

VÀI SUY NGHĨ VỀ VẤN ĐỀ TÔN GIÁO Ở NAM BỘ THỜI CẬN ĐẠI

ĐỖ QUANG HUNG^(*)

Từ lâu vấn đề tôn giáo ở Nam Bộ đã được giới nghiên cứu lịch sử, tôn giáo và văn hóa, người nước ngoài cũng như học giả trong nước chú ý, bởi vì cái độc đáo trong sinh hoạt tôn giáo ở nước ta tùy thuộc phần lớn vào vùng đất phía Nam này.

Bài viết của chúng tôi muốn được tiếp tục các suy nghĩ ấy, cụ thể đi sâu thêm trên các phương diện sau: Vấn đề hệ thống tôn giáo, vấn đề nảy sinh các tôn giáo mới và qua đó, phân tích một số đặc điểm sinh hoạt tôn giáo ở Nam Bộ thời Cận đại. Trong bài này, cụm từ "thời Cận đại" được hiểu theo nghĩa quen dùng của giới sử học: 1858-1945, thời kì thực dân Pháp xâm lược và thống trị chúng ta. Các từ "miền Nam", "Nam Kỳ", "Nam Bộ" cũng được dùng linh hoạt theo thói quen của ta lâu nay.

VỀ MỘT HỆ THỐNG TÔN GIÁO

Khi được mời viết các mục từ về tôn giáo ở Việt Nam trong cuốn *Từ điển Tôn giáo* do Paul Poupard chủ biên, xuất bản ở Pháp năm 1986, Nguyễn Huy Lai có đưa ra quan niệm về một hệ thống tôn giáo ở Việt Nam như sau:

"Người ta có thể phân biệt ở Việt Nam: Các tôn giáo truyền thống có nguồn gốc bản địa, các tôn giáo nhập nội: Nho giáo, Đạo giáo, Phật giáo, Kitô giáo và những tôn giáo hỗn hợp nảy sinh và tồn tại ở miền Nam Việt Nam là Cao Đài và Hòa Hảo".⁽¹⁾

Trong mục từ *Các tôn giáo truyền thống ở Việt Nam*, ông phân loại cụ thể thành 6 loại: thờ Trời; thờ cúng gia đình, thờ các tổ nghề; thờ thành hoàng, thờ cúng Quốc gia, thờ cúng nhiên thần như mưa, bão, sấm, trăng, sao... đặc biệt là ông Địa. Nguyễn Huy Lai cũng đưa ra nhận định về "tính khoan dung và chủ nghĩa tự do về tôn giáo của người Việt Nam"⁽²⁾.

Nếu như sự phân loại trên của Nguyễn Huy Lai chấp nhận được thì trước hết nó đúng với tình hình tôn giáo Nam Bộ. Trong hệ thống tôn giáo mới xuất hiện ở Nam Kỳ từ giữa thế kỉ XIX, chúng ta có thể thấy phần lớn xuất phát từ hai nguồn chính sau đây:

Thứ nhất, từ "dòng Tiên tri Nam Bộ"

Có một hiện tượng nổi lên trong sinh hoạt tư tưởng, chính trị - đúng hơn là trong phong trào chống Pháp của dân tộc ta nửa cuối thế kỉ XIX - là một số phong trào dân tộc có xu hướng dựa vào sự yểm trợ của thần linh, mang màu sắc tôn giáo sáng thế. Ở Bắc và Trung Kỳ, đó là Kỳ Đồng-Mạc

* PGS.TS, Viện Nghiên cứu Tôn giáo.

1. Paul Poupard, *Dictionnaire des religions*, Presse universitaire de France, Paris, 1984; p.1768 - 1769.

2. Nguyễn Huy Lai. *La tradition religieuse spirituelle et sociale au Vietnam, sa confrontation avec le Christianisme*, Paris, 1981, tr. 48.

Đĩnh Phúc (Thái Bình, Bắc Giang, Quảng Yên, 1887-1897), "Giặc Chày Vôi" (Huế, 1886), Bạch Xi (Hà Tĩnh, 1885), đặc biệt vụ nhà sư Vương Quốc Chính (ở Sơn Tây, Hà Nội 1898)... Ở Nam Kỳ còn sôi động hơn rất nhiều. Đạo Bửu Sơn Kỳ Hương do Đức Phật Thầy Tây An là Đoàn Minh Huyền lập ra tại núi Sam, Châu Đốc năm 1849, được coi là "khởi đầu dòng Tiên tri Nam Bộ". Gần như song song với sự kiện này là Đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa của Đức Bổn Sư Ngô Lợi lập ra ở núi Tượng, Long Xuyên. Sau Đức Phật Thầy Tây An là hàng loạt các môn đệ tiếp nối sứ mệnh "giáng thế" như các ông Đạo Xuyên, Đạo Lập, Đạo Sĩ, Đạo Thắng, Đạo Chợ rôi cả Đức Huỳnh Giáo chủ của Phật giáo Hòa Hảo sau này. Trần Văn Thành, thủ lĩnh cuộc khởi nghĩa Bảy Thưa (1873) ở Long Xuyên, một đệ tử rất nổi tiếng trong số đó đã lập ra Đạo Lành, có tín đồ ở hầu hết các tỉnh đất Gia Định...

Về mặt tôn giáo, có nhà nghiên cứu gọi chung hiện tượng các Ông Đạo là: "dòng Tiên tri tản mạn" để phân biệt với đạo Cao Đài, Hòa Hảo là "dòng Tiên tri lớn"⁽³⁾ sau này.

Nhìn nhận các phong trào nông dân mang màu sắc tôn giáo này, từ lâu Trần Văn Giàu đã có những đánh giá thực sâu sắc: "Những Vương Quốc Chính, Võ Trứ... nương cửa Phật cứu nước thương nòi... địch ít mà thắng vì ưu thế vũ khí. Vấn đề tâm lý sợ địch là có thực, chênh lệch về vũ khí, các chí sĩ sử dụng ma thuật, phù thủy để nghĩa quân chỉ có giáo mác mà không ngại...Tuy cuối cùng và thực chất đó là tư tưởng phong kiến, nhưng vẫn là tư tưởng vì nước thương dân. Người ta ủng hộ cuộc bãi công của phu xe thỏ mộ chống công ti xe buýt của tư bản Pháp thì cũng không có lí do gì mà không đỡ nón trước những người đeo bùa mà cầm giáo mác xông lên giết giặc Pháp..."⁽⁴⁾.

Trong tình trạng khủng hoảng ý thức hệ (Nho giáo ngày càng mờ nhạt), trên vùng đất mới hoang vu, những lớp cư dân đa chủng của đất Đồng Nai vừa chịu áp lực của sự *hẫng hụt về tâm thức* tôn giáo-tín ngưỡng trong cuộc phiêu lưu khai phá miền Hậu Giang đầy bí ẩn, lại vừa chịu sự tác động ngày càng tăng của uy thế thần linh liên khu vực (Đông Nam Á và Nam Trung Quốc).

Những chuyển biến tâm lí và tâm thức tôn giáo ấy thực ra đã được "phát hiện" từ lâu trong ghi chép của nhiều giáo sĩ, các nhà thám hiểm phương Tây. Chẳng hạn nhận xét sau đây của M. Bouillevaux giữa thế kỉ XIX: "Thái độ của người Cao Miên đối với sư sãi hoàn toàn trái ngược với thái độ người Nam Kỳ: người Cao Miên rất sùng đạo Phật nên họ tỏ ra tôn kính các nhà sư, còn người Nam Kỳ thì lại nhạo báng họ và chẳng bao giờ bố thí cho họ. Người Nam Kỳ tin tưởng ở các thầy phù thủy nhiều hơn các nhà sư, họ sợ siêu linh nhiều hơn là kính trọng Phật..."⁽⁵⁾.

Khía cạnh quan trọng đó trong *tình cảm tôn giáo* của người Việt đã được khái quát bằng nhận xét của linh mục L. Cadière: "Tôn giáo thực sự của người Annam là sự thờ cúng các thần linh (culte des Esprits)"⁽⁶⁾.

Chắc rằng Tạ Chí Đại Trường đã dựa vào luận đề này của L. Cadière, gọi "religions des Esprits", một thứ Hồn Linh giáo, là tôn giáo chủ yếu của người Việt để có thể phân chia "các dòng tiên tri" nói trên. Ông còn nói rõ hơn: Cao Đài là sự "cách tân theo lối cải biên", hướng ngoại⁽⁷⁾, còn Phật giáo Hòa

3. Tạ Chí Đại Trường, *Thần, Người và Đất Việt*, Văn nghệ, Mỹ, tr. 351, 359.

4. Trần Văn Giàu. *Lịch sử tư tưởng. Về hệ ý thức phong kiến và sự thất bại của nó trước các nhiệm vụ lịch sử*. T.1, Hà Nội 1973, tr.387.

5. M. Bouillevaux. *Cuộc hành trình sang Đông Dương*, (tiếng Pháp), Paris, 1858, tr. 47.

6. L. Cadière. *Tín ngưỡng và sự thực hành tôn giáo của người Việt*, (tiếng Pháp), tập I, Paris, 1992, tr.6.

7. Tạ Chí Đại Trường. *Sđd*, tr.352.

Hảo là "con đường truyền thống cách tân" theo chiều hướng chung của sự tập hợp và giao lưu lớn của hệ thống thần linh địa phương ở xứ Nam Kỳ thời Cận đại.

Năm 1926, đạo Cao Đài dựng thánh địa ở đất Tây Ninh sát nách Sài Gòn. Việc này lập tức gây ra nhiều sự tranh cãi và cùng với cách hiểu từ *spiritisme* đã dẫn tới cuộc tranh luận quyết liệt về đạo Cao Đài. Rất nhiều câu hỏi được đặt ra: Sự pha trộn giáo lí của Cao Đài là có thật? Mục đích của sự pha trộn? Thực chất Cao Đài là một thứ Tin Lành với Phật giáo hay chỉ giản đơn là truyền thống *Tam giáo đồng nguyên hỗn nhiên* của xứ Nam Kỳ mà thôi?...

Nhiều nhân vật nổi tiếng đương thời, từ Phan Chu Trinh vừa ở Pháp về Sài Gòn đến Trần Huy Liệu, có lẽ vì đứng trên bình diện lí thuyết (về tôn giáo) thuần túy và nói chung là "rất duy lí", nên phê phán gay gắt nó. Đào Trinh Nhất, nhà báo tên tuổi, cho ra mắt cuốn *Cái án Cao Đài* khá dày dặn. Ông nghiên cứu rất kĩ khái niệm *spiritisme* của Châu Âu, mà ông dịch là *Câu tiên*. Nhưng khi nhìn "hiện tượng tôn giáo Cao Đài", ông bác bỏ gay gắt: "Đất Nam Kỳ là nơi cải hóa sớm nhất mà nay cái tục mê tín câu tiên lên tới quá đó thì quả là điều lạ. Bấy trăm ngàn người trong đạo Cao Đài bây giờ đều mê tín sự câu tiên cả chẳng phải quái lạ lắm sao?... Tôi không cột Cao Đài vào việc chính trị... Người Pháp nghe tiếng pháo nổ tưởng súng thần công, thấy giấy hát rải ngoài đường tưởng là truyền đơn cộng sản. Họ cũng coi Cao Đài là "phong trào chính trị" chớ có biết đâu Cao Đài chỉ là một thứ tà đạo, mê hoặc dân chúng mà thôi..."⁽⁸⁾. Ngô nhận của Đào Trinh Nhất là thứ ngộ nhận kép, cả phương diện tôn giáo và phương diện chính trị - xã hội của hiện tượng.

Ngày nay, chúng ta có thêm nhiều tri thức của cả ngành Tôn giáo học, nhất là tôn

giáo học mácxít có cả độ lùi cần thiết để hiểu đạo Cao Đài nói riêng và nói chung, hiện tượng *Tôn giáo hỗn hợp* rất Nam Bộ ấy.

Nhưng có lẽ chung hơn vẫn là cái nhìn dưới đây của các tác giả sách *Từ điển tôn giáo* xuất bản ở Paris năm 1981, trong mục từ *Caodaisme*: "Cao Đài là một tôn giáo tổng hợp, có khuynh hướng thông thiên học, kết hợp Phật giáo, Kitô giáo, Nho giáo, Đạo giáo, Thần đạo. Nhưng nổi bật vẫn là *thuyết Thông linh* (*spiritisme*). Giáo phái tôn giáo - chính trị này được tổ chức chặt chẽ và sử dụng cơ cấu ấy để truyền bá các sứ điệp từ thế giới bên kia...".

Sự phát triển của thuyết Thông linh, Thông thiên học ở miền Nam kéo dài mãi sau này. Vào thập kỉ 60, ở miền Nam vẫn còn có một số hội viên của hội Thông thiên học (trụ sở Quốc tế của hội này đặt ở Adyar, Madras, Ấn Độ) chuyên nghiên cứu khoa học, triết học và tôn giáo, đặc biệt "vấn đề tận thế và Hội Long Hoa". Sự chế tác các tôn giáo theo lối hỗn dung ấy còn dẫn đến hiện tượng thực độc đáo là sự khai mở nhiều Hội thánh ở miền Nam, trong đó có *Hội thánh Di Lạc Vĩnh Long* năm 1962. Hội thánh này không những thu hút thiện nam, tín nữ của Phật giáo, đạo hữu Cao Đài, mà còn cả tín hữu của Công giáo cùng chung lo xây dựng cơ sở lập đàn cầu cơ để đối thoại với các Đấng Vô Hình...

Gần đây, nhà nghiên cứu người Nga D.V. Pivovarov trong bài *Tôn giáo: Bản chất và sự đổi mới*, đã phân chia hệ thống tôn giáo thành hai loại: **Loại thứ nhất**, thứ tôn giáo coi tự nhiên là trung tâm như kiểu Kitô giáo, Phật giáo và Hồi giáo... Cơ sở của loại tôn giáo này là sự "sùng bái về một khối nguyên siêu tự nhiên" và có khả năng

8. Đào Trinh Nhất. *Cái án Cao Đài*, Sài Gòn, 1935, tr. 80 và 154.

liên kết toàn bộ vũ trụ. *Loại thứ hai*, thứ *tôn giáo coi xã hội là trung tâm* ("tôn giáo thế tục"), thần thánh hóa những khách thể có giá trị đặc biệt như sùng bái lãnh tụ, sùng bái một dân tộc, một giai cấp được "chọn lựa"...

Thế kỉ XX, theo tác giả, đã dần dần diễn ra sự thâm nhập, đan xen nhau khá phức tạp giữa các tôn giáo ấy và xuất hiện "*loại tôn giáo tích hợp*"⁽⁹⁾. Tác giả đưa ra thí dụ về đạo Ba Kha do nhà tiên tri Ba Kha-Ulla (1817-1892) sáng lập ở vùng Trung Cận Đông. Đến nay, đạo này tuy chỉ có 5 triệu tín đồ nhưng lại là công dân của hàng chục nước và nhiều vùng lãnh thổ.

Ngay đầu thế kỉ XX, Nam Bộ đã là một mảnh đất tốt của xu hướng đó trong sinh hoạt tôn giáo ở khu vực Đông Nam Á. Điều đó cũng cắt nghĩa sự hấp dẫn lâu dài của mảnh đất này với các nhà nghiên cứu. Một luận án tiến sĩ gần đây nhất của một người Nga về đạo Cao Đài là thí dụ⁽¹⁰⁾.

Đất Nam Bộ sản sinh ra biết bao đạo mới từ đầu thế kỉ. Nhưng cũng chính ở mảnh đất này lại có không ít tiếng nói tiến bộ về lĩnh vực tôn giáo.

Trần Văn Giàu trong cuốn *Lịch sử tư tưởng* (tập 2) về *Hệ ý thức tư sản ở Việt Nam* (HN, 1975, tr.229) từng ca ngợi quan điểm duy vật mácxít về tôn giáo của Nguyễn Tử Thức, tác giả cuốn *Nói chuyện đạo nước mình* (Sài Gòn, 1929).

Ở đây, chúng tôi xin nói rõ thêm về một nhân vật khác.

Năm 1932, Nguyễn An Ninh cho xuất bản ở Sài Gòn cuốn *Tôn giáo* sau khi ông đã nhiều năm ngồi tù Kháms Lớn. Đã có lúc ông bị những người mácxít chê là "quay về với tôn giáo" giữa lúc thoái trào cách mạng.

Trong cuốn sách này, tác giả đã dịch từ *spiritisme* là *đạo Cầu hồn* và phân tích khá

kĩ lịch sử đạo này ở Châu Âu, nội dung triết lí của nó, đặc biệt ý kiến của Alan Kardec từ 1848, để rồi khẳng định "đạo này có từ thượng cổ. Việt Nam ta cũng đã quen dùng".

Đánh giá Cao Đài, Nguyễn An Ninh không quá khen nó là "niềm kiêu hãnh của dân tộc" như một số người, nhưng đưa ra sự nhìn nhận khoa học, khách quan sau: "Đạo Cao Đài là bất chước theo đạo "Cầu hồn" đó. Về phương diện lí thuyết, đạo Cao Đài cũng nói tổng hợp lí thuyết của các đạo, "điều hòa" những thuyết "không thể điều hòa được".

Phân kết tập sách thực hết sức thú vị. Sau khi phê phán thẳng thừng những hạng người lợi dụng tôn giáo hay những kẻ mượn tôn giáo làm phương kế sinh nhai, Nguyễn An Ninh viết: "Một nhà xã hội học bên Âu Châu có mấy ý kiến này đối với tôn giáo, xin trích dịch ra đây làm ý kiến kết luận cho tập này:

Phê bình tôn giáo là điều kiện đầu hết thấy của cả mọi phê bình...

Cái căn bản của sự phê bình tôn giáo là đây: Con người làm ra tôn giáo, không phải tôn giáo làm ra con người... Con người, là cái thế giới của con người, là quốc gia, là xã hội. Cái quốc gia, cái xã hội ấy sanh ra tôn giáo, tôn giáo là sự hiểu sai thế giới, vì quốc gia ấy, xã hội ấy là một thế giới sai...

Tôn giáo là giọng thở than của con người bị sự khốn khổ đè áp, nó là linh hồn của một thế giới không hết thảm thương ai, nó cũng là tinh thần của một thời kì ngu muội.

9. D.V. Pivovarov. *Tôn giáo: Bản chất và sự đổi mới*, Tạp chí *Khoa học Triết học*, Matxcova, 1992, N^o 2 (tiếng Nga).

10. Xem: C.A. *Áëääãîâ. Êàîâääèçì âî Âüâðíàîâ. Ì.*, 1991. Gần đây công trình này được tác giả cho xuất bản bằng tiếng Anh.

Nó là thuốc phiện của dân..."⁽¹¹⁾.

Giọng văn dịch có thay đổi ít nhiều so với các bản dịch của chúng ta hôm nay. Nhưng ta dễ dàng nhận ra ngay, đó là những luận điểm quan trọng bậc nhất của C. Mác về tôn giáo trong tác phẩm *Góp phần phê bình triết học pháp quyền của Hegel* (Xem *Tuyển tập Mác-Ăngghen*, tập I, NXB Sự thật, 1980, tr. 13,15).

Có thể khẳng định rằng, Nguyễn An Ninh là người Việt Nam đầu tiên giới thiệu các quan điểm của C. Mác về tôn giáo qua một tác phẩm cụ thể, mặc dù ông gọi C. Mác một cách kín đáo là "một nhà xã hội học bên Âu Châu".

Hai là, vấn đề “Thiên địa hội” (hội kín)

Nhà văn Sơn Nam, tác giả thiên khảo cứu *Thiên địa hội và cuộc Minh tân* xuất bản từ trước năm 1975 ở Sài Gòn có nhận xét: “Một nẻo đường khá độc đáo để cho phong trào kháng Pháp ở Nam Kỳ lục tỉnh phát triển và tìm sinh lực là Thiên địa hội”⁽¹²⁾.

Thiên địa hội là vấn đề xã hội và tôn giáo đã có lâu của nước Trung Hoa. Kể từ khi làn sóng Hoa kiều (từ đời nhà Minh) tràn tới các nước Đông Nam Á, thì nó trở thành vấn đề của cả khu vực này.

Có nhà nghiên cứu cho rằng *hội kín* là chữ mà G.Coulet dùng đầu tiên. Điều đó hẳn là không đúng⁽¹³⁾. Nhưng đúng là từ *hội kín* trở nên nổi tiếng từ năm 1928 khi thực dân Pháp lôi hàng trăm nhân vật của các Hội kín xứ Nam Kỳ ra xử.

Cho đến thập kỉ 20, các hội kín - mà trước hết là *Thiên địa hội* - mọc lên như nấm ở Lục tỉnh, dù tên gọi khác nhau. Nổi tiếng nhất là các cơ sở như *Nghĩa Hòa Hội* (Mỹ Tho), *Nhân Hòa Đường* (Bà Rịa), *Phục Quốc Hội* (Sa Đéc)..., dĩ nhiên lớn

nhất là cơ sở Thiên địa hội của nhà sư Nguyễn Hữu Trí và Phan Xích Long ở căn cứ Thất Sơn (Châu Đốc).

Đã có một số công trình nghiên cứu về *Thiên địa hội*, nhưng chưa có ai tính đến nay, có sự nghiên cứu toàn diện và sâu sắc như G. Coulet. Năm 1926, ông xuất bản tại Sài Gòn, cuốn *Hội kín trên đất Annam*, một cuốn sách được chú ý ngay lúc đó.

Phần đầu của cuốn sách, G. Coulet dành cho việc khảo sát “*Vai trò ma thuật trong hội kín*”. Ông thừa nhận rằng, nói chung: “Tâm hồn người Annam chủ yếu là chiết trung chủ nghĩa về mặt tín ngưỡng và không có gì khó khăn việc một người Nho giáo lại đi theo đạo Phật hay Đạo giáo. Các giáo sĩ Công giáo và Tin Lành hay phàn nàn việc người Annam dễ dàng bỏ đạo này đi theo đạo khác chỉ vì ít lợi lộc...”⁽¹⁴⁾. Ở phần 2, *Vai trò tôn giáo trong hội kín*, ông dành nhiều trang mô tả chi tiết các lễ thức tôn giáo khi kết nạp hội viên. Đó là các bước:

- Tạo ra một địa điểm riêng.
- Dâng rượu.
- Chích máu ăn thề.
- Cúng lễ.
- Lễ xác nhận lời thề trước bàn thờ.
- Lễ đồng tâm⁽¹⁵⁾.

11. Nguyễn An Ninh. *Tôn giáo*, Sài Gòn, 1932. Dẫn lại trong cuốn *Nguyễn An Ninh*. Nxb Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh, 1995, tr. 275-276.

12. Sơn Nam, *Cá tính của miền Nam*, NXB Văn hóa, HN, 1992, tr. 90.

13. Gần đây, chúng tôi phát hiện trong lưu trữ Quốc gia II tại Tp. Hồ Chí Minh tập bản thảo viết tay trên 400 trang, khổ lớn của một vị linh mục người Pháp viết cuối thập kỉ 60 thế kỉ XIX mang tên *Histoire de la Société secrète du Ciel et de la Terre dite société du Hung*. Hi vọng sẽ có dịp được giới thiệu nó với bạn đọc.

14. G. Coulet. *Les sociétés secrètes en terre d'Annam*. Sài Gòn, 1926, p. 99 (nguyên bản).

15. G. Coulet. Sđd, p. 102 - 106.

Sau những nghi thức gia nhập hội có tính cách tôn giáo và ma thuật do các thầy pháp chủ trì nói trên, các hội viên vẫn có thể sinh sống bình thường như mọi người. Nhưng với các nghi lễ ấy, hội kín kiểm soát rất kỹ từng thành viên, bảo mật phòng gian và giữ bí mật cho chính mỗi hội viên.

Logic trên dẫn đến phát hiện quan trọng nhất của G. Coulet là, trong hiện tượng này không thể tách rời chính trị khỏi tôn giáo và ngược lại. Hình thức chống đối chế độ thuộc địa không chỉ bằng vũ khí mà cả bùa phép của các thầy pháp. Với sự "hỗ trợ của thần linh", những người toàn mặc đồ trắng, đeo bùa, lao vào đánh phá Khám Lớn Sài Gòn 1913, 1916. Người cầm đầu có khi cũng không phải lãnh tụ chính trị chuyên nghiệp mà là một thầy pháp, tự xưng là con Trời giáng thế như Phan Xích Long... G. Coulet viết: "Có thể chứng minh bằng cách phân tích các yếu tố ma thuật, tôn giáo và vô thần trong các hội kín ở Annam rằng, hội kín của người Annam là một hiện tượng xã hội, chính xác về bản chất, xác định về biểu hiện.

Tất cả các hội kín ở Annam là:

- a) Ma thuật về biểu tượng (symboles).
- b) Tôn giáo về lễ nghi và luật lệnh.
- c) Thế tục (profane) về tổ chức vật chất.

Sự gắn bó khăng khít của 3 yếu tố làm thành một nhất thể hòa hợp và một "con người" có sức sống mãnh liệt"⁽¹⁶⁾.

Chính vì sớm nhận ra cái độc đáo ấy của các hội kín ở Nam Kỳ, đặc biệt vai trò của nó trong giới nông dân Lục tỉnh, Nguyễn An Ninh đã nghiên cứu kỹ "yếu tố tôn giáo ấy có khả năng khơi nguồn sinh lực dân tộc" để tận dụng hình thức tôn giáo - chính trị của nó.

Thiên địa hội quả là có sức thu hút họ. Yếu tố tôn giáo ấy, khách quan mà nói, còn ít nhiều có lợi, nhưng các lãnh tụ phong trào

Duy Tân miền Nam đã bỏ qua hoặc quá phê phán. Thế là *Thanh niên Cao vọng Đảng* của Nguyễn An Ninh hòa vào sức sống như cỏ Đông Tháp Mười của Thiên địa hội. Lê Văn Thử khen ngợi sự khôn ngoan về chính trị ấy của ông, nhưng cũng có nhận xét: "Đến 1928, An Ninh tạo được một phong trào nông dân. Phong trào ấy âm thầm và thiếu huấn luyện chính trị"⁽¹⁷⁾.

Chúng ta có thể đi đến kết luận là, ngoài yếu tố chính trị - xã hội, các Hội kín ở Nam Kỳ đã góp thêm vẻ độc đáo, phong phú của sinh hoạt tôn giáo, của hệ thống tôn giáo xứ này.

GÓP THÊM CÁCH GIẢI NGHĨA

Giải thích các nguyên nhân dẫn đến các tôn giáo mới ở Nam Bộ thời Cận đại là việc lí thú, đã thu hút nhiều nhà nghiên cứu xưa và nay. Đại thể, người ta luôn nhắc đến tính cách một vùng đất mới vừa hoang vu, khắc nghiệt, vừa hào phóng của đồng bằng sông Cửu Long. Nơi đó nằm ở vị trí giao lưu, hội tụ nhiều luồng văn minh, văn hóa khác nhau, thành phần tộc người lại đa dạng và vốn tồn tại nhiều tôn giáo. Các tác giả cũng lưu ý thực trạng kinh tế - chính trị - xã hội của nhà Nguyễn, cuộc xâm lược và thống trị nước ta của thực dân Pháp cũng như sự phản kháng anh dũng mà bế tắc của dân chúng. Có tác giả còn đi sâu vào tính cách con người và tâm tính Nam Bộ v.v... Nhưng đó cũng mới là những nguyên nhân xa và có tính gián tiếp.

Trong công trình *Bước đầu tìm hiểu đạo Cao Đài* của Viện Nghiên cứu Tôn giáo xuất bản gần đây, bài *Đạo Cao Đài một thực tiễn khách quan, một thế ứng xử* của tác giả Đặng Nghiêm Vạn đưa ra " một số

16. G. Coulet. Sdd, p. 21.

17. Lê Văn Thử. *Hội Kín Nguyễn An Ninh*. Mê Linh, Sài Gòn 1961, tr. 52.

nguyên nhân dẫn đến đạo Cao Đài trở thành tôn giáo" như sau:

Một là, xét hoàn cảnh lịch sử Việt Nam từ sau chiến tranh thế giới I cho đến ngày nay.

Hai là, sự xuất hiện các tôn giáo hay một số hiện tượng tôn giáo mới, thường cho thấy tầng lớp giàu có, tri thức đương thời khai sáng.

Ba là, đạo Cao Đài hơn các đạo mới thành lập khi mọc, khi lặn ở chỗ đã hiểu được tâm lí xã hội người nông dân Nam Bộ đương thời.

Bốn là, về phương diện tôn giáo, điều đáng lưu ý nhất là đạo Cao Đài mang tính thực hành.

Năm là, điều đáng chú ý nhất và quan trọng nhất là đạo Cao Đài tự xây dựng cho mình một cơ sở xã hội mang tính cộng đồng, điều mà E. Durkheim đã từng nhấn mạnh⁽¹⁸⁾.

Chúng tôi muốn đi sâu thêm theo hướng nghiên cứu nói trên, dĩ nhiên trong một khung cảnh rộng hơn là cả địa bàn Nam Bộ. Có một câu hỏi được đặt ra: Vì sao trong những năm đầu thế kỉ XX, trong phong trào chính trị - xã hội ở Nam Bộ lại có xu hướng nghiêng về hoạt động tôn giáo?

Trong chương *Lập tôn giáo* của sách *Tôn giáo*, Nguyễn An Ninh cũng cố gắng đưa ra lí giải hiện tượng ấy. Ngoài những lí do có tính cách thuần túy tôn giáo như: "Ưu thiện, ghét ác, muốn tìm cho ra căn nguyên của mọi vật, muốn sống đời đời, ba sự cần dùng, ba điều khao khát của nhân loại, đó là cơ sở của tôn giáo", ông còn đưa ra những lí do sát hơn: "Mà có lạ chi. Vấn đề luân lí là vấn đề tâm lí. Vấn đề tôn giáo cũng là vấn đề tâm lí. Mà vấn đề chính trị cũng là vấn đề tâm lí nữa. Lại là có chung tính chất quần

chúng tâm lí. Thì làm sao cho các hoàn cảnh chung là các chế độ của thời ấy, khởi lộ ra trong luân lí, tôn giáo, triết học, nghĩa là trong tư tưởng của đời ấy. Cho nên từ xưa tới nay xã hội luân lí, tôn giáo và chính trị là ba điều có quan hệ nhau mãi mãi"⁽¹⁹⁾.

Nhưng dẫu sao, về căn bản, Nguyễn An Ninh là người hoạt động chính trị - xã hội, một chí sĩ yêu nước nổi tiếng, một nhà báo cự phách. Không thể đòi hỏi ở ông những lí giải cặn kẽ hơn nữa của "tôn giáo học" được.

Chúng tôi muốn trở lại với sự phân tích của G. Coulet. Ở chương kết luận, dưới dạng câu hỏi, G. Coulet đưa ra hai luận đề. Thứ nhất, trong nguyên bản ông viết: "*Bằng cách nào mà yếu tố ma thuật, tôn giáo và trần tục ấy lại có thể hòa hợp trong hội kín và cho nó một bản chất độc đáo và có thể lực?*"⁽²⁰⁾.

Câu hỏi thú vị này được cắt nghĩa là các thủ lĩnh *hội kín* đã khôn ngoan xây dựng nó trên 3 động lực căn bản là: tính lợi ích cộng đồng, lòng mê tín và khát khao tự do của cư dân Lục tỉnh. Có lẽ vì quá mở rộng khái niệm *hội kín*, nên G. Coulet đã lầm lẫn khi ông xếp toàn bộ các hoạt động của Phan Bội Châu (từ Duy Tân Hội đến Việt Nam Quang Phục Hội), các vụ Hà Thành đầu độc (Hà Nội, 1908), những hoạt động cuối cùng của Đề Thám (1908-1913) v.v... ở xứ Bắc Kỳ vào khái niệm này.

Có một nhận xét rất đúng của G. Boudarel, sử gia Pháp, trong cuốn *Phan Bội Châu và xã hội Việt Nam thời đại ông (Phan Bội Châu et la société Vietnamienne de son temps)* là, chính Phan Bội Châu là

18. Viện Nghiên cứu Tôn giáo. *Bước đầu tìm hiểu đạo Cao Đài*, Nxb KHXH, HN, 1995, tr. 49 - 61.

19. Nguyễn An Ninh. *Tôn giáo*. Sđd, tr. 269.

20. G. Coulet. Sđd, p. 371.

người Việt Nam đầu tiên đưa khái niệm "Đảng phái chính trị" đúng với ý nghĩa hiện đại của từ này, vào nước ta, khi cụ lập Duy Tân Hội năm 1904 ở Quảng Nam. Cụ Phan có nói đến các "minh xã" (công khai) và "ám xã" (bí mật), nhưng về cơ bản nó hoàn toàn xa lạ với các tổ chức "hội kín" ở Nam Kỳ theo cách dùng của G. Coulet, bởi lẽ cơ bản, nó không hề có yếu tố tôn giáo, ma thuật gì.

Thứ hai, G.Coulet phân tích sự kết hợp chặt chẽ giữa tôn giáo và chính trị trong các hội kín ở Nam Kỳ mà ông gọi là "Hệ thống Thiên địa hội". G.Coulet viết: "Từ sự trình bày trên đây, ta có thể rút ra một định nghĩa tạm thời về Hội kín ở Annam. Định nghĩa này tuy chưa là tổng quát, nhưng chi ít có thể rút ra được những điều cần bảo vệ. Hội kín Annam, một hiện tượng xã hội có bản chất tâm lí, nó là một tổ chức thống nhất và độc lập, bảo vệ bí mật của mình bằng ma thuật và tôn giáo địa phương, bị các ảnh hưởng địa lí và lịch sử chi phối chặt chẽ, vì vậy nó có tính bất biến và vẫn có thể có xu hướng hiện đại hóa... Từ định nghĩa ấy, ta có thể rút ra kết luận rằng không thể dùng lực lượng quân sự hay pháp luật để chống lại nó, vì nó vốn thiên hình vạn trạng, nên nó có thể đánh lừa được tất cả những ai muốn tiêu diệt nó..."⁽²¹⁾.

Những kết luận ấy của G.Coulet giúp chúng ta rất nhiều, không chỉ cất nghĩa "mặt tôn giáo" của Thiên địa hội, mà còn gợi ra những suy nghĩ rộng hơn về những đặc tính sinh hoạt tôn giáo ở Nam Bộ thời Cận đại.

Để đi sâu hơn, chúng ta có thể tiếp cận vấn đề ở một góc độ khác.

Xã hội học tôn giáo của Max Weber đã giúp chúng ta thấy rõ hơn những khác biệt trong sinh hoạt tôn giáo. Theo ông, *phù thủy* khác với *giáo sĩ* vì phương tiện cơ bản

của phù thủy là *ma thuật*, còn của các giáo sĩ là những nghi lễ thờ cúng thánh thần đã thành lễ luật. Giáo sĩ là "viên chức thường xuyên" của Chúa, còn sinh hoạt của phù thủy là cá nhân và gián đoạn. Mặt khác, trong sinh hoạt tôn giáo, khi đã thịnh đạt thường có hai thái độ *thần bí* mà các cá nhân coi mình như "một bình chứa của Thượng Đế", xa lánh trần tục đến mức đầu óc rỗng không để đón chờ một chân lí mới không thể chiêm nghiệm ...

Có lẽ tâm thức tôn giáo của người Nam Bộ không ứng nghiệm với cả hai loại này. Qua các tôn giáo mới nảy sinh ở Nam Bộ đầu thế kỉ XX và đặc biệt qua hiện tượng *hội kín* ở Nam Kỳ đã nói ở trên, chúng ta có thể ghi nhận sự khác biệt rõ rệt của cư dân nơi đây với các mô hình ứng xử tôn giáo. Khi người nông dân tham gia các *hội kín*, họ cần gì ở tôn giáo? Đúng là họ không cần đến ở tôn giáo những hệ thống lí thuyết siêu hình, chủ yếu họ chỉ "nhờ vả" những nghi lễ thiêng liêng của tôn giáo mà thôi. Bên cạnh đó, tôn giáo cũng góp thêm cho họ những lí tưởng đạo đức và về "nhân sự" cũng cung cấp cho họ những thánh thất, đình, chùa, các nhà sư và cả các thầy pháp cùng một loạt các biểu tượng tôn giáo khác như cờ, phướn, sắc, bùa ...

Chính điều đó tạo ra sức phản kháng bền bỉ của *hội kín*. Chỉ riêng năm 1916 ở các tỉnh Nam Kỳ đã có tới 66 vụ chống đối chính quyền với tổng cộng 1440 người bị bắt... Chính tác giả G.Coulet đã đọc, nghiên cứu trực tiếp hồ sơ của 111 bị cáo chủ yếu từ 20 đến 49 tuổi, ngót 70 người là nông dân, làm công nhật 23 người, thương nhân 7 người...

Lối nhìn của Paul Mus trong thiên khảo cứu nổi tiếng *Việt Nam xã hội học của chiến tranh*, xuất bản đầu thập kỉ 50, cũng

21. G. Coulet. Sđd, p. 382.

góp thêm một cách lí giải. Theo ông, ở Nam Kỳ tình trạng ruộng công chỉ còn 2,5%, điền chủ ngày càng tập trung lớn về ruộng đất, "Đại điền chủ là do người Pháp đưa vào Việt Nam", kéo theo là việc phá bỏ lễ Gia tiên, khiến cho nảy sinh một khoảng trống về lãnh đạo tinh thần. Ngay truyền thống *tam giáo* cũng suy yếu, không còn khả năng thích ứng. Trong khi đó văn minh phương Tây áp đặt, có tính cưỡng chế không thể chối bỏ, nhưng với đa số người Việt đó lại là thứ văn minh "trống rỗng, thiếu chất kết dính của sự thiêng liêng". Đối với trí thức, ông cho rằng: "Trong khi bị Âu hóa, người trí thức Việt Nam, khi đứng vào hàng ngũ chúng ta, họ vẫn thấy chúng ta phá vỡ mất cơ cấu tinh thần của họ, quan niệm cổ truyền của họ và đặt lối xử thế cũng như chính bản thân họ ra khỏi môi trường xã hội đã hun đúc nên họ..."⁽²²⁾.

Về sự nảy sinh các tôn giáo ở nước ta, Paul Mus cũng nhận xét như một hệ quả của sự hụt hẫng trên: "Từ đây người Việt Nam đổ nhau đi tìm sự thỏa mãn cho nhu cầu khát vọng thiêng liêng: người thì đi theo Kitô giáo, kẻ thì theo *Tam điểm* hoặc *Thông linh* (spiritisme) mà đạo Cao Đài là đại diện cho nhóm này"⁽²³⁾. Ông còn cho rằng chính sự mất liên lạc với lễ Gia tiên là lí do sâu xa đẻ ra các giáo phái...

Như vậy, chúng ta vẫn khẳng định thêm rằng: hiện tượng nảy sinh nhiều tôn giáo

mới ở Nam Bộ thời Cận đại, đặc biệt có nhiều phong trào yêu nước đậm đặc hơn rất nhiều so với Bắc và Trung Kỳ, mang màu sắc tôn giáo là nét đặc sắc của mảnh đất phía Nam Tổ quốc ta. Các cách tiếp cận giúp chúng ta hiểu sâu sắc hơn các phương diện vốn rất đa dạng và phức tạp của hiện tượng tôn giáo xã hội ấy. Nhưng cơ bản, những luận đề của C.Mác về cơ sở kinh tế luôn là thứ chi phối chủ yếu thượng tầng kiến trúc trong đó có tôn giáo, môi trường dân tộc và lịch sử là cái quyết định cho sự nảy sinh và diện mạo các tôn giáo v.v...vẫn là điểm tựa chủ yếu cho mọi sự lí giải.

Những điều kiện chính trị, kinh tế, xã hội và văn hóa của xứ Nam Kỳ đã tạo ra bức tranh sinh hoạt tôn giáo của đất Đồng Nai có nhiều đặc tính rất độc đáo như thế. Khi chế độ thực dân sụp đổ năm 1945 và nhất là trong điều kiện của xã hội mới, bức tranh đó dĩ nhiên có những thay đổi theo những quy luật khác. Nhưng chắc chắn, vấn đề tôn giáo Nam Bộ đã và sẽ là một vấn đề nghiên cứu hấp dẫn, cuốn hút sự suy tư của giới nghiên cứu tôn giáo trong, ngoài nước./.

22. Paul Mus. *Vietnam Sociologie d' une guerre*, Paris, 1952, p. 150.

23. Paul Mus. Sđd, p. 147.