỗi từ tố giữ một ý nghĩa, gộp cả hai nghĩa của hai từ tố để chỉ vùng “Mân” và vùng “Quan” đều thuộc đất Trung Quốc. Cách thứ hai: “Mân” và “Quan” được cấu tạo theo phương thức chính phụ, “Quan” là chính, “Mân” là phụ. Ở cách thứ nhất, hai vùng đất này quá xa nhau trong cùng một thời điểm,¹ nên không/khó có thể xảy ra được (mặc dù có thể có sự chuyển di trong cách định danh). Chỉ còn lại cách thứ hai. Như vậy, “Mân Quan” có thể hiểu là “cửa (cửa ải) có bộ tộc/ người Mân sinh sống”. Liệu cách giải thích như vậy có thỏa đáng chăng? Cơ sở nào để chứng minh?

2. DANH XÙNG “MÂN QUANG” THEO THỜI GIAN

2.1. Các giả thuyết về thời gian ra đời tên gọi “Mân Quang”

2.1.1. Tên “Mân Quang” xuất hiện sớm nhất mà một giả thuyết công bố là vào năm 1485. Theo giả thuyết này, tiền thân của “Mân Quang” là

Lưỡng Kỳ, đến xã Yên Mỹ [ở chỗ] tục gọi là *Đá Bạc*, chảy ngang qua núi Bàn rồi đổ vào cửa Lục (408); Mân Xá 閩 (tổng): h. Yên Phong, p. Từ Sơn, t. Bắc Ninh (496); Mân Xá 閩 (xã): tg. Mân Xá, h. Yên Phong, p. Từ Sơn, t. Bắc Ninh (497); Mân Xá 閩 (thôn): x. Mân Xá, tg. Mân Xá, h. Yên Phong, p. Từ Sơn, t. Bắc Ninh (497); Mân Trung 閩 (giáp): x. Sơn Viên, tg. Thọ Hạc, h. Đông Sơn, p. Thiệu Hóa, t. Thanh Hóa (1104); Thượng Mân 汶 (xã): tg. Lạc Thiện, h. Nông Cống, p. Tĩnh Gia, t. Thanh Hóa (1125). (Ngô Đức Thọ, Nguyễn Văn Nguyên, và Philippe Papin (biên dịch), 2003).

- Sách *Tên làng xã và địa dư các tỉnh Bắc Kỳ*: Cổ Mân 古岷 (xã): tg. Bắc Lũng, h. Lục Ngạn, t. Bắc Giang (195); Mân Lộc 敗鹿 (xã): tg. Bất Nạo, h. Kim Thành, t. Hải Dương (341) (Ngô Vi Liễn 1999).

- Sách *Gia Định thành thông chí*: Côn Mân 崑玠 (138); Mân Chiết 閩浙 (24); Mân Manh 蛟蛇 (26); Mân Thít 斌沕 (52, 111, 54, 60, 112, 132); Mân Việt 閩粵 (134); Nha Mấn 牙斌 (55) (Trịnh Hoài Đức 1998).

- Sách *Hoàng Việt nhất thống dư địa chí*: Mân Thít (斌沕) (27, 101, 324, 325, 326, 334), Mân Xá (旻舍) (377), Nha Mân (牙斌) (102, 333, 334) (Lê Quang Định 2005).

Ngoài ra, chúng tôi tìm thấy một số địa danh có chữ “Mân”: Mân Thít (412), Mân Thít (412) của *Sổ tay địa danh Việt Nam* và Mân Thái, Cổ Mân, Mân Quan (Đà Nẵng), Mân Trung (Thanh Hóa và Trung Quốc), Mân Nam, Mân Bắc, Mân Đông (Trung Quốc), Cao Mân (Trung Quốc), Nha Mân (Vĩnh Long), Nga Mân (Quảng Ngãi), Mân Việt (Trung Quốc) của Google (ngày 20.5.2009).

1. *Mân*, *Quan*, *Lạc*, *Liêm* là bốn vùng đất có bốn nhà triết học lý học nổi tiếng thời Tống - Minh: *Mân* (có Chu Hy), *Quan* (có Trương Tải), *Lạc* (có Nhị Trình), *Liêm* (có Chu Đôn Di).

“Vĩnh Yên”.¹

2.1.2. Tên gọi “Mân Quang” xuất hiện sớm nhất trong thư tịch Hán Nôm Việt Nam là *Phủ biên tạp lục* (in năm 1776) của Lê Quý Đôn. Xã Mân Quan thuộc tổng Hà Khúc, huyện Hòa Vang, phủ Điện Bàn thời chúa Nguyễn (từ 1775 trở về trước, những sau 1553 - N.H.T.).

Ở giả thuyết 2.1.1, tác giả không nêu rõ là dựa vào nguồn tài liệu nào để khẳng định thời gian hình thành tên gọi Vĩnh Yên vào năm 1471 và Mân Quang vào năm 1485. Nhưng theo thiện ý của chúng tôi, hai địa danh này không thể xuất hiện vào lúc đó được. Lý do:

① Danh xưng “Mân Quan” không có trong *Ô châu cận lục* (1553), chỉ có trong *Phủ biên tạp lục* (1776).

② “Trong thời gian này (1306 - 1471) Đà Nẵng là vùng đất biên viễn nên thường xảy ra các trận quấy rối giữa Đại Việt và Champa (...). Từ năm 1471 đến năm 1558, Đà Nẵng tuy không còn là chiến trường nữa nhưng trải qua giai đoạn xung đột Lê - Mạc cũng chưa được khai phá bao nhiêu (...), trong khi đó làng Hóa Khuê, Cẩm Lệ còn khá hoang sơ: ‘cắm cọc gỗ để giữ ngạc ngư’. Hình ảnh đó cùng với hai làng xa bờ sông Thạch Gián, Liên Trì tạo nên diện mạo heo hút của Đà Nẵng trước thế kỷ 17”.²

③ “Để có nhân lực, họ Nguyễn khuyến khích dân từ các nơi khác đến định cư ở đây (tức phủ Điện Bàn - N.H.T.). Người mới đến không phải trả thuế trong ba năm đầu định cư. Đất do chính họ khẩn được sẽ là của riêng họ. Do đó, tới năm 1669, chính sách thuế còn sơ sài”.³

④ “Trong hai thế kỷ 17, 18 khi Nguyễn Hoàng vào trấn thủ Thuận - Quảng, sự tụ cư ngày càng đông đảo, hình thành các làng mới của Đà Nẵng như: Hải Châu, Mân Quang, Nam An⁴ thuộc tổng Trà Khúc (chính xác phải là Hà Khúc - N.H.T.); Hóa Khuê Đông, Hóa Khuê Tây, Mỹ Thị thuộc tổng Lỗ Gián, huyện Hòa Vang”.⁵

1. Dựa vào thư tịch lịch sử Việt Nam và Trung Quốc, chúng tôi thấy tên gọi “Vĩnh Yên” xuất hiện thời nhà Chu đến Tần, cũng thuộc vùng Phúc Kiến ngày nay.

2. Nguyễn Thừa Hỷ, Đỗ Bang, và Nguyễn Văn Đăng, *Đô thị Việt Nam dưới thời Nguyễn* (Huế: Thuận Hóa, 2000), 84-85.

3. Li Tana, *Xứ Đảng Trong: Lịch sử kinh tế - xã hội Việt Nam thế kỷ 17 - 18* (Nguyễn Nghị dịch) (Thành phố Hồ Chí Minh: Trẻ, 1999), 32.

4. Chúng tôi cũng nghi ngờ danh xưng “Nam An” cũng có yếu tố Hoa, thuộc vùng Phúc Kiến.

5. Nguyễn Thừa Hỷ, Đỗ Bang, và Nguyễn Văn Đăng, *Đô thị Việt Nam dưới thời Nguyễn* (Huế: Thuận Hóa, 2000), 85.

⑤ “Đến khoảng giữa thế kỷ 17 (tức năm 1648), ông Trương Công Bặc ở làng Trung Sơn (nay thuộc xã Hòa Liên, huyện Hòa Vang) xuống cùng với ông Nguyễn Hữu Chừ ở làng Cẩm Sa, nay thuộc xã Cẩm Nam, huyện Điện Bàn ra khai cư, lập nghiệp dựng nên làng Nam An”.¹ Trong khi đó hai làng Nam An và Mân Quang theo các thư tịch là ra đời cùng thời gian.

⑥ Sáu tộc tiền hiền Lê, Trần, Nguyễn, Thái, Võ, Đinh của làng Mân Quang tính đến nay cũng chỉ mới mười sáu đời (khoảng bốn trăm năm).

⑦ “Mân Quang lúc đó (tức 1945 - N.H.T.) có khoảng 400 người, Nam Thọ khoảng 100 người”.² Vậy thì thời Lê Thánh Tông sẽ có bao nhiêu người?

⑧ Có một số nhà nghiên cứu cho rằng Sơn Trà hồi thế kỷ XV là một đảo, bốn bề giáp biển.³

Như vậy, thời gian xuất hiện tên gọi “Mân Quang” theo giả thuyết 2.1.2 là đáng tin cậy. Lý do: Ngoài ①, ②, ③, ④, ⑤, ⑥, ⑦ của 2.1.2. nêu trên, chúng tôi còn có thể nêu thêm một số lý do trong phần chủ nhân danh xưng Mân Quang.

2.2. Chủ nhân danh xưng Mân Quang

Yếu tố Chăm trong danh xưng “Đà Nẵng” thì quá rõ, trong danh xưng “Sơn Trà” (Trà Sơn) thì còn phải xác minh thêm⁴, nhưng yếu tố Chăm khó có thể có trong danh xưng “Mân Quang”, như phân tích ở 1.3. Vậy thì, chủ nhân của danh xưng “Mân Quang” là người Việt hay người Hoa?

2.2.1. Giả thuyết chủ nhân người Việt

Theo nguyên tắc đặt địa danh, thường người ta phải căn cứ vào bản thân đối tượng, sự vật liên quan đến đối tượng⁵ hoặc chuyển di tên gọi địa danh (lấy một địa danh đã có hoặc lắp ghép (chọn) ngẫu nhiên theo ý chủ

1. Lưu Anh Rô, *Lịch sử đấu tranh cách mạng và xây dựng phường Thọ Quang* (1930 - 2005) (Bản đánh máy, chưa xuất bản). Nhưng ngay trong tài liệu này cũng đã có sự tự mâu thuẫn giữa tr. 15 và tr. 19.

2. Lưu Anh Rô, *Lịch sử Đảng bộ Thọ Quang* (Bản đánh máy, chưa xuất bản).

3. Phòng Văn hóa - Thông tin quận Sơn Trà, *Tập tài liệu văn hóa vật thể và phi vật thể trên địa bàn quận Sơn Trà* (Đà Nẵng: Phòng Văn hóa - Thông tin quận Sơn Trà, 2003. Lưu hành nội bộ).

4. Nhiều người cho rằng “trà” trong “Trà Sơn/ Sơn Trà” có nghĩa là “chè”. “Trà Sơn” nghĩa là “núi (có nhiều cây) chè”. Nếu như vậy sẽ giải thích như thế nào đối với trường hợp Trà Na, Trà Ngân thuộc vùng Đà Sơn, Khánh Sơn hiện nay hoặc Trà Úc/ Trà Áo mà các cụ nhà Nho hay dùng để chỉ vùng Thùng hoặc Trà Kiệu - kinh đô người Chăm (Duy Xuyên), Trà Quế, Trà Đình (Hội An)? Theo thiện ý của chúng tôi, “trà” ở đây là từ gốc Chăm, có nghĩa là “làng”, là “nước” (thủy). Nó có những biến âm là “Đà”, “Đổ”, “Xà”.

5. Xem: Lê Trung Hoa, “Nguyên tắc và phương pháp nghiên cứu địa danh”, *Địa danh Thành phố Hồ Chí Minh* (Hà Nội: Khoa học xã hội, 2003).

quan của chủ nhân). Trường hợp đối với chữ “Quan”, không có vấn đề gì, nhưng đối với chữ “Mân” rất phức tạp. Chữ “Mân” có bộ thủ là bộ “trùng” (虫)¹, giữ nét nghĩa chính; bộ phận thanh bàng là “môn” (門). Chữ “Mân” có nghĩa là “rắn” (đặc biệt thường sống ở vùng nước mặn).² Rắn cũng là một loại vật tổ (tô-tem) của Bách Việt. Khi nói về hệ sinh thái động vật ở vùng này, chưa thấy người ta nhắc đến rắn (biển). Cho nên, bản thân đối tượng của vùng đất này không được dùng để đặt tên. Như thế có nghĩa, danh xưng “Mân Quang” được hình thành từ phương thức chuyển di. Tra hết địa danh ở Việt Nam, chỉ có một địa danh “Mân Trung”³ ở Thanh Hóa, trong đó chữ “Mân” viết là “閩”. Như vậy, chủ nhân của danh xưng “Mân Quang” có lẽ là người Việt ở Thanh Hóa.⁴ Rất tiếc các gia phả của sáu tộc tiền hiền đều không cho biết họ di cư đến đây từ vùng đất nào.

2.2.2. Giả thuyết chủ nhân người Hoa (hoặc người Việt gốc Hoa)

Như trên, rõ ràng danh xưng “Mân Quang” được khai sinh từ kiểu chuyển di. Theo chúng tôi, địa danh này được chuyển di từ Phúc Kiến. Lý do:

① Nhà thơ Cao Thích đời Đường làm bài thơ *Tống Trịnh thị ngự trích*



1. Ở giả thuyết thứ ba về danh xưng “Mân Quang”, các bộ lão địa phương đã nhầm lẫn khi cho rằng chữ “Mân” theo bộ “môn”.
2. Các bộ từ điển lớn của Trung Quốc như: *Thuyết văn giải tự*, *Từ hải*, *Từ nguyên*,... đều giải thích như vậy.
3. Mân Trung cũng là vùng đất thời (Tiên) Tần của Phúc Kiến (quận Mân Trung).
4. Có thể người Việt ở Thanh Hóa này cũng xuất phát từ vùng Mân Trung (Phúc Kiến - Trung Quốc), <http://www.maiyeuem.net/vtopic92234.html>.

Mân Trung.¹ Sau đó, nhà thơ Lưu Cơ đời Minh cũng có làm một bài thơ,² hay một bài thơ chưa rõ xuất xứ,³ trong đó có nhắc đến Mân Quan và Mân Trung.

1. Nguyên tác:

送鄭侍禦謫閩中

謫去君無恨 / 閩中我舊過 / 大都秋雁少 / 只是夜猿多。
東路雲山合 / 南天瘴癘和 / 自當逢雨露 / 行矣慎風波。

Phiên âm:

Tống Trịnh thị ngự trích Mân trung

Trích khứ quân vô hận, Mân trung ngã cựu qua. Đại đô thu nhạn thiểu, Chỉ thị dạ viên đa. Đông lộ vân sơn hợp, Nam thiên chướng lệ hòa. Tự đương phong vũ lộ, Hành hĩ thận phong ba.

Dịch thơ:

Tiểu Trịnh thị ngự bị trích ra đất Mân

Biếm trích anh không hận. Đất Mân chẳng lạ lòng. Nhạn thu về chả mấy, Vượn tối hú đầy thung.

Đông núi mây man mác, Nam sương khói mịt mù. Móc mưa rồi gặp gỡ. Sóng gió thuận ung dung.

(Lê Nguyễn Lưu dịch)

2. Nguyên tác:

過閩關(劉基)

關頭霧露白蒙蒙 / 關下斜陽照樹紅 / 過了秋風渾未覺 / 滿山稻入閩中

Phiên âm:

Quá Mân quan (Lưu Cơ)

Quan đầu vụ lộ bạch mông mông, Quan hạ tà dương chiếu thụ hồng.

Quá liễu thu phong hồn vị giác, Mãn sơn canh đạo nhập Mân trung.

Tạm dịch thơ:

Qua Ải Mân (Tác giả: Lưu Cơ)

Ải trên sương móc trắng mênh mông, Ải dưới tà dương chiếu cây hồng.

Gió thu thổi lướt chưa tỉnh giấc, Khắp núi hương lúa ngát Mân Trung.

3. Nguyên tác:

今夜西風入閩關 / 翹關還槩追月影 / 明朝秋塵染雙鬢 / 一鞭直指酹河西

Phiên âm:

Kim dạ tây phong nhập Mân Quan, Kiêu quan hoàn sóc truy nguyệt ảnh.

Minh triều thu trần nhiễm song mấn, Nhất tiên trực chỉ loại hà tây.

Tạm dịch thơ:

Tối nay gió tây thổi Mân Quan, Ải Kiêu quay giáo tìm ánh vàng.

Sáng mai bụi thu nhuộm đầu bạc, Một roi thẳng tiến cưỡi tây giang.

② Vùng Phúc Kiến có đức tiền riêng, lưu thông nội vùng. Trên đồng tiền này có in hai chữ “閩 關” (Mân Quan).

③ Ông tiền hiện khai canh họ Lê (húy Phước Lộc)¹ có lẽ xuất xứ từ Phúc Kiến - Giang Tây.²

④ Yếu tố văn hóa Hoa vẫn còn lưu dấu ở địa bàn Mân Quang và một số nơi khác trong quận Sơn Trà. Cụ thể ở trong đình làng Mân Quang có miếu thờ Quan Thánh.

Theo thiển ý, chúng tôi cho rằng danh xưng “Mân Quang” được chuyển di từ vùng Phúc Kiến (Trung Quốc)³ do người Hoa hoặc người Việt gốc Hoa

Loại: tước rượu xuống đất hoặc mổ mà khi cúng. Hà tây: phía tây dòng sông.

1. Sắc phong triều Khải Định:

Phiên âm: *Sắc Quảng Nam tỉnh Diên Phúc huyện Mân Quan xã phụng sự khai canh Lê Phúc Thọ đại lang chi thần, năm trước linh ứng. Tứ kim phi thừa cảnh mệnh miến niệm thần hưu trú phong vi Dục bảo trung hưng linh phò tôn thần, chuẩn kỳ phụng sự kỳ thần kỳ tương hựu bảo ngã lê dân. Khâm tai. Khải Định nhị niên tam nguyệt thập bát nhật.*

Dịch nghĩa: *Sắc cho (dân) xã Mân Quan huyện Diên Phúc tỉnh Quảng Nam thờ thần khai canh Đại lang Lê Phúc Thọ tháng năm linh ứng vô cùng. Nay (trẫm) hết lòng vâng theo mệnh sáng, truy niệm mãi mãi sự hiển linh của thần (mà) phong làm Dục bảo trung hưng linh phò tôn thần, cho phép phụng thờ (để) thần bảo hộ dân ta! Khâm tai! Ngày 18 tháng 3 năm Khải Định thứ 2 (1917).*

2. Dựa vào bia mộ tiền hiền họ Lê ở làng Mân Quang (Hòa Quý). Có hai chữ “Mân Liêm” (xem thêm: “Hành trạng thần dị của sư Khuông Tăng Hội” trên http://www.buddhismtoday.com/viet/pgvn/nguoi/Khuong_Tang_Hoi.htm hoặc <http://www.thuvienhoasen.org/thiensu-khuongtanghoi-nguyenchon.htm>. “Ngài Tăng Hội hóa hình đến yết kiến Mân Liêm sử Lý Nhược Sơ”.

3. Việc di cư của người Hoa vào Việt Nam được nhiều tài liệu ghi chép. Ví dụ: “Triều đình Mãn Thanh ra lệnh di tản cả vùng duyên hải từ Sơn Đông đến Quảng Đông, buộc tất cả dân cư phải dồn vào nội địa. Thật là một thảm kịch đối với dân vùng biển, các thành phố, hải cảng, làng mạc đều bị san phẳng, ruộng đồng bỏ hoang, buôn bán ngừng lại. Biện pháp đó đã khiến một số lớn nhân dân vùng ven biển, chủ yếu là dân đánh cá, phải rời bỏ đất nước, tìm đến cư trú ở một nước khác (...) Sự sụp đổ của nhà Minh khiến cho nhiều cận thần và thuộc hạ của triều đình phải theo đường biển phiêu bạt về phương nam. Rồi tiếp theo dân cư ven biển bị chính sách dồn dân tàn bạo của Mãn Thanh xưa đuổi ra biển. Đó là những làn sóng di dân tiên của người Hoa xuống Đông Nam Á, đưa họ đến Việt Nam, Mã Lai, Indonesia, Campuchia, Xiêm... Đây là thời kỳ ra đời của những làng Minh Hương ở Việt Nam, chủ yếu là ở tỉnh Đà Nẵng dưới sự cai trị của các chúa Nguyễn, mà đông nhất là ở lưu vực sông Cù Long. Người Hoa lúc đó sống bằng nghề nông là chính, ngoài ra họ còn đánh cá và hoạt động buôn bán nhỏ. Chỉ khi nào gặp nơi cư dân bản xứ đông đúc, không còn đất hoang để khai phá, thì họ mới phải chuyển sang sống hẳn bằng buôn bán và làm nghề thủ công ở các thành thị mới mọc lên. Cuộc di cư của người Trung Hoa ra nước ngoài cuối thế kỷ 17 chủ yếu là vì lý do chính trị” (Đào Hùng 1987, 8-9).

mang sang đây, có thể bằng hai cách: (1) trực tiếp một mạch từ Trung Quốc đến Quảng Nam (xưa); (2) đi từ Trung Quốc sang, nghỉ một nhịp ở miền Bắc rồi tiếp tục vào Quảng Nam (xưa).¹

* *Tồn nghi:* Cần phải tiếp tục nghiên cứu để xác định chủ nhân khởi danh “Mân Quang” là người Việt hay người Việt gốc Hoa ở Thanh Hóa (miền Bắc Việt Nam) hoặc người Hoa chính gốc vùng Phúc Kiến.

2.3. Diên cách Mân Quang

2.3.1. Thời chúa Nguyễn, xã Mân Quang thuộc tổng Hà Khúc, huyện Hòa Vang, phủ Điện Bàn.

2.3.2. Thời Gia Long, xã Mân Quang thuộc tổng Thanh Quyết Trung, huyện Diên Khánh, phủ Điện Bàn.

2.3.3. Thời Minh Mạng, xã Mân Quang thuộc tổng Thanh Quyết Trung, huyện Diên Phúc phủ Điện Bàn.

2.3.4. Thời Thiệu Trị, xã Mân Quang thuộc tổng Thanh Quyết Trung, huyện Diên Phúc, phủ Điện Bàn.

2.3.5. Thời Tự Đức: chưa tìm thấy tài liệu (nhưng chúng tôi nghĩ giống ở thời Thiệu Trị ở trên).

2.3.6. Thời Thành Thái: chưa tìm thấy tài liệu (nhưng chúng tôi nghĩ giống ở thời Bảo Đại ở dưới).

2.3.7. Thời Bảo Đại, xã (Vĩnh Yên) Mân Quang thuộc tổng Đà Nẵng nhượng địa.

2.3.8. Thời Ngô Đình Diệm, xã Mân Quang thuộc quận Đông Giang.

2.3.9. Từ năm 1997 đến nay, (làng) Mân Quang thuộc phường Thọ Quang quận Sơn Trà.²

Các nhà nghiên cứu đều cho rằng, sáu tộc tiền hiền Lê, Trần, Nguyễn, Thái, Võ, Đinh vào vùng đất Mân Quang (Thọ Quang ngày nay) trước, rồi sau đó cùng rủ nhau vào vùng đất Mân Quang (Hòa Quý ngày nay). Luận điểm này, theo chúng tôi, có vấn đề, chứa nhiều mờ ám rối rắm, chưa đủ sức tin cậy. Chúng tôi lại cho rằng vùng đất Mân Quang (Hòa Quý) có trước, Mân Quang (Thọ Quang) có sau.³ Điều này phù hợp với lịch sử phát triển

“Năm 1642, nhà Minh bị triều đại Mãn Thanh lật đổ, gây ra làn sóng di cư của người Hoa (chủ yếu ở vùng ven biển Phúc Kiến, Triều Châu, Gia Ứng, Quảng Đông, đảo Hải Nam) xuống Đông Nam Á trong đó có Việt Nam, tạo nên các làng xã và phường phố Minh Hương” (Viện Đông Nam Á, 1996, 28).

1. Nhà Lý, nhà Trần, họ Hồ (Quý Ly, Nguyễn Huệ) đều từ Trung Quốc di cư vào Việt Nam. Ở Quảng Nam - Đà Nẵng hiện tại cũng có một số tộc họ di cư giống như vậy.

2. Không kể làng Mân Quang thuộc phường Hòa Quý, quận Ngũ Hành Sơn.

3. Mộ tiền hiền, nhà thờ tộc gốc đều ở Mân Quang (Hòa Quý).

phố cảng ở Hội An → Đà Nẵng và quá trình di dân người Việt ở Đà Nẵng (ngày xưa) (theo hướng Nam ra Bắc, Tây sang Đông). Đặc biệt, nhóm người Hoa di cư từ vùng Hội An ra Đà Nẵng sau những biến cố.¹

3. KẾT LUẬN

Chúng tôi cho rằng danh xưng “Mân Quang” có yếu tố Hoa, do người Hoa hoặc người Việt gốc Hoa chuyển di vào vùng Mân Quang (Hòa Quý) từ giữa thế kỷ XVII. Theo chúng tôi, danh xưng “Mân Quang” vốn gốc là “Mân Quan” (閩關) có nghĩa là **“nơi ở (của ả) có người Mân”**, về sau mới viết/đọc trại thành “Mân Quang”.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

- Đào Hùng (biên dịch) (1987). *Người Trung Hoa lưu lạc*. Đà Nẵng: Sở Văn hóa và Thông tin Quảng Nam - Đà Nẵng.
- Đình Xuân Vịnh (2002). *Sổ tay địa danh Việt Nam*. Hà Nội: Đại học Quốc gia Hà Nội.
- Lê Quang Định (2005). *Hoàng Việt nhất thống dư địa chí* (Phan Đăng dịch, chú giải và giới thiệu). Huế - Hà Nội: Thuận Hóa và Trung tâm Văn hóa ngôn ngữ Đông Tây.
- Li Tana (1999). *Xứ Đà Nẵng Trong: Lịch sử kinh tế - xã hội Việt Nam thế kỷ 17 - 18* (Nguyễn Nghị dịch). Thành phố Hồ Chí Minh: Trẻ.
- Lưu Anh Rô. *Lịch sử Đảng bộ Thọ Quang*. Bản đánh máy, chưa xuất bản.
- Lưu Anh Rô. *Lịch sử đấu tranh cách mạng và xây dựng phường Thọ Quang (1930 - 2005)*. Bản đánh máy, chưa xuất bản.
- Ngô Đức Thọ, Nguyễn Văn Nguyên, Philippe Papin (biên dịch) (2003). *Đồng Khánh địa dư chí*. Hà Nội: Thế giới.
- Ngô Vi Liễn (1999). *Tên làng xã và địa dư các tỉnh Bắc Kỳ*. Hà Nội: Văn hóa thông tin.
- Nguyễn Thừa Hỷ, Đỗ Bang, Nguyễn Văn Đăng (2000). *Đô thị Việt Nam dưới thời Nguyễn*. Huế: Thuận Hóa.
- Phòng Văn hóa - Thông tin quận Sơn Trà (2003). *Tập tài liệu văn hóa vật thể và phi vật thể trên địa bàn quận Sơn Trà*. Lưu hành nội bộ.
- Trịnh Hoài Đức (1998). *Gia Định thành thông chí* (Viện Sử học biên dịch). Hà Nội: Giáo dục.
- Viện Đông Nam Á (1997). *Biển với người Việt cổ*. Hà Nội: Văn hóa thông tin.

1. “Các thành phố cảng cù lao Đại Phố - Bến Nghé (Sài Gòn) (1777), (1782) ở Nam, Hội An (1774) ở Trung, Phố Hiến (Hưng Yên), Vị Hoàng (Nam Định) (1786) bị tàn phá nặng nề, nhiều thương nhân (người Việt gốc Hoa) thạo ngoại thương bị giết hại, tàu thuyền buôn Ma Cao bị đốt phá nên ngoại thương biển Đại Việt thời Tây Sơn (1789 - 1802) vẫn bị bế tắc (...) Triều Tây Sơn cũng khuyến khích dân khẩn hoang miền biển” (Viện Đông Nam Á, 1996, 33).

KHẢO SÁT DANH XUNG “CỔ MÂN” TÊN LÀNG XƯA TẠI ĐÀ NẴNG

Lê Văn Hào*

Cái Danh biểu lộ cho cái Sự, không có cái Sự thì không có cái Danh, không có cái Danh thì cái Sự không xuất hiện, vì vậy lịch sử một địa danh chính là tên gọi danh xưng của địa danh ấy.

Làng Cổ Mân xưa tại Đà Nẵng có hai nơi: Cổ Mân tại phường Mân Thái, quận Sơn Trà; Cổ Mân tại phường Hòa Xuân, quận Cẩm Lệ. Cũng giống như Nại Hiên của phường Nại Hiên Đông, quận Sơn Trà; Nại Hiên của phường Bình Hiên, quận Hải Châu, Mân Quang của phường Thọ Quang, quận Sơn Trà; Mân Quang của phường Hòa Quý, quận Ngũ Hành Sơn.

Giáo sư Trần Quốc Vượng cho rằng: “*Cổ Mân có nguồn gốc yếu tố Chăm, lưu dấu tích trong danh xưng này*”.¹ Giả thuyết này có đúng chăng?

- Gia phả tộc Phạm ở Cổ Mân (phường Mân Thái, quận Sơn Trà) ghi lại là năm 1665 lập làng Cổ Mân, tổng An Lưu, huyện Diên Phước, trấn Quảng Nam. Nguồn gốc tộc Phạm phát xuất từ xã Cổ Mân (nay thuộc huyện, huyện Chí Linh, tỉnh Hải Dương). Lời truyền miệng trong dòng họ là quê quán ở “Cửa Mân sông Vị”.

- Gia phả tộc Phan ở Cổ Mân (phường Mân Thái, quận Sơn Trà) phát xuất từ ông Thi Tổ Phan Công Thiên ở Thanh Hóa vào lập nghiệp tại Đà Sơn (nay thuộc phường Hòa Khánh, quận Liên Chiểu) vào năm 1318, thời Huyền Trân Công Chúa thành thân với vua Chăm Chế Mân để đổi đất châu Ô, châu Lý. Đến thời chúa Nguyễn, chi tộc Phan (Hệ 1 - Hệ tộc 3) phân nhánh sang lập nghiệp tại đất Trà Sơn Úc (Vũng Thùng) cùng với tộc Phạm thành lập làng Cổ Mân.

- Triều vua Tự Đức biên soạn bộ sách *Đại Nam nhất thống chí* có ghi: “... trên tinh thần cần trọng học thuật đó, bộ Lễ đã tư về các tỉnh, kèm theo bản thảo Tỉnh chí của mỗi tỉnh, yêu cầu Học chánh Quan phòng tỉnh sở tại trát sức các nhà khoa bảng địa phương tra cứu, khảo sát lại các chi tiết thừa, thiếu, sai

* *Nhà nghiên cứu, thành phố Đà Nẵng.*

1. Trần Quốc Vượng, “Đà Nẵng qua cái nhìn địa lý, văn hóa, lịch sử”. In trong: Báo Đà Nẵng, *Đà Nẵng bước vào thế kỷ 21* (Thành phố Hồ Chí Minh: Văn nghệ, 2000), 11.

lầm hoặc bổ sung nhất là về địa giới hành chính, phân hiệp qua các triều đại”¹. Do đó mới có tờ trát lệnh của Học chính quan phòng tỉnh Quảng Nam ra lệnh cho Tú tài Đỗ Văn Tư xã An Hải điều tra về núi Sơn Trà, đầm An Hải, vùng Trà Sơn, xã Cổ Môn và cảng Cổ Môn.

Nguyên văn tờ trát phiên âm như sau:

Nhiếp biện Quảng Nam tỉnh Học chính Quan phòng Dương...

Vi trát cấp sự duyên, tiếp tại tỉnh chiếu hội tự Lễ Bộ tư tự phát giao ‘Đại Nam nhất thống chí’ nhị quyển, do học thần sức tại quán chỉ: Cử nhân, Tú tài tường kiểm gian hữu hà khoản bất phù, suyển mậu, khuyết lược, trích xuất cải chính vụ đặc thập phần xác thực các đẳng.

Nhân tuân chiếu nguyên thư nội sở tải Trà Sơn, An Hải đàm, Trà Sơn úc, Đà Nẵng hải tấn, Cổ Môn cảng, cập phủ huyện xã phân hiệp bất nhất chi khoản. Nhiếp thủ hiệp trát nghị án thư nội tường kiểm, cập tường cử An Lưu Hạ Tổng cai phó tổng kiểm phòng hà xã thôn phân hiệp, tịnh Cổ Môn xã lý dịch tường tự Cổ Môn cảng, khoản dụ đặc thập phần xác thực. Tu chí trát đã. Hữu trát cấp.

An Hải xã Tú tài Đỗ Văn Tư cú thủ.

(Triện: Quảng Nam bửu ấn)

Tự Đức thập cửu niên ngũ nguyệt nhị thập ngũ nhật

(Ấn: Quảng Nam Học chính quan phòng)

Dịch nghĩa:

Thay mặt Biện Lý bảo vệ Học chính tỉnh Quảng Nam họ Dương...

Tiếp theo Thông tri của tỉnh sau lần nhóm hội, căn cứ lời nói đầu của bộ Lễ tư về đồng thời phát giao hai quyển *Đại Nam nhất thống chí* do quan chức học chính ra lệnh một cách thông suốt: “Các Cử nhân, Tú tài cần kiểm xét tường tận, trong có khoản nào không đúng, lầm lẫn, lơ mờ, qua loa, không đầy đủ thì trích ra để cải chính, cốt cho được mười phần xác thực.

Nhân tuân theo nội dung viết trong sách có ghi chép về núi Trà Sơn, đầm An Hải, vùng Trà Sơn, cửa biển Đà Nẵng, cảng Cổ Môn, cho đến khoản phủ, huyện, xã chia hợp một cách bất nhất.

Nắm bắt toàn ý của trát, nên tra xét trong sách tường tận, đặc biệt viên phó tổng của tổng An Lưu Hạ, cần kiểm tra xem xã thôn nào chia hợp, cùng lý dịch xã Cổ Môn cũng phải tường bày về cảng Cổ Môn, các khoản đủ mười phần xác thực. Nay trát sức!

1. Nguyễn Sinh Duy, “Trát lệnh của Học chính quan phòng tỉnh Quảng Nam”, *Đặc san Xuân Điện Bàn* (Điện Bàn, 2001), 14.

Tú tài Đỗ Văn Tư xã An Hải bằng vào đây mà thi hành.

(Triện son: Quảng Nam bửu ấn)

Tự Đức năm thứ 19 ngày 25 tháng 5 (1867)

(Ấn son: Quảng Nam Học chính quan phòng)

Căn cứ vào tờ trát lệnh này, ta có nhận xét là xã Cổ Môn có cảng Cổ Môn tức là có cửa biển, *Cửa Môn* - từ “Cửa Môn sông Vĩ” chuyển di thành *Kê Môn* hoặc *Cổ Môn* sau này - giống như Cửa Hàn, Kê Hàn (người đất Hàn - Đà Nẵng).

Một điểm đáng chú ý hơn nữa là làng Môn Quang (nay thuộc phường Thọ Quang, quận Sơn Trà) giáp ranh với làng Cổ Môn phường Môn Thái, quận Sơn Trà. Có lẽ xưa kia Môn Quang và Cổ Môn là một, chưa bị chia cắt. Theo tác giả Nguyễn Hoàng Thân trong bài viết “*Thử đề xuất một giả thuyết về danh xưng ‘Môn Quang’*” in trên tạp chí *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, thì *Môn Quan* chính là *Cửa Môn*.¹

Phần giải thích sau đây về *Ý thức Kê* sẽ giúp chúng mình nhận định trên của chúng tôi là có cơ sở. Đặc biệt, có một số quan điểm cho rằng “quá trình di dân người Việt ở Đà Nẵng (ngày xưa) theo hướng từ Nam ra Bắc, từ Tây sang Đông” cần phải xem xét lại.

Cũng theo tờ trát lệnh đã dẫn trên đây thì Tú tài Đỗ Văn Tư là người làng An Hải (nay là phường An Hải Tây, quận Sơn Trà). Người địa phương mới tỏ tường xứ sở của mình. Cảng Cổ Môn ngày xưa phải chăng là khu vực cảng Tiên Sa, xưởng 50, Bộ Tư lệnh Hải Quân vùng 3, nằm trên địa phận làng Môn Quang, phường Thọ Quang, quận Sơn Trà ngày nay. Chúng tôi cho rằng xưa kia Môn Quan và Cổ Môn là một, chưa bị chia cắt phân hiệp.

Những địa danh trong tờ trát lệnh như: núi Trà Sơn, đầm An Hải, vùng Trà Sơn (Vùng Thùng), cửa biển Đà Nẵng, cảng Cổ Môn là vùng đất liền hợp kế cận nhau của quận Sơn Trà.

Khu vực âu thuyền Thọ Quang, khu tái định cư An Hòa 3 và An Hòa 4 (do san lấp mặt bằng đầm An Hải mà thành) của dự án Bạch Đằng Đông, Sơn Trà hôm nay chính là phần đất của cảng Cổ Môn và đầm An Hải ngày xưa.

Những chứng cứ nêu trên, để đưa đến kết luận danh xưng *Môn Quang* ngày nay chính là *Môn Quan* (cửa ải, Cửa Môn, cảng Cổ Môn) của ngày xưa.

Môn Quan (閩關) viết thành *Môn Quang* (閩光) là một sự lầm lẫn; sự ghép từ này không có nghĩa. *Quan* (關) là cửa ải biến thành *Quang* (光) là ánh sáng.

1. Nguyễn Hoàng Thân, “Thử đề xuất một giả thuyết về danh xưng Môn Quang”, *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, Số 3 + 4, 2010, 79.

Mọi người Việt Nam đều là con Lạc cháu Hồng. Dân tộc Việt có một đặc điểm là đi đến đâu đều siêng năng lao động, khai hoang phục hóa, xẻ núi lấp sông, biến xanh biến thành ruộng dâu, lập làng, lập xã, xây dựng đình chùa để thờ cúng các vị tiên bối có công dựng nước, giữ nước, có công giúp dân, dạy dân và thờ cúng tổ tiên ông bà. Người Việt sinh ra đã gắn bó với họ hàng, từ ý thức dòng họ lớn dần lên chuyển sang ý thức thương yêu đồng bào. Chính từ lòng thương yêu ấy mới có câu ca dao: “*Nhiều điều phải lấy giá gương, người trong một nước phải thương nhau cùng*”.

Con cháu các dòng họ chuyển di từ Bắc vào Nam vẫn bảo tồn những cái đúng, cái tốt, cái đẹp của cha ông và phát triển thêm cái mới, cái hiện đại cho phù hợp xã hội đương thời để tự thích nghi với hoàn cảnh đúng như câu đối tại đình Cổ Mân đã nói lên điều đó:

Chánh khí lưu hành kim Việt Cổ

Văn phong thanh phát thống Chi Mân

Cổ Mân có nghĩa là gì?

Chữ *Mân* (閩) theo *Hán Việt tự điển* của Thiều Chửu là tên một tộc họ người như: Mân Việt, Lạc Việt, Ngô Việt, Thường Việt,... nằm trong Bách Việt ngày xưa.

Nhà dân tộc học Trung Quốc Từ Trung Thạch, tác giả sách *Việt giang lưu vực nhân dân sử* cho rằng chữ *Cổ* (古) là tiếng phiên âm của người Choang (một tộc họ Bách Việt), thường đặt trước một chữ khác làm tên đất, người Choang, người Việt và tộc Việt xưa, theo Từ Trung Thạch, có nhiều quan hệ mật thiết. Chữ *Cổ* trong ngôn ngữ của tộc Choang chính là chữ *Cái*.

Chữ *Cái*, chữ *Kẻ* của người Việt phiên âm thành chữ *Cổ* theo Hán Việt. Chữ *Cái*, chữ *Kẻ* là con người.

Ý thức Kẻ!

Cái gì làm căn nguyên cho văn hóa Việt Nam?

Không phải do tự nhiên mà chữ *Cái* đã đứng đầu và làm trọng tâm cho một câu hỏi có tính cách quyết liệt cho sinh mệnh con người Việt.

Tổ tiên - Huyết thống - Dân tộc? Dân tộc nào lại không có những thứ đó. Nhưng cái gì đã làm tộc Việt thành Việt Nam? Cái gì mà chúng ta thường thu gọn trong câu nói “Bốn ngàn năm văn hiến”, “Dân tộc anh hùng”?

Chữ *Cái*, chữ *Kẻ* không gì khác hơn là *Ý thức Kẻ*, ý thức bảo vệ sự sống và con người của nền tảng Việt Nam.

Thành trì dựng nước xưa nhất của chúng ta là Cổ Loa. “*Đó là nơi sinh tử của một chủng tộc mà mấy chục thế kỷ về sau thế giới phải sừng sững nhìn*

về”.¹ *Cổ Loa* không có nghĩa là *thành Loa xưa*.

Sự đặt tên các thành, các đô thị của tộc Việt xưa ở vùng Bắc Bộ, hoặc ở Quảng Đông, Quảng Tây lên tới Đông Đình Hồ bên Trung Quốc, chúng ta thấy có nhiều chữ *Cổ*, như: *Cổ Bôn*, *Cổ Định* ở Thanh Hóa (Việt Nam); *Cổ Độ* ở huyện Hải Nam, *Cổ Lâu* ở huyện Thuận Đức, *Cổ Đâu* ở huyện Tân Hội, *Cổ Đường* ở huyện Tam Thủy (đều thuộc tỉnh Quảng Đông, Trung Quốc); *Cổ Trúc* ở huyện Quế Lâm, *Cổ Định* ở huyện Dương Sóc, *Cổ Lạc* ở huyện Nghĩa Ninh, *Cổ Luyện* ở huyện Liễu Giang, *Cổ Định* ở huyện Lạc Dung (đều thuộc tỉnh Quảng Tây, Trung Quốc) ...

Từ xưa, người Việt chúng ta thường có lệ lấy chữ *Kẻ* kết hợp với một chữ chỉ địa hình hay địa vật để đặt tên làng hay tên của một cộng đồng dân cư sinh sống. Theo đó, chữ thứ hai đứng sau chữ *Kẻ* có ý nghĩa địa lý hay kinh tế của làng ấy. Ví dụ: *Kẻ Chợ*, *Kẻ Noi*, *Kẻ Vẽ*, *Kẻ Mộc* ở Bắc Bộ; *Kẻ Sen*, *Kẻ Hạc* ở Quảng Bình (*Đêm khuya nghe trống Kẻ Sen, nghe chuông Kẻ Hạc, nghe kèn Thiện Yên*); *Kẻ Trài* ở Thuận Hóa. Khi phiên âm tiếng Nôm của chữ *Kẻ* thành chữ Hán, người ta viết ra chữ *Cổ*. Muốn tìm ý nghĩa chữ *Cổ*, chúng ta có thể so sánh trường hợp *Cổ Bôn* là một làng ở huyện Thiệu Hóa (Thanh Hóa), vốn tên xưa là *Kẻ Bôn*. *Cổ Định* là một làng ở huyện Nông Cống (Thanh Hóa), vốn tên xưa là *Kẻ Núa*, nay còn núi Núa thuộc địa phận làng ấy.

Trường hợp *Cổ Loa* cũng vậy, tên đầu tiên chính là *Kẻ Loa*.

Vậy là quá rõ! Chữ *Cái* là chữ *Kẻ*, là con người trong ý nghĩa nền tảng nhân bản của người Việt Nam, phiên âm thành chữ *Cổ*.

Tiếng Anh có mạo từ *a* và *an* đứng trước danh từ. Tiếng Pháp có mạo từ *le* và *la* đứng trước danh từ. Tiếng Việt có mạo từ *cái* và *con*. Chữ *con* chỉ cho giống đực, dương tính, yếu tố động, sinh hoạt, cử động. Chữ *cái* chỉ cho giống cái, âm tính, yếu tố tĩnh, không cử động. Tất cả *con* và *cái* đều chỉ chung cho con người.

Chữ *Kẻ* không phải là người đối diện với người khác theo ý niệm tha nhân. *Kẻ* là con người tương quan, tương liên sinh khởi với cộng đồng và mọi sinh linh. *Kẻ* là **mình - và - người** như thân thể với tay chân.

Đọc lịch sử nước ta khi nước ngoài xâm lược, đô hộ, thì *Cái* hay *Kẻ* sẽ như rừng người đứng lên bảo vệ, đối kháng ngoại bang và cũng trong ý thức dân tộc, “*Ý thức Kẻ*” này đã hun đúc thành dân tộc anh hùng, bốn ngàn năm văn hiến... từ thời Phù Đổng cho đến Bà Trưng, bà Triệu, Bồ Cái Đại Vương...

Chữ *Kẻ* là con người, là nhân bản, là *Ý thức Kẻ*; từ đó chữ *Kẻ* viết sang chữ Hán thành chữ *Cổ*.

1. Kim Định, *Loa thành đồ thuyết* (Sài Gòn: Thanh Bình, 1973).

Do đó *Cổ Môn* là *Kẻ Môn*, tên đất của người Môn Việt. Danh xưng này chuyển di từ Bắc Việt vào đến Đà Nẵng. Đúng như câu hoành treo tại đình Cổ Môn (phường Môn Thái, quận Sơn Trà): *Cổ thiên Môn địa* (Đất trời của người Môn).

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Đào Duy Anh (1964). *Đất nước Việt Nam qua các đời*. Hà Nội: Khoa học.
2. Kim Định (1971). *Triết lý cái Đình*. Sài Gòn: Nguồn sáng.
3. Kim Định (1973). *Loa thành đồ thuyết*. Sài Gòn: Thanh Bình.
4. Nguyễn Sinh Duy (2001). “Trát lệnh của Học chính quan phòng tỉnh Quảng Nam”. *Đặc san xuân Điện Bàn*. Điện Bàn. 14.
5. Quốc sử quán triều Nguyễn. 1964. *Đại Nam nhất thống chí*, quyển 5 (Quảng Nam). Ủy ban dịch thuật Phủ Quốc vụ khanh Bộ Quốc gia Giáo dục. Sài Gòn: Văn hóa tùng thư.
6. Từ Trung Thạch. *Việt Giang lưu vực nhân dân sử*. Tài liệu tiếng Trung Quốc.
7. Trần Quốc Vượng (2000). “Đà Nẵng qua cái nhìn địa lý, văn hóa, lịch sử”. In trong: Báo Đà Nẵng. *Đà Nẵng bước vào thế kỷ 21*. Thành phố Hồ Chí Minh: Văn nghệ. 9-14.
8. Thiều Chửu (1942). *Hán Việt tự điển*. Hà Nội: Nhà in Đuốc Tuệ; Sài Gòn: Khai Trí tái bản.
9. Tài liệu đình Cổ Môn, phường Môn Thái, quận Sơn Trà, thành phố Đà Nẵng.

TÀN MẠN VỀ ĐỊA DANH MÂN QUAN, CỔ MÂN

Châu Yến Loan - Nguyễn Thiếu Dũng*

1. Quận Sơn Trà, Đà Nẵng có hai làng cổ mang tên Mân, đó là làng *Cổ Mân* và làng *Mân Quang/Mân Quan*.

Cổ Mân nay hợp với Tân Thái thành phường Môn Thái; Nam Thọ hợp với Mân Quang thành phường Thọ Quang.

Vì sao Mân Quan có khi viết là *Mân Quan* có khi viết là *Mân Quang*? Hiện nay có ba giả thuyết:

[a] Theo Lưu Anh Rô “trong trường hợp cụ thể của *Mân Quan*, căn cứ vào cách ghi của Quốc sử quán triều Nguyễn, cũng như lý giải của các cụ cao niên tại làng này, thì ‘*Mân Quan*’ với nghĩa chủ đạo là của biển có nhiều đá mà thôi (phải chăng để ám chỉ núi Sơn Trà?)”¹ Chúng tôi cho rằng, nếu đồng ý với cách hiểu trên thì chữ Hán của địa danh Mân Quan phải viết là 玨關 hoặc 玨關.

[b] Biển cổng chùa Hải Hội thì ghi *Chùa Hải Hội Mân Quang*. Một vị sư chùa Sơn Quang cho biết Mân Quang chữ Hán là 閩光. *Quang* (光) là ánh sáng. Tuy nhiên, chúng tôi không tìm được bút tích nào ghi Mân Quang là 閩光 như lý giải của vị sư nói trên.

[c] Biển đình làng Mân Quan ghi là 閩關亭 (Mân Quan đình).

2. Trên tạp chí *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, có in các bài viết của Nguyễn Hoàng Thân (số 3 - 4.2010) và Lê Văn Hảo (số 5 - 6.2010) có đề cập các giả thuyết về nguồn gốc địa danh Mân Quan/Quang. Theo đó, Nguyễn Hoàng Thân lập luận: “‘*Mân*’ ở đây có nghĩa là ‘*Mân Việt*’ (閩越/粵), chỉ bộ tộc/người ở vùng Hoa Nam (cụ thể là Phúc Kiến) Trung Quốc. Như vậy địa danh *Mân Quang* có lẽ có yếu tố Hoa”... ‘*Mân Quan*’ có thể hiểu là ‘*cửa (của ải) có bộ tộc/người Mân sinh sống*’... ‘*Mân Quan*’ có nghĩa là nơi ở (của ải) có người Mân”².

Theo chúng tôi, nếu quả thực có hai dạng chữ *Mân* để ghi tên làng *Mân Quang* (閩光) hay *Mân Quan* (玨關/閩關) thì có khả năng đây là chữ ký âm, ghi lại âm *Mân* của người Chăm, mỗi nơi ghi một cách.

*** Nhà nghiên cứu, Thành phố Hồ Chí Minh.**

1. Lưu Anh Rô, “Lại bàn về địa danh ở Đà Nẵng”, *Đà Nẵng cuối tuần*, Số ra ngày 14.11.2010.
2. Nguyễn Hoàng Thân, “Thử đề xuất một giả thuyết về danh xưng Mân Quang”, *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, Số 3 + 4, 2010, 79.

- Âm Mân mọi người đều nghe quen qua tên *Chế Mân*, vị vua Chiêm Thành đã dâng đất hai châu Ô và Lý để làm sính lễ cưới Huyền Trân công chúa. Sách *Đại Việt sử ký toàn thư* có đoạn viết: 夏五月占城主制旻卒 (*Hạ ngũ nguyệt Chiêm Thành chủ Chế Mân tuất*: Mùa hạ, tháng 5, chúa Chiêm Thành Chế Mân chết).

Chế Mân tức là vua Jaya Sinhavarman III con của vua Indravarman V.

Chữ *Chế* phiên âm từ chữ phạn *Cri* (vua), còn chữ *Mân* là phiên âm sau cùng của chữ *Sinhavarman*.¹

Theo bác sĩ Hồ Tá Khanh trong cuốn *Thông sử Liên Thành* thì địa danh “*Phan Rang, Phan Rí, Phan Thiết* xưa là *Mân Rang, Mân Rí, Mân Thít*”.²

Theo Nguyễn Hoàng Thân, “*Mang’ theo ngữ hệ Nam Đảo (Chăm, Jrai...) có nghĩa là ‘cửa’ (dùng chỉ cho cửa sông, vịnh; hoặc khe ở giữa hai dãy/ ngọn núi)*”.³

Tên Mân Thít còn tìm thấy được ở miền Nam. Vua Gia Long cho đặt phủ Mân Thít tại trấn Vĩnh Thanh nay thuộc tỉnh Vĩnh Long. Mân Thít còn gọi là Mang Thít hay Măng Thít.

Nguyễn Thông trong bài *Biệt vong đệ lữ phần* có câu: “*Mân giang di trạo xú/ Hàn Vũ dạ phi phi*” (Thuyền rời xa bến sông Mân/ Mưa rơi tầm tã lạnh dần đêm thâu). Mân giang (閩江) tức rạch Mân Thít (Vĩnh Long) nơi tướng Châu Văn Tiếp tử trận. Ta thấy 閩 đã được dùng để ký âm Mân (Thít), không có yếu tố Hoa ở đây.

Qua đó suy ra có thể *Mân Quan/ Mân Quang* là chữ ký âm của *Mân Rang* hoặc *Mân Mang*. Nếu giả thuyết này chấp nhận được thì khu vực Mân Quan là đất cũ của Chiêm Thành xưa kia có người Chăm sinh sống. Chuyện người Việt tiếp thu địa danh của người Chăm là chuyện khá phổ biến ở miền Trung và miền Nam.

- Âm Mân được ghi là 閩 thì rất phổ biến. Trên hai trụ biểu trước đình Cổ Mân có đôi câu đối khởi đầu bằng các chữ *Cổ địa* và *Mân thiên*, thì chữ Mân được viết là 閩.

Trong sách *Hoàng Việt nhất thống địa dư chí*, Lê Quang Định có viết: “*Tự Đà Nẵng hải cảng, thuận lục dĩ đông, nhị thiên tam bách lục thập tâm, chí*

Mân Khuê xã, hữu nhất đỉnh đại sơn” (Từ cửa biển Đà Nẵng theo đường bộ đi về phía đông 2.360 tầm đến xã Mân Khuê có một đỉnh núi lớn) (tờ 50a), thì chữ Mân cũng viết là 閩.

Mân này đúng là tên riêng của tỉnh Phúc Kiến nhưng theo đó mà nói rằng người Mân đã từng sinh sống ở vùng Cổ Mân, Mân Quan là thiếu cơ sở vì “*Theo gia phả tộc Phạm, tổ tiên của tộc Phạm đã rời xã Cổ Mân, huyện Chí Linh, tỉnh Hải Dương vào vùng đất phía hữu ngạn sông Hàn này khai canh, khai cư từ năm Cảnh Trị thứ 3 (Lê Huyền Tông - 1665); xong đầu đấy đặt tên làng nơi sinh sống theo tên làng cũ để lưu nỗi nhớ cố hương*”.¹ Về sau có một chi tách ra đến lập nghiệp tại Hòa Xuân vẫn lấy tên gốc là Cổ Mân.

“*Theo gia phả tộc Phan, vào thời chúa Nguyễn, một chi tộc Phan - xuất phát từ tộc Phan của thi tổ Phan Công Thiên ở Đà Sơn, phường Hòa Khánh Nam - đã phân nhánh sang lập nghiệp tại đất Trà Sơn Úc (Vũng Thùng), cùng với họ Phạm thành lập làng Cổ Mân*”.² Như vậy làng hoàn toàn do người Việt lập nên không có yếu tố Trung Hoa nào tham dự vào đấy.

Phường Hòa Quý, quận Ngũ Hành Sơn, thành phố Đà Nẵng cũng có một làng mang tên Mân Quan. Có một điều hơi lạ không biết do ngẫu nhiên hay có ý chơi chữ của mấy nhà Nho mà đối diện với làng Mân Quan bên kia sông đào Vĩnh Điện lại có làng Liêm Lạc gợi ý 4 chữ *Liêm Lạc Mân Quan* (濂洛閩關) tên 4 phái lý học thời Tống: *Liêm* của phái Chu Đôn Di; *Lạc* của phái Trình Di; *Mân* của phái Chu Hi; *Quan* của phái Trương Tải. Có lẽ nào tên làng này gợi ý cho tên làng kia chăng?

Ngoài tên Cổ Mân ở huyện Chí Linh, Hải Dương như gia phả họ Phạm đã ghi, ở tỉnh Bắc Giang cũng có cửa Cổ Mân (sông Lục) nơi giáp ranh hai huyện Lục Nam và Yên Dũng.

Tên Cổ Mân đã có từ trước ở miền Bắc khi người Việt di dân vào Nam dưới thời chúa Nguyễn họ đã mang theo tên làng để lưu giữ gốc tích của mình, lấy tên quê cũ đặt tên cho đất mới là chuyện xảy ra ở khắp nơi không phải là chuyện lạ.

Chữ Mân 閩 gợi cho ta nhớ đến cuộc di tản triển miên của người Việt từ khu vực phía bắc Hoàng Hà, qua sông Dương Tử, chạy mãi về phương Nam do các cuộc tấn công của người Hoa ở phương Bắc. Khi nước Việt của Câu Tiễn bị nước Sở diệt, con cháu của Câu Tiễn chạy đến đất Mân, cùng

1. “Chuyện tình vua Chế Mân và công chúa Huyền Trân”. Đăng ngày 9.8.2010 trên http://vn.360plus.yahoo.com/tientran_professional/article?mid=31&fid=-1.

2. Dẫn theo: Lê Thị Kinh, *Phan Châu Trinh qua những tài liệu mới*, Quyển 1, Tập 1 (Đà Nẵng: Đà Nẵng, 2011), 67.

3. Nguyễn Hoàng Thân, “Thử đề xuất một giả thuyết về danh xưng Mân Quang”, *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, Số 3 + 4, 2010, 79.

1. “Cổ Mân rực sáng một thời” đăng ngày 17.10.2007, trên <http://www.blogdulich.com/blogkhampha.php?nID=264>.

2. “Cổ Mân rực sáng một thời” đăng ngày 17.10.2007, <http://www.blogdulich.com/blogkhampha.php?nID=264>.

người Việt bản địa lập ra vương quốc Mân Việt do Mân Việt Vương thống lĩnh. Nước Mân Việt bị nhà Hán tiêu diệt năm 110 trước Công nguyên. Dân bản địa Hoa Nam thuộc chủng Việt không cùng chủng tộc với người Hoa bắc thuộc chủng Hoa. Vì vậy, khi bị người Hoa xâm chiếm họ bỏ chạy về phương Nam để tránh bị người Hoa đồng hóa. Vì thuộc chủng Việt nên khi đến Việt Nam họ dễ hòa nhập, chỉ một hai đời là đã thành người bản xứ. Tổ tiên nhà Trần cũng là người đất Mân nhưng con cháu họ đã là người Việt một lòng sống chết vì nước Việt. *Đại Việt sử ký toàn thư* ghi rõ gốc tích của Trần Cảnh: “Trước kia, tổ tiên vua là người đất Mân (có người nói là người Quế Lâm), có người tên là Kinh đến ở hương Tức Mặc, phủ Thiên Trường, sinh ra Hấp, Hấp sinh ra Lý, Lý sinh ra Thừa, đời đời làm nghề đánh cá. Vua là con thứ của Thừa, mẹ họ Lê, sinh ngày 16 tháng 6 năm Mậu Dần, Kiến Gia thứ 8 triều Lý”.¹

Khi Mân Việt và Nam Việt của Triệu Văn Vương đánh nhau, Hoài Nam Vương Lưu An dâng thư cho vua Hán, can rằng: “Việt là đất ở ngoài cõi. Dân cắt tóc vẽ mình, không thể lấy pháp độ của nước đội mũ mang đai mà trị được. Từ thời Tam đại thịnh trị, người Hồ, người Việt đã không nhận chính sóc, không phải là vì mạnh mà không hàng phục được, uy không chế ngự được, mà vì đất ấy không thể ở được, dân ấy không thể chăn được, không bỏ làm phiên đến Trung Quốc vậy. Nay họ đánh lẫn nhau mà bệ hạ phát quân đến cứu, thế là trái lại đem Trung Quốc mà phục dịch di địch vậy”.²

Người Mân Việt cũng cắt tóc vẽ mình như người Việt họ không theo phong tục người Hoa.

Có thuyết cho rằng người của bộ tộc Cổ Mân dung hợp với người Việt thành Mân Việt, người Cổ Mân thấp nhỏ cao khoảng 1,59m, da vàng tóc đen, có một bộ phận biến dị da hồng tóc trắng, cắt tóc xăm mình.

Theo Nguyên Nguyên: “Có nhiều từ xưa cũ tiếng Việt, rất giống tiếng Phúc Kiến. Đó là: làng (kê), béo (bui), quần (cùn, gKun), chim (chiau), cũ (Ku), tôi (wa => ‘wa’ trong tiếng Mường, ‘qua’ trong tiếng Nam bộ, ‘watashi’ trong tiếng Nhật)...

Cần đặc biệt lưu ý chữ **Kẻ**. Nhiều học giả Việt Nam đã để ý đến từ này, nhưng có thói quen quan sát qua từ Hán Việt tương đương với chữ **Cổ**, như **Cổ Nhuế**, **Cổ Chiên**. Nếu quan sát từ **Kẻ** trực tiếp, người ta ủa nhắc đến chữ **Kẻ Chợ**, tức thành Thăng Long.

Quan sát của chúng tôi, thông qua các phương ngữ các tộc Việt cổ ở Trung Hoa cho thấy một sự việc khá bất ngờ: **Kẻ** đọc theo tiếng Mường là **Kuel**,

1. *Đại Việt sử ký toàn thư*, Tập 1 (Hà Nội: Văn hóa Thông tin, 2004), 434.

2. *Đại Việt sử ký toàn thư*, Tập 1 (Hà Nội: Văn hóa Thông tin, 2004), 94.

tiếng Mân là **gKue**. Phiên âm [gK] giống với [g] và [K], nhưng cũng rất giống với [Q]. Như vậy, **Kẻ** chính là **gKue** hay **Quê**. **Kẻ** và **Quê** là hai từ mang cùng gốc, tương đương với chữ **T’lang** trong tiếng Mã Lai. **Kẻ** = **gKue** = **Quê** = **Làng** = **T’lang**.¹

Như vậy, **Cổ** không có nghĩa là “cổ xưa”, mà có gốc từ **Kẻ** (như: **Kẻ Chợ** = **Thăng Long**, **Kẻ Chàm** = **Dinh trấn Thanh Chiêm**). **Kẻ** là “người” hoặc là “làng”. **Cổ Mân** tức **Kẻ Mân**.

Mân Quan là đất cũ của người Chăm, người Việt đến ở ghi âm *Mân Rang/Mân Mang* theo Hán tự là 閩關. Người Phúc Kiến nếu có đến đó cũng chỉ rải rác chứ không tập trung như ở Hội An và họ rất dễ trở thành người Việt 99,9 %. **Cổ Mân** thì hoàn toàn do di dân người Việt đến từ miền Bắc lập ra. Đối với họ, tên **Cổ Mân** chỉ là hoài niệm của tổ tiên họ về một vùng đất đã chôn sâu trong quá khứ.

1. Nguyên Nguyên, “Lạc Việt từ xứ Mân”. <http://www.anviettoancau.net/anviettc/index.php?>

ĐỊA DANH “MÂN QUAN”, “CỔ MÂN” CÓ NGUỒN GỐC CHAMPA HAY NGUỒN GỐC TRUNG HOA?

Lê Văn Hào*

THEO DÒNG LỊCH SỬ

Dải đất duyên hải miền Trung Việt Nam ngày nay nguyên là lãnh thổ của vương quốc Chiêm Thành ngày xưa. Năm 1069, vua Lý Thánh Tông xuất quân chinh phạt Chiêm Thành, đã bắt được vua Chiêm là Chế Củ (Rudravarman III: 1061 - 1074). Chế Củ đã dâng ba châu Bố Chính, Địa Lý, Ma Linh (nay là vùng đất thuộc tỉnh Quảng Bình và một phần tỉnh Quảng Trị) cho Đại Việt để đổi lấy tự do. Năm 1306, cuộc hôn nhân lịch sử giữa Chế Mân (Jaya Sinhavarman III: 1286 - 1307) với công chúa Huyền Trân, em gái vua Trần Nhân Tông đã mang về cho Đại Việt thêm hai châu Ô và Lý (nay là vùng đất trải dài từ phía nam tỉnh Quảng Trị cho đến bắc tỉnh Quảng Nam). Năm 1402, Hồ Quý Ly tiến chiếm vùng Cổ Lũy - Chiêm Động (nay thuộc tỉnh Quảng Ngãi). Năm 1471, vua Lê Thánh Tông mở cuộc đại viễn chinh chiếm đóng Chiêm Thành, mở biên giới đến tận Thạch Bi sơn (núi Đá Bia, thuộc tỉnh Phú Yên ngày nay). Quá trình mở rộng lãnh thổ về phương Nam được tiếp tục thực hiện dưới thời các chúa Nguyễn (thế kỷ XVI - XVIII). Đến năm 1692, chúa Nguyễn Phúc Chu chiếm vùng đất cuối cùng của Chiêm Thành ở phía tây Phan Rang, rồi đặt tên là Thuận phủ,¹ chính thức sáp nhập vùng đất Phan Rang, vào lãnh thổ Đại Việt. Như vậy, năm 1692 được xem là năm kết thúc sự tồn tại của Chiêm quốc/Champa.

Tất nhiên, nền văn hóa Champa vẫn còn lưu dấu và ảnh hưởng mạnh mẽ trên vùng đất vốn là lãnh thổ của Chiêm Thành xưa. Điều này được thể hiện trên nhiều phương diện: văn hóa, tín ngưỡng, địa danh, ngôn ngữ, phong tục tập quán... Đặc biệt, nhiều tên đất, tên làng ở vùng duyên hải miền Trung vẫn còn mang các “dấu vết Chăm”, mà các địa danh như Phan Rang, Phan Rí... là những minh chứng rõ nét. Tuy nhiên vẫn có nhiều địa danh, tuy không có gốc gác Champa nhưng vẫn được một số nhà nghiên cứu

* *Nhà nghiên cứu, thành phố Đà Nẵng.*

1. Năm 1694, chúa Nguyễn Phúc Chu đã đổi tên Thuận phủ thành Thuận Thành trấn. Đến năm 1697, chúa cho lập Bình Thuận phủ gồm hai huyện An Phước và Hòa Đa. Sau cải thành Bình Thuận dinh. Đời vua Gia Long (1802 - 1820) vẫn giữ Bình Thuận dinh, đến đời vua Minh Mạng đổi lại Bình Thuận phủ (1820 - 1841). Dẫn theo: <http://www.phan-thietvn.com/Lich-Su/article/213-lich-su-hinh-thanh-tinh-binh-thuan/95-lich-su>.

quy về “nguồn gốc Chăm”. Địa danh Mân Quan và Cổ Mân (ở quận Sơn Trà, thành phố Đà Nẵng hiện nay) là những trường hợp như vậy.

MÂN QUAN VÀ CỔ MÂN CÓ YẾU TỐ CHĂM?

Trong bài viết *Đà Nẵng qua cái nhìn địa lý, văn hóa, lịch sử*, cố GS. Trần Quốc Vượng cho rằng: “Cổ Mân có nguồn gốc yếu tố Chăm, lưu dấu tích trong danh xưng này”.¹

Vừa qua, tạp chí *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng* có đăng bài viết *Tàn mạn về địa danh Mân Quan, Cổ Mân* của hai nhà nghiên cứu Châu Yến Loan và Nguyễn Thiều Dũng. Nội dung bài viết này cho rằng Mân Quan là danh xưng này có “nguồn gốc Chăm”, với luận chứng như sau: “Chế Mân tức là vua Jaya Sinhavarman III con của vua Indravarman V... Chữ Chế phiên âm từ chữ Phạn Cri (vua), còn chữ Mân là phiên âm sau cùng của chữ Sinhavarman,... Qua đó suy ra có thể Mân Quan/ Mân Quang là chữ ký âm của Mân Rang hoặc Mân Mang. Nếu giả thuyết này chấp nhận được thì khu vực Mân Quan là đất cũ của Chiêm Thành xưa kia có người Chăm sinh sống. Chuyện người Việt tiếp thu địa danh của người Chăm là chuyện khá phổ biến ở miền Trung và miền Nam”.²

Việc nghiên cứu lịch sử Champa vốn gặp nhiều trở ngại, trong đó sự khiếm khuyết tư liệu là nguyên nhân chính. Tư liệu Việt Nam từ các triều Lý - Trần - Lê - Nguyễn không đề cập nhiều đến vương quốc Champa lân bang. Đối với Champa, tuy có chữ viết từ thời lập quốc, nhưng các vương triều Champa không để lại bộ quốc sử nào. Tư liệu về Champa hiện thời chủ yếu dựa vào các văn bia cổ ghi công đức các vị thần, vua tại các đền, điện, tháp, miếu tồn tại trong các phế tích Champa ở trên dải đất miền Trung. Vì thế, mà nhiều nhà nghiên cứu lịch sử Chiêm quốc chủ yếu vẫn dựa vào các bộ thư tịch cổ Trung Quốc như *Thủy kinh chú*, *Hậu Hán thư*... Bởi lẽ, giữa Trung Quốc và Chiêm Thành (còn có tên là Lâm Ấp, Hoàn Vương) đã có mối quan hệ giao thương và chính trị ngay từ buổi đầu lập quốc (năm 192 sau Công nguyên). Cũng vì sự thiếu vắng tư liệu cho nên nhiều vấn đề liên quan đến các danh xưng của Champa, về căn bản, vẫn chưa giải quyết được. Ví dụ: các danh xưng Lâm Ấp (林邑), Hoàn Vương (環王), Chiêm Thành (占城) bắt đầu từ đâu? Lâm Ấp là một ấp của Tượng Quận (象郡) hay Tượng Lâm (象林)?

Các địa danh và các nhân danh Champa xưa viết bằng chữ Sanscrit hoặc chữ Pali. Trong các bộ sử của Đại Việt hay Trung Hoa, các danh xưng

1. Trần Quốc Vượng, “Đà Nẵng qua cái nhìn địa lý, văn hóa, lịch sử”, *Đà Nẵng bước vào thế kỷ 21* (TP.HCM: Văn nghệ, 2000), 9-14.

2. Châu Yến Loan - Nguyễn Thiều Dũng, “Tàn mạn về địa danh ‘Mân Quan’, ‘Cổ Mân’”, *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, Số 29, 2012.

Champa khi thì được phiên âm, có lúc lại dịch nghĩa sang chữ Hán nên tự dạng của các danh xưng này rất khác nhau. Nhiều lúc cùng một tên người, nhưng lại phiên âm hoặc dịch nghĩa thành nhiều tên khác nhau trong chữ Hán. Chẳng hạn: tên vua Kaunadinya ở thế kỷ I được ghi là Hồn Diên, nhưng tên vua Kaunadinya ở thế kỷ V lại ghi là Kiều Trần Như; tên vua Jaya Sinhavarman ở thế kỷ XI Hán tự ghi là Sạ Đẩu nhưng tên vua Jaya Sinhavarman ở thế kỷ XIV lại ghi là Chế Mân (sử Đại Việt) hay Bồ Đích hoặc Ba Đích Lại (sử Trung Hoa).

Một vấn đề khác cần lưu tâm là tại sao họ của các vua Champa từ thế kỷ thứ III đến thế kỷ VII trong các sử liệu Trung Hoa đều là họ Phạm (范), vốn là một họ khá phổ biến ở Trung Hoa? Đó là các vị vua: Phạm Hùng (làm vua năm 274), Phạm Hồ Đạt, tên Champa là Bhadravarman (380 - 413), Phạm Văn Khởi, tên Champa là Detavarman (510 - 514), Phạm Phạn Chí tên Champa là Cambhuvarman (572 - 629). Trong một bài viết in trên tạp chí của Viện Viễn Đông Bác cổ Pháp (BEFEO), nhà khảo cổ học Pelliot cho rằng họ Phạm của các vua Champa được viết trong sử liệu Trung Hoa bắt nguồn từ tên Phạm Thiên, là tên phiên âm Hán tự của vị thần Brahma, nghĩa là chúa Trời/ Thượng đế.

Trong khi đó, hai học giả L. Finot và G. Maspéro thì cho rằng trong tên của các vua Champa đều có chữ *varman* ở phần cuối. Đây là họ của các vị vua Champa và được phiên âm sang Hán tự thành chữ Phạm (范). Varman có nghĩa là “được bảo vệ”. Tên các vua Champa được ghép với tên một thần linh đứng trước chữ *varman* hàm ý vua sẽ được vị thần đó bảo vệ. Ví dụ: Indravarman nghĩa là “(vị vua) được thần Indra bảo vệ”, Rudravarman nghĩa là “(vị vua) được thần Rudra bảo vệ”...

Tuy nhiên, tên của các vị vua Champa từ thế kỷ XI trở đi, dù vẫn có thành tố *varman* ở sau cùng, nhưng các nguồn sử liệu viết bằng chữ Hán của Đại Việt và Trung Hoa lại ghi là họ Chế. Chẳng hạn: Chế Củ, tức Rudravarman III (1061 - 1074), Chế Ma Na, tức Jaya Indravarman II (1080 - 1081), Chế Chi La Bút, tức là Jaya Harivarman I (1147 - 1160)¹, Chế Mân, tức Jaya Sinhavarman III (1286 - 1307)², Chế Chí, tức Jaya Sinhavarman IV (1307 - 1312), Chế Năng, tức Jaya Sinhavarman V (1312 - 1318), Chế A Nan (1318 - 1342), Chế Bồng Nga (1360 - 1390)... Họ Chế được coi là một trong bốn dòng họ chính của người Chăm sau này (Ông - Ma - Trà - Chế). Điều này cho thấy ý kiến cho rằng: “*Chữ Chế phiên âm từ chữ phạn Cri (vua), còn chữ Mân*

là phiên âm sau cùng của chữ Sinhavarman”¹ là không thuyết phục. Từ đây, ta thấy rằng thành tố *varman* ở cuối tên của các vua Champa được phiên âm (hoặc dịch nghĩa) sang chữ Hán, khi là họ Phạm, khi là họ Chế, chứ không chỉ được phiên âm là Mân như ý kiến của Châu Yến Loan và Nguyễn Thiếu Dũng. Vậy, liệu có chủ quan khi cho rằng địa danh Mân Quan hay Cổ Mân ở Đà Nẵng có gốc gác từ thành tố *varman* trong tên của các vị vua Champa?

CỔ MÂN CÓ YẾU TỐ HOA?

Trong bài khảo cứu của Châu Yến Loan và Nguyễn Thiếu Dũng có đoạn viết: “*Mân này đúng là tên riêng của tỉnh Phúc Kiến nhưng theo đó mà nói rằng người Mân đã từng sinh sống ở vùng Cổ Mân, Mân Quan là thiếu cơ sở... Mân Quan là đất cũ của người Chăm, người Việt đến ở ghi âm là Mân Rang/ Mân Mang theo Hán tự là 閩關. Người Phúc Kiến nếu có đến đó cũng chỉ rải rác chứ không tập trung như Hội An và họ rất dễ trở thành người Việt 99,99 %. Cổ Mân thì hoàn toàn do di dân người Việt đến từ miền Bắc lập ra. Đối với họ, tên Cổ Mân chỉ là hoài niệm của tổ tiên họ về một vùng đất đã chôn sâu trong quá khứ*”².

Đọc đến đây tôi rất băn khoăn là vì sao chữ Mân trong địa danh Mân Quan có yếu tố Chăm nhưng chữ Mân trong địa danh Cổ Mân lại không có yếu tố Chăm? Trong khi đó Cổ Mân và Mân Quan là hai làng liên cư liên địa và đều là đất cũ của Chiêm Thành?

Trong bài *Khảo sát danh xưng Cổ Mân. Tên làng xưa tại Đà Nẵng* in trên tạp chí *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*³ tôi đã dẫn chứng rằng:

- Gia phả tộc Phạm ở Cổ Mân (phường Mân Thái, quận Sơn Trà) có ghi năm 1665 là năm lập làng Cổ Mân, tổng An Lưu, huyện Diên Phước, trấn Quảng Nam. Nguồn gốc tộc Phạm phát xuất từ xã Cổ Mân (nay thuộc huyện Chí Linh, tỉnh Hải Dương). Lời truyền miệng trong dòng họ là quê quán ở “cửa Mân sông Vị”.

- Gia phả tộc Phan ở Cổ Mân (phường Mân Thái, quận Sơn Trà) phát xuất từ ông thi tổ Phan Công Thiên ở Thanh Hóa vào lập nghiệp tại Đà Sơn (nay thuộc phường Hòa Khánh, quận Liên Chiểu) vào năm 1318. Đến thời chúa Nguyễn, chi tộc Phan (hệ I - hệ tộc III) phân nhánh sang lập nghiệp tại đất Trà Sơn Úc (Vũng Thùng) cùng với tộc Phạm thành lập làng Cổ Mân.

1. Châu Yến Loan - Nguyễn Thiếu Dũng, “Bài đã dẫn”.

2. Châu Yến Loan - Nguyễn Thiếu Dũng, “Bài đã dẫn”.

3. Lê Văn Hào, “Khảo sát danh xưng Cổ Mân. Tên làng xưa tại Đà Nẵng”, *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, Số 5 + 6, 2011.

1. Hán sử ghi là Chế Bi Ri Bút.

2. Hán sử ghi là Bồ Đích.

Con cháu các dòng họ này chuyển di từ Bắc vào Nam vẫn giữ gìn những phong tục, truyền thống tốt đẹp của cha ông, đồng thời phát triển thêm cái mới, cái hiện đại cho phù hợp xã hội đương thời và thích nghi với quê hương mới. Điều này đã được thể hiện ở đôi câu đối tại đình làng Cổ Mân: “*Chánh khí lưu hành kim việt Cổ. Văn phong thanh phát thống chi Mân*”. Trong bài viết của mình, tôi không cho rằng cư dân Cổ Mân, Mân Quan là những di dân người Hoa trực tiếp di cư từ Phúc Kiến (Trung Quốc) đến cư ngụ nơi này như cách hiểu của các tác giả Châu Yển Loan và Nguyễn Thiếu Dũng.

Tuy nhiên, mỗi dòng họ của người Việt đều tự nhận có một quê gốc ở Trung Hoa, gọi là “*cổ quận*”. Khi chết thì tên của “Cổ quận” được viết trước tên của người quá cố ở trên lá triệu hay trên bia mộ. Chẳng hạn “Cổ quận” của họ Lê là Kinh Triệu quận, của họ Châu là Nhữ Nam quận, của họ Nguyễn là Trần Lưu quận, của họ Trần là Dĩnh Xuyên quận, của họ Võ là Thái Nguyên quận, của họ Lưu là Bành Thành quận, của họ Hồ là An Định quận, của họ Phan là Vinh Dương quận... Danh sách các “*cổ quận*” này được in trong sách *Bách tánh cổ quận* được in hàng năm cùng với lịch Tàu đại bản. Lãnh thổ của “*cổ quận*” đều nằm trên lãnh thổ Trung Hoa hiện nay. Điều này chứng tỏ rằng nhiều dòng họ người Việt vẫn tự nhận mình có gốc gác ở Trung Hoa. Chính các tác giả Châu Yển Loan và Nguyễn Thiếu Dũng trong bài khảo cứu dẫn thượng cũng viết: “*Tổ tiên nhà Trần cũng là người đất Mân những con cháu họ đã là người Việt một lòng sống chết vì nước Việt*”. Vậy thì những người dân ở Cổ Mân, Mân Quan có gốc gác xa xưa từ Trung Hoa cũng là lẽ tự nhiên và những địa danh này có liên quan đến các địa danh ở Trung Hoa cũng không phải là không có cơ sở.

MÂN QUAN CHÍNH LÀ CỬA MÂN

Quốc sử quán triều Nguyễn, khi biên soạn bộ *Đại Nam nhất thống chí* dưới triều Tự Đức, có ghi trong lời Tựa: “... *trên tinh thần cẩn trọng học thuật, bộ Lễ đã tư về các tỉnh, kèm theo bản thảo tỉnh chí của mỗi tỉnh, yêu cầu Học chánh Quan phòng tỉnh sở tại trát sức các nhà khoa bảng địa phương tra cứu, khảo sát lại các chi tiết thừa, thiếu, sai lầm hoặc bổ sung nhất là về địa giới hành chánh, phân hiệp qua các triều đại*”. Từ sự kiện này mới có tờ trát sức về cho Học chánh Quan phòng tỉnh Quảng Nam yêu cầu Tú tài Đỗ Văn Tu, người xã An Hải tiến hành điều tra về núi Sơn Trà, đầm An Hải, vũng Trà Sơn, xã Cổ Mân và cảng Cổ Mân để bổ túc cho tỉnh chí Quảng Nam trong bộ *Đại Nam nhất thống chí*, mà tôi đã giới thiệu trong bài viết trước đây về danh xưng Cổ Mân.

Tờ trát có đoạn: “*Các Cử nhân, Tú tài cần kiểm xét tường tận, trong có khoản nào không đúng, lầm lẫn, lơ mờ, qua loa, không đầy đủ thì trích ra để cải chính, cốt cho được mười phân xác thực. Nhân tuân theo nội dung viết trong sách có ghi chép về núi Trà Sơn, đầm An Hải, vũng Trà Sơn, cửa biển Đà Nẵng, cảng Cổ Mân, cho đến khoản phủ, huyện, xã chia hợp một cách bất nhất...*”. Căn cứ vào đoạn văn này, có thể nhận thấy xã Cổ Mân có cảng Cổ Mân, tức là có cửa biển. Đây chính là Cửa Mân, bắt nguồn từ “cửa Mân sông Vị” ở ngoài Bắc, về sau chuyển đổi thành Cổ Mân. Những địa danh ghi trong tờ trát này như núi Trà Sơn, đầm An Hải, vũng Trà Sơn, cửa biển Đà Nẵng, cảng Cổ Mân... đều là những tên của các vùng đất/biển/đầm/vũng kề cận nhau ở quận Sơn Trà ngày nay.

Vùng đất Cổ Mân ở Đà Nẵng hôm nay không còn tiếp giáp với biển hoặc sông. Vậy cảng Cổ Mân ngày xưa nay nằm ở đâu? Qua khảo sát thực địa, tôi thấy rằng vùng đất Cổ Mân giáp giới với Mân Quan. Cảng Tiên Sa, Xưởng 50, Bộ Tư lệnh Vùng 3 hải quân, âu thuyền Thọ Quang... ngày nay đều nằm trên phần đất Mân Quan. Từ đây, tôi cho rằng khi chưa phân tách như ngày nay thì Mân Quan với Cổ Mân là một. Và cảng Cổ Mân được nhắc đến trong tờ trát nói trên chính là Mân Quan (Cửa Mân). **Mân Quan chính là Cửa Mân của Cổ Mân vậy.**

Còn vì sao từ Mân Quan biến thành Mân Quang, thì như nhà sử học Lê Duy Anh đã viết trong tác phẩm *Lược sử Đà Nẵng 700 năm (1306 - 2007)* rằng đó là “*do sai lầm của một nhà Nho vào thời Pháp thuộc sau năm 1900*”.¹

Đến đây thì vấn đề địa danh Mân Quan và Cổ Mân có mang yếu tố Hoa hay yếu tố Champa, xem ra cũng đã rõ!

1. Lê Duy Anh, *Lược sử Đà Nẵng 700 năm (1306 - 2007)* (Đà Nẵng: Đà Nẵng, 2006).

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Gia phả tộc Phạm ở Cổ Mân, phường Mân Thái, quận Sơn Trà.
2. Lê Duy Anh (2006). *Lược sử Đà Nẵng 700 năm (1306-2007)* (Đà Nẵng: Đà Nẵng).
3. Lê Quý Đôn (2007). *Phủ biên tạp lục*. Bản dịch của Viện Sử học (Hà Nội: Văn hóa Thông tin).
4. Minh Không Vũ Văn Mẫu (1980). *Trên đường Nam tiến*, 2 tập (Sài Gòn: Bản đánh máy).
5. Nguyễn Hoàng Thân (2010). “Thử đề xuất một giả thuyết về danh xưng Mân Quang”. *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, Số 3 + 4.
6. Nguyễn Sinh Duy (2001). “Trát lệnh của Học chính Quan phòng tỉnh Quảng Nam”. *Đặc san xuân Điện Bàn*. Số 14.
7. Nguyễn Sinh Duy (2006). *Quảng Nam và những vấn đề sử học* (Hà Nội: Văn hóa Thông tin).
8. Phòng Văn hóa - Thông tin quận Sơn Trà (2008). *Tài liệu văn hóa vật thể và phi vật thể trên địa bàn quận Sơn Trà*. Đà Nẵng.
9. Quốc sử quán triều Nguyễn (1992). *Đại Nam nhất thống chí*, Tập 2. Bản dịch của Phạm Trọng Diễm (Huế: Thuận Hóa).
10. Tài liệu về đình Cổ Mân ở Cổ Mân, phường Mân Thái, quận Sơn Trà.
11. Trần Nhật Tĩnh. *Hòa Vang huyện chí*. Bản chép tay chữ Hán.
12. Trần Quốc Vượng. 2000. “Đà Nẵng qua cái nhìn địa lý, văn hóa, lịch sử”. *Đà Nẵng bước vào thế kỷ 21* (TP.HCM: Văn nghệ, 2000).

LẠI TRAO ĐỔI VỀ ĐỊA DANH MÂN QUAN, CỔ MÂN

Nguyễn Thiếu Dũng*

Trong bài *Tản mạn về địa danh ‘Mân Quan’, ‘Cổ Mân’* in trên tạp chí *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng* (Số 29/2012), chúng tôi, Châu Yến Loan và Nguyễn Thiếu Dũng, có nêu ý kiến cho rằng tên *Mân Quan* là biến âm của *Mân Rang* hoặc *Mân Mang* và có yếu tố Chăm. Tuy nhiên, chúng tôi còn để ngỏ ở mức độ dè dặt: “Nếu giả thuyết này chấp nhận được thì khu vực Mân Quan là đất cũ của Chiêm Thành xưa kia có người Chăm sinh sống”.¹ Điều này có nghĩa là vấn đề còn đang thảo luận, chúng tôi rất muốn trao đổi với mọi người để tìm đến chỗ đúng nhất khả dĩ chấp thuận được.

Về tên *Mân Quan/Quang*, Nguyễn Hoàng Thân trong bài viết *Thử đề xuất một giả thuyết về danh xưng Mân Quang* in trên tạp chí *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng* (Số 3 + 4/2010) có đề ra giả thuyết:

- “‘Mân’ ở đây có nghĩa là ‘Mân Việt’ (閩越/粤), chỉ bộ tộc/người ở vùng Hoa Nam (cụ thể là Phúc Kiến) Trung Quốc. Như vậy địa danh ‘Mân Quang’ có lẽ có yếu tố Hoa”.²

- “‘Mân Quan’ có thể hiểu là ‘cửa (cửa ải) có bộ tộc/người Mân sinh sống’;³ ‘Mân Quan có nghĩa là nơi ở (cửa ải) có người Mân’”.⁴

Cũng trên tạp chí *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng* (số 5+6/2010), Lê Văn Hào trong bài viết *Khảo sát danh xưng ‘Cổ Mân’ tên làng xưa tại Đà Nẵng* cũng đồng ý với quan điểm của Nguyễn Hoàng Thân, cho rằng chữ Mân (閩) trong danh xưng *Cổ Mân* có nguồn gốc từ Trung Hoa.⁵

Tuy nhiên, trong bài viết *Địa danh Mân Quan, Cổ Mân có nguồn gốc Champa hay nguồn gốc Trung Hoa?* in trên tạp chí *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng* (Số 31/2010), vì muốn khẳng định danh xưng *Cổ Mân* có nguồn

* **Nhà Nghiên cứu Thành phố Hồ Chí Minh.**

1. Châu Yến Loan - Nguyễn Thiếu Dũng, “Tản mạn về địa danh Mân Quan, Cổ Mân”, *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, Số 29, 2012, 41.
2. Nguyễn Hoàng Thân, “Thử đề xuất một giả thuyết về danh xưng Mân Quang”, *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, Số 3 + 4, 2010, 79.
3. Nguyễn Hoàng Thân, “Bài đã dẫn”, 79.
4. Nguyễn Hoàng Thân, “Bài đã dẫn”, 79.
5. Lê Văn Hào, “Khảo sát danh xưng ‘Cổ Mân’ tên làng xưa tại Đà Nẵng”, *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, Số 3+4, 2010.

gốc Trung Hoa, tác giả bài viết là Lê Văn Hảo đã viết như sau: “*Tuy nhiên, mỗi dòng họ của người Việt đều tự nhận có quê gốc ở Trung Hoa, gọi là ‘cổ quận’... Lãnh thổ các ‘cổ quận’ đều nằm trên lãnh thổ Trung Hoa hiện nay. Điều này chứng tỏ rằng nhiều dòng họ người Việt vẫn tự nhận mình có gốc gác ở Trung Hoa... Vậy thì những người dân ở Cổ Môn, Môn Quan có gốc gác xa xưa từ Trung Hoa cũng là lẽ tự nhiên và những địa danh này có liên quan đến các địa danh ở Trung Hoa cũng không phải là không có cơ sở*”.¹

Tôi không hiểu những người dân Cổ Môn, Môn Quan có cảm nghĩ thế nào khi ông Lê Văn Hảo gán cái nhãn “*có gốc gác xa xưa từ Trung Hoa*” cho họ, trong khi chính ông thừa biết rằng theo gia phả họ Phạm, họ Phan thì tổ tiên của các tộc họ này đến từ Hải Dương hay Thanh Hóa.

Cứ theo suy luận như của ông Lê Văn Hảo thì các địa danh: Sơn Tây, Hà Đông, Hà Tây, Hà Bắc, Quảng Nam... ở Việt Nam đều có gốc Trung Hoa? vì những địa danh này cũng có ở Trung Hoa.

Ông Lê Văn Hảo còn mắc sai lầm lớn khác khi ông cho một số dòng họ Việt có quê gốc ở Trung Hoa, gọi là “cổ quận”, là tự nhận mình có gốc gác ở Trung Hoa, chẳng hạn như họ Nguyễn có quận đường là *Trần Lưu quận*. Nhưng họ Nguyễn đâu phải là người Hoa!

Theo sử Trung Hoa, họ Nguyễn có gốc từ Cao Dao mà “*Cao Dao là người Đông Di, Đế Thuấn theo Mạnh Tử cũng là người Đông Di, đúng nghĩa không phải là người Hoa. Đông Di cũng là người Việt. Tứ Thánh thời Thượng cổ, xếp theo Khổng Tử, là Đế Nghiêu, Đế Thuấn, Đế Vũ và Cao Dao, đều là người Việt vì tên gọi được cấu trúc theo ngữ thức Việt, chức vụ để trước (đế), tên để sau (Nghiêu, Thuấn, Vũ). Nếu theo ngữ pháp Hán ngữ phải viết là Ng-hiêu Đế, Thuấn Đế, Vũ Đế...*”.² “*Nguồn gốc họ Nguyễn góp phần cho thấy người Việt ở đất Trung Hoa hiện nay trước người Hoa nhiều ngàn năm trước. Khi Hoàng Đế thắng Viêm Đế, diệt Si Vũ, một phần người Việt ở lại chịu đồng hóa, một phần khác thiên cư về phía nam phân rã thành Bách Việt dần dần cũng bị đồng hóa nhưng dấu vết Việt không phai, họ nhập với dân bản địa sinh sống ở vùng Hoa Nam, một bộ phận khác chạy về Việt Nam nhập với người bản địa cũng là người Việt quyết tâm giữ vững bản sắc chủng tộc, chống lại sự đồng hóa và xâm lược của Trung Quốc*”.³

1. Lê Văn Hảo, “Địa danh ‘Môn Quan’, ‘Cổ Môn’ có nguồn gốc Champa hay nguồn gốc Trung Hoa?”, *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, Số 31, 2012.

2. Nguyễn Thiếu Dũng, “Họ Nguyễn và Trần Lưu Quận”, *Văn hóa Nghệ An*, Số 211, 25.12.2011.

3. Nguyễn Thiếu Dũng, “Bài đã dẫn”.

Thiết nghĩ, ông Lê Văn Hảo không nên vì quyết tâm bảo vệ một ý kiến còn con mà cam tâm Hán hóa người Việt một cách như vậy.

Lại nữa, ông nên trung thực ở điểm này: “một phần không thể là toàn phần”. Trong bài chúng tôi đề ra bốn trường hợp khác nhau nhưng đều dùng chữ Môn (閩) để phiên âm chứ không phải như ông Lê Văn Hảo hiểu chưa tới khi viết: “*Liệu có chủ quan khi cho rằng địa danh ‘Môn Quan’ hay ‘Cổ Môn’ có gốc gác từ thành tố ‘varman’ trong tên các vị vua Champa*” mà ông đã thất công viển vông. Bốn trường hợp đó là:

(1) Chế Môn tức là vua Jaya Sinhavarman III con của vua Indravarman V. Chữ *Chế* phiên âm từ chữ phạn *Cri* (vua), còn chữ *Môn* là phiên âm sau cùng của chữ *Sinhavarman*.¹

(2) Theo bác sĩ Hồ Tá Khanh trong *Thông sử Liên Thành* thì địa danh Phan Rang, Phan Rí, Phan Thiết xưa là Môn Rang, Môn Rí, Môn Thít.²

Theo Nguyễn Hoàng Thân: “*‘Mang’ theo ngữ hệ Nam Đảo (Chăm, Jrai...) có nghĩa là ‘cửa’ (dùng chỉ cho cửa sông, vịnh; hoặc khe ở giữa hai dãy/ ngọn núi)*”.³

Tên Môn Thít còn tìm thấy được ở miền Nam. Vua Gia Long cho đặt phủ Môn Thít tại trấn Vĩnh Thanh nay thuộc tỉnh Vĩnh Long. Môn Thít còn gọi là Mang Thít hay Măng Thít.

(3) Nguyễn Thông trong bài *Biệt vong đệ lữ phần* có câu: *Môn giang di trạo xứ. Hàn Vũ dạ phi phi* (Thuyền rời xa bến sông Môn. Mưa rơi tầm tã đêm dần lạnh tê - Nguyễn Thiếu Dũng dịch). *Môn giang* (閩江) tức rạch Môn Thít (Vĩnh Long), nơi tướng Châu Văn Tiếp tử trận. Ta thấy chữ 閩 đã được dùng để ký âm Môn (Thít), không có yếu tố Hoa ở đây.⁴

(4) Trong sách *Hoàng Việt nhất thống địa dư chí* của Lê Quang Định có viết: “*Tự Đà Nẵng hải cảng, thuận lục dĩ đông, nhị thiên tam bách lục thập tam, chí Môn Khuê xã, hữu nhất đỉnh đại sơn*” (từ 50a) (Từ cửa biển Đà Nẵng theo đường bộ đi về phía đông 2.360 dặm đến địa phận xã Môn Khuê có một đỉnh núi lớn), thì chữ *Môn* cũng viết là 閩.¹⁴ Mục đích của chúng tôi khi trích dẫn tư liệu này nhằm cho thấy chữ Môn không nhất thiết là tên riêng của tỉnh Phúc Kiến.

1. “Chuyện tình vua Chế Môn và công chúa Huyền Trân”. Đăng ngày 9.8.2010 trên http://vn.360plus.yahoo.com/tientran_professional/article?mid=31&fid=-1.

2. Dẫn theo: Lê Thị Kinh, *Phan Châu Trinh qua những tài liệu mới*, Quyển 1, Tập 1 (Đà Nẵng: Đà Nẵng, 2011), 67.

3. Nguyễn Hoàng Thân, “Bài đã dẫn”, 79.

4. Châu Yến Loan - Nguyễn Thiếu Dũng, “Bài đã dẫn”, 41.

Ngoài ra, ông Lê Văn Hảo còn thể hiện một lối nghiên cứu tùy tiện khi trích dẫn một đoạn của tờ trát *Học chánh quan phòng* tỉnh Quảng Nam để rồi vội vàng kết luận: “Căn cứ vào đoạn văn này, có thể nhận thấy xã Cổ Môn có cảng Cổ Môn, tức là có cửa biển. Đây chính là Cửa Môn, bắt nguồn ‘cửa Môn sông Vị’ ở ngoài Bắc, về sau chuyển đổi thành Cổ Môn”.¹ Ở đoạn khác ông nhấn mạnh: “Và cảng Cổ Môn được nhắc đến trong tờ trát nói trên chính là Môn Quan (Cửa Môn). **Môn Quan chính là Cửa Môn của Cổ Môn vậy**”.²

Đoạn này rồi như canh hẹ, ông bảo Cửa Môn về sau chuyển đổi thành Cổ Môn (Cửa Môn = Cổ Môn) rồi lại bảo Môn Quan chính là Cửa Môn của Cổ Môn (một phần của Cổ Môn).

Điều này chứng tỏ ông Lê Văn Hảo chưa thông suốt ba loại *quan, tấn* và *cảng* mà sách *Đại Nam nhất thống chí* đã dùng. Theo đó, *quan* để chỉ cửa ải như Hải Vân Quan. Theo địa hình Môn Quan không phải là cửa ải. *Tấn* để chỉ cửa biển là nơi dừng đậu của ghe thuyền, như *Đại Chiêm hải tấn* thường gọi là Cửa Đại. Cả *quan* và *tấn* đều có lính phòng thủ. Còn *cảng* mà *Đại Nam nhất thống chí* dùng không có nghĩa vũng biển cho ghe tàu đậu như hải cảng, thương cảng mà có nghĩa như một chi lưu, một đường nước chảy. Sách này mô tả: “*Cổ Môn cảng* (cảng Cổ Môn) ở phía bắc huyện Diên Phước, theo phía tây xã Nam Giản chảy qua đông nhập hạ lưu sông Vĩnh Điện; phía bắc chảy vào sông Cẩm Lệ”.³

Cho nên nói xã Cổ Môn có cảng Cổ Môn, tức là có cửa biển như ông Lê Văn Hảo thì không đúng. Đã thế ông lại còn gọi cảng Cổ Môn là Cửa Môn rồi dịch là Môn Quan để rồi cưỡng ép hai địa danh riêng biệt thành một thì quá tùy tiện.

Ở tỉnh Bắc Giang, tại nơi giáp ranh giữa hai huyện Lục Nam và Yên Dũng cũng có cửa Cổ Môn. Người ta vẫn gọi đủ tên đó.

Địa hình *Môn Quan* ở Đà Nẵng không hội đủ điều kiện để lập *quan ải* nên không thể hiểu chữ *quan* theo nghĩa này (cửa ải). Vì thế, không nên áp đặt, ràng buộc yếu tố Hoa vào đấy.

1. Lê Văn Hảo, “Bài đã dẫn”.

2. Lê Văn Hảo, “Bài đã dẫn”.

3. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam nhất thống chí*, Quyển 5, “Tỉnh Quảng Nam”, Tu Trai Nguyễn Tạo dịch (Sài Gòn: Nha Văn hóa Bộ Quốc gia Giáo dục xuất bản, 1970), 46.

VỀ CÁC ĐỊA DANH BÀ THÂN, HÀ THÂN, HÀ THỊ THÂN Ở ĐÀ NẴNG

Lê Văn Hảo*

“Cái gì của César hãy trả lại cho César”.

Ngày nay danh xưng Bà Đa vẫn còn; xứ Bà Đa, chùa Bà Đa đang hiện hữu, thì không có lý do gì để mất cái tên Bà Thân hoặc xứ Bà Thân. Danh xưng Hà Thị Thân là không có thực trong lịch sử. Bà Thân là tên người có thực. Hà Thân là tên chợ. Bà Thân không phải là Hà Thị Thân.

1. VÙNG ĐẤT MANG ĐỊA DANH BÀ THÂN TRONG LỊCH SỬ

Cuộc hôn nhân giữa Đại Việt và Chiêm Thành là sự bang giao chính trị. Công chúa Huyền Trân được gả cho Chế Mân là vua của nước Chiêm Thành để đổi lấy châu Ô và châu Lý. Vua Trần Anh Tông đổi châu Ô làm Thuận châu và châu Lý thành Hóa châu. Đà Nẵng, mảnh đất nằm về phía nam của đèo Hải Vân lúc bấy giờ thuộc về Hóa châu.

Trong thời suy tàn của nhà Trần, Hóa châu luôn bị Chiêm Thành cướp phá, là mục tiêu đầu tiên trong các cuộc xâm lăng. Ngay dưới thời nhà Lê, Hóa châu cũng bị cướp phá vào các năm 1434 (Lê Thái Tông), 1444, 1445 (Lê Nhân Tông), 1470 (Lê Thánh Tông).

Vị vua anh minh của nhà Lê là Lê Thánh Tông có tầm nhìn chiến lược, nhìn xa trông rộng. Ngài luôn muốn triệt tiêu cho được cái họa cướp phá do Chiêm Thành gây ra và mở mang bờ cõi về phương Nam để làm hậu cứ vững chắc cho đất nước, đồng thời để tránh cái họa của giặc Tàu phương Bắc hằng có tham vọng muốn biến Đại Việt thành một quận huyện của Thiên triều. Sau cuộc đại viễn chinh quy mô năm 1471, vua Lê Thánh Tông đẩy lùi nước Chiêm Thành cho đến tận Thạch Bi Sơn (Phú Yên). Dãy đất rộng phía nam của đèo Hải Vân được đặt tên là Quảng Nam từ đấy.

Bà Thân xứ thuộc vùng đất làng An Hải (làng sớm hình thành vào niên hiệu Hồng Đức) là chứng tích biết bao biến cố của lịch sử, đặc biệt dưới thời Pháp xâm lược.

Năm 1858 liên quân Pháp và Tây Ban Nha tấn công Đà Nẵng lần thứ nhất, lúc đó Tổng thống quân vụ Nguyễn Tri Phương và Tham tán Phạm Thế Hiển chỉ huy mặt trận Đà Nẵng đã cho xây dựng thành Điện Hải phía tây và thành An Hải phía đông sông Hàn để chống cự.

* *Nhà nghiên cứu, thành phố Đà Nẵng.*

Năm 1862 vua Tự Đức ra lệnh cải tổ thành An Hải đổi làm đồn. Từ thành biến sang đồn; đây là một dấu hiệu cho thấy quan điểm mới của vua. Thay đổi về danh xưng có nghĩa là thay đổi cả về quân số, trang bị, cơ sở, hỏa lực phòng thủ,... Thành An Hải chính là An Đồn thuộc phường An Hải Bắc (Sơn Trà ngày nay). Vua dự đoán rằng quân Pháp sẽ không tấn công Đà Nẵng lần nữa mà sẽ tấn công Sài Gòn và Hà Nội. Điều này quả thực đã xảy ra như vậy. Năm 1888, Pháp chiếm Đà Nẵng bằng chính trị bởi đạo dụ năm Mậu Tý do vua Đồng Khánh hạ bút ký nhượng đứt chủ quyền Đà Nẵng cho Pháp.

Tại An Đồn có “cột cờ Thủ ngữ” (mât des signaux), cột cờ này bị triệt phá sau năm 1997, do dự án làm đường Bạch Đằng Đông. Cơ quan Thủ ngữ (Services des Signaux) làm nhiệm vụ để thông báo các chuyến tàu đi và đến cũng như tình hình thời tiết. Quan thuế (hải quan) đã cho dựng hai cột thủ ngữ, một đặt tại l’Ilot và một tại Mỹ Khê thuộc hữu ngạn sông Hàn, đối diện thành phố. Cái trước, lập trước năm 1900, nhưng cái sau mãi đến năm 1906 mới dựng, sau khi trải qua nhiều kinh nghiệm chua chát. Vai trò của thủ ngữ Mỹ Khê là tiếp vận các dấu hiệu từ thủ ngữ l’Ilot. Cứ mỗi lần có tàu đến hay đi và tàu thuộc hãng nào, thủ ngữ l’Ilot kéo cờ theo quy ước quốc tế (code international). Thủ ngữ Mỹ Khê trông theo đó mà kéo cờ y hệt. Tại thành phố, giới chức thuộc các ngành liên hệ, như cảnh sát y tế, cảnh sát hải cảng, nhân viên quan thuế, nhờ trông vào cờ hiệu của thủ ngữ Mỹ Khê mà biết được tình hình tàu bè ngoài vịnh, nhân đó kịp thời xuống thuyền ra vịnh hay bến l’Ilot để làm việc. Thủ ngữ cũng cần thiết cho các hãng lo việc bốc xếp hàng hóa biết để chuẩn bị công nhân, và riêng hành khách thì biết tàu nào sẽ rời bến mà đáp thuyền hay ca-nô ra vịnh kịp thời để lên tàu. Hình thức thông tin như vậy thật quá thô sơ nhưng thực ra lại rất cần thiết đối với cảng Đà Nẵng lúc bấy giờ, ít ra cũng cho đến năm 1935, khi cảng được trang bị phương tiện liên lạc tối tân hơn.¹

2. NGŨ NGUYÊN ĐỊA DANH VÀ TỘC DANH LIÊN QUAN BÀ THÂN

Xứ Quảng có nhiều vùng đất mang dấu tích của ngôn ngữ Chăm. Như Đà Nẵng là tên đất được phiên âm từ tiếng Chăm “Hang Danak” - có nghĩa là “bờ biển buôn bán”, còn chữ “Danak” hay “Darak” có nghĩa là con sông. Chữ Đà (佉) là con sông, chữ Nẵng (𡈼) là xưa kia, ngày trước. Đà Nẵng là tên gọi do người Việt mượn từ tiếng Chăm mà Việt hóa theo âm Hán Việt một cách tài tình, giữ cả âm lẫn nghĩa: *vùng sông nước ngày xưa*.

1. Võ Văn Dật, *Lịch sử Đà Nẵng (1306 - 1975)* (Nam Việt xuất bản, 2007), 321, 322. Theo tôi, đây là sự sai lầm của Võ Văn Dật, vì Mỹ Khê nằm sát biển cách sông Hàn khá xa, không thể nhìn thấy được cột cờ thủ ngữ nhất. Cột cờ thủ ngữ nằm tại An Đồn thuộc phường An Hải Bắc dọc theo sông Hàn.

Người Việt trước kia chưa có chữ viết, mượn chữ Hán phiên âm thành Hán Việt như Thiên, Địa, Nhân (trời, đất, người). Đến thời Lý Trần đã sử dụng chữ Nôm. Chữ Nôm là âm Việt cải biến chữ Hán theo cách riêng của người Việt. Các từ ngữ như cá, thịt, được, mất, con, cái,... là chữ Nôm, âm Nôm. Tuy mới hình thành, nhưng giai đoạn này văn học Nôm cũng đã phát triển, như Hàn Thuyên nổi tiếng với bài *Văn tế cá sấu*. Trong cuộc sống thường nhật, văn nói của người Việt dùng lẫn lộn giữa chữ Nôm và chữ Hán Việt, sử dụng thành thói quen thường xuyên lâu nay. Ví dụ chữ ông (翁), chữ bà (婆) là gốc Hán Việt đều chỉ cho đàn ông hay đàn bà.

Người Chăm có hai thị tộc: thị tộc Cau và thị tộc Dừa. Tộc Cau ở vùng rừng núi, đồng bằng làm nghề nông. Tộc Dừa ở vùng ven biển, duyên hải miền Trung, làm nghề biển. Có bốn họ chính là: Ung, Ma, Trà, Chế. Không có họ Bà. Như vậy, Bà Thân không phải là họ Bà hoặc có nguồn gốc Chăm.

3. LAI LỊCH DANH XƯNG BÀ THÂN

Những tộc họ dựng lên làng An Hải như: Đỗ, Lê, Hà, Trần, Nguyễn,... gọi là các tộc tiền hiền. Đặc biệt tộc Đỗ có nhiều danh sĩ, văn nho như Tú tài Đỗ Văn Tư thời Tự Đức, cận đại có các cụ Thủ bút Đỗ Trọng Khai, cụ Xã quuyến Đỗ Trọng Quyến; đã từng là chủ tịch xã An Hải trước năm 1945. Cháu nội ông Xã Quyến hiện nay là chủ tịch phường An Hải Tây, quận Sơn Trà - ông Đỗ Trọng Bê. Cụ Thủ bút Đỗ Trọng Khai còn lưu giữ nhiều văn bản, tài liệu sử học thời nhà Nguyễn. Các nhà sử học hiện nay như Nguyễn Sinh Duy, Võ Văn Dật được cụ Thủ bút kể chuyện hoặc cung cấp tư liệu để viết về lịch sử Đà Nẵng. Bà nội tôi là Đỗ Thị Yên, con nhà tộc Đỗ làng An Hải, là chị của hai ông Thủ bút và Xã Quyến. Lúc nhỏ, cha tôi học chữ Nho do bà nội dạy.

Ông Thủ bút kể rằng: “Bà Thân, bà Đa là hai chị em, không rõ người tộc họ nào. Hai bà phát triển làng An Hải theo hai hướng. Bà Đa mò cua, bắt ốc theo hướng nam, đi đến đâu cắm cọc mốc đến đó, giáp giới đến Mỹ Thị, gọi là Bà Đa xứ. Bà Thân phát triển ra hướng bắc, cắm cọc mốc đến An Hòa, giáp giới với Cổ Mân, Nại Hiền Đông gọi là Bà Thân xứ. Làng An Hải xưa kia gồm có: An Thượng, An Vĩnh, An Thuần, An Trung, An Thành, An Hiệp, An Mỹ, An Thị, An Nhơn, An Cù, An Đồn, An Tân, An Hòa. Nhiều khi còn gọi là Bà Thân Thượng xứ và Bà Thân Hạ xứ. Bà Thân và bà Đa là hai vị tiền hiền khai canh, khai cư cho hai mảnh đất Bà Thân xứ và Bà Đa xứ của làng An Hải, phường Bắc Mỹ An, quận Ngũ Hành Sơn là sáp nhập ba danh xưng: Khuê Bắc, Mỹ Thị, An Thượng - An Thượng là phần đất của An Hải”.

4. CHỢ HÀ THÂN CÓ TỪ LÚC NÀO?

Cụ Thủ bút đã đưa tờ trát của Thoại Ngọc Hầu cho nhà sử học Võ Văn Dật và ông Dật nhờ cụ Nguyễn Văn Luân, Đốc sự thượng hạng hưu trí, phiên âm và dịch nghĩa. Toàn văn tờ Trát viết bằng chữ Hán.

Phiên âm:

Khâm sai Thống chế, án thủ Châu Đốc đồn, lãnh bảo hộ Cao Miên quốc ấn, kiêm quản Hà Tiên trấn biên vụ, gia nhất cấp, kỷ lục tứ thứ, quan...

Vì trát tri sự thả khứ Đông bốn xã ủy xuất chi Lê Văn Trục, Trần Văn Chiêu, tậu đồn hầu bãi, thân xưng tại cai xã tứ cận chi Mỹ Khê, Hóa Khuê, Mỹ Thi, Phước Trường, Tân An, Nam An, hiệp cộng thất xã phận, tình nguyện hội thị tại cai xã, dĩ quang tài lộ, dĩ tự thân hương. Thả bốn xã tiền tiền niên hữu hội thị dĩ thành nguyên lệ. Khuyết hậu Hải Châu chánh xã nhiều thành tước giác, thủ thị tứ tán; bằng cận diệc dĩ tri tất, các đẳng ngữ. Bốn chức diệc từng y nguyện, nhưng hứa nguyện nhị danh phận hồi bị thuật lai do. Thoảng thất xã tình ứng như thử, mỗi xã phái mục dịch nhứt nhưn tùy từng bản chức tậu thị tiền, thân lai đắc tường thẩm liệu, khả dã.

Tu chí trát tri trí giả.

Hữu trát tri:

An Hải xã trưởng, Hương lão mục dịch đẳng tường hành.

Minh Mạng bát niên, tứ nguyệt, nhị thập nhật.

Ấn: Khâm sai Thống chế.

Dịch nghĩa:

Quan khâm sai thống chế, án giữ đồn Châu Đốc, lãnh ấn bảo hộ nước Cao Miên, kiêm quản biên vụ trấn Hà Tiên, được gia một cấp và tước lục bốn lần...

Gởi cho:

Xã trưởng, hương lão, mục dịch xã An Hải.

Nay gởi trát cho biết: mùa đông năm ngoái, xã có phái hai người tên Lê Văn Trục và Trần Văn Chiêu đến hầu tại đồn và trình rằng: tứ cận xã ấy là Mỹ Khê, Hóa Khuê, Mỹ Thi, Phước Trường, Tân An, Nam An cộng thành địa phận bảy xã, đều tình nguyện họp chợ tại xã An Hải để mở rộng đường tài chánh và góp đồng tình nghĩa lân hương. Trước đây, xã đã có tục lệ họp chợ lâu năm rồi, nhưng sau Hải Châu chánh xã quấy rối, đông thành nhiều chòm xóm nên chợ phải tan. Sự việc ấy, dân chúng chung quanh đều biết.

Bốn chức chấp thuận lời tình nguyện ấy và đã truyền cho hai người kia trở về xã, thuật lại rõ ràng. Nếu tất cả bảy xã đều thuận ứng như thế thì mỗi

xã phái một mục dịch tháp tùng bốn chức, thân hành đến trước chợ xem lại rồi cho thi hành.

Đồng gởi trát này cho xã trưởng, hương lão và mục dịch xã An Hải được biết.

Niên hiệu Minh Mạng năm thứ 8, tháng 4, ngày 20 (15.5.1827)

Ấn: Khâm sai Thống chế.

Qua nội dung tờ trát ta thấy rằng chợ Hà Thân được thành lập là do lệnh của quan bảo hộ Khâm sai Thống chế Thoại Ngọc Hầu Nguyễn Văn Thoại cho phép vào ngày 20 tháng 4 năm thứ 8 niên hiệu Minh Mạng (15.5.1827). Chợ Hà Thân là chợ của bảy xã nêu trên, đều tình nguyện họp chợ tại xã An Hải, để mở rộng đường tài chánh và góp đồng tình nghĩa lân hương (dĩ tự thân hương). Trước đây, xã đã có tục lệ họp chợ lâu năm rồi, nhưng sau Hải Châu chánh xã quấy rối, đông thành nhiều chòm xóm nên chợ phải tan. Sự việc ấy dân chúng xung quanh đều biết. Mùa đông năm 1826, bảy xã đã cử đại diện vào tận Châu Đốc gặp Thống chế Nguyễn Văn Thoại, xin ông với uy tín sẵn có đứng ra chủ trì việc tái lập chợ. Đáp lời thỉnh cầu đó, năm 1827, nhân về thăm cố hương, Thống chế đã họp bảy xã để chọn đất lập chợ. Đây là sự liên kết của bảy xã để làm áp lực với chợ Hàn của Hải Châu.

Theo *Tự điển Thiều Chửu*, chữ *hà* (河) là dòng sông, chữ *thân* (身) là thân thể, thể chứa. Hà Thân có nghĩa là lòng sông, nơi chứa đựng đủ loại dòng nước. Vậy chợ Hà Thân là chợ của bảy xã, vì tình nghĩa lân hương. Nếu viết chữ *thân* (申) là tên đất, thì Hà Thân là “đất chợ bên sông” hoặc “chợ gần bờ sông”; Hà Thị, An Thị. Chợ Hà Thân nằm trên phần đất An Thị - có chợ, xóm này mới đặt tên là An Thị. Chợ của bảy xã thì phải mang tên có ý nghĩa của bảy xã, nếu mang tên riêng của xã An Hải hoặc tên của bà Thân thì sáu xã kia đâu có chịu, vì xã nào cũng bỏ tiền vào để đóng góp làm chợ (dĩ quang tài lộ). Chọn đất An Hải làm chợ là quý lắm rồi vì gần sông nước để tiện việc giao thương buôn bán. Giao lưu với Hội An qua sông Cổ Cò. Chợ Hà Thân lập ra là để cạnh tranh với chợ Hàn của Hải Châu chánh xã nên bị Hải Châu làm khó để không cho họp chợ. Nếu không nhờ thế lực bảo trợ của quan bảo hộ Thoại Ngọc Hầu là người làng An Hải thì dễ gì chợ Hà Thân được họp để có mặt cho đến hôm nay. Như vậy Hà Thân là tên chợ của bảy xã mang ý nghĩa vừa nêu. Trong văn tế cúng đình, cúng đất, sổ điệp ghi là bà Thân xứ hoặc bà Đa xứ không ghi Hà Thân xứ. Chúng ta không nên cưỡng từ đoạt lý để gán ghép bà Thân biến thành Hà Thị Thân và xem như tộc Hà của làng An Hải là tiền hiền.

An Hải ngày nay chia làm ba phường: An Hải Đông, An Hải Tây, An Hải Bắc - phường nào cũng có chợ nhưng chợ Hà Thân của phường An Hải

Tây ngày nay là chợ của bảy xã trước kia được hợp vào năm 1827, cách xa giai đoạn bà Thân lập làng An Hải. Vậy thì con đường mang tên Hà Thị Thân ở quận Sơn Trà chẳng đại diện cho ai cả.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Đà Nẵng.

1. Lê Duy Anh, Lê Hoàng Vinh (2006). *Lược sử Đà Nẵng 700 năm (1306 - 2006)*. Đà Nẵng.
2. Mai Phước Ngọc. *Niên biểu lịch sử vương quốc Chiêm Thành*.
3. Nguyễn Sinh Duy (1996). *Phong trào Nghĩa hội Quảng Nam*. Đà Nẵng.
4. Phòng VTTT quận Sơn Trà (2008). *Tập tài liệu văn hóa vật thể và phi vật thể trên địa bàn quận Sơn Trà*. Đà Nẵng.
5. Võ Văn Dật (2007). *Lịch sử Đà Nẵng (1306 - 1975)*. Nam Việt xuất bản.
6. Vũ Văn Mẫu. *Việt Nam trên bước đường Nam tiến*.

VỀ MỘT SỐ ĐỊA DANH Ở HÒA PHƯỚC (ĐÀ NẴNG)

Phạm Hữu Đăng Đạt*

Theo *Đại tự điển tiếng Việt*, địa danh là “tên các vùng, miền, tên địa phương”¹ hay nói nôm na, địa danh là tên gọi một vùng đất. Trên khía cạnh nhất định, có thể nói, tên gọi một vùng đất mang nặng dấu ấn văn hóa, lịch sử. Nghiên cứu địa danh, tìm hiểu về địa danh là lĩnh vực khá hấp dẫn, giúp cho chúng ta hiểu thêm về nguồn gốc cũng như ý nghĩa của tên gọi làng xóm, cầu cống, chợ búa, tỉnh thành...

Ở Việt Nam, đã có nhiều công trình nghiên cứu về địa danh như *Địa danh học Việt Nam* của Lê Trung Hoa²; *Sổ tay địa danh Việt Nam* của Nguyễn Dực và Trung Hải³; *Địa danh văn hóa Việt Nam: Địa danh khảo cổ học* của Bùi Thiết⁴... Riêng với Đà Nẵng, đã có nhiều bài viết, bài nghiên cứu về các địa danh ở vùng đất này như: Tourane, Bà Thân, Ngũ Hành Sơn, Tiên Sa... in trên các tờ báo, tạp chí ở trung ương và địa phương. Đặc biệt, trong nhiều năm qua, nhà nghiên cứu văn hóa dân gian Võ Văn Hòe đã bỏ nhiều công sức sưu tầm, nghiên cứu và hoàn thành tập bản thảo khá đồ sộ về địa danh Đà Nẵng, sẽ xuất bản trong nay mai.

Trong một dịp về xã Hòa Phước (huyện Hòa Vang, thành phố Đà Nẵng), chúng tôi có cơ hội tiếp xúc với một số bậc cao niên ở đây và được nghe kể một số mẩu chuyện chứa nhiều ẩn ý về nguồn gốc và sự ra đời của tên gọi các thôn: Quá Giáng, Cồn Mong, Trà Kiếm. Để góp phần làm sáng tỏ về địa danh ở một xã vùng ven thành phố, chúng tôi xin trích lại những đặc điểm về nguồn gốc của các tên gọi đó.

1. Làng Quá Giáng (nay thuộc xã Hòa Phước), hồi thế kỷ XIX trở về trước là một trong những làng lớn của huyện Hòa Vang. Theo truyền khẩu, làng có bốn vị Tiên hiền ở bốn tộc là Đinh, Lê, Trần, Nguyễn. Đó là những người có công theo chúa Nguyễn vào Nam khai phá đất đai lập nên làng Quá

*** Cán bộ Thư viện Khoa học Tổng hợp Đà Nẵng (đã mất).**

1. Nguyễn Như Ý (chủ biên), *Đại tự điển tiếng Việt* (Hà Nội: Văn hóa Thông tin, 1998), 629.
2. Lê Trung Hoa, *Địa danh học Việt Nam* (Hà Nội: Khoa học Xã hội, 2011), 265.
3. Nguyễn Dực, Trung Hải, *Sổ tay địa danh Việt Nam*, Tái bản lần thứ nhất (Hà Nội: Giáo dục, 1999), 279.
4. Bùi Thiết, *Địa danh văn hóa Việt Nam: Địa danh khảo cổ học*, Tái bản lần thứ nhất có sửa chữa và bổ sung (Hà Nội: Thanh niên, 1999), 643.

Giáng. Bấy giờ, làng Quá Giáng gồm các thôn: Quá Giáng, Giáng Nam, Trà Kiếm, An Lưu (nay thuộc phường Hòa Quý, quận Ngũ Hành Sơn) và xóm Cồn Mong hiện nay.

Tại sao khi vào lập nghiệp ở đất Quá Giáng, những bậc tiền hiền lại đặt tên là Quá Giáng chứ không phải tên nào khác? Có một giả thuyết rằng tại Miếu Bông, thời xa xưa người Chiêm Thành có lập một cái đồn gọi là đồn Cà Quá. Không hiểu Cà Quá nghĩa là gì. Chỉ biết đồn này có tháp cao, được xây dựng khá kiên cố. Thế rồi, khi chiến tranh giữa hai nước Chiêm Thành và Việt Nam xảy ra, đồn Cà Quá là nơi diễn ra những trận đánh ác liệt. Bấy giờ, quân Việt muốn tiến sâu vào phía nam, tất phải đánh cho được đồn Cà Quá, nhưng đồn không dễ hạ. Quân Việt đánh trực diện năm lần, bảy lượt, mất ba, bốn tháng trời nhưng mãi thấy không ăn thua gì. Cuối cùng, viên tướng chỉ huy phải dùng mưu, tìm cách vòng qua vùng đất nay là thôn An Lưu, đến đóng tại Giáng Nam rồi đánh từ hai phía trước mặt và sau lưng. Thế là quân Việt hạ được đồn Cà Quá và vùng đất mới lấy được mới có danh xưng là *Quá Giáng*. *Quá* lấy từ danh xưng *Cà Quá*. Còn *Giáng* thì lấy từ địa danh *Giáng Nam*.¹

Những lời phân tích trên có thể chỉ là giả thuyết, nhưng nếu đúng thì danh xưng Giáng Nam có trước danh xưng Quá Giáng. Điều này khá mâu thuẫn vì theo các bộ lão trong làng, Quá Giáng xưa là làng lớn, sau mới chia ra thành nhiều làng nhỏ, trong đó, có làng Giáng Nam. Như thế, khó có khả năng danh xưng Quá Giáng lấy từ chữ Quá trong đồn Cà Quá và chữ Giáng trong Giáng Nam. Tuy nhiên, xung quanh danh xưng Quá Giáng còn lưu lại câu chuyện khá lý thú rằng sở dĩ có tên gọi Quá Giáng vì thời xưa, ai muốn đến làng Quá Giáng phải qua một khúc sông, nay có tên là sông Quá Giáng. Bấy giờ, chưa có cầu bắc qua con sông ấy. *Qua sông*, chữ Hán là 過江 (*quá giang*): 過 (*quá*) nghĩa là “vượt, qua khỏi”, còn 江 (*giang*) là “con sông”. *Quá giang* nghĩa là “qua sông”.

Dĩ nhiên, muốn qua sông phải đi đò, gọi là đò ngang, tức loại đò đi bằng qua sông, từ bên này qua bên kia, khác với đò dọc đi theo chiều dài của sông. Bến sông nào cũng có đò dọc, đò ngang. Cũng có khi có bến đò dọc riêng, bến đò ngang riêng, không nhất thiết phải chung một bến và ở các bến sông đều có người chèo đò. Theo truyền khẩu, tên làng Quá Giáng bắt nguồn từ chuyện... quá giang thuở trước. Dân làng Quá Giáng, những bậc tiền hiền có công khai cơ, khai canh khi có công việc ra phía bắc, lúc trở về, chỉ cần “quá giang”, tức “qua sông” là về làng. Thế cho nên, sau khi lập làng,

họ mới nhân tiện đặt luôn cái tên nôm na là Quá Giang. Lâu ngày, lại đọc trệch từ Quá Giang thành ra là Quá Giáng.¹

Thật khó phân biệt xuất xứ của danh xưng Quá Giáng. Tuy nhiên, trong hai giả thuyết, hai câu chuyện kể, hai truyền thuyết nói trên, có thể nói danh xưng Quá Giáng bắt nguồn từ hai chữ “quá giang” có sức thuyết phục hơn.

2. Ngày xưa, để chuyển công văn, giấy tờ, theo quy định từ đời Gia Long (1802 - 1820), dọc theo tuyến đường Bắc - Nam có nhiều nhà trạm, chữ Hán viết là 驛站 (*dịch trạm*). Đó là nơi những người đưa thư thực hiện *đổi ngựa, thay người và chuyển giao công văn* đi đến các trạm kế tiếp. Nhà trạm đồng thời là nơi nghỉ ngơi của phu trạm cũng như các quan của triều đình đi kinh lý. Bấy giờ Quảng Nam có bảy nhà trạm, có người gọi một cách văn hoa là “*Quảng Nam thất trạm*”, gồm các trạm: Nam Chân, Nam Ô, Nam Giản, Nam Phước, Nam Ngọc, Nam Kỳ và Nam Vân. Trong đó, trạm Nam Giản nằm trên địa bàn xã Hòa Phước hiện nay.

Thật ra, Nam Giản là tên trạm chính thức, trên giấy tờ của nhà Nguyễn, còn người dân địa phương hay gọi đó là trạm thơ. Do nhà trạm, hay trạm thơ bấy giờ đặt ở cồn cát nên có thêm một cái tên mới: Cồn Trạm, nói một cách nôm na là “cái cồn có cái trạm”. Tuy nhiên, cũng có người cho rằng, nhà trạm là nơi chuyển thơ từ bởi ngày xưa việc đi lại từ tỉnh này sang tỉnh khác là rất khó khăn. Cho nên, những gia đình có người thân ở xa, nhất là đi lính trấn ngoài biên ải, rất mong nhận được tin tức, thư từ. Danh xưng *Cồn Mong*, tức cái cồn ai cũng trông ngóng, mong đợi tin tức, thư từ... ra đời từ đó. Nhưng xung quanh hai chữ này cũng còn nhiều tranh cãi, có người bảo Cồn Mong là đúng, nhưng có người lại cho rằng Cầu Mong mới đúng (?). Nhưng chung quy lại, cái tên Cồn Mong cũng được sử dụng phổ biến hơn. Do vậy, sau này khi lập làng, người ta lấy luôn hai chữ Cồn Mong đặt tên làng và ngày nay, vẫn còn thôn Cồn Mong nằm trên địa bàn xã Hòa Phước. Vậy là từ cái tên dân dã, nôm na, Cồn Mong trở thành danh xưng chính thức, được ghi trong giấy tờ chính thức của nhà nước hiện nay.

3. Ở Quá Giáng, còn một danh xưng có nhiều tình tiết khá thú vị, đó là Trà Kiếm. Một số bộ lão trong làng, những người có kiến thức khá rộng về Hán học, như ông Lê Thực, cho rằng chữ *Trà*, Hán tự viết là 茶, nghĩa là “cây chè” (cây trà). Một nghĩa khác là “cây dâu sỏ”. Nói chung, theo suy luận của ông, là “cây cối”. *Trà* là cây cối nói chung, là... rừng (?). Tương truyền, Quá Giáng xưa có rất nhiều rừng, đâu đâu cũng rừng. Theo lời các bộ lão, đời Gia Long, cây cối, đúng hơn là rừng, ở Trà Kiếm rất rậm rạp, đặc biệt là nhiều cây

1. Theo lời kể của ông Lê Thực, sinh năm 1917, người làng Trà Kiếm, xã Hòa Phước.

1. Theo lời kể của ông Lê Sau, sinh năm 1930, người làng Giáng Nam, xã Hòa Phước.

cổ thụ và chim thú; nghe nói có cả thú dữ thỉnh thoảng lên về. Theo phong tục, vào mồng 5 tháng 5 âm lịch, dân các làng thường rủ nhau từng tốp đi vào rừng hái lá, gọi là “lá mồng năm”, đem về nấu uống. Mùa sim, người ta cũng đi vào rừng hái sim, có lúc đi hái sim đông như đi hội.

Giống như nhiều làng, xã khác, lúc bấy giờ, làng Quá Giáng xem rừng Trà Kiếm như rừng cấm, cử người trông coi hẩn hoi, gọi là anh *kiếm khoán*. Nhiệm vụ của anh kiếm khoán là... bảo vệ rừng, không khác gì nhiệm vụ của lực lượng kiểm lâm bây giờ. Gọi là rừng cấm nên ai vào khai thác gỗ, chặt cây đều bị phạt. Hình phạt xưa nghiêm khắc hơn bây giờ nhiều nên người dân ở làng đó rất sợ. Do vậy, con cháu mấy ông tiền hiền khai canh, tuy có công với làng, với nước, nhưng khi vào cũng chỉ dám vỡ đất ở những vùng giáp ranh với rừng Trà Kiếm mà không dám đụng đến rừng. Mãi đến nửa đầu thế kỷ XIX, dân làng Quá Giáng mới lên khai phá. Người ta kể nhau rằng, đầu tiên, ở Trà Kiếm mới có bốn ngôi nhà tranh vách đất, trong đó có một ngôi nhà được gọi là nhà của ông Trùm Sừng, người tộc Trần, rồi nhà ông Lê Tắt Dụ. Sau riet rồi dân đông dần lên, thành làng. Danh xưng làng *Trà Kiếm* xuất phát từ chữ *Trà* là “cây”, còn *Kiếm* là “anh kiếm khoán”. Họ ghép hai chữ đó lại với nhau thành ra địa danh Trà Kiếm.

KHÔNG GIAN VĂN HÓA LÀNG CỔ LỘC YÊN Ở QUẢNG NAM

Nguyễn Thượng Hỷ*

Đã có nhiều bài báo viết về ngôi làng cổ Lộc Yên (xã Tiên Cảnh, huyện Tiên Phước, tỉnh Quảng Nam), nhưng chủ yếu giới thiệu về ngôi nhà cổ đẹp nhất nằm trên gò đồi mà ông Ngô Đình Diệm đã từng mua hai lần mà chủ nhân không bán...

Để hiểu thêm giá trị độc đáo của làng xưa vùng trung du xứ Quảng này, chúng tôi xin đóng góp vài suy nghĩ về việc hình thành không gian của người xưa khi chọn nơi đây để thành lập làng.

Làng thì phải có nhà. Nhà cổ có giá trị đặc trưng riêng, tuy nhiên thường luôn được người xưa xây dựng trong một không gian tương ứng với giá trị của nó. Và vì vậy, việc bảo tồn nhà cổ phải bắt đầu từ việc khôi phục không chỉ kiến trúc mà phải chú trọng đến không gian xung quanh mà kiến trúc cổ truyền ấy đã tọa lạc.

Nói đến văn minh “ở” là nói đến “*nếp ở*”, như vậy sự chọn lọc *vị trí dựng nhà* đến *loại nhà* và *kiểu thức nhà* phải phù hợp với cảnh quan, địa lý vùng mà mình sinh sống. Các cư dân Việt từ miền Bắc vào Quảng Nam, đến Tiên Phước muộn hơn so với các huyện ở đồng bằng như Tam Kỳ, Thăng Bình, Điện Bàn... Vì thế, bằng những trải nghiệm của người đi trước cộng với tri thức của người địa phương (tri thức bản địa) mà khi dựng nhà làm nơi trú ẩn người ta phải dựa vào phong thủy (đồi núi, khe nước), khai thác nguyên vật liệu xây dựng tại chỗ mà chủ yếu là thảo mộc (mây tre, gỗ) cùng với đất đá để làm nên các kiểu thức, kết cấu bền vững phù hợp khí hậu của vùng trung du: mưa nhiều, nắng nóng và độ ẩm cao... Không gian kiến trúc làng Lộc Yên là một không gian văn hóa nhà cổ trung du tiêu biểu của tỉnh Quảng Nam.

Tiên Phước nói chung là vùng bán sơn địa, chỗ cao là gò, đồi, vùng trũng thấp là thung lũng với suối, khe. Làng này cách làng kia thường là những dãy đồi và giới hạn chu vi của làng bởi phần đồi bao quanh có thung lũng bên trong.

Làng Lộc Yên với cảnh quan vốn có của mình, mặc dù trải qua sự biến thiên thay đổi của thiên nhiên cũng như sự hủy diệt của chiến tranh, nhưng

* *Nhà nghiên cứu, tỉnh Quảng Nam.*

đến nay, qua nhiều thế hệ sinh sống vẫn luôn được gìn giữ trân trọng bởi người đi sau, nên Lộc Yên vẫn còn nguyên nét đẹp thiên nhiên ban đầu. Khi đến thăm Lộc Yên, rất nhiều khách thập phương đều đồng ý rằng, cảnh quan ở đây đặc trưng cho vùng trung du của cả huyện Tiên Phước. Cái tên Tiên Cảnh, có thể nói nôm na nghĩa là “cảnh tiên”, đã chứng minh về cái lý mà người xưa đặt tên cho xã, trong đó có làng Lộc Yên.

Chỉ một con đường dẫn vào làng, uốn lượn sát mép của ruộng lúa hai bên, con đường chính này có đoạn đường như là đường trung tâm ở giữa thung lũng chia cắt rõ nét hai phần đất làng với dãy gò đồi ở hai bên. Vào làng bên tay trái là Gò Tròn, tay phải là Gò Ngang, các khe nước đầm ruộng thấp là Vũng Trâu.

Từ những cuộc khảo sát gần đây, được tiếp xúc với nhiều bậc cao niên trong làng như cụ Nguyễn Huỳnh Anh (đã mất vào tháng 6.2007, thọ 93 tuổi) thì khi những cư dân ở đồng bằng lên đây khai canh, lập làng trong đó có cụ cố Nguyễn Đình Hoàng đã chọn phần đồi bên trái (Gò Tròn) để xây dựng nhà ở, những cư dân đến sau tiếp tục dựng nhà ở đồi bên phải (Gò Ngang).

Để dễ dàng tiếp cận không gian mang chiều sâu của vùng sinh thái bán sơn địa mà con người của làng hàng ngày hít thở, không gian sống, một môi trường xanh đẹp thấm đậm tính thơ mà làng Lộc Yên xưa (nay là thôn 4) còn giữ được, tôi tạm chia vùng sinh thái này thành ba không gian theo thứ tự tiếp cận từ ngoài vào trong.

1. KHÔNG GIAN SẢN XUẤT

Vùng này nằm ở giữa thung lũng, ở đây không gian hẹp bị chia cắt bởi khe nước, bờ chắn bên cạnh những ruộng lúa, cây màu bậc thang cao dần và chấm dứt ở chân đồi. Vào mùa hè khô hạn, nhưng nguồn nước từ các khe đá, nguồn mạch từ đồi đá ở hai bên, trên cao thấm thấu xuống đủ để cho nông dân có thể tiếp tục canh tác. Về mùa mưa lũ, nước từ các khe suối chính cũng như trên gò cao chảy xuống dồn vào giữa thung lũng nên người làng thường dự phòng để cây trồng không bị lũ trôi, đất ở trên đồi không bị lở, chuối chảy. Nhờ biện pháp, kỹ thuật ngăn bờ bậc thang, hướng dòng chảy bằng cách be bờ giữ bằng đá thiên nhiên khai thác tại chỗ mà nước được giữ để canh tác theo kiểu tầng bậc làm tăng thêm diện tích canh tác ở thung lũng hẹp này.

Trong không gian sản xuất đặc trưng của vùng gò đồi, ruộng bậc thang, với dòng nước luôn chuyển dịch đã mang đến cho người khách lần chủ một cảm giác: sinh sôi, no đủ và cả sự yên tĩnh thanh bình của vùng đồi. Mùa xuân Lộc Yên, không gian đồi, gò tràn ngập chồi non lộc biếc; mùa hạ, mùa thu vườn rợp mát bóng cau, lòn bon, thanh trà... và những chiều nắng

xuyên đồi làm lấp lánh, óng mượt trên những tán cây và vàng thêm màu lúa chín dưới ruộng sâu... Vào mùa nước chảy, động vật thủy sinh bơi lội bên dưới khe nước chuyển dịch liên tục từ cao xuống thấp, tạo nên tiếng róc rách muôn thuở làm không gian nơi đây thêm nét sinh động, luân chuyển vốn có của thiên nhiên. Có thể nói rằng, sự khó nhọc của bao thế hệ thuần nông nơi làng Lộc Yên với chân lấm tay bùn đã tạo nên một không gian sản xuất luôn đầy ắp sự no đủ của vật chất và sự thư giãn, nghỉ ngơi của tinh thần.

2. KHÔNG GIAN THIÊN NHIÊN - MÔI TRƯỜNG SỐNG

Qua khỏi những bờ ruộng bậc thang hướng lên Gò Đồi, nơi đây là không gian sống mà vườn đồi với cây lá, bờ đá, ngõ đá tạo nên trong không gian với màu xanh của cây vườn bao phủ làm cho mái ngói nâu đỏ của những ngôi nhà cổ nổi bật lên, tăng thêm sức quyến rũ và sự ấm áp của mùa đông, sự mát lạnh của mùa hạ. Một lần nữa nói lên đặc trưng của việc bố trí mặt bằng tổng thể khu vườn đồi ở đây là các bờ đá, ngõ đá và cả lối đi bằng đá. Tưởng rằng như cách thức khai thác đá và gia công như ở vùng đồng bằng. Nhưng làng Lộc Yên cũng như các làng khác ở vùng trung du Tiên Phước có cách khai thác và tạo dựng vườn bằng kỹ thuật xếp đá công phu và độc đáo. Việc lấy đá ở đây không phải chỉ có mục đích để ngăn bờ, làm ngõ, làm nhà. Công việc đầu tiên mà người dân khi đến đây sống được là cần có đất để sản xuất. Hầu như đồi gò xung quanh làng là đá nằm ứ, lẫn lộn trong đất. Trải qua bao công khó nhọc của người lập làng đến ngày hôm nay vẫn phải tiếp tục giải phóng đất có lẫn đá để canh tác, như vậy một công hai việc, thứ nhất là tăng thêm diện tích cây trồng; thứ hai, đá được đào lấy đi xếp thành bờ ngăn, bờ rào, giới hạn cho khu vườn thuộc sở hữu của gia đình mình, ngăn nước, giữ nước tạo lối đi, tạo nên cổng ngõ xinh xắn. Kỹ thuật xếp đá tự nhiên không phải gia công phức tạp (cắt, chẻ...) được xếp thành bờ tường không quá cao (từ 1m đến 1,2m) theo kiểu để lớn chóp nhỏ dần, viên lớn ở dưới, viên nhỏ ở trên gài đan xen không cần xi măng nhưng vẫn vững chãi. Cây cỏ, địa y có thể dễ dàng mọc xen vào các khe đá, bề mặt. Theo thời gian, những ngõ đá, thềm đá được bàn tay con người sắp đặt, tạo dựng, thấm thực vật phủ kín đã làm xanh hóa và mềm đi sự khô cứng, nóng bức của đá; tạo ra nét cổ kính trầm mặc của không gian văn hóa làng cổ. Phải nói rằng, người dân các làng ở Tiên Phước, trong đó có làng Lộc Yên luôn luôn tự hào các ngõ đá được xếp đặt khéo léo và giàu tính nghệ thuật. KTS. Hoàng Đạo Kính trong lần thăm làng gần đây đã ngỡ ngàng trước những ngõ đá xinh xắn, phải thốt lên đây là nghệ thuật sắp đặt mang tính “thẩm mỹ dân gian”. Sự biết dừng lại, khéo léo trong ứng xử với thiên nhiên, dựa theo vẻ đẹp vốn có của nó đã nâng cao tính nhân văn của người xưa biết sống hòa hợp với thiên nhiên.

Cũng như việc bố trí mặt bằng khu vườn, việc xác lập vị trí dựng nhà ở trong khu đất mình sở hữu của dân ở vùng đồng bằng xứ Quảng và vùng trung du Tiên Phước đều có nét tương đồng. Không gian sống với môi trường xanh, vừa tuân thủ theo thuật phong thủy, nhưng lại khắc phục phòng tránh mọi khắc nghiệt của thiên nhiên của vùng đồi núi, lấy yếu tố hòa hợp làm đầu, dẫn chứng như: “chuối trồng sau, cau trồng trước” (để chống cái nắng), “lấy vợ hiền hòa, làm nhà hướng nam” (theo phong thủy). Đặc biệt, vị trí dựng làng ngày xưa được các bậc tiền hiền vận dụng đúng yếu tố phong thủy của bậc vua chúa, hội đủ các yếu tố: “tả thanh long”, “hữu bạch hổ”, “minh đường”, “thủy tụ”. Đứng trong nhà nhìn ra, bên tay trái là “thanh long” (rồng xanh) gồm núi đồi, hàng cây, trước có khe nước, hồ (nhân tạo), suối, đồi núi bên trái lui cao hơn bên phải; bên phải “bạch hổ” (cọp trắng) cũng có thể đất cao, có đường lộ dẫn vào làng, vào nhà. Phía trước có “minh đường”, “thủy tụ” với dòng nước là ruộng đồng (hay vũng trâu), phía xa có tiền án hay “chu tước” (chim sẻ đỏ)¹ che chắn, chính là Hòn Ngang; đặc địa hơn là phía sau ở hướng bắc có “huyền vũ” (rùa đen) chính là Gò Tròn với đồi cây làm hậu chắn, bao bọc.

Một thực tế làm chúng tôi suy nghĩ là có những ngôi nhà nằm bên kia đồi hướng nam (Hòn Ngang) tuy được yếu tố tốt là nằm lưng chừng đồi² nhưng hướng nhà phải là hướng bắc (gió bắc lạnh) không thuận lợi về hướng. Điều này có thể lý giải sau: trong lịch sử lập làng, vì cảnh quan môi trường (thể đất, biểu tượng về ý nghĩa phong thủy được đề cao như “tả thanh long”, “hữu bạch hổ”), những người đến trước như dòng họ của cụ Nguyễn Huỳnh Anh đều dựa theo mô hình quy hoạch làng truyền thống của người Việt ở đồng bằng Bắc bộ để áp dụng cho việc lập làng, lập vườn, dựng nhà tại làng Lộc Yên nói riêng và Tiên Phước nói chung. Mặt khác, do cũng chú trọng tới yếu tố sức khỏe của cả cộng đồng và gia đình nên đã chọn vị trí đồi phía bắc (tay trái từ đường chính vào làng) để dựng nhà với ý nghĩa “tọa bắc, triều nam” (dựa lưng về Bắc, hướng mặt về Nam), hướng đón được gió nam mát lành, tránh gió bắc lạnh buốt. Nhà cửa tựa lưng vào ngọn đồi phía

1. *Tiền án hay chu tước*: Trong không gian minh đường có các núi, gò đồng nổi lên (theo thuật ngữ địa lý xưa gọi là *sa* (砂), *sơn* (山)), là các dạng thể nhô lên trong các mặt “thanh long”, “bạch hổ”, “minh đường”). Tùy theo vị trí gọi tên riêng để phân biệt. Thí dụ, ở gần với kiến trúc thì gọi là *tiền án* hay *án sơn*; xa hơn thì gọi là *triển sơn* hay *chu tước* (chim sẻ đỏ). Nhưng nhìn chung, chức năng của *tiền án* hay *chu tước* là che chắn, bảo vệ ở mặt trước kiến trúc, tránh tác động trực xung và cửa cái kiến trúc nên cũng gọi chung là “tiền án”. Dẫn theo: Lương Trọng Nhân, *Cổ học phương Đông trong nghệ thuật kiến trúc* (Hà Nội: Lao động, 2006), 132.

sau (Gò Tròn) tránh được gió bắc khắc nghiệt và cái nắng gay gắt từ phía tây, phù hợp với câu ngạn ngữ mà dân gian đã đúc kết: “lấy vợ hiền hòa, làm nhà hướng nam”. Trong khi đó, những cư dân đến sau không còn được phần đất tốt để cư trú cho nên là người đến sau với phần đất bên kia đồi phía nam (Hòn Ngang) nhà phải quay về hướng bắc (vị trí không hợp với mưa gió, mặt chính nhà không thể quay lên trên đồi, vì vậy phải quay xuống, đứng vào hướng Bắc (đông bắc hoặc tây bắc), là những hướng mà hầu như người Việt thường tránh khi dựng nhà. Từ đó việc quy hoạch trong lập vườn, trồng cây, tạo lối đi đều phải dựa theo thể đất, nguồn nước. Những khu vườn ở trong thiên nhiên này như nhà cụ Nguyễn Thống, nhà cụ Nguyễn Đình Huỳnh, nhà cụ Nguyễn Ngọc Anh... thuộc những dòng họ đến sau không được may mắn chọn được thể đất đắc địa, nhưng qua bao thế hệ vẫn trụ vững, khắc phục được sự khắc nghiệt của thiên nhiên. Quan sát thì các khu vườn của những hộ dân trên đều có ngõ đá, bờ đá dẫn vào nhà, hàng cây chè tàu được trồng song song bờ đá, các cây kiểng, hoa trang trí (mai, hồng) vẫn được chăm chút ở phía trước sân gạch phơi lúa, các cây ăn quả, lấy gỗ, lấy dầu, những cây đặc sản của Tiên Phước như: chuối, mít, lòn bon, thanh trà, quế, tiêu... đều được trồng chen nhau tỏa khắp xung quanh nhà, và chủ nhà cũng có kinh nghiệm trồng các loại cây cao bóng mát ở phía trước để chống nóng, chống gió.

Nhìn chung, dẫu chọn không gian sống là vườn đồi bên trái phía bắc (Gò Tròn) hay đồi bên phải (Gò Ngang) thì làng vẫn được hưởng cái nguồn mạch phát triển sinh sôi. Những ngôi nhà *có đồi núi phía sau* cơ bản nhận được những yếu tố phong thủy tốt nhất.¹

Đặc biệt, cây cối vườn tược sau nhà luôn luôn xanh tốt nhờ nguồn nước thiên nhiên (nhà cụ Nguyễn Huỳnh Anh) từ đá núi chảy ra, vách núi đá không cao, không bị sụt lở cùng huyền vũ bảo vệ chính là yếu tố quan trọng nhất. Vấn đề hướng nhà được các cư dân đến sau dần dần khắc phục, hóa giải, giữ yếu tố thiên nhiên: cây cỏ, đất đá, sông suối làm không gian sống, đó là phương cách mà người làng Lộc Yên trải qua nhiều thế hệ đã đưa lên hàng đầu tạo nên mối quan hệ: con người, môi trường thiên nhiên thân thiện hơn.

1. Đối với người Việt xưa thì mảnh đất mà họ chọn để dựng nhà phải là một khu đất dạng đất bồi, có thể sinh cơ lập nghiệp lâu dài mà không bị sụt lở. Khu đất ấy lại phải có “tả thanh long, hữu bạch hổ, tiền chu tước, hậu huyền vũ”, tức là một địa hình có sông hồ đẳng đối với gò bãi, có đồng rộng thông thoáng đằng trước để làm ruộng và có mặt nước đằng sau để kiếm cá. Dẫn theo: Chu Quang Trứ, *Văn hóa Việt Nam nhìn từ mỹ thuật*, Tập 1 (Hà Nội: Mỹ thuật, 2002), 202-203.

3. KHÔNG GIAN Ở VÀ NGÔI NHÀ CỦA CƯ DÂN LỘC YÊN

Là nhà ở, nơi trú ẩn, nhưng nếu làm nhà trên đỉnh đồi thì rơi vào thế “cô phong độc vũ” nhà phải hứng gió, sấm sét và các yếu tố khác như “thanh long”, “bach hổ”, “huyền vũ” đều không có. Vì vậy, khi dựng nhà người xưa đã dựa vào khu vườn đồi xanh kín ở trên, các loại cây, thảm thực vật bên dưới để sinh sôi trong môi trường ẩm của vùng đồi đá và ở vị trí lưng chừng đồi. Người xưa đã tạo ra những ngõ đá, những lối nhỏ uốn lượn bằng đá dẫn vào nhà. Điểm cuối cùng của lối dẫn vào nhà không trùng tim¹ (tâm) của gian giữa, vào nhà luôn luôn qua một sân rộng, ngay trước là nền đất sau lát gạch, ngày nay một số nhà lát xi măng.

Cũng như các ngôi nhà ở đồng bằng, người Lộc Yên khi dựng nhà ở lưng chừng đồi cũng cố tạo ra một mặt bằng đủ để dựng hai kiến trúc là *nhà chính*, *nhà ngang* và một *nhà cầu* để nối liên thông với hai nhà trên. Nhà bếp, chuồng bò, heo, gà... bố trí cao thấp tùy theo độ dốc của đồi. Bố cục tổng thể chung của các công trình thường được sắp xếp như sau:

- *Nhà chính* - *nhà cầu* - *nhà ngang* thẳng góc; *nhà ngang* luôn luôn nằm bên trái nhà chính (hướng đông).

- *Nhà bếp* bố trí sau *nhà ngang*; các chuồng trâu, bò, gà... bố trí tiếp sau *nhà bếp* hoặc *nhà ngang*.

- Giếng nước lấy nguồn từ đồi đá bên trên hoặc đào bên phải hoặc bên trái trước mặt nhà. Ngày nay người ta dùng máy bơm, ống nhựa dẫn nước từ trên khe nguồn về.

- Ao cá/ bể cạn được bố trí trước mặt nhà.

- Vật liệu xây dựng: Có thể khẳng định rằng lúc các cư dân đến lập làng dựng nhà sinh sống thì hầu như các kiến trúc đều sử dụng nguồn vật liệu xây dựng có ngay tại địa phương đó là *thảo mộc*. Riêng ở Lộc Yên có thể gọi thêm *thổ mộc*. Đầu tiên phải là khung sườn bằng tre, thân cũng bằng tre đan, trát bằng hỗn hợp đất và rơm rạ hoặc xây bằng đá vữa, bằng đất sét, phần mái lợp bằng tranh. Truyền thống làm nhà bằng gỗ mít (tên khoa học là *Artocarpus heterophyllus* thuộc họ dâu tằm *Moraceae*) từ đồng bằng du nhập lên. Thông thường, người ta phải đợi khi cây mít trồng trong vườn đủ to để có phần lõi tốt cho việc làm nhà (30 năm trở lên), nhưng cũng có khi người làng mua gỗ từ nơi khác mang đến. Tuy nhiên, việc dựng nhà gỗ (nhà rường) thì rất tốn kém, khi người trong làng giàu có, đủ ăn đủ mặc, dư dã mới dựng được nhà.

1. Cửa ngõ thường không làm đúng chính giữa nhà và sân để tránh người ngoài nhìn thẳng vào trung tâm nhà. Dẫn theo: Đào Duy Anh, *Việt Nam văn hóa sử cương* (Hà Nội: Văn hóa Thông tin, 2003).

Theo điều tra của chúng tôi, cụ Nguyễn Đình Hoàng là cụ cố của cụ Nguyễn Huỳnh Anh người giàu có trong làng mới có thể dựng ba căn *nhà rường* cho ba người con. Ngôi nhà xưa ở Lộc Yên trước năm 1940 hầu như đều làm nguồn vật liệu tre, gỗ, tranh. Những năm sau khi có đường ô tô từ Tam Kỳ đến Tiên Phước thì mái nhà được lợp ngói âm dương¹ thay cho lợp tranh như trước; vách đất bao che nhà cũng được thay bằng tường đá (khai thác tại chỗ). Chúng được liên kết nhau bằng vữa đất, tô phủ bên ngoài bằng hỗn hợp đường mía với vôi.

Làng Lộc Yên ngày trước cho đến hôm nay vẫn ở trong một thung lũng bao quanh là những đồi cây chen với đá, cách đây 50 năm còn tồn tại những ngôi nhà xinh xắn làm từ tre: *nhà rội/rọi* đến những ngôi *nhà rường* bằng gỗ vườn, vách bằng đất liên kết với đá, tất cả đều lợp mái bằng tranh. Chính những ngôi nhà này đã phản ánh tinh thần về kiến trúc sinh thái, thân thiện với thiên nhiên. Kiến trúc ấy dấu là nhà ở dân gian nhỏ bé nhưng là bài học cho chúng ta hôm nay về sự hòa hợp của ngôi nhà ở với môi trường thiên nhiên.

Ngoài ra, trong quỹ kiến trúc nhà ở của vùng Tiên Phước còn có một loại nhà, là *nhà lá mái*.² Đây là loại nhà có hai tầng mái, mái trên lợp bằng tranh, mái dưới bằng đất, (lâu nay người ta chỉ nghĩ rằng loại nhà này chỉ có ở Bình Định). Qua nhiều lần điền dã, điều tra chúng tôi khẳng định rằng, đây là loại nhà có kết cấu của *nhà rường* nhưng trong điều kiện xa trung tâm sản xuất ngói nên hầu như những kiến trúc miếu, đình, nhà ở đều phải lợp tranh. Tranh thì dễ cháy nên người xưa đã nghĩ đến làm thêm mái đất bên dưới để cách ly lửa nếu hỏa hoạn xảy ra. Những kiến trúc đặc trưng của vùng trung du đều tọa lạc trong một không gian xanh, hay đúng hơn hòa hợp trong cây xanh của vườn - rừng (mít, lòn bon, tiêu, quế, chuối, tre, lồ ô) và chúng được bao quanh cùng giới hạn là khu vườn trên đồi bởi bờ ngăn bằng đá. Các lối dẫn vào cổng nhà đều xếp bằng đá, các bậc lên xuống thấp cao cũng được xếp từ đá tạo thành ngõ đá, bờ đá xinh xắn.

Ngày nay, xu hướng “đô thị hóa nông thôn” đã làm thay đổi cảnh quan kiến trúc của nhiều làng quê Việt Nam, trong đó có Quảng Nam. Và làng Lộc Yên ở xã Tiên Cảnh, huyện Tiên Phước cũng đã có dấu hiệu của vật liệu xây

1. Mua từ Hội An lên, chuyên chở bằng đường sông đến bến Kỳ Phú, Tam Kỳ rồi chuyển lên xe đến Tiên Phước, cuối cùng là gánh bộ về làng nên giá thành theo lời kể của cụ Huỳnh Anh là rất cao. Giá tại thời điểm thi công 1 xu/viên.

2. Vài năm gần đây trong nhiều lần đi điền dã, chúng tôi phát hiện hầu như các ngôi nhà xưa bằng gỗ ở Cù Lao Ré/ đảo Lý Sơn đều là nhà lá mái, người địa phương gọi là *nhà bỏ đất*. Ở Quảng Nam, vùng miền tây của huyện Thăng Bình và huyện Quế Sơn đã từng xuất hiện loại kiến trúc này.

dựng hiện đại. Đầu tiên là những con đường chính dẫn vào làng đã bê tông hóa, các viên đá xếp chồng nhau cũng như đường dẫn vào nhà có đoạn đã bê tông, chỉ ít xi măng cũng đã tham gia làm những mảng thực vật bị hủy hoại, cảm giác thiên nhiên xanh đã bị mất đi. Phần nhà ở cổ truyền thường làm bằng tre, gỗ là những vật liệu thảo mộc dễ hủy hoại bởi khí hậu ẩm thấp, mối mọt. Không gian ở, mặt bằng sinh hoạt có thay đổi cho phù hợp cuộc sống hôm nay đã dẫn đến nhiều ngôi nhà xưa bị biến dạng do chủ nhà tự ý sửa chữa bằng vật liệu mới, hiện đại như bê tông, gạch men, kính. Trong năm 2000, chúng tôi đã đến khảo sát đo vẽ nhà anh Nguyễn Đình Mẫn nhưng năm 2007 đã có dấu hiệu thay đổi ở ngôi *nhà ngang* (lợp lại mái, thay cột, xây lại tường, bỏ nhà bếp).

Còn *nhà lá mái* (phần mái tranh và phần đất) loại *nhà rường* ở trong làng hầu như đã bị dỡ bỏ thay vào đó là nhà lợp mái ngói (từ sau năm 1940). May mắn thay, ngôi nhà của ông Trần Khiêm vẫn còn giữ được phần mái và thân nhà bằng đất nhưng chủ nhà cũng đã có dự định phá bỏ trong nay mai. Trong bảy kiến trúc là nhà ở có khung bằng gỗ hiện còn ở làng Lộc Yên thì hầu như nhà nào cũng có dấu hiệu mối mọt đe dọa các thành phần cấu kiện bằng gỗ. Một số nhà mái bị dột có nhiều nguy cơ ảnh hưởng khung sườn gỗ bên trong. Khi chúng tôi hỏi ý kiến chủ nhân của những ngôi nhà xưa trên thì họ đều có ý sẽ sửa chữa trong những năm đến.

Những giá trị không gian, cảnh quan môi trường sống, kiến trúc ở tại làng Lộc Yên đã nêu trên có thể bị hủy hoại, mất đi hay biến dạng trong tương lai gần. Để tìm hiểu kỹ về giá trị của không gian một làng xưa vùng trung du cần có sự nghiên cứu của các nhà chuyên môn, góp phần to lớn vào việc nghiên cứu kiến trúc cổ truyền Việt Nam ở miền Trung nói chung và ở Quảng Nam nói riêng. Từ nghiên cứu, sẽ có những nhận định, đánh giá và những kiến nghị nhằm giúp cho những người làm công tác bảo tồn, và ngành du lịch chọn được giải pháp hữu hiệu trong việc gìn giữ, bảo tồn và phát huy không gian và các kiến trúc mang đậm nét văn hóa của một vùng quê văn vật. Từ đó, sẽ làm cho người dân có ý thức tích cực gìn giữ bảo vệ di sản kiến trúc truyền thống của làng quê mình.

ĐÌNH LÀNG PHƯỚC TRƯỜNG

Lê Văn*

Đình làng Phước Trường là một trong những ngôi đình hình thành khá sớm trên mảnh đất Đà Nẵng, được xây dựng dưới thời vua Gia Long. Đình gắn liền với quá trình hình thành cộng đồng cư dân và những sự kiện lịch sử trọng đại của quân và dân Đà Nẵng. Hiện nay đình tọa lạc tại điểm giao nhau giữa đường Đông Kinh Nghĩa Thục và đường Lê Mạnh Trinh, thuộc phường Phước Mỹ, quận Sơn Trà, thành phố Đà Nẵng.

1. QUÁ TRÌNH HÌNH THÀNH CỘNG ĐỒNG CƯ DÂN PHƯỚC TRƯỜNG

Phước Trường trong nhiều thế kỷ trước là vùng đất nằm ở giữa sông Hàn và Biển Đông, đất đai phần lớn là đất hoang nhàn, bạch sa cần cỗi phủ nhiều lau sậy. Đến cuối thế kỷ XVI, đầu thế kỷ XVII, ông Phan Phú Vạn đến đây định cư. *Phổ liệu Phan tộc miền Trung Nam - Nam Việt Nam* cho biết: “Hệ tổ của làng Phước Trường là ông Phan Phú Vạn - hậu duệ đời thứ 15 của tổ Phan Công Chánh hệ tộc 2 ở Lạc Cầu, huyện Lễ Dương, phủ Thăng Hoa (nay là xã Bình Dương, huyện Thăng Bình, tỉnh Quảng Nam) dòng họ Đà Sơn. Ông đến khai hoang ven biển phía đông cùng các tôn tộc lập xã hiệu Phước Giang (sau là Phước Trường) là tộc Tiên hiền tại làng, phát triển thành ba chi phái, con cháu đông đúc ở tập trung truyền tự 11 đời”.¹ Sau này, các tộc họ khác như: Nguyễn, Trương, Huỳnh, Lê,... đến đây sinh sống, làm cho Phước Trường dân cư ngày càng đông đúc, đất đai mở mang rộng rãi.

Trong các thư tịch và văn bia hiện tồn cho thấy, trước khi có địa danh Phước Trường thì nơi đây được gọi là Phước Giang tộc (福江族).² Xã hiệu Phước Giang được lập vào thời gian nào đến nay thật khó để xác định một cách chính xác. Nhưng trong *Phủ biên tạp lục* - là bộ sách của Lê Quý Đôn ghi chép lại những thông tin quan trọng về kinh tế - xã hội của xứ Đàng Trong gần 200 năm từ cuối thế kỷ XVI đến thời kỳ ông làm quan Hiệp trấn xứ

* Nhà nghiên cứu, thành phố Đà Nẵng.

1. Ban Sưu tu Phan tộc phổ chí, *Phổ liệu Phan tộc miền Trung Nam - Nam Việt Nam: Thế phổ dòng họ Đà Sơn (Quảng Nam) 1318 - 1997* (Đà Nẵng, Đình Sứ, 1997), 46.

2. Tộc là đơn vị tổ chức hành chính thời xưa, cứ 5 nhà thì người ta đặt là một tỷ (比), cứ 5 tỷ (tức 25 nhà) là một lư (閭), và 4 lư (tức 100 nhà) là một tộc (族).

Thuận Hóa của chính quyền Lê - Trịnh (khoảng năm 1776). Trong đó, ông có ghi tên các tổng, hiệu, xã, thôn, trang trại ở hai xứ Thuận Hóa và Quảng Nam,... thì địa danh Phúc Giang tộc (Phước Giang tộc) thuộc tổng Hòa Mỹ, huyện Tân Phúc, phủ Điện Bàn đã xuất hiện. Ông viết: “*Tổng Hòa Mỹ, 18 xã, 1 ty, 1 tộc: Xuân An, Trung Sơn, Bào Đán Đông, Bào Đán Tây, Bào Nghi Trung, Bào Nghi Tây, Lộc Mỹ, Hưởng Phúc, Hòa Mỹ, Mỹ Sơn, Giáo Phường ty, **Phúc Giang tộc**, Thịnh An Mỹ Thị, Nại Hiên Đông, Nại Hiên Tây, Bào Nghi Đông, Liên Trì, Tân An, Tây An, Vĩnh Phúc, Cẩm Khê*”¹

Đến năm 1812, đời vua Gia Long, trong địa bạ triều Nguyễn, địa danh Phúc Giang tộc không còn xuất hiện mà được gọi là Phúc Trường xã (Phước Trường xã), thuộc tổng An Lưu Hạ, phủ Điện Bàn. Lúc bấy giờ diện tích của toàn xã là 153 mẫu, 1 sào, 5 thước, 7 tấc. Trong đó, đất tư là 7 mẫu, 4 sào, 5 thước, 7 tấc; đất thần từ (đất thờ cúng) là 1 mẫu, 3 sào; còn lại đất hoang nhàn là 144 mẫu, 4 sào. Địa bạ còn cho biết phía đông của xã giáp xã Tân An và biển, phía tây giáp An Hải, phía nam giáp xã Mỹ Khê còn phía bắc giáp xã Cổ Mân.² Đến năm 1827, trong tờ trát của quan bảo hộ Khâm sai Thống chế Thoại Ngọc Hầu (tức Nguyễn Văn Thoại, 1761 - 1829) gửi cho xã trưởng, hương lão, mục dịch xã An Hải về việc xin lập chợ Hà Thân vào ngày 20 tháng 4, niên hiệu Minh Mạng năm thứ 8 (15.5.1827), chúng ta cũng thấy xuất hiện địa danh xã Phước Trường.

Đến năm 1858, trong tấm bản đồ *Positions de Tourane* (Vị trí Đà Nẵng), với dòng chú thích bằng tiếng Pháp nghĩa là “*Bản đồ Đà Nẵng tìm được trong nhà một ông quan ngày 15.9.1859*”. Tấm bản đồ được chú thích bằng cả ba ngôn ngữ Việt, Hán, Pháp cũng như đánh dấu các vị trí theo phong cách phương Tây. Trên đó, các chiến hào, công sự, thành, đồn... được đánh dấu và mô tả khá rõ. Đồng thời qua đây chúng ta cũng nhận ra các tên gọi địa danh của Đà Nẵng xưa. Có hơn 100 chú thích nhưng gần 80% trong số đó là chú thích vị trí các đồn, thành, trạm, lũy, điểm canh, vọng lâu, hào, nhà tù, công quán, tuần binh... tức các vị trí quân sự. Hầu như toàn thành phố Đà Nẵng khắp nơi là thành lũy, chiến hào chiến đấu. Đặc biệt trong tấm bản đồ này, làng Phước Trường cũng có tên, ở ký hiệu số 75 (福長社 - Phước Trường xã), gần sát biển.

Qua những tư liệu trên, chúng ta có thể thấy, ban đầu nơi đây được gọi là Phúc Giang tộc (Phước Giang tộc), rồi sau đó đổi thành Phước Trường xã. Vậy có thể tin rằng, Phước Trường là một trong những ngôi làng cổ đã hình thành lâu đời trên mảnh đất Đà Nẵng.

2. LƯỢC SỬ HÌNH THÀNH ĐÌNH PHƯỚC TRƯỜNG

Theo quan niệm và hoạt động tâm linh của người Việt xưa kia thì trong gia đình thờ cúng tổ tiên, thờ thần đất (thổ thần), xóm có thần xóm, làng có thần làng. Bởi nước ta vốn là một quốc gia có nghề nông nghiệp lúa nước truyền thống lâu đời, người dân sống gắn bó với thiên nhiên và cũng sợ thiên nhiên, nhất là những khi thiên tai bất thường xảy ra, họ không giải thích được vì sao lại có hiện tượng đó. Họ tưởng tượng có một lực lượng vô hình nào đó tác động vào đời sống của họ. Họ sợ hãi hoặc kính phục lực lượng ấy và dẫn đến việc tôn thờ, từ đó “thần linh” xuất hiện. Cũng từ cuộc sống gắn bó với tự nhiên nên trong tư tưởng của họ, những người nào đó không may bị sét đánh chết, bị chết đuối hay cây ngã đè chết, họ cũng cho đó là cái chết không bình thường, bất đắc kỳ tử, hẳn là có điều gì thiêng liêng uẩn khúc; có người từ nơi khác đến vùng đất mình đột ngột chết, qua đêm mới đùn lên thành mộ, họ cho là người chết thiêng; thậm chí có người chết nghẹn, chết đuối cũng cho là chết khác thường,... nên được thờ cúng tại miếu Âm linh. Đặc biệt, từ thực tế của cuộc sống cũng đã xuất hiện những con người khỏe mạnh, mưu lược, tài ba, giết thú dữ, cứu thoát được nhiều người, hay những người có công với dân với nước, khi chết cũng được phong làm thần và thờ cúng tại đình (sống làm tướng, thác làm thần). Tất cả đã hợp thành một lớp người được tôn thờ, đó là “thần người”.¹ Tùy theo từng làng mà có vị thần của riêng mình, gọi chung là thần Thành Hoàng và được thờ trong các ngôi đình. Tuy vậy, ngoài thần Thành Hoàng thì tùy theo thực tế của làng, mỗi ngôi đình có thể thờ các vị thần, thánh khác do mỗi làng tôn thờ, hoặc việc thờ cúng các vị thần theo sắc phong của nhà vua, tất cả đều được rước vào đình thành một tập thể siêu thần, thành một sức mạnh vô hình, tạo niềm tin, niềm hi vọng của làng.

Nhiều nhà nghiên cứu cho rằng, cái tên thần Thành Hoàng của người Việt là do ảnh hưởng của văn hóa Trung Hoa cổ, ra đời vào thời nhà Chu khoảng thế kỷ thứ V trước Công nguyên. Họ thờ thần thành và thần hào, gọi chung là thần thành hào, lâu ngày sang Việt Nam người ta gọi thành thần Thành Hoàng để tỏ ý tôn kính thần. Đồng thời cái tên *đình* (亭) cũng do ảnh hưởng từ văn hóa Trung Hoa, đây là tên gọi những công trình kiến trúc được dựng lên ở mỗi cung độ đường, làm nơi để nhà vua khi đi tuần du hoặc khách bộ hành qua lại nghỉ ngơi, gọi là dịch đình hoặc đình trạm. Ở nước ta, vào đầu thời nhà Trần (1226 - 1400) vẫn còn nhiều ngôi đình trạm.

1. Đình Thị Trang, *Tìm hiểu miếu thờ trên địa bàn quận Ngũ Hành Sơn* (Hà Nội: Thông tin và Truyền thông, 2014), 6.

1. Lê Quý Đôn *Toàn tập*, Tập 1: *Phủ biên tạp lục* (Hà Nội: Khoa học Xã hội, 1977), 86.

2. Nguyễn Đình Đầu, *Nghiên cứu địa bạ triều Nguyễn: Dinh Quảng Nam*, Tập 1 (Thành phố Hồ Chí Minh: Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh, 2010), 150.

Vua Trần Thái Tông (ở ngôi: 1226 - 1258) đã xuống chiếu hể nơi nào có đình trạm thì phải tô tượng Phật đặt thờ. Đến sang thời Lê (1427 - 1789), chợ búa phát triển, ở những nơi độ đường thuận tiện, ngôi đình trạm dùng làm nơi họp chợ, ngôi đình trạm biến thành ngôi đình chợ. Đến về sau, những ngôi đình chợ thu hẹp thành miếu thần chợ. Còn những ngôi đình trạm ở những nơi không thuận độ đường, dần đổ nát rồi mất đi. Và cũng ở thời kỳ này ruộng đất tư hữu phát triển, Nho học phổ biến đã tạo nên một hệ thống quan lại đồng đạo không chỉ làm suôn vững chắc cho chính quyền quân chủ bên trên mà còn củng cố chế độ ngay từ nền móng, ở đơn vị hành chính cơ sở là làng nữa. Chính vì vậy, nhu cầu củng cố chốn đình chung, làm nơi ăn trên ngồi chốc của tầng lớp quan lại về hưu, những ông sinh đồ dở dang và giới địa chủ trong làng đã dẫn đến địa vị các làng cũng được cố kết, mở mang dần lên. Chính vì vậy, nhu cầu về ngôi nhà chung của làng cũng tăng lên, để làm nơi thờ thần của làng. Như vậy, ngôi đình làng ở nước ta ra đời bắt nguồn từ nhu cầu thờ thần và là nơi diễn ra hoạt động lễ hội của làng, tính chất khác hẳn ngôi dịch đình của Trung Hoa đã một thời ảnh hưởng vào nước ta trước đó.¹ Đình làng gần như đại diện, là biểu tượng quyền lực của làng xã. Bên cạnh đó, đình làng cũng là nơi tụ họp mọi người trong mọi sinh hoạt chung, vốn rất cần cho cuộc sống nông thôn cần có sự nương tựa, đùm bọc, giúp đỡ lẫn nhau. Chính vì vậy, đình làng trở thành một nơi thân quen gần gũi, là nơi che chở, là nơi ở, là cuộc sống của những người nông dân Việt Nam.

Ở làng Phước Trường cũng vậy, khoảng 400 năm trước, những cư dân đầu tiên đến đây khai khẩn đất đai, lập nên làng xóm,... ngoài những công cụ, vật dụng cần thiết cho công cuộc mưu sinh trên vùng đất mới thì trong hành trang của họ còn mang theo phong tục, tập quán, tín ngưỡng ở quê hương cũ của mình. Cùng với quá trình khai khẩn đất đai, lập nên làng xóm mới, khi cuộc sống dần đi vào ổn định, đời sống khá hơn, dân cư đông đúc hơn thì ngôi đình mới được người dân trong làng xây dựng, nó trở thành cơ sở văn hóa, là trung tâm hành chính của cả làng, và trong đó thờ vị thần cai quản xóm thôn, thờ các bậc Tiên hiền đã có công khai phá, chiêu dân, mở đất.

Trong *Tập tài liệu văn hóa vật thể và phi vật thể trên địa bàn quận Sơn Trà* do Phòng Văn hóa - Thông tin quận Sơn Trà ấn hành năm 2008 cho biết, làng Phước Trường là một trong những làng hình thành lâu đời trên địa bàn quận Sơn Trà, có niên đại khoảng 400 năm. Trước đây, đất đai của làng phần lớn là đất hoang nhàn, bạch sa cần cỗi nên đa số dân cư đều rất nghèo khổ,

1. Nguyễn Đăng Duy - Trịnh Minh Đức, *Bảo tồn di tích lịch sử - văn hóa* (Hà Nội: Trường Đại học Văn hóa Hà Nội, 1993), 64-65.

quanh năm suốt tháng họ tự nuôi sống mình bằng nghề hái củi, đốt than, đi râm lấy mật ong, một số sống bằng nghề đánh bắt cá trên biển. Chính vì vậy, nhân dân Phước Trường có câu: “*Buổi mai lên núi đốt than; Buổi chiều xuống biển đào hang bắt còng*”. Quanh đi quẩn lại là vậy nên cuộc sống của người dân trong làng một thời đã không vượt ra ngoài câu ca đó. Những người chuyên nghề đi biển thì thả mái chèo ra là tay cuốc, tay gàu lên cồn làm nông, phải “chân biển, chân cồn” mới đủ sống qua ngày.

Tuy đời sống nhân dân trăm bề khổ cực nhưng người dân trong làng vẫn luôn ngưỡng vọng, tôn kính đối với các bậc tiền hiền đã có công khẩn điền kiến bộ, quy dân tạo lập làng Phước Trường cũng như có nơi thờ Thành Hoàng Bổn Xứ đã ban cho nhân dân có đất để làm nhà ở, có đất để trồng trọt, chôn mồ mả,... Vì thế, vào thời Gia Long (trị vì: 1802 - 1819), nhân dân làng Phước Trường bằng sự chất chiu đã tạo lập ngôi đình làng tường vôi, mái lợp tranh tre nứa lá.

Do quá nghèo khó nên trải qua nhiều thế hệ, các hương chức trong làng chưa hề một lần tổ chức hát bội trong lễ cúng Kỳ yên ở đình để cho người dân xem, cho dù hát tuồng là bộ môn nghệ thuật mà gần như hầu hết các địa phương trên địa bàn tỉnh Quảng Nam và Đà Nẵng trước đây vào mỗi dịp cúng kỳ yên thường mời các đoàn tuồng đến hát. Vì vậy, trong dân gian thời trước từng có câu ca truyền tụng rằng: “*Trông cho con cóc (con ếch) mang giày; Phước Trường hát bội mấy ngày cùng coi*”.

3. DI TÍCH ĐÌNH LÀNG PHƯỚC TRƯỜNG

Đình Phước Trường tọa lạc trong một khuôn viên rộng hơn 1.600m², có tường rào bao bọc xung quanh, xây bằng gạch, xi măng, cốt thép. Mặt đình quay về hướng tây là đường Lê Mạnh Trinh, hướng nam là đường Đông Kinh Nghĩa Thục, hướng bắc và hướng đông là khu dân cư. Cổng đình được xây theo phong cách kiến trúc hiện đại, trên đắp nổi bốn chữ “Đình làng Phước Trường”.

Bước qua cổng đình, chúng ta bắt gặp bức bình phong hình cuốn thư nằm án ngữ ngay trước mặt, mặt trước đắp nổi và cẩn sành sứ hình hổ - vị chúa tể sơn lâm đang nhe nanh đứng dưới tàn cây cổ thụ. Người ta quan niệm, hổ là một mãnh lực siêu phàm có thể chống lại những thế lực ma quỷ nên được trang trí trên bức bình phong để trấn áp tà ma, không cho xâm phạm vào nơi thờ thần. Hai bên con hổ còn trang trí hình hai con hạc đứng trên lưng rùa. Còn mặt sau cũng đắp nổi và cẩn sành sứ đồ án long mã hà đồ. Trong công trình Đình làng Đà Nẵng các tác giả đã có một nhận xét khá độc đáo về bức bình phong trong các di tích ở Đà Nẵng: “*Sự xuất hiện của tấm bình phong ở vị*

trí này đã thể hiện sự kính ngưỡng tuyệt đối của người trần đối với thế giới thần linh. Bởi lẽ, bước vào đây người ta buộc phải rẽ sang hai bên mà không thể bước tiếp nếu muốn vào chính điện. Mặt khác, đứng ở ngoài không ai có thể nhìn thấu xuyên suốt vào điện thờ trong đình do sự che khuất của tấm bình phong”.¹ Có thể nói, bức bình phong ngoài ý nghĩa về phong thủy nó đã trở thành một bộ phận kiến trúc không thể thiếu trong ngôi đình, góp phần tạo nên những giá trị văn hóa độc đáo về đời sống tâm linh cũng như về mặt nghệ thuật của cộng đồng cư dân sinh sống trên mảnh đất Phước Trường bao đời nay.

Hai bên bình phong người ta xây hai ban thờ tả vu và hữu vu, trong có thờ linh vị của Hỏa Tinh Tiên Nương.

Bước qua một khoảng sân rộng chúng ta sẽ vào chánh điện của đình. Bố cục mặt bằng của đình có hình chữ *đinh* (丁). Kiểu thức kiến trúc này thường được gọi là kiểu “chuôi vồ”, nhưng cũng có một số người gọi là kiểu chữ (T) lộn ngược vì ngoài chánh điện còn có gian hậu tẩm nối liền phía sau gian giữa của chánh điện. Diện tích của chánh điện khoảng 80m², xây bằng gạch, xi măng, cốt thép. Mái lợp ngói âm dương, hệ mái trang trí motif “lưỡng long tranh châu” bằng kỹ thuật nề vôi vữa và được các nghệ nhân dùng kỹ thuật khảm sành sứ một cách cầu kỳ, tạo nên sự thanh thoát cho mái đình, đồng thời đảm bảo được sự trường tồn trước khắc nghiệt về khí hậu ẩm ướt nhiều mưa của dải đất miền Trung. Và hình tượng rồng không chỉ xuất hiện trên bờ nóc của đình Phước Trường mà nó còn xuất hiện ở nhiều vị trí khác nhau trong đình như thân cột, bàn hương án, đầu đao,...

Ở trước hiên đình, người ta xây hai công trình kiến trúc gắn liền với đình là nhà chuông và nhà trống. Hai công trình này dù mang những chức năng riêng nhưng đã tạo nên sự liên kết với đình, làm cho ngôi đình trở nên vững chãi và mái đình cũng uyển chuyển, nhẹ nhàng hơn. Đặc biệt, trên bức tường của mỗi nhà có đắp nổi một vẽ đối nói về tiếng trống và tiếng chuông, nhưng hai chữ đầu của mỗi vẽ đối ghép lại là tên của làng Phước Trường: “**Phước** hải triều tông chung thắng cuộc/**Trường** sơn cảnh sắc cổ văn thanh” (Biển phước mệnh mông chung rộn rã/Núi dài cảnh sắc trống ngân vang).²

Trước khi vào gian chánh điện, trước cửa ra vào có đắp hai câu đối mà hai chữ đầu khi ghép lại cũng là tên của làng Phước Trường: “**Phước** như biển đông hải long linh hiện/**Trường** đối Nam sơn hạc cơ triều” (Phước như biển lớn rồng linh hiện/Trường đối non Nam hạc xuất thân); và “**Phước** địa sơn hà linh tú chung chữ tín mỹ/**Trường** thiên vũ lộ anh hoa tư nhuận giai xuân”

1. Hồ Tấn Tuấn (Chủ biên), *Đình làng Đà Nẵng* (Đà Nẵng: Đà Nẵng, 2013), 26.

2. Các bản phiên âm và dịch nghĩa chữ Hán trong bài viết do Tổng Quốc Hưng - Phó Phòng Văn hóa - Thông tin thành phố Hội An thực hiện.

(Sông núi anh linh đất phúc giữ điều tươi đẹp/Trời ban mưa móc anh hoa mãi tắm mùa xuân).

Chánh điện của đình được chia thành ba gian thờ, trước tiên là ba bàn hương án nằm thành hàng ngang, hai bên tả hữu là năm bài vị của các vị tiền hiền. Các bài vị này được chế tác bằng đá Quan Nam (Trường Định), gồm chân đế được tạc theo kiểu chân quỳ, chiều cao khoảng 32cm, ngang khoảng 12cm. Đến nay, do trải qua thời gian khá lâu nên có bài vị bị bào mòn, chữ không đọc rõ, một số bài vị còn đọc được.

Gian hậu tẩm chính là nơi tôn nghiêm nhất của đình. Trước khi vào gian hậu tẩm, chúng ta bắt gặp câu đối viết bằng chữ Hán: “*Khâm hộ ly môn tàng cơ trạch/Càn khai khôn cái tại thử gian*” (Nhà bắc cửa nam nơi ẩn giấu/Trời mở đất che tại chốn này). Câu đối này nguyên trước đây dùng để trang trí ở gian hậu tẩm trong ngôi đình cũ (cách ngôi đình hiện nay 200 m, bên cây me Phước Trường). Bởi ngôi đình này có mặt quay về hướng nam nên người xưa mới đặt “nhà bắc cửa nam”, còn ngôi đình mới hiện nay mặt lại quay về hướng tây nên câu đối này sẽ không phù hợp.

Bên trong, chính giữa gian thờ thần Thành Hoàng của làng trang trí hình đầu rồng rất độc đáo. Hai bên có câu đối bằng chữ Hán ca ngợi công đức, uy linh các vị thần của làng: “*Hách trạch anh uy quang vạn cổ/Linh thông tương hựu hiển thiên thu*” (Hiển hách anh linh sáng muôn thuở/Linh thông cứu giúp rạng ngàn thu).

Đặc biệt trên bàn thờ có 4 linh vị ghi tên các vị thần Thành Hoàng mà dân làng thờ phụng, được chế tác bằng đá, có niên đại cổ xưa. Theo các cụ cao niên trong làng cho biết, các cụ nghe ông bà nói rằng, trước đây có tất cả năm linh vị, nhưng khi thực dân Pháp đốt đình, các cụ đã đem chôn năm linh vị xuống đất, sau đó đào lên lại nhưng đã thất lạc một linh vị nên hiện nay chỉ còn lại bốn linh vị. Các linh vị này có niên đại gắn liền với lịch sử xây dựng đình của người dân Phước Trường trước đây. Bốn linh vị này có chiều cao từ 31cm đến 35cm, chiều ngang khoảng 12 cm, có đế cũng được chế tác bằng đá thờ các vị thần Thành Hoàng của làng là Đô Thiên Thành Hoàng, Thành Hoàng Đại Đế, Đại Càn (có thể là Đại Càn Quốc Gia Nam Hải?) và Thổ Địa Thành Hoàng.

Trong chánh điện của đình được trang trí rất nhiều hoành phi, liễn đối được viết bằng chữ Hán khá đẹp mắt, thể hiện ước vọng của con người về cuộc sống như: *Du phước đồng* (Mọi người đều được hưởng phước), *Năm trứ linh ứng* (Nghĩ đến sự linh ứng của chư thần thánh), *Thiện tục khả phong* (Thật đáng phong tặng là thuần phong mỹ tục), *Vạn cổ trường tồn* (Muôn đời còn mãi), *Hòa khí* (Mãi luôn hòa khí), *Địa linh nhân kiệt* (Đất linh thiêng, người anh kiệt), *Quang phong* (Cảnh quang tươi đẹp),...

Trong khuôn viên của đình còn năm ngôi mộ của các bậc Tiên hiền đã có công lập làng Phước Trường. Những ngôi mộ này trước đây nằm rải rác trong làng, nhưng quá trình đô thị hóa diễn ra, đất đai được quy hoạch lại nên người dân các tộc họ trong làng đã cải táng, đưa vào trong khuôn viên của đình. Ngoài ra còn có miếu Âm linh của Phước Trường, miếu thờ Nhân thần, miếu xóm Phước Hải và miếu Âm linh của xóm Phước Hải. Nguyên nhân trước đây những ngôi miếu này không nằm trong đình, nhưng do quá trình quy hoạch chỉnh trang đô thị của thành phố nên các ngôi miếu này được dời vào trong khuôn viên của đình, làm nơi thờ cúng tâm linh của cộng đồng cư dân nơi đây.

Đặc biệt, trong sân đình còn có cây mù u cổ thụ. Theo các bô lão thì cây mù u ở sân đình Phước Trường đã gần 400 năm tuổi, từ khi các vị Tiên hiền đến đây khai khẩn đất hoang, chiêu dân lập làng. Tuy nhiên, cây mù u đang đứng trước nguy cơ sẽ bị chết vì bị một cây đa ôm rế vòng quanh. Tận dụng lợi thế bám vào thân cây chủ, chúng đan xen nhau như một mạng lưới với hàng trăm chiếc rễ. Trên tầng cao, chúng tạo ra một tầng tán xòe rộng, chiếm lấy những vị trí nhiều ánh sáng nhất để quang hợp và che mất bóng cây chủ... do kính sợ nên dân làng không dám chặt cây đa. Nhưng đây lại là một trong những cây cổ thụ đẹp nhất hiện diện trên mảnh đất Đà Nẵng.

Trải theo thời gian, mưa gió và bom đạn chiến tranh tàn phá, đình dù được xây dựng bằng gạch, vôi vữa, mái lợp ngói âm dương... nhưng xuống cấp trầm trọng. Trước tình hình đó, năm 1998, được sự cho phép của cơ quan quản lý Nhà nước về văn hóa của thành phố Đà Nẵng, đình được người dân Phước Trường tôn tạo hoàn toàn mới từ nền móng đến tường mái. Đến nay, làng Phước Trường đã có nhiều tộc họ đến sinh nhai, lập nghiệp, góp phần phát triển quận Sơn Trà trở thành một đô thị trù phú bên bờ đông của dòng sông Hàn thơ mộng.

4. NHỮNG SỰ KIỆN LỊCH SỬ LIÊN QUAN

Tuy đời sống của người dân Phước Trường trước đây rất khổn khó, nhưng họ có lòng yêu nước nồng nàn. Mỗi khi có thế lực ngoại xâm, họ đều anh dũng đứng lên bảo vệ từng tấc đất của quê hương. Đặc biệt trong cuộc kháng chiến chống thực dân Pháp xâm lược của quân và dân Đà Nẵng, trong khuôn viên của đình làng Phước Trường (đình cũ) có một cây me cao lớn khoảng 30m, đến nay đã trên 200 năm tuổi, cành lá sum suê - đó là chứng nhân lịch sử một thời hào hùng của dân tộc. Dưới thời Pháp thuộc, tại địa điểm này, các cán bộ hoạt động cách mạng Khu Đông đã dùng làm nơi hội họp nên thực dân Pháp nhiều lần đưa quân càn quét và chúng đã đốt cháy

đình. Địa điểm này cũng là nơi từng diễn ra cuộc mít-tinh nhân kỷ niệm Cách mạng Tháng Tám và Quốc khánh ngày 02.9.1945 của nhân dân Khu Đông do Thành ủy Đà Nẵng tổ chức. Đây còn là nơi diễn ra nhiều sự kiện lịch sử quan trọng, nơi đứng chân hoạt động trong một thời gian dài của cơ quan Khu Đông thời kỳ chống thực dân Pháp.

Đặc biệt trong cuộc tiến công và nổi dậy tháng Tám năm 1945, vào ngày 26.8.1945, sau đình Mỹ Khê, đình làng Phước Trường cũng là nơi diễn ra buổi lễ chính quyền cách mạng lâm thời tuyên bố xóa bỏ bộ máy chính quyền của thực dân, phong kiến ở Phước Trường, thành lập chính quyền cách mạng.

Lịch sử Đảng bộ quận Sơn Trà (1930 - 1975) cho biết, trong suốt từ năm 1947 đến năm 1949, Khu Đông mặc dù là mảnh đất nhỏ, hẹp, nhưng lại có ba đồn địch, trên sông Hàn có ca nô tuần tiểu thường xuyên. Cả ngày lẫn đêm, địch lùng ráp, cải trang, chọn những nơi cán bộ thường qua lại để phục kích, nhưng các cán bộ hoạt động cách mạng vẫn được sự chở che đùm bọc của nhân dân Phước Trường. Giữa lòng địch, cán bộ Khu Đông vẫn tổ chức được nhiều cuộc mít-tinh tại cây me Phước Trường, có sự tham dự của nhiều tầng lớp nhân dân. Lúc bấy giờ, ruộng đất công ở Phước Trường được Ủy ban Kháng chiến hành chính giao cho các tộc họ chia nhau canh tác và sau mùa thu hoạch nộp theo tỷ lệ quy định để nuôi cán bộ, dân quân trong lúc ngân sách còn eo hẹp, chưa đài thọ được.

Trong suốt những năm tháng kháng chiến chống thực dân Pháp, những hoạt động của các chiến sĩ cách mạng luôn diễn ra ở đây trong sự cứu mang, che chở của người dân Phước Trường cho dù họ nghèo về vật chất nhưng lại giàu tấm lòng ái quốc. Cứ mỗi lần thực dân Pháp đốt đình, người dân bằng sự chắt chiu, chịu thương chịu khó, cần cù lao động, gom góp tài lực, vật lực tạo dựng lại đình để có nơi thờ phượng vị thần đã bảo trợ cuộc sống của mình. Đến lần thứ hai đình bị đốt (cuối năm 1947) thì người dân mới dời đình đến vị trí như hiện nay, cách ngôi đình cũ khoảng 200 m. Ở gian hậu tẩm - thờ thần Thành Hoàng bốn xứ của làng, Ủy ban Kháng chiến Khu Đông đã đào hầm bí mật dưới mái đình này để chứa chấp cũng như nuôi dưỡng các cán bộ hoạt động và lãnh đạo phong trào cách mạng. Theo hồi cố của ông Phan Văn Ký và các vị trưởng tộc ở Phước Trường thì vào khoảng năm 1948, trong đình (gian hậu tẩm thờ thần của đình hiện nay) có một căn hầm bí mật, khi cán bộ cách mạng họp ở cây me Phước Trường thì bị địch phát hiện, chạy theo đường bí mật ra Phước Hải (Phước Hải là một xóm trong xã Phước Trường) rồi quay ngược trở vào hầm bí mật ở đình Phước Trường để tránh địch.

Với những giá trị lịch sử đó mà sau ngày giải phóng miền Nam, thống nhất đất nước (30.4.1975), cây me trong khuôn viên đình Phước Trường (đình cũ) được Sở Văn hóa - Thông tin tỉnh Quảng Nam - Đà Nẵng (nay là Sở Văn hóa, Thể thao và Du lịch Đà Nẵng) gắn bia “Di tích lịch sử cây me Phước Trường”. Trên bia có khắc nội dung: “Sau khi ta chủ trương cho nhân dân hồi cư về thành phố, tại đây Thành ủy Đà Nẵng đã tập hợp đồng bào Khu Đông làm lễ Cách mạng tháng Tám và Quốc khánh, cờ đỏ sao vàng được treo thị uy sát đồn giặc suốt ngày 19.8.1947”.

Ngày nay cứ theo lệ, hàng năm tại đình làng Phước Trường, vào ngày mồng 1 tháng 8 âm lịch, người dân làng Phước Trường lại tảo mộ Tiên Hiền; đến ngày mồng 9 tháng 10 âm lịch lại kỵ giỗ Tiên hiền. Đặc biệt vào ngày mồng 10 tháng 6 âm lịch, người dân Phước Trường lại tổ chức lễ cầu an, cầu cho quốc thái dân an, phong điều vũ thuận, mùa màng bội thu. Trong ba đại lễ đó, lễ hội nào cũng mang tính thiêng liêng của nó, bởi thông qua lễ hội phần nào giáo dục cho thế hệ trẻ nhớ về cội nguồn, truyền thống của quê hương. Đặc biệt, lễ cúng kỳ yên ở đình đã thể hiện nét sinh hoạt văn hóa thiêng liêng, tín ngưỡng thờ thần, biết ơn thần, tạ ơn đất trời đã cho con người cuộc sống ấm no, mưa thuận gió hòa, mùa màng tốt tươi, tạo được sự cố kết của cộng đồng cư dân làng xã. Cũng chính ở sự liên kết cộng đồng làng xã mà tự bao đời nay, các tộc họ ở Phước Trường luôn có ý thức đoàn kết với nhau hơn, trao đổi cùng nhau những kinh nghiệm trong sản xuất cũng như ứng phó trước mọi chuyển biến của lịch sử.

5. THAY LỜI KẾT

Có thể nói, hơn 200 năm trôi qua, với biết bao biến thiên và thăng trầm lịch sử, đình Phước Trường đã gắn liền với đời sống của người dân nơi đây, là một biểu trưng tinh thần của làng xã người Việt ở Đà Nẵng, là nơi lưu giữ những tinh hoa văn hóa của nhân dân thuộc từng thời kỳ lịch sử và là nơi để họ thể hiện và thực thi hành động tín ngưỡng tâm linh của mình. Đồng thời, đình Phước Trường còn gắn liền với những sự kiện lịch sử quan trọng của Thành ủy Đà Nẵng và các cán bộ của Ủy ban Kháng chiến Khu Đông. Chính vì vậy, trong Công văn số 09/CV-BT của Giám đốc Bảo tàng Đà Nẵng Hà Phước Mai gửi Ban Đại diện Chư tôn tộc phái làng Phước Trường ngày 28.3.1998 trả lời về việc xin tu sửa đình làng Phước Trường đã khẳng định: “Đình làng Phước Trường là một trong nhiều di tích lịch sử văn hóa của quận Sơn Trà, vừa qua đã đăng ký và vào sổ kiểm kê di tích của bảo tàng. Hiện tại di tích đang xuống cấp, Bảo tàng Đà Nẵng đồng ý với việc xin tu sửa lại đình làng Phước Trường của Ban đại diện chư tôn tộc phái của làng, tuy nhiên khi tu sửa cần phải đảm bảo nguyên hình dáng cũ và giữ lại các yếu tố

gốc của di tích, để sau này phục vụ việc giáo dục truyền thống yêu nước và văn hóa tại địa phương”.

Đình Phước Trường được Ủy ban nhân dân thành phố Đà Nẵng xếp hạng di tích cấp thành phố theo Quyết định số 1774/QĐ-UBND ngày 03/4/2017.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Bảo tàng Đà Nẵng (2009). *Đà Nẵng - Di tích và danh thắng*. Đà Nẵng: Đà Nẵng.
2. Dương Văn An (1553). 2009. *Ô Châu cận lục* (Nguyễn Khắc Thuần dịch, hiệu đính và chú giải). Hà Nội: Giáo dục Việt Nam.
3. Đình Thị Trang (2014). *Tìm hiểu miếu thờ trên địa bàn quận Ngũ Hành Sơn*. Hà Nội: Thông tin và Truyền thông.
4. Hà Văn Tấn - Nguyễn Văn Kự (2014). *Đình Việt Nam*. Hà Nội: Khoa học Xã hội.
5. Hồ Tấn Tuấn (Chủ biên) (2013). *Đình làng Đà Nẵng*. Đà Nẵng: Đà Nẵng.
6. Lê Quý Đôn toàn tập (1977). Tập 1: *Phủ biên tạp lục*. Hà Nội: Khoa học Xã hội.
7. Léopold Cadière (1997). *Về văn hóa và tín ngưỡng truyền thống người Việt*. Hà Nội: Văn hóa thông tin.
8. Nguyễn Đăng Duy - Trịnh Minh Đức (1993). *Bảo tồn di tích lịch sử - văn hóa*. Hà Nội: Trường Đại học Văn hóa Hà Nội.
9. Nguyễn Đình Đầu (2010). *Nghiên cứu địa bạ triều Nguyễn: Dinh Quảng Nam*. Tập 1. Thành phố Hồ Chí Minh: Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh.
10. Tạ Chí Đại Trường (2006). *Thần người và đất Việt*. Hà Nội: Văn hóa Thông tin.
11. Toan Ánh (2005). *Nếp cũ - Tín ngưỡng Việt Nam* (quyển Thượng, quyển Hạ). Thành phố Hồ Chí Minh: Trẻ.

ĐÌNH NẠI HIÊN ĐÔNG

Lê Văn*

Đình Nại Hiên Đông là một trong những di tích kiến trúc nghệ thuật được hình thành khá sớm trên mảnh đất Đà Nẵng. Đây còn là di tích lịch sử cách mạng, ghi dấu chiến công của quân và dân quận Sơn Trà trong cuộc kháng chiến chống thực dân Pháp ngay từ những ngày đầu chúng nổ súng tấn công bán đảo Sơn Trà (Đà Nẵng). Giữa thế kỷ XX, đình còn là nơi hội họp và là nơi đặt hòm thư mật của lực lượng vũ trang Khu Đông. Ngày nay, đình tọa lạc trên đường Phạm Văn Xảo, thuộc khối phố Nại Thịnh Đông, phường Nại Hiên Đông, quận Sơn Trà, thành phố Đà Nẵng.

1. LƯỢC SỬ QUÁ TRÌNH HÌNH THÀNH ĐÌNH NẠI HIÊN ĐÔNG

Vào năm 1306, Chế Mân (vua Chăm) đã dâng hai châu Ô, Rí (còn gọi là Lý) cho Đại Việt làm của hồi môn để cưới công chúa Huyền Trân, đó là vùng đất kéo dài từ phía nam tỉnh Quảng Trị cho đến phía bắc tỉnh Quảng Nam ngày nay. Sách *Đại Việt sử ký toàn thư* cho biết: “Bính Ngọ năm thứ 14 (1306), mùa hạ, tháng 6, gả công chúa Huyền Trân cho vua nước Chiêm Thành là Chế Mân”. Đến năm Đinh Mùi (1307), mùa xuân, tháng Giêng, vua “*đổi hai châu Ô, Rí làm châu Thuận và châu Hóa, sai Hành khiển Đoàn Nhữ Hài đến vỗ yên dân*”. Và đây cũng là khoảng thời gian bắt đầu cho những đợt di cư của người Việt từ đồng bằng Bắc Bộ vào miền đất mới liên tiếp diễn ra.

Tuy đã có cư dân của Đại Việt đến định cư sinh sống và xây dựng làng xã tại Đà Nẵng, nhưng một số quan lại của Champa đã không từ bỏ ý định lấy lại các vùng đất mà Chế Mân đã dâng cho Đại Việt. Việc người Chăm tái đánh chiếm vùng đất đã mất, cướp phá, bắt người, dung nạp những tù nhân bị lưu đày của Đại Việt,... liên tục diễn ra trong nhiều thế kỷ. Trong *Chiếu bình Chiêm*, vua Lê Thánh Tông đã liệt kê tội trạng của Champa là: “đánh cướp Hóa Châu, giết người đồn trí; đàn ông, đàn bà của ta thì bắt làm nô lệ; tù tội của ta thì hết thấy bao dung; dân lưu vong phải chum chân mà chịu oan; suốt cả nước muốn kêu trời mà không thấu”. Nền ngày 7 tháng Giêng năm Tân Mão (1471), nhà vua thân chinh dẫn hơn 1.000 chiến thuyền, 70 vạn tinh binh tiến đánh Chiêm Thành. Quân Chiêm tan vỡ, bắt sống được vua Chiêm là Trà Bàn cùng hơn 50 người trong hoàng cung và 3 vạn tù binh.

* *Nhà nghiên cứu, thành phố Đà Nẵng.*

Chiến thắng này không những khôi phục được bốn châu Thăng, Hoa, Tư, Nghĩa, mà còn mở rộng bờ cõi Đại Việt đến núi Thạch Bi (giáp ranh giữa tỉnh Phú Yên và Khánh Hòa ngày nay). Đồng thời vua Lê Thánh Tông còn lập nên Thừa Tuyên đạo Quảng Nam.

Lúc bấy giờ vịnh Sơn Trà là một vùng biển có phong cảnh đẹp, có núi Hải Vân, núi Sơn Trà bao bọc, là nơi dừng quân đầu tiên của đoàn chiến thuyền của vua quân nhà Lê. Với hùng tài và sự anh minh về chính trị, quân sự lẫn kinh tế, vua Lê Thánh Tông đã nhìn xa trông rộng, xây dựng kinh tế lâu dài. Chính vì vậy, sau khi thắng trận, bắt được vua Chiêm là Trà Toàn và quay trở về kinh đô, vua Lê Thánh Tông không rút hết mà đã để một số binh lính, tướng lĩnh chinh chiến trong đoàn quân của mình ở lại để giữ gìn an ninh, quản lý xã hội trên vùng đất mới thuộc Thừa Tuyên đạo Quảng Nam. Đồng thời, vua Lê Thánh Tông cũng cho di dời dân cư từ đồng bằng Bắc Bộ vào khẩn hoang, lập ấp. Trong bối cảnh lịch sử như vậy, các tộc phái ở Nại Hiên Đông nằm trong số những cư dân đầu tiên định cư tại đây, họ cùng nhau chung tay khai rừng, phá núi, xẻ sông lập nên làng xã dọc theo hai bờ sông Hàn, lấy tên là Nại Hiên.

Khởi thủy, Nại Hiên Đông có tên dân dã là xứ Cồn Nhàn. Có người cho rằng không phải Cồn Nhàn mà là Cồn Nhạn. Chữ “Nhàn” do chữ “Nhạn” đọc chệch mà ra. Nguyên xưa kia, đây là vùng đầm lầy nước đọng, chịu ảnh hưởng nặng nề của dòng nước thủy triều. Khi thủy triều lên xuống, những con tôm, cá, cua biển theo dòng nước tràn vào. Chim nhạn tập trung kiếm ăn khá đông, đặc kín cả cồn vì thế có tên “Cồn Nhạn”. Chúng thường làm tổ trên mái hiên đình nên làng Nại Hiên Đông còn có tên gọi là “xứ chim nhạn”. Theo *Hán Việt tự điển* của Thiều Chửu, *Nại* (耐) là chịu đựng (nó còn có nghĩa khác nữa là xứ làm muối); *Hiên* (軒) là mái hiên; và *Đông* (東) là hướng đông. Như vậy, Nại Hiên Đông là tiền đình hướng đông, nhạn nại chịu đựng mưa sa gió bão.

Buổi đầu định cư trên vùng đất mới, đời sống của người dân hết sức khó khăn, họ phải khai phá vùng đất còn hoang hóa được bao phủ bởi lau sậy bạt ngàn. Thêm vào đó, đất trũng lại sát biển nên khó khăn trong việc sản xuất nông nghiệp. Nhưng từ những khó khăn đó, những cư dân đầu tiên ở Nại Hiên Đông đã chăm chỉ khai hoang, lập ấp, tận dụng địa hình để sản xuất nông nghiệp, làm muối, đánh bắt thủy hải sản và lên núi khai thác lâm sản,... Theo thời gian, đời sống của họ đi vào ổn định, dân cư phát triển đông đúc. Để có nơi thờ phụng, cúng tế chư vị Tiên hiền, liệt tổ, liệt tông, họ quyên góp tài lực, vật lực để dựng lên ngôi đình lấy tên của làng là Nại Hiên Đông.

Tài liệu xưa nhất đến nay còn hiện diện có thể giúp chúng ta đoán định khoảng thời gian xây dựng đình là tấm bia đá được viết bằng chữ Hán ở chùa An Long, sau lưng Bảo tàng Điều khắc Chấm Đà Nẵng có ghi tên ngôi đình nằm trên đất Nại Hiên Đông ngày nay. Vào năm 1920, ông Henri Cosserat người Pháp đã dịch tấm bia này sang Pháp văn và đăng trên tạp chí *BAVH* (Những người bạn cố đô Huế) với tựa đề “La pagode Long Thủ à Tourane” và được ông Nguyễn Sinh Duy dịch sang Việt ngữ đăng trên các tạp chí *Giác ngộ*, *Huế Xưa & Nay*,... Đọc văn bia chùa Long Thủ ta có một số nhận định sau:

- Làng Nại Hiên đã có ngôi đình từ lâu, đến năm 1657, các quan lại, đạo hữu Phật giáo và dân chúng đã đóng góp, hiến cúng tiền và ruộng đất để làm ngôi chùa “Thủ Long” (An Long) vì các sự báo mộng, ứng hiện điềm lành.

- Trong danh sách cúng tiền và mua ruộng để phục vụ cho chùa có địa danh: một sở ruộng trước cửa đình, hai sở ruộng ở Giếng Vững. Như vậy, ngôi đình có trước ngôi chùa, ngôi đình nằm ở nơi khác với chùa, ở về phía phần đất Nại Hiên Đông ngày nay. Địa danh Giếng Vững là chỉ cho phần đất Vững Thùng (Cồn Nhạn xứ) vịnh Nại Hiên Đông.

Nhiều người hiện nay lầm tưởng và cho rằng, đình làng Nại Hiên Đông tức chùa An Long là không đúng. Bởi đình và chùa thường biệt lập nhau. Làng Nại Hiên vào thời gian đó chỉ có một Tổ đình duy nhất nằm về phía phần đất Nại Hiên Đông ngày nay. Về phần đất của Cổ Viện Chàm (phường Bình Hiên, quận Hải Châu) gọi là xứ Cồn Chùa bởi sau khi có chùa (1657) thì mới có tên đất; trong khi đó, Nại Hiên Đông là xứ Cồn Nhạn đã được hình thành từ trước đó. Như vậy, có thể khẳng định rằng, đình làng Nại Hiên Đông được xây dựng trước chùa An Long (tức trước năm 1657).

Trong *Phủ biên tạp lục*, Lê Quý Đôn cho biết: “*Huyện Tân Phước có ba tổng: tổng Hòa Mỹ, tổng Phước Sơn và tổng Phước Long. Tổng Hòa Mỹ có 18 xã. Xã Nại Hiên Đông thuộc tổng Hòa Mỹ, huyện Tân Phước, tỉnh Quảng Nam*”. Đến năm 1812, dưới thời vua Gia Long, trong địa bạ triều Nguyễn, Nại Hiên lúc bấy giờ gồm cả Đông và Tây xã và là một trong 27 làng thuộc tổng Bình Thái Hạ, huyện Hòa Vang. Lúc bấy giờ diện tích của toàn xã là 20 mẫu, 8 sào, 10 thước, 7 tấc. Trong đó, đất tư (trồng dâu) là 7 sào; tư điền của người nơi khác là 8 mẫu; đất thần từ (đất thờ cúng) là 1 mẫu, 4 sào, 7 thước, 5 tấc; đất mộ là 2 mẫu, 9 sào, 14 thước, 5 tấc; đất cát trắng là 6 mẫu, 1 sào; đất hoang nhàn là 1 mẫu, 7 sào, 14 thước, 5 tấc; còn muối: 65 nại. Địa bạ còn cho biết phía đông của xã giáp thôn Trường Lệ và sông, phía tây giáp xã Phước An, xã Hóa Khuê Trung Tây, xã Hóa Khuê Đông (tổng An Lưu Hạ, huyện

Diên Khánh, phía nam giáp xã Phước An, lập cột đá làm giới, còn phía bắc giáp xã Thạch Giản, xã Hoa Lũy, lập cột đá làm giới.

Đặc biệt, cũng dưới thời Gia Long, xã Nại Hiên Đông đã được lập sổ địa chính, có sổ bộ được viết vào các ngày: *Gia Long thập niên, tam nguyệt, thập chánh nhật* (Ngày 10 tháng 3 năm Gia Long thứ 10); *Gia Long thập niên, thất nguyệt, tam thập lục nhật* (Ngày 30 tháng 7 năm Gia Long thứ 10 sao chép lại); *Gia Long thập thất niên, thất nguyệt, thập lục nhật* (Ngày 16 tháng 7 năm Gia Long thứ 11). Sổ bộ này do toàn xã Nại Hiên Đông đồng ký.

Ngày 24.12.1955, chính quyền Ngô Đình Diệm bảo sao lục lại sổ địa chính, tách chia phần đất Nại Hiên Đông Tây thành Nại Hiên Đông và Nại Hiên Tây. Phần đất Nại Hiên Đông gồm có 21 tờ trong sổ địa chính, có dấu công chứng đóng liếp lại của chính quyền đương thời. Nại Hiên Đông có con dấu riêng kể từ đó. Con dấu khắc “Quốc gia Việt Nam. Trung Việt. Đô thị Đà Nẵng. Hội đồng Hương chính. Xã Nại Hiên Đông”.

Đến nay, trải qua gần 400 năm với biết bao biến đổi và thăng trầm của lịch sử. Từ một mái đình tranh tre nứa lá để rồi dần dần được xây dựng bằng gạch, vôi vữa truyền thống. Đến năm 1901, những bảo vật, chuông đồng, khí cụ,... quý giá của đình bị người Pháp cướp đoạt hoặc trưng thu đem đi nơi khác, hay đem về Cổ viện Chàm do thực dân Pháp quản lý. Đến năm 1947, thực dân Pháp san bằng đình thành bãi đất trống vì đình là nơi hội họp của cán bộ chiến sĩ Khu Đông. Năm 1950, do sự xử trí mềm dẽo của các cụ bô lão Chư phái tộc trong làng đã xin phép chính quyền Pháp lúc bấy giờ cất lại một ngôi đình tạm bợ để thờ cúng chư vị Tiên hiền bằng tranh tre, mây lá trên nền đất cũ của đình. Năm 1957, các cụ trong Chư phái tộc đã vận động được nhân dân đóng góp tiền của, công sức để xây dựng ngôi đình bằng gạch ngói và Sở Âm linh để thờ các chiến sĩ trận vong. Năm 1994, ngôi đình và Sở Âm linh được trùng tu mới như hiện nay.

2. ĐÌNH NẠI HIÊN ĐÔNG

Đình Nại Hiên Đông tọa lạc trong một khuôn viên có diện tích 1.640 m² (dài 41 m x rộng 40 m). Mặt tiền quay về hướng tây nam. Đình có tường rào bao bọc xung quanh, xây bằng gạch, xi-măng, cốt thép.

Bước qua cổng đình, chúng ta bắt gặp bức bình phong hình cuốn thư nằm án ngữ ngay trước mặt, mặt trước đắp nổi và cẩn sành sứ hình hổ - vị chúa tể của sơn lâm, đang trong tư thế đứng với hai chân sau chấm đất, còn hai chân trước đang co lên, miệng nhe nanh trông rất dữ tợn. Người ta quan niệm, hổ là một con thú có mãnh lực siêu phàm, nó có thể chống lại những thế lực ma quỷ nên được trang trí trên bức bình phong để trấn áp tà ma,

không cho xâm phạm vào nơi ngự trị của thần. Còn mặt sau cũng đắp nổi và cấn sành sứ đồ án hình chim phượng.

Bước qua một khoảng sân rộng chúng ta sẽ vào chánh điện của đình. Bố cục mặt bằng của đình có hình chữ đinh (丁). Kiểu kiến trúc này thường được gọi là kiểu “chuôi vồ”, ngoài chánh điện còn có gian hậu tẩm nối liền phía sau gian giữa của chánh điện. Diện tích của chánh điện khoảng 70m², xây bằng gạch, xi măng, cốt thép. Mái lợp ngói âm dương, hệ mái trang trí mô-típ “luồng long tranh châu” bằng kỹ thuật nề vôi vữa và được các nghệ nhân dùng kỹ thuật khảm sành sứ một cách cầu kỳ, tạo nên sự thanh thoát cho mái đình. Trên tầng mái của đình, hai bên trước hiên được xây nhà trống và nhà chuông, tạo cho mái đình mang phong cách “trùng thêm điệp ốc”, nổi bật giữa một vùng phủ đầy lau sậy.

Đình được chia thành ba gian và có ba lối đi vào. Trên cửa chính trước khi vào đình có đắp nổi ba chữ Hán 亭耐東 (Đình Nại Đông). Hai bên có hai câu đối bằng chữ Hán ca ngợi vị thế nơi đình tọa lạc và công đức cao dày của các vị thần được dân làng ngưỡng vọng thờ tự trong đình.

Bố cục mặt bằng của đình được chia thành ba gian: Gian chánh điện nằm ở giữa, thờ thần Thành Hoàng, hai bên là gian Tả ban và gian Hữu ban thờ các vị Tiền hiền, Hậu hiền đã có công mở đất, dựng nên làng xã. Cả ba gian thờ đều được bày trí trang trọng, sơn thếp màu sắc rực rỡ.

Ở gian Chánh điện, trên hàng cột thứ nhất từ ngoài bước vào có trang trí câu đối viết bằng chữ Hán, ca ngợi vị thế của làng, của đình:

Chữ Hán:

日出東軒萬物向陽含古色
龍環西鴈千秋衍派仰文光

Phiên âm:

*Nhật xuất Đông hiên vạn vật, hướng dương hàm cổ sắc
Long hoàn Tây nhạn thiên thu diển phái ngưỡng văn quang.*

Dịch nghĩa:

Trời mọc hướng đông vạn vật đều quy ngưỡng, nuôi dưỡng dựng lên muôn màu sắc

Rồng bay chim nhạn múa, nghìn năm phát triển về hướng Tây đều không quên nơi xuất phát.

Tiếp theo hàng cột thứ nhất là hàng cột thứ hai của Gian chánh điện còn trang trí câu đối chữ Hán, ca ngợi ơn đức của bậc tiền nhân đã có công tạo lập nên làng, đã đem đến cho người dân trong làng một cuộc sống yên bình:

Chữ Hán:

聖澤雲燭文物衣冠相此地
神功造化太和景象氣於天

Phiên âm:

*Thánh trạch vân nhu văn vật y quan tương thủ địa
Thần công tạo hóa thái hòa cảnh tượng khí ư thiên.*

Dịch nghĩa:

Đất thánh văn chương, êm dịu, áo mào cân đai nơi xuất xứ
Trời cao màu nhiệm, thái hòa, tạo nên cảnh tượng chính là đây.

Ngoài ra, bên trong đình còn nhiều hoành phi, thể hiện ý chí và đức độ thần thông của vị thần được thờ tự tại đình như: 正氣 (Chính khí), 萬德神通 (Vạn đức thần thông),...

Trong khuôn viên của đình còn có Sở Âm linh. Sở Âm linh gồm có ba miếu thờ, mỗi miếu có diện tích khoảng 3m². Miếu thờ chính giữa ghi hai chữ Hán 英靈 (Anh Linh), hai miếu hai bên là 左班 (Tả Ban) và 右班 (Hữu Ban). Phía trước có một khoảng sân rộng để làm nơi cúng tế. Điều này cho thấy, tín ngưỡng thờ Âm linh (hay Cô hồn) vốn là một tín ngưỡng truyền thống của cư dân người Việt ở Nại Hiên Đông. Tập tục này liên quan đến các tín niệm dân gian và có cả những yếu tố của Đạo giáo, Phật giáo chi phối. “Âm linh” hay còn gọi là “Âm hồn” là những khái niệm dùng để chỉ linh hồn những người chết nói chung có nguồn gốc từ animism (thuyết vạn vật hữu linh, thuyết duy hồn, thuyết vật linh). Trong tâm thức dân gian, âm hồn và linh hồn đôi khi chỉ được hiểu là linh hồn của những người chết “bất đắc kỳ tử”, chết không nơi thờ tự, chết vì tự tử, tai nạn, thú dữ, chết yếu,... Theo cách hiểu này, thì âm hồn hay âm linh gần nghĩa với vong hồn cô độc (cô hồn), sống lang thang vất vưởng, không nơi nhang khói nên thường gieo rắc tai họa. Đó là đối tượng mà thế nhân phải tìm cách giải trừ. Cộng đồng cư dân người Việt gọi một cách kính trọng là Cô Bác.

Đối với quỷ thần, Nho giáo chủ trương “kính nhi viễn chi”, do quan điểm hướng sự quan tâm chính yếu vào các vấn đề nhân sinh. Thái độ ứng xử với các vong hồn cô độc, không người tế tự là biểu hiện của lòng nhân nghĩa thông qua lễ cúng âm linh. Còn Đạo giáo nỗ lực thoát khỏi định mệnh của cái chết bằng việc mưu cầu sự bất tử và những chuyến du hành tiêu dao cõi tiên là những cơ may có một không hai. Các hình thức nghi lễ nhằm chức năng giải trừ tà ma.

Theo thuyết luân hồi của nhà Phật, vong hồn, tùy theo tội phước đã có lúc sinh tiền, hoặc được “trực vãng Tây phương/tiêu diêu cực lạc”, hoặc chưa thoát khỏi sinh tử thì chu chuyển trong vòng “tứ sanh - lục đạo”. Theo cách giải thích của dân gian thì “tứ sanh” là bốn loài: (1) Loài đẻ thai/thai sanh; (2) Loài đẻ trứng/noãn sanh; (3) Loài thủy tộc máu lạnh/thấp sanh; (4) Loài chuyển hóa như (tằm, nhộng)/hóa sanh. “Lục đạo” là sáu con đường chuyển tiếp của linh hồn gồm: (1) Công hầu khanh tướng; (2) Quan quả cô độc; (3) Loài đẻ thai; (4) Loài đẻ trứng; (5) Loài máu lạnh; (6) Loài chuyển hóa. Còn “thập loại cô hồn” thì đó là mười loài tổng hợp của tứ sanh và lục đạo. Nói chung, đó là những vong hồn đủ loại, từ vua quan đến thứ dân, từ giàu sang đến nghèo hèn, từ con người đến côn trùng thú vật. Nhà nghiên cứu Huỳnh Ngọc Trảng và Trương Ngọc Tường cho rằng: “*Tục thờ cô hồn của dân gian có ảnh hưởng Phật giáo, nhưng quan niệm của dân gian cũng khá sâu đậm*”.

Ở Nại Hiên Đông, cô hồn phần lớn là những người chết không nơi nương tựa, những chiến sĩ trận vong, vong hồn những người mất xác trên biển vì bão lũ hay vong hồn những vị tiền chủ của vùng đất “tiền Việt”. Nhân dân gọi với danh xưng tôn kính là Âm linh, Cô Bác. Theo quan niệm của người dân thì vong linh, cô hồn có ảnh hưởng trực tiếp đến cuộc sống người dân. Mà theo họ nếu thờ phụng chu đáo, biết kính trọng thì Cô Bác sẽ phù hộ độ trì cho. Khi trong làng xảy ra dịch bệnh, trộm cắp, ốm đau hay mất mùa,... thì phải mời thầy về tụng kinh, ăn chay nằm đất ở Sở Âm linh để cầu sự chở che, bảo hộ.

Trải qua nhiều thế kỷ, vùng đất Đà Nẵng là nơi giao tranh giữa nhiều thế lực khác nhau. Đặc biệt dưới thời nhà Nguyễn, đây là nơi diễn ra những trận đánh giữa quân Đại Việt và quân Pháp rất ác liệt, và sau này trong cuộc kháng chiến chống thực dân Pháp và đế quốc Mỹ cứu nước, nơi đây có biết bao người đã ngã xuống. Vì vậy, nhân dân lập Sở Âm linh để thờ các chiến sĩ trận vong không kể người ở “phía bên nào”. Đối với nhân dân, việc lập Sở Âm linh để thờ phụng thể hiện tấm lòng thương yêu đồng loại, cầu mong cho họ có được chỗ dựa của tình người và cũng là niềm tin những vong hồn này sẽ phù hộ độ trì cho cuộc sống người dân.

Đặc biệt trong khuôn viên của đình làng Nại Hiên Đông có một ngôi mộ cổ. Kết quả khảo sát cho thấy tấm bia mộ vẫn còn nguyên vẹn nhưng ngôi mộ đã được phục chế bằng xi-măng theo hình dáng cũ, với hình dạng vòng thành gậy góc và nắm mộ hình kẻo ngựa rất độc đáo. Trước đây, ngôi mộ nằm cách Tổ đình khoảng 50m về hướng tây theo đường chim bay. Lúc bấy giờ, ngôi mộ còn khá nguyên vẹn, có nhiều khi bị gió cát phủ bằng, bị chôn vùi trong lòng cát trên 50 năm. Ngôi mộ được làm bằng đá, diện tích

mộ khoảng chừng 16m². Sau đó, do chỉnh trang đô thị nên ngôi mộ được dời về vị trí như hiện nay nằm cạnh bên đình.

Ngôi mộ hiện nay được xây bằng xi-măng, riêng tấm bia được làm bằng sa thạch, cao khoảng 70cm, rộng 50cm, lòng văn (51 x 31cm), trán bia rộng 15cm, hai dải hoa văn bên thân bia rộng 0,9cm. Hoa văn trang trí trên bia được chạm rất sâu, trán bia nổi bật với hình ảnh mặt trời, mây móc và sáu đao lửa phân bố hai bên, diềm bia tạo hình dải hồi văn chữ T, để bia đã bị che lấp không thể nhận dạng.

Khuôn viên ngôi mộ hình vuông, mỗi bề chừng 4m, có thành đá bao bọc. Phần trên tấm bia có hai chữ: 越故 (Việt cố) khắc theo hàng ngang; chính giữa là dòng chữ khắc theo hàng dọc: 顯考屬次隊長潘貴公諡明智之墓 (*Hiển khảo thuộc thứ đội trưởng Phan quý công thụy Minh Trí chi mộ*); lạc khoản bên phải khắc dòng chữ: 太歲乙丑年孟秋穀日立 (*Thái tuế Ất Sửu niên mệnh thu cốc nhật lập*), lạc khoản bên trái khắc các chữ: 孝子二次潘... (*Hiếu tử nhị thứ Phan...*) (có mấy chữ bị mờ, không đọc được).

Ngôi mộ này đã được Hội đồng chư phái tộc đình làng Nại Hiên Đông bảo quản trên 300 năm, đã được công nhận là Di tích lịch sử văn hóa cấp thành phố. Trong văn tế cúng đình làng Nại Hiên Đông có ghi tên ngài “Phan quý công” là chủ nhân ngôi mộ này. Vì chỉnh trang thành phố, nên ngôi mộ được di dời về sát cạnh ngôi đình (trước đây ngôi mộ nằm cách đình Nại Hiên Đông khoảng 50 m về hướng tây). Căn cứ vào hai chữ Việt cố và Ất Sửu niên nên chúng ta đoán định ngôi mộ tọa lạc ở đình Nại Hiên Đông có thể có niên đại khoảng năm 1625 hoặc xa hơn nữa là 1565 (?).

3. NHỮNG SỰ KIỆN LỊCH SỬ, LỄ HỘI LIÊN QUAN

Nại Hiên Đông là làng quê nằm sát biển, người dân Nại Hiên Đông có lòng yêu quê hương đất nước nồng nàn. Họ luôn kiên cường, bất khuất, sẵn sàng hy sinh để chống lại các thế lực ngoại bang xâm lược. Điều này đã thể hiện qua nhiều biến động của lịch sử, chẳng hạn khi thực dân Pháp tấn công Đà Nẵng lần thứ nhất (1858), vua Tự Đức cử tướng Nguyễn Tri Phương làm Tổng chỉ huy mặt trận Đà Nẵng, lập chiến lũy từ Sơn Trà đến Mỹ Thị thì làng Nại Hiên Đông là tiền đồn chống giặc ngoại xâm, hứng chịu hậu quả nặng nề nhất của cuộc chiến tranh năm đó. Biết bao nhiêu người con của quê hương Nại Hiên Đông đã ngã xuống để bảo vệ từng tấc đất của quê hương để rồi người ta lập nên Sở Âm linh để thờ phụng. Đặc biệt trong phong trào Cần Vương (1885 - 1887), do Trần Văn Dư rồi sau đó là Nguyễn Duy Hiệu lãnh đạo (gọi là Phong trào Nghĩa hội Quảng Nam), riêng trên mảnh đất Nại Hiên đã sản sinh ra một người có công đối với quê hương đất nước là Ân sát Nguyễn Hanh (Nguyễn Quang Hanh) tục gọi là Ân Nại.

Trong cuộc kháng chiến chống thực dân Pháp xâm lược của quân và dân quận Sơn Trà, đình làng Nại Hiên Đông là nơi diễn ra nhiều sự kiện lịch sử quan trọng. Khi Cách mạng Tháng Tám năm 1945 thành công, khai sinh ra nước Việt Nam dân chủ cộng hòa (02.9.1945), làng Nại Hiên Đông được xếp vào khu phố Nguyễn Thái Học. Nhân dân Đà Nẵng và Nại Hiên Đông chưa hưởng hạnh phúc độc lập được bao lâu thì ngày 01.4.1946, hơn một nghìn quân Pháp do thiếu tá Coste chỉ huy đổ bộ lên Đà Nẵng. Nhân dân Đà Nẵng bước vào cuộc chiến đấu mới - kháng chiến chống Pháp năm 1945 - 1954. Căn cứ kháng chiến trên núi Sơn Trà được thành lập; và Tổ đình Nại Hiên Đông là trụ sở sinh hoạt của Khu ủy Khu Đông ở vào giai đoạn đó. Chính vì lẽ này năm 1947, chiến dịch Thu Đông của Pháp càn quét, khủng bố, đàn áp kháng chiến, dồn dân tập trung vào khu Cồn Tràm (nay là Ngã năm An Hải, quận Sơn Trà) để dễ bề kiểm soát dân chúng và bao vây căn cứ cách mạng, không cho liên lạc với nhân dân, đồng thời đốt cháy xóm làng, và bọn chúng biết được Tổ đình Nại Hiên Đông là nơi “Cộng sản hoạt động”, chúng ra lệnh thủ tiêu, thiêu rụi, tàn phá, san bằng Tổ đình thành mảnh đất trống.

Trong giấy xác nhận đình làng Nại Hiên Đông là nơi hội tụ của lực lượng vũ trang Khu Đông Đà Nẵng vào ngày 25.01.2002 (được UBND phường Thạch Thang xác nhận ngày 25.01.2002). Ông Trần Chiến ngụ ở phường Thạch Thang, quận Hải Châu (năm 1946 - 1949, ông là cấp ủy trực tiếp chỉ huy lực lượng vũ trang Khu Đông. Năm 1950 - 1957, ông là Thành ủy viên làm Bí thư Đảng bộ B36 - Quân Hải cảng và Khu sông Đà) cho biết: “Trong kháng chiến chống giặc Pháp, đình Nại Hiên Đông là nơi lưu trú và hội họp của lực lượng vũ trang Khu Đông Đà Nẵng. Như: đặc vụ quân sự, đội biệt động, tự vệ chiến đấu, dân quân du kích, vì nơi đây là một điểm rất thuận lợi cho việc triển khai quân đi các nơi và sau đợt hoạt động, họp bàn các việc đã làm được, và làm được nhiệm vụ bảo vệ cơ quan Ủy ban kháng chiến hành chính Khu Đông đóng tại nhà ông Tư Nhi (tức Huỳnh Văn Thân). Cán bộ cách mạng ở nhà ông bà Tư Muộn đến năm 1950 - 1952, cơ quan B36 cũng dùng nơi này làm hòm thư Mật để trao chuyển các tài liệu cách mạng đi ra các tàu thủy ở vịnh Đà Nẵng và các nơi khác của Quân Hải cảng và Khu sông Đà”.

Đặc biệt trong giấy xác nhận cơ sở hoạt động cách mạng thời kháng chiến I chống Pháp vào ngày 27.01.2002 (UBND phường An Hải Bắc xác nhận ngày 28.01.2002), bà Trần Thị Anh Kim, sinh năm 1920, thường trú tại 107 Nguyễn Công Trứ, phường An Hải Bắc, quận Sơn Trà cho biết, trong thời kỳ kháng chiến I chống Pháp, bà là cán bộ của Ủy ban kháng chiến Khu Đông. Ủy ban kháng chiến có đóng cơ quan tại nhà ông Trương Văn Hưng (Chánh chủ bãi đình Nại Hiên Đông - Hội chủ), vợ Đặng Thị Thìn, con gái

là Trương Thị Muộn (thường gọi là Tư Muộn). Lúc này bà có nghe anh em trong ủy ban nói, bọn thực dân Pháp đã đốt phá đình làng Nại Hiên Đông vì bọn Pháp nghi đình Nại Hiên Đông là nơi cán bộ kháng chiến đóng ở đây nên bọn Pháp đốt phá.

Cũng trong giấy xác nhận cơ sở hoạt động cách mạng thời kháng chiến I chống Pháp vào ngày 27.01.2002 (UBND phường Bình Hiên xác nhận ngày 28.01.2002), ông Võ Tỵ, sinh năm 1929, thường trú tại 57 Trưng Nữ Vương, phường Bình Hiên, quận Hải Châu cho biết, trong thời kỳ kháng chiến I chống Pháp, ông là Ủy viên thường vụ Đảng bộ Khu Đông (quận Sơn Trà) và cảng Đà Nẵng (B36). Khi ông ở Khu Đông, ông biết đình Nại Hiên Đông bị thực dân Pháp đốt cháy thành mảnh đất trống vì liên quan đến cách mạng.

Có thể nói, từ một ngôi đình làng với chức năng tín ngưỡng, chức năng hành chính và chức năng văn hóa, đáp ứng nhu cầu và nguyện vọng của quần chúng nhân dân; thì nay, đình làng Nại Hiên Đông đã đóng góp vào sự nghiệp giải phóng dân tộc, thống nhất đất nước. Với những giá trị về mặt lịch sử đó, đình Nại Hiên Đông được Ủy ban nhân dân thành phố Đà Nẵng ban hành Quyết định số 1844/QĐ-UB ngày 18.3.2002 công nhận đình Nại Hiên Đông là di tích kiến trúc nghệ thuật và lịch sử cách mạng.

Trong văn bia di tích được dựng ở đình Nại Hiên Đông đã khẳng định những giá trị lịch sử đó: “Đình Nại Hiên Đông là một trong những công trình kiến trúc nghệ thuật lâu đời, được xây dựng vào những năm đầu thế kỷ thứ XVII. Qua thời gian và do chiến tranh tàn phá, đình đã nhiều lần được trùng tu, tái tạo và vẫn bảo tồn những giá trị lịch sử, biểu hiện nếp sống văn hóa, cúng tế, mỹ tích tự ngàn xưa. Trong kháng chiến chống Pháp, nơi đây là trụ sở của lực lượng vũ trang Khu Đông, được cơ quan B36 sử dụng làm “Hòm thư mật” để trao chuyển các tài liệu cách mạng cho các tàu thủy đậu tại vịnh Đà Nẵng”.

*

* *

Cũng như nhiều làng quê khác, đình Nại Hiên Đông cũng được xây dựng từ rất sớm. Hàng năm, người dân Nại Hiên Đông thường tổ chức lễ tế Xuân và tế Thu. Tế Xuân nhằm ngày 12 tháng 2, tế Thu vào ngày 20 tháng 8 âm lịch. Tế Xuân là tế sống, nghĩa là khi cúng phải cúng bằng heo sống, cúng nguyên cả con, sau đó mới đem heo xuống xẻ thịt, xào nấu,... Mùa thu là lễ cúng Âm linh nhằm vào ngày 12 tháng 7 và tế Tiên hiền vào ngày 20 tháng 8 âm lịch.

Phong tục cúng tế tại đình Nại Hiên Đông có một đặc điểm là tế sống, là cúng heo sống, thịt sống, tức là con vật đã bị giết rồi nhưng chưa nấu chín,

có kèm theo lông và huyết của nó, người ta gọi là “uế mao huyết”. Đây là phong tục cổ xưa nhất phát sinh từ thời Hồng Bàng, thời kỳ con người còn ăn lông ở lỗ - cộng sản nguyên thủy. Các tỉnh phía Nam từ đèo Hải Vân trở vào nói chung, quận Sơn Trà nói riêng không có ngôi đình nào cúng “uế huyết mao”, chỉ riêng đình Nại Hiên Đông có cách cúng tế này. Như vậy, bảo tồn phong tục xa xưa, trên hành trình thiên di từ Bắc vào Nam, người dân Nại Hiên Đông vẫn còn lưu giữ được vốn văn hóa truyền thống đó, không để cho nó bị gián đoạn hoặc bị thời gian xâm thực của nền văn minh, văn hóa hậu lai, cận đại và hiện đại làm phủ lấp cái đẹp, cái tốt của ông cha ngày xưa.

Có thể nói, tế Xuân, tế Thu là dịp để dân làng tụ tập lại, vừa tưởng nhớ ông bà tổ tiên, những người đã có công lập làng, lập xóm, xây nên cơ nghiệp để lại cho những thế hệ con cháu. Sau là dịp để biểu thị ý thức tôn trọng văn hóa truyền thống của dân tộc, hưởng thụ hình thái sinh hoạt tinh thần cộng đồng vốn có nhiều gắn bó với phong tục tập quán. Đồng thời cũng là dịp để cho bà con ăn uống no say, hàn huyên tâm sự, hàn gắn những rạn nứt trong cuộc sống đời thường, thắt chặt sự đoàn kết giữa các tộc họ với nhau. Bởi thế, lễ hội ở đình Nại Hiên Đông đã trở thành nét văn hóa độc đáo, vô cùng thiêng liêng, có sức cộng cảm trong cộng đồng cư dân nơi đây.

4. KẾT LUẬN

Có thể nói, đình Nại Hiên Đông hiện nay không còn mang dáng dấp của những ngôi đình cổ xưa đã từng hiện diện trên mảnh đất Đà Nẵng, bởi do thời gian, chiến tranh và bom đạn của kẻ thù... Nhưng đình Nại Hiên Đông vẫn còn đó những dấu ấn lịch sử thời kháng chiến chống thực dân Pháp xâm lược của quân và dân Nại Hiên Đông. Ngày nay, quá trình hội nhập kinh tế, văn hóa thế giới đang diễn ra mạnh mẽ, Nại Hiên Đông là một trong những làng quê ven biển Đà Nẵng, chứa đựng nhiều dấu ấn về lịch sử văn hóa, sẽ là điểm đến lý tưởng của du khách gần xa. Đồng thời sẽ là nơi giáo dục văn hóa truyền thống cũng như tinh thần yêu nước, chống ngoại xâm của người dân Đà Nẵng.

Đình Phước Trường được Ủy ban nhân dân thành phố Đà Nẵng xếp hạng di tích cấp thành phố theo Quyết định số 1775/QĐ-UBND ngày 03/4/2017.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Dương Văn An (1553). *Ô Châu cận lục* (Nguyễn Khắc Thuần dịch, hiệu đính và chú giải). Hà Nội: Giáo dục Việt Nam. 2009.
2. Hà Văn Tấn - Nguyễn Văn Kự (2014). *Đình Việt Nam*. Hà Nội: Khoa học Xã hội.
3. Huỳnh Ngọc Trảng - Trương Ngọc Tường (1999). *Đình Nam Bộ xưa và nay*. Đồng Nai: Đồng Nai.
4. Lê Văn Hào (2002). “Làng Nại Hiên Đông”. *Xưa & Nay*. Số 120 (166)-IV.
5. Lê Văn Hào (2010). “Về những ngôi mộ cổ ở Đà Nẵng”. *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*. Số 7 + 8.
6. Lê Quý Đôn *toàn tập* (1977). Tập 1: *Phủ biên tạp lục*. Hà Nội: Khoa học Xã hội.
7. Léopold Cadière (2010). *Văn hóa, tín ngưỡng và thực hành tôn giáo của người Việt*. Ba tập. Huế: Thuận Hóa.
8. Ngô Sĩ Liên (2011). *Đại Việt sử ký toàn thư*. Hà Nội: Thời đại.
9. Nguyễn Đình Đầu (2010). *Nghiên cứu địa bạ triều Nguyễn: Dinh Quảng Nam*. Tập 1. Thành phố Hồ Chí Minh: Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh.
10. Phạm Hữu Đăng Đạt (2013). *Chuyện xưa đất Quảng*. Đà Nẵng: Đà Nẵng.
11. Phan Khoang (2001). *Việt sử xứ Đàng Trong*. Hà Nội: Văn học.
12. Phạm Phúc. “Nại Hiên Đông - Di tích đình làng trên 300 năm”. *Du lịch thành phố Đà Nẵng*. Số 4 (Bộ mới) 7.2002.
13. Tạ Chí Đại Trường (2006). *Thần người và đất Việt*. Hà Nội: Văn hóa Thông tin.

ĐÌNH BỔ BẢN

Trần Văn Quyến*

Đình Bồ Bản (蒲板亭) thuộc thôn Bồ Bản, xã Hòa Phong, huyện Hòa Vang, thành phố Đà Nẵng, được Bộ Văn hóa - Thông tin xếp hạng là Di tích Lịch sử Văn hóa Quốc gia ngày 04.01.1999. Đây là ngôi đình có giá trị lịch sử và kiến trúc, được xây dựng vào những năm đầu của thế kỷ XIX, với lối kiến trúc cổ kính và nghệ thuật điêu khắc tinh xảo của các nghệ nhân làng mộc Kim Bồng (Hội An).

Làng Bồ Bản được thành lập vào những năm cuối thế kỷ XV (khoảng năm 1476) cùng với công cuộc Nam chinh của vua Lê Thánh Tông. Ban đầu có các tộc: Trần, Hồ, Trương, Nguyễn từ Thanh Hóa, Nghệ An vào khai khẩn đất đai và sinh cơ lập nghiệp. Về sau có các tộc: Tán, Đinh, Nguyễn, Phạm... đến ở. Khi đất đai được mở rộng, đời sống nhân dân ngày càng ổn định, dân làng đã xây dựng đình Bồ Bản vào năm Canh Thân, niên hiệu Cảnh Thịnh (1800) làm nơi thờ cúng, tế lễ và hội họp. Ban đầu đình được xây dựng bằng tranh tre tại gò Miếu Tam Vị, đến năm Tự Đức thứ 5 (1852) đình được xây dựng lại bề thế hơn ở vị trí hiện nay. Phía trước mặt đình là cánh đồng rộng rãi với con sông Yên chảy bao quanh, lại có Gò Ối phía trái; Gò Miếu Tam Vị bên phải tạo ra thế “rồng chầu hổ phục”.

Trải qua thời gian đình bị hư hỏng nên năm Thành Thái thứ 18 (1906) đình được trùng tu lại, vẫn giữ nguyên được hiện trạng lúc ban đầu. Trên thượng lương của đình hiện vẫn còn dòng chữ Hán khắc chìm:

成泰十八年歲次丙午三月二十五日依舊壬山丙向本社全修造
(Thành Thái thập bát niên, tuế thứ Bính Ngọ tam nguyệt, nhị thập ngũ nhật y cựu Nhâm sơn Bính hướng, bốn xã đồng tu tạo: Thành Thái năm thứ 18, Bính Ngọ, tháng 3 ngày 25, tọa Nhâm hướng Bính, bà con trong xã cùng trùng tu, tôn tạo).

Từ đó đến nay đình được tu sửa nhiều lần như làm lại mái, thay một số kèo ở hai gian chái, thay những cây cột hỏng bằng gỗ mít và kiến kiến... Tuy nhiên, kiến trúc nghệ thuật của đình thì hầu như không thay đổi.

Đình Bồ Bản được kiến trúc theo kiểu “ba gian hai chái”. Bên trong phần chính điện đặt bàn thờ hương án thờ Thành Hoàng làng. Tả ban đề chữ *quang tiền* thờ Tiền hiền, hữu ban đề hai chữ *dũ hậu* thờ Hậu hiền. Ngoài ra chính điện còn thờ: Đại Càn Quốc Gia Nam Hải Tứ Vị Thánh Nương; Thần Nông Đại Đế; Quan Thánh Đế Quân; Thiên Y A Na Diễn Phi Ngọc Chúa Thượng Đẳng Thần; Dương Phi Phu Nhân... 36 cây cột trong đình đều được làm bằng gỗ mít và gỗ kiến kiến, được đặt trên kệ đá chạm hình trái bí. Ở phần mái hiên, các kết cấu “chống rường giả thủ”, kèo giao kỳ 4 trụ chạm hình quy cánh quạt, 4 trính giữa chạm đầu rồng, bụng kèo chạm hình tứ quý, hình đầu rồng, dây lá... Tất cả đều được chạm trở thành những tác phẩm độc đáo, tinh xảo và tài hoa dưới bàn tay của các nghệ nhân làng mộc Kim Bồng nổi tiếng một thời. Phần trang trí bên ngoài, trên nóc đình đắp hình ‘lưỡng long tranh châu’, gia thu giữa đắp ‘lưỡng phụng tranh ngọc’ và hình kim quy cá gáy; cuối mái ngói đắp cặp kỳ lân chầu vào cùng đồ án ‘thanh long - bạch hổ’ (còn gọi là ‘long hổ hội’) tạo cho ngôi đình đáng vẻ cổ xưa và nghệ thuật khảm sành sứ với kỹ thuật tinh xảo.

Ngoài giá trị nghệ thuật và điêu khắc, đình Bồ Bản còn là nơi tập họp đoàn biểu tình của tổng An Phước, huyện Hòa Vang để đi giành chính quyền từ tay thực dân phong kiến, thành lập Ủy ban Hành chính của xã Bồ Bản vào tháng 8.1945. Nơi đây cũng là địa điểm hoạt động cách mạng trong suốt thời kỳ kháng chiến chống Pháp và chống Mỹ.

Hiện trong đình còn giữ được một bộ Long đình dùng để thỉnh sắc phong của vua, cao 2,2m, rộng 1m xung quanh chạm hình hoa lá, trên nóc chạm lưỡng long chầu nguyệt, 4 góc chạm 4 hình con lân rất cổ kính; một văn bia miếu Quan Thánh Đế Quân của làng, lạc khoản để năm Tự Đức ngũ niên (1852); một bộ thờ mới được dân làng thỉnh về đình từ miếu Bà, vốn là phế tích của một tháp Chăm xưa.

Hàng năm vào mùa xuân và mùa thu (xuân thu nhị kỳ) làng tổ chức tế lễ cầu mong quốc thái dân an, mùa màng bội thu. Ngoài ra vào ngày mồng 1 tháng Giêng âm lịch hàng năm, dân làng còn tổ chức lễ *Minh niên* và ngày rằm tháng 8 có cúng tế các vị tiên hiền cầu an ở đình Bồ Bản.

Đình Bồ Bản hiện đang được nhân dân địa phương và các cấp chính quyền chung tay giữ gìn để bảo lưu một ngôi đình cổ còn nguyên vẹn mang nhiều dấu ấn lịch sử và nghệ thuật điêu khắc của thành phố Đà Nẵng, như ước nguyện của dân làng Bồ Bản thể hiện ở đôi câu đối trước đình làng: 禮樂衣冠之萃. 聲名文物將都 (Lễ lạc y quan chi tụy. Thanh danh văn vật tương đô: Nơi lưu giữ lễ lạc y quan. Chốn hội tụ thanh danh văn vật).

* ThS., Trung tâm Hà Nội học và Phát triển Thủ đô, Viện Việt Nam học và Khoa học Phát triển.

KHÊ ĐÌNH HẦU ĐÌNH PHIÊN - TÁC GIẢ BÀI TRÙNG TU LAI VIỄN KIỂU KÝ

Đình Bá Truyền*

Không biết từ bao giờ, Chùa Cầu đã trở thành biểu trưng của phố cổ Hội An. Tương truyền, cầu được người Nhật Bản góp tiền xây dựng vào khoảng nửa đầu thế kỷ XVII, nên còn gọi là cầu Nhật Bản. Về sau, một cái chùa được dựng thêm, nối liền vào lan can phía bắc của chiếc cầu, từ đó dân địa phương gọi tổ hợp này là Chùa Cầu. Năm 1719, chúa Nguyễn Phúc Chu ngự viếng Hội An, ban tên cho cầu là Lai Viễn Kiều, hàm nghĩa “cầu đón khách phương xa”.

Sau cuộc nội chiến khốc liệt vào cuối thế kỷ XVIII, cầu hư hại khá nhiều nên đến năm 1817, cầu được sửa chữa, làm mới lại. Để kỷ niệm sự kiện này, một bia đá được dựng lên, trên đó có khắc bài văn *Trùng tu Lai Viễn Kiều ký* bằng chữ Hán.¹ Nếu Chùa Cầu là biểu trưng của Hội An thì tấm bia

*** Nhà nghiên cứu, Hoa Kỳ.**

1. Nguyên tác chữ Hán:

重修來遠橋記。明香會安浦界於錦鋪有一溪溪有橋古也相傳日本國人所作。經奉先朝宸翰賜名曰來遠橋。夫會安浦廣南之好風水也長江三面湊合賈筏商帆之所集山陬海澨之所歸。岸上列肆其中為通衢四方百貨無遠不至此橋之所以名來遠也於？橋上架屋屋下列版坦然若履平地行者安勞者息遊者宜乘涼宜憑眺宜臨流而賦詩皆橋間之勝懷也。方今海宇清晏商賈者藏於市旅者出於途馬跡車塵之所及亦無遠而不過此橋焉。弟成必有壞木久朽蠹不及時時修葺將有濡俛之虞。於是全社員職發願捐產拾材將與鼎力而新之以丁丑年己酉月成而徵記於某某奮然而作曰：此文昌帝君所謂造千萬人來往之橋亦陰徃中一善事也。而今而候將千百年是賴其利澤及人功容可量耶是為記。銘曰：遵彼路兮溪水溶溶截水為橋寔惟前功飼而修修之善念所充往來攸濟無遠不通而今而候利澤無窮。嘉隆丁丑年仲秋月穀日。直隸廣南營督學溪亭伯丁翔甫撰。

Phiên âm Hán Việt: *Trùng tu Lai Viễn Kiều ký. Minh Hương Hội An phố giới ư Cẩm Phô hữu nhất Khê, Khê hữu kiều cổ dã, tương truyền Nhật Bản quốc nhân sở tác. Kinh phụng tiên triều thần hàn tử danh, viết: Lai Viễn Kiều. Phù Hội An phố Quảng Nam chi hảo phong thủy dã, trường giang tam diện tấu hợp, cổ phiệt thương phàm chi sở tập, sơn tưu hải phệ chi sở quy. Ngạn thượng liệt tử kỳ trung vi thông cù, tử phương bách hóa vô viễn bất chí, thử kiều chi sở dĩ danh Lai Viễn dã ư? Kiều thượng giá ốc, ốc hạ liệt bản thân nhiên nhược lý bình địa, hành giả an, lao giả tức, du giả nghi thừa lương, nghi bằng thiếu, nghi lâm lưu nhi phú thi, giai kiều gian chi thắng khái dã. Phương kim hải vũ thanh yển, thương cổ giả tàng ư thị, lữ giả xuất ư đồ, mã tích xa trần chi sở cập diệc vô viễn nhi bất quá thử kiều yên. Độ thành tất hữu hoại, mộc cửu hủ đổ, bất cập thời tu*

khắc bài văn này là văn vật khảo cổ đáng quý nhất trong các di tích hiện còn ở Chùa Cầu, bởi đây là một áng văn chương tuyệt bút, ghi lại lịch sử, vị trí địa lý, những tiện ích của chiếc cầu, cũng như mô tả quá trình trùng tu. Lạc khoản bài văn bia (dòng cuối cùng bên trái) cho biết tác giả bài ký là *Đình Tường phủ* (丁翔甫), tước hiệu *Khê Đình bá* (溪亭伯) đang giữ chức Đốc học dinh trực lệ Quảng Nam. Tuy nhiên cho đến nay, *Đình Tường phủ*, tác giả bài *Trùng tu Lai Viễn Kiều* ký vẫn còn là một nhân vật bí ẩn.

Sách *Đại Nam thực lục* do Quốc sử quán triều Nguyễn biên soạn, có chép: vào năm Ất Hợi, Gia Long thứ 14 (1815), tháng 5: “*Lấy hương cống đời Lê là Đình Phiên làm Đốc học Quảng Nam*”.¹ Cũng theo sách này, vào năm Kỷ Mão, Gia Long thứ 18 (1819), tháng 3: “*Lấy Ký lục Quảng Nam là Nguyễn Xuân Tình làm Cần Chánh điện học sĩ sung chánh sứ đi cống nước Thanh (hai lễ cống năm Đinh Sửu và năm Kỷ Mão), Đốc học Quảng Nam là Đình Phiên làm Đông Các học sĩ, Tri phủ Nam Sách là Nguyễn Hữu Bình làm Hàn lâm Thị độc, sung giáp, át phó sứ*”.² Như vậy người giữ chức Đốc học Quảng Nam từ năm 1815 đến năm 1819 là Đình Phiên (丁翻), mà thời điểm tác giả *Đình Tường phủ* soạn bài *Trùng tu Lai Viễn Kiều* ký là năm 1817. Từ đó có thể suy luận rằng *Đình Tường phủ* là bút hiệu của Đông Các học sĩ Đình Phiên.

Năm 1819, Đông Các học sĩ Đình Phiên tham gia sứ bộ triều Nguyễn sang Trung Hoa để chúc mừng lễ Lục Tuần Đại Khánh của vua Gia Khánh nhà Thanh, giữ chức Phó sứ.³ Trong bài viết *Thơ đi sứ chữ Hán của Việt Nam*

*tập, tương hữu như quý chi ngư. Ư thị đồng xã viên chúc phát nguyên quyền sản thập tài, tương dữ đình lục nhi tân chi. Dĩ đình sừ niên, kỷ dậu nguyệt thành, nhi trưng ký ư mỗ, mỗ phần nhiên nhi tác viết: thử Văn Xương Đế Quân sở vị tạo thiên vạn nhân lai vãng chi kiều, diệp âm chất trung nhất thiện sự dã. Nhi kim nhi hậu, tương thiên bách niên thị lại, kỳ lợi trạch cập nhân chi công, dung khả lượng da! Thị vị ký. Minh viết: tuân bỉ lộ hể, kê thủy dung dung, tiết thủy vi kiều, thật duy tiền công, tự nhi tu chi, thiện niệm sở sung, vãng lai du tế, vô viễn bất thông, nhi kim nhi hậu, lợi trạch vô cùng. Gia Long, Đình Sừ niên, trọng thu nguyệt, cốc nhật. Trục lệ Quảng Nam dinh Đốc học Khê Đình bá Đình Tường phủ soạn. (Xem bản dịch của Hồ Ngạn, *Quảng Nam xưa và nay* (Hà Nội: Thanh niên, 2004), 134).*

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam thực lục*, Tổ biên dịch Viện Sử học dịch, Tập 1 (Hà Nội: Giáo dục, 2002), 901.

2. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam thực lục*, Tổ biên dịch Viện Sử học dịch, Tập 1 (Hà Nội: Giáo dục, 2002), 986.

3. Trần Đức Anh Sơn, *Huế - Triều Nguyễn một cái nhìn* (Huế: Thuận Hóa, 2004), 86.

2. GS. Zhan Zhihe (詹志和), *越南北使汉诗与湖湘地理文化 (Việt Nam Bắc sứ Hán thi dữ Hồ Tương địa lý văn hóa: Thơ đi sứ chữ Hán của Việt Nam trong mối quan hệ với địa lý văn hóa Hồ Nam)*, Đại học Sư phạm Hồ Nam, Trung Quốc, www.khoavan-hoc-ngonngu.edu.vn.

trong mối quan hệ với văn hóa Hồ Nam (越南北使汉诗与湖湘地理文化) của GS. Zhan Zhihe (詹志和) có đoạn: “嘉庆二十四年 (1819) 北使丁翔甫的《湘南湘潭多有江西客其地夏初相斗杀伤殆七百余数中兴至此爰述所闻》”.² (Gia Khánh nhị thập tứ niên (1819), Bắc sứ Đình Tường phủ đích “Tường nam Tường Đàm đa hữu Giang Tây khách kỳ địa hạ sơ tương đấu sát thương đãi thất bách số trung hưng chí thử viên thuật sở văn”). Ba chữ Hán 丁翔甫 (Đình Tường phủ) trong bài viết của GS. Zhan Zhihe có tự dạng hoàn toàn trùng khớp với ba chữ 丁翔甫 (Đình Tường phủ) được khắc trên văn bia *Trùng tu Lai Viễn Kiều* ký. Từ những luận cứ trên, chúng ta đi đến một kết luận chắc chắn rằng *Đình Tường phủ* là bút hiệu của Đông Các học sĩ Đình Phiên.

Nhưng tại sao Đình Phiên lại chọn ba chữ *Đình Tường phủ* để làm bút hiệu? Câu trả lời rất đơn giản. Nếu để ý, chữ 翔 (Tường) và chữ 翻 (Phiên) đều có bộ 羽 (Vũ) bên phải, theo *Hán Việt từ điển trích dẫn* (www.hanviet.org), cả hai chữ 翔 (Tường), 翻 (Phiên) đều có nghĩa là “bay lượn”, còn chữ 甫 (phủ) dùng để chỉ cách gọi tôn quý dành cho nam nhân (ví như đức Khổng Tử gọi là Ni phủ 尼甫), tóm lại 丁翔甫 (Đình Tường phủ) là một dạng mỹ xưng của 丁翻 (Đình Phiên).

Đông Các học sĩ Đình Phiên sinh năm 1764 tại làng Ông La Giáp, tổng Kim Nguyên, huyện Chân Lộc, phủ Đức Quang, trấn Nghệ An (nay là xã Nghi Long, huyện Nghi Lộc, tỉnh Nghệ An), húy Giáp, sau đổi Nguyễn Phiên (阮翻), về sau nữa vì kiêng quốc tính (họ vua) nên đổi thành Hồng Phiên, tự là Trọng Tường, hiệu là Chi Hiên,³ bút hiệu *Tường phủ*. Trong các bộ chính sử triều Nguyễn như *Đại Nam thực lục*, *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, *Quốc triều sử toát yếu*, cũng vì kiêng quốc tính nên Đình Nguyễn Phiên luôn được chép bằng tự danh Đình Phiên (丁翻).

Đình Phiên đỗ Hương cống (cử nhân), vị thứ hai, tại trường thi Nghệ An, khoa Quý Mão, niên hiệu Cảnh Hưng 44 (1783) đời vua Lê Hiển Tông, cũng trong khoa thi này Nguyễn Du đậu Sinh đồ (tú tài). Năm 1787, ông thi Hội khoa Đình Vị, đỗ Tam trường trúng cách (tương đương học vị Phó bảng triều Nguyễn) và được bổ chức Toàn tu Quốc sử quán triều Lê. Nhà Lê mất, ông không ra làm quan cho Tây Sơn mà lui về quê mở trường dạy chữ. Học trò của ông rất đông, về sau nhiều người thành đạt.¹

3. Đình Văn Niêm, “Đông Các học sĩ Đình Hồng Phiên, tác giả khởi thảo Đề hệ thi và Phiên hệ thi”, *Nghiên cứu Huế*, Tập 8 (Huế: Thuận Hóa - Trung tâm Nghiên cứu Huế, 2012), 444.

1. Đình Văn Niêm, “Đông Các học sĩ Đình Hồng Phiên, tác giả khởi thảo Đề hệ thi và Phiên hệ thi”, *Nghiên cứu Huế*, Tập 8 (Huế: Thuận Hóa - Trung tâm Nghiên cứu Huế, 2012), 444.

Nhà Nguyễn trung hưng, Đinh Phiên vẫn chưa ra làm quan, mãi đến năm Gia Long thứ 14 (1815) mới chịu nhận chức Đốc học Quảng Nam và được vua Gia Long ban tước Khê Đình bá. Chính trong thời gian nhậm chức tại xứ Quảng, viên chức xã Minh Hương, phố Hội An đã mời ông viết bài văn bia *Trùng tu Lai Viễn Kiều ký*. Trên văn bia có khắc: 於是全社員職發願捐產拾材將與鼎力而新之以丁丑年己酉月成而徵記於某某奮然而作曰 (*U thị đồng xã viên chức phát nguyện quyên sản thập tài, tương dĩ đình lực nhi tân chi. Dĩ đình sừ niên kỷ dậu nguyệt thành nhi trùng ký ư mỗ, mỗ phần nhiên nhi tác viết*), tạm dịch: “Vì thế viên chức cả xã phát nguyện góp của mua gỗ, cùng nhau ra sức làm mới lại. Đến tháng Kỷ Dậu (tháng 8) năm Đinh Sửu (1817) hoàn thành nên nhờ ta (Đinh Phiên) viết bài ký, ta phần khởi mà viết rằng”.

Tháng 3 năm Kỷ mao (1819), ông làm Phó sứ đoàn sứ bộ sang Trung Hoa. Thuận dòng Tương Giang, đoàn thuyền sứ thần đi qua địa phận tỉnh Hồ Nam. Khi dừng chân ở Tương Đàm, ông viết bài *Tương nam Tương Đàm đa hữu Giang Tây khách kỳ địa hạ sơ tương đầu sát thương đãi thất bách số trung hưng chí thử viên thuật sở văn* chép lại một thảm kịch xảy ra ở đây, nguyên nhân là do bất đồng ngôn ngữ giữa khách buôn Giang Tây và dân địa phương, phát sinh mâu thuẫn dẫn đến ẩu đả, làm hơn 700 người mất mạng.¹ Cũng trong thời gian đi sứ, ông có dịp cùng với các sĩ phu Thanh quốc xướng họa thơ văn, nhân đó viết tập thơ *Hán Cao tổ*. Có người thợ gốm Trung Hoa đến xin chữ để in lên các sản phẩm gốm sứ, ông cho hai câu thơ quốc âm: “*Nghêu ngao vui thú yên hà. Mai là bạn cũ hạc là người thân*”. Người đời sau tưởng lầm hai câu thơ này là của Nguyễn Du bởi vì ông và Nguyễn Du là bạn đồng hương, đồng khoa vừa là thông gia (con trai của Đinh Phiên là Đinh Văn Phác lấy Nguyễn Thị Tiềm, con gái Nguyễn Du).²

Tháng 4 năm Canh Thìn, Minh Mạng năm thứ 1 (1820), sứ bộ sang Thanh gồm Cẩn Chánh điện học sĩ Nguyễn Xuân Tình, Đông Các học sĩ Đinh Phiên, Hàn lâm Thị độc Nguyễn Hựu Bình trở về Huế, đem dâng hai con cừu (một con đực, một con cái, lông nhỏ mềm, sạch trắng như bông, đuôi to mà ngắn, con đực thì hai sừng cuốn vòng lại đối với nhau, gọi là dương dắc,

đây là lần đầu tiên Việt Nam có giống cừu quý này). Vua cho đem nuôi ở Thanh Phong đường.¹

Sau lần đi sứ này, vua Minh Mạng rất tín nhiệm Đinh Phiên. Ngày 19 tháng 6 năm Canh Thìn, Minh Mạng năm thứ nhất (1820), Đinh Phiên được thăng chức Ký lục trấn Biên Hòa và thăng tước Khê Đình hầu.² Tháng 10 cùng năm, vua sai Đông Các học sĩ Đinh Phiên và Hàn lâm Thị độc Cao Huy Diệu soạn định thể thức cáo văn, sắc văn cho văn giai và võ phẩm.³

Năm Tân Tỵ, Minh Mạng năm thứ 2 (1821), tháng 5, vua cho làm lễ khai trường Quốc sử quán tại điện Cẩn Chánh và chính thức đưa nó vào hoạt động. Vua sai Đinh Phiên làm Toàn tu, tham gia biên soạn bộ *Liệt thánh thực lục* (truyện viết về các chúa Nguyễn), ban cho ông 8 lạng bạc thay cho ban yến, mỗi ngày lại ban cho một bữa ăn Tứ Thiện (tức là được cùng ăn với vua), về sau đổi cấp tiền ăn hằng tháng là 5 quan.⁴ Cùng tháng ấy, vua cho Đông Các học sĩ Đinh Phiên làm Thị trung Trực học sĩ, vẫn sung Toàn tu sử quán.⁵ Tháng 6 vua sai Thị trung Trực học sĩ Đinh Phiên lấy bản chức mà tham bồi công việc ở bộ Lại.⁶ Tháng 7, Đinh Phiên được cử làm Giám thí kỳ thi Hương ăn khoa tại trường thi Quảng Đức (tức Thừa Thiên). Khoa đó

1. Đinh Văn Niêm, “Đông Các học sĩ Đinh Hồng Phiên, tác giả khởi thảo Đế hệ thi và Phiên hệ thi”, *Nghiên cứu Huế*, Tập 8 (Huế: Thuận Hóa - Trung tâm Nghiên cứu Huế, 2012), 445.

2. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam thực lục*, Tổ biên dịch Viện Sử học dịch, Tập 2 (Hà Nội: Giáo dục, 2002), 69.

3. Đinh Văn Niêm, “Đông Các học sĩ Đinh Hồng Phiên, tác giả khởi thảo Đế hệ thi và Phiên hệ thi”, *Nghiên cứu Huế*, Tập 8 (Huế: Thuận Hóa - Trung tâm Nghiên cứu Huế, 2012), 445.

4. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập 2, 97.

5. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập 2, 133. Để soạn sách *Liệt thánh thực lục*, vua Minh Mạng sai thự (quyển) Chương Hữu quân Nguyễn Văn Nhân làm Tổng tài, Thượng Thư Trịnh Hoài Đức và Phạm Đăng Hưng làm Phó Tổng tài, Tham tri Trần Minh Nghĩa, Nguyễn Khoa Minh, Nguyễn Văn Hưng, thự (quyển) Tham tri Nguyễn Huy Trinh, Hàn lâm Chương viện học sĩ Hoàng Kim Hoán, Thái thường Tự khanh Lê Đồng Lý, Lại bộ Thiêm sự Lê Đăng Doanh, **Đông Các học sĩ Đinh Phiên**, Hàn lâm Thị giảng học sĩ Nguyễn Tuấn Lý, Nguyễn Mậu Bách làm Toàn tu, Thị độc Cao Huy Diệu, Biên tu Hoàng Quýnh, 25 người làm Biên tu. Đặt 5 người Khảo hiệu, 12 người Thu chương, 8 người Đăng lục. Lấy Quốc sử quán làm nơi soạn sách. Ban biên soạn của Quốc sử quán được chia thành các chức vụ và quyền hạn như sau, Tổng tài: phụ trách toàn bộ việc biên soạn, Toàn tu: soạn và sửa nội dung, Biên tu: biên soạn, Khảo hiệu: kiểm tra và hiệu đính, Thu chương: sưu tầm và bảo quản tài liệu, Đăng lục: chép nội dung để chuyển cho thợ in.

6. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập 2, 135.

1. Đinh Văn Niêm, “Đông Các học sĩ Đinh Hồng Phiên, tác giả khởi thảo Đế hệ thi và Phiên hệ thi”, *Nghiên cứu Huế*, Tập 8 (Huế: Trung tâm Nghiên cứu Huế - Thuận Hóa, 2012), 444.

2. GS. Zhan Zhihe (詹志和), *越南北使汉诗与湖湘地理文化 (Việt Nam Bắc sứ Hán thi dữ Hồ Tương địa lý văn hóa: Thơ đi sứ chữ Hán của Việt Nam trong mối quan hệ với địa lý văn hóa Hồ Nam)*, Đại học Sư phạm Hồ Nam, Trung Quốc, www.khoavan-hoc-ngonngu.edu.vn.

trường thi Quảng Đức lấy đỗ 25 Hương cống (cử nhân).¹ Tháng 9, sai Đinh Phiên làm Giám thí trường Sơn Nam, lấy đỗ 34 Hương cống. Tháng 12, sứ nhà Thanh, đại diện cho vua Thanh sang tuyên phong Vương cho vua Việt Nam, là Án sát Quảng Tây Phan Cung Thìn đến Nam quan, vua sai Đinh Phiên, bấy giờ đang giữ chức Tham bồi bộ Lễ, sung chức Hậu mệnh sứ ở ải Nam Quan để đón tiếp.²

Năm Nhâm ngọ, Minh Mạng năm thứ 3 (1822), tháng 3 mở ân khoa thi Hội, đây là kỳ thi Hội đầu tiên của triều Nguyễn, vua sai Hiệp biện Đại học sĩ Trịnh Hoài Đức sung Chủ khảo trường thi Hội, Hữu Tham tri bộ Hình Ngô Đình Giới sung Phó chủ khảo, Thị trung Trực học sĩ Đinh Phiên và Tế tửu Quốc tử giám Vũ Xuân Biền sung Tri cống cử. Vua dụ rằng: “*Khoa thi Hội này là khoa đầu tiên, là điển lễ quan trọng, các người nên rất mực công bằng, đừng phụ lời khuyên bảo của trẫm*”.³ Khoa này có 164 Hương cống, Giám sinh về kinh đô Huế dự thi. Vua đích thân ra để 3 kỳ thi đầu, kỳ thứ tư thì vua sai quan trường ra. Kết quả lấy 5 quyển trúng cách dâng lên. Vua cho là ít, sai lấy thêm, cuối cùng lấy đỗ 8 người vào thi Đình. Tại kỳ thi Đình, vua cũng đích thân ra để, con trai cả của Đinh Phiên là Đinh Văn Phác đỗ *Đệ tam giáp đồng tiến sĩ xuất thân*.⁴ Cũng trong tháng 3, lấy Thị trung Trực học sĩ Đinh Phiên kiêm chức Thái thường Tự khanh (hàm Chánh tam phẩm), tham bồi công việc bộ Lễ.⁵

Tháng 12 năm Quý Mùi, Minh Mạng năm thứ 4 (1823), Đinh Phiên có tội bị cách chức. Nguyên trước đây, Nghệ An làm danh sách bách thần, thuộc viên ở trấn là Hoàng Nghĩa Hựu, Nguyễn Ngọc Quỳnh làm sắc thần mà tùy tiện thay đổi, lại có sắc phong của Tây Sơn cũng sắp lẫn vào. Lúc đó, Đinh Phiên giữ chức Tham bồi bộ Lễ, giao cho Thiêm sự là Lưu Công Đạo cùng bộ ty là Nguyễn Đức Hiên, Nguyễn Đình Lập nhận xét. Do thuộc cấp không trích ra được sự gian dối, Đinh Phiên cứ thế để tâu lên. Cản Chánh điện Hiệp biện Đại học sĩ Trịnh Hoài Đức cáo giác việc ấy ra. Vua sai đình thần nghị xử. Đến tháng 12 thì án thành, sách tâu của Đinh Phiên bị bác trả về, sắc Tây Sơn thì tiêu hủy hết, Đinh Phiên bị phạt đánh 100 trượng, cách chức (nhưng cho lưu tước Khê Đình hầu), phát đi Hà Tiên để làm việc chuộc tội. Sau đó vua xét lại công lao của Đinh Phiên nên đổi phát đi Quảng Ngãi.⁶ Giữ trọn

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập 2, 138.

2. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập 2, 142.

3. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập 2, 153.

4. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập 2, 176.

5. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập 2, 197.

6. Theo *Quốc triều khoa bảng lục* (Cao Xuân Dục), khoa Nhâm Ngọ (1822) lấy đỗ 8 người, Đệ nhị giáp tiến sĩ xuất thân (Hoàng giáp): Nguyễn Ý; Đệ tam giáp đồng tiến sĩ

đạo hiếu, con trai của Đinh Phiên là tiến sĩ Đinh Văn Phác đang làm Tri phủ Bình Thuận tấu xin giải chức để theo nuôi cha, vua cho.¹

Tháng 9 năm Mậu Tý (1828), sau năm năm thụ án, vua khởi phục Đinh Phiên, sung chức Huấn đạo Bình Dương. Tháng 5 năm Quý Tỵ, Minh Mạng năm thứ 14 (1833), Huấn đạo Bình Dương là Đinh Phiên, tuổi đến 70, viện lệ xin hồi quán nghỉ hưu, nhưng Tổng đốc An Biên (Phiên An, Biên Hòa) là Nguyễn Văn Quế tâu rằng văn học của Khê Đình hầu còn kham dùng về giáo chức, bèn xin thăng bổ Giáo thụ Tân Bình, vua chuẩn y.²

Ở cái tuổi thất thập cổ lai hy, những tưởng Hầu gia an phận với nghiệp giáo chức thì ông lại dính líu vào sự biến thành Phiên An. Vào đêm 18 tháng 5 Quý Tỵ (tức 5 tháng 7 năm 1833), Lê Văn Khôi, con nuôi Tả quân Lê Văn Duyệt, nổi dậy đánh chiếm thành Bát Quái, giết chết Tổng đốc Nguyễn Văn Quế và Bồ chính Bạch Xuân Nguyên, tuyên bố bất phục triều đình. Sẵn mang tâm trạng “chán Nguyễn, hoài Lê”, Giáo thụ Đinh Phiên liền ủng hộ Lê Văn Khôi chống lại Minh Mạng. Lê Văn Khôi đúc ấn tự xưng là Đại nguyên soái, phong cho Thái Công Triều làm Thống lãnh Trung quân..., phong cho Đinh Phiên làm Lễ bộ Thái khanh, Đặng Vĩnh Ưng làm Lại bộ Thái khanh. Đinh Phiên và Đặng Vĩnh Ưng thay Lê Văn Khôi thảo hịch văn kêu gọi dân chúng ủng hộ cuộc nổi dậy, đại ý nói: Con cháu họ Lê đã nổi dậy ở miền Bắc, hện với quân khởi nghĩa làm nội ứng để phục lại cơ nghiệp nhà Lê. Vả lại, Lê Văn Duyệt đã quá cố, là ân sủng của quân khởi nghĩa, không can cứu gì mà bị tội, cho nên quân khởi nghĩa phải dấy quân để phục thù cho Duyệt... Bài hịch với lời lẽ đanh thép lên án nền chính trị hà khắc của Minh Mạng và kêu gọi dân chúng cả nước đứng lên đánh đổ triều Nguyễn, khôi phục nhà Lê. Trong khoảng chưa đầy một tuần, quân khởi nghĩa đã lên đến hàng nghìn người và chỉ trong vòng ba tháng, đã chiếm trọn Nam Kỳ lục tỉnh.

Vua Minh Mạng liền sai Tổng Phúc Lương, Nguyễn Xuân, Phan Văn Thúy, Trương Minh Giảng và Trần Văn Năng đem thủy bộ binh tượng vào đánh Lê Văn Khôi. Ngay đầu tháng 8 năm Quý Tỵ (1833), quân triều đình đã

xuất thân: Lê Quang, Phan Hữu Tính, Hà Tông Quyền, **Đinh Văn Phác**, Vũ Đức Khuê, Trần Lê Hiệu, Phan Bá Đạt.

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập 2, 202.

2. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập 2, 321. Vụ nghị xử cho thấy sự cạnh tranh dữ dội giữa phe nho sĩ Gia Định và phe cựu thần nhà Lê, chỉ vì sắp lẫn mấy cái sắc phong Tây Sơn mà **Đinh Phiên** bị đánh 100 trượng, cách chức, phát đi Hà Tiên; Công Đạo bị cách chức, phát đi Châu Đốc tâu cương; Đức Hiên và Đình Lập bị cách chức về dân; Nghĩa Hựu bị chém; Ngọc Quỳnh bị mãn lưu (lưu đầy suốt đời); toàn bộ quan viên trấn Nghệ An bị giáng hai cấp. Án này có đáng không?

3. Cao Xuân Dục, *Quốc triều sử toát yếu* (Hà Nội: Văn học, 2002), 161.

phản công mãnh liệt và bắt đầu lấy lại Định Tường, Vĩnh Long, An Giang, Biên Hòa. Tướng của Lê Văn Khôi là Thái Công Triều đột nhiên mang quân ra hàng, khiến lực lượng nổi dậy càng thêm suy yếu. Quân triều đình vây chặt Khôi ở Gia Định.

Thấy quân nổi dậy núng thối, giữa tháng 8 năm Quý Tỵ (1833), Lê bộ Thái khanh Đinh Phiên ra thú tại quân thứ Thảo nghịch hữu đạo. Mọi người đều nói: “*Lúc nghịch Khôi mới nổi loạn, Phiên thường phô trương thanh thế giặc, dụ dỗ mọi người đi theo giặc*”. Tướng triều đình là Nguyễn Văn Trọng liền xiềng Đinh Phiên lại, tống giam, rồi tâu lên. Vua dụ rằng: “*Đinh Phiên nguyên có quan chức, mất lương tâm, đi theo giặc, thực không bằng chó lợn, nên áp giải vào Kinh, để đem hết pháp luật trừng trị*”. Đinh Phiên đi đến tỉnh Quảng Ngãi thì qua đời. Vua hạ lệnh cho quan tỉnh Quảng Ngãi phanh thây Đinh Phiên, cắm cọc bêu đầu ở Gia Định và Nghệ An mỗi tỉnh ba ngày, rồi đem vớt đầu xuống sông.¹

Nhưng sự trừng phạt của vua Minh Mạng đối với Đinh Phiên không chỉ dừng lại ở đó, ngày 22 tháng 8 năm Quý Tỵ (1833), vua truyền chỉ trảm quyết (tức là chém ngay, không cần xét xử) vợ con Đinh Phiên cả thảy 5 người (vợ Đinh Phiên và 4 con trai: tiến sĩ Đinh Văn Phác, Đinh Văn Đạm, Đinh Văn Thành, Đinh Văn Tấn) bị giam tại Nghệ An. Vua phái một quan khâm sai đến Nghệ An, cho biên binh phái áp giải các phạm nhân đến chợ, chính mắt viên quan ấy cùng với Tổng đốc và Tuần phủ giám sát việc hành hình. Con trai cả của Đinh Phiên là Đinh Văn Phác bị truy đoạt mọi bằng sắc, đục bỏ họ tên trên bia tiến sĩ.² Chưa hết, tháng 2 năm Giáp Ngọ (1834), Giáo thụ Phúc Long là Nguyễn Đức Phương, học trò của Đinh Phiên, bị vua bắt phải về làng, cho hưu trí ngay. Giám sát Ngự sử đạo Nam Ngãi (Quảng Nam, Quảng Ngãi) Nguyễn Năng Tĩnh và Giáo thụ Vĩnh Tường Nguyễn Văn Dư cũng là môn đồ của Đinh Phiên nên đều bị bãi miễn chức vụ.³ Chỉ có một chút xui may mắn là vua Minh Mạng đã không ra lệnh tiêu hủy mọi trước tác của Đinh Phiên, nên tấm văn bia *Trùng tu Lai Viễn Kiều ký* tại Chùa Cầu mới còn lưu truyền đến ngày nay.

Khê Đinh hầu Đinh Phiên đã sống trong một giai đoạn lịch sử đầy biến động. Thi đỗ Hương cống, ông ra làm quan cho nhà Lê. Tây Sơn nổi lên

ông lui về quê dạy học. Đến thời Nguyễn, mãi đến năm 1815 ông mới nhận chức Đốc học Quảng Nam. Nhà Nguyễn đãi ông không bạc, ban cho quyền cao chức trọng. Ông được cấp ruộng khoa điền ở quê nhà, được phép dựng chợ Giang Đình (nay là chợ Đình ở xã Nghi Long, huyện Nghi Lộc), được xây cầu, lấy tên Khoa Trường (nay là cầu Trường nằm giữa hai xã Nghi Long và Nghi Thịnh). Làng Ông La Giáp, nơi ông sinh ra, được sắc tứ thành làng Kim Khê (金溪), lấy chữ Khê (溪) theo tước hiệu của ông, và thôn ông ở gọi nhà thôn Nhà Hầu.¹ Mặc dù được phong hầu, được hậu đãi nhưng lòng ông luôn hướng về nhà Lê nên cuối đời ông tham gia cuộc nổi dậy của Lê Văn Khôi, hậu quả là ông và gia tộc phải hứng chịu sự trừng phạt tàn khốc của vua Minh Mạng.

Ngoài việc làm quan và dạy học, Khê Đinh hầu Đinh Phiên còn để lại cho hậu thế một gia tài văn học đồ sộ. Đó là bài *Trùng tu Lai Viễn Kiều ký*, 364 bài thơ “vịnh Bắc sử” (in trong *Vịnh sử hợp tập* và *Vịnh sử thi tập*, hiện đang lưu trữ tại Viện Nghiên cứu Hán Nôm)², tập thơ *Hán Cao tổ* (sáng tác khi đi sứ Trung Hoa), bài *Đông Hiên*³, bài *Tương nam Tương Đàm đa hữu Giang Tây khách kỳ địa hạ sơ tương đấu sát thương đãi thất bách số trung hưng chí thử viên thuật sở văn*, bộ chính sử *Liệt thánh thực lục* (đồng tác giả) và một số câu đối còn lưu truyền trong dân gian...

Đặc biệt, một tác phẩm văn học quan trọng của ông là khởi thảo bài *Đề hệ thi* và 10 bài *Phiên hệ thi*. Hiện nay Trung tâm Lưu trữ Quốc gia I còn lưu bản Tấu có ngự phê của Đông Các học sĩ Đinh Nguyễn Phiên, nội dung như sau: “*Đông Các học sĩ thần Đinh Nguyễn Phiên khể thủ đồn thủ bách bài cần tấu vị: tư phụng chỉ kiểm nghĩ Ngọc phổ chư tự. Khâm thủ. Cần thứ vi thập nhất chương tứ cú, nhị thập tự, hợp nhị bách nhị thập tự cung trần vu thứ. Phục hậu thánh tài*”. Tạm dịch: “*Bể tôi Đông Các học sĩ là Đinh Nguyễn Phiên cúi đầu, rạp đầu trăm lạy kính tấu về việc: nay kính vâng chỉ kiểm soạn các chữ trong Ngọc Phổ. Hãy kính đấy. Kính cần xếp thành 11 bài 4 câu, cộng 220 chữ kính cần trình bày theo thứ tự. Kính chờ thánh thượng xét đoán*”.⁴ Căn cứ vào bản Tấu của Đinh Phiên, vua Minh Mạng có sửa chữa thêm bớt, rồi sai làm sách vàng ngự chế về đề hệ (dòng chính của vua) và sách bạc ngự chế về phiên hệ (dòng của các vương công). Đến tháng 4 năm Minh Mạng thứ 4

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập 3, 568.

2. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập 3, 600.

3. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập 3, 736. Là hình phạt *lục thi* (phanh thây), *trảm kiều* (bêu đầu). Do Đinh Phiên đã ra đầu thú nên bị xử trảm quyết toàn gia, nếu không ra thú thì chắc chắn bị xử lăng trì và tru di tam tộc (điều 223 và 225 Bộ luật Gia Long).

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập 4, 62.

2. Đinh Văn Niêm, “Bài đã dẫn”, 457. Theo gia phả do Đình nguyên Hoàng giáp Đinh Văn Chấn biên dịch năm 1940 thì dòng họ Đinh Văn Kim Khê có nguồn gốc từ Đình Lễ, Đình Liệt, những công thần khai quốc nhà Lê.

3. Nguyễn Xuân Diện, “Có một dòng thơ vịnh sử trong di sản văn học của cha ông”, Trang tin điện tử Bộ Văn hóa, Thể thao và Du lịch, ngày 10.6.2007, www.cinet.gov.vn.

4. Đinh Văn Niêm, “Bài đã dẫn”, 445.

(1823) sách vàng, sách bạc làm xong.¹

Mặc dù có một kết cục bi thảm, nhưng Khê Đình hầu Đình Phiên là người đã mở ra một dòng họ khoa bảng danh giá nhất Việt Nam trong thời nhà Nguyễn, đó là dòng Đình Văn Kim Khê với ba vị đại khoa và sáu vị trung khoa. Con trai ông là Đình Văn Phác, đỗ *Đệ tam giáp đồng tiến sĩ xuất thân* khoa thi Đình năm Nhâm Ngọ (1822). Cháu nội của Đình Văn Phác là Đình Văn Chất đỗ *Đệ tam giáp đồng tiến sĩ xuất thân* khoa thi Đình năm Ất Hợi (1875).

Cuộc đời tiến sĩ Đình Văn Chất cũng đậm chất bi tráng không kém gì cuộc đời của ông cố ông (Đình Phiên). Đình Văn Chất sinh năm 1847, đỗ cử nhân năm Mậu thìn (1866), đỗ tiến sĩ năm Ất Hợi (1875). Ông làm quan đến chức Tri phủ Nghĩa Hưng. Năm 1883, quân Pháp đánh phủ Nghĩa Hưng, ông chỉ huy quan binh kháng cự mãnh liệt, quân Pháp phải lui. Năm 1885, kinh đô Huế thất thủ, ông từ quan về quê chiêu mộ nghĩa quân ứng chiếu Cần Vương. Pháp cho quân đến đàn áp, ông kéo nghĩa quân lên vùng Thanh Chương lập căn cứ. Năm 1887, quân Pháp bao vây căn cứ, nghĩa quân tan rã, ông bị bắt. Quân Pháp ép triều đình Đồng Khánh xử ông án “tru di tam tộc”. Đây là lần thứ hai dòng họ Đình Văn Kim Khê gánh họa diệt môn. Viết về ông, trong *Việt Nam vong quốc sử* của chí sĩ Phan Bội Châu có đoạn: “*Đình Văn Chất, người Nghệ An, ứng chiếu Cần Vương khởi nghĩa. Quân thua, ông bị bắt, bị người Pháp giết chết bêu cả thầy, thầy rữa ra, học trò xin thu về chôn, người Pháp chỉ cho thầy, còn đầu thì chặt lấy và đem đốt. Cha và em ông đều đã chết vì quốc nạn. Hai con trai, hai cháu gọi bằng bác, một gái tuổi còn nhỏ, đều bị người Pháp giết cả. Ông Đình trước xuất thân tiến sĩ, làm quan ở Nghĩa Hưng, rất được lòng quân dân, đánh nhau với quân Pháp thường thắng luôn. Thành Nam Định mất, phủ Nghĩa Hưng vẫn không hạ được, nên Chất bị hình phạt thảm khốc như thế*”.²

Khi quân Pháp cho xử trảm thân nhân của tiến sĩ Đình Văn Chất, một người bà con bên ngoại đã nhanh tay bế cậu bé năm tuổi Đình Văn Chí (sinh năm 1882), đứa con trai duy nhất còn lại của Đình Văn Chất, chạy khỏi pháp trường, trốn xuống biển, ra Hải Phòng, đem sang tỉnh Phúc Kiến (Trung Quốc) lánh nạn. Hơn 10 năm sau, sự việc đã yên, Đình Văn Chí được đưa về

nước, nhưng nhà chẳng còn ai, lại phải nhờ bên ngoại nuôi ăn học. Để che giấu thân phận, ông khai hạ tuổi và đổi tên thành Đình Văn Chấn. Khoa thi năm Quý Sửu (1913), ông đỗ đầu kỳ thi Đình với học vị *Đệ nhị giáp tiến sĩ xuất thân* (Hoàng giáp) nên được dân gian gọi là Đình nguyên Hoàng giáp Đình Văn Chấn. Ông ra làm quan, thăng dần đến chức Đốc học Quảng Nam. Năm 1930, có người cáo lên triều đình ông khai man lý lịch nên bị điều ra làm Án sát Hà Tĩnh. Chán kẻ tiểu nhân, ông từ quan về quê, chuyên tâm nghiên cứu Phật học và dịch thơ của các thiền sư thời Lý - Trần, được 113 bài đăng dần trên tạp chí *Nam Phong* (các số 114, 115, 116). Hoàng giáp Đình Văn Chấn được xem là người mở đầu cho công việc dịch thơ thiền thời Lý - Trần. Ông qua đời vào năm 1953.¹

Khê Đình hầu Đình Phiên có một người cháu đời thứ 6 rất nổi tiếng là Hòa thượng Thích Minh Châu, người được mệnh danh Huyền Trang của Việt Nam (Đình Phiên là cao cao tăng tổ khảo của Hòa thượng Thích Minh Châu). Hòa thượng họ Đình, húy Văn Nam, con thứ tư của Đình nguyên Hoàng giáp Đình Văn Chấn. Hòa thượng sinh ngày 20 tháng 10 năm 1918 (Mậu Ngọ) tại làng Kim Thành (金城), tổng Hạ Nông Trung, huyện Diên Phước, phủ Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam (nay là khối phố 3, thị trấn Vĩnh Điện, huyện Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam). Hòa thượng chào đời khi phụ thân ngài đương chức Đốc học Quảng Nam. Tại Huế, Hòa thượng gia nhập hội An Nam Phật học năm 1936, đỗ tú tài toàn phần năm 1940, xuất gia năm 1946 ở chùa Tường Vân, làm Hiệu trưởng Trường trung học Bồ đề năm 1951. Từ năm 1952 đến năm 1961, Hòa thượng du học và đậu thủ khoa Tiến sĩ Phật học với luận án *So sánh Tạng Pali Trung bộ kinh với Tạng Hán A hàm* tại Đại học Bihar (Ấn Độ). Từ năm 1964 đến năm 1975, Hòa thượng về nước, giữ chức Viện trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh, chuyên lo sự nghiệp giáo dục và dịch Kinh Tạng Pali. Sau 1975, Hòa thượng làm Hiệu trưởng Trường Cao cấp Phật học Việt Nam, rồi Viện trưởng sáng lập Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam. Tính đến nay đã có 5 tác phẩm bằng Anh ngữ, trên 30 tác phẩm bằng Việt ngữ do Hòa thượng dịch và biên soạn. Vào hồi 9 giờ sáng ngày 16 tháng 7 năm Nhâm thìn (01.9.2012), Hòa thượng Thích Minh Châu an nhiên thị tịch tại Thiền viện Vạn Hạnh (Thành phố Hồ Chí Minh), trụ thế 95 tuổi và 64 hạ lạc.²

Hiện nay, tại nhà thờ họ Đình Văn ở làng Kim Khê, xã Nghi Long, huyện Nghi Lộc, tỉnh Nghệ An vẫn còn lưu giữ câu đối của Khê Đình hầu

1. Đình Văn Niêm, “Bài đã dẫn”, 446, 447. Nguyên văn chữ Hán: 東閣學士臣丁阮翻稽首頓首百拜謹奏為茲奉旨檢擬玉譜諸字欽此謹次為十一章四句二十字合二百二十字恭陳于次伏候聖裁。

2. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam thực lục*, *Sách đã dẫn*, Tập 2, 275. *Đại Nam thực lục* chép: 金策御制 (kim sách ngự chế), nghĩa là sách vàng do vua chế ra, thật mỉa mai cho hai chữ *ngự chế* đó, bởi Đình Phiên mới là tác giả thật sự.

1. Phan Bội Châu, *Việt Nam vong quốc sử* (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1992), 83.

2. Đào Nguyên, “Đình Văn Chấn người mở đầu cho công việc dịch thơ Thiền Lý - Trần”, *Nguyệt san Giác ngộ*, Số 126, Tháng 9.2006.

Đinh Phiên nhắn gửi đời sau: “*Yến dực di mưu Khê thủy viễn. Phụng mao tế mỹ cầm sơn cao*”. Tạm dịch: “*Tử tôn nối nghiệp Khê vàng thẳm. Khoa hoạn nhiều đời núi gấm cao*”.¹ Kể từ khi Đinh Tường phủ hạ bút viết câu đối trên cho đến nay, con cháu của dòng họ Đinh Văn Kim Khê đời nào cũng có người kim bảng đề danh, quan cao chức trọng, đúng là “*khoa hoạn nhiều đời núi gấm cao*”. Tâm nguyện đã linh ứng, chốn cửu tuyền Hâu gia chắc nở nụ cười...

Phần thứ ba

TÔN GIÁO VÀ TÍN NGƯỠNG

1. Đinh Văn Niêm, “Bài đã dẫn”, 445.

SỰ TÍCH VỀ PHẬT TRIẾT CỦA LÂM ẤP TRONG TIẾN TRÌNH GIAO LƯU VĂN HÓA VIỆT - NHẬT

Onishi Kazuhiko*

LỜI MỞ ĐẦU

Mục đích của bài viết này là khảo sát một bộ phận của Phật giáo Champa ở thế kỷ thứ VIII thông qua câu chuyện về một nhân vật có tên là Phật Triết đã đi từ Lâm Ấp sang Nhật Bản. Phật Triết là một nhà sư ở cuối thời đại Lâm Ấp (192 - 756) thuộc vương quốc Champa (192 - 1832), một triều đại từng phát triển thịnh vượng ở miền Trung Việt Nam. Phật Triết đã sang Nhật Bản cùng với Bồ Đề Tiên Na, một nhà sư của miền Nam Ấn Độ vào năm 736. Ông đã dạy tiếng Phạn ở chùa Đại An (Đại An tự/Daian-ji) của Nara. Đồng thời, vào năm 752, ông đã cúng dường một điệu múa ở Pháp hội Khai nhân tượng Phật lớn tại chùa Đông Đại (Đông Đại tự/Todai-ji). Điệu múa này, được gọi chung là nhạc Lâm Ấp, đã trở thành một phần quan trọng trong nhã nhạc Nhật Bản và được truyền lại cho đến tận ngày nay.

Giới học thuật cận đại Nhật Bản đã đề cập về Phật Triết hơn 100 năm qua, trong đó có thuyết cho rằng xuất thân của ông là từ miền Bắc Ấn Độ. Tuy nhiên, tại Việt Nam lại không hề đề cập đến sự tồn tại của Phật Triết. Vì vậy, ở bài viết này, chúng tôi xin trình bày ba luận điểm dưới đây về nhân vật này.

(1) Nêu ra những vấn đề chính và nhìn nhận lại các nghiên cứu trước đây có liên quan đến Phật Triết.

(2) Kiểm chứng xem Phật Triết có phải xuất thân là người của nước Lâm Ấp, thuộc bán đảo Đông Dương hay không?

(3) Khảo sát một bộ phận của Phật giáo Champa ở thế kỷ thứ VIII thông qua sự tích Phật Triết đã được nghiên cứu ở Nhật Bản.

1. NHỮNG VẤN ĐỀ CÒN TỒN TẠI VÀ VIỆC KHẢO SÁT LẠI CÁC NGHIÊN CỨU TRƯỚC ĐÂY

Trước tiên, chúng tôi muốn khái quát lại những nghiên cứu có liên quan về vấn đề này, chủ yếu là trong giới học thuật Việt Nam và Nhật Bản. Đồng thời, chúng tôi cũng nêu thêm một vài vấn đề cần khảo sát ở đây.

* Cộng tác viên của Viện Nghiên cứu Tôn giáo, Viện Hàn lâm Khoa học Xã hội Việt Nam.

1.1. Những nghiên cứu về Phật Triết ở Nhật Bản

Giới học thuật tại Nhật Bản đã chú ý đến Phật Triết từ rất sớm. Vào năm 1907, Takakusu Junjiro đã công bố một công trình luận văn đồ sộ có tên là *Bát nhạc Lâm Ấp - Âm nhạc của triều đại Nara* [Takakusu 1978/1907]. Takakusu đã bình luận tỉ mỉ về âm nhạc Lâm Ấp cũng như đưa ra những thông tin cơ sở có liên quan đến Phật Triết. Chẳng hạn như các sử liệu về văn bia *Nam Thiên Trúc Bà La Môn tăng chính bia tịnh tư*¹ được Tu Vinh là đệ tử của Bồ Đề Tiên Na ghi lại vào năm Cảnh Vân thứ 4 (770); sách *Nguyên Hưởng thích thư*, thông sử Phật giáo Nhật Bản sơ khai được nhà sư thuộc phái Lâm Tế là Hổ Quan Sư Luyện (1278 - 1346) đệ trình lên triều đình vào năm Nguyên Hưởng thứ 2 (1332). Ngoài ra, Takakusu đã trích dẫn một phần của *Nam Hải ký quy nội pháp truyền* (quyển 1) được nhà sư Nghĩa Tĩnh (635 - 715) của nhà Đường ghi chép vào năm Thiên Thụ thứ 2 (691), trong đó có đoạn như “... người ta đi về phía Nam mới tới Chiêm Ba, tức là Lâm Ấp. Nước này theo Bộ Chính Lượng Bộ và ít kiêu theo Hữu Bộ...”. Theo đó, Takakusu khẳng định rằng “Bộ Chính Lượng Bộ và Hữu Bộ đều cũng là môn phái của Phật giáo Tiểu thừa” [Sdd]. Như vậy, Takakusu đã phân tích và cho rằng nơi xuất thân của Phật Triết vào thế kỷ VII là nước Champa, nơi mà Phật giáo Tiểu thừa tức Bộ phái Phật giáo như Bộ Chính Lượng, Bộ Thuyết Nhất Thiết, đã rất phát triển.

Những năm gần đây, vào năm 1984, Tomita Haruo đã trình bày một bài khảo luận có tên là *Phật Triết trong nhã nhạc* [Tomita 1984]. Hơn một nửa nội dung của bài khảo luận này là khảo sát về âm nhạc Lâm Ấp và có đề cập đến pháp thuật mà Phật Triết đã sử dụng. Nội dung này có thể tìm thấy ở *Đại An tự Bồ Đề truyền lai ký*, trích dẫn từ *Đông Đại tự yếu lục* được hoàn thành vào năm Gia Thừa thứ 1 (1106).

Theo đó, tại Nhật Bản, những đề cập liên quan đến nhã nhạc của Phật Triết như trên là không ít. Vào năm 1964, Tanaka Otoyô đã công bố luận văn tập trung chủ yếu vào Phật Triết với đề tài *Phật Triết - Nhà sư Lâm Ấp* [Tanaka 1964]. Sau này, khi toàn bộ bài nghiên cứu của Tanaka Otoyô được phát hành vào năm 1991 với tên gọi là *Túy hoa tập luận văn học Ấn Độ - Dịch thi tập* thì cũng bao gồm cả luận văn trên [Tanaka 1991: 623-634]. Tanaka có lặp lại nhiều lần rằng nước Chiêm Bà/Lâm Ấp quốc/Bắc Thiên Trúc là nơi xuất thân của Phật Triết dựa vào những ghi chép trong *Đại An tự Bồ Đề truyền lai ký* và *Phù Tang lược ký sao*. Do đó, chúng tôi có thể suy đoán nước Lâm Ấp chính là Bắc Thiên Trúc.

1. Bia *Nam Thiên Trúc Bà La Môn tăng chính bia tịnh tư* này có một cách ghi khác như *Nam Thiên Trúc Bà La Môn tăng chính bia tịnh tư*. Trong bài báo cáo này, chúng tôi chép lại theo cách ghi của các tài liệu được trích dẫn.

Tóm lại, theo Tanaka, nơi xuất thân của Phật Triết là miền Bắc Ấn Độ chứ không phải là miền Trung Việt Nam mà người ta hay nói đến trong một thời gian dài. Tuy nhiên, đó chỉ là hướng nghiên cứu mà Tanaka đã đề xuất để khẳng định Lâm Ấp là Bắc Thiên Trúc. Kết luận này vẫn còn bỏ ngỏ về mặt lý luận và cần kiểm chứng lại một cách có minh chứng rõ ràng.

1.2. Nghiên cứu lịch sử Phật giáo Champa ở Việt Nam

Chúng tôi đã đọc lại những công trình nghiên cứu về lịch sử Phật giáo Việt Nam có liên quan đến Phật giáo Champa để xem xét lại ý nghĩa của việc nghiên cứu về Phật Triết trong suốt quá trình đó.

Những luận văn đầu tiên đề cập về lịch sử Phật giáo Việt Nam được các nhà nghiên cứu người Việt Nam chấp bút đều khởi nguồn từ Phật giáo ở miền Bắc Việt Nam. Tuy nhiên, do Phật giáo ở miền Trung Việt Nam không được chọn là đối tượng nghiên cứu nên những đề tài viết về Phật Triết hoàn toàn vắng bóng. Khuynh hướng này được thể hiện xuyên suốt trong nhiều tác phẩm như *Phật giáo Đại Nam từ khởi nguyên cho đến thế kỷ XIII* của sử gia nổi tiếng Trần Văn Giáp [Trần Văn Giáp 1932], *Việt Nam Phật giáo sử lược*, sách về lịch sử Phật giáo Việt Nam đầu tiên được nhà sư Thích Mật Thể viết bằng tiếng Việt [Thích Mật Thể 1943]; *Việt Nam Phật giáo sử luận* của Nguyễn Lang [Nguyễn Lang 2000/1973, 1978, 1994], một quyển sách khái quát lại lịch sử Phật giáo Việt Nam từ những quan điểm bao quát trên nhiều phương diện như lịch sử, kinh tế, chính trị; *Lịch sử Phật giáo Việt Nam* của Nguyễn Tài Thư [Nguyễn Tài Thư 1991], một quyển sách về lịch sử Phật giáo Việt Nam được cơ quan nhà nước chịu trách nhiệm xuất bản lần đầu tiên kể từ sau khi thống nhất đất nước.

Gần đây, trong giới nghiên cứu Phật giáo miền Nam, Lê Mạnh Thát đang lần lượt phát hành 7 quyển sách đồ sộ về lịch sử Phật giáo Việt Nam. Tuy nhiên, ở quyển số 1 với nội dung về Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên cho đến thế kỷ VI [Lê Mạnh Thát 1999] vẫn không thấy đề cập đến Phật giáo miền Trung Việt Nam. Bên cạnh đó, Nguyễn Hiền Đức, chuyên gia nghiên cứu về Phật giáo miền Trung Nam Bộ, khi viết cuốn *Lịch sử Phật giáo Đàng Trong* [Nguyễn Hiền Đức 1995], cũng lấy phạm vi của đối tượng nghiên cứu là Đàng Trong - chúa Nguyễn (1558 - 1777) mà không hề đề cập đến lịch sử của Phật giáo trước đó.

Trước thực trạng các công trình nghiên cứu về Phật giáo Champa của các nhà nghiên cứu Việt Nam vẫn chưa nhiều thì vào năm 2001, Thích Hải Ấn và Hà Xuân Liêm với tư cách đồng tác giả đã xuất bản quyển *Lịch sử Phật giáo xứ Huế* [Thích Hải Ấn, Hà Xuân Liêm: 2001: 28]. Trong quyển sách này

có giới thiệu một vài tư liệu về văn hiến, di tích, di vật liên quan đến Phật giáo Champa. Đầu tiên là trên *Văn bia Võ Cạnh* ra đời vào khoảng thế kỷ III hoặc IV có một đoạn trích mang tư tưởng từ bi của Phật giáo như “*Từ bi và khổ đau đối với chúng sinh*” [Sdd]. Tiếp theo câu trích dẫn “*Mỗi người thì phụng sự chư Phật. Văn tự thì giống với Thiên Trúc*” của *Tùy thư*¹ cùng với bài khái lược trong *Nam Hải ký quy nội pháp truyền* của Nghĩa Tĩnh cho biết “*Champa là một quốc gia Phật giáo thuần thành*”.² Ngoài ra, bên cạnh di tích Đồng Dương của thành phố Indrapura mà vua Champa Indravarman II đã cho xây dựng (cách Đà Nẵng 60 km về phía nam), có rất nhiều di vật liên quan đến Phật giáo đã được phát hiện như pho tượng Phật Thích Ca bằng đồng và di tích tu viện của Phật giáo [Sdd: 28-31]. Cuốn *Lịch sử Phật giáo xứ Huế* cũng nhận xét vua Indravarman II là vị vua duy nhất theo tín ngưỡng Phật giáo ở vương quốc Champa [Sdd: 28].

Chuyên gia khai quật di tích, Louis Finot, đã đặt tên cho bia đá này là *Đồng Dương I*, có niên đại tương đương năm 875 Tây lịch. Vì trên văn bia này có khắc lời tán nghinh Quan Âm Bồ Tát nên chúng ta có thể nhận định Phật giáo Champa ở thế kỷ IX là Phật giáo Đại Thừa [Sdd: 32]. Ngoài ra, nội dung của văn bia này sẽ được đề cập lại một lần nữa ở phần 3.3. của bài viết.

Bên cạnh đó, cuốn *Lịch sử Phật giáo xứ Huế* đã lấy thông tin từ văn bia từ làng An Thái, tỉnh Quảng Nam, còn gọi là *Văn bia An Thái*, có niên đại tương đương vào năm 902 Tây lịch [Huber 1911: 277-282]. Văn bia này có khắc rõ đối tượng tín ngưỡng của Mật Tông là *Kim cương thủ Bồ tát* (Vajrapani) và *Kim cương tát đóa Bồ tát* (Vajrasatva). Do đó, Phật giáo Champa vào thời đó được cho rằng là chịu ảnh hưởng của Mật Tông [Sdd 2001: 33-34].

Vào năm 2006, Nguyễn Sinh Duy, một lần nữa, trong bài “*Văn bia An Thái và Phật giáo Champa*” [Nguyễn Sinh Duy 2006: 446-453] đã bàn luận về giáo lý Mật Tông được tìm thấy ở văn bia này. Tuy nhiên, trong phần cuối của quyển sách này bao gồm cả phần nội dung của *Văn bia Đồng Dương I*, Nguyễn Sinh Duy đã so sánh nội dung liên quan đến Phật giáo Đại thừa với *Nam Hải ký quy nội pháp truyền*, một ký sự về Phật giáo Tiểu thừa của Nghĩa Tĩnh. Điều này dẫn đến một nghi vấn rằng Phật giáo Champa là Đại thừa hay là Tiểu thừa.

1. Trong bài *Lâm Ấp truyện*, *Liệt truyện* thứ 47, quyển 82 của *Tùy thư* có ghi chép “*Mỗi người đều phụng sự Phật. Văn tự thì giống với Thiên Trúc*”.

2. Trong *Nam Hải ký quy nội pháp truyền* của bộ *Đại tạng kinh* (quyển 52, số 2125) không có bài như vậy, chỉ có một bài gần giống như bài trên là “*Những mười nước trong Nam Hải chư châu (...) đều theo Phật pháp*”.

Với các nghiên cứu lịch sử Phật giáo Champa gần đây nhất là vào năm 2014, Quảng Văn Sơn, chuyên gia của Trung tâm Bảo tồn Nghiên cứu văn hóa Chăm của UNESCO, đã công bố công trình *Phật giáo Champa - Từ tư liệu đến nhận thức* [Quảng Văn Sơn: 2014]. Theo tác giả này, cho đến hiện nay, các nhà nghiên cứu Phật giáo Việt Nam đã không chú ý đầy đủ đến lịch sử Phật giáo Champa từ thế kỷ III cho đến thế kỷ X [Bdd: 46]. Nội dung của công trình này chỉ là chỉnh lý lại các di tích, di vật, văn bia, sử liệu văn hiến có liên quan, tuy nhiên vẫn có nhiều chỗ trùng lặp với nội dung của cuốn *Lịch sử Phật giáo xứ Huế*.

Trong các luận điểm ở trên, chúng tôi cho rằng vấn đề lớn nhất mà như Nguyễn Sinh Duy đã cho biết, vào thế kỷ VII, Nghĩa Tĩnh đã ghi chép Phật giáo Champa là Phật giáo Tiểu thừa. Tuy nhiên, như vậy sẽ đối lập với nội dung của Phật giáo Đại thừa đã được khắc ở *Văn bia An Thái* của đầu thế kỷ X và *Văn bia Đồng Dương I* của nửa sau thế kỷ IX. Vậy thì trong khoảng thời gian từ thế kỷ VII đến thế kỷ IX, Phật giáo Champa của thế kỷ VIII đã ở trong tình trạng như thế nào? Tuy nhiên, cả công trình của Nguyễn Sinh Duy lẫn Quảng Văn Sơn và cả cuốn *Lịch sử Phật giáo xứ Huế* đều không đề cập đến Phật giáo Champa của thế kỷ VIII. Theo phán đoán của chúng tôi, ở cả văn bia của Champa và sử liệu văn hiến của Trung Quốc cũng không tìm thấy những ghi chép về Phật giáo Champa ở thế kỷ VIII.

Để lấp khoảng trống của giai đoạn lịch sử này, chúng tôi cho rằng tài liệu lịch sử của Nhật Bản đóng vai trò không thể thiếu trong các nghiên cứu liên quan đến Phật Triết vào thế kỷ VIII.

* Tiểu kết

Điểm lại những nghiên cứu trước đây như đã trình bày ở trên, từ thời kỳ đầu của thế kỷ XX, giới học thuật Nhật Bản cận đại đã tiến hành những nghiên cứu về Phật Triết. Tuy nhiên, những nghiên cứu này chủ yếu bàn luận về những gì mà ông đã tác động đến việc hình thành nhà nhạc Nhật Bản. Mặt khác, các nghiên cứu này cũng đặt ra giả thuyết nơi xuất thân của Phật Triết không phải là Việt Nam mà là phía Bắc Ấn Độ. Tuy nhiên luận cứ này vẫn chưa được chứng minh.

Mặt khác, ở Việt Nam, việc nghiên cứu lịch sử Phật giáo Champa cũng vừa mới bắt đầu trong thời gian gần đây. Bên cạnh đó vẫn có một điểm hạn chế là Phật Triết không hiện diện trong sử liệu của Việt Nam và Trung Quốc. Do đó, giới học thuật Việt Nam trong một thời gian dài đã không đề cập đến ông. Trong trường hợp chỉ khảo sát Phật giáo Champa bằng tư liệu lịch sử của Việt Nam và Trung Quốc như đã đề cập ở trên thì chúng ta sẽ bỏ sót một

khoảng trống lịch sử trong khoảng thời gian từ thế kỷ VII đến thế kỷ IX. Như vậy, việc sử dụng tư liệu Nhật Bản trong thế kỷ VIII để khảo sát tung tích của Phật Triết chắc chắn sẽ trở thành một điểm mấu chốt để hiểu được phần nào về Phật giáo Champa trong thời kỳ bị bỏ trống này.

Trong bài viết này, cùng với việc kiểm chứng lại nơi xuất thân của Phật Triết, chúng tôi cũng muốn trình bày quan điểm của mình về vũ nhạc và tư tưởng Phật giáo của nhân vật Phật Triết.

2. PHẬT TRIẾT CÓ PHẢI LÀ NGƯỜI XUẤT THÂN TỪ KHU VỰC BÁN ĐẢO ĐÔNG DƯƠNG HAY KHÔNG?

Như sẽ trình bày ở phần 2.2. của bài viết, người viết cho rằng Phật Triết là người xuất thân từ bán đảo Đông Dương. Tuy nhiên, như đã nêu trên, còn có một giả thuyết khác của Tanaka Otoy cho rằng xuất thân của Phật Triết không phải là Đông Dương mà là miền Bắc Ấn Độ. Do đó, đầu tiên, chúng tôi muốn khảo sát nội dung này dựa theo giả thuyết của ông Tanaka.

2.1. Giả thuyết của Tanaka cho rằng Phật Triết không phải nhà sư Đông Dương mà là nhà sư từ miền Bắc Ấn Độ

Theo Tanaka, *Đại An tự Bồ Đề truyền lai ký* được đánh giá là một tài liệu lịch sử của Nhật Bản tường thuật tỉ mỉ nhất về Phật Triết. Trong này có viết “Nhà sư nước Chiêm Bà, (nguyên chú thích) này được gọi là Lâm Ấp, nước bắc Thiên Trúc Phật Triết”. Do đó, “Dựa theo điều đó thì Phật Triết là nhà sư của nước Chiêm Bà, là người của bắc Thiên Trúc” [Sdd 1991:39]. Tiếp theo, văn bia Bà La Môn tăng chính bia có ghi là “Vào ngày 13, tháng 12, năm Khai Nguyên thứ 18, cùng với Phật Triết nhà sư Lâm Ấp...”. Kế tiếp trong *Phù Tang lược ký* sao có ghi “Nước bắc Thiên Trúc nước Lâm Ấp, Phật Triết hòa thượng...”. Cho nên Tanaka cho rằng “Dựa vào những ghi chép này thì nước Lâm Ấp chính là bắc Thiên Trúc” [Sdd]. Tóm lại, Tanaka đã đưa ra ba sử liệu là *Đại An tự bồ đề truyền lai ký*, *Bà La Môn tăng chính bia* và *Phù Tang lược ký* sao để lập giả thuyết rằng Phật Triết xuất thân Ấn Độ chứ không phải Việt Nam.

Tiếp theo, Tanaka cũng đưa ra giả thuyết rằng “Lâm Ấp được biết như là Champa (Chiêm Ba, Chiêm Thành, Chiêm Bà) là tên nước cũ đã từng có ở địa phương (An Nam), Việt Nam hiện nay. Do đó, Phật Triết nhà sư Lâm Ấp cũng được biết đến như là nhà sư của Đông Dương. Cả âm nhạc mà ông truyền lại cũng được nghĩ là vũ nhạc của Champa” [Sdd]. Tanaka cũng nói thêm “Có hai quốc gia có cùng tên tồn tại ở Ấn Độ và Đông Dương” [Sdd]. Ông lại nói về “Xiêm Ba quốc của Ấn Độ” dựa vào những phần trích dẫn như “Có lúc Đức Phật đi chơi Xiêm Ba ở bên ao Hằng Già” trong *Trung A Hàm kinh* (ở thứ

đoạn 9, 29, 52), “Theo dòng sông Hằng đi xuống về phía đông 18 do tuần¹ mới có nơi rộng rãi là nước lớn Chiêm Ba” trong *Pháp Hiển truyện* (ở thứ đoạn 45), “Nước Chiêm Ba xung quanh 4.000 lý, có thành phố lớn. Phía sau hướng sông Khắc Già ở phía bắc” trong *Đại Đường Tây Vực ký* (ở thứ đoạn 10). Theo đó, Tanaka khẳng định Chiêm Ba (Champa) là tên của một quốc gia từng nằm ở nơi phía nam của bờ sông Ganjis (sông Hằng - BT), nay thuộc tỉnh *Bhāgalpur*. Hơn thế nữa, Tanaka thu hút sự chú ý của độc giả bởi luận điểm “Nước Champa ở Đông Dương còn được người Trung Quốc gọi là Chăm Ba, Chiêm Ba, Xiêm Ba, Lâm Ấp. Còn nước Champa ở Ấn Độ được người Trung Quốc chỉ ghi lại là Chiêm Bà (hoặc nước lớn Chiêm Bà) thôi” [Sdd].

Tanaka cho biết “Tôi muốn lưu ý đến những ghi chép ở *Đại An tự Bồ Đề truyền lai ký*, là nơi xuất thân của Phật Triết ‘Nhà sư nước Chiêm Ba, (nguyên chú thích) này được gọi là Lâm Ấp, nước bắc Thiên Trúc Phật Triết’”. Ông tiếp tục suy đoán rằng “Khi tới Nhật Bản hay Trung Quốc lần đầu tiên, khi được hỏi về nơi sinh sống, ngài Phật Triết trả lời rằng mình sinh trưởng ở Champa. Người nghe chẳng một chút nghi ngờ là nước Champa ở miền bắc Ấn Độ. Có lẽ họ đã nghĩ Champa phải chăng là Chiêm Ba tức là Lâm Ấp” [Sdd]. Sau đó, Tanaka phán đoán rằng: “Vào thời đó, kiến thức địa lý liên quan đến Nam Hải và Ấn Độ của người Nhật hoặc người Trung Quốc cực kỳ mơ hồ” [Sdd: 40]. Theo đó, ông đã cho rằng “Tuy có những điều còn chưa rõ ràng nhưng việc ghi tên một nước ở Đông Dương là miền bắc Ấn Độ thì không thể được” [Sdd].

Do đó căn cứ vào các lý luận trên, Tanaka đã kết luận rằng “Có lẽ phải làm rõ Phật Triết là người của nước Chiêm Ba thuộc miền bắc Ấn Độ, chứ không phải là một nhà sư của nước Lâm Ấp thuộc Đông Dương” [Sdd].

2.2. Phản biện lại giả thuyết của Tanaka

Về giả thuyết của Tanaka, chúng tôi muốn phản biện từ hai quan điểm liên quan đến cách lựa chọn tài liệu sử học để nhận định Phật Triết xuất thân từ bán đảo Đông Dương chứ không phải là người miền Bắc Ấn Độ và kiến thức địa lý của người Nhật Bản vào thế kỷ VIII.

2.2.1. Về việc chọn lựa sử liệu

Trước tiên, liên quan đến xuất thân của Phật Triết, Tanaka đã trích dẫn song song từ ba nguồn sử liệu là *Đại An tự Bồ Đề truyền lai ký*, *Bà La Môn tăng chính bia* và *Phù Tang lược ký* sao. Đây vốn là các tư liệu được viết vào

1. Do tuần là đơn vị đo chiều dài của Ấn Độ cổ đại, một do tuần bằng 19,5 km, hoặc 14,6km, hoặc 7,3km, tùy theo tài liệu và cách tính khác nhau, chưa có sự thống nhất (BT).

các năm khác nhau. Điều này là không thuyết phục. Tanaka đã dựa vào căn cứ “chi tiết nhất” lấy *Đại An tự Bồ Đề truyền lai ký* làm cơ sở cho lập luận xuất thân của Phật Triết là “*Chiêm Ba quốc tăng*, (nguyên chú thích) *này được gọi là Lâm Ấp, bắc Thiên Trúc Phật Triết*”. Chiêm Ba quốc tăng tức là nhà sư phía bắc Thiên Trúc. Tuy nhiên, *Đại An tự Bồ Đề truyền lai ký* là văn bản có năm xuất bản không rõ ràng được trích dẫn từ *Đông Đại tự yếu lược* xuất bản năm 1106 (năm Hưởng Thừa thứ 1). Hơn nữa, cũng tương tự như vậy, *Phù Tang lược đồ* ký có ghi “*Bắc Thiên Trúc quốc Lâm Ấp quốc Phật Triết hòa thượng...*” được xuất bản vào khoảng năm 1084 (năm Ứng Đức thứ 1).

Tuy nhiên, theo Tanaka, trong *Bà La Môn tăng chính bia* thì chỉ ghi là “... *Lâm Ấp tăng Phật Triết...*”. Văn bia *Bà La Môn tăng chính bia* được gọi chính xác hơn là *Nam Thiên Trúc Bà La Môn tăng chính bia bính tự*. Như phần 1.1. của bài viết đã đề cập, đây là tuyển tập sử liệu được xuất bản vào năm 770 (năm Thần Hộ Khánh Vân thứ 4). Nếu so sánh với hai tài liệu lịch sử trước thì tài liệu này có năm xuất bản sớm nhất và có thể xem là tài liệu khá tương đồng về thời đại. Trên văn bia này, tên của một khu vực khác không cùng xuất hiện, chẳng hạn như bắc Thiên Trúc, mà chỉ ghi là “*Lâm Ấp tăng Phật Triết*”. Thay vào đó, nếu dựa vào ba nguồn sử liệu trên làm cơ sở thì nên xem trọng cách thành lập niên đại trong nội dung của nguồn sử liệu cũ hơn là dựa vào cơ sở lập luận của các nguồn sử liệu có sau. Theo đó, trong *Nam Thiên Trúc Bà La Môn tăng chính bia*, Phật Triết được nghĩ là nhà sư Lâm Ấp và ít nhất là được Tu Vinh, người thân cận với Bồ Đề Tiên Na xác nhận xuất thân của ông là từ Lâm Ấp chứ không phải là từ Chiêm Ba hay bắc Thiên Trúc. Tôi cho rằng đây là lập luận thỏa đáng nhất.

2.2.2. Kiến thức địa lý về Đông Nam Á của người Nhật vào thế kỷ VIII

Tanaka nói rằng “*Kiến thức về địa lý của người Nhật và người Trung Quốc cực kỳ mơ hồ*” vào giai đoạn Phật Triết đến Nhật Bản. Theo đó, ông đưa ra giả thuyết “*Tuy có những điều còn chưa rõ ràng nhưng việc ghi tên một nước ở Đông Dương là miền bắc Ấn Độ thì không thể được*”. Mặc dù vậy, giả sử kiến thức địa lý còn mơ hồ đi nữa thì lý luận cho rằng có thể phân biệt một cách rõ ràng miền Bắc Ấn Độ và tên gọi một nước ở Đông Dương là một điều mâu thuẫn.

Hơn nữa, theo Tanaka, “*Phật Triết khi lần đầu đến Nhật Bản hoặc Trung Quốc, khi được hỏi về nơi sinh sống, ông trả lời là sinh trưởng ở Champa, tức ám chỉ miền bắc Ấn Độ. Những người nghe câu trả lời của ông, cũng không nghi ngờ mà cho rằng Champa là Lâm Ấp tức Xiêm Ba*” [Sđd: 39]. Tuy nhiên, trong đoạn văn “*khi được hỏi về nơi sinh sống, ông đã trả lời là sinh trưởng ở Champa, tức ám chỉ miền bắc Ấn Độ. Những người nghe câu trả lời của ông*”,

chủ ngữ và thuật ngữ lại được ghi chú không đầy đủ nên đoạn văn này rất khó hiểu.

Nếu bổ sung và chỉnh sửa lại đoạn văn trên thì sẽ như sau: “*Trước tiên, (Phật Triết) khi được hỏi nơi sinh sống ở đâu thì nói là được sinh ra ở Champa. (Phật Triết) có ý nói mình là người miền bắc Ấn Độ. Những người nghe câu trả lời của ông lập tức nghĩ ông là nhà sư đến từ miền bắc Ấn Độ*”. Tuy nhiên, ở đây, chúng tôi vẫn chưa hiểu một điều là tại sao Phật Triết chỉ nghĩ, không phát ngôn thì người nghe đã lý giải điều đó. Hoặc là, Phật Triết khi được hỏi nơi sinh sống, trả lời là đã sinh ở Champa thì người nghe lập tức nghĩ ngay ông là nhà sư Bắc Ấn Độ. Nếu có điều đó, thì người Nhật thời đó chỉ nghe là nước Champa thì đã nghĩ ngay là Bắc Ấn Độ mà loại trừ một đất nước nào đó nằm ở Đông Dương cũng được gọi là Lâm Ấp. Nếu diễn giải như vậy thì phải có tiền đề để người Nhật thời đó dựa vào thông tin về địa lý hoặc khái niệm gì đó mà nghĩ rằng bắc Thiên Trúc và Lâm Ấp hoàn toàn là một. Mặc dù đây là một điều cần được chứng minh nhưng Tanaka chưa bao giờ thực hiện điều đó.

Do đó, chúng ta cần xác định lại việc người Nhật Bản thời đó đã làm như thế nào để nắm được thông tin địa lý của Đông Nam Á và Ấn Độ. Vì thế, chúng tôi muốn khảo cứu về một vài nguồn thông tin đã khiến người Nhật thời đó phân biệt nước Xiêm Ba nằm ở miền Bắc Ấn Độ với nước Lâm Ấp nằm ở Việt Nam.

Chắc chắn là theo như Tanaka suy đoán, kiến thức địa lý về Đông Nam Á và Ấn Độ trong giai đoạn trước và sau thế kỷ VIII của mỗi dân tộc và mỗi quốc gia là khác nhau. Chẳng hạn, trong *Tục Nhật Bản kỷ*, đoạn ngày 3 tháng 11 năm Thiên Bình thứ 11 (739) có ghi lại một cách tỉ mỉ về việc sứ thần Heguri no Hironari đi sứ đến nhà Đường vào năm Thiên Bình thứ 5 (733) sau bảy năm mới trở về Nhật Bản. Trong đó, có câu chuyện kể rằng, Heguri no Hironari, vào tháng 10 năm Thiên Bình năm thứ 5 đã gặp nạn trên đường từ nhà Đường trở về và phiêu dạt đến nước Côn Lôn. Dựa theo *Chiếu thư gửi cho Nhật Bản* của vua Huyền Tông (713 - 756), phần *Man Thư* thứ 4, *Hàm Lâm chế chiếu*, quyển 471, *Văn Uyển anh hoa*, sử sách Trung Quốc ghi lại rằng con thuyền chở Heguri no Hironari và những người khác đã “*bị cuốn trôi và dạt tới nước Lâm Ấp*”. Theo tài liệu này, nhà Đường của Trung Quốc thời đó đã biết đến nước Lâm Ấp nằm ở bán đảo Đông Nam Á. Tuy nhiên, ở Nhật Bản thời đó lại chỉ có kiến thức địa lý lơ mơ về một “*nước Côn Lôn*” mà thôi. Việc xác định Côn Lôn là Lâm Ấp được đề cập trong *Tục Nhật Bản kỷ*, một tài liệu được biên soạn sau đó, có độ chính xác không cao lắm. Có lẽ kiến thức về nước Lâm Ấp của tầng lớp quý tộc Nhật Bản thời đó còn rất mơ hồ.

Tiếp theo, chúng tôi muốn chuyển sự quan tâm của mình sang Phật giáo Nhật Bản, là một lĩnh vực có nhiều sự liên quan trực tiếp với Phật Triết. Giới Phật giáo Nhật Bản đã xem những kinh điển Phật giáo có đề cập đến địa lý như là một phương tiện hữu ích để có được thông tin về địa lý Đông Nam Á và Ấn Độ. Vì thế, những điển tịch xuất hiện trong thời kỳ Phật giáo được truyền bá đến Nhật Bản như vậy chắc chắn sẽ trở thành một tiêu chuẩn để chúng ta nhận định các nhà sư Nhật Bản đã có được những thông tin địa lý bên ngoài lãnh thổ quốc gia là khoảng vào thời gian nào.

Nếu dựa theo những thông tin trong cuốn *Nại Lương triều hiện tại nhất thiết kinh số mục lục* của Ishimoda Mokichi như chúng tôi đã trình bày ở phần 2.1., thì những kinh điển Phật giáo du nhập vào Nhật Bản có đề cập đến địa lý của các khu vực lân cận và nước Xiêm Ba của miền Bắc Ấn Độ. Những kinh điển này gồm có các cuốn như *Trung A Hàm kinh* (mục lục số 678) năm Thiên Bình thứ năm (733), *Pháp Hiển truyện* (mục lục số 2788) năm Thiên Bình thứ 11 (739), *Tây Vực ký truyện* có nội dung giống như *Đại Đường Tây Vực ký* (mục lục số 2807) năm Thiên Bình thứ 11 (739).¹

Mặt khác, như chúng tôi đã đề cập trong phần 1.1., Takakusu vừa trích dẫn vừa bổ sung những nghiên cứu về địa danh và huấn điểm² cho phần có liên quan đến Lâm Ấp. *Nam Hải ký quy nội pháp truyện* của Nghĩa Tĩnh có ghi lại như sau:

“*Hướng chính nam của Hoan Châu (nay là Đức Thọ thuộc Hà Tĩnh, nằm ở vĩ độ khoảng 18 Bắc), đi bằng đường bộ thì mất khoảng nửa tháng, nếu đi bằng thuyền chỉ mất 5, 6 triệu mới tới Tỷ Cảnh, lại đi về phía nam thì tới Chiêm Ba. Tức đây là Lâm Ấp. Nước này theo Bộ Chính Lượng Bộ và ít kiềm theo Hữu Bộ. Lại đi về phía tây nam thì mất một tháng mới tới nước Nam vốn được gọi là Phù Nam. Phía sau nước này là nước Thân Quả. Nhiều người dân thờ Trời. Sau này, Phật giáo mới thịnh hành.*”

Nghĩa Tĩnh, trong ký sự về chuyến hành trình từ miền Nam Trung Quốc xuống phía nam của Đông Nam Á, đã cho rằng ở miền Trung Việt Nam hay miền Bắc Ấn Độ đều có “*Chiêm Ba tức thị Lâm Ấp*”. Sau đó, ông giới hạn một chút về khu vực và một lần nữa xác nhận khu vực này là Lâm Ấp. Một địa điểm khác được xác nhận trước đó là Hoan Châu cũng được

1. TS. Oda Akihiro, Giáo sư Khoa Phật giáo học, Trường Đại học Otani đã cung cấp thông tin về *Trung A Hàm kinh* (mục lục số 678) là vào năm Thiên Bình thứ năm (733), *Pháp Hiển truyện* (mục lục số 2788) là vào năm Thiên Bình thứ 11 (739), *Tây Vực ký truyện* trong *Nại Lương triều hiện tại nhất thiết kinh số mục lục* của ông Ishimoda Mokichi. Chúng tôi ghi danh TS. Oda Akihiro ở đây là để bày tỏ sự biết ơn của mình.
2. *Huấn điểm*: ký hiệu người Nhật Bản sử dụng để đọc một bài Hán văn truyền thống.

Takakusu khẳng định như vậy, hiện nay là tỉnh Hà Tĩnh, thuộc khu vực Bắc Trung Bộ của Việt Nam. Từ Hoan Châu đến một nơi có khoảng cách địa lý khá gần gọi là Tỷ Cảnh, nay được xác định tỉnh Quảng Bình, thuộc miền Trung Việt Nam. [Trần Giai Vinh và những người khác 1986: 111, 177]. Tiếp theo, nếu đi xuống phía nam sẽ đến Phù Nam, ngày nay là Campuchia. Khu vực này là nơi lưu trú của người Khmer Nam Bộ [Sdd: 402-403]. Theo đó, Lâm Ấp tồn tại ở giữa nước Phù Nam và Tỷ Cảnh - Hoan Châu. Chính vì vậy, Lâm Ấp rõ ràng là một khu vực nằm ở miền Trung Việt Nam.

Chính vì vậy, khu vực địa lý của Lâm Ấp đã được ghi rõ trong kinh điển Phật giáo có tên *Nam Hải ký quy nội pháp truyện*. Liên quan đến vấn đề này có một nội dung được đề cập ở số 2810 - 2813 trong quyển *Nại Lương triều hiện tại nhất thiết kinh số mục lục* của tác giả Ishida. Kinh điển Phật giáo này được xác nhận là có thể được truyền đến Nhật Bản trước năm Thiên Bình 11 (739). Giai đoạn này trùng với giai đoạn Phật Triết sang Nhật Bản vào năm Thiên Bình thứ 8 (736) và năm Thiên Bình Thăng Bảo thứ 14 (742) khi diễn ra các hoạt động trình diễn điệu múa ở Pháp hội khai nhân Đại Phật của chùa Đông Đại.

Khi khảo sát nơi xuất thân của Phật Triết, chúng ta cần xem xét những sự việc đã diễn ra cùng thời điểm Phật Triết đến Nhật Bản, chẳng hạn như sự xuất hiện của kinh sách Phật giáo chứa đựng những thông tin địa lý mới mẻ như thế này. Đặc biệt, phải xem xét kỹ khả năng là các nhà sư, đặc biệt là người Nhật thời đó đã tiếp xúc với thông tin đến từ nước ngoài. Đúng vào khoảng thời gian đó, quyển *Nam Hải ký quy nội pháp truyện* đã có mặt tại Nhật Bản. Từ những hoàn cảnh như vậy, vào thời kỳ trước và sau khi Phật Triết đến Nhật Bản, cũng có không ít các thông tin mới về địa lý liên quan đến cả hai cách gọi nước Lâm Ấp ở bán đảo Đông Dương với nước Chiêm Bà/Xiêm Ba của miền Bắc Ấn Độ. Vì thế, không xét đến sự trùng lặp về tên gọi địa danh của hai khu vực xa xôi trên, tôi cho rằng vào thế kỷ VIII tại Nhật Bản đã có những nhà sư biết chính xác vị trí tồn tại và phân biệt rõ ràng nước Lâm Ấp của Việt Nam và nước Chiêm Bà của Ấn Độ.

Tu Vinh là một nhân vật đã cùng hoạt động trong thực tế với Phật Triết. Ông cũng là đệ tử thân cận của Bồ Đề Tiên Na. Trong một hợp tuyển sử liệu của thế kỷ VIII có tên là *Nam Thiên Trúc Bà La Môn chính bia bình tự*¹, ông có viết như sau:

“*Lúc đó, Thánh triều (tức Thiên hoàng Thánh Vũ) phái sứ giả sang nhà Đường để kết nối tình hữu nghị. Đoàn sứ giả, gồm Tajihi no Mahito Hironari*

1. Trích dẫn từ bộ *Hệ phả*, bộ *Truyện*, bộ *Quan chức*, Tập 5, *Quân thư loại tông* (Hội hoàn thành *Tục Quân thư loại tông* của Hanawa Hokiichi).

và cao tăng Li Kyo rất ngưỡng mộ thanh danh (của Bồ Đề Tiên Na) nên thỉnh cầu ngài cùng trở về phương Đông (Nhật Bản) cùng với họ. Tăng Chính cảm nhận rõ tấm thịnh tình của họ nên không từ chối yêu cầu đó. Vào ngày 13 tháng 12 năm Khai Nguyên thứ 18 nhà Đường, cùng lên thuyền với Phật Triết, nhà sư Lâm Ấp và Đạo Bội, một nhà sư nhà Đường (đoạn này bị cắt), ngày 18 tháng 5 mới đến được Dazaifu tại Tsukushi”.

Theo dẫn chứng bên trên, trong các nguồn sử liệu cùng thời điểm này, điều đáng chú ý là việc ghi chép “Phật Triết - Nhà sư Lâm Ấp” thì chỉ có ghi là Lâm Ấp chứ không ghi chú thêm là Bắc Thiên Trúc - Chiêm Bà, vốn là nơi xuất thân của Phật Triết. Như vậy, các nhà sư Nhật Bản đã nhận được thông tin trực tiếp từ bản thân Phật Triết bên cạnh những kiến thức địa lý mới mẻ họ có được thông qua các kinh điển Phật giáo. Điều này đã được xác nhận rõ từ việc phân biệt rõ nơi xuất thân của Phật Triết là nước Lâm Ấp thuộc bán đảo Đông Dương.

* Tiểu kết

Theo những nghiên cứu của Tanaka, do thông tin bị nhiễu nên có những ghi chép được trích dẫn từ *Đông Đại tự yếu lược* xuất bản vào năm 1106 (năm Gia Thừa nguyên niên) và từ cuốn *Đại An tự Bồ Đề truyền lai ký* vốn bị trùng lặp về nơi xuất thân của Phật Triết là Chiêm Bà/Bắc Thiên Trúc/Lâm Ấp. Tuy nhiên, chính vì có những ghi chép bị trùng lặp về các địa danh này mà có thể khẳng định chắc chắn đã có sai sót về địa danh theo các thông tin diễn ra trong quá trình trước và sau 300 năm kể từ thời kỳ Phật Triết hoạt động ở Nhật Bản vào giữa thế kỷ VIII cho đến khi chùa Đông Đại được xây dựng vào đầu thế kỷ XII. Đồng thời xin được phép nhắc lại, trong các nguồn tư liệu có cùng thời của Phật Triết, văn bia *Nam Thiên Trúc Bà La Môn tăng chính bia bính tự* do Tu Vinh, một người thân cận với Phật Triết chấp bút. Tư liệu này đã không có những sai sót trùng lặp về địa danh mà ghi rất rõ ràng là “nhà sư Lâm Ấp”.

Tổng hợp tất cả những nguồn tư liệu trên, chúng ta nên hiểu rằng các nhà sư Nhật Bản thời đó đã khẳng định một cách chính xác Phật Triết là người Lâm Ấp sống ở bán đảo Đông Dương chứ không phải xuất thân ở Chiêm Bà, địa danh cùng có ở phía bắc Thiên Trúc và miền Bắc Ấn Độ. Tên gọi chung cho các giai điệu mà Phật Triết đã mang đến Nhật Bản không phải là địa danh của Chiêm Bà và Chiêm Bà để gây nhầm lẫn là cùng tồn tại cả ở Ấn Độ lẫn bán đảo Đông Dương. Tên gọi này được biết như các giai điệu đến từ âm nhạc của Lâm Ấp.

Chính vì vậy, chúng tôi, tác giả của bài viết này vẫn cho rằng Phật Triết là một nhà sư xuất thân từ nước Lâm Ấp nằm ở bán đảo Đông Dương.

3. KHẢO SÁT NHỮNG SỰ TÍCH VỀ PHẬT TRIẾT Ở NHẬT BẢN

Trong phần này, chúng tôi muốn trình bày quan điểm riêng về một phần của Phật giáo Champa vào thế kỷ VIII và nhận định lại các sự tích về Phật Triết ở Nhật Bản theo ba góc nhìn sau:

- (1) Sự tích xem ông như là một nhà sư Mật tông.
- (2) Việc giảng dạy tiếng Phạn của Phật Triết.
- (3) Giới luật của Phật giáo và các vũ điệu của Phật Triết.

3.1. Sự tích xem Phật Triết như một nhà sư Mật tông và các sự kiện có liên quan

Trong *Đại An tự Bồ Đề truyền lai ký* quyển thứ 3, chương *Cúng dường của Đông An tự yếu lược* đã ghi lại rằng sau khi Bồ Đề Tiên Na chạy đến núi Ngũ Đài ở Chấn Đán, tức Trung Quốc, để cầu Văn Thủ Bồ tát thì có gặp Phật Triết. Sau đó, có một câu chuyện thần bí liên quan đến Phật Triết được ghi như sau:

“(Bồ Đề Tiên Na) nghe nói rằng Văn Thủ Bồ tát trú tại núi Ngũ Đài tại Chấn Đán nên mong muốn đến được ngọn núi đó. Vào khoảng thời gian đó Phật Triết, người bắc Thiên Trúc được sinh ra và đã sang đây. Nhà sư này đã học Phật pháp từ nhỏ, giỏi thuật niệm chú, tinh thông thiên lý và hiểu biết những điều cơ mật huyền bí. (Phật Triết) muốn có ngọc châu như ý nên làm cho thuyền nổi trên đại dương bao la và niệm chú gọi Long vương. Long vương đầu hàng trước khả năng niệm chú của ông, lấy ngọc châu ra cho ông và nói rằng, nếu nhà ngươi bỏ phép thủ ấn, ta sẽ ban ngọc châu này cho. Khi Phật Triết bỏ phép thủ ấn theo lời Long vương thì một cơn gió lớn bỗng nổi lên, sau đó ông bị trôi dạt đến phía Nam Thiên Trúc. (Phật Triết) đã nhận Ba La Môn là sư phụ của mình, (hai thầy trò) cùng vượt qua sa mạc, trải qua nhiều con đường hiểm trở xa xôi, hướng về nước Đại Đường để đến núi Ngũ Đài”.

Trong câu chuyện này có thuật lại rằng Phật Triết học Phật giáo từ nhỏ và rất giỏi về thuật niệm chú. Khi gây áp lực cho Long vương bằng thuật niệm chú trên biển và bị Long vương lừa và giải trừ phép thủ ấn. Long vương đã gây nên một trận cuồng phong khiến ông trôi dạt đến miền Nam Ấn Độ và đã gặp Bồ Đề Tiên Na.

Điều đáng chú ý ở đây là Phật Triết học Phật giáo và đồng thời ông cũng biết thuật niệm chú sử dụng phép thủ ấn. “Thủ ấn” là cách chấp các đầu ngón tay biểu thị cho Đức Phật và các vị Bồ tát. Cách niệm Phật và Bồ tát trong tâm biểu thị bằng phép thủ ấn, miệng xưng danh hiệu Phật và Bồ tát hoặc phát ra bằng miệng tiếng Phạn “Đa La Ni” bằng miệng chắc chắn là “Tam mật gia trì” của Phật giáo Mật tông. Câu chuyện thần thoại này tuy

mang nhiều sắc thái thần bí nhưng dù sao Phật Triết cũng được miêu tả là một nhà sư Mật tông. Trong Phật giáo Lâm Ấp của thế kỷ thứ VIII, Phật giáo Đại thừa đặc biệt là Mật tông đã được tiến hành ở đây. Trong phần 1.2. của bài viết này, chúng tôi đã đề cập đến *Văn bia An Thái* được viết năm 902, có ghi “Kim cương thủ Bồ tát” là đối tượng tín ngưỡng của Mật tông. Nếu kết hợp với điều này để cân nhắc thì có thể thấy Phật giáo Lâm Ấp vào thế kỷ VIII chịu ảnh hưởng của Mật tông.

Hơn nữa, điều đáng để ý là nơi xuất hiện của Phật Triết là ở trên biển và chuyện ông đã vượt biển sang Ấn Độ. Việc này tương tự với việc nhiều nhà sư xuất thân từ Việt Nam đã sang Ấn Độ và các khu vực có đường biển ở Đông Nam Á. Chẳng hạn như trong quyển thượng của *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện*¹ mà nhà sư Nghĩa Tĩnh đã biên soạn tại Barenbang đảo Sumatra và từ đó gửi sang Trung Quốc vào năm Thiên Viện năm thứ 2 (691). Trong đó có ghi chép như sau:

“Sư Vận Kỳ là người Giao Châu, (...) vòng quanh Nam Hải hơn 10 năm, thông thạo tiếng Côn Lôn và rất giỏi tiếng Phạn. Sau khi hoàn tục, vị sư ấy ở lại nước Tất Lợi Phật Thê, bây giờ vẫn ở lại đây. (...) Nhà sư Vận Kỳ xuất thân ở Giao Châu, tương đương với miền Bắc Việt Nam hiện nay. Ông đã đi lại trong khu vực Nam Hải trong 10 năm nên thông thạo cả tiếng Phạn và âm Côn Lôn, một âm tiết biểu thị cho ngôn ngữ của khu vực Đông Nam Á. Kinh điển Phật giáo này còn ghi lại tiếp rằng, sau khi hoàn tục cho đến thời đại của nhà sư Nghĩa Tĩnh, nhà sư Vận Kỳ sinh sống tại đế quốc Tất Lợi Phật Thê (Sri Vijaya) vốn là một nước phồn thịnh có trung tâm là Palembang ở đảo Sumatora của Indonesia hiện nay” [Trần Giai Vinh và những người khác 1986:129-131].

Trong quyển thượng của *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện* lại ghi chép rằng:

“Tri Hành pháp sư là người Ái Châu, tên tiếng Phạn là Bát Nhã Đề Ba [tên tiếng Tàu gọi là Huệ Thiên], dong thuyền trên Nam Hải và đến được Tây Thiên (...). Pháp sư Tri Hành xuất thân ở Giao Châu tương đương với tỉnh Thanh Hóa, miền Bắc Trung Bộ của Việt Nam ngày nay. Ông đã vượt Nam Hải đến tận Tây Thiên tức Ấn Độ. Ông có hai danh xưng, một theo tiếng Phạn gọi là Bát Nhã Đề Ba (Prajñādeba), hai là tên tiếng Hán gọi là Huệ Thiên. Điều đó cho thấy pháp sư Tri Hành là một nhân vật đã hoạt động cả ở Ấn Độ lẫn Trung Quốc”.

1. *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện* là kinh Phật số 2066, quyển 51 của bộ *Đại Chính Đại Tạng kinh*.

Theo đó, vào cuối thế kỷ VII, từ miền Trung và miền Bắc Việt Nam đã xuất hiện các nhà sư hoạt động ở cả hai vùng văn hóa Ấn Độ và Trung Quốc. Hiện tượng này đã trở thành một hoạt động giao lưu quốc tế rất phát triển giữa Đại Đường của Trung Quốc với các nước lân cận và các dân tộc khác nhau. Điều này cũng đã tạo ảnh hưởng to lớn đến giới Phật giáo. Nhiều nhà sư như Nghĩa Tĩnh đã theo trào lưu đó để đi truyền giáo và thường xuyên đi nước ngoài du học. Các hoạt động trong lĩnh vực tôn giáo mở rộng đến phạm vi toàn châu Á của các nhà sư Việt Nam như thế này đã được thừa kế và tiếp tục thực hiện trong thời gian sau này. Những hoạt động của Phật Triết ở nửa đầu thế kỷ VIII đã phản ánh một cách rõ ràng hiện tượng này.

Các hoạt động làm cầu nối trung gian giữa văn hóa Ấn Độ và văn hóa Trung Hoa do các nhà sư Mật tông Champa đảm nhận cũng được thực hiện ở chính Việt Nam. Theo tuyển tập *Thiền uyển tập anh*, của các nhà sư Việt Nam, thiền sư Ma Ha tu hành ở Trường An¹ vào thế kỷ X và XI đã truyền giáo ở miền Trung Việt Nam. Ông là nhà sư Mật tông, gốc người Chăm. Ông đã học chuyên môn phiên dịch với tiếng Trung Quốc, tiếng Phạn, tiếng Pali (ngôn ngữ của người dân Ấn Độ cổ đại).

Theo những thông tin ở trên, Phật Triết đã sang Nhật Bản, Trung Quốc và Ấn Độ. Ông chính là người đại diện cho các nhà sư người Chăm đã hoàn thành vai trò cầu nối văn hóa giữa Trung Quốc với Ấn Độ trên phạm vi rộng và trong một thời gian dài.

3.2. Việc giảng dạy Sittan (tiếng Phạn) của Phật Triết

Phật Triết đã dạy “Sittan” tại chùa Đại An ở Nara. Hoạt động của ông đã khiến cho người Nhật bắt đầu nhận thức được âm tiết đầu của tiếng Nhật mà sau này đã trở thành yếu tố cơ bản để tạo nên 50 âm của chữ viết tiếng Nhật [Koike 2003/1995: 126-128]. “Sittan” chữ Hán viết là 悉曇 (Siddham). Siddham là từ tiếng Phạn, một ngôn ngữ cổ đại của Ấn Độ.

Truyện *Lâm Ấp sa môn Phật Triết* trong tuyển tập truyện ký của các nhà sư Nhật Bản *Bản triều cao tăng truyện* (quyển 2) được nhà sư Sứ Man biên soạn vào năm Nguyên Lộc thứ 15 (1702) có ghi rằng:

1. Trường An: đây là khu vực bao gồm cả huyện Yên Khánh, Gia Khánh, Gia Viễn và Yên Mô, tỉnh Ninh Bình [Lê Mạnh Thát 1999b: chú thích trang 461]. Trường An (hay là Tràng An) là tên khác của Hoa Lư, kinh đô của nhà Đinh (970 - 980) và nhà Tiền Lê (980 - 1009) là các vương triều độc lập thời kỳ đầu của Việt Nam. Vào năm 973, Đinh Liễn - con trai cả của Đinh Tiên Hoàng, hoàng đế đầu tiên của nhà Đinh - đã cho xây dựng 100 cây cột kinh bằng đá được khắc lại *Phật đỉnh Tôn thắng Đà la ni* [Hà Văn Tấn 1965]. *Phật đỉnh Tôn thắng Đà la ni* là chú văn của Mật tông mà nếu tụng chú này, con người vừa khởi thoát khỏi từ nghiệp vừa được trường thọ và phú quý. Việc xây dựng cột kinh này biểu thị một phần của giai đoạn thịnh hành Mật tông ở miền Bắc Việt Nam lúc bấy giờ.

“Thích Phật Triết là người nước Lâm Ấp. (Ngài) sang nam Thiên Trúc, theo Bồ Đề Tiên Na để học Phật giáo. (...) Mặc dù (Phật) Triết đã mang theo nhiều Mật bộ, nhưng bây giờ chỉ còn lại một quyển là *Sittan chương*”.

Việc ghi chép trên cho thấy Phật Triết đã từng mang sang Nhật Bản nhiều “Mật bộ” tức là kinh điển Mật tông nhưng chỉ còn lại một quyển là *Sittan chương*. Chính *Sittan chương* này là các bảng biểu mà Phật Triết đã giúp người Nhật học cách tạo thành phát âm các chữ cái của tiếng Phạn một cách hệ thống.

Đáng tiếc là hiện nay quyển *Sittan chương* này cũng không còn nữa. Tuy nhiên, trong phần *Chương Tăng bối huyết* thuộc quyển thứ 3 của bộ tám tập *SittanTạng*, một bộ sách đã tóm tắt việc học *Sittan* trong những thời kỳ đầu ở Nhật Bản do nhà sư An Nhiên (841 - 915?) sống vào thời đại Bình An (794 - 1192), năm Nguyên Khánh thứ 4 (880) biên soạn, đã ghi chép lại việc giảng dạy tiếng Phạn mà Phật Triết đã thực hiện. Chẳng hạn, trong nhiều giải thích về văn tự *Sittan*, ở những đoạn được cho là có những chương bị thất lạc lúc bấy giờ, vẫn có cả ghi chép và chú thích (trong []) như dưới đây: “Có lẽ có *Sittan* [có người nói rằng Phật Triết mang nó sang đây]”. (Dòng thứ 3 trong mặt sau trang 23).

Như vậy, mỗi lần suy đoán sự tồn tại các chương *Sittan* bị thất lạc, nhà sư An Nhiên đều nói đến việc Phật Triết đã mang *Sittan* sang Nhật Bản. Tương tự, trong phần *Chương Tăng bối huyết* thuộc quyển thứ 3 của bộ *SittanTạng*, có những trích dẫn bằng tiếng Phạn đã được nhà sư tổ Mật tông của Nhật Bản là Không Hải (774 - 835) và nhà sư Mật tông nhà Đường là Bất Không (705 - 774) ghi lại như sau: “Có lẽ Phật Triết đã làm”. (Dòng thứ 8, thứ 10 ở mặt trước trang 12, dòng thứ 5, thứ 10 ở mặt sau trang 12, dòng thứ 2, thứ 4, thứ 10 ở mặt trước trang 13).

Tiếp theo các câu trích dẫn trên có liệt kê những chữ cái tiếng Phạn mà Phật Triết đã ghi lại. Cùng với bảng chữ cái tiếng Phạn, đây là những minh chứng còn sót lại về việc giảng dạy tiếng Phạn của Phật Triết.

Nakamura Hajime khẳng định rằng: “Sau khi *Sittan* được truyền bá vào Nhật Bản thì bảng chữ cái 50 âm của tiếng Nhật được hình thành. Trong bảng chữ cái tiếng Phạn, nguyên âm được dạy đầu tiên. Điều này được áp dụng trong việc giảng dạy quốc ngữ (tiếng Nhật) bằng cách bỏ các phụ âm tiếng Phạn vì tiếng Nhật không có và chỉ giữ lại các nguyên âm là ‘A, I, U, E, O’. Tiếp theo là ‘Ka, Ki, Ku, Kê, Kô’, ‘Sa, Si, Su, Sê, Sô’..., đều là các phụ âm tiếng Nhật đã được sắp xếp theo thứ tự phụ âm của tiếng Phạn”. [Nakamura 1958: 7-8], [Tomita 1984: 120].

Như đã phân tích ở trên, chính Phật Triết chứ không phải ai khác đã mang *Sittan* đến Nhật Bản và tạo ra hệ thống 50 âm chữ Kana cơ sở nhất của tiếng Nhật. Điều này chứng tỏ rằng Mật tông mà Phật Triết đã tinh thông có nền tảng là tiếng Phạn có tính hệ thống cao. Kiến thức sâu của Phật Triết về Mật tông là bối cảnh tạo ra một câu chuyện huyền bí cho rằng Phật Triết là pháp sư rất tài ba, có thể gây sức ép cho Long vương như trong câu chuyện của phần 3.1. của bài viết này đã dẫn.

3.3. Giới luật của Phật giáo và vũ điệu của Phật Triết

Cùng với việc giảng dạy tiếng Phạn, Phật Triết được biết đến ở Nhật Bản bởi vũ điệu ở *Pháp hội Khai nhân* cho tượng Phật lớn chùa Đông Đại. Tuy nhiên, theo giới luật nghiêm mật của Phật giáo Đại thừa thì hành động này của Phật Triết có chút vấn đề. Đơn cử như trong *Quán Vô Lượng Thọ kinh*¹ của kinh điển Đại thừa có ghi chép là vua A Xà Thế của Xá Thành bái lạy Thích Ca Mâu Ni và cầu xin rằng “Xin Phật đánh thức tâm từ bi và ban Bát giới cho con”. Liên quan đến thuật ngữ *Bát giới*, nhà sư Thiện Đạo (613 - 681) là một cao tăng phái Tịnh độ của Trung Quốc đã giải thích cụ thể trong phần chú giải của quyển thứ 2 - *Phân nghĩa quán kinh* thuộc bộ *Quán Vô Lượng Thọ Phật kinh* số như sau:

“Không trộm cắp, không tà dâm, không vọng ngữ, không uống rượu, không được bôi dầu, xúc phấn vào cơ thể, không ca vũ xướng kỹ, không đi nghe hay xem ca vũ xướng kỹ, không được lên sân to lớn nằm ở chỗ cao và rộng”.

Tám điều này là giới luật chứ không phải là chay tịnh. Trong đó, giới thứ sáu và giới thứ bảy của giới luật chủ yếu của Phật giáo Đại thừa. Các giới luật này cấm Phật tử múa, hát, xem hay nghe. Hơn nữa, trong *Đại trí độ luận*, cuốn bách khoa toàn thư bách Phật giáo do Long Thụ, tổ thứ ba của Chân Ngôn tông Nhật Bản chấp bút, ở quyển thứ 13 có viết các nhà sư Mật tông tự cấm mình múa, hát hay chơi nhạc, cụ thể như sau: “Như cho đến Chư Phật cũng không tự múa hát cho vui, cũng không đi xem và nghe nó. Chúng ta cũng suốt ngày suốt đêm không tự múa hát cho vui, không đi xem và cũng không nghe nhạc”.

Nếu nhìn từ góc độ giới luật của Phật giáo Đại thừa như vậy thì vũ điệu của Phật Triết bị xem là một hành vi phạm giới. Vì vậy, chúng tôi muốn tìm hiểu vấn đề này từ nội dung của *Văn bia Đồng Dương I* ra đời năm 875 Tây lịch, thời kỳ mà Phật giáo rất phát triển của vương quốc Champa như đã giới thiệu ở phần 1.2. của bài viết này.

1. *Quán Vô Lượng Thọ kinh* trong số 0365, quyển 12 của bộ *Đại Chính Đại Tạng kinh*.

2. *Quán Vô Lượng Thọ kinh* số trong số 1753, quyển 37 của bộ *Đại Chính Đại Tạng kinh*.

Ở đoạn thứ 9 mặt A của *Văn bia Đông Dương I* có ghi “*Indra-Thần hô văn*”; ở đoạn 11 có ghi nội dung hoan nghênh đối tượng tâm linh của đạo Hindu là “*Linga này sáng lập ra vũ trụ, tạo họa phúc cho nhân gian của cả ba thế giới*” [Finot 1904: 85,91], [Lương Ninh 2004: 283-284]. Mặt khác, ở đoạn thứ tư, mặt B có ghi nội dung tán thán Quan Âm Bồ tát là đối tượng tâm linh của Phật giáo Đại thừa như “*Lokesvara (Quan Âm Bồ tát) là cao quý và xuất sắc nhất...*” [Sdd 1904:88,93] [Sdd 2004:286]. Ở đoạn một mặt C có ghi “*Kiến lập tăng viện để trang nghiêm Daruma (Phật pháp)*” [Sdd 1904:88,93] [Sdd 2004:289].

Như vậy có thể thấy, vào thế kỷ IX, tín ngưỡng của vương quốc Cham-pa vừa là Phật giáo và Hindu giáo. Tín ngưỡng phức hợp này có khả năng được suy ra từ vũ điệu của Phật Triết.

Tóm lại, Phật Triết vừa là tu sĩ của Hindu giáo cũng vừa là một nhà sư của Mật tông. Ông đã thực hiện vũ điệu trong *Hội đại Phật Khai nhãn cúng dường* ở chùa Đông Đại như là một tu sĩ của đạo Hindu. Việc các nhà sư Nhật Bản lúc đó không hề chê trách Phật Triết phá giới có thể khiến chúng ta suy đoán được tình huống như trên.

* Tiểu kết

Những truyền thuyết về Phật Triết ở Nhật Bản được bao trùm bởi một sắc thái thần bí giống như câu chuyện thần thoại dựa vào năng lực của Mật tông để áp đảo Long vương. Đây là một tình tiết trích trong truyện Phật Triết cho thấy năng lực pháp thuật phái Mật tông mà Phật Triết có được là kiệt xuất. Đồng thời, pháp thuật Mật tông của Phật Triết không chỉ đơn giản là thuật niệm chú mà còn thể hiện một trình độ vượt trội hơn.

Bảng chữ tiếng Phạn được gọi là *Sittan chương* đã trở thành cơ sở của bảng 50 âm chữ Kana của tiếng Nhật. Điều này đã được chứng minh dựa theo sự thực về việc Phật Triết đã từng đến Nhật Bản.

Theo sự tích về Phật Triết ở Nhật Bản như trên, trong Phật giáo Lâm Ấp thế kỷ VIII đã tồn tại Phật giáo Đại thừa, đặc biệt là Mật tông. Nếu kết hợp sự tích về Phật Triết này với nội dung của *Văn bia An Thái* ở đầu thế kỷ X và *Nam Hải ký quy nội pháp truyền* của cuối thế kỷ VII, thì có thể khẳng định rằng Phật giáo Tiểu thừa đã được tiến hành ở Lâm Ấp vào thế kỷ VII, sau đó chuyển hóa thành Mật tông vào thế kỷ VIII và khuynh hướng này đã tiếp tục lưu truyền về sau.

Với sự tích về Phật Triết ở Nhật Bản, về lĩnh vực giáo dục tiếng Phạn, câu chuyện Phật Triết đã trình diễn điệu múa Lâm Ấp là một sự tích được người Nhật quan tâm trong một thời gian dài. Việc trình diễn vũ nhạc của Lâm Ấp của Phật Triết tuy đã vi phạm giới luật của các nhà sư Phật giáo

nhưng khi khảo cứu nội dung *Văn bia Đông Dương I* của thế kỷ IX về sự tồn tại song song của Hindu giáo và Phật giáo, người viết bài này đã lý giải được việc Phật Triết đồng thời là tu sĩ của đạo Hindu và cũng là nhà sư của Mật tông. Việc một nhà sư Việt Nam đảm nhiệm vai trò của nhiều tôn giáo khác nhau là một hiện tượng được tìm thấy ở cả dân tộc Kinh thuộc miền Bắc Việt Nam [Onishi 2007, 2009]. Hiện tượng này dường như đã tồn tại ở các nhà sư Champa của miền Trung Việt Nam.

Việc Phật Triết di chuyển sang Nhật Bản, Trung Quốc, Ấn Độ là hoạt động truyền giáo ra nước ngoài mà các nhà sư Việt Nam thường thực hiện vào thế kỷ VII. Các hoạt động truyền giáo này được các nhà sư người Chăm kế tục vào thế kỷ VIII. Do đó, tại Nhật Bản, Phật Triết đã trình diễn vũ điệu của Lâm Ấp và giảng dạy tiếng Phạn. Các sự tích về Phật Triết là ví dụ sớm nhất có thể xác nhận việc các nhà sư người Chăm đã hoàn tất vai trò quan trọng như một cầu nối giữa hai khu vực văn hóa Trung Quốc và văn hóa Ấn Độ.

KẾT LUẬN

Như đã nêu ở trên, Phật Triết là người nước Lâm Ấp vốn đã tồn tại ở miền Trung Việt Nam ngày nay. Tuy nhiên, cũng có cả giả thuyết cho rằng ông xuất thân ở Chiêm Ba vốn tồn tại ở miền Bắc Ấn Độ. Dù vậy, chúng ta cần phải tìm hiểu về lượng thông tin địa lý của Đông Nam Á và Ấn Độ mà người Nhật Bản có được vào thời kỳ của Phật Triết.

Hơn nữa, Phật Triết được Tu Vinh, là đệ tử của Bồ Đề Tiên Na cũng là thầy của Phật Triết gọi là “*Lâm Ấp tăng Phật Triết*”. Danh xưng này xuất hiện vào năm 770, cùng với thời điểm mà Phật Triết đã hoạt động ở Nhật Bản.

Bên cạnh đó, những hoạt động của Phật Triết là phù hợp với tình hình hoạt động truyền giáo và tích cực ra nước ngoài học tập của các nhà sư Việt Nam thời đó. Trong *Đại Đường Tây Vực cầu pháp cao tăng truyện*, nhà sư Nghĩa Tĩnh đã viết rằng vào khoảng cuối thế kỷ VII, nhiều nhà sư xuất thân từ miền Bắc và miền Trung Việt Nam đã vượt biển từ Đông Nam Á sang Ấn Độ để tu tập và truyền bá Phật giáo. Thực tế này đã cho thấy rằng việc giao lưu quốc tế giữa Trung Quốc Đại Đường với các nước láng giềng cũng đã tạo nên một ảnh hưởng to lớn đến Phật giáo Việt Nam thời đó. Việc Phật Triết từ Trung Quốc - Ấn Độ sang Nhật Bản vào nửa đầu thế kỷ VIII cho thấy việc đi ra nước ngoài của ông được xem là một hoạt động được kế thừa từ các nhà sư Việt Nam trong các thế kỷ trước.

Cùng với sự gia tăng về lượng thông tin địa lý hải ngoại ở Nhật Bản trước và sau thời điểm Phật Triết đến, những bản tóm tắt về tài liệu lịch sử cùng thời điểm với những nhận định tổng hợp về tình hình của Phật giáo

Việt Nam trong giai đoạn này, người viết bài này cho rằng nơi xuất thân của Phật Triết là nước Lâm Ấp nằm ở miền Trung Việt Nam.

Phật giáo Champa vào thế kỷ VII đã có bóng dáng của Phật giáo Tiểu thừa và vào thế kỷ IX đã có bóng dáng của Phật giáo Đại thừa. Thế nhưng sử liệu về Phật giáo Champa vào thế kỷ VIII lại bị bỏ trống. Sự tích về Phật Triết ở Nhật Bản chính là sự san lấp khoảng trống này của Phật giáo Champa vào thế kỷ VIII.

Theo sử liệu của Nhật Bản, Phật giáo mà Phật Triết truyền bá là Mật tông. Việc này chứng tỏ Phật giáo Champa vào thế kỷ VIII đã chuyển hóa sang Phật giáo Đại thừa. Theo đó, từ những hoạt động của Phật Triết tại Nhật Bản, ông được xem là một nhà hoạt động tôn giáo vừa là tu sĩ đạo Hindu và đồng thời cũng là một nhà sư phái Mật tông. Hơn nữa, với các điệu múa và giảng dạy tiếng Phạn, Phật Triết đã tạo ra nhiều ảnh hưởng đến văn hóa Nhật Bản ngày nay. Từ đó suy ra ông là người có kiến thức lỗi lạc ở nước Lâm Ấp. Nếu kiến thức phong phú của Phật Triết được nghĩ chỉ thể hiện ở tiếng Phạn, đặc trưng cho văn hóa Ấn Độ thì tại sao trong *Đại An tự Bồ Đề truyền lai ký* lại viết rằng vào đời nhà Đường, ông đã đi đến Trung Quốc để được tham bái Ngũ Đài Sơn cùng với thầy của mình là Bồ Đề Tiên Na. Điều đó cho thấy ông còn có cả kiến thức về tiếng Trung Quốc hoặc Hán văn.

Tóm lại, Phật Triết đã tiếp thu một cách tích cực cả văn hóa Trung Quốc lẫn văn hóa Ấn Độ. Đồng thời, ông đã hoàn tất vai trò truyền bá văn hóa của hai khu vực này đến nhiều khu vực khác. Theo đó, Phật Triết chính là nhân vật mà sử liệu Nhật Bản có thể xác nhận là người có vai trò sớm nhất trong việc truyền bá văn hóa Ấn Độ và Phật giáo Mật tông của Champa.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Finot, Louis (1904). "Notes d'épigraphie: Inscriptions du Quang Nam". *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*. Tome. 4. No.1-2. 83-115.
2. Hà Văn Tấn (1965). "Từ một cột kinh Phật năm 973 vừa phát hiện ở Hoa Lư". *Nghiên cứu Lịch sử*. Số 70. 39-50.
3. Huber, Edouard (1911). "Études indochinoises". *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*. Tome. 11. No. 3-4. 259-311.
4. Ishida Mosaku (1930). *Nghiên cứu về Phật giáo triều đại NARA qua kinh Phật được sao chép lại*. Tokyo: Đông Dương văn khố.
5. Kim Cương Tử (Chủ biên) (1994). *Từ điển Phật học Hán Việt*. Hà Nội: Viện Nghiên cứu Phật học.
6. Koike Seiji. (2003/1995). *Tiếng Nhật được hình thành như thế nào?*. Tokyo: Chikuma thư phòng.

7. Lê Mạnh Thát (1999a). *Lịch sử Phật giáo Việt Nam. Tập 1: Từ khởi nguyên đến thời Lý Nam Đế*. Huế: Thuận Hóa.
8. Lê Mạnh Thát (1999b). *Nghiên cứu về Thiên uyển tập anh*. Thành phố Hồ Chí Minh: Thành phố Hồ Chí Minh.
9. Lương Ninh (2004). *Lịch sử vương quốc Champa*. Hà Nội: Đại học Quốc gia Hà Nội.
10. Nakamura Hazime (1958). *Sự phát hiện nền văn hóa Ấn Độ tại Nhật Bản*. Tokyo: Hiệp hội Văn hóa Nhật Bản.
11. Ngô Văn Doanh (1994). *Văn hóa Chăm-pa*. Hà Nội: Văn hóa thông tin.
12. Nguyễn Hiền Đức (1995). *Lịch sử Phật giáo Đàng Trong*. Thành phố Hồ Chí Minh: Thành phố Hồ Chí Minh.
13. Nguyễn Lang (2000/1973, 1978, 1994). *Việt Nam Phật giáo sử luận*. Hà Nội: Văn học.
14. Nguyễn Sinh Duy (2004). "Văn bia An Thái và Phật giáo Champa". *Quảng Nam và những vấn đề sử học*. Hà Nội: Văn hóa Thông tin. 446-456.
15. Nguyễn Tài Thư (1991). *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*. Hà Nội: Khoa học Xã hội.
16. Onishi Kazuhiko (2007). "Vai trò Đạo sĩ của nhà sư trong tập văn khấn nghi lễ Phật giáo Việt Nam thế kỷ 18". *Xã hội và Văn hóa Việt Nam*. Số 7. Tokyo: Hukyo. 3-23.
17. Onishi Kazuhiko (2009). "Phải chăng lần xuất gia thứ nhất của Trần Nhân Tông là để trở thành đạo sĩ?" trong: Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội. *Kỷ yếu hội thảo quốc tế Đông phương học Việt Nam lần thứ tư*, 6.2.2009. Hà Nội: Thế giới. 165-175.
18. Quảng Văn Sơn (2014). "Phật giáo Champa từ tư liệu đến nhận thức". *Nghiên cứu Tôn giáo*. Số 07 (133). 54-65.
19. Sagawa Humon (2014). *Giao lưu giữa Việt Nam và Nhật Bản đã bắt đầu từ 1.300 năm trước - Lễ cúng tế mở mắt pho tượng lớn của chùa Đông Đại*. Cuộc thuyết trình tu dưỡng văn hóa Hà Nội. Kyodo: Tinh xác.
20. Takakusu Jyunjiro (1978/1907). "Âm nhạc triều đại Nara, đặc biệt về "Lâm Ấp Bát nhạc". Trong: Takakusu Jyunjiro. *Toàn tập*. Shincyo: Giáo dục. Quyển thứ 9, 338-376; *Sử học*. Biên thứ 18. Số 6 (tổng số 211). 577-591; Số 7 (tổng số 212). 760-800.
21. Tanaka Otoy (1991/1964). "Về Phật Triết, nhà sư Lâm Ấp". *Túy Hoa tập*. Tập luận văn Ấn Độ học. Tập dịch bài thơ. Syunjy. 38-49; *Tập luận lịch sử tư tưởng Phật giáo kỷ niệm mừng thọ Giáo sư Yuki. Okura*. 623-634.
22. Thích Hải Ấn, Hà Xuân Liêm (2001). *Lịch sử Phật giáo xứ Huế*. Thành phố Hồ Chí Minh: Thành phố Hồ Chí Minh.
23. Thích Mật Thể (1943). *Việt Nam Phật giáo sử lược*. Huế: Phật học viện Trung phần ấn hành.
24. Tomita Haruo (1984). "Phật Triết trong nhã nhạc". *Văn hóa Nam phương*. Tập thứ 11. Hội Nghiên cứu Văn hóa Nam phương Thiên Lý. 119-137.
25. Trần Giai Vinh, Tạ Phương, Lục Tuấn Linh (1986). *Cổ đại Nam hải địa danh hồi thích*. Bắc Kinh: Trung Hoa thư cục.
26. Trần Văn Giáp (1932). "Le Bouddhisme en Annam des origines au XIII^e siècle", *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*. Tome. 32. No. 1. 191-268.

DI TÍCH VÀ VIỆC THỜ PHỤNG PHẬT Ở VƯƠNG QUỐC CHAMPA

Nguyễn Hữu Thông*

1. DẪN LUẬN

Trong bối cảnh văn hóa phương Đông, thay vì trình bày mối quan hệ có tính chất toàn diện giữa hai nền văn minh Trung - Ấn, thì người ta lại thường muốn nhấn mạnh đến vai trò của tôn giáo như một lối dẫn quan trọng tạo nên hiện tượng này: “Một điều chắc chắn, tôn giáo là nguồn gốc chủ yếu trong sự tiếp xúc giữa Ấn Độ - Trung Quốc và Phật giáo là trọng tâm cho những giao lưu giữa con người và tư tưởng hai nước. Nhưng Phật giáo không chỉ giới hạn trong phạm vi tôn giáo, mà còn gây tác động trên các lĩnh vực thế tục khác như khoa học, toán học, văn chương, ngôn ngữ, kiến trúc, y khoa và âm nhạc”¹.

Will Durant khi nghiên cứu văn minh Trung Hoa đã từng có nhận xét: “Ở thế kỷ III và IV, đạo Ki Tô làm thay đổi văn hóa và nghệ thuật các xứ trên bờ Địa Trung Hải thì cũng vào khoảng đó, đạo Phật thực hiện được một cuộc cách mạng trong đời sống Trung Hoa về tín ngưỡng và thẩm mỹ quan. Đạo Khổng vẫn còn giữ trọn quyền thế trong khu vực chính trị, còn đạo Phật kết hợp với đạo Lão chiếm ưu thế về nghệ thuật, kích thích các nghệ sĩ Trung Hoa, bằng các đề tài, biểu tượng, phương pháp và hình thể từ Ấn Độ truyền sang”².

Ở Đông Nam Á, Phật giáo đã tỏa rộng ảnh hưởng nhanh chóng và đầy tính thuyết phục của mình qua tuyến thương mại biển: Trong bối cảnh Ấn Độ, câu hỏi đặt ra cũng là một cách giải thích sự bành trướng hệ thống thương mại chưa từng thấy trong thời sơ sử. Thời kỳ hậu Mauryan được ghi nhận bởi sự tăng lên về mặt số lượng các trung tâm đô thị và cửa cảng ở bán đảo Ấn Độ; với một vùng ven duyên mở rộng, mạng lưới trao đổi ven biển và thương mại từ rất lâu thường được xem như chất xúc tác trong sự thay đổi xã hội.³

* Nhà nghiên cứu, thành phố Huế.

1. “Passage to India”, *The New York Review of Book*, Volume 51, No 19, December 2002, (Bản dịch của Đỗ Kim Thêm), 2.
2. Will Durant (Nguyễn Hiến Lê dịch), *Lịch sử văn minh Trung Hoa* (Hà Nội: Văn hóa, 1997), 191.
3. Himanshu P. Ray, *The Winds of Change Buddhism and Maritime Links of Early South Asia* (Delhi, Bombay, Calcutta, Madras: Oxford University Press, 1994), 121.

Thật ra, những chuyến hàng hải dài ngày, các tu viện Phật giáo chính là nơi cung cấp một bộ phận nhân lực quan trọng cho thương nhân đường biển và các nhóm thuộc nghề nghiệp khác. Với sự hiểu biết của các tu sĩ được đào tạo từ các tu viện, họ có thể đáp ứng được những yêu cầu về giao dịch bằng văn bản, cũng như những kiến thức cộng đồng, hoặc, tổ chức hay tham gia vào những buổi lễ Uposatha cho những người cầu nguyện vào ngày 14 - 15 mỗi tuần trăng.¹

Như vậy, con đường truyền bá Phật giáo đến các vương quốc cổ ở Đông Nam Á, trong đó có Champa, đã hình thành từ những thế kỷ đầu công nguyên. Các triều đại trong lịch sử những tiểu quốc Chăm đã tiếp nhận Phật giáo bằng nhiều cách và theo từng mức độ khác nhau.

2. NHỮNG DI TÍCH TIÊU BIỂU PHẬT GIÁO Ở VƯƠNG QUỐC CHAMPA

Nếu phục dựng hình ảnh của dòng chảy Phật giáo ở các tiểu quốc Chăm qua bi ký, di tích và các tác phẩm điêu khắc, thì chúng ta có thể thấy chúng trải dài qua nhiều thế kỷ và phân bố nhiều nơi.²

Giai đoạn từ thế kỷ IV cho đến thế kỷ VII hệ thống các tác phẩm điêu khắc và di tích đã phản ánh sự xuất hiện khá phổ biến của hệ phái Tiểu thừa (Hinayana). Từ thế kỷ thứ VIII trở về sau hệ phái Đại thừa (Mahayana) hoạt động mạnh hơn. Phật viện Đồng Dương ở Thăng Bình, Quảng Nam dựng vào cuối thế kỷ thứ IX (875) là một di tích Phật giáo quan trọng nhất ở Đông Nam Á.³ Nét son rực rỡ nhất trong quá trình phát triển Phật giáo ở vương quốc này, phải nhắc đến triều đại Indrapura (thế kỷ IX - X).

Ngoài thánh địa Phật giáo Đồng Dương ở Quảng Nam, khẳng định vai trò quan trọng của Phật giáo vào thời kỳ này, hàng loạt những di tích đồng đại với nó trải dài từ Thừa Thiên Huế đến Quảng Bình và phía Nam lan tận Quảng Ngãi (thành Châu Sa) đã tự nói lên điều đó.

Di tích Đại Hữu, Mỹ Đức và động Phong Nha ở Quảng Bình là những chứng cứ đầy thuyết phục về vai trò và vị trí của Phật giáo trong giai đoạn này.

1. S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India* (London, 1962), 104.
2. Trong bài “The Dynasty of Indrapura” viết về triều đại Indrapura, Anne-Valérie Schweyer đã thống kê ít nhất có đến 11 di tích Champa liên quan đến Phật giáo. Di tích cổ nhất được tìm thấy ở Phan Rang (829 Công nguyên) và muộn nhất là ở Mỹ Sơn vào thế kỷ XII, đã cho chúng ta biết có những Vihara (đền thờ Phật) và tượng Phật đã được dựng cùng thời với các di tích liên quan đến Shiva. Những di tích còn lại đều thuộc triều đại Indrapura, đã chứng minh sự hiện diện của Phật giáo và ảnh hưởng to lớn của nó dưới triều đại này.
3. Trần Kỳ Phương, *Di tích Phật giáo Champa tại Quảng Bình*, Bản đánh máy của tác giả, 4.

Hai di tích Đại Hữu và Mỹ Đức đã được Trường Viễn Đông Bác cổ Pháp khảo sát và tổ chức khai quật khảo cổ học từ đầu thế kỷ XX (1925). Số lượng các di tích và di vật quan trọng mà các nhà khoa học bấy giờ đã mô tả và thống kê, cũng có thể giúp chúng ta hình dung hình ảnh Phật giáo ở tiểu quốc Chăm cực bắc đương thời:

Di chỉ Đại Hữu

- Nhóm tháp gồm ba đơn nguyên kiến trúc gạch, mặt bằng có hình vuông cạnh 3,5 m. Nội dung bi ký ở di tích này đã cung cấp những bằng chứng cho chúng ta biết sự hiện diện của một bức tượng Ratna-Lokesvara bằng bạc quý giá được hiến cúng ở nơi này, cùng với một địa điểm hành hương có tên là Ratnapura.¹

- Tượng Padmapani (Bồ tát Liên Hoa) cao 0,97m tạc trên đá sa thạch, là một trong những kiệt tác về nghệ thuật điêu khắc Chăm.²

- Tượng Phật bằng đồng có giá trị nghệ thuật cao đang được trưng bày ở Bảo tàng Lịch sử Việt Nam tại Thành phố Hồ Chí Minh.³

- Tượng đồng pha bạc thể hiện chân dung ngài Quán Thế Âm (Avalokitesvara) trong hình tượng nam, cao 0,74m có niên đại cuối thế kỷ IX đầu thế kỷ X. Tác phẩm này hiện đang trưng bày ở Bảo tàng Lịch sử Thành phố Hồ Chí Minh.⁴

Di tích Mỹ Đức

- Phế tích của ba ngôi tháp gạch có cùng kích thước với cụm tháp ở Đại Hữu.

- Tượng Quán Thế Âm có hình dạng nam nhân tạc trên sa thạch (đang trưng bày tại Bảo tàng Guimet (Pháp)).⁵

1. Tấm bia này được khắc dưới triều vua Jaya Simhavarman (thế kỷ X).

Ngoài ra ở Đại Hữu các nhà khảo cổ còn tìm thấy những pho tượng được đúc hay tạc trên chất liệu đồng và đá, cùng một số những đồ trang sức bằng vàng.

2. Tượng được tạo hình trong tư thế đứng, hai tay cầm hai búp sen đặt trên hai trụ đỡ. Búi tóc ngài được vấn theo kiểu jata-mukuta và có thiết trí hình tượng Phật A Di Đà. Tác phẩm này có niên đại khoảng cuối thế kỷ IX, vốn được trưng bày ở Bảo tàng Điêu khắc Chăm Đà Nẵng và đã bị mất cắp một phần năm 1988.

3. Tác phẩm này là một pho tượng Phật đúc bằng đồng, đứng trên tòa sen, cao 0,44 m, hai tay đang bắt ấn vô úy (vitarva-mudra), tóc xoắn thành ba tầng, có mắt thứ ba trên trán (huệ nhãn/urna). Tượng có niên đại khoảng thế kỷ IX - X.

4. Tượng được tạc trong tư thế đứng trên tòa sen, tay ngài cầm bình tịnh thủy/kaman-dalu, và tay kia cầm búp sen. Đầu và bàn tay phải của bức tượng này bị gãy.

5. Pho tượng này đã bị gãy hai tay, nhưng vẫn được xem như một trong những tác phẩm điêu khắc Phật giáo đẹp nhất trong di sản nghệ thuật Champa.

- Tượng Quán Thế Âm có hình dạng nữ nhân (trưng bày tại Bảo tàng Điêu khắc Chăm Đà Nẵng, đầu tượng đã bị đánh cắp năm 1988).¹

- Một số tượng Phật nhỏ đúc bằng đồng (14cm, 13cm, 17cm).²

- Một số mảnh bia đá văn tự sanskrit nói về đấng cứu khổ Quán Thế Âm.

Động Phong Nha

Đây là một di tích Phật giáo quan trọng đã được phát hiện từ đầu thế kỷ XX qua việc tìm thấy những bệ thờ bằng gạch, nhất là những tượng Phật bằng đất nung có kích thước rất nhỏ dùng để đeo hoặc mang trong mình có niên đại thế kỷ IX - X.³

Vào tháng 3.2008, các nhà khoa học đã phát hiện những dấu tích chữ viết theo lối sanskrit phối hợp với dạng chữ Chăm cổ, trên thành động nhũ đá Phong Nha. Những phát hiện mới và quan trọng này, đã hé lộ nhiều thông tin đáng quan tâm để có thể làm rõ thêm di tích Phật giáo trong thạch động thuộc di sản thế giới.⁴ Tuy nhiên, để có thể công bố chính xác, cần có thời

1. "Trong hai pho tượng sa thạch tìm thấy tại Mỹ Đức, pho thứ nhất cao 1,37m, là một kiệt tác của nền điêu khắc Chăm. Đây là pho tượng Đức Bồ tát Quán Thế Âm trong thân nam. Tượng đã bị gãy mất hai tay. Ngài búi tóc kiểu jata-mukuta như pho tượng nữ Quán Thế Âm ở Đại Hữu, trên tóc có tượng Phật A Di Đà ngồi; gương mặt đẹp, trang nghiêm với bộ râu mép dày che kín môi trên. Ngài mặc một chiếc dhoti (váy đàn ông) dài đến gót chân, có một vạt trước buông thõng xuống, chiếc dhoti được thêu dệt hoa văn rất đẹp. Tượng thuộc phong cách Đồng Dương, cuối thế kỷ IX. Có thể xem pho tượng này là một cặp với pho tượng nữ Quán Thế Âm Đại Hữu, một tượng nam và một tượng nữ". (Trần Kỳ Phương, *Sách đã dẫn*, 6).

Một di chỉ khác cách Mỹ Đức khoảng 8km về phía bắc (xã Thủ Thu?), các nhà nghiên cứu cũng phát hiện được một tác phẩm điêu khắc Quán Thế Âm bằng sa thạch và đôi bàn chân của một pho tượng bằng đồng (tượng Quán Thế Âm hiện đang được giữ tại Bảo tàng Lịch sử Việt Nam).

2. Trong đó có một pho tượng tuy nhỏ cao chỉ 0,14m nhưng thể hiện một trình độ nghệ thuật điêu luyện. Đây là tượng Quán Thế Âm đang ngồi trên tòa sen theo tư thế rajasana, hai tay đặt trên gối, bắt ấn vô úy. Sự thể hiện một cách tinh tế trong tác phẩm kích thước nhỏ bằng đồng đã phản ánh một trình độ cao trong nghệ thuật tạo hình cũng như kỹ thuật đúc đương thời của nghệ nhân Chăm.

Hai pho tượng còn lại cũng nằm trong nhóm tượng được phát hiện ở Mỹ Đức, cũng là tượng Quán Thế Âm, phong cách tạo hình giống với pho tượng trên, hiện đang được trưng bày tại Bảo tàng Lịch sử Việt Nam tại Thành phố Hồ Chí Minh.

3. "Những tiểu tượng này thường được tín đồ Phật giáo cúng dường vào những ngôi chùa để cầu phước. Các nhà nghiên cứu thì cho rằng động Phong Nha là nơi ban phát những ngẫu tượng nhỏ này cho các tín đồ Phật giáo Chăm đến hành hương tại đây". (Trần Kỳ Phương, *Sách đã dẫn*, 7).

4. Chúng tôi đã tham dự trong thành phần của đoàn khảo sát gồm: PGS.TS. Thành

gian giải mã những yếu tố Chăm cổ kết hợp trong lớp văn tự, mà hiện nay không mấy ai còn hiểu thấu đáo.

Trên vùng đất phía cực bắc vương quốc Chăm, còn một số di tích khác như Lạc Sơn, Kê Nai, Kê Đồi, Đồng Chùa, Chùa Hang, Ròn...¹ đều để lại nhiều hiện vật như tượng Phật, tượng Bồ tát, văn bia... góp phần làm sáng tỏ vị trí quan trọng của Phật giáo ở vùng đất này.

3. PHẬT GIÁO CHAMPA DƯỚI TRIỀU ĐẠI INDRAPURA

Triều đại Indrapura mà vùng ảnh hưởng của nó lan tỏa từ Quảng Bình đến Quảng Ngãi đã từng tồn tại ít nhất trong vòng gần một thế kỷ (từ cuối thế kỷ IX cho đến cuối thế kỷ X). Những gì mà chúng ta biết được khá rõ về giai đoạn này là sự phản ánh nét hưng thịnh của Phật giáo, cũng như mối quan hệ giữa các lãnh địa của một số các vị vua Chăm trong lịch sử.

Indravarman I là người đăng quang ngôi vua đầu tiên của triều đại Indrapura. Ông ta có tên riêng là Laksmindra Bhumisvara Gramasvamin. Ngoài ra ông còn được gọi với danh xưng Abhiseka, và tên phong tặng sau khi ông thăng hà là Paramabuddhaloka. Vợ ông là hoàng hậu Rajakula Haradevi cũng thuộc dòng dõi quý phái.

Cha của ông là Bhadravarman cũng như ông nội là Rudravarman, đều là những vị vua của các triều đại trước đó. Vì vậy, Indravarman I xuất thân chính thống từ dòng dõi quý tộc để trở thành người dựng nên triều đại Indrapura.

Indrapura tồn tại trong vòng gần một thế kỷ (875 - 972). Chung quanh Indrapura là các tiểu vương quốc khác, một số đã được thôn tóm dần từ quyền lực của Indravarman I.

Các bản văn khắc phát hiện được ở vùng Đồng Dương như: Bo-Mu'ng (nam Đà Nẵng), Phú Thuận (tây bắc sông Thu Bồn) và An Thái gần Chiên Đàn (đông nam thánh địa Đồng Dương); chúng ta thấy có mối liên hệ của Indravarman I ở Châu Sa, tòa thành nằm cạnh một con sông ở Quảng Ngãi.²

Phần, TS. Trần Đình Lâm, GS.TS. Takashima Jun, PGS.TS. Sawada Hideo, TS. Shine Toshihiko, thuộc Viện Nghiên cứu Ngôn ngữ và Văn hóa châu Á và châu Phi. Việc phát hiện bản văn khắc này đã góp phần khẳng định sự hiện hữu những hoạt động tâm linh của người Chăm ở di tích động Phong Nha.

1. Các nhà nghiên cứu phát hiện ở Ròn (Quảng Trạch, Quảng Bình) một tấm bia viết bằng chữ sanskrit liên quan đến Phật giáo thuộc thế kỷ IX dưới triều đại Indrapura.

2. Anne-Valérie Schweyer, "La vaisselle en argent de la dynastie d'Indrapura (Quang Nam, Viet Nam)", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 1999, 345-351.

Bản văn khắc khác tìm thấy ở phía bắc Quảng Bình trong cùng thời kỳ, được xác định cuối thế kỷ IX, nội dung đề cập đến giới hạn của sự mở rộng ảnh hưởng về phía bắc với sự hưng thịnh của Phật giáo thời bấy giờ.

Indravarman I là người rất sùng đạo Phật. Sự bày tỏ niềm tin mạnh mẽ của ông ta, đã phản ánh một cách khá rõ nét trong văn khắc tìm thấy ở Đồng Dương (Quảng Nam). Cha của Indravarman I là Bhadravarman cũng là tín đồ sùng đạo Phật không kém.¹

Sự trải rộng quyền lực dưới thời Indravarman I đã phản ánh một cách rõ nét trong các bi ký phân bố từ Quảng Bình đến Quảng Ngãi: Đồng Dương, Hóa Quê, Non Nước, Bàn Lanh (Quảng Nam), Châu Sa (Quảng Ngãi), Nham Biều, Hà Trung (Quảng Trị), Bắc Hà, Đại Hữu (Quảng Bình). Tất cả gần như xuất hiện trong cùng một giai đoạn lịch sử.²

Kế vị Indravarman I là Jaya Simhavarman. Vị vua này tuy không trực tiếp xây dựng các cơ sở Phật giáo, nhưng vào thời đại ông ta trị vì, ít nhất đã có hai Vihara (đền thờ Phật) được kiến tạo khá quy mô: một ở Đại Hữu và một ở Mỹ Đức. Bên cạnh đó, ông cũng nâng đỡ các cơ sở Shiva giáo, mặc dù, bản thân vị vua này là người sùng bái thần Vishnu.

Riêng với Bhadravarman, vị vua kế vị Jaya Simhavarman, người ta không tìm thấy bản văn khắc nào ở Đồng Dương, nơi được xem như là trung tâm của Indrapura. Tuy nhiên, ông ta lại liên quan đến những bản văn khắc phát hiện ở bắc sông Thu Bồn, Hóa Quê, Bằng An, Lạc Thạnh... (Quảng Nam), hay hệ thống thành gạch ở Nham Biều (Quảng Trị). Điều đáng nói là trong suốt thời gian trị vì của Bhadravarman, người ta còn biết đến một nội dung văn khắc trên bia đá ca ngợi vị vua Mahindravarman, người đã có công

1. Tuy vậy, vào đương thời, Indravarman I cũng vẫn tiếp tục hỗ trợ hoạt động thờ Shiva. Cho nên, sự tôn sùng Phật giáo là của cá nhân Indravarman, không thể xem như lý do chi phối đến toàn bộ vương quốc của ông. Bằng chứng là vị vua kế vị Indravarman I là Jaya Simhavarman không phải là người sùng đạo Phật.

2. Bi ký phát hiện được ở Nham Biều (Quảng Trị) nhắc đến một nhân vật có địa vị cao của Champa tên là Po Klun Rajadvara, con trai trưởng của Sukiti Po Klun Dharma-patha. Ông này khi được tôn phong tước vị đã xây dựng một đền thờ Shiva mang tên là Devalingesvara vào năm 908. Vào năm 911, ông ta xây thêm một Phật viện Avalokitesvara (Quán Thế Âm) để tôn vinh các bậc trưởng thượng trong dòng dõi của mình.

Bi ký tìm thấy ở Ròn nhắc đến việc xây dựng điện thờ Phật (Buddhist Vihara). Tấm bia bị vỡ chỉ còn sót lại bốn dòng chữ. F. Huber khi nghiên cứu tấm bia này đã cho rằng dạng chữ khắc ở tấm bia nằm trong khung thời gian từ thế kỷ IX đến thế kỷ X. (R.C Majumdar, *Champa, History and Culture of an Indian Colonial Kingdom in the Far East 2nd - 16th Century A.D.*, Delhi: Gian Publ. House, 1985), 129, 223.

xây dựng cơ sở thờ phụng Lokesvara (Quan Thế Âm Bồ tát). Ảnh hưởng của Bhadravarman không lớn hơn cương vực đã được mở rộng ở những vị vua tiền nhiệm.

4. MỘT SỐ NHẬN ĐỊNH

Phật giáo ở Champa qua những gì còn lại cho đến hôm nay phản ánh sự hiện diện nhiều tông phái Phật giáo nơi đây như: Nguyên thủy, Đại thừa, kể cả *Mật tông và tư tưởng Kim Cương Thừa/Vajrayana từng được truyền bá tại vương quốc này mà bia An Thái (Quảng Nam), có niên đại đầu thế kỷ X, đã đề cập đến.*

Những tác phẩm điêu khắc Phật giáo tìm thấy ở Quảng Bình cũng như ở Đồng Dương (Quảng Nam), *mang những ảnh hưởng của nghệ thuật Trung Hoa (nhất là từ miền Hoa Nam, bao gồm Vân Nam, Tứ Xuyên...)* mà nhiều nhà nghệ thuật đã chỉ ra. *Chúng là những tác phẩm được sáng tác tại bản địa nhưng mang những yếu tố ngoại lai trong kỹ thuật chế tác cũng như thủ pháp tạo hình.*¹

Nếu chỉ tính riêng các di tích Phật giáo Đại thừa trên đất Chăm, ít nhất cũng có đến 11 nơi cần nhắc đến. Điểm có niên đại sớm nhất được tìm thấy ở Phan Rang (829 sau Công nguyên), và di tích muộn nhất được phát hiện ở Mỹ Sơn vào thế kỷ XII. Các di tích còn lại đều thuộc triều đại Indrapura, trong đó, có bốn di tích được xây dựng dưới thời vua Indravarman I, hai di tích dưới thời Jaya Simhavarman và hai dưới thời Bhadravarman.²

Đại Việt và Champa trong lịch sử là những quốc gia hình thành trên một vùng địa sinh thái khá tương đồng. Điều ấy phản chiếu sự gắn gũi trong mọi ứng xử văn hóa từ quá trình thích ứng với điều kiện tự nhiên. Tuy nhiên, hiện tượng đáng ghi nhận ở đây, là từ những thế kỷ đầu công nguyên, cộng đồng Việt và Chăm đã nằm trong hai vùng ảnh hưởng khác nhau của văn minh Ấn - Trung. Chính biên giới quốc gia giữa Đại Việt và Champa, trên căn bản, cũng chính là làn ranh giao thoa của hai hệ tư tưởng lớn ở phương Đông trên phạm vi khu vực.

Gần như trong cùng một thời điểm, Đại Việt chịu ảnh hưởng của tư tưởng Khổng Nho - Lão, cùng với sự áp đặt đồng hóa của đội quân xâm lược phương Bắc. Champa tiếp nhận Hindu giáo và Islam theo con đường truyền bá dựa trên mối quan hệ thương mại đường biển trong hòa bình. Chính vì vậy, Đại Việt tiếp nhận văn hóa Trung Hoa trong tinh thần đề kháng Hán, trong lúc, Champa tiếp thu ảnh hưởng văn hóa Ấn một cách tự nhiên và tự nguyện trong bối cảnh giao tiếp từ thương trường.

1. Trần Kỳ Phương, *Sách đã dẫn*, 9.

2. A.V. Schweyer, *Sách đã dẫn*, 4.

Sự khác nhau này không khỏi làm nên sự dị biệt trong quá trình tiếp biến để hình thành nên tính cách dân tộc. Tuy vậy, suốt quá trình từ cận cư đến cộng cư trên bước đường di trú về phương Nam của cư dân Việt, sự giao lưu văn hóa tất yếu giữa Chăm và Việt, đã không tạo nên những cú shock văn hóa đáng kể. Sờ dĩ có được điều này, theo chúng tôi chính là nhờ chiếc cầu nối của Phật giáo.

Trong các ngôi chùa làng ở miền Trung hiện nay, nhiều tượng thờ Hindu có nguồn gốc Chăm như Brahma, Shiva, Vishnu, Sarasvati, Uma, Laskmi... đã được hóa thân thành Phật Thích Ca Mâu Ni, Phật Di Đà, Bồ tát Quan Thế Âm, Bồ tát Chuẩn Đề... bằng cách biến cải dung mạo và sắc phục để biến thành tượng Việt.¹ Điều ấy không phải ngẫu nhiên, mà chính là sự gắn gũi có được từ chiếc cầu nối Phật giáo. Một không gian và môi trường tâm linh mà cả hai dân tộc đã cùng tiếp nhận hàng ngàn năm qua.

Thần nữ Poh Nagar của người Chăm đã được người Việt nhanh chóng mở lòng tiếp nhận và sùng bái bởi sự gắn gũi trong cảm nhận về bà mẹ lớn. Đó là cảm nhận thân thuộc đều có sẵn trong tâm thức về sự cứu khổ của “Bà Mẹ” Quán Thế Âm/Avalokitesvara đối với cả hai dân tộc. Mặc dù, trong truyền thuyết Poh Nagar của Chăm hay Thiên Y A Na của Việt đều là những thần nhân có gốc tích, chỉ dạy cho dân trồng lúa dẹt vãi và bảo vệ họ có được cuộc sống ấm no yên ổn.

Trong một cách hiểu nào đó, Phật giáo trong trường hợp này như là một chất dung môi, làm hòa tan những sự khác biệt văn hóa Chăm - Việt hình thành từ sự tiếp nhận hai nền văn hóa Ấn - Trung trong khu vực. Chính vì thế, hầu hết những cơ sở tâm linh của người Chăm đều được người Việt tôn trọng và cung kính. Nếu người Việt không trực tiếp thờ phụng, thì họ cũng không bao giờ xâm hại hay xúc phạm đến những cơ sở này.

Quá trình hình thành và phát triển của vương quốc Champa trong lịch sử, Phật giáo đã từng hiện hữu bên cạnh Hindu và Hồi giáo trong nhiều thời kỳ. Điển hình nhất là triều đại Indrapura, được khai sáng bởi vua Indravarman I. Tài liệu văn khắc, và các di tích còn lại cho đến hôm nay, đủ để chúng ta nhận ra, đây là một vị vua rất hâm mộ và sùng bái Phật giáo. Trong trường hợp này, Phật giáo không chỉ tồn tại và phát huy ảnh hưởng của mình

1. Chúng tôi trình bày nội dung này khá chi tiết trong các bài viết:

- Nguyễn Hữu Thông và nhóm nghiên cứu, “Cốt Chăm - bị Việt của một số tượng thờ trong ngôi chùa làng xứ Thuận Hóa”, *Văn hóa Phật giáo*, 2010.

- Nguyễn Hữu Thông, *Hiện tượng người Việt tiếp nhận tượng thờ Hindu giáo: Tháp Chăm đến chùa làng*. Tham luận tại Hội thảo Quốc tế về Văn hóa Ấn - Chăm, Đà Nẵng, Tháng 7.2012.

trong giới thương nhân và dân gian, mà trong những giai đoạn cụ thể, Phật giáo vẫn có chỗ đứng khá vững chắc trong triều đình và tầng lớp quý tộc Chăm, tạo nên những ảnh hưởng đáng kể trong tiến trình lịch sử - văn hóa của vương quốc này.

Từ sự hiện hữu khá rõ ràng và thuyết phục về vai trò của Phật giáo trong đời sống xã hội, từ quý tộc cho đến dân gian của người Chăm, chúng ta thấy việc nghiên cứu và bảo tồn văn hóa của tộc người này, không thể không lưu ý đến những ảnh hưởng của hệ tư tưởng Phật giáo, bên cạnh những thành tựu của Hindu và Hồi giáo, cũng như Bà Ni hay tín ngưỡng bản địa. Đó là những mối quan hệ tương tác khó tránh khỏi, liên quan đến đời sống tâm linh, văn học, nghệ thuật, phong tục... làm nên bản sắc đặc thù của văn hóa Chăm trong lịch sử.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Anne-Valérie Schweyer (1999). “La vaisselle en argent de la dynastie d’Indrapura (Quang Nam, Viet Nam)”. *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient*.
2. Bảo tàng Lịch sử Việt Nam tại Thành phố Hồ Chí Minh (1994). *Sưu tập hiện vật Champa*.
3. J. Boisselier (1963). “La Statuaire du Champa”. EFEO.
4. Himanshu P. Ray (1994). *The Winds of Change Buddhism and Maritime Links of Early South Asia*. Delhi, Bombay, Calcutta, Madras: Oxford University Press.
5. H. Parmentier (1909). *Inventaire descriptif des monuments Chams de l’Annam*. Vol. I.
6. L. Finot (1901). “La religion des Chams d’après les monouments”. *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient*. No. 1.
7. L. Finot - V. Goloubew (1925). “Note et Melanges. Fouilles de Dai-Huu (Quang Binh, Annam)”. *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient*. No. 25.
8. “Passage to India”. *The New York Review of Book*. Vol. 51, No. 19, December 2002. (Bản dịch của Đỗ Kim Thềm).
9. R.C. Majumdar (1985). *Champa, History & Culture of an Indian Colonial Kingdom in the Far East 2nd - 16th Century A.D.* Delhi: Gian Publ. House.
10. S. Dutt (1962). *Buddhist Monks and Monasteries of India*. London.
11. Trần Kỳ Phương. *Di tích Phật giáo Champa tại Quảng Bình*. Bản đánh máy của tác giả.
12. Will Durant (Nguyễn Hiến Lê dịch) (1997). *Lịch sử văn minh Trung Hoa*. Hà Nội: Văn hóa.

TƯỢNG PHẬT CHUẨN ĐỀ TRONG MIẾU BÀ YÀNG Ở LƯƠNG HẬU

Ngô Văn Doanh*

Bức phù điêu đá Champa mà chúng tôi sẽ phân tích và nghiên cứu dưới đây hiện là tượng thờ chính của ngôi miếu có tên là Miếu Bà Yàng ở làng Lương Hậu, phường Thủy Lương, thị xã Hương Thủy, tỉnh Thừa Thiên Huế (đơn vị hành chính trước đây là làng Lương Văn, xã Thủy Lương, huyện Hương Thủy). Ngoài cái tên Bà Yàng, ngôi miếu còn có tên khác là Miếu Bà Chuẩn Đề. Sở dĩ miếu có cái tên thứ hai là do người dân địa phương tin rằng hình tượng vị thần có nhiều tay trên hình phù điêu đá Champa đang được thờ ở miếu là Phật Quan Âm Chuẩn Đề (Chuẩn Đề dịch nghĩa là *thanh tịnh*, là *hộ trì Phật pháp*, và là vị Bồ Tát có thể bảo vệ hộ mệnh cho chúng sinh). Và, ngày 3 tháng 3 âm lịch hàng năm được nhân dân địa phương coi là ngày kỵ hay ngày vía của Bà Chuẩn Đề.

Không phải ngẫu nhiên mà một hiện vật cổ Champa lại được người Việt đưa vào trong miếu để thờ tự như một vị thần thuộc tôn giáo của mình. Người dân địa phương kể lại rằng, trước đây, trong khi dọn dẹp khu đất cao rộng chừng một héc-ta ở đầu làng, nơi có phế tích của một ngôi đền cổ Champa, dân làng tình cờ đã phát hiện ra hiện vật bằng đá khá lớn có hình “Bà Chuẩn Đề” này. Với việc phát hiện ra “pho tượng”, người dân càng tin vào sự linh thiêng của khu đất dựng miếu. Thấy bức phù điêu cổ mới lộ ra thể hiện một nhân vật nhiều tay giống hình ảnh Phật Bà Chuẩn Đề của mình, dân địa phương gọi luôn vị thần trên bức phù điêu của Champa là Phật Bà Chuẩn Đề và dựng ngôi miếu thờ “pho tượng” của Bà.

* PGS.TS., Ủy viên Hội đồng Di sản Văn hóa Quốc gia.

Do được phát hiện và được đem vào thờ phụng trong miếu chỉ mới gần đây, cho nên, cũng chỉ cách đây không lâu, tác phẩm điêu khắc đá Champa của Miếu Bà Yàng mới bắt đầu được giới thiệu và phân tích trên các sách báo khoa học. Và, người đầu tiên đi sâu khảo cứu và giới thiệu về tác phẩm điêu khắc này là nhà khảo cổ học Lê Đình Phụng. Trong cuốn sách *Văn hóa Champa ở Thừa Thiên Huế* (2007), tác giả Lê Đình Phụng đã có một khảo tả và phân tích khá kỹ, chi tiết về bức phù điêu tại phế tích Lương Hậu: “Bức phù điêu được khắc tạc trên chất liệu đá sa thạch màu xám nhạt. Phiến đá hình

vòm cung tù có chiều cao 0,96m, đáy rộng 1,17m. Diềm vòm cung tạo một gờ nổi cao, rộng 0,06m tạc hoa văn khắc vạch hướng tâm tạo nên giới hạn không gian làm nổi bật chủ đề trang trí. Cạnh đáy vòm cung phía dưới tạc lớp hoa văn cánh sen kết dài hướng lên tạo nên cảm giác như hình ảnh thần đang nhảy múa trên tòa sen lớn. Nội dung bức phù điêu thể hiện hình ảnh thần Shiva múa. Thần thể hiện trong tư thế động, thân hình uốn lượn, đôi chân khuynh nhún nhảy, toàn thân như đang rung lắc với nhiều cánh tay xòe rộng uốn đều, tỏa ra hai bên cân xứng. Đầu thần đội mũ chóp nhọn nhiều tầng thu nhỏ dần lên cao, phía sau là vạt mũ nhiều lớp buông xuôi có hình tam giác. Gương mặt thể hiện nhìn thẳng với trán rộng, cung mày nổi cao, dài. Mũi cao thẳng, cánh mũi hẹp. Miệng rộng, môi hơi dày thể hiện như đang mỉm cười, cằm vể tròn. Hai tai to, đeo đồ trang sức chảy dài xuống vai. Cổ tượng cao, đeo nhiều vòng trang sức gồm nhiều hạt tròn kết dài buông chảy dài xuống ngực. Từ vai thần tỏa ra 12 cánh tay, mỗi bên 6 chiếc, thể hiện hướng lên, xòe cân xứng qua đầu như một vòng hào quang. Cánh tay thon tròn, ngón tay dài mảnh. Cổ và cánh tay đeo vòng trang sức. Mỗi cánh tay thể hiện uốn cong trong tư thế khác nhau, trong tay cầm một vật tượng trưng. Một tay cầm roi da vắt qua đầu, cổ tay đeo vòng trang sức tròn nhẵn. Bốn cánh tay chính thể hiện phía trước. Hai tay bên phải, một tay uốn cong đặt nhẹ lên đùi phải, một tay gấp lại chỗ khuỷu vắt cong lên vai. Hai tay bên trái, một tay thả xuôi uốn cong đặt nhẹ lên đùi trái, một tay vắt qua thân đặt lên tay phải trước đùi phải. Thân được thể hiện thon gọn, uốn cong nhẹ nhàng sang bên phải, lệch hông về bên trái. Hai chân đứng khuynh rộng. Bàn chân phải đặt nhẹ lên đầu tượng thể hiện bên dưới. Chân trái nhún cong, đầu gối chùng xuống, bàn chân đặt nhẹ lên vai tượng phía dưới. Cổ chân đeo vòng trang sức. Trang phục, quanh bụng quấn một tà vải mỏng hẹp, trên vai khoác một dây xoắn vắt từ vai trái sang bên phải trước bụng. Khe giữa hai chân có một vạt khố hình bán nguyệt chảy thông xuống, trên mặt có khắc họa tiết trang trí. Hình ảnh thần Shiva được thể hiện đứng múa trên đầu một tượng quỳ phía dưới (tượng Quỷ?). Tượng quỳ thể hiện gương mặt nhìn thẳng, nằm gập thân xuống. Đầu tượng đội mũ trang trí hình cánh sen kết dài gồm hai lớp cánh viền quanh trán ôm lấy gương mặt rộng, hai mắt tròn lồi, mũi ngắn, sống mũi thấp, miệng hẹp. Hai tay gân guốc chống vuông góc, đăng đối qua khuôn mặt. Hai chân thần Shiva đặt lên chính giữa đầu và vai. Dưới chân thần Shiva múa hai bên là hình ảnh hai vị tín đồ chấp tay quỳ hầu, gương mặt hướng lên về thành kính. Hình bên phải là một tu sĩ, đầu đội mũ chóp trụ tròn cao, gương mặt thể hiện nhìn nghiêng khá thanh tú, với cung mày nổi cao, dài, sống mũi cao thẳng, dưới cằm bộ râu dài hình tam giác nhọn. Tai to chảy dài xuống vai, hai tay chấp trước ngực, mặt hướng lên. Nách cặp một vật hình cây gậy. Thân

tu sĩ thon gọn. Hai chân quỳ gập vuông góc trên bề hình chữ nhật, quanh bụng quấn tà vải nhỏ, dài đuôi tà vắt ngược lên phía sau. Tượng bên trái thể hiện một tín đồ trong tư thế quỳ. Gương mặt thon, tóc dài xoắn, xòa buông ngang vai. Vai rộng vuông, mình thon gọn, để trần, không trang phục, quanh bụng quấn tà khố vạt rộng. Hai chân quỳ gập vuông góc, toàn thân rướn lên, hai tay chấp trước ngực, mặt hướng lên đầy vẻ thành kính. Niên đại bức phù điêu thuộc thế kỷ IX - X¹.

Có thể khẳng định, đoạn khảo tả ngắn của Lê Đình Phụng mà chúng tôi vừa trích dẫn ở trên, cho đến nay, là thông tin khoa học đầu tiên, duy nhất và đầy đủ nhất về bức phù điêu Lương Hậu. Thế nhưng, rất tiếc là, vì một vài nguyên nhân nào đấy, Lê Đình Phụng lại chưa có những phân tích cụ thể và những kiến giải khoa học trong việc xác định nội dung cũng như niên đại cho bức phù điêu Lương Hậu. Do vậy, trong những khảo tả chi tiết dưới đây đối với bức phù điêu này, chúng tôi có bổ sung và điều chỉnh đôi chút để dễ tiến hành các nghiên cứu so sánh.

Khi tiếp cận những tài liệu của Lê Đình Phụng, tôi ít nhiều đã nhận thấy một số nét đặc biệt của bức phù điêu Lương Hậu, và đã có ý định đến Lương Hậu để nghiên cứu tác phẩm điêu khắc này. Thế rồi, vào giữa năm 2011, trong một đợt đi điều tra các phát hiện mới về nghệ thuật điêu khắc Champa ở miền Trung cùng Viện Mỹ thuật, thuộc Trường Đại học Mỹ thuật Việt Nam, tôi đã có điều kiện đến tận nơi để khảo cứu bức phù điêu Lương Hậu.

Vì được đặt cố định vào mặt tường hậu trong một ngôi miếu khá nhỏ bé và chật hẹp, nên, nếu chỉ bằng mắt thường và với ánh sáng đèn bình thường, thì thật rất khó quan sát được rõ các chi tiết của bức phù điêu. Chỉ khi đến tận nơi đây, tôi mới nhận ra nguyên nhân vì sao mà các tư liệu ảnh đã được công bố về bức phù điêu Lương Hậu mà tôi được biết lại mờ và không rõ. Do có những phương tiện chiếu sáng và máy ảnh tốt, nên chúng tôi không chỉ được nhìn thấy rõ mà còn chụp được những bức ảnh khá nét và chi tiết về bức phù điêu. Và, ngay khi vừa nhìn thấy rõ bức phù điêu Lương Hậu, tôi đã nhận thấy đây là một tác phẩm điêu khắc không chỉ rất đẹp, rất nguyên vẹn, mà còn rất đặc biệt cả về nghệ thuật chạm khắc lẫn nội dung thể hiện. Chính vì vậy, ngay sau cuộc khảo cứu trực tiếp trên thực địa, tôi đã dành nhiều thời gian để nghiên cứu kỹ tác phẩm điêu khắc Lương Hậu. Và, dưới đây là những kết quả nghiên cứu của chúng tôi về bức phù điêu đặc biệt này.

Đúng là, có thể rất dễ nhận ra hình tượng được thể hiện trên bức phù điêu Lương Hậu là thần Shiva múa (hay chúa tể của vũ đạo), một trong

1. Lê Đình Phụng, *Văn hóa Champa ở Thừa Thiên Huế* (Hà Nội: Văn hóa Thông tin & Viện Văn hóa, Hà Nội, 2007), 113-117.

những hình tượng mạnh mẽ nhất của thần Shiva. Dưới hình tượng Nataraja hay Natakeshvara, vị chúa tể của vũ đạo Shiva trình diễn điệu múa vũ trụ Tandava, một điệu múa hoan lạc do Ngài sáng tạo ra: giữa vòng tròn các con quỷ say ngất ngây, Ngài giẫm chân lên con quỷ nổi loạn và múa. Điệu múa là biểu tượng cho sự hủy diệt của thế giới; còn nhịp điệu của điệu múa là cội nguồn của tất cả sự chuyển động và sự khởi nguồn của sức mạnh vũ trụ. Điệu múa còn được coi như là biểu tượng cho năm hoạt động chính của thần Shiva: sáng tạo, bảo tồn, hủy diệt, hiện thân và giải phóng. Hơn thế nữa, có lẽ trong khu vực Đông Nam Á, không ở đâu lại có nhiều những tác phẩm điêu khắc đá lớn và đẹp thể hiện thần Shiva múa như trong nền nghệ thuật cổ Champa.

Theo chúng tôi biết, đến nay, ở Việt Nam, hiện đã phát hiện được bảy, nếu kể cả bức phù điêu Lương Hậu thì là tám, tác phẩm điêu khắc đá Champa thể hiện thần Shiva múa. Bảy tác phẩm điêu khắc đã được biết là: hai trán tường hình lá nhĩ (tympan) có niên đại thế kỷ VIII của Mỹ Sơn (Mỹ Sơn C.1 (hiện đang trưng bày ở di tích Mỹ Sơn, ký hiệu: 03MSD293) và A.1); bức phù điêu có niên đại cuối thế kỷ IX (thuộc giai đoạn sau của phong cách Đồng Dương) có xuất xứ từ làng Bích La, huyện Triệu Phong, tỉnh Quảng Trị (hiện trưng bày tại Bảo tàng Điêu khắc Chăm Đà Nẵng với ký hiệu: 15.4); chiếc trán tường có nguồn gốc từ di tích Phong Lệ, thành phố Đà Nẵng (hiện trưng bày tại Bảo tàng Điêu khắc Chăm Đà Nẵng, ký hiệu 15.3) và có niên đại đầu thế kỷ X (thuộc phong cách điêu khắc Khương Mỹ); hai bức phù điêu đầu thế kỷ X (phong cách Trà Kiệu) có xuất xứ từ Khương Mỹ (hiện ở Bảo tàng Chăm Đà Nẵng, ký hiệu 15.6); cuối cùng là chiếc trán tường có nguồn gốc từ Trà Kiệu (hiện ở Bảo tàng Điêu khắc Chăm Đà Nẵng, ký hiệu: 15.5). Do vậy, để có thể dễ dàng nhận ra niên đại, phong cách và đặc điểm của bức phù điêu Lương Hậu, thì cần đặt tác phẩm nghệ thuật này vào nhóm các điêu khắc thể hiện Shiva múa của nghệ thuật Champa.

Theo nghiên cứu của chúng tôi, nếu đặt vào trong dòng chảy thời gian của những tác phẩm Shiva múa đã được biết của Champa, thì, có thể dễ dàng nhận thấy bức phù điêu Lương Hậu có nhiều nét gần với hai tympan của Mỹ Sơn, đặc biệt là với chiếc tympan Mỹ Sơn A.1, cả về phong cách cũng như nội dung. Như hai tác phẩm của Mỹ Sơn, tuy có nhỏ hơn (của Mỹ Sơn C.1, cao 143cm, rộng 170cm và dày 23cm), bức phù điêu Lương Hậu cũng được thể hiện trong một chiếc tympan hình vòm cung cong đầu khá cao và có gờ mép nổi bao quanh. Như tác phẩm Mỹ Sơn A.1, trên hình phù điêu Lương Hậu, thần Shiva được thể hiện đang nhảy múa trên đầu và lưng con quỷ nằm phủ phục ở bên dưới. Đặc biệt, cách thể hiện thần Shiva của bức phù điêu Lương

Hậu và của hai tympan Mỹ Sơn, về cơ bản, là giống nhau: cùng đứng múa trong tư thế dạng chân ra với chân phải giẫm đè mạnh lên đầu con quỷ, còn chân trái thì như đang co lên và chỉ để tựa đầu các ngón chân lên đầu con vật; cùng mặc một loại sarong ngắn (tức “*một tà vải mỏng hẹp quấn quanh bụng*” như mô tả của Lê Đình Phụng), dừng lại ở ngang đầu gối và có một thân tỏa ra (“*một vạt khối hình bán nguyệt nằm giữa hai khe chân chảy thông xuống*” theo mô tả của Lê Đình Phụng), vén lên về phía đằng trước và được giữ lại bởi mép phía trên; cùng đeo một dải vải (dải Balamôn) dài buông thõng phía trước chiếc sarong (tức “*dây xoắn vắt từ vai trái sang vai phải trước bụng*” mà Lê Đình Phụng mô tả). Rất tiếc là chúng ta không thể so sánh khuôn mặt và đầu tóc của ba thần Shiva với nhau được vì đầu thần Shiva của hai chiếc tympan Mỹ Sơn đã bị mất hoặc hư hại nặng. Thế nhưng, cách thể hiện khuôn mặt và đầu tóc của thần Shiva Lương Hậu vẫn rất gần với tượng Shiva Mỹ Sơn C.1 (một tác phẩm điêu khắc cũng thuộc phong cách Mỹ Sơn E.1): cặp mắt hơi xiên, trông mắt có hai đường rạch, cặp lông mày cong nổi cao, miệng rộng, môi mỏng, bộ ria mép nổi bật, cằm vể tròn; các lọn tóc được tết và vắn lên thành hình chóp ba nấc và được giữ bằng các lọn tóc nằm ngang; các lọn tóc đan được tết một cách tinh tế và thông xuống phía đằng sau một cách cân xứng.¹

Điểm giống nhau nữa giữa bức phù điêu Lương Hậu và hai tác phẩm điêu khắc của Mỹ Sơn, đặc biệt là của Mỹ Sơn A.1, là hình ảnh con quỷ (con bò Nandin ở tympan Mỹ Sơn C.1) nằm phục dưới chân thần Shiva. Cả hai con quỷ đều được thể hiện với khuôn mặt nhìn thẳng, to bè, mắt tròn lồi, mũi ngắn bè, mái tóc là những vòng xoáy ốc lớn buông xõa xuống, miệng có đôi môi dày và các khóm môi cong lên, hẹp và đều đang nằm gập thân xuống, hai tay gân guốc chống mạnh để đỡ sức nặng của vị thần đang đứng múa ngay trên đầu mình. Chỉ có một vài chi tiết khác là con quỷ của Mỹ Sơn A.1 được thể hiện với phần thân và chân trông nghiêng, chỉ có đầu và hai tay là thể hiện nhìn thẳng; trong khi đó, con quỷ của Lương Hậu, do hoàn toàn được thể hiện nhìn thẳng, nên chỉ đầu và hai tay là được nhìn thấy). Hơn thế nữa, theo tôi, mái tóc nặng nề được tạo bởi những vòng xoáy ốc lớn của con quỷ trên bức phù điêu Lương Hậu (chứ không phải “*mũ trang trí hình cánh sen kết dải gồm hai lớp*”, mà chỉ có cái bệ đặt trên đầu quỷ là được trang trí hình cánh sen) lại rất gần với mái tóc của nhân vật được gọi là Yaksa (quỷ) trên tác phẩm điêu khắc đá thế kỷ VI - VII có xuất xứ từ Trà Kiệu (hiện ở Bảo tàng Điêu khắc Chăm Đà Nẵng; ký hiệu: 20.2).

1. Jean Boisselier, *La Statuaire du Champa* (Paris: EFEO, 1963), 51-53.

Dưới chân Shiva, hai bên là hình hai người chiêm bái đang quỳ, chấp tay và ngước mặt nhìn lên vị thần. Điều đặc biệt là, dù là những nhân vật khác nhau (ít nhất là qua hình hài: một già, gầy, mặt thon, tóc búi cao, râu dài; một trẻ, mập, mặt to, không râu, tóc buông xõa xuống vai) hai người chiêm bái được thể hiện trong một động thái như nhau và đối xứng với nhau: cùng quỳ hướng hai đầu gối vào phía trong, cùng chấp hai tay trước ngực và xoay người ra phía trước (người già bên phải xoay sang trái; ngược lại, người trẻ xoay sang phải), cùng xoay nghiêng đầu (người già xoay nghiêng về phía trái, người trẻ xoay nghiêng về phía phải) để nhìn lên vị thần Shiva mười tám tay được thể hiện to lớn đang đứng múa trong một tư thế nhìn thẳng vừa rất động, nhưng cũng lại rất thẳng bằng và tĩnh tại.

Tuy ở mỗi tác phẩm, hình tượng thần Shiva múa được thể hiện có ít nhiều khác nhau, nhưng, về cơ bản, thần Shiva của cả ba tác phẩm điêu khắc này đều được thể hiện trong tư thế múa Latilam khá giống nhau: chân phải chùng xuống và giẫm cả bàn chân lên đầu con quỳ, trong khi đó thì chân trái co đầu gối lên và chỉ đặt các đầu ngón chân lên đầu con vật; tay phải chính gập lại, đưa cao ngang tầm vai và xòe lòng bàn tay hướng ra phía trước, còn tay trái chính thì duỗi thẳng và vắt mạnh chéo qua thân mình sang bên phải.

Như vậy là, qua phân tích và nghiên cứu so sánh, chúng tôi cho rằng, như hai tác phẩm của Mỹ Sơn C.1 và A.1, bức phù điêu Lương Hậu là tác phẩm điêu khắc thuộc phong cách Mỹ Sơn E.1 và có niên đại thế kỷ VIII. Thế nhưng, để khẳng định thêm cho nhận xét trên, chúng tôi muốn so sánh bức phù điêu Lương Hậu với các tác phẩm Shiva múa khác của Champa.

Mặc dầu rất gần với hai tác phẩm của Mỹ Sơn ở rất nhiều điểm, như chúng tôi đã phân tích, song ở bức phù điêu Lương Hậu cũng có một vài nét khác biệt. Có lẽ, cái khác đầu tiên dễ thấy nhất chính là thành phần những nhân vật tham gia và chiêm ngưỡng vũ điệu của thần Shiva. Trong bức phù điêu C.1, hai bên dưới chân thần là hai nhóm nhân vật. Bên phải, có ba nhạc công: một người thổi sáo, một người đánh trống và Saint Bhrngi xướng xầu vùng một chiếc trống nhỏ. Bên trái cũng gồm có ba người: người phụ nữ trang sức lộng lẫy ngồi trên bệ cao ở giữa (nữ thần Parvati), một người đàn ông chấp tay cung kính ở bên trái (Badami), và một người đàn ông khác nhỏ hơn ở bên phải (Skanda) đang ngước nhìn nữ thần. Như của C.1, ở mỗi bên phía dưới thần Shiva trong hình phù điêu A.1, cũng có ba nhân vật: Badami đứng ở ngoài cùng, Parvati và Skanda cùng ngồi và đứng trên một chiếc bệ đặt lên móng và bàn chân con quỳ ở bên phải; người đứng chấp tay, Ganesa và Saint Bhrngi ở bên trái. Còn ở bức phù điêu Lương Hậu, như chúng tôi đã mô tả, chỉ có hai người chiêm bái quỳ hai bên dưới chân thần Shiva.

Có lẽ, gần với bố cục của hai tympan Mỹ Sơn nhất là bức phù điêu Phong Lệ. Trong hình phù điêu Phong Lệ, thần Shiva mười sáu tay đang múa nhảy giữa cả một vòng người chiêm bái chung quanh. Thần đứng giữa các nhân vật được xếp theo hai mảng trên và dưới. Mảng trên có sáu người cầu đảo nhỏ, mỗi bên ba người, chấp hai tay trước ngực và có thân như thân rắn (có thể là các naga hoặc nagī). Mảng bên dưới có các nhạc công (một người cầm thụ cầm, người kia đánh ba chiếc trống nhỏ) và hai người ngồi xõm. Theo các nhà nghiên cứu, bức phù điêu Phong Lệ dường như không tương ứng gì với một trong những phương thức cổ điển nhất của Ấn Độ. Rồi thì, ở phù điêu Phong Lệ, không một phụ tá thông thường nào của thần Shiva tham gia vào cảnh múa.¹ Theo chúng tôi, bức phù điêu Lương Hậu hầu như không có sự gần gũi nào về phong cách với tác phẩm nổi tiếng Phong Lệ này.

Nếu nhìn vào khía cạnh số lượng người tham dự và chiêm bái điệu múa, thì gần giống với Lương Hậu, là hai chiếc tympan Bích La và Trà Kiệu. Thế nhưng, ở cả hai bức phù điêu này, đặc biệt là chiếc tympan Trà Kiệu, các nhân vật phụ và cả nhân vật chính là thần Shiva cũng được thể hiện rất khác so với của Lương Hậu. Dù đã bị hư hại khá nhiều đến mức không thể nhận ra hai phụ tá của thần Shiva cũng như các chi tiết của tượng Shiva, nhưng cũng có thể thấy ở tympan Trà Kiệu hình hai người phụ tá đang đứng trong tư thế một chân thẳng và một chân nhấc cao đầu gối lên ở hai bên dưới (trên tympan Bích La, người bên trái gầy gò chấp hai tay quỳ áp sát cả thân mình xuống đất, người bên phải mập mạp đứng thẳng chỉ thẳng một tay lên trời và chỉ thẳng tay kia xuống đất). Khác hẳn các trán tường trước đây, trán tường Trà Kiệu có đường gờ nổi bao quanh, một cấu trúc trái với phong tục từ trước tới giờ. Trong ô trán cửa hình cung nhọn đó, là vị thần Shiva bốn tay mặc một chiếc sampot của phong cách Trà Kiệu, với thân trước có mép bẻ xuống, thân sau bay phấp phới và các đầu mút của chiếc khăn choàng thông xuống trước hai chân. Dường như thần Shiva cầm: về phía bên phải, trong bàn tay sau, một chiếc cakra có ba mũi nhọn, và trong bàn tay trước, một con rắn; về phía bên trái, trong bàn tay trước, một bông sen có cuống cao, và trong bàn tay sau, một chiếc lọ nhỏ có cổ dài. Ngoài ra, cũng theo các nhà nghiên cứu, thần Shiva Trà Kiệu đang trình diễn một vũ điệu khác tất cả các điệu múa của thần từ trước tới giờ trong nghệ thuật Champa (và cũng không thấy điệu múa tương ứng này ở Ấn Độ): bàn chân trái giẫm lên mặt đất, còn bàn chân phải hơi giơ lên.² Do vậy, không thể xếp phù điêu Lương Hậu vào cùng với tác phẩm Shiva múa của Trà Kiệu được.

1. Jean Boisselier, *Sách đã dẫn*, 168-169.

2. Jean Boisselier, *Sách đã dẫn*, 184.

Cái khác thứ hai nằm ở số lượng và thành phần chính phụ các tay của người múa - thần Shiva. Trong bức phù điêu C.1, vị chúa của vũ đạo có mười cánh tay đang nhảy múa trên một chiếc bệ vuông có hình con bò Nandin nằm. Vì phần trên của bức phù điêu bị hư hỏng nặng, nên chỉ còn nhìn thấy dấu vết của mười cánh tay, mà không biết được các vật biểu trưng của vị thần. Tuy đã bị hư hại nhiều, nhưng ở trán tường Mỹ Sơn A'1, vẫn có thể nhận thấy nhân vật trung tâm là thần Shiva mười tay đang múa trên một chiếc bệ thấp đặt trên đầu con quỷ lùn đang nằm soài ở bên dưới. Và, ở cả hai tác phẩm điêu khắc Mỹ Sơn, thần Shiva đều chỉ có hai cánh tay chính. Ngoài hai tác phẩm Mỹ Sơn ra, chỉ còn ở chiếc tympan Bích La, là thần Shiva được thể hiện có mười tay (hai tay chính và tám tay phụ). Trong khi đó, thần Shiva của Lương Hậu có tất cả là 16 cánh tay. Và, trong số 16 cánh tay đó, không phải hai, mà là bốn cánh tay, trong đó có hai tay chính phía trước, được mọc ra trực tiếp từ đôi vai, còn lại 14 cánh tay phụ kia thì như tỏa ra từ phía sau lưng. Do vậy, có thể nhận thấy, tác phẩm Bích La vừa có những nét gần với cả hai bức phù điêu Mỹ Sơn (đặc biệt là ở hình tượng thần Shiva mười tay đang múa trong tư thế Latilam), vừa có điểm tương đồng với tác phẩm điêu khắc Lương Hậu ở số lượng người chiêm bái và ở tư thế múa Latilam của thần Shiva. Thế nhưng, như các nhà nghiên cứu đã khẳng định, các nhân vật của bức phù điêu Bích La được thể hiện với những nét rất đặc trưng của phong cách Đồng Dương (thế kỷ IX). Trong khi đó, các chi tiết thể hiện các nhân vật ở phù điêu Lương Hậu, như chúng tôi đã phân tích, lại mang những đặc trưng rất tiêu biểu của phong cách điêu khắc cổ hay phong cách Mỹ Sơn E1.

Khác hẳn không chỉ với Lương Hậu, mà còn với tất cả các tác phẩm Shiva múa khác còn lại của Champa, là hai bức phù điêu lớn Khương Mỹ. Hai bức phù điêu này, rất tiếc là đã bị hư hại nặng, cùng thể hiện thần Shiva đang nhảy múa trên lưng con bò thần Nandin. Dù chúng không hoàn toàn giống nhau, nhưng cách thể hiện và các chi tiết mang tính phong cách thì khá giống nhau. Do vậy, chúng tôi xin mô tả khái quát chiếc trán tường còn nguyên vẹn hơn: hiện vật ở Bảo tàng Điêu khắc Chăm Đà Nẵng, ký hiệu 15.6. Bức phù điêu Khương Mỹ này khá lớn (cao 208 cm) hình lá để nhọn thể hiện thần Shiva múa trên lưng bò thần Nandin. Rất tiếc là do bị hư hại nặng, nên toàn bộ nửa phía dưới của bức phù điêu đã mất; rồi thì hình con bò thần Nandin cũng chỉ còn lại cái đầu. Trong bức phù điêu, thần Shiva xuất hiện trong một tư thế khác thường: vịn người về phía sau để phô phần lưng bên dưới và phần trên thân mình ra cùng một lúc. Thần có hai mươi tám cánh tay. Hai tay chính cầm một nhạc cụ dài giống đàn Vina của Ấn Độ; các cánh tay phụ xòe và tỏa tròn ra chung quanh. Những cánh tay trái phụ như cùng

cầm một vật như chiếc dây thừng, hai tay cuối cùng chắp lại phía trên đầu. Một tay phải phụ cầm một vòng dây, một tay phải phụ khác cầm vòng lục lạc, những cánh tay phải phụ còn lại như đang cầm mũi tên. Theo các nhà nghiên cứu, với tác phẩm điêu khắc này, một lần nữa các nghệ sĩ Champa lại thể hiện chủ đề Shiva múa hoàn toàn khác so với của khu vực Đông Nam Á, nhưng lại rất gần với truyền thống của Ấn Độ. Dù rằng, tượng Shiva nhảy múa trên Nandin là rất quen thuộc trong nghệ thuật tạc tượng Ấn Độ, nhưng, một lần nữa, các nhà điêu khắc Champa dường như lại đã minh họa một chủ đề riêng biệt. Họ đưa vào cho tượng Shiva một số lượng cánh tay không thông thường là hai mươi tám, và cầm những vật phụ thuộc dường như hỗn hợp các luận cứ của nhiều kiểu khiêu vũ khác nhau, đặc biệt là chiếc đàn vina cầm trong hai bàn tay trước, con naga cầm trong hai bàn tay, các bàn tay trên kết lại trên đầu, một cử chỉ dường như, trong khu vực Đông Nam Á, là duy nhất được sử dụng và phổ biến trong nghệ thuật Champa.¹

Tóm lại, qua những phân tích và so sánh, chúng tôi cho rằng, bức phù điêu Shiva múa Lương Hậu có nhiều nét gần với hai tác phẩm cùng thể loại của Mỹ Sơn (Mỹ Sơn C1 và A'1), và do vậy thuộc phong cách cổ Mỹ Sơn E1 thế kỷ VIII. Ngoài ra, bức phù điêu Lương Hậu còn góp phần làm cho kho tàng các tác phẩm điêu khắc Champa thể hiện thần Shiva múa, vốn đã rất tiêu biểu, phong phú và đặc sắc trong khu vực Đông Nam Á, thêm một tác phẩm đẹp mang một cách thể hiện mới về điệu múa vũ trụ của thần Shiva.

1. Jean Boisselier, *Sách đã dẫn*, 189.

VỀ PHO TƯỢNG ĐỒNG PHÁT HIỆN NĂM 1978 Ở ĐỒNG DƯƠNG

Ngô Văn Doanh*

Có lẽ sau Mỹ Sơn, khu di tích Đồng Dương (ở làng Đồng Dương, xã Bình Định, huyện Thăng Bình, tỉnh Quảng Nam) là một quần thể kiến trúc tôn giáo lớn nhất và đặc biệt nhất mà chúng ta hiện được biết. Lớn nhất là vì, những kết quả điều tra và khai quật năm 1902 của H. Parmentier đã cho thấy toàn bộ khu di tích là những cụm kiến trúc kế tiếp nhau chạy dài suốt 1.330m theo hướng từ tây sang đông; trong đó, quần thể kiến trúc tôn giáo nằm trong một vành đai hình chữ nhật dài 326m và rộng 155m, có tường bao quanh. Còn đặc biệt nhất là vì, Đồng Dương là một di tích nghệ thuật Phật giáo Đại thừa lớn nhất không chỉ của Champa mà còn của cả khu vực Đông Nam Á trong những thế kỷ cuối của thiên niên kỷ thứ nhất sau Công nguyên. Dù rằng, các dấu tích kiến trúc chỉ còn lại rất ít, nhưng Đồng Dương đã để lại cả một di sản phong phú và đặc sắc với hàng trăm tác phẩm nghệ thuật điêu khắc Phật giáo lớn nhỏ bằng đá, đồng và các kim loại quý khác. Các tác phẩm điêu khắc độc đáo này đã tạo thành cả một phong cách nghệ thuật lớn của Champa: phong cách Đồng Dương. Thế nhưng, cho đến nay, do chưa phát hiện được tượng thờ chính của tu viện xưa, nên xung quanh di tích Phật giáo quan trọng vào bậc nhất này của Champa còn những vấn đề chưa sáng tỏ. Mà, một trong những vấn đề lớn đó là đối tượng thờ tự của di tích.

Nếu theo ghi chép của chính bia ký Đồng Dương (bia ký của Indravarman II khắc năm 875), thì tu viện Đồng Dương thờ Laksmindra Lokesvara. Trong bài bia ký của mình, Indravarman II, người sáng lập ra vương triều Indrapura, có nói tới việc xây dựng tu viện Phật giáo này: “Và, trong khi tạo dựng đấng Lokesvara siêu phàm và nổi tiếng này, người được sinh ra từ sự thừa kế của đức Phật, ta sẽ góp phần vào sự giải thoát của thế giới. (Bảng liệt kê các cánh đồng) Tất cả những cánh đồng này đức vua dâng cho Lokesa. Giờ đây vua Sri Indravarman đã dâng những cánh đồng này cùng với hoa lợi, các nô lệ nam và nữ, các vật dụng khác như vàng, bạc, đồng, sắt... cho Sri Laksmindra-Lokesvara, để tăng đoàn sử dụng và để tuyên truyền Đạo Pháp (Dharma)... Ai là những vị thần mà tính chất linh hồn của họ đầy lòng trắc ẩn,

trí tuệ của họ rộng lớn, đã thức dậy trong những loài vật được cứu vớt? Với ước vọng tìm hiểu xem Dharma là gì và rất khéo trong việc tìm hiểu bản chất của sự thật, từ trong thâm tâm của mình, thông qua công việc này, đức vua đã tự tay tạo dựng Lokesa này”.¹ Thế nhưng, cả hai nhà khoa học là L. Finot, người vào năm 1901 đã phát hiện được 229 hiện vật (trong đó có pho tượng Phật đứng bằng đồng nổi tiếng) và H. Parmentier, người phụ trách cuộc khai quật lớn năm 1902, đều không phát hiện ra tượng thờ chính của khu đền thờ - tu viện Sri Laksmindra - Lokesvara. Do vậy, trên cơ sở những hiện vật đã phát hiện được, đặc biệt là đài thờ lớn bằng đá trong gian thờ của tháp thờ trung tâm, các nhà nghiên cứu đã cố suy đoán ra tượng thờ chính của khu đền thờ - tu viện Phật giáo Đồng Dương.

Người đầu tiên đi tìm bí ẩn của pho tượng thờ là H. Parmentier. Sau khi nghiên cứu kỹ lưỡng cấu trúc gồm ba yếu tố là hậu bệ, bệ lớn và bệ nhỏ của đài thờ, H. Parmentier cho rằng mặt cắt phần đáy của bệ nhỏ trên cùng khép trong một hình vuông mỗi cạnh dài 0,25 m phù hợp với một linga hoặc một pho tượng đứng. Ngoài ra, do vật thờ này đã biến mất hoàn toàn nên H. Parmentier nghĩ rằng pho tượng đứng giả định này có thể là pho tượng được làm bằng kim loại quý và có thể là ngẫu tượng Lokesvara, tượng thờ vị bồ tát mà tu viện mang tên.² Sau này, J. Boisslier cũng ủng hộ suy nghĩ của H. Parmentier cho rằng đài thờ của tháp chính Đồng Dương đã mang một pho tượng Lokesvara bằng kim loại, chứ không phải để chứa một linga (vì không có một cấu trúc chiếc chậu thiêng).³ Chắc hẳn, nếu không có phát hiện năm 1978, thì vật thờ của đài thờ tháp chính Đồng Dương vẫn còn là một ẩn số đầy lý thú.

Rất tình cờ, vào năm 1978, trong khi làm việc, nhân dân địa phương đã phát hiện được ở Đồng Dương một pho tượng nữ thân bằng đồng tuyệt đẹp và hầu như còn nguyên vẹn. Ngay lập tức, sau khi được phát hiện, pho tượng đồng Đồng Dương không chỉ đã trở thành một kiệt tác điêu khắc của nghệ thuật Champa mà còn được Bảo tàng Điêu khắc Chăm Đà Nẵng gìn giữ và trân trọng như một báu vật (ký hiệu: 530 KL 103). Đối với Bảo tàng Điêu khắc Chăm Đà Nẵng, pho tượng đồng Đồng Dương này trở thành pho tượng bằng đồng đầu tiên và duy nhất. Còn nếu nhìn rộng ra, thì đây cũng là pho tượng đồng lớn nhất hiện được biết của nghệ thuật Champa (cao 114 cm). Tượng thể hiện một người phụ nữ đứng thẳng, đưa hai tay ra phía trước

1. Karl-Heinz Golzio, *Inscriptions of Campa* (Shaker Verlag Aachen, 2004), 71.

2. H. Parmentier, *Inventaire descriptif des monuments Cams de l'Annam* (IMCA), Tome 1 (Paris: Ernest Leroux, 1909), 466.

3. J. Boisslier, *La Statuaire du Champa* (Paris: EFEO, 1963), 109.

* PGS.TS., Ủy viên Hội đồng Di sản Văn hóa Quốc gia.

một cách cân xứng và mỗi tay đều cầm một vật gì đó đã bị mất. Qua những dấu tích còn lại, có ý kiến cho rằng, có thể là bông sen ở tay phải và lọ nước ở tay trái (Bảo tàng Điều khắc Chăm Đà Nẵng đã tìm thấy bông sen, tù và ốc ở khu vực dân cư quanh đó).¹ Toàn bộ đôi tay và phần trên của tượng để trần, thể hiện một thân hình phụ nữ đẹp với cổ cao ba ngón; bộ ngực mẫm với đôi vú hình bán cầu và gần nhau; bụng hơi phệ và cách vùng lồng ngực bởi một nếp nhăn đẹp và sâu; mông nở, vai rộng, đôi tay trần khỏe mạnh cùng đưa đôi bàn tay xòe to đang cầm một vật gì đó bằng ngón cái và ngón trỏ một cách cân xứng và duyên dáng. Thân dưới mặc một chiếc váy quấn (sarong) có những đường nếp dọc bó sát mình và buông dài đến mắt cá chân. Chạy dọc chính giữa sarong, bên trong là các nếp xếp chạy dọc theo thân sarong. Tuy chỉ thấy phần bên dưới phía trước, nhưng có thể dễ dàng nhận thấy chiếc sarong bên trong của tượng đồng Đồng Dương thuộc kiểu sarong mà một loạt pho tượng Phật giáo của phong cách Đồng Dương mặc, như tượng Avalokitesvara Mỹ Đức, Quảng Bình (Bảo tàng Điều khắc Chăm Đà Nẵng, ký hiệu: 14.1); tượng Prajnaparamita Đại Hữu, Quảng Bình (Bảo tàng Điều khắc Chăm Đà Nẵng); tượng Laksmi (?) Phú Nhãn, Quảng Ngãi (Bảo tàng Điều khắc Chăm Đà Nẵng: 8. 2); tượng Prajnaparamita trong sưu tập của David - Weil (theo J. Boisslier, *Sách đã dẫn*, chú thích 3, hình 64)... Thế nhưng, ngoài chiếc sarong bên trong, pho tượng nữ Đồng Dương còn mặc thêm ra bên ngoài một chiếc sarong nữa. Chiếc sarong bên ngoài được vận rất khéo: sau khi đã choàng và ôm sát lấy hai chân ở phía sau, hai mép dưới được kéo chéo lên để vắn vào thành một dạng cạp váy trước bụng. Kiểu sarong choàng ngoài này cũng đã có mặt ở các tượng của phong cách Đồng Dương, như pho tượng đồng Avalokitesvara Đại Hữu (hiện ở Bảo tàng Lịch sử Thành phố Hồ Chí Minh), tượng Uma Đông Phúc, Quảng Ngãi (Bảo tàng Điều khắc Chăm Đà Nẵng: ký hiệu 4.1), tượng nữ thần Uma Bích La (hiện thuộc Bảo tàng Guimet, nước Pháp) (theo J. Boisslier, *Sách đã dẫn*, chú thích 3, hình 65). Chỉ khác một điều là, ở các tượng thuộc phong cách Đồng Dương, như tượng Uma giết quỷ đầu trâu (Bảo tàng Guimet, Pháp) và Avalokitesvara Đại Hữu, thân giữa dài của sarong được vắt ra ngoài; còn của tượng đồng Đồng Dương lại vắt vào trong và áp vào chiếc sarong bên trong. Điều đặc biệt nữa là, phần cơ thể phía trên để trần của các tượng nữ (như Uma, Prajnaparamita) vừa kể ở trên đều được thể hiện rất giống thân thể của nữ thần Đồng Dương: vú to, vai rộng, bụng phồng, mông nở, cổ cao ba ngón, các ngón dưới ngực... Như vậy là, chỉ cần qua đối chiếu so sánh cách thể hiện

1. Huỳnh Thị Được, *Điều khắc Chăm và thần thoại Ấn Độ* (Đà Nẵng: Đà Nẵng, 2005), 131, ảnh 65d.

thân thể và đồ mặc đã thấy rõ sự gắn gũi của pho tượng đồng Đồng Dương với các bức tượng bằng đá và bằng đồng của phong cách Đồng Dương.

Và, không chỉ phần cơ thể và đồ mặc, mà toàn bộ khuôn mặt, đầu tóc và đồ trang sức của pho tượng đồng phát hiện năm 1978 ở Đồng Dương cũng đều mang những đặc trưng của phong cách Đồng Dương rất rõ: mặt rộng với một cái cằm rất ngắn; trán hẹp, dẹt và bị hạn chế bởi hai mũi tóc kéo gần tới chỗ gặp nhau của đôi hàng lông mày được vẽ ra bằng một đường liên tục, quanh co và rất nổi chạy tới hai thái dương (trong trường hợp tượng đồng của Đồng Dương thì được khắc lõm sâu xuống để khảm đá quý); miệng rộng, môi dày có vành môi sắc nét, mũi cao, hai cánh mũi rộng, đôi mắt lớn hình hạnh nhân, bên trong có đồng tử được khảm bằng một loại đá quý, mắt có mí mỏng, hàng lông mày to và dài liền nhau được khắc lõm sâu xuống (để khảm đá quý), hình thoi đứng trên trán cũng được khắc sâu xuống (để khảm đá quý), hai tai có trái tai rất dài. Tóc của nữ thần Đồng Dương được tết làm nhiều tết tóc nhỏ búi ngược cao lên trên và được chia làm hai tầng bằng một tết tóc quấn ngang. Tầng tóc bên trên có hình Phật Amitabha nhỏ ngồi xếp bàn tròn. Trên trán, nơi tiếp giáp với chân tóc, có một dải băng bao quanh theo đường lượn của chân tóc... Tóm lại, có thể rất dễ dàng nhận thấy sự giống nhau giữa đầu tóc và khuôn mặt của tượng đồng Đồng Dương với gần như tất cả đầu tóc và khuôn mặt của các pho tượng Phật giáo điển hình của phong cách Đồng Dương.¹

Ngay sau khi được phát hiện, chúng tôi đã vào tận nơi để trực tiếp nghiên cứu pho tượng này. Trong một thông báo khoa học năm 1979, chúng tôi đã xác định pho tượng nữ bằng đồng ở Đồng Dương mang những yếu tố của phong cách Đồng Dương và, vì vậy, có niên đại 875 (niên đại của bia ký Đồng Dương). Ngoài ra, trong bài thông báo năm 1979, chúng tôi còn cho rằng, pho tượng đồng mới phát hiện chính là tượng Lakmindra - Lokesvara. Và, qua nghiên cứu và nhận thấy chuỗi cầm dưới chân tượng khớp với ô thùng hình vuông trên bệ nhỏ của đài thờ, chúng tôi cho rằng pho tượng đồng mới phát hiện năm 1978 chính là pho tượng của đài thờ chính Đồng Dương.²

Giờ đây, sau hơn 30 năm nhìn lại, chúng tôi thấy những ý kiến mà mình đưa ra từ năm 1979 về pho tượng nữ thần bằng đồng phát hiện năm 1978 ở Đồng Dương, đặc biệt là những phân tích để xác định phong cách và niên đại, về cơ bản là đúng và đã được chấp nhận. Chỉ còn một vấn đề liên

1. J. Boisslier, *La Statuaire du Champa* (Paris: EFEO, 1963), 128-133.

2. Ngô Văn Doanh, "Về pho tượng đồng phát hiện năm 1978 tại Đồng Dương (Quảng Nam)", *Những phát hiện mới về khảo cổ học năm 1979* (Hà Nội: Viện Khảo cổ học, 1980), 195-196.

quan đến việc xác định tên gọi của pho tượng là có những ý kiến khác với của chúng tôi. Trong những năm qua, có ý kiến cho rằng pho tượng đồng Đồng Dương là Bồ tát Tara¹ hoặc nghi là Tara.²

Giờ đây, sau hơn 30 năm, khi nhìn và cân nhắc lại để viết bài viết này, chúng tôi một lần nữa vẫn khẳng định lại ý của mình đã đưa ra trước đây: tượng đồng Đồng Dương được phát hiện năm 1978 chính là pho tượng Lokeshvara được thờ chính ở đền thờ - tu viện Laksmindra - Lokeshvara (kết hợp tên của vua là Laksmindra với tên Bồ tát Lokeshvara).

Như các nhà nghiên cứu đã cho biết, ở khu vực Đồng Dương thời cổ, trong nghệ thuật Champa và Campuchia, Lokeshvara thường được thể hiện với phần trên cơ thể để trần, búi tóc trên đầu có hình Phật Amitabha, có hình con mắt thứ ba trên trán, thường cầm những vật biểu trưng là hoa sen, lọ nước, tù và ốc, tràng hạt, vỏ sò,...³ Do vậy, xét theo những biểu hiện đặc trưng nhất: hình Amitabha trên đầu, các vật cầm tay là hoa sen, tù và ốc và cách thể hiện mình trần, thì pho tượng Đồng Dương chính là Avalokitesvara. Thế nhưng, vấn đề ở đây là, tượng Avalokitesvara bằng đồng này của Đồng Dương lại là tượng nữ, trong khi đó ở khu vực Đồng Dương phần lớn tượng Lokeshvara lại là tượng nam.

Đúng là, các tài liệu thành văn cũng như các tác phẩm nghệ thuật cho biết, bồ tát Avalokitesvara thường được mô tả và thể hiện cùng với người vợ của mình là Tara Trắng và với tính nữ của mình là Tara Xanh. Thế nhưng, việc thể hiện và thờ phụng các Tara thường phổ biến ở vùng Bắc Ấn Độ và vùng Tây Tạng thời xưa. Tại khu vực Đông Nam Á, thì trong nghệ thuật và tôn giáo của miền Trung đảo Java thế kỷ VIII - IX, Bồ tát Tara có được nhắc đến là có được thờ trong một ngôi đền dựng năm 779 ở Prambanan. Thế nhưng, ở Champa, trong tôn giáo cũng như trong nghệ thuật, nữ thần Tara chưa bao giờ xuất hiện. Hơn thế nữa, trong nghệ thuật, các Tara được thể hiện và xuất hiện với những biểu hiện không hoàn toàn giống của Avalokitesvara. Theo các nhà nghiên cứu, các Tara thường được thể hiện ngồi và thường cùng với các hiện hình của mình hay với các vị thần khác. Chỉ trong trường hợp được thể hiện cùng hay bên cạnh Avalokitesvara như người vợ hay như tính nữ, thì Tara mới được thể hiện đứng. Rồi thì, dù có được thể hiện ngồi hay đứng, Tara thường ngồi hay đứng trên đài sen và cầm trong tay một bông sen (Tara Trắng cầm bông sen trắng nở cánh; Tara Xanh cầm

1. Huỳnh Thị Được, *Điều khắc Chăm và thần thoại Ấn Độ* (Đà Nẵng: Đà Nẵng, 2005), 131.

2. *Trésors d'art du Vietnam - La sculpture du Champa* (Guimet, 2006), 210-211.

3. L. Finot, "Lokeshvara en Indochine", *Etudes Asiatiques*, 1925, 237.

bông sen xanh khép cánh). Điều này liên quan đến những truyền thuyết nói về nguồn gốc của Tara. Một trong những truyền thuyết rất phổ biến kể rằng, một giọt nước mắt của đấng từ bi Avalokitesvara rơi xuống đất và biến thành một hồ nước. Từ trong hồ nước, mọc lên một bông sen. Bông sen nở ra và nữ thần tinh khiết Tara xuất hiện.¹ Do vậy, theo chúng tôi, với tất cả những biểu hiện (có hình Phật Amitabha trên đầu, hai tay cầm hoa sen, tù và ốc) và cách thể hiện (mình trần và đứng) của mình, tượng đồng Đồng Dương chính là Avalokitesvara dưới dạng nữ chứ không phải là tính nữ hay vợ của bản thân Bồ tát. Mà, theo các nhà nghiên cứu, Avalokitesvara đã được thờ phụng dưới dạng phụ nữ ở Ấn Độ trước khi vị bồ tát này được truyền vào Trung Quốc (Vallee Poussin) và vào Trung Quốc từ thế kỷ VII (Foucher) chứ không phải xuất hiện vào thời nhà Đường hay muộn hơn.²

Như vậy là, sau khi nghiên cứu và phân tích kỹ, một lần nữa, chúng tôi cho rằng, pho tượng đồng được phát hiện năm 1978 tại Đồng Dương chính là tượng Laksmindra - Lokeshvara, pho tượng thờ chính của khu đền thờ - tu viện Phật giáo Đồng Dương.

1. Alice Getty, *The Gods of Northern Buddhism* (Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1962), 119-127.

2. Alice Getty, *Sách đã dẫn*, 79-80.

MÔI TRƯỜNG, DÒNG CHẢY XÃ HỘI VÀ THAY ĐỔI VĂN HÓA: SỰ HÌNH THÀNH CỦA PHẬT GIÁO VIỆT NAM TỪ CÁC CẢNG BIỂN TRONG NHỮNG NĂM 1650 - 1750

Charles Wheeler*

1. LỜI MỞ ĐẦU

Vào thế kỷ XVII, các Thiền sư Trung Hoa đã đi ra biển. Làn sóng đầu tiên bắt đầu đi đến Nhật Bản vào những năm 1650, khi nhà sư Ấn Nguyên (Ingen) thuộc môn phái Hoàng Bá Lâm Tế vượt biển đến Nagasaki. Làn sóng thứ hai đi đến Việt Nam vào những năm 1680 khi Nguyên Thiều, một nhà sư khác của môn phái Hoàng Bá đã vượt biển đến Đàng Trong. Làn sóng vượt biển này kéo dài trong suốt một thế kỷ. Thiền tông được tiếp thêm sinh lực, đã trở nên phổ biến trong những thương nhân đường biển vào thế kỷ XVI, và các môn phái của Thiền tông phương nam vốn đã thịnh hành ở phía nam Trung Hoa, đã phát triển thành một cơ cấu có lợi cho việc khuyến khích xây dựng các ngôi chùa và mở mang các tự viện vào thế kỷ XVII. Những môn phái này đã phát triển mạnh hơn trong những cộng đồng người Hoa ở hải ngoại khi nhà Minh (1368 - 1644) tăng cường các hạn chế hàng hải. Ban đầu, các nhà sư đi biển để giúp đỡ thương nhân - những người mà trong những năm 1650 có sự gắn kết mạnh mẽ với cộng đồng người Minh Hương để bảo đảm sự hội nhập xã hội và thống nhất văn hóa, cả trong những nhóm kiều dân riêng rẽ lẫn trong những cộng đồng lớn ở bên kia đại dương. Các Phật viện từ Trung Hoa đã cung cấp cho các thương gia đường biển người Hoa một vũ trụ quan theo trật tự chính trị - kinh tế, giúp họ giải quyết “nhiều vấn đề cơ bản của thương mại” bằng cách khuyến khích tính linh hoạt, thích nghi và “đa phương”, đáp ứng với những tình huống không lường trước có thể xảy ra.¹ Điều này đã giúp cho Hoa kiều ở các khu phố Tàu, vốn đang ngày càng đông đảo hơn, tích hợp địa vị xã hội chưa được mạnh mẽ của họ vào một tổng thể hội nhập, bền vững và mềm dẻo, trải trên một vùng biển rộng lớn và hỗn loạn. Quyền lực của các Phật viện này tăng nhanh bất cứ khi nào các tín đồ thương nhân của họ đến định cư tại những khu vực mà Thiền tông

đã nắm quyền. Ở đó, các nhà sư sử dụng quyền lực tôn giáo, qua đó, dễ dàng vượt qua các rào cản văn hóa. Họ hài hòa hóa lợi ích chung và lợi ích cạnh tranh của những ông chủ ở địa phương: những người Hoa bị trục xuất khỏi Trung Hoa trước đây, những người Minh Hương trung gian và giới tinh hoa người Việt.¹ Đổi lại, những nhà truyền giáo của Thiền tông đảm bảo che chở họ khỏi các tác nhân ảnh hưởng. Sở hữu vốn liếng vật chất, vốn liếng xã hội và cả vốn liếng chính trị để truyền đạo qua các nền văn hóa, nhiều nhà sư di cư đã rời các khu vực buôn bán và đi vào thế giới mới của những người dân bản xứ. Ở đó, họ và những tu viện của mình giúp xúc tác, ổn định và mở rộng mạng lưới xã hội thứ ba, chính là nhà nước.

Cùng với thời gian, xu hướng các nhà sư Trung Hoa di cư bằng đường biển đến các quốc gia ngoài Trung Quốc dần dần kết thúc vào những năm 1690. Các nhà truyền giáo người Hoa đã tạo nên một dòng chảy mới về văn hóa và tương tác xuyên đại dương. Điều này làm thay đổi cảnh quan kinh tế, xã hội, chính trị và tôn giáo của Đàng Trong với một hệ quả lâu dài đối với lịch sử Việt Nam.

Bài viết này sẽ xem xét cách thức mà các thiết chế Phật giáo đóng góp vào sự phát triển của nền thương mại và xã hội người Hoa ở Đàng Trong. Bài viết tìm hiểu sâu về cách các nhà truyền giáo đã đáp ứng như thế nào với những thay đổi trong sự chuyển dịch của con người, hàng hóa và các ý tưởng trong lĩnh vực hàng hải của vùng Đông Á rộng lớn và qua đó, đã tạo nên sự thay đổi ở Đàng Trong. Bài viết này phân tích vấn đề theo hai hướng: Đầu tiên là khảo sát các tiền đề lịch sử để truyền bá đạo Phật vào Đàng Trong. Thứ hai là xem xét ba trường hợp xây dựng chùa chiền được thực hiện bởi các nhà sư Trung Hoa với sự bảo trợ của các thương gia ở Đàng Trong. Hai trường hợp xây chùa đầu thể hiện việc các chùa chiền đã giúp cho các thương gia ở Đàng Trong thiết lập cộng đồng của họ. Còn trường hợp thứ ba, thì xem xét Phật giáo đã dùng quyền năng tôn giáo của mình để thúc đẩy chiếc cầu giao lưu văn hóa ở Đàng Trong như thế nào?

2. CÁC TIỀN ĐỀ

Chúng ta thường không nghĩ Phật giáo như một lực đẩy sáng tạo phía sau sự phát triển của thương mại, của các cộng đồng di dân hay của các nhà nước - ít nhất không phải ở đỉnh của kỷ nguyên hiện đại. Chẳng hạn, Abner Cohen đã liệt kê tất cả các tôn giáo lớn trên thế giới trừ Phật giáo trong luận

* TS., nguyên Giáo sư Đại học Trung văn Hồng Kông.

1. Chẳng hạn, xem: Avner Greif et al., “Coordination, Commitment, and Enforcement: the Case of the Merchant Guild” (Phối hợp, cam kết và thực thi: trường hợp hội quán của thương gia), *Journal of Political Economy* 102.4, 1994, 751, 758-762.

1. Ý tưởng về “lợi ích chung và cạnh tranh” xuất phát từ John Middleton, “Merchant: an essay in historical ethnography” (Thương nhân: một khảo cứu trong dân tộc học lịch sử), *Journal of the Royal Anthropological Institute, Economy* 9, 2003, 510-7.

án quan trọng của ông về các cộng đồng di dân thương mại.¹ Các nhà nghiên cứu về “Con đường tơ lụa” ghi nhận Phật giáo như là một trong những tác nhân chủ đạo của thương mại quốc tế. Tuy nhiên, họ cho rằng tôn giáo này đã đánh mất vai trò của mình trong thế giới cổ xưa, ngay cả khi họ tiếp tục cho Phật giáo như là sự ẩn dật cả trong tương lai.² Tuy nhiên, đây lại chính là điều đã xảy ra ở Đàng Trong. Vào thời kỳ cổ xưa của “Con đường tơ lụa” trên biển, những nhà hải hành đã tạo nên một kênh liên lạc xuyên đại dương, qua đó các nhà sư và những người trợ giúp họ di cư ra nước ngoài để truyền bá giáo lý. Khi họ xây dựng các chùa chiền mới và chiêu mộ những Phật tử mới, những nhà truyền giáo của Thiền tông đã củng cố vai trò chính thể của đạo Phật trong việc mở rộng thuộc địa và hình thành nhà nước. Điều này làm thay đổi Đàng Trong, khi thiết chế Phật giáo tạo lập xã hội và nhà nước trong buổi đầu của kỷ nguyên “Con đường tơ lụa”.

Qua các cảng biển, các nhà sư Phật giáo, dù là người nước ngoài, đã đóng vai trò quan trọng trong sự phát triển của nhà nước và xã hội trong lịch sử Việt Nam từ khi Phật giáo được truyền tới khu vực Biển Đông trong buổi đầu của “Con đường tơ lụa” vào thế kỷ thứ III sau Công nguyên. Họ đến chủ yếu bằng đường biển. Trên những thuyền buôn, những nhà sư truyền đạo đã sớm đến Giao Chỉ, vùng đất mà chúng ta vẫn thường cho là khu vực Hà Nội ngày nay, và mở rộng đến bắc miền Trung Việt Nam (dưới tên Giao Châu và sau đó là An Nam).³ Trong suốt thiên niên kỷ I sau Công nguyên, vùng đất này đã chịu sự quản lý của hàng loạt các vương triều Trung Hoa với

thị trường cung cấp một lượng lớn hàng hóa từ Nam và Đông Nam Á. Tuy vậy, Giao Chỉ vẫn thu hút những người đến từ những nơi xa xôi ở bên ngoài. Bằng cách này, Giao Chỉ đã giữ vai trò như một trung tâm của “Con đường tơ lụa” cổ đại về thương mại và văn hóa.¹ Do đó, không mất nhiều thời gian cho đến khi nhà truyền giáo đầu tiên tới đây bằng đường biển vào thế kỷ thứ III sau Công nguyên.

Nhà nghiên cứu Cuong Nguyen Tu đã nhận thấy rằng phần lớn những nhà truyền bá Phật giáo sớm đặt chân đến Giao Chỉ, là đến từ Ấn Độ và Trung Á.² Một trong số những nhà sư này là Khương Tăng Hội. Tăng Hội là đứa trẻ mồ côi của vùng đất Sogdians, một nền văn hóa thương nghiệp có trung tâm tại Samarkand, Trung Á. Lớn lên ở Giao Chỉ vào thế kỷ III, sau khi thụ phong, ông đã có nhiều năm giảng dạy và dịch chữ Phạn sang chữ Hán.³ Nhà sư Trung Hoa Vô Ngôn Thông (mất năm 826) là một nhà sư Trung Á quan trọng khác ở Giao Chỉ. Ông di cư theo đường bộ từ vùng Trung Á đến Trung Hoa trước khi đi thuyền từ Phiên Ngung (Quảng Châu) đến Giao Chỉ trên một chiếc thuyền buôn. Ở đó, ngay tại đồng bằng sông Hồng, ông đã thiết lập một thiền viện lâu đời thứ hai tại Việt Nam ngày nay.⁴ Giống như những đồng môn của mình trên “Con đường tơ lụa” nổi tiếng, những nhà sư xây dựng chùa chiền và sau đó mở mang hoạt động trong một khu vực mật dịch rộng lớn, ở đây là trung tâm thương mại hàng hải của Giao Chỉ. Một

1. Suốt thời kỳ “Con đường tơ lụa”, Đôn Hoàng luôn hoạt động như trung tâm của hoạt động thương mại trên “Con đường tơ lụa” ở biên giới của đế quốc Trung Hoa và một trung tâm nổi tiếng về hoạt động Phật giáo. Về thương mại ở Giao Chỉ, xem: Li Tana, “Jiaozhi in the Han Period Tongking Gulf” (Giao Chỉ trong thời kỳ nhà Hán ở vịnh Bắc Bộ), *The Tonking Gulf through History*, Nola Cooke et al. biên tập (University of Pennsylvania Press, 2011), 39-52.

2. Cuong Tu Nguyen, *Zen in Medieval Vietnam: A Study and Translation of the Thien uyen tap anh (Thiền trong thời kỳ trung đại ở Việt Nam: một nghiên cứu và dịch thuật Thiền uyển tập anh)* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), 9-13 (xem 12-13), 331-339 (xem 336-337).

3. Sau đó, ông giống buồm về phía Bắc để tiếp tục công việc truyền giáo và dịch thuật ở những nơi khác của đế quốc Hán đang sụp đổ. Xem: Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China* (Cuộc chinh phục của Phật giáo Trung Hoa) (Leiden: Brill, 1972), 51-5; Edouard Chavannes, “Seng-Houei”, *T'oung Pao* 10, 1909, 199-212; Thích Thiện Ân, 29-30.

Trung tâm đặt tại Samarkand, với các thuộc địa vệ tinh khắp châu Á, Sogdians từng là một trong những nhóm thương gia thành công nhất vào thời kỳ “Con đường tơ lụa”. Họ cũng đóng vai trò quan trọng trong sự truyền bá của Phật giáo ra bên ngoài Ấn Độ và việc dịch các kinh kệ Phật giáo ra các ngôn ngữ khác, bao gồm tiếng Hán. Mariko Namba Walter, “Sogdians and Buddhism”, *Sino-Platonic Papers*, 174 (November 2006), 23-26.

4. Thích Thiện Ân, 52-71; Cuong Tu Nguyen, 43-48, 105-107.

1. Avner Cohen, “Cultural Strategies in the Organization of Trading Diasporas” (Chiến lược văn hóa trong tổ chức của thương mại hải ngoại), *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, Claude Meillassoux biên tập (London, 1971), 226-228.

2. Wheeler, “Missionary Buddhism in a Post-Ancient World: Monks, Merchants and Colonial Expansion in Seventeenth-Century Cochinchina (Vietnam)” (Nhà truyền bá Phật giáo trong thế giới cổ đại: nhà sư, thương gia và việc mở rộng thuộc địa ở Đàng Trong (Việt Nam) vào thế kỷ XVII), *Secondary Cities and Urban Networking in the Indian Ocean Realm c. 1400-1800*, Kenneth R. Hall biên tập (Lexington Books, 2008), 207.

Những học giả đầu tiên nhận thức về sự suy giảm của Phật giáo vào giai đoạn cuối triều Đường Trung Quốc. Sau đó nó len lỏi vào triều Tống. Tansen Sen gần đây cho rằng nó đã kéo dài đến cuối triều Nguyên thế kỷ XIV; xem: *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003), 211-35. Điều này đã bắt đầu được làm rõ trong luận án của Jiang Wu và cuốn sách gần đây nhất của ông: *Orthodoxy now Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China* (New York: Oxford University Press, 2008).

3. Để biết thêm về lịch sử Giao Chỉ và Giao Châu, xem: Taylor, *Birth of Vietnam (Sự ra đời của Việt Nam)*.

khi đã thiết lập được, họ sẽ nhận được sự ủng hộ của giới tinh hoa bản xứ trước khi họ di cư ra bên ngoài: phía đông thì đến Trung Hoa bằng đường biển, phía tây thì đến lục địa Đông Nam Á và phía nam thì vào đất Champa.

Các nhà sư đóng một vai trò quan trọng trong việc hình thành nhà nước Đại Việt độc lập sau khi vùng đồng bằng sông Hồng tách khỏi sự cai trị của Trung Quốc vào thế kỷ thứ X. Các nhà sư học đôi khi đã ghi công của Thiền sư Vạn Hạnh trong việc giúp đỡ các vua triều Lý kiến thiết một đất nước của người Việt bền vững trong thế kỷ XI.¹ Trong cuốn sách viết về lịch sử của các dòng Thiền ở đồng bằng sông Hồng vào thế kỷ XIV, cuốn *Thiền uyển tập anh*, đã tiết lộ nhiều hơn về các nhà sư này.² Các chính thể độc lập phát triển ở đồng bằng sông Hồng suốt thế kỷ X và XI chủ yếu dựa vào liên minh hình thành giữa “một nhà nước liên kết của các thế lực địa phương” và một mạng lưới cộng đồng các chùa chiền.³ Người ta có thể quan sát liên minh này về mặt địa lý, bởi sự cận kề của các cấu trúc chính trị nằm sát các chùa chiền Phật giáo.⁴ Liên minh chính trị và tôn giáo này dường như chống chọi lên hệ thống phân cấp của thị trường, tại thời điểm này bao gồm cả thương mại ven biển và trên biển.⁵ Các nhà sư đã tự biến mình trở thành “không thể thiếu cho các hoàng đế chiến binh mong manh” của nhà nước Đại Việt non trẻ, bằng cách cung cấp hệ tư tưởng chính trị, mô hình lãnh đạo đất nước và khả năng tổ chức để huy động người lao động, tiền của và pháp lý thay mặt cho những người ủng hộ họ.⁶ Paul Mus, học giả người Pháp nổi tiếng về xã hội Việt

1. Cuong Tu Nguyen, 174-176.

2. Như đã được chỉ ra trong bài dịch thuật và nghiên cứu xuất sắc của Cuong Tu Nguyen. Xem, chẳng hạn: 56-99, 69-9, và chuyện của La Quý, 79-80.

3. Keith W. Taylor, “Authority and Legitimacy in 11th Century Vietnam” (Thẩm quyền và tính hợp pháp ở Việt Nam thế kỷ XI), *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries (Đông Nam Á từ thế kỷ IX đến thế kỷ XIV)*, David Marr and A.C. Milner biên tập (Singapore, 1986), 140.

4. John K. Whitmore, “Rise of the Coast” (Sự lên ngôi của vùng duyên hải), 107.

5. Mặc dù điều này vẫn chưa được chỉ ra một cách thuyết phục, mô hình trở nên rõ ràng hơn như một tích lũy nghiên cứu mới. Xem, chẳng hạn: Shiro Momoki, “Dai Viet and the South China Sea Trade: from the 10th to the 15th Century” (Đại Việt và thương mại trên Biển Đông từ thế kỷ X đến thế kỷ XV), *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, 12.1 (1998), 15; James A. Anderson, “Slipping through Holes: The Late Tenth and Early Eleventh-Century Sino-Vietnamese Coastal Frontier as a Subaltern Trade Network” (Trượt qua các lỗ hổng: Biên giới trên biển giữa Trung Hoa - Việt Nam cuối thế kỷ X và đầu thế kỷ XI như một mạng thương mại sơ cấp), *The Tongking Gulf through History*, 87-100.

6. “The Early Kingdoms” (Vương quốc buổi sơ khai), *The Cambridge History of South East Asia*, Vol. 1, pt. 1: “From Early Times to c. 1500”, Nicholas Tarling (Cambridge University Press, 1999), 139; *Zen in Medieval Vietnam: A Study and Translation of the*

Nam, đã nhận ra chức năng của hệ tư tưởng không thể thiếu mà Phật giáo đã sử dụng thông qua khái niệm *cakravartan* hay vị Phật hoàng, như là một phần của sự tổng hợp giữa đạo Mencian, Ấn Độ giáo, Phật giáo và các khái niệm linh vật về vương quyền phù hợp với hoàn cảnh địa phương.¹ Những nhà sư như Vạn Hạnh đã giúp đỡ để bảo đảm quyền lực của thể chế Phật giáo trong chính thể Đại Việt mới, nhờ vào chức danh Quốc sư: là người thầy, nhà tư vấn, thậm chí giữ vai trò kiểm soát trong nền chính trị triều đình Đại Việt.²

Các cộng đồng chùa chiền cũng cung cấp những kỹ năng thực tiễn. Trình độ của một vài nhà sư giúp họ trở thành ứng viên lý tưởng cho các chức quan trong triều đình, kể cả việc là sứ thần đi sang Trung Quốc hay bất cứ nơi đâu sử dụng chữ Hán.³ Lê Đại Hành, người sáng lập triều đại thứ hai ngắn ngủi của Đại Việt (980 - 1009), đã chỉ định Thiền sư Khuông Việt, người “đã tham gia vào mọi vấn đề quân sự và triều chính”, để tiếp đón sứ thần Trung Hoa đến tuyên phong cho nhà vua của Đại Việt trở thành một phiên vương của Trung Hoa.⁴ Vai trò của Phật giáo tồn tại đến thế kỷ XIII, khi tôn giáo và quyền lực nhà nước tổng hòa trong vị vua Trần Nhân Tông, người ủng hộ Phật giáo Thiền tông rất nhiệt thành và là người sáng lập một môn phái Thiền riêng ở là chùa Trúc Lâm. Ông là vị vua mà nhiều người Việt vẫn xem như hình ảnh của một vị Phật hoàng.⁵

Về sau, vị thế quan trọng của các nhà sư trong trung tâm quyền lực của triều đình dần dần bị suy yếu. Sự thay đổi chính trị đã khiến cho các nhà sư Đại Việt chỉ có thể tác động đến các triều đại đang hướng theo Nho giáo từ bên lề của triều đình. Tuy nhiên, Phật giáo vẫn là một thế lực mạnh trong chính trị Đại Việt. Trong suốt giai đoạn Nho giáo thống trị triều đình Đại Việt, từ thế kỷ XIII đến thế kỷ XVI, các nhà sư tiếp tục thực hiện chức năng kiểm soát gián tiếp và không chính thức, một phần là do họ vẫn có vị trí trong xã hội làng xã địa phương, phần khác do vẫn tiếp tục duy trì ý tưởng về thể chế Phật giáo vốn có trong phủ Quốc sư, và một phần nữa là nhờ vào

Thien uyen tap anh (Thiền trong thời kỳ trung đại ở Việt Nam: một nghiên cứu và dịch thuật Thiền uyển tập anh) (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), 9-21.

1. Mus, “Buddhism in Vietnamese History and Society” (Phật giáo trong lịch sử và xã hội Việt Nam), *Jahrbuch des Südasien- Instituts der Universität Heidelberg* 2 (1967/68), 95-115, xem 98-99; một trích yếu của “Traditions anciennes et bouddhisme moderne” (Truyền thống cổ xưa và Phật giáo hiện đại), *Eranos Jahrbuch* 32 (1968), 161-275.

2. Taylor, “The Early Kingdoms” (Vương quốc buổi sơ khai), 139.

3. Whitmore, “Religion and Ritual in Courts of Dai Viet” (Tôn giáo và nghi lễ trong các triều đình Đại Việt), *ARI Working PaperSeries*, 128, 2009.

4. Cuong Tu Nguyen, 111.

5. Thích Thiện Ân, 108-149; Cuong Tu Nguyen, 20-21.

sự hấp dẫn của ý tưởng về Phật hoàng.¹ Sự tồn tại quyền lực bên cạnh triều đình như vậy đã duy trì ý tưởng về nền quân chủ Phật giáo cho tới khi nó được phục hồi dưới thời các chúa Nguyễn ở Đàng Trong.

Ở miền Trung Việt Nam trước khi bị người Việt chinh phục, Phật giáo đã đóng một vai trò quan trọng trong đời sống chính trị, kinh tế và tôn giáo của người dân sống dưới các chính thể Champa khác nhau, vốn cai trị khu vực này từ thiên niên kỷ I. Điều này được minh chứng rõ ràng nhất trong các đền chùa đồ sộ ở Đồng Dương, nằm ở phía nam Hội An. Các nhà Champa học tranh luận rằng Phật giáo ở đây đã biến mất trong thế kỷ XIII.² Tuy nhiên, điều này có vẻ rất không đúng, vì những người Việt theo hệ phái Thiền luôn bận rộn thôn tính vùng phía bắc vương quốc Champa và xây dựng đền chùa ở những nơi thôn tính được. Thậm chí đến tận giữa thế kỷ XVI, trước khi Nguyễn Hoàng đến đây, và khi nền văn hóa chủ đạo của vùng này vẫn là nền văn hóa không mang bản sắc Việt, thì Phật giáo đã phát triển mạnh, như được minh chứng trong điều tra của Dương Văn An về các đền chùa Phật giáo ở Thuận Hóa vào năm 1555.³ Ông viện dẫn đến chùa Thiên Mụ, cho thấy vốn có nguồn gốc ban đầu để thờ phụng vị thần Po Nagar của người Chăm, hay là Thiên Y A Na như cách gọi của người Việt sau này.⁴ Sau này, Phật giáo nơi đây dường như đã bị biến đổi trong một thời gian dài nhưng chưa bao giờ bị biến mất.

1. Mus, 98-99, 110. Sự sắp xếp của phát triển Phật giáo và sự sụp đổ vào thế kỷ XV của Phật giáo khỏi chính trị Đại Việt được mô tả trong Nguyễn Thế Anh, "From Indra to Maitreya: Buddhist Influence in Vietnamese Political Thought" (Từ Indra đến Maitreya: Ảnh hưởng của Phật giáo đến tư tưởng chính trị Việt Nam), *Journal of Southeast Asian Studies*, 33.2, 234-237. Vic Lieberman tóm lược bài trên trong "Neo-Confucian revolution" đã vứt bỏ Phật tử khỏi quyền lực chính thức, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800 - 1830* (Cambridge University Press), 377-383.
2. Xem, chẳng hạn: Ian Mabbet, "Buddhism in Champa" (Phật giáo ở Champa), *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, David Marr và A.C. Milner biên tập (Singapore, 1986), 306; Pierre-Yves Manguin, "The Introduction of Islam into Campa" (Giới thiệu về đạo Hồi xâm nhập vào Champa), Robert Nicholl dịch, *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 58, 1985, 6.
3. Dương Văn An, *Ô Châu cận lục*, 1555, Bản dịch quốc ngữ (Sài Gòn, 1962), 69-71. Một trong những nơi này bao gồm Thiên Mụ, ngôi chùa được chúa Nguyễn trùng tu năm 1602 (70).
4. Nguyễn Thế Anh, "The Vietnamization of the Cham Deity Po Nagar" (Quá trình Việt hóa vị thần Po Nagar của người Chăm), *Essays on Vietnamese Past*, Keith W. Taylor và John K. Whitmore biên tập (Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University, 1995), 42-50.

2.1. Thiên tông "pha trộn" ở Đàng Trong

Ở Đàng Trong, Phật giáo đã lấy lại vai trò trung tâm trong nền chính trị của triều đình người Việt. Vị chúa đầu tiên Nguyễn Hoàng đã theo đuổi việc bảo trợ cho các đền chùa tại các khu vực tín ngưỡng quan trọng như là một phần trong những động thái đầu tiên của ông hướng đến tự chủ sau năm 1600. Địa vị của Phật giáo tiếp tục phát triển dưới thời các chúa Nguyễn Phúc Tần và Nguyễn Phúc Trăn (đúng tên là Nguyễn Phúc Thái - BT), và đạt đến đỉnh cao sau khi chúa Nguyễn Phúc Chu cầm quyền vào năm 1691.¹ Ở khía cạnh khác, Đàng Trong đã thoát ra khỏi các tiền lệ lâu đời vì nó tạo lập vai trò mới cho Phật giáo trong trật tự xã hội và chính trị người Việt. Nguyễn Hiền Đức, Li Tana và Nola Cooke đã phát triển một luận thuyết, được đề xuất bởi một thế hệ các học giả người Pháp trước đây, rằng thế "pha trộn" của Phật giáo đã đóng một vai trò tư tưởng quan trọng trong sự hình thành nhà nước mới ở Đàng Trong. Theo luận thuyết này, Phật giáo đã cung cấp cho triều đình các chúa Nguyễn một thế giới quan bao quát, làm cho các chúa Nguyễn có khả năng điều hướng "khu rừng rậm" của những đức tin duy linh bản địa tại những nơi mà họ đã chiếm được và biến thành thuộc địa.² Các chúa đảm bảo lòng trung thành quan trọng một phần bằng cách "tích hợp các tinh thần và các thần linh bản địa vào trong một khuôn khổ tổng thể của sự hòa trộn tôn giáo".³ Làm như vậy, họ sẽ có thể thống nhất "tinh thần và thần linh bản địa vào trong một khuôn khổ Phật giáo người Việt... đem lại tính hợp pháp về đạo đức cho quyền cai trị của chúa Nguyễn".⁴ Cùng lúc đó, triều đình tìm kiếm để

1. Nguyễn Hiền Đức, 11-15.
2. Nola Cooke, "The Myth of the Restoration: Dang-trong Influences in the Spiritual Life of the Early Nguyen Dynasty (1802 - 1847)" (Huyền thoại về sự khôi phục: Ảnh hưởng của Đàng Trong lên đời sống tâm linh giai đoạn đầu triều Nguyễn (1802 - 1847), *The Last Stand of Autonomous States in Asia*, Anthony Reid biên tập (London: Macmillan, 1997), 279.
Cần một dẫn chứng trong bản sớm hơn của chủ đề này liên quan đến các nhà sư người Hoa ở Đàng Trong, xem: Gaspardonne, "Bonzes des Ming réfugiés", 17.
3. Để có mô tả chung về chủ đề này, xem: Tạ Chí Đại Trường, *Thần, người và đất Việt*, 217-244; Li, *Nguyen Cochinchina* (Họ Nguyễn ở Đàng Trong), 99-116; Nola Cooke, "Myth of the Restoration" (Huyền thoại về sự khôi phục), 279-280; Lieberman, *Strange Parallels* (Sự song hành kỳ lạ), 406-419.
4. Li, *Nguyen Cochinchina* (Họ Nguyễn ở Đàng Trong), 109; Cooke, "Myth of the Restoration" (Huyền thoại về sự khôi phục), 279.
5. Li, *Nguyen Cochinchina* (Họ Nguyễn ở Đàng Trong), 101-2. Sớm hơn, Cadière đã chú ý rằng trong suốt nửa cuối thế kỷ XVII, các chúa Nguyễn đã theo đuổi hoạt động bảo trợ Phật giáo ngày một tăng. "Phật giáo hưởng lợi từ ơn huệ liên tục của các nhà cai trị họ Nguyễn". Cadière, *Religion* 3.

đưa ra một tước vị thích hợp ở cấp triều đình bằng việc giới thiệu các nhà sư như Nguyên Thiều đến từ Trung Hoa.

Nhắc lại những quan sát của mình về Nguyên Thiều và đoàn tùy tùng của ông năm 1680, nhà truyền giáo người Pháp Benigne Vachet đã viết “*Có khoảng 30 nhà sư cùng với sư phụ*”, “*vì nhà vua thường xuyên kính cẩn giới thiệu một vài nhà sư Trung Hoa khi tiến hành nghi lễ theo thể thức thích hợp*”.¹

2.2. Tam giáo đồng nguyên và Thiền tông phục hưng

Chìa khóa cho sự thấu hiểu những thành công của Phật giáo trong việc quản lý “khu rừng” biểu tượng, những đức tin và tập quán ở Đàng Trong, và vai trò lâu đời của nó như một công cụ thi hành của các quy tắc tôn giáo trong đời sống triều đình và làng quê, nằm ở Tam giáo. Trong suốt một thời gian dài, đó là giáo lý quan trọng đối với người dân Đàng Trong và những thương gia đường biển người Hoa (và cả thương gia Nhật Bản trước khi thương gia người Hoa không còn xuất hiện nữa). Tư tưởng của Tam giáo tìm kiếm sự hòa hợp các yếu tố Phật giáo, Nho giáo và Lão giáo trong một thể thống nhất. Mặc dù trên thực tế, nó đem lại một phương cách để khống chế các tôn giáo trong vùng và các bản sắc địa phương thông qua sự chiếm hữu. Thời điểm xuất hiện Tam giáo bắt đầu ít nhất là từ thế kỷ thứ VI, vào thời điểm mà khu vực Hà Nội trong vùng đồng bằng sông Hồng vẫn nằm trong tầm kiểm soát chính trị của Trung Hoa. Phật giáo dĩ nhiên đã thúc đẩy sự liên kết bình đẳng với nhau và sự tổng hòa giữa ba tôn giáo dưới chế độ quân chủ và sử dụng nó để lồng ghép các vị thần dân gian vào các đền chùa của họ.² Điều này đã trở nên rõ nét vào thế kỷ thứ X, khi tầng lớp tinh hoa ở vùng đồng bằng sông Hồng đã đấu tranh để tạo lập một nền độc lập chính trị lâu dài khỏi triều đình Trung Hoa. Các nhà sư đã lồng ghép tư tưởng này vào trật tự chính trị mới của Đại Việt qua thể chế Quốc sư.³

Tư tưởng Tam giáo đã phát triển mạnh qua nhiều thế kỷ nhờ vào nguồn xung lực mà các nhà sư và những nhà hiền triết khác đã duy trì được với đất nước Trung Hoa bằng việc tiếp tục trao đổi con người, sách vở và những vật dụng khác qua những trao đổi bằng đường biển và đường bộ. Do khái niệm của Tam giáo phát triển mạnh mẽ, nên các trường học ra đời, phát triển và biến đổi. Hệ quả lớn nhất của những thay đổi này xảy ra vào thế kỷ

XVI, khi một dạng mới của Tam giáo đã bao trùm các cộng đồng dân cư Hoa kiều ở cảng biển. Sự kiện này xảy ra trùng hợp và cộng hưởng với sự phục hưng của Phật giáo Thiền tông. Sự phục hưng này đã truyền cảm hứng cho các nhà sư để truyền giáo ra nước ngoài, đến vùng đất của các thương gia ở những nơi như Đàng Trong. Gần mười thế kỷ sau khi những phiên bản đầu tiên của dạng tôn giáo tổng hợp này đến Giao Chỉ, một phiên bản mới của Tam giáo vào Đại Việt từ các cảng ở Phúc Kiến. Ở đó, vào giữa thế kỷ thứ XVI, một Nho sĩ bản xứ đã cố gắng phổ biến Nho giáo bằng cách tạo ra sự sùng bái đối với “Tam giáo đồng nguyên”. Trong khoảng nửa thế kỷ, hàng ngàn đền thờ đã trở nên phổ biến trong tỉnh.¹ Những thuyền nhân người Hoa đã phổ biến sự sùng bái “Tam giáo đồng nguyên” cho những cộng đồng dân cư đồng hương ở vùng Đông Nam Á, nơi nó phát huy các ảnh hưởng địa phương.² Một trong những nơi này là Đại Việt, bao gồm cả xứ Đàng Trong.

Khi hình thức mới của Tam giáo phát triển, Phật giáo Thiền tông trải qua một cuộc phục hưng, qua đó những người ủng hộ đã đề xuất tầm nhìn mới cho sự tổng hợp tín ngưỡng, lồng ghép “Tam giáo đồng nguyên” với Tịnh Độ tông, do Thiền tông cầm trịch. Tính đại chúng của Thiền tông phục hưng lan truyền nhanh chóng ra khỏi miền Nam Trung Hoa, bao gồm những trung tâm thành thị, nơi các thương nhân trên biển bảo trợ cho sự sùng bái “Tam giáo đồng nguyên” vẫn buôn bán. Ba thiền viện của Phật giáo Thiền tông ở miền Nam Trung Hoa đã bành trướng ra nước ngoài, gồm Hoàng Bích, Lâm Tế và Tào Động - đều lớn mạnh thật sự và cam kết chặt chẽ đối với lý tưởng của “Tam giáo đồng nguyên”.

2.3. Hiện thân của “Tam giáo đồng nguyên”: Thiền sư Hương Hải

Xung lực bền bỉ này, biểu thị qua ý tưởng “Tam giáo đồng nguyên”, được thấy rõ qua tiểu sử của Thiền sư Minh Châu Hương Hải, người đã

1. Để có miêu tả về nguồn gốc, sự phát triển và pha trộn của sự sùng bái, xem: Kenneth Dean, *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China* (Vị thần của Tam giáo đồng nguyên: Sự lan rộng của sùng bái ở Đông Nam Trung Hoa) (Princeton: Princeton University Press, 1998), 16-27, 44-55, 58-60, 125-136. Ảnh hưởng rộng lớn hơn của khuôn mẫu Tam giáo đã tác động đến miền Nam Trung Hoa thế kỷ XVII. Xem: Timothy Brook, “Rethinking Syncretism: The Unity of Their Joint Worship in Late Imperial China” (Xem xét lại về sự pha trộn: Sự thống nhất của việc thờ cúng chúng trong đế quốc Trung Hoa giai đoạn cuối), *Journal of Chinese Religions*, 21 (Mùa thu 1993), 13-26.

2. Wolfgang Franke, “Some Remarks on the ‘Three in One Doctrine’ and Its Manifestations in Singapore and Malaysia” (Một vài điểm chú ý ở ‘Học thuyết Tam giáo đồng nguyên’ và biểu hiện của nó ở Singapore và Malaysia”, *Sino-Malaysiana: Selected Papers on Ming and Qing history and on the Overseas Chinese in Southeast Asia, 1942 - 1988* (Singapore: South Seas Society, 1989), 343-377.

1. L. Cadière, “Mémoire de Bénigne Vachet sur la Cochinchine” (Hồi ký của Bénigne Vachet về Đàng Trong), *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine* 1, 1913, 44, tái bản hồi ký của Vachet.

2. Cuong Tu Nguyen, 71-75.

3. Tạ Chí Đại Trường, *Thần, người và đất Việt* (Westminster, California: Văn nghệ, 1989).

đến Đàng Trong trước sư Nguyên Thiệu, và được coi là danh tăng yêu thích của triều đình chúa Nguyễn.¹ Như rất nhiều danh sĩ ở Đàng Trong, gia tộc sư Hương Hải đến từ tỉnh Thanh Hóa ở Đàng Ngoài. Đây là một gia tộc có tiếng tăm từ lâu, với các thành viên từng là quan lại trong triều đình nhà Lê. Tuy nhiên, uy tín của gia tộc phần lớn bắt nguồn từ nghề đóng thuyền gia truyền, đặc biệt là đóng chiến thuyền. Một trong những vị tổ tiên làm nghề đóng thuyền của sư Hương Hải từng giòng buồm xuống phía Nam đến vùng đất Quảng Nam, nơi ông đóng thuyền cho Nguyễn Hoàng. Đổi lại, vị tổ tiên này đã được nhận chức tước và đất đai, có lẽ ở vùng lân cận của Bình An, một ngôi làng ở phủ Thăng Hoa, cách Hội An vài cây số về phía nam.

Tiểu sử của sư Hương Hải đã vẽ nên bức chân dung của một nhà sư suốt đời ôm ấp lý tưởng “Tam giáo đồng nguyên”. Khi còn trẻ, người ta nói Hương Hải đã nổi danh trong việc học tập Nho giáo. Điều này gây sự chú ý của triều đình chúa Nguyễn, và vì vậy họ đã đề nghị học giả trẻ tuổi nắm giữ một chức quan khi ông mới 18 tuổi. Bảy năm sau, chúa Nguyễn Phúc Tần gửi vị quan trẻ này đến phủ Triệu Phong ở phía bắc Thuận Hóa (nay là tỉnh Quảng Trị). Trong thời gian ở đây, Hương Hải càng thêm quan tâm đối với Phật giáo và bắt đầu tu tập với Thiền sư Viên Cảnh tại chùa Viên Khoan. Không lâu sau, ông xin từ quan và gia nhập môn phái Trúc Lâm, do Phật hoàng Trần Nhân Tông, vị vua từ thế kỷ thứ XIII sáng lập. Sau đó, ông rời chùa Viên Khoan và bắt đầu một loạt các chuyến du thuyết giữa quê hương ông ở vùng ven biển Bình An và những hòn đảo ngoài khơi, bao gồm cả những thời gian sống dài ngày tại Cù Lao Chàm (Hội An) và Đại Lãnh (giữa Phú Yên và Khánh Hòa), hai trạm dừng quan trọng của các tàu thuyền. Lê Quý Đôn đã ghi lại rằng Hương Hải đã phải đối mặt với “những con quỷ đen to lớn” ở Đại Lãnh.² Ông cũng được tán dương bởi khả năng chữa bệnh bằng phép thuật.³ Là một người thầy, sư Hương Hải cố gắng tích hợp các ý tưởng vốn khác biệt vào trong khuôn khổ “bất nhị nguyên” của Phật giáo Đại thừa, thay cho tất cả.⁴ “Người ta nhận ra rằng khu rừng của Nho giáo thật bao la”, ông viết: “Khi người ta đi vào đó, mới thấy nó thật mênh mông và biển Phật luôn trong ta”.⁵

Trong một chuyến du thuyết của ông, chúa Nguyễn Phúc Tần đã mời sư Hương Hải đến thủ phủ Kim Long để ông phục vụ triều đình với vai trò

1. Trừ khi được ghi chú khác, các nguồn về Hương Hải trích dẫn từ những văn bản sau: Minh Chi, *Phật giáo ở Việt Nam*, 151-157; Nguyễn Lang, 127-133.
2. Lê Quý Đôn, *Kiến văn tiểu lục*, Bản dịch (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1977), 403.
3. Minh Chi, 157-158; Lê Quý Đôn, *Kiến văn tiểu lục*, 403.
4. Nguyễn Hiền Đức, 57.
5. Minh Chi, 157-158.

là vị cố vấn của hoàng gia. Suốt những năm ở đây, ông đã cho xây chùa Vinh Hòa nằm trên ngọn núi gần cửa biển Tư Dung, cách cảng Thanh Hà không xa. Thế nhưng vào năm 1682, sư Hương Hải cùng 50 đệ tử của ông đột nhiên trốn chạy, đến ẩn náu ở một nơi nào đó khá xa về phía nam của Đàng Trong. Tin tức lan đến Đàng Ngoài. Chúa Trịnh Tạc thấy ngay cơ hội và đã nắm bắt nó. Ông cử người liên lạc vào Đàng Trong tìm Thiền sư Hương Hải để trao cho ông một bức thư đặt vấn đề: “*Liệu nhà sư có nên trở ra Đàng Ngoài?*”. Hương Hải đã quyết định rằng ông sẽ đi, và họ lại giòng buồm lần nữa. Nhà sư cập bến ở Nghệ An, và quân lính của chúa Trịnh đã hộ tống ông đến kinh đô Thăng Long. Chúa Trịnh giao cho sư Hương Hải một ngôi chùa và đất đai. Sư Hương Hải đã vẽ cho vị chúa mới của mình tấm bản đồ mới của xứ Đàng Trong. Ông sống ở Thăng Long đến năm 1715, khi ông cáo lão về thiền viện Nguyệt Đường, nơi ông dạy học cho đến khi qua đời ở tuổi 88.¹

Đặc trưng “Tam giáo đồng nguyên” này cũng phổ biến trong các tường trình về các nhà sư di cư vào Đàng Trong. Trong lời mở đầu cho nhật ký hành trình của Đại Sơn, một nhà văn Quảng Châu đã ca ngợi nhà sư vì đã “*tổng hợp sự tinh tế của ba giáo lý vào chung một gia đình*”.² Lời khen tặng như vậy dành cho chủ thuyết Tam giáo là rất phổ biến trong các giáo lý của Thiền tông.³

1. Minh Chi, 151-153. Để biết thêm nghiên cứu về Hương Hải, xem: Nguyễn Hiền Đức, 1, 49-81.

2. “Mao Duanzhi’s preface” (Lời nói đầu của Mao Duanzhi), *HWJS* (Bắc Kinh), 7.

Xem thêm lời tựa số 14 trong tuyển tập thơ của Đại Sơn, ca ngợi khả năng diễn giải Thiền của *Đại Sơn qua thơ* (*Yi shi yan chan*), và *Tập đại thành* (*ji da cheng*) của Khổng giáo, Phật giáo và Lão giáo. Shilian Dashan, *Liliu tang ji* (Kangxi 38 [1699]). Cảm ơn Wu Pei-yi đã cung cấp cho tôi bản sao của văn bản này.

3. Các ví dụ về Tam giáo xuất hiện ở những nơi ít được trông đợi nhất. Xem xét trường hợp Chu Thuần Thủy, một người trung thành với nhà Minh được ghi nhận với việc làm sống lại Khổng giáo Nhật Bản. Nhật ký của ông về những năm ông sống ở Đàng Trong, *An Nam cung dịch kỷ sự*, giống với các cuộc biểu đạt tư tưởng dày đặc biểu trưng cho lòng trung thành của một chư hầu mà mọi người trong hồi ký của ông đều đi qua như một biếm họa trong những câu chuyện cường điệu Menciaian. Tác giả được lựa chọn cho lời bạt duy nhất của cuốn sách (không có lời kết) tán dương Chu, người giữ vững sự công bằng của mình và cư xử với nhân phẩm ở Đàng Trong. Ông so sánh các học giả Khổng giáo với Tô Vũ, nhà ngoại giao của triều Hán, người đã từ chối đầu hàng trước một vị vua du mục. Dẫn lời Mạnh Tử, ông đã hỏi một cách ẩn dụ rằng “*Khi một người khác biệt những người khác bằng việc không biết xấu hổ, vậy người đó có gì giống với những người khác nữa*”. Tác giả, Dai Mongong, gặp Chu Thuần Thủy năm 1653, khi hai ông làm khách tại nhà Chen Mingle ở Nagasaki, bốn năm sau khi Chu viết cuốn sách về chuyến đi của mình. Năm đó, một thiền sư người Hoa tên là Ấn Nguyên (*Ingen*) đến Nagasaki, làm khách trong khu người Hoa (xem bên dưới). Một năm sau đó, Dai trở thành đệ tử của nhà sư, lấy tên Duli Xingyi. Ba năm sau, nhà

2.4. Truyền thừa, tài sản và mở rộng mạng lưới

Tác động lớn nhất của Thiền tông phục hưng có lẽ là tính chính thể, nhờ vào phương pháp truyền thừa sư phụ - đệ tử mà sự phục hưng được truyền cảm hứng. Nó xuất hiện ở Trung Hoa, dẫn đến phương pháp mới để xác định thẩm quyền và tài sản thu được, xúc tác cho việc mở rộng các chùa chiền ở nước ngoài.¹ Các thiền viện hướng đến truyền thừa như một cách thức để bảo đảm cho sự ổn định thể chế bằng cách tạo ra một phương pháp khách quan để xác định thẩm quyền phân cấp trong cộng đồng tu sĩ của họ. Với sự truyền thừa, họ đã tạo ra biên niên sử, chuyển giao sự giác ngộ của sư phụ cho người được lựa chọn để kế thừa, là một tiến trình thường được biết đến như sự truyền thừa dharma. Vào thế kỷ XVII, chỉ những vị sư sở hữu sự chứng nhận hợp pháp xác nhận được truyền thừa dharma mới có thể trở thành trụ trì ở thiền viện. Thực tế là, những trụ trì này, như những người coi sóc các “Thiền viện truyền giáo”, thường cai quản một mạng lưới tài sản của thiền viện hơn là chỉ một ngôi chùa riêng lẻ. Một vài mạng lưới chùa chiền mở rộng về quy mô, và các cộng đồng thiền viện thường cạnh tranh để có thêm nhiều tài sản và tín đồ. Lời hứa mở rộng tăng nhân và tài sản thu hút những nhà sư nước ngoài. Có lẽ họ thấy đây là một cơ hội để giải quyết gánh nặng thuế mà triều đình nhà Thanh đã đặt lên các nhà truyền giáo ở ven biển trong suốt quá trình chiến tranh với nhà Trịnh ở Đài Loan.² Với sự phát triển này, tài sản của các dòng truyền thừa tăng nhanh, và sự khuyến khích thay đổi cách truyền thừa để gia tăng quyền lực theo đó cũng tăng lên.

Sự phục hưng của Thiền tông ở Trung Hoa đã mở ra cánh cửa cho sự truyền giáo và xây dựng chính thể ở nước ngoài. Điều này trực tiếp đặt Phật giáo vào trạng thái hoạt động tích cực nhất về thương mại và xã hội ven biển của người Hoa. Thông qua người bảo trợ là những thương gia, sứ mệnh này cũng đưa cho các nhà sư một con đường ngắn suốt giai đoạn cuối thế kỷ

sư đã viết lời ca ngợi của ông về sự thăng tiến của Chu. Chu trở thành người ủng hộ mạnh mẽ Phật giáo, như lời mở đầu và lá thư của sư Duli cho sư phụ Ấn Nguyên đã cho thấy. Chu và Ấn Nguyên có người bạn chung là Wei Zhiyuan, một thương gia trên biển, người làm việc và sinh sống ở Nagasaki, Phúc Thanh và Hội An. Wei và Ấn Nguyên đều đến từ Phúc Thanh. Wei và Chu sống ở Đàng Trong vào cùng thời điểm. Wei đã giúp tổ chức chuyến đi của Ấn Nguyên đến Nagasaki. Cả Wei và Chu đều không phản đối sự cam kết của Ấn Nguyên hay nhà sư Hoàng Bích nào về việc tu tập đạo Lão (Baroni, *Obaku*, 119-120). Tam giáo đã cùng tồn tại tốt đẹp với nhau trong thế giới đi biển này.

1. Trừ khi được ghi chú khác, Wu Jiang, “Orthodoxy”, 21-22, 27, 55, 134, 136-177, 318.

2. T'ien Ju-kang, “The Decadence of Buddhist Temples” (Sự suy thoái của các ngôi chùa Phật giáo), *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, Edouard Vermeer chủ biên (Leiden: Brill, 1990), 95-96.

XVII để tiếp cận được tới cơ cấu quyền lực chính trị ở những vùng đất xa xôi bên ngoài. Như chúng ta sẽ thấy, Phật giáo cung cấp cho tín đồ một phương tiện về tư tưởng để hòa nhập tín ngưỡng bản địa vào một mạng lưới lớn hơn của chùa chiền trong các cộng đồng ở hải ngoại và các nhà nước, nhờ vào chủ thuyết “Tam giáo đồng nguyên”. Khi nhà sư và những người theo Phật xây dựng chùa chiền, họ đã đặt những nền tảng thể chế vào trong vùng đất đó. Trong quá trình này, họ không chỉ chuyển hóa Thiền tông, mà còn chuyển hóa rất nhiều mặt khác của đời sống thế tục nữa.

Các thương gia đã thiết lập quá trình này nhờ vào máy móc. Sau đó, họ sở hữu tàu thuyền riêng của mình. Quá trình mở rộng chùa chiền ở nước ngoài bắt đầu bằng việc các thương gia vận chuyển vật liệu đến những nơi đó. Rồi, các nhà sư và các thương gia cùng nhau xây dựng chùa chiền ở hải ngoại.

Xây chùa

Sự phục hưng của Thiền tông tương ứng với sự lớn mạnh của mạng lưới thương mại lãnh địa lâu đời ở hải ngoại của các thương gia người Hoa trong thế kỷ XVI và sự thích ứng của họ với những thay đổi bởi bối cảnh kinh tế chính trị của nền thương mại đường biển sau khi họ Trịnh (ở Trung Hoa - BT) bị đánh bại vào năm 1683. Khi số lượng các thuộc địa tăng lên, những biến thể địa phương như cộng đồng Minh Hương cũng tăng lên, nhờ vào các thể chế thích nghi và các chiến lược mềm dẻo, bắt nguồn từ một khu vực văn hóa đã tồn tại ở Trung Hoa, phát triển cùng với nó và tổ chức nó lại. Điều này giúp duy trì sự gắn kết xã hội và điều phối thương mại giữa các thuộc địa riêng lẻ của người Hoa ở nước ngoài và sự đáp ứng với môi trường địa phương, nhờ vào vốn từ vựng đặc biệt về văn hóa và bộ khung thiết chế mềm dẻo, chịu đựng được rất nhiều thay đổi của thế kỷ XVII.¹ Cấu trúc xã hội này chịu được tính toàn vẹn xuyên đại dương nhờ vào một mạng lưới về thương mại và hàng hải, từ Melaka đến Nagasaki, đã tiếp tục tạo nên nó. Thông qua những mạng lưới này, các thủy thủ, thương gia, di dân và một số lớn các tác nhân xã hội khác được luân chuyển. Các nhà sư cũng vậy. Việc di chuyển theo khuôn mẫu của họ đã truyền năng lượng cho các liên kết mềm dẻo, bền vững của bản sắc được chia sẻ, gắn kết cộng đồng xuyên suốt những khoảng cách rộng lớn, nhưng cho phép họ có đủ sự linh hoạt để bảo đảm sự thành công ở từng địa phương. Nhờ vào những cơ chế không chính thống như vậy mà nền thương mại Trung Hoa, từ các vùng thuộc địa của người Hoa và cả những cộng đồng Minh Hương hải ngoại, đã tồn tại được qua cuộc

1. Xem Lời giới thiệu của Sanjay Subrahmanyam trong *Merchant Networks of the Early Modern World (Mạng lưới thương gia của thế giới cận đại)* (Aldershot: Varorium, 1996), xiii-xx.

chuyển giao quyền lực cho nhà Thanh sau khi nhà Thanh đánh bại đế chế họ Trịnh vào năm 1683. Tuy nhiên, sự tồn tại và sự thích nghi này mang ý nghĩa là một thay đổi tất yếu.

Các ngôi chùa Phật giáo đã hỗ trợ cho các thương gia bằng cách thực hiện chức năng chính yếu trong việc đáp ứng với những biến đổi của môi trường khi gắn kết các xã hội ở nước ngoài xa xôi với nhau. Chức năng của ngôi chùa như là “*một nền tảng chung của tôn giáo và nghi lễ*” đã được thấy rõ.¹ Chùa chiền cũng giữ những chức năng xã hội và kinh tế đa dạng. Đây là trung tâm cho thành công về mặt tổ chức của những mạng lưới thương mại và buôn lậu thương mại, bất chấp lệnh cấm của triều đình và là nguồn căn của hội nhập xã hội cũng như tính liên tục về văn hóa. Trong các địa hạt thương mại ở Đàng Trong, chẳng hạn như trong cộng đồng thương gia Phúc Kiến, ngôi chùa đóng vai trò là nơi gặp gỡ của các thương nhân, những người thường xây dựng những ngôi chùa ở trong hoặc gần sát với các Thiền viện, để có thể quan tâm đến các nhà sư sống tại đó. Những ngôi chùa lưu giữ những thỏa ước quy định về các luật lệ trong thương mại và trong xã hội, tài sản và lợi tức thông lệ, đồng thời giữ vai trò là ngân khố của làng xã và là kho lưu trữ cho chính quyền sở tại trong lĩnh vực thương mại. Đôi khi chùa chiền cũng có vai trò phúc lợi xã hội quan trọng, chăm sóc cho người nghèo và người bệnh tật. Hơn nữa, chùa chiền và khuôn viên xung quanh, khi đã có tường bao, sẽ đánh dấu cả không gian thiêng liêng và quyền sở hữu tài sản. Với tất cả điều đó, ngôi chùa đã tạo nên “*công cụ về thể chế để tạo ra đáp ứng đa chiều*” làm giảm thiểu sự hỗn loạn và tối đa hóa kết quả được mong đợi và sự ổn định.² Điều này được thấy rõ trong trường hợp của Hội An.

Trên những khu phố người Hoa ở các thuộc địa thương mại của Trung Hoa ở nước ngoài, các thương nhân đã bảo trợ cho chùa chiền và các thiền viện Phật giáo. Thương nhân có lý do chính đáng để xây dựng đền và thu nạp tăng ni ở nước ngoài. Các nhà sư Phật giáo đem lại một quyền lực tín ngưỡng, giúp hợp pháp hóa và kỷ luật hóa các chuẩn mực xã hội, đạo đức kinh doanh và trật tự chính trị trong cộng đồng hải ngoại và giữa các thuộc địa về thương mại riêng lẻ với cộng đồng dân cư bản địa. Quyền lực giao thoa văn hóa của Phật giáo và “*xung lực nội tại*” cũng đã tạo cơ hội cho các thương gia xây dựng một quan hệ xuyên văn hóa bền vững. Trong một môi trường mà cư dân khó hoặc không thể biết trước, chùa chiền và các nhà sư

1. Kwang-ching Liu, “Chinese Merchant Guilds: A Historical Inquiry” (Hội quán thương gia người Hoa: Một cuộc điều tra lịch sử), *Pacific Historical Review*, 57.1, 1988, 10.
2. Greif, “Coordination, Commitment, and Enforcement” (Phối hợp, cam kết và thực thi), 761.

cũng có thể dùng quyền uy và hệ tư tưởng của họ để bảo vệ những vị thần phi Phật giáo hay các tập quán của người Hoa mà cộng đồng cư dân bản địa đó có thể không tán đồng.¹ Trong một môi trường thuận lợi như Đàng Trong, họ có thể được sử dụng để nâng cao vị thế chính trị của cộng đồng với chính quyền sở tại và danh sĩ địa phương. Họ có thể đóng vai trò như những nhà ngoại giao, như họ từng làm từ thời “Con đường tơ lụa”. Họ thậm chí có thể giúp cộng đồng chấp nhận thờ phụng các vị thần mới khi hoàn cảnh đòi hỏi. Trong trường hợp này, các ngôi chùa Phật giáo đã giúp phát triển sự toàn vẹn xã hội ở trong các cộng đồng riêng lẻ, trong các thuộc địa ở hải ngoại xa xôi và giữa các khu vực thương mại tách biệt với cộng đồng cư dân nơi họ sống.

Dĩ nhiên, những chính thể hải ngoại chắc chắn có ảnh hưởng đến cộng đồng cư dân bản địa. Phản ứng về chính thể đáng kể nhất ảnh hưởng đến Đàng Trong đã diễn ra vào cuối những năm 1670, khi Dương Ngạn Dịch và hạm đội của ông ta gồm những người trung thành với triều Minh di cư từ Long Môn đi đến Đàng Trong, và khi Thiền sư Nguyên Thiều định cư ở Quy Nhơn. Tình hình này kết thúc vào khoảng năm 1700, khi người Long Môn tỵ nạn cuối cùng là Mạc Cửu ở Hà Tiên đã trở thành một công dân của chúa Nguyễn, chỉ 4 năm sau khi Đại Sán, một Thiền sư Trung Hoa quan trọng khác, đến thăm Đàng Trong. Nó xảy ra như một hệ quả của sự thay đổi từ Trung Hoa đối với hải ngoại, khi chính quyền nhà Thanh đánh bại lực lượng hải quân đối địch, tái sáp nhập hải quân Trung Hoa vào đế chế Đại Thanh và cải tổ chính sách thương mại đường biển của Trung Hoa.

Năm 1684, Đại Chân, một người được triều đình nhà Thanh giao cho việc cải cách Quảng Đông, đã dẫn đầu một nhóm quan lại đi khảo sát đồng bằng Châu Giang. Trong chuyến đi, họ đã dừng lại ở một túp lều nhìn ra mặt nước. Những người khác tụ tập lại, bao gồm một viên quan từ Đàng Ngoài. Ở đó, họ thực hiện một loạt các nghi thức để hiến tế cho nữ thần biển Ma Tổ, cảm tạ người đã giúp đỡ trong chiến thắng của họ trước quân Trịnh và sức kháng cự của hải quân Trịnh. Ở Đài Loan, các quan lại đã giới thiệu Ma Tổ, cùng với Quan Âm và Quan Công ngay từ đầu trong nỗ lực kiên trì để “*bình định người bản địa*” và mang hòn đảo hoàn toàn nhập vào đế chế.² Những vị thần đóng góp nhiều cho sự tái hòa nhập hơn như là cơ hội để tiến hành

1. Wheeler, “Buddhism in the Re-Ordering” (Phật giáo trong sự tái sắp xếp), 312-313.
2. James Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien Hou (Empress of Heaven) along the South China Coast 960 - 1960” (Sự chuẩn hóa các vị thần: sự thăng cấp của Tiên Hậu dọc duyên hải nam Trung Hoa 960 - 1960) trong *Popular Culture in Late Imperial China*, David Johnson và cộng sự biên tập (Berkeley: University of California Press, 1985), 300.

ngôi chùa nữa vào năm 1628 và 1629.¹ Cộng đồng thương gia đã lựa chọn các nhà sư từ tỉnh Giang Tô và Phúc Kiến ở Trung Hoa đến trông nom việc thiết kế, xây dựng, chăm sóc những ngôi chùa và quản lý các thiền viện sau khi hoàn thành.² Cùng với việc xây chùa Phật giáo, các thương gia Trung Hoa ở Nagasaki và các nhà sư cư ngụ ở đây đã cùng nhau góp sức xây dựng ba ngôi miếu: miếu thứ nhất thờ vị trung thần Quan Công, miếu thứ hai thờ Quan Âm bồ tát, và miếu thứ ba thờ nữ thần biển Ma Tổ, còn được biết đến với tên gọi *Thiên Hậu thánh mẫu*. Những ngôi miếu này lớn lên thành các trung tâm chính thống của cộng đồng thương mại Hoa kiều ở các khu phố Tàu tại Nagasaki trong suốt thế kỷ XVII.

Như thế là đồng thời, những người trung thành với nhà Minh bị đánh bại, những thương nhân người Hoa xa xứ, triều đình Nguyễn và những danh sĩ Việt Nam khác đã cùng tiến hành kế hoạch tôn giáo mới. Phần lớn họ đều xây chùa. Cùng lúc, họ tìm kiếm các tăng lữ từ Trung Hoa để tạo dựng và duy trì những ngôi chùa, từ những tự viện có kinh nghiệm lâu năm về xây dựng chùa và truyền giáo ở nước ngoài. Sứ mệnh của họ đã bắt đầu từ vài thập kỷ trước, từ năm 1654, khi sự kháng cự trên biển của những người trung thành với nhà Minh chỉ vừa bắt đầu. Ngay sau khi đến nơi, những nhà truyền giáo này đã bắt đầu một cuộc vận động cho sự biến thể của Thiên tông ở Nhật Bản. Điều này không chỉ làm thay đổi Phật giáo Nhật Bản mà còn sáng tạo ra một số thay đổi về tư duy quan trọng nhất của lịch sử đất nước. Một số thay đổi này không thật sự liên quan đến Phật giáo. Khi sự kháng cự chống lại nhà Thanh bị thất bại 30 năm sau đó, tiến trình lại lập lại ở Đàng Trong, bắt đầu với Nguyên Thiều. Họ cũng mở ra những xu hướng trí tuệ mới quan trọng. Ảnh hưởng của các nhà sư này vượt ra ngoài những khu phố người Đường, và đi sâu hơn vào địa hạt đời sống trí tuệ. Các nhà sư đã giúp những thương gia Đàng Trong thích nghi với trật tự mới của một thế giới lớn hơn trên biển, nhưng về mặt tiến trình, là sự vận động thay đổi giúp biến chuyển vương quốc của họ Nguyễn.

Xây chùa Obaku (Hoàng Bích) ở Nagasaki

Cũng như trong lĩnh vực thương mại, Nhật Bản đóng vai trò quan trọng trong sự thay đổi tôn giáo của Đàng Trong, giống như sự lớn mạnh của chùa Obaku. Việc xây dựng chùa chiền Phật giáo ở Nagasaki bắt đầu ngay sau khi chính quyền Nhật Bản cấp *châu ấn trạng* - giấy phép hoạt động thương mại vào những năm 1590. Năm 1602, những thương gia người Hoa đầu tiên nhận được giấy phép để mua đất xây khu phố người Hoa ở Nagasaki. Những việc xây dựng không được bắt đầu mãi cho đến 20 năm sau khi Chân Viên, một nhà sư Giang Tô đã một thời từng là một thương gia giàu có, lập lên ngôi chùa đầu tiên trong khu vực này.² Các thương gia xây thêm hai

1. Li Shizhen, *Li Xu fuzi nianpu*, 178-179.

2. Aloysius Chang, "The Chinese Community of Nagasaki in the First Century of the Tokugawa Period (1603 - 1688)" [Cộng đồng người Hoa ở Nagasaki trong thế kỷ đầu tiên của giai đoạn Mạc phủ Tokugawa (1603 - 1688)] (Luận án tiến sĩ, St. John's University, New York, 1970), 113-137. Jiang Wu, "Leaving for the Rising Sun: the Histori-

ngôi chùa nữa vào năm 1628 và 1629.¹ Cộng đồng thương gia đã lựa chọn các nhà sư từ tỉnh Giang Tô và Phúc Kiến ở Trung Hoa đến trông nom việc thiết kế, xây dựng, chăm sóc những ngôi chùa và quản lý các thiền viện sau khi hoàn thành.² Cùng với việc xây chùa Phật giáo, các thương gia Trung Hoa ở Nagasaki và các nhà sư cư ngụ ở đây đã cùng nhau góp sức xây dựng ba ngôi miếu: miếu thứ nhất thờ vị trung thần Quan Công, miếu thứ hai thờ Quan Âm bồ tát, và miếu thứ ba thờ nữ thần biển Ma Tổ, còn được biết đến với tên gọi *Thiên Hậu thánh mẫu*. Những ngôi miếu này lớn lên thành các trung tâm chính thống của cộng đồng thương mại Hoa kiều ở các khu phố Tàu tại Nagasaki trong suốt thế kỷ XVII.

Tầm quan trọng được đổi mới của dòng truyền thừa Phật pháp Thiền tông nam Trung Hoa thế kỷ XVII đã khuyến khích các nhà bảo trợ của những ngôi chùa tìm kiếm các sư phụ. Những người này có thể chứng minh một cách khách quan mối ràng buộc về truyền thừa với các nhà sư nổi tiếng ở Trung Hoa.³ Một trong những nhà sư nổi tiếng nhất là Ấn Nguyên Long Kỳ, được biết đến ở Nhật dưới cái tên Ingen Ryuki. Ông là một môn đồ của thiền viện Hoàng Bá Lâm Tế của Nguyên Thiều. Người Nhật tôn kính vị Thiền sư Trung Hoa này vì ông là người sáng lập ra dòng Thiền Obaku - tên tiếng Nhật của tông phái Nguyên Thiều (Hoàng Bích). Năm 1654, ông và 30 đệ tử của mình lên một thuyền buôn đến Nagasaki. Các thương gia bảo trợ của chùa Kofuku đã mời các vị này đến. Dù hy vọng là sẽ trở về Trung Quốc sau ba năm ở Nhật Bản, nhưng sau cùng Ấn Nguyên đã lựa chọn việc ở lại nước Nhật. Đến năm 1661, nhà sư đã yêu cầu sự hỗ trợ để ông thiết lập một thiền viện mới, gọi là Mampuku-ji, ở ngoài khu vực thương mại trên đất Nhật. Sự hỗ trợ không

cal Background of Yinyuan Longqi's Migration to Japan in 1654" (Ra đi tìm mặt trời mọc: nền tảng lịch sử cho chuyến đi của Ấn Nguyên Long Kỳ đến Nhật Bản năm 1654), *Asia Major* 3, 17.

1. Bốn ngôi chùa bao gồm: (1) Kokufu, xây năm 1623, Fukasaiji, AKA Tuyền Châu, xây bởi nhóm thương gia Quan-Zhang năm 1628; (3) Sofukuji, AKA Phúc Châu, xây bởi nhóm thương gia Phúc Châu năm 1629; và (4) Shofukuji, AKA Quảng Châu (dù nó được xây bởi một người ở nam Phúc Kiến). Bị thiếu một ngôi chùa Chang, "Chinese Community of Nagasaki" (Cộng đồng người Hoa ở Nagasaki), 113-137; Jiang Weitan, "Qingdai shang huiguan yu Tianhou gong" (Hội quán thương mại thời Thanh và đền Thiên hậu), *Haijiao shi yanjiu* (Tuyền Châu), 27.1 (1997), 50; Wu Jiang, "Orthodoxy" (Chính thống), 273-274.

2. Louis Jacques Bergere IV, "The Overseas Chinese Community in Seventeenth-Century Nagasaki" (Cộng đồng Hoa kiều ở Nagasaki thế kỷ XVII), Luận án tiến sĩ (Harvard University, 2004), 103-126; Wang, "Merchants without Empire" (Thương gia bên ngoài đế chế), 410; Wu, "Orthodoxy" (Chính thống), 269-280.

3. Wu, "Orthodoxy" (Chính thống), 20, 55, 110.

đến từ những người Hoa ở Nagasaki mà từ các nhà tài trợ người Nhật, bao gồm cả tướng quân Tokugawa, người đã cấp ngân quỹ và cho cả đất đai. Một vài trong số những đệ tử người Hoa của ông đã ở lại Nhật Bản với ông, trong khi một vài người khác lại tiếp tục các chuyến đi. Nhiều người khác theo sự dẫn dắt của Ấn Nguyên, di cư tới Nhật Bản để truyền giáo. Mộc Am Tính Thao (Mokuan Shoto) và Túc Phi Như (Sokuhi Nyoitsu) đến Nagasaki với sự phụ của họ vào năm 1654. Họ rời khỏi các ngôi chùa ở Nagasaki, nơi tu hành ban đầu, để đảm đương chức vụ ở các thiền viện khác trên nước Nhật. Ở đó, họ đã lôi kéo những người Nhật theo đạo và chiêu nạp những chú tiểu người Nhật. Cùng lúc đó, Ấn Nguyên bắt đầu chấp nhận các đệ tử người Nhật như Tetsugen, một trong những nhà sư của dòng Thiền Obaku có nhiều ảnh hưởng nhất. Thiền viện của Ấn Nguyên lớn lên nhanh chóng. Khi quyền trụ trì Manpuku-ji được chuyển từ người Hoa sang người Nhật vào năm 1736, thiền viện này đã tự thiết lập vị trí vững chắc trong xã hội Nhật Bản. Ngày nay nó là một trong những môn phái Thiền lớn nhất của Nhật Bản.¹

Xây chùa ở Hội An

Việc xây chùa hầu như không phải là mới đối với các thương gia người Hoa và những người Minh Hương ở Đàng Trong. Một số lớn các vị thần khác được thờ phụng trong khu phố Tàu, trong cộng đồng xung quanh, ở vùng đất nội địa và các đảo ven biển để phục vụ cho thương gia và thủy thủ người Hoa. Khảm thờ những vị thần Trung Hoa và bản địa được đặt trong nhà, dưới bóng cây hay thậm chí ở Chùa Cầu.² Tuy nhiên, ba vị thần từ nơi khác đến lại trở nên nổi bật hơn các vị thần khác ở cảng thị này của Đàng Trong.

Các học giả nhấn mạnh sự tương đồng của ba vị thần linh đã tạo nên một phần của xã hội thương gia người Hoa ở Nagasaki và ở các thuộc địa thương mại người Hoa khác ở nước ngoài. Viết về chuyến đi Hội An vào mùa đông năm 1695 - 1696, Đại Sán đã chỉ ra hai ngôi chùa có vị trí ngay giữa chợ trung tâm và cầu cảng. Người dân địa phương gọi ngôi chùa thứ nhất là Chùa Ông, để tưởng nhớ vị trung thần Quan Công. Những thương gia người Hoa đã xây dựng ngôi chùa này vào năm 1653, thay cho một công trình cũ hơn gần đó, đã chuyển đổi thành thiền viện. Ngôi chùa thứ hai,

1. Baroni, Obaku, 35-57, 82-83; Baroni, *Iron Eyes: the Life and Teachings of the Obaku Zen Master Tetsugen Doko* (Đôi mắt sắt: cuộc đời và những bài giảng của Thiền sư Tetsugen Doko dòng Thiền Obaku) (Albany: State University Press of New York, 2006), 15-17, 26-28; *Zhong-Ri wenhua jiaoliu shidaxi* (Tư liệu về giao lưu văn hóa Trung - Nhật), 10; *Renwu juan* (Nhân vật truyện); Wang Yong (Hàng Châu: Triết Giang nhân dân xuất bản xã, 1996); và Wu, "Orthodoxy", 254-304.

2. Wheeler, *Ghi chép điển dã*, Tháng 6.1999.

được dân địa phương gọi là Chùa Bà, để tỏ lòng tôn kính đức Phật A Di Đà nhưng trong án thờ lại có phối thờ Quan Âm Bồ tát. Đại Sán miêu tả ngôi chùa này nằm ở một nơi cách xa thành phố hiện nay.¹ Người dân địa phương cầu nguyện Quan Âm như một vị thần biển trong nhiều thế kỷ. Bà nhận được sự tôn kính của người Hoa, người Việt, và cả người Nhật trước khi họ rời đi. Vị nữ thần thì đã già, nhưng án thờ và thiền viện thì mới được xây dựng khoảng một thập kỷ trước khi Đại Sán đến đây. Điều tương tự cũng đúng với vị thần thứ ba, nữ thần biển Ma Tổ thánh hậu hay Thiên Hậu thánh mẫu. Thủy thủ và thương nhân người Hoa đã thờ phụng nữ thần này ở Hải Bình cung (từ khi họ xây dựng nó năm 1626, dọc theo Bảo Đề cung, còn có tên là Cẩm Hà cung).² Tuy nhiên, sự hiện diện của Ma Tổ như là tâm điểm của phường hội thương gia tại Hội An diễn ra vài năm sau đó, sau chuyến đi của Đại Sán đến Đàng Trong.³ Bộ ba vị thần linh thiêng của cộng đồng người Hoa ở hải ngoại khi này vẫn chưa trở thành những biểu trưng vững chắc ở các khu phố Tàu và những người Minh Hương ly khai của Đàng Trong. Tuy nhiên bước sang thế kỷ XVIII, điều này đã được thực hiện nhờ vào nỗ lực của các nhà sư, các thương gia và vương triều Nguyễn.

Các chùa Phật giáo rất quan trọng với các cảng biển ở Đàng Trong, nên số lượng chùa tăng nhanh ở Hội An và vùng phụ cận. Tuy nhiên cũng như các ngôi đền thờ thần, phần lớn chùa được xây vào cuối thế kỷ XVII. Hội An có thể tự hào về các ngôi chùa Phật giáo và các sư tăng người Hoa trong thành phố và vùng nội địa có niên đại từ những ngày đầu của Phật giáo - như Bảo Châu ở phía tây, quần thể đền tháp Champa lớn ở Đồng Dương về phía nam, hay rất nhiều chùa trên núi Ngũ Hành Sơn ở phía bắc. Trở lại Hội An, những thương gia người Hoa của thành phố, dẫn đầu bởi những người Minh Hương, có vẻ như chỉ tài trợ cho một thiền viện vào thời gian giữa thế kỷ XVII là chùa Long Ân, được xây dựng ở trong miếu Quan Công cũ một thời gian trước khi xây Chùa Ông vào năm 1653.⁴ Một ngôi chùa Nhật Bản khác, gọi là chùa Âm Bổn, có vị trí quan trọng trong cộng đồng người Nhật trước khi bị biến mất một cách khó hiểu.⁵ Vùng Hội An đã luôn luôn có nhiều đền

1. HWJS (Đài Bắc), 83, 107. GS. Trần Quốc Vượng, *Thư từ riêng*, Tháng 6.1998.

2. Chên, *Notes on Hoi-an (Ghi chép về Hội An)*, 62, 93-94, 136-138, 17.

3. Chên, *Notes on Hoi-an (Ghi chép về Hội An)*, 62, 93-94, 136-138, 17.

4. Chên, *Notes on Hoi-an (Ghi chép về Hội An)*, 48, 92, 136; Wheeler, "One Region, Two Histories: Cham Precedents in the Hoi An Region" (Một vùng đất, hai lịch sử: tiền lệ của người Chăm ở khu vực Hội An) trong *Viet Nam: Borderless Histories*, Nhung Tuyet Tran và cộng sự biên tập (Madison: University of Wisconsin Press, 2006), 172-173.

5. Phần còn lại của miếu Âm Bổn ở Hội An được gọi là chùa Bà Mụ. Wheeler, *Ghi chép điển dã*, Tháng 5.1999.

chùa. Thậm chí còn có nhiều đền chùa hơn nữa sau sự thất bại của những người Minh Hương.

Chùa Di Đà

Tốc độ xây cất đền chùa ở Hội An tăng nhanh vào thời gian sau khi Nguyên Thiều đến Đàng Trong, vào cuối những năm 1670, với công trình chùa Di Đà và Quảng Yên. Quan trọng nhất trong số này là đền Di Đà, để thờ phụng Đức Phật A Di Đà, vị Phật gắn gũi với các thương gia Đàng Trong. Các văn bia ở nơi đây cho biết ngôi chùa có niên đại từ thời nhà Đường; người dân nói chung chấp nhận điều này, dù rằng thiếu căn cứ.¹ Thực sự thì những nguồn sử liệu có rất sớm như *Ô Châu cận lục* không ghi chép về một ngôi chùa như vậy ở khu vực Hội An. Chên Ching-ho (Trần Kinh Hòa - BT) cho rằng cộng đồng dân cư đã xây lại ngôi chùa - một giả thuyết có vẻ thuyết phục, dù vẫn không được ủng hộ.² Điều đáng tò mò là ngôi chùa có tên Di Đà - cùng tên mà Nguyên Thiều chọn đặt cho ngôi chùa đầu tiên của ông ở Quy Nhơn - vì những người theo tông Hoàng Bích thường sùng bái Phật A Di Đà như là vị thần chủ đạo của họ.³ Điều này củng cố cho ý kiến cho rằng Nguyên Thiều có thể đã là trụ trì đầu tiên của ngôi chùa. Dù ông có đảm nhiệm vị trí này hay không, cộng đồng đã xây dựng ngôi chùa vào một thời điểm nào đó trước năm 1685. Năm đó, một phụ nữ địa phương qua đời. Các văn bia ở địa phương xác định bà là Bà Lanh, một góa phụ của một thương gia giàu có trong cộng đồng Minh Hương. Một thời gian trước khi qua đời, bà đã cúng dường tiền bạc để xây chùa và tặng cả phần đất liền kề đó để duy trì thiền viện.⁴ Sau đó, có thể những thương gia ở Hội An đã xây dựng (hoặc khôi phục) thiền viện Di Đà trong khoảng thời gian giữa thời điểm Nguyên Thiều hoàn thành ngôi chùa Thập Tháp Di Đà đầu tiên của ông ở Quy Nhơn vào năm 1679 vào thời điểm Bà Lanh qua đời. Tuy nhiên, trong ghi chép của mình, Đại Sán đã cảm tạ góa phụ đã khôi phục ngôi chùa vào mười năm trước khi ông đến đây vào năm 1695 - 1696.⁵ Dù ý ông nhắc về việc khôi phục sau này, hay là xây dựng từ đầu, thì chùa Di Đà rõ ràng thu hút một số lượng lớn các thương gia bảo trợ cho nó.

Di Đà không phải là ngôi chùa duy nhất nằm sát miếu Quan Công. Chùa Quảng Yên cũng nằm gần đó. Bình lửa đã phá hủy ngôi chùa trong thời kỳ chiến tranh với nhà Tây Sơn, có lẽ là trong trận quyết chiến vào năm

1. Chẳng hạn xem trong *Đại Nam nhất thống chí*, Tập 3, 103-104; HWJS (Đài Bắc), 108.
2. Chên, *Notes on Hoi-an (Ghi chép về Hội An)*, 55, 113, 152, 120, 156-157.
3. Không thể tìm thấy ghi chép nào cho biết về vị trụ trì của ngôi chùa hay những vị trụ trì trước năm 1694.
4. Chên, *Notes on Hoi-an (Ghi chép về Hội An)*, 55, 113, 152, 120, 156-157.
5. HWJS (Đài Bắc), 108.

1775. Chỉ còn ít dấu vết về việc này, nên chỉ còn vài người vẫn nhớ đến nó. Các bằng chứng cho thấy các thương gia của cộng đồng Minh Hương có thể đã xây dựng chùa Quảng Yên vào thập niên 1670, do chiếc chuông chùa có niên đại của triều Nam Minh tương ứng với năm 1679.¹ Nó không thể được xây muộn hơn mốc đó: hai bia đá riêng biệt để năm 1680 kỷ niệm hai danh sĩ người Minh Hương đã hiến tặng đủ tiền để mua 100 mẫu đất ủng hộ cho cộng đồng tăng lữ của chùa.² Vẫn còn nghi vấn về vị thần chính của chùa, dù rằng một trong những bia đá có đề cập đến Đức Phật A Di Đà.³

Không thể xác định được chính xác ngày tháng khi thiền viện Di Đà và Quảng Yên được xây dựng. Tuy vậy, việc xây dựng và việc khôi phục hai tự viện này rõ ràng là một phần quan trọng trong việc xây chùa, như liệt kê trong bảng dưới đây:

Các ngôi chùa được xây dựng hoặc phục hồi ở Đàng Trong, giai đoạn 1670 - 1700⁴

Chùa	Ngày xây dựng (X), khôi phục (K)	Địa điểm	Tông phái Lâm Tế - Hoàng Bích (LT-HB)	Nguồn/ghi chú
Thập Tháp Di Đà	1679 (X)	Quy Nhơn	LT-HB	Tại Quy Nhơn, do Nguyên Thiều sáng lập
Quảng Yên	~1680 (X)	Hội An	LT-HB	Không rõ nguồn gốc. Phục hồi lần cuối vào năm 1680 bởi người đứng đầu Minh Hương xã.
Ấn Tôn (Tù Đàm)	1683 (X)	Phú Xuân	LT-HB	Tạo lập bởi Minh Hoàng Tử Dung

1. Bảo tàng Văn hóa Hội An, Tháng 5.1999.
2. Một văn bia đã được phiên âm và dịch nghĩa trong Chên, *Notes on Hoi-an* (Ghi chép về Hội An), 92, 136. Một bia khác ở sau bức tường bên trong Chùa Ông đã được tác giả phiên âm và dịch nghĩa.
3. Văn bia Quảng Yên, Chùa Ông, Hội An.
4. Nguồn: Nguyễn Hiền Đức, *Đại Nam thực lục*, *Đại Nam nhất thống chí*, *Ghi chép điển dã*, *Phủ biên tạp lục*, Chên.

Vĩnh Ân (Quốc Ân)	1683-4 (X)	Phú Xuân	LT-HB	Tên gốc là Vĩnh Ân. Do Nguyên Thiều sáng lập
Di Đà	1685 (X)	Hội An	Cả hai	Được cho là do Nguyên Thiều xây dựng. Đồ đệ của Đại Sán, Hưng Liên, nhận chức trụ trì năm 1694. Thực hiện việc tu sửa vài năm sau khi Thích Đại Sán rời khỏi đây năm 1696
Hà Trung	1680s (X)	Tứ Dung gần Thanh Hà	LT-HB	Do Nguyên Thiều sáng lập
Tam Thai	1680s (X) <1694 (K)	Ngũ Hành Sơn (Hội An)	Cả hai	Có thể cũng do Nguyên Thiều xây dựng. Cũng do đồ đệ của Thích Đại Sán là Hưng Liên kế thừa
Hàm Long	< 1690 (X)	Phú Xuân	LT-HB	Chùa Hàm Long sau đó đổi tên thành chùa Bảo Quốc. Sáng lập bởi Giác Phong
Chúc Thành	< 1694 (X)	Hội An	LT-HB	Minh Hải Pháp Bảo
Thiền Lâm	1695 (X)	Phú Xuân	Tào Động	Sáng lập bởi Đại Sán trong thời gian ông ở kinh đô
Thiên Ấn	1695 (X)	Quảng Ngãi	LT-HB	Sáng lập bởi Minh Hải Pháp Bảo
Kim Cang	1698 (X)	Đồng Nai	LT-HB	Đồng Nai. Sáng lập bởi Nguyên Thiều

Tất cả 12 ngôi chùa được xây dựng từ năm 1670 đến năm 1698 ở Đàng Trong đều do các thiền sư từ miền Nam Trung Quốc xây dựng nên. Các thiền sư thuộc tông phái Hoàng Bích đã xây dựng mới và sửa chữa 10 trong số 12 hai chùa; sư Nguyên Thiều là giám tự của 6 ngôi chùa trong số đó. Tất cả các ngôi chùa đều được xây dựng ở Hội An hoặc Phú Xuân, trừ chùa đầu tiên và hai chùa cuối cùng trong danh sách là chùa Thập Tháp Di Đà ở Quy Nhơn (những năm 1680), chùa Thiên Ấn ở Quảng Ngãi (1695) và chùa Kim Cang (1698). Những chùa này và các thiền sư của nó đã có tác động sâu sắc đến sự phát triển của Thiền tông ở Việt Nam, đặc biệt là hai đại đệ tử của Nguyên Thiều là Minh Hải Pháp Bảo và Minh Hoàng Tử Dung, những người thầy của Thiền sư Liễu Quán, người sáng lập tông phái Thiền lớn nhất ở Việt Nam.

Người Việt, người Hoa và người Minh Hương tiếp tục tài trợ cho việc xây dựng chùa vào thế kỷ XVIII. Chẳng hạn, các thương gia Hội An đã tài trợ cho việc xây thêm hai ngôi chùa nữa vào đầu thế kỷ XVIII. Chùa Vạn Đức được sáng lập bởi Minh Lượng, một đệ tử người Minh Hương của Nguyên Thiều, sinh ra ở vùng cực nam Trung Hoa vào năm 1686. Chùa Phước Lâm do một đệ tử người Việt của Minh Hải Pháp Bảo tên là Ấm Triêm sáng lập. Tuy nhiên, vào thời điểm này, tâm điểm của việc xây dựng đền chùa đã chuyển từ khu vực kinh đô và Hội An sang những vùng xa hơn về phía nam, như Bình Khang (Khánh Hòa), Đồng Nai và Hà Tiên ở vùng đất thuộc lãnh thổ của Chân Lạp ở trong vùng đồng bằng sông Cửu Long. Số lượng lớn các ngôi chùa được xây dựng ở các vùng cực nam suốt thế kỷ XVIII đã chứng minh cho sự tăng trưởng mạnh mẽ của khu vực này. Nguyễn Hiền Đức xác định nhiều chùa được xây dựng ở vùng cực nam của Đàng Trong trong suốt thế kỷ XVIII. Tuy vậy, đến thời điểm đó, như Nguyễn Hiền Đức và những người khác đã lưu ý, chức trụ trì ở những thiền viện và đền chùa phát triển nhanh chóng ở Đàng Trong đã chuyển về cho người Việt, giống như ở Nhật Bản.

Vì sao họ lại làm điều đó? Tác giả của một trong những văn bia ở Quảng Yên đã xác nhận một cách rõ ràng về sự bắt buộc phải xây dựng các ngôi chùa Phật giáo ở cộng đồng Minh Hương. “Một nơi để gieo trồng và dự trữ [cây trồng] cả năm để có thể nuôi sống dòng Thiền mãi mãi”, ông viết: “Vì vậy, [chúng ta] cần biết rằng nếu [chúng ta] muốn tương lai hạnh phúc và thịnh vượng, thì [chúng ta] phải gieo trồng hạt giống tốt từ bây giờ. Đạo đức không thể đến nếu không có... Ai có thể đạt được [điều này] mà trước đó không gieo trồng [cây trái]? [Giá trị của việc hiến tặng] sẽ làm người ta sống lâu, giàu có và thịnh vượng một cách vinh quang! Mọi người sẽ thấy thiền viện Quảng Yên rực sáng ngày này qua ngày khác; vầng hào quang của Đức Phật A Di Đà

sẽ ngày càng chiếu sáng hơn; sự công bằng của những người phụ nữ và đàn ông Minh Hương sẽ lớn thêm mỗi ngày; và chiếc đèn mà Đức Phật hoặc những quy tắc thực hành soi sáng cho chúng ta sẽ truyền giác ngộ thậm chí bằng nhiều con đường hơn. Giá trị của việc quyên góp thật vậy là không thể đo đếm được”.¹

Tác giả, một người từ An Huy (Trung Quốc) tên là Ngô Đình Dân, đã chỉ ra sự liên kết rõ ràng giữa sự phát triển của cộng đồng tăng lữ và cấu trúc đạo đức của cộng đồng Minh Hương trong việc thúc tỉnh từ việc bại trận, vào thời điểm mọi cộng đồng trung thành với nhà Minh khác bắt đầu tan rã. Hoặc, nói theo phương diện xã hội học, cộng đồng hiểu cách làm thế nào mà đầu vào của vốn liếng vật chất có thể chuyển biến một cách hiệu quả thành vốn liếng văn hóa, từ đó được chuyển thành các vốn liếng về xã hội, chính trị và những vốn liếng khác. Phần tiếp theo sẽ đưa ra ba ví dụ về tiến trình này.

ĐỘNG CƠ CỦA CÁC THƯƠNG GIA

Quan Âm: Sự neo giữ những liên kết xuyên văn hóa thông qua hình tượng nữ thần của lòng từ bi

Quan Âm - vị “Bồ tát của thiện tâm” hay “nữ thần từ bi” đã giúp đỡ cho những thương gia được bà bảo trợ duy trì một mạng lưới thiết chế không chính thức, không chỉ cho phép họ nối kết những khác biệt về xã hội và văn hóa mà còn cả khoảng cách vật lý. Văn bia Phổ Đà Sơn ở Hội An (thực ra là ở Đà Nẵng - BT) đã chứng minh cho điều này.

Ở phía bắc Hội An, được bao bọc bởi những ngọn núi đá hoa cương nằm ven biển là thiền viện Tam Thai.² Đại Sán đã đến thăm nơi đây, nơi mà một đệ tử của ông tên là Hưng Liên là trụ trì thiền viện này.³ Phía sau thiền viện, trong một hang động thờ Quan Âm, có một văn bia niên đại vào năm 1640 tán dương việc trùng tu chùa chiền ở ngọn núi Phổ Đà Sơn này.⁴ Cái tên “ngọn núi của lòng từ bi” là một cách gọi thông dụng khác của tên Quan Âm. Phổ Đà Sơn là một trong những ngọn núi của Ngũ Hành Sơn nằm ở

1. Văn bia Quảng Yên, Chùa Ông, Hội An.

2. *Đại Nam nhất thống chí* (Sài Gòn, 1964), quyển 5, trang 58 (quốc ngữ), trang 15 (chữ Hán). Chùa Tam Thai cũng được Nguyễn Hiền Đức đề cập trong *Lịch sử Phật giáo Đông Trong*, 200-3. Những ngọn núi này là Ngũ Hành Sơn, còn được biết đến với tên “Marble Mountains” (Núi cẩm thạch). Về di tích tôn giáo ở Ngũ Hành Sơn, xem: “Le montagnes de marbre” (Ngũ Hành Sơn), *Bulletin des Amis à Vieux Hué*, 24.1, 1924, về chùa Tam Thai, xem trang 104-107.

3. Hưng Liên cũng thiết lập chùa Mỹ An trên núi Mỹ An, 1691.

4. “Phổ Đà Sơn Linh Trung Phật”, Bản dập văn bia, Viện Nghiên cứu Hán Nôm, Hà Nội, Số 12623. Xem thêm: Albert Sallet, “Le montagnes de marbre” (Ngũ Hành Sơn), *Bulletin des Amis à Vieux Hué*, 24.1, 1924, 131-133.

phía bắc Hội An. Tên của cụm núi này liên quan đến ý tưởng của người Hoa về năm ngọn núi Đạo giáo linh thiêng ở Trung Hoa. Phổ Đà Sơn ám chỉ đến một trong bốn ngọn núi của Đức Phật ở Trung Hoa. Ngọn núi có chùa Phổ Đà Sơn (tiếng Hoa là Putuoshan - BT) với các ngôi chùa và những đỉnh núi thẳng đứng nằm cạnh bờ biển Non Nước (trong văn bản ghi là *China coast* theo cách gọi của phương Tây - BT). Người hành hương đã đổ đến ngọn núi này hàng thế kỷ nay và tin rằng đây là nơi mà vị “nữ thần của lòng từ bi” được sinh ra.¹ Nơi này cũng đóng vai trò như là một bến cảng trung tâm và là nơi trao đổi hàng hóa của các thương gia, những kẻ buôn lậu, cướp biển, quân phiến loạn từ khắp các vùng biển châu Á, ít nhất là từ thời Minh.² Khi văn bia được khắc ở nơi đây, ngọn núi này vẫn đóng vai trò quan trọng như là cơ sở thương mại ven biển của các thương gia Trung - Nhật, giống như vai trò của Hội An.

Có hai điều thú vị về văn bia này. Thứ nhất, tên *Phổ Đà Sơn* liên tưởng đến một mạng lưới các ngôi chùa thờ Quan Âm song hành giữa các nước, một mạng lưới xuyên văn hóa, như của người Hoa ở Phúc Kiến. Sau nữa, ngôi chùa của người Việt này không phải là hiếm gặp. Dọc bờ biển Đà Nẵng, người ta có thể tìm thấy các thiền viện có liên kết chặt chẽ với những thủy thủ và cộng đồng thương gia mà người địa phương dâng tặng cho “nữ thần từ bi”. Thứ hai, bằng cách sử dụng tên Phổ Đà Sơn, tác giả của văn bia đã ám chỉ một mô hình thu nhỏ của các ngọn núi Phật giáo linh thiêng ở Trung Quốc, trong đó có Phổ Đà Sơn. Với nghĩa này, Phổ Đà Sơn có vai trò như một giao điểm trong mạng lưới hải ngoại của các ngôi chùa Phật giáo ở bên *biển và núi*, và là mô hình thu nhỏ của Phật địa linh thiêng ở Trung Hoa.

1. Về các ngôi chùa ở Phổ Đà Sơn, xem Chün-fang Yü, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara* (Quan Âm: Sự biến đổi của người Hoa về Quan Thế Âm), (New York: Columbia University Press, 2000), 353-406. Về Bốn ngọn núi thiêng, xem Yü, “P'u-t'o Shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka” (Phổ Đà Sơn: Cuộc hành hương và sự sáng tạo thánh địa Phổ Đà của người Hoa) trong *Pilgrims and Sacred Sites in China* (Người hành hương và những nơi hành lễ ở Trung Quốc), Susan Naquin và Chün-fang Yü biên tập (Berkeley: University of California Press, 1992), 190.

2. Lin Renchuan, *Mingmo Qinchu* (Minh mạt, Thanh sơ), 140-141; Chün-fang Yü, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara* (Quan Âm: Sự biến đổi của người Hoa về Quan Thế Âm), (New York: Columbia University Press, 2000), 373. Thương gia người Hoa ở Phổ Đà Sơn nói với các thương gia Hà Lan rằng các nhà sư trên đảo tham gia vào việc bắt và bán trẻ con. Wills, “Contingent Connections”, 184.

Hơn nữa, Phổ Đà Sơn như là một nơi mang các nhà sư, thương gia, cướp biển và những người du hành khác đến với nhau, xem Yü, 354-406.

Trong số những mô hình thu nhỏ này của không gian Phật giáo linh thiêng, dưới đôi mắt quán suốt của Quan Âm, các ngôi chùa có thể đóng vai trò như một môi trường xuyên văn hóa, liên kết nhiều người vượt qua các biên giới xã hội, văn hóa và chính trị. Trong số các nhà hảo tâm của ngôi đền được liệt kê trên bia, có tên người Nhật, người Việt và hai tên người Hoa thời Minh. Mỗi liên minh này được tăng cường qua hôn nhân, như được dẫn chứng qua tên của những người bảo trợ là phụ nữ, chiếm đa số trong danh sách những thí chủ trên văn bia. Trong số 65 thí chủ được khắc tên trên bia, có 38 người là phụ nữ. Phần nhiều trong số họ có vẻ là người Việt, tuy nhiên do tên của họ được viết bằng chữ Hán nên khó có thể khẳng định điều này một cách chắc chắn. Dẫu sao chúng ta có thể nói rằng, những phụ nữ này không chỉ kết hôn với các danh sĩ người Việt mà còn cả với các thương gia người Nhật và người Hoa nữa: cạnh tên của từng phụ nữ là tên của chồng bà ta, như là một người giám hộ.¹

Danh sách các thí chủ trên văn bia Phổ Đà Sơn cho thấy một liên minh giữa những thương gia trên biển với giới danh sĩ người Việt bản xứ, chứ không đề cập đến liên minh giữa thương gia người Nhật với người Hoa. Hình thành mối liên hệ chính thể hợp nhất như vậy là một chiến lược đã được ghi chép cẩn thận đối với mục tiêu gắn kết nội bộ và liên minh giữa các nhóm của cộng đồng người Hoa ở hải ngoại. Đối với người Việt, Quan Âm từ lâu đã được chứng minh là hữu ích cho việc hợp thức hóa các thỏa thuận cũng như việc chiếm đoạt các thánh địa của người Chăm, những người trước kia đã thống trị lãnh thổ Đàng Trong và các tàn tích văn hóa của họ vẫn còn lưu dấu rất nhiều ở trong vùng.² Ngũ Hành Sơn cũng là một trong số những địa điểm đó. Do vậy, vị bồ tát này đã tạo nên một cầu nối hợp lý giữa hai nền văn hóa Việt - Chăm, hay giữa người Việt với người Hoa như đã thấy ở Hội An.

Các cao tăng Phật giáo đã đưa ra quyền lực tôn giáo để giúp hợp thức hóa sự định đoạt về thể chế trong xã hội của các thương gia như một thể thống nhất, và giữa các thương gia riêng lẻ ở thuộc địa với những nhà bảo trợ địa phương. Đôi khi, những đoàn giáo sĩ người Hoa và những thương gia bảo trợ cho họ mong đợi vào quyền lực vượt ra ngoài tôn giáo của đạo Phật, phát triển từ Tam giáo và sự phục hưng của Thiển tông, để nâng cao uy tín của họ, giúp vượt qua các rào cản văn hóa hay chính trị. Với Quan Âm, các thương gia tìm thấy một phương tiện hữu ích. Với vị “nữ thần từ bi” này, các

thương gia tìm thấy một vị thần đáp ứng lời thỉnh cầu của mọi Phật tử, và do vậy, có thể hợp thức hóa những thỏa thuận xuyên văn hóa, giúp vượt qua các biên giới xã hội, văn hóa và chính trị. Một vị thần khác cũng giúp họ tồn tại qua những biến động kinh tế chính trị của thương mại đường biển sẽ được trình bày dưới đây.

Tầm quan trọng của Ma Tổ trong trật tự thần linh

Chắc chắn rằng thế giới sẽ thay đổi, và những trật tự cũ không còn đáp ứng được mục tiêu của thế giới mới. Khi tình huống khó khăn như vậy phát sinh, những thương nhân Phúc Kiến có thể tìm đến quyền lực tôn giáo xuyên văn hóa của Phật giáo để biến hóa và ổn định việc thích nghi về thể chế mà họ đã kiến tạo để phù hợp với những thay đổi của môi trường. Điều này được thấy rõ qua việc đề cao nữ thần biển Ma Tổ tại các lãnh địa thương mại của người Hoa ở Đàng Trong, đáp ứng với vị thế của bà đang được nâng lên ở Trung Hoa và với sự thiết lập các thương điểm trong thế giới thương mại người Hoa, cả ở quê hương lẫn ở nước ngoài.

Chính quyền Trung Hoa, các cư dân trên biển của họ, những người Hoa ở nước ngoài và những nhóm người bản địa gốc Hoa như người Minh Hương đã tìm kiếm một công cụ thể chế để thích ứng với hệ thống *Yanghang* (Hàng hải đại dương?) mới mà chính quyền nhà Thanh thực hiện từ năm 1686. Vì thế, họ chuyển thành các *hội quán*. Là một thiết chế cũ trong xã hội Trung Hoa, hội quán hay phường hội tồn tại trong suốt thời kỳ mà những người Minh Hương, bị những nhóm buôn bán theo đường biển như các thương gia Phúc Kiến chiếm đoạt và bị chuyển đổi thành một tổ chức tập thể, có khả năng quản lý việc buôn bán và quản lý xã hội của các thương gia phù hợp với hệ thống ngoại thương mới của Trung Hoa.¹ Hội quán được biết đến sớm nhất là chùa Cheng Hoon ở Melaka, có lẽ đã được xây dựng vào năm 1673.² Ở Đàng Trong, hội quán đầu tiên xuất hiện trong các nguồn sử liệu khi Đại Sán đề cập đến năm 1695. Với miêu tả của ông, có vẻ như hội quán đã trở thành một thiết chế bình thường trong thương mại và xã hội ở đây, nhưng điều này vẫn chưa chắc chắn. Dù cho nó được xây dựng từ khi nào, thì rõ ràng là hội quán trong thương mại đường biển được xuất hiện trước tiên ở nước ngoài. Nhà Thanh dễ dàng chiếm đoạt các thiết chế của kẻ thù trước kia của họ. Các ghi chép sưu tập được của Li Shizhen hé lộ rằng ông và những quan lại khác chịu trách nhiệm cải cách chính sách thương mại hàng hải của Trung Hoa đã chiếm đoạt mọi cái hiện có của tổ chức thương

1. “Phổ Đà Sơn Linh Trung Phật”.

2. Wheeler, “One Region, Two Histories” (Một vùng đất, hai lịch sử), 163-193; Nguyen The Anh, “The Vietnamization of the Cham Deity Po Nagar” (Sự Việt hóa Nữ thần Po Nagar của người Chăm), 49.

1. Ng Chin-keong, *The Amoy Network*.

2. Jiang, “Qingdai shang huiguan” (Hội quán thương mại thời nhà Thanh), 49; Salmon, “Refugies Ming” (Những người tỵ nạn triều Minh), 191-192.

mại của những kẻ thù bị họ đánh bại. Điều này bao gồm các yếu tố của tổ chức thương mại hàng hải bất hợp pháp mà thương gia kinh doanh muối đẩy quyền lực Shen Shangda đã phát triển cho Shang Kexi khi ông còn là phó vương ở vùng Quảng Châu rộng lớn của Lĩnh Nam trong thời gian từ năm 1650 đến những năm 1670. Quan trọng nhất, hội quán trong thương mại đường biển của Shen đã giúp quản lý các hoạt động thương mại bất chính ở bất cứ đâu mà những quản gia của Shang quản lý việc kinh doanh.¹

Nếu những tổ chức này đã tồn tại, vậy các đền thờ Ma Tổ mà chúng ta xác định là rất gần với hội quán của các thương gia người Hoa nằm ở đâu? Trên thực tế, chúng không, hay chưa ở đó. Thật vậy, ở Hội An từ lâu đã ưa thích sự hiện diện của Ma Tổ trong Hải Bình cung của phố cảng. Tuy vậy, hội quán đầu tiên của các thương gia không đặt ở đó. Trong nhật ký của mình, Đại Sán đã ghi lại chuyến thăm của ông đến ngôi chùa “là nơi gặp gỡ của các thương gia Phúc Kiến (còn gọi là hội quán)”. Đó là miếu Quan Công. Thực tế là nhà sư không hề đề cập gì đến Ma Tổ hay đền thờ của bà.

Ghi chép về án thờ Ma Tổ ở các đền thờ và việc thờ phụng vị nữ thần biển tăng lên đều đặn trong suốt thế kỷ XVII.² Địa phương chí cho thấy có nhiều đền thờ mới dọc theo vùng duyên hải phía Nam Trung Hoa suốt nửa sau thời vua Khang Hy trị vì. Là trụ trì của chùa Trường Thọ, Đại Sán cai quản một trong những đền thờ Ma Tổ quan trọng nhất trong nền thương mại hàng hải của người Hoa, đó là đền thờ A Ma ở Ma Cao, và có thể đóng một vai trò trong các buổi lễ tôn vinh vị thế của nữ thần biển này trong đế chế Trung Hoa vào năm 1684.³

Vào một thời điểm nào đó trong thập niên 1690, một sự thay đổi các vị thần đã xảy ra. Một vài năm sau chuyến thăm của Đại Sán, hội quán Phúc Kiến dựng lên một đền thờ Ma Tổ ở thiền viện Kim Sơn, chỉ cách vài trăm mét về phía tây của Chùa Ông.⁴ Vài năm sau, hội quán chiếm lấy thiền viện vào một thời điểm nào đó trong thế kỷ XVIII. Cùng lúc đó, một nhóm thương gia cũng xây dựng một tòa *Yanghang* độc lập và vĩnh cửu, và thiết lập việc thờ Ma Tổ ở đó.⁵

1. Viraphol, *Tribute and Profit* (Đồ cống nạp và lợi ích), 42; Peng Zeyi, 16-19.

2. Baroni, *Obaku*, 32-33; Jiang, *Shilian Dashan* (Thạch Liêm đại sơn), 446-468; Wu, “Orthodoxy” (Chính thống), 275-277.

3. Jiang, *Shilian Dashan* (Thạch Liêm đại sơn), 446-468.

4. Chên, *Notes on Hoi-an* (Ghi chép về Hội An), 65.

5. *Dương thương hội quán quy lễ* (Quy định về lễ lượt tại hội quán của các thương nhân hàng hải). Viện Nghiên cứu Hán Nôm, số M.180. Xem thêm: Chên, *Notes on Hoi-an* (Ghi chép về Hội An), 95-98, 138-141; “Dương thương hội quán” (Hội quán của các thương nhân hàng hải), 148-156.

Nghĩa trang: bảo đảm sự thịnh cầu ở dương gian và linh hồn ở âm phủ

Cùng thời gian xây dựng các hội quán mới, những quý tộc trong các lãnh địa thương mại người Hoa như Hội An và Nagasaki cũng thúc đẩy việc thành lập các nghĩa trang công cộng, và trồng cây các vị thần sư như Đại Sán để đảm bảo kiến trúc chính thống của nghĩa trang. Theo Kwangching Liu, việc xây dựng nghĩa trang theo kiến trúc chuẩn mực phù hợp với sự ra đời của hội quán.¹ Điều này cũng góp phần phát triển các cộng đồng thương gia ở nước ngoài bền vững hơn. Tang lễ theo nghi thức Phật giáo cũng giúp mang lại “tính đại diện” cho cộng đồng thương gia người Hoa ở nước ngoài vì nó bắt đầu có một trạng thái bền vững hơn.²

Trong hồi ký của mình, Đại Sán đã ghi lại bản thảo cho một văn bia mà ông viết cho hội quán Phúc Kiến ở Hội An theo thỉnh cầu của những người đứng đầu - những người Minh Hương cao tuổi nhất, sẽ được ghi thêm vào trong văn bia. Câu chuyện thuật lại này cho thấy vai trò của các nhà sư trong việc tìm cách đóng góp vào việc phát triển các cấu trúc chính trị với sự gắn kết văn hóa, điều đã tạo nên sự thành công cho những người tạm trú và những di dân gốc Phúc Kiến muốn hướng văn hóa bản xứ tới một khuôn phép mang tính Trung Hoa nói chung và Phúc Kiến nói riêng. Thật vậy, điều này càng đáng cảnh báo hơn bởi những văn hóa độc hại, thậm chí chết người, hậu quả đang chờ đợi cộng đồng thương mại hàng hải nếu họ từ bỏ các thiết chế văn hóa của họ hàng, quê hương, hay lòng trung thành, như chúng ta có thể thấy trong yêu cầu đầy tâm huyết của Đại Sán cho cộng đồng ở Hội An để hỗ trợ xây dựng một nghĩa trang kiểu Trung Hoa “chính thống”. Điều này đáng để trích dẫn một đoạn dài trong hồi ký của nhà sư: “*Khắp nơi đều có xương [của người Hoa] bị bỏ mặc dưới ánh mặt trời và những giọt sương bởi [những linh hồn bị bỏ rơi] đã rời xa gia đình mình mà không quay trở lại. Hiếu được điều này, ta dâng đầy cảm xúc, và ta đã ra lệnh cho vị Quốc sư [đồ đệ của ông, Hưng Liên] nói chuyện với những người đứng đầu của các thương gia Phúc Kiến để trưng thu đất xây một nghĩa trang công cộng tiếp nhận xương cốt côi cút. Đây là dấu ấn mà ta đã làm được [cho nghĩa trang]. [Bất cứ khi nào] một người có cuộc sống đáng quý phải chịu đựng cái chết, người thân và bạn bè thường sẽ chôn cất xương cốt của họ, như là một minh chứng cho lòng*

1. Liu, “Chinese Merchant Guilds” (Hội quán của thương gia người Hoa), 11.

2. HWJS (Đài Bắc), 109-110. Về Nagasaki, xem: Chin, “Merchants” (Thương gia), 117; Engseng Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean* (Berkeley: University of California Press, 2006), 14. Hồ ghi chú rằng các ngôi mộ đem lại năng lực “để tạo ra những động lực sức mạnh với tiềm năng tạo ra cộng đồng không dựa trên sự phát giác mà dựa trên đôi điều phối thai trong quần thể các ngôi mộ” (25).

nhân ái của họ. Nhìn tận mắt những xương cốt bị bỏ rơi thành từng mảnh, [và] lắng nghe sự nghèo khổ lưu chuyển, người đã quay lưng lại với đất đai của tổ tiên và rời bỏ quê hương, đến nơi mà ai cũng biết là nơi đâu, không có lý do cũng không mục đích, và không ai [trong số người thân thuộc] có thể cùng đi với họ”¹.

Trong bài văn bia khác, thương gia xa xứ từ bỏ không chỉ nghĩa vụ đạo đức với dòng họ mình, mà còn cả ý thức về nơi chốn, mục tiêu, thậm chí nhận dạng, và sự bảo đảm phúc lợi mà các chính thể văn hóa như gia đình cung cấp. Tuy nhiên, sự rời bỏ quê hương này trong thế giới đạo đức, chỉ làm tăng nỗi ám ảnh về một linh hồn bị kết tội lang thang không cùng trong thế giới bên kia: *“Một ngày ló dạng [khi người] quỳ gối trước cái chết, và chỉ sau đó nhớ về ngày mới liên kết gia đình bị phá vỡ, như khoảng cách giữa thiên đường và đại dương... Những linh hồn lưu lạc, khóc than. [Người] mơ về gia đình mình... [Nhưng] xương cốt [của người] chỉ thiêu đốt trong ngọn lửa âm ỉ, được giao phó cho một số “chuyên gia” ở làng quê [Đàng Trong]”².*

Trong những hậu quả có thể rất đáng sợ như vĩnh viễn bị bỏ rơi, Đại Sán đã chọn người bản địa, người Việt, chuyên gia nghi lễ. Bằng ngụ ý, kiến trúc nghĩa trang và khu vực tang lễ có thể không được xây “một cách chính xác” nếu không có chuyên gia nghi lễ thích hợp - tức là một nhà sư Trung Hoa như ông ta. Theo logic trên văn bia này, những mối nguy hiểm riêng lẻ của việc rời xa biên giới thật của Trung Hoa - với những mạo hiểm từng ngày của đắm tàu, bạo lực và bệnh dịch - không là gì khi so với những hậu quả siêu nhiên đang chờ đợi những thương gia và người đi biển rời bỏ biên giới xã hội hay văn hóa và giao phó số mệnh của họ cho xã hội địa phương. Do đó nghĩa trang giữ chức năng sống còn đối với mỗi lãnh địa trong cộng đồng người Phúc Kiến ở hải ngoại, như là một cách nhắc nhở quan trọng về cội rễ văn hóa và nhờ đó như những dấu ấn về nhận dạng, như là một phần trong chiến lược văn hóa lớn hơn dựa vào các thiết chế dòng họ, văn hóa, quê hương và đức tin.³ Các thiền viện cung cấp các chuyên gia nghi lễ, những người thực thi các quy ước thực tế và nhận dạng, và bằng cách đó giúp giữ gìn logic văn hóa thống nhất xuyên qua các khoảng cách xa xôi, cần thiết cho sự tồn tại của cộng đồng thương nhân người Hoa ở hải ngoại.

KẾT LUẬN

Các thiền viện Phật giáo và những ngôi miếu thờ thần nơi đây đã cung cấp một phương tiện thể chế để bảo đảm hoạt động thành công cho các lãnh địa thương mại trong cộng đồng hải ngoại mà người Hoa từ Phúc Kiến đã tạo ra trong suốt thế kỷ XVI và XVII. Đổi lại, các thương gia đã cung ứng cho các nhà sư Phật giáo phương tiện để mở rộng thiền viện của họ và thiết lập cộng đồng ra nước ngoài nhằm đáp ứng nhu cầu của họ. Điều này là rất rõ ràng trong trường hợp của Đàng Trong. Các thương gia người Hoa ở đây đã đầu tư tiền bạc vào các di tích Phật giáo cổ xưa trong xã hội và nhà nước người Việt, và tiền lệ của nó ở miền Trung, để duy trì sự gắn kết giữa các nền văn hóa bền chặt và linh hoạt, thúc đẩy các lợi ích của họ ở trong các lãnh địa thương mại của người Hoa ở Đàng Trong. Khi cộng đồng người Hoa trở nên đa dạng, và nhóm người Minh Hương phát triển tách biệt khỏi các thương gia quý tộc Trung Hoa, các miếu thờ thần đã chuyển đổi nhưng các thiền viện vẫn duy trì các liên kết thể chế với họ. Để làm điều đó, người đứng đầu cộng đồng người Hoa ở Hội An đã tổ chức lại các vị thần mà họ bảo trợ. Họ chuyển hội quán Phúc Kiến ra khỏi miếu Quan Công, nơi mà làng Minh Hương cũng cai quản, và đặt nó dưới sự quản xuyên của Ma Tổ trong một ngôi miếu khác là Kim Sơn. Quan Âm cũng tạo nên một một liên kết chính thể phổ biến cho tất cả các Phật tử. Việc tiếp tục bài trí bàn thờ vị Bồ tát này ở trong các ngôi chùa đảm bảo rằng Phật giáo tiếp tục cung cấp một nền tảng chung nơi mọi người liên quan đến việc kinh doanh thương mại ở Đàng Trong, vượt qua những sự khác biệt giữa các nhóm người. Đồng thời, các nhà sư người Hoa di cư sang Đàng Trong trong những năm 1680 - 1690 đã yêu cầu một sự gắn kết lớn hơn với một hệ tư tưởng của các loại hình văn hóa Trung Hoa, củng cố thêm định hướng của cộng đồng hướng về Trung Hoa, như phần giới thiệu về nghĩa trang ở Hội An đã chỉ rõ. Trong tất cả những cố gắng đó, các Phật tử khẳng định thẩm quyền tôn giáo dựa vào tất cả các mối quan hệ điều chỉnh thương mại ở Đàng Trong.

1. HWJS (Đài Bắc), 109-110.

2. HWJS (Đài Bắc), 109-110.

3. Liu, “Chinese Merchant Guilds” (Hội quán của thương gia người Hoa), 11.

PHỔ ĐÀ SƠN LINH TRUNG PHẬT MỘT VĂN BIA QUÝ Ở ĐÀ NẴNG

Nguyễn Hoàng Thân*

Theo sưu tầm và thống kê của Trường Viễn Đông Bác cổ Pháp (EFEO), đất Quảng là địa phương có số lượng văn bia đứng vị trí thứ hai ở miền Trung. Văn bia đất Quảng có nhiều đặc thù so với các vùng miền khác. Ngoài văn bia chữ Hán - Nôm phổ biến, văn bia đất Quảng còn có nhiều thể loại văn tự khác như văn bia chữ Phạn của người Chăm, văn bia chữ Nhật¹, văn bia bằng các văn tự châu Âu.²

Văn bia đất Quảng rải rác ở nhiều nơi trên toàn địa bàn, song chủ yếu tập trung ở Hội An (tỉnh Quảng Nam) và Ngũ Hành Sơn (thành phố Đà Nẵng). Trên báo *Lao động - Miền Trung & Tây Nguyên* (số Tết Canh Dần)³, chúng tôi đã giới thiệu một bài văn bia ca trù rất độc đáo ở Ngũ Hành Sơn. Nay chúng tôi tiếp tục khảo cứu bài văn bia 普陀山靈中佛 (*Phổ Đà sơn linh trung Phật*) cũng ở cùng vị trí với văn bia ca trù nói trên.

1. VĂN BIA PHỔ ĐÀ SƠN LINH TRUNG PHẬT TRONG DIỄN TRÌNH HỌC THUẬT

Văn bia này được hình thành tương đối sớm trên đất Quảng. Song, cho đến đầu thế kỷ XX, Trường Viễn Đông Bác cổ Pháp mới tiến hành tổ chức in rập, lập phiếu (ghi số ký hiệu). Về sau, thạc bản văn bia này được chuyển lưu ở Thư viện Viện Nghiên cứu Hán Nôm (số ký hiệu: N^o12623).

Có lẽ văn bia *Phổ Đà sơn linh trung Phật* lần đầu tiên được công bố đầy đủ nguyên văn, phiên âm và dịch nghĩa trong giáo trình *Cơ sở ngữ văn Hán Nôm* do GS. Lê Trí Viễn chủ biên.⁴ *Phổ Đà sơn linh trung Phật* còn được các nhà nghiên cứu khai thác trong lĩnh vực học thuật của mỗi cá nhân. Nguyễn

Trọng Hoàng đề cập văn bia này trong tác phẩm *Danh thắng Non Nước - Ngũ Hành Sơn*.¹ Lam Giang trong bài viết “Văn bia tỉnh Quảng Nam, nguồn tư liệu giúp hiểu lịch sử văn hóa quá khứ” cũng điểm qua tên văn bia này.² Nguyễn Phước Tương đã sử dụng tư liệu văn bia *Phổ Đà sơn linh trung Phật* để tìm hiểu danh xưng Hội An và tình hình thương mại của người Nhật ở phố cổ Hội An trong tác phẩm *Hội An - Di sản thế giới*.³ Hòa thượng Thích Thông Đạt (tu ở chùa Non Nước) cũng không quên trích dẫn nội dung bài văn bia này trong khóa luận tốt nghiệp Phật giáo của mình.⁴ Nhìn chung, hiện tại gần như các công trình viết về danh thắng Ngũ Hành Sơn cũng đều đề cập đến văn bia *Phổ Đà sơn linh trung Phật* như là một thành tố cốt yếu song hành trong tổng thể của di tích nơi đây. Tuy nhiên vẫn chưa có bài viết nào nghiên cứu sâu, kỹ về văn bia này ở cả phương diện văn bản học và giá trị nội dung.

2. VẤN ĐỀ VĂN BẢN HỌC CỦA PHỔ ĐÀ SƠN LINH TRUNG PHẬT

2.1. Về hình thức

Văn bia *Phổ Đà sơn linh trung Phật* thuộc hình thức văn bia ma nhai, tức được khắc trực tiếp trên vách đá. Văn bia này nằm ở bên trong cửa động Hoa Nghiêm của Ngũ Hành Sơn, ở độ cao khoảng 2m, bên phải bàn thờ Quan Thế Âm Bồ Tát (theo hướng nhìn của pho tượng). Kích cỡ văn bia dài 96cm, rộng 59cm. Ngoài tiêu đề, văn bia này có 23 dòng, trung bình độ dài mỗi dòng gồm 48 chữ. Dòng có chữ ít nhất là bảy chữ, nhưng lại viết chữ to hơn gấp hai lần so với các chữ ở những dòng khác. Trán bia theo họa tiết mặt nguyệt và tua lửa, điểm bia trang trí hình dây leo hoa cúc giắt lúi (thuộc mô-típ hoa văn bia thời Lê).

2.2. Về tác giả

Văn bia này do Thiền sư Huệ Đạo Minh, tên thật là Phạm Văn Nhân, người xã Du Xuyên, huyện Ngọc Sơn, phủ Tĩnh Gia (nay thuộc huyện Tĩnh Gia, tỉnh Thanh Hóa), là trú trì chùa Phổ Đà biên soạn.

* TS., Trường Đại học Sư phạm, Đại học Đà Nẵng.

1. Nhật Bản mộ bi (N08352) ở phường Tân An, thành phố Hội An, tỉnh Quảng Nam.
2. Mộ chí bi (N08349) ở Sơn Phố, Hội An, bia mộ giáo sĩ Tây Ban Nha (N08364) tại Hội An. Hoặc hai tấm bia viết về cha cố mà chúng tôi đã nhìn thấy ở nhà thờ Phú Thượng (Hòa Sơn - Hòa Vang - Đà Nẵng), hay tấm bia mộ Hàn lâm viện Thị độc Nguyễn Văn Mẫn ở nghĩa địa thuộc phường Hòa Hiệp Nam - Liên Chiểu - Đà Nẵng.
3. Phan Anh Dũng - Nguyễn Hoàng Thân, “Đi tìm bài ca trù khắc trên Ngũ Hành Sơn”, *Lao động - Miền Trung & Tây Nguyên*, Số Tết Canh Dần, 2010, 52.
4. Lê Trí Viễn (Chủ biên), *Cơ sở ngữ văn Hán Nôm*, Tập 4 (Hà Nội: Giáo dục, 1987), 21.

1. Nguyễn Trọng Hoàng, *Danh thắng Non Nước - Ngũ Hành Sơn* (Đà Nẵng: Đà Nẵng, 1997).
2. Lam Giang, “Văn bia tỉnh Quảng Nam, nguồn tư liệu giúp hiểu lịch sử văn hóa quá khứ”, Tạp chí *Hán Nôm*, Số 2, 2002. Trong bài viết này, tác giả có sự nhầm lẫn về địa danh của văn bia này.
3. Nguyễn Phước Tương, *Hội An - Di sản thế giới* (Thành phố Hồ Chí Minh: Văn nghệ, 2004), 21, 115.
4. Thích Thông Đạt, *Danh thắng Ngũ Hành Sơn*, Luận văn tốt nghiệp Học viện Phật giáo Việt Nam tại Huế, 2001.

2.3. Về niên đại

Văn bia *Phổ Đà sơn linh trung Phật* không ghi thời gian cụ thể thuộc triều đại nào mà chỉ ghi năm can chi: 歲次庚辰年 (*Tuế thứ Canh Thìn niên*). Rất nhiều tác giả và tài liệu đều xác định *Canh Thìn niên* ở đây là năm 1640, song không chứng minh vì sao lại như vậy. Chỉ có giáo trình do GS. Lê Trí Viễn (chủ biên) là đưa ra minh chứng cụ thể. Các tác giả này đã căn cứ vào chính nội chứng của văn tự trên văn bia mà xác định niên đại *Canh Thìn niên* trong văn bản này là năm 1640. Theo các tác giả này, trong văn bia có một chữ 臻 (*Trần*) trong câu: 柏澗社福臻字福正 (*Bá Giản xã, (Nguyễn) Phúc Trần, tự Phúc Chính...*) không viết với dạng kiêng húy. Chứng tỏ văn bản này ra đời trước “nhiệm kỳ” 1687 - 1691 của chúa Nguyễn ở Đàng Trong là Nguyễn Phúc Trần (阮福臻). Chúng tôi đã kiểm tra lại minh chứng trên, đồng thời căn cứ vào họa tiết và nội dung của văn bia, đối chiếu với tình hình lịch sử thương mại của người Nhật ở phố cổ Hội An vào giữa và cuối thế kỷ XVII, hoàn toàn đủ cứ liệu để tin tưởng văn bia này được hình thành vào năm 1640.

2.4. Về bố cục

Nhìn chung, bố cục của một văn bản bia thường gồm năm phần¹: tiêu đề, văn bia (phần văn xuôi kể lai lịch của di tích hoặc tiểu sử một nhân vật), bài minh, phần cuối (niên hiệu, người soạn văn bản, tên người viết và người khắc chữ), phần công đức.

Trên thực tế, văn bia *Phổ Đà sơn linh trung Phật* có bốn phần:

- Phần tiêu đề: chỉ một dòng: 普陀山靈中佛 (*Phổ Đà sơn linh trung Phật*).²
- Phần văn bia: gồm năm dòng.
- Phần công đức: có số dòng nhiều nhất, gồm 49 dòng, chiếm gần 90%.
- Phần cuối: một dòng: 歲次庚辰年仲冬節吉日字道明禪師立碑記傳 (*Tuế thứ Canh Thìn niên, trọng đông tiết, cát nhật, tự Huệ Đạo Minh thiền sư lập bi ký truyền*).

2.5. Về chữ khắc bia

Đây là văn bia theo thể chữ Hán. Nhưng trong đó vẫn có một số chữ Nôm (bao gồm chữ Hán đọc theo âm Nôm) dùng ghi tên người và tên đất. Chữ Nôm ghi tên người có: Vãi (Tiên), (Phan Thị) Xây, (Lê Thị) Xanh, (Trần Văn)

Nở, (Trần Thị) Nụ, (Nguyễn Thị) Gánh, (Đỗ Thị) Mượn/Mặn¹, (Võ Thị) Ả, (Lê Thị) Ba, (Trà Thị) Gắng, (Nguyễn Thị) Lành, (Phạm Thị) Nước, (Lê Thị) Ghép, (Nguyễn Thị) Nụ, (Nguyễn Thị) Nở. Chữ Nôm ghi tên đất có: Giếng Bông (nay thuộc phường Bình Hiên, thành phố Đà Nẵng), (Bồ) Mưng (nay thuộc làng Thanh Quýt, xã Điện Thắng, huyện Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam).

Tồn tại với thời gian, cộng với nguyên nhân khách quan và chủ quan (?), văn bia này có một số chữ bị mòn mờ, thậm chí bị đục (!), gồm sáu chữ; có một số chữ không rõ nét, gồm 10 chữ.

3. GIÁ TRỊ NỘI DUNG CỦA VĂN BIA *PHỔ ĐÀ SƠN LINH TRUNG PHẬT*

Bài văn bia này không chú trọng về mặt văn phong (ngoài thành ngữ “*cưu công vân tất*”: tập hợp thợ lại là xong - ý nói làm nhanh chóng), cho nên ít có giá trị về mặt văn học. Đồng thời, phần văn bia (nội dung) chỉ có năm dòng nên không thể sử dụng nhiều từ ngữ trong nhà Phật ngoài các từ “*tam bảo*”, “*tứ ân*”, “*tam đồ*”, “*cực lạc quốc*”, do vậy, bài văn bia này cũng ít có giá trị về mặt tư tưởng (Phật giáo).

Giá trị nội dung tiêu biểu nhất của bài văn bia này chỉ là giá trị về mặt sử liệu.

3.1. Sử liệu về danh xưng Ngũ Hành Sơn và các danh xưng làng xã đất Quảng

Danh xưng Ngũ Hành Sơn chỉ ra đời từ những thập niên đầu của thế kỷ XIX. Từ giữa thế kỷ XVII, Ngũ Hành Sơn (hiện tại) có tên gọi là Phổ Đà sơn, mang một ý nghĩa và giá trị hết sức sâu sắc (trình bày ở phần sau). Cùng với địa danh Phổ Đà chỉ Ngũ Hành Sơn mà tục hay gọi là Non Nước, bài văn bia này còn cung cấp cho chúng ta nhiều địa danh làng xã cổ xưa của đất Quảng: xã Tân An, xã Trà Đông, xã Trà Lộ, xã Cẩm Phô, xã Nam An, xã Giếng Bông, xã Hội An, xã Bồ Mưng, xã Hải Châu, xã Phú Triêm, xã Bồ Bản, xã Diệm Sơn, xã Bất Nhị, xã An Phước. Tư liệu này đóng góp cho việc nghiên cứu địa danh (khởi danh, cải danh, diên cách) làng xã đất Quảng, khẳng định lại và bổ sung cho tài liệu *Ô châu cận lục* và *Phủ biên tạp lục* cũng như các bộ địa chí liên quan đến đất Quảng của triều Nguyễn sau này (*Hoàng Việt nhất thống dư địa chí, Đại Nam nhất thống chí...*).

Ngoài ra, trong bài văn bia còn có nhiều tên xã khác, chưa rõ thuộc địa phương nào, như: xã Đào Vệ, xã Bá Giản, xã Phước Hải, xã Cảnh Dương, xã Trí Việt, xã Đơn Hải, xã Phú Kiều, xã Du Nha, xã Mộ Hoa, xã Trí Dũng.

1. Lê Trí Viễn phiên âm là *Mượn*, Nguyễn Phước Tương phiên âm là *Mặn*.

1. Lê Trí Viễn (Chủ biên), *Cơ sở ngữ văn Hán Nôm*, Tập 4 (Hà Nội: Giáo dục, 1987), 8.
2. Theo cú pháp Hán văn, lẽ ra phải là *Phổ Đà linh sơn trung Phật* (Phật ở núi thiêng Phổ Đà) hoặc *Phổ Đà sơn trung linh Phật* (Phật thiêng ở núi Phổ Đà).

Từ tư liệu này, chúng ta sẽ có hai hướng nghiên cứu: (1) các xã này có phải thuộc xứ Quảng Nam xưa?; (2) nếu các xã này không thuộc xứ Quảng Nam thì chứng tỏ thời điểm ấy có nhiều người ở nơi khác từng vắng lai đến đây vì những lý do nào đó, đúng như nhận định của một số người lúc bấy giờ gọi xứ Quảng Nam là “nước Quảng Nam” - thể hiện sự giao lưu rộng rãi.

3.2. Sử liệu về người nước ngoài ở đất Quảng

Vấn đề người nước ngoài đến lưu trú, sinh hoạt, giao thương tại đất Quảng từ thế kỷ XVI, XVII đã được ghi chép tương đối nhiều trong sử sách nước nhà cũng như các quyển “kỷ” của những người nước ngoài đã từng đến đây. Điều này một lần nữa được thể hiện chân xác trong bài văn bia *Phổ Đà sơn linh trung Phật*. Trong bài này có nhắc đến hai đối tượng người nước ngoài là Nhật Bản và Đại Minh “định cư” tại đất Quảng. Trong đó có ít nhất 10 “gia đình” người Nhật Bản: 平三郎 (Heizaburo), 宋五郎 (Shogoro), 峻門 (Shunmon), 阿知子 (Achiko), 茶屋竹島 (Chaya Takeshima), 川上家兵衛 (Kawakami Kaheie), 淺見八著 (Asami Yasuke), 七郎兵衛 (Shichiro Bei), 何奇采 (Akiu), 平左衛門 (Heiza Emon) và hai “gia đình” người Hoa: 葉公堅 (Diệp Công Kiên) và 呂宗吳 (Lữ Tông Ngô). Đồng thời cũng có một số người Nhật khác đến buôn bán mà không “định cư” ở đây, văn bản sử dụng cụm từ: 日本國 (*Nhật Bản quốc*). Đặc biệt, văn bản bài bia sử dụng cụm từ: 日本營 (*Nhật Bản doanh*), cho thấy những người Nhật ở đây là những thương gia, thậm chí có cả dòng họ đại thương gia như Chaya. Họ chính là những người góp phần thúc đẩy nền thương nghiệp Hội An phát triển vang bóng một thời.

3.3. Sử liệu về hôn nhân người Việt với người nước ngoài

Người Nhật và người Hoa đến sinh sống và buôn bán ở Hội An như nói trên đã kết hôn với phụ nữ Việt. Bài văn bia này có chín lần nhắc đến *Nhật Bản doanh*, một lần 松本營 (*Tùng Bản doanh*, tương tự như *Nhật Bản doanh*). Trong đó có năm cặp hôn nhân giữa chồng người Nhật với vợ người Việt: ông Heizaburo lấy bà Nguyễn Thị Chức, ông Shunmon lấy bà Đỗ Thị Mượn, ông Achiko lấy bà Ngô Thị Chung, ông Shichiro Bei lấy bà Nguyễn Thị Nụ, ông Heizaemon lấy bà Nguyễn Thị Nở. Như vậy tư liệu này cho thấy mối quan hệ hôn nhân gia đình giữa người Việt và người ngoại quốc đã xuất hiện rất sớm trong lịch sử, chỉ ít cũng từ nửa đầu thế kỷ XVII.

3.4. Sử liệu về việc quyên góp xây dựng di tích

Chúng tôi thống kê có đến 52 đơn vị (cá nhân, nhóm) góp cúng để trùng tu và khai sáng cơ sở thiết chế tín ngưỡng ở đây. Có thể phân loại việc góp cúng thành bốn loại:

- Góp cúng bằng công lao động (?): sáu đơn vị.

- Góp cúng bằng tiền: 41 đơn vị. Tổng số tiền góp cúng là: 1.745 quan. Trong đó đơn vị cúng ít nhất là năm quan của bà Nguyễn Thị Hồng, hiệu Từ Hào ở xã Mộ Hoa; đơn vị cúng nhiều nhất là gia đình ông Heizaburo và bà Nguyễn Thị Chức ở Nhật Bản doanh với số tiền lên đến 500 quan. Tổng số tiền đơn vị người Nhật góp cúng chiếm trên 2/3.

- Góp cúng bằng bạc nén: bốn đơn vị, tổng cộng 55 lượng.

- Góp cúng bằng đồng: một đơn vị (nhóm Chaya Takeshima, Kawakami Kaheie, Asami Yasuke) với 570 cân.

Qua số liệu trên, chúng ta thấy người Nhật góp cúng nhiều nhất, chiếm trên 80% tổng giá trị. Những người tham gia góp cúng chủ yếu ở vùng Hội An (ngày nay), với số tiền góp cúng bình quân tương đối cao, trong khi đó lại có rất ít người thuộc vùng đất Đà Nẵng hiện tại tham gia góp cúng. Điều này cũng là tư liệu đáng tin cậy về bức tranh kinh tế vùng miền của xứ Quảng Nam xưa.¹

3.5. Sử liệu về Phật giáo ở Ngũ Hành Sơn

Từ nội dung văn bia, chúng ta thấy trước thời điểm 1640, ở Ngũ Hành Sơn đã có cơ sở thiết chế, di tích Phật giáo, cụ thể là chùa Bình An.² Nhưng thời điểm này các di tích đó “phá hữu đôi tề: quá sụp nát”³, Thiền sư Huệ Đạo Minh phải “khuyên mời những người hiểu biết chung bỏ của nhà, hết lòng việc thiện để sửa chữa và dựng mới, trên là động núi Phổ Đà mới xây, dưới là chùa Bình An làm lại”, kết quả “hai cảnh hoàn thành”.

Đặc biệt, Phổ Đà sơn là một địa danh Phật giáo hết sức có ý nghĩa như đã giới thiệu ở trên.

Theo *Từ điển Phật giáo*, 普陀山 (*Phổ Đà sơn/Potalaka*), cũng được gọi là *Tiểu Bạch Hoa*, *Mai Sầm Sơn*, là một ngọn núi trên đảo Phổ Đà, một trong “Tứ đại danh sơn” của Trung Quốc. Núi này là một trong những trung tâm Phật giáo quan trọng tại đây và được xem là trú xứ của Quán Thế Âm Bồ tát. Một vài truyền thuyết kể lại việc Phổ Đà sơn trở thành trú xứ của Quán Thế Âm. Tên Phổ Đà vốn xuất phát từ chữ *Potalaka* của Phạn ngữ, tên của một hòn đảo tại Ấn Độ Dương. Hòn đảo này cũng được biết là trú xứ của Quán Thế Âm. Năm 847, một vị tăng người Ấn Độ bỗng nhiên thấy Quán

1. Nếu chúng ta biết đích xác một số xã còn lại thuộc địa phận nào sẽ có một kết quả thống kê rất thú vị!

2. Sau này chùa Bình An đổi tên là chùa Nhân Bình. Theo: Lê Trí Viễn (Chủ biên), *Cơ sở ngữ văn Hán Nôm*, Tập 4 (Hà Nội: Giáo dục, 1987), 31.

3. Những đoạn trích như thế này đều là lời của bài văn bia *Phổ Đà sơn linh trung Phật*.

Thế Âm xuất hiện trong một hang động trên một ngọn núi. Sau đó, vị này đặt tên cho núi này là *Potalaka*, dịch âm là Phổ Đà. Một truyền thuyết khác kể rằng, vào khoảng năm 850, một vị tăng đốt hết những ngón tay của mình để cúng dường. Nghe ông than thở, đức Quán Thế Âm hiện ra cứu giúp, vì ông mà thuyết pháp. Một truyền thuyết rất nổi tiếng khác bảo rằng, một vị tăng người Nhật muốn thỉnh một tượng Quan Âm từ Ngũ Đài sơn sang Nhật. Trên đường trở về nước thì thuyền của ông không may gặp bão. Ông nguyện trước bức tượng Quan Âm rằng, nếu thoát khỏi nạn này ông sẽ xây dựng một ngôi chùa để cúng dường. Ngay sau đó thì thuyền của ông - như được một bàn tay vô hình - được dẫn ngay đến núi Phổ Đà. Để báo ân, ông bèn lập một ngôi chùa tại đây và từ đó, Quan Âm cũng được xem là vị bồ tát chuyên giúp những người đi biển.

Tài liệu của nhóm Lê Trí Viễn cũng cho biết, “trong một bức tranh của gia đình nhánh *Nakajima* của họ *Chaya* ở Nhật Bản trước kia có người đã từng buôn bán ở Hội An hồi thế kỷ XVII, có vẽ phong cảnh của biển Đà Nẵng với một cụm núi đá, bên cạnh có chú mấy chữ: 達摩坐禪岩 (Đạt Ma tọa thiền nhâm). Và cuốn hồi ký của một người Nhật khác tên là 徳兵衛 (Tokubei) cũng ở thế kỷ XVII, khi nói đến Đà Nẵng, có ghi: “Từ đó thấy nhiều núi cao: đó là nơi sinh của Đạt Ma. Đạt Ma nói đầy đủ ở tiếng Phạn là Bodhidharma, Trung Quốc phiên âm là 菩提達摩 dịch nghĩa là Giác Pháp hoặc Đạo Pháp là pháp danh của một vị cao tăng Ấn Độ, con trai của một ông vua nước Thiên Trúc, khoảng đầu thế kỷ thứ VI, sang Trung Quốc truyền đạo và chết ở đó, sau được suy tôn là đầu tiên của phái Thiền tông miền Đông. Đó là Quan Thế Âm bồ tát mà dân gian phương Đông gọi tắt là Quan Âm và hình dung thành một người đàn bà ngồi trên tòa sen. Sở dĩ vậy vì truyền thuyết kể rằng kiếp trước hoàng tử là một nàng công chúa bị vua cha sai đưa đi chìm nước, nhưng được Phật cứu đặt trên tòa sen đưa về đảo Phổ Đà. Vì vậy Phật bà Quan Âm trở thành vị phúc thần cứu mọi khổ đau của chúng sinh, đặc biệt là che chở cho những người đi biển”.¹

Từ cứ liệu *Từ điển Phật giáo* và ý kiến của nhóm Lê Trí Viễn như trên, chúng ta có thể tạm đưa ra giả thuyết chủ quan: Từ thế kỷ XVII, Ngũ Hành Sơn (Phổ Đà sơn) trở thành một trung tâm thờ Quan Âm mang tính quốc tế hoặc có vị trí quốc tế. Minh chứng cho việc đó là người Nhật đã góp cúng một khối lượng đồng rất lớn (570 cân) và số tiền trên 2/3 trong tổng số tiền góp cúng của tín chủ, ngoài ra người Hoa cũng tham gia góp cúng xây dựng Phổ Đà sơn để “dấu vết của Phật lưu truyền mãi mãi”.

1. Lê Trí Viễn (Chủ biên), *Cơ sở ngữ văn Hán Nôm*, Tập 4 (Hà Nội: Giáo dục, 1987), 26-27.

4. VÀI DÒNG TẠM KẾT

Núi Phổ Đà nằm trong quần thể di tích - danh thắng Ngũ Hành Sơn, một trung tâm văn hóa, du lịch và giải trí nổi tiếng của thành phố Đà Nẵng, góp phần tạo nên các giá trị đặc sắc mang tầm quốc tế của khu di tích - danh thắng này. Núi Phổ Đà có giá trị, lẽ nào bia *Phổ Đà sơn linh trung Phật* lại không có giá trị? Cho nên chúng ta lấy làm tự hào về một tấm bia quý cổ xưa còn tồn tại trên quê hương Đà Nẵng. Đồng thời, chúng ta cũng phải có ý thức bảo tồn, cụ thể trước mắt phục tu những chữ bị đục, mờ nét. Chí ít không đối xử “thậm tệ” như đối với tấm bia ca trù mà chúng tôi đã từng trần trở.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Lê Trí Viễn (Chủ biên) (1987). *Cơ sở ngữ văn Hán Nôm*. Tập 4. Hà Nội: Giáo dục.
2. Phan Anh Dũng - Nguyễn Hoàng Thân (2010). “Đi tìm bài ca trù khắc trên Ngũ Hành Sơn”, *Lao động - Miền Trung & Tây Nguyên*. Số Tết Canh Dần.
3. *Phổ Đà sơn linh trung Phật* (N^o12623). Thư viện Viện Nghiên cứu Hán Nôm.

TÍN NGƯỠNG THỜ CÚNG CÂY CỐI CỦA CƯ DÂN ĐÀ NẴNG

Đinh Thị Trang*

Thờ cúng cây cối là một loại hình tín ngưỡng đã xuất hiện từ xa xưa, phổ biến ở nhiều nơi trên thế giới và tồn tại đến ngày nay. Đó là biểu hiện của sự gắn bó mật thiết giữa con người với sinh thái tự nhiên. Ở Việt Nam, phần lớn cư dân sống bằng nghề nông nên công việc của họ phải phụ thuộc vào hai yếu tố *đất* và *nước*, vì thế, hai yếu tố này được thờ tự dưới nhiều hình thức khác nhau. Bên cạnh *thần đất* và *thần nước*, là những vị thần của các hiện tượng tự nhiên liên quan đến nông nghiệp, thì *cây cối* cũng là một dạng thần được thờ tự từ xa xưa ở nhiều làng quê Việt.

1. TÌM HIỂU VỀ TÍN NGƯỠNG THỜ CÚNG CÂY CỐI

Ở mỗi quốc gia, mỗi vùng miền trên thế giới, tín ngưỡng thờ cúng cây cối đã hiện diện từ lâu đời. Tùy theo mỗi quốc gia, dân tộc, mỗi vùng lãnh thổ mà ý nghĩa của việc thờ cúng cây cối có những nội dung khác nhau và cũng có những loại cây mà người ta tôn sùng khác nhau. Trong tín ngưỡng của các dân tộc, ta thấy sự hiện diện cây sồi của người Celtes, cây đa của người Đức cổ, cây tần bì của người Scandinavie, cây ô-liu của người phương Đông theo Hồi giáo, cây tùng rụng lá và bạch dương ở Xibia... Đây là các loài cây có kích thước và tuổi thọ xuất chúng. Người ta cho rằng, các thần linh, thần và linh hồn đều theo gốc, rễ, thân và lá của các cây để lên xuống theo con đường nối giữa đất với trời.¹

Từ những cây cổ thụ đó, người Mintira ở bán đảo Mã Lai tin vào những “gantu kaiu” tức “ma cây” hay “quỷ cây” cư ngụ trong các loại cây khác nhau và làm cho người ta mắc bệnh. Còn người Dayak ở Bornéo (Indonesia) thì quan niệm không được chặt cây cối vì có ma ở trong đó. Đặc biệt, trong tín ngưỡng của một số bộ tộc Mã Lai trên đảo Sumatra cho rằng, những cây cổ là nhà ở hay đúng hơn là cái vỏ vật chất của các ma rừng, họ thường đặt một số lễ vật ở các gốc cây và cho rằng ma sống ở đó. Người Talein ở Miền Điện trước khi chặt một cây nào đó, họ thường cầu xin “kuluk” - tức hồn hay

ma của nó sống trong đó. Ở Thái Lan, trước khi chặt cây để làm thuyền, họ mang bánh và cơm cúng cho cây vì cho rằng, những nữ thần hay những bà mẹ của cây đó sẽ biến thành những vị thần tốt, bảo hộ cho những con thuyền được làm từ cây này, giúp đỡ những người sống hành nghề trên sông nước. Tại một số bộ tộc ở châu Phi, khi người tiểu phu đốn một số cây nào đó, họ rất sợ cơn giận của con quỷ sống trong đó. Nhưng người tiểu phu thoát khỏi nỗi sợ hãi ấy bằng cách anh ta dâng cúng những lễ vật cho vị thần cư ngụ trong cây. Có người hỏi anh ta rằng, cây không biết ăn, anh ta cúng để làm gì? Anh đáp: “*Đúng là cây không phải là bái vật, bái vật là ma và không thể nhìn thấy nó, nhưng nó đã nhập vào cây này. Tất nhiên nó không thể ăn những thức ăn thô thiển của ta, nhưng phần hồn của nó cảm thấy thích thú vì nó để lại phần thân thể mà ta có thể nhìn thấy*”.¹ Như vậy, việc thần thánh hóa cây cối hết sức phổ biến ở nhiều quốc gia trên thế giới, và có thể việc thần thánh hóa này cũng mang tính chất thuần túy vật linh như vậy.

Còn ở Việt Nam, trong truyện *Đẻ đất đẻ nước* của người Mường đã nhắc đến cây si, họ xem cây si như một loại cây cối nguồn của tộc người họ. Người Dao thì thờ cây đa, cây sấu. Họ có lễ mở cửa rừng với bàn thờ thần cây sau những ngày Tết. Còn đối với người Việt từ xa xưa đã thờ thần cây, điều này được thể hiện khá rõ qua câu chuyện “Mộc tinh” được ghi trong *Lĩnh Nam chích quái*. Người Việt còn thờ Mẫu Thượng Ngàn và thờ cây đa, cây gạo ở mọi làng quê, đình chùa, miếu mạo. Nhiều nhà nghiên cứu cho rằng, đối với người Việt, cây cối là loại sinh thể đặc biệt, có đời sống trực giác tâm linh y như con người, có năng lượng phát ra và tương tác được với năng lượng của con người. Mặt khác, cây cối còn được coi là nơi trú ngụ của các vị thần linh hay ma quỷ.² Vì thế, trong dân gian có câu: “*Thần cây đa, ma cây gạo, cú cáo cây đề*”; hay “*Cây thị có ma, cây đa có thần*”; “*Ở cho phải phải phân phân/Cây đa cây thần, thần cây cây đa*”. Như vậy, trước những cây cổ thụ to lớn, con người có phần sợ hãi và cho rằng có ma quỷ trú ngụ nên họ đã thờ phụng, để không bị quấy phá mà được che chở.

Tại sao con người lại thờ cúng cây cối? Theo E.B. Tylor, ở nhiều tộc người khác nhau trên thế giới có hiện tượng thờ cúng ma cây, vì nó có mối liên hệ mật thiết với lý thuyết vật linh nguyên thủy về tự nhiên. Điều đó được thấy rõ ở một giai đoạn mà tư tưởng của con người, khi người ta xem từng loại cây như một thực thể riêng biệt, có ý thức và do đó người ta thờ cúng nó.

1. E.B. Tylor, *Văn hóa nguyên thủy* (Hà Nội: Tập chí Văn hóa Nghệ thuật, 2000), 789-790.

2. Ngọc Hà, *Tín ngưỡng, phong tục và những kiêng kỵ trong dân gian* (Hà Nội: Văn hóa thông tin, 2011), 20.

* ThS., *Liên hiệp các Hội Văn học Nghệ thuật Đà Nẵng*.

1. Jean Chevalier - Alain Gheerbrant, *Từ điển biểu tượng văn hóa thế giới* (Đà Nẵng: Đà Nẵng - Trường Viết văn Nguyễn Du, 2002), 141-142.

Nhưng một điều hết sức khó khăn là phải xác định như thế nào khi xem một cây nào đó có được coi là có một cuộc sống và linh hồn giống như một con người, gắn bó mật thiết với người đó không, hay đó chỉ là nơi ở của một con ma bên ngoài, giống như một bái vật, mà cây chỉ là thân thể của nó. Nhưng tính chất rõ ràng ấy lại là một sự xác nhận khác nữa cho những ý niệm về linh hồn nằm trong đối tượng và về ma cư ngụ chỉ là những biến thể của cùng một ý tưởng vật linh cơ bản mà thôi.¹

E.B. Tylor còn cho rằng, sự thờ cúng cây cối của cư dân Nam Á có liên quan đến đạo Phật? Ngay cả hiện nay, những vùng còn ảnh hưởng mạnh mẽ của Phật giáo, tín ngưỡng thờ cây với nội dung hoàn toàn xác định về lý thuyết lẫn thực tiễn. Trong triết học Phật giáo, người ta không coi cây thuộc vào những thực thể có cảm giác, được phú cho lý trí, nhưng cũng đi đến việc thừa nhận sự tồn tại của các thần cây. Chính bản thân của Đức Phật trong thời gian hóa kiếp của mình, Ngài đã từng bốn mươi ba lần làm thần cây. Truyền thuyết kể rằng, trong một lần như vậy, có một thầy Bà la môn thường cầu nguyện cái cây (cây bồ đề) có Phật sống trong đó. Sau khi đã hóa thân, Phật trách thầy Bà la môn kia sao lại cầu nguyện với một thực thể không có linh hồn, chẳng biết gì và chẳng thấy gì hết. Nhưng ngày nay, hầu như trong các ngôi chùa hay ở bất kỳ một nơi nào đó, cây bồ đề vẫn được người ta tôn vinh và cầu nguyện trước nó.

Cũng từ sự liên quan giữa tín ngưỡng thờ cúng cây cối với Phật giáo thì ở nước ta, điều này thể hiện khá rõ qua chuyện *Man Nương* được ghi trong *Lĩnh Nam chí quái*, quyển sách được viết bằng chữ Hán vào thời Trần. Theo sách này, thời Hiến đế nhà Hán, có vị sư Già La Đồ Lê từ Tây phương tới và trụ trì trong một ngôi chùa bên sông Bình Giang (nay là Thiên Đức Giang). Vị sư này có phép thuật nên mọi người kính phục và họ kéo nhau đến học đạo. Thời ấy, có người con gái tên Man Nương, cha mẹ đều qua đời, mộ đạo nhưng bị tật nói lắp nên nàng đến chùa chỉ lo việc bếp núc. Vào một đêm trăng, khi Man Nương nấu thức ăn đã chín mà các sư đồ tụng kinh chưa xong, nàng mệt nên nằm tựa ở cửa bếp không ngờ ngủ quên. Sư Già La Đồ Lê bước qua người nàng, từ đó nàng mang thai rồi hạ sinh một bé gái. Sau đó, nàng đem con trả lại cho sư. Sư bèn đem bé gái đặt vào một hốc cây phù dung nằm ở ven sông nhờ giữ giúp. Khi Man Nương ngoài chín mươi, cây phù dung bật gốc trôi ra bến sông trước cửa chùa, cứ quanh quẩn ở đấy không trôi đi. Dân làng định bổ làm củi nhưng riu nào chặt vào cũng đều bị gãy bèn đưa hơn 300 người trong làng ra kéo cây gỗ lên mà không chuyển.

1. E.B. Tylor, *Văn hóa nguyên thủy* (Hà Nội: Tập chí Văn hóa Nghệ thuật, 2000), 788-789.

Gặp lúc Man Nương xuống bến rửa tay, thử kéo thì cây chuyển động và bà đã kéo lên bờ để tạc bốn pho tượng Phật. Khi xẻ cây gỗ đến chỗ đặt đứa con thì thấy đã hóa thành tảng đá rắn chắc. Họ dùng riu đập nhưng tảng đá không vỡ bèn vớt xuống sông thì có luồng sáng phát ra. Dân làng bèn nhờ Man Nương vớt lên, rước vào điện thờ, đặt vào bên trong tượng Phật, tượng Phật tự nhiên trông như mạ vàng. Từ đó, người ta gọi tảng đá là Thạch Quang Phật, còn Man Nương gọi là Man Nương Phật Mẫu.¹

Ngoài ra, cũng có ý kiến cho rằng, cây cối là biểu tượng của sự sống trong tiến hóa liên tục, trong sự vươn lên về phía trời, cây gợi nhớ toàn bộ hàm nghĩa biểu trưng của chiều thẳng đứng. Mặt khác, nó cũng được dùng để biểu thị tính tuần hoàn của vũ trụ đó là cái chết và sự tái sinh; đặc biệt là cây gợi ý niệm về sự tuần hoàn bởi cây cối hàng năm trút lá rồi lại mọc lá mới. Do đó, cây cối là một hình ảnh biểu trưng về một bản thể vượt lên trên nó, chính cái bản thể ấy mới có thể trở thành đối tượng của sự thờ bái.²

Tuy có nhiều cách giải thích về hiện tượng, hình thức thờ cúng cây cối, đó là tùy theo văn hóa của từng dân tộc, tôn giáo khác nhau. Nhưng cho dù bắt nguồn từ cơ sở nào chẳng nữa thì tín ngưỡng thờ cúng cây cối phần lớn liên quan đến việc con người chưa có khả năng giải thích hết được thế giới tự nhiên xung quanh và họ sợ hãi khi cuộc sống gặp điều kiện trở ngại, khó khăn.

2. TÍN NGƯỠNG THỜ CÚNG CÂY CỐI Ở ĐÀ NẴNG

Đà Nẵng là vùng đất nằm ở trung độ của đất nước, nơi đây có lưu dân người Việt cư trú khoảng thế kỷ XIV nhất là sau cuộc hôn nhân giữa vua Champa với công chúa Huyền Trân của Đại Việt. Vua Champa là Chế Mân đã dâng hai châu Ô, Lý (Rí) làm sính lễ. Sau đó, vua Trần Anh Tông đã đổi châu Ô thành Thuận châu và châu Lý thành Hóa châu. Từ đó, những đợt di dân của người Việt vào vùng đất Đà Nẵng liên tiếp diễn ra và liên tục theo từng thời điểm lịch sử khác nhau. Điển hình như: cuộc di dân của người Việt ở đồng bằng Bắc bộ theo cha con Hồ Quý Ly vào năm 1403; di dân theo cuộc viễn chinh của vua Lê Thánh Tông năm 1471; di dân từ miền Bắc vào khi Nguyễn Hoàng trấn thủ xứ Thuận Quảng năm 1558; di dân từ Quy Nhơn, từ miền Nam ra dưới thời Nguyễn Huệ và thời kỳ đầu vương triều nhà Nguyễn khoảng cuối thế kỷ XVIII đầu thế kỷ XIX; di dân từ miền Bắc

1. Trần Thế Pháp, *Lĩnh Nam chí quái* (Thành phố Hồ Chí Minh: Trẻ - Hồng Bàng, 2013), 85-86.

2. Jean Chevalier - Alain Gheerbrant, *Từ điển biểu tượng văn hóa thế giới* (Đà Nẵng: Đà Nẵng - Trường Viết văn Nguyễn Du, 2002), 141.

vào trong những năm 1954 - 1955; di dân từ Huế vào trong thập niên 60 của thế kỷ XX; và di dân từ miền Bắc vào sau ngày đất nước được hoàn toàn giải phóng năm 1975.

Từ những đợt di dân này, người Việt đến định cư tại Đà Nẵng ngày càng nhiều. Trên hành trang thiên di của những lớp cư dân này, ngoài những gì cần thiết cho cuộc sống nơi vùng đất mới thì họ còn đem theo vốn văn hóa truyền thống của mình ở quê hương cũ. Bên cạnh tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên, thờ cúng thần thành hoàng,... thì thờ cúng cây cối cũng là một trong những niềm tin của họ về sự chở che, cứu giúp họ vượt qua những khó khăn, hoạn nạn trong cuộc sống. Trong một lần du hành đến Đà Nẵng vào cuối thế kỷ XVIII, J. Barrow - người Anh, đã nhận xét về tín ngưỡng thờ cúng cây cối của cư dân nơi đây: *“Thực vậy, cây cối đã là một loại đền miếu đầu tiên được dành cho các thần linh. Đối với con người khi mới thoát khỏi trạng thái tự nhiên nguyên sơ, những đối tượng to lớn nhất hiện ra trước mắt họ tỏ ra là những vật được chú ý đến nhất đáng để thờ phụng. Như vậy là dưới đồng bằng có những cây cổ thụ đáng được tôn thờ, thì trên núi là những tảng đá, rắn chắc trên đỉnh cao”*.¹

Nếu như ở các quốc gia văn minh thời cổ đại, người ta thờ các vị thần trong những đền miếu nguy nga và việc thờ cúng đó đã được chấp nhận một cách phổ biến bởi các giáo đồ thời bấy giờ, thì ở Đà Nẵng, mãi cho đến thế kỷ XVIII, cư dân có những quan niệm khác, họ lấy làm mãn nguyện khi được thờ phụng các vị thần ở mọi lúc, mọi nơi và trong mọi hoàn cảnh. Bên những gốc cây cổ thụ hoặc trên cành cây, người ta có thể dùng một cái tráp bằng gỗ nhỏ hoặc những giỏ đan bằng dây liễu gai, bên trong thờ cúng một vị thần nào đó. J. Barrow cho rằng, lòng mộ đạo đơn độc của cư dân Đà Nẵng không đòi hỏi một không gian cần thiết cho việc thờ cúng như việc thờ cúng của một giáo đoàn. Ở đây, một vị thần linh mà họ thờ phụng nhằm phù hộ, che chở cho họ có thể được họ đặt ở bất kỳ góc nào của ngôi nhà hoặc đem theo trong túi. Ông miêu tả: *“Bên rìa một lùm cây nhỏ gần vịnh Turon, người ta đã treo hoặc đặt cố định vào giữa các cành những hộp nhỏ bằng gỗ hoặc những giỏ đan bằng dây liễu gai, một số chứa những hình ảnh tượng làm bằng các vật liệu khác nhau, một số khác mang những tờ giấy vẽ hoặc thếp vàng cắt ra thành những hình thù khác nhau, những tấm gỗ nhỏ trên viết những chữ Hán, và nhiều chỉ dẫn khác ghi về các thần linh được cúng tế”*.² Những hình ảnh mà

J. Barrow đã nhìn thấy và ghi lại phần nào giống như E.B. Tylor khi ông nói đến hình thức thờ cúng cây cối cũng như những mối liên hệ của nó ở một số tộc người trên thế giới: *“Xét về mục đích tôn giáo thì không có một sự khác nhau thật sự nào giữa một cây thiêng và một cánh rừng thiêng cả. Cây có thể để dùng làm một cái bệ hay một cái bàn thờ, vừa thuận tiện, vừa lịch sự để bày những lễ vật lên cúng cho một thực thể ma. Thực thể này có thể là ma cây hay một vị thần địa phương nào đó sống trong đó, và cũng giống như người, nó có chỗ ở và một mảnh đất đất quanh chỗ ở. Bóng râm của một cây đơn độc... là những nơi mà như chính tự nhiên dành để thờ... Cuối cùng, cây chỉ có thể là một vật thiêng được thần thánh che chở hoặc gắn với thần thánh, hoặc đó cũng là một hình ảnh tượng trưng của thần thánh”*.¹

Cho đến nay, đã hơn 700 năm trôi qua, thời gian, bom đạn chiến tranh, quá trình đô thị hóa diễn ra hàng ngày hàng giờ trên mảnh đất Đà Nẵng. Những cây cổ thụ được người dân thờ phụng riêng lẻ hay nằm trong các di tích phần nhiều cũng mất đi. Tuy nhiên, ở Đà Nẵng hiện nay còn khá nhiều ngôi miếu liên quan đến tín ngưỡng thờ cây, hay những cây cổ thụ nằm riêng lẻ đã tồn tại lâu dài trong lịch sử, được người dân thờ cúng như: miếu Cây Đa ở tổ 15, phường Hòa Quý; miếu Cây Xoài ở tổ 26, làng Đông Trà, Hòa Hải; miếu Bồ Đề ở Hòa Hải, miếu Ông Mốc ở làng Đông Trà, Hòa Hải; miếu Ông Gốc ở làng cổ Nam Ô,...

Liên quan đến việc thờ cúng cây cối ở các di tích trên, kèm theo nó là những truyền thuyết dân gian mà đến nay vẫn được người dân trong vùng lưu truyền lại:

- *Miếu Cây Đa* (tổ 15, Bình Kỳ, phường Hòa Quý, quận Ngũ Hành Sơn): Nguyên trước đây nơi này có một cây đa cổ thụ mọc riêng lẻ, nhưng vào một năm mà đến giờ không ai còn nhớ, trời hạn hán, cây cổ cũng không sống nổi, lúa ngoài ruộng thiếu nước nên bị chết hết. Dân làng rơi vào cảnh đói khát. Giữa cảnh đói ăn, thiếu nước như thế thì tự nhiên cây đa trong làng lại ra rất nhiều hoa và cho trái trĩu cành. Người dân nhờ quả của cây đa mà thoát khỏi nạn đói. Nhân dân trong vùng cho rằng, thần cây đa thương bà con đói khổ nên đã ra tay cứu giúp. Vì thế, dân làng nhớ ơn lập một ngôi miếu nhỏ ở dưới gốc đa để thờ cúng. Hằng năm, cứ vào ngày 25 tháng 12 âm lịch, nhân dân trong làng lại tề tựu đông đủ về miếu tổ chức cúng thần cây đa. Đến ngày mừng 10 tháng ba âm lịch, người dân lại tổ chức lễ tế xuân tại miếu nhằm cầu mong thần cây đa che chở, độ trì cho nhân dân trong làng bình yên, công việc làm ăn gặp nhiều may mắn.

1. J. Barrow (2008), *Một chuyến du hành đến xứ Nam Hà (1792 - 1793)* (Hà Nội: Thế giới, 2008), 103-104.

2. J. Barrow (2008), *Sách đã dẫn*, 103.

1. E.B. Tylor, *Văn hóa nguyên thủy* (Hà Nội: Tạp chí Văn hóa Nghệ thuật, 2000), 794.

- *Miếu Ông Mốc* (tổ 27, làng Đông Trà, phường Hòa Hải, quận Ngũ Hành Sơn): Nhiều nhà nghiên cứu cho rằng, đây cũng là một hình thức thờ cây. Ông Mốc thực tế là một cột mốc được làm bằng gỗ dùng để phân chia địa giới hành chính giữa hai làng Khái Đông và Trà Khê với nhau. Theo thời gian, người ta thêm thắt vào đó những câu chuyện huyền hoặc về sự linh ứng của cây cột mốc này và tôn xưng nó bằng danh từ tôn kính Ông Mốc. Người ta đã biến cây cột mốc trở thành một chốn linh thiêng, là nơi đến để cúng vái của nhiều người dân trong thôn xóm. Và tại những nơi này, người ta đã dựng lên ngôi miếu để thờ ông. Miếu Ông Mốc hiện tọa lạc trên một gò đất cao, quay mặt về hướng Bắc.

Kiến trúc miếu như hình một chiếc ấn có bốn cửa mở ra bốn hướng. Trong miếu không có bàn thờ mà đặt một lư hương với hai cây đèn, một lọ hoa. Vào ngày mồng Hai tháng 2 âm lịch, khi người dân Hòa Hải tiến hành tổ chức lễ cúng xóm ở miếu Cây Xoài và miếu Bà gần đó thì các cụ lớn tuổi ở hai xóm phải đem lễ vật ra cúng xin phép Ông và rước Ông về miếu dự lễ. Còn hàng tháng, vào ngày mồng Một và ngày Rằm, người dân trong làng đến thắp nhang nhằm cầu xin cho con cháu trong gia đình ăn no, ngủ kỹ, mau lớn, dễ nuôi. Trong trường hợp đau ốm thường xuyên khó nuôi, người dân mang tên con “bán” cho Ông Mốc để ông nuôi giúp, sau một giáp (12 năm) lại sắm lễ vật bằng hương hoa, trà nước xin được chuộc về.

Sự thờ cúng Ông Mốc được J. Barrow nhận xét: “Người Nam Hà cực kỳ mê tín, và cũng như người Trung Quốc, việc thờ cúng của họ được thực hiện rất thường xuyên với quan niệm là để ngăn ngừa tội lỗi trong tâm tưởng hơn là hy vọng đạt được một điều tốt lành trong thực tế. Nói cách khác người ta sợ ma quỷ ác độc hơn là những thánh thần tôn kính. Ở nhiều nơi trong nước, họ dựng lên những cọc tiêu hay cột gỗ, không chỉ nhằm mục đích đánh dấu nơi xảy ra một tai họa lớn của đông người hay của cá nhân như một cuộc thất trận, một vụ giết người hay những sự cố bất hạnh khác, mà còn được coi như để làm dịu đi cơn giận dữ của những hung thần được coi là có ảnh hưởng đến việc xảy ra tai họa. Vì vậy, một khi trẻ sơ sinh chết đi, cha mẹ của nó cho là đã làm phật ý một quỷ thần ác độc nào đó, và họ đã gắng sức làm cho vị thần kia nguôi giận bằng những đồ cúng lễ như cơm gạo, dầu ăn, trà uống, tiền bạc hoặc bất cứ thứ gì mà họ nghĩ ra cho là thích hợp nhất đối với vị thần nóng giận. Từ những tình cảm như vậy, người ta có thể dám hy vọng rằng tục lệ khủng khiếp giết trẻ sơ sinh không nằm trong số những phong tục tệ hại mà họ đã giữ lại của người Trung Quốc”.¹

1. J. Barrow (2008), *Sách đã dẫn*, 104-105.

Còn nhà thơ Tú Quỳ trong bài *phú* về Ông Mốc đã viết: “*Biển hóa nên cồn/ Đất chôn vũng gốc/ Sừng sững cột đồng nơi viễn tải gió thổi chi xiêu/ Trày trày trụ đá chốn trung lưu sóng xao chẳng tróc/ Nước hai dòng chống chỏi, đòi phen giông tố dập bèo trôi/ Làng bốn phía xa trông, ngại tiếng anh linh mà rờn ốc/ Tường nguyên ủy xưa/ Cội cả trời sinh/ Chối non đất mọc/ Xây gập thợ rừng xun búa nặng, ngọn ngành đà không bóng sum sê/ Lân theo lái củi cột bè xuôi, bùn lấm lại từng phen lặn/ Rừng cột cả không đương nhà Đức Thánh, bỏ giữa trời mấy độ phong sương/ Cỏ cây còi thường dựa mả Ông Sư, đứng trên đất một cây giới mộc/ Thần tế độ có ở đâu vậy, khôn thay gỗ mục cũng nên tài/ Quý du hồn tới đó ăn chi, lạ thể cây khô mà có lộc/ Phút nghe sỏ tại đập đồng ngang/ Sấm sủa bộ hành xuôi đò dọc/ Thuộc truyền vạn ứng, danh kia chi nhượng THẦY VÀNG/ Cho khắp bốn phương, hiệu ấy gọi rằng “ÔNG MỐC”/ Kẻ vái lâm râm/ Người quỳ lúc ngúc/ Sấp ngửa đôi keo/ Ít nhiều một vốc/ Bệnh cấm khẩu giáo nha bất trị, miếng bã trâu là vị hồi sinh/ Chứng phong lao cổ lại nan y, nắm vô chuối là thang bát độ/ Bỏ tì phế tâm can chi cũng đó, một đề rêu hơn thuốc Bắc thuốc Nam/ Chẳng sâm nhung trầm quế mà làm chi, một nắm rắc có tiền trăm bạc chục/ Phải chiặng một năm mười hai tháng cũng “mốc”, tiệm khách Ngõ nhà thầy thuốc thất thế đối xo cò!/ Phải chiặng một tháng ba mươi ngày cũng “mốc”, lão bán quán mụ chèo đò ăn nhờ no óc nó/ Nào hay!/ Thuốc dậy đồn vang/ Hiệu không cơm cục/ Mốc chẳng phải Bổng lai Tiên trúc, Mốc có đầu diêu tể ngàn phương/ Mốc chẳng qua lâm lạc cội tàn, linh chi chẳng xác phạm một gốc/ Du hoặc ấy do ai tác dụng, dựng một lời bởi các ông Hào/ Linh nghiệm gì thiết cuộc tu trai, đối bày chúng vì ba Tướng góc/ Có có không không ghét cho đời ngoa lại truyền ngoa!/ Hư hư thiệt thiệt thương những kẻ ngốc ơi quá ngốc”.*¹

- *Miếu Ông Gốc* (làng Nam Ô và Xuân Dương, quận Liên Chiểu): Đây là một ngôi miếu cổ liên quan đến tín ngưỡng thờ “một gốc cây” mà theo lưu truyền của cư dân làng Nam Ô và Xuân Dương thì sông Cu Đê² (còn được gọi là sông Trường Định) bắt nguồn từ dãy núi Trường Sơn. Khi chảy đến Cầu Sập, thôn Tà Lang, xã Hòa Bắc (huyện Hòa Vang) thì hai chi lưu Bắc và Nam của nó đã hợp lưu với nhau tạo thành sông Cu Đê. Từ đây, sông chảy theo hướng tây đông, qua huyện Hòa Vang và quận Liên Chiểu, rồi đổ ra Biển Đông tại cửa biển Nam Ô thuộc hai phường Hòa Hiệp Bắc và Hòa Hiệp Nam cách chân đèo Hải Vân khoảng 5km. Xưa kia, cửa sông Cu Đê

1. Thy Hào Trương Duy Hy, *Thơ văn Tú Quỳ* (Hà Nội: Văn hóa Thông tin, 2008), 123-127.

2. Toàn bộ chiều dài của sông tính từ xã Hòa Bắc tới biển là 38km, trong đó tới hơn 30km tại địa phận huyện Hòa Vang. Trên địa bàn quận Liên Chiểu, sông Cu Đê còn nhận một số chi lưu nhỏ ở hữu ngạn.

“ăn” đến chân của núi Xuân Dương và núi Gành Nam Ô, chia cửa sông này thành hai dòng “hiền và dữ”, ghe thuyền ra vào theo dòng “hiền” lặng sóng. Sau một cơn bão, nhiều gốc cổ thụ từ trên núi đã xuôi dòng nước lũ trôi xuống, trong đó một gốc lớn nhất mắc vào bờ chắn ngang cửa sông lẫn cả dòng “hiền”, làm cản trở ghe thuyền vào ra. Người dân trong làng cùng nhau khiêng khúc gỗ ấy đi mà không được, có người đem rìu ra chặt thì chặt vào chân mình. Biết là cây thiêng nên các cụ bô lão trong làng đã mang hương hoa ra cúng bái. Hơn năm sau, một cơn lụt lớn đã cuốn cây cổ thụ ấy trôi ra biển, trả lại dòng hiền cho dân làng. Bởi vậy mà người dân đã lập miếu ở cửa sông ấy gọi là miếu Ông Gốc.

Ngày nay, trước miếu Ông Gốc là nhà cửa của người dân mọc lên san sát, miếu có chiều cao chưa đầy một mét và đã xuống cấp nhưng không được trùng tu lại nên vẫn giữ nguyên được kiến trúc như xưa. Miếu Ông Gốc tuy không được tế lễ linh đình như các ngôi miếu khác trên địa bàn quận Liên Chiểu nhưng vẫn được người dân hương hỏa vào những ngày rằm, mùng Một và được thỉnh hương hàng năm. Trong văn tế của làng Nam Ô thì ông có thần hiệu là “*Hải Môn Ông Gốc chi thần*”.

Ngoài ra, trên địa bàn thành phố Đà Nẵng còn hiện diện nhiều cây cổ thụ, một số cây người ta lập những cái khóm nhỏ để thờ, một số cây nằm trong khuôn viên miếu thờ như cây Găng nằm ở ngã ba đường vào làng Nam Ô (quận Liên Chiểu); hai cây đa cổ thụ trong khuôn viên di tích thành Điện Hải (quận Hải Châu); cây đa bến đò Hà Thân (quận Sơn Trà); cây đa cổ thụ bao bọc ngôi miếu Bà ở tổ 26, thôn Thị An, phường Hòa Quý; miếu Tam Vị ở tổ 2, làng Sơn Thủy; miếu Cây Xoài ở tổ 26, thôn Đông Trà; miếu Bồ Đề ở tổ 19, phường Hòa Hải (quận Ngũ Hành Sơn); và nhiều cây cổ thụ khác ở các quận huyện khác trên địa bàn thành phố. Tại những cây cổ thụ này, người dân luôn tin rằng, cây là nơi ngự trị của thần linh dân dã và các linh hồn bơ vơ không nơi nương tựa. Cây nào càng già cỗi, tán to, rậm rạp thì càng gần bó nhiều với thần linh. Vào những ngày Rằm, ngày mồng Một, người dân thấp hương để tỏ lòng tôn kính các vị thần linh hoặc cầu cho những linh hồn bơ vơ về nương nhờ lộc Phật, không đi lang thang quấy nhiễu dân làng. Thậm chí người ta không dám chặt nhánh hay rẽ cũng như thân cây, không để cho trẻ con leo trèo, phá phách cây, vì như thế sợ sẽ làm thần nổi giận. Mỗi khi trong làng, con cái bị đau ốm, người ta thường mang hương, hoa, bánh, trái ra gốc cây cúng để cầu xin thần giúp đỡ cho mau hết bệnh. Như vậy, việc thờ cúng cây cối trong các cộng đồng cư dân ở Đà Nẵng luôn là biểu tượng đẹp với hầu hết các ý nghĩa chuẩn mực: vừa hiện hữu, vừa tiềm ẩn, huyền bí, vừa mang hơi thở của cuộc sống, vừa mang đậm yếu tố tâm linh.

3. THAY LỜI KẾT

Có thể nói, tín ngưỡng thờ cúng cây cối là một loại hình tín ngưỡng rất độc đáo ở nhiều quốc gia trên thế giới, trong đó có thành phố Đà Nẵng (Việt Nam). Nó xuất phát từ lòng tin là xung quanh đời sống hiện thực của con người, có một thế giới vô hình tồn tại và hiện diện ở khắp mọi nơi, trong đó có thần, ma của cây cối. Ở đó các thần linh đang theo dõi và phù trợ cho thế giới của người sống.

Trên mảnh đất Đà Nẵng, tín ngưỡng thờ cúng cây cối là một bộ phận trong đời sống văn hóa tinh thần của cộng đồng cư dân. Đối với những cây cổ thụ lâu năm, người ta như cảm nhận được sự tồn tại của một lực lượng siêu nhiên đã chi phối, khống chế đời sống tinh thần của họ. Do đó, cho dù bắt nguồn từ cơ sở nào chăng nữa thì tín ngưỡng thờ cúng cây cối đều liên quan đến việc chưa giải thích hết được giới tự nhiên xung quanh con người và sự sợ hãi khi cuộc sống của họ gặp điều kiện trở ngại, khó khăn. Thần cây đã nằm ngoài giới hạn hiểu biết của họ. Thông qua sự thờ cúng, đã giúp họ thông quan với các thực thể, các sức mạnh siêu nhiên. Tất cả những niềm tin, sự thực hành và tình cảm tín ngưỡng của họ dành cho cây cối đều được sản sinh và tồn tại trong một môi trường tự nhiên, xã hội và văn hóa kể từ khi họ đặt chân đến vùng đất này.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Bảo tàng Đà Nẵng (2009). *Đà Nẵng - Di tích và danh thắng*. Đà Nẵng: Đà Nẵng.
2. Đỗ Trinh Huệ (2006). *Văn hóa, tôn giáo, tín ngưỡng Việt Nam dưới nhãn quan học giả L. Cadière*. Huế: Thuận Hóa.
3. E.B. Tylor (2000). *Văn hóa Nguyên thủy*. Hà Nội: Tạp chí Văn hóa Nghệ thuật.
4. J. Barrow (2008). *Một chuyến du hành đến xứ Nam Hà (1792 - 1793)*. Hà Nội: Thế giới.
5. Jean Chevalier - Alain Gheerbrant (2002). *Từ điển biểu tượng văn hóa thế giới*. Đà Nẵng: Đà Nẵng - Trường Viết văn Nguyễn Du.
6. Ngọc Hà (2011). *Tín ngưỡng, phong tục và những kiêng kỵ trong dân gian*. Hà Nội: Văn hóa Thông tin.
7. Nguyễn Đăng Duy (2001). *Các hình thái tín ngưỡng tôn giáo ở Việt Nam*. Hà Nội: Văn hóa Thông tin.
8. Nguyễn Minh San (1998). *Diện mạo tín ngưỡng Việt Nam*. Hà Nội: Văn hóa Dân tộc.
9. Phòng VH TT quận Ngũ Hành Sơn (2008). *Di sản văn hóa quận Ngũ Hành Sơn*. Đà Nẵng.
10. Sigmund Freud (2001). *Nguồn gốc của văn hóa và tôn giáo - Vật tổ và cấm kỵ*. Hà Nội: Đại học quốc gia Hà Nội.

11. Tạ Chí Đại Trường (2006). *Thần người và đất Việt*. Hà Nội: Văn hóa Thông tin.
12. Thy Hào Trương Duy Hy (2008). *Thơ văn Tú Quỳ*. Hà Nội: Văn hóa Thông tin.
13. Toan Ánh (2005). *Nếp cũ - Tín ngưỡng Việt Nam* (quyển Thượng, quyển Hạ). Thành phố Hồ Chí Minh: Trẻ.
14. Trần Thế Pháp (2013). *Lĩnh Nam chí quái*. Thành phố Hồ Chí Minh: Trẻ - Hồng Bàng.
15. Vũ Văn Mẫu (1980). *Trên đường Nam tiến* (Phần I: Cuộc Nam tiến trên đất Chiêm Thành). Sài Gòn.
16. X.A. Tôcarev (1994). *Các hình thức tôn giáo sơ khai và sự phát triển của chúng*. Hà Nội: Chính trị Quốc gia.

LĂNG ÔNG TÂN TRÀ VÀ TÍN NGƯỠNG THỜ CÚNG CÁ ÔNG

Đinh Thị Trang*

Lăng Ông Tân Trà tọa lạc trong một khuôn viên rộng khoảng chừng 500m² bên bờ biển thuộc tổ 50, làng Tân Trà, phường Hòa Hải, quận Ngũ Hành Sơn, thành phố Đà Nẵng. Nguyên đây là ngôi miếu thờ cá Ông/cá Voi, được người dân trong làng gọi một cách thành kính là lăng Ông. Mỗi khi có cá Ông lụy (chết) thì ngư dân tổ chức lễ tang cá Ông rồi thỉnh Ông về thờ trong lăng.

1. LĂNG ÔNG TÂN TRÀ

Theo hồi cố của những bậc cao niên trong làng thì lăng Ông Tân Trà được xây dựng cách ngày nay khoảng bốn trăm năm, từ khi những bậc tiền hiền trong làng từ vùng Thanh - Nghệ - Tĩnh đến đây khai hoang lập nghiệp, sống bằng nghề đánh bắt thủy hải sản trên những khúc sông vắng hay trên biển thì đã dựng nên lăng thờ này. Lăng Ông nằm trong quần thể kiến trúc gồm ba di tích: lăng cá Ông, miếu xóm và lăng Âm linh. Nhưng hiện nay, trải qua nhiều năm tháng, thời gian, thiên tai, chiến tranh đã tàn phá, cộng với quá trình đô thị hóa nên người dân địa phương phải di dời đến khu tái định cư mới, vì thế lăng Ông cũng bị hư hại nhiều. Trong quần thể kiến trúc này, chỉ còn lại lăng Ông tương đối nguyên vẹn, mang dấu ấn cổ xưa, còn miếu xóm và lăng Âm linh thì đã đổ nát chỉ còn những mảng tường trơ trọi. Và mới đây, nhân dân trong làng đã xây mới lại miếu xóm và lăng Âm linh vào khuôn viên đất bên cạnh hai di tích bị đổ nát.

** ThS., Liên hiệp các Hội Văn học Nghệ thuật Đà Nẵng.*

Trước lăng là bức bình phong hình cuốn thư được xây bằng gạch và xi-măng. Mặt trước của bình phong không trang trí, mặt sau có bàn thờ lộ thiên và được trang trí các đồ án như lưỡng long tranh châu, quả lựu, hình hoa lá. Các đồ án này được vẽ bằng sơn màu rất đẹp.

Lăng được xây theo kiểu kiến trúc cổ, mái cuốn vòm có ba gian, mặt quay về hướng đông (quay ra biển). Bốn bức tường bao quanh lăng được xây bằng gạch và xi-măng, mái lợp ngói âm dương, vẫn còn giữ được hệ thống kết cấu gỗ. Trên bờ nóc trang trí đồ án lưỡng long châu nguyệt và tứ linh (long, ly, quy, phượng) tạo nên tính thâm nghiêm cổ kính của lăng.

Bên trong làng được chia làm hai phần: gồm tiền đường và hậu tẩm. Phía trước tiền đường có vẽ một bức hoành phi bằng sơn màu trên tường, chính giữa có ghi hai chữ Hán: 英靈 (*Anh linh*); bên phải có lạc khoản ghi: 歲次甲寅年 (*Tuế thứ Giáp Dần niên*) (có lẽ bức hoành này được viết lại năm 1974?); bên trái ghi: 和海滿本滿全修造 (*Hòa Hải vạn bản vạn đồng tu tạo*: Các vạn ở Hòa Hải đồng tu tạo). Hai bên có hai câu đối chữ Hán nói về vị thế đất đai mà ngôi miếu tọa lạc: 北接行山形凜凜/ 南迎和海勢漣漣 (*Bắc tiếp Hành Sơn hình lẫm lẫm/ Nam nghinh Hòa Hải thế liên liên*: Phía bắc giáp núi Hành Sơn, Phía nam cận Hòa Hải).

Ban thờ bên trái ghi chữ 裕后 (*Dụ hậu*), ban thờ bên phải ghi chữ 光前 (*Quang tiền*). Hai chữ này lấy trong điển tích của sách xưa: “*Quang ư tiền/ Dụ ư hậu*”, nghĩa là: làm sáng rạng cho đời trước và rạng rỡ cho đời sau.

Trên các bệ thờ đều có trang trí hình chim phượng. Ban thờ ở giữa cao hơn hai gian thờ hai bên, bệ thờ trang trí đồ án “lý ngư hóa rồng” gợi nhớ đến truyền thuyết về cá chép vượt vũ môn vào ngày 8 tháng 4 âm lịch để hóa thành rồng, thể hiện ý nguyện của người dân về sự vinh hiển, thành công. Trên bệ thờ đặt một lư hương lớn và hai con hạc đứng chầu ở hai bên.

Trước gian hậu tẩm trang trí hai câu đối ca ngợi quyền năng siêu việt của cá Ông: 身統九洲金風雨/ 形知四海玉龍朝 (*Thân thống cửu châu kim phong vũ/ Hình tri tứ hải ngọc long triều*: Cá Ông làm mưa làm gió cả vùng Cửu Châu. Thông biết hết bốn biển, khi xuất hiện thì Long Vương cũng phải chầu).

Gian hậu tẩm là nơi dùng để cất giữ cốt cá Ông. Trước đây, các quách cá Ông xếp cao và chập gian thờ, về sau nhiều quách bị hư hỏng nên nay chỉ còn 13 chiếc. Trong đó có những chiếc xương đốt sổng to như một cái thúng.

Ngày xưa, mỗi lần cá Ông lụy trôi vào bờ, hễ dân trong làng ai là người trông thấy đầu tiên thì người đó sẽ làm trưởng nam, được bịt khăn tang, lo lễ táng cá Ông, và người đó không được ngủ cùng vợ suốt trong 24 tháng. Ngày táng cá Ông, cả làng rước bọ chèo về làm lễ chôn cất, kể từ đó họ tin là đi biển sẽ được an toàn và luôn gặp nhiều may mắn khi đánh bắt cá. Sau khi cá Ông được chôn cất khoảng ba năm thì người dân mới làm lễ mãn tang, hốt cốt Ông đưa vào làng này.

2. TÍN NGƯỠNG THỜ CÁ ÔNG CỦA NGƯỜI DÂN TÂN TRÀ

Theo các nhà khoa học thì cá Ông/cá voi là một loài động vật có vú, sinh con, thở bằng phổi, thể trọng có thể đến 120 - 150 tấn, thích nghi với đời sống ở biển ôn đới cũng như hàn đới. Vì thở bằng phổi nên cứ ba đến năm phút, cá Ông phải ngoi lên mặt biển để thở, hấp thụ oxy, đồng thời thường hay bơi theo thuyền đánh cá của ngư dân, nhất là khi có sóng to gió lớn cho

đến tận gần bờ mới rời thuyền bơi ngược lại ra biển. Chính điều này có liên quan đến việc cá Ông cứu người hay ghe thuyền bị nạn giữa biển khi có gió to và bão. Ngư dân đánh cá biển nhận thấy cá Ông dù có thân hình to lớn, nhưng rất hiền lành và không làm hại người, ngược lại còn cứu mạng họ khi bị tai nạn đắm thuyền trên biển, nên được họ coi như một vị thần của biển cả và gọi theo sắc phong thần là *Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân tôn thần*. Sách *Gia Định thành thông chí* của Trịnh Hoài Đức chép: “*Những khi thuyền bè gặp sóng gió nguy hiểm, thường thấy thần [cá Ông] điều đở nạn thuyền bảo vệ người yên ổn. Hoặc thuyền bị chìm đắm, trong cơn sóng gió thần cũng đưa người vào bờ, sự cứu giúp ấy rất rõ. Chỉ nước Nam từ từ Linh Giang đến Hà Tiên mới có việc ấy và rất linh nghiệm, còn các biển khác thì không có*”.¹ Khi cá Ông sống, ngư dân gọi là Ông Sanh, khi cá Ông chết thì gọi là Ông Lụy. Khi còn sống, cá Ông là ân nhân cứu sống sinh mạng của họ những khi gặp bão to gió lớn trên biển, khi cá Ông lụy thì họ chịu tang như đối với người thân của mình.

Tục thờ cá Ông vốn là tín ngưỡng của người Chăm mà những lưu dân người Việt trên bước đường Nam tiến đã tiếp thu được trong quá trình giao lưu văn hóa. Trong thần thoại Chăm, cá Ông vốn là hóa thân của vị thần Cha-Aih-Va. Vì nòn nóng trở về xứ sở sau thời gian rèn luyện phép thuật, Cha-Aih-Va đã cãi lời thầy tự ý biến thành cá Ông, ra sông lớn mà đi và sau đó bị trừng phạt. Cha-Aih-Va đổi tên và tự xưng là Po Riyah (thần Sóng Biển), cũng có lúc hóa thân thành thiên nga, trở thành ân nhân của những người bị đắm thuyền. Và trong dòng chảy của tín ngưỡng này, cùng tồn tại ở vùng Nam Đảo (châu Á), Nhật Bản những huyền thoại về các thần dạt vào từ biển. Đã có một truyền thuyết về con cá voi thần kỳ, chở đến cho người miền núi Nam Việt Nam một hài nhi cứu thế, giải phóng loài người khỏi bị đau khổ. Trong khi đó ở Campuchia lại không tìm thấy dấu vết gì về sự thờ cúng này.²

Đọc theo bờ biển từ Quảng Bình trở vào Nam, hầu hết các làng chài đều có các lăng miếu thờ cá Ông với những nghi thức cúng tế hết sức trang trọng. Người dân xem cá Ông là con vật thiêng phù trợ cho họ trong đời sống hàng ngày với niềm tin mạnh mẽ. Trong tâm thức của họ, hình ảnh cá Ông độ mạng trở thành chỗ dựa tinh thần quý giá, là nơi gởi gắm niềm tin. Niềm tin này, ban đầu là một nhu cầu giúp họ chịu đựng gian khổ, hiểm nguy trong cuộc mưu sinh, dần dần dấu vết của niềm tin hằn sâu vào tâm thức và trở

1. Trịnh Hoài Đức, *Gia Định thành thông chí* (Lý Việt Dũng dịch và chú giải) (Biên Hòa: Tổng hợp Đồng Nai, 2005), 237.

2. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Từ điển biểu tượng văn hóa thế giới* (Đà Nẵng: Đà Nẵng - Trường Viết văn Nguyễn Du, 1997), 122.

thành tín ngưỡng dân gian.¹

Các vua nhà Nguyễn đã phong tặng cá Ông là thần biển và cấp độ phong tặng qua các triều vua như sau: *Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân chi thần* (triều Minh Mạng), *Từ Chế Chương Linh Trợ Tỉn Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân chi thần* (triều Thiệu Trị), *Từ Tế Chương Linh Trợ Tỉn Trường Trại Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân chi thần* (triều Tự Đức), *Từ Tế Chương Linh Trợ Tỉn Trường Trại Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân chi thần* (triều Đồng Khánh); *Từ Tế Chương Linh Trợ Tỉn Trường Trại Dục Bảo Trung Hưng Thượng đẳng thần* (triều Duy Tân). Đồng thời, các vua nhà Nguyễn cũng quy định, làng nào bắt gặp cá Ông chết thì lý trưởng phải báo cáo lên cho phủ, huyện để cử quan đến khám định, cấp tiền tuất, hương đèn, vải và tổ chức khâm liệm, cấp đất xây lăng và ruộng hương hỏa để thờ cúng. Sau khi chôn cất cá Ông khoảng ba năm thì người ta làm lễ cải táng, xương cốt cá Ông được người ta xếp vào các quách đặt trong lăng để thờ. Hàng năm, những nơi có lăng thờ cá Ông, người dân đều tổ chức lễ hội Cầu ngư.

Ở làng Tân Trà, những người dân làm nghề đánh cá kể rằng: Theo ông bà truyền lại thì ngày xưa, làng biển này nghèo lắm. Người đi biển thường dùng tre, nứa ghép thành mảnh để đánh bắt cá. Nhiều gia đình gượng sức lắm cũng chỉ làm được những chiếc ghe nhỏ để ra khơi. Vì vậy, vào mỗi mùa mưa bão, các tai nạn chìm thuyền, người rơi xuống biển do sóng to, gió lớn thường xuyên xảy ra. Nếu ai may mắn, đứng ngay khi bị nạn sẽ có cá voi đội họ lên khỏi mặt nước rồi đẩy cả người và ghe vào bờ, vì thế họ sẽ được thoát nạn. Từ đó, người làng biển vẫn thầm ơn loại cá này. Họ gọi đó là cá “Ông” trong ý niệm tôn thờ thành kính. Nền cư dân làng biển Tân Trà hàng năm đều tổ chức lễ hội cầu ngư, để cầu mong sự bình an, may mắn.

Ông Phạm Văn Dương, một ngư dân làng Tân Trà, kể rằng, vào năm nào đó mà bây giờ ông không còn nhớ rõ, có một con cá Ông trôi vào bờ ở trước miếu, nhưng Ông vẫn còn sống chứ chưa lụy. Xung quanh Ông có một đàn cá khác nhỏ hơn đang diu Ông vào, người dân trong làng thấy Ông vẫn còn sống chứ chưa lụy nên nghĩ chẳng lẽ ông còn đang sống mà lại mai táng Ông bèn đẩy Ông ra lại biển. Nhưng khi đưa Ông ra thì đàn cá nhỏ đó vẫn đưa Ông quay vào bờ. Người dân Tân Trà cứ đẩy ra, đẩy vô như thế thì đến lần thứ ba đàn cá nhỏ lại đưa Ông đi nơi khác. Kể từ đó, người dân Tân Trà suốt ba năm liền làm nghề biển cứ thua lỗ mãi. Các cụ cao niên bèn đi xem bói và về bảo rằng, Ông muốn yên nghỉ ở làng nhưng làng mình không chịu nên Ông phải đi nơi khác, do đó người dân làm ăn không được.

1. Nguyễn Thanh Lợi, “Giao lưu văn hóa Việt - Chăm, nhìn từ tục thờ cá Ông”, *Văn hóa dân gian*, Số 2, 2003, 24-27.

Trước năm 1975, thường thường cứ khoảng năm đến 10 năm là có Ông lụy dạt vào vùng biển Tân Trà một lần. Từ đó đến nay, không thấy Ông lụy dạt vào nữa. Đặc biệt, vào những năm tháng chiến tranh, nơi đây chiến sự diễn ra rất ác liệt, làng Ông đã từng là nơi trú ẩn an toàn của những người hoạt động cách mạng. Ngay cả lính Mỹ cũng sợ sự linh thiêng của vị thần trong làng, thỉnh thoảng chúng cũng thấp hương khấn vái.

3. LỄ HỘI CẦU NGƯ Ở LĂNG ÔNG TÂN TRÀ

Trước đây, cứ vào ngày 6 tháng 2 âm lịch hàng năm, lễ hội Cầu ngư diễn ra tại làng Ông. Khoảng 3 giờ sáng, các vị bô lão của làng đều tập trung đến làng để chuẩn bị cho ngày lễ. Trước đó, người dân trong làng bầu chọn một người trưởng lễ có uy tín, có đạo đức, lành lẽ, siêng năng, cần cù và có sức khỏe để vào ngày lễ, vị trưởng lễ này xuất hành ra biển mà bà con thường gọi là hạ nghé.

Nghi thức của lễ Cầu ngư ở làng Ông Tân Trà phần lớn cũng giống với lễ Cầu ngư ở các làng xã làm nghề biển ở Đà Nẵng như Mân Thái, Thọ Quang, Thanh Khê, Nam Ô,... Nghi thức đầu tiên là lễ cúng thần, lễ này thường được tổ chức bắt đầu vào buổi chiều, đoàn người đại diện nhân dân trong làng tổ chức đi quanh các đền miếu, đình, chùa trong làng để làm lễ rước các vị thần như thần Thành Hoàng làng và những người có công lập làng, rồi đi dọc theo ven bờ biển để cúng và rước thần Hà Bá về làng Ông cùng dự hội với con cháu trong làng.

Suốt những ngày diễn ra lễ hội, trên bàn thờ của làng sẽ có người dâng hương liên tục. Đó cũng là những ngày cả làng biển rộn ràng trong khung cảnh hội hè. Sau lễ cúng bến, ba đội đua của ba xóm tập trung chuẩn bị đua thuyền. Khi nghe tiếng trống lệnh thì ba đội ra sức chèo, trên bờ nhân dân ba xóm đứng reo hò, cổ vũ. Khi đua được ba vòng thì đội thắng cuộc sẽ được nhận phần thưởng. Có lẽ đối với họ, phần thưởng không phải là mục đích cao nhất mà hơn hết là để rèn luyện sức khỏe và qua đó thể hiện ước muốn được giao cảm với thần linh.

Khi chánh tế kết thúc thì mọi người tập trung lại xem hát bả trạo. Có năm họ khuyến khích các xóm tổ chức thi hát hò khoan đối đáp. Trước đây, lễ cầu ngư ở làng Ông rất lớn, các vạn chài Thanh Khê, Mân Thái, Thọ Quang cho đến Hà My, Bình Dương đều cử đại diện về dự lễ, hội hè kéo dài cả tuần với hát tuồng, đua ghe, mổ bò... Lễ cúng thể hiện lòng biết ơn của cư dân nơi đây đối với cá Ông và cầu mong Ông phù trì cho những ngày đi biển tiếp theo được thuận lợi.

*

* *

Từ đó cho thấy, tín ngưỡng thờ cá Ông của cộng đồng cư dân làng Tân Trà là một dạng thức tín ngưỡng thờ vật linh, phản ánh sự may rủi và bất trắc khi ngư dân lênh đênh đánh bắt trên biển. Nếu nhìn theo sự phát triển của hình thức đánh bắt thì tín ngưỡng thờ cá Ông ở đây ban đầu là hình thức tín ngưỡng của cư dân làm nghề chài lưới, đóng đáy ở cửa sông và ven bờ. Do vậy, họ mới có quan niệm cá Ông giữ nhiệm vụ trấn giữ các cửa sông để cứu người, đưa vào bờ, không trôi dạt ra khơi. Mặt khác, cũng thấy rằng, con người không chỉ hoàn toàn phụ thuộc vào cá Ông mà còn cứu giúp cá Ông khi bị mắc cạn, bị ăn trúng sam... Đó là mối quan hệ có qua có lại, mang tính hai chiều, phản ánh sự gắn bó, hài hòa giữa con người với tự nhiên, phản ánh triết lý nhân quả “cứu người thì người cứu ta”... của ngư dân.

Có thể nói, làng Ông Tân Trà là một thiết chế tín ngưỡng dân gian, gắn liền với lịch hình thành cộng đồng ngư dân trên vùng đất Đà Nẵng. Chính quyền các cấp cần có những chính sách hợp lý nhằm bảo tồn một di sản đã hiện diện trong đời sống của ngư dân quận Ngũ Hành Sơn suốt hàng trăm năm qua.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Trịnh Hoài Đức (2005). *Gia Định thành thông chí* (Lý Việt Dũng dịch và chú giải). Biên Hòa: Tổng hợp Đồng Nai.
2. Đỗ Trinh Huệ (2006). *Văn hóa, tôn giáo, tín ngưỡng Việt Nam dưới nhãn quan học giả L. Cadière*. Huế: Thuận Hóa.
3. J. Barrow (2008). *Một chuyến du hành đến xứ Nam Hà (1792 - 1793)*. Hà Nội: Thế giới.
4. Jean Chevalier - Alain Gheerbrant (2002). *Từ điển biểu tượng văn hóa thế giới*. Đà Nẵng: Đà Nẵng - Trường Viết văn Nguyễn Du.
5. Nguyễn Thanh Lợi (2003). “Giao lưu văn hóa Việt - Chăm, nhìn từ tục thờ cá Ông”. *Văn hóa dân gian*. Số 2.

SƠ KHẢO CÁC NGÔI MỘ CỔ Ở ĐÀ NẴNG¹

Nguyễn Phước Bảo Đàn*

1. Dẫn

1.1. *Sinh ký, tử quy* (Sống gửi, thác về) là quan niệm ngàn đời của những cư dân chịu ảnh hưởng bởi tư tưởng Khổng - Nho, cũng chính vì thế mà với cộng đồng cư dân Việt, “chôn đi về”, lẫn những cách ứng xử với “cõi chết” luôn là gánh nặng hành trang trong tâm thức. Gánh nặng, bởi chúng chi phối nếp nghĩ, cách làm, tạo nên những mặc định trong ứng xử cộng đồng - xã hội, mà nếu thiếu đi, người sống không được thanh thản, yên lòng khi người chết không được mồ yên, mả đẹp. Cái chết của mỗi cá nhân trong lúc này không đơn thuần là sự kết thúc một chu kỳ sinh học của một cơ thể sống, mà liên quan rất nhiều đến sự an nguy của gia đình, dòng họ, lẫn cộng đồng.

1.2. “*Bia đá là tác phẩm tạo hình, phản ánh giá trị văn hóa và thẩm mỹ của dân tộc*”.² Do vậy, có thể nói rằng, ngoài việc lột tả thân thế, hành trạng của chủ nhân, tấm bia và ngôi mộ chính là chân dung của một giai đoạn lịch sử, phản ánh tư tưởng của từng thời kỳ, từng cộng đồng về “cõi sống” và “cõi chết”, khi tích hợp ở chúng là những đặc điểm về mặt tạo hình: (1) *hình dáng*; (2) *hệ thống các motif trang trí*; (3) *quy thức đặt định bia chí*; (4) *chất liệu và kỹ thuật tạo tác*..., gắn liền với nhiều giá trị đặc trưng.

1.3. Trên địa bàn thành phố Đà Nẵng - một phần của dinh trấn Quảng Nam xưa - hiện còn một số di tích mộ chí khá hoàn chỉnh, dù số lượng không nhiều, nhưng đã cung cấp những dữ liệu quan trọng, bổ sung

* *Nghiên cứu viên, Phân viện Văn hóa Nghệ thuật Quốc gia Việt Nam tại Huế.*

1. Tài liệu sử dụng trong bài viết này là kết quả khảo sát bước đầu của Nhóm nghiên cứu Khoa học Trẻ thuộc Phân viện Văn hóa Nghệ thuật Việt Nam tại Huế trên địa bàn thành phố Đà Nẵng, với kế hoạch nghiên cứu “Thời chúa Nguyễn: những dấu ấn trong nghệ thuật tạo hình”, trong tháng 5 và 7 năm 2010. Những đợt điền dã này được tiến hành với sự tham gia của Nguyễn Phước Bảo Đàn, Lê Thọ Quốc, Đinh Trần Quân, Lê Anh Tuấn và Trần Đức Sáng. Chúng tôi xin chân thành cảm ơn nhà nghiên cứu Lê Văn Hào (thành phố Đà Nẵng) đã tham gia khảo sát và trao đổi những ý kiến quý báu. Đây chỉ là những nhận định bước đầu về mảng nghệ thuật tạo hình vừa xuất lộ trên địa bàn Đà Nẵng - một phần dinh trấn Quảng Nam xưa, trong sự đối sánh với hệ thống di tích, di vật đã được khẳng định ở khu vực Trĩ - Thiên, và chúng tôi rất mong nhận được sự đóng góp ý kiến của bạn đọc quan tâm.

2. Nguyễn Thịnh, “Bia đá cổ - một dòng văn hóa”, *Văn hóa Nghệ thuật*, Số tháng 11.1994, 31.

vào hệ thống di tích, lẫn nghệ thuật tạo hình thời kỳ các chúa Nguyễn. Bài viết này, qua sự đối sánh trên phạm vi vùng miền, chúng tôi thử đưa ra những nhận định về đặc trưng và giá trị của các bia mộ cổ ở Đà Nẵng.

2. BIA MỘ CỔ Ở ĐÀ NẴNG: KẾT QUẢ KHẢO SÁT BƯỚC ĐẦU

Trong đợt khảo sát gần đây trên địa bàn thành phố Đà Nẵng, cùng với sự chỉ dẫn của người dân địa phương, chúng tôi đã tiến hành khảo sát những ngôi mộ sau:

2.1. Ở làng Nại Hiên Đông (phường Nại Hiên Đông, quận Sơn Trà) hiện còn ngôi mộ nằm cạnh đình làng. Kết quả khảo sát cho thấy tấm bia mộ vẫn còn nguyên vẹn, nhưng ngôi mộ đã được phục chế bằng xi-măng theo hình dáng cũ, với hình dạng vòng thành gãy góc và nắm mộ hình kèo ngựa rất đặc trưng (ảnh 1).

- *Chất liệu*: Mộ được xây lại bằng xi măng, riêng tấm bia cổ được làm bằng sa thạch, cao khoảng 70cm, rộng 50cm, lòng văn (51cm x 31cm), trán bia rộng 15cm, hai dải hoa văn bên thân bia rộng 9cm.

- *Nội dung mộ chí* (phiên âm): “Việt cổ - Hiên khảo thuộc thứ đội trưởng Phan quý công thủy Minh Trí chi mộ”; hai bên mộ chí có hai dòng lạc khoản ghi: “Thái tuế Ất Sửu niên mệnh thu cốc nhật lập” và “Hiếu tử nhị thứ Phan...”¹. (Ảnh 2)



Ảnh 01: Ngôi mộ cổ ở làng Nại Hiên Đông. Ảnh: Bảo Đàn.

1. Phần phiên âm và chú giải chữ Hán trên các bia mộ này do TS. Trần Đức Anh Sơn (Viện Nghiên cứu Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng) thực hiện. Chúng tôi xin chân thành cảm ơn.



Ảnh 02: Thác bản bia đá (ngôi mộ ở làng Nại Hiên Đông). Ảnh: Bảo Đàn.

Đây là ngôi mộ của thứ đội trưởng họ Phan, do con trai thứ lập mộ chí vào tháng Bảy năm Ất Sửu.

- *Hoa văn trên bia*: Hoa văn trang trí trên bia được chạm rất sâu, trán bia nổi bật với hình ảnh mặt trời, mây mào và sáu đao lửa phân bố hai bên, diềm bia tạo hình dải hồi văn chữ T, để bia đã bị che lấp không thể nhận dạng.

2.2. Ở đường Nguyễn Văn Linh (phường Nam Dương, quận Hải Châu), phía sau chợ Mả Vôi, có ngôi mộ hiện tọa lạc trong khuôn viên nhà H10/53 (nhà ông Nguyễn Ngọc Chính). Nắm mộ cũng có hình kèo ngựa, vòng thành bao quanh mộ đã bị lấn chiếm¹ nhưng tấm bia cổ vẫn còn nguyên vẹn. (Ảnh 3)

- *Chất liệu*: Mộ xây bằng hợp chất vôi hào, kích thước nắm mộ (195cm x 120cm x 50cm), độ dày của vòng thành (ở những chỗ còn có thể nhận biết) chừng 50cm.² Tấm bia bằng sa thạch, có kích thước (65cm x 40cm x 10cm), lòng văn (42cm x 21cm), trán bia rộng 11 cm, diềm bia rộng 8cm và chân bia rộng 9cm.

1. Phía trước ngôi mộ ngày khoảng chừng 20m, chúng tôi thấy có một ngôi mộ khác, cũng được xây bằng chất liệu vôi hào, đã nứt vỡ và mất bia mộ. Tuy nhiên, ở vị trí của tấm bia, chúng tôi nhận thấy trên thành mộ xuất hiện hai dòng Hán tự song song, khắc chìm vào hợp chất vôi hào, trong hai khung hình chữ nhật. Những dòng chữ này cũng bị sứt, mẻ nên không đọc được. Căn cứ vào diễn tiến của vòng thành mộ, có thể rằng ngôi mộ này có quy mô khá lớn. Với sự xuất hiện của hai dòng Hán tự song song như hai tấm bia ước lệ, và đối sánh với những ngôi mộ tương tự trên địa bàn khu vực hai tỉnh Quảng Trị và Thừa Thiên Huế, chúng tôi giả thiết rằng đây có thể là ngôi mộ song táng sau khi đã được cải táng vào một thời điểm nào đó.

2. Dạng hợp chất này có nhiều tên gọi: vôi hào, hợp chất, ô dước..., có đặc tính rất rắn chắc và đàn hồi. Chúng tôi cho rằng, trên những thành phần cơ bản tạo nên hợp chất như vôi (vỏ nhuyễn thể), mật mía, giấy dó, dây tơ hồng, cát, đá, bã mía... Tùy vào điều kiện nguyên liệu ở mỗi địa phương, thành phần này có sự thay đổi, điều chỉnh khác nhau. Chẳng hạn ở khu vực Cù lao Ré (đảo Lý Sơn, tỉnh Quảng Ngãi) thành phần vôi được khai thác từ san hô, dây tơ hồng được thay thế bằng lá dâm bụt...



Ảnh 03: Ngôi mộ cổ ở khu vực đường Nguyễn Văn Linh. Ảnh: Bảo Đàn.

- Nội dung mộ chí (phiên âm): “Việt cổ - Hiền tử Giang Hạ quận Huỳnh thị nhất nương chi mộ”; hai bên mộ chí có hai dòng lạc khoản ghi: “Tuế Bính Dần mạnh hạ cốc đán” và “Hiếu tử Võ Đức Mậu lập thạch”. Đây là ngôi mộ

của bà họ Huỳnh (Hoàng), do con trai là Võ Đức Mậu lập mộ chí vào tháng Tư năm Bính Dần. (Ảnh 4)

- Hoa văn trên bia: Hoa văn trang trí trên bia mang những nét khác biệt với tấm bia ở Nại Hiên Đông. Trên phần trán bia, hình ảnh mặt trời, mây mào và sáu đao lửa nhỏ, mang tính ước lệ, nhường chỗ cho cặp “giao hóa” ở hai bên với nhiều đường nét tương đồng với hình tượng rồng thời Lê. Diềm bia tạo hình dải hồi văn chữ T, để bia nổi bật với hình ảnh đóa sen ở giữa và hai dây lá rất đăng đối phía hai bên. Một điểm nhấn khác trên tấm bia này là hai góc trên của lòng bia tạo hình cặp dơi cách điệu.



Ảnh 04: Hoa văn trang trí trên bia đá (ngôi mộ cổ ở khu vực đường Nguyễn Văn Linh). Ảnh: Bảo Đàn.

2.3. Ở đường Nguyễn Hoàng (phường Vĩnh Trung, quận Thanh Khê) có ngôi mộ nằm ở tổ 38, khối Tân Lập A (trước nhà bà Nguyễn Thị Hoa, số nhà 304/1). Năm mộ và tấm bia còn nguyên vẹn nhưng phần lớn vòng thành bao quanh mộ đã bị chìm lấp dưới lớp bê-tông được đổ làm đường đi của khu dân cư. (Ảnh 5)



Ảnh 05: Khảo sát ngôi mộ cổ ở khu vực đường Nguyễn Hoàng. Ảnh: Bảo Đàn.

- Chất liệu: Mộ làm bằng vôi hào, kích thước năm mộ (207cm x 123cm x 60cm), độ dày của vòng thành mộ chừng 50cm. Tấm bia làm bằng sa thạch rộng 47cm, cao khoảng 68cm, dày 14cm, kích thước lòng văn (52cm x 29,5cm), trán bia rộng 13cm, diềm bia rộng 9cm. (Ảnh 6)



Ảnh 06: Thác bản bia đá (ngôi mộ cổ ở khu vực đường Nguyễn Hoàng. Ảnh: Lê Anh Tuấn.

- Nội dung mộ chí (phiên âm): “Việt cổ - Hiển khảo chánh ứng lệnh sử Ngô quý công chi mộ”. Điểm đặc biệt ở tấm bia này là chỉ có một dòng lạc khoản phía bên trái ghi: “Chánh nghĩa thê hiếu tử nam nữ đồng lạc thạch”, còn sau lưng tấm bia có một ô, kích thước (34cm x 14cm), được tạo dáng rất mềm mại ở các góc, bên trong có dòng lạc khoản viết theo hàng ngang: “Tuế thứ Kỷ Mùi quý đông cát nhật lập”. (Ảnh 7)



Ảnh 07: Lạc khoản phía sau lưng bia (ngôi mộ cổ ở khu vực đường Nguyễn Hoàng). Ảnh: Lê Anh Tuấn.

Đây là ngôi mộ của một người họ Ngô, giữ chức Chánh ứng lệnh sử, do vợ cả và các con lập mộ chí vào tháng Chạp năm Kỷ Mùi.¹

1. Chúng tôi đoán định rằng *Chánh ứng lệnh sử* là một chức quan trong *Lệnh sử ty* thời chúa Nguyễn. Trong hệ thống tổ chức Chính dinh ở phủ chúa, đứng đầu là *Tam ty*, gồm: *Xá sai ty*, *Tướng thần lại ty* và *Lệnh sử ty*. Đứng đầu *Xá sai ty* có *Đô ty* và *Ký lục* lo việc từ tụng văn án. Phụ trách *Tướng thần lại ty* là *Cai bạ* và hai chức quan *Cai hợp*, *Thủ hợp*, chuyên đảm trách việc thu tiền, thu thuế, cấp phát lương thực cho các đạo. Đứng đầu *Lệnh sử ty* là *Nha úy* chuyên lo việc tế tự, lễ tết, chu cấp lương thực cho quân chính dinh. Xem thêm: Nguyễn Hữu Thông - Nguyễn Phước Bảo Đàn - Tôn Nữ Khánh Trang - Lê Anh Tuấn - Lê Chí Xuân Minh - Huỳnh Đình Quốc Thiện, “Về nhóm lăng mộ thời các chúa Nguyễn mới phát hiện ở Quảng Trị”, *Thông tin Khoa học* (Phân viện Nghiên cứu Văn hóa - Thông tin tại thành phố Huế xuất bản), Số tháng 9.2001, 5-18.

Thiết chế *tam ty* thời chúa Nguyễn tồn tại từ thời chúa Sãi Nguyễn Phúc Nguyên (1614 - 1635) cho đến Võ vương Nguyễn Phúc Khoát (1739 - 1765), bởi vào năm 1744 Võ vương đã đổi thiết chế *Tam ty* thành *Lục bộ*. Điều này, được chính sử triều Nguyễn ghi nhận: “*Giáp dần* (1614)... bắt đầu đặt *tam ty*... *ty Xá sai*..., *ty Tướng thần lại*, *coi*

- *Hoa văn trên bia*: Hoa văn trang trí trên bia được chạm rất sâu, trán bia nổi bật hình mặt trời, mây mào và sáu đao lửa tương tự như tấm bia ở ngôi mộ ở làng Nại Hiên Đông, đối xứng hai bên mặt trời, đao lửa là hai dải dây lá cách điệu, uốn cong rất mềm mại và khá lạ mắt. Diềm bia tạo hình chữ T cách điệu, để bia đã bị che lấp không thể nhận diện. Hai góc trên lòng bia tạo hình hai con dơi cách điệu.¹

Xem xét những tấm bia này, chúng tôi thấy có một số điểm chung như sau:

- Về văn tự: trên các tấm bia đều có hai chữ 越故 (Việt cổ);²

việc trưng thu tiền thóc, phát lương cho quân các đạo,... ty Lệnh sử... Những thuộc viên thì mỗi ty có 3 câu kê, 7 cai hợp, 10 thủ hợp, 40 ty lại”. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam thực lục*, Tập 1 (Hà Nội: Giáo dục, 2002), 38-39. Đến năm Giáp Tý (1744), *Tam ty* được đổi thành *Lục bộ*: “đổi *Ký lục* là *Lại bộ*. *Nha úy* làm *Lễ bộ*, *Đô tri* làm *Hình bộ*, đặt thêm hai bộ *Bình* và *Công* để chia chức chương. *Đổi văn* chức làm *Hàn lâm viện*”. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, 135.

1. Đây là ngôi mộ vẫn có được sự hương khói hàng năm của cộng đồng cư dân trong xóm, khi phía trước tấm bia, người ta gắn thêm bàn thờ với rất nhiều bát hương. Người dân địa phương kể rằng, trước đây, khi chưa bị lấn chiếm, ngôi mộ này rất to lớn, vòng thành cao chừng 1.2m - 1.5m, trên tường thành có nhiều hoa văn trang trí, phía trước mộ có tam cấp và cửa mở rộng với rất nhiều đường gẫy góc, trên các đầu trụ tạo hình con lân, búp sen, và đặc biệt là có tượng đôi trâu (?) khá lớn phía trước bia, trong khuôn viên ngôi mộ. Do không đọc được chữ Hán và không biết dưới mộ là ai nên họ cứ đoán là mộ của người Tàu (mả Tàu), người Chăm (mả Hời), mả Mọi... Hàng năm, họ vẫn cúng lễ vào ngày 5.5 âm lịch với lễ vật chủ yếu là bộ đồ mã gồm gui, khố, liềm... - những vật dụng của người thiếu số sinh sống ở phía tây Đà Nẵng. (Tài liệu điền dã, ngày 12.7.2010).

2. Kết quả khảo sát cho thấy chữ 越故 (Việt cổ) xuất hiện rất phổ biến trên bia mộ thời chúa Nguyễn. Đây có thể xem là tiêu chí nhận diện rất đặc trưng của loại hình bia mộ thuộc giai đoạn lịch sử thời chúa Nguyễn và đoán định niên đại tạo lập của loại hình bia mộ này, bên cạnh sự xuất hiện của dấu ấn triện (hình vuông, tròn, bầu dục), chất liệu đá sa thạch, thủ pháp chạm sâu với hệ motif khá phóng khoáng, không bị ràng buộc bởi điển chế Nho giáo...; hoặc hệ motif phản ánh tinh thần “tam giáo đồng nguyên” trong sự lấn át của Phật giáo... Kết quả khảo sát ở khu vực Quảng Trị xuất hiện chữ 南故 (*Nam cổ*) trên những tấm bia có niên đại thời Tây Sơn. Chữ 黃越 (*Hoàng Việt*), 黃朝 (*Hoàng triều*), 大南 (*Đại Nam*) và 大南黃朝 (*Đại Nam hoàng triều*) xuất hiện rất phổ biến thờ vua Nguyễn (sau mốc thời gian 1804), trong đó, chữ *Hoàng Việt* thường chỉ dùng trên bia mộ của lớp quan lại, quý tộc Nguyễn. Bàn về chữ *Việt cổ*, xin xem thêm: Lê Anh Tuấn, “Hệ thống bia: dấu tích mỹ thuật thời chúa Nguyễn vùng Trị - Thiên”, *Thông tin Khoa học* (Phân viện Nghiên cứu Văn hóa - Thông tin tại thành phố Huế xuất bản), Số tháng 9.2004, 115-149; Lê Đnh Hùng, “Tiếp cận hai chữ “Việt cổ” trên bia mộ thời chúa Nguyễn (dẫn liệu từ vùng Trị-Thiên)”, *Thông tin Khoa học* (Phân viện Văn hóa - Thông tin tại Huế xuất bản), Số tháng 9.2007, 19-42.

- Về chất liệu: mộ xây bằng hợp chất vôi hàu; bia đá tạo tác bằng sa thạch;
- Về hình dáng ngôi mộ: đều có hình kèo ngựa với vòng thành dày bao xung quanh;
- Về hoa văn trang trí trên bia: đều có hình ảnh mặt trời, mây móc và đao lửa ở trán bia (Ảnh 8), hồi văn chữ T ở hai bên thân bia (Ảnh 9), hình hoa sen và dây lá cách điệu trên đế bia (Ảnh 10).



Ảnh 08: Mặt trời và đao lửa trên trán bia (ngôi mộ ở làng Nại Hiền Đông).
Ảnh: Bảo Đàn.



Ảnh 09: Chi tiết trang trí trên trán bia (ngôi mộ cổ ở khu vực đường Nguyễn Hoàng). Ảnh: Lê Anh Tuấn.



Ảnh 10: Motif hoa sen dưới đế bia (ngôi mộ cổ ở khu vực đường Nguyễn Văn Linh).
Ảnh: Bảo Đàn.

3. BIA MỘ CỔ Ở ĐÀ NẴNG: ĐỐI SÁNH VỚI BIA MỘ THỜI CHÚA NGUYỄN Ở NHỮNG ĐỊA PHƯƠNG KHÁC

Trong gần 10 năm qua, chúng tôi đã có điều kiện khảo sát rất nhiều ngôi mộ cổ trên địa bàn các tỉnh Quảng Trị, Thừa Thiên Huế (khu vực bắc Hải Vân)¹ và đã có những khẳng định bước đầu về sự hiện diện của một giai

1. Kết quả khảo sát của Nhóm Nghiên cứu Khoa học Trẻ thuộc Phân viện Văn hóa Nghệ thuật Việt Nam tại Huế trong những năm qua tại khu vực Trị - Thiên đã phát hiện một số mộ chí có văn bia khắc các dòng chữ Hán như sau:

- 越故 - 顯考光進保忠將軍該府副將黎貴公府君之墓 (Việt cổ - Hiển khảo Quang tấn bảo trung tướng quân, Cai phủ, Phó tướng, Lê quý công phủ quân chi mộ). Địa điểm phát hiện: Hải Quy, Hải Lăng, Quảng Trị.

- 越故 - 顯妣命婦依夫黎門光進保忠將軍該府豪良子正室阮貴娘孀人之墓 (Việt cổ - Hiển tỷ mệnh phụ y phu Lê môn, Quang tấn bảo trung tướng quân, Cai phủ, Hào lương tử chánh thất Nguyễn quý nương nhụ nhân chi mộ). Địa điểm phát hiện: Hải Quy, Hải Lăng, Quảng Trị.

- 越故 - 顯考廣南將臣吏司該合陳貴公之墓 (Việt cổ - Hiển khảo Quảng Nam Tướng thần lại ty, Cai hợp, Trần quý công chi mộ). Địa điểm phát hiện: Hải Tân, Hải Lăng, Quảng Trị.

- 越故 - 顯考該隊蔡侯之墓 (Việt cổ - Hiển khảo Cai đội, Thái hầu chi mộ). Địa điểm phát hiện: Vĩnh Nam, Vĩnh Linh, Quảng Trị.

- 越故 - 顯妣依夫該隊蔡侯黎徽人之墓 (Việt cổ - Hiển tỷ y phu Cai đội, Thái hầu Lê Huy nhân chi mộ). Địa điểm phát hiện: Vĩnh Nam, Vĩnh Linh, Quảng Trị.

đoạn mỹ thuật khá quan trọng trong tiến trình lịch sử mỹ thuật Việt Nam - *mỹ thuật thời chúa Nguyễn*.

Giai đoạn mỹ thuật này xuất hiện với rất nhiều giá trị đặc trưng, hiện diện trên rất nhiều chất liệu: vôi hầu, đá (mảng bia mộ), đồng (tự khí và vạc đồng); gỗ (hoành phi, kiến trúc gỗ), vải, vàng, bạc, gốm sứ... Đối sánh những đặc trưng của mỹ thuật thời chúa Nguyễn vào việc xem xét bia mộ của các ngôi mộ cổ trên đây ở Đà Nẵng, chúng tôi tạm thời rút ra những nhận định sau:

3.1. *Giá trị lịch sử*: Những ngôi mộ này là vết tích còn sót lại của thời kỳ “đinh trấn Quảng Nam”, dưới thời trấn thủ Quảng Nam Bùi Tá Hán (1496

- 越故 - 隊長仍阮侯之墓 (*Việt cổ - Đội trưởng, Những Nguyễn hầu chi mộ*). Địa điểm phát hiện: Hải Sơn, Hải Lăng, Quảng Trị.

- 越故 - 文職院該徵潘伯之墓 (*Việt cổ, Văn chức viện, Cai trưng, Phan Bá chi mộ*). Địa điểm phát hiện: Quảng Vinh, Quảng Điền, Thừa Thiên Huế.

- 越故 - 掌中營贈開府上柱國少保宋郡公之墓 (*Việt cổ - Chuồng trung dinh, tặng Khai phủ Thượng trụ quốc, Thiếu bảo, Tống Quận công chi mộ*). Địa điểm phát hiện: Thủy Biều, Hương Thủy, Thừa Thiên Huế.

- 越故 - 訓導言謹... 阮府君之墓 (*Việt cổ - Huấn đạo ngôn cẩn... Nguyễn phủ quân chi mộ*). Địa điểm phát hiện: Hương Hồ, Hương Trà, Thừa Thiên Huế.

- 越故 - 太醫該簿贈潘侯之墓 (*Việt cổ - Thái y kiêm Cai bạ, Tào Phan hầu chi mộ*). Địa điểm phát hiện: Quảng Vinh, Quảng Điền, Thừa Thiên Huế.

- 越故 - 命婦醫夫太醫兼該簿贈潘侯正屋胡淑人之墓 (*Việt cổ - Mệnh phụ y phu, Thái y kiêm Cai bạ, Tào Phan hầu, chánh thất Hồ Thục nhân chi mộ*). Địa điểm phát hiện: Quảng Vinh, Quảng Điền, Thừa Thiên Huế.

- 越故刑部信任侯贈敬慎功臣特進柱國正治上卿詹事諡宣慈胡貴公之墓 (*Việt cổ - Hình bộ, Tín Nhậm hầu, tặng Kính Thận công thần, đặc tấn Trụ quốc Chánh trị Thượng khanh chiêm sự, thụy Tuyên Từ, Hồ quý công chi mộ*). Địa điểm phát hiện: Hương Hồ, Hương Trà, Thừa Thiên Huế.

- 越故 - 命婦依夫胡刑部官雅夫人黎貴娘之墓 (*Việt cổ - Mệnh phụ y phu Hồ Hình bộ quan, Nhã phu nhân, Lê quý nương chi mộ*). Địa điểm phát hiện: Hương Hồ, Hương Trà, Thừa Thiên Huế.

- 越故 - 顯妣依夫... (*Việt cổ - Hiển tỷ y phu...*). Địa điểm phát hiện: Hương Hồ, Hương Trà, Thừa Thiên Huế.

- 越故 - 顯妣阮... 正屋陳氏夫人之墓 (*Việt cổ - Hiển tỷ Nguyễn... chánh thất Trần thị phu nhân chi mộ*). Địa điểm phát hiện: Thủy Bằng, Hương Thủy, Thừa Thiên Huế.

- 越故 - 貴嬪贈昭儀慈慈陳烈夫人之墓 (*Việt cổ - Quý tần tặng Chiêu Nghi, Từ Mẫn Trần liệt phu nhân chi mộ*). Địa điểm phát hiện: Thủy Xuân, Hương Thủy, Thừa Thiên Huế.

Thác bản các văn bia này hiện đang lưu trữ tại Thư viện của Phân viện Văn hóa Nghệ thuật Việt Nam tại Huế.

- 1568) và thời các chúa Nguyễn về sau. Sự hiện diện của các ngôi mộ này đã bổ khuyết cho tính mật tập của thể loại mộ táng trên cương vực xứ Đàng Trong (từ nam đèo Ngang trở vào) với cùng loại hình và chất liệu.¹

3.2. *Điểm nhấn tạo hình*: Sự phổ biến của dáng nắm mộ hình kèo ngựa/yên ngựa ở các ngôi mộ cổ này phản ánh quá trình giao lưu, giao thoa và tiếp biến văn hóa với bộ phận thương nhân người Hoa, và cộng đồng Hoa kiều “phản Thanh - phục Minh”.² Đây là điểm khác biệt trong đối sánh với những khu mộ chí ở khu vực bắc Hải Vân, khi hình dạng nắm mộ xuất hiện rất đa dạng: quả đào, mai rùa, con rùa, lá sen, con nhện, quả trứng..., nhưng lại rất hiếm hoi ở dạng hình yên ngựa.

3.3. *Hình dáng bia mộ*: Bia mộ hình chữ nhật, hơi vát ở hai góc, không tai, không “đầu triện”; có nhiều nét tương đồng với những bia mộ thời chúa Nguyễn khác. Hình dáng bia đá mang nét chuyển giao giữa bia “đầu tròn” thời Lê, kiểu vát góc hay những điểm bẻ góc khá rụt rè của thời chúa Nguyễn,

1. Về những lăng mộ thời kỳ các chúa Nguyễn trên vùng đất Trị - Thiên đã được công bố, xin xem thêm:

- Nguyễn Hữu Thông - Nguyễn Phước Bảo Đàn - Tôn Nữ Khánh Trang - Lê Anh Tuấn - Lê Chí Xuân Minh - Huỳnh Đình Quốc Thiện, “Về nhóm lăng mộ thời các chúa Nguyễn mới phát hiện ở Quảng Trị”, *Tlđđ*;

- Trần Đức Sáng - Hoàng Thị Ái Hoa - Hà Minh Tuấn, “Khảo sát một số lăng mộ thời chúa Nguyễn ở khu vực Trị - Thiên”, *Thông tin Khoa học* (Phân viện Nghiên cứu Văn hóa - Thông tin tại thành phố Huế xuất bản), Số tháng 9.2004, 79-114;

- Lê Anh Tuấn, “Hệ thống bia: dấu tích mỹ thuật thời chúa Nguyễn vùng Trị - Thiên”, *Tlđđ*;

- Phan Thanh Hải, “Hệ thống di tích, di vật thời chúa Nguyễn trên đất Thừa Thiên Huế”, *Thông tin Khoa học* (Phân viện Nghiên cứu Văn hóa - Thông tin tại thành phố Huế xuất bản), Số tháng 9.2004, 57-78;

- Nguyễn Phước Bảo Đàn - Nguyễn Thăng Long, “Mỹ thuật thời chúa Nguyễn: những motif trang trí trên chất liệu đồng”, *Thông tin Khoa học* (Phân viện Nghiên cứu Văn hóa - Thông tin tại thành phố Huế xuất bản), Số tháng 9.2004, 150-179;

- Nguyễn Phước Bảo Đàn, “Từ những ngôi miếu lạ ở làng Bàn Môn”, *Thông tin Khoa học* (Phân viện Nghiên cứu Văn hóa - Thông tin tại thành phố Huế xuất bản), Số tháng 9.2004, 180-197...

2. Với nguồn tài liệu chính sử ít ỏi trong tay, thật khó lòng để xác quyết việc những ngôi mộ này có phải được tạo lập dưới thời Bùi Tá Hán, tuy nhiên, trên mẫu số chung của nhiều di tích mộ táng được khảo sát từ bắc Quảng Trị cho đến Quảng Nam, chúng tôi tạm thời kết luận chúng được xây dựng dưới thời các chúa Nguyễn, khi phù hợp với nhiều tiêu chí nhận diện đã được khẳng định, vấn đề còn lại, theo chúng tôi là xác định niên đại cụ thể bằng phương pháp loại suy.

khác hẳn với kiểu bia “đầu triều” hoàn chỉnh thời vua Nguyễn.¹

3.4. *Giá trị nghệ thuật*: Ngoài thủ pháp chạm sâu trên nền sa thạch, hệ thống motif trang trí trên những tấm bia mộ ở Đà Nẵng đã xác định rất nhiều dấu ấn đặc trưng thể hiện sự ảnh hưởng đậm nét của tư tưởng Phật giáo.² (Ảnh 11 và 12)



Ảnh 11: Một tấm bia cổ thời chúa Nguyễn ở Quảng Trị. Ảnh: Bảo Đàn.



Ảnh 12: Một tấm bia cổ thời chúa Nguyễn ở khu vực Hương Hồ (Thừa Thiên Huế). Ảnh: Bảo Đàn.

1. Nhận định này là kết quả của sự đối sánh với kết quả khảo sát hệ thống lăng mộ cổ ở khu vực Quảng Ngãi - Bình Định - Phú Yên với sự hiện diện của nhiều khu nghĩa địa người Hoa có cách thức tạo hình nắm mộ lẫn vòng tường thành tương tự.

2. Nhận định này có được từ việc sắp xếp các bia đá theo niên đại, “điểm bẻ góc khá rụt rề” chúng tôi đề cập xuất hiện ở bia mộ Trần Đình Ân (Gio Châu, Gio Linh, Quảng Trị). Xem thêm: Lê Anh Tuấn, “Hệ thống bia: dấu tích mỹ thuật thời chúa Nguyễn vùng Trị - Thiên”, Tlđd.

Những dấu ấn đặc trưng: mặt trời, mây mành và đao lửa nằm ngang; hồi văn chữ T trên thân bia. Đao lửa lớn nằm ngang là một trong những tiêu chí xác định niên đại của những tấm bia thời chúa Nguyễn, bởi sau thời kỳ này, đao lửa đã bắt đầu vút lên, ôm lấy mặt trời, nhường chỗ cho đôi rồng hoặc phụng trên trán bia (thời Nguyễn). Trong số bia mộ chúng tôi tiến hành khảo sát, dạng hồi văn chữ T hai bên thân bia thường xuất hiện trên bia mộ của các vị thiền sư như Liễu Quán, Nguyên Thiều (Thừa Thiên Huế), mang nhiều ảnh hưởng Phật giáo. Hầu khắp trên những bia mộ khác là motif dây lá, giao hóa, hoa cúc, hoa sen...

3.5. *Giá trị về văn bản, bi ký học*: ngoài hai chữ: 越故 (Việt cố), sự xuất hiện của những Hán tự trong các dòng lạc khoản như: 太歲 (Thái tuế), 歲次 (Tuế thứ), 歲 (Tuế), 立石 (lập thạch), 勒石 (lạc thạch)... phần nào phản ánh được tư tưởng của từng thời kỳ, cũng như niên đại, giai đoạn sử dụng từng cụm từ phổ biến. Tuy rằng chưa đủ điều kiện khảo cứu, nhưng chúng tôi cho rằng việc giải mã nó sẽ mang lại nhiều kết quả thú vị cho ngành văn bản học.

4. KẾT LUẬN

4.1. Sự hiện diện của những ngôi mộ cổ thuộc các thời kỳ trên địa bàn thành phố Đà Nẵng là rất quan trọng. Kết quả khảo sát các ngôi mộ này sẽ bổ khuyết, củng cố thêm cho những lập luận, nhận định và khẳng định sự tồn tại của một giai đoạn nghệ thuật tạo hình thời chúa Nguyễn trên mảnh đất Đà Nẵng.

4.2. Dẫu còn lại khá ít ỏi, nhưng qua đối sánh với hệ thống bia mộ cổ ở khu vực Trị - Thiên, kết quả khảo sát cho thấy rằng, ngoài các dấu hiệu như hai chữ 越故 (Việt cố), mặt trời - đao lửa, motif hoa sen, dây lá và hồi văn chữ T... xuất hiện phổ biến trên bia đá ở khu vực này, chúng tỏ những ảnh hưởng sâu đậm của Phật giáo đối với vùng đất Đà Nẵng trong giai đoạn lịch sử này.

4.3. Tại những địa điểm khảo sát, chúng tôi nhận thấy đa phần các ngôi mộ cổ đã và đang bị lấn chiếm hay bị làm cho biến dạng. Để giải quyết mặt bằng dân sinh và cũng nhằm lưu giữ một mảng nghệ thuật tạo hình hiếm hoi còn sót lại trên địa bàn thành phố, chúng tôi cho rằng, cần gấp rút thực hiện những bộ hồ sơ khảo tả chi tiết, tiến hành khai quật đưa hiện vật vào lưu giữ trong bảo tàng. Việc làm này đồng nghĩa với việc lưu giữ một phần ký ức, một giai đoạn lịch sử - văn hóa quan trọng của thành phố rất năng động này.

TÍN NGƯỠNG THỜ MÔN THẦN CỦA NGƯỜI HOA Ở HỘI AN

Võ Văn Hoàng* - Nguyễn Thái Hòa**

1. NGUỒN GỐC CỦA TÍN NGƯỠNG THỜ MÔN THẦN

Theo các học giả Trung Quốc, khởi nguyên của tín ngưỡng thờ Môn thần bắt nguồn từ quan niệm sùng bái tự nhiên và quan niệm tín ngưỡng thần linh của con người thời nguyên thủy. Vào thời này, con người chủ yếu cư ngụ trong các hang động tự nhiên. Khi xã hội phát triển cao hơn, họ mới dần dần học được kỹ thuật dựng nên nhà cửa. Từ đây, ngôi nhà và con người có mối quan hệ mật thiết, không thể tách rời. Bởi ngôi nhà là nơi có thể phòng ngừa được thú hoang và địch hại, cũng là nơi có thể che mưa che gió, cất giữ thực phẩm và tài sản... Cảm kích vì tác dụng to lớn này, mà trong tâm tưởng con người đã hình thành nên một vị thần của ngôi nhà (trong đó có Cửa) để cúng tế nhằm báo đáp ân đức. Đây chính là nguồn gốc đầu tiên của tín ngưỡng thờ Môn thần (thần Cửa).

Ngoài ra, nguồn gốc của tín ngưỡng này còn bắt nguồn từ việc sùng bái ma quỷ của thời cổ đại. Do thời này nhận thức của con người về tự nhiên còn nhiều hạn chế, nên tín ngưỡng về ma quỷ rất thịnh hành. Mỗi khi có hiện tượng tự nhiên là gió, mưa, tuyết, sấm, sét..., họ đều cho là do quỷ thần tạo ra; có còn trùng, rắn, mãnh thú xông đến, họ cũng cho là do quỷ thần phái đến nên rất kính sợ. Mặc dù vào lúc này, con người đã dựng nên nhà cửa, nhưng họ vẫn cảm thấy sợ hãi, bất an. Bởi ngôi nhà không thể ngăn chặn được những ma quỷ có phép thần thông quảng đại. Do đó, cần phải có một vị thần linh nào đó có khả năng thuần ma phục quỷ, đến và thay gia đình canh phòng đứng gác tất sẽ tốt hơn. Và sự xuất hiện của Môn thần sẽ là thích hợp hơn cả. Trong *Bạch mao nữ* có câu hát: “*Môn thần, Môn thần cuỡi ngựa hồng, đứng ở cửa bảo hộ gia đình; Môn thần, Môn thần đánh đại đao, quỷ lớn quỷ nhỏ không dám đến*”¹, chính là phản ánh chân thực của tâm lý này. Môn thần giúp con người bớt đi nỗi sợ hãi trước ma quỷ, không những giúp con người ổn định cuộc sống mà còn vững tin vào một tương lai tốt đẹp.

* Viện Nghiên cứu Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng.

** TS., Trường Đại học Văn hóa Thành phố Hồ Chí Minh.

1. Kim Khai Thành (Chủ biên), *Táo thần, Môn thần, Tài thần* (Trung Quốc: Cát Lâm, 2009), 23.

Thời Xuân Thu (722 - 481 trước Công nguyên), Lỗ Ban đã sáng chế ra chiếc vòng cửa hình con ốc, về sau được đổi thành hình của các mãnh thú, đầu quái thú, lắp trên các cánh cửa ra vào nhằm ngụ ý bảo vệ không gian bên trong của ngôi nhà. Qua các đợt khai quật khảo cổ học ở Thiểm Tây (Trung Quốc), các nhà nghiên cứu đã tìm thấy bức phù điêu thời Đông Hán có trang trí đầu quái thú thể hiện thành ba lớp: lớp trên là hình của Chu Tước đang sải cánh bay; lớp giữa là đầu quái thú ngậm chiếc vòng thiếc; còn bên dưới là rồng hổ điêu hoặc mãnh thú tựa hình tê giác. Người ta cho rằng, Chu Tước là loài chim khỏe, đẹp, có thể bắt mãnh thú, hổ, sói, khiến cho tà ma không dám làm hại, nên người ta đem hình ảnh của Chu Tước trong tưởng tượng vẽ lên các cánh cửa cùng với đầu mãnh thú.¹

Trước cổng một số đền miếu, cung điện, dinh thự, chùa chiền, nhà ở của người Hoa ở Trung Quốc (cả những khu vực trên thế giới có người Hoa sống tập trung), người ta đặt tượng của hai con lân, hoặc hai sư tử để ngăn chặn, trấn áp tà ma. Trong đó, sư tử được xem là “vua của các loài thú”, nó có xuất xứ từ châu Phi, Ấn Độ, Nam Mỹ... do vua nước Nguyệt Thị - một nước nhỏ ở Tây Vực - đem tiến cống cho Trung Quốc vào thời nhà Hán. Người ta thấy vẻ hùng dũng, uy vũ của sư tử sẽ làm cho ma quỷ phải khiếp sợ, đồng thời nó tượng trưng cho sự may mắn, lòng dũng cảm, và mang lại sức khỏe, sự thịnh vượng cho gia đình, làng xóm. Đặc biệt trong giáo lý của Phật giáo, Thiên Chúa giáo, Hồi giáo và Đạo giáo... sư tử được xem là loài thú rất linh thiêng, hình dáng của nó gợi ý về những uy thế, sức mạnh và sự thánh thiện, nên nó được sùng bái của hầu hết dân chúng. Người ta đã tạc tượng các con sư tử bằng đá để trấn thủ lăng mộ, đặt trước các dinh thự, đền miếu, nhà ở để xua quỷ trừ tà. Sư tử đá có niên đại cổ nhất được tìm thấy ở ngôi mộ Cao Ngõa Nhã An ở tỉnh Tứ Xuyên (Trung Quốc). Sư tử đá đặt trước mộ nhà Lương ở huyện Cú Dung, tỉnh Giang Tô (Trung Quốc) có hơn 1.400 năm tuổi...² Hiện nay ở nước ta, trong các ngôi miếu, hội quán, đình, chùa của người Hoa, tượng hai con sư tử (một đực, một cái) cũng được đặt hai bên cổng ra vào. Ngoài yếu tố nghệ thuật, nó còn thể hiện nhân sinh quan phong phú và đa dạng của cộng đồng người Hoa về âm dương, sự nảy sinh và phát triển, ý thức cứu mang đùm bọc, tương trợ lẫn nhau, ngoài ra nó còn là vị thần giữ cửa rất linh thiêng, ngăn chặn không cho ma quỷ lộng hành.

Về sau, Môn thần được thay thế bằng hình ảnh của con người, bởi dân gian tin rằng các nhân thần là những vị thần đáng tin cậy hơn. Tương truyền

1. Vương Kiến Huy, Dịch Học Kim (Chủ biên), *Tinh hoa tri thức văn hóa Trung Quốc* (Hà Nội: Thế giới, 2004), 529.

2. Vương Kiến Huy, Dịch Học Kim (Chủ biên), *Sách đã dẫn*, 846.

vào thời Tây Hán (202 trước Công nguyên - 8 Công nguyên), có vị vương phủ nọ bị ốm đau, ông sai người vẽ nên bức họa một vị dũng sĩ gọi là Thành Khánh, treo lên cánh cửa điện để xua đuổi tà ma mong mình mau bình phục. Sau này, dân gian thờ hai vị tướng là Thần Đồ và Uất Lũy - đây được xem là Môn thần đầu tiên. Lai lịch của hai vị thần này, rất nhiều sách cổ đã nói qua, có từ lâu đời và lưu truyền cho đến ngày nay.

Theo truyền thuyết Trung Hoa, Hoàng Đế không những chỉ quản lý nhân gian, mà còn thống trị cả quỷ giới. Đối với những linh hồn phiêu bạt nơi nhân gian, Hoàng Đế phái hai viên thần tướng thống lĩnh, tức Thần Đồ và Uất Lũy. Hai vị thần này sống trên núi Đào Đò ở Đông Hải, trên núi có một cây đào đại thụ, cành lá rậm rạp tỏa kín ba trượng xung quanh... Hai vị sẽ giám sát các loại quỷ thần hồn phách, và nếu phát hiện chúng làm hại con người, thì sẽ dùng lau côi trời chặt, ném vào sau núi cho hổ ăn. Do đó, Thần Đồ và Uất Lũy là hai vị thần tướng khiến cho ma quỷ sợ hãi nhất, và cũng có thể nói rằng, hai vị chính là Môn thần đầu tiên trong tín ngưỡng thờ Môn thần của người Trung Quốc.¹

Ngoài Thần Đồ và Uất Lũy, thì gà và hổ cũng là hai con vật được dân gian vẽ lên trước cửa. Bởi dân gian cho rằng, gà là linh hồn của buổi sáng sớm, là nỗi sợ hãi của các loại ma quỷ quen sống về đêm. Vì thế “dán tranh vẽ gà lên trên cửa” để làm cho “trăm loại ma quỷ đều sợ hãi nó”. Còn về hổ, bởi nó là vua của các loại thú, “có thể vỗ, cắn xé, nuốt chửng và ăn thịt ma quỷ”, cho nên “tranh vẽ hổ ở ngoài cửa, ma quỷ không dám vào”. Kỳ thực, đây cũng là một dạng Môn thần...² Hiện nay, những vị thần thay thế Thần Đồ và Uất Lũy là Tản Thúc Bảo và Uất Trì Kính Đức.

2. TÍN NGƯỠNG THỜ MÔN THẦN CỦA NGƯỜI HOA Ở HỘI AN

Trong tín ngưỡng dân gian của người Hoa, Môn thần là vị thần có khả năng ngăn chặn, đe dọa và khống chế các oan hồn, ma quỷ rất kỳ diệu; vị thần này có nhiệm vụ ngăn chặn không cho tà ma xâm nhập vào gia cư, gây tai họa cho con người như ốm đau, chết chóc, việc làm ăn bị thất bại,... Cho nên từ xa xưa, trong tín ngưỡng dân gian của họ, Môn thần chiếm một vị trí rất quan trọng. Các vị thần này được thể hiện dưới nhiều hình thức thờ tự khác nhau, đôi khi chỉ là bức tranh, bức tượng, hình mặt hổ phù ngậm chiếc vòng thiếc, hình nhân bằng gỗ đào, chiếc gương soi hình tròn, hình bát giác ở trên đó vẽ hình bát quái hoặc chỉ một vài câu bùa chú gắn trên các cánh cửa ra vào. Qua khảo sát của chúng tôi, ở Hội An, tín ngưỡng thờ Môn thần được

1. Trần Thái Tiên, *Nguồn gốc các vị thần* (Bắc Kinh: Hoa kiều Trung Quốc, 2011), 13.

2. Kim Khai Thành (Chủ biên), *Sách đã dẫn*, 79-82.



Tín ngưỡng thờ Môn thần ở Hội quán Hải Nam (Hội An).
Ảnh: Võ Văn Hoàng



Tín ngưỡng thờ Môn thần trong một gia đình tộc Bạch ở Vân Nam (Trung Quốc). Ảnh: Nguyễn Thái Hòa

thể hiện khá rõ qua hình thức thờ hai vị thần là Tản Thúc Bảo và Uất Trì Kính Đức tại các di tích tín ngưỡng - tôn giáo và kiến trúc dân dụng của người Hoa. Có khi hai vị này được vẽ trên cánh cửa ra vào của Hội quán, hoặc dưới hình thức trang trí “Mắt cửa” trên các ngôi nhà.

* Hình vẽ trên cánh cửa ra vào các hội quán

Ở Hội An, hình hai vị thần Tản Thúc Bảo và Uất Trì Kính Đức được vẽ trên hai cánh cửa ra vào ở Hội quán Triều Châu và Hội quán Quảng Triệu.

Hội quán Triều Châu (số 157 đường Nguyễn Duy Hiệu) được người Hoa bang Triều Châu xây dựng vào năm 1845 làm nơi sinh hoạt cộng đồng và tín ngưỡng riêng của người Triều Châu ở Hội An. Hội quán thờ Phục Ba Tướng quân là vị thần chế ngự sóng gió, nhằm cầu mong việc đi lại buôn bán trên biển được thuận buồm, xuôi gió. Hội quán là một công trình kiến trúc với bộ khung gỗ chạm trổ tinh xảo, cùng những họa tiết, trang trí bằng gỗ theo các truyền thuyết dân gian và những tác phẩm đắp nổi bằng sành sứ tuyệt đẹp. Còn Hội quán Quảng Triệu (số 176 đường Trần Phú) do người Hoa bang Quảng Đông xây dựng năm 1885, thoát đầu để thờ Thiên Hậu Thánh Mẫu và Đức Khổng Tử, sau năm 1911 chuyển sang thờ Quan Công và Tiền Hiền.

Tại hai hội quán này, hình ảnh Tẩn Thúc Bảo râu hùm, khuôn mặt màu đen, còn Uất Trì Kính Đức khuôn mặt màu trắng, mặc nhung phục võ tướng, tay cầm binh khí đứng gác rất đường bệ, được vẽ bằng sơn màu rất đẹp. Về lai lịch của hai vị thần này, các học giả Trung Quốc¹ cho biết, được ghi chép trong các mục “Tam giáo sùng thần đại toàn”, “Sùng thần ký” và “Sử đại thần tiên thông giám” trong sách *Chính thống đạo tạng*, vốn là hai vị tướng quân thời Đường (618 - 907). Từ khoảng thời Nguyên (1271 - 1368) về sau, mới được sùng bái, cúng tế như các Môn thần.

Tương truyền, sức khỏe của vua Đường Thái Tông (599 - 649) không tốt, vào ban đêm thường nghe trước cửa tẩm cung có tiếng ma quỷ kêu khóc, tam cung lục viện đêm ngày không yên. Đường Thái Tông đem sự việc này nói với các đại thần, Tẩn Thúc Bảo bèn tâu: “*Thần bình sinh giết người như trở bàn tay, thi thể nhiều như kiến, còn sợ gì bọn quỷ nhãi nhép ấy. Nguyên sẽ cùng Kính Đức mặc nhung trang đứng hầu*”. Đường Thái Tông bèn chuẩn tấu, trong đêm cho hai người đứng giữ hai bên cửa cung, quả nhiên cả đêm bình an vô sự. Thái Tông vui mừng ban thưởng cho hai người, nhưng cảm thấy để hai người giữ cửa cung cả đêm quá vất vả bèn ra lệnh vẽ hình của hai vị tướng quân, với hình dáng giậm dữ, tay cầm rìu, lưng mang roi và cung tên, dán vào hai bên cửa cung. Từ đó, trong cung được bình an vô sự. Cho tới thời Nguyên, dân gian mới quen dần với cách làm này, và phong hai vị làm thần. Cũng theo các học giả Trung Quốc², trước đây, đã từng có ghi chép như vậy nhưng chưa nói rõ về hai vị này. Chỉ đến sau thời Minh (1368 - 1644), thời Thanh (1644 - 1912), những ghi chép này mới viết rõ đó là hai vị Tẩn Quỳnh (Tẩn Thúc Bảo) và Uất Trì Cung (Uất Trì Kính Đức). Tác giả Cổ Lộc thời Thanh, trong sách *Thanh gia lục. Môn thần* có ghi: “*Môn thần trong đêm. Thời cổ có thói quen vẽ hình ảnh của Tẩn Thúc Bảo và Uất Trì Kính Đức, in vào giấy và dán ở nhà các hộ bá tánh*”. Ngoài ra, các học giả đương đại là Trương Chấn Hoa và Thường Hoa trong sách *Trung Quốc tuế thời tiết lệnh lễ tục* cũng ghi: “*Tục lệ dán Môn thần có lịch sử lâu đời, và ở mỗi địa phương đều có những thói quen khác nhau, thời gian khác nhau thì cách dán cũng khác nhau. Ở Bắc Kinh thường dùng ông mặt trắng Tẩn Thúc Bảo và ông mặt đen Uất Trì Kính Đức, để cầu mong trong năm được an toàn may mắn, bội thu*”. Điều này cho thấy hai vị kể từ sau khi được phong làm Môn thần, đến nay vẫn được dân gian tín ngưỡng, cúng tế.

* *Mắt cửa - Hình thức thờ Môn thần*

Trên các cánh cửa ra vào những ngôi nhà cổ, hội quán, đền miếu, nhà thờ tộc, đình, chùa tại khu phố cổ Hội An, chúng ta thấy có gắn hai khoanh gỗ hình tròn, hình lục giác, hình bát giác... được chạm khắc khá công phu và đôi khi được sơn son thếp vàng, mà cư dân địa phương quen gọi là “Mắt cửa”. “Mắt cửa” là một dạng trang trí khá đặc sắc cho ngôi nhà, nó thực chất là núm khóa chốt cửa, có hình dáng chiếc đỉnh, phần tán ở đầu dày 10 cm, đường kính khoảng 20 cm, và phần chốt đục liền với tán tiết diện hình chữ nhật dài khoảng 30 cm, có chức năng liên kết *đổ cửa* và *khung cửa* giữ không cho cánh cửa rời ra.

Qua khảo sát tại khu phố cổ Hội An, bước đầu chúng tôi tìm thấy có trên 20 kiểu “Mắt cửa” khác nhau. Phần lớn các “Mắt cửa” có dạng hình tròn, hình lục giác, hình bát giác, hoặc cắt khắc thành sáu hoặc tám đầu cánh hoa cúc; một số ít “Mắt cửa” có dạng hình vuông như “Mắt cửa” ở nếp nhà thứ ba nối với nhà cầu và sân trời của nhà số 67 Trần Phú; hình nửa khối cầu dẹt ở nhà số 77 Trần Phú... Tán “Mắt cửa” thường được chia thành hai phần: phần tâm và phần vành bao quanh mắt cửa. Phần tâm của “Mắt cửa” đa số thường trang trí hình “lưỡng nghi” được sơn hai màu đen trắng - biểu tượng của âm dương, hình nhụy hoa, hình chữ triện, chữ Phúc, chữ Thọ... Còn phần vành bao quanh bên ngoài tâm, tạo dáng hoa cúc sáu hoặc tám cánh mà cánh của nó xoáy hình lá đề (nhà số 101 Nguyễn Thái Học, nhà số 80 Trần Phú...), hình “bát quái”, hình hồi văn, hình giao long, hình bốn hoặc năm con dơi bao quanh chữ Phúc. Có “Mắt cửa” chỉ có một chữ Thọ, hoặc tạo một gờ chỉ nổi phía bên ngoài vây lấy tâm... Một số “Mắt cửa” hình vuông thì phần vành của nó không được trang trí.



Mắt cửa Miếu Quan Công. Ảnh: Võ Văn Hoàng

1. Kim Khai Thành (Chủ biên), *Sách đã dẫn*, 85.

2. Kim Khai Thành (Chủ biên), *Sách đã dẫn*, 86-88.

Ngoài ra ở một số đền miếu, hội quán, “Mắt cửa” có trang trí khác, như: “Mắt cửa” ở miếu Quan Công (số 24 Trần Phú) có dạng hình tròn, phần tán được chạm nổi mặt con lân miệng đang há to, mắt trắng, mi xanh, mũi đỏ, râu bạc trông rất dữ tợn; “Mắt cửa” ở hậu cung Hội quán Phúc Kiến sơn son thếp vàng mà phía trên chạm đôi rồng chầu mặt trời, phía dưới là đôi giao long chầu mặt trăng, ở chính giữa là vòng tròn âm dương; còn “Mắt cửa” ở Chùa Cầu cũng sơn son thếp vàng, trên tán mắt cửa người ta chạm nổi hình bốn hoa cúc dây bao bọc xung quanh, xoáy “lưỡng nghi” nằm ở chính giữa,...

Viết về “Mắt cửa” trong kiến trúc nhà ở của cư dân Hội An, một số nhà nghiên cứu cho rằng: “*Người Hội An quan niệm con người và con vật đều có mắt để nhìn đời và nhìn lòng mình, thì đồ vật gắn với con người cũng phải có mắt. Cái thuyền là nhà nổi trên sông phải được vẽ mắt trước khi hạ thủy, cái nhà trên đất cũng phải có mắt để tránh cho chủ nhà những tai nạn*”¹.

Phạm Hoàng Hải trong cuốn *Người bạn đường du lịch văn hóa Hội An* có viết: “*Người Hội An quan niệm con người, con vật đều có mắt để nhìn đời và nhìn vào lòng mình thì các đồ vật gắn với vận mạng con người cũng phải có mắt. Các thuyền ghe ở Hội An cũng được vẽ vào hai bên mũi thuyền hai con mắt rất to và rõ để nhìn thấy mọi tai ương trên biển khơi. Cái nhà, nơi con người sống cả đời trong đó cũng phải có đôi mắt để bảo vệ mình và cũng mở cửa tâm hồn mình với xã hội*”².

Qua hai ý kiến trên, các tác giả đều cùng một quan điểm cho rằng: người Hội An quan niệm con người và con vật đều có mắt để nhìn đời và nhìn vào lòng mình, thì đồ vật gắn với con người cũng phải có mắt. Tuy nhiên, chúng ta thấy nhiều đồ vật khác, cũng gắn chặt với cuộc đời của mỗi con người ở Hội An sao không có mắt?

Hai tác giả còn đưa ra ý kiến về chiếc ghe ở Hội An cũng được vẽ mắt. Điều này hẳn ai cũng biết, không chỉ riêng Hội An mà tại nhiều địa phương trên đất nước ta và các quốc gia trên thế giới, ghe thuyền cũng thường được vẽ mắt. Ở Ai Cập vào khoảng 2.700 năm trước Công nguyên, trên những chiếc thuyền lớn, cư dân cổ Ai Cập đã vẽ một con mắt của thần Osiris; ở Hy Lạp và Ý vào khoảng 450 - 100 năm trước Công nguyên, trên các mũi thuyền đều sơn những con mắt; ở vùng Bali của đất nước Indonesia, trên những chiếc thuyền độc mộc người ta vẽ đầu con quái vật biển Makara; còn ở Việt Nam, mỗi địa phương đều có những cách vẽ mắt trên các mũi thuyền

rất khác nhau. Trên thập đồng Đào Thịnh (niên đại thế kỷ thứ I trước Công nguyên) có trang trí hình thuyền, ở mũi thuyền cũng có vẽ con mắt chim to tròn. Có lẽ, đây là một trong những dấu vết đầu tiên về tục vẽ mắt thuyền của người Việt được ghi lại trên một vật thể văn hóa.

Từ xưa dân gian quan niệm xem chiếc thuyền cũng như một sinh vật, mỗi khi đi trên kênh rạch, ao hồ, sông, biển thường gặp những con quái vật gây hại đối với con người, nên họ vẽ mắt ở hai bên mũi thuyền để các loài thủy quái không dám làm hại. Ngoài ra, ghe thuyền có mắt để dẫn con người đến những ngư trường có nhiều tôm cá. Nhiều nhà nghiên cứu cho rằng, tục vẽ mắt thuyền của người Việt có liên quan đến tục xăm mình của cư dân thuộc nền văn hóa Đông Sơn trong việc chống lại các loài thủy quái dưới biển. Hán thư và nhiều bộ cổ sử khác của Trung Quốc đã viết: “*Người Việt vẽ mình, cắt tóc để tránh cái hại giao long*”. Sách *Lĩnh Nam chích quái* cũng ghi: “*Dân sống ở rừng và chân núi xuống nước đánh cá thường bị giống giao long làm hại, bèn nói với vua. Vua cho rằng: ‘Giống sơn man và giống thủy tộc khác hẳn nhau, giống thủy tộc yêu kẻ giống mình ghét kẻ khác mình cho nên hại nhau’. Bèn bảo người đời lấy mực xăm vào mình hình Long Quân, theo dạng thủy quốc. Từ đó, dân không bị tai họa giao long làm hại nữa. Tục xăm mình của dân Bách Việt cũng bắt đầu từ đây*”.

Có lẽ vì vậy, đôi mắt thuyền chính là hình ảnh tái hiện mắt “thuồng luồng”, một loài sinh vật huyền thoại mang nhiều quyền năng liên quan đến sông nước. Đôi mắt hiện hữu trên mũi thuyền nhằm chống lại những sinh vật huyền thoại, đôi khi người ta cũng muốn linh thiêng hóa chiếc thuyền trở thành một vật thiêng, có sức sống nhằm cầu mong việc đi lại bằng đường thủy được bình yên và đánh bắt thủy hải sản được đắc lợi.

Đối với nhà cửa, nơi con người sống cả cuộc đời cũng phải có “đôi mắt” thì vẫn còn nhiều vấn đề chưa thật sự thuyết phục. Ở khu phố cổ Hội An, mắt cửa chỉ tập trung trong những di tích kiến trúc dân dụng và kiến trúc tôn giáo tín ngưỡng của người Hoa, nhưng rất hiếm thấy trên những ngôi nhà, đình, chùa của người Việt. Trong khi đó, làng mộc Kim Bồng (nay là xã Cẩm Kim, thành phố Hội An), nơi sản sinh ra những nghệ nhân góp phần hình thành nên quần thể kiến trúc khu phố cổ Hội An, thì trong những ngôi nhà của họ lại không chạm khắc trang trí mắt cửa. Còn trong nhiều ngôi nhà của người dân tộc Bạch, ở cách trung tâm thành phố Côn Minh (tỉnh Vân Nam, Trung Quốc) khoảng 40 km, trên các cánh cửa, cổng ra vào nhà có trang trí nhiều “Mắt cửa”. Tuy kiểu thức chạm khắc trang trí “Mắt cửa” ở đây không phong phú như ở Hội An, nhưng theo họ, đây là hình thức tín ngưỡng thờ Môn thần của mình. Do đó, theo chúng tôi, phải chăng “Mắt cửa” là một

1. Chu Quang Trứ, “Hội An nơi hội tụ các yếu tố nghệ thuật”, *Văn hóa Nghệ thuật*, Số 8 (170), 1998, 50.

2. Phạm Hoàng Hải, *Người bạn đường du lịch văn hóa Hội An* (Hà Nội: Thế giới, 2001), 39.

trong những hình thức thờ Môn thần trong tín ngưỡng dân gian của cộng đồng người Hoa ở khu phố cổ Hội An?



Mắt cửa nhà người dân tộc Bạch ở Trung Quốc.
Ảnh: Nguyễn Thái Hòa

*

* *

Tín ngưỡng thờ Môn thần là một trong những tín ngưỡng cổ xưa nhất, đồng thời, cũng được xem là một trong những hiện tượng văn hóa đặc sắc của văn minh Trung Hoa. Từ ảnh hưởng của tín ngưỡng này, trong dân gian đã dần dần hình thành nên nhiều tín ngưỡng khác, trong đó, có tín ngưỡng thờ Tài thần.

Trải qua các thời kỳ lịch sử, các giai đoạn phát triển khác nhau của con người mà vai trò, chức năng và hình ảnh của Môn thần cũng vì thế thay đổi. Và điều này, đã được minh chứng rõ ràng nhất qua các hình thức thờ Môn thần của người Hoa ở Hội An.

Mặc dù ngày nay, trong các công trình kiến trúc của người Hoa ở Hội An, Môn thần ít được cúng bái, hằng đêm người ta chỉ cần cắm hai bên cánh cửa một cây nhang là đã thể hiện lòng tôn kính của gia chủ đối với các thần. Song điều đó, vẫn không làm mất đi nét đẹp văn hóa truyền thống nơi cổ hương (Trung Quốc), mà còn góp phần làm phong phú thêm văn hóa cho vùng đất mới - Hội An.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Kim Khai Thành (Chủ biên) (2009). *Táo thần, Môn thần, Tài thần*. Trung Quốc: Cát Lâm.
2. Trần Thái Tiên (2011). *Nguồn gốc các vị thần*. Bắc Kinh: Hoa kiều Trung Quốc.
3. Chu Quang Trứ (1998). “Hội An nơi hội tụ các yếu tố nghệ thuật”. *Văn hóa Nghệ thuật*. Số 8 (170).
4. Phạm Hoàng Hải (2001). *Người bạn đường du lịch văn hóa Hội An*. Hà Nội: Thế giới.
5. Vương Kiến Huy - Dịch Học Kim (Chủ biên) (2004). *Tinh hoa tri thức văn hóa Trung Quốc*. Hà Nội: Thế giới.

HẢI THẦN TRONG TÍN NGƯỠNG CỦA NGƯỜI HOA Ở HỘI AN

Vũ Hoài An*

Hải thần là một loại hình tín ngưỡng dân gian đã xuất hiện từ xa xưa ở Trung Quốc. Dưới thời nhà Tần (221 - 206 trước Công nguyên), người ta cho rằng, Hải thần vốn là một con cá to ở trong biển. Từ đời nhà Hán (203 trước Công nguyên - 220 Công nguyên) trở về sau, người ta có xu hướng nhân cách hóa nhằm chỉ một vị thần chủ, cai quản khu vực biển mà Tứ Hải Long Vương là một trong những Hải thần được người ta sùng bái nhiều nhất. Sau này, tại các vùng Phúc Kiến, Quảng Tây, Đài Châu,... của Trung Quốc rất thịnh hành việc sùng bái Thiên Hậu. Ngoài ra, tại một số địa phương ở Trung Quốc, người ta còn thờ những vị Hải thần khác, mang tính địa phương, quản lý khu vực biển không rộng, nhưng truyền thuyết về những vị thần này cũng hết sức sinh động.

1. MỘT SỐ HẢI THẦN TRONG TÍN NGƯỠNG CỦA NGƯỜI HOA¹

1.1. Mạc Nương

Theo truyền thuyết dân gian của người Hoa còn lưu lại đến ngày nay thì vào thời Ngũ Đại Thập Quốc (907 - 979), vợ của quan Đô tuần Lâm Duy Di ẩn cư ở cảng Hiến Lương (tỉnh Phúc Kiến, Trung Quốc), một hôm bất chợt nhìn thấy một luồng hồng quang chiếu sáng vào trong nhà, làm cho cả căn nhà phát ra những ánh hào quang rực rỡ, hương thơm tỏa ra ngào ngạt, xung quanh âm âm rung chuyển tựa tiếng sấm xuân, vợ của Lâm Duy Di là Vương Thị sinh ra một hài nhi. Đứa bé gái này khi sinh ra không kêu, không khóc, đến lúc đầy tháng vẫn không cười, không nói nên cha mẹ mới đặt tên là Mạc Nương.

Mạc Nương từ nhỏ đã rất thông minh, lanh lẹ, mẹ dạy cho cô đọc sách, biết lễ nghĩa, học và tụng kinh Phật. Bà thường dẫn cô đến trước Quan Âm để ngắm nhìn biển rộng, xem thiên văn. Đến năm bảy, tám tuổi, Mạc Nương có thể biết tinh tú, rõ tiếng con nước, lại còn có thể kể rất nhiều chuyện ly kỳ

cổ quái. Lúc đó ở vùng đông nam duyên hải, nạn lụt liên tiếp xảy ra, hải nạn không ngừng, tiếng kêu than khổ sở của dân chúng ngút trời. Mạc Nương từ nhỏ đã hạ chí nguyện giải trừ tai nạn cho dân. Có lần tại một chiếc giếng cổ, cô được Quán Thế Âm Bồ Tát tặng cho một cái hộp gấm, trong đó có rất nhiều pháp bảo trấn yêu giải nạn. Từ đó về sau, cô bắt đầu dùng pháp bảo để tạo phúc cho dân nên nhân dân quanh vùng gọi Mạc Nương là Thần Cô.

Đến năm 28 tuổi, Mạc Nương tới bờ biển và cưỡi lên một đám mây màu vừa từ trên trời hạ xuống để bay lên trời. Người ta tương truyền rằng, sau khi bay lên trời thành tiên Mạc Nương vẫn luôn luôn thác mộng, hiển linh giáng phúc cho dân. Người dân ở cảng Hiến Lương đã xây một ngôi đền tại nơi Bà bay lên rồi đúc tượng để thờ cúng.

Hơn 1.000 năm trở lại đây, các nơi thuộc miền duyên hải và các bến cảng lớn nhỏ, hoặc những nơi ở hải ngoại có người Hoa sống tập trung, họ đều xây dựng miếu thờ Bà. Bà đã trở thành vị Hải thần phù hộ không chỉ trong tâm của người Hoa ở vùng duyên hải Trung Quốc mà cả người Hoa ở hải ngoại.

1.2. Thiên Hậu Thánh Mẫu

Thiên Hậu được người Hoa gọi dưới nhiều danh xưng tôn quý khác nhau như: Thiên Thượng Thánh Mẫu (Mẹ Thánh trên trời), Mã Tổ Bà (Bà Tổ), A Phò (Đức Bà, Đức Mẫu),... Người ta cho rằng, Bà sinh vào thời Tống Kiến Long năm thứ nhất (960), là con gái thứ sáu của Lâm Nguyên - Đô tuần kiểm huyện Bồ Điền, phủ Hưng Hóa, tỉnh Phúc Kiến (Trung Quốc). Tương truyền khi Bà mới sinh ra đã có những luồng ánh sáng và hương thơm kỳ lạ xuất hiện, khi lớn lên Bà rất hoạt bát và thông minh, đặc biệt Bà có thể cưỡi chiếu lướt trên biển cả, cưỡi mây ngao du khắp thiên hạ nên người ta gán cho Bà danh hiệu “Long Nữ”. Đến tuổi cập kê, rất nhiều người đến cầu hôn nhưng Bà lại không muốn lấy chồng. Đến thời Tống Ung Hy năm thứ 4 (987), khi sắp qua sinh nhật lần thứ 28, Bà nhờ mẹ giúp mình trang điểm thật lộng lẫy, sau đó ngồi trang nghiêm trên ghế và nhẹ nhàng nhắm đôi mắt lại. Mẹ Bà nghĩ thấy mùi phẫn hương kỳ dị tỏa ra lan rộng ngoài mấy dặm, và một đoàn tiên nữ từ trên trời bước xuống dìu Bà bước lên đuôi rồng và mất hút giữa bầu trời.

Nhiều truyền thuyết còn lưu lại đến ngày nay xoay quanh sự cứu rỗi của Bà. Sự thờ cúng Bà đột ngột nảy sinh vào cuối thế kỷ XI, về sau, nhiều đền miếu thờ Bà được người Hoa xây dựng ở khắp nơi. Vào năm Tuyên Hòa Tống Huy Tông năm thứ 4 (1122), Bà nổi tiếng hơn khi cứu một viên quan triều đình là Cấp sự trung Lộ Doãn Dịch khi ông phụng mệnh đi sứ sang

* *Tạp chí Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*

1. Những câu chuyện trong phần này được trích lược từ *Bồ tát ngoại truyện*, Dương Thu Ái - Nguyễn Kim Hanh dịch (Hà Nội: Văn hóa thông tin, 2003), 433-446.

Triều Tiên, khi thuyền của ông gần đến My Châu thì sóng thần kéo tới, bỗngưng Bà xuất hiện và dẫn con thuyền đi yên ổn. Năm sau khi ông trở về, hoàng đế nhà Tống đã ban tặng cho ngôi đền của Bà tên “Thuận Tế Miếu”. Năm 1155, không rõ vì lý do gì bà được phong là Linh Huệ Phu Nhân, Bà tỏ ra đặc biệt hữu hiệu khi cứu trận hạn hán năm 1187 và 1190 ở Trung Quốc. Năm Tống Quang Hy thứ 3 (1192), do bắt được bọn cướp biển mà Bà được thăng bậc từ tước Phu Nhân đổi thành tước Phi và vài năm sau Bà được phong Thánh Phi. Đến đầu thế kỷ XIII, Bà được cư dân vùng duyên hải nam Trung Hoa thờ tự nhiều. Trên tấm bia đá được dựng năm 1228 tại đền thờ Bà ở Hàng Châu kể lại như sau: có một luồng sáng siêu nhiên bất chợt hiện trong đêm bên bờ biển My Châu, tất cả những người dân ở nơi đó đều mơ thấy một cô gái nói với họ: “Ta là nữ thần My Châu, phải để ta ở đây”. Sau sự kiện này, người dân lập một ngôi đền thờ Bà trên bãi biển. Đến năm 1278, hoàng đế Mông Cổ là Hốt Tất Liệt phong Bà chức Thiên Hậu. Đến thời Minh Thành Tổ Châu Độ, Bà được phong là Thiên Phi. Đến thời Khang Hy nhà Thanh lại phong là Thiên Hậu, nên danh hiệu Thiên Hậu Thánh Mẫu còn lưu lại đến ngày nay...¹

Hơn mười thế kỷ trôi qua, từ đời Tống, Nguyên, Minh, Thanh và trải dài cho đến tận ngày nay, người Hoa đã thêu dệt lên rất nhiều câu chuyện về sự linh ứng của Bà và xây dựng nhiều đền miếu để thờ tự Bà. Bà đã trở thành vị thần Biển, vị Hải thần luôn theo cùng con người trên các chuyến hải trình đầy gian nan, nguy hiểm.

1.3. Hải Tiên Hoa

Theo tương truyền, Hải Tiên Hoa vốn là con gái của một ông lão đánh cá ở bờ biển Bắc Đới Hà (tỉnh Hà Bắc, Trung Quốc) mà người dân trong vùng gọi ông là Lão Đầu Cá. Sau khi sinh ra cô thì mẹ cô qua đời. Từ đó, Lão Đầu Cá ở một mình nuôi con.

Một hôm ông lão ra biển đánh cá, ông nhìn thấy trên ghềnh đá cạnh bờ biển mọc lên một bông hoa tươi đẹp, lá xanh non mơn mớn giống hệt đôi má của con gái mình nên ông đem hoa về tặng cho con và lấy tên hoa đặt tên cho con mình là Hải Tiên Hoa.

Hải Tiên Hoa lớn lên, khi cô mười sáu tuổi, dáng vẻ càng thanh tú, xinh đẹp. Ngư dân trên bờ biển Bắc Đới Hà đều yêu thích cô, mỗi khi cô đi tới đâu ai nấy đều hết lời ngợi khen. Lúc này ở trong vùng có một tên ngư bá là Hải Hòa Thượng, ngư dân ra biển đánh cá về phải nộp thuế cho hắn,

1. Henri Maspéro, *Đạo giáo và các tôn giáo ở Trung Quốc*, Lê Diên dịch (Hà Nội: Khoa học xã hội, 2000), 258.

những ngư dân không nộp đủ thuế đều phải đem con cái mình tới nộp để xuống biển săn tìm hải sâm cho hắn. Cách thức thu nhật hải sâm của Hải Hòa Thượng vô cùng độc ác, hắn bắt những đứa con gái nhỏ đi thu nhật hải sâm đến, dùng dây thừng buộc chặt vào cổ rồi mới thả xuống biển. Một là hắn sợ người ta ăn cắp những hải sâm đã thu nhật được. Hai là mỗi ngày những đứa bé này đều phải thu nhật một số lượng hải sâm nhất định, nếu không thu nhật đủ thì chúng chẳng được nghỉ ngơi.

Hải Tiên Hoa cũng là một trong số những cô gái bị bắt đi thu nhật hải sâm cho Hải Hòa Thượng. Một hôm trên trời mây đen vần vũ, dưới nước nổi gió to, sóng biển như những quả núi liên tiếp vỗ vào bờ, nước biển đục ngầu nhưng cô vẫn phải lặn mò hải sâm. Bất ngờ cô bắt gặp một viên Dạ Minh Châu, cô dùng nó làm đèn soi, đi đến đâu mặt biển liền gió yên sóng lặng. Cô đã mò được rất nhiều hải sâm, đem số hải sâm trao đủ thuế cho Hải Hòa Thượng, số còn lại cô đem bán lấy tiền mua gạo và thức ăn về cho cha.

Sau đó, Hải Hòa Thượng phát hiện cô có viên Dạ Minh Châu bèn tìm cách cướp của cô. Một hôm cô ra biển lặn tìm hải sâm về vừa chuẩn bị lên bờ thì bị người của Hải Hòa Thượng vây bắt. Cha cô và người dân trong làng bảo cô hãy chạy đi. Cô bèn nuốt viên Dạ Minh Châu vào bụng rồi lao mình ra biển. Hải Hòa Thượng cho người lên thuyền đuổi theo, lúc này bầu trời đang trong xanh bỗng nhiên mây đen từ đâu kéo đến, gió điên cuồng xô lên những đợt sóng lớn làm cho cả đoàn thuyền của Hải Hòa Thượng hoàn toàn bị lật úp và chết chìm trong sóng biển.

Về sau, người ta kể rằng, Hải Tiên Hoa vì nuốt ngọc minh châu nên đã biến thành thần. Nhân dân đã dựng lên một ngôi miếu Hải thần để thờ cô ở Kim Sơn Chử. Ngày 18 tháng 4 hàng năm là ngày hội ở miếu Hải thần.

1.4. Hải thần ở eo biển Hàng Châu

Ở ven eo biển Hàng Châu (tỉnh Chiết Giang, Trung Quốc), có một ngôi miếu Sắc Hải. Các cụ già nói, Hải thần được thờ cúng trong miếu vốn là một cậu bé có tấm lòng tốt. Truyện kể rằng, từ rất xa xưa, tại một vùng phía đông thành huyện Hải Yên (tỉnh Chiết Giang) có thị trấn tên là Vọng Hải, trong trấn có rất nhiều gia đình sinh sống. Một hôm, Tam Thái tử của Đông Hải Long Vương hóa thân thành con cá chép rất to đi rong chơi, vừa hay gặp nước triều rút nên bị mắc cạn trên bờ biển ở phía ngoài trấn Vọng Hải. Một người đánh cá nhìn thấy bèn đem về chặt thân cá thành hai khúc chuẩn bị nấu ăn. Vừa hay lúc đó, Quán Thế Âm Bồ Tát trên trời nhìn thấy bèn dùng phát trần làm nổi lên một trận gió đưa Tam Thái tử bay ra biển. Hai mảnh cá vừa gặp nước bèn ráp lại với nhau và quẫy đuôi bơi đi.

Đông Hải Long Vương khi hay tin con bị như vậy bèn nổi trận lôi đình, thể sẽ dâng nước làm ngập chết hết cư dân trấn Vọng Hải. Quán Thế Âm biết vậy bèn biến thành một ông lão mù đi bán dầu để thử lòng người trong trấn. Nhưng người dân nơi đây thấy ông lão mù lừa nên họ nổi lòng tham, trả tiền thì ít nhưng mức rất nhiều dầu, có người lại không trả tiền,... Chập tối, ông lão mù ngao ngán tìm đến một ngôi miếu đổ nát ở ven biển để ngủ qua đêm. Bất giác ông thở dài và nói một mình: “Lẽ nào lại không có một người tốt ư?”. Đang thăm nói như vậy thì ở bên ngoài có tiếng gõ cửa, một cậu bé độ mười lăm mười sáu tuổi cõng trên lưng một bà lão. Cậu bảo đến để trả tiền dầu vì ban ngày mua dầu nhưng cậu không trả tiền, về nhà bị mẹ la bắt phải đi trả nên cậu mới cõng mẹ tìm đến đây và nhất định phải trả tiền cho bằng được. Thấy vậy, cụ già thu tiền và nói cho cậu bé biết một bí mật, khi nào thấy mắt của con sư tử đá ở ven biển chảy máu thì lúc đó Long Vương sẽ dâng nước làm chết hết người dân trong trấn. Nhưng cụ chỉ nói cho cậu và mẹ cậu biết, nếu cậu nói cho bất kỳ người nào khác thì sẽ bị trời trừng phạt.

Một hôm, cậu bé thấy mắt của sư tử đá chảy máu, cậu bèn cõng mẹ chạy đi, nhưng nghĩ đến người dân vô tội trong thị trấn, cậu bèn quay lại báo cho họ biết để chạy trốn. Sau đó, vừa ôm mẹ đặt lên một gò đất cao thì cậu bị nước biển cuốn đi. Người ta bảo rằng, do cậu có lòng thương người nên được Ngọc Hoàng đưa về trời và phong làm Thần Biển quản lý một vùng Hải Yên ở trên mặt biển. Nhân dân đã xây lên một ngôi miếu ở ngay nơi cậu bé bị nước biển cuốn đi và gọi là Miếu Sắc Hải.

2. TÍN NGƯỠNG THỜ HẢI THẦN CỦA NGƯỜI HOA Ở HỘI AN

2.1. *Đôi nét về người Hoa ở Hội An*

Người Hoa là một trong những dân tộc có mặt từ rất sớm ở cảng thị Hội An (Quảng Nam). Đây là một bộ phận dân cư có vai trò quan trọng trong việc hình thành cũng như phát triển Hội An trở thành một trong những đô thị thương cảng sầm uất vào bậc nhất của xứ Đàng Trong dưới thời các chúa Nguyễn và nhà Nguyễn sau này. Phần lớn người Hoa ở Hội An đến từ các vùng duyên hải Nam Trung Hoa như: Phúc Kiến, Quảng Đông, Hải Nam, Triều Châu... Đây là những cư dân có nhiều kinh nghiệm trong việc giao thương buôn bán trên biển. Dựa vào nhóm ngôn ngữ và địa phương gốc ở nguyên quán, họ sinh hoạt cộng đồng theo năm bang, gồm: Phúc Kiến, Quảng Đông, Triều Châu, Hải Nam, Gia Ứng. Ngoài tổ chức quản lý chung là Ngũ Bang, mỗi Bang cũng có tổ chức quản lý và thiết chế cộng đồng, tôn giáo tín ngưỡng riêng như: Hội quán Phúc Kiến, Hội quán Triều Châu, Hội quán Quảng Triệu, Hội quán Hải Nam, Hội quán Trung Hoa,... Theo Tổng

điều tra dân số và nhà ở năm 2009, thì cộng đồng người Hoa ở Hội An có khoảng 669 người.

2. Tín ngưỡng thờ Hải Thần của người Hoa ở Hội An

Từ xưa, Trung Hoa đã là một trong những quốc gia trên thế giới nổi tiếng về ngành hàng hải, đồng thời họ có nền thương nghiệp trên biển trải dài hàng nghìn năm qua. Những thương nhân Trung Hoa chỉ cần một chiếc thuyền nhỏ là có thể giông buồm ra khơi, tiến xuống các quốc gia ở khu vực miền Nam kiếm sống. Thời đó, phương tiện đi lại trên biển chủ yếu là thuyền buồm nên họ phải lênh đênh trên biển hết tháng này qua tháng khác, trong khi đó biển cả thì bao la và nguy hiểm, còn con người thì nhỏ bé, họ không có một năng lực phòng thủ hiệu quả và phải luôn đối mặt trước sức mạnh của các thế lực siêu nhiên. Mỗi lần giông buồm đi/về, họ luôn cầu nguyện với những vị thần mà họ tin rằng có một khả năng siêu nhiên, có thể cứu giúp họ bất cứ lúc nào mà Hải thần là vị thần gắn chặt trong tâm thức của họ.

Ở Hội An, việc thờ cúng Hải thần của người Hoa được duy trì từ trước đến nay tại Hội quán Trung Hoa¹ và Hội quán Phúc Kiến² cũng như tại nhà riêng của một số gia đình người Hoa. Vị Hải thần được thờ cúng tại đây là Thiên Hậu Thánh Mẫu. Tuy nhiên, qua câu chuyện Mạc Nương và Thiên Hậu Thánh Mẫu được chép trong *Bổ tát ngoại truyện* như tôi đã lược thuật ở trên có nội dung hầu như giống nhau, chỉ khác nhau ở một số chi tiết rất nhỏ, phải chăng Mạc Nương và Thiên Hậu Thánh Mẫu cũng chỉ là một? Có thể do thời gian, những truyền thuyết về sự linh ứng của Bà mà tùy theo mỗi lúc, mỗi nơi mà người ta có những cách kể khác nhau chăng?

Trên linh vị thờ Bà tại Hội quán Phúc Kiến đã cho chúng ta biết khá rõ về lịch sử của Bà: “*Thiên Hậu - người Bồ Diễm ở tỉnh Mân (Phúc Kiến)*.”

1. Hội quán Trung Hoa còn gọi là Dương Thương hội quán, chùa Bà, chùa Ngũ Bang, trường Lễ Nghĩa,... được xây dựng khoảng năm 1741 gồm: nhà tiền điện, chánh điện, tả vu và hữu vu. Bên trong chánh điện có khám thờ Thiên Hậu Thánh Mẫu - vị Hải thần theo quan niệm của người Hoa. Ngoài ra, còn thờ Thiên Lý Nhân, Thuận Phong Nhĩ và mô hình thuyền buồm, đây là mẫu thuyền ngày xưa được người Hoa sử dụng làm phương tiện hàng hải giao thương buôn bán. Đồng thời cũng là nơi sinh hoạt tín ngưỡng và hội họp chung của năm bang: Phúc Kiến, Triều Châu, Gia Ứng, Hải Nam và Quảng Đông.
2. Hội quán Phúc Kiến còn gọi là chùa Phúc Kiến, được khởi công xây dựng vào năm 1757, có kiến trúc hình chữ Tam (三). Khu vực chính gồm tiền điện, nhà Đông Tây, chánh điện và hậu điện theo kiểu nội công ngoại quốc. Trong chánh điện thờ tượng Thiên Hậu Thánh Mẫu - vị Hải thần có công cứu giúp những người bị nạn trên biển được đại đa số người Hoa thờ cúng. Trước tượng Thiên Hậu Thánh Mẫu, bên trái đặt mô hình thuyền buồm, đây là mẫu hình thuyền của thương nhân người Hoa từng sử dụng để vượt biển buôn bán.

Ông tăng tổ là Bảo Kiết Công, họ Lâm. Thời nhà Châu, ông tổ 5 đời làm chức thống lĩnh Binh mã sứ, về ở ẩn tại cảng Hiền Lương ở Hải Tân. Tổ ngài làm chức Tổng quân ở Chương Châu, tỉnh Phúc Kiến. Nổi đến, cha là Duy Ý Công và mẹ là Vương Thị. Sinh ngài năm đầu Kiến Long nhà Tống, ngày 23 tháng 3. Khi sinh có nhiều điều thần dị. Lên tuổi 13 gặp vị đạo sĩ cho ngài “Linh tướng bí pháp”. Năm 16 tuổi dìm xuống giếng được diệu bùa và cấm phép linh thông biến hóa, đuổi tà, cứu thế. Quần chúng đều tôn làm “Thông Hiền Linh Nữ”. Thêm 13 năm sau (29 tuổi/tiết Trùng cửu - mồng 9 tháng 9 - lên núi My Châu và giữa ngày phi thăng lên trời). Sau đó giúp nước cứu dân linh hiển rõ ràng có nhiều thánh tích. Triều Tống gia phong ngài là “Linh huệ phu nhân”. Qua các triều Nguyên, Minh nhiều lần phong “Thiên Phi”. Đời Khang Hy (triều Thanh) sắc phong “Thiên Hậu”. Đời Ung Chánh (triều Thanh) chuẩn cho các tỉnh được ký tế Xuân Thu. Từ Càn Long đến Gia Khánh được gia phong và truy phong cho cha là Tích Khánh Công và mẹ là Tích Khánh Phu Nhân được thiết lập bia phía sau điện để ký tế”.¹

Còn trong Toàn tập đồ chí linh tích Thiên Hậu Thánh Mẫu cho rằng: “Thánh Mẫu là vị ngày trước nước ta (Trung Quốc) phương ngôn xưng là ‘Má Tổ nương’. Cứ theo truyền thuyết thì Má là người đời Tống. Sau có lời ghi thuật cả làng, quận phủ, cha họ Lâm, mẹ họ Vương rất thành tâm thờ phụng Quan Âm Đại Sĩ, ra sức làm việc lành và thường cầu đảo Đại Sĩ, trên thiên không ban cho một hoàn thuốc, uống vào thì thọ thai. Thời Kiến Long nhà Tống, ngày 23 tháng 3 năm Mậu Thân sinh ngài ở cảng Hiền Lương. Đêm sinh ngài ánh sáng đầy nhà, đất biến đủ màu. Đầy tháng mà không có một tiếng khóc, nhân đó mà cha mẹ đều gọi là ‘con câm’. Tám tuổi thì mở miệng đọc sách, không quên một chữ. Đến 10 tuổi thì rất tin Phật. Lúc tuổi 16 thì ngẫu nhiên dìm xuống giếng xưa bỗng thấy xuất hiện một vị thần tiên trao cho ngài cái đồng hồ. Từ đó Má được thuật thông linh song hóa và rồi đi vân du giúp người cứu thế rất nhiều, không kể xiết. Năm 29 tuổi thành đạo lên trời, nhân dân đều ngưỡng mộ thánh linh mới lập miếu thờ mà gọi tên ngài là ‘Thông Linh Hiền Nữ’. Do đó, mà từ các triều Tống - Nguyên - Minh - Thanh đều có sắc phong ban tặng làm Thánh Mẫu oai linh. Thời thường, ngài bảo hộ cho các tàu thuyền vận tải vượt biển, khi có bão táp phong ba hễ ai cầu đảo, vái van thì được giúp đỡ bình an, nhiều lúc đánh bọn giặc cướp, khi cho thấy mộng báo trước. Trên đường đi cũng được hiển hiện để trừ giặc cướp. Nhờ oai trừ hung, diệt bạo mà triều đình tấn phong không biết mấy lần. Lòng từ bi tế thế của Thánh Mẫu bốn biển dương oai, năm châu sùng ngưỡng nên các vị tiền bối tín chủ mới in ra ghi linh tích của Thánh

Mẫu để sau cho hậu thế”.¹

Tại Hội quán Trung Hoa và Hội quán Phúc Kiến, người Hoa thờ Bà trang trọng ở gian chính giữa của hội quán, cung thờ Bà được trang trí lộng lẫy với các bao lam được sơn son thếp vàng và chạm trổ hoa văn tinh xảo, bên trong đặt tượng của Bà. Tượng của Bà thể hiện hình dáng của một người phụ nữ đang ngồi, khuôn mặt đầy đặn phúc hậu, bên ngoài khoác chiếc áo choàng màu đỏ, thêu kim tuyến, đầu đội mũ cừu long, tay cầm bài vị. Hai bên Bà có tượng của hai thuộc hạ là Thiên Lý Nhân và Thuận Phong Nhĩ, giúp Bà nhìn xa ngàn dặm và nghe thấy tiếng kêu cứu từ ngàn dặm để kịp thời ứng cứu.

Tại những nơi thờ Bà, người Hoa đi lễ hầu hết các ngày trong tháng. Nhưng ngày vía Bà (ngày 23 tháng 3 âm lịch) được xem là ngày hội lớn của cộng đồng người Hoa ở Hội An. Vào những ngày này, mọi người trong và ngoài Bang Hội đem lễ vật và nhang đèn đến cầu cúng rất đông. Đây được xem là dịp để cộng đồng người Hoa có dịp gặp gỡ nhau, cùng nhau ôn lại những chuyện đã qua, đồng thời nhắc cho lớp trẻ nhớ đến nguồn gốc của quê hương dân tộc, đồng thời bàn bạc phương hướng giúp đỡ những người trong Bang Hội đang gặp cảnh khốn cùng...

Ngay từ chiều ngày 22 tháng 3 âm lịch, trong khuôn viên của Hội quán Phúc Kiến và Hội quán Trung Hoa, người ta trang hoàng hàng trăm chiếc đèn lồng, cờ hiệu của ngày vía với nhiều kiểu dáng và màu sắc rực rỡ từ trong ra ngoài. Quan trọng nhất là lễ tắm Bà và dâng lên Bà những bộ trang phục, những đồ trang sức mới. Trong lễ tắm Bà, người ta dùng một chiếc khăn mới, mềm, sạch nhúng vào nước và lau bụi bám trên thân tượng. Sau đó, thay cho Bà bộ áo mới đẹp nhất được chọn trong số những bộ quần áo mà những người đem tới dâng cúng.

Đến ngày 23 tháng 3 âm lịch, người ta tổ chức lễ chính theo nghi thức cổ truyền gắn với tập quán của người Hoa Phúc Kiến. Một số lễ vật có nguồn gốc từ tỉnh Phúc Kiến được bày biện để dâng cúng Bà như: bún xào Phúc Kiến, bánh bao Phúc Kiến, cơm Dương Châu, vịt tiềm bát bửu, khoai nhục,... Ngoài ra còn phải có cá, giò heo, gà, vịt, cua đã được nấu chín và kèm theo heo quay. Buổi lễ diễn ra, tất cả những người tham dự đều đứng nghiêm, sau đó người chủ tế và bồi tế bước vào vị trí của mình. Lúc này chiêng trống được đánh vang, người ta dâng lên hương, rượu, heo quay và sau đó hướng về điện thờ Bà vái lạy ba lạy. Lúc này người chủ tế đọc văn tế. Sau khi đọc văn tế xong, người ta tiến hành đốt vàng mã rồi lại hướng về điện thờ Thiên Hậu Thánh

1. Bản dịch của nhà nghiên cứu Nguyễn Bội Liên. Hội An, ngày 15.3.1992.

1. Bản dịch của nhà nghiên cứu Nguyễn Bội Liên. Hội An, ngày 10.3.1992.

Mẫu vái tạ ba lạy, như vậy là nghi lễ đã hoàn thành. Sau đó, người ta xin xăm, xin lộc, vay vốn Bà để làm ăn, cầu tự, cầu tài,...

Sau *phần lễ* là *phần hội* diễn ra, tiệc chiêu đãi tân khách được dọn trong khuôn viên của Hội quán, đồng thời cũng diễn ra các hoạt động khác như liên hoan văn nghệ, xổ số cầu may, bán đấu giá lồng đèn, biểu diễn múa lân sư rồng,... để thu tiền làm những công việc từ thiện,... Lễ vía Thiên Hậu không chỉ thu hút cộng đồng người Hoa, người Việt ở Hội An mà còn thu hút đông đảo bà con các địa phương lân cận cũng như du khách trong nước và quốc tế tham dự.

Trước đây ở Hội An còn diễn ra lễ rước kiệu Thiên Hậu đi qua các ngõ phố trong tiếng nhạc bát âm rộn ràng, đây là dịp để cho bà con người Hoa chiêm ngưỡng và cầu mong những điều may mắn sẽ đến với mình và gia đình. Vào dịp này, trước những ngôi nhà của đồng bào người Hoa được giăng đèn, kết hoa, đốt pháo, lập bàn hương án để nghinh đón Bà rất trang trọng. Nhưng sau năm 1975, do nhiều lý do nên hình thức rước kiệu này không còn nữa, đây cũng là một vấn đề hết sức đáng tiếc mà đến nay vẫn chưa phục hồi lại.

*

* *

Có thể nói, Thiên Hậu Thánh Mẫu là vị Hải thần trong tín ngưỡng dân gian của cư dân Trung Hoa được thờ tự ở rất nhiều nơi trên thế giới. Ở Hội An, tín ngưỡng thờ Hải thần của cộng đồng người Hoa cũng không phải là trường hợp ngoại lệ. Trải theo thời gian, trong tín ngưỡng Hải thần của người Hoa ở Hội An đã có những nét văn hóa mới, tạo nên sự phong phú đa dạng của quá trình tiếp xúc và giao lưu văn hóa giữa các cộng đồng tộc người cùng sinh sống trên mảnh đất Hội An trong suốt những thế kỷ qua. Hiện nay ở Hội An, ngày vía Thiên Hậu Thánh Mẫu không chỉ dành riêng cho bà con người Hoa mà đã trở thành ngày hội chung, thu hút đông đảo dân cư Hội An, du khách trong nước và quốc tế tham dự.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Trần Văn An (2005). *Di sản văn hóa nghệ thuật dân gian Hội An*. Hội An: Trung tâm Quản lý Bảo tồn Di tích Hội An.
2. Cristophoro Borri (1998). *Xứ Đàng Trong năm 1621*. Hồng Nhuệ Nguyễn Khắc Xuyên, Nguyễn Nghị dịch và chú thích. Thành phố Hồ Chí Minh: Thành phố Hồ Chí Minh.
3. Châu Hải (1992). *Các nhóm cộng đồng người Hoa ở Việt Nam*. Hà Nội: Khoa học xã hội.
4. Diệp Truyền Hoa (1997). *Hội An kim tích*. Hội An: Hội quán Trung Hoa.
5. Henri Maspéro (2000). *Đạo giáo và các tôn giáo ở Trung Quốc*. Lê Diên dịch. Hà Nội: Khoa học xã hội.
6. Nguyễn Chí Trung (2005). *Cư dân Faifo - Hội An trong lịch sử*. Hội An: Trung tâm Quản lý Bảo tồn Di tích Hội An.
7. Nguyễn Quốc Hùng (1998). “Vài nét về di tích trong khu phố cổ Hội An”. *Văn hóa nghệ thuật*. Số 8.
8. Nguyễn Văn Huy (1993). *Người Hoa ở Việt Nam*. Paris.
9. Tô Nam Nguyễn Đình Diệm (1958). “Minh Hương lược khảo”. *Văn hóa Á châu*. Số 5.
10. Tsai Maw Kuey (1968). *Người Hoa ở miền Nam Việt Nam*. Paris: Thư viện Quốc gia.
11. Trần Kinh Hòa (1957). “Phổ người Đường ở Hội An vào thế kỷ XVII, XVIII và nền thương nghiệp của nó”. *Tân Á học báo*. Tân Gia Ba. Số 3(1).
12. Trần Kinh Hòa (1961 - 1962). “Một điều nhận xét về Minh Hương xã và các cổ tích tại Hội An”. Sài Gòn: *Việt Nam Khảo cổ tập san*. Số 1+Số 3.
13. Vương Kiến Huy - Dịch Học Kim (Chủ biên) (2004). *Tinh hoa tri thức văn hóa Trung Quốc*. Hà Nội: Thế giới.
14. Cổ Hy Giai (2003). *Bổ tát ngoại truyện*. Dương Thu Ái - Nguyễn Kim Hanh dịch. Hà Nội: Văn hóa thông tin.

VỀ MIẾU THẤT VỊ Ở QUẢNG NAM VÀ THỪA THIÊN HUẾ

Trần Viết Điền*

Miền đất giữa hai sông Vĩnh Điện và Thu Bồn, từng có thủ phủ của Quảng Nam xưa, như dinh trấn Thanh Chiêm thời chúa Nguyễn (1558 - 1775) và thành tỉnh Quảng Nam thời nhà Nguyễn (1802 - 1945), thương cảng Hội An sầm uất và những làng nghề nổi tiếng như Phước Kiều, Kim Bồng... Nhiều người thừa nhận vùng đất Điện Bàn, Quảng Nam là vùng có bề dày văn hóa lịch sử rõ nét.

Vài năm trở lại, trên báo Đà Nẵng, báo Quảng Nam... xuất hiện một số bài viết về ngôi *Miếu Thất Vị* ở làng La Qua (thuộc thôn Trung Phú, xã Điện Minh, huyện Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam), được xếp hạng di tích lịch sử văn hóa cấp tỉnh. Quanh ngôi miếu này nói riêng và làng cổ La Qua nói chung, từng truyền khẩu nhiều truyền thuyết về các vị thần được thờ ở Miếu Thất Vị. Hàng năm, dân làng thường tổ chức tế lễ “xuân thu nhị kỳ” trọng thể ở Miếu Thất Vị. Với áo khoác truyền thuyết đậm chất hoang đường của các vị thần được thờ ở miếu, dường như có một cốt lõi lịch sử nào đó, xảy ra vào đầu thế kỷ XIX, mà người xưa muốn gửi lại hậu thế (?).

Sở dĩ chúng tôi quan tâm ngôi Miếu Thất Vị làng La Qua ở Quảng Nam và đặt vấn đề như trên là vì ở Thừa Thiên Huế cũng có Miếu Thất Vị (còn gọi là Bảy Miếu) ở xóm Kim Bồng (nay là làng Hòa An, xã Phú Thanh, huyện Phú Vang), gần làng Quy Lai. Một vấn đề cần nghiên cứu là liệu có mối quan hệ giữa *Miếu Thất Vị làng La Qua* ở Quảng Nam và *Miếu Thất Vị xóm Kim Bồng* ở Thừa Thiên Huế hay không? Cốt lõi lịch sử của những truyền thuyết thần bí quanh các vị thần là gì?

1. TRUYỀN THUYẾT LỊCH SỬ CỦA MIẾU THẤT VỊ LÀNG LA QUUA

Các vị bô lão của làng La Qua truyền khẩu rằng, ngày xưa có khi làng bị hạn hán mất mùa ba năm liền, rất thống khổ. Diêm Vương thương tình, **bèn sai bảy người con gái của ngài rời địa phủ để lên dương thế** cứu dân làng. Giúp dân thoát khỏi nạn đói nghèo thì xảy ra việc binh đao, Diêm Vương sợ bảy ái nữ của ngài không đủ sức chống đỡ nên đưa ngay người con trai thứ tám của ngài lên hỗ trợ, kết quả dân làng thoát khỏi tai ương. Nhớ ơn hộ trì

của các thần, dân làng La Qua lập Miếu Thất Vị để thờ bảy vị nữ thần và lập một am nhỏ trong khuôn viên miếu để thờ vị nam thần.

Truyền thuyết trên rất hoang đường nhưng có khả năng người xưa muốn gửi lại hậu thế những thông tin về những sự kiện lịch sử mà nhà nước phong kiến đương thời nghiêm cấm: dân làng bị đói khổ và điều linh vì chiến tranh, có các anh hùng lịch sử hộ trì, bảy vị có công trước và về sau có một vị nữa. Thật vậy ở làng La Qua còn có một truyền ức khác về Miếu Thất Vị, mang tính lịch sử chứ không hoang đường:

An Trường trong bài “Truyền thuyết miếu Thất Vị”, đăng trên báo điện tử Đà Nẵng (13.12.2009) đã thuật lại truyền ức của các vị bô lão làng La Qua: “*Còn theo những vị cao niên thôn Trung Phú, thì tương truyền rằng vào năm 1814, đời vua Gia Long (1802 - 1820), tại gò Rừng xứ Dương Thần làng La Qua, huyện Điện Phước (nay là huyện Điện Bàn) dân làng đã phát hiện bảy tảng đá nhỏ, hình nón úp, có dạng hao hao giống mặt người, mọc kề cận nhau. Từ khi bảy hòn đá này xuất hiện, khu rừng xứ Dương Thần đã xảy ra nhiều hiện tượng thần bí và kỳ lạ, nhất là vào lúc giữa trưa và giữa đêm nên dân làng trong vùng rất hoang mang, kiêng sợ. Thế rồi, bỗng một hôm có một người từ hướng Nam đến đây, ứng khẩu xưng rằng: ‘Ta là vua Mây, chúa Lôi, nữ thần xuất thế để cứu độ chúng sanh’.* Dưới vỏ che thần thánh, dường như người xưa ở xứ Quảng có mục đích tưởng niệm những nhân vật lịch sử gắn bó với sự kiện lịch sử nào đó. Tất nhiên Miếu Thất Vị không phải thờ Thất vị Đại vương họ Lỗ, như tại *Miếu Lỗ Đình Sơn Thất Vị Đại Vương* ở Bồ Lý (tỉnh Vĩnh Phúc). Các vị nhân thần này là bảy anh em nhà họ Lỗ có công giúp vua Trần Thái Tông trong cuộc kháng chiến chống Nguyên Mông lần I (1258), được nhà Trần phong thần. Miếu Thất Vị làng La Qua cũng chẳng phải là bản sao của Miếu Thất Phủ tại Vĩnh Long, mà dân gian thường gọi là Chùa Ông, do người Hoa lập ra.

2. LẦN TÌM NHỮNG TÍN HIỆU QUANH NHỮNG TRUYỀN THUYẾT Ở LÀNG LA QUUA

Trong bài “Dinh Thầy Thím”, tác giả Phan Chính viết về lễ hội Dinh Thầy Thím ở Hàm Tân (Phan Thiết), có thuật lại sự tích Thầy được dân gian phụng thờ. Điều đáng chú ý là Thầy lại xuất thân từ làng La Qua! Chúng tôi xin trích nguyên một đoạn trong bài viết của Phan Chính như sau: “*Chuyện xưa kể rằng: Dưới thời Gia Long, tại làng La Qua, phủ Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam có một đạo sĩ giàu lòng nhân ái, có nghĩa cử cao đẹp hành đạo giúp đời. Quê làng của đạo sĩ từ nhiều đời đặng cay nghiệt ngã, quanh năm đói ăn thiếu mặc như mắc tội với đất trời. Do đó, nỗi bức xúc của dân làng là làm sao có*

* Nhà nghiên cứu, thành phố Huế.

một mái đình để dâng lời cầu nguyện, rước phép an lành. Cảm thấu được nỗi mong ước sâu xa đó, đạo sĩ tập hợp những kỳ lão, trai tráng trong làng thông báo ý định ra tay giúp việc dựng đình nhưng với điều kiện phải dọn sẵn một nền đất rộng và trong thời gian dựng đình không một ai lai vãng. Mọi người đều bán tín bán nghi nhưng vẫn làm theo đạo sĩ. Trong khi đó ở làng Bát Nhị vừa xây một ngôi đình thật nguy nga nhưng các hương chức cây giàu, lại có lời xúc phạm, khinh khi dân làng bất hạnh không xây nổi mái đình. Đạo sĩ bình tâm khuyên dân làng nhẫn nhục và chờ đợi. Không bao lâu, sau một đêm mưa to gió lớn, sấm sét đầy trời dân làng được tin vui đã có ngôi đình mới. Ai cũng vui mừng, đến nơi dọn đất trước đây đã thấy sừng sững ngôi đình ngời đỏ. Nỗi vui lẫn niềm kinh ngạc của dân làng chưa nguôi thì lại nghe tin dữ bên làng Bát Nhị bị mất đình. Thế là bọn hào lý nổi cơn thịnh nộ, cấp báo lên quan tố cáo đạo sĩ là phù thủy dùng phép ma tà thuật đánh cắp đình làng. Lúc bấy giờ dưới triều Tự Đức ra lệnh bắt đạo sĩ, khép tội gây rối và mưu bạo loạn. Vua bèn ra hình phạt “Tam ban triều điển” (tức tội hình chết chém, uống độc được hoặc thắt cổ). Giữa pháp trường, đạo sĩ cùng vợ điếm nhiên và xin cấp một tấm lụa điều, xếp hình chim phượng. Sau khi dùng mực điểm nhãn, dải lụa điều biến thành chim phượng mang cả hai vợ chồng bay về phía nam”.

Qua lời thuật của tác giả Phan Chính về hành trạng của Thầy, từng hành đạo ở làng La Qua, từng bị nhà Nguyễn ghép tội chết, dấu Thầy chỉ có mục đích “cứu nhân độ thế”. Sự kiện Thầy dùng phép thần thông di chuyển ngôi đình của làng Bát Nhị sang làng La Qua có màu sắc thần thoại mang âm hưởng “lấy của nhà giàu đem cho người nghèo”... và sự kiện vị đạo sĩ bị triều đình nhà Nguyễn ghép tội chết... thúc giục chúng tôi tìm cách kiến giải nguồn gốc Miếu Thất Vị làng La Qua vậy.

3. VỀ MIẾU THẤT VỊ (HAY BẢY MIẾU) XÓM KIM BÔNG Ở TỈNH THỪA THIÊN HUẾ

Xã Phú Thanh (huyện Phú Vang, tỉnh Thừa Thiên Huế) nguyên là làng Quy Lai, do ngài Phạm Như Nghi, vị khai sinh ra họ Phạm Hữu, đồng thời khai khẩn xây dựng nên làng Quy Lai vào thế kỷ XVII, thời chúa Nguyễn Hoàng. Ngài Phạm Như Nghi được nhà Nguyễn sắc phong là “Bổn thổ Thành Hoàng khai khẩn nguyên thần Phạm Quý công, trước phong Dực Bảo Trung Hưng linh phò gia tặng Đoan Túc tôn thần”.

Phía tây nam làng Quy Lai, cuối làng, ven sông, có xóm Kim Bông, theo truyền ức là xóm của những lính thợ đóng thuyền bè phục vụ thủy quân triều chúa Nguyễn, triều Tây Sơn và triều vua Nguyễn. Các bô lão cho biết hàng trăm năm trước, xóm này đa phần là dân ngụ cư, gồm những kíp

thợ của làng Kim Bông ở Quảng Nam được vua chúa triều Nguyễn trưng tập để làm việc ở xưởng đóng thuyền. Gần xóm Kim Bông, nay là làng Hòa An, bên đường làng có Miếu Thất Vị, dựng hàng ngang bên đường làng, quay về hướng tây nam. Sư Thích Phước Nghiêm, trụ trì chùa sắc tứ Từ Vân ở Quy Lai cho biết ở cồn làng Quy Lai ngày xưa có ngôi miếu thờ một vị tướng Tây Sơn, từng đóng quân ở cồn, và tuần tiết ở đó. Có người nghe người xưa truyền khẩu, rằng: “Bảy Miếu nguyên trước thờ bảy vị có xương cốt không đầy đủ, nằm trong bảy giỏ mây, trôi dạt vào tấp ở ruộng gần xóm Kim Bông. Có người phát hiện, đắp nấm, thắp hương, lâu dần làng lập bảy bệ nhỏ để thờ”. Xóm Kim Bông, gần Bảy Miếu, ngày càng đông cư dân nên hình thành làng Hòa An. Dưới thời nhà Nguyễn, đời xa người khuất, dân sở tại cho tôn tạo Bảy Miếu khang trang hơn, to rộng hơn và tôn trí các bài vị thờ các vị thần của làng mới lập. Nơi đây vẫn hương khói thường xuyên, xuân thu nhị kỳ đều có cúng kiếng nghiêm túc.

4. VÀ MỘT GIẢ THUYẾT ĐẶT RA

Miếu Thất Vị (hay Bảy Miếu) xóm Kim Bông xưa có tiền thân là “miếu cô hồn”, thờ bảy vị “hữu vị vô danh”, xương cốt lẫn bùn đất nằm trong giỏ mây, phát hiện trong lớp đất bồi ven sông Hương nhưng không có niên đại. Trong khi đó Miếu Thất Vị làng La Qua dù thần bí hơn nhưng có niên đại là năm Gia Long thứ 14 (1815). Tuy nhiên, bảy vị có xương cốt, nằm trong giỏ mây, “lỗi” hay “mọc” từ đất là có điểm tương đồng. Ở La Qua có truyền ức rằng có người nhập đồng, tự xưng là vua “Mây”, chúa “Lỗi” và sự kiện dân làng Hòa An (xóm Kim Bông xưa), đã phát hiện xương cốt của bảy vong vị trong bảy giỏ mây... là những cơ sở để chúng tôi hình thành một giả thuyết như sau:

Xóm Kim Bông (nay là làng Hòa An) ở Thừa Thiên Huế ngày trước đa phần là người ngụ cư, có gốc thuộc làng nghề Kim Bông ở Quảng Nam. Làng mộc Kim Bông của xứ Quảng nằm ở xã Cẩm Kim, đối diện phố cổ Hội An, bên kia bờ con sông Hoài. Nghề mộc Kim Bông được hình thành từ thế kỷ XV bởi những người Việt đầu tiên từ đồng bằng Bắc Bộ và vùng Thanh - Nghệ - Tĩnh vào khai khẩn vùng đất Cẩm Kim - Hội An thời bấy giờ. Cuối thế kỷ XVI - đầu thế kỷ XVII nghề mộc Kim Bông bắt đầu phát triển nhờ thương cảng Hội An phồn thịnh. Đến thế kỷ XVIII, Kim Bông đã phát triển thành làng nghề với ba nhóm nghề rõ rệt: mộc xây dựng, mộc dân dụng và đóng tàu thuyền bằng gỗ. Nghề nhân Kim Bông từng được vua chúa nhà Nguyễn đưa ra kinh đô xây dựng và tôn tạo các công trình thành quách, lăng tẩm, mộc dân dụng và đặc biệt đóng thuyền.

Xóm Kim Bồng ở Thừa Thiên Huế nằm gần khúc quẹo sông Hương, nơi phù sa của sông bồi tạo ruộng đồng phía tây nam làng Quy Lai, là nơi ngụ cư của những người lính thợ đóng thuyền gỗ, tuyển mộ ở làng Kim Bồng (nay là xã Cẩm Kim, thành phố Hội An, tỉnh Quảng Nam). Sông Hương phía hạ lưu có dòng chảy theo hướng nam - bắc, từ Tiên Nộn đến Lại Ân (ngã ba Sinh), nhưng từ Lại Ân đến xóm Kim Bồng thì dòng chảy theo hướng tây nam - đông bắc, sau đó vờn trước mặt làng Quy Lai theo hướng tây - đông. Đây là nguyên nhân hình thành cồn đất giữa sông ở trước mặt xóm Kim Bồng và làng Quy Lai.

Tháng 11 năm Nhâm Tuất (1802), vua Gia Long tổ chức lễ Hiến phù, hành tội vua Thái Đức Nguyễn Nhạc, vua Quang Trung Nguyễn Huệ, Chính cung hoàng hậu của vua Quang Trung, vua Cảnh Thịnh, hoàng đệ Nguyễn Quang Dục, nữ tướng Bùi Thị Xuân và con gái của bà... Ba thủ cấp của ba vua Tây Sơn thì giam vào vò, còn lại xương cốt của ba vua và bốn tử tội khác thì cho vào giỏ mây, làm ô uế, xong bắn ra sông Hương. Các giỏ có xương cốt chìm nổi, trôi theo dòng, làng nào hai bên sông Hương phát hiện những giỏ xương này thì dùng sào lùa giỏ để chúng trôi tiếp... Sau một khoảng thời gian trôi dạt, có khả năng khi đến khúc quẹo vắng vẻ ở vùng đang bồi tạo ven sông Hương, chặng gần xóm Kim Bồng thì tấp vào bờ, dọc theo con hói nào đó, trở thành trầm tích và bị quên lãng theo thời gian. Dân xóm Kim Bồng, canh tác rau màu trên vùng đất bồi phía tây nam của xóm, có khả năng phát hiện những giỏ mây có cốt, đã hóa thạch, và có người biết những giỏ này từng đựng hài cốt của những vua, quan Tây Sơn bị hành hình trong lễ Hiến Phù tại Phú Xuân. Người xóm Kim Bồng đã đắp nắm cho các xương cốt nằm trong giỏ mây, bí mật thấp hương thờ phụng dưới vỏ che bảy mộ cô hồn. Dần dà khi cơn sốt trả thù nhà Tây Sơn hạ nhiệt ở Huế, người xóm Kim Bồng đã dựng bảy bệ nhỏ như bệ thờ cô hồn vậy. Về sau khi xóm Kim Bồng trở thành làng Hòa An, bảy bệ thờ được tôn tạo thành Miếu Thất Vị (Bảy Miếu), không thờ mỗi miếu mỗi vị mà thờ chung với các thiên thần, nhân thần như các làng khác.

Một vị quan Tây Sơn nào đó được triều Nguyễn tha tội, từng biết bí mật về bảy “giỏ mây có hài cốt của tử tội Tây Sơn” gần xóm Kim Bồng ở Huế, đã lui về ẩn dật ở đối Dương Thần làng La Qua ở Quảng Nam và đã tạo ra truyền thuyết về bảy hòn đá lỗi, có hình mặt người, xuất hiện ở làng La Qua, rồi dựng bảy bệ thờ, thực ra chủ đích là hương khói vọng thờ các vua, hoàng hậu, nữ tướng Tây Sơn đã bị hành hình trong lễ Hiến phù tháng 11 năm Nhâm Tuất (1802). Vị cựu thần Tây Sơn này tinh thông y thư lý số, giúp dân làng La Qua, tiếng đồn đến tai triều đình nhà Nguyễn, nên vị nho sĩ kiêm đạo sĩ bị ghép tội chết và có khả năng ông ta đã trốn thoát vào Bình Thuận.

Hành trạng của vị này là cốt lõi của truyền thuyết về có Dinh Thầy Thím ở Hàm Tân (Phan Thiết). Về sau dân làng La Qua bí mật thờ cúng vị đạo sĩ này và tạo ra thần thoại Diêm Vương phái người con thứ tám lên dương thế để trợ giúp bảy bà chị vậy.

THAY LỜI KẾT

Hiện tượng những quan quân Tây Sơn phần lớn được tha, về lại quê nhà, có người âm thầm tưởng nhớ nhà Tây Sơn, tạo ra những hình thức thờ cúng bí mật là một hiện thực lịch sử. Chúng tôi từng đặt giả thuyết về tín đồ đầu tiên Tiên Thiên Thánh Giáo xưa ở Huế, thường tổ chức những cuộc rước trên sông Hương hằng năm, có mục đích hoài niệm triều Tây Sơn. Tín đồ Tiên Thiên Thánh Giáo khá đông ở những làng phụ cận Huế, họ truyền miệng những câu “tháng bảy vía cha, tháng ba vía mẹ”, “ông chín thượng ngàn”, “ông mọi”, “chúa ngọc”, “hoàng tử, công chúa”... phảng phất hơi hướng Tây Sơn. Động thái này phải chăng có mục đích hoài niệm Tây Sơn của một số văn thân Tây Sơn, từng hưởng bổng lộc Tây Sơn và được vua Gia Long tha tội chết, về sống ở những làng mạc quanh Huế. Vụ án làng Nành, với sự kiện bà Chiêu Nghi Nguyễn Thị Huyền từng bí mật xây mộ Ngọc Hân, từng bị tố giác... là một điển hình. Miếu Thất Vị ở xóm Kim Bồng (làng Hòa An, huyện Phú Vang, tỉnh Thừa Thiên Huế), Miếu Thất Vị ở làng La Qua (huyện Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam), Dinh Thầy Thím ở Hàm Tân (thành phố Phan Thiết) có khả năng có liên quan đến bảy giỏ mây có hài cốt vua quan Tây Sơn, từng được phát hiện ở xóm Kim Bồng ở Thừa Thiên, là một khả năng cần kiểm chứng.

Người xưa đã tạo ra huyền thoại về bảy vị thần, xa xa gần gần như muốn nhắc lại sự kiện những nhân vật lịch sử Tây Sơn, đã bị hành hình trong lễ Hiến phù vào mùa đông năm Nhâm Tuất (1802), xương cốt đã bị cho vào giỏ mây, thả xuống sông Hương, trôi giạt về tấp ở khúc quẹo ở xóm Kim Bồng sát cạnh làng Quy Lai. Người Kim Bồng vốn gốc Quảng Nam, nhưng cư ngụ ở Thừa Thiên lúc bấy giờ đã bí mật thờ phụng và đã tạo truyền thuyết ở La Qua (Quảng Nam), ở Hàm Tân (Phan Thiết) để hoài niệm nhà Tây Sơn vậy. Rất mong giới hữu trách quan tâm đến giả thuyết táo bạo của chúng tôi và tiến hành kiểm chứng trong tinh thần khoa học.

Phần thứ tư

VĂN HÓA VÀ PHÁT TRIỂN²

DUYÊN HẢI MIỀN TRUNG - TÂY NGUYÊN SỰ KẾT NỐI BẤT PHÂN LY VỀ ĐỊA LÝ - KINH TẾ - VĂN HÓA TRONG LỊCH SỬ

Nguyễn Hữu Thông*

1. Duyên hải miền Trung - Trường Sơn - Tây Nguyên vốn là một tên gọi ra đời muộn, nặng tính quy ước về địa lý hành chính hơn là kinh tế - văn hóa. Những gì đã từng diễn ra ở đây trong lịch sử, chẳng những chưa hề bị chi phối bởi ranh giới phân định dải ven duyên hải miền Trung với Tây Nguyên, mà còn gắn kết và tương sinh trong mối quan hệ tộc người và các hoạt động giao lưu kinh tế - văn hóa một cách rộn ràng, qua bức tranh sinh hoạt của các tiểu quốc cổ đại từ những thế kỷ đầu Công nguyên. Đây cũng chính là địa bàn nổi những cửa cảng ở biển Đông với nguồn hàng hóa phong phú và có giá trị ở phía tây, vốn vượt khỏi rất xa biên giới quốc gia trên bản đồ hành chính hiện đại.

Một khu vực rộng lớn, khởi nguồn từ sơn hệ chủ yếu gồm nhiều lớp núi thấp từ phía bắc xuôi theo hướng tây bắc - đông nam, từ đây, chúng liên kết với cả vùng cao nguyên bao la vượt qua biên giới Lào - Việt và đổ dần theo hướng dòng Mekong. Những đỉnh cao chập chùng ở đây được xem như lớp rìa phía đông của một cao nguyên bị chia cắt. Có những nơi, địa hình bỗng trở nên hiểm trở bởi những dốc núi dựng kế sát nhau, thậm chí lan ra tận biển (Hải Vân, Hoành Sơn...), tạo nên những chướng ngại đã khiến con người một thời khó lòng vượt qua. Bắt đầu từ Hải Vân cho đến Đông Nam Bộ, khối Trường Sơn nam và những cao nguyên phía tây trải rộng, vắt qua biên giới Việt Nam - Lào - Campuchia, tạo thành một khối thống nhất gắn liền với đồng bằng duyên hải về phía đông.

Chính từ cấu trúc về mặt địa lý phong phú và đầy thách thức như vậy, nên thiên nhiên đã “ưu ái” tạo nên những chi lưu như Nậm Thơm, Se Kong, Se Pôc... từ dòng Mekong, nối kết Campuchia - Lào - Thái - Việt, tạo thành một hệ thủy lộ tự nhiên cho giao lưu, di trú, nối kết hoạt động con người nơi đây. Cùng với nó, xuất phát từ Trường Sơn, nhiều sông suối đã xuôi dòng ra Biển Đông, để từ đó hình thành nhiều cửa cảng quan trọng có tầm vóc khu vực xuất phát từ hệ Thu Bồn, sông Ba..., liên thông với con đường hàng hải quốc tế ở Thái Bình Dương và trải dọc vùng duyên hải miền Trung.

* *Nhà nghiên cứu, thành phố Huế.*

Những nơi có địa hình hiểm trở thì được con người chủ động giải quyết bằng đường bộ với nhiều quy mô khác nhau. Ngoài hệ thống đường mòn dày đặc và đa dạng, còn có những con đường huyết mạch xuyên quốc gia rất quan trọng, được thiết lập từ lâu đời, nối liền địa bàn rộng lớn phía tây đến các cảng biển Trung Bộ Việt Nam. Chẳng hạn quân đội Mông Cổ đã từng sử dụng con đường 9 hiện nay ở Quảng Trị để đến đất Lào - Khmer - Champa, từ năm 1282.¹ Đó cũng chính là đầu mối giao thương quan trọng giữa các tộc người trong nhóm Katuic (Tri, Khùa, Macoong, Bru-Vân Kiều, Pacoh, Tà Ôi, Katu...) với thương lái và tầng lớp thương nhân Ấn - Chăm, chủ nhân ông ở các cửa cảng miền Trung trong nhiều thế kỷ tiền Việt.²

Xuống phía nam cho tới Kon Tum, địa hình càng lúc càng hiểm trở, vì vậy, nguồn giao thương thứ hai được mở ra ở khu vực này chính là Hội An với hệ thủy lộ Thu Bồn. Nơi này đã tạo nên môi trường thuận lợi cho người Katu, Giẻ-Triêng, Sedang, Cadong, Cor, H're... hoạt động kinh tế trao đổi và giao lưu văn hóa với vùng ven duyên.

Một địa điểm khác ở vùng Nam Trung Bộ là An Khê, có thể so sánh được với Cam Lộ ở phía bắc. Vị trí thương mại và giao lưu văn hóa được mở ra nơi đây, đã là điểm nối kết quan trọng trong mối quan hệ của các thương nhân vùng duyên hải với các tộc người Bahnar, Jarai, Êđê... Và **sông Ba** chính là thủy lộ xâm nhập vào miền núi sâu nhất ở vùng này. Đèo An Khê còn có tên là **đèo Mang**, mà theo cách lý giải của người Bahnar, ngữ nghĩa của địa danh này là “ngang qua cửa” (cửa ngõ nối liền duyên hải Nam Trung Bộ với cao nguyên rộng lớn phía tây).³

Nhìn trên toàn cảnh từ bắc đến nam miền Trung, chúng ta có thể hình dung mọi hoạt động kết nối về mặt kinh tế - văn hóa - xã hội, liên quan đến

nhiều tộc người trong lịch sử như các nhóm Katuic¹, Bahnaric², Việt Mường³ cho đến Malayo Polynesie (Chăm, Chăm H'roi, Jarai, Êđê, Raglai, Churu...) vẫn còn tồn tại cho đến hôm nay.

Miền Trung với biển núi cận kề, từ đây đã hình thành một mạng lưới giao lưu trao đổi, buôn bán, phục vụ đời sống của nhiều tộc người có nguồn gốc khác nhau. Tính chất, quy mô, đặc điểm của hoạt động này thay đổi theo từng thời kỳ lịch sử, nhưng tuyến lưu thông thì bao giờ cũng vậy. Các cửa sông, cảng biển, từ Bắc Trung Bộ cho đến Nam Trung Bộ Việt Nam, vẫn luôn là những cửa ngõ quan trọng và độc quyền ở khu vực này trong các hoạt động giao thương với bên ngoài thời bấy giờ.

Chính vì thế, **ai làm chủ cửa cảng, sẽ là kẻ nắm vận mệnh của vùng đất và lãnh địa liên quan đến nó**. Theo chúng tôi, đây là nguyên nhân gây nên sự phân lập cương vực của những tiểu quốc Champa trong nhiều thế kỷ ở vùng đất này. Để từ đó, đã nảy sinh không ít những giả thiết xoay quanh cấu trúc nhà nước Champa trong lịch sử:

(1) Đó là một vương quốc thống nhất như phần lớn chủ trương của các nhà nghiên cứu phương Tây thời thuộc Pháp (quan điểm của H. Maspéro, H. Parmentier, Aymonnier, P. Stein...);

1. Trong những tộc người nói ngôn ngữ Mon-Khmer, nhánh Katuic bao gồm 3 nhóm ngôn ngữ: Bru (Tri, Khùa, Macoong, Vân Kiều), Pacoh (Tà Ôi, Tà Uốt), Katu (Cotu) [Katu cao và Phuang (Katu thấp)]. Theo Kenneth Smith thì nhánh Katuic bao gồm 17 ngôn ngữ và 5 trong số đó được sử dụng ở cao nguyên Việt Nam: Katu, Kantu (Katu cao - N.H.T.), Phuang (Katu thấp - N.H.T.), Bru và Pacoh (Kenneth Smith 1973, 39).

- Bru được biết đến với những nhóm ngôn ngữ khác nhau như Muong Leung, Kalo, Khua, Tri, Leu, Mangoong (Makoong - N.H.T.). Các nhà nghiên cứu Việt Nam cho rằng, họ có mối quan hệ láng giềng với Pacoh cũng như nhóm Vân Kiều. Một số tác giả khác như Nguyễn Trắc Dĩ (Nguyễn Trắc Dĩ 1972, 11) hay David Thomas (David Thomas 1973, 38-41) đã mô tả Bru như một nhóm tộc người được gọi chung là Pacoh.

2. David Thomas và R.K. Headley đã chia nhóm Bahnaric (nằm cùng hệ Mon-Khmer với Katuic) thành hai nhánh: *Bắc Bahnaric* và *Nam Bahnaric*. *Bắc Bahnaric* gồm các phân nhánh như Bahnar, Rengao, Sédang, Halang, Jeh (Giẻ), Monom (Mơ nôm), Kayong (Cadong), H're, Cua (Cor, Takua và Todrah). *Nam Bahnaric* gồm các phân nhánh bao gồm tộc người và các nhóm tộc người: S'tiêng, M'ning (Brehn, Biat...), Nam M'ning (Nong, Prang), Đông M'ning (Gar, Chil, Kuanh, Rolom), Koho (Kôho), Chrau (Chau ro) (David Thomas and R.K. Headley 1970). Một chuyên viên SIL là Smith còn cho rằng: trong nhóm Bắc Bahnaric còn bao gồm người Cua và Kotua (Katu/Cotu).

3. David Thomas đã chia nhánh Việt - Mường bao gồm tiếng Việt, Mường, May, Arem và Tay pong (Tày Poong) có gốc Nam Á (Austroasiatic). Trong lúc Mường, May, Arem có vị trí vững vàng trong hệ Mon - Khmer, thì tiếng Việt đã tiếp thu ảnh hưởng Hán với nhiều biến đổi. (David Thomas 1973, 39-40).

1. Michael C. Howard and Kim Be Howard, "Textiles of Central Highland of Vietnam", *Studies in the Material Cultures of Southeast Asia* (Bangkok: White Lotus Press, 2003), 37.

2. Theo Li Tana: "Con đường thương mại quan trọng nhất ở Đàng Trong vào buổi đầu chạy qua đèo Ai Lao, từ sông Mekong đến bờ biển Quảng Trị, tập trung ở thị trấn Cam Lộ, xuôi xuống cảng Cửa Việt và kéo lên Lao Bảo. Đây là con đường nhộn nhịp nhất trong vùng Thuận Hóa" (Li Tana 1999, 175).

3. Hickey Gerald. C., *Sons of the Mountains* (New Haven and London: Yale University Press, 1982), 116.

(2) Vương quốc Champa có cấu trúc phù hợp với mô hình *mandala* (sự tồn tại đồng thời của các tiểu quốc) phổ biến ở Đông Nam Á cổ đại¹;

(3) Vương quốc Champa theo mô hình liên bang...²

Trên thực tế có hàng loạt dấu tích phản ánh mối liên hệ của người Chăm ở cao nguyên miền Trung ngày càng phát lộ rõ hơn về mật độ, diện mạo, quy mô..., giúp chúng ta hình dung sự hiện hữu của những lãnh địa, tiểu vương quốc, từng tồn tại và có không ít quan hệ với các tộc người bản địa. Truyền thuyết về người Koom³ trong ký ức của những nhóm thuộc nhánh Katuic ở Lào và Trung Trung Bộ Việt Nam; nước Nam Chiếu; vương quốc Hoa Anh (Ayar, Môn Độc quốc...); nước Thủy Xá, Hỏa Xá... ở địa bàn Phú Yên, Gia Lai hiện nay; vương quốc Mạ ở thượng nguồn sông Đồng Nai...,

1. Chẳng hạn:

- B. Bronson, *Exchange at the Upstream and Downstream Ends: Notes toward a Functional Model of the Coastal State in Southeast Asia, Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia: Perspectives from Prehistory, History and Ethnography* [Hutterer, Karl L. ed.] (Ann Arbor: Center for South and Southeast Asia Studies. The University of Michigan, 1977).

- R. K. Hall, *Maritime Trade and Early State Development in Southeast Asia*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985).

- O. Wolter, *History Culture and Religion in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1982).

Dougald J. W. O'Reilly khi khảo sát sự kiện về những cuộc xâm lăng vùng bờ biển phía nam, cùng nhiều công trình của các vị vua xây dựng ở vùng Panduranga và Kauthara, đã nhận xét: “Sự hiện hữu của các vương quốc miền Nam khiến chúng ta suy tưởng rằng chính thể của Chăm không phải được thống nhất bởi một vị vua duy nhất. Dù thế, các tiểu quốc Chăm làm nên nó đã trở thành giàu có nhờ mậu dịch quốc tế” hay “Chăm được nghĩ đúng nhất không phải là một thể chế chính trị thống nhất mà như một tập hợp các lãnh địa nhỏ hơn cùng chia sẻ các truyền thống văn hóa và ngôn ngữ” (Dougald J.W. O'Reilly 2007, 127-144).

2. Theo Po Dharma trong bài viết “Phong trào phục hưng Champa vào năm 1693 - 1694”: “Quy chế liên bang ở Champa rất gần gũi với quy chế liên bang ở vương quốc Mã Lai hôm nay, hay vương quốc Champa không phải là một quốc gia tập quyền như cơ chế chính trị ở Việt Nam hay Trung Quốc thời trước, nhưng là một quốc gia liên bang. Mỗi tiểu ban được hưởng một quyền tự trị khá rộng rãi” (Po Dharma, www.champaka.org/cgi-bin/viewitem). Nhưng trong bài viết “Góp phần tìm hiểu lịch sử Champa” Po Dharma lại viết: “Champa là một quốc gia liên bang. Mỗi tiểu vương quốc có một thể chế chính trị tự trị và có quyền ly khai ra khỏi liên bang Champa để xây dựng lấy một vương quốc độc lập riêng biệt” (Po Dharma 2001).

3. Khamluan Sulavan, Thompheth Kingsada, Nancy A. Costello, *Katu Traditional Education for Daily Life in Ancient Times* (Printed at the State Printing Enterprise, Vientiane, Laos P.D, 1995).

đều là những chứng cứ đáng lưu ý trong một vùng đất mà sự đan xen, tranh chấp, cộng sinh, tương tác... thông qua hoạt động kinh tế thương nghiệp, trao đổi... giữa các tộc người, giữa các làng, cũng như giữa những tiểu quốc sống cạnh nhau là đặc trưng và phổ biến. Tất cả đã làm nên bức tranh sống động trong lịch sử cổ, trung, cận đại, chứ không phải là vùng đất yên ắng, với những tộc người đang ở trong thời kỳ còn bảo lưu những dấu ấn đậm chất nguyên thủy như chúng ta từng hình dung.

Tuy vậy, vẫn không có gì mâu thuẫn khi chính các nhà dân tộc học dễ dàng phát hiện nơi đây nhiều yếu tố hay dấu vết liên quan đến đời sống nguyên thủy mà nhân loại đã từng trải qua, bởi, không phải bộ phận cư dân nào sinh tụ trên địa bàn này cũng tham gia và liên hệ đến hoạt động vừa nêu. Họ vẫn thế, hỗn hậu và khép kín với những bí ẩn của mình.

Sự sôi động của một giai đoạn lịch sử có thể làm biến dạng nhiều chân dung vốn có, bởi tất cả mọi hoạt động được xem là nhân tố kích hoạt ở đây, dù đã trải qua nhiều thế kỷ, vẫn là một loại hình kinh tế thương nghiệp, hoạt động theo vùng và không có nền móng bền vững.

Tuyến hàng hóa từ các cửa cảng dọc miền Trung mang lên cao nguyên là *mặt hàng sản xuất*: vải vóc, muối mắm, đồ đồng, bạc, cườm, đồ sành sứ..., trong lúc, sản phẩm từ phía tây chuyển xuống, tuyệt đại bộ phận là có từ *sự tước đoạt*: *tước đoạt thiên nhiên* (trầm, kỳ nam, hương liệu, dược liệu, ngà voi, sừng tê, lông trĩ, quặng vàng, bạc...) và *tước đoạt trong xã hội* (buôn bán nô lệ, đánh cướp lực lượng lao động như một thứ hàng hóa giữa các tộc người, các vùng, các làng với nhau).¹ Nguồn tư liệu đáng quan tâm của Pierre Poivre từ cuối thế kỷ XVIII, đã cho chúng ta thấy, tính chất, mức độ của những dạng hoạt động kinh tế tước đoạt này.²

Mối giao thương hai chiều đông và tây từ duyên hải miền Trung - cao nguyên tồn tại trên một thế chệnh vênh về nguồn sản phẩm như vậy. Cho

1. Đường dây mua bán nô lệ giữa người Chăm và các tộc người thiểu số khác ở cao nguyên hình thành khá sớm trong lịch sử, tất nhiên, trước cả sự có mặt của người Việt ở miền Trung. Theo Li Tana thì người Việt sau đó cũng đã sớm tham gia vào hoạt động này của họ. Thậm chí tác giả còn cho rằng, nô lệ trở thành một nhân tố quan trọng trong việc mở rộng diện tích sản xuất gạo tại đồng bằng sông Cửu Long vào thời kỳ đầu của người Việt định cư ở đây (Li Tana 1999, 184). Ngược lại, trong lịch sử cũng đã có hiện tượng người Việt bị bắt bán làm nô lệ ở vùng này (Hickey Gerald. C. 1882, 64).

Hiện tượng này được xem như là một nhân tố nhằm giải thích tại sao hoạt động thương mại của người Chăm vẫn được duy trì một thời gian dài, khi họ đã mất vai trò ở cảng thị Hội An.

2. Pierre Poivre, “Memoires sur la Cochinchine 1744”, *Revue de l'Extrême Orient*, Tome 2, 1884.

nên, khi các cửa cảng đóng lại, khi nguồn sản vật tước đoạt bị cạn kiệt, hoặc lịch sử đã sang trang, thì con người tại chỗ ở phía tây, nhanh chóng trở lại cuộc sống vốn có, sinh tồn và cò lập trong thiên nhiên hoang dã.

Trong thời kỳ thuộc Pháp, đất Tây Nguyên trở nên một vùng được quản lý theo dạng biệt khu, trong chính sách chia để trị của thực dân. Ngoài việc khai thác nhân, vật lực ở đây, vùng đất đỏ bazan cũng trở thành nơi lý tưởng để thiết lập nhiều đồn điền cây công nghiệp, thực phẩm... Và trên mặt chính trị, quân sự, đây cũng trở thành địa bàn quan trọng có tính chiến lược để kiểm soát Đông Dương.

Trong cuộc chiến tranh chống Mỹ, địa bàn Tây Nguyên cũng chính là căn cứ quan trọng của lực lượng cách mạng Việt Nam, và cũng là địa bàn khởi phát cho chiến dịch quyết định để thống nhất đất nước.

Không chỉ trên góc độ địa lý, mà cả trong các lĩnh vực khác: ngôn ngữ, nhân học, kinh tế, văn hóa, xã hội... duyên hải miền Trung - Tây Nguyên đều gắn vào nhau trong một chỉnh thể, mà tùy từng giai đoạn lịch sử, chúng đều có mối tương tác chặt chẽ, biểu hiện trong nhiều khía cạnh khác nhau.

2. Trong bản đồ phân bố cư trú tộc người ở Việt Nam hiện nay, người Chăm được xác định có mặt ở vùng ven biển Nam Trung Bộ (nhóm Bà Ni, Hindu), ở Tây Nam Bộ (nhóm Islam) hay bộ phận Chăm H'roi ở tây Bình Định và Phú Yên hiện được xem như là thành phần cư dân Chăm ở miền núi, tồn tại bằng kinh tế nông nghiệp nương rẫy từ lâu đời.

So với những gì từng hiện hữu và được nghiên cứu về những di tích hay phế tích thuộc văn hóa Ấn - Chăm ở ven biển miền Trung và Nam Trung Bộ, thì dấu ấn ấy ở Tây Nguyên được ghi nhận không rõ nét và thiếu sự gắn kết với tổng thể trên nhiều phương diện.

Tuy nhiên, thực tế đã cung cấp cho chúng ta không ít chi tiết thú vị về những gì liên quan đến văn hóa Ấn - Chăm ở Tây Nguyên qua sự phong phú về loại hình, chất liệu và quy mô của các di tích và phế tích ở đây. Chúng đã tồn tại một cách bí ẩn, trong lòng địa vực cư trú truyền thống của nhiều tộc người như Bahnar, Sedang, Jarai, Êđê... có nghĩa là dân trải cả trên những tộc người nói ngôn ngữ Mon - Khmer, mà những công trình nghiên cứu lâu nay đã ít đề cập đến mối quan hệ của họ với Ấn Độ giáo.

Luận điểm mang tính lý giải hiện tượng này của chúng tôi, sẽ bắt đầu bằng việc điểm lại những di tích và phế tích tiêu biểu liên quan đến văn hóa Ấn - Chăm ở Tây Nguyên.

Năm 1901, tập san của Trường Viễn Đông Bác cổ Pháp (*Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient* - BEFEO) đăng tải thông tin về một sĩ quan

quân đội Lào tên là Oum, tường trình việc phát hiện một tháp Chăm ở gần Cheo Reo¹, và ông ta cho rằng, người Chăm đã từng sống dọc sông H'leo ở vùng này. Tháp được tìm thấy tại vùng lân cận ngôi làng người Jarai ở Tali, phía bắc của Bản Đôn gần biên giới Campuchia. Trong lòng tháp còn lưu lại một số tượng và những phiến đá có chữ. Ba năm sau (9.3.1904) Odend'hal dựa theo thông tin ấy, đến tận nơi khảo sát, và ông ta gọi là Wat Chăm. Mặc dù, trước đó, tháp này đã được biết đến với cái tên thông dụng, lưu truyền trong dân gian là Yang Prong (vị thần vĩ đại). Odend'hal trong chuyến đi này đã tìm thấy thêm một *mukhalinga* (*linga* có khắc chân dung của Siva).

Theo nhận định của L. Finot thì Yang Prong được dựng nên bởi vua Jaya Simhavarman III (Chế Mân)² và chiếc *mukhalinga* có phong cách rất gần gũi với cái đã tìm thấy ở tháp Po Klaung Garai trong địa phận Phan Rang.

Năm 1906, H. Maitre trở lại Yang Prong, ông phát hiện thêm những bức tường gạch bao quanh tháp, vốn bị những cây cổ thụ và dây leo làm che khuất. H. Maitre cho rằng, có thể những tường thành được người Chăm xây lên như một biện pháp bảo vệ tháp khi chuẩn bị cuộc chiến tranh với vua Lửa và vua Nước³. Bằng việc tìm thấy chiếc *mukhalinga* mà Odend'hal trước đó đã mô tả, ông ta cho rằng, nó có thể đã được làm lại sau một biến động nào đó.⁴

Năm 1909, H. Parmentier tiếp tục khảo tả chi tiết về tháp Yang Prong và chiếc *mukhalinga*, dựa trên những thông tin và bản vẽ do Odend'hal và H. Maitre cung cấp. Ngoài ra, ông ta còn bổ sung tư liệu về các cột đá và tượng bò thần Nandin (do Oum sĩ quan quân đội Lào mang đến Kratie). Sau đó, H. Maitre và Gabrielle Bertrand cũng đã trở lại nơi này cùng với những nhận định bổ sung.

Liên quan đến một số khía cạnh về tháp Yang Prong, H. Parmentier đã nhận định rằng: di tích này đã được xây từ đầu thế kỷ XIV theo phong cách Pyramide (Pyramidal Art) dạng tháp thuộc giai đoạn thứ hai trong tiến trình mỹ thuật Chăm.⁵

1. "Chronique", BEFEO, No 1, 1901, 409.

2. Gerald Cannon Hickey, *Sons of the Mountains: Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands to 1954* (New Haven and London: Yale University Press, 1982), 100.

3. Tác giả lý giải rằng, trước đó có thể người Chăm và Jarai sống rất hòa hợp với nhau, nhưng từ khi xảy ra sự va chạm về đất đai trồng trọt với người Jarai, thì tình hình không còn như trước. Sau trận thua có thể đoán chừng bởi quân đội của vua Lửa và vua Nước, người Chăm đã rời bỏ nơi này. (H. Maitre 1906a, 342-344).

4. Henri Maitre, *Les régions Moi du Sud Indochinois* (Paris: Plon 1906b), 217-233; Henri Parmentier, *Inventaire descriptif des monuments Cam de l'Annam*, Vol. 1 (Paris: Imprimerie National 1909), 557-559.

5. Henri Parmentier 1909, *Sách đã dẫn*, 194.

J. Boisselier kiến giải việc xây dựng tháp Yang Prong như một cách khẳng định sự bất phân ly của vùng Tây Nguyên với cương vực Champa, trước sự xâm lược của quân đội Mông Cổ vào cuối thế kỷ XIII.¹

Năm 1906, linh mục Jeannin ở Hội truyền giáo Kon Tum đã công bố việc phát hiện hai di tích Chăm đáng lưu ý, nằm trong địa vực cư trú của người Bahnar Golai (nói ngôn ngữ Mon - Khmer, khác với ngôn ngữ Malayo - Polynesie của người Chăm). Dân làng ở đây gọi di tích này là Sang Bia (ngôi nhà của nữ hoàng). Di tích đầu tiên được tìm thấy trên một vùng đầm lầy ở vùng Kondo cạnh sông Motong ở nam Kon Tum. Đó là một cột bằng gạch xây cao trên dưới 6m bị vùi lấp trong bụi rậm. Di tích khác là một điện thờ, tọa lạc tại bờ đông của sông Motong trên đỉnh một ngọn đồi nhỏ, trong đó có thiết trí một pho tượng nữ thần bằng đá. Khi tiếp cận và khảo tả di tích này vào năm 1909, H. Parmentier đã gọi chúng là “Kodo ruins” (những phế tích vùng Kodo).² Bức tượng nữ thần thời bấy giờ đã bị gãy tay chân. Linh mục Jeannin cho biết rằng, việc tàn phá di tích này có thể do một vị thầy cúng thanh thế, người Bahnar tại nơi ấy thực hiện.³

Năm 1919, H. Maspéro có dịp viếng thăm ngôi làng Plei Wao ở gần phế tích Kodo. Người trong làng lại nói với ông về ngôi đền ở bờ đông sông Motong được gọi là Bomong Yang (tháp của thần linh).

H. Maspéro tìm được ở đây ba bàn thờ nhỏ trong lòng tháp và sau đó, ông còn phát hiện thêm một di tích đền tháp khác gọi là Rong Yang (Rong: ngôi nhà chung, Yang: thần linh), to cao hơn ngôi tháp trước, nhưng đã bị sụp đổ. Đi vào sâu bên trong, ông ta còn tìm thấy chiếc chum và một tượng Phật đứng bằng đồng.⁴

Năm 1928, J. Y. Clayes đến thăm di tích Chăm ở Kodo và cũng tìm thấy tháp Bomong Yang với tình trạng không khác những gì mà H. Maspéro đã mô tả⁵ như một lời xác nhận trở lại sự hiện hữu chắc chắn của nó. Tuy vậy, các phế tích này đã biến mất qua thời gian khi J. Dournes đến viếng thăm thung lũng Motong vào năm 1966. Tất cả chỉ còn trong ký ức của người Bahnar bản xứ.⁶ Tuy nhiên, trong chuyến đi này, J. Dournes nhận thấy người Bahnar đã không thống nhất trong cách gọi về các di tích và phế tích nêu trên

1. J. Boisselier, *La Statuaire du Champa* (Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient 1963, 340).

2. Henri Parmentier 1909, *Sách đã dẫn*, 344-345.

3. Henri Parmentier, “Nouvelles découvertes archéologique en Annam”, *BEFEO*, No 1-2, 1906, 102.

4. “Chronique”, *BEFEO*, 1909, 104-105.

5. J. Y. Clayes, “Inspections et reconnaissances en Annam”, *BEFEO*, XXVIII, 1928, 606.

6. Jacques Doures, “Recherches sur le haut Champa”, *France Asie* 24, No 2, 1970, 149-150.

(Sang Bia, Sang H'bia, Yang Bomong, Bomong Yang, Rong Yang, Rong Jung Jo). Người trong làng còn giải thích rằng: cách đây không lâu (năm 1966, thời điểm J. Dournes phỏng vấn người trong làng - NHT), một vị linh mục người Pháp đã gỡ gạch từ di tích này để xây dựng một ngôi nhà thờ. Vị linh mục người Việt sau đó, đã xây dựng tháp chuông ngay trên nền của di tích. Đá và gạch ở đây còn được người dân dùng xây lăng mộ cho người quá cố. Dân làng còn nói rằng, những pho tượng được thiết trí trong di tích này, đã bị người Pháp ở Kon Tum mang đi.¹

Tiếp tục thăm dò và khảo sát ở Kon Tum (1919), H. Maspéro đã tìm thấy một số dấu tích liên quan đến Chăm ở làng Phương Hoa (người Việt) cạnh sông Bla. Những người khai quật khảo cổ nơi này, dưới sự chủ trì của Maspéro phát hiện một bình gốm và một bệ xây bằng gạch hình vuông mỗi chiều 1,5 m. Ngoài ra, trong một ngôi làng của người Bahnar sống cạnh đó, đoàn cũng tìm thấy nhiều mảnh vỡ bằng gạch khác. Cạnh làng Bahnar Kon Hongo trên bờ sông Bla, H. Maspéro lại phát hiện dấu tích của một tháp Chăm khác, nằm sâu trong rừng.²

Khi đến Kon Tum vào năm 1928, J. Y. Clayes cũng đã tiếp cận với phế tích của tháp Chăm ở Kon Hongo đúng như Maspéro đã mô tả, và tìm thấy thêm nhiều mảnh tượng đồng vỡ, bị vùi lấp trong đồng gạch vụn.

Tại đèo Chư Sê (Kon Tum), J. Y. Clayes còn tìm được những phiến đá không rõ hình dáng có kích cỡ 60cm được khắc chạm nhiều biểu tượng. Gần Plei (làng) Ya Pla, tại nơi mà người ở đây gọi là Pxat Yang Glon (lăng mộ của vị thần vĩ đại), ông ta cũng phát hiện được một phiến đá phẳng, kích thước 1m x 1,2m với nhiều hoa văn được khắc họa.³

Các tường trình về di tích Chăm ở Tây Nguyên từ cuối thế kỷ XIX, phần lớn đều xuất phát từ lực lượng các linh mục Cơ Đốc truyền giáo người Pháp. Linh mục Dourisboure đến đây từ năm 1850 có nhắc đến một bức tượng người đàn ông bằng đá ở Kon Klor. Dọc sông Bla ở vùng Kon Klor là nơi lưu lại rất nhiều những di tích tượng đá, đồng và tháp gạch được khảo tả.

Năm 1918, linh mục Jeannin có tường trình với Trường Viễn Đông Bác cổ Pháp về một tảng đá, mà người ta cho rằng dùng để hiến tế tại Kon Klor. Năm sau, H. Maspéro đã đến Tây Nguyên, ông xác định di tích Kon Klor được xây dựng trong rừng, có tên là Chonang Bya. H. Maspéro đã tiến hành đào khảo cổ ở đây và tìm thấy nhiều gạch, hai chiếc bình và ba phiến đá.⁴

1. Jacques Doures, *Sách đã dẫn*, 103.

2. “Chronique”, *BEFEO*, 1919, 103.

3. J. Y. Clayes, *Sách đã dẫn*, 606.

4. “Chronique”, *BEFEO*, 1919, 103-106.

Các học giả như G. Coedès và L. Finot xác định niên đại của những chiếc bình trên vào đầu thế kỷ thứ X (914). Đó là di tích Chăm cổ nhất được tìm thấy ở Tây Nguyên.¹

Vào ngày 3.11.1967, G. Hickey cùng với GS. Nghiêm Thẩm và nhà nghiên cứu Trần Văn Tốt (Bảo tàng Quốc gia Sài Gòn) được già làng Kon Klor thời bấy giờ là Hiup hướng dẫn đến di tích Kon Klor, bấy giờ chỉ còn là những đồng gạch vỡ (gạch có kích thước 30cm x 15cm x 13cm). Theo truyền thuyết của làng, đây là tháp Drum hay Drang là tên những nhân vật đến đây từ rất lâu và đã làm ra nó.

Cha Guerlach, người đứng đầu Hội truyền giáo Kon Tum vào năm 1887, đã tường trình về việc phát hiện một làng Bahnar là Kon Jodri, một tấm đá đồ sộ mà người dân địa phương gọi là Tieunang Bia (giường của Ia Bia) được đỡ trên 4 trụ đá lớn.²

Năm 1902, trên tập san của Trường Viễn Đông Bác cổ Pháp có đăng tải một số tường trình liên quan đến tháp Chăm ở Cheo Reo tỉnh Gia Lai - Kon Tum,³ đáng chú ý nhất là thông tin của A. Leclère, một người Pháp sống ở Kratie (Campuchia), ông ta được một sĩ quan quân đội Lào tên là Oum kể cho nghe về một tháp Chăm gần Buôn Chu (Cheo Reo), nằm trong thung lũng Ja Anhoun cạnh sông Ayun, khớp với những gì mà cha Guerlach đã tường trình trước đó. Nơi ấy một người đã tìm thấy hai tượng voi đá cao khoảng 50cm, và một số vết tích tường gạch, có nơi còn khá nguyên vẹn.

Năm 1902, Trường Viễn Đông Bác cổ Pháp lại ghi nhận về tường trình của một viên chức người Pháp làm ở quân bưu tại Cheo Reo, đã tìm thấy một tháp Chăm, với những bức tượng đá và phù điêu. Tháng 6.1902, H. Parmentier đến Cheo Reo và đã xác định ngôi tháp ở cạnh rừng, cùng những điều khắc đá hình thần Siva đang cưỡi bò thần Nandin. Vào trong lòng tháp, ông ta còn phát hiện một tượng Siva khác còn nguyên vẹn.⁴

Tháng 3.1904, một chuyên gia người Pháp khác là Prosper Odend'hal cũng đến tháp này và biết rằng nó có tên là Yang Mum.

J. Boisselier trong công trình nghiên cứu về phong cách điêu khắc Chăm đã cho rằng, tượng Siva ở Yang Mum có giá trị nghệ thuật cao và ông

1. Georges Coedès et Henri Parmentier, *Listes générales des inscriptions et des monuments du Champa et du Cambodge* (Hanoi: Imprimerie d'Extrême Orient, 36-37); Louis Finot, "Lokecvava en Indochine", *Etudes Asiatiques*, G. Van Oest, No.1 (Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient 1924, 234).

2. Jacques Doures, *Sách đã dẫn*, 144.

3. "Chronique", *BEFEO*, 1901, 413.

4. Henri Parmentier 1909, *Sách đã dẫn*, 282.

ta gọi đó là phong cách Yang Mum, được xác định có ảnh hưởng nghệ thuật Khmer.

Sự xuất hiện của những di tích Chăm ở Tây Nguyên với mật độ di tích và sự đa dạng về loại hình chất liệu của hiện vật, có thể giúp ta hình dung sự có mặt của yếu tố văn hóa phi bản địa, đã có một thời gian tồn tại, ảnh hưởng, thống trị hoặc giao lưu trên một miền đất tưởng như hoang sơ, với những tộc người cư trú sống bằng kinh tế trồng trọt trên nương rẫy, và, bảo lưu cho đến tận ngày nay nhiều dấu ấn của một xã hội vừa mới già từ đời sống nguyên thủy chưa xa.

3. Tất nhiên là không chính xác, nhưng không phải ngẫu nhiên người phương Tây khi đến Đông Dương đã gọi vùng đất này là Indochine bằng sự ghép lại của hai thành tố India (Ấn) + Chine (Hoa). Trong một chừng mực nhất định, chúng ta có thể hình dung trong phạm vi đất đai của ba quốc gia hiện tại là Việt Nam, Lào và Campuchia, hiện hữu một lần ranh vô hình, phân lập sự ảnh hưởng văn hóa Ấn và Hoa, bên cạnh nền tảng văn hóa bản địa của khu vực Đông Nam Á lúa nước. Những đoàn thương nhân và giáo sĩ (kinh tế và văn hóa) nối con đường hàng hải giữa hai "đại gia" Ấn - Hoa, cũng như hải trình Ấn và khu vực Đông Nam Á, đã tác động vào những quốc gia cổ ở đây dạng mô hình cấu trúc chính trị, kinh tế, xã hội, mà nhiều chuyên gia nghiên cứu khu vực, vào những thập niên gần đây như A. V. Schweyer, R. K. Hall, B. Bronson, O. W. Wolter... từng đề cập, phân tích.

Như vậy, việc hình dung vùng miền Trung, Trường Sơn - Tây Nguyên trong lịch sử hoàn toàn không đơn giản trên những ước định mang tính địa lý, hay địa hình, địa mạo, mà chúng là một chỉnh thể có mối quan hệ đa dạng, phong phú và cũng lắm phức tạp trên nhiều mặt từ nguồn gốc tộc người, ngôn ngữ, kinh tế, văn hóa, lịch sử, cho đến sự hình thành các cấp độ về cấu trúc xã hội và trình độ phát triển của từng cộng đồng. Ở đây, chúng ta có thể nhận ra sự hiện hữu của những mô hình nhà nước (tiểu quốc - mandala) với thể lực, tầm ảnh hưởng cũng như mức độ hoàn chỉnh không giống nhau; những tiểu vương quốc này tồn tại trên cơ sở kinh tế thương nghiệp trao đổi (tầng lớp giáo sĩ, thương nhân, quý tộc) cùng với nông nghiệp lúa nước lẫn nương rẫy (bộ phận thần dân, đại chúng) như Phù Nam, các tiểu vương quốc ảnh hưởng văn hóa Ấn (Bắc Chăm, Nam Chăm, dòng Núi, dòng Biển, bộ tộc Cau, bộ tộc Dừa...).

Trong bức khám đa dạng về tính đồng cư ở duyên hải Nam Trung Bộ và Tây Nguyên, ngoài những tiểu vương quốc có danh phận và tầm ảnh hưởng tương đối độc lập của mình, còn có những lãnh địa bao trùm nhiều đơn vị cư trú, chịu sự gắn kết và quản lý của một điểm trung tâm, được dựng

nên bởi thế lực của một cá nhân hay nhóm người trên mặt đời sống tinh thần, vật chất lẫn tâm linh như Thủy Xá, Hòa Xá...; đồng thời, cũng tồn tại những hình thức liên minh giữa các đơn vị cư trú hay nhóm tộc người như các K'ring, T'ring... để tăng thêm sức mạnh cộng đồng trong đấu tranh sinh tồn; và không loại trừ những nhóm tộc người hay làng buôn, plèi, vel, vil..., cư trú độc lập, xa cách và nằm ngoài mọi vòng cương tỏa.

Điều chúng tôi muốn nhấn mạnh là các cộng đồng nêu trên, có thể có những khung không gian địa lý để sinh tồn khác nhau như: ven biển, đồng bằng, núi non hay cao nguyên..., nhưng, lịch sử vẫn cho chúng ta nhận ra ở các cộng đồng này, tồn tại nhiều mối quan hệ liên tục trong thời gian, với tính chất và mức độ không giống nhau.

Chiếc cầu nối kinh tế - văn hóa (cao/thấp, xuôi/ngược, đông/tây) nơi này, chẳng những được thiết lập và mặc nhiên tồn tại từ lâu đời, mà chúng còn biểu hiện dưới nhiều dạng thức khác nhau bằng biện pháp chinh phục, thống trị, cạnh tranh, xung đột trong hoạt động trao đổi giữa các tiểu quốc, tộc người, lãnh địa, plèi (buôn làng). Mối quan hệ đa phương giữa lực lượng thương lái, tầng lớp thương nhân, hương dân sống bằng trồng trọt trao đổi, đã tạo ra những biến động thường xuyên, khơi nguồn từ quyền lợi trong hoạt động thương nghiệp và tranh chấp thương trường hay đất đai. Chúng không chỉ đóng khung phạm vi miền Trung - Tây Nguyên mà rộng lớn hơn nhiều, liên quan đến cả thị trường nằm trong lãnh thổ của nhiều quốc gia khác hiện nay như Lào, Campuchia, Thái, Myanmar...

Sự hiện hữu của những di tích liên quan đến văn hóa Ấn Độ cũng như Ấn Độ giáo ở Trường Sơn - bắc Tây Nguyên như đã trình bày ở trên, cũng như những phát hiện quan trọng tương tự ở thượng nguồn sông Đồng Nai, trong vùng sinh sống của người Mạ (di tích Cát Tiên) ở nam Tây Nguyên sau này, đã tạo nên một bức tranh sống động với sự hiện diện của nhiều tiểu quốc Ấn Độ giáo với cấu trúc dân cư đa tộc người, đa ngôn ngữ, là điều đáng được thảo luận.

Di tích Ấn - Chăm cổ nhất được tìm thấy ở Tây Nguyên là vào đầu thế kỷ thứ X, điều ấy ít nhiều phản ánh hiện tượng gắn kết của người Chăm với đất Tây Nguyên có thể là cả một quá trình, bởi, những di tích của họ ở ven biển miền Trung đã được tìm thấy muộn nhất cũng từ thế kỷ IV: sớm hơn những di tích tìm thấy ở Tây Nguyên hơn nửa thiên niên kỷ. Đó là chưa nói đến những gì liên quan đến họ mà vào những thế kỷ đầu Công nguyên, mà *Thủy kinh chú* hay *Lâm Ấp ký*, *Hán sử*... đã đề cập, thì rõ ràng địa bàn duyên hải Nam Trung Bộ chính là điểm khởi phát cho mối quan hệ này.

Chúng tôi không nghĩ rằng, hệ thống các di tích Ấn Độ giáo ở miền Trung hay Tây Nguyên đều là những cơ sở tín ngưỡng đáp ứng nhu cầu toàn bộ cư dân đương thời, mà có nơi chỉ là những “món quà tạ ơn” thần linh của giới quý tộc và thương nhân Ấn Chăm. Họ xây dựng lên từ những mối lợi kích xù trong hoạt động kinh tế thương mại, có được từ mối giao thương bất bình đẳng về giá trị sản phẩm (mắm muối $\leftrightarrow$ lâm sản) ở những trung tâm trao đổi lớn (không chỉ là đền tháp, tác phẩm điêu khắc, nghi cụ, mà còn là lực lượng nông nô lẫn đất đai để duy trì sinh hoạt tín ngưỡng). Chính vì vậy, khi họ không còn hiện diện ở đó vì những biến động lịch sử, các di tích này đã trở nên hoang hóa nhanh chóng.

Chúng tôi xem đây như là một hướng lý giải tại sao nhiều di tích Ấn Độ giáo ở miền Trung và Tây Nguyên lại trở nên xa lạ với chính những cư dân đã có một lịch sử cư trú lâu đời ở đó như Katu, Sedang, Bahnar, Jarai, Êđê, Mạ, Stiêng..., và ngay với những người Chăm H'roi hay Chăm H'ê được xem như những di duệ hay những nhóm Chăm vùng cao.

Vì những đặc điểm nêu trên, vùng duyên hải Nam Trung Bộ trong quá trình nhận diện những đặc trưng văn hóa của mình, cũng như định hình những thế mạnh kinh tế, theo chúng tôi không nên tách khỏi mối quan hệ với địa bàn Tây Nguyên hiện nay. Nếu vùng đất Tây Nguyên với tiềm năng phong phú đang mở ra nhiều cơ hội cho sự phát triển, thì vùng Nam Trung Bộ chính là cửa ngõ chính, đón nhận sự tương tác, phối hợp như một điều tất yếu để làm nên sức sống cho mình.

Chưa lúc nào mà nhu cầu liên kết, phóng vượt tầm nhìn khỏi vòng rào của địa lý hành chính tỉnh, hay nơi mà chúng ta thường gọi là vùng duyên hải Nam Trung Bộ lại cần thiết như hiện nay. Tây Nguyên chính là một trong những địa bàn chiến lược, có thể tạo ra hiệu ứng nhiều mặt trong quá trình liên kết, trước khi chúng ta mở rộng phạm vi hợp tác trên quy mô quốc gia, khu vực Đông Nam Á.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Anthony Reid. *Người Chăm trong hệ thống hàng hải Đông Nam Á* (bản dịch của Ngô Bắc) <http://www/Anthony Reid Nguoi Cham Hang Hai.htm>.
2. B. Bronson (1977). *Exchange at the Upstream and Downstream Ends: Notes toward a Functional Model of the Coastal State in Southeast Asia, Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia: Perspectives from Prehistory, History and Ethnography* [Hutterer, Karl L.ed.]. Ann Arbor: Center for South and Southeast Asia Studies. The University of Michigan, USA.

3. "Chronique". BEFEO. No. 1. 1901.
4. "Chronique". BEFEO. No. 3. 1919.
5. David Thomas and R.K. Headley (1970). "More on Mon-Khmer Subgroupings". *Lingua* 25 (4) Saigon: Center for Vietnamese Studies and Summer Institute of Linguistics [SIL].
6. David Thomas (1973). "A note on the Branches of Mon-Khmer". *Mon-Khmer Studies IV. Language Series* No. 2. Saigon: Center for Vietnamese Studies and Summer Institute of Linguistics [SIL].
7. Dougald J.W. O'Reilly (2007). *Early Civilizations of Southeast Asia*. Lanham: AltaMira Press.
8. Georges Coedès et Henri Parmentier (1923). *Listes générales des inscriptions et des monuments du Champa et du Cambodge*. Hanoi: Imprimerie d'Extrême Orient.
9. Gerald Cannon Hickey (1982). *Sons of the Mountains: Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands to 1954*. New Haven and London: Yale University Press.
10. Henri Maitre (1906a). "Notes sur la tour Chame du NamLien (Darlac Septentrional)". BEFEO. No. VI.
11. Henri Maitre (1906b). *Les régions Moi du Sud Indochinois*. Paris: Plon.
12. Henri Maitre (1912). *Les Jungles Moi*. Paris: Larose.
13. Henri Parmentier (1906). "Nouvelles découvertes archéologique en Annam". BEFEO. No. 1-2.
14. Henri Parmentier (1909). *Inventaire descriptif des monuments Cam de l'Annam* (2 vol). Vol. 1. Paris: Imprimerie National.
15. Hickey Gerald. C (1982). *Sons of the Mountains*. New Haven and London: Yale University Press.
16. J. Boisselier (1963). *La Statuaire du Champa*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.
17. J.Y. Clays (1928). "Inspections et reconnaissances en Annam". BEFEO, XX-VIII.
18. Jacques Doures (1970). "Recherches sur le haut Champa". *France Asie* 24. No. 2.
19. Kenneth Hall (1985). *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
20. Kenneth Smith (1973). "Eastern North Bahnaric: Cua and Kotua". *Mon-Khmer Studies IV, Language Series*. No. 2. Saigon: Center for Vietnamese Studies and Summer Institute of Linguistics. 39.
21. Kenneth Smith (1973). "Eastern North Bahnaric: Cua and Kotua", *Mon-Khmer Studies IV, Language Series*. No. 2. Saigon: Center for Vietnamese Studies and Summer Institute of Linguistics.
22. Khamluan Sulavan, Thompheth Kingsada, Nancy A. Costello (1995). *Katu Traditional Education for Daily Life in Ancient Times*. Printed at the State Printing Enterprise, Vientiane, Laos P.D.
23. Li Tana (1999). *Xứ Đàng Trong - Lịch sử kinh tế, xã hội Việt Nam thế kỷ 17-18*. TP.HCM: Trẻ.
24. Li Tana (2006). "A View from the Sea: Perspectives on the Northern and Central Vietnamese Coast". *Journal of Southeast Asia Studies*. February.
25. Louis Finot (1924). "Lokecvava en Indochine". *Etudes Asiatiques*. No. 1. Paris: École Française d'Extrême Orient. G. Van Oest.
26. Michael C. Howard and Kim Be Howard (2003). "Textiles of Central Highland of Vietnam". *Studies in the Material Cultures of Southeast Asia*. Bangkok (Thailand): White Lotus Press.
27. Nguyễn Trắc Dĩ (1972). *Đồng bào các sắc tộc thiểu số Việt Nam*. Sài Gòn: Bộ Phát triển Sắc tộc.
28. O.W. Wolter (1982). *History Culture and Religion in Southeast Asia Perspectives*. Singapore: Institute of Southeast Asia Studies.
29. Pierre Poivre (1884). "Memoires sur la Cochinchine 1744". *Revue de l'Extrême Orient*. Tome 2.
30. Po Dharma. "Phong trào phục hưng Champa vào năm 1693 - 1694". www.champaka.org/cgi-bin/viewitem.
31. Po Dharma (2001). *The History of Champa in Cham Art*. Bangkok: River Books.
32. R.C. Majumdar (1985). *Champa: History and Culture of an Indian colonial kingdom in the Far East 2nd - 16th century AD*. Delhi: Gian Publisher House.
33. R.K Hall (1985). *Maritime Trade and Early State Development in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
34. Renee Hagesteijn (1989). *Circle of Kings: Political Dynamics in Early Continental Southeast Asia*. Dordrecht (Holland): Foris Publication.
35. Robert.S. Wicks (1992). *Money, Markets, and Trade in Early Southeast Asia: Development of Indigenous Monetary Systems to A.D. 1400*. Ithaca (N.Y): Cornell Southeast Asia Program.
36. W. Southworth (2001). *The Origins of Campa in Central Vietnam: Preliminary Review*. London: School of Oriental and African Studies, University of London.

“CON ĐƯỜNG DI SẢN THÀNH CỔ” TRUNG BỘ VIỆT NAM: NHẬN DIỆN GIÁ TRỊ VÀ XÁC ĐỊNH VAI TRÒ TRONG CHIẾN LƯỢC PHÁT TRIỂN DU LỊCH

**Hồ Viết Hoàng*,
Nguyễn Phước Bảo Đàn**,
Trần Thanh Hoàng*****

1. ĐẶT VẤN ĐỀ

1.1. Bài viết này không phải là công trình khảo sát những tòa thành xây dựng dưới thời cận hiện đại, được xác định rõ ràng là những lý sở hành chính, quân sự của bộ máy chính quyền phong kiến Nguyễn, mà chỉ tập trung vào những tòa thành mang nhiều dấu ấn Chăm được nhắc đến trong nhiều thư tịch cổ, lẫn những biểu hiện vật chất trên thực địa.

1.2. Trên địa bàn miền Trung Việt Nam hiện còn nhiều tòa thành cổ, là minh chứng cho một diễn trình đầy biến động của lịch sử vùng đất này, với nhiều lớp áo văn hóa thuộc các thời kỳ lịch sử khác nhau: *thời kỳ Hán thuộc; thời kỳ Champa; thời kỳ Đại Việt*, mà đôi lúc, theo kết quả điều tra, khai quật khảo cổ học, trên cùng một tòa thành, dấu vết của các thời kỳ Champa và Đại Việt, có sự chồng lấn hay lẫn vào nhau.

Từ bắc vào nam, chúng ta có thể xác định một cách chân xác vị trí của các tòa thành - lũy cổ quân sự, như: *Phế lũy Lâm Ấp - Hoàn Vương, Cổ thành Cao Lao Hạ và Thành nhà Ngo/ Ninh Viễn trấn thành* (tỉnh Quảng Bình); *Thành Thuận Châu* (tỉnh Quảng Trị); *Thành Hóa Châu và Thành Lôi* (tỉnh Thừa Thiên Huế); *Thành Trà Kiệu* (tỉnh Quảng Nam); *Thành Châu Sa* (tỉnh Quảng Ngãi); *Thành Hoàng Đế* (tỉnh Bình Định); *Thành Hồ/An Nghiệp* (tỉnh Phú Yên)...

Dưới góc nhìn lịch sử - văn hóa, mỗi một tòa thành đều ẩn chứa trong mình một giai thoại về gốc tích, trong cách nhìn của nhiều lớp chủ nhân; nơi lưu dấu những lần va chạm giữa các cộng đồng, và là nơi “lưu giữ” nhiều dấu tích văn hóa. Có thể rằng quy mô và tính chất của chúng khác nhau, nhưng điểm chung nhất chính là sự kế thừa, bồi đắp và tiếp nối qua rất nhiều thời kỳ lịch sử, thể hiện trên sử liệu, cấu trúc tường thành, và hệ thống di vật khảo cổ ít nhiều phát lộ qua những lần khai quật.

* *Khoa Việt Nam học, Trường Đại học Ngoại ngữ, Đại học Huế.*

, * *Nghiên cứu viên, Phân viện Văn hóa Nghệ thuật Quốc gia Việt Nam tại Huế.*

1.3. Trong thời gian qua, chúng tôi đã tiến hành khảo sát nhiều tòa thành cổ trên địa bàn các tỉnh miền Trung, có thể là sơ khởi, nhưng một trong nhiều nhận định, là dù tồn tại với bề dày lịch sử - văn hóa, nhưng những di tích này vẫn chưa được quan tâm một cách đúng mức. Trên quan điểm nhìn nhận này, nhóm nghiên cứu thử xác định vai trò của hệ thống di tích thành cổ ở miền Trung trong một tuyến du lịch có sự gắn kết với nhiều tour tuyến khác, nhằm phát huy giá trị của chúng như một động thái bảo tồn. Và, việc xác định này cũng không ngoài mục tiêu đa dạng hóa sản phẩm du lịch cho các tỉnh miền Trung.

2. THÀNH CỔ Ở MIỀN TRUNG VIỆT NAM: MỘT DI SẢN DƯỜNG NHƯ BỊ LÃNG QUÊN

2.1. Những kết quả khảo sát bước đầu

* *Phế lũy Lâm Ấp*

Phế lũy Lâm Ấp gần như nằm gọn trên dãy Hoành Sơn, nên còn có tên gọi là lũy cũ Hoành Sơn, thuộc khu vực cực bắc của tỉnh Quảng Bình, giáp giới tỉnh Hà Tĩnh; kéo dài từ vùng núi Hành Điện (ở địa phận xã Quảng Kim, huyện Quảng Trạch), ra tận biển (ở địa phận xã Quảng Đông, huyện Quảng Trạch).

Trên bình diện, có thể nhận thấy rằng đây là một lũy đá dài từ 4 - 5 km, được sắp xếp trên cơ sở tận dụng triệt để các lợi thế tự nhiên về chất liệu đá, địa vực địa thế. Trên toàn bộ tuyến lũy, cứ cách quãng từ 200 - 300m lại bắt gặp một điểm cao được đắp lán hẳn ra phía bắc khoảng vài mét so với lũy, đến nay vẫn còn lại hình khối vuông vắn, được tạo thành các lớp đá xếp công phu. Các cạnh của điểm cao này hiện nay đo được từ 3 - 4m, cao hơn mặt lũy khoảng 0,5 m.¹

1. Nhìn trên lát cắt ngang theo hướng nam - bắc, địa hình phía nam tương đối bằng phẳng, cách quãng lại có những sườn dốc thoải, trên đó như tồn tại những con đường mòn mà hiện nay, việc đi lại lên xuống thật không quá khó khăn; trong khi địa hình phía bắc lại gần như dựng đứng và rất hiểm trở. Từ bờ nam của mặt lũy, một lòng chảo sâu trung bình trên dưới 0,6m ở mặt nam và trên dưới 1m ở mặt bắc, rộng từ 1,5 - 2m. Hiện trạng lòng chảo này dễ tạo cho chúng ta hình dung như một con hào quân sự mà ở đó, bờ bắc của hào được đắp cao và bên kia, phía ngoài cùng là bờ vực thẳng đứng nhìn ra phía Hà Tĩnh. Qua khảo sát, chúng tôi nhận thấy trường lũy này được xây dựng chủ yếu bằng chất liệu đá và đất, cấu trúc theo ba lớp: lớp dưới cùng tận dụng các vĩa đá tự nhiên, đồ sộ và vững chãi; lớp giữa được kè, sắp xếp bởi những tảng đá lớn như cùng chất liệu với lớp đá nền móng với đủ hình dạng, kích thước; và trên hết là lớp đất đá trộn lẫn mà hiện nay ở nhiều nơi trên bề mặt lũy, đã bị mưa gió bào mòn. Việc đi lại trên toàn bộ tuyến lũy hiện nay gặp rất nhiều khó khăn bởi sự hiện diện dày đặc của các bụi cây rậm rạp.

* *Lũy cũ Hoàn Vương*

Tọa lạc trên địa phận huyện Quảng Trạch, di tích này kéo dài khoảng 7 - 10km, từ khu vực Phù Lưu, Trung Thuần ở xã Quảng Lưu, ra vùng Quảng Tiến, cho đến xã Quảng Châu (huyện Quảng Trạch).

Khác với lũy cũ Hoàn Sơn được cấu tạo chủ yếu bằng nguyên liệu đá, lũy cũ Hoàn Vương có thể coi là một trường lũy được đắp bằng đất, rải rác một vài nơi có nền móng đá tự nhiên hoặc được ghè bằng đá. Theo hiện trạng, toàn bộ tuyến lũy không còn được nguyên dạng bởi sự canh tác của người dân địa phương, đặc biệt là trong công tác thủy lợi, làm cho nhiều nơi bị đào sâu, cắt ngang, như ở đoạn con mương và đập thủy lợi tại thôn Vân Tiễn - Trung Thuần (xã Quảng Lưu). Mặc dù không còn nguyên trạng nhưng điều đáng quan tâm ở đây chính là dân gian vẫn còn lưu truyền tên gọi “lũy”, vẫn hiện hữu địa danh Cánh đồng Chăm, khu mộ cổ - mộ Chăm Vân Tập.¹

* *Cổ thành Cao Lao Hạ*

Thành Cao Lao Hạ được xây dựng trên dải đất cao, thoáng, nay thuộc địa phận xã Hạ Trạch (huyện Bố Trạch, tỉnh Quảng Bình), cách cầu Gianh khoảng hơn 1km về hướng tây - nam. Con đường giao thông liên xã tách ra từ Quốc lộ 1A nối liền xã Hạ Trạch với xã Bắc Trạch được mở đi ngang qua lũy thành, cắt tòa thành ra làm hai nửa khá đều nhau.

Khi khảo sát thực tế ở tòa thành này, bỏ qua những ngọn núi phía tây, chúng tôi nhận thấy đây là địa điểm cao nhất. Nhìn chung, thành ở vị trí khá hiểm yếu, núi bọc phía tây - nam vòng sang đông - nam, sông lớn chảy

Có thể từ nguyên gốc, lớp đất bề mặt được đắp cao, lấy từ lòng chảo (hào) của lũy và nó bị bào mòn dần theo thời gian. Lớp đá được sắp xếp ở giữa không dày, chỉ khoảng vài lớp đá không đều (từ 40 - 60cm), thậm chí có nơi, có thể nhận diện được các vỉa đá tự nhiên. Tuy nhiên, điều đáng ngạc nhiên là ở các ụ đá đắp cao, đến nay, vẫn ít bị xô đổ, xói lở mà phần lớn đều còn khá vuông vắn từ sự sắp xếp công phu, chặt chẽ. Chỉ cần phát quang, những vị trí này sẽ dễ dàng lộ ra mà niên đại nghi vấn cho vấn đề này trong sử liệu vẫn kéo dài trong một biên độ rộng, từ thời Phạm Văn (thế kỷ IV) cho đến thời Trịnh Nguyễn phân tranh (thế kỷ XVII). Xem: Trần Đình Hằng, “Phê Lũy Lâm Ấp - Lũy cũ Hoàn Vương ở tỉnh Quảng Bình”, *Thành lũy cổ ở khu vực Bình - Trị - Thiên*, Kỷ yếu hội thảo khoa học, (Huế: Phân viện Văn hóa Nghệ thuật Việt Nam tại Huế, 2001), 8-21.

1. Lũy cũ Hoàn Vương diễn tiến trên một đoạn đường dài, ven theo các triền đồi và gấp khúc theo hình chữ L từ tây sang đông mà cạnh đáy chính là đoạn vòng lên phía bắc, điểm gấp khúc ở phía ngoài hồ thủy lợi ở Vân Tiễn (xã Quảng Lưu). Khảo sát trên thực địa thì việc phục dựng mô hình tuyến lũy gặp nhiều khó khăn, đặc biệt là trong việc xác định đầy đủ các thông số kỹ thuật trên bình diện cũng như trắc diện. Xem: Trần Đình Hằng, “Tlđđ”; Phan Quốc Quân, Vũ Quốc Hiến, “Mộ cổ Vân Tập (Bình Trị Thiên)”, *Khảo cổ học*, Số 4, 1981.

ở phía tây, tây - bắc sang đông - nam; xung quanh thành là đồng ruộng phì nhiêu và hệ thống sông ngòi khá thuận lợi về mặt giao thông - giao thương.¹

Bề mặt thành hiện nay vẫn còn khá quy chỉnh. Bên trong lũy thành là ruộng mía, tại góc thành hướng Bắc gần cửa Sát Cấm có một gò đất nhỏ (đường kính khoảng 3 m) không bị tác động của quá trình canh tác nên cây đại phủ kín. Bên ngoài góc thành hướng Đông là một cồn đất, đá chen dày mảnh gốm và gạch vỡ, theo người dân địa phương cho biết, bên dưới cồn đất là những phiến đá lớn mà đến nay họ vẫn còn đào xới, đục nhỏ lấy làm vật liệu xây dựng nhà ở.²

* *Thành nhà Ngo/Ninh Viễn trấn thành*

Tòa thành nằm trong phạm vi làng Uẩn Áo ở xã Liên Thủy (huyện Lệ Thủy, tỉnh Quảng Bình), phía tây giáp làng Xuân Hối, phía nam giáp làng

1. Khi tiến hành khảo sát, chúng tôi nhận thấy tòa thành có dạng hình chữ nhật, các lũy thành cao thấp không đều nhau, bằng phương pháp đo trên bề mặt lũy, chúng tôi có được các kích thước như sau:

- Lũy thành hướng đông - bắc dài 197m, rộng 5,6m, cao 2,5m, rộng chân 10,5m. Bên ngoài lũy thành là cánh đồng Phổ, ngay sát chân thành là một bờ đất rộng 5,8m mà dân địa phương gọi là thành giai? và dấu tích hào nước. Ngay giữa lũy thành có chỗ bị cắt ngang rộng 3,5m có tên là cửa Sát Cấm, đây cũng chính là nơi mật tập nhiều gạch vỡ, bên ngoài là dấu tích hói Hạ chảy chệch về hướng Nam nối liền Sát Cấm với sông Gianh.

- Lũy thành hướng đông - nam dài 255m, rộng 5,5m, cao 2,2m, rộng chân 11,3m. Bên ngoài lũy thành là cánh đồng Phổ và khu mộ táng (nơi có nền gạch cũ mà người ta gọi là nền Chùa), sau lũy thành là bờ đất rộng 5m và dấu tích của hào nước. Hiện nay, lũy thành này bị cắt làm hai nửa bởi con đường giao thông liên xã, đôi chỗ ở bề mặt lũy bị đào xới dẫn đến sụt lở. Chỗ cắt thành được dân địa phương gọi là cửa Chùa.

- Lũy thành hướng tây - nam dài 197m, rộng 6,8m, cao 2,7m. Bên ngoài lũy thành cũng là bờ đất rộng 7m, trên đó có hình mộ táng hình nón cụt (11 ngôi), kể đến là ruộng lúa rộng 15m. Giữa lũy thành hướng tây - nam có một đoạn bị san gạt làm mương thủy lợi rộng 0,8m.

- Lũy thành hướng tây - bắc dài 255m, rộng 6m, cao 1,8m, rộng chân 11,7m. Bên ngoài là cánh đồng Lạc, bờ đất rộng 9m ngay sát chân lũy, xa hơn nữa là sông Son.

2. Ở đoạn thành bị cắt xẻ làm mương thủy lợi, chúng tôi nhận thấy cấu trúc lũy thành như sau: lũy thành được đắp bởi hai lớp đất (loại đất sét vàng có đặc tính liên kết khá lỏng lẻo, một số đoạn được đắp bởi đất feralit màu xám đỏ), ở giữa có đoạn lớn gia cố bằng đá cuội (loại cuội vừa giống ở thành Hóa Châu ở Thừa Thiên Huế) và gạch vỡ (không xác định được kích thước); tại một số địa điểm, chúng tôi bắt gặp những tảng đá lớn nằm giữa lũy thành, phát lộ khi lũy bị san gạt làm đường giao thông. Lớp đất bên dưới dày khoảng 1,2m, lớp đất bên trên dày khoảng 1,5m, lớp gia cố ở giữa dày khoảng 35 - 40cm. Lối cấu trúc này chúng ta cũng bắt gặp ở thành Lôi, Hóa Châu hoặc ở một số thành Chăm khác, tuy nhiên, ở thành Lôi hay thành Hóa Châu, lớp gạch, đá gia cố giữa lũy thành có vẻ quy chỉnh hơn.

Trạm (Mỹ Trạch, Thuận Trạch), phía bắc giáp làng Hoàng Giang (có tên Nôm là Nhà Vàng).

Nhìn trong một không gian rộng thì ba mặt đông - bắc - tây của thành đều có sông bao bọc. Phía tây bắc là sông Kiến Giang (Bình Giang), phía đông nam là cả một vùng đồng trũng rộng lớn (trước đây là đầm nước mênh mông, tục gọi là xứ Đầm), phía đông bắc là hói (sông) Chợ Mai, một chi lưu tách ra từ sông Kiến Giang chảy về phía đông nam, đổ vào Bàu Sen rồi ra biển; lũy tây nam được dựng lên trong thế dựa vào núi, tục gọi là xóm Rây (xóm núi).

Nhìn trong không gian hẹp, ngoài lũy thành hướng tây bắc và đông bắc, được bao bọc bởi con hói Mai và sông Kiến Giang, dưới chân lũy thành hướng tây nam và đông nam là những con mương nhỏ. Cụ thể, ở lũy tây nam (nay chỉ là dải đất) có một con mương nhỏ (rộng 6m), bị cắt ngang bởi con đường liên thôn đi qua thành, người dân gọi là hào Điền, nay được dùng làm ruộng lúa. Con mương ở lũy thành đông nam (rộng 5m), nối với con hào Điền với hói Mai, nay cũng được dùng để trồng lúa.¹

1. Thành có hình dạng chữ nhật không cân, chạy theo trục tây nam - đông bắc. Kích thước đo được ở lũy thành hướng đông nam khoảng 370m (± 10 m), và chiều đông bắc (ở lũy thành đông bắc) là 480m (± 10 m). Hiện nay, mặt thành bờ tây bắc đã không còn, nhưng theo chúng tôi không có nghĩa là thành chỉ có ba mặt như một số nhận định. Bởi, trong một địa thế như vậy (nằm bên bờ đông sông Kiến Giang, phía tây làng Uẩn Áo, nơi dòng xói đổ về từ thượng nguồn), cũng như về nguyên tắc thành không thể được xây sát bờ sông, mà luôn phải có một khoảng cách nhất định. Lý giải về sự mất tích của mặt thành phía tây bắc, chúng tôi nghĩ rằng, trải qua quá trình tồn tại, cùng với thời gian là sự xâm thực của sông Kiến Giang, lũy thành tây bắc bị xói lở, mặc dù đã có sự gia cố ở những thời kỳ sử dụng tiếp theo (dấu tích là những tảng đá lớn mà chúng tôi bắt gặp rất nhiều ở đây).

Về cấu tạo của các lũy thành, một mặt chúng tôi không có điều kiện đào hố thám sát, mặt khác hiện trạng còn lại của các bờ thành không nguyên vẹn, nên chưa xác định chính xác các thông số về kết cấu, nguyên vật liệu, kỹ thuật cũng như quy mô, hình dáng. Tuy nhiên, có thể nói rằng thành chủ yếu được xây bằng đất (ít nhất là trong thời kỳ đầu) và gạch nhưng không hoàn toàn, có rất nhiều đá được sử dụng kê ở lũy thành hướng tây bắc. Đặc biệt, qua lời kể của một nhân chứng ở địa phương đã cho chúng ta một hình dung tương đối về chiều cao của tòa thành.

Cụ thể, khảo sát ở lũy đông - nam, cho thấy cấu trúc như sau: thành được đắp bằng đất chia làm hai tầng rõ rệt, tầng đất bên dưới (chân thành) rộng 24m, cao 3,5m - 4m; tầng đất bên trên (mặt thành) rộng 13m, cao 1,5m - 2m. Trên bề mặt lũy thành nay được sử dụng làm ràng Trâu (chuồng Trâu) của thôn.

Khảo sát ở lũy thành tây - bắc, chúng tôi nhận thấy có dấu vết kê đá ở mặt ngoài của lũy thành. Cụ thể, ở góc tây, vị trí tiếp giáp với sông qua bến nước của làng, lộ ra một mảng thành bị lở, cho ta thấy phần nào cấu trúc của lũy thành. Dọc theo lũy, chúng tôi

* Thành Thuận Châu

Theo sự phân chia địa giới hành chính hiện nay, thành Thuận Châu tọa lạc trên khu đất tiếp giáp của ba làng: Vệ Nghĩa (xã Triệu Long), Đại Hào (xã Triệu Đại) và Phúc Lộc (xã Triệu Thuận), đều thuộc huyện Triệu Phong, tỉnh Quảng Trị; cách thị xã Quảng Trị 10 km về hướng đông - bắc, cách đường 64 từ thị xã Quảng Trị đi Cửa Việt 1km về hướng tây.¹

bắt gặp một số gạch có kích thước giống với gạch ở thành Cao Lao Hạ (10cm x 18cm x 40cm). Trong điều kiện địa hình trũng, độ kết dính của đất không bền, chúng tôi cho rằng việc sử dụng những chất liệu cứng, đặc biệt là đá là hết sức cần thiết trong xây dựng nền móng, cũng như gia cố tường thành. Xem: Lê Anh Tuấn, “Ninh Viễn Trấn Thành”, *Thành lũy cổ ở khu vực Bình - Trị - Thiên*, Kỷ yếu hội thảo khoa học (Huế: Phân viện Văn hóa Nghệ thuật Việt Nam tại Huế, 2001), 37-52.

1. Dọc theo các bờ thành, chúng tôi nhận thấy các lũy thành hiện nay chỉ còn là những ụ đất, lũy đất đứt quãng, cao thấp khác nhau. Nhìn tổng thể, toàn bộ khu vực thành gần như đã bị san lấp, đào xới để làm ruộng, làm các khu mộ táng và xây dựng nhà ở. Chắp nối những dấu vết, có thể đoán định tòa thành Thuận Châu có hình dạng gần vuông, các lũy thành nằm đúng theo các hướng đông - bắc - tây - nam. Thành có chu vi khoảng 2.200m (600m x 500m). Xem: Đỗ Bang, “Thành Thuận Châu thời Trần”, *Những phát hiện mới về khảo cổ học năm 1989* (Hà Nội: Viện Khảo cổ học, 1990), 121.

- Lũy bắc còn khá nguyên vẹn, trên bề mặt lũy ken dày nhà ở và những bụi tre gai, phía bên trong lũy thành, nơi tiếp giáp với đồng ruộng, rải rác còn có những khu mộ táng. Lũy thành được đắp bằng đất xen lẫn gạch ngói vỡ, cao khoảng 0,9 - 1,0m. Bên dưới chân lũy là lớp kê đá với nhiều đá cuội lớn cỡ bằng nắm tay. Sát phía bên ngoài của lũy thành là hói Thuận.

- Lũy thành phía tây hiện nay bề mặt của lũy thành được san gạt để làm đường đi, ở những đoạn bị bạt thấp đi làm lộ ra những tảng đá sa thạch lớn.

- Lũy thành phía nam: hiện nay bề mặt lũy thành là khu dân cư xen lẫn những cây cổ thụ lớn như sanh, đa và những bụi tre gai.

- Lũy thành phía đông: khu dân cư và dải ruộng nước.

Ngoài các lũy thành là những ụ đất, những lũy đất đứt quãng các góc thành hiện nay vẫn còn là những “gối đất cao” rất dễ nhận biết.

Góc thành hướng tây - bắc hiện là khu dân cư và mộ táng. Phía bên ngoài góc thành này là nơi giao nhau giữa hói Thuận và con hói có tên là rào Thành.

Góc thành hướng tây - nam và đông - nam là khu dân cư xen lẫn các khu mộ táng. So với các góc thành khác, hai góc thành này cao hơn từ 0,5 - 1,0m, ôm gọn lấy đồng ruộng phía bên trong tòa thành.

Góc thành hướng đông - bắc hiện nay là đồng ruộng. Tuy nhiên, ở vị trí này còn có một số dấu tích đáng lưu ý như: lùm Giàng, miếu Thành Hoàng làng Vệ Nghĩa, miếu Âm Hồn... Đặc biệt trong khu vực thờ Thành Hoàng làng Vệ Nghĩa thấy xuất hiện rất nhiều gạch Chăm vỡ, phía trước khu miếu này còn có một giếng Chăm, phần nổi phía trên xây bằng gạch, bên dưới xếp đá ong. Đường kính giếng rộng 1,0m, sâu 2 - 2,5m,

* *Thành cổ Hóa Châu*

Thành Hóa Châu được xây dựng dựa vào địa hình sẵn có của tự nhiên, trên dải đất cao, thoáng, nằm dọc theo hướng tây nam - đông bắc, song song với khúc sông Hương từ ngã Ba Sinh đến cồn Quy Lai, thuộc địa phận xã Quảng Thành (huyện Quảng Điền, tỉnh Thừa Thiên Huế). Quanh thành là đồng ruộng khá bằng phẳng và hệ thống sông ngòi dày đặc. Một nhánh sông Bồ, tách ra từ địa phận thôn Thanh Hà, chảy theo hướng nam - bắc, làm phân giới giữa các làng: An Thành, Thanh Hà và Tây Thành, rồi chuyển hướng tây nam - đông bắc chảy vào trong thành, chia thành Hóa Châu ra làm hai phần bằng nhau theo chiều dọc: tả ngạn là làng Thành Trung, hữu ngạn là làng An Thành và làng Thủy Điền. Vào đến địa phận làng Kim Đôi, con sông này chảy theo hướng bắc - nam, qua phường Quán Cửa và đổ ra phá Tam Giang.¹

nay đã hoang phế, không sử dụng.

1. Thành Ngoại có dạng gần với hình chữ nhật, bị uốn cong ở hướng tây - bắc, nằm trải dài theo hướng tây nam - đông bắc. Do địa hình có độ nghiêng hẳn về hướng đông nên đứng ở góc tây - bắc tòa thành, chúng ta dễ dàng nhận thấy diễn biến của các lũy thành. Tuy nhiên, địa hình của các lũy thành diễn biến cũng rất khác nhau.

Kích thước các lũy thành của toàn thành Ngoại như sau:

- Lũy thành tây - bắc: dài 1.920m, lũy thành còn khá nguyên vẹn, địa hình ít bị chia cắt phức tạp. Bên ngoài có ngòi nước rộng 6,5m chảy song song và 9 gò đất nhỏ. Tại góc thành hướng bắc có một bãi nổi rất lớn, bãi nổi này rộng tới 135m và gần như ăn liền với một phần lũy thành ở góc này.

- Lũy thành đông - nam: dài 1.890m, chỗ hẹp nhất ở hướng đông là 3,6m, mở sang hướng nam, rộng trung bình 12m - 15m, chỗ rộng nhất lên tới 52m; độ cao trung bình từ 1,8m - 2m; bị sụt lở nhiều do sự xói mòn của con sông Tiền Thành (rộng 38m) chảy sát ở phía bên ngoài.

- Lũy thành ngang hướng đông - bắc: dài 570m, phía bên ngoài là làng Kim Đôi, phía bên trong là làng Thành Trung, Thủy Điền. Con sông Thành Trung chia lũy thành này ra làm hai nửa: nửa phía bắc bị san gạt nhiều gần như mất dấu, đoạn còn lại bị san rộng ra làm nghĩa địa. Đoạn thành này nơi hẹp nhất là 28m, nơi rộng nhất là 40,6m, độ cao trung bình là 1,7m - 2,2m; nửa phía nam bị phá hủy mạnh ở gần góc, do đó chỗ mặt thành chỉ còn 7m, sau đó rộng dần ra đến 19,5m (đoạn ở gần sông Thành Trung).

- Lũy thành tây hướng tây - nam: dài 590m, cũng bị con sông Thành Trung chia thành hai nửa: nửa phía bắc có chỗ rộng nhất 17m, hẹp nhất 15m, nửa lũy thành này đoạn ở gần sông Thành Trung bị phá hủy hoàn toàn để làm nhà ở. Bên ngoài lũy thành là sông Tây Thành chảy sát chân lũy. Nửa phía nam có nơi hẹp nhất là 24m, trung bình 35m, nơi rộng nhất là 44m. Bên ngoài lũy thành không thấy có hào nước, chỉ có một bãi nổi lớn. Bãi nổi này nối liền với bãi nổi ở phía nam, ôm lấy toàn bộ góc nam, chạy ra gần tới làng An Thành; nơi rộng nhất của bãi nổi này 100m.

Thành Nội (thành Cụt) nằm gọn về phía bắc của sông Thành Trung (tức nằm trên nửa phía bắc của thành Hóa Châu) cách bờ sông Thành Trung khoảng 150m, cách lũy

* *Thành Lôi*

Thành Lôi hiện nay nằm trên địa phận hai xã Thủy Xuân, Thủy Biều và một phần của Phường Đức (thành phố Huế), cách trung tâm thành phố khoảng 7km về hướng tây. Trên tổng thể, thành Lôi được xây dựng trên địa phận làng Dương Xuân Thượng (xã Thủy Xuân, thành phố Huế), tòa thành có hình dạng gần vuông, các lũy thành nằm đúng theo các hướng tây - nam - đông - bắc. Vùng đồi Dương Xuân Thượng có độ cao từ 30m - 50m, thoải dần từ nam xuống bắc, sát với giới hạn xâm thực của sông Hương.

Chếch về hướng tây bắc của tòa thành, bên kia sông Hương là chùa Thiên Mụ được xây dựng trên ngọn đồi Hà Khê. Vùng Long Thọ Cương - Hà Khê được các nhà địa lý coi đó là “tọa khẩu” thứ nhất của sông Hương chảy ngang qua thành phố Huế.

Phía tây thành Lôi là khe Long Thọ chảy cặp theo lũy thành hướng tây và đổ ra sông Hương. Bao bọc góc thành đông - nam và lũy thành hướng đông của thành Lôi là khe Đá, cũng uốn khúc đổ ra sông Hương ở địa phận phường Phường Đức. Nhìn trên tổng thể, đây là hai khe nước chảy theo mùa, mùa mưa thì đầy ắp nước, mùa khô thì lại khô cạn chỉ còn lại những đoạn của dòng chảy nông, sâu khác nhau. Xa hơn về phía tây của thành Lôi là làng Nguyệt Biều, ba mặt của vùng đất này được sông Hương bao bọc như là con hào tự nhiên, tạo nên địa thế thuận lợi về giao thông đường thủy và chiến lược phòng ngự.¹

thành Ngoại hướng tây - bắc khoảng 50m - 100m. Có thể trước đây thành Nội có hình chữ nhật với chu vi khoảng 1.000m. Tuy nhiên, cho đến nay, nó đã bị phá hủy nhiều, toàn bộ lũy thành dọc hướng tây - bắc và lũy thành ngang hướng đông bắc bị san gạt hoàn toàn, chỉ còn lại một phần lũy thành dọc hướng tây - nam và lũy thành ngang hướng đông - nam.

- Lũy thành ngang hướng tây - nam: dài 160m, rộng trung bình 29m, cao trung bình 1,5m - 1,8m. Lũy thành này vuông góc với sông Thành Trung.

- Lũy thành dọc hướng đông - nam: dài 300m, nơi hẹp nhất là 35,5m, chỗ rộng nhất là 64m, cao trung bình 1,5m - 1,8m.

1. - Lũy thành hướng tây của thành Lôi dài 350 m, nơi rộng nhất 12 m, nơi hẹp nhất 8,5m, cao 3m - 3,7m. Phía bên ngoài lũy thành hướng tây là khe Long Thọ rộng chừng 2,2m - 2,5m, sâu 1,8m, chảy cặp sát chân lũy thành đổ ra sông Hương.

- Lũy thành hướng nam dài 550m, nơi rộng nhất 14m, nơi hẹp nhất 4,5m, cao trung bình 2,3m - 2,5m.

- Lũy thành hướng đông dài 370m, chạy uốn khúc theo dòng chảy của khe Đá, lấy khe Đá làm hào nước tự nhiên.

- Lũy thành hướng bắc dài 750m, sát với giới hạn xâm thực của sông Hương, khi nước cạn sông Hương cách lũy thành 50m - 100m, khi nước cường có thể tiến sát đến chân lũy.

* *Thành Hồ/An Nghiệp*

Thành Hồ (hay còn gọi là thành An Nghiệp) thuộc thôn Định Thọ, xã Hòa Định Đông, huyện Phú Hòa, tỉnh Phú Yên, cách thành phố Tuy Hòa khoảng 13,4km theo đường chim bay về hướng tây - nam và cách cửa sông Đà Rằng khoảng 14,9km theo đường chim bay về hướng tây - nam. Nhìn trên bản đồ chúng ta thấy, vị trí thành Hồ rất quan trọng, nếu đồng bằng Tuy Hòa như một tam giác thì thành Hồ là đỉnh của tam giác, còn cạnh đáy chính là đường bờ biển.

Vị trí phía nam của thành giáp sông Đà Rằng, phía tây giáp núi, phía đông và phía bắc giáp đồng bằng ruộng lúa bằng phẳng (đồng bằng Tuy Hòa). Ngoài ra, còn có một bờ thành chạy theo hướng bắc - nam chia thành Hồ làm hai phần: phần phía đông gọi là thành Ngoại, phần phía tây gọi là thành Nội.¹

Dựa vào một số đoạn tường thành bị cắt xẻ, san gạt làm nhà ở của nhân dân địa phương, trong điều kiện không thể cắt thành, chúng tôi cũng có thể nhận biết được cấu trúc lũy thành: lũy thành được đắp bởi hai lớp đất, ở giữa có đoạn kè đá và gạch vồ. Thành Lũy được đắp dựa và lợi dụng triệt để địa hình tự nhiên, vì thế lớp đất đắp thêm tạo nên tường thành chỉ cao độ 5m, bên trong có gia cố thêm gạch vồ lẫn đá cuội lớn - nhỏ nhất là ở lũy thành hướng nam và hướng tây. Lớp gạch được gia cố thêm này thường cách mặt lũy thành từ 1,8m - 2m, dày trung bình 30cm - 50cm, có một số nơi lên đến 1m.

1. Thành có bình đồ hình chữ nhật. Theo Đặng Văn Thắng, thành Hồ có mặt bằng gồm phần hình gần vuông và phần hình thang vuông ở phía tây, đúng hướng đông bắc - tây nam. Xem: Đặng Văn Thắng, *Báo cáo sơ bộ thăm dò, khai quật di tích thành Hồ lần thứ tư*, Bản đánh máy (Phú Yên, 2008).

Quy mô tòa thành như sau: bờ thành phía nam chạy dọc theo bờ bắc sông Đà Rằng dài 852m, tường thành phía tây dài 940m, tường thành phía đông dài 732m, tường phía bắc dài 738m. Trong thành có một bức tường chạy theo hướng bắc - nam, song song và cách tường thành phía đông 700m chia thành ra hai khu vực đông và tây. Khu tây có thể là khu thành Nội và cao hơn với tường thành dày 1,5m, mặt thành rộng 7m, chân thành được đắp đuổi ra. Trong phạm vi thành nội có một hòn núi nhỏ gọi là Hòn Mốc với nhiều vật liệu của một công trình kiến trúc đã sụp đổ.

Theo Nguyễn Danh Hạnh, bờ thành phía đông có chiều dài 719m, mặt thành rộng 5 - 7m, chân thành rộng từ 30 - 40m, bờ thành cao khoảng 4 - 5m; bờ thành phía bắc có chiều dài 726m, chiều rộng và chiều cao giống với bờ thành đông; bờ thành phía nam một phần bị đổ xuống sông, chỉ còn một phần ở góc tây - nam dài 250m; bờ thành phía tây chạy vòng qua Hòn Mốc và được chia thành hai đoạn: đoạn thứ nhất từ góc tây - nam đến chân phía tây của Hòn Mốc có chiều dài 600m, đoạn thứ hai chạy xéo ở góc tây - bắc, nối bờ thành phía tây với bờ thành phía bắc. Bờ thành thứ năm là bờ thành giữa dài 920m. Xem: Nguyễn Danh Hạnh “Thành Hồ - chứng tích của một nền văn hóa cổ”, *Thông tin Di sản*, Chi hội Di sản Văn hóa Hùng Vương TP. HCM xuất bản, Số 5.2010, 26-28.

2.2. Nhận diện giá trị

Mỗi thành lũy ở miền Trung, dù nguồn gốc, quá trình hình thành, quy mô, vị trí cũng như chức năng sử dụng... khác nhau, tùy thuộc vào việc đặt định trên mỗi cương vực cụ thể, nhưng vẫn có thể dễ dàng nhận diện được nhiều giá trị xuyên suốt trên các phương diện: lịch sử, văn hóa lẫn nhân văn. Sơ khởi, có thể nhìn thấy:

* *Giá trị lịch sử*

Những lần va chạm giữa hai cộng đồng lớn trong lịch sử Việt Nam trên vùng đất miền Trung luôn để lại những vết hằn, có thể là mờ nhạt, có thể là sâu đậm, thể hiện trên rất nhiều nguồn tư liệu ghi chép về vùng đất này, kể từ khi Khu Liên nổi dậy dựng nên vương quốc Lâm Ấp (năm 192), lấy Hoàn Sơn làm ranh giới, mở đầu cho một thời kỳ đục độ dai dẳng trong lịch sử vùng đất, trong hành trình Nam tiến của người Việt.

* *Giá trị văn hóa*

Những tòa thành cổ đều mang trên mình kỹ thuật xây đắp của mỗi cộng đồng cụ thể, nếu lần tìm, có thể nhìn thấy ở nó những lớp văn hóa Chăm, được bồi đắp bởi các lớp văn hóa Việt về sau. Và cũng có thể, ẩn sâu bên dưới là lớp văn hóa Hán, khi rất nhiều thư tịch mô tả rằng, tiền thân của rất nhiều trong số chúng là những lũy sở châu huyện thời Hán thuộc. Một “cơ thể” mang trên mình nhiều lớp áo văn hóa, phản ánh quá trình cộng sinh, kế thừa, giao thoa, tiếp biến giữa nhiều bộ phận người, nhưng cũng không thiếu những nếp hằn va chạm.

Bên ngoài tường thành, song song với tường ở hướng tây có một đoạn thành được xây trên sườn núi, dài 360m như một lá chắn nên được gọi là thành Chấn.

Qua những dấu vết còn lại cho thấy, thành có nhiều chòi canh/tháp canh (thành đông có 7 tháp canh, thành bắc có 5 tháp canh, bao gồm cả 4 tháp canh ở 4 góc của thành), thành tây và nam có các tháp canh ở các góc. Thành có thể có 3 cửa gồm hai cửa phía bắc (cửa sinh và cửa tử) và một cửa ở phía nam. Ngoài thành có dấu vết của hào nước rộng, trong thành có ba hồ nước lớn, điều này có thể suy đoán, quân giữ thành có đội quân thủy. Bên bờ Bắc sông Đà Rằng có Ghềnh Ông (góc tây nam của thành) và đối diện bên kia là Gành Bà (có Tháp Bà). Đây là hai chốt canh đường thủy và đồng thời còn có chức năng theo dõi và bảo vệ thành. Mặt khác, từ những hiện vật thu được (như gạch kè, đá vôi,...) có thể khẳng định kỹ thuật xây dựng thành đã đạt trình độ khá cao. Từ đó, có ý kiến cho rằng, thành được đắp vào thế kỷ II - III, và đến thế kỷ XV, thành được gia cố và nâng cao hơn.

Ngoài máng nước thiêng, bình kendi đã tìm được trong những lần khai quật thứ nhất và thứ hai, thì đến lần khai quật thứ tư, các nhà khảo cổ học đã tìm thấy chân trụ cột, đây có thể là nơi chuẩn bị lễ vật (mandapa), bình nước, bình nhỏ và sau đó là hồ nước phục vụ cho nghi lễ. Đặng Văn Thắng, *Báo cáo sơ bộ thăm dò, khai quật di tích thành Hồ lần thứ tư*, Bản đánh máy (Phú Yên, 2008).

* Nhân văn

Ẩn chứa đằng sau những bức tường thành và những di vật còn lưu lại, những chứng tích một thời phản ánh cuộc sống của nhiều lớp cộng đồng cư dân, cung cách họ ứng xử với môi trường sống trên mỗi tiểu vùng cụ thể.

Trong những nghiên cứu gần đây nhằm giải mã những ẩn số lịch sử - văn hóa vùng đất miền Trung, nhiều tác giả đã đi đến sự đồng thuận về một nền tảng kinh tế chủ đạo, cơ bản của các tiểu quốc thời kỳ Champa, mà về sau, được bộ phận người Việt kế thừa một cách triệt để: mô hình mạng lưới trao đổi ven sông.¹ Mô hình này được thiết lập trên trục thủy lộ, tồn tại trên cơ sở kinh tế thương nghiệp với nhiều cấp độ khác nhau, bắt đầu từ thượng nguồn sông và kết thúc ở cảng thị vốn không hề thiếu trên dải đất miền Trung. Từ đấy, những tòa thành cổ dần hiện rõ vai trò của mình với một cách nhận định mới, ngoài những chức năng bấy lâu chúng ta từng đề cập: trung tâm quản lý và điều phối một cấp độ trong mạng lưới trao đổi.² Nhận định này mang lại những giải đáp hợp lý cho những ẩn số lịch sử thường gắn liền với các tòa thành cổ ở miền Trung Việt Nam khi đặt chúng trong bối cảnh của từng tiểu vùng cụ thể.

Có thể rằng chưa thật đầy đủ, nhưng những nhận định trên là sự khẳng định tiến trình phát triển lịch sử của vùng đất miền Trung Việt Nam trên cái nhìn lịch đại lẫn đồng đại, bởi niên đại của chúng khác nhau và giữa chúng luôn có sự chồng lấp nhiều vai trò trong một giai đoạn lịch sử.

1. Xem thêm: Trần Kỳ Phương, “Bước đầu tìm hiểu về địa lý - lịch sử vương quốc Chiêm Thành (Champa) ở miền Trung Việt Nam: với sự tham chiếu đặc biệt vào “hệ thống trao đổi ven sông” của lưu vực sông Thu Bồn ở Quảng Nam”, *Thông tin Khoa học*, Phân viện Văn hóa Nghệ thuật Việt Nam tại Huế xuất bản, Số tháng 3.2004; Nguyễn Hữu Thông (Chủ biên), *Văn hóa làng miền núi Trung Bộ Việt Nam - Giá trị truyền thống và những bước chuyển lịch sử (dẫn liệu từ miền núi Quảng Nam)* (Huế: Thuận Hóa, 2005); Nguyễn Hữu Thông, “Những nhận định khái quát về miền Trung Việt Nam trong bối cảnh đất nước và khu vực”, *Nhận thức về miền Trung Việt Nam - Hành trình 10 năm tiếp cận* (Huế: Thuận Hóa, 2009), 7-50; Nguyễn Hữu Thông, “Từ mô hình Mandala (Circles of Kings) nghĩ về cấu trúc xã hội vương quốc Champa”, *Thông tin Khoa học*, Phân viện Văn hóa Nghệ thuật Việt Nam tại Huế xuất bản, Số tháng 3.2008, 7-22...

2. Xem thêm: Nguyễn Phước Bảo Đàn, “Thành Lỗi ở Huế - Từ vị trí tọa lạc đến bối cảnh Thuận Hóa buổi đầu (những tư liệu lịch sử và điền dã)”, *Nghiên cứu Lịch sử*, Số 10 (378), 37-49.

3. “CON ĐƯỜNG DI SẢN THÀNH CỔ” TRONG MỘT CHIẾN LƯỢC PHÁT TRIỂN DU LỊCH

Là vùng đất tập trung nhiều di sản, miền Trung hàng năm thu hút khá đông lượng du khách, nhưng những thông tin về lịch sử vùng đất, hay mỗi tỉnh thành cụ thể thường rất hạn chế. Việc xác định một “con đường di sản thành cổ”, kết nối những tòa cổ thành (hoặc phế tích cổ thành) lại với nhau trong điều kiện này là rất cần thiết trong mục đích cung cấp thông tin lịch sử - văn hóa và đa dạng hóa sản phẩm du lịch cho từng địa phương trong mối liên kết mang tính vùng miền.

“Con đường di sản thành cổ” sẽ dần hình thành từ những thao tác sau:

(1) Đầu tư kinh phí khai quật ở những di tích thành cổ, kiếm tìm hiện vật, xây dựng lý lịch hiện vật chi tiết.

(2) Lập bản đồ GIS để mô tả chi tiết vị trí và những thông tin cần thiết về loại hình di tích này và lập một bản đồ lớn hơn của khu vực miền Trung trên cơ sở kết nối dữ liệu của từng địa phương.

(3) Đào tạo đội ngũ thuyết minh, hướng dẫn viên du lịch có kiến thức chuyên sâu về những di tích này.

(4) Đầu tư xây dựng nhà trưng bày tại chỗ như một “diễn đàn khảo cổ học”, nơi sẽ đón du khách tham quan những hiện vật có được sau khai quật, cung cấp những thông tin cần thiết hoặc chuyên sâu về lịch sử - văn hóa vùng đất, nơi trình chiếu những bộ phim tư liệu chuyên đề trong mục tiêu giáo dục truyền thống và giới thiệu vùng đất...

(5) Liên kết với những tour tuyến đã có trong mục tiêu giới thiệu và tích hợp “con đường di sản thành cổ” này vào hành trình khám phá, có thể khởi đầu bằng những chương trình caravan xuyên Việt, hoặc xuyên Đông Dương.

4. KẾT LUẬN

Hệ thống thành lũy cổ trên dải đất miền Trung Việt Nam dù mang trên mình bề dày lịch sử - văn hóa, nhưng trong thời gian qua vẫn chưa được quan tâm đúng mức, việc định hướng xây dựng một con đường di sản thành cổ sẽ góp phần vào việc phát huy giá trị vốn có của nó, làm đa dạng hóa sản phẩm du lịch cho vùng đất, mang lại những hiệu quả kinh tế, đồng thời góp phần vào việc bảo tồn di sản.

TỪ CÁC SƯU TẬP GỐM SỨ Ở PHÚ YÊN, NGHĨ VỀ “DÒNG CHẢY GỐM SỨ” Ở NAM TRUNG BỘ

Trần Đức Anh Sơn*

Ở Phú Yên từ xưa tới nay đều có người đam mê thú sưu tầm và thưởng ngoạn cổ vật. Theo lời anh Đoàn Phước Thuận, một nhà sưu tầm cổ vật ở thành phố Tuy Hòa thì từ trước năm 1975 ở Phú Yên đã có những người chơi đồ cổ danh tiếng. Điển hình như ông Phó Hai Võ Thượng Triết (Hòa Thắng, Phú Hòa), là người có sưu tập đồ sứ, đồ gỗ rất phong phú. Trong sưu tập của ông Phó Hai có những món đồ gỗ quý giá, như bộ tràng kỷ gỗ bằng càn xà cừ, nguyên là bảo vật của quan Tổng đốc Thanh Hóa thời Nguyễn. Hay cụ Hương Bộ Ngưu (Bình Kiến, Tuy Hòa), cũng là người chơi đồ sứ tầm cỡ. Trong sưu tập đồ sứ của cụ Hương Bộ, nay đang được con trai trưởng của cụ gìn giữ, có những món đồ sứ ký kiểu thời Lê - Trịnh đáng giá, như chiếc tô hiệu đề *Nội phủ thị hữu*... rất được giới sưu tầm cổ vật ở Phú Yên quan tâm.

Truyền thống sưu tập đồ xưa ở Phú Yên, đặc biệt là cổ vật gốm sứ, nay vẫn được duy trì, tiếp nối bởi các nhà sưu tầm như Đoàn Phước Thuận, Trần Thanh Hưng, Trần Đức Lực, Trần Anh Dũng, Phạm Như Khoa, Nguyễn Văn Bính... Đa phần những người này đều tham gia sinh hoạt trong Câu lạc bộ UNESCO sưu tầm và nghiên cứu cổ vật Phú Yên và là chủ nhân của những sưu tập cổ vật rất có giá trị, được giới sưu tầm và nghiên cứu cổ vật trong và ngoài nước biết đến. Những sưu tập này đã góp phần bảo lưu những di vật gốm sứ quý giá, đồng thời cung cấp những nguồn sử liệu vật thật, giúp ích cho quá trình nghiên cứu, tìm hiểu lịch sử văn hóa tỉnh Phú Yên và cả vùng đất Nam Trung Bộ.

1. TỪ NHỮNG SƯU TẬP GỐM SỨ TIÊU BIỂU Ở PHÚ YÊN

Trong số các sưu tập gốm sứ hiện hữu ở Phú Yên, đáng chú ý là bốn sưu tập sau:

1.1. Sưu tập gốm Champa ở Bảo tàng Phú Yên

Bảo tàng Phú Yên có một sưu tập gốm sứ phong phú về cả số lượng lẫn loại hình, với khoảng 2.000 tiêu bản, gồm các dòng gốm sứ như: gốm Quảng Đức, gốm Gò Sành, gốm sứ mật dịch của Trung Hoa, và đặc biệt là đồ gốm Champa.

Đồ gốm Champa ở Bảo tàng Phú Yên bao gồm các loại hình như ngói ống, kendy, nồi, vò, tượng, tấm đất nung (Phật bản)... Trong đó, đầu ngói ống và tấm đất nung là hai loại hình đáng chú ý nhất. Bảo tàng Phú Yên hiện đang lưu giữ khoảng 100 tiêu bản đầu ngói ống, đường kính khoảng 15 - 17 cm, niên đại khoảng thế kỷ II - III, được thu thập qua các đợt khai quật khảo cổ học ở Thành Hồ, Núi Bà, Hồ Sơn... Những đầu ngói ống này tương tự với những tiêu bản đầu ngói ống được phát hiện ở Trà Kiệu (Duy Xuyên, Quảng Nam), Châu Sa (Sơn Tịnh, Quảng Ngãi), Bang Kheng (Krôngpa, Gia Lai)... Bảo tàng Phú Yên cũng là nơi sở hữu những tấm đất nung (Phật bản) rất độc đáo, gồm hai loại kích cỡ: một loại cao khoảng 10 cm, loại kia cao khoảng 20 cm. Các tấm đất nung này có những đặc điểm nhận dạng giống với các tiêu bản tương tự được phát hiện ở di chỉ núi Chối (Quảng Ngãi). Theo GS. Trần Quốc Vượng, những tấm đất nung này là những Phật bản, do các thương nhân hoặc tín đồ dâng cúng lên các đền thờ của người Chăm và có niên đại vào khoảng thế kỷ VII. Đây là loại hình đặc biệt của gốm Champa cổ đại, thu hút sự quan tâm nghiên cứu của nhiều nhà khảo cổ trong và ngoài nước.

1.2. Sưu tập Trần Thanh Hưng

Trần Thanh Hưng là một trong những người tiên phong sưu tầm và quảng bá giá trị dòng gốm Quảng Đức trên đất Phú Yên và là người có bộ sưu tập gốm Quảng Đức phong phú nhất hiện nay.

Bắt đầu đến với gốm Quảng Đức từ năm 1992 khi anh phát hiện một chóc rượu màu xanh lá mạ rất độc đáo trong nhà của một đồng bào thiếu số ở huyện Sơn Hòa, miền tây Phú Yên. Qua tìm hiểu, anh được biết chiếc chóc rượu này là sản phẩm của làng gốm Quảng Đức (Tuy An, Phú Yên) mà nghề làm gốm của làng gốm này nay đã thất truyền. Vậy là Trần Thanh Hưng bắt đầu dành thời gian tìm hiểu về nghề gốm ở Quảng Đức, bỏ nhiều công sức và tiền của để sưu tầm những hiện vật độc đáo và kỳ thú của dòng gốm quê nhà. Đến nay, Trần Thanh Hưng đã sưu tầm được hơn 100 hiện vật gốm Quảng Đức, chủ yếu đến từ địa bàn Phú Yên và các tỉnh miền Trung.

Sưu tập gốm Quảng Đức của Trần Thanh Hưng khá phong phú về loại hình, bao gồm các loại: vò, chậu, ché, bình vôi, ống nhỏ, đèn dầu, hỏa lò... cùng nhiều sản phẩm đất nung khác. Anh dành hẳn gian phòng lớn nhất trong ngôi nhà của mình (194 Nguyễn Công Trứ, Tuy Hòa, Phú Yên) để trưng bày sưu tập gốm Quảng Đức. Trong số đó, có cặp bình vôi vốn là vật sở hữu của “lãnh chúa miền Trung” Ngô Đình Cẩn mà anh may mắn mua được. Đặc biệt, Trần Thanh Hưng còn sưu tầm được một khuôn in hình chữ nhật, đắp âm bản chữ *công* (工) ngay tại làng Quảng Đức, quê hương của dòng gốm này. Đây là chiếc khuôn mà những người thợ làm gốm xưa dùng

* TS., Viện Nghiên cứu Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng.

để tạo hồi văn chữ *công* trên các sản phẩm, một dạng hồi văn đắp nổi thường gặp trên gốm Quảng Đức xưa. Trong sưu tập của Trần Thanh Hưng còn có những chiếc bình vôi sứ tẩm được ở Lâm Đồng, có trang trí hoa văn bát bửu và các chữ *thọ* (壽) với nước men hình thành từ vỏ sò nung chảy rất độc đáo.

Không chỉ chuyên tâm sưu tầm gốm Quảng Đức, Trần Thanh Hưng còn dày công quảng bá giá trị của dòng gốm này với anh em bằng hữu trong giới sưu tầm cổ vật và với công chúng ở trong và ngoài tỉnh. Tháng 7.2008, nhân Festival Tây Sơn - Bình Định, Trần Thanh Hưng đưa sưu tập gốm Quảng Đức của mình ra Quy Nhơn, phối hợp với nhà sưu tập gốm Gò Sành Nguyễn Vĩnh Hào mở cuộc triển lãm chuyên đề *Từ gốm Gò Sành đến gốm Quảng Đức* tại Bảo tàng Gốm cổ Gò Sành (173 Lê Hồng Phong, Quy Nhơn, Bình Định). Tháng 6.2009, Trần Thanh Hưng lại phối hợp với nhà sưu tầm Nguyễn Vĩnh Hào (thành phố Quy Nhơn, tỉnh Bình Định) và nhà sưu tập Lâm Dzũ Xênh (Châu Ổ, Bình Sơn, Quảng Ngãi) mở cuộc triển lãm chuyên đề *Con đường đất nung* tại Nhà lưu niệm luật sư Nguyễn Hữu Thọ (03 Tân Đà, Tuy Hòa, Phú Yên), giới thiệu những hiện vật gốm thuộc ba dòng gốm cổ: Sa Huỳnh (Quảng Ngãi), Gò Sành (Bình Định) và Quảng Đức (Phú Yên).

1.3. Sưu tập Trần Đắc Lực

Trần Đắc Lực là Giám đốc doanh nghiệp Đắc Tín. Tuy là doanh nhân nhưng anh đã rất say mê sưu tầm cổ vật, đặc biệt là những cổ vật thuộc dòng gốm Quảng Đức. Khác với Trần Thanh Hưng vốn quan tâm nhiều đến những món đồ gốm Quảng Đức có dáng kiểu độc đáo, chủ yếu là đồ gốm kích thước nhỏ, Trần Đắc Lực lại thích sưu tầm những món đồ gốm kích thước lớn như chậu, chóa, ang... Trước khi gốm Quảng Đức thu hút sự chú ý của dân chơi cổ ngoạn ở Phú Yên thì Trần Đắc Lực đã lưu tâm đến dòng gốm này. Anh đã âm thầm sưu tập gốm Quảng Đức cả chục năm trời nên đã tuyển lựa được nhiều món đồ gốm Quảng Đức rất có giá trị. Vì thế, sưu tập gốm Quảng Đức của Trần Đắc Lực được giới chuyên môn đánh giá là phong phú và có giá trị nhất ở Phú Yên hiện nay, nhất là những món đồ có kích thước lớn.

Trong sưu tập gốm Quảng Đức của Trần Đắc Lực có những cái thống rất lớn, đường kính lên đến 1m, cao 1,2m, có họa tiết, hoa văn phủ kín toàn thân, bao quanh đồ án kỳ lân đắp nổi làm chủ đạo. Anh là người sở hữu 10 hiện vật gốm Quảng Đức có kích thước lớn nhất. Bộ sưu tập gốm Quảng Đức của Trần Đắc Lực đã được đưa đi trưng bày tại Festival Nghề truyền thống Huế vào tháng 6.2009 và tham gia triển lãm tại Lễ hội văn hóa các dân tộc tỉnh Phú Yên tổ chức tại Tuy Hòa vào mùa hè năm 2009.

Ngoài niềm đam mê dành cho gốm Quảng Đức của quê nhà, Trần Đắc Lực còn dày công sưu tầm đồ sứ Trung Quốc, nhất là dòng đồ sứ thanh hoa (men trắng vẽ lam) của các lò gốm ở Nam Trung Hoa như lò Phúc Kiến, lò Quảng Đông, lò Chương Châu... Sưu tập đồ sứ thanh hoa của Trần Đắc Lực chủ yếu là những món đồ có niên đại từ thế kỷ thứ XVI đến thế kỷ XIX. Trong đó có những hiện vật quý hiếm như chiếc bình sứ vai vuông cao 70cm; đôi lọ trang trí đồ án “phù dung - trĩ” cao 80cm, độc bình vẽ tích “Lã Bố hí Điêu Thuyền” theo lối trang trí “tam lam” rất sắc sảo... Đặc biệt, Trần Đắc Lực là người rất say mê sưu tầm các bộ đồ trà và đồ uống rượu bằng gốm sứ. Trong sưu tập của anh có hơn 20 bộ đồ trà toàn hảo và hơn 10 củ tỏi, hồ lô đựng rượu... Các hiện vật gốm sứ của anh đều đã được bộ phận giám định cổ vật thuộc Trung tâm UNESCO Nghiên cứu và Bảo tồn Cổ vật Việt Nam giám định và cấp chứng chỉ công nhận. Không chỉ say mê sưu tầm cổ vật, Trần Đắc Lực cũng dành nhiều tiền của và công sức để giới thiệu những cổ vật do mình sưu tầm được cho bằng hữu và công chúng tham quan, thưởng ngoạn. Anh đã dành hơn 3.000m² trong khuôn viên doanh nghiệp ở phía nam thành phố Tuy Hòa để phục dựng một ngôi nhà cổ làm thành nơi trưng bày cổ vật gốm sứ. Nhờ đó mà sưu tập gốm sứ của Trần Đắc Lực được nhiều người biết đến và giá trị của sưu tập được phát huy và lan tỏa ở cả trong và ngoài tỉnh Phú Yên.

1.4. Sưu tập Đoàn Phước Thuận

Đồ sứ ký kiểu, mà nhiều người vẫn thường gọi là *đồ sứ men lam*, hay *đồ lam Huế*, luôn có sức thu hút đặc biệt với giới chơi cổ ngoạn ở Việt Nam. Dường như bất kỳ ai có dính dáng đến thú chơi đồ cổ, cũng có vài ba món đồ lam Huế trong sưu tập của mình. Đó có thể là những chiếc chén trà kiểu “mắt trâu - lật đật” hiệu đề *Nội phủ*, vài ba chiếc đĩa vẽ mai hạc đề hai câu thơ Nôm, mấy cái chén vẽ viên long hiệu đề *Thiệu Trị niên tạo*... Tuy nhiên, để có được một sưu tập đồ sứ ký kiểu đồ sộ như của nhà sưu tập Đoàn Phước Thuận ở Tuy Hòa thì khó có người theo kịp, kể cả những “đại gia” chuyên về đồ sứ ký kiểu ở Huế hay Sài Gòn.

Đoàn Phước Thuận là một võ sư Vovinam nổi tiếng ở Phú Yên. Từ nghiệp võ, anh tình cờ đi lạc sang nghiệp “đồ xưa” và trở thành một người sưu tầm đồ sứ ký kiểu danh tiếng. Thoạt tiên, Đoàn Phước Thuận mua tất cả những gì “lọt” vào tay anh: đồ lam Huế, đồ sứ Tàu, đồ gốm Gò Sành, đồ gốm Champa, kể cả đồ liễn và sắc phong của các triều đại phong kiến... Vừa sưu tầm, vừa học hỏi, anh đã tích góp cho mình gần một ngàn món cổ vật gốm sứ các loại và một kho kiến thức phong phú về thú chơi đồ.

Khi đã tích nạp đủ kiến thức và kinh nghiệm, Đoàn Phước Thuận bắt đầu chuyên tâm sưu tầm đồ sứ ký kiểu, từ đồ thời Lê - Trịnh, đồ thời

chúa Nguyễn cho đến những món đồ sứ ngự dụng của các vua triều Nguyễn. Ngoài việc tìm mua những đồ sứ ký kiểu đang lưu lạc trong dân gian, Đoàn Phước Thuận còn trao đổi, chuyển nhượng những món đồ Tàu, đồ Cham-pa... mà anh đã dày công sưu tầm cho các nhà sưu tập khác để thu về cho mình những món đồ sứ ký kiểu ưng ý. Nhờ thế mà sưu tập đồ sứ ký kiểu của anh ngày càng phong phú về số lượng, đặc sắc về kiểu dáng và đa dạng về hiệu đề.

Trong sưu tập của anh có đủ các dòng đồ sứ ký kiểu: ngự dụng, quan dụng và dân dụng, có dòng đồ *Nội phủ* - *Khánh xuân* thời Lê - Trịnh, có những chiếc tô để thơ của chúa Nguyễn Phúc Chu, những chiếc đĩa trà để thơ Nôm thời Tây Sơn. Riêng dòng đồ sứ ký kiểu thời Nguyễn, Đoàn Phước Thuận có đủ các hiệu đề từ đời Gia Long đến đời Khải Định với các đề tài trang trí: tứ linh, hoa diêu, thảo mộc, phong cảnh nhân vật... Đặc biệt, Đoàn Phước Thuận là người đam mê những món đồ vẽ mai hạc để thơ Nôm. Trong sưu tập của anh có hơn 20 món mai hạc, nhưng đặc sắc nhất là chiếc đĩa trà vẽ mai hạc, đề hai câu thơ chữ Nôm theo thể “bát - lục”. Đây là món đồ mai hạc “độc nhất vô nhị” ở Việt Nam, bởi lẽ hai câu thơ Nôm đáng ra phải được viết là: “*Nghêu ngao vui thú yên hà/ Mai là bạn cũ hạc là người quen*”, thì lại được viết thành: “*Nghêu ngao vui thú yên hà mai là/ bạn cũ hạc là người quen*”, do thợ gốm Trung Hoa không biết đọc chữ Nôm. Ngoài ra, anh còn có một chiếc đĩa mai hạc khác, cũng ghi hai câu thơ trên nhưng viết thành 4 dòng và... sai trật lất: “*là bạn cũ hạc là/ đắc quen/ nghêu ngao vui thú yên/ hà mai*”. Chính những sai sót kiểu này đã khiến cho những món đồ này trở nên độc đáo và người sở đắc món đồ ấy thì vô cùng trân quý và hãnh diện.

Ngoài đồ sứ ký kiểu, Đoàn Phước Thuận còn sở hữu nhiều món sứ thanh hoa của các triều Minh - Thanh (Trung Quốc) và một số tiêu bản gốm Champa, trong đó có một Phật bản bằng gốm có khắc chữ Chăm ở mặt sau, rất độc đáo và quý hiếm. Anh đã thiết trí tầng hai căn nhà của mình (54 Duy Tân, Tuy Hòa, Phú Yên) như một bảo tàng mini, chuyên trưng bày đồ sứ ký kiểu. Đây cũng là nơi anh đón tiếp bạn bè gần xa đến tham quan và thưởng ngoạn sưu tập đồ sứ ký kiểu mà anh đã dày công sưu tầm và tinh tuyển trong hàng chục năm qua.

2. NGHĨ VỀ NHỮNG “DÒNG CHẢY GỐM SỨ” Ở NAM TRUNG BỘ

Có dịp tham quan, thưởng lãm những sưu tập gốm sứ tiêu biểu ở Phú Yên và tiếp nhận, trao đổi thông tin với chủ nhân của các sưu tập gốm sứ này, tôi nhận thấy rằng Phú Yên là một trong những địa bàn kết nối của những “dòng chảy gốm sứ” ở vùng đất Nam Trung Bộ. Những “dòng chảy gốm sứ”

ấy được thể hiện trên các chiều thời gian và không gian, với những dòng chuyển lưu trong nội địa và những dòng giao lưu với bên ngoài.

2.1. Những dòng chuyển lưu trong nội địa

Sự phong phú của các hiện vật gốm Sa Huỳnh, gốm Champa và gốm Quảng Đức trên đất Phú Yên đặt trong bối cảnh phát triển của các dòng gốm đất nung ở miền Trung, gợi mở cho chúng ta những “dòng chảy” sau:

* Về thời gian: Đó là “dòng chảy Sa Huỳnh - Champa” và “dòng chảy Gò Sành - Quảng Đức”.

- “Dòng chảy Sa Huỳnh - Champa”: Nhiều nhà nghiên cứu gốm sứ Việt Nam đã chỉ ra mối liên hệ mật thiết giữa gốm Sa Huỳnh (có niên đại sớm, chủ yếu phát hiện trong các di chỉ ở Quảng Ngãi, Quảng Nam, Bình Định) và gốm Champa (có niên đại muộn hơn gốm Sa Huỳnh, được phát hiện trên hầu hết các tỉnh thuộc khu vực Trung và Nam Trung Bộ), trên các phương diện: chất liệu, màu sắc, kiểu dáng và kỹ thuật tạo hình.¹ Phú Yên là một trong những địa bàn mà “dòng chảy Sa Huỳnh - Champa” đã chảy qua.

- “Dòng chảy Gò Sành - Quảng Đức”: Có một mối liên hệ mật thiết giữa gốm Gò Sành ở Bình Định (mà nhiều nhà nghiên cứu Việt Nam và Nhật Bản cho là gốm do người Chăm tạo tác trong các thế kỷ XIII - XIV)² với gốm Quảng Đức (tồn tại từ cuối thế kỷ XIV đến đầu thế kỷ XX) ở Phú Yên. Nhà sưu tầm Trần Thanh Hưng và nhà nghiên cứu Nguyễn Danh Hạnh đã dày công tìm hiểu lai lịch, gốc tích của dòng gốm Quảng Đức và đã chứng minh rằng gốm Quảng Đức ở Phú Yên là hậu thân của dòng gốm Gò Sành của Bình Định và những chứng nhân của dòng gốm này là các cụ Nguyễn Dân và Nguyễn Thịnh hiện vẫn còn sống ở làng Quảng Đức (An Thạch, Tuy An, Phú Yên), vốn là hậu duệ của những người thợ gốm đến từ Bình Định.³ Ở đây còn có một chi tiết thú vị cần được tiếp tục nghiên cứu là chủ nhân của dòng gốm Gò Sành là người Chăm như khẳng quyết của một số nhà nghiên cứu⁴, trong khi chủ nhân của dòng gốm Quảng Đức lại là người Việt. Vậy thì, vì sao người Việt học kỹ nghệ chế tác gốm Gò Sành để tạo ra gốm Quảng

1. Xem thêm: Trịnh Sinh, “Người Sa Huỳnh và tầm nhìn hướng biển”, *Lao động Cuối tuần*, Số 30, ngày 26.7.2009.

2. Lê Viết Thọ, *Minh định về một dòng gốm*, <http://baotanglichsu.vn/detailNews.aspx?id=2551&lang=vi&Cate=117>.

3. Xem thêm: Trần Kim Tường, *Gốm Quảng Đức - Một dòng gốm cổ bị thất truyền*, <http://www.gomquangduc.com/?show=news&catid=13&contentid=53>; Nguyễn Danh Hạnh, *Làng Quảng Đức*, <http://www.gomquangduc.com/?show=news&catid=13&contentid=33>.

4. Ý kiến của PGS.TS. Trịnh Cao Tường (Viện Khảo cổ học Việt Nam), của Nguyễn Vinh Hào (Bảo tàng gốm cổ Gò Sành), của Lê Viết Thọ (Bảo tàng Bình Định)...

Đức? Và vì sao các thế hệ người Chăm sau này không duy trì kỹ nghệ chế tác gốm Gò Sành của tổ tiên họ, vốn dùng kỹ thuật bàn xoay, kết hợp kỹ thuật đồ khuôn để tạo thai gốm, mà lại chuyển sang dùng kỹ thuật “bắt con chạch” trong dòng gốm Chăm Bàu Trúc?

* *Về không gian*: Đó là sự chuyển lưu của gốm Gò Sành từ Bình Định ra Quảng Ngãi và vào Phú Yên; là sự lan tỏa của gốm Quảng Đức trong nội vùng Phú Yên, từ miền xuôi lên miền ngược, vào tận Đông Nam Bộ và đồng bằng sông Cửu Long.

- “Dòng chảy gốm Gò Sành”: Gốm Gò Sành được phát hiện chủ yếu ở các di tích thuộc tỉnh Bình Định, nhưng phạm vi lan tỏa của gốm Gò Sành trong lịch sử không chỉ giới hạn trong phạm vi tỉnh Bình Định, vốn là kinh đô của vương triều Vijaya (được nhiều người cho là chủ nhân của dòng gốm này). Gốm Gò Sành còn được phát hiện ở Quảng Ngãi¹, ở trên bán đảo Calatagan và trên con tàu đắm gần đảo Panadan (Philippines)² chứng tỏ gốm Gò Sành là một dòng gốm thương mại, có phạm vi trao đổi, sử dụng không chỉ ở Nam Trung Bộ mà lan sang các nước trong khu vực Đông Nam Á.

- “Dòng chảy gốm Quảng Đức”: Theo lời cụ Nguyễn Thịnh, một chứng nhân ở làng gốm Quảng Đức xưa, thì “ngày trước, cả tỉnh Phú Yên đều dùng gốm Quảng Đức, từ cái trã kho cá, cái lu, bọng giếng... đến những sản phẩm cao cấp đòi hỏi kỹ thuật cao, thể hiện tinh túy của nghề gốm như bình, lọ, nậm rượu... Không chỉ trong tỉnh, gốm Quảng Đức còn có mặt ở các tỉnh miền Trung, Tây Nguyên và cả Nam Bộ”.³ Điều này được xác nhận khi phần lớn các sản phẩm gốm Quảng Đức, với đủ loại hình được phát hiện ở hầu khắp các miền quê của Phú Yên, từ đô thị cho đến nông thôn, từ nơi đình chùa, miếu mạo tôn nghiêm cho đến những chạn bếp, góc nhà của những người dân quê.

Nhưng gốm Quảng Đức không chỉ xuất hiện ở các miền quê Phú Yên. Theo lời nhà sưu tầm Trần Thanh Hưng, trong các chuyến điền dã và sưu tầm cổ vật ở Tây Nguyên, anh đã phát hiện nhiều hiện vật gốm Quảng Đức trong các buôn làng của đồng bào thiểu số ở các tỉnh Kon Tum, Gia Lai, Đaklak... Tại nhà truyền thống của Tòa Giám mục Kon Tum có rất nhiều nậm rượu, chalice, chum... bằng gốm Quảng Đức. Hay tại nhà bà NgLar

1. Huỳnh Văn Mỹ, “Bắt ngờ gốm cổ Gò Sành Quảng Ngãi”, *Tuổi trẻ Cuối tuần*, Số ra ngày 08.10.2010.

2. Lê Viết Thọ, *Minh định về một dòng gốm*, <http://baotanglichsu.vn/detailNews.aspx?id=2551&lang=vi&Cate=117>.

3. Phan Xuân Luật, *Độc đáo gốm cổ Quảng Đức*, <http://covattinhhoa.com/diendan/showthread.php?t=379>.

ở thành phố Pleiku (Gia Lai) có chiếc chalice gốm Quảng Đức có vết tên bắn xuyên thủng đã được bít lại, do ông ngoại của bà mua từ một người ở Sở Trà, giá một con bò, bốn bộ chiêng, một con heo to, một cái gak và hai váy dệt. Hoặc tại Ploi Kon Dũng (Sa Thầy, Kon Tum) cũng có những chiếc chalice gốm Quảng Đức mà đồng bào đã từng đổi của người Kinh với giá mười con trâu từ hàng chục năm trước.¹ Nhà sưu tầm Trần Đình Sơn (Thành phố Hồ Chí Minh) cho biết một số bình vôi gốm Quảng Đức có khắc thơ chữ Nôm đã được phát hiện khi người ta nạo vét con sông Lạch Tra chảy từ Củ Chi đến Hóc Môn qua Sài Gòn. Còn nhà sưu tầm Nguyễn Anh Kiệt (Thành phố Hồ Chí Minh) hiện đang lưu giữ một chiếc bình vôi gốm Quảng Đức được phát hiện từ một con sông ở miền Tây Nam Bộ.² Điều này chứng tỏ dòng chuyển lưu của gốm Quảng Đức không chỉ giới hạn trong khu vực Nam Trung Bộ mà vươn lên tận Tây Nguyên và vào tận đồng bằng Nam Bộ.

2.2. Những dòng giao lưu với bên ngoài

Những sưu tập gốm sứ hiện có ở Phú Yên ngoài việc phản ánh sự chuyển lưu của các dòng gốm Gò Sành và Quảng Đức trong nội vùng Nam Trung Bộ, còn phản ánh sự giao lưu với bên ngoài theo hai hướng: từ trong xuất ra và từ ngoài nhập vào.

* *Dòng từ trong ra*: Điển hình là dòng gốm Gò Sành “chảy” từ Bình Định đến Philippines qua các di vật gốm Gò Sành được phát hiện tại bán đảo Calatagan, phía bắc đảo Luzon và trên con tàu đắm gần đảo Panadan³; hay dòng gốm Quảng Đức qua việc phát hiện các tiêu bản gốm Quảng Đức (và cả gốm Gò Sành) trong con tàu đắm ở ngoài khơi tỉnh Bình Thuận vào năm 2001, vốn là một con tàu chở các sản phẩm gốm của các lò Chương Châu, Phúc Kiến (Trung Quốc) có niên đại vào nửa đầu thế kỷ XVII.⁴ Việc phát hiện gốm Gò Sành và gốm Quảng Đức nói trên chứng tỏ các dòng gốm địa phương ở Nam Trung Bộ đã sản xuất ra những sản phẩm gốm thương mại, không chỉ để phục vụ nhu cầu tiêu dùng trong nước mà còn được xuất khẩu ra nước ngoài.

* *Dòng từ ngoài vào*: Đó chính là dòng đồ sứ kỹ kiểu từ Trung Hoa. Đồ sứ kỹ kiểu không khởi nguồn từ Phú Yên mà từ Bắc Hà (thời Lê - Trịnh), từ

1. Lâm Vy, *Gốm Quảng Đức ở Tây Nguyên*, <http://www.gomquangduc.com/?show=news&catid=13&contentid=7>.

2. Đình Nguyên, “Duyên ngầm gốm cổ Quảng Đức”, *Thông tin Di sản*, Số 2.2009.

3. Lê Viết Thọ, *Minh định về một dòng gốm*, <http://baotanglichsu.vn/detailNews.aspx?id=2551&lang=vi&Cate=117>.

4. Thanh Hưng, *Gốm Quảng Đức - Những thông điệp từ quá khứ*, <http://www.baophuyen.com.vn/tabid/93/GId/93/-itemIndex/-1/NIId/1295/Default.aspx>.

Thuận Hóa (thời chúa Nguyễn) và từ Huế (thời Nguyễn). Tuy nhiên, Phú Yên là nơi mà giới sưu tầm cổ vật phát hiện được rất nhiều hiện vật sứ ký kiểu. Anh Đoàn Phước Thuận, chủ nhân bộ sưu tập gốm sứ ký kiểu lớn nhất Phú Yên hiện nay cho biết phần lớn đồ sứ ký kiểu trong sưu tập của anh được sưu tầm ngay trên mảnh đất Phú Yên này, kể cả chiếc đĩa trà mai hạc đề hai câu thơ Nôm, viết theo thể “bát - lục” đã được đề cập trên đây. Điều thú vị là phần lớn những món đồ sứ ký kiểu mà anh Đoàn Phước Thuận sưu tập được là những món đồ “gia bảo” của các gia đình sở tại, có gốc tích rõ ràng và được lưu truyền từ đời này sang đời khác, chứ không phải là đồ do các lái buôn đồ xưa nhập từ Huế, Hà Nội hay từ Thành phố Hồ Chí Minh về Phú Yên như xu thế hiện nay.

Tiếp cận với những món đồ sứ ký kiểu có trong sưu tập Đoàn Phước Thuận và một số sưu tập khác ở Phú Yên, tôi nhận thấy đa phần những đồ sứ ký kiểu này thuộc về dòng đồ quan dụng và dân dụng, có niên đại từ nửa sau thế kỷ XIX đến đầu thế kỷ XX, khác với dòng đồ sứ ký kiểu ở Huế, vốn là đồ sứ do vua chúa chính thức ký kiểu từ Trung Hoa nên đa phần là đồ ngự dụng, có chất lượng xương đất hoàn hảo, nét vẽ tinh xảo, đề tài trang trí mang các yếu tố cung đình đậm nét hơn và có niên đại sớm hơn, chủ yếu là đầu thế kỷ XIX. Phải chăng từ dòng đồ sứ ký kiểu chính thống của vương triều Nguyễn ở Huế, những người chế tác đồ sứ ở Trung Hoa đã lấy mẫu để làm nên các sản phẩm ký kiểu thứ cấp, nhập vào vùng đất Nam Trung Bộ để phục vụ cho nhu cầu của các tầng lớp quan lại, hào phú ở vùng này? Phải chăng vì là đồ sứ ký kiểu hạng quan dụng và dân dụng nên chất lượng các món đồ sứ ký kiểu phát hiện ở Phú Yên và các tỉnh Nam Trung Bộ không cao, nét vẽ không tinh xảo và đề tài trang trí trên những món đồ sứ này có ít thuộc tính cung đình hơn những món đồ sứ ký kiểu chính thống của vương triều Nguyễn? Đây chính là những gợi mở thú vị cần được đào sâu nghiên cứu để có lời giải đáp thỏa đáng.

Tóm lại, từ việc tham quan, khảo cứu một số sưu tập gốm sứ tiêu biểu ở Phú Yên, đã gợi mở cho tôi ý tưởng về những “dòng chảy gốm sứ” ở ngay chính mảnh đất này và trong phạm vi khu vực Nam Trung Bộ. Xin được chia sẻ ý tưởng này với quý độc giả và mong nhận được sự quan tâm trao đổi của các nhà nghiên cứu và các nhà sưu tầm gốm sứ để vấn đề thêm phần sáng tỏ.

BIỂN TRONG ĐỜI SỐNG VĂN HÓA CỦA NGƯỜI DÂN ĐÀ NẴNG

Tổng Quốc Hưng* - Võ Văn Hoàng**

Văn hóa biển (Marine Culturology) là một thuật ngữ được dùng trong Nhân học biển (Maritime Anthropology) để khảo sát văn hóa, xã hội của các cộng đồng ngư dân, trong đó bao gồm văn hóa vật chất, văn hóa tinh thần, văn hóa xã hội của họ như: tôn giáo tín ngưỡng, lễ hội, kiêng kỵ, nghề đánh bắt cá và nghề truyền thống,... Trong bài viết này, chúng tôi sử dụng phương pháp nghiên cứu Nhân học biển để thử tìm hiểu về biển trong đời sống văn hóa của cộng đồng ngư dân ở Đà Nẵng.

1. ĐÔI NÉT VỀ BIỂN Ở ĐÀ NẴNG

Đà Nẵng là một thành phố nằm ven biển Đông, có diện tích tự nhiên 1.255,53 km² (trong đó phần đất liền là 950,53 km², phần huyện đảo Hoàng Sa là 305 km²), trải dài từ 15°55' đến 16°14' vĩ Bắc và từ 107°18' đến 108°20' kinh Đông. Phía bắc giáp tỉnh Thừa Thiên Huế, phía tây và nam giáp tỉnh Quảng Nam, phía đông giáp Biển Đông.

Đà Nẵng có địa hình đồng bằng duyên hải, vừa có đồi núi. Vùng đồi núi cao và dốc tập trung chủ yếu ở phía tây và tây bắc, từ đây có nhiều dãy núi chạy dài ra biển, một số đồi thấp nằm xen kẽ với vùng đồng bằng ven biển hẹp. Chính ở vào vị trí như vậy nên Đà Nẵng nằm trong vùng khí hậu nhiệt đới gió mùa điển hình, có nhiệt độ cao và ít biến động, đồng thời là nơi chuyển tiếp đan xen giữa khí hậu hai miền Nam - Bắc với tính trội là khí hậu nhiệt đới điển hình ở phía Nam.

Đà Nẵng có chiều dài bờ biển khoảng 92 km, dọc theo thành phố có đến 5/8 quận, huyện với 19 phường tiếp giáp với biển. Biển Đà Nẵng có độ sóng nhỏ, nước êm và trong xanh bốn mùa, không bị ô nhiễm. Nổi tiếng với nhiều bãi biển đẹp, dài và rộng với cát trắng tinh, nước biển xanh ngắt như: Nam Ô, Xuân Thiều, Thanh Bình, Tiên Sa, Sơn Trà, Mỹ Khê, Bắc Mỹ An, Non Nước... tạo thành một nơi để nghỉ ngơi, thư giãn, tắm biển lý tưởng nhất trong khu vực. Vì vậy, năm 2005, tạp chí *Forbes* của Mỹ đã bình chọn bãi biển Đà Nẵng là một trong 6 bãi biển quyến rũ nhất hành tinh.

* Trung tâm Quản lý Bảo tồn Di tích Hội An.

** Viện Nghiên cứu Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng

Bên cạnh đó, với vòng cung bờ biển trải dài tuyệt đẹp, chạy dài hàng chục km quanh bán đảo Sơn Trà với những bãi san hô lớn. Ngoài ra, vùng biển Đà Nẵng còn chứa trong lòng nó những đảo và bán đảo, nổi tiếng nhất là bán đảo Sơn Trà, xa hơn nữa là quần đảo Hoàng Sa. Do tiếp cận với núi qua một dải đồng bằng nhỏ hẹp, nên thêm biển được chân núi giữ chặt bởi những rặng đá và san hô, sóng ngòi lại ít phù sa nên bờ biển có độ dốc lớn, lòng biển sâu, nước biển trong xanh, tạo nên nhiều dải bờ cát trắng nổi dài theo những rặng phi lao xanh mượt.¹ Cuối năm 2014, trang *TripAdvisor* đã công bố danh sách top 10 địa điểm mới thu hút du khách nhất thế giới, trong đó, địa điểm nhận được nhiều sự yêu mến và bình chọn nhất của du khách là thành phố Đà Nẵng (Việt Nam). Đầu năm 2015, tờ *New York Times* của Mỹ đã đưa ra bảng danh sách bình chọn những điểm đến của năm và công bố danh sách “52 Places to Go in 2015”, trong đó gồm 52 địa danh được bình chọn là điểm đến lý tưởng cho du khách trên toàn cầu thì Đà Nẵng vinh dự đứng thứ 43/52 vì nơi đây có những bãi biển tuyệt đẹp.

Với diện tích ngư trường khoảng 15.000 km², có thể nói, tài nguyên biển Đà Nẵng khá dồi dào, trữ lượng tương đối lớn. Ngoài các loại cá thường gặp ở đây như: cá sòng, cá ngừ, cá thu, cá trích, cá cơm, cá chuồn, cá hồng, cá bánh đường, cá phen, cá mối, cá nhám,... thì vùng biển Đà Nẵng còn có những loài hải sản quý hiếm như: hải sâm, tôm hùm, bào ngư, ngọc trai.

Thời gian qua, Đà Nẵng phấn đấu trở thành trung tâm nghề cá của miền Trung và cả nước nên Đà Nẵng đã xác định hướng đi là khai thác hải sản xa bờ, hạn chế tối đa vùng ven bờ nhằm tái tạo nguồn lợi thủy sản, theo đó phát triển nhanh số lượng tàu cá có công suất lớn, đồng thời cải tiến, nâng cấp các tàu cá có công suất nhỏ để vươn khơi. Đặc biệt, chú trọng việc đào tạo nghề để có một đội ngũ lao động khai thác thủy hải sản vừa có sức khỏe, vừa có trình độ chuyên môn và vừa biết làm chủ các phương tiện đánh bắt hiện đại để đủ sức đương đầu với sóng gió Biển Đông.

Trong Nghị quyết số 09-NQ/TW của Hội nghị lần thứ IV Ban Chấp hành Trung ương Đảng về “Chiến lược biển Việt Nam đến năm 2020”, Đà Nẵng được xác định là “Trung tâm kinh tế biển, là một trong ba trung tâm lớn của nước ta, động lực phát triển khu vực miền Trung - Tây Nguyên hướng ra Biển Đông và các nước tiểu vùng sông Mê Kông”. Trên cơ sở cụ thể hóa chiến lược trên, Đà Nẵng cũng ban hành “Quy hoạch phát triển kinh tế vùng biển đảo thuộc địa bàn thành phố Đà Nẵng đến năm 2020” với mục

1. Nguyễn Chúc, “Biển và nghề biển ở Quảng Nam - Đà Nẵng”, *Quảng Nam - Đà Nẵng, Đất nước - Con người và đổi mới* (Hội Đồng hương Quảng Nam - Đà Nẵng tại Thành phố Hồ Chí Minh, 1995), 7.

tiêu phát huy tối đa các tiềm năng, lợi thế của vùng biển đảo, tạo bước đột phá trong phát triển kinh tế - xã hội của thành phố trong thời gian tới, đồng thời định hướng cho các nhà đầu tư trong và ngoài nước về các lĩnh vực, dự án đầu tư sản xuất kinh doanh tại vùng biển đảo và ven biển của thành phố.

2. BIỂN TRONG ĐỜI SỐNG VĂN HÓA CỦA NGƯỜI DÂN ĐÀ NẴNG

Hơn bảy thế kỷ trôi qua, kể từ khi vùng đất Đà Nẵng hiện nay thuộc về cư dân Đại Việt sau cuộc hôn nhân lịch sử giữa công chúa Huyền Trân nước Việt và vua Chế Mân của Champa (1306). Từ đó, những cư dân người Việt theo những đợt di dân khác nhau từ đất Bắc, chủ yếu là các vùng Nghệ An, Thanh Hóa, Hà Tĩnh vào đây tụ cư sinh sống. Họ đã hình thành nên những làng mạc và sống chủ yếu bằng nghề nông truyền thống của mình. Một số người sống bằng nghề đánh bắt thủy sản trên những khúc sông vắng, ở những cồn bãi xa và dần dần họ tách ra và hình thành nên những xóm ở ven sông, ven biển. Sau đó, những lớp người mới hoặc dân ngụ cư, dân nghèo di cư đến ngày càng đông, hợp với lớp người đi trước và trở thành những cư dân sống bằng nghề đi biển.

Hiện nay, ngư dân Đà Nẵng sống tập trung trên những cồn cát chạy dài ven biển như Nam Ô, Thanh Khê, Thọ Quang, Mân Thái, Hòa Hải,... Họ đã để lại những dấu ấn về văn hóa khá độc đáo của mình trong lao động sản xuất cũng như trong sinh hoạt, tín ngưỡng, góp phần làm phong phú thêm kho tàng di sản văn hóa vật thể cũng như phi vật thể trên địa bàn thành phố Đà Nẵng.

2.1. Tín ngưỡng, lễ hội và kiêng kỵ của ngư dân Đà Nẵng

a) Tín ngưỡng thờ cá voi/ Ông

Tục thờ cá voi (hay cá Ông) là một loại hình tín ngưỡng dân gian khá đặc thù của ngư dân ven biển nước ta kéo dài từ Thanh Hóa vào đến tận Kiên Giang. Dọc theo bờ biển, hầu như các làng chài đều có các lăng miếu thờ cá Ông với những nghi thức cúng tế hết sức trang trọng. Ngư dân xem cá Ông là con vật thiêng phù trợ cho họ trong đời sống hàng ngày với niềm xác tín mạnh mẽ.

Theo các nhà khoa học thì cá voi/ cá Ông là một loài động vật có vú, sinh con và thở bằng phổi. Cá Ông thích nghi với đời sống ở biển ôn đới cũng như hàn đới, là một sinh vật to lớn với thân hình đồ sộ, thể trọng có thể đến 120 - 150 tấn. Vì thở bằng phổi nên từ ba đến năm phút, cá Ông phải ngoi lên mặt biển để thở, hấp thụ ôxy, đồng thời cá Ông có tập tính hay bơi theo thuyền đánh cá của ngư dân, nhất là khi có sóng to gió lớn cho đến tận gần bờ mới rời thuyền bơi ngược lại ra biển khơi. Chính điều này có liên

quan đến việc cá Ông cứu người hay ghe thuyền bị nạn giữa biển khi có gió to và bão.

Sách *Đại Nam nhất thống chí* của Quốc sử quán triều Nguyễn cho biết: “Cá Ông voi: đức ngư (theo tên đời Tự Đức ban cho), đầu tròn, trên trán có lỗ phun nước sắc đen, nhả bọt không vẩy, đuôi chẻ ra như con tôm, tính hiền lành hay cứu người. Đầu đời Minh Mệnh cho tên là nhân ngư, đầu đời Tự Đức cho đổi tên hiện nay. Con nào ở biển Nam thì có linh tính, ở biển khác thì không. Tục truyền, long diên hương là do nước dãi của cá này kết lại, chưa rõ có đúng thế không. Dị lục chí trong *An Nam chí của Cao Hùng Trưng* chép rằng: hải thu là thứ cá rất lớn trong loài cá, phun hơi nước lên trên không, gió bay đi như mưa. Cách trí kính nguyên dẫn sách *Chính tự thông* chép rằng: bạch ngư dài 20 trượng, tính hiền lành, hay cứu người, hoặc thấy người chài bị loài cá dữ làm khốn quẫn, nó cũng giải cứu”.¹

Còn trong *Thoái thực ký văn*, Trương Quốc Dụng cho ta biết rõ hơn về tín ngưỡng thờ cúng cá Ông của ngư dân ven biển: “Hải Thu tục gọi là cá Ông voi, mình dày không vây, đuôi giống tôm, kỳ nó rất sắc, mũi ở trên trán, tính nó nhân hay cứu người. Người đi thuyền gặp phong ba mà đắm nó thường đội trên lưng đưa vào gần bờ, vẩy đuôi bỏ lên. Người miệt biển rất kính. Có con chết mà tạt vào bờ ruộng làng không đậu, họ bèn góp tiền làm ma, ai chủ việc ấy thì đánh cá và buôn bán có lợi”.²

Ngư dân đánh cá biển nhận thấy cá Ông dù có thân hình to lớn, nhưng hiền lành và không bao giờ làm hại người, ngược lại còn cứu mạng họ khi bị tai nạn đắm thuyền trên biển nên được họ coi như một vị thần của biển cả và gọi theo sắc phong thần của các vua nhà Nguyễn, tôn vinh là “Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân Tôn Thần”. Sách *Gia Định thành thông chí* chép: “Những khi thuyền bè gặp sóng gió nguy hiểm, thường thấy thần [cá Ông] điều đờ mạn thuyền bảo vệ người yên ổn. Hoặc thuyền bị chìm đắm, trong cơn sóng gió thần cũng đưa người vào bờ, sự cứu giúp ấy rất rõ. Chỉ nước Nam ta từ Linh Giang đến Hà Tiên mới có việc ấy và rất linh nghiệm, còn các biển khác thì không có”.³ Khi cá Ông sống, ngư dân gọi là Ông Sanh, khi cá Ông chết thì gọi là Ông Lụy. Khi còn sống, cá Ông là ân nhân cứu sống sinh mạng của họ những khi bão to gió lớn trên biển, khi cá Ông lụy thì họ chịu tang như đối với người thân của mình.

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam nhất thống chí* (Tập 1) (Huế: Thuận Hóa, 2006), 480.

2. Trương Quốc Dụng, *Thoái thực ký văn* (Nguyễn Lợi - Nguyễn Đồng Chi dịch và chú thích) (Tân Việt xuất bản, 1944), 224 - 225.

3. Trịnh Hoài Đức, *Gia Định thành thông chí* (Lý Việt Dũng dịch và chú giải) (Đồng Nai: Tổng hợp Đồng Nai, 2005), 237.

Trong thần thoại của người Chăm cho biết, cá voi vốn là hóa thân của thần Cha-Aih-Va. Vì nôn nóng trở về xứ sở sau thời gian rèn luyện phép thuật nên Cha-Aih-Va cãi lời thầy tự ý biến thành cá voi mà đi và sau đó bị trừng phạt. Cha-Aih-Va đổi tên và tự xưng là Po Riyah (thần Sóng biển), cũng có lúc hóa thân thành thiên nga, trở thành ân nhân của những người bị đắm thuyền. Và trong dòng chảy của tín ngưỡng này, cùng tồn tại ở vùng Nam Đảo (châu Á), Nhật Bản với những huyền thoại về các thần dạt vào từ biển. Đã có một truyền thuyết về con cá voi thần kỳ, chở đến cho người miền núi Nam Việt Nam một hải nhi cứu thế, giải phóng loài người khỏi bị đau khổ. Trong khi đó ở Campuchia lại không tìm thấy dấu vết gì về sự thờ cúng này.¹

Tục thờ cúng cá Ông vốn là tín ngưỡng của cư dân Champa mà những lưu dân người Việt trên bước đường Nam tiến đã tiếp thu được trong quá trình giao lưu văn hóa giữa hai tộc người. Dọc theo bờ biển nước ta, kéo dài từ Thanh Hóa vào tận đến Kiên Giang, hầu hết các làng chài đều có các lăng miếu thờ cá Ông với những nghi thức cúng tế hết sức trang trọng. Trong tâm thức của họ, hình ảnh cá Ông độ mạng trở thành chỗ dựa tinh thần quý giá, là nơi gởi gắm niềm tin. Niềm tin này, ban đầu là một nhu cầu giúp người ta chịu đựng gian khổ hiểm nguy trong cuộc mưu sinh, dần dần dấu vết của niềm tin hằn sâu vào tiềm thức, trở thành tín ngưỡng dân gian. Và tín ngưỡng này đã ăn sâu vào ký ức cư dân ven biển thông qua việc tổ chức các lễ hội cúng cá Ông hàng năm diễn ra trên vùng đất mới này.²

Dưới thời nhà Nguyễn, các vua nhà Nguyễn đã phong tặng cá Ông là vị thần biển và cấp độ phong tặng cá Ông như sau: Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân Chi Thần (thời Minh Mạng); Từ Chế Chương Linh Trợ Tín Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân Chi Thần (thời Thiệu Trị); Từ Tế Chương Linh Trợ Tín Trùng Trạng Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân Chi Thần (thời Tự Đức); Từ Tế Chương Linh Trợ Tín Trùng Trạng Nam Hải Cự Tộc Ngọc Lân Chi Thần (thời Đồng Khánh); Từ Tế Chương Linh Trợ Tín Trùng Trạng Dực Bảo Trung Hưng Thượng Đẳng Thần (thời Duy Tân). Đồng thời, các vua nhà Nguyễn cũng quy định, làng nào bắt gặp cá Ông chết thì lý trưởng phải báo cáo lên cho phủ, huyện để cử quan đến khám định, cấp tiền tuất, hương đèn, vải đỏ quần đủ bảy vòng và tổ chức khâm liệm, cấp đất xây lăng và ruộng hương hỏa để thờ cúng. Sau khi chôn cất cá Ông khoảng ba năm thì người ta làm lễ cải táng, xương cốt cá Ông được người ta xếp vào các quách đặt trong lăng để thờ. Hằng

1. Jean Chevalier - Alain Gheerbrant, *Từ điển biểu tượng văn hóa thế giới*, (Đà Nẵng - Trường Viết văn Nguyễn Du, 1997), 22.

2. Nguyễn Thanh Lợi, “Giao lưu văn hóa Việt - Chăm. Nhìn từ tục thờ cá Ông”, *Văn hóa dân gian*, Số 2, 2003, 24 - 27.

năm, những nơi có làng thờ cá Ông, người dân đều tổ chức lễ hội cầu ngư.

Lễ cúng cá Ông là một trong những lễ hội lớn nhất của ngư dân ven biển Đà Nẵng, lễ cúng này không có ngày thống nhất chung, tùy theo từng làng nghề mà người ta có những ngày cúng riêng, có làng chọn ngày cá Ông đầu tiên lụy hoặc ngày nhận sắc của vua phong. Lễ cúng này được tổ chức và được xem như một hình thức của ngày giỗ ông. Với ngư dân làng nghề Thọ Quang, Mân Thái thì lễ cúng cá Ông thường được tổ chức vào ngày 26 tháng Giêng âm lịch, sau này điều chỉnh sang đầu tháng 4 dương lịch hàng năm nhân kỷ niệm ngày Bác Hồ về thăm làng cá. Còn làng nghề Kim Liên thì tổ chức vào tháng 2 âm lịch. Trong lễ cúng cá Ông, ngư dân thường tổ chức lễ cúng cá Ông lồng ghép dưới các hình thức như: Lễ hội Cầu ngư, Lễ ra quân đánh bắt vù cá nam.

Trong ngày lễ cúng cầu ngư, bàn thờ được trang hoàng hết sức rực rỡ, trang nghiêm. Tại các gia đình hành nghề đi biển, người ta đặt bàn hương án bày đồ lễ cúng. Trên mỗi tàu thuyền đều giăng đèn kết hoa. Còn trong làng, người ta chọn ra một ban nghi lễ là các vị cao niên, có uy tín với bạn chài và không bị mắc tang chế. Vị chánh bái dâng đồ tế lễ và đọc văn tế nói lên lòng biết ơn của dân làng đối với công đức cá Ông và cầu mong một mùa đánh bắt an toàn, bội thu,...

Về phần hội, mỗi địa phương có một hình thức tổ chức riêng, nhưng cũng đều là các trò chơi dân gian vùng biển như: lắc thúng, đua thuyền, bơi lội, kéo co, hát tuồng, hát hò khoan, múa hát bả trạo. Tóm lại, lễ hội Cầu ngư là lễ hội bày tỏ những khát vọng được bình yên trong cuộc sống của ngư dân, những con người luôn phải đối mặt với nhiều bất trắc khi lên thuyền trên biển cả.

b) Tín ngưỡng thờ Mẫu

Tín ngưỡng thờ Mẫu là một loại hình tín ngưỡng dân gian khá phổ biến của cư dân người Việt ở nước ta, nhất là trong đời sống của cư dân ven biển. Ở Đà Nẵng, tín ngưỡng thờ Mẫu được cư dân ven biển gọi là thờ Bà. Người ta thờ Bà Thiên Y Ana và các hóa thân, Bà Ngũ Hành, Bà Thủy Long, Bà Dàng,...

Tục thờ nữ thần Thiên Y Ana (hay Bà Chúa Ngọc theo cách gọi của người Việt) là vị thần Mẹ xứ sở trong tín ngưỡng của người Chăm. Trong quá trình tiếp biến văn hóa, người Việt đã đón nhận và thờ phụng Bà khá phổ biến ở các làng ven biển Đà Nẵng. Các làng miếu thờ Bà thường được xây cất trên các gò, đồi hoặc nong cát cao. Đa số không có tiêu tượng chỉ trừ một số nơi như: làng Thánh Mẫu ở Thọ An (Sơn Trà); hay miếu Bà Chúa Ngọc trong động Huyền Không ở khu di tích danh thắng Ngũ Hành Sơn,... Lễ vía Bà thường diễn ra trong hai ngày 24, 25 tháng Giêng âm lịch hàng năm.

Bên cạnh việc thờ Thiên Y Ana, cư dân ven biển Đà Nẵng còn thờ phụng một số Bà khác như: Bà Chúa Lỗi ở Khuê Trung (Hòa Vang); Bà Dàng Phi ở Quá Giáng (Hòa Phước, Hòa Vang); Bà Dàng Què, Bà Dàng Râu ở Nam Thọ (Sơn Trà); Bà Thân xứ, Bà Đa xứ ở phường An Hải (Sơn Trà). Lăng, miếu thờ các Bà hầu hết đều quay mặt ra hướng sông hoặc biển. Một số được dựng trên chính di tích tín ngưỡng của người Chăm xưa, điều này có thể xem việc thờ phụng các nữ thần đó là các dạng biến thể của nữ thần Thiên Y Ana trong cộng đồng cư dân Chăm xưa mà người Việt đã tiếp nhận.¹

Bên cạnh thờ Mẹ xứ sở thì ở Đà Nẵng, năm yếu tố Kim, Mộc, Thủy, Hỏa, Thổ cũng được cư dân ven biển Mẫu hóa với danh xưng tổng hợp là *Bà Ngũ Hành* hoặc *Ngũ Hành nương nương* và được thờ tự trong các làng miếu. Xưa kia, tại các làng chài đều có miếu Bà Ngũ Hành, nhưng cho đến nay do chiến tranh, thiên tai và cả con người tàn phá nên các cơ sở tín ngưỡng còn lại không nhiều, một số ít còn hiện diện ở làng biển Nam Ô. Người dân ven biển quan niệm rằng, nghề biển có quan hệ mật thiết với Bà Ngũ Hành, nhất là Bà Kim, Mộc, Thủy, vì các bà này trực tiếp tác động đến đời sống của họ. Một vài nơi, do những rủi ro thường xảy ra như hỏa hoạn, chết nước nên đã thờ riêng Bà mà người ta cho rằng Bà vừa là tác nhân gây tai họa, vừa phò trợ để tránh đi tai họa đó. Thường thì Bà Hỏa và Bà Thủy được tách ra khỏi hệ thống Ngũ Hành để thờ riêng.

Ngoài ra, cư dân ven biển Đà Nẵng còn có riêng một lớp nữ thần về nghề biển, gồm: Bà Thủy Long, Bà Dàng Lạch, Bà Hà Bá, Bà Ma Nha. Trong đó, Bà Thủy Long còn được gọi là Bà Thủy Tể, Bà Thủy hoặc Bà Thủy Long Hà Bá. Người ta cho rằng, vị nữ thần này vừa mang tính thiện đồng thời cũng vừa mang tính ác. Với tư cách là Thủy Long thì Bà hỗ trợ ngư dân làm ăn, hộ mạng khi họ gặp sóng to gió lớn, nhưng khi Bà là Hà Bá thì lại chìm người chết đuối và không thả vong hồn họ lên nếu người thân chưa làm lễ cúng Bà, hiện nay ở Bãi Nồm (Sơn Trà) còn có miếu thờ Bà. Còn Bà Dàng Lạch (Dàng Lạch Chúa nước nương nương), được hầu hết những làng chài ven biển, nhất là những nơi gần cửa biển cúng nhằm cầu mong Bà hỗ trợ mỗi khi ra vào cửa/lạch.²

Các nghi lễ liên quan đến việc cúng tế các Bà Thủy thường được cư dân ven biển Đà Nẵng lồng ghép trong các nghi lễ cầu an và cầu ngư, như: Lễ Nghinh Bà Thủy, Lễ cúng Vững,...

1. Xem thêm: Đinh Thị Trang, “Nữ thần Thiên Y Ana và sự tiếp giao văn hóa tại các miếu thờ trên địa bàn quận Ngũ Hành Sơn”, *Di sản văn hóa*, Số 3(44), 2013.

2. Nguyễn Xuân Hương, “Về tục thờ Mẫu của cư dân ven biển xứ Quảng (Quảng Nam - Đà Nẵng)”, trên <http://www.danangpt.vnn.vn>

c) *Kiêng kỵ*

Những ngư dân vùng biển Đà Nẵng nói riêng, xứ Quảng nói chung thường rất kiêng cử. Chẳng hạn, đầu năm trước khi xuất phát ra khơi đánh bắt, họ thường xem ngày giờ tốt để khởi hành và tổ chức cầu cúng ở tàu để mong ra biển thuận buồm xuôi gió, đánh bắt được nhiều cá tôm. Bởi đặc thù nghề đánh bắt của họ ở trên biển, chiếc tàu như ngôi nhà gắn liền với sinh mệnh của các thành viên nên họ xem chiếc tàu như một vị thần và kiêng kỵ không cho phụ nữ đến gần hoặc chạm vào lưới bởi sợ làm ô uế.

Khi đi ra tàu để chuẩn bị ra khơi mà có ai gọi mình thì chỉ được trả lời mà không được quay đầu lại. Khi đã ra khơi thì người ta kiêng không để các vật dụng trên tàu rơi xuống biển, vì họ quan niệm rằng, nếu đồ vật rơi xuống biển thì bị chìm tàu. Dù đồ vật có bị hỏng hay bể thì cũng để lại trên tàu mang về đất liền. Có nơi như ở làng biển Thọ Quang (quận Sơn Trà), ngư dân quan niệm không bao giờ được để dao rơi xuống biển vì như vậy sẽ làm tổn hại đến Bà Thủy và sợ Bà nổi giận gây trở ngại cho họ. Nếu lỡ đã để dao rơi xuống biển thì người ta quay trở về mua lễ vật mời thầy cúng đến cúng để cầu mong Bà bỏ qua cho sự sơ sẩy đó. Đặc biệt khi ở ngoài khơi, ngư dân rất kiêng kỵ việc chửi thề, nhất là chửi mắng người khuất mặt.

Khi đi nghề lưới đăng hay nghề lưới cào ra biển, gặp phải đàn cá heo, họ sẽ dùng chiếc dũa chỉ ra hướng khác, nếu đàn cá đi theo hướng dũa chỉ thì không sao, nếu đàn cá vẫn đi theo thuyền thì ngư dân cho rằng đã gặp “trời đuổi”, người ta sẽ quay thuyền trở về.

Còn trong những gia đình sống bằng nghề đi biển, khi ăn cá, nếu đã ăn hết phần trên thường họ không lật con cá lại mà dùng dũa gỡ xương, rồi gắp tiếp phần còn lại, họ cũng không úp thúng khi đi nghề, trên thuyền không úp chén bát và những dụng cụ khác,... Trong lời nói hàng ngày họ cũng tránh dùng những từ như: úp, lật, đổ, sảy, sa, rớt, rơi, trở,... bởi họ sợ nói những từ đó, khi đi biển sẽ gặp nhiều điều không may. Ngoài ra, nếu họ đánh bắt được nhiều cá cũng không nói cá nhiều, không nói trúng hoặc lắm cá. Đánh không được cũng không nói biển không có cá. Những kiêng kỵ này xuất phát từ những đặc điểm nghề nghiệp, từ những nhận thức về thiên nhiên, nhưng tựu trung vẫn thuộc về lĩnh vực tâm linh.¹

2.2. Văn học dân gian của ngư dân Đà Nẵng

Ngư dân ven biển Đà Nẵng có một vốn văn học dân gian vô cùng phong phú. Theo một số nhà nghiên cứu thì vốn văn hóa đó được họ mang

từ quê cha, đất tổ vào vùng đất mới. Tại đây, trong quá trình lao động sản xuất, họ đã cải biên và sáng tạo ra những nét mới, điển hình là trong các câu hò, điệu lý, trong các làn điệu dân ca, đặc biệt là các câu ca dao, tục ngữ đã phản ánh khá rõ nét đời sống lao động cũng như những tâm tư tình cảm của họ. Tuy nhiên, do giới hạn của bài viết, chúng tôi chỉ giới thiệu một số câu ca dao có liên quan.

Nghề đi biển là nghề vô cùng gian nan vất vả, thậm chí phải hy sinh mạng sống của mình những khi trời giông bão nên những người hành nghề đánh bắt cá thường cầu mong:

Ra khơi bữa có bữa không,

Lạy trời đừng để tố giông cho mình.

Những làng chài ven biển từ xưa, cả gia đình, dòng họ, những đứa bé lớn lên đều sống bằng nghề này, có thể nói đây là một nghề cha truyền con nối. Do vậy, họ khuyên con cái của mình dù có khổ cực bao nhiêu đi chăng nữa nhưng hãy giữ lấy nghề:

Con ơi, giữ lấy nghề chài,

Dù sao cam khổ, ngọt bùi đã quen.

Đêm ra ngoài biển đốt đèn,

Nhìn lên sao sáng phận hèn cũng vui.

Nhưng nghề này, dù cật lực lao động, dù đã đổ mồ hôi, nước mắt, cả tính mạng nhưng chẳng thể nào đem lại sự giàu sang, phú quý bởi họ sống chủ yếu nhờ bọt biển, nếu biển hào phóng ban cho được mùa thì đủ ăn, còn không thì phải chịu cảnh cơ cực:

Cha chài, mẹ lưới, con câu,

Ăn nhờ bọt nước lấy đâu mà giàu.

Sống cùng biển, ăn cùng biển, thậm chí chết vùi trong biển nên những ứng xử của họ trước thiên nhiên cũng trở thành một kinh nghiệm sống. Họ nhìn trời, nhìn sao, nhìn trăng, nhìn chim trên biển, nhìn hướng gió,... cũng đoán biết trước được chuyến đi ra biển đó có đánh bắt được không:

- Nước trong cá lội thấy vi

Anh câu không được bởi vì sáng sao.

- Chớp phía Đông, hồng phía Tây

Ghe câu lên bãi ba ngày nằm chơi.

- Thuận buồm xuôi gió thì đi

Mặt nặng như chì ở lại nuôi con.

1. Nguyễn Văn Bốn, *Văn học dân gian Quảng Nam*, (Sở Văn hóa - Thông tin Quảng Nam, 2001), 169-170.

- Thuyền ngược ta khiến gió Nam
Thuyền xuôi ta khiến gió Nồm thổi lên.
- Đêm mù sương, trăng sao không tỏ
Ấy là điểm mưa gió tới nơi
Đêm nào sao sáng, xanh trời
Ấy là nắng mới mà người đợi trông
Những ai lo việc biển sông
Nhìn trời trông gió mà trông cánh buồm.
Những người đàn ông đi ra biển, để lại nỗi nhớ nhung, lo sợ trong lòng
những thiếu phụ ở nhà trông chồng:

- Trông ra ngoài biển mù mù
Biết anh câu đực, câu đù mà thương.
- Năm canh chẳng biết canh nào
Năm nghe sóng biển lao xao trong lòng
Kể từ ngày thiếp Bắc chàng Đông
Thuyền kia chẳng lại hết mong lại chờ.
Đồng thời lo lắng mỗi khi mưa giông đến:
Một ngày ba, bảy trận giông
Anh đi câu mực sao không thấy về?
Còn tâm trạng của những người đàn ông thì sao:
Bữa nay buồm kéo neo treo
Khuyên em ở lại để anh theo cho kịp đoàn
Bữa nay anh gối tay nàng
Đến mai ra biển anh gối dầm dây neo.

Tuy nhiên cũng lắm lúc họ lại mượn những câu ca dao về nghề đánh
bắt cá tôm để suy ngẫm than trách cuộc đời:

- Tưởng rằng nước chảy đá mòn
Không ngờ nước chảy đá còn trở trơ
Rồi đây nước cạn phơi bờ
Con tôm con tép nường nhờ nơi đâu.
- Ghe không bánh lái ghe quay
Em không cha mẹ ai bày em theo.

- Rủ nhau xuống biển bắt cua
Bắt cua cua kẹp, bắt rùa rùa bơi.
- Bạu chèo ở biển ăn còng
Bạu lên trên phố ăn ròng mằm nềm.
- Cá không cần câu, nói rằng cá đại
Vác cần câu về, nghỉ lại cá khôn.
- Dã tràng xe cát biển đông
Nhọc mình mà chẳng nên công cán gì.

Nói chung, văn học dân gian của ngư dân Đà Nẵng khá phong phú về
loại hình, lời thì mộc mạc, đơn giản nhưng thấm đẫm tình cảm giữa người
với người, giữa người với thiên nhiên. Tất cả đã thể hiện tâm tư, nỗi lòng của
những người hành nghề trên biển.

2.3. Nghề truyền thống của ngư dân Đà Nẵng

- Nghề làm nước mắm: Ở Đà Nẵng, làng nghề làm nước mắm nổi tiếng
nhất là làng cá Nam Ô. Đây là một ngôi làng nhỏ, nằm ở cửa sông Cu Đê,
dưới chân đèo Hải Vân, bên cạnh Quốc lộ 1A, đoạn trên đường từ Đà Nẵng
đi Huế, thuộc phường Hòa Hiệp Nam, quận Liên Chiểu.

Cho đến nay, thật khó xác định được nghề làm nước mắm ở Nam Ô
xuất hiện từ bao giờ? Nhưng có lẽ từ rất lâu, khi những bước chân của lưu
dân người Việt tiến vào khai phá miền đất hoang vu này, họ phải tìm cách
để thích nghi và tồn tại với hoàn cảnh, môi trường của vùng biên viễn xa xôi
này, họ kiếm thức ăn từ núi non, từ biển cả, sông hồ,... nên có thể, những lớp
cư dân đầu tiên định cư ở Nam Ô đã biết cách chế biến cá thành loại nước
mắm làm nước chấm trong bữa ăn hàng ngày của mình? Năm 1621, Giáo
sĩ dòng tên người Ý là Christoforo Borri trong một chuyến du hành đến xứ
Đàng Trong, ông đã miêu tả về nghề đánh bắt cá cũng như nước mắm được
sử dụng trong ẩm thực hàng ngày của cư dân nơi đây: “Ngành ngư nghiệp
cũng rất thịnh vượng và cá ở đây có hương vị tuyệt diệu và rất đặc biệt, tôi đã
qua nhiều đại dương, đã đi nhiều nước, nhưng tôi cho rằng không nơi nào có
thể so sánh được với xứ Đàng Trong. Và như tôi đã viết, xứ này chạy dọc bờ
biển, nên có rất nhiều thuyền đánh cá và rất nhiều thuyền tải cá đi khắp xứ,
từng đoàn người chuyển cá từ biển tới tận miền núi, có thể nói trong một ngày
hai mươi bốn tiếng đồng hồ thì ít ra họ dùng tới hai mươi tiếng để làm việc này.
Thực ra người Đàng Trong ăn cá nhiều hơn ăn thịt. Họ chuyên chú đánh cá
chủ yếu là vì họ rất ham thứ nước “sốt” gọi là balaciam làm bằng cá ướp muối
cho mềm và làm nhão ra trong nước. Đây là một thứ nước cốt cay cay tựa như

mù tạt (*moutarde*) của ta, nhà nào cũng dự trữ một lượng lớn đựng đầy trong chum, vại như tại nhiều nơi ở châu Âu, người ta dự trữ rượu. Thứ nước cá này dùng một mình thì không nuốt được nhưng được dùng để gọi nên hương vị và kích thích vị để ăn cơm vốn nhạt nhẽo và không có mùi vị nếu không có thứ nước đó. Vì cơm là thức ăn chung và thông thường của xứ Đàng Trong, nên cần phải có rất nhiều *balaciam* (nếu không thì không có mùi vị) và do đó phải có một lượng lớn nước mắm và cũng do đó phải liên tục đánh cá¹. Tuy nhiên, phải đến cuối thế kỷ XIX, đầu thế kỷ XX, nghề làm nước mắm ở Nam Ô mới phát triển và trở nên nổi tiếng như bây giờ.

Ở đây, mỗi gia đình đều có bí quyết làm nước mắm riêng, nhưng muốn có nước mắm ngon đòi hỏi phải làm rất công phu. Người ta chọn muối ướp cá là thứ muối sản xuất từ Sa Huỳnh (Quảng Ngãi), Cà Ná (Ninh Thuận), bởi muối ở những nơi này có hạt trắng tinh, to, già,... Sau khi mua về, muối được đổ trên nền xi măng khô ráo từ 5 - 10 ngày cho muối rỉ ra hết vị đắng trong nước biển. Sau đó, cho muối vào các chum hoặc hũ đưa vào kho cất giữ khoảng hai đến ba năm mới đem ra muối cá, như vậy sẽ tạo ra loại nước mắm không đắng chát. Cá làm mắm phải là loại cá cơm than được đánh bắt vào tháng ba âm lịch, người ta chọn cá còn tươi, không to quá hoặc nhỏ quá. Cá muối không cần rửa lại, vì trước khi lên bờ cá đã được rửa bằng nước biển. Nếu rửa bằng nước ngọt sẽ làm cá mất ngon, để lâu sẽ bị thối.

Để làm nước mắm, người ta muối cá trong các chum sành hoặc các thùng được đóng bằng gỗ mít, bằng lạng, bởi lẽ. Nếu muối bằng kiệu ximăng sẽ không giữ được độ đậm của cá. Cá phải muối ngay khi còn tươi, chỉ muối một lần đầy kiệu luôn, không muối làm nhiều lần. Trộn cá sao cho thấm muối thật đều và không bị nát, rồi xếp từ từ từng lượt vào kiệu, đầy nắp thật kín, đưa vào phòng tối, khô ráo, sạch sẽ, kín gió. Thời gian ủ phải đúng 12 tháng, rồi chắt lấy nước trong, để tiếp một tháng mới đem ra sử dụng hoặc bán.

Đây là đặc sản có vị thơm, ngọt tự nhiên, màu đỏ sậm như màu cánh gián. Nước mắm nguyên chất nếu đem chôn xuống đất sâu, để càng lâu sẽ ôn hòa được các chất mặn, ngọt, béo và ăn sẽ ngon hơn.

Người xưa dùng thứ nước mắm này như một vị thuốc chữa bệnh. Người bị suy nhược do thương hàn, tiêu hóa, vị khí không giao lưu được dùng nước mắm lâu năm sẽ khỏi bệnh. Người đi biển thì dùng nước mắm để giữ nhiệt độ cho cơ thể luôn ấm.

1. Cristophoro Borri, *Xứ Đàng Trong năm 1621* (Thành phố Hồ Chí Minh: Thành phố Hồ Chí Minh, 1998), 27-28.

- *Nghề rỗi cá*: là danh từ địa phương chỉ những người phụ nữ chuyên nghề chở cá, mắm, muối,... từ khu vực đồng bằng lên bán cho người dân tại các làng tận núi cao ở phía tây và tây bắc thành phố Đà Nẵng và tỉnh Quảng Nam. Phương tiện vận chuyển là ghe. Những chiếc ghe chở hàng gọi là ghe rỗi, hàng ngày ghe chở khách của mình đến đỗ ở những bến quen thuộc các xóm làng hai bên bờ sông Cu Đê, sông Yên, sông Chu Bái, sông Túy Loan,... chiều lần lượt đến đón để xuôi về. Ghe rỗi đi từ 3 - 4 giờ sáng, thường chạy lên khu vực miền núi nên ngược gió ngược nước, họ thường thay nhau chèo và hát hò đưa cho đỡ buồn ngủ. Người hát cất tiếng hát một đoạn (lĩnh xướng), mọi người cùng xô lại. Nhiều nhà nghiên cứu văn hóa cho rằng, giữa đêm khuya trên sông nước mênh mông, tiếng hát hò đưa đêm đêm và lặp lại liên tục đã gây ấn tượng mạnh cho người hai bên ven sông, trở thành yếu tố văn hóa của quê hương, mỗi khi đi xa quê, ngoài hình ảnh bến nước con đò, người thân còn có tiếng hát hò đưa làm họ nhớ nhung ray rứt như thiếu vắng một cái gì trong cuộc sống xa quê. Ngày nay, người ta đi rỗi còn nhiều hơn trước bởi cuộc sống ngày càng hiện đại, những ghe máy có tốc độ nhanh, trọng tải lớn và chở được nhiều hơn nên không còn những con đò chèo khuya, vắng đi tiếng hát hò đưa,...

- *Nghề may vá lưới*: Hầu như những làng nghề làm ngư nghiệp ở Đà Nẵng như Thọ Quang, Mân Thái, Kim Liên, Hòa Hải,... đều có nghề may lưới. Sau những chuyến đi biển, những người dân làng chài thường may vá lại lưới của gia đình mình bị rách hoặc may vá thuê cho những gia đình khác. Có khi lưới được may trước nhà hoặc dàn trải trên bãi biển để may. Nói chung, đây không phải là một nghề giống như những làng nghề khác, nhưng phần nào đáp ứng được nhu cầu về phương tiện đánh bắt của ngư dân.

2.4. Văn hóa ẩm thực của ngư dân Đà Nẵng

Như trên chúng tôi đã đề cập, Đà Nẵng là thành phố ven biển nên nơi đây có rất nhiều loài thủy hải sản phong phú, đa dạng. Chính vì vậy, người Đà Nẵng đã biết dùng những sản vật đánh bắt được để chế biến những sản phẩm ẩm thực độc đáo. Trong đó, cá là loại nguyên liệu được sử dụng để chế biến nhiều nhất như: cá kho, cá rán, chả cá, lẩu cá, mắm cá, mắm trộn thính, mắm xay, mắm chiên,... Đặc biệt, ngư dân Đà Nẵng đã chế biến ra những món ăn độc đáo như:

- *Bún chả cá*: Đây là một món ăn khá dân dã, người ta chọn cá để làm chả phải là loại cá có thịt dai, sau khi cá được xay nhuyễn cùng với gia vị, hỗn hợp này được quết cho dẻo rồi đem chiên hoặc hấp. Nước nhưn dùng để ăn bún được hầm từ xương cá, cho thêm ít măng khô, bí đỏ, su, thơm, cà chua và được nêm cho vừa ăn, thường thì nước chấm phải được cho nhiều

ớt màu cho thật cay. Món bún này ăn khi còn nóng, người ta ăn kèm với rau và giá sống. Bún chả cá ăn cay và nóng sẽ tạo cho người ăn thưởng thức được hương vị đặc trưng của món ăn miền biển này.

- *Gỏi cá*: Ở Đà Nẵng có nhiều loại gỏi cá, như gỏi cá khô, gỏi gém, gỏi trộn, gỏi chấm nước mắm, gỏi chan nước lèo, gỏi sanh cầm,... tức là ăn bằng cá sống kèm với rau thơm. Trước tiên, người ta phải chọn đúng loài cá nào để làm gỏi, phải chọn thứ rau thơm nào ăn gỏi cho thích hợp, rồi thì cách làm cá, cách trộn gỏi, cách pha chế nước mắm, cách nấu nồi nước lèo,... không hề đơn giản.

- *Mít non trộn sứa*: Người ta chọn loại mít non tròn trịa to bằng bắp vế người lớn, không có sâu như vậy sẽ ít xơ, ngọt và bùi hơn. Sau khi gọt vỏ, người ta cắt dọc từng miếng nhỏ dày cỡ 3 cm, rửa sạch mù, lạng bỏ cùi mít và cho vào nồi nước sôi luộc chín hoặc hấp cách thủy cho miếng mít có màu trắng đục rồi xé xắt nhỏ hoặc xé toí mít. Còn sứa được luộc qua nước sôi, xắt thành từng miếng nhỏ. Người ta khử dầu phụng bỏ vào ít hành hoặc tỏi, sau khi có mùi thơm thì bỏ sứa vào khuấy đều, nêm nước mắm, gia vị... sau đó đổ mít trộn đã xắt nhỏ vào xoong đảo nhiều lần cho đều rồi rải đậu phụng rang, rau thơm lên, dùng bánh tráng nướng xúc ăn. Tuy nhiên, ở miền biển rất hiếm mít, mít được chuyển xuống từ vùng núi của Quảng Nam nên món ăn này ít phổ biến. Thông thường người ta trộn sứa với rau húng, đậu phụng và ăn kèm bánh tráng là phổ biến hơn cả.

- *Mắm ruột cá chuồn*: Ngày trước muốn đánh bắt được nhiều cá chuồn phải đi xa bờ, thuyền phải lớn, chứa được nhiều chum vại nước ngọt, muối và thính (nếp, bắp...), thường đi năm đến sáu tháng từ đầu mùa gió nồm, gió Đông Bắc thì về. Khi đánh bắt cá chuồn, người ta mổ lấy ruột và trứng, trứng phơi khô đựng vào bao tải, ruột cá chuồn làm sạch vằm nhỏ, cho 10 ruột cá với khoảng 3 - 3,5 gram muối đã hầm với một thính nếp rang, chứa vào chum vại, sau mắm thơm và chua nhẹ, ăn với gia vị.

2.5. Một số loại hình đánh bắt hải sản trên biển

Đà Nẵng là một trong những địa phương trên cả nước có diện tích đất/mặt nước ven biển rộng, ngư trường có nhiều loài thủy hải sản sinh sống, phong phú về số lượng và đa dạng về loài nên thuận lợi cho ngư dân địa phương sống bằng nghề đánh bắt ven biển và xa bờ. Có lẽ vì vậy mà vào cuối thế kỷ XVIII, khi J. Barrow - người Anh - trong một lần được cử đi thám tòng đại sứ Macartney đã ghé lại Đà Nẵng, ông đã nhận xét: “*Biển cả cũng như đất liền đã cung cấp biết bao nhiêu nguồn sản phẩm cho những người dân ở đây cũng như dân chúng miền duyên hải. Ngoài một số lớn những loài cá ngon*

đặc biệt, họ còn có ba loài cá Balistes, cũng như loài cá Chétodons, nhất là loài cá có vạch đỏ tía và vàng, trông rất đẹp mắt. Họ đánh cá bằng lưới, và dùng những chiếc hom giỏ đan như những chiếc bẫy chuột, để một khi cá vào bên trong không thể ra được nữa”¹. Có lẽ vậy mà từ bao đời nay, các thế hệ ngư dân Đà Nẵng sinh ra và lớn lên trên mảnh đất này đã nối nghiệp nhau, lấy nghề đánh bắt cá làm nghề sinh sống chính. Tiêu biểu có một số nghề chính sau:

- *Nghề lưới kéo*: còn gọi là nghề giã cào là một trong những phương thức đánh bắt trên biển của ngư dân Đà Nẵng. Nếu phân loại theo đối tượng đánh bắt chính là cá và tôm thì nghề lưới kéo gồm có hai loại: lưới kéo đánh cá và lưới kéo đánh tôm. *Nghề lưới kéo đánh cá* thường sử dụng một hoặc hai tàu có công suất lớn kéo chiếc lưới hình dạng túi, miệng túi được mở lớn bằng giềng phao ở trên, giềng chì ở dưới và hai cánh lưới ở hai bên cào sát đáy biển để bắt cá. Nghề lưới kéo đánh bắt được rất nhiều loài cá, tôm, mực sống ở tầng đáy và gần đáy như: cá mối, cá phen, cá mú, cá đù, cá hổ, cá trác, cá liệt, mực nang, mực ống,... Còn *Nghề lưới kéo đánh tôm* thường đánh bắt ven bờ, độ sâu từ 10 - 50m. Mùa vụ đánh bắt chính của nghề lưới kéo đánh cá từ tháng 1 đến tháng 5 hàng năm, còn nghề lưới kéo đánh tôm chủ yếu từ tháng 11 đến tháng 4 năm sau.

- *Nghề lưới vây*: còn gọi là nghề vây rút chì, là một trong những nghề quan trọng hiện nay, chuyên đánh bắt các loài cá tầng nổi hoặc tầng giữa như các loài cá nục, cá ngừ, cá cơm, cá ngán. Khi phát hiện đàn cá, người ta dùng tàu thả lưới có chiều cao khoảng 80 - 100m vây thành vòng tròn xung quanh đàn cá có chu vi khoảng 400m rồi kéo dây rút gọn giềng chì để thắt kín đáy không cho đàn cá thoát xuống dưới, sau đó thu dần vàng lưới, dồn cá vào từng lưới rồi dùng vợt xúc cá lên tàu. Mùa vụ đánh bắt chính từ tháng 2 đến tháng 5 hàng năm, lưới vây cá cơm có thể đánh bắt đến tháng 9.

- *Nghề lưới rê*: Người ta dùng lưới thả trôi chắn ngang hướng di chuyển của đàn cá để cá mắc dính vào lưới. Lưới rê hiện nay được làm bằng lưới sợi tổng hợp dệt sẵn, kích thước mắt lưới tùy theo từng loại mà có khác nhau. Mùa vụ đánh bắt từ tháng 1 đến tháng 5 hàng năm.

- *Nghề lưới chuẩn*: chuyên đánh bắt cá chuẩn ở vùng biển khơi. Khi đàn cá chuẩn di chuyển ngang qua vùng lưới đã được thả trôi thì sẽ bị mắc lưới, sau đó người ta tiến hành thu lưới, gỡ cá. Lưới chuẩn được làm bằng lưới cước màu trắng dệt sẵn, kích thước mắt lưới khoảng 20 - 25mm, chiều cao lưới chỉ từ 1,5 - 2m, chiều dài lưới có thể đến 15 - 20km. Mùa vụ đánh bắt chính từ tháng 1 đến tháng 5.

1. J. Barrow, *Một chuyến du hành đến xứ Nam Hà (1792 - 1793)* (Hà Nội: Thế giới, 2008), 86.

- *Nghề mảnh đèn*: thường đánh bắt các loại cá nhỏ ở ven bờ như: cá nục, cá trích, cá bạc má, mực ống,... Trước khi trời tối người ta lựa chọn những nơi cá thường hay trú ngụ để thả neo và bắt đầu chong đèn sáng. Ban đêm, những đàn cá thường bị thu hút vào vùng ánh sáng. Khi quan sát thấy đàn cá bị ánh sáng thu hút mạnh, người ta lựa chiều gió, hướng nước chảy thích hợp rồi thả lưới giăng sẵn, sau đó di chuyển ánh sáng để dẫn đàn cá vào trên miệng lưới rồi nhanh chóng cất lưới lên để bắt cá. Mùa vụ đánh bắt chính thường từ tháng 3 đến tháng 8.

- *Nghề câu mực*: chuyên đánh bắt các loại mực ống kích thước lớn. Mỗi chuyến đi biển, tàu câu mực thường chở theo 15 - 20 chiếc thuyền thúng ra cách bờ từ hàng chục đến hàng trăm hải lý¹ tùy theo mùa vụ. Câu mực được tiến hành vào ban đêm, đến ngư trường người ta thả thúng xuống biển, mỗi người một thúng, một đèn thả trôi quanh thuyền để câu.

*

* *

Nhìn chung, văn hóa biển của ngư dân Đà Nẵng khá phong phú, từ loại hình tín ngưỡng như thờ cá Ông, thờ Mẫu đến những nghi lễ cũng như kiêng kỵ trong quá trình hành nghề,... Họ đã để lại một số lượng văn học dân gian khá đồ sộ, thể hiện đời sống văn hóa của người đi biển. Ngoài ra, với nghề đánh bắt thủy hải sản trên biển, họ đã sáng tạo ra những sản phẩm ẩm thực độc đáo, mang nét đặc trưng của con người xứ Quảng. Văn hóa biển đã góp phần làm phong phú thêm kho tàng di sản văn hóa dân gian của Đà Nẵng nói riêng, Việt Nam nói chung.

1. Hải lý hoặc dặm biển (nautical mile - NM, International Nautical Mile - INM) là một đơn vị độ dài được dùng trong hàng hải. Đây là độ dài của cung kinh tuyến trên bề mặt trái đất, tương ứng với một phút góc trên đường tròn lớn của nó. 1 hải lý = $40.000 \text{ km} / (360 \times 60) = 1,852 \text{ km}$.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

- Đinh Thị Trang (2013). “Nữ thần Thiên Y Ana và sự tiếp giao văn hóa tại các miếu thờ trên địa bàn quận Ngũ Hành Sơn”. *Di sản văn hóa*. Số 3(44).
- Hoàng Phương (Chủ biên) (2005). *Hướng dẫn du lịch Đà Nẵng 2005*. Hà Nội: Lao động.
- Jean Chevalier - Alain Gheerbrant (1997). *Từ điển biểu tượng văn hóa thế giới*. Đà Nẵng - Trường Viết văn Nguyễn Du.
- Nguyễn Chuốc (1995). “Biển và nghề biển ở Quảng Nam - Đà Nẵng”. *Quảng Nam - Đà Nẵng, Đất nước, con người và đổi mới*. Hội đồng hương Quảng Nam - Đà Nẵng tại Thành phố Hồ Chí Minh.
- Nguyễn Thanh Lợi (2003). “Giao lưu văn hóa Việt - Chăm. Nhìn từ tục thờ cá Ông”, *Văn hóa dân gian*. Số 2.
- Nguyễn Văn Bốn (2001). *Văn học dân gian Quảng Nam*. Quảng Nam: Sở Văn hóa Thông tin.
- Nguyễn Xuân Hương. *Về tục thờ Mẫu của cư dân ven biển xứ Quảng (Quảng Nam - Đà Nẵng)*. <http://www.danangpt.vnn.vn>
- Trịnh Hoài Đức (2005). *Gia Định thành thông chí* (Lý Việt Dũng dịch và chú giải). Đồng Nai: Tổng hợp Đồng Nai.
- Trương Quốc Dụng (1967). *Thoái thực ký văn* (Lê Phương Chi dịch). Sài Gòn: Khai Trí xuất bản.
- Ủy ban nhân dân quận Sơn Trà (2008). *Tập tài liệu văn hóa vật thể và phi vật thể trên địa bàn quận Sơn Trà*. Đà Nẵng.

TÍNH SÔNG NƯỚC TRONG VĂN HÓA TRUYỀN THỐNG ĐÀ NẴNG

Phạm Thị Tú Trinh*

1. TÍNH SÔNG NƯỚC: KHÁI NIỆM, NGUỒN GỐC

Hòa hợp với tự nhiên, tôn trọng tự nhiên để tồn tại là một đặc trưng nổi bật trong truyền thống văn hóa của người Việt. Đặc trưng này thể hiện trong tất cả các phương diện, trên tất cả các vùng miền của đất nước. Tự nhiên thì đa dạng với các thành phần như núi rừng, sông biển, đất trời, mưa gió, cây cối, chim muông,... nên cách ứng xử với từng đối tượng ấy cũng muôn màu muôn sắc.

Giống như nhiều nơi trên cả nước, Đà Nẵng cũng là nơi hội tụ của nhiều kiểu địa hình và cảnh quan tự nhiên. Nhưng có lẽ, nhắc đến Đà Nẵng, trong ấn tượng của chúng ta sẽ hiện lên hình ảnh của những bãi biển từng lọt vào top những bãi biển đẹp nhất hành tinh hay là một dòng sông mà có nhiều cây cầu bắc qua nhất nước - con sông Hàn. Sông và biển đã kết hợp cùng nhau để tạo nên vẻ đẹp toàn mỹ của một thành phố xanh - sạch - đẹp và “đáng sống” như nhiều người đã mệnh danh cho nó. Cho nên, văn hóa Đà Nẵng mang đậm *tính sông nước, biển cả*. Vậy *tính sông nước* là gì?

Khi nghiên cứu về tính sông nước trong văn hóa Tây Nam Bộ, Trần Ngọc Thêm cho rằng: “*Tính sông nước - hay nói đầy đủ hơn là “tính hòa hợp cao với thiên nhiên sông nước” - là một đặc trưng tính cách văn hóa xuất hiện ở những vùng văn hóa có mạng lưới sông nước dày đặc chi phối toàn bộ cuộc sống vật chất và tinh thần của con người và con người thì biết khai thác tối đa lợi thế của thiên nhiên sông nước trong khi chỉ đối phó với nó ở mức tối thiểu và đối phó mà không xung đột với nó*”¹. Hiểu một cách khái quát thì tính sông nước chính là nhắc đến dấu ấn đậm đặc của sông nước trong mọi sắc thái văn hóa của một vùng, một địa phương, mà theo lý thuyết văn hóa thì có thể hiểu đây là một trong những dạng thức của thuyết “quyết định luận địa lý” - tự nhiên như thế nào sẽ để lại dấu ấn của nó lên văn hóa như thế ấy!

Nguồn gốc thứ nhất tạo nên tính sông nước trong văn hóa Đà Nẵng chính là cái tự nhiên thiên về sông nước, biển cả của nó. Ứng xử với nước ở

người Đà Nẵng là ứng xử với biển! Biển Đà Nẵng gắn liền với những vịnh, quần đảo, bán đảo lớn nhỏ khác nhau nhưng điển hình nhất chính là vịnh Đà Nẵng, quần đảo Hoàng Sa và bán đảo Sơn Trà. Nhưng Đà Nẵng không chỉ có biển mà còn có sông. Hệ thống sông ngòi Đà Nẵng bắt nguồn từ hệ thống sông mẹ Quảng Nam. Đối với Quảng Nam, sông Thu Bồn được coi như động mạch chủ, nối liền hai miền xuôi ngược Tây - Đông, rồi do địa hình bị cắt xẻ nên dòng sông này trong quá trình chảy về biển lớn đã tạo nên những dòng chảy nhỏ hơn. Khi qua địa phận Đà Nẵng sẽ bao gồm các con sông tiêu biểu như sông Cẩm Lệ, sông Hàn, sông Cu Đê, sông Túy Loan, sông Yên... Có thể nói, sông Hàn là con sông có vai trò quan trọng nhất đối với diện mạo của thành phố Đà Nẵng. Những làng xã đầu tiên của Đà Nẵng cũng chính là được thành lập ngay cạnh con sông này. Văn hóa sông nước Đà Nẵng cũng từ con sông này mà thành tạo.

Nguồn gốc thứ hai tạo nên tính sông nước của văn hóa Đà Nẵng chính là do những tiền nhân vốn có kinh nghiệm ứng xử với nước của cái nôi văn hóa truyền thống miền Bắc mang đến. Gần như trong bản năng của mỗi con người Việt Nam đều có sự gắn gũi với môi trường sông nước đặc thù của Tổ quốc, cho nên dù họ ở đâu, đi đến bất kỳ vùng miền nào thì chắc chắn bản năng này sẽ được đánh thức để họ tận dụng và phát huy. Bộ phận những người Thanh - Nghệ - Tĩnh trước khi trở thành tiền nhân của vùng Quảng Nam - Đà Nẵng chắc chắn cũng tiềm tàng trong mình năng lực bám sông, vượt biển.

Tuy vậy, như chúng ta đã biết, ngay từ đầu, những tiền nhân Quảng Nam - Đà Nẵng hầu như chưa thật sự chiếm lĩnh được biển cả, biển đối với họ còn đầy bí hiểm và trở ngại, họ mới chỉ “ra khơi vào lộng” chứ chưa dám dần thân sâu hơn nữa. Cho nên, phải có một quá trình lâu dài chung sống với biển cả thì con người mới có thể tự tin để đối mặt và vươn ra đại dương để có tầm nhìn đại dương như hiện nay. Trong quá trình đó, người Quảng Nam - Đà Nẵng có cái may mắn khi gặp gỡ và hợp cư với người Chăm - những người có năng lực bám biển rất giỏi và còn thạo thủy chiến để có thể học tập, tiếp thu văn hóa biển của họ, gia cố thêm kinh nghiệm ứng xử với sông biển của mình.

2. BIỂU HIỆN CỦA TÍNH SÔNG NƯỚC TRONG VĂN HÓA ĐÀ NẴNG

2.1. Trong hoạt động kinh tế

Trên đường về vùng đất mới, chắc hẳn nghề nông là nghề nghiệp đầu tiên được những lưu dân Thanh - Nghệ - Tĩnh vận dụng để làm kinh tế.

* ThS., Trường Đại học Sư phạm, Đại học Đà Nẵng.

1. Trần Ngọc Thêm (chủ biên), *Văn hóa người Việt vùng Tây Nam Bộ* (Thành phố Hồ Chí Minh: Văn hóa - Văn nghệ, 2013), 647.

Nhưng rõ ràng, địa hình Quảng Nam - Đà Nẵng hiếm có những vùng đồng bằng lớn, đa số đồng bằng lại gần biển nên nhiễm mặn, sẽ rất khó cho hoạt động nông nghiệp trồng lúa được phát triển. Vậy nên, bên cạnh một số cư dân chọn nghề nông trồng lúa thì đa số - những người sống ven sông biển sẽ tận dụng sông biển để đánh bắt thủy sản - hình thành nghề sông biển. Sản lượng thủy hải sản dồi dào đã mang lại những thuận lợi cho đời sống vật chất của ngư dân Đà Nẵng, thậm chí nhiều làng nghề truyền thống đã hình thành để khai thác và phát huy hiệu quả nhất tiềm năng thủy sản ở đây. Đó chính là làng nghề xúc hến Phong Lệ, làng nghề nung vôi Lò Vôi, làng nghề làm muối Nại Hiên và làng nghề chế biến nước mắm Nam Ô... Dân gian Đà Nẵng có câu:

Ai về Phong Lệ thì về

Phong Lệ có nghề cào hến nuôi trâu.

Nói về làng nghề nung vôi ở Đà Nẵng lúc bấy giờ thì có câu:

Gió Nam thổi xuống Lò Vôi,

Ai nói với bạn ta có đôi cho bạn buồn.

Nhờ lợi thế vốn có về nguồn nguyên liệu phong phú (nghêu, sò, ốc, hến) của sông biển Đà Nẵng và nguồn nhân lực đông đảo nên nghề nung vôi nổi tiếng từ rất sớm và có những đóng góp quan trọng trong việc xây dựng nên diện mạo Đà Nẵng.

Tận dụng nước biển, cư dân Đà Nẵng đã hình thành nên một làng nghề nữa đó là làng nghề làm muối Nại Hiên:

Nại Hiên là làng í e

Lấy nước làm muối, lấy tre làm nôi.

Tự hào nhất là khi nói về làng nghề nước mắm Nam Ô - làng nghề cổ truyền vẫn còn tồn tại và phát triển đến hôm nay:

Nam Ô nước mắm thơm nồng,

Đi mô cũng nhớ mùi hương quê nhà.

“Trong lịch sử lâu đời của mình, người Chăm đã đạt đến một “khoa học” và một nghệ thuật ăn cá có lẽ vào loại tuyệt đỉnh: chế biến thành mắm, bảo quản và nâng cao độ đậm của con cá lên đến mức cao nhất và chế biến chất cá đến độ tinh vi nhất”.¹ Người Việt đã học ở người Chăm cách chế biến món nước mắm tuyệt chiêu này. Vào mùa cá, ngư dân đưa thuyền ra khơi đánh bắt những loại cá đặc sản để chế biến nước mắm Nam Ô như cá cơm than,

cá nục, cá trích... nhưng ngon nhất vẫn là chế biến bằng cá cơm than. Người dân Nam Ô ngày xưa dùng muối của làng Nại Hiên nhưng nay thì dùng muối Cà Ná để muối cá. Thường thì tháng 3 muối cá thì đến cuối năm có thể lọc lấy nước mắm.

Tận dụng sông biển, người Quảng Nam - Đà Nẵng còn hình thành nên một nghề nữa, chính là nghề buôn trên những chiếc ghe thiết thân của mình:

Dời chân bước xuống ghe buôn,

Sóng bao nhiêu dợn, chèo buồn bấy nhiêu.

Sản phẩm trên những chuyến ghe buôn cũng chủ yếu là các nông hải sản trong vùng, luân chuyển từ miền xuôi lên miền ngược, thể hiện trong câu ca dao:

Ai về nhẵn với nậu nguồn

Mít non gỏi xuống, cá chuồn gỏi lên.

Như vậy, có thể thấy dấu ấn của sông biển đã phản ánh rất rõ trong đời sống kinh tế của con người nơi đây. Sông, biển chính là dòng sữa cung cấp dinh dưỡng cho đời sống vật chất của con người bằng nhiều hình thức khác nhau. Cũng qua đây, chúng ta thấy năng lực tận dụng môi trường, hòa hợp tự nhiên nhuần nhuyễn của con người Quảng Nam - Đà Nẵng.

2.2. Trong văn hóa ẩm thực

So với các loại thủy hải sản phong phú như đã liệt kê ở trên, trong sông biển Quảng Nam - Đà Nẵng thì cá chính là loại thủy sản được ưa chuộng nhất trong bữa ăn hàng ngày của con người. Điều này được ghi lại trong tập hồi ký *Xứ Đàng Trong năm 1621*, nhà truyền giáo Christoforo Borri - người đã sống nhiều năm ở Đà Nẵng, Hội An, Quy Nhơn - đã có nhận xét: “Ngành ngư nghiệp ở đây cũng rất thịnh vượng và cá ở đây có hương vị tuyệt diệu và đặc biệt. Tôi đã đi qua nhiều đại dương, đã đi nhiều nước, nhưng tôi cho rằng không nơi nào có thể so sánh được với xứ Đàng Trong. Và như tôi đã viết, xứ này nằm dọc bờ biển nên có rất nhiều thuyền đánh cá và rất nhiều thuyền tải cá từ biển đến tận miền núi. Có thể nói trong một ngày hai mươi bốn tiếng đồng hồ, thì ít ra họ cũng dùng tới hai mươi tiếng để làm việc này (...) Thịt thà thì rất nhiều ở đây, vì có vô số súc vật bốn chân nuôi trong nhà như bò, dê, lợn, trâu và các loại gia cầm, nhưng thực ra người Đàng Trong ăn cá nhiều hơn ăn thịt”.¹ Cá là món ăn chính trong bữa cơm của người Đà Nẵng xưa, câu ca dao sau đã phần nào khẳng định điều đó:

1. Christoforo Borri, *Xứ Đàng Trong năm 1621*, Bản dịch của Hồng Nhuệ Nguyễn Khắc Xuyên và Nguyễn Nghị (TP.HCM: Tổng hợp TP.HCM, 1998), 27-28.

1. Nguyễn Ngọc, *Tìm hiểu con người xứ Quảng* (Đà Nẵng: Đà Nẵng, 2004), 182.

Dùng chên con biển tanh hôi

Không có con biển không rồi bữa cơm.

Thành phần cá và các sản vật từ biển trong cơ cấu bữa ăn của người Việt có sự khác nhau theo từng vùng miền. Người miền Bắc có câu: *Thịt cá là hương hoa, tương cà là gia bản*, và người ta không quen lắm với cá biển. Trong khi đó, miền Trung và miền Nam thì chủ yếu ăn cá, và cá biển là món ăn chính trong bữa cơm vì không có nó thì “không rồi bữa cơm”!

Từ thế kỷ XVII, nghề đánh bắt cá biển ở Quảng Nam đã khá phát triển và tập quán dùng cá biển làm thực phẩm hàng ngày của người dân đã trở thành phổ biến từ miền ven biển đến miền núi. Làng nghề nước mắm Nam Ô đã cung cấp cho bữa ăn của người Đà Nẵng thêm một món ăn không thể thiếu trong các bữa cơm đó chính là mắm: *Ăn cơm mắm thấm về lâu*. Mắm gồm có nhiều loại như mắm cá, mắm nước, mắm tôm, mắm ruốc, mắm sò, mắm thính... trong đó, mắm cá và mắm nước được người Quảng Nam - Đà Nẵng ưa chuộng nhất. Mắm cá là mắm còn nguyên con cá hoặc đã phân hủy một phần thành bột nhào sền sệt. Mắm nước được chiết xuất, gạn lọc từ mắm cá theo một quy trình nhất định. Người Huế thường gọi dưa dân Quảng Nam - Đà Nẵng là dân “mắm cá”, và ngược lại họ bị người dân ở phía nam đèo Hải Vân gọi là dân “mắm ruốc”!

Ăn mắm đã trở thành nếp văn hóa của người Việt Nam, nhưng cũng giống như các sản phẩm văn hóa khác, ăn mắm cũng có sự khác nhau theo địa phương, theo vùng miền. Người Quảng ăn mắm đến độ hình thành luôn một thói quen ăn mặn - mặn mà của mắm, “chặt to kho mặn”, khác với thói quen ăn nước tương của vùng miền khác. Vào mùa mưa thì mắm lại càng trở thành món ăn quan trọng nhất của bữa cơm và được chế biến thành món ăn với tên gọi cũng dần dà vô cùng: “mắm quệt” (hoặc là mắm kho quệt). Người Quảng Nam - Đà Nẵng còn biết làm đa dạng sự ăn mắm của mình khi tạo ra nhiều món ăn để kết hợp với mắm, có thể kể đến như món bánh tráng chấm mắm, bún mắm,...

Theo sau nghề đánh bắt, khai thác biển thì nghề chế biến thủy sản cũng được hình thành từ lâu đời. Phương pháp chế biến thủy hải sản ở Đà Nẵng cũng hoàn toàn bằng thủ công cổ truyền ở các dạng: muối, phơi khô, làm bột cá, làm mắm, thính, nước mắm... Ban đầu chủ yếu là để dự trữ thức ăn trong mùa mưa bão, mùa biển động. Từ xưa cho đến ngày nay, vào bất cứ ngôi nhà nào của ngư dân ở Đà Nẵng chúng ta cũng đều thấy nguồn thủy sản phơi khô được dự trữ trong căn bếp như một nguồn lương thực không thể thiếu đối với họ. Tuy nhiên, càng về sau, khi kinh tế hàng hóa phát triển

thì các loại sản phẩm chế biến dạng phơi khô như cá khô, mực khô, tôm khô, ruốc khô, rong biển khô hay ở dạng muối đã trở thành những mặt hàng lưu thông rộng rãi trong cả nước, thậm chí xuất khẩu đi nước ngoài.

2.3. Trong tri thức dân gian

“Khi tảng đá sa thạch trên Ngũ Hành Sơn được vua Minh Mạng cho khắc vào ba chữ Vọng Hải Đài thì đó không còn là một tảng đá nữa mà đã trở thành một loại tư duy - tư duy đại dương của người Đà Nẵng. Và không chỉ nhìn ra biển bằng tư duy đại dương đẳng cao vọng viễn, người Đà Nẵng còn từng bước hình thành nền văn hóa biển”. Văn hóa biển đó đã thâm nhập sâu vào người Đà Nẵng và trở thành vốn tri thức dân gian vô cùng độc đáo.

Bằng kinh nghiệm băng sông, vượt bể, ngư dân Đà Nẵng đã không ngừng rút ra cho mình những nhận thức về sự vận động của biển cả, sông ngòi. Thêm vào đó, thiên nhiên khắc nghiệt, thường xuyên có bão lũ đã khiến con người phải chủ động hơn trong việc nhận biết sự chuyển mình của trời đất, biển cả để có thể đối phó với thiên tai. Từ đó, những mảng tri thức ấy được hình thành trong những câu ca dao, tục ngữ hết sức mộc mạc nhưng chứa những nội dung rất sâu sắc và đúng đắn, đến nay vẫn còn vẹn nguyên giá trị.

Nhận biết về điểm sắp có gió, mưa thì người Đà Nẵng quan sát tự nhiên quanh mình và cho rằng:

Đời ông cho chí đời cha

Mây ráng Sơn Chà không gió thì mưa.

hay

Chiều chiều mây phủ Sơn Chà

Sấm rền Non Nước trời đã chuyển mưa.

hoặc khi trời có những dấu hiệu như sau: *Vàng gió, đỏ mưa; Mồng vồng thì lụt, mồng cụt thì mưa, quá dài thì lụt.*

Nhận biết về quy luật lũ lụt thường niên thì có các câu ca dao:

Ông cười mà Bà chẳng cười

Trời làm cái lụt mồng mười tháng ba.

hay

Ông tha mà Bà chẳng tha

Trời làm cái lụt hăm ba tháng mười.

Nhận thức về bão thì:

Mồng năm tháng chín bão rơi

Nào ai đi lộng đi khơi phải về.

Cũng giống như:

Con ơi nhớ lấy lời cha

Mồng năm tháng chín thật là bão rười

Bao giờ cho hết tháng mười

Thì con ra lộng vào khơi mặc lòng.

Họ còn biết mình nên nghỉ ngơi, vui chơi trong những thời tiết như thế nào:

Chớp phía Đông, hồng phía Tây

Ghe câu lên bãi ba ngày ngồi chơi.

và

Biển động Bàng Than bắc nồi rang bắp.

hoặc

Mống đóng Cu Đê trở về dọn gác

Mống đóng Phường Lạc trở về trốc phân

Mống đóng Hồn Đền bình yên vô sự.

Ngư dân Quảng Nam - Đà Nẵng cũng có nhiều kinh nghiệm nhận biết luồng cá và mùa tập trung của chúng. Ví như: chỗ luồng nước đục và trong giáp ranh là chỗ có luồng cá nổi. Vào mùa xuân, luồng cá này sẽ di chuyển từ Nam ra Bắc. Cũng vào mùa này cá rất ngon, nhất là cá cơm than - loại cá một năm có hai mùa di chuyển vào tháng ba và tháng bảy. Còn tháng năm, tháng mười thì có những loại cá đặc sản khác:

Tháng năm cá mòi, tháng mười cá nục

Ngư dân sắm sửa lên thuyền ra khơi.

Nhận thức về nghề nghiệp của mình, người Quảng Nam - Đà Nẵng cho rằng:

Nghèo thì nghề ruộng em theo

Giàu thì nghề biển hồn treo cột buồm.

Dẫu biết nghề đi biển sẽ dễ giàu có hơn nghề nông, nhưng họ biết được đây là nghề có nhiều khó khăn hơn, nhiều nguy hiểm hơn, thậm chí khó lòng bảo toàn tính mạng, nhưng họ lạc quan, tin tưởng rằng:

Lênh đênh sóng dập gió dồi

Rày sông mai biển mấy hồi thành khơi.

Họ rút kinh nghiệm:

Chớ thấy sóng cả mà lo

Sóng cả mặc sóng, chèo cho có chừng.

Nhưng đôi lúc, họ lại:

Có nghèo mà nghề biển em theo

Giàu mà nghề ruộng, bùn leo đầy đầu.

Trong chiến tranh, người Đà Nẵng vẫn tận dụng sông nước và ngư cụ để đánh giặc, và nó cũng được tổng kết lại bằng các câu ca dao:

Rừng rừng kẻ bộ người thuyền

Kéo nhau lên trên hói Nại Hiên đợi chờ.

Hay là:

Lệnh truyền đem lưới bủa giăng

Tàu mắc nhùng nhằng nó không đi được.

Như vậy, gắn liền với sông, đi cùng với biển, tri thức dân gian của người Đà Nẵng đã phần nào thể hiện được rõ tính quy định của điều kiện tự nhiên đối với việc hình thành các đặc điểm văn hóa. Đồng thời, qua mảng tri thức này chúng ta cũng thấy được văn hóa ứng xử với tự nhiên của con người Đà Nẵng thật linh hoạt, nhanh nhạy và rất sáng tạo.

2.4. Trong ngôn ngữ và nghệ thuật

Các làng chài của Đà Nẵng thường được lập theo dọc ven biển, trên những cồn/gò cát kéo dài, chạy song song với biển. Vị trí định cư này đã để lại dấu ấn bằng từ tố “cồn” trong tên Nôm của một số làng như: Cồn Tràm (làng Nam Thọ), Cồn Nhạn Xứ (làng Nại Hiên), Cồn Bồi (làng An Hải); dấu ấn của nguồn nước (sông, lạch) cũng đọng lại trong tên gọi của một số làng như Thanh Khê (khe nước trong), Mỹ Khê (khe nước tốt); rồi dấu ấn của biển cũng được thể hiện ngay trong tên làng xã như: An Hải, Điện Hải, Hải Châu...

Vì vậy mà khi đọc công trình *Địa danh thành phố Đà Nẵng*, chúng tôi càng cảm nhận rõ hơn sức ảnh hưởng của các yếu tố sông nước, biển cả đến địa danh của thành phố Đà Nẵng. Chúng tôi đã liệt kê được hơn 27 nhóm địa danh có liên quan đến yếu tố sông nước ở Đà Nẵng (Xem bảng).

Bảng thống kê các địa danh Đà Nẵng có yếu tố sông nước

Tên gọi	Số lượng	Tên gọi	Số lượng	Tên gọi	Số lượng
Ao	6	Đìa	5	Suối	18
Bàu	53	Eo	1	Thác	2

Bãi	77	Ghềnh	7	Trưng	2
Bến	38	Giồng	2	Vịnh	4
Cồn	23	Khe	66	Vũng	8
Cửa sông/ biển	8	Kênh	1	Vùng biển	1
Đầm	7	Lạch	5	Truông	2
Đảo	29	Mương/máng	8	Trảng	2
Đập	23	Sông	30	Hồ	72

Hay là khi muốn lý giải về sự hình thành núi Ngũ Hành Sơn, người Đà Nẵng cũng đã xây dựng nên truyền thuyết khá độc đáo, phản ánh rõ nét nhất tư duy sông biển, lý giải tầm nhìn đại dương của mình như thế nào. Đặc biệt, sông biển đã đi vào văn học dân gian Đà Nẵng như một yếu tố không thể phai nhòa trong đời sống tinh thần của con người. Giống như tư duy chung của dân tộc khi chọn thuyền và biển là biểu tượng của tình yêu, người Đà Nẵng cũng chọn hai đối tượng này để cảm xúc yêu thương của mình được bộc lộ:

Chiều chiều mây phủ Sơn Trà
Lòng ta nhớ bạn nước mắt và lộn cờm
Vẫy vùng như cá trong nơm
Sớm mai Nam ta trông bạn, buổi chiều Nôm bạn trông ta.
 Nỗi nhớ nhung da diết của người con gái khi yêu phải xa cách:
Năm canh chẳng biết canh nào
Nằm nghe sóng biển lao xao trong lòng
Kể từ ngày thiệp Bắc chàng Đông
Thuyền kia chẳng lại hết mong lại chờ.
 Cho nên người con gái Quảng Nam - Đà Nẵng mới rút kinh nghiệm khi chọn chồng chẳng?
Có chồng nghề ruộng em theo
Có chồng nghề biển hôn treo cột buồm.
 Rồi nỗi đau khi yêu mà không được đáp lại:
Ta thương mình mình chẳng thương ta
Muối kia bỏ biển mặn mà có nơi.

Mỗi câu ca là một lời than thở, trách móc nhưng cũng giàu đậm tình yêu thương mà các đôi trai gái xứ Quảng xưa gửi tặng nhau!

Trong đời sống tinh thần của cư dân ven biển Đà Nẵng, có một loại hình tín ngưỡng phổ biến là tín ngưỡng thờ cúng cá Voi. Gắn với tín ngưỡng này, trong lễ hội cầu ngư có một loại hình nghệ thuật thắm đậm màu sắc của biển cả đó là hát bả trạo. “*Hát bả trạo là một diễn xướng nghi lễ được trình diễn ở lễ nghinh thần và hầu thần Nam Hải của tất cả các lễ thức liên quan đến thần, với tư cách là một hình thức lễ ca... Về bản chất, hát bả trạo là dạng phái sinh của hò đưa linh, một hình thức hát khóc của người sống dành cho người chết, rất phổ biến ở vùng ven biển Quảng Nam - Đà Nẵng*”¹ Nội dung các cuộc hát là ca ngợi công đức ông Nam Hải (cá Ông/cá Voi), lối hát biểu hiện tinh thần lạc quan, đoàn kết của lái và bạn vượt qua sóng gió và lòng quyết tâm lao động để cải thiện cuộc sống:

Mái chèo khi nhật khi lơ
Trăng thanh gió mát thành thơi mái chèo
Quyết tâm lao động đỡ nghèo
Thuyền buồm xuôi gió mấy lèo ầm lên.

Hò khoan cũng là một loại hình nghệ thuật gắn liền với sông nước Quảng Nam - Đà Nẵng. Có hai loại hò lớn là hò trên sông nước và hò trên cạn. Đối với hò sông nước thì có hai loại nhỏ là hò chèo thuyền với nhịp điệu khoan thai nhẹ nhàng; hò đưa thuyền thường được hát trong các dịp lễ hội có tổ chức đua thuyền, nhịp điệu thường nhanh, chắc khỏe, nhất là khi gần đến đích thì câu kể, câu xô thật dồn dập khẩn trương. Môi trường diễn xướng các loại hò này cũng chính là trên ghe thuyền, sông biển.

Gắn với sông biển còn có các trò chơi dân gian, mà điển hình nhất là các trò đua ghe, lắc thúng. Đây là một hình thức sinh hoạt văn hóa - thể thao truyền thống tiêu biểu của cư dân làm nghề sông biển trong các dịp lễ hội với mục đích làm vui lòng thần thánh, cô bác, cầu bình an, tài lộc. Ngoài ra, qua các trò chơi gắn với sông nước như thế này còn góp phần rèn luyện cho đôi tay chèo của người ngư dân được vững vàng trên sóng nước trong mỗi lần ra khơi đánh bắt.

3. Ý NGHĨA

Sẽ còn rất nhiều biểu hiện nữa thể hiện tính sông nước trong văn hóa truyền thống Đà Nẵng mà chúng ta chưa thể tường tận hết được. Nhưng qua những điều trình bày ở trên có thể thấy rằng từ xa xưa, người Đà Nẵng đã thực sự có một nền văn hóa sông nước, biển cả đặc thù của mình. Khả năng

1. Nguyễn Xuân Hương, *Tín ngưỡng cư dân ven biển Quảng Nam - Đà Nẵng* (Hà Nội: Tủ điển Bách khoa và Viện Văn hóa, 2009), 71.

thích nghi cao với môi trường sông, biển đã làm nên diện mạo văn hóa của vùng đất và con người nơi đây. Nó vừa có cái chung trong tương quan với văn hóa dân tộc, vừa có nét riêng vùng miền của mình.

Tính sông nước trong văn hóa Đà Nẵng không phải là sông nước, kênh rạch như Tây Nam Bộ mà nó có cái điển hình của biển cả. Nhiều nhà nghiên cứu đã đồng nhất về văn hóa biển cả, tư duy biển cả của người Đà Nẵng là vì vậy. Bởi lẽ, so với ứng xử với sông thì người Đà Nẵng thiên về ứng xử với biển. Nhưng biển thì không thể tách rời khỏi sông và ngược lại. Cho nên, cái khác của tính sông nước của người Đà Nẵng chính là khả năng chinh phục biển, tầm nhìn vươn ra biển. Chính điều này cũng góp phần định hình nên tính cách mạnh mẽ, gan dạ, mạo hiểm, thoáng mở, không ngại thử thách của người Đà Nẵng. Và chỉ có trên cơ sở tính cách như thế thì người Đà Nẵng, văn hóa Đà Nẵng mới có thể tồn tại được với tư cách là “cảng biển của thế giới”, cửa ngõ của thế giới.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Christoforo Borri (1998). *Xứ Đà Nẵng Trong năm 1621*. Bản dịch của Hồng Nhuệ Nguyễn Khắc Xuyên và Nguyễn Nghị. Thành phố Hồ Chí Minh: Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh.
2. Nguyễn Ngọc (2004). *Tìm hiểu con người xứ Quảng*. Đà Nẵng: Đà Nẵng.
3. Nguyễn Xuân Hương (2009). *Tín ngưỡng cư dân ven biển Quảng Nam Đà Nẵng*. Hà Nội: Từ điển Bách khoa và Viện Văn hóa.
4. Thạch Phương, Nguyễn Đình An (Chủ biên) (2010). *Địa chí Quảng Nam - Đà Nẵng*. Hà Nội: Khoa học xã hội.
5. Trần Ngọc Thêm (Chủ biên) (2013). *Văn hóa người Việt vùng Tây Nam Bộ*. Thành phố Hồ Chí Minh: Văn hóa - Văn nghệ.
6. Võ Văn Hòe (2011). *Địa danh thành phố Đà Nẵng*. Đà Nẵng: Đà Nẵng.

TRUYỀN THỐNG ĐÓNG TÀU THUYỀN CỦA CƯ DÂN QUẢNG NAM: MỘT SẮC THÁI NỔI BẬT CỦA VĂN HÓA BIỂN ĐẢO MIỀN TRUNG

Nguyễn Văn Đăng*

Văn hóa biển đảo, tâm thức về biển đã có từ xa xưa nhưng từ khi chúa Nguyễn vào Nam, cư dân Đại Việt - Champa ở miền Trung là những người quen với môi trường biển, thành thạo nghề đóng thuyền và đi biển để đánh bắt thủy hải sản, quan hệ thương mại, bảo vệ vùng biển đảo, góp phần vào hai cuộc kháng chiến. Hình thành nên truyền thống đóng tàu thuyền của cư dân Quảng Nam là sự bổ sung giữa các công xưởng Nhà nước với kinh nghiệm dân gian ở trong vùng. Truyền thống đó trong lịch sử là một sắc thái đặc biệt trong văn hóa biển đảo miền Trung Việt Nam.

1. ĐẶT VẤN ĐỀ

Việt Nam là một quốc gia biển với đường bờ biển dài 3.260 km và chủ quyền trên biển chuẩn theo Công ước Liên hợp quốc về Luật Biển năm 1982, vùng biển của Việt Nam rộng tới một triệu km² tính từ đường cơ sở ra đến 200 hải lý.¹ Cứ 100 km² diện tích đất liền thì Việt Nam có một km bờ biển, gấp sáu lần tỷ lệ trung bình của thế giới là 600 km²/1 km bờ biển. Việt Nam có tới 4.000 đảo lớn nhỏ; đáng chú ý là hai quần đảo Hoàng Sa và Trường Sa ở giữa Biển Đông. Với vị trí quan trọng ở ngã tư giao lưu đường hàng hải của thế giới là Thái Bình Dương và Ấn Độ Dương với Thái Bình Dương, châu Đại Dương và khu vực Trung Đông; Việt Nam có vai trò quan trọng trong việc đóng tàu thuyền vượt biển, góp phần vào con đường thương mại ven biển và đến các vùng biển, đảo ngoài khơi cũng như đến các nước trong khu vực Đông Á.

Tâm thức về biển, các truyền thuyết xa xưa của các dân tộc trên đất Việt Nam, nhất là hai vương quốc cổ Champa, Phù Nam đều có mối liên hệ đến biển, đặc biệt là các dân tộc thuộc ngữ hệ Malayo - Polynesian. Trong đó,

* PGS.TS, Trưởng Khoa Lịch sử, Trường Đại học Khoa học, Đại học Huế.

1. Nguyễn Thanh Lợi, “Ghe bầu miền Trung”. In trong *Văn hóa biển miền Trung và văn hóa biển Tây Nam Bộ*, 2008, 8, 15.

có thể nói cư dân hai vương quốc Đại Việt - Champa ở miền Trung, đặc biệt vùng Trung Trung Bộ là những người thành thạo nhất với môi trường biển, thành thạo nghề đóng thuyền và đi biển để đánh bắt thủy hải sản, thiết lập các mối quan hệ thương mại với nhiều nước, bảo vệ vùng biển đảo.

Môi trường sông nước, biển đảo Quảng Nam với hệ thống sông ngòi khá dày đặc, hơn 120km bờ biển, hai cửa biển lớn ở hai đầu và quần đảo Cù Lao Chàm, quần đảo Hoàng Sa... đã có sự tác động lớn đến sinh hoạt kinh tế, văn hóa và đời sống của cư dân địa phương. Người dân xứ Quảng gắn bó với biển đảo không chỉ nhằm khai thác các nguồn lợi thủy hải sản, vận tải, thương mại... mà còn trong công vụ bảo vệ chủ quyền thiêng liêng của Tổ quốc ngay từ sớm. Bài viết này nhằm đề cập đến truyền thống đóng thuyền của cư dân Quảng Nam, một trong những địa phương nổi tiếng nhất của nghề này ở vùng Trung Trung Bộ.

2. TỪ CÁC XƯỞNG ĐÓNG THUYỀN CỦA NHÀ NƯỚC

2.1. Thời chúa Nguyễn

Thuận Quảng là đất dựng nghiệp của dòng họ chúa Nguyễn. Để làm chủ vùng đất này, các chúa đã rất chú ý đến việc phát triển thương mại, mở cảng quốc tế Hội An, đóng thuyền các loại. Về đóng thuyền của Nhà nước, số lượng thuyền chiến đóng được tuy không bằng Đàng Ngoài, nhưng chất lượng kỹ thuật của thuyền Đàng Trong không thua kém như nhận xét của Alexandre de Rhodes và Thomas Bowyear khi họ đến đây. Giữa thế kỷ XVII, A. de Rhodes phỏng đoán khoảng 200 chiếc dùng để phòng vệ ven biển: *“Trong ba bến ở Đàng Trong... Một bến ở vào cửa sông lớn (có thể là cửa sông Gianh - NVĐ), có lần người ta đếm tới 68 chiếc. Một bến khác rộng lớn hơn ở vào giữa lãnh thổ gọi là kẻ Chàm có rất nhiều dùng để bảo vệ đất nước và buôn bán với người Tàu thường tới bến này (Đây chính là bến Hội An và vùng hữu ngạn cuối dòng Thu Bồn hiện nay - NVĐ). Còn bến thứ ba thì ở vào biên giới nước Chiêm Thành (...). Thuyền của chúa Đàng Trong rất có thể lên tới con số ít ra hai trăm...”*¹

Thủy quân chúa Nguyễn rất mạnh, không chỉ chống chọi được với thủy binh Đàng Ngoài mà còn giành thắng lợi trước các tàu thuyền gây hấn của phương Tây. Năm 1642, thủy quân Đàng Trong xuất phát từ dinh trấn Thanh Chiêm, Quảng Nam đã đánh tan hạm đội Hà Lan gồm năm chiến thuyền, 152 thủy thủ và 70 lính do Liesvelt chỉ huy uy hiếp vùng biển Cù Lao Chàm và thương cảng Hội An. Năm 1644, lại có ba chiếc tàu cũng của Hà

Lan do Pieter Baek chỉ huy đến Cù Lao Chàm bắt một số người dân. Thế tử Dũng Lễ Hầu Nguyễn Phúc Tần, con của chúa Nguyễn Phúc Lan và bà Đoàn Quý Phi, trực tiếp chỉ huy 60 chiến thuyền xua đuổi đội tàu này.¹

Vào năm 1674, chúa Nguyễn Phúc Tần đã có 133 chiến thuyền do các xưởng trực thuộc phủ chúa đóng.² Địa điểm các xưởng đóng tàu thuyền đều tập trung ở đôi bờ sông Hương (Phú Xuân), nhưng xưởng lớn nhất của chúa lại nằm ở sông Thu Bồn trên đất Quảng Nam. Một nhân chứng người Anh, Thomas Bowyear, khi đến Đàng Trong năm 1695, đã nhận thấy rằng: lực lượng thủy quân của chúa Nguyễn Phúc Chu gồm: *“200 chiến hạm, mỗi chiếc có từ 16 đến 22 khẩu đại bác, 500 chiến thuyền nhỏ từ 40-44 tay chèo. 100 chiến thuyền lớn từ 50 đến 75 tay chèo, 3 chiếc của người Âu. Các thuyền chiến trên đều do xưởng của Phủ chúa đóng. Xưởng đóng tàu Hà Mật có tới 4.000 thợ và đóng được những chiến thuyền trọng tải đến 400 tấn”*.³ Đây chính là thời điểm mà ngành đóng thuyền xứ Đàng Trong đạt được nhiều kết quả nhất.

Trong một đợt khảo sát điền dã vùng Gò Nổi, chúng tôi nhận thấy nhiều dấu tích ở đây là làng Hà Mật xưa thuộc xã Điện Phong, huyện Điện Bàn, nằm ở hữu ngạn sông Thu Bồn. Hiện nay trước đền thờ Hà Mật, là dòng Thu Bồn xưa, mà người dân địa phương quen gọi là sông Hà Mật, mặc dù sông đã bị bồi lấp khi Thu Bồn đổi dòng nhưng vẫn còn đó những chiếc thuyền đi biển của người dân xung quanh trú đậu sau những ngày dài rong khơi.

Trong quá trình khôi phục vương triều, chúa Nguyễn Ánh đã tổ chức các xưởng sản xuất ở Nam Bộ. Các xưởng đóng thuyền, đúc vũ khí và đồ dùng của chúa tập trung 22 ty thợ do Đồ gia (Nhà Đồ) quản lý. Năm 1800, sức mạnh hải quân của Nam Hà được thuyền trưởng Barissy ghi lại: *“Số lượng thợ thủ công làm việc trong các xưởng binh khí hải quân là 8.000 người, phục vụ trên các tàu đóng theo kiểu châu Âu là 1.200 người, phục vụ trên các thuyền mảnh 1.600 người, phục vụ trên 100 thuyền chiến chèo tay là 8.000 người”*.⁴ Sau khi chiếm Quảng Nam, Phú Xuân năm 1801, do truyền thống đóng thuyền của Quảng Nam, Nguyễn Ánh đã nhanh chóng huy động thợ đóng thuyền nơi đây để lập ra hai cơ đóng thuyền nổi tiếng và đưa về Gia Định: *“đặt 2 cơ [thuyền ghe] Kiên châu và Thiện châu (quê ở dinh Quảng Nam), lấy cựu đô đốc*

1. Có sử dụng tư liệu của phim tài liệu “Biển gọi” của QRT.

2. Lê Đình Cai, *34 năm cầm quyền của chúa Nguyễn Phúc Chu (1691 - 1725)* (Huế: Đăng Trình, 1971), 98.

3. Pierre Huard et Maurice Durand, *Connaissance du Việt-Nam* (Paris: EFEO, 1954), 229. Cadière, L. et Mir, Mme, “Les Européens qui ont vu le vieux Huế: Thomas Bowyear 1695 - 1696”, BAVH, No 2, 1920, 183-240.

4. John Barrow, *Một chuyến du hành đến xứ Nam Hà 1792-1793*, Tái bản, Nguyễn Thừa Hỷ dịch (Hà Nội: Thế giới, 2011), 55-56.

1. Alexandre de Rhodes, *Lịch sử vương quốc Đàng Ngoài*, Bản Việt ngữ của Hồng Nhuệ (Thành phố Hồ Chí Minh: Ủy ban Đoàn kết Công giáo, 1994), 14-15.

Lê Văn Chân làm Chánh Quản cơ Kiên châu, cai cơ Nguyễn Thanh Phượng làm Chánh Cai đội cơ Thiện châu... Sai hữu Tham tri Công bộ Nguyễn Khắc Thiệu đem 2 cơ Kiên châu và Thiện châu cùng hơn 390 người ty Công bộ về Gia Định đóng 200 chiếc thuyền ô, thuyền sai và thuyền chiến”.¹

Kỹ thuật đóng thuyền thời này đã có tiến bộ với việc du nhập thêm những yếu tố kỹ thuật phương Tây. Kỹ thuật truyền thống được cải tiến thường gọi là thuyền hai lái. Một bánh lái tròn để đi đường sông, một bánh lái dài để vận hành trên biển gọi là “thuyền Trường Đà [bánh lái dài], trên gác sàn chiến đấu, hai bên dựng phen tre che thủy binh ở dưới để cho chuyên súc mà chèo, còn trên thì bày bộ binh để xung trận mà đánh”.² Nguyễn Ánh là người đã trực tiếp chỉ đạo cho đóng thuyền theo kiểu phương Tây năm 1793 với sự giúp đỡ của một số người Pháp, đặc biệt là anh em D’Ayot. Thành tựu của ngành đóng thuyền Nam Bộ là rất lớn. J. Barrow đã ghi lại: “Một người Anh đã thấy ở Sài Gòn vào năm 1800 một hạm đội gồm 1.200 tàu thuyền, trong đó có 3 tàu đóng theo kiểu châu Âu, chừng 20 thuyền mảnh lớn... được trang bị người và vũ khí, số còn lại là những tàu chiến lớn và tàu vận tải”.³

Những thành tựu có được trong các ngành đóng thuyền đã góp phần vào những trận “giặc mùa” (trận đánh bằng thuyền buồm theo mùa gió), góp phần quyết định vào thắng lợi cuối cùng của chúa Nguyễn Ánh trước vương triều Tây Sơn. Trong chiến công đó, có việc huy động thợ đóng thuyền thiện nghệ Quảng Nam lập hai cơ Kiên châu, Thiện châu năm 1801.

2.2. Thời vua Nguyễn

Lên ngôi vua, trong bối cảnh cai quản một đất nước rộng lớn sau hơn hai thế kỷ chia cắt và chiến tranh, vua Gia Long rất chú ý đến việc lập các công xưởng đóng thuyền. Ông nói: “Trong nước tuy đã yên nhưng không thể quên được việc chiến tranh. Quân ta rất giỏi thủy chiến mà số thuyền ghe hiện không có mấy, nên đóng sẵn trước để phòng khi dùng đến...”.⁴

Mô hình tổ chức các công xưởng đã có ở Gia Định được ông duy trì và triển khai trong một không gian rộng lớn ra khắp cả nước. Bên cạnh việc duy trì cục Tạo tác ở Gia Định thành, lập thêm cục Tạo tác, cục Bảo tuyền ở Bắc Thành, Bảo hóa Kinh cục cùng một số xưởng sản xuất vật dụng, xây dựng khác ở Kinh đô, nhà vua đã nhanh chóng huy động thợ giỏi khắp cả nước

1. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam thực lục*, Tập II (Hà Nội: Sử học), 437, 451.
2. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập II, 35.
3. John Barrow, *Một chuyến du hành đến xứ Nam Hà 1792-1793*, Tái bản, Nguyễn Thừa Hỷ dịch (Hà Nội: Thế giới, 2011), 48-49.
4. Quốc sử quán triều Nguyễn, *Sách đã dẫn*, Tập III, 321-322.

để lập các xưởng đóng tàu ở Huế¹ và một số tỉnh ven biển miền Trung. Đến thời Minh Mạng, các công xưởng tổ chức chặt chẽ hơn và có nhiều thành tựu. Cho đến thời Tự Đức, trước áp lực quân sự mạnh mẽ của người Pháp, nhà vua mới cho triển khai trở lại một số xưởng đúc binh khí khắp Nam Bộ và tiếp tục triển khai việc đóng thuyền khắp cả nước nhưng nhiều nhất là ở Kinh đô Huế; nơi đây có đến 255 sở đóng, sửa, đậu thuyền các loại.

Sau đây là số cục thợ (tượng cục) và số thợ thuyền mà các vị vua đầu nhà Nguyễn huy động từ các địa phương về Kinh đô để tổ chức sản xuất, trong đó có thợ Quảng Nam:

Bảng 1: Số cục thợ và số thợ thuyền đầu triều Nguyễn²

Gia Long (1804)	Tự Đức (1851)	Tổng số tượng cục (bổ sung cho nhau)	Số thợ trong ngạch đầu thời Tự Đức (người)
Đồ gia: 60	Ty Chế tạo ở Vũ khố: 57	86	2.174
	Ty Tiết thân ở Nội vụ: 13		534
Bộ Công: 5	Ty Doanh thiện	7	3.992
Bộ Binh: 2	Mộc thương: 7	2	490+87
	Kiên châu, Thiện châu: 2		
Tổng số: 67	79	95	7.277

Những người thợ được Nhà nước trưng tập về Kinh đô Huế phải là những người thợ giỏi. Chỉ tính đầu thời Tự Đức, trong 57 cục thợ ở Ty Chế tạo Vũ khố - nơi chế tạo các vật dụng liên quan đến vật hạng to nặng gắn liền với đồ kim khí, đồ thờ cúng và thợ xây dựng thì thợ giỏi Quảng Nam tham gia trong 8 cục thợ quan yếu với số lượng lớn. Trong 13 cục thợ ở Ty Tiết thân - chuyên sản xuất đồ may mặc cho cung đình Nguyễn thì thợ Quảng Nam tham gia ở hai cục thợ. Riêng hai cơ do bộ Binh quản lý có nhiệm vụ đóng thuyền chiến thì phiên chế hoàn toàn từ thợ quê Quảng Nam.

1. Nguyễn Văn Đăng, “Ngành đóng thuyền ở Huế thời Nguyễn (1802-1884)”, *Nghiên cứu lịch sử*, Số 6 (337), 2004, 22-33.
2. Nguyễn Văn Đăng, “Tổ chức tượng cục dưới triều Nguyễn (1802-1884)”, *Nghiên cứu Lịch sử*, Số 2 (315), 2001, 21-29.

Bảng 2: Các cục thợ ở ty Chế tạo Vũ khố¹ và ty Tiết thận Nội vụ phủ², cơ Kiên châu, Thiện châu có thợ Quảng Nam tham gia

STT	Cục thợ	Số thợ biên chế	Thợ các địa phương
1	Thợ đúc	148	Thừa Thiên, Quảng Nam
2	Sơn	129	Thừa Thiên, Quảng Bình, Quảng Nam và 4 tỉnh khác
3	Thuộc da	34	Thừa Thiên, Quảng Nam, Hải Dương
4	Đá	102	Quảng Nam
5	Vẽ	02	Quảng Nam
6	Lợp nhà	40	Quảng Nam
7	Nung ngói	217	Quảng Nam
8	Xây gạch	43	Quảng Nam
9	Nhuộm	102	Thừa Thiên, Quảng Trị, Quảng Bình, Quảng Nam
10	Dệt đồ tơ	27	Thừa Thiên, Quảng Trị, Quảng Bình, Quảng Nam
11	Cơ Kiên châu	490	Quảng Nam
12	Cơ Thiện châu	87	Quảng Nam

Đóng góp lớn nhất của người thợ Quảng Nam trong các xưởng đóng thuyền ở Huế chính là vai trò cố vấn kỹ thuật của người thợ thạo nghề trong việc đóng thuyền vượt biển. Cơ Kiên châu có nhiệm vụ đóng tàu thuyền kiên cố và cơ Thiện châu là hoàn thiện tàu thuyền.

Số lượng quan viên và thợ lành nghề trong cục thợ Kiên châu, Thiện châu cho thấy: Ở cục thợ Kiên châu có: năm chánh bát phẩm chánh ty tượng, năm tòng bát phẩm tòng ty tượng, 10 chánh cửu phẩm tượng mục, 10 tòng cửu phẩm tượng mục, 490 tượng dịch (người thợ - thợ bạn). Riêng ở cục thợ Thiện châu thì ít hơn: một chánh bát phẩm chánh ty tượng, một tòng bát phẩm tòng ty tượng, một chánh cửu phẩm tượng mục, một tòng cửu phẩm

1. Nội các triều Nguyễn, *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, Tập XV, Bản dịch (Huế: Thuận Hóa, 1993), 58-60.

2. Nội các triều Nguyễn, *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, Tập XIV, Bản dịch (Huế: Thuận Hóa, 1993), 420-424.

tượng mục, 87 tượng dịch. Tượng dịch là thợ phiên chế trong ngạch, là lực lượng lao động trực tiếp và lành nghề của cục thợ. Trong đó, cơ Kiên châu biên chế đến 490 thợ lành nghề, còn lại là binh lính và phu dịch có đến hàng ngàn người trong một xưởng thuyền đóng vai trò hỗ trợ việc đóng thuyền là làm xường, làm ụ thuyền, kéo thuyền, đẩy thuyền, hạ thủy...

3. ĐẾN CÁC LÀNG NGHỀ ĐÓNG THUYỀN VÀ NHỮNG NHÂN VẬT LỊCH SỬ NỔI TIẾNG Ở QUẢNG NAM

Trong các loại ghe thuyền dân gian truyền thống ở nước ta, nổi lên loại ghe bầu, một phương tiện đi biển vững chắc, chở được nhiều hàng hóa. Khi cư dân Đại Việt đến định cư ở xứ Quảng, họ đã sớm tiếp thu kỹ thuật đóng ghe thuyền rất thiện nghệ của người Chăm để tạo nên chiếc ghe bầu nổi tiếng. Ghe bầu xứ Quảng trong nhiều thế kỷ được đánh giá “là một sản phẩm đặc sắc của nghề biển Việt Nam”. Về hình dáng, ghe bầu có bụng bầu tròn, phình ra rất to để chứa hàng hóa, có ba cột với cánh buồm lớn. Về cấu trúc, ghe bầu có hai vỏ đầu nhọn, lô dài và lô mũi cong, lái và mũi đều cử động dễ dàng... Đây là mẫu ghe chung của các tỉnh Trung và Nam Trung Bộ; nhưng đi vào chi tiết thì mỗi tỉnh có chỗ khác nhau. Theo một số nhà nghiên cứu, ghe bầu Phan Thiết là khuôn mẫu cho thợ đóng ghe Hội An (Quảng Nam), Phố An (Đức Phổ, Quảng Ngãi). Tại Bảo tàng Hội An có hình dáng ghe bầu vận tải đường biển, thường có chiều dài cỡ 12 - 15 m, ngang gần 3 m...

Phạm vi hành nghề của thợ đóng ghe bầu Hội An khá rộng, bao gồm hầu hết các địa phương Đà Nẵng và một số nơi ở Đà Nẵng. Phương thức hành nghề chủ yếu là lập thành các kíp thợ từ 10 - 20 người đi đóng ghe thuê hoặc lập thành trại ghe cố định. Ở Hội An vào những năm 1920 - 1930, có ba trại đóng ghe bầu và một số trại khác. Theo tư liệu hồi cố, vào đầu thế kỷ XX, chỉ riêng các vựa ghe bầu Thanh Châu, Cẩm Phô (ở Hội An) và Bàn Thạch, Duy Vinh, An Hòa (ở Duy Xuyên) cũng đã có đến 120 chiếc với tải trọng phổ biến từ 50 - 100 tấn/chiếc...¹

Ghe bầu đóng vai trò quan trọng trong việc mở rộng trao đổi hàng hóa giữa các địa phương trong nước và giao lưu với các nước trong khu vực. Trong các thế kỷ XVII - XVIII, ghe bầu là phương tiện chính trong việc chở thóc gạo từ Gia Định ra bán ở Thuận - Quảng và vôi vóc, lụa lãnh từ nơi đây vào cung cấp cho vùng đất phương Nam. Lê Quý Đôn từng ghi lại: “*Số binh Thuận Quảng thì Quảng Nam chiếm quá nửa. Xứ Thuận Hóa tô ruộng cũng ít, thường chở thóc ở Quảng Nam để cấp cho quân, có quan coi việc chuyên*”

1. Nguyễn Thanh Lợi, “Ghe bầu xứ Quảng”, *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, Số 5 + 6, 2010, 52-55.

chở. Dọc theo các cửa biển từ châu Nam Bố Chính đến Gia Định, Đồng Nai, các nhà buôn, các thuyền bản dinh, cai thuộc, cai xã; phàm ai có thuyền tư, ghe tư đều biên vào sổ Nhà nước, theo trong lòng thuyền rộng mấy thước mà định lớn nhỏ, phải nộp tiền chuyển vận, rộng 11 thước 9 tấc nộp 9 quan, xuống đến 4 thước 4 quan”.¹

Về số lượng ghe thuyền các địa phương ven biển miền Trung, ông còn viết rõ: “Nhu thuyền ghe về năm Mậu Tý (1768), phủ Triệu Phong có 40 chiếc, phủ Quảng Bình 10 chiếc, châu Bố Chính 18 chiếc, phủ Thăng Hoa 50 chiếc, Điện Bàn 3 chiếc, Quảng Ngãi 60 chiếc, Quy Nhơn 93 chiếc, Phú Yên 44 chiếc, Bình Khang 43 chiếc, Diên Khánh 32 chiếc, Bình Thuận 45 chiếc”.² Truyền thống đóng tàu thuyền đi biển của cư dân miền Trung không chỉ thể hiện trong việc vận chuyển hàng hóa Bắc - Nam và giữa các địa phương trong nước và với nước ngoài, mà còn thể hiện trong việc ra biển khơi với nhiệm vụ tuần thú các đảo ở Biển Đông và khai thác các sản vật ở các đảo này như Lê Quý Đôn đã từng ghi chép khá tỉ mỉ.

Những năm 1930 - 1940, người ta vẫn thấy từng đoàn ghe bầu của các vạn quanh Hội An giông buồm ra khơi để thực hiện những chuyến hải trình dài ngày. Hàng hóa là sản vật tại chỗ như cau, quế, nón, đường, đồ tre nan, gốm, lâm thổ sản, hải sản... và chở về gạo, muối, lá đệm, đồ sứ... Quanh Hội An đã hình thành nên những làng nghề buôn ghe bầu ở Thanh Châu, Cẩm Phô, Kim Bồng, Thanh Hà...

Dưới triều Nguyễn, sự tồn tại của các xưởng đóng tàu trên khắp cả nước, đặc biệt ở vùng đất Huế, Quảng Nam có ảnh hưởng lớn đến kỹ thuật đóng thuyền, hun đúc nên tài nghệ cũng như những “quy thức chế tạo thuyền chiến” của cư dân Quảng Nam. Cụ Trần Văn Thái quê ở thôn Lộc Ngọc, xã biển Tam Tiến³ từng giữ chức “Cai bạ kiêm Công bộ” của thủy quân thời Tây Sơn và sau này là Thượng thư bộ Công kiêm Thống quản thủy quân của triều Nguyễn. Sách *Đại Nam chính biên liệt truyện* có ghi: “Ông là người có tài, phàm các quy thức chế tạo thuyền chiến đều từ tay ông mà ra”. Ông không chỉ có công trong việc gây dựng triều Nguyễn, mà còn đặt nền móng cho việc phát triển các phương tiện vận tải, các loại thuyền chiến lớn để lực lượng thủy quân, bảo vệ vững chắc chủ quyền biển đảo Việt Nam.

1. Lê Quý Đôn toàn tập, Tập I: *Phủ biên tạp lục*, Bản dịch của Viện Sử học (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1977), 240.

2. Lê Quý Đôn toàn tập, *Sách đã dẫn*, 241.

3. Một cụ Trần Văn Thái (? - 1810) ở xã Tam Tiến, huyện Núi Thành có niên đại hơn hai thế kỷ và thuộc vào loại lớn nhất ở tỉnh Quảng Nam. Gia phả dòng họ Trần cũng ghi lại rõ các chiến công của ông.

Theo sử sách, cuối tháng Giêng năm 1872, bọn giặc Tàu Ô gồm 1.300 tên, đi trên 90 chiếc thuyền kéo vào cướp phá phủ lý Nam Sách, tỉnh Hải Dương. Trước tình thế đó, một Giáo thụ người Quảng Nam tên là Nguyễn Hữu Quân¹, đã đem 600 quân đương đầu với giặc, rồi bị giặc bắt và giết. Cảm kích trước tấm lòng tôi trung, vua Tự Đức đã xuống chế khen ngợi. Những thư tịch cổ, những văn bằng, sắc chỉ... liên quan đến những người từng tham gia vào các đội thủy binh của triều Nguyễn, hiện nay vẫn còn được các tộc họ ở các địa phương ven biển Quảng Nam lưu giữ khá đầy đủ.

Sách *Đồng Khánh địa dư chí* cho biết về thợ đóng thuyền Quảng Nam như sau: Phủ Điện Bàn có huyện Duy Xuyên, có lính tuyền và thợ: 1.613 người (tuyền 1.521 người, thợ đóng thuyền 92 người), thợ xảm thuyền 6 người. Phủ Thăng Bình: Thợ cục đóng xảm thuyền: 460 người (Kiên chu); trong đó huyện Quế Sơn có số thợ nhiều nhất: Huyện Lễ Dương có 3 thợ xảm thuyền, huyện Quế Sơn có 354 thợ xảm thuyền, huyện Hà Đông có 113 thợ xảm thuyền.² Điều đó chứng tỏ, cách tổ chức đóng thuyền của nhà Nguyễn cuối thế kỷ XIX có thể được giao về cho địa phương quản lý với số lượng thợ tương đương giữa thế kỷ XIX.

Truyền thống đóng thuyền vượt biển còn góp phần rất lớn vào hai cuộc kháng chiến thời hiện đại của dân tộc. Trong những ngày đầu kháng chiến chống Pháp, để góp phần chi viện cho chiến trường Nam Trung Bộ và Đông Nam Bộ, năm 1947, Liên Khu V đã thành lập tiểu đoàn vận tải biển 248 anh hùng. Các chiến sĩ tham gia Tiểu đoàn phần lớn là những con em ưu tú các vùng quê biển Quảng Nam, giỏi bơi lội. Trong đó, có những người con xứ Quảng được tuyên dương Anh hùng Lực lượng vũ trang nhân dân như đại đội trưởng vận tải Trần Á, Nguyễn Văn Xế, hoặc người thủ trưởng một thời của đơn vị vận tải biển 248 - Trung tướng Nguyễn Đôn ở quận Hải Châu, Đà Nẵng. Nguyễn Phan Vinh là một trong những người con xứ Quảng tham gia vào đoàn tàu không số, vận chuyển vũ khí cho chiến trường miền Nam trong kháng chiến chống Mỹ và đã được Đảng và Nhà nước truy tặng Anh hùng Lực lượng vũ trang nhân dân. Tên người thuyền trưởng tàu 235 quả cảm ấy đã thành tên một hòn đảo trong quần đảo Trường Sa - đảo Phan Vinh. Đây là niềm tự hào không chỉ đối với Hải quân Nhân dân Việt Nam anh hùng, mà còn đối với mỗi người dân xứ Quảng trong việc giữ gìn biển đảo quê hương, đất nước.

1. Cụ Nguyễn Hữu Quân (1836 - 1872), quê thôn Phúc An, tổng Phú Mỹ, huyện Duy Xuyên, phủ Điện Bàn, nay là thôn Phước Yên, xã Đại An, huyện Đại Lộc. Cụ đỗ Cử nhân khoa Đinh Mão năm 1867. Vua Tự Đức chuẩn ông vào ngạch Huấn đạo, bổ đi nhậm chức Giáo thụ ở phủ Quảng Trạch, tỉnh Quảng Bình. Sau lại đổi đi làm Giáo thụ phủ Nam Sách tỉnh Hải Dương, đồng thời giữ chức quyền Nhiếp phủ vụ.

2. *Đồng Khánh địa dư chí*, Bản PDF, các trang 1457, 1463, 1466, 1469, 1473.

Tóm lại, Quảng Nam là nơi có truyền thống đóng tàu thuyền, đi biển và bảo vệ biển đảo nổi bật ở các tỉnh miền Trung Việt Nam. Ngay từ thời chúa Nguyễn, ven sông Thu Bồn đã có xưởng đóng tàu Hà Mật nổi tiếng. Thế kỷ XIX, Quảng Nam là nơi duy nhất mà thợ đóng thuyền được triều Nguyễn trọng dụng và biên chế vào hai cơ đội Kiên châu, Thiện châu. Từ xa xưa tiếp thu truyền thống đóng ghe thuyền của Champa, ghe bầu xứ Quảng đã trở nên nổi tiếng với nhiều vạn ghe bầu, những làng nghề đóng ghe bầu, buôn ghe bầu quanh Hội An để vận chuyển hàng hóa buôn bán đường biển, bảo vệ vùng biển đảo. Từ đó đã hun đúc nên những con người dũng cảm, kiên cường góp phần quan trọng vào việc xây dựng các chiến thuyền của hải quân trong quân đội thời quân chủ cũng như trở thành những anh hùng, liệt sĩ có công trong việc vận chuyển vũ khí, trang bị bằng đường biển cho chiến trường trong hai cuộc kháng chiến chống thực dân Pháp và đế quốc Mỹ. Từ truyền thống đó, có thể khẳng định: Truyền thống đóng tàu thuyền của cư dân Quảng Nam trong lịch sử là một sắc thái đặc biệt trong văn hóa biển đảo miền Trung Việt Nam.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. John Barrow (2011). *Một chuyến du hành đến xứ Nam Hà 1792-1793*. Tái bản. Nguyễn Thừa Hỷ dịch. Hà Nội: Thế giới.
2. Lê Đình Cai (1971). *34 năm cầm quyền của chúa Nguyễn Phúc Chu (1691 - 1725)*. Huế: Đăng Trình.
3. Lê Quý Đôn toàn tập. Tập I: *Phủ biên tạp lục* (1977). Bản dịch của Viện Sử học. Hà Nội: Khoa học xã hội.
4. Nội các triều Nguyễn (1993). *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, bản dịch, Tập XV. Huế: Thuận Hóa.
5. Nguyễn Thanh Lợi (2010). “Ghe bầu xứ Quảng”. *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, Số 5+6.
6. Nguyễn Văn Đăng (2004). “Ngành đóng thuyền ở Huế thời Nguyễn (1802-1884)”. *Nghiên cứu Lịch sử*. Số 6 (337).
7. Pierre Huard et Maurice Durand (1954). *Connaissance du Việt-Nam*. Paris: EFEO.
8. Phim tài liệu “Biển gọi” của Đình Phương, Xuân Lộc, Quang Phi, QRT, 2015.
9. Quốc sử quán triều Nguyễn (1963). *Đại Nam thực lục*. Tập II. Bản dịch của Viện Sử học. Hà Nội: Sử học.

GHE BẦU XỨ QUẢNG

Nguyễn Thanh Lợi*

Trong lịch sử giao thông cận duyên của nước ta đã từng tồn tại một loại hình phương tiện vận tải biển hết sức phổ biến, đó là chiếc ghe bầu miền Trung, mà tiêu biểu là chiếc ghe bầu xứ Quảng. Cùng với nó là một tầng lớp thương nhân chuyên thực hiện những chuyến đi buôn đường biển Bắc Nam, có khi sang tận Nam Vang, Xiêm La, Miến Điện, Singapore... thường được gọi là ‘các lái’.

Thuyền prao được *Le petit Larousse* ghi nhận một cách giản lược: “*Những chiếc thuyền có cấu trúc phỏng theo thuyền prau của Mã Lai*”¹.

Còn thuyền prau của Mã Lai được *Encyclopedia Britanica* mô tả như sau: “*Trong tiếng Mã Lai, từ ‘prao’ hay ‘prau’ là thuật ngữ chung dùng để chỉ tất cả các loại thuyền lớn, từ thuyền tam bản hoặc xuống đến một loại thuyền buồm vuông. Tuy nhiên, theo ngôn ngữ phương Tây, từ prao hay prau được dùng để chỉ một loại thuyền chèo tốc độ mà những tên cướp biển tại Ấn Độ Dương đã thường xuyên sử dụng. Đặc điểm chính của loại thuyền này là trong khi mạn đón gió của con thuyền có dạng tròn thì mạn khuất gió của nó lại bằng phẳng ở hai đuôi thuyền, cả hai đuôi có hình dạng hoàn toàn giống nhau, và vì thế có một thân thuyền nhỏ có hình dáng tương tự treo lơ lửng bên mạn của thân thuyền chính những mái chèo. Thân thuyền nhỏ trên có chức năng như cái móc chèo và ngăn không cho thuyền bị nghiêng. Trên thân thuyền chính có buồm, cột buồm, dây thừng và một cái buồm hình tam giác*”².

Một số nhà nghiên cứu cho rằng, ghe bầu là biến âm của của hai từ Mã Lai - Nam Đảo: *gay* và *prau*. *Gay* có nghĩa là *ghé thuyền* và *prau* là *thuyền buồm Mã Lai*. *Gay* đồng thời có thể là biến âm của *ghé* và *prau* biến âm thành *bầu*.³

John Barrow trong tác phẩm *A voyage to Cochinchina in the years 1792 and 1793* đã mô tả về ghe thuyền trong vùng Đà Nẵng, trong đó có một loại ghe rất giống ghe bầu: “*Nhiều kiểu: phần nhiều giống như các sampan của người Hoa có phên phủ... có cái giống như các proas thông thường của người*

* *Nhà nghiên cứu, Trường Cao đẳng Sư phạm Trung ương Thành phố Hồ Chí Minh.*

1. *Le petit Larousse* (Paris: Larousse, 1999), 815.

2. *Encyclopedia Britanica*, Vol. 22 (London, 1911), 376.

3. Nguyễn Bội Liên, Trần Văn An, Nguyễn Văn Phi, “Ghe bầu Hội An - xứ Quảng”. In trong: *Đô thị cổ Hội An*, Kỷ yếu Hội thảo Quốc tế (Hà Nội: Khoa học xã hội, 1991), 141.

Mã Lai, về thân ghe lẫn chẳng néo các cột buồm”¹

Huỳnh Tịnh Của trong *Đại Nam quốc âm tự vị* chép về ghe bầu: “*Ghe bầu bụng, vác mũi, chính là ghe đi biển*”² Genibrel trong *Dictionnaire Vietnamien Francais* thì chú: “*Ghe bầu là loại ghe biển rất lớn*”³ Còn Vương Hồng Sển qua *Tự vị tiếng Việt miền Nam* thì giải thích thêm: “*Ghe đi biển của người xứ Huế; bọn ghe bầu, hiểu là người miền Trung*”⁴ Địa chí Long An cung cấp những thông tin chi tiết hơn về ghe bầu: “*Loại ghe có tải trọng lớn, chạy buồm, có nhiều chèo để đi sông và đi biển dài ngày. Trước đây, những nhà buôn lớn thường dùng ghe bầu chở gạo thóc từ miền Trung và mua vải vóc, hàng hóa, lâm thổ sản từ miền Trung đưa vào Nam Bộ*”⁵

Như vậy, có thể hiểu ghe bầu là loại ghe đi biển chạy bằng buồm, chủ yếu dùng để vận chuyển hàng hóa. Đây là loại ghe của cư dân miền Trung, ra đời từ giữa thế kỷ XVI, có nguồn gốc tương đồng với loại thuyền *prau* (hay *prau*) của Mã Lai.

Ghe bầu miền Trung phân bố ở địa bàn các tỉnh: Quảng Bình, Quảng Nam, Quảng Ngãi, Bình Định, Phú Yên, Ninh Thuận, Bình Thuận; trong đó nổi bật là ghe bầu xứ Quảng (Quảng Nam) và ghe bầu Phan Thiết (Bình Thuận).

Tên gọi *ghè bầu* xuất phát từ cái dáng bụng bầu tròn và con mắt trên đầu thuyền, bụng phình ra rất to để chứa được nhiều hàng hóa. Lái và mũi đều cơ động dễ dàng. Ghe có ba cột với cánh buồm lớn giản dị, cuộn lại hoặc giương lên đều dễ.

Về đặc điểm hình dáng và cấu trúc, ghe bầu thuộc thuyền có hai vỏ đầu nhọn, lô lái và lô mũi cong, dài, nhất là lô mũi. Có long cốt hoặc đáy bằng nan, trên là ván be ghép với nhau bằng chốt và mộng. Xâm bằng xơ tre trộn dầu rái. Lực đẩy gồm ba buồm. Cột buồm lòng luôn nhỏ về phía mũi, có khi đến 2/3 chiều dài thân ghe. Cột buồm nằm ở đầu ghe. Cột buồm ứng dụng trên những cây đà ngang vững chắc nối liền hai mạn gọi là “then”. Buồm hình tứ giác, có cạnh sau gấp ba đến bốn lần cạnh trước và buồm tam giác,

1. Li Tana, *Xứ Đàng Trong: Lịch sử kinh tế - xã hội Việt Nam thế kỷ 17 và 18* (Thành phố Hồ Chí Minh: Trẻ, 1999), 200-201.

2. Huỳnh Tịnh Của, *Đại Nam quốc âm tự vị*, Tome I (Imprimerie Rey Curial & Cie, 1895), 351.

3. J. F. M. Genibrel, *Dictionnaire Vietnamien Francais* (Saigon: Imprimerie de la Mission à Tân Định, 1898), 250.

4. Vương Hồng Sển, *Tự vị tiếng Việt miền Nam* (Hà Nội: Văn hóa, 1993), 394.

5. Thạch Phương, Đoàn Tử (chủ biên), *Địa chí Long An* (Long An - Hà Nội: Khoa học xã hội, 1990), 401.

cả hai chằm bằng lá đệm không có nẹp gỗ chạy ngang như kiểu buồm Trung Hoa. Ghe bầu sử dụng lái lồi, bánh lái cong theo lô lái, sâu dưới long cốt, có trục bánh lái trượt trong lô lái khoét rãnh bằng chốt sắt. Lòng ghe được phân thành từng khoang để chứa hàng. Bên trên khoang có mũi dầy, làm thành từng tấm bằng tre đan.

Tuy có nhiều kiểu khác nhau, nhưng căn bản đây là loại thuyền hai dầy, vỏ nhọn, có mũi và lái cong, cao hoặc trục mũi và trục lái thẳng, dài khác thường. Thuyền có mũi làm bằng sợi đan. Điểm đặc biệt là bánh lái đặt ở khoang kế đuôi thuyền.

Theo Nguyễn Bội Liên trong bài *Ghe bầu Quảng Nam và các tỉnh phương Nam*¹ thì ghe bầu Quảng Nam và các tỉnh miền Trung khi nổi thân ghe cao, mũi và lái bằng nhau, có chiếc mũi cao hơn lái, mũi bằng cốt đan trét dầu rái, dầy kín từ mũi đến lái; bánh lái đeo theo sỏ lái ôm theo hình cong của sỏ. Ghe có ba loại lái: lái côi, lái âm dương và lái ống.

Ghe bầu và *prau* Mã Lai - Nam Đảo có những chi tiết giống nhau khá cơ bản. Điều đó chứng tỏ ảnh hưởng đậm nét của prau lên ghe bầu, kể cả tên gọi lẫn hình dáng và cấu trúc. Bên cạnh yếu tố Mã Lai - Nam Đảo, ghe bầu xứ Quảng còn tiếp thu một số chi tiết kỹ thuật của thuyền buồm đông Địa Trung Hải, tây Ấn Độ Dương và nam Trung Hoa. Trong đó, yếu tố Trung Hoa thể hiện yếu hơn. So với hình ảnh chiếc thuyền Champa trên phù điêu Angkor và tháp B6 ở di tích Mỹ Sơn, ta thấy có nhiều điểm trùng với địa bàn cư trú của người Chăm trước đây. Kết hợp với các tư liệu folklore về nghề đóng ghe bầu, nhiều nhà nghiên cứu cho rằng ghe bầu là kết quả trực tiếp của quá trình giao lưu kinh tế, văn hóa Việt - Chăm, của kỹ thuật đóng ghe cổ truyền Việt và kỹ thuật đóng thuyền Champa.

Phạm vi hành nghề của thợ đóng ghe bầu Hội An (Quảng Nam) khá rộng, bao gồm hầu hết các địa phương Đàng Trong và một số nơi ở Đàng Ngoài. Phương thức hành nghề chủ yếu là lập thành các kíp thợ từ 10 - 20 người đi đóng ghe thuê. Đôi khi có những kíp đứng ra lập thành trại ghe cố định. Ở Hội An vào những năm 1920 - 1930, có ba trại đóng ghe bầu, ngoài ra còn một số trại đóng các loại ghe khác.

Ghe bầu Hội An cũng như ghe bầu Mũi Né có tải trọng rất lớn, từ 70 - 120 tấn. Người ta nhận ra nó từ xa nhờ đuôi tàu với ba vòng đai mạn thuyền, sắp xếp trên dưới đường cong sản ghe.

1. Nguyễn Bội Liên, “Ghe bầu Quảng Nam và các tỉnh phương Nam”. In trong: *Nghiên cứu lịch sử địa phương và chuyên ngành Quảng Nam - Đà Nẵng*, Số 1 (Đà Nẵng, 1981).

Vào đầu thế kỷ XX, chỉ riêng các vạn ghe bầu Thanh Châu, Cẩm Phô (ở Hội An) và Bàn Thạch, Duy Vinh, An Hòa (ở Duy Xuyên) cũng đã có đến 120 chiếc với tải trọng phổ biến từ 50 - 100 tấn/chiếc.

Một nguyên liệu rất quan trọng dùng trong việc đóng ghe bầu là dầu rái. Dầu rái được khai thác từ các khu rừng đầu nguồn ở phía tây các huyện Đại Lộc, Quế Sơn. Từ đây, hàng trăm thùng dầu rái được đưa về Hội An, Đà Nẵng rồi đem đi tiêu thụ ở các nơi. Dầu rái được dùng để trét thuyền mảnh, ghe bầu và cả thuyền thúng, thuyền nan. Đây là một nguồn lợi lâm sản đáng kể của Quảng Nam từ thế kỷ XIX về trước.

Ghe bầu di chuyển bằng buồm nhờ sức gió. Những lúc thiếu gió hay gió hơi ngược họ có kỹ thuật chạy “vát” hay chạy “ganh” rất độc đáo. Túc là ghe bầu chạy ngược gió bằng cách kéo xiên xiên cánh buồm, nếu ghe nghiêng thì ganh được đưa hết bên trong, tùy theo độ nghiêng mà người bạn trong ghe chạy ra ngồi trên đòn ganh, nếu ghe nghiêng nhiều hơn thì cùng lúc hai, ba, bốn người chạy ra.

Từ thế kỷ XVII - XVIII, ghe bầu đã góp phần trong việc đưa những lưu dân và cả những phương tiện, công cụ của “*những dân có vật lực ở xứ Quảng Nam, các phủ Điện Bàn, Quảng Ngãi, Quy Nhơn*” mà Lê Quý Đôn đã nhắc đến trong *Phủ biên tạp lục* vào khai phá đất Gia Định.

Dưới thời các chúa Nguyễn, Quy Nhơn là phủ có số lượng thuyền vận tải nhiều nhất của xứ Đàng Trong. Số thuyền thống kê vào năm 1768 ở phủ Thăng Hoa (ứng với địa bàn Quảng Nam - Đà Nẵng hiện nay) là 50 chiếc, riêng Điện Bàn có 3 chiếc.

Ghe bầu đã từng là thành phần cốt cán của thủy quân Tây Sơn vào nửa sau thế kỷ XVIII, được thiết kế để có thể chở được cả voi. Trong lực lượng thủy quân của Nguyễn Ánh, có hẳn một loại thủy binh ghe bầu với 1.600 quân, đây là lực lượng vận tải quân lương của chúa. Theo biên niên nhà Nguyễn, từ 1778 đến 1819, Nguyễn Ánh đã đóng 235 ghe bầu (kiểu Chằm - Mã Lai prahu).

Ở Quảng Nam, trong số các lái, không hiếm những người là chủ nhân của vài ba chiếc ghe bầu chuyên buôn bán đường dài ven biển. Ông Trưởng Cả ở xã Duy Vinh, huyện Duy Xuyên là chủ 4 chiếc ghe bầu buôn bán khắp phố chợ ở duyên hải nước ta. Tại hội quán người Hoa ở Quy Nhơn vẫn còn một bia đá ghi lại mối quan hệ buôn bán giữa Hội An và Quy Nhơn bằng ghe bầu.

Hội An đã hình thành nên những làng nghề buôn ghe bầu ở Thanh Châu, Cẩm Phô, Kim Bồng, Thanh Hà... Họ đi buôn bán khắp các cảng trong

cả nước. Hàng năm, theo gió mùa, những chuyến ghe bầu từ miền ngoài chở dầu chai, cánh kiến và dược liệu vào Nam.

Sản phẩm gốm Thanh Hà xưa kia được đem bán khắp nơi trong xứ Quảng, ra tận Quảng Bình, Quảng Trị, Huế và vào Quảng Ngãi vào các ngày chợ phiên của địa phương bằng ghe bầu. Gốm Nam Diêu, Thanh Hà còn theo chân các đoàn ghe bầu xuất sang nước ngoài. Chiếc Bàn Thạch được chở từ xứ Quảng ra bán ở Thừa Thiên, Quảng Trị.

Dân đi ghe bầu ngày trước đều thuộc lòng bài *Về Các lái* hay *Về Thủy trình*, *Về Nhật trình*. Đây thực chất là một bản hải trình đơn giản, do những người làm nghề vận chuyển ghe bầu Bắc Nam sáng tác, đúc kết dưới hình thức văn vè, miêu tả đầy đủ các địa danh với những mũi, hòn, cù lao, rạn đá ngầm hoặc san hô cùng những vũng, núi, bến cảng, cửa sông, phố xá trên đất liền và cả những nơi hiểm trở thường gây tai nạn cho thuyền bè qua lại. *Về Các lái* là một sáng tác dân gian có giá trị về nhiều mặt, đúc kết những tri thức dân gian về địa lý, lịch sử, thủy văn, phương ngữ, kinh nghiệm hàng hải...

Ghe bầu xứ Quảng tồn tại cho đến sau Cách mạng Tháng Tám (1945). Tại Cẩm Nam (Hội An), nay vẫn còn miếu thờ các vạn ghe bầu.

Ghe bầu xứ Quảng cũng như ghe bầu miền Trung là một hiện tượng văn hóa - lịch sử khá thú vị, trên cả hai phương diện vật thể và phi vật thể, nó đã để lại dấu ấn khó phai trong lịch sử giao thông cận duyên của Việt Nam.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Đỗ Bang (1997). *Kinh tế thương nghiệp Việt Nam dưới triều Nguyễn*. Huế: Thuận Hóa.
2. Nguyễn Thanh Lợi (2010). *Ghe bầu Phan Thiết*. [Thông báo Văn hóa 2009]. Hà Nội: Từ điển bách khoa.
3. Nguyễn Thế Anh (1971). *Kinh tế và xã hội Việt Nam dưới các vua triều Nguyễn*. Sài Gòn: Lửa Thiêng.
4. Nguyễn Văn Xuân (1998). *Ký ức ghe bầu*. Đà Nẵng: Du lịch. Số 21. Tháng 6.
5. Nhiều tác giả (2005). *Tìm hiểu đặc trưng di sản văn hóa văn nghệ dân gian Nam Trung Bộ*. Hà Nội: Khoa học xã hội.
6. P. Paris (1942). *Esquisse d'une ethnographie navale des pays Annamites*, BAVH, N° 4, Octobre-Décembre.
7. Thành Thế Vỹ (1961). *Ngoại thương Việt Nam hồi thế kỷ XVII, XVIII và đầu XIX*. Hà Nội: Sử học.
8. Trần Văn An (2001). “Một số vấn đề về yếu tố biển trong văn hóa Quảng Nam”. Trong *Văn hóa Quảng Nam những giá trị đặc trưng*. Quảng Nam: Sở Văn hóa - Thông tin.

SẮC BÙA XỨ QUẢNG

Phạm Hữu Đăng Đạt*

“Sắc bùa là sắc bùa âu,
Mong cho năm mới ăn xôi với chè
Sắc bùa là sắc bùa hòe,
Mong cho năm mới ăn chè với xôi!”

Mỗi khi Tết đến, xuân về, cũng như nhiều địa phương khác, người xứ Quảng lại tung bừng đón năm mới. Bên cạnh việc sắm sửa bánh, trái, thịt... họ lại háo hức tham gia nhiều hoạt động văn hóa văn nghệ, vui chơi truyền thống như đánh bài chòi, xem hát bội, hát sắc bùa... Thế nên, ở nhiều làng quê xứ Quảng, hình ảnh đội sắc bùa ngày Tết với khăn đóng áo dài, đem theo trống cơm, sinh tiền, phách tre, phía trước có một người xách chiếc lồng đèn bằng giấy, hình tam giác, thấp bằng đầu phụng, dưới có bốn tua đủ màu sắc, đi chúc Tết khắp làng trên xóm dưới trở thành quen thuộc với người dân ở mảnh đất nổi tiếng “chưa mưa đà thấm” này!

1. NGUỒN GỐC

Thật khó xác định rõ ràng nguồn gốc hát sắc bùa xứ Quảng. Bởi hầu hết gia phả của những dòng họ có truyền thống lâu đời về loại hình sinh hoạt văn hóa văn nghệ dân gian này đã bị thất lạc do chiến tranh. Tuy nhiên, theo truyền khẩu, chúng ta phần nào có cơ sở để khẳng định sắc bùa xứ Quảng xuất phát từ hai vùng chính là Thừa Thiên Huế và Thanh - Nghệ - Tĩnh. Ông Trương Mai, tộc trưởng tộc Trương, quê gốc Lệ Bắc (nay là làng Lệ Trạch, xã Duy Hòa, huyện Duy Xuyên, tỉnh Quảng Nam) cho biết, ông tổ Trương Văn Hùng, quê gốc ở Huế là người đầu tiên của tộc Trương vào khai phá mảnh đất Lệ Bắc xưa. Tính từ đời ông Trương Văn Hùng đến đời ông Trương Mai cũng đã bảy - tám đời. Ông Nguyễn Thi (làng Giảng Hòa, xã Đại Thắng, huyện Đại Lộc, tỉnh Quảng Nam) cho biết tộc Nguyễn có nguồn gốc từ vùng Thanh - Nghệ vào lập nghiệp trên vùng đất Giảng Hòa đã lâu. Còn gia phả tộc Huỳnh, một trong những tộc có công lập làng, cho biết quê quán ở huyện Nghi Xuân, tỉnh Nghệ An, đã theo vua Lê vào Nam và chọn đất Giảng Hòa làm nơi sinh sống.¹ Theo gia phả các họ lâu đời nhất trong làng Bảo An (xã Điện Quang, huyện Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam) để lại, thì tổ tiên của ba gia

* *Cán bộ Thư viện Khoa học Tổng hợp Đà Nẵng (đã mất).*

1. Thy Hào, *Tứ Quỳ - Danh sĩ Quảng Nam* (Đà Nẵng: Đà Nẵng, 1993), 9.

đình Phan, Nguyễn, Ngô đều có gốc ở huyện Nghi Xuân, phủ Đức Quang, thừa tuyên Nghệ An: “Ba vị đã kết bạn cùng khai phá vùng đất phía bắc sông Thu Bồn được gần 40 mẫu tã”.¹ Xem thế có thể phần nào xác định hát sắc bùa ở làng Bảo An có nguồn gốc từ hát sắc bùa Nghệ An mà ra.

Như vậy, sắc bùa xứ Quảng có nguồn gốc từ Bắc Trung Bộ, cụ thể từ vùng Thanh - Nghệ - Tĩnh và Thừa Thiên Huế. Tuy nhiên, do hoàn cảnh lịch sử, điều kiện của từng vùng, sắc bùa Quảng Nam có nhiều điểm khác biệt so với sắc bùa ở các nơi khác. Phải chăng những sự khác biệt, dù nhỏ ấy, xuất phát từ nguồn gốc mà ra?

2. MỘT SỐ ĐẶC ĐIỂM

2.1. Sắc bùa xứ Quảng xuất hiện ở các huyện nằm hai bên sông Vu Gia và Thu Bồn. Đó là các huyện: Đại Lộc, Duy Xuyên, Điện Bàn, Quế Sơn, Nông Sơn. Trong đó, Đại Lộc và Duy Xuyên là những nơi có phong trào sắc bùa mạnh nhất. Hồi đầu thế kỷ XX, huyện Đại Lộc có đội sắc bùa làng Giảng Hòa, xã Đại Thắng và hai hội hát sắc bùa² ở làng Chấn Sơn, xã Đại Hưng. Còn tại Duy Xuyên, cũng vào nửa đầu thế kỷ XX trở về trước, trên địa bàn huyện có ba đội hát sắc bùa ở các làng Lệ Bắc, Thanh Châu, Cổ Tháp cùng thuộc xã Duy Châu.

Như vậy, đặc điểm đầu tiên là sắc bùa xứ Quảng diễn ra trên địa bàn các huyện ở gần kề nhau là Duy Xuyên, Điện Bàn, Đại Lộc, Nông Sơn, Quế Sơn.³ Do tính chất địa lý tự nhiên như trên nên hát sắc bùa ở các địa phương này có nhiều điểm giống nhau, ảnh hưởng nhau, bổ sung cho nhau, từ hệ thống các tiết mục, làn điệu đến các bài hát, lối hát, trang phục.

2.2. Cũng như sắc bùa các tỉnh, thành khác, sắc bùa xứ Quảng là loại hình sinh hoạt văn hóa văn nghệ dân gian, mang tính quần chúng rõ nét. Chính quần chúng nhân dân là đối tượng đã nuôi dưỡng, tạo điều kiện cho sắc bùa phát triển. Chưa có tư liệu nào khẳng định thoát đầu, sắc bùa là loại hình sinh hoạt gắn liền với những gia đình giàu tiền lắm bạc, sau đó mới trở thành sinh hoạt mang tính quần chúng.⁴

1. Nhiều tác giả, *Bảo An đất và người*, 1999, 17.

2. Ở làng Chấn Sơn, xã Đại Hưng, huyện Đại Lộc, theo thông lệ, người dân ở đây không gọi là đội hát sắc bùa mà gọi là hội sắc bùa.

3. Chúng tôi cũng đi khảo sát ở nhiều huyện khác như Thăng Bình, Tam Kỳ, Tiên Phước... nhưng chưa phát hiện ở đâu có hình thức sinh hoạt sắc bùa.

4. Võ Văn Hòe trong tác phẩm *Tết xứ Quảng* có viết: “Thoạt đầu, hoạt động này (tức chỉ hát sắc bùa Quảng Nam - PHĐĐ) chỉ xảy ra trong những gia đình quyền quý, về sau trở thành phổ biến cả trong nhân dân...”. Xem: Võ Văn Hòe, *Tết xứ Quảng* (Đà Nẵng: Đà Nẵng, 2005), 153.

Giáo sư Lê Trí Viễn trong bài viết “Sắc bùa xứ Quảng” khi thuật lại hoạt động của đội hát sắc bùa làng mình nhớ như in rằng: “Đến cuối xóm, đoàn ngừng lại ở cửa nhà chị Hai Lan. Túp lều ở cạnh giếng làng và cây cổ thụ. Hai vợ chồng nghèo nhất làng. Sương nắng quanh năm mà nhà cứ thiếu kếp thiếu đơn. Anh Hai bệnh nặng bỏ chị đã ba năm. Chị một mình tần tảo nuôi mẹ chồng già yếu. Thấy đoàn đã tới, chị lo quá, bước ra van xin: ‘Con lạy bác Tám (ông bắt cái), các chú, các anh thương cho cảnh mẹ con em mà miễn cho’. Ông Tám ôn tồn: ‘Đoàn là của cả làng cả xóm, tổ tiên bao đời giao cho đoàn tất vị phú vong bản, coi ai cũng cảnh cũng lá của tổ tiên, ai cũng được đoàn cầu chúc cho năm mới. Hai mẹ con chẳng biết lễ lạt gì hết’. Ông Tám hô: ‘Bớ Hò Con! - Dạ - Vậy chúng ta chúc này: Sắc Bùa là Sắc Bùa chung, tham phú phụ bản là trái ý tổ tiên. Di Năm (bà mẹ chồng) già yếu cao niên, cô Hai thật sánh dàu hiền Thoại Khanh. Chứng tri có nước giếng, lá sanh, lòng cô trong như nước, lá sanh đậm như tình của cô. Ông trời có phụ ai mô, tổ tiên phù hộ, cơ đồ sẽ làm nên...’”¹

2.3. Về số lượng thành viên, ở Quảng Nam, tùy từng nơi mà số lượng thành viên trong mỗi đội từ năm đến 15 người. Trong đó, các đội sắc bùa ở Lệ Bắc, Cổ Tháp, Duy Châu thuộc huyện Duy Xuyên và Giảng Hòa thuộc xã Đại Thắng huyện Đại Lộc phổ biến có từ năm đến chín thành viên là tối đa. Ngược lại, các đội sắc bùa ở Đại Lãnh thuộc huyện Đại Lộc và Bảo An thuộc Điện Quang, Điện Bàn phổ biến từ tám đến 15 thành viên. Điều đáng chú ý là đội sắc bùa Thanh Châu, xã Duy Châu, huyện Duy Xuyên, tuy do một ông tên là ông Lê, người xã Điện Quang, qua hướng dẫn và trực tiếp làm đội trưởng đội sắc bùa Thanh Châu nhưng toàn đội cũng chỉ có bảy thành viên. Đặc biệt, ở làng Lộc Đại, nay thuộc xã Quế Hiệp, huyện Quế Sơn, các đội hát sắc bùa phổ biến chỉ có ba thành viên, gồm một người làm cái chuyên vỗ trống cơm, hai người còn lại cầm sinh tiền và phách tre.²

Rõ ràng, số lượng thành viên các đội sắc bùa xứ Quảng không thống nhất mà có sự co giãn nhất định. Ngay như ở làng Chấn Sơn, hồi trước Cách mạng tháng Tám năm 1945, trong làng có đến hai hội hát sắc bùa. Trong đó, có hội lên đến 12 thành viên. Còn hội kia chỉ có tám thành viên. Ở Thừa Thiên Huế, theo Tôn Thất Bình trong tác phẩm *Tục hát sắc bùa ở Phò Trạch*³ thì mỗi đội hát sắc bùa Phò Trạch có từ 14 đến 16 người. Còn theo *Địa chí*

1. Lê Trí Viễn, “Sắc bùa xứ Quảng”, *Giáo dục - Đào tạo thành phố Đà Nẵng*, Số xuân Tân Tỵ, 2001, 41.

2. Theo ông Trần Huyện, sinh năm 1925, trú làng Lộc Đại, xã Quế Hiệp, Quế Sơn, Quảng Nam.

3. Tôn Thất Bình, *Huế - Lễ hội dân gian* (Huế: Thuận Hóa, 2003), 158.

*văn hóa dân gian Nghệ Tĩnh*¹ thì các phường sắc bùa ở đây thường có từ năm đến 10 người. Tại Phổ An, Đức Phổ, Quảng Ngãi, biên chế của đội hát sắc bùa hiện nay thông thường có 11 thành viên, gồm năm đàn ông và sáu nữ.² Còn tại Phú Lễ, tỉnh Bến Tre, đội hát sắc bùa tối thiểu phải có khoảng sáu người và tối đa là 12 người.³ Sự khác nhau trong số lượng thành viên các đội hát sắc bùa ở Quảng Nam thể hiện sự linh hoạt trong quá trình tổ chức, biểu diễn của người địa phương.

Điểm khác biệt của sắc bùa Quảng Nam so với sắc bùa Quảng Ngãi là từ xưa đến nay, thành viên của các đội hát sắc bùa ở Quảng Nam luôn là nam giới.⁴ Theo giải thích của các nghệ nhân hát sắc bùa thì, đội hát sắc bùa toàn nam là do quan niệm trọng nam khinh nữ ngày xưa. Ngày Tết, đàn bà con gái đứng trước bàn thờ tổ tiên là điều không nên. Trong sắc bùa, không chỉ riêng bài tiết mục “đăng hương”, những bài hát khác chủ yếu cũng hát trong nhà, trước bàn thờ tổ tiên. Thế nên, người ta không muốn nữ giới làm thành viên của đội sắc bùa, nếu không sẽ phạm vào điều “kiêng cử”.

2.4. Về trang phục, ngày xưa, các đội hát sắc bùa ở Quảng Nam chỉ mặc áo dài đen, quần trắng, chân đi guốc mộc. Người làm cái, trên đầu phải đội khăn đóng. Riêng đội hát sắc bùa xã Điện Quang, huyện Điện Bàn, thì ăn mặc tương đối cầu kỳ hơn. Giáo sư Lê Trí Viễn trong bài “Sắc bùa xứ Quảng” mô tả cách ăn mặc của các thành viên đội hát sắc bùa như sau: “*Ăn mặc vui mắt: Bắt cái áo rộng (áo thụng), khăn đóng, hò con khăn nhiễu, quần trắng, áo dài đen, thắt lưng ngũ sắc...*”⁵ Từ năm 1945, trang phục của các đội sắc bùa Quảng Nam càng về sau càng đơn giản hơn. Ngoại trừ người làm cái bắt buộc phải áo dài, quần Tây, khăn đóng, chân mang giày thì người làm con chỉ cần áo sơ mi, quần Tây, mang giày là được. Thậm chí, nếu người làm con không có giày thì mang dép.⁶

1. Nguyễn Đồng Chi và các tác giả, *Địa chí văn hóa dân gian Nghệ Tĩnh* (Nghệ An: Nghệ An, 1995).

2. Nguyễn Đăng Vũ, “Múa hát sắc bùa ở Quảng Ngãi”, *Văn hóa dân gian*, Số 4 (82), 2002, 58.

3. Huỳnh Ngọc Trảng, Phạm Thiếu Hương, Nguyễn Đại Phúc, Lê Hải Đăng, *Đặc khảo về hát sắc bùa* (Thành phố Hồ Chí Minh: Sở Văn hóa - Thông tin & Trung tâm Văn hóa Thành phố Hồ Chí Minh, 2000), 76.

4. Nhạc sĩ Trần Hồng trong tác phẩm *Hát sắc bùa*, chủ yếu giới thiệu sắc bùa Quảng Ngãi. Các thành viên múa trong sắc bùa Quảng Ngãi đều là nữ.

5. Lê Trí Viễn, “Bài đã dẫn”, 40.

6. Võ Văn Hòe trong tác phẩm *Tết xứ Quảng* có mô tả: “*Mỗi đoàn có từ 5 đến 7 người, trong đó có 3 người sắm vai Phước, Lộc, Thọ...*” (Tài liệu đã dẫn, 153). Sự thật, ở Quảng Nam, qua các đợt điều tra điền dã, chúng tôi khẳng định không có đội hay hội hát sắc bùa nào có thành viên sắm vai Phước, Lộc, Thọ như Võ Văn Hòe mô tả.

Ở các địa phương khác, trang phục của các thành viên đội sắc bùa khá cầu kỳ. Tại làng Phò Trạch (xã Phong Bình, huyện Phong Điền, tỉnh Thừa Thiên Huế), người làm cái và ông tróc quỷ phải mặc áo mã tiên có vẽ rồng phượng, lưng có thắt dây vải đỏ... Còn tại Quảng Ngãi, ngày xưa, trang phục của người làm cái là áo dài đen, quần lụa trắng, đầu chít khăn đỏ, chân mang giày vải thêu chỉ màu vàng, thắt lưng đỏ hoặc vàng... Nhìn chung, trang phục của các đội sắc bùa Quảng Nam so với Thừa Thiên Huế hay Quảng Ngãi đơn giản hơn, không đòi hỏi phải đầu tư tiền của và đây có lẽ là điểm khác biệt khá rõ nét.

2.5. Nhạc cụ của các đội sắc bùa ở xứ Quảng thời trước khá phong phú về chủng loại. Hồi những năm đầu thế kỷ XX, tại Lệ Bắc, Duy Châu, Duy Xuyên, Quảng Nam, đội sắc bùa Lệ Trạch sử dụng nhiều loại nhạc cụ. Ngoài người làm cái sử dụng trống thì các thành viên còn lại, mỗi người sử dụng một loại nhạc cụ. Đó là kèn tiểu, sáo, phách tre và đồn cò. Đến năm 1947, khi đội sắc bùa Lệ Bắc do ông Trương Văn Nhượng làm cái, do nhiều nguyên nhân, đội hát sắc bùa chỉ có năm thành viên. Ngoài ông Trương Văn Nhượng chơi trống cơm thì ông Nguyễn Khởi chơi kèn tiểu, ông Trương Tình sử dụng đồn cò, ông Trương Sở dùng trống sấm, còn ông Nguyễn Thơ sử dụng phách tre. Do mang theo những loại nhạc cụ khá cồng kềnh nên khi đội vào nhà ai hát chúc Tết, gia chủ thường phải đem một chiếc chiếu trải ra giữa nhà để đội sắc bùa ngồi biểu diễn.

Ở làng Bảo An, xã Điện Quang, huyện Điện Bàn, nửa đầu thế kỷ XX trở về trước, đội sắc bùa cũng sử dụng một số loại nhạc cụ như trống, đàn, sáo... Giáo sư Lê Trí Viễn nhớ lại *“Làng tôi có một đội sắc bùa. Cha truyền con nối. Từ người bắt cái đến kẻ hò con, từ tay trống lệnh, trống chiến, đến đồn cò (đàn nhị); kèn, sáo, sinh, xập xỏa, đến gióng hàng một, rẽ hàng hai... Tất cả đều tập từ nhỏ”*.¹ Ở đây, có lẽ đội sắc bùa Điện Quang và đội sắc bùa hát bùa chữ ở Lệ Bắc hồi đầu thế kỷ XX trở về trước là những đội có sử dụng sáo trong hát sắc bùa. Các nơi khác không thấy đề cập đến loại hình nhạc cụ này. Vào khoảng nửa cuối thế kỷ XX về sau, các loại nhạc cụ như kèn tiểu, trống sấm, đồn cò, sáo không còn xuất hiện trong các đội hát sắc bùa xứ Quảng. Thay cho kèn tiểu, trống nhạc, đồn cò, sáo là phách tre, sinh tiền. Riêng người làm cái vẫn mang trống cơm. Rõ ràng, về nhạc cụ, càng về sau càng đơn giản hóa.

2.6. Trong sắc bùa xứ Quảng từ năm 1945 trở về trước, phần quan trọng không thể thiếu là hát bài dán bùa và dán bùa. Nghi thức hát và dán bùa tuy không cầu kỳ nhưng diễn ra rất trang nghiêm. Theo quan niệm xưa,

1. Lê Trí Viễn, “Bài đã dẫn”, 40.

ngày xuân, ai lại không thích đội sắc bùa vào nhà mình trấn áp ma quỷ, đem đến sự an lành cho gia chủ. Từ lý do đó nên một trong những khâu đội hát sắc bùa trước khi đi biểu diễn trong dịp Tết cổ truyền là chuẩn bị sẵn những lá bùa. Thường thường, họ không làm mà nhờ những người làm thầy cúng tương đối có tiếng tăm trong hay ở ngoài làng làm giúp.

Về hình thức, lá bùa hồi ấy là mảnh giấy có hình chữ nhật, dài khoảng 30cm, rộng khoảng 10cm, màu vàng, trên và dưới đều có đường viền màu xanh. Cũng có nơi không có đường viền màu xanh. Hình thù lá bùa do thầy vẽ rất kỳ dị, không ra chữ, không ra hình, nhìn có vẻ huyền bí, được dán ở căn trung, tức bên trong đầu cửa ra vào, đối diện với bàn thờ tổ tiên. Lá bùa trong sắc bùa xứ Quảng cũng gần giống với lá bùa trong múa hát sắc bùa Nghệ An và Hà Tĩnh.¹ Ở Nghệ An, lá bùa bằng giấy nhuộm màu nghệ, trên có đóng ấn bằng son khá đẹp, được dùng để dán lên nóc cửa, buồng the, chuồng lợn, chuồng trâu và trên cả hồi nhà. Còn ở Quảng Ngãi, nghi thức ém quỷ trừ tà xưa diễn ra khá phức tạp, như gia chủ phải đem con gà trống đã làm sẵn ra cúng ngoài sân, rồi đội hát sắc bùa tiến hành các nghi thức để tiến hành các thủ tục phạt mộc, sau đó mới đến hát bài trấn bùa và trấn bùa với ba lá bùa được trấn trên giữa xuyên, ngay tim nhà, trước bàn thờ chính ngó vào, hai lá bùa được trấn hai bên.² Từ sau Cách mạng Tháng Tám năm 1945 đến nay, tiết mục dán bùa không còn nữa. Nếu gia chủ yêu cầu, đội mới hát bài dán cờ nhưng không dán. Từ đó, dẫn đến hệ quả tất yếu là trong hệ thống các tiết mục chính, mục “dán bùa” xưa hay “dán cờ” nay gần như không tồn tại.

3. KẾT LUẬN

Ngày nay, sau bao vật đổi sao dời, cũng như hát bài chòi, hát bội... hát sắc bùa xứ Quảng cũng đứng trước nguy cơ mai một. Tuy nhiên, ở một vài nơi như Lệ Bắc, Thanh Châu³, xã Duy Châu, huyện Duy Xuyên, tỉnh Quảng Nam, sắc bùa vẫn còn là loại hình sinh hoạt văn hóa văn nghệ dân gian hấp dẫn với cư dân địa phương. Nhờ vậy, mỗi lần Tết đến, xuân về, các đội sắc bùa lại háo hức luyện tập. Để rồi, trong ba ngày Tết Nguyên đán, khi màn đêm bắt đầu buông xuống, trên các ngã đường quê, người ta lại thấy đội sắc bùa trong trang phục khăn đóng, áo dài vớ trống, nổi nhịp sinh tiền... Từ xa, không khí bỗng trở nên sôi nổi, rộn ràng khi đội sắc bùa cất cao giọng hát:

1. Nguyễn Đồng Chi và các tác giả, *Sách đã dẫn*.

2. Nguyễn Đăng Vũ, “Bài đã dẫn”, 62.

3. Tức Lệ Trạch. Đây là địa phương hầu như năm nào cũng tổ chức sắc bùa. Làng Thanh Châu, do khó khăn nhiều mặt nên năm có, năm không.

“Ngõ mở ngõ mở. Cây gài đàng nó. Ngõ mở đàng¹ni. Ngày mở ra đi. Đêm thời khép lại. Ngõ đà rộng rãi. Ngó sướng quá chừng. Đèn đóm sáng trưng. Đèn chong rục rờ. Xin chủ ra mở. Tôi mới vào nhà. Chúng tôi ở xa. Chúng tôi mới tới. Chúng tôi còn đợi (...) Tuy chơi ba bữa. Làm lụng cả năm. Lựa chỗ cho nhằm. Vững vàng cho nhẹ. Chúng tôi vừa nghe. Đến chỗ ông bà. Thân chủ có ra. Mời ta vào sắc”².

1. Tiếng địa phương. Đàng ở đây có nghĩa là đường (đi).

2. Bài này do ông Trần Cầu, đội sắc bùa làng Giảng Hòa, xã Đại Thắng, huyện Đại Lộc, tỉnh Quảng Nam, cung cấp.

MỘT SỐ ĐẶC TRƯNG CỦA VĂN HÓA ẨM THỰC XỨ QUẢNG

Phạm Hữu Đăng Đạt* - **Trần Đức Anh Sơn****

Xứ Quảng là tên gọi chung của vùng đất bao gồm tỉnh Quảng Nam và thành phố Đà Nẵng hiện nay. Sau nhiều lần thay đổi địa giới hành chính, đến năm 1997, thành phố Đà Nẵng cũ được tách khỏi tỉnh Quảng Nam - Đà Nẵng, sáp nhập thêm huyện Hòa Vang để trở thành thành phố Đà Nẵng trực thuộc trung ương như ngày nay. Song dù chia tách về mặt địa giới hành chính, nhưng Quảng Nam và Đà Nẵng vẫn nằm trong *tiểu vùng văn hóa xứ Quảng*. Vì thế, văn hóa nói chung và văn hóa ẩm thực nói riêng của Đà Nẵng và Quảng Nam vẫn có nhiều nét tương đồng, ảnh hưởng, tác động lẫn nhau, và có thể gọi chung là văn hóa ẩm thực xứ Quảng.

Văn hóa ẩm thực xứ Quảng bắt nguồn từ văn hóa ẩm thực của vùng châu thổ Bắc Bộ và Bắc Trung Bộ, đặc biệt là vùng Thanh - Nghệ - Tĩnh, vốn là cố hương của lưu dân xứ Quảng. Sau khi rời quê hương bản quán đến sinh cơ lập nghiệp trên vùng đất sau này là xứ Quảng, những lưu dân đến từ Bắc Bộ và Bắc Trung Bộ đã mang theo mình những tập quán sinh hoạt, tập tục văn hóa và thói quen ẩm thực từ cố hương. Nơi quê hương mới, trong diễn trình hình thành và phát triển, cư dân xứ Quảng đã chọn lọc và tiếp thu văn hóa ẩm thực của cư dân Champa và các sắc dân thiểu số bản địa và sau này là văn hóa ẩm thực của lưu dân người Hoa (đến xứ Quảng trong các thế kỷ XVII - XVIII) để hình thành một nền văn hóa ẩm thực mang đặc trưng riêng, phong vị riêng.

Văn hóa ẩm thực xứ Quảng có một số đặc trưng tiêu biểu như sau:

* *Cán bộ Thư viện Khoa học Tổng hợp Đà Nẵng (đã mất).*

** *TS., Viện Nghiên cứu Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng.*

* *Sử dụng nguyên liệu tại chỗ là chủ yếu*

Cũng như ở nhiều nơi khác, nguyên liệu chế biến đồ ăn thức uống của người Quảng chủ yếu sử dụng nguyên liệu tại chỗ. Nhờ địa hình đa dạng, có cả núi, rừng, đồng bằng và biển nên sản vật ở xứ Quảng khá phong phú, từ hải sản với nhiều loại cá, tôm, mực đến các loại nông sản như các loại lúa, nếp, khoai, bắp, rau, củ, quả... Đó là chưa kể đến nhiều loại gia súc, gia cầm được chăn nuôi cũng góp phần làm phong phú thêm nguồn lương thực, thực phẩm dùng để chế biến đồ ăn thức uống của người Quảng.

Đặc biệt, do xứ Quảng có một đường bờ biển dài và một ngư trường rộng lớn với nhiều loại thủy hải sản rất phong phú, nên món ăn có nguồn gốc từ biển chiếm một tỷ lệ lớn trong ẩm thực của người Quảng, từ các món cao lương mỹ vị như bào ngư, hải sâm, tôm hùm cho đến các món ăn dân dã như gỏi sứa, gỏi cá, ốc xào, mực hấp, cá hấp cuốn bánh tráng...

* *Coi trọng yếu tố “ăn lấy no”*

Trong quan niệm ăn của người Quảng, *ăn no* chiếm vị trí đầu tiên. Vì thế, trong thức ăn hàng ngày, ngoài gạo là lương thực chính, người Quảng còn *ghế* nhiều loại củ, quả khác như sắn, khoai, hạt mít... để ăn cho đủ no. Khi đã no đủ rồi, mới nói đến chuyện *ăn ngon*.

Muốn ăn no, tất phải có nhiều lúa gạo. Thế nhưng, do không đủ lúa gạo, người Quảng bắt buộc phải ăn *cơm ghế*. Nhà nhiều khoai ghế khoai, nhiều sắn ghế sắn, nhiều bắp ghế bắp... Vì thế mới có câu “*Tối ăn khoai đi ngủ, sáng ăn củ đi làm*”. Nếu chỉ trông chờ vào lúa gạo, tất không đủ ăn. Cho nên, việc ăn *cơm ghế*, *cơm độn* để đủ no trở nên tất yếu. Cũng vì thế, yếu tố *ăn no* luôn là điều được người Quảng nghĩ đến trước tiên. Do vậy mà nổi cơm của người Quảng *ghế* thật nhiều khoai, sắn. Vùng nào trồng nhiều bắp, ghế bắp. Cơm ghế bắp, khoai, hay sắn là những loại cơm phổ biến. Ít có nhà ăn cơm không, nghĩa là không ghế bất cứ thứ gì. Thậm chí, một số nơi, không đủ khoai, sắn, bắp để ghế thì người ta dùng... hạt mít ghế cơm. Vì thế nên ở những vùng nhiều mít, người ta không coi trọng múi mít bằng hạt mít vì hạt mít có thể phơi khô, để dành ghế cơm trong khi múi mít thì chỉ để ăn chơi. Vì thế mà nhu cầu *ăn no* đã để lại những dấu ấn đậm nét trong các đặc sản ẩm thực của xứ Quảng, đó là các món ăn thường nhiều, đầy, lớn.

Chẳng hạn món mì Quảng, một đặc sản ẩm thực nổi tiếng của xứ Quảng. Giống một số món ăn khác như bún bò, hủ tiếu, phở... mì Quảng cũng có nổi nước *nhून*. Tuy nhiên, nếu bún bò, phở hay hủ tiếu người ta chan nước *nhून* đầy ắp tô thì mì Quảng lại không. Nước *nhून* ở tô mì Quảng chỉ khoảng lưng nửa tô. Ít nước nhưng nhiều cái, thế mới đủ no. Ngoài ra,

món mì Quảng còn ăn kèm rất nhiều rau. Thường thường, phần rau chiếm ít ra cũng phân nửa khoảng không của tô mì. Ít rau quá, không ra tô mì Quảng. Trong khi đó, bún bò của người Huế hay hủ tiếu của người Sài Gòn cũng ăn kèm rau nhưng không nhiều như món mì Quảng. Việc cho nhiều rau sống vào tô mì Quảng, theo nhiều người, cũng xuất phát từ triết lý *ăn no* của người Quảng. Ăn không đủ no thì không chỉ ăn ghế, họ còn ăn cả rau sống. Rau nhiều để mau no. Rau không chỉ hiện diện trong bữa cơm hàng ngày mà còn xuất hiện trong đám giỗ, đám tiệc. Hoặc như chén bánh bèo xứ Quảng luôn lớn hơn chén bánh bèo Huế. Trong khi chén bánh bèo của người Huế vừa nhỏ, vừa mỏng, ăn một lèo vài chục chén cũng chưa cảm thấy no, thì chén bánh bèo của người Quảng vừa lớn, vừa dày, “chén nào ra chén nấy”. Nhà nào đồ chén nhỏ quá, mỏng quá, người ta lại cho là làm “*kiểu*”, tức làm cho có. Chén bánh bèo đầy đặn có lẽ cũng phần nào phản ánh chuyện “*ăn lấy no*” của người xứ Quảng.

Cũng vì trọng *ăn no*, nên người Quảng thích ăn cháo ngọt hơn là ăn chè, vì chè có nhiều nước hơn cháo ngọt. Cháo ngọt dùng nhiều gạo nếp, đường, đậu... hơn chè nên cháo ngọt giải quyết chuyện *no* tốt hơn chè.

* *Thích ăn thật mặn, thật cay và thật ngọt*

Không chỉ chuộng *ăn no*, người Quảng còn có “*thói quen thích ăn thật cay, thích ăn thật mặn và thích ăn thật ngọt*”.¹ Sở thích ăn mặn của người Quảng có mối quan hệ khăng khít với một thứ đặc sản: mắm. Mắm vừa là món ăn, vừa là nguyên liệu, vừa là gia vị nêm nếm đóng vai trò quan trọng bậc nhất trong ẩm thực của người xứ Quảng. Các tác giả sách *Tìm hiểu con người xứ Quảng* nhận định: “*Mắm đứng ở trung tâm của văn hóa ẩm thực xứ Quảng, khiến cho văn hóa ấy là một văn hóa đậm đà, mạnh mẽ và điều này càng hết sức đáng chú ý - nó khiến con người trở lại gần tự nhiên hơn*”.² Thật vậy, trong bữa cơm thường ngày của người Quảng, dù giàu nghèo, sang hèn, bao giờ cũng có chén mắm cái. Bởi vậy, dân gian gọi dân Quảng là “dân mắm cái” để phân biệt với dân Huế là “dân mắm ruốc”.

Các nhà nghiên cứu cho rằng những lưu dân đầu tiên ở xứ Quảng đã học được kỹ thuật làm mắm từ người Chăm, rồi “Việt hóa” và biến nó thành một trong những nét văn hóa ẩm thực đặc sắc của người Việt. Theo Christoforo Borri, một giáo sĩ người Ý từng sống và truyền đạo ở xứ Quảng trong các năm 1618 - 1622 đã phản ánh trong tập hồi ký *Xứ Đàng Trong năm 1621* rằng: người Đàng Trong (bao hàm cư dân xứ Quảng) “*chuyên chú đánh cá*”

1. Bùi Văn Tiêng, “Tổng quan văn hóa ẩm thực dân gian xứ Quảng”, *Văn hóa Du lịch Đà Nẵng*, Xuân Tân Mão 2011, 52.

2. Nguyễn Ngọc (Chủ biên), *Tìm hiểu con người xứ Quảng* (Đà Nẵng: Đà Nẵng, 2005), 220.

chủ yếu là vì họ rất ham thứ nước “sốt” gọi là *balaciam* (tức là nước mắm) làm bằng cá ướp muối cho mềm và làm nhão trong nước. Đây là một thứ nước cốt cay cay và tựa như mù tạt của ta... Vì cơm là thức ăn chung và thông thường của xứ Đàng Trong nên cần phải có rất nhiều *balaciam* (nếu không thì không có mùi vị) và do đó phải liên tục đánh cá”.¹ Hơn trăm năm sau, khi phái đoàn Macartney ghé thăm Đà Nẵng, viên trấn thủ ở đây đã làm bữa tiệc chiêu đãi khách. Tà Chí Đại Trường trong bài viết “Dân Đại Việt ở cuối thế kỷ XVIII” có mô tả rằng “Bữa cơm của viên trấn thủ Tourane đãi phái đoàn Macartney thịnh soạn. Có những đĩa thịt bò xắt miếng vuông chấm nước rất ngon”.² Từ các nguồn sử liệu này có thể thấy rằng người Quảng đã biết chế biến mắm từ khá lâu và họ thường xuyên dùng mắm trong bữa ăn của mình.

Người Quảng rất thích ăn mắm, đặc biệt là “ăn mắm mặn nguyên chất với trái ớt giã”³ và “mắm - đúng hơn là mắm làm từ cá như mắm cá, nước mắm, mắm thính... chứ không phải mắm nói chung có thể làm từ loại thủy sản khác như mắm ruốc chẳng hạn - đứng ở trung tâm của văn hóa ẩm thực xứ Quảng”.⁴

Việc ăn nhiều mắm này đã phản ánh sở thích ăn mặn của người Quảng. Bữa ăn mà thiếu mắm, hay ăn ít mắm, người Quảng cảm thấy nhạt nhẽo, đôi khi vô vị. Nhiều ngư dân xứ Quảng, trước khi lặn xuống biển, thường bưng chén nước mắm uống cạn để chống lạnh. Không chỉ ngư dân, ngay cả người bình thường, ăn cơm xong, có khi cứ chan thêm chút mắm mà húp, cứ như thèm mắm lắm. Làm như vậy, theo họ, bữa cơm mới thật sự trọn vẹn, mặn mà. “Ăn thật mặn là sở thích của đông đảo người Quảng mà cũng là nhược điểm khiến người Quảng từng mang tiếng “chặt to kho mặn” trong kỹ thuật/nghệ thuật nêm nếm/nấu nướng. Tiêu biểu cho sở thích ăn thật mặn của người Quảng là cách ăn nước mắm không pha thêm bất cứ thứ gì có thể làm nước mắm nhạt đi/bớt mặn đi như chanh, đường...”⁵

Ngoài việc thích ăn mặn, người Quảng còn có thói quen ăn cay. Cho nên, bữa cơm của người Quảng rất hiếm khi thiếu ớt, nhất là ớt xanh. Nếu không sẵn ớt xanh, người ta dùng ớt bột rất cay để thay thế. Do thích ăn mặn và ăn cay nên người Quảng đã chế biến nên các món ăn vừa cay, vừa mặn

1. Christoforo Borri, *Xứ Đàng Trong năm 1621*, Hồng Nhuệ Nguyễn Khắc Xuyên và Nguyễn Nghị dịch (Thành phố Hồ Chí Minh: Thành phố Hồ Chí Minh, 1998), 28.

2. Tà Chí Đại Trường, “Dân Đại Việt ở cuối thế kỷ XVIII”, *Sử Địa*, Xuân Mậu Thân 1968, 67.

3. Hồ Trung Tú, “Khẩu vị Quảng Nam”, <http://quandodo.com/4rum/showthread.php?p=1719>.

4. Bùi Văn Tiếng, “Bài đã dẫn”, 52-53.

5. Bùi Văn Tiếng, “Bài đã dẫn”, 52-53.

để thỏa mãn sở thích của mình, tiêu biểu là các món: *mắm quet*, *bún mắm*, *bánh tráng đập chấm mắm nêm*, một loại mắm được chế biến từ nguyên liệu chính là mắm cá.

Đặc biệt người Quảng sử dụng rất nhiều nghệ trong các món ăn của mình. Nghệ là một trong những loại gia vị tạo cay có vị trí quan trọng trong ẩm thực của người Quảng. Món lòng xào nghệ là một ví dụ điển hình cho thói quen dùng nghệ làm gia vị của người Quảng. Ngoài ra, món cá chườn chiên cũng dùng rất nhiều nghệ tươi cùng với tiêu lẫn ớt xanh để khử bớt mùi tanh của cá. Trong món mì Quảng, khi chế biến nước *nhưn* người Quảng cũng dùng khá nhiều nghệ để ướp tôm, thịt, cá... Bởi vậy, nước *nhưn* mì, đặc biệt mì cá lóc thường có màu vàng nghệ. Hay như món bánh xèo, đã là bánh xèo xứ Quảng thì cái bánh phải có màu vàng nghệ, vì người Quảng đã pha thêm ít bột nghệ vào bột gạo xay để tráng mì.

Ăn ngọt cũng là một đặc trưng trong văn hóa ẩm thực của người Quảng. “Người Quảng thích ăn thật ngọt mà biểu hiện rõ nhất là thích ăn đường non với bánh tráng, thậm chí cần một miếng đường bát đen ngọt lịm cũng được xem là khoái khẩu”.¹ Các món bánh đặc sản của xứ Quảng như: bánh tổ, bánh nổ, bánh in, kẹo kéo, kẹo ú, xôi ngọt... đều dùng loại đường bát này để chế biến và đều “ngọt quăn” không món ăn ở đâu sánh được, đặc biệt là món bánh tổ.

Người Quảng thích ăn cháo ngọt, nấu bằng nếp, đường, gừng, có thêm khoai môn hay đậu đen. Người Quảng thích ăn đậu đen tới mức không chỉ xem cháo ngọt đậu đen là món khoái khẩu mà còn rất thích ăn xôi ngọt đậu đen. Lý giải về mối quan hệ giữa hai sở thích ăn ngọt và ăn đậu đen của người Quảng, học giả Nguyễn Văn Xuân cho rằng: “Do sự ham ăn ngọt hay vì chịu ảnh hưởng của người Trung Hoa ở Hội An mà họ rất ưa thích đậu đen”.²

* Bánh tráng có vị trí rất quan trọng trong chế biến và thưởng thức món ăn của người Quảng

Trong văn hóa ẩm thực xứ Quảng, chiếc bánh tráng có vị trí vô cùng quan trọng. Với người xứ Quảng, nếu thiếu bánh tráng thì một số món ăn, dù ngon đến đâu, cũng mất đi ý vị và giảm bớt thơm ngon khi thưởng thức. Xứ Quảng là nơi có nhiều loại bánh tráng nhất, từ bánh tráng gạo đến bánh tráng sắn, bánh tráng bắp, bánh tráng khoai. Trong đó, phổ biến nhất vẫn

1. Bùi Văn Tiếng, “Bài đã dẫn”, 52-53.

2. Nguyễn Văn Xuân. “Ẩm thực truyền thống Quảng Nam”. In trong: *Kỷ yếu Hội thảo khoa học ‘Bản sắc Việt Nam trong ăn uống’* do Đại học Dân lập Hùng Vương, Báo Saigon Times Daily và Khách sạn Majestic tổ chức, ngày 6.4.1997 tại Thành phố Hồ Chí Minh, 94.

là bánh tráng làm bằng bột gạo. Bánh tráng bột gạo cũng chia ra làm nhiều loại, từ bánh tráng mỏng đến bánh tráng dày, bánh tráng đường, bánh tráng mè, bánh tráng lẻ... Riêng loại bánh tráng lẻ là loại bánh mỏng, chỉ dùng để cuốn thịt heo trong món bánh tráng cuốn thịt heo, một đặc sản ẩm thực ở Đà Nẵng. Người Quảng dùng bánh tráng để ăn chơi, ăn no hay ăn kèm với các món ăn khác như trong món bánh tráng thịt heo rau sống, bánh tráng thịt heo rau muống, bánh tráng cuốn cá nục, bánh tráng nướng giòn ăn kèm mì Quảng. Bánh tráng được người Quảng dùng thường ngày, dùng lúc Tết nhứt, kỵ giỗ và cũng là một thứ “lương khô” vô cùng tiện lợi.

** Thích ăn trầu cau, uống nước chè xanh và uống rượu gạo*

Người Quảng xưa thích ăn trầu cau và coi việc mời nhau ăn trầu cau “là một nghi thức giao hảo không thể thiếu trong xã hội”.¹ Trong cuốn hồi ký của mình, Christoforo Borri từng miêu tả về thói ăn trầu cau của người xứ Quảng xưa: “... khi tới thăm ai, người ta đem theo một túi đầy trầu và mời người mình tới thăm, người chủ nhà lấy một miếng cho ngay vào miệng. Trước khi người khách từ biệt ra về, chủ nhà sai người tằm trầu của nhà mình đem ra một túi để mời người khách đến thăm mình, như để đáp lại sự lịch thiệp của mình đã nhận được”.² Cũng từ sở thích này mà trầu cau là món không thể thiếu trong các dịp giỗ chạp, hội hè của người Quảng, đặc biệt đó là thứ sinh lễ quan trọng trong nghi thức cưới hỏi của người Quảng (và người Việt nói chung) từ xưa tới nay.

Về uống, khác với người Bắc và người Nam thích uống nước trà đã qua sao chế, người Quảng nói riêng, người miền Trung nói chung thích uống nước chè xanh, là thứ lá chè tươi vừa hái trên cây, được ủ hay đun sôi trong nước, có thêm mấy nhánh gừng giã nhỏ, tạo thành một thứ thức uống “tức thời”, vừa để giải khát, vừa để “đưa đường” cho những củ khoai, củ sắn trong những lúc “ăn củ trừ cơm” giữa thời khốn khó. Ngoài nước chè xanh, người Quảng còn uống nước vối, nước lá mùng Năm... và nhiều thứ nước nấu từ các loại thảo mộc lấy từ thiên nhiên của xứ Quảng như lá ngấy, lá hà thủ ô...

Người Quảng cũng có thích uống rượu, đặc biệt là rượu gạo. Rượu gạo xuất hiện trong các dịp giỗ chạp, cưới hỏi và cả trong những bữa ăn thường ngày của người Quảng như một chất “đưa cay”, kích thích tiêu hóa và tạo hưng phấn cho các cuộc tiệc tùng, kỵ giỗ, liên hoan. Ca dao xứ Quảng có câu: “Đất Quảng Nam chưa muta đã thấm. Rượu Hồng Đào chưa nhấm đã say”, coi rượu Hồng Đào như một thứ đặc sản của xứ Quảng, dù rằng: “cho đến nay câu hỏi có hay không có một thương hiệu rượu Hồng Đào từng tồn tại

1. Bùi Văn Tiếng, “Bài đã dẫn”, 54.

2. Bùi Văn Tiếng, “Bài đã dẫn”, 54.

ở xứ Quảng này vẫn chưa có câu trả lời rõ ràng, chỉ biết ba chữ rượu Hồng Đào ấy đã in sâu vào tâm thức người Quảng như biểu tượng cho độ cực nhay của người cũng như độ cực nồng của rượu”.¹ Ngoài rượu gạo, xứ Quảng còn có các loại rượu khác như rượu mía, rượu nếp... (của người Kinh), rượu t'vạt (của người Katu), cũng là những thức uống khá phổ dụng trong văn hóa ẩm thực của người xứ Quảng.

** Mang đậm dấu ấn của ẩm thực lưu dân*

Một điểm đáng lưu ý là nhiều món ăn của người Quảng mang đậm dấu ấn của ẩm thực lưu dân. Điều này được thể hiện qua một số món ăn của người Quảng. Điển hình các loại bánh như: bánh tét, bánh tráng, bánh tổ, bánh in... Nhiều người cho rằng bánh tét là biến thể của bánh chưng đất Bắc. Bánh chưng đã mở ra ăn thì khó để được lâu. Còn bánh tét, đòn dài, người ta cứ ăn chừng nào thì “tét” chừng đó. Phần còn lại để ba, bốn ngày, thậm chí cả tuần cũng chẳng sao, bánh vẫn giữ nguyên hương vị, không hư hỏng. Cho nên, bánh tét là sản phẩm của lưu dân, những người đang di chuyển, luôn cơ động, sử dụng làm “lương khô” rất thuận lợi. Bánh tráng cũng không sợ thiu, để từ tháng này qua tháng khác vẫn dùng được. Bánh tổ cũng vậy. Các tác giả sách *Tìm hiểu con người xứ Quảng* nhận xét: “Không chỉ bánh tráng, bánh tét là một kiểu lương khô sinh động của người đang đi, mà ngay những món trộn, món cuốn cũng là những thứ có thể ăn mà chẳng cần mâm bát, thậm chí chẳng cần đũa, trộn có thể xúc bằng bánh tráng, cuốn có thể cầm ngay trên tay chấm nước mắm, mì Quảng thì bất cứ dùng lại một cái thoáng ở đâu cũng có thể làm được ngay, dụng cụ thiết yếu duy nhất là một cái cối xay bột gạo”.² Học giả Nguyễn Văn Xuân từng nhận xét: “mì Quảng là món ăn điển hình của lưu dân Đàng Trong. Trên con đường Nam tiến, lưu dân từ các vùng Thanh - Nghệ - Tĩnh băng đèo vượt núi đi tìm vùng đất mới ở phương Nam. Dọc đường, họ tìm kiếm thực phẩm ở mọi nơi, mọi nguồn và mọi lúc, kiếm được thứ gì thì dùng thứ đó. Tùy cơ ứng biến, không hề câu nệ. Cốt ăn no là chính. Vì thế tô mì Quảng là hiện thân đích thực của ẩm thực lưu dân. Trong tô mì của người Quảng có sự hiện diện của rừng, của biển, của đồng ruộng, cồn bãi, của thảo mộc, các loài cầm, súc, thủy sản...”.³ Có thể nói, món ăn truyền thống của xứ Quảng, trên khía cạnh nhất định, thể hiện sinh động đặc điểm cơ động, thích hợp với việc di chuyển của những lưu dân khi đến khai phá một vùng đất mới.

1. Christoforo Borri, *Sách đã dẫn*, 27.

2. Bùi Văn Tiếng, “Bài đã dẫn”, 54.

3. Nguyễn Ngọc (Chủ biên), *Sách đã dẫn*, 220-221.

* *Sẵn sàng chọn lọc, tiếp nhận và bản địa hóa tinh hoa ẩm thực của các cộng đồng/dân tộc khác*

Quá trình sinh tụ của người Quảng trên vùng đất vốn thuộc vương quốc Champa và có một quá trình cộng cư lâu dài với người Chăm nên người Quảng đã tiếp nhận phần nào văn hóa ẩm thực của người Chăm thể hiện qua việc tiếp thu kỹ thuật làm mắm của người Chăm và nâng cấp nó thành một tuyệt hảo để tạo ra thứ gia vị tuyệt vời - nước mắm, linh hồn và là “tiêu chí nhận diện” của ẩm thực xứ Quảng nói riêng, ẩm thực Việt Nam nói chung. Có người cho rằng, các món cuốn trong ẩm thực xứ Quảng như bánh tráng cuốn thịt heo, bánh tráng cuốn cá nục hấp, các món gỏi trộn xúc bánh tráng... là những món ăn dùng tay, có mối liên hệ với “văn hóa ăn bốc” của người Chăm. “*Đường như đây là nỗ lực nhằm tạo sự khoan dung trong văn hóa ẩm thực dân gian Việt Nam, rút ngắn khoảng cách giữa ‘văn hóa ăn đũa’ và ‘văn hóa ăn bốc’. Các món cuốn của người Quảng và sở thích ăn món cuốn của người Việt vừa góp phần làm phong phú thêm danh mục các món cuốn của người Việt vừa thể hiện rõ hơn đặc trưng văn hóa ẩm thực dân gian của quê mình*”.¹ Thực vậy, trong buổi đầu đi khai phá đất đai ở những vùng rừng núi, người Quảng đã nhận ra rằng món cuốn (bánh tráng cuốn) khỏi phải dùng đũa, rất tiện lợi cho những người đi khai phá nơi non cao, rừng sâu. Rõ ràng, đây là điều kiện và cũng là yếu tố vô cùng quan trọng tạo nên phong cách độc đáo trong văn hóa ẩm thực của người xứ Quảng.

Từ thế kỷ XVII trở đi, khi những di dân người Hoa từ phương Bắc đến cư ngụ ở vùng duyên hải xứ Quảng, đặc biệt là ở Hội An, thì văn hóa ẩm thực xứ Quảng có thêm những sắc thái phong phú và mới mẻ do sự tiếp thu văn hóa ẩm thực của người Hoa. Vốn đặc sản ẩm thực của xứ Quảng được bổ sung thêm những món ăn gốc Hoa như món cao lầu ở Hội An hay món bánh tổ mà nhà học giả Nguyễn Văn Xuân, cho là có nguồn gốc loại bánh *lùng kú*² mà người Hoa vẫn làm để cúng ông bà trong dịp Tết.

Đến thế kỷ XIX, người Pháp lại bổ sung vào thực đơn ẩm thực xứ Quảng một số đồ ăn thức uống mới như bánh mì, bia, cà phê... Người xứ Quảng đã sẵn sàng tiếp nhận các món ăn có nguồn gốc phương Tây này và sử dụng thường xuyên như những đồ ăn thức uống phổ biến hằng ngày. Đặc biệt món bánh mì đã phổ biến đến nỗi có người nhận xét: “*Với người Quảng, bánh mì là một thứ bánh tráng bằng... bột mì - một sự so sánh không phải dựa vào nguyên liệu và cách thức làm bánh mà dựa vào tính cơ động cao khi*

ăn bánh”.¹ Bởi lẽ đây cũng là một món ăn dùng tay và hết sức cơ động như món bánh tráng của người Quảng, có thể dùng để ăn điểm tâm, ăn vặt (như một thứ hàng quà) và ăn chính. Thậm chí, bánh mì còn xuất hiện trong các dịp kỵ giỗ, chạp lạp như một thứ thực phẩm thay thế cho cơm/xôi/bún/mì Quảng... truyền thống, ăn kèm với các thức ăn khác.

Từ giữa thập niên 1950, nhiều món ăn xuất xứ từ miền Bắc Việt Nam như phở bò, phở gà, miến gà, bún măng gà, bánh cuốn... cũng theo chân người Bắc di cư đến Đà Nẵng và trở thành một phần của ẩm thực Đà Nẵng nói riêng, ẩm thực xứ Quảng nói chung. Nhiều món ăn gốc Bắc đã “đứng chân” vững chắc trong “làng ẩm thực” Đà Nẵng và xứ Quảng, được thực khách địa phương chấp nhận và ưa chuộng.

Từ thập niên 1960 - 1970 đến nay, khi Đà Nẵng tiếp nhận nhiều cư dân từ các tỉnh Thừa Thiên, Quảng Trị đến làm ăn, sinh sống và định cư lâu dài ở đây thì ẩm thực xứ Quảng đã có sự tiếp nhận ẩm thực Huế. Nhiều món ăn Huế đã du nhập vào xứ Quảng và có sự biến đổi nhất định để hợp với khẩu vị của người địa phương và được họ chấp nhận như những món ăn phổ dụng ở vùng đất Quảng Nam - Đà Nẵng như các món: bún bò - giò heo, bánh khoái, nem lụi, bánh bèo, bánh nậm, bánh lọc, các món chè... Tương tự, nhiều món ăn có gốc gác từ miền Nam như các món lẩu, các món gỏi (như gỏi hải sản, gỏi cá mai), cơm tấm bì heo... cũng du nhập vào vùng đất Quảng Nam - Đà Nẵng. Những món ăn đến từ nhiều vùng đất nước này được người dân xứ Quảng tiếp nhận và điều chỉnh phần nào thành phần nguyên liệu, cách thức chế biến, gia giảm gia vị cho phù hợp với khẩu vị của người Quảng và trở thành những món ăn phổ biến ở xứ Quảng.

Như vậy, có thể nói rằng, văn hóa ẩm thực xứ Quảng không hề khuôn định trong vỏ bọc truyền thống mà sẵn sàng chọn lọc, tiếp nhận và bản địa hóa tinh hoa ẩm thực của các cộng đồng/dân tộc khác với một xu thế mở và tiếp biến rất cao. Điều này đã làm giàu thêm di sản văn hóa ẩm thực của xứ Quảng. Ngược lại, trên một phương diện khác, ẩm thực xứ Quảng cũng đã theo chân người Quảng trong các cuộc thiên di thời hiện đại, chủ yếu là đi về phía Nam, sẵn sàng điều chỉnh đôi chút về thành phần nguyên vật liệu,

1. Theo Nguyễn Văn Xuân, *lùng* là cái lồng, *kú* là hấp. Bánh *lùng kú* một trong những phẩm vật đặt trên bàn người Hoa, đặc biệt có những chấm đồ lỗ chỗ trên đó để lấy “hên” đầu năm mới. Rất nhiều gia đình được tặng bánh ấy qua quan hệ sui gia. Người Việt thấy dễ làm nhờ sự chỉ dẫn của các thím (đàn bà người Hoa) và đã thành công dễ dàng. Qua nhiều thế kỷ, cái bánh *lùng kú* của người Hoa mà người Việt gọi là *bánh ổ*, rồi không hiểu do đâu trở thành *bánh tổ* và cũng không ai để ý đến xuất xứ, chỉ biết do tiền nhân để lại nên cứ làm, cứ cúng, cứ thành truyền thống. Bánh tổ lẫn dần các loại bánh khác, trở thành bánh chủ đạo ngày xuân của xứ Quảng.

1. Trần Đức Anh Sơn, “Thầy Xuân với ‘triết lý’ mì Quảng”, *Quảng Nam Cuối tuần*, Số 2894, Ngày 18 và 19.2.2011.

2. Bùi Văn Tiểng, “Bài đã dẫn”, 52.

cách thức nếm nếm theo khẩu vị của người miền Nam. Nhờ đó, ẩm thực xứ Quảng đã có cơ hội quảng bá ra nhiều vùng miền khác trong nước, chứ không còn bó hẹp trong phạm vi xứ Quảng như trước.

** Sáng tạo trong chế biến và bảo quản đồ ăn thức uống*

Một đặc trưng tiêu biểu khác của văn hóa ẩm thực xứ Quảng chính là sự sáng tạo trong chế biến, bảo quản đồ ăn thức uống cũng như trong cách thức ăn uống. Nhiều món ăn Quảng được làm từ những nguồn nguyên liệu sẵn có ở địa phương, giá rẻ nhưng nhờ sự sáng tạo và tài nghệ chế biến của người Quảng đã trở thành những món ăn ngon, thậm chí còn được coi là đặc sản. Chẳng hạn như các món ăn chế biến từ mít. Mít là loại “đặc sản giá rẻ” của xứ Quảng bởi sự phong phú của nó. Ngoài việc ăn mít chín theo kiểu “ăn chơi” như những nơi khác, người Quảng đã nghĩ cách tận dụng tất cả những gì “ăn được” của quả mít để chế biến thành những món ăn độc đáo, vừa là lương thực, vừa là thực phẩm trong bữa cơm, như: cơm ghế hột mít, hột mít nấu hay hấp cơm, hột mít lùi tro, hột mít hấp/nấu, canh mít non nấu với đậu phụng, mít non kho cá chuồn, mít trộn xúc bánh tráng, mít non trộn sứa, xơ mít xào, xơ mít kho, bánh bao mít, mít nhồi hông cách thủy, mít mít, rượu mít, gói dái mít... Hoặc các món ăn được chế biến từ chuối (cả quả, hoa và thân) như: chuối chiên, chuối chát um ốc, chuối chát nấu canh, búp (hoa) chuối trộn gói, thân chuối non xắt mỏng ăn như rau sống, rượu chuối, chuối chát dầm rượu... Khoai lang cũng vậy, đó là thứ củ có thể để ăn no, ăn dọn hay ăn chơi, với các món: khoai lang luộc ăn với canh hến, khoai lang nấu canh, bánh khoai nướng¹, khoai khô xắt lát ghế cơm, khoai chà...

Những sáng tạo của người Quảng không chỉ thể hiện trong việc chế biến đồ ăn thức uống mà cả trong việc sơ chế, bảo quản thức ăn hoặc các nguồn nguyên liệu chế biến đồ ăn. Điển hình là việc sơ chế các sản phẩm từ quả mít như múi mít, xơ mít, hạt mít... để cất trữ dùng dần và để chế biến thành các món ăn khác nhau. Hoặc như việc sơ chế các loại thủy, hải sản theo cách phơi nắng, tẩm ướp gia vị sấy khô, ướp mắm theo nhiều phương thức khác nhau để dùng dần.

** Coi trọng bữa ăn gia đình*

Nhìn chung, “người Quảng rất coi trọng bữa ăn gia đình, xem bữa ăn là thời gian cả nhà đoàn tụ đồng thời thể hiện tôn ti trật tự trong gia đình”.² Coi trọng bữa ăn gia đình là nét đẹp truyền thống không chỉ của riêng người Quảng mà là mỹ tục của cả dân tộc Việt Nam, tuy nhiên tùy vùng,

1. Bùi Văn Tiếng, “Bài đã dẫn”, 53.

2. Món này hiện rất phổ biến ở Hội An và du khách đến Hội An, đặc biệt là du khách nước ngoài, rất thích ăn món bánh khoai nướng này.

tùy địa phương, cách thức tổ chức bữa ăn gia đình có khác nhau. Theo đó, tôn ti trật tự được xác lập trong bữa ăn cũng như tình cảm và tinh thần của những thành viên tham gia bữa ăn cũng khác nhau. Bữa cơm thường nhật của nhiều gia đình truyền thống người Huế trước đây, ở cả thành thị và nông thôn, có sự phân biệt giữa “mâm trên” và “mâm dưới”, trong đó “mâm trên” dọn riêng cho ông, cha, những thành viên là nam giới đã trưởng thành, còn “mâm dưới” là mâm cơm của bà, mẹ và con cháu chưa đến tuổi trưởng thành. Trong khi đó, bữa ăn gia đình của người Quảng dường như không có hiện tượng “mâm trên”, “mâm dưới” như vậy. Người Quảng cũng “kính trên nhường dưới”, “ăn coi nổi, ngồi coi hướng” nhưng bữa ăn gia đình vẫn là bữa ăn chung của mọi người, với “nồi cơm chung, bát canh chung, đĩa rau sống chung, chén mắm chung”.¹

Ngoài bữa ăn gia đình còn có những bữa ăn tộc họ nhân các dịp kỵ giỗ tổ tiên, chạp lạp, những dịp mừng thọ ông bà, hay những dịp tế lễ trong làng, trong xóm. Đó là những bữa ăn có quy mô lớn hơn, lễ nghi trọng thị và có sự phân biệt vai vế hay tuổi tác của những người tham dự. Vì thế, sự thân tình và thoải mái của các thành viên tham gia các bữa ăn kiểu này có phần giảm bớt, song đây lại là những bữa ăn thể hiện tinh thần tôn trọng làng xã, tộc họ, tổ tiên và một tinh thần cố kết giữa các thành viên trong cộng đồng làng xã, tộc họ. Vì thế, những bữa ăn kiểu này vẫn được duy trì trong các làng quê xứ Quảng và được nhìn nhận như một nét văn hóa truyền thống của xứ Quảng.

Tóm lại, văn hóa ẩm thực xứ Quảng được hình thành và phát triển từ hàng trăm năm qua, trên cơ sở những điều kiện tự nhiên và bối cảnh xã hội của vùng đất này. Nền văn hóa ẩm thực ấy có những đặc trưng mang dấu ấn riêng của xứ Quảng, nhưng cũng có thể hiện những đặc trưng chung của văn hóa ẩm thực miền Trung và văn hóa ẩm thực Việt Nam. Theo đà tiến triển của lịch sử, một số món ăn, thức uống của người Quảng xưa không còn được duy trì, khiến cho nhiều tập tục, thói quen trong ăn uống của người Quảng Nam - Đà Nẵng hiện nay đã biến đổi ít nhiều. Theo đó, văn hóa ẩm thực xứ Quảng cũng có những biến chuyển theo thời gian, những đặc trưng cũ được chuyển hóa hoặc bị thay thế bởi những đặc trưng mới. Một nền văn hóa ẩm thực mới được hình thành, phù hợp với những biến đổi về kinh tế - xã hội ở Đà Nẵng nói riêng và ở xứ Quảng nói chung trong bối cảnh mới, tình hình mới.

1. Bùi Văn Tiếng, “Bài đã dẫn”, 55.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Bùi Văn Tiểng (2011). “Tổng quan văn hóa ẩm thực dân gian xứ Quảng”. *Văn hóa Du lịch Đà Nẵng*. Xuân Tân Mão 2011. 50-55.

2. Christoforo Borri (1998). *Xứ Đàng Trong năm 1621*. Hồng Nhuệ Nguyễn Khắc Xuyên và Nguyễn Nghị dịch. Thành phố Hồ Chí Minh: Thành phố Hồ Chí Minh.

3. Hồ Trung Tú, “Khẩu vị Quảng Nam”, <http://quandodo.com/4rum/showthread.php?p=1719>.

4. Hội Văn nghệ Dân gian thành phố Đà Nẵng (2010). *Tổng tập Văn hóa Văn nghệ Dân gian*. Tập 5: *Ẩm thực đất Quảng*. Đà Nẵng: Đà Nẵng.

5. Nguyễn Ngọc (Chủ biên) (2005). *Tìm hiểu con người xứ Quảng*. Đà Nẵng: Đà Nẵng.

6. Nguyễn Văn Xuân (1997). “Ẩm thực truyền thống Quảng Nam”. In trong: *Kỷ yếu Hội thảo khoa học ‘Bản sắc Việt Nam trong ăn uống’* do Đại học Dân lập Hùng Vương, Báo *Saigon Times Daily* và Khách sạn Majestic tổ chức, ngày 6.4.1997 tại Thành phố Hồ Chí Minh: 93-95

7. Tạ Chí Đại Trường (1968). “Dân Đại Việt ở cuối thế kỷ XVIII”. *Sử Địa*. Xuân Mậu Thân 1968.

8. Trần Đức Anh Sơn (2011). “Thầy Xuân với ‘triết lý’ mì Quảng”. *Quảng Nam Cuối tuần*. Số 2894 (Ngày 18 - 19.2).

NGHỀ LÀM MUỐI TẠI ĐÀ NẴNG
CHẤM DỨT TỪ LÚC NÀO

Lê Văn Hào*

Vĩnh Đà Nẵng còn có tên gọi là Vũng Thùng. Lâu hơn nữa có tên gọi là Đồng Long:
*Tam canh dạ tỉnh Đồng Long nguyệt
Ngũ cổ phong thanh Lộ Hạc thuyền*
(Đêm khuya trăng rọi Đồng Long
Thuyền buôn Lộ Hạc gió rờn canh thâu).¹

Khi còn thuộc vương quốc Chiêm Thành, Đà Nẵng là nơi giao thương tấp nập giữa các nước Đông Nam Á.

Từ năm 1600, Đà Nẵng là cửa ngõ buôn bán của Đàng Trong với các nước phương Tây như Hòa Lan, Bồ Đào Nha, Tây Ban Nha, Anh, Pháp... Trong lá thư gửi cho toàn quyền Hòa Lan ở Batavia (Indonesia) vào năm 1637, khi tàu Grol của Công ty Đông Ấn Hòa Lan đến Đà Nẵng, chúa thượng Nguyễn Phúc Lan đã viết: “Ta rất mong muốn thiên hạ đến doanh thương trong các hải cảng của ta”.

Đạo dụ năm Mậu Tý ngày 27.8 âm lịch (3.10.1888) vua Đồng Khánh hạ bút ký, nhượng đứt chủ quyền cho Pháp ba thành phố Hà Nội, Hải Phòng và Đà Nẵng. Theo phụ đính của đạo dụ, các xã, thôn nhượng cho Pháp trong đợt này là Hải Châu, Phước Ninh, Thạch Thang, Nam Dương và Nại Hiên Tây. Đó là phần đất đầu tiên thành lập thành phố Đà Nẵng. Tất cả đều nằm về phía tây Sông Hàn.

*Đứng bên ni Sông Hàn, ngó qua bên tê Hà Thân: nước xanh như tàu lá
Đứng bên tê Hà Thân, ngó qua đất Hàn: phố xá nghinh ngang
Kể từ ngày Tây lại, sứ sang
Đào sông Cầu Nhí, bòn vàng Bồng Miêu
Dặn tấm lòng em, ai dỗ đừng xiêu
Gắng công nuôi thầy với mẹ
Sớm chiều đã có anh.*

(Ca dao Đà Nẵng)

* *Nhà nghiên cứu, thành phố Đà Nẵng.*

1. Lê Thánh Tông, *Thiên Nam dư hạ tập*.
Lộ Hạc, *Các nước Đông Nam Á*.

Mười ba năm sau, ngày 22.2 năm Canh Tý (15.01.1901) vua Thành Thái ký thêm một đạo dụ nữa, nói rộng nhượng địa Đà Nẵng. Gồm có các xã thôn như: Xuân Đán, Thạc Gián, Liên Trì, Bình Thuận, Xuân Hòa, Thanh Khê, Hà Khê, Yên Khê (phía tây sông Hàn), Mỹ Khê, An Hải, Tân Thái, Nại Hiên Đông, Mân Quang, Vĩnh Yên (phía đông sông Hàn).

Nhìn toàn cảnh thì trong bao nhiêu năm Pháp cai trị, chỉ lo xây dựng và phát triển bên bờ tây, bên bờ đông vẫn còn nghèo xơ xác. Đến năm 1996, sau ngày giải phóng 29.3.1975 Nại Hiên Đông vẫn còn có vùng đất Nại Thịnh - vùng đất 4 không: Không điện, không trường, không đường, không nước (nước máy thủy cục).

Đà Nẵng là thành phố cảng, đương nhiên việc xây dựng hệ thống cảng là điều quan trọng của chính quyền nhượng địa.

Ban đầu, mặc bao kêu gào của các hãng vận tải đường biển như Messageries Maritimes, Chargeur - Réunis... cùng các thương gia Tây, Tàu và phòng Thương mại về tình trạng sông Hàn bị bồi lấp với tốc độ rất đáng lo ngại làm trở ngại việc thủy vận, cảng Đà Nẵng cũng chỉ được Công Chánh Đông Dương cho đào vét vào các năm 1894, 1908, 1913, 1919... phần lớn do xáng Cát Bà đảm nhận. Cứ sau mỗi lần nạo vét, việc vào ra hải cảng được dễ dàng chừng vài ba năm rồi trở lại tình trạng tắc nghẽn như cũ, có khi còn tệ hại hơn, như phúc trình của phòng Thương mại trình bày trước Hội đồng tối cao Đông Dương vào năm 1902.

Chính vì vậy năm 1929, chính quyền Pháp khởi công xây dựng đập đá làm bờ kè ngăn nước dòng Sông Hàn để tạo luồng lạch. Một bờ kè tại An Đồn, phường An Hải Bắc, nơi có cột cờ Thủ Ngũ. Một bờ kè tại Nại Tú (Tú Thủy) phường Nại Hiên Đông, nơi có ruộng muối và đổi Nại. Một bờ kè tại Nại Hưng, phường Nại Hiên Đông. Ba bờ kè này gọi là bờ đá đèn đỏ, cấm tàu chạy. Đập bờ kè từ đất liền ra gần nửa dòng sông Hàn, phía bờ đông sông Hàn. Dòng nước chảy về phía bờ tây, để luồng lạch được sâu hơn và tàu 2.000 tấn cập sát bến tại cảng gần chợ Hàn. Phía đông sông Hàn, lúc thủy triều xuống nước cạn, có thể lội ra đến gần giữa sông. Một bờ đá đèn xanh, chạy theo chiều dọc sông Hàn, ngoài cửa sông, bên ngoài cầu Thuận Phước để tàu chạy vào cảng phía bên hữu ngạn. Hai bờ đá Nại Tú và An Đồn đã bị phá hủy để làm đường Bạch Đằng Đông năm 2000. Hiện nay chỉ còn bờ đá đèn đỏ ở Nại Hưng và bờ đá đèn xanh mà thôi.

Khi làm bờ đá này, Pháp cho đặt đường ray xe lửa từ núi Sơn Trà cho đến phường Nại Hiên Đông để vận chuyển đá. Cha tôi lúc đó hơn 10 tuổi chạy theo chơi trên các toa xe lửa và bị tai nạn, gây nên vết sẹo ở chân còn

ghi dấu và đã kể cho tôi nghe chuyện như thế. Năm 1965, chùa Đông Quang tận dụng số đá rơi rớt dọc đường này để làm móng xây chùa tại địa phương.

Pháp còn cho đắp một con đường đất sét, từ đường Ngô Quyền chạy song song với sông Hàn ra đến tận đầu bờ đá đèn đỏ tại Nại Hưng. Con đường này được gọi là đập đất sét hay bờ đập tây. Nại Hiên Đông chỉ toàn là đất cát, nên lúc nhỏ các em tiểu học lấy đất sét con đường về làm thủ công cho các tiết học, hoặc các nhà nghèo lấy đất sét để đúc ông táo làm bếp nấu ăn. Trên tuyến đường đất sét có một kho thuốc (y dược) của Tây. Hiện nay trạm y tế của phường Nại Hiên Đông được xây dựng trên kho thuốc này. Con đường đất sét đi ngang qua khu ruộng muối gần Đài phát thanh Đà Nẵng chính là đường Nguyễn Trung Trực hiện nay đã ngăn nước mặn vào ruộng muối, đồng thời các bờ kè đá ở sông Hàn cũng ngăn cản không cho nước biển vào sâu trong nội địa.

HỘI ĐỒNG THIỆN VỚI SẮC THUẾ MUỐI TẠI ĐÀ NẴNG

Chính quyền nhượng địa Đà Nẵng của Pháp có một hội đồng thành phố do một chủ tịch cầm đầu với sáu nghị viên. Tuy gọi là đại diện dân chúng nhưng các nghị viên lại không do dân cử, và mặc dầu đa số thị dân là người Việt nhưng đa số nghị viên là người Tây. Trong số bảy nghị viên đó, năm người Pháp là do Khâm sứ Trung Kỳ cử ra trong số dân Pháp sinh sống tại thị xã và không phải là công chức; hai nghị viên còn lại là người Việt do các làng trong nhượng địa cử ra trong số những thân hào biết tiếng Pháp. Quy chế hội đồng không cho phép người Việt làm chủ tịch. Hội đồng có một số quyền hạn khá rộng rãi. Chẳng hạn:

- Hội đồng được đưa ý kiến về các vấn đề quản trị tài sản thị xã, ngân sách thị xã, các sắc thuế địa phương, các nguồn lợi thành phố, việc mở mang đường sá, công trường... nhưng nghe hay không là quyền của Đốc Lý.

- Tuy nhiên, Đốc Lý bắt buộc phải tham khảo ý kiến Hội đồng về các vấn đề như: Dự án mở đại lộ, những sửa đổi ranh giới trong thị xã, cảnh sát thành phố. Các công chức trong thị xã hay đại diện các cơ quan trong thị xã có thể được Hội đồng mời ra để tham khảo ý kiến về các vấn đề chuyên môn.

- Hội đồng có thể bị giải tán do nghị định của toàn quyền Đông Dương.

Như vậy, Hội đồng vừa có tính cách tư vấn, vừa có tính cách tham vấn bắt buộc.

Hai cụ Nguyễn Thúc Bật và Lê Cam là những dân bản địa được bầu vào Hội đồng thành phố đầu tiên năm 1911. Hội đồng Thiện được bầu vào các khóa sau. Hội đồng Thiện tên thật là Nguyễn Văn Thiện, người làng Mân

Quang, Thọ Quang, Sơn Trà. Có con trai là Nguyễn Văn Tường (tức là ông Hương Phụng), có cháu nội là Nguyễn Văn Thanh đã từng là chủ tịch phường Thọ Quang trước năm 1975 của chế độ Việt Nam Cộng hòa.

Ông Thiện đi thi hương đỗ cử nhân, thi hội đỗ trường Nhất, trường Nhì. Lúc đậu trường Nhì, ông báo tin về gia đình, gia đình chuẩn bị gạo nếp, heo, bò chờ ngày vinh quy bái tổ, cả nhà ăn chay nằm đất cầu nguyện cho ông được đỗ trường Ba - tiến sĩ. Ngược lại dân làng ăn chay nằm đất cầu cho ông này thi rớt. Kết quả ông Thiện rớt trường Ba, không đỗ được tiến sĩ. Từ đó ông Thiện có lòng hận thù dân làng Mân Quang và bắt tay làm việc cho Pháp, được bầu vào Hội đồng thành phố, do vậy mới có tên là Hội đồng Thiện. Ông Thiện là người đề nghị chính quyền Pháp thu sắc thuế muối đầu tiên. Trước kia làm muối không đóng thuế nên dân làm muối ghét ông dữ lắm.

Về đời sau, con trai ông là Nguyễn Văn Tường (Hương Phụng) cùng với dân làng Mân Quang có một trận thư hùng về kiện thừa ruộng đất. Cầm đầu phe kiện của dân nghèo là ông Trương Văn Chạy (tức là cụ Cửu Lương, cha ruột anh Trương Văn Hảo, nhân viên phòng Văn hóa - Thông tin quận Sơn Trà). Ông Hương Phụng là địa chủ, được chính quyền Pháp bảo vệ nên thắng kiện.

Cuộc phân hóa nội bộ hương lão của làng Mân Quang còn kéo dài mãi đến lúc cha tôi làm rể của làng; nhân trong một cuộc sinh hoạt làng cha tôi góp ý xin đổi chữ Mân (閩) là người Mân sang chữ Mân (玫) là đá quý vì chữ Mân (閩) có bộ trùng bên trong chữ môn, có nghĩa là trong nhà bị sâu, bọ, côn trùng cắn rúc nhau mãi!

Bị thu sắc thuế muối, dân chúng nản lòng, dần dần bỏ nghề làm muối là nguyên nhân gián tiếp. Khi Pháp khởi công làm kè đá và đắp đập đất sét ngăn chặn nước biển vào ruộng muối. Nghề làm muối tại Đà Nẵng chấm dứt hẳn từ đó năm 1929.

CHÉ TRONG VĂN HÓA CỦA NGƯỜI CƠ TU: “PHẨM VẬT UY TÍN VÀ VAI TRÒ CỦA NÓ TRONG “MẠNG LƯỚI TRAO ĐỔI HÀNG HÓA MIỀN XUÔI - MIỀN NGƯỢC” Ở VÙNG QUẢNG NAM”¹

Trần Kỳ Phương*

Trong một chuyến khảo sát nhân học về trao đổi hàng hóa giữa miền xuôi và miền ngược ở tỉnh Quảng Nam, chúng tôi đã lên huyện Đông Giang vào tháng 6 năm 2014; khi đến cơ quan Huyện ủy, ấn tượng đầu tiên của tôi là hình tượng của ba cái ché to lớn màu vàng đất tựa vào nhau được phục chế bằng xi-măng dựng ngay tại sân trước của cơ quan.

Ông Nguyễn Bằng, Bí thư Huyện ủy huyện Đông Giang là người đã có ý tưởng dựng ba cái ché này, vì theo ông: “Cái ché tượng trưng cho sự giàu có, sự đoàn kết, sự giao tiếp: đối ngoại, đối nội và nghi lễ trong văn hóa truyền thống của người Cơ Tu. Ba cái ché tượng trưng cho ba huyện miền núi của tỉnh Quảng Nam là Đông Giang, Tây Giang và Nam Giang nơi có đa số người Cơ Tu sinh sống”. Cho nên khi chọn hình tượng ba cái ché để dựng tại cơ quan huyện ủy, ông Bằng hàm ý rằng, người Cơ Tu ở ba huyện miền

1. Tác giả chân thành cảm ơn Quỹ POSCO TJ Park Foundation's Research Grants for Asia Studies và Hội Văn hóa và Nghệ thuật các dân tộc thiểu số Việt Nam đã tài trợ để thực hiện đề tài *Studying on the cultural interactions between the Viet and the Cham in Central Vietnam: An Approach on Historical Anthropology* từ 3.2014 đến 2.2015.

Bài viết này là một phần kết quả của nghiên cứu trên. Một phần tư liệu sử dụng trong bài viết này đã được tác giả thu thập trong những chuyến nghiên cứu điền dã tại các huyện Duy Xuyên, Đại Lộc, Đông Giang, Tây Giang và Nam Giang tỉnh Quảng Nam và tại thành phố Đà Nẵng vào tháng 3, 6, 8, 12.2014. Nhân đây tác giả cảm ơn các anh Nguyễn Thượng Hỷ, Lê Văn Minh, Nguyễn Văn Thọ, Phan Văn Khoa, Lê Văn Cường, Lê Trường và cô Chu Thị Hương đã cùng tham gia những chuyến khảo sát này.

Một phần nội dung của bài viết này đã được Trần Kỳ Phương và Rie Nakamura trình bày trong tham luận tựa đề: “Eagle-wood and Jar: Reconstructing upland and lowland exchange network in Central Vietnam” tại Hội nghị Quốc tế “*The Asian Network for GIS-based Historical Studies/ANGIS and The Cultural Relationship Study of Mainland Southeast Asia Project/CRMA Meeting 2015*” tổ chức ngày 5 - 6.1.2015 tại Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Center, Bangkok, Thailand.

* Nhà nghiên cứu, thành phố Đà Nẵng.



Hình tượng ba cái ché dựng tại sân cơ quan huyện ủy huyện Đông Giang, tỉnh Quảng Nam. (Ảnh: Trần Kỳ Phương, 2014)

núi này sẽ đoàn kết để xây dựng và phát triển kinh tế cũng như bảo tồn văn hóa truyền thống của mình. Điều đó cho chúng ta biết rằng, cái ché vẫn còn một sức sống mạnh mẽ trong sinh hoạt và gắn bó mật thiết với tình cảm của người Cơ Tu cho đến hiện nay.

CHÉ TRONG VĂN HÓA CỦA NGƯỜI CƠ TU

Việc chọn ba cái ché làm biểu tượng cho văn hóa Cơ Tu của ông Bằng phản ánh một truyền thống văn hóa lâu đời của đồng bào Cơ Tu, vì ché (jố/chớ) cùng với các sản vật khác như chiêng (ching), nổi đồng (goq bung), mã não (hchoong), vải dệt thổ cẩm (azuông), con trâu (t'ri)... là một tài sản quý tạo nên uy tín của dòng họ hoặc cá nhân trong xã hội Cơ Tu; trong đó ché/ché quý được xem là tài sản có giá trị lớn nhất.

Hiện nay, vào nhà ở theo kiểu truyền thống của một gia đình người Cơ Tu, chúng ta thường thấy những hàng ché đủ các loại khác nhau, từ kiểu dáng cho đến màu sắc và hoa văn, được bày ngang trên một cái kệ cao đóng vào vách sau của nhà sàn; còn trong các nhà dựng theo kiểu của người Kinh, thì ché được bày thành hàng ngang theo vách nhà hoặc được đặt trên tủ ngang kê sát vách sau của gian chính.

Theo quan niệm của người Cơ Tu, ché đó là để “làm cửa” (cơ-van-chư-nập/zôn karvan/đồ ti), khẳng định sự giàu sang và địa vị trong xã hội. Nhà giàu thì có đến vài chục cái; nhà nghèo chỉ ít cũng sắm được một vài cái. Cái ché tham gia vào hầu hết các sinh hoạt chủ yếu trong xã hội của người Cơ Tu, từ sơ sinh cho đến hôn nhân rồi tang tế (Lưu Hùng 2006: 195).

Người Cơ Tu quan niệm cái ché (jố/chớ) như một vật thiêng (jố ring), vì vậy họ có nhiều nghi thức để cúng ché (bhuoil jố). Khi mua được một cái ché mới, họ tổ chức một lễ nhỏ để cúng mừng ché (bhuoil kál jố), vật cúng chỉ là một con gà và một chai rượu để thiết đãi bà con quanh xóm; nếu mua được một cái ché quý, thì vật cúng có thể là một con heo và vài ché rượu để mời cả làng; và khi bán một cái ché, người Cơ Tu cũng làm lễ cúng tiễn ché (bhuoil tr'xal jố).

Theo nhà dân tộc học người Thụy Điển, Kaj Arhem, trong văn hóa Cơ Tu, cái ché (jố) là vật chứa cái sống trong khi cái hòm (p'rang) là vật chứa cái chết; cả hai hiện vật đều được cất giữ trong cùng một ngôi nhà (doong). Khi đến tuổi già người Cơ Tu thường được người thân chuẩn bị một cái hòm gỗ cho riêng mình và nó được cất giữ ở dưới nhà sàn. Arhem đã luận giải rằng, cái ché tượng trưng cho sự giàu có của dòng họ (drưor) cho nên chúng được cất giữ/trưng bày thành những hàng dài trên một cái kệ đóng ở lưng chừng vách sau đối diện với cửa vào (parah) - nơi trang trọng nhất của một ngôi nhà; còn cái hòm tượng trưng cho cái chết cho nên nó được đặt trên mặt đất về phía sau vách nhà sàn, ở dưới và cách xa hàng ché (Arhem 2010: 227-36). Cái ché tượng trưng cho sự sống nên được giữ “trong nhà” còn cái hòm tượng trưng cho sự chết nên đặt ở “ngoài nhà”; cách sắp đặt này phản ánh nhận thức theo vũ trụ luận nhị nguyên: lưỡng hợp - lưỡng phân, phân định sự vật theo xu hướng cặp đôi hỗ trợ: cõi trên/trong <=> cõi dưới/ngoài..., một nhận thức phổ biến trong văn hóa của các cư dân miền Thượng và của cả vùng Đông Nam Á.¹ Vì vậy, trong văn hóa Cơ Tu, cái ché mang nhiều biểu tượng, nó là sợi dây liên kết giữa tổ tiên với người sống cho tới người chết.

Trong hôn nhân, ché là một vật dẫn cưới quan trọng của người Cơ Tu, nó là tài sản phải có khi làm lễ đính hôn và lễ cưới. Khi một gia đình muốn “bắt vợ” cho con trai thì phải có ít nhiều ché để làm sính lễ; nhà trai càng giàu thì phải trả càng nhiều ché theo tục lệ thách cưới, đòi sính lễ (panooih) của nhà gái (Phan Thị Xuân Bốn 2002: 57).

Trong một nghiên cứu, nhà dân tộc học Lưu Hùng đã nêu lên một trường hợp rất thú vị về sự lưu chuyển của một cái ché trong vòng hai mươi

1. Tín ngưỡng vũ trụ lưỡng hợp - lưỡng phân được phản ánh rất rõ trong văn hóa Champa, thể hiện qua vị trí và vai trò của hai thánh địa hoàng gia Champa, đó là Mỹ Sơn/Srisana-Bhadresvara và Po Nagar Nha Trang. Theo đó, Mỹ Sơn thuộc về yếu tố Đực/Cha/Núi/Cau; còn Po Nagar Nha Trang thuộc về yếu tố Cái/Mẹ/Biển/Dừa (Trần Kỳ Phương & Rie Nakamura 2012: 267-80). Tín ngưỡng này cũng phổ biến trong văn hóa của người Jarai ở Tây Nguyên mà hiện tượng của Vua Lửa (Patau Pui) và Vua Nước (Patau Ya) là một thí dụ (Hardy 2014: 83-92).

năm qua các cuộc hôn nhân, đó là trường hợp của gia đình ông Alăng Pêéc, ở làng Pr'ning, xã Lăng, huyện Tây Giang, tỉnh Quảng Nam, hiện đang sở hữu một cái ché mà lịch sử của nó được diễn ra như sau:

- Ông Bríu Trưng ở làng Aró, xã Lăng, chỉ nhớ rằng cái ché này được mua về từ bên Lào. Ông đã thừa kế nó từ nhiều thế hệ trước. Vào khoảng giữa thế kỷ XX, nó trị giá một con trâu;

- Khoảng năm 1957 - 1958, ông Trưng cưới em gái của Pêéc và cái ché được dùng làm vật sính lễ. Từ đó, nó thuộc về gia đình ông Pêéc;

- Năm 1978, con trai của Pêéc cưới con gái của Clâu Nâm ở cùng làng, và cái ché được chuyển từ gia đình ông Pêéc qua gia đình ông Nâm;

- Năm 1979, em trai của Nâm cưới con gái của Coor Nhir ở cùng làng, và cái ché đã đi từ nhà ông Nâm sang nhà ông Nhir;

- Năm 1980, khi ông Nhir cưới em gái của Bríu Póh, và cái ché chuyển từ nhà ông Nhir sang nhà ông Poh;

- Năm 1981, khi ông Poh cưới chị gái của Alăng Pêéc, cái ché lại quay trở về nhà ông Pêéc sau hai mươi năm lưu chuyển qua ba gia đình khác nhau (Lưu Hùng 2008).

Trong trường hợp này cái ché ấy là một báu vật (k'rlooc) vì nó đã đem sự may mắn trở về với gia tộc của ông Alăng Pêéc sau khi đã đi qua nhiều gia đình khác nhau (Lưu Hùng 2007: 160).¹

Trong tang lễ, ché được chôn theo người chết theo tục “chia của cho người chết” (xi noor) của người Cơ Tu; trong trường hợp này, cái ché phải bị đục thủng ở đáy, gọi là “giết cái ché” (pacet jó) để chôn quanh nhà mồ (ping).

Ché có liên quan mật thiết đến phong tục uống rượu, cũng như các dân tộc khác ở miền Thượng, người Cơ Tu uống rượu không chỉ để giải trí, mà, là để tạo mối liên kết, thảo luận, bàn bạc các vấn đề có liên quan đến cộng đồng hoặc của cá nhân; rượu kết nối giữa con người với con người trong các sinh hoạt xã hội và giữa con người với thần linh trong các nghi lễ. Rượu có mặt trong tất cả các sinh hoạt chính trong xã hội Cơ Tu như lễ hội, cúng tế,

1. Trong một chuyến điền dã ngắn ngày vào giữa tháng 5.2015, chúng tôi có dịp gặp ông Alăng Pêéc tại làng Pr'ning, xã Lăng, huyện Tây Giang. Ông Alăng Pêéc cho biết rằng ông đã giao cái ché quý đó cho người con trai đầu là ông Alăng Vốt, sinh 1953, người mà ông Pêéc đã đem cái ché làm quà sính lễ để cưới vợ hồi năm 1978. Ông Alăng Vốt đã cho chúng tôi xem cái ché quý này, đó là một cái ché nhỏ không có quai ở cổ, cao 46 cm, đường kính miệng 11,5 cm, màu vàng nhạt (màu da lươn). Người Cơ Tu gọi loại ché này là “H'loom”. Bên cạnh cái ché quý này, chúng tôi thấy ông Vốt có một bộ sưu tập ché mới màu xanh trắng vẽ các loại hoa văn.

kết nghĩa, cưới hỏi, giao tiếp, tang lễ... Vì thế, có thể nói rằng nếu không có cái ché thì nghi thức uống rượu của người Cơ Tu (um buah) và của các tộc người ở khu vực Trường Sơn - Tây Nguyên chắc chắn không thể hoàn mỹ.

Đối với đồng bào miền núi, ché là một tác phẩm nghệ thuật, nên việc lựa chọn ché để sưu tập đòi hỏi một sự thưởng lãm nghệ thuật cao; phải là những người sành điệu thì mới có thể phân biệt được ché cổ và ché mới hoặc thưởng lãm được vẻ đẹp của các loại ché. Người Cơ Tu phân chia ché thành nhiều loại như, ché cổ (jó ti), ché mới (jó ngườp), ché màu vàng nâu (jó ja-roong), ché màu vàng nâu nhỏ (jó tr'loi), ché màu nâu có điểm hạt cườm (jó a'jai), ché có hình rồng (jó k'roong)... trong đó, loại “jó a'jai” là quý hơn. Với người Cơ Tu, các loại ché thật nặng, xương gổm dày, cứng, có men màu nâu sẫm, hoặc màu đen hay màu vàng nâu, mà họ tin rằng có chất “sắt” là quý nhất; và các loại ché quý đều phải có kích thước cao to. Condominas đã từng so sánh sự tích lũy ché quý của các dân tộc miền Thượng, mà theo ông đó là một hành động văn hóa tương tự với các nhà sưu tập nghệ thuật ở phương Tây (Condominas 1972: 338).

Trong nghệ thuật điêu khắc, bước vào những ngôi nhà làng hay “guol” của người Cơ Tu, chúng ta thường thấy hình tượng của cái ché được trang trí trang trọng trên cột cái (j'rang măng) của “guol”; ché cũng được ưa thích chạm khắc trên đầu cột đâm trâu (xanur); và nó cũng được trang trí phổ biến trên nhà mồ (ping). Khi tham dự một lễ đâm trâu để mừng lúa mới (caharo tame) được tổ chức tại trung tâm huyện Tây Giang hồi tháng 3 năm 2014, chúng tôi thấy thanh niên Cơ Tu hãnh diện vác trên vai những cái ché lớn màu xanh trắng, cùng nhảy múa theo tiếng chiêng trống trong khi những người khác cầm gươm giáo hò hét, reo vui...



Thanh niên Cơ Tu vác ché để múa trong lễ đâm trâu.
Ảnh: Trần Kỳ Phương, 2014

Già làng A Tùng Vẽ ở làng Gừng, thị trấn Prao, huyện Đông Giang cho biết, gia đình ông có một cái ché quý do ông bà để lại, trong chiến tranh, khoảng những năm 1960, bộ đội địa phương đã mượn cái ché của gia đình ông để đựng muối. Cái ché được giấu trong hang núi để tránh bom đạn; sau chiến tranh, cho đến đầu những năm 1980, ông Vẽ và anh ông đã lên núi tìm lại cái ché mang về cho gia đình. Hiện gia đình ông gìn giữ cái ché này như vật gia bảo, vì nó đã được truyền qua nhiều đời. Khi đem cái ché từ hang núi về lại gia đình, ông đã làm một lễ cúng ché để cảm tạ thần linh (abhuoi) đã gìn giữ cho cái ché còn nguyên vẹn. Chúng tôi đã được ông cho xem cái ché quý, đó là một cái ché cũ bằng sành, màu nâu, có kích thước lớn, xương gốm dày và nặng.¹



Ông A Tùng Vẽ
và cái ché quý của gia đình ông.
Ảnh: Trần Kỳ Phương, 2014

Theo già làng A Tùng Vẽ, ché quý (jố ti) không nhất thiết phải là ché có niên đại cổ xưa mà phải là cái ché được nổi tiếng trong cộng đồng là ché thiêng (jố ring); đặc biệt, những cái ché đã được lưu truyền qua nhiều đời; cho nên gia đình ông rất tự hào vì đã giữ được cái ché quý này mà theo ông là vô giá. Nhìn rộng ra, trong cộng đồng cư dân miền Thượng, giá trị của mỗi cái ché dường như không có một định giá tiêu biểu nào mà tùy theo sự thương lượng giữa chủ sở hữu và người muốn được chuyển nhượng. Georges Condominas đã từng chứng kiến việc định giá một cái ché cổ ở người Mnông Gar, ông viết: “Đó là một cái ché cổ rất đẹp thấy ở Daak Bok, trên núi, và người chủ đã tự hào định

giá nó bằng một con voi có đôi ngà dài như cánh tay. Cái ché còn được coi là một *hêng rme*h (“hồn”- rông)” (Condominas 1997: 384; 1972: 202-219).

Trong sinh hoạt hằng ngày, ché được dùng để ủ rượu hoặc đựng rượu và cất chứa các vật quý như, mã não (hchoon), hạt cườm (arak), và vải dệt

thổ cẩm (azuông); các vật quý này được cất giữ trong ché để tránh bị côn trùng, chuột hoặc các loại thú khác cắn phá.

Để có được ché đẹp, người Cơ Tu phải xuống các chợ vùng xuôi để trao đổi với những bạn hàng thân thiết/kết nghĩa (pr’đi noh) người Kinh. Trước kia, ở vùng Quảng Nam, người Cơ Tu thường gửi hàng xuống các chợ lớn như Hà Tân, Ái Nghĩa, Túy Loan... để đổi các loại ché, chiêng; ngược lại, các bạn hàng/“các lái” người Kinh cũng thường đem các mặt hàng cao cấp này lên tận các làng xa để bán/đổi cho người Cơ Tu.

Thông thường, ché quý được giới thiệu bởi các “mối lái” được coi là những người trung gian (ador lúot dol) để tiếp thị mặt hàng cao cấp này từ người Kinh tới người Cơ Tu hoặc giữa người Cơ Tu với nhau một khi có nhu cầu trao đổi. Khi chọn được những cái ché “ưng bụng”, người Cơ Tu sẽ bàn cách mua hoặc đổi ché bằng sản phẩm rừng ngang giá hoặc trả bằng tiền mặt (trước kia đơn vị chính để trao đổi được tính bằng con trâu); nhiều khi họ mua chịu và trả dần thành nhiều đợt.

Gần đây, chúng tôi thấy thương lái người Kinh đi xe máy lên đến làng Pr’ning, xã Lăng, huyện Tây Giang để đổi đồ gốm sứ gồm ché, chén, đĩa cho người Cơ Tu; mặt hàng trao đổi gồm các loại lâm sản như mật ong, hạt uoi, nấm quý, măng... Ngày nay đường xá đi lại dễ dàng nên sự trao đổi hàng hóa giữa miền ngược và miền xuôi nhanh chóng và thuận tiện hơn trước rất nhiều; nhờ vậy, người Cơ Tu tiếp tục giữ được sở thích cao quý của mình để sưu tập thêm nhiều ché trong tâm thế bảo tồn văn hóa truyền thống tộc người.

Cùng với cái chiêng (ching), ché là một trong những tài sản quý báu nhất theo quan niệm của người Cơ Tu cũng như của đồng bào miền Thượng. Nếu chúng ta có một không gian văn hóa cố gắng chiêng đã được UNESCO công nhận là Di sản văn hóa phi vật thể đại diện của nhân loại; thì theo nhiều nhà nghiên cứu, cái ché cũng là một di sản văn hóa phi vật thể của các dân tộc miền Thượng (Lưu Hùng 2008), nó cần được nghiên cứu sâu hơn và cần được bảo tồn theo đúng giá trị tinh thần và vật chất của chính nó.

CHÉ TRONG MẠNG LƯỚI TRAO ĐỔI HÀNG HÓA MIỀN XUÔI - MIỀN NGƯỢC

Tỉnh Quảng Nam có hai dòng sông chính nối liền miền núi và đồng bằng, đó là sông Thu Bồn và sông Vu Gia. Hai dòng sông này và những phụ lưu của nó đã tạo nên một hệ thống giao thông vô cùng thuận lợi giữa miền ngược và miền xuôi trong toàn tỉnh. Dựa theo hai dòng sông này, một hệ thống chợ đã được tạo dựng từ nhiều thế kỷ trước và vẫn tồn tại cho đến ngày nay mà sử sách và cư dân địa phương gọi là “nguồn Thu Bồn” và “nguồn

1. Chúng tôi đã tham vấn bà Louise Cort, một chuyên gia về gốm sứ Đông Nam Á của Bảo tàng Sackler Gallery, Washington, D.C., về cái ché quý của ông A Tùng Vẽ; bà Cort cho biết rằng cái ché này sản xuất vào đầu thế kỷ XX tại một lò gốm ở Móng Cái, tỉnh Quảng Ninh (Email ngày 17.8.2014).

[illegible]

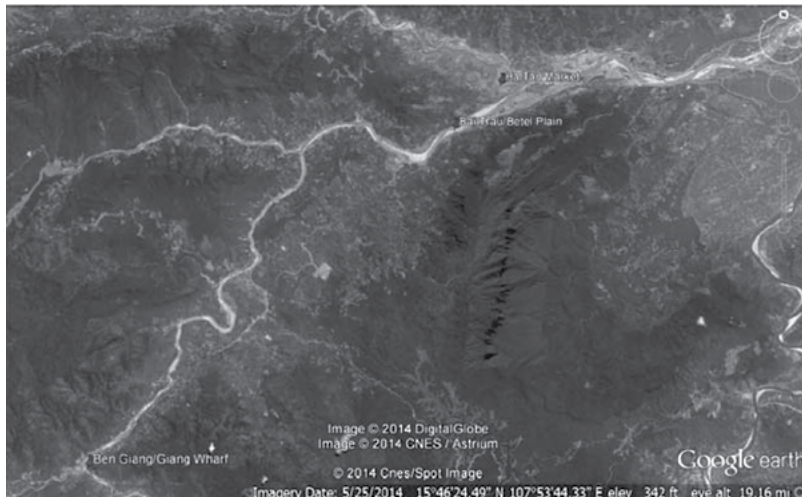
Hiện nay, người Cơ Tu sinh sống tập trung tại ba huyện miền núi ở phía tây của tỉnh Quảng Nam đó là: Đông Giang, Tây Giang và Nam Giang, khoảng 50.000 người (Lưu Hùng 2007: 18); và một phần ở phía đông tỉnh Sekong (Lào), khoảng 25.000 người (Saluvan & cộng sự 1996: iii). Xưa kia,

dựa trên vị trí địa lý tọa lạc của từng làng (viel), dọc theo những con suối lớn ở thượng nguồn, người Cơ Tu tự phân biệt họ thành hai vùng, đó là Cơ Tu vùng thấp (Phương Ếp) và Cơ Tu vùng cao (Zal).¹ Người Cơ Tu ở vùng thấp hơn, đặc biệt những làng tiếp giáp với đồng bằng thường giao thương trực tiếp với thương lái người Kinh; và chính những làng Cơ Tu ở vùng thấp hơn đã giữ vai trò trung chuyển hàng hóa đến những làng Cơ Tu ở vùng cao hơn. Trong lịch sử, hệ thống trao đổi dựa theo địa hình từ thấp lên cao này đã tạo nên một mạng lưới giao thương năng động và thường xuyên giữa miền xuôi và miền ngược, từ vùng đồng bằng của tỉnh Quảng Nam lên đến tận miền Nam Lào.

Ông Ka Phú Thương, 82 tuổi, một cán bộ người Cơ Tu đã về hưu hiện sống tại thôn Bà Dồn, xã Ca Dy, huyện Nam Giang (cách Bến Giằng khoảng 1km về phía nam), cho biết rằng, trước kia vào khoảng đầu những năm 1950,

2. Theo các nhà dân tộc học, tục “săn máu” có thể là một tàn tích của tục “săn đầu” phổ biến trong các sắc tộc ở Đông Nam Á xưa kia. Khi Le Pichon viết về người Cơ Tu ở Quảng Nam, khoảng năm 1938, ông còn thấy một cột đâm trâu có gắn một cái sọ người ở gần Bến Hiên (Le Pichon 1938: 393 [Tham khảo bản dịch “Kẻ săn máu” của Nguyễn Phước Vĩnh Tùng. Nhân đây tác giả cảm ơn Nguyễn Phước Bảo Đàn đã cung cấp bản dịch này. (Lưu Hùng 2006: 269).

người Cơ Tu ở vùng cao hơn thường xuống trao đổi hàng hóa với người Cơ Tu ở vùng thấp hơn, chứ người Cơ Tu ở vùng thấp hơn rất hiếm khi đi ngược lên vùng cao hơn để đổi hàng. Còn thương lái người Kinh thì không dám đi sâu vào các làng Cơ Tu vì sợ tục “săn máu”. Cho nên Bến Giằng và Bến Hiên là hai nơi trao đổi hàng hóa chủ yếu giữa người Cơ Tu và người Kinh ở trong vùng.¹



Bản đồ vị trí của Bến Giằng, Bãi Trầu và chợ Hà Tân theo Google Earth.



Cảnh quan Bến Giằng hiện nay.
Ảnh: Trần Kỳ Phương, 2014

1. Sách *Phủ biên tạp lục* chép rằng: “Nguồn Ô Da [Vu Gia] không có lệ thuế, sản xuất vàng rất nhiều, nhưng đầu nguồn đường xa, nhiều ác man [TKP nhấn mạnh], người buôn chỉ lấy ở sông, không dám lấy ở núi” (Lê Quý Đôn 2007: 287).

Về giá cả trao đổi, ông Ka Phú Thương nói rằng, vào khoảng đầu những năm 1950, tại Bến Giằng, một cái ché mới (jố tamee) có thể đổi bằng 20 gùi trầu (zong apah), hoặc bằng 20 lít mật ong (dac k'zố/dac k'rot); còn một cái ché xưa (jố ti) thì phải đổi đến hai con trâu.¹

Cách Bến Giằng khoảng 30 km trên sông Cái, một đầu nguồn của sông Vu Gia, có một địa danh gọi là Bãi Trầu nay thuộc thôn Hòa Hữu Tây, xã Đại Đồng, huyện Đại Lộc, đối diện với làng Hội Khách bên kia sông.



Cảnh quan Bãi Trầu hiện nay.
Ảnh: Trần Kỳ Phương, 2014

1. Người Cơ Tu chia trầu thành “nhúm”, mỗi “nhúm” có 20 lá trầu, mỗi gùi đựng được 50 “nhúm” nặng khoảng 30 kg; một vại “nhúm” thì đổi được một con trâu (phỏng vấn anh Abing Lăm, làng Pr'ning, huyện Tây Giang, ngày 19.7.2014). Suy ra, hai mươi gùi trầu có một ngàn “nhúm”, khoảng hai vại lá. Ở Đà Nẵng, khoảng năm 1947 - 1948, mua lẻ, một xu được 2 gói trầu, mỗi gói 10 lá, tức là bằng một “nhúm” của người Cơ Tu. Như vậy, hai ngàn lá trầu, mua lẻ, trị giá một đồng Đông Dương. Vào thời đó, một xu mua được một lon gạo; và, trung bình một người ăn khoảng ba lá trầu mỗi ngày. Một đồng Đông Dương rất có giá trị cho nên xây một gian nhà gạch mái tranh giá chỉ khoảng ba đồng (phỏng vấn bà Trần Thị Huệ, sinh 1927, tại Phường Khuê Trung, quận Cẩm Lệ, Đà Nẵng, ngày 15.12.2014). Nếu theo ông Ka Phú Thương thì giá một cái ché mới mua ở Bến Giằng giá là 10 đồng Đông Dương (?); và như vậy, đương thời giá trầu bán lẻ tại Đà Nẵng đắt gấp mười lần tại Bến Giằng (!).

Đây là một bãi cát lớn ven sông, trước kia là nơi trao đổi trâu và các loại lâm sản khác giữa người Cơ Tu và người Kinh. Ngày nay, ở đây vẫn còn một làng nhỏ gọi là Vạn Hữu Vinh¹, làng này trước đây đã tham gia tích cực vào việc trao đổi hàng hóa trên sông nước trong vùng. Ông Trần Lăng, sinh năm 1930, một cán bộ về hưu, hiện sống tại đây cho biết, trước năm 1945, gia đình ông vốn sinh sống bằng nghề ghe, chuyên chở hàng hóa trên sông Vu Gia cho đến Hội An, gọi là “ghe trường”, một loại ghe buồm nhỏ, khoảng 8,80 m x 3 m, chạy trên sông. Ông Lăng cho biết trao đổi hàng hóa ở Bãi Trầu chủ yếu là những mặt hàng thông dụng như: mắm muối, chiếu, vải... để đổi lấy trâu (gọi là trâu nguồn), mật ong, vỏ cây chay (để ăn trâu)...; còn ché, chiêng, nổi đồng, mâm đồng thì người Cơ Tu thường phải xuống các chợ vùng trung du như Hà Tân, Hà Nha, Ái Nghĩa để mua hoặc đổi. Tưởng cũng nên lưu ý rằng, trước kia, trâu là mặt hàng có thị trường lớn, nó là một nhu yếu phẩm của người miền xuôi; vì vậy trâu đã đem lại lợi nhuận rất cao trong việc trao đổi hàng hóa giữa miền ngược và miền xuôi. Người Cơ Tu có thể đổi trâu để lấy trâu bò hoặc các mặt hàng cao cấp khác như ché, chiêng, nổi đồng, mâm đồng. Chính địa danh Bãi Trầu cũng đã phản ánh phần nào tầm quan trọng của mặt hàng này trong giao dịch thương mại. Việc trao đổi hàng hóa tại nơi đây xảy ra quanh năm, trừ những lúc mưa to và lũ lụt vào các tháng 10 và 11 dương lịch. Mùa trao đổi nhộn nhịp nhất trong năm là từ cuối tháng 12 đến tháng 3 dương lịch. Đây cũng là thời gian sau những vụ mùa cho nên người Cơ Tu thường tổ chức đi lại, thăm viếng và trao đổi hàng hóa. Người Cơ Tu ở vùng thấp thường gửi hàng đi bộ xuống Bến Giằng, rồi từ Bến Giằng đi tiếp xuống Bãi Trầu để đổi hàng, từ Bến Giằng xuống Bãi Trầu mất khoảng một ngày. Ông Ka Phú Thương nói rằng, “...vào mùa mưa hàng hóa thường đắt đỏ hơn mùa nắng, vì thương lái người Kinh chuyển hàng lên miền ngược khó khăn hơn; còn người Cơ Tu thì cũng ít đi rừng vì nguy hiểm hơn...”²

Sau chiến tranh, từ năm 1975, việc trao đổi hàng hóa giữa miền ngược và miền xuôi đã được nối kết lại sinh động hơn. Già làng A Tùng Vẽ cho biết, vào những năm 1980, ông thường đi đổi hàng ở chợ Hà Tân, huyện Đại Lộc, thường đi thành nhóm vài ba người, đi men theo suối, đoạn nào gặp sông, có ghe thì xin đi theo ghe; từ làng Gừng của ông ở thị trấn Prao đi theo sông Kôn xuống đến chợ Hà Tân chỉ mất hai hoặc ba ngày. Còn vợ chồng anh Abing Lăm, sinh năm 1946, và chị Hối Thị Aru, ở làng Pr'ning, xã Lăng, huyện Tây Giang (trước năm 2003 là huyện Hiên, tiếp giáp vùng biên giới

1. “Vạn” là làng của cư dân sống trên sông nước tọa lạc ven sông hay ở cửa sông. Cư dân sống bằng nghề vận chuyển, buôn bán đường sông hoặc nghề đánh bắt thủy sản trên sông.
2. Phỏng vấn của tác giả tại thôn Ca Dy, huyện Nam Giang ngày 28.8.2014.

Việt - Lào) cho biết, vào khoảng những năm đầu 1980, họ thường cùng bà con trong làng gửi lâm thổ sản xuống chợ Hà Tân, cả đi lẫn về mất hết hai tuần lễ, để đổi ché, chiêng, mắm muối và các vật dụng cần thiết; vào thời kỳ đó chưa có đường lớn nên phải đi ven suối qua nhiều làng Cơ Tu khác nhau để xuống tới đồng bằng (klung).

Về việc trao đổi hàng hóa giữa người Cơ Tu ở vùng thấp (Phương Ếp) và Cơ Tu vùng cao (Zal), theo chị Aru, trước đây, khoảng những năm 1980, người Cơ Tu bên Lào thường xuống đổi hàng ở làng Pr'ning chứ người Cơ Tu ở vùng thấp ít khi đi ngược lên vùng cao để đổi hàng. Hàng hóa bên Lào mang xuống để đổi chủ yếu là vải dệt thổ cẩm (azuông), vì người Cơ Tu bên Lào (Zal) rất giỏi nghề dệt. Vì “azuông” cũng được xem là tài sản cho nên họ có thể đổi nó để lấy ché, chiêng và các sản phẩm cao cấp khác mà người Cơ Tu ở vùng thấp hơn mua về từ miền xuôi.¹

Vì ché là mặt hàng cao cấp, cho nên muốn trao đổi ché, thông thường phải qua người trung gian. Họ là những người có thể giao tiếp bằng tiếng Cơ Tu hoặc tiếng Kinh. Người Cơ Tu gọi người trung gian là “ador lúot dal” nghĩa là người đi bán hàng. Người trung gian có thể là người Kinh hoặc là người Cơ Tu. Khi biết tin có người cần mua ché thì họ sẽ trực tiếp hướng dẫn người cần mua đến gặp người cần bán để xem ché, sau đó hai người thảo luận việc trao đổi với nhau; người trung gian hay “dắt mối” sẽ được hưởng hoa hồng (daang zeenh) của cả hai bên, của người bán ché lẫn của người mua ché. Người Cơ Tu ở vùng cao thường phải xuống các làng Cơ Tu ở vùng thấp hơn để tìm mua ché; còn người Cơ Tu ở vùng thấp, nhất là những làng tiếp giáp với đồng bằng thì họ xuống trực tiếp các chợ lớn ở vùng trung du như Hà Tân, Hà Nha, Ái Nghĩa, Túy Loan, để mua ché.

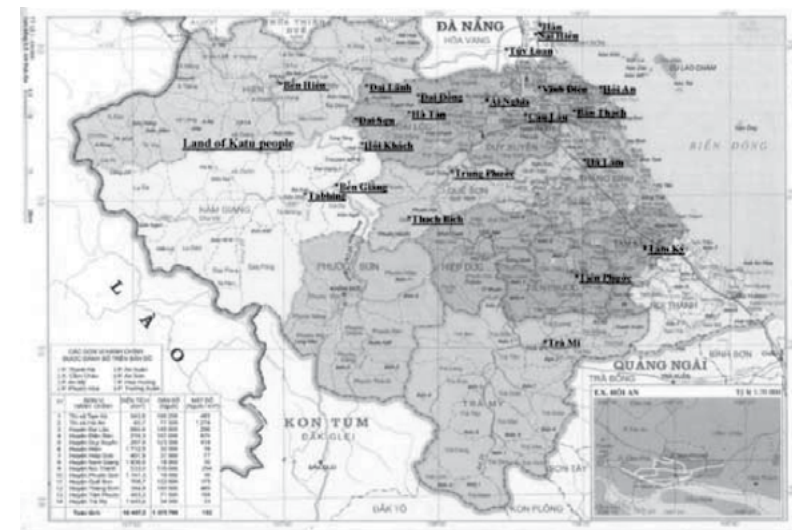
1. Vào tháng 6.2009, tôi đã đi điền dã tại bản Thông T'rúck, huyện Kalum, tỉnh Sekong, Lào, đây là một làng Cơ Tu nhỏ có 68 nhân khẩu, 12 hộ, sáu ngôi nhà sàn. Bản này trước kia ở gần biên giới Lào - Việt, dời về bên bờ sông Sekong gần huyện lỵ Kalum vào năm 1977. Anh Sai Khăm, 26 tuổi, ở bản Thông T'rúck cho biết, anh thường đem vải dệt thổ cẩm (azuông) và cá khô đến xã A Vương, huyện Tây Giang (trước kia là huyện Hiên, người Cơ Tu hiện nay ở Lào vẫn gọi là Mường Hiên) để đổi lấy muối và mì chính. Từ huyện lỵ Kalum đi đến xã A Vương mất bốn đêm, mỗi đêm ngủ lại một bản. Người Cơ Tu ở huyện Kalum thường đem cá khô để đổi cho người Cơ Tu ở huyện Tây Giang, vì, sông suối ở vùng này đã bị nhiễm chất độc xyanua do khai thác vàng thải ra bờ bãi. Họ cũng nói rằng, đem 5 - 6 tấm vải dệt thổ cẩm từ Mường Kalum sang Mường Hiên đổi được một cái chiêng tốt. Khi ở bản Thông T'rúck tôi thấy nhiều phụ nữ Cơ Tu đang dệt “azuông” để đem sang Mường Hiên đổi lấy các loại vật dụng khác như ché, chiêng, muối, đồ điện tử, vải vóc, giày dép... (Tư liệu điền dã của tác giả. Nhân đây xin cảm ơn anh Thonglith Luangkhoth đã cùng tác giả tiến hành những cuộc điền dã nhân học ở Lào trong những năm 2009 - 2010).



Một vạn đồ còn sót lại ở chợ Hà Tân. Ảnh: Trần Kỳ Phương, 2014

Mỗi gia đình Cơ Tu đều có nhu cầu sưu tập nhiều ché, cho nên họ có những mối buôn bán thân quen riêng được xem như bạn bè/anh em (di nor/pr'di nor) để thường xuyên trao đổi sản vật này. Vào khoảng giữa những năm 1950, có một vài thương lái lớn nổi tiếng trong vùng, vì giữ được mối quan hệ mật thiết với người Cơ Tu, họ được người Cơ Tu tôn xưng một cách kính trọng là “cha” hay “bác”, như cha Lạc, cha Bốn ở chợ Ái Nghĩa; cha Sương, cha Lâu, cha Trường ở chợ Hà Tân và Hà Nha; bác Đề ở chợ Túy Loan,... những thương lái này vẫn còn được nhắc đến một cách kính phục bởi những già làng Cơ Tu ngày nay.¹

1. Vào tháng 4.1975, ông Mai Đề (1913 - 1988) đã bị chính quyền cách mạng quản thúc tại đồn công an huyện Hòa Vang, tỉnh Quảng Nam - Đà Nẵng vì ông là nhân viên an ninh của chế độ Sài Gòn. Khi những người Cơ Tu ở vùng Trung Man, thuộc huyện Hiên trước kia, biết được tin này họ đã cử một nhóm Cơ Tu đại diện xuống đến huyện Hòa Vang để xin phép cho ông Mai Đề được thả về, vì họ lý luận rằng trong thời kỳ chiến tranh chống Mỹ, nếu không có sự trợ giúp của ông Đề thì họ đã không thể mua được thực phẩm và thuốc men để tiếp tế cho cán bộ cách mạng hoạt động trong vùng. Ông Mai Đề bị quản thúc ở huyện Hòa Vang chỉ 20 ngày rồi được trả tự do theo thỉnh cầu của đồng bào Cơ Tu. Sau đó ông Đề làm việc cho một hợp tác xã tiểu thủ công nghiệp của huyện Hòa Vang và ông đã tiếp tục mua bán lâm sản với người Cơ Tu ở Trung Man như khai thác cây dóc/lách (chổi), mây, tre,... cho đến khi ông mất. (Theo ông Mai Ngọc, 66 tuổi, con trai cả của ông Mai Đề, hiện sống tại thôn Đông Lâm, xã Hòa Phú, huyện Hòa Vang, thành phố Đà Nẵng; phỏng vấn của tác giả ngày 16.6.2014).



Hệ thống những khu chợ chính của tỉnh Quảng Nam.
Bản đồ của Trần Kỳ Phương

Trong lịch sử, hệ thống trao đổi hàng hóa ở xứ Quảng đã được hình thành và phát triển liên tục từ thời tiền sử khoảng thế kỷ thứ III trước Công nguyên; sau đó nó được củng cố bởi các vương triều Champa, trong suốt nhiều thế kỷ, từ thế kỷ II đến thế kỷ XV; cho đến sau này, vào các thế kỷ XVI - XVIII là thời hoàng kim của cảng thị Hội An dưới thời các chúa Nguyễn (Trần Kỳ Phương 2010: 206-215). Theo các nhà dân tộc học, trao đổi là một nền tảng kinh tế của xã hội các dân tộc thiểu số ở vùng Đông Nam Á như Godelier từng nhận định: “Trao đổi không phải tạo nên một hoạt động bên lề, một phụ thuộc thứ yếu không thường xuyên vào việc định hình một xã hội... nhưng chính là một nhân tố chiến lược của cấu trúc xã hội. Trong một chừng mực nào đó, chúng ta có thể nói rằng, xã hội này không thể tồn tại được nếu không có trao đổi”. (Condominas 1972: 216, chú thích 6).

Hệ thống trao đổi hàng hóa giữa miền ngược và miền xuôi đã tạo nên một nền kinh tế thịnh vượng cho miền Trung suốt nhiều thế kỷ kinh qua những vương triều khác nhau được thiết lập ở vùng duyên hải, từ [các] vương quốc Champa cho tới xứ Đàng Trong của các chúa Nguyễn. Chúng ta biết rằng, đối với người Cơ Tu, cái ché là một “phẩm vật uy tín/prestige goods”, vì vậy, chính nó đã tạo nên một thị trường lớn và thường xuyên; và là mặt hàng có giá trị cao, cho nên ché đã mang lại lợi nhuận lớn cho thị trường trao đổi này của cư dân bản địa. Vào thế kỷ XVII - XVIII, gốm sứ được đề cập trong sử liệu là một trong những mặt hàng chính yếu được nhập khẩu

từ vùng Hoa Nam vào thị trường xứ Quảng qua phố cảng Hội An.¹ Nhờ vậy, chính cư dân miền Trung, cả miền ngược lẫn miền xuôi đã điều hành một mạng lưới kinh doanh rộng khắp để giữ một vai trò quan trọng trong việc tham gia vào con đường hải thương quốc tế trên Biển Đông như các nhà lịch sử đã nhận định: “...thật ra, cư dân vùng biên [miền ngược] đã luôn luôn liên kết một cách bền vững mang tính kinh tế đến miền xuôi và đến thương trường thế giới. Trong vài trường hợp, họ đã xuất hiện để cung cấp hầu những mặt hàng giá trị cho nền thương mại quốc tế” (Scott 2009: 4).

VỀ MẠNG LƯỚI TRAO ĐỔI HÀNG HÓA THỜI VƯƠNG QUỐC CHAMPA/CHIÊM THÀNH

Nhiều di chỉ khảo cổ học thời tiền sử thuộc văn hóa Sa Huỳnh (300 trước Công nguyên - 100 Công nguyên) đã được phát hiện và khai quật dọc theo đôi bờ từ hạ lưu cho đến thượng nguồn của hai dòng sông Thu Bồn và Vu Gia trong những năm qua (Yamagata 2006: 168-84). Những di vật tìm thấy trong các cuộc khai quật này bao gồm nhiều tiêu bản như gương đồng, vật dụng bằng đồng, tiền đồng từ thời Hán (Trung Hoa) bên cạnh mã não, đá quý, vàng của Ấn Độ, phát lộ rằng ngay từ thời tiền sử đã có một hệ thống trao đổi giữa miền ngược và miền xuôi dựa vào hai dòng sông này (Trần Kỳ Phương 2010: 206-215).

Vào cuối thế kỷ thứ IV, minh văn Champa đã đề cập đến sông Thu Bồn là một dòng sông thiêng - Mahanadi bên cạnh ngọn núi thiêng - Mahapara-vata, nơi thánh địa hoàng gia Srisana-Bhadresvara (Mỹ Sơn) của các vương triều Champa được tạo dựng (Majumdar 1985: 6-8).

Các nhà nghiên cứu lịch sử Đông Nam Á đều thừa nhận rằng, các cảng thị Champa là nơi tập trung các nguồn hàng xuất nhập khẩu trên “con đường tơ lụa trên biển”. Những cảng thị quan trọng như Đại Chiêm Hải Khẩu/Hội An ở vùng Amaravati (Quảng Nam ngày nay), và Thị Nại (Sri Boney) ở vùng Vijaya (Bình Định ngày nay), thường được nhắc đến trong các sử liệu Trung Hoa và Ả Rập trong suốt nhiều thế kỷ (Wade 2009: 242-244).

Đặc biệt, gần đây nhiều con tàu đắm được phát hiện tại duyên hải miền Trung Việt Nam đã cung cấp nhiều thông tin về mậu dịch gốm sứ trên biển Đông, mà xưa kia, các nhà du hành và thương nhân Ả Rập vào các thế

1. Sách *Phủ biên tạp lục* chép rằng: “Các thứ hàng từ Trung Quốc... bán đi chạy lăm, hàng bán nhiều lời, không có ế đọng. Hàng mang đến thì sa, đoạn, gấm, vóc, vải... các thứ đồ đồng, các thứ đồ sứ, đồ sành... [TKP nhấn mạnh] cùng nhau đổi chác, không ai là không thỏa được sở thích” (Lê Quý Đôn 2007: 296-297).

kỷ thứ VIII - XII gọi là “Biển Champa”.¹ Những con tàu đắm này có niên đại từ thế kỷ thứ IX đến XVI, đa số hiện vật được tìm thấy trong đó là đồ gốm sứ, bao gồm gốm sứ Trung Hoa, Đại Việt, Khmer, Champa và Thái Lan.²

Với số lượng lớn gốm sứ tìm thấy tại các di chỉ khảo cổ học và tại các con tàu đắm ở miền Trung Việt Nam, lãnh thổ xưa của Champa; trong so sánh với sức tiêu thụ gốm sứ của các dân tộc sinh sống ở các vùng thượng du, bao gồm Tây Nguyên và miền núi (hinterland) của cả bán đảo Đông Dương, chúng ta có thể hình dung một thị trường to lớn về mặt hàng này. Chính những cư dân miền thượng du là những khách hàng thường xuyên nhất, họ đã tạo nên một thị trường gốm sứ sinh động, hấp dẫn và bền vững cho hệ thống mậu dịch gốm sứ hải thương ở vùng Đông Nam Á xưa kia (Bùi Chí Hoàng & cộng sự 2000: 53-64; Aoyagi 1999: 97).

Trong lịch sử, mối quan hệ miền ngược - miền xuôi trong vùng này được chứng minh bằng những di tích từ thời Champa, bao gồm vết tích đền tháp gạch và văn khắc, đã tìm thấy được ngay trong vùng đất của người Cơ Tu hoặc ở vùng thượng du tiếp giáp với người Kinh, góp phần minh họa cho sự tồn tại của mạng lưới trao đổi hàng hóa ở Quảng Nam xưa kia.

Để tìm hiểu thêm về mạng lưới trao đổi ven sông thời Champa, chúng ta có thể tham khảo một số di tích Chăm dọc theo hai bờ sông Thu Bồn và Vu Gia. Chẳng hạn, minh văn Thạch Bích (hay là bia Hòn Kẽm Đá Dừng) của vua Prakasadharmā, thế kỷ VII, nay thuộc thôn Thạch Bích, xã Quế Lâm, huyện Nông Sơn, được khắc trên một vách đá ở thượng nguồn sông Thu Bồn.

Minh văn này nhấn mạnh đến vùng đất được chinh phục bởi đức vua và công đức của ngài đã dựng một ngôi đền thờ thần Shiva (Amesvara) tại đây: “Nhà chinh phục lòng lẫy, vua Champa, bậc minh triết vĩ đại, phương danh là Sri Prakasadharmā, ngài đã dựng tượng Amarevara (Shiva), đáng vĩ đại...” (Corpus of the Inscriptions of Campa).

1. “Chúng tôi đi đến biển Champa, nơi có trăm hương; chúng tôi chỉ biết cư dân ở đó. Nguồn gốc của biển này kế tiếp với phương Bắc mờ mịt... Sau biển Champa mà chúng tôi đã nói, chính là biển Trung Hoa, biển xấu và lạnh, lạnh hơn những nơi khác” (Fer-rand 1913: 144-145).

2. Đáng lưu ý là, gốm sứ đã chiếm một tỷ lệ tối đa trong các hiện vật phát hiện tại các con tàu đắm ở vùng biển Đông Nam Á, phản ánh một sức tiêu thụ to lớn của mặt hàng này, mà, miền Trung Việt Nam (Champa) là một trong những thị trường chính (Miksic 2010: 384-408; Brown 2010: 359-383; Kỷ yếu Hội thảo quốc tế 2014). Nhưng, có một thực tế là, các học giả nghiên cứu gốm sứ ít khi đề cập đến thị trường gốm sứ to lớn và sinh động của các nhóm dân tộc thiểu số ở Đông Nam Á nội địa.



Bia Hòn Kẽm Đá Dựng hay minh văn Thạch Bích trên sông Thu Bồn.
Ảnh: Trần Kỳ Phương, 2003

Tại bến chợ Phú Gia, thôn Dùi Chiềng, xã Quế Phước, huyện Quế Sơn, trên sông Thu Bồn, cách minh văn Thạch Bích về phía đông khoảng 10 km, người dân đã phát hiện được một phù điêu bằng sa thạch, cao 88 cm, thể hiện hình tượng thần Vishnu Narayana (Vishnu cười sóng).

Hình tượng thần Vishnu cười sóng có bốn tay, hai tay trên, ở bàn tay phải cầm một cái đĩa (cakra), ở bàn tay trái cầm một con ốc (sankha); hai tay dưới thủ ấn vô úy/không sợ hãi (abhayamudra). Dựa trên các yếu tố đặc trưng về phong cách nghệ thuật học (art stylistic) của bức chạm như mũ đội hình chóp bằng kim loại (kirita-mukura), cái khố đơn giản, đồ trang sức bằng những vòng tròn thô tháp, các ấn thủ (tư thế của bàn tay) với bàn tay to, kỹ thuật điêu khắc, chất liệu bằng sa thạch màu tím, và nhất là hình khối của bức chạm tương tự một phiến đá tự nhiên, vì vậy, bức chạm này có khả năng thuộc về giai đoạn sớm của nền điêu khắc Champa có niên đại khoảng thế kỷ VII - VIII.¹ Đây là hình tượng Vishnu Narayana duy nhất xuất hiện trong điêu khắc Chăm, phản ánh tín ngưỡng sông nước liên quan đến những sinh hoạt trên sông Thu Bồn của cư dân Champa (urang Campa) xưa kia.

1. Bức tượng này được dân chài vớt dưới vực Am Tiêm, trên sông Thu Bồn trong thời Pháp thuộc và lập miếu thờ ngay tại bến chợ Phú Gia, trong những năm chiến tranh tượng được cư dân địa phương đem cất giấu. Sau chiến tranh, khoảng năm 1978 tượng được đem về thờ tại vườn nhà bà Tài (Trần Kỳ Phương 1982: 195-6). Đến năm 1998 tượng bị đánh cắp. Kẻ trộm mang tượng vào Thành phố Hồ Chí Minh một thời gian rồi đem về trả lại ở bến Phú Gia vào tháng 1.2002. Tác phẩm này hiện được bảo quản tại Phòng Văn hóa huyện Quế Sơn, thị trấn Đông Phú, tỉnh Quảng Nam (Thông tin của Nguyễn Văn Thọ, Ban Quản lý Di tích và Du lịch Mỹ Sơn).



Phù điêu thần Vishnu Narayana (Visnu cười sóng), cao 88cm, phát hiện tại bến chợ Phú Gia trên sông Thu Bồn.
Hiện bảo quản tại Phòng Văn hóa huyện Quế Sơn. Ảnh: Nguyễn Thượng Hỷ, 2012

Bên nguồn Vu Gia, vào năm 1985, một ngôi đền nhỏ bằng gạch bên cạnh những di chỉ thuộc văn hóa Sa Huỳnh đã được khai quật tại thôn Pa Xua, xã Tabhing, huyện Giàng (nay là huyện Nam Giang), cách Bến Giàng khoảng 12 km về phía tây (Trịnh Căn 1991: 105-9). Đây là một kiến trúc đền tháp nhỏ bằng gạch thuộc giai đoạn sớm của nghệ thuật Champa trước thế kỷ X (Trần Kỳ Phương 2010: 208, n.2). Ngôi đền gạch này là một chứng cứ thuyết phục về sự hiện diện của văn hóa Cham-pa được tạo dựng ngay trong lãnh thổ của người Cơ Tu. Có thể nhận định rằng, nơi đây đã từng là một chốn thị tứ (urban area) bao gồm các cơ sở tôn giáo và thương mại. Do đó, có khả năng trong giai đoạn này đã từng xuất hiện một hệ thống liên làng (inter-villages) trong xã hội của người Cơ Tu ở vùng này, vì ngôi đền này là chứng cứ quyền lực của một thủ lĩnh địa phương ở miền ngược trong mối liên kết với [các] vương quốc Champa ở miền xuôi trong lưu vực sông Thu Bồn để điều hành một mạng lưới trao đổi hàng hóa trên tuyến đường huyết mạch kết nối giữa vùng duyên hải miền Trung Việt Nam với vùng thượng du kéo dài đến tận cao nguyên Boloven bên Lào.

Ở làng Jomơ (Samơ), huyện Tây Giang vùng biên giới Việt Nam - Lào ngày nay, đã phát hiện được ba tảng đá lớn có văn khắc bằng tiếng Phạn (Sanskrit) hỗn hợp với tiếng Chăm cổ và ngôn ngữ Mon-Khmer (Katuic), nội dung chính của các minh văn này đề cập đến tục lệ đâm trâu của cư dân sở tại, có niên đại khoảng thế kỷ VII.

Mặc dù nội dung của những văn khắc này chưa được giải minh tường tận nhưng chúng là những chứng cứ cho thấy sự hiện diện của văn hóa Champa ở vùng núi sâu này (Wittayarat 2004/5: 14-17).



Văn khắc Samơ (Jơmơ), huyện Tây Giang,
khắc bằng tiếng Chăm cổ thuộc thế kỷ thứ 7.
Ảnh: Nguyễn Thượng Hỷ, 2010

Ngoài ra, ở các khu chợ lớn như Phú Thuận, Thu Bồn, Ái Nghĩa, Túy Loan,... đều phát hiện được những tác phẩm điêu khắc Champa thuộc nhiều niên đại khác nhau từ thế kỷ VIII - XIII. Đặc biệt, một đầu tượng thần Shiva bằng vàng (Shiva kosa), cao 24 cm, nặng 0,58 kg, có niên đại khoảng thế kỷ IX - X được phát hiện năm 1997 ở thôn Phú Long (gần chợ Phú Thuận), xã Đại Thắng, huyện Đại Lộc, đây là một tác phẩm tiêu biểu quý hiếm của nghệ thuật Chăm, được bọc lên ngẫu tượng *linga* thờ trong những ngôi đền chính của hoàng gia Champa; hiện nay được bảo quản tại Bảo tàng tỉnh Quảng Nam (Hồ Xuân Tịnh 2011: 279-307; 1998: 10).

Những di tích Champa ở dọc theo hai dòng chính của vùng này là bằng chứng của những cơ sở tôn giáo và kinh tế được xây dựng dọc theo các dòng sông để tạo lập mạng lưới trao đổi hàng hóa ven sông giữa miền ngược và miền xuôi qua nhiều thế kỷ. Một trong những mặt hàng chính yếu mà người Cơ Tu trao đổi với người miền xuôi là trầm hương/kỳ nam, tiếng Cơ Tu gọi là “galâu”¹ đồng âm với tiếng Chăm “kahlow” (Moussay 1971: 162). Theo các già làng Cơ Tu hiện nay, mặt hàng có giá trị cao này có thể đổi ngang giá với các loại ché quý.

Ngoài ra, trên hai dòng sông chính là Thu Bồn và Vu Gia cư dân sở tại đều thiết lập đền thờ bà Thu Bồn (Bô Bô) và bà Phường Chèo (Phường Trầu).² Đây là hai ngôi đền nổi tiếng linh thiêng trong vùng có mối quan hệ

1. Phòng văn anh Ating Long, Trưởng Phòng Văn hóa - Thông tin huyện Đông Giang tại thị trấn Prao, ngày 12.6.2014.

2. Lễ hội bà Thu Bồn và bà Phường Chèo được tổ chức tại địa phương hàng năm vào

mật thiết với mạng lưới buôn bán ven sông dựa trên hai dòng sông này, hiện nay nhân dân trong vùng vẫn tổ chức lễ hội hàng năm để tỏ lòng tôn kính hai vị nữ thần được truyền tụng nhiều đời.



Ché tìm thấy trong các con tàu đắm tại vùng biển Cửa Đại-Cù lao Chàm.
Trưng bày tại Bảo tàng Gốm sứ Mậu dịch ở Hội An. Ảnh: Trần Kỳ Phương, 2005

TẠM KẾT

Từ những chứng cứ vật thể và phi vật thể trên, chúng ta có thể suy luận rằng, một bộ phận người Chăm xưa kia là những thương nhân chuyên nghiệp, chính họ đã thiết lập mối quan hệ buôn bán với người Cơ Tu (Le Pichon 1938: 364). Một trong những mặt hàng nhập khẩu chính của người Chăm là gốm sứ, được minh chứng qua một số lớn hiện vật gốm sứ tìm thấy trong các con tàu đắm tại vùng biển miền Trung Việt Nam, bao gồm gốm sứ Đông Nam Á, Ả Rập và Trung Hoa, bên cạnh những lò gốm nổi tiếng của Champa ở Vijaya vào thế kỷ XIV - XVI (Đình Bá Hòa 2008: 217-236; Aoyagi

ngày 12.2 và 25.2 âm lịch. Lăng bà Thu Bồn được dựng trên một di tích của Champa nay thuộc làng Thu Bồn, xã Duy Tân, huyện Duy Xuyên, tỉnh Quảng Nam; còn lăng bà Phường Chèo (Phường Trầu) dựng tại làng Phiếm Mỹ, xã Đại Cường, huyện Đại Lộc, tỉnh Quảng Nam, trước đây là một bến thuyền chính để vận chuyển và buôn bán trầu nguồn. Điều này cho thấy tín ngưỡng thờ các vị nữ thần có liên hệ đến sông nước trong vùng có thể đã được kế thừa trực tiếp từ văn hóa Champa (Tư liệu điền dã của tác giả vào tháng 8.2014).

1999: 91-97; Aoyagi 2005: 678-688; Diem 2011: 204-237),¹ để tiêu thụ tại thị trường của các nhóm sắc tộc miền núi ở bán đảo Đông Dương, kể cả người Cơ Tu.

Tuy nhiên, trong hầu hết các nghiên cứu về gốm sứ ở Đông Nam Á hiện nay, vai trò của một thị trường gốm sứ rộng lớn và sinh động của các nhóm cư dân sinh sống trong vùng Đông Nam Á nội địa chưa được đề cập thỏa đáng; hy vọng bài viết này sẽ gợi mở cho những nghiên cứu tiếp theo về thị trường gốm sứ nội địa này trong tương lai. Bên cạnh gốm sứ, các mặt hàng cao cấp khác như: chiêng (ching/pr'noh), nổi đồng (gốc pung), mâm đồng (a pơ xri), đã được các thương nhân Champa xưa kia, và từ sau thế kỷ XV được kế thừa bởi người Kinh, xem như nguồn hàng nhập khẩu chính yếu để tham gia vào mạng lưới trao đổi ven sông giữa miền ngược và miền xuôi; trong đó, có thể nói rằng cái ché đã giữ một vai trò chính yếu góp phần tạo dựng nền kinh tế trù phú của vương quốc cổ Champa (Wade 2009: 242-244; Aoyagi 2005: 678-688).

Một nghiên cứu chuyên sâu trong tương lai về cái ché trong mối quan hệ kinh tế - xã hội giữa người Cơ Tu (hoặc nhóm Katuic) với người miền xuôi bao gồm người Chăm (urang Campà) và người Kinh, tại các tỉnh Bắc miền Trung, sẽ là một đóng góp cụ thể vào việc tìm hiểu cơ cấu kinh tế của chính vương quốc cổ Champa ở miền Trung Việt Nam cũng như về mối quan hệ hàng hóa của cư dân miền núi và vai trò của họ trong quá trình tham gia vào con đường mậu dịch gốm sứ ở Đông Nam Á.

1. Một hệ thống các lò gốm Chăm tại tỉnh Bình Định (vùng Vijaya - Champa) được phát hiện và khai quật trong những thập niên gần đây, là bằng chứng cho sự phát triển thị trường gốm sứ trong vùng. Các lò gốm Champa trong các thế kỷ XIV - XVI đã cung cấp phần lớn mặt hàng này cho các nhóm cư dân sắc tộc ở Tây Nguyên và các nơi khác trên khắp bán đảo Đông Dương. Đặc biệt, tại di chỉ Đa Đồn, tỉnh Lâm Đồng, có nhiều ché và đồ gốm Champa thuộc thế kỷ XV - XVI đã được phát hiện trong các ngôi mộ bên cạnh các loại gốm sứ khác của Sawankhalok (Thái Lan), Khmer và Trung Hoa (Đình Bá Hòa 2008; Aoyagi 1999: 91-97; Diem 2011: 204-237; Bùi Chí Hoàng *et al.* 2000: 53-64).

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Aoyagi, Yogi (1999). "Production and Trade of Champa ceramics in the 15th century", in: *Trade and Navigation in Southeast Asia (14th -19th centuries)* (biên tập: Nguyễn Thế Anh & Yoshiaki Ishizawa). Paris: L'Harmattan. 91-97.
2. Aoyagi, Yoji (2005). "Khai quật khu lò Gò Sành - Đồ gốm Champa trong lịch sử của con đường tơ lụa trên biển", trong: *Một thế kỷ Khảo cổ học Việt Nam*. Tập 2. Hà Nội: Khoa học xã hội. (Biên tập: Viện Khảo cổ học, Viện Khoa học Xã hội Việt Nam), 678-88.
3. Arhem, Kaj (2010). *The Katu Village: An Interpretive Ethnography of the Avuong Katu in Central Vietnam*, SANS, Papers in Social Anthropology, University of Gothenburg.
4. Brown, Roxanna (2010). "A Ming Gap? Data from Southeast Asian Shipwreck Cargoes", in: *Southeast Asia in the Fifteenth Century: The China Factor* (biên tập: Geoff Wade & Sun Laichen. Singapore: NUS Press. 359-383.
5. Bùi Chí Hoàng & cộng sự (2000). *Những sưu tập gốm sứ ở Lâm Đồng*, Sở Văn hóa - Thông tin Lâm Đồng. Lâm Đồng.
6. Condominas, Georges (1972). "Aspects of Economics among the Mnong Gar of Vietnam: Multiple Money and the Middleman". *Ethnology*. Vol.11, No. 3 (Jul., 1972). 202-219.
7. Condominas, Georges (1997). *Không gian xã hội vùng Đông Nam Á* (người dịch: Ngọc Hà, Thanh Hằng; người hiệu đính: Hồ Hải Thụy). Hà Nội: Văn hóa.
8. Corpus of the Inscriptions of Campā, "C.135 Rock in the riverbed at Thạch Bích", <http://isaw.nyu.edu/publications/inscriptions/campa/inscriptions/C0135.html> (truy cập ngày 11.8.2014).
9. Diem, Allison (2011). "The Significance of Ceramic Evidence for Accessing Contacts between Vijaya and Other Southeast Asian Polities in the Fourteenth and Fifteenth Centuries", in: *The Cham of Vietnam: History, Society and Art* (biên tập: Trần Kỳ Phương & Bruce Lockhart). Singapore: NUS Press. 204-237.
10. Đình Bá Hòa (2008). *Gốm cổ Champa Bình Định*. Hà Nội: Khoa học xã hội.
11. Ferrand, Gabriel (1913). *Relations de Voyages et Textes Géographiques: Arabes, Persans et Turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIII^e au XVIII^e Siècles*. Tome Premier. Paris: Ernest Leroux Éditeur.
12. Hardy, Andrew (2014). *Nhà nhân học chân trần: Nghe và đọc Jacques Dournes*. Hà Nội: Tri Thức.
13. Hồ Xuân Tịnh (1998). "Découverte d'une tête en or au Quang Nam". *Lettre de la Société de Amis du Champa Ancien (SACHA)*. No. 4. Décembre 1998. 10.
14. Hồ Xuân Tịnh (2011). *Bảo tồn và phát huy giá trị văn hóa Quảng Nam*. Trung tâm Quản lý Di tích và Danh thắng Quảng Nam. Tam Kỳ.
15. Kỳ yếu hội thảo quốc tế (2014). *Khảo cổ học dưới nước ở Việt Nam và Đông Nam Á: Hợp tác để phát triển/Underwater Archaeology in Vietnam and Southeast Asia: Co-Operation for Development*. Viện Khảo cổ học Việt Nam và Ủy ban nhân dân tỉnh Quảng Ngãi đồng tổ chức. Thành phố Quảng Ngãi. Ngày 14.10 - 16.10.2014.

16. Le Pichon, J (1938). “Les Chassuers de Sang”. *Bulletin des Amis du Vieux Hué*. No. 4. 357-409. [Tham khảo thêm: “Kẻ săn máu”, bản dịch từ tiếng Pháp của Nguyễn Phước Vĩnh Tùng. Tài liệu chưa xuất bản].
17. Lê Quý Đôn (2007). *Phủ biên tạp lục* (phiên dịch và biên tập: Viện Sử học, Viện Khoa học Xã hội Việt Nam). Hà Nội: Văn hóa thông tin.
18. Lưu Hùng (2006). *Góp phần tìm hiểu văn hóa Cơ Tu*. Hà Nội: Khoa học xã hội.
19. Lưu Hùng (2007). *A Contribution to Katu Ethnography*. Hanoi: The Gioi Publishers.
20. Lưu Hùng (2008). “Introduction to Jars in the Life of Ethnic Groups in the Central Highlands of Vietnam”. *Ceramics in Mainland Southeast Asia: Collections in the Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery*. 2008. <http://SEAsianCeramics.asia.si.edu> (truy cập ngày 22.11.2014).
21. Majumdar, R.C (1985). *Champa: History & Culture of an Indian Colonial Kingdom in the Far East 2nd-16th century A.D.* Delhi: Gian Publishing House.
22. Miksic, John (2010). “Before and after Zheng He: Comparing Some Southeast Asian Archaeological Sites of the 14th and 15th Centuries”, in: *Southeast Asia in the Fifteenth Century: The China Factor* (biên tập: Geoff Wade & Sun Laichen). Singapore: NUS Press. 384-408.
23. Moussay, Gerard (1971). *Tự điển Chăm-Việt-Pháp*. Phan Rang: Trung tâm Văn hóa Chăm.
24. Phan Thị Xuân Bốn (2002). “Bản Craveh-Nal, một làng Cơ Tu điển hình”. *Ngok Linh. Chuyên đề nghiên cứu, sáng tác về miền núi & Tây Nguyên*. Số 3. Đà Nẵng: Trung Tâm Khoa học Xã hội & Nhân văn Đại học Đà Nẵng. 50-58.
25. Quách Xân (2001). “Giặc Mùa”. *Ngok Linh, Chuyên đề nghiên cứu, sáng tác về miền núi & Tây Nguyên*. Số 1. Đà Nẵng: Trung tâm Khoa học Xã hội & Nhân văn, Đại học Đà Nẵng. 71-106.
26. Scott, James (2009). *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven & London: Yale University Press.
27. Sulavan, Khamluan, Thongpheth Kingsada, Nancy Costello (1996). *Katutraditional education for daily life in ancient times*. Institute of Research on Lao Culture. Vientiane: Ministry of Information and Culture.
28. Tran Ky Phuong & Rie Nakamura (2012). “Mỹ Sơn and Pô Nagar Nha Trang sanctuaries and the cosmological dualist cult of the Champa kingdom”, in: *Old Myths and New Approaches: Interpreting ancient religious sites in Southeast Asia* (biên tập: Alexandra Haendel). Monash University Publishing. 267-280.
29. Trần Kỳ Phương (1982). “Một bức chạm thần Vishnu ở Quế Phước”. *Những phát hiện mới về Khảo cổ học năm 1981*. Hà Nội: Khoa học xã hội. 195-196.
30. Trần Kỳ Phương (2010). “Interactions between uplands and lowlands through the ‘riverine exchange network’ of central Vietnam- A case study in the Thu Bon river valley”, in: *50 years of Archaeology in Southeast Asia: Essays in honour of Ian Glover* (biên tập: Bellina, B. & E. Bacus & T.O. Pryce & J. Wisseman Christie). Bangkok & London: River Books. 206-215.
31. Trịnh Căn (1991). “Mộ cổ Bà Roòng, Quảng Nam - Đà Nẵng”. *Thông báo Khoa học*. Hà Nội: Bảo tàng Lịch sử Việt Nam. 105-109.
32. Wade, Geoff (2009). “An Early Age of Commerce in Southeast Asia, 900-1300 CE”. *Journal of Southeast Asian Studies*, 40 (2), June 2009. 221-265.
33. Wittayarat, Daoruang (2004/5). “Les inscription rupestres de Samo (inédites): Un tentative de déchiffrement, de traduction et de datation”. *Lettre de la Société des Amis du Champa Ancien (SACHA)*. No. 11. Hiver, 2004/5. 14-17.
34. Yamagata, Mariko (2006). “Inland Sa Huynh Culture along the Thu Bon River valley in Central Vietnam”. *Uncovering Southeast Asia's Past* (biên tập: Bacus, E., Glover, I.C. & Pigott, V.). Singapore: Singapore University Press. 168-183.

BIẾN ĐỔI VĂN HÓA TỘC NGƯỜI TRONG BỐI CẢNH PHÁT TRIỂN ĐÔ THỊ Ở ĐÀ NẴNG

(Qua nghiên cứu cộng đồng người Katu ở huyện Hòa Vang, thành phố Đà Nẵng)

Lê Anh Tuấn*, Trần Đức Sáng**, Trần Đức Anh Sơn***

1. ĐẶT VẤN ĐỀ

- Người Katu thuộc phân nhánh ngôn ngữ Katuic của nhóm ngữ hệ Mon - Khmer. Ở Việt Nam, người Katu được biết đến với nhiều tên gọi và cách viết khác nhau như: *Cơ tu, Cơ Tu, Cờ tu, Cờ Tu, K'tu, Katu, Ka Tu, Phương...*¹ Đây là một cộng đồng tộc người có sự cố kết chặt chẽ, có ý thức tộc người thống nhất, nhưng do cư trú ở nhiều dạng địa hình khác nhau, nên đã phân thành nhiều nhóm địa phương: *Katu Nal/Ếp* (Katu ở vùng thấp), cư trú ở huyện Hòa Vang (thành phố Đà Nẵng) và một số xã của huyện Đông Giang (tỉnh Quảng Nam) như xã Ba, xã Tư...; *Katu Cha lâu/Âm păng* (Katu ở vùng giữa), cư trú ở một số xã ở trung tâm huyện Đông Giang và phụ cận; *Katu Đril/Zal* (Katu ở vùng cao), cư trú ở phần lớn huyện Nam Giang và Tây Giang (tỉnh Quảng Nam) tiếp giáp biên giới Việt - Lào... Từ đó, hình thành nên những khác biệt nhỏ trong cung cách ứng xử, sinh hoạt... đối với môi trường cư trú của các nhóm.

- Hiện tượng xen cư hay cận cư giữa các nhóm tộc người thiểu số và đa số, sinh sống trong hay bên cạnh những đô thị lớn, các trung tâm kinh tế - chính trị - văn hóa không phải là hiếm. Tuy nhiên, đối với trường hợp người Katu ở huyện Hòa Vang rất đáng lưu ý bởi:

+ Về mặt văn hóa - ngôn ngữ: Có thể nói, đây là một trong những tộc người thiểu số ở miền Trung từ già khá muộn và còn bảo lưu đậm nét dấu ấn văn hóa nguyên thủy; tiếng Katu mang tính đặc trưng, đại diện cho ngành Katuic của nhóm Mon - Khmer ở khu vực Trường Sơn, được các nhà ngôn ngữ học xem là ngôn ngữ bản lề giữa các nhóm Bắc và Nam.²

* TS. *Phân viện Nghiên cứu Văn hóa Nghệ thuật Quốc gia Việt Nam tại Huế.*

** *Nghiên cứu viên, Phân viện Nghiên cứu Văn hóa Nghệ thuật Quốc gia Việt Nam tại Huế.*

*** TS., *Viện Nghiên cứu Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng.*

1. Trong bài này, chúng tôi thống nhất sử dụng chữ *Katu* để gọi tộc người này.
2. David Thomas và R.K. Headley cũng cho rằng, nhánh Katuic bao gồm: Bru, Pacoh, Katu, Ka Tu chính là Katu Cao và Phuang trong mối quan hệ về ngôn ngữ (David

+ Về phân bố tộc người: Hòa Vang là điểm cư trú dưới cùng (sát biển) của nhóm Katu (vùng thấp/Katu Ếp), vốn là chủ nhân lâu đời của vùng núi rừng rộng lớn trải dài từ thượng nguồn xuống tận đồng bằng, duyên hải.

- Nhóm Katu cư trú ở vùng thấp được gọi là “Ếp”, là nhóm có quá trình giao lưu tiếp xúc với xã hội hiện đại từ lâu và diễn ra khá mạnh. Đặc biệt, trong bối cảnh hiện nay, đời sống kinh tế - văn hóa - xã hội của họ có nhiều biến đổi, trong đó, đáng lưu ý là sự mai một các giá trị truyền thống tộc người.

Bài viết này đi sâu tìm hiểu và đánh giá thực trạng và nguyên nhân của sự biến đổi văn hóa Katu trước những tác động của xã hội hiện đại, của quá trình đô thị hóa ở Đà Nẵng, đồng thời, đưa ra một số ý kiến góp phần bảo tồn các giá trị văn hóa truyền thống.

2. BIẾN ĐỔI VĂN HÓA TỘC NGƯỜI: TIẾP CẬN VỀ MẶT LÝ THUYẾT

Từ luận điểm “một tập người về cơ bản chung nhau một nền văn hóa đồng thời có những nét khu biệt họ với những nền văn hóa khác”, Fredrik Barth, trong lời giới thiệu về công trình *Những ranh giới và sự biến đổi dân tộc*¹, đã chỉ ra rằng, đối với các tộc người thiểu số trước sự tác động một cách phổ biến và tất yếu của xã hội hiện đại, sự mưu cầu tham gia vào các hệ thống xã hội rộng hơn để duy trì những dạng thức mới các giá trị, sẽ xảy ra các tình trạng sau:

(1) Cố gắng vượt qua và được hợp nhất trong xã hội “tiền công nghiệp” và nhóm văn hóa;

(2) Chấp nhận địa vị thiểu số, và có sự điều chỉnh thích hợp, tìm kiếm cách thức làm giảm những tình trạng bất lực thiểu số của họ;

(3) Lựa chọn cách làm nổi bật bản sắc dân tộc và sử dụng chúng để mở ra những địa vị và mô hình mới.

Cũng quan tâm đến vấn đề này, đối với các tộc người thiểu số trước sự “tấn công” của xã hội hiện đại, Don Mccaskill đã đưa ra khái niệm “lưỡng văn hóa” và cho rằng “họ vừa tham gia vào xã hội rộng lớn hơn, trong khi đó vẫn duy trì những khía cạnh quan trọng trong nền văn hóa bản địa của họ”²

Thomas and R.K. Headley 1970), 398-418.

1. Fredrik Barth, “Lời mở đầu”, *Những ranh giới và sự biến đổi dân tộc* (Boston: Little, Brown 1969), 24.

2. Don Mccaskill, “From Tribal Peoples to Ethnic Minorities: The Transformation of Indigenous Peoples”, *Old Societies and New States* [ed. by Clifford Geertz] (New York: Free Press 1997), 105-157. In trong: Đại học Quốc gia Hà Nội, Hội Dân tộc học, và

Ông khẳng định: “*thế giới quan bản địa, những niềm tin, các giá trị và hành vi có thể cùng tồn tại bên cạnh các bản sắc văn hóa quốc gia. Điều này là có thể bởi vì trên thực tế một cá nhân có thể có nhiều bản sắc*”.¹

Bàn về hai tác giả này, chúng tôi muốn nhấn mạnh đến ý thức và tính chủ động của chính người dân trong quá trình hội nhập và phát triển, trước những thách thức của xã hội hiện đại, bởi điều này sẽ dẫn đến một quá trình biến đổi có định hướng.

Tiếp cận sự biến đổi văn hóa Katu ở thôn Phú Túc (xã Hòa Phú, huyện Hòa Vang), một điểm cư trú của nhóm thiểu số Katu trong vai trò là vệ tinh của một trung tâm kinh tế - văn hóa - xã hội của vùng miền, dựa vào những luận điểm trên, chúng tôi muốn đưa ra một số vấn đề về sự tác động của xã hội hiện đại đến văn hóa các tộc người thiểu số: thực trạng, nguyên nhân, hệ quả và xu hướng...

Trước hết cần khẳng định, biến đổi văn hóa là một quá trình tất yếu và phổ biến, với nhiều dạng thức: tiếp biến, kế thừa, giao thoa,... dưới những tác động chủ quan (tự nguyện) và khách quan (bắt buộc); tùy từng nơi, do địa hình cư trú, trình độ nhận thức, điều kiện giao lưu tiếp nhận, quá trình này xảy ra nhanh chậm, mạnh yếu không giống nhau. Sự tiếp cận các trung tâm lớn luôn có tác động hai chiều đối với những cộng đồng sống biệt lập: tích cực và tiêu cực. Dưới con mắt của các hoạch định chính sách, đây là cơ hội cho các tộc người thiểu số phát triển về mọi mặt. Tuy nhiên, trong nhãn quan của những nhà nhân học, việc tìm hiểu vấn đề này sẽ là những báo động cho một (hoặc những) giá trị văn hóa không đáng mất.

Hiện nay, cũng như các nhóm tộc người thiểu số khác, người Katu ở Hòa Vang phải đứng trước những lựa chọn trong quá trình phát triển: (1) việc tiếp cận trung tâm kinh tế văn hóa xã hội lớn của miền Trung, với quá trình đô thị hóa mạnh mẽ, sẽ giúp đồng bào có điều kiện để tiếp nhận thông tin, nâng cao điều kiện sống; (2) nhưng, sự phát triển này cũng sẽ làm hòa tan những nét văn hóa truyền thống, đồng thời tiếp nhận những giá trị mới và mất đi những giá trị bản sắc. Và, như vậy sẽ dẫn đến lối sống, lễ sống sẽ thay đổi theo chuyển biến của xã hội, của nền kinh tế thị trường. Giải quyết vấn đề này là một bài toán khó đối với nhà lãnh đạo, mà nếu chấp nhận quy luật tất yếu này, thì những đặc trưng văn hóa của một nhóm cư dân sẽ dần mai một, nhưng nếu bảo tồn nó thì nên đi theo xu hướng nào cho phù hợp là điều phải bàn.

Bảo tàng Dân tộc học, *Hợp tuyển tính dân tộc và quan hệ dân tộc ở Việt Nam và Đông Nam Á* (Hà Nội: Đại học Quốc gia Hà Nội, Hội Dân tộc học, và Bảo tàng Dân tộc học, 1997), 497.

1. Như trên, 497.

3. BIẾN ĐỔI VĂN HÓA TỘC NGƯỜI: NHỮNG TIẾP CẬN LỊCH SỬ VÀ THỰC TẾ HIỆN NAY CỦA NGƯỜI KATU Ở HÒA VANG.

3.1. Quá trình phân cư: những tiền đề tự nhiên và vai trò trong lịch sử

Sự phân lập các nhóm tộc người bởi yếu tố tự nhiên là một nét đặc trưng của vùng Trung Bộ, rõ nhất là người Katu. “*Cộng đồng người Katu chia làm hai nhóm. Ngung Bo và Thap là hai nhóm nằm ở phía đông. Họ vốn sống dọc các phụ lưu ở thượng nguồn sông Sekong, sau đó sống lan dần về phía đông của nhóm Cao ở An Diêm. Các nhóm Ataouat hay Ka Taouat và cao sống ở vùng phía tây, thuộc thượng nguồn của hai con sông Sekong và sông Boung*”.¹ Sự phân định này, ngoài tiêu chí về không gian địa lý, điều kiện cư trú, còn cho thấy sự khác biệt trong hoạt động sản xuất, tập quán sinh hoạt, phong tục tín ngưỡng,... và cả trong ngôn ngữ, ý thức, tâm lý của tộc người.²

Trên bản đồ phân bố tộc người, điểm cư trú của nhóm Katu ở huyện Hòa Vang là sự gợi ý và nhắc nhở các nhà nghiên cứu lưu tâm đến vùng đất sinh sống xưa kia cũng như vai trò của họ đối với lịch sử vùng đất này.³ Mặt khác, địa bàn cư trú hiện nay của người Katu phản ánh xu hướng di trú phổ biến của các tộc người thiểu số ở miền Trung trong lịch sử, trước sự co lại của rừng vốn trải dài ra tận biển - nguyên nhân tạo nên các sự chuyển cư từ đông sang tây.⁴ Địa bàn cư trú cận duyên của người Katu, mặc dù, không được nhắc đến trong các nguồn tư liệu thành văn từ trước đến nay, nhưng, lại được phản ánh khá phổ biến trong truyền thuyết và truyện kể của họ.⁵ Hơn nữa, vai trò của người Katu ở vùng đất ven duyên trong hệ thống giao thương xuôi ngược được nhiều nghiên cứu khẳng định.⁶

1. J. Hopffer, “Les Mois de la Chaîne Annamitique: Entre Tourane et les Boloven”, *Terre, Air, Mer* (La Géographie, 1933), 1-43.

2. Trong cách phân chia của người Katu, xuất hiện thuật ngữ chỉ nhóm Katu giữa hay Katu trung (*Ấm Păng*), bên cạnh Katu cao (*Zal*) và Katu thấp (*Ếp*).

3. Về phạm vi cư trú của người Katu ở Việt Nam, L. Schrock có nhận định: “*Vùng đất sống của người Katu vốn ở vùng duyên hải và di chuyển đến vùng đất hiện nay là do áp lực của người Việt trong quá trình Nam tiến*” (L. Schrock et al 1966), 300-301.

4. Nghiên cứu của Hickey cho thấy “*Người Katu đã tồn tại một cách tương đối bất ổn định. Họ buộc phải tránh xa biển dần, nơi có những thung lũng ẩm thấp và tiến đến xây dựng làng ở những sườn núi cao, sinh sống bằng nghề trồng trọt, dù rất khó khăn và kém hiệu quả*” (Garald Cannon Hickey 1993), 108.

5. Các truyền thuyết về sự chuyển cư này xuất hiện khá nhiều và phổ biến trong văn học truyền miệng của các tộc người sống cận cư với người Katu. Ta có thể thấy điều này qua các câu chuyện về “nạn giặc ong độc”, “nạn hồng thủy”, “chuyện quả bầu”, hay sự khắc nghiệt của khí hậu ảnh hưởng đến việc trồng trọt (do Yangtrừng phạt)...

6. Xem thêm: Le Pichon, “Les chasseurs de sang”, *Bulletin des Amis du Vieux Hué*, (4) 1938, 357-409; Trần Đức Sáng, “Con đường giao thương Kinh - Katu (Dẫn liệu từ xã

Không gian hẹp và hiểm trở của địa hình miền Trung có thể tạo nên những khu biệt trong cư trú nhưng lại khó tạo ra sự gián cách về văn hóa. Vì thế, quá trình giao lưu, giao thoa, tiếp biến văn hóa ở đây khá mạnh, trở thành những tác nhân tạo nên đặc trưng văn hóa của vùng đất. Trong đó, sự góp mặt của những dòng chảy ở sườn đông của Trường Sơn đổ ra biển đã hình thành nên hệ thủy lộ quan trọng, tạo điều kiện thuận lợi cho các hoạt động trao đổi lâm sản vật núi rừng với vùng duyên hải cũng như các mối giao lưu trên nhiều mặt: kinh tế, văn hóa, ngôn ngữ,... Vì thế, có lẽ “cư dân Chăm” mà các nghiên cứu thường nhắc đến gắn với sự tồn tại của hệ thống các “tiểu quốc” (*Mandala/Circles of Kings*)¹ cũng nên được hiểu bao gồm các cộng đồng cư trú trong sinh cảnh này như: Malayo - Polinesie, Mon - Khmer, Việt - Mường.

Sự hiện diện của các “đô - cảng - thị” như: Cửa Việt, Thanh Hà, Bao Vinh, Đà Nẵng, Hội An, Thị Nại... đã tạo nên bộ mặt “xã hội cận duyên” của miền Trung Việt Nam trong lịch sử. Trong những thế kỷ đầu Công nguyên, Quảng Nam - Đà Nẵng có một vị thế nổi trội với *Đại Chiêm hải khẩu* (cảng Hội An), điểm giao thương quan trọng, kết nối đông - tây, xuôi - ngược, cao nguyên - duyên hải, dân tộc đa số - dân tộc thiểu số... qua hệ thống sông Thu Bồn, dòng chảy của các nguồn lâm thổ sản, của con đường mắm muối. Hội An đã trở thành một thương cảng lớn của Đông Nam Á và một trung tâm quan trọng của công cuộc giao lưu văn hóa Đông - Tây.² Trong bối cảnh đó, với sự hội tụ của “đô - cảng - thị”, Đà Nẵng đã trở thành một vị trí chiến lược trong lịch sử.³ Hiện nay, Đà Nẵng là đô thị loại I trực thuộc trung ương, là

Thượng Long, Nam Đông, Thừa Thiên Huế), *Kỷ yếu Hội thảo khoa học “Tập huấn nâng cao kỹ năng nghiên cứu cho nghiên cứu viên trẻ ở miền Trung Việt Nam”* (Huế - Chiangmai: Phân viện Nghiên cứu Văn hóa Nghệ thuật miền Trung, 2004); Lê Anh Tuấn, “Các tộc người thiểu số và hoạt động giao thương xuôi ngược ở miền Trung (Kết quả khảo sát ở Quảng Trị, Huế, Quảng Nam)”, *Thông tin Khoa học*, (3) 2009, 171-193; Andrew Hardy, “‘Nguồn’ trong kinh tế hàng hóa ở Đàng Trong”, *Kỷ yếu Hội thảo khoa học “Chúa Nguyễn và vương triều Nguyễn trong lịch sử Việt Nam, từ thế kỷ XVI đến thế kỷ XIX”* tại Thanh Hóa ngày 18 - 19.10.2008 (Hà Nội: Thế giới, 2008), 55-65; Renee Hage Steijn, *Circles of Kings. Political Dynamics in Early Continental Southeast Asia* (Foris Publications - Dordrecht - Holland/Providence U.S.A. 1989).

1. Renee Hage Steijn, *Circles of Kings, Political Dynamics in Early Continental Southeast Asia* (Foris Publications - Dordrecht - Holland/Providence U.S.A. 1989).

2. Cảng Hội An là cửa ngõ, đầu ra quan trọng trong hoạt động ngoại thương từ thời vương quốc Champa, với nguồn hàng xuất khẩu giá trị có nguồn gốc từ rừng núi phía tây, bởi các dân tộc ít người (Trần Đức Anh Sơn, 2009).

3. Giữa thế kỷ XVI, khi Hội An là trung tâm buôn bán sầm uất ở phía Nam, Đà Nẵng có vai trò là tiền cảng, trung chuyển hàng hóa. Nhưng đến đầu thế kỷ XVIII, Đà Nẵng đã trở thành thương cảng thay thế cho Hội An (với những lợi thế neo đậu tàu lớn). Năm 1835, vua Minh Mạng đã có dụ “*Tàu Tây chỉ được đậu ở cửa Hàn, còn các cửa biển*

trung tâm kinh tế, văn hóa, giáo dục, khoa học và công nghệ lớn nhất ở khu vực miền Trung - Tây Nguyên của Việt Nam.

Như vậy, từ những tiền đề về điều kiện tự nhiên và lịch sử, vùng cư trú và quá trình di cư của các tộc người thiểu số - mà đáng lưu ý nhất là người Katu - đã đóng một vai trò quan trọng đối với vùng duyên hải Trung Bộ nói chung và Đà Nẵng nói riêng. Có thể nói sự hiện diện của cộng đồng người Katu trong lịch sử Quảng Nam - Đà Nẵng đã góp phần làm nên diện mạo của vùng đất. Hiện nay, việc sát nhập một số xã vùng ven vào trực thuộc quyền quản lý của thành phố Đà Nẵng, trong đó có hai xã Hòa Phú và Hòa Bắc (đều thuộc huyện Hòa Vang) là nơi có dân tộc Katu sinh sống, đã hình thành nên một vùng dân cư quy mô, đa dạng về văn hóa, giàu tiềm năng phát triển kinh tế của một thành phố trực thuộc trung ương.¹

3.2. Người Katu ở huyện Hòa Vang: Thực trạng và những biến đổi

Như một sự tình cờ của tự nhiên (từ cái hẹp của địa hình miền Trung), khu vực cư trú của nhóm Katu này vốn thuộc xã Ba (huyện Hiên cũ), được sát nhập và chịu sự quản lý của thành phố Đà Nẵng. Nếu ở các nhóm tộc người thiểu số khác, sự gián cách về mặt không gian cư trú, điều kiện giao thông lẫn sự cách biệt về trình độ là những cản trở trong quá trình phát triển, thì người Katu ở huyện Hòa Vang lại thuận lợi hơn. Tuy nhiên, sự phát triển văn hóa có quy luật riêng, thậm chí đi ngược với sự phát triển về kinh tế, xã hội, nên có thể đặt câu hỏi: “*Đây liệu có phải là lợi thế của nhóm Katu ở vùng thấp?*”.

khác không được tới buôn bán” đã biến Đà Nẵng thành thương cảng lớn bậc nhất miền Trung. Ở những thời kỳ tiếp theo, thực dân Pháp đã lựa chọn và xây dựng Đà Nẵng thành trung tâm kinh tế - chính trị của cả vùng.

1. Hòa Vang là huyện có địa hình trải rộng trên cả ba vùng: miền núi, trung du và đồng bằng. Đặc điểm này ảnh hưởng rất lớn đến sự phát triển của tất cả các ngành kinh tế và xã hội của huyện. Vùng núi và núi cao phân bố hầu hết ở các xã phía tây, trong đó có bốn xã miền núi là Hòa Bắc, Hòa Ninh, Hòa Phú và Hòa Liên, với diện tích 56.476,7 ha (chiếm 79,84% tổng diện tích tự nhiên), đa số đồi núi có độ cao 400 - 500 m, cao nhất là đỉnh núi Bà Nà (1.487 m), có nhiều rừng đầu nguồn rất có ý nghĩa trong việc bảo vệ môi trường sinh thái cũng như khả năng phát triển lâm nghiệp, cây công nghiệp dài ngày, kinh tế trang trại... cho Đà Nẵng.

Bảng 1: Người Katu ở Hòa Vang cư trú ở ba thôn của hai xã: thôn Phú Túc (xã Hòa Phú); thôn Giàn Bí và thôn Tà Lang (xã Hòa Bắc)

	Dân số (1.1.2008)		Dân số (31.12.2008)		Dân số trung bình (2008)	
	Tổng số	Nữ	Tổng số	Nữ	Tổng số	Nữ
Toàn huyện	107.513	55.602	108.990	56.327	108.252	55.965
<i>Hòa Bắc</i>	<i>3.357</i>	<i>1.739</i>	<i>3.381</i>	<i>1.747</i>	<i>3.369</i>	<i>1.743</i>
<i>Hòa Phú</i>	<i>4.394</i>	<i>2.262</i>	<i>4.458</i>	<i>2.289</i>	<i>4.426</i>	<i>2.276</i>

Theo một báo cáo được công bố gần đây, tại thành phố Đà Nẵng hiện có 32 dân tộc thiểu số sinh sống, chiếm tỷ lệ 0,6% tổng số dân, trong đó đa phần là người Katu và người Hoa: người Hoa sống tập trung phần lớn ở trung tâm thành phố và một số ít ở xã Hòa Ninh (huyện Hòa Vang); người Katu sống tập trung tại hai xã miền núi của huyện Hòa Vang là Hòa Phú và Hòa Bắc.¹ Đây là các cộng đồng người thiểu số sống bên cạnh một trung tâm kinh tế - văn hóa của khu vực miền Trung - Tây Nguyên, cách trung tâm thành phố Đà Nẵng khoảng 30 km.²

* Nhóm Katu ở Phú Túc cư trú giáp với thôn Tống Cói (xã Ba, huyện Đông Giang, tỉnh Quảng Nam) về phía tây. Lịch sử di cư của nhóm người này được phác họa qua trí nhớ của lớp già làng sau cùng.³ Thôn Phú Túc có

1. Hòa Phú và Hòa Bắc là hai xã có mật độ dân số thấp nhất huyện Hòa Vang (Hòa Bắc là 10 người/km², Hòa Phú là 42 người/km²). So với các xã khác trên địa bàn huyện, tốc độ gia tăng dân số của xã Hòa Phú khá lớn: năm 2005 là 1,01% và năm 2008 là 1,24%.

2. Hòa Phú là một trong bốn xã miền núi thuộc huyện Hòa Vang; diện tích tự nhiên là 8.586ha, trong đó, đất nông nghiệp là 490ha (86ha lúa; 279ha cây công nghiệp ngắn ngày), đất lâm nghiệp là 7.086ha (UBND xã Hòa Phú, 2006).

3. Trước năm 1986, thôn Phú Túc (trước đây gọi là thôn Đỗ Đông, tên con suối chảy qua làng), thuộc về xã Ba (huyện Hiên, tỉnh Quảng Nam - Đà Nẵng cũ). Sau khi tách tỉnh, được nhập về thành phố Đà Nẵng (ngày 6.11.1996). Người dân Phú Túc vốn xưa kia cư trú ở vùng núi rừng Đồng Xanh, Đồng Nghé (vùng Ô Rây, giáp xã Đại An, huyện Đại Lộc, tỉnh Quảng Nam); năm 1969 di tản lên vùng Giăng (huyện Nam Giang); năm 1973 chuyển qua vùng sông Voi (sông Kôn); đến năm 1975 thì chuyển về định cư hẳn ở thôn Phú Túc. Quá trình chuyển cư này, một mặt chịu sự chi phối của tập quán du canh du cư; mặt khác, bị tác động bởi chính sách của nhà nước, tạo nên sự định cư sau cùng này. Sự định cư này, ngoài thuận lợi về mặt giao thông, việc thuộc quyền quản lý của một đô thị phát triển về mặt hành chính, đã tạo nên những điều kiện, cơ hội phát triển lớn cho cộng đồng người Katu ở đây. Đồng thời, nhóm Katu ở Phú Túc, điểm dưới cùng của ranh dưới cư trú sẽ chịu nhiều sức ép về sự biến đổi nơi chung, so với các nhóm khác.

gần 90% đồng bào Katu sinh sống, tuy nhiên, dân số Katu ở đây không phải là lớn so với cả cộng đồng này ở Trường Sơn.¹ Về hệ thống cơ sở hạ tầng, đến năm 2008, Phú Túc cơ bản đã hoàn thiện việc bê tông hóa đường giao thông, trường mẫu giáo, trường tiểu học, hệ thống nước tự chảy, nhà định cư, điện lưới quốc gia. Cụ thể, có 100% hộ gia đình được sử dụng điện, nước sạch sinh hoạt; hơn 80% số hộ có phương tiện nghe nhìn; nhiều hộ có xe máy; có 100 nhà tạm được xóa; toàn thôn còn 20 hộ nghèo. Tuy nhiên, thực trạng quỹ đất phản ánh đời sống sản xuất nông nghiệp khó khăn.² Cơ cấu ngành nghề chính là trồng trọt và khai thác rừng.³ Hiện trong làng không có hộ làm rẫy, chủ yếu là buôn bán nhỏ, và trồng rừng, khai thác củi, mây, chăm sóc trồng rừng thuê...

* Nhóm Katu ở Hòa Bắc cư trú tại hai thôn Tà Lang và Giàn Bí, với dân số là 131 hộ với 552 nhân khẩu (số liệu thống kê năm 2009). Cùng với sự phát triển chung, đời sống người Katu ở Hòa Bắc đã có nhiều thay đổi, bớt khó khăn hơn trước. Toàn xã đã xây dựng tốt hệ thống giao thông, đầy đủ hệ thống trường học ba cấp, trạm y tế trung tâm, trạm xá quân - dân y kết hợp tại thôn Giàn Bí. Trong năm 2009, công tác giáo dục ở đây đã đạt được những kết quả tốt về chất và lượng.⁴ Hòa Bắc là một xã miền núi thuần nông, với 85ha diện tích đất trồng lúa, 300ha diện tích đất trồng rau màu như mía, bắp, ớt, thuốc lá.

Trong tất cả những đổi thay đó về phương diện đời sống vật chất lẫn đời sống tinh thần của người Katu đều rất đáng ủng hộ và tự hào. Sự thay đổi này có thể nhận biết qua quan sát trực tiếp, đối với các hoạt động văn hóa, tập quán sinh hoạt như áo quần, nhà cửa, sinh hoạt, hoạt động canh tác... Tuy nhiên, cùng với nó là những biến đổi về các giá trị văn hóa truyền thống, phong tục tập quán trước sự xâm nhập của các yếu tố văn hóa mới, ảnh hưởng trực tiếp từ sự giao lưu, phương tiện giao thông, thông tin đại chúng,

1. Theo số liệu năm 2006, Phú Túc chỉ có 85 hộ với 333 khẩu (trong tổng số 105 hộ với 410 khẩu, 12.2005); số hộ nghèo Katu chỉ có 24 hộ với 87 khẩu; số người trong độ tuổi lao động là 226 (nam: 112; nữ 114)...

2. Năm 2006, diện tích đất trồng lúa, chủ yếu là vụ hè - thu, là 2,7ha, đạt năng suất 40,18 tạ/vụ; hoa màu 12ha; đất rừng trồng là 30ha; tổng đàn trâu 32 con, bò là 236 con, lợn 37 con, gia cầm 444 con...

3. Trong chương trình 134/CP về giao đất sản xuất cho đồng bào dân tộc, huyện Hòa Vang đã giao 456,67ha đất rừng cho đồng bào Katu ở hai thôn Tà Lang, Giàn Bí (xã Hòa Bắc) và 141 ha đất rừng cho các hộ đồng bào dân tộc ở thôn Phú Túc (xã Hòa Phú).

4. Đầu năm học 2009 - 2010, đã có 100% các em đến độ tuổi đi học cùng vào lớp Một; cấp trung học cơ sở có giáo viên giỏi, học sinh giỏi dự thi đạt giải cấp cơ sở và cấp thành phố. Con em trong xã thi đỗ đại học, cao đẳng đã không còn xa lạ, thậm chí, trong một số gia đình có hai, ba người con đang theo học đại học, cao đẳng, trường nghề.

của những tiện nghi của cuộc sống hiện đại, những mô hình sản xuất mới, kỹ thuật cải tiến... Dẫn chứng về điều kiện hưởng thụ văn hóa được nâng cao, những hoạt động văn hóa - thể thao giải trí đến từ thành phố luôn được chính quyền tạo điều kiện và nhân dân chào đón, nhưng những tác động của nó (tích cực và tiêu cực) lại ít được chú ý và bàn luận.

Trong đời sống tinh thần, sinh hoạt văn hóa và văn nghệ dân gian, hiện nay trong cộng đồng chỉ còn rất ít người già (như già Alăng Cẩn, già Đinh Lương, già Cảnh ở Phú Túc) có thể chế tạo và chơi một số nhạc cụ, hát lý... Hiện tượng giới trẻ xa rời những sinh hoạt văn nghệ cổ truyền là khá phổ biến. Những làn điệu hát lý, giao duyên, những điệu múa *Yơ yơ*, *Tân tung*, chuyện kể... bị quên lãng; sinh hoạt văn nghệ truyền thống không còn là niềm tự hào, là nhu cầu của đa số người dân, đặc biệt là giới trẻ, thay vào đó là các bài nhạc trẻ, phim ảnh, karaoke... Những phong tục tập quán truyền thống hầu như rất ít lưu dấu cũng như hiếm có cơ hội để thực hiện. Như một cách thích ứng, một số gia đình khá giả (người Katu thoát ly hoặc tham gia chính quyền), thường chọn hình thức tổ chức đám cưới kết hợp giữa phong tục người Kinh và tập quán truyền thống.¹ Từ lâu, đám ma đều được tổ chức như người Kinh, từ nghi lễ để tang, đưa ma, cúng giỗ; người đi thăm hỏi thường mang theo tiền, hương, rượu; tổ chức thờ cúng, kỵ giỗ hàng năm, tảo mộ vào dịp Tết; không tổ chức bỏ mả... Trong làng, không thể tìm thấy một ngôi nhà mồ, dù là hình dạng gì hay chất liệu mới.

Trong tập quán giao tiếp, ngôn ngữ Việt và Katu được sử dụng song song. Tuy nhiên, trong thực tế, tiếng Việt được dùng nhiều hơn, tiếng Katu chỉ dùng trong một số trường hợp tế nhị hoặc vấn đề nội bộ. Phần lớn thanh niên Katu đều có xu hướng về làm việc tại thành phố, điều này cũng đã tạo nên những thay đổi lớn trong cách nghĩ và hành xử, làm việc của đa số người dân. Hiện tại, trong mọi trường hợp, tiếng Việt luôn được lựa chọn là ngôn ngữ chính; trẻ em Katu sinh ra đều học nói bằng tiếng Kinh là một thực tế. Thêm nữa, hầu hết cha mẹ không dạy chúng hát bằng tiếng Katu, không dạy chúng kể chuyện tiếng Katu, nên việc chúng không thể nhớ những bài dân ca, những câu chuyện cổ tích của dân tộc mình là điều dễ hiểu.

1. Theo cách này, họ tổ chức đám cưới làm hai lần: lần đầu theo phong tục Kinh, làm tiệc rượu, bánh kẹo hoặc cỗ mặn mời chính quyền, láng giềng, bạn bè ở xa...; lần sau, giết lợn cúng Yàng, mời bà con thân thuộc đến ăn uống, hát lý, baboóch... Sự thay đổi này đã thấm vào trong suy nghĩ, khi được mời dự lần đầu, theo phong tục Kinh, nếu không có tiền mừng họ không dám đi (theo lời ông Nguyễn Văn Châu, 73 tuổi, cư trú ở thôn Phú Túc).

Về tập quán cư trú và kiến trúc cộng đồng truyền thống, hiện tại, cả ba thôn Phú Túc, Giản Bí và Tà Lang đều có nhà cộng đồng được xây dựng theo kiến trúc truyền thống (theo mô hình nhà *giuol* của xã Ba, Đông Giang). Tuy nhiên, câu chuyện xây dựng nhà cộng đồng thôn Phú Túc năm 2006 vẫn thường được nhắc đến như là một thí dụ về sự biến đổi văn hóa theo chiều hướng không phù hợp. Nhà cộng đồng của thôn trước đây được xây dựng theo hình mẫu của ngôi nhà “rông” cách tân, rất xa lạ với đồng bào Katu.¹ Mỗi thiết chế đều ra đời trong một bối cảnh cụ thể, với những vai trò lịch sử nhất định. Chúng ta có thể thấy trên diện rộng không ít ngôi nhà cộng đồng được xây dựng với quy mô, kinh phí lớn, nhưng thường xuyên đóng cửa bởi thiếu hình thức hoạt động, không thu hút được đồng bào đến với mái nhà chung như trước đây. Già Alăng Cẩn ở Phú Túc phát biểu: “*không nên gọi ‘nhà rộng’ vì không giống, càng không nên gọi là ‘giuol’ vì nó khác hoàn toàn, nên gọi là nơi hội họp*”.² Sự biến đổi này chính là sự biến mất chức năng của ngôi nhà cộng đồng, trong khi những chức năng mới lại chưa hình thành rõ nét, chi phối sự tồn tại của nó trong hoàn cảnh hiện nay.

4. BIẾN ĐỔI VĂN HÓA CỦA NGƯỜI KATU Ở HÒA VANG: NHỮNG VẤN ĐỀ ĐẶT RA

4.1. Vấn đề đô thị hóa vùng ven

Cùng với quá trình công nghiệp hóa, đô thị hóa là một khía cạnh quan trọng trong sự vận động đi lên của xã hội. Đô thị hóa được hiểu là quá trình biến đổi và phân bố các lực lượng sản xuất trong nền kinh tế quốc dân, bố trí dân cư, hình thành, phát triển các hình thức và điều kiện sống theo kiểu đô thị.

Ở Việt Nam, mặc dù đô thị xuất hiện từ sớm nhưng bởi nhiều nguyên nhân khác nhau quá trình này diễn ra chậm. Chỉ từ sau “Đổi mới” (1986) đến nay, cùng với tiến trình hiện đại hóa đất nước, quá trình đô thị hóa cũng có những bước phát triển mạnh mẽ, góp phần tạo nên diện mạo mới ở các đô thị, các vùng miền và khu vực vốn là nông thôn và vùng sâu, vùng xa trước đây.

Tuy nhiên, bên cạnh những tác động tích cực mà sự phát triển của đô thị đem tới, như: tạo sức hút mạnh mẽ tới khu vực nông thôn, chi phối một số mặt của đời sống - kinh tế - xã hội - văn hóa tại khu vực này, và ở mức độ nào đó, còn tạo nên các chuẩn mực để người dân nông thôn vươn tới..., thì

1. Hình mẫu nhà cộng đồng cũng được đem áp dụng cho hai thôn Giản Bí và Tà Lang (xã Hòa Bắc), nơi có người Katu sinh sống khá tập trung.

2. Phát biểu của già làng Nguyễn Văn Cẩn (Alăng Cẩn), xóm Hồ Chình, thôn Phú Túc (xã Hòa Phú).

không thể phủ nhận những mặt trái của quá trình đô thị hóa. Những thay đổi văn hóa xã hội dưới tác động của quá trình đô thị hóa biểu hiện ở sự thay đổi trong giao tiếp cá nhân và xã hội, “cái tôi” trong xã hội gia tăng, sự thay đổi của không gian xã hội và cá nhân, sự thay đổi của giải trí, dân chủ hóa đời sống xã hội, sự hỗn loạn của thông tin và việc hình thành các tiểu văn hóa, những thay đổi trong cách truyền đạt tri thức trong xã hội, những hình thức phạm tội mới nảy sinh, thay đổi cách thức kinh doanh, cung cấp dịch vụ, những nhu cầu mới và lối sống mới, những ngôn ngữ mới, những thay đổi trong tâm lý cá nhân,...

Đà Nẵng được xem là một trong những trung tâm có tốc độ đô thị hóa mạnh ở Việt Nam. Trong nhiều năm liền Đà Nẵng giữ vững vị trí ở tốp đầu bảng về chỉ số năng lực cạnh tranh (PCI), (riêng hai năm 2008 và 2009 Đà Nẵng giữ vị trí số 1); là đô thị có môi trường sống trong lành, sạch đẹp. Điều này càng thu hút và tạo nên những cơ hội phát triển cho Đà Nẵng, hướng đến “thành phố công nghệ cao”, “thành phố không khói”. Mục tiêu của Đà Nẵng trong năm 2010 là hướng đến một đô thị xanh, cải thiện mạnh mẽ cơ sở hạ tầng, đẩy mạnh ứng dụng công nghệ thông tin trong tất cả loại hình dịch vụ, quy hoạch, xúc tiến đầu tư và phát triển các ngành kinh tế mũi nhọn du lịch, dịch vụ, các khu công nghiệp, đô thị mới, chiến lược “lấn biển” và “lấn rừng”...

Trong quá trình đô thị hóa ở Đà Nẵng, người Katu ở Hòa Vang không thể không chịu những tác động nhất định, nếu không muốn nói là mạnh mẽ và toàn diện (cả mặt tích cực và hạn chế), qua các mặt như sự gia tăng về mặt dân cư, sự chuyển biến về cơ cấu kinh tế, sự phát triển cơ sở hạ tầng và sự chuyển biến về tâm lý, lối sống.

4.2. Vấn đề phát triển kinh tế và bảo tồn văn hóa truyền thống

Trước hết, cần phải đồng ý với quan điểm cho rằng “*Bản sắc văn hóa hay truyền thống dân tộc là quá trình chọn lọc, tích lũy qua nhiều thế hệ. Không có bản sắc, không tiếp thu truyền thống thì văn hóa mỗi dân tộc chỉ là hư vô! Song, bản sắc, truyền thống văn hóa các dân tộc không phải cứ đứng yên một chỗ. Quy luật phát triển là của sự vật là chuyển biến không ngừng*”.¹

Đứng trước thực trạng trên địa bàn miền núi nói chung, vấn đề phát triển giao thông thuận lợi, thông tin mạnh mẽ, tình trạng xen cư, cận cư và giao lưu mọi mặt về kinh tế, văn hóa giữa các tộc người ngày càng phổ biến và tạo nên những nét tích cực, xóa dần khoảng cách xuôi - ngược, giữa người Katu

1. Nông Quốc Chấn, “Văn hóa các dân tộc thiểu số trong tiến trình công nghiệp hóa, hiện đại hóa”, *Việt Nam học* (Kỷ yếu hội thảo quốc tế lần thứ nhất), Tập II (Hà Nội: Thế giới, 2000), 335.

và Kinh, nhưng hệ quả của nó không phải không có vấn đề cần bàn. Nguy cơ này là không loại trừ đối với cộng đồng Katu ở huyện Hòa Vang. Mặc dù có những điểm khác biệt, tiến bộ hơn người Katu vùng cao, nhưng người Katu ở huyện Hòa Vang vẫn ở một xuất phát điểm thấp so với mặt bằng chung ở Việt Nam. Tuy nhiên, do nằm trong tọa độ của một đô thị phát triển, nhóm Katu ở đây có điều kiện tiếp thu hơn các cộng đồng khác, kể cả những điều hay lẫn cái dở. Do vậy, ưu thế đó đã trở thành thách thức, bởi họ phải tiếp nhận ngay những yếu tố xã hội hiện đại một cách nhanh chóng và mạnh mẽ với trình độ nhận thức, lối sống, canh tác của tộc người vừa bước qua xã hội công xã.

Trong tất cả các chuyển biến, “*cái dễ thấy nhất, đó là sự thiếu đồng bộ trong sinh hoạt vật chất và tinh thần trong các cộng đồng tộc người miền núi... Những điều thay đổi ấy diễn ra không bình thường bởi tốc độ của thông tin cuộc sống hiện đại bao giờ cũng nhanh hơn sự cải cách mọi mặt của đời sống thực để vươn tới được điều ấy*”.¹ Điều này đã tạo nên sự khập khiễng, thiếu đồng bộ trong đời sống của đồng bào, biểu hiện giữa nhận thức và điều kiện sống, giữa truyền thống và hiện đại, giữa đảm bảo đời sống chất lượng và bảo lưu các giá trị bản sắc; giữa sự tiện nghi hóa và việc bảo vệ di sản văn hóa, giữa tích lũy và tiêu dùng, giữa năng lực sản xuất và mua sắm, giữa nhu cầu trang điểm và nhu cầu thiết thực...

Hơn nữa, sự phát triển của thông tin, công nghệ, tiện nghi và lối sống nặng về vật chất... từ thành phố lớn một cách ồ ạt, chắc chắn sẽ tạo nên sự xung đột trong đời sống, cách nghĩ, tư duy của đồng bào. Ta có thể cảm nhận điều này qua những buổi tâm sự với người già về giới trẻ trong làng, thể hiện sự nuối tiếc quá khứ, của tâm lý buông xuôi, bất lực.² Trong cuộc va chạm giữa thế hệ, giữa cái cũ và cái mới, sự loại trừ nhau một cách đột ngột, sạch trơn sẽ để lại sự hụt hẫng lẫn chệnh vênh trong môi trường sống của xã hội. Trong tư thế chông chênh ấy, người dân lại lấy những chuẩn mực về tiện nghi của cuộc sống hiện đại để làm định hướng phấn đấu, chắc chắn sẽ đưa đến tình trạng “hổng chân”, nhất là mặt tâm lý cộng đồng, khi bị phá vỡ sẽ dẫn đến yếu tố tư hữu tự phát. Khi ấy, sự tác động của cuộc sống hiện đại, một mặt kích thích “cái tôi” trong việc tiếp thu cái mới và nâng cao đời sống, mặt khác, nó sẽ phá vỡ một cách nhanh chóng tính cố kết cộng đồng vốn tồn tại vững chắc lâu đời (tâm lý trong việc tổ chức và đi dự đám cưới là một ví dụ).

1. Nguyễn Hữu Thông, “Văn nghệ dân gian miền núi trước thách thức của xã hội hiện đại”, *Nghiên cứu phát triển bền vững miền núi khu vực miền Trung* (Hà Nội: Nông nghiệp, 2000), 165.

2. Hiện nay, rất ít người như các bà Nguyễn Thị Ríp (75 tuổi) ở thôn Tà Lang, Trần Thị Cơi ở thôn Giàn Bí... có thể hát hay và trọn vẹn một bài dân ca của người Katu.

Chúng kiến hiện tượng này, chúng ta khó phủ nhận sự tất yếu, tuy nhiên, không phải vì thế để đón nhận hậu quả thay vì có sự điều tiết hợp lý từ chính sách, mặc dù “*vấn đề của địa phương chúng tôi không chỉ là việc duy trì bản sắc văn hóa của một nhóm người thiểu số, mà còn là việc xác định điều kiện, cơ hội đối với sự phát triển của họ*”.¹ Thực trạng này đặt ra rất nhiều vấn đề trong định hướng phát triển đời sống, tiếp nhận các giá trị mới cũng như bảo tồn các giá trị văn hóa truyền thống tộc người. Việc nâng cao đời sống và chất lượng sống cho đồng bào phải tiến hành một cách đồng bộ, trong đó, văn hóa có một tầm ảnh hưởng đáng kể đến sự phát triển toàn diện đối với xã hội.

Chủ trương “*đưa miền núi tiến kịp miền xuôi*” là rất đúng đắn, nhằm phát triển kinh tế - xã hội miền núi. Tuy nhiên, chúng ta lại dường như chỉ chú trọng đến các tiêu chí phân định mức sống của miền xuôi mà quên đi vấn đề chất lượng sống, điều kiện sống với những đặc thù có xuất phát điểm khác nhau. Sự đánh đồng giữa tiện nghi của cuộc sống và chất lượng sống, trong khi, chuẩn mực, tiêu chí phân định, đánh giá chất lượng cuộc sống hầu như chỉ dừng lại ở tiện nghi nhiều khi rất xa lạ với những gì vốn có. Điều này sẽ dẫn đến nghịch lý, là chúng ta mang những giá trị của xã hội hiện đại tới cũng có nghĩa là tạo nên cho người nhận một tâm lý muốn xa rời những gì của quá khứ nghèo nàn, lạc hậu. Từ đó, trong ý thức lẫn vô thức, giới trẻ, những người tiếp thu mạnh nhất các yếu tố văn hóa mới, có xu hướng bỏ rơi, thậm chí rẻ rúng văn hóa truyền thống dân tộc mình. Thực tế này đặt ra cho các cán bộ làm văn hóa thông tin nói riêng phải rất vững vàng trong chuyên môn lẫn năng lực để khai mở, định hướng các chính sách.

Từ cách tiếp cận này, trong đời sống, chúng ta không thể ép buộc đồng bào sống theo truyền thống, ăn mặc như xưa, trong lúc, trang phục mới với những ưu thế về giá cả, sự tiện lợi. Tuy nhiên, họ vẫn giữ bộ trang phục cổ truyền cho những dịp lễ hội. “*Vấn đề là trong ý thức của mỗi người sao cho đảm bảo văn hóa tộc người, văn hóa địa phương vừa phù hợp với môi trường đang hàng ngày hàng giờ thay đổi*”.² Đặt ra những vấn đề như vậy, để chúng ta thấy rằng, việc gìn giữ nó không nhất thiết phải là từ vật chất, mà chính là từ lòng người, bởi khi một sự tự hào nào đó đánh thức thì họ tự biết họ đang làm gì, phải làm gì; cũng như, khi chính bản thân người dân, mỗi cá nhân không còn nhu cầu, thì sự hiện diện của những giá trị truyền thống sẽ trở nên khiên cưỡng.

5. THAY LỜI KẾT

Những số liệu và thực trạng trên có thể chỉ phản ánh được những thay đổi bằng quan sát mà chưa thể hiện những biến đổi trong tính cách, tư duy của người dân, tuy nhiên, nó đã cho thấy được tính chất, bản chất của sự đổi thay đang diễn ra ở huyện Hòa Vang nói riêng và các vùng khác nói chung:

Đứng trên góc độ bảo tồn văn hóa, sự chuyển biến của xã hội Katu ở đây chính là một tín hiệu cảnh báo về sự hao mòn, mất dần, nghèo đi những tài sản vô giá, có bề dày lịch sử, được xây dựng bởi nhiều thế hệ. Thực trạng chuyển biến trên phản ánh xu hướng “*cố gắng vượt qua và hợp nhất trong xã hội hiện đại và các nhóm văn hóa*” của người Katu, như luận thuyết mà Fredrik Barth đưa ra ở trên.

Thực trạng ở ba thôn: Phú Túc, Giàn Bí, Tà Lang cho thấy quá trình tiếp nhận và biến đổi các giá trị văn hóa truyền thống thường không đồng đều: người trẻ biến đổi mạnh hơn người già; nam giới dễ biến đổi hơn nữ giới, do ít có điều kiện đi lại tiếp xúc, do sự đè nặng của tập quán, nhận thức... Cái được và mất trong quá trình này, chính bản thân người Katu cũng như chính quyền không thể cân đong rõ ràng. Bởi, sự thay đổi theo chiều hướng tích cực của đời sống vật chất có thể biểu thị bằng các con số cụ thể, nhưng biến đổi về mặt tinh thần lại không rõ ràng và khó nắm bắt. Chính vì thế, mà trong một số lĩnh vực, không hẳn những chuyển biến về mặt văn hóa luôn thuận theo chiều tăng trưởng của những chỉ số kinh tế, của điều kiện vật chất, cơ sở hạ tầng.

Quá trình này vừa mang tính chất tự nguyện vừa là sự “tác động” từ phía chính quyền (chủ trương, chính sách). Hai xu hướng này đều không có sự phản kháng, trong đó, sự tác động của chính sách nhà nước (khách quan) và sự tự biến đổi của họ (chủ quan) đều được người dân lựa chọn. Xu hướng này có thể phân biệt một cách tương đối trên một số lĩnh vực trong đời sống của người Katu ở Phú Túc qua lĩnh vực đời sống vật chất và tinh thần. Chính vì thấy, ở đây có hiện tượng “*lưỡng văn hóa*” trong đời sống người dân, do sự biến đổi “*nửa vời*” (trong cưới xin, ma chay), mà chính người dân đã thừa nhận: (1) học hỏi người Kinh vì đó là cái hay, đúng; (2) để đỡ tốn kém hơn; (3) do gia đình không có điều kiện; (4) để chứng tỏ sự tiến bộ trong suy nghĩ, việc làm, xóa nhòa mặc cảm dân tộc. Tuy nhiên, khái niệm “*lưỡng văn hóa*” ở đây khác với ý kiến mà tác giả Don Mccaskill đưa ra về bản chất, khi ông nhấn mạnh đến tính chủ động và ý thức mạnh mẽ của người dân trong việc duy trì bản sắc cũng như tiếp nhận yếu tố mới. Về hiện tượng này, có thể lý giải rằng, hiện nay, những điều kiện đảm bảo đời sống của họ đã có những đổi thay, họ không chịu sự quản chế bởi phong tục tập quán truyền thống. Khác với trước đây, sự đè nặng của phong tục, khiến họ hầu như không có nhiều sự lựa

1. Ý kiến của cán bộ xã Hòa Phú.

2. Khổng Diễn, “Các dân tộc Việt Nam trong môi trường chuyển đổi”, *Việt Nam học* (Kỷ yếu hội thảo quốc tế lần thứ nhất), Tập II (Hà Nội: Thế giới, 2000), 138-139.

chọn, dù không đủ khả năng kinh tế cũng phải tích góp nhiều năm hoặc vay mượn. Sự thay đổi đã đưa lại cho họ sự lựa chọn: hoặc thực hiện theo người Kinh (nếu không có đủ điều kiện) hoặc theo truyền thống (nếu có điều kiện).

Những thay đổi ở Phú Túc, Giàn Bí, Tà Lang, có thể tổng kết bởi hai tác nhân chính: (1) sự tác động của nhà nước qua hệ thống chính sách, dự án về phát triển kinh tế, văn hóa, xã hội¹, đã tạo nên môi trường sống mới: cơ sở hạ tầng, điều kiện vật chất, giao lưu, cư trú xen cài, nguồn vốn đầu tư sản xuất...; (2) tâm lý, mong muốn, nhu cầu về sự đổi thay cuộc sống của chính bản thân người dân trong sự lựa chọn và tiếp nhận những giá trị mới (khoa học kỹ thuật, phương tiện đi lại, tiện nghi sinh hoạt, hoạt động văn hóa...); những suy nghĩ hay phản ứng của họ về sự thay đổi cho thấy sự thắng thế của chiều hướng tiếp nhận những yếu tố mới so với bảo lưu giá trị truyền thống (sẵn sàng mua sắm tivi, xe máy, nhưng lưỡng lự khi mua một bộ chiêng hay trang phục truyền thống).²

Trong bối cảnh mới, một cộng đồng dân cư, tộc người sẽ chịu nhiều tác động ảnh hưởng từ bên ngoài và có quá trình vận động biến đổi để thích ứng, phát triển hay hòa tan... Chúng tôi cho rằng, nếu có sự nghiên cứu, dự đoán với giải pháp phù hợp, sự kết hợp tốt giữa phát triển kinh tế và bảo tồn văn hóa, giữa truyền thống và hiện đại, sẽ phần nào giảm thiểu được những tác động tiêu cực, giữ được truyền thống văn hóa của đồng bào.³ Đó là điều cần thiết và hết sức có ý nghĩa không chỉ đối với người Katu ở huyện Hòa Vang mà cả với các nhóm tộc người khác trong bối cảnh phát triển hiện nay của thành phố Đà Nẵng.

1. Rất nhiều chương trình, dự án đều được ưu tiên cho các xã miền núi có người Katu (ở xã Hòa Bắc, xã Hòa Phú) đã góp phần không nhỏ vào sự thay đổi đó, như: Chương trình xóa nhà tạm, thủy lợi (Chương trình 134), Chương trình nước sạch (Chi cục Quản lý nước Đà Nẵng), Chương trình “năng suất xanh” (Sở Khoa học và Công nghệ Đà Nẵng, Trung tâm Năng suất Việt Nam), Chương trình trồng rừng (Dự án 327); Các dự án của các tổ chức nước ngoài (World Vision, UPRA)...

2. Về thực trạng này, ý kiến từ chính người dân cũng cho thấy sự trăn trở: “những gì các anh hỏi (về việc duy trì các hoạt động văn hóa truyền thống), chúng tôi xin nhận, bởi hiện nay, chúng tôi dường như bất lực, bọn trẻ thì thờ ơ, chính quyền thiếu quan tâm...” (Phát biểu của Già làng Alăng Cẩn, trưởng thôn Trần Phom).

3. Hiện tại, Viện Nghiên cứu Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng đang phối hợp với Phân viện Nghiên cứu Văn hóa Nghệ thuật tại Huế triển khai đề án: *Nghiên cứu tác động của sự phát triển đô thị với đời sống văn hóa - xã hội của cộng đồng người Katu ở huyện Hòa Vang, thành phố Đà Nẵng* để đánh giá tác động của quá trình đô thị hóa đối với sự biến đổi văn hóa - xã hội của cộng đồng người Katu cư trú ở huyện Hòa Vang, thành phố Đà Nẵng. Đề tài do TS. Trần Đức Anh Sơn làm chủ nhiệm và thực hiện trong 12 tháng (từ tháng 1 đến tháng 12.2010).

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Andrew Hardy (2008). “‘Nguồn’ trong kinh tế hàng hóa ở Đàng Trong”. *Kỷ yếu Hội thảo khoa học “Chúa Nguyễn và vương triều Nguyễn trong lịch sử Việt Nam, từ thế kỷ XVI đến thế kỷ XIX”* tại Thanh Hóa ngày 18 - 19.10.2008. Hà Nội: Thế giới. 55-65.
2. Ban Nhân dân thôn Phú Túc (2005). *Tình hình kinh tế xã hội thôn Phú Túc năm 2005*. Tháng 10.
3. David Thomas and R.K. Headley (1970). “More on Mon - Khmer Subgroupings”. *Language* 25 (4). 398-418.
4. Don Mccaskill (1997). “From Tribal Peoples to Ethnic Minorities: The Transformation of Indigenous Peoples”. *Old Societies and New States* (ed. by Clifford Geertz). New York: Free Press. 105-157. In trong: Đại học Quốc gia Hà Nội, Hội Dân tộc học, Bảo tàng Dân tộc học (2005). *Hợp tuyển tính dân tộc và quan hệ dân tộc ở Việt Nam và Đông Nam Á*. Hà Nội: Đại học Quốc gia Hà Nội, Hội Dân tộc học, Bảo tàng Dân tộc học.
5. Đỗ Thị Huệ (1997). “Mấy khía cạnh văn hóa trong quá trình đô thị hóa ở nước ta hiện nay”. *Nghiên cứu lý luận* 2. 36-37.
6. Fredrik Barth (1969). “Lời mở đầu”. *Những ranh giới và sự biến đổi dân tộc*. Boston: Little, Brown. 1-38. In trong: Đại học Quốc gia Hà Nội, Hội Dân tộc học, Bảo tàng Dân tộc học. 2005. *Hợp tuyển tính dân tộc và quan hệ dân tộc ở Việt Nam và Đông Nam Á*. Hà Nội: Đại học Quốc gia Hà Nội, Hội Dân tộc học, Bảo tàng Dân tộc học.
7. Garald Cannon Hickey (1993). *Shattered world: Adaptation and survival among Vietnam's highland peoples during the Vietnam war*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
8. J. Hopffer (1933). “Les Mois de la Chaîne Annamitique: Entre Tourane et les Boloven”. *Terre, Air, Mer*. La Géographie.
9. J.L. Schrock William Stockton, Jr. Elaine, M. Murphy, Marilou Fromme (1966). *Minority Groups in the Republic of Vietnam*. Washington D.C.: Washington D.C. Government Printing Office.
10. J.M. Shepard (1992). “Đô thị hóa và thuyết đô thị hóa”. In trong: Trung tâm Nghiên cứu và Tư vấn Phát triển. *Đề tài nghiên cứu Văn hóa - Lối sống - Môi trường*. Hà Nội.
11. Khổng Diễn (2000). “Các dân tộc Việt Nam trong môi trường chuyển đổi”. *Việt Nam học* (Kỷ yếu Hội thảo Quốc tế lần thứ nhất). Tập II. Hà Nội: Thế giới. 132-139.
12. Lê Anh Tuấn (2009). “Các tộc người thiểu số và hoạt động giao thương xuôi ngược ở miền Trung” (Kết quả khảo sát ở Quảng Trị, Huế, Quảng Nam). *Thông tin Khoa học* 3. 171-193.
13. Lê Như Hoa (2000.) *Quản lý văn hóa đô thị trong điều kiện công nghiệp hóa, hiện đại hóa đất nước*. Hà Nội: Văn hóa thông tin và Viện Văn hóa.
14. Le Pichon (1938). “Les chasseurs de sang”. *Bulletin des Amis du Vieux Hué* 4. 357-409.
15. Mạc Đường (2004). *Dân tộc học đô thị*. Thành phố Hồ Chí Minh: Thành phố Hồ Chí Minh.
16. Nguyễn Hữu Minh (2002). “Đô thị hóa Việt Nam những năm 90: Một số đặc trưng kinh tế - xã hội cơ bản”. *Xã hội học* 1. 11-20.

17. Nguyễn Hữu Thông (Chủ biên) (2004). *Katu, kẻ sống đầu ngọn nước*. Huế: Thuận Hóa.

18. Nguyễn Hữu Thông (Chủ biên) (2005). *Văn hóa làng miền núi Trung Bộ Việt Nam: Giá trị truyền thống và những bước chuyển lịch sử*. Huế: Thuận Hóa.

19. Nguyễn Hữu Thông (2000). “Văn nghệ dân gian miền núi trước thách thức của xã hội hiện đại”. In trong: *Trung tâm nghiên cứu Tài nguyên và Môi trường, Trường Đại học Nông lâm Huế. Nghiên cứu phát triển bền vững miền núi khu vực miền Trung* (Kỷ yếu hội thảo). Hà Nội: Nông nghiệp. 57-64.

20. Nguyễn Ngọc Tuấn (Chủ biên) (2003). *Những vấn đề kinh tế - xã hội và môi trường vùng ven các đô thị lớn trong quá trình phát triển bền vững*. Hà Nội: Khoa học xã hội.

21. Nguyễn Thị Quế Loan (2008). “Biến đổi trong tập quán ăn uống của người Sán Dìu tỉnh Thái Nguyên”. *Dân tộc học* 2 (152). 13-25.

22. Nông Quốc Chấn (2000). “Văn hóa các dân tộc thiểu số trong tiến trình công nghiệp hóa, hiện đại hóa”. *Việt Nam học* (Kỷ yếu Hội thảo Quốc tế lần thứ nhất). Tập II. Hà Nội: Thế giới. 332-337.

23. Patrick Guinness (2001). “Cư dân đô thị: nhân học đô thị châu Á”. In trong: Grant Evans (Chủ biên). *Bức khám văn hóa châu Á - Tiếp cận nhân học*. Hà Nội: Văn hóa Dân tộc. 386-407.

24. Renee Hage Steijn (1989). *Circles of Kings, Political Dynamics in Early Continental Southeast Asia*. Foris Publications - Dordrecht - Holland/Providence U.S.A.

25. Trần Đức Anh Sơn (2009). *Thương cảng Hội An và con đường gốm sứ ở tây nam Thái Bình Dương trong thời đại Đại thương mại*. Tọa đàm Kỷ niệm 10 năm Đô thị cổ Hội An được công nhận là Di sản Văn hóa Thế giới (1999 - 2009) tại Hội An ngày 16.8.2009.

26. Trần Đức Sáng (2004). “Con đường giao thương Kinh - Katu (Dẫn liệu từ xã Thượng Long, Nam Đông, Thừa Thiên Huế)”. In trong: *Kỷ yếu Hội thảo Khoa học “Tập huấn nâng cao kỹ năng nghiên cứu cho nghiên cứu viên trẻ ở miền Trung Việt Nam”*. Huế - Chiangmai: Phân viện Nghiên cứu Văn hóa Nghệ thuật miền Trung.

27. Trần Văn Tuấn (2000). “Văn hóa phi vật thể với sự phát triển bền vững tài nguyên môi trường (Khảo nghiệm qua các tộc người ở Quảng Nam)”. In trong: *Trung tâm Nghiên cứu Tài nguyên và Môi trường, Trường Đại học Nông lâm Huế. Nghiên cứu phát triển bền vững miền núi khu vực miền Trung* (Kỷ yếu hội thảo). Hà Nội: Nông nghiệp. 57-64.

28. UBND huyện Hòa Vang (2009). *Báo cáo tình hình thực hiện nhiệm vụ kinh tế - xã hội và quốc phòng - an ninh tháng 8 - 8 tháng đầu năm và những nhiệm vụ trọng tâm tháng 9 và 3 tháng cuối năm 2009*. Ngày 19.8.2009.

29. UBND huyện Hòa Vang (2009). *Quy hoạch tổng thể phát triển kinh tế - xã hội huyện Hòa Vang đến năm 2020*. Ngày 20.8.2009.

30. UBND xã Hòa Phú (2006). *Báo cáo tình hình thực hiện kế hoạch kinh tế - xã hội và an ninh quốc phòng 6 tháng đầu năm và một số nhiệm vụ 6 tháng cuối năm 2006*. Hòa Phú: Số 377/BC-UBND.

31. Vương Xuân Tình, Trần Văn Hà, và các cộng sự (2007). *Tác động của đô thị hóa đến sự biến đổi kinh tế - xã hội ở các tộc người vùng miền núi phía Bắc (1986 - 2006)*. Đề tài cấp viện, Viện Dân tộc học.

HÀNG KHÔNG ĐÀ NẴNG: QUÁ KHỨ VÀ TƯƠNG LAI

Nguyễn Quang Trung Tiến*

Trong lịch sử Việt Nam, chuyến bay đầu tiên do phi công người Bỉ Charles Van den Born điều khiển cất cánh từ trường đua Phú Thọ ở Sài Gòn ngày 15.12.1910¹ đánh dấu xuất hiện một loại hình giao thông hiện đại: *đường hàng không*. Sự kiện đó đã tạo tiền đề cho việc xây dựng ngành hàng không ở Việt Nam.

Trong những năm 1911 - 1913, vài quân nhân Pháp mua loại máy bay một người lái kiểu một cánh quạt, hai tầng cánh với bốn bánh xe to từ Paris đem về Sài Gòn lắp ráp, lắp thành Câu lạc bộ chơi máy bay ở Sài Gòn và đem đi biểu diễn nhiều nơi như Mỹ Tho, Huế. Đến năm 1913, hai phi công Georges Verminck và Marc Pourpe đã thực hiện chuyến bay Sài Gòn sang Phnom Penh (Campuchia). Sự phát triển của máy bay và nhu cầu đi lại đã thúc đẩy nhà cầm quyền Pháp thành lập Sở Hàng không dân dụng Đông Dương vào năm 1918. Từ đó, các tuyến bay lần lượt được thiết lập như Hà Nội - Sài Gòn và Hà Nội - Xiêng Khuang (Lào) năm 1921; Paris - Sài Gòn vào năm 1929.²

Ngành hàng không ra đời đòi hỏi phải có sân bay chính thống chứ không thể mang tính tạm thời, vì vậy năm 1930 Pháp trưng dụng vùng đất cao ở Tân Sơn Nhất để làm sân bay Sài Gòn. Tiếp đó, các sân bay nhỏ hơn lần lượt được thiết lập vào đầu thập niên 1930 như Cap Saint Jacques (Vũng Tàu), Biên Hòa, Cát Lái (Sài Gòn), Tourane (Đà Nẵng), Phú Bài (Huế), Vinh - Bến Thủy, Gia Lâm, Bạch Mai (Hà Nội).

Khi xây dựng sân bay Tourane, người Pháp đồn dân để lấn chiếm một phần đất thuộc làng Nghi An, tổng Phước Tường, huyện Hòa Vang, tỉnh Quảng Nam.³ Toàn bộ hài cốt trong Nghĩa trũng Hòa Vang ở Trũng Bò thuộc làng Nghi An cũng bị di dời về vườn Bá ở đất Trảng Dài thuộc làng Khuê Trung để phục vụ cho việc mở sân bay.⁴ Dân địa phương gọi khu vực sân

* *ThS., Nguyên Trưởng khoa Lịch sử, Trường Đại học Khoa học, Đại học Huế.*

1. Dương Trung Quốc, “Ngày 15.12.1910: Chiếc máy bay đầu tiên cất cánh từ châu Á do phi công người Bỉ Van den Born điều khiển”, www.sugia.vn.

2. Nguồn: www.hocvienhangkhong.com.

3. Các tổ dân phố 10, 11, 12, 13, 14A, 14B, 15, 16 thuộc phường Hòa Phát, quận Cẩm Lệ, thành phố Đà Nẵng ngày nay là đất làng Nghi An xưa còn lại.

4. Đến năm 1962 - 1963, sân bay Đà Nẵng lại được mở rộng về phía nam, nên một lần

bay Đà Nẵng là vùng “Tây béo”, hay còn gọi là Trảng Trường thi. Vào năm 1935, cơ sở vật chất của sân bay Tourane cũng chỉ mới có phòng liên lạc điện đài, kho xăng dầu cùng một số phụ tùng cơ bản để sửa chữa, thay thế.¹

Đến năm 1939, sân bay có thêm các nhà kho, phòng làm việc, nhà ga đi và đến, chỗ ở cho hành khách khang trang hơn.² Không những thế, trong năm này một sân bay cho thủy phi cơ đáp trên mặt nước và việc cài đặt phao neo cũng được thiết lập ở Tourane.³

Trước năm 1940, người Pháp chỉ dùng sân bay Tourane cho mục đích dân sự. Nhưng khi chiến tranh thế giới lần thứ hai bùng nổ, Nhật Bản vào Đông Dương, lực lượng Không quân Hoàng gia Nhật Bản đã sử dụng sân bay Tourane như một căn cứ quân sự của Tập đoàn Không quân 3, là đơn vị không quân ở mặt trận khu vực Đông Nam Á với Bộ chỉ huy đóng tại Singapore.

Sau Cách mạng Tháng Tám, khi Pháp quay trở lại xâm lược lần thứ hai, sân bay Tourane đã bị Không quân Pháp sử dụng thường xuyên cho mục đích quân sự trong cuộc chiến tranh ở Việt Nam và Đông Dương (1946 - 1954). Tuy thế, vào tháng 12.1947, Cao ủy Pháp ở Đông Dương cũng đã giao cho hãng Air France được quyền khai thác các đường bay trong nội địa Việt Nam và cả đường bay giữa Việt Nam với nước ngoài. Các chuyến bay dân sự được thực hiện thường xuyên hơn ở sân bay Tourane là từ năm 1951 trở đi.

Với quy mô và cường độ ngày càng cao của cuộc chiến tranh do Pháp tiến hành ở Đông Dương, sân bay Tourane ngày càng thể hiện vai trò, vị trí quan trọng trong ý đồ chiến lược của Pháp và Hoa Kỳ. Bởi vậy, trong những năm 1953 - 1954, lực lượng công binh Pháp được huy động để mở rộng sân bay Tourane nhằm thiết lập một đường băng đồ nhựa đường có chiều dài 7.800 foot (2.400 m) theo tiêu chuẩn NATO. Tuy nhiên, vẫn chưa có đèn chiếu đường băng hay nhà xưởng bảo trì ở sân bay này. Vào chiến cuộc Đông Xuân 1953 - 1954, do tầm quan trọng của sân bay Tourane nên đã khiến tướng Navarre ghé đến vào ngày 8.7.1953.

Trong thời gian chiến tranh, nhiều loại máy bay chiến thuật và chiến lược của Hoa Kỳ hỗ trợ tác chiến cho quân đội Pháp đã liên tục đến sân bay Tourane. Một phiên bản loại máy bay F4U-7 của Hoa Kỳ là máy bay AU-1

Corsair (còn gọi là “Chỉ dành cho Pháp”) có động cơ và hỏa lực rất mạnh được đặc biệt phát triển để đáp ứng nhu cầu của các tàu sân bay Pháp. Hải quân Pháp đặt hàng với Hoa Kỳ tổng cộng 94 chiếc, được chuyển giao từ giữa năm 1952 trở đi.

Ngày 18.4.1954, Phi đội tấn công biển 324 (VMA-324) từ tàu USS Saipan của Hoa Kỳ đã giao 25 chiếc AU-1 Corsair cho không quân Pháp ở sân bay Tourane. Ngày 23.4.1955, những chiếc máy bay này đã cất cánh từ Tourane đi Bạch Mai (Hà Nội) và đã tham gia chiến trường Điện Biên Phủ từ ngày 25.4.1954, rồi đánh phá các cầu, đường sắt trọng điểm cho đến ngày đình chiến vào 20.7.1954. Chỉ sau 11 tuần tham chiến, các máy bay AU-1 Corsair đã thực hiện 959 phi vụ với 1.235 giờ bay, ném 700 tấn bom, phóng 300 quả rockets và bắn 70 viên đạn 20 mm.¹

Trong năm 1954, một phi đội máy bay vận tải C-124 từ Hoa Kỳ đã vận tải hàng hóa sang Pháp, sau đó tiếp tục vận chuyển lính nhảy dù và trang thiết bị của Pháp sang chiến trường Đông Dương, mà địa điểm hạ cánh là sân bay Tourane. Sau khi đổ quân và thiết bị cho Pháp tại Việt Nam, phi đội C-124 tiếp tục vượt Thái Bình Dương trở lại căn cứ của mình, làm nên cuộc không vận quanh thế giới. Đây được xem là đoàn không vận kéo dài nhất trong lịch sử tính đến thời điểm đó.²

Đặc biệt, sân bay Tourane cũng là nơi có loại máy bay hạng nặng B-26 của Hoa Kỳ được mệnh danh là “Những kẻ xâm chiếm” thuộc Tập đoàn ném bom chiến lược 1/19 Gascogne đến hỗ trợ quân đội Pháp dưới dạng cho mượn. Khi Hiệp định Genève được ký kết, Pháp trả lại các máy bay B-26 cho Hoa Kỳ vào năm 1955.

Sân bay Tourane được Pháp bàn giao cho lực lượng Không quân Quốc gia Việt Nam từ 01.7.1955, với số lượng máy bay bao gồm một phi đội máy bay quan sát Cessna L-19, các máy bay vận tải C-47 và máy bay vận tải với nhiều chức năng khác nhau. Lúc này, sân bay Tourane được chuyển đổi qua mục đích dân sự.³

Đến tháng 11.1957, sân bay Tourane bắt đầu được gọi là sân bay Đà Nẵng, trở thành Căn cứ Yểm trợ Không quân 4, cung cấp và hỗ trợ hậu cần cho phần phía bắc của Quân lực Việt Nam Cộng hòa. Lực lượng Không quân của Quân lực Việt Nam Cộng hòa tái lập sự hiện diện quân sự tại sân bay Đà Nẵng bằng việc đóng Phi đội liên lạc số 1 với loại máy bay Cessna L-19.

1. Nguồn: www.frenchnavy.free.fr.

2. Nguồn: www.wildbillcrump.com.

3. Nguồn: www.tripatlas.com.

nữ Nghĩa trùng Hòa Vang bị dời về địa điểm mới, nay thuộc khu vực Bình Hòa 1, phường Khuê Trung, quận Cẩm Lệ, thành phố Đà Nẵng.

1. Capitaine P. Paquier, de l'Armée de l'Air, “Terrains d'aviation en Indochine”, *La Revue du Pacifique*, Janvier 1936, pp. 261-271.

2. Nguồn: *Budget général du Gouvernement Général*, exercice 1939, dépenses.

3. Nguồn: *Budget général du Gouvernement Général*, exercice 1939, dépenses.

Quân đội Việt Nam Cộng hòa cũng sử dụng sân bay Đà Nẵng như là một cơ sở đào tạo kiểm soát không lưu.¹ Từ năm 1959, cơ sở này được gọi là Căn cứ Không quân Đà Nẵng của Không lực Việt Nam Cộng hòa, đồng thời cũng là căn cứ quân sự chính của Hoa Kỳ.

Ngày 19.8.1961, dự án thiết lập một cơ sở radar tầm xa được định vị với nhau ở gần Đà Nẵng để quan sát và báo cáo các chuyển bay của Liên Xô qua biên giới Lào được Tổng thống Hoa Kỳ John F. Kennedy phê duyệt. Vì thế, nhóm Kiểm soát Chiến thuật 507 tại căn cứ Không quân Shaw ở Nam Carolina đã bắt đầu triển khai một hệ thống radar di động chiến đấu từ 11.9.1961. Đến tháng 6.1962, nhân viên của dự án Mule Train đến Đà Nẵng để lập thành Phi đội Không quân Vận tải Chiến thuật 2, chuyên điều hành những chiếc máy bay C-123 cung cấp các lực lượng quân đội đặc biệt cho các tiến đồn dọc theo biên giới Việt - Lào, và thả lính nhảy dù của Việt Nam Cộng hòa trong hoạt động chống lại Quân giải phóng miền Nam. Phi đội chiến đấu 1 gồm các máy bay AD-6 do phi công Hoa Kỳ điều khiển cũng được chuyển từ Biên Hòa ra Đà Nẵng trong năm 1962.

Vào những năm 1962 - 1963, sau khi tiếp tục được mở rộng về phía nam, cơ sở này đã đạt đến diện tích 2.350 mẫu Anh (950 ha), có một đường băng dài 10.000 foot (3.048 m) rải bê tông nhựa với tấm lót bê tông song song với đường lăn, và một sân bay trực thăng.² Đà Nẵng là căn cứ không quân lớn nhất phía bắc trên lãnh thổ của Việt Nam Cộng hòa, kiểm soát toàn bộ hoạt động trên không của vùng I Chiến thuật.

Là căn cứ không quân chỉ cách Khu phi quân sự ở vĩ tuyến 17 chừng 85 dặm (137 km), nên sân bay Đà Nẵng cũng là nơi xuất phát các phi vụ đánh phá miền Bắc, mở đầu bằng cuộc không kích do một phi đội máy bay Douglas A-1 Skyraiders thực hiện vào ngày 8.02.1965. Không những thế, trong Chiến dịch Sấm Rền (Rolling Thunder) triển khai từ tháng 2.1965, do lo ngại máy bay tiêm kích của Việt Nam Dân chủ Cộng hòa ở miền Bắc tấn công các máy bay ném bom của mình, nên Phi đội 476 Tiêm kích Chiến thuật của Lực lượng Tiêm kích Chiến thuật 479 của Hoa Kỳ từ Căn cứ Không quân George ở California thường xuyên đến Đà Nẵng để bay tuần tra, bảo vệ máy bay ném bom và máy bay tiêm kích.

Chiến tranh càng leo thang, sân bay Đà Nẵng trở thành một căn cứ hoạt động chung khi lực lượng của Hoa Kỳ đổ bộ. Số lượng các đơn vị quân đội của Việt Nam Cộng hòa tại Đà Nẵng tiếp tục tăng, trong khi lực lượng

Không quân, Thủy quân lục chiến và các binh chủng khác của Hoa Kỳ cũng tăng; nên sân bay Đà Nẵng trở nên chật chội trong bờ bao và những nhà chứa máy bay cùng với các đường lăn và bãi đáp đúc bằng nhựa bê tông. Ngoài các đơn vị chiến đấu thường trú, sân bay Đà Nẵng còn làm nhiệm vụ của một cảng bốc dỡ hàng cho các máy bay khổng lồ C-141, C-5 và các chuyển bay hợp đồng thương mại của cầu hàng không quân sự, đồng thời còn là một nhà ga dân dụng cho các hãng hàng không trong nước.

Trong giai đoạn 1965 - 1972, nhiều phi đội của Không lực Hoa Kỳ duy trì hoạt động tại sân bay Đà Nẵng, như Phi đội 416 máy bay tiêm kích chiến thuật F-100 (từ 1.1965 đến 7.1965), Phi đội 476 máy bay tiêm kích chiến thuật F-104 (từ 18.7.1965 đến 30.11.1965), Phi đội 8 máy bay ném bom B-57 (từ 18.7.1965 đến 15.8.1966), Phi đội 13 máy bay ném bom B-57 (từ 16.8.1965 đến 10.10.1966), Phi đội 115 và 323 máy bay Phantom F-4B (năm 1966), Phi đội 389 máy bay tiêm kích chiến thuật F-4C/D (từ 10.10.1966 đến 15.6.1969), Phi đội 390 máy bay tiêm kích chiến thuật F-4C/D (từ 29.10.1965 đến 30.6.1972), Phi đội 480 máy bay tiêm kích chiến thuật F-4C/D (từ 01.02.1966 đến 15.4.1969), Phi đội 64 máy bay tiêm kích đánh chặn F-102 (từ 10.6.1966 đến 30.6.1969), Phi đội 4 máy bay tiêm kích chiến thuật F-4E (từ 12.4.1969 đến 31.10.1972), Phi đội 421 máy bay tiêm kích chiến thuật F-4E (từ 16.4.1969 đến 31.5.1972)... Ngoài ra, còn có các phi đội, biệt đội đóng thường trực tại sân bay Đà Nẵng với các loại máy bay như Aerospace 37, HU-16, HH-3Es, HH-53s, Douglas AC-47D, Douglas A-1EH.

Không những thế, các đơn vị Không quân Hoa Kỳ ở Căn cứ Không quân Kunsan của Hàn Quốc cũng được tăng cường đến Đà Nẵng nhằm tăng thêm hiệu quả của không lực Không quân Hoa Kỳ vào Nam Việt Nam; đó là sự hiện diện của Phi đội 20 Không quân hỗ trợ chiến thuật gồm các loại máy bay O-2A, OV-10 từ 15.3.1972 đến 27.6.1972, Phi đội 35 tiêm kích chiến thuật với máy bay F-4D từ 3.4.1972 đến 12.6.1972, Phi đội 362d chiến thuật chiến tranh điện tử 362d với các loại máy bay EC-47N/P/Q từ ngày 01.02.1972 đến 27.6.1972. Do cuộc tiến công chiến lược mạnh mẽ đầu năm 1972 của Quân giải phóng miền Nam, các phi đội tăng cường này phải lần lượt rút về Hàn Quốc vào tháng 6.1972.

Bên cạnh đó, lực lượng không quân của Việt Nam Cộng hòa cũng trú đóng tại sân bay Đà Nẵng những đơn vị lớn thuộc Sư đoàn I Không quân, gồm Phi đội 516 máy bay tiêm kích 37Bs; các phi đội 110, 120 máy bay liên lạc Cessna O-1A, O-2, U-17; Phi đội 427 máy bay vận tải C-7B; Phi đội 718 máy bay trinh sát EC-47; Phi đội 821 máy bay tấn công AC-119K; các phi đội 213, 233, 239, 253, 257 máy bay trực thăng UH-1H Bell; Phi đội 247 máy bay

1. Nguồn: www.tripatlas.com.

2. Nguồn: www.wildbillcrump.com.

trực thăng CH-47A; các phi đội 516, 528, 550 máy bay chiến đấu A-37B; Phi đội 538 máy bay tiêm kích F-5A/B/E.¹

Với mật độ tập trung dày đặc, Đà Nẵng trở thành sân bay có tần suất hoạt động cao nhất thế giới, nếu so với các sân bay có một đường băng duy nhất. Vào những năm 1965 - 1966, những ngày cao điểm có đến 1.500 lượt máy bay hạ cánh và cất cánh, bên cạnh đó còn có hoạt động của máy bay trực thăng ở rìa đường băng này. Năm 1966, khi một đường băng song song đã được xây dựng bổ sung, sân bay Đà Nẵng cùng với sân bay Tân Sơn Nhất được ví là sân bay “bận rộn nhất thế giới”. Trong năm 1968, tính trung bình một tháng số lượng máy bay có cánh cố định cất cánh và hạ cánh vượt quá 55.000 lượt. Nếu tính chung với các hoạt động của máy bay trực thăng, con số này lên đến gần 67.000 lượt. Vào thời điểm gió mùa đông bắc, có ít nhất 4.500 lượt máy bay đã hạ cánh bằng phương pháp tiếp cận kiểm soát mặt đất.²

Do cường độ máy bay hoạt động ngày càng gia tăng ở sân bay Đà Nẵng, để giảm tải và tránh việc tắc nghẽn đường hàng không, Hoa Kỳ triển khai củng cố sân bay Phú Bài ở Huế cho máy bay có thêm bãi đáp; đồng thời chủ trương xây dựng thêm một sân bay có đường bay ngắn để thực hiện chương trình “Hỗ trợ chiến thuật” (The Short Airfield for Tactical Support, viết tắt là SATS) ở Chu Lai từ tháng 5.1965.³

Trong các cuộc không kích miền Bắc Việt Nam, sân bay Đà Nẵng được xem là sân bay phù hợp nhất trong các trường hợp khẩn cấp. Địa điểm này thuận lợi cho sự hạ cánh của các phi vụ máy bay ném bom và máy bay tiêm kích của Không quân Hoa Kỳ từ Thái Lan cũng như các loại máy bay trinh sát, máy bay tấn công từ các tàu sân bay của Hải quân Hoa Kỳ đồn trú ở Biển Đông, và máy bay bị sự cố của các đơn vị không quân ở miền Nam Việt Nam. Các lực lượng Không quân Hoa Kỳ đồn trú ở Đà Nẵng đặt dưới sự chỉ huy của Lực lượng Không quân Hoa Kỳ ở Thái Bình Dương (PACAF).

Cũng từ tháng 5.1972, các lực lượng Không quân Hoa Kỳ rút dần khỏi Đà Nẵng. Tính đến 30.6.1972, các đơn vị chính của Không quân Hoa Kỳ xem như đã kết thúc sự hiện diện tại Căn cứ Không quân Đà Nẵng.

Trong cuộc Tổng tiến công chiến lược mùa Xuân năm 1975, với việc Quân giải phóng miền Nam lần lượt giải phóng Buôn Ma Thuột cùng các tỉnh ở Tây Nguyên rồi Quảng Trị và Thừa Thiên Huế, thành phố Đà Nẵng bị

1. Nguồn: www.tripatlas.com.

2. Nguồn: www.en.wikipedia.org.

3. Jack Shulimson and Major Charles M. Johnson, *US Marines in Vietnam the landing and the buildup 1965*, Washington D.C., Library of Congress Card No. 78-600120, 1978, p. 30-31.

uy hiếp toàn diện; nên ngày 28.3.1975, Sư đoàn I Không quân của Việt Nam Cộng hòa được lệnh di tản về Phù Cát và Phan Rang, sân bay Đà Nẵng bị bỏ trống và rơi vào tay Quân giải phóng miền Nam sáng ngày 29.3.1975. Có khoảng 130 máy bay di tản khỏi sân bay Đà Nẵng, bỏ lại hơn 180 máy bay cùng số lượng lớn khí tài, nhiên liệu và vật liệu nổ, trong đó có 33 máy bay A-37 gần như còn nguyên vẹn.¹

Sau năm 1975, tuy lực lượng Không quân nhân dân vẫn duy trì hoạt động cho mục đích quân sự, nhưng sân bay Đà Nẵng chủ yếu phát triển theo hướng dân dụng, là cảng hàng không lớn nhất của khu vực miền Trung - Tây Nguyên. Sau thời gian dài nỗ lực phục hồi và phát triển, từ năm 2006, sân bay Đà Nẵng trở thành một trong ba cảng hàng không của Việt Nam có cửa khẩu quốc tế. Tên giao dịch chính thức của sân bay Đà Nẵng là Cảng hàng không quốc tế Đà Nẵng (Danang International Airport), do một doanh nghiệp thuộc Bộ Giao thông Vận tải là Tổng Công ty Cảng hàng không miền Trung quản lý.

Cảng hàng không quốc tế Đà Nẵng hiện có hai đường băng cất/hạ cánh dài 10.000 foot (3.048 m), được trang bị hệ thống đèn tín hiệu, các hệ thống phụ trợ dẫn đường và hạ cánh chính xác (ILS, DVOR/DME, NDB), các hệ thống radar sơ cấp, thứ cấp hiện đại, các hệ thống quan trắc và phát tin dự báo khí tượng tiên tiến, hệ thống thường trực khẩn nguy, các hệ thống phục vụ sân đỗ hiện đại; có khả năng tiếp nhận các loại máy bay thương mại cỡ lớn, hiện đại cất/hạ cánh trong mọi điều kiện thời tiết như Boeing 777, 767, 747 và các loại Airbus 340, 330, 320, Antonov 124.

Năm 2006, lần đầu tiên kể từ sau năm 1975, sân bay Đà Nẵng đạt đến số lượng hành khách luân chuyển một triệu người/năm, trong đó có 40.000 lượt khách quốc tế. Tính chung trong tổng thể các sân bay tại Việt Nam, sau sân bay Tân Sơn Nhất ở Thành phố Hồ Chí Minh và sân bay Nội Bài ở Hà Nội, sân bay Đà Nẵng đứng thứ ba; hơn hẳn hai sân bay Phú Bài ở Huế xếp thứ tư và sân bay Cam Ranh ở Khánh Hòa xếp thứ năm có số lượng khoảng 400.000 lượt hành khách/năm. Lưu lượng lên xuống tại sân bay Đà Nẵng đạt trung bình 100 - 150 chuyến bay/24 giờ.²

Lượng khách luân chuyển trong năm 2007 ở Cảng hàng không quốc tế Đà Nẵng tăng lên khoảng 1.450.000 lượt hành khách/năm, xếp thứ ba sau Cảng hàng không quốc tế Tân Sơn Nhất ở Thành phố Hồ Chí Minh là 11 triệu hành khách, Cảng hàng không quốc tế Nội Bài ở Hà Nội là 6 triệu hành khách; trên sân bay Phú Bài ở Huế xếp thứ tư với 800.000 hành khách và sân

1. Nguồn: www.en.wikipedia.org.

2. Nguồn: www.wapedia.mobi.

bay Cam Ranh ở Khánh Hòa với 500.000 hành khách; trong tổng số hành khách luân chuyển tại các sân bay Việt Nam năm 2007 là 20 triệu người.¹

Có khá nhiều hãng hàng không trong nước và quốc tế đã hoạt động ở Cảng hàng không quốc tế Đà Nẵng, như Far Eastern Air Transport, Thai Airways International, Tiger Airways, Siemriep Airways, Asiana Airlines, Korean Air, PBAir, Pacific Airlines, Vietnam Airlines. Hiện nay, các hãng hàng không đang hoạt động ở Cảng hàng không quốc tế Đà Nẵng gồm China Southern Airlines, Jetstar Pacific Airlines, SilkAir, TransAsia Airways, Vietnam Airlines với các tuyến bay đi Quảng Châu, Đài Bắc - Đào Viên, Siêm Riệp, Singapore, Hà Nội, Thành phố Hồ Chí Minh, Nha Trang, Buôn Ma Thuột, Pleiku, Đà Lạt.

Trong hiện tại, Cảng hàng không quốc tế Đà Nẵng đang triển khai xây dựng nhà ga quốc tế mới được thiết kế hiện đại, có khả năng chịu được động đất cấp bảy, với tổng mức đầu tư được phê duyệt khoảng 74 triệu USD. Dự kiến khi hoàn thành, toàn bộ hệ thống Cảng hàng không quốc tế Đà Nẵng đủ năng lực đón tiếp sáu triệu khách/năm, tiếp nhận từ 400.000 đến một triệu tấn hàng hóa/năm, và đảm nhận vai trò của cảng hàng không trung chuyển trong khu vực. Nhiều đường bay trực tiếp từ Đà Nẵng đến Nhật Bản, Hồng Kông, Campuchia và các nước khác sẽ mở ra trong thời gian tới.

*

* *

Nhìn lại chuỗi thời gian hình thành và phát triển của sân bay Đà Nẵng, có thể thấy rõ xuất phát điểm của sân bay này dưới thời Pháp thuộc là hướng đến mục tiêu dân dụng. Nhưng khi chiến tranh thế giới xảy ra, quân đội Nhật đã áp đặt sự thống trị ở Việt Nam và sử dụng sân bay Đà Nẵng cho mục đích quân sự của mình. Kể từ đó, sân bay Đà Nẵng ngày càng trở nên quan trọng trong vai trò là cứ điểm quân sự lớn của các lực lượng không quân Nhật, Pháp, Hoa Kỳ và đồng minh; có tầm hoạt động không chỉ bó hẹp trong phạm vi miền Trung mà cả Việt Nam và các nước Đông Dương, đồng thời là điểm dừng chân của những cuộc không vận quốc tế kéo dài ở khu vực châu Á - Thái Bình Dương. Tính chất quân sự đã lấn át chức năng dân dụng, dù trong thực tế từ năm 1951 đến năm 1975, các chuyến bay dân dụng vẫn được kết hợp thực hiện.

Càng khẳng định được vị thế quan trọng về đường hàng không, sân bay Đà Nẵng ngày càng được mở rộng, nâng cấp theo quy mô và cường độ của cuộc chiến tranh do các thế lực nước ngoài tiến hành liên tục ở Việt Nam

suốt 35 năm (1940 - 1975). Hạ tầng cơ sở và các trang thiết bị cũng vì thế mà được đầu tư rất lớn, tần suất hoạt động của các chuyến bay những năm 1965 - 1968 đạt đến con số kỷ lục trong 80 năm tồn tại của sân bay Đà Nẵng (1930 - 2010).

Sau chiến tranh, sân bay Đà Nẵng trở về với thực tại của cuộc sống hòa bình nhưng kinh tế chậm phát triển. Âm thanh của những chuyến bay thưa vắng dần trên bầu trời Đà Nẵng, còn cơ sở hạ tầng của sân bay thì cứ hao mòn theo bước chân của những người tháo gỡ, dò tìm phế liệu.

Song, cuộc hồi sinh của đất nước kể từ ngày đổi mới và hội nhập đã lấp dần những khoảng lặng buồn tẻ của một sân bay lớn. Nhịp sống của thành phố dần sôi động lên, kinh tế - xã hội phát triển theo chiều hướng mở, và sân bay Đà Nẵng bắt đầu được tái đầu tư để cải tạo, nâng cấp nhằm phục vụ cho quốc kế dân sinh. Mục tiêu dân dụng trở thành gam màu chủ đạo của sân bay Đà Nẵng, thay thế cho màu sắc xám xịt của những chuyến bay quân sự trong thời chiến.

Thành phố càng nhộn nhịp, mức sống của xã hội được nâng cao, thì bản đồ hàng không Đà Nẵng càng được vẽ thêm nhiều đường bay quốc nội, quốc tế. Hàng ngày, máy bay lên xuống tấp nập hơn, và sân bay Đà Nẵng đã lấy lại được vị thế vốn có của mình trong quá khứ, nhưng bằng sự phát triển hòa bình, thịnh vượng chứ không phải chiến tranh.

Sức sống của một đô thị giữ vai trò trung tâm kinh tế - xã hội quan trọng của đất nước, động lực phát triển của khu vực miền Trung - Tây Nguyên đang là chìa khóa đặc dụng mở ra tương lai xán lạn cho hàng không Đà Nẵng.

1. Nguồn: www.absoluteastronomy.com.

MỤC LỤC

	Trang
- Lời giới thiệu	
Phần thứ nhất: LỊCH SỬ	
Đồng Thành Danh	
- Một thể chế đồng bằng hay trọng nông ở miền Trung Việt Nam thời vương quốc Champa cổ	
Trần Kỳ Phương	
- Phật viện Đồng Dương và cuộc giao tranh đầu tiên giữa Đại Việt với Chiêm Thành	
Vũ Hùng	
- Từ nam Hải Vân đến sông Thu Bồn, vùng đất 160 năm “Sổ sách chỉ ghi chép tên suông”	
Nguyễn Lục Gia	
- Phản hồi xung quanh vấn đề tác giả bức thông thư của chính quyền Đàng Trong gửi chính quyền Nhật Bản năm 1601	
Võ Vinh Quang	
- Lại bàn về bức An Nam quốc thư năm Hoằng Định thứ 2 [1601] (trao đổi với học giả Nguyễn Lục Gia)	
Nguyễn Anh Huy	
- Trấn thủ Quảng Nam: Công đánh nhà Mạc của Nguyễn Phúc Nguyên (trao đổi cùng ông Nguyễn Lục Gia)	
Võ Vinh Quang	
- Về hai bức quốc thư của trấn thủ Quảng Nam Nguyễn Phúc Nguyên gửi lãnh Chúa Katō Kiyomasa xứ Higo (Nhật Bản) vào các năm 1609 - 1610	
Đinh Trọng Tuyên - Đinh Bá Truyền	
- Khai sinh chữ Quốc ngữ (1620 - 1659)	
Hoàng Thị Anh Đào	
- Hoạt động thương mại của Đàng Trong trong quan hệ với các nước phương Tây từ thế kỷ XVI đến thế kỷ thứ XVII	
Võ Văn Hoàng	
- Người Nhật ở Hội An thế kỷ XVI - XVII	
Trần Đức Anh Sơn	
- Hội An, dinh trấn Quảng Nam và phủ Phú Xuân trên hai tranh cuộn Nhật Bản thời Edo	

Trần Đức Anh Sơn

- Ngũ Hành Sơn qua ngòi bút của Thích Đại Sán và Albert Sallet

Phan Hải Linh

- Voi Quảng Nam của tướng quân Tokugawa Yoshimune

Nguyễn Duy Chính

- Phái bộ Macartney ghé Đàng Trong

Vũ Hoài An

- Vai trò của sông Cổ Cò với thương cảng Đà Nẵng - Hội An trong lịch sử

Đỗ Bang

- Hệ thống công trình phòng thủ Đà Nẵng dưới triều Nguyễn (thời kỳ 1802 - 1885)

Hà Xuyên Khê

- Dấu tích những ngày đầu đánh Pháp trên đất Đà Nẵng

Vũ Hoài An

- Tuyến đường sắt Đà Nẵng - Hội An trong lịch sử

Phần thứ hai: VÙNG ĐẤT VÀ CON NGƯỜI

Đinh Bá Truyền - Bùi Ngọc Minh

- Lưu dấu Champa tại Cẩm Lệ

Ngô Văn Doanh

- Đô thành thiêng Indrapura

Phạm Văn Thanh

- Phật viện Đồng Dương

Đặng Dũng

- Dấu tích Huyền Trân ở làng Nam Ô

Đặng Dũng

- Ghềnh Đá Nam Ô

Trần Viết Điền

- Trường Định - một địa danh lịch sử độc đáo

Vũ Hoài An

- Thành Điện Hải

Nguyễn Hoàng Thân

- Thử đề xuất một giả thuyết về danh xưng “Mân Quang”

Lê Văn Hào

- Khảo sát danh xưng “Cổ Mân” - Tên làng xưa tại Đà Nẵng

Châu Yến Loan - Nguyễn Thiếu Dũng

- Tàn mạn về địa danh “Mân Quan”, “Cổ Mân”

Lê Văn Hào

- Địa danh Mân Quan, Cổ Mân có nguồn gốc Champa hay nguồn gốc Trung Hoa?

Nguyễn Thiếu Dũng

- Lại trao đổi về địa danh “Mân Quan”, “Cổ Mân”

Lê Văn Hào

- Về các địa danh “Bà Thân”, “Hà Thân”, “Hà Thị Thân” ở Đà Nẵng.....

Phạm Hữu Đăng Đạt

- Về một số địa danh ở Hòa Phước (Đà Nẵng)

Nguyễn Thượng Hỷ

- Không gian văn hóa làng cổ Lộc Yên ở Quảng Nam

Lê Văn

- Đình làng Phước Trường.....

Lê Văn

- Đình nại Hiền Đông.....

Trần Văn Quyển

- Đình Bồ Bản

Đình Bá Truyền

- Khê Đình hầu Đình Phiên -
Tác giả bài “Trùng tu lại viễn kiều kỷ”

Phần thứ ba: TÔN GIÁO VÀ TÍN NGƯỠNG**Onishi Kazuhiko**

- Sự tích về Phật Triết của Lâm Ấp
trong tiến trình giao lưu văn hóa Việt - Nhật

Nguyễn Hữu Thông

- Di tích và việc thờ phụng Phật ở vương quốc Champa

Ngô Văn Doanh

- Tượng Phật Chuẩn Đề trong miếu Bà Yàng ở Lương Hậu

Ngô Văn Doanh

- Về pho tượng đồng phát hiện năm 1978 ở Đồng Dương

Charles Wheeler

- Môi trường, dòng chảy xã hội và thay đổi văn hóa:
Sự hình thành của Phật giáo Việt Nam từ các cảng biển
trong những năm 1650 - 1750.....

Nguyễn Hoàng Thân

- Phổ Đà Sơn Linh Trung Phật: Một văn bia quý ở Đà Nẵng

Đình Thị Trang

- Tín ngưỡng thờ cúng cây cối của cư dân Đà Nẵng

Đình Thị Trang

- Lăng Ông Tân Trà và tín ngưỡng thờ cúng cá Ông

Nguyễn Phước Bảo Đàn

- Sơ khảo các ngôi mộ cổ ở Đà Nẵng

Võ Văn Hoàng - Nguyễn Thái Hòa

- Tín ngưỡng thờ Môn thần của người Hoa ở Hội An

Vũ Hoài An

- Hải thần trong tín ngưỡng của người Hoa ở Hội An

Trần Viết Điền

- Về miếu Thất Vị ở Quảng Nam và Thừa Thiên Huế

Phần thứ tư: VĂN HÓA VÀ PHÁT TRIỂN**Nguyễn Hữu Thông**

- Duyên hải miền Trung - Tây Nguyên:
Sự kết nối bất phân ly về địa lý - kinh tế - văn hóa trong lịch sử.....

Hồ Viết Hoàng - Nguyễn Phước Bảo Đàn - Trần Thanh Hoàng

- “Con đường di sản thành cổ” Trung Bộ Việt Nam: Nhận diện giá trị
và xác định vai trò trong chiến lược phát triển du lịch

Trần Đức Anh Sơn

- Từ các sưu tập gốm sứ ở Phú Yên,
nghĩ về “dòng chảy gốm sứ” ở Nam Trung Bộ.....

Tống Quốc Hưng - Võ Văn Hoàng

- Biển trong đời sống văn hóa của ngư dân Đà Nẵng

Phạm Thị Tú Trinh

- Tinh sông nước trong văn hóa truyền thống Đà Nẵng

Nguyễn Văn Đăng

- Truyền thống đóng tàu thuyền của cư dân Quảng Nam:
Một sắc thái nổi bật của văn hóa biển đảo miền Trung.....

Nguyễn Thanh Lợi

- Ghe bầu xứ Quảng

Phạm Hữu Đăng Đạt

- Sắc bùa xứ Quảng.....

Phạm Hữu Đăng Đạt - Trần Đức Anh Sơn

- Một số đặc trưng của văn hóa ẩm thực xứ Quảng

Lê Văn Hào

- Nghề làm muối tại Đà Nẵng chấm dứt từ lúc nào?

Trần Kỳ Phương

- Ché trong văn hóa của người Cơ Tu: “Phẩm vật uy tín và vai trò
của nó trong ‘mạng lưới trao đổi hàng hóa miền xuôi - miền ngược’
ở vùng Quảng Nam”

Lê Anh Tuấn - Trần Đức Sáng - Trần Đức Anh Sơn

- Biến đổi văn hóa tộc người trong bối cảnh phát triển đô thị
ở Đà Nẵng (qua nghiên cứu cộng đồng người Katu
ở huyện Hòa Vang, thành phố Đà Nẵng)

Nguyễn Quang Trung Tiến

- Hàng không Đà Nẵng: Quá khứ và tương lai

ĐÀ NẴNG - MIỀN TRUNG

NHỮNG VẤN ĐỀ LỊCH SỬ - VĂN HÓA

VIỆN NGHIÊN CỨU PHÁT TRIỂN KINH TẾ - XÃ HỘI ĐÀ NẴNG
TẠP CHÍ PHÁT TRIỂN KINH TẾ - XÃ HỘI ĐÀ NẴNG

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA - VĂN NGHỆ TP. HCM
Hochiminh City Culture-Literature and Arts Publishing House
88-90 Ký Con, P. Nguyễn Thái Bình, Quận 1 - TP. HCM
ĐT: (028) 38216009 - 39142419 - Fax: (028) 39142890
Email: nxbvhn@nxbvvanhoavannghe.org.vn
nxbvvanhoavannghe@yahoo.com.vn
Website và bán hàng trực tuyến: www.nxbvanhoavannghe.org.vn
Gian hàng 03 Đường sách TP.HCM,
đường Nguyễn Văn Bình, Quận 1, TP.HCM

Chịu trách nhiệm xuất bản:
Giám đốc - Tổng Biên tập
Đinh Thị Phương Thảo

Chịu trách nhiệm nội dung
Trần Đức Anh Sơn - Võ Văn Hoàng

Biên tập:

Sửa bản in:

Nguyễn Thị Linh Phương

Vũ Diệu Ngân

Trình bày: Trung Khải

Bìa: Mai Quế Vũ

Ảnh bìa: Chợ Hàn Đà Nẵng năm 1953.

Ảnh tư liệu của Thư viện Dinan, Pháp.

In lần thứ nhất. Số lượng cuốn, khổ 16 x 24cm.

Tại

Đc:

Số đăng ký KHXB: 3688-2017/CXBIPH/3-157/VNTPHCM
Quyết định xuất bản số: 423-QĐ/NXBVHN ngày 30/10/2017

ISBN: 978-604-68-4062-6

In xong và nộp lưu chiểu quý III năm 2017.