

YẾU TỐ PHẬT GIÁO TRONG TÍN NGƯỠNG THIÊN HẬU Ở NAM BỘ

Nguyễn Ngọc Thơ¹

BUDDHIST FACTORS IN THE CULT OF THIEN HAU IN SOUTHERN VIETNAM

Nguyen Ngoc Tho¹

Tóm tắt – Thiên Hậu là một tín ngưỡng dân gian người Hoa, được truyền bá đến Nam Bộ theo bước chân di dân từ vùng Hoa Nam vào cuối thế kỷ 17, không ngừng được củng cố và phát triển theo thời gian. Trong quá trình giao lưu văn hóa, người Hoa Nam Bộ đã tìm thấy ở Thiên Hậu ý nghĩa biểu trưng của văn hóa tộc người mình, đồng thời cũng có thể làm phương tiện kết nối, dung hòa văn hóa với các cộng đồng Việt, Khmer địa phương (so với hình ảnh Quan Đế vốn đã thấm thấu yếu tố văn hóa người Việt). Bà Thiên Hậu vốn được các hoàng đế Trung Hoa sắc phong, qua đó gắn vào biểu tượng này hệ giá trị Nho giáo chuẩn mực để thông qua đó quản lý và giáo hóa cộng đồng. Thế nhưng tại vùng đất Nam Bộ, biểu tượng Thiên Hậu bước vào quá trình “giải Nho giáo” và “giải tập quyền”, hấp thu sâu sắc triết lý Phật giáo đại chúng để tồn tại và phát triển. Bài viết này áp dụng hai quan điểm trong nghiên cứu thực hành nghi lễ và biến đổi văn hóa như lý thuyết chuẩn hóa biểu tượng và nghi lễ của James Watson (1985) và quan điểm về mối quan hệ giữa đức tin và thực hành nghi lễ của Melissa Brown [1] thông qua các phương pháp quan sát – tham dự (điền dã dân tộc học tại Đông và Tây Nam Bộ, tổng nơi chiếm hơn 80% số cơ sở thờ Thiên Hậu trên cả nước), so sánh

văn hóa và phân tích logic để đánh giá, diễn giải dấu ấn Phật giáo trong tín ngưỡng Thiên Hậu, qua đó có thể tìm hiểu quy luật vận động và phát triển của giao lưu văn hóa ở Nam Bộ.

Từ khóa: Bản sắc, chuẩn hóa, dung hợp văn hóa, Phật giáo, Thiên Hậu.

Abstract – Thien Hau (天后, Tian Hou) is a folk belief of the ethnic Chinese in Vietnam, which was propagated to Southern Vietnam by Chinese immigrants from Southeast China in the late 17th century, constantly strengthened and developed together with the process of development and integration of the ethnic Chinese community. During the process of cultural exchange, the ethnic Chinese have found in Thien Hau symbolic meanings of ethnic culture, and also an integrated icon of connecting and reconciling cultures with local Vietnamese and Khmer communities (to compare with the Vietnamized Guan Di symbol). Thien Hau was sanctioned the title Heavenly Empress by the late imperial emperors of China, thereby attaching to this symbol the Confucian normative values through which the state could manage to control and standardize the liturgical communities in the Confucian way. However, in Southern Vietnam, when the symbol of Thien Hau has early entered the process of de-Confucianization and de-centralization, it has deeply absorbed Buddhist philosophy to transform and develop among the liturgical communities. This paper applied two specific cultural theories in the study of ritual practice and cultural transformation. One was of James Watson's (1985) standardizing the gods and rituals in late imperial Chinese

¹Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia TP. Hồ Chí Minh

Ngày nhận bài: 31/01/2018; Ngày nhận kết quả bình duyệt: 10/3/2018; Ngày chấp nhận đăng: 19/3/2018

Email: ngoctho@hcmussh.edu.vn

¹University of Social Sciences and Humanities, Vietnam National University Ho Chi Minh City

Received date: 31st January 2018; Revised date: 10th March 2018; Accepted date: 19th March 2018

culture, and the other was the concept on the relationship between in-depth faith and ritual practice by Melissa Brown (2007). This research was conducted through the fieldwork activities (Southern Vietnam is where over 80% of Thien Hau temples are located within the whole country), comparison and analysis methodologies for the description, and interpretation of the Buddhist influence(s) in the cult of Thien Hau in Southern Vietnam, thereby understanding the principle(s) of operation and development of cultural exchange in the region.

Keywords: *cultural identity, standardization, acculturation, Buddhism, Thien Hau.*

I. ĐẶT VẤN ĐỀ

Thiên Hậu, cũng như Quan Đê, không ngừng được các hoàng đế Trung Hoa sắc phong với mục đích coi thần thánh và tục thờ họ làm phương tiện quản lý và giáo hóa cộng đồng [2, tr 251-253]; Watson [3]. Trong chừng mực nhất định, thần thánh trong thế giới thiêng của người Trung Hoa chính là phản ánh của tầng lớp quan chức trung ương và địa phương trong thế giới phàm trần; thần thánh cũng tham gia “cai quản”, phân xét đức hạnh, thưởng phạt chúng sinh y hệt như những quan viên ở nha môn nơi trần thế. Bởi lẽ thế, người Trung Hoa khi mở hội vía thánh thần thường có chi tiết rước kiệu thần đi quanh phố phường (lễ cộ thần) theo kiểu quan viên đi tuần tra xóm làng nơi mình cai quản vậy. Rõ ràng, thần minh trong tín ngưỡng dân gian Trung Hoa thấm đượm màu sắc Nho giáo và thế tục.

Ấy vậy, khi người Hoa mang tục thờ Thiên Hậu tới đất Nam Bộ Việt Nam đã trình bày một hình ảnh Thiên Hậu rất khác. Trong niềm tin nhiều cộng đồng tín ngưỡng rải rác khắp vùng, Bà Thiên Hậu “tu học Phật giáo” (thay vì “tâm sư học Đạo” như ở Trung Quốc), thường xuyên hội ngộ Phật Quan âm để cùng chung tay cứu giúp chúng sinh. Tuy không hoàn toàn trở thành một vị Bồ tát trong Phật giáo như Quan Công (Già lam Bồ tát), Bà Thiên Hậu trong văn hóa Nam Bộ có mối quan hệ sâu sắc với Phật giáo đại chúng mặc dù danh xưng về Bà vẫn là “Thiên Hậu” – danh xưng do Hoàng đế Khang Hy đời Thanh ở Trung Hoa sắc phong, chứ không phải là Ma Tổ như ở Đài Loan hay Thiên phi Trung Quốc đương đại.

Phải chăng Bà Thiên Hậu ở Nam Bộ đã và đang trong quá trình biến đổi giá trị biểu trưng trong tâm thức văn hóa dân gian? Nếu có, quá trình ấy diễn ra ở bình diện nào của tín ngưỡng (ở cấu trúc đức tin hay thực hành tín ngưỡng)? Khi Bà Thiên Hậu dịch chuyển gần hơn với Phật giáo (so với tại nguyên quán) thì vị trí của Bà liệu có còn giữ nguyên trong hệ thống tín ngưỡng dân gian hay không? Nếu như sự chuyển đổi là một thể hiện của giao lưu văn hóa, vậy Bà Thiên Hậu có còn đóng vai trò biểu tượng hội tụ bản sắc văn hóa người Hoa nữa hay không?

Để tìm hiểu cận kề vấn đề này, chúng tôi tiến hành nghiên cứu điền dã tục thờ Thiên Hậu khắp khu vực Đông và Tây Nam Bộ xuyên suốt các năm 2014-2016, tận mắt quan sát một số nghi lễ chính của tục thờ này (lễ vía Thiên Hậu, lễ tống tiễn trước tết Nguyên đán và lễ nghênh đón bà sau tết Nguyên đán v.v.), đồng thời vận dụng cách tiếp cận nhân học văn hóa đương đại (nhân học diễn giải, phân tích diễn ngôn) của một số tác giả phương Tây như James Watson [3], Melissa Brown [1] để thảo luận, phân tích.

II. TỔNG QUAN NGHIÊN CỨU TÍN NGƯỠNG THIÊN HẬU

Theo cách hiểu rộng nhất, “tín ngưỡng” được hiểu là hệ thống giá trị niềm tin mang tính tâm linh được con người tạo ra nhằm gửi gắm những ước vọng, mong muốn đến một đối tượng thần thánh hay các thể lực siêu nhiên để được che chở, bảo vệ tránh được những tai họa hay những nỗi sợ hãi từ thế giới khách quan. Tác giả Ngô Đức Thịnh cho rằng: “tín ngưỡng được hiểu là niềm tin của con người vào cái gì đó thiêng liêng, cao cả, siêu nhiên, hay nói gọn lại là niềm tin, ngưỡng vọng vào “cái thiêng”, đối lập với cái “trần tục”, hiện hữu mà ta có thể sờ mó, quan sát được...” [4, tr 16]. Tín ngưỡng chia sẻ với tôn giáo ở niềm tin tâm linh nhưng khác ở nhiều khía cạnh như hệ thống giáo lý định hình chưa rõ ràng (chủ yếu chỉ mới có huyền thoại, thần tích), hệ thống thần điện chưa ổn định, chưa hình thành giáo hội mà chủ yếu chỉ có các ban quản trị và cộng đồng tế tự, cơ sở thờ cúng và nghi thức còn phân tán, chưa thành quy ước chặt chẽ như tôn giáo v.v. [5, tr 19].

Tục thờ Mẫu ở Việt Nam có nguồn gốc lâu đời, gắn liền với nghề nông nghiệp lúa nước và lối

sống làng xã cộng đồng mẫu hệ cổ điển ở Đông Nam Á, sớm được lan tỏa và phổ biến ở Nam Bộ. Mẫu thần là những nữ thần quan trọng được nhân dân tôn xưng thành Mẫu qua quá trình “lên khuôn”, “nâng cao” thành một thứ tín ngưỡng có hệ thống, có quy củ [6, tr 58]. “Mẫu là nữ thần, nhưng không phải tất cả nữ thần đều là Mẫu” [7, tr 59]. “Mẫu” ban đầu là “mẹ”, là nữ thần, song khi “mẹ”, “nữ thần” được nâng lên thành “mẫu” thì ý nghĩa biểu tượng của “mẫu” đã được mở rộng lên thêm. “Mẫu” gắn liền với sự sinh sôi, với sự bảo vệ, với phúc lành và sự sống. “Mẫu” có thể là những người mẹ tổ tông, những nữ anh hùng dân tộc được thần thánh hóa, những vị phúc thần, những vị tiên nữ trong văn hóa dân gian v.v.. Theo nhóm tác giả Đỗ Thị Hảo và Mai Ngọc Chúc, Việt Nam có 75 vị nữ thần tiêu biểu, trong đó có 27 vị gốc thuần Việt [8], [6].

Một số Mẫu thần ở Việt Nam có nguồn gốc từ khu vực và thế giới, được tiếp nhận thông qua những cuộc di dân hay qua giao lưu - tiếp biến văn hóa. Trong số đó có thể kể Bà Thiên Hậu, Bà chúa Thai Sanh (Kim Hoa nương nương), Diêu Trì Kim Mẫu, Tây Vương Thánh Mẫu (gốc Trung Hoa), Mariamman² (gốc Ấn Độ) v.v.. Trong số các thánh mẫu ấy, Bà Thiên Hậu được đông đảo người dân Việt, Hoa, Khmer sùng bái hơn cả.

Thiên Hậu là mẫu thần cộng đồng hình thành từ vùng Bồ Điền, Phúc Kiến, sau mở rộng khắp vùng duyên hải Hoa Nam, Đài Loan, hạ lưu sông Trường Giang và lan rộng khắp thế giới với khoảng 6000 miếu thờ. Các miếu Thiên Hậu được gọi tên dưới nhiều dạng thức khác nhau như Thiên Hậu cung, Thiên Hậu miếu, Ma Tổ miếu, Ma Tổ các, Thánh Mẫu miếu v.v., được coi là nơi gặp gỡ của những ước vọng dân gian từ mộc mạc, bình dị (như an lành, hạnh phúc, tai qua nạn khỏi) cho đến đậm chất kinh tế như buôn may bán đắt, giàu sang thịnh vượng.

Nghiên cứu về Thiên Hậu cho đến nay đã hết sức toàn diện, dần trải khá đều ở các khu vực chính trên thế giới. Ở Trung Quốc, hàng ngàn tác giả thuộc nhiều chuyên ngành khác nhau từ lịch sử, dân tộc học, văn hóa dân gian và tôn giáo học viết và công bố hàng chục quyển sách

và hàng ngàn bài viết về Thiên Hậu, trong đó trào lưu nghiên cứu trước và sau giai đoạn tín ngưỡng này ở đảo Mi Châu được UNESCO công nhận là Di sản văn hóa phi vật thể của nhân loại (năm 2010) được xem là đỉnh điểm. Các tác giả tiêu biểu có thể kể như Hạ Kỳ (夏琦 1962, 1974), Chu Thiên Thuận (朱天順, 1986, 1987, 1990, 1997...), La Xuân Vinh (羅春榮, 2006), Lâm Tố Lương (林祖良 1989), Lý Thiên Tích (李天錫, 1988, 1992, 1998, 1999, 2001, 2010, 2011) v.v.. Các phát hiện qua nghiên cứu của họ đa phần thiên về tiếp cận dân tộc học và sử học đã có những đóng góp đáng kể trong việc phác họa hình hài và thuộc tính của tục thờ này ở Trung Quốc. Khác với Trung Quốc, một số tác giả Đài Loan vận dụng cách tiếp cận nhân học văn hóa và xã hội học Hoa Kỳ để nghiên cứu tục thờ Ma Tổ (Thiên Hậu) và các cộng đồng tín ngưỡng gắn với tục thờ này, đã trình bày hết sức có hệ thống và thuyết phục các vận động, tương tác qua lại giữa biểu tượng, đức tin tín ngưỡng, nghi lễ, cộng đồng nghi lễ và các bình diện có liên quan khác. Các tác giả đại diện có Lý Hiến Chương (李獻璋, 1960, 1961, 1963, 1974, 1979, 1990, 1995...), Hoàng Mỹ Anh (黃美英 1974, 1980, 1983, 1988, 1994...), Lâm Minh Dụ (林明峪, 1974, 1988, 1990...), Thái Tương Huy (蔡相輝, 1974, 1985, 1989, 2006...), Lâm Mỹ Dung (林美容, 1990, 1997, 2001, 2005, 2006...), Thạch Vạn Thọ (石萬壽, 1989, 199...), Trương Tuần (張珣, 1992, 1994, 1995, 1997, 1998, 2000, 2001, 2002, 2003, 2005, 201...), [9]. Ở Hồng Kông, một số tên tuổi gắn với các công trình, bài viết sâu về Thiên Hậu có Bosco Joseph, Puay-peng Ho (何培斌 1999), David Faure (科大為 2008) [10], Lưu Chí Vỹ (劉志偉 2008), Liu Tiksang (廖迪生 2000) [17], Choi Chi Cheung (蔡志祥 1990), Cheung Siu-woo (張兆和); trong khi đó một vài tác giả người gốc Hoa ở Đông Nam Á cũng tham gia, điển hình có Tô Khánh Hoa, Lưu Sùng Hán (蘇清華 & 劉崇漢, 2007, 2008, 2009) ở Malaysia; Tan Chee-Beng (陳志明 2013) ở Singapore; Aristotle C. Dy (2014) ở Philippines v.v... Ở Âu-Mĩ, sau giai đoạn thịnh đạt của ngành Hán học châu Âu là sự bùng nổ của các nghiên cứu khoa học xã hội và nhân văn Hoa Kỳ trong tiếp cận văn hóa Trung Hoa, trong đó vấn đề Thiên Hậu được giới nghiên cứu nhân học văn hóa hào hứng nhất. Lợi thế của

²Thành phố Hồ Chí Minh có đền Mariamman tại số 45 Trương Định, Quận 1

các nghiên cứu này chính là nền tảng lí thuyết nghiên cứu sâu do một vài tác giả đề xuất và được các tác giả khác (không người phản biện), bổ sung thông qua các nghiên cứu riêng của mình. Các tác giả tiêu biểu phải kể đến Laurance G. Thompson (1973), Sangren P. Steven (1983, 1985, 1987, 1988, 1993, 2001), James L. Watson (1985), Judith Magee Boltz [10], Roderich Ptak and Cai Jiehua (2017) v.v.. Tuy không trực tiếp nghiên cứu về Thiên Hậu nhưng các nhà nghiên cứu như Robert Weller [11], Donald D. Sutton [12], Michael Szonyi (1997, 2002) [13], [14], Stephen Feuchtwang, Kenneth Pomeranz [15], Kenneth Dean, David Faure [16], Melissa Brown [1], Paul Katz [17],... đã có những đóng góp quan trọng trong việc hoàn thiện nền tảng lí thuyết, cách tiếp cận hiện đại về Thiên Hậu và tục thờ Thiên Hậu ở Đông Á. Ở Việt Nam, các nghiên cứu về tục thờ này rải rác xuất hiện từ hai ba thập niên cuối thế kỉ trước, song các nghiên cứu có hệ thống hơn chủ yếu được công bố trong những năm gần đây của các tác giả Phạm Văn Tú [9], Trần Hồng Liên (2012), Phan Thị Hoa Lý [18], Nguyễn Ngọc Thơ (2017a, 2017b) [19], [20] v.v.. Bài viết này kế thừa kết quả của các tác giả đi trước, trực tiếp vận dụng lí thuyết tiếp cận mới trong nhân học văn hóa đương đại để tiến hành nghiên cứu trên địa bàn cụ thể là vùng Nam Bộ.

Văn hóa Nam Bộ là một bộ phận hữu cơ của văn hóa Việt Nam, là một vùng văn hóa hợp nhất trong đa dạng. Nhà nghiên cứu Cao Tự Thanh nhận định rằng, ngoài yếu tố thân phận lịch sử - xã hội của những người di dân thì yếu tố sản xuất hàng hóa (nông nghiệp trồng trọt) hết sức dồi dào và tính đa dạng văn hóa tộc người ở Nam Bộ là các động lực chính làm cho Nho giáo ở vùng này trở nên “Nho nhưng không phải Nho, không phải Nho nhưng Nho” [21], bám trụ với thực tiễn lao động, vừa mang cốt cách tinh thần người Việt vừa thấu nhận và tái tạo tinh hoa văn hóa tha nhân. Bên cạnh đó, Đạo giáo trong suốt lịch sử Việt Nam không hình thành hoặc chưa được công nhận là một tôn giáo có hệ thống, trong khi đức tin và thực hành tôn giáo của nó sớm thấm thấu vào tín ngưỡng dân gian trong văn hóa người Việt kể từ khi Đạo giáo được truyền bá vào cuối thế kỷ II trCN [22]. Ngược lại, người Việt ở Nam Bộ có xu hướng sử dụng nền tảng

tư tưởng Phật giáo để làm nền tảng kiến tạo văn hóa vùng, cũng như để ứng xử với các nhóm tộc người khác trong vùng (như người Khmer, người Hoa).

Tín ngưỡng thờ Thiên Hậu truyền bá vào đất Nam Bộ theo bước chân lưu dân người Hoa xuyên suốt các thế kỷ 17-20. Theo thống kê chưa đầy đủ, toàn vùng Nam Bộ có 132 miếu Thiên Hậu, Đông Nam Bộ có 58 miếu, Tây Nam Bộ có 74 miếu. Tổng số 123 miếu bao gồm: TP. Hồ Chí Minh 34 miếu, Bình Dương 7 miếu, Bà Rịa-Vũng Tàu 5 miếu, Đồng Nai 6 miếu, Tây Ninh 6 miếu, Cần Thơ 1 miếu, Tiền Giang 2 miếu, Đồng Tháp 1 miếu, Bến Tre 3 miếu, Vĩnh Long 6 miếu, Long An 3 miếu, Trà Vinh 11 miếu, An Giang 4 miếu, Kiên Giang 8 miếu, Sóc Trăng 16 miếu, Bạc Liêu 9 miếu và Cà Mau 8 miếu³. Trong phân nhóm tộc người, số miếu người Triều Châu là nhiều nhất, kể đến là người Quảng Đông và người Phúc Kiến.

Sau quá trình hơn ba trăm năm tồn tại và phát triển ở vùng đất Nam Bộ, tín ngưỡng thờ Thiên Hậu diễn ra quá trình tích hợp văn hóa với nhiều dòng triết học mà đậm đặc nhất là Phật giáo, diễn ra nổi bật nhất là bình diện thực hành tín ngưỡng.

III. XU HƯỚNG "GIẢI NHO GIÁO" VÀ "GIẢI TẬP QUYỀN"

Khái niệm “giải Nho giáo” trong bài viết này được sử dụng trong mối quan hệ tương quan với khái niệm “giải tập quyền”, cả hai đều được đặt trong sự đối sánh với các khái niệm đối lập với chúng, đó là “Nho giáo hóa”, “tập quyền hóa”. Trong trường hợp Thiên Hậu, nhiều giá trị Nho giáo dân gian có thể sớm được thấm thấu vào biểu tượng Thiên Hậu ngay từ buổi ban đầu hình thành (như: đức, hạnh, hiếu, nghĩa, trung, thứ v.v.), song quá trình “Nho giáo hóa” thực sự diễn ra mạnh mẽ khi biểu tượng này trở thành công cụ “tập quyền” (bắt đầu thời Tống-Nguyên, phát triển mạnh thời Minh-Thanh). Do vậy, trong hai khái niệm này, hiện tượng “Nho giáo hóa” được ví như “phương tiện”, trong khi “tập quyền hóa” có thể hiểu là “mục đích”. Trên bình diện xã hội, bất kể ai cũng có thể nhận thấy rằng hai quá trình ấy sẽ “tan biến” kể từ khi nhà nước phong kiến không còn tồn tại nữa; tuy nhiên, trong thế giới

³Tài liệu điền dã 2014-2016

biểu tượng gắn chặt với đời sống nghi lễ (như Thiên Hậu, Quan Công), phải mất rất lâu hoặc giả phải có một sự tác động mạnh mẽ thì các lớp ý nghĩa xã hội vốn đã hằn sâu bên trong cấu trúc của chúng mới thay đổi được. Ngoài ra, cũng cần nhấn mạnh thêm rằng, khái niệm “giải Nho giáo” ở đây được hiểu theo hướng bóc tách và làm tan biến dần các ý nghĩa Nho giáo chính thống do nhà nước ấn vào biểu tượng và tục thờ Thiên Hậu thông qua các đợt sắc phong và truyền bá. “Giải Nho giáo” vì thế sẽ là quá trình “giải tập quyền” đã và đang diễn ra trên thực tế. Ở chừng mực nhất định, “giải Nho giáo” không làm mất đi các đức tính cơ bản trung, hiếu, lễ, nghĩa trong tâm thức dân gian vốn không cần đến nhà nước sắc phong hay cổ vũ.

Tín ngưỡng Thiên Hậu trong truyền thống thể hiện một cấu trúc diễn ngôn đa tầng, trong đó phần nền tảng là sự dung hòa giữa shaman giáo và Đạo giáo dân gian [23, tr 143-149], trong khi tầng nổi bên trên (gắn với bình diện xã hội) chứa đựng các sắc thái Nho giáo chính thống. Tín ngưỡng này ra đời trong bối cảnh tàn dư của shaman giáo vẫn còn tồn tại ở Phúc Kiến vào thời Tống, được dân gian tôn tạo, phát triển trong môi trường Đạo giáo dân gian trước khi được nhà nước phong kiến chú ý. Theo Judith Magee Boltz [10, tr 219] và Liu Tiksang [24, tr 18], thờ ban đầu Thiên Hậu vốn chỉ là một shaman, một người con gái của một ngư dân nghèo, vì tương truyền có phép thuật, có thể “giúp dân vượt tai họa”, niềm tin ấy lan rộng trong dân gian nên được giới thống trị thừa nhận (xem [3]). Mỗi quan hệ mật thiết giữa tục thờ Thiên Hậu và Đạo giáo được tìm thấy trong nghiên cứu của các tác giả Dư Quốc Khánh (1977), Trần Trọng Chương (1990), Đàm Thế Bảo [25, tr 85-89], Tạ Như Minh (2004), Diệp Minh Sinh [23, tr 143-150], Vương Phúc Mai [26, tr 194-196], Lưu Cần [27, tr 114-117] v.v., trong đó có chi tiết Thiên Hậu đã học phép thuật ở một vị đạo sĩ nổi tiếng trong vùng. Ngày nay, vở kịch Ma Tổ theo phong cách kịch Bô Tiên công chiếu ở Bô Điền (Phúc Kiến) cũng thể hiện chi tiết này⁴.

Trong khi đó, bức tranh về sự thâm thấu của

Nho giáo trong biểu tượng Thiên Hậu và lễ hội Thiên Hậu được nhiều nhà nhân học văn hóa học Hoa Kỳ quan tâm, tiêu biểu có James L. Watson, người đã đề xuất quan điểm “chuẩn hóa thần thánh” trong các công trình của mình vào các năm 1985, 1988 và 1993 [3]. Theo ông, bắt đầu từ tục thờ thuần khiết dân gian, nhà nước phong kiến, quan lại và trí thức địa phương đã không ngừng “nhào nặn” hình hài biểu tượng Thiên Hậu, không ngừng sắc phong cho bà từ Phu nhân, Linh phi đến Thiên phi rồi Thiên Hậu, cốt là để gắn vào bà hình ảnh vương quyền và là bàn tay kéo dài của triều đình ở cơ sở. Richard von Glahn [2, tr 251-253] nhấn mạnh, đây là con đường các vị hoàng đế Trung Hoa thống nhất văn hóa xuyên suốt lịch sử. Tương tự, David Faure [16] cho rằng cả triều đình nhà Minh và nhà Thanh đã cố gắng “thu xếp” để Thiên Hậu (và cả Quan Đê) thâm nhập bằng bạc trong từng xóm ấp như là “bàn tay kéo dài” của hoàng đế ở địa phương. Feuchtwang [28, tr 57-58] thì nghệ thuật hóa hiện tượng này thành “mối ẩn dụ vương quyền của đế chế (imperial metaphor)”, trong khi Prasenjit Duara [29, tr 778-795] phát hiện rằng một số thần thánh (Quan Công, Thiên Hậu) sở dĩ hào quang chói lọi đến như vậy là nhờ quá trình “gia tăng quyền lực văn hóa” không ngừng nghỉ do triều đình chủ xướng và hệ thống quan lại địa phương thực thi. Sau quá trình tăng quyền ấy, biểu tượng Thiên Hậu hay Quan Công cơ bản đã trở thành một “đấu trường diễn giải” của rất nhiều diễn ngôn của các bên (triều đình, quan lại, trí thức, đạo sĩ, dân thường, các hội kín và cả phường thảo khấu) do họ dùng các lăng kính khác nhau để diễn giải cùng một hình ảnh. Chính sự đa dạng trong cách thức diễn giải đã làm nên cấu trúc đa tầng của diễn ngôn về Thiên Hậu.

Xét riêng ở tầng cao nhất của cấu trúc diễn ngôn ấy – lớp diễn ngôn về xã hội, quá trình gia tăng quyền lực xuyên suốt lịch sử Trung Hoa từ thời Tống đến thời Thanh đã biến Bà Thiên Hậu thành một vị “quan lại” có đẳng cấp trong thế giới tâm linh. Theo thần thánh Trung Hoa có sức mạnh cả ở thế giới nhiệm mầu lẫn đời sống thế tục, người ta thờ họ vì sự mâu nhiệm ấy của họ và vì họ là phản ảnh của hệ thống vương quyền xã hội trong thế giới tâm linh (và vì thế các hoàng đế thường phải sắc phong cho họ) [30]. Bà Thiên

⁴Tác giả bài viết xem trực tiếp vở diễn này vào tháng 10/2016 tại Bô Điền, Phúc Kiến, Trung Quốc nhân Tuần lễ văn hóa Ma Tổ - Thiên Hậu trên đảo Mi Châu.

Hậu được sắc phong nhiều lần theo hướng tăng cấp là phản ánh của quá trình gia tăng sự thống nhất quản lý xã hội ở các nhóm cộng đồng phương ngữ Phúc Kiến, Triều Châu và Quảng Đông ở khu vực đông nam Trung Quốc. Trong nghiên cứu của mình, Paul Katz nhấn mạnh rằng “văn hóa Trung Hoa sở dĩ thống nhất là nhờ quá trình chuẩn hóa văn hóa, chẳng hạn chính quyền và tầng lớp trí thức luôn ra sức ủng hộ một số thần thánh như Bà Thiên Hậu để xây dựng sự thống nhất ấy” [17, tr 71-90].

Khi vào đến đất Nam Bộ Việt Nam, yếu tố Nho giáo gắn với vai trò tập quyền của nhà nước phong kiến trong biểu tượng Thiên Hậu không tồn tại nữa, kể cả tàn dư của nó. Một là, Bà Thiên Hậu giờ đây chỉ tương tác trực tiếp chủ yếu với cộng đồng dân gian thuần túy (Hoa, Việt). Nhà nước Việt Nam (cả xưa và nay) chưa bao giờ chọn biểu tượng và tục thờ Thiên Hậu làm một “công cụ” cho các mục đích xã hội. Một vài lần, các vị vua thời Nguyễn có ban tặng danh hiệu (không phải tước hiệu) cho Thiên Hậu song cũng chỉ dừng lại ở việc thừa nhận các ý nghĩa biểu trưng tiết hạnh, lễ nghĩa ở Bà mà thôi. Vua Thiệu Trị ban tặng hoành phi “Trình tiết khả phong貞節可風” cho Bà, hiện treo tại Hội quán Minh Hương Ở Vĩnh Long, còn vua Khải Định từng ban cho Hội quán Phúc Kiến (thờ Thiên Hậu) ở Hội An tấm biển “Hiếu Nghĩa Khả Gia 好義可嘉”⁵. Các cuốn Đại Nam nhất thống chí và Thăng Long cổ tích khảo cũng chỉ ghi chép lại sự tích về Bà trong đôi ba dòng đơn sơ, trong đó có nhắc lại sự kiện các vương triều Trung Hoa sắc phong cho Bà [9, tr 72-73]. Trong xã hội đương đại, trường hợp miếu Thiên Hậu mới được xây dựng ở thành phố mới Bình Dương tuy có sự đề xuất và giám sát của nhà nước (vì mục tiêu kinh tế - phát triển thành phố mới là chính) nhưng không có nghĩa là tục thờ này đã “khoác” lên thêm ý nghĩa hành chính.

Như vậy, Bà Thiên Hậu (và cả Quan Đế) chưa từng được xem như một “vị quan lại” trong thế giới đức tin ở Việt Nam (hoàn toàn khác với các phát hiện của Jordan (1972), Wolf (1974), Watson (1985), Faure [31] trong văn hóa Trung Hoa). Đối với cộng đồng người Hoa, đôi khi Bà cũng được ví như một vị thần đất, một “Bổn đầu

công”, cũng “thưởng, phạt” phân minh đối với chúng sinh, song tất cả điều ấy đều xuất phát từ nguồn gốc tâm linh đơn thuần (quan niệm “ở hiền gặp lành”) chứ không phải là “tiếng vang vọng”⁶ của những lần sắc phong trong quá khứ. Các cộng đồng thờ Thiên Hậu trên khắp Nam Bộ không hình thành một hệ thống thứ bậc rõ ràng⁷, không thực hiện hình thức phân hương (phân nhánh theo kiểu quan hệ miếu tổ - phân miếu) như trong các nghiên cứu của Lâm Mỹ Dung [32] và Trương Tuấn [33, tr 8-11] ở Đài Loan. Trong khi đó, Thiên Hậu vẫn tiếp tục là đối tượng được “gia phong” nhiều ý nghĩa biểu trưng mới ở Trung Quốc đương đại, giới học giả nước này gọi bà là “nữ thần eo biển”, “nữ thần hòa bình” (trong ứng xử với Đài Loan),⁸ trong khi chính quyền các cấp hô hào bà là “nữ thần bảo hộ con đường tơ lụa trên biển” (trong xu thế kiến tạo chính sách Vành đai – con đường thế kỷ 21)⁹. Hai tác giả Tôn Hiểu Thiên và Tôn Hiểu Phi [34, tr 13-17] trong một nghiên cứu trường hợp ở Phúc Kiến gọi xu thế tương tự là hiện tượng “tái chuẩn hóa” (restandardization) thần thánh do tác động chính sách nhà nước hiện nay.

Quá trình “giải Nho giáo” ở biểu tượng Thiên Hậu thể hiện rõ hơn trong so sánh với Quan Đế. Cả hai cùng được nhà nước phong kiến Trung Hoa sắc phong tước phẩm cao nhất trong hệ thống thần phổ (“Đế” và “Hậu”¹⁰), cùng truyền

⁶“Reverberation”, do Paul Katz [17] đề xuất.

⁷Ngoại trừ trường hợp hệ thống miếu Thiên Hậu ở tỉnh Cà Mau coi miếu Thiên Hậu TP. Cà Mau là “miếu tổ”. Quan hệ trung tâm – ngoại vi này hình thành do vị trí địa lý (hệ thống kênh rạch) và quá trình di cư của cộng đồng người Hoa từ trung tâm tỉnh đi các huyện tạo nên (xem [19]).

⁸Năm 1985, với mục tiêu xây dựng Ma Tổ - Thiên Hậu thành “nữ thần hòa bình eo biển Đài Loan”, Tổ miếu Mí Châu đã tổ chức hội thảo quốc tế lớn, đánh dấu sự kiện hội ngộ toàn cầu lần đầu tiên trong lịch sử nghiên cứu Thiên Hậu. Kể từ đó hội thảo mỗi năm tổ chức một lần (xem thêm [19]).

⁹Miếu Thiên Hậu cổ ở Thâm Quyển (Quảng Đông, Trung Quốc) hiện được xây dựng thành Bảo tàng con đường tơ lụa trên biển; tất cả các nội dung, đồ án thuyết minh tại đây cố sự cho việc xây dựng Thiên Hậu thành biểu tượng mới của thế giới đương đại (tài liệu điền dã 2017).

¹⁰Theo Sangren [7, tr 4-25], Thiên Hậu tuy mang sắc phong “Hậu” (yếu tố nữ tính, so với “Đế”) nhưng bà không bị chi phối bởi truyền thống nam quyền Trung Hoa. Theo truyền thuyết, bà thăng thiên năm 28 tuổi, chưa lập gia đình, nên không chịu quy luật “xuất giá tòng phu”. Tương tự, Quan Âm Bồ tát – Diệu Thiện Công chúa, cũng hóa thân thành Bồ tát lúc còn đơn thân.

⁵Nghiên cứu điền dã năm 2014 và 2016.

bá đến Việt Nam; song biểu tượng Quan Đế của người Hoa (và cả người Việt) ở Việt Nam chừng mực nào đó vẫn mang đậm nét Nho giáo hơn Thiên Hậu [33]. Ngoài ý nghĩa trung, nghĩa, tiết, khí nổi bật của Quan Đế trong văn hóa, một số cơ sở thờ tự có phối thờ Khổng Tử và danh sư. Quan Đế miếu TP. Châu Đốc là một thí dụ, tiền điện thờ Quan Đế còn hậu điện thờ Khổng Tử và các bậc danh nho¹¹. Trong khi đó, ở một số địa phương tồn tại song hành tục thờ Thiên Hậu và một vị thần chủ khác thì sự phân biệt này càng rõ nét hơn. Ở thị xã Vĩnh Châu (tỉnh Sóc Trăng), người Hoa thờ hai vị thần chính là Bắc Đế (miếu Thanh Minh) và Thiên Hậu (miếu Thiên Hậu), các hoạt động thiên về hành chính, hoặc đại diện cho bộ mặt của cộng đồng đều được tổ chức tại miếu Thanh Minh; trong khi miếu Thiên Hậu gắn bó với các hoạt động giáo dục và văn hóa¹². Tại TP. Rạch Giá, đặc điểm tương tự được tìm thấy đối với Quan Đế (thờ trong Hội quán Nhị Phủ và miếu Vĩnh Lạc) và Thiên Hậu (Hội quán Quảng Triệu). Các địa phương như TP. Bạc Liêu, TP. Cần Thơ, TP. Tân An cũng có bối cảnh tương tự. Như vậy, quá trình giảm dần các ý nghĩa Nho giáo tập quyền ở Bà Thiên Hậu và tục thờ Bà một phần do tác động của yếu tố nữ tính ở bản thân Bà Thiên Hậu, phần còn lại là do yếu tố di dân, cộng cư và giao lưu văn hóa tạo nên.

IV. XU HƯỚNG TĂNG CƯỜNG GẮN KẾT VỚI PHẬT GIÁO

Trái với xu hướng làm giảm đi dấu ấn Nho giáo, tín ngưỡng Thiên Hậu ở Nam Bộ Việt Nam có xu hướng gia tăng sắc thái Phật giáo. Hiện tượng này vốn dĩ đã bắt nguồn từ lâu đời, từ thời còn ở Hoa Nam, do vậy khi vào Việt Nam việc tín ngưỡng Thiên Hậu “gia tăng” gắn bó mật thiết hơn với Phật giáo là điều bình thường. Song vấn đề cần nhấn mạnh ở đây chính là sự gia tăng ấy không nhằm cân bằng một phần sự đối trọng với Nho giáo như ở Trung Quốc truyền thống mà trở thành một “kênh” giao lưu văn hóa quan trọng ở Việt Nam. Bài viết này hoàn toàn không nhấn mạnh việc dịch chuyển gần hơn với Phật giáo của tín ngưỡng Thiên Hậu là một nét mới, mà nhấn

mạnh rằng xu hướng ấy đậm đặc hơn ở Việt Nam (Nam Bộ) và cộng đồng người Việt địa phương có xu hướng tiếp xúc với Bà Thiên Hậu thông qua Phật giáo.

Nhiều nghiên cứu của các tác giả Lý Thư Yên, Mã Tân Quảng [35], Giang Lỗi [36], Diệp Diệp [37], Diệp Diệp và Ngao Côn (2010), Vương Long Quốc và Vương Văn Quyên (2012), Lưu Cần [38, tr 112-115] và Trần Chính Vũ [39] chỉ ra rằng tuy Thiên Hậu không được đồng nhất với Quan Âm song tục thờ Thiên Hậu hấp thụ nhiều thuộc tính của tục thờ Quan Âm, đồng thời ở một số miếu Thiên Hậu, người dân có phối thờ Quan Âm. Một ví dụ điển hình, Sangren [40, tr 4-25] phân tích so sánh Quan Âm, Ma Tổ (Thiên Hậu) và Diêu Trì Kim Mẫu cho thấy cả ba biểu tượng có thể chia sẻ nhiều đặc điểm về ý nghĩa biểu trưng song không thể trộn lẫn vào nhau và không thể thay thế cho nhau. Theo tác giả, Ma Tổ mang sắc thái Đạo giáo đậm đặc hơn nhiều so với Phật giáo.

So với Trung Quốc và Đài Loan, Thiên Hậu có xu hướng dịch chuyển gần hơn với Phật giáo. Trong suy nghĩ của nhiều người Việt, Thiên Hậu vừa là thánh mẫu vừa có vai trò của Phật Bà Quan Âm. Miếu Thiên Hậu được gọi là “Chùa Bà” hoặc “Thiên Hậu Tự”. Điển hình nhất là ngôi Thiên Hậu Tự ở phường 5, TP. Tân An¹³, tỉnh Long An và Thiên Hậu Tự ở số 21 Lê Trực, quận Bình Thạnh (TP. Hồ Chí Minh), có dấu hiệu đồng nhất Thiên Hậu với Quan Âm, các nghi thức cúng tế thực hiện theo cả hai phong cách Phật giáo và tín ngưỡng, và vì thế mới gọi là Chùa Thiên Hậu 天后寺 (Hình 1)¹⁴. Miếu Bà Thiên Hậu chợ Phố (Phong Phú, Cầu Kè, Trà Vinh) chuyển dịch lễ vía Bà từ ngày 23 tháng 3 thành ngày Rằm tháng 3 âm lịch. Miếu Thiên Hậu ở Cái Răng (Cần Thơ) phối thờ Quan Âm trong miếu, đồng thời đặt tượng Quan Âm ngay sau cổng chính trước sân. Còn miếu Thiên Hậu Quảng Đông ở Mỹ Xuyên (Sóc Trăng), Quan Âm

¹³Tọa lạc bên trái miếu Quan Đế TP. Tân An.

¹⁴Ngôi chùa này vốn dĩ là miếu Thiên Hậu do gia đình một người Hoa xây dựng cách đây gần trăm năm, người trông coi đầu tiên là ông “Sơn Xám” được truyền qua 5 đời. Kiến trúc ngôi nhà thể hiện sự hỗn dung tín ngưỡng thờ Thiên Hậu và thờ Phật, vì thế được đặt tên là chùa Thiên Hậu. Chính điện có thờ Phật Thích Ca và Quan Âm theo lối “tiền Phật hậu Mẫu”.

¹¹Tài liệu điền dã 2015.

¹²Trường Trung học Cơ sở Dân lập Bồi Thanh (đào tạo đến cấp 2) tọa lạc ngay phía sau miếu Thiên Hậu.

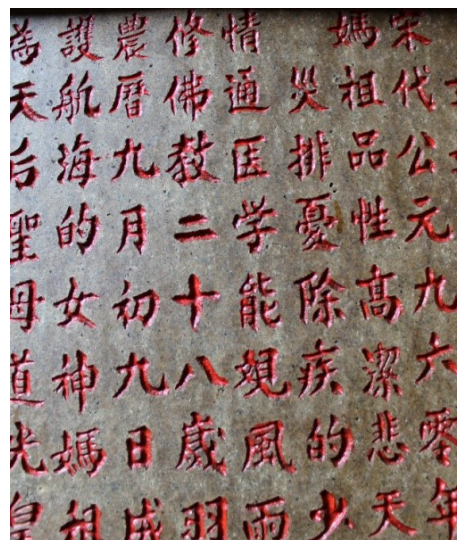
các được xây thờ trong khuôn viên cổng theo tâm nguyện của người dân trong vùng¹⁵. Tương tự miếu Thiên Hậu TP. Trà Vinh, ngoài chính điện thờ Thiên Hậu, bên phải là Quan Âm các phối thờ Quan Âm (tư liệu điền dã 2013). Miếu Thiên Hậu Ba Kè, xã Hòa Lộc, huyện Tam Bình, tỉnh Vĩnh Long có cấu trúc quần thể của một ngôi chùa Bắc Tông với tượng Quan Âm đặt thờ trước chính điện. Thiên Hậu Cung Hải Ngự (Chùa Xà Bể) TX. Vĩnh Châu, ngoài đặt tượng Quan Âm Bồ tát trong khuôn viên, còn cho khắc vẽ nhiều tranh tượng Quan Âm tổng tử và Quan Âm cứu nạn. Ngược lại, một số chùa Phật giáo có hiện tượng phối thờ Thiên Hậu như: chùa La Hán ở TP. Sóc Trăng; chùa Chơn Minh ở xã Đôn Xuân; chùa Tân Long, xã Thanh Sơn huyện Trà Cú, tỉnh Trà Vinh v.v.. Theo tư liệu khảo sát, trong tám cung thờ Thiên Hậu ở Cà Mau có đến năm cung thờ đặt tượng Phật Quan Âm trong khuôn viên (tài liệu điền dã 2014, 2015).



Hình 1: Chùa Thiên Hậu, phường 5, TP. Tân An (Ảnh Nguyễn Tấn Quốc cung cấp 2015)

Người Hoa phân biệt rõ hơn, số người khăng định Bà là thần thánh dân gian nhiều hơn so với số người gắn Bà với Quan Âm. Theo quan niệm của họ, Thiên Hậu Thánh mẫu là hải thần, vị thần đã giúp tổ tiên họ vượt biển cả gian nan để đến bến bờ mới an toàn. Từ vị trí một vị hải thần, Thiên Hậu đã trở thành thần bảo hộ cho

¹⁵Theo Ban Quản trị miếu (2014), Quan Âm các xây dựng năm 1978 do nhu cầu của người dân đến viếng (tư liệu điền dã 2014).



Hình 2: Bia kí tại Thiên Hậu Cung, TP. Cà Mau có chi tiết Thiên Hậu học tu Phật giáo đến năm 28 tuổi (tác giả chụp năm 2014)

cộng đồng, mang đầy đủ ý nghĩa của một “Bồ tát”, song Bà chưa bao giờ được người Trung Hoa đồng nhất với “Bồ tát” [40, tr 6, 8]. Theo Liu Tiksang [24, tr 24], trong suy nghĩ của cư dân Hồng Kông, Thiên Hậu cũng “linh thiêng” giống như một vị Bồ tát. Còn trong nghiên cứu của tác giả Trương Tuần [33, tr 382], người Đài Loan có xu hướng coi Ma Tổ - Thiên Hậu gần gũi và linh thiêng hơn cả so với Quan Thế Âm Bồ Tát (gốc từ Ấn Độ) và Tây Vương Thánh Mẫu (vốn mang tính mơ hồ về nguồn gốc). Với vị trí một phúc thần (Benevolent Goddess), Thiên Hậu được người Việt có xu hướng tiếp nhận theo ngả Phật giáo hoặc bằng lòng kính Phật giáo mặc dù không đồng nhất Thiên Hậu với Quan Âm. Ngược lại, để thể hiện xu hướng dung hòa vào dòng chảy chủ lưu của văn hóa Việt và để thu hút nhiều khách viếng hơn, một số miếu Thiên Hậu ở Nam Bộ bắt đầu thỉnh tượng Thích Ca hay Quan Âm vào phối thờ hoặc trang trí theo lối Phật giáo. Độc đáo hơn, trong Thiên Hậu Cung TP. Cà Mau, người ta cho khắc bia đá truyền thuyết Thiên Hậu trong đó có chi tiết Thiên Hậu đã “tu học Phật cho đến năm 28 tuổi thì về Trời” (Hình 2, tài

liệu điền dã 2014)¹⁶. Trong Thiên Hậu Cung chợ Hộ Phòng (TX. Giá Rai, tỉnh Bạc Liêu), trong số các bức bích họa nói về công đức của Thiên Hậu có đến ba tấm phác họa chư tăng đang hành đạo và cảnh Thiên Hậu hội ngộ Quan Thế Âm Bồ tát (Hình 3-4). Lễ vía Thiên Hậu ngày 23 tháng 3 trong miếu cử hành theo nghi lễ Phật giáo, có mời các nhà sư Phật giáo đến cử hành nghi lễ (tư liệu điền dã 2014). Theo Phạm Văn Tú [9, tr 116], một số nữ tu Phật giáo chùa Giác Thiên ở thành phố Cà Mau “thường xuyên” đến “gõ mõ tụng kinh và tiến cúng” Bà Thiên Hậu trong miếu Thiên Hậu ở trung tâm thành phố vào những ngày lễ lớn. Dấu ấn Phật giáo còn thể hiện qua vòng hào quang Phật sau tượng Thiên Hậu trong hầu hết các miếu thờ hoặc tháp Phật đang trong chính điện miếu Ôn Lăng (của người Phúc Kiến, đường Lão Tử, quận 5, TP. Hồ Chí Minh).



Hình 3: Tranh đắp tượng Thiên Hậu hội ngộ Quan Âm Bồ tát tại Thiên Hậu Cung Hộ Phòng, Bạc Liêu [9]

Để hiểu thêm về xu hướng gắn kết với Phật giáo của tín ngưỡng thờ Thiên Hậu, phần nội dung dưới đây tập trung nghiên cứu trường hợp quần thể Chơn Minh Tự - Chơn Minh Cung - Chơn Minh Miếu ở xã Đôn Xuân, huyện Trà Cú, tỉnh Trà Vinh. Quần thể này có cấu trúc phối hợp “tiền tự hậu miếu” khá điển hình. Phía trước

¹⁶Đây là chi tiết độc đáo, bởi hầu hết các truyền thuyết về Thiên Hậu trên thế giới đều nhân mạnh Ma Tổ - Thiên Hậu “tâm sư học Đạo”, số còn lại cho rằng bà tự nhiên “được ban năng lượng phù phép đặc biệt” từ lúc mới sinh ra.



Hình 4: Bích họa Thiên Hậu và chư tăng tại Thiên Hậu Cung Hộ Phòng, TX. Giá Rai, tỉnh Bạc Liêu (tác giả chụp năm 2014)

là chùa Chơn Minh với chính điện thờ Đức Phật Thích Ca nhập Niết Bàn, quần thể chư tăng và các biểu tượng Phật giáo khác. Ở phía sau chính điện và cụm tượng ngoài sân chính là hai công trình Chơn Minh Miếu và Chơn Minh Cung phân ra hai bên tả hữu. Bên tả là Chơn Minh Cung, nơi thờ Quan Công và phối thờ Bà Thiên Hậu; trong khi đó ở bên phải là Chơn Minh Miếu có đối tượng thờ chính là Thiên Hậu và phối thờ các nữ thần khác (Hình 5). Theo cách gọi của ông thủ từ về quần thể này, vị nữ thần thờ chính trong Chơn Minh Miếu là Bà Mã Châu, trong khi đó vị phối thờ trong Chơn Minh Cung là Bà Thiên Hậu. Khi được hỏi Bà Mã Châu và Bà Thiên Hậu có quan hệ gì với nhau không, ông thủ từ trả lời cả hai đều có gốc gác từ Trung Quốc, đều là mẫu thần biển và đều rất từ bi. Như vậy, dù không hiểu tường tận mối quan hệ giữa hai tên gọi Mã Châu và Thiên Hậu, song ông thủ từ cũng nhận thức được có sự phân biệt về ý nghĩa giữa hai tên gọi ấy. Khi được phối thờ cùng Quan Công, Bà Thiên Hậu đóng vai trò “âm” trong quan hệ cân xứng “âm dương”, đồng thời phải là vị thánh mẫu đã được sắc phong, tức đã chính thống hóa. Còn lại trong Chơn Minh Miếu do không có phối thờ nam thần nên Bà Thiên Hậu không nhất thiết phải hiện diện như một vị thánh mẫu có cùng địa vị quan phương, Bà trở về nguyên gốc là một vị nữ thần từ bi, mộc mạc và dân dã – Bà Mã Châu. Cách phân biệt này của người Hoa Triều Châu ở Trà Vinh có phần giống với thực tế tại Đài Loan, nơi danh xưng Ma Tổ gần như là tuyệt đối [8].



Hình 5: Quan thể Chơn Minh Cung và tượng Mã Châu trong miếu Chơn Minh (tác giả chụp năm 2016)

V. ĐIỂN CỨU TRƯỜNG HỢP TỔ HỢP THANH SƯ - BẠCH TƯỢNG

Một trong những thể hiện sinh động nhất của xu hướng tích hợp Phật giáo trong tín ngưỡng thờ Thiên Hậu trong vùng chính là tổ hợp thanh sư – bạch tượng trong nghệ thuật trang trí miếu thờ của người Hoa Triều Châu vùng phía nam sông Hậu.

Thanh sư và bạch tượng là hai linh vật biểu tượng thường thấy trong văn hóa Phật giáo Đông Á, Ấn Độ và Đông Nam Á. Trong truyền thống Đạo giáo, Thanh sư (sư tử xanh) được cho là Cù thủ tiên, còn voi trắng là Linh nha tiên, đều là đệ tử của Thông thiên giáo chủ, vào thời Chu khi Võ vương phạt Trụ có giao đấu với Văn Thù quảng pháp thiên tôn và Phổ Hiền đạo sĩ¹⁷ rồi bị

¹⁷Văn Thù quảng pháp thiên tôn và Phổ Hiền đạo sĩ trong truyền thuyết Đạo giáo là đệ tử trong hàng thập nhị kim tiên của Nguyên thủy thiên tôn.

thu phục làm vật cưỡi (Hình 6).

Còn trong truyền thống Phật giáo, thanh sư - bạch tượng vốn là yêu quái chuyên quấy phá dân lành, sau được Phật bà thu phục và giao cho Văn Thù Bồ tát và Phổ Hiền Bồ tát cai quản. Kể từ đó, hai linh thú này trở thành vật cưỡi của hai vị ấy [8, tr.22]. Tuy nhiên, khi được hỏi về nguồn gốc thanh sư – bạch tượng, ban quản lý và người dân thường nhận thức chung là “đã có từ xa xưa, ông bà truyền lại thì con cháu lưu giữ”.



Hình 6: Tranh đắp tượng Văn Thù Bồ tát cưỡi Thanh sư – Phổ Hiền Bồ tát cưỡi bạch tượng tại miếu Thiên Hậu Ôn Lăng, quận 5, TP. Hồ Chí Minh (tác giả chụp năm 2016)

Thanh sư – bạch tượng được tìm thấy ở mặt trước các miếu Thiên Hậu của người Hoa Triều Châu ở tỉnh Cà Mau, một số miếu thần ở huyện Trần Đề, tỉnh Sóc Trăng dưới hai dạng thể hiện chính là tranh họa và tranh đắp tượng¹⁸. Ngoài các địa phương này ra, các miếu tự thờ Thiên Hậu và các vị thần khác của người Hoa ở Nam Bộ thường thấy nhất là thanh long – bạch hổ; cặp đôi chữ Hán Tăng – Phúc hay đơn thuần là các mô típ trang trí mang tính cổ điển như mai lan cúc trúc hay Tứ linh, Bát vật, Bát tiên, v.v..

Sự có mặt của thanh sư - bạch tượng ở các miếu Thiên Hậu người Hoa Triều Châu ở Nam Bộ mang màu sắc Phật giáo Bắc Tông nhiều hơn Đạo giáo, tuy rằng chúng xuất hiện đơn độc thành một cặp đôi linh vật chứ không có hình ảnh Phổ Hiền Bồ tát và Văn Thù Bồ tát. Cặp đôi này thường được đắp tượng tại hai mặt trước hai bên cửa chính vào chính điện miếu tự; từ ngoài nhìn vào, bên trái là bạch tượng, bên phải là thanh sư

¹⁸Bao gồm miếu Thiên Hậu TP. Cà Mau; miếu Thiên Hậu Phú Hưng huyện Cái Nước; miếu Thiên Hậu Cái Keo huyện Đầm Dơi; miếu Thiên Hậu TX. Sông Đốc; miếu Thiên Hậu TT. Thới Bình, huyện Thới Bình thuộc tỉnh Cà Mau; miếu Phúc Đức TT. Lịch Hội Thượng, huyện Trần Đề; miếu Thiên Hậu Ca Lạc xã Lạc Hòa, TX. Vĩnh Châu, tỉnh Sóc Trăng.

(Hình 7). Thông thường thanh sư hay bạch tượng xuất hiện cặp đôi bố - con (Hình 8)¹⁹, thể hiện ước vọng truyền thống văn hóa được gìn giữ và lưu truyền qua các thế hệ (tính kế thừa lịch sử). Thanh sư thường xuất hiện cùng với cây đại thụ, có khi là thông, tùng; còn bạch tượng có khi đứng dưới bóng một cây dừa – dấu ấn bản địa hóa của vùng đất phương Nam. Như một bản chất của nghệ thuật dân gian, hội họa và nghệ thuật trang trí của người Hoa ở các đình miếu Nam Bộ có thiên hướng dùng màu sắc, hình dáng và đường nét để diễn đạt cảm xúc, tâm tư, tình cảm hay thể hiện nhân sinh quan và vũ trụ quan của con người khi đối diện với môi trường sống của họ.



Hình 7: Mặt tiền miếu Thiên Hậu chợ Cái Keo, huyện Đầm Dơi, tỉnh Cà Mau (tác giả chụp năm 2015)

Khi khảo sát kết quả nghiên cứu miếu tự dân gian vùng Hoa Nam, chúng tôi chưa phát hiện miếu tự nào có cặp tranh tượng sư và voi, thay vào đó thường thấy là tranh đắp tượng hoặc bích họa thanh long – bạch hổ hoặc cặp sư đực – cái đắp tượng trước cửa miếu hay khắc chạm trên các chỗ giao nhau giữa đầu cột và xà ngang. Trong khi đó một số chùa Phật giáo Bắc Tông của người Việt ở Nam Bộ²⁰ và chùa Khmer ở Nam Bộ có họa tiết thanh sư – bạch tượng này. Chính vì vậy, họa tiết cặp đôi thanh sư – bạch tượng trang trí trên các miếu Thiên Hậu ở Cà Mau hay Sóc Trăng không

¹⁹Một số người cho rằng bộ đôi này bao gồm mẹ - con, mang ý nghĩa của tình mẫu tử và ý nghĩa phồn sinh; tuy nhiên, theo quan sát của chúng tôi, cặp đôi này mang ý nghĩa quan phương, được đúc kết bằng giá trị Nho giáo phụ hệ.

²⁰Chẳng hạn chùa Linh Phú, Định Quán, Đồng Nai (tài liệu điền dã 2015).



Hình 8: Tranh đắp tượng Thanh sư và Bạch tượng tại Thiên Hậu Cung Cái Keo- Cà Mau (tác giả chụp năm 2015)

hề đơn độc, chúng có những “chị em” song sinh cùng thoát thai từ truyền thống Phật giáo Bắc Tông và tồn tại độc lập song hành trong văn hóa người Việt. Ngoài ra, trên tường, trên xà ngang và đầu cột các miếu ở Cà Mau còn được trang trí bằng các hình ảnh quen thuộc với phong tục địa phương như mâm trái cây, các loài thủy tộc, tất cả cùng tương tác tạo nên tính lập thể và hài hòa của mỹ thuật trang trí.

Xét trên bình diện ý nghĩa biểu trưng của biểu tượng, hai tổ hợp thanh sư – bạch tượng trang trí trên kiến trúc miếu Thiên Hậu ở Nam Bộ thuộc hai phạm trù khác nhau. Tổ hợp thanh sư – bạch tượng là cặp biểu tượng thiêng (gắn với Phổ Hiền và Văn Thù bồ tát; chứa đựng quyền năng siêu nhiên) kết hợp với tổ hợp cua – cá gắn liền với các giá trị của đời sống xã hội thế tục (ước vọng cầu mong đỗ đạt thăng quan, giàu sang, thịnh vượng – phân tích ở phần sau); song cả hai đều

phản ánh cùng một giá trị: là biểu trưng của tinh hoa văn hóa dân gian là một bộ phận không thể thiếu của bản sắc văn hóa dân tộc, là kết tinh của “cái hay được thăng hoa, chuyển hóa từ cái trần tục nhưng lại có thể điều chỉnh hành vi trần tục của con người”²¹. Các giá trị này có thể tồn tại ẩn thị một khi có những xung lực tác động từ bên ngoài vào hay do cộng đồng khách thể thay đổi hoàn cảnh sống; song ngay khi môi trường sống ổn định và các điều kiện khách quan phù hợp, những giá trị ấy hiển thị trở lại trên cơ sở thâm nạp, hỗn dung một số yếu tố mới gần gũi với chúng. Có thể nói cả hai tổ hợp trên đều là những hóa thạch ngoại biên của văn hóa người Hoa Triều Châu ở địa phương trên nền tảng của sự hỗn dung đa văn hóa – một đặc trưng quan trọng của văn hóa Nam Bộ. Như vậy, cơ sở thờ tự Thiên Hậu ở Nam Bộ không chỉ là một cơ sở của thiết chế tâm linh đơn thuần mà còn là một “bảo tàng” sống của những tri thức bản địa về kiến trúc, hội họa, mỹ thuật trang trí và điêu khắc dân gian mang tính tộc người. Đặc điểm này thể hiện qua nghệ thuật trang trí miếu Thiên Hậu ở Nam Bộ một phần bắt nguồn từ sự hỗn dung, cộng gộp của thiết chế tâm linh với các hoạt động kinh tế, xã hội, chính trị, văn hóa như là một thể hiện của truyền thống tín ngưỡng Đông Á.

Phong cách kiến trúc và mỹ thuật dân gian gắn với hệ thống các miếu thờ Thiên Hậu ở Nam Bộ nhìn chung chịu sự chi phối mạnh mẽ của tư tưởng xã hội chính thống (Nho giáo), mang tính biểu trưng và tính biểu cảm cao, phản ánh trong từng mô típ hoa văn và điêu khắc. Phong cách kiến trúc và mỹ thuật trang trí ấy hàm chứa cả những giá trị thiêng (tính tôn nghiêm, uy lực và chất huyền bí của thế giới siêu nhân) và những giá trị thế tục (tính gần gũi của cảnh quan và vật thể gắn với đời thường, tính thăng hoa của sáng tạo nghệ thuật), trong đó giá trị thiêng là tiên quyết. Trong chừng mực nhất định, kiến trúc và điêu khắc Hoa trên miếu Thiên Hậu thể hiện ước vọng vừa hội nhập vừa giữ gìn bản sắc tộc người trong bối cảnh đa văn hóa. Nhà nghiên cứu Hàn Quốc Choi Byung Wook [42, tr 38] từng nhận định rằng người Hoa ở Việt Nam sẵn sàng hòa nhập vào xã hội Việt Nam ở các mặt trang phục, ngôn ngữ và lối sống xuyên suốt lịch sử song vẫn

duy trì nguồn gốc văn hóa và bản sắc đặc thù của tộc người mình²². Cặp đôi thanh sư – bạch tượng thực chất là một gạch nối giữa văn hóa Trung Hoa với Ấn Độ và Đông Nam Á trên đất Nam Bộ, là biểu tượng của sự kết nối hài hòa hai thái cực dung hợp và duy trì bản sắc. Đó cũng là một thể hiện tất yếu của cộng đồng ngoại diên (người Hoa) chủ động hòa nhập vào cộng đồng trung tâm (người Việt).

Thêm vào đó, cặp đôi thanh sư - bạch tượng và sự thâm nhập khá sâu của triết lý Phật giáo vào tín ngưỡng Thiên Hậu ở Nam Bộ thể hiện mạnh mẽ quá trình gia tăng ý nghĩa biểu trưng của Thiên Hậu ở Nam Bộ. Thuật ngữ “gia tăng (ý nghĩa biểu tượng)” (superscription) đầu tiên được nhà nghiên cứu Prasenjit Duara đề xuất trong công trình nghiên cứu các lớp diễn ngôn văn hóa gắn với biểu tượng Quan Công trong văn hóa Trung Hoa [29, tr 778-95]. Tương tự như vậy, hình ảnh Thiên Hậu cũng được tăng quyền, được các nhóm xã hội khác nhau khoác lên mình các lớp ý nghĩa khác nhau. Ngoài tước hiệu Thiên phi, Thiên hậu được các hoàng đế Trung Hoa sắc phong và kèm theo sau đó là hệ giá trị Nho giáo chuẩn mực được chủ xướng từ trung ương [3], Bà Thiên Hậu theo bước chân di dân vào đất Nam Bộ Việt Nam để gia tăng thêm màu sắc Phật giáo đại chúng. Tác giả Melissa Brown [1, tr 92] cho rằng văn hóa của một cộng đồng cụ thể phải chuyển đổi do chịu tác động của quá trình chuẩn hóa văn hóa của các triều đại phong kiến cũng như sự nỗ lực không ngừng của trí thức địa phương, thực chất chỉ diễn ra mạnh mẽ trong môi trường thường xuyên chịu sự quản lý hành chính trực tiếp của đế chế trung tâm, còn bằng không nó có thể diễn ra quá trình ngược lại – quá trình “giải tập quyền”, “giải Nho giáo”. Điều này đã và đang diễn ra ở Việt Nam, khi mà Thiên Hậu ngoài tên gọi mang dấu ấn Nho giáo ra thì hầu như những diễn ngôn mà cộng đồng diễn giải được chủ yếu thuộc hai bình diện tín ngưỡng dân gian và Phật giáo đại chúng. Trong bia kí ở Cà Mau, Bà Thiên Hậu đã “nỗ lực tu học kinh Phật cho tới năm 28 tuổi” (đã nêu trên đây), do vậy các bức bích họa, tranh tượng trong miếu bà rải rác khắp Nam Bộ đều gắn Thiên Hậu với Quan Âm Bồ tát. Miếu Ôn Lăng ở TP. Hồ Chí Minh được gọi bằng tiếng

²¹ Dẫn theo Trần Hậu Yên Thế [41, tr 147].

²² Xem thêm [43, tr.146].

Việt giống như một ngôi chùa thật sự: chùa Quan Âm. Miếu Tổ sư ở Bửu Long (Biên Hòa, Đồng Nai) dưới tác động của bối cảnh xã hội đã đổi tên thành Thiên Hậu cổ miếu, trí thức địa phương đã sáng tạo câu chuyện Bà Thiên Hậu hiển linh cứu dân thoát khỏi đại dịch [44], [45, tr 16-28], hoàn toàn giống với các mẫu chuyện Phật thoại về Quan Âm cứu thế của người Việt. Với hình thức chuyển đổi này, lễ hội tại Bửu Long đã thu hút đông đảo sự tham gia của cộng đồng người Việt khắp nơi. Như vậy, ở chừng mực nhất định, hình ảnh Bà Thiên Hậu được người Việt tiếp nhận bằng con đường Phật giáo dù không đồng nhất với Phật giáo.

Cũng theo Melissa Brown [1, tr 95], chúng ta cần phân biệt hai trạng thái giao thoa, dung hợp văn hóa và đồng hóa văn hóa. Đồng hóa văn hóa chỉ xảy ra khi cộng đồng ngoại diên chủ động hòa nhập hoàn toàn vào cộng đồng trung tâm và mất đi hẳn bản sắc văn hóa cộng đồng mình, trong khi trạng thái giao thoa, dung hợp văn hóa chỉ dừng lại ở sự biến đổi văn hóa chứ không đánh mất bản sắc. Tín ngưỡng Thiên Hậu ở Nam Bộ tuy được gia tăng các sắc thái Phật giáo trong thực hành tín ngưỡng (bình diện thực hành, practices) chứ hoàn toàn chưa tác động đến đức tin hay cấu trúc tín ngưỡng tầng sâu (faith/ideas), do vậy nó vẫn là một tín ngưỡng dân gian, và cho đến nay nó vẫn đảm nhiệm vai trò kênh chuyển tải bản sắc văn hóa dân tộc Hoa. Người Việt có thể nhìn Bà bằng con mắt Phật giáo, song bản thân người Hoa nhận thức Bà là một thánh mẫu, một biểu tượng hội tụ bản sắc và là “một hình ảnh đối ngẫu với Phật Quan Âm” như nhận định của Sangren [40] chứ không phải Quan Âm. Như vậy, tồn tại song hành hai cách diễn giải – cách hiểu khác nhau nhưng bổ trợ cho nhau giữa cộng đồng người Hoa (người bên trong) và người Việt (người bên ngoài), vốn là một thể hiện đặc sắc của đặc trưng “kết chặt bên trong, thả lỏng bên ngoài (nội kết ngoại tùng) của dòng văn hóa dân gian người Hoa đương đại ở Việt Nam. Trải qua quá trình “giải Nho giáo”, “giải tập quyền” và gia tăng các dấu ấn Phật giáo, Bà Thiên Hậu và tín ngưỡng Thiên Hậu dần trở thành một phương tiện giao lưu văn hóa, dù trong tâm thức sâu Bà vẫn là một biểu tượng mang bản sắc văn hóa tộc người Hoa [9].

VI. KẾT LUẬN

Như một quy luật không thể chối bỏ của sự phát triển văn hóa, con người luôn nỗ lực trong khả năng mình để đáp ứng nhu cầu từ cơ bản (sự sống còn, an ninh) cho tới nâng cao (sự tôn trọng, bản sắc, v.v.), bên cạnh đó là phải đối mặt với những thách thức của sự mâu thuẫn giữa bản sắc và hội nhập. Người Hoa ở Nam Bộ đã tích cực tiếp nhận và thẩm thấu các yếu tố Phật giáo trong truyền thống thờ Thiên Hậu của mình để đạt được cả hai mục tiêu hòa nhập đầy đủ và có trách nhiệm trong bức tranh xã hội tổng thể cũng như kiến tạo bản sắc mới của dân tộc trong mối quan hệ tương tác đa sắc tộc và đa văn hóa ở địa phương. Hình ảnh Bà Thiên Hậu đã bước vào quá trình “giải Nho giáo”, “giải tập quyền”, chuyển dịch gần hơn với Phật giáo để phù hợp với tính cách văn hóa Nam Bộ. Sự gắn kết Bà Thiên Hậu với văn hóa Phật giáo cũng như sự xuất hiện đậm đặc của cặp đôi thanh sư - bạch tượng trong các miếu Thiên Hậu khắp vùng đã chứng minh rằng dấu ấn Phật giáo sâu sắc hơn so với yếu tố Nho giáo. Bằng cách dịch chuyển gần Phật giáo, người Hoa đã đặt tín ngưỡng này thành một kênh tương tác để tạo ra những trải nghiệm chung được chia sẻ thông qua hoạt động lễ hội và nghi lễ. Mặc dù trải nghiệm chung qua yếu tố Phật giáo có chức năng thúc đẩy kết nối văn hóa giữa các dân tộc Hoa, Việt, Khmer, song chính nguồn gốc xuất thân và tinh hoa văn hóa Trung Hoa thể hiện trong tục thờ Bà Thiên Hậu vẫn đảm bảo mục tiêu kiến tạo và giữ gìn bản sắc Hoa trong xã hội Việt Nam đương đại²³.

²³Các dữ liệu sử dụng trong bài viết là sản phẩm của nhiều chuyến khảo sát ở Hoa Nam vào các năm 2006, 2008; ở Đài Loan, Malaysia, Singapore các năm 2014, 2015, 2016; ở toàn khu vực Nam Bộ xuyên suốt các năm 2013-2016.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

- [1] Brown, Melissa. Ethnic identity, cultural variation, and processes of change: rethinking the insights of standardization and orthopraxy. *Modern China*. 2007;33(1):91–124.
- [2] Von Glahn, Richard. *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley, California: University of California Press; 2004.
- [3] Watson, James L. Standardizing the gods: the promotion of Tien'hou ("Empress of Heaven") along the South China coast, 960-1960". In: Johnson Nathan, Rawski, editors. *Popular culture in late imperial China*. Berkeley, California: University of California Press; 1985. .
- [4] Ngô Đức Thịnh. *Tín ngưỡng và văn hóa tín ngưỡng ở Việt Nam*. Hà Nội: Nhà Xuất bản Khoa học Xã hội; 2001.
- [5] Ngô Đức Thịnh. *Tín ngưỡng trong sinh hoạt văn hóa dân gian*. Nhà Xuất bản Thời đại; 2012.
- [6] Ngô Đức Thịnh. *Lên đồng, hành trình của thần linh và thân phận*. Viện nghiên cứu và bảo tồn văn hóa tín ngưỡng Việt Nam và Nhà Xuất bản Thế giới; 2015.
- [7] Ngô Đức Thịnh. Tín ngưỡng thờ Mẫu trong tâm thức người Việt Nam và lễ hội Phủ Dầy. In: *Đạo Mẫu và các hình thức shaman trong các tộc người ở Việt Nam và châu Á*. Hà Nội: Nhà Xuất bản Khoa học Xã hội; 2004. .
- [8] Đỗ Thị Hảo, Mai Ngọc Chúc. *Nữ thần Việt Nam*. Hà Nội: Nhà Xuất bản Phụ Nữ; 1984.
- [9] Phạm Văn Tú. *Tín ngưỡng thờ Bà Thiên Hậu ở Cà Mau*. Nhà Xuất bản Khoa học Xã hội; 2011.
- [10] Boltz, Judith Magee. In *Homage to Tienfei*. *Journal of the American Oriental Society*. 1986;106(2):211–232.
- [11] Weller, Robert P. *Unities and Diversities in Chinese Religion*. London: Macmillan/ Seattle: University of Washington Press; 1987.
- [12] Sutton, Donald S. Introduction to the Special Issue: Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China – reconsidering James L. Watson's ideas. *Modern China*. 2007;33(1):3–21.
- [13] Szonyi, Michael. The illusion of standardizing the gods: the cult of the Five Emperors in late imperial China. *Journal of Asian Studies*. 1997;65(1):113–35.
- [14] Szonyi, Michael. *Practicing kinship: lineage and descent in late imperial China*. California: Nhà Xuất bản Đại học Stanford; 2002.
- [15] Pomeranz Kenneth. Orthopraxy, orthodoxy, and the Goddess(es) of Taishan. *Modern China*. 2007;33(1):22–46.
- [16] Faure, David. The emperor in the village: representing the state in South China. In: Joseph P McDermott, editor. *State and Court Ritual in China*. Cambridge: Cambridge University Press; 1999. p. 267–98.
- [17] Katz, Paul R. *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*. Albany: State University of New York Press; 1995.
- [18] Phan Thị Hoa Lý. *Tín ngưỡng Thiên Hậu ở Việt Nam*. LATS. Viện Nghiên cứu Văn hóa; 2014.
- [19] Nguyễn Ngọc Thơ. *Tín ngưỡng Thiên Hậu vùng Tây Nam Bộ*. Hà Nội: Nhà Xuất bản Chính trị Quốc gia; 2017a.
- [20] Nguyễn Ngọc Thơ. Giải kiến tạo và tăng quyền trong văn hóa tín ngưỡng người Hoa ở Việt Nam - nghiên cứu so sánh Quan Công và Thiên Hậu. *Tạp chí Văn hiến Hoa kiều dữ Hoa nhân*. 2017a;5(1):13–17.
- [21] Cao Tự Thanh. *Nho giáo ở Gia Định*. Nhà Xuất bản TP. Hồ Chí Minh; 1996.
- [22] Trần Ngọc Thêm. *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam*. Nhà Xuất bản TP. Hồ Chí Minh; 2001.
- [23] Diệp Minh Sinh. Sự thâm nhập của Phật giáo, Đạo giáo và sự biến đổi của tín ngưỡng Ma Tổ. *Học báo Đại học Sư phạm Phúc Kiến*. 2009;3:143–150. (葉明生.「佛道介入與媽祖信仰的嬗變」.《福建師範大學學報》. 2009; 第3期, 頁143-150).
- [24] Liu Tiksang. *The cult of Tianhou in Hong Kong*. Joint Publishing Hong Kong; 2000.
- [25] Đàm Thế Bảo. Thuộc tính tín ngưỡng Ma Tổ và sự tương tác gia lại giữa học thuật và tín ngưỡng ở Trung Quốc. *Nghiên cứu học thuật*. 1995;5:85–89. (譚世寶.「論媽祖信俗的性質及中國學術與宗教的多元互化發展」.《學術研究》. 1995; 第5期, 頁85-89).
- [26] Vương Phúc Mai. Nghiên cứu mối quan hệ giữa tín ngưỡng Ma Tổ và Đạo giáo. *Nghiên cứu Tôn giáo học*. 2010;4:194–196. (王福梅.「媽祖信仰與道教關係調查研究」.《宗教學研究》. 2010; 第4期, 頁194-196).
- [27] Lưu Cần. Tư tưởng Đạo giáo trong văn hóa kiến trúc Thiên Hậu cung Thiên Tân. *Quan sát mỹ thuật*. 2014;12:114–117. (劉芹.「天津天后宮建築文化中的道家思想」.《美術觀察》. 2014; 第12期, 頁114-117).
- [28] Feuchtwang, Stephan. *The imperial Metaphor: popular religion in China*. New York: Routledge; 1992.
- [29] Duara, Prasenjit. Superscribing symbols: The myth of Guandi, the Chinese God of War. *Journal of Asian Studies*. 1988;47(4):778–95.
- [30] Wolf, Arthur. *Religion and Ritual in Chinese society*. Stanford, California: Stanford University Press; 1974.
- [31] Faure, David. The emperor in the village: representing the state in South China. In: Joseph P McDermott, editor. *State and Court Ritual in China*. Cambridge, U.K. New York: Cambridge University Press; 1999. p. 267–98.
- [32] Lâm Mỹ Dung. *Tín ngưỡng Ma Tổ và xã hội Đài Loan*. Công ty TNHH Thực nghiệp văn hóa Bác Dương xuất bản; 2006. (林美容.《媽祖信仰與台灣社會》, 博揚文化實業有限公司; 2006).
- [33] Trương Tuấn. *Truy tìm nguồn gốc tín ngưỡng Ma Tổ*. Công ty TNHH Thực nghiệp văn hóa Bác Dương xuất bản; 2010. (張珣.《媽祖.信仰的追尋》. 博揚文化. 2010).

- [34] Tôn Hiểu Thiên và Tôn Hiểu Phi. Từ tín ngưỡng Ma Tổ ở Cô Sơn nhìn về hiện tượng tái chuẩn hóa thần thánh. *Học báo Học viện Bồ Đề*. 2011;18(1):13–17.
- [35] Lý Thư Yên, Mã Tân Quảng. Sự thâm nhập của Phật giáo và biến đổi trong tín ngưỡng Ma Tổ. *Học báo Đại học Hải dương Quảng Đông*. 2008;28(2):20–23. (李舒燕, 馬新廣. 「佛道介入與媽祖信仰的嬗變」. 《廣東海洋大學學報》. 2008; 28卷2期, 頁20-23).
- [36] Giang Lỗi. Ảnh hưởng của Phật giáo đối với tín ngưỡng Ma Tổ - điển cứu khu vực An Khánh tỉnh An Huy. *Tạp chí Tiêu Phí Đạo San*. 2010;3:242–242. (江磊. 「淺析佛教對媽祖信仰的影響——以安徽安慶地區為例」. 《消費導刊》. 2010; 第3期, 頁242).
- [37] Diệp Diệp. Sự khác biệt và tinh thần bao dung trong tín ngưỡng dân gian – điển cứu tín ngưỡng Ma Tổ vùng Bồ Đề và Phật giáo. *Sử chí Hắc Long Giang*. 2010;13(3):112–115. (葉燁 「民間宗教的互異與包容——以莆田地區媽祖信仰與佛教信仰為例」. 《黑龍江史志》. 2010; 第13期).
- [38] Lưu Cần. Mối quan hệ giữa Thiên Hậu Cung Thiên Tân và văn hóa Phật giáo. *Học báo Học viện An Khang*. 2015;27(3):112–115. (劉芹. 「論天津天后宮與佛教文化的關係」. 《安康學院學報》. 2015; 第3期, 頁.112-115).
- [39] Trần Chính Vũ. Nghiên cứu quá trình Phật giáo hóa trong tín ngưỡng Ma Tổ ở Phúc Kiến. *Tạp chí Hồ sơ Chiết Giang*. 2015;2:49–53. (陳政禹. 「浙江媽祖信仰的“佛教化”研究」. 《浙江檔案》. 2015; 第二期, 頁49-53).
- [40] Sangren, Steven P. Female gender in Chinese religious symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the “Eternal Mother. *Sign*. 1983;9(1):4–25.
- [41] Trần Hậu Yên Thế. Nghệ thuật trang trí cổ truyền: đẹp và hơn thế nữa. In: *Mỹ thuật ứng dụng trên đường tìm về bản sắc Việt*. Nhà Xuất bản Văn hóa Văn nghệ TP. Hồ Chí Minh; 2015. .
- [42] Choi Byung Wook. *Vùng đất Nam Bộ dưới triều Minh Mạng (1820–1841)*. *Bản tiếng Việt 2012*. Hà Nội: NXB. Chính trị Quốc gia; 2004.
- [43] Wheeler, Charles. Interests, institutions, and identity: strategic adaptation and the ethno-evolution of Minh Huong (Central Vietnam), 16th – 19th centuries. *Itinerario*. 2015;39(1):141–166.
- [44] Nguyễn Thị Nguyệt. *Miếu thờ và lễ hội làm chay ở Biên Hòa*. Nhà Xuất bản Đồng Nai; 2015.
- [45] Nguyễn Ngọc Thơ, Nguyễn Thị Nguyệt. Xác bướm hỗn sâu: chuyển đổi hình thức tín ngưỡng ở cộng đồng người Hẹ vùng Bửu Long (Biên Hòa, Đồng Nai). *Văn hóa dân gian*. 2018;1(175):16–28.