

Li Tana

## Một Việt Nam khác? Vương quốc họ Nguyễn ở thế kỷ 17 và 18

Lê Quỳnh dịch

*Li Tana sinh năm 1953, tốt nghiệp cao học về lịch sử Việt Nam ở Đại học Bắc Kinh (1983), trình luận án tiến sĩ về lịch sử Đàng Trong thế kỷ 17 và 18 tại Đại học Quốc gia Úc năm 1992. Hiện bà Li Tana công tác ở Trường Nghiên cứu Châu Á và Thái Bình Dương, Đại học Quốc gia Úc. Quyển sách của bà, Xứ Đàng Trong, lịch sử kinh tế – xã hội Việt Nam thế kỷ 17 và 18, đã được dịch sang tiếng Việt và do Nhà xuất bản Trẻ ấn hành năm 1999.*

*Bài dưới đây viết về vương quốc của họ Nguyễn ở thế kỷ 17 và 18, được biết đến với tên gọi Đàng Trong, hay người Phương Tây gọi là Cochinchina. Chỉ trong vòng 200 năm, nó đã kiểm soát phần diện tích bằng ba phần năm lãnh thổ nước Việt Nam ngày nay. Những trải nghiệm của việc mở rộng biên giới về phía nam này có vẻ như đặt vấn đề về hình ảnh của một Việt Nam rất khác so với vùng lãnh thổ phía bắc khi đó, mở ra cánh cửa đến một thế giới khác, thế giới mà trong đó sự đa dạng được chấp nhận và tận dụng cho sự phát triển của chính Việt Nam.*

Người dịch

Vương quốc của họ Nguyễn thế kỷ 17 và 18, kiểm soát khu vực mà sau này Tây Phương biết đến với cái tên Cochinchina, có gốc rễ tại khu vực miền Trung của Việt Nam thời hiện đại. Biên niên sử nhà Nguyễn mô tả Nguyễn Hoàng, giữ chức trấn thủ Thuận Hoá và Quảng Nam, nơi khi đó đánh dấu đường biên giới phía nam của Đại Việt, là người sáng lập vương quốc phía nam. Chiến tranh nổ ra năm 1627 giữa nhà Nguyễn ở phương nam và chính quyền Lê-Trịnh. vốn kiểm soát khu vực từ Nghệ An đến đồng bằng sông Hồng. Bằng việc tạo dựng một nhà nước mới, nhà Nguyễn đặt mình vào vị trí phản loạn đi kèm với nguy hiểm vì họ yếu hơn phe chúa Trịnh ở gần như mọi mặt. Miền Bắc có những định chế vững chắc từ lâu, lãnh thổ rộng gấp ba, bốn lần so với nhà Nguyễn, và sức mạnh quân sự của họ cũng lớn hơn. Ngoài ra, phe họ Trịnh được thành lập ở một khu vực mà dân cư là người Việt và nghĩ là họ cai trị người của dân tộc mình, trong khi chính quyền nhà Nguyễn cai trị vùng đất từng thuộc Champă, một vương quốc Ấn hoá có những truyền thống khác hẳn so với người Việt<sup>[1]</sup>. Tuy nhiên, chính quyền nhà Nguyễn đã không chỉ tồn tại, đánh bại bảy chiến dịch của họ Trịnh, mà còn lần hồi đẩy biên giới vào sâu phía nam, kiểm soát ba phần năm phần lãnh thổ tạo thành nước Việt Nam ngày nay chỉ trong khoảng thời gian 200 năm. Vì sao những thế lực hoạt động trong môi trường mới lại tồn tại và thành đạt, trong khi thế lực vẫn ở lại trong môi trường quen thuộc thì chùn bước?

Không gian để tung hoành và sự phát triển của các yếu tố xã hội mới có vẻ đã cung cấp một sự kích thích trọng yếu cho điều mà sau đó sẽ phát triển thành một xã hội và thực thể tách khỏi mô hình Nho giáo của triều Lê. Những khác biệt này có thể được thấy ở nhiều khía cạnh đời sống<sup>[2]</sup>. Nếu dân số tăng trưởng và chu kỳ thiên tai gia tăng<sup>[3]</sup> đã khiến cuộc sống ngày càng bất ổn và nghèo đi ở phương bắc của Lê / Trịnh, thì ở phương nam của họ Nguyễn, sự trù phú thiên nhiên lại thẳng thừng và dân số thì ít. Nếu các tai hoạ kinh tế, chính trị từ cuối thế kỷ 16 đến đầu thế kỷ 18 đã buộc người nông dân xứ bắc phải bỏ nhà, lang thang sang vùng đông nam hay tây bắc, thì các gia đình người Việt ở vương quốc nhà Nguyễn năng động lại sẵn lòng di dời để sống chung với những dân tộc khác ở vùng biên thay đổi, rộng mở.

Từ thế kỷ 17, đồng bằng sông Hồng không còn là trung tâm duy nhất của văn minh Việt: một trung tâm mới – Phú Xuân (Huế) – đã thách thức Thăng Long (Hà Nội), và một khu kinh tế xã hội quan trọng thứ hai – Thuận Quảng – hình thành cách xa khỏi đồng bằng sông Hồng. Đây không đơn thuần là một sự mở rộng về nam của xã hội và nền kinh tế cũ của người Việt, mà đúng hơn, một xã hội mới đã phát triển, với một nền tảng văn hoá khác và những hoàn cảnh kinh tế, chính trị khác. Là cư dân của một khu vực mà chính quyền thù địch Lê / Trịnh chưa bao giờ chính thức từ bỏ quyền kiểm soát, người ở phía nam Việt Nam mô tả lãnh thổ của họ là “Đàng Trong” và gọi khu đồng bằng sông Hồng phía bắc là “Đàng Ngoài”. Cách dùng từ như vậy thể hiện rõ rệt là họ xem phương nam như một thực thể riêng, và sự trỗi dậy của những khác biệt giữa hai khu vực tương đương với hai cách làm người Việt khác nhau<sup>[4]</sup>.

Sự hình thành Đàng Trong là một sự thay đổi sâu sắc và căn bản trong lịch sử Việt Nam, mà tầm quan trọng có thể so sánh với việc Việt Nam giành lại độc lập từ Trung Quốc thế kỷ 10. Thoạt nhìn, những sự kiện này có vẻ, giống như cách chúng thường được mô tả trong sách sử chính thức hồi thế kỷ 19, không hơn gì mấy một câu chuyện về sự sống còn và cuối cùng thành công của một gia đình đã thất thế ở Thăng Long. Thế nhưng, những thành công của nhà Nguyễn đã tạo nên một xã hội mới và một văn hoá mới. Các yếu tố kinh tế đóng vai trò quyết định: trong vài thập niên ngắn, dù là một khu vực mới mở, ít dân hơn, và vào giai đoạn này còn nhỏ hơn đồng bằng sông Hồng, nhưng Đàng Trong trở nên giàu có và mạnh hơn vùng đất phương bắc (mặc dù không đủ mạnh để lật đổ họ Trịnh). Cả điều kiện kinh tế của người dân và sự cởi mở có thể so sánh của xã hội tại Đàng Trong tương phản một cách có lợi so với cái gọi là "chính quyền trung ương" của vương quốc nhà Lê. Những lợi thế này lập thành nền tảng của quá trình nam tiến mà cuối cùng đưa họ đến đồng bằng sông Mekong<sup>[5]</sup>. Đàng Trong trở thành đầu tàu thay đổi mang tính lịch sử, và kéo trọng tâm quốc gia – dù là được nhìn theo nghĩa chính trị, kinh tế hay thậm chí văn hoá – về hướng nam từ thế kỷ 17 cho đến khi người Pháp áp đặt sự cai trị<sup>[6]</sup>.

### **Một miền Nam hữu Phật, phi Nho**

Đối với người Việt trong thế kỷ 16 và đầu 17, phương nam, và cái ý niệm về nơi này, mang ý nghĩa không chỉ là một nơi để sống. Vùng đất phương nam hứa hẹn nhiều lựa chọn. Việc giữ vị trí là "phản loạn" hay "bất hợp pháp" cho nhà Nguyễn một cảm thức tự do được thử mọi thứ có khả năng thực hiện mà không phải tham khảo những quy chuẩn ràng buộc của luân lý Nho giáo. Ví dụ, một điều chưa từng có trong lịch sử Việt Nam, nhà Nguyễn cho phép người Nhật và Trung Quốc làm quan, và cho người Tây phương có vị trí trong triều, ngay cả nếu chỉ làm thầy thuốc. Đồng thời, việc họ sống trong một phần của thế giới Đông Nam Á cho phép cư dân Việt mượn, pha trộn và hấp thu rộng rãi từ các nền văn hoá của người Chăm và các dân tộc khác trong khu vực.

Trong những hoàn cảnh như thế, chế độ nhà Nguyễn thấy có lợi khi họ nhấn mạnh tính cách địa phương của mình. Khi xưng vương năm 1744, Nguyễn Phúc Khoát tự hào tuyên bố, "Nhà nước ta, phát tích Ô châu"<sup>[7]</sup>, dùng cái tên có màu sắc địa phương mạnh để chỉ nơi xuất thân của hoàng gia và nhiều quan cao cấp. Châu Ô nhấn mạnh một nhận thức về Đàng Trong như một đất nước riêng đã phát triển kể từ đầu thế kỷ 17. Sự nhận diện này thực tế bao hàm hai ý nghĩa: một đất nước ngang hàng với miền bắc và một chế độ mang chất địa phương với người địa phương, chứ không mang tính xa lạ. Cái cảm thức thứ hai này liên quan đến tính chính danh và sự tự tin của nhà Nguyễn.

So sánh với miền bắc, nơi chế độ thi cử kiểu Trung Hoa bảo đảm rằng Nho giáo không bao giờ để mất sức hút đối với giai tầng sĩ phu tinh hoa, tư tưởng Nho giáo lại chỉ đóng vai trò xã hội, chính trị nhỏ hơn nhiều ở Đàng Trong. Tôi mượn lời của Nola Cooke:

*Nho giáo ở Đàng Trong trở thành chuyện lựa chọn và thực hành cá nhân, ở một mức độ không thấy có ở miền bắc kể từ thế kỷ 13. Trên thực tế, vị trí của nó trong không gian tư tưởng ở phương nam khiêm tốn đến nỗi không ai màng đến việc ghi chép lại sự kiện khi một ngôi đền nhỏ kiểu Văn Miếu đầu tiên được dựng lên ở đó.*<sup>[8]</sup>

Nhưng nhà Nguyễn không loại bỏ các truyền thống Việt Nam khác; đặc biệt, họ lấy Phật giáo Đại thừa làm giải pháp cho nhu cầu tinh thần và ý thức hệ cho một tông tộc cai trị mới. Phật giáo một mặt đẩy mạnh bản sắc dân tộc của người Việt và củng cố tính hợp pháp cho các nhà cai trị họ Nguyễn. Từ Nguyễn Hoàng trở về sau, các chúa Nguyễn thời kì đầu tất thảy đều là những tín đồ sùng mộ Phật giáo. Ít ai có được sự tha thiết như vị chúa thứ sáu, Nguyễn Phúc Chu (cai trị từ 1691 đến 1725), người tự nhận mình thuộc thế hệ thứ 30 của dòng thiền Lâm Tế<sup>[9]</sup>. Sự khẳng định này làm nhớ lại những vị vua triều Lý thế kỷ 11, những người trở thành thế hệ thứ nhất, thứ ba và thứ năm của dòng thiền Thảo Đường, và cũng gợi lại các vị vua Trần, Thái Tôn và Nhân Tôn, nổi tiếng với thiền phái Trúc Lâm. Nhưng người ta không thấy có điều gì tương tự tại miền bắc Việt Nam kể từ khi nhà Lê thành lập, mà nền tảng của nó gắn với các lý thuyết chính trị cổ điển Trung Quốc. Tại miền Bắc, vua là đỉnh cao của xã hội, là liên hệ trực tiếp với ông trời, và vì thế đứng cao hơn mọi người. Tại đây, nếu một vị vua lại chỉ là một trong nhiều thế hệ kế tiếp của bất kỳ tông phái tôn giáo nào cũng sẽ bị xem là giảm giá trị. Tuy nhiên, thoát khỏi những ràng buộc vương quyền như thế, các vua Nguyễn ở Đàng Trong thoải mái hành đạo như họ muốn. Phật giáo nở rộ với sự ủng hộ của nhà

Nguyễn, đến mức năm 1749, nhà lễ hành Pháp, Pierre Poivre, tường thuật rằng chỉ riêng ở quanh Huế đã có khoảng 400 ngôi chùa, cùng nhiều chùa ở các nơi khác <sup>[10]</sup> .

Nhắc đến đạo Phật, sự khác biệt bản chất thật sự giữa hai thực thể ở phía bắc và phía nam thể hiện ở tầm mức triều đình, tức là việc nhà Nguyễn trước sau như một bảo vệ Phật giáo và thực tế đã đưa nó thành tôn giáo nhà nước của Đàng Trong. Phải thừa nhận rằng cả các vua Lê lẫn chúa Trịnh ở phía bắc cũng bảo trợ Phật giáo trong những thế kỷ này, trong một số trường hợp cũng rất nhiệt thành. Vào cao trào ảnh hưởng của giới nho sĩ trong thập niên 1660, và chỉ vài năm sau khi các học giả đã soạn một chỉ dụ luân lý gồm 47 điều chịu ảnh hưởng Hán hoá, công kích các hành vi mê tín và hạn chế việc xây lâu các chùa Phật <sup>[11]</sup> , thì chính họ Trịnh đã mời các nhà sư Trung Hoa vào để khôi phục Phật giáo tại địa phương năm 1667. Các hoàng thân nhà Trịnh thường xuyên thăm các địa điểm Phật giáo, đi lễ, trong khi một thành viên trong gia đình họ còn lập một chi phái mới. Tuy nhiên, dù có sự bảo trợ cấp cao này, không người nào ở miền Bắc lại tin rằng Phật giáo có thể thách thức các quan niệm chính trị và ý thức hệ chính thức kiểu Trung Hoa vốn là "nguyên tắc căn bản của nhà nước" <sup>[12]</sup> . Thật ra, Phật giáo được khuyến khích ở miền Bắc chỉ ở trong mức độ nó là phương tiện giải thoát cá nhân, không trở thành đe dọa cho trật tự chính trị <sup>[13]</sup> . Nếu làm khác đi, Phật giáo chắc chắn sẽ bị kiểm soát chặt chẽ như Thiên chúa giáo, tôn giáo có nguồn gốc ngoại quốc và dính líu Châu Âu mà đã gây nghi ngờ cho cả chính quyền ở phía bắc và phía nam thời kì đó.

Việc Phật giáo miền Nam mang tính tổng hợp (syncretic) giúp nó có sự thu hút rộng rãi hơn. Ngôi chùa nổi tiếng nhất ở Huế, chùa Thiên Mụ, là một ví dụ ấn tượng chứng tỏ các dòng tôn giáo khác nhau đã kết hợp ra sao, và làm thế nào mà, từ Nguyễn Hoàng trở về sau, các nhà cai trị lại có thể đan kết những thành phần khác nhau này thành một mô hình tôn giáo bản địa hợp thủy thổ và giúp hỗ trợ cho quyền lực của họ. Chùa Thiên Mụ tọa lạc trên một ngọn đồi có phong thủy mạnh tới nỗi, theo truyền thuyết địa phương kể, nó đã buộc một viên quan Trung Quốc thế kỷ 9 (Cao Biền) phải tìm cách cắt yếm đi bằng việc đào hào phía sau chân núi. Địa điểm này cũng có một ngôi đền quan trọng thờ nữ thần Po Nagar. Theo truyền thuyết Việt Nam, năm 1600, một vị nữ thần hiện ra trong hình dáng một bà lão, mà sự mô tả về bà kết hợp những yếu tố của thần Po Nagar và nữ thần của Lão giáo. Bà nói bậc quốc chủ đã đến và sẽ khôi phục vương khí linh thiêng bằng việc lập chùa thờ Phật, cầu thỉnh linh khí trở về nơi núi này. Chúng ta có thể không bao giờ biết liệu lời tiên tri này được loan ra trước hay sau khi Nguyễn Hoàng hoàn tất điểm linh ứng bằng việc cất dựng chùa vào năm 1601. Điều quan trọng ở đây là khi vị chúa Nguyễn đầu tiên cất dựng chùa Phật ở điểm linh thiêng này, ông đã làm một cử chỉ có tầm quan trọng chính trị. Nếu quả như nhận định của Nguyễn Thế Anh, đây là một sự xây dựng mang tính biểu tượng tại một nơi đã có sẵn ngôi đền mà thần linh ở đấy chưa được nhà Lê chính thức sắc phong, thì hành động của Nguyễn Hoàng lại càng mang đậm nét ý nghĩa địa phương hơn <sup>[14]</sup> .

Còn về thần Po Nagar, nữ thần lớn của người Chăm này mau chóng được Việt hoá thành Thiên-Y-A-Nô, và khu vực xung quanh Huế sau đó có nhiều ngôi đền thờ bà. Vào đầu thế kỷ 20, Leopold Cadiere đếm thấy số lượng đền còn tồn tại nhiều đến mức Nguyễn Thế Anh đặt giả thiết là "trung tâm quyền lực của nhà Nguyễn đã luôn gắn trong một môi trường chịu ảnh hưởng sâu sắc của vị thần này" <sup>[15]</sup> . Chắc chắn tại khu vực này, việc thờ phụng bà diễn ra tự do và gần gũi với gốc gác Chăm. Còn có thêm nhiều vật thờ giữa những người dân bình thường, như thờ đá, thờ cá sấu, thờ cọp <sup>[16]</sup> . Poivre viết: "Núi, rừng, sông, ngòi, ký ức về tổ tiên, lòng kính trọng đối với người đã khuất, và đặc biệt thần là thánh, đều là đối tượng của việc thờ cúng. Mỗi người có một vị thần cho óc tưởng tượng của mình" <sup>[17]</sup> . Mặc dù tôn giáo dân gian ở miền Bắc cũng có đền thờ bách thần gồm các loài thú hay cây cỏ, nhưng chính quyền tại đó cố gắng thực thi các biện pháp "thanh luyện xã hội". Ở Đàng Trong không xảy ra điều tương tự; tại đây, nhà Nguyễn tìm cách bảo trợ thay vì trừng phạt các vị thần địa phương, công nhận rằng các vị thần miền Nam cũng đa dạng như chính xã hội miền Nam.

Những điểm tương tự với các khu vực khác của Đông Nam Á cũng thể hiện qua khái niệm vương quyền. Như O.W. Wolters đã chỉ ra, tại Đông Nam Á, "địa vị của vua là độc nhất vô nhị chỉ bởi vì đó là một địa vị có tính cách tôn giáo" <sup>[18]</sup> . Đây có lẽ là lý do nhà Nguyễn đã xưng là Chúa Tiên hay Thiên Vương vào năm 1744, sau khi đã từng dùng tên hiệu chúa Sãi. Đại Sán, một vị sư Trung Quốc đến thăm Nam bộ năm 1695 nhận xét rằng cung điện của Nguyễn Phúc Chu trang hoàng bằng cờ Phật, rèm trướng, cá gỗ, những quả chuông lộn ngược giống như một ngôi chùa <sup>[19]</sup> . Làm như vậy,

nhà Nguyễn chứng tỏ với thần dân là họ kết hợp uy quyền hoàng gia và tôn giáo ở Đàng Trong, và thể hiện bản sắc văn hoá và quốc gia của họ trước người Việt trong lúc cũng thể hiện với dân địa phương là họ tiêu biểu cho quyền lực cao nhất tại khu vực này. Có lẽ đi theo dấu của các láng giềng phương nam, những hành vi của nhà Nguyễn giống những điều mà các nhà cai trị các vương quốc như Champa và Campuchia đã làm trong nhiều thế kỷ. Họ Nguyễn cũng phân biệt mình với họ Trịnh, vốn còn chấp nhận ý niệm Nho giáo rằng hoàng đế chỉ là con trời, chứ không phải là trời<sup>[20]</sup>.

Mô hình phi Nho giáo này có hiệu quả trong xã hội Đàng Trong đến mức nó cho phép người Việt tại đó sống theo một cách khác với người bắc. Vào cuối thế kỷ 18, đáng chú ý khi thấy một viên tướng Tây Sơn ở Nghệ An chế giễu đền xã tắc, một khái niệm Nho giáo quan trọng được kính ngưỡng ở miền Bắc (Xã là nền xã thờ Thần Đất. Tắc là nền tắc thờ Thần Nông). Viên tướng nói: "Cầu hữu lợi ư xã tắc [Một con chó cũng còn hữu dụng hơn xã tắc]"<sup>[21]</sup>. Khái niệm thần này hầu như không được dân chúng ở Đàng Trong biết tới; theo nhà nghiên cứu Tạ Chí Đại Trường, các đền xã tắc không xuất hiện cho mãi đến đời vua Minh Mạng (1819-1841), khi triều Nguyễn, lúc này đã cai trị toàn Việt Nam, có nỗ lực thống nhất tư tưởng tôn giáo trên toàn quốc<sup>[22]</sup>. Tình tiết này minh họa sự khác biệt ngày càng tăng trong tín ngưỡng giữa Đàng Trong và Đàng Ngoài sau hai thế kỷ phân cách. Nhiều giá trị cũ ở miền Bắc đã đánh mất ý nghĩa của chúng, trong khi một điều mà người bắc xem là dị giáo như một nữ thần Chăm lại trở nên có ý nghĩa cho người Đàng Trong. Phật giáo – trong nhiều thế kỷ bị giới sĩ phu cuối thời Trần và Lê phê phán – lại trở thành tôn giáo chính, ở cả mức độ chính sách lẫn tín ngưỡng quảng đại ở Đàng Trong.

Tính di động dễ dàng ở miền Nam cũng trực tiếp xung khắc với tính cách ưu tiên của tập thể, một giáo lý căn bản của Khổng giáo nhấn mạnh giá trị của nhóm xã hội – gia đình, làng – hơn là nhu cầu hoặc mong ước của những thành viên của nó. Khi cách ly, các cá nhân không có bao nhiêu giá trị hay định hướng, mà cá nhân chỉ đáng kể khi hoàn thành một loạt những quan hệ cố định bên trong cộng đồng. Nói cách khác, bất kì ai không có địa vị trong một nhóm xã hội như gia đình hay làng, thì không thực sự là một nhân vị và đừng hy vọng có tương lai tốt đẹp hơn trong một xã hội làng xã truyền thống. Những con người này dường như đã là một trong những dòng di cư Việt chính vào miền Nam. Như một nhà nghiên cứu, Huỳnh Lứa, mô tả, miền Nam là một nơi dành cho "những người đã không có quyền sống trên vùng đất cũ"<sup>[23]</sup>. Hickey cũng nhấn mạnh điểm này:

*Với ngôi làng mới [của miền Nam] được thành lập bởi những người có địa vị thấp chứ không phải bậc vị vọng của xã hội cổ truyền, một số lượng tri thức riêng tư liên quan những phương thức cũ không tránh khỏi bị mất đi... Tuy vậy, cũng theo lý lẽ đó, những người khai hoang lại ít chịu ràng buộc bởi những gò bó của một địa vị xã hội và những quy định trong cách hành xử của xã hội cũ, vì thế họ được tự do sáng tạo, một đặc điểm thiết yếu cho việc thay đổi thành công (và tồn tại) khi họ tiếp tục tiến xuống phía nam.*<sup>[24]</sup>

Những hoàn cảnh như vậy khiến con người cởi mở và tự phát hơn, để trở thành những người dám chịu rủi ro như Nguyễn Hoàng, người mà Keith Taylor đã tinh tế mô tả là "dám mạo hiểm mà không sợ bị quy là phản loạn, bởi vì ông đã tìm thấy một nơi mà chuyện gán ghép này không còn ý nghĩa"<sup>[25]</sup>. Đó là một thế giới rộng hơn, và cho con người cảm thức lớn hơn về tự do.

## **Những khía cạnh xã hội của quá trình địa phương hoá của người Việt**

Tính chất tứ xứ lưu dân của Đàng Trong lại được thay đổi thêm bởi môi trường trong những ngày đầu. Đất rộng người thưa, lắm cá nhiều tôm thiên nhiên trù phú – đây là một tình trạng giống với các láng giềng của Đàng Trong ở Đông Nam Á hơn là khu vực Đàng Ngoài ở miền Bắc. Vì thế, cũng tự nhiên khi họ đón nhận những khía cạnh của cuộc sống vật chất của người khác tại đây.

Ví dụ, chúng ta biết cho đến cuối thế kỷ 18 đa số các ngôi nhà của thường dân tại Đàng Trong là loại nhà cất trên cọc giống như ở các nước Đông Nam Á khác, và một loại tàu của Mã Lai, ghe bầu, đã được sử dụng rộng rãi từ thế kỷ 16 đến thế kỷ 19. Loại ghe này gần như chắc chắn được người Việt làm theo mẫu của người Chăm, vì người Chăm buôn bán nhiều với người Mã Lai, và khu vực có loại thuyền này trải dài từ Hội An xuôi xuống phía nam đến Thuận Hải<sup>[26]</sup>, là vùng đất đã có người Chăm cư trú. Một số nhà nghiên cứu Việt Nam thậm chí còn đặt giả thuyết là không chỉ kỹ thuật, mà đến cả

từ ghe và bàu đều là mượn của Mã Lai. Họ chỉ ra sự giống nhau của từ ghe trong tiếng Việt và từ gai trong tiếng Mã Lai (một sợi dây thừng hay dây néo cột buồm), và cho rằng từ bàu là đọc trại đi của từ prahu của Mã Lai (một thuyền nhỏ) <sup>[27]</sup>. Sự tương tự đủ mạnh để John Barrow, năm 1793, nhận xét rằng các con thuyền lớn ở vùng Tourane giống các thuyền buồm Mã Lai cả về thân ghe lẫn chằng néo các cột buồm <sup>[28]</sup>.

Ảnh hưởng Chăm cũng được thấy trong kỹ thuật làm ruộng của người Việt. Cái cày mà người Việt dùng ở đồng bằng sông Hồng và sông Mã không mạnh ở phần đế và có một cái lưỡi nhỏ. Loại cày này phù hợp cho loại đất không rắn lắm, và ở nơi ít cỏ. Những điều này đáp ứng các đặc tính đất đai ở phía bắc – đã được cày cấy trong cả ngàn năm bởi một dân số đông đúc – và loại cày này chỉ tìm thấy ở phía bắc sông Gianh, nơi đánh dấu biên giới giữa Đàng Ngoài và Đàng Trong. Ở Đàng Trong, người Việt gặp phải loại đất cứng, cỏ dầy, và khó trồng trọt. Để trở đất, người Việt đã mô phỏng cái cày của người Chăm, vốn chắc hơn, đặc biệt ở phần đế, nhưng người Việt cũng chế thêm một cái nang để điều chỉnh góc. Các bộ phận của cây cày lấy từ mô hình Chăm thì giữ tên gọi theo tiếng Chăm, trong khi các phần gắn với cái nang thì mang tên Việt (*to nang* hay *tế nang*). Loại cày mới này được người Việt mang theo khi họ chuyển đến đồng bằng sông Mekong <sup>[29]</sup>.

Tại miền trung Việt Nam, văn hoá Chăm cũng có ảnh hưởng rộng lớn đến độ ngày nay ta vẫn thấy những ảnh hưởng này trong nhiều phong tục: từ việc ăn gỏi đến cách thức đội khăn <sup>[30]</sup>, chôn cất người chết trong huyệt theo kiểu người Chăm mặc dù người Việt không nhất thiết đã hiểu rõ nguồn gốc của những tập tục này <sup>[31]</sup>. Đáng ngạc nhiên, ngay cả mằm nôm tiêu biểu cho cách nấu nướng Việt Nam, theo một số học giả Việt Nam, cũng có thể có nguồn gốc Chăm. Một nhà người cứu người Việt chuyên về tập tục miền Nam thậm chí chỉ ra sự tương tự giữa áo dài (được gọi là quần áo “truyền thống” của phụ nữ Việt Nam mà mọi phụ nữ Việt Nam đều mặc trong dịp đặc biệt), và chiếc váy của phụ nữ Chăm (*tah* trong tiếng Chăm); áo dài chỉ phân biệt ở chỗ có bổ sung thêm cổ áo. Kiểu áo này rất khác với áo tứ thân vốn là trang phục trang trọng của phụ nữ miền Bắc trước thế kỷ 20 <sup>[32]</sup>.

Có lẽ đặc điểm quan trọng nhất khiến người Việt mới ở phương nam khác người Việt ở phương bắc là thái độ của họ với ngoại thương. Đàng Trong ra đời trong một “thời đại thương nghiệp” <sup>[33]</sup>. Nền tảng nông nghiệp yếu ớt tại Đàng Trong thế kỷ 17 gần như không thể trợ đỡ cho cuộc đổi đầu với lực lượng có ưu thế hơn hẳn của họ Trịnh, và họ Nguyễn thời kì đầu đã phải từ bỏ hành vi của tất cả các nhà nước Việt Nam trước đó và cho phép thương mại khá tự do. Tuy điều nay tự thân nó đã là bất thường, nhưng những gì diễn ra ngay sau đó thì gần như chưa từng xảy ra bao giờ: nhà Nguyễn nhanh chóng trở thành những người nhiệt tình với ngoại thương, và với người nước ngoài. Khi có cơ hội, họ mau mắn nối kết Đàng Trong với các tuyến đường thương mại Nhật Bản và Trung Quốc. Việc một phần tư của toàn bộ các thuyền có hải trình Châu Á của Nhật Bản đã tới buôn bán với Đàng Trong, và việc 30% số thuyền của người Hoa từ các nước Đông Nam Á đến Nhật từ 1647 đến 1720 xuất phát từ Đàng Trong, chứng tỏ trong thế kỷ 17, khu vực này trở thành đối tác thương mại quan trọng của Nhật, và có vai trò quan trọng trong quan hệ thương mại tại Châu Á <sup>[34]</sup>. Sự tồn tại độc lập của Đàng Trong, và quyền lực cũng như của cải của nhà Nguyễn, chủ yếu dựa vào việc ngoại thương này, một tình trạng độc nhất vô nhị trong toàn bộ lịch sử Việt Nam thời trước thuộc địa. Theo gương người Chăm, Đàng Trong thế kỷ 17 đã tìm thấy tài nguyên và khí lực để tiến hành một giai đoạn bành trướng về dân số, của cải và đất đai, mặc dù có cuộc chiến với miền Bắc kéo dài 50 năm. Riêng đặc điểm này của Đàng Trong đã phân biệt nó với Việt Nam trước đó, vốn có một nền kinh tế hàng hoá yếu ớt.

Người Việt ở phía nam cũng tiếp nhận các hành vi khác như cướp biển và sử dụng binh tượng <sup>[35]</sup>. Đặc biệt, việc buôn bán nô lệ, một hành vi không thể chấp nhận ở phía bắc, lại là một phần bình thường trong cuộc sống của người Việt ở môi trường mới, như Poivre nhận thấy vào năm 1750:

*Tôi yêu cầu nhà vua cho tôi ít nhất là một số người Mọi hay nô lệ để làm thợ thủ công (vì người nô lệ trong vùng này chỉ là những người thô lỗ bị người Đàng Trong bắt từ núi về). Nhà vua trả lời là điều này không có gì khó nhưng ông gợi ý là tôi chờ sang năm sau và ông hứa sẽ cung cấp đủ cho tôi số nô lệ vào khi ấy. Ông nói thêm rằng năm nay ông chỉ có thể dàn xếp để mua hai loại nô lệ: loại man dã vì mới bắt được, chưa được giáo dục đầy đủ nên chả làm được gì có ích; và loại đã quen với vùng*

*này và được dạy dỗ một số kỹ thuật. Nhưng tôi mới vừa mua về xong thì chúng đã bỏ trốn vì chúng muốn quay về với vợ con.* <sup>[36]</sup>

Rõ ràng chúa Nguyễn đã quen thuộc với chế độ nô lệ, và việc buôn bán người Thượng đã trở nên bình thường đến độ triều đình đã đánh thuế cùng tỉ lệ với việc buôn bán voi ở khu vực Thuận Hoá <sup>[37]</sup>. Trong việc này cũng như những khía cạnh khác của đời sống, nhà Nguyễn chắc thấy rằng việc áp dụng tập tục văn hoá bản địa vừa thuận tiện lại vừa có lợi. Có lẽ không quá xa sự thật khi nói sức mạnh của nhà Nguyễn thật sự nằm trong việc địa phương hoá của họ.

Họ Nguyễn cũng hoàn toàn khác với họ Trịnh trong chính sách đối với người Hoa. Đã sống trong bóng của Trung Quốc và trải qua các cuộc xâm lăng, các nhà cai trị người Việt ở miền bắc luôn rất cảnh giác trước người Hoa, nhưng nhà Nguyễn lại có một thái độ rất thoải mái với người Hoa và cho phép các cộng đồng buôn bán quan trọng của người Hoa thành hình ở Huế, Hội An, Quy Nhơn và sau này ở Sài Gòn. Đến cuối thế kỷ 18, dân số người Hoa ở phía nam Việt Nam có lẽ ở khoảng từ 30 đến 40 ngàn <sup>[38]</sup>. Vào cuối thế kỷ 17, nhà Nguyễn tước quyền kiểm soát Biên Hoà và Mỹ Tho khỏi Campuchia, phần lớn nhờ vào nỗ lực của khoảng 3000 người Minh hương từ Quảng Đông, những người được đưa đến định cư tại đây sau khi họ xin tỵ nạn tránh khỏi nhà Thanh vào năm 1679. Hà Tiên, một cảng quan trọng chiến lược khác trên biên giới Khmer – Việt, rơi vào tay nhà Nguyễn nhờ hoạt động của Mạc Cửu, một người Minh lánh nạn từ Quảng Đông, trong đầu thế kỷ 18. Cả ba vị trí này đã phát sinh những thị trấn sung túc và thu hút ngoại thương, làm suy yếu Campuchia, trước đó vốn là quyền lực thống trị tại khu vực. Ở những thị tứ này, người Hoa là thương nhân và thợ thủ công, và một số người được bổ nhiệm làm nhân viên thuế quan, một tình trạng chưa từng có trong lịch sử Việt Nam. Năm 1698, nhà Nguyễn chấm dứt vị thế nửa tự trị của người Hoa ở đồng bằng sông Mekong bằng việc lập phủ Gia Định. Họ ghi danh sổ sách những cư dân người Hoa ở hai làng Minh hương, xem đây là thường trú nhân chứ không phải là thương gia tạm trú. Điều này đưa nhà Nguyễn trở thành chính quyền sớm nhất tại Đông Nam Á áp dụng một chính sách địa phương hoá <sup>[39]</sup>. Trong điều kiện thuận lợi đó, người Hoa đóng vai trò phức tạp trong giai đoạn Tây Sơn, khi cả Nguyễn Ánh lẫn anh em Tây Sơn nhờ đến người Hoa để có nhân lực và sức mạnh kinh tế.

## **Kết luận**

Sự phát triển một bản sắc Việt Nam địa phương hoá tại Đàng Trong có vẻ là một phản ứng thành công trước môi trường mới. Không có nghĩa là tôi nói người Việt ở Đàng Trong không “còn là người Việt Nam nữa”. Mà đúng hơn, như Keith Taylor đề nghị, khu vực này cho phép việc tạo dựng một “phiên bản khác của việc làm người Việt, được phân biệt nhờ sự tự do tương đối tách khỏi quá khứ của Việt Nam” <sup>[40]</sup>, đặc biệt là tách khỏi quá khứ gần của mô hình Nho giáo đã được thực thi kể từ khi nhà Lê thành lập ở phía bắc. Giai đoạn hai thế kỷ của họ Nguyễn đã tạo nên nhiều tính cách của người phương nam, thí dụ như óc tò mò và cởi mở trước cái mới và tư tưởng mới, tính hồn nhiên và khoáng đạt hơn, và thái độ không dễ dàng chịu bị ràng buộc bởi lịch sử và truyền thống.

Mặc dù những thay đổi trong thời kì này rõ ràng đóng vai trò tích cực trong văn hoá Việt Nam, nhưng chúng cũng tạo ra những sự đứt đoạn trong mối liên kết cộng đồng mà những nho sĩ Việt Nam thế kỷ 19, những người phụ trách việc viết sử chính thức về những thế kỷ này, thấy không chấp nhận được. Một bản thảo lưu giữ trong Viện Hán Nôm tại Hà Nội nói rằng trong năm thứ hai Minh Mạng (1820), nhà vua lệnh cho Quốc sử Quán viết nên bộ sử của vương quốc, chỉ rõ rằng “văn phong, cách biểu lộ và các sự kiện phải được đo lường và cân nhắc trước khi được ghi vào sách” <sup>[41]</sup>. Nhiều thông tin đã bị loại bỏ trong quá trình đo lường và cân nhắc này. Trong suốt thế kỷ 19, các sử quan có khuynh hướng lờ đi hoặc giảm nhẹ những khía cạnh không chính thống hay phi Nho giáo của xã hội Đàng Trong, ví dụ như chế độ nô lệ và liên hệ với người Chăm, Nhật Bản, và Khmer – chắc chắn đây là một nỗ lực nhằm đạt tới những cân bằng và thoả hiệp mà người ta muốn có.

Nhà Nguyễn cũng không được đối xử khá hơn trong tay các nhà nghiên cứu Việt Nam thời hiện đại. Như David Marr đã chỉ ra, các nhà viết sử Việt Nam thế kỷ 20 đã thường “được yêu cầu phải cân bằng những yếu tố liên tục với những yếu tố thay đổi trong câu chuyện” <sup>[42]</sup>. Sự thống nhất quốc gia và tinh thần chống ngoại xâm là hai chủ đề được xem là trung tâm trong kinh nghiệm làm người Việt, mà nhà Nguyễn thì vi phạm cả hai nguyên tắc này. Thứ nhất, Đàng Trong đã huỷ hoại sự thống nhất

quốc gia trong hai thế kỷ. Thứ hai, viết sử sau giai đoạn Tây Sơn (một phong trào đã tiêu diệt chế độ họ Nguyễn năm 1774), các sử gia tại Hà Nội ghi công vua Quang Trung Nguyễn Huệ là đã thống nhất đất nước khi đội quân này nổi dậy đánh bại họ Trịnh, và rồi đánh bại cuộc xâm lăng của Trung Quốc năm 1789. Còn Nguyễn Ánh, người sống sót cuối cùng của họ Nguyễn, sau đó đánh bại các anh hùng Tây Sơn vốn được ca ngợi, lại có sự giúp đỡ của người nước ngoài, trong đó có các linh mục và sĩ quan Pháp, vốn bị các sử gia tại Hà Nội xem là tiền thân của chủ nghĩa thực dân Phương Tây. Có lẽ vì điều này, các sử gia nhà nước tại Hà Nội không mấy chú ý tới Đàng Trong, với luận điểm là nó chỉ đại diện cho một biến thể địa phương của một lịch sử chung mà nhân vật chính là Lê / Trịnh<sup>[43]</sup>. Họ xem vương quốc "Đại Việt" phía bắc trong thế kỷ 17 và 18 là một thực thể duy nhất bao quát toàn bộ các vùng của Việt Nam và thể hiện "tính cách Việt Nam" chung. Trong nhiều thập niên, cả các nhà nghiên cứu trong và ngoài Việt Nam đều chấp nhận cách mô tả này về "một quá khứ Việt Nam đơn nhất"<sup>[44]</sup>.

Bài viết này cho rằng có hai "Đại Việt, tồn tại vào lúc đó, và rằng thực thể ở phương nam có một ảnh hưởng quan trọng trong lịch sử Việt Nam bởi vì nó thể hiện "một ý thức đa chiều hơn về bản sắc Việt Nam"<sup>[45]</sup>. Thử nghiệm của nhà Nguyễn đã mở ra một cánh cửa phát triển khác cho Việt Nam. Nó cung cấp một không gian mới mà trong đó, các phong cách của lưu dân người Việt và các láng giềng có thể giao tiếp với nhau, và thể hiện rằng xã hội Việt Nam, ngay từ thế kỷ 17 và 18, đã có thể phát triển tương đối ở ngoài cái khung Nho giáo. Và nó đánh dấu một khoảnh khắc lịch sử hiểm hoi khi người Việt Nam có cơ hội diễn giải lại truyền thống của họ theo một cách tươi mới và sinh động. Cuối cùng cánh cửa này bị đóng lại khi mà trật tự trở thành một quan ngại xã hội to lớn của triều Nguyễn sau năm 1802, một triều đại được thành lập sau một thế hệ nội chiến. Từ Minh Mạng trở về sau, triều đình tìm cách vẽ nên một hình ảnh chính thống, ổn định và trang nghiêm hơn về Việt Nam trước thế giới bên ngoài. Lịch sử xã hội Việt Nam ở Đàng Trong thế kỷ 17 và 18 đã được viết lại bởi các nho sĩ thế kỷ 19 với nhu cầu "sửa lại sai trái", và "làm gương tốt" cho tương lai theo đúng truyền thống Nho giáo. Nhưng nếu cái xã hội thành hình ở Đàng Trong thế kỷ 17 và 18 đã bị các sử quan thế kỷ 19 cố tình lờ đi, thì sự bỏ qua này lại để lại một không gian hấp dẫn cho các sử gia về sau khai phá. Tôi hy vọng bài viết này là một đóng góp nhỏ cho nỗ lực đó.

**Nguồn:** "An Alternative Vietnam? The Nguyen Kingdom in the 17th and 18th Century", tạp chí *Journal of Southeast Asian Studies*, tháng Ba 1998.

Chú thích:

[1] Để đọc về phát hiện những điều quan trọng nhất giúp thay đổi cách nhìn về Chămpa, xem Po Dharma, *Le Panduranga 1802-1835. Ses rapports avec le Vietnam* (Paris: EFEO, 1987), hai tập (Paris: Travaux du Centre d'histoire et Civilisations de la Peninsule Indochinoise, 1988), đặc biệt là bài của Bernard Gay, "Vue nouvelle sur le composition ethnique du Campa", trang 49-55, và bài của Po Dharma, "Etat des derniers recherches sur la date de l'absorption du Campa par le Vietnam", trang 59-70. Cũng xem Pierre-Bernard Lafont, "Les grandes dates de l'histoire du Campa", trong *Le Campa et la Monde Malais* (Paris: Centre d'Historié et Civilisations de la Peninsule Indochinoise, 1991), trang 6-25.

[2] Một sự thảo luận rọi sáng về hai xã hội có thể tìm thấy trong bài của Keith Taylor, *Regional Conflicts among the Viet People between the 13th and 19th centuries*, đọc tại hội thảo "La conduite des relations entre societes et etats: Guerre et paix en Asie du Sud-Est", Paris, tháng Bảy 1996.

[3] Theo thống kê của Sakurai, trong số 49 trận lụt ở đồng bằng sông Hồng từ 1422 đến 1786, thì 22 trận xảy ra trong vòng 100 năm gần nhất. Xem: Yumio Sakurai, "A Study on the Peasant Drain During Le Dynasty in Vietnam", *To-nan A ja kenkyu* 1, 16 (1978): 137

[4] Danh từ Đàng Trong và Đàng Ngoài dường như bắt đầu có trong thập niên 1620, hoặc trước hoặc ngay sau khi chiến tranh nổ ra giữa Trịnh và Nguyễn. Từ điển của Alexandre de Rhodes, xuất bản năm 1651 có chứa đựng cả hai từ này. Xem cuốn *Dictionarivm Annamiticvm, Lvsitanvm, et Latinvmope* (Rome: Typis & Sumptibus eiusdem Sacri. Congreg, 1651), trang 201.

[5] Để tham khảo một thảo luận về từ "nam tiến", xem Keith Taylor, *Regional Conflicts*

[6] Xem Li Tana, *Nguyen Cochinchina: Southern Vietnam in the 17th and 18th centuries* (Ithaca:

Cornell Southeast Asia Program Monograph, 1998)

[7] *Đại Nam thực lục tiền biên* (Tokyo: Keio Institute of Linguistic Studies, Mita, Siba, Minato-ku, 1961), quyển 10, trang 136

[8] Nola Cooke, "Nineteenth-Century Vietnamese Confucianization in Historical Perspective: Evidence from the Palace Examinations (1463-1883)", *Journal of Southeast Asian Studies* 25, 2 (tháng Chín 1994): 284

[9] Lời tự nhận này xuất hiện trong câu ghi của ông lên một bia tại Thiên Mục tự. *Ngũ kiên Thiên Mục tự bi*, kê số 5683, Viện Hán Nôm, Hà Nội.

[10] P. Poivre, "Journal de voyage du vaisseau de la compagnie le Machault a la Cochinchine depuis le 29 aout 1749, jour de notre arrivee, au 11 fevrier 1750", được H. Cordier in lại trong *Revue de l'Extreme Orient*, III (1885), trang 381. Ngày nay Huế có hàng trăm chùa và được gọi là "thủ phủ của Phật giáo". Xem Thanh Tùng, *Thăm chùa Huế* (Huế: Hội Văn Nghệ Thành Phố Huế, 1989), trang 3

[11] *Tiền biên*, quyển 19, trang 974; *Lê triều chiếu lệnh thiên chính* (Sài Gòn: Bình Minh, 1961), trang 311; K. W. Taylor, "The Literati Revival in 17th-century Vietnam", *Journal of Southeast Asian Studies* 18, 1 (1987), 1-23.

[12] Philippe Langlet, *La Tradition vietnamienne: un etat national au sein de la civilisation chinoise* (Sài Gòn: BSEI, 1970), trang 70-71.

[13] Insun Yu, *Law and Society in 17th and 18th Century Vietnam* (Seoul: Asiatic Research Center, Korea University, 1990), trang 29. Bản tiếng Việt được in với tựa *Luật và xã hội Việt Nam thế kỷ 17-18* (Hà Nội: NXB Khoa học Xã hội, 1994)

[14] Nola Cooke, "Vietnamese Confucianism", trang 283-84; Nguyễn Thế Anh, "The Vietnamization of the Cham Deity Po Nagar", trong cuốn *Essays into Vietnamese Pasts*, do Keith Taylor và John Whitmore biên tập (Ithaca: SEAP, Cornell University, 1995), trang 49. Cũng xem A. Bonhomme, "La pagode Thien-Mau: Historique", trong *Bulletin des Amis du Vieux Huế* 2, 2 (1915): 175-77.

[15] Nguyễn Thế Anh, "The Vietnamization of the Cham Deity Po Nagar", trang 49

[16] Nguyễn Công Bình, Lê Xuân Diệm và Mạc Đường, *Văn hoá và Cư dân đồng bằng sông Cửu Long*, Khoa học Xã hội, TP. HCM, 1990, trang 376-77

[17] "Description of Cochinchina, 1749-50", trong *Documents on the Economic History of Nguyen Vietnam, 1602-1774*, do Anthony Reid và Li Tana biên tập (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies / ECHOSEA, Australian University, 1993), trang 84

[18] O. W. Wolters, *History, Culture and Region in Southeast Asian Perspectives* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1982), trang 19

[19] Da Shan, "Hai Wai Ji Shi", trong *Shi Qi Shi Ji Guang Nan zhi Xin Shi Liao*, do Chen Chingho biên tập (Taipei: Zhong Hua Cong Shu Bian Sheng Wei Yuan Hui, 1960), trang 15

[20] Tạ Chí Đại Trường, *Thần, người và đất Việt* (California: Văn Nghệ, 1989), trang 220-23

[21] Lời bình phẩm về xã tắc của Cao Huy Diêu vào đầu thế kỷ 19, được ghi lại trong *Việt điện u linh tập*, do Lê Hữu Mục dịch. (Sài Gòn: Khai Trí, 1961), trang 218

[22] Tạ Chí Đại Trường, *Thần, người và đất Việt* (California: Văn Nghệ, 1989), trang 235

[23] Huỳnh Lứa, "Quá trình khai phá vùng Đồng Nai – Cửu Long và hình thành một số tính cách, nếp sống và tập quán của người nông dân Nam Bộ", trong cuốn *Mấy đặc điểm Đồng bằng sông Cửu Long*, Viện Văn hoá, Hà Nội, 1984, trang 121

[24] Hickey, *The Vietnamese Village Through Time and War*, *The Vietnam Forum* 10 (1987): 18

[25] Keith Taylor, "Nguyễn Hoàng and the beginning of Vietnams' southward expansion", trong cuốn *Southeast Asia in the Early Modern Era*, do Anthony Reid biên tập. (Ithaca, Cornell University Press)

[26] Thuận Hải là tên cũ của tỉnh Phan Rang.

[27] Nguyễn Bội Liên, Trần Văn An, Nguyễn Văn Phi, *Ghe bầu Hội An – Xứ Quảng*, bài tham luận tại Hội thảo quốc tế về Phố cổ Hội An, 3-1990

[28] John Barrow, *A Voyage to Cochinchina, in the years 1792 and 1793* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975), trang 319

[29] Ngô Đức Thịnh và Nguyễn Việt, "Các loại hình cày hiện đại của các dân tộc ở Đông Nam Á", *Khảo cổ học*, số 4-1981, trang 55-56.

[30] Cách thức này được ghi lại bởi Fei Xin trong cuốn *Xing Jue Sheng Lan* (Bắc Kinh: Zhong Hua Shu Ju, 1954), trang 3.

[31] Các ngôi mộ quanh khu vực Huế rất khác với mộ ở các nơi khác ở Việt Nam, cả Bắc lẫn Nam. Tôi đa tạ GS. Đỗ Văn Ninh, người đã chỉ cho tôi biết những ngôi mộ này theo lối Chăm cổ.

[32] Phan Thị Yến Tuyết, *Nhà ở*, trang phục, ăn uống của các dân tộc vùng Đồng bằng sông Cửu Long,



Hà Nội: Khoa học Xã hội, 1993, trang 92, 290

[33] Anthony Reid, trong cuốn *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, tập 1&2 (New Haven: Yale University Press, 1988, 1993)

[34] Về chi tiết, xin xem Li Tana, *Nguyen Cochinchina*, chương 3 và 4

[35] Năm 1749, Poivre thấy 12 con cọp bị 40 con voi giết trong một ngày giải trí dành cho vua và quần thần.

[36] Xem: Poivre, *Journal*, trang 439

[37] Lê Quý Đôn, *Phủ biên tạp lục*, viết năm 1776 (Sài Gòn: Phủ Quốc Vụ Khanh đặc trách Văn hoá, 1973), quyển 4, trang 5a, 5b

[38] Nguồn chính thức của Việt Nam cho con số có 20.241 người Minh hương chỉ riêng tại Quảng Nam năm 1805. *Châu bản*, Quyển 1, Triều Gia Long, lưu tại Trung tâm lưu trữ quốc gia số 1, Hà Nội. Crawford ước tính dân số người Hoa ở Sài Gòn năm 1822 ở khoảng từ hai đến ba ngàn. Xem John Crawford, *Journal of an Embassy to the Courts of Siam and Cochinchina* (Singapore: Oxford University Press, 1967), trang 214. Riêng tại Hội An, dân số người Hoa được ước tính khoảng từ bốn đến năm ngàn vào năm 1642. Xem "A Japanese Residents' Account", trong *Southern Vietnam under the Nguyen*, do Li Tana và Anthony Reid biên tập.

[39] Wang Gungwu, "Sojourning: The Chinese Experience in Southeast Asia", trong *Sojourners and Settlers: Histories of Southeast and the Chinese*, Anthony Reid biên tập (Sydney: Allen & Unwin, 1996), trang 7

[40] "Nguyễn Hoàng and the beginning of Vietnams' southward expansion", trong cuốn *Southeast Asia in the Early Modern Era*, do Anthony Reid biên tập. (Ithaca, Cornell University Press, 1993)

[41] Xem *Hàn các tập lục*, ngăn số A. 1463, Viện Hán Nôm

[42] David Marr, *Vietnamese Anticolonialism, 1885-1925* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1971), trang 4

[43] Vì những lý do chính trị trong và sau cuộc chiến Việt Nam, Đảng Trong thế kỷ 17 và 18 gần như không được chú ý trong các sách giáo khoa lịch sử xuất bản tại Hà Nội. Trong khi đó, các nhà nghiên cứu ở miền Nam như Tạ Chí Đại Trường và Phan Khoang đã có nhiều nỗ lực để đưa thông tin về Đảng Trong vào các sách *Lịch sử nội chiến ở Việt Nam 1771 đến 1802* và *Việt sử xứ Đảng Trong*, trong cuối thập niên 1960 và 1970.

[44] Keith Taylor, Lời nói đầu trong quyển *Essays into Vietnamese Past*, do K. W. Taylor và John Whitmore biên tập (Ithaca: Cornell University Press, 1995), trang 5

[45] Alexander Woodside, *Political Theory and Economic Growth in Late Traditional Vietnam*, bài đọc tại hội nghị "The Last Stand of Autonomous States in Southeast Asia and Korea" (Bali, 1994), trang 15