

ĐẤT NAM KỲ

TIỀN ĐỀ VĂN HÓA MỞ ĐẠO CAO ĐÀI

HUỆ KHẢI^(*)

I. LỜI MỞ

Trong chuyên khảo *Peasant politics and religious sectarianism: Peasant and priest in the Cao Dai in Viet Nam* (Chính trị nông dân và giáo phái: Nông dân và thầy tu trong đạo Cao Đài ở Việt Nam), Jayne Susan Werner viết: “Đạo Cao Đài được thành lập ở Sài Gòn năm 1925 (...). Không lâu sau khi thành lập, tôn giáo mới này đã có được đông đảo tín đồ ở khắp cả Nam Kỳ”⁽¹⁾.

Căn cứ theo “Số ước lượng tín đồ Cao Đài do Thống đốc Nam Kỳ cho biết, trong một báo cáo gửi Toàn quyền Đông Dương ngày 14-12-1934. Hồ sơ riêng của Thống đốc Pagès”⁽²⁾. Werner viết: “Vào khoảng năm 1930, có từ năm trăm ngàn tới một triệu nông dân theo Đạo, trong lúc tổng số dân là từ bốn tới bốn triệu rưỡi”⁽³⁾.

Con số nửa triệu hay một triệu tín đồ như dẫn trên trong thực tế đã từng gây ra nhiều tranh luận. Như một tổng kết sơ bộ, Victor L. Oliver viết:

“Số liệu thống kê về sự phát triển của đạo Cao Đài trong những năm đầu tiên thì lộn xộn và không đáng tin cậy. Nguyễn Văn Tâm nói rằng Đạo có được gần 30.000 người nhập môn trong sáu tháng. Cho tới tháng 10-1926 số tín đồ đã tăng lên 50.000 người”⁽⁴⁾. Vốn hay công

kích đạo Cao Đài, Duncanson nói bóng gió rằng ông Lê Văn Trung là người hợp đồng thuê nhân công nên đủ sức huy động 50.000 người có mặt tại lễ Khai minh Đại đạo. Duncanson ám chỉ rằng những thành viên ấy phải được coi là những ‘tín đồ’ khả nghi⁽⁵⁾. Trong năm 1928 ông Lê Văn Trung khẳng định có trên một triệu tín đồ. Cùng năm này, nhật báo L’Opinion công bố con số 700.000 người. Bác bỏ con số này, trên báo La Presse indochinoise Maurice Monribot viết rằng chỉ có chừng 200.000 tín đồ mà thôi⁽⁶⁾.

“Nguyễn Trần Huân viết rằng cho tới năm 1931 đạo Cao Đài có khoảng 500.000 tín đồ”⁽⁷⁾. Các cây bút khác đã bất đồng với nhau về con số ước tính này. Chẳng hạn, Ellen J. Hammer tin rằng đạo Cao Đài cho tới năm 1930 đã có trên một triệu tín đồ⁽⁸⁾; Meillon trong *Les Messages spirites* nói rằng cho tới năm 1930 số tín đồ Cao Đài chiếm khoảng một phần tám (500.000) tổng số dân miền Nam⁽⁹⁾; G. Abadie viết rằng vào năm 1932, số tín đồ Cao Đài ở Nam Kỳ lên tới con số “hơn một triệu người trong lúc số dân là ba triệu rưỡi”⁽¹⁰⁾.

“Bất đồng quan điểm về sức mạnh thực sự của đạo Cao Đài thể hiện bằng số

*. Lê Anh Dũng, Thành phố Hồ Chí Minh.

lượng tín đồ từ năm 1925 đến năm 1932 dường như cho thấy về phía một số người đã có thái độ miễn cưỡng không muốn thừa nhận sự thành công của đạo Cao Đài. Về phía khác, những tuyên bố cường điệu của những người khác gọi cho thấy một tư thế phòng vệ khi đối diện với sự công kích. Những số ước tính được thổi phồng này là một cố gắng nhằm cường điệu mạnh hơn nữa sự thành công của đạo Cao Đài và nhằm cải thiện hình ảnh của tôn giáo này đối với công chúng⁽¹¹⁾.

Sau khi biện giải như thế, Victor L. Oliver khẳng định: “Tác giả tin rằng vào năm 1930 số tín đồ Cao Đài (gồm cả người lớn và trẻ em) ước tính dè dặt là 500.000 người. Trong bất kì trường hợp nào, thậm chí với những con số ước tính khiêm tốn nhất chẳng nữa, sự phát triển mau lẹ của đạo Cao Đài trong những năm đầu tiên vẫn có ý nghĩa quan trọng⁽¹²⁾”.

Cùng quan điểm với Oliver, khi chấp nhận số lượng tín đồ từ nửa tới một triệu vào năm 1930, Werner khẳng định rằng: “Đạo Cao Đài là phong trào quần chúng rộng lớn xuất hiện đầu tiên ở Nam Kỳ...”⁽¹³⁾.

Tại sao đạo Cao Đài lại ra đời ở Nam Kỳ và lớn mạnh mau lẹ ở Nam Kỳ vào đầu thế kỉ XX chứ không phải là một miền đất khác, và vào một thời gian khác? Có thể nêu ra một trong nhiều yếu tố giúp giải đáp câu hỏi trên, đó là: *Nam Kỳ có đủ một tiền đề văn hóa thích hợp để mở đạo Cao Đài.*

Theo Thạch Phương, đặc tính văn hóa nổi trội của Nam Kỳ là: cởi mở trong giao lưu, nhạy bén với cái mới; thấm nhuần một tinh thần dân chủ, bình đẳng; nhân nghĩa, bao dung; không chịu gò bó trong những khuôn mẫu phong kiến cứng nhắc⁽¹⁴⁾. Vậy, phải chăng những đặc tính

đó đã khiến cho người Nam Kỳ sớm dễ dàng chấp nhận được đạo Cao Đài, cho dù tôn giáo mới này có nhiều khác lạ hơn các tôn giáo sẵn có từ xưa?

Ngoài ra, những điều kiện thiên nhiên đặc thù của Nam Kỳ không thể không tác động và để lại dấu ấn đậm nét trong đời sống vật chất, tinh thần và tâm linh của người dân Nam Kỳ. Trần Thị Thu Lương và Võ Thành Phương thấy rằng: “Trong bối cảnh mà những tôn giáo lớn của thế giới không có điều kiện để gây ảnh hưởng mạnh thì mảnh đất Nam Bộ [Nam Kỳ] thế kỉ XVIII - XIX (thậm chí là cả khi sang thế kỉ XX) là nơi thuận lợi cho các tôn giáo địa phương có điều kiện nảy sinh...”⁽¹⁵⁾.

Do đó, khi khảo sát sự ra đời và phát triển của đạo Cao Đài ở Nam Kỳ, cũng cần quan tâm tìm hiểu bối cảnh đất nước, con người đã sinh thành và dưỡng nuôi đạo Cao Đài, một tôn giáo có nguồn gốc bản địa nhưng từ khi mới hình thành đã sớm đặt lí tưởng phổ độ toàn cầu.

Khi thấy rằng tiền đề văn hóa đó là cái riêng (đặc thù) của phương Nam thì, nói như Sơn Nam, cũng sẽ “hiểu thêm tại sao miền Nam có vài sắc thái tôn giáo mà ngoài Bắc ngoài Trung không có...”⁽¹⁶⁾. Bởi lẽ, như Đinh Văn Hạnh đã nhìn thấy, ở Nam Kỳ vốn có sẵn “những tiền đề sâu xa đưa đến những đặc điểm về đời sống văn hóa tinh thần và tâm linh của người Việt” trên miền đất này⁽¹⁷⁾.

Bước đầu tìm hiểu tiền đề văn hóa mở đạo Cao Đài ở Nam Kỳ, chuyên khảo này chỉ mới tạm xét đến năm khía cạnh sau:

- Tính mở của địa lí thiên nhiên Nam Kỳ;
- Tính mở và động của làng Nam Kỳ;

- Tính đa dân tộc và đa tín ngưỡng của đất Nam Kỳ;
- Cá tính người Nam Kỳ;
- Nhu cầu tâm linh người Nam Kỳ.

II. TÍNH MỞ CỦA ĐỊA LÍ THIÊN NHIÊN NAM KỲ

Nam Kỳ gồm miền Đông Nam Kỳ rộng 27.920km² và miền đồng bằng châu thổ sông Cửu Long rộng 39.950km², hình thành hai vùng thiên nhiên rõ rệt. Với diện tích 67.870km², Nam Kỳ là châu thổ lớn nhất của vùng Đông Nam Á và là đồng bằng lớn nhất của Việt Nam⁽¹⁸⁾. ở vào vị trí trung tâm của Đông Nam Á, Nam Kỳ từ lâu đã được xem là “địa bàn thuận tiện nhất trong việc nối liền và giao lưu mọi mặt với các nước láng giềng trong khu vực”⁽¹⁹⁾.

Có người xem Nam Kỳ là vị trí ngã tư đường của các cư dân và các nền văn hóa, văn minh⁽²⁰⁾. Do đó Nam Kỳ đã sớm là vị trí hội tụ các luồng văn hóa Đông Tây, một giao điểm động, thoáng, và mở⁽²¹⁾. Tinh thần bao dung tôn giáo ở Nam Kỳ cũng là đặc điểm chung của các tôn giáo ở Đông Nam Á, chấp nhận cùng hiện hữu, không kì thị và không có xung đột, chiến tranh tôn giáo⁽²²⁾.

Sông ngòi, kênh rạch của Nam Kỳ nhiều và chằng chịt. Có sách cho rằng tổng số chiều dài sông và kênh rạch lớn lên tới trên 5.000km⁽²³⁾.

Đồng bằng sông Cửu Long hai mặt giáp biển. Trên cùng một châu thổ có những con sông chảy ngược chiều nhau: có sông đổ ra biển Đông, có sông đổ ra vịnh Thái Lan ở phía Tây. Hơn nữa, những con sông đó lại được các con kênh nối với nhau, như thể nối nước chảy về bên Đông với nước chảy về bên Tây⁽²⁴⁾.

Đinh Văn Hạnh cho rằng đặc trưng độc đáo này của sông nước Nam Kỳ là một “ưu thế nổi trội (...) khiến cho vùng đất này như “mở được mọi cửa” để tiếp cận với xung quanh”⁽²⁵⁾.

Tóm lại, từ những ý kiến trên đây, có thể rút ra điều gì? Đất Nam Kỳ ở vào vị trí mở trong khu vực Đông Nam Á, và có hệ thống sông nước mang tính mở và nối kết Đông Tây. Với hai đặc điểm như thế, cuộc đất ấy sẽ sản sinh ra những tâm hồn mở, thoáng với xu hướng tổng hợp Đông Tây. Địa lí Nam Kỳ có thể xem là một tiền đề thuận lợi cho sự ra đời của đạo Cao Đài - một tôn giáo *tổng hợp các nền đạo lí theo phương châm kết tinh kim cổ, dung hòa Đông Tây*⁽²⁶⁾.

III. TÍNH MỞ VÀ ĐỘNG CỦA LÀNG NAM KỲ

1. Tính mở của làng Nam Kỳ

a. Địa hình mở

Theo Huỳnh Lúa, làng ở Nam Kỳ, đặc biệt ở đồng bằng sông Cửu Long, “thường được hình thành dọc theo sông rạch. Thôn xóm thường được trải dài theo hai bên bờ sông, bờ kênh rạch, không có lũy tre bao quanh, nhà cửa nằm ở giữa vườn cây trái, đằng trước nhà là dòng nước, nơi ghe thuyền qua lại, phía sau là đồng ruộng”⁽²⁷⁾.

Một cách tỉ mỉ hơn, Thạch Phương phân chia làng Nam Kỳ ra bốn dạng quần cư chính:

1. “Phổ biến nhất là loại hình làng xóm thiết lập dọc theo các tuyến sông rạch; vườn nhà này nối tiếp vườn nhà khác, hoặc cách quãng bởi ruộng lúa”.

2. “Khi đường bộ phát triển thì lại xuất hiện loại hình làng xóm chạy dài theo trục lộ, nhưng thường thường nhà cửa,

vườn tược không liên tục như ở tuyến sông rạch”.

3. “Một loại hình làng nữa được thiết lập ở nơi vàm sông, ở chỗ giáp nước (nơi hai dòng nước do chịu sự tác động của thủy triều gặp nhau). Những tụ điểm dân cư này thường có xu hướng phát triển thành thị tứ (hay thị trấn) vì là nơi tập trung quán xá, cơ sở dịch vụ sửa chữa, cửa hàng, chành vựa và có khi cả chợ búa”.

4. Ở miền đông Nam Kỳ: “Làng xóm nằm trên các đồi, gò, hay trên những giồng đất cao...”⁽²⁸⁾.

Làng Nam Kỳ không có lũy tre bao quanh, không tạo thành một quần thể riêng biệt, không cách bức với các làng khác như ở Bắc Kỳ⁽²⁹⁾.

Nói về tính mở của làng Nam Kỳ, và so sánh sự tương phản với làng Bắc Kỳ, đáng lưu ý tới ý kiến của Trần Đình Hượu, một tác giả Miền Bắc. Ông nhìn thấy mỗi làng Miền Bắc giống như một hòn đảo tách biệt, có lũy tre bao quanh, với lối độc đạo vào làng, đi qua một cổng kiên cố bằng gạch, có cánh cửa gỗ lim. Do đó, làng Bắc Kỳ mang ý nghĩa bố phòng, không thân thiện, ít hiếu khách.⁽³⁰⁾ Cũng vậy, trong *Nông dân đồng bằng Bắc Kỳ*, P. Gourou nhận xét rằng mỗi làng ở Bắc Kỳ là một quần thể khép kín, với lũy tre bao bọc quanh làng, với rào hay tường bao quanh từng nhà.⁽³¹⁾

b. *Thiết chế mở*

Ngoài mặt địa hình mở, làng Nam Kỳ còn mang tính mở về mặt thiết chế.

Giải thích lí do hình thành thiết chế mở ở làng Nam Kỳ, điều mà làng Trung Kỳ và Bắc Kỳ không có, Thạch Phương lập luận rằng Nam Kỳ là đất mới do lưu dân khai phá, “nên làng xóm ở đây có một

lịch sử hình thành và phát triển ngắn hơn làng xóm ở Bắc và Trung. Các sinh hoạt của cộng đồng thôn xã cũng lỏng lẻo hơn, không bị ràng buộc bởi hệ thống quy tắc chặt chẽ và những nghi thức rườm rà, phiền phức như ở nơi đất cũ”⁽³²⁾.

Làng Nam Kỳ không có hương ước, thần tích, thần phả⁽³³⁾ cho nên, nói theo Thạch Phương, “kể cả những làng tương đối lâu đời, thường khá lỏng lẻo về mặt thiết chế. (...) Dân làng nói chung không bị những quy ước, những lệ làng ràng buộc, câu thúc chặt chẽ như ở Bắc và Trung”⁽³⁴⁾.

Đồng quan điểm như trên, Huỳnh Lứa lập luận rằng làng ở đất mới “chưa bị ràng buộc bởi luật lệ, quy chế nghiêm ngặt với những lệ làng, hương ước phức tạp. Và cũng không có sự phân biệt giữa người đã ở lâu với người mới đến, giữa dân chính gốc và người ngụ cư. Từ sau khi nhà Nguyễn thiết lập và củng cố bộ máy quản lí hành chính, tình hình có thay đổi khác hơn, nhưng nhìn chung thiết chế làng xã ở đây vẫn lỏng lẻo hơn so với làng xã ở đồng bằng Bắc Bộ”⁽³⁵⁾.

2. Tính động của làng Nam Kỳ

Làng Bắc Kỳ hầu hết là làng cổ. Mỗi làng thường có một truyền thống và dân làng tự hào được bảo thủ cái truyền thống xưa cũ đó. Làng Bắc Kỳ vì thế thường là cộng đồng của một số dòng họ. Trái lại, Nam Kỳ là đất mới, thu hút lưu dân tứ xứ tụ về. Làng Nam Kỳ vì thế cũng mang tính động, như là một thuộc tính của vùng đất mới. Tác nhân chủ yếu tạo thành tính động này chính là những cuộc di dân.

Sử liệu có một bằng chứng cụ thể về tính động này. Thực vậy, sau khi đàn áp cuộc khởi nghĩa ở làng An Định (tỉnh Châu Đốc), để kiểm soát dân làng, năm

1887 Pháp lập thống kê. Kết quả cho thấy 407 gia đình có gốc gác từ 13 tỉnh khác nhau ở Nam Kỳ, và truy ngược nữa, thì họ lại từ miền Trung vào⁽³⁶⁾.

Do tính tứ chiếng này mà ở Nam Kỳ hầu như không có gia phả của dòng họ, và Sơn Nam giải thích: “Về gia phả gần như không có, người khản hoang ở Nam Bộ [Nam Kỳ] không ghi chép lại để che giấu lí lịch, đề phòng trường hợp tru di tam tộc, theo luật phong kiến”⁽³⁷⁾.

Tính động của làng Nam Kỳ về mặt nông nghiệp còn thấy ở hình thức ruộng phụ canh, điều hầu như hiếm có ở Bắc Kỳ. Thế nào là ruộng phụ canh? Trần Thị Thu Lương giải thích: “Ruộng đất phụ canh là loại ruộng đất có chủ sở hữu không phải là người bản thôn (xã)”⁽³⁸⁾.

Nguyễn Công Bình viết: “Nếu ở đồng bằng sông Hồng chỉ có đôi làng có ruộng phụ canh của người làng bên cạnh, thì ở đồng bằng sông Cửu Long phổ biến các thôn xã có ruộng đất phụ canh, có nhiều hộ có ruộng phụ canh ở làng khác, xã khác, tổng khác, huyện khác, thậm chí tỉnh khác. Lại có những hộ có ruộng đất phụ canh ở nhiều thôn xã khác, tổng khác, huyện khác”⁽³⁹⁾.

Khi khảo sát địa bạ của 92 thôn xã có ruộng đất tư năm rải đều trong 8 tổng thuộc Nam Kỳ Lục Tỉnh ở đầu thế kỉ XIX, Trần Thị Thu Lương phát hiện 76/92 thôn xã đã có ruộng đất phụ canh. Số chủ phụ canh là 1.159 người, chiếm 24,2% số lượng chủ (4.793 người). Diện tích phụ canh là 17.635 mẫu 6 sào, chiếm 28,35% diện tích ruộng tư (62.202 mẫu 3 sào)⁽⁴⁰⁾.

Từ kết quả khảo sát ruộng đất Nam Kỳ thế kỉ XIX, Trần Thị Thu Lương nhận định: “Tình hình phụ canh ruộng đất ở đây đã thể hiện tính chất mở của nó trên

phương diện giao lưu sở hữu ruộng đất giữa các xã thôn. Nó đồng thời còn thể hiện tính di động cao của nông dân Nam Bộ [Nam Kỳ]”⁽⁴¹⁾.

Tóm lại, làng Nam Kỳ mang tính mở và tính động. Đây cũng là tính chất của người Nam Kỳ. Hệ quả tất nhiên là người Nam Kỳ có đầu óc cởi mở và sẵn sàng tiếp thu cái mới. Nhờ thế, khi tiếp xúc với cái mới, người Nam Kỳ dễ dàng bao dung, chấp nhận, rồi tích cực ủng hộ. Tình cảm, thái độ ứng xử này rất thuận lợi cho sự ra đời của một tôn giáo mới như đạo Cao Đài.

Thực vậy, thay vì dị ứng với cái mới, người Nam Kỳ đã mau lẹ, nhiệt thành và đông đảo đi theo một tôn giáo mới như Cao Đài. Họ đã nhanh chóng tạo thành một hiện tượng khác thường trong lịch sử, khiến cho về sau này các học giả Phương Tây phải gọi đó là một “làn sóng”, hay một “phong trào”. Hai từ ngữ này có thể không thích hợp khi nói tới một tôn giáo, nhưng nó lại phản ánh được phần nào cái hiện tượng đông đảo tín đồ Cao Đài nhanh chóng phát triển rộng khắp Nam Kỳ.

IV. TÍNH ĐA DÂN TỘC VÀ ĐA TÍN NGƯỠNG CỦA ĐẤT NAM KỲ

1. Tính đa dân tộc

Theo Huỳnh Lứa: “Nam Bộ [Nam Kỳ] nói chung, vùng đồng bằng sông Cửu Long nói riêng, ngay trong buổi đầu khai phá, đã có nhiều dân tộc sống chung, xen kẽ với nhau. Đó là một điểm đáng chú ý so với bất cứ vùng nào trên đất nước Việt Nam”⁽⁴²⁾.

Thực vậy, tính cả người Việt (còn gọi là người Kinh), trên toàn lãnh thổ Việt Nam có 54 dân tộc khác nhau. Riêng ở Nam Kỳ, ngoài người Việt (Kinh) và Hoa (Hán) ra, có bảy dân tộc khác như sau: Khơ-me

(Khmer), Cơ Ho (K'Ho), Chăm (Chàm), Mnông, Xtiêng (Stieng), Mạ và Chu Ru⁽⁴³⁾.

Dân tộc Việt. Người Việt vào khai phá và định cư ở Nam Kỳ từ thế kỉ XVII. Quá trình di dân liên tục của người Việt diễn ra đồng thời với chiến tranh Trịnh-Nguyễn. Cuộc di dân càng ồ ạt khi các chúa Nguyễn thi hành chính sách Nam tiến⁽⁴⁴⁾.

Dân tộc Hoa. Cuối thế kỉ XVII, theo Huỳnh Lứa, người Hoa từ các tỉnh Quảng Đông, Quảng Tây, Phúc Kiến, Triều Châu, Hải Nam đã đến lập nghiệp ở Nam Kỳ (Mỹ Tho, Biên Hòa, Hà Tiên, đồng bằng sông Cửu Long)⁽⁴⁵⁾.

Dân tộc Khơ-me. Trước thế kỉ XVII, theo Đinh Văn Hạnh, khi chưa có những đợt di cư của người Việt, người Hoa và người Chăm tới Nam Kỳ thì người Khơ-me và văn hóa Khơ-me giữ vai trò chủ thể ở miền đất này⁽⁴⁶⁾.

Theo Đinh Văn Liên, dân số người Việt, Hoa và Khơ-me ở Nam Kỳ cuối thế kỉ XIX như sau⁽⁴⁷⁾:

	VIỆT	HOA	KHƠ-ME
1862-1888	1.629.224	56.000	151.367
1895	1.967.000	88.000	170.488

Dân tộc Chăm. Vào thế kỉ XVII, XVIII một số người Chăm ở miền nam Trung Kỳ đã sang Cao Miên và Xiêm (Thái Lan), đã tiếp xúc và chịu ảnh hưởng của các nhóm dân cư gốc Mã Lai và Ấn Độ. Đầu thế kỷ 19, trở về định cư ở Châu Đốc và một số tỉnh khác ở Nam Kỳ, họ đã mang theo ít nhiều ảnh hưởng văn hóa của người Miên, Xiêm, Mã, Ấn⁽⁴⁸⁾. Năm 1880, dân tộc Chăm ở Châu Đốc có khoảng 13.200 người.⁽⁴⁹⁾

Các dân tộc khác. Ngoài các dân tộc đã

có mặt sẵn ở Nam Kỳ trước khi người Việt đặt chân tới, còn có các giống dân từ nước ngoài cũng sớm tìm đến. Sự kiện này được ghi nhận trong vài tác phẩm viết vào khoảng cuối thế kỉ XVIII, đầu thế kỉ XIX. Chẳng hạn:

- *Gia Định thành thông chí* của Trịnh Hoài Đức (1765-1825) ghi nhận điều ấy như sau: “Gia Định là đất phương nam của nước Việt. Khi mới khai thác, lưu dân nước ta [Việt] cùng người kiều ngụ như người Đường [Hoa], người Cao Miên [Khơ-me], người Tây phương, người Phú-lang-sa [Pháp], người Hồng mao [Anh], người Mã-cao [Macao], người Đồ-bà [Java] ở lẫn lộn nhưng về y phục, khí cụ thì người nước nào theo tục nước ấy”⁽⁵⁰⁾.

Các dân tộc cư trú ở Nam Kỳ đến và bắt đầu có mặt ở miền đất này vào những thời điểm không giống nhau, trình độ kinh tế, tổ chức xã hội, tôn giáo có nhiều điểm khác biệt. Chẳng hạn, cách thức tổ chức làng xã không chặt chẽ như Trung Kỳ và Bắc Kỳ. Làng Nam Kỳ được tạo lập trong quá trình người Việt cùng khẩn hoang và cộng cư với nhiều dân tộc khác (Khơ-me, Chăm, Hoa)⁽⁵¹⁾. “Điều đó có ý nghĩa trong việc giao lưu, ảnh hưởng lẫn nhau về phong tục tập quán, tôn giáo tín ngưỡng giữa các dân tộc”⁽⁵²⁾. Thạch Phương cho rằng: “Nhiều yếu tố văn hóa thực tiễn của bà con người Hoa, người Khơ-me, người Chăm đã được lưu dân Việt chọn lọc, tiếp nhận một cách hồn nhiên, không dị ứng, không định kiến”⁽⁵³⁾.

Nhờ vị trí thuận lợi của Nam Kỳ, sự giao lưu văn hóa không chỉ diễn ra giữa các dân tộc đang sinh sống trên miền đất này mà còn với cả các dân tộc ở bên ngoài như Mã Lai, Xiêm (Thái Lan), Java... và có liên hệ với nền văn minh Nam á đã lâu đời⁽⁵⁴⁾.

Đình Văn Hạnh thấy rằng: "... sống giữa cộng đồng các dân tộc Khơ-me, Hoa, Chăm vốn sẵn tinh thần bao dung về mặt tín ngưỡng, nên tín ngưỡng, tôn giáo của người Việt ở Nam Bộ [Nam Kỳ] cũng hết sức độc đáo và đa dạng. Nam Bộ [Nam Kỳ] là mảnh đất có nhiều tín ngưỡng, tôn giáo nhất nước ta, với những nét đặc thù mà nơi khác không có. Quá trình hình thành, du nhập và phát triển của tôn giáo, tín ngưỡng Nam Bộ [Nam Kỳ] gắn liền với lịch sử thăng trầm và đặc điểm kinh tế, văn hóa-xã hội riêng biệt của vùng đất này"⁽⁵⁵⁾.

Tóm lại, trước khi đạo Cao Đài ra đời, hoàn cảnh sinh sống vừa quần cư vừa xen kẽ giữa dân tộc Việt với nhiều dân tộc khác trên mảnh đất Nam Kỳ trải qua hơn hai trăm năm đã tạo ra cho miền đất mới một điều kiện văn hóa mở và thoáng, dễ dàng cho những cơ hội giao lưu, hội nhập. Có thể nói ngay từ buổi đầu hình thành miền đất mới, Nam Kỳ đã sớm có xu thế văn hóa đa hệ, cho nên Nam Kỳ không hề dị ứng với một tín ngưỡng tổng hợp như đạo Cao Đài. Đó là lí do khi hạt giống đạo Cao Đài gieo xuống đất Nam Kỳ, dù trong lịch sử không tránh khỏi có nhiều lúc thời tiết quá khắc nghiệt, hạt giống ấy vẫn mau lẹ nảy mầm và trở lớn thành tàn lá sum suê cho đến ngày nay.

2. Tính đa tín ngưỡng

Tính đa dân tộc của Nam Kỳ tất yếu đưa đến tính đa tín ngưỡng. Giải thích lí do đa tín ngưỡng, Hồ Lê viết: "Thời gian dài hơn hai trăm năm, bắt đầu từ thế kỉ XVII sang nửa cuối thế kỉ XIX này, cũng là thời gian lăm chình chiến, loạn li. Bao nhiêu người bị nạn dưới làn tên mũi giáo. Bao nhiêu gia đình tan tác, cha lìa con, vợ xa chồng... Đi khai hoang nơi 'biên địa' đã là một sự đánh cuộc với đời, phải chấp

nhận rủi ro nhiều hơn nữa. Trong khung cảnh như vậy, người dân Nam Bộ [Nam Kỳ] tự nhiên phải tin tưởng nhiều vào sự hên, xui, may, rủi. Và để khỏi bị xui, bị rủi thì họ phải khẩn vái, cầu xin sự phò hộ độ trì của Trời Phật, thần linh, tổ tiên ông bà và cả những người 'khuất mặt'. Nam Bộ [Nam Kỳ] là mảnh đất của nhiều tôn giáo, nhiều tín ngưỡng một phần là vì thế"⁽⁵⁶⁾.

Đình Văn Hạnh xác nhận: "So với các nơi khác, Nam Bộ [Nam Kỳ] là vùng đất có nhiều loại hình tôn giáo và số lượng tín đồ chiếm tỉ lệ cao nhất trong toàn quốc"⁽⁵⁷⁾.

Tuy khảo sát chưa đầy đủ, về mặt tín ngưỡng của các dân tộc cùng sống xen kẽ với người Việt ở Nam Kỳ, có thể nói vẫn tất rằng ngoài Tam giáo (Nho, Phật, Đạo) và Kitô giáo ra, đất Nam Kỳ có nhiều sắc thái tín ngưỡng như sau:

- *Người Khơ-me* theo Phật giáo nguyên thủy (Theravada)⁽⁵⁸⁾. Vì tin có kiếp sau, có luân hồi nên họ sống hiền lành, không đua chen giành giật. Khi dành dụm được nhiều tiền, họ thường lập chùa, nuôi sư để tích phước cho kiếp sau⁽⁵⁹⁾. Con trai Khơ-me lớn lên phải vào chùa để học chữ và giáo lí trong ba năm. Sau đó hoặc tu luôn hoặc hoàn tục⁽⁶⁰⁾.

- *Người Chăm* theo chế độ mẫu hệ⁽⁶¹⁾, chịu nhiều ảnh hưởng Hồi giáo (Islam), Ấn giáo (Bà la môn giáo). Họ tin có ngày tận thế, tin có cuộc phán xét cuối cùng, có sự hồi sinh ở kiếp sau⁽⁶²⁾.

- *Người Xtiêng* thờ đa thần, trong đó quan trọng nhất là thần mặt trời⁽⁶³⁾.

- *Người Chu Ru* theo chế độ mẫu hệ, nơi thờ cúng thường là một cỗ thụ gần làng⁽⁶⁴⁾. Nói khác đi, họ theo tín ngưỡng vật linh (animism).

- *Người Hoa* đến Nam Kỳ từ nửa sau thế kỉ XVII, đưa vào miền đất mới những tập quán tín ngưỡng riêng của họ. Hơn thế, họ còn mang vào Nam Kỳ xu hướng truyền thống là lập hội kín, pha trộn chính trị và Đạo giáo⁽⁶⁵⁾.

Mặc dù đa tín ngưỡng, Nam Kỳ không phải chịu xung đột về tôn giáo. Huỳnh Lứa viết: “Sự hỗn hợp dân cư thuộc nhiều nguồn gốc địa phương, nhiều tôn giáo, tín ngưỡng khác biệt, nhiều trình độ phát triển về mặt xã hội trong nhiều thế kỉ qua đã không hề là yếu tố cản trở sự đoàn kết gắn bó nhau giữa các tộc người cùng chung sống trên địa bàn Nam Bộ [Nam Kỳ]”⁽⁶⁶⁾.

Như vậy, với tinh thần tín ngưỡng hòa đồng, bao dung, người Nam Kỳ đã hoàn toàn không thấy có điều gì ngăn ngại khi tiếp cận và chấp nhận đạo Cao Đài. Về phần mình, đạo Cao Đài không chọi nghịch với các tín ngưỡng sẵn có ở Nam Kỳ⁽⁶⁷⁾. Điều đó giải thích vì sao Nam Kỳ đã là xuất phát điểm thành công của đạo Cao Đài vào đầu thế kỉ XX.

V. CÁ TÍNH NGƯỜI NAM KỲ

Thiên nhiên khắc nghiệt đã góp phần hình thành cá tính người Nam Kỳ ra sao? Huỳnh Lứa trả lời: “... môi trường thiên nhiên Nam Bộ [Nam Kỳ] với những đặc điểm riêng biệt của nó, cũng đã để lại nhiều dấu ấn sâu đậm trong đời sống văn hóa vật chất và tinh thần cũng như trong việc hình thành tính cách của con người sinh sống ở đây”⁽⁶⁸⁾.

Những đặc trưng của lưu dân ở Nam Kỳ qua nhiều đời đã dần dần kết tụ thành cá tính Nam Kỳ. Cá tính này bộc lộ rất mạnh vào nửa cuối thế kỉ XIX, mà theo Hồ Lê, đó là “tính cách năng động, ít thủ cựu, dám tiếp cận cái mới”⁽⁶⁹⁾.

a. *Tính cởi mở, phóng khoáng*

Nói về cá tính Nam Kỳ, Sơn Nam nhận xét: “Nét lớn trong tính cách người đi khẩn hoang vẫn là chuộng sự phóng khoáng...”⁽⁷⁰⁾.

Đình Văn Hạnh giải thích: “Nơi đất mới rộng rãi con người không cần sự bon chen như ở nơi đất hẹp người đông. Họ sống rộng rãi, cởi mở và hào hiệp hơn. Sự gò bó, cứng nhắc, hẹp hòi được họ cởi bỏ lại đằng sau [trên đường Nam tiến] để sáng tạo ra một phong cách sống tự do, phóng khoáng hơn...”⁽⁷¹⁾.

Nguyễn Văn Xuân khẳng định: “Cái lợi lớn nhất của Miền Nam là được thu nhận một nền giáo dục Khổng Mạnh như miền Trung, song ít khắt khe hơn mà đồng thời, nhờ sinh hoạt xa triều đình, lại ở vào khu vực cây ngọt, trái lành, vườn rộng, đồng xanh thênh thang nên tình cảm cũng nảy nở, phong phú hơn nhiều lắm”⁽⁷²⁾.

“... nhân tâm còn chất phác, hình như càng về miền cực Nam chừng nào lại càng chất phác chừng ấy...”⁽⁷³⁾.

“... miền Nam không đứng yên một chỗ mà luôn luôn di động. Dân chúng cứ phải phiêu lưu, phiêu lưu mãi, nhưng phiêu lưu để đạt được đời sống càng ngày càng phong phú hơn. Một đặc điểm đáng chú ý là các chúa cũng như quan lại, được sinh ra và lớn lên ở một miền đất mới, chỉ thấy có hoạt động và hoạt động nên rất ít thành kiến”⁽⁷⁴⁾.

Có lẽ do tính cởi mở này mà người Nam Kỳ dễ dàng chấp nhận một tôn giáo mở như Cao Đài, với một bàn thờ có nhiều đấng giáo chủ của các tôn giáo khác.

b. *Tính dân chủ, bình đẳng*

Thạch Phương viết: “Càng đi về phương Nam, chất phong kiến nhạt dần, thay vào đó là tinh thần dân chủ, bình

đẳng thể hiện ngay trong đời sống cộng đồng thôn xã cũng như trong đời thường của mỗi gia đình⁽⁷⁵⁾.

Người làng liên kết với nhau do nghĩa tình gắn bó, và đó cũng là cội nguồn sâu xa của tính dân chủ, bình đẳng trong cá tính người Nam Kỳ⁽⁷⁶⁾.

Có lẽ tính dân chủ và bình đẳng đó đã khiến người dân Nam Kỳ đã gặp ở Cao Đài một sự hòa điệu. Bởi vì trong Cao Đài, chức sắc cấp cao và tín đồ bình thường đều đối với nhau là anh em. Thậm chí các đấng tiên thánh cũng gọi tín đồ là hiền đệ, hiền muội.

c. Lòng hiếu khách, bao dung, và hào sảng

Một tác giả cuối thế kỉ XVIII đầu thế kỉ XIX là Trịnh Hoài Đức khi viết về phong tục ở Nam Kỳ (*Gia Định thành thông chí*, *Phong tục chí*) ghi nhận rằng: “Có khách đến nhà, đầu tiên gia chủ dâng trà cau, sau đó dâng cơm bánh, tiếp đãi trọng hậu không kể người thân sơ, quen lạ, tông tích ở đâu ắt đều thâu nạp khoản đãi...”⁽⁷⁷⁾.

Cho đến ngày nay, nhiều nơi ở Miền Nam vẫn còn giữ tập quán để lu nước mát và cái gáo trước hiên nhà, mà nhà lại không có hàng rào, nếu có thì khách bộ hành vẫn có thể dễ dàng đẩy cánh cổng khép hờ, và cứ tự nhiên mức nước uống giải khát, đỡ cơn nắng trưa.

Sơn Nam giải thích: “Nơi hẻo lánh, khách tha phương lập nghiệp luôn luôn thấy cô độc, vì vậy rất hiếu khách. (...) Gặp khách quen thân [cùng] một quê xứ, cần tiếp đón để có lượng thông tin về quê cũ của mình. Gặp khách lạ lại càng thú vị, họ sẽ kể lại bao chuyện mà chủ nhà chẳng bao giờ nghe được lần nào”⁽⁷⁸⁾.

Thạch Phương viết: “Thêm vào đó cuộc

sống nơi đất mới có nhiều thuận lợi, ưu đãi hơn, con người không phải vất vả, bon chen như ở nơi đất hẹp người đông. Có nhiều nhân tố để con người sống rộng rãi, cởi mở, hào hiệp hơn”⁽⁷⁹⁾.

Tóm lại, thiên nhiên tuy khắc nghiệt, nhưng được ưu đãi với nguồn sản vật phong phú, con người Nam Kỳ rất hiếu khách, không so đo vật chất. Nhờ thế, trong vòng vài năm sau khi đạo Cao Đài được thành lập, các thánh thất Cao Đài đã mau chóng mọc lên khắp Nam Kỳ bằng sự tự nguyện đóng góp tiền bạc của tín đồ phần đông không phải là nhà giàu. Không ít thánh thất chỉ là một mái nhà khiêm tốn do chủ nhà nhiệt thành hiến tặng cho Hội thánh mới thành lập.

d. Tính nhân ái, trọng nghĩa khinh tài

Có tác giả thấy rằng tính mở của của làng Nam Kỳ khiến người Nam Kỳ thiếu mối liên kết cộng đồng kiểu cũ ở Bắc Kỳ⁽⁸⁰⁾.

Nguyễn Phương Thảo cho rằng làng Nam Kỳ là làng khai phá, người làng không có sự phân biệt giữa dân chính cư và dân ngụ cư như ở Bắc Kỳ⁽⁸¹⁾. Do không có tâm lí phân biệt như thế, dân làng sẵn sàng bỏ đi nơi khác, nếu ở nơi cũ họ thấy không còn sống được nữa, cả về mặt vật chất lẫn tinh thần⁽⁸²⁾.

“Trong hoàn cảnh chung ấy, mối gắn bó giữa người và người trong cùng một làng không phải là quan hệ dòng họ, thậm chí cũng không phải là quan hệ láng giềng lâu đời nữa. Cùng chung cảnh ngộ, cùng rời bỏ quê hương đến làm ăn nơi đất lạ, khi quan hệ thân tộc không còn chặt chẽ nữa, dây liên kết gắn bó con người với con người chỉ còn là nghĩa tình giữa họ với nhau”⁽⁸³⁾.

“Con người gắn bó với nhau thành một cộng đồng mà chất [kết] dính là nghĩa,

sống với nhau vì nghĩa”⁽⁸⁴⁾.

Là lưu dân tứ chiếng quy tụ nơi đất rộng người thưa, tìm sự sống trong muôn vàn gian nguy chết chóc, không trọng nghĩa, không hào hiệp, không nhân ái thương người sa cơ lỡ bước thì không dễ sống còn⁽⁸⁵⁾. Ca dao Nam Kỳ có câu:

Rồng châu ngoài Huế,
Ngựa tể Đồng Nai.
Nước sông trong sao cứ đục hoài,
Thương người xa xứ lạc loài đến đây.
Tối đây thì ở lại đây,
Bao giờ bén rễ xanh cây thì về⁽⁸⁶⁾.

e. *Tính bất khuất*

Những lưu dân đi về phương Nam khác nhau về nguồn gốc địa phương, phong tục tập quán, cách thức làm ăn, thân phận giàu nghèo, dân tộc và tôn giáo⁽⁸⁷⁾. Tuy nhiên, điểm chung của lớp người dám bỏ quê hương ra đi vào Nam Kỳ phá rừng dựng nước là dũng khí, tính bất khuất.

Trần Thị Thu Lương và Võ Thành Phương cho rằng: “Về cơ bản cư dân ở đây là [dân] ‘tứ chiếng’, cuộc đời của họ, của họ hàng cha mẹ anh em họ đã trải qua nhiều sóng gió và bất ổn định nên đã tạo trong họ bản sắc ngang tàng”⁽⁸⁸⁾.

Thạch Phương viết: “Họ không khuất phục trước cường quyền, sẵn sàng cứu khốn phò nguy, sống cái đạo làm người ‘kiến nghĩa bất vi vô dũng dã’, dám đứng lên dẹp bất công, bênh vực người yếu đuối, thế cô, sẵn sàng bao bọc kẻ thất cơ lỡ vận”⁽⁸⁹⁾.

Nói như Huỳnh Lúa, “chính công việc mở mang vùng đất mới đây rầy khó khăn, hiểm nguy cũng đã góp phần tôi luyện họ thành những con người can trường, gan góc, không chịu lùi bước trước trở ngại

thiên nhiên, cũng như không chịu luôn cúi trước mọi sức mạnh phi nghĩa”⁽⁹⁰⁾.

Gia Định thành thông chí của Trịnh Hoài Đức miêu tả người dân Nam Kỳ như sau: “... sĩ khí hiên ngang... con người hay chuộng tiết nghĩa, nhiều người trung dũng, khí tiết, trọng nghĩa khinh tài, dù hàng phụ nữ cũng thế”⁽⁹¹⁾.

Có lẽ tính cách Nam Kỳ như nói trên đã góp phần làm lớn nhanh tôn giáo mới ra đời như đạo Cao Đài. Tuy đạo bị thực dân Pháp coi là “hội kín” (sic), tuy luật pháp thuộc địa buộc rằng hội họp từ hai mươi người trở lên phải xin phép chánh quyền, dân chúng Nam Kỳ vẫn mạnh dạn tìm đến các đàn cơ hay lễ cúng Cao Đài rầm rộ.

Rất nhiều người đã mạnh dạn không tiếc tài sản, điền thổ, đem hiến nhà, hiến đất để làm thánh thất. Nhờ thế, đạo Cao Đài ra đời mới vài năm mà tín đồ đông đảo khắp nơi, thánh thất rải khắp Nam Kỳ.

Những hồ sơ từ thời Thống đốc Nam Kỳ hiện còn lưu trữ được ở Trung tâm Lưu trữ Quốc gia 2 là bằng chứng cho thấy dân Nam Kỳ ngang tàng, bất khuất, trọng đạo nghĩa khinh tiền tài như thế nào.

Chẳng hạn, trong Tờ khai đạo ngày 07-10-1926 gửi Quyền thống đốc Nam Kỳ Le Fol, tiên bối Lê Văn Trung đã thay mặt đồng đạo, bằng cái giọng lịch sự mà vẫn ngậm chứa đầy khí phách ngang tàng của Nam Kỳ viết rằng:

“Nhân danh đồng đạo những người Việt Nam (...), những người kí tên dưới đây hân hạnh tuyên bố cho ông biết là chúng tôi sẽ truyền bá cho toàn thể nhân loại giáo lí thiêng liêng này.

“... những người kí tên dưới đây yêu cầu ông hãy chính thức tiếp nhận tuyên ngôn của chúng tôi”⁽⁹²⁾.

Đình Văn Hạnh cho rằng cá tính của người dân Nam Kỳ “là điều kiện để họ cũng như các tộc người khác dễ dàng giao lưu văn hóa (acculturation), ảnh hưởng lẫn nhau”⁽⁹³⁾.

Nói tóm lại, cá tính Nam Kỳ là tính cởi mở, phóng khoáng, dân chủ, bình đẳng, hiếu khách, bất khuất... Những tính ấy “không phải bỗng nhiên một lúc có được, mà phải trải qua hàng thế kỉ hun đúc, tôi luyện trong suốt quá trình lập nghiệp”⁽⁹⁴⁾. Cá tính Nam Kỳ có thể xem là một tiền đề tích cực cho sự ra đời của đạo Cao Đài ở Nam Kỳ.

VI. NHU CẦU TÂM LINH NGƯỜI NAM KỲ

Sơn Nam cho rằng người Nam Kỳ chịu ảnh hưởng Tam giáo (Phật, Đạo, Nho), và họ đã “xây dựng một nếp sống tinh thần khá ấm áp, bình đẳng, lấy tình nghĩa huynh đệ làm trọng, sống chết có nhau, giữ trung cương nghĩa khí lúc khó khăn, hiếu động. Đúng là nếp sống tinh thần kết tinh đạo Phật, Lão, Khổng”⁽⁹⁵⁾.

Điều đó hoàn toàn không sai. Nhưng phân tích hoàn cảnh Nam Kỳ thời khai hoang mở đất thì phải nói rõ rằng ảnh hưởng Tam giáo thời ấy chỉ bàng bạc, rất mỏng. Tam giáo bấy giờ không thực sự là tư tưởng chủ đạo chi phối trọn vẹn đời sống tâm linh của những lưu dân ở Nam Kỳ.

1. Nho giáo

Theo Sơn Nam, ở đất mới Nam Kỳ, “Khổng Tử là vị thánh mà dân gian ít ai biết, nếu biết thì cũng chẳng được trọng vọng cho lắm”⁽⁹⁶⁾. Nho giáo tuy vậy “vẫn còn bàng bạc trong dân gian”⁽⁹⁷⁾. Ảnh hưởng Nho giáo tuy có trong nếp sống, nếp nghĩ của người Nam Kỳ, nhưng lại thoáng hơn Trung Kỳ và Bắc Kỳ, do lối

sống ngang tàng của lưu dân xa xứ, muốn phá bỏ mọi lễ thói ràng buộc cũ.

2. Phật giáo

Giáo lí nhà Phật cao siêu và thâm thúy, nhưng càng lúc càng suy thoái từ thế kỉ XV đến đầu thế kỉ XX. Sống ở miền đất mới đầy khổ ải, thiếu các bậc chân tu dìu dắt, những tâm hồn khuấy nước chọc trời dễ có xu hướng trút bỏ luôn chút ít vốn liếng đạo Phật còn sót lại trên con đường Nam tiến. Đình Văn Hạnh nhận xét: “Do đó, Phật giáo ít có điều kiện ăn sâu vào đời sống tinh thần của đại đa số nông dân”⁽⁹⁸⁾.

Sơn Nam khái quát tình hình Phật giáo ở miền đất mới như sau: “Đạo Phật phải phù hợp với dân ít biết chữ nghĩa. Cốt lõi là đạo Phật nhưng pha trộn tín ngưỡng dân gian và vài ảnh hưởng của đạo Lão, với bùa chú”⁽⁹⁹⁾; “... nhiều chùa Phật vẫn thờ bà chúa Xứ, thờ Quan Vân Trường”⁽¹⁰⁰⁾; “Về tổ chức, thời xưa nhà chùa không theo hệ phái nào với hệ thống chặt chẽ”⁽¹⁰¹⁾; “Các chùa ở vùng đất mới, nói chung ít chú trọng đào tạo tăng tài mà nặng về phân dùng nghi thức để phổ biến việc làm lành lánh dữ, nhân nào quả nấy, với niết bàn, Tây phương cực lạc và cõi âm phủ! Nghi thức càng dân dã càng tốt”⁽¹⁰²⁾.

3. Đạo giáo

Đạo giáo ở Nam Kỳ cũng cùng tình trạng như triết học hình nhi thượng của đạo Nho, và giáo lí đại thừa của nhà Phật. Triết lí vô vi thanh tĩnh của các Đạo gia quá cao siêu và không thể thích nghi với tâm hồn lưu dân Nam Kỳ trong buổi đầu phá rừng dựng nước. Nam Kỳ là miền đất màu mỡ cho Đạo giáo dân gian với muôn vẻ biến thái. Theo Sơn Nam, “trong dân gian, không nghe ai gọi đích danh đạo Lão. Không có trường phái nào rõ rệt, chỉ gọi nôm na là tu tiên”⁽¹⁰³⁾.

Đạo giáo dân gian lại có sức quyến rũ cố kết nông dân lại để chống ngoại xâm và cường hào ác bá. Những di dân người Hoa quy tụ về Nam Kỳ lại mang thêm cho miền đất này xu hướng lập hội kín để tự bảo vệ bang, phái hay mưu đồ đại sự. Thiên địa hội là một thí dụ.

Cuối thế kỉ XIX, Đạo giáo dân gian và những biến thái của tín ngưỡng này đã là dòng sinh hoạt tâm linh mạnh mẽ ở Nam Kỳ và gắn liền với phong trào yêu nước chống thực dân Pháp.

4. Công giáo

Theo Huỳnh Lứa, “Đầu thế kỉ XIX, một bộ phận lưu dân người Việt trong đó phần lớn là tín đồ Thiên Chúa giáo lánh nạn cấm đạo đến sinh sống ở khu Cái Mơn, Cái Nhum. Họ cũng đến sinh sống ở vùng đất giống như Sóc Sãi, Ba Vác, Pang Tra Thom, Mỏ Cày vào thời gian muộn hơn sau khi cư dân người Khơ-me rời khỏi vùng này”⁽¹⁰⁴⁾.

Cái Mơn trước kia thuộc tỉnh Vĩnh Long, nay thuộc xã Vĩnh Thành, huyện Chợ Lách, tỉnh Bến Tre. Có tài liệu cho rằng Công giáo có mặt ở Cái Nhum (nay thuộc xã Long Thới, huyện Chợ Lách, tỉnh Bến Tre) từ năm 1731 (www.bentre.gov.vn).

Theo Hall, vào nửa sau thế kỉ XVIII, tại Hòn Đất (tỉnh Hà Tiên) đã có nhà tu nhỏ của Công giáo, dựng bằng tre, với khoảng bốn mươi tu sĩ Việt Nam, Trung Quốc, Xiêm (Thái Lan). Một giáo sĩ Pháp là Pierre Joseph Georges Pigneau đã tới đó năm 1765⁽¹⁰⁵⁾.

Sơn Nam cho biết thêm: Ở vùng sông Hậu, tín đồ Công giáo đã đến tị nạn tại Cái Đôi, Cù Lao Giêng (1778), Bò Ót (1779), Năng Gù (1845)⁽¹⁰⁶⁾.

Cù Lao Giêng nằm ở giữa sông Tiền, thuộc xã Tấn Mỹ, huyện Chợ Mới, tỉnh An Giang. ở đây có nhà thờ Cù Lao Giêng do Pháp cất, là nơi đào tạo linh mục cho đến 1946. Trên Cù Lao Giêng còn có nữ tu viện dòng Providence, cũng do Pháp lập, là nơi thu nhận trẻ em mồ côi và người già bệnh tật.

Văn thư ngày 14-12-1934 của Thống đốc Nam Kỳ Pagès gửi Toàn quyền Đông Dương, cho biết năm 1596 các thừa sai Bồ Đào Nha dòng Đa Minh (Dominican) đã đưa đạo Công giáo vào Việt Nam, tiếp theo là các thừa sai Pháp dòng Tên (Jesuit). Năm 1924, Nam Kỳ có khoảng 80.000 tín đồ Công giáo, 156 giáo xứ, 38 thừa sai Pháp và 28 linh mục người Việt⁽¹⁰⁷⁾.

Tuy nhiên, như Trần Thị Thu Lương và Võ Thành Phương ghi nhận, “mặc dù đến thế kỉ XX Thiên Chúa giáo đã có khá nhiều ở nước ta và một số giáo dân trốn tránh việc cấm đạo của nhà Nguyễn đã chạy vào đồng bằng sông Cửu Long cư trú, nhưng ảnh hưởng của Thiên Chúa giáo không mạnh”⁽¹⁰⁸⁾.

Đình Văn Hạnh đánh giá: “Như vậy, suốt một thời gian dài, trong cộng đồng cư dân người Việt ở đất mới Nam Bộ [Nam Kỳ] đã không có một hệ tư tưởng hay tôn giáo chủ đạo nào chi phối, mà trái lại, bị nhiều hệ tư tưởng, tôn giáo khác nhau (mới và cũ) cùng tác động”⁽¹⁰⁹⁾.

Như Đình Văn Hạnh nhấn mạnh, những người tha phương, khẩn hoang ở Nam Kỳ có nhu cầu rất lớn về tín ngưỡng, tâm linh; tuy nhiên, vì nhiều lí do khác nhau, những tư tưởng, tôn giáo sẵn có bấy giờ đã không đáp ứng được nhu cầu của họ⁽¹¹⁰⁾.

5. Khoảng trống ý thức hệ

Ý kiến trên đây của Đinh Văn Hạnh cũng là quan điểm của không ít nhà nghiên cứu khác. Sơn Nam viết: “Lúc thực dân đang thắng thế, người ở Nam Bộ [Nam Kỳ] nói chung đã tùy thời mà sống, hệ ý thức cũ đã mất sinh lực”⁽¹¹¹⁾.

Nói về những biểu hiện nhu cầu tâm linh của người Nam Kỳ ở cuối thế kỉ XIX, có người chỉ coi đó là “tâm lí hăng hụt”, do hăng hụt mà cần đi tìm một tôn giáo mới⁽¹¹²⁾. Nhưng Jayne Susan Werner xác định rõ rằng đó là khoảng trống lớn về ý thức hệ ở Nam Kỳ trước thế kỉ XX: “Đạo Phật và Khổng suy thoái, để lại một khoảng trống văn hóa thuận lợi cho việc sáng lập các giáo thuyết mới nhắm vào mục đích khôi phục nền văn hóa Việt Nam”⁽¹¹³⁾.

Khoảng trống đó là hậu quả của đất nước bị thực dân Pháp xâm chiếm, biến Nam Kỳ thành thuộc địa. Werner viết: “... sau khi Pháp xâm chiếm, đạo Khổng và Phật đã suy thoái. Các thầy tu có học thức của Phật và Lão thực tế đã không có mặt ở Nam Kỳ trong những năm 1920. Đạo Khổng không còn sức mạnh là một học thuyết chính trị và xã hội, mặc dù đạo Khổng vẫn còn là căn bản cho đạo đức gia đình trong những thập niên 1920 và 1930”⁽¹¹⁴⁾.

6. Đạo Cao Đài ra đời đã đáp ứng nhu cầu tâm linh Nam Kỳ

Khi chỉ ra khoảng trống ý thức hệ ở Nam Kỳ ở đầu thế kỉ XX, Werner lí giải vì sao đạo Cao Đài có sức thu hút mạnh mẽ người dân Nam Kỳ: “Quả thật, trong một mức độ nào đó, đạo Cao Đài có thể được coi là một nỗ lực nhằm trả lại sinh lực cho đạo Phật - các thầy tu đứng đầu trong đạo Phật, Lão và các chi Minh [Minh Sư, Minh Đường, Minh Lý, Minh

Tân, Minh Thiện] đã quy tụ về đạo Cao Đài khi đạo này mới được thành lập. Trước khi các thánh thất được xây dựng, những người khai đạo Cao Đài cũng dùng các chùa Phật để hành lễ khắp cả Nam Kỳ, và một số các nhà sư đứng đầu các chùa ấy đã theo đạo Cao Đài. Trong các vùng ảnh hưởng của đạo Cao Đài, người ta biết rằng đông đảo Phật tử các chùa ấy đã nhập môn tập thể theo Cao Đài”⁽¹¹⁵⁾.

Tóm lại, trên miền đất mới Nam Kỳ tuy có sẵn tín ngưỡng bản địa của các dân tộc khác, tuy có sẵn những tôn giáo cổ truyền lưu dân mang theo trên đường về phương Nam, tuy đã có thêm cả dòng tín ngưỡng do Phương Tây mang tới trong tâm hồn của người Nam Kỳ rồi lại vẫn là nỗi trống vắng của một nhu cầu tâm linh chưa được đáp ứng.

Người Nam Kỳ đầu thế kỉ XX thật sự cần có một sắc thái tâm linh khác hơn, mới hơn, mà không hoàn toàn xa lạ để họ khỏi dị ứng, khỏi lạc lõng. Để lấp kín khoảng trống tâm linh ấy, người Nam Kỳ đã tìm thấy ở đạo Cao Đài những giá trị mới mẻ mà thân quen, huyền bí mà gần gũi, giản đơn bình dị mà lại đầy tính tổ chức trong một hình tượng nhiều màu sắc.

Đó là lí do người Nam Kỳ đã đông đảo đi theo Cao Đài rất sớm, cho dù đạo ra đời chỉ trong một thời gian rất ngắn, cho dù những người mở đạo vốn không phải là các nhà truyền giáo chuyên nghiệp. Thực vậy, hầu hết lớp tiên nhân mở đạo Cao Đài xuất thân từ nhiều giai tầng xã hội khác nhau, trình độ học vấn khác nhau, và họ đều chưa hề trải qua bất kì một trường lớp đào tạo giáo sĩ nào trước khi đem cả nhiệt tâm chân thành ra truyền đạo.

VII. KẾT LUẬN

Khảo sát khái quát trên đây chắc chắn chưa có thể nói được hết những mối liên quan giữa các yếu tố thiên nhiên, nhân văn Nam Kỳ với sự ra đời của đạo Cao Đài trên đất Nam Kỳ. Trong khuôn khổ giới hạn của một chuyên khảo nhỏ, có thể tạm đúc kết mấy nét chủ yếu như sau:

- Nam Kỳ là đất mới, có vị trí mở, thoáng và động; là giao điểm hội tụ các luồng văn hóa Đông Tây; cũng là đất giao lưu, hội nhập của nhiều dân tộc, nhiều tôn giáo và tín ngưỡng khác nhau.

- Sống trong môi trường đa văn hóa, con người Nam Kỳ có cá tính riêng. Cá tính đó là bình đẳng, dân chủ, cởi mở, và nhạy bén với cái mới.

- Do đó đất nước và con người Nam Kỳ sẵn sàng tiếp thu, nhiệt tình ủng hộ cái mới, nhất là khi cái mới đó chẳng những không xa lạ với tâm hồn Nam Kỳ, mà còn đáp ứng được sự trống vắng tâm linh của người Nam Kỳ buổi đầu thế kỉ XX.

Chính vì đạo Cao Đài ra đời ở Nam Kỳ trong bối cảnh lịch sử, thiên nhiên và xã hội như thế, nên đã mau lẹ thu hút đông đảo dân chúng Nam Kỳ theo đạo trong một thời gian ngắn chỉ vài năm.

Cũng nên thấy rằng, sự đông đảo và nhiệt tình của người dân Nam Kỳ hướng về một tôn giáo mới như Cao Đài dường như phản ánh cái vô thức muốn thoát ra khỏi những khuôn mẫu của các dòng văn hóa cũ để hướng tới một chân trời mới. Nhưng ở đạo Cao Đài, đã không cố sùỵ cho sự đứt bỏ truyền thống để hướng về hiện đại.

Nói cách khác, đạo Cao Đài mang đến sự cách tân đặt trên nền tảng giá trị truyền thống đã gạn lọc:

Chính mình Thầy đến chốn Nam bang,
Mượn đất đem gieo mối Đạo vàng.

Tưới nước vun phân Nho, Thích, Lão,
Nâng cành sửa lá Pháp hòa Tăng⁽¹¹⁶⁾.

Là một tôn giáo trẻ sinh ra trên miền đất sẵn có những tôn giáo lớn đã định hình từ xa xưa, mà những tôn giáo ấy đã gieo ảnh hưởng rễ sâu gốc bền trong lịch sử, văn hóa, tâm lí dân tộc, đạo Cao Đài đã chọn một giải pháp khác, là xây dựng hiện đại trên nền truyền thống và Việt hóa các dòng văn hóa khác để phù hợp với tâm lí của người Việt:

Cao Đài bao quát rộng sâu,

Đạo xưa ý mới, cốt sao vững vàng⁽¹¹⁷⁾.

Để Nam Kỳ trở thành miền đất giàu đẹp như ngày nay, tiền nhân Việt Nam đã phải qua 300 năm phá rừng dựng nước gian khổ. Đã bao lớp tiền nhân Nam Kỳ phải chịu cảnh xuống sông sấu bắt lên bờ cọp tha để cho ngày nay cháu con có được nước ngọt quả lành, ruộng đồng mênh mông bát ngát.

Đạo Cao Đài ra đời chưa đầy 100 năm trong dòng lịch sử hơn 300 năm Nam Kỳ. Những gian khổ nguy nan của lớp tiền bối khai Đạo xét ra cũng không khác gì những hi sinh mất mát của lớp lưu dân ngày trước trên dải đất phương Nam. Tất cả đều chung một ước vọng vạch một chân trời tươi sáng cho mai hậu./.

Chú thích:

- ¹ Jayne Susan Werner. *Peasant politics and religious sectarianism: peasant and priest in the Cao Dai in Viet Nam*. Connecticut: *Monograph series No. 23*, Yale University Southeast Asia Studies, 1981, tr. 4.
- ² Jayne Susan Werner. *Peasant politics and religious sectarianism: peasant and priest in the Cao Dai in Viet Nam*, Sđd., tr. 72.
- ³ Jayne Susan Werner. *Peasant politics and religious sectarianism: peasant and priest in the Cao Dai in Viet Nam*,. Sđd., tr. 4.
- ⁴ Nguyễn Văn Tâm. *Caodasme et Hoa Hao*. Extract de l'Education, 14 (Jan.-Féb). Saigon: Nguyễn Văn Cửa, 1976, tr. 4-5, dẫn theo Victor L. Oliver. *Caodai Spiritism: a Study of Religion in Vietnamese Society*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- ⁵ Dennis Duncanson. *Government and Revolution in Vietnam*. London: Oxford University Press. Dẫn theo Victor L. Oliver (Sđd), 1968, tr. 125-126.
- ⁶ Ralph Bernard Smith. *An Introduction to Caodaism: 1. Origins and Early History*, BSOAS, Vol. XXXIII. Part 2. London: University of London, 1970, p. 341.
- ⁷ Nguyễn Trần Huân. "Histoire d'une Secte Religieuse au Vietnam: le Caodasme," *Revue de Synthèse*, 3 (Nov.-Dec.), 1958, p. 273. Dẫn theo Victor L. Oliver. Sđd.
- ⁸ Ellen J. Hammer. *The Struggle for Indochina*. Stanford: Stanford University Press, 1954, p. 79. Dẫn theo Victor L. Oliver. Sđd.
- ⁹ Gustave Meillon. *Les Messages Spirites*. Trần Quang Vinh, ed., Tây Ninh, n.p, 1962, p. 14. Dẫn theo Victor L. Oliver 1976, Sđd.
- ¹⁰ Gabriel Gobron. *History and Philosophy of Caodaism*, Paris: Dervy, 1950, p. 103. Dẫn theo Victor L. Oliver, 1976.
- ¹¹ Victor L. Oliver. Sđd., 1976, p. 41-42.
- ¹² Victor L. Oliver. Sđd., 1976, p. 42.
- ¹³ Jayne Susan Werner. Sđd., 1981, p. 15.
- ¹⁴ Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. *Văn hóa dân gian người Việt ở Nam Bộ*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội 1972, tr. 249, 253, 254, 258.
- ¹⁵ Trần Thị Thu Lương, Võ Thành Phương. *Khởi nghĩa Bảy Thưa (1867-1873)*. Nxb Tp. Hồ Chí Minh, 1991, tr. 42.
- ¹⁶ Sơn Nam. *Miền Nam đầu thế kỉ XX: Thiên địa hội và cuộc Minh tân*, Nxb. Phù sa, Sài Gòn, 1971, tr. VII.
- ¹⁷ Đinh Văn Hạnh. *Đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa của người Việt ở Nam Bộ*, Nxb Trẻ, 1999, tr. 30.
- ¹⁸ Huỳnh Lứa (chủ biên). *Lịch sử khai phá vùng đất Nam Bộ*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, 1987, tr. 17, 19.
- ¹⁹ Đinh Văn Hạnh. Sđd, tr. 12.
- ²⁰ Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 13.
- ²¹ Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 13.
- ²² Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 308.
- ²³ Viện Khoa học Xã hội tại Tp.HCM. *Một số vấn đề khoa học xã hội về đồng bằng sông Cửu Long*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1982, tr. 54.
- ²⁴ Đinh Văn Hạnh. Sđd., 1999, tr. 14.
- ²⁵ Đinh Văn Hạnh. Sđd., 1999, tr. 14.
- ²⁶ Lê Anh Dũng. *Lịch sử đạo Cao Đài thời kì tiềm ẩn 1920-1926*, Nxb. Thuận Hóa, Huế, 1996, tr. 15.
- ²⁷ Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 38.
- ²⁸ Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 55.
- ²⁹ Nguyễn Phương Thảo. *Văn hóa dân gian Nam Bộ - những phác thảo*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội, 1994, tr. 10.
- ³⁰ Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 301.
- ³¹ Nguyễn Phương Thảo. Sđd., tr. 9.
- ³² Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 59.
- ³³ Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 302.
- ³⁴ Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 55.
- ³⁵ Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 38.
- ³⁶ Phan Quang. *Đồng bằng sông Cửu Long*, Nxb. Văn hóa, Hà Nội, 1981, tr. 214.
- ³⁷ Sơn Nam. "Đồng Tháp Mười xa xưa", in trong Võ Trần Nhã (chủ biên). *Lịch sử Đồng Tháp Mười*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, 1993, tr. 31.

- ³⁸. Trần Thị Thu Lương. “Phụ canh ruộng đất giữa các làng Việt ở Nam Bộ nửa đầu thế kỉ XIX,” in trong Mạc Đường (chủ biên). *Làng xã ở Châu Á và ở Việt Nam*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, 1995, tr. 177.
- ³⁹ Nguyễn Công Bình. “Làng xã đồng bằng sông Cửu Long: Tính cách ‘mở’ và xu thế phát triển,” in trong Mạc Đường (chủ biên). *Làng xã ở Châu Á và ở Việt Nam*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, 1995, tr. 75-81.
- ⁴⁰ Trần Thị Thu Lương. Sđd., tr. 178-179.
- ⁴¹ Trần Thị Thu Lương. Sđd., tr. 182.
- ⁴². Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 43.
- ⁴³ Trần Văn Giàu, Trần Bạch Đằng (chủ biên). *Địa chí văn hóa Thành phố Hồ Chí Minh*, tập I, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, 1998, tr. 203.
- ⁴⁴ Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 26.
- ⁴⁵ Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 28-29.
- ⁴⁶ Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 23.
- ⁴⁷. Mạc Đường (chủ biên). *Vấn đề dân tộc ở đồng bằng sông Cửu Long*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1991, tr. 96.
- ⁴⁸. Đinh Văn Hạnh. Sđd., 1999, tr. 25.
- ⁴⁹ Mạc Đường. Sđd, tr. 284.
- ⁵⁰. Huỳnh Lứa (chủ biên). *Lịch sử khai phá vùng đất Nam Bộ*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, 1987, tr. 45.
- ⁵¹. Nguyễn Phương Thảo. Sđd., tr. 22.
- ⁵² Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 29.
- ⁵³. Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 251.
- ⁵⁴ Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 29.
- ⁵⁵. Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 31.
- ⁵⁶ Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 107.
- ⁵⁷ Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 5.
- ⁵⁸ Nguyễn Khắc Tụng, Ngô Vĩnh Bình. *Đại gia đình dân tộc Việt Nam*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội, 1981, tr. 39.
- ⁵⁹ Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 24.
- ⁶⁰ Lưu Văn Nam. “Người Khơ Me ở Nam Bộ,” in trong *Nam Bộ xưa và nay*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh và tạp chí *Xưa & Nay*, 1999, tr. 277.
- ⁶¹ Nguyễn Khắc Tụng, Ngô Vĩnh Bình. Sđd., tr. 151-152.
- ⁶² Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 25.
- ⁶³ Nguyễn Khắc Tụng, Ngô Vĩnh Bình. Sđd., tr. 56.
- ⁶⁴ Nguyễn Khắc Tụng, Ngô Vĩnh Bình. Sđd., tr. 156.
- ⁶⁵ Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 24-25.
- ⁶⁶ Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 43.
- ⁶⁷ Trong số tông đồ đầu tiên của đạo Cao Đài đã có tín đồ, thầy tu của một số tôn giáo khác, như các tiền bối Trần Đạo Quang (đạo Minh Sư), Nguyễn Ngọc Thơ và Lâm Thị Thanh (đạo Phật), Phạm Công Tắc (đạo Thiên Chúa)... Jayne Susan Werner viết: “*Quả thật, trong một mức độ nào đó, đạo Cao Đài có thể được coi là một nỗ lực nhằm trả lại sinh lực cho đạo Phật - các thầy tu đứng đầu trong đạo Phật, Lão và các chi Minh [Minh Sư, Minh Đường...] đã quy tụ về đạo Cao Đài khi đạo này mới được thành lập. Trước khi các thánh thất được xây dựng, những người khai đạo Cao Đài cũng dùng các chùa Phật để hành lễ khắp cả Nam Kỳ, và một số các hòa thượng chủ chùa ấy đã theo đạo Cao Đài. Trong các vùng ảnh hưởng của đạo Cao Đài, người ta biết rằng đồng đảo Phật tử các chùa ấy đã nhập môn tập thể theo Cao Đài*”, (Jayne Susan Werner. *Peasant politics and religious sectarianism: peasant and priest in the Cao Dai in Viet Nam*, Sđd., tr. 13.)
- ⁶⁸ Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 44.
- ⁶⁹ Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 108.
- ⁷⁰. Sơn Nam. *Đông Tháp Mười xa xưa*, Sđd., tr. 32.
- ⁷¹ Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 28.
- ⁷². Nguyễn Văn Xuân. *Khi những lưu dân trở lại*, Nxb. Thời mới, Sài Gòn, 1969, tr. 51.
- ⁷³ Nguyễn Văn Xuân. Sđd., tr. 53.
- ⁷⁴ Nguyễn Văn Xuân. Sđd., tr. 53.
- ⁷⁵ Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 68.
- ⁷⁶ Nguyễn Phương Thảo. Sđd., tr. 11-12, 14.
- ⁷⁷ Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 307.
- ⁷⁸ Sơn Nam. *Đông Tháp Mười xa xưa*, Sđd., tr. 33.
- ⁷⁹ Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 68.

- ⁸⁰ Khoa Ngữ văn Đại học Cần Thơ. *Văn học dân gian đồng bằng sông Cửu Long*, Nxb. Giáo dục, 1997, tr. 7.
- ⁸¹ Nguyễn Phương Thảo. Sđd., tr. 11.
- ⁸² Nguyễn Phương Thảo. Sđd., tr. 13.
- ⁸³ Nguyễn Phương Thảo. Sđd., tr. 11-12.
- ⁸⁴ Nguyễn Phương Thảo. Sđd., tr. 14.
- ⁸⁵ Khoa Ngữ văn Đại học Cần Thơ. Sđd., tr. 7-8.
- ⁸⁶ Sơn Nam. *Tiếp cận với đồng bằng sông Cửu Long*, Nxb. Trẻ, 2000, tr. 7.
- ⁸⁷ Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 27.
- ⁸⁸ Trần Thị Thu Lương, Võ Thành Phương. Sđd., tr. 108.
- ⁸⁹ Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 68.
- ⁹⁰ Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 37-38.
- ⁹¹ Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 68.
- ⁹² "Au nom de très nombreux Annamites (...), les soussignés ont l'honneur de venir respectueusement vous déclarer qu'ils vont propager à l'humanité entière cette Sainte Doctrine.
"... les soussignés vous prient de recevoir officiellement leur déclaration". Xem : Lê Anh Dũng. Sđd., tr. 169, 172.
- ⁹³ Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 29.
- ⁹⁴ Thạch Phương, Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. Sđd., tr. 68..
- ⁹⁵ Sơn Nam. *Miền Nam đầu thế kỉ XX: Thiên địa hội và cuộc Minh tân*, Nxb. Phù sa, Sài Gòn, 1971., tr. VI.
- ⁹⁶ Sơn Nam. *Tiếp cận với đồng bằng sông Cửu Long*, Sđd., tr. 58.
- ⁹⁷ Sơn Nam. *Tiếp cận với đồng bằng sông Cửu Long*, Sđd., tr. 60.
- ⁹⁸ . Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 34-35.
- ⁹⁹ Sơn Nam. *Tiếp cận với đồng bằng sông Cửu Long*, Sđd., tr. 70.
- ¹⁰⁰ Sơn Nam. *Tiếp cận với đồng bằng sông Cửu Long*, Sđd., tr. 66.
- ¹⁰¹ Sơn Nam. *Tiếp cận với đồng bằng sông Cửu Long*, Sđd., tr. 71.
- ¹⁰² Sơn Nam. *Tiếp cận với đồng bằng sông Cửu Long*, Sđd., tr. 66.
- ¹⁰³ Sơn Nam. *Tiếp cận với đồng bằng sông Cửu Long*, Sđd., tr. 60-61.
- ¹⁰⁴ Huỳnh Lứa. Sđd., tr. 53.
- ¹⁰⁵ D. G. E. Hall. *Lịch sử Đông Nam Á. Bùi Thanh Sơn và nhiều người dịch*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 1979, tr. 630.
Hall 1997: 630.
- ¹⁰⁶ Sơn Nam. *Tìm hiểu đất Hậu Giang*, Nxb. Phù sa, Sài Gòn, 1959, tr. 59.
- ¹⁰⁷ . Jayne Susan Werner. *The Cao Dai: the politics of a Vietnamese syncretic religious movement*. Cornell University: January, 1976 (thesis for the degree of Ph.D.), chú thích thứ 5.
- ¹⁰⁸ Trần Thị Thu Lương, Võ Thành Phương. Sđd., tr. 42.
- ¹⁰⁹ Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 37.
- ¹¹⁰ Đinh Văn Hạnh. Sđd., tr. 37-38.
- ¹¹¹ . Sơn Nam. *Tiếp cận với đồng bằng sông Cửu Long*, Sđd., tr. 58.
- ¹¹² Nguyễn Phương Thảo. Sđd., tr. 28.
- ¹¹³ Jayne Susan Werner. *Peasant politics and religious sectarianism: peasant and priest in the Cao Dai in Viet Nam*, Sđd., 1981, tr. 56.
- ¹¹⁴ Jayne Susan Werner. *Peasant politics and religious sectarianism: peasant and priest in the Cao Dai in Viet Nam*, Sđd., 1981, tr. 13.
- ¹¹⁵ . Jayne Susan Werner. *Peasant politics and religious sectarianism: peasant and priest in the Cao Dai in Viet Nam*, Sđd., 1981, tr. 13.
- ¹¹⁶ . *Thánh giáo sư tập 1966-1967*, Cơ quan Phổ thông Giáo lí Cao Đài giáo Việt Nam ấn tống, Sài Gòn, 1966-1967, tr. 34.
- ¹¹⁷ Giáo tông Đại đạo Tam kỳ Phổ độ Lý Thái Bạch (16-11-1986).