

BIÊN GIỚI NỔI DẬY: TRIỀU NGUYÊN VÀ DIỄN NGÔN ĐẾ CHẾ

(Dịch từ Francesca Fiaschetti, “The Borders of Rebellion: The Yuan Dynasty and the Rhetoric of Empire”)

Bài viết của Francesca Fiaschetti phân tích cách triều Nguyên kiến tạo quyền lực thông qua diễn ngôn về biên giới và nổi dậy, từ đó khẳng định vị thế đế chế trong một bối cảnh đa tộc và biến động. Bản dịch được thực hiện nhằm góp thêm một góc nhìn đương đại về tư tưởng quản trị – văn hóa thời Nguyên, giúp soi sáng vai trò của Phật giáo trong chiến lược đế quốc.

Người dịch: Thích Nguyên Định

Tóm tắt

Trong tiến trình hình thành và củng cố bản sắc của mình, các quân chủ triều Nguyên đã triển khai nhiều chiến lược nhằm khẳng định vị thế và vai trò của đế quốc trong bối cảnh bang giao rộng mở với các quốc gia, khu vực xung quanh. Song song đó, cách thức mà triều Nguyên hình dung và kiến tạo hình ảnh “tha nhân” – bao gồm cả các cộng đồng nằm trong và ngoài biên cương đế quốc – phản ánh một tầm nhìn mang tính dung hợp, vượt lên trên lối tiếp cận truyền thống vốn thường quy chiếu “ngoại tộc” như “man di” qua lăng kính văn hóa Hán trung tâm hoặc ý thức Hán hóa thuần túy.

Đặc biệt, bộ *Nguyên sử* (元史) – nguồn sử liệu chính thức được biên soạn vào năm 1370 – tái hiện một cách sinh động “Trật tự thế giới Mông Cổ” (*Mongolian World Order*).¹ Trong đó, hình ảnh “tha nhân” không chỉ được đánh giá dựa trên tiêu chí văn hóa, mà còn chịu sự chi phối sâu sắc của những yếu tố như sự hữu dụng và lòng trung thành đối với quyền lực vương triều Mông Cổ. Điều này phản ánh tư tưởng trị

¹ Điều này đối lập với “Trật tự thế giới Trung Hoa” như được Fairbank (1968) trình bày.

thế đặc thù, kết hợp giữa lý tưởng vương quyền phổ quát của người Mông Cổ và thực tiễn quản lý các cộng đồng đa tộc, đa văn hóa trên không gian Á – Âu rộng lớn.

Mô thức phân loại này không phải ngẫu nhiên xuất hiện trong giai đoạn nhà Nguyên, mà vốn đã được định hình từ trước đó trong các văn thư và tài liệu Mông Cổ, nơi thế giới được chia thành hai nhóm đối lập: *il irgen* (dân thuận) – những cộng đồng trung thành, đóng vai trò đồng minh; và *bulya irgen* (dân loạn) – những nhóm phản loạn hoặc chống đối. Khi đối chiếu những quan niệm này với cách trình bày trong *Nguyên sử*, ta nhận thấy rõ một nỗ lực xây dựng nên diễn ngôn chung kết nối hai truyền thống: văn minh Hoa Hạ với tầm nhìn rộng mở và dung hợp của thảo nguyên Nội Á.

Quan trọng hơn, “Trật tự thế giới Mông Cổ” không dừng lại ở ranh giới cứng nhắc giữa “văn minh” và “man di”, mà còn thể hiện tư duy linh hoạt trong việc tiếp nhận, dung hòa và phân loại các cộng đồng khác nhau, dựa trên mức độ trung thành và đóng góp thực tiễn của họ vào công cuộc kiến tạo và duy trì đại cục của triều Nguyên. Nhờ đó, đế quốc Nguyên không chỉ là một cường quyền mở rộng bằng quân sự, mà còn trở thành chiếc cầu nối độc đáo giữa trung tâm Hoa Hạ và thảo nguyên Nội Á, hình thành một chỉnh thể văn hóa – tư tưởng dung hợp, vừa thống nhất, vừa đa dạng, và có sức lan tỏa lâu dài.

1. Dẫn nhập

Trong *Biểu dâng Nguyên sử* (進元史表) có ghi:²

“Họ (chỉ các vị tiền triều) chuyên tâm vào binh nghiệp, không ngừng tranh giành quyền lực để xác lập thế thượng phong [...] Đến khi Thế Tổ (Hốt Tất Liệt) kế vị, việc biên soạn quốc sử của triều Tống cũng theo đó mà khép lại. Ngài đã xác lập

² *Yuanshi* 元史, vol. 15:4673. The translation is slightly modified from Cleaves 1988, tr. 61–62.

nguyên tắc, chế định phép tắc, lấy văn hóa của Hạ để giáo hóa người Di, dựng nên khuôn mẫu ổn định lâu dài cho muôn đời sau, và kiến tạo nền tảng thống nhất bền vững cho thiên hạ.” (惟元氏之有國，本朔漠以造家。事兵戈而爭強 [...] 世祖承之，而宋錄遂訖。立經陳紀，用夏變夷。肆宏遠之規模，成混一之基業).³

Đoạn này thể hiện rõ cách triều Minh (1368–1644), trên cơ sở tư tưởng Nho giáo, lý giải về sự thống trị của người Mông Cổ tại Trung Hoa:⁴ Trong khi các tập quán võ công của quân chủ Mông Cổ bị quy về như di sản của thời kỳ tiền triều, thì lại nhấn mạnh rằng chỉ bằng cách lấy văn hóa Trung Hoa làm nền tảng mới có thể kiến lập sự thống nhất và củng cố nền thái bình cho thiên hạ.⁵

Mặc dù thực tế cho thấy vị khai quốc hoàng đế, Qubilai Qayan (tức Nguyên Thế Tổ 世祖, trị vì 1260–1294), đã chủ động tiếp thu và dung hợp nhiều yếu tố của truyền thống Trung Hoa cùng diễn ngôn Nho giáo nhằm định hình triều đại của mình, song giới nghiên cứu phần lớn đều thống nhất rằng quá trình Hán hoá ấy chưa bao giờ thực sự hoàn tất, mà thực chất chỉ là một phương diện trong chiến lược kiến lập và củng cố vương quyền của triều Nguyên.⁶

Hơn thế nữa, ngày càng có nhiều công trình học thuật làm sáng tỏ ảnh hưởng sâu rộng của văn hoá, và tư tưởng Trung Á đối với nhiều giai đoạn trong lịch sử Trung Hoa, từ đó đặt lại vấn đề Hán hoá trong một bối cảnh rộng lớn, đa tầng và phức hợp

³ Về khái niệm *yong xia bian yi* (用夏變夷, “lấy đạo của Hạ để giáo hóa người Di”), tham khảo Lai, 2013, tr. 329.

⁴ Về quan điểm của Minh Thái Tổ (明太祖, Hoàng đế Hồng Vũ 洪武, trị vì 1368–1398) đối với triều Nguyên, xem Dardess, 1978; Brose, 2006, tr. 344.

⁵ Về vấn đề này, tham khảo thêm Cleaves, 1988, tr. 62.

⁶ Xem thêm, chẳng hạn, phân tích của Franke, 1978.

hơn.⁷ Theo chiều hướng đó, triều Nguyên cũng thường được khảo cứu như một phần trong bức tranh toàn cảnh về trật tự trị thế của đế quốc Mông Cổ trải dài trên không gian Á – Âu.⁸

Một điểm đặc biệt quan trọng trong phương pháp nghiên cứu các thời kỳ Trung Hoa, dưới sự trị thế của các triều đại không thuộc tộc Hán, chính là đặt diễn ngôn của sử liệu Trung Hoa trong một bối cảnh rộng lớn và đa chiều hơn, thông qua việc so sánh đối chiếu với các nguồn tài liệu được biên soạn bằng những ngôn ngữ khác.

Đặc biệt, trong lĩnh vực nghiên cứu triều Nguyên, từ lâu đã trở thành yêu cầu tất yếu phải vượt lên khỏi giới hạn do sự phân mảnh của tư liệu, cũng như sự phong phú và dị biệt về mặt ngôn ngữ – như Allsen từng chỉ ra trong công trình khảo cứu về chiến lược mở rộng ảnh hưởng của đế quốc Mông Cổ.⁹

Tuy vậy, một số công trình gần đây tập trung khai thác những phương diện cụ thể của quan hệ giao lưu đối ngoại triều Nguyên, cho thấy rằng vẫn còn nhiều khía cạnh chưa được khám phá trọn vẹn, đòi hỏi cần tiếp tục đào sâu để phác họa đầy đủ hơn bức tranh lịch sử của thời kỳ này.¹⁰

Trong bài viết này, tôi dự định khảo cứu một số khía cạnh vốn còn ít được quan tâm sâu của một trong những nguồn sử liệu quan trọng bậc nhất về thời kỳ này – bộ

⁷ Một ví dụ gần đây có thể kể đến công trình của Skaff, 2012, nghiên cứu về Trung Hoa thời Tùy–Đường. Để tổng quan một số vấn đề liên quan đến thuyết Hán hoá, xem thêm Fiaschetti, Schneider & Schottenhammer, 2012; Standen, 1997. Đối với tổng quan các lý thuyết nghiên cứu mới về lịch sử khu vực Nội Á, tham khảo: Di Cosmo, 1999.

⁸ Một ví dụ tiêu biểu gần đây là nghiên cứu của Rossabi, 2013.

⁹ Xem thêm Allsen, 1987.

¹⁰ Chẳng hạn, có thể kể đến công trình của Rossabi, 1987; ngoài ra, xem thêm Bade, 2002, với nghiên cứu đối chiếu các nguồn sử liệu Trung Hoa và Java về những cuộc viễn chinh của người Mông Cổ, cùng nghiên cứu của Warder, 2009, phân tích các nguồn sử liệu Việt Nam liên quan.

Nguyên sử (元史, biên soạn năm 1370) – đặc biệt là các chương *waiyi* (外夷), chuyên ghi chép về các vùng đất ngoại biên.¹¹

Tiếp cận văn bản này không chỉ như một tác phẩm sử học Trung Hoa, mà trước hết với tư cách là tư liệu phản ánh lịch sử và tư tưởng trị thế của người Mông Cổ, tôi mong làm rõ rằng chính tư tưởng Mông Cổ đã làm nền tảng cho một chiến lược kiến tạo bản sắc hết sức rõ nét của triều Nguyên, đồng thời định hình cách thức triều đại này nhìn nhận và trình bày về tha nhân. Ảnh hưởng ấy còn thể hiện rõ trong bộ chính sử của triều Nguyên, khi nhiều đôi mắt về ngôn ngữ và diễn ngôn bắt nguồn từ các tư liệu chính thức do cơ quan biên soạn của triều đình để lại – vốn là cơ sở quan trọng hình thành nên *Nguyên sử*.¹²

Từ đó, bài viết này hướng đến việc làm sáng tỏ – thông qua việc đối chiếu giữa các nguồn tư liệu Hán văn và Mông Cổ – cách mà một quan niệm Mông Cổ về “đế quốc toàn cầu” (*universal empire*), đã góp phần định hình quan hệ giao lưu đối ngoại của triều Nguyên, cũng như cách thức họ kiến tạo hình ảnh về tha nhân. Trong mạch đó, tôi đề xuất so sánh khái niệm *waiyi* trong Hán văn với thuật ngữ *bulya irgen* (“dân nghịch” hay “nhóm người phản loạn”) trong tư tưởng Mông Cổ, như một cách để định nghĩa tha nhân và xác lập ranh giới giữa tầng lớp tinh hoa Mông Cổ với các thần dân của họ.

Sự đối chiếu ấy cho thấy thế giới quan của triều Nguyên, được xây dựng trên nền tảng những khái niệm về tính chính thống và lý tưởng vương quyền toàn cầu – phản

¹¹ Một cách dịch phổ biến của thuật ngữ này là “man di ngoài biên” (*outer Barbarians*). Tuy nhiên, do cách hiểu của tôi về chữ *di* (夷) ở đây khác với khái niệm “man di” mang tính miệt thị, nên tôi thiên về việc coi thuật ngữ này như một cách chỉ chung về “những cộng đồng (ngoại tộc)”. Một thảo luận rất thú vị về những vấn đề liên quan đến việc dịch thuật ngữ này có thể tìm thấy trong công trình của Lydia H. Liu, 2004, tr. 31–69.

¹² Về các nguồn tư liệu này, xem thêm Bira, 2002, tr. 76–84.

ánh mối liên kết có chủ đích với bản sắc đế quốc Mông Cổ và thời kỳ thống nhất vĩ đại, dù tất cả được truyền tải và diễn giải thông qua trung gian của ngôn ngữ và truyền thống Hán.¹³

Dĩ nhiên, việc so sánh giữa hai khái niệm *waiyi* và *bulya irgen* hiện vẫn chỉ là giả thuyết bước đầu; chắc chắn cần tiếp tục khảo cứu thêm nhiều nguồn tư liệu khác để củng cố luận điểm này một cách thuyết phục và vững chắc hơn. Tuy vậy, ngay cả trong phạm vi những ví dụ còn hạn chế được trình bày ở đây, sự tương đồng nổi bật giữa hai khái niệm ấy vẫn là điều không thể bỏ qua.

Tựa như hội thảo “*Chiến lược kiến tạo bản sắc trong các đế chế ngoài tộc Hán tại Trung Hoa*” – vốn là điểm xuất phát quan trọng cho nghiên cứu này – bài viết hướng tới việc mở ra một hướng thảo luận mới, đồng thời khích lệ giới nghiên cứu *Nguyên sử* đào sâu hơn, vượt lên trên bề mặt của những lối trình thuật truyền thống trong sử liệu Hán, để nhận ra rằng đây thực chất là một nỗ lực dung hòa: một cuộc đối thoại giữa hai thế giới quan – với tất cả khác biệt lẫn tương liên của chúng.

2. Nguyên sử như một nguồn tư liệu về lịch sử Mông Cổ

Nguyên sử (元史) từ lâu được xem là một sử liệu đặc biệt, không chỉ bởi cấu trúc phức tạp và tính chất đa tầng của tư liệu, mà còn vì quá trình biên soạn gấp gáp, phần lớn dựa vào các tài liệu nguyên bản Mông Cổ.¹⁴ Các chương *waiyi* (外夷) – ghi chép về các vùng đất ngoại biên – là minh chứng tiêu biểu cho đặc điểm ấy: vừa phản ánh diện mạo quan hệ giao lưu đối ngoại của triều Nguyên, vừa mang tính rời rạc và

¹³ Một số ý tưởng sơ khởi về chủ đề này tôi từng trình bày trong một bài viết trước đó (Fiaschetti 2012). Trong nghiên cứu hiện tại, những ý tưởng ấy được phát triển sâu hơn và bàn luận một cách chi tiết hơn.

¹⁴ Vấn đề này đã được bàn luận chi tiết trong các công trình của Mote, 1994, tr. 689–690 và Bira, 2002, tr. 75.

chưa liền mạch; Brose từng gọi đây là sự kết hợp giữa “tính hiện thực Mông Cổ” và “tính lý tưởng hóa thời Minh”.¹⁵

Tuy nhiên, điều cần lưu ý là giai đoạn biên soạn *Nguyên sử* (1369–1370) diễn ra ngay trong buổi đầu triều Minh, khi hệ tư tưởng của vương triều mới vẫn đang định hình và chưa thực sự ổn định.¹⁶ Hơn thế, như Bira chỉ ra, công trình biên soạn nhanh chóng ấy sẽ khó lòng hoàn thành, nếu không dựa vào khối lượng đồ sộ các tư liệu đã được thu thập, hiệu chỉnh và hệ thống hóa từ trước dưới triều Nguyên – chính là nền tảng trực tiếp để hình thành bộ *Nguyên sử*.¹⁷

Một trong những bộ tư liệu trọng yếu nhất làm cơ sở biên soạn là *Kinh thế đại điển* (經世大典) – tức “Bộ điển yếu trị thế”¹⁸ – dù hiện nay chỉ còn lại những mảnh rời,

¹⁵ Xem thêm Brose, 2006.

¹⁶ Việc biên soạn bộ *Nguyên sử* (元史) được thực hiện qua hai giai đoạn, do nguồn tư liệu sử dụng trong lần biên tập đầu tiên chỉ ghi chép các sự kiện đến năm 1333. Xem thêm Mote, 1994, tr. 690–691.

¹⁷ Xem thêm Bira, 2002, tr. 77. Cũng cần lưu ý rằng, ở cuối các chương này không có phần bình luận (*luận tán* 論贊), điều này cho thấy các nguồn tư liệu triều Nguyên đã được lồng ghép vào *Nguyên sử* (元史) một cách tương đối trung tính, không kèm theo lời phán xét hay bình phẩm. Về điểm này, tham khảo thêm Brose, 2006, tr. 329; Mote, 1994, tr. 689–690.

¹⁸ Ngoài ra còn có tác phẩm Hoàng triều kinh thế đại điển (皇朝經世大典), nghĩa là: Đại điển trị thế của Hoàng triều, được dâng lên triều đình vào năm 1331. Hiện nay, chỉ còn một số đoạn rời rạc của văn bản này được lưu giữ trong bộ Nguyên văn loại (元文類, *Yuanwenlei*) của Tô Thiên Tước (蘇天爵, 1294–1352) và trong Vĩnh Lạc đại điển (永樂大典, *Yongle dadian*, biên soạn năm 1408). Về quá trình khảo cứu nguồn tư liệu này và mối liên hệ của nó với *Nguyên sử*, xin tham khảo Vương Thận Vinh (Wang Shenrong) 1991, tr. 74–118; Tô Chân Thân (Su Zhenshen) 1984, tr. 33–40; Brose 2006, tr. 334; Lam 1992.

song nội dung của nó đã được bảo lưu và phản ánh khá đầy đủ trong nhiều phần của *Nguyên sử*, đặc biệt là các mục liên quan đến địa lý, hành chính và ba chương *waiyi*.¹⁹

Chính vì vậy, *Nguyên sử* không chỉ đơn thuần là sản phẩm của một quá trình biên tập vội vã, mà còn có thể được xem như tấm gương phản chiếu thế giới quan của triều Nguyên dưới sự dẫn dắt của tầng lớp thống trị Mông Cổ. Những đặc điểm riêng biệt của bộ sử này, do đó, cần được hiểu như là sự kết tinh của tư tưởng và nhân quan lịch sử Mông Cổ – điều càng trở nên rõ nét hơn khi khảo sát sâu vào các chương *waiyi*, vốn vẫn còn nhiều giá trị tiềm ẩn cần được khai phá.²⁰

Một điểm đầu tiên vừa quan trọng vừa gây nhiều tranh luận trong các chương *Ngoại di* – chính là việc liệt kê vào danh mục *waiyi*, cả những khu vực vốn đã quy thuận và (ít nhất trên danh nghĩa) trở thành một phần của đế quốc Mông Cổ, như Triều Tiên (quyển 208) hay Vân Nam, chỉ được nhắc sơ lược ở phần đầu quyển 209.²¹

Cách giải thích hợp lý – như Brose đã chỉ ra – bắt nguồn từ quan điểm tổ chức quân sự của triều Nguyên: chẳng hạn, vương quốc Đam La (耽羅, Danluo) được trình bày cùng với Nhật Bản trong quyển 208, bởi lãnh thổ này từng đóng vai trò trọng yếu trong chiến dịch quân sự nhắm vào Nhật Bản.²² Quan điểm này càng được củng cố khi ta thấy trong cơ cấu quản lý hành chính của đế quốc, Triều Tiên được đặt dưới

¹⁹ Đặc biệt là các phần *Địa lý* (地理) và *Ngoại di* (外夷); xem thêm Vương Thận Vinh (Wang Shenrong) 1991, tr. 74–118.

²⁰ Ba chương *Ngoại di* (外夷) nằm ở phần cuối cùng của *Nguyên sử* (các quyển 208, 209 và 210). Để có cái nhìn tổng quát về các vùng đất được ghi chép trong đó, xin tham khảo Brose, 2006, tr. 331–342.

²¹ Về các chiến dịch tại Triều Tiên (quy thuận vào năm 1258), xem Lo, 2012, tr. 247–283; còn đối với chiến dịch tại Đại Lý (năm 1253), xem Rossabi, 1988, tr. 22.

²² Xem thêm Brose, 2006, tr. 333–334.

征東(等處)行中書省 (*Hành Trung thư tỉnh Chinh Đông và các nơi khác*) – một cơ quan chuyên trách chỉ đạo các chiến dịch mở rộng và duy trì trật tự ở phương Đông.²³

Tương tự, Vân Nam xuất hiện trong phần tường thuật các chương *Ngoại di*, do các chiến dịch tại đây có mối liên hệ trực tiếp với các hoạt động quân sự ở An Nam (quyển 209).²⁴

Việc đưa những vùng đất này vào danh mục *waiyi* không chỉ phản ánh cách thức tổ chức và tư duy quản lý của triều Nguyên, mà còn hé lộ cách triều đại này nhận diện, phân định và sắp xếp các không gian ngoại biên dựa trên nhu cầu điều hành và duy trì trật tự thực tiễn. Cách tiếp cận ấy đồng thời thể hiện rõ tư duy đế chế mang tính tổng hợp và bao quát: thay vì chỉ bám vào ranh giới văn hoá cố hữu giữa “văn minh” và “man di”, nhà Nguyên đã gắn liền các yếu tố địa – văn hoá với vai trò thực tế và mức độ thần phục đối với vương quyền trung tâm.

Nhờ vậy, bức tranh thế giới được trình bày trong *Nguyên sử* không phải là sự phân chia cứng nhắc, mà là một kết cấu đa tầng, linh hoạt và giàu tính chiến lược, phản ánh nỗ lực kiến tạo trật tự thiên hạ dựa trên cả quyền lực mềm và sự dung hợp văn hoá. Chính cách nhìn này đã giúp triều Nguyên khẳng định bản sắc đế chế vượt lên trên khuôn khổ phân loại truyền thống, đồng thời kiến tạo nên một diễn ngôn lịch sử sâu sắc hơn về mối quan hệ giữa trung tâm và ngoại biên trong tiến trình phát triển của Phật giáo và văn hoá Trung Hoa thời trung đại.

Việc sắp xếp các vùng đất ngoại biên dựa trên quan điểm quân sự này thực chất phản ánh rõ ảnh hưởng của mô thức tổ chức được ghi nhận trong phần *chinh phạt* (征伐

²³ Xem thêm Farquhar, 1990, tr. 399.

²⁴ Xem thêm Brose, 2006, tr. 337.

), các chiến dịch chinh phạt của bộ Kinh thế đại điển.²⁵ Theo đó, những lãnh thổ được xếp vào danh mục *waiyi* trong *Nguyên sử* không chỉ đơn thuần là những miền đất ngoài biên giới, mà còn là những khu vực từng bị coi là bất phục tùng trước quyền lực trung ương của triều Nguyên và cần phải được trấn áp để khôi phục trật tự đại cục.

Cách nhìn nhận và kiến tạo hình ảnh “tha nhân” qua lăng kính quân sự ấy, phản ánh rõ nét thế giới quan của đế quốc Mông Cổ về một “thiên hạ đại đồng”, trong đó biên giới giữa dung nạp và loại trừ không chỉ dựa trên yếu tố địa lý hay văn hóa, mà còn được xác lập thông qua thái độ của từng cộng đồng đối với vương quyền trung tâm: hoặc là quy thuận trong hòa bình (*il irgen*), hoặc là chống đối, nổi dậy (*bulya irgen*).

Điều đáng chú ý là: ảnh hưởng của quan điểm ấy liệu chỉ giới hạn ở cấu trúc và phương pháp biên soạn của các chương *waiyi*, hay còn thấm sâu, chi phối cả ngôn ngữ, cách trình thuật và logic tái hiện lịch sử trong toàn văn? Đây không chỉ là câu hỏi dành riêng cho sử học, mà còn gợi mở hướng tiếp cận mới đối với việc tìm hiểu tinh thần thời đại, cũng như cách mà các triều đại – trong đó có triều Nguyên – sử dụng tư tưởng và diễn ngôn để kiến tạo bản sắc và xác lập trật tự của thiên hạ.

3. Qubilai (Hốt Tất Liệt) và tiến trình kiến tạo bản sắc triều Nguyên

Để thấu hiểu cách triều Nguyên định hình cách nhìn và ứng xử đối với các cộng đồng và nền văn hóa ngoài biên giới, trước hết cần khảo sát diễn ngôn mà các Hoàng

²⁵ Đoạn tư liệu này được chép lại trong *Yuanwenlei* quyển 41, tờ 15b–21b. Việc so sánh hai văn bản cho thấy rõ quá trình biên tập của các soạn giả triều Minh; chẳng hạn, các chiến dịch chống lại Nam Tống 南宋 (1127–1279), vốn thuộc phần *chinh phạt* 征伐 (cụ thể là mục *bình Tống* 平宋, *Yuanwenlei* 41:15b–21b), đương nhiên không xuất hiện trong các chương *waiyi* của *Nguyên sử*. Để tìm hiểu mối quan hệ giữa phần *zhengfa* trong *Jingshi dadian* và các chương *waiyi*, có thể tham khảo: Su Zhenshen 1984, tr. 60–61.

đế Mông Cổ – đặc biệt là Qubilai, người đặt nền móng cho vương triều – đã vận dụng nhằm khẳng định uy tín và bản sắc của triều đại. Trong các chương *Waiyi* (Ngoại di), ta dễ dàng nhận thấy sự giao thoa của nhiều lớp ảnh hưởng tư tưởng: từ di sản du mục của người Mông Cổ cho tới tinh thần khoan hòa của Nho gia, tất cả cùng hòa quyện để kiến tạo một hình ảnh Qubilai vừa uy quyền, vừa thấm đẫm giá trị truyền thống Trung Hoa.

Nổi bật trong đó là cách Qubilai được khắc họa thông qua những mô-típ tu từ điển hình của văn hóa Nho giáo thời Minh, như “chính trực”, “đức hạnh”, và lý tưởng về một bậc minh quân dùng nhân nghĩa cảm hóa thiên hạ.²⁶ Đây không chỉ đơn thuần là sự mô tả cá nhân vị hoàng đế, mà còn phản ánh nỗ lực của các sử quan và học giả đương thời trong việc xây dựng một hình ảnh nhà Nguyên gắn kết hài hòa với dòng chảy tư tưởng chính thống của Trung Hoa.

Một ví dụ đặc biệt sinh động là cụm từ *nhất thị đồng nhân* (一視同仁) – lấy lòng nhân mà đối đãi bình đẳng với muôn phương – được dùng để diễn tả thái độ của Qubilai đối với các quốc gia và vùng đất xa xôi. Học giả Wade đã xác định đây là một mô-típ tu từ nổi bật trong cách triều Minh tái hiện và khẳng định hình ảnh của các triều đại trước trong mối quan hệ với thế giới bên ngoài.²⁷ Sự xuất hiện của cụm từ này hai lần trong các chương *Waiyi* – đặc biệt ở đoạn viết về vương quốc Pagan – càng nhấn mạnh tinh thần dung hợp và viễn kiến của Qubilai mà người biên soạn muốn làm nổi bật: một vị hoàng đế không chỉ trị vì dựa trên sức mạnh quân sự, mà còn khẳng định vai trò của sự bao dung, khoan thứ và nhân ái như nền tảng để kết nối và quản lý thiên hạ rộng lớn.

²⁶ Về các mô-típ tu từ (topoi) được vận dụng để khắc họa uy quyền của hoàng đế trong các nguồn tư liệu thời Minh, xin tham khảo Wade, 1997, tr. 137–141.

²⁷ Xem thêm Wade, 1997, tr. 139.

Cách diễn giải này cho thấy rõ nỗ lực của triều Nguyên trong việc xây dựng một bản sắc không chỉ dựa trên quyền lực, mà còn dựa trên những giá trị nhân văn sâu sắc – một thông điệp vẫn còn nguyên giá trị khi suy ngẫm về vai trò của tư tưởng và văn hóa trong việc định hình lịch sử của các triều đại Trung Hoa.

“Trẫm luôn giữ lòng từ bi để rộng mở đón tiếp những sứ giả phương xa. Vì lẽ ấy, khi sứ giả của khanh đến triều đình, trẫm đã đích thân tiếp kiến và còn đặc biệt ban chỉ để người được chiêm bái xá lợi Phật – báu vật linh thiêng của quốc gia. Sau đó, trẫm hỏi rõ nguyên do chuyến đi, mới hay rằng bộ hạ đã bày tỏ thành tâm quy thuận, mong cầu gắn kết bang giao. Dẫu non sông của khanh cách trở muôn dặm, song trẫm vẫn lấy đức nhân làm gốc, đối đãi bình đẳng và khoan hòa với khắp bốn phương, không phân biệt xa gần, như một lòng tôn kính Pháp và lòng từ với nhân sinh” (朕矜憫遠來，即使來使覲見，又令縱觀舍利。益詢其所來，乃知王有內附意。國雖云遠，一視同仁).²⁸

Còn đối với Triều Tiên:

“Trẫm thành tâm kính ngưỡng Thiên mệnh, tiếp nối sự nghiệp hiển hách mà Tổ tông đã dựng xây, một lòng ngược nhìn Đạo Trời bao la, lấy đức nhân làm gốc để cảm hóa và kết nối bốn phương. Trẫm luôn giữ tâm lòng khoan hòa, đối đãi bình đẳng với mọi quốc gia, bất luận gần hay xa, lớn hay nhỏ, bởi thiên hạ này vốn cùng chung dưới bóng từ quang của Pháp và lòng nhân ái của con người” (朕祇若天命，獲承祖宗休烈，仰惟覆燾，一視同仁，無遐邇小大之間也).²⁹

Tuy nhiên, khi tự nhắc đến bản thân cũng như triều đại mà mình gây dựng, Qubilai luôn giữ ý thức sâu sắc về cội nguồn Mông Cổ, và chủ động làm nổi bật điều đó như một phần không thể thiếu của hình ảnh vương quyền. Chiến lược kiến tạo bản sắc

²⁸ Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 210, tr. 4656.

²⁹ Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 208, tr. 4612.

đặc biệt này bắt nguồn từ bối cảnh lịch sử cụ thể: các chương *Waiyi* (Ngoại di), nhất là hai chương đầu, chủ yếu phản ánh giai đoạn trước năm 1271 – thời điểm Qubilai chưa chính thức lập ra triều Nguyên, song đã tự xưng là Qayan của người Mông Cổ.³⁰ Trong bối cảnh ấy, nhu cầu khẳng định tính chính danh của ông mang tính hai mặt: một mặt, nhằm củng cố uy tín và vị thế của bản thân với tư cách là lãnh đạo đại hãn quốc Mông Cổ; mặt khác, còn để tuyên bố và khẳng định tính hợp pháp của vương quyền trước các quốc gia láng giềng – những nước vốn từ lâu duy trì quan hệ với triều Tống 宋 (960–1279).³¹ Chính vì vậy, trong một thông điệp gửi đến quốc vương Cao Ly, Qubilai đã không ngần ngại tiên đoán trước viễn cảnh thất bại tất yếu của triều Tống, như một cách nhấn mạnh sức mạnh và tính tất yếu của trật tự mới do ông kiến tạo.

“Hiện nay, khắp thiên hạ thực chỉ còn lại khanh và triều Tống chưa tỏ bày thiện chí quy thuận. Tống còn vin vào Trường Giang (Dương Tử Giang), song con sông ấy nay đã không còn là chướng ngại đáng kể. Họ cũng dựa vào hai vùng Tứ Xuyên và Quảng Đông, nhưng Xuyên và Quảng giờ đây chẳng khác gì cột trụ mục nát, không còn đủ sức chống đỡ. Quân canh giữ nơi biên ải tự tan rã, hàng ngũ phòng thủ thì tan tác, trong khi đại quân của trẫm đã áp sát, uy nghiêm ngay trước mặt. Thế chẳng khác nào cá nằm trong bát lẽ vật, hay chim én bị mắc kẹt giữa gian lều: sớm muộn

³⁰ Xem thêm Lo, 2012, tr. 247–283; Rossabi, 1988, tr. 22.

³¹ Chẳng hạn, quốc vương An Nam (tức Đại Việt dưới thời nhà Trần) đã chủ động duy trì quan hệ bang giao song song với cả Nam Tống (960–1279) và triều Nguyên, như một chiến lược khéo léo nhằm giữ thế cân bằng và bảo vệ nền độc lập trước sức ép từ phương Bắc. Trong các thư tịch Trung Quốc, “An Nam” (安南) là danh xưng quen dùng để chỉ quốc gia Đại Việt – vùng lãnh thổ nay thuộc Việt Nam, chủ yếu ở Bắc Bộ và Bắc Trung Bộ. Tên gọi này có từ thời Đường, mang nghĩa “bình định phương Nam”, và vẫn được tiếp tục sử dụng trong văn thư ngoại giao suốt nhiều thế kỷ sau. Xem thêm Warder, 2009, tr. 84–85.

*gì cũng sẽ tiêu vong, chỉ còn là chuyện trong khoảnh khắc từ sớm đến chiều” (今也，普天之下未臣服者，惟爾國與宋耳。宋所恃者長江，而長江失險；所藉者川，廣，而川，廣不支。邊戍自徹其藩籬，大軍已駐乎心腹，鼎魚幕燕，亡在旦夕).*³²

Chính bởi vậy, trong nỗ lực khẳng định tính chính danh của vương quyền, Qubilai không chỉ tự xưng quốc hiệu là “Đại Mông Cổ quốc” (大蒙古國),³³ mà còn khéo léo dung hợp và kế thừa những yếu tố truyền thống từ hệ tư tưởng trị quốc của người Mông Cổ.³⁴ Sự kết hợp này không chỉ phản ánh ý thức sâu sắc về cội nguồn, mà còn thể hiện tầm nhìn chiến lược của ông trong việc kiến tạo hình ảnh vương quyền trước mắt các quốc gia láng giềng.

“Thái Tổ Hoàng Đế – Tổ Cao của Trẫm (tức Thành Cát Tư Hãn) – chính là bậc khai sáng cơ nghiệp thống nhất thiên hạ. Tiếp nối sau ngài, các bậc minh quân đời sau đã kế thừa và phát huy, lập nên những chiến công hiển hách, khuất phục hào kiệt bốn phương, khiến muôn nước quy phục về một mối. Thế nhưng, trải qua bao thế hệ, chưa từng nảy sinh ý muốn chinh phạt vô cớ hay sát phạt bừa bãi. Các chư hầu vẫn được ban cấp lãnh thổ riêng để cai quản; còn những người đã kịp truyền ngôi cho con cháu và cai trị phương quốc rộng ngàn dặm, thử hỏi thuở ban đầu ai lại chẳng từng là đối thủ kiên cường? Chính điều đó càng chứng tỏ đạo lý của Tổ tông sáng

³² Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 208, tr. 4610–4611.

³³ *Nguyên sử*, quyển 208, tr. 4626. Cách diễn đạt này phản ánh trực tiếp khái niệm yeke Mongyol ulus (Đại Mông Cổ quốc). Về vấn đề này, xin tham khảo thêm de Rachewiltz, 2006; Mostaert/Cleaves, 1952, tr. 487–491.

³⁴ Việc nhấn mạnh “thiên mệnh” (hay vận số) của Thành Cát Tư Hãn là một mô-típ quen thuộc, thường gặp trong nhiều văn bản thời Nguyên. Đặc biệt, hình thức đặt Thành Cát Tư Hãn và Qubilai song hành để làm nổi bật nguồn gốc và sự chính danh của triều đại cũng xuất hiện khá phổ biến trong các chiếu thư, sắc dụ kể từ thời Hoàng đế Temur Oljeitu (trị vì 1294–1307) trở đi. Về vấn đề này, xin tham khảo thêm Fiaschetti, 2014.

*tổ khắp muôn phương, chẳng cần lời biện giải mà tự nhiên cũng đủ khiến người đời tâm phục khẩu phục” (我太祖皇帝肇開大業，聖聖相承，代有鴻勳，芟夷羣雄，奄有四海，未嘗專嗜殺也。凡屬國列侯，分茅錫土，傳祚子孫者，不啻萬里，孰非向之勍敵哉。觀乎此，則祖宗之法不待言而章章矣).*³⁵

Chiếu thư này mang ý nghĩa đặc biệt quan trọng, bởi được ban hành vào năm đầu niên hiệu Trung Thống 中統 (1260–1264)³⁶ – đúng vào thời điểm Qubilai tự xưng là Qayan,³⁷ đánh dấu bước chuyển then chốt trong tiến trình xác lập quyền lực của ông. Không khó để nhận thấy, trong văn bản này xuất hiện những yếu tố cốt lõi của hệ tư tưởng vương quyền Mông Cổ: việc tôn vinh Thành Cát Tư Hãn (trị vì 1206–1227) không chỉ khẳng định cội nguồn chính danh của triều đại, mà còn đặt vương quyền của Qubilai vào mạch truyền thừa một quyền lực mang tính “uy tín – thần thánh” (charismatic authority) được nối tiếp qua huyết thống. Chính sự kết hợp hài hòa giữa tinh thần kế thừa và ý thức củng cố chính danh ấy đã góp phần tạo nên uy thế đặc biệt của Qubilai trước muôn quốc bốn phương.³⁸

Xét trên bình diện đế quốc, ở đây hiện lên rõ nét hình tượng một vương quyền “vô cùng vô tận” (*buchi wanli* 不啻萬里), hàm chứa khát vọng bao trùm và cai quản khắp thiên hạ.³⁹ Đặc biệt, hình ảnh ấy không tách rời mà gắn liền với việc đề cao

³⁵ Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 208, tr. 4610.

³⁶ Buell cho rằng việc Qubilai lựa chọn niên hiệu này, nghĩa đen là “trị vì từ trung tâm” phản ánh nỗ lực của ông trong việc gắn kết vương quyền với ý niệm về “trung tâm”, tiếng Mông Cổ: *qol* của toàn đế quốc Mông Cổ. Xem thêm Buell, 1977, tr. 176.

³⁷ Về bối cảnh Qubilai tự xưng làm Qayan, xin xem thêm Rossabi, 1988, tr. 53.

³⁸ Về vấn đề truyền thừa uy tín – thần lực (*charisma*) theo huyết thống trong truyền thống Mông Cổ, có thể tham khảo Allsen 2009, tr. 2.

³⁹ Tư tưởng về một đế quốc thống nhất thiên hạ (*universal empire*) cũng được đề cập trong Brose, 2006, tr. 343– 345. Đặc biệt đáng chú ý là cách sử dụng cụm từ *yanyou sihai* (奄有四海), nghĩa

“pháp tắc của Tổ tông” (*zuzong zhi fa* 祖宗之法) – trong đó chữ *fa* 法, ngoài ý nghĩa thông thường, còn gọi lên khái niệm “pháp luật” với sức mạnh quy phạm và truyền thừa. Điều này làm ta nhớ tới luận điểm của Voegelin: khi nghiên cứu các chiếu thư quy thuận của người Mông Cổ, ông nhận thấy chúng không chỉ dừng lại ở vai trò giao thiệp đối ngoại, mà còn hàm chứa giá trị pháp lý đích thực, góp phần định hình trật tự và tính chính đáng của vương quyền.⁴⁰ Hình ảnh đế quốc được khắc họa qua các chiếu thư ấy, theo Voegelin, “không phải chỉ là một quốc gia trong số các quốc gia khác, mà chính là *imperium mundi in statu nascendi* – một Đế quốc Toàn cầu đang trong quá trình hình thành”.⁴¹

Chính quan điểm này cũng được Qubilai khéo léo nhấn mạnh trong chiếu thư đã nêu ở trên. Đặc biệt, trong bối cảnh ấy, ta còn thấy xuất hiện sự phân biệt thú vị giữa *il irgen* và *bulya irgen*: theo cách diễn giải của Voegelin, đây là hai khái niệm phản ánh những cộng đồng hoặc lãnh thổ đã quy phục – hoặc trên thực tế (*il irgen*), hoặc xét về mặt pháp lý, thể chế (*bulya irgen*).⁴²

Cách nhìn nhận toàn cục ấy không chỉ cho thấy tầm nhìn chiến lược của triều Nguyên về việc kiến lập một trật tự bao trùm thiên hạ, mà còn kéo theo những hệ quả quan

đen: “bao trùm, chiếm hữu khắp bốn bề”. Như Reck đã chỉ ra, cụm từ này vốn trích từ thiên *Đại Vũ mô* (大禹謨) trong *Thư Kinh* (*Shujing* 書經); cụ thể, Reck dẫn theo ấn bản nghiên cứu của mình: quyển I, tr. 127, dòng/đoạn 8 (Reck 1968, vol. 2). Tuy nhiên, cụm từ này lại thường xuyên xuất hiện trong các văn bản hoặc chiếu thư thời Nguyên khi nhắc tới Thành Cát Tư Hãn, và, như sẽ thấy ở phần sau, còn có thể so sánh với danh xưng *dalai-yin qan* (đấng chí tôn như biển cả) – một mỹ hiệu dành cho các hoàng đế Mông Cổ.

⁴⁰ Về vấn đề này, xem Voegelin, tác phẩm soạn năm 1940–41, in trong tuyển tập xuất bản năm 2000, tr. 112–115.

⁴¹ Sđd., tr. 114.

⁴² Sđd., tr. 114.

trọng: thứ nhất, bất kỳ hành vi chống đối nào cũng bị coi là sự vi phạm nghiêm trọng đối với “pháp tắc của người Mông Cổ” – một thứ khuôn khổ vừa mang tính rắn đẽ, vừa thể hiện ý thức vương quyền thiêng liêng. Và một lần nữa, ta thấy tinh thần đó được thể hiện rõ trong thư từ giao thiệp của Qubilai gửi quốc vương Cao Ly, như một minh chứng sinh động cho tư tưởng hợp nhất thiên hạ bằng cả sức mạnh lẫn uy tín tinh thần.

“Tuy nhiên, nếu lại có kẻ lớn gan noi theo vết xe đổ của những kẻ từng gieo rắc loạn lạc, cả dám chống lại uy quyền của Trẫm, thì đó không chỉ là tội xúc phạm đến khanh – người cai quản một cõi – mà thực chất là hành vi phản nghịch đối với *Pháp điển* mà Trẫm kế thừa và ban bố. Theo lệ triều đình tự xưa, những kẻ như thế tất phải chịu hình phạt tru di để răn đe hậu thế. Than ôi! Nay Thái tử đã chính thức đăng quang, lẽ ra càng nên cung kính thuận theo giáo huấn của Trẫm, lấy đó làm căn bản để giữ yên thiên hạ” (復有敢踵亂犯上者，非干爾主，乃亂我典刑，國有常憲，人得誅之。於戲！世子其王矣，往欽哉).⁴³

Một điểm then chốt nữa cần nhấn mạnh là: theo hệ tư tưởng này, toàn bộ cách kiến tạo và diễn giải về “cái khác” (otherness) được đặt nền tảng trên lập luận xoay quanh sự trung thành hay bất trung trong bối cảnh quân sự. Tiếp theo, tôi sẽ khảo sát sâu hơn để xem liệu quan niệm đó có thực sự hiện diện trong nội dung các chương *Waiyi* (Ngoại di) hay không; đồng thời, sẽ xem xét liệu cách mô tả các quốc gia và vùng đất ngoại biên ở đó có đồng điệu, tương thích với hình tượng vương quyền mà tư tưởng Mông Cổ từng dày công xây dựng hay không.

Cách tiếp cận này không chỉ giúp ta nhận diện rõ hơn logic nội tại của văn bản, mà còn mở ra khả năng hiểu sâu hơn về cách người Mông Cổ định hình và khẳng định

⁴³ Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 208, tr. 4612.

vị thế của họ trước thế giới bên ngoài – một thế giới vừa xa lạ vừa luôn nằm trong tầm nhìn quy thuộc của đế quốc.

4. Thế giới quan của người Mông Cổ

Trước khi đi sâu phân tích các nguồn thư tịch chữ Hán, thiết nghĩ cần làm rõ khái niệm *il bulya irgen* – một yếu tố then chốt trong cách người Mông Cổ kiến tạo và nhận thức trật tự thế giới. Để soi sáng vấn đề này, Allsen đã đưa ra nhận định đặc sắc, giúp ta hình dung rõ hơn về cấu trúc tư duy và tầm nhìn toàn cầu của đế quốc Mông Cổ:

“Ở trung tâm của đế quốc ngự trị Đại Hãn (*Khaghan*), bên cạnh ngài là những người thân tín nhất thuộc ‘Hoàng kim chi’ (*altan urugh*), nghĩa là ‘dòng dõi vàng’ – chỉ các quý tộc hậu duệ trực hệ của Thành Cát Tư Hãn, biểu tượng cho quyền lực chính thống và uy tín thiêng liêng trong hệ thống vương quyền Mông Cổ, cùng toàn thể tông thất (*obogh*). Chính tông thất này – tức bộ tộc Borjigin lòng danh – nắm quyền chỉ huy và dẫn dắt toàn thể cộng đồng (*irgen*) người Mông Cổ, vốn kết thành từ nhiều thị tộc có quan hệ huyết thống khăng khít. Bên cạnh đó, các bộ tộc khác cũng được thu nạp, trở thành chư hầu phụ thuộc dưới quyền của người Mông Cổ. Điều đáng chú ý là những cộng đồng tự nguyện gia nhập liên minh này – được người Mông Cổ gọi là *khari* hoặc *il irgen* – thường được hưởng nhiều quyền lợi và đặc ân hơn hẳn so với các “bộ tộc phản kháng” (*bulgha irgen*), tức những thế lực từng ngoan cố chống lại quá trình thống nhất. Qua đó, có thể thấy rõ nét tinh thần bao dung nhưng cũng đầy uy nghiêm của thiết chế vương quyền Mông Cổ: biết kết hợp sức mạnh huyết thống, sự liên minh tự nguyện và biện pháp trấn áp để mở rộng ảnh hưởng và duy trì trật tự trong toàn cõi thiên hạ.”⁴⁴

⁴⁴ Về vấn đề này, xin tham khảo Allsen, 1983, tr. 243.

Từ *bulya* trong tiếng Mông Cổ, vừa có thể được dùng như một động từ với nghĩa “nổi loạn, làm loạn”, vừa có thể giữ vai trò tính từ mang nghĩa “phản kháng”, “chống đối”, và trong Hán văn thường được dịch bằng chữ 反 (*fan*), tức “phản loạn”.⁴⁵

Trong khi đó, từ *il* hoặc *el* lại gắn liền với ý niệm “hòa bình” và “hữu hảo”, nhưng đồng thời cũng mang nghĩa “đồng minh”, như trong danh xưng *Il Qans*. Ngoài ra, từ này còn xuất hiện ở dạng tính từ để chỉ “đã được bình định”, “đã quy thuận”.⁴⁶

Đặc biệt, như Buell đã chỉ ra, *il* còn được dùng để chỉ các đơn vị hành chính – tương tự như “tỉnh” hay “khu vực” – trong cơ cấu tổ chức của đế quốc Mông Cổ.⁴⁷ Nhờ vậy, từ *il* không chỉ phản ánh tư tưởng dung hòa và gắn kết, mà còn khéo léo kết hợp yếu tố quản lý lãnh thổ với quan niệm về trật tự và sự yên ổn dưới triều đại Đại hãn.

Việc sử dụng trọn vẹn cụm từ này được ghi nhận trong hai văn kiện cổ và có giá trị đặc biệt quan trọng của người Mông Cổ: *Bí sử Mông Cổ* (*Secret History of the Mongols*) và ấn triện của Đại Hãn Guyuk (trị vì 1246–1248) đóng trên bức thư gửi Giáo hoàng Innocent IV (1195–1254).

Trong *Bí sử Mông Cổ*, cụm từ “các bộ tộc phản loạn” xuất hiện một lần duy nhất, dưới dạng “các bộ tộc phản loạn dị chủng” (*busu heligetü bulqa irgen-tur*).⁴⁸ Đoạn

⁴⁵ De Rachewiltz 2004, tập 1, tr. 551. Từ *bulya* cũng xuất hiện trong các nguồn tư liệu Ba Tư viết về người Mông Cổ; chẳng hạn, Rashīd al-Dīn chép là *būlghāq* với nghĩa “hỗn loạn, rối ren”. Steingass, F. (1892), *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, Reprint, New Delhi: Asian Educational Services, 1998, tr. 197, giải thích từ này (*būlghāq/bulghāq/bulghāk*) là “tiếng ồn ào, tranh cãi kịch liệt”, còn Clauson, 1972, tr. 336, chú giải là “hỗn độn, bất ổn”. Xin chân thành cảm ơn Soyoung Choi và Geoffrey Humble đã giới thiệu và chỉ dẫn thêm về những tư liệu quý báu này.

⁴⁶ Xem thêm De Rachewiltz 2004, tập 1, tr. 550.

⁴⁷ Xem thêm phân tích của Buell, 1977, tr. 126 và Buell, 2003, tr. 150 để hiểu rõ hơn về vấn đề này.

⁴⁸ Dẫn lại theo Sarkozy, 2009, tr. 159

này được chép ở phần kết của thiên truyện, gắn với bối cảnh lịch sử của chiến dịch chinh phạt Tây Á và châu Âu do Đại Hãn Ogodei (trị vì 1229–1241) phát động.⁴⁹

Từ đoạn văn ngắn gọn ấy, ta có thể nhận diện một số điểm then chốt đặc biệt đáng chú ý: không chỉ phản ánh cách nhìn nhận về “kẻ khác” dựa trên tiêu chí phục tùng hay chống đối, mà còn hé lộ quan niệm của đế quốc Mông Cổ về trật tự và quyền lực – một quan niệm vượt lên trên ranh giới tộc người, nhằm kiến lập quyền uy phổ quát trải rộng khắp các vùng đất từng bị xem là dị chủng và bất phục.

*“Nhờ uy lực của Trời Xanh vĩnh cửu và phúc đức mà Hoàng thúc Qa'an (大汗, Đại Hãn) truyền trao, ta đã phá thành Meget, diệt trừ tộc Orosut (斡羅斯, Ô La Tư), đồng thời bình định mười một quốc gia cùng chư bộ tộc, buộc tất cả phải quy thuận và giữ đúng lễ nghi phép tắc. [...] Và cũng như lần trước, khi lĩnh mệnh xuất chinh để trấn áp các bộ tộc phản loạn dị chủng, chính ta tự hỏi liệu đại nghiệp có thành hay không; khi ấy, Buri và Guyuk đã cất lời tranh luận, để rồi cuối cùng, chúng ta đành chia tay trong cảnh bất đồng.”*⁵⁰

Việc dẫn chiếu đến “Trời Xanh vĩnh cửu” (*mongke tngri*) cùng với “phúc đức” (*su*) của Hoàng đế như một nền tảng hợp thức hóa quyền lực là mô-típ tu từ quen thuộc, thường xuất hiện ngay trong phần mở đầu của các văn thư Mông Cổ.⁵¹ Điều đáng lưu ý là cách gọi Trời theo hình thức đặc biệt này lại chỉ xuất hiện khá muộn trong *Bí sử Mông Cổ*,⁵² phản ánh nét đặc trưng riêng có của tín ngưỡng Tengri trong truyền thống tinh thần Mông Cổ. Khía cạnh này sẽ còn được bàn kỹ hơn ở phần sau, để

⁴⁹ Dẫn theo de Rachewiltz, 2004, tập 2, mục §275, tr. 989.

⁵⁰ Dẫn theo de Rachewiltz, 2004, vol.1, mục §275, tr. 206–207.

⁵¹ Về yếu tố “phúc đức” (fortune), Allsen đã chỉ ra rằng cách diễn đạt như vậy – nhằm thể hiện sự sùng mệnh của Trời – cũng xuất hiện trong hình tượng Qubilai được khắc họa trong tác phẩm *Nguyên văn loại* (元文類). Xin tham khảo thêm Allsen, 2009, tr. 2; Fiaschetti 2014.

⁵² Xem thêm Beffa, 1993; Jackson, 2005, tr. 45–47.

phân tích vai trò của yếu tố thiêng liêng trong việc dựng xây uy tín và xác lập nền tảng chính danh cho vương quyền.

Hơn thế nữa, trong đoạn này còn xuất hiện cách kiến tạo khái niệm về “cái khác” (otherness) vô cùng đặc sắc. Những bộ tộc bị xem là phản loạn được mô tả bằng cụm từ “dị chủng” – hiểu theo nghĩa đen là “khác gan”. Trong tiếng Mông Cổ, từ *helige* (gan) không chỉ đơn thuần ám chỉ bộ phận cơ thể, mà còn mang hàm nghĩa sâu sắc về huyết thống và mối quan hệ ruột thịt.⁵³

Như Sarkozy đã chỉ ra, trong *Bí sử Mông Cổ*, từ *helige* được dùng để biểu đạt tình cảm gia tộc và sự cố kết cộng đồng, nổi bật qua cặp khái niệm đối lập: *busu heligetü* (khác gan – tức không cùng huyết thống, không cùng cội nguồn) và *heligen-u uruq* (cùng gan – tức cùng huyết thống, cùng dòng tộc).⁵⁴ Sự phân biệt này phản ánh rõ rệt ranh giới giữa “người trong” và “kẻ ngoài”, giữa cộng đồng được xem là gắn bó bởi sợi dây máu mủ và những nhóm người bị coi là xa lạ, dị biệt.

Qua đó, ta thấy được cách mà người Mông Cổ không chỉ xác lập quyền lực dựa trên chinh phục quân sự, mà còn xây dựng một hệ tư tưởng sâu xa dựa trên ý thức huyết thống và sự gắn kết linh thiêng, làm nền tảng cho khái niệm về trung thành, quy thuận và trật tự trong đế quốc.

Cũng cần đặc biệt lưu ý tới khái niệm *irgen*, mà theo Buell, được dùng để chỉ “những cộng đồng cư dân đã thuận phục hoặc được bình định dưới quyền cai quản”.⁵⁵

⁵³ Xem thêm de Rachewiltz, 2004, tập 2, tr. 1013.

⁵⁴ Xem thêm Sarkozy, 2009, tr. 159–160.

⁵⁵ Buell (2003, tr. 166) cho rằng, *irgen* dùng để chỉ “cộng đồng dân cư đã khuất phục hoặc được bình định”. Ngược lại, Rykin (2004, tr. 200–201) lại hiểu *irgen* theo nghĩa “cộng đồng”, cụ thể là một tập thể những người tự do. (Theo người dịch: sự khác biệt này phản ánh tính đa nghĩa của khái niệm *irgen* trong bối cảnh xã hội và tư tưởng Mông Cổ, vừa hàm ý quan hệ lệ thuộc, vừa gợi mở khía cạnh cộng đồng tự trị và tính cố kết xã hội bên trong).

Văn bản thứ hai – chính là ấn triện của Đại Hãn Guyuk – đã khắc rõ lời tuyên cáo như sau:⁵⁶

*“Möngke tngri-yin kücüntür yeke mongyol ulus–un dalai-yin qanu jrliy el bulya irgentür kürbesü büsiretügüi ayutuyai.”*⁵⁷

*“Nhờ uy lực vô biên của Trời Xanh vĩnh cửu, đây là chiếu lệnh của Đại Hãn – đáng thống lĩnh khắp mọi phương trong thiên hạ của Đại Mông Cổ quốc, tựa như biển cả bao la. Bất luận là các cộng đồng đã quy thuận hay từng chống đối, một khi nhận được chiếu thư này, tất thảy đều phải nghiêm kính tuân phục và giữ lòng kính sợ.”*⁵⁸

Trong phân tích của Cleaves và Mostaert, thuật ngữ *bulya* được giải thích trước hết với nghĩa hẹp là “trận chiến”, và rộng hơn là “rối ren, hỗn loạn, bất ổn” – một cách diễn đạt giàu sắc thái, hàm chứa không chỉ xung đột vũ lực mà còn ám chỉ trạng thái xã hội bất an, mất trật tự.⁵⁹

Điều này hoàn toàn tương hợp, chẳng hạn, với cách dùng từ *yi* (夷) trong bộ *Nguyên sử* (*Yuanshi*): khi không gắn trực tiếp với bối cảnh chinh phạt, từ này lại được dùng để chỉ những cộng đồng vốn gặp khó khăn trong việc cai quản, thường xuyên rơi vào tình trạng rối loạn hoặc thiếu ổn định về mặt tổ chức xã hội.

Qua đó, ta thấy rõ quan niệm của triều đình Nguyên và tư tưởng đế quyền Mông Cổ không chỉ dừng lại ở biên giới quân sự, mà còn thấm sâu vào cách nhìn nhận và phân

⁵⁶ Xin tham khảo thêm Mostaert/Cleaves, 1952, tr. 485–495; cùng đoạn nhắc ngắn về ấn triện này trong Sagaster 1973, tr. 240; và de Rachewiltz 1983, tr. 274. Paul Buell cũng từng nghiên cứu về ấn triện này và vai trò của tín ngưỡng Tengri trong một công trình dự kiến xuất bản của ông.

⁵⁷ Bản phiên âm được trích từ Sagaster, 1973, tr. 240.

⁵⁸ Xem thêm bản dịch tiếng Pháp trong công trình của Mostaert và Cleaves, 1952, tr. 485–486.

⁵⁹ Sđd., tr. 485–486.

loại các nhóm cư dân theo mức độ thuận phục, ổn định hay biến động trong trật tự mà đế quốc mong muốn kiến lập.

Vào năm 1319, các đại thần thuộc Trung Thư Tỉnh tâu rằng:

“*Khi một viên quan thổ mục ở Vân Nam lâm bệnh qua đời, thì con trai, cháu trai hoặc anh em ruột của ông ta sẽ kế thừa chức vụ ấy; nếu không có ai trong số đó, thì người vợ sẽ đứng ra đảm nhiệm cương vị của chồng. Bởi lẽ, dân cư nơi biên viễn này vốn tính khí cứng cỏi, tập quán còn mộc mạc, khó bề giáo hoá và cảm phục; bởi vậy, nếu muốn duy trì sự ổn định và quản lý hữu hiệu, ắt phải trọng dụng chính người bản địa thì mới đạt được kết quả*” (中書省臣言：雲南土官病故，子姪兄弟襲之，無則妻承失職。遠方蠻夷，頑獷難制，必任土人，可以集事).⁶⁰

Về cụm từ *il bulya irgen*, cần hiểu đây là cách diễn đạt song hành với danh xưng *dalai-yin qan* (nghĩa đen: quân chủ mệnh mông như biển cả, bao quát vạn phương), cùng nhấn mạnh quan niệm về sự bao trùm và thống nhất của thiên hạ dưới uy lực của vương quyền Mông Cổ.⁶¹

Tước hiệu tương tự cũng được ghi chép trong *Bí sử Mông Cổ* (điều §280) đề ca ngợi Đại Hãn Ogodei, và được chuyển ngữ sang Hán văn thành 海內的皇帝 (*hoàng đế trong bốn biển*).⁶² Đây chính là minh chứng điển hình cho tư tưởng coi đế quốc Mông Cổ không chỉ đơn thuần là một thiết chế quản trị, mà còn là biểu tượng của trật tự vũ trụ, bao hàm toàn bộ thế gian.

⁶⁰ Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 26, tr. 589.

⁶¹ Xem thêm Mostaert/Cleaves, 1952, tr. 491.

⁶² Xem thêm de Rachewiltz, 1983, tr. 274, cùng với phần đề cập trong công trình của Mostaert và Cleaves, 1952, tr. 491–492.

Dưới lăng kính ấy, việc một cộng đồng hay bộ tộc được xem là “bên trong” hay “bên ngoài” để quốc không dựa trên yếu tố địa lý thuần túy, mà phụ thuộc vào thái độ quy thuận hay kháng cự trước uy lực mang tính phổ quát của Đại Hãn.

Đồng thời, như Boodberg đã chỉ ra, cụm từ *il bulya irgen* còn có thể hàm chứa giá trị địa-văn hóa (*geopolitical*), phản ánh ranh giới thực tế giữa những vùng đã quy phục và các khu vực vẫn kiên định khước từ sự hòa nhập vào trật tự đại đồng mà đế quốc Mông Cổ cố gắng thiết lập.

“Dưới góc nhìn nguyên thủy, cụm từ này phản ánh kết cấu đặc thù của liên minh du mục: *il* tượng trưng cho “hạt nhân” hay “bộ tộc gốc” – lực lượng sáng lập và đóng vai trò trung tâm trong việc hình thành liên minh; còn *bulya* chỉ “các thành tố dị chủng”, tức những cộng đồng và bộ tộc được sáp nhập về sau, góp phần tạo dựng nên tổng thể rộng lớn và đa tạp của khối liên minh.”⁶³

Cách lý giải ấy cũng hé mở một sự song song thú vị với hình ảnh các vùng *waiyi* (ngoại di) trong đế quốc Nguyên – những vùng đất và cộng đồng ngoại biên chỉ được bổ sung, mở rộng dần dần, trở thành bộ phận gắn kết vào trật tự chung của thiên hạ.

Đặc biệt, việc kết thúc văn bản bằng động từ *büširetügüi* (kính trọng, tôn kính),⁶⁴ song song với lời mở đầu nhấn mạnh quyền uy thiêng liêng từ Trời Xanh vĩnh cửu,

⁶³ Xem Boodberg, 1936, tr. 300. (Theo người dịch: đây là một chú dẫn quan trọng, phản ánh quan điểm của học giả về cách lý giải cụm từ *il bulya irgen* trong bối cảnh hình thành và mở rộng liên minh du mục của người Mông Cổ, cho thấy sự phân biệt giữa “hạt nhân” trung tâm và các thành tố được sáp nhập về sau).

⁶⁴ Tựa như chữ “tín” (信, tin, tín nhiệm”) trong tiếng Hán. Xem Mostaert/Cleaves, 1952, tr. 494. (Theo người dịch: sự so sánh này nhằm nhấn mạnh rằng, động từ *büširetügüi* (kính trọng, tôn kính) trong tiếng Mông Cổ cũng hàm chứa chiều kích tinh thần và niềm tin, giống như ý nghĩa của chữ 信 trong văn hóa Hán).

càng làm nổi bật nền tảng tôn giáo – tâm linh mà vương quyền Mông Cổ dựa vào để xác lập tính hợp thức và sức thuyết phục của mình đối với muôn dân.

Đây là lời nhắc tới tín ngưỡng Trời Xanh vĩnh cửu – biểu tượng thiêng liêng trung tâm, giữ vai trò then chốt trong việc xác lập tính chính thống của vương quyền kể từ thời Thiết Mộc Chân (Činggis Qan, 1162–1227) và các đời kế vị sau khi thống nhất được toàn thể các bộ tộc vốn phân tán.⁶⁵

Có nhiều giả thuyết về cội nguồn tư tưởng này: phần lớn cho rằng nó khởi đi từ truyền thống Turk, chịu ảnh hưởng sâu đậm từ quan niệm “thiên mệnh” trong văn hóa Trung Hoa và ý niệm vương quyền thần thánh của Iran cổ; tuy nhiên, đa phần các giả thuyết này tập trung vào thời kỳ sớm hơn, vượt ra ngoài phạm vi của khảo cứu hiện tại.⁶⁶

Điều đặc sắc và cũng là dấu ấn sáng tạo của người Mông Cổ nằm ở chỗ: họ không dừng lại ở việc dựa vào tín ngưỡng để củng cố quyền lực đối với các cộng đồng du

⁶⁵ Cũng chính bởi vậy, trong *Bí sử Mông Cổ*, tín ngưỡng Trời Xanh (Tengrism) chỉ thực sự được ghi chép khá muộn, mãi đến thời trị vì của Thiết Mộc Chân (Činggis Qan) mới xuất hiện như một yếu tố hợp thức hoá vương quyền.

⁶⁶ Một số học giả cho rằng, niềm tin vào Trời Xanh (Heaven) thực chất là sự tiếp nhận từ truyền thống Trung Hoa. Xem Franke, 1978; de Rachewiltz, 1973. Những giả thuyết khác lại truy tìm cội nguồn của quan niệm này trong các truyền thống Iran hoặc Turk. Để có cái nhìn tổng quát hơn, tham khảo Chen, 2002; Khazanov, 1993, tr. 465 và Broadbridge, 2008, tr. 6–7. (Theo người dịch: cách tiếp cận đa chiều ấy phản ánh nỗ lực của giới nghiên cứu trong việc lý giải sự hình thành của tín ngưỡng Trời Xanh – một yếu tố then chốt tạo nên tính chính thống của vương quyền Mông Cổ, đồng thời cũng cho thấy ảnh hưởng giao thoa sâu rộng giữa các nền văn minh Á–Âu thời trung đại).

mục, mà đã khéo léo nâng tầm, biến nó thành nền tảng tư tưởng khẳng định tính phổ quát – phủ trùm cả thiên hạ.⁶⁷

Chính niềm tin vào Trời Xanh vĩnh cửu đã trở thành nền tảng tư tưởng cốt lõi, thường được xem là động lực sâu xa thúc đẩy chính sách bành trướng mạnh mẽ của Hốt Tất Liệt (Qubilai). Thông qua đó, ông không chỉ củng cố vị thế của mình như một thiên tử – đáng lãnh nhận trọng trách gìn giữ trật tự và che chở toàn thể nhân gian dưới uy linh của Trời – mà còn hiện thực hóa khát vọng hợp nhất thiên hạ. Quan niệm về thiên tử như người thay mặt Trời Xanh, do vậy, vừa phản ánh ước vọng thống nhất toàn cõi, vừa hé lộ chiều sâu của một tín ngưỡng đặc sắc, nơi quyền lực thế tục và niềm tin thiêng liêng giao hòa, góp phần hình thành nên cốt lõi của mô hình đế quốc Mông Cổ trong dòng chảy lịch sử Á-Âu.⁶⁸

5. Khái niệm về “tha nhân” trong Nguyên sử

Cuối cùng, cần phân tích cách mà những yếu tố trong tư tưởng Mông Cổ đã đề cập ở phần trên, ảnh hưởng đến giọng điệu và lập luận trong *Nguyên sử*, đồng thời kết hợp với quan niệm truyền thống của Trung Hoa về “tha nhân”. Trong bối cảnh này, để hiểu rõ những đổi mới của *Nguyên sử*, đặc biệt cần lưu ý đến hai phương diện: một là các thuật ngữ được sử dụng để mô tả bản sắc của các cộng đồng tha nhân – tức những nhóm không thuộc khối Mông Cổ; hai là những đặc điểm và phẩm chất mà các sử quan gán cho họ.

Thuật ngữ dùng để chỉ các cộng đồng “tha nhân” ngoài khối Mông Cổ

⁶⁷ Xem thêm Khazanov, 1993, tr. 465.

⁶⁸ Xem thêm Sen, 2006; Bernardini/Guida, 2012, tr. 151. (Theo người dịch: đây là những công trình tiêu biểu cung cấp thêm góc nhìn và tư liệu bổ trợ, giúp soi sáng mối quan hệ phức hợp giữa tín ngưỡng Trời Xanh và tiến trình định hình quyền lực đế chế Mông Cổ trong bối cảnh tiếp biến văn hoá rộng lớn).

Các thuật ngữ được sử dụng trong các chương *Ngoại di* (*waiyi*) của *Nguyên sử*, phản ánh hai cách tiếp cận song song nhằm định hình và mô tả bản sắc của các cộng đồng “tha nhân” nằm ngoài khối trung tâm Mông Cổ. Một mặt, văn bản dùng những từ ngữ trung hòa về sắc thái, thiên về hành chính, chủ yếu để chỉ các đơn vị tổ chức hoặc lực lượng quân sự, như *quốc* (國, vương quốc) hoặc *bộ* (部, một nhóm võ trang).⁶⁹ Việc lựa chọn từ ngữ này cho thấy sự phân loại tỉ mỉ và mối quan tâm sâu sắc của triều Nguyên đối với cấu trúc quản trị của đế quốc rộng lớn, phản ánh tầm nhìn bao quát và ý thức duy trì trật tự trong hệ thống cai quản đa tộc và đa văn hóa.⁷⁰ Thông thường, những thuật ngữ ấy không đứng riêng lẻ, mà gắn liền với địa danh cụ thể hoặc tên của các tộc người, qua đó vừa xác định vị trí địa lý, vừa ghi nhận bản sắc dân tộc của từng cộng đồng.

Mặt khác, *Nguyên sử* cũng sử dụng những khái niệm khái quát hơn để mô tả các nhóm “tha nhân”, nổi bật là các từ như *man di* (蠻夷, các dân phương Nam) hoặc *tây nam di* (西南夷, các dân ở Tây Nam). Từ đó hình thành nên các tổ hợp như *man di quân* (蠻夷軍, quân của các dân phương Nam) hay *man di quan* (蠻夷官, cơ quan phụ trách các dân phương Nam). Những cách gọi này không chỉ là phương tiện miêu tả thuần túy, mà còn phản ánh góc nhìn của triều đình Nguyên đối với sự đa dạng

⁶⁹ Ở đây, theo cách dịch của Atwood đối với thuật ngữ *bộ* (部): thay vì hiểu là “bộ tộc”, Atwood cho rằng nó nên được hiểu là “một nhóm võ trang, tức một đơn vị quân sự (hoặc thậm chí là toán thổ phỉ) dưới quyền chỉ huy của một thủ lĩnh”. Xem Atwood, 2010, tr. 594–595. Việc sử dụng thuật ngữ *quốc* (國) trong các chương *Ngoại di* cũng đã được đề cập trong công trình của Brose, 2006, tr. 328–339.

⁷⁰ Hoặc cũng có thể dẫn chứng như Atwood đã nhấn mạnh: chính sự chuẩn xác ấy còn được thể hiện một cách rõ nét trong hệ thống thuật ngữ được vận dụng khi biên soạn bộ *Liêu sử* (遼史, *Lịch sử triều Liêu*, hoàn thành năm 1344). Xem Atwood, 2010, tr. 595–596.

văn hoá, và phần nào thể hiện quan điểm phân biệt giữa “văn minh trung tâm” và các cộng đồng biên viễn.

Một ví dụ tiêu biểu là mô tả về cơ quan đặc trách quản lý cư dân khu vực Hồ Quảng 湖廣, được gọi là Trưởng quan ti (長官司) – nơi đặt dưới quyền một vị trưởng quan, đảm trách giám sát và điều phối công việc ở vùng này.⁷¹

“Cơ quan phụ trách quản lý toàn bộ các cộng đồng *manyi* (蠻夷), được thiết lập tại mọi địa bàn cư trú của các nhóm dân tộc *xi* và *dong* ở vùng Tây Nam” (諸蠻夷長官司。西南夷諸溪洞各置長官司).⁷²

Dưới góc nhìn của Ōshima, việc triều Nguyên dùng các thuật ngữ *dong* (洞) và *xi* (溪) để chỉ những cộng đồng cư dân ở vùng biên giới phía Nam và Tây Nam không hề mang hàm ý phân biệt về dân tộc hay phẩm hạnh. Thay vào đó, đây chỉ là cách gọi dựa trên nghĩa gốc của từ: “hang động” và “thung lũng”, phản ánh đặc điểm địa hình nơi họ sinh sống, chứ không nhằm đưa ra đánh giá hay định kiến nào về bản chất của các cộng đồng ấy.⁷³

⁷¹ Về khu vực hành chính này, xem thêm Farquahr, 1990, tr. 381. (Theo người dịch: đây là một tài liệu tham khảo quan trọng, cung cấp cái nhìn sâu sắc về cơ cấu quản lý và tổ chức của khu vực, giúp soi sáng thêm bối cảnh lịch sử, cũng như vai trò của thiết chế địa phương trong tiến trình vận hành và duy trì trật tự của đế chế).

⁷² Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 91, tr. 2318. (Theo người dịch: đoạn này phản ánh rõ nét cách thức triều Nguyên tổ chức bộ máy quản trị đối với những cộng đồng “tha nhân” miền biên viễn. Không chỉ nhằm củng cố sự gắn kết và duy trì trật tự xã hội, mà còn thể hiện tư duy dung hợp và điều phối sự đa dạng văn hoá – một yếu tố quan trọng giúp đế quốc vừa mở rộng phạm vi quản lý, vừa tạo dựng thế ổn định bền vững trong toàn cục).

⁷³ Xem thêm Ōshima, 1985, tr. 33. (Theo người dịch: cách lý giải này cho thấy rõ một nét tư duy đặc thù của triều Nguyên: đặt yếu tố địa lý lên hàng đầu như nền tảng trọng yếu để nhận diện, phân loại và quản trị các cộng đồng “tha nhân” trong lòng đế quốc rộng lớn. Thay vì nhấn mạnh sự khác

Tương tự, các thuật ngữ *manyi* (蠻夷) hoặc *manren* (蠻人) cũng phần lớn chỉ xuất hiện trong mối liên hệ với địa lý – cụ thể là phương Nam – để nói đến một tổng thể rộng lớn và phức hợp các nhóm cư dân, chứ không nhằm xác định một tộc người riêng biệt hay gắn kèm đánh giá về đạo đức.

Dưới một góc nhìn khác, khá đặc sắc và có tính chất riêng biệt, *Nguyên sử* đã sử dụng thuật ngữ *waiyi* (外夷) với nghĩa “các vùng đất bên ngoài” hoặc “vùng ngoại biên” – một cách tiếp cận mới mẻ, nhiều khả năng chịu ảnh hưởng từ tư tưởng của triều Minh.⁷⁴

Trong bối cảnh này, đáng chú ý là nghiên cứu của học giả Jiang Yonglin, người đã chỉ ra rằng đối với triều Minh buổi đầu, việc xác lập ranh giới lãnh thổ và phân định phạm vi cai quản là một ưu tiên hàng đầu. Hệ thống thuật ngữ dùng để gọi “man di” phản ánh rõ nét tư duy này: *manyi* (蠻夷) dùng để chỉ “các cộng đồng man di nằm trong lãnh thổ triều Minh” (có thể gọi là “nội di”), còn *waiyi* (外夷) chỉ “các nhóm man di cư trú ngoài biên giới của đế quốc” (tức “ngoại di”).⁷⁵

Dưới góc nhìn học thuật, sự phân biệt này thực chất phục vụ cho chiến lược kiến tạo bản sắc của triều Minh: khái niệm “Trung Quốc” (中國) một mặt được đặt như một đối trọng địa-văn hóa (geopolitical) trước các vùng *waiyi* – những không gian “bên ngoài”; mặt khác, đó còn được hiểu như miền quy chiếu của cộng đồng người Hán

biệt sắc tộc hay đưa ra phán xét giá trị, triều Nguyên ưu tiên cách tiếp cận dựa trên đặc điểm cư trú và bối cảnh địa phương, nhằm sắp xếp, dung hợp và điều tiết sự đa dạng vào trật tự chung của thiên hạ).

⁷⁴ Về cách sử dụng thuật ngữ này trong các tư liệu triều Minh, xin tham khảo Brose, 2006, tr. 344. (Theo người dịch: chi tiết này góp phần soi sáng thêm cách tư duy và phương thức phân loại “tha nhân” trong sử liệu Minh, phản ánh sự kết hợp giữa quan điểm quản trị không gian và ý thức về trật tự văn minh dưới góc nhìn của đế chế).

⁷⁵ Xem Jiang, 2010, tr. 103.

cùng các giá trị văn hóa Hán, từ đó trở thành đối trọng về phương diện đạo đức và văn hóa đối với các khu vực *manyi* (蠻夷).⁷⁶

Theo lập luận này, thuật ngữ *waiyi* không chỉ đơn thuần chỉ “ngoại di” mà còn phản ánh một quá trình kiến tạo bản sắc dựa trên sự đối lập khái niệm “bên trong” (*nei* 內) và “bên ngoài” (*wai* 外).⁷⁷ Thế nhưng, như đã trình bày, Hốt Tất Liệt (Qubilai) lại kế thừa và phát triển quan niệm đặc sắc của Mông Cổ về một đế quốc vô biên: một thiên hạ thống nhất và bao trùm, nơi ranh giới “bên ngoài” hầu như không còn ý nghĩa thực chất, bởi toàn bộ thế gian đều được quan niệm như một chỉnh thể gắn kết và nằm dưới uy linh của Trời Xanh.

Cách tiếp cận này không chỉ phản ánh khác biệt trong tư duy về không gian quyền lực giữa triều Minh và đế quốc Mông Cổ, mà còn soi sáng sự tương phản giữa mô hình trật tự mang tính khép kín – dựa trên ranh giới – với mô hình thiên hạ quan mở rộng, mang tính bao dung và hòa hợp trong truyền thống du mục.

Chính bởi vậy, trong *Nguyên sử* (*Yuanshi*), việc sử dụng thuật ngữ *waiyi* (外夷, vùng đất bên ngoài) ở các chương bản về quan hệ đối ngoại chỉ giới hạn ở phần tiêu đề, và trong phần nội dung thực tế, từ này chỉ xuất hiện đúng hai lần với ý nghĩa nhấn mạnh một bản sắc tập thể – một chỉnh thể chung của các quốc gia bên ngoài trung tâm văn hóa Hán.

Lần đầu tiên, thuật ngữ này được dùng trong đoạn nói về Lưu Cầu (琉球): “Trong số các vùng đất bên ngoài, Lưu Cầu là nơi nhỏ bé và hiểm trở nhất” (在外夷最小而

⁷⁶ Sdd., tr. 103.

⁷⁷ Đây cũng chính là cách hiểu về thuật ngữ *waiyi* (外夷) dưới thời Đường (唐, 618–907). Xem Abrahmsen, 2008, tr. 111. (Theo người dịch: đoạn này không chỉ cho thấy sự kế thừa của khái niệm *waiyi* qua các triều đại, mà còn phản ánh chiều sâu của tư duy phân loại và nhận thức về “thạ nhân” trong lịch sử Trung Hoa, được diễn giải dưới nhiều góc độ khác nhau).

險者也).⁷⁸ Lần thứ hai xuất hiện trong chương viết về Triều Tiên, qua cụm từ “Trấn phủ ngoại di” (鎮撫外夷),⁷⁹ nghĩa là: trấn an và thu phục các vùng đất bên ngoài. Dù số lần xuất hiện không nhiều, sự lựa chọn này vẫn đủ để phản ánh tầm nhìn của biên soạn sử thời Nguyễn: duy trì quan niệm về một Trung Hoa trung tâm, đồng thời nhấn mạnh sự khác biệt và tính “ngoại biên” của các cộng đồng lân bang.

Đáng chú ý, chữ 夷 (yí) còn thường gặp trong những tổ hợp từ như 四夷 (sìyí, bốn phương man di) hay 諸夷 (zhūyí, các bộ lạc bên ngoài), chủ yếu gắn liền với các thuật ngữ miêu tả động thái chế ngự hoặc thu phục. Trong hầu hết các trường hợp, những cụm này luôn đi kèm các động từ mạnh mẽ như 撫 (fú, vỗ về, an định), 征 (zhēng, chinh phạt), 伐 (fá, trừng phạt), 攻 (gōng, công kích) hay 討 (tǎo, phát động chiến dịch trừng phạt).⁸⁰ Qua đó, ta có thể nhận thấy khá rõ quan điểm trung tâm của triều đình, coi việc trấn an và quản lý các “vùng đất bên ngoài” như một phần không thể tách rời trong chiến lược củng cố quyền lực và mở rộng ảnh hưởng.

Điều này đặc biệt quan trọng khi đặt trong bối cảnh Phật giáo thời Nguyễn – giai đoạn mà Phật giáo trở thành nhịp cầu trung gian giữa triều đình và các cộng đồng “ngoại di” (外夷). Nhiều cao tăng, dịch giả và tăng sĩ Phật giáo đã đóng vai trò then chốt trong việc kết nối văn hóa, dẫn truyền giáo pháp từ Tây Vực, Tây Tạng, Đại Lý đến kinh đô Đại Đô (Khanbaliq, nay là Bắc Kinh). Nhờ đó, Phật giáo không chỉ dừng lại ở vai trò tôn giáo, mà còn trở thành chất keo cố kết và trung hòa mối quan hệ giữa trung tâm và ngoại vi, giữa “Hoa” và “Di” trong thực tiễn lịch sử.

⁷⁸ Xem thêm *Nguyễn sử*, quyển 210, tr. 4667.

⁷⁹ Xem thêm *Nguyễn sử*, quyển 208, tr. 4621.

⁸⁰ Xem Reck, 1968, tr. xvi.

Từ đó, có thể thấy rằng, mặc dù số lần xuất hiện của thuật ngữ *waiyi* (外夷, “vùng đất bên ngoài”) trong *Nguyên sử* tương đối khiêm tốn, nhưng ý nghĩa biểu tượng mà nó hàm chứa lại vô cùng sâu sắc: phản ánh thế giới quan “*hoa di chi biện*” (華夷之辨)⁸¹ – sự phân định giữa trung tâm văn minh và các không gian ngoại vi. Trong dòng chảy lịch sử tư tưởng Phật giáo Trung Quốc, chính quan niệm này đã trở thành động lực thúc đẩy các làn sóng đối thoại, tiếp biến và bản địa hóa giáo pháp, từ đó hình thành nên diện mạo đặc thù của Phật giáo thời Nguyên: một Phật giáo vừa khoác lên mình sắc thái quốc tế, vừa thấm đượm tinh thần “dung hòa” và “khoan dung” đặc trưng của văn hóa Hoa Hạ.

Những cụm từ như “Tấn công tất cả các vùng đất bên ngoài chưa chịu quy phục” (攻諸夷之未附者)⁸² và “Thế Tổ đã vỗ về và an định các dân tộc bốn phương” (世祖撫有四夷)⁸³ cùng phản ánh một lập trường nhất quán: đối tượng được nhắc đến không chỉ là các cộng đồng bên ngoài biên cương lãnh thổ, mà còn tượng trưng cho sự bất phục, phản kháng và khả năng thách thức trật tự đã thiết lập. Trong diễn ngôn này, ngôn từ quân sự đóng vai trò như công cụ khẳng định tinh thần chinh phục vì đại nghĩa; các chiến dịch hướng đến *yi* (夷) được diễn giải như những “cuộc chiến chính đáng”, gắn liền – như đã trình bày – với lý tưởng vương quyền phổ quát và sứ mệnh hộ trì của đức tin tôn giáo. Tư tưởng ấy không chỉ nhằm khẳng định vai trò trung tâm của triều đại, mà còn biểu đạt một niềm tin sâu xa vào trật tự “thiên hạ” –

⁸¹ Thuật ngữ “*Hoa Di chi biện*” (華夷之辨) xuất hiện sớm trong các trước tác thời Tiên Tần và được phát triển mạnh vào thời Hán – Đường, phản ánh tư tưởng phân định giữa “*Hoa*” (華) – trung tâm văn minh, và “*Di*” (夷) – các dân tộc ngoại biên. Xem thêm 王曉秋, 《華夷之辨與中國古代民族觀念》, 北京: 中華書局, 2005.

⁸² Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 209, tr. 4633.

⁸³ Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 210, tr. 4664.

nơi thiên tử không chỉ chinh phục bằng uy lực, mà còn dẫn dắt, cảm hóa muôn phương nhờ ánh sáng của đạo pháp.

Trong bối cảnh đó, Phật giáo thời Nguyên nổi lên với vai trò vô cùng đặc biệt: không chỉ là một tôn giáo mang tính ngoại lai, mà còn là chiếc cầu nối văn hóa và tinh thần, góp phần hình thành một lý tưởng thống nhất thiên hạ vừa dựa trên uy quyền, vừa dựa trên từ bi và khoan dung. Nhờ đó, các cuộc bình định và tiếp xúc với *waiyi* (外夷) không chỉ đơn thuần là hành động quân sự, mà còn trở thành một phần trong tiến trình mở rộng và củng cố trật tự đạo đức – tôn giáo trên phạm vi toàn thiên hạ.⁸⁴

Đặc biệt, Phật giáo thời Nguyên đảm nhận vai trò như một chất xúc tác tinh tế để hòa giải ranh giới giữa “Hoa” và “Di”. Khởi đi từ một giáo pháp du nhập, Phật giáo dần được triều đình Nguyên xem như một lực lượng mềm, giúp kết nối và cảm hóa các cộng đồng ngoại vi – không chỉ thông qua giáo lý từ bi, bình đẳng mà còn nhờ hệ thống tự viện, các cao tăng uyên bác và nghi lễ hoàng gia mang tính gắn kết. Nhờ vậy, ranh giới vốn khắt khe giữa trung tâm và ngoại di dần được làm mềm hóa; Phật giáo kiến tạo một không gian tinh thần chung, nơi những cộng đồng khác biệt về ngôn ngữ và tập quán vẫn có thể đồng quy hướng về cùng một đức Phật và cùng chia sẻ những giá trị siêu vượt.

Trong tiến trình ấy, Phật giáo không chỉ góp phần củng cố quyền uy vương triều, mà còn gieo mầm cho một lý tưởng thiên hạ mới – nơi “Hoa” và “Di” cùng tồn tại dưới ánh từ quang, và sự thống nhất không chỉ dựa trên vũ lực, mà còn được nuôi dưỡng bằng hòa hợp tinh thần và đạo đức. Nhờ sức dung hợp mạnh mẽ ấy, Phật giáo thời Nguyên đã làm giàu thêm bản sắc văn hóa Trung Hoa, đồng thời trở thành nhịp cầu nối liền các miền văn hóa như Tây Vực, Tây Tạng, Đại Lý và Trung Nguyên – góp

⁸⁴ Đây cũng là một quan niệm vốn phổ biến trong văn hóa Trung Hoa; xem thêm Lewis, 2006; Di Cosmo, 2009.

phần kiến tạo một “thiên hạ” đa nguyên nhưng vẫn gắn kết, thống nhất dưới ánh sáng của giáo pháp.

Đáng chú ý là cách sử dụng động từ “bình định” (撫 *fu* và 安 *an*), vốn gọi lên sắc thái tích cực khi nói về các chiến dịch quân sự, thay vì chỉ nhấn mạnh khía cạnh xâm lược hay chinh phạt. Trong công trình nghiên cứu về tư tưởng trị thế của người Mông Cổ, Sagaster nhận thấy một lối diễn đạt tương tự, khi *Bí sử Mông Cổ* cũng thường đề cao hoà bình như là đích đến tối hậu của hành động vũ lực.⁸⁵ Thông qua việc phân tích thêm các nguồn thư tịch Mông Cổ đương thời, ông chỉ ra rằng quan niệm trị quốc, kết hợp cùng lý tưởng về một đế quốc thống nhất dưới triều đại Qubilai, không chỉ dựa trên nhu cầu củng cố quyền lực hay mở rộng cương vực, mà còn gắn liền với một ý niệm hoà bình mang tính đạo đức sâu sắc. Ý niệm này chịu ảnh hưởng rõ nét từ Phật giáo – với tư tưởng từ bi và cứu khổ và Nho gia – với lý tưởng tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ – làm cho khát vọng xây dựng một “thiên hạ thái bình” vượt lên trên toan tính quyền lực đơn thuần. Chính sự kết hợp hài hoà giữa tư tưởng phương Bắc và triết lý phương Đông ấy đã tạo nên tính chính danh và sức thuyết phục mạnh mẽ cho hình ảnh một đế quốc “an dân” và “khai hoá”, thay vì chỉ là đế quốc chinh phục thuần tuý.⁸⁶

Đặc điểm của “tha nhân”

Một nét đặc sắc dễ nhận thấy trong *Nguyên sử* là sự hạn chế về mặt miêu tả dân tộc học và văn hóa đối với các cộng đồng ngoại vi. Thay vì nhấn mạnh sự hoang dã hay man rợ như thường thấy trong một số trước tác cổ, họ thường chỉ được gọi một cách trung tính bằng chữ “nhân” (人 *ren*, người). Cách gọi này phần nào phản ánh

⁸⁵ Xem thêm Sagaster, 1973, tr. 224.

⁸⁶ Xem thêm Sagaster, 1973, tr. 227.

thái độ tương đối dung hòa, ít nhất trên phương diện ngôn từ, trong cách tiếp cận các dân tộc bên ngoài biên giới.

Tuy vẫn xuất hiện không nhiều, nhưng trong *Nguyên sử*, vẫn có những trường hợp ngoại lệ phản ánh rõ ảnh hưởng của tư tưởng *hoa di chi biện* (華夷之辨) – quan niệm phân biệt rạch ròi giữa “văn minh trung tâm” và các cộng đồng ngoại vi, vốn ăn sâu trong truyền thống Nho gia. Đặc biệt, ở chương cuối cùng về *waiyi* (ngoại di, quyển 210), sử quan ghi chép:

“Những người này diện mạo xấu xí, về tâm tính và ngôn ngữ thì không thể thông hiểu với Trung Quốc” (人則醜怪，情性語言與中國不能相通).⁸⁷

Hình ảnh “tha nhân” ở đây không chỉ được phác họa qua sự khác biệt về ngoại hình, mà còn qua khoảng cách về tập quán, ngôn ngữ và lối sống, gián tiếp khẳng định vị thế ưu việt của “văn minh trung tâm” so với các vùng đất bên ngoài. Quan điểm ấy phản ánh sâu sắc thế giới quan đặt Trung Hoa ở trung tâm thiên hạ, còn các cộng đồng ngoại vi chỉ giữ vai trò thứ yếu, khó bề hội nhập trọn vẹn.

Tương tự, trong những đoạn khác của *Nguyên sử*, quan điểm phân biệt ấy còn hiện lên rõ nét hơn:

Không rõ nguồn gốc. Viết về Pagan (Miến Điện), sử quan ghi nhận:

“Nước Miến thuộc về Tây Nam Di, nhưng không rõ họ thuộc loại nào” (緬國爲西南夷，不知何種)⁸⁸ và khi nhắc tới đảo Java: “Phong tục và sản vật địa phương đều không thể khảo chứng rõ ràng” (風俗土產不可考)⁸⁹

⁸⁷ Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 210, tr. 4664.

⁸⁸ Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 210, tr. 4655.

⁸⁹ Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 210, tr. 4664.

So sánh với thú vật. Trong một đoạn khác, thái độ miệt thị trở nên gay gắt: “Qua đó đủ thấy người trong các bộ lạc thuộc Miến chẳng khác gì một bầy chó!” (因知緬中部落之人猶羣狗耳).⁹⁰

Những ghi chép ấy không chỉ phản ánh cái nhìn khắt khe và đầy định kiến của triều Nguyên đối với “ngoại di”, mà còn bộc lộ sự đối lập căn bản giữa “văn minh” và “man di” theo lăng kính Nho gia.

Thế nhưng, chính trong dòng chảy tư tưởng đó, Phật giáo thời Nguyên lại nổi lên như một lực lượng tinh thần đặc biệt, giữ vai trò làm mềm hóa và dung hòa cách nhìn về “tha nhân”. Từ một tôn giáo du nhập, Phật giáo đã lan tỏa mạnh mẽ qua mạng lưới tự viện, cao tăng và các nghi lễ cộng đồng, mang theo giáo lý từ bi, bình đẳng và tinh thần vô ngã. Nhờ vậy, Phật giáo mở ra một không gian tinh thần chung, nơi những dân tộc khác biệt vẫn có thể cùng quy ngưỡng một đức Phật và chia sẻ niềm tin siêu vượt.

Tiến trình ấy không chỉ hỗ trợ triều đình Nguyên trong việc củng cố trật tự và mở rộng ảnh hưởng, mà còn gieo mầm cho một lý tưởng “thiên hạ” mới: một thế giới đa dạng về sắc tộc, ngôn ngữ và văn hóa, nhưng vẫn thống nhất nhờ sức mạnh của từ bi và trí tuệ. Trong bức tranh đó, hình ảnh “kẻ khác” – vốn bị khắc họa đầy định kiến trong chính sử – dần được đặt lại vào tiến trình tiếp biến, đối thoại và hòa giải văn hóa.

Chính sự dung hợp ấy đã góp phần làm nên diện mạo Phật giáo thời Nguyên: vừa đậm tính quốc tế, vừa thấm đẫm tinh thần khoan dung của văn hóa Trung Hoa. Không chỉ là công cụ hộ quốc hay phương tiện lan tỏa ảnh hưởng, Phật giáo còn trở

⁹⁰ Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 210, tr. 4656. Một số công trình tiêu biểu, có thể tham khảo để hiểu sâu hơn về các ví dụ nêu trên, gồm: Pines, 2005; Di Cosmo, 2002, tr. 93–126; Cartier, 1994; Guida, 2007; và Ptak, 1994.

thành chất xúc tác kết nối, cảm hóa và soi sáng muôn phương – mở ra một lý tưởng thống nhất thiên hạ dựa trên sự hòa hợp tinh thần và đạo đức, chứ không chỉ dựa trên sức mạnh của binh đao.

Nhờ đó, Phật giáo thời Nguyên không chỉ làm giàu thêm bản sắc văn hóa Trung Hoa, mà còn góp phần kiến tạo một “thiên hạ” đa nguyên nhưng thống nhất – nơi “Hoa” và “Di” cùng tồn tại dưới bóng từ quang của giáo pháp, và khác biệt được tôn trọng, hòa giải và cảm hóa trong một trật tự tinh thần rộng mở hơn.

Tuy những đoạn văn này không xuất hiện trong các phần tương ứng của “Kinh thế đại điển” (*Jingshi dadian*, 經世大典), song rất có khả năng chúng là phần bổ sung về sau của các sử quan triều Minh, phản ánh nhu cầu sắp đặt và lý giải lịch sử theo quan điểm của thời đại kế tiếp.

Một điểm đặc biệt nổi bật trong cả *Nguyên sử* (元史) và *Jingshi dadian* là lối tu từ đậm sắc thái quân sự, được sử dụng như công cụ then chốt để mô tả và định hình căn tính của các cộng đồng phi Mông Cổ. Điều này thể hiện rõ ở việc luân phiên dùng hai từ “nhân” (人 nhân dân) và “tặc” (賊 giặc, phản loạn) để chỉ cùng một đối tượng, qua đó tạo nên sự đối lập gay gắt giữa “trung tâm văn minh” và “ngoại biên bất phục”:

“Chúng tôi sai người dò la tin tức của sứ thần quốc gia, nhưng bọn giặc Pu đã chặn đường. Nay, nhiều người Pu đã quy phục, nên đường sá đã được khai thông” (差人探伺國使消息，而蒲賊阻道，今蒲人多降，道已通 [...]).⁹¹

Lối diễn đạt này không chỉ đơn thuần vẽ nên bức tranh nhị nguyên “trung tâm” và “ngoại di”, mà còn thiết lập một trật tự phân bậc dựa trên mức độ quy thuận và thời

⁹¹ Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 210, tr. 4656.

điểm đầu hàng. Điều này được thể hiện sinh động trong lời Hốt Tất Liệt (Qubilai) gửi Quốc vương Cao Ly (Koryŏ):

“Khanh quy thuận muộn, nên được xếp vào thứ hạng thấp hơn trong số chư vương. Đại Lý khi đó nhờ Đô hộ phủ mà sớm quy thuận, nên được xếp trên các chư vương khác. Còn Arslan quy thuận muộn hơn, nên bị xếp dưới. Khanh nên hiểu rõ điều này” (汝內附在後，故班諸王下。大理當時亦都護先附，即列齒諸王上，阿思蘭後附，故班在下，卿宜知之).⁹²

Ở đây, thời điểm và mức độ quy phụ trở thành tiêu chí trung tâm để sắp đặt thứ bậc giữa các cộng đồng khác biệt trong trật tự thiên hạ – phản ánh tư duy coi sự phục tùng sớm hay muộn như thước đo giá trị và “văn minh” của các dân tộc ngoài biên cương.

Tuy nhiên, điều đáng chú ý và cũng đầy ý nghĩa là: trong bối cảnh ấy, Phật giáo thời Nguyên lại đảm nhiệm một vai trò đặc biệt tinh tế – như một lực lượng mềm, góp phần làm dịu hóa sự phân bậc và hàn gắn ranh giới “Hoa” – “Di”. Nhờ giáo lý từ bi, bình đẳng và tinh thần vô ngã; nhờ vào mạng lưới tự viện, cao tăng và nghi lễ mang tính kết nối cộng đồng; Phật giáo đã kiến tạo nên một không gian tinh thần chung, nơi ngay cả những cộng đồng từng bị coi là “giặc”, “phản loạn” hay “xa lạ” cũng có thể quy ngưỡng một đức Phật và chia sẻ cùng nhau niềm tin siêu vượt.

Chính quá trình dung hòa ấy đã khiến hình ảnh “tha nhân” không còn chỉ gắn liền với vai trò đối kháng hay thấp kém, mà dần trở thành một phần của tiến trình tiếp biến và hội nhập – một tiến trình vừa củng cố trật tự thiên hạ, vừa mở ra viễn cảnh gắn kết và dung hợp muôn phương dưới ánh sáng của đạo pháp.

⁹² Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 7, tr. 128.

Với tinh thần dung hòa ấy, Phật giáo thời Nguyên không chỉ là công cụ hộ quốc và mở rộng ảnh hưởng, mà còn trở thành chất xúc tác văn hóa: gắn kết những cộng đồng dị biệt, làm mềm hóa ranh giới cứng nhắc giữa trung tâm và ngoại vi, và góp phần hình thành một lý tưởng thiên hạ rộng mở – nơi sự thống nhất dựa trên tinh thần từ bi, trí tuệ và khoan dung, thay vì chỉ dựa vào uy lực của binh đao.

Việc phân tầng các thần dân trung thành trong Nguyên sử (*Yuanshi*) có thể được xem như một tiến trình dung nạp vào “vòng trong” của trật tự thiên hạ, trong khi những cộng đồng bị xem là bất phục hoặc gây rối lại bị loại trừ, đứng ngoài quỹ đạo đặc quyền ấy. Theo nghĩa đó, khái niệm *waiyi* (外夷) hay *yi* (夷) không chỉ đơn thuần ám chỉ những nhóm cư dân ở vùng ngoại biên, mà còn phản ánh cách nhìn nhận của triều đình Nguyên đối với những ai bị coi là bất trung, tiềm ẩn sự chống đối hoặc quấy nhiễu đối với nền trị an mà đế quốc Mông Cổ đang kiến lập.

Từ góc độ này – như nhiều công trình nghiên cứu đã chỉ ra – ta hoàn toàn có thể đối chiếu những thuật ngữ đó với cụm từ Mông Cổ *bulya irgen* (dân phản loạn), cùng phản ánh một logic diễn ngôn dựa trên việc phân định “trung” và “ngoại”, “thuần phục” và “chống đối”.

Trên thực tế, cả trong *Kinh thế đại điển* lẫn *Nguyên sử*, những miêu tả về “tính bất trung” – thể hiện qua các hành động nổi dậy, bất hợp tác hoặc chỉ đơn giản là gây rối – đều gắn chặt với hình ảnh “xa xôi” và “biên viễn”. Ví dụ rõ nét là đoạn chép về Vân Nam (tr. 135):

“Năm Chí Nguyên thứ tư (1268), triều đình phong vương tộc Hốt Ca Xích làm Vân Nam vương, sai ông đến phiên quốc để trấn an và thu phục. Kể từ đó, các bộ tộc xa

xôi với tập tục thô lậu ở vùng biên thỉnh thoảng lại nổi loạn” (至元四年冊宗室忽哥赤爲雲南王遣就國鎮撫之。自是裔夷獷俗時起跳梁).⁹³

Tương tự, trong đoạn viết về Tây Tạng, sử quan mô tả:

“Vùng đất ấy rộng lớn, hiểm trở và xa xôi; người dân thì cứng cỏi, hiếu chiến” (其地廣而險遠，民獷而好鬪).⁹⁴

Còn khi nhắc đến An Nam, *Nguyên sử* cũng ghi nhận:

“An Nam là quốc gia hình thành giữa nơi hiểm trở và xa xôi” (安南以險遠爲國).⁹⁵

Điều đáng lưu ý là, “xa xôi” ở đây không chỉ mang nghĩa địa lý, bởi tất cả những vùng này thực chất đều thuộc vành đai biên cương của đế quốc Nguyên. Thay vào đó, nó trở thành một hình ảnh ẩn dụ để tái khẳng định “cảm thức tha nhân”: sự dị biệt, ngoại vi, nằm ngoài trung tâm văn minh mà triều đình Mông Cổ muốn kiến lập và củng cố.

Nói cách khác, *waiyi* (外夷) không chỉ là chỉ dẫn về không gian, mà còn là một phương tiện ngôn ngữ nhằm kiến tạo ranh giới trong cấu trúc thiên hạ: nơi những thần dân trung thành và thuần phục được dung nạp vào trung tâm, còn những kẻ bất phục bị đẩy ra ngoại vi như biểu tượng của sự hỗn loạn và hoang dã.

Chính từ đó, ta thấy rõ cách triều đình Nguyên – kế thừa và phát triển tinh thần “hoa di chi biện” (華夷之辨) – đã định hình diễn ngôn về “tha nhân”: không chỉ đề cập cố vị thế trung tâm, mà còn đề lý giải và sắp xếp thế giới xung quanh theo một trật tự tinh thần và đạo đức bao trùm. Và trong bức tranh ấy, Phật giáo thời Nguyên lại nổi lên như một lực lượng mềm mại và đặc biệt: giúp làm mờ đi ranh giới “trung –

⁹³ Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 41, tờ 28a.

⁹⁴ Xem thêm *Nguyên sử*, quyển 202, tr. 4520.

⁹⁵ Xem *Yuanwenlei*, quyển 41, tờ 26b.

ngoại”, biến “xa xôi” thành “gần gũi” thông qua giáo lý từ bi, bình đẳng, cùng hệ thống tự viện và nghi lễ mang tính gắn kết, mở ra một không gian tinh thần chung – nơi những cộng đồng khác biệt vẫn có thể cùng nhau quy ngưỡng và sẻ chia cùng một niềm tin siêu vượt.

6. Kết luận

Từ những tư liệu đã khảo sát, có thể nhận thấy rằng cách triều Nguyên kiến tạo bản sắc và hình tượng “tha nhân” dựa trên một cấu trúc đa tầng, hòa quyện nhuần nhuyễn giữa nhu cầu thực tiễn quản trị và chiều sâu tư tưởng. Qua việc đối chiếu diễn ngôn trong các sử liệu Mông Cổ với các chương *waiyi* (外夷, ngoại di) của *Nguyên sử*, có thể thấy quan hệ huyết thống và lòng trung thành giữ vai trò then chốt, trở thành tiêu chí cơ bản trong việc xác lập căn cước cộng đồng Mông Cổ, từ đó củng cố bản lĩnh và tính chính đáng của toàn bộ vương triều Nguyên.

Đặc biệt, việc sử dụng thường xuyên ngôn ngữ quân sự không chỉ phản ánh tham vọng mở rộng ảnh hưởng, mà còn bộc lộ rõ một thế giới quan gắn liền với những thách thức thực tế trong quản lý và điều hành một đế quốc rộng lớn, đa dân tộc. Sự phân biệt giữa “trung tâm” và “ngoại vi” dưới thời Nguyên, vì thế, chủ yếu dựa trên tiêu chí trung thành – phản kháng, thay vì thuần túy dựa vào phân bậc văn hóa hay sự khác biệt về tập tục. Đây chính là phương thức kết hợp hài hòa giữa tính thực dụng và tính linh hoạt, nhằm kiến tạo và duy trì trật tự trong một không gian đa nguyên, phức hợp.

Hơn thế, chiến lược xây dựng căn tính của triều Nguyên không chỉ nhằm củng cố quyền lực và thống nhất thiên hạ, mà còn thể hiện một tầm nhìn khoan dung và toàn diện hơn: kết hợp sức mạnh vũ lực, sự khéo léo trong điều hành và đặc biệt là sự dung hợp tín ngưỡng. Trong tiến trình đó, Phật giáo nổi bật như một lực lượng tinh thần mềm mại nhưng đầy ảnh hưởng: không chỉ góp phần củng cố tính chính danh và sự ổn định xã hội, mà còn trở thành chiếc cầu nối làm mờ nhạt ranh giới “trung –

ngoại”. Thông qua giáo lý từ bi, bình đẳng và tinh thần khoan dung, cùng mạng lưới tự viện, cao tăng và nghi lễ hoàng gia, Phật giáo đã kiến tạo nên một không gian tinh thần chung – nơi các cộng đồng khác biệt vẫn có thể quy ngưỡng cùng một đức Phật và sẻ chia cùng một niềm tin siêu vượt.

Nhờ vậy, diện mạo Phật giáo thời Nguyên không chỉ mang tính quốc tế, mà còn thấm đượm bản sắc văn hóa Trung Hoa: vừa giữ vai trò hộ quốc, củng cố quyền uy vương triều, vừa trở thành chất xúc tác hòa giải và lan tỏa giá trị tinh thần đến tận những miền ngoại vi. Chính nhờ sức dung hợp đó, lý tưởng “thiên hạ” dưới thời Nguyên không chỉ dựa trên uy lực quân sự, mà còn được bồi đắp bởi tinh thần khoan dung và lý tưởng đạo đức – tôn giáo, mở ra một mô hình thống nhất đa nguyên, giàu nhân văn và đầy sức hấp dẫn.

Đồng thời, việc nhấn mạnh sâu sắc vào quan niệm vương quyền do thiên mệnh phê chuẩn cũng cho thấy hệ tư tưởng Mông Cổ giữ vai trò trung tâm trong việc hình thành quan hệ với các cộng đồng bên ngoài và kiến tạo bản sắc đế quốc. Đáng lưu ý, sự hiện diện của những yếu tố tư tưởng tương đồng trong truyền thống tín ngưỡng – văn hóa của các dân tộc bị chinh phục đã tạo điều kiện cho quá trình điều chỉnh, tiếp biến và thích ứng, làm cho hệ tư tưởng ấy trở nên linh hoạt và lan tỏa sâu rộng hơn.

Vì thế, hình tượng “tha nhân” trong các nguồn sử liệu – đặc biệt là ở các chương *waiyi* của *Nguyên sử* – không chỉ phản ánh một quan điểm nhị nguyên “trung tâm – ngoại vi”, mà còn cho thấy kết quả của quá trình giao thoa, tiếp biến và hội nhập tư tưởng giữa các vùng văn hóa Á Đông và Trung Á. Chính sự dung hợp ấy đã trở thành trụ cột của chiến lược xây dựng bản sắc đế quốc dưới thời Nguyên, được thể hiện rõ nét trong tầm nhìn của Hốt Tất Liệt – người tự xác lập mình là người kế thừa xứng đáng của hoàng quyền Mông Cổ.

Nhìn rộng ra, tiến trình xác lập ranh giới giữa “cái ta” và “kẻ khác” của triều Nguyên không chỉ dựa trên sức mạnh và danh nghĩa hoàng quyền, mà còn dựa trên sự hòa hợp, tiếp nhận và tái cấu trúc các giá trị tôn giáo – tư tưởng phong phú. Nhờ đó, triều Nguyên đã hình thành một đế quốc không chỉ mở rộng về địa lý, mà còn gắn kết và đa nguyên, thống nhất dưới ánh sáng thiên mệnh và niềm tin tôn giáo.

Trong dòng chảy ấy, Phật giáo thời Nguyên không chỉ giữ vai trò hộ quốc mà còn đóng vai trò cầu nối tinh thần, góp phần làm dịu hóa những ranh giới, nuôi dưỡng tinh thần bao dung và kiến tạo một không gian văn hóa chung – nơi mọi cộng đồng, bất kể khác biệt về ngôn ngữ hay phong tục, vẫn có thể quy ngưỡng cùng một đức Phật và sẻ chia một niềm tin siêu việt. Chính sức dung hợp này đã tạo nên diện mạo Phật giáo đặc trưng của triều Nguyên: vừa mang tính quốc tế, vừa thấm đẫm tinh thần cởi mở và khoan dung của văn hóa Trung Hoa, trở thành nguồn cảm hứng và sức mạnh kết nối muôn phương.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

I. Nguồn tư liệu chính

1. Song Lian 宋濂 [et al.], *Yuanshi* 元史. Repr. Beijing: Zhonghua shuju, 1976.
2. Su Tianjue 蘇天爵, *Yuanwenlei* 元文類. Repr. Xiu de tang 修德堂 (late Ming <1567–1644>):
http://ostasien.digitalesammlungen.de/en/fs1/object/display/bsb00067093_00001.html?hl=true&mode=simple&fulltext=yuan+wen+lei (accessed 09/02/2014).
3. *The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century*, translated with a historical and philological commentary by Igor de Rachewiltz, in: Brill’s Inner Asian Library 7/2. Leiden, Boston: Brill, 2004.

II. Nguồn tư liệu thứ cấp

1. Abrahmson, Marc. C. *Ethnic Identity in Tang China*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
2. Allsen, Thomas T., “The Yüan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the 13th Century”, in: Morris Rossabi (ed.), *China among Equals: The Middle Kingdom and Its Neighbors, 10th–14th Centuries*. Berkeley: University of California Press, 1983, tr. 243–280.
3. Allsen, Thomas T., *Mongol Imperialism: The Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia, and the Islamic Lands: 1251–1259*. Berkeley: University of California Press, 1987.
4. Allsen, Thomas T., “A Note on Mongol Imperial Ideology”, in: Volker Rybatzki (ed.), *The Early Mongols: Language, Culture and History; Studies in Honor of Igor de Rachewiltz on the Occasion of his 80th Birthday*. Bloomington, Indiana: Denis Sinor Institute for Inner Asian Studies [et al.], 2009, tr. 1–8.
5. Atwood, Christopher, “The Notion of Tribe in Medieval China. Ouyang Xiu and the Shatuo Dynastic Myth”, in: Denise Aigle, Isabelle Charleux, Vincent Goossaert, and Roberte Hamayon (eds.), *Miscellanea Asiatica: Festschrift in Honour of Françoise Aubin*. Sankt Augustin: Institute Monumenta Serica, 2010, tr. 593–621.
6. Bade, David, *Qubilai Qan and the Beautiful Princess of Tumapel: The Mongols Between History and Literature in Java*. Ulaanbaatar: A. Chuluunbat Publisher, 2002.

7. Bauer, Wolfgang, *Der chinesische Personennamen. Die Bildungsgesetze und hauptsächlichsten Bedeutungsinhalte von Ming, Tzu und Hsiao-Ming*, in *Asiatische Forschungen* 4. Wiesbaden: Harrassowitz, 1959.
8. Beffa, Marie-Lise, “Le concept de tänggäri, ‘ciel’ dans l’Histoire secrète des Mongols”, *Tu es mongoles-et sibériennes Mongol-un sudulul* 24 (1993), tr. 215–236.
9. Bernardini, Michele và Guida, Donatella, *I Mongoli. Espansione, imperi, eredità*. Torino: Einaudi, 2012.
10. Bira, Shagdaryn, *Mongolian Historical Writing from 1200 to 1700*. Dịch từ nguyên bản tiếng Nga bởi John R. Krueger và được tác giả chỉnh sửa, bổ sung, lần xuất bản thứ hai; *Studies on East Asia*, 24. Bellingham, Washington: Center for East Asian Studies, Western Washington University, 2002.
11. Bira, Shagdaryn, “Mongolian Tenggerism and Modern Globalism: A Retrospective Outlook on Globalisation”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series 14.1 (2004), tr. 3–12.
12. Boodberg, Peter A., “Two Notes on the History of the Chinese Frontier”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 1 (1936), tr. 283–307.
13. Broadbridge, Anne, *Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
14. Brose, Michael C., “Realism and Idealism in the Yuanshi Chapters on Foreign Relations”, *Asia Maior* 19.1/2 (2006), tr. 327–347.
15. Buell, Paul, *Tribe, Qan and Ulus in Early Mongol China: Some Prolegomena to Yüan History*, luận án tiến sĩ chưa xuất bản, University of Washington, 1977.

16. Buell, Paul, *Historical Dictionary of the Mongol World Empire, Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras* vol. 8. Lanham, Maryland and Oxford: The Scarecrow Press Inc., 2003.
17. Cartier, Michel, “La vision chinoise des étrangers: réflexion sur la constitution d’une pensée anthropologique”, trong: Lombard, Denys và Ptak, Roderich (chủ biên), *Asia Maritima. Images et réalité. Bilder und Wirklichkeit (1200–1800), South China and Maritime Asia* 1. Wiesbaden: Harrassowitz, 1994, tr. 63–78.
18. Chen, Sanping, “Son of Heaven and Son of God: Interactions among Ancient Asiatic Cultures regarding Sacral Kingship and Theophoric Names”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, 12.3 (2002), tr. 289–325.
19. Cleaves, Francis W., “The Memorial for Presenting the Yuan shih”, *Asia Major* 1 (1988), tr. 59–69.
20. Clauson, Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
21. Dardess, John W., *Conquerors and Confucians: Aspects of Political Change in late Yuan China*. New York & London: Columbia University Press, 1973.
22. Dardess, John W., “Ming T’ai-tsu on the Yüan: An Autocrat’s Assessment of the Mongol Dynasty”, *Bulletin of Sung and Yüan Studies* 14 (1978), tr. 6–11.
23. Di Cosmo, Nicola, “State Formation and Periodization in Inner Asian History”, *Journal of World History* 10.1 (1999), tr. 1–40.
24. Di Cosmo, Nicola, *Ancient China and its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- 25.Di Cosmo, Nicola, “La «guerra giusta» nella conquista mancese della Cina”, *Nuova Rivista Storica* 93.2 (2009), tr. 449–476.
- 26.Fairbank, John K., *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
- 27.Farquhar, David M., “Female Officials in Yuan China”, *Journal of Turkish Studies* 9 (1985), tr. 21–25.
- 28.Farquhar, David M., *The Government of China Under Mongolian Rule: A Reference Guide*. Stuttgart: Franz Steiner, 1990.
- 29.Fiaschetti, Francesca, “Fremde oder Barbaren? Zu den Auslandsbeziehungen in der Yuan-Zeit”, trong: Henningsen, Lena, Martin Hofmann (chủ biên), *Tradition? Variation? Plagiat? Motive und ihre Adaption in China, Jahrbuch der Deutschen Vereinigung für Chinastudien* 6. Wiesbaden: Harrassowitz, 2012, tr. 99–112.
- 30.Fiaschetti, Francesca, “Fortuna e ideologia imperiale nei documenti di epoca Yuan”, trong: *Atti del XIV Convegno Associazione Italiana di Studi Cinesi* (Procida 19–21 Settembre 2013), sã xuất bản (2014).
- 31.Fiaschetti, Francesca; Schneider, Julia và Schottenhammer, Angela (chủ biên), *Ethnicity and Sinicization Reconsidered*. Special issue of *Crossroads: Studies on the History of Exchange Relations in the East Asian World* 5 (2012).
- 32.Franke, Herbert, “From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yuan Dynasty”, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München, Philosophisch-Historische Klasse*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Heft 2, 1978.

- 33.Franke, Herbert, “Tibetans in Yuan China”, trong: John D. Langlois (chủ biên), *China under Mongol Rule*. Princeton: Princeton University Press, 1981, tr. 296–328.
- 34.Guida, Donatella, “L’indole del barbaro. Analisi di termini ricorrenti nei testi storiografici delle epoche Ming e Qing”, in: De Giorgi, Laura and Samarani, Guido (eds.), *Percorsi della Civiltà Cinese tra Passato e Presente, Atti del XI convegno Associazione Italiana di Studi Cinesi* (Venezia 10–12 marzo 2005). Venezia: Cafoscarina, 2007, tr. 253–262.
- 35.Jackson, Peter, *The Mongols and the West: 1221–1410*. Harlow [et al.]: Pearson Longman, 2005.
- 36.Jiang Yonglin, *The Mandate of Heaven and the Great Ming Code*. Washington: University of Washington Press, 2010.
- 37.Khazanov, Anatoly M., “Muhammad and Jenghiz Qan Compared: The Religious Factor in World Empire Building”, *Comparative Studies in Society and History* 35.3 (1993), tr. 461–479.
- 38.Lai, Sufen Sophia, “Racial Discourse and Utopian Visions in Nineteenth-Century China”, in: Rotem Kowner and Walter Demel (eds.), *Race and Racism in Modern East Asia: Western and Eastern Constructions*. Leiden, Boston: Brill, 2013, tr. 327–350.
- 39.Lam Yuan-Chu, “A study of the Compilers of the Yüan 'Ching-shih ta-tien””, *T'oung Pao*, Second Series 78.1/3 (1992), tr. 77–93.
- 40.Lewis, Marc, “The Just War in Early China”, in: Torkel Brekke (ed.), *Ethics of War in Asian Civilizations*. London, New York: Routledge, 2006, tr. 185–200.

- 41.Liu, Lydia H., *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- 42.Liu Yingsheng 刘迎胜, “The Taiwan Strait between the Twelfth and Sixteenth Centuries and the Maritime Route to Luzon”, *Journal of Asian History* 46.2 (2013), tr. 167–180.
- 43.Lo, Jung-Pang, *China as a Sea Power 1127–1368. A preliminary Survey of the Maritime Expansion and Naval Exploits of the Chinese People During the Southern Song and Yuan Periods*, edited and with commentary by Bruce A. Elleman. Singapore: National University of Singapore Press, 2012.
- 44.Mostaert, Antoine and Cleaves, Francis W., “Trois documents des Archives Secretes Vaticanes”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 15.3/4 (1952), tr. 419–506.
- 45.Mote, Frederick W., “A Note on Traditional Sources for Yuan History”, in: Herbert Franke and Denis Twitchett (eds.), *Alien Regimes and Border States: The Cambridge History of China*, vol. 6. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, tr. 689–699.
- 46.Pines, Yuri, “Beasts or Humans: Pre-Imperial Origins of the Sino-Barbarian Dichotomy”, in: Reuven Amitai and Michal Biran (eds.), *Mongols, Turks, and Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World*. Leiden, Boston: Brill, 2005, tr. 59–102.
- 47.Ptak, Roderich, “Ein mustergültiges ‘Barbarenland’? – Kalikut nach chinesischen Quellen der Yuan- und Ming-Zeit”, in: Denys Lombard and Roderich Ptak (eds.), *Asia Maritima. Images et réalité. Bilder und Wirklichkeit (1200–1800)*, in: South China and Maritime Asia 1. Wiesbaden: Harrassowitz, 1994, tr. 79–116.

48. Ōshima Ritsuko 大嶋立子, “Mongol Rule over Hu-kuang 湖廣 Province during the Yuan Dynasty: Control over the Hsi-tung 溪洞 People”, *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 43 (1985), tr. 19–43.
49. de Rachewiltz, Igor, “The Ideological Foundations of Chingis Khan’s Empire”, *Papers on Far Eastern History* 7 (1973), tr. 21–36.
50. de Rachewiltz, Igor, “Qan, Qa'an and the Seal of Güyüg”, in: Heissig, Walther, Sagaster, Klaus and Weiers, Michael (eds.), *Documenta Barbarorum: Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983, tr. 272–281.
51. de Rachewiltz, Igor, *The Secret History of the Mongols*. Leiden, Boston: Brill, 2004.
52. de Rachewiltz, Igor, “The Genesis of the Name ‘Yeke Mongyol ulus’”, *East Asian History* 31 (2006), tr. 53–56.
53. Reck, Karl H., *Die Mongolen in Korea: Kommentierte Übersetzung des Korea-Kapitels 208 im Yuanshi*, 2 vols., PhD Dissertation, Humboldt-Universität, Berlin, 1968.
54. Rossabi, Morris, “Chinese Myths About the National Minorities: The Case of Qubilai”, *Central and Inner Asian Studies* (1987), tr. 47–81.
55. Rossabi, Morris, *Khubilai Khan: His Life and Times*. Berkeley: University of California Press, 1988.
56. Rossabi, Morris, *Eurasian Influences on Yuan China*. Singapore: ISEAS Publishing, 2013.
57. Rykin, Pavel, “The Social Group and its Designation in Middle Mongolian: The Concepts *irgen* and *oboq*”, tr. by Sarah Turner, in: *Antropologicheskii*

- Forum / Forum for Anthropology and Culture*, 1 (2004), tr. 183–210.
http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/eng001/eng1_rykin.pdf
 (accessed 09/02/2014).
- 58.Sagaster, Klaus, “Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen”, *Central Asiatic Journal* 17.2–4 (1973), tr. 223–242.
- 59.Sarközy, Alice, “Inner Organs as a Seats of Feelings and Emotions in the *Secret History of the Mongols*”, in: Volker Rybatzki (ed.), *The Early Mongols: Language, Culture and History; Studies in Honor of Igor de Rachewiltz on the Occasion of his 80th Birthday*. Bloomington, Indiana: Denis Sinor Institute for Inner Asian Studies [et al.], 2009, tr. 155–162.
- 60.Sen Tansen, “The Yuan Qanate and India: Cross-Cultural Diplomacy in the Thirteenth and Fourteenth Centuries”, *Asia Major* 19.1–2 (2006), tr. 299–326.
- 61.Steingass, Francis Joseph, *A Comprehensive Persian-English Dictionary, Including the Arabic Words and Phrases to be met with in Persian Literature*. London: Routledge & K. Paul, 1892, repr. Beirut: Librairie du Liban, 1998.
- 62.Skaff, Jonathan Karam, *Sui-Tang China and Its Turko-Mongol Neighbors: Culture, Power, and Connections, 580–800*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- 63.Standen, Naomi, “Alien Regimes and Mental States”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 40.1 (1997), tr. 73–89.
- 64.Su Zhenshen 蘇振申, *Yuan zhengshu jing hi dadian zhi yanjiu 元政書經世大典之研究*. Taipei: Zhongguo wen hua da xue chu ban bu, 1984.
- 65.Voegelin, Eric, “The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245–1255”, *Byzantion* XV (1940–41), tr. 378–413. Reprinted in revised

form, with English translation for all texts, in: Voegelin, Eric (aut.), Sandoz, Ellis (ed.), *Published Essays: 1940–1952* (Volume 10). Columbia, London: University of Missouri Press, 2000, tr. 76–125.

66. Wade, Geoff, “Some topoi in southern border historiography during the Ming (and their modern relevance)”, in: Dabringhaus, Sabine and Ptak, Roderich (eds.), *China and her Neighbours: Borders, Visions of the Other, Foreign Policy 10th to 19th Century*, in: *South China and maritime Asia* 6. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997, tr. 139–158.
67. Wade, Geoff, “An Annotated Translation of the Yuan Shi Account of Mian (Burma)”, in: Perry Link (ed.), *The Scholar's Mind: Essays in Honor of Frederick W. Mote*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2009, tr. 17–49.
68. Wang Shenrong 王慎荣, *Yuanshi tanyuan 元史探源*. Changchun Shi: Jilin wenshi chubanshe, 1991.
69. Warder, Vu Hong Lien, *Mongol Invasions in Southeast Asia and their Impact on Relations between Dai-Viet and Champa (1226–1326)*, PhD Dissertation, SOAS, University of London, 2009.