

Liam C. Kelley

Thay đổi trong cách nhìn về quan hệ văn hóa Việt-Trung

Lê Quỳnh dịch

Lời giới thiệu: *Beyond The Bronze Pillars* (Đi qua những cột đồng) là tên tập sách nghiên cứu do Nxb Đại học Hawaii ấn hành năm 2005. Tác giả tập sách là Liam C. Kelley, giảng viên Trường Đại học Hawaii. Không tán thành quan điểm rằng về mặt lịch sử, người Việt luôn tìm cách duy trì một bản sắc văn hóa riêng tách khỏi Trung Quốc, tác giả xem xét các bài thơ đi sứ trong các thế kỷ 16-19 và đưa ra giả thiết (nhiều khả năng gây tranh cãi) rằng trí thức Việt Nam đã cảm thấy có tồn tại hai thế giới văn hóa, riêng nhưng không bình đẳng, và ở đó, người Việt chấp nhận giữ một vai trò phụ.

Về tựa sách, tác giả giải thích trong một cuộc phỏng vấn: "Người Việt Nam và người Trung Quốc đều biết đến truyền thuyết về việc Mã Viện dựng một cây cột đồng sau đó đọc thần chú để lập ra một biên giới. Sau đó cả người Việt Nam và Trung Quốc đã nói rất nhiều về chiếc cột đồng này nhưng không biết nó nằm ở đâu cả. Do đó tôi xem nó như biểu tượng của một biên giới, và người đi sứ phải vượt qua."^[1]

Bản dịch dưới đây trích từ *Lời giới thiệu* của tập sách *Beyond The Bronze Pillars* (Honolulu: University of Hawaiian Press, 2005), trang 9 - 23.
Người dịch

Lý thuyết "tiểu Trung Hoa"

Nếu chúng ta có thể quay ngược thời gian và đặt câu hỏi về tầm quan trọng biểu tượng của cột đồng Mã Viện cho một số người Tây phương đầu tiên nghiên cứu nghiêm túc lịch sử khu vực này, họ sẽ mạnh mẽ nói rằng các cột đồng đánh dấu đường biên phía nam của một thế giới Hán hóa và rằng vùng đất mà sau này trở thành Việt Nam, về căn bản, được đúc khuôn theo mô hình thế giới văn hóa này. Chẳng hạn, đây là cách nhà nghiên cứu Trung Quốc người Pháp, Henri Maspero, phân loại Việt Nam trong một bài ông viết năm 1918 về cuộc hành quân của Mã Viện chống lại Hai Bà Trưng.^[2]

Một cái nhìn về lịch sử và văn hóa Việt Nam như thế là cái mà tôi gọi là thuyết "tiểu Trung Hoa". Thuyết này cho rằng trong một thiên niên kỷ khi Việt Nam là một phần của nhiều đế chế Trung Hoa (thời gian mặc định quy ước là từ 111 trước CN - 939 sau CN), vùng đất này trở thành bản sao thu nhỏ của Trung Quốc, và rằng chính nhờ quan hệ với vương quốc lớn hơn kia, và nhờ áp dụng nhiều tập tục và tổ chức chính trị, mà Việt Nam sau đó đủ khả năng duy trì sự tự chủ trong 1000 năm kế tiếp trước khi Pháp đô hộ vào thế kỷ 19. Được viết bởi các học giả làm việc cho chính quyền thực dân, lý thuyết tiểu Trung Hoa dĩ nhiên cũng ngụ ý rằng Việt Nam, về lâu dài, sẽ được truyền cho sức mạnh tương tự nhờ sự giám hộ của người Pháp. Như thế không có gì ngạc nhiên khi thấy rằng lý thuyết này đã bị phê phán trong thời kì hậu thuộc địa, cả ở Việt Nam và phương Tây.

Nhóm học giả chủ chốt ở phương Tây chống lại lý thuyết tiểu Trung Hoa đa phần là người của các nước nói tiếng Anh. Họ bắt đầu nghiên cứu và viết về Việt Nam từ thập niên 1950 và 1960. Được đào tạo trong khuôn khổ các chương trình Đông Nam Á học sau Thế chiến Hai, các học giả này tiếp cận việc nghiên cứu quá khứ của Việt Nam theo một cách nhìn khác. Quan trọng nhất, nhiều người muốn cung cấp cho các quốc gia trong khu vực cái lịch sử "tự chủ" của quốc gia ấy, những cách kể về quá khứ mà các ông chủ thực dân đã tước bỏ khỏi thần dân của họ.^[3] Điều này khiến cho một số học giả đặc biệt chịu ảnh hưởng từ những sáng tạo mang quan điểm dân tộc chủ nghĩa về một quá khứ của Việt Nam đang xuất hiện từ chính Việt Nam lúc ấy, cả ở miền Bắc lẫn miền Nam. Những "truyền thống được sáng tạo" này được tạo ra để chống lại những nguyên lý của lý thuyết tiểu Trung Hoa và những truyền thống đó thể hiện rõ nhất trong ý tưởng một câu chuyện kể to lớn về "truyền thống chống ngoại bang / Trung Quốc xâm lược", một quan niệm cho rằng người Việt đã duy trì bản sắc và sự tự chủ chính trị riêng trong nhiều thế kỷ bằng việc chống lại các đợt xâm lược liên tiếp (chủ yếu là của Trung Quốc).^[4]

Sự hội tụ của những động thái này đã tạo ra một cái nhìn cụ thể về quá khứ Việt Nam, một cái nhìn

mà nghiên cứu của tôi phản bác lại. Để hiểu rõ hơn điều mà tác phẩm này (của tôi) muốn thể hiện, chúng ta trước hết cần có ý niệm rõ ràng hơn về cách thức trình bày quá khứ Việt Nam trong mấy thập niên qua. Tôi sẽ ngắn gọn duyệt lại những luận điểm chính về quá khứ của Việt Nam tìm thấy trong các nghiên cứu tiếng Anh, và đồng thời trình bày một phác thảo về lịch sử Việt Nam để độc giả bình thường có thể nhanh chóng nắm bắt một nền tảng lịch sử để từ đó hiểu rõ hơn các chất liệu đi sau đó.^[5]

Không phải “Trung Hoa”

Phần phía bắc của Việt Nam ngày nay đã chịu sự kiểm soát của Trung Quốc từ thế kỷ thứ hai trước CN đến thế kỷ 10 sau CN. Keith W. Taylor là học giả viết tiếng Anh duy nhất nghiên cứu chi tiết giai đoạn này. Tác phẩm của ông, *The Birth of Vietnam*, trực tiếp thách thức cách nhìn của Maspero rằng sự tự chủ của Việt Nam là sản phẩm của ảnh hưởng của Trung Quốc, tức là, đến thế kỷ 10 người Việt đã hấp thụ các quan niệm cai trị của Trung Quốc đủ để cho phép họ đánh bại các nỗ lực từ Trung Quốc muốn giành lại quyền kiểm soát trực tiếp trong khu vực. Đối lập lại, Taylor ghi nhận rằng sự tồn tại của một thực thể chính trị có tổ chức từ trước khi người Hán đến cho thấy người Việt từ lâu đã có khả năng tự cai trị. Tuy nhiên, yếu tố thật sự giúp đem lại sự độc lập này (từ của Taylor) không phải là khả năng bản địa kia, mà là nhờ một “sự thông minh và tinh thần” bắt rễ “từ một xác tín của người Việt rằng họ không phải là, và không muốn là, người Trung Quốc.”^[6]

Lời phát biểu này bộc lộ một quan điểm chủ chốt mà nhiều học giả nghiên cứu Việt Nam cho đến ngày hôm nay đều chia sẻ ở một mức độ nhất định, tức là, về lịch sử người Việt “không phải là , và không muốn là, người Trung Quốc.” Cái vấn đề với lý thuyết này, đặc biệt thể hiện trong một tác phẩm bao quát thiên niên kỷ đầu tiên, là nó phóng chiếu những thuật ngữ quan trọng “người Trung Quốc” và “người Việt Nam” vào quá khứ. Thế mà khi ta nhìn vào các nguồn tài liệu gốc chép lại câu chuyện về một sự kiện như cuộc chinh phục của Mã Viện, không có từ nào mà ta có thể dịch ra thành “người Trung Quốc” hay “người Việt Nam.” Các tài liệu nguyên thủy chỉ chứa đựng tên các cá nhân (Trưng Trắc, Tô Định, Mã Viện...), chức danh chính thức của họ (thái thú, phục ba tướng quân), và tên một triều đại (Hán). Nếu chúng ta không thể định vị bất kì sự diễn đạt bản sắc nào trong tư liệu gốc (dù là “người Trung Quốc” hay “người Việt Nam”), thì làm sao chúng ta có thể lý luận rằng người Việt Nam nuôi dưỡng một xác tín có gốc rễ sâu sắc rằng họ “không phải là, và không muốn là, người Trung Quốc?”

Chúng ta cần hỏi nhiều câu hỏi như vậy bởi vì toàn bộ ý niệm (rằng một “sự thông minh và tinh thần” đã đưa người Việt Nam đến độc lập) là dựa trên tiền đề rằng con người trong khu vực đã luôn nuôi dưỡng một bản sắc “Việt Nam” thống nhất, tách biệt khỏi một bản sắc “Trung Quốc” thống nhất. Thực tế, bản thân Taylor đã từ bỏ quan điểm ban đầu của ông và nay nghĩ rằng trong những thế kỷ sau giai đoạn kiểm soát của Trung Quốc đã có nhiều cách làm người Việt.^[7] Nếu điều này là chính xác, thì người ta chỉ có thể tự hỏi những bản sắc nào đã tồn tại trong 1000 năm chịu sự cai trị trực tiếp của Trung Quốc. Liệu đã có một hình thức bản sắc “Việt Nam” nổi trội hơn cả trong giai đoạn này đáp ứng như một sức mạnh thúc đẩy trong xã hội? Hay cái nơi mà chúng ta giờ đây gọi là Việt Nam đúng hơn đã từng là một vùng của sự giao tiếp văn hóa, một khu vực biên nơi mà việc anh là ai không quan trọng bằng việc anh làm gì?

Trong thế kỷ 10 có một số những cá nhân như vậy, những người tạo nên tên tuổi nhờ vào hành động của họ. Hết người này đến người khác đạt ưu thế tại khu vực trước khi bị một người khác tài giỏi hơn thay thế. Những dòng họ cai trị mà họ tạo lập - nhà Ngô (939-965), nhà Đinh (968-980, và nhà Tiền Lê (980-1009) - tuy nhiên lại có vẻ giống như những nhóm lãnh chúa hơn là những triều đại có tổ chức thật sự. Chỉ đến thế kỷ 11 và 12, trong thời đại nhà Lý (1010-1225), mới có một tổ chức triều chính đầy đủ hơn được thiết lập tại khu vực này.

Thành công lớn hơn mà nhà Lý có được trong việc dựng lên một cơ cấu cai trị nghi thức hóa hơn đã được các học giả làm việc theo truyền thống từ thời thực dân Pháp, hoặc chịu ảnh hưởng của nó, cho rằng chính là lý do cho sự tồn tại lâu dài của nhà Lý. Các học giả này cho rằng nhà Lý duy trì sự ổn định chính trị trong hơn 200 năm vì họ đã thiết lập được một tổ chức hành chính trung ương hóa có hiệu quả dựa trực tiếp trên “mô hình Trung Hoa.”^[8] Đây là điểm mà các học giả phương Tây thời kì hậu thuộc địa tìm cách phản bác. Ví dụ, John K. Whitmore sử dụng các nguồn tài liệu Trung Quốc

đương thời để vẽ một bức tranh về chính quyền và xã hội đời Lý khác hẳn điều mà ông xem là “mô hình Trung Hoa”, tức là, “một nhà nước Khổng giáo, hành chính hóa, có sự kiểm soát chặt chẽ từ trung ương và một dân tộc được tổ chức thành các thị tộc gia trưởng, theo chế độ phụ hệ.”^[9] Còn Taylor lại dùng các nguồn tư liệu Việt Nam để khảo sát cách thức các nhà cai trị triều Lý vận dụng sự hỗ trợ của các vị thần địa phương làm phương tiện củng cố quyền uy và ông cho rằng “uy quyền và tính chính danh của nhà Lý phụ thuộc vào các mô hình tư tưởng chia sẻ cùng các dân tộc Đông Nam Á khác, và rằng cách các mô hình tư tưởng này được thể hiện trong thế kỷ 11 phản ánh những khía cạnh riêng biệt của kinh nghiệm lịch sử Việt Nam.”^[10] Mỗi liên hệ này với Đông Nam Á đặc biệt rõ ràng, Taylor nói trong một nghiên cứu khác, ở tầm quan trọng của Phật giáo đối với các vua nhà Lý, một điểm mà Taylor cảm thấy đã thể hiện rằng lãnh địa nhà Lý “gần với thế giới tư tưởng của các vương quốc Đông Nam Á khác hơn là với thế giới Trung Quốc.”^[11]

Sức mạnh của những nghiên cứu ban đầu này một lần nữa là để phê phán thuyết tiểu Trung Hoa. Các nhà nghiên cứu tách Việt Nam khỏi Trung Quốc và liên kết Việt Nam với một quan niệm mới xuất hiện về Đông Nam Á. Tuy nhiên, khi làm như vậy, những luận điểm này vận dụng một sự phân loại khá cứng nhắc về “Trung Quốc” (cũng giống những tác giả thời thuộc địa đã tạo ra lý thuyết tiểu Trung Hoa). Mặc dù xã hội Việt Nam thời Lý chắc chắn chưa trở thành một “nhà nước Khổng giáo, hành chính hóa, có sự kiểm soát chặt chẽ từ trung ương và một dân tộc được tổ chức thành các thị tộc gia trưởng, theo chế độ phụ hệ”, trong một ngàn năm khi Việt Nam là một tiền đồn của các đế chế Trung Quốc, phần lớn các vùng của “Trung Quốc” cũng không thể được phân loại theo cách này.^[12] Ngoài ra, việc vận động các vị thần bản địa bởi các viên quan mà ta thấy ở Việt Nam thời Lý lại cũng là một hành vi thông dụng trong suốt lịch sử Trung Quốc.^[13] Cuối cùng, thay vì thể hiện bất kỳ sự liên hệ nào với “thế giới tư tưởng của các vương quốc Đông Nam Á”, sự ưa chuộng của nhà Lý đối với Phật giáo, như Nguyễn Tự Cường chỉ ra, lại liên hệ chặt chẽ với những tập tục đang nở rộ lúc bấy giờ tại Trung Quốc.^[14] Chúng ta vẫn chưa có được một sự hiểu biết rõ ràng về những gì diễn ra dưới thời Lý, nhưng câu trả lời chắc chắn không nằm ở việc chọn lựa giữa hai mô hình giải thích cứng nhắc, mà nằm ở sự khảo sát những sự phát triển hữu cơ diễn ra trong thời điểm và nơi chốn cụ thể này.

Nhà Trần (1225-1400) nối tiếp nhà Lý. Sử gia duy nhất có sự nghiên cứu liên tục về nhà Trần là cố giáo sư O.W.Wolters, một trong những người cha sáng lập ngành Đông Nam Á học tại phương Tây. Đối với Wolters, không có điều gì trong quá khứ Việt Nam lại giống như vẻ ngoài của nó. Mặc dù ông đối diện những dấu hiệu đầy dẫy về ảnh hưởng Hán hóa trong các tài liệu viết của Việt Nam được ông khảo sát, điều ông nhìn thấy là một thực tại thuần Việt Nam đằng sau các dấu hiệu ấy. Ông cho rằng mặc dù người Việt và người Trung Quốc được giáo dục dựa trên cùng những văn bản giống nhau và sử dụng cùng những ám chỉ kinh điển trong trước tác của họ, vì thế mà tạo ra sự giống nhau ghê rợn trong sản phẩm văn chương của họ, nhưng người Việt không thật sự tin vào sách vở kinh điển Trung Hoa. Theo Wolters, người Việt trích dẫn kinh sách Nho giáo chỉ để làm “tăng sức nặng cho những tuyên ngôn cụ thể của người Việt về bản thân họ.”^[15] Khi làm như thế, họ “bỏ qua cái khung lịch sử và đạo đức mà đem lại tính chặt chẽ” cho sách vở kinh điển và họ “phân mảnh và tách riêng các đoạn văn” và “rút mất cái ý nghĩa văn cảnh ban đầu của những đoạn văn ấy.”^[16]

Nhà Trần chấm dứt khi phụ chính Hồ Quý Ly cướp ngôi vào cuối thế kỷ 14. Không có nhiều nghiên cứu về triều Hồ ngắn ngủi (1400-1407) và sự chiếm đóng sau đó của nhà Minh (1407-1427). Whitmore cung cấp cho chúng ta một lịch sử căn bản về nhà Hồ và thời kì chiếm đóng ban đầu của nhà Minh, trong lúc Alexander Woodside có sự đánh giá về sự chiếm đóng của nhà Minh.^[17] Whitmore chống lại cách đánh giá truyền thống của Việt Nam xem Hồ Quý Ly là “nghịch thần”, và ông cho rằng họ Hồ đã làm được nhiều điều để củng cố và tập trung hóa “nhà nước Việt Nam.” Còn Woodside lý luận rằng sự chiếm đóng Việt Nam của nhà Minh là một sự thất bại sai lầm. Nhà Minh không đủ chuẩn bị để cai trị một vùng đất xa xôi, và những nỗ lực cai trị nửa vời của triều đình lại còn bị cản trở bởi tham nhũng và sự tham lam của các viên quan kém tài được cử đến cai trị vùng này. Cuối cùng, theo Woodside, sự thất bại của nỗ lực cai trị trực tiếp Việt Nam đã càng làm người Trung Quốc tin vào sự khôn ngoan của hệ thống cống nạp, một chủ đề mà chúng ta sẽ xem xét chi tiết hơn lát nữa đây.

Nhà Minh bị buộc phải từ bỏ tham vọng đế quốc ở Việt Nam sau khi chịu thất trận trước Lê Lợi, người sáng lập nhà Lê (1428-1788). Trong ghi chép lịch sử về nhà Lê, các dấu hiệu ảnh hưởng văn hóa

Khổng giáo có nhiều hơn so với các giai đoạn trước. Điều này khiến Whitmore kết luận rằng hẳn đã có một sự biến đổi từ "sách vở cổ điển sang niềm tin Nho giáo" trong thời Lê. Đặc biệt, Whitmore đi theo khẳng định của Wolters rằng những dấu hiệu ảnh hưởng Hán hóa trong thời Trần không thể hiện niềm tin vào các giá trị văn hóa của người Hán, và đặc biệt của Nho giáo. Tuy nhiên, trong thời Lê, chuyện thay đổi, khi giới sĩ phu Việt Nam quay sang phương Bắc và lấy lại không chỉ những tư tưởng hành chính, mà cả toàn bộ cách nhìn về thế giới theo kiểu Tống Nho.^[18]

Nếu Whitmore phác thảo sự biến đổi này theo những từ trung tính, Taylor lại tranh luận một cách chủ quan hơn rằng diễn trình hành chính hóa gia tăng dưới thời Lê là "chỉ dấu về sự yếu đuối hơn là sức mạnh: một chỉ dấu rằng những nền tảng văn hóa phổ thông của hệ thống vương quyền Việt Nam, như đã phát triển dưới thời Lý và Trần, nay đã sụp đổ và rằng quyền uy sau đó được giải thích trong một nội bộ văn hóa của tầng lớp cai trị mà thiếu vắng một nền tảng vững vàng trong xã hội bản địa." Điều mà Taylor nhắc tới ở đây là việc nhà Lê, cả theo nghĩa về cơ cấu cũng như hệ tư tưởng, đã trở nên giống với các triều đại "Trung Quốc" một cách hoàn toàn hơn so với các triều đại trước. Một lần nữa, ngược với khẳng định của lý thuyết tiểu Trung Hoa -- rằng chính các yếu tố Trung Quốc trong xã hội và chính quyền đã giúp Việt Nam mạnh mẽ - thì Taylor cho rằng những yếu tố này đã khiến nhà Lê tự cô lập khỏi nhân dân, một hiện tượng sau đó sản sinh ra các thế kỷ "nội chiến kéo dài" và "chia rẽ nội bộ."^[19]

Trong giai đoạn triều Lê, có hai sự "chia rẽ nội bộ" lớn. Chia rẽ đầu tiên bắt đầu khi một viên tướng thế lực, Mạc Đăng Dung, cướp ngôi năm 1527 và cai trị phần lớn vùng đất mà nay là miền bắc Việt Nam cho đến khi những người ủng hộ nhà Lê cướp lại kinh đô và "khôi phục" triều đại của họ vào năm 1592. Không lâu sau đó, một sự chia rẽ khác, lâu dài hơn, đã hình thành khi một gia tộc thế lực, họ Nguyễn, dần dần kiểm soát khu vực miền nam của nhà Lê, trong khi một thế lực tương tự, họ Trịnh, cai trị vùng phía bắc. Mặc dù hai phe đều bày tỏ trung thành với nhà Lê, nhưng thực tế họ duy trì sự kiểm soát gần như tuyệt đối trên lãnh địa của mình. Tình trạng này tồn tại cho đến nửa cuối của thế kỷ 18.

Tình trạng chia rẽ nội bộ thứ hai này gần đây nhận được sự chú ý đáng kể từ giới nghiên cứu. Ví dụ, Taylor cho rằng quyết định của Nguyễn Hoàng ở lại miền nam là một bước đi có ý thức tách khỏi thế giới Hán hóa mà hướng về Đông Nam Á. Theo Taylor, phần phía nam của lãnh địa nhà Lê, đối với một người như Nguyễn Hoàng, thể hiện "những chân trời rộng mở" và "một thế giới phi Việt với các khả năng làm người Việt theo những cách không truyền thống." Những cách không truyền thống này "được phân biệt bởi sự tự do tương đối tách khỏi quá khứ Việt Nam và tách khỏi dạng uy quyền được biện minh bằng những lời kêu gọi hướng về quá khứ đó." Trong "thế giới Đông Nam Á rộng lớn hơn" này, con người có thể tự lực cánh sinh và tham gia đầy đủ vào "một thế giới của những lựa chọn."^[20]

Cách phân loại tích cực của Taylor về phần đất phía nam như một khu vực không bị đè nặng bởi những tiêu chuẩn truyền thống vẫn còn tiếp tục thống trị ở miền bắc, ở một mức độ nào đó đã được nhanh chóng nhắc lại trong tác phẩm của Li Tana và Nola Cooke.^[21] Cooke cũng tìm cách mở rộng điều mà bà cho là sự ưa chuộng yếu tố phi Nho giáo của người dân miền nam vào nhà Nguyễn (1802-1945), một giai đoạn mà trước đây được cho là giai đoạn chịu tác động Nho giáo nhiều nhất trong lịch sử Việt Nam. Cụ thể, bằng cách "định lượng hóa, phân tích và so sánh" số lượng các thí sinh đi thi dưới thời Nguyễn,^[22] cùng thông tin tiểu sử về họ,^[23] Cooke muốn "khách quan" chứng tỏ rằng giai đoạn nhà Nguyễn không phải là thời cực thịnh của ảnh hưởng Tống Nho, như các học giả (đặc biệt là Woodside) từng tin tưởng. Tuy nhiên, chung cục lại, những cách tiếp cận "khách quan" để xác định mức độ Nho giáo hóa ở Việt Nam thời Nguyễn vẫn cần được cân bằng với những bằng chứng văn bản "chủ quan" tồn tại đầy đủ. Woodside đã bắt đầu nghiên cứu các bằng chứng này từ nhiều năm trước, nhưng phần lớn tư liệu vẫn chưa được khảo sát hết.

Một chủ đề quan trọng khác trong lịch sử Việt Nam còn đang chờ sự chú ý nghiên cứu là giai đoạn Tây Sơn (1788-1802). Ba anh em của phong trào đã có cuộc nổi dậy ở vùng mà nay là miền trung Việt Nam trong những năm cuối thế kỷ 18. Họ thành lập triều đại của riêng họ sau khi lật đổ nhà Lê và đánh bại đội quân Trung Hoa được gửi sang để hỗ trợ nhà Lê. Mặc dù triều đại Tây Sơn ngắn ngủi, nhưng nó sau đó có tầm quan trọng biểu tượng đối với các sử gia và trí thức Marxist Việt Nam,

những người nhấn mạnh đến nguồn gốc khởi nghĩa nông dân của nó. Tuy vậy giai đoạn hấp dẫn này vẫn chưa có được sự chú ý nghiêm túc từ giới học giả phương Tây. ^[24]

Sẽ là sự phóng đại quá trớn nếu nói rằng có một chủ đề chính trong nghiên cứu bằng tiếng Anh về lịch sử Việt Nam. Tuy nhiên, đã có một xu hướng mạnh mẽ ủng hộ một sự phân chia quan trọng giữa văn hóa Việt Nam và Trung Quốc. Ngoài ra, khi thảo luận sự tương tác của hai nền văn hóa, nhiều học giả có xu hướng dành ưu tiên cho phía Việt Nam. Xu hướng này biểu lộ rõ nhất trong tác phẩm của những học giả tìm cách xác định những sợi dây liên hệ giữa Việt Nam và khu vực Đông Nam Á (Wolters, hay các bài viết ban đầu của Taylor), nhưng nó cũng hiện ra trong tác phẩm của các sử gia nhấn mạnh quan hệ lịch sử của Việt Nam với vùng Đông Á. Ví dụ, Woodside mô tả trong cuốn sách, *Vietnam and the Chinese Model*, về một thế giới ở Việt Nam thế kỷ 19, một nơi có sự chia cắt rõ rệt giữa hai truyền thống văn hóa. Tuy nhiên, hai truyền thống văn hóa này không bằng nhau trong cách viết của Woodside. Văn hóa Trung Quốc được trình bày như một mô hình xa lạ mà từ đó giới tinh hoa của Việt Nam đã rút ra, chọn lựa những đặc điểm, đôi khi sai lầm, trong khi văn hóa Việt Nam là một truyền thống sống động, hữu cơ, đã tồn tại và nở rộ bất chấp nỗ lực của giới tinh hoa muốn thay đổi nó bằng "mô hình Trung Hoa."

Xu hướng dành ưu tiên cho phía Việt Nam khi thảo luận sự tương tác văn hóa Trung - Việt cũng thể hiện trong các bình luận về vấn đề cụ thể hơn của quan hệ ngoại giao Trung - Việt. Một số nghiên cứu về chủ đề này nói rằng có một mối liên hệ giữa việc duy trì quan hệ hữu hảo và sự chấp nhận văn hóa Hán, hay sự thể hiện là mình chấp nhận văn hóa Hán, ở phía người Việt. Cụ thể hơn, một số học giả cho rằng các triều đại cai trị đế chế Trung Hoa, dù là nhà Hán, Mông Cổ hay Mãn Thanh, tất cả đều xem Việt Nam theo một cách tương tự như cách các siêu cường phương Tây nhìn châu Á trong thế kỷ 19; tức là, trong suốt nhiều thế kỷ họ "luôn tìm cách chớp cơ hội đầu tiên, chớp lấy cái cơ mỏng manh nhất, để tiến về nam một lần nữa nhân danh sứ mạng khai hóa." Vì thế một ưu tiên lớn của giới tinh hoa Việt Nam là thể hiện rằng họ đã "văn minh" rồi. Họ làm điều này thông qua cơ cấu của chế độ triều cống. Bằng cách gửi các sứ giả và phẩm vật triều cống sang triều đình Trung Hoa, người Việt có thể trình bày một vẻ ngoài thần phục thế giới văn hóa Trung Quốc và nhờ thế mà xoa tan cảm giác rằng người Trung Quốc can thiệp vào công việc của Việt Nam. Như cách nói của Taylor, "khả năng thể hiện nhuần nhuyễn ngôn ngữ và văn hóa Trung Quốc của các sứ giả Việt Nam tại triều đình Trung Quốc là một cách quan trọng để chứng tỏ rằng Việt Nam là một đất nước 'văn minh' và không cần sự chăm sóc 'khai hóa' của Trung Quốc." ^[25]

Hệ thống triều cống

Chính ở vấn đề về hệ thống triều cống mà chúng ta thấy có sự liên hệ giữa tác phẩm của các sử gia viết về quá khứ Việt Nam và tác phẩm về lịch sử Trung Quốc. Cái "hệ thống triều cống" mà các sử gia phương Tây đề cập là một ma trận ngoại giao, dựa trên ý niệm về sự ưu việt, mà các triều đại Trung Quốc đã duy trì. Nói một cách tóm tắt, thì ít nhất kể từ nhà Thương (thế kỷ 18 - 11 trước CN), những dân tộc đầu tiên mà ta phân loại là "người Trung Quốc" đã cảm thấy rằng xã hội của họ, với hệ thống chữ viết và các lễ nghi phức tạp, ưu việt hơn hẳn các dân cư lang thang nơi hoang mạc, đồng cỏ ở phía bắc và tây bắc và các dân tộc sống ở các vùng rừng rậm rạp ở miền nam. Trước điều mà họ xem là sự bất xứng này, người Trung Quốc cảm thấy thật lô-gích khi quan hệ với các dân tộc xung quanh cần diễn ra theo tôn ti trật tự. Dân tộc nào muốn có quan hệ với Trung Quốc, thì quan hệ đó phải bao gồm sự thừa nhận tính ưu việt của nhà cai trị Trung Quốc, Thiên Tử, với việc phủ phục trước sân triều, và cống nạp phẩm vật. ^[26]

Mặc dù không phải là bài viết sớm nhất của phương Tây về hệ thống triều cống, nhưng một bài viết năm 1941 của John King Fairbank và S.Y.Teng đã vô cùng có ảnh hưởng khi nó định hình các quan niệm sau này về hệ thống triều cống. Tuy Fairbank và S.Y.Teng kết luận rằng "hệ thống triều cống là một cái khung mà trong đó mọi loại quyền lợi, cả mang tính cá nhân lẫn đế quốc, cả kinh tế lẫn xã hội, được thể hiện," nhưng một ý tưởng trong bài đã được quảng đại độc giả chú ý, tức là, "triều cống là cái cốt lõi, cái cách nói thay cho thương mại." ^[27]

Kể từ khi người phương Tây tiếp xúc với hệ thống ngoại giao độc đáo này, họ đã cố gắng để hiểu cái

lý lẽ đằng sau nó. Từ cái nhìn hiện đại của phương Tây về sự bình đẳng quốc gia, một hệ thống ngoại giao dựa trên bất bình đẳng là điều không thể chấp nhận theo nghĩa bề mặt của nó. Vì thế, các học giả tìm cách nhìn thấu qua cái "ngôn từ khoa trương" của hệ thống triều cống với hy vọng phát hiện ra một "thực tại" có thể hiểu được. Chắc chắn phải có một lý do lô-gích giải thích vì sao các vương quốc bên ngoài lại chấp nhận vị thế thua kém trong quan hệ này, một điều mà các nước phương Tây đã không chấp nhận ở thế kỷ 19 trong giao tiếp với Trung Quốc. Ở đây, giải thích kinh tế của Fairbank và Teng xuất hiện như một phát hiện. Thật có lý là mặc dù giá trị đạo đức của sự triều cống có thể làm lợi cho người Trung Quốc, nhưng giá trị vật chất của các hàng hóa được nhận về sẽ biện hộ cho việc các nước chấp nhận vị thế thua kém của mình.

Nhiều thập niên sau khi Fairbank và Teng công bố bài viết tiên phong của họ, nhiều nghiên cứu đã thách thức và tinh lọc nhiều khía cạnh trong luận điểm của hai tác giả. Tuy nhiên, như James Hevia gần đây chỉ ra, "gần như tất cả những ai đi sau Fairbank [và Teng] đều trung thành lặp lại sự khẳng định là hệ thống triều cống về bản chất có tính nhị nguyên."^[28] Các sử gia về quan hệ Trung - Việt cũng đồng ý về tính hai mặt của hệ thống triều cống. Tuy nhiên, họ không nói đến lô-gích kinh tế của mỗi quan hệ này, mà họ đặt ra một lựa chọn cho người Việt Nam giữa việc đồng ý những điều khoản bất công của hệ thống triều cống hoặc chịu nguy cơ tấn công.^[29] Điều dễ hiểu là người Việt Nam lấy lựa chọn đầu tiên. Theo đa số các học giả, quyết định làm như vậy dựa trên sự đánh giá thực tiễn về các quyền lợi chiến lược, chứ không phải vì niềm tin vào hệ thống triều cống hay tin vào cái thế giới quan vốn là nền tảng của hệ thống triều cống. Vì vậy mà Taylor nói rằng "trong nhiều thế kỷ, [Việt Nam] là một vương quốc độc lập giả vờ làm chư hầu của đế chế Trung Hoa."^[30]

Theo quan điểm này, việc gửi hàng trăm sứ thần đến thủ đô Trung Hoa suốt nhiều thế kỷ chỉ là việc "giả vờ." Đó là màn làm bộ làm tịch, trong đó người Việt hiểu rõ vai nào thì làm hài lòng người Trung Quốc, một dân tộc có vẻ chìm đắm trong cảm thức cao ngạo mà không nhận ra người Việt Nam chỉ giả vờ thần phục mà thôi.

Người ta có thể hỏi, làm thế nào các học giả biết rằng người Việt không tin vào tính chính đáng của hệ thống triều cống? Có bao nhiêu bằng chứng văn bản chứng tỏ những suy nghĩ này? Ở đây, tôi cho rằng có vô cùng ít bằng chứng. Ở phần lớn các trường hợp, các nhà nghiên cứu chỉ áp đặt sự diễn giải mà họ muốn lên quá khứ, bởi vì có rất ít chi tiết trong ghi chép lịch sử chứng tỏ một cách thuyết phục rằng người Việt không tin vào hệ thống triều cống. Chỉ khi người ta tách văn bản ra khỏi văn cảnh, và bổ sung những ý nghĩa mới cho chúng, thì người ta mới có thể thấy người Việt, trong chiều dài lịch sử, đã thách thức một nhãn quan về thế giới có trung tâm là Trung Quốc.

Dòng văn chương chống ngoại xâm?

Một nhận định như trên có thể làm một số độc giả thấy là vô cùng phóng đại. Dù gì, bất kì ai có chút tiếp xúc với những sách vở tiếng Anh về lịch sử Việt Nam đều gặp nhiều những nhắc nhở về văn chương chứng tỏ truyền thống kháng chiến chống ngoại xâm / Trung Quốc. Tuy nhiên, những tác phẩm đó ít khi được giải thích trong cái ngữ cảnh của thời điểm chúng được viết ra. Kết quả là, một tài liệu như *Bình Ngô đại cáo* của Nguyễn Trãi, viết ngay khi nhà Lê thành lập sau việc đánh bại quân Minh và những người Việt hợp tác với Minh, đã được xem là bản tuyên ngôn về bản sắc quốc gia.^[31] Tuy nhiên, một sự xem xét kỹ lưỡng hơn về khung cảnh khi văn bản này được thảo luận cho thấy nó không hẳn thể hiện niềm tự hào của người Việt trước người Trung Quốc, mà *Bình Ngô đại cáo* lại là sự cảnh cáo nghiêm khắc với những người Việt đã hợp tác với quân Minh chiếm đóng. Tương tự như lời đại cáo (Great Announcement) trong *Kinh thư*, mà từ đó văn bản này lấy cảm hứng và âm vọng, đây là lời cảnh cáo từ những người chiến thắng trước những người đồng bào thất trận - "chúng tôi giờ đây là chỉ huy, các anh khôn hồn thì nên tuân lời."

Việc một cách hiểu văn bản như thế không quen thuộc với chúng ta là vì chỉ mới đến gần đây các học giả phương Tây mới bắt đầu xem xét những sự thù địch nội da xáo thịt giữa người Việt trong lịch sử. Các nhà nghiên cứu có xu hướng tránh đi chủ đề này - câu hỏi về sự thống nhất của người Việt - bởi vì nó đi vào một khu vực dễ bị công kích kịch liệt trong phần lớn của nửa cuối thế kỷ 20. Thay vì xem những trường hợp trong quá khứ - khi một số người Việt chiến đấu chống lại quân Trung Quốc trong khi những người khác hợp tác - như những chương lịch sử phức tạp và xáo trộn, nhiều học giả lại chọn cách tưởng tượng, trong cảm tình dành cho các quan điểm dân tộc của người Việt hiện đại, một

quá khứ mà trong đó một dân tộc Việt thống nhất liên tục đứng lên bảo vệ quê hương chống lại láng giềng phương bắc luôn gây hấn. Tuy nhiên, để làm như vậy, các nhà nghiên cứu buộc phải lướt qua những tư liệu gây bối rối trong lịch sử. Trong khi một cách hiểu dân tộc chủ nghĩa nhân tạo đối với *Bình Ngô đại cáo* đã được phổ biến rộng rãi trong các văn phẩm tiếng Anh về quá khứ Việt Nam, thì những tư tưởng của một nhân vật phù Lê thế kỷ 18 như Nguyễn Huy Túc lại không được thể. Là quan của triều Lê, triều đại đã yêu cầu nhà Thanh giúp đỡ quân sự chống lại Tây Sơn, Nguyễn Huy Túc viết bài thơ bày tỏ niềm vui khi thấy quân Thanh đến. Có nhan đề "Vui mừng vì quân Thanh đã qua biên giới và đến giúp chúng ta," bài thơ ca ngợi sự cứu viện.

*Khi những chiến binh dũng cảm đã tuốt gươm
Sông núi vương quốc ta sẽ vui hưởng thêm 10 ngàn năm nữa*

Nguyễn Huy Túc nói trong thơ rằng ông luôn nghi ngờ có thể có những lúc, một vương quốc không thể tồn tại một mình. Mặc dù người ta nói trong thời tao loạn, các viên quan chính trực chỉ cần quăng mũ, đóng cửa, và lo bảo vệ vùng đất của mình, nhưng nay Túc hiểu rằng những biện pháp ấy là không đủ. Vì thế ông vui mừng khi thấy quân Thanh đã đến giúp triều Lê, và ông đổi lập sức mạnh của họ với thế yếu của Nguyễn Huệ và Nguyễn Nhạc, lãnh đạo cuộc nổi dậy Tây Sơn. Ngoài ra, khi Túc viết bài thơ, ông sẵn sàng quy cho tương lai tồn tại 10 ngàn năm của vương quốc là nhờ khả năng quân Thanh đánh bại Tây Sơn trong mấy ngày tới.

Tuy nhiên, thực tế là quân Thanh chịu thất bại và điều này góp phần vào sự sụp đổ của vương triều. Dẫu vậy, sự "sụp đổ" của dòng thơ Nguyễn Huy Túc chỉ xảy ra sau đó. Những dòng thơ phù Lê như vậy vẫn còn phổ biến cho đến nửa cuối thế kỷ 19, nhưng khi có sự đô hộ của Pháp và sự xuất hiện của tư tưởng dân tộc chủ nghĩa, sự quan trọng của lòng trung quân bị làm suy yếu bởi các câu hỏi về tính thuần khiết dân tộc. Với sự biến đổi này, tiếng nói của Nguyễn Huy Túc chìm vào im lặng, bởi nó không thể hỗ trợ cho những chia rẽ mà nay đã hiện ra rõ rệt bởi những ý niệm mới xuất hiện về chủng tộc và những sự phân biệt dân tộc.

Ngày nay việc Nguyễn Huy Túc không biết phân biệt sự chia cắt quan trọng giữa người Việt Nam và người Trung Quốc có thể được giải thích nhanh gọn như là một tín hiệu sai trái của một thành viên thuộc giới tinh hoa bị Hán hóa, bởi vì rõ ràng "nhân dân" hiểu biết rõ hơn. Chắc chắn, có nhiều câu chuyện về một bản chất mang tính phổ thông hơn, mà quả thật thể hiện một hình thức kháng cự chống lại các cá nhân người Trung Quốc. Ví dụ, có câu chuyện về Nguyễn Thế Nghi. Nghi là người làng Mộ Trạch, quê hương của nhiều sĩ phu nổi tiếng; ông này có một chút liều lĩnh, không quan tâm lắm đến các khuôn phép. Tuy nhiên, ông giỏi chữ nghĩa, đặc biệt là thơ Nôm.

Nguyễn Thế Nghi là bạn của Mạc Đăng Dung. Sau khi Dung cướp ngôi năm 1527, ông cho Nguyễn Thế Nghi nhiều chức vụ chính thức, nhưng Nghi không quan tâm. Nghi chỉ muốn được trao tước hiệu Đại hưng. Mạc Đăng Dung đồng ý, phong ông làm Đại hưng hầu. Nguyễn Thế Nghi sau đó làm đôi câu thơ Nôm và khắc nó lên một chiếc cổng có cùng tên tại kinh thành, cổng Đại Hưng. Hai dòng thơ có thể dịch nghĩa như sau:

*Có bậc anh hùng nào lại không thích oai vệ
Nhưng khi đến Đại Hưng, đều phải cúi đầu*

Đoạn thơ như thế vừa là sự vinh danh cái cổng và, vì Nguyễn Thế Nghi nay có tước hiệu giống như cổng, nên dòng thơ cũng ngụ ý là bất kì ai, dù anh dũng đến đâu, cuối cùng cũng phải cúi đầu trước ông.

Đến cuối thế kỷ 16, một công sứ Trung Quốc chuẩn bị đi qua cánh cổng này trên đường đến kinh đô. Mặc dù ông không hiểu dòng chữ Nôm, nhưng có vẻ đã được thông báo về ý nghĩa của nó. Viên công sứ ra lệnh dừng lại, và một chiếc thang được mang tới để ông trèo qua cổng. Viên quan Việt Nam hộ tống miễn cưỡng thi hành lệnh, nhưng rồi nghĩ ra một kế. Ông ra lệnh mang một con voi già đến, và khi voi đi gần đến cổng, thì có người đâm vào đũng sau nó. Voi rống lên và chạy nhào về hướng cổng. Viên công sứ Trung Quốc, sợ hãi, chạy thẳng qua cổng vào kinh thành. Khi đã xong, y mới nhận ra mình bị lừa và cảm thấy rất xấu hổ.

Một câu chuyện như vậy gợi lên cảm giác đối kháng giữa người Việt Nam và Trung Quốc. Ngoài ra, người Việt còn thẳng thắn trong cuộc đọ sức này khi họ tận dụng những đối tượng thuộc thủy thổ của mình - tiếng Nôm và một con voi. Như thế, câu chuyện có vẻ tóm tắt thực chất của cách người Việt nhìn mỗi quan hệ với láng giềng phương bắc. Tuy nhiên, ở đây một lần nữa chúng ta cần xem xét ngữ cảnh ghi chép và bảo quản những câu chuyện như vậy. Câu chuyện này thuộc thể loại "giai thoại". Giai thoại là những câu chuyện giới tinh hoa ghi lại để giải trí. Chúng có thể vui nhộn. Chúng có thể bí ẩn. Nhưng dù nội dung có thế nào, mục đích là để giải trí. Mặc dù một số giai thoại chứa đựng thông điệp tinh thần ủng hộ niềm tin Nho giáo của giới tinh hoa, nhưng thông thường chúng cũng chứa đựng chuyện về các nhà sư Phật giáo, Đạo sĩ, nhà phong thủy, và như thế chứa đựng một tập hợp các ý niệm và tín điều. Ngoài ra, chúng ta cũng cần thận trọng không nên diễn giải việc giải trí như là thực tại.

Chắc chắn có những lúc tồn tại mức độ đối kháng giữa một số dân tộc sống ở các lãnh địa mà nay ta gọi là Việt Nam và Trung Quốc. Tuy nhiên, các nhà nghiên cứu vẫn chưa hoàn tất nhiệm vụ vô cùng quan trọng là xem xét các ví dụ này trong ngữ cảnh văn hóa và lịch sử của chúng. Chỉ bằng cách làm như vậy, chứ không phải phóng chiếu các ý niệm và cảm xúc hiện tại vào quá khứ, thì chúng ta mới có thể hiểu rõ hơn về mối bất hòa Trung - Việt. Không may, cuốn sách này không thể đóng góp trực tiếp vào nhiệm vụ quan trọng này. Tuy nhiên, các tài liệu khảo sát ở đây thật sự cung cấp thông tin nền tảng quan trọng để có sự khảo sát sâu sắc hơn về những ví dụ của sự đối kháng Trung - Việt. Các tài liệu ở đây (bài thơ đi sứ) nói trực tiếp về quan hệ Trung - Việt, và chúng không nói gì về xung đột hay đối nghịch. Chúng không bộc lộ bất kì cảm giác nào về sự kháng cự chống Trung Quốc, mà lại mô tả một sự khẳng định toàn diện về một trật tự thế giới mà quan hệ triều cống dựa vào và về vị trí phụ của Việt Nam trong thế giới ấy. Chỉ khi những văn bản này được nghiên cứu trong sự kết hợp với việc khảo sát mang tính văn hóa và lịch sử về "dòng văn chương kháng chiến", thì chúng ta mới đến gần hơn sự hiểu biết về thực chất của quan hệ lịch sử Việt - Trung.

Chú thích:

[1] Phòng văn của báo *Thể thao và Văn hóa*.

[2] Henri Maspero, "L'Expédition de Ma Yuan", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 18 (1918): 11-28

[3] John Smail, "On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia," *Journal of Southeast Asian History* 2.2 (July 1961): 72-102. Về lịch sử nghiên cứu (chủ yếu tiếng Anh) Đông Nam Á, xem J.D. Legge, "The Writing of Southeast Asian History," trong *The Cambridge History of Southeast Asia*, vol. I., Earl Times to c.1800, do Nicholas Tarling chủ biên (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 1-50.

[4] Xem thêm về chủ đề này trong quyển *Postcolonial Vietnam: New Histories of the National Past* của Patricia M. Pelley (Durham: Duke University Press, 2002). Về quan niệm "truyền thống được sáng tạo", xem Eric Hobsbawm và Terence Ranger, biên tập, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983)

[5] Nói một cách chính xác, một số học giả có tác phẩm tôi phê bình đã thay đổi quan điểm về một số vấn đề. Tuy nhiên, những tác phẩm ban đầu của họ vẫn có ảnh hưởng và vì thế vẫn cần có sự chú ý mang tính phê phán. Điều này đặc biệt áp dụng cho trường hợp của Keith Taylor. Để xem một số bài viết gần đây của ông mà đã đi ra khỏi dòng nghiên cứu bị tôi phê bình, xem thêm bài "Surface Orientations in Vietnam: Beyond Histories of Nation and Region," *Journal of Asian Studies* 57.4 (1998): 949-978, và "Voices Within and Without: Tales from Stone and Paper about Đổ Anh Vũ," trong quyển *Essays into Vietanmese Past*, K.W. Taylor và J.K. Whitmore chủ biên (Ithaca: Cornell Southeast Asia Publications, 1995), 59-80.

[6] Keith W. Taylor, *The Birth of Vietnam* (Berkeley: University of California Press, 1983): xvii-xviii.

[7] Keith W. Taylor, "Surface Orientations in Vietnam," 949-978.

[8] Một tác phẩm tiêu biểu thuộc dòng này là *Le Việt Nam: Histoire et Civilisation* của Lê Thành Khôi, (Paris: Les Éditions des Minuit, 1955)

[9] John K. Whitmore, "Elephants Can Actually Swim: Contemporary Chinese Views of Late Ly Dai Viet," trong *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, do David G. Marr và A.C. Milner biên tập (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986), 117.

[10] Keith W. Taylor, "Authority and Legitimacy in 11th Vietnam," trong *Southeast Asia in the 9th to*

14th Centuries, do David G.Marr và A.C.Milner biên tập (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986), 141.

[11] Keith Taylor, "An Evaluation of the Chinese Period in Vietnamese History," *The Journal of Asiatic Studies* 23:1 (1980): 160.

[12] Về câu hỏi các chính quyền Trung Quốc đã được hành chính hóa, hay trung ương hóa như thế nào trong những thế kỷ đầu tiên, xem Albert Dien chủ biên, *State and Society in Early Medieval China* (Stanford: Stanford University Press, 1990).

[13] Jean Lévi, "Les Fonctionnaires et le Devin: Lutttes de Pouvoires entre Devinistes et Administrateurs dans les Contes des Six Dynasties et des Tang," *Cahiers d'Extreme-Asie* 2 (1986): 81-110.

[14] Cuong Tu Nguyen, *Zen in Medieval Vietnam: A Study and Translation of the Thien Uyen Tap Anh* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997).

[15] O.W.Wolters, "Assertions of Cultural Well-being in 14th Century Vietnam: Part II," *Journal of Southeast Asian Studies* 11.1 (1980): 87.

[16] O.W.Wolters, "Assertions of Cultural Well-being in 14th Century Vietnam: Part I," *Journal of Southeast Asian Studies* 10.2 (1979): 437.

[17] John K.Whitmore, *Vietnam, Ho Quy Ly and the Ming (1371-1421)* (New Haven: Yale Southeast Asia Studies, 1985), và Alexander Woodside, "Early Ming Expansionism (1406-1427): China's Abortive Conquest of Vietnam," *Papers on China* 17 (1964), 1-37.

[18] John K.Whitmore, "From Classical Scholarship to Confucian Belief in Vietnam," *The Vietnam Forum* 9 (1987): 49-65, và John K.Whitmore, "Literati Culture and Integration in Dai Viet, c.1430-c.1840" trong *Beyond Histories: Re-imagining Eurasia to c.1830*, Victor Lieberman chủ biên (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999), 221-243.

[19] Keith Taylor, "The Early Kingdoms," *The Cambridge History of Southeast Asia*, vol. I., From Early Times to c.1800, Nicholas Tarling biên tập (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 151.

[20] Keith Taylor, "Nguyen Hoang and the Beginning of Vietnam's Southward Expansion," trong *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*, do Anthony Reid biên tập (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 64.

[21] Xem Li Tana, *Nguyen Cochinchina: Southern Vietnam in the 17th and 18th Centuries* (Ithaca: Cornell University Press, 1998). Cũng xem thêm tiểu luận của bà, "An Alternative Vietnam? The Nguyen Kingdom in the 17th and 18th Centuries," *The Journal of Southeast Asian Studies* 29.1 (1998): 111-121. Và Nola Cooke, "The Myth of the Restoration: Dang Trong Influences in the Spiritual Life of the Early Nguyen Dynasty (1802-47)," trong *The Last Stand of Asian Autonomies*, Anthony Reid biên tập (Melbourne: Macmillan Press, 1997), 269-295.

[22] Nola Cooke, "Nineteenth-Century Vietnamese Confucianization in Historical Perspective: Evidence from the Palace Examinations (1463-1883)," *Journal of Southeast Asian Studies* 25.2 (1994): 270-312.

[23] Nola Cooke, "The Composition of the Nineteenth-Century Political Elite of Pre-Colonial Nguyen Vietnam (1802-1882)," *Modern Asian Studies* 29.4 (1995): 741-764.

[24] Một ngoại lệ hứa hẹn là luận án gần đây của George Dutton, "The Tay Son Uprising: Society and Rebellion in Late Eighteenth-Century Vietnam, 1771-1802" (Luận án tiến sĩ, Đại học Washington, 2001)

[25] Keith W. Taylor, *The Birth of Vietnam*, 298.

[26] Một tóm tắt về hệ thống triều cống có mặt trong quyển *China among Equals: The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th - 14th Centuries*, Morris Rossabi biên tập, (Berkeley: University of California Press, 1983), 1-4.

[27] John K. Fairbank và S.Y.Teng, "On the Ch'ing Tributary System," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 6 (1941). Nhiều năm sau, Fairbank một lần nữa trình bày ý tưởng của ông về hệ thống triều cống trong tập sách *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations* (Cambridge: Harvard University Press, 1968).

[28] James L. Hevia, *Cherishing Men from Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham: Duke University Press, 1995), 14.

[29] Để đọc một phát biểu rõ ràng ủng hộ thuyết này, liên quan một giai đoạn cụ thể lịch sử, xem bài "Tribute in Sino-Vietnamese Relations, 1788-1790," của Trương Bửu Lâm, trong quyển *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), 165-179.

[30] Keith W. Taylor, "China and Vietnam: Looking for a New Version of an Old Relationship," trong *The Vietnam War: American and Vietnamese Perspectives*, Jayne Werner và Lưu Đoàn Huỳnh (New York:

M.E. Sharpe, 1993), 271.

^[31]Ví dụ, xem, Stephen O'Harrow, "Nguyen Trai's Binh Ngo Dai Cao of 1428: The Development of a National Identity," *Journal of Southeast Asian Studies* 10.1 (1979). Mặc dù bài viết này tương đồng với một số quan điểm trong nghiên cứu của tôi nói về cảm giác chia sẻ chung của giới sĩ phu Việt Nam đối với truyền thống văn hóa Đông Á, nhưng bài viết hình dung về một giới tinh hoa Việt Nam thống nhất biểu lộ sự ngang hàng của họ với Trung Quốc – đây là những tư tưởng mà nghiên cứu này của tôi nghi ngờ.

Nguồn: Liam C. Kelley, *Beyond The Bronze Pillars*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2005, trang 9 - 23.