

TÍNH ĐẶC SẮC NAM BỘ VÀ TRUYỀN THỐNG VĂN HÓA VIỆT NAM QUA MỘT DÒNG TÔN GIÁO

ĐẶNG THẾ ĐẠI^(*)

I. NAM BỘ - MIỀN ĐẤT CỦA TIẾP XÚC VĂN HÓA, ĐỘNG LỰC ĐỔI MỚI VĂN HÓA CẢ NƯỚC

Khi nghiên cứu về Nam Bộ, dễ nhận thấy là diện mạo văn hóa hết sức đặc sắc của Nam Bộ biểu hiện ra ở chỗ, một mặt, xuất hiện những hiện tượng, những đặc điểm riêng có ở Nam Bộ, không thấy ở bất cứ vùng miền nào, nhưng mặt khác, những hiện tượng, những đặc điểm ấy vẫn là sự tiếp nối, hơn nữa, còn là một sự tiếp nối làm sâu sắc, làm phong phú thêm truyền thống văn hoá Việt. *Cái đặc sắc ấy là do Nam Bộ đi đầu trong tiếp xúc văn hóa, xét trong tương quan với cả nước.* Ngay từ thời kì khai phá vùng đất mới này ở các thế kỉ XVII-XVIII, những truyền thống văn hoá Việt, Khmer, Hoa, Chăm, Ấn đã gặp gỡ, đan xen và hòa trộn với nhau. Trong cuộc tiếp xúc với văn hóa Phương Tây ở cuối thế kỉ XIX đầu thế kỉ XX, Nam Bộ cũng đi trước cả nước. *Nhờ dẫn đầu về tiếp xúc văn hóa, Nam Bộ trở thành đầu tàu cho cả nước trong đổi mới văn hóa.* Chính từ miền đất này, những cuộc cách tân đã khởi phát, sau đó lan ra cả nước như: sản xuất hàng hóa lớn, thương mại quốc tế, văn học

quốc ngữ, ăn uống (đồ Tây), mặc âu phục, âm nhạc (tân nhạc, cải lương), nghề in và xuất bản, nghề báo, v.v... Đó là những lĩnh vực quan trọng làm thay đổi cách nghĩ, cách cảm của cả dân tộc. Ngày nay, Nam Bộ cũng đang dẫn đầu công cuộc Đổi mới và tái hội nhập của đất nước với thế giới.

Đánh giá về ý nghĩa to lớn của công cuộc khai phá Nam Bộ đối với sự phát triển của Việt Nam, Li Tana, một nhà Việt Nam học của Đại học Quốc gia Australia, viết: “Những trải nghiệm của việc mở rộng biên giới về phía nam này có vẻ như đặt vấn đề về hình ảnh của một Việt Nam rất khác so với vùng lãnh thổ phía bắc khi đó, mở ra cánh cửa đến một thế giới khác, thế giới mà trong đó sự đa dạng được chấp nhận và tận dụng cho sự phát triển của chính Việt Nam”; “Đàng Trong trở thành đầu tàu thay đổi mang tính lịch sử, và kéo trọng tâm quốc gia - dù là được nhìn theo nghĩa chính trị, kinh tế hay thậm chí văn hoá - về hướng nam từ thế kỉ 17 cho đến khi người Pháp áp đặt sự cai trị”; “Thử nghiệm của nhà Nguyễn đã mở ra một cánh cửa phát triển khác cho Việt Nam... Cuối

*. NCV., Viện Nghiên cứu Tôn giáo.

cùng cánh cửa này bị đóng lại khi mà trật tự trở thành một quan ngại xã hội to lớn của triều Nguyễn sau năm 1802⁽²⁾.

Như vậy, công cuộc khai phá Nam Bộ xét về mặt văn hóa đã mở cho cả dân tộc con đường trở về với Đông Nam Á cội nguồn, đồng thời cũng là con đường đến với thế giới. Điều này vô cùng quan trọng vì nhiều thế kỉ trước đây, thế giới với người Việt Nam chỉ là Trung Hoa. Nam Bộ lẽ ra đã có thể đưa cả nước vào con đường cách tân và hiện đại hóa sớm hơn nhiều nếu không ít cơ hội lịch sử không bị bỏ qua chỉ vì triều đình nhà Nguyễn khư khư ôm giữ những giáo điều cổ hủ, sợ sự thay đổi có thể đe dọa đến địa vị thống trị của mình. Ngày nay, Nam Bộ đang đi tiên phong trong tiếp xúc văn hóa hẳn sẽ đóng vai trò to lớn xứng đáng của nó trong công cuộc hiện đại hóa của dân tộc.

Về mặt tôn giáo, sự tiên phong cũng không phải ngoại lệ, Nam Bộ trở thành nơi khởi phát của phong trào chấn hưng Phật giáo nửa đầu thế kỉ XX, là nơi nảy sinh và phát triển các phong trào tôn giáo lớn theo xu hướng cách tân và mang đậm dấu ấn địa phương như Bửu Sơn Kỳ Hương, đạo Cao Đài, Phật giáo Hòa Hảo. Các hiện tượng này chính là những đối tượng thích hợp nhất cho những phân tích nhằm lí giải vì sao những truyền thống văn hóa có gốc gác khác nhau có thể được kết hợp nhuần nhuyễn đến như vậy. Công việc đó chẳng những góp phần giúp ta hiểu thêm về con người và văn hóa Nam Bộ, hiểu thêm sức mạnh của truyền thống văn hóa Việt, đồng thời còn gợi cho

chúng ta suy nghĩ thêm về khía cạnh văn hóa của con đường hội nhập với thế giới hôm nay.

II. DÒNG TÔN GIÁO ĐẠO LÍ NAM BỘ

Một trong số các dòng tôn giáo đạo lí đó là *hiện tượng các ông đạo*. Liên tục ít ra là từ đầu thế kỉ XIX trên khắp miền Nam Bộ, đặc biệt là vùng biên giới Tây Nam giáp Campuchia, nơi có dãy núi Thất Sơn huyền bí, người ta thấy đây đó xuất hiện những tu sĩ có cách tu khác lạ, có lối hành xử kì quái, vừa chữa bệnh vừa giảng đạo. Mỗi ông có ít thì vài chục, nhiều thì vài trăm tín đồ. Dân chúng thường gọi họ là “ông đạo” - một cách gọi có tính địa phương độc đáo như bản thân hiện tượng này.

Nhưng phải từ 1849, với sự xuất hiện của một ông đạo có tầm ảnh hưởng vượt trội, Phật Thầy Tây An, tên thật Đoàn Văn Huyền, pháp danh Minh Huyền (1807-1856), người ta mới thấy định hình một dòng tôn giáo riêng biệt, một sản phẩm Nam Bộ đặc sắc. Giáo phái Phật giáo Bửu Sơn Kỳ Hương do ông lập ra đã được các đại đệ tử của ông như Đạo Thành (Đức Cố Quán), Đạo Xuyên, Đạo Sang, Đạo Lập, Đạo Chợ, Đạo Sĩ, Đạo Ót, Đạo Ngoạn, Đạo Kiệt, Đạo Đọt, Tăng Chủ, Đình Tây, Ba Thới, Bà Năm Chòm Dầu, Hai Lãnh, v.v... duy trì và phát triển sâu rộng ở miền tây Nam Bộ, trở thành cơ sở xã hội cho nhiều phong trào tôn giáo sau này. Ngày nay, Bửu

2. Li Tana, *An Alternative Vietnam? The Nguyen Kingdom in the 17th and 18th Century*, Journal of Southeast Asian Studies, 3-1998. Dẫn theo bản dịch của Lê Quỳnh: *Một Việt Nam khác? Vương quốc họ Nguyễn ở thế kỉ 17 và 18*. Nguồn: Talawas, 26-7-2005

(<http://www.talawas.org/talaDB/showFile.php?res=5002&rb=0302>).

Sơn Kỳ Hương vẫn có sức sống bền bỉ trong một bộ phận nhỏ dân chúng Nam Bộ và đã được Nhà nước chính thức công nhận.

Đặc biệt, có những ông đạo được tín đồ Bửu Sơn Kỳ Hương tôn sùng như Phật sống, coi là hậu thân của Phật Thầy Tây An như Phật Trùm, Đức Bổn Sư, Sư Vãi Bán Khoai. Tín đồ Phật giáo Hòa Hảo cũng tin rằng Giáo chủ của họ là hậu thân của Ngài.

Phật Trùm (ông tuyên bố mình là Trùm - người đứng đầu, được Phật cử xuống trần giáo hoá dân chúng), vốn là người Khmer, sau lần ốm chết đi sống lại, bỗng biết nói tiếng Việt thành thạo, biết chữa bệnh (bằng cách đốt sấp ong cho người bệnh ngủ nên còn được gọi là ông Đạo Đền), hành đạo tại núi Cấm khoảng những năm 1868-1875, cấp lòng phái (giấy chứng nhận tín đồ) có in chữ sơn Bửu Sơn Kỳ Hương.

Đức Bổn Sư là danh hiệu dân chúng tôn sùng Ngô Lợi (hành đạo từ 1867, mất 1890). Ông lập ra giáo phái Phật giáo Tứ Ân Hiếu Nghĩa, dẫn tín đồ lên vùng núi Tượng (Tịnh Biên, An Giang) khai hoang lập làng. Ở nơi đây, giáo phái của ông vẫn được duy trì cho đến nay và cũng đã được Nhà nước chính thức công nhận.

Sư Vãi Bán Khoai (không rõ họ tên), với vẻ ngoài nửa đàn ông, nửa đàn bà nên được gọi là “sư vãi”, thường lang thang trên một con thuyền nhỏ, vừa bán khoai vừa giảng đạo. Người ta cho rằng ông hành đạo chỉ trong khoảng 2 năm 1901-1902, nhưng cuốn *Sám giảng*

người đời ông để lại đã có ảnh hưởng lâu dài trong tín đồ Bửu Sơn Kỳ Hương.

Bước sang nửa đầu thế kỉ XX, dòng chảy tôn giáo này vẫn không bị gián đoạn với Đạo Trần ở Long Hải (Bà Rịa - Vũng Tàu), Đạo Dừa (Nguyễn Thành Nam) ở Côn Phụng (Bến Tre), Đạo Khùng ở Cao Lãnh (Đồng Tháp), Đạo Nổi (Trần Văn Thế), Đạo Sáu (Mai Văn Ba), Đạo Tượng (Lâm Văn Quốc), Đạo Đền (Mai Văn Hương) cùng ở An Giang.

Đỉnh cao của chuỗi các ông đạo ở thế kỉ XX là đạo của ông Huỳnh Phú Sổ (1920-1947), còn gọi là Đạo Tư hay Đạo Xén. Phật giáo Hòa Hảo do ông khởi xướng năm 1939 đã phát triển thành một tôn giáo lớn hàng triệu tín đồ có ảnh hưởng khắp miền biên giới Tây Nam, nhất là ở các tỉnh An Giang, Đồng Tháp. Giáo hội Phật giáo Hòa Hảo được Nhà nước công nhận từ năm 1999.

Sau năm 1975, vẫn tiếp tục xuất hiện những nhân vật muốn lập đạo ở Nam Bộ (Đạo Vạc ở Bến Tre là một ví dụ). Nhưng cách chữa bệnh bằng phù phép, lập đàn, bằng giấy vàng xé nhỏ... là bất hợp pháp, chính quyền buộc họ phải trở về với đời sống bình thường. Tuy nhiên, ngày nay về miền Tây, đôi khi ta vẫn nghe nói đến những ông (hay bà) nào đó làm một vài cái cốc (chòi, lều) trong núi, trong đầm lầy để sống biệt lập, vừa tu tập vừa làm thuốc chữa bệnh.

Trên đây, chúng tôi mới chỉ nêu tên một số nhỏ các ông đạo, còn rất nhiều người khác mà hành tích không nổi bật bằng, một số đông đã bị quên lãng hẳn, nhưng tất cả đã cùng nhau tạo thành một dòng tôn giáo đặc sắc ở Nam Bộ mà Tạ Chí Đại Trường có lẽ là người đầu

tiên định danh cho nó là dòng tiên tri Nam Bộ.

III. BẢN CHẤT: SỰ TIẾP TỤC CỦA TRUYỀN THỐNG VIỆT

1. Trước tiên có thể nói rằng không khó để nhận ra những nét chung của các ông đạo. Đa số họ là những người thuộc tầng lớp bình dân - “điều ghi nhận trước nhất của ta là một ông đạo phải ở vào vị thế bình dân, gần gũi với xóm làng”⁽³⁾, nhưng có hiểu biết, có học ít nhiều, một vài trường hợp thuộc tầng lớp cao nhưng có đời sống gắn bó với những người nghèo khổ. Hầu hết các ông có vai trò lớn trong việc chiêu dân lập ấp, khai hoang mở đất. Tất cả các ông đều có cách sống kì quặc, đều biết chữa bệnh (bằng thuốc nam hay bằng phù chú), đều kết hợp chữa bệnh với răn dạy đạo đức, khuyến thiện. Hơn nữa, các ông nói chung đều thích giảng đạo bằng cách *nói thơ* (nói có vần). Nói thơ đem lại một hình thức khác thường cho lời nói. Nếu nói “người đi tu cần phải sống hiền lành, giữ hoà thuận vợ chồng” thì người ta không chú ý, nhưng nếu nói thơ “*tu là tâm trí nhu mì, tào khang chồng vợ ấy thì rất nên*”, lại thoát ra từ miệng một người được kính trọng, có dáng vẻ kì bí, cách sống lập dị, cử chỉ khó hiểu thì hiệu quả khác hẳn, và rất dễ nhập tâm, đọc lại cho nhau nghe.

2. Điều bộc lộ rõ ở dòng các tôn giáo này là tính chất địa phương cũng như màu sắc Phật giáo. Tuy nhiên, cũng không khó nhận thấy trong tư tưởng giáo lí và cách thực hành của chúng có cả các yếu tố Đạo giáo, Nho giáo và các tín ngưỡng dân gian. Vậy bản chất của

dòng tôn giáo này là gì? Tính chất phức tạp của vấn đề thể hiện trong cách nhìn nhận khác nhau giữa các nhà nghiên cứu. Những khái niệm như tôn giáo cứu thế, Phật giáo cách tân, Phật giáo địa phương hoá, Phật giáo dân tộc hoá, tính trội Đạo giáo/Phật giáo được người này hay người khác nêu ra.

Trần Văn Quế, Đại học Văn khoa Sài Gòn trước 1975, cho rằng “Phật giáo Bửu Sơn Kỳ Hương và hệ phái Tứ Ân Hiếu Nghĩa quả thực là một *hình thức của phái Thiên tông đem áp dụng cho dân tộc Việt*”⁽⁴⁾ (người trích nhấn mạnh).

Quách Thanh Tâm, Đại học Paris V, nói về *Tứ ân* (ân cha mẹ, ân đất nước, ân Tam bảo, ân đồng bào và nhân loại), khái niệm căn bản trong giáo lí của các tôn giáo Bửu Sơn Kỳ Hương, Tứ Ân Hiếu Nghĩa cũng như Hoà Hảo, như sau: “Bốn trọng ân này nguyên là khái niệm Tứ ân của Phật giáo: ân phụ mẫu, ân quốc vương, ân Tam bảo, ân chúng sinh, đã được *cụ thể hoá, Việt hoá*, và còn có thể nói *gần gũi hoá với quần chúng* bằng cách đặt ân đất nước và ân cha mẹ ở hàng đầu”⁽⁵⁾.

Một tác giả khác, Trần Hồng Liên, nhận định: “Về cơ bản, Bửu Sơn Kỳ Hương là một giáo phái Phật giáo, hay cũng có thể gọi là một đạo giáo gốc từ Phật giáo”; “qua giáo lí, Đoàn Văn Huyền đã có công lớn trong việc mang lại cho Phật giáo Nam Bộ *một bản sắc riêng biệt mới mẻ, đầy sáng tạo, mang tính dân tộc cũng như đậm màu sắc địa phương*”; “đã kế thừa được tinh hoa của

3. Tạ Chí Đại Trường. *Thần, Người và Đất Việt*, Văn Nghệ, California, 1989, tr.335.

4. Hà Tân Dân. *Hệ phái Tứ Ân Hiếu Nghĩa*, Tủ sách Sư khảo Sử liệu, Phật giáo Bửu Sơn Kỳ Hương. *Lời giới thiệu* của Trần Văn Quế.

5. Quách Thanh Tâm. *Phật giáo và con người Nam Bộ từ đầu thế kỷ XX*, Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6-2002, tr. 38.

Trúc lâm Yên Tử... đã phát triển tinh hoa đó lên đến đỉnh cao của tinh thần “Khế lí, Khế cơ” trong Phật giáo và đã làm cho nó trở nên riêng biệt, đặc thù đến mức có ý kiến đã cho rằng đây là một đạo giáo, một tôn giáo cứu thế⁽⁶⁾. Nhận định trên của chị là một ví dụ điển hình cho thấy tính chất rắc rối của vấn đề: bản chất dòng tôn giáo này có thể là một hình thức phát triển rất cao của Phật giáo đến mức thành... một tôn giáo cứu thế(?)

Tạ Chí Đại Trường, như trên đã nói, là người đầu tiên xem đây là một dòng tín ngưỡng riêng biệt: “Không phải tất cả đều là Bửu Sơn Kỳ Hương nhưng danh xưng đó đã trở thành chính thức cho một dòng tín ngưỡng có căn cơ sâu xa của con người, có sắc thái địa phương sâu đậm, và truyền thống chống đối người Pháp của nó đã chuyển hướng một phần tính chất phi trần thế - vô chính phủ của nó vào một cứu cánh cao đẹp, cho nên nhiều tập hợp, nhiều cá nhân hãnh diện mượn cái lí thuyết phức tạp được coi là của nó một cách mặc nhiên hay có ý thức... Còn ở mức độ “tuyên truyền” thì thỉnh thoảng nơi này nơi nọ có những con người kì quái rao giảng về một thứ Long Hoa hội có khi không thành tên mà đủ sức gây xáo trộn một thời gian, một vùng, mang lại sự thành công cho họ từ cái tầm thường là miếng ăn miếng uống cho người này đến danh vọng giáo chủ lớn nhỏ cho người khác⁽⁷⁾.”

Nhà nghiên cứu này cũng đưa ra một nhận định như là một cách nhìn về bản chất của dòng tín ngưỡng này: “Cơ sở tư tưởng của ông đạo là Phật giáo có pha trộn, còn phương tiện hành đạo thường là của thầy pháp⁽⁸⁾. Tôi nghĩ rằng nhận định ấy không phản ánh đặc điểm riêng của các ông đạo Nam Bộ vì nó còn có ở số đông các nhà sư Việt Nam, mà nguyên cơ là tâm linh người Việt chịu ảnh hưởng pha trộn cả Phật, Đạo, Nho. Vậy đâu là cái làm nên tính chất riêng biệt của của các ông đạo Nam Bộ, và sự pha trộn trong cơ sở tư tưởng của các ông đạo được thực hiện theo cách nào, nói cụ thể hơn là cái gì làm chất keo kết dính cho những thứ khác nhau ấy?

Về khái niệm Tứ ân, khái niệm then chốt của dòng tôn giáo này, Tạ Chí Đại Trường viết: “Chúng ta không nghĩ rằng Đoàn Minh Huyền đã rao giảng một thứ Tứ ân như về sau người ta hiểu, nhưng dù được hiểu hợp lí là Tứ ân như suy diễn từ kinh điển đạo Phật(?): ân phụ mẫu, ân quân vương, ân Tam bảo, ân chúng sinh, thì nền tảng đạo được rao giảng nhấn mạnh vào đó cũng lưu giữ mầm mống quốc gia chủ nghĩa. Có điều tính chất này chỉ vượt khuôn khổ lí thuyết, trở thành sức mạnh hành động khi người Pháp có mặt ở Nam Kỳ và toàn Việt Nam sau đó⁽⁹⁾.” Rõ ràng, tính chất yêu nước là một khác biệt quan trọng nhất và nổi bật nhất của Tứ ân trong Bửu Sơn Kỳ Hương với Tứ ân của Phật giáo.

Liên hệ với thời đại khủng hoảng và trào lưu tiên tri trên thế giới, Tạ Chí Đại Trường gọi hiện tượng các ông đạo Nam Bộ là “những hệ phái tôn giáo mang tính chất tiên tri ở Nam Kỳ” hay

6. Trần Hồng Liên. *Phật giáo Nam Bộ từ thế kỉ 17 đến 1975*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, 1996, tr. 25.

7. Tạ Chí Đại Trường. *Sđđ.*, tr. 334.

8. Tạ Chí Đại Trường. *Sđđ.*, tr. 336.

9. Tạ Chí Đại Trường. *Sđđ.*, tr. 327.

“dòng tiên tri tản mạn”, mà điểm khác biệt của nó là “khoác cái áo của một thứ Phật giáo Đại thừa đã bị chuyển hoá” do những tiếp xúc Việt - Hoa lưu vong - Khmer bình dân⁽¹⁰⁾.

Trong *Đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa của người Việt Nam Bộ (1867-1975)*, tác giả Đinh Văn Hạnh cho rằng đạo này là “một tôn giáo địa phương”, “tổng hợp, hoà đồng các hệ thống quan niệm cũng như các đối tượng thờ cúng của Phật, Nho, Lão, tín ngưỡng dân gian, truyền thống tạo nên sự phong phú, thăng bằng trong đời sống tinh thần và tâm linh của nông dân người Việt Nam Bộ”⁽¹¹⁾. Tôi hiểu ông coi nó là một loại tôn giáo tổng hợp (*synthétique*), chứ không phải hỗn hợp (*synchrétique*), dù ông chưa giải thích sự tổng hợp ấy như thế nào.

3. Mặc dù có những khác biệt, chủ yếu về mặt tổ chức đạo, cách thờ phụng, nhưng tinh thần giáo lí các tôn giáo này thực sự là một. Đó có lẽ là điều các nhà nghiên cứu đều đồng ý.

Nguyễn Văn Hầu là người đầu tiên đã làm một sự đối chiếu những điểm căn bản giữa *Sám truyền* (của Phật Thầy Tây An) và *Sám giảng* (của ông Huỳnh Phú Sổ, Giáo chủ đạo Hòa Hảo) để khẳng định một sự đồng nhất: “Đề cập đến trong *Sám truyền* về tu quốc vương thủy thổ, tu hiếu hạnh, tu huệ và tu phước:

Làm người tự giác tự mình

*Phật tiên mẫn tướng thiên đình cũng
thương*

Tu tâm tu tánh giữ thường

*Tu trong kinh giáo Phật đường
truyền ra*

Tu tánh tu hạnh nét na

Tu câu lục tự di-đà đừng quên

Tu hiền hiếu nghĩa đôi bên,

Tu cương tu kỉ gắng bền hiếu trung,

Tu nhơn tu đức để lòng,

*Tu trao vóc ngọc lăm bùn đừng
mang...*

Tu công bồi đắp miếu đàn

Tu tài bố thí việc gian thì đừng

Tu cầu thánh thọ thiên xuân

Dân khương vật phụ khỏi oan cơ hàn

Tu cầu vạn hải thiên san

*Hà thanh hưng vượng vạn bang thái
bình*

Thần hôn lạy Phật đọc kinh

Lạy thầy đức hóa tái sanh đạo mẫu

Được Đức Huỳnh Giáo chủ cũng giảng giải tương tự trong *Sám giảng* quyển ba:

Ai mà tu tỉnh chuyên cần

Thương đời hết dạ cần lo

Chẳng lo niệm Phật nhỏ to làm gì.

Tu là tâm trí nhu mì,

Tu hiền tu thảo vậy thì cho xong.

Tu cầu cứu vớt tổ tông

Với cho bá tánh máu hồng bớt rơi

Tu cầu cha mẹ thanh thoi

Quốc vương thủy thổ chiêu mời phản hồi

Tu đền nợ thế cho rồi,

Thì sao mới được đứng ngôi toà sen.

Người tu phải lánh hơi men,

2 - Ân Đất Nước,

3 - Ân Tam Bảo,

4 - Ân Đồng Bào và Nhân loại”⁽¹³⁾.

10. Tạ Chí Đại Trường. Sđd., tr. 323.

11. Đinh Văn Hạnh, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh, 1999, tr. 290, 293.

Đừng ham sắc lịch lăm phen lụy mình.

Tu là sửa trọn ân tình

Tào khang chồng vợ bố kinh đừng phai...

Tu cầu Đức Phật Như Lai,

Cứu dân ra khỏi nạn tai buổi này

Chữ tu chớ khá trễ chầy

Phải trau, phải sửa nghe thầy dạy khuyên”⁽¹²⁾.

Như vậy, Nguyễn Văn Hào đã cho thấy định nghĩa về tu ở hai bậc thầy sáng lập đạo ấy hoàn toàn giống nhau: tu là làm tròn trách nhiệm ở cuộc đời hiện tại, trước hết là trách nhiệm với người thân, với đất nước, đồng bào.

Trong cuốn *Những điều sơ lược cần biết của kẻ tu hiền*, Giáo chủ Huỳnh Phú Sổ viết: “*Toàn thể trong đạo chúng ta thuộc hạng tại gia cư sĩ học Phật tu nhân vậy. Sách xưa có câu: “Thiên kinh vạn điển hiếu nghĩa vi tiên” (muôn vạn quyển kinh của Phật Thánh Tiên đều dạy sự hiếu nghĩa làm đầu). Hôm nay, đã quy y đầu Phật tu niệm tại gia, ta hãy cố gắng vưng lời Thầy Tổ đã dạy, lo tròn câu hiếu nghĩa.*

Đức Thầy Tây An thuở xưa thường khuyến khích các môn nhân đệ tử rằng: muốn làm xong hiếu nghĩa, có bốn điều ân ta phải hi sinh gắng gổ mới mong làm trọn:

1 - Ân Tổ tiên cha mẹ,

Đây thực sự là định nghĩa tín đồ cũng như con đường tu hành ở Phật giáo Hoà Hảo nói riêng, ở cả dòng tôn giáo này nói chung.

Trước hết, điểm độc đáo của nó là tách cư sĩ, một bộ phận của tăng già (gồm tăng ni và cư sĩ) thành một tôn giáo độc lập, và quan trọng hơn, thành một con đường tu hành riêng: “*Học Phật tu nhân*”. Học Phật tu nhân không phải là người cư sĩ tu tại gia trong khi vẫn sống như người bình thường, hàng ngày dành một thời gian để tụng kinh niệm Phật. Học Phật tu nhân ở đây là học Phật để mà tu nhân, là tu nhân theo con đường Phật dạy, là thực hành đạo làm người theo tinh thần Phật giáo. Tức là tu nhân là mục đích. Người cư sĩ trong khi vẫn làm ăn sinh sống, có gia đình con cái... như những người bình thường, nhưng có một điều khác: *họ coi chính sự sinh hoạt bình thường ấy là tu hành*, lấy ngay đời sống bình thường làm đời sống tu hành, và vì vậy, mọi hành xử trong đời sống đều là tu, phải hành xử theo tinh thần của đạo Phật. Đây là sự phát triển một quan niệm rất tích cực vốn có trong nhân dân ta, là *tu tại gia*, là *tu chợ*:

Thứ nhất là tu tại gia,

Thứ hai tu chợ, thứ ba tu chùa.

Quần chúng không phải ai cũng dễ dàng tiếp nhận phần giáo lí cao siêu của Phật giáo được, nhưng ai cũng có thể thực hành theo tinh thần giáo lí Phật giáo ngay trong đời thường của mình,

12. *Sấm truyền Đức Phật Thầy Tây An* do Nguyễn Văn Hầu biên khảo, phiên âm, chú thích, Ban Quản tự Tông Sơn cổ tự và Ban Chấn tế Giáo hội Phật giáo Hòa Hảo xuất bản năm 1973, tr. 70-72.

13. *Sấm giảng thi văn toàn bộ của Đức Huỳnh giáo chủ*, Giáo hội Phật giáo Hoà Hảo, 1969, tr. 131-132.

trong làm ăn sinh hoạt, trong ứng xử hàng ngày, trong quan hệ với mọi người gần gũi quanh mình, *đó là tu nhân đạo* (thực hành đạo lí làm người):

Hồng trần biển khổ thấy rồi,

Rán tu nhơn đạo cho tròn mới hay⁽¹⁴⁾.

Như vậy, linh hồn của “Học Phật tu nhân” là tu nhân, biểu hiện tập trung nhất ở Tứ ân. Nói như Phật Thầy Tây An, Tứ ân là *tông môn*:

“Kính Trời, kính Đất, Thân mình,

Tông môn phụng sự giữ toàn Tứ ân”⁽¹⁵⁾.

Ân nghĩa vốn vẫn là truyền thống “uống nước nhớ nguồn” của người Việt Nam.

Do đó, tinh thần của pháp môn “học Phật tu nhân” thể hiện tính nhập thế rất rõ ràng. Khi người ta lấy việc trả Tứ ân làm đầu, lấy thực hành đạo lí làm phương thức tu hành thì điều đó là tất nhiên:

Tu đền nợ thế cho rồi,

Thì sau mới được đứng ngôi toà sen⁽¹⁶⁾.

Cần phân biệt Tứ ân ở dòng các tôn giáo này với Tứ ân của Phật giáo. Trước hết, thái độ đối với đất nước là điều hoàn toàn không có trong Tứ ân Phật giáo. Đối với Phật giáo, không có sự phân biệt Tổ quốc, dân tộc, nòi giống, thậm chí, không có sự phân biệt chủng sinh. Các tín đồ Phật giáo Việt Nam yêu

nước vì họ là người Việt Nam chứ không phải vì là tín đồ Phật giáo. *Nghĩa vụ với đất nước, với dân tộc vốn là một trong những đạo lí sống hàng đầu của con người Việt Nam. Đưa nó vào nội dung cơ bản của giáo lí là điều chỉ có ở dòng tôn giáo này, đó cũng chính là cái làm nên bản chất khác biệt của nó.*

Thứ hai, Tứ ân không có vai trò quyết định trong hệ thống giáo lí Phật giáo. Tương tự, các yêu cầu về đạo đức, về lối sống trong các tôn giáo khác cũng vậy. Nhưng ở dòng các tôn giáo Nam Bộ thì đạo lí trở thành linh hồn của giáo lí, Tứ ân là trung tâm, trở thành Tông môn.

Như vậy, về thực chất, *tư tưởng và ngôn từ của Phật giáo (và cả Nho giáo, Đạo giáo) ở đây chỉ còn là thân xác chứa đựng một nội dung tinh thần khác, đó là đạo lí sống của con người Việt Nam đã hình thành qua lịch sử hàng ngàn năm.*

Do vậy, ta thấy tu nhân chính là sự thống nhất ở tất cả các ông đạo. Không thấy điều này, sẽ dẫn đến tách học Phật tu nhân thành hai phần, hay hai nguyên lí học Phật riêng, tu nhân riêng, rồi nhận thấy các tôn giáo trong dòng này đều chỉ coi trọng tu nhân, nên cho rằng vì học Phật khó quá nên tu nhân càng về sau càng trở thành chính yếu.

Chỉ có hiểu “học Phật tu nhân” là một nguyên lí, trong đó tu nhân là cái đích, là bản chất, thì mới hiểu được vì sao nhiều ông đạo, không chỉ ông Đạo Trần như Đinh Văn Hạnh nhận xét, hầu như không nhắc đến những giáo lí cao siêu của Phật giáo mà chỉ rao giảng về tu nhân, về đạo đức, và quan trọng

hơn, mới hiểu được vì sao giáo lí của các tôn giáo này chứa đựng cả những nhân tố của Phật, Lão, Nho, cả những quan

14. *Sấm giảng...*, Sđd., tr. 28.

15. *Sấm truyền...*, Sđd., tr. 109.

16. *Sấm truyền...*, Sđd., tr. 71.

niệm dân gian, khi mà tất cả những thứ khác nhau này đều có thể gặp gỡ nhau trong việc giáo huấn con người.

Trở lại với quan điểm của Tạ Chí Đại Trường, tuy ông nhấn mạnh tính chất tiên tri của dòng tôn giáo này, nhưng ông cũng phải thừa nhận, chính đạo đức mới là đặc điểm nổi bật nhất: “Một ông đạo tuy có ứng xử kì quái riêng biệt, nhưng *bao trùm hơn hết phải là một khuôn mặt đạo đức*, hay có dáng hiện lành đạo đức. Cho nên, tuy một thầy pháp có đem lí thuyết độ người của Phật giáo ra làm cho bùa phép kiến hiệu hơn thì cũng chưa trở thành ông đạo nếu không tách dần bùa phép để thay thế bằng ngôn từ đạo đức dẫn dụ”⁽¹⁷⁾. Cái mà ông gọi là Phật giáo pha trộn ấy, có nghĩa là nó không phải là Phật giáo đích thực, hay nếu xét dưới tiêu chí Phật giáo thì nó không thành một hệ thống thống nhất. Nhưng nếu ta xét nó dưới tiêu chí đạo lí, lấy tu nhân - Tứ ân làm cốt lõi, thì sẽ thấy dưới cái vẻ ngoài pha trộn ấy thực sự có một nền tảng thống nhất trong toàn bộ giáo lí cũng như sự thực hành tôn giáo của nó. Tư tưởng và ngôn từ Phật giáo (và cả Đạo giáo, Nho giáo) được vận dụng để diễn đạt cái đạo lí làm người của người Việt và khuyến cáo người ta thực hành nó. Ma thuật cùng hành động kì quặc hay lối nói thơ đều chỉ là phương tiện truyền bá của nó. Tính chất chống Pháp của nó bắt nguồn từ bản thân đạo lí làm người

chứ không phải vì bản chất của nó là vô chính phủ - chống đối như Tạ Chí Đại Trường nhận định. Tính chất tiên tri hay cứu thế của nó chẳng qua thể hiện khát vọng về một đời sống trần tục tốt đẹp hài hòa, cảnh báo và nhắc nhở con người phải sống theo đạo lí. Tính chất tiên tri ấy có ở mọi tôn giáo, không phải đặc điểm riêng của dòng tôn giáo này, chẳng qua, ở Nam Bộ, do những điều kiện địa phương nhất định, trước hết là những tiếp xúc Hoa - Việt, nó khoác cái áo Long Hoa hội mà thôi.

Tóm lại, cái làm nên sắc thái độc đáo ở dòng tôn giáo này, tạo thành chất keo kết dính cho sự tổng hợp những nguồn tư tưởng khác nhau, chính là đạo lí làm người truyền thống của người Việt. Với suy nghĩ như vậy, tôi gọi đây là *dòng tôn giáo đạo lí Nam Bộ*.

4. Trong một bài viết trước đây, chúng tôi đã nêu một cách lí giải về hiện tượng đề cao đạo lí ở Nam Bộ. “Công cuộc khai phá đồng bằng Nam Bộ buổi đầu mang tính chất tự phát, thiếu luật lệ, thiếu sự tổ chức và quản lí của triều đình trung ương, trong những điều kiện gian khổ chống chọi với thiên nhiên, đã xác lập *vai trò của những cá nhân mạnh, những thủ lĩnh vùng, những anh Hai*, những người có khả năng chiêu dân lập ấp, tổ chức sản xuất, tổ chức cuộc sống cộng đồng, giải quyết các tranh chấp... *Trong điều kiện không có luật lệ và tự phát thì đạo lí làm người và uy tín của cá nhân là cái thay thế* (phải chăng đây là một trong các lí do giải thích tính cách con người Nam Bộ thẳng thắn, trọng nghĩa khinh tài, cũng như vai trò rất lớn của các cá nhân

trong các phong trào quần chúng ở Nam Bộ sau này)...”⁽¹⁸⁾. Theo chúng tôi, chính

17. Tạ Chí Đại Trường. Sđd., tr. 336.

18. Đặng Thế Đại. *Một nét đặc sắc của văn hoá và tôn giáo Nam Bộ: sự đối lập và sự tương đồng giữa Đạo Cao Đài và đạo Hoà Hảo*, Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo, số 2 (02), 1999.

cái hoàn cảnh, trong đó đạo lí làm người có một vị trí đặc biệt, có ý nghĩa quyết định sự sinh tồn của những người đi khai hoang mở đất, đã làm xuất hiện một dòng tôn giáo độc đáo, mà *đặc trưng nổi bật làm nó khác với tất cả các tôn giáo khác, là ở chỗ nó đã nâng đạo lí làm người truyền thống của người Việt lên thành nội dung chủ yếu của giáo lí, thành pháp môn, thành phương thức tu hành, hay có thể nói, đạo lí làm người đã được tôn giáo hóa.*

Và do vậy, là một hiện tượng đặc sắc riêng có của miền đất Nam Bộ, nhưng dòng các tôn giáo này vẫn là sự tiếp tục của truyền thống văn hoá Việt, hơn nữa, góp phần phát triển và làm phong phú truyền thống ấy trong sự tiếp xúc với các truyền thống văn hóa khác. Trên bình diện văn hóa dân gian Nam Bộ nói chung, nhiều nhà nghiên cứu đã chỉ ra đặc điểm ấy, xin mượn đoạn trích dưới đây để kết thúc bài viết này:

“Từ đầu thế kỉ XVII, nhiều đoàn lưu dân đã đến vùng này để mở đất, khai hoang, lập nghiệp. Hành trang vật chất của họ khá đơn giản: cuốc, rựa và một vài món vũ khí, một ít lương thực và đồ dùng. Thậm chí không ít người chỉ có hai bàn tay trắng. Trong tình hình đó hành trang tinh thần của họ quý giá biết bao! Đánh mất cái hành trang tinh thần này có lẽ họ đành bó tay chịu chết.

Đó là những đạo lí làm người (người trích nhấn mạnh), trong đó phần đạo lí thánh hiền (trung, hiếu, tiết, nghĩa) đã được cảm nhận một cách chất phác theo kiểu dân gian. Đó cũng là cái vốn kinh nghiệm ở đời (“một cây làm chẳng nên non...”, “nhiều điều phủ lấy giá gương”, “bầu ơi thương lấy bí cùng...”, “lá lành đùm lá rách”, “ơn dền nghĩa trả”, “ân oán phân minh”...), và một quyết tâm đương đầu với mọi khó khăn, cố gắng chịu đựng, ra sức bươn chải để được sống còn”⁽¹⁹⁾.

“Vậy là, nhìn lại những hàng số của văn hoá dân gian Việt triển khai nơi vùng đất mới phía Nam, ta thấy vừa có cái gì gần gũi với chất văn hoá Việt nơi vùng đất sinh tụ lâu đời, lại vừa có những nét biến thái đáng kể, như là một cống hiến văn hoá bổ sung độc đáo của vùng sinh tụ mới. Nói cách khác, nhìn từ góc độ văn hoá, người ta thấy ở đây đang vận động một mối quan hệ biện chứng hết sức lí thú *giữa cái chung và cái đặc thù*, làm tượng hình nên một thực thể văn hoá dân gian vừa rất Việt Nam lại vừa rất là Nam Bộ!”⁽²⁰⁾./

19. Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. *Văn hoá dân gian người Việt ở Nam Bộ*, KHXH, Hà Nội, 1992. Phần trích thuộc chương V - *Phong tục tập quán của người Việt ở Nam Bộ* - do Hồ Lê biên soạn, tr. 104-105.

20. Thạch Phương..., Sđd., tr. 18.