

ĐẠI HỌC QUỐC GIA TP. HỒ CHÍ MINH
TRƯỜNG ĐẠI HỌC KHOA HỌC XÃ HỘI & NHÂN VĂN
TRUNG TÂM NGHIÊN CỨU VIỆT NAM - ĐÔNG NAM Á

VĂN HÓA NAM BỘ **TRONG KHÔNG GIAN** **XÃ HỘI ĐÔNG NAM Á**



NHÀ XUẤT BẢN
ĐẠI HỌC QUỐC GIA TP. HỒ CHÍ MINH

ĐẠI HỌC QUỐC GIA TP. HỒ CHÍ MINH
TRƯỜNG ĐẠI HỌC KHOA HỌC XÃ HỘI VÀ NHÂN VĂN
TRUNG TÂM NGHIÊN CỨU VIỆT NAM - ĐÔNG NAM Á



NHIỀU TÁC GIẢ

VĂN HÓA NAM BỘ
Trong Không Gian
XÃ HỘI ĐÔNG NAM Á

NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC QUỐC GIA TP. HỒ CHÍ MINH
2000

HỘI ĐỒNG THẨM ĐỊNH

PGS. TS. NGÔ VĂN LỆ

TS. HOÀNG VĂN VIỆT

TS. NGUYỄN KHẮC CẢNH

LỜI NHÀ XUẤT BẢN

Hiện nay, xu thế toàn cầu hóa nền kinh tế và sự bùng nổ thông tin đang có nguy cơ đồng dạng hóa các nền văn hóa. Sự đồng hóa mới này không những làm tổn hại cho mỗi nền văn hóa riêng biệt mà còn nguy hại cho cả nhân loại vì nó làm cản trở sự nảy nở những giá trị văn hóa đa dạng, phong phú của loài người. Chính vì vậy, việc giữ gìn và phát huy bản sắc văn hóa dân tộc đang là vấn đề quan tâm của tất cả các quốc gia trên toàn thế giới.

Ở nước ta, trong quá trình hội nhập và phát triển kinh tế, việc khẳng định, giữ gìn và phát huy bản sắc văn hóa dân tộc là rất cần thiết và phải được đẩy mạnh trên mọi lĩnh vực hoạt động của văn hóa văn nghệ. Đó là nhiệm vụ đồng thời là trách nhiệm của tất cả các cấp các ngành trong cả nước.

Xuất bản cuốn sách Văn hóa Nam Bộ trong không gian xã hội Đông Nam Á của các nhà nghiên cứu thuộc Trung tâm Nghiên cứu Việt Nam - Đông Nam Á và các cán bộ giảng dạy Trường Đại học khoa học xã hội và nhân văn (Đại học quốc gia thành phố Hồ Chí Minh) chúng tôi hy vọng góp phần nhỏ bé vào sự

nghiệp chung của cả nước trong việc bảo tồn và phát huy bản sắc văn hóa dân tộc.

Những bài viết trong cuốn sách này thể hiện sự phong phú các loại hình văn hóa của nhân dân Nam Bộ từ cơ tầng nền văn hóa đến phong tục tập quán, tổ chức dòng họ, tổ chức lễ hội, vấn đề hôn nhân, vấn đề tôn giáo Các loại hình văn hóa đều được trình bày rất cụ thể từ quá trình hình thành, phát triển và ảnh hưởng của nó đối với cuộc sống của cư dân trong vùng nói chung cũng như ảnh hưởng đối với khu vực Đông Nam Á nói riêng.

Các bài viết cũng gợi mở và lý giải một số vấn đề khoa học về mối quan hệ giữa văn hóa Nam Bộ với văn hóa của các nước Đông Nam Á.

Nhà xuất bản Đại học quốc gia thành phố Hồ Chí Minh xin trân trọng giới thiệu cuốn sách với bạn đọc.

**NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC QUỐC GIA
TP. HỒ CHÍ MINH**

NĂM BỘ VIỆT NAM TRONG KHU VỰC ĐÔNG NAM Á

Đất Chén Đá



CƠ TẦNG VĂN HÓA ĐÔNG NAM Á CỦA VĂN HÓA VIỆT NAM

Trần Thu Lương^()*

Quá trình giao lưu văn hóa lâu đời giữa Trung Quốc và Việt Nam trong lịch sử đã để lại những dấu ấn Trung Hoa đậm nét ở Việt Nam. Vì vậy, khi nghiên cứu văn hóa Việt Nam nhiều học giả phương Tây đã xếp văn hóa Việt Nam vào phạm trù văn hóa Đông Á⁽¹⁾. Ngay ở nước ta, đầu thế kỷ XX quan niệm "đồng văn" với các nước Trung Quốc, Nhật Bản, Triều Tiên vẫn là một quan niệm phổ biến. Tuy nhiên, đến nay chúng ta đã biết rõ rằng, Việt Nam trước khi chịu ảnh hưởng văn hóa nước ngoài đã có một nền văn hóa bản địa mang những nét đặc trưng của văn hóa Đông Nam Á.

Ngày nay sự liên kết giữa các quốc gia trong khu vực không chỉ do vấn đề không gian địa lý mà cao hơn còn do có cùng một nền tảng văn hóa thống nhất. Sự đa dạng và phong phú của những nền văn hóa trong các nước ở khu vực Đông Nam Á nảy nở và phát triển trên một cơ tầng văn hóa chung - văn hóa Đông Nam Á bản địa. Ngày nay Việt Nam là một thành viên của ASEAN và đang trong quá trình hội nhập toàn

^(*) TS. Trường Đại học Khoa học xã hội và nhân văn TP. HCM.

diện vào khu vực, vì vậy chúng ta một mặt rất cần ý thức về bản sắc riêng của văn hóa Việt Nam, nhưng mặt khác cũng rất cần tìm hiểu về cơ tầng văn hóa Đông Nam Á để tìm thấy một sự gắn bó sâu sắc cho việc hội nhập thành công vào cộng đồng khu vực.

Khu vực Đông Nam Á ngày nay được xác định gồm 10 quốc gia: Việt Nam, Lào, Campuchia, Thái Lan, Indonesia, Myanmar, Philippines, Singapore, Brunei, Malaysia. Đông Nam Á thời tiền sử rộng lớn hơn, bao gồm đất đai của 10 quốc gia trên và cả miền Hoa Nam của Trung Quốc hiện nay.

Vùng Đông Nam Á lúc đó phía Tây kéo đến tận bang Assam của Ấn Độ, phía Đông đến tận đảo Philippines, phía Nam đến tận quần đảo Indonesia, phía Bắc đến tận bờ Nam sông Dương Tử.

Như vậy, trước hết về địa lý Việt Nam đã luôn luôn nằm ở vùng trung tâm của khu vực Đông Nam Á cả cổ xưa lẫn hiện tại. Do đó khí hậu Việt Nam có những nét chung của khí hậu Đông Nam Á, nóng ẩm chịu ảnh hưởng của gió mùa và đan xen ba vùng địa hình: đồng bằng, núi, biển.

Các nước Đông Nam Á là các quốc gia đa dân tộc. Việt Nam có 54 dân tộc cùng chung sống trên một lãnh thổ, cùng góp phần xây dựng, phát triển nền văn hóa Việt Nam. Cộng đồng các dân tộc ấy về nhân chủng thuộc 2 nhóm Indonesien và Nam Á, đó là

những loại hình nhân chủng điển hình ở khu vực Đông Nam Á. Hơn nữa, Đông Dương trong đó có Việt Nam còn là địa bàn sinh thành của loại hình nhân chủng Indonesien, là loại hình chuyển tiếp giữa Australoid (ở phía Nam) và Mongoloid (ở phía Bắc). Dạng chuyển tiếp này không có cội nguồn hỗn chủng mà phát sinh tại chỗ từ những cư dân bản địa sau quá trình phân hóa loại hình. Từ bán đảo Đông Dương người Indonesien vào thời đại đồ đá giữa (cách đây khoảng 10.000 năm) đã di rộng ra dần khắp vùng Đông Nam Á. Người Indonesien với các đặc điểm da màu ngăm đen, tóc đen thẳng hoặc có khi uốn sóng với tỷ lệ không đổi, tầm vóc trung bình ít khi vượt qua 1m60, kích thước đầu và mặt trung bình, gốc mũi bè và dẹt, sống mũi không dô cao, cánh mũi thường rộng, môi thường dày, hiện nay cư trú tản mạn ở nhiều vùng nội địa các nước Myanmar, Thái Lan, Malaysia, Indonesia, Philippines, Lào, Campuchia và Việt Nam. Ở Việt Nam họ là các tộc người đang cư ngụ ở Tây Nguyên như Bru, Vân Kiều, Xơ Đăng, Ba Na, Rade, Gai Rai, Mơ Nông...⁽²⁾. Tuy nhiên, tuyệt đại bộ phận cư dân Đông Nam Á lại thuộc nhóm loại hình Nam Á với những đặc điểm da sáng màu hoặc ngăm trung bình, tầm vóc trên dưới 1m60, tóc thẳng và đen, lông trên người không phát triển, kích thước đầu sọ trung bình, nếp mí góc phát triển bình thường, sống mũi thấp, cánh mũi rộng trung bình, môi tương đối dày, môi trên hơi dô⁽³⁾. Ở Việt

Nam nhóm loại hình này cũng chiếm một tỷ lệ tuyệt đối cao, bao gồm các tộc người: Việt, Mường, Tày, Thái, Nùng và Khmer Nam Bộ.

Về ngôn ngữ, các nhà ngôn ngữ học bằng nhiều cứ liệu khoa học đã chứng minh rằng trong thời kỳ tiền sử khi Đông Nam Á còn là một chỉnh thể văn hóa của những cư dân trồng lúa và rau củ ở những vùng đồi núi và thung lũng chân núi hoặc dọc theo các dòng sông thì ở đây đã tồn tại một ngữ hệ chung: ngữ hệ Đông Nam Á. Đó là loại hình ngôn ngữ đơn lập có phương pháp phụ tố, có cấu trúc ngữ pháp với vị trí cố định của các từ. Trong quá trình lịch sử do tiếp xúc với các ngôn ngữ khác ở Châu Á và Châu Đại Dương, ngữ hệ này chia làm 3 dòng chính là: dòng Đông Thái (Tai-Kadai); dòng Môn - Khmer (Austro-Asiatic); dòng Mã Lai (Austronesien). Với Việt Nam, các nhà ngôn ngữ học bằng phương pháp phục nguyên đã chứng minh được: ngôn ngữ tiền Việt - Mường là một trong những nhóm của ngôn ngữ Khmer cổ. Ngôn ngữ này bị giải thể cấu trúc do tiếp xúc lâu với dòng Tày - Thái và có cơ chế vận hành theo ngôn ngữ Tày - Thái, hình thành nên một ngôn ngữ mới là ngôn ngữ Việt - Mường. Quá trình chuyển hóa này là một quá trình hội tụ văn hóa tộc người diễn ra ở châu thổ sông Hồng cùng với sự ra đời của một loại cư dân mới - cư dân Việt - Mường, chủ nhân của văn hóa Việt - Mường. Sau đó dưới tác động của tiếng Hán, ngôn ngữ Việt - Mường từ

thế kỷ X tách ra thành 2 ngôn ngữ tiếng Việt và tiếng Mường ngày nay⁽⁴⁾.

Tóm lại, những cội nguồn sâu xa của Việt Nam như nhân chủng và ngôn ngữ đều có nguồn gốc bản địa và có đầy đủ các đặc điểm nhân chủng, ngôn ngữ của Đông Nam Á.

Những thành tựu của khảo cổ học, cổ sử, dân tộc học đều chứng minh rằng trên mảnh đất Việt Nam cổ đại thực sự đã nảy sinh và phát triển một nền văn hóa bản địa mang tính chất đặc trưng của khu vực.

Từ nửa thế kỷ nay, các học giả nước ngoài (Nga, Pháp, Anh, Mỹ, Hà Lan...) khi nghiên cứu văn hóa Đông Nam Á thời tiền sử đều lấy các đặc điểm của nền văn hóa cổ đại mà các dữ kiện vật chất được tìm thấy ở Việt Nam để định tên gọi và sắp xếp văn hóa tiền sử của toàn bộ khu vực Đông Nam Á. Chẳng hạn như: thời kỳ đồ đá giữa được xác định là thời kỳ nền nông nghiệp sơ khai ra đời ở Đông Nam Á, gọi chung là nền văn hóa Hòa Bình. Nền văn hóa này có khoảng 119 di chỉ tại Việt Nam trải dài trên các tỉnh từ Lai Châu đến Bình Trị Thiên; thời kỳ đồ đá mới (niên đại khoảng 5000 năm) là thời kỳ mà khắp Đông Nam Á diễn ra một bước tiến quy mô lớn hơn, hội tụ các con đường phát triển tạo thành cuộc cách mạng đá mới, trong đó nông nghiệp xác lập được một vị trí vững vàng trong sinh

hoạt kinh tế của cư dân được gọi chung là nền văn hóa Bắc Sơn.

Văn hóa Đông Sơn (niên đại khoảng 4.000 năm) với một số lượng lớn các di chỉ (125 di chỉ) nằm tập trung ở các tỉnh phía Bắc Việt Nam. Được khai quật nghiên cứu trên quy mô lớn, nền văn hóa Đông Sơn của Việt Nam đã được thừa nhận là một thực thể văn hóa độc lập mạnh mẽ và năng động. Thực tế văn hóa này đã tỏa ánh sáng khắp các vùng xung quanh như Thái Lan, Malaysia, Indonesia, các tỉnh miền Nam Trung Quốc, và ngược lại nó cũng đã thu nhận nhiều yếu tố văn hóa bên ngoài vào mình. Di vật tiêu biểu cho thời kỳ văn hóa này là trống đồng. Trống đồng được tìm thấy ở nhiều vùng của khu vực nhưng Việt Nam là nơi phát hiện nhiều trống đồng nhất, có mật độ phân bố dày đặc nhất. Riêng trống đồng loại Heger tức trống Đông Sơn lên tới 143 chiếc chưa kể đến 100 trống minh khí⁽⁵⁾. Trong 23 tiêu bản trống cổ nhất toàn vùng Đông Nam Á thì Việt Nam chiếm tới 18 chiếc. Việt Nam cũng là nơi tìm được đầy đủ tất cả các nhóm trống từ cổ đến muộn, chứng tỏ một quá trình phát triển. Có thể coi thời kỳ Đông Sơn là một bước hội tụ lớn đầu tiên trong lịch sử cư dân Đông Nam Á trên cơ sở một nền văn minh nông nghiệp với dạng kết cấu đan xen phức tạp giữa các yếu tố đồng bằng, biển và rừng núi.

Sau đó, cư dân Đông Nam Á đã đi từ rừng núi xuống các vùng đồng bằng châu thổ. Chẳng hạn người Myanmar đi từ vùng cao phía Bắc dọc theo con sông Iveawady xuống vùng đồng bằng, người Thái Lan đi từ vùng cao phía Bắc xuống miền Trung, miền Nam, người Việt Nam cũng dọc theo các con sông lớn như sông Hồng xuống đồng bằng.

Khí hậu nhiệt đới gió mùa của vùng Đông Nam Á đã khiến cho lượng mưa chỉ tập trung vào thời gian mấy tháng trong một năm, nên nước đầy ắp trên những vùng châu thổ ấy và do vậy cây lúa nước là loài thực vật thuận thiên (khí hậu), thuận địa (địa hình đất đai) nhất ở Đông Nam Á.

Chính cây lúa nước đã thúc đẩy cư dân Đông Nam Á đi xuống đồng bằng, bởi vì khi có sự bùng nổ dân số thì nhu cầu lương thực tăng cao, cây lúa nước trở thành cây lương thực có vai trò quan trọng. Cư dân Đông Nam Á theo chân cây lúa nước xuống chinh phục miền đồng bằng tạo nên yếu tố văn hóa đồng bằng bên cạnh yếu tố văn hóa núi rừng. Họ dần chiếm lĩnh các châu thổ của các dòng sông lớn như sông Mê Công, sông Ivrawady, sông Mê Nam, sông Hồng... và các hợp lưu của chúng. Các dòng sông này là sợi dây liên kết các cư dân tạo điều kiện cho việc ra đời các nhà nước đầu tiên. Như vậy, cùng với việc chinh phục

đồng bằng là quá trình phát triển xã hội và hình thành các quốc gia cổ đại Đông Nam Á.

Với Việt Nam, bằng phương pháp nghiên cứu liên ngành, các nhà khoa học đã đưa ra một giả thuyết giàu sức thuyết phục là: Việt Nam vào khoảng thiên niên kỷ thứ II trước CN, do sức ép của sự phát triển dân số các cư dân Môn - Khmer ở phía Bắc (cư dân tiền Việt - Mường) đã ào ạt xuống vùng đồng bằng châu thổ trũng xung quanh Hà Nội và đã cộng cư với người Tày - Thái ở đây. Họ đã áp dụng mô hình kinh tế lúa nước của người Tày - Thái trong quá trình khai thác sông Hồng. Quá trình hội tụ văn hóa tộc người ấy tạo nên một cư dân mới - cư dân Việt - Mường, chủ nhân của văn hóa Việt - Mường. Do nhu cầu của thủy lợi đắp đê và chống xâm lược từ phương Bắc xuống, các tộc người ở đây đã liên kết lại trong một hệ thống nhiều mường do tù trưởng một mường lớn có ưu thế quân sự và tôn giáo đứng đầu, người tù trưởng ấy huyền thoại ghi lại là vua Hùng⁽⁶⁾.

Kinh tế lúa nước đã trở thành đặc điểm chính của nền văn hóa bản địa Đông Nam Á. Điều này được minh chứng bằng hàng loạt các loại công cụ chuyên dùng với nông nghiệp trồng lúa nước như cuốc,耨, cày, nhíp, dao gặt, đồ dùng bằng đồng hay bằng gốm để cất trữ hay chế biến thức ăn từ lúa như nôi, chõ... đào được trong các di chỉ khảo cổ của thời kỳ này.

Quy trình sản xuất lúa gạo còn được khắc họa trên trống đồng, thạp đồng: cảnh người gĩa gạo chày tay, cảnh nhà sàn mái tròn có thể dùng làm nơi cất giữ lúa.

Tại Việt Nam, khảo cổ học cũng đã phát hiện dấu vết lúa gạo trong một số di tích thuộc văn hóa Đông Sơn. Chẳng hạn ở di chỉ làng Vạc tìm thấy hai nồi gốm còn chứa thóc nguyên hạt, ở di chỉ Đồng Tiến có dấu vết vỏ trấu. Các nhà chuyên môn nhận định rằng thành phần lúa trong các di chỉ thuộc văn hóa Đông Sơn của Việt Nam tương tự như thành phần lúa ở di chỉ Đông Bắc Thái Lan cùng thời. Thư tịch cổ Trung Quốc, sách "Nam phương thảo mộc trạng" chép rằng thời kỳ đầu công nguyên Bách Việt có trồng nhiều lúa nếp và dùng nếp để nấu rượu. Theo "Thủy kinh chú" năm 111 trước CN sứ giả của Giao Chỉ và Cửu Chân đã nộp cho tướng Hán Bắc Lộ Đức tới 1.000 hũ rượu. Nếu các nhà nghiên cứu phương Tây thường lưu ý về "chủ nghĩa ăn chay" (végétalisme) của người Đông Nam Á tức là ăn thực vật là chính (lúa, rau, củ, quả, măng...) thì bữa ăn hàng ngày cổ truyền của người Việt Nam như GS. Trần Quốc Vượng đã tổng kết là *Cơm - Rau - Cá* (cơm ở đây đại diện cho ngũ cốc: gạo, ngô, khoai, sắn...; còn cá đại diện cho các loài thủy sản như cá, tôm, tép, cua, ốc, ếch, lươn...).

Tóm lại, có thể nói rằng, Việt Nam đã có một nền văn hóa bản địa nảy sinh và phát triển cùng với

các nền văn hóa khác trong khu vực Đông Nam Á và đã có chung với các nền văn hóa đó những tính chất đặc thù của một chỉnh thể văn hóa Đông Nam Á cổ đại, trong đó nổi bật nhất là tính chất nông nghiệp lúa nước. Tính chất ấy đã thấm đượm trong tinh thần các lễ hội dân gian của người Việt cũng như của các cư dân Đông Nam Á khác. Tâm lý cầu mong mưa của cư dân nông nghiệp lúa nước luôn là tâm lý chung nhất và nổi bật nhất, nó được phản ánh ở các tục lệ rước nước thờ, tế nước, lễ tạ ơn mẹ nước trên sông, đua thuyền... rất phổ biến ở các nước Đông Nam Á cũng như ở Việt Nam.

Hai hiện tượng văn hóa dân gian khác khá nổi bật và phổ biến khắp vùng Đông Nam Á là âm nhạc công chiêng và tục ăn' trâu cau (nhả bã).

Nói đến nhạc cụ gõ bằng đồng ở Đông Nam Á, trước hết người ta nói đến trống đồng. Xét về góc độ âm nhạc, trống đồng là nhạc cụ tạo tiết tấu. Một trống cũng có nhiều âm (mặt trống và tang trống) và người ta còn sử dụng nhiều loại trống khác nhau để tạo âm khác nhau. Hình khắc trên trống Ngọc Lũ, Hoàng Hạ cho thấy có 4 trống. Hình khắc trên chiếc thùng đồng ở Vân Nam là hình một bộ trống hơn chục chiếc. Ngày nay trống đồng không còn được sử dụng nữa mà chỉ còn một loại nhạc cụ bằng đồng khác là công chiêng. Ở Việt Nam công chiêng hiện nay vẫn còn được dùng

nhiều trong sinh hoạt văn hóa. Hầu hết các dân tộc thiểu số ở nước ta - người Mường, người Thái, người Gia Rai, người Ê Đê... đều sử dụng công chiêng trong sinh hoạt lễ hội. Cũng như vậy công chiêng bao giờ cũng là dụng cụ chính có mặt ở hội lễ, hội mùa, lễ cưới, lễ khao vọng, lễ mừng năm mới, lễ tang và trong mọi lễ thức giao tiếp với thần linh của cư dân Đông Nam Á. Có thể nói công chiêng nối tiếp vai trò của trống đồng, là sản phẩm truyền thống mà nền văn hóa đồ đồng xưa kia đã để lại cho cư dân Đông Nam Á.

Hiện tượng thứ hai chung cho cả Đông Nam Á là tục ăn trầu cau (nhả bã). Ăn trầu cau là một phong tục có ở nhiều nước trên thế giới: nam Trung Quốc, Ấn Độ, Srilanka... nhưng ăn trầu cau chủ yếu là phong tục ở Đông Nam Á. Miếng trầu quả cau quả thật đã chuyển tải nhiều ý nghĩa xã hội văn hóa cho cư dân ở vùng Đông Nam Á. Ở Lào, Campuchia, Thái Lan, Myanmar, người dân thường dùng trầu cau để lễ Phật. Ở Indonesia trầu cau được dùng trong việc cúng tổ tiên và chữa bệnh, nó được xem như vật chuyển giao sức mạnh và ân huệ của tổ tiên cho con cháu. Ở Việt Nam cây cau đã từng là *tô tem* của một bộ tộc Chăm (bộ tộc dừa ở phía Bắc, bộ tộc cau ở phía Nam). Đặc biệt trong xã hội truyền thống của người Việt, miếng trầu không thể thiếu trong nhiều quan hệ giao tế. Họ thường coi "miếng trầu là đầu câu chuyện" và trong các mâm cúng tổ tiên hay trong các nghi lễ giao tiếp

với thần linh, trâu cau bao giờ cũng có mặt. Đặc biệt trâu cau còn là vật giao duyên và là lễ vật của hôn lễ.

Tổ chức xã hội của cư dân Đông Nam Á cổ được tổng kết với một đặc điểm rất riêng biệt là vai trò quan trọng của phụ nữ và mối quan hệ về phía mẹ. Đông Nam Á được các học giả phương Tây gọi là “xứ sở của mẫu hệ” (Au pays du matriarcat). Dù bị nằm kẹp giữa hai hệ thống thân tộc phụ hệ là Ấn Độ và Trung Quốc thì khi chịu ảnh hưởng của văn hóa từ các xã hội phụ hệ đó, tính chất phụ hệ trong xã hội của những người Đông Nam Á cũng không chặt chẽ khắc nghiệt như ở Trung Quốc hay Ấn Độ và người phụ nữ vẫn giữ được một vai trò quan trọng.

Chúng ta có thể thấy rõ điều đó khi nghiên cứu văn hóa Việt Nam. Dù phải sống hàng ngàn năm dưới ách đô hộ của Trung Quốc và do vậy xã hội của Việt Nam cũng bị phủ một lớp dày quan niệm Nho giáo trọng nam khinh nữ nhưng điều đó vẫn không lấn át được nguyên lý mẹ đã thấm sâu trong cơ tầng văn hóa bản địa vốn có của văn hóa Việt Nam. Ta có thể thấy nó qua một vài biểu hiện, chẳng hạn, trong ngôn ngữ tiếng Việt cái gì gắn với sự quan trọng, to lớn chính yếu là gắn với yếu tố mẹ (cái): đường cái, sông cái, cột cái, tay cái... Đạo Phật ở Ấn Độ chỉ có là Phật đàn ông nhưng sang tới Việt Nam còn có thêm Phật bà. Ngay đến thế kỷ XV khi Nho giáo Việt Nam đang ở đỉnh

cao thì trong bộ luật Hồng Đức của nhà Lê, điều 308 vẫn quy định rằng: nếu trong 5 tháng người chồng vô cơ bỏ rơi không đi lại với vợ, người vợ có quyền ly dị. Hoặc điều 388, 391 quy định: sau khi cha mẹ chết người con gái được quyền thừa kế như con trai, v.v...⁽⁷⁾.

Tóm lại, cơ tầng văn hóa Đông Nam Á thực sự là một bộ phận cấu thành nên văn hóa Việt Nam. Chính nó đã tạo ra một nội lực văn hóa bản địa đủ mạnh để dân tộc ta chống cự lại được sự đồng hóa hàng ngàn năm và tiếp thu được ảnh hưởng của những nền văn hóa ngoại lai mà không đánh mất bản sắc của mình. Không thể đơn giản xếp văn hóa Việt Nam vào riêng một phạm trù văn hóa Đông Á hay Đông Nam Á bởi thực chất đó là sự hòa quyện, đan xen phát triển liên tục trong suốt chiều dài lịch sử của một chủ thể văn hóa có bản lĩnh. Sự phong phú đa dạng của văn hóa Việt Nam là kết quả của một quá trình giao lưu văn hóa lâu dài nhưng trước hết là bởi vì nó đã xây dựng được một cơ tầng văn hóa bản địa vững chắc trước khi có ảnh hưởng từ bên ngoài. Cơ tầng văn hóa ấy có nhiều đặc điểm chung của chính thể văn hóa Đông Nam Á cổ đại. Đó là gia tài văn hóa vô giá của Việt Nam cũng như của các nước Đông Nam Á trong sự hợp tác và phát triển của cộng đồng khu vực.

-
- (1) Xem: ARNOLD TOYBEE. *A Study of History*. Oxford University Press and Thames and Hudson, London, 1972.
- (2) Theo NGUYỄN ĐÌNH KHOA. *Nhân chủng học Đông Nam Á*. Nxb ĐH và THCN, Hà Nội, 1983.
- (3) Theo NGUYỄN ĐÌNH KHOA. *Sdd.*
- (4) Xem: PHAN NGỌC, PHẠM ĐỨC DƯƠNG. *Tiếp xúc ngôn ngữ ở Đông Nam Á*. Viện Đông Nam Á, Hà Nội, 1983.
- (5) Theo VIỆN KHẢO CỔ HỌC. *Văn hóa Đông Sơn ở Việt Nam*. Nxb KHXH, Hà Nội, 1994.
- (6) Xem: PHAN NGỌC, PHẠM ĐỨC DƯƠNG - *Tài liệu đã dẫn*, tr. 132-133.
- (7) Xem: VIỆN SỬ HỌC VIỆT NAM. *Quốc triều hình luật (Luật hình triều Lê)*. Nxb Pháp lý, Hà Nội, 1991.

**NHỮNG DẤU TÍCH VĂN HÓA
CỤ THẠCH CỔ XƯA Ở NAM BỘ (VIỆT NAM)
TRONG KHUNG CẢNH TIỀN SỬ - SƠ SỬ
KHU VỰC VÀ CHÂU LỤC**

Phạm Đức Mạnh^()*

A. NHỮNG KHÁM PHÁ BAN ĐẦU Ở XUÂN LỘC

Đầu năm 1927, trong khi chỉ huy thi công làm đường liên tỉnh Long Khánh - Bà Rịa, viên kỹ sư cầu đường Jean Bouchot được ông Mercier thông báo có “các tảng đá hình thù kỳ lạ” dựng thẳng ven lộ trình này trong đồn điền cao su của “cha nuôi vua Bảo Đại” William Bazé. Tảng đá lớn nhất dựng thẳng dưới gốc cổ thụ được dân bản địa coi như một thạch đài huyền bí nên dựng một miếu nhỏ thờ “Ông Đá” (Monsieur le Rocher). J. Bouchot thông báo ngay cho Trường Viễn Đông Bác Cổ (EFEO) và nhận ủy nhiệm là “Đại biểu” của Trường để chỉ huy các lao công từ nhân do Toàn quyền Nam Kỳ cấp, khai quật ngay “Ông Đá” giữa mùa mưa (từ 14/4 đến 16/5/1927). Người ta đã đào xung quanh “Ông Đá” một hố tròn giống lòng chảo, làm phát lộ ra nhiều phiến, cột trụ cắm thẳng

^(*) TS. Viện Khoa học Xã hội tại TP. HCM.

hay xiên chéo, gần như đối xứng với nhau, xung quanh một phòng đá lớn ghép bằng 6 tấm hoa cương lớn. Trước sự chứng kiến của thống đốc đồn điền W. Bazé và nhiều quan khách từ Sài Gòn đến (Mr. Blanchard de la Brosse, các nhà báo, nhiếp ảnh gia. . .), hầm đá được xây tấm vách phía Đông ra, nhưng bên trong “công trình lịch sử” này không có bảo bối, ngoài những đồ gốm mủn nát đựng than tro. . .

Ngay sau khi cuộc đào kết thúc, thông tin về “những cuộc khai quật” “Phòng mộ” (tombeau - chambre) Xuân Lộc được tạp chí “Société des Etudes Indochinoises” đăng liền trong 2 số, cùng các bức ảnh do M. Gastaldy chụp ngay tại hiện trường. Theo J. Bouchot (1927, 1929), có 12 trụ đá xếp thành 2 hàng, với 2 trụ bằng hoa cương (dài 7,2m, rộng 1,1m, dày 35cm) và 10 trụ nhỏ bằng grès hoặc basalte (dài 2,5 - 3m). Hầu hết các trụ được chế tác kỳ công tạo rãnh lõm giống hình “yên ngựa” ở đầu, với mặt cắt ngang hình bầu dục. Với hầm đá ở giữa, tác giả xác định ngay tính chất giống với các loại hình mộ cổ trên thế giới gọi là “Trác thạch” (Dolmen). “Dolmen Xuân Lộc” có hình hộp chữ nhật khép kín bởi 6 tấm đan granite, “đảm bảo cho sự an toàn của một hay nhiều thi hài (corps) và kho tàng (trésors) chứa bên trong”. Nắp hầm đá lớn nhất (dài 4,2m, rộng 2,7m, dày 30cm, dựa vào tỷ trọng đặc thù của granite có thể nặng tới 7 tấn). Theo J. Bouchot, có thể vào thời kỳ đầu, người

xưa kiến thiết riêng Dolmen và 2 thanh granite vì loại đá này họ phải khai thác rất xa Xuân Lộc mà các mỏ đá thích hợp nhất chỉ có ở Nam Tây Nguyên (cách Đà Lạt khoảng 6km) hay ở miền Trung Việt Nam. Sau “thời kỳ hoa cương”, người xưa tiếp tục chế tạo và lắp dựng các trụ sa thạch là loại đá có ở các mỏ lộ thiên Đông Nam Bộ, nhưng trình độ chế tác trụ cột tinh xảo điêu luyện hơn.

Tác giả tin rằng đây là công trình văn hoá Cự thạch thuộc “Văn minh Đá mới” trong bậc thang địa chất mà Sir Gabriel Mortillet đặt tên là “Robenbausien” và “sự đóng kín” hăm mộ Cự thạch Xuân Lộc do các nhà xây dựng tiền sử quan tâm đến “sự bảo mật” giống, như “bí truyền” thường thấy ở nhiều dân tộc vùng biển Thái Bình Dương. Ông cố gắng tìm kiếm các đặc trưng tương tự Dolmen Hàng Gòn từ Caucase, Haute Birmanie, Assam, Bắc Trung Hoa, Java (Indonesia), Changkat Mentri - Sungkai, Nam Perak (Mã Lai), các mộ dạng “Tumulus” dành cho “những nhân vật quan trọng” ở Nagasaki, Kyushu (Nhật Bản), các chi tiết kiến trúc Cự thạch ở các đền thờ Transjordanie (Palestine) qua tư liệu của V. Goloubew, Stein Callenfels, Bảo tàng Straits Settlements, Abbé de la Trappe, Martine, Lubbock, Alfred Bertholet, Mader, Evans... và tin rằng: hăm đá lớn Xuân Lộc có quan hệ họ hàng với Dolmen Viễn Đông và là Đại diện cho gia đình Dolmen Châu Á.

Khi ghi nhận sức lao động phi thường của người nguyên thủy Nam Bộ đã khai thác, chuyển vận đường trường và xây dựng nên Dolmen Xuân Lộc với các cấu kiện lớn lao mà “ngay cả Đền Angkor cũng không thấy những tảng đá nặng nề như vậy”, tác giả tin rằng công trình kỳ vĩ này phải được xây cho “Thủ lĩnh” (Tombe de Chef) và gợi ý cho công cuộc lần tìm hậu duệ của những người sáng tạo nên công trình có thể được coi là kỳ quan biểu tượng vĩnh cửu ở Xuân Lộc vào thời đại của chúng trên đất Tây Nguyên; bởi: “Một dân tộc không bao giờ hoàn toàn diệt vong” (*Un peuple ne meurt jamais tout entier*) (Renan). Theo J. Bouchot, việc phối trí các hàng trụ quanh mộ đá Xuân Lộc “giống đến lạ lùng” với cấu trúc Nhà Mộ của những phú gia hay thủ lĩnh trong nghĩa địa Gia Rai ở Plai Rlung (Daklak) minh họa trong tác phẩm “Jungles mois” của Henri Maitre; mà “những cấu kiện kiến trúc cơ bản cho phép thừa nhận hoặc liên tưởng rằng người Gia Rai đã bảo tồn cẩn trọng và cải tiến nghi thức mai táng đặc thù từ tổ tiên, khởi nguồn từ thời đại Xuân Lộc” với ngôi mộ Đá lớn mang các đặc trưng đồng nhất với gia đình mộ cổ Dolmen toàn thế giới, như “một truyền thống chung hoặc một phong tục xa xưa” của nhân loại về Cự thạch.

B. NGHIÊN CỨU CỦA H. PARMENTIER VÀ HỌC GIẢ NƯỚC NGOÀI VỀ QUẦN THỂ CỤ THẠCH HÀNG GÒN (VIỆT NAM)

Sau khám phá của J. Bouchot, di tích Cụ thạch kỳ lạ trên vùng đất đỏ huyền vũ nham Xuân Lộc đã thu hút sự quan tâm nghiên cứu và chiêm ngưỡng của nhiều học giả trên thế giới. Người đầu tiên đến hiện trường ngay khi cuộc khai quật vừa kết thúc là nhà khảo cổ học nổi tiếng - chủ sự Sở Khảo cổ Đông Dương Henri Parmentier (3/9/1927). Ông hết sức sửng sốt vì hơn 30 năm phiêu lưu khắp bán đảo này chưa hề thấy một công trình Đá lớn như vậy. Sau đó, từ 13/12/1927 đến cuối 1930, ông còn trở lại 3 lần nữa cùng các học giả G. Coedes, Van Stein Callenfels để nghiên cứu kỹ hơn. Vốn là một kiến trúc sư quốc gia, H. Parmentier cố gắng khôi phục trên bình đồ và thiết đồ các phế tích ngổn ngang quanh hầm đá như "những dấu hiệu khác thường độc nhất vô nhị ở Đông Dương thời bấy giờ". Ông so sánh các phiến đan ghép với hầm đá Đồng Phổ (Sa Huỳnh), với các tấm đan ở Bảo tàng Phnom Pênh (Campuchia) và liên hệ các trụ đá với loại hình tương tự ở Châu Đại Dương theo công bố của F. Benoit và ghi nhận ấn tượng về một hầm mộ (Tumulus) giống mộ phần của "Đại thủ lĩnh" (grand Chef) hoặc giả "Nấm mồ chung" (Tombe commune) chứa thi hài nhiều thủ lĩnh hay binh sĩ. Việc chuyển vận nắp hầm Đá lớn được tác giả hình dung qua thiết

kế của hệ thống dầm gỗ gác ngang các cặp trụ thạch, với thùng chảo lồng qua 2 đầu nắp được 2 nhóm người kéo theo 2 chiều đối nghịch nhau.

Sau các công bố trên, nhiều học giả viếng thăm hầm đá lớn Hàng Gòn, giới thiệu thêm về công trình và mô tả tình trạng bảo tồn di tích qua từng giai đoạn. Di tích được ghi nhận trong “Danh mục công trình lịch sử của xứ Nam Kỳ xưa”, khi Giám đốc EFEO G. Coedès, Thanh tra Hội Khảo cổ J. Y. Clayes kiểm tra xếp hạng năm 1931 và nhà khảo cổ Thụy Điển O. Jansé khảo sát năm 1934. Các cuộc điều tra của L. Malleret, P. Lévy, L. Bezacier 1937, 1943 đã báo động tình trạng nứt vỡ hầm mộ và khởi thảo dự án khai quật tu bổ quần thể cự thạch quý giá này. Từ 1960 – 1972, các cuộc khảo sát của E. Saurin, L. Malleret, H. Fontaine... phát hiện thêm nhiều di tích văn hóa cổ xung quanh hầm mộ đá. Người đầu tiên khẳng định hầm mộ là công trình Cự thạch của cộng đồng người bản địa là E. Saurin, khi ông liên hệ Dolmen Xuân Lộc với cụm di chỉ tiền sử Hàng Gòn 1 - 5, 8 - 10; đặc biệt với khu mộ chum gốm Hàng Gòn 9 và các liên quan xa hơn với Cánh đồng chum Cự thạch ở Bắc Lào.

Trong “Khảo cổ học ở đồng bằng Mêkong”, L. Malleret đánh giá công trình Cự thạch “có tầm quan trọng lớn lao” vì nó đã mở ra các công cuộc sưu

tầm khảo cứu sâu xa hơn trong toàn miền đất đỏ màu mỡ trải dài từ Xuân Lộc về phía Nam đến tận Bà Rịa và Xuyên Mộc. Theo ông, nhà báo J. Faget là nhân chứng xem khai quật hầm mộ đá 1927 kể rằng hầm mộ chứa nhiều bát gốm thô đựng than tro, có thể di tích phù hợp với chức năng "một gian tẩm thất" (une chambre funéraire). Trong các chuyên khảo tổng hợp về tiền sử - sơ sử Đông Nam Á và Châu Á, nhiều học giả coi di tích là "Hầm mộ Cự thạch" (E. Garpardone; H. H. E. Loofs), với quan niệm Châu Âu về "Megalithes" và "Monuments mégalithiques" dạng "Dolmen" và "Menhir" như các cấu trúc tiền sử kiến tạo bởi các phiến - tảng đá lớn. Có người coi các "hàng đá dựng" liên hệ với "Mộ Dolmen" Xuân Lộc với tàn tích các vò gốm đáy tròn giống cấu trúc chung của nhiều "Mộ Đá ghép" (Slab - built Graves) ở Perak qua khai quật của I. H. N. Evans hoặc "các phòng hẹp" chứa công cụ - vũ khí sắt, gốm, chuỗi hình cầu, chày đập vỏ cây, mảnh đồng thau ở Chankat Mentri, Sungkai qua khai quật của H. C. Robinson, H. Gordon Graham...

Theo quan sát của TS. Van Stein Callenfels và L. Bezacier, việc mai táng kiểu hầm mộ tiền sử ở Xuân Lộc, hoặc dựng nhân cốt trong chum đá Bắc Lào hay chum gốm Sa Huỳnh, là những phong tục tín ngưỡng chỉ có từ đầu Công nguyên, chứ không đi ngược quá xa vào thời Đá mới (Bezacier L. 1972).

Với TS P. Bellwood, các mộ đá Xuân Lộc (Đồng Nai) và Đồng Phố (Quảng Ngãi) đều có khả năng quan hệ với văn hóa Sa Huỳnh cổ điển vào sơ kỳ thời đại Sắt và chúng không có di tích cùng dạng ở lục địa Đông Nam Á, ngoại trừ một nhóm nhỏ ở bán đảo Malacca (Mã Lai) (Bellwood P. 1978).

Từ năm 1975 đến nay, các nhà khảo cổ - bảo tàng học đã hướng dẫn hàng trăm nhà khoa học từ nhiều nước (Nga, Đức, Bungaria, Trung Quốc, Đài Loan, Hong Kong, Nhật Bản...) đến Hàng Gòn và cùng thảo luận về các vấn đề khoa học liên hệ với quần thể di tích cự thạch độc đáo này. Đáng chú ý nhất là ý kiến của các học giả Nhật Bản. Ví như, GS, TS Dr. Ymio Sakurai rất quan tâm tới điều kiện môi trường sinh thái đồi gò đất đỏ bazan Nam Bộ (Việt Nam) gần gũi với các vùng giàu Cự thạch ở cao nguyên Pasemah (Indonesia). GS Eiji Nitta tin rằng: hầm mộ đá lớn (big - stone cist) Hàng Gòn có thể gắn bó với sưu tập vũ khí kiểu "Ko" (dagger; halberd) bằng đồng ở Long Giao cách đó 4km. Nhóm "Ko" này làm theo mẫu có từ thời "sau Chiến Quốc" niên đại cuối thế kỷ III trước CN. Chúng được lưu truyền qua các đời thủ lĩnh bản địa, mà những người chiếm hữu "Ko" như các "biểu chương" (Regalia of bigmen) sẽ được chôn trong Mộ Đá lớn Hàng Gòn. GS Keiji Imamura cho rằng "Ko" Long Giao (Việt Nam) có thể là biến cải của các "tiền mẫu" Trung Nguyên ở chính đồng

bằng Nam Bộ - hiện tượng từng được ghi nhận trong tiền sử Nhật Bản và Đông Bắc Á.

Nhận định của E. Nitta rất gần với ý tưởng của H. Parmentier và rất đáng lưu tâm. Tuy vậy, khác với ông, tôi vẫn tin rằng các thủ lĩnh được trang bị “Ko” đồng Long Giao thuần túy là các thủ lĩnh quân sự như học giả Trung Quốc Lý Tề từng gợi ý (Li Chi 1968); còn di tồn của các nhân vật an nghỉ trong hầm đá Cự thạch Hàng Gòn mới thực sự là người có quyền lực tối cao nhất cộng đồng (Chieftdom) (Phạm Đức Mạnh 1984, 1985, 1991, 1996, 1999).

C. NGHIÊN CỨU DI TÍCH VĂN HÓA CỰ THẠCH HÀNG GÒN CỦA GIỚI KHẢO CỔ HỌC VIỆT NAM

Với giới Khảo cổ Việt Nam, công cuộc khảo cứu di tích Cự thạch gắn liền các chương trình điền dã nhằm xây dựng phương án phục hồi quy hoạch xếp hạng di sản Cự thạch nói riêng và không ngừng mở rộng hiểu biết về các văn hóa cổ vùng cao nguyên và đồng bằng châu thổ Nam Bộ nói chung. Từ thông tin ban đầu của “Khảo cổ học miền Nam sau chiến thắng” liên hệ mộ Cự thạch Hàng Gòn với dạng mộ ốp đá ở Làng Vạc bên bờ sông Hiếu (Nghệ An) (Phạm Huy Thông, 1976), một số nhà nghiên cứu dựa vào kết quả phát hiện mới về văn hóa tiền sử - sơ sử Nam Bộ đã ủng hộ nhận định của E. Saurin, khi cho

đây là một ngôi mộ chôn dưới hình thức hỏa thiêu được xây dựng vào thời kỳ kim khí thuộc giai đoạn đồ đồng phát triển có khả năng chuyển sang sơ kỳ đồ sắt” và khẳng định rằng: giá trị lớn của công trình này không phụ thuộc vào “thước tắc” của nó, mà vì chính nó chứa đựng trí sáng tạo của người lao động xây dựng thời tiền sử, là “Di vật góp phần sáng tỏ nhiều vấn đề về văn minh được giới khảo cổ mệnh danh là văn minh sông Đồng Nai” (Lưu Ánh Tuyết 1982).

Sau khi công trình được xếp hạng “Di tích lịch sử - văn hóa quốc gia” 1984, hầm đá lớn và các trụ cột còn được coi như “biểu tượng quyền lực tối cao của cộng đồng người bản địa ở vào sơ kỳ thời đại Sắt - thời kỳ sau Dốc Chùa hoặc giai đoạn Suối Chồn - giai đoạn phát triển đỉnh cao của truyền thống văn hóa tiền sử - sơ sử Đồng Nai ở nửa sau thiên niên kỷ I trước CN” (Phạm Đức Mạnh, 1991). Một số người khác lại ủng hộ giả thiết của L. Malleret, coi chủ nhân Dolmen Hàng Gòn dường như là chủ nhân các di tích kiến trúc gạch - đá dần trải hầu hết các tỉnh miền Tây Nam Bộ, TP. Hồ Chí Minh, Đồng Nai, Lâm Đồng thuộc văn hóa Óc Eo có niên đại vào những thế kỷ I - VII sau CN (Lê Xuân Diễm - Phạm Quang Sơn - Bùi Chí Hoàng, 1991). Vào đầu 1992, TS Nguyễn Văn Long và Lưu Văn Du đã chỉ đạo cuộc khai quật tồn tạo di tích, nhằm cứu vãn hầm đá khỏi sụp đổ do thường xuyên ngập nước trong mùa mưa lớn. Tổng số

diện tích quy hoạch hơn 1400m^2 ($44 \times 32\text{m}$), được đoàn khai quật đào thành khuôn viên hình bát giác, với tam cấp dạng vuông - gần vuông là nơi quy tập tất cả thanh - đoạn - tảng của cột trụ hay hầm đá cũ (Đỗ Bá Nghiệp (chủ biên), 1993).

Các cuộc khảo sát của chúng tôi từ 1997 - 1999 tại đây ghi nhận rằng: tuy cuộc khai quật tôn tạo trên chưa hướng tới mục tiêu phục chế nguyên trạng hiện trường di tích ít nhất theo phác thảo có thể tin được của H. Parmentier từ 1929; nhờ cuộc khai quật này mà gần như toàn bộ các thành tố cấu trúc nên quần thể di tích Cự thạch Hàng Gòn có thể khảo cứu kiểm tra chính xác từng tiêu bản, đặc biệt là các phần chôn chìm trong đất mà các học giả trước đây chưa khảo tả chúng. Toàn bộ 55 tiêu bản được chúng tôi ghép lắp, đo đạc và ký hiệu trong 22 thành tố khác nhau. Chúng thuộc 2 nhóm chính:

1. HẦM ĐÁ: 6 tấm đan ghép thành hình hộp chữ nhật, qui mô chung: cao 1,6 - 1,7m, dài 4,43 - 5,25m; rộng 1,65 - 2,7m, có cùng chất liệu granite - biotite hạt thô. Đáng lưu ý là tấm vách đầu Đông còn có lỗ khuyết lõm hình bán cầu, có thể xác nhận hướng mở của toàn bộ hầm đá là hướng Đông - hướng của Bình minh và còn mang ý nghĩa "lỗ thoát Hồn" như ở nhiều công trình Cự thạch hay các nghĩa địa có quan tài góm ở Việt Nam và Viễn Đông.

2. CÁC PHỤ KIỆN: gồm 2 đế lót dùng đỡ 2 trụ hoa cương lớn nhất ở 2 bên hông hầm mộ; 40 tiêu bản có thể lắp ghép thành 12 trụ cột (thuộc 6 cặp theo ghi nhận của J. Bouchot và H. Parmentier) và 1 đoạn cột lẻ. Ngoài các trụ bằng hoa cương giống hầm đá, các trụ còn lại thường là sa thạch mịn (grès có feldspat biến chất - quaczit), thiết diện hình bầu dục, elip, với đầu sỏ hình "yên ngựa" rất rõ để gác đà ngang đỡ mái "Nhà Mộ" từ nguyên thủy.

D. KHÁM PHÁ MỚI VỀ DI TÍCH CỤ THẠCH HÀNG GÒN II.

Gần 7 thập kỷ sau khám phá Dolmen Hàng Gòn, đầu tháng 12 - 1995, công nhân xe ủi Xí nghiệp Đá Hàng Gòn đã đụng phải các tấm đan granite nằm cách hầm mộ xưa 60m về phía Đông Nam. Di tích vừa xuất lộ lập tức được niêm giữ, khẩn cấp tổ chức khảo sát - khai quật và nghiên cứu, bảo tồn. Các nhà khảo cổ - bảo tàng đã khai quật $89,6m^2$ ($6,4 \times 14m$) và đào thêm 9 hố thám sát xung quanh hố chính, với tổng diện tích $36m^2$. Trong các hố đào, địa tầng nguyên thổ của di tích là lớp đất nâu đỏ thay đổi từ sáng đến sẫm màu. Phần lớn các tấm đan granite nằm ngay trong tầng này, cùng nhiều tích tụ than tro, phế liệu đá các loại và di vật khảo cổ học khác.

Các di tích Cụ thạch mới khám phá nằm cùng bình độ, phân chia thành 3 nhóm: nhóm A và B là các

mặt phẳng hoa cương nằm theo hướng Đông Tây hay Đông Bắc - Tây Nam, qui mô: dài 5,1m, rộng 1,6 - 1,75m, dày 5 - 10cm và 2,6m x 1,5m x 12cm; nhóm C là 2 trụ dài bằng sa thạch (dài 3,25 - 3,4m, rộng 30cm, dày 20 - 23cm) và 1 hòn cuội lớn (19,6 x 14 x 9,2cm).

Toàn bộ di vật khảo cổ thu được dưới các tấm đan hoa cương, gồm: 3 mảnh đồng (không kể 1 mảnh dao tìm trên hố khai quật); 24 mảnh gốm của các đồ dựng cỡ nhỏ và trung bình, với hoa văn chải hay khắc vạch đơn giản. 4.413 mảnh đá các loại, bao gồm: 299 mảnh hoa cương, 4.114 phế liệu cuội với màu sắc và độ phủ phong hóa khác nhau.

Phân tích thạch học dưới kính hiển vi phân cực ở Viện Địa chất (Hà Nội) và Khoa Địa chất (Đại học Quốc gia TP. HCM) ghi nhận: các dạng đá granit - granodiorit được người xưa khai thác, chế tạo làm phụ kiện xây cất công trình kiến trúc Cự thạch ở Hàng Gòn phổ biến ở các khu vực thuộc Nam Tây Nguyên (Lâm Đồng) và cực Nam Trung Bộ (Bình Thuận); các loại đá gres biến chất, gres acko, gres tuf được người xưa sử dụng chế tạo cột trụ thường có trong các trầm tích biến chất tuổi Jura (J1 - 2bd) khá phổ biến ở Nam Tây Nguyên (Lâm Đồng), Nam Trung Bộ (Ninh Thuận, Bình Thuận) và Đồng Nai. Các dạng đá khác thường có nguồn gốc trầm tích núi lửa, được người xưa khai thác trong những nguồn lộ thiên ở Đông Nam Bộ

để sử dụng làm công cụ - vũ khí - vật dụng trong đời sống tiền sử. Ngoài đồ đá, các mẫu gốm cổ và mẫu đồng cũng được phân tích bằng phương pháp hóa học - quang phổ định lượng tại Viện Địa chất (Hà Nội); về cơ bản, các mẫu đồng có thành phần hợp kim chủ đạo là đồng (Cu) + thiếc (Sn), tỷ lệ chì (Pb) ít, kẽm (Zn) rất ít; gần giống với một số mẫu ở Dốc Chùa (Bình Dương), Long Giao, Hiệp Hòa, Cái Vạn, Cầu Sắt (Đồng Nai).

Một số mẫu than tro được phân tích C14 tại Trung tâm Hạt nhân TP. Hồ Chí Minh cho kết quả: từ 2670 đến 2220 ± 40 năm cách nay (Phạm Đức Mạnh, Lưu Văn Du, 1996).

E. QUẦN THỂ KIẾN TRÚC CỤ THẠCH HÀNG GÒN - MỘT TRUNG TÂM VĂN HÓA TINH THẦN ĐỒNG NAI THỜI KỲ TIỀN NHÀ NƯỚC

Vì nằm bên cạnh di tích lịch sử văn hóa Quốc gia Hàng Gòn I (7A), việc khám phá và kịp thời khai quật di tích Cụ thạch Hàng Gòn II (7B) không chỉ cứu vãn nguyên vẹn tàn tích cự thạch nguyên thủy còn nằm “tại chỗ” (in situ) mà còn góp phần soi dọi nhiều vấn đề khoa học lớn còn tồn tại nhiều thập kỷ qua về khu mộ Cụ thạch nổi tiếng này. Di tích Cụ thạch vừa khai quật đều được người xưa bố trí cùng bình độ chỉ cao hơn hầm đá Dolmen Hàng Gòn I khoảng 50cm. Chúng cũng được người thợ xưa ứng dụng các thủ

pháp kỹ thuật chế tác granit và grès từ nguyên phiến đan - khối tảng để phác thảo, tu chỉnh và mài chuốt làm phẳng các bề mặt, đục thẳng - đục vát tạo rãnh, tạo ngàm hay bậc theo ý đồ phục vụ cho kiến trúc lắp ghép cự thạch giống như quần thể Công trình Dolmen Hàng Gòn I. Người thợ nguyên thủy Hàng Gòn có thể khai thác grès từ các nguồn đá lộ thiên ngay trong vùng đất đỏ basaltique Đông Nam Bộ, nhưng nguồn granit có khả năng cung ứng những phiến dài và lớn như vậy, trong tình hình hiện nay, chưa có phát hiện địa chất nào phản bác giả thiết của J. Bouchot về các mỏ hoa cương phù hợp ở Nam Tây Nguyên và Nam Trung Bộ. Khai thác và chuyển vận tập kết hàng trăm tấn granit trong điều kiện địa hình nguyên thủy núi rừng hiểm trở không có đường thủy là nỗ lực phi thường của lao động tập thể tiền sử bản địa.

Các di tích Cự thạch vừa phát hiện liên kết chặt chẽ với quần thể kiến trúc granit - grès hoàn chỉnh ở Hàng Gòn nhiều khả năng là nơi tập kết nguyên liệu và là "Một công xưởng chế tác Đá lớn" (Megalithic workshop - site) đầu tiên được biết ở Việt Nam và Đông Nam Á.

Các mảnh tách, mảnh tước granit - grès loại bỏ sau quá trình chế tác đá lớn cùng chung lát cắt địa tầng khảo cổ học với tổng thể tàn tích văn hóa tiền sử bằng đồng, gốm và các dạng đá cuội, góp phần giải

đáp về niên đại hình thành, công dụng chủ yếu và chủ nhân đích thực của cả tập hợp công trình kiến trúc Cự thạch này. Ngoài các mảnh đồng và gốm cổ với thành phần chất liệu gần gũi với di vật Dốc Chùa, Suối Chồn, Long Giao, Phú Hoà, Cái Vạn, Giồng Cá Vồ...; nhiều ngàn phế liệu đá cuội dường như xác nhận một phần hình hài của một công xưởng chế tác đồ đá nhỏ hoàn chỉnh từ trước khi tạo lập công xưởng chế tác Cự thạch ở Hàng Gòn. Niên đại gần nhất của dạng “workshop - site” tiền sử này liên quan trực tiếp với công xưởng Đá lớn thời sơ sử và với cả quần thể công trình kiến trúc granit - grès hoàn chỉnh sau đó vài thế kỷ.

Từ hệ thống niên đại C14 ở Hàng Gòn (2670 - 2220 $\pm$ 40 năm cách nay), đặt trong bối cảnh niên biểu chung của Nam Bộ, chúng ta có thể hình dung sự khởi đầu của một thời đoạn lịch sử hào hùng và ở mức phát triển vật chất - tinh thần đỉnh cao của phức hệ văn hóa tiền sử - sơ sử Đồng Nai: giai đoạn hậu kỳ Đồng - sơ kỳ Sắt, với những trung tâm quần cư - đẩy mạnh các hoạt động khai thác đa dạng sản vật tự nhiên và sản xuất nông nghiệp - lao động thủ công nhiều ngành nghề - khai triển thông thương giao lưu kinh tế, trao đổi kỹ thuật và sáng tạo văn hóa - nghệ thuật ở tầm mức khu vực và châu lục của cộng đồng nhiều tộc người cùng chung sống và cùng kiến thiết xây dựng miền thiên nhiên này trong quá khứ. Quá khứ tiền sử

chủ yếu từ Cự thạch, với hầm đá kín hình hộp chữ nhật ở trung tâm và các hàng cột dựng thành cấp cao hay thấp vây quanh nó. Đây là hình hài của một bình đồ kiến trúc nguyên thủy lớn lao thuộc về “kỳ tích” lao động tập thể, lao động có sáng tạo và có tổ chức trong nhiều tháng năm - “một kỳ tích” mang dáng dấp một hầm thạch mộ chỉ xứng đáng dành riêng cho thủ lĩnh tối cao và xa xưa nhất của cộng đồng tộc người này - *một khu thánh thạch độc nhất giữa vùng đất trung tâm của phức hệ văn hóa cổ Đồng Nai.*

Có thể chính vùng đất này, nơi có nhiều công cụ sản xuất - vũ khí bằng sắt ưu việt nhất thuở bấy giờ, nhiều đồ trang sức bằng đá quý, bằng thủy tinh màu và bằng kim loại hiếm là đồ “ngoại nhập” lộng lẫy nhất, có cả “bùa” (amulette) và tượng thú bản địa, có cả vũ khí quý như “Ko”, các “bảo bối” như gương đồng, trống đồng giống như các biểu tượng uy quyền và giàu sang của giới quý tộc nơi đây...; cũng chính là *một trung tâm sinh tụ - trung tâm tinh thần* một thời vang bóng của người cổ Đồng Nai. Và, phải chăng quần thể công trình kiến trúc “thánh địa” độc nhất ấy chính là những dấu hiệu đầu tiên và cuối cùng về sự hình thành và lớn lên của *một cơ cấu quyền lực tối cao*, vượt cao hơn cả đội ngũ thủ lĩnh tôn giáo - quân sự - bộ lạc địa phương, đội ngũ “Tù trưởng” (Chieftoms), đội ngũ quý tộc có đặc quyền trang bị kiếm sắt, kiếm thờ hay nghi trượng bằng danh mộc,

“Ko” đồng thau, và có thực lực trang điểm đồ “nội sản” - “ngoại nhập” tinh chế cầu kỳ lộng lẫy và đắt giá nhất..., của cả cộng đồng đa tộc người này ở giai đoạn phát triển đỉnh cao Suối Chồn - Phú Hòa - Cần Giờ từ thời Sắt sớm?

Đây cũng chính là đỉnh cao nhất của cuộc sống tiền sử - sơ sử Đông Nam Bộ - một cuộc sống mà gian nan và hào hứng rải ra trong nhiều thế kỷ trước CN; với các sưu tập công cụ đá lớn nhất Việt Nam ở Cầu Sắt, Suối Linh, Mỹ Lộc, Phước Tân; những bộ khuôn đúc đồng nhiều nhất Đông Nam Á ở Dốc Chùa, Bưng Bạc, Bưng Thơm, Suối Chồn; những sưu tập kiếm - dao - nỏ - suất đan lưới bằng gỗ hay cãm - xe trong các làng nhà sàn vùng cửa sông ven biển; những nghĩa địa dày đặc quan tài bằng chum vò gốm kiểu Sa Huỳnh; những mộ thủ lĩnh mai táng trong “chum” gỗ sao (Parashorea) có “nắp đậy” bằng trống đồng kiểu Đông Sơn và có chứa gương đồng loại hình “tứ ly - tứ nhũ” thời Tây Hán, cùng “kiếm thờ”, “nghi trượng” và nhiều đồ bản địa như tàn tích lúa, bầu, cau...; những sưu tập đàn đá tinh chế từ cornéence là “đá thiêng - đá quý - đá của Giàng cho” ở Bình Đa, Lộc Hòa...; kho tàng vũ khí “Ko”, chứa cả rìu và tượng thú bằng đồng đồ sộ ở Long Giao; quần thể công trình kiến trúc mộ Cự thạch Hàng Gòn - những “hiện tượng Đồng Nai” trong lịch sử thăng trầm của văn hóa và văn minh Đông Nam Á (Phạm Đức Mạnh 1985; 1999).

Không phải ngẫu nhiên khi GS. Eiji Nitta (University of Kagoshima, Japan) lại đặc biệt quan tâm đến “Kho tàng” (Depot) vũ khí “Ko” Long Giao và “Mộ Đá lớn” (Big stone cist) Hàng Gòn, và ông tin rằng: sưu tập “Ko” Long Giao có thể chế tạo phỏng theo mẫu “Ko” có niên đại “Hậu Chiến quốc” khoảng cuối thế kỷ III trước CN. Nhóm vũ khí “Ko” được tích lũy và dự trữ qua nhiều thế hệ như “Biểu tượng thủ lĩnh” (Regalia for the bigmen) của vùng này. Vị thủ lĩnh chiếm hữu sưu tập “Ko” như biểu tượng quyền uy của mình có thể được chôn chính trong mộ Cự thạch Hàng Gòn. Sau khi lưu truyền vài thế hệ, sưu tập “Ko” đồng mới được chôn xuống kho tàng Long Giao, có thể vì ở Nam Bộ đã xuất hiện các “Biểu tượng mới” (New Regalia) của quyền uy thủ lĩnh thay thế cho chúng; mà sự thay thế này liên quan đến các đổi thay xã hội và tôn giáo xuất hiện ở lưu vực Đồng Nai vào khoảng Công nguyên.

Giả thiết của vị học giả Nhật Bản cần được thảo luận thêm, song dù chưa rõ các ý tưởng thú vị của ông xây dựng trên nền tảng tư liệu cụ thể nào, tôi hoàn toàn đồng ý với ông (cũng trùng với ý kiến về sau của GS. Keiji Imamura) về niên đại chung của cả sưu tập “Ko” Long Giao, về giá trị tinh thần của “Depot Long Giao”, về “Chinese prototype” của vũ khí kiểu này ở Nam Bộ (Việt Nam); nhưng “Tiền mẫu” của “Ko” Long Giao theo tôi có thể trung

chuyển qua cương vực phân bố văn hóa Đông Sơn hoặc qua cao nguyên Cò Rạt theo dòng Mêkong vào Nam Bộ (Việt Nam). Đương nhiên, ở chính Đông Nam Bộ, chúng ta đã phát hiện các “Tiền mẫu” trực tiếp của sưu tập “Ko” Long Giao ở Dốc Chùa, Gò Cát (Gò Quéo), Bàu Hòe khoảng giữa thiên niên kỷ I trước CN và xưa hơn, từ “Nhóm binh khí mũi nhọn bằng đá” Cù Lao Rùa - Bình Đa - Bến Đò có niên đại C14 cuối thiên niên kỷ II - đầu thiên niên kỷ I trước CN (Phạm Đức Mạnh, Trần Thanh Đào, 1995). Hiện tượng mà người cổ Nam Bộ tập trung quặng đồng và hợp kim cơ bản để chế tạo hàng loạt vũ khí kiểu “Ko” có kích thước - trọng lượng lớn nhất Châu Á đã được tôi xem như “một hiện tượng khảo cổ học thuộc về thời kỳ mà đồ sắt đã phổ biến, thay thế vai trò của công cụ - vũ khí đồng thau trong đời sống người cổ”. Ngoại trừ “Ko” đồng - loại vũ khí đặc biệt với các giá trị tinh thần (Biểu tượng) và nghệ thuật (hình trang trí đẹp) mà đồ sắt không có khả năng thay thế được - loại vũ khí là sản phẩm tiêu biểu của “Giai đoạn Suối Chồn” ở nửa sau thiên niên kỷ I trước CN, với các niên đại C14 ghi nhận ở Phú Hòa và Hàng Gòn 9.

Đây cũng chính là khởi đầu cho thời kỳ lịch sử mới, thời kỳ hình thành *“mạng lưới phân quyền”* thời sơ sử Đông Nai - các quyền lực liên vùng và tiểu vùng, cùng với các *biểu tượng quyền uy liên vùng* tương ứng ở Đông Nam Bộ (*quần thể kiến trúc Cù*

thạch “thánh địa” Hàng Gòn) và các biểu tượng quyền uy quý tộc tiểu vùng hoặc các “Bigmen” tiểu vùng ghi nhận được từ vùng đồi cao đá phiến - đất đỏ basaltique thuộc Đồng Nai - Sông Bé, đến vùng đồi thấp - các thung lũng phù sa cổ - các đồng bằng phù sa mới, các đầm lầy vùng cửa sông cận biển... Trong suốt nửa thiên niên kỷ lao động - chiến đấu sôi nổi hào hùng ấy, quần thể kiến trúc Cự thạch độc nhất vô nhị ở miền đất này hoàn toàn xứng danh là “công trình của thiên niên kỷ” - công trình kiến trúc ưu tú nhất của trí tuệ Đồng Nai thời sơ sử, từ tài tổ chức lao động tập thể, khai thác và chuyển vận đường trường hàng trăm tấn Cự thạch trong điều kiện địa hình nguyên thủy, đến trí sáng tạo kiến trúc mô hình cả quần thể của “Thánh địa” cân xứng hài hòa mà hùng vĩ, đã chứng minh thêm cho năng lực kiến tạo phi thường của “những người thầy của Đá” Nam Bộ xưa.

Các nỗ lực ở mức khó tin của trí tuệ và sức lao động cộng đồng Đồng Nai xưa chỉ có thể giải thích giống như một công cuộc huy động toàn lực, tổ chức lao động chặt chẽ, để kiến tạo nên trong thực tiễn một công trình giống như “Thạch Tự tháp” của riêng miền văn hóa này để dành riêng cho thủ lĩnh - các thủ lĩnh Đồng Nai - biểu tượng rõ rệt nhất của “khối kết tinh văn hóa - hình nổi văn hóa” (cultural crystalline block - stereotype) hay “tâm cao văn hóa” của riêng Đồng

Nai, khác với “tâm cao Sa Huỳnh” và “tâm cao Đông Sơn” ở thời đại Sắt sớm.

Được lựa chọn vị thế đất cao để kiến thiết “Thánh địa” giữa một cương vực quần cư liên tục, sầm uất và quan trọng vào bậc nhất của cộng đồng tộc người Đồng Nai từ nhiều thế kỷ trước CN và lại nằm gần sát “các nghĩa địa chum” dày đặc và “kho tàng” vũ khí - tượng quý duy nhất ở Đồng Nai thuở ấy, sự thành tạo quần thể công trình kiến trúc Đá lớn Hàng Gòn bộc lộ một phần diện mạo *trung tâm tinh thần Đông Nam Bộ* nổi trội giữa các trung tâm kinh tế - văn hóa ở các lãnh địa khác, các khu vực sinh tụ xung quanh các “thị trấn hạt nhân” và các “tiền thị cảng” đang manh nha nhờ sự tiếp tế nông phẩm, thực phẩm, lâm - hải sản của các quần thể làng làm nông, chài lưới, lò gốm, xưởng đá, lò nấu thủy tinh, xưởng đúc đồng, lò rèn sắt, xưởng làm mộc, các nhóm chuyên đi săn, những người chuyên buôn bán..., vào thời kỳ phôi thai nhà nước sơ khai kiểu Nam Bộ (Việt Nam) của Phương Đông (Phạm Đức Mạnh, 1991 - 1996).

Trong “Bình diện tiền sử của “phong cách Đông Sơn” ở đất liền Đông Nam Á “ (hình 6 - 7) và trong khung cảnh chung của văn hóa Cự thạch Á Châu, đây cũng là khoảng giao thời của các xã hội tiền sử - sơ sử bản địa đang chuyển mình từ trạng thái “nguyên thủy” sang “văn minh”; khoảng giao thời từ

xã hội cộng đồng theo hình thức công xã láng giềng với thiết chế dân chủ “mẫu quyền” trong quản lý xã hội truyền thống, chuyển mình sang xã hội cộng đồng dân cư hành chính - tôn giáo theo lãnh thổ, khi tiếp nhận tinh hoa văn hóa Ấn Độ cổ từ Tây Phương Thiên Trúc đến - khoảng giao thời từ xã hội “tiền lập quốc” (Pre - State), chuyển mình sang cấu trúc xã hội mới, thời mà Hồn Điền (Kaundinya) chinh phục và cưới nữ vương Phù Nam Liễu Diệp làm vợ, lập “Varman Capital” để cai trị các “tiểu quốc” và các “thành”, các “ấp”, tiến tới hình hài “một nhà nước phát triển” thời Óc Eo - một nhà nước của “Kurung” (thủ lĩnh của các thủ lĩnh) (Trần Quốc Vương, 1985), một nhà nước có nhiều “chư hầu” (nước nhỏ), có các kinh đô, thành thị, thương cảng, phố phường, ấp trại với đủ loại dân, quy tập trong các tổ chức hành chính (pura, nagara) lớn có nhiều kiến trúc đồ sộ, tượng thần to cao, vật dụng đẹp quý, như: Vyahapura, Naravaranağara, Isannapura, Bhavapura, Anindityapura, Babadityapura, Nṛpadityapura... Đó là hình hài một nhà nước phát triển thời cổ sử ở Nam Bộ “phản ánh rõ ràng đầy đủ tầm vóc lớn lao, sức mạnh tuyệt đối của vương quyền - thần quyền thuở ấy”, với Bà La Môn là quốc giáo, tầng lớp đạo sĩ là rường cột chế độ, các đại gia - đại thương gia là cơ sở xã hội chủ yếu của vương quyền, với cơ chế điều hành các tiểu quốc “phân cấp đất kiểu phong kiến” mang màu sắc chế độ xã hội “quân chủ chuyên chế” đặc trưng ở Nam Bộ Việt

Nam, khác biệt với “chế độ nhà nước phong kiến lấy đạo Phật làm quốc giáo, dùng Nho giáo hành pháp” đặc trưng ở Bắc Việt Nam (Nguyễn Công Bình, Lê Xuân Diệm, Mạc Đường, 1990).

Sự đổi thay cấu trúc xã hội ở buổi giao thời để “lập quốc” ấy góp phần lý giải vì sao quần thể Cư thạch Hàng Gòn ở vùng cao đất đỏ huyền vũ nham Nam Bộ không còn là “Thánh Địa” của một “Kurung” hay một “Varman” duy nhất của cả miền văn hóa này từ những thế kỷ đầu CN, khi những công trình kiến trúc năng dành cho các đô thị - hải cảng - thành mới, các “Thánh địa” mới thời “lập quốc” và “tiểu quốc” - các đền đài mang tầm vóc “Thánh đường” giống như các *trung tâm tinh thần mới* ở thời kỳ lịch sử mới “tiếp nhận tinh hoa văn hóa cổ Ấn Độ, chinh phục đồng bằng Mêkong, xây dựng xã hội Óc Eo văn minh thịnh vượng” (Nguyễn Công Bình, Lê Xuân Diệm, Mạc Đường, 1990; Võ Sĩ Khải, 1997).

Trong tình hình thông tin khảo cổ học hiện nay, Cư thạch Hàng Gòn - theo cách nói của một nữ học giả người Nga - chỉ có thể “biết nói” (Kamnhia govoritsa), thông qua cái gọi là “Cái phong” hay “Cơ sở văn hóa - kỹ thuật” của chính nó (Techno - Cultural backdrop or basis) (Seneviratne S. 1999), qua các thông tin nội hàm tiền sử của chính phức hệ văn hóa kim khí truyền thống bản địa Đông Nam Bộ thời kỳ “tiền nhà

nước” (Phạm Đức Mạnh, 1991, 1996). Dẫn rằng, các công cuộc và nỗ lực tiếp cận với ý tưởng đích thực khi kiến tạo và sử dụng Cụ thạch của tổ tiên chúng ta ở miền đất này trong quá khứ đôi khi giống như là hoang tưởng, như học giả Anh R. J. C. Atkinson đã giải bày rất thực lòng trong cuốn sách lớn của ông ở chính chương viết về “Ý nghĩa của Trụ Cụ thạch” (The Meaning of Stonehenge):

“Chương viết này liên quan tới một câu hỏi cuối cùng: Tại sao?”

Tại sao tất cả Stonehenge được dựng lên? Tại sao chúng được dựng và tái dựng không chỉ một lần mà có khi không dưới 4 lần? Tại sao nhiều cấu trúc trụ thạch đa dạng được dựng cùng những phương cách đặc biệt như vậy? Tất cả điều đó có ý nghĩa như thế nào?

Toàn bộ những câu hỏi như thế đều bắt đầu bằng chữ: “Tại sao”?

Chỉ có một câu trả lời xúc tích, ngắn gọn, giản đơn và hoàn toàn chính xác là: “chúng ta không biết, và chúng ta có thể không bao giờ biết được” (Atkinson R. J. C. 1956, tr. 166).

TÀI LIỆU DẪN

1. BELLWOOD P. *Man's conquest of the Pacific – The Prehistory of Southeast Asia and Oceania*. New York, Auckland - Sydney - London, Collins, 1978.
2. BEZACIER L. *Le Vietnam, de la préhistoire à la fin de l'occupation Chinoise*. Paris: Picard, 1972.
3. BOUCHOT J. *Les fouilles (de Xuan Loc) – BSEI, Nouvelle serie, II(2), p. 155 - 156, Sai Gon, 1927; Fouilles (à Xuan Loc) – BSEI, Nouvelle serie, II(3), p. 219 - 220, Sài Gon, 1927; Quelques notes en marge de la découverte de Xuan Loc – BSEI, Nouvelle serie, IV(2), p. 114 - 124, Sai Gon, 1929.*
4. ĐỖ BÁ NGHIỆP (chủ biên). *Đồng Nai di tích văn hóa. Đồng Nai, 1929.*
5. EVANS I. H. N. *Tombeaux construits en dalles à Perak – BSEI, IV(1), 1929; A futher slab - built grave at Sungkai. Perak – JFMSM, XV(2), 1931, p. 63 - 64.*
6. FONTAINE H. *Nouveau champ de jarre dans la province de Long Khanh – BSEI, XLVII (3), 1972, p. 397 - 446.*

7. GARPARDONE E. *The megalithic tomb of Xuan Loc (Cochinchina)* – Journal Greater India Society, IV(1), p. 26 - 35, Calcutta, 1955.
8. HOOP A. N. J. Th. A. Th. Van der. *Megalithic remains in South Sumatra*; Zutphen, W. J. Thieme, 1932.
9. LÊ XUÂN DIỆM, PHẠM QUANG SƠN, BÙI CHÍ HOÀNG, 5 CTV. *Khảo cổ Đồng Nai thời tiền sử. Đồng Nai*,
10. LI CHI. *The beginning of Chinese Civilization. Three lectures illustrated with finds at Anyang.* Washington Press, 1968.
11. LOOFS - WISSOWA H. H. E. *lements of the Megalithic complex in Southeast Asia.* Oriental Mnograph, Series 3, Canberra, Australian Natinal University Press and annotated bibliography, 1967.
12. LƯU ÁNH TUYẾT. *Mộ Cư thạch Hàng Gòn (Đồng Nai)* – NPHMVKCH, 1982, tr. 150 - 152.
13. MALLERET L. *L'Archéologie du delta du Mêkong*, T. 4, Publ. EFEO, Paris, 1963.
14. NGUYỄN CÔNG BÌNH, LÊ XUÂN DIỆM, MẠC ĐƯỜNG. *Văn hóa và dân cư đồng bằng sông Cửu Long*, Hà Nội, 1990.

15. NITTA EIJI. *Report of the Field Survey in South Vietnam for the Archaeological Study on the Mekong Civilization* – Kagoshima University (unpublished), 1998.
16. PARMENTIER H. *Vestiges mégalithiques à Xuan Loc* – BEFEO, XXVIII(3 - 4), p. 479 - 485, Pl. XVI - XVII, 1929.
17. PHẠM ĐỨC MẠNH. *Qua Đồng Long Giao (Đồng Nai)* – KCH, số 1, 1985, tr. 37 - 68; *Suy nghĩ về “không gian văn hóa” của Sa Huỳnh và về Sa Huỳnh* – KCH, số 3, 1985, tr. 31 - 46; *Những di tích khảo cổ học nguyên thủy ở miền Đông Nam Bộ (Việt Nam) trong hai Thiên niên kỷ II - I trước CN (chữ Nga)*, Leningrad, 1991; *Gốm màu trong văn hóa tiền sử Đồng Nai (Việt Nam) và trong bình diện rộng hơn* – NCDNA, số 3, 1993, tr. 34 - 42; *Research Summaries – Southeast Asian Archaeology International Newsletter*, Issue 3, p. 10 - 11; 4, p. 12 - 13. Michigan University, USA, 1993, 1994; *Giao lưu và hội tụ, thành tố của bản sắc văn hóa cổ ở Việt Nam trong thời đại kim khí* – KCH, số 4, 1994, tr. 17 - 27; *Tiền sử Đông Nam Bộ, một thế kỷ khám phá và thành quả* – NCLS, số 6, 1994, tr. 12 - 20; *Sự triển nở của Phúc hệ văn hóa cổ Đông Nam Bộ trong thời gian và trong không gian* – KHXH, số 24, 1995, tr. 109 - 116; *Di tích khảo cổ học Bưng Bạc*

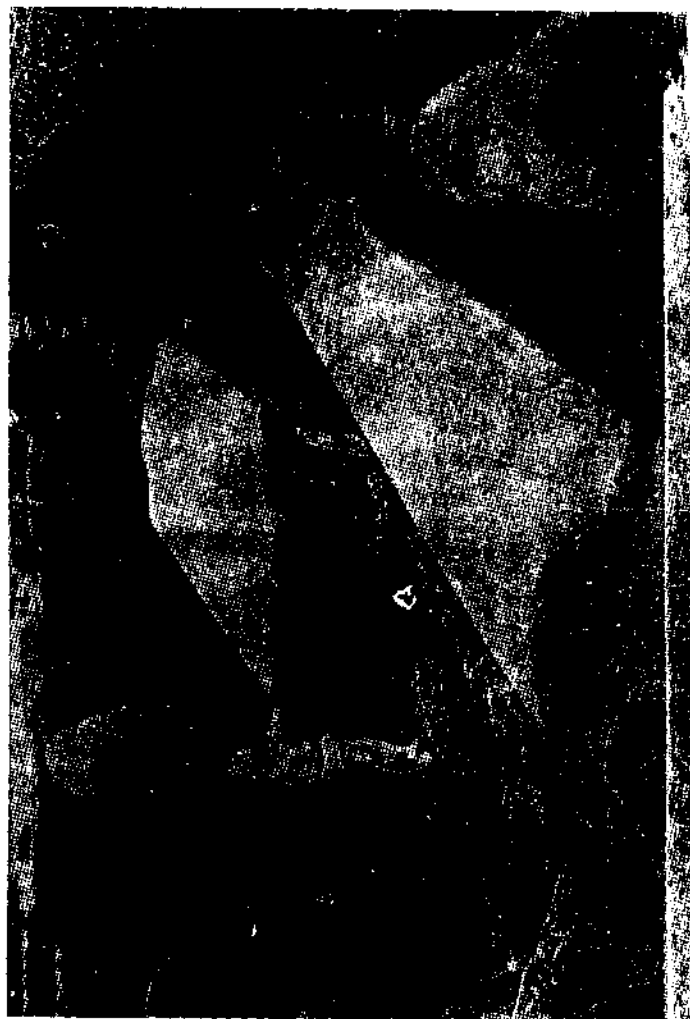
(Bà Rịa – Vũng Tàu), Hà Nội, 1996; *Protohistory and Prehistory of the Eastern Part of Nam Bo – Past and Modern Perceptions – Vietnamese Studies*, N. 2(120), 1996, p. 63 - 119; *The Bung Bac Archaeological Site, Southern Vietnam – Journal of Southeast Asian Archaeology*, N. 17, p. 60 - 71, Tokyo - Japan, 1997; *Tiền sử và sơ sử Đông Nam Bộ (Việt Nam), những nhận thức quá khứ và hiện đại – MSVĐKCHOMNVN*, 1997, tr. 242 - 292; *Découverte importante des lithophones de Loc Ninh – Sai Gon ECO*, N. 67, 1997, p. 24 - 25; *Phức hệ di tích kim khí Đông Nam Bộ (Việt Nam) – liên hệ cội nguồn và bản sắc văn hóa (The Dong Nai Southern Vietnam Cultural Complex in the Metal Age – Original Relations and Cultural Characters) – Hội thảo khoa học Quốc tế về Việt Nam học*, Hà Nội, 1998; *Some Recent Discoveries about the Pre - and Proto - history of the Southeastern Part of Vietnam – 7th International Conference of European Association of Southeast Asia Archaeologists in Berlin – Museum für Völkerkunde Berlin, Germany*, 1998; *Những trung tâm văn hóa Cự thạch tiền sử Đông Nam Á hải đảo trong Thiên niên kỷ I trước CN – Việt Nam - Đông Nam Á, các vấn đề văn hóa – ĐHKHXH&NV TPHCM*, 1999.

18. PHẠM ĐỨC MẠNH – LƯU VĂN DƯ. *Khai quật di tích Cự thạch II ở Hàng Gòn (Đồng Nai)* – NPHMVKCH, 1996, tr. 234 - 236.
19. PHẠM ĐỨC MẠNH – TRẦN THANH ĐÀO. *Những bình khí mũi nhọn bằng đá độc đáo ở miền Đông Nam Bộ trong thời đại kim khí* – KHXH, số 23, 1994, tr. 77 - 81.
20. PHẠM HUY THÔNG. *Khảo cổ học Miền Nam sau chiến thắng* – KCH, số 18, 1976, tr. 5 - 8.
21. SAURIN E. *Nouvelles Observations préhistoriques à l'Est de Sai Gon* – BSEI, XLIII(1), 1968, p. 1 - 17; *Le champ de jarres de Hang Gon, près de Xuan Loc (Sud Vietnam)* – BEFEO, 1973, LV, p. 329 - 357.
22. SENEVIRATNE S. *The Megaliths of South Asia with special reference to the Archaeology of Early Iron Age Megaliths in Sri Lanka* – World Megalithic Culture International Symposium; Seoul - Korea.
23. TRẦN QUỐC VƯỢNG (chủ biên). *Những di tích thời tiền sử và sơ sử ở Quảng Nam – Đà Nẵng*. Quảng Nam - Đà Nẵng, 1985.
24. VÕ SĨ KHẢI. *Văn hóa Óc Eo, hai mươi năm nhìn lại* – MSVDKCHOMNVN, 1997, tr. 310 - 355.

CHỮ VIẾT TẮT

1. BEFEO. Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extrême - Orient, Ha Noi - Paris.
2. BSEI. Bulletin de la Société des Études Indochinoises.
3. JFMSM. Journal of the Federated Malay States Museum, Kuala Lumpur.
4. KCH. Khảo cổ học, Hà Nội.
5. KHXH. Khoa học Xã hội, TP. Hồ Chí Minh.
6. MSVDKCHOMNVN. Một số vấn đề khảo cổ học ở Miền Nam Việt Nam, KHXH, Hà Nội.
7. NCDNA. Nghiên cứu Đông Nam Á, Hà Nội.
8. NCLS. Nghiên cứu Lịch sử, Hà Nội.
9. NPHMVKCH. Những phát hiện mới về khảo cổ học, KHXH, Hà Nội.
10. Sai Gon ECO. Magazine d'Information Economique, Sociale et Culturelle du Vietnam, TP. HCM.

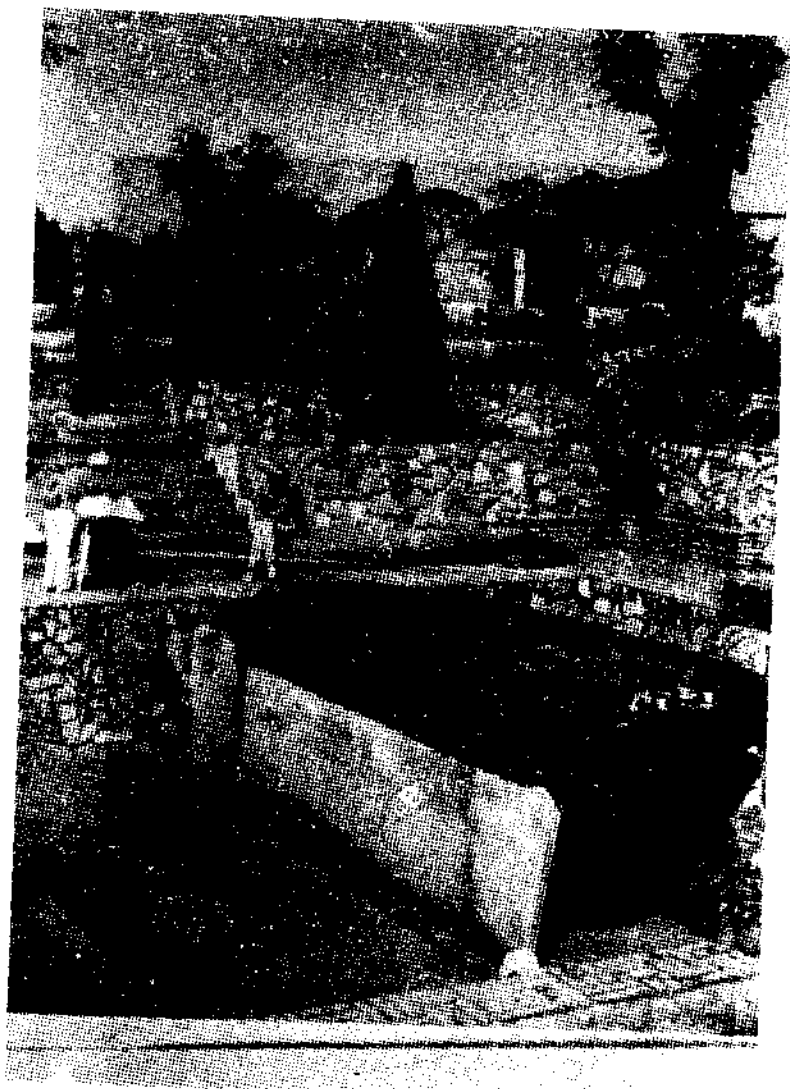
CHÚ DẪN HÌNH ẢNH



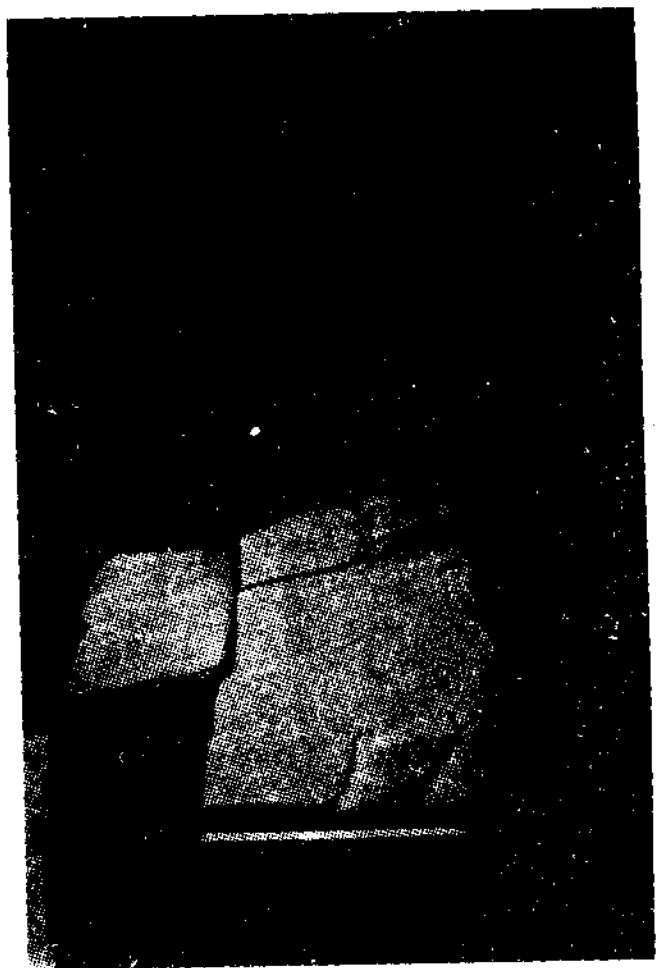
Hình 1: Cuộc khai quật mộ Cự thạch Xuân Lộc năm 1927 (Bouchot J. 1929).



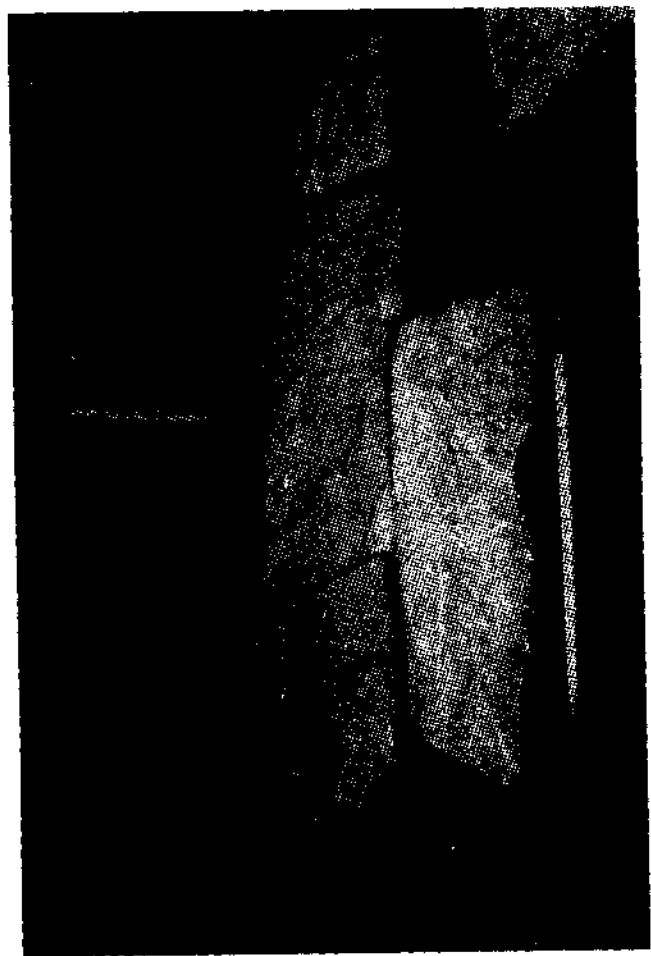
Hình 2: Mộ Cự thạch Xuân Lộc năm 1963 (Malleret
I., 1963).



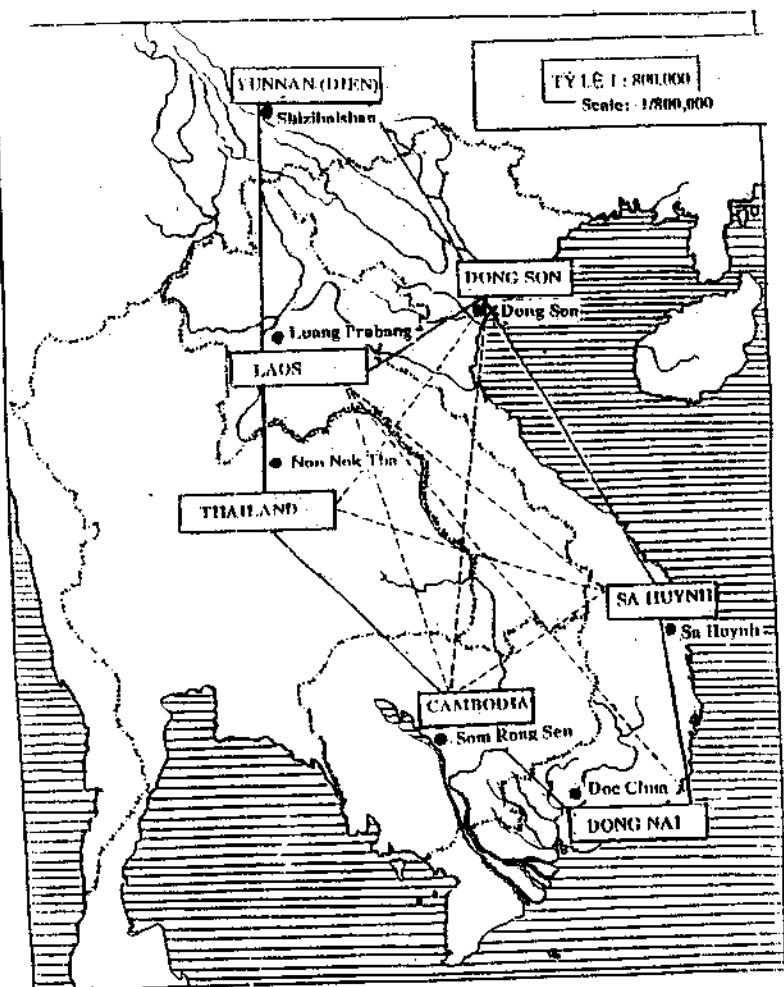
Hình 3: Mộ Cự thạch Hàng Gòn hiện nay.



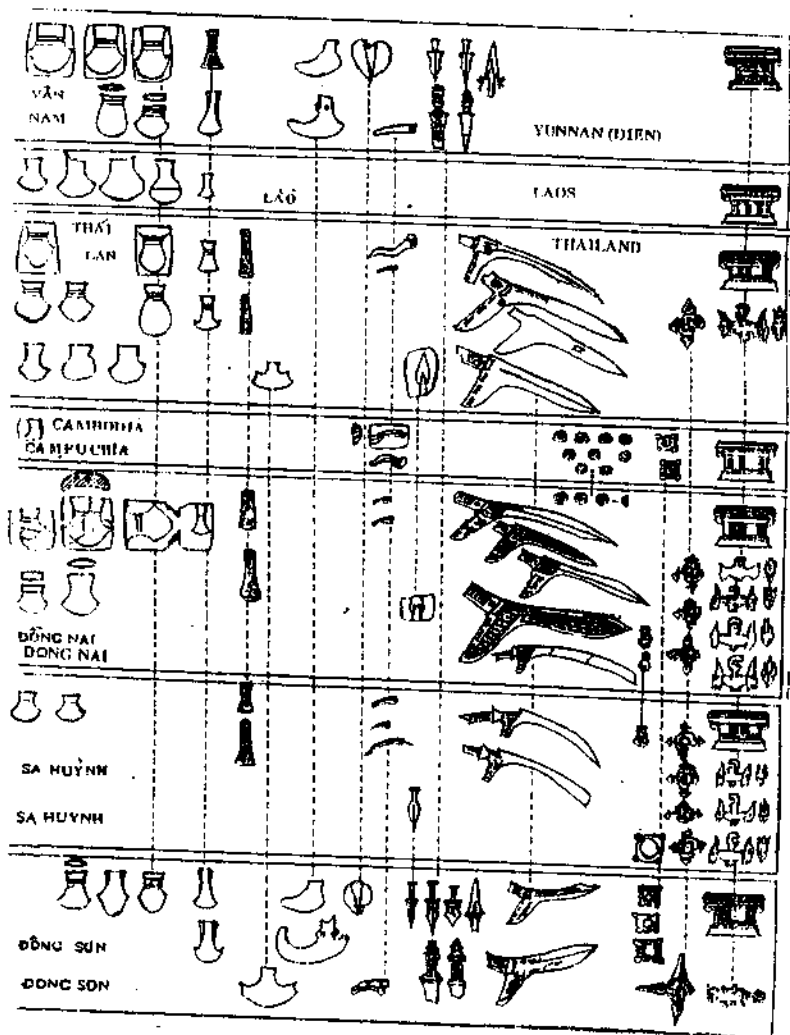
Hình 4: Các di tích Cự thạch vừa khai quật ở Hàng Gòn.



Hình 5: Các di tích Cự thạch vừa khai quật ở Hàng Gòn.



Hình 6: Bình diện tiền sử của “Phong cách Đông Sơn” trên đất liền Đông Nam Á Thiên niên kỷ I trước CN.



Hình 7: Một số loại hình di vật tiền sử - sơ sử ở Đông Nam Á lục địa trong thời đại kim khí (thiên niên kỷ I trước CN).

VỀ MỘT TRONG NHỮNG CON ĐƯỜNG HÌNH THÀNH NỀN VĂN HÓA ÓC EO NỔI TIẾNG

Nguyễn Thị Hậu^(*)

Như đã biết, văn hóa Óc Eo được phát hiện vào những năm 40 của thế kỷ này. Các di tích thuộc văn hóa Óc Eo - thế kỷ thứ I đến thế kỷ VII - phân bố khắp lưu vực Cửu Long giang. Nhiều di vật thuộc giai đoạn hậu Óc Eo còn được tìm thấy ở lưu vực Vàm Cỏ - lưu vực Đồng Nai... Nói đến văn hóa Óc Eo người ta hình dung ra một đô thị rộng lớn, một cảnh phồn vinh, một trung tâm kinh tế sôi động với hoạt động tiểu thủ công nghiệp và những mối quan hệ thông thương Á - Âu khá rộng rãi. Văn hóa Óc Eo thể hiện nền văn minh của một quốc gia cổ đại hình thành vào loại sớm nhất ở Đông Nam Á.

Về sự hình thành nền văn hóa này, nhiều học giả đã chỉ ra một *"yếu tố ngoại sinh"* quan trọng, đó là sự ảnh hưởng và sự hội nhập của văn hóa Ấn Độ. Tuy nhiên, để văn hóa Óc Eo có thể tồn tại và đủ sức đứng vững trước sự *"bành trướng"* của văn hóa Ấn Độ, thì những *"yếu tố nội sinh"* lại là quyết định.

^(*) TS. Bảo tàng Lịch sử Việt Nam - TP. HCM.

Chúng tôi muốn được trình bày về một trong những yếu tố “*tiền Óc Eo*”, đã tồn tại ở vùng biển Cần Giờ (TP. HCM) từ khoảng thiên niên kỷ thứ I trước CN. Đó là mối quan hệ giữa những di tích mộ chum Giồng Cá Vồ - Giồng Phệt với văn hóa Óc Eo.

1. Có thể khái quát đặc trưng của những di tích mộ chum Cần Giờ như sau:

Sự phân bố của các di tích mộ chum nói riêng và những di tích khảo cổ nói chung ở Cần Giờ trên các giồng đất ở vùng cửa sông, đã tạo nên một sắc thái “Văn hóa giồng” trên vùng ngập mặn điển hình. Nhóm di tích mộ chum Cần Giờ mang tính chất di chỉ cư trú đồng thời là khu mộ táng với mộ chum là chủ yếu. Phương thức mai táng là hung táng trong mộ chum, bên cạnh đó còn có cải táng và mộ đất. Niên đại của hai di tích này khoảng 3.000 năm cách ngày nay, trong đó lớp mộ chum có niên đại khoảng 2.500 đến trên dưới 2.000 năm cách ngày nay. Di vật tùy táng của nhóm mộ chum Cần Giờ mang đặc trưng riêng biệt: nổi bật là nhóm đồ trang sức làm bằng nhiều chất liệu từ loại nguyên liệu tại chỗ như gốm, vỏ nhuyễn thể đến loại nguyên liệu quý được trao đổi từ bên ngoài, đến các loại đá quý, hay chất liệu phải qua bước chế tạo như thủy tinh... Loại đồ trang sức có nhiều kiểu dáng độc đáo thể hiện trình độ kỹ thuật chế tác cao. Công cụ sản xuất nông nghiệp hầu như vắng mặt. Đồ gốm tùy táng thể hiện quan

niệm tín ngưỡng của chủ nhân những di tích mộ chum này, bên cạnh đó còn cho thấy nhiều yếu tố văn hóa của một vài vùng khác ở Đông Nam Á lục địa và cả Đông nam Á hải đảo. Có thể nói, tổng thể hiện vật của nhóm mộ chum Cần Giở cho thấy cư dân ở đây có đời sống kinh tế thương mại là chính, hàng hóa là các sản phẩm thủ công có nguồn gốc ngoại nhập hay được chế tạo tại chỗ. Những mối quan hệ căn bản nổi bật của Giồng Cá Vồ, Giồng Phệt thể hiện qua táng thức và đồ tùy táng là với văn hóa Đồng Nai, với văn hóa Sa Huỳnh ở sự đồng nhất của kiểu dáng đồ trang sức và một số đồ gốm; với một số di tích mộ ở Philippines, Indonesia, Thái Lan... Đặc biệt là mối quan hệ với văn hóa Óc Eo qua nhiều đồ trang sức và đồ gốm.

2. Ngay từ những cuộc điều tra đầu tiên ở Cần Giở các di tích khảo cổ học có dấu tích văn hóa Óc Eo ở đây đã được phát hiện như Giồng Am, Giồng So Đũa, Giồng Cá Trắng, Giồng Cây Trôm Lớn... Hiện vật có những mảnh gốm mịn Óc Eo điển hình, thỏi đất nung hình trụ và hình nệm, những mảnh chai gốm... Đây là những loại hình hiện vật đã được nhìn thấy trong các đợt khai quật di tích Óc Eo.

Các đợt khảo sát và khai quật trong những năm 1992 - 1994 đã nêu lên được một trật tự niên đại của khoảng 22 di tích khảo cổ học ở Cần Giở là: giai đoạn Giồng Cá Vồ, giai đoạn Giồng Phệt, trên nữa là

Giồng Am, kéo dài khoảng 3.000 năm đến 1.500 năm cách ngày nay. Giai đoạn Giồng Am được xếp vào văn hóa Óc Eo, với hiện vật đặc trưng là chai gốm có vân chải đập thô, niên đại khoảng thế kỷ IV - V sau CN. Tuy nhiên không phải đến giai đoạn Giồng Am (với 17 di tích) vùng Cần Giở mới có những dấu hiệu thể hiện mối quan hệ với văn hóa Óc Eo, mà ngay từ giai đoạn sớm hơn, với các di tích mộ chum Giồng Cá Vồ - Giồng Phệt, phong cảnh của văn hóa Óc Eo đã thể hiện trên một số đồ tùy táng, nhất là các di vật đặc trưng của nhóm mộ chum này.

Về đồ gốm, điển hình là cà ràng minh khí ở Giồng Cá Vồ, sau này phổ biến trong các di tích cư trú ở vùng đồng bằng thấp trong văn hóa Óc Eo và đã trở thành một loại bếp gốm độc đáo của vùng Đông Nam Á. Các loại gốm hình con tiện, các kiểu núm gốm hình hoa thị, hình nấm hay hình sao lại mang phong cách trang trí núm cầm nắp vung gốm trong văn hóa Óc Eo. Cùng kỹ thuật tạo núm gốm hình hoa thị ở Giồng Cá Vồ, tại di tích Núi Sập đã tìm thấy một nắp gốm hình hoa tám cánh. Hoa văn trang trí còn cho thấy mối quan hệ này rõ nét hơn, đó là kiểu hoa văn khắc vạch khuôn nhạc tạo hình sóng nước hay dích dắc ở vai đồ đựng, kiểu văn đắp nổi có ẩn lõm kiểu rôđê, kiểu hoa văn trổ lỗ (nhưng chưa thủng) tam giác hay hình tròn ở chân đế khay hay cà ràng. Đáng lưu ý là hoa văn in đập xương cá thô - hoa văn "lá dừa nước" - loại hoa

văn đặc trưng của gốm di chỉ Giồng Cá Vồ thì trong văn hóa Óc Eo đã tìm thấy nhiều ở di chỉ Óc Eo, Cảnh Điền. Ngoài ra hoa văn chữ F đối đầu, đặc trưng của gốm tùy táng Giồng Cá Vồ rất gần gũi hoa văn gốm Cảnh Điền, Nhơn Nghĩa hiện đang trưng bày tại Bảo tàng Cần Thơ.

Đồ trang sức, nhất là loại hình hạt chuỗi bằng thủy tinh, mã não, đá quý... có thể hoàn toàn giống nhau giữa Giồng Cá Vồ, Giồng Phệt và di tích Gò Hàng (Long An) hay những di vật thuộc văn hóa Óc Eo đang trưng bày tại Bảo tàng Lịch sử Việt Nam - TP. Hồ Chí Minh. Đó là hạt mã não hình cầu, hạt đá crystal trong suốt, hạt đá agate vạch đen trắng có nguồn gốc từ Ấn Độ, Tại Giồng Cá Vồ cũng tìm thấy những bằng chứng của việc chế tạo thủy tinh tại chỗ giống như trong văn hóa Óc Eo. Đặc biệt là sự có mặt của trang sức bằng vàng tại Giồng Cá Vồ, số lượng phong phú nhất trong các di tích tiền sử ở miền Đông Nam Bộ, trong đó có cả những miếng vàng dát mỏng có trở lỗ... cũng làm cho chúng ta liên tưởng đến sưu tập di vật vàng vô cùng phong phú và độc đáo trong văn hóa Óc Eo. Đồ trang sức của nhóm mộ chum Cần Giở và văn hóa Óc Eo đều thể hiện sự giao lưu rộng rãi, sự giao lưu này đã mang lại những sản phẩm có nguồn gốc từ bên ngoài và tạo nên những sản phẩm có kiểu dáng du nhập nhưng được sản xuất tại chỗ, những nét riêng biệt này đã làm nên đặc trưng của đồ

trang sức ở đây. Trong mỗi quan hệ lịch đại ta có thể nhận thấy mối quan hệ giữa văn hóa Óc Eo và nhóm di tích mộ chum Cần Giở còn thể hiện trên tính chất và một số đặc trưng về mặt xã hội.

3. Đã có những bằng chứng cho thấy "văn hóa Óc Eo được tạo dựng nên ở vùng châu thổ thấp trũng sông Cửu Long, trên thực tế, là nhờ một phần quan trọng ở những nỗ lực sáng tạo của chủ nhân văn hóa Đồng Nai". Tuy nhiên, do có vị trí thuận lợi và quan trọng trên đường giao thông biển ở khu vực Đông Nam Á, Óc Eo đã trở thành nơi tập trung thợ thủ công và thương nhân, nghĩa là có đủ điều kiện để thành thị hóa và từ đó, Óc Eo càng có điều kiện để đón nhận các ảnh hưởng văn hóa từ bên ngoài, thường xuyên là yếu tố kích thích sự phát triển bên trong. Sự nảy sinh và nở rộ của văn minh thành thị Óc Eo có thể được hình dung trong một quá trình như vậy.

Trong những thế kỷ đầu CN, Óc Eo là một hải cảng quan trọng từ Trung Quốc đến Ấn Độ và xa hơn về phía Tây, nơi các thuyền buồm có thể đậu để lấy lương thực, nước ngọt, chờ dòng biển, luồng gió thuận, trung chuyển hàng hóa... Tuy nhiên, từ thế kỷ thứ V, eo biển Malacca gia nhập vào mạng lưới thương mại này thì Óc Eo mất dần vai trò trung tâm của nó. Sự thịnh vượng của Óc Eo chủ yếu là dựa vào buôn bán. Sự suy thoái của Óc Eo chủ yếu cũng chỉ vì dựa trên buôn bán

mà thiếu một cơ sở nông nghiệp vững chắc, cho nên khi bị tách ra khỏi nền thương mại quốc tế, sự thịnh vượng của Óc Eo đã không còn nữa. Phải chăng những nguyên nhân của sự nảy sinh, phát triển và suy thoái của Óc Eo cùng với những điều kiện lịch sử xã hội khác, ở một mức độ nào đó, cũng cần được chú ý khi nghiên cứu về tình trạng kinh tế - xã hội vùng Cần Giờ giai đoạn Giồng Cá Vồ, Giồng Phệt và sau đó?

Những dẫn chứng được nêu ra trên đây, xét trong mối quan hệ lịch đại đã cung cấp cho chúng ta khả năng tìm kiếm một trong những con đường tiền Óc Eo từ nhóm di tích mộ chum ở vùng cửa biển Cần Giờ, ngay từ thời đại sắt sớm.

YẾU TỐ ĐÔNG NAM Á TRONG VĂN HÓA VIỆT NAM Ở NAM BỘ

Cao Tự Thanh^()*

Nếu đặt vấn đề tìm hiểu một cách toàn diện và có hệ thống về văn hóa Việt Nam, dễ nhận ra nó hàm chứa trong các lĩnh vực, quá trình và hiện tượng của mình rất nhiều yếu tố Đông Nam Á. Hơn thế nữa, còn có thể nói các yếu tố ấy đã thực sự hiện diện như một hệ thống trên địa bàn Nam Bộ, vùng lịch sử văn hóa xuất hiện sau cùng trên bản đồ văn hóa Việt Nam. Việc tìm hiểu hệ thống này với các đặc điểm trong quá trình hình thành và phát triển, trong khuynh hướng vận động và cơ chế tác động cũng như trong các biến thái lịch sử và ảnh hưởng xã hội của nó, vì vậy vừa có thể góp thêm nhiều bằng chứng để tìm hiểu lịch sử Việt Nam trong quá khứ vừa có thể góp thêm những dữ kiện để nhìn nhận các động thái xã hội ở Nam Bộ trong tương lai.

Nhìn lại tiến trình văn hóa của dân tộc trong quá khứ, có thể nói rằng, trong lịch sử các yếu tố Đông Nam Á đã không ngừng phát triển và đồng thời hội nhập vào cơ cấu văn hóa Việt Nam. Tuy nhiên sau

^(*) Nhà nghiên cứu

cuộc kháng chiến chống quân Minh, nó hầu như luôn luôn là một hệ thống phi chính thống, điều này có liên quan với lối tiếp nhận các yếu tố Đông Á của chính quyền và trí thức Đại Việt thời Lê sơ. Với sáu ngàn năm phát triển từ Bắc Hoàng Hà tới Nam Trường Giang, văn minh Trung Hoa đã tác động tới nhiều quốc gia theo những con đường khác nhau trong đó nổi bật là ba nước dùng chữ Hán và có tiếp xúc với Nho giáo tức Việt Nam, Triều Tiên và Nhật Bản. Sau thắng lợi của cuộc kháng chiến chống quân Minh, thiết chế chính trị - pháp quyền ở Việt Nam lại có sự biến đổi lớn, khi chính quyền phong kiến thời Lê dứt khoát từ bỏ mô hình nhà nước tam giáo hòa đồng mà sử dụng mô hình nhà nước thế tục Nho giáo, và kết quả là từ thời Lê trở đi giải cấp phong kiến và tầng lớp trí thức Việt Nam đã qui đồng thiết chế văn hóa của mình vào mẫu số chung văn minh Hoa Hạ, biến hệ thống Đông Á thành hệ thống chính thống và bác học của văn hóa Việt Nam. Nhưng cái kiến trúc thượng tầng này lại không hoàn toàn ăn khớp với cơ sở hạ tầng vốn mang nhiều yếu tố Đông Nam Á của văn hóa Đại Việt, nên trên con đường phát triển của dân tộc nó đã không đáp ứng được một cách toàn diện và triệt để các yêu cầu phát triển văn hóa và quản lý xã hội trong đất nước. Do đó cũng trở thành một trong những nguyên nhân văn hóa của ba trăm năm nội chiến từ Nam Bắc triều đến Trịnh Nguyễn phân tranh. Tuy

nhiên trên địa bàn phía Nam sông Gianh thế kỷ XVII - XVIII thì tình hình có khác. Sự tiếp nhận các tộc người Chăm, người Khmer, người Hoa... trong quá trình Nam tiến, sự tiếp xúc thường xuyên và rộng rãi với các thương nhân Đông Nam Á, Nhật Bản, Hoa Nam và phương Tây vào lúc kinh tế ngoại thương thời cận đại ở Đông Nam Á đang khởi sắc, tổ chức quản lý xã hội kiểu "quân chính" trong hoàn cảnh tập đoàn phong kiến Đảng Trong chưa đủ điều kiện để ngã hẳn theo xu thế quan liêu Nho giáo... đã khiến trong thời gian trước khi Tây Sơn khởi nghĩa, văn hóa Việt Nam ở vùng này mà đặc biệt là Nam Bộ vẫn là một cơ chế mở với sự đan xen của các yếu tố Đông Nam Á và Đông Á, chẳng hạn thiết chế tư tưởng - văn hóa ở Đảng Trong chủ yếu vẫn là "Nho Thích song hành"⁽¹⁾. Tiền lệ này sẽ trở thành truyền thống chi phối không những sự phát triển của các yếu tố Đông Nam Á trong văn hóa Việt Nam ở Nam Bộ (viết tắt là văn hóa Nam Bộ) mà còn tới cả sự phát triển của địa phương này ở các thời kỳ và giai đoạn sau:

 Tìm hiểu bối cảnh dân tộc của văn hóa Nam Bộ, có thể thấy sự hiện diện của các yếu tố Đông Nam Á ở đây là một tất yếu lịch sử. Trịnh Hoài Đức từng viết "Gia Định là cõi phía Nam nước Việt, khi mới khai thác thì có lưu dân nước ta cùng người Đường, người Tây dương, người Cao Miên, người Đồ Bà tới kiêu ngạo đông đảo chung lộn, mà y phục khí

dụng đều theo từng nước. Duy có người Việt ta noi theo tục cũ Giao Chỉ⁽²⁾. Thật ra hệ thống văn hóa vật chất "noi theo tục cũ Giao Chỉ" ở đây vẫn mang một số lượng khá lớn các yếu tố ngoại sinh mới du nhập, chẳng hạn chiếc *ghe* (Hán tự viết là *chu* + *khả*, âm Việt Hán đọc là *ca* hoặc *cả*, một loại thuyền vận tải lớn ở Giang Nam) của các di thần phả Thanh phục Minh Hoa Nam, cái bao *cà ròn* (bao đan bằng bàng) của người Khmer, chiếc áo *bà ba* của người Mã Lai..., tình hình này càng đặc biệt rõ nét trong lĩnh vực văn hóa tinh thần, chẳng hạn Trịnh Hoài Đức cũng ghi nhận người địa phương trong lời ăn tiếng nói hàng ngày thường dùng xen cả tiếng Hoa và tiếng Khmer (Kỳ nhân thổ đàm thường tạp dụng Đường ngữ Cao Man ngữ)⁽³⁾. Hơn thế nữa, hàng loạt yếu tố tôn giáo tín ngưỡng, phong tục tập quán, ngôn ngữ địa danh... Đông Nam Á liên tục gia nhập vào văn hóa Nam Bộ trước nay hiện đã thực sự có một đời sống gắn bó với môi trường Việt tộc. Và cần nhấn mạnh rằng hệ thống các yếu tố Đông Nam Á trong văn hóa Nam Bộ có những đặc điểm lịch sử và xã hội riêng của nó, những đặc điểm này tuy mang tính chất phổ biến trên toàn khu vực nhưng có giá trị và tác dụng riêng biệt trong việc góp phần phản ánh đồng thời thực hiện tiến trình văn hóa Việt Nam ở vùng này ba trăm năm qua.

Thứ nhất, với môi trường sinh thái đa dạng có cả đồng bằng, núi rừng và biển cả đồng thời là nơi cư

trú của nhiều tộc người có nguồn gốc chủng tộc, lịch sử và văn hóa khác nhau, Đông Nam Á là địa bàn có hệ thống sản xuất vật chất và tinh thần phong phú đồng thời mang tính chất hỗn dung về nguồn gốc. Các yếu tố Đông Nam Á trong văn hóa Nam Bộ vì vậy cũng là một hệ thống các yếu tố không thuần nhất về nguồn gốc và không đồng bộ về cơ cấu đan xen vào nhau một cách rất phức tạp, thậm chí còn làm xuất hiện những kết hợp ngẫu nhiên. Ví dụ chùa Tháp Cổ ở xã Tân Kiều huyện Cao Lãnh tỉnh Đồng Tháp hiện nay thờ chung cả Như Lai, La Hán của Phật giáo đại thừa lẫn các ngẫu tượng linh phù (linga), nhưng các linga này không mang ý nghĩa sùng bái sinh thực khí nguyên thủy thời Phù Nam trước kia mà đã mang ý nghĩa là một loại thần thánh của người Khmer bản địa trước khi bước vào văn hóa Việt. Tương tự, tình trạng không rõ ràng về nguồn gốc của nhiều địa danh không phải Việt Hán ở Nam Bộ như Bà Rịa, Hố Nai, Sài Gòn, Mang Thít... hiện nay cũng có thể vô hiệu hóa cả phương pháp thống kê định lượng lẫn phương pháp so sánh lịch sử. Tình hình này nói chung vượt quá khả năng tổng kết và lý giải của sử học Đông Á. Vì vậy cũng chưa được ghi nhận đầy đủ và chính xác trong các thư tịch cổ, nên một cách nhìn kết hợp nhuần nhuyễn cả hai khía cạnh đồng đại và lịch đại, xã hội và lịch sử mới có thể giúp những người nghiên cứu đi

sâu và đi xa trong việc tìm hiểu các yếu tố Đông Nam Á trong văn hóa địa phương.

Thứ hai, do cộng cư trong một khu vực có điều kiện giao thông tương đối thuận lợi, các dân tộc và quốc gia Đông Nam Á đều có hệ thống giao tiếp và tái sản xuất sinh học - xã hội phát triển theo một cơ chế mở, tình hình này thể hiện rất rõ qua hoạt động ngoại thương trên toàn khu vực từ đầu CN. Nhưng khác với thời cổ đại, các yếu tố Đông Nam Á được du nhập vào văn hóa Nam Bộ từ thời Đảng Trong đã mang những nội dung và tính chất, chức năng và giá trị tương ứng và phù hợp với bối cảnh kinh tế ngoại thương đương thời của toàn khu vực, nên nhìn chung từ nội chiến Tây Sơn - Nguyễn Ánh cuối thế kỷ XVIII đến thời Pháp thuộc nó luôn tác động tích cực tới tiến trình quốc tế hóa trên cơ sở hiện đại hóa nền sản xuất vật chất ở Nam Bộ nói chung cũng như khu vực Sài Gòn - Chợ Lớn nói riêng. Hơn thế nữa, với tính chất văn hóa thương nghiệp của nó, hệ thống các yếu tố Đông Nam Á còn góp phần quy định kiểu thức hội tụ trong tiến trình văn hóa Việt Nam ở vùng này. *Cổ Gia Định phong cảnh vịnh* trước 1859, *Nam Kỳ phong tục nhơn vật diễn ca* năm 1909 đều ghi nhận về tình hình đa dân tộc gắn liền với hoạt động thương nghiệp ở khu vực Sài Gòn - Chợ Lớn, hay năm 1842 Tổng đốc Định Biên Đặng Văn Hòa cũng miêu tả quang cảnh buôn bán sầm uất ở chợ Sài Gòn "Thanh nhân Thổ hộ hoàn

lương tạp, Phật tự thân từ các tự khoa, Phổ xá ty liên cư vật hóa, Thủy lưu oanh nhiễu tập chu xa" - người Hoa dân Thổ nhà xen lẫn, Chùa Phật đền thần kiểu thủy riêng, Phổ khít giảng liên giang hóa vật, Sông quanh trôi đặc bóng xe thuyền" (*Du Sài Côn khu tập*)⁽⁴⁾. Từ thế kỷ XVII - XVIII, quân đội Đàng Trong cũng đã lần lượt tiếp nhận kỹ thuật thủy chiến của các bộ chủng Hoa Nam rồi kỹ thuật bộ chiến của người Chăm để bảo vệ biên cương, xác lập chủ quyền của cộng đồng Việt Nam ở Nam Bộ... Rõ ràng các yếu tố Đông Nam Á trong văn hóa Nam Bộ đã được du nhập và tiếp nhận trong bối cảnh con người vùng này đang tái sản xuất đời sống xã hội của mình trên cơ sở một phương thức sinh hoạt vật chất không chỉ giới hạn trong khuôn khổ kinh tế nông nghiệp tự cấp tự túc, nên chúng cũng góp phần thúc đẩy phần này mau chóng trở thành một thị trường thống nhất, đóng một vai trò tích cực trong lịch sử kinh tế - xã hội ở địa phương.

Thứ ba, hình thức tôn giáo của văn hóa trong các xã hội tiền tư bản cũng khiến các quốc gia Đông Nam Á có thiết chế quản lý xã hội theo kiểu "chính trị - tôn giáo nhất thể", tuy nhiên nhìn chung ở Đông Nam Á ít có loại tôn giáo độc thần nên tôn giáo ít khi trở thành vấn đề chính trị. Nhưng khác hai hệ thống Đông Á và Tây phương trong văn hóa Việt Nam, hệ thống các yếu tố Đông Nam Á chưa bao giờ chiếm

được địa vị chính thống nên chỉ có thể tái sản xuất mở rộng chính nó chủ yếu qua sinh hoạt của các tầng lớp nhân dân lao động, trong môi trường văn hóa dân gian. Thực tế này góp phần quy định vai trò đặc biệt của nó trong đấu tranh xã hội ở Nam Bộ trước Cách mạng Tháng Tám. Trong *Chiến tranh nông dân ở Đức*, F. Engels từng nhận xét "Sự đối lập có tính chất cách mạng chống chế độ phong kiến diễn ra suốt thời trung cổ. Tùy theo điều kiện của thời đại, nó xuất hiện khi thì dưới hình thức một thuyết thần bí, khi thì dưới hình thức một tà giáo công khai, khi thì dưới hình thức một cuộc khởi nghĩa vũ trang"⁽⁵⁾, và hoàn toàn có thể ứng dụng nhận định này khi nhìn nhận vai trò xã hội của hệ thống các yếu tố Đông Nam Á "phi chính thống" trong tiến trình lịch sử Việt Nam ở Nam Bộ. Trong cuộc khởi nghĩa của Lê Văn Ong và Nguyễn văn Khả ở Mỹ Tho năm 1878, các thủ lĩnh yêu nước đã tuyên truyền về những quyền năng siêu nhiên mà Trời Phật đã ban cho mình để kêu gọi nhân dân đứng lên chống Pháp "Sau thêm Ong Khả lấy lừng, Roi mây ngựa chuối giăng giăng khởi cùng, Dối rằng phép lạ Năm Ông, Bùa linh hiển hách sủng không làm gì, Dân làng chẳng hiểu sự chi, Ngõ là diệu pháp vậy thì rùng theo"⁽⁶⁾. Tương tự, tìm hiểu truyền thuyết về các "ông đạo" ở miền Tây Nam Bộ mà đặc biệt là các nhân vật có liên quan với giáo phái Bửu Sơn Kỳ Hương từ nửa sau thế kỷ XIX đến trước 1945, có thể tìm thấy vô số

ví dụ về bùa ngải phù phép, nhưng nhìn chung loại "ma thuật" này thường có nguồn gốc Đông Nam Á chứ ít khi có liên hệ với pháp thuật của các đạo sĩ Trung Hoa. Nhìn chung, các yếu tố Đông Nam Á đã thực sự là một nguồn bổ sung to lớn về nhân lực và kỹ thuật, tri thức và tinh thần cho toàn thể cộng đồng Việt Nam trong việc xây dựng kinh tế, phát triển văn hóa, tổ chức xã hội và bảo vệ Tổ quốc ở Nam Bộ, tuy nhiên cần nhấn mạnh rằng chúng đặc biệt gắn gũi với đời sống và hoạt động xã hội của lực lượng nhân dân.

Sau cùng, nếu chỉ quan niệm các yếu tố Đông Nam Á trong văn hóa Nam Bộ như một tổng thể các giá trị vật chất và tinh thần có nguồn gốc Đông Nam Á được du nhập và phát triển trong ba thế kỷ qua thì cũng chưa nói được gì về hệ thống này, vì ở đây còn phải kể tới cách tiếp nhận và sử dụng các giá trị ấy của cộng đồng Việt Nam ở địa phương. Nếu quan niệm văn hóa là tổng số và kết quả của các giá trị vật chất và tinh thần được con người sáng tạo ra lẫn các cách thức mà họ sáng tạo và sử dụng các giá trị ấy, thì có thể nói rằng, qua lăng kính văn hóa Việt Nam ở Nam Bộ, nhiều tia sáng Đông Nam Á đã bị khúc xạ và đổi màu theo những hình thức không có ở nhiều quốc gia Đông Nam Á cũng như với những kết quả không có ở vùng Trung Bắc. Cho nên chính quyền Đảng Trong cấm đạo mà quan lại các dinh trấn từ Gia Định đến Hà Tiên trước 1774 vẫn dung nạp các giáo dân

Thiên chúa giáo, triều Nguyễn bề quan tỏa cảng mà Hiệp Tổng trấn Gia Định thành Trịnh Hoài Đức vẫn nhìn trái thơ như một loại đặc sản có thể xuất khẩu ra nước ngoài "Phù tra thử nhật như tương ngộ, Ứng cộng Trương Khiên nhập Hán Kinh - Ngày xưa bè sứ mà may gặp, Cũng đã theo người tới Hán kinh" (*Phượng Lê*), một lãnh tụ nổi tiếng trong phong trào võ trang chống Pháp chẳng nghe Thiên tử chiếu ở Nam Bộ nửa sau thế kỷ XIX là Võ Duy Dương vẫn tiếp nhận vào chiến khu Đồng Tháp Mười của mình người lính Pháp Lingue cùng các đồng đội Tagal phản chiến, văn hóa Việt Nam ở Nam Bộ chưa đựng rất nhiều yếu tố Hoa Nam nhưng hoàn toàn không bị khống chế bởi các khuôn mẫu Trung Hoa... Những biểu hiện khác nhau nói trên đều ít nhiều thể hiện cái "phong cách Đông Nam Á" cứng cỏi mà phóng khoáng độc đáo trong tinh thần và tâm lý của người Việt Nam ở Nam Bộ, và chính trong ý nghĩa này mà các yếu tố Đông Nam Á đã thực sự trở thành một lực lượng xã hội, một truyền thống văn hóa trong lịch sử Việt Nam ở địa phương.

*

* *

Trên tiến trình theo thời gian và trong không gian của mình, văn hóa Việt Nam đã liên tục tích lũy thêm những nguồn lực và khả năng để thích ứng, tồn

tại và phát triển, trong đó có một khối lượng không nhỏ các yếu tố Đông Á, Đông Nam Á và Tây phương. Các yếu tố ngoại sinh này không phải lúc nào cũng được tiếp nhận một cách bình đẳng, tự do và chủ động. Vì vậy cũng không phải đều mang tính chất cần thiết, lành mạnh và tích cực, nhưng riêng hệ thống các yếu tố Đông Nam Á mà đặc biệt trong văn hóa Nam Bộ thì tình hình có khác. Tuy được tiếp nhận trong một thời gian mà lịch sử dân tộc liên tục có nhiều biến động nhưng chúng chủ yếu vẫn là những giá trị được con người Việt Nam tiếp nhận hoàn toàn tự nguyện. Chính vì vậy mà sự hiện diện của hệ thống các yếu tố Đông Nam Á ở đây còn thể hiện nhu cầu và khả năng, trình độ và quy luật phát triển của văn hóa dân tộc ngay cả trong những kích thước hạn hẹp của các thiết chế chính thống trước năm 1945.

Hệ thống các yếu tố Đông Nam Á trong văn hóa Nam Bộ là bằng chứng tập trung và tiêu biểu về sự giao lưu kinh tế - văn hóa của Việt Nam với khu vực này từ thế kỷ XVII trở đi, đồng thời là một bằng chứng về khả năng hòa đồng với khu vực và thế giới của văn hóa dân tộc. Cần nhắc lại rằng tuy ngoài Thái Lan thì tất cả các nước Đông Nam Á đều bước vào thời hiện đại theo con đường bị động do chủ nghĩa tư bản - thực dân phương Tây vạch ra, nhưng sau Chiến tranh thế giới II thì chỉ có Việt Nam là phải mất ba mươi năm để đấu tranh giành độc lập.

Nhưng ngoài Việt Nam, không quốc gia nào trong khu vực này bước vào thời hiện đại với một truyền thống văn hóa mang cả hai hệ thống Đông Á và Đông Nam Á. Ưu thế ấy cho phép người ta tin tưởng rằng bước qua thế kỷ XXI Việt Nam sẽ trở thành một trong những đại diện tiêu biểu của lịch sử Đông Nam Á hiện đại cũng như một trong những thành viên xuất sắc nhất của khối ASEAN.

(1) Xem: CAO TỰ THANH. *Nho giáo ở Gia Định*. Nxb TP. HCM, 1996, tr. 22 - 28.

(2) TRỊNH HOÀI ĐỨC. *Gia Định thành thông chí*. Nha Văn hóa Phủ Quốc vụ khanh đặc trách văn hóa xb, Sài Gòn, 1972, phần chữ Hán in kèm, Phong tục chí, tờ 2b - 3a và 10b.

(3) TRỊNH HOÀI ĐỨC. *Sdd*.

(4) CAO TỰ THANH. *Nho giáo ở Gia Định*. sdd. tr. 127.

(5) K.MARX VÀ F.ENGELS. *Tuyển tập*. Nxb. Sự thật, Hà Nội, 1980 - 1984, tập II, tr.206.

(6) NGUYỄN LIÊN PHONG. *Nam Kỳ phong tục nhơn vật điển ca*. Phát Toán, Sài Gòn, 1909, quyển 2, tr. 68.

TÌM HIỂU VỀ CƠ SỞ KINH TẾ - XÃ HỘI CỦA VÙNG VĂN HÓA NAM BỘ

Võ Văn Sen^()*

Từ góc độ địa - văn hóa có thể chia văn hóa Việt Nam thành nhiều vùng, miền văn hóa khác nhau⁽¹⁾, trong đó Nam Bộ là một vùng văn hóa phong phú, có nhiều đặc thù, sáng tạo độc đáo trên cái nền chung của nền văn hóa truyền thống Việt Nam. Tìm hiểu đặc điểm, quá trình chuyển biến kinh tế - xã hội ở vùng đất này sẽ làm rõ được một bộ phận quan trọng của phức thể văn hóa Nam Bộ và đồng thời qua đó có thể hiểu được một trong những cơ sở, nguyên nhân sâu xa tạo nên những nét đặc thù của vùng văn hóa Nam Bộ trong cái chung của văn hóa Việt Nam và Đông Nam Á.

Khác với nhiều vùng khác ở nước ta, ở Nam Bộ đã sớm hình thành và phát triển nền kinh tế hàng hóa như một động lực hữu hiệu cho sự phát triển kinh tế, xã hội, văn hóa vùng. Trước khi người Pháp đến, trong vòng hơn hai thế kỷ (thế kỷ XVII - giữa thế kỷ XIX) những cư dân người Việt hợp cùng các dân tộc khác như Khmer, Hoa, Chăm... đã tạo nên một phức thể

^(*) TS. Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn TP. HCM.

văn hóa nông nghiệp⁽²⁾ ở Nam Bộ với những quan hệ giao lưu, trao đổi hàng hóa khá sớm. Chế độ tư hữu về ruộng đất phát triển mà lúc đầu chủ yếu là chế độ sở hữu nhỏ của nông dân nghèo từ miền Trung, miền Bắc vào khai khẩn đất hoang và sang thế kỷ XVIII dưới tác động của chính sách "đỉnh điền" của chính quyền họ Nguyễn, chế độ sở hữu lớn về ruộng đất hình thành, tầng lớp đại địa chủ bắt đầu xuất hiện. Do những điều kiện đặc thù của vùng đất mới như đất chưa khai phá còn nhiều, dân cư thưa thớt... nên tuy quan hệ địa chủ - tá điền đã hình thành nhưng chưa gay gắt! Từ cuối thế kỷ XVIII Nam Bộ đã trở thành vựa lúa lớn của nhiều phủ phía ngoài của xứ Đàng Trong và bắt đầu xuất khẩu lúa gạo sang Philippines, Campuchia, Trung Quốc...⁽³⁾ Nhiều thương cảng nổi tiếng đã hình thành như Bãi Xàu (Sóc Trăng), Cù Lao Phố (Biên Hòa), Hà Tiên, Sài Gòn..., chưa thể định lượng một cách chính xác mức độ phát triển của kinh tế hàng hóa lúc bấy giờ và những tác động của nó đối với cư dân vùng đất này, nhưng ta có thể nói rằng, trước khi người Pháp đến chính sự phát triển của kinh tế hàng hóa đã mở rộng tầm mắt của người nông dân ra khỏi xóm làng, kích thích họ sản xuất, tăng năng suất, biết gắn sản xuất với thị trường.

Từ giữa thế kỷ XIX, ngay sau khi chiếm được Nam Bộ, thực dân Pháp đã biết lợi dụng những đặc điểm của vùng đất mới này phục vụ cho công cuộc

khai thác của chúng. Người Pháp muốn biến Nam Bộ thành một vùng nông nghiệp thương phẩm, chuyên sản xuất lúa gạo và cao su xuất khẩu cho thị trường thế giới, chủ yếu là lúa gạo và sự thực là họ đã thành công với mức xuất khẩu lúa gạo đứng hàng thứ ba trên thế giới vào những năm 1920, 1930 (1,5 triệu đến 2,3 triệu tấn)⁽⁴⁾. Để có được kết quả như vậy, người Pháp đã thực hiện một mô hình khai thác Nam Bộ mà những nhân tố quyết định là: phát triển chế độ đại sở hữu về ruộng đất của giai cấp đại địa chủ; phát triển hệ thống kênh đào khắp đồng bằng (1.350 km kênh chính và 2.500 km kênh phụ vào năm 1936)⁽⁵⁾; xây dựng thành phố Sài Gòn - Chợ Lớn thành một trung tâm thương mại, dịch vụ, tài chính, một thành phố động lực cho sự phát triển của cả vùng Nam Kỳ; phát triển quan hệ sản xuất tư bản chủ nghĩa ở mức độ nhất định kết hợp với các quan hệ tiền tư bản.

Dưới tác động của mô hình nói trên, tình trạng tồn tại đan xen nhiều phương thức sản xuất “đa phương thức” vốn có từ trước khi Pháp đến có sự chuyển biến mạnh. Các quan hệ tư bản chủ nghĩa tuy đã xuất hiện nhưng còn nhỏ bé và chưa thành một phương thức sản xuất thống nhất, bao gồm nhiều quan hệ khác nhau, phát triển từ những nguồn gốc khác nhau, có những nhu cầu riêng. Thành phần tư bản nhà nước thực dân đóng vai trò hướng dẫn, hỗ trợ, điều tiết. Thành phần tư bản tư nhân nước ngoài, chủ yếu là

tư bản Pháp phát triển mạnh trong những năm 1920, có vị trí thống trị trong nhiều ngành kinh tế quan trọng ở Nam Kỳ: các ngành công nghiệp chế biến, ngoại thương, ngân hàng, khai thác cao su⁽⁶⁾. Quan hệ tư bản dân tộc vốn đã tồn tại dưới dạng mầm mống trước khi Pháp đến bước vào những năm 1920 đã phát triển thành thành phần kinh tế tư bản bản xứ bao gồm hai bộ phận là tư bản bản xứ của người Hoa và của người Việt. Thực dân Pháp rất chú trọng đến việc lợi dụng "lá bài Hoa kiều" trong khai thác vùng Nam Kỳ. Chúng đẩy mạnh quá trình nhập cư Hoa kiều vào Nam Kỳ (1879: 43.000 người; 1931: 205.000 người)⁽⁷⁾, cho Hoa kiều được hưởng quy chế "Ngoại kiều được ưu đãi", ký hiệp ước Nam Kinh (1930) và hiệp ước Trùng Khánh (1946)⁽⁸⁾. Cũng tương tự như người Ấn ở các nước vùng Ấn Độ Dương, người Li Băng ở Tây Phi, người Ácmêni và Hy Lạp ở vùng Địa Trung Hải, người Hoa ở một số nước Đông Nam Á như Thái Lan, Indonesia, Malaysia..., ở Nam Kỳ một bộ phận đáng kể trong giới mại bản và tiếp sau là giới kinh doanh bản xứ là do người Hoa đại diện. So với tư bản Pháp, tư bản người Hoa nhỏ hơn về vốn, quy mô, tầm hoạt động của những công ty, cơ sở sản xuất. Tư sản người Hoa không đầu tư vào lĩnh vực nông nghiệp nhưng độc chiếm hệ thống nội thương, nhất là hệ thống buôn bán lúa gạo và nhiều ngành công nghiệp, tiểu thủ công nghiệp như xay xát lúa gạo, dệt, giấy, thủy tinh.

Thành phần tư bản bản xứ của người Việt khá nhỏ bé tuy rằng từ sau Chiến tranh thế giới I đã bắt đầu có mặt rải rác khắp các ngành thương mại, tiểu thủ công nghiệp... Các quan hệ tư bản chủ nghĩa trong thời kỳ này chẳng những không xóa bỏ hay làm suy yếu đi mà còn tạo điều kiện cho quan hệ sản xuất phong kiến phát triển mạnh trong nông thôn Nam Kỳ. Bằng nhiều con đường cưỡng bức siêu kinh tế cũng như sự xâm nhập của tư bản tài chính, thương nghiệp vào nông thôn, sự tập trung ruộng đất vào tay giai cấp địa chủ ở Nam Kỳ đã đạt mức vào loại cao nhất ở Đông Nam Á và cả trên thế giới (2,4% chủ ruộng có trên 50 ha đã chiếm đến 48,3% diện tích canh tác và 79% nông hộ không có đất vào năm 1930)⁽⁹⁾. "Tính theo bách phân những người không có ruộng thì đồng bằng sông Cửu Long là một trong năm khu vực tồi tệ nhất thế giới - cùng mức với Java, miền Đông Bắc Brazil, miền Tây Bengal, miền tiếp giáp với Ấn độ và vùng Huk ở trung tâm đảo Luzon - và bằng hay tồi tệ hơn mức của Trung Quốc và Cu Ba trước cách mạng"⁽¹⁰⁾. Do những đặc thù của lịch sử Việt Nam với sự tồn tại dai dẳng của phương thức sản xuất châu Á nên cho đến đầu thế kỷ XX, thành phần kinh tế của giai cấp địa chủ phong kiến chưa bao giờ chiếm được vị trí thống trị trong cơ cấu kinh tế nước ta và như vậy chính thực dân Pháp đã thực sự tạo điều kiện cho sự phát triển của giai cấp địa chủ ở Nam Kỳ như một giai

cấp thống trị trong nông thôn, quan hệ địa chủ - tá điền trở thành phổ biến. Thế nhưng sự kết hợp của những quan hệ tư bản chủ nghĩa kiểu thực dân đã khiến quan hệ sản xuất phong kiến mất đi tính trọn vẹn của nó, thậm chí mạnh quan hệ hàng hóa - tiền tệ và chịu sự tác động của quỹ luật thị trường, quy luật bóc lột lời nhuận độc quyền cao của tư bản độc quyền Pháp. Các quan hệ tư bản chủ nghĩa và quan hệ sản xuất phong kiến đã làm suy yếu đi thành phần kinh tế hàng hóa nhỏ của nông dân tự canh tuy rằng thành phần này không bao giờ mất hẳn. Lúc sự tập trung ruộng đất đạt mức cao nhất thì trung nông cũng còn chiếm khoảng 9,5% diện tích canh tác và 38% hộ có ruộng, tức 16% nông hộ⁽¹⁾. Thành quả to lớn của chính sách ruộng đất của Đảng ta trong thời kỳ kháng chiến chống Pháp ở Nam Bộ là đã làm suy sụp về cơ bản chế độ sở hữu ruộng đất của giai cấp địa chủ phong kiến, cấp nửa triệu ha ruộng đất cho nửa triệu nông dân ở Nam Bộ, góp phần xác lập một tầng lớp trung nông mới vào cuối cuộc kháng chiến.

Như là kết quả khách quan của sự tác động giữa các thành phần kinh tế, của công nghiệp và nông nghiệp, của chính sách xuất khẩu lúa gạo và cao su ở đồng bằng sông Cửu Long và miền Đông Nam Bộ, Sài Gòn - Chợ Lớn vốn là một trung tâm kinh tế của xứ Đồng Nai - Gia Định đã được phát triển nhanh, nhất là từ sau Chiến tranh thế giới lần I. Mức độ đô thị hóa

của Sài Gòn nhanh hơn nhiều so với Hà Nội và Hải Phòng, cảng Sài Gòn cũng có khả năng phục vụ gấp đôi cảng Hải Phòng. Hệ thống ngân hàng thương mại đã sớm hình thành và phát triển ở đây. Mối liên hệ kinh tế trong vùng, giữa đồng bằng sông Cửu Long và Sài Gòn - Chợ Lớn cũng như cả vùng với thị trường thế giới khá mạnh, lớn hơn mối liên hệ của Bắc Kỳ và Trung Kỳ với thị trường thế giới nhiều lần.

Mặc dù một thế kỷ tiếp xúc không bình thường và không bình đẳng với văn hóa phương Tây, chủ yếu là văn hóa Pháp, nhưng với bản lĩnh vốn có văn hóa Việt Nam nói chung và vùng văn hóa Nam Bộ nói riêng vẫn tìm được con đường thực hiện sự tiếp biến văn hóa (cultural acculturation) mà bảo tồn và phát huy được bản sắc của mình, bất chấp những ý đồ xấu xa của kẻ thù. Những chuyển biến về kinh tế - xã hội một thế kỷ ở Nam Bộ đã góp phần tạo điều kiện quyết định vào sự phát triển mới của văn hóa vùng, đã thêm vào phức thể văn hóa nông nghiệp ở đây những nét mới của văn hóa đô thị công thương nghiệp mà Sài Gòn - Chợ Lớn là bộ mặt tiêu biểu nhất.

Bước vào thời kỳ 1954 - 1975 diện mạo kinh tế - xã hội của miền Nam mà chủ yếu là ở Nam Bộ đã có sự chuyển biến sâu sắc. Mỹ không chủ trương kìm hãm mà là phát triển mạnh chủ nghĩa tư bản ở miền Nam, đưa miền Nam vào quỹ đạo của chủ nghĩa tư

bản thế giới. Mỹ tiếp tục coi Nam Bộ là một cực phát triển rất quan trọng của miền Nam. Từ kế hoạch của phái đoàn Goodrich của Liên hiệp quốc (1956) đến báo cáo của nhóm nghiên cứu kế hoạch hậu chiến Lilienthal - Vũ Quốc Thúc (1969) đều kết luận về tương lai của kinh tế Nam Việt Nam tùy vào sự phát triển của nông nghiệp đồng bằng sông Cửu Long. Người Mỹ đi xa hơn người Pháp rất nhiều trong việc phát triển miền Đông Nam Bộ, mở rộng những hoạt động kinh tế từ Sài Gòn ra Biên Hòa, Vũng Tàu (khu công nghiệp Biên Hòa, việc thăm dò dầu khí ở vùng biển Vũng Tàu - Côn Đảo...). Chính sách viện trợ thương mại hóa của Mỹ và chiến tranh là hai nhân tố tác động mạnh đến những chuyển biến kinh tế - xã hội ở Nam Bộ. Chính sách cải cách điền địa nhằm tranh giành nông dân với cách mạng, hữu sản hóa nông dân, tư sản hóa đại địa chủ đi đôi với việc đưa những nhập lượng, kỹ thuật nông nghiệp mới vào nông thôn Nam Bộ đã góp phần thay đổi bộ mặt nông thôn, phương pháp sản xuất, tập quán và tâm lý của nông dân.

Kết quả là trong sự tồn tại đan xen nhau của các hình thái kinh tế - xã hội ở Nam Bộ, chủ nghĩa tư bản có tính chất hiện đại, đã bắt đầu phát triển với nhịp độ khá nhanh trong nhiều ngành kinh tế, cả ở thành thị và nông thôn và đang trong quá trình xác lập vị trí thống trị của nó trong cơ cấu kinh tế - xã hội. Tính hiện đại của chủ nghĩa tư bản ở miền Nam mà

chủ yếu là ở vùng Nam Bộ đã được thể hiện trong cả lực lượng sản xuất lẫn quan hệ sản xuất, cả phương diện cơ sở vật chất - kỹ thuật, năng suất lao động và chất lượng sản phẩm lẫn trong các hình thức kinh tế - tổ chức, cơ chế kinh tế... Đã phát triển một nền công nghiệp, chủ yếu là công nghiệp chế biến (manufacturing industry), trong đó có nhiều yếu tố hiện đại và đã xuất hiện nhiều quá trình đánh dấu sự xác lập các yếu tố sản xuất lớn tư bản chủ nghĩa như quá trình tích tụ, tập trung sản xuất, quá trình tích lũy tư bản, quá trình tiến bộ kỹ thuật⁽¹²⁾. Đến đầu những năm 1970 công nghiệp “công xưởng - nhà máy” đang tập trung rất lớn và hình thành một số khu công nghiệp ở khu vực Sài Gòn - Biên Hòa, chiếm đến 80% năng lực sản xuất công nghiệp miền Nam. Máy móc thường nhập cảng từ những nước tư bản phát triển như Mỹ, Nhật, Đức, Pháp, Đài Loan... và thuộc thế hệ hiện đại lúc đó, tức những năm 1960 (trị giá máy móc nhập cảng thời kỳ 1965 - 1972 tăng gần ba lần thời kỳ 1957 - 1964)⁽¹³⁾. Sản xuất đại công nghiệp lẫn ắt tiểu thủ công nghiệp trong hầu hết các ngành công nghiệp, năng suất lao động của đại công nghiệp trong hầu hết các nhóm công nghiệp cao hơn tiểu thủ công nghiệp từ 2 đến 4 lần. Rất nhiều nghề thủ công đến đầu những năm 1970 đã chuyển sang tiểu công nghiệp (small industry) kết hợp với thủ công nghiệp (handicraft)⁽¹⁴⁾. Số xí nghiệp có vốn đầu tư lớn tăng nhanh, các hình

thức sở hữu tư bản đa dạng hóa và bắt đầu liên hiệp, tập thể, trong đó các công ty cổ phần có vốn lớn hình thành hàng loạt, các tổ chức độc quyền như syndicate, trust... đã xuất hiện trong một số ngành công nghiệp... Các cơ sở hạ tầng, giao thông vận tải... khá tốt. Cả đường bộ, đường thủy và đường hàng không đều có những tiến bộ nhanh. Công suất thiết kế của cảng Sài Gòn là 5 - 7 triệu tấn hàng hóa mỗi năm, có thể đón được tàu trọng tải 2 - 2,5 vạn tấn⁽¹⁵⁾. Ở sân bay Tân Sơn Nhất có đài kiểm soát không lưu và hệ thống viễn thông hiện đại nhất của kỹ thuật hàng không quốc tế lúc bấy giờ. Hệ thống đường nhựa đạt tiêu chuẩn quốc tế đã nối liền nhiều thành phố, trung tâm kinh tế; phương tiện vận chuyển ngày càng phong phú, hiện đại (1956: 15.513 chiếc xe hơi hạng nặng; 1971: 74.003 chiếc, trong đó 81% ở Nam Bộ)⁽¹⁶⁾. Thương nghiệp đã bước đầu được hiện đại hóa về nhiều mặt. Ngoài việc xây dựng thêm nhiều chợ búa, cửa hàng, bến và kho hàng..., trong thương nghiệp còn xuất hiện nhiều hình thức, phương thức buôn bán hiện đại giống như ở Âu, Mỹ (thương xá, siêu thị, khu thương mại tập trung theo mặt hàng...). Trong thương nghiệp ngành nhập khẩu có sự phát triển mạnh nhất với sự xuất hiện hàng loạt công ty lớn chuyên môn hóa từ 1966 trở đi (năm 1975: 795 công ty xuất nhập cảng)⁽¹⁷⁾. Sài Gòn có quan hệ buôn bán với 42 nước trên thế giới. Tỷ suất lợi nhuận trong thương nghiệp cao hơn trong công

nông nghiệp nhiều lần, là một nguồn tích lũy tư bản khổng lồ trong tay giai cấp tư sản mại bản, tư sản thương nghiệp. Hệ thống ngân hàng đã phát triển thành một ngành kinh tế quan trọng, không chỉ phát triển về số lượng mà còn phát triển theo hướng chuyên môn hóa chức năng, hiện đại hóa cơ sở vật chất (1975: 105 ngân hàng). Tư sản ngân hàng thông qua chế độ "tham dự vào tư bản", sự liên minh cá nhân... đã xác lập vị trí chi phối của mình đối với công thương nghiệp và xuất hiện các tập đoàn tư bản tài chính ở Sài Gòn - Chợ Lớn bao gồm các chủ ngân hàng, chủ xí nghiệp, công ty lớn trong công nghiệp. Hoạt động mạnh mẽ của hệ thống ngân hàng đã làm tăng hiệu quả đồng vốn, hình thành trong giới kinh doanh và dân chúng thói quen gửi tiền vào ngân hàng và chi tiêu bằng séc, hạn chế bớt nhu cầu dùng tiền mặt, tạo thuận lợi cho sản xuất và sinh hoạt. Trong nông thôn và nông nghiệp ở Nam Bộ, chủ nghĩa tư bản đã bắt đầu được xác lập, toàn bộ cơ cấu kinh tế - xã hội đang có những chuyển biến theo hướng phát triển tư bản chủ nghĩa. Trong nông nghiệp đã xuất hiện ba quá trình: giai cấp địa chủ phong kiến bị xóa bỏ, trung nông trở thành nhân vật trung tâm, hình thành hai loại hình cư dân mới là phú nông - tư sản nông thôn và nông dân làm thuê không ruộng, thiếu ruộng. Trung nông Nam Bộ chiếm khoảng 70 - 80% số hộ, là trung nông sản xuất hàng hóa, có máy móc nông nghiệp, có

kinh nghiệm đầu tư thâm canh tăng năng suất, khá nhạy bén với thị trường. Tầng lớp phú nông - tư sản nông thôn chiếm khoảng 4% số hộ và là tầng lớp có tiềm năng phát triển kinh tế hàng hóa khá lớn ở nông thôn tuy rằng họ chưa trở thành một giai cấp tư sản thống trị ở nông thôn như ở các nước tư bản phát triển khác. Tầng lớp nông dân không ruộng và thiếu ruộng phải đi làm thuê không phải là bần nông và cố nông như trong cơ cấu giai cấp, tầng lớp xã hội thuộc địa nửa phong kiến cũ mà chính là tầng lớp vô sản và nửa vô sản của cơ cấu nông thôn tư bản chủ nghĩa. Trong nông nghiệp Nam Bộ đã có những biến đổi quan trọng theo hướng hiện đại hóa và thương mại hóa, cơ sở vật chất - kỹ thuật được tăng cường, những hoạt động kinh tế ngoài nông nghiệp phát triển, mạng lưới kinh doanh tư bản chủ nghĩa ở nông thôn phát triển khá mạnh, thực hiện sự tập trung hóa theo chiều dọc, nắm “đầu vào” và “đầu ra” của sản xuất nông nghiệp.

Sự phát triển của chủ nghĩa tư bản đã dẫn đến sự hình thành một thị trường thống nhất trên toàn miền Nam và một cơ cấu kinh tế công nông nghiệp ở Nam Bộ giữa thành phố Sài Gòn và đồng bằng sông Cửu Long gắn chặt với thị trường thế giới đã hình thành. Không chỉ thị trường hàng hóa mà thị trường tiền tệ - tư bản cũng hình thành thông qua hoạt động của các công ty cổ phần và hệ thống ngân hàng thương mại. Về mặt lực lượng sản xuất, chưa có thời kỳ nào trong

lịch sử Nam Bộ cho đến lúc bấy giờ mà lực lượng sản xuất trong các ngành kinh tế có bước phát triển nhanh như thời kỳ 1954 -1975. Khác với chủ nghĩa tư bản thời Pháp, ở miền Nam nói chung và Nam Bộ nói riêng thời kỳ 1954 -1975 tư bản tư nhân nước ngoài không giữ vai trò chi phối, trái lại vai trò của tư bản nhà nước và tư bản tư nhân bản xứ (đồng đảo nhất là người Hoa) rất lớn. So với các nước Đông Á và Đông Nam Á, chủ nghĩa tư bản ở miền Nam mà chủ yếu là Nam Bộ bắt đầu chậm hơn khoảng 10 - 20 năm và bị ảnh hưởng bởi chiến tranh, nhưng có nhiều tương đồng (một khu vực nông nghiệp sản xuất hàng hóa có hiệu quả cao, công nghiệp chế biến có vai trò to lớn khi bắt đầu công nghiệp hóa...).

Thời kỳ 1954-1975 là thời kỳ mà diện mạo kinh tế - xã hội thay đổi sâu sắc và cũng là lúc mà văn hóa Việt Nam nói chung và vùng văn hóa Nam Bộ nói riêng thể hiện rõ nét bản lĩnh của mình, tiếp thu những cái hay của văn hóa phương Tây, nhất là về kinh tế, khoa học kỹ thuật, nhưng vẫn giữ vững bản sắc vì độc lập tự do của mình. Sự phát triển khách quan về lực lượng sản xuất, sự hiện đại hóa trong nhiều ngành kinh tế không thể xóa nhòa tính chất phục vụ chiến tranh của chủ nghĩa tư bản miền Nam, không thể chinh phục được “trái tim và khối óc” của nhân dân miền Nam, ngược lại họ vẫn từ chối theo Mỹ phát triển chủ nghĩa tư bản, kiên quyết chống Mỹ cứu nước. Lớp

trung nông mới ở Nam Bộ, một mặt vẫn tiếp thu kỹ thuật mới, đẩy mạnh kinh tế hàng hóa, mặt khác vẫn ủng hộ Đảng ta kháng chiến chống Mỹ (2/3 cán bộ cách mạng ở đồng bằng sông Cửu Long là xuất thân từ trung nông). Thời kỳ 1954 - 1975 văn hóa vùng Nam Bộ đứng trước thử thách cực kỳ to lớn nhưng đồng thời cũng có cơ hội lớn trong giao lưu, tiếp biến văn hóa với thế giới; văn hóa đô thị công thương nghiệp tư bản chủ nghĩa tuy chưa thể thay thế cho phức thể văn hóa nông nghiệp nhưng đã bổ sung và kết hợp mạnh mẽ, tạo nên một phức thể văn hóa công - nông nghiệp dựa trên sự phát triển của kinh tế hàng hóa, một sự chuyển biến về chất so với vùng văn hóa Nam Bộ thời Pháp.

Từ ngày miền Nam hoàn toàn giải phóng (1975) đến Đại hội Đảng lần thứ VI (1986), do nhiều nguyên nhân mà chủ yếu là do “phạm sai lầm chủ quan, duy ý chí, vi phạm quy luật khách quan trong tiến trình công nghiệp hóa và trong cơ chế quản lý kinh tế”⁽¹⁸⁾, áp dụng vào miền Nam một mô hình chủ nghĩa xã hội đã áp dụng ở miền Bắc trước đây mà không cân nhắc đầy đủ đến những đặc thù của vùng này nên đã kìm hãm lực lượng sản xuất, triệt tiêu hóa vai trò động lực cho phát triển của nền kinh tế hàng hóa ở miền Nam, nhất là vùng Nam Bộ. “Nóng vội trong cải tạo xã hội chủ nghĩa, xóa bỏ ngay nền kinh tế nhiều thành phần”⁽¹⁹⁾ khiến hạn chế, triệt tiêu đi khả năng sản xuất của nhiều thành phần kinh tế, trong đó có cả thành phần

kinh tế tư bản chủ nghĩa đang có khả năng phát triển và thành phần kinh tế hàng hóa của nông dân, tiêu biểu nhất là trung nông đồng bằng Nam Bộ. Kinh nghiệm ba thế kỷ khai thác kinh tế vùng Nam Bộ là phát triển chế độ sở hữu tư nhân về ruộng đất như một trong những nhân tố quan trọng nhất để phát triển kinh tế hàng hóa. Công cuộc điều chỉnh ruộng đất và cải tạo nông nghiệp bằng tập đoàn sản xuất và hợp tác xã đã kìm hãm, làm triệt tiêu khả năng sản xuất hàng hóa của trung nông cũng như phú nông - tư sản nông thôn, gây ra nhiều mâu thuẫn, tranh chấp phức tạp về ruộng đất trong nông thôn. Nhiều biến đổi quan trọng theo hướng thương mại hóa và hiện đại hóa trong nông nghiệp bị chặn lại. Trong công nghiệp, nhiều quá trình phát triển từ trước 1975 đã bắt đầu bị phá vỡ. Sản xuất công nghiệp chẳng những không tiếp tục quá trình tích tụ, tập trung sản xuất, quá trình phát triển kỹ thuật mà có xu hướng phân tán, giảm sút: nhiều cơ sở sản xuất phải chia nhỏ năng lực sản xuất để tồn tại và đối phó với công cuộc cải tạo xã hội chủ nghĩa, tiểu thủ công nghiệp bành trướng, đôi khi lấn át cả các cơ sở công nghiệp quốc doanh. Lực lượng sản xuất công nghiệp giảm sút nghiêm trọng. Cơ cấu kinh tế công - nông nghiệp đang bắt đầu, mối liên hệ kinh tế giữa TP. Hồ Chí Minh và đồng bằng sông Cửu Long, thị trường thống nhất đang hình thành, vai trò động lực của TP. Hồ Chí Minh,... bị suy yếu nghiêm trọng. Mối liên hệ

vốn có của kinh tế Nam Bộ với thị trường thế giới bị gián đoạn, các thế mạnh về quan hệ kinh tế quốc tế, kinh doanh xuất nhập khẩu, ngân hàng... bị suy giảm về căn bản, đầu tư tư bản nước ngoài chưa được chú ý... Tình hình trên đã góp phần dẫn đến cuộc khủng hoảng kinh tế - xã hội sâu sắc ở nước ta đầu những năm 1980 với nhiều mất cân đối nghiêm trọng giữa sản xuất và tiêu dùng, thu và chi ngân sách, xuất và nhập, đời sống các tầng lớp nhân dân lao động bị đảo lộn, lạm phát nhảy vọt (1986: 774,7%)⁽²⁰⁾, tiêu cực xã hội phát triển mạnh...

Từ sau đại hội Đảng lần thứ VI (1986) đến nay nền kinh tế hàng hóa ở miền Nam nói chung và Nam Bộ nói riêng đã trở lại vai trò động lực của phát triển lực lượng sản xuất, tăng năng suất, thúc đẩy phân công lao động xã hội... Nền kinh tế nhiều thành phần, sự giao thương, hợp tác đầu tư kinh tế với nước ngoài... đã được phục hồi và phát triển mạnh (phần lớn các dự án đầu tư nước ngoài là ở vùng Nam Bộ), giữ vai trò khá quan trọng cho sự phát triển kinh tế của nước ta. Theo tính toán của một nhà kinh tế học, nếu không có đầu tư nước ngoài thì năm 1995 tốc độ tăng GDP của nước ta chỉ là 4,3% thay vì 9,5% như đã tăng⁽²¹⁾. Các nông hộ độc lập và tự chủ trong sản xuất kinh doanh nông nghiệp, các hộ sản xuất kinh doanh công thương nghiệp ở các thành thị đã được phục hồi, phát triển khắp nơi và đã tìm thấy được trong đường lối đổi mới

của Đảng ta sự phù hợp với bản chất năng động của họ như những người sản xuất hàng hóa. Kết quả là qua hai kế hoạch 5 năm 1986 - 1990 và 1991 - 1995, công cuộc đổi mới đã giành được những thành tựu to lớn, kinh tế Việt Nam vượt khỏi khủng hoảng, bước vào phát triển với mức tăng liên tục GDP đến năm 1995⁽²²⁾, gạo Việt Nam mà chủ yếu là từ đồng bằng sông Cửu Long lại có mặt trên thị trường thế giới với vị trí thứ ba, thứ hai trong những nước xuất khẩu, lạm phát được giải quyết căn bản...

Trong thời kỳ từ 1975 đến nay, qua hai bước suy trầm và phát triển về kinh tế - xã hội, vùng văn hóa Nam Bộ đã lại đứng trước những thử thách to lớn trong việc đấu tranh, phát huy bản sắc của mình, một phức thể văn hóa công nông nghiệp dựa trên nền kinh tế hàng hóa đấu tranh với những khuynh hướng, lực lượng muốn xóa bỏ nền kinh tế hàng hóa, thực hiện cơ chế quản lý tập trung quan liêu bao cấp. Người trung nông sản xuất hàng hóa ở đồng bằng sông Cửu Long có những phản ứng "tiêu cực" với tập đoàn sản xuất, hợp tác xã, những hộ sản xuất công thương nghiệp đối phó "tiêu cực" với cải tạo... trong thời kỳ trước đổi mới nhanh chóng chuyển thành những tác nhân tích cực trong sản xuất hàng hóa sau đổi mới, là những bằng chứng điển hình của cuộc đấu tranh về văn hóa sản xuất, kinh doanh. Đã đành chúng ta khước từ chủ nghĩa tư bản, nhưng sự phát triển về lực lượng sản

xuất mà lịch sử tạo ra phải được tiếp tục bằng cách kết hợp chủ nghĩa xã hội với kinh tế hàng hóa, thị trường.

-
- (1) Xem thêm các bài của TRẦN QUỐC VƯƠNG. Trong: *Văn hóa học đại cương và cơ sở văn hóa Việt Nam*. Nxb KHXH, Hà Nội, 1996.
- (2) NGUYỄN CÔNG BÌNH. *Một số đặc điểm xuất phát của miền Nam đi lên chủ nghĩa xã hội*. Viện KHXH tại TP.HCM. *Miền Nam trong sự nghiệp đổi mới của cả nước*. Nxb KHXH, Hà Nội, 1990, tr. 23.
- (3) KIM KHÔI. *Vài nét về quá trình khai thác nông nghiệp đồng bằng sông Cửu Long*. Tc Nghiên cứu lịch sử, số 6, tháng 11-12/1981, tr. 26.
- (4) ROBERT L. SANSOM. *The economics of insurgency in the Mekong delta of Vietnam*. MIT Press, Cambridge (MA), 1970, tr. 40.
- (5) NGUYỄN THẾ ANH. *Việt Nam dưới thời Pháp đô hộ*. Bộ Giáo dục và Thanh niên, Sài Gòn, 1974, tr. 121.
- (6) Xem thêm VÕ VĂN SEN. *Sự phát triển của chủ nghĩa tư bản ở miền Nam Việt Nam (1954-1975)*. Nxb TP.HCM, 1996, tr. 5-20.
- (7) TSAI MAN KUEY. *Les Chinois au Sud Vietnam*. Luận án tiến sĩ đại học Sorbonne, Paris, 1968, tr. 50 - 53; 48 - 49.
- (8) TSAI MAN KUEY. *Sdd*.
- (9) YVES HENRY. *Economie agricole de l'Indochine*. Hà Nội, 1932, tr. 212.

- (10) ROY L. PROSTERMAN. *Land-to-the tiller in South Vietnam: the tables turn*. Tc Asian Survey, 8/1970, tập 10, số 8, tr. 753.
- (11) *Ước lượng theo số liệu của Yves Henry*. Sđd, tr. 212 - 213.
- (12) Xem VÕ VĂN SEN, Sđd, tr. 87 - 110.
- (13) Usaid/Vietnam, Annual Statistical Bulletin 1973, tr.21.
- (14) LÊ QUỐC ÂN. *Vấn đề phát triển tiểu kỹ nghệ tại Việt Nam*. Luận văn cao học Quản trị kinh doanh, Viện đại học Đà Lạt, 12/1974, tr. 194 - 198.
- (15) TRẦN THỊ KHÁNH VÂN. *Việc mậu dịch lúa gạo và cao su tại Việt Nam Cộng hòa từ 1954 - 1968*. Luận văn cao học đại học Văn Khoa, Sài Gòn, 1970, tr. 167.
- (16) VIỆN QUỐC GIA THỐNG KÊ. *Niên giám thống kê Việt Nam 1972*, tr.23.
- (17) TRẦN TẤN. *Xây dựng ngành thương nghiệp thành phố*. Nxb TP.HCM, 1979, tr.13 - 14.
- (18) ĐẢNG CỘNG SẢN VIỆT NAM. *Chiến lược ổn định và phát triển kinh tế - xã hội đến năm 2000*. Nxb Sự thật, Hà Nội, 1991, tr. 4.
- (19) ĐẢNG CỘNG SẢN VIỆT NAM. *Cương lĩnh xây dựng đất nước trong thời kỳ quá độ lên chủ nghĩa xã hội*. Nxb Sự thật, Hà Nội, 1991, tr. 4.
- (20) TỔNG CỤC THỐNG KÊ. *Động thái và thực trạng kinh tế - xã hội 10 năm đổi mới (1986 -1995)*. Nxb Thống kê, Hà Nội, 1996, tr. 33.
- (21) VŨ QUANG VIỆT. *Kinh tế Việt Nam trên đường phát triển*. Nxb TP.HCM, 1997, tr.33.

⁽²²⁾ PHAN VĂN KHẢI. *Kinh tế Việt Nam qua 10 năm đổi mới*.
TRẦN NHÂM. *Có một Việt Nam như thế - đổi mới và phát triển
kinh tế*. Nxb CTQG, Hà Nội, 1998, tr. 68.

HỘI NHẬP VĂN HÓA ĐÔNG NAM Á TRONG PHẬT GIÁO NAM BỘ

Trần Hồng Liên^()*

Du nhập vào Việt Nam khoảng 2.000 năm nay, Phật giáo đã thể hiện bản sắc của mình bên cạnh việc thích nghi vào trong bản thân những yếu tố bên ngoài. Do quá trình lịch sử của dân tộc và vị trí địa lý đặc biệt của đất nước, Phật giáo đã đón nhận nhiều yếu tố văn hóa Phật giáo các nước, đặc biệt là các nước thuộc khu vực Đông Nam Á. Sự hội nhập văn hóa ấy biểu hiện trên nhiều mặt của Phật giáo Việt Nam đã góp phần mang lại tính bền vững, phát triển trong đa dạng và nét đặc thù độc đáo cho văn hóa Phật giáo Việt Nam. Điều này còn được để lại dấu ấn sâu đậm hơn ở vùng đất Nam Bộ, nơi có nhiều điều kiện về địa - sinh thái và địa - lịch sử để thúc đẩy quá trình hội nhập ngày một nhanh chóng, tạo cho Phật giáo Nam Bộ nhiều nét đa dạng và đặc thù hơn nữa.

1. Hội nhập văn hóa trong Phật giáo Việt Nam và Nam Bộ

Khi vẽ lại bản đồ phát triển của Phật giáo từ cái nôi xuất phát là Ấn Độ, cho thấy Phật giáo đã lan

^(*) TS. Viện Khoa học Xã hội tại TP. HCM.

tỏa sang các nước trên thế giới, tựu trung bao gồm hai hướng chính: đi về phương Bắc và phương Nam. Trên con đường truyền đạo đó, không thể phủ nhận rằng, khi đi qua mỗi quốc gia, Phật giáo đã để lại những dấu ấn sâu đậm, đồng thời cũng mang theo mình ít nhiều những yếu tố văn hóa của các nơi ấy. Bằng đường thủy và đường bộ, nhiều cuộc nghiên cứu gần đây cho biết Phật giáo du nhập vào Việt Nam khá sớm từ thế kỷ III trước CN, và theo đường biển từ phía Nam lên dần phía Bắc, do hai nhà sư Sona và Uttara thực hiện⁽¹⁾. Ở buổi đầu, ảnh hưởng của văn hóa Ấn Độ là chiếm vai trò chủ đạo. Điều này được thể hiện khá rõ qua từ ngữ "ông Bụt" quen thuộc, đã ăn sâu vào tiềm thức cư dân Việt, đã để lại trong văn hóa dân gian Việt Nam nhiều truyện cổ tích thần kỳ, trong đó có nhắc đến ông Bụt, vốn là từ nguyên nghĩa của Buddha, có nghĩa là bậc đã giác ngộ. Sau thế kỷ thứ VI, với sự giao lưu mạnh mẽ của Việt Nam và Trung Quốc, góp phần đưa lại những yếu tố văn hóa Phật giáo Trung Quốc vào Việt Nam, đặc biệt là sau giai đoạn Trịnh - Nguyễn phân tranh, mối quan hệ trực tiếp giữa Phật giáo Đàng Trong với Trung Quốc càng được đẩy mạnh.

Trong ngôi chùa Phật giáo đầu tiên ở Việt Nam, hình tượng các thần nữ như mây, mưa, sấm, sét đã được đưa vào thần điện chính của chùa Pháp Vân tức Chùa Dâu. Hình thức thờ thần nữ, vốn là một trong

những nét tiêu biểu của tín ngưỡng dân gian Việt Nam, đã được Phật giáo du nhập vào điện thờ của mình, lần đầu tiên khi đến Việt Nam.

Tìm hiểu kiến trúc của nhiều ngôi chùa cổ còn lưu lại, qua năm tháng, được trùng tu hoặc xây mới lại, nhưng không thể mất đi đường nét cong vút của các đầu đao; kiểu nhiều tầng mái "trùng tiềm điệp ốc" của các ngôi chùa Hoa khắp Nam Bộ. Nhưng hoa văn trang trí dạng "lưỡng long tranh châu" (hai rồng châu mặt trời, hai rồng tranh nhau trái châu)... hay mô típ "xi vắn" trên mái chùa Một Cột... đều ảnh hưởng mô típ Trung Quốc. Nhiều ngôi chùa khắp ba miền đất nước hiện nay còn giữ lại nhiều hoành phi, liễn đối toàn bằng chữ Hán, được chạm khắc công phu theo lối chữ thảo, chữ triện... được trang trọng treo khắp chùa hoặc tập trung nhiều nhất tại chánh điện. Yếu tố Mật Tông, từ Ấn Độ trải qua các nước Tây Tạng, Mông Cổ... đã ít nhiều có mặt trong Phật giáo Việt Nam, qua hình tượng kiến trúc chùa Một Cột mà gần đây trong một công trình nghiên cứu công phu⁽²⁾ đã khẳng định đó là một kiến trúc Mandala của Phật giáo Mật Tông.

Đi dần xuống phía Nam tổ quốc, vùng đất Nam Bộ cận kề với đất nước Campuchia và tại đồng bằng sông Cửu Long - vốn là địa bàn tụ cư lâu đời của người Khmer, đã đưa lại những nét văn hóa độc đáo qua các ngôi chùa Khmer với đầu đao đuôi rắn vút cong, với

những pho tượng Thích Ca ngồi trên mình rắn Naga 7 đầu, làm mái chõ che cho Đức Phật. Tại chùa Sam Rong Ek ở huyện Châu Thành, tỉnh Trà Vinh có thể tìm thấy dấu ấn văn hóa Trung Quốc qua hình tượng lưỡng long tranh châu, được trang trí trên nóc chánh điện ngôi chùa Khmer này; hay những đường nét chạm khắc thanh mảnh của nhiều pho tượng Thích Ca, được mang về từ Angkor Vat, đặt thờ phổ biến ở khá nhiều ngôi chùa theo Phật giáo Nam Tông tại TP. Hồ Chí Minh như chùa Kỳ Viên, Bửu Long, Bửu Quang... hay khá nhiều chùa Khmer tại các tỉnh đồng bằng sông Cửu Long.

Quá trình cộng cư đa dân tộc còn thể hiện nét giao lưu văn hóa qua kiến trúc của ngôi chùa Việt lại có cách tạo vòng rào hai lớp, cho thấy bóng dáng của vòng rào chùa Khmer ở Nam Bộ. Đó là hình ảnh hai lớp rào bên trong chùa Giác Lâm, ngôi chùa có trên 254 năm, là ngôi chùa cổ nhất ở TP. HCM hiện nay. Còn nữa, những motif trên cổng nhị quan của chùa, đã là một "công trình tổng hợp" nhiều yếu tố văn hóa: con sư tử châu hầu, hoa văn chữ "vạn", trang trí hình lá đề, hoa sen... là những nét thể hiện văn hóa Ấn Độ; đầu rắn Naga cách điệu là dấu ấn của văn hóa Khmer; rồi những hàng cột trụ vuông, chân cổng dạng chân quỳ... là nét độc đáo của trang trí Tây phương bên cạnh những dòng chữ Hán "Bảo trụ thần phan". Đó là những lớp văn hóa tiêu biểu mà trong quá trình giao

lưu (bằng hòa bình và cả bằng bạo lực) người dân Nam Bộ đã tổng hợp, tiếp thu trong suốt chiều dài lịch sử 300 năm ở vùng đất mới, được thể hiện cô đọng trên chiếc cổng nhị quan của chùa Giác Lâm. Phần trên cùng của chiếc cổng nhị quan đó lại là chiếc bình bằng gốm sứ, được tạo tác từ lò gốm Sông Bé. Tính dân tộc được biểu trưng bằng bình gốm sứ ấy đã được nghệ nhân Nam Bộ đặt lên cao nhất, vượt lên trên các yếu tố, các luồng văn hóa khác. Còn có thể tìm thấy hàng chục, hàng trăm những nét văn hóa ấy thể hiện ngay trong ngôi chùa cổ Giác Lâm, như mô típ độc đáo có hình trái thơm trên vòng rào tháp tổ Minh Khiêm là mô típ được trang trí trên xe tang Ấn Độ ở thành phố Sài Gòn trước đây. Khá nhiều tháp tổ tại đồng bằng sông Cửu Long được trang trí với đỉnh tháp hình chóp nhọn, vút cao, vòm tròn phía dưới chân tháp. Tại các chùa theo hệ phái Bắc Tông như chùa Bồ Đề (huyện Cần Giuộc, Long An); chùa Long Phước (Long An) mang phong cách tháp của Phật giáo Nam Tông ở Đông Nam Á. Chùa Phật Bảo (Quận Tân Bình, TP. HCM) vốn là ngôi chùa theo hệ phái Nam Tông, có ngôi tháp được xây dựng với quy mô hoành tráng và có phong cách giống với kiến trúc tháp tại ngôi chùa Vajirarâma nổi tiếng ở Srilanka. Chùa Xá Lợi, ngôi chùa theo Phật giáo Bắc Tông, được xây cất có lâu đầu tiên ở Sài Gòn, lại đặt thờ duy nhất pho tượng Thích Ca tại chánh điện, không có các bồ tát và các

thần linh khác. Đó là nét thờ tự phổ biến của các thần thuộc hệ phái Nam Tông. Kiến trúc chùa Vĩnh Nghiêm (Quận 3, TP. HCM) đã pha hòa đường nét Âu - Á, thấp thoáng bóng dáng của ngôi chùa Nhật Bản. Đầu thế kỷ XIX, nhiều chùa ở thành phố như Phước Tường, Giác Lâm, Phụng Sơn... đều trùng tu theo lối kiến trúc Tây phương, với nền chùa cao, trang trí mặt trước có cửa võng vòm cong gôgích... Tại núi Sam, Châu Đốc, ngôi chùa Tây An, tổ đình của giáo phái Bửu Sơn Kỳ Hương, lại mang đường nét kiến trúc đặc biệt với mô típ "vòm củ hành", một nét của văn hóa Ả Rập và của Hồi giáo. Khá nhiều chùa ở Nam Bộ cũng đã xây tháp dạng tưởng niệm, đặt thờ Xá Lợi (Dhatu - Stupa) như tháp chùa Giác Lâm (Quận Tân Bình, TP. HCM), Bồ Đề Đạo Tràng (thị xã Châu Đốc, An Giang) hoặc tạc những tháp nhỏ bằng vàng để tôn trí Xá Lợi Phật bên trong. Hình thức thờ tự và kiến trúc tháp đền chịu ảnh hưởng của nhiều quốc gia ở Đông Nam Á theo Phật giáo Nam Tông.

Trước khi Đức Phật Thích Ca Mâu Ni viên tịch (niết bàn), ngài đã nằm nghỉ dưới gốc cây Sâla (tiếng Phạn có nghĩa là kiên cố). Giống cây ấy từ Ấn Độ cũng đã được đưa về trồng trước sân nhiều ngôi chùa ở Nam Bộ như Long Thiền (Đồng Nai); chùa Phật Bảo (Quận Tân Bình, TP. HCM), chùa Kỳ Viên (Quận 3, TP. HCM)... Ngoài cội Sâla ấy, khá nhiều người cũng đã đặt trồng cây Bồ Đề trước sân. Nhiều cội Bồ Đề

vốn là quà tặng từ Ấn Độ đưa sang như ở chùa Bồ Đề Đạo Tràng (tỉnh An Giang); hay từ Srilanka đưa sang như chùa Giác Lâm (Quận Tân Bình, TP. HCM)... vốn được chiết từ cây Bồ Đề mà Đức Phật Thích Ca ngồi thiền định.

Trong quá trình phát triển và giao lưu văn hóa, nhiều chùa đã đặt thờ một số tượng từ các nước đưa sang. Chùa Phụng Sơn (Quận 11, TP. HCM) hiện còn tôn trí hai pho tượng, một của Nhật Bản, một của Thái Lan. Khá nhiều chùa Hoa khắp Nam Bộ đều đặt thờ tượng bằng nhiều chất liệu khác nhau như gỗ, giấy bồi, thạch cao, đá... được đưa từ Myanmar sang (chùa Diệu Pháp, Quận 6, TP. HCM); hoặc từ Hong Kong mang đến (Tử Ân, Quận 11; Nam Phổ Đà, Quận 6, TP. HCM)...

Trong trang phục, pháp khí tại các ngôi chùa cổ, các hòa thượng, pháp sư vẫn sử dụng y hồng, dùng linh, khánh... để tiến hành các đại lễ. Trang phục và pháp khí ấy ảnh hưởng từ Trung Quốc.

Trong nghi thức thờ cúng, đặc biệt là việc đốt các tờ sớ, điệp⁽³⁾ sau khi cúng, thể hiện việc trao đến thần lửa Agni, cầu mong sự chứng giám. Đây cũng là dạng tín ngưỡng của Bàlamôn giáo được áp dụng trong nhiều chùa cổ ở Nam Bộ hàng trăm năm nay. Các loại kinh như Phổ Am, Tổng Trì... với các câu chú phạn ngữ cũng đã được lưu hành trong Phật giáo Nam

Bộ tại các chùa theo hệ phái Bắc Tông, là biểu hiện rõ nét nhất của Mật Tông (Tantrisme) và Lạt Ma Giáo (Lamaisme) ở các nước Tây Tạng, Mông Cổ...

Sự giao lưu trên phương diện hành lễ, tôn phái giữa văn hóa Ấn Độ và Trung Quốc đã diễn ra rất sớm ở Việt Nam, đã tạo nên một trong những yếu tố căn bản cấu thành Phật giáo Việt Nam, đó là sự kết hợp giữa Thiền Tông và Tịnh Độ Tông. Sự kết hợp này còn được thể hiện rõ nét hơn trong giáo lý và thực hành nghi lễ của các đạo giáo có nguồn gốc từ Phật giáo ở đồng bằng sông Cửu Long như Bửu Sơn Kỳ Hương, Tứ Ân, Hiếu Nghĩa và Phật giáo Hòa Hảo...

Giao lưu văn hóa còn diễn ra khá mạnh mẽ trong các ngôi chùa Việt, ở vùng cộng cư đa dân tộc như Sóc Trăng, đã đưa đến dạng thờ tự các vị thần thuộc tín ngưỡng của người Hoa như Quan Công, Thiên Hậu, Ông Bồn... hoặc sự hiện diện của miếu thờ ông Tà (Neak Tà) - vốn là một vị thần bảo hộ khu vực đất đai thuộc tín ngưỡng của người Khmer - trong ngôi chùa Phật giáo.

Trên đây là một số ít dẫn chứng cho thấy có hiện tượng giao lưu văn hóa đã diễn ra liên tục và mạnh mẽ tại vùng đất Nam Bộ trong ngôi chùa Phật giáo nhiều năm qua. Quá trình hội nhập văn hóa ấy trong Phật giáo Nam Bộ đã làm cho Phật giáo tại đây mang nét đa dạng, đặc thù. Nhưng dù cho các yếu tố

văn hóa Phật giáo của các nước có diễn ra, có để lại dấu ấn trên nhiều mặt của Phật giáo Việt Nam, nhưng điều kỳ diệu là khi nhìn ngắm một ngôi chùa từ xa, ta cũng sẽ dễ dàng nhận ra đó là ngôi chùa Việt, là chùa Hoa hay chùa Khmer. Sự hội nhập văn hóa ấy đã dựa trên cơ sở giữ vững được bản sắc, văn hóa của dân tộc Việt Nam.

2. Hội nhập văn hóa trên cơ sở giữ vững bản sắc văn hóa dân tộc

Do tính chất mềm dẻo, dễ thích nghi với từng dân tộc, từng quốc gia của mình mà Phật giáo, từ hơn 2.000 năm qua đã có những hình thức truyền đạo khác nhau. Điều này đã tạo thuận lợi cho Phật giáo khi du nhập vào Việt Nam. Và cũng do tính chất ấy, trong quá trình tồn tại và phát triển của mình, Phật giáo đã dung hợp được nhiều yếu tố ngoại lai, nảy sinh trong từng giai đoạn lịch sử để thích nghi, tồn tại và phát triển. Như vậy, trước hết, Phật giáo đã hòa nhập vào ngay trong nền văn hóa của cư dân Việt. Dân tộc Việt Nam, vốn có truyền thống khoan dung, độ lượng, biết dung nạp những điều hay, lẽ phải để học hỏi và tiến bộ, biết tiếp thu cái bên ngoài để chuyển hóa thành cái của mình sao cho phù hợp với trình độ, bản sắc văn hóa của dân tộc. Từ những thuận lợi về mặt khách quan ấy, mà các yếu tố Phật giáo từ khắp nơi, đặc biệt là tại các nước châu Á, trong quá trình giao lưu văn

hóa đã kết đọng lại đây đó trong Phật giáo Việt Nam, đặc biệt là trong Phật giáo ở Nam Bộ, đã góp phần làm phong phú thêm nền văn hóa Phật giáo Việt Nam.

Sự phong phú, đa dạng ấy trong một chừng mực nào đó chưa làm phá vỡ được những nét đặc trưng của văn hóa dân tộc. Khi du nhập vào Việt Nam, Phật giáo đã thích ứng, hòa hợp ngay với tín ngưỡng bản địa, đã làm cho ngay từ buổi đầu, Phật giáo có được những cơ sở nội tại để bền vững, phát triển qua bao đời. Trong các ngôi chùa Phật giáo Bắc Tông nào mà bên cạnh Phật, Bồ Tát lại không thờ thêm những thần linh bản xứ? Ngoài những thần linh người Việt, còn có các thần linh thuộc tín ngưỡng của các dân tộc cư trú quanh vùng. Trong vùng cư trú của người Hoa, có đặt miếu ông Tà, vốn là tín ngưỡng phổ biến của người Khmer trong vùng, nhưng thay vì chỉ đặt viên đá phủ vải đỏ lên trên, người Hoa lại ghi thêm lên bài vị bằng giấy đỏ dòng chữ Hán thếp vàng "Phúc Đức Chánh Thần". Đó là hình ảnh phổ biến về sự hội nhập văn hóa của dân tộc Việt Nam mà vẫn giữ lại được nét truyền thống cơ bản. Trên các pho tượng gỗ, hình tượng Phật Thích Ca trong các ngôi chùa Việt có khuôn mặt tròn, đầy đặn, thân hình rắn chắc, khỏe mạnh; rất khác so với pho tượng Thích Ca mặt thon, cổ cao, dáng người thanh mảnh ở Lào, ở Thái Lan... Hình tượng vui tươi, yêu đời, với chiếc bụng to, với nụ cười hỉ xả, ánh mắt từ bi của Di Lặc Tôn Vương Phật trong

các ngôi chùa Việt cũng khác rất xa với tượng này ở Nhật Bản. Thậm chí hình tượng Quan Thế Âm Bồ Tát, phổ biến với thân người nam ở Ấn Độ cũng được chuyển thành hình tượng nữ khi du nhập vào Phật điện Việt Nam... Ngay trong những câu liên đối bằng chữ Hán ở chùa, quá trình Việt ngữ hóa đã dần dần thay thế nội dung Hán ngữ. Có cặp đối có cả chữ Hán, chữ Nôm, lại có cặp đã hoàn toàn bằng chữ Việt. Đó là kết quả của quá trình tự khẳng định mình, biết tự bảo vệ mình và biết giữ gìn bản sắc văn hóa của dân tộc. Trong tinh thần nhập thế của Phật giáo, tính tham chính, tham gia các hoạt động ngoài xã hội không phải chỉ Việt Nam mới có. Tổ Bách Trượng ở Trung Quốc cũng đã nói: *"Nhất nhật bất tác, nhất nhật bất thực"* (một ngày không làm, một ngày không ăn). Nhưng tinh thần ấy khi hội nhập vào Việt Nam, do hoàn cảnh lịch sử cụ thể của dân tộc, do tính cần cù lao động, sáng tạo của cư dân Việt, và trên hết là do phải đối đầu thường xuyên với xâm lược của các nước, tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam lại được chuyển hóa, nâng lên đỉnh cao mới. Tinh thần ấy đã kết hợp nhuần nhuyễn được với truyền thống yêu nước của dân tộc, đưa đến sự tham gia vào các cuộc đấu tranh bảo vệ và xây dựng đất nước của hàng hàng lớp lớp tăng ni, phật tử nhiều thế hệ qua. Đặc tính đó, nhân cách đó, không phải tăng ni nước nào cũng có. Nó đã trở thành một giá trị tinh thần truyền thống của

Phật giáo Việt Nam, của dân tộc Việt Nam. Câu nổi tiếng của nhà sư Thiện Chiếu: "*Phật pháp thị nhập thế, nhi phi yếm thế. Từ bi nãi sát sinh dĩ độ chúng sinh*"⁽⁴⁾ đã trở thành biểu tượng về tinh thần nhập thế của Phật giáo Việt Nam, đã làm cho Phật giáo Việt Nam trong suốt 2.000 năm qua đóng góp phần lớn vào sự nghiệp gìn giữ bản sắc văn hóa dân tộc, vào công cuộc dung hợp các nền văn hóa khác để làm giàu thêm vốn văn hóa dân tộc, làm tăng thêm hương sắc cho vườn hoa văn hóa dân tộc Việt Nam.

(1) NGUYỄN TÀI THƯ (Cb). *Lịch sử Phật Giáo Việt Nam*. Nxb KHXH, Hà Nội, 1988, tr. 21-22. THÍCH ĐỨC NGHIỆP. *Đạo Phật Việt Nam*. Thành hội Phật giáo TP. HCM, 1995, tr. 29-34.

(2) NGÔ VĂN DOANH. *Chùa Một Cột - từ kiến trúc Mandala tới Liên hoa đài*. Nội san Nghiên cứu Phật học, số 13/1994, tr. 29.

(3) *Sớ*: giấy ghi tên họ, tuổi của người cầu an và cầu siêu, dành cho lễ cúng tại bàn Phật.

Diệp: dành cho người chết (đã lâu hoặc mới) cúng tại bàn vong. Phần chi tiết này xem thêm: TRẦN HỒNG LIÊN. *Đạo Phật trong cộng đồng người Việt ở Nam Bộ Việt Nam*. Nxb KHXH, Hà Nội, 1995, tr.192.

(4) Có nghĩa là: Đạo Phật là nhập thế chứ không phải yếm thế. Từ bi là sát sinh để cứu độ chúng sinh.

MỘT VÀI NGUYÊN NHÂN DẪN ĐẾN HẠN CHẾ ẢNH HƯỞNG CỦA CÁC TÔN GIÁO NGƯỜI VIỆT ĐẾN CÁC TỘC NGƯỜI KHÁC Ở ĐỒNG BẰNG SÔNG CỬU LONG

(Cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX)

Ngô Văn Lệ^()*

1. Cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX ở đồng bằng sông Cửu Long đã ra đời nhiều tôn giáo. Những tôn giáo này xuất hiện và phát triển rất nhanh có ảnh hưởng đến một bộ phận dân cư, làm tăng thêm tính đa dạng, phong phú của vùng đất Nam Bộ vốn đã rất đa dạng và phong phú. Những tôn giáo này ra đời như một trào lưu phản kháng của đại bộ phận người dân lao động trước những chính sách hà khắc của nhà nước phong kiến. Đây là những tôn giáo địa phương, do những đặc điểm có tính đặc thù của vùng đất Nam Bộ đã dẫn đến sự ra đời của những tôn giáo đó. Cũng do tính đặc thù của vùng đất Nam Bộ (như điều kiện địa lý, môi sinh, môi trường, dân cư...) mà ở các vùng khác không có nên các tôn giáo này chỉ hình thành ở Nam Bộ. Những điều kiện dẫn đến sự ra đời các tôn giáo ở Nam Bộ cũng chính là những nguyên nhân chế

^(*) PGS. TS. Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn TP. HCM.

định sự lan tỏa của những tôn giáo này⁽¹⁾. Một vấn đề khác cũng rất đáng được quan tâm trong việc nghiên cứu những tôn giáo ở Nam Bộ. Đó là lý giải vì sao các tôn giáo hình thành ở Nam Bộ cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX chỉ xuất hiện trong cộng đồng người Việt, còn ở các tộc người khác lại không có hiện tượng này. Lý giải vì sao tuy người Việt cùng cộng cư lâu đời với các thành viên của các tộc người khác (như Khmer, Hoa, Chăm) mà các tôn giáo mới ra đời ở người Việt lại không lan tỏa sang các tộc người khác, như là một biểu hiện của sự giao lưu văn hóa.

Trong bài viết này chúng tôi thử nêu lên một vài kiến giải, góp phần làm sáng tỏ những hiện tượng văn hóa tộc người đã xảy ra ở vùng đất Nam Bộ cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX.

2. Như chúng ta đều biết Nam Bộ - mà cụ thể là đồng bằng sông Cửu Long - là nơi duy nhất ở nước ta có các tộc người thiểu số sinh sống bên cạnh người Việt. Ngày nay ở đồng bằng sông Cửu Long bên cạnh người Việt còn có thành viên của nhiều tộc người cùng cư trú, cùng tham gia vào việc khai khẩn vùng đất này để trở thành vùng đồng bằng phì nhiêu nhất nước. Vào cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX ở đồng bằng sông Cửu Long về cơ bản có 4 tộc người cư trú. Đó là người Việt, người Khmer, người Hoa và người Chăm. Bốn tộc người này có mặt ở đồng bằng sông

Cửu Long vào những thời điểm khác nhau do những biến động của lịch sử. Nhưng trải qua một quá trình lịch sử lâu dài, trên vùng đất này đã xảy ra quá trình giao lưu văn hóa. Cùng tham gia vào công cuộc khai khẩn vùng đất mới, cùng chung lưng đấu cật chống kẻ thù chung và cùng với việc gia tăng dân số đã dẫn đến mở rộng về mọi phương diện trong giao tiếp, đến cộng cư, sống xen kẽ ngày càng mạnh mẽ. Một quá trình đan xen, giao tiếp văn hóa diễn ra mạnh mẽ trong nhiều thế kỷ tạo nên một nền văn hóa sông nước mang những sắc thái riêng của vùng. Nhưng tại sao các tôn giáo ra đời trong xã hội của người Việt cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX lại không thâm nhập và có ảnh hưởng trong các tộc người Khmer, Hoa, Chăm. Lý giải được những vấn đề vừa nêu trên một cách cơ bản vừa có ý nghĩa khoa học, vừa có ý nghĩa thực tiễn.

Theo chúng tôi, sở dĩ các tôn giáo ra đời trong xã hội người Việt, mà không lan tỏa, ảnh hưởng đến các tộc sống xung quanh, chính là bị sức cản của những tổ chức tộc người - tôn giáo của các tộc người này đã được hình thành trong quá trình phát triển lâu dài, tạo thành lớp vỏ chắc chắn ngăn chặn những ảnh hưởng từ bên ngoài làm phá vỡ cấu trúc tộc người xã hội, mà trước hết là những tôn giáo truyền thống của họ. Cho dù đã xảy ra quá trình giao lưu văn hóa - quá trình này diễn ra thường xuyên với các mức độ khác nhau, nhưng những yếu tố văn hóa mới (là các tôn giáo

mới), chưa đủ sức phá vỡ nền tảng văn hóa (ở đây hiểu là những tôn giáo đã có một vị trí hết sức quan trọng trong đời sống xã hội của các tộc người Khmer, Chăm) của các tộc người này. Chỉ có khi nào những yếu tố văn hóa ngoại nhập đủ mạnh để phá vỡ nền tảng văn hóa đã tạo nên sắc thái riêng của chính tộc người đó và thay thế vào đó một nền tảng mới, lúc đó mới có cơ hội phá vỡ được (có thể dùng biện pháp hành chính, hay dùng bạo lực áp đặt). Nhưng điều đó không hoàn toàn dễ dàng có thể đạt được. Bởi vì, ngay cả trong trường hợp đồng hóa, cưỡng bức tức là áp đặt những yếu tố văn hóa ngoại lai cho một tộc người bằng các biện pháp hành chính hay bạo lực cũng không bao giờ xảy ra một chiều. Sức đối kháng bành trướng văn hóa ngoại lai là rất mạnh, có thể bộc lộ bằng các cuộc phản kháng hay ngầm ngầm, dưới nhiều hình thức khác nhau.

3. Trở lại vùng đồng bằng sông Cửu Long vào cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX, chúng ta thấy tình hình của các cộng đồng tộc người như sau:

Về cộng đồng người Chăm. Người Chăm Islam (Hồi giáo) là một bộ phận của người Chăm Ninh Thuận, Bình Thuận, do nhiều nguyên nhân khác nhau di cư sang Campuchia vào thế kỷ XVII - XVIII và định cư ở Châu Đốc (An Giang) vào thế kỷ XIX⁽²⁾. Tại Châu Đốc, người Chăm cư trú trong các palay (tướng

đương với làng của người Việt). Mỗi một palay có từ 50 đến 70 hộ, cũng có những palay có trên 100 hộ. Điều hành và quản lý xã hội là Hội đồng bộ lão có hai chức năng xã hội chủ yếu: *Một là*, duy trì tập quán Chăm cổ truyền, bảo đảm mối quan hệ tình cảm giữa các hộ người Chăm trong các palay. *Hai là*, khuyến khích và giúp đỡ các giáo sĩ Islam phát triển tôn giáo trong cộng đồng Chăm. Hội đồng bộ lão trong xã hội người Chăm - Islam Châu Đốc là một tổ chức quyền lực tượng trưng trong xã hội Chăm. Bởi vì, mọi khía cạnh có liên quan đến đời sống hàng ngày của người Chăm Islam không phải do Hội đồng bộ lão quyết định, mà do tổ chức Islam của những nhà thờ Islam và tổ chức chức việc quyết định.

Xét về mọi ý nghĩa của một cơ quan quyền lực thì đây là hai tổ chức có quyền lực thực sự trong xã hội người Chăm Islam. Trong nội bộ người Chăm Islam thì chính tổ chức nhà thờ Islam chi phối toàn bộ đời sống của người Chăm. Tuy nhiên, về chức năng đối ngoại thì tổ chức nhà thờ Islam lại không giữ vai trò chi phối, mà chức năng đó thuộc về tổ chức "chức việc". Tổ chức "chức việc" trong xã hội Chăm - Islam được xem như là một cơ quan đại diện của người Chăm về mọi mặt với các chính quyền bên ngoài. Với cơ chế quản lý xã hội như vậy đã làm giảm đi tính năng động của từng thành viên, làm hạn chế sự hòa nhập với các cộng đồng dân cư khác. Hơn thế nữa,

Islam và sinh hoạt Islam đã trở thành nếp sống của cộng đồng Chăm Islam, ảnh hưởng sâu sắc đến mọi mặt phong tục tập quán của họ, thì lại có cơ sở vững vàng để cho cơ chế quản lý như đã được trình bày trên có điều kiện tồn tại. Cho nên, những yếu tố văn hóa mới, những tôn giáo mới trong xã hội người Việt - không có những điều kiện thuận lợi để có thể thu nhập vào xã hội Chăm - Islam ở đồng bằng sông Cửu Long, mặc dù những tôn giáo mới này có xu hướng phát triển và ảnh hưởng đến một bộ phận dân cư người Việt cùng cộng cư với người Chăm.

Về cộng đồng người Khmer. Người Khmer là cư dân bản địa đã sinh sống lâu đời ở đồng bằng sông Cửu Long trước khi có các đợt di dân của người Việt, người Hoa, người Chăm đến vùng đất này. Là cư dân nông nghiệp sinh sống trên một vùng rộng lớn, trải qua một quá trình lâu dài, đến thời điểm có các đoàn di dân đến cùng cộng cư với họ, thì người Khmer đã đạt tới một trình độ phát triển cao. Trên cơ sở của một nền văn minh nông nghiệp, người Khmer, trong xã hội của mình đã hình thành một cơ chế xã hội phù hợp. Hình thái cư trú của người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long là phum, sóc. Xét về phương diện cấu trúc thì các phum, sóc thực chất là những công xã nông thôn, còn mang dấu vết của những công xã gia tộc. Phum, sóc của người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long không chỉ là đơn vị cư trú đơn thuần, mà còn là

tổ chức xã hội truyền thống của họ ở vùng nông thôn. Tính chất tự quản của những phum, sóc rất rõ trong việc lựa chọn những người đứng đầu của các phum, sóc. Tính chất khép kín của các phum, sóc lại bị chi phối bởi tôn giáo càng làm cho sự hòa nhập khó có điều kiện để thực hiện. Phật giáo Tiểu thừa đã từ lâu có một vị trí quan trọng trong việc sinh hoạt của người Khmer. Vị trí của Phật giáo trong xã hội nông thôn ở người Khmer thật đặc biệt. Nó không chỉ ảnh hưởng đến văn hóa, tâm lý, tập quán mà còn chi phối cả cơ cấu quản lý xã hội truyền thống của người Khmer. Ở mỗi sóc đều có chùa Khmer được xây cất nơi cao ráo, thường ở giữa khoảng rừng nhỏ trồng cây sao cao vút. Chùa là một quần thể kiến trúc quan trọng nhất trong khu vực cư trú của người Khmer. Nó là trung tâm sinh hoạt tôn giáo, văn hóa, xã hội là nơi bảo lưu và truyền dẫn những giá trị văn hóa truyền thống từ thế hệ này đến thế hệ khác. Người nông dân Khmer vừa là thành viên của phum, sóc, vừa là những tín đồ Phật giáo. Họ không phân biệt thần quyền và pháp quyền. Một cơ chế xã hội mà tôn giáo không chỉ có ảnh hưởng đến mọi mặt của đời sống, mà còn chi phối đến những khía cạnh đó sẽ tạo nên những sức mạnh tiềm ẩn ngăn chặn những yếu tố văn hóa ngoại nhập, làm cho nó không có cơ hội du nhập vào làm suy yếu tính thống nhất của nền văn hóa dân tộc. Trong trường hợp ở đồng bằng sông Cửu Long, những tôn giáo ra đời trong

xã hội người Việt đã không đủ mạnh vượt qua hàng rào cản vô hình nhưng rất hữu hiệu đã được hình thành trong tiến trình lịch sử lâu dài, tạo nên sức mạnh trường tồn của người Khmer Nam Bộ. Hay nói cách khác, đối với người Khmer Nam Bộ những gì xa lạ với Phật giáo truyền thống sẽ không có cơ hội du nhập và phát triển.

Về cộng đồng người Hoa. Họ có mặt ở vùng đồng bằng sông Cửu Long sau sự kiện năm 1679, chúa Nguyễn cho phép một số quan lại và dân do Trần Thượng Xuyên, Dương Ngạn Địch, Hoàng Tiến, những quan lại và cư dân không tuân phục nhà Thanh, có chủ trương khôi phục nhà Minh. Lúc đầu họ sang với mục đích tá túc, xây dựng lực lượng để về chống lại nhà Thanh. Nhưng sau này do tình hình Trung Quốc ngày càng bi thảm, cơ hội phục hồi nhà Minh không còn, nên hầu hết số người Hoa di tản, lần lượt lấy vợ, gả chồng với người địa phương và danh từ Minh Hương qua một số thế hệ nhập thân hoàn toàn vào dân tộc Việt Nam⁽³⁾. Những đoàn sau này không di dân xuống các tỉnh đồng bằng sông Cửu Long nhiều như trước đây, mà chủ yếu dừng lại ở địa bàn Biên Hòa, Mỹ Tho, TP. Hồ Chí Minh ngày nay⁽⁴⁾. Nếu quả đúng như vậy thì ở đồng bằng sông Cửu Long vào cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX không có cộng đồng người Hoa theo đúng nghĩa của nó. Vào thời điểm xuất hiện các tôn giáo trong xã hội người Việt cuối

thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX, người Hoa sinh sống chủ yếu ở TP. Hồ Chí Minh và các tỉnh miền Đông Nam Bộ ngày nay, nên không chịu ảnh hưởng - đã nằm vùng ngoại vi. Điều đó cũng tất nhiên vì sao các tôn giáo của người Việt ra đời trong bối cảnh chung của Nam Bộ lại không có ảnh hưởng đến xã hội người Hoa. Hơn thế nữa, người Hoa di dân đến các vùng đất mới thường quần cư theo các mối quan hệ thân tộc hay quan hệ đồng hương, đồng tộc, nên có cơ hội và những điều kiện bảo lưu các giá trị văn hóa truyền thống, dị ứng với những yếu tố văn hóa xa lạ với truyền thống.

4. Như vậy, chúng tôi đã trình bày một số nét chính về tổ chức tộc người - xã hội - tôn giáo của các tộc người sinh sống ở đồng bằng sông Cửu Long cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX - thời điểm hình thành các tôn giáo trong xã hội người Việt. Qua đó cũng đã phần nào nêu lên những nguyên nhân làm cho các tôn giáo ra đời trong xã hội người Việt đã không có cơ hội du nhập vào các tộc người cùng cộng cư với người Việt. Theo chúng tôi thì nguyên nhân làm cho các tôn giáo mới ra đời ở trong xã hội người Việt ở Nam Bộ vào cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX không có ảnh hưởng đến các tộc người cùng cộng cư với người Việt là do ở các tộc người Khmer, Hoa, Chăm đã hình thành những yếu tố văn hóa truyền thống lại chịu ảnh hưởng sâu sắc của các tôn giáo vốn chi phối đến các khía cạnh đời sống cũng như thiết chế xã hội của các

cư dân đó. Hơn nữa, những tôn giáo mới ra đời trong giáo lý có tiếp nhận một số những nghi thức, giáo lý của các tôn giáo khác chưa đủ thời gian kết dính để có đủ khả năng tác động sâu rộng làm phá vỡ hay thâm nhập vào các cộng đồng cư dân đang theo những tôn giáo gắn liền với những nét văn hóa tộc người.

Thực ra, trong suốt quá trình cộng cư giữa các tộc người thiểu số với người Việt ở đồng bằng sông Cửu Long đã diễn ra quá trình giao lưu văn hóa.

⁽¹⁾ NGÔ VĂN LÊ. *Thử nêu lên một số nguyên nhân dẫn đến sự ra đời của các tôn giáo ở người Việt cuối thế kỷ XIX - đầu thế kỷ XX*. Trong: Những vấn đề dân tộc, tôn giáo ở miền Nam. Nxb TP. HCM, 1994.

⁽²⁾ Xem: *Vấn đề dân tộc ở đồng bằng sông Cửu Long*. Nxb KHXH, Hà Nội, 1991. *Văn hóa và dân cư đồng bằng sông Cửu Long*. Nxb KHXH, Hà Nội, 1990.

⁽³⁾ *Địa chí TP. Hồ Chí Minh*. Nxb TP.HCM, 1987, tr.428.

⁽⁴⁾ TRẦN QUÝ THIÊN. *Bước đầu khảo sát về thờ cúng trong gia đình của người Hoa gốc Quảng Châu ở TP. Hồ Chí Minh*. Luận văn tốt nghiệp khoa Lịch sử, Đại học Tổng hợp TP.HCM, 1992.

NHỮNG CẤM KỴ TRONG HÔN NHÂN VÀ GIA ĐÌNH CỦA LUẬT LỆ NƯỚC TA - MỘT CÁI NHÌN TỪ BỐI CẢNH NAM BỘ

Đinh Văn Liên^()*

Hôn nhân và gia đình tạo nên một đơn vị cơ sở cơ bản của cộng đồng xã hội, chính sự hài hòa ổn định của đơn vị cơ sở cơ bản này đảm bảo sự hài hòa ổn định của toàn xã hội, nên từ rất sớm trong truyền thống văn hóa của dân tộc đạo lý, luật tục và luật pháp đã đề ra nhiều nguyên tắc để bảo vệ hạt nhân gia đình. Gia đình hạnh phúc và bền vững, ổn định và phát triển hài hòa là mục đích của sự bảo vệ của toàn xã hội và của mỗi gia đình. Từ đó xuất hiện những cấm kỵ trong hôn nhân và gia đình của người Việt, cấm kỵ những hành vi trái đạo lý, những hành vi được coi là tội lỗi xuất phát từ nhiều nguyên nhân tác hại đến các mối quan hệ luân thường trong gia đình, dòng họ và ngoài xã hội. Những cấm kỵ này dần dần trở thành những thiết chế văn hóa, những nguyên tắc của lối sống dân tộc, được dư luận đồng tình và pháp luật nhà nước ghi nhận. Nhưng những cấm kỵ này không

^(*) TS. Viện Khoa học Xã hội tại TP. HCM.

phải bất di bất dịch, mà nó thay đổi, mất đi và phát triển theo đà phát triển của xã hội, theo những quy luật tư tưởng, tín ngưỡng mà xã hội đó thừa nhận và tuân theo, theo những tiến bộ của khoa học kỹ thuật và theo những chế định của luật pháp của từng thời đại, từng nhà nước.

Từ thế kỷ XV cho đến thế kỷ XIX, Nho giáo chi phối sâu sắc xã hội phong kiến Việt Nam, nhất là trong những quan niệm về hôn nhân và gia đình. Theo Nho giáo thì hôn nhân là sự kết hợp kết hợp giữa hai dòng họ vì lợi ích tối cao của hai dòng họ thông qua việc lưu truyền nòi giống, thờ tự và bảo vệ tài sản kế thừa, nên nhất thiết phải do cha mẹ sắp đặt thì mới có giá trị. Điều này được ghi nhận từ thời nhà Lê. Điều 314 Quốc triều Hình luật quy định chủ hôn là cha mẹ, nếu cha mẹ đã chết thì anh em tôn tộc hay trưởng họ, nếu không có ông bà, cha mẹ thì người thân thuộc đứng ra làm chủ hôn. Điều này được thừa nhận trong xã hội Việt Nam cho đến thế kỷ XIX. Trong Hoàng Việt luật lệ thời Gia Long Điều 94 qui định: "Cưới gả đều do ông bà, cha mẹ làm chủ hôn. Nếu không có ông bà thì do những người thân thuộc khác làm chủ hôn. Con gái đến tuổi lấy chồng mà cha đã chết thì mẹ làm chủ hôn". Điều tưởng như bất hợp lý này từng tạo nên biết bao bi kịch trong tình yêu trai gái của nhiều thế hệ, nếu như họ yêu nhau mà giữa hai gia đình, hai dòng họ có những mâu thuẫn không giải tỏa

được, mà quyền quyết định lại ở cha mẹ chứ không phải ở những kẻ phải sống đời với nhau.

Mãi đến thời Pháp thuộc, khi những định chế Nho giáo bắt đầu nhường chỗ cho những quan điểm mới thoáng hơn, tôn trọng tự do cá nhân hơn của phương Tây vì việc kết hôn là do hai bên nam nữ bằng lòng tự nguyện, được quy định ở Điều 76 Dân luật Bắc Kỳ và Hoàng Việt Trung Kỳ hộ luật. Tuy đây là một điểm tiến bộ, song những chế định cũ vẫn còn ảnh hưởng khi Điều 77, 78 Dân luật Bắc Kỳ và Hoàng Việt Trung Kỳ hộ luật còn ghi rõ: "Việc kết hôn phải được cha mẹ đồng ý, nếu mẹ không bằng lòng thì chỉ cần người cha đồng ý là đủ, nếu cha mẹ chết hoặc không đồng ý thì chỉ cần ông bằng lòng là đủ; nếu không có cha mẹ, ông bà hoặc có mà không thể bày tỏ ý kiến vì người vị thành niên dưới 21 tuổi, con trai cũng như con gái phải có người giám hộ bằng lòng mới được kết hôn".

Ngày nay, ở nước ta tự do hôn nhân là điều được xã hội thừa nhận và pháp luật bảo hộ. Luật Hôn nhân và Gia đình năm 1986 của nước Cộng hòa xã hội chủ nghĩa Việt Nam quy định nam từ 20 tuổi trở lên, nữ từ 18 tuổi trở lên mới được kết hôn (Điều 5), và việc kết hôn do nam nữ tự nguyện quyết định, không bên nào được ép bên nào, không ai được cưỡng ép hoặc cản trở (Điều 6).

Thực tế trong cuộc sống, việc hôn nhân thường đi kèm với những tục lệ thường khi rất nặng nề như môn đăng hộ đối, thách cưới, tiền cheo... Nam Bộ, vùng đất mới của phương Nam, nơi quy tụ những lưu dân phản kháng lại những chế định khắc nghiệt của phong kiến thống trị, nơi thuộc địa chính trị và văn hóa của Pháp hàng trăm năm, đã có những quan niệm cởi mở hơn về tình yêu và hôn nhân. Giữa bao la của một vùng đất trời mới khai phá, trong cái cô đơn trước những thử thách của một vùng thiên nhiên hoang dã, cái tình của người Nam Bộ sâu nặng hơn cái lễ giáo gia phong:

“Dao phay chín ngọn em bắt trọn có một mình,
Chết thời em chịu chết,
Biểu buông tình em không buông”.

Hay:

“Phụ mẫu đánh quật quạ quật quại,
Đem anh trao tại nhánh bần
Rồi đứt dây rớt xuống
Em vẫn lần theo anh”.

(Cao dao Nam Bộ)

Những cấm kỵ trong hôn nhân phụ thuộc rất nhiều vào quan điểm và trật tự xã hội đương thời, vì

lợi ích của gia đình và dòng họ. Có những cấm kỵ liên quan đến sinh học, dòng máu; có những cấm kỵ do những tục lệ được xã hội thừa nhận; có những cấm kỵ để bảo vệ trật tự, thiết chế gia đình và xã hội, phòng ngừa hôn nhân không bị lợi dụng vì những mục đích đen tối.

Quốc triều Hình luật (QTHL) thời Lê và Hoàng Việt luật lệ (HVLL) thời Nguyễn cấm kết hôn khi đang có tang cha, mẹ hoặc tang chồng (Điều 317 QTHL và Điều 98 HVLL, cấm kết hôn khi cha, mẹ bị giam cầm tù tội (Điều 318 QTHL và 99 HVLL). Nếu cưới chạy tang hay bản thân người bị giam cầm cho phép thì hôn nhân có thể được tiến hành, nhưng không được tổ chức ăn uống linh đình.

Đối với hôn nhân nội tộc, truyền thống văn hóa của dân tộc ta rất khắt khe và coi đó là điều cấm kỵ và ghép việc đó vào tội loạn luân hay thông gian. Điều 319 QTHL quy định: "Phàm lấy cô, dì, chị, em, kế nữ (tức con riêng của vợ), cùng họ hàng thân thích tức là giá thú phi loại, đều luận theo tội gian thông". Còn Điều 100, 101, 102 HVLL quy định cấm kết hôn giữa những người cùng họ và cùng chung một ông tổ, kể cả giữa những người trong họ bậc trên và bậc dưới; cấm lấy vợ cả và vợ lẽ của bà con làm vợ mình. Như vậy, dưới thời phong kiến việc cấm kỵ trong hôn nhân mở rộng ra những người bà con xa (cùng chung đầu

ông tổ) và cả những người không cùng huyết thống (vợ cả và vợ lẽ của bà con) và phạm trù "cùng họ hàng thân thích" là rất rộng.

Ngoài các cấm kỵ trên, thời phong kiến ở nước ta còn có quy định một số trường hợp khác không được kết hôn mà việc kết hôn đó có thể gây ảnh hưởng tới vương quyền, trật tự đẳng cấp xã hội, coi như xâm phạm những nguyên tắc đạo đức chính yếu trong xã hội. Đó là:

- Cấm quan lại và con cháu không được lấy hát xướng làm vợ (Điều 323 QTHL).
- Cấm học trò lấy vợ của thầy học đã chết; anh, em lấy vợ của em, anh đã chết (Điều 324 QTHL).
- Cấm quan lại ở biên trấn kết thông gia với tù trưởng vùng đó (Điều 334 QTHL).
- Cấm các quan ty ở trấn ngoài lấy đàn bà con gái trong hạt mình làm quan (Điều 316 QTHL).
- Cấm lấy đàn bà con gái phạm tội đang trốn tránh (Điều 388 QTHL).

Đặc biệt, pháp luật nước ta ngày xưa không ngăn cấm chế độ đa thê, nhưng quy định phải tôn trọng trật tự thê thiếp trong quan hệ giữa vợ cả, vợ lẽ và nàng hầu. Điều 309 QTHL quy định: "Lấy thiếp làm vợ cả sẽ phải tội; vì yêu nàng hầu mà thờ ơ với vợ cả phải tội biếm, nếu vợ thừa thì mới bị tội". Điều 96 HVLL quy định: "Đem vợ cả làm thành vợ lẽ sẽ phải

phạt 100 trường. Khi vợ cả còn sống, lấy vợ lẽ làm vợ lẽ và lấy vợ lẽ làm vợ cả, phạt 90 trường và phải sửa đổi lại. Đã có vợ cả mà lấy vợ cả nữa phải phạt 90 trường và phải ly dị với vợ sau".

Dưới thời Pháp thuộc, những quan điểm của Nho giáo phong kiến trong hôn nhân đã bị loại bỏ khỏi luật, do đó những quan hệ của quan triều, hình luật và thứ bậc cấm kỵ trong hôn nhân đã không bị đưa vào luật. Luật pháp thời Pháp thuộc quy định cấm kết hôn trong các trường hợp sau:

- Giữa những người thân thích về trực hệ và một số người thuộc bàng hệ (Điều 74 Dân luật Bắc Kỳ - DLBK và Hoàng Việt Trung Kỳ hộ luật - HVTKHL). Hoàng Việt Trung Kỳ hộ luật còn quy định cấm kết hôn giữa chồng và con gái riêng của vợ hoặc giữa vợ góa với con trai riêng của chồng (Điều 74).

- Không được lấy vợ thứ nếu chưa lấy vợ chính (Điều 81 DLBK và Điều 79 HVTKHL).

Do ảnh hưởng của tư tưởng phong kiến mà pháp luật thời kỳ này còn quy định cấm kết hôn trong khi một trong hai bên kết hôn có tang cha hoặc tang mẹ (thời kỳ chịu tang là 27 tháng); nếu lễ kết hôn đã làm trước khi phát tang (cưới chạy tang) thì việc kết hôn có giá trị. Nếu vợ chết thì chồng chỉ được lấy người khác khi đã hết tang vợ chính (1 năm); đàn bà góa phải chịu tang chồng 27 tháng rồi mới được tái giá; người vợ đã

ly dị chỉ được cải giá sau khi ly dị được 10 tháng (Điều 84 HVTKHL và DLBK).

Ngoài ra việc kết hôn còn bị vô hiệu khi: việc kết hôn không khai báo với hội lại (hoặc hương bộ) (Điều 82 DLBK và Điều 83 HVTKHL); một trong hai bên kết hôn bị bệnh tâm thần (Điều 84 DLBK và HVTKHL); khi người đàn bà trước đã có giá thú làm chính thất hay thứ thất mà chưa tiêu hôn (Điều 82 DLBK và HVTKHL). Nếu việc kết hôn mà do một bên bị lừa dối hay bị cưỡng ép thì có thể xin tòa án cho tiêu hôn (Điều 86, 87 DLBK và HVTKHL).

Luật Hôn nhân và Gia đình năm 1986 của nhà nước ta có một bước tiến bộ rất lớn so với luật pháp thời phong kiến và thời thực dân Pháp thống trị, nó thừa nhận tính tự do của hôn nhân và tính chủ động, tự nguyện của hai bên chủ thể hôn nhân cũng như bảo vệ một cách khoa học sự nối dõi, di truyền trong hôn nhân. Điều 7 trong luật Hôn nhân và Gia đình năm 1986 cấm kết hôn trong các trường hợp sau đây:

- Đang có vợ hoặc chồng.
- Đang mắc bệnh tâm thần không có khả năng nhận thức hành vi của mình, đang mắc bệnh hoa liễu.
- Giữa những người cùng dòng máu về trực hệ, giữa anh chị em cùng cha mẹ, cùng cha khác mẹ hoặc cùng mẹ khác cha; giữa những người khác có họ trong phạm vi ba đời.

- Giữa cha mẹ nuôi và con nuôi.

Hôn nhân trước hết là chuyện của hai người, là kết quả của tình yêu và được pháp luật bảo vệ để xây dựng một hạt nhân gia đình mới và di truyền, phát triển nòi giống. Những quan hệ dòng họ, môn đăng, những cấm kỵ liên quan đến nghề nghiệp phong kiến là thứ yếu để tham khảo, chứ không phải là những cấm kỵ phải đưa vào luật như luật pháp thời phong kiến quy định.

Đối với người nông dân Nam Bộ, những người sớm từ bỏ những quan hệ phong kiến và dám thách thức với những vùng đất mới phương Nam thì đạo lý và lễ thường tình là hai điều chi phối tư tưởng, cuộc sống cũng như quan điểm hôn nhân gia đình của họ. Vốn là những nông dân ít học, ít thông hiểu luật lệ cũng như những quy định phiền toái của giai cấp phong kiến thống trị, đạo lý và lễ thường tình là cái vốn văn hóa lâu đời của dân tộc Việt, đã ăn sâu máu huyết và chi phối mọi hành vi của người Nam Bộ. Và, họ yêu, ghét, sống chết một cách giản dị, chân thật và cũng thấu tình đạt lý như Lục Vân Tiên đã làm.

"Ngó lên rừng thấy cặp cu đương đá
Ngó về Rạch Giá thấy cặp cá đương đua
Lập miếu thờ vua
Lập trang thờ mẹ, lập chùa thờ cha".

(Ca dao Nam Bộ)

Và chuyện lứa đôi hôn sự:

“Trông lên chữ ử

Ngó xuống chữ ư

Anh thương em thủng thảng em ử

Chớ anh đừng thương vội phụ mẫu từ nghĩa em”.

(Cao dao Nam Bộ)

Chính những suy nghĩ đơn giản, truyền thống và khoa học này mà trong hôn nhân và gia đình của người Nam Bộ đã bắt gặp những quan điểm rất mới trong bộ Luật Hôn nhân và Gia đình năm 1986 của nhà nước ta. Tuy rằng, trong cuộc sống muôn hình vạn trạng, không phải không có những quan niệm cũ kỹ, lạc hậu, thậm chí vụ lợi đã làm nên những bi kịch lứa đôi ở Nam Bộ, nhưng rõ ràng hôn nhân tự do, bình đẳng và trong sáng vẫn là hướng chủ đạo trong tư duy và cuộc sống của người Nam Bộ.

Gia đình Việt Nam xưa là loại hình gia đình theo quan niệm của lễ giáo phong kiến, trong đó người chồng được coi là người chủ gia đình (gia trưởng), còn người vợ có một vị trí phụ thuộc, phải có đủ tứ đức: công, dung, ngôn, hạnh và phải tuân theo nguyên tắc “tam tông”: tại gia tông phụ (ở nhà theo cha), xuất giá tông phu (lấy chồng theo chồng), phu tử tông tử (chồng chết theo con). Tuy nhiên, luật pháp và xã hội Việt

Nam cũng dành cho người phụ nữ một vị trí quan trọng xứng đáng khi quy định những nghĩa vụ giữa hai vợ chồng là: nghĩa vụ cùng chung sống, vợ chồng có nghĩa vụ giúp đỡ nhau và vợ có nghĩa vụ trung thành với chồng. Nếu làm trái với những nghĩa vụ này là điều cấm kỵ và theo pháp luật phong kiến là phải bị trừng phạt.

Đối với nghĩa vụ cùng chung sống, có những cấm kỵ được đưa vào luật như: Việt Nam theo chế độ phụ hệ nên trừ những trường hợp đặc biệt "chiêu tể dưỡng lão, nghĩa tể, lấy công trừ vào chi phí cưới xin mà nhà vợ lo liệu..." thì người con trai không được ở rể (Điều 94, 76 HVLL). Luật pháp thời Lê còn quy định, người đàn bà tự ý bỏ chồng ra đi thì phải chịu những hình phạt nghiêm khắc; bị xử tội đồ *làm xuy thất tỳ* (làm nô tỳ phục dịch ở nhà bếp). Nếu bỏ đi lấy chồng khác thì bị xử tội đồ *làm thung thất tùy* (phục dịch ở nhà xay lúa, giã gạo) (Điều 231 QTHL).

Hoàng Việt luật lệ, sao chép luật nhà Thanh bên Trung Quốc, ấn định những hình phạt cho tội này rất nặng. Điều 108 HVLL quy định phạt 100 trượng người đàn bà bỏ trốn nhà chồng, nếu t ốn đi sau đó cải giá thì bị phạt tội giảo gian hậu, người chồng có quyền tùy ý gả hay bán vợ cho người khác. Điều này là luật lệ của xã hội phong kiến Trung Quốc không được xã hội nước ta chấp nhận.

Người chồng cũng có nghĩa vụ cùng sống chung với vợ. Quốc triều Hình luật, Điều 308 quy định: "chồng bỏ lửng vợ 5 tháng thì mất vợ. Nếu vợ đã có con thì cho hạn 1 năm. Vì việc quan phải đi xa thì không theo luật này..."

Đặc biệt, trong thời phong kiến nước ta theo chế độ đa thê nên nghĩa vụ trung thành chỉ đặt ra với người vợ chứ không đặt ra với người chồng. Người chồng không những có quyền lấy nhiều vợ mà còn được phép lấy thêm nàng hầu. Pháp luật thời Lê quy định vợ cả hay vợ lẽ đều bị phạt tội lưu, điền sản của họ phải chuyển sang cho người chồng (Điều 401 QTHL). Còn Hoàng Việt luật lệ (Điều 332) thời nhà Nguyễn thì nghiêm khắc hơn, quy định phạt người vợ thông gian và gian phu 100 trượng và chồng được tùy ý gả bán vợ cho người khác. Pháp luật thời phong kiến đã làm hạ thấp phẩm giá của người phụ nữ, tạo cho họ một sự phụ thuộc rất lớn vào người chồng và nhà chồng, thay vì tạo sự ổn định thì tạo ra biết bao nghịch cảnh cho lứa đôi tuổi trẻ.

Ngay thời Pháp thuộc, dù du nhập văn hóa phương Tây có tiến bộ hơn trước, nhưng thời Pháp thuộc vẫn công nhận chế độ đa thê và dành cho người chồng rất nhiều quyền hành. Chồng phải bảo hộ vợ chính, vợ thứ, chồng là người chủ gia đình (gia trưởng) (Điều 92, 95 DLBK và HVTKHL)... và người chồng

thay mặt vợ trong mọi quan hệ giao dịch và nắm giữ di sản của gia đình và các tài sản khác.

Luật Hôn nhân và Gia đình năm 1986 của nhà nước ta là một bộ luật rất tiến bộ về mặt hôn nhân và gia đình, nó loại trừ chế độ phong kiến gia trưởng trong gia đình và loại bỏ, không thừa nhận chế độ đa thê trong xã hội Việt Nam, lập lại chế độ hôn nhân một vợ một chồng trên cơ sở tình yêu, sự kính trọng, bình đẳng trong nghĩa vụ và quyền lợi trong gia đình và xã hội. Vợ, chồng có nghĩa vụ và quyền lợi ngang nhau về mọi mặt trong gia đình (Điều 10); vợ, chồng có nghĩa vụ chung thủy với nhau, thương yêu, quý trọng, chăm sóc, giúp đỡ nhau tiến bộ, cùng nhau thực hiện sinh đẻ có kế hoạch, chồng có nghĩa vụ tạo điều kiện cho vợ thực hiện tốt chức năng làm mẹ (Điều 10). Luật Hôn nhân và Gia đình năm 1986 cũng không đặt ra nhiều cấm kỵ, chế tài về mặt hình luật như thời phong kiến, mà quy định cho ly hôn nếu xét thấy tình trạng trầm trọng, đời sống chung không thể kéo dài, mục đích của hôn nhân không đạt được (Điều 40).

Đối với người nông dân Nam Bộ, như trên đã nói, họ xuất phát từ những lưu dân ít chữ, không chịu nhiều ảnh hưởng của Nho học phong kiến, đối với họ mục đích của tình yêu là hôn nhân, mục đích của hôn nhân là gia đình. Họ không có nhiều tài sản, không có

nhieu lễ nghi, nhưng có một tấm lòng phóng khoáng, chân thực và rất mực thủy chung. Trừ những chủ điền, những người giàu tiền lăm của, người nông dân Nam Bộ không đủ tiền của để nghĩ đến chế độ đa thê, trên một con thuyền gia đình thì vợ chèo chống chống một cách bình đẳng để tạo ra sự sống một cách vất vả thì còn nghĩ gì đến chuyện gia trưởng thấp cao.

"Đó anh phát công, đây em ra đồng cấy mướn,
Ông trời ổng trở ngọn gió chướng.

Buồn cha chả là buồn

Phải chi em đăng chữ lương tuồng

Gắng công theo bạn cho trọn đường phu thê".

(Ca dao Nam Bộ)

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. VIỆN SỬ HỌC. *Quốc triều Hình luật*. Nxb Pháp lý, Hà Nội, 1991.
2. *Hoàng Việt luật lệ*. Nxb Văn hóa - Thông tin, Hà Nội, 1994.
3. *Một số vấn đề pháp luật dân sự*.

4. *Việt Nam từ thế kỷ XV đến thời Pháp thuộc*. Nxb CTQG, Hà Nội 1998.
5. *Dân ca Nam Bộ: Cửu Long, Bến Tre, Kiên Giang...*
Lê Giang, Lưu Nhất Vũ, 1985.

LỄ HỘI DÂN GIAN NGƯỜI VIỆT Ở NAM BỘ
YẾU TỐ GÓP PHẦN HÌNH THÀNH
VÙNG VĂN HÓA NAM BỘ - NÉT “GẠCH NỐI”
CỦA VĂN HÓA VIỆT NAM VÀ ĐÔNG NAM Á (*)

*Huỳnh Quốc Thắng(**)*

Nam Bộ là địa vực nằm ở cực Nam nước ta, vốn được hình thành chủ yếu trong giai đoạn *tân kiến tạo*, qua nhiều biến động địa chất, nhiều đợt biển tiến, biển lùi dữ dội để ngày nay trở thành một đồng bằng châu thổ lớn của Đông Nam Á và lớn nhất Việt Nam (rộng 63.622 km², chiếm 20% diện tích của cả nước: *Số liệu điều tra tháng 4/1989*). Vùng đất này bao gồm hai tiểu vùng địa lý - sinh thái: vùng phù sa cổ *miền Đông Nam Bộ* và vùng phù sa mới *miền Tây Nam Bộ* (còn được gọi là *vùng đồng bằng sông Cửu Long*). Trên từng tiểu vùng cũng như trên toàn vùng, nhìn chung sinh thái tự nhiên (và xã hội) Nam Bộ vừa phong phú, đa dạng, đồng thời lại vừa có những nét thống nhất cơ bản với thiên nhiên (và xã hội) của cả nước, của khu vực. Trong đó, các sinh hoạt *lễ hội dân*

(*) Bài trích và phát triển từ luận án “Lễ hội dân gian của người Việt ở Nam Bộ (Khía cạnh giao tiếp văn hóa dân tộc) của tác giả.

(**) TS. Trường Cao đẳng Văn hóa Nghệ thuật TP. HCM.

gian (LHDG) của người Việt ở Nam Bộ, một loại hình folklore quan trọng tổng hợp nhiều loại hình folklore khác nhau (phong tục tập quán, tôn giáo tín ngưỡng, ...) có vai trò, vị trí khá đặc biệt trong quá trình hình thành *vùng văn hóa Nam Bộ* và trong mối quan hệ giữa văn hóa Việt Nam với văn hóa các nước thuộc khu vực.

Trước hết chúng ta cần nhấn mạnh một vài yếu tố chung nhất về địa - văn hóa có ý nghĩa quan trọng đối với các quá trình phát triển những sinh hoạt LHDG của người Việt ở Nam Bộ nói riêng và văn hóa Nam Bộ nói chung trong mối quan hệ với văn hóa toàn khu vực. Trên tổng thể bản đồ địa lý Việt Nam và Đông Nam Á, Nam Bộ vốn là một bán đảo lớn hình tam giác với hai mặt giáp biển (Biển Đông và vịnh Thái Lan), đồng thời nằm ở vị trí trung tâm khu vực thuộc địa bàn thuận lợi nhất cho việc giao thông, liên lạc quốc tế về hàng hải (kể cả về hàng không giai đoạn sau này), do đó nó trở thành "*phần nhô ra*" nhiều nhất của nước ta (và cả của Đông Nam Á lục địa) để làm "*cầu nối*" hoặc "*cửa ngõ*" thuận tiện cho việc mở rộng giao lưu, tiếp xúc với các nước trong khu vực và thế giới. Không phải ngẫu nhiên mà người ta đã tìm thấy trong các di chỉ khảo cổ phát hiện ở Nam Bộ thời gian qua, tập hợp rất nhiều dấu vết của các nền văn hóa khác nhau thuộc nhiều nơi trên thế giới, kể cả có sự hội tụ, gặp gỡ bước đầu của văn minh Đông, Tây⁽¹⁾. Điều đó

cùng nhiều dẫn chứng khác góp phần minh xác rằng, như nhiều nhà nghiên cứu đã nhận định : từ xa xưa cho đến nay, Nam Bộ thực sự từng là vùng đất ở vào vị trí “ngã tư đường” giao tiếp của các cư dân và các nền văn hóa, văn minh trong khu vực và trên thế giới. Sự giao tiếp như vậy thể hiện qua nhiều lĩnh vực đời sống văn hóa - xã hội, trong đó các sinh hoạt LHDG của người Việt là một trong những nơi thể hiện rõ nét nhất mối quan hệ văn hóa - lịch sử của các dân tộc trong vùng và trong khu vực.

Xét về mặt lịch sử, hệ thống LHDG người Việt ở Nam Bộ được hình thành chủ yếu gắn liền với quá trình di dân và định cư của cộng đồng người Việt từ miền Bắc, miền Trung vào Nam Bộ trên dưới khoảng hơn ba trăm năm qua. Trên vùng đất mới, với nhu cầu văn hóa tâm linh và nhu cầu cộng cảm, nhu cầu gắn kết cộng đồng... người dân Việt ở đây đã tiến hành thực hiện những sinh hoạt tín ngưỡng đơn giản như thờ Phúc thần, thờ Trời, thờ Phật, ... sau đó tiến tới các sinh hoạt lễ hội phức tạp dần. Đặc biệt với ý thức không quên hướng về cội nguồn dân tộc, tín ngưỡng - LHDG thờ thần Thành Hoàng với ý nghĩa là thờ “vị thần của cộng đồng dân cư” địa phương tại chỗ (khô ịg nhất thiết là một ngôi làng khép kín như ở miền B'c) trở thành một sinh hoạt phổ biến khắp vùng Nam Bộ: nó đồng nhất và gắn gũi với anh linh những thế hệ đi trước có công lao mở đất, lập làng, dựng ấp (Tiền Hiền khai khẩn) và

có công trạng mở trường, lập chợ, đắp đường (*Hậu Hiền khai cơ*) cũng như bao gồm các hồn thiêng của anh hùng, liệt sĩ và cả các thần thánh thiêng liêng được mang vào từ vùng quê cũ ở miền Bắc, miền Trung... Các vị thần này có thể là những biểu tượng khí thiêng sông núi như *Thiên Hạ Đô Đại Thành Hoàng Đại Vương* (thần cai quản kinh đô Thăng Long và sau này dưới thời nhà Nguyễn còn được hiểu là thần Thành Hoàng của kinh đô Huế), *Cao Các Đại Vương* (tức Sơn Tinh, thần núi Tản Viên), *Bạch Hạc Đại Vương* (thần sông Bạch Hạc ở Việt Trì, Vĩnh Phú), *Điện Sơn Thành Hoàng Đại Vương* (thần núi Điện Bàn, Quảng Nam)... Hoặc, các thần thánh có gốc tích lịch sử như các vua nhà Lê (Thái Tổ, Thái Tông, Thánh Tông...), *Trần triều hiển thánh Hưng Đạo Đại Vương* (Trần Hưng Đạo), *Hồng Thánh Đại Vương* (Thái úy Phạm Cự Lượng), *Đông Chinh Vương* và *Dục Thánh Vương* (hai hoàng tử con vua Lý Thái Tổ), *Phi Vận Tướng Quân* (Nguyễn Phúc), *Bắc Quân Đô Đốc* (Bùi Tá Hán), *Phó Tham Tướng Lương Phủ Quân* (Lương Văn Chánh) và cả các chúa Nguyễn với nhiều tước hiệu khác nhau. Bên cạnh đó, ngay tại các ngôi đình của Nam Bộ, người ta còn thấy có cả một hệ thống thần linh thuộc tín ngưỡng dân gian mang tính bản địa hoặc mới du nhập trong quá trình cộng cư và giao lưu văn hóa với các dân tộc tại chỗ hoặc trong và ngoài khu vực qua nhiều giai đoạn, như: *Linh Sơn Thánh Mẫu*, *Ngũ Hành Nương Nương*,

Chúa Xứ Thánh Mẫu, Quan Thánh Đế Quân, Cửu Thiên Huyền Nữ, Thiên Hậu Thánh Mẫu, Đại Càn Thánh Nương, Kỳ Nam Tướng Quân, Chúa Lồi, Chúa Sắt, Á Rặc, Trà Viên Tướng Quân, Nặc Non Vương...; riêng những làng đánh cá ven biển còn thờ *Nam Hải Tướng Quân* (tức cá voi, dân địa phương trân trọng gọi là *Cá Ông*); làng có nhiều cù lao, hải đảo, dân chủ yếu sống bằng nghề sông nước hạ bạc thì thờ *Thủy Long Thánh Phi*... Tên gọi, hình thức thờ các thần linh này đôi khi khá phức tạp. Ví dụ, cùng lúc có đình đã thờ cả các nữ thần *Thiên Yana, Bà Chúa Xứ, Bà Chúa Tiên, Bà Chúa Ngọc, Bà Thủy Lon*, ... mà gốc đều vốn là *Ngung Man Nương* hoặc *U ma*, một nữ thần của đạo Bà La Môn nhưng được các dân tộc và các thời đại khác nhau gọi tên khác nhau và đôi khi hiểu khác đi. Do số lượng các thần như vừa nêu quá nhiều nên đa số ngôi đình phải xây thêm những ngôi miếu nhỏ đặt đối diện với đàn Thần Nông hoặc ở ngay bên cạnh hông đình để đưa các vị ấy vào thờ... Ngoài các ngôi đình, miếu như vậy, các LHDG lớn nhất ở Nam Bộ như *Bà Đen* (Tây Ninh), *Bà Chúa Xứ* (Châu Đốc - An Giang) hoặc các LHDG ở khắp các làng, đền... nơi đây nhìn chung đều mang những màu sắc “giao tiếp văn hóa” đặc thù kiểu như trên!...

Rõ ràng ngoài vốn hành trang văn hóa truyền thống mang theo trong tâm thức lần lượt được “hồi ức” và cải biên để sử dụng lại hoặc sáng tạo thêm, việc

người Việt cởi mở tiếp thu các giá trị văn hóa *tín ngưỡng* - *lễ hội* thuộc các tộc người khác gần như là một lẽ đương nhiên và dường như có mục đích tự thân của nó: “Thần thánh của dân tộc khác vẫn là tiêu biểu cho việc khuyến thiện trừng ác, tuy khác về tên gọi; về hình tượng... Đã đồng hóa, đã tôn kính rồi thì người bản địa và người mới đến chẳng ai mang mặc cảm tự ti hoặc tự tôn. Tất cả đều bình đẳng trước thần thánh”⁽²⁾. Sự giao lưu văn hóa, *tín ngưỡng* như vậy trước hết và trên hết chính là nhằm để tăng cường thêm sức mạnh tinh thần cho những người lưu dân trong quá trình tiếp xúc, chung sống và quan hệ với những cộng đồng người cũng như với những “thế lực” siêu nhiên trên đường đi đến và ở lại của họ nơi vùng đất mới. Sự giao tiếp ấy còn thể hiện rõ nét mối quan hệ giữa những tộc người có trình độ kinh tế tương đương và tương đồng nhau với những thông số văn hóa gần nhau và có thể ảnh hưởng lẫn nhau, ví dụ Việt - Chăm (*Lễ hội Bà Chúa Xứ, Lễ hội thờ cá voi...*), Việt - Hoa (*Lễ hội Lê Văn Duyệt, Lễ hội Bà Thiên Hậu...*), Việt - Khmer (*Lễ hội Bà Đen...*) hoặc các yếu tố văn hóa Việt - Hoa - Chăm - Khmer... có thể đan xen nhau ngay trong từng lễ hội như vậy. Một kết quả của các quá trình này là cho đến nay, trên từng *tiểu vùng* của vùng văn hóa Nam Bộ, các LHDG người Việt ở nơi đây đã trở thành một hệ thống folklore vừa mang những nét tiêu biểu của văn hóa dân tộc vừa phản ánh

các quá trình giao tiếp văn hóa đặc thù tại địa phương gắn với một môi trường, hoàn cảnh địa lý, lịch sử, các cộng đồng người nhất định để qua đó trở thành một trong những điểm tựa góp phần tạo ra những nét riêng cho truyền thống của các nhóm cư dân tại chỗ, tức các đặc điểm văn hóa tộc người gắn liền với từng địa bàn không gian cụ thể. Chẳng hạn, Lễ hội lăng Lê Văn Duyệt (Bà Chiểu - Bình Thạnh, TP. Hồ Chí Minh) hoặc Lễ hội chùa Bà Thiên Hậu (Thủ Dầu Một - Bình Dương, Cai Lậy - Tiền Giang)... chủ yếu mang màu sắc văn hóa và gắn với cộng đồng người Việt, người Hoa ở đồng bằng Nam Bộ (thành thị lẫn nông thôn...); Lễ hội Dinh Cô (Long Hải - Bà Rịa, Vũng Tàu) hoặc Lễ hội Nghinh Ông (Cần Giờ - TP. Hồ Chí Minh, Gò Công - Tiền Giang)... chủ yếu gắn với ngư dân miền biển Nam Bộ. Nhìn xa hơn nữa, toàn bộ hệ thống LHDG của các tộc người nơi đây với các đặc điểm giao tiếp văn hóa của nó có thể góp phần vào việc hình thành nét đặc thù của văn hóa vùng, tiểu vùng, và cả của các địa phương trong vùng trong mối quan hệ với các vùng văn hóa khác của Việt Nam cũng như với các nước thuộc khu vực. Ví dụ, ở các tỉnh thuộc tiểu vùng văn hóa miền Đông Nam Bộ (gồm cả TP. Hồ Chí Minh) người ta thấy bên cạnh lễ hội ở các ngôi đình, đền, lăng, miếu (của người Việt), lễ hội chùa Bà Thiên Hậu, lễ hội ở chùa Ông Bồn (của người Hoa) tại khắp vùng thị tứ lẫn nông thôn... còn có cả những lễ

Mừng Cơm Mới, Tết Chôl Chnam Thmây (của người Khmer), đồng thời cũng có cả lễ “Cúng lúa” với tục đâm trâu, lễ Pơ Thi (Bỏ mả), lễ “Thối tai” (của người Xtiêng), ... ở tỉnh Đồng Nai và Bình Dương, Bình Phước, tức những địa phương thuộc *khu vực “dệt”* (nối) của vùng văn hóa Nam Bộ với Nam Trung Bộ và Tây Nguyên (Việt Nam). Cùng lúc đó, tại các tỉnh đồng bằng sông Cửu Long thuộc *tiểu vùng văn hóa miền Tây Nam Bộ*, cũng có thể được xem là *khu vực “nối”* (nằm giữa) Nam Bộ - Việt Nam với Campuchia (và các nước Đông Nam Á khác): ngoài hệ thống lễ hội của người Việt, người Hoa ở khắp các đình, đền, chùa, miếu, người ta còn thấy có cả một số lễ hội tôn giáo Hồi giáo (Islam) của người Chăm ở quanh khu vực Tân Châu, Châu Đốc (An Giang) và các lễ hội Khmer sôi động như Chôl Chnam Thmây và Ók Om Bok (với Hội Đua Ghe Ngo ở Sóc Trăng), Đôn Ta (với Hội Đua Bò ở An Giang)... vốn mang những màu sắc văn hóa tôn giáo, tín ngưỡng rất gần gũi với nhiều nước khác trong khu vực. Đáng chú ý là trong các *tiểu vùng văn hóa* ấy, những lễ hội lớn nhất Nam Bộ như *lễ hội Bà Chúa Xứ - Núi Sam, Châu Đốc* (An Giang) - thuộc *tiểu vùng văn hóa miền Tây Nam Bộ*; *lễ hội Bà Đen - Linh Sơn Thánh Mẫu* (Tây Ninh) - thuộc *tiểu vùng văn hóa miền Đông Nam Bộ*; hoặc *lễ hội Dinh Cô - Long Hải* (Bà Rịa-Vũng Tàu) - thuộc *miền ven biển Nam Bộ*... là những lễ hội tiêu biểu.

của vùng và của cả nước, cả khu vực với các khía cạnh đặc thù của văn hóa địa phương tại chỗ bao gồm những nét đặc trưng về địa lý (đồng bằng, núi non, biển cả, biên giới...), về lịch sử (vùng đất sớm được khai phá và in dấu nhiều sự kiện lịch sử - văn hóa...), đặc biệt là về văn hóa tộc người (Việt, Hoa, Khmer, Chăm...) và về tôn giáo tín ngưỡng (Phật, Khổng, Lão, các tôn giáo địa phương và các tín ngưỡng dân gian khác) vốn cũng mang nhiều nét tương đồng văn hóa giữa Nam Bộ - Việt Nam với các nước Đông Nam Á (mở rộng ra là châu Á nói chung).

Mặc dù nhìn tổng quát người ta thấy cái cốt lõi chung nhất của văn hóa tín ngưỡng, tôn giáo trong sinh hoạt LHDG người Việt ở Nam Bộ vẫn là *Tam giáo Việt Nam: Phật, Khổng, Lão - nét bản sắc cơ bản của nền văn hóa truyền thống Việt Nam được hình thành chủ yếu trên đồng bằng sông Hồng, sông Mã... trước đây* và những nét đặc trưng văn hóa Đông Á (qua giao tiếp văn hóa Việt - Hoa...), nhưng đồng thời, nổi rõ nhất trong đó vẫn là nét đặc trưng văn hóa Đông Nam Á và Nam Á (qua giao tiếp văn hóa Việt - Chăm, Việt - Khmer...). Đây chính là những “yếu tố mới” tạo ra nét đặc thù cho vùng văn hóa Nam Bộ so với những cái vốn đã có trên quê “gốc” của nền văn hóa truyền thống Việt Nam ở Bắc Bộ và Bắc Trung Bộ. Nguyên nhân chính tạo ra những nét đặc thù như vậy có thể được lý giải như sau: “qua hành trình Nam tiến kéo

dài suốt nhiều thế kỷ trải ra trên một không gian xê dịch rộng lớn, một phần những vốn liếng tinh thần, vốn liếng văn hóa mà những cư dân mang theo từ vùng đất sinh tụ lâu đời có bị rơi rụng và chuyển đổi. Nhưng bù vào đó, họ có nhiều cơ hội để thu thập những yếu tố mới, những nét ưu tú của các cư dân bản địa để làm giàu thêm bản lĩnh văn hóa của mình"⁽³⁾. Những "yếu tố mới" ấy còn được xác định chủ yếu là được tiếp thu không chỉ ở trong quá trình di cư về phương Nam của người Việt mà còn ở ngay tại chỗ hoặc trong mọi mối giao tiếp văn hóa ở trên vùng đất mới khi họ đặt chân tới, bởi vì Nam Bộ "...là vùng có nhiều giao lưu văn hóa, xen kẽ, chồng chéo, hòa hợp của những thành phần cư dân vốn sinh sống ở đó hoặc mới đến. Những biến động lịch sử đã tạo nên những biến động dân số, và những biến động này đã tạo nên những không gian văn hóa nằm xen kẽ hoặc cài chéo nhau..., vừa tồn tại riêng biệt vừa hòa hợp cùng nhau"⁽⁴⁾. Sự tồn tại và cộng cư, cận cư giữa những cộng đồng (dân tộc) ở Nam Bộ là rất cụ thể, với những màu sắc văn hóa riêng biệt nhất định so với các vùng, miền khác của Việt Nam cũng như của các nước trong khu vực⁽⁵⁾ và sinh hoạt tín ngưỡng - LHDG của họ, đặc biệt là *LHDG của người Việt* đã như là một thực thể xã hội mang đậm tính chất nét "gạch nối" của các mối quan hệ *giao tiếp văn hóa* giữa các cộng đồng như vậy. Hơn nữa, nét "gạch nối" ấy lại còn có

thể trở thành nhân tố quan trọng góp phần làm cho văn hóa vùng, tiểu vùng của Nam Bộ trở thành một bộ phận (có những nét "riêng" nhất định) trong cái "chung" của văn hóa Việt Nam và văn hóa Đông Nam Á⁽⁶⁾. Nét "chung" nổi trội đáng lưu ý nhất vẫn là trên cái nền chung - nền "*văn minh thôn dã*" (civilisation rurale) và "*văn hóa làng*" (culture villageoise) từng làm cho "toàn cảnh" của văn hóa Việt Nam và Đông Nam Á vẫn là "*văn hóa, văn minh trồng lúa nước*", hệ ~~thống~~ ngưỡng nông nghiệp với đầy đủ đặc trưng của nó trở thành nét tâm thức phổ biến chi phối xuyên suốt nhiều mặt đời sống văn hóa tinh thần dân tộc, đặc biệt là trong các sinh hoạt LHDG phổ biến trên mọi miền đất nước Việt Nam cũng như ở các nước thuộc khu vực... tuy rằng cái "chung" đó vẫn mang một màu sắc rất "riêng" của văn hóa Nam Bộ - Việt Nam thông qua các nghi thức, nghi vật, nghi trượng đặc thù trong sinh hoạt LHDG của người Việt ở nơi đây⁽⁶⁾... Tóm lại, qua thực tế, chúng ta có thể nói rằng LHDG của người Việt ở Nam Bộ với các đặc điểm vừa mang dáng vẻ chung nhất của hệ thống LHDG ở nước ta và các nước trong khu vực vừa có những nét riêng độc đáo của từng lễ hội để tạo ra nét đặc thù vừa "chung" vừa "riêng" của hệ thống các lễ hội ấy, một trong những yếu tố góp phần hình thành vùng (hoặc, các tiểu vùng và các địa phương trong vùng) văn hóa Nam Bộ đồng thời là một nét "gạch nối" của văn hóa Việt Nam và Đông Nam Á⁽⁷⁾.

3 Tất nhiên, ngoài yếu tố văn hóa Đông Nam Á (và châu Á nói chung), sau này người ta còn phải kể đến sự ảnh hưởng nhất định của *văn hóa phương Tây* với xu thế hiện đại hóa trong các sinh hoạt LHDG của người Việt ở nơi đây qua những biểu hiện khác nhau của nó. Chẳng hạn, do tác động của phong trào Duy Tân cùng các xáo trộn về địa giới hành chính khoảng đầu thế kỷ này... làm cho *đình làng* trở thành *đình hội* kết hợp với những đổi mới về bộ máy tổ chức quản lý xã hội ở cơ sở thời Pháp thuộc làm cho hoạt động của hệ thống LHDG người Việt - Nam Bộ bắt đầu mang thêm tính chất *phường, hội*, hoặc nhen nhóm một hình thức sơ khai của hoạt động *câu lạc bộ (club)*. Càng về sau việc tổ chức hoạt động của các LHDG nơi đây càng tăng cường nhiều hơn tính *hiện đại* (trong phong cách và tiện nghi tổ chức, phục vụ nghi lễ, ăn, ở, tham quan du lịch tại lễ hội...). Nội dung, hình thức sinh hoạt của từng LHDG có dấu hiệu được nâng cao bởi tính sân khấu hóa (*spectaculariser*) thành chương trình, kịch bản (*scénarie*) chặt chẽ hơn với các trang thiết bị kỹ thuật hiện đại được khai thác có hiệu quả như máy tăng âm, ánh sáng điện... Bên cạnh đó, khía cạnh “động lực kinh tế” (thị trường, hàng hóa) dường như càng lúc càng là một nhân tố chi phối sâu đậm trong các sinh hoạt LHDG ở đây. Ví dụ, động cơ “cầu tài cầu lộc” trong số đông người đến với các lễ hội, hoặc xu hướng “dịch vụ hóa”, thậm chí là “kinh doanh hóa”

việc tổ chức hoạt động các lễ hội ấy... có vẻ ngày càng phát triển mạnh! Mặc dù vậy, nét “dân gian”, “cổ truyền” trong sinh hoạt LHDG của người Việt - Nam Bộ cho đến nay về cơ bản vẫn chủ yếu mang đậm màu sắc văn hóa Việt Nam - Đông Nam Á truyền thống của nó như đã nêu ở trên.

Từ những nhận thức thu hoạch qua nghiên cứu các sinh hoạt LHDG của người Việt ở Nam Bộ kết hợp đối chiếu với các nguồn tư liệu văn hóa - lịch sử khác nhau, bước đầu chúng ta có thể khái quát tóm tắt các cơ sở quan trọng góp phần tạo ra các đặc điểm của vùng văn hóa Nam Bộ như sau: Bên cạnh các di sản văn hóa từ Ấn Độ, Mã Lai... gần như nguyên mẫu và trực tiếp tác động tạo màu sắc riêng cho nó, văn hóa Nam Bộ bắt đầu có sự pha trộn theo hướng Việt hoá trên toàn vùng khi người Việt đến nơi đây đông đảo và mang theo những giá trị văn hóa truyền thống Đại Việt mà trong đó chủ yếu là các ảnh hưởng từ văn hóa Trung Hoa (cổ truyền). Cùng lúc đó, người Hoa với văn hóa Trung Hoa (hiện đại) trực tiếp từ nam Trung Quốc sang tiếp theo các dòng văn hóa mới mẻ từ phương Tây lần lượt truyền vào... đã làm cho tính chất đa văn hóa của Nam Bộ ngày càng thêm rõ nét. Đi sâu để xem xét về bản chất, cội nguồn của “bản sắc” văn hóa Nam Bộ thông qua các sinh hoạt LHDG người Việt nơi đây, người ta còn có thể nhận thức đầy đủ hơn về tiến trình lịch sử văn hóa Việt Nam, đặc biệt là

ở chặng đường khai phá và hình thành vùng văn hóa Nam Bộ sau này. Dòng chảy văn hóa Việt Nam khởi nguồn từ cơ tầng văn hóa Đông Nam Á cổ, sau đó tiếp xúc và chịu ảnh hưởng chủ yếu bởi văn hóa Trung Quốc, nhưng càng xuôi dòng lịch sử tiến về phương Nam, nhất là khi hội tụ trên vùng đồng bằng Nam Bộ khoảng ba trăm năm qua, nền văn hóa ấy đã từng bước hòa nhập lại với văn hóa Đông Nam Á (cả truyền thống lẫn hiện đại) song song quá trình hội nhập ngày càng mạnh mẽ với văn hóa phương Tây và toàn thế giới... Và, điều rất đáng lưu ý là, qua khảo sát các sinh hoạt LHDG của người Việt ở Nam Bộ chẳng hạn, thực tế cho thấy rõ: các giá trị thuộc cơ tầng văn hóa Đông Nam Á cổ được bảo lưu khá bền vững, nó như một mạch ngầm trong dòng chảy văn hóa dân tộc âm thầm vượt qua bao thác ghềnh lịch sử để cuối cùng ngẫu nhiên mà như tất yếu lại gặp gỡ nhau và tỏa sáng trên vùng đất mới Nam Bộ (vùng đất mới của văn hóa Nam Á - Bách Việt và Đông Á nhưng lại là vùng đất cũ của văn hóa Đông Nam Á cổ), trở thành như một nét bản sắc quan trọng của văn hóa Việt Nam trong mối quan hệ gắn bó với văn hóa khu vực ở vào giai đoạn cùng tiến lên công nghiệp hóa và hiện đại hóa trên quy mô toàn thế giới.

Một nhận thức quan trọng khác đó là, hoàn cảnh địa lý - lịch sử và điều kiện kinh tế - xã hội đặc thù của Nam Bộ kết hợp với quá trình đấu tranh và tự

đấu tranh để tiếp thu các giá trị văn hóa thuộc các dân tộc khác nhau trên bước đường di cư tiến về phương Nam và định cư tại vùng đất Nam Bộ của người Việt không những chỉ tạo ra một “vùng đất mới” về kinh tế - xã hội mà cả về văn hóa cho Việt Nam. *Càng tiến về phía Nam, văn hóa Việt Nam càng gần với văn hóa Đông Nam Á (cổ lẫn hiện đại) qua việc tiếp xúc, giao lưu với các dân tộc bản địa phương Nam (Chăm, Khmer...), kể cả có điều kiện mở rộng hơn các mối quan hệ với các nước Đông Nam Á khác trong khu vực, là những nơi chủ yếu chịu ảnh hưởng của văn hóa Ấn Độ, một trong những nền văn hóa lớn nhất của thế giới. Từ đó, trong văn hóa Việt Nam càng có thêm nhiều bóng dáng văn hóa Ấn Độ bên cạnh văn hoá Trung Quốc, tất cả đan xen nhau trên cái nền văn hóa bản địa Việt Nam vốn thuộc cơ tầng văn hóa Đông Nam Á cổ. Đây chính là bản sắc cơ bản của nền văn hóa truyền thống Việt Nam xưa nay*⁽⁸⁾. Điều cần nhấn mạnh hơn đó là: Nếu như trên đồng bằng châu thổ sông Hồng, sông Mã... văn hóa Việt từng có lúc có nơi chịu sự tác động ít nhiều bởi quá trình “Hán hóa” và dường như được xem là “tách biệt” so với văn hóa các nước Đông Nam Á (vốn chủ yếu chịu ảnh hưởng của văn hóa Ấn Độ), thì, trên vùng đồng bằng châu thổ sông Đồng Nai, sông Cửu Long (đặc biệt với quá trình giao tiếp văn hóa thông qua việc tiếp xúc, cộng cư cùng các dân tộc bản địa phương Nam và có điều kiện

mở rộng các mối quan hệ với phương Tây), nền văn hóa ấy ngày càng gần lại với văn hóa Đông Nam Á (cổ lẫn hiện đại) đồng thời với quá trình "phi Hán hóa" về văn hóa và từng bước hòa nhập với toàn thế giới trên mọi mặt⁽⁹⁾.

Đây là những bước phát triển phi thường và kỳ diệu của văn hóa Việt Nam, một đất nước không lớn về địa lý và còn nhiều yếu kém về kinh tế, về vật chất - kỹ thuật nhưng có cơ sở để có thể được xem là một trong những nước "mạnh" về nội lực văn hóa, đặc biệt là ở khả năng *giao tiếp văn hóa*, nổi bật là năng lực *tiếp biến văn hóa* (*acculturation*) của nó! Đây cũng có thể chính là một trong những yếu tố quan trọng góp phần chắp cánh cho văn hóa và đất nước Việt Nam mạnh mẽ bay vào thế kỷ XXI, cùng với các nước trong khu vực tiến lên nhanh theo kịp xu thế chung của thời đại. Trước mắt, cũng chính vì thế mà việc nghiên cứu giữ gìn, phát huy các mối quan hệ tốt đẹp vốn có về văn hóa - lịch sử giữa Việt Nam với các nước trong khu vực Đông Nam Á thông qua tìm hiểu các sinh hoạt văn hóa dân gian (như LHDG của người Việt ở Nam Bộ chẳng hạn) sẽ mang ý nghĩa lớn về lý luận lẫn về thực tế, đặc biệt đối với việc thực hiện mục tiêu chiến lược hiện nay: "*Xây dựng và phát triển nền văn hóa Việt Nam tiên tiến đậm đà bản sắc dân tộc*". Nội lực và tiềm lực văn hóa Việt Nam hiện tại qua thực tế cho thấy đó là sức mạnh văn hóa của toàn

dân tộc đồng thời còn tiềm ẩn trong đó có cả những “vốn liếng” văn hóa nhân loại, gần gũi nhất rõ ràng vẫn là văn hóa của các nước trong khu vực.

(1) LÊ XUÂN DIỆM. *Đồng bằng Nam Bộ trong buổi đầu tiếp xúc Đông - Tây*; Tc Khoa học xã hội; số 38; IV/1998; tr. 79 - 82.

(2) LÊ XUÂN DIỆM. *Sdd.* tr. 79 - 82.

(3) LÊ XUÂN DIỆM. *Sdd.* tr. 79 - 82. THẠCH PHƯƠNG. *Mấy đặc điểm của sinh hoạt lễ hội cổ truyền của người Việt ở Nam Bộ*; Tc Văn hóa dân gian, số 2 (42), 1993, tr. 24.

(4) PHAN LẠC TUYẾN. *Ảnh hưởng của một số Đạo giáo trong nông dân vùng đồng bằng sông Cửu Long*. Tc Khoa học xã hội, số 9, III/1991, tr. 51.

(5) MẠC ĐƯỜNG. *Quá trình phát triển cư dân và dân tộc ở đồng bằng sông Cửu Long từ thế kỷ XV - XIX*. Tc Nghiên cứu Lịch sử, tháng 3/1983 và MẠC ĐƯỜNG (Chủ biên). *Làng xã ở châu Á và ở Việt Nam* (Kỷ yếu). Nxb TP. HCM, 1995.

(6) HUỖNH QUỐC THẮNG. *Xu hướng dân gian hóa các yếu tố lịch sử trong lễ hội dân gian của người Việt ở Nam Bộ*; Tc Văn hóa Nghệ thuật - Bộ văn hóa, số 2 - 1998, tr. 35 - 37 và 69.

(7) ĐÌNH GIA KHÁNH. *Văn hóa dân gian Việt Nam trong bối cảnh văn hóa Đông Nam Á*, Nxb KHXH, Hà Nội, 1993, tr. 201 - 203.

⁽⁸⁾ và ⁽⁹⁾ HUỖNH QUỐC THẮNG. *Vị trí, ý nghĩa "300 năm Sài Gòn - TP. Hồ Chí Minh" trong tiến trình lịch sử - văn hóa Việt Nam*. Trong: *Góp phần tìm hiểu lịch sử - văn hóa 300 năm Sài Gòn - TP Hồ Chí Minh*; Nxb Trẻ - TP Hồ Chí Minh, 1998, tr. 26 và 29.

VỀ QUAN HỆ THÂN TỘC CỦA NGƯỜI VIỆT Ở NGOẠI THÀNH THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

Ngô Văn Lệ^(*)

1. TP. Hồ Chí Minh nếu xét về cơ cấu dân cư, sự phát triển kinh tế, xã hội, văn hóa thì bao gồm hai khu vực *Nội thành* và *Ngoại thành*. Hai khu vực này khác nhau trong hầu hết các thông số. Còn nếu xét thuần túy dưới khía cạnh kinh tế thì TP. Hồ Chí Minh bao gồm ba khu vực: *Nội thành*, *Vùng ven* và *Ngoại thành*. Cơ sở để định ra các vùng này chính là tỷ trọng nông nghiệp trong cơ cấu kinh tế của từng vùng.

Vùng ngoại thành TP. Hồ Chí Minh gắn liền với vùng nông thôn rộng lớn của miền Đông và miền Tây Nam Bộ. Đây là vùng nông thôn bao quanh một thành phố lớn và phát triển vào bậc nhất nước ta, từng được ví là “Hòn ngọc Viễn Đông”, là một trong những thành phố phát triển khá nhanh so với các thành phố khác trong khu vực Đông Nam Á trước năm 1975. Sự phát triển tương đối nhanh và toàn diện của khu vực nội thành đã có ảnh hưởng đến sự phát triển của vùng nông thôn ngoại thành. Do tác động của vùng trung tâm thành phố đến vùng ngoại biên, đã làm cho nông

^(*) PGS. TS, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn TP.HCM.

thôn ngoại thành TP. Hồ Chí Minh đã có những nét khác biệt so với các vùng nông thôn khác ở nước ta. Nhưng xét về tổng thể thì nông thôn ngoại thành TP. Hồ Chí Minh vẫn chứa đựng những nét đặc trưng của nông thôn Việt Nam.

Vùng nông thôn ngoại thành TP. Hồ Chí Minh xét về phương diện hành chính bao gồm 10 quận, huyện với 100 xã, phường có nông nghiệp bao quanh 12 quận nội thành. Trong những năm gần đây, do sắp xếp lại hệ thống tổ chức đã hình thành một số quận mới trên cơ sở tách một số xã thuộc các huyện Thủ Đức, Hóc Môn, Nhà Bè (như Quận 2, 9 ở Thủ Đức cũ, Quận 12 ở Hóc Môn cũ, Quận 7 ở Nhà Bè cũ). Tuy tên gọi có khác, nhưng về cơ bản những quận mới này trong cơ cấu kinh tế của mình nông nghiệp vẫn giữ một vai trò quan trọng trong những năm tới. Diện tích tự nhiên của các huyện ngoại thành là 1949, 21 km², gấp khoảng 92 lần khu vực nội thành TP. Hồ Chí Minh⁽¹⁾. Dân số các huyện ngoại thành TP. Hồ Chí Minh theo thống kê năm 1994 là 1.296.000 người, chiếm khoảng 25% dân số toàn thành phố. Mật độ dân số ngoại thành trung bình 510 người/ km², rất thấp so với nội thành (khoảng 16.000 người/ km²). Dân cư ở các huyện ngoại thành phân bố không đồng đều giữa các huyện và các khu vực trong cùng một huyện. Phần lớn cư dân hiện nay sinh sống thành từng khu vực nhỏ, đó là những làng xóm đã hình thành trong buổi đầu đi

lập nghiệp. Về sau, do sự tăng trưởng dân số, các khu vực cư trú mở rộng dọc các đường giao thông thủ bộ, các giao lộ, mà ngày nay là những thị tứ, huyện lỵ.

Trong những năm gần đây do chính sách đổi mới kinh tế nông, lâm, thủy, hải sản chuyển hướng mạnh sang sản xuất hàng hóa, khuynh hướng phát triển đó đã làm thay đổi diện mạo một số vùng, đời sống của một bộ phận nông dân đã được nâng so với trước. Nhưng nhìn chung, nông thôn vẫn là khu vực chậm phát triển, nền kinh tế vẫn là nền sản xuất nhỏ, manh mún, năng suất lao động không cao⁽²⁾.

Nông thôn là một địa bàn cư trú truyền thống của nông dân, nơi bảo lưu, truyền dẫn những giá trị văn hóa truyền thống. Trải qua những thăng trầm của lịch sử, nhưng những giá trị văn hóa truyền thống vẫn được các thế hệ người Việt Nam bảo lưu, truyền dẫn từ thế hệ này sang thế hệ khác. Nhưng cũng chính khía cạnh đó tính bảo thủ và sự trì trệ càng có điều kiện tồn tại.

Ở các huyện ngoại thành TP. Hồ Chí Minh cho đến nay vẫn bảo lưu hình thức cư trú truyền thống làng xã khá đậm nét. Làng xã ở khu vực ngoại thành cũng giống như làng xã ở Nam Bộ nói chung có những nét khác biệt so với làng xã ở Bắc Bộ - nơi được coi là cái nôi của làng xã truyền thống của người Việt. Nếu xét về hình thái cư trú thì làng ở ngoại thành là một tập

hợp dân cư sinh sống bằng nghề nông. Mỗi làng được xác định bởi một khoảng không gian cư trú và sản xuất. Ranh giới của mỗi làng qua thời gian ngày càng được xác định rõ ràng và sự quản lý của nhà nước đối với làng xã cũng ngày một chặt chẽ thêm. Còn xét về mặt cấu trúc, thì làng xã ngoại thành có thể xem là một hệ thống các quan hệ xã hội. Đó là quan hệ giữa các thành viên trong làng, là những người cộng cư trên một địa vực. Bên cạnh đó còn có quan hệ giữa những người cùng huyết thống, quan hệ dòng họ. Lịch sử hình thành làng xã Nam Bộ gắn liền với quá trình khai phá vùng đồng bằng sông Cửu Long⁽³⁾. Ở ngoại thành TP. Hồ Chí Minh cũng như ở Nam Bộ, chúng tôi không thấy có làng nào được hình thành trên cơ sở các thành viên của một dòng họ. Hiện tượng này thấy khá phổ biến ở làng xã Bắc Bộ⁽⁴⁾.

Trong hệ thống các mối quan hệ xã hội ở vùng nông thôn ngoại thành TP. Hồ Chí Minh chúng tôi quan tâm đến mối quan hệ cùng huyết thống - mối quan hệ dòng họ.

2. Quan hệ thân tộc - quan hệ huyết thống xuất hiện rất sớm và ở hầu hết các dân tộc trên thế giới. Ở buổi bình minh lịch sử nhân loại con người không thể sống cô độc, mà phải dựa vào nhau. Do đó mối quan hệ huyết thống xuất hiện trước khi xuất hiện các mối quan hệ xã hội khác. Quan hệ thân tộc là quan hệ giữa người và người dựa trên huyết thống. Quan hệ thân

tộc là sản phẩm thừa hưởng từ tự nhiên. Nhưng do các yếu tố khách quan và chủ quan tác động vào tiến trình phát triển lịch sử của các dân tộc hết sức khác nhau, nên ngày nay chúng ta quan sát thấy quan hệ thân tộc ở các dân tộc khác nhau cũng khác nhau. Một số dân tộc quan hệ thân tộc được tính theo dòng mẹ (theo mẫu hệ). Ở các dân tộc này vai trò của người phụ nữ trong xã hội cũng như trong gia đình được đề cao. Người phụ nữ là người chủ động trong hôn nhân, trong việc điều hành công việc trong gia đình, nuôi con, thừa kế tài sản. Ngay cả khi qua đời người chồng cũng không được chôn cất trong nghĩa địa của dòng họ vợ, mà lại được đưa về chôn cất ở nghĩa địa của dòng họ mẹ. Ở người Việt Nam chế độ mẫu hệ còn tồn tại khá đậm nét ở các dân tộc thuộc ngữ hệ Nam Đảo. Lại có một số dân tộc mà ở họ quan hệ thân tộc không thể hiện một cách rõ ràng là theo dòng cha (phụ hệ) hay theo dòng mẹ (mẫu hệ). Ở các dân tộc này quan niệm về mối quan hệ thân tộc không được xác định rõ ràng vừa thể hiện mối quan hệ mẫu hệ, vừa thể hiện mối quan hệ phụ hệ. Trong dân tộc học những dân tộc có quan hệ thân tộc như vậy đều được gọi chung là những dân tộc lưỡng hệ.

Ở người Việt, chế độ phụ hệ đã được xác lập từ lâu. Quá trình chuyển hóa từ chế độ mẫu hệ sang chế độ phụ hệ ở các dân tộc cũng hết sức khác nhau. Thông thường thì bước chuyển hóa từ thời đại đồ đồng

và thậm chí đến thời đại đồ sắt, chế độ mẫu hệ vẫn tỏ ra chưa mất hết sức sống, nó còn để lại tàn dư trong chế độ phụ hệ. Do đó có sự giao lưu tiếp xúc với các dân tộc láng giềng và đặc biệt là hơn một ngàn năm Bắc thuộc là khoảng thời gian dài và có nhiều thuận lợi để cho văn hóa Trung Hoa có điều kiện du nhập vào xã hội người Việt và dần dần xác định chỗ đứng trong đời sống. Nho giáo đề cao vai trò và vị trí của người đàn ông trong xã hội và trong gia đình. Nhưng quan sát sự vận hành của lễ hội người Việt trước đây, người ta vẫn thấy những tàn dư của chế độ mẫu hệ hiện diện trong đời sống hàng ngày. Tuy đề cao nguyên tắc “nam, nữ thụ thụ bất thân”, nhưng lại có “có nam, có nữ mới nên xuân”. Ở người Việt trước đây vẫn có tục ở rể. Trong đời sống hàng ngày người phụ nữ cũng ít bị hạn chế trong sinh hoạt kinh tế cũng như chính trị. Họ không cùng chồng ra đình để họp, nhưng những lễ vật cúng thần lại một tay người phụ nữ đảm nhận. Trong cuộc sống gia đình, người phụ nữ là người quán xuyến mọi công việc, từ nuôi con, lo cái ăn, cái mặc. Những hình ảnh tảo tần của người phụ nữ Việt đã được Tú Xương khắc họa rất sinh động:

“Quanh năm buôn bán ở mom sông

Nuôi đủ năm con với một chồng.

Lặn lội thân cò khi quãng vắng,

Eo sèo mặt nước buổi đò đông.....”

Có lẽ không thể phủ nhận được vai trò và vị trí của người phụ nữ trong gia đình nên mới có câu “lệnh ông không bằng công bà”. Một đất nước mà Nho giáo đã thấm vào từng khía cạnh của đời sống, nhưng trong những điều luật cụ thể cũng nêu lên quyền như nhau của vợ chồng đối với những tài sản cùng làm ra. Việc phân chia tài sản cũng được phân định rõ ràng, ngoài phần dành cho hương hỏa, những gì còn lại không phân biệt con trai hay con gái đều được nhận phần và các phần được chia đều nhau. Về nguyên tắc, ruộng hương hỏa sẽ do người trưởng nam nhận để lo hương khói cho người quá cố. Nhưng trong những trường hợp không có con trai thì người con gái trưởng nhận phần hương hỏa⁽⁵⁾.

Những gì mà chúng tôi vừa trình bày trên đây đủ nói lên rằng, tuy hệ thống thân tộc của người Việt đã được xác lập theo dòng cha, nhưng những tàn dư của của chế độ mẫu hệ vẫn còn được bảo lưu.

Sự phát triển ngày càng tăng của dân cư đã dẫn đến tình trạng sống xen kẽ giữa các thành viên của các dòng họ khác nhau trong một địa vực cư trú. Tuy nhiên, trong một khu vực cư trú nhất định, thông thường cũng có một hay hai dòng họ chiếm ưu thế về dân số. Quan hệ mới xuất hiện - quan hệ làng xã. Quan hệ làng xã là quan hệ giữa người và người dựa trên mối quan hệ láng giềng. Quan hệ láng giềng xuất

hiện muộn hơn so với quan hệ thân tộc, do sự tăng lên của dân cư và sự mở rộng địa bàn cư trú. Quan hệ thân tộc mất dần đi cơ sở kinh tế của sự tồn tại.

Chế độ phụ hệ gia trưởng của người Việt ra đời khá sớm, nhưng chưa hẳn chiếm giữ được vị trí độc tôn như ở người Hán. Cho nên mãi những thế kỷ gần đây những tàn dư của chế độ mẫu hệ vẫn còn khá đậm nét. Sự du nhập các yếu tố văn hóa Hán vào xã hội Việt làm xuất hiện chế độ tông pháp trong các quan hệ gia đình. Chế độ tông pháp xuất hiện ở người Việt khá muộn, nhưng quan hệ thân tộc phụ hệ thì được củng cố không ngừng. Theo chế độ phụ hệ gia trưởng người đàn ông luôn luôn đóng vai trò chủ gia đình, đến từng thành viên trong gia đình. Theo chế độ tông pháp người con trai trưởng sẽ làm nhiệm vụ nối nghiệp gia đình. Dòng trưởng kế thừa một số đặc quyền đặc lợi với trách nhiệm đèn hương cho gia tộc. Trong quan hệ dòng họ, con của dòng bác (anh cha) cũng như con của dòng đích đều mặc nhiên được những đứa con của dòng chú (em cha) hay dòng thứ tôn là anh dù là những người anh ấy sinh sau để muộn.

Người đàn ông là người chủ gia đình cũng là người sở hữu toàn bộ tài sản gia đình. Người phụ nữ vì một lý do nào đó mà li dị chồng thì khi ra khỏi gia đình chồng họ chỉ hai bàn tay trắng, không được thừa hưởng tài sản (dù là rất nhỏ).

Trong luật pháp Việt Nam trước đây ít nói đến vấn đề liên đới trách nhiệm trong nội bộ thân tộc. Nhưng nhiều sự kiện đã từng xảy ra lại như là những minh chứng về việc nhà cầm quyền luôn tìm các biện pháp hành chính để bắt các thành viên trong một dòng họ chịu liên đới về những hành vi của một người nào đó trong dòng họ.

Quan hệ giữa các thành viên trong một dòng họ tự nó không mang tính gia cấp và ở một chừng mực nào đó quan hệ đó cũng không mang tính chất đẳng cấp, mặc dầu trong thực tế đời sống vị trí xã hội của các thành viên của một dòng họ cũng không giống nhau và cũng không ít những trường hợp giữa họ với nhau cũng xảy ra sự bóc lột. Về cơ bản, quan hệ dòng họ là quan hệ bình đẳng, thương yêu, tôn trọng, giúp đỡ lẫn nhau trong cuộc sống hàng ngày cũng như trong trong hoạn nạn, khó khăn.

3. Quan hệ huyết thống trong các làng của người Việt ở ngoại thành TP. Hồ Chí Minh đã xuất hiện ngay từ ban đầu, ngay trong từng nhóm di dân đến để cùng khai phá vùng đất mới đầy những khó khăn, khắc nghiệt. Quan hệ huyết thống đó vốn có giữa các thành viên của một dòng họ tại quê hương bản quán của họ ở một vùng nào đó ở miền Trung, sau vì một lý do nào đó họ phải rời bỏ quê hương để vào vùng đất mới. Trong môi trường mới mỗi quan hệ thân

tộc đó đã tiếp tục được duy trì. Mặt khác, tại vùng đất mới, quan hệ dòng họ cũng được củng cố và mở rộng trong quá trình định cư và phát triển của làng. Trải qua một quá trình lâu dài trên vùng đất mới mà những điều kiện địa lý môi sinh, môi trường - xã hội khác với vùng quê cũ, lại sinh sống xa họ gốc, quan hệ dòng họ đã có những thay đổi. Khảo sát một số dòng họ ở các huyện ngoại thành như dòng họ Trang Sỹ (xã An Phú Tây, Bình Chánh), họ Võ xã Hưng Long, Bình Chánh, họ Võ (xã Phước Vĩnh An, Củ Chi), họ Trần (xã Hòa Phú, Củ Chi), họ Lê, họ Nguyễn (xã Cần Thạnh, Cần Giờ) chúng tôi thấy quan hệ thân tộc ở ngoại thành TP. Hồ Chí Minh có một số đặc điểm sau:

Thứ nhất, quan hệ thân tộc ở các làng xã ngoại thành vẫn được duy trì giữa các thành viên trong một dòng họ. Các dòng họ, dù là dòng họ lớn cũng không chiếm tuyệt đối, xét về phương diện dân cư của các làng xã. Điều này hoàn toàn khác với tình hình làng xã ở Bắc Bộ. Các dòng họ có mặt ở các vùng đất nơi cư trú cách ngày nay chừng 200 năm (khoảng 8 đời) cùng với quá trình khai hoang lập làng. Khai hoang lập làng thường là công việc tập thể có sự tham gia của nhiều dòng họ, mà số lượng thành viên chênh lệch không đáng kể. Hơn nữa, ở giai đoạn đầu của quá trình khai hoang lập làng lực lượng chủ yếu là những nông dân ở miền Trung, mà thành phần dân cư ở từng

vùng một đã là sự tập hợp của thành viên nhiều dòng họ.

Thứ hai, cơ sở kinh tế của các dòng họ là rất nghèo nàn, khiêm tốn (nếu không nói là không có gì). Các dòng họ (mà chúng tôi vừa nêu ở trên) không có dòng họ nào có nhà thờ họ, nếu có cũng được xây dựng gần đây. Một số dòng họ có kiếng họ, nhưng cũng rất khiêm tốn, bài trí sơ sài. Một số dòng họ không có kiếng họ. Trong những trường hợp như thế việc tổ chức giỗ họ được tiến hành ở các gia đình. Các dòng họ không có đất hương hỏa, vì vậy, những chi phí trong ngày giỗ họ cũng như những chi phí khác (như xây dựng kiếng họ, sửa chữa...) đều do sự đóng góp của các thành viên trong dòng họ. Do không có đất nên muốn xây kiếng cũng phải chờ sự cúng hiến của một người nào đó trong họ.

Thứ ba, quan hệ giữa các thành viên trong một dòng họ của người Việt ở các huyện ngoại thành không theo chế độ tông pháp. Tộc trưởng của các dòng họ không theo dòng đích con trưởng. Ở một số dòng họ tộc trưởng thuộc dòng thứ, ở một số dòng họ khác tộc trưởng lại do đại cử tri bầu ra. Do phần lớn không có đất hương hỏa cho nên không thấy nói đến việc thừa kế tài sản của tộc trưởng. Không theo chế độ tông pháp còn được thể hiện ở chỗ không có sự phân định rõ ràng trong cách xưng hô giữa dòng đích

và dòng thứ. Theo chế độ tông pháp thì những người con của người con trưởng sẽ được những người con của dòng thứ gọi là anh, chị không phân biệt tuổi tác. Còn ở vùng ngoại thành thì phần lớn các trường hợp những người lớn tuổi sẽ được gọi bằng anh, chị dù những người đó ở dòng thứ.

Những gì chúng tôi nói về quan hệ dòng họ của người Việt ở ngoại thành TP. Hồ Chí Minh không theo chế độ tông pháp là khác hoàn toàn so với quan hệ dòng họ ở đồng bằng Bắc Bộ - nơi chế độ tông pháp chi phối đến mối quan hệ thân tộc.

4. Quan hệ thân tộc của người Việt ở ngoại thành TP. Hồ Chí Minh có nhiều khác biệt so với Bắc Bộ. Sở dĩ có tình hình như vậy theo chúng tôi có những nguyên nhân:

Thứ nhất, các làng xã ở ngoại thành TP. Hồ Chí Minh nói riêng và Nam Bộ nói chung, được hình thành trong quá trình khai hoang lập làng, ở một vùng đất rất thuận lợi cho việc giao lưu, mà thành phần dân cư khá đa dạng từ nhiều tỉnh, nhiều vùng khác nhau đến khai hoang vùng đất mới, tạo dựng những đơn vị cư trú. Những làng xã ở Nam Bộ nói chung có tính chất mở, nên người dân dễ dàng di chuyển đi nơi khác làm ăn và họ tạo dựng nên những đơn vị cư trú mới. Bởi vậy, cho nên dân cư của các làng xã không thuần nhất như các làng xã Bắc Bộ. Làng xã được hình thành trong

quá trình khai phá, tập hợp cư dân từ nhiều địa phương khác nhau, từ nhiều dòng khác nhau. Tuy họ hợp thành “dân ấp, dân lân” với nhau, nhưng sự cố kết “họ hàng, làng xã” ở đồng bằng sông Cửu Long lỏng lẻo hơn so với đồng bằng sông Hồng. Trong bối cảnh cụ thể của Nam Bộ chính những điều kiện tự nhiên và xã hội đã tác động đến mối quan hệ thân tộc vốn đã ăn sâu vào nếp nghĩ, đời sống của người nông dân Việt, làm cho nó khác đi so với Bắc Bộ.

Thứ hai, quá trình khai hoang lập làng hình thành các đơn vị cư trú mới cũng làm cho chế độ sở hữu đất đai ở Nam Bộ hình thành sớm. Ở Bắc Bộ chế độ công điền công thổ tồn tại khá dai dẳng. Chính công điền công thổ đã níu kéo các thành viên gắn bó với làng. Dù đi xa cũng cố gắng thực hiện các nghĩa vụ của làng để đến khi phân chia lại công điền công thổ sẽ được làng dành cho một phần. Trong tình hình đó mối quan hệ dòng họ có điều kiện được củng cố. Hơn thế nữa, vinh hạnh của một người được cả dòng họ đón nhận với lòng trân trọng (một người làm quan cả họ được nhờ). Còn ở Nam Bộ chế độ tư hữu xuất hiện sớm, làng xã lại không được thiết lập trên nền tảng ruộng công, nên vai trò của làng có phần bị hạ thấp so với làng ở Bắc Bộ. Người tiểu nông tuy vẫn mang tình làng nghĩa xóm, nhưng tính cách và vai trò của họ không bị hòa tan trong cộng đồng, tính năng động làm cho họ tùy ý lựa chọn phương thức hoạt

động kinh tế của mình. Chính điều đó đã làm cho quan hệ dòng họ có phần lỏng lẻo hơn.

Thứ ba, những người di dân khai hoang lập làng là những “người nghèo khổ, dốt nát, đủ tinh thần thực tiễn mà thiếu chữ, đủ đức làm dân, làm người mà không thuộc kinh truyện” (*Trần Bạch Đằng*). Nho giáo được nhà nước phong kiến đề cao nhưng khi chính trị suy vi thì Nho giáo cũng mất dần đi địa vị độc tôn. Khi vào tới Nam Bộ Nho giáo đã nhạt dần, lại tồn tại trong bối cảnh cư dân vốn là những người nghèo khổ, ít học thì không có ảnh hưởng chi phối như ở các làng Bắc Bộ, ví như những “ốc đảo”, cách biệt với nhau. Nho giáo cũng không có ảnh hưởng sâu đậm đến tế bào xã hội - gia đình, điều đó được thể hiện trong quan niệm sinh con cái, trong hôn nhân gia đình. Mà những khía cạnh này trong đời sống của người Việt Bắc Bộ vốn bị chi phối bởi những quan niệm Nho giáo đã ăn sâu bén rễ từ lâu.

Chế độ tông pháp cũng không có những điều kiện để phát triển, khi quan hệ láng giềng đã thay thế quan hệ thân tộc. Giữa các thành viên trong làng xã người ta thấy hình như có sự gắn bó hơn quan hệ thân tộc (Tứ hải giai huynh đệ).

Quan hệ thân tộc của người Việt ở ngoại thành TP. Hồ Chí Minh đã có những thay đổi so với quan hệ thân tộc truyền thống. Môi trường địa lý tự nhiên và

xã hội ở vùng đất mới tác động đến đời sống mọi mặt của người lưu dân đã dẫn đến những thay đổi đó, tạo nên những sắc thái địa phương của sự phát triển thống nhất trong đa dạng của văn hóa người Việt.

(1) **VÕ THỊ HIỆP.** *Tín ngưỡng dân gian người Việt ở ngoại thành TP. Hồ Chí Minh.* Luận án TS khoa học lịch sử. TP. HCM, tr. 18 - 22.

(2) **NGÔ VĂN LÊ.** *Nông nghiệp, nông thôn và việc chuyển giao khoa học công nghệ.* Trong: Tạp chí Phát triển khoa học công nghệ, tập 1, số 2 - 3/1998.

(3) **NGÔ VĂN LÊ.** *Làng Việt Nam trong sự nghiệp công nghiệp hóa, hiện đại hóa.* Báo cáo khoa học tại hội thảo: Thôn ấp Nam Bộ vai trò và vị trí trong sự nghiệp công nghiệp hóa, hiện đại hóa, tháng 10 - 1998. **NGUYỄN CÔNG BÌNH.** *Sự phát triển của cộng đồng dân tộc Việt Nam trong khai phá đất Đồng Nai - Gia Định.* Trong: *Góp phần tìm hiểu lịch sử - văn hóa 300 năm Sài Gòn - TP. Hồ Chí Minh.* Nxb Trẻ, 1998, tr. 69 - 94.

(4) *Xem: Tìm hiểu làng Việt.* Nxb Văn hóa Thông tin, 1996.

(5) *Xem: Mấy vấn đề về quản lý nhà nước và củng cố pháp quyền trong lịch sử Việt Nam.* Nxb CTQG, 1995, tr. 249 - 254.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. NGUYỄN CÔNG BÌNH và các tác giả. *Đồng bằng sông Cửu Long nghiên cứu và phát triển*. Nxb KHXH, 1995.
2. PHAN ĐẠI DOÃN (Chủ biên). *Quản lý xã hội nông thôn nước ta hiện nay - Một số vấn đề và giải pháp*. Nxb CTQG, 1996.
3. DIỆP ĐÌNH HOA. *Tìm hiểu làng Việt*. Nxb KHXH, 1990.
4. HUỖNH LỬA (Chủ biên). *Lịch sử khai phá vùng đất Nam Bộ*. Nxb TP. HCM, 1987.
5. *Văn hóa và cư dân đồng bằng sông Cửu Long*. Nxb KHXH, 1990.
6. VIỆN SỬ HỌC. *Nông thôn Việt Nam trong lịch sử*. Nxb KHXH, 1978.
7. *Vấn đề dân tộc ở đồng bằng sông Cửu Long*. Nxb KHXH, 1991.

VĂN HÓA THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

TRONG QUÁ TRÌNH ĐÔ THỊ HÓA

(Liên hệ với thành phố Bangkok - Thái Lan)

Nguyễn Thị Thủy^()*

Văn hóa là tổng hòa các mối quan hệ giữa con người với con người, giữa con người với thiên nhiên, môi trường. Đó là những giá trị vật chất, tinh thần do con người sáng tạo ra.

Văn hoá là sản phẩm của nền kinh tế, chính trị của một dân tộc nhưng với tư cách là một bộ phận của thượng tầng kiến trúc nó góp phần điều chỉnh các mối quan hệ xã hội, giữ vững sự ổn định xã hội để phát triển kinh tế. Văn hóa vừa mang tính lịch sử vừa mang tính thời đại.

Trong quá trình đô thị hóa, văn hóa Việt Nam và các nước Đông Nam Á đang đứng trước những thách thức lớn của sự tiếp xúc Đông - Tây.

Đô thị hóa là một quá trình chuyển dịch cơ cấu nền kinh tế nông nghiệp sang kinh tế công nghiệp, du lịch và thương mại. Sản xuất nông nghiệp giảm, sản xuất phi nông nghiệp tăng và sự di dân nông thôn ra

^(*) NCS. Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn TP. HCM.

thành thị ngày càng tăng làm cho bộ mặt đô thị thay đổi theo xu hướng ngày càng hiện đại. Quá trình đô thị hóa thường gắn liền với chủ trương phát triển công nghiệp của một vùng, một địa phương hoặc một khu vực.

Sau giải phóng, đô thị hóa ở thành phố Hồ Chí Minh (TP. Hồ Chí Minh) diễn ra khá chậm chạp. Từ những năm đổi mới (1986) đến nay cùng với chính sách phát triển kinh tế đa thành phần của Đảng, năng lực sản xuất được giải phóng, các thành phần kinh tế được khai thác hợp lý, sản lượng công nghiệp, nông nghiệp trên thành phố tăng lên không ngừng. Đời sống cư dân được nâng cao, không gian đô thị rộng mở, bộ mặt thành phố ngày càng thêm khang trang. Trong quá trình đổi thay ấy, văn hóa đã có một vai trò hết sức to lớn.

I. VĂN HÓA THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH TRONG QUÁ TRÌNH ĐÔ THỊ HÓA.

1. Kế thừa và phát huy những giá trị văn hoá truyền thống

Là một bộ phận của văn hóa Việt Nam nói chung và của Nam Bộ nói riêng, TP. Hồ Chí Minh còn bảo lưu và kế thừa được những giá trị văn hóa của nền văn minh nông nghiệp lúa nước.

Qua bao thăng trầm của lịch sử, TP. Hồ Chí Minh luôn là nơi tiếp nhận đồng bào khắp các vùng

trên cả nước đến làm ăn sinh sống. Mặc dù cư dân các địa phương khác đến thành phố gồm nhiều giới chức khác nhau, nhiều thành phần dân tộc, tôn giáo, tín ngưỡng khác nhau nhưng tất cả đều nhận được sự cảm thông giúp đỡ để nhanh chóng ổn định cuộc sống, làm ăn. Lòng tương thân tương ái của các thành viên trong gia đình, trong từng lối xóm, từng quận huyện và trên địa bàn thành phố vẫn còn được gìn giữ phát huy.

Trước sự cạnh tranh gay gắt của quy luật kinh tế thị trường, một số cư dân thành phố đã lập ra các phường hội để giúp nhau làm kinh tế như: “Hội những người cao tuổi”, “Hội những nhà doanh nghiệp trẻ”, “Hội chơi chim cá cảnh”, “Hội người mù”. Hoạt động của Hội là trao đổi thông tin khoa học kỹ thuật, thời sự, giúp vốn, kinh nghiệm, hỗ trợ nhau làm kinh tế. Bên cạnh đó, họ còn đàm đạo những chuyện về chính trị, xã hội, bàn luận những điều hay lẽ phải, lên án những thói hư tật xấu... giúp nhau nhìn nhận những cái hay, cái mới để nuôi dạy con cái cho tốt, chia sẻ với nhau những niềm vui, nỗi buồn trong cuộc sống.

Phát triển kinh tế đa thành phần, nhiều cư dân ở TP. Hồ Chí Minh có tiềm lực về đất đai, về vốn đã phát lên nhanh chóng. Nhiều cư dân học vấn thấp, thiếu vốn hoặc sa cơ lỡ vận không đủ sức cạnh tranh đã trở nên thất nghiệp, đói nghèo. Những gia đình thương binh, liệt sĩ, neo đơn gặp nhiều khó khăn

không có điều kiện vươn lên... Trước tình hình ấy, các cấp chính quyền đã trích ra một phần ngân sách và huy động sự đóng góp của nhân dân để làm nhà "tình nghĩa" trao tặng những gia đình chính sách. Những gia đình thuộc diện đối nghèo được tặng nhà "tình thương". Sáng kiến này đã được nhân dân thành phố hết sức ủng hộ và nhân rộng ra khắp các địa phương. Đối với các bà mẹ Việt Nam anh hùng, nhiều tổ chức, cá nhân đã đăng ký nuôi dưỡng các mẹ trọn đời. Khi đồng bào các tỉnh gặp thiên tai địch họa đều nhận được sự chia sẻ về tình cảm và vật chất của đồng bào TP. Hồ Chí Minh.

"Đất lành chim đậu", TP. Hồ Chí Minh trở thành điểm hội tụ của tài năng và trí tuệ của cả nước. Đội ngũ kỹ sư, bác sĩ, giáo viên giỏi tập trung ở thành phố khá đông. Lực lượng trí thức có trình độ đại học và trên đại học công tác tại đây năm 1998 là 100.000 người, trong đó có 3.427 người có trình độ thạc sĩ và tiến sĩ⁽¹⁾.

TP. Hồ Chí Minh còn là nơi tập trung nhiều tộc người chung sống hòa bình với nhau (người Ấn Độ, người Pháp, Campuchia và đông nhất là người Hoa). Người Hoa có mặt trên địa bàn TP. Hồ Chí Minh rất sớm và họ thường là những nhà kinh doanh rất thành đạt, đã đóng góp một phần khá quan trọng đối với sự phát triển của thành phố.

Từ năm 1986, với đường lối đối ngoại rộng mở của Đảng "Việt Nam muốn là bạn với tất cả các nước" trên tinh thần hợp tác hai bên cùng có lợi, TP. Hồ Chí Minh vốn là một trung tâm thương mại từ trước giải phóng đã nhanh chóng xác lập được các mối quan hệ với nhiều quốc gia và dần dần trong cả nước về thu hút nguồn lực nước ngoài, trở thành trung tâm giao dịch quốc tế lớn nhất của Việt Nam.

Trong bối cảnh phát triển và hội nhập, người dân Sài Gòn với truyền thống uống nước nhớ nguồn vẫn luôn trân trọng giữ gìn, tu tạo các giá trị văn hóa - lịch sử mà cha ông đã tạo dựng nên.

Hiện nay trên địa bàn thành phố còn giữ gìn được nhiều đình chùa, lăng miếu, các cơ sở cách mạng gắn liền với lịch sử 300 năm Sài Gòn - TP. Hồ Chí Minh.

Trước hết, TP. Hồ Chí Minh là nơi còn giữ được nhiều chùa (933 chùa), trong đó có những ngôi chùa cổ kính, kiến trúc đẹp như chùa Giác Lâm (Tân Bình) xây dựng từ thế kỷ XVIII. Phật giáo đã có mặt ở đây theo những hệ phái, chi phái và các dòng khác nhau tạo nên những nét tín ngưỡng rất phong phú, đa dạng. Hệ thống tượng thờ tại các chùa gồm: Phật, Tổ, Bồ Tát, có khi thờ cả thần... Chùa vừa là nơi đáp ứng nhu cầu tín ngưỡng của nhân dân, vừa là nơi bảo vệ cán bộ cách mạng trong thời kỳ kháng chiến.

Ngày nay, trong quá trình phát triển của đô thị, không gian ở, học hành chật chội, khí hậu nóng bức, môi trường ồn ào, nhiều học sinh đã tìm đến chùa để học hành, ôn thi. Chùa Sư Vạn Hạnh (Phú Nhuận) là một trong những địa điểm thường xuyên có số lượng học sinh đến học khá đông. Trong chùa còn có quầy bán sách, phòng đọc sách. Nhà chùa thường mở phòng đọc cho học sinh, sinh viên trừ những ngày lễ, tết. Những thành phần buôn bán bon chen ngoài đời, làm ăn bất chính cũng đến chùa, lễ Phật, sám hối với mong muốn được Phật từ bi, hỉ xả tha thứ cho hành vi tội lỗi của mình để tâm hồn được yên ổn.

Tại TP. Hồ Chí Minh cũng còn giữ được 260 ngôi đình. Nếu như chùa là biểu tượng của Phật giáo thì đình là biểu tượng ngôi nhà chung của làng xã Việt Nam. Qua những năm kháng chiến chống Pháp, Mỹ, một số đình ở TP. Hồ Chí Minh còn là nơi hoạt động của cán bộ cách mạng (đình Bình Đông, Quận 8; đình Phong Phú, Quận 9...). Tùy thuộc vào phong tục tập quán của cư dân trong vùng, những vị thần được thờ trong đình cũng khá đa dạng. Trong đó Thành Hoàng là vị thần được thờ chính trong các đình. Lễ được cúng ở các đình là lễ Kỳ yên (cầu an), lễ Hạ điền... Hiện nay, với sự phát triển của công nghiệp, tiểu thủ công nghiệp vai trò của sản xuất nông nghiệp giảm, lễ cúng đình cũng đơn giản dần, chỉ còn cúng vào các dịp mồng một, rằm và lễ Kỳ yên...

Ngoài các đình, chùa, tại TP. Hồ Chí Minh còn có các di tích khác như: điện, lăng miếu, nhà thờ tổ. Trong đó lăng Lê Văn Duyệt (Bình Thạnh) vừa là di tích văn hóa vừa là di tích lịch sử lâu đời, hiện thờ 3 vị Lê Văn Duyệt, Phan Thanh Giản, Lê Chất. Miếu Nổi (Bình Thạnh) thờ Thánh Mẫu được nhân dân tương truyền "rất thiêng". Vào những ngày mồng một, rằm tháng Giêng nhân dân trong vùng đến thờ cúng, "xóc xầm", "phóng sinh" rất đông. Quận Bình Thạnh là nơi còn giữ gìn được nhiều di tích văn hóa - lịch sử và phong tục tập quán của Sài Gòn - Gia Định xưa. Trên địa bàn quận cũng có rất nhiều cơ sở cách mạng được giữ gìn, tôn tạo như nhà số 2 Nguyễn Duy (Phường 4, Quận Bình Thạnh) là cơ sở hội họp bí mật của các đồng chí thuộc khu ủy, Sài Gòn - Gia Định (như Nguyễn Văn Linh, Đoàn Văn Bơ, Phan Kiệm) để bàn việc đấu tranh chống chế độ độc tài Ngô Đình Diệm đòi tổng tuyển cử. Nhà số 7 Lý Chính Thắng Quận 3 là sở chỉ huy tiền phương phân khu 6 trong chiến dịch Tổng tiến công và nổi dậy xuân Mậu Thân 1968...

Về phong tục tập quán, người dân TP. Hồ Chí Minh còn giữ các tục lễ cổ truyền như ma chay, cưới hỏi, thờ cúng gia tiên. Thờ cúng gia tiên là phong tục của người Việt Nam khắp từ Bắc - Trung - Nam. Mồng một, ngày rằm, hàng tháng hầu hết mọi nhà đều mua trái cây về thắp hương cho người đã khuất. Ngày giỗ hàng năm của ông bà, cha mẹ theo tục lệ người miền

Bắc, miền Trung sẽ được cúng ở nhà người con trai cả (hoặc cháu đích tôn). Nếu cha mẹ không có con trai sẽ được giao cho một người cháu trai (con chú hoặc bác) thờ cúng. Ngày nay nếu bố mẹ không có con trai thì con gái cúng. Đối với người dân Nam Bộ không nhất thiết phải cúng ở nhà con trưởng, có khi họ phân công cho em trai cúng. Tết Nguyên đán, mọi nhà đều gói bánh chưng cúng tết. Ngày tết mỗi gia đình người dân TP. Hồ Chí Minh thường có cây hoặc cành mai vàng. Nhà giàu sang có thể mua thêm một cây đào Nhật Tân. Người Hà Nội thường chơi hoa đào. Vào dịp tết, những người làm ăn xa thường về quê ăn tết. Vì thế dịp này các bến xe khách và ga Sài Gòn thật đông đúc. Rằm tháng Giêng, tháng Bảy nhiều người có điều kiện thường về quê “cúng họ”, tảo mộ. Đây là dịp để người ta ôn lại truyền thống của dòng tộc. Những năm gần đây, đời sống được nâng cao, hầu hết mọi dòng họ, gia đình đều tu tạo, xây cất mồ mả khang trang, cao ráo hơn. Những cư dân sống ở TP. Hồ Chí Minh còn có mối quan hệ mật thiết với bà con thân thiết ở quê phần lớn đều gửi tiền về quê xây lăng, mộ cho dòng họ, ông bà.

Ngoài ra, cư dân thành phố và các tỉnh Nam Bộ còn có phong tục lập bàn thờ thiên ở trước nhà, thờ ông tài, ông địa ở trong nhà với quan niệm là trời đất sẽ phù hộ cho nhà mình được yên ổn để làm ăn phát tài, phát lộc. Đây là phong tục riêng của Nam Bộ và

sau năm 1975 đã xuất hiện ở miền Bắc, miền Trung. Nhiều nhà nghiên cứu cũng cho rằng khi đời sống kinh tế khá lên, nhu cầu tâm linh con người càng cao, người đến lễ chùa càng đông. Hiện tượng ăn chay, thờ Phật ngày càng nhiều.

2. Sự du nhập văn hoá phương Tây

Trong quá trình mở cửa hội nhập, văn hóa phương Tây ảnh hưởng tích cực nhất định đến đời sống của người dân thành phố. Lối sống mới xuất hiện như tác phong công nghiệp, đúng giờ, làm việc năng suất, chất lượng. Tính năng động, sáng tạo của cá nhân được đề cao. Ngược lại, sự tiếp xúc văn hóa Đông - Tây cũng làm rạn nứt từng bộ phận của văn hóa dân tộc.

Trong khi nhân dân Việt Nam và các nước phương Đông đề cao những giá trị đạo đức, tinh thần, lối sống cộng đồng và quyền lợi tập thể thì văn hóa Phương Tây thiên về vật chất đã khiến cho một bộ phận cư dân trở nên sống thực dụng, coi trọng đồng tiền, đề cao lợi ích cá nhân. Đây là động cơ thúc đẩy nhiều cán bộ, đảng viên, công chức đi vào con đường tha hóa, biến chất, tham nhũng làm giàu cho riêng mình. Tham nhũng đi đôi với buôn lậu đã trở thành quốc nạn, làm thiệt hại nặng nề đến tài sản của Nhà nước và ảnh hưởng đến uy tín của Đảng đối với nhân dân. Trên địa bàn thành phố cũng đã xảy ra nhiều vụ

tham nhũng, hối lộ, trốn thuế nổi tiếng. Gần đây nhất là vụ Tamexco, Epsco - Minh Phụng, Tân Trường Sanh... Quy mô vụ án ngày càng lớn, tính chất ngày càng phức tạp. Đó là một trong những biểu hiện coi thường kỷ cương phép nước, xâm phạm truyền thống đạo lý của nhân dân.

Do ảnh hưởng của lối sống phương Tây, nhiều người đã chạy theo những dục vọng thấp hèn: rượu chè, cờ bạc, nghiện ngập, ma túy, mại dâm... Mặc dù thành phố đã ra sức truy quét xóa bỏ các hang, động mại dâm nhưng hậu quả của nó đã dẫn đến tình trạng số người nhiễm HIV, mắc bệnh AIDS trên địa bàn thành phố ngày càng tăng. Năm 1996 cả nước có 4.186 người nhiễm HIV, số người mắc bệnh AIDS là 588 ca, chết 359 người. TP. Hồ Chí Minh chiếm tỷ lệ cao nhất là 39,2%. Đến tháng 3 năm 1999 cả nước có 12.412 người nhiễm HIV, 2.142 người mắc bệnh AIDS, chết 1.280 người. Riêng TP. Hồ Chí Minh có 1.241 người mắc bệnh AIDS. Hàng năm nhà nước phải tiêu tốn một ngân sách khá lớn để chi cho việc phòng, chống bệnh AIDS. Theo quyết định số 991/QĐ-TT của thủ tướng chính phủ ngày 28/10/1999 phê duyệt dự án phòng chống AIDS thực hiện bởi nguồn viện trợ không hoàn lại của Nhật Bản là 3.297.000 USD và 5.724 triệu đồng Việt Nam.

Ma túy cũng đang là mối đe dọa đối với mỗi gia đình Việt Nam. Tại TP. Hồ Chí Minh, ma túy đang có

nguy cơ tràn vào từng gia đình, từng góc phố và cả trường học. Năm 1998 TP. Hồ Chí Minh đã xử lý 973 vụ, bắt giữ 5.114 tên mua bán và sử dụng ma túy. So với các năm trước số vụ vi phạm ngày càng gia tăng⁽²⁾.

Cùng với chính sách mở cửa, hội nhập, văn hóa phương Tây với lối sống thiên về bạo lực đã ảnh hưởng xấu đến thanh niên. Những bộ phim tình dục, bạo lực những tiểu thuyết phản động đã kêu gọi tính tò mò, hiếu động của tuổi trẻ. Chúng tụ tập đàn đúm, đánh đấm nhau, đua xe, lạng lách, trộm cướp... Các vụ phạm pháp ngày càng tăng, trọng án ngày càng nhiều. Năm 1998 xảy ra 13.398 vụ, tăng 2,5% so với năm 1997, làm chết 122 người, bị thương 1.140 người, thiệt hại tài sản khoảng 134 tỷ đồng⁽³⁾.

Hấp thụ lối sống vị kỷ phương Tây, nhiều ông bố bà mẹ mãi mê tìm thú vui cho riêng mình, không chăm lo cho gia đình. Các vụ li hôn ngày càng tăng, trẻ em lang thang ngày càng nhiều. Bên cạnh đó, nhiều bậc cha mẹ lo say sưa kiếm tiền ít quan tâm đến con cái, nhiều gia đình giàu lên nhưng con cái hư hỏng. Theo số liệu thống kê của Cục Thống kê TP. Hồ Chí Minh, năm 1998 có 6.000 trẻ lang thang trên đường phố, trong đó có 36,6% trẻ em có gia đình ở thành phố và 63,4% là từ các tỉnh. Đây là nỗi bất hạnh cho toàn xã hội. Mặc dù thành phố hết sức cố gắng để chăm lo cho các em nhưng thực sự đó là một vấn đề rất

nan giải. Thậm chí, có nhưng ông bố, bà mẹ còn gả bán con cho người nước ngoài lấy vài nghìn đô la để cờ bạc, nhậu nhẹt, mặc cho nhân phẩm của con bị chà đạp, thân phận bị ruồng rẫy. Hiện tượng này xảy ra đối với một số vùng dân cư nghèo ở TP. Hồ Chí Minh như Nhà Bè, Bình Chánh.

Nền kinh tế thị trường với quy luật cạnh tranh khắc nghiệt của nó đã xuất hiện nạn cho vay nặng lãi. Đây là thông lọng xiết chặt cổ người nghèo. Sa cơ lỡ vận, nhiều nhà phải gán đất, gán nhà và trở nên “vô gia cư”. Có tiền, nhiều người đã leo lên địa vị ông chủ. Người làm thuê có khi là chú, bác ruột của họ... Quan hệ chủ tớ đôi khi đã chi phối quan hệ anh em thân tộc, dòng tộc. Quan hệ láng giềng bị lu mờ. Đồng tiền, trong một chừng mực nào đó đã thao túng các quan hệ xã hội khác. Hiện tượng mua quan bán tước, mua bán bằng cấp đã xảy ra dưới nhiều hình thức khác nhau. Các phương tiện thông tin đại chúng cũng phê phán nhiều về “văn minh phong bì”. Đây là một biểu hiện tiêu cực đối với đời sống văn hóa của dân tộc ta. Có lẽ ai cũng nhận thức được điều này nhưng việc xóa bỏ đòi hỏi phải có thời gian và thực ra cũng không phải là dễ dàng.

Để thỏa mãn nhu cầu vật chất của mình, con người đã khai thác một cách triệt để các nguồn tài nguyên, gây ra nhiều vấn đề ô nhiễm môi trường đô thị.

Từ xưa dân tộc Việt Nam vốn rất ưa sống hài hòa giữa thiên nhiên. Làng xã bao giờ cũng gắn liền với bờ tre, khóm trúc. Hầu như nhà nào cũng có ao. Ngày nay, vì lợi ích trước mắt của mình, với sự phát triển của khoa học - kỹ thuật và công nghệ con người đã khai thác tài nguyên rừng, biển một cách triệt để. Rốt cục là xã hội phải đón nhận môi trường sống hết sức ô nhiễm, nhất là ở các đô thị lớn. Ở TP. Hồ Chí Minh, việc san lấp kênh rạch, xóa dần vành đai xanh để làm nhà, xây các khu dân cư, khu chế xuất, bệnh viện đã làm ảnh hưởng xấu đến hệ thống thoát nước và hạn chế khả năng lọc gió bụi của đô thị. Khói bụi của các nhà máy công nghiệp, các khu chế xuất, của các phương tiện giao thông thải ra làm tăng thêm độ ô nhiễm. Sông ngòi bị san lấp dần hoặc bị xả rác, vứt xác động vật xuống một cách bừa bãi làm cho dòng nước bị ô nhiễm, tắc nghẽn, ảnh hưởng đến sức khỏe của nhân dân và mỹ quan của thành phố. Theo tính toán của các nhà môi trường học, sự gia tăng dân số, và sự xuất hiện ngày càng nhiều các chung cư cao tầng, các khu công nghiệp, khu chế xuất đã làm cho khí hậu TP. Hồ Chí Minh ngày càng nóng hơn. Thành phần hóa học của không khí cũng chứa nhiều độc hại hơn. Ở khu dân cư đông đúc không khí nhiễm bụi lớn gấp 5 đến 9 lần cho phép. Số lượng bệnh nhân bị bệnh về đường hô hấp ngày càng nhiều, nhất là trẻ em.

Hàng ngày số người đến khám chữa bệnh về đường hô hấp ở các bệnh viện thành phố đã quá tải.

Mặt khác, xu hướng tập trung dân cư ngày càng đông vào các đô thị và những phong tục tập quán, lối sống tiểu nông do các dân cư đem theo vào các đô thị làm cho văn minh đô thị xuống cấp. Sự tăng nhanh dân số gắn liền với vấn đề giải quyết việc làm, chênh lệch giàu nghèo, phân hoá giai cấp và hàng loạt vấn đề xã hội khác.

Mức sống cao cũng là nguyên nhân gây ô nhiễm môi trường. Nhiều nhà đô thị học đã chứng minh đô thị hóa ngày càng phát triển, thu nhập của cư dân càng nhiều, đời sống sinh hoạt cao, chất thải ngày càng tăng.

Mức độ ô nhiễm môi trường của TP. Hồ Chí Minh hiện tại cũng giống tình trạng của nhiều nước sau đô thị hóa hoặc đang đô thị hóa.

Năm 1994 khối lượng chất thải ở TP. Hồ Chí Minh là 2.500 tấn/ngày, năm 1995 là 3.800 tấn/ngày.

Ở Singapore năm 1972 là 1.600 tấn/ngày, 1982 là 200 tấn/ngày, năm 1992 là 6.200 tấn/ngày, dự kiến năm 2000 là 8.000 tấn/ngày⁽⁴⁾. Nhật Bản là nước đô thị hóa mạnh nhất Châu Á đang phải đối phó với nhiều vấn đề quan trọng của môi trường đô thị như sự ô nhiễm của xí nghiệp công nghiệp, tính chất nguy

hiểm trong giao thông của đường xe hơi cũng như xe lửa cao tốc, các khó khăn trong việc đi lại hàng ngày, thiếu không gian xanh, khủng hoảng nhà ở. Nhật Bản là xứ ô nhiễm nhất thế giới⁽⁵⁾.

Ở Trung Quốc việc sử dụng than để chạy các nhà máy nhiệt điện đã gây ra ô nhiễm môi trường nặng nề. Kết quả là các trận mưa axit đã thường xuyên tàn phá môi trường ở nhiều khu vực. Gió có thể còn thổi mưa axit sang các nước Đông Nam Á, Nhật Bản và cả quần đảo HaWai của Hoa Kỳ⁽⁶⁾.

Hoa Kỳ hiện nay đang phải giải quyết hai vấn đề có tính trái ngược nhau. Đó là việc bảo vệ các loài động vật và thực vật đang bị đe dọa tuyệt chủng và việc phải tiêu diệt những loài vật đe dọa hủy hoại sự cân bằng sinh thái của môi trường tự nhiên. Khoảng 1/3 động vật và thực vật của Hoa Kỳ bị tuyệt chủng, 20% loài tôm và 26 % loài trai, sò đã biến mất. Khoảng 20% các loài chim và động vật có vú bị lâm nguy. Dự kiến phải chi 153,8 triệu USD để cứu loài rùa xanh, 48 triệu USD để cứu loài chim hạc, 26 triệu USD để cứu loài gấu. Thời tiết khô héo và gió lớn đã thiêu hủy hàng ngàn ha rừng tại miền Nam California năm 1993 trong vòng hai ngày⁽⁷⁾.

Nhận thức được hậu quả của sự tàn phá môi trường thiên nhiên, dân nhân thành phố đã tích cực tạo ra môi trường xanh đô thị bằng việc xây dựng ngày

càng nhiều hơn các công viên cây xanh, nạo vét kênh rạch, khôi phục và phát triển vườn hoa, cây cảnh, xây dựng khu phố sạch xanh nhằm cải tạo và chỉnh trang đô thị ngày càng tươi đẹp, văn minh.

Tóm lại, trong quá trình đô thị hóa, văn hóa TP. Hồ Chí Minh một mặt bảo tồn và phát huy được những giá trị văn hóa truyền thống, mặt khác đã tiếp thu có chọn lọc những tinh hoa văn hóa của các cộng đồng dân tộc trong cả nước, của các nước trong khu vực và trên thế giới để xây dựng một nền văn hóa hiện đại, đậm đà bản sắc dân tộc. Đồng thời, văn hóa TP. Hồ Chí Minh cũng không tránh khỏi sự ảnh hưởng tiêu cực của văn hóa phương Tây. Đó cũng là hiện tượng khá phổ biến đối với các nước phương Đông trong bối cảnh hội nhập và phát triển.

II. VÀI NÉT VỀ VĂN HOÁ THÀNH PHỐ BANGKOK THÁI LAN.

Để đánh giá một cách khách quan hơn thực trạng văn hóa TP. Hồ Chí Minh trong quá trình đô thị hóa trong bối cảnh chung của sự hội nhập và phát triển, xin được so sánh với văn hóa của thành phố Bangkok.

1. Những giá trị văn hóa truyền thống

Là một nước nông nghiệp, văn hóa Thái Lan nói chung và thành phố Bangkok nói riêng đều có

những đặc trưng của nền văn minh nông nghiệp lúa nước. Lối sống cộng đồng hiện vẫn còn ảnh hưởng nhiều đến cách ứng xử của người dân Thái Lan. Cư dân Bangkok rất coi trọng việc giữ gìn mối quan hệ hòa đồng, tránh xung đột với mọi người. Thái độ Krenjai (quan tâm, kính trọng) và Jaiyen (tâm mát lạnh) đã làm cho người dân Bangkok giữ được khuôn mặt bình thản khi phải chờ đợi xe buýt dưới những buổi trưa nắng chói chang hoặc tỏ ra rất kiên nhẫn chờ đợi những chuyến xe buýt ịch chuyển động trước sự ùn tắc giao thông trong những giờ cao điểm. Trong hoàn cảnh nào người phụ nữ Thái Lan luôn luôn nở nụ cười trên môi. Cung cách phục vụ tận tình, lịch sự của đội ngũ tiếp viên của các nhà hàng khách sạn đã trở thành một trong những bí quyết thành công của du lịch Thái Lan.

Với một đất nước 95% dân số theo đạo Phật, nhân dân Thái Lan có truyền thống kính trọng thầy tu và người có địa vị cao trong xã hội. Việc tuân thủ các quy tắc xã hội là tôn trọng “người trên kẻ dưới”, tôn trọng người già cả và rất ưu ái với trẻ em. Tính cách gia đình phổ biến ở các công sở, giữa các giáo viên, học sinh trong cùng một trường... cũng là điều góp phần hạn chế được những xung đột trong xã hội Thái Lan trước những biến cố chính trị.

Về phong tục tập quán và tín ngưỡng; là đất nước của Phật giáo, chùa đã trở thành biểu tượng linh

thiêng trong quan niệm của người Thái Lan nói chung và cư dân Bangkok nói riêng (trên đất Thái Lan có hơn 4.000 ngôi chùa, đền, miếu...). Ở Bangkok có khá nhiều chùa đẹp nổi tiếng. Một số ngôi chùa ở Bangkok rộng đến nỗi như là sự thu nhỏ của một thành phố lớn. Trong đó có cả đường lớn, đường nhỏ có cả khu nhà dành cho cả trăm nhà sư ở. Sân chùa có cây bồ đề. Theo quan niệm của người Thái đức Phật đã thành đạo khi ngồi dưới cây bồ đề. Vì vậy đối với họ đây cũng là vật thiêng và người dân Thái Lan cấm kỵ trèo lên cây. Phía Tây chùa luôn có một lò thiêu. Chùa được tách biệt với thế giới bên ngoài bằng một bức tường nên còn là nơi giải trí thanh bình cho người Thái Lan, nhất là đối với cư dân Bangkok - nơi vừa nóng bức, vừa ồn ào. Ngoài ra chùa còn có chức năng như một trung tâm giao tế, một trung tâm tín ngưỡng và còn là nơi để làm các thủ tục tang lễ. Nhà sư còn là thầy dạy học của trẻ em. Do vậy, cả đức vua cũng rất quý trọng sư. Nhà sư được coi là bất khả xâm phạm. Dưới Phật là sư. Tượng Phật được coi là quan trọng, Phật không phải là "thần tượng" nhưng được tôn kính. Tượng Phật được dùng để thờ, vì thờ Phật, người ta tìm đến một sự tịnh tâm, không phiền não.

Cư dân Thái nói chung và Bangkok nói riêng còn có một số phong tục tập quán khác như: kiêng mặc đồ đen, kiêng đựng vào đầu, kiêng chạm vào thầy chùa. Voi trắng là tượng trưng cho sự thanh bình

và thịnh vượng của quốc gia. Cư dân Bangkok và các vùng trồng lúa rất coi trọng việc thờ thổ thần (phraphum). Trong nhà, trang thờ thường được đặt trên cao. Vị trí để trang thờ phải do một chiêm tinh gia chỉ định. Ngoài ra các loại thần khác cũng được tôn kính như thần nước thần lúa, thần cây, thần gió... Cư dân Thái cũng rất tin vào bùa, chú. Về tục lễ, người Thái Lan xem lễ “cắt tóc” như là một sự kiện quan trọng trong cuộc đời con người.

Lễ Sukhwan Nak là lễ mang đặc trưng tôn giáo nhiều nhất của người Thái được tổ chức ở nhà chùa hoặc Sala (sảnh đường) của chùa.

Đặc biệt người Thái rất kỵ việc phụ nữ thể hiện tình cảm trước đông người. Có thể nói rằng, trong quá trình đô thị hóa, Bangkok nói riêng và Thái Lan nói chung đã cố gắng bảo lưu được những nét văn hóa riêng của mình.

2. Sự ảnh hưởng của văn hóa phương Tây

Trong quá trình mở cửa để phát triển kinh tế, cùng với sự xâm nhập của văn hóa phương Tây, Bangkok đang chứng kiến một bộ phận văn hóa Thái bị mai một dần.

Như đã biết, trong những năm 70 của thế kỷ XX, Thái Lan dưới sự bảo trợ của Mỹ đã trở thành căn cứ quân sự của họ suốt thời kỳ chiến tranh Đông

Dương. Trong quá trình phát triển kinh tế, Thái Lan là nước thực hành chính sách mở rộng đối ngoại tương đối sớm (so với các nước chủ quyền của châu Á), mở rộng xuất khẩu hướng ra bên ngoài kêu gọi đầu tư. Chính vì thế, Thái Lan đã đạt được tốc độ tăng trưởng kinh tế khá cao và hy vọng trở thành nước công nghiệp phát triển.

Trước sự đi lên của nền kinh tế, do chịu nhiều ảnh hưởng của văn hoá phương Tây và chính sách kinh tế chưa hài hòa với chính sách xã hội nên tình hình chính trị văn hóa xã hội của Thái Lan còn nhiều vấn đề tồn tại.

Trong quá trình đô thị hóa cùng với quá trình cơ giới hóa nền nông nghiệp và việc tập trung các khu công nghiệp ở Bangkok và vùng phụ cận đã làm cho cư dân tập trung vào Bangkok quá đông. Năm 1990 dân số Bangkok chiếm 57% tổng số dân đô thị cả nước, năm 1998 lên tới 60%. Hiện nay dân số Bangkok là 5,9 triệu người (số liệu năm 1998).

Quy mô dân số quá lớn, mật độ dân số cao, cơ sở hạ tầng xuống cấp, Bangkok đang chịu nhiều áp lực về giải quyết việc làm, tệ nạn xã hội và môi trường.

Nguồn dân cư tập trung về Bangkok trước đây chủ yếu là nam giới. Do nhu cầu phát triển du lịch và dịch vụ, phụ nữ tập trung về Bangkok ngày càng đông. Họ chủ yếu kinh doanh trong ngành du lịch, dịch vụ,

mua vui cho khách vào ban đêm. Theo số liệu thống kê của chính phủ, phụ nữ làm nghề sex năm 1993 là 220.000 người (theo số liệu của các tổ chức phi chính phủ con số này là 300.000 người). Số lượng người nhiễm HIV và mắc bệnh AIDS ở Thái Lan ngày càng tăng. Năm 1991 có 500.000 người nhiễm HIV, ước tính năm 2000 có khoảng 4 triệu người mắc bệnh AIDS và trong vòng 7 năm tới số người chết vì AIDS sẽ từ 130.000 người đến 160.000 người⁽⁸⁾. Hàng năm chính phủ đã chi một khoản tiền rất lớn cho việc phòng, chống tệ nạn này. Năm 1991, chi phí thử máu và tiếp máu cho bệnh nhân AIDS là 2 triệu USD, chi cho hoạt động phòng, chống AIDS là 107 triệu USD. Ước tính năm 2000 Thái Lan sẽ phải chi 8 tỷ USD và sẽ có 2 triệu trẻ em mồ côi do hậu quả trên⁽⁹⁾.

Đây là một biểu hiện vi phạm nặng nề về đạo đức truyền thống đối với một đất nước theo đạo Phật. Nhiều phong tục tập quán cổ truyền bị phá bỏ. Phụ nữ và thanh niên ngày càng thích ăn mặc theo Tây, nghe nhạc Tây. Ở thủ đô Bangkok nhiều phụ nữ Thái Lan ngang nhiên nắm tay nam giới (hầu hết là người ngoại quốc) giữa ban ngày, điều mà người Thái coi là cấm kỵ.

Ở Thái Lan, nhìn chung chính sách phát triển kinh tế và chính sách xã hội chưa thật hài hòa. Giáo dục chưa được đầu tư đúng mức. Kinh tế giữa các vùng còn chênh lệch, khoảng cách giàu nghèo khá

trầm trọng. Năm 1990 thu nhập bình quân đầu người ở Bangkok là 2.300 USD, còn ở vùng Đông Bắc là 400 USD. Xu hướng tập trung ruộng đất vào tay quý tộc, các quan chức nhà nước, nhà chùa thương nhân, người cho vay lấy lãi (phần đông là người Hoa)... làm cho nông dân mất ruộng ngày càng nhiều (phần lớn các chủ đất sống ở thành thị).

Người nghèo thường phải chịu nhiều khoản đóng góp so với những người có thế lực. Số thuế nông dân phải đóng cho nhà nước lên tới 70%. Thêm vào đó là tô, thuế, lao dịch... đã đẩy nông dân vào con đường bán cùng hóa⁽¹⁰⁾. Đây là nguồn bổ sung vào đội quân ăn xin ở Bangkok. Theo báo Sài Gòn giải phóng số ra ngày 18/6/1996, năm 1995 số người ăn xin ở Bangkok là 4.000 người.

Trước thực trạng xã hội đã được nêu ở trên, vấn đề môi trường ở Bangkok cũng đang đặt ra rất bức xúc. Hệ thống thoát nước không đảm bảo. Thói quen xả rác, xả phân xuống cống rãnh, xuống sông làm cho nước sông ở Bangkok và vùng lân cận ô nhiễm nặng. Không gian đô thị chật chội, dân cư đông đúc, không khí nóng nực, ẩm ướt. Các công trình công nghiệp tập trung quá nhiều (3/4) ở thủ đô và các vùng lân cận làm cho khí CO₂ nồng độ chì thải ra trong không khí quá tải, dân cư Bangkok mắc bệnh phổi ngày càng nhiều.

Bangkok (Krungthep) có nghĩa là thành phố của các thiên thần, ngày nay nổi tiếng về hộp đêm, nạn mại dâm, tỷ lệ tội phạm, ô nhiễm, tiếng ồn và nạn kẹt xe.

Theo dự báo của các nhà dân số học đô thị, trong vòng 30 năm tới các khu vực đô thị châu Á tăng bình quân 140.000 người trong ngày. Trong 14 thành phố lớn trên thế giới có số dân từ 10 đến 30 triệu mỗi thành phố thì Châu Á có 9 thành phố, trong đó có Thái Lan⁽¹¹⁾.

Với một đất nước Phật giáo thiên về sự tịnh tâm, sự căng thẳng quá độ đã làm cho các vụ tự tử xảy ra khá nhiều. Năm 1991 con số này chiếm hàng thứ 3 trên thế giới⁽¹²⁾.

Song nhìn chung, là một đất nước của Phật giáo, tăng lữ áo vàng có mặt khắp mọi nơi, tôn giáo có ảnh hưởng rất lớn đến đời sống văn hóa kinh tế của Thái Lan.

Trong quá trình đô thị hóa, do chính sách phát triển văn hóa xã hội chưa đồng bộ, giáo dục chưa được đầu tư đúng mức nên mặc dù tăng trưởng kinh tế cao nhất trong khu vực Đông Nam Á và vượt xa Việt Nam nhưng Thái Lan đang phải gánh chịu một hậu quả khá nặng nề về mặt văn hóa xã hội, trong đó Bangkok là một ví dụ điển hình.

III. XÂY DỰNG NỀN VĂN HÓA THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH TRONG QUÁ TRÌNH ĐÔ THỊ HÓA (QUA KINH NGHIỆM THỰC TIỄN CỦA THỦ ĐÔ BANGKOK

Văn hóa TP. Hồ Chí Minh và văn hóa Bangkok là hai nền văn hoá khác nhau, nhưng đều bắt nguồn từ nền văn minh nông nghiệp lúa nước của khu vực Đông Nam Á.

Với thiên hướng trọng lễ nghĩa, đề cao giá trị nhân văn của văn hóa phương Đông nói chung, văn hóa TP. Hồ Chí Minh cũng như văn hóa Bangkok đã góp phần tích cực trong việc giữ gìn sự ổn định của xã hội để phát triển kinh tế. Phật giáo có một sự ảnh hưởng nhất định tới đời sống văn hóa của cư dân cả hai thành phố mặc dù ở mức độ khác nhau.

Lối sống tiểu nông vẫn chi phối nhiều trong đời sống cư dân thành phố, ảnh hưởng đến văn minh đô thị cần được xóa bỏ nhanh chóng.

TP. Hồ Chí Minh và Bangkok vừa là trung tâm công nghiệp, đồng thời là trung tâm thương mại, du lịch, có quan hệ buôn bán với các nước tư bản khá lâu đời. Vì vậy, trong quá trình mở cửa hội nhập với thế giới, sự tiếp xúc văn hóa Đông - Tây đã làm một bộ phận văn hóa dân tộc cổ truyền bị mai một. Chủ nghĩa cá nhân, lối sống phóng túng, đề cao giá trị đồng tiền

xuất hiện. Đây là hiện tượng phổ biến đối với các nước Đông Nam Á.

Bên cạnh đó, trong quá trình phát triển và hội nhập, Việt Nam, Thái Lan và các nước Đông Nam Á cũng tiếp thu được nhiều cái hay, cái đẹp của văn hóa phương Tây và các nước trong khu vực để làm phong phú nền văn hoá của mỗi nước.

Để xây dựng nền văn hóa hiện đại trong quá trình đô thị hóa TP. Hồ Chí Minh, cần quan tâm đến các khía cạnh sau:

Đẩy mạnh công nghiệp hóa, hiện đại hóa, tăng trưởng kinh tế gắn liền với chính sách xã hội để đảm bảo cho đô thị phát triển bền vững.

Hoàn thiện các chính sách quản lý đô thị, đặc biệt là chính sách xây dựng và phát triển văn hóa nhằm phục hưng văn hóa dân tộc, hạn chế sự ảnh hưởng của văn hóa độc hại đối với thanh thiếu niên.

Tiếp thu có chọn lọc những tinh hoa văn hóa của các nước, của thời đại để xây dựng nền văn hóa thành phố tiên tiến, đậm đà bản sắc dân tộc, góp phần làm phong phú nền văn minh đô thị phương Đông và nhân loại.

(1) Báo khoa học phổ thông, ngày 15/1/99.

(2), (3) *Tình hình kinh tế xã hội TP. Hồ Chí Minh*. Cục thống kê TP. HCM, tháng 12/1998.

(4), (5), (6), (7) Xem: *Một số vấn đề địa lý, kinh tế - xã hội thế giới*. Nxb Giáo dục, 1998.

(8) *Báo Sài Gòn Giải Phóng*, ngày 4/4/1999.

(9) *Thái Lan truyền thống và hiện đại*. Nxb Thanh niên 1999, tr. 363.

(10) Xem: *Vấn đề ruộng đất và nông dân các nước Đông Nam Á*. Nxb KHXH, tr. 70 - 71.

(11) *Văn hóa trong quá trình đô thị hóa ở nước ta hiện nay*. Nxb CTQG, Hà Nội, 1998.

(12) *Thái Lan truyền thống và hiện đại*. Nxb Thanh niên 1999, tr. 364.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. LƯU VĨNH ĐOẠN. *Kinh tế Châu Á bước vào thế kỷ XXI*. Nxb Nông Nghiệp, Hà Nội, 1999.
2. NGUYỄN ĐĂNG DUY. *Văn hoá tâm linh*. Nxb Hà Nội, 1996.
3. LÊ GIẢNG. *Trung Quốc xưa nay*. Nxb Thanh niên, 1999.
4. PTS. ĐÀO DUY HUÂN. *Kinh tế các nước Đông Nam Á*. Nxb Giáo Dục, 1997.
5. PGS, PTS. LÂM QUANG HUYỀN. *Vấn đề ruộng đất và nông dân các nước Đông Nam Á*. Nxb KHXH, Hà Nội, 1999.

6. PHAN NGỌC LIÊN(Chủ biên). *Lược sử Đông Nam Á*. Nxb Giáo Dục, 1998.
7. NGUYỄN THU PHONG (HOÀNG VŨ). *Tỉnh thiện trong tư tưởng Đông phương*. Nxb Văn học, 1997.
8. PGS, TS. LÊ DU PHÔNG; PGS, PTS. NGUYỄN THÀNH ĐỘ (đồng Cb). *Trường đại học Kinh tế quốc dân: Chuyển dịch cơ cấu kinh tế trong điều kiện hộ nhập với khu vực và thế giới*. Nxb CTQG, Hà Nội, 1999.
9. LÊ VĂN QUANG. *Lịch sử Vương quốc Thái Lan*. Nxb TP. HCM, 1995.
10. PTS. NGUYỄN VĂN TÀI. *Di dân tự do nông thôn thành thị ở TP. Hồ Chí Minh*. Nxb Nông nghiệp, TP. HCM, 1998.
11. PHÓ ĐÀI TRANG. *Văn hoá Thái Lan*. Nxb Văn hóa, Hà Nội, 1997.
12. PGS. CHU KHẮC THUẬT; PTS. NGUYỄN VĂN THỦ (Cb). *Văn hoá, lối sống với môi trường*. Nxb Văn hóa - Thông tin, 1998.
13. TRUNG TÂM NGHIÊN CỨU ĐÔNG NAM Á (Viện Khoa học Xã hội tại TP. HCM). *Môi trường nhân văn và đô thị hoá tại Việt Nam, Đông Nam Á và Nhật Bản*. Nxb TP. HCM, 1997.

14. TRUNG TÂM NGHIÊN CỨU ĐÔNG NAM Á
(Viện Khoa học Xã hội tại TP. HCM). *Đô thị Việt Nam và Đông Nam Á*. Nxb TP. HCM, 1996.
15. TÔN NỮ QUỲNH TRẦN. *Văn hoá làng xã trước sự thách thức của đô thị hoá tại TP. Hồ Chí Minh*. Nxb Trẻ, 1999.
16. VŨ• QUANG THIÊN. *Quá trình phát triển của Myanmar*. Nxb KHXH, Hà Nội, 1997.
17. VIỆN ĐÔNG NAM Á. *Thái Lan truyền thống và hiện đại*. Nxb Thanh Niên, 1999.
18. I-VAN I-VA-NỐP. *Trung quốc và các nước đang phát triển*. Nxb Thông tin lý luận, 1983.
19. FANCIS GENDREAU, VINCENT FAUVEAU, ĐẶNG THU. *Dân số bán đảo Đông Dương*. Nxb Thế giới, Hà Nội, 1997.

HỒ BIỂU CHÁNH

NHÀ TIỂU THUYẾT TIỀN PHONG CỦA VIỆT NAM VÀ ĐÔNG NAM Á

Trà Thị Lam Vân^(*)

Với một sự nghiệp sáng tác đồ sộ bao gồm hơn 60 quyển tiểu thuyết, ngày nay ta có thể xem Hồ Biểu Chánh như là một Balzac của Nam Bộ, tiểu thuyết của ông thật sự là một bộ tiểu bách khoa về đời sống và xã hội Nam Bộ đầu thế kỷ XX. Ở thời kỳ đầu sáng tác tiểu thuyết, nhiều tác phẩm của ông đã được phóng tác từ tiểu thuyết của Pháp. Trong hồi ký *Đời của tôi về văn nghệ*, Hồ Biểu Chánh có liệt kê đến 12 tác phẩm được “viết ra bởi cảm tác phẩm nào của Pháp”⁽¹⁾, như *Chúa Tàu Kim Quy* là bởi cảm *Le Comte de Monte Cristo* của Alexandre Dumas, *Cay đắng mùi đời* là từ *Sans Famille* của Hector Malot... Điều này cho thấy ảnh hưởng sâu đậm của văn học Pháp đối với văn học Việt Nam vào đầu thế kỷ XX.

Đây cũng là tình hình chung của văn học Đông Nam Á vào thời kỳ đó. Sau một thời gian du nhập, văn hóa phương Tây đã ăn sâu bén rễ vào mảnh đất này. Ở Philippines sau văn hóa Tây Ban Nha là văn hóa

^(*) Th.S. Trường Bồi dưỡng giáo dục Q.8, TP. Hồ Chí Minh.

Mỹ, ở Indonesia chủ yếu là Hà Lan, ở Myanmar là Anh, ở các nước Đông Dương là Pháp... Sau thời kỳ dịch thuật là thời kỳ các nhà văn Indonesia phóng tác các tiểu thuyết nước ngoài và cải biên chúng để tác phẩm được Indonesia hóa. Người ta gọi loại tiểu thuyết đó là “Saduran”, tiêu biểu cho loại này là cuốn *Glohan và Glamin* của nhà văn Merari Sirega, phỏng theo tác phẩm *Ian Smia* của nhà văn Hà Lan Van Maurich⁽²⁾. Còn ở Myanmar, cuốn tiểu thuyết *Mong In Mong và Ma Me Ma* mà tác giả James Hla Jo cho là cuốn tiểu thuyết Myanmar đầu tiên thật ra chỉ là một phóng tác thành công từ tiểu thuyết *Le Comte de Monte Cristo* của Alexandre Dumas⁽³⁾.

Và cũng như *Tố Tâm* của Hoàng Ngọc Phách cùng nhiều cuốn tiểu thuyết của Hồ Biểu Chánh, của Tự lực văn đoàn trong giai đoạn đầu tập trung vào việc đề cao hạnh phúc cá nhân, chống lại lễ giáo phong kiến, tiểu thuyết của các nước Đông Nam Á thời kỳ này cũng có một chủ đề tương tự như vậy, mặc dù cách thể hiện và mức độ có khác nhau. Như ở Indonesia chẳng hạn, đây là thời kỳ xuất hiện một loạt những tiểu thuyết mang nội dung phê phán tập tục cổ hủ, những tư tưởng phong kiến lỗi thời cản trở bước tiến của xã hội. Người ta gọi giai đoạn này là giai đoạn “tiểu thuyết tập tục” với những tác phẩm tiêu biểu như *Bất hạnh và đau khổ* của Merari Sirega, *Sitti Nurbai* của Mara Rusli, *Thanh niên trẻ* của M.

Kasim...⁽⁴⁾ Malai Trupinit, được xem là một trong những người sáng lập nền văn học hiện đại Thái Lan những năm 30 cũng viết tiểu thuyết *Tên là phụ nữ* đề cập đến vấn đề giải phóng phụ nữ⁽⁵⁾.

Tuy nhiên sự sùng bái quá mức nền văn minh phương Tây cũng làm cho các nhà văn Đông Nam Á lo ngại. Phải làm sao giữ gìn bản sắc dân tộc, đó cũng là điều mà họ rất quan tâm. Tiểu thuyết nổi tiếng *Nền giáo dục sai lầm* (1928) của nhà văn Indonesia A. Muiet đã xây dựng một nhân vật Hanaphi mất gốc khiến chúng ta không khỏi liên tưởng đến nhân vật Cử Lân trong vở hài kịch *Ông Tây An Nam* của Nam Xương được viết sau đó ba năm.

Riêng Hồ Biểu Chánh của chúng ta, ít ai biết là trước khi trở thành một nhà tiểu thuyết có sức sáng tạo phong phú vào bậc nhất Việt Nam đầu thế kỷ XX, Hồ Biểu Chánh cũng đã từng học tập Nguyễn Du, Nguyễn Đình Chiểu để viết truyện thơ và tác phẩm đầu tay của ông không phải là tiểu thuyết văn xuôi mà là một tiểu thuyết bằng thơ mang tên *U tình lục* được viết vào năm 1909 với ghi chú bằng tiếng Pháp là "Roman amite". Truyện được viết bằng thể thơ lục bát truyền thống của dân tộc và cốt truyện tài tử giai nhân quen thuộc. Đề tài và nhân vật của *U tình lục* cũng không khác các truyện thơ của thế kỷ XIX, vẫn là trung hiếu tiết nghĩa của Nho giáo. Nhân vật của *U*

tình lục có phức tạp hơn các truyện thơ trước đó nhưng vẫn chưa vượt khỏi quan niệm ác giả ác báo, ở hiền gặp lành truyền thống. Kết thúc câu truyện vẫn là một kết thúc có hậu với việc Tấn Nhơn và Cúc Hương tái hợp và nên duyên chồng vợ, hưởng hạnh phúc lâu dài.

Nhưng *U tình lục* cũng đã có nhiều điều mới so với các truyện thơ đi trước. Trước hết đó là việc nó được viết bằng chữ quốc ngữ và các nhân vật đều là người của đất Gia Định, Đồng Nai chứ không phải là vay mượn từ tích truyện Trung Quốc. Ông đã mạnh dạn lên án sự bóc lột tàn bạo của bọn chủ người Hoa lai Ấn và lòng tham không đáy, sự thối nát của tầng lớp địa chủ, của bọn quan chức. Ngoài ra *U tình lục* còn thể hiện một quan niệm mới mẻ của Hồ Biểu Chánh về tình yêu nam nữ. Tuy ý hướng vẫn là nhằm mục đích luân lý, nhưng tác giả vẫn để cho hai nhân vật chính, sống vào cuối thế kỷ XIX, được tự do yêu đương một cách đam mê và có những hành động vượt ra ngoài vòng lễ giáo phong kiến, thậm chí còn để cho nhục dục lôi cuốn.

Sau *U tình lục*, Hồ Biểu Chánh còn viết một truyện thơ khác tên là *Vậy mới phải*. Khác với *U tình lục*, truyện thơ này lại được phóng tác từ *Le Cid* của Corneille, một vở bi kịch nổi tiếng của văn học cổ điển Pháp thế kỷ XVII.

Cùng với *U tình lục*, *Vậy mới phải* đánh dấu giai đoạn quá độ từ truyện nôm cổ điển sang tiểu thuyết hiện đại của Hồ Biểu Chánh nói riêng và của văn học Việt Nam nói chung trong giai đoạn giao thời của văn học đầu thế kỷ.

Nhưng tiểu thuyết Pháp và các tác phẩm văn xuôi quốc ngữ đầu tiên đã có sức hấp dẫn đặc biệt đối với nhà văn Nam Bộ của chúng ta. Trong hồi ký *Đời của tôi về văn nghệ*, Hồ Biểu Chánh cho rằng có ba tác phẩm ảnh hưởng nhiều đến việc chuyển hướng sáng tác của ông. Đó là *Truyện thầy Lazarô Phiền* của Nguyễn Trọng Quản, *Hoàng Tố Anh hàm oan* của Trần Chánh Chiêu và *Phan Yên ngoại sử* của Trương Duy Toàn⁽⁶⁾. Trong ba tác phẩm này, *Hoàng Tố Anh hàm oan* của Trần Chánh Chiêu được Hồ Biểu Chánh chú ý hơn cả chứ không phải là *Truyện thầy Lazarô Phiền* cực kỳ hiện đại được viết từ năm 1887 bởi Nguyễn Trọng Quản, học trò của Trương Vĩnh Ký, một người đã từng du học ở Algérie về. *Hoàng Tố Anh hàm oan* đối với Hồ Biểu Chánh thật sự là một tác phẩm mẫu mực, đó là “một quyển tiểu thuyết phong tục với cốt truyện li kỳ và lời văn bình dị, tác giả của thuyết nhân quả mà cho người phải chung cuộc được hiển vinh, kẻ quấy cuối cùng chịu quả báo, khiến Hồ Biểu Chánh quyết định viết tiểu thuyết theo đường lối ấy để cảm hóa quần chúng mà đưa họ trở lại con đường nghĩa nhân chính trực”⁽⁷⁾.

Tác phẩm đầu tiên được viết theo ý hướng này là tiểu thuyết *Ai làm được* xuất bản năm 1912. Cuốn tiểu thuyết văn xuôi đầu tiên này của Hồ Biểu Chánh vẫn được viết theo cốt truyện tài tử giai nhân truyền thống với chàng tài tử nhà nghèo thông minh, học giỏi Chí Đại và nàng giai nhân con nhà giàu nhưng nhân hậu, trung nghĩa Bạch Tuyết. Ngoài câu chuyện tình của Chí Đại và Bạch Tuyết, còn có một câu chuyện tình phụ của Trường Khanh và Băng Tâm. Cả hai câu chuyện tình đã xảy ra song song y như các truyện tài tử giai nhân truyền thống khác. Sau khi vượt qua biết bao đau khổ, gian truân, mất mát bởi mù đi ghẻ ác độc, cuối cùng hai nhân vật chính Chí Đại và Bạch Tuyết đã đoàn tụ và sát cầm hòa hiệp, một kết thúc có hậu như trong các truyện thơ Nôm truyền thống.

Trong bản in đầu tiên, Hồ Biểu Chánh đã chia *Ai làm được* ra làm 27 hồi và mỗi hồi bằng một nhan đề tóm tắt những gì sắp xảy ra như “Ông cháu gặp nhau”, “Phụ phụ tương ly”, “Tái đáo Sài Gòn”... Đề tài của *Ai làm được* cũng là một đề tài quen thuộc trong truyện thơ truyền thống. Tác giả đã để cho Chí Đại và Bạch Tuyết trải qua nhiều thử thách rất bất công, tàn nhẫn, nhưng ông không phê phán ai ngoài mù đi ghẻ ác độc và ông cha tri phủ nghiện hút, nhu nhược. Không như Tố Tâm của Hoàng Ngọc Phách đả phá mạnh mẽ luân lý và lễ giáo phong kiến của Nho

gia, *Ai làm được* chỉ nhằm tố cáo lòng tham lam, ích kỷ của con người.

Nhưng *Ai làm được* cũng đã chứng minh rằng mình có khá nhiều điều khác hẳn so với truyện thơ cổ điển. Nhan đề, dưới hình thức một câu hỏi trước hết là một điểm mới. Ngôn ngữ của *Ai làm được* là thứ ngôn ngữ chân chất của miệt Cà Mau. Đó là ngôn ngữ thường nhật, rất tự nhiên, không chen điển tích văn hoa như thường thấy trong truyện thơ truyền thống. Tác giả còn để cho hai nhân vật sống với nhau như vợ chồng mặc dù chưa được gia đình đồng ý, mặc dù chưa có hôn thú. Tương tự như nàng Kiều của Nguyễn Du, Nguyệt Nga của Nguyễn Đình Chiểu, Bạch Tuyết cũng phải trải qua nhiều thử thách rất lâu dài. Nhưng thử thách này không ở đâu xa mà ngay ở đất Sài Gòn, và những kẻ ác chính là những ông chủ bóc lột người Việt, những người Hoa cho vay nặng lãi, những chuyện rất thường thấy ở thành phố Sài Gòn đầu thế kỷ.

Không chỉ là một truyện nửa ái tình, nửa phiêu lưu mạo hiểm, *Ai làm được* còn là một bức tranh hiện thực về cuộc sống của người dân Nam Bộ vào đầu thế kỷ mặc dầu nó cũng được phóng tác theo tác phẩm *André Cornélis* của Paul Bourget⁽⁸⁾. Xuất hiện trong thời điểm đó, *Ai làm được* thật sự đã dọn đường cho độc giả Nam Bộ đón nhận một thể loại văn học mới,

đó là tiểu thuyết hiện đại. Việc ông sửa chữa, nhuận sắc lại tác phẩm này sau hai lần xuất bản đã cho thấy việc ông quyết tâm chuyển hướng sang một phong cách viết tiểu thuyết hiện đại hơn. Từ một cuốn truyện với 27 hồi, ông đã rút lại thành 6 chương. Thay cho những câu tóm tắt chuyện ở đầu chương nay là một con số La Mã giản dị. Về cốt truyện, ông hầu như không thay đổi, nhưng về mặt hình thức đã có những cách tân đáng kể. Từ lối kể chuyện theo đường thẳng truyền thống, ông đã chuyển sang sử dụng một phương pháp mới để kể chuyện một cách hiện đại hơn và thêm nhiều đoạn tả cảnh, nhiều đối thoại để làm cho câu chuyện thêm sinh động. Ông cũng đã loại bỏ những câu giới thiệu vụng về của người kể chuyện mỗi khi câu chuyện chuyển hướng. Những thay đổi này làm cho bản in của lần thứ hai thật sự là một cuốn tiểu thuyết hiện đại.

Ai làm được còn được ghi nhận như là một tác phẩm mở đầu cho thời kỳ mô phỏng các tiểu thuyết của Pháp để sáng tác của Hồ Biểu Chánh. Và cũng từ quyển tiểu thuyết văn xuôi đầu tiên này, ta đã thấy một Hồ Biểu Chánh rất bản lĩnh trong việc mô phỏng, phóng tác các tác phẩm văn học nước ngoài. Ông đã thật sự nắm bắt được tính cách và ngôn ngữ của nhân dân Nam Bộ nên đã Việt Nam hóa, Nam Bộ hóa một cách rất nhuần nhuyễn, linh hoạt các tác phẩm mà ông đã vay mượn. Thường thì ta chỉ thấy Hồ Biểu Chánh

mượn cái cốt truyện hoặc đại ý là chính, còn về tình tiết, diễn biến và kết cục của truyện, ông thường thay đổi, thậm chí còn đi ngược lại với nguyên tác. Hồ Biểu Chánh đã khéo léo sử dụng các chất liệu từ lịch sử của dân tộc, từ phong tục tập quán, sinh hoạt xã hội của Nam Bộ để bồi đắp cho các truyện của mình. Vì vậy tuy là những tiểu thuyết mô phỏng, phóng tác, nhưng khung cảnh, nhân vật trong đó đều rất Việt Nam, đặc biệt là rất Nam Bộ từ lối ăn mặc, cách ăn nói đậm đà phương ngữ địa phương cho đến tính cách, tâm lý. Đọc các tiểu thuyết mô phỏng, phóng tác của Hồ Biểu Chánh, phải tinh ý lắm mới nhận ra dấu vết của tiểu thuyết phương Tây. Thành công của Hồ Biểu Chánh chính là biết kết hợp giữa truyền thống và hiện đại, giữa dân tộc và thế giới. Đó cũng là bài học mà ta có thể tìm thấy ở nhiều nhà văn tiên phong khác của Đông Nam Á.

Ngay từ tác phẩm đầu tay, Hồ Biểu Chánh đã kiên trì theo đuổi ý hướng ban đầu của mình. Học hỏi nhiều ở tiểu thuyết phương Tây, đặc biệt là tiểu thuyết Pháp, nhưng ông luôn dựa vào quan niệm chuyên chở đạo lý, quảng bá đạo đức của văn chương truyền thống nên rất được công chúng Nam Bộ hâm mộ. Với một phong cách văn chương gần gũi với nhân dân lao động, ông đã tạo được cho mình một chỗ đứng vững chắc trong lịch sử văn học dân tộc. Đúng như nhận xét của một nhà văn Nam Bộ khác ở thế hệ sau, là “chỉ

nhờ giọng quê mùa, chỉ nhờ văn khí quê mùa, chỉ nhờ văn khí đặc biệt ấy mà Hồ Biểu Chánh chiếm một địa vị khả quan⁽⁹⁾. Kinh nghiệm đó, bài học đó của ông vẫn rất đáng cho chúng ta suy nghĩ trong giai đoạn đổi mới, mở cửa hôm nay.

⁽¹⁾ NGUYỄN KHUÊ. *Chân dung Hồ Biểu Chánh*. Nxb TP. HCM, 1998, tr. 143.

⁽²⁾ NHIỀU TÁC GIẢ. *Việt Nam - Đông Nam Á: quan hệ lịch sử văn hóa*. Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, tr. 211.

⁽³⁾ NGUYỄN TẤN ĐẮC (chủ biên). *Văn học các nước Đông Nam Á*. Viện Đông Nam Á xuất bản, Hà Nội, 1983, tr. 288.

⁽⁴⁾ LƯU ĐỨC TRUNG (chủ biên). *Văn học Đông Nam Á*. Nxb Giáo Dục, Hà Nội, 1999, tr. 220.

⁽⁵⁾ NHIỀU TÁC GIẢ. *Văn học các nước Asean*. Viện TT KHXH xuất bản, Hà Nội, 1996, tr. 196.

⁽⁶⁾ NGUYỄN KHUÊ. *Sdd*, tr. 25.

⁽⁷⁾ NGUYỄN KHUÊ. *Sdd*, tr. 23.

⁽⁸⁾ THANH LĂNG. *Bảng lược đồ văn học Việt Nam*, quyển hạ, *Ba thế hệ của nền văn học mới (1862 - 1945)*. Nxb Trình bày, Sài Gòn, 1967, tr. 9 - 10.

⁽⁹⁾ HỒ HỮU TƯỜNG. *Nhập mộng và tỉnh mộng*, Tập san Văn, 1967, tr. 80.

QUÁ TRÌNH HÌNH THÀNH TỘC NGƯỜI CỦA NGƯỜI KHMER TỪ THẾ KỶ VI ĐẾN THẾ KỶ XIII

Nguyễn Khắc Cảnh^()*

Nghiên cứu nguồn gốc tộc người, hiểu theo nghĩa rộng, là “sự tổng hợp những quá trình và những hiện tượng, tiến trình hình thành của dân tộc này hay dân tộc khác, dẫn đến sự hoàn thành một cách trọn vẹn bộ mặt của dân tộc đó”⁽¹⁾. Nói một cách khác, nghiên cứu nguồn gốc tộc người là để xác định chính bản thân dân tộc đó như nó vốn có. Phạm vi nghiên cứu của vấn đề được giới hạn từ khi xuất hiện những thành tố đầu tiên tham gia vào sự cấu thành tộc người (nguồn gốc tộc người) đến khi tộc người ấy được hình thành trọn vẹn như một cộng đồng thống nhất và vững chắc với ý thức tự giác tộc người được biểu hiện ra bên ngoài bằng một tộc danh riêng (quá trình tập hợp tộc người - consoliadation).

Trong phương pháp luận, nghiên cứu vấn đề nguồn gốc tộc người thường được chia thành hai phần liên hệ chặt chẽ với nhau:

^(*) TS. Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn TP. HCM.

- *Phần thứ nhất*, người nghiên cứu phải tìm hiểu và đưa ra được cội nguồn của tất cả những thành phần sẽ tham gia vào việc hình thành nên tộc người đó trong tương lai. Trong phần này, có ý nghĩa đặc biệt quan trọng là các tư liệu của Nhân chủng học, Khảo cổ học, Ngôn ngữ học và phần nào đó những tư liệu văn hóa dân gian (Folklore).

- *Phần thứ hai* là nghiên cứu cụ thể từng thời kỳ cơ bản của quá trình tập hợp tộc người (consolidation) cho đến khi nó trở thành một cộng đồng vững chắc với một tộc danh riêng. Giai đoạn này tư liệu được sử dụng nhiều hơn là các tư liệu thành văn và các dấu tích lịch sử còn để lại. Chính việc phân tích những tư liệu lịch sử này cho phép người nghiên cứu xác định được khi nào và trong điều kiện nào quá trình tập hợp tộc người đã hoàn thành, đánh dấu sự ra đời của tộc người đó trong ý nghĩa đầy đủ của nó.

Nghiên cứu nguồn gốc tộc người của người Khmer cũng không nằm ngoài những vấn đề mục đích và phương pháp đã nêu trên. Việc làm rõ quá trình hình thành cộng đồng tộc người của người Khmer sẽ là cơ sở để đánh giá đúng những mối quan hệ mang tính tộc người, giữa bộ phận người Khmer ở Nam Bộ - Việt Nam và người Khmer ở Campuchia, trong mối quan hệ hoàn toàn độc lập về xã hội và chính trị giữa hai bộ phận này.

Tuy nhiên, vấn đề về nguồn gốc tộc người của người Khmer là một vấn đề phức tạp và còn có những giả thuyết khác nhau. Trong những bài viết trước chúng tôi đã trình bày nội dung thứ nhất của vấn đề nghiên cứu: vấn đề nguồn gốc loại hình Khmer và tộc người Khmer⁽²⁾. Lần này chúng tôi tiếp tục trình bày nội dung thứ hai của vấn đề: quá trình tập hợp tộc người của người Khmer (consolidation).

Những phát hiện khảo cổ về thời tiền sử ở Campuchia dù còn ít ỏi nhưng cũng đã cho phép có những nhận xét bước đầu rằng: đến thời kỳ đá mới, văn hóa tiền sử Campuchia đã mang những sắc thái địa phương, được tập trung và phát triển tương đối nhanh hơn ở vùng Đông - Bắc Biển Hồ. Sự có mặt một cách tiếp nối các di chỉ khảo cổ được xếp vào văn hóa đá mới (Laang Spean), đá mới - đồng thau (Samrong Sen) rồi đến đồng thau - sắt sớm (Mlu Plây) đã chứng tỏ rằng thời tiền sử một bộ phận cư dân cổ của Đông Nam Á đã có mặt trên đất Campuchia. Bộ phận cư dân đó (theo phân bố của các di chỉ khảo cổ), thời xa xưa, sinh tụ tập trung chủ yếu ở vùng địa bàn thuộc Đông - Bắc Biển Hồ và lưu vực sông Sê-mun chảy qua Cò-rát (nay thuộc Thái Lan). Những tư liệu khảo cổ tìm thấy ở các di chỉ Mlu Prây, Vát-phu cho biết rằng họ là cư dân nông nghiệp, sống bằng nghề trồng trọt bên cạnh săn bắn và đánh cá. Họ ở trong những ngôi nhà sàn, bên dưới sàn là nơi nuôi trâu và

lợn, đi lại và đánh cá bằng những chiếc thuyền độc mộc làm từ những thân cây đục rỗng, có ghép thêm hai phao ở hai bên mạn thuyền để tăng thêm an toàn. Họ cũng làm được nhiều loại đồ gốm từ đất sét, có trang trí hoa văn ngoằn ngoèo, phụ nữ đã biết dệt các loại vải thô từ sợi bông cây gòn (kapok). Đây chính là tổ tiên chung của người Khmer và các tộc ít người bản địa của Campuchia mà hậu duệ còn lại tới ngày nay là người Pnông cư trú ở vùng Đông - Bắc Campuchia. Trong các bài viết của mình chúng tôi tạm gọi bộ phận cư dân này là "người tiền Khmer - Pnong".

Tiếp theo đó, vào những thế kỷ trước và sau CN, là thời kỳ xảy ra những biến động cư dân hết sức lớn lao dưới tác động của các biến cố lịch sử. Trong thời kỳ này, ngoài sự xáo trộn của các khối cộng đồng cư dân trong nội bộ khu vực Nam Đông Dương, đặc biệt nhất phải kể đến là hai lần "Ấn Độ hóa" về văn hóa và con người với các cuộc thiên di của tầng lớp quý tộc, thương nhân, tăng lữ, trí thức từ Ấn Độ tới. Thêm vào đó là các đợt nam tiến của nhiều tộc người từ Bắc Đông Dương và Nam Trung Quốc xuống. Nhiều thành phần khác nhau, trong đó quan trọng nhất là thành phần Ấn, sau đó là Mã Lai và Môn đã tác động vào khối cư dân "tiền Khmer-Pnông". Chính trong bối cảnh xáo trộn cư dân này mà loại hình Khmer đã hình thành cùng với quá trình hình thành quốc gia Campuchia sơ kỳ (Chân Lạp cổ đại). Từ một

khối chung là "tiền Khmer-Pnông", một bộ phận chủ yếu, quan trọng nhất chịu tác động pha trộn của nhiều thành phần cư dân (chủ yếu là thành phần Ấn) đã hình thành nên loại hình Khmer. Bộ phận còn lại, do những nguyên nhân khác nhau, ít chịu ảnh hưởng của sự pha trộn, đã bảo lưu thành phần nhân chủng gốc cho đến ngày nay, đó là người Pnông. Nhà sử học Lương Ninh đã nhận xét: "... Người Khmer rất gần gũi người Pnông về mặt nhân học, nói theo nghĩa rộng. Cho nên tác giả cho rằng, cư dân tiền sử là người Pnông, còn người Khmer hình thành muộn, trong quá trình hình thành nhà nước và gọi người Khmer là "người Pnông Ấn Độ hóa"⁽³⁾. Như vậy, cũng như người Pnông, người Khmer không phải là tộc người ngoại lai từ một nơi nào khác di cư tới Đông Dương. Tổ tiên chung của họ là một bộ phận cư dân cổ ở Đông Nam Á. Lẽ dĩ nhiên, ngày nay người Khmer không còn giống hệt như tổ tiên (tiền Khmer - Pnông) của họ về các đặc điểm nhân chủng, nhưng vẫn giữ được những nét cơ bản tương đồng như: da sẫm màu, tóc đa số uốn lượn sóng.

Từ một cội nguồn chung, loại hình Khmer dần dần được hình thành và bước vào quá trình liên kết và cố kết tộc người (consolidation). Lịch sử hình thành cộng đồng tộc người thống nhất của người Khmer gắn liền với quá trình hình thành quốc gia Campuchia sơ kỳ. Đó là quá trình liên kết và cố kết (consolidation) của các bộ lạc Khmer tản mát để tạo nên nền tảng xã

hội cho sự hình thành quốc gia và ngược lại, việc thành lập quốc gia lại tạo ra những điều kiện thuận lợi giúp đẩy nhanh cho quá trình liên kết tộc người.

Tại địa bàn sinh tụ đầu tiên là vùng trung lưu sông Mê-kông và lưu vực sông Sê-mun - nơi gần ngã ba sông Sê-mun hợp với sông Mê-kông. Những bộ lạc Khmer cổ giỏi săn bắn và thu hoạch lâm sản, quen đào ao, đắp hồ để trữ nước. Họ cũng biết trồng lúa trên các thềm cao của bờ sông dựa vào nguồn nước trời và các nguồn nước dự trữ được. Nhờ sự phát triển của kỹ thuật sắt và ảnh hưởng của văn hóa Ấn Độ, những bộ lạc Khmer cổ đã không ngừng lớn mạnh và tập hợp lại để xây dựng nên quốc gia sơ kỳ của mình, mà theo tình trạng hiểu biết hiện nay, được bắt đầu từ khoảng cuối thế kỷ V - đầu thế kỷ VI (sau CN) với tên gọi Bhavapura, mà thư tịch cổ Trung Quốc gọi là Chân Lạp.

Quốc gia Khmer sơ kỳ (Chân Lạp) thời kỳ đầu là thuộc quốc của Phù Nam. Về sau Chân Lạp mạnh lên chẳng những thoát khỏi sự lệ thuộc Phù Nam mà còn chinh phục lại Phù Nam, sáp nhập Phù Nam thành một bộ phận lãnh thổ của mình. Phù Nam bị diệt vong từ đây. Việc chinh phục Phù Nam đối với người Khmer không chỉ là sự mở rộng về lãnh thổ mà quan trọng hơn, nó còn là sự mở đường cho cuộc Nam tiến lần thứ nhất của người Khmer.

Khi chinh phục được đất Phù Nam, người Khmer "háo hức trước một nền văn minh sớm hơn và phát triển hơn"⁽⁴⁾ đã ồ ạt tràn xuống phía Nam, cách xa cái nôi sinh trưởng của mình. Tại đây đã diễn ra một quá trình hỗn cư giữa người Khmer và các bộ lạc Malayo - Polinesien để tạo nên một cộng đồng cư dân dân tộc và hình thành nên bộ phận người Khmer phía Nam trên lãnh thổ của Phù Nam cũ.

Bước vào thế kỷ VIII, Chân Lạp lại sớm rơi vào một cuộc khủng hoảng, để rồi cuối cùng, rơi vào tình trạng phân liệt. Bộ phận miền Bắc của các bộ lạc Khmer gốc hay quốc gia Chân Lạp cũ (khi còn là thuộc quốc của Phù Nam) lập thành một nước riêng ở khu vực sông Sê-mun, tách khỏi bộ phận phía Nam (trên phần lãnh thổ của Phù Nam cũ). Đây là thời kỳ phân chia mà sử liệu gọi là "nước" Thủy Chân Lạp và "nước" Lục Chân Lạp. Đất nước chia làm hai, các bộ lạc Khmer vừa mới liên kết và hỗn cư với các bộ phận cư dân khác để thành lập "quốc gia", lại sớm phân tách thành hai bộ phận. Bộ phận phía Bắc - tức bộ phận Khmer gốc tách khỏi bộ phận phía Nam - bộ phận mới hình thành trên đất Phù Nam cũ. Hai bộ phận này lấy dãy Đàng-rếch và thác Khổng làm ranh giới tự nhiên. Nhưng ngay ở mỗi "nước" Lục Chân Lạp và Thủy Chân Lạp các "triều đình" cũng không kiểm soát nổi lãnh thổ của mình. Ở Lục Chân Lạp, thủ lĩnh nhiều địa phương nổi lên cát cứ, lập ra những "nước" riêng, còn Thủy Chân Lạp thì rơi vào ách

đô hộ của nước Ka-lin-ga, một nước đang trong thời kỳ hưng thịnh ở Gia-va (Java). Các bộ phận người Khmer vừa mới bước vào quá trình liên kết, cố kết để hình thành nên cộng đồng thống nhất lại bị cắt ra thành nhiều bộ phận. Quá trình tập hợp tộc người một cách ổn định, vững chắc của người Khmer vẫn còn nằm ở những giai đoạn sau.

Năm 802, một trong những hoàng thân Khmer bị bắt sang Gia-va làm con tin trốn thoát về nước, dựa vào sự ủng hộ của dân chúng, đã đánh đổ tầng lớp thống trị Gia-va cát cứ ở Thủy Chân Lạp, lên ngôi vua lấy vương hiệu là Giay-a-vác-man II (Jayavarman II, 802-844). Sau khi lên ngôi vua, Giay-a-vác-man II đã sớm ổn định tình hình, dẹp tan sự chống đối của các thủ lĩnh cát cứ, thu phục các vùng xa xôi, thống nhất lại vương quốc (Thủy Chân Lạp và Lục Chân Lạp) về một mối, mở ra một thời kỳ mới trong lịch sử Campuchia - thời kỳ của các triều đại Angkor huy hoàng. Nhu cầu thống nhất vương quốc và sức mạnh của một triều đại mới đã giúp cho Giay-a-vác-man II sớm thành công. Sự thống nhất vương quốc lần này cũng là lần thứ hai mở ra con đường nam tiến cho các bộ lạc Khmer gốc từ phía bắc. Một quá trình tập hợp mới lại bắt đầu trong lịch sử hình thành tộc người Khmer.

Suốt trong nhiều thế kỷ sau đó, các vua chúa Khmer đã không ngừng tăng cường di dân Khmer đến cư trú ở vùng Thủy Chân Lạp, tạo nên ưu thế mạnh mẽ của

cư dân Khmer ở đây để lập kinh đô và xây dựng thành vùng trung tâm dân cư ở phía Nam, làm cơ sở cho việc thống nhất vương quốc. Đến cuối thế kỷ XII - đầu thế kỷ XIII, dưới vương triều của Gia-a-vác-man VII (1181-1201) - nghĩa là khoảng 4 đến 5 thế kỷ, kể từ khi Giay-a-vác-man II thống nhất vương quốc và lên ngôi vua - vương quốc Khmer đã đạt tới sự phát triển cực thịnh với một lãnh thổ rộng lớn, bao gồm ngoài lãnh thổ Campuchia ngày nay còn cả một phần lãnh thổ của Myanmar, Thái Lan, Việt Nam (phần lãnh thổ nước Chăm-pa cổ) và Malaysia bây giờ. Vương quốc thống nhất dưới một vương triều hùng mạnh, có bộ máy thống nhất từ trung ương xuống địa phương, không còn nạn cát cứ. Có thể nói, tới đây, quá trình tập hợp tộc người của người Khmer đã hoàn thành. Những bộ lạc Khmer tản mát, hoặc bị phân cách thành những bộ phận riêng biệt, từ địa bàn sinh tụ đầu tiên ở phía Bắc, sau gần 10 thế kỷ tập hợp, cố kết và hỗn cư đã trở thành một cộng đồng thống nhất, ổn định. Cũng cần nhấn mạnh rằng, đến cuối thế kỷ XIII, khi lãnh thổ và biên giới của Campuchia tương tự như ngày nay được xác lập với thành phần cư dân đa số là người Khmer thì danh xưng Campuchia cũng bắt đầu có từ đó⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ *Tổng hợp các khái niệm, các thuật ngữ dân tộc học*. Nxb Na-uka, Moscow, 1998, tr. 59.

- (2) NGUYỄN KHẮC CẢNH. *Vấn đề nguồn gốc và sự hình thành cộng đồng người Khmer ở vùng đồng bằng sông Cửu Long*. Trường ĐH Tổng hợp TP. HCM, tháng 7 - 1996.
- (3) LƯƠNG NINH. *Lịch sử trung đại thế giới (Quyển II)*. Nxb ĐH và THCN, Hà Nội, 1984, tr. 68.
- (4) *Sdd.*, tr. 82.
- (5) Đ. V. ĐEOPIĆ. *Campuchia từ thời cổ đại đến giữa thế kỷ XIX*. Moscow, 1981, tr. 69.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. PHAN AN, NGUYỄN XUÂN NGHĨA. *Dân tộc Khmer*. Trong "Các dân tộc ít người ở Việt Nam (các tỉnh phía nam)". Nxb KHXH, Hà Nội, 1984, tr. 71.
2. NGUYỄN KHẮC CẢNH. *Vấn đề nguồn gốc và sự hình thành cộng đồng người Khmer ở vùng đồng bằng sông Cửu Long*. Trường Đại học Tổng hợp TP.HCM, tháng 7 năm 1996.
3. NGUYỄN KHẮC CẢNH. *Phum, sóc Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long*. Nxb Giáo Dục, 1998.
4. MẠC ĐƯỜNG. *Quá trình phát triển dân cư và dân tộc ở đồng bằng sông Cửu Long trong thời cổ đại*. Tc Dân tộc học, số 4/1981.
5. MẠC ĐƯỜNG. *Quá trình phát triển dân cư và dân*

lộc ở đồng bằng sông Cửu Long từ thế kỷ XV - XIX.
Tc NCLS, số 3 / 1982.

6. D.G.E. HALL. *Lịch sử Đông Nam Á*. Nxb CTQG, Hà Nội, 1997.
7. LÊ HƯƠNG. *Người Việt-gốc Miên*. Sài Gòn, 1969.
8. LÊ HƯƠNG. *Sử liệu Phù Nam*. Nguyên Nhiều, Sài Gòn, 1974.
9. NGUYỄN ĐÌNH KHOA. *Nhân chủng học Đông Nam Á*. Nxb ĐH & THCN. Hà Nội, 1983.
10. LƯƠNG NINH. *Lịch sử trung đại thế giới - quyển 2*. Nxb ĐH & THCN, Hà Nội, 1984.
11. LƯƠNG NINH. *Nước Chí Tôn, một quốc gia cổ của miền Tây sông Hậu*. KCH, số 1/1981.
12. PAUL PELLLOT. *Nước Phù Nam*. Tài liệu đánh máy, dịch từ tiếng Pháp của Viện Bảo tàng lịch sử.
13. PHẠM VIỆT TRUNG, NGUYỄN XUÂN KỲ, ĐỖ VĂN NHUNG. *Lịch sử Campuchia*. Nxb ĐH & THCN, Hà Nội, 1982.
14. *Văn hóa Óc Eo và các văn hóa cổ ở đồng bằng sông Cửu Long*. Sở Văn hóa & TT An Giang. Long Xuyên, 1984.
15. VIỆN KHOA HỌC XÃ HỘI TẠI TP.HCM. *Những vấn đề dân tộc học ở miền Nam Việt Nam*. Tập II, quyển I. *Người Khmer đồng bằng sông Cửu Long*. Tài liệu in roneo.

16. *Các dân tộc Đông Nam Á*. Moscow, 1996.
17. Đ.V.ĐÊÔPÍC. *Căm-pu-chia từ thời cổ đại đến giữa thế kỷ XIX*. Trong "*Lịch sử Campuchia*". Moscow, 1981.
18. *Tổng hợp các khái niệm, các thuật ngữ dân tộc học*. Nxb Na-u-ka, Moscow, 1998.
19. I.G.CÔ-XI-CỐP. *Những quá trình tộc người ở Campuchia*. Nxb Na-u-ka, Moscow, 1988.
20. I.TRE-X-NỐP. *Lịch sử tộc người các nước Đông Dương*. Nxb Na-u-ka, Moscow, 1976.

SỰ HÌNH THÀNH CỘNG ĐỒNG NGƯỜI KHMER VÙNG ĐỒNG BẰNG SÔNG CỬU LONG

Nguyễn Khắc Cảnh^()*

Đồng bằng sông Cửu Long là một vùng địa lý cảnh quan cùng với hệ sinh thái của nó được hình thành rất muộn so với các đồng bằng khác ở Việt Nam. Theo ý kiến của các nhà địa lý học Lê Bá Thảo, Phan Huy Xu, Trần Văn Thành, cách đây khoảng từ 2000 năm đến 2.500 năm, dưới sự che chở của các cồn cát duyên hải, đồi núi miền Đông Nam Bộ ở phía Bắc và dãy Đạu Khấu ở phía Tây - Nam cùng với sự rút lui dần của mực nước biển, vùng biển vùng sông Cửu Long được lấp dần và đồng bằng sông Cửu Long nổi lên. Lúc bấy giờ bề mặt đồng bằng còn chịu ảnh hưởng của các dòng thủy triều mạnh do đó bị chia cắt thành vô vàn các lạch triều lớn nhỏ, tiền thân của các kênh rạch ngày nay ở đồng bằng sông Cửu Long⁽¹⁾.

Việc tìm thấy những chiếc sọ cổ ở Cà Mau, ở An Sơn, Rạch Núi (Long An) có niên đại trên dưới 2.500 năm cách ngày nay, đã chứng tỏ về sự có mặt của người cổ đại ở đồng bằng sông Cửu Long ngay từ buổi vùng đất này mới hình thành. Địa bàn cư trú của

^(*) TS. Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn TP. HCM.

những con người đầu tiên này, theo *Mạc Đường*, là những vùng đất cao và những giồng cát có nước ngọt ven biển như: vùng núi An Giang, vùng phù sa cổ bắc Long An, các vùng giồng cát ven biển Trà Vinh, Vĩnh Châu, Sóc Trăng, Giồng Riềng, Hà Tiên⁽²⁾. Thành phần nhân chủng của những người cổ này, theo ý kiến của nhà nhân học Xô - Viết nổi tiếng N.N. Tchêbôcxarốp, là thuộc loại hình Anghônêdiên (Indonesiens) cổ, lớp cư dân cổ đại là cội nguồn chung của các dân tộc bản địa ở Việt Nam và Đông Dương ngày nay.

Vào những thế kỷ đầu công nguyên, châu thổ đồng bằng sông Cửu Long đã được khai thác với sự ra đời của một nền văn hóa rực rỡ: văn hóa Óc Eo như là một đại biểu tiêu biểu của văn hóa Phú Nam và xem Phù Nam như một đế quốc hùng mạnh với lãnh thổ trải rộng từ vùng đồng bằng sông Cửu Long qua Thái Lan tới Myanmar.

Ngày nay, những kết quả nghiên cứu mới của nhiều nhà khoa học uy tín đã cho một ý niệm khác. Càng ngày người ta càng thấy rằng, trong khoảng 5 đến 6 thế kỷ tồn tại, Phù Nam vốn không phải là một cường quốc rộng lớn như ý hiểu trước đây. Cái tên Phù Nam hay Đạc Mục hay Vyàdhapura chỉ là một tiểu vương quốc, và có thể là một tiểu vương quốc hùng mạnh nhất trong khu vực lúc bấy giờ, đã khổng

chế được các tiểu vương quốc khác và bắt làm phiên quốc. Trong hội nghị khoa học về "Văn hóa Óc Eo và các văn hóa cổ ở đồng bằng sông Cửu Long", tổ chức tại Long Xuyên (An Giang) tháng 1 năm 1983, Giáo sư Hà Văn Tấn đã đưa ra nhận xét: "Theo Jacques, trên đất Khmer cổ có nhiều vương quốc, mà trong đó biết rõ nhất là Bhavapura, Aninditapura, Vyadhapura, Sresthapura"⁽³⁾. Cụ thể hơn, Giáo sư Lương Ninh đã đưa ra nhận định rằng, Phù Nam"... chỉ là sự tập hợp của những tiểu quốc, trong mỗi tiểu quốc vẫn giữ nguyên tổ chức, tên gọi riêng và cả truyền thống của mình"⁽⁴⁾.

Lãnh thổ của Phù Nam chủ yếu nằm trên phần lãnh thổ của Campuchia bây giờ⁽⁵⁾. Vì vậy văn hóa Óc Eo không thể thuộc và cũng không phải là đại biểu của "văn hóa Phù Nam"... Tôi cho rằng không thể chứng minh cho sự tồn tại một "văn hóa Phù Nam", lấy Óc Eo làm đại biểu, phân bố rộng từ đồng bằng sông Cửu Long qua châu thổ Chao Phaya, Thái Lan, đến Myanmar. Sự có mặt của một số hiện vật, thường là đồ trang sức và các con dấu, giống nhau giữa các địa điểm nói trên (những địa điểm khảo cổ có mối liên hệ với Óc Eo: U Thong, Chansen, Nakhon, Phathom, U Ta Phao, Chainát... ở Thái Lan; Beikinh téhano ở Myanmar - TG) chỉ là kết quả của buôn bán trao đổi, trong khi đó tại mỗi địa điểm, đều nhận ra sự phát triển văn hóa tự thân và riêng biệt⁽⁶⁾.

Văn hóa Óc Eo là sản phẩm của một cộng đồng cư dân với một lãnh thổ độc lập, mà theo Lương Ninh, đó là vương quốc "Chí Tôn", có tên trong bia ký là Naravaranağara hay sử liệu Trung quốc (trong Tân Đường thư) gọi là Na Phát Na⁽⁷⁾. Qua tài liệu khảo cổ học, cho thấy văn hóa Óc Eo là một nền văn hóa đa dạng, phong phú, có trình độ phát triển cao. Cũng theo các nhà khảo cổ học, nền văn hóa này cơ bản là kết quả của sự hội tụ hai truyền thống: văn hóa truyền thống Đông Nai bản địa và văn hóa Ấn Độ cổ ngoại nhập. Nó là kết quả chung của cộng đồng người đương thời chinh phục vùng đầm lầy ven biển, đưa đến sự mở mang thương mại trên sông, ngoài biển, tạo nên một xã hội phát triển phồn vinh với nhiều điểm cư dân hình thành đầu tiên trên vùng châu thổ thấp.

Đến cuối thế kỷ VII, văn hóa Óc Eo bắt đầu tàn lụi. Các công trình văn hóa rực rỡ một thời bị vùi lấp trong lòng đất phèn, mặn của đồng bằng sông Cửu Long. Nhiều người cho rằng, những nạn ngập lụt triền miên và phù sa của sông Cửu Long, cùng với sự tàn phá của những đội quân người Khmer Chân Lạp trên đường nam tiến (sau khi chinh phục được Phù Nam), là những nguyên nhân chính làm hoang phế và vùi lấp nền văn hóa này.

Trong nhiều thế kỷ tiếp theo, vùng đồng bằng sông Cửu Long và vùng Nam Bộ nói chung trở nên

hoang vu. Tình trạng không người ở kéo dài tới tận thế kỷ XI, XII. Điều này đã được phản ánh rất rõ trong "*Chân Lạp phong thổ ký*" của Chu Đạt Quang, trong "*Gia Định thành thông chí*" của Trịnh Hoài Đức và nhiều tài liệu thành văn khác.

Từ thế kỷ X trở đi, biến rút dần, những giồng đất lớn nổi lên ở vùng Sóc Trăng, Trà Cú, Đồng Tháp Mười, Giồng Riềng đã trở thành những vùng đất đai màu mỡ. Vào thời kỳ này, người Khmer đang bước vào giai đoạn phát triển rực rỡ dưới đế chế Angkor. Đây cũng là thời kỳ các vua chúa Angkor lao vào công cuộc xây dựng những đền tháp to lớn, lộng lẫy, vắt kiệt sức của nhân dân lao động. Những người nông dân Khmer nghèo khó, tìm cách trốn chạy sự bóc lột hà khắc và nạn lao dịch nặng nề của giai cấp phong kiến thống trị, đã di cư về vùng châu thổ sông Cửu Long ngày một đông. Tại đây, họ chiếm cứ những giồng cát lớn, tổ chức thành những cụm cư trú tập trung theo mối quan hệ dòng họ và gia đình. Tập quán cư trú này có tác động rất sâu sắc tới khía cạnh tâm lý xã hội và hình thành nên những đặc trưng về kinh tế - xã hội của người Khmer cho tới tận ngày nay, mặc dù không gian cư trú đã có nhiều biến đổi.

Tiếp theo, từ thế kỷ XIII - XIV, đế chế Angkor bắt đầu khủng hoảng. Nội bộ hoàng tộc mâu thuẫn, những cuộc tranh giành quyền bính xảy ra liên tục,

gây nên cảnh "nồi da nấu thịt". Năm 1352 người Thái bắt đầu tiến đánh Campuchia, mở đầu giai đoạn I của cuộc chiến tranh xâm lược Campuchia (1352-1434). Từ thế kỷ XV (1434) trở đi, khi đế chế Angkor sụp đổ, người dân Khmer lại càng rơi vào cảnh đói nghèo và bị đàn áp nặng nề bởi phong kiến ngoại tộc Thái Lan, kể cả các quan lại, sư sãi và trí thức Khmer đương thời. Trước những biến cố lịch sử ấy, người Khmer tìm cách di cư tới vùng đồng bằng sông Cửu Long ngày càng đông. Trong những lớp người di cư lần này, ngoài số đông là những người nông dân nghèo trốn chạy chiến tranh, đói nghèo, loạn lạc, còn có cả tầng lớp quan lại, thậm chí hoàng tộc, sư sãi, trí thức Khmer không chịu được cảnh áp bức của ngoại tộc.

Ngày nay, người Khmer ở vùng đồng bằng sông Cửu Long còn lưu giữ nhiều câu chuyện truyền miệng liên quan đến những sự kiện di dân này. Ví dụ: ở xã Tham Đôn huyện Mỹ Xuyên tỉnh Sóc Trăng có ngôi chùa Khmer gọi là chùa "Tắc Gông", tiếng Khmer là "Pra Xa Thkong", được xây dựng cách đây 796 năm (theo lời kể của Đại đức Thạch Sách, sư cả chủ trì chùa). Người Khmer trong vùng gọi là chùa vua. Theo lời kể của các cụ già và sư cả ở chùa, một ông vua Khmer nào đó đã từng chạy loạn và dừng chân ở đây. Vuông đất nơi vua ở gọi là đất vua, sau đó người Khmer chọn đây làm đất dựng chùa nên bà con gọi là chùa vua⁽⁸⁾, cũng tại Sóc Trăng ở huyện Mỹ Tú, xã

Phú Tân, ấp Phước thuận có một sóc (srok) người Khmer gọi là "Som Pu Thlây" nghĩa là thuyền vỡ, bị chìm (som pu là thuyền, tàu; thlây là vỡ, thủng). Người dân cho biết rằng, theo lời ông bà kể lại, xa xưa, khi ấy sông nước còn mênh mông, có một chiếc thuyền lớn, chở tới hàng trăm người của một hoàng thân hay hoàng tử Khmer nào đó, chạy loạn về vùng này. Chiếc thuyền bị thủng, chìm dần. Những người trên thuyền phải vớt dần đồ đạc di, kể cả những vật quý như chuông vàng, lu bằng đồng đen dùng để đựng "nước được" (người Khmer tin rằng nước đã đựng trong lu đồng đen chữa được bách bệnh). Khi đến vùng giữa xã An Hiệp và Phú Tân ngày nay, chiếc thuyền bị vỡ và chìm hẳn. Sau đó, nơi này nổi lên thành giồng cát, người Khmer gọi là giồng "Som Pu Thlây" và sóc trên giồng đó cũng gọi là "sóc Som Pu Thlây"⁽⁹⁾. Hoặc nguồn gốc của địa danh "Bạc Liêu" cũng phản ánh một nguyên nhân di cư khác. Theo lời kể của ông Sorya (người Khmer, nguyên Giám đốc Sở Văn hóa - Thông tin tỉnh Hậu Giang (cũ) đã nghỉ hưu), một hoàng thân Khmer lấy công chúa Lào, bị người Khmer coi là dị tộc nên bị đày đi biệt xứ. Vua Lào cho vài trăm người theo hộ tống. Đoàn người ấy theo dòng Cửu Long đến dừng dân tại vùng Bạc Liêu bây giờ. Người Khmer gọi nơi đó là "Pone Leo" nghĩ là nơi quân Lào ở, sau đó người Hoa phát âm thành "Pạc Leo" rồi đến người Việt đọc lại thành "Bạc Liêu"⁽¹⁰⁾.

Đến cuối thế kỷ XV - đầu thế kỷ XVI người Khmer đã có mặt khá đông đúc ở đồng bằng sông Cửu Long, về đại thể họ lập thành ba vùng dân cư tập trung lớn:

1. Vùng Sóc Trăng - Bạc Liêu, chủ yếu là ở Sóc Trăng, Vĩnh Châu, Vĩnh Lợi.

2. Vùng An Giang - Kiên Giang, chủ yếu là ở Vọng Thê, Tri Tôn, Nhà Bàng và sau đó là vùng tây - bắc Hà Tiên.

3. Vùng Trà Vinh.

Trong đó vùng Khmer Sóc Trăng, Cần Thơ, Bạc Liêu là địa bàn cư trú cổ xưa nhất của người Khmer.

Đến thế kỷ XVII, vùng đồng bằng sông Cửu Long đã hình thành nên những "vùng môi sinh xã hội" do bàn tay của những người nông dân nghèo Khmer tạo nên. Vốn là cư dân nông nghiệp, khi tới vùng đồng bằng sông Cửu Long, người Khmer đã tập hợp thành những điểm cư trú và tổ chức nó thành những đơn vị xã hội tự quản. Mỗi điểm cư trú của năm, bảy gia đình có mối quan hệ thân tộc, họ hàng huyết thống quy tụ bên nhau gọi là phum. Một số phum như vậy hợp thành một đơn vị lớn hơn gọi là srok (người Việt đọc thành sóc). Phum, sóc là những đơn vị cư trú truyền thống, không phải là những đơn vị hành chính nhà nước.

Trong phạm vi cư trú của một phum thường có từ năm đến bảy nóc nhà là những gia đình có quan hệ huyết thống với nhau cùng với nhà kho chứa công cụ lao động, giếng nước chung, chuồng trại gia súc... Một phum như vậy được miêu tả: "Lập phum, người ta chọn nơi đất tốt, cao ráo, xác định khuôn viên, trồng tre xung quanh để làm rào khép kín, quay mặt ra đường cái, có cổng ra vào, bên trong ngăn nắp, nhà ở theo thứ tự, từng hộ có nơi làm chuồng trâu, bò, heo, nơi chất rơm khô. Phum rộng còn có chút đất ở phía sau để mỗi hộ có thể trồng trọt chút ít rau, đậu, hành, ớt..."⁽¹¹⁾.

Quản lý và điều hành phum là một Mê phum (trong tiếng Khmer me-ftech nghĩa là mẹ, là người cai quản gia đình. Về sau mở rộng ra nghĩa là trưởng, là người đứng đầu). Đó là người đứng đầu phum và được toàn phum suy tôn lên. Mê phum là người thay mặt phum để quan hệ với bên ngoài, với các phum khác hay nhà chùa. Trong nội bộ phum, Mê phum điều hành những công việc chung của toàn phum mà những công việc này chủ yếu là những hoạt động tôn giáo - tín ngưỡng, giữ gìn sự đoàn kết nội bộ, nhắc nhở các gia đình thành viên giúp đỡ nhau, cùng tham gia vào các công việc như lễ lạt, cưới hỏi, tang ma... ở trong phum.

Sinh hoạt của phum mang tính chất cộng đồng tự quản của một tập hợp người vừa có quan hệ cùng

huyết thống lại vừa có quan hệ lãnh thổ láng giềng. Thành viên cấu trúc nên phum là những gia đình bà con huyết thống, nhưng đồng thời mỗi gia đình thành viên là một đơn vị kinh tế hoàn toàn độc lập, một gia cư với những tình cảm riêng. Mặt khác, nếu xét theo quan hệ huyết thống, thì tính liên kết huyết thống trong phum cũng rất lỏng lẻo, nó không đủ để tạo thành những dòng họ có tính truyền thừa lâu đời, nó cũng không có những loại của cải chung như đất hương hỏa, nhà từ đường... để làm cơ sở liên kết kinh tế chung.

Một số lượng phum nhất định quần tụ xung quanh một ngôi chùa tạo thành một điểm cư dân lớn hơn phum, người Khmer gọi là srok (sóc) (tương đương như đơn vị làng của người Việt). Các sóc có ranh giới rõ rệt, mỗi sóc thường được bao bọc bởi những lũy tre xanh hay những bụi rào gai ken dày đặc. Sóc có tên gọi riêng mà thông thường nhất là tên sóc gọi theo tên giống hay một đặc điểm địa lý nào đó.

Sóc là đơn vị xã hội tự quản dựa trên quan hệ lãnh thổ láng giềng. Bộ máy điều hành sóc mà ngày nay dấu vết còn lưu lại trong khái niệm "Mê sóc". Giúp việc cho Mê sóc là một Ban quản trị sóc do dân trong sóc (con sóc) bầu ra. Ban quản trị sóc bầu ra Mê sóc mà thông thường là một Mê phum. Mê sóc là người có uy tín rộng rãi trong sóc, có tri thức, có hiểu biết tốt về

phong tục tập quán truyền thống, có khả năng quan hệ giao tiếp với bên ngoài. Cùng với Ban quản trị, Mê sóc trông coi điều hành các công việc chung thuộc nội bộ của sóc, thay mặt cho các thành viên trong sóc thực hiện các công việc đối ngoại, duy trì mối liên hệ thường xuyên giữa nhà chùa với dân sóc.

Về mặt kinh tế, mỗi sóc là một đơn vị kinh tế tiểu nông tư hữu độc lập và tương đối khép kín. Ruộng đất trong sóc hầu hết là ruộng đất tư, người Khmer gọi đất này là "đay cruaxa" (đất của riêng) hay "đay cầm lăng" (đất mồ hôi). Trong những đơn vị xã hội tự quản, ruộng đất tư của mỗi người không phải chịu một thứ thuế nào. Hoạt động chủ yếu của dân sóc là sản xuất nông nghiệp trồng lúa nước mang tính tự cung tự cấp. Sản phẩm làm ra của các thành viên trong sóc chủ yếu là để tiêu dùng cho từng gia đình và cá nhân. Việc trao đổi hàng hóa với bên ngoài rất hạn chế. Mỗi sóc gần như một đơn vị đóng kín, trong đó từng hộ nông dân tự do, dù thuộc thành phần xã hội nào vẫn là một tế bào kinh tế độc lập và tự cung tự cấp.

Ngoài tính chất là đơn vị kinh tế tiểu nông độc lập và đơn vị xã hội tự quản, sóc còn là đơn vị tín ngưỡng - tôn giáo, một cộng đồng văn hóa. Mỗi con người trong sóc đều là thành viên của sóc đồng thời cũng là một Phật tử. Họ có trách nhiệm xây dựng chùa và nuôi dưỡng các sư sãi trong chùa, tiến hành các

hoạt động tôn giáo và các lễ hội truyền thống trong khuôn viên nhà chùa. Thông qua các hoạt động này mà các phong tục tập quán cổ truyền được duy trì.

Tóm lại, cho đến trước khi có lưu dân người Việt và sau đó là người Hoa và người Chăm đến vùng đồng bằng sông Cửu Long, người Khmer là thành phần cư dân duy nhất cư trú ở đây. Họ quản tự theo từng phum, sóc đầu tiên trên các giống đất phù sa, sau đó là trên những đất ruộng đã được khai khẩn. Xã hội phum, sóc của người Khmer lúc đó là hoàn toàn tự quản với bộ máy quản lý điều hành hết sức giản đơn. Đặc biệt, khi quần cư ở đâu người Khmer đều lập chùa thờ Phật. Mỗi sóc có một chùa, trong xã hội sư sãi được đề cao, được coi là tầng lớp tri thức thông thạo kinh đạo, dạy người theo lễ phải. Mọi mâu thuẫn xích mích trong xã hội đều được các sư dàn xếp phân xử. Giáo lý nhà chùa là cơ sở điều tiết hành vi của mọi người trong xã hội. Tình hình biệt lập và tự quản như thế kéo dài cho đến khi triều đình phong kiến nhà Nguyễn của Việt Nam vươn tới kiểm soát và thành lập hệ thống hành chính chính quyền nhà nước của mình tại đây. PGS. Mạc Đường đã có một nhận xét xác đáng rằng: *"Cho đến thế kỷ XVII người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long vẫn sống khu biệt và không có mối quan hệ hành chính với bất cứ quốc gia nào thời đó"*.

Từ thế kỷ XVII, những lớp cư dân người Việt từ vùng Ngũ Quảng - Trung Bộ thuộc vùng đất của chúa Nguyễn Đàng Trong đã di cư vào khai khẩn đất hoang vùng đồng bằng sông Cửu Long ngày càng nhiều. Đến cuối thế kỷ XVII, vùng cư dân người Việt đã phát triển nhanh chóng. Để quản lý cư dân, năm 1698 nhà Nguyễn đã thiết lập bộ máy cai trị ở đây. Người Khmer, từ đó, đã trở thành một bộ phận trong cộng đồng các dân tộc Việt Nam.

(1) PHAN HUY XU, TRẦN VĂN THÀNH. *Đôi nét về quá trình thành tạo và phát triển của đồng bằng sông Cửu Long*. Trong: "Một số vấn đề khoa học xã hội về đồng bằng sông Cửu Long". Nxb KHXH, 1982, tr.7.

(2), (5) MẠC ĐƯỜNG. *Vấn đề dân cư và dân tộc ở đồng bằng sông Cửu Long trong thời cổ đại*. Tc Dân tộc, Hà Nội, số 4/1981, tr. 1 - 9.

(3), (6) HÀ VĂN TẤN. *Óc Eo - những yếu tố nội sinh và ngoại sinh*. Trong: "Văn hóa Óc Eo và các văn hóa cổ ở đồng bằng sông Cửu Long". Sở Văn hóa - Thông tin An Giang, 1984. tr. 223.

(4), (7) LƯƠNG NINH. *Nước Chí Tôn, một quốc gia cổ của miền Tây sông Hậu*. KCH, số 1/1981, tr. 36.

(8), (9), (10). Tài liệu điền dã của tác giả năm 1995.

(11) THẠCH VOI. *Khái quát về người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long*. Trong "Tìm hiểu vốn văn hóa dân tộc Khmer Nam Bộ". Hậu Giang, 1988, tr. 22.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. PHAN AN, NGUYỄN XUÂN NGHĨA. *Dân tộc Khmer*. Trong "Các dân tộc ít người ở Việt Nam (các tỉnh phía nam)". Nxb KHXH, Hà Nội, 1980.
2. NGUYỄN KHẮC CẢNH. *Phum, sóc Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long*. Nxb Giáo Dục, TP HCM, 1998.
3. MẠC ĐƯỜNG. *Vấn đề dân cư và dân tộc ở đồng bằng sông Cửu Long trong thời cổ đại*. Tc Dân tộc học, số 4/1981.
4. MẠC ĐƯỜNG. *Quá trình phát triển dân cư và dân tộc ở đồng bằng sông Cửu Long từ thế kỷ XV - XIX*. Tc NCLS, số 3 / 1982.
5. TRỊNH HOÀI ĐỨC. *Gia Định thành thông chí*. Bản dịch 3 tập. Sài Gòn, 1972.
6. LÊ HƯƠNG. *Người Việt gốc Miên*. Sài Gòn, 1969.
7. LƯƠNG NINH. *Nước Chí Tôn, một quốc gia cổ của miền Tây sông Hậu*. KCH, số 1/1981.
8. PAUL PELLiot. *Nước Phù Nam*. Tài liệu đánh máy, dịch từ tiếng Pháp của Viện Bảo tàng lịch sử.
9. CHÂU QUANG ĐẠT. *Chân Lạp phong thổ ký*. Bản dịch của Lê Hương. Kỷ nguyên mới. Sài Gòn, 1973.

10. HÀ VĂN TẤN. *Óc Eo - những yếu tố nội sinh và ngoại sinh*. Trong: "Văn hóa Óc Eo và các văn hóa cổ ở đồng bằng sông Cửu Long". Sở Văn hóa - Thông tin An Giang, 1984.
11. PHAN HUY XU, TRẦN VĂN THÀNH. *Đôi nét về quá trình thành tạo và phát triển của đồng bằng sông Cửu Long*. Trong: "Một số vấn đề khoa học xã hội về đồng bằng sông Cửu Long". Nxb KHXH, 1982.
12. *Vấn đề dân tộc ở đồng bằng sông Cửu Long*. Nxb KHXH, 1991.
13. THẠCH VOI. *Khái quát về người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long*. Trong "Tìm hiểu vốn văn hóa dân tộc Khmer Nam Bộ". Hậu Giang, 1988.

VĂN HÓA TRUYỀN THỐNG NGƯỜI KHMER ĐỒNG BẰNG SÔNG CỬU LONG TRONG CUỘC SỐNG HIỆN NAY

Trần Kim Dung^()*

1. Vài nét về lịch sử, văn hóa của vùng đất

Đồng bằng sông Cửu Long (ĐBSCL), vùng thiên nhiên đa dạng, trù phú, với không gian xã hội thoáng mở, đã thu hút nhiều cộng đồng người đến lập nghiệp; từng là địa bàn hội tụ, hòa nhập nhiều nền văn hóa Đông - Tây, kim - cổ tạo nên những nét văn hóa vừa độc đáo, vừa có nhiều điểm tương đồng với văn hóa của các cư dân Đông Nam Á.

ĐBSCL ngày nay là địa phận của các tỉnh miền Tây Nam Bộ, với diện tích 40.000 km², có hệ thống sông ngòi chằng chịt (2.500 km sông rạch tự nhiên và 2.500km sông rạch đào). Nhận biết về tính đa dạng của môi trường địa lý, kinh tế, văn hóa, cư dân ở đây đã phân biệt thành những "Miệt" để chỉ đặc trưng tiểu vùng. Chính những đặc điểm đó quy định tính khác biệt của loại hình và tính chất sản xuất khác nhau: nghề ruộng, nghề rẫy, nghề rừng, nghề sông, nghề biển. Các nghề khác nhau cũng ảnh hưởng tới các

^(*) TS. Tạp chí Cộng sản, Cơ quan thường trú phía Nam.

dạng quần cư khác nhau, với mật độ phân bố khác nhau (tập trung ở các giao lộ đường sông và đường bộ, ven sông Tiền, sông Hậu; phân tán ở vùng lũ sông và triều biển Đồng Tháp Mười, tứ giác Long Xuyên, Tây sông Hậu). Sinh hoạt văn hóa của các "miệt" khác nhau cũng có những nét khác nhau.

Lịch sử hình thành vùng đất Nam Bộ mới được ba trăm năm, nhưng đã trải qua nhiều bước thăng trầm cùng với sự biến đổi của tự nhiên, xã hội và con người. Vào thế kỷ XVII, lớp cư dân người Việt với một nền văn hóa mới đã bắt đầu sự nghiệp khai khẩn, biến ĐBSCL thành những xóm làng trù phú, phì nhiêu; đầy lùi đầm lầy, cây dại, dã thú... Từ giữa thế kỷ XVII đến giữa thế kỷ XIX, người Việt đã tạo dựng những đơn vị cư trú: thôn, ấp, thuộc, phường, nậu, man, trại.

Cũng như dân tộc Việt, mỗi dân tộc cư trú ở ĐBSCL mang một sắc thái văn hóa riêng, góp phần làm đa dạng văn hóa của khu vực. Người *Khmer* cư trú trong các *Phum*, *Sóc* trên những giồng đất cao vùng Trà Vinh, Sóc Trăng, Bạc Liêu, vùng núi Tri Tôn; làm ruộng, rẫy; theo Phật giáo tiểu thừa; có những hình thức ca vũ độc đáo (múa Rô Băm, Dù Kê...) với ảnh hưởng của văn hóa Ấn Độ rất rõ. Người *Chăm* ở Châu Giang, Châu Đốc thường buôn bán nhỏ; có xã trưởng (ông Ha Kim), thánh đường, kinh Coran; phong tục tập

quán ảnh hưởng của văn hóa Hồi giáo. Người Hoa ở vùng ven biển, cửa sông, vùng đảo, thị trấn, thị xã làm nghề buôn bán, làm thủ công, làm vườn với những điệu hát Tiều, hát Quảng, tuồng Tàu, múa lân... Sự khác biệt đó tạo nên vườn hoa muôn màu sắc của văn hóa Nam Bộ. Các tộc người sống ở đây nương tựa vào nhau để thích nghi, khai thác, chinh phục thiên nhiên. Dân tộc Việt với vai trò chủ thể đã đem cốt cách của nền văn hóa Việt Nam vào vùng đất mới, đó là nghề trồng lúa nước cổ truyền, tổ chức những làng mới tuy có thay đổi ít nhiều nhưng vẫn gắn bó làng - nước; những làn điệu dân ca với ngôn ngữ, tâm lí, tính cách đậm nét Việt; sự hòa hợp, tương thân, tương ái của các tộc người; là đan xen nhiều tôn giáo khác nhau nhưng vẫn giữ được sự dung hòa vốn có của văn hóa Đông Nam Á. Tiếng Việt dần trở thành tiếng phổ thông, được dùng thông dụng giữa các dân tộc. Trong các cộng đồng cư dân vẫn sử dụng song ngữ hoặc đa ngữ: Việt - Khmer, Việt - Chăm, Việt - Khmer - Hoa... Yếu tố giao lưu văn hóa được thể hiện trong mọi lĩnh vực của đời sống, từ sản xuất, ăn, mặc, ở, đi lại, học hành, giải trí đến phong tục, tập quán, tang ma, cưới hỏi.

Các tộc người ở đây đã từng đoàn kết trong các cuộc đấu tranh giữ nước. Trong cuộc sống hiện nay, truyền thống tốt đẹp đó vẫn tiếp tục phát huy. Khoảng cách, sự chênh lệch về trình độ giữa các dân tộc ngày càng được thu hẹp. Các dân tộc tham gia ngày càng

tích cực hơn vào quá trình quản lý xã hội; địa vị người phụ nữ ngày càng được nâng cao.

2. Đặc trưng văn hóa của người Khmer ĐBSCL

Trên toàn lãnh thổ Việt Nam hiện có trên một triệu người Khmer, sống tập trung ở vùng nông thôn, vùng sâu, vùng xa, vùng biên giới thuộc các tỉnh Sóc Trăng, Trà Vinh, Kiên Giang, An Giang, Bạc Liêu, Cà Mau, Cần Thơ và Vĩnh Long. Hơn 90% người Khmer Nam Bộ là nông dân trồng lúa nước.

Người Khmer của vùng ĐBSCL sớm có một nền văn hóa phát triển toàn diện trên cơ sở một ngôn ngữ và văn tự khá hoàn chỉnh. Trong vòng mấy thế kỷ qua, đã tiếp nhận nhiều yếu tố văn hóa trong giao lưu với các dân tộc khác. Văn hóa Khmer đã không ngừng đổi mới để tạo nên bản lĩnh và bản sắc văn hóa của dân tộc mình. Đó là quá trình vừa nâng lên đa dạng, vừa hòa hợp với các dân tộc Việt, Hoa, Chăm cùng cộng cư; vừa tiếp thu những tinh hoa văn hóa của các dân tộc khác trong nước, khu vực Đông Nam Á và quốc tế.

Theo nhiều nguồn tư liệu sử thi (từ nhiều thế kỷ trước) người Khmer ở đây đã không còn du canh du cư, sống tập trung thành *Phum* (độ 50 - 60 gia đình). Đó là một đơn vị cư trú tập thể mang tính chất công xã thị tộc, xây dựng trên chế độ mẫu hệ. Lớn hơn *Phum* là *Sóc*. Đồng bào Khmer hầu hết theo đạo Phật tiểu

thừa (coi là tôn giáo toàn dân), tin vào các lực lượng siêu nhân thần bí khác mà họ chưa có khả năng nhận thức và chế ngự.

Hiện có khoảng 500 ngôi chùa Phật giáo tiểu thừa và 10.000 vị sư sãi Khmer. Chùa Khmer được xây dựng vào các thời điểm khác nhau, đó là những di tích văn hóa, lịch sử và kiến trúc vô giá. Nghệ thuật kiến trúc vừa có nét giống, vừa có nhiều điểm khác với kiến trúc chùa Phật ở các nước Đông Nam Á. Mọi sinh hoạt của con người, và cộng đồng, từ lúc sinh ra cho đến lúc trưởng thành, về già, lúc chết, mọi vui buồn đều diễn ra ở chùa. Ngoài ra, chùa Khmer còn là nơi lưu giữ và phổ biến những kinh điển, giáo lý, sách báo, tác phẩm văn học, nghệ thuật Khmer. Chùa còn là trường học, có lớp dạy giáo lý và chữ Pali cho các sư sãi và dạy chữ Khmer cho con em trong phạm vi ảnh hưởng của từng chùa. Ngoài sinh hoạt tôn giáo, mỗi ngôi chùa còn là tụ điểm diễn ra các hoạt động văn hóa - xã hội của khu vực, các sinh hoạt gắn với tập tục, hoạt động văn nghệ, phổ biến văn hóa đến nhân dân. Thanh niên Khmer phải đến tu học tại chùa để trở thành người có tri thức và đức hạnh. Giới tu hành Khmer vẫn gắn bó với gia đình, xã hội, từ bữa cơm do nhân dân cung cấp (qua nghi thức khất thực) cho đến mọi hoạt động xã hội và văn hóa. Sư sãi là những người trí thức của xã hội Khmer truyền thống, ngày nay vẫn tham gia tích cực vào các hoạt động xã hội.

Phong tục của người Khmer, đặc trưng truyền thống được bảo lưu rõ nét qua đời sống gia đình, quan niệm đạo đức, lối sống, tập quán trong sinh hoạt cũng như trong quan hệ của các thành viên trong gia đình. Gia đình xây dựng trên nền tảng một vợ, một chồng. Người vợ trong gia đình có vị trí và quyền hạn ngang với người chồng. Mỗi gia đình sống trong một ngôi nhà riêng và là một đơn vị kinh tế độc lập. Cũng có gia đình gồm ba thế hệ khác nhau (ông, bà, cha, mẹ và con cái). Trong gia đình, người đàn ông có vai trò chính quyết định các vấn đề liên quan đến sản xuất và giao tiếp xã hội. Người phụ nữ đóng vai trò quản lý gia đình, dạy con, nội trợ. Những việc quan trọng được đưa ra bàn bạc giữa vợ và chồng. Các con không phân biệt trai, gái đều có quyền thừa kế. Ít có hiện tượng li dị và đa thê, muốn li dị, phải được sự đồng ý của người vợ. Sau khi li dị, người phụ nữ không bị xã hội lên án mà vẫn có quyền lấy chồng. Họ con lấy theo cha nhưng giữa bên nội và bên ngoại không có sự phân biệt. Hiện nay, cấu trúc gia đình Khmer theo chế độ phụ hệ, song tàn dư mẫu hệ không phải đã hoàn toàn xóa sạch.

3. Xây dựng đời sống văn hóa cho đồng bào Khmer

Từ sau khi đất nước thống nhất, tình hình kinh tế - xã hội, chính trị của đồng bào Khmer có nhiều biến đổi tích cực. Mọi quan hệ các dân tộc được củng

cố, chùa chiền được tu sửa, đội ngũ cán bộ cốt cán người dân tộc được tăng cường. Tuy nhiên, ở một số địa phương vẫn còn tình trạng vi phạm nghiêm trọng chính sách dân tộc và tôn giáo của Đảng và Nhà nước, gây những hậu quả về kinh tế - xã hội, chính trị, tư tưởng, tình cảm. Khá phổ biến hiện nay là thực trạng:

- *Mức thu nhập, nhu cầu hưởng thụ văn hóa và trình độ dân trí của đồng bào Khmer so với các dân tộc khác còn khá thấp.* Dân cư Khmer chủ yếu sống bằng nghề nông, *kinh tế gia đình còn nặng tính tự cung, tự cấp.* Hiện nay, tuy sống trong những điều kiện môi sinh giống nhau, đặc điểm sinh thái và cư trú như các dân tộc ĐBSCL như nhau, nhưng mức sống của người Khmer thấp hơn do ít thay đổi cơ cấu sản xuất nông nghiệp. Cư dân Khmer chủ yếu vẫn duy trì cách sống biệt lập, tập trung trên những mảnh đất lâu đời, ít thay đổi phương thức canh tác, không tạo nên những cấu trúc sinh thái mới.

- Trong khi tỉ lệ tăng dân số tự nhiên của cư dân Việt, Hoa có chiều hướng giảm thì ngược lại, người Khmer mặc dù có mức sống thấp hơn, nhưng *dân số phát triển nhanh hơn.*

- *Sự chênh lệch về kinh tế, trình độ văn hóa giữa các vùng địa hình khác biệt* chưa được khắc phục triệt để. Nhiều hộ Khmer, nhất là ở vùng sâu, vùng xa còn ở mức đói nghèo. Đói nghèo dẫn tới thất học, thiếu

thông tin, gây trở ngại không chỉ cho sự nghiệp công nghiệp hóa, hiện đại hóa mà còn ảnh hưởng không nhỏ tới quá trình giao lưu văn hóa.

Những đặc trưng văn hóa truyền thống Khmer trong đời sống xã hội ngày nay mang tính hai mặt, vừa có ý nghĩa tích cực, vừa tiêu cực, thể hiện ở các lĩnh vực:

- *Đặc điểm cư trú* (người Khmer thường sống rải rác, chủ yếu là ở những vùng nông thôn xa các trung tâm kinh tế - văn hóa).

- Khác biệt về ngôn ngữ, tập quán.

- *Ảnh hưởng của Phật giáo tiểu thừa sâu đậm.* (Nhà chùa vừa đóng góp tích cực vào các hoạt động văn hóa - xã hội, đồng thời, không ít trường hợp can thiệp quá nhiều vào đời sống người dân).

- Những quan niệm đạo đức, phong tục, trật tự ngôi thứ trong xã hội và gia đình truyền thống, một mặt củng cố gia đình hạnh phúc, hòa thuận, ngăn chặn những biến động tiêu cực trước ảnh hưởng xã hội hiện đại, của quá trình đô thị hóa (tình trạng li hôn, tan vỡ gia đình, trẻ em lang thang, người già cô đơn, ...). Mặt khác, quan niệm hạnh phúc phương Đông kiểu "con đàn, cháu đống" cũng ngăn cản kế hoạch hóa gia đình, hạn chế vai trò của người phụ nữ trong hoạt động xã hội...

- Người Khmer gắn với cộng đồng bằng những sinh hoạt mang tính tập thể hình thành từ lâu đời. Những sinh hoạt văn hóa truyền thống lành mạnh, các lễ hội phong phú về nội dung và hình thức góp phần tô điểm thêm cho cuộc sống, cải thiện các mối quan hệ xã hội, gia đình; bảo lưu truyền thống văn hóa. Song quá nhiều lễ hội trong năm, tổ chức linh đình, tốn kém, nhiều khi duy trì cả những tập tục lỗi thời lại là nguyên căn của nghèo, đói, ảnh hưởng đến quá trình học tập, công tác.

Chỉ thị số 68-CT/TW của Ban bí thư TW Đảng (khóa VI) về công tác ở vùng đồng bào dân tộc Khmer, ngày 18/4/1991 là cơ sở cho việc triển khai các chính sách đối với địa phương. Để xây dựng tốt đời sống văn hóa cần chú trọng những giải pháp *mang tính đặc thù*, có sự phối hợp chặt chẽ của các ngành hữu quan, chính quyền địa phương. Các hoạt động văn hóa, hoạt động tôn giáo, lễ hội, được gắn với công tác tuyên truyền, được tổ chức một cách vui vẻ, lành mạnh, tiết kiệm, phù hợp với truyền thống dân tộc.

Các tu sĩ và tín đồ tôn giáo được vận động tham gia các hoạt động văn hóa. Ở các chùa Khmer (Sóc Trăng, Trà Vinh), các nhà sư đã được đào tạo sư phạm để dạy tiếng Việt và tiếng Khmer. Sư sãi tham gia công tác thủ thư cho các thư viện tại chùa; phụ trách các chương trình phổ biến thông tin, vận động xây dựng nếp

sống, gia đình văn hóa; tổ chức hoạt động xã hội. Được tạo điều kiện học tập, nâng cao trình độ hiểu biết, nhất là kiến thức văn hóa. Nhiều sư sãi được bồi dưỡng nghiệp vụ quản lý văn hóa; được nâng cao, hoặc theo học các chương trình đại học. Phòng đọc các chùa hàng ngày, hàng tuần được ngành văn hóa - thông tin cung cấp báo. Các chùa, các hộ nghèo ở vùng sâu, vùng xa; các tụ điểm văn hóa, các ấp văn hóa được trang bị thiết bị nghe nhìn.

Các di sản văn hóa truyền thống vật thể và phi vật thể Khmer (lễ hội, các loại hình nghệ thuật, văn hóa dân gian...), được tiến hành nghiên cứu. Sách, băng video, cassette đa ngữ về nghệ thuật truyền thống Khmer (Rô Băm, Dù Kê...) được biên tập, xuất bản; dịch và phát hành phim, video phục vụ đồng bào.

Công tác *giáo dục đào tạo* có ý nghĩa to lớn. Trong các trường phổ thông song ngữ (tiểu học, trung học và cao đẳng sư phạm), tiến hành học tiếng Khmer và dạy tiếng Pa Li song song ở cấp 2 và cấp 3. Từ năm học 1999 - 2000, Nhà nước xét miễn phí hoàn toàn cho việc học tập cũng như sinh sống trong ký túc xá cho các đối tượng học sinh, sinh viên là người dân tộc Khmer.

- Đặc trưng của ĐBSCL là sông ngòi, kênh rạch chằng chịt, giao thông đi lại khó khăn, dân cư không tập trung gây trở ngại không nhỏ trong việc đưa văn

hóa đến với nhân dân, nhất là vùng sâu, vùng xa, vùng căn cứ kháng chiến cũ... Trong những điều kiện đó, bằng các đội thông tin lưu động, các "thuyền văn hóa", đội ngũ cán bộ thông tin, tuyên truyền phải đưa văn hóa đến với từng người dân. Hiệu quả tuyên truyền phụ thuộc rất nhiều vào trình độ và sự am hiểu công việc của họ.

Cán bộ dân tộc dần được quan tâm đào tạo và đề bạt vào những công việc chủ chốt khác nhau của địa phương.

Người Khmer là một bộ phận không thể tách rời của đại gia đình các dân tộc Việt Nam. Xây dựng đời sống văn hóa cho đồng bào dân tộc Khmer cũng có nghĩa là góp phần giải quyết tốt những vấn đề dân tộc, tạo cho họ điều kiện đóng góp nhiều nhất cho sự nghiệp công nghiệp hóa, hiện đại hóa đất nước, mở rộng giao lưu và hợp tác với trong nước, khu vực và thế giới.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. HUỖNH THANH ẮN. *Xây dựng đời sống văn hóa ở cơ sở trong vùng đồng bào dân tộc Khmer tỉnh Sóc Trăng*. Luận văn tốt nghiệp ĐH Văn hóa, Sóc Trăng 1998.

2. *Các báo cáo về hoạt động văn hóa - xã hội của Tỉnh ủy, UBND, Sở Văn hóa TT các tỉnh Trà Vinh, Sóc Trăng.*
3. NGUYỄN KHẮC CẢNH. *Phum, sóc Khmer ở ĐBSCL*. Nxb Giáo Dục, 1998.
4. MAI NGỌC CHỮ. *Văn hóa Đông Nam Á*. Nxb ĐHQG HN, 1998.
5. *Văn hóa cư dân ĐBSCL*. Viện KHXH tại TP HCM, 1993.
6. *Văn hóa người Khmer vùng ĐBSCL*. Nxb Văn hóa Dân tộc, 1993.
7. *Văn học dân gian ĐBSCL*. Nxb Giáo Dục, 1997.
8. *Về sân khấu truyền thống Khmer Nam Bộ*. Sở VH - TT Sóc Trăng, Phân viện Nghiên cứu VH - NT tại TP. HCM, 1998.
9. *Sắc thái văn hóa địa phương và tộc người trong chiến lược phát triển đất nước*. Nxb KHXH, 1998.
10. *Gia đình và vấn đề giáo dục gia đình*. Nxb KHXH, Hà Nội, 1994.
11. *Gia đình và địa vị người phụ nữ trong xã hội*. Nxb KHXH, Hà Nội, 1995.
12. HỒ VĂN HÙNG. *Chùa Khmer trong vai trò tụ điểm sinh hoạt văn hóa ở huyện Long Phú, Sóc*

Trăng. Luận văn tốt nghiệp ĐH Văn hóa, Sóc Trăng, 1998.

13. LƯƠNG HỒNG QUANG. *Văn hóa cộng đồng làng vùng ĐBSCL thập kỷ 80 - 90*.

14. Các báo *Nhân Dân*, *SGGP*, *Văn hóa* và một số báo khác.

SÂN KHẤU KHMER ĐỒNG BẰNG SÔNG CỬU LONG - NÉT "GẠCH NỐI" GIỮA VĂN HÓA NGHỆ THUẬT VIỆT NAM VÀ ĐÔNG NAM Á

Huỳnh Quốc Thắng^()*

Một trong những đặc trưng của văn hóa Việt Nam là sự có mặt của những nền văn hóa nghệ thuật dân tộc vừa mang tính đặc thù bản địa - xét về mặt lịch đại lẫn đồng đại - vừa tiêu biểu cho bản sắc của văn hóa nghệ thuật khu vực Đông Nam Á. Văn hóa nghệ thuật người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long với một trong những điểm sáng của nó - sân khấu Khmer - là một hình mẫu đáng lưu ý như vậy.

Nói tới sân khấu Khmer là nói tới một sự tổng hợp hài hòa và điển hình của các yếu tố văn hóa nghệ thuật, từ văn học, âm nhạc, vũ đạo, mỹ thuật cho tới tín ngưỡng, phong tục, tập quán... không những của riêng dân tộc Khmer mà còn là của các dân tộc khác ở khắp vùng Đông Nam Á, một khu vực lịch sử - văn hóa lâu đời từng có quan hệ giao lưu tộc người mạnh mẽ trên mọi lĩnh vực và cho đến nay vẫn mang đậm

^(*) TS. Trường Cao đẳng Văn hóa Nghệ thuật TP. HCM.

dáng vẻ độc đáo của nó so với các khu vực khác trên thế giới. Nét độc đáo ấy được biểu hiện rõ rệt ở các ảnh hưởng sâu sắc từ nền văn hóa Ấn Độ, một trong những cái nôi văn hóa lớn nhất của loài người, bên cạnh những môtip sáng tạo phong phú mang tính chất bản địa của các dân tộc cũng một khu vực địa lý - lịch sử Đông Nam Á. Là một bộ phận, di sản của nền văn hóa đó, sân khấu Khmer đồng bằng sông Cửu Long trải bao thăng trầm lịch sử đến hôm nay hầu như vẫn giữ nguyên vẹn những đường nét cơ bản các đặc trưng của nền văn hóa nghệ thuật truyền thống Đông Nam Á. Qua sân khấu Khmer đồng bằng sông Cửu Long, người ta như thấy lại các bóng dáng tiêu biểu nhất của nền văn hóa ấy.

Nơi đó người ta có thể thấy được những cơ sở thế giới quan dựa theo tín ngưỡng Siva của tôn giáo Bà la môn và các quan niệm về vũ trụ của Phái Tiểu thừa đạo Phật làm nền tảng tư tưởng cho mọi mặt đời sống của các cư dân Đông Nam Á. Từ lao động sản xuất, cuộc sống tinh thần, quan điểm thẩm mỹ cho tới nếp tư duy sáng tạo văn học nghệ thuật hoặc là "hồn nhiên cổ sơ" hoặc là "trừu tượng tư biện theo khuôn mẫu phong kiến"...

Nơi đó người ta có thể thấy các nền văn học dân gian ở Đông Nam Á với kho tàng truyện kể gồm nhiều thể loại phong phú: thần thoại, truyền thuyết, cổ

tích, ngụ ngôn ... với những mẫu đề bản địa hoặc xuất xứ từ tự sự dân gian Ấn Độ, từ trường ca Ramayana và Mahabharata, từ những tích Phật thoại về kiếp trước của Phật Thích Ca (Jataka)... để làm thành các đề tài thường xuất hiện ở các công trình điêu khắc, trang trí, kiến trúc, các tiết mục âm nhạc, múa và các kịch bản sân khấu.

Nơi đó người ta có thể hình dung các động tác và kịch tính sinh động trong các phù điêu, tượng tròn ở các công trình kiến trúc Đông Nam Á như: Angkor Bayon (Campuchia), Prang (Myanmar - Myanmar), Bô rô bu đua (Indonesia) hoặc những Prasat - Khmer thời Angkor cho đến Prang (Thái Lan) hay Thạch Luồng hiện nay; những tượng Siva, nữ thần Parvati, vũ nữ Trà Kiệu (Chăm - Việt Nam) và gần gũi hơn là những người mình chim (Krut), vũ nữ thần (Kâyno), Rắn bảy đầu (Neak), chằn (Yeak)... gắn với các ngôi chùa Khmer ở khắp đồng bằng sông Cửu Long ...

Cũng nơi đó người ta có thể thấy được truyền thống múa dân gian, múa cung đình cải biên hoặc dựa theo các thể thức múa Ấn Độ...

Và, ngay nơi đó, người ta có thể hình dung về nền văn hóa Khmer truyền thống có mang yếu tố Java - Indonesia, Môn - Thái Lan, Malaysia... với sân khấu kịch múa cổ điển Khmer, kịch bóng (Sbéch Thom) ở Campuchia, bên cạnh kịch rối (Wayang) ở Indonesia,

kịch hát dân tộc (Lăm Lượng) ở Lào, kịch múa Rô Băm, kịch hát Dù Kê ở đồng bằng sông Cửu Long (Nam Việt Nam) ...

Bước đầu chúng ta có thể tóm tắt các đặc điểm đáng lưu ý của sân khấu Khmer đồng bằng sông Cửu Long như sau:

- Sân khấu ấy bị chi phối sâu sắc bởi tôn giáo tín ngưỡng (có khi buổi diễn mang màu sắc là một nghi lễ tôn giáo...).

- Kịch bản theo lối kể truyện, không dồn nén (compression) như kịch phương Tây mà dàn trải (extension) từng chương, hồi (episodic), nhiều cảnh (scène), tính cách, hành động, thời gian năm tháng... trong đó sự kiện lớn hơn một đời người và thường chú ý sự kiện lịch sử thay vì tâm lý, xã hội - mang tính chất sử thi (epic).

- Nhân vật được xây dựng theo những "khuôn mẫu", trong đó có kẻ tốt người xấu (thiện ác) rõ ràng.

- Pha trộn cả yếu tố bi kịch, hài kịch và chính kịch. Nặng khuynh hướng giáo huấn và thường lấy đề tài cổ để liên hệ hiện nay... Chủ đề chính luôn luôn "có hậu": đấu tranh giữa mâu thuẫn "tốt, xấu", "thiện, ác" mà cuối cùng phần thắng nhất định về "cái tốt, cái thiện" và qua đó nổi lên vai trò nhân vật anh hùng.

- "Địa phương hóa" (bản địa hóa) mọi đề tài nước ngoài theo quan niệm "dân tộc trung tâm" (ethnocentric) ở mức độ cao, kể cả đề tài nguyên mẫu gốc Ấn Độ (ví dụ: trường ca Ramayana trở thành dị bản "Riêm Kê"...).

- Bên cạnh việc đáp ứng nhu cầu văn hóa - thẩm mỹ, thực hiện nghi lễ công cộng, sân khấu còn là phương thức chuyển đạt (communication) những ý tưởng tôn giáo tín ngưỡng, hệ thống ý thức xã hội và các giá trị tinh thần... cho đông đảo công chúng, trở thành như một bộ phận của các phương tiện thông tin đại chúng (mass - media).

- Âm nhạc và vũ đạo (múa) đóng vai trò quan trọng, trong đó: nhạc làm cơ sở thể hiện tình cảm và múa là cơ sở cho động tác kịch ...

Những đặc điểm trên đây của sân khấu Khmer đồng bằng sông Cửu Long cũng là các đặc điểm chính của sân khấu ở các nước Đông Nam Á (*Xem J.R. Bradon: Theatre in Southeast Asia, USA, 1974*).

Đối với sân khấu người Việt - Nam Bộ và của Việt Nam nói chung, do ảnh hưởng văn hóa Trung Quốc và phương Tây (châu Âu) nhiều hơn, do đó, có thể có những nét riêng so với sân khấu Khmer đồng bằng sông Cửu Long. Chẳng hạn như trong sân khấu truyền thống người Việt: Hát là yếu tố hết sức quan trọng, nhưng múa lại theo thể thức Trung Quốc hoặc

phương Tây nhiều hơn. Nhìn chung cấu trúc kịch ở đây rất súc tích; Hát bội có những vở hoàn chỉnh; Cải lương được viết theo hình thức đối thoại và nhấn mạnh yếu tố xúc động (pathos), yếu tố thương cảm (sentimental romano) ...

Tuy vậy, giữa sân khấu Khmer đồng bằng sông Cửu Long và sân khấu truyền thống của người Việt vẫn có những nét chung rất đáng lưu ý.

Sân khấu Robam (kịch múa mặt nạ) với những quy phạm chặt chẽ và nhiều chi tiết rất gần gũi với sân khấu Hát bội của người Việt: phần khai mạc mỗi buổi diễn với những nghi tiết mở đầu gồm các điệu múa cổ điển ổn định, hoàn chỉnh nhằm làm động tác chào hoặc "cúng tổ", thỉnh ước lệ, cách điệu, biểu hiện cao, động tác phong phú, quy củ và trình độ kỹ thuật cao; các diễn viên múa chào khi ra và khi vào sân khấu, tương tự như "tự giới thiệu"... Lễ dâng Bông và các hoạt động nhằm thực hành chức năng nghi lễ tôn giáo hoặc nghi lễ nông nghiệp của một đoàn Rô Băm cũng gợi cho ta về trò "Tê Thiên đánh động" của người Việt - Nam Bộ cùng các hoạt động "cúng đình, miếu" của các đoàn Hát bội nơi đây.

Chưa hết, bên cạnh đó, sân khấu Dù kê có nhiều nét rất gần gũi với sân khấu Cải lương. Có lẽ đây là nét đặc trưng nhất trong những điểm gặp gỡ của sân khấu Khmer với nét văn hóa nghệ thuật Việt

Nam. Thời điểm, hoàn cảnh lịch sử ra đời của hai loại hình sân khấu này rất gần nhau: ban đầu cũng là các sinh hoạt văn nghệ dân gian, diễn xướng dân gian, từ những làn điệu dân ca, những bài hát huê tình, hát đối đáp có tích truyện, từ những gánh "Dù kê bột" hát "chầu" từng đêm dần dần thành những gánh hát chuyên nghiệp... Lối đào tạo "truyền nghề" của nghệ nhân Dù kê cũng như các nghệ sĩ lão thành Cải lương ở các "lò ca cổ". Các nghệ sĩ của sân khấu Dù kê có khả năng phát triển theo hướng ngày càng "rộng mở", ngày càng cải tiến, cải biên, hiện đại hóa theo con đường phát triển đi lên của các loại hình ca kịch dân tộc.

Như vậy, cùng với các quan hệ văn hóa, xã hội khác, những điểm "gặp nhau" giữa sân khấu người Việt với sân khấu Khmer đồng bằng sông Cửu Long - tức sự "gặp gỡ" giữa một loại hình nghệ thuật tổng hợp mang nét đặc trưng cho văn hóa dân tộc Việt (ở Nam Bộ Việt Nam) với một trong những "đầu mối" tiêu biểu các giá trị văn hóa nghệ thuật truyền thống Đông Nam Á - đã làm cho sân khấu Khmer đồng bằng sông Cửu Long trở thành một "nét gạch nối" mang nhiều ý nghĩa của văn hóa nghệ thuật Việt Nam và Đông Nam Á.

Bao quát nhất, "nét gạch nối" ấy chính là sự gặp nhau của dòng văn hóa lục địa từ phương Bắc

xuống và dòng văn hóa hải đảo từ phương Nam lên, nói cách khác, đó là sự "hội nhập" của hai dòng văn hóa "Ấn - Trung" và các nền văn hóa bản địa góp phần làm nên "truyền thống chung" cho khu vực lịch sử - văn hóa Đông Nam Á.

Tóm lại, với tư cách là "nét gạch nối" của văn hóa nghệ thuật Việt Nam và Đông Nam Á, sân khấu Khmer đồng bằng sông Cửu Long trở thành vừa là một bộ phận gia tài văn hóa nghệ thuật của Việt Nam, đồng thời cũng là tài sản quý báu của các dân tộc Đông Nam Á và của cả loài người nói chung ! Hơn nữa, "nét gạch nối" ấy ngày nay vẫn có thể tiếp tục phát triển về nội dung để trở thành "sợi dây đậm chất Người" nhất, nhằm liên kết, thắt chặt tình hữu nghị, đoàn kết giữa Việt Nam cùng các dân tộc trong khu vực và trên thế giới, phù hợp với yêu cầu mới của lịch sử giai đoạn hiện tại.

Vì những lẽ đó, sân khấu Khmer đồng bằng sông Cửu Long có thể và cần phải được trân trọng nghiên cứu, chăm chút, phát huy các giá trị của nó theo hướng nâng lên ngang tầm các yêu cầu về quan hệ kinh tế - văn hóa - chính trị của khu vực và của thế giới đối với nước ta hiện nay. Đây cũng là một con đường, biện pháp tích cực góp phần làm cho mọi giá trị của nền văn hóa đa dân tộc Việt Nam được ngày càng tỏa sáng.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. NGUYỄN CÔNG BÌNH, LÊ XUÂN DIỆM, MẠC ĐƯỜNG. *Văn hóa và cư dân đồng bằng sông Cửu Long*. Nxb KHXH, 1990.
2. J.R. BRADON. *Theatre inn Southeast Asia*. USA, 1974.
3. NGUYỄN TẤN ĐẮC. *Quá trình nhận thức về khu vực Đông Nam Á*. Tc Đông Nam Á, số 1(2)/1991.
4. ĐINH GIA KHÁNH. *Văn hóa dân gian Việt Nam trong bối cảnh văn hóa Đông Nam Á*. Nxb KHXH, Hà Nội, 1993.
5. NGUYỄN XUÂN NGHĨA. *Giao hoán tín ngưỡng ở người Khmer vùng đồng bằng sông Cửu Long*. Trong : *Sử học*, số 2 - *Những vấn đề Khoa học lịch sử ngày nay* (Thông báo khoa học của ngành Sử các trường đại học). Nxb ĐH và THCN. Hà Nội, 1981, tr. 221-227.
6. TRẦN MINH SƠN. *Bước đầu tìm hiểu mối giao lưu văn hóa qua sự tiếp nhận văn hóa Việt của người Khmer ở Sóc Trăng*. Tc KHXH, số chuyên đề, II-1996, tr.163 - 168.
7. PHẠM ĐỨC THÀNH. *Đông Nam Á nhìn từ khía cạnh văn hóa*. Tc VH - NT, số 12/1995.

8. VIỆN NGHIÊN CỨU ĐÔNG NAM Á. *Việt Nam - Đông Nam Á, quan hệ lịch sử - văn hóa*. Nxb CTQG, Hà Nội, 1995.

NGHỆ THUẬT SÂN KHẤU ROBAM VÀ ĐỜI SỐNG TÂM LINH CỦA NGƯỜI KHMER NAM BỘ

Huỳnh Bích Nhung^()*

Về sự khám phá con người, không ít học giả đã nhìn nhận đặc điểm duy linh - hướng nội trong lối sống của người phương Đông đối lập với tính duy lý - hướng ngoại của người phương Tây. Tại các nước phương Tây, từ lâu nay có nhiều người đã rời bỏ niềm tự hào cố hữu về nền văn minh phương Tây để hướng tới phương Đông với hy vọng tìm kiếm những giá trị đích thực cho cuộc sống của mình. Song, những xứ sở phương Đông kỳ bí lung linh bao sắc màu huyền ảo ngay đối với người phương Đông đến nay cũng chưa hẳn đã được nhận biết đầy đủ. Trong xu thế cởi mở hội nhập của xã hội những năm gần đây, sự giao lưu văn hóa giữa các nước trong khu vực và thế giới ít nhiều đã hé mở cho chúng ta một số nhận thức mới, nhưng nhìn chung vô số điều khác còn ẩn chứa trong văn hóa nghệ thuật, cũng như đời sống con người ở đây vẫn chưa được soi sáng hết. Đó là thế giới tinh thần phương Đông, những ngọn nguồn, dòng chảy của

^(*) TS. Phân viện Nghiên cứu Văn hóa Nghệ thuật tại TP. HCM.

văn hóa truyền thống đã hun đúc nên các giá trị nền tảng của xã hội, đồng thời kết nối sức mạnh cộng đồng. Trong ý nghĩa đó chúng ta hãy đến với Robam, một loại hình nghệ thuật cổ truyền gắn bó với đời sống tâm linh của người Khmer Nam Bộ như một thực thể văn hóa đáng quan tâm, không chỉ vì nó lấp lánh chất nghệ thuật nguyên sơ của sân khấu phương Đông mà còn bởi sự liên kết giá trị các thông điệp của nó.

Robam là một loại tuồng cổ có xuất xứ từ sân khấu Ấn Độ, hiện còn bảo lưu được ở nước ta qua quá trình dưỡng nuôi gìn giữ của cộng đồng người Khmer vùng đồng bằng sông Cửu Long. Nghệ thuật tổng hợp: múa, hát, nói, kịch câm, mặt nạ, âm nhạc... với vai trò chủ đạo của múa trong hệ thống các yếu tố cấu thành đã góp phần khẳng định bản sắc của nó. Thử đối chiếu với Tuồng cổ Ấn Độ để thấy rõ hơn về cội nguồn và giá trị của nghệ thuật Robam. Tuồng tích Ấn Độ thường dài gấp hai, ba lần kịch phương Tây và in đậm chất tự sự. Chuyện kịch được sắp xếp trình tự theo thời gian, không bó buộc bởi luật tam duy nhất như kịch cổ điển phương Tây. Tính chất tôn giáo trang nghiêm thể hiện ngay ở đầu đề các tuồng hát và thấm đượm trong cung cách biểu diễn. Đề tài của chúng hầu hết đều dựa theo kinh Veda hoặc các bản anh hùng ca, trường ca nổi tiếng. Vở nào cũng có sự tham dự của thần linh vào các diễn biến của cốt truyện. Tình tiết kịch thường éo le rắc rối. Nhân vật chính diện phải trải qua nhiều

bước thẳng trăm nhưng không có kết thúc của bi kịch. Tâm lý nhân vật khá đơn điệu. Thiện, ác, tốt, xấu đã được định sẵn, không có sự chuyển biến tính cách. Cảnh trí rất đơn sơ, trái ngược với sự lờ loẹt rục rờ có tính quy mô trong phục trang, mặt nạ. Đặc biệt trong vở diễn thường có sự hiện diện của những con vật, làm cho tình tiết kịch trở nên phong phú sinh động hơn. Ở đây, nghệ thuật gắn liền với hoạt động tín ngưỡng. Trước mỗi buổi diễn người ta hay tiến hành một cuộc lễ tôn giáo.

Như vậy, không khó nhận ra nhiều yếu tố của Tuồng cổ Ấn Độ ngày nay vẫn còn lưu lại trong nghệ thuật Robam của người Khmer ở Nam Bộ. Sự kế thừa này đặc biệt thể hiện rõ ở những vẻ đẹp của Tuồng - một loại hình nghệ thuật biểu diễn đã được phát triển ở trình độ cao, tiêu biểu cho sân khấu kịch hát phương Đông. Cũng như Tuồng cổ, Robam là sân khấu diễn kể, trình bày hành động có kịch tính cao. Nội dung Tuồng tích luôn được thể hiện trong mối quan hệ giữa kịch và thơ. Robam cũng có cấu trúc Tự sự - Kịch tính - Trữ tình: ba yếu tố tổng hợp làm nên đặc trưng cấu trúc của Tuồng. Nó diễn tả cuộc sống theo nguyên tắc *mô hình hóa* với hệ thống động tác cách điệu có tính trình thức tổng hợp. Ở đây, nghệ thuật tả ý với thủ pháp ước lệ, cách điệu đã góp phần làm rõ bản chất bên trong của sự vật và thể hiện đối tượng một cách tập trung, đậm nét. Nguyên tắc tả ý có tính khái quát cao này cho phép

Robam có thể phản ánh mọi khía cạnh của đời sống, kể cả những yếu tố phi lý mang màu sắc thần bí huyền thoại. Với tính tổng hợp của nghệ thuật trình diễn, nó tạo ra một thế giới khác biệt, lạ hóa. Ở đó, sự vật được thể hiện theo những quy ước nhất định trong sự cộng hưởng của sân khấu và người xem.

Đến nay, truyện *Riêm Kê* trích từ trường ca *Ramayana* vẫn chiếm một dung lượng đáng kể trong các tuồng tích Robam. *Ramayana* là bản anh hùng ca nổi tiếng nhất được xếp thứ nhì trong nền văn hóa Ấn, sau vị trí của trường ca *Mahabharata*. Hai pho sử thi lớn này đem lại nguồn cảm hứng vô tận cho các hoạt động sáng tạo nghệ thuật. Có thể nói, tinh thần nhân văn cao cả của *Ramayana* cùng tính chất linh thiêng tín ngưỡng đã góp phần tạo nên cái hồn của Robam. Đối với người Ấn, đây không chỉ là một tác phẩm có ý nghĩa đơn thuần về văn học, nó còn được coi là một quyển sách thiêng, bao gồm các truyền thống triết học và tôn giáo của dân tộc Ấn. Người Ấn luôn kính cẩn khi tiếp xúc với *Ramayana*, xem như một tấm gương soi sáng cho họ trong cư xử và giữ gìn phẩm hạnh. Sức sống cùng ý nghĩa mỹ học lớn lao của nó lắng đọng trong đời sống tâm linh của người Ấn và cả người Khmer cũng như cư dân các nước châu Á khi được tiếp nhận văn hóa Ấn Độ. Ngoài vẻ đẹp văn chương tao nhã thấm đầy chất thơ người ta còn cảm thấy được thanh lọc tâm hồn.

Quan niệm của người Ấn Độ cổ xưa coi sân khấu là nghệ thuật của thần thánh. Trong truyền thuyết, thần Siva sáng tạo ra nghệ thuật vũ đạo, được tôn vinh làm thần vũ đạo (Nataraja). Natya Sastra - sách cổ về nghệ thuật sân khấu Ấn Độ định nghĩa 108 tư thế của thần Siva là bảng từ vựng của vũ đạo. Không phải ngẫu nhiên, việc tham dự những cuộc nhảy múa của thần linh luôn có đủ ba thành phần: vũ nữ (Apsara), nhạc công và nhà hiền triết. Thông qua sự dẫn dắt của nghệ thuật, con người có thể nhận ra con đường tự giải thoát để đạt đến sự giác ngộ. Các nàng Apsara với những điệu múa thiêng huyền diệu sẽ giúp con người giao lưu với thần linh, thỏa mãn những khát vọng siêu thoát. Nghệ thuật vũ đạo và âm nhạc với sức mạnh của nó sẽ là chiếc cầu vàng dẫn dắt con người tìm đến những nhận thức mới, những minh triết có thể làm điểm tựa cho cuộc sống của họ. Ở đây vai trò dẫn dắt của ngôn ngữ múa, sự kết hợp tinh tế giữa âm nhạc và vũ điệu trong chiều sâu triết lý về con người đã góp phần tạo nên bản sắc của sân khấu Ấn Độ. Có thể nói, tinh thần ấy, những nét tinh túy ấy vẫn còn cảm nhận được qua sân khấu Robam của người Khmer Nam Bộ, đặc biệt ở sự thể hiện cái thiêng và thi pháp Rasa. Theo huyền thoại, vị thần nhận sứ mệnh truyền dạy nghệ thuật sân khấu cho con người có tên là Bharata - cái tên bao hàm cả ngữ nghĩa về các đặc trưng nghệ thuật của sân khấu Ấn:

cảm xúc, điệu bộ, giai điệu và nhịp (bha - bhava, ra - raga, tatala). Như vậy ở đây cảm xúc là yếu tố đầu tiên trong hệ thống cấu thành đặc trưng tổng hợp của nghệ thuật trình diễn sân khấu đồng thời cũng là yếu tố tiêu biểu về nghệ thuật Rasa của thi pháp Ấn. Sân khấu phương Đông nói chung và Đông Nam Á nói riêng từ bao đời nay đã tiếp nhận những tinh hoa từ các mạch nước ngầm phong phú ấy. Có thể nhận thấy, chúng vẫn tuôn chảy và còn ẩn chứa tiềm tàng trong cung cách diễn tả của những loại hình nghệ thuật như sân khấu Robam. Đến nay Robam vẫn giữ nguyên là loại hình nghệ thuật thấm đầy chất thơ, trữ tình và huyền thoại. Điều này tạo nên nét độc đáo cùng sức hấp dẫn của nó. Trên bước đường di dân của mình, người Khmer đồng bằng sông Cửu Long đã góp phần *Khmer hóa* một số yếu tố trong hệ thống giá trị của Robam, bổ sung cho nó những nét mới có ý nghĩa tích cực hơn. Robam dần dần vượt ra khỏi tính chất sử thi, cung đình từ suối nguồn Ấn Độ để hòa vào dòng chảy tươi xanh của đời sống thế sự, dân dã, gần gũi với người Khmer Nam Bộ. Tuồng cổ Ấn Độ ít thể hiện tính bạo liệt trong xung đột kịch, mạch truyện thường dàn trải theo dòng tự sự trữ tình. Còn Robam cũng như tuồng Việt Nam đều giống nhau ở đặc điểm *xung đột kịch có tính bạo liệt*. Ở đây, *tự sự* là yếu tố chủ đạo quyết định cơ cấu nội tại của tác phẩm nghệ thuật nhưng *tính tự sự* luôn gắn liền với *tính hành động*.

Nhân vật thường bị đặt trong những tình huống hết sức căng thẳng, gây căng. Cấu trúc mở cho phép (ở nhiều vở) dung lượng kịch không chỉ bó tròn trong một mối xung đột mà được mở rộng theo nhiều tuyến; tuy nhiên mâu thuẫn giữa hai phe Thiện - Ác luôn là trung tâm đối tượng phản ánh. Đặc biệt *hình tượng Chằn* trong các vở diễn luôn được dàn dựng công phu, từ phục trang, mặt nạ đến động tác, vũ điệu. Nếu nhân vật trên sân khấu Noh (Nhật Bản) hay tuồng cổ Ấn Độ không đối lập một cách đầy kịch tính thì trong Robam *Chằn* là một nhân vật hoàn toàn khác biệt không chỉ về mặt tính cách. Ở đây *Chằn* thường đeo mặt nạ với diện mạo hết sức cách điệu mang tính chất dữ tợn khủng khiếp. Mỗi khi xuất hiện chúng luôn làm biến đổi không khí trên sân khấu, đẩy nhanh tiết tấu và hành động kịch. Múa *Chằn* gắn liền với chủ đề Thiện - Ác, diễn tả cuộc chiến quyết liệt giữa lực lượng chính nghĩa và phi nghĩa là một điểm sáng của nghệ thuật Robam. Nghệ thuật múa với khả năng thể hiện phong phú của nó đã góp phần khắc họa nên những tính cách phản diện vô cùng sống động, gây ấn tượng mạnh mẽ trong sự cảm nhận của công chúng. Như vậy, khác với thế giới quan thời cổ của cư dân Ấn Độ, người Khmer ở Nam Bộ qua nghệ thuật diễn tả của mình đã thể hiện tinh thần thượng võ, chủ động của con người trong cuộc đấu tranh sinh tồn. Trong tâm thức tín ngưỡng của nhiều người Khmer, hầu như *Chằn*

là một hình tượng có sức sống tự thân không chỉ trong khuôn khổ sân khấu. Cho đến nay, trước mỗi buổi diễn Robam các nghệ sĩ vẫn tuân theo tục lệ thực hiện một nghi lễ cúng thần linh, xin phép được hóa thân họ trên sân khấu đồng thời cầu nguyện sự trợ giúp để buổi biểu diễn tiến hành trôi chảy. Các mào và mặt nạ của nhân vật (trong đó có những mặt nạ Chăn) luôn được đặt trang trọng trên bàn thờ cùng lễ vật cúng. Ở sân khấu Robam, không kể các vai thú vật như khỉ Hanuman, ngựa, chim, thần..., chỉ có nhân vật phản diện như Chăn mới đeo mặt nạ. Mỗi mặt nạ diễn tả gốc tích và quyền năng phép thuật của từng con ác quỷ. Ở đây Chăn thường xuất hiện cùng mặt nạ nhiều tầng đầu, nhiều mặt với trang phục màu tối để thể hiện thế lực quỷ thần hắc ám, dữ tợn. Mặt nạ Robam khá độc đáo và mang tính cách điệu cao, là một thành tố không thể tách rời trong hệ thống các yếu tố cấu thành của loại hình nghệ thuật này. Nó góp phần diễn tả thế giới huyền thoại phương Đông ẩn hiện thấp thoáng uy lực của quỷ thần. Nghệ thuật vũ đạo đặc sắc với hệ thống kỹ xảo karana, mudra,... của tinh hoa Ấn Độ được kế thừa trộn lẫn với sắc thái cung đình Khmer đã cố gắng hiện cho khán giả những hình tượng Chăn sống động. Với sức truyền cảm của nghệ thuật biểu diễn, dường như chúng đã bước ra khỏi sân khấu để nhập vào cuộc sống thực tại. Thậm chí ở một số địa phương, trong các vở diễn người ta không dám tái hiện

cái chết của Chấn. Điều này có thể chứa đựng hàm ý sâu xa cảnh tỉnh con người về sự hiện diện dai dẳng của cái ác trong cuộc sống - cái ác không dễ dàng bị tiêu diệt, mặt khác thể hiện thái độ e sợ, kiêng kỵ đựng chạm đến loài ác quỷ để đề phòng những tai họa bất ngờ. Hơn nữa, các tín điều về lũ Chấn (Yăk, Yaksha) hay Krong Reap trong các tích truyện của Riêm Kê cũng phả ra một luồng không khí huyền hoặc hư ảo xung quanh loại nhân vật này. Nó góp phần tạo nên một trạng thái đặc biệt trong thưởng ngoạn nghệ thuật và tiếp cận vở diễn.

Có lẽ, ngay từ buổi ra đời hay trong quá trình phát triển của mình Robam đã gắn liền với sinh hoạt tôn giáo: các đám rước lễ, cúng tế, hội hè mang sắc thái tôn nghiêm trang trọng. Robam mang những dấu ấn của nghệ thuật cung đình với hệ thống nguyên tắc biểu diễn có tính bài bản chặt chẽ, chuyên phản ánh các tích truyện về hoàng tộc vua chúa nhưng khác hẳn loại vở diễn chỉ đơn thuần để mua vui giải trí. Tuồng Robam đưa người xem vào một thế giới khác lạ trong không khí huyền hoặc hư ảo của những tín điều tôn giáo. Diễn Robam có thể được coi là sự giao lưu với thần linh. Cho nên, để bước vào thế giới linh thiêng của nó người diễn cũng phải có phẩm hạnh trong sạch, xứng đáng trước cộng đồng của mình. Đến nay những vai chính diện trong vở diễn kể cả vua, hoàng tử vẫn phải tuân thủ theo quy ước cổ truyền: do các cô gái

đồng trình chính chuyên đảm nhiệm. Đặc biệt, khi thể hiện các vai kịch nói trên diễn viên luôn giữ cung cách trang nghiêm với nét mặt dường như bất động, không để lộ cảm xúc. Có thể nói trên phương diện nào đó những yếu tố tín ngưỡng tôn giáo ở đây đã góp phần mở rộng không gian sân khấu bằng các chiều tiếp nhận mới, trong đó không loại trừ con đường xuyên qua thế giới tâm linh của con người. Không kể Kinh kịch (Trung Quốc) và Tuồng (Việt Nam), hầu hết các dạng kịch truyền thống Phương Đông chịu ảnh hưởng của nghệ thuật Ấn Độ như Noh (Nhật Bản), T'alnori (ca kịch mặt nạ Hàn Quốc), Khon, Kokorn Chatri, Lakorn Nork hay Lakorn Nai (kịch múa hóa trang, kịch múa bình dân và cung đình Thái Lan), Barong (kịch múa Bafi), Yein Pwe (vũ kịch tôn giáo Myanma), vũ kịch Mak Yang (Malaixia), kể cả Nat Pwe (kịch tín ngưỡng dân gian của Myanma) cũng như Robam của người Khmer Nam Bộ đều có tính *lễ thức* hoặc dính dáng đến nguồn gốc tôn giáo, chỉ khác nhau ở mức độ đậm nhạt do quá trình phát triển của mỗi loại hình trong các điều kiện xã hội cụ thể. Cũng như các dạng sân khấu nói trên, ở Robam có bóng dáng của cái thiêng (sacré) vốn tiềm ẩn trong tâm thức của người Châu Á. Qua nghệ thuật vũ đạo và diễn kịch con người muốn thông quan với thần linh, tìm kiếm sự cộng cảm, hướng thiện. Do đó, các hoạt động nghệ thuật ở đây cũng mang tính thiêng liêng cao cả. Trong

sân khấu Ấn Độ và các nền sân khấu chịu ảnh hưởng văn hóa Ấn Độ ở Thái Lan, Indonesia hay Campuchia nghệ thuật sân khấu gắn bó với tôn giáo bởi cái thiêng ấy. Có thể nói múa, hát, đóng kịch, trình bày nghệ thuật là một cách diễn đạt cái thiêng trong tâm con người. Trong trường (chánh) tác động của nghệ thuật sân khấu, niềm tin - tín ngưỡng được hòa với năng lực thẩm mỹ của mỗi cá nhân cũng như cả cộng đồng và cái thiêng trong tâm con người khi diễn đạt bằng nghệ thuật mà gặp gỡ, hòa nhập với cái thiêng trong lòng khán thính giả tất yếu sẽ nảy sinh những cảm xúc thăng hoa, khoái cảm, ngưỡng mộ... - những Rasa trong thi pháp Ấn Độ. Xúc cảm thẩm mỹ trong quá trình tiếp nhận nghệ thuật luôn hỗ trợ cho việc truyền tải các tư tưởng sâu sắc của tác phẩm. Có thể nói, ở sân khấu Robam tiếp xúc với những vở diễn không chỉ đơn thuần là sự thưởng thức nghệ thuật mà còn bao hàm ý nghĩa tẩy rửa (catharsis) *thanh lọc tâm hồn*. Như vậy, bằng sức mạnh của nghệ thuật trình diễn sân khấu đã thực hiện chức năng cao quý của nó trong việc cảm hóa và làm cho con người trở nên cao thượng hơn. Người ta thường nói về yếu tố tiêu cực của tôn giáo, sự giam hãm con người trong các giáo điều khô cứng đầy tính chất huyền hoặc, xa rời thực tế ... nhưng ít ai chịu đi sâu để có thể nhìn nhận ra những chiều kích khác của nó: nghệ thuật gắn liền với cái thiêng, thể hiện đời sống tâm linh của con người; sân khấu tín

ngưỡng luôn mang trong mình nó tính giáo huấn - hướng thiện. Văn hóa tôn giáo lành mạnh cũng có tác dụng biến cải con người, dẫn dắt họ làm điều lành tránh điều ác để đạt đến sự bình an trong tâm hồn. Chính điều này đã tạo nên sức hấp dẫn của nó đối với con người. Nhìn chung, sân khấu Khmer Nam Bộ và Robam nói riêng trong nội dung chuyển tải của mình luôn đề cao *tính giáo huấn hướng thiện*, thể hiện một tinh thần nhân văn cao cả. Thông qua nội dung với sức cảm hóa của hệ thống hình tượng nghệ thuật nó góp phần dung dưỡng tính thiện ở con người. Đây là một đặc điểm nổi bật tạo nên giá trị tư tưởng của Robam. Kết hợp với ngôn ngữ diễn tả độc đáo của loại hình, nó đã góp phần duy trì sức sống cho sân khấu Khmer đồng bằng sông Cửu Long. Đặc biệt, khi thể hiện triết lý nhân sinh, các vở diễn Robam luôn đề cao yếu tố nhân cách thông qua những nhân vật lý tưởng trong tác phẩm. Nhân cách là phạm trù có mặt trong mọi xã hội. Thế giới hiện nay đang khủng hoảng về nhân cách một phần do cá nhân luận phát triển lệch lạc, đưa tới tình trạng con người không làm chủ được mình. Xây dựng nhân cách con người luôn là vấn đề trọng tâm của văn hóa Việt Nam. Trong giai đoạn hiện nay, khi các chuẩn mực xã hội đang bị xáo trộn trước sức tác động của cơ chế thị trường với lối sống ích kỷ thực dụng chúng ta càng thấy tính giáo huấn hướng thiện, tư tưởng bao dung - nhân ái - nghĩa tình luôn thấm

dương trong các vở diễn ở đây không chỉ là những bài học xa xưa, mà vẫn còn gần gũi, bổ ích. Tái hiện sử thi Ramayana sân khấu Robam cũng đưa ra những mô hình về con người chí nhân chí thiện. Hoàng tử Rama là con người nhân từ, nghĩa hiệp, cao thượng, từng được người Ấn Độ, Khmer và nhiều nước Đông Nam Á ngưỡng mộ tôn thờ, coi là hiện thân của thần thánh. Rama như ánh mặt trời tỏa sáng bên cạnh vầng trăng dịu mát trong xanh của người vợ hiền xinh đẹp. Nàng Xêda là biểu tượng về sự hy sinh cao cả, thủy chung của người phụ nữ phương Đông. Người người soi mình vào tấm gương đức hạnh của nàng để rèn luyện tâm tính, tu sửa bản thân. Là nạn nhân của Chăn Krông Reap hung bạo với bao phép thuật cao cường quỷ quyết nàng Xêda vẫn quyết tâm giữ gìn sự trinh trắng ngà ngọc của mình. Khi được giải thoát, thay vì hưởng niềm vui hội ngộ nàng còn phải đi qua biển khổ của lòng người - nếm trải nỗi oan bị chính chồng mình và cả triều đình ngờ vực, rêu rúng. Để vượt qua thử thách, chứng tỏ sự trong trắng thủy chung của mình, nàng đã điếm tĩnh bước lên giàn lửa. Có lẽ, ngọn lửa bi tráng ấy vẫn còn tiếp tục cháy qua các thế hệ người xem. Nó thấp sáng sân khấu đồng thời soi rọi tâm hồn khán giả, góp phần vào sự cộng hưởng giữa họ và sân khấu. Ở đây, sử thi, huyền thoại hòa quyện với Phật thoại, Bà la môn sử làm nên dòng nước trong lành nuôi dưỡng tâm hồn người Khmer từ thế hệ này sang thế hệ

khác. Thực tế đời sống nghệ thuật cho thấy không phải bao giờ cũng dễ dàng phân định được ranh giới giữa nghi lễ tôn giáo với nghệ thuật biểu diễn bao hàm tính giải trí. Điều này càng đáng được lưu ý khi các nền sân khấu cổ truyền ở Đông Nam Á hầu hết đều gắn bó với một hệ tín ngưỡng hoặc tôn giáo. Do đó, tinh thần tôn giáo ở đây cần phải được nắm bắt một cách uyển chuyển bao gồm cả triết lý nhân sinh về cách sống, cách nhìn nhận thế giới. Hơn nữa, trong bản chất tinh thần tôn giáo Ấn Độ cũng như các nước Đông Nam Á đều thể hiện sự thống nhất của hai mặt đối lập: vừa siêu thoát vừa trần thế. Nhìn chung nó có tính nhập thế đi vào đời sống với ý thức kiến tạo cuộc đời. Cũng như hình ảnh người anh hùng lý tưởng qua các nhân vật trong sử thi, huyền thoại và nghệ thuật sân khấu ở đây luôn chứa đựng hai nửa: thần linh và trần tục, vừa mang tính chất linh thiêng thánh thiện vừa gần gũi với cuộc đời. Người Khmer Nam Bộ đa số theo tín ngưỡng của đạo Phật. Do quan niệm "có tu mới nên người" chi phối trong đời sống cộng đồng hầu hết thanh niên Khmer ở Nam Bộ cũng như Campuchia, Lào, Thái Lan... đều trải qua một quãng thời gian vào Chùa để học Đạo, học chữ, tu dưỡng tinh thần. Sự sãi Khmer có đời sống gắn bó với gia đình và xã hội, thật sự hòa nhập trong cộng đồng. Không tách riêng một cõi như các thánh đường tôn giáo, ở đây ngôi chùa đã thật sự trở thành một trung tâm văn hóa,

xã hội của cộng đồng, phum, sóc, trong đó, bao gồm cả người Việt, Hoa làm ăn sinh sống ở địa phương. Tính chất nhập thể của đạo Phật theo tín ngưỡng Khmer còn thể hiện rõ trong trang phục nhà chùa với tên gọi Phước Điền Y. Sư sãi Khmer khoác áo vàng theo màu cờ Phật đồng thời cũng là màu của bông lúa chín. Đường chỉ cắt ngang trên áo các sư sãi được coi là biểu tượng của bờ ruộng, nơi diễn ra công việc đồng áng sản xuất lương thực gắn bó với cuộc sống trần thế.

Trong quá trình phát triển ở vùng đất mới với sự tiếp nhận các tộc người Hoa, Khmer, Chăm ... vào cộng đồng xã hội, Nam Bộ không ngừng kết hợp những yếu tố ngoại sinh để tạo khả năng đổi mới, làm phong phú đời sống vật chất và tinh thần của chính mình. Là một vùng đất đa dân tộc nhưng mang tính thống nhất cao Nam Bộ dễ dàng tiếp nhận văn hóa Đông Nam Á. Sự tiếp thu ở đây dường như đã diễn ra một cách tự nguyện, không mang vẻ khiên cưỡng, gượng ép như đối với hệ thống văn hóa Đông Á. Các tôn giáo bên ngoài du nhập vào đây cũng hòa đồng cùng hệ tín ngưỡng chính thống, không có sự phân chia rạch ròi về phạm vi ảnh hưởng. Người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long cũng theo tín ngưỡng đa thần như cư dân các nước Đông Nam Á, về phương diện chính thống, đời sống tinh thần luôn gắn bó với ngôi chùa Phật giáo nhưng họ vẫn tôn thờ các vị thần

của Bà la môn giáo như: Vishnu, Siva, Buddha... Sân khấu Robam diễn tả cả Phật thoại, Bà la môn sử đồng thời truyền tải những quan niệm thuộc truyền thống Vệ Đà, Bà la môn lẫn Phật giáo. Nhiều yếu tố văn hóa nghệ thuật của nó cũng biểu hiện theo khuynh hướng dung nạp, hòa đồng-ấy. Các tổng tích Robam phản ánh một nét đặc trưng của thế giới quan Đông Nam Á trong việc thể hiện sự đồng hóa vương quyền và giáo quyền. Khi Rama tỏa sáng với công đức, uy danh của một hoàng tử nhân vật này đồng thời cũng trở thành vị thánh linh thiêng trong sự tôn vinh ngưỡng mộ của mọi người. Nàng Xê Đa đức hạnh được hiến thánh phải là nhân vật thuộc dòng dõi vương triều, trong vai trò của một mẫu nhi thiên hạ. Ở Campuchia cũng như những vương quốc Đông Nam Á cổ đại, vua chúa thường tự hóa thân vào hình ảnh thần thánh của các tôn giáo với dụng ý đồng hóa vương quyền và thần quyền để chinh phục thần dân của họ. Sân khấu và nghệ thuật tôn giáo phát triển một phần cũng do nguyên nhân và động cơ củng cố vương quyền ấy.

Đây là kịch về những nhân vật điển hình có xuất xứ từ sử thi huyền thoại tôn giáo, vì vậy cũng tạo nên một sức thu hút nhất định và luôn giữ được vị trí đặc biệt trong đời sống tinh thần của cộng đồng. Đến với Robam người xem không những thưởng thức nghệ thuật mà còn tiếp nhận sự mẫu nhiệm sâu xa để tự rút ra những bài học làm người. Ở đây khi người xem và

người diễn cùng hòa đồng theo lễ, theo lời ca điệu múa trên sân khấu hay ngụp lặn trong dòng sử thi huyền thoại chính là đang hòa vào khát vọng vượt lên trên bản thân mình để tự nâng cao theo cái Hùng, cái Đẹp. Là hình thức sinh hoạt nghệ thuật có nguồn gốc gắn bó với tôn giáo, những buổi diễn Rô Băm còn mang nét văn hóa cộng đồng tiêu biểu của xã hội phương Đông, nét văn hóa đã phát triển và gắn kết truyền thống đạo đức của cộng đồng dân tộc Việt Nam không chỉ người Khmer mà cả người Việt, Chăm, Hoa ... Chính từ đó, người ta đã bảo lưu những thuần phong mỹ tục, văn hóa truyền thống đồng thời tạo nên ý thức cộng đồng hòa hợp của các tộc người trên dải đất này.

SÂN KHẤU DÙ KÊ

NÉT ĐẸP CỦA TRUYỀN THỐNG

VĂN HÓA KHMER NAM BỘ

Hà Quang Văn^()*

Nghiên cứu sự phát triển của lịch sử sân khấu thế giới, chúng ta thấy ở mỗi dân tộc, mỗi quốc gia chỉ khi nào nền văn hóa của dân tộc, quốc gia phát triển mạnh tới những tầm cao nhất định, thì hình thức sân khấu mới xuất hiện. Sân khấu đã xuất hiện ở Hy Lạp thế kỷ thứ IV trước CN. Ở Ấn Độ, thế kỷ I sau CN. Trung Quốc thế kỷ 4 sau CN. Ở Việt Nam, Chèo và Tuồng xuất hiện khoảng thế kỷ II sau CN. Cải lương chỉ xuất hiện vào đầu thế kỷ XX. Theo những nghệ nhân văn hóa người Khmer thì Dù kê cũng chỉ mới xuất hiện từ đầu thế kỷ XX, cùng thời kỳ với sự xuất hiện của sân khấu Cải lương ở khu vực đồng bằng Nam Bộ.

Dù kê - một loại hình ca kịch truyền thống của người Khmer Nam Bộ. Cũng như Cải lương, Dù kê xuất hiện trong thời kỳ xã hội Việt Nam đã chịu ảnh hưởng của nền kinh tế - xã hội tư bản phương Tây. Dù kê cũng tiếp nhận những khuynh hướng sân khấu

^(*) Giảng viên, Trường Cao đẳng Sân khấu Điện ảnh TP.HCM.

hiện thực của châu Âu, để kết hợp với phong cách nghệ thuật truyền thống của mình (âm nhạc, múa) mà hình thành nên loại hình sân khấu mới mẻ này.

Bởi vậy, Dúkê đã hình thành nên một phong cách nghệ thuật, đó là sự kết hợp giữa tính hiện thực biểu diễn với hình thức diễn cách điệu, tượng trưng trong ca hát và tạo hình vũ đạo. Câu chuyện kịch sân khấu Dúkê thường sử dụng là chuyển thể từ những câu chuyện dân gian, thần thoại của dân tộc Khmer và của cả những dân tộc khác. Thậm chí cả những chuyện dân gian của nước ngoài, nhưng chủ yếu là của dân tộc thuộc Á châu, Phi châu. Những câu chuyện dân gian vẫn là những lợi thế để thể hiện nên sân khấu Dúkê. Bởi ở những câu chuyện như vậy, cho phép sân khấu Dúkê khai thác hết tất cả những vẻ đẹp tổng hợp của nghệ thuật truyền thống Khmer như ca hát, vũ đạo, trang phục, cảnh trí, ánh sáng.

Chủ đề của những vở ca kịch Dúkê chủ yếu xoay quanh những triết lý của đạo Phật: ở hiền gặp lành, ác giả ác báo. Những hình ảnh của vua chúa, những hoàng tử, công chúa thường xuyên có mặt trong các vở Dúkê, và thường hình ảnh này luôn được ca ngợi là những vị vua thông minh sáng suốt. Bởi với truyền thống kính trọng vua của người Khmer, vua luôn luôn là biểu tượng để người dân một mực tôn thờ, kính trọng.

Bố cục kịch Dùkê, cũng giống như Cải lương, đã tiếp thu chia màn lớp như sân khấu hiện thực của Pháp, bối cảnh được họa sĩ vẽ bằng phong cảnh tả thực. Từ cảnh này sang cảnh khác cũng được sử dụng tấm màn nhung đỏ kéo lại, và để không làm gián đoạn tuyến kịch, tạo sự lôi cuốn cho người xem, sân khấu Dùkê thường có những cảnh phụ, diễn ngoài màn, trong khi chờ đợi bên trong dọn xong cảnh chính.

Nghệ thuật diễn xuất của diễn viên trên sân khấu Dùkê, một mặt phải có trình độ thể hiện tâm lý nhân vật một cách hiện thực; mặt khác, tâm lý đó lại phải thể hiện bằng cách nói có nhạc điệu đúng giọng, ca và cùng những động tác cách điệu. Để có một trình độ biểu diễn được trên sân khấu Dùkê, người diễn viên phải trải qua những quá trình rèn luyện rất công phu. Họ phải được tuyển vào đoàn từ rất trẻ để có thể trải qua những bài tập về hình thể, vũ đạo, múa. Các đoàn Dùkê, muốn có một đội ngũ kế thừa tương lai, đã phải tuyển những học viên từ 13 - 14 tuổi để huấn luyện. Bởi tuổi này xương còn mềm, cơ còn sức dẻo dai, mạnh, đủ điều kiện để trải qua những bài tập về hình thể rất nặng (nhào lộn, đánh võ thuật, múa...). Bên cạnh đó, diễn viên Dùkê còn phải học hát. Đây là những quá trình đòi hỏi phải được đào luyện rất công phu và nhiều gian nan. Trong quá trình đào tạo này, lượng diễn viên sẽ từng bước bị đào thải khi sự phát triển không như ý muốn. Có thể có diễn viên trong

quá trình trưởng thành, giọng ca không còn tốt, khả năng biểu diễn không phát triển.

Những diễn viên Dùkê đã đứng được trên sân khấu, lại trở thành những diễn viên chính, có thể nói đó là một quá trình đãi cát tìm vàng.

Âm nhạc Dùkê - đặc biệt là dàn nhạc của sân khấu Dùkê đã có một sắc thái rất riêng biệt, mang đậm bản sắc dân tộc. Dàn nhạc đó chủ yếu gồm có trống, đàn gáo, tiêu, sáo, tam thập lục. Đặc biệt cây đàn tam thập lục đã tạo nên tất cả sự rộn rã, trong sáng cho sân khấu Dùkê. Phương pháp tấu nhạc trong sân khấu Dùkê cũng giống như trong sân khấu Cải lương, trước tiên là phục vụ đệm cho diễn viên ca. Bên cạnh đó sẽ phục vụ cho việc tạo những cảm xúc mang tính chất tình huống, gợi cảm tâm trạng... Gần đây, Dùkê cũng đã sử dụng cây đàn điện tử organ trên sân khấu. Tuy nhiên dàn nhạc dân tộc vẫn được giữ nguyên, để cây organ không làm mất đi sắc thái dân tộc.

Sân khấu Dùkê không phải chỉ phản ánh cuộc sống qua những câu chuyện dân gian. Sau năm 1975, với chủ trương sân khấu Dùkê cần phải phản ánh những vấn đề của thời đại, những nhà lãnh đạo văn hóa các tỉnh có phát triển nghệ thuật Dùkê đã xây dựng những tác phẩm sân khấu Dùkê hiện đại, phản ánh công cuộc cách mạng của nhân dân ta. Nổi bật có vở

Bôpha-Rạng Xây đã giành được huy chương vàng trong Hội diễn sân khấu chuyên nghiệp toàn quốc năm 1985.

Với sự quan tâm của Đảng và Nhà nước ta, từ sau giải phóng nhiều đoàn Dù kê đã được Nhà nước đầu tư với quy mô lớn. Các đoàn đã được cấp phương tiện đầy đủ, tạo điều kiện cho việc phục vụ nhân dân các miền xa xôi. Các vở diễn đều được đầu tư, trang bị cho nghệ thuật một cách chính quy. Hiện nay nghệ thuật Dù kê vẫn được đồng bào Khmer yêu thích và đón nhận nồng nhiệt. Các đoàn những đêm diễn vẫn có thể thu hút hàng trăm khán giả. Dù kê là một món ăn tinh thần không thể thiếu được đối với đồng bào Khmer Nam Bộ. Dù kê đã và đang góp phần tạo nên sự giàu có của những nét văn hóa Việt Nam trong khu vực đồng bằng sông Cửu Long, và là một viên ngọc quý trong kho tàng văn hóa các dân tộc Việt Nam.

NGƯỜI HOA THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH VỚI NGƯỜI HOA ĐÔNG NAM Á QUÁ KHỨ VÀ HIỆN TẠI

Phan An^()*

Ba trăm năm Sài Gòn - TP. Hồ Chí Minh cũng là ba trăm năm hình thành và phát triển cộng đồng người Hoa - Nam Bộ nói chung và người Hoa - TP. Hồ Chí Minh nói riêng. Năm 1698, khi Nguyễn Hữu Cảnh vâng lệnh chúa Nguyễn vào Nam kinh lý, phân định địa giới, khai sinh cho vùng đất Sài Gòn - Gia Định, thì nơi này đã có một tỷ lệ đáng kể người Hoa trong thành phần dân cư Nam Bộ đương thời.

Sự hiện diện đông đảo người Hoa vào thời điểm năm 1698 là kết quả của một quá trình nhập cư của những cư dân miền duyên hải Nam Trung Hoa từ trước đó. Những lưu dân Trung Hoa rời bỏ đất nước quê hương với nhiều lý do khác nhau, nhưng tựu trung lại là do loạn lạc, nghèo đói, buộc phải ra đi tìm đất mưu sinh, thêm vào đó là một số quan lại, binh sĩ không chịu thần phục vương triều mới, tìm nơi tị nạn chính trị. Vào thế kỷ XVII, làn sóng di cư của người Trung Hoa trở nên đông đảo, nhất là khi vương triều nhà

^(*) PGS. TS. Viện Khoa học Xã hội tại TP. HCM.

Minh sụp đổ, được thay thế bởi nhà Thanh, Việt Nam, đặc biệt là miền Nam trở thành nơi đầu tiên đón tiếp những đợt di dân dùng thuyền vượt biển tiến về phía Nam. Rất tiếc, những ghi chép không đầy đủ trong các thư tịch của nhà Nguyễn trước thế kỷ XIX, đã không cho biết được số lượng những lưu dân Trung Hoa đến miền Nam Việt Nam một cách đầy đủ. Nổi bật trong những đợt sóng di cư ấy là hai cuộc nhập cư lớn của người Trung Hoa vào miền Nam Việt Nam trong thế kỷ XVII. Năm 1671, Mạc Cửu với hơn 400 người Hoa đã đổ bộ lên vùng đất mà ngày nay là Hà Tiên. Hơn một thế kỷ sau, nơi này đã trở thành một thương cảng sầm uất, và vùng đất trù phú, thu hút nhiều lưu dân Trung Hoa tiếp tục nhập khẩu. Đợt nhập cư lớn thứ hai của người Hoa là vào năm 1679, mười năm trước khi Nguyễn Hữu Cảnh đi kinh lý miền Nam, với hơn 3000 người, 50 chiến thuyền, hai nhóm người Hoa Quảng Đông dưới sự chỉ huy của Trần Thượng Xuyên và Dương Ngạn Địch được phép của chúa Nguyễn đến định cư ở Biên Hòa và Mỹ Tho.

Miền Nam Việt Nam, không chỉ trở thành nơi định cư của một bộ phận người Trung Hoa di cư, mà còn sớm làm trạm trung chuyển cho nhiều đợt di cư của người Trung Hoa đến và định cư ở các nước Đông Nam Á. Miền Nam Việt Nam, do vị trí địa lý, đã là nơi dừng chân khá lý tưởng trên chặng hải trình của di dân Trung Hoa tiến về phía Nam. Trong lịch sử di dân

Những làn sóng di cư của người Hoa từ các nước Đông Nam Á đến miền Nam Việt Nam có nhiều lý do, nhất là trong thời gian xảy ra sự kiện “bài Hoa” ở các quốc gia Đông Nam Á tuy không nhiều, nhưng cũng góp thêm vào việc tăng cường mối quan hệ giữa người Hoa ở TP. Hồ Chí Minh với người Hoa ở các quốc gia Đông Nam Á.

Mối quan hệ giữa người Hoa ở TP. Hồ Chí Minh và người Hoa - Đông Nam Á, ban đầu được thiết lập trên cơ sở tình cảm thân mến giữa những người đồng tộc, đồng hương, đồng họ, về sau mở rộng hơn trong các quan hệ giao dịch, làm ăn, buôn bán... Cũng đã từ rất sớm, người Hoa đã hình thành những cộng đồng cư dân ở hầu hết các quốc gia Đông Nam Á. Những hoạt động kinh tế của họ đã góp phần vào sự phát triển kinh tế của các quốc gia Đông Nam Á. Khi chủ nghĩa thực dân phương Tây xâm lược và biến các quốc gia Đông Nam Á thành những thuộc địa, vai trò kinh tế của người Hoa bị đẩy xuống hàng thứ hai, trở thành môi giới cho tư bản phương Tây với các cư dân bản xứ. Sau cuộc Chiến tranh thế giới lần thứ II, và các quốc gia Đông Nam Á giành được độc lập, những hoạt động kinh tế của người Hoa ở đây gặp nhiều khó khăn do chính sách hẹp hòi và kỳ thị người Hoa. Tuy nhiên, tình hình đó đã được nhanh chóng khắc phục. Vào những thập kỷ 60, 70 hoạt động kinh tế của người Hoa đã được phục hồi và phát triển. Một chính sách

hợp tác và phát triển với hoạt động kinh tế của người Hoa đã góp phần tích cực trong sự tăng trưởng kinh tế của khu vực. Những biến động lịch sử trong thời gian ấy đã ảnh hưởng rất nhiều đến mối quan hệ giữa người Hoa ở các quốc gia Đông Nam Á và riêng với người Hoa ở TP. Hồ Chí Minh. Những hoạt động xuất nhập khẩu, đặc biệt là việc xuất khẩu gạo ở Sài Gòn trước đây đã liên kết người Hoa miền Nam Việt Nam với các quốc gia Đông Nam Á. Câu lạc bộ thương gia Chợ Lớn từ cuối thế kỷ XIX - đầu XX đã có sự giao thương mật thiết với người Hoa ở Singapore, Thái Lan ...

Dưới thời thuộc Pháp, ngoài việc mua bán, xuất khẩu lúa gạo của các tư sản người Hoa ở Sài Gòn được hưởng nhiều ưu đãi, không ít những người Hoa giàu có còn tham dự việc buôn bán thuốc phiện. Thuốc phiện đã trở thành nguồn lợi lớn, và nhờ đó nhiều người Hoa trở nên giàu có. Trên lĩnh vực này, đã hình thành một mạng lưới buôn bán có sự liên kết của nhiều tư sản người Hoa ở miền Nam Việt Nam và các nước trong khu vực Đông Nam Á. Những tàu buôn của người Hoa Hải Nam ở Sài Gòn chuyên chở gạo, muối và buôn lậu thuốc phiện giữa Sài Gòn với Singapore, Bangkok, Kuala Lumpur... là mối bận tâm cho Sở Thương chánh (Port de Commerce) của người Pháp ở Đông Dương. Năm 1887, nhà chức trách của Pháp ở Nam kỳ đã tổ chức các cuộc vây ráp bắt các

thuyền buôn lậu của người Hoa chở gạo và thuốc phiện từ Rạch Giá đến Singapore, Bangkok... Kết quả cho thấy phần nhiều các thuyền buôn này mang quốc tịch Trung Hoa, Singapore... Từ năm 1945 đến năm 1954, miền Nam Việt Nam đã xuất qua cảng Sài Gòn mỗi năm khoảng 1,5 triệu tấn gạo, 60.000 tấn cao su, và các loại nông, thủy sản khác như cà phê, trà, cá khô, các loại mắm. Những nông sản phẩm này chủ yếu được xuất qua các nước Đông Nam Á, như Singapore và qua trung gian các đại lý, thương nhân của người Hoa ở Sài Gòn và ở các nước Đông Nam Á.

Riêng trong khu vực các nước ở Đông Dương, dưới thời Pháp thuộc mối quan hệ của người Hoa ở các nước này có phần mật thiết hơn. Phần lớn những nhóm người Hoa ở Campuchia và Lào là vốn từ miền Nam và miền Trung Việt Nam di cư sang. Người Hoa ở Campuchia và Lào, chủ yếu sinh sống bằng thương nghiệp tại các thành phố, thị trấn như Phnom Penh, Kompong Chhnang, Kompong Som... Vientiane, Luang Prabang, Savanakheth..., một số ít người Hoa còn tham gia nghề chế biến và mua bán cá ở Biển Hồ. Hầu như hàng hóa lưu thông trên thị trường Campuchia, Lào đều do người Hoa cung cấp, chủ yếu họ lấy từ các đại lý buôn bán của người Hoa ở Sài Gòn. Một số người Hoa thường xuyên qua lại biên giới giữa Việt Nam và Lào, Campuchia trong các thương vụ, trong thu mua hàng hóa xuất nhập khẩu. Cũng cần

phải kể đến việc buôn lậu thuốc phiện từ Lào, Thái Lan về Sài Gòn, trong đó có không ít người Hoa tham gia. Trong thời Pháp thuộc việc đi lại giữa ba nước Đông Dương tương đối thuận lợi, nên phần nào khuyến khích các hoạt động thương mại, các quan hệ kinh tế giữa những người Hoa thuộc các quốc gia này.

Ngoài các quan hệ kinh tế, giữa người Hoa ở Sài Gòn, trước năm 1975, còn có những mối quan hệ về văn hóa - xã hội. Các tổ chức Bang, Hội, dòng họ ở Sài Gòn có mối quan hệ khá chặt chẽ với các tổ chức tương tự ở các nước Đông Nam Á. Một số Bang, Hội tổ chức các phái đoàn thăm viếng tham gia các cuộc họp, lễ kỷ niệm của các Bang, Hội ở Singapore, Malaixia... Đại hội thường niên của các họ Trần, Lý, Kha Thái,... được tổ chức ở Singapore, Bangkok đều có mời đại biểu người Hoa ở Sài Gòn đến tham dự. Những kỷ yếu trong các dịp đại hội của các bang, các tộc họ của người Hoa ở Đông Nam Á, đều có bài viết đề cập đến vai trò và quan hệ của người Hoa Sài Gòn. Trên lĩnh vực thể dục, thể thao, người Hoa ở Sài Gòn đã có sự tham gia khá tích cực với các hoạt động thể dục thể thao của người Hoa trong khu vực Đông Nam Á. Nhiều cuộc thi đấu thể thao như điền kinh, bóng rổ, bóng bàn dành riêng cho người Hoa ở Đông Nam Á được tổ chức ở Kuala Lumpur, Singapore ... thường có các đoàn đại biểu của người Hoa - Sài Gòn tham gia. Hội tinh võ của người Hoa ở Sài Gòn là thành viên

của Hội tinh võ của người Hoa - Đông Nam Á. Một số nước ở Đông Nam Á thường mời các đội lân, sư tử của người Hoa ở Sài Gòn đến biểu diễn, trao đổi nghệ thuật. Sách báo, phim ảnh tiếng Hoa ở các nước Đông Nam Á cũng được nhập khẩu và phổ biến trong người Hoa - Chợ Lớn, Sài Gòn...

Từ sau năm 1975, đặc biệt là từ sau thời kỳ đổi mới (1986) mối quan hệ giữa người Hoa ở TP. Hồ Chí Minh với người Hoa - Đông Nam Á có những bước phát triển mới. Trước hết là một số mối quan hệ kinh doanh, buôn bán xuất nhập khẩu giữa người Hoa ở TP. Hồ Chí Minh với người Hoa ở Đông Nam Á, vốn từ trước năm 1975 bị đứt quãng một thời gian nay được khôi phục lại. Do nhu cầu phát triển sản xuất, nhiều công ty, cơ sở sản xuất của người Hoa ở thành phố, thông qua người Hoa ở một số nước Đông Nam Á để huy động nguồn vốn, nhập khẩu máy móc, nguồn vật liệu, kỹ thuật... Những quan hệ đồng tộc, thân nhân giữa người Hoa ở TP. Hồ Chí Minh với người Hoa ở Đông Nam Á đã tỏ ra có nhiều ưu thế, thuận lợi cho các hoạt động kinh tế. Trong thời gian qua, nhiều doanh nghiệp của người Hoa ở thành phố đã cử người đến các nước Đông Nam Á để tìm hiểu công nghệ mới, tổ chức quản lý xí nghiệp... Không ít người Hoa ở thành phố đã có dịp quan hệ với các thương nhân, nhà doanh nghiệp người Hoa ở các nước Đông Nam Á; và những mối làm ăn mới giữa người Hoa với nhau được

hình thành. Trong khuôn khổ, chính sách thu hút đầu tư của các nước, trong đó có nhiều nước ở Đông Nam Á, đã có nhiều doanh nghiệp đến thành phố làm ăn, đầu tư. Khá nhiều những doanh nhân này là người Hoa, một số họ đã thông qua người Hoa ở thành phố để hiểu biết thị trường, phong tục tập quán của của cư dân thành phố. Cũng phải kể đến một số lượng nhất định những đầu tư của người Hoa ở Đông Nam Á gián tiếp thông qua những người Hoa ở thành phố đứng tên trên danh nghĩa, nhằm tránh né những rắc rối hành chính và có lợi hơn.

Trong những năm gần đây, mối quan hệ văn hóa, xã hội giữa người Hoa ở TP. Hồ Chí Minh với người Hoa ở các nước Đông Nam Á đã được tăng cường. Việc đi lại thăm viếng, trao đổi giữa người Hoa thành phố đến các nước Đông Nam Á khá thuận lợi và dễ dàng đã góp phần thắt chặt thêm quan hệ đồng tộc, đồng họ của người Hoa. Một số các hoạt động thể thao của người Hoa ở Đông Nam Á đã có sự hiện diện của người Hoa thành phố như võ thuật, cờ tướng ... Một số các hoạt động trao đổi văn hóa giữa Việt Nam với các nước trong khu vực Đông Nam Á, cũng là cơ hội cho người Hoa ở thành phố thiết lập, mở rộng quan hệ văn hóa với người Hoa ở Đông Nam Á.

Người Hoa trong những thập kỷ vừa qua, trên các lĩnh vực kinh tế, chính trị, xã hội, văn hóa... đã có

3. MẠC ĐƯỜNG. *Xã hội người Hoa ở TP. Hồ Chí Minh sau 1975 - Tiềm năng và phát triển*. Nxb KHXH, 1994.
4. TRẦN HỒI SINH. *Hoạt động kinh tế của người Hoa từ Sài Gòn đến TP. Hồ Chí Minh*. Nxb Trẻ TP. HCM; 1998.
5. VƯƠNG LÝ THÂM - PHAN VĂN TRÂN. *Xu thế phát triển và quật khởi của kinh tế người Hoa ở nước ngoài hiện nay*. Tc Đạm Giang Sử học - Đài Loan, tháng 6 - 1994.
6. *Overseas Chinese business networks in Asia*. Department of Foreign and Trade - Australia, 1995.
7. PHAN AN - *Nguồn lực phát triển Đông Nam Á thế kỷ XXI*. Báo cáo khoa học Khoa Đông Phương học, Trường ĐH KHXH & NV TP. HCM, tháng 5 - 1998.

NHỮNG QUAN NIỆM TRONG HÔN NHÂN CỦA NGƯỜI HOA Ở NAM BỘ

Nguyễn Duy Bình^()*

Hiện nay, ở Việt Nam có gần một triệu người Hoa, trong đó 90% sống ở miền Nam, 50% sống ở TP. Hồ Chí Minh. Trong bài viết này, chúng tôi xin nêu một số kết quả nghiên cứu về những quan niệm trong hôn nhân của người Hoa ở Nam Bộ.

Người Hoa đến Việt Nam vào nhiều thời kỳ và thuộc nhiều thành phần xã hội khác nhau. Trải qua hàng thế kỷ chung sống với các tộc người ở Việt Nam, cùng chung lưng đấu cật khai phá và xây dựng vùng đất phía Nam của Tổ quốc, đặc biệt trong công cuộc giải phóng dân tộc và xây dựng đất nước dưới sự lãnh đạo của Đảng Cộng sản Việt Nam, người Hoa đã hòa nhập vào cộng đồng xã hội Việt Nam, gắn bó với quê hương Việt Nam, với những thành quả lao động và chiến đấu do chính họ góp phần làm nên cùng các tộc người khác ở Việt Nam.

Mọi biến đổi về kinh tế, xã hội cũng như trong lĩnh vực hôn nhân gia đình của người Hoa chịu sự tác động của xã hội Việt Nam qua các thời kỳ lịch sử.

^(*) TS. Trường Cao đẳng Sư phạm TP. HCM.

Một mặt, người Hoa vẫn lưu giữ những đặc thù bản sắc riêng của mình, mặt khác vốn văn hóa truyền thống mà những người di cư mang theo được phát triển phong phú thêm bởi những yếu tố mới do bản thân họ sinh ra trong một môi trường xã hội mới, bởi những yếu tố tiếp nhận, ảnh hưởng và giao lưu từ các tộc người khác ở Việt Nam.

Ngoài những quan niệm truyền thống như lấy vợ, lấy chồng để sinh con đẻ cái, nối dõi tông đường, lưu truyền huyết thống... các yếu tố như kinh tế, chính trị cũng là những điểm quan trọng trong các mục đích hôn nhân của các nhóm người Hoa ở Nam Bộ.

Theo TS. Châu Hải thì: "Ở miền Nam nói riêng, ở Việt Nam nói chung, dòng người di cư từ thế kỷ XVII về trước, cơ sở kinh tế của họ còn yếu, sự di cư lại thiếu tổ chức, tỷ lệ phụ nữ thấp nên quan hệ hôn nhân chưa đủ điều kiện để thực hiện trong các nhóm người Hoa riêng biệt. Họ sống rải rác ở các đô thị hay vùng nông thôn hẻo lánh. Vì vậy họ dễ dàng hòa nhập vào cộng đồng dân cư sở tại."⁽¹⁾

Mặt khác, những người Hoa nhập cư thời trước ít khi đem theo gia đình, vì một khi ra khỏi Tổ quốc, họ tự biết mình bị lưu đày và sẽ bị trừng trị nghiêm khắc nếu họ tìm cách trở về. Một lý do khác để người Hoa nhập cư không mang theo vợ con là vì những người này (vợ con họ) phải thay thế những người

chồng thờ phụng tổ tiên. Theo Tsaimau Kuay thì “ít người nhập cư có thể đem theo gia đình. Phần đông họ lập gia đình tại chỗ bằng cách cưới một người vợ Việt. Ngay cả những người đã có vợ để lại ở Trung Quốc cũng tìm một người vợ bé, vì sự đa thê là chấp nhận được ở Trung Quốc cũng như ở Việt Nam thời đó. Người Hoa học nói tiếng Việt rất mau. Họ sống hòa thuận với dân chúng địa phương, những người này đối xử với họ như bạn bè, và nhờ việc lấy người bản xứ, họ lại có thêm nhiều người thân thuộc. Thêm vào đó, sự kỳ thị về thuế khóa do các chính quyền đương thời thi hành đã thúc đẩy con cháu những người nhập cư tách rời các nhóm Minh Hương để hoàn toàn hòa nhập vào dân chúng địa phương”⁽²⁾.

Trong lịch sử, chính sách đối với người Hoa của các chính quyền phong kiến Việt Nam, thực dân Pháp, đế quốc Mỹ và chính quyền Sài Gòn trước 1975 có sự khác nhau và khá phức tạp. Những chính sách đó đã ảnh hưởng không nhỏ đến các mục đích, quan niệm trong hôn nhân của người Hoa. Năm 1829 (năm Minh Mệnh thứ 10) trong những điều bổ sung hay sửa đổi luật Gia Long, vua Minh Mệnh quy định : “Người Tàu lấy vợ Việt Nam để con ra là người Việt Nam (nhưng vẫn theo tên gọi là Minh Hương). Đã là người Minh Hương thì nhất thiết phải theo lễ nghĩa, y phục, đóng thuế, thi cử và làm quan như người Việt Nam”⁽³⁾. Rõ

ràng là chính sách đối xử với người Hoa bình đẳng như vậy đã khuyến khích họ lấy vợ là người Việt.

Thời Pháp thuộc, chính quyền luôn luôn thay đổi chính sách đối với người Minh Hương. Lúc đầu Pháp thừa nhận những qui định của các vua triều Nguyễn, nhưng đến ngày 23/8/1871, Pháp lại coi người Minh Hương như người bản xứ. Tuy nhiên đến năm 1883, chính quyền thuộc địa Pháp bổ sung thêm những người Minh Hương ở Hà Nội, Hải Phòng, Đà Nẵng sẽ lấy quốc tịch theo người cha. Ngày 03/5/1916 một quyết định của tòa thượng thẩm Đông Dương lại cho phép những người Minh Hương sinh ra ở Bắc và Trung kỳ lấy quốc tịch Trung Quốc. Theo sắc lệnh năm 1933 của chính quyền thuộc địa Pháp thì những người Minh Hương sinh sống ở các địa phương khác nhau trên lãnh thổ Việt Nam có thân phận khác nhau⁽⁴⁾.

Dưới chế độ thực dân, nếu qui chế về “ngoại kiều” đã dành cho những người nhập cư Trung Hoa ở Việt Nam khá nhiều quyền lợi, thì hệ thống thuế khóa của nhà cầm quyền Pháp lại buộc họ phải chịu nhiều sắc thuế nặng nề. Trong khi người bản xứ được hưởng một chế độ thuế tương đối hạ, thì thuế thân bắt buộc dành cho người Hoa nhập cư gia tăng từng thời kỳ. Sau nhiều lần sửa đổi, mỗi lần lại gia tăng và sau cùng thuế thân được bãi bỏ bằng hiệp ước 1946 để rồi lại

tái sinh một thứ thuế khác nặng hơn được thiết lập bởi các nghị định ngày 27 tháng Giêng và ngày 04/9/1947 rồi nghị định ngày 05/9/1953 ở miền Nam Việt Nam dưới danh nghĩa là thuế ngoại kiều⁽⁵⁾.

Sau khi hất cẳng Pháp, Mỹ và chính quyền Sài Gòn tiếp tục chính sách chia rẽ dân tộc với những thủ đoạn kinh tế - chính trị vừa đồng hóa cưỡng bức người Hoa, vừa tách họ ra khỏi cộng đồng các dân tộc Việt Nam. Họ còn âm mưu thực hiện tại những vùng người Hoa các thể chế riêng biệt nhằm phá hoại sự thống nhất đất nước và đoàn kết dân tộc. Dự 53 của Ngô Đình Diệm ngày 10/3/1956 cấm ngoại kiều kinh doanh 11 nghề: bán cá, thịt, than, củi, xay xát, buôn bán lúa gạo, làm nghề chuyên chở, kinh doanh xăng dầu, cầm đồ, buôn bán kim loại. Luật cấm ngoại kiều, nhưng thực tế ám chỉ người Hoa bởi vì đại đa số người Hoa ở miền Nam lúc đó là ngoại kiều, mang quốc tịch Trung Quốc. Theo Dự này, nếu Hoa kiều muốn tiếp tục hoạt động ở những ngành cấm trên thì phải gia nhập quốc tịch Việt Nam. Tuy nhiên, việc cấm đoán kinh doanh trên đã làm kinh tế của miền Nam Việt Nam lúc đó suy sụp nhanh chóng. Để cứu vãn tình hình, ngày 19/7/1957 Đô trưởng Sài Gòn - Chợ Lớn đã cho phép các thương nhân người Hoa mở lại các cửa hiệu với điều kiện họ phải đổi thành tên Việt Nam và để cho người vợ quốc tịch Việt đứng tên⁽⁶⁾. Rõ ràng là trong những mục đích hôn nhân của người Hoa ở Nam

Bộ trước 1975 với người Việt có nguyên nhân chính trị và kinh tế. Trên thực tế nhiều người Hoa đã lấy vợ là người Việt, để cho vợ con đứng tên trong kinh doanh, họ đã kết hợp cùng người Việt để tránh các biện pháp hành chính, tiếp tục kinh doanh thông qua việc hôn nhân hỗn hợp, hợp thức hóa quốc tịch và nấp sau người bản địa để làm ăn.

Sau ngày miền Nam hoàn toàn giải phóng (1975), đất nước thống nhất, cùng với cuộc sống mới do Đảng Cộng sản Việt Nam lãnh đạo, những quan niệm trong hôn nhân người Hoa đã có nhiều biến đổi. Trong gia đình các nhóm người Hoa như Quảng Đông, Triều Châu, Phúc Kiến, Hải Nam, Hẹ theo tài liệu điều tra xã hội học của chúng tôi nhiều năm ở 500 người mỗi nhóm Hoa trong độ tuổi từ 18 đến 70 tuổi cho thấy phần lớn những người được hỏi vẫn đồng ý với quan niệm mỗi gia đình nhất thiết phải có con trai để nối dõi tông đường. Theo khảo sát của TS. Nguyễn Minh Hòa tại các gia đình người Hoa ở TP. Hồ Chí Minh cho thấy tâm lý tha hương vẫn chi phối mạnh khi lựa chọn giới tính của con cái. Hầu hết những người xa xứ đều mong có con trai để huyết thống không bị đứt đoạn, khi chết có người thừa kế tài sản và chăm lo hương khói. Theo chúng tôi, quan niệm về dòng dõi còn bị chi phối bởi những yếu tố văn hóa truyền thống tộc người.

Bảng 1: Động cơ muốn có con trai ở người hoa⁽⁷⁾

Lý do	%
Nối dõi tông đường	85,10
Thờ cúng tổ tiên	42,40
Thừa kế tài sản	42,40
Cần sức lao động	1,40
Nương tựa lúc về già	10,80
Muốn có đủ nếp, tẻ	2,70
Được mọi người vị nể	8,10

Luật Hôn nhân - Gia đình hiện nay của nước Cộng hòa xã hội chủ nghĩa Việt Nam được thông qua ngày 29/12/1986 gồm 10 chương và 57 điều, trong đó điều 6 qui định: việc hôn nhân do nam nữ tự nguyện quyết định, không bên nào được ép buộc bên nào. Những người kết hôn phải được tự do bày tỏ ý nguyện về việc kết hôn của mình trên cơ sở tình yêu chân chính. Không bên nào được ép buộc bên nào, những người khác không được ép buộc hoặc cản trở các bên nam nữ tự nguyện kết hôn, kể cả cha mẹ họ.

Tuy nhiên, các tập quán về hôn nhân và gia đình của các dân tộc được Nhà nước thừa nhận và có giá trị pháp lý bắt buộc (như điều 9 luật hôn nhân và

gia đình 1959, điều 55 luật hôn nhân và gia đình 1986) của nước Cộng hòa xã hội chủ nghĩa Việt Nam.

Thực tế điều tra dân tộc học của chúng tôi cho thấy những nhân tố tiến bộ trong lĩnh vực hôn nhân và gia đình của đồng bào người Hoa ngày càng được xác lập. Luật hôn nhân và gia đình 1986 là sự thừa kế và phát triển của luật 1959 đã có tác dụng đáng kể tới nếp sống gia đình, đem lại những sự thay đổi tương đối cơ bản cho phụ nữ người Hoa. Ngoài việc bảo đảm hôn nhân trên cơ sở tự do, tiến bộ, bảo vệ quyền bình đẳng giữa vợ và chồng, cấm nạn đa thê, tảo hôn, luật còn đem lại hạnh phúc lứa đôi cho bao cặp vợ chồng người Hoa.

Theo thông tin về dân số, năm 1981 ở nước ta số phụ nữ đẻ trước tuổi 19 chiếm 2,3% số phụ nữ sinh con⁽⁸⁾.

Kết quả điều tra dân số năm 1989 cho thấy số phụ nữ ở nước ta lấy chồng trước tuổi quy định trong luật "Hôn nhân và gia đình" còn chiếm tới 2,71% so với số nữ trong độ tuổi này.

Theo TS. Khổng Diễn, sau gần 30 năm thực hiện luật hôn nhân và gia đình, cả nước vẫn còn 96.000 phụ nữ lấy chồng ở độ tuổi 13 đến 17 tuổi. Ngoài 3 dân tộc như Pu Péo, Brâu, Rnăh, dân số quá ít, không có phụ nữ nào lấy chồng ở độ tuổi trên, còn lại trên 50 dân tộc, dân tộc nào cũng có tình trạng lấy chồng trước tuổi quy

định. Ở dân tộc Hoa, số người lấy chồng sớm chiếm 1,58% và dân tộc Kinh là 2,08% so với những phụ nữ cùng độ tuổi, thấp hơn tỷ lệ chung của cả nước. Những dân tộc như Hmông, Cơtu tỷ lệ này là 21,33% và 20,63%, nghĩa là gấp 10 lần so với tỷ lệ chung của cả nước⁽⁹⁾.

Ủy ban Quốc gia dân số và kế hoạch hóa gia đình thống kê năm 1998 tuổi kết hôn lần đầu ở nước ta đối với phụ nữ là 23,4 tuổi, trong đó tuổi kết hôn trung bình của phụ nữ miền Bắc là 22,5 tuổi, còn ở miền Nam là 24,6 tuổi⁽¹⁰⁾.

Cũng như trước đây, quan niệm của người Hoa trong việc lấy vợ lấy chồng là tất yếu, mỗi người đến tuổi nhất định phải lập gia đình. Vì vậy, những ai không lập gia đình thường bị xã hội chê cười. Có thể xem tỷ trọng những người có vợ, có chồng (tỷ số hôn nhân) ở người Hoa so sánh với một số dân tộc khác theo bảng thống kê sau :

Bảng 2: Tỷ lệ (%) nữ 13 tuổi trở lên chưa cưới ở các dân tộc theo nhóm tuổi⁽¹¹⁾

Dân tộc Nhóm tuổi	Hoa	Cơtu	Kinh	Thái	Hrê	Kinh (TP.HCM)
13 - 14	99,5	93,0	99,2	98,2	93,2	99,7
15 - 17	97,6	64,7	96,5	87,3	67,5	97,7
18 - 19	89,5	28,4	79,4	56,1	34,5	88,4

20 - 24	69,2	9,6	43,1	23,6	13,1	63,6
25 - 29	46,1	2,4	17,8	7,6	4,8	34,2
30 - 34	33,1	1,6	11,0	3,9	3,9	21,2
35 - 39	26,7	0,8	8,5	3,0	3,7	17,3
40 - 44	20,4	0,5	5,9	1,7	2,8	12,6
45 - 49	11,9	1,0	3,3	1,6	2,3	8,2
50 - 54	6,9	1,0	2,1	1,1	2,1	6,2
55 - 59	4,3	1,5	1,6	1,1	2,1	5,0
60 +	4,0	0,5	1,3	1,0	1,4	4,2
Chung	45,3	16,3	31,3	26,4	15,5	39,6
Tuổi cưới trung bình	28,03	17,96	23,25	20,24	18,48	25,9

Bảng thống kê trên cho thấy phụ nữ dân tộc Hoa xây dựng gia đình muộn nhất trong số các dân tộc sinh sống ở Việt Nam, tuổi cưới trung bình lần đầu ở phụ nữ người Hoa là 28,03 tuổi, ở người Cốt Luy là 17,96 tuổi.

Tính tổng số nữ từ 13 tuổi trở lên thì tỷ lệ hiện chưa cưới ở dân tộc Hoa là 45,3%, ở dân tộc Kinh là 31,3%, ở dân tộc Cốt Luy là 16,3%, ở người Hrê là 15,5%. Tỷ lệ nữ người Hoa chưa cưới ở mọi nhóm tuổi đều cao hơn so với các dân tộc khác. Ở tuổi 20 - 24 hơn 2/3 phụ nữ Hoa chưa lấy chồng, nhiều gấp rưỡi tỷ lệ này ở người Kinh, ở tuổi 25 - 29 gần 1/2 số phụ nữ Hoa chưa lấy chồng, nhiều gấp 3 tỷ lệ này ở người Kinh. Ở các nhóm tuổi cao hơn tỷ lệ này đều cao gấp

3 lần so với phụ nữ Kinh. Hết tuổi sinh đẻ (49 tuổi) 12% số phụ nữ Hoa chưa lấy chồng ; tỷ lệ này của người Kinh ở TP. Hồ Chí Minh là 8,2%⁽¹²⁾.

Khảo sát thực địa của chúng tôi tại các tỉnh, thành phố, thị xã, thị trấn tại Nam Bộ cho thấy phần lớn người Hoa sống ở các đô thị miền Nam, hoặc ven các đường trục lộ chính. Họ làm các nghề buôn bán, thủ công, sản xuất hàng hóa, một bộ phận người Hoa còn làm nông nghiệp. Nếu so sánh với tỷ lệ dân số Việt Nam sống ở đô thị là 20%, riêng người Hoa thì 48,2% đang sống ở TP. Hồ Chí Minh, 12% sống ở Đồng Nai, 11,5% sống ở Hậu Giang và 94% số người Hoa sống ở miền Nam Việt Nam (từ Đà Nẵng trở vào).

Tại các tỉnh miền Tây Nam Bộ, người Hoa có xuất xứ từ Triều Châu, một huyện của tỉnh Quảng Đông tiếp giáp với tỉnh Phúc Kiến của Trung Quốc. Cà Mau và Vĩnh Châu là hai vùng tập trung đông đúc người Hoa gốc Triều Châu. Ở các tỉnh Bến Tre, Long An, Tiền Giang... tập trung số người Hoa gốc từ Quảng Đông, Phúc Kiến và Triều Châu. Tại các vùng nông thôn, người Hoa thường trồng các loại cây mang tính hàng hóa cao như hành tây, tỏi, rau cải xanh, nhãn. Phụ nữ nông thôn người Hoa thường lập gia đình sớm hơn phụ nữ Hoa ở thành thị, vì nguồn nhân công trong nông nghiệp đóng một vai trò quan trọng. Người Hoa lấy

chống tương đối muộn và có tương đối ít con, một phần do tỷ lệ người Hoa sống ở đô thị cao hơn tỷ lệ này ở người Kinh và các dân tộc khác. Ngoài yếu tố như trình độ học vấn, điều kiện sống ở đô thị không cho phép lập gia đình sớm, vì một người trước khi đi đến hôn nhân cần phải chuẩn bị cho mình một hành trang như công ăn việc làm, điều kiện nhà cửa, thu nhập ổn định.

Nếu như trong quá khứ, việc nhân duyên của nam nữ thanh niên người Hoa hoàn toàn thuộc quyền cha mẹ, “cha mẹ đặt đâu con ngồi đấy”, việc hôn nhân của đôi trai gái được qui định bởi những quan hệ gia đình và xã hội, những tiêu chuẩn về kinh tế, địa vị xã hội: “môn đăng hộ đối”, số mệnh đã hằn sâu thành nếp thì hiện nay tình trạng đó đã có nhiều thay đổi. Số liệu điều tra về lối sống của thanh niên người Hoa tại TP. Hồ Chí Minh cho thấy 77,6% số người được hỏi cho rằng, người bạn đời nhất thiết phải là người yêu thực sự.

Về vấn đề quyết định trong hôn nhân: 59,4% người được hỏi cho rằng, phải có sự đồng ý của bản thân và cha mẹ, 10% do cha mẹ quyết định, 2,3% không có ý kiến⁽¹³⁾.

Tài liệu xã hội học của chúng tôi ở các tỉnh Nam Bộ trong các nhóm người Hoa sau đây có thể đánh giá được vai trò của cha mẹ và bản thân con cái trong việc dựng vợ gả chồng.

Bảng 3: Vai trò của cha mẹ với hôn nhân của con cái (%)

Vai trò của cha mẹ Tên các nhóm người Hoa	Cha mẹ quyết định	Cha mẹ quyết định có hỏi ý kiến con	Con cái tự lựa chọn có hỏi ý kiến cha mẹ	Con cái tự quyết định	Khó trả lời
Quảng Đông	9,5	17,3	59,7	10,6	2,9
Triều Châu	10,0	17,6	59,0	10,5	3,4
Phúc Kiến	9,8	18,0	60,1	9,8	2,3
Hải Nam	10,1	17,5	59,3	10,2	2,9
Hệ	9,9	17,4	58,9	10,3	3,5

Qua số liệu về chuẩn mực trong hôn nhân giữa các nhóm người Hoa ở TP. Hồ Chí Minh và các tỉnh ở Nam Bộ không có sự khác biệt đáng kể.

Những số liệu trên cho thấy sự biến đổi lớn lao trong quan hệ hôn nhân và gia đình của người Hoa ở Nam Bộ. Đó là vai trò tự chủ của thanh niên trong hôn nhân ngày càng cao. Nhìn chung, hôn nhân của người Hoa hiện nay được xây dựng trên cơ sở tình yêu và sự hiểu biết lẫn nhau. Tuy nhiên vai trò của các bậc cha mẹ là rất quan trọng, nhưng các bậc cha mẹ đã chú ý nhiều đến ý kiến của con cái, trân trọng tình yêu đôi lứa. Cũng qua những số liệu trên chúng ta thấy thanh niên người Hoa vẫn giữ gìn được truyền thống kính

trọng, lắng nghe ý kiến của những người lớn tuổi, nhất là các bậc ông bà, cha mẹ.

Hiện nay thủ tục như thách cưới theo kiểu mua bán đã giảm đi đáng kể. Trong hôn nhân, mỗi dân tộc thường có tiêu chuẩn chọn bạn đời của mình. Điều đó xuất phát từ đặc điểm tâm lý, văn hóa dân tộc và phải thừa nhận rằng yếu tố văn hóa và tâm lý đã trở thành khuôn mẫu chi phối việc lựa chọn bạn đời của họ. Đối với người Hoa, người vợ tương lai phải là người khỏe mạnh, thùy mị, cần cù, tề nhị, thủy chung, có đạo đức, văn hóa tốt và đáng vẻ coi được. Người chồng cũng phải là người khỏe mạnh, hoạt bát, lanh lợi, là con nhà nề nếp. Cả người Hoa và người Việt đều cho rằng: “Lấy vợ kén tông, lấy chồng kén giống”. Những điều kiện vật chất của hai gia đình cũng là những yếu tố không kém phần quan trọng. Những số liệu điền dã dân tộc học của chúng tôi dưới đây ở 500 người Hoa trong các độ tuổi cho thấy thanh niên người Hoa đang có xu hướng đánh giá cao những nhân tố vật chất của đôi bên gia đình so với lớp trung niên và lớp già.

Bảng 4: Quan niệm về điều kiện vật chất của đôi bên gia đình trong hôn nhân theo nhóm tuổi (%).

	Cho rằng điều kiện kinh tế của đôi bên gia đình giàu hay nghèo đều không quan trọng		
	CÁC NHÓM TUỔI		
	50 tuổi trở lên	30 - 49 tuổi	Chưa đến 30 tuổi
Quảng Đông	48,2	53,1	38,4
Triều Châu	49,8	51,4	37,9
Phúc Kiến	47,6	50,5	35,7
Hải Nam	49,8	51,2	39,5
Hệ	47,5	50,9	38,3

Những số liệu trên cho thấy việc bảo lưu những quan niệm truyền thống ở các dân tộc là tất nhiên, song xu hướng xem nặng những nhân tố vật chất trong hôn nhân giữa các thế hệ khác nhau là những điểm cần lưu ý, bởi vì hiện nay quyền quyết định trong việc xây dựng gia đình là thanh niên. Có lẽ do ảnh hưởng của nền kinh tế thị trường, lối sống thực dụng nên nhiều thanh niên người Hoa coi trọng những tiềm năng vật chất để sau khi cưới có cuộc sống ổn định, sung túc. Tất nhiên có không ít các bạn trẻ người Hoa cho rằng, trong hôn nhân điều quan trọng phải trên cơ sở tình yêu, có nghề nghiệp ổn định và tự lập là chính.

Tuy vậy, những tiêu chuẩn chọn bạn đời được phần lớn thanh niên người Hoa lựa chọn còn dựa vào nhiều yếu tố khác nữa như đặc điểm tâm lý, sở thích cá nhân. Bên cạnh đó, việc lấy lá số để so tuổi đôi bên nam nữ trong hôn nhân vẫn cần thiết và có truyền thống lâu đời, còn được bảo lưu trong hầu hết các nhóm người Hoa. Tài liệu khảo sát của chúng tôi ở các tỉnh Nam Bộ nơi có người Hoa sinh sống cho thấy gần một nửa số người được hỏi vẫn coi trọng việc lấy lá số so đôi tuổi trong hôn nhân.

Bảng 5: Thái độ đối với việc lấy lá số so đôi tuổi trong hôn nhân chia theo giới tính (%).

Thái độ Giới tính	Nhất thiết phải so tuổi	Nên so tuổi	So tuổi hay không là tùy	Không cần so
Nam	28,2	40,8	13,6	17,4
Nữ	28,0	42,4	15,7	13,9

Bảng 6: Quan niệm về việc so đôi tuổi trong hôn nhân ở các nhóm tuổi

DÂN TỘC	Các nhóm tuổi	Có cần so đôi tuổi cho nam nữ trong hôn nhân hay không ?	
		Không cần thiết	Cần thiết
Hoa (Quảng Đông)	Dưới 30 tuổi	57,3	40,7
	30 - 49 tuổi	53,6	42,5
	50 tuổi trở lên	28,3	61,4

Hoa (Triều Châu)	Dưới 30 tuổi	56,2	42,0
	30 – 49 tuổi	52,6	42,0
	50 tuổi trở lên	28,0	62,2
Hoa (Phúc Kiến)	Dưới 30 tuổi	55,0	42,8
	30 – 49 tuổi	54,1	41,7
	50 tuổi trở lên	30,7	59,8
Hoa (Hẹ)	Dưới 30 tuổi	58,0	40,3
	30 – 49 tuổi	53,2	39,7
	50 tuổi trở lên	28,2	61,6
Hoa (Hải Nam)	Dưới 30 tuổi	56,9	39,2
	30 – 49 tuổi	51,2	40,0
	50 tuổi trở lên	30,6	58,7

Nhìn chung số liệu thu được cho thấy có sự khác biệt về quan niệm trong việc so đôi tuổi giữa các thế hệ. Thế hệ tuổi càng cao càng có xu hướng muốn duy trì các tập tục truyền thống. Ở nhóm trẻ, quan niệm về so đôi tuổi đã có những tiến bộ đáng kể, điều đó cũng dễ hiểu, bởi vì trình độ học vấn của thế hệ trẻ người Hoa ngày càng được nâng cao. Đó là những nhân tố mới, tiến bộ đã và đang nảy sinh trong quá trình hình thành nếp sống mới, thực hiện chủ trương hôn nhân tự nguyện, tiến bộ của Đảng, bài trừ những thủ tục lạc hậu trong hôn nhân và gia đình.

Tóm lại, những quan niệm trong hôn nhân của người Hoa ở Nam Bộ vừa mang những đặc điểm của

những quan niệm truyền thống, vừa có những nét riêng do hoàn cảnh lịch sử, kinh tế, văn hóa xã hội của vùng đất Nam Bộ quy định. Có thể nói, hôn nhân vẫn là một việc, một sự kiện quan trọng bậc nhất trong đời sống của mỗi con người trong cộng đồng người Hoa ở Nam Bộ. Các quan niệm trong hôn nhân của các nhóm Hoa ở đây là tương đối đồng nhất và vẫn được bảo lưu cho đến nay. Cùng với thời gian, sự giao lưu văn hóa giữa các tộc người ở Việt Nam làm cho các quan niệm, qui tắc và nghi lễ trong hôn nhân của người Hoa ở Nam Bộ ngày càng phong phú, phù hợp với cuộc sống văn minh, hiện đại.

(1) CHÂU HẢI. *Các nhóm cộng đồng người Hoa ở Việt Nam*. Nxb KHXH, Hà Nội, 1992, tr. 24.

(2) TSAI MAU KUAY. *Người Hoa ở miền Nam Việt Nam*. Paris, 1968, tr.41.

(3) ĐÀO TRINH NHẤT. *Thế lực khách trú và vấn đề di dân vào Nam kỳ*. H: Nguyễn Đình Phấn, 1924, tr. 3.

(4) CHÂU HẢI. *Sdd*, tr. 58 - 59.

(5) TSAI MAU KUAY. *Sdd*, tr. 63 - 65.

(6) TRẦN KHÁNH. *Vai trò người Hoa trong nền kinh tế các nước Đông Nam Á*. Viện Đông Nam Á, Nxb Đà Nẵng, 1992, tr. 161 - 162.

(8) KHỔNG DIỄN. *Dân số học tộc người ở Việt Nam*. Nxb KHXH, Hà Nội, 1995, tr. 280 - 284.

⁽⁹⁾ KHÔNG DIỄN. *Sdd*, tr.284.

⁽¹⁰⁾ NGUYỄN DUY THẮNG. *Phân tích mặt lượng các yếu tố ảnh hưởng đến mức sinh ở nước ta*. Thông tin Dân số, Số 4, 1990.

⁽¹²⁾ ĐẶNG THU. *Sdd*, tr.4.

⁽¹³⁾ *Số liệu về lối sống thanh niên người Hoa ở TP. Hồ Chí Minh*. Sở Văn hóa Thông tin - Viện Khoa học Xã hội tại TP.Hồ Chí Minh, 1992, tr.92 - 93.

CÁC GIÁ TRỊ ĐÔNG NAM Á VÀ GIẢI PHÁP PHÁT TRIỂN VĂN HÓA Ở NAM BỘ

Hồng Quân^()*

1. Một thực thể "thống nhất trong đa dạng"

1. Các công trình nghiên cứu khoa học xã hội và nhân văn đã chứng minh rằng: Đông Nam Á là một trong những cái nôi của loài người, có một nền văn minh khá sớm và lâu đời. Nền văn hóa đó có cội nguồn và bản sắc riêng. Nó được quy định bởi hoàn cảnh địa lý, sự phát triển lịch sử, quá trình đấu tranh của các dân tộc, sự tàn phá của thiên nhiên và chống ngoại xâm để tồn tại và phát triển.

Trong lịch sử, các nước Đông Nam Á nằm trong tâm điểm giao lưu, tiếp xúc với nhiều nền văn hóa lớn trên thế giới, đặc biệt với nền văn hóa Ấn Độ. Ngay từ thời cổ đại, văn hóa Ấn Độ đã lan tỏa, "thấm thấu" vào văn hóa của các nước Đông Nam Á bằng con đường thương mại và truyền bá tôn giáo. Nó được các cư dân tiếp nhận một cách tự nhiên và để lại dấu ấn sâu đậm ở vùng này. Ở Việt Nam, vùng ảnh hưởng nhiều là Nam Bộ.

^(*) Phóng viên Báo Sài Gòn Giải phóng.

Các nước Đông Nam Á đều nằm trong vùng thiên nhiên nhiệt đới, gió mùa; địa hình đa dạng gồm cả rừng núi, trung du đồng bằng và miền duyên hải. Điều kiện này thuận lợi cho việc trồng lúa nước và nuôi trồng, khai thác thủy hải sản; đồng thời cũng là thách thức khá lớn đối với phương thức canh tác và đời sống: trồng lúa nước phụ thuộc nhiều vào điều kiện tự nhiên, năng suất lao động thấp; hiện tượng nắng hạn, bão lụt thường xuyên xảy ra... gây nên những tổn thất khó lường.

2. Tương ứng với kinh tế nông nghiệp lúa nước, xã hội được tổ chức dựa trên các làng bản, trong đó gồm những gia đình hạt nhân với hai quan hệ cơ bản: quan hệ huyết thống và quan hệ láng giềng. Vì vậy, lối ứng xử trong cuộc sống được thể hiện theo những nguyên tắc đan xen nhau *"một giọt máu đào hơn ao nước lã"*, đồng thời *"bán anh em xa mua láng giềng gần"*; đề cao người lớn tuổi *"kính lão đắc thọ"*, *"già làng"*... Tâm lý cộng đồng, tình làng nghĩa xóm được bao bọc sau lũy tre làng đã tạo nên kiểu sống *"trong họ ngoài làng"*, *"phép vua thua lệ làng"*... Những lối sống và cách ứng xử đó không chỉ tạo nên tinh thần tương thân tương ái đùm bọc nhau mà còn cả tư tưởng gia trưởng, cục bộ, địa phương góp phần làm trì trệ xã hội trước cuộc sống hiện đại.

Trong xã hội nông nghiệp, các cư dân, gia đình, làng bản phải cố kết với nhau để chống thiên nhiên và chống giặc ngoại xâm, từ đó hình thành nên nguyên tắc *"dựng nước đi đôi với giữ nước"*⁽¹⁾. Để thực hiện được sứ mệnh trọng đại này, tại các nước Đông Nam Á đã hình thành các nhà nước phong kiến tập quyền với quyền lực tập trung vào tay nhà vua. Để quản lý và điều hành đất nước, vua cử các con trai của mình làm các lãnh chúa ở địa phương; trong trường hợp thật cần thiết vua mới sử dụng các tư trưởng địa phương là những người trung thành với mình⁽²⁾.

3. Cùng với sự phát triển dần dần của nền sản xuất lúa nước và sự biến đổi, phát triển cộng đồng làng xã, những cư dân Đông Nam Á đã phát triển đời sống văn hóa tinh thần ngày càng phong phú với các yếu tố kinh nghiệm khoa học và tâm linh đan xen nhau. Trong lao động và thông qua lao động, bằng các giác quan, con người hình thành những cảm giác, tri giác và biểu tượng; qua những điều đó rút ra những kinh nghiệm như: *"được mùa cau, đau mùa lúa"*, *"nhất nước, nhì phân, tam cần, tứ giống"*, *"ở bầu thì tròn, ở ống thì dài"*, *"đi với Bụt mặc áo cà sa, đi với ma mặc áo giấy"*... Rồi từ nhiều kinh nghiệm, suy tư dần hình thành những tri thức về tự nhiên, xã hội và tư duy.

Theo GS. Phạm Đức Dương, trong đời sống cư dân nông nghiệp Đông Nam Á có ba tín ngưỡng dân

gian cơ bản: vật linh giáo, thờ cúng tổ tiên và tín ngưỡng phồn thực⁽³⁾. Đứng trước thiên nhiên hoang dã, đầy bí hiểm con người trở nên bé nhỏ và do đó, tự mình đã thần thánh hóa lực lượng tự nhiên: thần sấm sét, thần núi, thần nước... cùng với vô vàn nghi lễ cúng tế⁽⁴⁾. Còn đời sống con người được quan niệm thành cõi sống (trần gian) và cõi chết (âm phủ). Vì vậy, việc thờ cúng tổ tiên là điều không thể thiếu được để báo đáp ơn sinh thành và cầu mong tổ tiên phù hộ cho con cháu làm ăn phát đạt. Cùng với tín ngưỡng vật linh giáo, thờ cúng tổ tiên, tín ngưỡng phồn thực phát triển dựa trên quan niệm có sự giao thoa, hòa hợp giữa âm - dương, trời - đất, đực - cái, nóng - lạnh... tạo nên sức mạnh làm sinh sôi nảy nở vạn vật sinh linh. Vì vậy, cư dân Đông Nam Á thường thờ những thần linh trực tiếp liên quan đến sản xuất nông nghiệp như thần lúa, ông rái cá... Để thực hiện được tín ngưỡng này, con người hình thành nên Lễ Hội. Phần *Lễ* là các nghi thức tế lễ mang tính chất thiêng liêng để con người có thể giao tiếp với thần linh; còn phần *Hội* là các nghi thức hoạt động mang tính trần tục để tạo ra quan hệ cộng cảm trong cộng đồng dân cư. Do đó, phần *Lễ* mang không khí trang nghiêm thần bí, còn phần *Hội* luôn có không khí tươi vui nhộn nhịp "vui như trẩy hội". Cả hai phần *Lễ* và *Hội* thống nhất trong đời sống tinh thần của con người; nó là "chất keo" gắn kết giữa các thành phần trong

cộng đồng và góp phần tạo dựng niềm tin cho con người vượt qua những khó khăn trong cuộc sống. Như vậy, ngay từ thời cổ đại, các nước Đông Nam Á đã hình thành một thực thể văn hóa "thống nhất trong đa dạng" với mô hình:

- Tổ chức sản xuất và đời sống.
- Tổ chức cộng đồng - xã hội (thiết chế cá nhân - gia đình - làng xã - nhà nước).
- Đời sống văn hóa tinh thần với yếu tố tri thức và tâm linh.

Chính mô hình văn hóa này đã tạo dựng cơ sở cho việc phát triển nền văn hóa hiện đại sau này với các giá trị Đông Nam Á.

2. Các giá trị Đông Nam Á

1. Trong lịch sử cận - hiện đại, nhất là trong thế kỷ XX, các nước Đông Nam Á thức tỉnh trước những biến đổi sôi động của thế giới (chủ nghĩa đế quốc tiến hành hai cuộc Chiến tranh thế giới và đẩy mạnh khai thác thuộc địa; phong trào Duy Tân ở Nhật; thắng lợi của Cách mạng Tân Hợi năm 1911; sự thành công của Cách mạng tháng Mười Nga đã thổi luồng sinh khí mới vào phong trào cách mạng thế giới...). Tất cả những điều đó đã khích lệ việc cách tân, đổi mới để các dân tộc Đông Nam Á đưa nền văn hóa "thống nhất trong đa dạng" đi từ truyền thống đến hiện đại. Cùng

với việc áp dụng những thành tựu của cách mạng công nghiệp, cách mạng khoa học - kỹ thuật, việc kế thừa truyền thống, tiếp thu tư tưởng tiến bộ của chủ nghĩa duy vật khoa học và tư tưởng tiến bộ của cuộc cách mạng tư sản dân quyền đã thúc đẩy các nước Đông Nam Á đi theo con đường đấu tranh vũ trang chống xâm lược, giành độc lập cho dân tộc.

Trong những thập niên gần đây, các nước Đông Nam Á tiến hành công nghiệp hóa, hiện đại hóa theo hướng mở cửa để tiếp thu các giá trị hiện đại (vốn, kỹ thuật, kinh nghiệm quản lý...) trong sự kết hợp với các giá trị truyền thống và đạt được những thành tựu khả quan.

2. Các giá trị Đông Nam Á ngày càng thể hiện "sự thống nhất trong dạng" như vườn hoa tươi thắm những sắc màu rực rỡ khác nhau.

Trước hết phải nói đến "kỳ tích Singapore" được dựa trên 5 chuẩn mực về giá trị văn hóa - đạo đức: a/ *Quốc gia là trước hết và trên hết*; b/ *Gia đình là gốc, xã hội là cơ bản*; c/ *Giúp đỡ lẫn nhau "cùng thuyền cứu nhau"*; d/ *"Cầu đồng tồn dị", cùng nhau bàn bạc để có nhận thức chung*; đ. *Chúng tộc hòa hợp, tôn giáo khoan dung*⁽⁵⁾. Ở đây, lợi ích quốc gia, cộng đồng được đặt lên trên hết để chống lại chủ nghĩa cá nhân, lối sống thực dụng ích kỷ của phương Tây. Xây dựng một xã hội tôn ti, trật tự với thể chế gia đình như là

yếu tố cơ bản của xã hội, trong đó các thành viên tồn tại dựa trên nguyên tắc tương thân, tương ái lẫn nhau.

Việt Nam với hàng ngàn năm lịch sử dựng nước và giữ nước đã tạo nên hệ giá trị bền vững. Trong đó, yêu nước ở vào thang bậc giá trị cao nhất được thể hiện *"thà chết chứ nhất định không chịu mất nước, nhất định không chịu làm nô lệ"*, *"Không có gì quý hơn độc lập tự do"*... Còn gia đình được coi là tế bào cơ bản của xã hội, vừa là đơn vị sản xuất, vừa là tổ chức giáo dục và trở thành tổ ấm cho mọi thành viên. Nhiều nhà khoa học phương Tây đã nhận xét: "Tinh thần gia đình là đặc tính cơ bản nhất của con người Việt Nam thuộc tất cả mọi tầng lớp. Đối với họ, gia đình là tất cả"⁽⁶⁾; "Gia đình là cơ sở, là hạt nhân của xã hội An Nam. Đó là một trục trung tâm mà mọi lợi ích, mọi ý nghĩ đều quay xung quanh nó"⁽⁷⁾. Tính tổ chức cộng đồng, tinh thần đoàn kết, cần cù chịu thương chịu khó, giỏi chịu đựng gian khổ cùng với lối sống giản dị thanh bạch với triết lý "an bản, lạc đạo", "đói cho sạch, rách cho thơm" là giá trị lâu đời của người Việt Nam⁽⁸⁾. Truyền thống hiếu học, "tôn sư trọng đạo" cùng lối sống nhân ái, vị tha "thương người như thể thương thân"... đã góp phần làm giàu thêm giá trị Việt Nam.

Bảng giá trị quốc gia của Indonesia đưa ra 5 nguyên tắc cơ bản (Pancha Sila): *chủ nghĩa dân tộc, nhân đạo và văn minh, sự thống nhất đất nước, dân chủ và công bằng xã hội*.

Malaysia hướng dẫn dân chúng theo 5 điều: lòng tin vào *Thượng đế*, trung thành với quốc vương và đất nước, bảo vệ luật pháp, cai trị bằng luật pháp và đạo đức tốt.

Người Thái Lan đề cao *Phật giáo*, nhà vua và dân tộc. Đó là 3 điều tôn quý, bất khả xâm phạm.

Như vậy, các giá trị Đông Nam Á về cơ bản thống nhất với nhau. Tuy nhiên, chúng biểu hiện một cách phong phú với các sắc thái đa dạng ở những nước khác nhau do điều kiện lịch sử, kinh tế - xã hội, con người ở mỗi nước quy định.

3. Một vài giải pháp phát triển văn hóa Nam Bộ

Hơn 300 năm trước đây, những cư dân người Việt đầu tiên đã có mặt và thể hiện chủ quyền của mình trên vùng châu thổ kênh rạch Nam Bộ. Từ đó, bắt đầu quá trình di dân, khai phá mở mang bờ cõi. Cũng từ đó, người dân Nam Bộ bước vào cuộc đấu tranh để thích ứng và cải tạo thiên nhiên vùng sông nước này, đồng thời chống giặc ngoại xâm bảo vệ tổ quốc. Đó chính là quá trình người dân Nam Bộ thể hiện bản sắc văn hóa dân tộc một cách đặc sắc trong điều kiện mới và trên mảnh đất mới, tạo nên cái mà người ta thường gọi là "*Tính cách Nam Bộ*" hay "*Cốt cách văn hóa phương Nam*". Trong công trình nghiên cứu của mình, TS. Nguyễn Thế Nghĩa đã khái quát 6 đặc trưng của "*cốt cách văn hóa phương Nam*": tính

cách hiên ngang, lối sống thoáng đạt quảng giao nhân ái, thông minh ham học và tài ứng biến, năng động sáng tạo, có đầu óc thực tế, tuân thủ luật pháp⁽⁹⁾.

1. Hiện nay, khi cuộc cách mạng khoa học công nghệ tiến như vũ bão và quá trình quốc tế hóa ngày càng sâu rộng, với tiềm năng phong phú, khả năng hợp tác đa dạng, Đông Nam Á là khu vực phát triển năng động. Tuy nhiên, trước mắt chúng ta cũng đầy khó khăn, thách thức: tác động mạnh của những mặt trái của kinh tế thị trường; ảnh hưởng của cuộc khủng hoảng tài chính; sự phát triển trong thế cạnh tranh gay gắt... Trong điều kiện đó cần bình tĩnh đánh giá đúng và huy động tối đa sức mạnh văn hóa "cốt cách văn hóa phương Nam". Nhiều nhà văn hóa đã chỉ ra rằng: văn hóa như là chất keo kết dính các mối quan hệ và các yếu tố kinh tế, chính trị, xã hội... tạo nên sức mạnh tổng hợp để phát triển bền vững.

2. Cần khơi dậy tiềm năng văn hóa của nhân dân và lôi cuốn chúng vào sự nghiệp bảo tồn và phát huy giá trị truyền thống dân tộc. Đồng thời cần có quy hoạch tổng thể về các di tích lịch sử văn hóa và có biện pháp khả thi để bảo vệ chúng.

3. Để phát triển văn hóa, cần phải có giải pháp văn hóa. Điều này có nghĩa là, bảo đảm sự cân đối hài hòa giữa thành thị và nông thôn trong phát triển; vừa có kế thừa giá trị truyền thống, vừa phải tiếp thu giá

trị hiện đại, đồng thời phải loại bỏ các yếu tố lai căng "phản giá trị".

4. Thông qua những phong trào cách mạng thực tiễn và môi trường lành mạnh để người dân rèn luyện, "chuyển" và phát triển giá trị truyền thống lên giá trị hiện đại và từ những giá trị này định hướng cho sự phát triển tương lai.

(1) Xem: PHẠM ĐỨC DƯƠNG. *25 năm tiếp cận Đông Nam Á học*. Nxb. KHXH, Hà Nội, 1998, tr.136.

(2) Xem: NGÔ VĂN DOANH. *Indonesia những chặng đường lịch sử*. Nxb. CTQG, Hà Nội, 1995.

(3) Xem: PHẠM ĐỨC DƯƠNG. *25 năm tiếp cận Đông Nam Á học*. Nxb. KHXH, Hà Nội, 1998, tr.145.

(4) Xem: PHẠM THỊ VINH. *Liên bang Malaysia*. Nxb. KHXH, Hà Nội, 1998, tr.195-200.

(5) Xem: *Bảo tồn và phát huy bản sắc văn hóa dân tộc - Vai trò của nghiên cứu và giáo dục*. Nxb TP.HCM, 1999, tr.17.

(6) J. BOISSIÈRE. *L'Indochine avec les Francaises*, Paris, 1890, tr.17.

(7) J. L. LANESSAN. *Letonkinet la mere*, Paris, 1890, tr. 266.

(8) Xem: *Vấn đề con người trong sự nghiệp công nghiệp hóa, hiện đại hóa*. Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 1996, tr.38.

(9) Xem: *Góp phần tìm hiểu lịch sử - văn hóa 300 năm Sài Gòn - Thành phố Hồ Chí Minh*. Nxb Trẻ, TP.HCM, 1998, tr. 18 - 20.

MỤC LỤC

Trang

1. *TS. Trần Thu Lương*
Cơ tầng văn hóa Đông Nam Á
của văn hóa Việt Nam 1
2. *TS. Phạm Đức Mạnh*
Những dấu tích văn hóa Cự thạch cổ xưa
ở Nam Bộ (Việt Nam) trong khung cảnh
tiền sử - sơ sử khu vực và châu lục 15
3. *TS. Nguyễn Thị Hậu*
Về một trong những con đường hình thành
nền văn hóa Óc Eo nổi tiếng 54
4. *Cao Tự Thanh*
Yếu tố Đông Nam Á trong văn hóa Việt Nam
ở Nam Bộ 61
5. *TS. Võ Văn Sen*
Tìm hiểu về cơ sở kinh tế - xã hội
của vùng văn hóa Nam Bộ 73
6. *TS. Trần Hồng Liên*
Hội nhập văn hóa Đông Nam Á
trong Phật giáo Nam Bộ 93
7. *PGS. TS. Ngô Văn Lê*
Một vài nguyên nhân dẫn đến hạn chế ảnh hưởng
của các tôn giáo người Việt đến các tộc người khác
ở ĐBSCL 105

8. TS. Đinh Văn Liên

Những cấm kỵ trong hôn nhân
và gia đình của luật lệ nước ta -
Một cái nhìn từ bối cảnh Nam Bộ..... 115

9. TS. Huỳnh Quốc Thắng

Lễ hội dân gian người Việt ở Nam Bộ:
Yếu tố góp phần hình thành
vùng văn hóa Nam Bộ - Nét "gạch nối"
của văn hóa Việt Nam và Đông Nam Á 130

10. PGS. TS. Ngô Văn Lệ

Về quan hệ thân tộc của người Việt
ở ngoại thành Thành phố Hồ Chí Minh..... 148

11. Nguyễn Thị Thủy

Văn hóa Thành phố Hồ Chí Minh
trong quá trình đô thị hóa 164

12. ThS. Trà Thị Lam Vân

Hồ Biểu Chánh - Nhà tiểu thuyết tiên phong
của Việt Nam và Đông Nam Á 192

13. TS. Nguyễn Khắc Cảnh

Quá trình hình thành tộc người
của người Khmer từ thế kỷ VI đến thế kỷ XIII.....202

14. TS. Nguyễn Khắc Cảnh

Sự hình thành cộng đồng người Khmer
vùng ĐBSCL 217

15. TS. Trần Kim Dung

Văn hóa truyền thống của người Khmer
ĐBSCL trong cuộc sống hiện nay 229

16. *TS. Huỳnh Quốc Thắng*
 Sân khấu Khmer ĐBSCL -
 Nét “gạch nối” giữa văn hóa nghệ thuật
 Việt Nam và Đông Nam Á..... 242
17. *TS. Huỳnh Bích Nhung*
 Nghệ thuật sân khấu Robam và đời sống tâm linh
 của người Khmer Nam Bộ 252
18. *Hà Quang Văn*
 Sân khấu Dùkê - Nét đẹp của truyền thống
 văn hóa Khmer Nam Bộ..... 269
19. *PGS. TS. Phan An*
 Người Hoa Thành phố Hồ Chí Minh
 với người Hoa Đông Nam Á quá khứ và hiện tại.... 274
20. *TS. Nguyễn Duy Bình*
 Những quan niệm trong hôn nhân
 của người Hoa ở Nam Bộ 285
21. *Hồng Quân*
 Các giá trị Đông Nam Á và giải pháp phát
 triển văn hóa ở Nam Bộ 304

VĂN HÓA NAM BỘ
TRONG KHÔNG GIAN XÃ HỘI ĐÔNG NAM Á

NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC QUỐC GIA

TP. HỒ CHÍ MINH

46 Nguyễn Thông, Q. 3, TP. HCM

ĐT: 931 2153 – 843 8521 – 931 2154 – Fax: 931 2155

★ ★ ★

Chịu trách nhiệm xuất bản:

NGUYỄN QUANG ĐIỂN

Biên tập :

TRẦN VĂN THẮNG

Sửa bản in :

TRẦN VĂN THẮNG

Trình bày bìa :

KIM BÌNH

In 1000 cuốn, khổ 14,5 × 20,5 cm, tại Xưởng In Trường Đại học Khoa học tự nhiên TP.HCM. Giấy phép xuất bản số: 008/410/XB-QLXB do Cục Xuất bản cấp ngày 26/04/2000. In xong và nộp lưu chiểu tháng 10 năm 2000.

