

Hoàn toàn trái ngược với các lý thuyết đã đưa ra gần một thế kỷ qua, vương quốc Champa không những bao gồm các phần đất nằm ở ven biển của miền trung Việt Nam hiện nay mà kể cả dãy Trường Sơn (Codillère Annamitique) và vùng cao nguyên tiếp nối với nó. Dựa vào yếu tố địa dư này, người ta đưa ra kết luận rằng dân cư Champa kết hợp không những người dân sinh sống ở vùng đồng bằng mà còn bao gồm cả dân cư của vùng cao nguyên, thường gọi là người Thượng (Montagnards) hay là người bản xứ Đông Dương (Proto-Indochinois). Chính vì thế, vương quốc Champa không phải một là đất nước riêng của người Chăm mà là một quốc gia đa chủng gồm cả dân tộc Tây Nguyên, trong đó mỗi sắc dân thường đóng một vai trò riêng biệt trong tiến trình lịch sử của vương quốc này mà chúng tôi sẽ trình bày ở phần dưới đây.

Nguồn gốc

Vào đầu kỷ nguyên của Tây Lịch, người ta không biết nhiều về nguồn gốc dân cư sinh sống trong lãnh thổ xưa kia của Champa. Các bản văn Trung Hoa được xem như là nguồn sử liệu duy nhất nhưng cũng chỉ nói một cách sơ lược liên quan đến dân tộc sinh sống trong khu vực này

Vương quốc Champa

giữa Hoàn Sơn (Porte d'Annam) và đèo Hải Vân. Theo tài liệu này, đây là khu vực nằm về phía nam của biên giới Trung Hoa mà dân cư bao gồm một số người Trung Hoa nhập cư và đa số còn lại chiếm phần quan trọng là dân bản địa ở vùng ven biển và trên cao nguyên có cuộc sống rất gần gũi với nhau. Theo tác phẩm *Jinshu* (trang 57, 4b. Bản dịch của Paul Pelliot), “những người bản địa này cấu thành từng nhóm biết hỗ trợ lẫn nhau”. Hơn nữa các tài liệu trên gọi họ là dân tộc “man rợ” (barbare), vì rằng đối với tác giả Trung Hoa thời đó, tất cả những ai không phải là người Trung Hoa hay không mang sắc thái của nền văn minh Trung Hoa đều bị gán cho cụm từ là “người man rợ”. Tài liệu trên cũng quy luôn cả người Khu Liên (Qulian) vào nhóm “man rợ” này, một thuật ngữ để ám chỉ cho tộc người có nước da rám nắng.

Riêng về dân tộc sinh sống trên lãnh thổ nằm về phía nam của núi Bạch Mã (Huế), một số tài liệu khảo cổ đã nêu ra vài chi tiết khá rõ ràng hơn. Theo tài liệu này, các hài cốt dưới thời thượng cổ được tìm thấy trên Tây Nguyên nằm về phía tây của dãy Trường Sơn là những hài cốt của người bản địa Mã Lai (Proto-Malais) có sọ đầu dài (dolichocéphales) với thân hình vạm vỡ. Ngay từ thời kỳ đá mới (néolithique), họ là dân bản địa Đông Dương (Proto-Indochinois) duy nhất đã từng làm chủ khu vực Tây Nguyên và tồn tại cho đến giữa thế kỷ XX. Bên cạnh đó, người ta cũng tìm thấy các hài cốt ở vùng ven biển có

Dân cư

nguồn gốc nằm trong thành phần dân bản địa Mã Lai (Proto-Malais) có đầu dài và di trú đến Champa đợt thứ hai nhưng lại pha trộn với một số yếu tố của chủng tộc Mông Cổ do các người nhập cư gốc Trung Hoa mang đến. Vào thời kỳ đá mới (néolithique), sau khi tiếp thu nhiều nguồn văn minh của thời tiền sử vào đầu kỷ nguyên Tây Lịch, những người bản địa Mã Lai (Proto-Malais) này đã trở thành một tập thể chủng tộc mà người Âu Châu thường dùng thuật ngữ Việt Nam để gán cho họ là người Chăm, trong khi đó cụm từ “Chăm” hoàn toàn bị lãng quên trong ngôn ngữ của dân tộc Tây Nguyên và cũng không bao giờ xuất hiện trong các bia ký hay trong các bản văn xưa viết bằng tay tại vương quốc Champa. Cụm từ thường sử dụng để ám chỉ cho thần dân của vương quốc Champa xưa kia là *Urang Champa* (*urang* = người, cá nhân) chứ không phải là *Urang Cham* tức là người Chăm như một số nhà khoa học thường hiểu lầm. Hơn một thế kỷ qua, cũng vì việc sử dụng từ “Chăm” là cách nuốt âm (apocope) của từ “Champa” để ám chỉ một sắc dân cư ngụ từ xưa tại vùng duyên hải Champa đã trở thành một thông lệ, thành ra người ta tiếp tục dùng từ “Chăm” này với ý nghĩa mang tính đặc trưng để ám chỉ chung những gì thuộc về Champa, không nhất thiết thuộc về dân tộc Chăm hôm nay.

Ngôn ngữ

Các dữ kiện khảo cổ học cho rằng những dân cư bản địa Mã Lai (Proto-Malais) có mặt trên lãnh thổ Champa xưa kia đã sử dụng một hay nhiều ngôn ngữ thuộc gia đình Mã Lai Đa Đảo (proto-malayo-polynesienne). Qua các tiến trình phát triển, ngôn ngữ này đã biến thành một gia đình ngôn ngữ mới trong đó có tiếng Chăm (được sử dụng bởi người Chăm sinh sống tại các vùng đồng bằng) và các thổ ngữ cùng chung một nguồn gốc với tiếng Chăm, như tiếng Jarai, Êđê, Churu, Raglai, Hroi, được sử dụng bởi các dân cư của vùng cao thuộc miền trung-bắc của bán đảo Đông Dương.

Tiếng Chăm đã có mặt tại vương quốc Champa vào thế kỷ thứ IV. Xưa kia, tiếng Chăm là ngôn ngữ được lưu hành từ Hoành Sơn đến vùng Biên Hòa. Nhưng hôm nay, ngôn ngữ Chăm chỉ còn lưu hành tại các thôn ấp người Chăm trong hai tỉnh Ninh thuận và Bình Thuận cũng như tại thung lũng Nam Vang và chung quanh tỉnh Kampot của Kampuchea. Tiếng Chăm thuộc gia đình ngôn ngữ Mã Lai Đa Đảo (autronésien), mặc dù chứa đựng một số yếu tố thuộc gia đình Châu Á Ngữ (austoasiatique). Ngôn ngữ Chăm đã phát triển theo đà tiến hóa rõ ràng, đặc biệt nhất là sự xuất hiện các phụ âm phát từ trước cổ họng

(préglottalisé) và việc vay mượn nhiều từ của Phạn ngữ, Việt ngữ và tiếng Khmer, để rồi hôm nay tiếng Chăm không gần gũi với tiếng Mã Lai như xưa kia nữa.

Ngôn ngữ Chăm xuất hiện lần đầu tiên trên một bia ký (thế kỷ thứ IV) viết bằng tiếng Chăm cổ đại (vieux cham) được phát hiện gần Trà Kiệu trong tỉnh Quảng Nam-Đà Nẵng hiện nay (G. Coedès, “ La plus ancienne inscription en langue chame” trong *New Indian Antiquary*, Extra Series I, 1939, trg. 46-49). Chữ viết của tấm bia này phát sinh từ chữ viết *Devanagari* của Ấn Độ mà vương quốc Champa thường dùng để khắc trên các bia đá song song với tiếng Phạn cho đến thế kỷ thứ XV, tức là niên đại đánh dấu cho sự biến mất hoàn toàn tiếng Chăm cổ đại để thay thế vào đó chữ Chăm trung đại (Cham moyen) và sau là chữ Chăm cận đại (Cham moderne) tập trung bốn dạng khác nhau gọi là: *akhar rik*, *akhar yok*, *akhar tuel* và *akhar srah* (tức chữ viết phổ thông). Chữ Chăm cận đại thường được sử dụng trước tiên trên mặt lá buông (olles) sau đó trên giấy (P.B. Lafont, Po Dharma và Nara Vija, *Catalogue des manuscrits cam des bibliothèques francaises*, Paris, Publications de l’Ecole Francaise d’Extrême-Orient, vol CXIV, 1977, trg 2, 6-8 và sách cổ Chăm mang ký hiệu CM 23-2). Tại Việt Nam hôm nay, ngôn ngữ viết (langue écrite) và ngôn ngữ nói (langue parlée) của người Chăm có nhiều sự khác biệt đáng kể.

Vương quốc Champa

Ngôn ngữ viết Chăm đã trải qua nhiều tiến trình phát triển nhưng còn giữ nguyên những yếu tố cơ bản rất gần gũi với hệ nguyên thủy của ngôn ngữ Mã Lai Đa Đảo trong khi đó ngôn ngữ nói của dân tộc này thì bị đơn tiết hóa (monosyllabisme) qua các cuộc tiếp xúc với tiếng Việt mà người Chăm đã học trong các trường lớp và sử dụng nó như tiếng phổ thông hằng ngày. Tại Campuchia, tiếng nói và chữ viết mà người Chăm đang sử dụng đã chịu ảnh hưởng sâu đậm tiếng Khmer.

Trên Tây Nguyên, trong thời kỳ này dân cư Champa sử dụng hai ngôn ngữ rất khác biệt nhưng chưa có chữ viết, đó là hệ ngữ thuộc nhóm Chamic (nhóm ngôn ngữ của tiếng Chăm) thuộc gia đình ngôn ngữ Mã Lai Đa Đảo (austronesien) như tiếng Jarai, Êđê, Churu, Raglai và Hroi và một hệ ngữ khác, cũng khá quan trọng, của nhóm Môn-Khmer thuộc gia đình ngôn ngữ Đông Nam Á-Châu (austroasiatique). Ngôn ngữ Jarai, Êđê, Churu, Raglai và Hroi thuộc nguồn gốc Mã Lai Đa Đảo nhưng rất gần gũi với tiếng Chăm cổ đại hơn là tiếng Chăm cận đại. Ngôn ngữ này là tiếng nói rất thịnh hành trên khu vực Tây Nguyên so với ngôn ngữ thuộc gia đình Đông Nam Á-Châu. Những bia ký viết bằng Phạn ngữ và Chăm ngữ cổ đại cho rằng những người sinh sống trên Tây Nguyên là dân tộc sử dụng ngôn ngữ Chamic, có sự liên hệ rất gần gũi với người Chăm ở đồng bằng kể từ thế kỷ thứ XII, trong khi đó văn chương truyền khẩu của dân tộc Tây

Dân cư

Nguyên dùng ngôn ngữ Đông Nam Á-Châu thường nói đến các mối quan hệ gay gắt trong quá khứ giữa cộng đồng này và sắc dân Chăm sinh sống ở đồng bằng.

Dân số

Như chúng ta đã thấy, miền duyên hải của Champa là khu vực định cư của dân tộc Chăm, bao gồm có các vùng đất rất hạn hẹp và không mấy thuận lợi cho việc trồng trọt. Nó chỉ cung cấp một số lượng hoa màu giới hạn, không giúp cho việc gia tăng dân số một cách nhanh chóng nếu dân tộc này không tìm cách khai khẩn các vùng đất mới. Tiếc rằng người Chăm không bao giờ làm chuyện đó, vì lý do tôn giáo mà chúng tôi đã nêu ra ở phần trên. Theo truyền thống tín ngưỡng, người Chăm không có quyền định cư bên ngoài biên giới thôn xóm của họ, tức là địa bàn dân cư đã được qui định bởi các thần linh phù hộ cho thôn xóm này. Chính vì thế, họ không dám mở rộng đất đai ra khỏi biên giới truyền thống, vì sợ không còn hưởng quyền bảo hộ của thần linh Champa nữa. Điều này khiến cho biên giới của các làng xã và ngay cả biên giới của quốc gia Champa trở thành biên giới cố định và vĩnh viễn, không bao thay đổi. Chính đó cũng là nguyên nhân đã giải thích tại sao dân số của Champa tại các vùng đồng bằng không hề thay đổi trong quá trình lịch sử.

Vương quốc Champa

Trái ngược với vùng duyên hải, khu vực cao nguyên Champa có diện tích rộng mênh mông, nhưng người dân bản địa sống ở nơi đó chỉ biết khai khẩn đất đai theo hình thức du canh đốt rừng làm rẫy, tức là công thức canh tác hoa màu một cách liên tục trong một thời gian vào khoảng 3 năm sau đó phải bỏ hoang từ 15 đến 20 năm để cho đất đai này trở lại mầu mỡ (P-B. Lafont, “L’agriculture sur brulis chez les proto-indochinois des hauts plateaux du centre Vietnam”, đăng trong *Les cahiers d’Outre-Mer. Revue de Géographie*, Tome XX, 1967, trg. 37-50). Chính vì thế, dân tộc bản địa sống ở miền cao của Champa không thể gia tăng đất đai trồng trọt cũng như dân số của họ một cách nhanh chóng.

Những yếu tố vừa nêu ra đã chứng minh rằng tỷ lệ dân số Champa không thay đổi cho đến thời kỳ cáo chung của nền văn minh Ấn Giáo vào thế kỷ thứ XV. Nếu người ta không biết rõ dân số của thần dân Champa vào thế kỷ XVI-XIX là bao nhiêu, thì người ta cũng không biết chỉ số thật sự của dân tộc Champa là bao nhiêu trong suốt chiều dài của lịch sử. Cũng vì quá chú tâm đến các sự kiện mang nội dung Ấn Giáo, các bia ký Champa chỉ nhắc đến một cách tình cờ vài biến cố liên quan đến dân cư trong vương quốc này. Nếu tư liệu này có nêu ra một vài chỉ số dân cư đi nữa, thì đây chỉ là tổng số quân địch thua trận trên bãi chiến trường, với số lượng đôi lúc được phóng đại để

Dân cư

nhằm tăng bốc và tôn vinh các nhà lãnh đạo Champa thắng trận thì đúng hơn (L. Finot, “Les inscriptions de Mĩ-sơn XXI A & B” trong *BEFEO* IV, 1904, trg 965). Theo biên niên sử Việt Nam, quân đội Champa trước thế kỷ thứ XV có vào khoảng một trăm ngàn người, nhưng đây chỉ là con số mang tính chất suy đoán không biểu tượng cho số lượng quân lính thật sự của vương quốc Champa thời đó. Riêng dân số của thủ đô Champa vào thế kỷ thứ XV, biên niên sử Việt Nam nêu ra hai lần. Lần đầu, tài liệu này cho rằng Thành Đồ Bàn (Vijaya) có vào khoảng 2500 gia đình (tương đương khoảng mười ngàn người) và lần thứ hai, bảy mươi ngàn người.

Vào cuối thế kỷ XX, người ta cũng không biết một cách chính xác số lượng người Chăm và người Tây Nguyên ở miền trung Việt Nam. Những con số do các nhà nghiên cứu và các viện thống kê chính thức hay bán chính thức đưa ra chỉ là con số phỏng chừng và đôi lúc thêm bớt để xác minh cho lý thuyết của họ mà thôi. Thí dụ điển hình là dân số người Chăm tại Việt Nam xuất hiện trong các tài liệu thường thay đổi từ 76 000 người (Cao Xuân Phổ, Hanoi, 1988) cho đến 95 000 người Chăm (Po Dharma, Paris, 1997) trong lúc đó con số 60 000 người dường như gần gũi với thực tế hơn. Về người Chăm tại Campuchia, họ là tập thể đã bỏ rơi vùng đồng bằng duyên

Vương quốc Champa

hải Champa ra đi lánh nạn từ cuối thế kỷ XV để thoát khỏi các thảm họa Nam Tiến của dân tộc Việt. Số lượng dân số của họ cũng là một vấn đề chưa giải quyết thích đáng. Các nhà nghiên cứu Âu Châu thường nhầm lẫn họ với các người Mã Lai sinh sống tại Campuchia, tức là hai dân tộc cùng chung một gia đình ngôn ngữ và tín ngưỡng Hồi Giáo và thường liên hệ với nhau qua các cuộc hôn nhân hỗn hợp. Thêm vào đó, các nhà nghiên cứu Âu Châu cũng không bao giờ đưa ra một con số chính xác hay khoảng chừng liên quan đến tổng số riêng của người Chăm hay người Mã Lai tại vương quốc Campuchia, mà chỉ nêu ra tổng số chung của cộng đồng Chăm-Mã Lai theo Hồi Giáo mà thôi. Chính vì thế, số lượng dân tộc Chăm và Mã Lai tại Campuchia vẫn là một lý thuyết mang tính cách trừu tượng mà thôi. Con số đáng tin cậy nhất mà người ta thường nghĩ đến là con số của viện điều tra dân số thực hiện vào năm 1998 thống kê có 250 000 người Khmer Islam tức là cả người Mã Lai và người Chăm theo đạo Hồi Giáo cộng lại. Ngược lại với những gì mà người ta thường đưa ra, chỉ số người Chăm ít hơn người Mã Lai. Kể từ đó, người ta ước lượng dân số người Chăm tại Campuchia, tức là tập thể tự cho mình gốc Chăm và nói tiếng nói Chăm, có vào khoảng 100 000 người.

Từ khi chiến tranh Đông Dương lần thứ hai chấm dứt vào năm 1975, có vào khoảng 20 000 người Chăm sang

Dân cư

định cư tại Mã Lai và một số lượng nhỏ hơn tại miền tây của Hoa kỳ và Cộng Hòa Pháp. Hầu như toàn thể các người tị nạn này là người Khmer Islam đã rời bỏ Campuchia từ khi quân Khmer Đỏ nắm chính quyền vào năm 1975. Đa số những người tị nạn này tự cho mình gốc Mã Lai chứ không phải là Chăm. Một số còn lại, thường tự giới thiệu mình là người Muslim thay vì người Chăm Hồi Giáo. Còn những người Chăm tị nạn ở nước ngoài xuất thân từ miền trung Việt Nam thì có số lượng rất ít. Họ đã bỏ xứ ra đi vì sợ bị trả thù sau biến cố 1975.

Liên quan đến người Tây Nguyên có tiếng nói thuộc gia đình ngôn ngữ Đa Đảo, dân số của họ vẫn còn lu mờ mặc dù bảng điều tra năm 1991 đã liệt kê như sau: dân tộc Ê Đê (Rhadé) có vào khoảng 194 000 người mặc dù chỉ số của họ không quá 120 000 người ; dân tộc Raglai có 71 696 trong lúc đó họ chỉ có khoảng 50 000 người ; Dân tộc Churu có 10 746 ; dân tộc Jarai dường như có khoảng 150 000.

Ấn hóa

Sau nền văn minh của thời kỳ đá mới (néolithique) được xem như là giai đoạn sáng chói nhất, người ta phải

Vương quốc Champa

nói đến nền văn minh của thời đại đồng thếc (bronze) từ Trung Hoa tràn xuống pha trộn với một vài ảnh hưởng của văn hóa Đông Sơn. Thời đại này bắt đầu đưa khu vực miền trung và nam của vùng duyên hải Trung Việt vào một không gian mới của thời tiền sử kể từ thế kỷ thứ VI trước Công Nguyên. Sau thời đại của đồng thếc (bronze), khu vực vùng duyên hải Trung Việt đã từng có một nền văn minh cực thịnh, bắt đầu tiếp thu thêm một nền văn minh mới nữa từ Ấn Độ truyền sang kể từ thế kỷ đầu của Công Nguyên.

Cho đến hôm nay, người ta không tìm thấy những dấu tích cổ nói đến lịch sử của sự phát triển Ấn Giáo trên lãnh thổ mang tên là vương quốc Champa. Ngược lại, người ta chỉ biết các thương thuyền và nhà buôn Ấn Độ chuyên đi tìm vàng đã từng đến vùng đông-nam và trung-đông của bán đảo Đông Dương vào đầu thế kỷ Công Nguyên càng ngày càng đông đảo. Họ thường thiết lập các trạm giao thương buôn bán tại các vùng ven biển có đông dân cư sinh sống. Sự hiện diện của những tu sĩ (Brahman) và giai cấp thượng lưu (Ksatriya) của Ấn Độ đã biến các trạm giao thương này trở thành trung tâm truyền bá nền văn minh Ấn Giáo vào cộng đồng của người dân bản địa (G. Coedès, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, De Boccard, 1964, trg 44-72). Người ta cũng không biết lúc nào nền văn minh Ấn Giáo trở thành một tôn giáo thịnh hành trong khu vực này, mặc dù một số

Dân cư

nhà nghiên cứu cho rằng sự phát triển của Ấn Giáo chỉ bắt đầu vào khoảng thế kỷ thứ IV. Người ta vẫn không biết sự du nhập Ấn Giáo vào Champa qua hệ thống đường biển hay là theo đường bộ như trường hợp của khu vực nằm ở phía nam của bán đảo Đông Dương (tức là Funan và bán đảo Mã Lai). Quá trình Ấn Hóa (indianisation) này chắc chắn đã giúp cho những nhà tăng lữ Bà La Môn du nhập một cách dễ dàng vào cuộc sống dân bản địa Champa, một cộng đồng đã từng sẵn có một nền văn minh hưng thịnh nhằm xây dựng lại cho mình một nền móng chính trị vững chắc hơn dựa vào hệ thống của Ấn Giáo. Hoàn toàn trái ngược hẳn với lý thuyết đã từng đưa ra gần một thế kỷ qua, Ấn Giáo là hệ thống tôn giáo chỉ giành cho một số giai cấp xã hội ở vương quốc Champa mà thôi, chứ không phải là một tín ngưỡng quần chúng dành cho mọi tầng lớp của người dân bản địa Champa thời đó. Trên thực tế, Ấn Giáo chỉ đặt nền tảng vào cộng đồng người dân bản xứ có mối quan hệ chặt chẽ với các người Ấn nhập cư, đặc biệt là cộng đồng của người bản địa Champa thuộc đẳng cấp cao, chấp nhận tiếp thu nền văn minh Ấn Độ và gò mình vào nếp sống của họ. Đây là hiện tượng đã từng xảy ra vào thế kỷ thứ XV và cho phép người ta đưa ra kết luận rằng chỉ có một thiểu số thuộc tầng lớp của giai cấp thượng lưu Champa mới có quyền theo Ấn Giáo trong khi đó đa số thần dân Champa còn lại chỉ tiếp thu một số yếu

Vương quốc Champa

tố tín ngưỡng mang tính cách kỹ thuật được sơn phết lên trên một lớp mỏng của màu sắc Ấn Giáo mà thôi. Vì rằng đa số quần chúng Champa vẫn tiếp tục duy trì truyền thống và bản sắc văn hóa riêng tư khá tiến bộ của họ đã có sẵn trước khi người Ấn chưa xâm nhập vào vương quốc này. Kể từ đó, người ta thường nghĩ rằng Ấn Giáo là một tín ngưỡng đặc quyền chỉ dành cho giai cấp lãnh đạo Champa thường dựa vào đó để áp đặt nền thống trị của họ lên trên thành phần của xã hội nơi mà họ đã từng xuất thân.

Cũng nhờ sự phát triển của nền Ấn Hóa (indianisation), các tầng lớp lãnh đạo Champa đã dựa vào mẫu tự của *devanagari* của Ấn Độ để sáng chế cho mình một loại chữ viết riêng và có cơ hội để sử dụng Phạn ngữ cho đến năm 1253. Và giai đoạn Ấn Hóa (indianisation) này đã mang lại cho vương quốc Champa hai nền giáo lý rõ rệt đó là Shiva Giáo và Phật Giáo và một hệ thống tổ chức xã hội dựa vào sự phân chia quần chúng thành bốn giai cấp xã hội cha truyền con nối, được tồn tại cho đến thế kỷ thứ XV (L. Finot, “Les inscriptions de Mĩ-sơn XVI” trong *BEFEO IV*, 1904, trg. 950). Nền văn minh Ấn Hóa này còn cung cấp thêm các tác phẩm văn học về tôn giáo, sử thi (épique), văn chương kỹ thuật cũng như hệ thống quân chủ cấu thành một nền tảng của tổ chức quốc gia Champa

Ấn Hóa và còn tồn tại dưới thời Champa bản địa (Champa indigène) sau thế kỷ XV.

Liên quan đến khu vực miền cao, các tài liệu cho thấy rằng vào những thế kỷ đầu của Tây Lịch, dân chúng Tây Nguyên chưa tiếp thu những ảnh hưởng của Ấn Giáo và cuộc sống của nhóm tộc người này vẫn còn ở trong tình trạng kém mở mang. Mãi cho đến lúc bia ký Batau Tablah (gần thôn Văn Lâm, Phan Rang) viết vào thế kỷ XII cho rằng các dân tộc « *Randaiy (Rhadé), Mada, Mleccha* và các người dân lạc hậu khác » chấp nhận thần phục vương quốc Champa. Kể từ đó, dân tộc Tây Nguyên thuộc gia đình ngôn ngữ đa đảo (austronesien) mới bắt đầu tiếp thu một nền văn hóa và kỹ thuật mới do dân tộc Chăm truyền sang, đã giúp họ tự biến hóa từ nhóm người lạc hậu (*Mleccha*) sang hình thái xã hội của dân tộc miền núi (*Kirata*). Quá trình lịch sử này đã cho phép dân tộc Tây Nguyên phát triển nhiều mối quan hệ rất là chặt chẽ với dân tộc Chăm mà bia ký Champa thường ghi lại, mặc dù bia ký này cũng như các đền đài của Champa Ấn Giáo tìm thấy trên cao nguyên không bao giờ nói rõ dân tộc Tây Nguyên đã hòa nhập vào giai cấp xã hội Champa Ấn Hóa như người Chăm sinh sống ở vùng duyên hải hay không ?

Tổ chức xã hội

Tổ chức xã hội của dân cư Champa hoàn toàn khác biệt nhau vào thời kỳ Ấn Hóa và sau thế kỷ XV. Cũng vào hai thời kỳ này, hệ thống xã hội người dân sống ở vùng đồng bằng và ở miền cao không có sự tương đồng rõ rệt.

Vào thời kỳ Ấn Hóa, vùng duyên hải là địa bàn dân cư của dân tộc Chăm, trong đó số lượng người Chăm mang dòng máu Ấn Độ qua các cuộc hôn nhân hỗn hợp rất là ít. Người ta cũng không biết cộng đồng người Chăm thời đó theo chế độ phụ hệ hay mẫu hệ. Vì rằng một bia ký ghi bằng hai ngôn ngữ (Phạn và Chăm) tìm thấy tại Mĩ Sơn có nội dung mâu thuẫn với nhau. Phần viết bằng tiếng Phạn (Sanskrit) thì nhấn mạnh về vai trò phụ hệ trong triều đại của vua Harivarman IV, trong khi đó phần viết bằng tiếng Chăm lại tôn vinh quyền mẫu hệ trong gia đình của ông ta (L. Finot, “Les inscriptions de Mĩ-sơn XII” trong *BEFEO* 1904, trg 904, 934-935, 937-938). Sự mâu thuẫn này có thể phát xuất từ nguyên nhân sau đây. Một khi bia ký Champa viết bằng Phạn ngữ, thì tác giả của bia ký này phải tôn trọng truyền thống của Ấn Giáo trong đó dòng dõi vua chúa của người Ấn Độ đều theo chế độ phụ hệ, trong khi đó các đoạn văn viết bằng tiếng Chăm thì tác giả này phải đề cao chế độ mẫu hệ, một hệ thống tổ chức gia đình vẫn còn tồn tại trong cộng đồng người Chăm tại miền trung Việt Nam vào đầu thế kỷ thứ XXI này. Cho đến hôm nay,

không ai có thể trả lời cho sự mâu thuẫn này. Theo tấm bia tìm thấy ở Mỹ Sơn viết bằng tiếng « Chăm cổ », dân tộc Chăm vào thời kỳ đó đã hòa nhập vào hệ thống xã hội chia thành bốn giai cấp (caste) theo qui luật cha truyền con nối, nhưng chỉ có một nhóm thiểu số mới có quyền nằm trong thành phần giai cấp quý phái thượng lưu (*BEFEO IV*, 1904, trg 948, 950). Giai cấp đầu tiên là những bậc tu sĩ Bà La Môn (Brahman) mà một bia ký ghi rằng “ không có tội nào nặng hơn bằng tội giết tu sĩ Brahman ” (*BEFEO IV*, 1904, trg. 925). Giai cấp thứ hai là thành phần thượng lưu (*Ksatriya*) thường liên kết với các nhà tu sĩ Brahman để tạo thành một giai cấp hỗn hợp gọi là *Brahman-ksatriya* (*BEFEO IV*, 1904, trg. 963-964) mà một số người thường cho rằng đó là giai cấp lãnh đạo tôn giáo và quân sự. Các giai cấp thượng tầng này cấu thành một tầng lớp lãnh đạo nắm toàn quyền trong guồng máy chính trị và tôn giáo tại các tiểu vương quốc hay liên bang Champa. Bia ký cũng thường nhắc đến vai trò dòng tộc (*vamsa*), chứ không phải là bộ tộc (clan) của một số vị hoàng tử lên làm quốc vương liên bang Champa mà bia ký gọi là « Vua của Vua » (*rajadhiraja*). Ba dòng tộc quen thuộc nhất đó là *Narikelavamsa* (dòng cây dừa), *Kramukavamsa* (dòng cây cau) và *Brsuvamsa*. Cũng vì các bia ký không bao giờ nhắc đến tên dòng tộc của các thành phần gia cấp xã hội khác, thành ra người ta cũng không biết quần chúng bình dân

Vương quốc Champa

Champa có một hệ thống dòng tộc hay không, và nếu có thì họ có mang một tên gọi nào hay không ? Giai cấp thứ ba là giai cấp *vaisya* tức là tập thể bao gồm những người nông dân sinh sống ở miền duyên hải ; những người khai thác rừng núi của dãy Trường Sơn ; những người buôn bán và thành phần chuyên sống về nghề biển như nghề đánh cá, thương thuyền trên biển Nam Hải và nghề cướp biển. Giai cấp thứ tư dành cho thành phần dân chúng còn lại gọi là *sudra* mà người ta không biết họ là ai, vì bia ký chỉ lưu ý đến hai giai cấp Brahman và Ksatriya mà thôi. Thêm vào đó, các tư liệu lịch sử cũng không quên lưu ý rằng dân tộc Champa thời đó thường hay chống đối lẫn nhau, kéo theo sự rạn nứt giữa người Champa miền nam, đặc biệt là tiểu vương quốc Panduranga, với những người Champa miền bắc. Chính vì thế, tấm bia Po Klaung Garai không ngần ngại ghi rằng những người dân Champa miền nam “luôn luôn nổi loạn chống lại vua chúa cai trị quốc gia Champa” (L. Finot, “Panduranga”, trong *BEFEO* III, 1903, trg. 643, 645). Bên cạnh những thành phần nằm trong bốn giai cấp này, các bia ký cũng nói đến sự hiện diện của *hulun*, một thuật ngữ mà người ta có thói quen cho đến hôm nay gán cho nó là người « nô lệ ». Trên thực tế, *halun* không ám chỉ cho người « nô lệ » mà là người mất quyền tự do (non-libre), vì họ phải làm nghề lao dịch để đền bù cho một vấn đề gì đó, như lao động để trả nợ nần, phục dịch trong hệ thống tôn giáo, v.v. (L. Finot, *BEFEO* IV,

Dân cư

1904, trg. 915). Vì rằng, tấm bia Lamngâ tìm thấy ở khu vực Phan Rang có liệt kê cả “người Tàu”, “người Xiêm” (Thái Lan) và “người Pukam” (Miến Điện) thuộc vào thành phần người *hulun* trong vương quốc Champa thời đó (L. Finot, *BEFEO* III, 1903, trg. 634). Cuối cùng, một số tư liệu còn cho rằng có một số ít người Thượng sinh sống ở đồng bằng vì chịu ảnh hưởng của người Chăm, tự cho mình là người nằm trong qui chế *halun*. Đây chỉ là một giả thuyết không đáng tin cậy cho lắm.

Trong suốt giai đoạn của Champa Ấn Hóa, người ta hoàn toàn không biết thế nào là tổ chức xã hội của dân tộc Tây Nguyên thời đó. Họ chia thành hai sắc dân (ethnies) : nhóm sử dụng ngôn ngữ thuộc gia đình đa đảo (austronesien) thì theo chế độ mẫu hệ và nhóm nói tiếng môn-khmer (austrasiatique) thì theo chế độ phụ hệ. Những sắc dân nói tiếng đa đảo được gọi chung là ngôn ngữ Chamic (tức là ngôn ngữ rất gần với tiếng Chăm) có mối quan hệ rất chặt chẽ với người Chăm. Bằng chứng cụ thể là một số dân tộc Tây Nguyên đã từng đón tiếp quốc vương Champa và cả triều đình của ông ta chạy lên cao nguyên lánh nạn khi thủ đô Vijaya bị lọt vào tay của quân Mông Cổ vào năm 1283 và 1285. Dân tộc miền cao này cũng từng tham gia vào cuộc chiến bên cạnh vua chúa Champa để chống lại quân Mông Cổ đã chiếm đóng vùng

Vương quốc Champa

duyên hải của vương quốc này. Liên quan đến một số sắc dân miền núi không tuân phục uy quyền triều đình Champa, các bia ký thường gọi họ là *Mleccha* (người Man, theo Hán-Việt), tức là tập thể dân tộc còn chậm tiến. Theo câu chuyện truyền khẩu bình dân vào giữa thế kỷ XX của sắc dân có tiếng nói môn-khmer kể lại, một số người *Mleccha* được xếp vào thể loại nhóm qui hàng, trong lúc đó một số còn lại không mang một qui chế rõ ràng. Trên thực tế người ta không biết gì thêm về dân tộc Tây Nguyên ngoại trừ di tích tôn giáo như tháp Yang Praong xây dựng tại tỉnh Dak Lak (Ban Mê Thuột) vào giữa thế kỷ thứ XII. Sự hiện diện của đền tháp này đã xác nhận sự hòa nhập của một số lượng quan trọng người Randaiy (Rhadé) vào đời sống của Champa kéo theo sự hòa nhập của một số sắc dân khác ở miền núi và càng nói lên rõ nét hơn về vai trò của họ trong cuộc chiến bên cạnh vua chúa Champa nhằm chống lại quân Mông Cổ vào thế kỷ thứ XIII.

Sau giai đoạn suy tàn của Champa Ấn Hóa, tức là vào giữa thế kỷ XV cho đến đầu thế kỷ XIX, tài liệu lịch sử nói về Champa trở nên chính xác hơn. Những văn bản này cho biết từ nhiều thế kỷ qua và có lẽ trước thế kỷ thứ XVI nữa, dân tộc Chăm ở miền trung Việt Nam theo chế độ mẫu hệ, một qui chế pháp lý trong đó người đàn bà nắm toàn quyền trong mọi sinh hoạt và phân chia tài sản

Dân cư

của gia đình. Cho đến biến cố chính trị vào năm 1975, dân tộc Chăm vẫn tiếp tục duy trì chế độ mẫu hệ và mẫu cư, tức là qui luật buộc người con trai phải ra khỏi vòng phát triển kinh tế của gia đình mà họ đã xuất thân để về sống chung với người vợ của mình (P-B. Lafont, “Contribution à l’étude des structures sociales des chàm du Viet nam”, trong *BEFEO* LII-1, 1964, trg. 157-171). Đối với người Chăm định cư tại Campuchia, việc theo đạo Islam của họ đã làm biến đổi đi mọi cơ cấu tổ chức xã hội Chăm truyền thống, bắt buộc họ phải từ bỏ chế độ mẫu hệ để thay vào đó hệ thống tổ chức xã hội theo chế độ phụ hệ, tức là qui chế dành cho người đàn ông có nhiều ưu quyền hơn phù hợp với các giáo điều của kinh Koran.

Ai cũng biết, sự suy tàn của Champa Ấn Hóa đã làm sụp đổ đi chế độ giai cấp trong vương quốc này. Kể từ đó, tiểu vương quốc Panduranga ở miền nam chỉ còn duy trì hai tầng lớp xã hội mà thôi. Tầng lớp thứ nhất mang trên là “*thar patao bamao mâh*”, tức giai cấp quý tộc, bao gồm các bậc vua chúa, các thành viên trong gia đình hoàng gia và những người thân thuộc của vua chúa cũng như các giới quan chức cao cấp trong triều đình. Tầng lớp còn lại gọi là “*bal li-ua hua hawei*” tức là người thường dân chia làm ba nhóm. Nhóm thứ nhất bao gồm những người đàn ông và phụ nữ có qui chế của công dân bình

Vương quốc Champa

thường (homme libre), như người nông dân, người làm công (kể cả người làm công bị bóc lột và cưỡng ép), người buôn bán và người sống về nghề biển. Nhóm thứ hai là những người công dân mất quyền tự do (non-libre), tức là người tự tình nguyện hay bị bó buộc để làm công cho người khác hầu trả món nợ của mình. Nhóm thứ ba là *halun*, tức là nhóm người làm tôi tớ mà ông chủ có thể bán nhượng cho người khác nếu cần, nhưng họ có quyền hủy bỏ qui chế *halun* này để trở thành công dân bình thường nếu họ có phương tiện để trả món nợ của mình (*Inventaire des archives du Panduranga du Fonds de la Société Asiatique de Paris, Pièces en caractères chinois*, Paris, Centre d'Histoire et Civilisations de la Péninsule Indochinoise, 1984, trg. 34, 48). Giai cấp xã hội quý tộc và thường dân này do gia đình mẫu hệ truyền lại và không ngừng đóng một vai trò quan trọng trong cấu trúc xã hội của người Chăm hôm nay, nhất là Chăm Jat hay Chăm Ahiér (ảnh hưởng Bà La Môn giáo). Theo thông lệ, người Chăm thường dành ưu đãi cho những hôn nhân giữa người cùng chung một giai cấp và rất hạn chế cho sự kết hôn giữa các cô gái thuộc giai cấp thường dân và các chàng trai thuộc giai cấp quý tộc, bởi vì dòng máu của mẹ mới là yếu tố để quyết định nguồn gốc dòng tộc của mình trong chế độ mẫu hệ.

Dân cư

Sau thế kỷ thứ XV, nhiều công trình nghiên cứu cho thấy rằng xã hội của dân tộc Tây Nguyên chia thành bộ lạc có các tên gọi riêng, nhưng không có mối liên đới với nhau về dòng tộc gia đình (F. M. Lebar, G. C. Hickey, J. K. Musgrave, *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*, New haven, HRAF Press, 1964, trg. 135-158, 249-255). Cho đến thế kỷ thứ XXI, các công trình này cũng nêu ra kết quả rằng sự hình thành của các bộ lạc chỉ là kết quả của các cuộc kết nạp những làng mạc chấp nhận liên minh với nhau hay các làng mạc bị thua trận. Chính vì thế, một số thành viên trong một bộ lạc không hề quen biết nhau và cũng không mang một ý thức hệ đoàn kết với nhau rõ ràng. Hơn nữa các mối tương quan giữa các làng mạc thường dựa vào mối liên hệ của các cuộc hôn nhân qua lại thường xảy ra trong một một khu vực rất là eo hẹp. Từ thế kỷ thứ XVI, xã hội của dân tộc Tây Nguyên chia thành 2 thể chế rõ ràng. Các sắc dân Jarai, Êđê, Churu, Raglai, Hroi thuộc gia đình ngôn ngữ đa đảo (austronesien) thì theo chế độ mẫu hệ. Nhóm người còn lại (austrasiatique) theo chế độ phụ hệ. Bên cạnh đó, một vài gia đình của dân tộc Tây Nguyên thường liên kết với nhau qua các cuộc hôn nhân giữa hai thị tộc (clan) khác nhau. Trong trường hợp này, mỗi thành viên theo chế độ mẫu hệ thì mang tên thị tộc phụ mẫu của mình và những ai theo chế độ phụ hệ thì do phái nam truyền lại. Thị tộc

Vương quốc Champa

(clan) tức là tập thể có cùng chung một tổ tông, ngăn cấm những thành viên trong thị tộc này kết hôn với nhau. Những cặp vợ chồng được phép lấy nhau tức là những người phát xuất từ hai thị tộc khác nhau. Vào giữa các thế kỷ XVII và XIX, dân tộc Tây Nguyên, đặc biệt là những người sử dụng ngôn ngữ thuộc gia đình đa đảo (austronesien) và theo chế độ mẫu hệ, thường có các mối quan hệ rất chặt chẽ với người Chăm và hòa nhập với họ. Các văn bản viết bằng Chăm ngữ cho biết một trong số phu nhân của vua Po Romé (1627-1651) là người gốc Êđê (CM 41-4; CAM micro- film 1-3) và sau khi vương quốc Champa-Panduranga (Trần Thuận Thành) bị xóa bỏ trên bản đồ vào năm 1832, lãnh tụ của phong trào kháng chiến chống triều đình Huế vào năm 1834-1835 đã chọn một người gốc Raglai có vợ là công chúa gốc dân tộc Chăm, lên làm vua Champa để phục hưng lại nền độc lập của vương quốc này (CM 24-5; CM 32-6; *Đại Nam Thực Lục Chính Biên XVI*, Bản dịch quốc ngữ, Hanoi, 1962, trg. 197). Các tài liệu viết bằng Chăm ngữ vào thế kỷ XVII và XVIII còn cho thấy có nhiều người miền núi đã từng giữ nhiều chức vụ quan trọng trong triều đình Champa. Điều này đã chứng minh rằng vào thời kỳ đó có một sự liên kết chặt chẽ giữa người Chăm và người miền núi và hai tập thể chủng tộc này đều có quyền và nghĩa vụ ngang nhau trong vương quốc Champa. Mối quan hệ hài hòa này vẫn tiếp tục cho đến năm 1835, khi vua Minh Mệnh ra lệnh

Dân cư

ngăn cấm mọi tiếp xúc giữa người người Chăm sống ở đồng bằng với dân tộc sống ở miền cao. Kể từ đó mới có sự chia cách rõ rệt giữa các sắc dân trong một vương quốc Champa đã suy tàn.

Tín ngưỡng

Từ lúc hình thành quốc gia cho đến ngày sụp đổ thủ đô Vijaya vào năm 1471, vương quốc Champa không ngừng vay mượn những yếu tố tín ngưỡng của Ấn Độ để xây dựng hệ thống tôn giáo của mình. Hoàn toàn trái ngược lại với những gì mà một số nhà nghiên cứu đã hiểu lầm, các nghi thức Ấn Giáo này chỉ dành riêng cho các thành phần quý tộc và giai cấp thượng lưu Champa mà thôi. Vì rằng các tầng lớp thần dân thông thường vẫn tiếp tục duy trì tín ngưỡng địa phương của họ đã có sẵn trước thời kỳ Ấn Hóa. Mặc dù chấp nhận một số ảnh hưởng của Ấn Giáo, nhưng tầng lớp nhân dân thông thường này không ngừng cải biến một số yếu tố của Ấn Giáo trở thành hệ thống tín ngưỡng bản địa của mình.

Trong suốt mười hai thế kỷ, các giai cấp quý tộc và thượng lưu Champa thường thực hiện hai nghi lễ Ấn Giáo rất là rõ rệt: Nghi thức tín ngưỡng hoàng gia và tục tôn thờ cá nhân. Nghi thức tín ngưỡng hoàng gia là nghi lễ mang tính cách quốc gia thường diễn ra trong thánh địa của Mỹ

Vương quốc Champa

Sơn, vốn là trung tâm tôn giáo của vương quốc này. Trong suốt thời kỳ Ấn Hóa, tục thờ đấng Shiva được xem như vị thần quan trọng nhất, cấu thành một hệ thống tín ngưỡng của Champa thời đó. Việc tôn thờ thần Shiva thường gắn liền với sự thờ cúng phu nhân (*Sakti*) của ngài, tức là vị nữ thần được tôn vinh thành thánh mẫu của vương quốc Champa. Tôn thờ đấng Shiva đã trở thành một nghi lễ quan trọng nhất trong vương quốc Champa so với việc thờ cúng những vị thần khác như Brahma và Vishnu của Ấn Giáo được tổ chức tại quốc gia này (L. Finot, “Inscription de My-sơn”, trong *BEFEO* II, 1902, trg. 190). Các bia ký cũng như các hình tượng thần linh còn lưu lại đã xác nhận điều đó. Trong suốt thời kỳ Champa Ấn Hóa, thần Shiva thường biểu tượng qua một bức tượng có thân thể như con người với con mắt thứ ba nằm ngay trên trán, có hai hay nhiều cánh tay cầm các lễ vật, thông thường là có sợi dây buộc của Brahman (*cordon brahmanique*). Thần Shiva còn biểu tượng qua hình dạng của Linga, tức là một bức tượng hình trụ có mũ chỏm hình bán cầu giống như tượng dương vật, có phần chạm trở giản dị hay cầu kỳ. Tượng Linga đôi lúc đứng riêng rẽ một mình nhưng hầu hết thường kết liền trên một cái chậu dùng tẩy thể (*cuve à ablution*). Mỗi Linga thường mang một tên gọi riêng. Một số tượng Linga nằm trong thánh địa Mỹ Sơn thường biểu tượng cho một triều đại, hoặc nói theo ngôn từ hiện đại hơn, tượng trưng cho một « quốc gia », như tượng Linga mang tên

Bhadresvara, tức là biểu tượng của nhà vua Bhadravarman I và vương quốc Champa.

Phu nhân (*Sakti*) của Shiva cũng đóng một vai trò quan trọng trong tín ngưỡng của Champa. Vị nữ thần này thường được trình bày dưới hình thể con người hoặc đơn độc hoặc ngồi trên lưng của Nandin, tức là con bò đực làm phương tiện di chuyển của Shiva. Phu nhân của thần Siva thường được tôn thờ qua nhiều tên gọi khác nhau, đặc biệt nhất là nữ thần mang tên Bhagavati ở miền nam của Champa. Cho đến thế kỷ thứ X, tên nữ thần này thường dính liền với việc thờ cúng Po Nagar ở Nha Trang, tức là “Bà Chúa Nữ Thần” (*Maitre de la Déesse*), sau này trở thành vị nữ thần được tôn vinh nhất ở miền nam Champa dưới danh nghĩa là Yang Po Nagara (Thánh mẫu của vương quốc). Sau thế kỷ thứ X, nữ thần Yang Po Nagara thường sát nhập vào việc thờ cúng vị nam thần Bhadresvara của đền Mĩ Sơn mà mục đích là dựa vào sự hòa đồng của tín ngưỡng để tăng cường việc thống nhất hai miền bắc nam của Champa.

Riêng về tục thờ cá nhân, các nghi lễ này thường được tổ chức bởi các vua chúa, các vị hoàng tử và các giới chức cao cấp trong triều đình. Những nghi lễ này chỉ mang một tầm quan trọng tương đối mà thôi, mặc dù các bia ký không ngừng nhắc đến. Một số nghi lễ tôn thờ cá nhân thường dành riêng cho nam thần Vishnu, nhất là vào các

Vương quốc Champa

thế kỷ VII-VIII (E. Huber, “ Études Indochinoises. IX Trois nouvelles inscriptions du roi Prakacadharma du Campa : L’inscription de Đương Mong” trong *BEFEO* 1911, trg. 262). Và nghi lễ này cũng thường áp dụng cho nữ thần Laksmi, tức là phu nhân của Vishnu mà các tài liệu thường nhắc đến vào thế kỷ VIII và XIV. Người ta cũng không quên tôn thờ nam thần Brahma, mặc dù không thường xuyên cho lắm và một số vị thần linh khác mà bia ký thường nêu ra. Nhưng nội dung của các lễ nghi này thường mang tính cách văn chương tín ngưỡng hơn là nghi lễ tôn giáo. Trong số các tục thờ cá nhân này, nghi lễ dành cho môn phái Phật Giáo cũng chiếm một vị trí rất là quan trọng vào một số thời kỳ, đặc biệt nhất là vào cuối thế kỷ thứ IX dưới triều đại của Indravarman II, tức là vị vua Champa đã dành một ưu đãi đặc biệt cho Phật Giáo đại thừa (*mahayana*) và rất tôn sùng Avalokitesvara, một vị Bồ Tát rất được tôn kính tại vương quốc này. Indravarman II là người đã xây dựng tại Đồng Dương, phía nam Trà Kiệu, một thánh địa Phật Giáo lớn nhất để thờ phượng đức Laksmindra-Lokesvara mà H. Parmentier đã viết một số bài nghiên cứu, thiết kế họa đồ về thánh địa này cũng như kiểm kê lại những di tích và tượng Phật đã tìm thấy trong quần thể hình chữ nhật tại Đồng Dương, để đăng tải trong tác phẩm *L’Inventaire archeologique de l’Indochine. II Monuments cam de l’Annam* (Paris, Leroux, 1909-1918). Phật Giáo đại thừa (*mahayana*) là hệ thống tín ngưỡng đã

Dân cư

từng giữ một vai trò ưu thế tại Champa cho đến năm 914, tức là năm đánh dấu cho sự biến mất bia ký Phật Giáo tại vương quốc này. Điều này không có nghĩa là tín ngưỡng Phật Giáo bị suy sụp hẳn, vì các tượng bằng đồng và một số bảo vật Phật Giáo vẫn tiếp tục xuất hiện vào thế kỷ X và XI. Chính đó là dữ kiện đã chứng minh rằng Phật Giáo vẫn còn hiện hữu tại Champa cho đến thế kỷ thứ XI.

Bên cạnh những nghi lễ mà chúng tôi vừa đề cập đến, các vua chúa Champa cũng xây dựng nhiều điện thờ tôn giáo quan trọng trong suốt thời kỳ Ấn Hóa, đặc biệt tại thánh địa Mĩ Sơn và Po Nagar ở Nha trang, nhằm tôn vinh các vị thần linh và dâng lời kính cẩn đến bậc tiền nhân hiển thánh với niềm hy vọng là các vị vô hình này sẽ đem lại sự an bình cho vương quốc và triều đại của họ. Nổi gót những công trình xây dựng do vua chúa Champa đã thực hiện, các hoàng tử và quan chức cao cấp trong triều đình cũng từng góp phần vào chương trình thiết kế các điện thờ hoặc dâng tặng cho các đền tháp những tượng Linga mà một số có vàng bao bọc bên ngoài để thờ cúng đấng Shiva. Đối với các vị hoàng tử, cử chỉ dâng tặng Linga cho đền tháp thường nhắm vào mục tiêu nhằm tôn vinh dòng tộc quý phái của họ. Đối với quan chức cao cấp trong triều đình, đây là hành động nhằm biểu dương vị trí và quyền lực của họ trong xã hội. Ngoài ra, các bia ký thường ghi rằng vua chúa và dòng quý tộc Champa cũng thường trợ

Vương quốc Champa

cấp cho các đền tháp nhiều đất đai canh tác, gia súc, người phục dịch, gạo thóc, vàng bạc, v.v. Số lượng hiện vật này thường vượt quá mức đã làm hao mòn đi một phần tài nguyên của quốc gia Champa thời đó (E. Huber, *BEFEO* XI, 1911, trg. 19-20).

Ấn Giáo thể hiện qua các nghi lễ hoàng gia Champa chỉ là tín ngưỡng dành riêng cho tầng lớp quý tộc. Một khi các giai cấp quý tộc nắm giữ quyền hành bị tiêu diệt trong cuộc viễn chinh của Đại Việt vào thế kỷ thứ XV, người ta nhận thấy rằng truyền thống Ấn Giáo mà triều đình Champa thường dựa vào đó từ ngày lập quốc để làm nền móng cho tổ chức quốc gia của mình cũng biến mất. Cùng trong thời điểm đó, khu vực miền nam của Champa (tức là Panduranga và Kauthara) chưa bị rơi vào nền đô hộ của Đại Việt, tìm cách xây dựng cho mình một quốc gia hoàn toàn mới mẻ và một hệ thống tín ngưỡng mang nhiều yếu tố tiến hóa hầu giúp nhân dân Champa không phân biệt giai cấp đều có quyền gia nhập và tham gia.

Mô hình tôn giáo vừa mới ra đời sau năm 1471 thường thể hiện qua đức tin vào các đấng vô hình gọi là *yang*. Theo triết lý của tín ngưỡng này, thần linh là tập thể siêu hình lúc nào cũng “hiện diện bên cạnh vạn vật và nhân loại” bất cứ nơi nào trên lãnh thổ của Kauthara và Panduranga (CM 35 -14). Chính vì thế, tục thờ thần linh

Dân cư

thường nhắm vào mục tiêu nhằm nâng cao sự che chở của thần linh hay lánh xa những sự trừng phạt của các vị vô hình này. Đây chỉ là tín ngưỡng của “những người dân bản địa Đông dương” đã có sẵn trước ngày du nhập của Ấn Giáo và tiếp tục tồn tại như những lễ nghi dân gian trong suốt thời kỳ Ấn Hóa, mặc dù triều đình Champa không công nhận nó như tín ngưỡng chính thức của quốc gia này (P. Mus, “L’Inde vue de l’Est. Cultes indiens et indigenes au Champa”, trong *BEFEO* XXXIII, 1933, trg. 367, 374). Sau ngày hợp thức hóa tục thờ thần linh bởi các giới lãnh đạo tôn giáo và chính trị ở miền nam Champa (CAM 104 : 4-5), tục thờ thần linh này dường như phát triển dần dần thành một hệ thống tín ngưỡng trong đó các nhân vật vô hình quan trọng nhất trở thành các đấng thần linh có đủ quyền lực nhằm can thiệp một cách trực tiếp vào đời sống của con người. Điều này đã giải thích rằng tại sao người ta phải quan tâm rất nhiều đến các thần linh bảo vệ các mương đập và những nghi lễ dành cho các vị thần này.

Miền nam Champa là khu vực có khí hậu rất khô cằn. Chỉ có các bậc thần linh mới có đủ quyền lực trên hệ thống dẫn thủy nhập điền và mang lại mùa màng trù phú hầu nuôi sống người dân. Chính vì thế, các bậc vô hình có trách nhiệm bảo tồn mương đập thường giữ một vị trí hàng đầu trong danh sách phong thần của vương quốc này. Đó cũng là nguyên nhân để giải thích rằng bên cạnh các lễ tế

Vương quốc Champa

gia súc (dê và gà) thường diễn ra vào tháng giêng và tháng bảy của lịch Chăm, người ta còn làm lễ tế một con trâu hằng năm dành cho thần linh bảo vệ mương đập nằm trong khu vực Phan Rang (CAM 22-4). Và cứ bảy năm một lần, người ta còn tiến hành một đại lễ long trọng hơn gọi là lễ tế con trâu bạch tạng (CAM 30-13).

Bên cạnh tục thờ các vị thần linh mang tính cách địa phương cấu thành một hệ thống tín ngưỡng rất là phổ biến trong quần chúng dân gian của miền nam Champa, người ta còn thấy xuất hiện một thể loại tín ngưỡng mới nữa, đó là tục thờ cúng các tượng thần linh Ấn Giáo không bị tàn phá trước cuộc Nam Tiến của dân tộc Việt. Trước thế kỷ thứ XV, mỗi bức tượng đều mang tên của vị nam thần hay nữ thần mà nó biểu tượng. Nhưng sau thế kỷ thứ XV, qui chế tín ngưỡng này không còn tồn tại nữa. Hầu hết quần chúng dân gian ở miền nam Champa không quen thuộc cho lắm với các lễ nghi hoàng gia do giai cấp quý tộc Champa thường tổ chức nhằm vinh danh tam thần (Brahma, Vishnu và Siva) hay tôn thờ một số thần linh khác nằm trong hệ thống Ấn Giáo. Và dân chúng miền nam Champa cũng không biết tên tuổi, chân dung và nguồn gốc lai lịch của các vị thần Ấn Giáo cấu thành biểu tượng của bức tượng này. Mặc dù vẫn biết những bức tượng đó thường tượng trưng cho các đấng siêu hình và thiêng liêng dưới thời Ấn Hóa, nhưng dân tộc Chăm ở miền nam Champa vẫn tìm cách nhân cách hóa những

Dân cư

hiện vật này thành những vị thần linh hoàn toàn mang phong cách địa phương của họ. Chính vì thế, họ thường gán cho bức tượng Ấn Giáo một tên gọi của các vị thần linh địa phương Panduranga-Kauthara hay tên gọi của những nhân vật mang tính cách huyền thoại hay những nhân vật có thật trong lịch sử mang nhiều đức tính xuất chúng và đã từng đóng góp công lao nhằm bảo vệ cho nhân dân miền nam của vương quốc này. Vào thế kỷ XIX và XX, một số nhà nghiên cứu cho rằng việc thờ cúng các tượng thần này chỉ là sự tiếp nối của các tập tục tín ngưỡng Champa dưới thời kỳ Ấn Hóa. Kể từ đó, họ thường gọi những người Chăm thực hiện việc thờ cúng các tượng thần Ấn Giáo là « Chăm Bà La Môn ». Đây là giả thuyết hoàn toàn sai lầm. Vì rằng dân tộc Champa ở miền nam không tôn thờ đấng Siva hay những vị thần linh Ấn Giáo trong nghĩa rộng của nó, mà ngược lại họ chỉ tôn thờ các bậc thần linh địa phương của họ qua các tượng vật mang phong cách thần linh Ấn Giáo mà thôi. Đây là 2 thí dụ điển hình nhất :

Bức tượng của Po Inâ Nagar (Bà Chúa Xứ) tại đền Nha Trang là vị nữ thần Ấn Giáo mang tên là Bhagavati (phu nhân của đấng Shiva) xây dựng vào thế kỷ X và thứ XI. Tuy nhiên, người Chăm hôm nay chỉ xem như một vị nữ thần sinh ra từ bọt nước biển và các tầng mây, có chức năng tạo ra vũ trụ và được tôn vinh như một vị thần quan

Vương quốc Champa

trọng nhất tại miền nam Champa (CAM 57-3). Mặc dù người Chăm hằng năm thường đến dâng hiến các lễ vật cho Po Inâ Nagar, nhưng họ cũng không biết thế nào là lai lịch và tên tuổi thật sự của vị nữ thần Ấn Giáo này. Bức tượng của Po Klaung Garai (CAM microfilm 15-5) là thí dụ điển hình thứ hai. Theo tài liệu viết bằng tiếng Chăm, Po Klaung Garai là vị vua huyền thoại đã dạy cho dân tộc này phương cách xây dựng đập nước, dẫn thủy nhập điền, được xếp vào nhân vật hàng đầu trong danh sách thần linh của miền nam Champa. Nhưng trên thực tế, Po Klaung Garai chỉ một Mukhalinga (tượng có khuôn mặt con người) của đấng Shiva nằm trong hệ thống Ấn Giáo mà người Chăm không cần biết đến. Những thí dụ khác có nguồn gốc tương tự như bức tượng Shiva trong đền Po Rome (1625-1651) mà người Chăm cho đó là tượng của vua Po Rome (CAM 152-7) tức là vị lãnh tụ thật sự của vương quốc Champa miền nam đã có công thống nhất lại ý thức hệ đoàn kết giữa hai cộng đồng Chăm Ahier (tạm gọi là Bà La Môn) và Chăm Awal (Hồi Giáo không chính thống). Người ta cũng không quên nhắc đến một thí dụ khác nữa đó là tượng thần Shiva liên kết với chấu tủy thể được thờ phượng trong một cái đền tại Phan Rí mà dân tộc Chăm cho đó là bức tượng của vua Po Nraup (1652-1653). Thêm vào đó, quần chúng Chăm thường cho rằng tất cả những tượng thần Nandin (bò thần), Ganesa (thần có đầu voi), Makara (thần biển) hay một số tượng mang phong

Dân cư

cách Ấn Giáo được tìm thấy từ lòng đất ở miền nam Champa đều là tượng thần địa phương của dân tộc này, bởi vì người Chăm tin rằng những bảo vật này mọc từ dưới đất lên.

Dưới thời Ấn Hóa, mọi nghi lễ trong triều đình Champa thường đòi hỏi có sự hiện diện của những vị tu sĩ Brahman. Chính vì thế, những đại lễ tại miền nam Champa nhằm vinh danh các thần linh địa phương thường đặt dưới quyền chủ trì của các chức sắc tôn giáo Chăm Ahier, như Po Adhia và Ong Basaih có sự hiện diện của Ong Camnei (phụ trách bảo tồn lễ vật), Ong Kadhar (phụ trách về âm nhạc và bài xướng ca) và một số chức sắc phụ thuộc khác trợ giúp. Trong các nghi lễ này, tất cả chức sắc Chăm Ahier đều mặc những loại lễ phục rất là đặc biệt mà người ta có thể tìm thấy trong tác phẩm *Busana Campa = Các trang phục Champa* xuất bản tại Kuala Lumpur (Muzium dan Antikuiti & EFEO, 1998).

Vào khoảng cuối thế kỷ XVI, một số tín đồ Chăm Ahier bắt đầu tiếp thu ảnh hưởng văn hóa Hồi Giáo qua trung gian của các nhà thương thuyền Mã Lai và Ả Rập thường ghé qua các bờ biển Champa, kéo theo sự ra đời của một cộng đồng Chăm Awal còn gọi là Chăm Bani (tức là Chăm theo Hồi Giáo không chính thống) tại Panduranga và có thể cả khu vực Kauthara xưa kia (P-Y. Manguin, “L’*introduction de l’islam au Campa*” trong *BEFEO*

Vương quốc Champa

LXVI,1979, trg. 255-287). Nhưng người ta vẫn còn đưa ra bao nghi vấn có chăng vương quốc Champa thời đó đã theo Hồi Giáo thật sự? Câu trả lời chắc chắn là không. Vì rằng người Chăm vào thời kỳ đó chỉ tiếp nhận vào tín ngưỡng bản địa của mình một số chương mục của kinh thánh Koran mà đa số các bản văn đều viết bằng ngôn ngữ Chăm pha lẫn với ngôn ngữ Ả Rập đầy lỗi chính tả. Ngoài ra, người ta còn thấy Đấng Allah xuất hiện trong văn chương Chăm không mang một ý nghĩa như là Thượng Đế duy nhất theo nghĩa rộng trong giáo lý của Hồi Giáo mà chỉ là một Đấng siêu hình đứng hàng đầu trong danh sách thần linh quan trọng của người Chăm ở Panduranga mà thôi. Thêm vào đó người Chăm Bani này chỉ thực hiện một số giáo điều cơ bản của Hồi Giáo mà thôi, chẳng hạn như việc bố thí (*zakat*) mà ý nghĩa của nó không còn nguyên thủy nữa. Họ không thi hành lễ nguyện 5 lần trong một ngày. Lễ nhịn chay vào tháng Ramadan chỉ dành cho các vị Imam và các tầng lớp. Lễ cắt bì (*circumcision*) cho phái nam của họ chỉ là một nghi thức tượng trưng. Họ cũng không thi hành việc hành hương tại Makkah ở vùng Trung Đông, vì sự hiện diện của họ sẽ làm mất đi bản tính thiêng liêng của thánh địa này. Mặc dù tự nhận mình là Chăm Bani (Bani là tiếng Ả Rập, có nghĩa các đứa con) theo Hồi Giáo, nhưng họ vẫn tiếp tục duy trì chế độ mẫu hệ và mẫu cư, một qui chế tổ chức gia đình và xã hội hoàn toàn đi ngược lại với phong tục của Hồi Giáo. Thêm vào đó,

Dân cư

không ai có thể nhập đạo Hồi Giáo của người Chăm Bani, nếu thân mẫu của họ không phải là Chăm Bani (CAM microfilm 6-2). Cuối cùng, người Chăm Awal là một cộng đồng có một tín ngưỡng riêng nhưng lúc nào cũng sống liên kết chặt chẽ với người Chăm Ahier, tức là Chăm Ba La Môn chấp nhận Po Auluah (Allah) như đấng tạo hóa địa phương của họ. Người Chăm Awal cũng thường tham gia trong các nghi lễ riêng của Chăm Ahier, mặc dù nghi lễ này không liên hệ gì với giáo lý của Islam. Vào dịp lễ múa *rija* (CAM 27-30) hoặc các lễ tế thần nông, các vị chức sắc Chăm Bani như Po Gru, Imam và Katib đều có mặt trong các lễ tục này bên cạnh các chức sắc Chăm Ahier.

Hoàn toàn khác biệt với cộng đồng Chăm Bani ở miền trung Việt Nam, hầu hết người Chăm sinh sống tại Campuchia đều theo Hồi Giáo chính thống, ngoại trừ một vài thôn xóm lẻ loi còn theo phong tục tập quán Chăm Bani. Họ tôn trọng đúng mức thực hiện 5 lễ nguyện trong một ngày như giáo điều của Islam, tuân lệnh gắt gao những điều cấm kỵ trong tín ngưỡng này và các nghiã vụ khác của giáo phái Hồi Giáo Sunni. Sự gia nhập Islam của người Chăm tại Campuchia phát xuất từ mối quan hệ chặt chẽ với người Mã Lai sinh sống tại vương quốc này, vốn là cộng đồng đã đóng góp tích cực vào việc truyền bá tín ngưỡng Hồi Giáo vào vương quốc Champa kể từ thế kỷ

Vương quốc Champa

thứ XVI. Thêm vào đó, người Mã Lai cũng không ngừng khuyến khích cộng đồng Chăm Campuchia nên học hỏi giáo lý với các *Ulama* (chuyên gia về luật Hồi Giáo) tại Kelantan và Terengganu (hai tiểu bang của Mã Lai) để gia tăng đức tin của họ. Điều này cấu thành yếu tố để giải thích rằng tại sao người Chăm Campuchia đã từng trải qua từ mấy chục năm qua, dưới bao áp lực của một số phong trào cải cách Islam có địa bàn hoạt động trong khu vực Đông Nam Á.

Khu vực Tây Nguyên ở miền trung Việt Nam là nơi mà người ta tìm thấy một số hiện vật và đền tháp Champa. Điều này đã chứng minh rằng tại vùng cao của Champa thời đó cũng có những tập tục tín ngưỡng Ấn Giáo, rất gần gũi với văn hóa ở vùng đồng bằng ven biển của vương quốc này. Tấm bia viết bằng Phạn Ngữ ở Klon Klor gần Kontum đã xác nhận sự hiện diện của Ấn Giáo trên khu vực Tây Nguyên, mặc dù bia kí này chỉ nhắc đến một nhân vật mang tên là Mahindravarman và cũng không cho biết ai là người sáng tác các bia ký Phạn ngữ nằm trong lòng chảo của sông Ba, thuộc tỉnh Gia Lai. Chính vì thế người ta thường nêu ra bao câu hỏi có chăng tác giả của bia ký này là người Tây Nguyên mang ảnh hưởng văn hóa Chăm hay họ là người Chăm từ vùng đồng bằng sang định cư trên miền cao của Champa vào những thời kỳ đó.

Dân cư

Ai cũng biết, vào các thế kỷ XVIII, XIX và XX, Tây Nguyên vẫn là khu vực có một nguồn gốc tín ngưỡng bản địa riêng biệt. Đối với dân tộc này, vũ trụ là một không gian hoàn toàn nằm trong tay của đấng vô hình, của các bậc thần linh và vong linh mà dân tộc bản địa Tây Nguyên phải tôn vinh và qui phục hay tìm cách lánh xa những sự hung ác của nó (J. Boulbet, *Pays des Maa, Domaine des genies, Nggar Maa, Nggar Yang*, Paris, Publications de EFEO, vol. LXII, 1967). Họ tin rằng phương cách hữu hiệu nhất để đạt được lòng tin của thế giới vô hình là tổ chức những nghi lễ tế vật nhằm tôn vinh các bậc thần linh kèm theo lời khẩn nguyện của một trong các người tham dự. Điều này đã giải thích nguyên nhân sự ra đời của nhiều lễ tế trên khu vực Tây Nguyên cho đến khi Cộng Hòa Xã Hội Chủ Nghĩa Việt Nam đưa ra chiến dịch chống phá mê tín dị đoan bằng cách ngăn cấm các tập tục này vào cuối thế kỷ XX.

Văn hóa

Các bia ký viết bằng Phạn ngữ hay Chăm ngữ cổ là nguồn tư liệu duy nhất cung cấp những tin tức về Champa vào thời kỳ Ấn Hóa. Tiếc rằng những nguồn tư liệu này chỉ ghi lại những gì đã xảy ra trong triều đình và giai cấp lãnh đạo, không bao giờ đề cập đến thực trạng văn hóa và

Vương quốc Champa

xã hội của đại đa số quần chúng sống ven biển hay trên cao nguyên.

Giống như tất cả các xã hội khác dưới thời Ấn Hóa, tín ngưỡng trở thành một chủ đề luôn luôn ngự trị trong cuộc sống của giai cấp lãnh đạo Champa cho đến thế kỷ XV. Một phần do sự tác động của Ấn Giáo trong mọi sinh hoạt của xã hội và phần khác do các giai cấp quý tộc Champa không ngừng vay mượn từ quan niệm về vũ trụ của Ấn Giáo cho đến nội dung văn chương Phạn ngữ để làm yếu tố cho nền văn minh của mình.

Bia ký là văn bản chính thức biểu tượng cho bức tranh văn hóa của tầng lớp quý phái Champa mà nội dung chỉ nhằm tôn vinh những ai có sự hiểu biết sâu đậm về văn chương Phạn ngữ, thấu triệt văn phạm của Panini (nhà ngữ pháp Ấn Độ) và am tường về tác phẩm *Mahabhasya* (bình luận ngữ pháp), cấu thành chủ đề rất được yêu chuộng trong các giới ưu tú Champa cho đến thế kỷ XII, tức thời kỳ đánh dấu cho sự ra đời của một số bài thơ Phạn ngữ do vua Jaya Harivarman I sáng tạo và sự xuất hiện của một biên niên sử viết bằng Phạn ngữ theo thể văn vần (*sloka*) mang tựa đề *Arthapuranasastra* (L. Finot, “Les inscriptions de Mĩ-sơn” trong BEFEO IV, 1904 trg. 963-964). Bức tranh văn hóa này còn nhắm vào mục tiêu nhằm phát triển sự hiểu biết về thơ văn cổ điển của Ấn Giáo, nhất là sử thi (*épopée*) mang tên *Mahabharata* và *Ramayana* rất được phổ biến trong triều đình Champa thời

đó. Bằng chứng cụ thể đó là nhiều tác giả của bia ký Champa thường lập đi lập lại một số đoạn văn trích từ tác phẩm của hai sử thi này. Một số bia ký khác vào thế kỷ thứ VII còn tôn vinh một số tác giả Champa đã có công sáng tác sử thi dựa vào nội dung của tác phẩm *Ramayana* (P. Mus, L'inscription à Valmiki de Prakacadharma (Trà kiệu)” trong *BEFEO* XXVIII, 1928, trg.147-152). Tất cả những sự ngưỡng mộ này thường mang yếu tố phổ biến văn chương Ấn Giáo hơn là truyền bá giáo lý của Ấn Giáo.

Đối với giai cấp lãnh đạo Champa thời đó, nền văn học uyên bác đòi hỏi ưu tiên việc thấu triệt nội dung của *Dharmasastra* (tác phẩm luật học) mà vương quốc Champa thường dựa vào đó để xây dựng hệ thống pháp lý của mình, chưa nói đến sự hiểu biết về văn chương kỹ thuật (nghỉ thức của các lễ tục) và khoa học siêu hình (science magique) của Ấn Giáo (E. Huber, “L'épigraphie de la dynastie de Đồng-dương”, trong *BEFEO* XI, 1911, trg. 291, 296 và 303-309). Một yếu tố quan trọng khác của nền văn học uyên bác này đó là thiên văn học cấu thành một chủ đề dành cho các nhà chuyên môn, nhất là tu sĩ Brahman. Thiên văn học là một khoa học rất cần thiết cho việc tính toán thời gian và thiết kế niên lịch Champa, tức là lịch âm-dương hỗn hợp (année luni-solaire) pha lẫn với lịch *Saka* của Ấn Giáo, bắt đầu sau lịch Công Nguyên vào

Vương quốc Champa

năm thứ 78. Lịch Champa thường mang tính chất vừa tín ngưỡng vừa siêu hình, mà người ta dựa vào đó để qui định các ngày tháng của các lễ nghi và nhất là thiết lập danh sách các ngày kỵ trong một năm, như ngày may mắn, ngày rủi ro, ngày vô can, v.v., cấu thành yếu tố chi phối trực tiếp vào nhịp sống và cung cách xử lý hằng ngày của dân tộc Champa thời đó (L. Finot. “Inscriptions du Quảng-nam”, trong *BEFEO* IV, 1904, trg.107, 109).

Bên cạnh di sản văn hóa Phạn ngữ của tầng lớp quý phái tồn tại cho đến thế kỷ XV, vương quốc Champa còn có một nền văn hóa dân gian phát triển rất mạnh trong mọi tầng lớp của quần chúng. Nền văn hóa dân gian này có nguồn gốc phát xuất từ nền văn minh của vương quốc Lin Yi kể từ thế kỷ III-IV, bằng cách tiếp nhận một số yếu tố kỹ thuật mới nhập cư từ Trung Hoa pha lẫn với một lớp nước sơn của văn hóa Ấn Giáo. Văn hóa dân gian này càng phát triển nhanh chóng vào những thế kỷ tiếp theo, nhờ sự đóng góp của các đoàn thủy thủ nước ngoài thường ghé vào hải cảng của Champa để tiếp tế lương thực và nước uống trước khi tiếp tục vận hành thương thuyền của mình trên biển Nam Hải nối liền vùng Trung Đông và Ấn Độ với lục địa Trung Hoa. Nền văn hóa dân gian này không ngừng thăng tiến song song với nền văn hóa Phạn ngữ càng ngày càng tích cực hơn, đã làm lu mờ dần dần đi những yếu tố mang tính chất Ấn Giáo. Đó cũng là nguyên nhân giải thích cho suy tàn của nền văn minh Phạn ngữ

Dân cư

trên lãnh thổ Champa. Năm 1253 đánh dấu cho bản bia ký cuối cùng viết bằng Phạn ngữ tại vương quốc này. Sau đó người ta chỉ còn tìm thấy các bia ký viết bằng cổ ngữ Chăm mà thôi. Nhưng trên thực tế sự suy tàn của Phạn ngữ đã phai mờ từ lâu, bởi vì Champa bắt đầu giảm dần đi việc sử dụng bia ký viết bằng Phạn ngữ kể từ thế kỷ thứ IX và không còn quan tâm cho lắm đến nguyên tắc văn phạm của ngôn ngữ Ấn Giáo này. Kể từ đó, văn chương cổ điển Ấn Giáo cũng rơi vào vòng quên lãng, để rồi các tầng lớp giai cấp quý tộc Champa không còn nhớ đến *Mahabharata*, một tác phẩm thiên anh hùng ca (épopée) nổi tiếng của Ấn Độ mà vương quốc Champa không còn nhắc đến câu thơ của nó nữa kể từ đầu thế kỷ thứ XIII, ngoại trừ tác phẩm thiên anh hùng ca *Ramayana* mà nội dung của nó chỉ còn tồn tại dưới hình dạng của một câu chuyện ngắn gọn viết bằng văn xuôi lưu truyền đến hôm nay với nhan đề *Pram Dit Pram Lak*. Sau thế kỷ thứ XV, nền văn minh của Champa Ấn Hóa càng ngày càng tàn lụi đi để nhường bước cho sự ra đời của một nền văn minh mới mà người ta gọi là nền văn hóa bản địa Champa.

Khi lãnh thổ Champa bị thu hẹp vào hai tiểu vương quốc Kauthara và Panduranga kể từ thế kỷ thứ XVI, toàn bộ di sản tín ngưỡng của Ấn Giáo bị sụp đổ để rồi không còn ai tôn thờ nữa, ngoại trừ một nghi lễ duy nhất đó là Sati, tức là lễ tục dành cho hoàng hậu Champa tự thiêu

Vương quốc Champa

trên dàn hỏa để cùng chết chung với người chồng của mình. Lễ tục Sati tại vương quốc Champa đã xảy ra lần đầu tiên vào lúc đám tang của Harivarman IV vào năm 1081. Nhân dịp này, 14 nữ hoàng Champa quyết định tự thiêu trên dàn hỏa của chồng để bày tỏ lòng trung thành đối với nhà vua (L. Finot, “ Les inscriptions de Mĩ-sơn XII C” trong *BEFEO* IV, 1904, trg. 936, 939). Lễ *Sati* cũng diễn ra trước mắt của Linh Mục Odoric de Pordenone nhân dịp ông ta viếng thăm Champa vào đầu thế kỷ thứ XIV và còn áp dụng cho đến thế kỷ thứ XVII vào lúc lễ hỏa táng của vua Po Rome (1627-1651). Cũng vì nữ hoàng Champa không chấp nhận lên dàn hỏa của quốc vương Po Rome, người ta phải khắc trên bức tượng của vị nữ hoàng này để đánh dấu sự tự chối của bà chống lại nghi lễ *Sati* của hoàng gia Champa thời đó. Điều này đã chứng minh rằng lễ tục *Sati* chỉ biến mất sau thế kỷ thứ XVII để thay thế vào đó bằng một hình thức khác, đó là lễ dâng hiến các di sản vật chất thuộc về người quá cố trên dàn hỏa mà phu nhân của họ thường thực hiện để chúng đi theo người chồng vào cõi khác. Nghi lễ này đã làm biến mất nhiều kho tàng văn học cổ điển Chăm để rồi hôm nay người ta chỉ còn nhớ đến tên của tác phẩm mà thôi (Po Dharma, Nicolas Weber, Abdullah Zakaria Bin Ghazali, *Akayet Um Marup*, KKKW & EFEO, 2006, trg. 9). Chính vì thế, dân tộc Chăm hôm nay chỉ còn lưu lại một vài tác phẩm mang nội dung pháp lý phong tục mà dân tộc này thường dựa

Dân cư

vào đó để làm khuôn mẫu cho hệ thống tổ chức xã hội hôm nay. Kể từ đó, mọi yếu tố văn hóa cổ điển của Champa tự biến mất để thay thế vào đó một hệ thống văn hóa mới mang tính cách dân gian hơn, tức là sự kết hợp giữa văn hóa bản địa của miền nam Champa và văn hóa của dân tộc Đa Đảo (Nam Dương và Mã Lai), tức là một tập thể tộc người có mối quan hệ thường trực từ lâu với dân tộc Chăm sống ven biển và rất gần gũi với nhau về mặt nhân chủng, ngôn ngữ và văn hóa.

Như vừa nhắc qua ở phần trên, nền văn minh của miền nam Champa chỉ là một di sản văn hóa có sự tiến hóa về mặt tín ngưỡng và lễ nghi trong đó có hàng trăm nhân vật siêu hình (*yang*) địa phương trở thành các bậc thần linh của vương quốc mà tất cả các tầng lớp xã hội Chăm đều tôn thờ qua các nghi lễ cúng tế gia súc, chưa nói đến các đại lễ như *Katé*, *Ca-mbur* (CAM 125) hoặc lễ cúng đầu mùa cà y cấy mà mục đích chỉ nhằm tẩy uế ma tà ra khỏi đám ruộng bỏ hoang vào mùa khô cạn trước khi bắt đầu việc trồng trọt trở lại.

Vào cuối thế kỷ XVI và đầu thế kỷ XVII, các thương thuyền Hồi Giáo Mã Lai đã mang lại cho người Chăm sống ven biển một số yếu tố văn hóa Đa Đảo của họ. Đáng lý ra họ đã biến người Chăm thời đó thành một cộng đồng theo đạo Hồi thật sự, nhưng sự việc xảy ra không phải là như thế. Vì rằng, dân tộc Chăm, mặc dù đã

Vương quốc Champa

chấp nhận một số tín điều của kinh thánh Koran, không bao giờ từ bỏ yếu tố tín ngưỡng dân gian của họ. Chính vì thế, tín ngưỡng của nhóm người Chăm Awal chỉ là một sự pha trộn giữa yếu tố vay mượn từ Hồi Giáo và tập tục địa phương. Cũng vì dân tộc Chăm của miền nam Champa, nhất là Chăm Ahier, thường hay cải biến một số thiên sử của Hồi Giáo thành nhóm thần linh địa phương của họ, thành ra người ta rất khó mà phân biệt đâu là biên giới của sự trà trộn này. Chính vì thế mọi nhận xét về nguồn gốc tín ngưỡng của dân tộc Chăm không bao giờ phù hợp với nhau. Một thí dụ điển hình, đó là Đấng Allah viết thành Po Uvalvah (CM 27-27) được xem như một vị vua huyền sử đầu tiên ghi trong biên niên sử của tiểu vương quốc Panduranga- Champa. Thiên sử Muhammad mà người Chăm gọi là Po Rasulak (CM 39-1) được xếp vào danh sách bên cạnh các thiên sử Hồi Giáo khác trong bảng phong thần của dân tộc này.

Việc cộng sinh giữa hai tín ngưỡng này đã tạo ra những ảnh hưởng trực tiếp đến một số quan niệm văn hóa của người Chăm tại miền trung Việt Nam. Chính vì thế, kể từ thế kỷ XVII, người Chăm Bani (Hồi Giáo không chính thống) có một khái niệm về vũ trụ hoàn toàn khác hẳn với người Chăm Ahier và không nhìn hệ thống tạo hóa thế gian như trước thời nhập đạo Hồi Giáo nữa (CAM 97-2 và CAM 143-2). Mặc dù công việc tính toán thời gian hoàn toàn dựa vào một phương pháp chung, như việc ghi chép

Dân cư

ngày tháng trong niên lịch dựa vào tên của 12 con giáp, người Chăm Ahier và Bani hiện nay vẫn dùng hai niên lịch khác nhau và ngày tháng không trùng hợp với nhau (CAM 138-4). Chính vì thế, các chức sắc tôn giáo nắm quyền thường tự quyết định thay đổi ngày lễ thường niên mang tính cố định được thực hiện bởi hai cộng đồng Chăm Ahier và Bani, thí dụ như lễ *rija nagar*, một khi lễ tục này rơi nhằm vào ngày đại lễ của người Chăm Bani nhất là trùng vào tháng ăn chay (*Ramadan*) của họ.

Một số yếu tố văn hóa khác cũng bắt đầu hình thành tại miền nam Champa, đặc biệt nhất là sự ra đời của một hệ thống ngôn ngữ chữ viết mới. Kể từ đầu thế kỷ XVI, chữ viết Chăm thời cổ đại bắt đầu nhường bước cho chữ viết Chăm thời trung đại và một số loại chữ viết khác, cấu thành một phương tiện dùng để diễn đạt tư tưởng. Kể từ đó, các tác phẩm văn chương của miền nam Champa chỉ viết bằng tiếng Chăm mà thôi, dù đó là tác phẩm văn học có chung một nguồn gốc của các quốc gia Ấn Giáo tại khu vực Đông Nam Á mà nội dung lúc nào cũng nhằm tôn vinh một nhân vật chính yếu trên sân khấu của kịch trường, thường đóng vai hoàng tử, lúc nào cũng từng trải qua các cuộc sống phiêu lưu dị thường để rồi cuối cùng, ông ta trở về quê hương sau ngày chiến thắng vẻ vang chống lại đối tượng của mình và lên ngai vàng để nối ngôi

Vương quốc Champa

của vua cha. Tác phẩm *Inra Sri Bikan* là một kiểu mẫu điển hình nằm trong thể loại văn chương này (CAM *microfilm* 11-2). Kể cả tác phẩm vay mượn từ thế giới Mã Lai, mặc dù người Chăm bản địa vẫn xem đó như là một kho tàng văn học có giá trị chung, nhưng họ phải chỉnh lý lại nội dung cho phù hợp với hệ thống cấu trúc tâm linh và yếu tố văn hóa Chăm trước khi du nhập tác phẩm này vào vương quốc Champa. Chính vì thế, đa số người Chăm chưa quen thuộc với văn học nước ngoài, không bao giờ nghĩ rằng các thiên anh hùng ca (*akayet*) của họ, đặc biệt nhất là *Akayet Inra Patra* và *Akayet Deva Mano* chỉ là tác phẩm có nguồn gốc xuất phát từ kho tàng văn học của Mã Lai (Po Dharma, G. Moussay, Abdul Karim, *Akayet Dowa Mano*, Kuala Lumpur, PNM và EFEO, 1998).

Đà tiến hóa này cũng phát triển không ngừng trong nền nghệ thuật Champa thời đó. Về mặt âm nhạc mà một số nhạc cụ thường được dùng vào thời kỳ Champa Ấn Giáo như đàn *vina* (đờn tranh Ấn Độ), đàn thụ cầm (*harpe*) hay trống vỗ, thường xuất hiện trên các phù điêu của đền Mĩ Sơn và Phong Lệ đã biến mất, để nhường chỗ lại cho các nhạc cụ khác, ngoại trừ gông chiêng cổ điển là còn tồn tại cho đến ngày nay. Nhưng hầu hết các nhạc cụ mà người Chăm đang sử dụng hôm nay chỉ là những vật thể vay mượn từ thế giới Mã Lai. Về mặt điệu múa cũng thế. Kể từ thế kỷ thứ XV về sau, các điệu vũ không còn là nghệ thuật độc quyền của thần thánh nữa. Các tượng Siva

Dân cư

nhảy múa của đền Phong Lệ hay Khương Mỹ và các tượng vũ nữ (*apsara*) của đền Chánh Lộ hay Trà Kiệu mà các nhà điêu khắc thường trang điểm cho những chiếc bệ của tượng Linga, không còn xuất hiện nữa. Các tượng vũ công mà người ta thường dâng hiến cho các đền tháp trong việc thờ cúng cũng biến mất luôn theo thời gian (*BEFEO IV*, 1904, trg. 942, 943). Kể từ đó, điệu múa chỉ là một chuỗi nhịp điệu của các bước chân và động tác của vũ nữ uốn éo nhịp nhàng theo điệu nhạc, chẳng hạn như điệu múa gọi là *patra*. Còn về điệu múa mang tách cách tập thể của đoàn vũ nữ và vũ công mà người ta trình diễn ngày nay trên các đền tháp chỉ là phong cách nghệ thuật được chế tạo vào cuối thế kỷ XX nhằm vào mục đích cho kinh tế du lịch mà thôi.

Người ta hoàn toàn không biết gì về nền văn hóa của người Tây Nguyên vào thời kỳ Ấn Giáo, bởi vì không có một bia ký nào nói đến. Ngược lại, người ta biết rõ thế nào là yếu tố văn hóa của dân tộc miền cao vào giữa thế kỷ thứ XX, tức là trước ngày hiện diện của hàng vạn người Việt di cư từ miền Bắc vào miền trung và miền nam đến định cư trên Tây Nguyên kể từ năm 1955, tạo thành một cộng đồng người Kinh đa số lấn áp vào địa bàn dân cư của dân tộc bản địa thiểu số và tàn phá đi nền văn minh của họ.

Vương quốc Champa

Đối với dân tộc bản địa Tây Nguyên (Proto-Indochinois), sự chuyển vận của vũ trụ hoàn toàn nằm trong tay của vô số đấng vô hình cấu thành một tập thể thần linh có quyền lực để làm sinh động bầu trời, trái đất, thiên nhiên ngay cả vạn vật và tiếp tục ngự trị trên trái đất mà họ đã tạo ra. Điều này đã giải thích rằng tín ngưỡng của dân tộc Tây Nguyên lúc nào cũng liên kết chặt chẽ vào đời sống và các sinh hoạt hàng ngày của họ. Do đó dân tộc Tây Nguyên thường xuyên phải nghĩ đến việc cúng quảy thần linh vì họ tin rằng những lời cầu nguyện trong lễ tục này có thể tạo ra một ảnh hưởng trên quyền lực của đấng vô hình này bằng cách vô hiệu hóa những thần linh hung dữ hoặc tôn vinh những thần linh có đức độ từ bi (xem P-B. Lafont, *Prières Jarai*, Paris, EFEO Textes et Documents sur l'Indo-chine VIII, 1963). Nền văn hóa tôn giáo này còn phát triển trong các luật tục còn gọi là châm ngôn pháp lý (coutumier) của từng sắc dân. Ngoài việc điều hòa các qui ước sinh hoạt trong xã hội, luật tục còn có mục tiêu giáo huấn con người về cung cách cư xử đối với chính bản thân của mình và đối với các đấng vô hình đang chủ trì vận mệnh của vũ trụ. Luật tục thường đòi hỏi mỗi dân tộc Tây Nguyên phải biết hoàn thiện, cấu thành một qui ước đòi hỏi mỗi cá nhân phải tôn trọng sự tương quan trong các cuộc sinh hoạt hàng ngày và bó buộc họ phải phục tùng các vị thần linh từ tư tưởng cho đến hành động. Luật tục và luân lý cấu thành một chủ đề

Dân cư

chung và thường chồng chất lên nhau. Theo dân tộc bản địa Tây Nguyên, luật tục và luân lý đạo đức đều phát xuất từ một nguồn gốc chung, vì cả hai yếu tố đó hoàn toàn do đấng thần linh cai quản vũ trụ ban cho họ mà thôi.

Dân tộc Tây Nguyên là cộng đồng tộc người không có chữ viết. Chính vì thế, mọi kiến thức của họ đều phát sinh từ văn hóa truyền khẩu, dù đó là lời cầu nguyện, luật tục hay các tác phẩm văn học. Nhằm giúp tập thể quần chúng biết đến nội dung của văn bản này, văn chương dân gian hay luật tục thường được trình bày theo thể thơ, để mỗi khi được xướng lên thì âm tiết gieo vần có phần nhịp nhàng cố tình làm nổi bật lên các điệu khúc của tác phẩm. Nhịp điệu và sự hòa hợp âm điệu cấu thành yếu tố nhằm đóng góp vào việc tiếp thu nhanh vào trí nhớ. Cũng nhờ đó mà một số tác phẩm văn chương như tục ngữ, cổ tích, truyền thuyết, chuyện kể và thiên anh hùng ca của dân tộc Tây Nguyên đã được lưu truyền cho đến hôm nay (D. Antomarchi, “Le chant épique de Kdam Yi”, trong *BEFEO* XLVII-2,1955, trg.590-615). Và nền văn học này còn có mục tiêu nhằm phát triển sự hài hòa của xã hội, duy trì những yếu tố kinh tế cổ truyền và nhất là nhằm xác nhận quyền lực tối cao và tính xuất chúng của các đấng vô hình đối với thế giới của các sinh vật.

Tổ chức chính trị

Cũng giống như các quốc gia nằm trong khu vực vào thời kỳ Ấn Giáo và những giai đoạn tiếp theo, Champa là một vương quốc dựa vào quân chủ chuyên chế để làm mô hình tổ chức chính trị của mình. Nhưng Champa không phải là một quốc gia trung ương tập quyền như một số nhà khoa học thường hiểu lầm, mà là một quốc gia liên bang tập trung nhiều tiểu vương quốc (*principauté*) gồm có: Indrapura, Amaravati, Vijaya, Kauthara và Panduranga. Mỗi tiểu vương quốc được chia thành các đơn vị hành chính đặt dưới quyền quản lý chung của tiểu vương.

Đứng đầu của liên bang Champa là vị thủ lĩnh đóng đô tại Vijaya từ thế kỷ XI đến thế kỷ XV mang danh hiệu là *rajadiraja* (vua của các vua), tức là nhân vật duy nhất có quyền nhận lễ đăng quang (*abhiseka*) để lên ngôi vua của liên bang mà bia ký thường ghi lại. Nghi lễ này được tổ chức tại thủ phủ Vijaya, một địa điểm nằm lân cận thành phố Qui Nhơn hiện nay. Đây là một qui chế chính trị không phù hợp cho lắm với ước vọng của Panduranga, một tiểu vương quốc ở miền nam lúc nào cũng tìm cách tách rời ra khỏi liên bang Champa để tạo dựng cho mình một quốc gia độc lập riêng.

Dân cư

Tất cả các vị vua Champa đều là những người xuất thân từ giai cấp *Ksatriya* (giai cấp quý tộc, tướng lãnh quân sự) hay là những *Brahman-Ksatriya* (tu sĩ-quý tộc). Khi đã lên ngôi, họ thường đặt một tầm mức quan trọng vào việc thần thánh hóa bản thân của mình. Mỗi vị thủ lãnh tự xưng mình là vua của vương quốc Champa, nhưng đồng thời là hiện thân của một vị thần, thông thường nhất là hiện thân của đấng Siva. Chính vì thế, vua Champa thường ra lệnh tạc tượng mang hình thể cá nhân của mình nhưng lại đeo các đồ trang sức của vị thần linh. Mỗi vị vua thường đặt cho mình một tên gọi mang tính cách tôn giáo bên cạnh danh xưng chính thức của triều đại (L. Finot, “ Stèle de Cambhuvarman à Mĩ-sơn”, trong *BEFEO* III, 1903, trg. 210-211). Vua chúa Champa là biểu tượng cho quyền lực và vinh quang trong một quốc gia mà các bia ký thường tôn vinh qua những lời tâng bốc đôi khi rất là quá đáng. Nhưng mô hình chính trị này cũng không ngăn cấm được vào thế kỷ XII và XIV một số hoàng tử thường đứng ra chống lại uy quyền của nhà vua hoặc tìm cách lật đổ chính quyền Champa, như trường hợp Indravarman V và Maha Quý Đô đã từng nhúng tay vào cuộc đảo chánh nhằm chiếm quyền ngôi vua tại vương quốc này. Các cuộc tranh chấp quyền hành giữa các vị hoàng tử cộng thêm sự khủng hoảng chính trị triền miên giữa miền bắc và miền nam Champa cũng là nguyên nhân đã làm suy yếu đi ý thức hệ

Vương quốc Champa

đoàn kết của vương quốc này. Điều này đã giải thích rằng quyền lực của vua chúa phải nằm trên pháp lý của một quốc gia mà lịch sử của Champa thường chứng minh điều đó. Vào những giai đoạn xáo trộn và giao thời, các nhà vua thường chọn sức mạnh của quyền lực như là chính sách ưu tiên để trấn áp đối phương và củng cố ngai vàng. Họ chỉ bận tâm đến những biến cố chính trị mang tích cách thời sự có thể làm lung lay oai quyền của triều đình hơn là lo nghĩ đến vấn đề xây dựng một thể chế chính trị dựa vào hiến pháp của một quốc gia. Vào những giai đoạn yên bình, các vua chúa Champa thường lo đảm bảo trật tự và an ninh trong nước hầu né tránh những việc tranh chấp chống lại uy quyền của nhà vua.

Nhằm đảm bảo việc điều hành quốc gia và tăng cường quyền lực của mình, các vị quốc vương Champa thường thành lập một nội các chính phủ tập trung một số quan thần cao cấp (hauts dignitaires) chứ không phải các vị bộ trưởng trong nghĩa rộng của nó. Bên cạnh đó, vua chúa Champa còn có một hệ thống khuê phòng gồm có các bà hoàng hậu và nhiều cung phi mỹ nữ. Các quan lại trong nội các thường là những nhân vật xuất thân từ giai cấp thượng lưu có ảnh hưởng lớn trong quốc gia, với mục đích nhằm biến họ thành một tập thể luôn luôn trung thành với vua.

Cho đến hôm nay, người ta không biết thế nào là danh xưng và quyền hạn của các vị quan lại cao cấp trong

Dân cư

nội các Champa. Ngược lại, nhiệm vụ chính yếu của họ là quản trị ngành thu thuế, huấn luyện bộ binh và thủy binh để chuẩn bị cho việc chinh chiến. Mối ưu tư lớn nhất của mỗi vị quốc vương Champa là nguồn kinh phí quốc gia. Chính vì thế thuế má là yếu tố cần thiết trong việc phát triển ngân khố của hoàng gia hầu nâng cao cuộc sống của các quan đại thần trong vương quốc, nuôi dưỡng quân đội, xây dựng các công trình dẫn thủy nhập điền, thiết kế các cung điện hoặc xây dựng các đền đài tôn giáo để làm nền móng cho uy quyền của mình. Tiếc rằng, các nhu cầu chi phí thường vượt quá khả năng cung ứng của quốc gia, bởi do sự nghèo khó của dân chúng và sự miễn thuế dành cho các trung tâm tôn giáo mà một số bia ký của Đồng Dương thường nêu ra (L. Finot và E. Huber, *BEFEO* IV, 1904, trg. 89 và 95; *BEFEO* V, 1905, trg. 280, 281). Để phục hồi ngân khố nhà nước, một số quốc vương Champa phải nghĩ đến các chiến dịch đánh phá các nước láng giềng, nhất là vương quốc Đại Việt, hoặc áp dụng vũ lực để đánh thuế các tàu bè di chuyển trong hải phận của mình. Vì nhu cầu cần thiết trong chính sách phòng thủ quốc gia, vua chúa Champa thường đặt mọi trọng tâm vào vấn đề xây dựng một đội ngũ lục quân và hải quân hùng mạnh mà hình ảnh của các binh sĩ, các động vật tham chiến và các chiến cụ vẫn còn lưu lại trên các bức phù điêu tại đền Angkor Vat, Bayon (Angkor) và Banteay Chmar của vương quốc

Vương quốc Champa

Campuchia (M. Jacq- Hergoualc'h, *L'armement et l'organisation de l'armée khmère aux XII et XIII siècles*, Paris, PUF, 1979).

Sau ngày sụp đổ nền văn minh Ấn Giáo ở miền bắc vào năm 1471, vương quốc Champa ở miền nam vẫn tiếp tục hiện hữu, nhưng lại từ bỏ mọi thể chế chính trị vay mượn từ Ấn Độ rất có hiệu lực cho đến thế kỷ thứ XV, để thay thế vào đó một hệ thống tổ chức quốc gia hoàn toàn mới mẻ, dựa vào truyền thống bản địa của Kauthara và Panduranga, pha lẫn với một số yếu tố của thế giới Mã Lai, một khu vực mà vương quốc Champa đã hòa nhập vào kể từ cuối thế kỷ thứ XV qua các mạng lưới thương mại hàng hải nối liền với các hải cảng nằm trên bờ biển Nam Hải của Trung Hoa (D. Lombard, *Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale: II. Les réseaux asiatiques*, Paris, Editions de l'EHESS, 1990). Kể từ đó, các quốc vương Champa ở miền nam từ bỏ hoàn toàn quan niệm thần thánh hóa bản thân của mình như thời xa xưa để trở thành các nhà lãnh tụ chính trị điều hành quốc gia trong nghĩa rộng của nó. Đây cũng là thời điểm đánh dấu cho sự ra đời của một khái niệm chính trị rất mới mẻ trong đó quyền lực của một chính quyền chỉ dựa vào sự giàu có và thịnh vượng của một quốc gia mà thôi. Kể từ đó, Champa không còn chú tâm nhiều đến việc phát triển nông nghiệp cổ truyền như vào thời Ấn Giáo nữa mà là tìm cách làm chủ hệ thống trao đổi kinh tế giữa những hải

Dân cư

cảng lớn nằm trong khu vực. Chính vì thế, các quốc vương Champa đã biến hệ thống thương mại hàng hải thành một tổ chức độc quyền của nhà vua và đã nhiều lần trở thành các đại thương gia giống như các quốc vương Mã Lai thường áp dụng.

Nhằm phát triển mạnh hệ thống kinh tế mới này, các quốc vương Champa sau thế kỷ thứ XV thường tuyển chọn vào giai cấp điều hành quốc gia của mình một số nhân vật gốc người Đa Đảo nhằm nắm giữ các chức vụ cố vấn kinh tế cho hoàng gia Champa cũng như việc thiết lập và phát triển các mối quan hệ với các thương gia, các người lái tàu, các đại diện chủ hàng và nhất là mối quan hệ với nước ngoài mà các tài liệu Champa cũng như các lời tường thuật của các nhà thương thuyền Tây Phương thường kể lại. Cũng nên nhớ rằng, vào giữa thế kỷ XVI và XVIII tiếng Mã Lai là ngôn ngữ ngoại giao rất thông dụng ở vùng Đông Nam Á Châu. Vì rằng tất cả các cuộc trao đổi kinh tế chính trị qua các cuộc đối thoại hay viết thành văn bản chính thức giữa các quốc gia nằm trong khu vực hay với những người Tây Phương đều thực hiện bằng ngôn ngữ Mã Lai. Hiệp ước giữa vương quốc Campuchia và Hòa Lan ký vào năm 1656 nhưng viết bằng tiếng Mã Lai là một thí dụ điển hình. Chính vì thế, trong triều đình của các quốc gia nằm trong khu vực Đông Nam Á Châu thời đó thường có những người nói tiếng Mã Lai rất thông thạo.

Vương quốc Champa

Họ phải là những người Mã Lai chính thống mới có thể nói rành tiếng mẹ đẻ của họ và có khả năng để đọc cả văn bản viết bằng tiếng Ả Rập. Bên cạnh những người Mã Lai giữ vai trò cố vấn, vua chúa Champa thường tuyển chọn vào triều đình của mình những quan lại gốc người Chăm Ahier (tạm gọi là Bà La Môn) và bắt đầu từ thế kỷ XVII cả người Chăm Bani (Hồi Giáo không chính thống) và kể cả người Tây Nguyên như sắc dân Edê, Churu và Raglai, tức là dân tộc nói tiếng nói Đa Đảo. Mỗi sắc dân phục vụ trong triều đình Champa thường đóng vai trò riêng biệt trong tổ chức tôn giáo, quân sự, tài chính (kiểm soát việc thu thuế, v.v..), kinh tế (kiểm soát việc đãi vàng, v.v..) và hành chính.

Hệ thống tổ chức chính trị mới này đã diễn ra tại miền nam Champa cho đến giữa thế kỷ thứ XVII. Kể từ đó, vua chúa nhà Nguyễn, sau khi đặt quyền bảo hộ trên lãnh thổ Panduranga, đứng ra chọn lựa những nhà cầm quyền Champa rất thân cận với mình hầu kiểm soát họ chặt chẽ hơn bằng cách ban cho họ những vương hiệu tối cao với mục đích dỗ dành họ phải phục tùng oai quyền của triều đình Huế. Tình trạng này kéo dài trong suốt cuộc nội chiến giữa Nguyễn Ánh và Tây Sơn từ năm 1771 cho đến năm 1802. Trong khoảng thời gian này, các quốc vương Champa nắm quyền cai trị đất nước mất hết tất cả quyền hành và chỉ hành động như kẻ múa rối theo chiêu bài của nhà Nguyễn, nhưng họ vẫn còn tồn tại trên ngai vàng cho

đến khi hoàng đế Minh Mệnh quyết định khai trừ họ và xóa bỏ danh xưng Panduranga-Champa ra khỏi bản đồ vào năm 1832.

Kinh tế

Các tài liệu lịch sử ít khi bàn đến một cách sâu đậm về tình hình tổ chức kinh tế Champa trước hay sau thế kỷ XV. Mặc dù như thế, người ta cũng biết rằng vương quốc này có hai nền kinh tế song phương với nhau trong quá khứ, đó là nền kinh tế tự cung tự cấp (économie de subsistance) của đại đa số quần chúng tập trung hầu hết các nông dân và ngư dân dọc theo bờ biển và nền kinh tế lợi nhuận (économie de profit) mà triều đình Champa thường áp dụng với các nhà buôn nước ngoài.

Hầu hết các dân cư Champa sống ở vùng đồng bằng cũng như toàn thể người Tây Nguyên chuyên sống về nông nghiệp. Nghề trồng lúa vốn là sinh hoạt chính của họ. Chính vì thế, “ăn cơm” trở thành cụm từ rất phổ thông trong các quốc gia thuộc về khu vực Đông Nam Á. Cũng nhờ các văn bia có nội dung liên quan đến việc dâng hiến hoa màu cho các đền tháp mà người ta biết rằng cư dân Champa sinh sống ở vùng đồng bằng là tập thể chuyên khai thác ruộng lúa qua hệ thống dẫn thủy nhập điền (*BEFEO* IV, 1904, trg.959, 962). Ngược lại, dân tộc sống ở

Vương quốc Champa

vùng cao thì khai thác cánh đồng đất trũng (champs de dépressions) dọc theo ngọn đồi. Vì khí hậu khô hạn thường diễn ra tại một số vùng ở phía nam, thành ra các khu vực canh tác của Champa cần phải có hệ thống dẫn thủy nhập điền bắt nguồn từ các mương đập. Kể từ đó, cụm từ “*cấp nước*” trở thành công trình chính yếu của các nhà vua dành cho tập thể nông dân (*BEFEO IV*, 1904, trg. 942,943). Đương nhiên người ta không biết rõ cho lắm, dù là phỏng chừng đi nữa, về số lượng sản xuất lúa gạo vào thời kỳ Champa Ấn Giáo, bởi vì sản phẩm nông nghiệp thường định giá bằng *jak*. Ngoài sản phẩm lúa gạo, các tài liệu Chăm cổ không bao giờ cho biết các loại giống hoa quả và cây cối dùng trong ngành trồng trọt tại vương quốc này, mà chỉ nhắc đến các loại thực phẩm, hạt giống và các phương tiện kinh tế tự cung tự cấp mà thôi. Cũng nhờ tư liệu viết bằng tiếng Mã Lai, người ta biết rằng vương quốc Champa có một số loại cây trồng trên các mảnh đất không cần dẫn thủy nhập điền như cây mè, cây đậu, cây chuối, cây mía, cây dừa mà người ta dùng làm “rượu dừa” như tài liệu Trung Hoa ghi lại. Theo nhật ký của Linh Mục Odoric de Pordenone liên quan đến chuyến công du của ông ta tại khu vực Á Châu vào thế kỷ XIV, người dân Champa vào thời kỳ đó có đủ lương thực để sinh sống. Người ta cũng không biết nhiều hơn về ngành nông nghiệp Champa sau thế kỷ XV mặc dầu các thương thuyền Âu Châu có mặt trên hải phận của vương quốc này kể từ năm 1540 đã

Dân cư

thường xuyên lập bảng kê khai các loại hàng hóa và thực phẩm mà họ có thể dùng vào việc buôn bán. Trong số các loại hàng hóa này, người ta cũng không biết đến các loại sản phẩm công kênh sản xuất tại Champa mà người nước ngoài không dùng đến. Lúa là một loại giống thịnh hành nhất trong ngành nông nghiệp của vương quốc này, nhưng người ta cũng không biết sản lượng trồng trọt là bao nhiêu, trong lúc đó lúa gạo là lương thực chính yếu dùng vào việc đổi chác, vay mượn hoặc trả góp. Vì rằng dân tộc Chăm sinh sống tại đồng bằng thời đó không trồng cau và trầu, thành vậy họ dùng lúa gạo để đổi chác sản phẩm này với người Việt Nam. Ngoài loại ngũ cốc này, người dân Champa thường trồng khoai lang (*Convolvulus Batatas* Linné) dùng làm lương thực thay gạo vào lúc thất mùa. Bông vải (*Gossypium hirsutum*) là sản phẩm rất phát triển trong khu vực Bình Thuận trong khi đó thuốc lá rất thịnh hành tại vùng Phan Rang. Họ cũng trồng cây dứa và các loại cây trồng khác ít quan trọng hơn. Song song với việc canh tác các loại cây cối dùng để tiêu thụ, người dân Champa còn chuyên làm nghề thu nhập những sản phẩm thiên nhiên do núi rừng cung cấp, nhất là rau cải và hoa quả mà họ thường sử dụng để làm món ăn hàng ngày. Họ cũng làm nghề săn bắn các loại thú nhỏ, như thỏ rừng, gà rừng, con tê tê (pangolin), chim rừng, con công (BEFEO XI, 1911, trg. 291, 296). Nghề săn bắn của họ thường diễn

Vương quốc Champa

ra hàng ngày, nhất là nhân dịp đồng án, đã đem lại cho bữa cơm của họ có thịt, vì việc chăn nuôi mang tính cách gia đình không thể cung cấp cho họ những món thịt thường xuyên, một phần do bệnh dịch súc vật, đặc biệt là cúm bò thường hay tàn phá ngành chăn nuôi gia súc và phần khác thì xuất phát từ lễ tế thường sử dụng quá nhiều thú vật gây ra nạn thiếu thiếu thốn về gia súc, gia cầm mà họ chăn nuôi trong gia đình. Cuối cùng các nông dân này cũng làm nghề câu cá sông và cá hồ nhằm tăng cường thêm thực phẩm để dùng trong gia đình.

Các ngư dân Champa sống ven biển Nam Hải chạy dài hơn 800 cây số cũng có một cuộc sống kinh tế rất gần gũi với tầng lớp nông dân, nhưng chỉ có một sự khác biệt hơn đó là ngư dân dùng hải sản của mình để đổi lấy gạo của nông dân. Chính vì thế cá và gạo là thực phẩm cơ bản của vương quốc Champa thời đó, nhất là phía nam Champa, một hải phận rất nhiều cá mà Linh Mục Odoric de Pordenone đã ghi nhận vào thế kỷ XIV.

Hầu hết nhân dân Champa chỉ chuyên sống về nghề nông nghiệp và ngư nghiệp. Ngược lại, vua chúa và quan thần Champa thường đặt trọng tâm vào nền kinh tế có lợi nhuận qua các việc buôn bán với các thương thuyền Ấn Độ, Trung Hoa, Mã Lai, Ả Rập, và kể từ thế kỷ thứ XVI với người Âu Châu. Các thương thuyền này thường mua các sản phẩm có hương thơm, da thú rừng và kim loại

Dân cư

quí theo sự đòi hỏi của thị trường. Quốc vương Champa là người chiếm độc quyền để cung cấp những sản phẩm cho thị trường này.

Vào những năm đầu của Tây Lịch, vương quốc Champa dường như đã bắt đầu tham gia vào việc trao đổi kinh tế với một số quốc gia lân cận. Một số mảnh vỡ của hiện vật gốc Trung Hoa và Ấn Độ được tìm thấy tại Trà Kiệu đã chứng minh điều đó. Kể từ các năm đầu của thế kỷ thứ V, tài liệu Trung Hoa thường ghi rằng Champa là quốc gia đã có một đội ngũ hàng hải quan trọng thường dùng vào việc đánh phá các bờ biển Đại Việt ở phía bắc và chuyên về ngành di chuyển hàng hóa trên đại dương. Chính vì thế, một số tài liệu lịch sử thường cáo buộc rằng ngành hàng hải của Champa thời đó chỉ là đơn vị chuyên làm nghề cướp biển. Mặc dầu người ta không biết số lượng tàu bè thuộc đơn vị hàng hải của vương quốc này, nhưng người ta có thể nghĩ rằng Champa phát triển rất mạnh ngành thương thuyền của mình vào đầu thế kỷ thứ IX, khi khu vực Tây Á và Trung Á, vì tình hình an ninh không cho phép, không dùng được đường bộ xuyên lục địa Châu Á còn gọi là con đường tơ lụa, để làm hệ thống giao thông nữa. Kể từ đó, các nhà thương gia buôn bán phải chọn đường biển để chở hàng hóa của họ.

Phải nói rằng ngành thương mại hàng hải đã đem lại cho Champa một nguồn tư lợi vô cùng lớn lao, bởi vì

Vương quốc Champa

các tàu bè quốc tế phải dừng chân tại bờ biển của vương quốc này để tiếp tế lương thực và nhất là Champa có nhiều hải cảng nổi tiếng như Turan (Đà Nẵng hiện nay), Kam-ran (Cam Ranh), Sri Banoy (hải cảng của Vijayapura trong vịnh Qui Nhơn hiện nay), Malithit (Phan Thiết), v.v. Và các vị vua đầu tiên của Champa đã từng hưởng nền trù phú của ngành thương mại này là triều đại của Indrapura (Đồng Dương) mà các tư liệu khảo cổ học đã từng chứng minh. Kể từ đó, Champa trở thành một quốc gia hùng mạnh về ngành hàng hải. Năm 1177, hạm đội Champa đã chuyên chở nguyên đoàn quân của mình để đánh phá Angkor và vào năm 1203, có hơn hai trăm chiếc tàu buồm đã tháp tùng vị vua Champa đóng đô ở Vijaya để vượt biên lánh nạn (*Việt Sử Lược* III). Lực lượng hàng hải này cấu thành những đơn vị hải quân đã giúp vương quốc Champa gia tăng mạnh mẽ ngành trao đổi thương mại của mình với Trung Hoa, Ấn Độ và các nước Trung Đông chuyên về nghề buôn bán các sản phẩm.

Sự sụp đổ của thủ đô Vijaya vào năm 1471 không làm cản trở nền thương mại của Champa bị thu hẹp lại ở miền nam, vì vương quốc này trở thành một quốc gia đã hội nhập rất nhanh vào vòng cầu kinh tế của tiểu vương quốc Malacca (Mã Lai), tức là trung tâm thương mại quốc tế thời đó. Kể từ đó, Champa tìm cách đưa ngành thương thuyền của mình vào các mạng lưới thương mại hàng hải nối liền các hải cảng của tàu bè và các kho chứa hàng hóa

Dân cư

nằm trên các bờ biển Nam Hải. Và tình hình thương mại này kéo dài đến giữa thế kỷ XVII, tức là thời điểm mà vua chúa nhà Nguyễn đã ngăn cấm các tàu bè nước ngoài cập bến Champa và mua bán với vương quốc này, một ngành thương mại đã mang lại nhiều lợi nhuận cho vua chúa và quần thần Champa thời đó.

Trong số các món hàng đổi chác chính yếu trong ngành hàng hải đã đem lại nguồn lợi nhuận quan trọng cho triều đình Champa vào thời kỳ Ấn Giáo hay sau thế kỷ thứ XV, người ta phải kể đến một loại sản phẩm của Champa đã từng gây bao tiếng vang từ Nhật Bản cho đến Trung Đông đó là gỗ trầm (*gahlau*), tỏa hương thơm rất là đặc biệt mà các nhà thực vật học (botaniste) vẫn chưa tìm ra những bí ẩn trong tinh chất hương thơm của nó. Đây là một loại cây đòi hỏi bao kiên nhẫn và nghi lễ phiền phức trước khi khởi công đi tìm, nó và cũng là sản phẩm rất quý trong danh sách hàng hóa từ thuở xa xưa. Trầm hương Champa được xem như là loại trầm quý giá nhất bởi người Ấn Độ vào đầu kỷ nguyên ; bởi người Trung Hoa kể từ thời kỳ Lâm Ấp (Lin Yi), vì gỗ này được liệt kê vào danh sách của sản phẩm mà Champa phải triều cống hoàng đế của họ ; bởi các tác giả Ả Rập như Al-Mas'udi vào thế kỷ thứ X và Al-Idrisi vào thế kỷ XII để rồi họ gọi trầm hương Champa là *sanf* (tiếng Ả Rập: *sanf* = Campa) ; bởi các tác giả Bồ Đào Nha dưới tên gọi của gỗ này là *calambac* kể từ

Vương quốc Champa

giữa thế kỷ thứ XVI và vào thế kỷ kế tiếp bởi các thương gia Hòa Lan. Trâm hương Champa là chủ đề mà người ta tìm thấy hầu hết trong những hồi ký của người thương gia thời đó, vì thị trường của gỗ quý này đã mang lại một nguồn lợi nhuận lớn lao nhất. Bởi vì thế, vào thế kỷ thứ XV người Trung Hoa cho biết giá trâm hương mua tại Champa, nếu tính theo trọng lượng, thì bằng giá bạc kim vào thế kỷ thứ XVII. Người Âu Châu còn ghi rằng giá trị của trâm hương có thể gia tăng gấp 15 lần giữa giá mua tại Champa và giá bán lại tại Nhật Bản hay tại Trung Đông. Theo người Âu Châu, có sự khác biệt giữa trâm hương mang tên là *bois d'aloès* hay *calambac* với trâm hương tên là *bois d'aigle* mà các nhà thực vật học vẫn không biết rõ nguồn gốc của nó. Ngược lại nhiều tác giả hiện đại vẫn thường nghĩ rằng trâm hương (*bois d'aloès*) và trâm hương (*bois d'aigle*) có giá trị ngang nhau, trong khi đó các nhà buôn Âu Châu vào thế kỷ XVII trị giá trâm hương *bois d'aigle* rẻ hơn 20 lần so với trâm hương mang tên là *bois d'aloès* hay *calambac*.

Nếu người ta biết rõ về thị trường của gỗ trâm hương (*bois d'aloès*) thì ngược lại người ta ít biết về giá cả của các sản phẩm lâm nghiệp khác mà các tài liệu Trung Hoa và Bồ Đào Nha thường ghi lại từ đầu thế kỷ thứ XVI. Một số sản phẩm lâm nghiệp đã trở thành món hàng thương mại độc quyền của nhà vua hay quan lại Champa thời đó là vỏ cây quế rừng của miền trung Việt Nam

Dân cư

thường gửi sang Nhật Bản cho đến khi quốc gia này quyết định bế môn tỏa cảng với thế giới bên ngoài vào thế kỷ XVII. Bên cạnh quế rừng là cây đàn hương (*santal*) và đậu khấu (*cardamom*) thường mọc trên vùng cao mà người ta hái hạt để xuất khẩu sang Trung Hoa.

Trong số các sản phẩm khác mà các nhà thương thuyền thường đặt mua tại Champa gồm có các loại da thú, sừng thú, gỗ quý và một số nội tạng (*viscère*) thú vật mà viện bào chế thuốc men của Trung Hoa thường yêu cầu đó là nội tạng của trâu rừng, bò rừng Nam Á (*banteng*), con hưu, tê giác cấu thành một đàn động vật rất đông đảo trên vùng cao nguyên. Theo tài liệu Trung Hoa, vua Champa đã chiêu cống vào năm 995 cho hoàng đế của quốc gia này mười chiếc sừng tê giác, hơn ba trăm chiếc ngà voi. Người ta cũng không quên những loại da của thú dữ khác, như cạp và beo, vừa sống ở vùng đồng bằng và trên cao nguyên, thường được xuất khẩu đến các hải cảng có kho dự trữ hàng hóa chờ ngày chuyên chở sang Âu Châu. Sau cùng, một sản phẩm khác cũng nằm trong danh sách hàng hóa xuất cảng đó là ngà voi rừng mà các người Tây Nguyên phải nộp một phần nào cho triều đình Champa thời đó như một loại thuế có kỳ hạn mà các vua chúa của vương quốc này thường sử dụng vào các thế kỷ XVI và XVII để đổi chác dưới hình thức món hàng da lông

Vương quốc Champa

thú (pelleterie) với các thương thuyền nước ngoài trên đường sang Trung Hoa.

Các vị vua Champa cũng kiểm soát việc khai thác mỏ kim loại quý và nắm độc quyền thương mại về sản phẩm này kể từ cuối thế kỷ XV. Kim loại quý quan trọng nhất trong thị trường thời đó là vàng lẫn lộn trong cát của sông rạch. Việc khai thác mỏ vàng tại Champa trở thành một kỹ nghệ đáng kể vì số lượng và trọng lượng của những bảo vật làm bằng vàng mà các vị vua Champa Ấn Hóa đã từng dâng hiến cho các vị thần của họ là một thí dụ điển hình. Chẳng hạn vua Harivarman V, chỉ riêng năm 1114, đã dâng hiến cho thần Sri Sanabhadresvara chín món vật bằng vàng với trọng lượng hơn 20 kilogram (*BEFEO IV*, 1904, trg. 951, 952). Món thứ hai là bạc có khối lượng rất lớn nằm trong các mỏ ở miền nam của Indrapura, Amaravati và phía bắc của Vijaya, mà quốc vương Champa thời Ấn Giáo đã dâng cúng một cách rộng rãi cho các điện thờ tôn giáo. Vào năm 1174, vua Jaya Indravarman V đã dâng hiến gần 60 kilogram bạc cho thần Sri Sanabhadresvara nhằm trang trí một căn điện thờ nhỏ và công trình xây dựng phần phụ thuộc của đền này nhằm ca ngợi sự quang vinh của ông ta (*BEFEO IV*, 1904, trg. 971, 974). Sau ngày Vijaya sụp đổ, Champa không còn làm chủ một số con sông có mỏ vàng và toàn bộ các mỏ bạc. Tuy nhiên, Champa vẫn tiếp tục sản xuất vàng mặc dù số lượng ít hơn mà các vị vua của vương quốc này nắm độc

Dân cư

quyền buôn bán với các thương thuyền Bồ Đào Nha, Hòa Lan và Việt Nam. Cùng trong thời gian đó, người ta cũng không biết Champa có khai thác mỏ bạc hay không, bởi vì các tài liệu kể từ đầu thế kỷ XVI không nhắc đến tên của kim loại quý này.

Nghệ thuật

Các đền đài nằm rải rác trên lãnh thổ của Champa Ấn Hóa xưa kia đã thu hút rất nhiều sự lưu ý của những nhà nghiên cứu người Pháp khi họ đặt chân đến các vùng đồng bằng của miền trung Việt Nam thời đó. Về sau, việc khám phá quần thể di tích lịch sử nằm trong thung lũng của Mĩ Sơn với 70 đền đài của nó bị chôn vùi dưới cỏ cây hoang phế chưa nói đến các di tích trang nghiêm trong khu vực Đồng Dương mà H. Parmentier và C. Carpeaux đã ra công khai quật từ đầu thế kỷ thứ XX đã giúp cho người ta có một cách khái quát về tầm mức quan trọng của nền nghệ thuật đền đài Champa (*Missions archéologiques francaises au Champa, Photographies et itinéraires 1902-1904*, Paris, Les Indes savants, 2005). Việc cập nhật hàng loạt các bức tượng và các tác phẩm điêu khắc Champa nằm trong chương trình bảo tồn di sản lịch sử do các nhà khoa học và kiến trúc sư của Viện Viễn Đông Pháp (EFEO) thực hiện đã xác nhận một lần nữa giá trị của các

Vương quốc Champa

di tích này. Một số hiện vật khảo cổ được kiểm kê một cách có hệ thống và một số khác được đưa vào Viện Bảo Tàng do ông H. Parmentier thành lập tại Tourane (Đà Nẵng). Kể từ cuối năm 1969, một số đền tháp nằm trong quần thể Mỹ Sơn và khu vực Đông Dương cũng như các cao địa khảo cổ và văn hóa khác của Đông Dương đã bị tàn phá dưới bom đạn của không lực Hoa Kỳ để rồi các cơ quan văn hóa của Cộng hòa Xã hội Việt nam phải ra công tháo mìn và trùng tu cả chục ngôi đền nằm trong khu vực này sau ngày chấm dứt chiến tranh vào năm 1975.

Nếu hôm nay người ta tiếp thu được một cách khái quát về kỹ thuật kiến trúc đền tháp Champa ở miền trung Việt Nam dù di tích này vẫn còn hiện hữu hay đã bị tàn phá đi nữa cũng là nhờ các hình vẽ và bản in mà các nghiên cứu chuyên về Champa đã lưu lại. Về phương diện cấu trúc, các đền tháp Champa chỉ là công trình kiến trúc mang tính cách tín ngưỡng của Ấn Giáo và Phật Giáo do gia đình hoàng gia thực hiện và luôn luôn rập theo một khuôn mẫu đồng nhất. Trong một quần thể đền tháp lúc nào cũng có một ngôi tháp chính diện mang tên là *Kalan*, bên trong có một bức tượng thần linh, thường là *linga*. Chung quanh tháp chính diện là các đền phụ thuộc (thông thường là hai đền) có diện tích không lớn cho lắm. Các ngôi tháp này thường là hình vuông xây bằng gạch nung, một ngành kỹ nghệ rất nổi tiếng của vương quốc này.

Dân cư

Trong suốt chiều dài lịch sử của Champa Ấn Hóa, nghệ thuật kiến trúc đền tháp không thoát khỏi sự tiến hóa trong không gian. Chính vì thế các chuyên gia phải hệ thống hóa lại các thể loại phong cách kiến trúc và niên đại của nó dựa vào các yếu tố rất thuyết phục mà mọi người đều nhất trí chấp nhận cho đến hôm nay (P. Stern, *L'art du Champa (ancient Annam) et son évolution*, Toulouse, Douladoure, 1942).

Mặc dù các tư liệu Trung Hoa thường cho rằng dân cư Champa là những nghệ nhân có năng khiếu bậc thầy chuyên về nghệ thuật xây cất đền tháp bằng gạch nung. Các văn bia cũng không ngừng nói đến sự phát triển nghệ thuật rất là mạnh mẽ trên lãnh thổ của Champa, nhưng vương quốc này không để lại cho hậu thế từ thế kỷ thứ III cho đến thế kỷ thứ VII, một di sản nghệ thuật nào ngoài một vài món hiện vật có nguồn gốc của nước ngoài, như bức tượng Phật Đồng Dương làm bằng đồng tuyệt đẹp, nhưng nhập cảng từ Ấn Độ.

Kể từ thế kỷ thứ VII, nghệ thuật kiến trúc tại Champa mới bắt đầu đi vào một kỷ nguyên mới. Việc khám phá những di tích tráng lệ xây dựng vào giữa thế kỷ thứ VII và đầu thế kỷ thứ VIII đã cho phép cho người ta đưa ra kết luận rằng Champa là vương quốc có một nền kiến trúc cao độ thường mang một phong cách nghệ thuật

Vương quốc Champa

riêng biệt, khởi đầu bằng phong cách kiến trúc gọi là Mĩ Sơn E 1 (mẫu tự A, B, C, D, E, v.v. chỉ định cho nhóm đền đài nằm trong quần thể của Mĩ Sơn và con số 1, 2, 3. v.v. chỉ định số điện thờ của từng nhóm). Phong cách Mĩ Sơn E 1 mà ông J. Boisselier đã phân tách là một quần thể di tích có một sắc nét rất là độc đáo, mặc dầu nó pha lẫn một phần ảnh hưởng nghệ thuật từ nước ngoài, đặc biệt là nghệ thuật của Ấn Độ, Môn (*Dvaravati*), Nam Dương và tiền Angkor (J. Boisselier, “Arts du Champa et du Cambodge Préang korien. La date de Mi-sơn E 1”, trong *Arts Asiatiques* XIX-3-4, 1956, trg.197-202). Phong cách này có một nét đặc trưng của nó, đó là các chân tường của đền tháp thường được trang trí một cách lộng lẫy. Các ô trán (tympan), mí nhà (frontons) và cả chiếc bệ (piédestal) của tượng đá cũng có những phù điêu chạm trổ. Điều đáng chú ý thêm, đó là mỗi hình tượng đều có phong cách xếp nếp quần áo riêng, chiều hướng cử động, đồ trang sức, búi tóc và mũ mào trên đầu của nó.

Từ giữa thế kỷ thứ VIII cho đến giữa thế kỷ thứ IX, thủ đô chính trị và quyền lực của Champa được dời vào miền nam, nằm trong khu vực của Panduranga (xem phần lịch sử). Kể từ đầu của thế kỷ thứ IX, người đa đang chứng kiến sự ra đời của một phong cách kiến trúc mới gọi là phong cách Hòa Lai thuộc tỉnh Ninh Thuận, tập trung ba ngọn tháp, nay chỉ còn có hai. Các đền đài Hòa Lai xây dựng theo kiểu hình khối (cubique) với chiều cao khoảng

Dân cư

hai mươi mét và chồng chất lên nhau bởi các bậc tầng thu nhỏ lại. Đặc trưng của tháp này là các vòm kiến trúc nhô ra nằm trên cửa, được trang trí theo kiểu cành lá lượn (rinceau). Cánh cửa ra vào của tháp này có khuôn hình chiếc trụ làm đá thạch (grès) và những chỗ nào có mô hình cửa giả tạo (fausses portes) thường có những thần linh gác cửa (*Dvarapala*) đứng hai bên. Đây là phong cách riêng biệt của miền nam Champa. Kể từ cuối tam thập niên của thế kỷ thứ IX, phong cách Hòa Lai biến mất để nhường bước cho một nghệ thuật kiến trúc mới rất đặc biệt và uy nghi hơn mà người ta gọi là phong cách Đồng Dương, tức là vào thời điểm mà thủ đô chính trị được dời sang Vijaya của miền bắc Champa.

Mặc dù bị tàn phá bởi quân đội Hoa Kỳ trong cuộc chiến tại Việt Nam, Đồng Dương vẫn là một quần thể di tích Phật Giáo lớn nhất và độc đáo nhất của Champa. Theo tác phẩm *Le Musée de sculpture cham de Đà-nẵng* (Paris, AFAO, 1997, trg. 68-69), tu viện Phật Giáo Đại Thừa tại Đồng Dương được xây dựng từ năm 875 cho đến đầu thế kỷ thứ X chiếm một chu vi rộng lớn, dài một cây số ba trăm thước, tập trung nhiều cánh lầu đài xây bằng gạch chín, phân chia thành nhiều khu vực. Tất cả các điện thờ này được trang trí bởi các bức phù điêu khắc trên tường. Phần lớn diện tích còn lại của bức tường thường được chạm khắc qua mô hình lá cây cấu thành những nét

Vương quốc Champa

cơ bản trong phong cách kiến trúc của Đồng Dương, tức là lối trang trí có hoa văn lá cây bao phủ khoảng trống của mặt tháp. Phong cách này cũng được áp dụng vào hai đền thờ Phật Giáo khác có cùng niên đại của nó, đó là đền Đại Hữu và Mĩ Đức.

Bước vào thêm của kỷ thứ X, nghệ thuật kiến trúc Champa được chuyển sang một phong cách mới nữa gọi phong cách Mĩ-sơn A 1 và được chia thành hai giai đoạn rõ rệt. Giai đoạn đầu gọi là phong cách Khương Mĩ và giai đoạn thứ hai là phong cách Trà-Kiệt.

Giai đoạn thứ nhất biểu tượng cho ba ngọn tháp rất đặc biệt qua phong cách cấu trúc rất hài hòa của nó. Những cảnh trang trí của những đền này đánh dấu một sự chuyển tiếp giữa phong cách của Đồng-dương và những giai đoạn kế tiếp. Phong cách của Mĩ-sơn A 1 đánh dấu cho sự phát triển cao độ về nghệ thuật kiến trúc đền tháp của vương quốc Champa. Tháp chính diện A 1 nằm trong khu vực này là biểu tượng cho nền nghệ thuật của di tích Mĩ-sơn mà bom đạn của quân lực Hoa Kỳ đã tàn phá thành tro bụi. Đây là đền đài xây bằng gạch nung được công nhận như là kỳ quang của vương quốc Champa. Mỹ Sơn A 1 tập trung rất nhiều đền nằm trong khu vực A, B, C, D mà người ta có thể tham khảo trên bản đồ do AFAO-EFEO (*op. cit.*, trg. 72-73) thực hiện. Phong cách Mỹ Sơn A 1 đánh dấu cho sự cân đối hài hòa của nền kiến trúc với những đường nét rất trong sáng. Bức tường của nó thường

Dân cư

chia thành những tấm khuôn mang đường chỉ nổi và bên trên của ngọn tháp thường có những miếng tấm thảm nhô ra có chạm khắc với mô hình ngọn lửa, gắn liền vào các góc của các mái tầng lầu giả, càng lên cao thì kích thước của nó càng giảm dần. Giai đoạn thứ hai của Mỹ Sơn A 1 khởi đầu bằng những kiến trúc từ chân tường của tháp A 1 với những ô trán (tympan) chạm trổ, nối liền với các chân tường của các đền đài khác. Các điện thờ hình bát giác của khu vực Chánh Lộ cũng thuộc về đặc trưng của giai đoạn này mà biểu tượng phong cách cuối cùng của nó là một điện thờ Po Nagar ở Nha Trang xây dựng vào đầu thế kỷ thứ XI.

Sau thời kỳ vàng son của thế kỷ thứ X, nghệ thuật Champa bắt đầu trải qua một giai đoạn chuyển hóa lâu dài kể từ đầu từ thế kỷ XII qua phong cách kiến trúc nghèo nàn và càng nghèo nàn rõ nét hơn trong suốt thế kỷ thứ XIII. Biểu tượng cho nghệ thuật nằm trong giai đoạn chuyển hóa này là phong cách của các đền đài nằm trong khu vực Bình Định và Tháp Mẫm. Đó là Tháp Bạc (5 đền) với các khung cửa vòm nhỏ có hình mũi nhọn ; Tháp Ngà (3 đền) còn gọi là tháp Dương Long, có hệ thống rui kèo (linteau) rập khuôn theo kỹ thuật xây dựng của thời Bayon Angkor; Tháp Đồng còn gọi là tháp Cánh Tiên và Tháp Vàng còn gọi là Thốc Lộc. Đặc trưng của phong cách này là sự xuất hiện các dãy cửa vòm nhỏ (arcature) chung

Vương quốc Champa

quanh các ngôi tháp và lần quăn (frise) của những trụ cột có những hình động vật mang tính huyền thoại. Theo ông P. Stern, cách trang trí quá công kênh này thường biểu tượng qua mô hình điêu khắc của phong cách Tháp Mẫm, tức là theo mô hình nếp cuộn của con ốc sên, thường chấm dứt bằng một cái móc.

Kể thế kỷ thứ XIV, nghệ thuật kiến trúc Champa bắt đầu suy tàn và ngày càng gia tăng. Trước hết nó biểu lộ qua đường nét nghệ thuật quá lỗi thời rồi dần dần mất đi vẻ tinh khiết và thanh lịch của nó. Phong cách của giai đoạn suy đồi này bắt đầu với cách xây dựng của tháp Po Klaong Garai có thân hình của ngôi đền rất phát triển và đồ sộ, nhưng các bức tượng dùng vào khung trang trí ở phần trên của tháp chỉ là những hiện vật quá nhỏ và sơ sài. Phong cách này vẫn còn tiếp diễn với ngọn tháp nằm về phía nam của đền Po Nagar Nha Trang mà nghệ thuật điêu khắc rất là đơn sơ và tầm thường, chưa nói đến các đền Yang Praong và đền Yang Mum trên miền cao nguyên. Đền tháp cuối cùng biểu tượng cho sự suy đồi này là tháp Po Rome. Mặc dù truyền thuyết thường rêu rao cho sự cao niên huyền bí của nó, tháp Po Rome chỉ là một công trình xây dựng vào cuối thế kỷ XV hay vào đầu thế kỷ thứ XVI mà thôi. Tháp này là phong cách kiến trúc cuối cùng của vương quốc Champa xây bằng vật liệu cứng, nhưng đó chỉ là cái đền có hình dạng của một khối gạch trần truồng chồng chất lên nhau.

Dân cư

Cũng nhờ sự khám phá kể từ cuối thế kỷ thứ XIX rất nhiều hiện vật khảo cổ như bức tượng, tấm đúc, bệ lót, đà ngang, phù điêu, v.v. mà một số được cập nhật hóa và chuyển về viện bảo tàng Đà Nẵng hoặc viện bảo tàng Guimet ở Paris hầu tránh khỏi sự tàn phá của chiến tranh, nghệ thuật điêu khắc hình tượng Champa trở thành một đề tài được đăng tải trên nhiều tạp chí khoa học, cụ thể nhất là tác phẩm của tác giả J. Boisselier (*La statuaire du Champa. Recherches sur les cultes et l'iconographie*, Paris, Publications de l'EFEO, vol LIV, 1963) nhằm trình bày và phân tích một số hiện vật nghệ thuật của vương quốc này. Đây là một tác phẩm nghệ thuật Champa có giá trị khoa học rất cao mà người ta không thể bỏ qua những phần chính yếu của nó.

Trong số các hiện vật thuộc phong cách Mỹ Sơn E 1, người ta phải nhắc đến một chiếc bệ rất đẹp và hoàn mỹ nằm bên trong của tháp này được phát hiện vào năm 1903. Chiếc bệ này là một hiện vật có mô hình trang trí rất tuyệt vời trên mọi khung mặt của nó, qua các điệu múa của vũ nam, các nhạc sĩ cùng với một số nhân vật khác. Người ta cũng không thể bỏ qua một trán tường (fronton) biểu tượng cho nền nghệ thuật điêu khắc rất trang nhã, nhằm trình bày thần Vishnu ở tư thế đang nằm ngủ có chiếc bông sen

Vương quốc Champa

mọc từ rún của vị thần này để đánh dấu sự khai sinh của đấng Brahma.

Ngoài hai bức tượng thần gác cửa (*Dvarapala*), các hiện vật thuộc phong cách Hòa Lai (giữa thế kỷ VIII- giữa thế kỷ IX) có số lượng rất là ít ỏi, đặc biệt là những tượng Phật nhỏ biểu tượng cho *Avalokitesvara* (Quan Thế Âm) làm bằng đồng mang ảnh hưởng nghệ thuật Nam Dương.

Phong cách Đồng Dương cũng để lại nhiều hiện vật nghệ thuật của Champa. Nó bao gồm những hiện vật biểu tượng của Đức Phật cũng như những hoạt cảnh đời sống của ngài ; các vị tăng lữ ; các vị thánh dù một số bị đứt đầu, vẫn còn khoác áo thầy tu ; một vài nhân vật khác ; các vị *Dvarapala* (thần gác cửa) khoác lên mình một chiếc *sampot* (váy đàn ông) ; những hình tượng có nét mặt khác hẳn với người thông thường ; những động vật thật sự hay mang tính cách huyền thoại (các con voi, *naga*, *makara* v.v..). Những khuôn mặt của phái nam trong phong cách Đồng Dương thường có mũi tẹt và môi trề với mép râu dày nằm bên trên. Các hình tượng của phái nữ thường có khuôn mặt không bao giờ có nụ cười, với bộ ngực trần truồng nhằm phô trương cặp vú bán cầu và thường mặc chiếc *sarong* thòng xuống tận mắt cá của chân. Một trong những hiện vật, có lẽ là bức tượng đẹp nhất của phong cách này, là một bức tượng lớn làm bằng đồng cao gần 120 cm được khai quật tại Đồng Dương vào năm 1978 và đã được ông J. Boisselier nghiên cứu (“ Un bronze de Tara

du musée de Đà-nẵng et son importance pour l'histoire de l'art cu Champa”, trong *BEFEO* LXXII, 1948, trg. 319-337, 5 bản khắc). Đây là tượng *Tara* (Quan Thế Âm phái nữ) có một bộ mặt với những nét hơi nghiêm khắc, với cặp vú to và mặc hai chiếc váy chồng lên nhau phủ xuống trên bàn chân. Tượng này cũng là một tác phẩm đáng lưu ý nhất, vì nó biểu tượng cho sự liên hợp giữa phong cách thuần túy của vương quốc Champa với nền nghệ thuật của Ấn Độ và Trung hoa.

Phong cách Mĩ Sơn A 1 được xếp vào niên đại của thế kỷ thứ X cung cấp vào những giai đoạn đầu của nó còn gọi là giai đoạn của đền Khương Mĩ, nhiều nhân vật có những nét tươi đẹp hơn so với thời kỳ trước và thường đeo nhiều đồ trang sức hơn, như các sợi vòng cổ, các sợi đeo tai thông xuống, v.v... Nhân vật nam thường mặc tấm *sampot* phủ tới đầu gối. Một trong những tác phẩm nghệ thuật đẹp nhất vào giai đoạn này là bức tượng nửa thân làm bằng đá gọi là tượng Devi tại Hương Quế mà búi tóc được tô điểm bằng một mảnh trăng lưỡi liềm, biểu tượng cho *Sakti* (phu nhân) của thần Siva, tức là một bức tượng mà trên đó người ta trang điểm bằng những đồ nữ trang di động bằng vàng trên tai và trên mái tóc, như các cuộc lễ nghi nào đó. Giai đoạn này cũng là giai đoạn đánh dấu cho sự chuyển tiếp sang phong cách của Trà Kiệu. Nghệ thuật điêu khắc của giai đoạn này cung cấp một sự thống nhất

Vương quốc Champa

thực sự về phong cách, với những nhân vật thật sự thường có búi tóc tròn được bao phủ lại và một chiếc mũ miện (diadème) ; những nhân vật huyền thoại được trình bày trên những phù điêu gắn ở phần trên hay phần dưới của bức tường ; những hình vũ nữ (*apsara*) dường như đeo các đồ nữ trang riêng của họ và những con vật thực sự hay thần thoại như *garuda*, *nandin*, sư tử, *gala* ; những con voi, v.v., có những bộ điệu rất là khác biệt. Một trong những kiệt tác của phong cách Trà Kiệu là chiếc “bệ vũ nữ” mà mỗi cột trụ phía trên đều được trang trí bằng một dáng điệu của cô vũ nữ có một nét rất độc đáo và một vẻ đẹp tuyệt vời, tiêu biểu cho một tác phẩm nghệ thuật thật sự của vương quốc Champa.

Tiếp theo phong cách của Trà Kiệu là phong cách Tháp Mẫm biểu tượng cho một nền nghệ thuật cao hơn, không chứa đựng một ảnh hưởng nào của nghệ thuật Ấn Độ và Java như thời trước nữa. Các hình tượng của thần linh, nhà tu khổ hạnh và vũ nữ (*apsara*) luôn luôn dựa lưng vào các điện thờ, thường có búi tóc và sắc phục (*sampot* ngắn và áo bó sát vào thân) và thường đeo nữ trang, đặc biệt là đồ vật đeo tai thông xuống và sợi dây thắt lưng cấu thành đặc thù của phong cách Tháp Mẫm. Các loài động vật trong phong cách này nói chung là hình tượng của các con vật thần thoại (*gajasimha*, *makara*, con rồng, v.v..) mang nhiều đường nét chạm trổ rất phong phú. Biểu tượng cho phong cách này là loại vú “bán cầu” trang trí trên

Dân cư

những chiếc bệ dùng để làm đế cho tượng Linga. Đây là hình thể độc đáo nhất trong nền nghệ thuật điêu khắc của khu vực Đông Nam Á.

Trong suốt hai thế kỷ XIV và XV, nghệ thuật Champa cung cấp ít tác phẩm điêu khắc hơn, và đơn giản hơn. Đại đa số các nhân vật trong giai đoạn này chỉ hiện diện trên các phù điêu ở phần trên của bức tường. Những bức tượng này ít khi trình bày bàn chân của nhân vật và trên đầu của nó thường có vương miện hoặc là cái mũ có chóp cao (mitre). Bộ mặt thì có miệng khá rộng và cặp mắt bán nguyệt. Trong số những bức tượng thuộc giai đoạn cuối cùng của Ấn Giáo này, người ta phải nói đến bức tượng Shiva của tháp Drang Lai (Dak Lak) và của Yang Mum (Công Tum).

Ngoài những bức tượng bằng đá, người ta không thể bỏ quên một số hiện vật mà các vị vua chúa Champa thường cống hiến cho các thần linh trên đền tháp, đó là các món nữ trang bằng vàng hay bạc dùng để trang điểm các tượng thần, các bình chậu, bình chứa nước có quai và những đồ vật khác dùng vào các lễ nghi. Hầu hết những tác phẩm bằng vàng, bạc, đồng thau (laiton), đồng (cuivre) mà các thợ kim hoàn hay thợ bạc Champa đã thực hiện, không còn hiện hữu nữa. Trong suốt chiều dài của những cuộc chiến do ngoại bang gây ra, những kim loại quý và nữ

Vương quốc Champa

trang này cấu thành những hiện vật làm cho quân địch thêm thuồng nhất. Đánh cắp các hiện vật mà vua chúa Champa đã dâng hiến cho thần linh cũng là mục tiêu chính yếu nhằm tiêu diệt đi sự che chở của các thần linh đó đối với vương quốc này. Dù sao đi nữa, người ta vẫn biết rõ nguồn gốc một số tác phẩm nghệ thuật đó, bởi vì các văn bia Champa chẳng những cho biết tên tuổi của nhân vật đã dâng hiến những tác phẩm này mà còn liệt kê vào danh sách những tên thần linh đã nhận món quà, đồng thời mô tả một cách chi tiết liên quan đến trọng lượng và số lượng của nó. Đây là đoạn văn mà bia kí ghi lại liên quan đến cái chén (*kosa*) được dùng làm hiện vật để dâng hiến cho thần linh vào năm 1010 của lịch *Sakaraja*, (“Les inscriptions de Mĩ-sơn XVI B”, trong *BEFEO* IV, 1904, trg. 948, 950-951) do L. Finot dịch:

“Ngài Cri Jaya Indravarmadeva ý thức rằng thần Bhadresvara là vị chủ tể của vạn vật hữu hình nơi thế gian, đã đặt làm một *kosa* lục diện (*sanmukha*) bằng vàng được trang trí hình con rồng thiên (*nagabhusana*) và những hoa văn của châu báu có màu sắc nằm trên mũi nhọn của những vương miện. Và cái mà người ta gọi là *urdhvakosa* làm bằng vàng tuyệt vời. Và người ta làm một bệ đỡ (*adhara*) nằm bên dưới của Kosa này với một miếng đá của mặt trời (*suryakanti*) nằm ở trên đỉnh của vương miện. Diện hướng (?) về phía Đông có một

Dân cư

hồng ngọc (rubis)...ở trên đỉnh của chiếc vương miện và trang trí hình con rồng thiên của vua chúa (*nagaraja*). Các diện hướng về đông-bắc và đông-nam có một ngọc sa phia (saphir)...trong con mắt của con rồng thiên [và] trên đỉnh của chiếc vương miện. [Diện] hướng về phía nam có một hồng ngọc (rubis) ... trên đỉnh của vương miện. [Diện] hướng về phía tây có một hoàng ngọc (topaze) ... trên đỉnh của chiếc vương miện. [Diện] hướng về phía bắc có một hạt trai (*uttaratna* ?). Chiếc *kosa* bằng vàng này có 314 thil 9 dram ... vàng; sáu mặt của *kosa*, với vương miện, con rồng thiên [nằm] bên trên, và cái *adhara urdhvamukha* cân 136 thil; tất cả là 450 thil 9 dram”.

Việc phát hiện vào năm 1995 một chiếc tàu chở hàng bị chìm ở phía nam của hòn đảo Palawan (Philippines) cũng cho phép cho người ta biết được vào khoảng thế kỷ XV, các vùng lân cận của Vijaya tức là thủ đô Champa, đã sản xuất và xuất khẩu đến các nước lân bang và có thể xa hơn, những đồ gốm xuất xứ từ khu vực Gò Sành và vùng lân cận của nó (K. Morimura, “Ceramics Salvaged from a Sunken Vessel of Pandanan Island in Philip-pines”, trong *Trade Ceramics Studies* số 16, 1996, trg. 111-125). Theo đề nghị của một giả thuyết dù không thuyết phục cho lắm, việc sản xuất đồ gốm tại Champa

Vương quốc Champa

vẫn còn tiếp diễn trong suốt thế kỷ thứ XVI. Có chăng đây là sản phẩm nghệ thuật duy nhất còn tồn tại cho đến lúc Champa Ấn Giáo bị sụp đổ.

Kể từ năm 1471 trở đi, Champa không còn tiềm lực và năng lực để xây dựng các đền tháp, sáng tác các tác phẩm nghệ thuật hay làm các đồ nữ trang nữa, vì năng khiếu đã từng đưa nghệ thuật Champa lên đỉnh cao của sự sáng chói đã biến mất đi. Chính vì thế, những tượng Kut được sáng tác vào thời kỳ Champa bản địa để làm dấu hiệu của những ngôi mộ thuộc về gia đình mẫu hệ, không phải là yếu tố thuyết phục nhằm chứng minh rằng nền nghệ thuật Champa vẫn chưa suy tàn. (Nghiêm Thẩm, “Tôn giáo của người Chăm tại Việt Nam” trong *Quê Hương* 34, 4-1962, trg. 108-123). Kut chỉ là một khối đá nhỏ có hình dạng của một tấm bia mộ. Một số Kut thường có hình dáng của một bóng người hay có bộ mặt được chạm trổ ít nhiều. Nhưng đa số còn lại chỉ có một đường viền giản dị, không biểu tượng cho sự thẩm mỹ của một nền nghệ thuật. Chính vì thế, các nhà chuyên về nghệ thuật Champa không bao giờ quan tâm đến cho lắm.