

ISSN.0866-7497

NGHIÊN CỨU LỊCH SỬ



2 (382)

2008

NGHIÊN CỨU LỊCH SỬ

Xuất bản 12 số 1 năm

Tổng biên tập

VÕ KIM CƯỜNG

Phó Tổng biên tập

NGUYỄN THỊ PHƯƠNG CHI

Trụ sở : 38 phố Hàng Chuối, Hà Nội

Điện thoại: 8.212569 - 9.717217

E-mail : tapchincls@vnn.vn

tapchincls@gmail.com

2 (382)

2008

MỤC LỤC

HỘI ĐỒNG BIÊN TẬP

Chủ tịch

PGS.TS. VÕ KIM CƯỜNG

Ủy viên

GS. PHAN HUY LÊ

PGS. CAO VĂN LƯỢNG

PGS.TS. NGUYỄN DANH PHIẾT

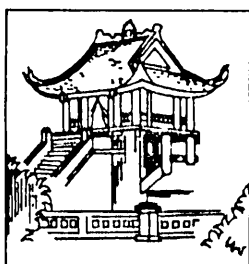
PGS.TS. TRẦN ĐỨC CƯỜNG

PGS.TS. NGUYỄN VĂN NHẬT

GS.TS. NGUYỄN QUANG NGỌC

PGS.TS. NGUYỄN ĐÌNH LỄ

TS. NGUYỄN THỊ PHƯƠNG CHI



NGUYỄN THỪA HỸ

- Cộng đồng cư dân đô thị và văn hóa thị dân
Thăng Long - Kẻ Chợ thế kỷ XVII-XVIII 3

YU INSUN

- Hành tích của Lý Long Tường, hậu duệ vương
triều Lý, Việt Nam 19

NGỌC TUYẾN - VŨ HIỆP

- Vẽ dòng họ Phí ở Việt Nam 31

ĐỖ THỊ THÙY LAN

- Vùng cửa sông Đàng Ngoài thế kỷ XVII - XVIII:
Batsha và mối liên hệ với quê hương nhà Mạc
(Tiếp theo và hết) 42

NGUYỄN THỊ THANH HƯƠNG

- Phong trào chống thuế ở Bình Định năm 1908 49

NGUYỄN THU MỸ

- ASEAN và hợp tác ASEAN + 3 54

TƯ LIỆU - ĐỊNH CHÍNH SỬ LIỆU

YOSHIMOTO YASUKO - CHU XUÂN GIAO

- Tổng thuật và giới thiệu thư mục giản yếu về
lịch sử nghiên cứu Champa/Chăm của người Việt
Nam 66

ĐỌC SÁCH

NGUYỄN VIỆT HOÀNG

- "Lịch sử nhìn từ quan điểm sinh thái học: Nền văn minh Nhật Bản trong bối cảnh thế giới" - Một cách nhìn độc đáo về Nhật Bản và văn minh thế giới 73

THÔNG TIN

81

L.N

- Hội thảo khoa học Quốc gia: "Kỷ niệm 160 năm Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản"

LINH NAM

- Hội thảo khoa học: "Quan hệ Việt Nam - Iran: Lịch sử và triển vọng"

P.V

- Thông báo Hội thảo Quốc tế Việt Nam học lần thứ III với Chủ đề "Việt Nam: Hội nhập và Phát triển"

SUMMARIES

83

Ảnh bìa 1: *Đến Trăn (Nam Định)*

Ảnh: Đỗ Huấn

CỘNG ĐỒNG CƯ DÂN ĐÔ THỊ VÀ VĂN HÓA THỊ DÂN THĂNG LONG - KẺ CHỢ THẾ KỶ XVII-XVIII

NGUYỄN THỪA HỠ*

Trong những năm gần đây, việc nghiên cứu các đô thị Trung đại Việt Nam, đặc biệt là Thăng Long - Hà Nội ngày càng phát triển và đi vào chiều sâu. Điều đó góp phần làm sáng tỏ những đặc trưng của đô thị Việt Nam thời tiền cận đại, sự khác biệt so với những thành thị trung đại Tây Âu, tiếp cận tới việc nhận diện đúng đắn về quá trình diễn biến và dạng thức chuyển hóa của xã hội Việt Nam truyền thống nói chung, những tiềm năng cơ hội cũng như những lực cản lịch sử đã gặp phải. Thế kỷ XVII-XVIII là thời kỳ được coi là phồn thịnh nhất của Kinh thành Thăng Long - Kẻ Chợ, trong đó đời sống của cộng đồng cư dân đô thị đã là tấm gương phản chiếu khá trung thực của những chuyển biến kinh tế - xã hội đô thị, cũng như tâm lý tính cách của con người Thăng Long - Kẻ Chợ trong giai đoạn lịch sử đầy biến động này.

Trước hết, có lẽ chúng ta cần nên phân biệt khái niệm “tầng lớp thị dân” (bourgeoisie) trong các thành thị Trung đại Tây Âu với thuật ngữ “cộng đồng cư dân đô thị” để nghị được đúng đắn đối với các đô thị

Việt Nam truyền thống, nói đến ở đây là kinh thành Thăng Long - Kẻ Chợ.

Ở Tây Âu, khoảng từ thế kỷ X, các thành thị - vốn bị tàn lụi đi vào thời sơ kỳ Trung đại - bắt đầu hưng khởi. Tầng lớp thợ thủ công và thương nhân tự do đã rời khỏi các lãnh địa phong kiến, kéo đến tụ cư tại những nơi giao thông thuận lợi, lập nên những thị trấn (bourg). Số dân ở đây ngày một đông đúc, họ trở thành tầng lớp thị dân, tự trị tự quản về địa bàn cư trú (thành thị có thành lũy bao quanh), kinh tế (hành nghề thủ công và buôn bán), chính trị (có chính quyền cai trị riêng), dần dần thoát khỏi quyền lực khống chế của các lãnh chúa phong kiến. Đô thị phát triển, trở thành những thành thị tự trị, thành thị tự do đến những thành thị - quốc gia. Tầng lớp thị dân trở thành những chủ nhân thực sự, những công dân của đô thị. Trong ngôn ngữ phương Tây, từ *citizen* có nghĩa bạn dẫu là người dân đô thị, sau dùng để chỉ tư cách một công dân.

Từ một cộng đồng thuần nhất, khối thị dân Tây Âu này đã mau chóng phân hóa, trở thành hai tầng lớp “dân béo” và “dân

* PGS. TS. Đại học Quốc gia Hà Nội.

gây", tiền thân của giai cấp tư sản và vô sản. Từ bourgeoisie lúc này lại dùng để chỉ giai tầng thượng lưu của thị dân (tầng lớp trưởng giả) những người giàu có nhưng không xuất thân từ quý tộc; ở nước Pháp trước cách mạng 1789, được gọi là "đẳng cấp thứ ba" (tiers-état). Họ đấu tranh không khoan nhượng với hai đẳng cấp tăng lữ và quý tộc, lúc này đã có mặt và nắm quyền thống trị đô thị. Đấu tranh đẳng cấp - giai cấp đã dẫn đến những cuộc cách mạng và chính biến, mang tính tư sản.

Là một thế lực mạnh về kinh tế và chính trị, tầng lớp thị dân Tây Âu đã sớm có được một nền văn hóa riêng cho mình. Ở đây, văn hóa thị dân khác biệt và chống lại nền văn hóa hiệp sĩ phong kiến cũng như văn hóa tăng lữ giáo hội. Nó mang đậm tính thế tục, nhân văn, phi giáo điều, hướng tới khát vọng tự do cá nhân và cuộc sống hưởng thụ. Những phong trào Văn hóa Phục hưng, Cải cách tôn giáo, trào lưu Khai sáng chính là những cột mốc lịch sử của lộ trình văn hóa này.

Trong lịch sử, đô thị Thăng Long - Kẻ Chợ đã có những điểm khác biệt khá rõ rệt về cư dân, văn hóa so với các thành thị trung đại Tây Âu. Nhà nước phong kiến tập quyền, kể từ triều Lý đã khai sinh và nuôi dưỡng đô thị, khởi nguồn từ một khu thành chính trị - quan liêu mang tính nhân lõi. Khu phố phường chợ búa kinh tế dân gian, lúc đầu vốn là một bộ phận cộng sinh ghép vào phần thành, sau đó tới những thế kỷ XVII-XVIII, đã trở thành một thực thể kinh tế độc lập (khu Kẻ Chợ). Tuy nhiên, về mặt chính trị, nó chưa bao giờ thoát khỏi guồng máy cai trị, quản lý, khống chế của nhà nước phong kiến trung ương, lúc này là chính quyền Lê - Trịnh đóng đô ở Thăng Long.

Trong không gian xã hội đô thị, quý tộc quan liêu cùng tồn tại với thợ thủ công, thương nhân. Tầng lớp nói sau lại có mối liên hệ máu thịt với khối nông dân làng xã, bản thân họ cũng từ các làng quê nông thôn di cư lên các phường phố Kẻ Chợ hành nghề sinh nhai. Mặt khác, họ cũng đã có những mối liên hệ khá thân thiện và nuôi dưỡng một tâm lý hướng thượng, muốn giao kết với giai tầng quý tộc quan liêu. Giới nho sĩ nho sinh Thăng Long - Kẻ Chợ, có thể được coi như một giai tầng xã hội dục, cùng với nền kinh tế hàng hóa tiền tệ phồn thịnh, đã là những chất xúc tác, những môi giới kết nối giữa hai tầng lớp có quyền và có tiền trong đô thị. Điều đó có nghĩa là ở Thăng Long - Kẻ Chợ, chưa bao giờ tồn tại một tầng lớp thị dân thuần nhất về kinh tế xã hội. Thay vào đó, là một cộng đồng cư dân đô thị, đa cấu trúc và đa thành phần.

Những người sống ở Thăng Long - Kẻ Chợ không phải là những công dân đô thị, mà hoặc là thuộc về đẳng cấp quan liêu quyền quý hoặc là thuộc về giai tầng bách tính bình dân. Tất cả đều là thần dân của vua, chúa. Dưới sự khống chế và điều hòa của một nhà nước phong kiến quan liêu, sự phân tầng xã hội nội tại diễn ra khá chậm chạp và yếu ớt. Trong lòng đô thị, không có những cuộc xung đột, đấu tranh đẳng cấp gay gắt, mà chỉ có những biến động gây ra do những cuộc hỗn chiến phong kiến từ bên trong, hoặc những cuộc bạo loạn của nông dân từ bên ngoài. Đời sống, không khí đô thị nghiêng về xu thế ổn định, hòa hợp, nhưng đó cũng đã tiềm ẩn những nhân tố dẫn đến sự ngưng trệ, khủng hoảng.

Trong điều kiện đó, đời sống tư tưởng văn hóa đô thị ở Thăng Long - Kẻ Chợ những thế kỷ XVII-XVIII đã phản ánh khá trung thực những đặc trưng của cộng đồng cư dân đô thị. Trước đây, trong giới nghiên

cứu đã có những ý kiến chủ trương rằng ở Thăng Long - Kẻ Chợ cũng như trong xã hội Việt Nam truyền thống nói chung, đã không tồn tại “một nền văn hóa thị dân”, mà chỉ là sự chung sống và đấu tranh giữa hai dòng văn hóa quan liêu mang tính phong kiến và văn hóa dân gian mang tính nông dân.

Đúng là sự chung sống và đấu tranh giữa hai dòng văn hóa đó ở Thăng Long - Kẻ Chợ là một thực tế lịch sử. Có điều là ở một mặt khác, hai dòng văn hóa nói trên - “truyền thống lớn” và “truyền thống nhỏ” lại đan xen hòa quyện, dung hợp cùng nhau trên nền tảng chung của một bản sắc Việt và những đặc trưng của con người Thăng Long - Kẻ Chợ. Chính sự hỗn dung này đã tạo ra một “nền văn hóa thị dân” Thăng Long - Kẻ Chợ đa sắc thái, mang tính lưỡng nguyên đối trọng, khác biệt với nền văn hóa thị dân của các thành thị trung đại Tây Âu.

Trước khi rút ra những đặc trưng cơ bản của nền văn hóa thị dân này, chúng ta hãy khảo sát cụ thể về các mặt đời sống văn hóa vật chất và tinh thần của cộng đồng cư dân đô thị Thăng Long - Kẻ Chợ trong những thế kỷ XVII-XVIII.

*

Đời sống vật chất của người dân Thăng Long - Kẻ Chợ được thể hiện qua các sinh hoạt hàng ngày (ăn uống, mặc, ở, đi lại) một mặt phản ánh những nét văn hóa chung của xã hội nông nghiệp lúa nước Việt Nam truyền thống mang tính thanh đạm, giản dị; mặt khác đã mang đặc trưng của con người đô thành Kẻ Chợ, với lối sống lịch duyệt, tinh tế, cầu kỳ, chú ý nhiều đến chất lượng. Mặt khác, trong những thế kỷ XVII-XVIII, dưới tác động của nền kinh tế hàng hóa tiền tệ đô thị, người dân kinh kỳ

có xu hướng muốn vươn tới một cuộc sống tiện nghi, sang trọng, xa xỉ, mang tính hưởng thụ.

Trong ẩm thực, người Thăng Long - Kẻ Chợ tỏ ra kỹ tính và sành điệu. Các món ăn được kén chọn từ những sản vật tinh, tươi ngon, cách chế biến mang tính tổng hợp, có phần cầu kỳ, mùi vị bổ sung, hấp dẫn. Cung cách ăn uống lịch sự, tế nhị, được coi như một nghệ thuật thưởng thức. Người phương Tây nhận xét rằng món ăn Kẻ Chợ “nổi tiếng là ngon và sạch” (1). Trong gia đình, nữ giới thường trở tào nấu nướng, làm cỗ vào các dịp giỗ Tết.

Người dân khá giả ở Thăng Long - Kẻ Chợ thường ăn ngày ba bữa (2). Cũng giống như các gia đình Việt Nam truyền thống nói chung, cơ cấu bữa ăn của người Kẻ Chợ chủ yếu bao gồm cơm và cá (3). Có nhiều món ăn được chế biến từ cá, trong đó có món cá gỏi và chả cá băm xương (4). Có nhiều loại cá ngon nổi tiếng, như cá chép Hồ Tây, cá rô Đầm Sét. Ở các chợ người ta bán nhiều loại cá với giá rẻ mạt (5).

Một món ăn dân dã phổ biến, dành để ăn lâu ngày, dùng cho cả người giàu lẫn người nghèo là mắm, nước mắm. Các du khách phương Tây đến Kẻ Chợ vào đầu thế kỷ XVII-XVIII đều chú ý đến món ăn đặc biệt này, gọi nó bằng những tên khác nhau: *mam* (6), *balachan* dùng để gọi chung các loại mắm đặc có bã như mắm cá, tôm, tép (7) hoặc phân biệt hai thứ *balachaun* (mắm tôm) với *nuke mam* (nước mắm) (8).

Thịt là sản vật phổ biến thứ hai sau cá, dùng để chế biến nhiều loại món ăn khác nhau. Các du khách có nói tới món thịt lợn luộc to bản thái mỏng cuộn thành giò (9), món bò tái nhúng dấm rất được ưa thích (10), món “thịt trâu ăn không tồ còn thịt bò thì ngon hơn” (11), các món tiết canh lòng

lợn (12), thịt chó và thịt ếch vàng (13), nhộng tằm (14), trứng muối (15). Khi có cỗ bàn, các gia đình thường giết lợn (16). Cỗ nấu của các nhà quyền quý lại có cả canh thịt nấu với tổ chim yến mà người ta cho là món ăn bổ tì và bổ dương (17).

Ngoài các bữa cơm chính, người Kẻ Chợ thích ăn quà, trong đó có những loại quà đặc sản như bánh cuốn Thanh Trì, Cốm Vòng, chè Quán Tiên, bún Tứ Kỳ, Phú Đô, kẹo mạch nha An Phú, bánh phục linh Hàng Đường đã được dùng để tiến vua.

Người phố phường Kẻ Chợ thường cầu kỳ trong cách bày biện và phong cách ăn. Các nhà khá giả thường dùng mâm sơn son thiếp vàng (phố Hàng Hòm thường bán thứ đồ này), bát chén đồ sứ Giang Tây, dùng đĩa dầu bịt bạc (18). Người ta mời chào, tiếp gặp theo thứ tự tuổi tác. Trong các bữa cỗ, mọi người nhường lời cho các bậc tôn trưởng, cao niên. Thanh thiếu niên không được phép tham gia góp chuyện (19).

Dân Kẻ Chợ kén chọn khá công phu trong việc uống rượu, trà. Rượu cúc, rượu sen Hoàng Mai là thứ rượu được ưa chuộng hơn cả (ngạn ngữ: *Rượu Kẻ Mơ, cờ Mộ Trạch*), cùng với các thứ rượu làng Thụy, làng Vòng, người ta còn uống các loại rượu ngâm rắn (20).

Trà là đồ uống phổ biến thường ngày của dân chúng Kẻ Chợ. Ở Thăng Long, có cả một thôn Hương Minh chuyên bán trà, thông ra phố Hàng Trà (nay là đoạn phố Đinh Tiên Hoàng giáp phố Cầu Gỗ).

Trà có nhiều loại tốt xấu khác nhau. Thứ được ưa chuộng nhất sắc lên cho nước màu xanh, thứ kém hơn cho nước màu vàng, thứ kém nữa cho nước màu đỏ, không được nhiều người thích lắm (21). Loại trà sau cùng là loại chè vối, chè bôm (người phương Tây gọi là *chia bang* (22) dùng

trong giới bình dân). Các gia đình quyền quý, khá giả thì dùng các loại trà cao cấp hoặc “trà tàu” được nhập từ Trung Hoa, như trà Mạn Hảo, trà Chính Sơn, nhưng là “do thời thượng hơn là vì hương vị” (23). Người uống trà sành điệu không chỉ chọn các loại trà nổi tiếng, mà còn cẩn trọng từ nước pha, siêu ấm, hỏa lò, cách đun, pha hãm, bộ đồ trà ấm chén chuyên dùng. Theo Phạm Đình Hổ, có những nhà giàu “đua chuộng xa xỉ, có khi mua một bộ ấm chén phí tổn đến vài mươi lạng bạc, hoặc gửi tàu buôn [nước ngoài] đặt cho được kiểu ấm chén mới lạ, cách hiếu thượng đến thế là cùng cực” (24), nâng việc uống trà lên một nghệ thuật thưởng thức, một triết lý sống, tương tự như “trà đạo” ở Nhật Bản.

Cũng văn Phạm Đình Hổ mạn đàm về một buổi uống trà ở Kẻ Chợ, ghi lại trong *Vũ trung tùy bút*:

“Uống trà buổi sáng có thể tỉnh được mộng trần, rửa được lòng dục... Cách uống trà, ấm chén phải cốt cho nhỏ và mỏng, khi pha trà mới nổi hương vị. Vòi ấm rót cho thẳng thì nước không động, mặt đĩa phẳng thì đặt chén không nghiêng, rế lò dày mà lỗ thưa thì than lửa không bốc nóng quá. Lò ấm siêu lồi lên và mỏng thì sức lửa dễ thấu mà chóng sôi” (25).

Tục ăn trầu rất phổ biến trong các tầng lớp cư dân Kẻ Chợ. Con trai, con gái đến khoảng 12-14 tuổi đều nhuộm răng đen (26). Người ta nhai trầu luôn miệng, có người hàng ngày ăn tới hơn 100 miếng (27), thường xuyên đem trầu cau theo người để ăn hoặc mời khách ở bất cứ nơi nào (28). *Miếng trầu là đầu câu chuyện*. Ngoài đường phố, chỗ nào cũng có những hàng nước bán trầu cau, cả thành phố ước tính có đến 50.000 quán bán trầu!? (29). Trong dân gian, còn lưu truyền câu ngạn ngữ: “Mua cau Nạm Phố, mua trầu chợ Dinh”

(Nạm Phố nay là phố Hàng Bè, chợ Dinh nay là quảng Phủ Doãn và Ngõ Huyện).

Các nhà quyền quý Thăng Long - Kẻ Chợ thường rất quan tâm kén chọn đến bộ đồ trầu, thể hiện sự sang trọng. Trước hết là hộp đựng trầu (tráp đựng trầu, cối trầu) sơn then thiếp vàng hoặc khảm xà cừ, có thể thừa mua ở phố Hàng Hòm, Hàng Khảm. W. Dampier đến Kẻ Chợ thế kỷ XVII, có nói đến các hộp trầu của các nhà quan hình bầu dục, sơn thếp và nạm vàng, chứa đến 50, 60 miếng trầu. Kèm theo tráp đựng trầu, là một ống vôi bằng bạc chạm (thường mua ở phường Đông Các) và một ống nhỏ cốt trầu bằng đồng thau (mua ở phố Hàng Đồng hoặc đặt thừa ở Ngũ Xã). Miếng trầu cũng được tẽm một cách rất khéo đẹp, cầu kỳ, cách điệu, gọi là trầu cánh phượng. Khi khách đến nhà, gia nhân mang hộp trầu tẽm sẵn, có quét vôi đến mời khách, đặt hộp trầu vào tay trái khách, khách tự mình dùng tay phải mở nắp, lấy trầu từ trong hộp ra ăn (30).

Hút thuốc lào là một thói quen và một thú vui chủ yếu dành cho nam giới, nhiều khi trở thành nghiện. Người Kẻ Chợ thích hút những loại thuốc lào ngon như thuốc lào Vĩnh Bảo (Hải Phòng), hoặc thuốc lào địa phương như “thuốc lào làng Nhót” (Đông Mỹ, Thanh Trì). Các nhà giàu sang dùng những chiếc bát sang trọng, cần và bát chạm bạc, dùng các loại gốm Bát Tràng cao cấp hoặc sứ Giang Tây, có bán nhiều ở Phố Hiến. Người bình dân và các hàng quán dọc đường thường sử dụng loại chiếc cày bằng ống nứa, gọn nhẹ và tiện lợi.

Về trang phục, người Thăng Long - Kẻ Chợ chốn Kinh Kỳ cũng rất sành điệu và muốn tỏ ra sành điệu trong cách thức mặc và phục sức.

Theo luật lệ đẳng cấp, chỉ có tầng lớp quan lại mới được mặc các hàng gấm vóc (gấm Vạn Phúc và các hàng gấm vóc Tàu) đắt tiền, nhiều màu tùy theo phẩm trật. Thường là dùng áo màu xanh (thanh cát) rồi màu đỏ, đại thân dùng màu tía, màu vàng dành riêng cho vua, ai tiếm dùng sẽ bị phạt tội. Trước ngực có gắn một miếng vải, gọi là bổ tử, có thêu các hình muông thú để phân biệt ngạch quan, phẩm trật.

Quan văn thêu hình các loại chim như yểng, cò, vẹt, nhạn, công, hạc... Quan võ thêu hình các loại thú như beo, gấu, hổ, sư tử, kỳ lân, nghê. Ngoài áo quần, còn nhiều loại khăn, mũ, giày, hài. Quan văn và các tiến sĩ tân khoa được ban loại mũ cánh chuồn.

Quần áo của thứ dân bách tính có chất liệu và màu sắc giản dị hơn. Dân thường nam giới hay mặc quần áo bằng vải thô để mặc (không nhuộm, màu trắng hoặc ngà), nhuộm thâm (đen) ở làng Võng Thị (ven Hồ Tây) hoặc màu nâu non, nâu già ở làng Đồng Lâm (Kim Liên). Họ mặc quần lá tọa, đi chân đất. Tầng lớp khá giả ở phố phường thích dùng những hàng dệt loại sang, đắt tiền như lĩnh Trích Sài, the vân La Khê, lụa Cổ Đô, nhiễu Đại Mỗ, lượt Phùng Xá... Để khoe sang, nhiều người thích mặc nhiều áo mỏng cùng một lúc, chất lượng và màu sắc tương hợp, theo kiểu “mớ bảy mớ ba”...

Trang phục của phụ nữ Kẻ Chợ có phần cầu kỳ và chải chuốt hơn. Họ mặc yếm (màu trắng hoặc đào), áo cánh, váy (chất vải được ưa chuộng là lĩnh Bưởi), ra đường mặc áo dài tứ thân, ít khi cài khuy mà buộc lưng tà. Buộc quanh người là một chiếc thắt lưng lụa, có kèm theo đồ vàng bạc (bộ xà tích), hai đầu đều đẹp như nhau” (31), còn dùng làm hầu bao để đựng tiền. Màu sắc được ưa chuộng là đỏ, hồng điều, hoa hiên.

Người Việt Nam xưa kia có thói quen đội nón khi đi ra ngoài đường để che mưa nắng. Dân Kẻ Chợ còn coi nón như một phục sức làm đẹp. Trong *Vũ trung tùy bút*, Phạm Đình Hồ kể ra có tới 18 loại nón khác nhau, dành riêng cho từng giới, loại hạng người. Theo đó, có “nón mềm giải” hay “nón tam giang” dành cho ông già, “nón lá” dành cho con nhà giàu, học trò, “nón dẫu” (nón cổ châu) cho họ hàng nhà quan, “nón lá sen” (nón liên điệp) nhỏ khuôn cho trẻ em, “nón sọ nhỏ” cho nhà nông, “nón chèo vành” cho binh lính, “nón khua” cho người hầu, vợ con binh lính, “nón tu lờ” cho thầy tu, “nón cạp” cho người có tang. Người phương Tây ở Kẻ Chợ, thế kỷ XVII có nói đến một loại nón rộng vành thắt chặt quai vào cằm (32). Đây chính là loại nón Mũ hay nón Ba tầm được các cô gái làm dóm Kẻ Chợ rất ưa thích, sản xuất tại làng Chuông (Hà Tây) làm toàn bằng lá nơm trắng. Giữa nón có vòng khua chụp dẫu, hai bên buộc bằng bộ quai thao do làng Triều Khúc dệt, trang trí các hình con bướm, ông trắng, dẫu quai lại đính quả tơ có tua dài và hai thẻ bạc chạm. Trong dân gian đã có câu ca dao:

Ai làm chiếc nón quai thao

Để cho anh thấy cô nào cũng xinh

Thế kỷ XVIII, ở Kẻ Chợ, một số người phá bỏ lệ cũ, bỏ nón, búi tóc khi đi ra đường (33). Một số lại để tóc dài hoặc búi tóc (34), một số khác tết tóc hoặc vấn tóc (35).

Trong khi đại đa số dân chúng đi chân đất, các tầng lớp thượng, trung lưu Kẻ Chợ thường đi giày, hài làm bằng da do thợ quê gốc ba làng Chấm (Hải Dương) sản xuất và bày bán tại phố Hải Tượng (Hàng Giày ngày nay). Ở trong nhà, những người lịch sự đi dép quai chéo (36), dép cong hoặc guốc gỗ. Đàn ông nho sĩ để móng tay dài, đàn bà nhuộm móng tay đỏ (37). Phụ nữ Kẻ

Chợ còn đeo khuyên tai, vòng xuyên bằng vàng bạc (38), giắt hoa lan, hoa nhài vào trong quần áo để lưu giữ hương thơm (39).

Về nhà ở, những người phương Tây đến Kẻ Chợ vào thế kỷ XVII quan sát: “Trong kinh thành, tất cả các nhà đều làm bằng gỗ (40). Rất ít những kiến trúc bằng gạch. Đại bộ phận là nhà tranh vách đất, không khép kín (41). Qua thế kỷ XVIII, số nhà gạch đã tăng lên. Người ta ước đoán ở Kẻ Chợ có khoảng 1/3 tổng số nhà xây bằng gạch (42). Đây là những kiểu nhà ống thường gọi là nhà “chồng diêm” (biến âm của cụm từ trùng thiềm điệp ốc), thấp nhưng có hai mái hiên, gác xép, mặt tiền hẹp nhưng lòng nhà lại rất sâu. Phần lớn các ngôi nhà gạch đẹp là của các phú thương Hoa kiều ở khu buôn bán “36 phố phường”. Một số ít các “đại gia” quan liêu quý tộc cũng đã mua đất xây tư thất ngay trong khu Hoàng thành, mặc dù ở đây đất đai cực kỳ đắt giá (43).

Dưới đây là quang cảnh một ngôi nhà tiêu biểu ở các phố phường Thăng Long - Kẻ Chợ ở thế kỷ XVII đã được W. Dampier - một du khách người Anh - miêu tả lại: “Nhà lợp quan, có hai hoặc ba gian, sàn đất nện. Cửa sổ nhỏ, ban đêm sập liếp xuống để đóng. Nhà có một, hai giường ở buồng trong. Ở gian ngoài, có ghế dẫu, ghế tựa, tràng kỷ, bàn. Bàn thờ tổ tiên nhà nào cũng có, trên bày hương hoa (44). Đại đa số các nhà đều có sân, nhiều nhà có cả vườn, ao. Phổ biến các nhà đều có một cái khám xây bằng gạch, ngoài trát bùn như một cái lò, cao khoảng 6 bộ (tương đương 1,83m), cửa mở sát mặt đất. Khám này dùng để chứa những đồ đạc đáng giá, phòng khi bị cháy. Trên nóc nhà có bể sản vại nước, có cần kéo đổ nước xuống để dập tắt hỏa hoạn (45). Sử cũ đã ghi lại nhiều đám cháy lớn ở Kẻ Chợ trong các năm 1619, 1631. Năm 1786, khi quân Tây Sơn tiến ra Bắc, Lê

Chiêu Thống ngấm sai đốt phủ chúa Trịnh, đám cháy lan ra khắp phố phường. Theo bức thư của một người Pháp sống ở Kẻ Chợ lúc đó, có thể hỏa hoạn đã thiêu huỷ mất 2/3 số nhà trong Kinh thành (46). Người ta cho rằng đền Bạch Mã ở phường Hà Khẩu (phố Hàng Buồm ngày nay) rất linh thiêng, trong đền có một cái trống lớn, mỗi khi đánh lên thì lửa cháy ở các nhà chung quanh sẽ bị dập tắt.

Về phương tiện đi lại ở Thăng Long - Kẻ Chợ, trong các phố phường chợ búa, những người bình dân thường đi bộ, những người nông dân từ các làng phụ cận mang sản vật, hàng hóa vào chợ, phố bằng đủ mọi cách: xách, đội, khiêng, đặc biệt và chủ yếu là gồng gánh, những vật phẩm nặng được chuyển chở bằng xe trâu, bò, xe cút kít một bánh, gọng và tiện lợi, thường dùng để chở lợn.

Những người thuộc các gia đình quyền quý, khá giả khi ra đường thường dùng võng, kiệu có người khiêng, theo sau là những đoàn tùy tùng, gia nhân, người hầu. Số lượng nhiều hay ít tùy theo phẩm trật của vị quan (47). Quan chức thấp, đoàn người hầu có khoảng 10 người hoặc ít hơn. Đối với các quan lớn, đoàn tùy hàng có thể lên tới 50, 60 người, trong đó có 6 phu khiêng kiệu, 6 người đi bên cạnh túc trực thay phiên (48). Các bà mệnh phụ khi đi ra ngoài thường ngồi trên võng, cang, hoặc kiệu có màn che kín, phu khiêng trên vai (49). Trong *Vũ trung tùy bút*, Phạm Đình Hổ đã thuật lại một “mẹo lừa”, theo đó “một bà lớn đi võng mảnh mảnh cánh sáo, đầy tớ lính hầu rậm rịch, đều hỏi mua bạc nén ở phường Đông Các (Hàng Bạc), rút cục thế nào lại hóa ra một mụ già ăn mày mù” (50).

Các võ quan và một số con em các nhà quyền quý thường dùng ngựa, tuy luật

pháp nhà Lê đã có lệnh cấm phóng ngựa trong các phố xá Kinh thành. Mọi người đều phải xuống ngựa đi bộ khi đến gần các đền chùa, miếu mạo. Cảnh Văn Miếu - Quốc Tử Giám ngày nay vẫn còn có một tấm bia “hạ mã”. Vua chúa, các đại thần khi ra ngoài thường cưỡi hoặc ngồi trên xe do voi, ngựa kéo. Theo W. Dampier, ở Kẻ Chợ có nhiều chuồng ngựa đẹp và một chuồng voi tới 300 con, ở cạnh bờ sông Nhị. A. de. Rhodes mô tả về một đoàn xa giá của vua Lê khi đi ra ngoài Hoàng thành dự lễ tế thần nông và cày ruộng tịch điền, đoàn tùy tùng có đến hàng trăm người (51).

Trong một đô thị sông hồ như Thăng Long - Kẻ Chợ, thuyền bè vẫn là những phương tiện giao thông phổ biến cho mọi tầng lớp xã hội. Từ trên một đoạn tường của Hoàng thành, W. Dampier đã nhìn thấy các thuyền ngự của nhà vua đi lại du ngoạn trên các sông hồ bên trong thành nội (52). Ngoài sông Nhị, các thuyền chiến của chúa Trịnh đi lại tấp nập trên một đoạn sông dài tới 5 dặm. Ngoài ra, còn hàng ngàn thuyền mảnh, thuyền đình chở hàng hóa trên sông và đậu bên các bến. Bức tranh Kinh thành Thăng Long của S. Baron đã ghi lại hình ảnh đó. Các thuyền nhỏ và nhẹ hơn thì ngược xuôi trên dòng Tô Lịch và Hồ Tây cùng nhiều hồ ao khác. Trong *Vũ trung tùy bút*, Phạm Đình Hổ tả lại cảnh hàng trăm chiếc thuyền thúng, thuyền nan đi lại trên hồ Bảy Mẫu, chở những nho sinh đến nghe bài giảng của thầy giáo Thám hoa Vũ Thạnh, nổi tiếng hay chữ ở phường Hào Nam. Bè mảng được dùng để chở trâu bò, củ nâu và tre nứa, gỗ từ vùng thượng du về Kẻ Chợ, tập kết ở ven sông Nhị và Hồ Tây làm nguyên liệu phục vụ cho các công trình xây dựng, làm giấy và để đốt trong các lò gốm Bát Tràng và lò đồng Ngũ Xã.

Đời sống văn hóa tinh thần của người dân Thăng Long - Kẻ Chợ cũng rất phong phú, vừa phản ánh bản sắc dân tộc Việt, vừa in dấu những đặc trưng của con người nơi đô hội, kinh kỳ.

Cấu trúc tâm thức của họ nằm trong khuôn mẫu một nền văn hóa phương Đông, với lối tư duy và những quan điểm theo các thuyết vạn vật nhất thể, tam tài đô hội, âm dương tương ứng. Người Kẻ Chợ không cuồng tín, nhưng đa tín, dị tín, có phần mê tín. Biểu hiện trong đời sống là một tín ngưỡng đa thần, với các tục lệ thờ cúng vật linh, thần linh, tổ tiên. Trên toàn đô thị và trong từng thôn phường, đến từng gốc cây, tảng đá, đều thấm đậm những huyền thoại, truyền thuyết, ký ức, sự tích... đã có hàng ngàn ngưỡng kiến trúc tôn giáo tín ngưỡng đủ mọi loại như đình, đền, chùa, quán, miếu... thường xuyên được dân chúng lui tới cúng lễ, hương khói. Thế kỷ XVII-XVIII, nhiều chùa quán trong Kinh thành đã được xây dựng hoặc trùng tu nhờ tiền công đức của các thị dân hảo tâm quyên góp như các chùa Liên Phái, Hoè Nhại, Thần Quang, Kim Liên, Tiên Tích, các quán Bích Câu, Linh Tiên... Hầu như tất cả mọi gia đình đều có một bàn thờ tổ tiên, nhiều người còn xây riêng cho mình ngay ở trong nhà những điện, am thờ thần phật...

Thần điện của người Thăng Long - Kẻ Chợ rất đa dạng, nó phản ánh hiện tượng cộng đồng, tôn giáo giữa các tín ngưỡng, tôn giáo ở Việt Nam cũng như vị thế hội tụ văn hóa của chốn Kinh kỳ. Trong giới thiên thần, người Kẻ Chợ thờ cúng ở nhiều nơi chư vị Tứ bất tử (phổ biến là đức thánh Tản, mẫu Liễu Hạnh...) và Thăng Long tứ trấn (Trần Vũ, Bạch Mã, Linh Lang, Cao Sơn). Các nhân thần cũng chiếm một vị trí quan trọng trong đời sống tâm linh, bao gồm các anh hùng dân tộc (được coi là các

vị tổ phụ của toàn dân) nổi bật hơn cả là Hai Bà Trưng, Trần Hưng Đạo (vị nhân thần duy nhất được nâng lên hàng thiên thần - Đức Thánh Trần), rồi đến những người có công với đất nước, địa phương, các vị tiên sư (tổ nghề), các thành hoàng làng...

Thế kỷ XVII-XVIII, trong xã hội Đại Việt và ở Kinh thành Thăng Long - Kẻ Chợ nói riêng, Nho giáo tuy vẫn giữ vị thế của một hệ tư tưởng chính thống nhà nước, nhưng đã không còn là độc tôn, biến thái đi nhiều. Trong điều kiện đó, những tôn giáo phi chính thống (Phật, Đạo) và tín ngưỡng dân gian đã trỗi dậy, tạo thành một hiện tượng Tam giáo đồng nguyên, Tam giáo tịnh tồn mới, phi nhà nước. Lúc này, nhiều nho sĩ trí thức Thăng Long - Kẻ Chợ đã tinh thông, am hiểu tán dương Phật, Đạo, trở thành những nho - sư, nho - đạo sĩ (như Nguyễn Bỉnh Khiêm, Nguyễn Dữ, Nguyễn Gia Thiều, Ngô Thì Sĩ, Ngô Thì Nhậm...). Sự cộng tồn tôn giáo đã diễn ra ngay trong từng gia đình, phổ biến là cảnh "chồng Nho vợ Phật".

Những người phương Tây đến Kẻ Chợ thế kỷ XVII-XVIII ghi nhận rằng dân chúng ở đây theo cả 3 giáo phái, A.de Rhodes gọi tên lần lượt là: Dau Nhu (Đạo Nho), Dau Thic (Đạo Thích) và Lautu (Lão Tử) (53). Ngoài ra, còn rất nhiều tục lệ mê tín dị đoan như các Tay boo (thầy bùa, thầy bói), Tay Boo Twe (thầy phù thủy), Tay de Lie (thầy địa lý) (54). "Kẻ Chợ có nhiều chùa đền, dựng bằng gỗ và lợp ngói, trong đó có nhiều pho tượng hình người, các tượng ông Béo, ông Gầy, tượng Nghìn mắt nghìn tay... Các nhà quyền quý và các nhà giàu thì dựng điện thờ ngay tại nhà mình và đốt vàng mã" (55).

Một số tác giả nhấn mạnh đến tinh thần khoan dung tôn giáo của cư dân Kẻ Chợ. Richard viết: "Các giáo phái khác nhau

được thiết lập ở đây không gây nên sự chia rẽ trong gia đình, cũng không thể kích động được một sự rối ren nhỏ nhất nhất nào trong quốc gia. Trong cùng một gia đình, ai thích đạo nào theo đạo ấy. Thậm chí cũng là phổ biến khi một người cùng gắn bó với nhiều tôn giáo, theo nhiều đạo với nhiều tục lệ khác nhau. Bản thân giới nho sĩ, tự nhận mình là bài xích việc thờ cúng ngẫu tượng, nhưng thỉnh thoảng vẫn lên chùa dự cúng lễ với các nhà sư, và không hiếm những người vừa lên chùa lễ Phật, vừa thăm viếng Văn Miếu, lại cũng tìm đến những thầy cúng thầy bói khi gặp ốm đau" (56).

Người dân Kẻ Chợ cũng khá khoan dung với đạo Gia Tô (đương thời gọi là đạo Hoa Lang), được du nhập vào Kinh thành những thập kỷ đầu thế kỷ XVII. Lúc đó ở Kinh thành đã có mặt một số giáo sĩ Gia Tô thuộc Dòng Tên như Baldinotti, Piani (1626), A. de Rhodes, Marquej (từ 1627). Thời gian đầu, họ được vua Lê chúa Trịnh tỏ ra thân thiện, cho phép giảng đạo, xây dựng một số nhà thờ. Đã có những xóm đạo đầu tiên ở Kẻ Chợ như Ô Cầu Dền, Ô Đông Các, Cầu Giấy và Hàng Bè. Lễ Noel năm 1627 ở Kẻ Chợ được tổ chức khá long trọng, đông vui. Đã có cả gia đình một viên quan ở Kinh thành đi theo đạo Gia Tô, ngoại trừ bản thân vị quan đó (57). Thế kỷ XVIII, giáo sĩ Richard nhận xét: "Dân chúng không ác cảm với đạo Gia Tô, không tán thành việc quấy nhiễu, khủng bố giáo dân" (58).

Các nhà nho chính thống thì than phiền về tình trạng công tôn đa nguyên tôn giáo. Phạm Đình Hổ phân nân: "nước Việt ta từ khi thuộc về Trung Hoa, vẫn noi theo lễ của nhà Hán, ít lâu sau dần dà làm sai đi. Lại thêm vào những lễ giáo của Tây dương, và bên Lão bên Thích làm cho tạp nham

loạn xạ, từ bấy giờ mới trái khác cả cựa lẽ. Gần đây, các thói mê tín lại càng tệ lắm, những kẻ tăng đạo, thuật sĩ bịa đặt ra nhiều sự kỳ quặc" (59).

Đời sống tình cảm của thị dân Kẻ Chợ được phản ánh qua thơ văn nho sĩ và bình dân cũng rất phong phú, có nhiều chuyển biến mới. Bức tranh toàn cảnh lịch sử ở đây là một đợt sóng mới về văn hóa, thấm đậm các tố chất hiện thực, nhân văn, vươn tới những khát vọng và đòi hỏi về tự do tình cảm, về quyền sống của con người. Bên cạnh những nhà nho quân tử rắn dạy cương thường đạo lý, đã xuất hiện những nhà nho tài tử với những sáng tác thiên về những chủ đề mang tính nhân đạo như khát vọng hòa bình, thân phận phụ nữ, tình yêu lứa đôi, những thú vui hưởng lạc... Đặc biệt, dân chúng Kẻ Chợ rất ưa thích những truyện nôm khuyết danh về các mối tình yêu nam nữ trắc trở, trải qua nhiều thử thách, được các thợ quê Liễu Chàng (Hải Dương) khắc bán in, đem bày bán tại các hiệu sách phường Cổ Vũ (phố Hàng Gai ngày nay). Trước những thị hiếu phóng khoáng, "ngoài luồng" mang tính phi chính thống đó, nhà nước phong kiến đã phải ngăn cấm, đặt vé rao giảng, ban bố các huấn điều, nhưng đã không có kết quả.

"... Kìa như Thích, Đạo phi kinh

Lời tà mới lạ, tập tành chuyện ngoa

Cùng là truyện cũ nôm na

Hết thi tập ấy lại ca khúc này

Tiếng dân dễ khiến người say

Chớ cho in bán, hại thay thói thuần..."

Di tìm cái mới, cái tự do phóng khoáng, không bị câu thúc, ràng buộc bởi những khuôn sáo cũ trong tư tưởng, tình cảm lối sống là một đặc trưng tâm lý của con người Thăng Long - Kẻ Chợ, đặc biệt trong những

thế kỷ XVII-XVIII. Điều đó đã bị một số nho sĩ lên tiếng phê phán là “dời suy thói tệ, tập tục ngày càng kiêm bạc...” (60).

Sự cải biến phong cách sống mang tính phá bỏ lệ cũ, chạy theo thời thượng của thị dân Kẻ Chợ đã diễn ra ngay trong nền nếp sinh hoạt thường ngày của từng gia đình.

“Cái cây đang thẳng đem uốn cho cong đi, hòn đá phẳng đem đeo gọt cho hốc hác ra... Những đồ đạc làm hợp khuôn phép thì biến đổi cho lệch lạc đi, xống áo dùng đã có phép tắc thì cải biến, thêm bớt đi. Tất cả lễ độ về giao tiếp, thù tạc, ăn uống, cư xử đều bị sửa lại, mỗi ngày mỗi khác, đua nhau chuộng lạ. Nếu có người nào không chịu thay đổi, thì lại hòa nhau chê cười...” (61).

Cưới xin, tang ma cũng là những dịp thuận lợi để các gia đình thị dân khá giả chúng tỏ thói thời thượng, sành điệu, đồng thời lấy cớ để phô trương. Người ta nói đến những cuộc “hôn lễ linh đình, chỉ cốt sĩ diện... chỉ kể đến tiền tài” (62). Rồi thì những lễ tang ma “dùng lời văn tế quá khoe khoang, không hợp lễ... bày ra ăn uống linh đình cho sướng miệng” (63) hoặc cảnh các “tang gia đua nhau thuê mướn phường chèo đóng tuồng để khoe khoang...” (64).

Những người phương Tây đến Kẻ Chợ cũng chứng kiến những gia đình giàu có khi người nhà chết, thường cố “tìm kiếm cho được cỗ áo quan thật lộng lẫy, chạm trổ, sơn son thếp vàng với giá rất đắt (65) hoặc “những đám tang ma trong đó mọi người chèn chén linh đình, uống rượu nhiều khi đến say xỉn” (66).

Trong đời sống văn hóa tinh thần, người thị dân Thăng Long - Kẻ Chợ rất chú ý đến các hình thức diễn xướng tiêu khiển, giải trí. Một trong những thú vui được ưa chuộng là những buổi biểu diễn cá múa

nhạc trên sân khấu, gọi chung là nhạc giáo phường. Thời Lê sơ, nhạc giáo phường dân gian, còn gọi là tục nhạc, đã bị nhà nước hạn chế, không được cho tấu lẫn với nhã nhạc trong cung đình. Kể từ thế kỷ XVII-XVIII, tình hình đã đổi khác, Phạm Đình Hổ ghi lại:

“Tục nhạc ở chốn giáo phường trở nên rất thịnh hành; tế Giao miếu và lễ triều hạ hay tế thần trong dân gian cũng dùng nhạc ấy... Những người thích chơi âm nhạc thì lại phải theo bọn ca công, bắt chước bộ điệu đi đứng của họ để khoe khoang với chúng bạn... Các con em nhà lương gia đệ tử cũng ngheo ngao tập hát chèo trước mặt khách, chẳng thẹn thùng gì cả...” (67). Đó chính là khuynh hướng hòa nhập văn hóa tâm lý phản ánh sự giao lưu đẳng cấp và xã hội trong cộng đồng cư dân đô thị Thăng Long - Kẻ Chợ lúc đó.

Ở Kinh thành, các đội giáo phường đã cùng nhau tụ họp, lập thành một thôn xóm giáo phường (di tích còn lại ở nhà số 83B phố Huế). Văn bia đình Đông Các (Thịnh Quang, Đống Đa) còn ghi lại cảnh biểu diễn ca múa nhạc ở Thăng Long khoảng cuối thế kỷ XVII:

“Những lúc mở đám trò vui theo tục ngày hội, thì khoe lục phô hồng, lựa là óng ánh, hát hay múa dẻo, kèn sáo chen nhau... ả đào ngâm khúc hát thái bình, ca câu dân yên vật thịnh... Kép hát ngợi ca đời thịnh trị, chúc câu biển lặng sông trong...” (68).

Nơi cung vua phủ chúa, người ta hay biểu diễn những làn điệu của loại hát cửa quyền và đội Bả lệnh (quân nhạc). Hát cửa quyền là biến tấu của nhạc giáo phường, được cung đình hóa, với các nhạc cụ như trúc sinh để cầm nhịp, đàn cầm, đàn cửu huyền, đàn tranh. Quân nhạc có trống

phong yêu cổ (trống tầm bông), mõ, kèn, xúy quân.

Ca múa nhạc dân gian có nhiều thể loại phong phú. Nhiều làn điệu dân ca mang tính địa phương đã được phổ biến ở Kinh thành, như hát ru, cò lả, hát ví, hát đúm, trống quân, hát xẩm, các điệu hò. Loại hình hát ca trù (hát ả đào) cũng đã xuất hiện ở Kẻ Chợ vào những thế kỷ XVII-XVIII. Theo bài “Hương miết hành” (Bài ca về chiếc giày thơm), lúc này ở Kinh thành đã có những nhà hàng ca kỹ hát ca trù ở phường Đồng Xuân, sau này thành xóm ả đào phố Hàng Giấy.

Các nhạc cụ truyền thống dùng cho các đội giáo phường cũng rất phong phú, kết hợp các bộ gõ, bộ hơi, bộ dây như các loại trống, công chiêng, thanh la, chuông mõ, sênh tiền, kèn, sáo, tù và, các loại đàn, nhị... Nhạc cụ độc đáo có đàn bầu (đàn một dây) và đàn đáy (thực ra, đàn này không có đáy, dùng trong hát ca trù).

Ca múa nhạc là loại hình nghệ thuật gắn bó chặt chẽ, không thể thiếu được trong các buổi biểu diễn sân khấu như tuồng, chèo, múa rối nước. Các vở diễn này đã được mọi tầng lớp cư dân đô thị Kẻ Chợ ưa thích (không kể sang hèn), được biểu diễn phổ biến ở mọi nơi (cung vua, phủ chúa, ngoài dân gian ở những nơi công cộng cũng như trong gia đình) và mọi lúc (trong các lễ hội, các dịp Tết, những dịp cưới xin, ma chay, tiếp khách)...

Nhìn chung, sân khấu bài trí đơn giản, động tác và hóa trang của các diễn viên (đào, kép) mang nhiều tính ước lệ, nhưng nhiều lúc đã đạt tới một trình độ nghệ thuật điêu luyện. S. Baron, người phương Tây sống ở Kẻ Chợ trong nửa sau thế kỷ XVII mô tả:

“... Phần lớn, các vở đã được diễn thâu đêm đến sáng. Diễn viên trên sân khấu thường có độ 3, 4, 5 người. Thù lao của họ không quá một nghìn đồng (một quan: 600 đồng) tương đương chừng 1 đô la cho suốt cả đêm diễn. Nhưng những khán giả hào phóng đã tặng cho họ những đồng tiền thưởng mỗi khi họ diễn khéo, hay... Những cô đào ăn vận lộng lẫy vừa múa vừa hát... Lúc nghỉ ở giữa vở, một chú hề ra làm bộ điệu khôi hài, làm mọi người cười rộ. Những nhạc cụ của họ có trống, chiêng, kèn, đàn, nhị... Lại có những phụ nữ, vừa đội đèn trên đầu vừa múa hát, uốn mình trong hàng nửa giờ liền, mà không hề để rớt ra một giọt dầu nào ra ngoài, trước sự thán phục của mọi người...” (69).

Một trò giải trí khác của thị dân Kẻ Chợ xưa kia rất phổ biến và được mọi tầng lớp xã hội ưa thích là chơi gà, đã trở thành một “mốt thời thượng” trong những thế kỷ XVII-XVIII. Người ta lựa chọn những gà chơi giống tốt, nổi tiếng, thường là của các làng Tây Tựu (Đầm), An Phú, Nghi Tàm, có khi “gắn thêm cả cựa sắt vào móng, bán với giá đắt” (70). Rất nhiều vị quan và ngay cả các chúa Trịnh cũng ham mê chơi gà, điều này đã được phản ánh trong các giai thoại châm biếm về Trạng Quỳnh. Nhiều nhà giàu thích được chơi chơi gà với nhà chúa, nhưng bao giờ cũng nhường phần thắng cuộc cho chúa, coi như một phương thức kết giao với phủ chúa (71). Vũ Phương Đề viết trong “Công dư tiệp ký” (giữa thế kỷ XVIII): “Bấy giờ, trong cung hay chơi chơi gà. Các hoạn quan thường đi tìm những gà đẹp đem tiến”.

Các trò vui chơi giải trí khác của thị dân Kẻ Chợ được ghi nhận là nhảy dây (72), đánh đu (73), đấu vật (74), nổi tiếng với các lò Mai Động, Quỳnh Đô, kéo co (Cự Linh, Gia Lâm), bơi chải đua thuyền (Nghi Tàm,

Quảng Bá), đấu cờ người (chùa Vua)... Trong cuốn du khảo của Baron có vẽ tranh về các trò mãi võ, đi cà kheo, tung hứng. Trong các gia đình khá giả, thường tổ chức những thú vui thanh nhã như thả thơ, gọt thủy tiên ngày tết.

Cũng có những trò vui, tiêu khiển của người dân Kẻ Chợ biểu thị những tật xấu hoặc mang tính phóng dăng. Tệ nạn khá phổ biến là cờ bạc, người chơi có khi mất cả gia sản, quần áo (75). Người ta còn chơi cá cược cả về hoa lan (76). Trong dịp tết Nguyên đán, nhiều người ăn chơi, bài bạc, trong suốt khoảng thời gian dài đến 10-12 ngày (77).

Trương Vĩnh Ký khi ra thăm tỉnh thành Hà Nội năm Ất Hợi (đầu 1876) có chứng kiến trong những lễ hội dân gian những trò vui phóng dăng như bắt chạch trong chum, đặc biệt là trò "tạc tượng" khá dâm tục. Ông kể lại "tạc tượng là bắt một cô đào có duyên đẹp dễ, mặc áo lượt thêu rêu, quần lĩnh Bưởi có ngồi ra ngồi tại giữa giàn làm trên ao hồ. Trai lành chẳng dục, đóng khố giấy ra đó, làm bộ dẹo chạm, hễ giữ không được thì tâm hoa động, dương vật dậy rách khố mất ăn, khi ấy dâm đầu xuống ao lặn đi dờ xấu" (78).

Quan hệ nam nữ và đời sống tình dục nơi phố phường đô thị Thăng Long - Kẻ Chợ cũng tỏ ra khá phóng khoáng. Phạm Đình Hổ nói tới "những thói dâm bôn vô sỉ hện hò nhau trên sông" (79). Dampier xác nhận có những cuộc gá nghĩa tạm thời trong khoảng độ 5, 6 tháng giữa các cô gái Kẻ Chợ với các quan chức và doanh nhân ngoại quốc (80). Các du khách như Marini (81), Phan Đình Khuê (82), Bissachère (83) đều ghi nhận có khá nhiều hạng gái mại dâm hành nghề ở Kẻ Chợ. W. Dampier kể về dịch vụ "thuê các cô nương với đủ mọi loại giá, từ 100 đô la đến 5 đô la" (84).

*

Qua khảo sát, phân tích các mặt đời sống vật chất và tinh thần của cộng đồng cư dân đô thị Thăng Long - Kẻ Chợ thế kỷ XVII-XVIII, chúng ta có thể khẳng định sự tồn tại đích thực của một nền "văn hóa thị dân" đất Kinh Kỳ trong lịch sử, đã nở rộ và trở thành sôi động trong những thế kỷ của giai đoạn hậu mô hình của chế độ phong kiến nhà nước quan liêu Việt Nam.

Nền văn hóa đó một mặt phản ánh những nét chung nhất của bản sắc dân tộc Việt, mặt khác đã in dấu những đặc trưng độc đáo của vùng đất Kẻ Chợ kinh kỳ. Với vị thế một kinh đô lâu đời, Thăng Long - Kẻ Chợ đã là nơi hội tụ, kết tinh, giao lưu và lan tỏa các tinh hoa văn hóa của mọi vùng miền, địa phương trong cả nước. Đó chính là một lò luyện hợp các không gian văn hóa qua các thời kỳ lịch sử khác nhau.

Là một bộ phận của nền văn hóa Việt Nam truyền thống, văn hóa thị dân Thăng Long - Kẻ Chợ là một nền văn hóa hòa đồng, mang tính cách phương Đông. Khuôn mẫu ứng xử của con người ở đây thiên về mặt thích ứng và hòa hợp với môi trường tự nhiên, cộng đồng xã hội và thế giới tâm linh, hơn là hướng tới sự đấu tranh giải phóng cho nhân cách, cá nhân. Trong một cảnh quan sông hồ và cây xanh, con người luôn tìm cách sống thân thiện, chan hòa với tự nhiên, thậm chí đem cả một vị mẫu thiên nhiên với những giàn hoa, chậu cây cảnh, bể cá vàng, hòn non bộ vào ngay căn phòng chật chội của họ nơi phố phường. Nhịp điệu sống con người khoan thai, chậm rãi, giản dị, tác phong hòa nhã, thanh lịch, dịu dàng như chính môi trường cảnh quan. Thiên nhiên ở đây đã trở thành một phần không thể thiếu được trong cuộc sống, là nguồn cảm hứng thơ văn, nơi cư trú tinh thần, là thân thể thứ hai, vô cơ của con người.

Văn hóa thị dân đã mang tính cộng đồng xã hội cao. Nó là phiên bản của một nền văn hóa cộng đồng làng xóm, được tịnh tiến ra thành phố và cô đặc lại. Tính chất chuyên nghề, chuyên mặt hàng của phường phố, sự hợp tác trong lao động và giao thương (buôn bán, bán phường), các lễ hội dân gian quần chúng đã càng củng cố tinh thần hòa đồng xã hội. Con người thị dân Thăng Long - Kẻ Chợ tồn tại như một phần tử của một cấu trúc đa cộng đồng, đồng tâm và đồng hạm, từ gia đình, dòng họ, phố phường, mở rộng tới cộng đồng cao nhất là đất nước, trong đó những con người cùng chung một tổ tiên, lịch sử, văn hóa, số phận.

Người dân đô thị, không phân biệt sự khác nhau về thân phận, địa vị, đều tự ý thức cùng là thần dân của triều đình, “gần kề dưới kiệu, bên xe của vua chúa” (85). Do đó, quan hệ xã hội nhìn chung là hòa dịu, ổn định, hiện tượng phân tầng xã hội và xung đột đẳng cấp diễn ra chậm và yếu.

Văn hóa thị dân Thăng Long - Kẻ Chợ còn là một văn hóa hòa đồng với thế giới tâm linh, điều đó đã được phản ánh qua sự đa dạng và cộng tồn của các tín ngưỡng, tôn giáo ở Thăng Long - Kẻ Chợ. Cũng giống như người Việt Nam nói chung, có thể khá khiêm tốn cho cuộc sống bản thân mình trong hiện tại, nhưng lại rất hào phóng quan tâm đến những người đã khuất và sẽ sinh ra, nhiệt thành sống cho quá khứ và tương lai. Họ cũng tự hòa đồng với các lực lượng siêu nhiên và thế giới thần linh. Đặc trưng hòa đồng tâm linh đó chính là một chất gắn kết tinh thần, niềm tin và sức mạnh rắn de tự thân, để điều tiết cuộc sống đô thị, an ủi và động viên con người trong một thời đoạn lịch sử đầy rẫy những cảm đố vật chất, phàm tục, với những biến

động, nghịch lý ngoài xã hội cũng như trong tâm hồn.

Nền văn hóa hòa đồng của Thăng Long - Kẻ Chợ, một mặt đã tạo nên thế cân bằng ổn định xã hội và trong tâm thức của mỗi con người. Ở một mặt khác, nó cũng đã để lại những hệ lụy tiêu cực như sự cầu an, thụ động, triệt tiêu nhân cách của từng con người thần dân, cũng như sức ì, sự trì trệ lạc hậu trong sự phát triển xã hội đô thị.

Văn hóa thị dân Thăng Long - Kẻ Chợ là một nền văn hóa lưỡng nguyên đối trọng, mang trong mình nó những yếu tố đan xen, vừa mâu thuẫn đối lập, vừa nương tựa bổ sung cho nhau. Đặc trưng này càng bộc lộ rõ rệt trong bức tranh toàn cảnh xã hội đa sắc và tương phản của những thế kỷ XVII-XVIII.

Trong không gian xã hội đô thị Thăng Long - Kẻ Chợ, văn hóa thị dân là sự hòa quyện của hai dòng văn hóa quý tộc quan liêu và bách tính bình dân, sự cộng tồn của yếu tố cung đình bên cạnh yếu tố chợ - phố. Yếu tố thứ nhất phản ánh hệ tư tưởng chính thống của giai tầng ưu tú thống trị, trong khi yếu tố thứ hai biểu lộ tâm lý, lối sống của quảng đại quần chúng.

Nó còn là sự hỗn dung giữa dòng văn hóa thành thị mang tính tiêu biểu, mũi nhọn với dòng văn hóa nông thôn xâm thực vào mọi mặt đời sống của cư dân đô thị. Sự đan xen đó là ánh xạ về mặt ý thức quan hệ gắn bó đan xen cố hữu giữa thành thị và nông thôn về mặt kinh tế xã hội của Thăng Long - Kẻ Chợ.

Khái quát lại, tính lưỡng nguyên đối trọng của văn hóa thị dân Thăng Long - Kẻ Chợ thế kỷ XVII-XVIII là sự dung hợp giữa “truyền thống lớn” mang tính chính thống - quan phương với “truyền thống nhỏ” mang tính phi chính thống - phi quan phương. Đó

là một thế cân bằng xã hội học không bền, thường xuyên dao động trong một biên độ không lớn lắm. Nếu ở giai đoạn mô hình (thế kỷ XV) của chế độ phong kiến nhà nước quan liêu, văn hóa chính thống chiếm yếu tố thượng phong, thì đến giai đoạn hậu mô hình (từ thế kỷ XVI), yếu tố phi chính thống đã trở dậy trong những đợt sóng mới, tạo nên một thế cân bằng, đẩy văn hóa chính thống vào thế phòng ngự. Lúc này, hệ tư tưởng Nho giáo quan phương tuy vẫn giữ địa vị thống trị, nhưng đã biến thái thỏa hiệp, trở thành một lực cản kìm hãm xã hội, trong khi thực thể văn hóa tâm lý phi chính thống phản ánh xu thế đổi mới đi lên của xã hội, tuy không tạo nên được những chuyển biến về chất.

Với vị thế một Kinh đô của cả nước, từng có một truyền thống văn hiến lâu đời của những “người Tràng An”, “khéo tay hay nghề”, hào hoa thanh lịch, văn hóa thị dân Thăng Long - Kẻ Chợ còn in dấu những đặc trưng mang tính địa phương của một vùng đất đã được tôn xưng là “địa linh nhân kiệt”, mang tính danh hiệu “thứ nhất Kinh Kỳ”, “đất lề Kẻ Chợ”. Đó là một vùng văn hóa chất lượng cao, vươn tới sự hoàn hảo, hoàn thiện, hoàn mỹ, tự trọng về uy tín, phẩm chất, danh dự của mình.

Trong sản xuất, hàng hóa Kẻ Chợ luôn luôn được đánh giá cao về chất lượng kỹ thuật và mỹ thuật, với những thương hiệu đã được khẳng định, nổi tiếng trong dân gian như “lĩnh lựa Yên Thái, đồ gốm Bát Tràng, thợ vàng Định Công, thợ đồng Ngũ Xã”. Đồ gốm cao cấp Bát Tràng từng được ca ngợi là “không kém gì hàng Trung Quốc” (86), các loại tơ được xuất cảng nhiều và rất có uy tín ở nước ngoài, the lụa Hàng Đào đã được các Hoa thương mua về Trung Quốc nhuộm lại, đóng nhãn mới giả làm hàng Trung Quốc (87), bán giá cao. Người

phương Tây thì khen ngợi thợ khảm Kẻ Chợ là những nhà “nghệ sĩ văn minh, đã nắm vững được mọi khái niệm kỹ thuật ở một trình độ cao nhất” (88).

Trong giao dịch buôn bán, người Thăng Long - Kẻ Chợ cũng đã chứng tỏ tài năng và uy tín vượt trội. Các bà các cô làm dịch vụ đổi bạc ở phường Đông Các (Hàng Bạc) được đánh giá là “thành thạo hết như những tay buôn chứng khoán sắc sảo nhất ở Luân Đôn” (89). Trong thương trường, những người buôn Kẻ Chợ được các doanh nhân phương Tây khen ngợi là “thật thà, đứng đắn, giao dịch với khách hàng trong 10 năm trời mà không để họ phải chịu thiệt tới 10 đồng bằng Anh” (90).

Trong văn hóa ứng xử, người Thăng Long - Kẻ Chợ luôn tỏ ra có bản lĩnh, khí phách, vươn tới sự hoàn thiện, với truyền thống “hào khí Thăng Long” và tinh thần vô tổn (không chịu thua nhường). Họ nuôi ước vọng đạt tới đỉnh cao trong các mặt đời sống, không chịu sống kém và nhất là không chịu sống hèn. Danh dự gia đình, uy tín dòng họ, nền nếp gia phong, phẩm chất cá nhân luôn luôn được coi trọng, đề cao. Những gương mặt của những “con người Thăng Long” (có quê gốc hoặc đã từng sinh sống, gắn bó với đô thị này) trong lịch sử, như Tô Hiến Thành, Chu Văn An, Nguyễn Trãi, Nguyễn Bỉnh Khiêm đã làm rạng rỡ uy danh và khí tiết của đất Kinh kỳ. Trong cuộc sống gia đình, người Thăng Long - Kẻ Chợ đã rất coi trọng lễ nghĩa, phép tắc. Mọi nhà thường lưu giữ cuốn “Thọ Mai gia lễ” như một sách hướng dẫn cho những ứng xử, lễ nghi trong gia đình.

Tất nhiên, ý thức vươn tới sự hoàn hảo, trọng danh giá của thị dân Thăng Long - Kẻ Chợ đôi khi cũng có những phản tác dụng không mong đợi, nhất là dưới tác dụng của đồng tiền trong nền kinh tế đô thị

hàng hóa thị trường những thế kỷ XVII-XVIII. Nó làm tha hóa một bộ phận cư dân, dẫn đến những thói sĩ diện chuộng thời thượng, thích phô trương bề ngoài, hay như đánh giá của triều đình Nguyễn sau này về cư dân Hà Nội “phong tục kiêu bạc, xa xỉ, phóng dăng” (91).

Là nơi giao lưu, luyện hợp của các tỉnh hoa vùng văn hóa địa phương khác nhau trong nước, cũng như đã tiếp xúc, chịu ảnh hưởng từ bên ngoài các nền văn hoá Đông, Tây trên thế giới, văn hoá thị dân Thăng Long - Kẻ Chợ đã là một nền văn hóa mở, khoáng đạt, năng động, dễ tiếp thu và thích ứng với những nhân tố mới. Trong khi vẫn trân trọng truyền thống, người dân đô thị Thăng Long - Kẻ Chợ không để mình biến thành những tù nhân, nô lệ quá khứ và những định kiến, sa vào thói thủ cựu, để “người chết níu kéo người sống” như cách diễn đạt của K. Marx. Tính cách phóng khoáng đó là một đặc trưng gắn liền với các

nền văn hóa đô thị trong lịch sử, như một câu ngạn ngữ Đức đã nói: “Không khí thành thị làm cho con người ta trở thành tự do”.

Trong điều kiện lịch sử cụ thể của Việt Nam thế kỷ XVII-XVIII, nền văn hóa mới của Thăng Long - Kẻ Chợ tuy phát triển khá sôi động, nhưng vẫn thiếu một bộ đồ kinh tế xã hội vững chắc, một giai tầng xã hội mới (lúc đó có thể là tầng lớp đại thương) với một thế lực kinh tế, chính trị đủ mạnh. Vì vậy, nó đã chỉ làm suy yếu, biến dạng, nhưng đã không phá vỡ được cái vỏ cứng của mô hình thiết chế - hệ tư tưởng, để tạo nên một sự chuyển biến xã hội về chất.

Tuy nhiên, văn hóa thị dân Thăng Long - Kẻ Chợ đã đặt nền móng, tạo tiền đề để trở thành một xung lực khai phá ở tuyến đầu trong những phong trào duy tân, cải cách của Hà Nội trong những thời kỳ lịch sử sau này.

CHÚ THÍCH

(1), (8), (9), (13), (18), (20), (26). Dampier (W) *Voyages and Discoveries* (1688), London, 1931, tr. 27, 25, 27, 28, 62, 42, 33.

(2), (4), (7), (12), (14), (17), (22), (23). Richard. *History of Tunquin* (1778) trong *Voyages and Travels*. J. Pinkerton. V.9. London, 1811, tr. 728, 727, 725, 727, 727, 729, 727, 727.

(3), (5), (6), (10), (11), (16), (28). A. Rhodes. *Histoire du Royaume de Tunquin* (2 livres) Lyon 1651, tr. 54, 54, 48, 51, 51, 51, 26.

(15), (19), (21), (27), (31), (35), (48). Tavernier (JB). *Relation nouvelle et singulière du royaume de Tunquin* (1679). R I 1908-1909, tr. 619, 619, 749, 618, 615, 614, 618.

(24), (25), (33), (50), (59), (60). Phạm Đình Hổ. *Vũ trung tùy bút*. Nguyễn Hữu Tiến dịch, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, 1983, tr. 33, 33, 63, 70, 127, 51-57.

(29), (30), (44), (45), (52), (55), (73), (75), (77), (80), (84), (89), (90). Dampier (W) *Voyages and Discoveries* (1688), London, 1931, tr. 42-43, 43, 35, 37, 38, 44-45, 41, 34, 41, 40, 40, 47, 50.

(32), (34), (41), (49), (54), (69), (72). S. Baron. *A Description of the Kingdom of Tonqueen* (1683) trong *Voyages and Travels*. J. Pinkerton. V. 9 London 1811, tr. 666, 666, 659, 639, 706, 672, 672.

(36), (37), (38), (39), (42), (43), (47), (56), (58), (71), (74). Richard, sdd, tr. 720, 719, 720, 718, 713, 714, 724, 734, 732, 725, 723.

(40), (51), (53), (65), (66), (70). A. Rhodes, sdd, tr. 52, 12, 61-65-72, 80, 731, 54.

(46). Nguyễn Thanh Nhã, *Tableau économique du Vietnam aux XVII^e et XVIII^e siècles convertis*, tr. 129.

(57). C. Poncet, *L'un des premiers Annamites convertis au Catholicisme*. BAVH 1941 (1), tr. 89.

(61), (62), (63), (64), (67), (76), (79). Phạm Đình Hổ, sdd, tr. 26-61; 54-55; 62-170; 45, 64, 43-46, 23, 64.

(68). Đinh Gia Khánh (Chủ biên). *Địa chí văn hóa dân gian Thăng Long - Đông Đô - Hà Nội*, Hà Nội, 1991, tr. 138.

(78). Trương Vĩnh Ký. *Chuyến đi Bắc Kỳ năm Ất Hợi (1876)*. Sài Gòn, 1881, tr. 17-18.

(81). Marini. *Relations nouvelles et curieuses des royaume de Tunquin et de Lao*. Paris 1666, tr. 68.

(82). Phan Đình Khuê. *Relation d'un voyage au Tonkin (1688)* Annam kỷ du (Bản dịch Vissière) BGHD-t.IV, n°2. Paris 1890, tr. 82.

(83). Bissachère. *Etat actuel du Tonkin, de la Cochinchine et des royaumes de Cambodge, Laos et Lactho* (2 tomes) Paris 1812, tr. 11-46.

(85). Ngô Cao Lãng. *Lịch triều tạp kỷ*, 2 tập, Hà Nội, 1975, tr. 76.

(86). *Thượng kinh phong vật chí*. Tạp chí Nghiên cứu Lịch sử, 1971 (7-8).

(87). *Đại Nam hội điển sự lệ*. Nội các triều Nguyễn.

(88). Imbert le Tonkin Industriel et commercial. Paris 1885, p. 86.

(91). Quốc sử quán triều Nguyễn. *Đại Nam thực lục*, 38 tập, Hà Nội 1968-1972, tập XXIII, tr. 132.

VỀ DÒNG HỌ PHÍ Ở VIỆT NAM

(Tiếp theo trang 41)

CHÚ THÍCH

(1). Nguyễn Đình Cát (1998). *Hậu duệ họ Lý*. Giáo dục và Thời đại, số 2 (160), tr. 27.

(2). www.phitocvietnam.net.

(3), (10). Lê Trung Hoa. *Họ và tên người Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1992, tr. 16, 36.

(4). Trần Ngọc Thêm. *Về lịch sử hiện tại và tương lai của của tên riêng trong người Việt*, Tạp chí Dân tộc học, số 3-1976, tr. 14-15.

(5). Viên Nghĩa Đạt, Trương Thành. *Trung Quốc Tỉnh Thị*, Nxb. Hoa Đông Sư phạm Đại học, Thương Hải, 2003.

(6). Trương Học Hàm. *Hoa Hạ Bách Gia Tính*, Nxb. Nam Kinh Đại học, 2000, tr. 215 - 217.

(7). *Thiên Gia Tính Tra Nguyên* (không rõ tác giả) tr. 216.

(8). Đào Duy Anh. *Đất nước Việt Nam qua các đời*, Nxb. Thuận Hóa, Huế, 1994, tr. 125.

(9). *Đại Việt Sử Ký Tiền Biên*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1997, tr. 97.

(11), (12), (13), (14), (15), (16), (19). *Đại Việt Sử ký toàn thư*, tập I, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1993, tr. 228, 239, 206, 272, 304, 322, 332.

(17), (18). *Đại Việt sử ký tiền biên*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1997, tr. 273, 290.

(20). *Đại Việt sử lược*. (bản dịch Nguyễn Gia Tường, Đại học Tổng Hợp Thành phố Hồ Chí Minh). Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, tr. 258 - 261.

(21). *Việt sử lược* (Trần Quốc Vượng dịch). Nxb. Thuận Hóa, Huế, 2005, tr. 197.

(22). *Đại Việt sử ký toàn thư*, bản kỷ, quyển 5, tập II, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1971, tr. 74.

(23), (24), (25), (26). *Đại Việt sử ký toàn thư*, tập II, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1993, tr. 68, 94, 107, 102.

HÀNH TÍCH CỦA LÝ LONG TƯỜNG, HẬU DUỆ VƯƠNG TRIỀU LÝ, VIỆT NAM (*)

YU INSUN*

Hàn Quốc và Việt Nam có không ít điểm tương đồng về lịch sử và văn hóa. Thử nhìn vào những biến động chính trị làm ví dụ, vào năm 918, ở bán đảo Hàn, triều Cao Ly được dựng lên thì chẳng bao lâu sau, vào năm 939, Việt Nam giành lại nền độc lập từ ách thống trị của Trung Quốc sau gần một nghìn năm. Lại nữa, vào năm 1392, vương triều Triều Tiên diệt Cao Ly thì 36 năm sau, tức năm 1428, tại Việt Nam, nhà Lê đánh đuổi thế lực nhà Minh lập triều đại mới. Về phương diện văn hóa cũng vậy, vương triều Cao Ly sùng bái Phật giáo thì cùng thời kì này, dưới triều Lý (1009-1225) và triều Trần (1225-1400), ở Việt Nam, ảnh hưởng của Phật giáo là tuyệt đối. Mặt khác, đồng thời với sự thành lập vương triều Triều Tiên và triều Lê, Phật giáo suy yếu dần, Nho giáo trở thành hệ ý niệm chi phối.

Tuy Hàn Quốc và Việt Nam có nhiều nét tương đồng về lịch sử và văn hóa như vậy nhưng vào thời kì tiền cận đại, giữa hai nước không hề có quan hệ một cách chính thức. Nếu gọi là có tiếp xúc thì giữa hai nước cũng chỉ có những cách phi chính thức, một là các sứ thần lưỡng quốc đi Trung Quốc và gặp nhau tại đó, còn một

cách khác là trong lúc vượt biển bằng thuyền bị trôi dạt khiến người Hàn Quốc đến Việt Nam hoặc người Việt Nam tới Hàn Quốc. Ví dụ điển hình cho cách sứ thần hai nước gặp gỡ nhau là vào năm 1597, sứ thần triều Triều Tiên, Yi Su-gwang và sứ thần triều Lê, Phùng Khắc Khoan gặp gỡ và trao đổi thơ văn tại Bắc Kinh, thủ đô nhà Minh (1). Còn thực dụ về việc trôi dạt đường biển thì có thể kể vài trường hợp như sau, vào năm thứ 13 thời Suk-jong (1687) triều đại Triều Tiên, người dân đảo Jeju tên là Go Sang-yeong gặp bão trôi dạt đến bến Hội An, Trung Bộ của Việt Nam (2) và một trường hợp khác là Lý Long Tường, chú của vua Huệ Tông (tức Sảm hay Hạo Sảm (3), vua đời thứ 8 của triều Lý Việt Nam, 1211-1224), sau khi triều Lý bị diệt vong đã rời nước chạy ra biển, theo luồng gió tới cập bến vào Cao Ly, thời Go-jong năm thứ 13 (1226), tại đảo Changrin, Ongjin-hyeon, Haeyang-do tức Hwasan-ri, Masan-myeon, Ongjin-gun, Hwanghae-do ngày nay.

Vào tháng 12 (Âm lịch) năm 1225, triều Lý để mất nước vào tay nhà Trần, Lý Long Tường liền ôm đồ tế khí cùng với tôn thất là Bình Hải Công Quân Tất chạy ra biển,

*GS. Đại học Quốc gia Seoul (Hàn Quốc)

lên tàu rời nước, gặp gió mùa nên vào mùa Thu năm 1226 dừng lại tại Hwanghae-do, Ongjin. Cao Ly vừa lúc đó đang ở vào thời kì quan võ họ Choe hành quyền, về đối ngoại thì đang phải đương đầu với các cuộc xâm chiếm của Mông Cổ. Theo tương truyền thì Lý Long Tường sau khi cập bến tại Ongjin, vua Cao Ly biết là hoàng thân An Nam nên đã phong cho làm Hwasangun (Hoa Sơn quân). Lại một giả thuyết khác cho rằng Lý Long Tường nhờ đánh thắng quân Mông Cổ nên được phong làm Hwasangun. Dù Lý Long Tường được phong chức vị đó vào lúc nào đi nữa thì kể từ khi đó Lý Long Tường đã trở thành thủy tổ của dòng họ Yi (Lý) ở Hwasan.

Vấn đề đặt ra quanh Lý Long Tường là ông ta vốn xuất thân từ một vương tử Việt Nam, không những đã vì triều Cao Ly mà giao chiến và lập công hàng phục quân Mông Cổ mà còn được phong tước Hwasangun nhưng không chỉ Goryeo sa (Sử Cao Ly) đến ngay cả chính sử hay dã sử của triều Triều Tiên cũng không hề thấy có một ghi chép nào cả. Ngay cả trong các kí lục phía Việt Nam cũng không phát hiện thấy dấu vết nào về Lý Long Tường. Duy chỉ có Go Sang-yeong, người dân đảo Jeju, như đã nhắc tới ở trên, khi trôi dạt tới Việt Nam, quan Việt Nam nói rằng sẽ trả thù cho Thái tử đã mất tại Triều Tiên, nên theo đó mà phán đoán tới khả năng lưu truyền việc Lý Long Tường lưu vong tới Cao Ly có lẽ là có thực (4). Ngày nay, nếu có ghi chép về Long Tường thì đó chỉ là tộc phả truyền lại từ hậu duệ của ông ta và truyền thuyết về một vài di tích ở khu vực Ongjin. Do đó các nhà nghiên cứu lịch sử Hàn Quốc hầu như không biết gì về Lý Long Tường và giả dụ có biết thì cũng không có mấy quan tâm.

Người đầu tiên đưa chuyện Lý Long Tường ra giới thiệu là Kim Yeong-geon, người từng làm việc một thời gian nhất định tại Trường Viễn Đông Bác Cổ Pháp (École Française d'Extrême-Orient). Mùa Hè năm 1936, ông ta đã đi điền dã vùng Ongjin, dựa vào chuyện truyền thuyết nghe được và các tài liệu như *Hwasangun gabo* (Hoa Sơn quân gia phổ), *Hwasan Yi ssi sebo* (Hoa Sơn Lý thị thế phổ), *Hwasangun bonjeon* (Hoa Sơn quân bản truyện) (5) và *Ongjin-bu eupji* (Ứng Tân phủ ấp chí)... (6) để vào năm 1943 cho đăng bài nghiên cứu nhan đề "An nam Hoa Sơn quân Lý Long Tường chi sự tích". Trong bài viết này, ông ta cho rằng Lý Long Tường là nhân vật có thật, khi triều Lý bị nhà Trần cướp mất xã tắc, ông ta đã theo gương Bá Di và Thúc Tề người Trung Quốc rời tổ quốc ra đi, thuyền của ông ta có lẽ gặp gió mùa nên đã cập bến tại Ongjin (7).

Hai mươi năm sau bài viết của Kim Yeong-geon, có một người nữa cho đăng bài viết về Lý Long Tường, đó là Choe Sang-su, một nhà nghiên cứu về dân tộc học. Vào khoảng năm 1939, ông ta cũng đi điền dã vùng Ongjin để khảo cứu tư liệu dân tộc học, nhân đó xem xét lại sự tích về Lý Long Tường bằng các tài liệu mà bản khắc khác với các tài liệu mà Kim Yeong-geon đã dẫn dụng như là *Hwasan Yi ssi sebo*, *Hwasangun bonjeon* (in trong *Hwasan Yi ssi gajeon silrok* [Hoa Sơn Lý thị gia truyền thực lục]) (8) và *Suhammun gijeokbi* (Thụ hàng môn kĩ tích bia)... (9). Theo ông ta thì Lý Long Tường lúc đầu có lẽ định sang Trung Quốc nhưng do gặp đông gió mà trôi dạt tới Cao Ly. Tiếp đó, ông ta dựa theo các tài liệu nói trên mà giải thích về thế hệ nhà Lý, từ ông tổ của Lý Long Tường, tức thủy tổ nhà Lý, Thái tổ Lý Công Uẩn (1009-1028) đến đời vua thứ 8 là Huệ

Tông và hành tích của Lý Long Tường từ khi đặt chân tới Cao Ly (10).

Các bài viết về Lý Long Tường thì ngoài Kim Yeong-geon và Choe Sang-su ra còn có di thảo chưa kịp công bố khi còn sống của Giáo sư Yi Sang-baek như đã đề cập ở phần chú thích số 8, nhưng nội dung của nó sơ sài hơn so với các bài viết của hai tác giả nói trên. Chỉ có điều là đã kể khá rõ về hậu duệ của Lý Long Tường, nhất là về Yi Maeng-ye (Lý Mạnh Nghệ), cháu đời thứ năm, người sống vào thời kì cuối Cao Ly đầu Triều Tiên.

Bài viết này căn cứ vào những nghiên cứu nói trên dự định xem xét lại một cách cụ thể “một lần nữa” xem Lý Long Tường là nhân vật nào và làm thế nào tới được Cao Ly cũng như những hoạt động của ông ta tại Cao Ly. Vì giữa những tài liệu được dẫn dụng có nhiều điểm khác nhau, ngoài ra, trong nội dung của những tài liệu này có những phần không thống nhất với sự thật lịch sử Việt Nam thời đó.

Đầu tiên, vấn đề được đặt ra là Lý Long Tường đúng là con trai vua Lý Anh Tông (hiệu Thiên Tộ 1138-1175) nhưng là con trai thứ mấy? Kim Yeong-geon đã dẫn dụng theo *Hwasangun gabo* thì viết ông ta là “con trai thứ hai của An Nam vương Thiên Tộ” và theo *Hwassan Yi ssi sebo* ông là em trai của An Nam vương Long Cán (trong sebo viết nhầm thành Long Hán) và là chú của Huệ Tông. Theo một cuốn *Hwassan Yi ssi sebo* khác của Choe Sang-su thì “Lý Long Tường là em trai của An Nam vương Long Cán (11) cháu sáu đời của Giao Chỉ Quận vương hiệu Công Uẩn”. Long Cán là Cao Tông (1176-1210), vua đời thứ bảy nhà Lý. Các sử liệu Việt Nam *Việt Sử lược* và *Đại Việt sử kí toàn thư* đều viết là con trai thứ sáu của vua Anh Tông. Theo đó, Choe Sang-su cho rằng Lý Long Tường

là con trai thứ bảy của vua Anh Tông (12). *Hwasangun gabo* và *Hwasan Yi ssi sebo* đều có những chỗ sai sót nên không thể dễ dàng nói rằng bản nào chính xác hơn. *Gabo* và *Sebo* có những điểm sai sót có lẽ là do các sách này tuy nói rằng dẫn dụng theo sử liệu Việt Nam nhưng phần lớn là được viết căn cứ theo các câu chuyện truyền lại từ nhiều đời trong gia đình.

Một vài dẫn chứng đơn giản về *Gabo* và *Sebo* có những sai sót có thể đưa ra là theo các sử liệu Việt Nam đề cập ở trên thì vua đời thứ 5 nhà Lý là Thần Tông (hiệu Dương Hoán 1127-1138) là cháu (tôn tử) của vua đời thứ 3 Thánh Tông (hiệu Nhật Tôn 1054-1072) và là cháu của vua đời thứ 4 Nhân Tông (hiệu Càn Đức 1072-1127). Nhưng ở *Hwasangun gabo* và *Hwasan Yi ssi sebo* đều cho rằng là con trai của vua Nhân Tông (13). Lại một ví dụ nữa, các sách này viết như thể vua Thần Tông được nhà Tống Trung Quốc phong làm An Nam vương nhưng trên thực tế chỉ được phong là Giao Chỉ Quận vương mà thôi. Hoàng đế Trung Quốc lần đầu tiên chấp nhận coi triều Lý như một quốc gia độc lập An Nam quốc là vào thời Nam Tống tức cuối đời vua Anh Tông, năm 1174. Trước thời điểm đó, Việt Nam không được coi là một quốc gia độc lập nên có lẽ là các vua nhà Lý lúc đầu được phong làm Giao Chỉ Quận vương, sau đó vài năm được nâng lên chức An Bình vương, chỉ sau khi băng hà mới được gọi là Nam Việt vương (14).

Bây giờ quay trở lại chuyện Lý Long Tường, chúng ta hãy xem ông ta là con trai thứ mấy của vua Anh Tông. Đọc kĩ lại *Sebo* mà Choe Sang-su dẫn dụng, ta có thể nhận thấy mâu thuẫn giữa câu được viết trong ngoặc ở phần cuối mục về vua đời thứ 7 An Nam vương Long Cán “Long Tường, lục thế An Nam vương thứ tử” (15) và ngay sau đó

lại thấy câu “An Nam vương hiệu Thiên Tộ đệ nhị tử Long Tường” (16). Câu này phù hợp với nội dung của *Gabo* mà Kim Yeong-geon đã dẫn dụng, do đó tôi cho rằng Lý Long Tường rõ ràng không phải là con trai thứ bảy mà là con trai thứ hai của vua Anh Tông Thiên Tộ. Như vậy nảy sinh vấn đề là phải hiểu như thế nào về dẫn dụng của Kim Yeong-geon trong *Sebo* viết Lý Long Tường là em trai Long Cán và là chú của Huệ Tông. Tuy nhiên một điều rất đáng tiếc là cho đến nay với nguồn sử liệu hiện có chúng ta chưa thể khẳng định rõ ràng rằng Lý Long Tường là con trai thứ hai hay là con trai thứ bảy của vua Anh Tông.

Giả sử cho rằng Lý Long Tường là con trai thứ hai của Anh Tông thì trong *Đại Việt sử ký toàn thư* viết Long Xưởng là con trai cả của Anh Tông, sinh năm 1151, vậy ta có thể phán đoán Lý Long Tường sẽ phải sinh vào giữa những năm 1150. Hoặc giả sử ông là con trai thứ bảy của Anh Tông thì ta có thể đoán rằng ông sinh trong khoảng giữa năm Long Cán sinh 1173 và năm Anh Tông mất năm 1175.

Mặt khác, theo *Hwasangun bonjeon* thì ông tổ của Lý Long Tường là Lý Công Uẩn, tổ tiên vốn là người Thành Kỷ, Long Tây, tỉnh Kiến Phúc, Trung Quốc. Tất cả các sử liệu Việt Nam khi viết về sự ra đời của Lý Công Uẩn đều cho rằng mẹ ông ta gặp thần nhân tại thôn Tiêu Sơn, huyện An Phong, tỉnh Bắc Ninh có mang rồi sinh ông ta nên không ai biết cha ông ta là ai. Việc ông ta mang họ Lý là do từ khi còn nhỏ đã được thiền sư Lý Khánh Văn ở chùa Cổ Pháp nhận làm con nuôi. Nếu ta tính đến việc tổ tiên của một phần người Việt vốn là người Trung Quốc di cư đến thì việc tổ tiên của Lý Khánh Văn vốn sống tại Trung Quốc cũng là chuyện có thể có.

Tiếp đó, *Hwasan Yi ssi sebo* và *Hwasangun bonjeon* giải thích về việc lên ngôi của Lý Công Uẩn và cho rằng việc đó xảy ra vào năm thứ 3 đời Chân Tông Đại Trung Tường Phù nhà Tống (1010). Năm đó, con trai thứ hai của Lê Hoàn là Chí Trung giết anh trai và tự lên ngôi vua. Nhưng ông ta là người bạo ác vô đạo nên hai em trai là Minh Đế và Minh Sương đã đánh lại định trừ khử ông ta. Lúc đó, Lý Công Uẩn vốn được biết tới như một nhân vật khoan hậu và nhân từ nên được nhiều người ủng hộ tôn lên làm vua, sau đó cử sứ thần sang cống Trung Quốc và được nhà Tống ban chức Tĩnh Hải quân Tiết độ sứ, ít lâu sau lại phong ngay lên làm Giao Chỉ Quận vương. Vào năm Thiên Thánh 7 đời Nhân Tông nhà Tống (1017) lại cho rằng có công với dân trăm họ nên được tiến phong làm Nam Bình vương.

Ghi chép trong sử kí Việt Nam có ít nhiều khác biệt so với *Sebo* và *Bonjeon*. Chí Trung là tên do nhà Tống đặt cho còn tên thật chính là Long Đinh, con trai thứ 5 của Lê Hoàn người sáng lập triều Tiền Lê, năm 1005 giết hại anh trai thứ 3 là Long Việt rồi tự lên làm vua, tức là Ngọa Triều (1005-1009). Ông ta tính cách tàn nhẫn đến mức bệnh hoạn nên nổi tiếng ác không những trong giới sư sãi vốn có thế lực mạnh lúc đó mà còn cả trong hàng ngũ quan lại nữa. Tháng 10 (Âm lịch) năm 1009, ông ta mất, hai người em là Minh Đế và Minh Sương có tranh giành quyền lực nhưng Thân Vệ Điện Tiền chỉ huy sứ Lý Công Uẩn được sự ủng hộ của các quan lại và sư sãi đã lên ngôi. Năm sau, ông ta cử sứ thần sang nhà Tống và kết quả là được phong làm Giao Chỉ Quận vương. *Việt Sử lược* và *Đại Việt sử kí toàn thư* đều có ghi chép về việc mấy năm sau đó Lý Công Uẩn được tiến phong làm Nam Bình vương nhưng về niên đại thì

quyển trước viết là vào năm 1017 còn quyển sau thì viết là vào năm 1016. Trong bản *Giao Chỉ liệt truyện* của *Tống Sử* thì viết là vào năm 1017 nên ta có thể cho rằng niên đại được viết trong *Việt Sử lược* là chính xác. Kết luận là bài viết trong *Sebo* và *Bonjeon* hình như được viết dựa theo *Việt Sử lược* và tư liệu phía Trung Quốc. Cả hai quyển này rõ ràng là đều đã không dùng niên hiệu của quân chủ Việt Nam mà là dùng niên hiệu của Hoàng đế Trung Quốc.

Gabo và *Bonjeon* liệt kê theo tuần tự về việc truyền ngôi vua, kể từ khi Lý Công Uẩn mất, con trai là Đức Chính tức Thái Tông (1028-1054) (17) nối ngôi cho đến đời thứ 8 là Huệ Tông mà không hề có một nhầm lẫn nào. Duy chỉ có một vài sai sót đã đề cập ở trên như việc Thần Tông được viết là con trai của Nhân Tông và gọi Thần Tông là An Nam Vương, ngoài ra còn phải kể đến việc *Hwasan Yi ssi sebo* viết như thể việc kế truyền ngôi báu thì ngoại trừ Thái Tông còn các trường hợp khác thì khi vua mất, vị vua nối tiếp phải đến năm sau mới lên ngôi. Nhưng điều này khác với luật kế ngôi của nhà Lý. Vào triều Lý, khi vua mất thì vua mới lên ngôi ngay lập tức chỉ có điều là niên hiệu thì theo cách “du nguyệt xưng hiệu pháp” nên bắt đầu dùng niên hiệu vua mới từ tháng sau khi tiền vương mất. Cứ theo cách đó cho đến đời thứ 7 là Cao Tông mới bắt đầu theo cách “du niên xưng hiệu pháp” tức khi vua mới lên ngôi thì niên hiệu mới được bắt đầu từ năm sau để không trùng lặp với niên hiệu của vua đời trước. Theo tôi việc có sai sót trong khi viết về niên đại nối ngôi đó là do người biên soạn *Sebo* đã nhầm lẫn luật kế ngôi vua triều Lý với của Trung Quốc hay Triều Tiên.

Sebo sau khi đề cập đến việc kế ngôi của các vua đời trước đã viết rằng triều Lý từ người sáng lập là Lý Công Uẩn đến đời thứ 8 Hạo Sảm tức Huệ Tông kéo dài liên tục 216 năm (18) nhưng không hề đề cập tới vua đời thứ 9 Chiêu Hoàng. *Việt Sử lược* viết về Chiêu Hoàng một cách sơ sài và thuật lại rằng vào tháng 6 (Âm lịch) năm 1225, Huệ Tông nhường ngôi cho con gái thứ hai là Chiêu Thánh Công Chúa. Đối lại, *Đại Việt sử ký toàn thư* ký lục về việc này một cách cụ thể hơn, vua Huệ Tông ốm bệnh nhưng không có con trai nên vào tháng 10 (Âm lịch) năm 1224 nhường ngôi cho Chiêu Thánh Công chúa rồi xuất giá đi tu tại chùa Chân Giáo. Chiêu Hoàng (hiệu Phật Kim) là vua cuối cùng triều Lý nhưng không hề có thực quyền. Có vấn đề tranh cãi về việc Chiêu Hoàng nối ngôi vào năm 1225 hay năm 1224 nhưng hiện tại giới học giả Hà Nội có khuynh hướng chọn giả định sau. *Sebo* không đưa Chiêu Hoàng vào danh sách thế hệ các vua triều Lý có lẽ là do Chiêu Hoàng không có liên quan gì mấy tới thế hệ nhà Lý. Tại làng Đình Bảng huyện Từ Sơn tỉnh Bắc Ninh, Việt Nam, nơi có từ đường thờ các vua triều Lý cũng thấy thờ Chiêu Hoàng một cách riêng rẽ.

Sau đây chúng ta cùng khảo xét xem tình hình chính trị thời kì mà Lý Long Tường rời Việt Nam lên đường lưu vong. Theo *Hwasangun bonjeon* và *Hwasan Yi ssi sebo* thì sau khi Cao Tông mất, con trai là Hạo Sảm lên thay vào năm 1213 lúc đó còn ít tuổi (16 tuổi) nên theo lời dặn lại của tiền vương thì thúc phụ Lý Long Tường cùng Bình Hải Công quân Tất (19) và Trần Nhật Chiêu làm tam công chăm lo việc quốc sự. Nội dung này hoàn toàn khác với ghi chép trong sử sách Việt Nam. Trong các sách sử Việt Nam không hề tìm thấy tên Lý Long Tường, Bình Hải Công Quân Tất

và Trần Nhật Chiêu, về năm lên ngôi của Hạo Sảm cũng khác.

Trong *Việt Sử lược* và *Đại Việt sử kí toàn thư* có ghi lại rằng vào tháng 10 năm 1210, Cao Tông mất, con trai là Hạo Sảm lên ngôi ngay sau đó và từ năm sau đặt niên hiệu là Kiến Gia. Hạo Sảm tức Huệ Tông vì tuổi còn nhỏ nên mẹ là Hoàng Thái hậu họ Đàm làm nhiếp chính nhưng mọi việc quốc sự chủ yếu giao hết cho Đàm Dĩ Mông. Đàm Dĩ Mông là ngoại thích của Hoàng Thái hậu, từ đời Cao Tông đã ở chức cao nhưng là nhân vật được đánh giá là vô học và không quyết đoán trong mọi việc.

Đến lúc này, triều Lý rơi vào tình trạng gần như là đã tan rã hết. Vì có phản loạn nổi lên từ thời tiền vương, Huệ Tông rời thủ đô Thăng Long (tức Hà Nội ngày nay) đến trốn tại thôn Lưu Gia, huyện Hưng Nhân, tỉnh Thái Bình. Lúc này ông ta cưới con gái họ Trần và định phong làm Hoàng hậu nhưng bà này bị Hoàng Thái hậu rất ghét và phản đối nên không làm theo ý được. Đến khi anh trai thứ hai họ Trần là Trần Tự Khánh dùng vũ lực trấn áp Hoàng Thái hậu thì việc mới thành.

Sự nổi lên của dòng họ Trần, dòng họ đã đưa triều Lý tới vực suy vong chính là kết quả trấn áp phản loạn cuối đời Cao Tông. Cao Tông lên ngôi vua từ khi còn nhỏ mới ba tuổi nhưng nhờ sự nỗ lực của Tô Hiến Thành, người đã tuân thủ theo đúng lời trăng trối của Anh Tông nên đã duy trì được nền chính trị yên ổn. Nhưng sau khi ông ta mất, Cao Tông không để ý tới chính sự, rơi vào hưởng lạc làm tiêu tốn tài chính quốc gia. Các quan lại triều đình thì tham nhũng chỉ chăm chăm bóc lột nhân dân. Trong tình cảnh này, người chịu thiệt thòi nhất tất nhiên là người dân thường, họ theo nhập bọn đạo trích đi khắp nơi cướp bóc khiến xã hội trở nên hỗn loạn. Xã hội

vừa rơi vào hỗn loạn tức thì các dòng họ ở các vùng vốn có tính độc lập ngay từ sau khi lập triều Lý lập tức đứng dậy chống lại triều đình trung ương.

Quân phản loạn mua chuộc quan lại triều đình khiến Phạm Bình Di, người trấn áp cuộc phản loạn xảy ra vào năm 1208 tại Nghệ An bị bắt về Thăng Long sau đó bị giam vào ngục cùng với con trai. Quân dưới quyền ông ta bị phẫn kích vì việc này đã xông vào cung vô phép, Cao Tông trốn chạy tới tỉnh Phú Thọ ngày nay, hoàng thái tử Hạo Sảm thì lẩn tránh tới thôn Lưu Gia ở nhờ tại nhà Trần Lý, một nhà có thế lực ở vùng này. Do nhân duyên này mà Hạo Sảm đã cưới con gái Trần Lý làm vợ, năm tiếp sau đó hai con trai của Trần Lý nhập quân, lại có công giành lại Thăng Long, trấn áp phản loạn. Sau khi Huệ Tông lên ngôi, Trần Tự Khánh lợi dụng sự vô năng lực của Đàm Dĩ Mông mà dần dần nắm lấy quyền lực tới mức làm mưa làm gió trong triều. Năm 1223 ông ta mất, quyền hành được trao vào tay anh trai là Trần Thừa nhưng chỉ một thời gian ngắn sau đó, em họ ông ta là Trần Thủ Độ đứng ra nắm lấy quân đội và giành quyền lực.

Lúc này Huệ Tông bệnh nặng, nhường ngôi cho con gái thứ hai là công chúa Chiêu Thánh tức Phật Kim rồi tới chùa Chân Giáo ở như đã đề cập ở trên. Con gái trưởng là Thuận Thiên công chúa vì đã thành hôn nên mới nhường ngôi cho con gái thứ như vậy. Phật Kim khi lên ngôi mới có 7 tuổi nên ngai vàng chỉ là danh nghĩa chứ thực quyền đều do Trần Thủ Độ nắm giữ cả. Trần Thủ Độ có ý giành chính quyền từ tay triều Lý nên đã cho cháu họ là Trần Cảnh (hay Trần Nhật Cảnh, tức con trai thứ hai của Trần Thừa) lúc đó mới 8 tuổi hầu hạ gần Chiêu Hoàng, cho chơi với nhau. Khi hai người trở nên thân thiết

Trần Thủ Độ cho cưới rồi ít lâu sau dùng phương thức nhường ngôi cho chồng là Trần Cảnh. Như vậy, triều Lý hạ màn sau gần 200 trị vì.

Xem xét lại hoàn cảnh lịch sử đương thời như vậy, có thể thấy Lý Long Tường và Bình Hải Công Quân Tất không biết lúc đó có vị trí thế nào nhưng rõ ràng là không có chút năng lực gì để có thể chống lại sự sụp đổ của triều Lý. Kết cục, ta có thể cho rằng, là tôn thất nhà Lý, họ nhận ra sự vô năng lực của mình, sau khi khóc hận, họ đã theo gương của Bá Di và Thúc Tề trong sách cổ Trung Quốc cho rằng không thể ở lại đất Việt Nam được nữa nên lên thuyền hướng về phía Trung Quốc rồi theo dòng trôi mà cập bến tại Ongjin, Cao Ly.

Điểm thứ ba là bài viết muốn xem xét lại hành tích của Lý Long Tường sau khi tới Ongjin, Cao Ly. Ongjin là tên được đặt từ thời Cao Ly còn trước đó, vào triều Goguryeo (Cao Câu Ly, năm 37 T. CN - 668 S. CN) nơi này được gọi là Ongcheon. Vào thời vua Hyeon-jong (1010-1031) triều Cao Ly cho đặt huyện lệnh, đến năm thứ 5 đời vua Se-jong triều Triều Tiên (tức năm 1423) cho đặt Thiên Tiết chế sứ gọi huyện vi là bản doanh. Bản doanh có lẽ là ở Hwasan-ri, Masan-myeon như đã nhắc tới ở trên. Đảo Changrin, nơi mà người ta phỏng đoán là nơi Lý Long Tường cập bờ là một hòn đảo ở biển trước mặt Hwasan-ri, giữa Simjeok-ri và Dumu-dong, nơi cách không xa Hwasan-ri đến sau ngày giải phóng còn có mộ của ba đời: ông ta, con trai và cháu (20).

Trong mục "trung tiết" của *Ongjin-bu eupji* có viết về Lý Long Tường từ sau khi tới Ongjin như sau. Kể rằng, ông ta cùng người trong họ là Tất ôm đồ tế khí tới vào thời Go-jong, triều đại Cao Ly. Vua thương cho phận vương tử của nước ngoài

nên phong cho làm Hwasangun. Vừa lúc quân Mông Cổ tràn đến, ông ta đánh dẹp được, bắt chúng đầu hàng tại khách xá vì thế cổng đó gọi là Suhangmun (Thụ Hàng Môn) và nghe nói bằng hiệu này là do vua tự tay đề cho. Hiện nay khách xá và Suhangmun không còn nữa nhưng có lẽ Thụ Hàng Môn kỷ tích bia được dựng ngay trên nền đất đó.

Trong *Hwasangun bonjeon* cũng thấy có nội dung vua Go-jong biết Lý Long Tường, người mới trôi dạt tới Ongjin là vương tử An Nam nên lấy tên Hwasan là tên vốn có của cố quốc mà phong cho làm Hwasangun, đồng thời còn cho thực ấp. *Bonjeon* ngoài nội dung đó còn kể thêm rằng, tháng 7 (Âm lịch) năm 40 đời vua Go-jong (1253), quân Mông Cổ tràn đến, ông ta đánh dẹp, bắt chúng hàng phục, nghe tin đó, vua vui mừng ngợi khen công lao và còn ban thưởng thêm cho thực ấp nữa.

Nhưng *Hwasangun gabo* thì lại viết khác với những tư liệu này. Viết rằng, khi nước vừa mất, con trai thứ hai của An Nam vương Thiên Tộ là Lý Long Tường ôm đồ tế khí ra phía Đông đến tận Ongjin, Cao Ly. Vừa lúc đó, quân Mông Cổ tới xâm lược, ông ta bắt chúng hàng phục, nhờ công đó mà được vua phong cho làm Hwasangun. Như vậy, Lý Long Tường không phải được phong làm Hwasangun ngay từ đầu mà nhờ có công hàng phục quân Mông Cổ mà được phong tước đó.

Trong *Suhangmun gijeokbi* cũng viết tương tự như vậy. Viết rằng, vào năm Gyechuk (1253) thời vua Anhyo (tức Go-jong), triều Cao Ly, quân Mông Cổ tràn tới xâm lược, công kích Kinh thành Gaegyeong, vua chạy nạn sang Ganghwa, quân địch lại đánh sang phía Tây, tức vùng Ongjin. Trước tình hình cấp bách đó, Lý

Long Tường đã phần nộ mà ra ngoài thành, cùng với tri huyện đánh giặc suốt năm tháng trời, cuối cùng đã bắt chúng hàng phục nên vua vô cùng khen ngợi, cho đổi tên nơi ông đang sống là Jinsan thành Hwasan và phong cho làm Hwasangun. So với các tư liệu nói trên, *Gijeokbi* là tư liệu viết sau, không biết đã tham khảo theo tư liệu nào nhưng điều đáng chú ý là nó giống với nội dung của *Hwasangun gabo* ở chỗ cho rằng Lý Long Tường được phong làm Hwasangun là kết quả của công lao bắt hàng phục được quân Mông Cổ.

Nếu vậy thì, Lý Long Tường được phong tước Hwasangun vào lúc nào? Như đã nêu ở trên nếu Lý Long Tường là con trai thứ hai của Anh Tông thì theo ghi chép trong *Hwasangun bonjeon* và *Suhangmun gijeokbi*, Lý Long Tường đánh dẹp quân Mông Cổ vào năm 1253 thì lúc đó ông ít nhất cũng đã cuối tuổi 90. Một ông cuối tuổi 90 đứng ra chiến đấu với quân Mông Cổ là điều khó tin. Trong trường hợp ông là con trai thứ bảy của Anh Tông thì khi chiến đấu với quân Mông Cổ ông cũng đang ở giữa tuổi 70, mặc dù không phải là không thể nhưng thực tế là ít có khả năng. Hơn nữa, Hwasangun được miêu tả trong *Hwasangun bonjeon* là thường cưỡi bạch mã hay là đi tiêu dao chốn giang hồ hoặc tung hoành nơi chiến địa nên người đương thời gọi là Bạch mã Tướng quân, hay là chi tiết viết rằng sau đó mở trường học, có công xây dựng lại học phong thịnh đạt, nếu đúng đó là sự thực thì càng khó tin. Nói vậy không phải là người viết có ý nghi ngờ việc Hwasangun đánh thắng giặc Mông Cổ. Chỉ có điều nếu nói là đã tham gia vào cuộc chiến đó và xét lại tuổi tác của ông ta thì phải chăng cuộc chiến đã xảy ra từ trước đó nhiều năm.

Quân Mông Cổ xâm lược Cao Ly tất cả sáu lần. Lần xâm lược thứ nhất là vào năm thứ 18 đời Go-jong (1231), quân Mông Cổ sau khi đánh chiếm các thành trọng yếu ở Pyeongan-do và Hwanghae-do ngày nay thì tiến tới bao vây Thủ đô Gaegyeong, ép phải đầu hàng. Lần xâm lược thứ hai là vào năm 1232, đây là kết quả của việc quyền thần Choe U cho rời đô sang đảo Ganghwa, rồi sau đó Cao Ly liên tục tập kích Đạt Lỗ Hoa Xích ở mặt Tây Bắc mà tiêu diệt chúng. Cuộc xâm lược lần thứ ba của quân Mông Cổ là vào khoảng từ năm thứ 22 đến năm 26 đời Go-jong (1235-1239), cuộc chiến này kéo dài gần 5 năm. Quân Mông Cổ rút quân với điều kiện thân triều của vua Cao Ly. Lần xâm lược thứ tư, Mông Cổ lấy cớ yêu cầu vua Cao Ly đang ở đảo Ganghwa phải vào đất liền nhưng vua không thi hành nên cây đó kéo tới xâm lược vào năm 1247. Lần xâm lược thứ năm vào năm thứ 40 đời Go-jong (1253) với lý do vua Cao Ly đã không từ đảo Ganghwa ra nghênh tiếp sứ thần Mông Cổ. Lần xâm lược thứ sáu kéo dài khoảng sáu năm (1254-1259), lúc này Mông Cổ xuất binh ngay sau khi sứ thần yêu cầu chính phủ Ganghwa quay lại Gaegyeong.

Nếu xét lại tuổi tác của Lý Long Tường và ghi chép trong kỉ tích bia cũng như nội dung các lần xâm lược của Mông Cổ thì khả năng lớn nhất là đánh giặc Mông Cổ khi chúng đến xâm lược lần thứ hai, năm 1232. *Hwasangun gabo* có viết Lý Long Tường tới Ongjin vừa lúc có quân Mông Cổ tới xâm lược nên cũng có thể ông ta đánh quân Mông Cổ khi chúng tới xâm lược lần thứ nhất. Nhưng nếu liên hệ với nội dung rời đô tới đảo Ganghwa trong kỉ tích bia thì có thể nói rằng dù thời điểm chuyển đô có khác ít nhiều so với sự thực lịch sử

nhưng sự kiện này xảy ra vào lần xâm lược thứ hai có nhiều khả năng hơn (21).

Nếu năm Lý Long Tường chiến đấu chống quân Mông Cổ là năm 1232 theo như ước đoán của người viết thì có thể cho rằng đúng như bài viết trong *Hwasangun gabo* việc Lý Long Tường được phong chức Hwasangun là do công đánh giặc Mông Cổ bắt chúng hàng phục. Việc này xảy ra vào 6 năm sau khi ông ta tới Ongjin nên nếu xét về thời điểm thì cũng không phải là khiên cưỡng.

Trong *Ongjin- bu eupji* hay *Hwasangun gabo* có viết rằng vì biết là vương tử nước An Nam nên sau khi tới Ongjin được phong làm Hwasangun ngay nhưng nếu xét hiểu biết của Cao Ly về An Nam vào thời điểm đó thì điều này ít có khả năng. *Goryeo sa* và các sử liệu khác thời đó không tìm thấy một ghi chép nào có đề cập tới mối quan hệ với An Nam hay tỏ ra có quan tâm gì tới nước này. Trong *Goryeo sa* đề cập đầu tiên có thể tìm thấy về An Nam là vào lúc vua Chunghye lên ngôi lần thứ hai năm nguyên niên (1339). Nội dung đó là Hoàng đế nhà Nguyên gửi triều thư cho vua An Nam nói đã công nhận các tục lệ cũ tại Cao Ly nên An Nam cũng hãy theo tập quán của nước mình. Những ghi chép về An Nam sau đó đều không có gì liên quan tới Cao Ly cả. Thế tức là trong *Goryeo sa*, cái tên An Nam được đề cập đến chỉ là vì lúc đó Cao Ly đang chịu sự can thiệp của nhà Nguyên nên thông qua mối quan hệ với nhà Nguyên mà cái tên đó được nhắc tới mà thôi. Xét nhận thức của Cao Ly về An Nam lúc đó thì có lẽ không phải đơn thuần Lý Long Tường là vương tử An Nam mà được phong tước.

Cuối cùng, chúng ta hãy nghiên cứu một chút về hậu duệ của Hwasangun. Người nổi tiếng nhất trong số con cháu

của ông ta là cháu năm đời tên là Yi Maeng-ye, Giáo sư Yi Sang-baek đã gọi người cháu này là “Trung hưng chi tổ”. Yi Maeng-ye có tên hiệu là Cheoneun (Xuyên Ân) và Byeoncheon (Ngao Xuyên), sau khi mất được phong là Munchung-gong (Văn Trung công), làm quan tới chức Gia Tĩnh Đại phu Hộ tào Điển thư. Ông này là người trung hiếu vẹn toàn nên được coi là bằng vai lứa với Mokeun Yi Saek, Poeun Jeong Mong-ju, Yaeun Gil Jae, những học giả trứ danh vào thời kì cuối triều Cao Ly. Vào thời vua Gongmin, thế lực của triều đình trở nên suy yếu, ông bèn bỏ quan chức dẫn cả gia đình tới Wontong-ri, Somunchang, Haeju sống ẩn dật. Yi Maeng-ye lúc về ẩn đã hết lòng hiếu thảo với cha mẹ nên người dân địa phương gọi làng mà ông ở là Hyoja-ri (Hiếu Tử Lý). Truyện kể rằng khi vương triều Triều Tiên lập, vua Thái Tổ tự thân phong cho Yi Maeng-ye làm chức Phán đoán ở Hán Thành và nhiều lần cho mời gọi nhưng ông không chịu nhận chức nên cuối cùng, vào năm 1397, vua Thái Tổ ngự bút viết ba chữ Hiếu Tử Lý và cho dựng tinh môn.

Các con cháu đời sau đó thì cũng có mấy người làm quan trong triều Triều Tiên nhưng nhìn chung thì chức vị cũng không cao lắm. Giáo sư Yi Sang-baek có nhận xét rằng, nếu xem *Hwasangun gabo* thì quan chức hay địa vị của con cháu Lý Long Tường thời Cao Ly cao hơn, tới thời Triều Tiên thì suy giảm đi, điều này có liên quan tới việc Yi Maeng-ye tự ý bỏ quan chức về đi ở ẩn vào cuối triều Cao Ly. Tức là coi một gia đình thường dân đã tránh đường quan chức, sống tại ngư thôn hẻo lánh thì việc không tạo ra một ngôi sao chói sáng nào cũng là điều đương nhiên. Sau thời kì loạn Imjin (22), tình trạng này càng trở nên

rõ rệt hơn, họ hoàn toàn rời xa đường quan chức. Tất nhiên họ tự xưng mình là người nổi tiếng ở đời nhưng cao lắm cũng chỉ là hương thần ở tỉnh, nhất là đến đời thứ mười thì không có một nhân vật nào xuất chúng cả nên đến ngày nay, dòng họ Yi Hwasan trở nên không còn nổi tiếng nữa (23).

Những luận điểm mà người viết đã đề cập ở trên có thể tóm tắt lại như sau. Phía Việt Nam hoàn toàn không có chút ghi chép nào về Lý Long Tường nhưng nếu xem xét *Sebo* và các sách khác của họ Yi ở Hwasan thì thủy tổ của ông ta là Lý Công Uẩn, người sáng lập vương triều Lý ở Việt Nam, bản thân Lý Long Tường được đoán là con trai thứ hai của vua đời thứ sáu Lý Anh Tông. Trong *Hwa sangun gabo...* vua đời thứ tám Huệ Tông lên ngôi từ khi còn nhỏ nên ông ta vì là thóc phụ của vua nên đã trở thành một người trong tam công, được trao trông coi triều chính. Nếu xem xét tình hình chính trị của nhà Lý lúc đó được ghi chép lại trong *Việt Sử lược* hay *Đại Việt sử ký toàn thư* thì có vẻ khó tin. Dẫu sao thì khi nhà Trần giành ngôi vua từ tay vương triều Lý, ông ta đã lên thuyền rời khỏi Việt Nam, gặp gió mùa nên khoảng mùa Thu năm 1226 trôi dạt đến Ongjin, Cao Ly.

Người ta cho rằng, vua Cao Ly biết Lý Long Tường là vương tử An Nam nên phong cho chức Hwasangun và vào năm 1253, ông ta có công lớn trong việc chống lại quân Mông Cổ. Ở đây, vấn đề là trong *Goryeo sa* hay trong chính sử và ngay cả trong dã sử triều Triều Tiên cũng không hề tìm thấy ghi chép nào về cái tên của

ông ta. Nhưng nếu xem kỹ lại kí lục của dòng họ Lý Long Tường thì không có lí do gì để phủ định hành tích của ông ta cả. Chỉ có điều, người viết tính tới tuổi tác của Lý Long Tường khi đặt chân tới Cao Ly nên đoán là ông ta có công trong lần chống quân Mông Cổ sang xâm lược lần thứ hai vào năm 1232 và cho rằng có lẽ việc ông ta được phong chức Hwasangun là do kết quả của công trạng đó. Nhờ được phong chức Hwasangun mà Lý Long Tường trở thành thủy tổ của dòng họ Yi Hwasan.

Con cháu của Lý Long Tường thì vào thời Cao Ly có quan tước và địa vị khá cao, nhân vật đại diện là cháu năm đời tên là Yi Maeng-ye. Yi Maeng-ye được coi là một nhân vật trung hiếu vẹn toàn có giao lưu với Yi Saek, Jeong Mong-ju, Gil Jae là những người có danh vọng cao thời đó. Nhưng sau khi triều Triều Tiên vừa lập, ông ta bỏ quan chức về quê ở Haeju sống hiếu thảo với cha mẹ. Do việc về quê ở ẩn này mà con cháu các đời sau đó không có được một vai trò đặc biệt nào trong triều Triều Tiên nhất là từ sau thời kì loạn Imjin thì tình trạng đó càng rõ rệt hơn. Do đó, hiện tại, họ Yi Hwasan không còn được biết tới nữa trong giới học giả cũng như trong dân thường.

Cần nhấn mạnh thêm một điểm nữa là người viết do không được tham khảo *Hwasan Yi ssi jokbo* (Hoa Sơn Lý thị tộc phổ) nên những nội dung được đề cập ở trên có thể có sai lệch so với kí lục của tộc phổ. Vì thế, nếu có sai sót nào đó thì người viết định sau này sẽ sửa chữa thêm cho hoàn chỉnh (24).

CHÚ THÍCH

(*). Xin chân thành cảm ơn Giáo sư Phan Huy Lê đã giúp người viết chỉnh sửa luận văn này.

(1). Kim Yeong-geon, "Annamguk sasin changhwa mundap rok" (An Nam quốc sử thần tướng họa văn đáp lục), Kim Yeong-geon, *Yeomyeong gi-ui Joseon* (Triều Tiên trong thời kì bình minh), Seoul: Jeongeumsa, 1948, tr. 50-59; Choe Sang-su, *Hanguk-gwa Wollam-gwau gwangye* (Quan hệ giữa Hàn Quốc và Việt Nam), Seoul: Hanwol hyeophoe, 1966, tr. 70-94.

(2). Kim Yeong-geon, "Jeju-do min-ui Annam pyoryu gi" (An Nam phiêu lưu ký của một người dân đảo Jeju), Kim Yeong-geon, sdd, tr. 91-94; Choe Sang-su, sdd, tr. 103-112.

(3). *Việt Sử lược* viết tên hiệu của Huệ Tông là Hạo Sảm, nhưng *Đại Việt sử ký toàn thư* thì lại chỉ viết là Sảm.

(4). Kim Yeong-geon, sdd, tr.36; Choe Sang-su, sdd, tr.53-54.

(5). Kim Yeong-geon không đề cập tới năm biên soạn các tài liệu này nhưng nếu so sánh với các tài liệu được Choe Sang-su dẫn dụng sẽ nêu sau đây thì thấy có một số điểm khác biệt nên có lẽ chúng không phải là cùng bản khắc.

(6). Tờ bia có ghi "Ongjin-bu eupji cho" và đề năm 1879.

(7). Kim Yeong-geon, *Quan hệ giữa Indochina và Nhật Bản*, nguyên văn tiếng Nhật, Tôkyô, 1943, tr. 293-309. Bài viết này sau ngày giải phóng có bổ xung thêm *Ongjin-bu eupji* (bản năm 1879)... và đăng lại trong *Yeomyeong gi-ui Joseon* (Triều Tiên trong thời kì bình minh) (tr.28-49) với nhan đề "Monggo byeong-eul gyeoktoesikin Hwasangun Yi Yong-sang-ui sajeok" (Sự tích Hoa Sơn quân Lý Long Tường phá quân Mông Cổ).

(8). *Hwasan Yi ssi sebo* (trọn bộ 5 quyển) và *Hwasan Yi ssi gajeon silrok* (trọn bộ 2 quyển) được Yi Seung-jae hậu duệ họ Yi Hwasan cho phát hành vào năm 1920 tại Haeju (Choe Sang-su, sdd, tr. 45). Mặt khác, *Hwasan Yi ssi gabo* có kèm thêm lời tự cho các phần cựa thư, trùng san, tân san ở quyển đầu cho thấy tài liệu này đã có mấy lần sưu tập và biên soạn, trong đó thấy có "Hwasan Yi ssi chobo guseo" (Hoa Sơn Lý thị thảo phổ cựa thư) là có vẻ lâu đời nhất, được hậu duệ Công Tào Tá Lang tên là Sang (Tường) viết lời tựa vào tháng 8 năm Bính Tuất nên chúng tôi cho rằng đó là vào năm 1706. Sang là hậu duệ đời thứ 22 của vương triều Lý (Tham khảo di thảo Yi Sang-baek, "Hwasan Yi ssi-ui seonjo Yi Yong-sang-e daehayeo" (Về Lý Long Tường tổ tiên của dòng họ Lý Hoa Sơn), bài viết chưa kịp công bố lúc còn sống). Theo đó, có thể cho rằng kí lục của hậu duệ về dòng họ Yi Hwasan được viết lần đầu tiên vào nửa đầu thế kỉ 18. Di thảo chưa kịp công bố lúc còn sống của Giáo Sư Yi Sang-baek sau này được đăng trong *Yi Sang-baek jeojak jip* (Yi Sang-baek trứ tác tập), quyển 3, Seoul: Eulyu munhwasa, 1978, tr. 651-661.

(9). Bia này được quan vùng Haeju là Yun Wi-yeong cho lập vào năm thứ 7 đời Gwangmu thời Đại Hàn đế quốc (năm 1903) để ghi công tích của Hwasangun.

(10). Choe Sang-su, sdd, tr.38-69.

(11). Cái tên Long Cán được viết trong *Đại Việt sử kí toàn thư* và quyển thứ 488 *Giao Chỉ liệt truyện* của *Tống sử* nhưng trong *Việt Sử lược* lại viết là Long Cán còn trong *Hwasan Yi ssi sebo* và *Hwasangun bonjeon* mà Kim Yeong-geon dẫn dụng thì viết là Long Hàn. Mặt khác, nếu xem *Suhammun gijeokbi* mà Kim Yeong-geon và Giáo Sư Yi Sang-beak dẫn dụng thì đều

thấy viết là Long Cán còn *Suhangmun gijeokbi* đăng trong sách của Choe Sang-su thì lại viết là Long Cán nên không biết thực hư ra sao. Dù sao thì cũng cần lưu ý rằng trong *Sebo* mà Kim Yeong-geon và Choe Sang-su dẫn dụng, tất cả các tên của các cháu đời thứ 8 đều ghi là Cán nên có lẽ hiệu của vua Cao Tông chính xác là Long Cán.

(12). Choe Sang-su, sdd, tr. 50. Trong *Sebo* mà Kim Yeong-geon dẫn dụng có ghi rằng Lý Long Tường là em trai thứ ba của Long Cán.

(13). Trong *Hwasangun bonjeon* mà Kim Yeong-geon và Choe Sang-su dẫn dụng cũng đều ghi nhầm Dương Hoán là con trai của Nhân Tông.

(14). Phiến Thương Nhương, *Một vấn đề về quan hệ ngoại giao sơ kì giữa Việt Nam và Trung Quốc, Đông phương học*, số 44 (1972), nguyên văn tiếng Nhật, tr. 90-105.

(15). Choe Sang-su, sdd, tr.64.

(16). Choe Sang-su, sdd, tr.65.

(17). Trong *Việt Sử lược* và “Giao Chỉ liệt truyện” của *Tống sử* thì viết là Đức Chính nhưng trong *Đại Việt sử kí toàn thư* thì viết là Phật Mã.

(18). *Việt Sử lược* cũng viết rằng vương triều Lý tồn tại từ năm 1010 đến năm 1225 tất cả 8 đời 216 năm. *Hwasangun gabo* cũng ghi là An Nam vương Hạo Sảm, vua đời thứ 8 kể từ thủy tổ Lý Công Uẩn đã để mất nước nhưng lại ghi sai rằng triều Lý kéo dài trong 220 năm. *Hwasan Yi ssi sebo*

mà Kim Yeong-geon dẫn dụng viết rằng vương triều Lý từ Lý Công Uẩn đến đời thứ 8 Hạo Sảm thì thay thế bằng vương triều khác. Chỉ có *Đại Việt sử kí toàn thư* là kí lục một cách chính xác triều Lý bắt đầu từ Thái Tổ đến hết đời thứ 9 Chiêu Hoàng.

(19). Theo *Hwasangun bonjeon* thì Bình Hải Công Quân Tất là cháu của Thiên Tá, con trai thứ 9 của vua đời thứ 5 Thần Tông tức Dương Hoán.

(20). Tham khảo Kim Yeong-geon, sdd, tr. 30; Choe Sang-su, sdd, tr. 38.

(21). Khi đó độ tuổi của Lý Long Tường là 70 hay 50 phụ thuộc vào việc ông là con trai thứ mấy của vua Anh Tông. Như ở trên đã nêu ông thường cưỡi ngựa trắng chỉ huy chiến đấu, kết thúc chiến tranh ông còn cho xây dựng trường học, công hiến cho giáo dục, qua đó có thể phán đoán ông là con trai thứ bảy của Anh Tông. Trong lịch sử Việt Nam có Lý Thường Kiệt (1019-1105) 84 vẫn đánh đuổi quân Trung Quốc nhưng có lẽ phải coi đây là trường hợp ngoại lệ.

(22). Sự kiện Nhật Bản xâm lược Triều Tiên vào năm Nhâm Thìn (1592).

(23). Yi Sang-beak, sdd, tr. 659-660.

(24). Cũng cần phải nói thêm ở đây là người viết, sau khi viết bài này đã có dịp xem qua *Hwasan Yi ssi jokbo* (Hoa Sơn Lý thị tộc phổ) thì những nội dung đã viết không có khác biệt nhiều so với ghi chép trong tộc phổ.

VỀ DÒNG HỌ PHÍ Ở VIỆT NAM

NGỌC TUYẾN^{*}
VŨ HIỆP^{**}

1. MỘT SỐ QUAN ĐIỂM KHÁC NHAU VỀ NGUỒN GỐC HỌ PHÍ Ở VIỆT NAM

Họ Phí ở Việt Nam - một dòng họ hiếm, có số lượng khiêm tốn so với một số dòng họ khác, nhưng có những đóng góp quan trọng cho đất nước trong nhiều thế kỉ qua. Họ Phí ngày nay có mặt ở khắp nơi trong nước cũng như nhiều nơi ở nước ngoài. Tuy nhiên, họ Phí chỉ tập trung nhiều ở các tỉnh phía Bắc như Quảng Ninh, Hải Dương, Hải Phòng, Thái Bình, Nam Định, Hà Nội, Hà Tây, Phú Thọ, Thanh Hóa và các tỉnh thành khác: Đắc Lắc, Thành phố Hồ Chí Minh, Cần Thơ, An Giang... Họ Phí ở Việt Nam có từ khi nào? Ở đâu? Quá trình phân tán thế nào? Ai là ông tổ của họ?... Để có câu giải đáp thỏa đáng, đây thực sự là vấn đề khó khăn. Các công trình nghiên cứu về dòng họ này chưa từng có, mặc dù trong chính sử của các triều đại phong kiến Việt Nam có đề cập đến một số danh nhân họ Phí - chúng tôi sẽ đề cập trong phần sau. Hiện nay, có một số ý kiến rất khác nhau về nguồn gốc họ này, ngay cả trong nội tộc họ Phí. Chúng tôi điểm qua vài nét như sau.

a. Ý kiến cho họ Phí là hậu duệ của họ Lý

Rất nhiều bà con họ Phí ở phía Bắc và Thành phố Hồ Chí Minh cho rằng mình xuất thân của họ Lý và truyền từ đời này qua đời khác. Cho rằng họ Lý Việt Nam cách nay nghìn năm khởi nghiệp đế vương, để lại dấu son hào hùng trong lịch sử hơn 200 năm tồn tại (1009 - 1225). Khi nhà Trần lên ngôi trị vì đất nước, họ Lý (từ hoàng tộc đến những người mang họ Lý bình thường khác) đã phải phiêu bạt khắp nơi trong và ngoài nước, thay tên đổi họ để tránh sự trừng phạt (một điều thường xảy ra ở một số triều đại phong kiến). Họ Lý từ đó đổi sang nhiều họ, trong đó một bộ phận đổi sang họ Phí. Đây là họ hiếm, ít người chú ý. Lý giải việc đổi sang họ Phí, người ta giải thích rằng trong Hán tự, chữ “Phí” có bộ “phát” và bộ “bối”, bộ “phát” còn là một bộ trong chữ “Phật”, có ý nói triều Lý lấy Phật giáo làm quốc giáo. Vẫn “l” trong chữ Phí ngầm hiểu cùng vần với âm “ý” trong chữ Lý, nhắc cho con cháu nhớ họ Lý.

Tiến sĩ Nguyễn Đình Cát trong một bài viết về “Hậu duệ họ Lý” ở Hàn Quốc (nói về trường hợp cháu 25 đời của hoàng tử Lý Long Tường) cũng nêu vấn đề hoài nghi, còn bỏ ngỏ mà các nhà sử học cần nghiên cứu “là một dòng họ lớn như vậy mà còn lại

^{*} TS. Bảo tàng Lịch sử Việt Nam - Tp. Hồ Chí Minh

^{**} Nhà nghiên cứu-Tp. Hồ Chí Minh

rất ít hậu duệ so với dòng họ con cháu”, và “dòng họ Phí đã truy tìm gia phả đã đưa đến kết luận khẳng định họ Phí là một chi nhánh của hoàng tộc họ Lý, kể từ Lý Công Uẩn là 35 đời” hay “trong các chi nhánh họ Phí, nổi bật có hai chi nhánh là Phí Văn và Phí Đình”; “Dòng họ Phí có nhiều người thành đạt trong nhiều lĩnh vực, trong đó có nhiều nhà báo nổi tiếng khắp trong Nam ngoài Bắc” (1).

Tuy nhiên, qua xem xét một số tư liệu, thư tịch, chính sử, văn bia hay gia phả của các dòng tộc họ Phí, chúng tôi chưa thấy văn bản nào nói về những tình tiết trên đây một cách xác đáng. Đây chỉ là việc truyền miệng, mà sự truyền miệng thì khó thuyết phục bởi ít có căn cứ khoa học. Duy trường hợp, ông Phí Công Tín được vua Lý Thánh Tông ban cho họ Lý (họ vua) và sau đó xin trở lại họ cũ (họ Phí) chúng tôi viết về nhân vật này trong phần sau.

Mặc dù không có tư liệu làm căn cứ, ở miền Bắc, một số người đổi thành họ Lý, thành họ Phi (bỏ dấu sắc). Có thời gian, những người lớn tuổi ở một số chi, nhánh tại Thái Bình đã họp nhau lại định làm thủ tục Tư pháp xin Nhà nước đổi sang họ Lý. Họp, nhưng kết quả bất thành bởi bao loại giấy tờ, hộ khẩu, chứng minh nhân dân, khai sinh, giấy tờ tài sản, nhà cửa... phải đổi theo, gặp không biết bao nhiêu phiền toái. Thôi thì, cứ giữ nguyên vậy, có ảnh hưởng gì đâu.

b. Ý kiến cho rằng họ Phí có từ thời Kinh Dương Vương

Trong những năm gần đây, họ Phí đã có nhiều cuộc họp, quy tụ, tìm kiếm, kết nối các chi phái để đến năm 2006-2007 đã ra mắt được “Hội đồng Phí tộc Việt Nam” ở khắp miền Bắc và Thanh Hóa (gốc tích của họ Phí chỉ có ở miền Bắc và Thanh Hóa) ở

Trung và Nam Bộ, họ Phí chỉ có thời gian khoảng cuối thế kỉ 19, đầu thế kỉ 20. Về hoạt động, Hội đồng Phí tộc có quy chế, quy định về tôn chỉ, mục đích, quyền lợi, nghĩa vụ, nhiệm vụ của Hội đồng, về tài chính và các ban chuyên môn rất rõ ràng. Ngoài ra, Hội đồng Phí tộc còn lập website về dòng họ với nhiều đề mục dễ dàng tra cứu và tìm hiểu. Tuy nhiên, nội dung còn nghèo nàn do mới thiết lập vào tháng 6 năm 2007. Đây là những nỗ lực rất đáng khích lệ.

Điều chúng tôi muốn đề cập ở đây là trong website của họ Phí, tại phần quy chế hoạt động và trong lời kêu gọi bà con họ Phí đóng góp xây dựng Từ đường chung có chi tiết đề cập đến nguồn gốc họ Phí: *“Họ Phí đã xuất hiện ở Việt Nam ngay từ thời đầu vua Hùng Vương dựng nước với hai cụ Phí Quốc Sùng và Phí Quốc Ai. Đây là hai vị tiên tổ của dòng họ Phí Việt Nam”* (2). Như vậy, nếu theo website này thì họ Phí đã có cách nay tới 4866 năm (tính đến năm 2007)? Điều này quả là khó tin và không thể chấp nhận.

Nhiều công trình nghiên cứu cho rằng, họ ở Trung Quốc hình thành khoảng 1.000 năm tr.CN và phát triển vào thời Đông Chu (770-256 tr.CN). Quá trình đô hộ ở nước ta, văn hóa “họ tộc” ở Trung Quốc cũng được Việt Nam tiếp nhận bằng cách áp đặt hay tự nguyện. Dù bằng cách này hay cách khác, họ tộc nước ta (Giao Châu) có thể bắt đầu từ thời Đông Ngô (220-280) khi mà chính sách cai trị vô cùng tàn ác với nhiều chiêu thức khác nhau trên tất cả các mặt: chính trị, kinh tế, văn hóa và đặc biệt là chính sách đồng hóa, cưỡng bức theo văn hóa Trung Quốc, trong đó có vấn đề họ tộc. Tuy nhiên, trước đó ở Giao Châu cũng đã có một vài họ. Đây là những người Hán di cư vào nước ta từ thời Triệu Đà, Tây Hán hay những người gốc Trung Hoa và con cháu lai

Hoa-Việt của binh lính, quan lại Trung Quốc mới có. Người Việt nước Âu Lạc chưa có họ. Đa số dân Việt bản địa chỉ được gọi bằng tên hay lấy những loại thảo mộc, lấy theo bộ lạc như bộ lạc “Trâu”, bộ lạc “Dâu” (cây dâu)... làm tên gọi (3). Những bộ lạc này có thể coi là tiền thân của tên họ. Một số sử sách chép xưa kia có sự nhầm lẫn và “hiện đại” hóa tên họ của tiền bối bằng những tên, họ rất đẹp, có ý nghĩa để tương đương với Trung Quốc. Họ ở Việt Nam ra đời chỉ khi có những điều kiện nhất định, đó là: các mặt về kinh tế, văn hóa, kỹ thuật phát triển đến mức độ khá phong phú, đòi hỏi chức năng cần phân biệt; hay sự phân hóa giai cấp ngày càng sâu sắc, các tầng lớp quan lại, lạc hầu, lạc tướng cần có phân biệt về chức vị, dòng tộc... (4). Để quản lý mọi mặt, nhà cầm quyền đô hộ lấy cố phải có họ đi kèm trước cái tên, thành “tính danh” để chúng kiểm kê dân số Giao Châu, quản lý con người bằng hộ khẩu, nhân khẩu, lập danh sách gửi về triều đình Trung Quốc nhằm nắm rõ sổ đinh, sổ điền trong guồng máy cai trị, bóc lột tài nguyên và nhân lực của người Việt.

Như vậy, thông tin về họ Phí Việt Nam có từ thời xa xưa và hai ông tổ của họ Phí là Phí Quốc Sùng và Phí Quốc Ái cho đến nay cũng chưa thấy một tài liệu nào phản ánh điều này. Chúng tôi thấy trong thời gian gần đây, một số dòng họ đã ghi chép, “tạo dựng” gia phả có xu hướng đi tìm một huyền thoại, một Thần Thành hoàng nào đó và gán cho mang cái họ của nhà mình và cố gắng bằng mọi cách “đẩy” ông tổ của mình lên thật “cao” chỉ để phô trương trước thiên hạ hay các dòng họ khác. Chúng tôi rất hiểu và thông cảm cho một số dòng họ đã có cách làm kể trên, dù sao, việc tôn trọng tổ tông cũng là một ý thức tốt trong tâm linh của cộng đồng người Việt, nhưng

không vì thế mà có những việc làm, cách nghiên cứu thiếu cơ sở khoa học.

Dưới đây, qua một số tư liệu, thư tịch, kết hợp việc nghiên cứu địa - lịch sử, chúng tôi sẽ nêu ra những tư liệu về họ Phí ở Trung Quốc và Việt Nam để đồng đạo bạn đọc và nhất là con cháu dòng tộc Phí tham khảo trong quá trình viết về lịch sử dòng họ mình.

2. VÀI NÉT VỀ HỌ PHÍ Ở TRUNG QUỐC

Họ Phí ở Trung Quốc cũng là một dòng họ hiếm, ít người, địa bàn sinh sống chủ yếu ở khu vực bán đảo Sơn Đông (Đông - Bắc Trung Quốc).

Sách “Trung Quốc Tính Thị” của hai tác giả Viên Nghĩa Đạt và Trương Thành, tác giả viết về 108 họ lớn ở Trung Quốc, tuy nhiên không có họ Phí (5).

Trong sách “Hoa Hạ Bách Gia Tính”, của Trương Học Hàm đề cập đến 515 họ lớn ở Trung Quốc, tác giả đã dành ba trang viết về lịch sử, danh nhân họ Phí và cho rằng họ Phí có mặt ở vùng Sơn Đông và Giang Hạ. Họ Phí đứng hàng thứ 206/515 với số dân khoảng 250.000 người. Theo tác giả, họ Phí là loại họ được lấy từ tên vùng đất được phong và đặt thành họ riêng của một dòng giống kể từ thời Xuân Thu; hay Phí là họ bắt đầu khởi nguồn ở bán đảo Sơn Đông Trung Quốc và có tổ tông là ông Phí Vô Cấp (6).

Theo sách “Thiên Gia Tính Tra Nguyên” (tra cứu gốc của nghìn họ), có hai thuyết giải thích về họ Phí như sau:

Thứ nhất, đây là họ có từ thời Xuân Thu (770 - 475 tr.CN) do ông Đại Phu tên là Phí Vô Cấp mở đầu dòng họ này vào dịp ông được vua nhà Chu phong cho ở đất Phí, về

sau, con cháu ông đã lấy tên vùng đất (địa danh) lập thành họ Phí.

Thứ hai, đây là họ có từ thời Xuân Thu do một tể tướng nước Lỗ tên là Quý Hữu nhận phong Hầu ở đất Phí. Về sau, các thế hệ con cháu ông đã lấy tên vùng đất ấy để đặt ra họ Phí.

Như vậy, qua tư liệu trên, chúng tôi thấy có hai chi (hay ngành) của họ Phí:

Chi thứ nhất là hậu duệ, con cháu của ông Phí Vô Cấp đã lấy tên đất làm họ, mà đương thời gọi là ấp Phí. Vùng đất ấy, nay ở phía Tây - Nam huyện Ngư Đài, tỉnh Sơn Đông. Đồng thời, đây là nơi khởi nguồn ra một chi họ Phí (ấp Phí của nước Lỗ).

Chi thứ hai do người con trai út của ông Lỗ Hoàn Công tên là Quý Hữu lập ra. Thừa tướng nước Lương là Phí Hoàn Bi cho con trai của Lỗ Hoàn Công tên là Quý Hữu làm chức Đại Phu, nhân đó đổi theo thành họ Phí. Vì lấy được ấp Phí, hiện nay nằm ở một vùng phía Tây - Nam huyện Phí thuộc tỉnh Sơn Đông. Chi họ Phí này không nhận cùng họ Phí kia ở huyện Ngư Đài, tỉnh Sơn Đông, vốn chẳng cùng một nguồn gốc. Sách cũng chép rằng: *"Dòng họ Phí nổi tiếng là một vọng tộc ở quận Giang Hạ, nay thuộc về huyện Văn Mộng phía Đông Nam tỉnh Hồ Bắc (7)."*

3. MỘT SỐ ĐỊA DANH LIÊN QUAN ĐẾN HỌ PHÍ Ở VIỆT NAM

Theo khảo cứu của chúng tôi từ các cụ cao tuổi có học thức, biết Nho học là người họ Phí sở tại, qua truyền thuyết ở vùng Kim Thành, Kinh Môn (2 huyện ở phía Đông tỉnh Hải Dương). Các cụ kể rằng: Cụ thủy tổ họ Phí nước Nam, vốn là một ông quan làm việc trong Giao Châu Đô hộ phủ đời Lục Triều, khoảng thời Tống Hiếu Vũ Đế từ năm 456 (Bính Thân), đến năm 465

(Ất Ty) cai trị nước ta. Sau cụ xin từ quan, lui về ở ẩn vùng non nước hữu tình thuộc huyện Kim Thành (sau này) và lập ra Phí Gia trang rất rộng lớn. Cụ chiêu mộ các lưu dân nghèo và đem họ hàng, con cháu từ Trung Quốc đến, khai hoang lập ấp nơi có cảnh sơn thủy và đất đai phì nhiêu gần cửa sông Kinh Môn chảy ra sông Bạch Đằng và cửa Cấm (lúc đó vùng Thủy Nguyên, An Hải, Kiến Thụy còn là cửa biển, đất cát, phù sa mới bồi đắp quanh các rừng núi đá vôi rất đẹp). Nhân dân trong trang ấp của cụ đều mang họ Phí và đều nhập tịch là dân Giao - Châu. Khi cụ mất có đền thờ ở đó, về sau trở thành một vị Phúc Thần Thành hoàng địa phương, được nhân dân thờ kính. Từ năm 1946-1954 chiến tranh chống Pháp, huyện Kim Thành bị bom đạn tàn phá, nhưng nhân dân vẫn thờ phụng. Sử sách gọi huyện Kim Thành thời tự chủ ban đầu (từ năm 939-1009) là huyện Phí Gia. Tên này đời Lý, đời Trần, Hồ vẫn còn gọi như vậy. Mãi đến thời Minh đô hộ (1414 - 1428) chúng đổi tên là huyện Cổ Phí để ghi dấu miền đất do người họ Phí lập ra và sinh sống ở huyện ấy. Đời Trần, Hồ huyện Phí Gia nằm trong châu Đông Triều, phủ lộ Tân Hưng, trấn Hải Đông (8). Đến đời Lê Trung Hưng trở đi, địa danh này mới đổi ra huyện Kim Thành và triều Nguyễn cũng dùng tên đó cho đến ngày nay. Tới triều Gia Long - Minh Mệnh (1802-1840), sách địa danh cổ về Đường - Ngoài là tập "Các Trấn, Phủ, Huyện, Tổng, Xã Danh Bị Lãm" (có lẽ soạn từ đời hậu Lê và đời Tây Sơn (thế kỉ 17 và 18), đầu đời Nguyễn mới bổ sung, sửa chữa, phát hành), chúng tôi đã liệt kê được tám địa điểm đơn vị tổng và xã ở 2 trấn Hải Dương và Sơn Nam Thượng (Hà Đông và Hưng Yên) mang tên có chữ Phí như sau:

- Tổng Phí Gia: thuộc huyện Kim Thành, phủ Kinh Môn, trấn Hải Dương.

- Tổng Phí Xá: thuộc huyện Thanh Miện, phủ Hạ Hồng, trấn Hải Dương.

- Xã Phí Gia, Tổng Phí Gia, huyện Kim Thành, phủ Kinh Môn, Hải Dương.

- Xã Phí Trạch, tổng Đạo Tú, huyện Sơn Minh, phủ Ứng Thiên, Sơn Nam - Thượng trấn.

- Xã Phí Xá, tổng Canh Hoạch, huyện Tiên Lữ, phủ Khoái Châu (sau là Hưng Yên).

- Xã Phí Xá, tổng Phí Xá, huyện Thanh Miện, phủ Hạ Hồng, Hải Dương.

- Xã Phí Xá, tổng Vụ Nông, huyện Giáp Sơn, phủ Kinh Môn, Hải Dương.

- Xã Phí Xá, tổng Bằng Quân, huyện Cẩm Giàng, phủ Thượng Hồng, Hải Dương.

Một số địa danh có gắn với chữ “Phí” giải thích về ngữ nghĩa là: Phí Gia (gia đình của người họ Phí), Phí Xá (làng có nhà của họ Phí), Phí Trạch (đất chọn làm nhà ở của họ Phí). Phải chăng, đây là các thổ quán, nguyên quán của những gia đình họ Phí? Các làng mang tên khác có người họ Phí cư trú, là nơi di cư đến về sau (có lẽ từ thế kỷ 17) như làng Mậu Hòa, Phú Diễn, Thượng Tâm, Thượng Trưng, Cửu Cao, Dương Liễu... đều có các gia đình họ Phí khoa bảng Nho học (tiến sĩ, cử nhân) sống ở đó hiển đạt, vẻ vang một thời. Còn sáu xã mang tên Phí nói trên, hầu như toàn nông dân họ Phí, hay có vài ông Sinh đồ, Tú tài, Hương cống đời Lê.

Người ta chỉ thấy có họ Phí sống nhiều đời và đông nhân khẩu trong không quá 28 làng xã ở Bắc Bộ Việt Nam. Đa số họ Phí sống tập trung tại huyện Kim Thành, Hoàng Giang (Hải Dương), Đông Quan

(Đông Hưng - Thái Bình) và ở huyện Từ Liêm, Đan Phượng (Quốc Oai - Sơn Tây cũ). Nếu còn có họ Phí ở các tỉnh thành khác, đây là do di dân từ các huyện trên đến sinh sống từ khoảng 1 đến 5 thế hệ là cùng. Như vậy, nguồn gốc họ Phí ở nước Việt ban đầu ở làng Phí Gia, huyện Cổ Phí, phủ Kinh Môn (nay là huyện Kim Thành, tỉnh Hải Dương). Hiện giờ có hàng nghìn người họ Phí ở khoảng 9 xã (25 thôn, xóm) trong huyện Kim Thành, gần đường số 5 và gần Thành phố Hải Phòng. Trải qua thời gian, lịch sử, đất nước biến động, chiến tranh và thay đổi thời đại, người họ Phí di cư đến gần Thăng Long (Gia Lâm, Từ Liêm, Đan Phượng) hay dời xuống vùng Thái Bình thời Mạc tàn, Lê - Trịnh (cuối thế kỷ 16). Sau đó, một số gia đình họ Phí đã dời nhà đến trấn Sơn Tây cũ, thành danh gia vọng tộc, có một số người họ Phí học giỏi, đỗ đạt và ra làm quan một thời.

Thật sự, chúng tôi thấy họ Phí đã xuất hiện ở nước ta trong sử sách từ thời Lý (1009 - 1225) và thời Trần (1226 - 1400). Có một số ông họ Phí làm quan to trong triều đình, cả về văn quan và võ chức. Chúng tôi sẽ có phần khảo cứu qua Quốc sử, thư tịch để chứng minh ở phần sau. Nhưng phải khẳng định họ Phí ở Việt Nam xưa, nay là những dòng họ tộc mang tính địa phương, thường chỉ sống ở một vài nơi thôi. Hơn thế, dân số không đông và không phổ thông trong toàn quốc bằng các họ Nguyễn, Lê, Trần, Phạm, Vũ (Võ)...

4. VỀ ÔNG TỔ HỌ PHÍ Ở VIỆT NAM

Theo lời các cụ già họ Phí gốc ở làng Phí Gia ở huyện Kim Thành (Hải Dương) kể có cụ Thủy tổ thời Lục Triều đến làm quan ở nước ta, giai đoạn Bắc thuộc thế kỷ V. Thực tế là các cụ và bà con họ Phí xưa không biết tên húy (cấm kỵ nói tên Thần Thành hoàng

bản địa) vị Thủy tổ họ Phí đó. Khi chúng tôi đọc đến sách “Đại Việt Sử Ký Tiền Biên” của sử gia Ngô Thì Sĩ (đời Lê Cảnh Hưng 1740 -1786), tờ 19b, ngoại kỷ quyển IV, kỷ nội thuộc Lục Triều (tức Nam Bắc Triều), nhận thấy có chi tiết sau:

“Năm Bính Thân (456), niên hiệu Tống Hiếu Vũ Đế, Hiếu Kiến năm thứ Ba, vua Tống cho Bắc Quân Trung Lang (tướng) là Phí Yêm làm Thứ Sử Giao Châu” (9). Đây là viên quan cao cấp nhất ở Giao Châu trong 9 năm (457-465). Sự nghiệp của Phí Yêm ra sao, ngày sau không rõ và nay hoàn toàn không biết gì hơn ngoài dòng cổ sử nói trên. Có thể Phí Yêm là Thủy tổ họ Phí ở nước ta sống cách nay đã hơn 1.550 năm? Khi không còn làm quan, ông chọn việc ở lại nước ta sinh sống và nhập tịch vùng xứ Hải Đông (sau là Hải Dương) nên con cháu ông, ba đời sau, thành người Việt bản xứ. Suốt 9 năm, nhân vật Thứ sử Giao Châu Phí Yêm cai trị nước ta, không thấy sử cũ chép có điều gì xấu và có loạn giặc gì cả. Như thế, Phí Yêm có thể là một viên quan tốt, có đạo đức? Thời Bắc thuộc (111 tr.CN đến 938), không mấy năm lại không có sự quật cường của nhân dân ta đứng lên chống quan Tàu đô hộ.

Qua một số tư liệu và sự phân tích trên, chúng tôi cho rằng, ông Phí Yêm là người họ Phí đầu tiên được ghi trong cổ sử Việt Nam và là người khai sáng họ Phí. Vùng khởi đầu của họ Phí hơn 1.550 năm trước ở ấp Phí (Phí Gia trang) thuộc huyện Kim Thành, tỉnh Hải Dương ngày nay. Chính địa danh Phí Gia trang, Phí ấp, Phí Gia huyện... được thành lập gắn liền với nhân vật họ Phí kể trên, đó cũng là điều hợp lý và là một thông lệ khá phổ biến trong lịch sử.

5. MỘT SỐ DANH NHÂN HỌ PHÍ TRONG CÁC TRIỀU ĐẠI LỊCH SỬ VIỆT NAM

Như trên chúng tôi đã trình bày, họ Phí ở Việt Nam là một họ không lớn, thậm chí, tác giả Lê Trung Hoa trong cuốn sách *“Họ và tên người Việt Nam”*, trong phần thống kê *Số lượng họ*, tác giả đã “quên” họ Phí, và họ Phí đã không được ghi trong mục này (10). Tuy ít người, nhưng họ Phí có nhiều danh tài, hiền sĩ, các vị khoa bảng... và đóng góp nhiều công trạng to lớn trong lịch sử dân tộc được sử sách lưu danh. Ngoài nhân vật Phí Yêm (có thể coi là thủy tổ họ Phí ở Việt Nam) như đã nêu, chúng tôi xin trình bày một số nhân vật họ Phí có liên quan đến triều đình ở một số triều đại phong kiến Việt Nam qua các bộ chính sử như *Đại Việt sử ký toàn thư*, (*Đại Việt Sử lược* (đời Trần), *An Nam chí lược* (của Lê Tắc, 2 bộ Quốc sử: *Đại Việt sử ký tiền biên* và *Việt Sử tiêu án* (của Ngô Thì Sĩ) và bộ *Khâm Định Việt sử thông giám cương mục* (Quốc sử Quán triều Nguyễn).

a. Thời Bắc thuộc đến thời Lý

- *Phí Sùng Đức* đời Lê Đại Hành (980-1005) là một ông quan người Việt thuần túy. Các bộ cổ sử đều chép đại cương như sau: *“Năm Giáp Ngọ (994), niên hiệu Ứng Thiên thứ nhất. Mùa Xuân tháng Giêng, vua sai sứ sang nước Tống là viên Nha Hiệu tên Phí Sùng Đức đem sản vật qua biếu và đáp lễ việc Vua Tống trước đó (năm 993, Quý Tỵ) sai sứ đến nước ta phong cho Lê Hoàn làm Giao Chỉ Quận Vương”* (11). Ông là người thông thạo tiếng Tàu và giỏi thơ, văn. Phí Sùng Đức là người họ Phí đầu tiên làm công việc ngoại giao thời Tiền Lê, cuối thế kỷ 10. Và ông cũng là người họ Phí

dầu tiên làm quan, có sử sách ghi nhận. Không rõ, quê quán, lý lịch và sự nghiệp của ông ra sao.

- *Phí Xa Lỗi* xuất hiện trên trang sử năm 1009, là võ quan, thân cận phò Lý Công Uẩn lên ngôi hoàng đế, làm chức Tả Kim Ngô (như quan cận vệ gần kề bên vua, lo việc quân sự, an ninh, quốc phòng) (12).

- *Phí Trí* là quan Tăng Thống, chức cao cấp trông coi về đạo Phật trong nước bấy giờ (Tăng Thống không phải là nhà sư, mà là văn quan có học thức, giỏi về Thiền giáo). *Đại Việt sử ký toàn thư* đã chép: “năm Canh Tuất (1010), sau khi Vua Lý Thái Tổ dời Đô từ Hoa Lư ra Đại La vào tháng bảy. Nhà Vua sai quan Lý Đạo Thanh và Phạm Hạc sang nhà Tống xin thỉnh kinh Tam Tạng, vào năm Canh thân (1020). Tháng 9 năm này, 2 ông về nước, vua ban Chiếu chỉ cho viên quan Tăng Thống là Phí Trí sang Quảng Châu để đón rước kinh Phật về” (13).

- *Phí Gia Hựu* là quan đời Vua Lý Thánh Tông (1054-1072) phụ trách về ngoại giao. Trong một lần thực hiện công việc đàm đạo với nhà Tống, sách *Đại Việt sử ký toàn thư* có chi tiết đáng chú ý: “*Dư Tĩnh* đem nhiều của đứt lót cho *Phí Gia Hựu* và gửi quốc thư nhờ *Gia Hựu* mang về nước, xin vua ta trả lại tên *Dương Lữ Tài*. Nhưng vua không xét” (14). Chúng tôi cho rằng: *Phí Gia Hựu* đàm phán với *Dư Tĩnh* của nhà Tống, tuy có được tặng quà cáp rất hậu, để nhờ *Gia Hựu* làm việc theo ý chúng, nhưng có lẽ viên sứ thần họ *Phí* của ta nhận và đem về nước, trình với nhà vua rõ ràng. Nếu dấu đi làm của riêng, thì không thể tránh khỏi tai mắt nhà vua trong phái đoàn qua Tống (Ung Châu), sẽ bị hạch tội. Chắc hẳn số quà biếu đã nộp công quĩ, thì quốc sử mới rõ mà chép ra

như thế? Về lai lịch, của ông quan *Phí Gia Hựu* nay không rõ.

- *Phí Nguyên* giữ chức Quản giáp, “năm Canh tuất (1130) dâng chim sẻ trắng lên nhà vua” (15).

- *Phí Công Tín* là một quan chức cao cấp dưới thời vua Lý Thần Tông (1128-1138) đã được bảy lần sử sách nhắc đến chức vụ và tên ông như sau: “*Năm Mậu-thân (1128) niên hiệu năm thứ nhất Thiên Thuận* đời vua *Lý Dương Hoán (Thần Tông)* mới lên ngôi... Tháng ba, vua cho *Nội lệnh Thư gia* tên *Phí Công Tín* làm *Phụng Nghị Lang*... Vua xem *đại hội Linh Quang* (ngày hội Phật giáo thuở đó, có lẽ mồng 8 tháng 4)? cho *Phí Công Tín* và *Ngụy Quốc Bảo* làm *Nội Thường thị* (như quan hầu cận, trợ lý thân tín). Năm sau “*Kỷ Dậu (1129), mùa Hạ*, cho *Nội Thường Thị Phí Công Tín* làm *Tả Ty Lang Trung* và *Quốc Bảo* làm *Viên Ngoại Lang*” (16). Có điều khá thú vị về nhân vật này, *Đại Việt sử ký toàn thư* chép ông *Phí Công Tín* mang họ *Lý* (được ban “quốc tính” - họ của vua) vì ông thăng quan tiến chức khá cao: *Thiếu sư Lý Công Tín* và ban nhiều đặc quyền. Tiếp đó, “*Mùa hạ, tháng tư, năm Ất Mão (1135) vua ban chiếu* phong cho chức *Tả Ty Lang Trung* là *Lý Công Tín* (tức họ *Phí*) được ra vào cung cấm để tâu bày mọi việc nước, không ai được ngăn cản” (17). Năm sau, *Bính Thìn (1136)*, tháng 6, cho *Tả Ty lang Trung Lý (Phí) Công Tín* làm *Thiếu sư*, trật *Minh Tự*. Ông *Phí Công Tín* mang họ *Lý* đã phục vụ suốt 11 năm dưới đời vua *Thần Tông (1128-1138)*. Sang đến đời vua con *Lý Anh Tông (1138 -1175)*, ông *Tín* còn tiếp tục làm quan to, ông đã được phong lên chức *Thiếu Bảo*. “*Năm Mậu Dần (1158), vua Anh Tông* sai quan *Thiếu Bảo Lý (Phí) Công Tín* đi tuyển dân đinh, định rõ các hạng và lấy

người sung vào việc thờ cúng ở Thái Miếu và Sơn Lăng (ở Rừng Báng, làng Thái Đường và Đình Báng xứ Kinh Bắc tức Bắc Ninh). Đặc biệt, *Quốc sử* chép: “Sau năm Mậu Dần, Công Tín đã xin trở lại họ Phí của ông” (18), từ năm 1160 trở đi, lại thấy sử chép rõ ông họ Phí, không còn họ Lý nữa. Ông Phí Công Tín là người họ Phí phục vụ cho nhà Lý lâu dài nhất, gần 40 năm làm quan (từ khoảng 1125-1164) và có chức tước cao nhất trong các quan mang họ Phí dưới triều Lý. Đây là một trung thần suốt đời tận tụy phò giúp hai triều vua Thần Tông và Anh Tông, đáng lưu ý ghi nhận trong họ Phí nước Đại Việt xưa. Sử cũ không cho biết ông quê quán ở đâu.

- *Phí Lang* cũng là viên võ quan cùng với Nguyễn Bảo Lương (thời Lý) rất căm giận nạn tham quan nhũng nhiễu đã khởi nghĩa để chống quan Thái phó Đàm Dĩ Mông (sử cũ chép hành động của Phí Lang là làm loạn, phản nghịch chống vua và triều đình lúc ấy). Chiến trận xảy ra ở sông Lộ Bố (nay là huyện Ý Yên, Nam Định) rất ác liệt vào năm 1023 và năm 1024 (19). Tuy nhiên sử nhà Lý không chép tiếp số phận người hào kiệt Phí Lang sau đó ra sao? Có lẽ ông không bị bắt tội mà còn có thể được vua phong cho chức tước, cho cai quản vùng Đại Hoàng và cả vùng Sơn Nam để triều đình yên ổn? Có lẽ con cháu nhiều đời của ông Phí Lang đã lập nghiệp ở vùng Sơn Nam Hạ (Thái Bình, Nam Định và Ninh Bình), và cả ở Bắc tỉnh Thanh Hoá?

- *Phí Liệt* (có sách chép là Phí Lệ) là viên chức Hoả Đầu (một chức cận vệ sĩ, quan cấp thấp bảo vệ an ninh và hầu cận vua Huệ Tông) (20).

- *Phí Thám* là một tướng thân cận của thủ lĩnh Nguyễn Nộn (tước Hoài Đạo Vương đời nhà Trần), không rõ quê quán ở

đâu. Sử chép: “Mùa Đông, tháng chạp năm Kỷ Mão (1219), ngày Canh Ngọ tướng của Nộn là Phí Thám nộp Thái hậu và công chúa con vua cho Thái úy...” (21) (vợ Cao Tông, mẹ Huệ Tông, vốn theo Nguyễn Nộn chống gia đình họ Trần gốc ở Hải Ấp).

b. Họ Phí thời Trần, Hồ và thời Minh đô hộ

Thời kỳ này có một số nhân vật đặc biệt như sau:

- *Phí Mạnh* là viên quan biết trọng phép nước đã cải tạo bản thân từ chỗ là người đứng đầu một châu, quận (như tỉnh lớn nay), mang tiếng xấu, bị vua phạt, trở thành người trong sạch được khen. Sách viết: “Năm Nhâm Thìn (1292), mùa xuân, tháng giêng... lấy Phí Mạnh làm An Phủ Diễn Châu. Giữ chức chưa được bao lâu, có tiếng đồn là tham ô, vua triệu về đánh trượng, lại sai đi trấn trị. Sau được tiếng là công bằng, thanh liêm. Người Diễn Châu vì thế có câu rằng: “Diễn Châu An Phủ thanh như thủy” (22), nghĩa là: quan An Phủ Châu Diễn trong sạch như nước.

- *Phí Mộc Lạc* (hay Bùi Mộc Đạc) một nhân vật họ Phí quan trọng. Khi Trần Nhân Tông làm Thái Thượng Hoàng chỉ đạo cho con nối nghiệp là vua Anh Tông (1293 -1314) bắt viên quan thân cận phải đổi cả họ và tên theo ý riêng. Sự kiện này được sử quan nhà Trần nhắc lại vào năm Giáp Thìn (1304) như sau: Năm Giáp Thìn, tháng hai, cho lấy viên quan Bùi Mộc Đạc làm Chi Hậu Bạ Thư Chính Chuởng, phụng thị Thánh Từ Cung (như quan đứng đầu phòng Văn thư Hành chính trong cung vua). Ông Mộc Đạc có tên là Minh Đạo, quê quán ở Hoàng Giang (có lẽ là vùng Bắc tỉnh Ninh Bình nay). Ông có họ và tên thật là Phí Mộc Lạc vốn có tài năng. Thượng hoàng Nhân Tông cho rằng họ Phí xưa

không nghe thấy có! Mới đổi làm họ Bùi. Tuy nhiên, thực tế, đời Lý, Trần có nhiều người họ Phí. Vua còn bảo: “tên là Mộc Lạc có nghĩa: cây gãy đổ, không tốt lành! Cho đổi tên là Mộc Đặc có nghĩa là cái Mỡ gỗ” (23). Vua Nhân Tông cho ông quan Mộc Đặc này phải túc trực chầu hầu ngày đêm bên vua. Sau này, nhiều người họ Phí ở nước ta hâm mộ danh tiếng ông Mộc Đặc, bắt chước ông mà đổi sang họ Bùi.

Về sau, ông Bùi Mộc Đặc (tức Phí Mộc Lạc) được quốc sử nhắc đến tên ông thêm hai lần và giữ những chức vụ lớn: “Cuối năm Kỷ Dậu (1309), vua Anh Tông đã cho ông Bùi Mộc Đặc lên chức Trung thư Thị Lang” (24). Sau đó: “Năm Canh Thân, niên hiệu Đại Khánh thứ 7 (1320) được vua bổ nhiệm làm chức Thảm Hình Viện Sự, kiêm chức Chuyển vận xứ lộ Hoàng Giang Hạ” (25) (tức là ngành toà án cao cấp xét xử Hình án và kiêm nhiệm giao thông vận tải, công chánh (vùng Thái Bình, Nam Định, Ninh Bình hiện nay). Đó là chức vụ lớn của ông từ 6 năm trước lúc mất.

Rõ ràng ông quan Mộc Đặc gốc họ Phí là một vị quan to của triều Trần Anh Tông và Minh Tông mới được trọng vọng như thế. Đây là vị minh quan tiêu biểu cho triều nhà Trần suốt 40 năm phục vụ (từ 1286 - 1326). Có một chi tiết là: Từ nhân vật Phí Mộc Lạc đổi ra Bùi Mộc Đặc từ cuối thế kỷ 13 đã làm cho một số người Việt họ Phí lúc đó bắt chước đổi từ họ Phí ra họ Bùi không ít. Hiện tượng này đã được các nhà nghiên cứu về họ tộc Việt Nam mách bảo cho biết một chi tiết lý thú rằng: họ Bùi gốc ở làng Phất Lộc, xưa thuộc tổng Thượng Liệt, huyện Đông Quan (tức Thanh Quan), phủ Thái Bình - Sơn Nam Hạ Trấn (nay thuộc huyện Đông Hưng, tỉnh Thái Bình) là một dòng họ Bùi to lớn và có tiếng. Đời Lê có một nhánh di cư ra Thăng Long, lập thành

ngõ (xóm) Phất Lộc (từ Hàng Bè, cầu Gỗ xuyên ra phố Nguyễn Hữu Huân, quận Hoàn Kiếm, có cả Đình thờ vọng về làng). Họ Bùi này còn có một nhánh ở vùng Bưởi, Thụy Khuê, có một số Nho gia đậu Hương cống, Cử nhân. Chính họ Bùi gốc làng Phất Lộc là hậu duệ (con cháu xa đời nối dõi) của cụ tổ đời Trần là Bùi Mộc Đặc từ họ Phí đổi ra. Người xưa chiết tự chữ Phí gồm chữ Phất và chữ Bối, mà cụ Bùi Mộc Đặc, là vua ban họ Bùi, nên chữ Phí bỏ chữ bối, thành chữ Phất, tức bỏ gốc họ cũ (bối = đằng sau, phía dưới) nhưng được vua Trần ban cho họ Bùi, được quyền cao chức trọng, danh vọng một thời, tức là được “quan lộc”. Về sau, ẩn ý dùng chữ Phất Lộc là muốn ám chỉ họ Bùi ở làng này là “họ Phí mất gốc, nhưng được lộc”.

- *Phí Trực* là quan Hình bộ lang trung kiêm chức An phủ phủ Thiên - Trường. Năm Định Tỵ, niên hiệu Đại Khánh thứ 4 (1317) cũng là một viên quan tài giỏi, có tiếng xử án hay và điều tra rất nhiều vụ án một cách thông minh, được vua khen (26).

c. Họ Phí trong thời Lê - Mạc - Lê Trung hưng

- Có một điều khó hiểu và khó giải thích lý do tại sao dưới thời Lê sơ (1428-1527) các nhân vật họ Phí được ghi trong sử sách giảm hẳn từ cuối đời Trần, suốt 7 năm thời nhà Hồ và 20 năm thời hậu Trần đến thời Minh xâm lược (1407-1427). Chúng tôi đã tra cứu nhiều bộ sử nhưng chưa tìm thấy một anh hùng hào kiệt, nhân vật thời đại và văn nhân khoa bảng, quan chức triều đình họ Phí trong suốt 150 năm (1326-1475). Mặc dù thời cuối nhà Trần và thời kháng chiến chống quân Minh 20 năm, đã có hàng trăm nhân vật lịch sử nước ta xuất hiện. Đặc biệt cuộc kháng chiến đánh đuổi giặc Minh của các hào kiệt Lam Sơn, có đến gần 200 danh nhân “Bình Ngô”. Ngay trong

các cuộc khởi nghĩa ở quanh địa bàn huyện Cổ Phí thời Minh thuộc, tuyệt nhiên không thấy họ tên nhân vật Phí tộc nào cả? Mặc dù các làng xã họ Phí ở đây có khá đông nhân khẩu.

Mãi đến năm Ất Mùi (1475), vua Lê Thánh Tông ra ngự giá ở Điện Kính Thiên coi việc thi Đình vào ngày 11 tháng năm (Âm lịch). Vua chọn thành phần ban tổ chức giám khảo thi, mà vua đích thân ra đề thi Văn Sách. Có ông Trịnh Công Lộ là Đô đốc phủ Tả Đô đốc, Phò mã Đô úy, cùng Thượng Thư Bộ Lại là Hoàng Nhân Thiêm làm Đề Đieu, cùng khá nhiều các quan to có học lực cao. Trong đó thấy có một ông Binh - Khô Đô Cấp sự Trung tên là Phí Bá Khang làm Giám thị. Đây là một nhân vật họ Phí có danh tính rõ xuất hiện đầu tiên triều Lê sau gần 50 năm trị vì (1428-1475). Ba năm sau, khoa thi Mậu Tuất (1478), thấy có ông *Phí Mẫn* người làng Cửu Cao, huyện Gia Lâm, trấn Kinh Bắc đậu Đệ Tam giáp Đồng Tiến sĩ xuất thân và ra làm quan đến chức Thừa Chính sứ.

- Thời nhà Mạc, họ Phí đã góp mặt với các nhân tài khoa bảng và làm quan được ba ông Tiến sĩ. Đó là các ông *Phí Thạc* (đỗ tiến sĩ năm 1529 đời Mạc Đăng Dung), ông *Phí Vạn Toàn* (đỗ năm 1535) và ông *Phí Lân* (đỗ năm 1586). Cả ba ông đều làm quan cho nhà Mạc rất tận tình.

- Trong thời gian dài, từ năm 1593 đến 1788, có lẽ cũng có một số người họ Phí đỗ Hương Cống, Sinh đồ ra làm quan cấp thấp? nên không được Quốc sử đời Hậu Lê ghi chép. Chúng tôi thấy có 3 ông tiến sĩ họ Phí là các ông: *Phí Văn Thuật* (1640), *Phí Đăng Nhậm* (1661) và *Phí Quốc Thế* (1683). Cả 3 ông Nghè họ Phí này đều làm quan cỡ "trung cấp". Ngoài ra riêng ông quan Phí Đăng Nhậm làm đến chức Hiến sát sứ năm Ất Tỵ (1665). Không có ông tiến sĩ họ Phí

nào trong 3 ông trên làm đến chức Tả, Hữu Thị Lang hay Thượng thư, Đông các Đại học sĩ,... Phải chăng nhân tài họ Phí cũ đã chuyển đổi qua họ Bùi và họ khác từ thời nhà Lê, nhà Mạc rồi sao? Bởi thời Lý, Trần có số người thành đạt như vậy (Xem bảng 1).

Họ Phí ở nước Đại Việt xưa tuy số người ít và chỉ phân bố trong phạm vi đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Như đã trình bày ở phần mở đầu, thực tế chỉ có 28 thôn, xã ở miền Bắc từ cuối thế kỷ 19, đầu thế kỷ 20 trở về trước là có các gia đình mang họ Phí đã sinh cơ, lập nghiệp ở đó. Qua sử sách và điền dã, chúng tôi cho rằng nguồn gốc họ Phí của người Việt phát xuất ở vùng huyện Kim Thành và Kinh Môn. Chính tên của hai huyện đó, từ thế kỷ 15 trở về trước có tên cũ là huyện Phí Gia và Cổ Phí, từ đó về sau có sự di cư của một số cá nhân và gia đình đến các địa phương khác bởi nhiều lý do. Từ đó, các trấn, tỉnh, miền Bắc mới phát sinh thêm các chi phái họ Phí mới theo dòng lịch sử biến động ở nước ta.

Họ Phí đã có nhiều nhân vật quan trọng góp mặt với các triều đại, các thời kỳ lịch sử. Ngoài các nhân vật chính trị, quân sự, tăng sĩ họ Phí, còn có một số người trí thức Nho học, mang dòng họ Phí đã có bằng vàng bia đá đề danh khá vẻ vang, trong suốt thời nho học còn thịnh hành. Họ Phí tuy ít nhân khẩu so với "trăm họ" của Đại Việt xưa, nhưng so sánh tỉ lệ khoa bảng lại là một họ xưa kia nổi bật và học giỏi, đậu cao và có một số người làm quan to. Đến thời Nguyễn và đặc biệt, từ sau Cách mạng tháng 8-1945 đến nay, họ Phí đã và đang có nhiều người giữ trọng trách trong bộ máy Nhà nước, trên nhiều lĩnh vực như quân sự, chính trị, văn hóa, kinh tế,... họ đang góp phần làm rạng danh họ Phí trong cộng đồng các họ tộc Việt Nam.

Bảng 1: Một số nhân vật họ Phí trong Việt sử xưa

Họ và tên nhân vật	Chức vụ	Học vị	Khoảng niên đại
PHI YÊM	Thứ sử Giao Châu (Bắc Tống)	Không rõ	Thời Nam Bắc triều năm Bính Thân (456)
PHÍ SÙNG ĐỨC	Sứ thần nhà Tiền Lê	Không rõ	Đi sứ nước Tống năm 994
PHÍ XA LỎI	Tả Kim Ngô, Công thần	Không rõ	Đời Lý Thái Tổ (1009-1028)
PHÍ TRÍ	Quan Tăng Thống nhà Lý	Không rõ	Đời Lý Thái Tổ, 1020
PHÍ GIA HỮU	Sứ thần nhà Lý	Không rõ	Đời Lý Thánh Tông, 1060
PHÍ NGUYỄN	Quản Giáp Phù Thu Liễu	Không rõ	1130
PHÍ CÔNG TÍN	Thiếu Sư, Minh Tự	Không rõ	Phò vua Lý Thần Tông (1128-1138)
PHÍ LANG	Lãnh tụ khởi nghĩa	Không rõ	Từ 1203-1206 chống Đam Di Mông
PHÍ LỆ (LIỆT)	Võ quan phò vua Lý Huệ Tông	Không rõ	Khoảng 1210-1211
PHÍ THẨM	Tướng của Nguyễn Nộn	Không rõ	Năm 1219 (Kỷ Mão)
PHÍ MẠNH	Quan An phủ Diễn Châu	Không rõ	Năm 1292 nhà Trần
PHÍ MỘC LẠC (BÙI MỘC ĐẠC)	Văn quan phò ba triều vua Trần được sủng ái: Hình Bộ Lang Trung	Không rõ	Làm quan suốt 40 năm từ 1286-1326
PHÍ TRỰC	Quan Xử án giỏi	Không rõ	Năm 1317 đời Minh Tông
PHÍ MÃN	Thừa Chính Sứ	Tiến sĩ	Đậu khoa Mậu Tuất 1478
PHÍ THẠC	Thượng thư Bộ hình	Tiến sĩ	Đậu khoa Kỷ Sửu 1529
PHÍ VẠN TOÀN	Tham chính nhà Mạc	Tiến sĩ	Đậu khoa Ất Mùi 1535
PHÍ LÂN	Hiến Sát Sứ nhà Mạc	Tiến sĩ	Đậu khoa Bính Tuất 1586
PHÍ VĂN THUẬT	Đình nguyên Nhị Giáp Tiến sĩ	Tiến sĩ	Đậu khoa Canh Thìn 1640
PHÍ ĐĂNG NHẠM	Công Khoa Cấp sự trung	Tiến sĩ	Đậu khoa Tân Sửu 1661
PHÍ QUỐC THỂ	Giám sát Ngự-sử	Tiến sĩ	Đậu khoa Quý Hợi 1683
PHÍ BÁ KHANG	Giám thí Khoa 1475	Hội Thí Tam Trường	Đời Lê Thánh Tông, năm Ất Mùi 1475
PHÍ VĂN DỤNG	Quê ở làng <i>Thương Tâm</i> (Thái Bình)	Cử nhân	Hương khoa Đinh Dậu 1897
PHÍ XUÂN ĐÀO	Quê ở làng <i>Phú Diễn</i> (Tứ Liêm)	Cử nhân	Hương khoa Nhâm Tý 1912

(Xem tiếp trang 18)

VÙNG CỬA SÔNG ĐÀNG NGOÀI THẾ KỶ XVII-XVIII: BATSHA VÀ MỐI LIÊN HỆ VỚI QUÊ HƯƠNG NHÀ MẠC

(Tiếp theo và hết)

ĐỖ THỊ THÙY LAN*

2. Mối liên hệ với quê hương nhà Mạc

Vương triều Mạc tồn tại chính thức 65 năm, từ 1527 đến 1592, trọn trong thế kỷ XVI. Vị khai triều Mạc Đăng Dung (1483-1541) xuất thân làm nghề đánh cá ở làng Cổ Trai, huyện Nghi Dương (55), (nay là làng Cổ Trai, xã Ngũ Đoan, huyện Kiến Thụy, Hải Phòng) vốn là vùng ven biển phía Bắc của sông Văn Úc (Hình 3). Cũng như các triều đại trước, mỗi khi lập nghiệp thường hướng về nơi phát tích, nhà Mạc ngay từ khi mới lên cầm quyền đã hướng về quê hương, xây dựng Cổ Trai (tức Dương Kinh) với quy mô khá lớn, nhiều quần thể kiến trúc khác nhau và có quy hoạch của một đô thị ven biển đầu tiên của Đại Việt (56). Và không chỉ đơn thuần là một nơi ở của một dòng họ, hay quê hương của một vương triều, nhà Mạc còn tiến lên biển Dương Kinh dần trở thành một trung tâm chính trị, kinh tế, văn hóa lớn của đất nước (57).

Tuy trung tâm của Dương Kinh là làng Cổ Trai, huyện Nghi Dương, nhưng ảnh hưởng của nó lan tỏa một vùng rộng lớn. Trước hết, khác với vùng Đình Bảng/Bắc Ninh triều Lý, phủ Thiên Trường nhà Trần và Lam Sơn/Lam Kinh triều Lê Sơ, Dương

Kinh thời Mạc được cắt một số huyện làm phụ quách. Sách *Việt sử thông giám cương mục* có chép: “Đời nhà Mạc lấy huyện Nghi Dương làm Dương Kinh, tách phủ Thuận An trấn Kinh Bắc, các phủ Khoái Châu, Tân Hưng, Kiến Xương, Thái Bình trấn Sơn Nam cho lệ vào” (58). Thậm chí, khái niệm Dương Kinh còn được hiểu với một nội hàm rộng, như Lê Quý Đôn thế kỷ XVIII cho rằng năm 1527, Mạc Đăng Dung “lấy Hải Dương làm Dương Kinh, lập cung điện ở Cổ Trai” (59), trong đó, trấn Hải Dương dưới thời Mạc là một đơn vị hành chính lớn, bao trọn cả tỉnh Hải Dương và Hải Phòng ngày nay. Hoặc chí ít, trong phạm vi Hải Phòng, Dương Kinh và tầm ảnh hưởng của nó cũng được quan niệm rộng hơn so với khu quần thể cung điện ở làng Cổ Trai. Bia chùa Dương Tân ở xã Tân Dương, huyện Thủy Nguyên (phía bắc Hải Phòng, giáp với Quảng Ninh), khắc năm 1578, xác nhận vị trí của chùa là “phía bắc gần nội thị, phía nam gần Dương Kinh, đường thông mọi xứ” (60), cho thấy vùng phụ cận Dương Kinh bao gồm hầu hết các huyện của Thành phố Hải Phòng ngày nay đều là những vùng nhà Mạc phát huy rất nhiều ảnh hưởng (61). Một trong những biểu hiện rõ ràng nhất là nhà Mạc đã xây

* Khoa Lịch sử. Trường ĐHKHXH&NV - ĐHQGHN

dựng và để lại khá nhiều di tích trên đất Dương Kinh và vùng phụ cận thuộc Hải Phòng. Theo tổng hợp của chúng tôi, có đến gần 40 di tích mang niên đại triều Mạc còn lại có thể thống kê được, từ huyện Kiến Thụy - trung tâm Dương Kinh - cho đến các huyện Tiên Lãng, An Lão, An Hải, Vĩnh Bảo, xa hơn là Cát Bà, An Dương, Thủy Nguyên, chủ yếu là các chùa được xây mới hoặc trùng tu thời kỳ này (Xem bảng 1).

Nói tóm lại, Dương Kinh, kinh đô thứ hai của Đại Việt thời Mạc, với tâm điểm là Cổ Trai, Nghi Dương, đã mở rộng tầm ảnh hưởng trên một vùng địa lý lớn, trong đó, những khu vực cận tâm như Tiên Lãng chắc chắn chịu tác động trực tiếp từ đô thị ven biển này.

Tại Dương Kinh, nhà Mạc đã thực thi những chính sách kinh tế tích cực và thoáng mở.

Về nông nghiệp, nhìn chung tư tưởng kinh tế triều Mạc là đi theo xu hướng tư hữu hóa triệt để, từ đó hình thành một giai cấp địa chủ thương nhân, đại diện cho sự tiến bộ, thúc đẩy xã hội phát triển (62). Nhờ đó, nhà Mạc đã chủ trương nới rộng một số chính sách, tạo nên khoảng trống nhất định cho kinh tế ổn định, phát triển, để lại nhiều dấu ấn tại Dương Kinh và phụ cận. Nhà Mạc đã khai khẩn hàng ngàn mẫu đất đai lưu vực các sông Kinh Thầy, sông Hàn, sông Đá Bạc, thuộc huyện Thủy Nguyên, Đông Triều (Quảng Ninh); đẩy mạnh công tác thủy lợi, lấn biển, xây dựng hệ thống nông giang như các "Sông đào nhà Mạc 99 khúc", kênh Triều Mạc ở Núi Voi (An Lão), kênh đào Cái Riếc ở Vĩnh Bảo; và hệ thống giao thông vận tải thủy, bộ trên hầu khắp địa bàn Hải Phòng, Quảng Ninh ngày nay (63).

Về công thương nghiệp, nhà Mạc không phổ theo chính sách "trọng nông ức thương"

của nhà Lê Sơ, không hạn chế sự phát triển của kinh tế công thương. Thợ thủ công được tự do sản xuất, tự do tiêu thụ hàng hóa, sản phẩm được khắc tên người đặt hàng và người làm ra mặt hàng đó, biểu hiện của sự khẳng định cá tính sáng tạo trong sản xuất, sự triển nở của nền kinh tế đương thời (64). Tại vùng ven biển Hải Phòng, cùng với sự tồn tại của Dương Kinh là sự nở rộ của hàng loạt các tụ điểm buôn bán, có thể kể đến như: khu vực Đồ Mè, Chợ Mè, Phố Mè, Huyện Mè gắn với huyện lỵ Tân Minh cũ (65), nay thuộc hai làng Châm Khê (xã Đại Thắng) và Đại Công (xã Tiên Cường); những dấu tích bến, chợ cổ, khu tàu đằm, thậm chí những thị thôn, những địa danh "phố" như Bến Đỗ, Phố Đỗ, Minh Thị, Chợ Đông Minh - Chợ Vẹm (xác cò vẹm biển), Phố Trang, Phố Khách... thuộc phía Nam huyện Tiên Lãng với nhiều hiện vật gốm sứ Việt Nam thời Mạc - Lê - Trịnh (gốm hoa lam, gốm Chu Đậu, Hải Dương) và Trung Quốc thời Minh - Thanh, gợi lại ký ức của một khu vực buôn bán sầm uất khoảng thế kỷ XIII-XIV đến XVI-XVII (66). Ngoài ra, những khu vực như An Quý (xã Cộng Hiền, huyện Vĩnh Bảo), khu bến chợ An Hổ (làng An Dụ, xã Khởi Nghĩa, huyện Tiên Lãng) đều là những di chỉ tiểu cảng, những tụ điểm thương mại hình thành và phát triển từ thời Mạc.

Giữa Cổ Trai - Dương Kinh, trung tâm chính trị, kinh tế mở này, với địa điểm Batsha - Phương Đồi có một mối liên hệ chắc chắn không phải là ngẫu nhiên. Trong tác phẩm *Mô tả Vương quốc Đàng Ngoài* (1683), Samuel Baron cho rằng Mạc Đăng Dung quê ở Batsha:

"... và sau đó Mack [tức Mạc Đăng Dung - ĐTTL] cướp ngôi. Người đàn ông này xuất thân bình dân, sinh ra tại *khoảng Batsha*, một làng đánh cá, ở cửa sông, nơi các tàu châu Âu đi vào. [...] Sau khi đã tiếm ngôi,

Bảng 1: Các di tích có niên đại Mạc trên đất Dương Kinh xưa và vùng phụ cận

S/tt	Di tích	Niên đại	Địa điểm
1	Bia chùa Bảo Phúc	1544	Thôn Cầu Từ Ngoại, xã Hợp Thành, huyện Thủy Nguyên
2	Bia cầu Khánh Long	1559	Xã Phục Lễ, huyện Thủy Nguyên
3	Bia chùa Cối Sơn	1562	Xã Đại Lộc, huyện Kiến Thụy
4	Bia chùa Thiên Phúc	1562	Xã Hòa Niếu, huyện Kiến Thụy
5	Bia chùa Bà Đanh	1562	Xã Trà Phương, huyện Kiến Thụy
6	Bia chùa Kiến Linh	1563	Xã Phục Lễ, huyện Thủy Nguyên
7	Bia chùa Thọ Ninh	1562-1565	Xã Đoan Lễ, huyện Thủy Nguyên
8	Bia chùa Quang Khánh	1570	Xã Phú Lỗi, huyện Kiến Thụy
9	Bia chùa Minh Phúc	1572	Xã Cẩm Khê, huyện Tiên Lãng
10	Bia Văn từ hàng huyện	1574	Xã Ninh Dục, huyện Tiên Lãng
11	Bia chùa Dương Tân	1578	Xã Tân Dương, huyện Thủy Nguyên
12	Bia chùa Sùng Ân	1578	Xã Phú Khê, huyện Tiên Lãng
13	Tượng Vương, chùa Đại Linh	1578	Thôn Đại Trà, xã Đông Phương, huyện Kiến Thụy ngày nay
14	Bia chùa Bảo Quang	1578	Thôn Đồng Quan, xã Dũng Tiến, huyện Vĩnh Bảo ngày nay
15	Bia chùa Phổ Chiêu	1579	Xã Văn Hoà, huyện Kiến Thụy
16	Bia chùa Bạch Đa	1580	Thôn Phúc Hải, xã Đa Phúc, huyện Kiến Thụy
17	Bia chùa Hoa Tân	1582	Xã Bách Phương, huyện An Lão
18	Bia bến đò Quán Lẻ	1582	Xã Hợp Thành, huyện Thủy Nguyên
19	Bia chùa Chuyết Sơn	1583	Xã Kinh Lương, huyện Tiên Lãng
20	Bia chùa Linh Sơn	1583	Xã Áng Sơn, huyện An Lão
21	Bia chùa Vĩnh Khánh	1583	Xã Bằng Đông, huyện Kiến Thụy
22	Bia chùa Sùng Quang	1585	Xã Do Nghĩa, huyện Vĩnh Lai (nay là huyện Vĩnh Bảo, Hải Phòng)
23	Bia cầu đá Thiên Đông, chùa An Lạc	1588	Xã Xứ Bái, huyện Thủy Nguyên
24	Bia chùa Quang Khải	1588	Xã Đào Yên, huyện An Dương (nay là nội thành Hải Phòng)
25	Bia chùa Trúc Am	1589	Xã Du Lễ, huyện Kiến Thụy
26	Bia chùa Hà Lâu	1589	Xã Đông Minh, huyện Tiên Lãng
27	Bia chùa Hồng Khánh	1589	Xã Đốc Hành, huyện Tiên Lãng
28	Bia chùa Bảo Khánh	1589	Xã Yên Từ Hạ, huyện Tiên Lãng
29	Bia chùa Hồng Khánh	1589	
30	Bia chùa Phúc Linh	1590	Thôn Nhân Trai, xã Đại Hà, huyện Kiến Thụy
31	Chùa Hưng Khánh		Thôn Trung Hành, xã Đằng Lâm, huyện An Hải
32	Chùa Chiêu Tường		
33	Chùa Lã Tiên		
34	Di tích Gò Gạo		Di tích Dương Kinh, làng Cổ Trai, xã Ngũ Đoan, huyện Kiến Thụy ngày nay
35	Di tích Bến Tường Quang		
36	Di tích Mã Lãng		
37	Di chỉ An Quý		Di chỉ bến bãi (tiểu cảng) ven sông biển, huyện Vĩnh Bảo
38	Di chỉ Minh Thị		Di chỉ tiểu cảng, huyện Tiên Lãng
39	Di chỉ Làng Cũ		Di chỉ tiểu cảng, huyện Cát Bà

Nguồn: Đinh Khắc Thuân (1996): *Văn bia thời Mạc*; Nguyễn Văn Sơn (1997): *Di tích thời Mạc vùng Dương Kinh (Hải Phòng)*; Văn khắc Hán Nôm Việt Nam (1993)

ông ta củng cố Batsha và các nơi khác để chống lại nhiều kẻ thù” (67).

Đến thế kỷ XVIII, với *Lịch sử Đàng Ngoài*, A. Richard chép tương tự:

“[...] và một người đầy mưu mô tên là Mark [Mạc Đăng Dung], một người đàn ông xảo quyệt và đầy tham vọng, sinh ra ở một ngôi làng tên là Batsha, làng này nằm ở ngay ngoài cửa sông, sau đó, khi lớn lên làm nghề đánh cá [...] Người cướp ngôi, ngay sau khi nắm được vương quyền, đã ra sức củng cố Batsha và những nơi khác, những nơi mà có thể cho phép ông ta phòng thủ, chống lại những kẻ thù lớn mạnh, ngày càng phản ứng dữ dội khi mà hầu hết giang sơn của họ sụp đổ và lại nhìn thấy Mạc thế chỗ ngai vàng tổ tiên họ...” (68).

Trong khi đó, làng Phương Đồi còn lưu giữ nhiều dấu ấn của nhà Mạc nói chung và Mạc Đăng Dung nói riêng. Phế tích còn lại của đồn Ngải Am Hữu đặt tại Phương Đồi hiện nay là khu “Táo pháo tiền triều” và khu “Trường Bản”, vốn là nơi đất cao, đặt đại bác và luyện tập binh lính để canh phòng cửa biển Thái Bình khoảng thế kỷ XVI-XVIII. Điều đặc biệt là “Thổ thần táo pháo”, được dân làng thờ cho đến tận ngày nay, chính là Mạc Đăng Dung, người mà các sách sử Việt Nam cho là được sinh ra ở làng Cổ Trai, phía bên kia sông Văn Úc. Cùng với đó, những dấu vết Đường Nhà Mạc, những phế tích gốm, sứ thời Mạc hiện còn dày đặc trên địa bàn Phương Đồi đều cho thấy một mối liên hệ nào đó giữa Batsha với quê hương nhà Mạc, đúng như những ghi chép của người phương Tây đương thời.

Lý giải về mối liên hệ này, chúng tôi cho rằng có những yếu tố sau:

Thứ nhất, như chúng tôi đã trình bày ở trên, tuy trung tâm Dương Kinh là làng Cổ

Trai, huyện Nghi Dương, nhưng sức ảnh hưởng của kinh đô trước biển này lan tỏa rộng khắp vùng Hải Phòng ngày nay nói riêng và toàn trấn Hải Dương thế kỷ XVI nói chung. Do đó, những địa điểm như Batsha, chỉ ngăn cách với Cổ Trai bởi con sông Văn Úc (69), chắc chắn chịu sự tác động trực tiếp về chính trị, kinh tế, văn hoá từ Dương Kinh. Đặc biệt đối với phát triển kinh tế đối ngoại, họ Mạc có một tư duy thoáng mở, bởi “họ ở vị thế biên đạo (bên rìa - bên lề - Position marginale) của các quốc gia trong lục địa - đất liền. Họ có cái nhìn phóng khoáng, tâm thức cởi mở, phong tục tự do, ít chịu ràng buộc so với khối tiểu nông ở lục địa và nhất là họ có cái nhìn về biển mệnh mang hơn chân trời của người tiểu nông” (70);

Thứ hai, dòng họ Mạc vốn xuất thân ngư nghiệp, tổ tiên mấy đời làm nghề đánh cá, bản thân Mạc Đăng Dung thuở hàn vi cũng mưu sinh bằng nghề này, rồi sau khi truyền ngôi, lui về Dương Kinh làm Thái Thượng Hoàng, cũng quay lại lấy đánh cá làm vui. Đặc trưng của cư dân chài lưới, nhất là ở ven sông, biển như họ Mạc, là phạm vi hoạt động rộng lớn, không gian của họ không bó hẹp như nông dân bám chặt lấy ruộng đồng. Xuôi theo thuyền bè, mải quăng lưới theo những đàn cá di động, những ngư dân này dần làm chủ và khai thác một vùng sông nước ven biển rộng lớn, trong đó, những cửa sông lân cận như Văn Úc, Thái Bình chắc chắn nằm trong tầm kiểm soát của họ. Hơn nữa, ở những thế kỷ XVI-XVIII, hai cửa sông Văn Úc và Thái Bình còn rất gần nhau, cả Batsha và Dương Kinh đều là những làng ven biển, do đó di chuyển qua lại giữa hai địa điểm này rất dễ dàng. Thêm vào đó, từ Batsha cũng đã tồn tại một tuyến đường thủy nối liền hai sông Thái Bình và Văn

Úc. Sách *Đồng Khánh địa dư chí* có chép: “Một dòng ao đầm Lôi Trạch trên từ xã Kênh Khê uốn quanh qua các tổng, khoảng đến tổng Diên Lão thì chia nhánh: Một nhánh chảy vào cửa Ngải Am; một nhánh chảy ra cửa biển Thái Bình; một nhánh chảy ra cửa Văn Úc” (71). Trong đó, nhánh chảy vào cửa Ngải Am trên thực địa chính là Sông Tray, chảy ra Cổng Đồi, phía Tây Bắc làng Phương Đồi; còn nhánh chảy ra cửa Văn Úc được khắc họa trên bản đồ Đồng Khánh, phần Phủ Nam Sách, là nhánh sông chảy lên phía Đông Bắc vào “Văn Úc hải khẩu”, gần cách các tổng Cẩm Khê, Kỳ Vĩ với tổng Dương Áo. Trên thực địa, nhánh thứ hai này chính là dòng sông cổ nổi khu chợ phố Minh Thị (xã Cẩm Khê) với sông Văn Úc (72). Có thể thấy, cả hai nhánh sông này nối liền với nhau và đã nối liền Batsha với sông Văn Úc, rồi từ đó hướng sang Dương Kinh của nhà Mạc.

Nói tóm lại, chúng tôi cho rằng có một sự giao thoa/giao lưu nhất định giữa Batsha và Dương Kinh ở thế kỷ XVI, và ảnh hưởng của nó vẫn tiếp tục vào các thế kỷ XVII-XVIII, cho dù quần thể kiến trúc Dương Kinh ở Cổ Trai đã bị phá hủy. Trong sự giao lưu ấy, rất có thể làng Phương Đồi thế kỷ XVI-XVIII là một làng Batsha của cư dân Cổ Trai, tự nhận là quê hương dòng họ Mạc và tôn thờ Mạc Đăng Dung như các du ký phương Tây đã cho biết, và cũng như trên thực địa ngày nay.

Kết luận

Vùng cửa Sông Đằng Ngoài thế kỷ XVII-XVIII là một vấn đề lý thú, mới mẻ và góp phần làm rõ một số vấn đề kinh tế - xã hội Việt Nam trong giai đoạn thương mại Biển Đông. Trong khi các nhà nghiên cứu mới chỉ quan tâm đến Domea, một cảng thị cửa

khẩu, hay thậm chí “một đô thị cổ đã biến mất”, thì cũng tại cửa sông này, Batsha, một địa danh khác cũng rất quan trọng đối với người phương Tây khi cập bến Đằng Ngoài, lại ít được chú ý.

Batsha, một làng ven biển nằm ngay cạnh cửa chính Sông Đằng Ngoài, là nơi có thể đón đưa, cung cấp hoa tiêu cho tàu thuyền phương Tây ra vào cửa sông Đằng Ngoài và cũng là nơi cư trú của một số nhân viên các Công ty Đông Ấn Hà Lan, Anh được thương điểm Phố Hiến phái xuống làm nhiệm vụ. Song song với sự ra đời và phát triển của Domea, Batsha hình thành như một địa điểm hỗ trợ cho Domea và vào sâu hơn nữa là cho Phố Hiến, do đó nó đóng vai trò quan trọng trong toàn tuyến giao thương sông Đằng Ngoài thế kỷ XVII-XVIII, với một sự phân cấp rõ ràng: *Batsha* (mũi tiền tiêu đón nhận tàu thuyền) → *Domea* (cảng thị cửa khẩu) → *Phố Hiến* (thương điểm phương Tây) → *Thăng Long - Kẻ Chợ* (trung tâm thương mại Đằng Ngoài). Vị trí của Batsha trên thực địa, theo chúng tôi, chính là làng Phương Đồi (xã Tiên Minh, huyện Tiên Lãng) ngày nay.

Giữa Batsha và Dương Kinh, quê hương nhà Mạc có một mối quan hệ tương đối mật thiết. Không phải ngẫu nhiên khi người phương Tây đến buôn bán ở Đằng Ngoài đã vạch ra sự liên hệ giữa Mạc Đăng Dung và Batsha. Theo ý kiến của chúng tôi, rất có thể đã có một sự di chuyển của ngư dân Cổ Trai sang vùng cửa sông Thái Bình, trong đó có Phương Đồi, một làng ven biển lại sát cạnh cửa sông, mang nhiều đặc điểm giống quê nhà Cổ Trai. Quá trình di dân này không chỉ đem theo những tập quán sản xuất mà còn cả những nét văn hóa, tín ngưỡng, trong đó ý thức quê hương và sự tôn thờ vị vua của dòng họ, luôn thường

trực trong tâm tưởng những người dân nơi đất mới.

Nhìn rộng ra, chúng tôi cho rằng sự hình thành, phát triển và mở rộng phạm vi ảnh hưởng của Dương Kinh thế kỷ XVI đã là một tiền đề quan trọng cho sự ra đời những địa điểm như Batscha, và cả Domea (An Hổ/An Dụ, xã Khởi Nghĩa) nữa. Trước khi người phương Tây đến vùng cửa sông Thái Bình, cả bến chợ An Hổ và Phương Đồi, cũng như Châm Khê, Minh Thị, An Quý, đã trở thành những bến cảng, tụ điểm buôn bán của dân địa phương. Đến thế kỷ XVII-XVIII, cùng với sự có mặt của tàu thuyền và thương mại phương Tây, An Hổ và Phương Đồi đã phát triển rồi trở thành

những địa điểm quan trọng không những đối với nội thương mà cả ngoại thương, không những trong vùng cửa sông Thái Bình mà còn trong toàn tuyến thương mại sông Đàng Ngoài. Có thể nói, nếu Dương Kinh không bị triệt phá, nếu nhà Mạc có thể tiếp tục tồn tại, nếu như xu hướng tư hữu hóa, đẩy mạnh kinh tế công thương, vốn mạnh nha từ thế kỷ XV-XVI, thắng thế và trở thành nội lực phát triển (73), thì đến thế kỷ XVII-XVIII, cộng hưởng với những nhân tố ngoại sinh của *kỷ nguyên Thương mại châu Á*, của nền thương mại hàng hải châu Âu và chủ nghĩa tư bản phương Tây, rất có thể con đường lịch sử Việt Nam sẽ đi theo một chiều hướng khác.

CHÚ THÍCH

(55). Ngô Sĩ Liên và sử thần triều Lê. *Đại Việt sử ký toàn thư*. Bản dịch, tập III. Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1993, tr. 109.

(56). Trần Quốc Vượng, “Mấy vấn đề về nhà Mạc (tóm tắt)”, trong *Nhà Mạc và dòng họ Mạc trong lịch sử*, Hội Khoa học Lịch sử Việt Nam - Việt Sử học - Hội đồng Lịch sử Thành phố Hải Phòng, Hà Nội, 1996, tr. 31.

(57). Nguyễn Văn Sơn. *Di tích thời Mạc vùng Dương Kinh (Hải Phòng)*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1997, tr. 16.

(58). Quốc sử quán triều Nguyễn, *Việt sử thông giám cương mục*, bản dịch, dẫn theo Đào Duy Anh, *Đất nước Việt Nam qua các đời*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1964, tr. 140-141.

(59). *Lê Quý Đôn Toàn tập*, tập III: *Đại Việt thông sử*, bản dịch, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1978, tr. 265.

(60). *Dương Tân tự bi*, bản dịch, trong Đinh Khắc Thuân, *Văn bia thời Mạc*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1996, tr. 175. Xem thêm *Văn khắc Hán Nôm Việt Nam*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1993, tr. 446.

(61). Nguyễn Văn Sơn, *Di tích thời Mạc vùng Dương Kinh (Hải Phòng)*, sdd, tr. 19.

(62). Đỗ Đức Hùng, “Một vài nét về tình hình ruộng đất và kinh tế nông nghiệp dưới thời Mạc”, trong *Nhà Mạc và dòng họ Mạc trong lịch sử*, Sdd, tr. 340.

(63). Mạc Hữu Hòa, Mạc Văn Viên, “Chính sách kinh tế của nhà Mạc qua tư liệu diên dã”, trong *Nhà Mạc và dòng họ Mạc trong lịch sử*, sdd, tr. 354.

(64). Trần Thị Vinh, “Nhà Mạc đối với nền kinh tế công thương nghiệp (thế kỷ XVI - thế kỷ XVII)”, trong *Nhà Mạc và dòng họ Mạc trong lịch sử*, sdd, tr. 344.

(65). Quốc sử quán triều Nguyễn, *Đại Nam nhất thống chí*, bản dịch, tập III, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1971, tr. 363 có chép: “Huyện lỵ [huyện Tiên Minh] tại xã Thái Công [Đại Công], nay bỏ”. Hiện nay, tại khu vực Đồng Sành làng Đại Công còn dày đặc những phế tích sành, gốm, những phế tích kiến trúc cổ như gạch, ngói, đầu rồng bằng đất nung đục mộng mang phong cách Mạc... Những địa danh như Huyện Mè, Vườn Quan, Vườn Đồn, Vườn Đông, Ao Đồn, Ao Trại... xung quanh chắc hẳn cũng liên quan đến khu phủ cũ huyện Tiên Minh này.

(66). Nguyễn Văn Sơn (1997), *Di tích thời Mạc vùng Dương Kinh (Hải Phòng)*, sdd, tr. 94.

(67). Samuel Baron (1683), *A Description of the Kingdom of Tonqueen*, sdd, tr. 681.

(68). Abbé Richard (1778), *History of Tonquin*, sdd, tr. 744.

(69). Sông Văn Úc thế kỷ XVI-XVIII vẫn là một dòng sông nhỏ và không phải là cửa sông chính để đi từ Biển Đông vào đất liền. Trên các bản đồ sông Đàng Ngoài của người phương Tây, sông là một trong ba nhánh hạ lưu sông Đàng Ngoài (nhánh ngoài cùng, phía trên, bên phải), tuy nhiên không phải là nhánh chính và thường được khắc họa kèm với các dải cát ở cửa sông cũng như trong lòng sông. Bản đồ *De Rivier Toncquin (Sông Đàng Ngoài)* của VOC còn cảnh báo các tàu thuyền không nên đi theo hướng này, nếu đi thì phải thật sự cẩn trọng với cát bồi và thủy triều. Cho đến đầu

thế kỷ XX, sau năm 1936, khi Pháp đào sông Mới ngăn cách khu vực “Ba xã Đường 10” với các xã còn lại của Tiên Lãng, thông nước sông Luộc sang sông Văn Úc rồi chảy ra biển, con sông này mới trở thành sông lớn như ngày nay.

(70). Trần Quốc Vương, “Mấy vấn đề về nhà Mạc (tóm tắt)”, trong *Nhà Mạc và dòng họ Mạc trong lịch sử*, sdd, tr. 24.

(71). *Đồng Khánh địa dư chí*, sdd, tr. 119.

(72). Nguyễn Văn Sơn, *Di tích thời Mạc vùng Dương Kinh (Hải Phòng)*, sdd, tr. 88-89.

(73). Trong chuyên đề “Một vài nét về tình hình ruộng đất và kinh tế nông nghiệp dưới thời Mạc”, trong *Nhà Mạc và dòng họ Mạc trong lịch sử*, sdd, tr. 315-340, tác giả Đỗ Đức Hùng đã thảo luận về vấn đề thuộc về hình thái kinh tế - xã hội này. Tác giả cho rằng nguyên nhân của tình trạng mâu thuẫn và khủng hoảng kinh tế - xã hội không lối thoát của nhà nước Lê-Trịnh thế kỷ XVII-XVIII là “việc đấu tranh “không phân thắng bại” giữa một bên là tư hữu hóa triệt để, để hình thành một giai cấp địa chủ thương nhân với nền kinh tế của họ, đại diện cho sự tiến bộ, thúc đẩy xã hội phát triển với một bên là xu hướng cộng đồng, cơ sở chế độ quan liêu bảo thủ đi ngược lại sự tiến bộ, nhưng nhiều khi có danh nghĩa là bảo vệ lợi ích tối cao của cộng đồng dân tộc”. Và sự thất bại của Bắc Triều - nhà Mạc thế kỷ XVI chính là sự thất bại của xu hướng thứ nhất đó.

PHONG TRÀO CHỐNG THUẾ Ở BÌNH ĐỊNH NĂM 1908

NGUYỄN THỊ THANH HƯƠNG*

Cách đây 100 năm, vào năm 1908 đã diễn ra phong trào chống sưu thuế ở các tỉnh miền Trung Việt Nam. Đây là một trong những phong trào đấu tranh chính trị nổi bật của quần chúng nhân dân chống lại sự thống trị của thực dân Pháp và phong kiến tay sai. Phong trào này diễn ra rất mạnh mẽ, quyết liệt với quy mô lớn, hình thức đấu tranh phong phú, độc đáo chưa từng có ở Việt Nam. Vì thế, một số nhà sử học nước ngoài đã đánh giá đó là sự kiện tiêu biểu của vùng Viễn Đông trong năm 1908.

Phong trào chống sưu thuế ở các tỉnh miền Trung mở đầu bằng cuộc đấu tranh chống sưu thuế của nhân dân Quảng Nam vào ngày 9-3-1908 sau đó lan rộng vào các tỉnh Quảng Ngãi, Bình Định, Phú Yên và lan ra các tỉnh Quảng Bình, Nghệ Tĩnh, Thanh Hóa. Tại tỉnh Bình Định, phong trào đấu tranh của nhân dân đã bùng lên với một khí thế mạnh mẽ mà Huỳnh Thúc Kháng cho là “bồng bột hơn các nơi khác”. Sau khi tìm hiểu từ nhiều nguồn tư liệu và điều tra thực tế, bài này cố gắng góp phần làm rõ thêm về phong trào chống thuế năm 1908 ở tỉnh Bình Định nhằm bổ sung vào nguồn tư liệu lịch sử địa phương nói riêng và lịch sử dân tộc nói chung.

Đầu thế kỷ XX, ở Bình Định cũng như các tỉnh Trung Kỳ, cuộc sống của nhân dân vô cùng cực khổ do chính sách sưu thuế nặng nề của thực dân Pháp. Người dân ở đây phải đóng thuế rất nặng, đã thế mà thuế vẫn tiếp tục tăng lên. Thuế thân trước đây mỗi suất là 0đ20 thì đến năm 1906 tăng lên 2đ40 tức là gấp 12 lần (1), thuế điền đến năm 1908 lại tăng lên 5% (2). Cùng với đóng thuế, hàng năm nhân dân còn phải khổ nhọc vì nạn lao dịch (xâu). Đạo dụ ngày 8-1-1904, thực dân Pháp quy định dân phải chịu 6 ngày công ích (cho công việc ngoài xã thôn) và 4 ngày tư ích (công việc trong xã thôn). Đến ngày 1-1-1908, Nghị định của Toàn quyền Đông Dương quy định lại về 10 ngày xâu như sau: chỉ dành 2 ngày tư ích còn 8 ngày cho công ích (3). Ngoài thuế đinh, thuế điền và sưu dịch, nhân dân còn rất bất bình với thuế chợ, thuế rượu, thuế muối. Chế độ sưu thuế nặng nề làm cho mâu thuẫn giữa nhân dân đối với thực dân Pháp và phong kiến tay sai tăng lên. Hơn nữa, do ảnh hưởng trực tiếp của phong trào Duy Tân đã dẫn đến cuộc đấu tranh chống sưu thuế mạnh mẽ vào năm 1908: “Với mục tiêu trực tiếp là chống sưu thuế, cuộc nổi dậy của nông dân miền Trung năm 1908 về thực chất là một phong trào quần chúng công khai đầu tiên ở Việt Nam được đẩy lên bởi

*Th.S. Khoa Lịch sử. Trường Đại học Quy Nhơn, Bình Định

tư tưởng dân tộc, dân quyền do các sĩ phu duy tân đầu thế kỷ XX truyền bá” (4).

Tháng 3-1908, khi phong trào chống thuế ở Quảng Ngãi đang diễn ra quyết liệt thì Phan Long Bằng và Lê Cơ theo sự phân công của Duy Tân Hội (Quảng Ngãi) đã vào vận động tổ chức phong trào chống thuế ở Bình Định (5). Hai ông đã liên lạc với các nhân sĩ Bình Định như Nguyễn Khiêm, Trần Vỹ (Hoài Sơn-Hoài Nhơn), Đặng Tiên (An Trường-Hoài Ân)... để vận động nhân dân nổi dậy. Họ chú ý vận động trong giới hào lý ở các làng xã và qua các giới này tác động đến quần chúng nông dân Bình Định. Sau khi được tuyên truyền, nông dân nhanh chóng giác ngộ và hưởng ứng đông đảo.

Để gây thanh thế cho phong trào, những người vận động đã mời Tiến sĩ Hồ Sĩ Tạo tham gia. Tiến sĩ Hồ Sĩ Tạo hiệu là Lam Giang (người làng Hòa Cư, huyện An Nhơn), đỗ Tiến sĩ năm Giáp Thìn (1904), người đồng khoa với cụ Huỳnh Thúc Kháng. Năm 1908, ông làm Tri huyện Tân Định tỉnh Khánh Hòa. Khi cuộc dân biến nổ ra, Hồ Sĩ Tạo về chịu tang mẹ ở quê nhà. *“Thấy Tiến sĩ Hồ Sĩ Tạo về làng, dân Bình Định mừng vô kể vì họ đã tìm được minh chủ. Họ yêu cầu ông đi xin xâu chống thuế với họ, có nghĩa là đối lập với triều đình”* (6). Sự tham gia của Hồ Sĩ Tạo-một người đỗ đạt cao nhất Bình Định đã lôi cuốn nhiều nhân sĩ khác tham gia phong trào như: Lê Chuân, Nguyễn Trọng Tri, Nguyễn Duy Viên, Nguyễn Hậu, Trần Lý... Phong trào đã khắc một khuôn dấu hình vuông, trên có ghi chữ Bình, dưới chữ Định bằng chữ Quốc ngữ, giữa có bốn chữ “Đồng bào dân ký” bằng Hán tự viết theo lối triện. Tiến sĩ Hồ Sĩ Tạo được giữ khuôn dấu này.

Phong trào chống sưu thuế ở Bình Định bắt đầu diễn ra từ Bồng Sơn (Hoài Nhơn) vào ngày 6-4-1908. Sau đó, một đoàn biểu

tình khoảng 500 người từ Quảng Ngãi đã vào phối hợp với nhân dân Bình Định. Đoàn biểu tình kéo vào phủ Bồng Sơn nêu rõ mục đích là xin giảm thuế, giảm xâu.

Ngày 13-4-1908, dân chúng phủ Hoài Nhơn nổi dậy biểu tình. Ngày 14-4-1908, dân huyện Phù Mỹ nổi dậy, vây lấy huyện lỵ, ở những nơi diễn ra biểu tình, dân chúng bắt quan tri phủ, nhả lại, tổng lý cắt tóc và dẫn đi cùng đoàn biểu tình kéo về tỉnh thành xin giảm sưu thuế. Hưởng ứng phong trào, đã có những lý trưởng đem nộp ấn triện cho dân như lý trưởng Phan Vinh (người thôn An Hậu, phủ Hoài Nhơn). Họ còn tích cực cung cấp lương thực, huy động sức người, sức của trong làng tham gia vào đoàn biểu tình kéo về tỉnh thành. Trước sức mạnh của đoàn biểu tình một số tri huyện, tri phủ sợ kéo nhau lên tỉnh để lánh nạn.

Ngày 16-4-1908, phong trào phát triển đến đỉnh cao khi nhân dân các huyện Hoài Ân, Hoài Nhơn, Phù Mỹ, Phù Cát, An Nhơn, Bình Khê, Tuy Phước cơm dùm cơm gói, tay không, chân đất kéo về bao vây tỉnh đường ở thành Bình Định.

Phong trào chống sưu thuế nhanh chóng thu hút nhân dân toàn tỉnh tham gia. Số người tham gia lúc đầu khoảng 1.000 người thì đến ngày 18/4 tăng lên 10.000 người. Những người đi biểu tình đều gọi nhau là “đồng bào”, được phát giấy có đóng dấu “Đồng bào dân ký”. Những người lãnh đạo thì thường gọi nhau thân mật là anh Hai, anh Ba, anh Tư, còn chức anh Cả họ ưu ái để xưng hô với những người lãnh đạo phong trào từ Quảng Ngãi vào.

Tham gia phong trào chống thuế ở Bình Định trong năm 1908 còn có lực lượng giáo dân. Đây là một điểm tiến bộ hơn so với phong trào Cần Vương cuối thế kỷ XIX. Nếu cuối thế kỷ XIX, lực lượng giáo dân là đối tượng sát tả của nghĩa quân thì đến

dầu thế kỷ XX, lực lượng giáo dân lại trở thành một bộ phận thiết yếu của phong trào chống thuế ở Bình Định. Trong công văn số 781, ngày 10-5-1908 gửi Toàn quyền Đông Dương, Khâm sứ Trung Kỳ cho biết *“Nhiều giáo dân ở các tỉnh đã tham gia vào cuộc biểu tình. Tôi không cố ý nói là bọn họ đã làm theo sự xúi giục của giáo sĩ, tôi tin rằng các giáo sĩ đã không hay biết gì về sự chuẩn bị phong trào này trong khá nhiều giáo phận của họ. Nhưng con chiên của họ đã tham gia tích cực vào các cuộc biểu tình và tiếp tục tham gia tại Bình Định”* (7).

Không khí đấu tranh ngày càng sôi sục, từng đoàn người khắp bảy phủ huyện, tiếp tục kéo lên tỉnh thành. Cách tổ chức cũng khá chu đáo. Theo sự phân công của Hồ Sĩ Tạo, khoảng 4000 người, trong đó có các võ sĩ làng An Thái, An Vinh là lực lượng chủ lực, có nhiệm vụ bao vây cửa Đông thành Bình Định. Còn lại chia thành nhiều đoàn tỏa về các làng, các huyện tuần hành, trưng trị bọn tổng lý cường hào, bọn nha lại, và cả Tòa sứ Pháp ở Quy Nhơn.

Nhân dân đã tiến hành các cuộc diệt ác, trừ gian. Ở An Nhơn, dân chúng kéo về đến vây phủ đường, định bắt tên Tri phủ khét tiếng gian ác để trưng trị nhưng tên này đã trốn thoát được nhờ lực lượng lính từ tỉnh thành về giải vây. Ở An Lão, có Đốc Tiềm (người Xuân Phong) là một cử mục dũng cảm đem theo hơn 100 tráng đinh vũ trang bằng giáo mác tiến công đồn An Lão định bắt sống tên đồn trưởng người Pháp nhưng tên này cũng trốn thoát được.

Tại tỉnh thành Bình Định, nhân dân chia thành 3 lớp bao vây thành. Lớp trong là dân cảm tử, lớp giữa là dân tự cường, lớp ngoài cùng là dân vận động. Dân vận động có nhiệm vụ tỏa đi các làng vận động nhân dân trong vùng tham gia và đóng góp lương thực ủng hộ phong trào. Phương thức đấu tranh của phong trào là ôn hòa nhưng kiên

quyết để đạt được mục tiêu đề ra. Ở tỉnh thành, nhân dân xếp hàng ngay ngắn ngồi quanh thành, cử đại biểu vào gặp quan tỉnh và quan bảo hộ đệ đơn bày tỏ tình cảnh dân chúng khốn khổ vì sưu cao thuế nặng, xin được miễn giảm sưu thuế. Trong công điện ngày 30-4-1908 từ Quy Nhơn gửi đi cho Toàn quyền Đông Dương, Khâm sứ Trung Kỳ cho biết: *“Bọn chúng đã lôi cuốn nông dân với thuế đinh, thuế điền, phu dịch, đàn bà được lôi cuốn với việc đòi bỏ thuế chợ; những người làm muối và làm nước mắm rất đông ở tỉnh này được thu hút với vấn đề muối. Trong một lá đơn gửi cho chúng tôi, chúng đòi giảm thuế thân xuống còn 20 xu. Về thuế ruộng đất, chúng đòi trở lại theo thời Minh Mạng; bỏ thuế chợ, cho diêm dân được khai thác tự do ruộng muối”* (8).

Cuộc đấu tranh mạnh mẽ của quần chúng nhân dân đã làm cho chính quyền thực dân phong kiến hết sức hoảng hốt. Để đối phó với phong trào đấu tranh của nhân dân, Toàn quyền Bonhoure và Tổng chỉ huy quân đội Pháp ở Đông Dương là Piel đã ra lệnh điều động quân chính quy gồm 2 đại đội do Thiếu tá Grimaud và Đại úy Diods chỉ huy từ Bắc Kỳ vào cứu viện. Quân Pháp tăng cường đàn áp và bắt bớ những người cầm đầu phong trào đấu tranh ở Bình Định. Ông Phan Long Bằng (người Quảng Ngãi), ông Nguyễn Khiêm (người Bình Định) bị địch bắt và sau đó 2 ông bị địch xử chém đầu bêu trước cửa Đông thành Bình Định để uy hiếp dân chúng. Tiến sĩ Hồ Sĩ Tạo cũng bị địch bắt giam.

Từ đây, quyền lãnh đạo phong trào do các Nho sinh, tổng, lý và nông dân làm nòng cốt. Đó là Anh Hai - Đặng Tiên (người Ân Tường, Hoài Ân) Anh Ba - Trần Vỹ (người An Sơn, Hoài Nhơn), Anh Tư - Trần Lý (người Phù Cát). Dưới sự lãnh đạo của các anh, phong trào đấu tranh ở Bình Định

vẫn tiếp tục phát triển. Sự khủng bố của kẻ thù vẫn không làm đồng bào nao núng mà ngược lại càng làm tăng thêm làn sóng phần nô trong họ. Nhân dân Bình Định tiếp tục bao vây tỉnh thành, yêu cầu chính quyền giảm sưu thuế và trả tự do cho những người bị bắt.

Trước khí thế của quần chúng, ngày 18-4 thực dân Pháp cử án sát Bình Định là Bùi Giản ra “hiếu dụ” với nội dung là yêu cầu dân chúng ai về nhà nấy, muốn thỉnh cầu điều gì thì gửi đơn lên tỉnh và Tòa sứ các quan sẽ cứu xét cho. Mục đích của Bùi Giản là giải tán dân chúng, làm kế hoãn binh với dân chúng nhưng âm mưu đó không có kết quả. Nhân dân vẫn tiếp tục vây thành và chờ đến khi giải quyết xong mới giải tán. Sau đó, thực dân Pháp đã điều động 50 lính khố xanh và 4 lính Âu do Giám binh Sauvaille chỉ huy ra giải tán cuộc biểu tình nhưng chúng cũng bất lực.

Phong trào đấu tranh của đồng bào càng ngày càng dâng cao khi xảy ra cái chết của ông Lý trưởng Bùi Ban ở xã Mỹ Trung (Tuy Phước). Ông Bùi Ban đang cùng mọi người ngồi ở cửa Đông thành Bình Định chờ giải quyết yêu cầu thì một toán lính Pháp phi ngựa tiến vào cửa Đông đã đâm chết ông Bùi Ban và làm nhiều người dân khác bị thương. Quần chúng hết sức căm phẫn, họ khiêng xác ông Bùi Ban trực diện đấu tranh với kẻ thù. Sau đó, đồng bào khiêng xác ông về an táng tại gò Cẩm Văn (Đập Đá). Dân chúng làm lễ truy điệu ông để tỏ lòng thương tiếc và nguyện đấu tranh đến cùng. Cái chết của ông Lý trưởng Bùi Ban đã tác động mạnh mẽ đến tâm lý quần chúng. Nhân đó, những người lãnh đạo đã phát động cuộc biểu tình lớn hơn. Đoàn biểu tình này kéo dài 4km từ Cẩm Văn đến cửa Đông thành Bình Định.

Ngày 26-4 quân Pháp tiến hành khủng bố phong trào. Thực dân Pháp đã cử một

đại đội khố đỏ dưới sự chỉ huy của Giám binh Grimaud và Contelle tấn công vào đoàn biểu tình để giải vây cho thành Bình Định. Quân Pháp trang bị vũ khí đầy đủ tấn công vào đoàn biểu tình của đồng bào tay không vũ khí. Cuộc khủng bố của địch kéo dài từ ngày 26 đến 30-4 làm cho quần chúng bao vây tỉnh thành đòi giảm sưu thuế dần dần đi đến tan rã.

Hậu quả cuộc đàn áp khủng bố của quân Pháp đối với đoàn biểu tình, tính đến ngày 30-4-1908, đã có 30 người chết và nhiều người khác bị thương. Trước sự đàn áp của thực dân Pháp, đoàn biểu tình giải tán khỏi tỉnh thành nhưng lại tỏa về thôn quê tiếp tục hoạt động. Ngày 9-5-1908, tại Bồng Sơn, quân Pháp lại tiến hành đàn áp cuộc biểu tình ở đây làm nhiều người chết và bị thương. Đến ngày 26-7-1908 phong trào chống thuế ở Bình Định hoàn toàn bị dập tắt.

Từ khi phong trào bùng nổ đến khi kết thúc nhiều nhà lãnh đạo phong trào đã bị thực dân Pháp bắt và xử án như: Nguyễn Phan Bằng, Phan Long Bằng (người Quảng Ngãi), Huỳnh Văn, Nguyễn Khiêm (người Bình Định) bị tử hình. Tiến sĩ Hồ Sĩ Tạo bị án tử hình nhưng sau nhờ sự can thiệp của Tổng đốc Bình Định là Bùi Xuân Quyến và Nguyễn Thân tại Phủ toàn quyền Pháp nên giảm còn chung thân, nhốt vào “Nhà giam tiến sĩ” trong thành Bình Định, đến năm 1920 ông mới được ân xá.

Ngoài những người bị án tử hình, còn có 21 người bị đày ra Côn Đảo như các ông Hồ Như Ý, Trần Đông, Hoàng Văn Chùy, Nguyễn Cù, Lê Viết Tuấn, Nguyễn Duy Viên, Nguyễn Hàm và Lê Thúc, Trương Khả, Đoàn Hữu, Trần Lập, Đinh Văn Cường, Lê Chuân, Đặng Tiên, Trần Vỹ, Trần Lý... (9).

Phong trào đấu tranh chống sưu thuế ở Bình Định nói riêng và các tỉnh Trung Kỳ

nói chung tuy thất bại nhưng lại buộc chính quyền thực dân phải nói tay trong chính sách bóc lột của chúng như ra quyết định giảm thuế thân từ 2đ40 xuống còn 2đ20 và bỏ nghị định tăng 5% thuế điền. Đồng thời nhằm xoa dịu, mua chuộc dân chúng, chính quyền thực dân đã cho mở một vài nhà thương và trường học. Ngày 31-12-1908, Toàn quyền Đông Dương đã chuẩn y giảm số ngày đi xấu làm việc “hàng tỉnh” từ 8 ngày xuống còn 5 ngày (10).

Phong trào đấu tranh chống sưu thuế ở Bình Định là một trong những phong trào mạnh nhất ở các tỉnh Trung Kỳ năm 1908. Phong trào bắt đầu từ ngày 6-4-1908 phát triển mạnh mẽ, liên tục và kéo dài đến ngày 26-7-1908. Đây là phong trào đấu tranh công khai, tự phát của nông dân nhằm đòi chính quyền thực dân phong kiến thực hiện những cải cách dân chủ. Với mục tiêu đòi giảm sưu thuế, phong trào đã thu hút hàng ngàn người tham gia bao gồm các tầng lớp nhân dân, trước hết và chủ yếu là nông dân, các trí thức yêu nước tiến bộ, một bộ phận thị dân, thợ thủ công, giáo dân trong tỉnh.

Thành phần lãnh đạo phong trào chống sưu thuế ở Bình Định là tầng lớp trí thức hương thôn. Họ xuất thân từ nhiều thành phần khác nhau, là những người có học thức (có cả người đỗ đạt cao), có ý thức dân tộc, sống gần gũi và hiểu được nỗi khổ, nguyện vọng của nhân dân. Họ có khả năng tập hợp tổ chức quần chúng nhân, đại diện cho nhân dân đấu lý với bọn thực dân,

phong kiến và có mặt ở hàng đầu trong cuộc đấu tranh chống sưu thuế. Có thể nói phong trào này là một sự liên kết đấu tranh giữa tầng lớp trí thức với quần chúng nhân dân lao động, chủ yếu là nông dân. Tiểu cao Nguyễn Văn Mại đã chỉ rõ: *“dân chúng dựa vào thân sĩ, thân sĩ mượn thế dân chúng mà chính biến ở Quảng Ngãi và Bình Định lại hơn ở Thừa Thiên và Quảng Nam nữa”* (11).

Qua phân tích về nguyên nhân bùng nổ, thành phần lãnh đạo, lực lượng tham gia, hình thức và phương pháp đấu tranh và mục tiêu của phong trào chống thuế ở Bình Định, chúng ta có thể thấy rằng đây là một phong trào dân tộc dân chủ. Như Nguyễn Ái Quốc, Người đã từng tham gia cuộc biểu tình chống thuế ở Huế đã nhận định trong “Báo cáo về Bắc Kỳ, Trung Kỳ và Nam Kỳ” gửi Quốc tế Cộng sản vào năm 1924: *“Chủ nghĩa dân tộc là động lực của đất nước, chính nó đã gây nên cuộc nổi dậy chống thuế năm 1908, nó đã dạy cho những người ‘nhà quê’ phản đối ngằm trước thuế tạp dịch và thuế muối”* (12)

Tóm lại, phong trào chống sưu thuế ở Bình Định năm 1908 đã phát huy được tinh thần yêu nước, đấu tranh anh dũng quật khởi của nhân dân Bình Định chống ách áp bức, thống trị của thực dân, phong kiến. Phong trào diễn ra mạnh mẽ, quyết liệt, có tổ chức và hình thức đấu tranh mới, đã để lại những bài học kinh nghiệm quý báu và hun đúc thêm truyền thống đấu tranh của nhân dân Bình Định trong các giai đoạn cách mạng tiếp theo.

CHÚ THÍCH

(1) Trần Huy Liệu, Nguyễn Công Bình, Văn Tạo, *Cách mạng cận đại Việt Nam*, Tập III, Nxb Văn Sử Địa, Hà Nội, 1958, tr. 59.

(2) Trần Huy Liệu, Nguyễn Công Bình, Văn Tạo, *Cách mạng cận đại Việt Nam*, sdd, tr. 67.

(Xem tiếp trang 72)

ASEAN VÀ HỢP TÁC ASEAN + 3

NGUYỄN THU MỸ*

Ngày 15 tháng 12 năm 1997, tại Kuala Lumpur, Malaixia, lần đầu tiên trong lịch sử 30 năm của Hiệp hội các quốc gia Đông Nam Á, các nhà lãnh đạo ASEAN đã có cuộc họp chung với 3 nhà lãnh đạo đến từ Đông Á là Thủ tướng Trung Quốc Chu Dung Cơ, Thủ tướng Nhật Bản Obuchi và Tổng thống Hàn Quốc Kim Dae Yung. Ngay sau cuộc họp trên, họ đã tiến hành các cuộc họp riêng rẽ với từng nhà lãnh đạo của Trung Quốc, Nhật Bản và Hàn Quốc.

Kết quả của các cuộc họp trên đã đưa tới sự ra đời của tiến trình Hợp tác ASEAN + 3. Đây là cơ chế hợp tác khu vực đầu tiên được xây dựng ở Đông Á. Sự ra đời của nó là kết quả của sự nỗ lực không mệt mỏi của các nhà lãnh đạo ASEAN vì một Đông Á hòa bình, thịnh vượng và có vị thế cao trong nền chính trị và kinh tế thế giới.

Trong 10 năm qua, Hợp tác ASEAN + 3 đã đạt được những thành tựu to lớn, góp phần quan trọng vào việc duy trì hòa bình và thúc đẩy hợp tác giữa các nước Đông Á. Những thành tựu của Hợp tác ASEAN + 3 sẽ không thể có được, nếu không có những đóng góp to lớn của ASEAN.

Vậy nguyên nhân nào thúc đẩy Hiệp hội các quốc gia Đông Nam Á thành lập tiến trình Hợp tác ASEAN + 3? Vai trò của ASEAN trong tiến trình đó là gì? Đó là những vấn đề mà bài viết này sẽ đề cập tới.

1. Mục đích thành lập Hợp tác ASEAN + 3 của Hiệp hội các quốc gia Đông Nam Á

Như chúng ta đã biết, ASEAN đã đóng vai trò khởi xướng và đã làm tất cả để Hợp tác ASEAN + 3 có thể ra đời ngay trong những ngày các nước Đông Nam Á đang phải vật lộn với cơn bão khủng hoảng tài chính đang diễn ra trong khu vực.

Mục đích mà ASEAN theo đuổi khi thành lập tiến trình này không chỉ nhằm tìm kiếm sự ủng hộ của các nước Đông Bắc Á để phục hồi các nền kinh tế ASEAN đang lâm vào khủng hoảng, cũng không phải chỉ để thể chế hóa một sự hội nhập kinh tế khu vực đã diễn ra trong thực tế, mà quan trọng hơn là thực hiện một chiến lược đối ngoại mà ASEAN theo đuổi ở thời kỳ Hậu Chiến tranh lạnh.

Thật vậy, sau khi Liên Xô tan rã, Hoa Kỳ đã trở thành siêu cường duy nhất trên thế giới. Do không còn đối thủ, Mỹ đã tiến hành điều chỉnh chiến lược toàn cầu, vốn được hoạch định để kiềm chế Liên Xô và phe xã hội chủ nghĩa trước đây. Thực hiện chiến lược này, Hoa Kỳ đã quyết định rút bỏ sự có mặt về quân sự ở Đông Nam Á.

Nước Nga, người thừa kế chính thức của Liên Xô, cũng không đủ sức theo đuổi các hoạt động quân sự ở nước ngoài, nhất là ở những khu vực mà Nga không có các lợi ích an ninh sống còn. Vì thế, sau Mỹ, Nga cũng

* PGS.TS. Viện Nghiên cứu Đông Nam Á

quyết định rút khỏi các căn cứ quân sự ở Đông Dương. Tình hình trên đã tạo nên một “khoảng trống quyền lực” ở Đông Nam Á và kích thích tham vọng nhảy vào lấp “khoảng trống quyền lực” trên của các cường quốc khu vực, đặc biệt là các cường quốc khu vực.

Từ kinh nghiệm lịch sử của mình, các nước ASEAN đã nhận ra rằng Đông Nam Á là một khu vực có ý nghĩa rất quan trọng đối với tất cả các cường quốc trên thế giới. Ngoài giá trị kinh tế, vị trí địa chiến lược của Đông Nam Á là thứ mà tất cả các cường quốc đều muốn giành được quyền sở hữu. Đây chính là nguyên nhân giải thích vì sao, các nước lớn đã tranh giành ảnh hưởng và quyền lợi với nhau ở khu vực này suốt từ cuối thế kỷ XIX tới nay.

Để đảm bảo an ninh của Đông Nam Á trong bối cảnh tồn tại “khoảng trống quyền lực” ở khu vực này, các nhà lãnh đạo ASEAN đã nhận thấy sự cần thiết phải thiết lập được một sự cân bằng về lợi ích và ảnh hưởng của các nước lớn ở khu vực này.

Với quan điểm như vậy, ASEAN đã thiết lập quan hệ chính thức với Trung Quốc vào tháng 7-1991.

Tuy nhiên, sau khi đã thiết lập quan hệ với Trung Quốc, các nước ASEAN vẫn chưa yên tâm về nước láng giềng phương Bắc này. Bởi vì, cho tới đầu những năm 90, thế kỷ XX, Trung Quốc chưa hề tham gia vào một tổ chức hợp tác đa phương nào ở châu Á - Thái Bình Dương. Trong quan hệ với các nước ở khu vực này, Trung Quốc chỉ chủ trương thúc đẩy hợp tác song phương. Việc người khổng lồ Trung Quốc đứng ngoài các tổ chức hợp tác đa phương sẽ tạo điều kiện cho họ được tự do hành động. Điều này là bất lợi cho an ninh của Đông Nam Á, nhất là khi ASEAN đã không thể trông cậy nhiều vào cam kết an ninh của

Mỹ đối với khu vực. Do vậy, vấn đề đặt ra cho ASEAN là phải tìm cách đưa Trung Quốc vào một khuôn khổ khu vực ở Đông Nam Á. Thông qua khuôn khổ này, ASEAN hy vọng sẽ kiểm chế được các hoạt động của Trung Quốc đối với Đông Nam Á và duy trì sự có mặt của Mỹ và Liên minh châu Âu trong khu vực.

Sau một quá trình tìm kiếm, khuôn khổ khu vực đầu tiên được ASEAN xây dựng là Diễn đàn khu vực ASEAN (ARF) được thành lập tại Băng Cốc tháng 7-1993 (1).

Tuy nhiên, ARF chỉ là một cơ chế hợp tác an ninh đa phương với cơ cấu tổ chức rất lỏng lẻo. Nó có thể giúp ASEAN kiểm chế các hoạt động của Trung Quốc ở Đông Nam Á, nhưng không thể giúp Hiệp hội này khai thác các cơ hội kinh tế từ một nước Trung Quốc đang trỗi dậy. Mặc dù, các quan hệ hợp tác kinh tế với Trung Quốc đã khá phát triển, kể từ khi hai bên thiết lập quan hệ, nhưng nếu ASEAN chỉ phát triển quan hệ với Trung Quốc trên cơ sở song phương, nó sẽ không thể khai thác hết các tiềm năng hợp tác kinh tế của Trung Quốc, nhất là sau khi nước này đã thu hồi Hồng Kông, một trong 4 NIEs Đông Á, giàu tiềm năng đầu tư và có ưu thế hơn về công nghệ so với hầu hết các nước thành viên ASEAN. Do vậy, vấn đề đặt ra cho ASEAN là phải xây dựng được một cơ chế hợp tác đa phương nào đó, có cơ cấu tổ chức chặt chẽ hơn ARF để thu hút sự tham gia của Trung Quốc.

Vì thế, khi Nhật Bản gợi ý hợp Thượng đỉnh với ASEAN, các nhà lãnh đạo Hiệp hội này đã nhận thấy đây là cơ hội để thực hiện ý tưởng trên của họ. Việc hợp Thượng đỉnh với cả Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc sẽ đưa lại cho ASEAN 5 lợi ích rất quan trọng sau:

Một là, ASEAN sẽ có cơ hội để chứng tỏ với Trung Quốc rằng họ coi trọng quan hệ

với Trung Quốc như quan hệ đối với Nhật Bản và Hàn Quốc, mặc dù hai nước này là đối tác đối thoại truyền thống của ASEAN.

Hai là, khi thiết lập một cơ chế hợp tác đa phương với ba nước Đông Bắc Á, ASEAN hy vọng rằng khuôn khổ khu vực này sẽ giúp họ khai thác hơn nữa các tiềm năng kinh tế của cả ba nước trên để thực hiện mục tiêu phát triển của mình, trước hết là khắc phục các hậu quả của khủng hoảng tài chính, tiền tệ và sau đó là hiện thực hóa Tầm nhìn ASEAN 2020 mà Hiệp hội đã vừa thông qua tại Hội nghị Thượng đỉnh ASEAN không chính thức lần thứ hai, 1997.

Ba là, một cơ chế hợp tác đa phương với sự tham gia của ba nước Đông Bắc Á sẽ hoạt động như một khuôn khổ khu vực, kiểm chế không chỉ tham vọng của Trung Quốc mà của cả Nhật Bản đối với Đông Nam Á.

Các nhà lãnh đạo ASEAN biết rất rõ rằng Nhật Bản đang muốn thay thế vai trò của Mỹ trong khu vực của họ. Việc Thủ tướng Nhật Hashimôtô đề nghị hợp Thượng đỉnh với ASEAN đã cho thấy rõ ý đồ trên. Đối với Nhật Bản, một đối tác đã có quan hệ chính thức với ASEAN từ 1973, không có tranh chấp lãnh thổ, lãnh hải với bất kỳ nước Đông Nam Á nào, lại đi trên cùng một con đường phát triển và có khả năng bổ sung cho các nền kinh tế Đông Nam Á, ASEAN rất coi trọng việc phát triển quan hệ với họ.

Tuy nhiên, những ám ảnh về một thời xâm lược và cai trị Đông Nam Á của người Nhật trong những năm 40 thế kỷ XX, vẫn khiến các nước ASEAN lo ngại. Vì thế, họ không cảm thấy yên tâm, nếu chỉ phát triển quan hệ song phương với Nhật Bản. Việc thành lập Hợp tác ASEAN + 3 sẽ giúp ASEAN đưa Nhật Bản vào một khuôn khổ

khu vực. Các tham vọng của nước này đối với Đông Nam Á sẽ không chỉ bị kiểm chế bởi khuôn khổ trên mà bởi cả Trung Quốc.

Bốn là, khuôn khổ hợp tác ASEAN + 3 sẽ khuyến khích Hàn Quốc đẩy mạnh quan hệ hợp tác với ASEAN và đóng góp nhiều hơn vào các vấn đề của khu vực. Thông qua ASEAN + 3, Hiệp hội các quốc gia Đông Nam Á hy vọng có thể góp phần giải quyết vấn đề hạt nhân của Bắc Triều Tiên, vốn đang là mối đe dọa tiềm tàng đối với an ninh ở Đông Á, trong đó có ASEAN.

Cuối cùng, với việc thành lập ARF vào năm 1993 và bây giờ là tiến trình ASEAN + 3 và các tiến trình ASEAN + 1, Hiệp hội các quốc gia Đông Nam Á sẽ tạo ra được một cấu trúc khu vực của riêng mình. Cấu trúc này bao gồm nhiều lớp được thiết kế theo các vòng tròn đồng tâm, trong đó ASEAN là hạt nhân. Trong cấu trúc này, các nước lớn chỉ còn là các nhân tố vận động theo sự điều hành của một trung tâm duy nhất là ASEAN. Như vậy, khi tham gia vào cấu trúc khu vực của ASEAN, Mỹ, Trung Quốc, Nhật Bản, EU hay bất kỳ nước lớn nào, không còn là người định luật chơi nữa, mà sẽ phải chấp nhận luật chơi do ASEAN đề ra. Điều này sẽ là không thể, nếu ASEAN chỉ có quan hệ song phương với các nước đó, nhưng lại là có thể trong ARF, ASEAN + 3. Bởi vì, ít có nước lớn nào đủ ý chí từ chối tham gia vào cấu trúc khu vực trên của ASEAN, khi họ thấy một nước lớn khác đã tham gia vào cấu trúc đó. Trung Quốc sẽ không tham gia vào ARF, nếu Mỹ tuyên bố không tham gia vào diễn đàn này. Nhật Bản sẽ không tham gia ASEAN + 3, nếu Trung Quốc cũng làm như vậy. Trong ASEAN + 3, Trung Quốc không muốn nhìn thấy Nhật Bản lãnh đạo tiến trình này. Ngược lại, Tokyo thà chấp nhận ASEAN chào lái ASEAN + 3, còn hơn là để

vai trò đó rơi vào tay Trung Quốc. Khi đã chấp nhận vai trò cầm lái của ASEAN, các nước lớn, dù muốn hay không, đều phải chịu sự điều phối của Hiệp hội các quốc gia Đông Nam Á.

Như vậy, bằng việc đề xuất hợp thượng đỉnh với cả 3 nước Đông Bắc Á, ASEAN không chỉ nhằm mở thêm một kênh mới để thu hút các nguồn lực từ Trung Quốc, Nhật Bản và Hàn Quốc để phát triển kinh tế mà quan trọng hơn là tạo lập thêm những cấu thành mới cho cấu trúc khu vực mà Hiệp hội này đang theo đuổi kể từ khi thành lập cho tới lúc đó. Với cơ cấu khu vực này, vị thế của ASEAN ở Đông Nam Á, châu Á-Thái Bình Dương sẽ được nâng lên hơn bao giờ hết.

2. Vai trò của ASEAN trong quá trình phát triển của Hợp tác ASEAN + 3

Ngay từ đầu, ASEAN đã được thừa nhận là lực lượng cầm lái (driving force) của tiến trình Hợp tác ASEAN + 3. Trong vai trò này, ASEAN là người tổ chức, lập chương trình nghị sự của các hội nghị ASEAN + 3 ở các cấp độ khác nhau.

Tuy nhiên, vai trò của ASEAN không chỉ như vậy. Trong 10 năm qua, ASEAN đã tiến hành 3 hoạt động quan trọng đóng góp vào sự phát triển của Hợp tác của ASEAN + 3. Đó là thể chế hoá tiến trình này, tổ chức Hội nghị Thượng đỉnh Đông Á đầu tiên và xây dựng Cộng đồng ASEAN, coi đó như một gợi ý về mô hình liên kết Đông Á.

a. Đóng vai trò chủ đạo trong việc thể chế hóa Hợp tác ASEAN + 3

Khi mới thành lập tiến trình này, các nước thành viên ASEAN + 3 đều nhất trí rằng đây là một tiến trình phi chính thức, không cần thể chế hóa. Tuy nhiên, sau một số năm phát triển, các nước ASEAN + 3 đã

nhận thấy sự cần thiết phải thể hoá nó ở một mức độ nào đó. Bởi vì, hợp tác khu vực trên cơ sở ASEAN + 3 đã được mở rộng ra các lĩnh vực như mạng lưới liên lạc khẩn cấp giữa các bộ trưởng năng lượng, lập ra hệ thống dự trữ gạo Đông Á, chương trình hành động khung để ngăn ngừa và kiểm soát SARS, hệ thống dự trữ dầu để chuẩn bị cho sự thiếu hụt có thể về dầu lửa nảy sinh từ sự bất ổn định ở Trung Đông...

Để quản lý các hoạt động của ASEAN + 3, rất cần có một bộ phận chuyên trách.

Ý tưởng thành lập một Ban Thư ký của ASEAN + 3 như một thực thể độc lập với Ban Thư ký ASEAN ở Giacacta được Malaixia chính thức đưa ra tại Hội nghị AMM ở Brunây tháng 7-2002... Nếu đề nghị của Malaixia được chấp nhận và Ban Thư ký ASEAN + 3 được đặt ở Kuala Lumpua, chính phủ Malaixia tuyên bố sẽ tài trợ 10 triệu đô la Mỹ cho Ban thư ký đó hoạt động trong 5 năm đầu.

Ý tưởng này được Hàn quốc nhiệt tình ủng hộ. Nhưng các nước thành viên khác lại có ý kiến khác nhau về vấn đề này. Trong khi Thái Lan gợi ý tăng cường năng lực cho Ban Thư ký ASEAN, thì Philíppin lại cho rằng một Ban Thư ký ASEAN + 3 là cần thiết, nhất là khi FTA ASEAN - Trung Quốc đã được ký. Tuy nhiên, khi cân nhắc tới vấn đề nhân sự và kinh phí hoạt động của Ban Thư ký đó, Philíppin lại cho rằng "còn quá sớm để có nó" (2).

Trước tình hình đó, Thứ trưởng Ngoại giao Philíppin Lauro Baja gợi ý rằng Ủy ban thường trực ASEAN cần xem xét 3 sự lựa chọn:

1. Thiết lập một Ban Thư ký ASEAN + 3 riêng do một nước ASEAN chủ trì;
2. Mở rộng Ban Thư ký ASEAN để thực hiện vai trò của Ban Thư ký trên.

3. Thiết lập một Văn phòng ASEAN + 3 trong Ban Thư ký ASEAN (3).

Cả 3 phương án trên đều được xem là khả thi, nhưng phương án được Ủy ban thường trực ASEAN lựa chọn là Phương án 3 với đôi chút điều chỉnh thay vì thành lập Văn phòng ASEAN + 3 trong Ban Thư ký ASEAN, Ủy ban thường trực ASEAN quyết định lập Bộ phận ASEAN + 3 trong Ban Thư ký trên. Sở dĩ, ASEAN quyết định lựa chọn phương án trên vì nó giúp duy trì vai trò chèo lái của ASEAN và làm hài lòng Trung Quốc, vốn không mặn mà với ý tưởng này. Bắc Kinh lo ngại rằng Ban Thư ký ASEAN + 3 với nhiệm vụ được xác định là “giải quyết các mối quan hệ thương mại và chính trị với 3 nước Đông Bắc Á” (4) có thể làm tăng vai trò của Nhật Bản trong tiến trình hợp tác khu vực này.

Việc Ủy ban thường trực ASEAN chọn Phương án 3 không làm hài lòng Nhật Bản. Theo Terada Takashi, một trong những nhà nghiên cứu hàng đầu của Nhật Bản về Hợp tác ASEAN + 3, “Các quan chức tài chính Nhật Bản có khuynh hướng nhấn mạnh tới tầm quan trọng của Ban Thư ký ASEAN + 3 vì nó có thể cung cấp các hệ thống giám sát và quản lý tài chính mạnh mẽ mà Đông Á còn thiếu... Ban Thư ký ASEAN không thể thực hiện chức năng này” (5). Tuy nhiên, trước quyết định của ASEAN, Nhật Bản đã thay đổi quan điểm. Haruhiko Kuroda cố vấn đặc biệt của Thủ tướng Koizumi và nguyên Thứ trưởng tài chính Nhật Bản nói: “Nhật Bản cho rằng ASEAN + 3 có thể cần một ban Thư ký để thực hiện sự giám sát. Đây là vấn đề cho sự thảo luận trong tương lai” (6). Các quan chức cao cấp của MOFA và METI cũng cho rằng việc ra quyết định cần để cho ASEAN và Nhật Bản không nên bị lôi cuốn vào bất kỳ cái gì có thể làm giảm tình đoàn kết của ASEAN (7).

Quyết định thành lập Bộ phận ASEAN + 3 trong Ban Thư ký ASEAN được các nhà lãnh đạo Trung Quốc hoan nghênh. Để giúp cho Bộ phận ASEAN + 3 hoạt động, Chính phủ Trung Quốc đã tài trợ Bộ phận này 200.000 đô la Mỹ.

Như vậy, với quyết định thành lập Bộ phận ASEAN + 3 trong Ban Thư ký ASEAN, Hiệp hội các quốc gia Đông Nam Á vừa bảo vệ được lợi ích của mình, vừa cân bằng được quan điểm của Trung Quốc với quan điểm của Nhật Bản và Hàn Quốc, đồng thời tạo điều kiện phát triển cho Hợp tác ASEAN + 3.

b. Tổ chức Hội nghị Thượng đỉnh Đông Á đầu tiên

Ý tưởng tổ chức Hội nghị Thượng đỉnh Đông Á được Tổng thống Hàn Quốc Kim Dae Yung đưa ra tại Hội nghị Thượng đỉnh Xingapo tháng 11 năm 2000. Ý tưởng này đã được các nhà lãnh đạo ASEAN + 3 ghi nhận và quyết định nghiên cứu về tính khả thi của việc tổ chức một hội nghị như vậy. Để có thể ra quyết định về vấn đề trên, các nhà lãnh đạo đã giao cho EASG nhiệm vụ nghiên cứu ảnh hưởng của việc tiến triển Hội nghị Thượng đỉnh ASEAN + 3 thành Thượng đỉnh Đông Á.

Trong Báo cáo cuối cùng trình cho Hội nghị Thượng đỉnh ASEAN + 3 họp ở PhnomPênh, Nhóm nghiên cứu Đông Á nhấn mạnh rằng việc chuyển ASEAN + 3 Thượng đỉnh Đông Á không nên quá nhanh và tiến trình này cần nhắm vào “nuôi dưỡng một ý thức mạnh mẽ về quyền sở hữu giữa tất cả các nước thành viên trong nỗ lực hướng tới hợp tác Đông Á rộng lớn hơn” (8). Theo EASG, ở giai đoạn hiện nay, “Cách tiếp cận có thể là mở rộng dần việc tổ chức các hội nghị, các nhóm công tác và các mối liên kết hợp tác ở các cấp độ khác

nhau, lập ra các giới quan chức chịu trách nhiệm về ASEAN + 3 ở các Bộ thích hợp như mậu dịch, giao thông, vận tải, tài chính và liên kết họ với các đối tác ở các nước thành viên khác. Những sự tương tác trong và liên chính phủ cùng với mạng lưới các cơ quan đại diện chính phủ đó có lẽ phải được củng cố và là công cụ trong việc nuôi dưỡng ý thức Đông Á chung giữa các quan chức, đặc biệt là trong các thành viên ASEAN” (9).

Tuy nhiên, một số nước ASEAN + 3, nhất là Malaixia, muốn đẩy nhanh việc chuyển Thượng đỉnh ASEAN + 3 thành Thượng đỉnh Đông Á. Bởi vì Malaixia muốn nhìn thấy ý tưởng Hợp tác Đông Á mà Thủ tướng của họ đề xuất từ năm 1990 sớm được hiện thực hoá.

Để thực hiện ý tưởng của mình, trong chuyến thăm Trung Quốc và Nhật Bản vào năm 2004, Thủ tướng Malaixia Abdulla Badawi đã thảo luận với các nhà lãnh đạo Trung Quốc và Nhật Bản về vấn đề trên. Do những nỗ lực của Malaixia, ý tưởng tổ chức Hội nghị Thượng đỉnh Đông Á đã được thảo luận tại Diễn đàn Nhật Bản - ASEAN họp tháng 4-2004 và tại Hội nghị Bộ trưởng Ngoại giao ASEAN họp tháng 7-2004.

Về vấn đề này, quan điểm của các nước thành viên ASEAN + 3 còn rất khác nhau. Nhìn chung, các nước ASEAN không tán thành đề nghị đổi tên Hội nghị Thượng đỉnh ASEAN + 3 thành Hội nghị thượng đỉnh Đông Á. Indônêxia phản đối và cho rằng không cần có thêm một hội nghị cấp cao như vậy, khi đã có hội nghị ASEAN + 3 mỗi năm. Người phát ngôn Bộ Ngoại giao Indônêxia Marty Natalegawa cho rằng hợp tác trong khuôn khổ ASEAN + 3 hữu ích hơn một hội nghị Đông Á mang tính hình thức (10).

Trước tình hình như vậy, với tư cách nước chủ trì AMM, Ngoại trưởng Lào cho rằng cần thảo luận thêm về EAS.

Mặc dù chưa thuyết phục được ASEAN chấp nhận ý tưởng của mình, Malaixia vẫn nỗ lực tuyên truyền và vận động cho EAS. Trong diễn văn đọc tại diễn đàn Đông Á lần thứ hai họp ở Kuala Lumpur ngày 6-12-2004, Thủ tướng Malaixia Abdullah H.J Ahmad Badawi đã nhấn mạnh sự cần thiết thúc đẩy Hợp tác Đông Á. Theo ông, “Không có sự lựa chọn nào khác ngoài tiến hành hành động phối hợp chung theo các hình thức khác nhau để bảo vệ và thúc đẩy sự thịnh vượng của khu vực và đảm bảo hoà bình tiếp tục trong khu vực Đông Á. Mậu dịch và các hoạt động liên quan tới mậu dịch đã là lực lượng chèo lái đối với hợp tác khu vực trong quá khứ. Con đường phía trước phải bao gồm xây dựng các khối khác vì hội nhập khu vực” (11).

Nhìn lại Hợp tác Đông Á trong những năm qua, Thủ tướng Malaixia khẳng định: “Đông Á với tư cách là một cộng đồng không còn là ý tưởng chủ nghĩa (idealism)... Xây dựng cộng đồng ở Đông Á trong thực tế đã đạt được những thành tựu đáng chú ý. Chẳng hạn, tiến trình ASEAN + 3, vốn đã bắt đầu ở đây, ở Kuala Lumpur đã trở thành công thức (formula) để hợp tác trong những lĩnh vực khác nhau”. Do vậy, “Chúng ta phải tin sự đánh giá của chúng ta rằng tiến trình này không chỉ là không tránh khỏi. Trách nhiệm của chúng ta còn là làm cho tiến trình không thể đảo ngược” (12).

Để xây dựng Cộng đồng Đông Á, ông Abdullah H.J Ahmad Badawi cho rằng: “Chúng ta có thể bắt đầu vạch ra con đường tiến lên phía trước của chúng ta bằng cách tìm kiếm để đặt ra một vài hòn đá tảng, có thể nhận thức được một cách rõ ràng trên

lộ trình tiến tới Cộng đồng Đông Á. Những hòn đá tảng này có thể phục vụ như là những nhân tố hoạch định (makers) để chỉ ra những tiến bộ mà chúng ta tạo ra” (13). Theo Thủ tướng Malaixia, những hòn đá tảng đó là:

- Hội nghị thượng đỉnh Đông Á
- Hiến chương Cộng đồng Đông Á
- Khu mậu dịch tự do Đông Á
- Hiệp định hợp tác tiền tệ và tài chính Đông Á
- Khu vực Đông Á thân hữu và hợp tác
- Hệ thống vận tải và giao thông Đông Á
- Tuyên bố Đông Á về nhân quyền và nghĩa vụ.

Sau khi vạch ra lộ trình tiến tới EAC, trong phần tiếp theo của bài diễn văn trên, Thủ tướng Badawi đã lần lượt phân tích về từng “hòn đá tảng” trên.

Chẳng hạn, đối với hòn đá tảng thứ nhất tức là Thượng đỉnh Đông Á, Thủ tướng Malaixia cho rằng: “Thượng đỉnh Đông Á sẽ phải hơn là một sự tượng trưng về chính trị. Nó cần thực hiện và lãnh đạo tiến trình xây dựng Cộng đồng Đông Á. Một hội nghị Thượng đỉnh Đông Á của các nhà lãnh đạo như vậy sẽ gửi đi một tín hiệu mạnh mẽ về sự hiện hữu của sự tin tưởng và lòng tin giữa các nước trong khu vực, một cái gì đó mà khu vực chúng ta cần hiện nay và một cái gì đó mà thế giới đang chờ đợi để chứng kiến. Điều đó là vì một Đông Á ổn định và thịnh vượng sẽ là một đóng góp lớn đối với hoà bình, an ninh và thịnh vượng” (14). Quan điểm trên của Malaixia về EAS khác với quan điểm cho rằng ASEAN + 3 là nòng cốt trong quá trình xây dựng EAC mà Trung Quốc và một số nước ASEAN chủ trương.

Sau khi nói rõ quan điểm của Malaixia về EAS, Thủ tướng Badawi cho rằng “hòn đá tảng thứ nhất sẽ được đặt ra tại Malaixia tháng 12-2005”.

Những nỗ lực của Malaixia đã mang lại hiệu quả. Việc triệu tập Hội nghị Thượng đỉnh Đông Á đã được thảo luận tại Hội nghị Thượng đỉnh ASEAN lần thứ 8 và Hội nghị Thượng đỉnh ASEAN + 3 tổ chức ở Viên Chăn tháng 11-2004.

Vấn đề mà các nước ASEAN + 3 phải thảo luận là EAS sẽ là tiến trình được lập ra để thay thế ASEAN + 3 hay là một tiến trình khác, song song với thượng đỉnh ASEAN + 3? Nếu EAS là tiến trình thay thế thượng đỉnh ASEAN + 3, một số nước ASEAN lo ngại rằng Hiệp hội này sẽ mất vai trò cầm lái trong EAC. Bởi vì, trong EAS, các nước ASEAN sẽ tham gia với tư cách cá thể như trong trường hợp tham gia vào ASEM chứ không phải với tư cách một tổng thể. Khi tham gia như vậy, không một nước ASEAN nào có thể đóng vai trò chèo lái EAS, khi tiến trình này còn có sự tham gia của Trung Quốc, Nhật Bản, hai cường quốc lớn trong khu vực. Do vậy, đối với ASEAN, EAS là cần thiết, nhưng không thể là sự thay thế của ASEAN + 3.

Vậy giải pháp nào cho vấn đề này? Các kết quả thảo luận tại các hội nghị trên đã đi tới nhất trí rằng EAS đầu tiên sẽ được tổ chức tại Malaixia vào dịp Hội nghị Thượng đỉnh ASEAN tháng 12-2005. Các nhà lãnh đạo ASEAN + 3 ủng hộ đề nghị của Nhật Bản về việc chủ trì Hội nghị Bộ trưởng Ngoại giao ASEAN + 3 ở Kyôto để thảo luận về Tài liệu hướng dẫn và thể thức của một EAS.

Tuy nhiên, cùng với việc thỏa thuận về EAS, các nhà lãnh đạo ASEAN + 3 cũng nhất trí rằng “việc thiết lập một Cộng đồng

Đông Á là một mục tiêu ở tầm dài hạn”. Họ “tái khẳng định vai trò của Tiến trình ASEAN + 3 như là cỗ xe chính để thiết lập Cộng đồng Đông Á. Các nhà lãnh đạo Trung Quốc, Nhật Bản và Hàn Quốc tái khẳng định sự ủng hộ đối với vai trò của ASEAN với tư cách là lực lượng chèo lái chính trong Hợp tác Đông Á” (15).

Như vậy, với quyết định này, câu hỏi về tương lai của Thượng đỉnh ASEAN + 3 đã được trả lời rõ ràng. EAS sẽ không phải là tiến trình thay thế Thượng đỉnh ASEAN + 3 mà chỉ là một cơ chế nữa của Hợp tác Đông Á. Trong các cơ chế này, ASEAN + 3 là cơ chế quan trọng nhất.

Ngoài những vấn đề trên, tại Hội nghị các nhà lãnh đạo còn thỏa thuận xem xét ý tưởng đưa ra Tuyên bố chung về Hợp tác Đông Á lần thứ hai nhân kỷ niệm 10 năm Hợp tác ASEAN + 3 và kế hoạch công tác để củng cố sự hợp tác trong giai đoạn hiện tại và tương lai.

Để chuẩn bị cho sự ra đời của Tiến trình thượng đỉnh Đông Á, Hội nghị Bộ trưởng Ngoại giao ASEAN + 3 (AMM + 3) lần thứ 6 đã họp tại Viên Chăn ngày 27-7-2005. Các bộ trưởng đã trao đổi thể thức và thành phần tham gia Thượng đỉnh Đông Á. Trong khi phần lớn các nước ASEAN và 2 nước Đông Bắc Á muốn mời Úc, Niu Dilân và Ấn Độ tham dự hội nghị, thì Malaixia chỉ muốn thành phần tham gia EAS đầu tiên chỉ bao gồm các thành viên của ASEAN + 3. Về phần mình, Trung Quốc phản đối sự tham gia của Úc. Bắc Kinh lo ngại sự có mặt của Canberra sẽ giúp nâng cao vị thế của Nhật Bản, nước đang tranh giành vai trò lãnh đạo Hợp tác Đông Á với họ. Trước tình hình như vậy, ASEAN đã đề ra bộ tiêu chuẩn về thành viên EAS. Theo đó, nước muốn tham gia EAS đầu tiên phải đáp ứng được các tiêu chuẩn sau:

- Nước ứng viên phải là đối tác đối thoại của ASEAN.

- Phải thừa nhận TAC và ký bản Hiệp ước này.

- Phải là đối tác kinh tế quan trọng của ASEAN.

Khi đề ra bộ tiêu chuẩn thành viên này, ASEAN không chỉ nhằm tìm ra giải pháp về vấn đề thành viên EAS đầu tiên mà quan trọng hơn là ở chỗ ASEAN đã nhìn thấy đây là cơ hội để nó có thể buộc các nước lớn thừa nhận TAC và trở thành một bên ký kết bản Hiệp ước quan trọng này. Đây chính là mục tiêu mà ASEAN theo đuổi suốt từ 1976 cho tới lúc đó. Hơn nữa, với việc đề ra các tiêu chuẩn trên, ASEAN muốn làm yên lòng Mỹ, vốn đang căng thẳng theo dõi những động thái tiến tới EAS-1. Qua bộ tiêu chuẩn trên ASEAN muốn gửi tới Hoa Kỳ một thông điệp kép là Oasinhton có thể tham gia vào EAS -1, nếu chấp nhận TAC và việc tham gia của Trung Quốc vào tiến trình này không có nghĩa là ASEAN ngả theo Trung Quốc. Những tham vọng có thể của Trung Quốc đối với EAS - 1 sẽ được kiểm chế bởi TAC.

Việc ASEAN đặt ra yêu cầu ký TAC để được tham gia EAS đã gây lúng túng cho các nước muốn tham gia vào tiến trình này. Bởi vì, họ không muốn ký bản Hiệp ước trên. Phát biểu tại Hội nghị thượng đỉnh ASEAN + 3 họp ở Bali năm 2003 Thủ tướng Koizumi nói: “Tôi tin rằng Nhật Bản có thể tăng cường các mối quan hệ của nó với ASEAN trong tương lai mà không cần ký Hiệp ước. Tôi nghĩ chúng tôi có hiểu biết với các nước ASEAN về điểm này” (16).

Phản ứng trước lời tuyên bố trên của Thủ tướng Nhật, tờ *Bưu điện Jakarta*, số ra 30-12-2003 cho rằng Nhật Bản “thiếu thành thật đối với các nước láng giềng”

(17). Nguyên nhân thật sự khiến Tôkyô né tránh hiệp ước này là TAC, vốn bao gồm cả nguyên tắc không can thiệp, sẽ hạn chế Nhật Bản đề cập tới các vấn đề thúc đẩy quyền con người và dân chủ trong khu vực.

Cũng như Nhật Bản, lúc đầu Úc cũng từ chối việc ký TAC. Đáp lại đề nghị Úc ký TAC, Thủ tướng Úc coi đó “là tàn dư của chiến tranh lạnh và muốn thiết lập quan hệ thực chất với ASEAN” (18).

Tuy nhiên, trước việc Trung Quốc đã ký TAC từ năm 2003 và khả năng bị loại khỏi EAS-1, Nhật Bản và Úc đã phải ký bản Hiệp ước. Hàn Quốc, Ấn Độ, Niu Dilân đều tình nguyện trở thành các bên tham gia bản Hiệp ước này.

Việc tất cả các thành viên tương lai của EAS-1 thừa nhận TAC đã mở đường cho việc tổ chức Hội nghị thượng đỉnh Đông Á đầu tiên ở Kuala Lumpur tháng 12-2005. Hội nghị đã thành lập ra tiến trình EAS.

Với sự ra đời của tiến trình mới này, ASEAN đã tạo được một cấu thành mới cho cấu trúc khu vực của mình. Cấu thành này là một vòng đồng tâm lớn, nằm trong ARF, nhưng lại nằm ngoài ASEAN + 3 và các ASEAN + 1. Cấu trúc khu vực sắp theo lớp đa phương này sẽ tạo ra những kênh mới, thông qua đó, ASEAN thu hút được các nguồn lực bên ngoài để phát triển. Mặt khác, cấu trúc trên lại tạo thêm một mạng lưới dày đặc, bảo vệ ASEAN trước các mối đe dọa từ bên ngoài. Đây chính là ý đồ ASEAN theo đuổi khi sáng lập cấu trúc khu vực riêng của mình.

c. Xây dựng Cộng đồng ASEAN, một gợi ý về mô hình liên kết khu vực ở Đông Á

Như chúng ta đã biết mục đích cuối cùng của Hợp tác ASEAN + 3 và Hợp tác Đông Á là xây dựng Cộng đồng Đông Á. Tuy nhiên, trong Báo cáo của mình, EAVG

và EASG đều chưa đưa ra được mô hình cụ thể của EAC. Chính điều này đã dẫn tới những thảo luận sôi nổi trong những năm qua về EAC. Trung Quốc cổ vũ cho EAFTA, coi đó như bước đi đầu tiên để tiến tới EAC. Nhật Bản chủ trương xây dựng EACEP. Hàn Quốc không tuyên bố ồn ào về vấn đề này, nhưng cũng đưa ra mô hình riêng về hội nhập khu vực. Với tư cách là lực lượng cầm lái Hợp tác ASEAN + 3 và Hợp tác Đông Á, tại Hội nghị cấp cao ASEAN lần thứ 9 tổ chức ở Bali đầu tháng 10 năm 2003, các nước thành viên ASEAN tuyên bố thành lập Cộng đồng ASEAN dựa trên 3 trụ cột: hợp tác chính trị an ninh, hợp tác kinh tế và hợp tác văn hoá - xã hội. Các cộng đồng này sẽ “hoà quyện vào nhau và tăng cường lẫn cho nhau vì mục đích đảm bảo hoà bình lâu dài, ổn định và chia sẻ thịnh vượng trong khu vực” (19).

Việc đưa ra mô hình về Cộng đồng ASEAN như trên không chỉ nhằm mục đích đưa liên kết khu vực của ASEAN lên một bình diện mới, cao hơn nhằm giúp Hiệp hội này duy trì được vai trò chủ đạo của mình trong các tiến trình hợp tác khu vực do nó sáng lập mà còn nhằm đưa ra một gợi ý về mô hình Cộng đồng Đông Á tương lai.

Lúc mới được đề xuất, gợi ý trên của ASEAN ít gây được sự chú ý của các đối tác ASEAN + 3. Tuy nhiên, trong mấy tháng gần đây, gợi ý của ASEAN có vẻ như đã có sức hút hơn.

Trong Tuyên bố của Hội nghị Thượng đỉnh ASEAN + 3 lần thứ 10 tổ chức ở Cebu tháng Giêng vừa qua, các nhà lãnh đạo ASEAN + 3 đã khẳng định rằng Cộng đồng ASEAN là trung tâm của định hướng dài hạn về một Cộng đồng Đông Á” (20).

Ngoài các hoạt động lớn trên, với tư cách là một trong 4 đối tác của Hợp tác ASEAN + 3, ASEAN và các nước thành viên của nó

đã tham gia tích cực vào mọi hoạt động hợp tác của tiến trình trên.

Cùng với Trung Quốc, ASEAN đang triển khai các hoạt động nhằm xây dựng Khu mậu dịch tự do ASEAN - Trung Quốc. Sau khi ký Hiệp định mậu dịch hàng hóa và Hiệp định giải quyết tranh chấp của Hiệp định khung Hợp tác kinh tế toàn diện ASEAN- Trung Quốc tại Hội nghị Thượng đỉnh giữa hai bên ở Phnom Penh tháng 11-2002, hai bên đã ký Hiệp định mậu dịch trong dịch vụ tại Hội nghị Thượng đỉnh ASEAN - Trung Quốc lần thứ 10 ở chức ở Cebu đầu tháng Giêng vừa qua.

Tại hội nghị kỷ niệm 15 ngày thiết lập quan hệ ASEAN - Trung Quốc tổ chức ở Nam Ninh (Trung Quốc) ngày 30 tháng 10 năm 2006, các nhà lãnh đạo hai bên đã bày tỏ quyết tâm hoàn thành việc xây dựng ACFTA đúng thời hạn, bất kể rất nhiều khó khăn đang đợi họ ở phía trước.

Trong khuôn khổ ASEAN + 1 với Nhật Bản, Hiệp hội các quốc gia Đông Nam Á đang tiến hành đàm phán để sớm ký kết hiệp định về quan hệ đối tác kinh tế toàn diện ASEAN - Nhật Bản. Tại Hội nghị Thượng đỉnh Cebu, các nhà lãnh đạo ASEAN và Nhật Bản đã bày tỏ quyết tâm ký Hiệp định Quan hệ đối tác kinh tế toàn diện giữa ASEAN và Nhật Bản vào tháng 4 năm 2007. Để đạt được mục tiêu trên, vòng đàm phán thứ 6 về AJCEP đã được tiến hành tại đảo Boracay, Philippin trong 2 ngày 26-27/2/2007 (21). Tại vòng đàm phán này, hai bên đã thảo luận về các thể thức mậu dịch hàng hóa, văn bản các Hiệp định trong các lĩnh vực đầu tư, mậu dịch hàng hóa và dịch vụ. Do còn một số vấn đề chưa thống nhất (về nguyên tắc xuất xứ hàng hóa, thể thức tự do hóa mậu dịch...) hai bên nhất trí tiến hành vòng đàm phán

thứ bảy vào tháng 4 năm 2007. Trên cơ sở các kết quả đạt được từ quá trình xây dựng AJCEP, tại Hội nghị Thượng đỉnh ASEAN-Nhật Bản lần thứ 10 tổ chức ở Cebu tháng Giêng năm 2007, hai bên đã thỏa thuận tiến hành nghiên cứu ở Kênh hai về Quan hệ đối tác kinh tế toàn diện Đông Á (CEPEA).

Việc đàm phán để xây dựng khu mậu dịch tự do giữa ASEAN với Hàn Quốc cũng đang được đẩy mạnh.

Ngoài việc thúc đẩy phát triển quan hệ với từng nước Đông Bắc Á thông qua các tiến trình, các nhà lãnh đạo ASEAN còn tích cực góp phần thúc đẩy sự phát triển của Hợp tác Cộng 3 cũng như khuyến khích Nhật Bản và Trung Quốc cải thiện quan hệ với nhau vì lợi ích chung của Hợp tác Đông Á. Phát biểu tại Hội nghị quốc tế lần thứ 11 về "Tương lai của châu Á" tổ chức ở Tokyo ngày 25-5-2005, Thủ tướng Xingapo Lý Hiển Long cho rằng "Nhật Bản và Trung Quốc đã chia sẻ một lịch sử đan cài vào nhau lâu dài. Hai nước đã không thể hoà giải và kết thúc câu chuyện về Đại chiến II, theo cách mà Đức và Pháp đã làm ở châu Âu. Do vậy, một vài sự xích mích là không tránh khỏi, khi cả hai mở rộng ảnh hưởng khu vực và quốc tế. Nhưng sự va chạm không phải là không tránh khỏi vì cả hai chính phủ đều nhìn thấy lợi ích của sự hợp tác và họ cũng không hề muốn xung đột. "Hiểu được mong muốn hợp tác của cả Trung Quốc và Nhật Bản, ông kêu gọi "... cả hai bên cần điều hòa các tình cảm dân tộc, quản lý sự tranh chấp về lãnh thổ và những xung đột khác đang xảy ra và tìm ra những phương cách khôn ngoan để dần dần gạt bỏ các vấn đề đó và làm việc để hướng tới sự hòa giải" (22).

3. Đánh giá về vai trò của ASEAN trong Hợp tác ASEAN + 3

Những phân tích về vai trò và những đóng góp trên của ASEAN trong quá trình phát triển của Hợp tác ASEAN + 3, cho thấy Hiệp hội các quốc gia không chỉ là người khởi xướng mà còn đóng vai trò rất quan trọng trong việc thúc đẩy sự phát triển của tiến trình này.

Tuy nhiên, trong vai trò cầm lái Hợp tác ASEAN + 3, ASEAN còn có nhiều hạn chế. “Hầu hết các sáng kiến, dự án hợp tác đều do các nước Cộng 3 đề xuất... Trên thực tế, ASEAN chủ yếu đóng vai trò điều phối các hoạt động hợp tác” (23).

Theo tôi, sở dĩ có tình trạng trên là do hai nguyên nhân chính sau:

Một là, trong Hợp tác ASEAN + 3, ASEAN vẫn còn là một đối tác nhỏ, so với Trung Quốc và Nhật Bản, xét từ cường lực tổng thể. Trong bối cảnh như vậy, ASEAN lại chưa thể hiện diện ở Đông Á như một tổng thể (entity) duy nhất mà vẫn chỉ là một Hiệp hội của các quốc gia Đông Nam Á, khác biệt nhau về chế độ chính trị, trình độ phát triển và nghi kỵ lẫn nhau. Khi tham gia vào Hợp tác ASEAN + 3, mỗi thành viên của nó lại theo đuổi những mục tiêu khác nhau. Trong khi Xingapo hy vọng Hợp tác ASEAN + 3 có thể cung cấp cho họ một công cụ nữa để đảm bảo an ninh quốc gia của mình giữa thế giới Mã Lai không mấy thân thiện với họ và thúc đẩy liên kết kinh tế với những nước có trình độ phát triển kinh tế cao hơn, thì Indônêxia, Malaixia, Philíppin, Thái Lan xem tiến trình hợp tác này như một sợi dây bảo hiểm trong quan hệ với Trung Quốc, đồng thời giúp họ khai thác các cơ hội từ sự phát triển mạnh mẽ về kinh tế của nước này. Về

phần mình, các nước Campuchia, Lào, Myanma, Việt Nam lại nhìn thấy ở Hợp tác ASEAN + 3 một sự đảm bảo để chung sống hoà bình với Trung Quốc và những nguồn lực to lớn có thể khai thác để sớm thu hẹp khoảng cách phát triển với các nước ASEAN 6.

Do tham gia vào Hợp tác ASEAN + 3 với các mục tiêu khác nhau, nên lợi ích chung giữa các nước ASEAN trong tiến trình này không lớn.

Trong bối cảnh Trung Quốc và Nhật Bản đang cạnh tranh gay gắt về ảnh hưởng và quyền lợi ở Đông Nam Á, việc các nước ASEAN theo đuổi các mục tiêu khác nhau trong ASEAN + 3 đã tạo cơ hội cho hai nước trên thực hiện các tham vọng của họ. Bằng cách áp dụng các cách tiếp cận khác nhau đối với liên kết kinh tế khu vực, Trung Quốc và Nhật Bản đã làm cho ASEAN phải phân cực. Một số ủng hộ và sốt sắng với ACFTA, số khác hào hứng với AJCEP. Trong bối cảnh như vậy, ASEAN khó có thể đóng vai trò lãnh đạo thật sự trong tiến trình này.

Hai là, cho tới nay Hợp tác ASEAN + 3 không có nguồn lực chung. Việc đề xuất xây dựng Quỹ Hợp tác ASEAN + 3 mới chỉ được đưa ra tại AMM + 3 tháng 7-2006. Các dự án hợp tác đều được triển khai bằng nguồn tài trợ của các quỹ ASEAN + 1. Trong các quỹ này, phần đóng góp của các đối tác Đông Bắc Á chiếm ưu thế.

Ngoài những dự án được thực hiện bằng các quỹ trên, đối tác nào muốn đề xuất sáng kiến họ sẽ phải tự tìm lo về kinh phí cho dự án. Nguyên tắc này đã bó tay ASEAN khiến nó không thể đề xuất các dự án lớn để thúc đẩy hợp tác đa phương trong khuôn khổ APT.

CHÚ THÍCH

(1). Những thành viên đầu tiên của ARF bao gồm 6 nước thành viên ASEAN là: Brunei, Indonesia, Malaysia, Philippines, Thailand, 7 nước thành viên đối thoại bao gồm Mỹ, Nhật Bản, Canada, Australia, Hàn Quốc, New Zealand, Liên minh châu Âu (EU), 3 nước quan sát viên là Việt Nam, Lào, Papua New Ghinea và 2 đối tác tư vấn của ASEAN là Trung Quốc và Nga.

(2). Takashi Terada: Thorny Progress in the Institutionalization of ASEAN + 3: Deficient China - Japan Leadership and the ASEAN Divide for Regional Governance. Policy and Governance Working papers series No.49. July 2004. P.17.

(3). *New Straits Times*, July 29/2002.

(4). *Straits Times* 28, July 2002.

(5). Takashi Terada: Thorny Progress in the Institutionalization of ASEAN + 3: Deficient China - Japan Leadership and the ASEAN Divide for Regional Governance. Policy and Governance Working papers series No.49. July 2004. P.17.

(6). *New Straits times*, 6 August 2003.

(7). Phỏng vấn cá nhân của Tadashi Terada. Ibid. P.18.

(8), (9). Xem: Final Report. Ibid.

(10), (18). Tin của AP ngày 27-11-2004. Tin tham khảo thế giới của TTXVN 29-11-2004, tr. 3.

(11). Towards an integrated East Asia Community. Keynote Address by YAB Dato's Seri Abdullah H.J Ahmad Badawi. Prime Minister of Malaysia at The second East Asia Forum. Kuala Lumpur, 6 December 2004. p. <http://www.aseansec.org>

(12), (13), (14). Towards an integrated East Asia Community. Keynote Address by YAB Dato's Seri Abdullah H.J Ahmad Badawi. Prime Minister of Malaysia at the second East Asia Forum. Tài liệu đã dẫn, tr. 2.

(15). Chairman's Statement of the 8th ASEAN + 3 Summit. Vientiane, 29 November 2004.

Tài liệu khai thác qua mục ASEAN + 3 trên Website: <http://www.asean.sec.org>

(16). Asahi Shimbun, 16-12-2003. Dẫn theo Terada Tahashi: Thorny progress... Tlđđ, tr. 11.

(17). *Jakarta Post* 30-12-2003.

(19). Trích ASEAN Concord II, Tài liệu khai thác từ Website: <http://www.aseansec.org/15195/htm>

(20). Chairma's Statement of The 10th ASEAN Plus Three Summit Meeting. Cebu, Philippines 14 January 2007. Tài liệu đã dẫn.

(21). Tham gia Vòng đàm phán này, về phía Nhật Bản có đại diện Bộ Ngoại giao là ông Jun Yokota, đại sứ về các vấn đề kinh tế đối ngoại; Đại diện Bộ Tài chính là ông Makasaru Sakaguchi, Phó Tổng giám đốc, Văn phòng Hải quan và thuế; Đại diện Bộ Nông, Lâm, Ngư nghiệp là ông Hidemitsu Sasaya, Phó Tổng giám đốc về các vấn đề đối ngoại; Đại diện Bộ Kinh tế, Mậu dịch và Công nghiệp là ông Nobuhito Sasaki, Phó Tổng Giám đốc, Văn phòng Chính sách mậu dịch).

Về phía ASEAN có ông Ramon Vicente Kabigting, Giám đốc, Văn phòng Quan hệ mậu dịch quốc tế và một số quan chức ASEAN khác.

(22). "The future of East Asian Cooperation". Speech by Prime Minister Lee Hsien Loong at the 11 th international conference on " The future of Asia", 25 May 2005, Tokyo, Japan. <http://www.asean sec.org>

(23). Nhận xét của ông Trần Bình, quan chức Vụ ASEAN, Bộ Ngoại giao trong bài viết "Vai trò của ASEAN trong Hợp tác ASEAN+ 3". Bài viết trên được trình bày tại Hội thảo: Hợp tác ASEAN + 3 trong bối cảnh Thượng đỉnh Đông Á" do đề tài cấp bộ: "Một số vấn đề cơ bản về Hợp tác ASEAN + 3" tổ chức tại Viện nghiên cứu Đông Nam Á ngày 13-10-2006.

TỔNG THUẬT VÀ GIỚI THIỆU THƯ MỤC GIẢN YẾU VỀ LỊCH SỬ NGHIÊN CỨU CHAMPA/CHĂM CỦA NGƯỜI VIỆT NAM

YOSHIMOTO YASUKO*

CHU XUÂN GIAO **

(Dịch và giới thiệu)

Lời giới thiệu của người dịch: Xin trân trọng giới thiệu cùng bạn đọc bài tổng thuật lịch sử, có kèm theo thư mục giản yếu, về nghiên cứu Champa/Chăm của người Việt Nam, được chấp bút bởi tác giả Nhật Bản là Yoshimoto Yasuko (1). Đây là 1 trong 17 bài thuộc phần *Tổng thuật lịch sử nghiên cứu* trong cuốn sách song ngữ Nhật - Việt mới được xuất bản tại Tokyo mang tiêu đề “*Nghiên cứu Việt Nam từ góc nhìn Nhân loại học - thư mục tổng quát và phát sóng từ Nhật Bản*” (SUENARI Michio chủ biên, 2006; tạm gọi tắt là *Nghiên cứu Việt Nam - Nhân loại học*) (2). Về tổng thể cuốn *Nghiên cứu Việt Nam - Nhân loại học*, xin tham khảo bài giới thiệu của chúng tôi trên Tạp chí Văn hóa Dân gian, số 5 năm 2006 (3).

Ghi chép của người Việt Nam về Vương quốc Champa và người Chăm có thể thấy trong các sách Hán Nôm trước thời kì Cận đại, nhưng bài tổng thuật này chỉ tập trung vào các công trình bằng Quốc ngữ từ thời kì Cận đại [đến nay], qua đó nhằm tổng quan về lịch sử nghiên cứu Champa và Chăm.

1. Trước năm 1954

Như đã biết rộng rãi, trong khoảng thời gian từ nửa cuối thế kỉ 19 đến giữa thế kỉ 20, nghiên cứu về vương quốc Champa và người Chăm chủ yếu là do người Pháp tiến hành, nhưng từ nửa đầu thế kỉ 20, xuất hiện không ít công trình viết bằng chữ

Quốc ngữ của trí thức Việt Nam đã được đào tạo bởi hệ thống giáo dục kiểu Pháp.

Về các nghiên cứu Champa hay Chăm, có thể kể đến cuốn *Chiêm thành lược khảo* của Vương Khả Lâm xuất bản năm 1936; trên các tạp chí dành cho bạn đọc Việt Nam như *Tri tân* hay *Thanh nghị* có xuất hiện báo cáo của Dương Kỳ về vương triều Champa và truyền thuyết Thiên Y A Na [Dương 1943a, 1943b, 1943c], hay báo cáo của Vũ Đình Liên về tháp Chăm [Vũ 1944].

Về quan hệ lịch sử giữa Việt và Chăm, có bài viết của Thái Văn Kiểm bàn về ảnh hưởng của Champa trong âm nhạc Huế [Thái 1950]. Nhìn chung, nghiên cứu trong

* TS. Bảo tàng Dân tộc học Osaka (Nhật Bản)

** Th.S. Viện Nghiên cứu Văn hóa

thời kì này phần nhiều là về lịch sử, khảo cổ học, kĩ thuật - kiến trúc, và nội dung thì là trích dẫn hay phỏng soạn theo các nghiên cứu trước đó của người Pháp.

2. Từ năm 1954 đến năm 1975

Trong khoảng thời gian Việt Nam bị chia cắt thành hai miền từ năm 1954 đến năm 1975, nghiên cứu (bao gồm cả các ghi chép mang tính dân tộc học) về Chăm được tiến hành bởi các nhà nghiên cứu người Việt và người Chăm ở Việt Nam Cộng hòa (khu vực người Chăm cư trú khi đó thuộc về miền Nam). Phần nhiều là các bài viết hay các báo cáo điều tra được đăng tải trên các tạp chí ra đời từ sau 1954 như *Văn hóa Á châu*, *Việt Nam Khảo cổ Tập san*, *Quê hương*, *Văn hóa Nguyệt san*, *Văn hóa Tập san*, *Sử Địa*, *Phổ thông*, *Bách khoa*.

Đặc điểm của nghiên cứu thời kì này là, so với các nghiên cứu của người Việt Nam trước năm 1954, tư liệu cấp một đã được sử dụng nhiều. Về dân tộc chí ở nửa sau thập niên 1950, có thể kể đến công trình về lịch Chăm của Nguyễn Khắc Ngữ với sự cộng tác của các trí thức địa phương người Chăm [Nguyễn 1958]. Mặc dù còn ở mức hoàn thiện thấp nhưng cũng có thể kể đến các báo cáo nghiên cứu của chính người Chăm, như một ghi chép ngắn viết chung bởi Vũ Lang và Bố Thuận một trí thức Chăm ở địa phương đã từng giữ chức tri huyện An Phước tỉnh Ninh Thuận (hiện nay) thời thuộc Pháp về hôn nhân của tín đồ Bà-la-môn (chính Bố Thuận thuộc về nhóm này) [Bố, Vũ 1958], hay ghi chép của Parik (cũng là người Chăm) về tang ma của tín đồ Bà-la-môn [Parik 1962].

Từ giữa những năm 60 thế kỷ XX, xuất hiện những ghi chép chi tiết về quá trình của nghi lễ dựa trên quan sát tại buôn làng người Chăm. Tiêu biểu là nghiên cứu về

nghi lễ của Nguyễn Bạt Tụy đã chú tâm đến tín ngưỡng bản địa của người Chăm cư trú ở tỉnh Bình Thuận [Nguyễn 1967], và ghi chép quan sát các nghi lễ liên quan đến tục cúng trâu do Nguyễn Văn Luận (người cũng chú tâm đến tín ngưỡng bản địa) thực hiện [Nguyễn 1968], đây là tập tư liệu quan trọng. Nguyễn Văn Luận cũng nghiên cứu về người Chăm Hồi giáo Nam Bộ, sau khi công bố trên các tạp chí những báo cáo quan sát về nghi lễ vòng đời người [Nguyễn 1969; 1972], vào năm 1972, ông đã hoàn thành một dân tộc chí cũng là luận văn thạc sĩ với đề tài là *Cộng đồng tín đồ Hồi giáo người Chăm ở Sài Gòn (Thành phố Hồ Chí Minh ngày nay)*, công trình này sau trở thành sách riêng [Nguyễn 1974]. Về người Chăm ở Đồng bằng sông Cửu Long, Dohamide (người Chăm theo Hồi giáo) đã cho đăng nhiều kì trên Tạp chí *Bách khoa* các báo cáo về [người Chăm] Hồi giáo, mà tiêu biểu là phóng sự về người Chăm ở Châu Đốc (chính là quê của Dohamide) [Dohamide 1964]; năm 1972, ông đã công bố một bài viết thú vị về tín ngưỡng bản địa của người Chăm Hồi giáo [Dohamide 1972].

Có tương đối nhiều bài viết, báo cáo về tôn giáo và nghi lễ, nhưng lại có rất ít ghi chép dân tộc học về kết cấu xã hội. Cuốn *Mẫu hệ Chăm* của Nguyễn Khắc Ngữ [Nguyễn 1967] là sách riêng duy nhất về đề tài kết cấu xã hội của người Chăm, được các công trình sau này nhắc đến nhiều với tư cách là một tài liệu tham khảo. Mặc dù vậy, nội dung của sách ấy chỉ dừng lại ở việc dựng lại nguyên lí mẫu hệ trong xã hội người Chăm, mà không phát triển đến mảng vấn đề gia đình và dòng họ. Khảo sát của Nguyễn Văn Luận về nhà cửa [Nguyễn 1973] đã công bố trong thời kì này là một nghiên cứu hiếm hoi về văn hóa vật chất.

Hiện nay, chúng tôi chưa có đủ thông tin về các tác giả/tác phẩm ngoài lĩnh vực nghiên cứu dân tộc học, nhưng trước hết, về lịch sử, Dohamide (người đã nhắc đến ở trên) đã cùng với người em trai của mình là Doroheim viết cuốn *Dân tộc Chăm lược sử* [Dohamide/Doroheim 1965]. Nhưng nội dung của sách này thì gần như là tóm tắt lại công trình *Légendes historiques des Cham* (1890) của E.Aymonier người Pháp, mà không phải là nghiên cứu lịch sử đưa ra những phát hiện mới về văn bản cổ hiện lưu tồn trong cộng đồng Chăm hay quan điểm mới về lịch sử Chăm. Ngoài ra, nhà nghiên cứu ở miền Bắc là Đào Duy Anh đã dựa vào tư liệu Trung Quốc để viết về tình hình Chiêm Thành, tức Champa, ở trước và sau thế kỷ 10, nghiên cứu của ông đã công bố trên Tạp chí *Nghiên cứu Lịch sử* [Đào 1963].

Trong lĩnh vực ngôn ngữ và văn học, Jaya Panrang là nghiên cứu viên người Chăm thuộc Viện Khảo cổ học (của chính quyền Sài Gòn) đã công bố trên tạp chí các bài viết về hiện trạng của tiếng Chăm trong cộng đồng Chăm ở Trung Nam Bộ hay các giới thiệu về thơ ca được viết bằng tiếng Chăm [Jaya Panrang 1960, 1965].

Trong lĩnh vực mỹ thuật và khảo cổ học, có các nghiên cứu của Nghiêm Thẩm vốn là Viện trưởng Viện Khảo cổ học (của chính quyền Sài Gòn) về hiện trạng bảo tồn di vật của nhà vua do hậu duệ vua Champa lưu giữ [Nghiêm 1960], hay về tôn giáo của người Chăm được tái cấu trúc từ di tích và điêu khắc Champa [Nghiêm 1962].

3. Từ sau năm 1975

Nghiên cứu dân tộc học về người Chăm từ sau năm 1975 chủ yếu được thực hiện bởi Trung tâm Tôn giáo và Dân tộc thuộc Viện Khoa học Xã hội Thành phố Hồ Chí

Minh được thành lập năm 1976 với ý nghĩa là trung tâm nghiên cứu khoa học xã hội ở vùng Trung Nam Bộ, Tây Nam Bộ, và Tây Nguyên. Điều tra đầu tiên đã được tiến hành từ năm 1976 đến năm 1978, tức là trước khi bảng phân loại thành phần dân tộc hiện nay được công bố, thành quả của đợt điều tra này đã được tổng kết thành bộ tư liệu gồm 3 tập *Những vấn đề dân tộc học* của Viện Khoa học Xã hội Thành phố Hồ Chí Minh. Đây là bộ tư liệu quan trọng, cho biết tình hình lúc đó trên các mặt nông nghiệp, kinh tế, tôn giáo, xã hội của các tộc người ở Nam Bộ, như người Hoa, người Khơ Me, người Chăm, người Cơ Ho, sinh sống tại đồng bằng sông Cửu Long, tỉnh Lâm Đồng, tỉnh Thuận Hải vùng ven biển... Tập thứ 2 của bộ tư liệu này gồm các báo cáo điều tra về người Chăm [Ban Dân tộc học 1978].

Vào nửa sau của thập niên 80 thế kỷ XX, Trung tâm Tôn giáo và Dân tộc cũng đã tiến hành điều tra dân tộc học tại vùng người Chăm cư trú thuộc tỉnh Thuận Hải lúc đó (hiện nay là hai tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận) trên các đề tài về nông nghiệp truyền thống, kinh tế, sở hữu đất đai, tổ chức xã hội, tôn giáo; thành quả của điều tra này đã được xuất bản thành sách *Người Chăm ở Thuận Hải* [Phan Xuân Biên (Chủ biên) 1989. Tiếp sau đó, vào thập niên 1990, cuốn *Văn hóa Chăm* [Phan Xuân Biên (Chủ biên) 1991] phác họa hình ảnh tổng thể và văn hóa của người Chăm ở Việt Nam đã được các nhà nghiên cứu của Trung tâm này biên soạn; cho đến nay, sách này vẫn được xem là một công trình cơ bản về người Chăm ở Việt Nam.

Trong mảng sách hay công trình nghiên cứu cá nhân, thấy xuất hiện nhiều luận văn tốt nghiệp đại học hay sau đại học chuyên ngành dân tộc học. Trong số luận

văn tốt nghiệp đại học thì có công trình *Bước đầu tìm hiểu về nhà cửa của người Chăm Pini ở vùng Phan Rang - Thuận Hải* của Thành Phần (học sinh người Chăm) bảo vệ tại chuyên ngành Dân tộc học [thuộc Khoa Lịch sử] Đại học Tổng hợp Hà Nội năm 1979, công trình *Một số đặc trưng văn hóa dân tộc trong nghề gốm và dệt cổ truyền của người Chăm ở Thuận Hải* của Trần Ngọc Khánh bảo vệ tại Đại học Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh năm 1981, công trình *Lịch người Chăm ở Thuận Hải* của Trương Văn Món (học sinh người Chăm) bảo vệ tại Đại học Đà Lạt năm 1991. Ở nửa cuối thập niên 90 thế kỷ XX, xuất hiện nhiều luận văn thạc sĩ [và/hay tương đương với phó tiến sĩ] với các đề tài về văn hóa vật chất, tôn giáo - nghi lễ, kết cấu xã hội, như công trình *Tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam* của Phan Văn Dốp [Phan Văn 1993], *Ảnh hưởng của tôn giáo trong văn hóa vật chất của nhóm Chăm Islam Nam Bộ* của Nguyễn Đệ [Nguyễn Đệ 1994], *Nghề thủ công cổ truyền của người Chăm ở Việt Nam* của Võ Công Nguyên [Võ 1996], *Gia đình và hôn nhân của người Chăm ở Việt Nam* của Bá Trung Phụ [Bá 1996]. Từ năm 2000, đã bắt đầu xuất hiện luận văn tiến sĩ, như công trình *Tín ngưỡng dân gian của người Chăm ở Ninh Thuận và Bình Thuận* của Vương Hoàng Trù [Vương 2003]...

Ngoài dân tộc học ra, trước hết trong lĩnh vực ngôn ngữ và văn học, có thể thấy được hoạt động tích cực của trí thức người Chăm từ thập niên 1990, họ đã công bố những tập truyện thuyết/truyện kể của người Chăm dựa trên kết quả điều tra bằng phương ngữ tại các địa phương, chẳng hạn, có thể kể đến cuốn *Truyện thuyết về các tháp Chăm* của Bồ Xuân Hổ (một trí thức địa phương) [1995 Bô] hay cuốn *Văn học*

Chăm của Inrasara [Inrasara 1994]. Về ngôn ngữ, nhà ngôn ngữ học Bùi Khánh Thế (người Kinh nhưng sinh ra từ vùng có người Chăm sinh sống ở tỉnh Bình Thuận) đã hoàn thành luận văn thạc sĩ [phó tiến sĩ] với tiêu đề *Về cơ cấu tiếng Chăm* vào năm 1981 [Bùi 1981], sau đó, vào năm 1995, cuốn *Từ điển Chăm - Việt* do Bùi Khánh Thế và Inrasara biên soạn đã được xuất bản [Trung tâm Nghiên cứu Việt Nam - Đông Nam Á 1995]. Vào năm 2000, Tạp chí TAGALAU [Hội Văn học Nghệ thuật các dân tộc thiểu số Việt Nam 2000] đăng tải thơ và sáng tác của các tác giả người Chăm bằng tiếng Chăm và chữ Chăm về các vấn đề hiện nay trong cộng đồng người Chăm đã được Hội Văn học Nghệ thuật các dân tộc thiểu số Việt Nam cho ra mắt [số đầu tiên (trung tâm là các tác giả xuất thân từ các tộc người thiểu số ở Nam Bộ hiện đang hoạt động tích cực trong lĩnh vực văn hóa nghệ thuật), đã thu hút được sự chú ý của độc giả.

Trong lĩnh vực lịch sử mỹ thuật, cuốn *Điều khắc Chăm* [Cao/Phạm 1988] đã có bản dịch tiếng Nhật được biết đến nhiều; ngoài cuốn sách riêng *Mỹ Sơn trong lịch sử nghệ thuật Chăm* [Trần Kỳ Phương 1988], Trần Kỳ Phương, vốn là nghiên cứu viên của Bảo tàng Điều khắc Champa ở Đà Nẵng, cũng có nhiều công trình về lịch sử Champa từ quan điểm lịch sử mỹ thuật.

Điều tra khai quật khảo cổ học về Champa đã được nhóm nghiên cứu của Viện Khảo cổ học ở Hà Nội tiến hành từ trước thập niên 80 thế kỷ XX tại vùng Quảng Nam, những vấn đề như sự nối tiếp giữa văn hóa Sa Huỳnh và Champa, Ấn Độ hóa và tính bản địa đã được quan tâm [Trần Quốc Vượng (Chủ biên) 1985; Viện Khảo cổ học 1992]. Dựa trên những cuộc

điều tra thực địa như vậy, các bài luận khảo xuất sắc với cái nhìn mới mẻ về chính thể Champa, như bài “*Miền Trung Việt Nam và văn hóa Champa*”, của cố GS. Trần Quốc Vượng [Trần 1998].

Ngược lại với điều tra khảo cổ học, nghiên cứu lịch sử Champa trên cơ sở đọc giải văn bản cổ và văn bia Champa ở trong

nước hầu như không có tiến triển, nhưng gần đây, những [trí thức] người Chăm như Inrasara và Thành Phần đã bắt đầu tiến hành sưu tầm, giải độc và lập cơ sở dữ liệu văn bản cổ hiện còn lưu giữ tại vùng tộc người Chăm cư trú, chúng ta mong đợi vào sự tiến triển tiếp theo của [chương trình nghiên cứu này].

TÀI LIỆU THAM KHẢO

- (1). Bá Trung Phụ, 1996, *Gia đình và hôn nhân của người Chăm ở Việt Nam*, Luận án PTS Khoa học Lịch sử, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn - ĐHQG Tp. Hồ Chí Minh.
- (2). Ban Dân tộc học, Viện Khoa học Xã hội Thành phố Hồ Chí Minh, 1978, *Những vấn đề Dân tộc học ở miền Nam Việt Nam*, tập 2.
- (3). Bồ Thuận, Vũ Lang, 1958, *Một đám cưới Chăm theo đạo Bà-la-môn*, *Văn hóa Nguyệt san*, số 30: tr. 334-336.
- (4). Bồ Xuân Hồ, 1995, *Truyền thuyết về các tháp Chăm*, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Trung tâm Nghiên cứu Văn hóa Chăm Ninh Thuận.
- (5). Bùi Khánh Thế, 1981, *Về cơ cấu tiếng Chăm*, Luận án PTS chuyên ngành ngôn ngữ học, Hà Nội.
- (6). Cao Xuân Phổ, Phạm Huy Thông, 1988, *Điêu khắc Chăm*, Nxb. Khoa học Xã hội.
- (7). Đào Duy Anh, 1963, *Tình hình nước Chiêm Thành trước sau thế kỉ X*, *Tạp chí Nghiên cứu Lịch sử*, số 51, tr. 23-28.
- (8). Dohamide:
 - 1964, *Người Chăm Châu Đốc*, *Tạp chí Bách Khoa*, số 139 - số 144.
 - 1972, *Những hiện tượng huyền bí trong tập tục Chăm*, *Tạp chí Bách Khoa*, số 405, tr. 13-16, 83-86.
- (9). Dohamide, Doroheim, 1965, *Dân tộc Chăm lược sử*, Hiệp-Hội Chăm hồi giáo Việt Nam
- (10). Dương Kỳ:
 - 1943a *Nước Chiêm Thành và những ảnh hưởng của người Chiêm mà dân tộc ta đã chịu*, *Tri Tân*, số 92-số 94.
 - 1943b *Du ký Indrapura (Đông Dương)*, *Tri Tân*, số 107-số 110.
 - 1943c *Du ký Thiên Y-A-NA*, *Tri Tân*, số 121 và số 122.
- (11). Hội Văn học Nghệ thuật các dân tộc thiểu số Việt Nam, 2000, *TAGALAU-tuyển tập sáng tác-sưu tầm-nghiên cứu Chăm*, Hội Văn học Nghệ thuật các dân tộc thiểu số Việt Nam.
- (12). Inrasara, 1994, *Văn học Chăm (Khái luận - Văn tuyển)*, Nxb. Văn hóa Dân tộc.
- (13). Jaya Panrang:
 - *Tìm hiểu một bài thơ Chăm*, *Văn Hóa Nguyệt San*, tập XIV, quyển 2, tr. 275-279.
 - 1960 *Lược khảo về ngôn ngữ và văn thơ Chăm*, *Phổ Thông*, số 48 và số 49.
- (14). Mạc Đường (Chủ biên), 1991, *Vấn đề dân tộc ở đồng bằng sông Cửu Long*, Nxb. Khoa học Xã hội.
- (15). Nghiêm Thẩm:
 - 1960 *Sơ lược về các kho tàng chứa bảo vật của các vua Chăm*, *Việt Nam Khảo cổ Tập san 1*, tr. 151-163.

- 1962 *Tôn giáo của người Chăm tại Việt Nam, Quê Hương*, số 32, tr. 213-223, số 34, tr. 108-123.

(16). Nguyễn Bạt Tụy, 1967, *Lễ kỳ ông bà ngày Tết của người Chăm Bà-la-môn ở Bình Tuy, Tập san Sử Địa*, số 5, tr. 209-224.

(17). Nguyễn Đệ, 1994, *Ảnh hưởng của tôn giáo trong văn hóa vật chất ở nhóm Chăm Islam Nam Bộ*, Luận văn Thạc sĩ Khoa học Lịch sử, Đại học Tổng hợp Tp. Hồ Chí Minh.

(18). Nguyễn Khắc Ngữ:

- 1958 *Khảo cứu lịch Chăm, Văn hóa Á Châu*, số 5, 1967.

- *Mẫu hệ Chăm*, Nxb. Trình Bày.

(19). Nguyễn Văn Luận:

- 1968, *Lễ chêm trâu Ngap Kubao của đồng bào Chăm, Việt Nam Khảo cổ Tập san*, số 5, tr. 92-110.

- 1969, *Việc tang ma và thờ cúng tổ tiên của người Chăm hồi-giáo ở Sài Gòn, Văn Hóa Tập San*, số 4-số 5, tr. 39-50.

- 1972, *Những đặc điểm trong việc hôn nhân của người Chăm hồi giáo, Văn Hóa Tập San*, số 1, tr. 101-114.

- 1973, *Nhà người Chăm, Văn Hóa Tập San*, số 1.

- 1974, *Người Chăm Hồi-Giáo Miền Tây Nam-Phần Việt Nam*, Bộ Văn hóa Giáo dục và Thanh niên.

(20). Parik, 1962, *Nguồn gốc và phong tục hỏa táng của người Chăm theo đạo Bà-la-môn, Phổ Thông*, số 93 và số 94.

(21). Phan Văn Dớp, 1993, *Tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam*, Luận án PTS Khoa học Lịch sử, Viện Khoa học Xã hội tại Tp. Hồ Chí Minh.

(22). Phan Xuân Biên (Chủ biên)

- 1989, *Người Chăm ở Thuận Hải*, Sở Văn hóa Thông tin tỉnh Thuận Hải.

- 1991, *Văn hóa Chăm*, Sở Văn hóa Thông tin tỉnh Thuận Hải.

(23). Thái Văn Kiểm, 1950, *Huyền Trân công chúa và ảnh hưởng Chăm trong các điệu ca Huế, Tinh hoa Văn tập*, số 2.

(24). Thành Phần, 1979, *Bước đầu tìm hiểu về nhà cửa của người Chăm Chăm Pini vùng Phan Rang - Thuận Hải*, Luận văn tốt nghiệp chuyên ban Dân tộc học, Đại học Tổng hợp Hà Nội.

(25). Trần Kỳ Phương, 1988, *Mỹ Sơn trong lịch sử nghệ thuật Chăm*, Nxb. Đà Nẵng.

(26). Trần Ngọc Khánh, 1981, *Một số đặc trưng văn hóa dân tộc trong nghề gốm và dệt cổ truyền của người Chăm ở Thuận Hải*, Luận văn tốt nghiệp, Đại học Tổng hợp Tp. Hồ Chí Minh.

(27). Trần Quốc Vượng (Chủ biên), 1985, *Những di tích thời tiền sử và cổ sử Quảng Nam - Đà Nẵng*, Sở Văn hóa Thông tin Quảng Nam - Đà Nẵng.

(28). Trần Quốc Vượng, 1998, *Miền Trung Việt Nam và Văn hóa Champa*, trong *Việt Nam-Cái nhìn địa Văn hóa*, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Tạp chí Văn hóa Nghệ thuật, tr. 308-340.

(29). Trung tâm Nghiên cứu Việt Nam - Đông Nam Á, 1994, *Từ điển Chăm - Việt*, Nxb. Khoa học Xã hội.

(30). Trương Văn Món, 1991, *Lịch người Chăm ở Thuận Hải*, Luận văn tốt nghiệp ngành Dân tộc học, Trường Đại học Đà Lạt.

(31). Viện Khảo cổ học, 1991, *Những phát hiện mới về khảo cổ học*, Trung tâm Khoa học Xã hội và Nhân văn Quốc gia.

(32). Võ Công Nguyên, 1996, *Nghề thủ công cổ truyền của người Chăm ở Việt Nam*, Luận án PTS Khoa học Lịch sử, Viện Khoa học Xã hội tại Tp. Hồ Chí Minh.

(33). Vũ Đình Liên, 1944, *Tháp Chăm, Thanh Nghị*, số 97.

(34). Vương Hoàng Trù, 2003, *Tín ngưỡng dân gian của người Chăm ở Ninh Thuận và Bình Thuận*, Luận án Tiến sĩ Lịch sử, Viện Khoa học Xã hội tại Tp. Hồ Chí Minh.

(35). Vương Khả Lâm, 1936, *Chiêm thành lược khảo*, Nhà in Đông Tây, Hà Nội.

CHÚ THÍCH

(1). [Giới thiệu của người dịch] YOSHIMOTO Yasuko (tên quen gọi tại Việt Nam là Yasuko, hay Khang Tử, tên gọi theo xưng hô Nhật Bản là Yoshimoto): chuyên gia nghiên cứu Chăm, vốn là sinh viên Khoa Tiếng Việt tại Đại học Ngoại ngữ Osaka. Năm 2006, chị đã bảo vệ thành công luận văn Tiến sĩ đề tài về văn hóa Chăm tại một đại học Nhật Bản. Đã từng diễn dã nhiều năm tại Việt Nam, hiện là nghiên cứu viên không thường xuyên tại Bảo tàng Dân tộc học Osaka.

(2). SUENARI Michio biên tập, 2006, *Nghiên cứu Việt Nam từ góc nhìn Nhân loại học - thư mục tổng quát và phát sóng từ Nhật Bản*, Báo cáo thành quả nghiên cứu. Nghiên cứu cơ bản (B) (1). Số hiệu đề tài: 14310149, Bunkyo do ấn hành.

(3). Về bài giới thiệu của chúng tôi: "Giới thiệu công trình song ngữ Nhật - Việt "Nghiên cứu Việt Nam từ góc nhìn Nhân loại học - thư mục tổng quát và phát sóng từ Nhật Bản" mới hoàn thành tại Tokyo" (SUENARI Michio và nhóm biên soạn; Chu Xuân Giao dịch, chú giải, giới thiệu), Tạp chí Văn hóa Dân gian, số 5-2006.

Bản dịch/giới thiệu lần này có một vài chỗ khác với bản đã in trong *Nghiên cứu Việt Nam - Nhân loại học*. Chúng tôi đã chỉnh sửa một vài chữ bị lỗi đánh máy, lỗi trình bày. Tiêu đề bản dịch trong sách trên vốn là "M5. Lịch sử nghiên cứu Champa và Chăm ở Việt Nam" (pp. 332 - 338).

PHONG TRÀO CHỐNG THUẾ Ở BÌNH ĐỊNH NĂM 1908

(Tiếp theo trang 53)

(3). Chương Thâu, Hồ Song, Ngô Văn Hòa, Nguyễn Văn Kiệm, Đinh Xuân Lâm, *Lịch sử Việt Nam 1897-1918*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1999, tr. 190.

(4). Chương Thâu, Hồ Song, Ngô Văn Hòa, Nguyễn Văn Kiệm, Đinh Xuân Lâm. Sdd, tr. 204.

(5). Trương Công Huỳnh Kỳ, *Phong trào yêu nước chống Pháp ở Quảng Ngãi từ 1885-1930*, Luận án Tiến sĩ Lịch sử, Trường Đại học Sư phạm Hà Nội, 2001, tr. 109.

(6). Vũ Ngọc Liễn, *Kể sĩ đất Thăng Mộ c*, Sở Văn hóa Thông tin Bình Định xuất bản, 1997, tr. 113.

(7). Hồ Song, *Vụ dân biến ở miền Trung Việt Nam đầu năm 1908*, Tạp chí *Nghiên cứu Lịch sử*, số 2, 1999, tr 12-14.

(8). Hồ Song, *Vụ dân biến ở miền Trung Việt Nam đầu năm 1908*, Tạp chí *Nghiên cứu Lịch sử* số 2, 1997, tr 12-14.

(9). Nguyễn Thế Anh, *Phong trào kháng thuế miền Trung năm 1908 qua các Châu bản triều Duy Tân*, Bộ Văn hóa Giáo dục và Thanh niên, Sài Gòn, 1973.

(10). Dương Kinh Quốc, *Việt Nam những sự kiện lịch sử (1858-1918)*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội, 2000, tr. 314.

(11). Tiểu cao Nguyễn Văn Mại, *Lô Giang tiểu sử*, Bản dịch của Nguyễn Hy Xước (1947) lưu tại Thư viện Khoa học xã hội Tp. Hồ Chí Minh, tr. 12.

(12). *Hồ Chí Minh toàn tập*, tập 1, Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 1995, tr. 446.

“LỊCH SỬ NHÌN TỪ QUAN ĐIỂM SINH THÁI HỌC: NỀN VĂN MINH NHẬT BẢN TRONG BỐI CẢNH THẾ GIỚI” *MỘT CÁCH NHÌN ĐỘC ĐÁO VỀ NHẬT BẢN VÀ VĂN MINH THẾ GIỚI*

NGUYỄN VIỆT HOÀNG*

Cách đây hơn mười năm, lúc còn đang lưu học tại Đại học Quốc gia Tokyo, Nhật Bản để chuẩn bị cho luận văn tiến sĩ về đề tài *“Chính sách đóng cửa của Nhật Bản thời Tokugawa: Nguyên nhân và hệ quả”* tôi đã từng được biết và nghe một số giáo sư Nhật Bản giới thiệu về công trình của GS. Umesao Tadao. Sau khi trở về Việt Nam, tiếp tục làm công tác giảng dạy và nghiên cứu, trong những lần trao đổi với một số học giả Nhật Bản và quốc tế về sự hội nhập và tiếp giao văn hóa giữa phương Đông với phương Tây, nhiều nhà khoa học cũng đã giới thiệu với tôi về công trình của GS. Umesao một cách trân trọng và coi đó là công trình tiêu biểu cho cách nhìn của một bộ phận trí thức Nhật Bản về vị thế của văn minh Nhật Bản trong nền cảnh văn minh nhân loại.

Kể từ khi được xuất bản lần đầu tiên năm 1964, công trình *“Lịch sử nhìn từ quan điểm sinh thái học: Nền văn minh Nhật Bản trong bối cảnh thế giới”* của GS. Umesao Tadao đã gây được tiếng vang lớn, là chủ đề cho nhiều cuộc tranh biện giữa các quan điểm, học phái về một cách nhìn,

cách thức tiếp cận nghiên cứu độc đáo. Công trình đã được dịch ra nhiều thứ tiếng, tái bản tới khoảng 50 lần, thu hút hàng triệu độc giả Nhật Bản, quốc tế và được coi là một trong mười công trình xuất sắc hàng đầu của giới trí thức Nhật trong suốt bốn thập kỷ qua.

Với nhãn quan của một nhà sinh thái học, dựa trên những điều quan sát được trong các chuyến đi khảo cứu vùng Trung Á, Nam Á, Đông Nam Á... GS. Umesao đã mở rộng tầm nhìn và vận dụng phương pháp tiếp cận liên ngành để từ đó nhận thức lại vị thế và đặc tính của văn hoá Nhật Bản, mà tác giả luôn coi là đã thực sự đạt đến trình độ của một nền văn minh phát triển cao trong đối sánh với các nền văn hóa, văn minh khác của nhân loại. Trong công trình, tác giả từng giải bày: *“Cách nghiên cứu của tôi là tự đi bằng chính đôi chân của mình, nhìn bằng chính đôi mắt mình và suy nghĩ bằng chính cái đầu của mình”*. Đó là một cách thức tư duy độc lập và giàu lý trí.

Đóng góp nổi bật, thể hiện sự khai mở của công trình là ở chỗ, từ quan điểm và

* PGS-TS. Khoa Lịch sử, Trường Đại học KHXH và NV, ĐHQGHN

cách nhìn mang tính thực tiễn nhưng luôn mở rộng tầm nhìn với một mức độ khái quát cao; từ những quan niệm, khái niệm tưởng như là bất biến trong tư duy và kho tàng tri thức của nhân loại về sự tồn tại của hai thế giới *Đông phương* và *Tây phương*, GS. Umesao đã sáng tạo ra một khái niệm mới *Trung phương* (Mediant) nổi tiếng. Theo quan điểm của Giáo sư, đó thực sự là một thế giới, có nhiều đặc tính tự nhiên và lịch sử khác biệt với thế giới *Đông phương* (mà trong rất nhiều trường hợp người ta vẫn hiểu đồng nghĩa với văn minh Trung Hoa hay một “Thế giới Trung Hoa” với những quốc gia chịu ảnh hưởng của Nho giáo) vốn vẫn được coi là một thực thể tương đối đồng nhất. Trong thế giới *Trung phương* đó, có sự tồn tại của Ấn Độ một nền văn minh lớn, xuất hiện rất sớm và phát triển đến đỉnh cao. Nền văn minh này đã sản sinh ra và đến lượt nó lại chịu ảnh hưởng rất mạnh mẽ những nền tảng tư tưởng của văn minh nông nghiệp và cả những triết luận Phật giáo, Hindu giáo rồi Hồi giáo. Vùng *Trung phương* đó cũng đồng thời là nơi hình thành nền văn minh Lương Hà phát triển rực rỡ, văn minh Ả-rập - Thế giới của Hồi giáo, với quá trình kiến lập độc đáo và có những phát triển trội vượt rồi trở thành một đế chế chỉ trong vòng hơn một thế kỷ. *Trung phương* cũng là cái nôi sáng tạo ra đồng thời nuôi dưỡng những tôn giáo lớn nhất thế giới. Và, cảm thức mà tác giả công trình đạt tới là: “*Trung phương là cả một dải đất mênh mông. Bay từ Đông phương sang Tây phương, người ta mất gần trọn một ngày trên bầu trời các nước Trung phương. Điều qua trọng là phải nhớ rằng, những lúc như thế, chúng ta không hề bay qua một sa mạc tinh thần cằn cỗi*”.

Quan điểm về sự tồn tại của thế giới *Trung phương* và những đóng góp vĩ đại

của nó trên thực tế đã làm thay đổi cách nhìn về “Thuyết hai thế giới” tức là chỉ thừa nhận có sự tồn tại của *phương Đông* và *phương Tây* trong nhiều nhân quan địa - văn hóa mà ở đó, giữa *phương Đông* với *phương Tây* vẫn luôn được coi là những thế giới của sự tương phản và khác biệt. Lý thuyết nghiên cứu mà Giáo sư đề xuất cũng là lời phản bác học thuyết lấy châu Âu làm trung tâm mà nhiều người chủ trương. Với cách nhìn khách quan và độc đáo, tác giả cho rằng, chính nhờ có *Trung phương* mà *Tây phương* và *Đông phương* mới có thể có những liên hệ sớm. Nhưng, *Trung phương* không chỉ đơn thuần giữ vai trò cầu nối giữa hai trung tâm văn minh lớn mà còn vì chính những đóng góp tiêu biểu của nó với văn minh nhân loại. Với cách nhìn đó, đối tượng mà Giáo sư lựa chọn để phân tích được đại diện bởi Nhật Bản, Tây Âu và Ấn Độ. Trong khi sáng lập ra khái niệm, tác giả cũng nhấn mạnh rằng các khái niệm đó không chỉ có ý nghĩa về vị trí địa lý, về kinh độ, vĩ độ mà nó còn bao gồm cả những cấu trúc văn hóa mang tính lịch sử. Tác giả chỉ rõ rằng, “*Việc phân loại Nhật Bản như một nước phương Đông không chỉ đơn thuần là sự mô tả về địa lý, nó còn xác định Nhật Bản trong không gian lịch sử và văn hóa*”.

Cũng từ cách nhìn và tiếp cận sinh thái học, GS. Umesao đã đưa ra một quan điểm “phi chính thống” thể hiện năng lực phát hiện và sáng tạo độc đáo về những đặc tính lịch sử của văn minh Nhật Bản. Với quan niệm thế giới có cấu tạo như một hình elíp bao gồm hai vùng “*Vùng một*” và “*Vùng hai*”. Theo đó, *Vùng một* nhỏ hơn chỉ tồn tại quanh rìa phía Đông và phía Tây của hình bầu dục tức là chỉ chiếm một tỷ trọng nhỏ trong khi đó *Vùng hai* chiếm toàn bộ phần còn lại của hình elíp. Như vậy, các điều kiện sinh thái ở vùng rìa phía Đông và phía

Tây của lục địa Á - Âu là tương tự như nhau. Rìa ngoài cùng phía Tây là các quốc gia Tây Âu còn rìa phía Đông là biển Trung Hoa là Nhật Bản. Và nếu như, ở trung tâm lục địa, tức *Vùng hai* là vùng đất khô, là nơi có những thảo nguyên, sa mạc rộng lớn, tại khu vực đó, trong lịch sử cũng đã từng hình thành những đế chế lớn như Trung Hoa, Ấn Độ, Ottoman, Nga... Các đế chế này luôn có khuynh hướng đi chinh phục cư dân các quốc gia nông nghiệp và du mục khác. Theo quan điểm của tác giả, trong lịch sử ở *Trung phương* đã xuất hiện “những cuộc hành hung của bạo lực du mục” có sức tàn phá ghê gớm các nền văn minh. Trong khi đó, nguồn gốc lịch sử của cư dân *Vùng một* là các nhóm “Man dân” (Barbarian), hoặc những nhóm nằm ở vùng ngoại vi của các nền văn minh, vốn từng tiếp thu các yếu tố văn minh của *Vùng hai* nhưng giờ đây các quốc gia đó đã trở thành các nước đạt trình độ cao của văn minh hiện đại. Về phần mình, *Vùng hai* vẫn là chủ nhân của các nền văn minh lớn thời cổ đại.

Với cách nhìn rộng mở trên tầm mức thế giới, tác giả đi đến kết luận rằng: Do những quy định của điều kiện tự nhiên, về cấu trúc nền văn minh Nhật Bản có nhiều đặc tính tương tự như văn minh Tây Âu. Do vậy, nền văn minh đó không phải là những hình ảnh sao chép hay một bộ phận của văn minh Trung Hoa hoặc là một “*Văn minh vệ tinh*” của nền văn minh trung tâm, khổng lồ Trung Hoa như cách hiểu của một số học giả phương Tây, mà tiêu biểu như Arnold Toynbee, cũng như cách nhìn “truyền thống”, “kinh điển” của không ít học giả quốc tế.

Trong khi nhấn mạnh đến những điểm tương đồng giữa Tây Âu và Nhật Bản về phương diện cấu trúc và chức năng xã hội,

tác giả cũng lưu ý rằng không thể coi Nhật Bản là một bộ phận của Tây Âu. “*Bởi vì dòng chảy văn hóa của Nhật Bản và Tây Âu hoàn toàn khác nhau, dù cấu trúc xã hội có giống nhau thế nào chăng nữa thì Nhật Bản vẫn không phải là một phần của Tây Âu*”. Phát triển lý thuyết phân lập thế giới gồm hai vùng, theo tác giả, ở *Vùng một*, do tác động của môi trường sinh thái, các quốc gia đều cận biển và có tính hướng biển mạnh mẽ. Như vậy, biển Trung Hoa cũng có những đặc tính và vị trí gần tương tự như Địa Trung Hải. Tác giả cho rằng: “*chính môi trường sinh thái đặc biệt là cơ sở để phát triển một nền văn minh hoàn toàn khác với các đế chế lục địa cổ điển (classic continental empires). Và lại, Tây Âu cũng thừa hưởng nhiều từ các đế quốc cổ đại ở vùng Địa Trung Hải, nhưng đã tự phát triển nền văn minh độc đáo của mình. Tôi cho rằng những điều kiện môi trường tương đồng của Nhật Bản và Tây Âu đã tạo nên những nền văn minh tương đồng*”. Theo dòng mạch tư duy đó, GS. Umesao đã phê phán quan niệm hướng về lục địa của một số thể chế Nhật Bản và khuyên chính phủ nước này cần phải có tầm nhìn về đại dương. Đại dương chính là tương lai và viễn cảnh của Nhật Bản bởi vì “*đại dương có vai trò kết nối con người với nhau nhiều hơn là chia rẽ họ. Sự kết nối qua biển cả cho phép các vật thể được phổ biến rộng khắp*”. Hơn thế nữa, người Nhật vốn có truyền thống hướng biển. Từ thời văn hóa Jomon (khoảng 10.000 năm đến thế kỷ III TCN) những chủ nhân của nền văn hóa này đã thực sự là những nhà hàng hải. Họ đã thể hiện và phát huy năng lực khai thác biển, mở rộng giao lưu trên biển. Điều đáng chú ý là, quan điểm học thuật sáng tạo này đã được tác giả đưa ra từ hơn 40 năm trước.

Trong các chương của công trình, khác với nhiều học giả Nhật Bản và quốc tế thường nhìn văn minh dưới nhãn quan văn hóa học hay chính trị học, GS. Umesao luôn đề cao vai trò của sinh thái học trong cách tiếp cận, tìm hiểu và nhận thức về văn hoá, văn minh nhân loại. Những khảo tả của ông về vùng *Trung phương* đã mở rộng tầm mắt cho người Nhật vào những thập kỷ 50 - 60 thế kỷ XX khi Nhật Bản vừa gánh chịu những tổn thất nặng nề trong cuộc Chiến tranh thế giới và đang nỗ lực vươn lên để tự khẳng định chính mình với tư cách là một *Dân tộc hòa bình* đồng thời là một *Cường quốc kinh tế ở châu Á*. Nhật Bản đang xác lập một hướng đi mới trong lịch sử thế giới và vì vậy cần đề cao tinh thần dân tộc, nền tảng văn hóa dân tộc cũng như cần sự hội tụ sức mạnh của toàn thể dân tộc để vươn lên một tầm thế mới.

Trở lại với luận đề sinh thái học và cảm thức của con người, theo cách hiểu của tác giả, khi người ta sinh ra và lớn lên trên một vùng đất, thậm chí sống ở đó nhiều thế hệ, không phải bao giờ cũng có thể nhận ra những sắc thái đặc thù của miền quê đã nuôi dưỡng mình. Trong ý nghĩa đó, bản thân ông cũng không phải là một trường hợp ngoại lệ. Và chỉ đến khi được đắm mình trong ánh nắng chói chang của Karachi và Delhi... những địa danh tiêu biểu của vùng *Trung phương* ấy, ông mới thực sự hiểu rằng Tokyo là một thành phố ở phương Bắc và Nhật Bản là một quốc gia ôn đới phương Bắc. Với nhãn quan của một nhà khoa học, Giáo sư đã so sánh Tây Âu với Nhật Bản và nhận thấy rằng nhiều đặc thù riêng chỉ có ở hai đối tượng so sánh chứ không phải là đặc tính phổ biến của *Tây phương* với *Đông phương*. Trong khi đó, Trung Quốc ở *Đông phương* lại có những điểm tương đồng với Ấn Độ ở *Trung*

phương và như vậy Nhật Bản là một hiện tượng dị biệt của châu Á. Theo đó, khi nhiều dân tộc châu Á (và ngay cả một bộ phận người Nhật cũng có suy nghĩ tương tự), coi Nhật Bản như là một mô hình cho quá trình hiện đại hóa thì tác giả lại cho rằng đó thực sự là một sai lầm nghiêm trọng. "*Nhật Bản không thể là một mô hình hiện đại hóa cho các quốc gia châu Á*"! Nhưng, ngay sau kết luận đó, chính Giáo sư cũng cho rằng: Trong bất luận trường hợp nào, mô hình Nhật Bản có phù hợp với các dân tộc châu Á hay không thì các quốc gia khu vực cũng phải thực hiện công cuộc hiện đại hoá và Nhật Bản nên hỗ trợ những nỗ lực đó của các dân tộc châu Á dưới các hình thức viện trợ và giúp đỡ kỹ thuật.

Từ việc nhận thức về vị trí đặc thù đó của Nhật Bản, dựa trên quan điểm sinh thái học và phương pháp so sánh, với cách nhìn đa tuyến, tác giả đã tập trung phân tích những điểm tương đồng và dị biệt giữa Nhật Bản với các quốc gia Tây và Nam Á. Hiển nhiên, cách thức tiếp cận đó có nhiều khác biệt với quan điểm thông thường mà nhiều người vẫn áp dụng đó là so sánh Nhật Bản, một thành viên của xã hội *phương Đông*, (nhưng nói như tác giả "vẫn thường bị lãng quên") với *phương Tây*. Thực ra, trong nhiều chương của cuốn sách, khu vực Tây - Nam Á luôn là đối tượng chính nhưng GS. Umesao đã mở rộng tầm quan sát sang các khu vực khác đặc biệt là *phương Tây* để rồi từ đó chính ông đã phát hiện ra rằng Nhật Bản, tự thân nó, đã mang nhiều đặc tính tương tự như *phương Tây* trong nền tảng phát triển. Theo đó, khu vực Tây - Nam Á cũng có nhiều đặc tính riêng biệt về tự nhiên và văn hóa. Môi trường sống và truyền thống văn hóa đó đã

tác động không nhỏ đến cách thức và con đường phát triển của các quốc gia khu vực nhất là Ấn Độ đương đại.

Với cách tư duy và cảm nhận của riêng mình tác giả cho rằng Ấn Độ có nhiều liên kết về văn hoá với thế giới *phương Tây*, đặc biệt là với người châu Âu hơn là các nước phía Đông. Tính chất châu Âu đó không chỉ là những hiện tượng văn hoá xuất hiện kể từ sau khi có sự xâm nhập của người Anh đến Ấn Độ thời Cận đại mà đó còn là sự tiềm ẩn từ những bước khởi nguồn của văn minh Ấn. Người Aryan từ vùng Tây - Bắc thiên di đến và chính họ đã đem theo nhiều mã số văn hóa, ngôn ngữ, kỹ thuật sản xuất và cả dòng máu của mình hội nhập với văn hóa bản địa Ấn. Văn hóa Aryan đã khắc họa những dấu ấn sâu đậm trong truyền thống lịch sử và nhiều thành tố văn hoá để rồi hợp thành nền văn minh sông Ấn - sông Hằng mang tầm vóc thế giới. Với cái nhìn sinh thái từ vùng *Trung phương*, khảo sát sự phân bố của các tộc người, GS. Umesao cũng đồng thời nhận ra rằng, các không gian phân bố văn hóa tộc người cũng như môi trường sống của các tín đồ tôn giáo luôn ở trong trạng thái di biến động lớn. Và như vậy, biên giới phân định giữa các quốc gia chỉ có ý nghĩa tương đối trong khi đó văn hóa là một dòng chảy liên tục nhưng cũng có không ít trường hợp vẫn thường diễn ra sự đổi dòng.

Tiếp xúc với nhiều đẳng cấp, tầng lớp trong xã hội, tác giả cũng nhận thấy rằng người Ấn có tinh thần tự tôn rất cao. Họ luôn tự hào về truyền thống và những di sản văn hóa rực rỡ đặc biệt là những giá trị văn hóa tinh thần nhưng họ cũng sẵn lòng và tự tin mở cánh cửa ngôn ngữ để sử dụng tiếng Anh một cách phổ biến. Theo quan điểm của Giáo sư, đó là một đặc tính văn hóa rất khác so với Nhật Bản. Người Nhật

có ý thức tự tôn nhưng đồng thời họ lại bị ám ảnh bởi một ý thức nào đó về sự thấp kém về văn hoá. Sự ám ảnh đó khiến người ta không nhận thức một cách chính xác những chân giá trị đích thực của văn minh Nhật Bản trong kho tàng văn minh nhân loại.

Là một nhà khoa học và con người trải nghiệm, tác giả đã phát hiện thấy xã hội vùng *Trung phương* còn ẩn chứa nhiều thách thức và cả những vấn đề nan giải. Ở đó chế độ phân biệt đối xử, hệ luận của chế độ phân biệt đẳng cấp mang dấu ấn nguyên thủy, vẫn còn nhiều ảnh hưởng trong xã hội. Trong các sinh hoạt văn hóa và đời sống cộng đồng, tôn giáo với vị thế thiêng liêng của nó, không chỉ chinh phục và thẩm thấu trong đời sống tâm linh của dân chúng bởi những triết luận sâu sắc, cao siêu về lẽ sống mà còn đem đến cả sự cuồng mê về những sắc màu linh nhiệm. Ở *Trung phương*, giữa thế giới thần thánh và sự trần tục có mối liên hệ huyền ảo và sự hoà trộn đó thật khó có thể tách rời. Với đại bộ phận cư dân ở đây, tôn giáo là một phần thiết yếu của cuộc sống mặc dù, theo nhận quan của tác giả, một cách thẩm định của trí thức Nhật Bản, thì những công trình kiến trúc tôn giáo đương đại không để lại những cảm xúc sâu sắc về nghệ thuật. Bởi vì, với ông và với đại bộ phận công chúng Nhật Bản, khoa học có thể được coi là một nghệ thuật. Như vậy, sự đối sánh và xa lệch trong cách nhìn còn thể hiện cả trong lĩnh vực nghệ thuật.

Về các vấn đề xã hội, theo cảm nhận của Giáo sư, vùng *Trung phương* đặc biệt là trường hợp Ấn Độ tuy có nguồn lực lao động dồi dào nhưng tiềm năng xã hội đó đã không được sử dụng đúng và vào những mục tiêu hợp lý. Tác giả đã đặt ra giả thuyết rằng, phải chăng Ấn Độ đang áp

dụng “Chiến thuật biển người”?. Và ông thực sự ngạc nhiên khi nhận thấy những người đàn ông đã đứng hong tấm *sari* của phụ nữ sau khi giặt ngoài trời nắng và kiên nhẫn chờ cho đến lúc nó khô. Từ những hiện tượng tưởng như đơn biệt đó, GS. Umesao đã nhận thấy trong lịch sử hiện đại, Ấn Độ còn chưa thực sự trải qua một cuộc cách mạng. Thay vào đó, quốc gia này lại bị các nước bên ngoài xâm lược và nô dịch. Do thiếu những cuộc chuyển biến lớn mang tính cách mạng mà Ấn Độ và các quốc gia tương tự còn gặp phải muôn vàn những chướng ngại trên con đường hiện đại hóa mà Nhật Bản và Tây Âu không phải đối mặt. Những khó khăn đó khiến cho nước này khó có thể đi đến một tiến trình hiện đại hóa theo cách thông thường. Với cách nhìn so sánh, tác giả cho rằng, mặc dù công cuộc hiện đại hóa ở Nhật Bản vẫn mang nhiều yếu tố tiền hiện đại nhưng so với Ấn Độ đó là quá trình tất yếu và tự nhiên. Điều quan trọng là, Nhật Bản đã chuẩn bị được những điều kiện thuận lợi cho một sự chuyển mình sâu sắc vào cuối thế kỷ XIX. Cùng với những nhân tố nội sinh thì sức mạnh ngoại sinh cũng có ý nghĩa rất to lớn. Theo Giáo sư thì: “*Những thành tố này đã ngập tràn Nhật Bản trong cơn thủy triều hiện đại hóa kể từ thời Minh Trị (1868-1912)*”. Nhưng, điều đó không có nghĩa rằng Nhật Bản đã hoàn toàn “*Thoát Á, nhập Âu*” hoặc đã chuyển từ nền văn minh *phương Đông* sang văn minh *phương Tây*. Theo tác giả, đó chỉ là sự cường điệu hóa bởi, sau những biến động, người Nhật đã không đi quá xa đến mức phải xóa bỏ bản thờ gia tiên vì coi đó như là vết tích của những niềm tin đã lỗi thời.

Theo quan điểm của Giáo sư, bản lĩnh của một dân tộc là phải biết tiếp nhận những giá trị khác biệt. Trên thực tế, ở

Nhật Bản thời cận đại đã diễn ra hai quá trình: Song song với việc tiếp nhận những ảnh hưởng của văn minh *phương Tây* người Nhật cũng đã tự hiện đại hóa nền văn minh của chính mình. Kết quả là quá trình đó đã tạo nên một dạng thức tiến hóa song hành giữa hiện đại và truyền thống, giữa những nhân tố bên trong và bên ngoài. Nhật Bản đã mở cửa tiếp nhận nhiều ảnh hưởng văn hóa, kỹ thuật, thể chế chính trị, luật pháp... *phương Tây* nhưng sự tiếp nhận đó không đơn giản chỉ là quá trình nhập khẩu. Trên thực tế, “*Mỗi lần một yếu tố mới được du nhập thì toàn bộ hệ thống phải tái điều chỉnh để đảm bảo cho sự tăng trưởng liên tục*”. Điều thú vị là, quá trình điều chỉnh đó đôi khi cũng diễn ra ngay cả trong chính những bộ phận và yếu tố của văn hoá *phương Tây* để đạt đến sự thích ứng với xã hội Nhật. Theo quan niệm của Giáo sư: “*Khi Nhật Bản hiện đại hóa, nó không nhất thiết phải nhằm đến mục tiêu Tây phương hoá, và điều này bây giờ vẫn đúng*”. Bằng cách nhấn mạnh đến bản sắc văn hoá và trình độ phát triển cao của văn minh Nhật Bản, với tất cả lòng tự tôn, ý thức bảo tồn văn hóa và tinh thần dân tộc, tác giả cho rằng: “*Bất cứ học thuyết nào về văn hóa Nhật Bản mà phủ nhận bản sắc Nhật Bản với tư cách một nền văn minh phát triển đều hoàn toàn vô nghĩa. Bản sắc này nhất định phải là cơ sở cho cách tư duy của người Nhật chúng ta về tương lai và hiện tại của Nhật Bản. Chúng ta nhất định phải quan sát những thay đổi và biến cải, bất kể chúng thế nào, nhằm đưa nền văn hoá của chúng ta tiến về phía trước. Nền văn minh bản thân nó là những gì ràng buộc chúng ta với nhau, và nó cho ta những truyền thống xứng đáng để chúng ta bảo vệ*”.

Cùng với việc phân tích về đặc tính lịch sử, văn hóa và vị thế của *Tây phương*, *Trung phương* và *Đông phương*, trong công trình của mình GS. Umesao cũng đã dành nhiều trang viết tâm huyết, đầy thiện cảm về một số quốc gia và truyền thống văn hóa khu vực Đông Nam Á. Theo đuổi ý tưởng triển khai sơ đồ phân tích về sự tồn tại của một thế giới gồm ba phương, hai vùng, tác giả cho rằng Đông Nam Á là thuộc về *Vùng hai* bởi dù đa dạng, xét tổng thể khu vực này không có đặc điểm nào của *Vùng một*. Tuy nhiên, Đông Nam Á lại tiệm cận với rìa phía đông của *Vùng một* nên khu vực này có nhiều đặc tính chung với Nhật Bản từ dáng vẻ của các làng thôn, những cánh đồng lúa nước, kiến trúc và sinh hoạt thành thị đến con người và tình cảm thân thiết, dễ hòa đồng giữa các dân tộc.

Khảo cứu kỹ lưỡng những đặc trưng văn hoá Đông Nam Á cùng những thăng trầm lịch sử, tác giả cho rằng mặc dù Đông Nam Á chưa có quốc gia nào đạt đến trình độ của nền văn minh hiện đại nhưng khu vực này từng là quê hương của những nền văn minh lớn và một phần di sản của các nền văn minh đó vẫn còn được bảo tồn trong đời sống và sinh hoạt văn hóa muôn màu của các quốc gia. Do vậy, trong tiến trình lịch sử, mặc dù từng chịu nhiều ảnh hưởng sâu sắc từ Ấn Độ nhưng sẽ là điều không chính xác nếu cho rằng Đông Nam Á thực sự thuộc về thế giới Ấn Độ. Theo quan điểm của Giáo sư, Đông Nam Á là một thực thể đa dạng về thể chế chính trị, nguồn gốc tộc người, phong tục, tập quán, ngôn ngữ... Cùng với các dòng thiên di, một bộ phận cư dân Đông Nam Á vốn là những tộc người bản địa. Họ đã sinh sống và tạo dựng nên truyền thống văn hóa lâu đời của mình. Điều đáng chú ý là, mặc dù coi Đông Nam Á là một *Khu vực văn minh* nhưng tác giả

cũng cho rằng không tồn tại cái gọi là *"Lối sống Đông Nam Á"* hay *"Một nền văn hóa Đông Nam Á"*. Thậm chí tác giả còn khẳng định: *"Khó có thể cho rằng Đông Nam Á là một khu vực thống nhất về văn minh"*!. Tình trạng lạc hậu của Đông Nam Á thời cận hiện đại cũng như sự phân lập giữa các quốc gia khiến cho Đông Nam Á bị suy yếu và cuối cùng, trừ trường hợp Thái Lan, đều trở thành thuộc địa của các nước tư bản phương Tây. Trong cái nhìn đối sánh, tác giả phân tích: Khác với Nhật Bản, do bị văn hoá phương Tây thâm nhập sớm và mạnh mẽ nên các quốc gia trong khu vực không thể có một "thời gian đệm" để chuẩn bị và phát triển nền quốc học. Sự yếu kém trong nghiên cứu quốc học đã phần nào tác động tới sự hình thành chủ nghĩa dân tộc. Trong khi đó, sự phát triển của quốc học đã thực sự trở thành nền tảng cho sự hình thành nền văn minh Nhật Bản hiện đại đồng thời là hạt nhân cho chủ nghĩa dân tộc. Chủ nghĩa dân tộc Đông Nam Á chỉ tìm thấy động lực khi phải đối phó với sức ép từ bên ngoài!

*

Điều cuối cùng tôi muốn nói là, nghiên cứu về lịch sử văn minh thế giới nói chung và Nhật Bản nói riêng hiện nay ở nước ta đã và đang diễn ra trong một bối cảnh mới. Cùng với những nỗ lực và thành tựu nghiên cứu của các nhà khoa học trong nước thì việc tìm hiểu và tiến hành dịch thuật những công trình nổi tiếng, mang tính phát hiện, chứa đựng trong đó những cách thức tiếp cận và luận giải mới... là công việc hết sức có ý nghĩa. Các công trình đó không chỉ mở rộng tầm nhìn của chúng ta, giúp chúng ta hiểu thêm về vị thế của chính mình, hiểu rõ hơn trình độ và khuynh hướng học thuật thế giới, về sự lựa chọn con đường phát triển của mỗi

vùng và mỗi dân tộc mà còn góp phần thúc đẩy sự trưởng thành mau chóng của nhiều ngành học. Hòa cùng dòng chảy của nền học thuật khu vực, những năm gần đây, một số công trình nổi tiếng về Đông phương học đã được dịch sang tiếng Việt. Có thể kể đến những tên tuổi như: Edward W. Said với *Đông phương học*, Fernand Braudel với *Những cấu trúc sinh hoạt thường ngày*, Arnold Toynbee với *Nghiên cứu về lịch sử - Một cách thức diễn giải...* Đối với ngành Nhật Bản học, từ ba thập kỷ trước các dịch giả đã dịch và xuất bản nhiều công trình như: *Mô hình quản lý xí nghiệp Nhật Bản - Sự thách thức đối với Mỹ và Tây Âu - Thuyết Z* của William Ouchi, *Hệ thống quản lý của Nhật Bản* của M.Y. Yoshino, *Con đường lúa gạo* của Watabe Tadao, *Tăng trưởng kinh tế của châu Á gió mùa* của Harry T. Oshima, *Kinh tế học chính trị Nhật Bản* của Yasusuke Murakami và Hugh T. Patrick... Đến các công trình: *Lược sử văn hoá Nhật Bản* và *Lịch sử Nhật Bản* của George Sansom, *Nước Nhật mua cả thế giới* của Pierre Antoine Donnet, *Tại sao Nhật Bản "Thành công"?*- *Công nghệ phương Tây và tính cách Nhật Bản* của Michio Morishima, *Bách khoa thư Nhật Bản* của Richard Bowring và Peter Kornicki, *Nhật Bản linh dị ký* của Thiền sư Keikai, *Nghiên cứu tôn giáo Nhật Bản* của Joseph M. Kitagawa, *Phúc ông tự truyện* của Fukuzawa Yukichi... Và, trước đây, ở miền Nam, từ năm 1972 bộ sách *Nhật Bản tư tưởng sử* của Ishida Kazuyoshi cũng đã được dịch sang tiếng Việt...

Giờ đây, bạn đọc đang có trên tay công trình nổi tiếng *Lịch sử nhìn từ quan điểm sinh thái học - Văn minh Nhật Bản trong bối cảnh thế giới* của GS. Umesao Tadao do Nxb. Thế Giới ấn hành. Cuốn sách đến với bạn đọc qua lời dịch rất có hồn và chuẩn xác của hai nhà khoa học trẻ Nguyễn Đức Thành và Bùi Nguyễn Anh Tuấn. Trong quá trình dịch và hiệu đính cuốn sách, chúng tôi đã nhận được nhiều ý kiến đóng góp quý báu của đồng chí Trần Đoàn Lâm, Giám đốc Nhà xuất bản. Tinh thần làm việc nghiêm cẩn của Ban biên tập với sự tham gia của anh Vũ Trọng Đại cũng góp phần làm cho bản dịch, đặc biệt là trong các khái niệm tôn giáo, trở nên hoàn thiện hơn. Đọc toàn bộ nội dung cuốn sách, mặc dù một số cách nhìn, nhận định, phân tích của tác giả vẫn có thể cần phải trao đổi, thậm chí có những ý kiến khác biệt nhưng mỗi công trình đều có hoàn cảnh lịch sử và sứ mệnh riêng của nó. Những quan điểm khai mở, thể hiện tính nhân văn, tinh thần dân tộc, sự hoà hợp giữa các dân tộc và niềm tin mãnh liệt của các quốc gia châu Á cũng như những phát hiện độc đáo về vị thế của Nhật Bản, các khu vực văn minh thế giới đã được thể hiện sinh động trong nội dung của cuốn sách, trong cách tiếp cận đối sánh giữa Nhật Bản với văn minh nhân loại từ quan điểm sinh thái học. Công trình được viết và tích hợp bởi một ngòi bút sắc sảo, giàu năng lực sáng tạo và nhiệt huyết, hết sức sâu sắc về học thuật đồng thời chứa đựng những dự cảm khoa học và lý thuyết về liên ngành, khu vực học... khiến chúng ta tìm đọc và cùng nhau suy ngẫm.

Hội thảo khoa học Quốc gia: “Kỷ niệm 160 năm Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản”

Ngày 22-2-2008, Tại Học Viện Chính trị - Hành chính Quốc gia Hồ Chí Minh, đã diễn ra Hội thảo khoa học Quốc gia: “*Kỷ niệm 160 năm Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản*” do Học Viện Chính trị – Hành chính Quốc gia Hồ Chí Minh và Viện Khoa học xã hội Việt Nam tổ chức. *Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản* của C.Mác và Ph.ăngghen được công bố tháng 2-1848 như hai ông đã viết: “Hiện nay, đã đến lúc những người cộng sản phải công khai trình bày trước toàn thế giới những quan điểm, mục đích, ý đồ của mình; và phải có một Tuyên ngôn của đảng của mình để đập lại câu chuyện hoang đường về bóng ma cộng sản”. Tác phẩm được viết lúc C.Mác 30 tuổi và Ph.ăngghen 28 tuổi. 48 tham luận của các nhà khoa học thuộc Học Viện Chính trị - Hành chính Quốc gia Hồ Chí Minh, Viện Sử học, Viện Triết học (Viện Khoa học xã hội Việt Nam) đã làm rõ *Những giá trị và ý nghĩa to lớn của tác phẩm “Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản”* và “*Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản*” với cách mạng Việt Nam. Hội thảo lần này nhằm khẳng định giá trị bền vững của tính khoa học và cách mạng của tác phẩm *Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản* sau 160 năm ra đời. Nội dung Hội thảo đã được in trong cuốn sách: “*160 năm Tuyên ngôn Đảng Cộng sản (1848-2008)*” do Nxb. Lý luận Chính trị ấn hành.

L.N.

Hội thảo khoa học: “Quan hệ Việt Nam-Iran: Lịch sử và triển vọng”

Nhân dịp kỷ niệm 35 năm ngày thiết lập quan hệ Việt Nam-Iran (1973-2008), ngày 27-2-2008, Đại Sứ quán Cộng hòa Hồi giáo Iran tại Việt Nam kết hợp với Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn- Đại học Quốc gia Hà Nội đã tổ chức Hội thảo khoa học “*Quan hệ Việt Nam - Iran: Lịch sử và triển vọng*”. Tới dự có Ngài Seyed Javad Ghavmshahidi, Đại sứ Cộng hòa Hồi giáo Iran tại Việt Nam, Ngài Husein M.Abdullahi, Cựu Đại sứ Cộng hòa Hồi giáo Iran tại Việt Nam, Ông Seyed Rasoul Mousavi,

Viện trưởng Viện Nghiên cứu Chính trị và Quốc tế, Iran, GS.TS. Nguyễn Văn Khánh, Hiệu trưởng Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn - Đại học Quốc gia Hà Nội và nhiều nhà khoa học, nhà quản lý, cán bộ của Trường Đại học KHXH và NV, Tổng Công ty khai thác dầu Việt Nam, Vụ Hợp tác Quốc tế- Bộ Nông nghiệp và phát triển nông thôn, Vụ Tây Á và châu Phi- Bộ Ngoại giao... Nội dung chủ yếu được trình bày và thảo luận tại hội thảo gồm: Những vấn đề lịch sử, văn hóa, xã hội và Những vấn đề hợp tác kinh tế và triển vọng...

LINH NAM

Thông báo Hội thảo Quốc tế Việt Nam học lần thứ III với Chủ đề “Việt Nam: Hội nhập và Phát triển”

Đại học Quốc gia Hà Nội và Viện Khoa học xã hội Việt Nam sẽ tổ chức Hội thảo Quốc tế Việt Nam học lần thứ III với Chủ đề “*Việt Nam: Hội nhập và Phát triển*”, dự kiến diễn ra từ ngày 4 đến ngày 7 tháng 12 năm 2008 tại Trung tâm Hội nghị Quốc gia Mỹ Đình, Hà Nội.

Hội thảo nhằm tạo cơ hội cho các nhà Việt Nam học trên toàn thế giới công bố những kết quả nghiên cứu của mình và giao lưu, trao đổi học thuật với các đồng nghiệp, nhằm tăng cường sự phối hợp nghiên cứu giữa các học giả trong và ngoài Việt Nam, góp phần nâng cao nhận thức khoa học về các vấn đề liên quan đến Việt Nam, đặc biệt là trong quá trình hội nhập và phát triển.

Nội dung Hội thảo được chia ra 19 Tiểu ban chuyên môn:

1. Lịch sử Việt Nam truyền thống;
2. Lịch sử Việt Nam hiện đại;
3. Văn hoá Việt Nam;
4. Giao lưu văn hoá;
5. Kinh tế Việt Nam;
6. Xã hội Việt Nam;
7. Pháp luật Việt Nam;
8. Nông thôn, nông nghiệp cổ truyền Việt Nam;
9. Nông thôn, nông nghiệp Việt Nam hiện nay;
10. Đô thị và đô thị hóa;

11. Ngôn ngữ và Tiếng Việt;
12. Văn học và Nghệ thuật Việt Nam;
13. Các nguồn tư liệu phục vụ nghiên cứu Việt Nam và phương pháp khai thác, xử lý thông tin;
14. Giáo dục và đào tạo nguồn nhân lực;
15. Những vấn đề về lý thuyết và phương pháp đào tạo Việt Nam học trên Thế giới và Việt Nam;
16. Những nghiên cứu tổng hợp theo khu vực: Khu vực Thăng Long - Hà Nội, khu vực Nam Bộ và các khu vực khác của Việt Nam;
17. Quan hệ quốc tế của Việt Nam với các nước và khu vực;
18. Kinh tế Đối ngoại;
19. Tài nguyên thiên nhiên, môi trường và phát triển bền vững.

Ban Tổ chức Hội thảo trân trọng kính mời các vị chuyên gia, các nhà khoa học, các trường đại học, các viện/ cơ quan/ tổ chức nghiên cứu và chỉ đạo thực tiễn ở trong nước và nước ngoài quan tâm đến các lĩnh vực nghiên cứu Việt Nam nói chung và đặc biệt là các vấn đề gắn với quá trình Hội nhập và Phát triển của Việt Nam viết bài tham gia Hội thảo.

Ngôn ngữ chính sử dụng trong Hội thảo là tiếng Việt và tiếng Anh.

- Thời gian nhận đăng ký tham gia Hội thảo và gửi Tóm tắt báo cáo từ 20 tháng 2 đến ngày 30 tháng 4 năm 2008.

- Thời gian nhận báo cáo toàn văn từ ngày 1 tháng 4 đến ngày 15 tháng 8 năm 2008.

- Thời gian gửi giấy mời chính thức tham gia Hội thảo từ ngày 1 tháng 9 đến 30 tháng 9 năm 2008.

Ban Tổ chức Hội thảo có trách nhiệm cung cấp đầy đủ thông tin và các quyền lợi của người tham gia Hội thảo sau khi đã nhận được lệ phí Hội thảo là 100 đô la Mỹ / 1 người tham gia Hội thảo.

Đối với sinh viên, học viên cao học, nghiên cứu sinh, những người trong hoàn cảnh khó khăn (có thư đề nghị chính thức) sẽ được Ban Tổ chức xem xét miễn giảm lệ phí từ 50% đến 100%.

Tất cả mọi ý kiến đóng góp, các thông tin trao đổi, các thủ tục đăng ký, các báo cáo tóm tắt

và báo cáo đầy đủ tham gia Hội thảo xin được gửi đến địa chỉ:

Văn phòng Ban Tổ chức Hội thảo:

Viện Việt Nam học và Khoa học phát triển,
Đại học Quốc gia Hà Nội

*Phòng 202, tầng 2, nhà A, 336 đường Nguyễn
Trãi, Quận Thanh Xuân, Hà Nội, Việt Nam.*

*Điện thoại: (04) 5572024 / (04) 5589073; Fax:
(04) 5589073;*

*Email: icvns2008@ivides.edu.vn; icvns2008@
gmail.com;*

Website: www.icvns.org

Có thể vào Website: www.icvns.org; www.vnu.edu.vn để tải mẫu đăng ký.

P.V

Điểm sách

Cuốn *Địa chí Cổ Loa*

do GS. Nguyễn Quang Ngọc và PGS. Vũ Văn Quân đồng chủ biên, sách dày 670 trang, khổ in 19 x 27cm, do nhà xuất bản Hà Nội ấn hành năm 2007. Ngoài phần Mở đầu; Phụ lục bản đồ và ảnh, sách bao gồm bốn phần (11



chương). *Phần thứ nhất: Địa lý tự nhiên, hành chính:* Chương 1. *Địa lý tự nhiên;* Chương 2. *Địa lý hành chính và các hình thức liên kết cộng đồng.* *Phần thứ hai: Lịch sử:* Chương 3. *Cổ Loa - Kinh đô của thời đại dựng nước;* Chương 4. *Cổ Loa từ sau An Dương Vương đến giữa thế kỷ XIX.* Chương 5. *Cổ Loa từ khi Pháp xâm lược đến Cách mạng Tháng Tám;* Chương 6. *Cổ Loa từ năm 1945 đến 2005.* *Phần thứ ba: Kinh tế - xã hội:* Chương 7. *Kinh tế;* Chương 8. *Giáo dục, y tế, văn hóa - xã hội và vệ sinh môi trường.* *Phần thứ tư: Văn hóa:* Chương 9. *Di tích lịch sử, văn hóa và cách mạng;* Chương 10. *Đời sống văn hóa;* Chương 11. *Nhân vật Cổ Loa.* *Địa chí Cổ Loa* là một trong những công trình hướng tới kỷ niệm 1.000 năm Thăng Long - Hà Nội, với cách tiếp cận khu vực học mang tính liên ngành, đây là một cuốn sách có nội dung phong phú.

Đỗ Ngôn Xuyên

The Urban Population Community and the Bourgeois Culture of Thang Long-Ke Cho in the 17th - 18th Centuries

Assoc. Prof. Dr. Nguyen Thua Hy
Vietnam National University, Hanoi

Thang Long (Hanoi of present day), the capital-city of traditional Vietnam, was well known with its popular name Ke Cho. During the 17th-18th centuries, the socio-cultural development of the city has reached its peak, witnessed a flourishing commodity economy and an increasing urban population community. However, these inhabitants appeared quite different from the bourgeoisie in European medieval towns, by its multi-strata structure in which nobles, mandarins artisans and merchants co-existed and enjoyed the same culture and way of life. Thus, the bourgeois culture of Thang Long - Ke Cho at that time was a dualistic hybrid mixture of the "great tradition" and "little tradition".

Exploiting a rich documentation, especially the relations of contemporary Western merchants and missionaries, the author wants to draw up a truthful sketch of material, spiritual and cultural life of this urban population community in many aspects.

The bourgeois culture of this city reflected the Vietnamese national identity, at the same time unique characteristics of the capital-city in which prevailed an inclination towards high quality, perfection, courtesy as well as liberalism and renovation.

Traces of Ly Long Tuong, and Descendent of Ly Dynasty in Vietnam

Prof. Yu Insun
Seoul National University, South Korea

There had been some works on Ly Long Tuong. The first one was published by Kim Yeong-geon who was working at the EFEO. After a fieldwork at Ongjin in summer in 1936, Kim Yeong-geon collected legends about Ly Long Tuong and some documents such as *Hwasan Yi ssisebo*, *Hwasangun bonjeon* and *Ongjin-bu eupji*. 20 years later, another author, Choe Sang-su, a ethnologist, also came to Onjing region for his fieldwork around 1939 to re-examine the documents and thanks to the occasion, he tried to re-examine legends on Ly Long Tuong by his discoveries *Hwasan Yi ssi sebo*, *Hwasangun bonjeon* (in *Hwasan Yi ssi gajieon silrok*) and *Suhangmun gijeokbi* unlike notes used by Kim Yeong-geon. Besides, there has another study which is *Hwasan Yi ssi-ui seonjo Yi Yong-sang-edaehayeo* (on Ly Long Tuong - ancestor of the Ly Hoa Son family) by Professor Yi San-baek. Its contents seem to be simpler than other two studies mentioned above. This article, based on all above-studies, tries to re-consider in detail what is the figure named Ly Long Tuong and how did he came to Goryeo. There existed different elements of above mentioned documents, and unsuitable to historic facts of recorded in Vietnamese annals,

for example: What is the true rank of the prince of Ly Long Tuong as a son of the King Ly Anh Tong?, in my opinion, Ly Long Tuong was second son of the King Anh Tong Thien To not that seventh son raised by some studies earlier.

On Phi Family in Vietnam

Ngoc Tuyen

Vietnam Museum of History, Ho Chi Minh City

Vu Hiep

Ho Chi Minh City

The Phi family in Vietnam is a rare family and its members are not really numerous in comparison with some other families, but it has played an important role to the country in the past centuries. There are lots of people of the Phi family at home and overseas others today. In Vietnam they are living in the provinces such as Quang Ninh, Hai Duong, Hai Phong, Thai Binh, Nam Dinh, Ha Noi, Ha Tay, Phu Tho, Thanh Hoa, Dac Lac, Ho Chi Minh city, Can Tho, An Giang. The problems concerning the Phi family are: When did the Phi family appear for the first time and Where? How is about its dispersion and its ancestor? All of that need to study in details. Although some famous persons of the Phi family was mentioned in the Vietnamese annals, there has been until now no specific study on this family. In this article, the authors try to explain the following issues: 1. Some conflicting viewpoints on the origin of the Phi family in Vietnam (Phi as Ly family or an unique family appeared during the ruling time of the king Kinh Duong Vuong); 2. Some remarks on the Phi family in China; 3. Some places concerning the Phi family in Vietnam; 4. On the forefather of the Phi family in Vietnam (according to existent documents and basing authors' studies Phi Yem, a Giao Chau leader (r. 547-465), was a founding person of the Phi family and its first rising place over 1550 years was Phi hamlet (Phi familial housing), Kim Thanh district, Hai Duong province today); 5. Some Phi familial celebrities in Vietnamese historical dynasties...

Tonkin River's Estuary in the Seventeenth and Eighteenth Century Vietnam: Batsha and Its Linkage to the Mac's Homeland

Do Thi Thuy Lan

Faculty of History, USSH, VNU

In my previous article, entitled "Tonkin River's Estuary in the Seventeenth and Eighteenth Century Vietnam: Its Location and Domea Harbor-Town", in *Journal of Historical Studies*, Issue 11-12 (2006), I have analyzed and discussed two key issues: The location of the River's mouth; and the birth, role, scale and function of the harbor-town Domea. In this study, I examine Batsha, another important site in this estuary. Through the two sections, one on Batsha's location, role, function in the coastal estuary of Tonkin River, and another on its linkages to Duong Kinh area of Hai Phong city today, I argue that: (1) Batsha, a coastal village

in Tonkin River's mouth, seemed to have been a foreland of Domea and a link in the commercial system along Tonkin River during the seventeenth and eighteenth centuries; (2) the location of Batsha in the estuary of Thai Binh river today might be located in current Phuong Doi village of Tien Lang district, Hai Phong city; and (3) Batsha had had a closed connection with Duong Kinh, the hometown of king Mac Dang Dung.

(Second part)

Anti-Tax Movement in Binh Dinh in 1908

Nguyen Thi Thanh Huong, MA
Quy Nhon University, Binh Dinh Province

This article mentions the development of the protest movement of the people in Binh Dinh province against taxes and corvée in 1908.

Through the article, some remarks are drawn on the movement, which contains particular features to contribute to the study of the movement against taxes in central Vietnam provinces in 1908.

ASEAN and ASEAN + 3 Cooperation

Assoc. Prof. Dr. Nguyen Thi Thu My
Institute for Southeast Asia studies

In December 15th, 1997, in Kuala Lumpur, Malaysia, for the first time in the history of 30 years of the Association of South-East Asian Nations, the ASEAN's leaders had a common meeting with the leaders of the East Asia: Chinese Prime Minister Zhu Rong Ji, Japanese Prime Minister Obuchi and South Korea President Kim Dae Yung. Right from that, they organized in closed meeting with the leaders of China, Japan and South Korea.

That resulted in founding of the ASEAN+3 Cooperation. This is the first cooperative structure established in East Asia. Its foundation is considered as results of the tireless efforts of the ASEAN leaders for a peaceful and prosperous East Asia and highly position in the political and economic life in the world. In the last 10 years, from that historic meeting, the ASEAN + 3 cooperation had been greatly contributed to maintaining peace and speeding up cooperation among East Asia countries. There is no achievement in the process of the ASEAN + 3 cooperation if not allowing for ASEAN as remarkable roles.

What are reasons to foster ASEAN in founding ASEAN + 3 cooperation? What are the ASEAN's position in these cooperation? All issues are put forward in this article with three following points: 1. Goal of founding ASEAN + 3 cooperation by ASEAN; 2. ASEAN's roles in the ASEAN + 3 cooperation (as decisive position in institutionalize ASEAN + 3 cooperation; First East Asia summit Meeting; building a ASEAN community, a suggestion on model of regional associations in East Asia; 3. Evaluate ASEAN's position in ASEAN + 3 cooperation...

DOCUMENTS - CORRIGENDUM TO HISTORICAL SOURCES

General Narrative and Introduction of Summarized Directive on History of Research of Champa/Cam by Vietnamese Researchers

Yoshimoto Yasuko, PhD

Osaka Ethnography Museum, Japan

Translated and Introduced by **Chu Xuan Giao, MA**

PhD Candidate at the Japanese National University, Tokyo

This is the next of the research series on the Champa/Cam studies. The author's article, Yoshimoto Yasuko, a Japanese researcher, tries to introduce to the readers a historical general narrative enclosed summarized directive on the Champa and Cham studies by Vietnamese researchers. This is one of 17 texts belonging to the research part of the historical general narrative in the Japanese-Vietnamese bilingual book newly published in Tokyo under the title: "The Vietnamese studies seen from the Anthropology - The general directory and broadcast from Japan" (Sunenari Michio - chief author, 2006; here for being as the Vietnamese studies - Anthropology). On the overall perspective of the Vietnamese studies - Anthropology book, the readers can consult our articles published on the "Folk culture" review, N0.5 in 2006.

BOOK REVIEW

"An Ecological View of History" - An Original View on Japan and World Civilizations

Assoc. Prof. Dr. Nguyen Viet Hoang

Faculty of History, USSH, VNU

Based on fieldworks and thanks to his great knowledge, the work "An Ecological View of History" by Prof. Tadao Umesao is a typical study along interdisciplinary approach. The book put Japanese civilization into a comparison with world regional civilizations. As seen from the ecology and a typical view, the author has shed lights into two issues: The Japanese civilization filled with similarities with Western European civilizations on social structure and function. Besides, the author set up roles and status of the Mediant. Not considering as a wilderness but that was a world of civilizations, played roles as a bridge connected the Orient with the Occident and contributed greatly to the human civilizations. Based the position of the Mediant and the Japanese civilization, the author rejected the existence of two worlds (the Orient and the Occident) and the Eurocentric theory dominated by many scholars' views for the long-standing.

KÍNH BÁO

Thực hiện công văn số 508 TCT/TNCN của Tổng cục thuế - Bộ Tài Chính về việc quyết toán thuế thu nhập cá nhân, kể từ tháng 5-2007, tiền nhuận bút của tác giả từ 500.000 đồng trở lên sẽ khấu trừ 10%. Tạp chí *Nghiên cứu Lịch sử* kính báo tác giả và bạn đọc.

Từ số 3 năm 2006, Tạp chí *Nghiên cứu Lịch sử* đã có mục tóm tắt các bài bằng tiếng Anh. Vậy đề nghị các tác giả khi gửi bài kèm theo tóm tắt nội dung bài viết bằng tiếng Việt (hoặc tiếng Anh) khoảng 500 chữ (1/2 trang A4).

Hiện nay, Tạp chí *Nghiên cứu Lịch sử* đã xuất bản chuyên san tiếng Anh, giá bìa: **40.000 VNĐ (2.5 USD)**.

Bạn đọc có nhu cầu xin liên hệ về:

Tòa soạn Tạp chí *Nghiên cứu Lịch sử*, 38 phố Hàng Chuối, Hà Nội

Điện thoại: 04. 8212569, 0983177910, 0983212569

E-mail: tapchincls@vnn.vn, tapchincls@gmail.com

Tạp chí Nghiên cứu Lịch sử

HISTORICAL STUDIES

Editor in Chief

VO KIM CUONG

Vice Editor in Chief

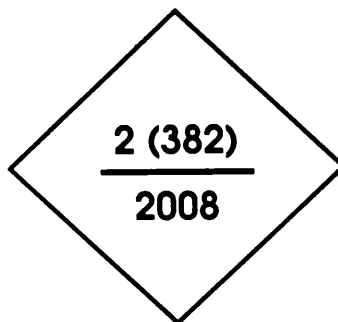
NGUYEN THI PHUONG CHI

Address: 38 Hang Chuoi Street, Hanoi

Tel - N° 8.212569 - 9.717217

E-mail: tapchincls@vnn.vn

tapchincls@gmail.com



CONTENTS

NGUYEN THUA HY	- The Urban Population Community and the Bourgeois Culture of Thang Long-Ke Cho in the 17 th - 18 th Centuries	3
YU INSUN	- Traces of Ly Long Tuong, and Descendent of Ly Dynasty in Vietnam	19
NGOC TUYEN - VU HIEP	- On Phi Family in Vietnam	31
DO THI THUY LAN	- Tonkin River's Estuary in the Seventeenth and Eighteenth Century Vietnam: Batsha and Its Linkage to the Mac's Homeland (<i>Second part</i>)	42
NGUYEN THI THANH HUONG	- Anti-Tax Movement in Binh Dinh in 1908	49
NGUYEN THI THU MY	- ASEAN and ASEAN + 3 Cooperation	54

DOCUMENTS - CORRIGENDUM TO HISTORICAL SOURCES

YOSHIMOTO YASUKO - CHU XUAN GIAO	- General Narrative and Introduction of Summarized Directive on History of Research of Champa/Cam by Vietnamese Researchers	66
-------------------------------------	---	----

BOOK REVIEW

NGUYEN VIET HOANG	- "An Ecological View of History" - An Original View on Japan and World Civilizations	74
-------------------	---	----

INFORMATION

81

SUMMARIES

83

Giấy phép số 102/GP - Bộ Văn hóa - Thông tin cấp ngày 23-6-2006.
Sắp chữ điện tử tại Viện Sử học. In tại Xưởng in II Nhà in KHCN - Viện Khoa học và Công nghệ Việt Nam

Giá: 12.000 đ