

NGUYỄN THỊ ANH THU*

THẦN LINH VIỆT NAM QUA CÁC NGUỒN TƯ LIỆU CỦA NGƯỜI PHƯƠNG TÂY TRƯỚC THẾ KỶ XX

Tóm tắt: Bài viết này, thông qua một số nguồn tư liệu nổi bật viết bằng chữ Hán, tiếng Anh, tiếng Pháp và quốc ngữ, trình bày một cách tổng quan về các ghi chép và nhận xét của người phương Tây đến Việt Nam đối với các thần linh, tôn giáo và tín ngưỡng được thực hành ở Việt Nam (bao gồm Phật giáo, Đạo giáo, Nho giáo, thờ cúng ông bà tổ tiên, tín ngưỡng đa thần của người Việt, v.v...). Các nguồn tư liệu có thể chia thành hai thời kỳ: 1) Thế kỷ XVII-XVIII bao gồm các ghi chép chủ yếu của các nhà truyền đạo - những người về cơ bản coi các tôn giáo, tín ngưỡng ở Việt Nam là trở ngại cần vượt qua trong công cuộc truyền giáo; 2) Thế kỷ XIX bao gồm các ghi chép, nghiên cứu từ góc nhìn thế tục với thành phần các tác giả rất đa dạng (nhà truyền giáo, nhà ngoại giao, nhà báo, nhà khoa học).

Từ khóa: Thần linh; người Việt; người phương Tây.

Dẫn nhập

Giao lưu văn hóa giữa Việt Nam và nước ngoài đã có từ các thế kỷ đầu Công nguyên, có thể qua các thương nhân La Mã, hoặc qua các thương thuyền Ấn Độ, với dấu vết còn đến ngày nay là các huy chương La Mã thời Antonnus Pius và Marcus Aurelius được tìm thấy ở Khánh Hòa (Kiernan 2019, tr. 95; McLaughlin 2016, tr. 198). Tuy nhiên, do thiếu thư tịch nên các nhà nghiên cứu khó nhận biết được tường tận chân tướng sự giao lưu văn hóa với phương Tây thời đó thế nào.

* Viện Nghiên cứu Hán Nôm, Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam.

Bài viết được NAFOSTED tài trợ, đã trình bày bằng tiếng Anh tại Hội thảo *The 11th Engaging with Vietnam*, Leiden, ngày 15-19 tháng 7 năm 2019.

Ngày nhận bài: 23/8/2019; Ngày biên tập: 04/10/2019; Duyệt đăng: 11/10/2019.

Từ thế kỷ XVI, và nhất là thế kỷ XVII (với sự xuất hiện của các giáo sĩ Dòng Tên), theo đà phát triển của Thời đại Khám phá (Age of Exploration, bắt đầu từ thế kỷ XV, trước hết từ người Bồ Đào Nha), nhiều nhà buôn, giáo sĩ và các nhà lữ hành người phương Tây đã đặt chân đến Việt Nam. Vì nhiều lý do (truyền đạo, khám phá phương Đông, buôn bán,...), người phương Tây đã lập tức quan tâm miêu tả các đặc điểm văn hóa của người Việt, trong đó có vấn đề tôn giáo, tín ngưỡng. Đây là vấn đề rộng lớn mà từ trước đến nay ít có công trình nghiên cứu tổng hợp toàn diện. Gần đây, có một số tác giả ở Việt Nam và nước ngoài đã quan tâm đến vấn đề này, nhưng thường là theo một vài chủ điểm cụ thể, ví dụ: Olga Dror với vấn đề hiểu biết của các giáo sĩ phương Tây đối với công chúa Liễu Hạnh; một số nghiên cứu về Alexandre de Rhodes ở trong nước, hoặc tiếp biến văn hóa giữa Công giáo với Khổng giáo ở Việt Nam, giao lưu văn hóa Pháp-Việt,... Bài viết này tập trung giới thiệu một số nguồn tư liệu quan trọng và trình bày tổng quan về nhận xét của các nhóm người phương Tây ở thời kỳ sớm đối với các thần linh của người Việt (và nói chung các vị được người Việt thờ phụng, như cha mẹ đã mất), với hy vọng sẽ góp phần làm rõ thêm một khía cạnh về giao lưu văn hóa Phương Tây - Việt Nam cho đến trước thế kỷ XX. Nội dung được chia ra 2 thời kỳ: thế kỷ XVII-XVIII và thế kỷ XIX.

1. Thần linh Việt qua nhãn quan của các nhà truyền giáo phương Tây thế kỷ XVII-XVIII

Trước thế kỷ XIX, nguồn tư liệu phương Tây quan trọng nhất đến từ các giáo sĩ. Điều này không có gì khó hiểu, vì đây là nhóm người có động cơ rõ nhất trong việc tìm hiểu đời sống tín ngưỡng nói riêng và đời sống tôn giáo của người dân Việt Nam nói chung. Các giáo sĩ Dòng Tên là những người có những ghi chép cụ thể và đầy đủ nhất về thần linh và tín ngưỡng Việt Nam. *Alexandre de Rhodes (1591-1660)*, *Joseph Tissanier (1618-1688)* và *Adriano di St.Thecla (1667 - 1765)* là những giáo sĩ tiêu biểu. Alexandre de Rhodes có cuốn *Phép giảng tám ngày (Catechismus in octo dies diuisus)* khá nổi tiếng vì

được viết bằng chữ quốc ngữ. Ghi chép của Alexandre de Rhodes và Tissanier đến thế kỷ XIX được tổng hợp xuất bản thành cuốn *Mission De La Cochinchine Et Du Tonkin Avec Gravure Et Carte Géographique* ở Pháp năm 1858 (tác giả: Montezon Fortune, Edmond Estève, Alexandre Rhodes và Joseph Tissanier). Còn ghi chép của Adriano di St.Thecla có nhan đề *Opusculum De Sectis Apud Sinenses Et Tunkinenses*, có thể tiếp cận qua bản dịch tiếng Việt: *Luận về các phái của người Trung Hoa và Đàng Ngoài* của Nguyễn Thanh Xuân, hay bản dịch tiếng Anh của nhóm Keith Taylor. Cùng thời với Adriano di St.Thecla, gần đây phát hiện cuốn *Tam giáo chư vọng* được xuất bản năm 1752 (tác giả chính được Trần Q. Anh xác định là giáo sĩ Hilario di Gesù trong bản dịch tiếng Anh nhan đề *Gods, Heroes, and Ancestors: An Interreligious Encounter in Eighteenth-century Vietnam: Errors of the Three Religions*, Nxb. Đại học Oxford, 2018). Cuốn sách này được biên soạn nhằm phản bác các điều “sai lầm vọng tưởng” của Tam giáo.

Các giáo sĩ tương đối có thiện cảm với Nho giáo, ngoại trừ De Rhodes (nhưng cũng không ở mức độ căm ghét tột tể như giáo sĩ này thể hiện đối với Phật giáo). De Rhodes cho rằng, Không Tử “chẳng phải thánh, chẳng phải hiền” vì không thờ Đức Chúa mà dám đề đệ tử và đời sau thờ mình (nhưng De Rhodes cũng khen văn hóa Trung Hoa là hơn văn hóa Tây Trúc). Cả De Rhodes và Tissanier đều căm ghét sự phân biệt giữa “giáo ngoài” (dạy cho dân chúng phổ thông, khuyên người ta thờ Phật, thờ thần linh) và “đạo trong” (dạy cho người có học, hướng đến vô thần) của Phật giáo. De Rhode phê phán việc đốt vàng hương và dâng thức ăn cho tổ tiên là vô ích, so với những nghi lễ bày tỏ lòng hiếu thảo của Công giáo. Nhưng De Rhodes cũng là người thể hiện chiến lược kết hợp Chúa - Nho một cách rõ ràng hơn cả khi đề ra thuyết Ba cha: “Bây giờ ta phải có ba đấng bề trên gọi là ba cha, ta phải thờ, ở đấng nào cho nên đấng ấy. Đấng dưới là cha mẹ sinh thân xác cho ta; đấng giữa là vua chúa trị nước; đấng trên tức đức chúa trời đất, làm chúa thật trên hết mọi sự” (De Rhodes 1993, tr. 17-24).

Tissanier không phê phán gay gắt như De Rhodes, nhưng lại có thành kiến hơn khi lên án toàn bộ Đàng Ngoài (Tonkin) là địa phận của quỷ: “Thứ nhất trong Tam giáo là Giáo của những nhà thông thái do Không Tử sáng lập, còn hai Giáo kia thì bao gồm toàn đám đông dốt nát mê tín” (Montezon và những người khác 1858, tr. 118). Theo Tissanier thì Thích Ca (Chaca, hay Bout) là kẻ vô thần người Do Thái học đạo từ hai con quỷ còn Lão Tử (Laothu) là một pháp sư. Ông nhận xét các thần linh của người Việt (như: idole de la cuisine, tức Bà Táo; maître des arts, có lẽ là Văn Xương Đế Quân; maîtres du lieu, có lẽ là Thổ công...) là những vị thần kỳ cục được thờ bởi những người mê tín. Trong khi đó, Adriano ca ngợi khía cạnh “phát triển cá nhân con người và nuôi dưỡng các đức hạnh” của Nho giáo (Adriano de St.Thecla 2018, tr. 98). Adriano gọi Đạo giáo là Đạo của các thầy phù thủy (Adriano de St.Thecla 2018, Chapter Three: On the Sect of Magician, tr. 159-176). Ở đây, Adriano cũng là người có hiểu biết tương đối sâu rộng hơn cả. Ông tường thuật cuộc đời Lão Tử (Laozu hay Lautius) một cách khá trung lập, gọi ông là “người vĩ đại” và phân biệt giữa tình trạng ban đầu của Đạo dưới thời người khai sáng với những diễn biến cổ tình huyền hoặc hóa được các nhà phù thủy (những người mà Adriano thường xuyên gọi là “bọn dối trá”) sau này tiến hành. Thái độ của Adriano với các thần linh (spirits) cũng khá trung lập. Adriano cung cấp các miêu tả chi tiết về các thần linh được thờ phổ biến trong dân gian, gồm Thành hoàng (cụ thể là Lý Ông Trọng, thần Bạch Mã mà theo ông là Mã Viện, Chúa Liễu, Bà Chúa Kê Sặt,...), Vua Bếp, thần cây, v.v... Riêng hai Bà Chúa được miêu tả khá tồi tệ (Liễu Hạnh là một người phụ nữ không đứng đắn, có liên quan đến quỷ và đã bị giết, Bà Chúa Kê Sặt là linh hồn một bé gái đã được dâng cho quỷ). Adriano cũng nói đến việc người Việt thờ vua như thần linh và phê phán các nhà vua về việc chấp nhận sự tôn trọng quá đáng này. Chỉ đối với Phật giáo và Phật Thích Ca, thái độ của Adriano tiêu cực hơn hẳn. Ông mô tả Phật là một vị thái tử vì hiếu danh nên mới đi tu và được sự giúp đỡ của hai con quỷ, và học

đạo từ chúng (chi tiết này cũng gặp ở Tissanier và De Rhodes) (Adriano di St. Thecla 2018, tr. 184-185).

Tác giả *Tam giáo chư vọng* cho rằng, Tam giáo thực chất chỉ là những hình thức, trường phái thờ cúng khác nhau (Tran 2018, tr. 76-77), bởi ở đây không tồn tại những cộng đồng tín đồ riêng rẽ (ví dụ, tín đồ của Công giáo thì không thể thờ thần của ngoại đạo, mà người Việt thì bất kể xuất thân nghiêng về trường phái nào cũng có thể làm nghi lễ tôn thờ ở bất kỳ đền chùa nào), mà hạt nhân chân chính của tín ngưỡng Việt Nam chính là Đạo thờ các *linh* (Cult of spirits; Các giáo sĩ thường gọi các thần linh phổ biến trong dân gian như Thánh Gióng hay Liễu Hạnh, các thành hoàng,... là *spirit* hoặc *idol*, với ý nghĩa hơi nghiêng về tiêu cực, chứ không gọi là *déesse*, *dieu*, *god*, *deity*,... *Tam giáo chư vọng* cũng bao gồm sự thờ tổ tiên trong đó). *Tam giáo chư vọng* miêu tả nhiều loại *linh*, từ tổ tiên cho đến Trời. Sách này cho rằng, cả Nho giáo, Phật giáo, Lão giáo đều thiếu một học thuyết rõ ràng về linh hồn, đặc biệt là Nho giáo vì nó chỉ quan tâm đến việc trần thế (Tran 2018, tr. 112-113). Nhưng cũng như các giáo sĩ khác, tác giả tương đối tiếp cận từ quan điểm của Nho giáo, mượn quan điểm của Nho giáo để phê phán Phật giáo là hão huyền và trống rỗng, đồng thời mở rộng sự phê phán này sang đạo thờ tổ tiên là “trống rỗng”, “không mang lại lợi ích thực tế” cho linh hồn của tổ tiên (Tran 2018, tr. 112-113),... *Tam giáo chư vọng* cũng nhìn nhận Đạo giáo và Phật giáo rất gay gắt: “Hai phái này hoàn toàn trái với đạo đức và chuẩn mực văn hóa thông thường trong mọi phương diện, không mang lại điều gì tốt đẹp hay phù hợp với đạo Nho chính thống, mà thường mưu mô chống lại nó” (Tran 2018, tr. 151). Tuy vậy tác giả có nhìn nhận nhiều hiện tượng của “Phật giáo dân gian” (theo bản dịch của Trần Q. Anh là *Folk Buddhism*) là sự diễn hóa tự nhiên của niềm tin dân gian ngoài ý của Thích Ca thay vì quy kết bản thân Thích Ca là người xấu xa đối trá.

Hiện nay có hai khuynh hướng đánh giá đối với quan điểm của các giáo sĩ truyền đạo đối với thần linh và tín ngưỡng Việt:

Thứ nhất, khuynh hướng phê phán cho rằng, các giáo sĩ vì muốn truyền đạo nên đã bất chấp hay không chịu tìm hiểu kỹ khi đánh giá về các thần linh hay tín ngưỡng khác, như Mặc Giao viết trong bài “Alexandre De Rhodes và việc hội nhập văn hóa Việt Nam” (đăng trên *Văn hóa Nghệ An*, 2011): “Chúng ta chỉ có thể đoán rằng, vào thời đó, các giáo sĩ Tây Phương có tâm trạng hăng say quá độ trong việc bênh vực và truyền bá đạo của mình, một thứ “extremist” hay “excès de zèle”. Họ coi thường nền văn minh của Đông Phương, cho đó cũng chỉ là thứ thấp kém giống như đời sống vật chất lam lũ, nghèo khổ, chậm tiến của dân chúng mà họ gặp hàng ngày. Vì vậy, họ không cần tìm hiểu tường tận, chỉ cần dựa vào một số chi tiết để đả phá, nhằm mục đích làm sáng tỏ đạo của mình. Các thừa sai có thể nghĩ rằng cứu rỗi các linh hồn ra khỏi các “tà đạo” là nhiệm vụ thiêng liêng nhất, là thi hành đức bác ái ở mức độ cao nhất, dù có phải đụng chạm tới ai khác.

Nhà thần học Peter C. Phan (Phan 2016) cũng nhìn nhận thái độ của các nhà truyền giáo theo hướng phê phán (một cách ôn hòa hơn các học giả trong nước nói trên), coi đây là những “chiến lược truyền đạo” có thể thông cảm nhất định trong bối cảnh thế kỷ XVI, XVII nhưng không phù hợp với sự bao dung của thời hiện đại.

Thứ hai, khuynh hướng chấp nhận và tin tưởng hơn vào miêu tả (không phải trong sự phù nhận ý đồ truyền giáo hay những mặt thành kiến nhất định) của các giáo sĩ để thấy hơn ở một số nhóm học giả nước ngoài, như trường hợp nhóm Taylor và Dror qua bản dịch cuốn *Opusculum De Sectis Apud Sinenses Et Tunkinenses: A Small Treatise on the Sects Among the Chinese and Tonkinese* của giáo sĩ Adriano, hay cuốn sách của Dror viết riêng về Mẫu Liễu Hạnh: *Cult, Culture, and Authority: Princess Liễu Hạnh in Vietnamese History*. Cuốn thứ hai được đánh giá khá cao bởi các học giả phương Tây nhưng bị khá nhiều nhà nghiên cứu Việt Nam phản đối vì giới thiệu lệch lạc về Mẫu Liễu Hạnh dựa trên bằng cứ mập mờ, mà trong đó trước hết là việc Dror quá tin tưởng lời chứng của các nhà truyền đạo Adriano di St. Thecla và Francoise-Louis Lebreton.

Chúng tôi theo quan điểm trung lập giữa hai xu hướng trên: Thành kiến và nhiệt tâm truyền đạo (dẫn đến động cơ chứng minh Công giáo ưu việt hơn những hệ thống tín ngưỡng bản xứ) là có thật, nhưng cũng không nên phủ nhận hoàn toàn khả năng các giáo sĩ có tiếp cận được hiện thực tín ngưỡng Việt ở một mức độ nào đó, ít nhất là về hiện tượng trực quan - do đó, cái nhìn của họ cũng là một nguồn tư liệu mới bổ sung vào kho tàng tư liệu về văn hóa và tín ngưỡng Việt Nam.

Các giáo sĩ có thành kiến, nhưng đó không phải một thứ thành kiến mù quáng muốn loại trừ tất cả những gì không phải Công giáo, hoặc không chịu tìm hiểu văn hóa bản địa và các hệ thống tư tưởng khác đến nơi đến chốn (điều này hoàn toàn không đúng trong trường hợp Adriano de St.Thecla với Nho giáo). Nếu cho đó là thứ thành kiến mù quáng thì ta sẽ không lý giải được việc tại sao các giáo sĩ lại khá coi trọng Nho giáo trong khi bài xích Đạo giáo, và nhất là Phật giáo rất nặng nề. Thái độ của các nhà truyền giáo Việt Nam hoàn toàn phù hợp quan điểm “Bỏ Nho bài Phật” của nhà truyền giáo Ricci với những thành tựu nổi tiếng của ông ở Trung Quốc (Xem thêm Trần Q. Anh. Tran 2018, tr. 75).

Đây là một thứ thành kiến có chọn lọc: Phật giáo là “chương ngại vật” lớn hơn. Bản thân Nho giáo, từ Khổng Tử, không có truyền thống mạnh bằng những “tôn giáo thật sự” (như Đạo Phật, Kitô giáo) về tâm linh, về giải thích nguồn gốc vũ trụ, bản chất linh hồn,... (chính vì vậy, đến Tống Nho, Nho giáo đã hấp thu nhất định những tinh hoa từ Đạo giáo và Phật giáo để hình thành trường phái Lý học bổ sung phần nào điểm yếu lý luận này). Các giáo sĩ, nhất là Adriano (là người có kiến thức đáng nể về kinh điển Nho giáo) cũng nhận ra tình hình này, và nhận thấy khả năng dùng Công giáo để bổ sung cho “trường phái đạo đức” đã được người bản xứ chấp nhận (điều này cũng không hẳn là hoang đường; dù chỉ thấy một cách hạn chế ở Việt Nam, nhưng ở Triều Tiên sau này và ngày nay là Hàn Quốc, Kitô giáo đã kết hợp với các truyền thống tư tưởng có sẵn, bao gồm cả Nho giáo rất thành công). Điều duy nhất phải loại

trừ là sự tôn thờ Không Tử và các bậc thánh của Nho giáo với tư cách đối tượng thờ cúng. Với Phật giáo, tình hình lại khác hẳn. Với “Đạo ngoài” (theo cách gọi của De Rhodes) cổ vũ sự “tôn thờ thần tượng”, Phật giáo đáp ứng nhu cầu tín ngưỡng, cần sự che chở và phù hộ trong các sinh hoạt thường ngày của người bình dân. Với “Đạo trong” hướng về “chủ nghĩa vô thần” (Atheism, nhưng có thể hiểu gần với khái niệm hiện đại “Chủ nghĩa hư vô tích cực”, hay Positive Nihilism hiện nay được gắn với trường phái của Friedrich Nietzsche), Phật giáo thỏa mãn nhu cầu hạnh phúc tinh thần, sự cân bằng nội tâm vĩnh hằng của người có học. Như vậy, đối với Phật giáo, Công giáo chỉ có thể thay thế chứ không thể chung sống, kết hợp. Theo Peter C. Phan, các giáo sĩ còn ghét Phật giáo vì học thuyết này theo họ là vay mượn của Pythagoras (là người theo thuyết Nhật tâm). Các giáo sĩ nói trên có liên hệ chặt chẽ với nhau và sự tuyên truyền của họ là có tổ chức, vì nhiều kiến thức và luận điệu là họ học được từ nhau (ví dụ câu chuyện Phật học Đạo từ hai con quỷ). Nhưng ngoại trừ mặt thành kiến, như đã nói, cũng có thể công nhận là ghi chép của các giáo sĩ, dựa trên căn cứ trực quan, có phần nào tiếp cận hiện thực tín ngưỡng ở Việt Nam.

Quay trở lại trường hợp Mẫu Liễu Hạnh, tác giả (NTAT) nhận định rằng, nếu dùng “lời chứng” của hai giáo sĩ di St.Thecla và Lebreton để khẳng định, như Olga Dror đã làm (Xem phần “Translator’s Introduction” của Dror, tr. 48 trong bản dịch cuốn *Opusculum de Sectis Apud Sinenses Et Tunkinenses* năm 2018 của Nxb. Cornell University), rằng nguyên gốc vị nữ thần này là một nhân vật có thật, hơn nữa là một phụ nữ “phóng túng”, thì chưa có cơ sở vững chắc.

Thứ nhất, đối với thần linh, nhất là hệ thống thần linh của những cơ cấu tín ngưỡng tương đối linh hoạt như Đạo Mẫu (không có hệ thống kinh sách như Kitô giáo) thì không có một “hệ thống chứng nhận, đảm bảo” nào để khẳng định “lời chứng” của hai giáo sĩ ngoại đạo có giá trị hơn các phiên bản kể lai lịch Mẫu Liễu phổ

biến như phiên bản của Đoàn Thị Điểm cả. Một nhà nghiên cứu muốn khẳng định một lý lịch nguyên gốc hay hình tượng cơ bản của Mẫu Liễu Hạnh (và phủ nhận nhận định của các nhà nghiên cứu Việt Nam về Mẫu Liễu, vốn là nhân vật được nghiên cứu rất nhiều từ trước đến nay) thì cần phải chứng minh bằng cách dẫn ra những thần tích, thần sắc, văn thơ,... phản ánh điều này - việc này Dror đã không làm được. Thực tế, những tài liệu cổ về Mẫu Liễu Hạnh cho đến nay, bao gồm phiên bản phổ biến và đã ảnh hưởng đến nhiều thần tích là “Vân Cát thần nữ” trong *Truyền kỳ tân phả* của Đoàn Thị Điểm, đều có hạt nhân chung là câu chuyện con gái Thượng đế giáng sinh làm con nhà lành (Kiều Oánh Mậu 1910, Ngô Đức Thịnh 2009, Kiều Thu Hoạch 2017, Dzjao Giao 2017). Thậm chí, ngay cả truyền thuyết của phái Nội Đạo tràng là truyền thuyết hạ thấp Mẫu Liễu Hạnh nhất (với mục đích đề cao các thánh của Đạo đã chiến thắng Mẫu một cách chính nghĩa), đến mức miêu tả Liễu Hạnh biến thành yêu tinh tác oai tác quái (Tham khảo: *Việt Nam Nội đạo Tam thánh thường tụng chân kinh* 越南內道三聖常真經. Lưu tại Viện Nghiên cứu Hán Nôm: A.2974/1 - 2) thì cũng không phủ nhận nguồn gốc ban đầu của Mẫu là thiên tiên con gái Ngọc Hoàng và cũng không công kích vào hình tượng người vợ, người mẹ tình cảm và lễ nghĩa mà các truyền thuyết khác mô tả.

Thứ hai, những thần linh quan trọng được thờ phổ biến (mà không có nguyên mẫu rõ ràng là một nhân vật chính sử nổi tiếng, như Đức Thánh Trần với Trần Hưng Đạo) thì thường là sự tổng hợp, đồng hóa (identification) của nhiều hình tượng khác nhau. Gần đây, tác giả Nguyễn Thế Anh cho rằng, Liễu Hạnh là sự tái hiện của nữ thần Hậu Thổ phủ nhân và Hậu Thổ phủ nhân đến lượt mình lại là sự tái hiện của thần Po Nagar (Pô Inur Nagar), dựa trên những dấu vết như hình tượng Nữ thần - Cây gỗ và một số điểm liên quan trong thần tích (Nguyễn Thế Anh 1995). Khi dõi theo các dấu vết cổ xưa của mô típ Cây-Đá và tiến trình phát triển của tín ngưỡng thờ Mẫu của người Việt, cũng sẽ thấy rằng, Liễu Hạnh cũng thừa kế nhiều đặc điểm của nhóm Tứ Pháp, những vị Mẫu-Phật-Thần đã từng đóng vai

trò trung tâm trong đời sống tín ngưỡng Việt từ thời Luy Lâu đến thời đại Lý, Trần: Liễu Hạnh sinh ra từ phản ứng của xã hội và hệ thống tâm linh bản xứ trước sự Nho giáo hóa ồ ạt vào thời Lê.

Thứ ba, xu hướng tò mò về khía cạnh tính dục của phụ nữ bản xứ, nhu cầu “giải cứu” phụ nữ bản xứ khỏi các tật xấu mà thế giới tâm linh ngoại đạo mang lại và ở một mức độ nào đó là sự chống đối một cách có hệ thống đối với tôn giáo, tín ngưỡng thờ nữ thần từ phía những đại diện của Giáo hội (tuy không phải tất cả) vốn không phải là hiện tượng đơn lẻ chỉ gặp ở Việt Nam (Cavanaugh và Scott 2019, tr. 195-196). Công giáo thời kỳ Phục hưng đến Cận đại tuy có nhiều quan điểm thân thiện hơn với phụ nữ so với một số nền văn hóa khác (phản đối đa thê, không giam hãm phụ nữ sau tấm mạng hay trong khuê phòng, khuyến khích sự giáo dục đối với nữ giới...) nhưng căn bản cũng là hệ thống tư tưởng đơn/nhất thần (monotheistic) và thiên nam (androcentric). Trong sự *thực hành* Công giáo ở các nước phương Tây, nhất là ở dân gian, không phải không có dòng chảy ngầm của sự tôn thờ tính Thần của Nữ giới (female divinity), bởi tôn giáo này thời đầu vốn được ủng hộ, bảo trợ bởi nhiều nữ giới thuộc mọi giai tầng ở La Mã; sự tôn thờ với Đức Mẹ trong Công giáo rất mạnh mẽ (đến thời của Martin Luther, nhà cải cách này còn nhận xét rằng, sự tôn thờ Đức Mẹ lấn át cả sự tôn thờ Chúa). Nhưng trong *giáo lý chính thống* thì ngay cả Maria cũng chưa bao giờ được coi là thực thể thần thánh cả. Do đó, bản thân tôn giáo thờ nữ thần, so với tôn giáo thờ nam thần, tuy cùng là ngoại đạo, nhưng dễ “được chú ý” ở chỗ bản thân nó đã gợi lên tính nhị nguyên (duality) và phần nào thách thức trật tự phụ quyền của thế giới quan Kitô giáo.

Dù vậy, người viết cho rằng, cần thiết nhìn nhận là quan sát của các giáo sĩ cũng tiếp cận phần nào hình tượng của Mẫu Liễu Hạnh trong thực tế tín ngưỡng Việt Nam. Hình tượng Liễu Hạnh trong Đoàn Thị Điểm (Đoàn 1811) và các phiên bản phổ biến khác hấp dẫn vì Bà đã luôn là sự tổng hợp của người nghệ sĩ tìm kiếm tình yêu tự do và phong cách sống phóng khoáng, người con gái hiểu

thuận và chung thủy theo đúng bốn phận Nho giáo, con người nổi loạn trước các giới hạn của xã hội Nho giáo, vị tiên nga Đạo giáo, kẻ sám hối Phật giáo... Cô gái hàng nước phóng khoáng đã đối đáp thơ văn từ danh sĩ Phùng Khắc Khoan cho đến mấy nhà Nho xứ Nghệ gần gũi với hình ảnh người vợ lẽ tài hoa sắc sảo hay gặp cuối thời Lê và đầu thời Nguyễn (như Hồ Xuân Hương) hay một nàng Kiều hơn là một phụ nữ đài các theo truyền thống Nho giáo. Theo Phạm Đình Hổ, thời Lê Mạt, tín ngưỡng thờ bà tràn lan ở Thăng Long, lấn cả đất của điện Nam giao, và trong đám tín đồ của bà nổi bật là các nghệ nhân của giáo phường và đội bả lĩnh (đội nhạc của quân đội, đặt ra từ thời Lê Trung hưng, do một nhóm quân nhân trong phủ chúa Trịnh đảm đương): “Cứ năm nào gặp hạn hán thì một quan trấn phủ đại viên *hợp* các giáo phường và đội bả lĩnh, ra đẩy làm lễ đảo vũ, hoặc rước tượng Tư pháp ra bày ở ngoài cửa lầu thứ ba để cầu đảo; lễ nghi rất là lỗ mỗ, không thể sao nói được” (Phạm Đình Hổ, *Vũ trung tùy bút*, trích theo Trần Nghĩa 1997).

Một vị thần có “cốt cách văn nghệ” và được tôn thờ bởi những người hát xướng như vậy, nếu (đối với giai tầng những người hát xướng trong xã hội) từng hiện thân ra với họ trong tư cách một người hát xướng, có lối sống nghệ sĩ, không chịu trói buộc bởi các rào cản phong kiến, thì cũng không có gì kỳ lạ. Thực tế là hình tượng người chủ quán tài hoa thích đối đáp, đùa bỡn với các danh sĩ của Mẫu Liễu Hạnh cũng là khá gần mẫu hình này. Từ góc độ của một giáo sĩ người nước ngoài mới tiếp cận với tín ngưỡng thờ Mẫu ở Việt Nam, thì điều này dẫn đến sự hiểu lầm, hay cách nhìn phiến diện một chiều cũng là điều có thể thông cảm được.

Về việc Adriano di St.Thecla gắn vị thần Bạch Mã với tượng Mã Viện (xem Ariano de St.Thecla 2018, tr. 42-45), vốn là điều ít được nói đến trước nay, nhưng gần đây các nhà nghiên cứu khảo thấy trong cuốn *Tân đính giáo bình Việt điện u linh tập* cũng có ghi (xem thêm trên blog của Lê Vĩnh Huy), hẳn cũng là hiện tượng đồng hóa như vậy. Bạch Mã vốn là biểu tượng của Mặt Trời - nghi thức giết ngựa trắng tế Mặt Trời của người Aryan hẳn đã

truyền vào Việt Nam từ lâu (Trần Quốc Vượng 2010, tr. 160). Dù chân tướng thần Bạch Mã là Mặt Trời hay Mã Viện (là chính) thì việc có thêm các tư liệu của các giáo sĩ cũng góp phần kích thích sự hé lộ của những hướng nghiên cứu mới đối với các chủ đề cũ. Olga Dror, trong bản dịch cuốn ghi chép của giáo sĩ Adriano di St.Thecla (thế kỷ XVII), thì đưa ra hai giả thuyết: giả thuyết thứ nhất là người ta gán Mã Viện vào thần Bạch Mã; giả thuyết thứ hai là vị thần ban đầu được thờ là Mã Viện và sau này thần Bạch Mã mới thay thế vị này.

Trong bài viết “Về vị thần thờ ở đền Bạch Mã phố Hàng Buồm, Hà Nội” đăng trên Tạp chí Hán Nôm số 1 (26) năm 1996, tác giả Mai Hồng đã dẫn ra khảo cứu của Trịnh Tuấn Am trong *Bạch Mã thần từ khảo chính* cũng như các tư liệu sớm của người Việt để chứng minh rằng việc gán Mã Viện vào thần Bạch Mã là do thương nhân Bắc quốc Chiêm Trọng Liên làm vào thế kỷ XVII (Mai Hồng 1996, tr. 60-63). Lý do Dror đưa ra để biện giải giả thuyết thứ hai là do Mã Viện là nhân vật chính trị quan trọng đã thay đổi đời sống và thể chế ở phía Bắc và Trung đất Việt, sau này đã được các cộng đồng người Hoa di cư vào Việt Nam (hòa lẫn với người Việt) kính ngưỡng; vị trí hồ Lãng Bạc gắn với thắng lợi của Mã Viện trước Hai Bà Trưng; tư liệu thần tích, văn chương cho thấy ở Việt Nam từng thờ Mã Viện ở khá nhiều địa điểm nên rất có thể Chiêm Trọng Liên chỉ tiếp nối truyền thống thờ Mã Viện của chính người Việt mà thôi.

Ý kiến người viết bài này như sau:

Tuy hiện tượng “luân chuyển” tín ngưỡng này (một vị A vốn được thờ rồi suy giảm, bị vị B thay thế, nhưng rồi vị A lại trở lại...) cũng không phải không gặp ở trên thế giới, nhưng xét Mã Viện với tư cách thành hoàng từ thời Bắc thuộc thì thấy một số vấn đề:

Đúng là việc thờ Mã Viện ở Việt Nam là có thực và Olga Dror cũng như một số học giả khác đưa ra những dẫn chứng hợp tình hợp lý cho việc thờ cúng này phổ biến vào thế kỷ XVII, tuy nhiên điều này không đảm bảo rằng trước thời Lê, Mã Viện đã được thờ ở

khu vực ngày nay có đền Bạch Mã, hơn nữa lại với tư cách Thành hoàng. Nếu lấy câu chuyện Hai Bà Trưng làm trung tâm thì Lăng Bạc là một mốc quan trọng (và như thế thì khả năng cao là người ta sẽ thờ Hai Bà Trưng làm chính, Mã Viện làm phụ như ở Mê Linh, theo chính Dror miêu tả) nhưng trong câu chuyện Mã Viện thì không. Không có tư liệu cho thấy Mã Viện gắn bó lâu dài với khu vực này như Sĩ Nhiếp gắn bó với Luy Lâu, xây đô thành lớn, phát triển nó với tư cách trung tâm chính trị, văn hóa... Quan trọng hơn cả, các nhà nước phong kiến Việt Nam, đối với Mã Viện cũng như đối với Sĩ Nhiếp, chưa từng có thái độ lên án chính thức theo kiểu cách “Đó là kẻ xâm lược đáng ghét đã thay đổi tục Việt theo tục Hán”. Vậy thì nếu việc thờ Mã Viện từng phát triển mạnh mẽ ở Kinh đô và thậm chí Mã Viện từng là Thành hoàng thì không có lý gì sử sách, thần tích lại không có dấu vết ghi chép lại.

Nhưng cũng cần nói rằng motif ngựa hay ngựa trắng, trong sự liên kết với khu vực sau này là Thăng Long, cũng chỉ trở nên nổi bật kể từ khi vua Lý Thái Tổ lên ngôi năm 1009, mặc dù cũng có truyền thuyết gắn Đinh Tiên Hoàng với thần và đền Bạch Mã (xem thần tích xã Đặng Xá tổng Kim Bảng, AE.A13/15) và chi tiết thần Tân Viên cưỡi bạch mã trong truyền thuyết Cao Biền ghi trong *Lĩnh Nam chích quái* (cũng sách này ghi thần Long Đỗ cưỡi rồng vàng).

Trong thời Bắc thuộc, hình ảnh gắn với vị Thành hoàng hay thần chủ của khu vực này hơn cả là hình tượng rồng. Ngay từ thời Tây Hán, yếu tố “rồng” đã gắn với vùng đất này qua những cái tên Long Uyên - 龍淵 (tên ban đầu của Long Biên, đã tồn tại vào thời đại của Mã Viện. Cần nói rằng, nếu Mã Viện đã là Thành hoàng hoặc đóng vai trò tương đương thời kỳ này thì chẳng có lý gì mà không chọn ngựa thay vì rồng, do “Mã” vừa là họ của Mã Viện vừa gắn với câu nói “Da ngựa bọc thây” nổi tiếng của ông), Long Châu 龍州, Long Biên 龍編. *Giao Châu ngoại vực ký*, dẫn ở *Thủy kinh chú* (Q. 37, tr. 87), viết rất rõ ràng: “Năm Kiến An thứ 23 (tức 218), vì thấy lúc bắt đầu lập châu, giao long nằm đan xen ở hai bờ Nam Bắc, nên đổi

tên Long Biên thành Long Uyên (建安二十三年立州之始，蛟龍蟠編于南、北二津，故改龍淵以龍編為名也).”

Các tên gọi truyền thuyết như Long Đỗ hay Long Độ cũng đều gắn với “rồng”. Theo tác giả Mai Hồng dẫn *Trấn Vũ quán lục* A.1040 (Thư viện Viện Hán Nôm), Long Độ là tên của Long Biên từ thời Hùng Vương và Sĩ Nhiếp từng được phong Long Độ Đình hầu.

Tuy không có nhận xét tổng quan về tình hình tín ngưỡng ở Việt Nam, nhưng các ghi chép của một số giáo sĩ khác cũng rất đáng chú ý bởi những miêu tả có tính trực quan qua nguồn văn bản viết bằng nhiều thứ tiếng. Chẳng hạn, trường hợp Cristoforo Borri (có khi được Anh-Latinh hóa thành Christopher Borrus hay Christopher Borri, 1583-1632, một trong những giáo sĩ đầu tiên đến Việt Nam, vào năm 1616 cũng với hai giáo sĩ Dòng Tên khác là Francisco de Pina và Francesco Buzomi. Công trình quan trọng của ông, trong đó có ghi chép nhiều về xứ Đàng Trong, là *Relatione della nuova missione delli P.P. della Compagnia di Gesù al Regno della Cocincina*, xuất hiện ở Rome vào khoảng 1631, sau được dịch sang nhiều thứ tiếng phương Tây) qua những trải nghiệm tốt đẹp mà ông có được ở Quy Nhơn, nhìn nhận con người Đàng Trong (Cochinchina) nói chung rất tích cực “trong bản chất tự nhiên của họ, người Đàng Trong là dân tộc lịch sự và khả ái nhất trong dân chúng các quốc gia phương Đông” (Borri 1819, tr. 784). Ông đã miêu tả rất chi tiết và sống động đám tang lộng lẫy xa hoa của Trần Đức Hòa, người mà dân chúng sau đó tôn thờ như thần linh, với sự khuyến khích của chúa Nguyễn. So sánh thái độ của nhà cầm quyền Trần Đức Hòa - người đã đối xử rất lịch sự và nồng hậu với các nhà truyền giáo, cung cấp nhà ở, xây nhà thờ và cho phép họ tự do truyền giáo, với bộ phận dân chúng theo tín ngưỡng truyền thống hay giới tôn giáo truyền thống (các ông sãi được mời đến sau khi Trần Đức Hòa qua đời) - những người lo ngại các nhà truyền giáo mang theo hạn hán và xui rủi, người nghiên cứu có được những hình dung cụ thể hơn về không khí văn hóa-chính trị thời Trịnh

Nguyễn: động lực chính đằng sau việc cấm đạo không phải lúc nào cũng là ý muốn chủ quan của giới chính trị. Lúc bấy giờ các chúa ở hai Đàng đều đang cạnh tranh với nhau trong việc tranh ảnh hưởng của người ngoại quốc nhằm xây dựng kinh tế và duy trì bộ máy chiến tranh. Trần Đức Hòa là một trường hợp tiêu biểu nhưng không phải là nhà lãnh đạo duy nhất có tầm nhìn đã chủ động đối xử ôn hòa với người ngoại quốc. Chính Borri cũng ý thức được điều này khi ông chú ý đến hoạt động ngoại thương đang rất sôi nổi, hay quang cảnh kiếm Katana nhập của Nhật và ngựa thì đâu đâu cũng thấy trong nước. Trường hợp khác là tu viện trưởng Richard (sinh khoảng năm 1720), người đã đến Đàng Ngoài rất lâu sau những nhân vật nói ở trên và dường như là người ít kiến thức hơn những người đi trước (Ví dụ, ông cho rằng Lão Tử, hay Lao-kun (tức Lão Quân) đã xây dựng các tín điều của mình dựa trên sự pha trộn Phật giáo và sự mê tín). Ông cũng đồng ý rằng, Đạo Khổng là tôn giáo cao quý nhất trong Tam giáo và hướng người ta đến đạo đức. Quan sát của Richard về Phật giáo khá thú vị: Richard nghĩ rằng, Phật giáo là một nhánh cổ nhất và được biết đến rộng rãi nhất trong tôn giáo thờ thần tượng (mà ông gọi là Quốc giáo của Đàng Ngoài). Các ông sư (bonzes, mà có thể là các ông sãi, ông từ hoặc chức sắc của đình, đền, vì Richard không phân biệt Phật giáo với tín ngưỡng thờ thần) không có thái độ chống đối với Đạo Chúa, mà họ coi Jesus là em Phật và do chống lại anh nên bị Phật ra lệnh đóng đinh lên cây Thập tự (?!). Tuy độ chính xác của chi tiết này cần được xem xét kỹ (thật khó tưởng tượng giới tăng ni lại miêu tả Phật là người ra lệnh sát sinh), nhưng có thể thấy sau vài thế kỷ tiếp xúc với Công giáo, những xu hướng tư tưởng muốn đồng hóa, kết nối Công giáo với hệ thống tâm linh tín ngưỡng có từ trước ở người Việt đã nảy sinh (ở đây là Đàng Ngoài) và có thể đây là mầm mống cho đạo Cao Đài sau này (đến năm 1883, tờ *Saturday Review of Politics, Literature, Science and Art* cũng cung cấp một thông tin phản ánh thái độ bao dung với Công giáo của các nhà sư: Các nhà sư nói cho vua Minh Mạng biết rằng, giáo lý Đạo Chúa khá gần với

giáo lý nhà Phật. Có lẽ các tác giả nghe được điều này từ những người Pháp đã sinh sống và làm việc ở Việt Nam như Chaigneau mà họ có nhắc trong bài (Xem: *Saturday Review: Politics, Literature, Science and Art*, Vol. 56, tr. 632.)

Một nhà quan sát thế tục rất đáng chú ý trong thời này là Samuel Baron, người Hà Lan lai Bắc Hà (Xem: Baron 1819, tr. 656-671). Cuốn sách của ông: *A Description of the Kingdom of Tonqueen* (thường được dịch là *Mô tả vương quốc Đàng Ngoài*) hoàn thành vào năm 1685. Là người Công giáo, ông có ít nhiều thành kiến với các tôn giáo của người Đàng Ngoài mà nhìn chung ông xếp vào mê tín. Nhưng ông không tấn công mạnh mẽ vào những người sáng lập hay nhân vật trung tâm của Tam giáo như các giáo sĩ (ông cũng gắn tín ngưỡng thờ thần của người Việt vào Phật giáo và tín ngưỡng thờ tổ tiên vào Khổng giáo, còn Đạo giáo thì ông hiểu là tôn giáo của các thầy phù thủy và những người hành nghề xem bói). Ông cũng có cảm tình với Khổng Tử, một triết gia của “triết lý đạo đức” (moral philosophy) chứ không phải một người sáng lập tôn giáo. Điều đáng nói là Baron nhận thức được và tôn trọng tinh thần của tục cúng tổ tiên của người Việt. Sau khi tham khảo nghiên cứu của tu sĩ Calmet về tục dâng đồ ăn cho người chết, ông cho rằng các nghi tiết của tục cúng người chết ở Việt Nam cũng không kém văn minh so với người Hy Lạp, La Mã, hay Do Thái cổ. Theo Baron, những người có hiểu biết nói dâng cúng là thể hiện tình yêu và lòng thành kính chứ không phải vì người chết cần đồ ăn, hay sự phục vụ. Từ quan điểm rất thế tục, Baron nhìn nhận các Thầy Bùa (Thay-Boo), Thầy Bói Toán (Thay-Boo-Twe)... như là những người lợi dụng sự mê tín của dân chúng để kiếm tiền, trục lợi hơn là những người đi tuyên truyền một thứ giáo lý mà họ thực sự tin tưởng cuồng nhiệt. Trong khi các nhà truyền đạo, như đã nói trên, thường lo lắng cho hạnh phúc tinh thần của người Việt và lên án những người thờ quỷ dữ hay cộng tác với quỷ dữ đã góp phần đầu độc dân chúng bằng giáo lý sai trái, điều Baron chống lại chủ yếu là: sự phiến hà, khổ sở do nghi lễ tang tế quá rườm rà gây ra (Baron 1819,

tr. 695), sự vô ích đối với người chết - từ góc độ niềm tin của chính người mê tín (“Tôi sẽ không muốn chết như người Đàng Ngoài đâu, vì khi sống tôi được ăn ba bữa một ngày mà khi chết thì cả năm chỉ được ăn một bữa” (tr. 697) và, được nhấn mạnh hơn cả, sự tốn kém tiền bạc cho những kẻ lừa đảo (tr. 705-706).

2. Tính thế tục hóa trong các ghi chép về thần linh và tín ngưỡng người Việt Nam trong thế kỷ XIX

Sang thế kỷ XIX, các giáo sĩ vẫn có những quan sát về thần linh và đời sống tín ngưỡng của Việt Nam, nhưng cũng có dấu ấn của những học giả thuộc các tầng lớp khác nữa. Thời kỳ này đã xuất hiện những mô tả có tính chất báo chí hoặc nghiên cứu thế tục.

Một ghi chép đến từ giáo sĩ thời kỳ này là cuốn *Histoire ancienne et moderne de l'Annam, Tong-king et Cochinchine* của Adrien Launay xuất bản đúng vào năm Việt Nam rơi vào thời kỳ Pháp thuộc (1884). Launay tiếp tục truyền thống phê phán tín ngưỡng bản xứ, ca ngợi Công giáo. Nhưng ông chỉ nhắc lướt qua về Phật giáo, còn các tôn giáo, tín ngưỡng chính ở Việt Nam theo ông là: Đạo thờ Trời (quan trọng nhất, nhưng chỉ dành cho vua), Đạo Khổng, Đạo thờ Thành hoàng và Đạo thờ tổ tiên. Trong khi theo Đại úy người Anh, Charles Boswell Norman, trong cuốn *Tonkin or France in the Far East* (1884, tr. 28), Phật giáo tuy phổ biến nhưng người ta cũng không quá sùng một cách mù quáng (“The Tonkinois are not very bigoted in their religion”).

Tuy ghi chép về sự phổ biến của Phật giáo ở các tác giả nước ngoài (cũng như trong nước) đương thời không đồng nhất, nhưng có thể thấy đây không còn là thời kỳ mà các giáo sĩ bị choáng ngợp bởi “đối thủ đáng sợ” là Phật giáo nữa. Phật giáo tuy bị bài bác nhiều vào thời Lê Sơ nhưng dưới thời Trịnh - Nguyễn vốn đã có sự phục hưng nhất định, song đến thời nhà Nguyễn thì lại không có sự ủng hộ mạnh mẽ từ triều đình. Hơn nữa, trong tình thế Pháp đã chiếm hoàn toàn thế chủ động ở Việt Nam, dù Launay không nhắc đến yếu tố này, nhưng ông đã tưởng tượng khá tự tin về ngày Công

giáo chiếm ưu thế và các Thiên thần và Thánh của Công giáo thay thế các thần linh bản địa (Launay 1884, tr. 151).

Cuốn *Journal of and Embassy to the Courts of Siam and Cochin China* (xuất bản năm 1830) của John Crawford (1783 - 1868) - thầy thuốc, nhà ngoại giao và tác gia người Scotland, có tính chất nửa ký sự cá nhân, nửa khảo cứu về địa lý. Crawford có nhận xét khá thú vị là người Việt (Cochin China và Tonquin) cũng không thành tín trong chuyện tín ngưỡng lắm (Crawford 1830, tr. 299): sự mê tín của họ thì nhiều nhưng vô hại; các thầy tu không có quyền thế lớn mà như một dạng thầy bói; người ta thờ những vị không danh giá lắm với mục tiêu xin xỏ các lợi ích thế tục chứ không phải đến để nghe giảng về đạo đức và giáo lý; chỉ trong chuyện thờ kính tổ tiên (vốn được chính quyền áp đặt và coi là một nghĩa vụ đạo đức) là họ có một thái độ thành khẩn thật sự. Theo Crawford thì sự thờ Phật và theo Nho cũng giống như Trung quốc. Phật giáo ít người tin, chủ yếu là tầng lớp dưới và phụ nữ, không được sự hỗ trợ của chính quyền.

Một người ghi chép khá cụ thể về đời sống tín ngưỡng Việt Nam là nhà báo Eugène Veuillot (1818-1895). Bản thân ông là người Công giáo (cùng với người anh của ông làm chủ bút một tờ báo Công giáo là *L'Univers*), nên thái độ của ông đối với “ngoại đạo”, tuy cũng có ý chê, nhưng có phần nhẹ nhàng và bớt tự cao hơn so các giáo sĩ. Trong cuốn *Le Tonkin et la Cochinchine* (xuất bản lần đầu năm 1859), ông nhìn nhận Lão Tử và Khổng Tử như những nhà triết học đi tìm những con đường riêng cho mình và đồng bào trước sự suy vi về chính trị của thời đại: một người trong việc đề ra phương thuốc tinh thần và người kia trong sự xây dựng một thứ tôn giáo trần tục (Veuillot 1883, tr. 41). Ông tiếp tục truyền thống phê phán Phật giáo, cụ thể là về việc thực hành tín ngưỡng trong thực tế là khuyến khích sự thờ thần tượng. Về giáo lý Phật giáo, ông bình luận từ góc độ một người Công giáo thì khó lòng chấp nhận, tuy vậy ông thừa nhận hơi mỉa mai: “Các câu cú giáo điều trong kinh

sách Phật giáo thể hiện ra một sự khôn ngoan mà bất cứ triết gia tư sản nào cũng phải ngưỡng mộ” (Veillot 1883, tr. 48).

Có thể nói với những tác giả thế tục như Crawford hay Veillot, trong ghi chép của họ tuy có những thành kiến nhất định (với tư cách là người tự cho mình đến từ một xứ sở văn minh hơn, cũng không phải là điều lạ với người phương Tây thời đó, và nói chung thì cũng dễ gặp ở những người trong thời kỳ trước năm 1945), nhưng ghi chép có tính trực quan của họ cũng là đáng quý. Qua đó, cũng có thể thấy được phần nào sự thay đổi của các cộng đồng tín ngưỡng dưới thời Nguyễn - thời đại mà hệ thống xã hội Nho giáo được khẳng định, không một vị thần nào có ảnh hưởng lớn xuất hiện (như Liễu Hạnh vào thời Lê). Các kinh giảng bút của thần tiên khá nặng những giáo điều Nho giáo được phổ biến rộng rãi: việc nhân dân có thái độ thờ ơ với những sự kiện tín ngưỡng hay kinh sách, giáo điều nào đó đã mất đi cái tự nhiên dân gian, như Crawford cảm nhận cũng là điều có thể hiểu được. Theo Cao Tự Thanh, dưới thời Nguyễn, Nho giáo quan phương đã dần dần quay lại khuôn khổ chính thống, xa rời thứ Nho giáo dân gian hóa, đưa đến sự bế tắc của ý thức hệ chính thống (Cao Tự Thanh 2010). Đặc biệt, “Nho học quan phương thời Nguyễn mà đặc biệt là từ đời Minh Mạng lại hướng hoạt động giáo dục vào con đường đào tạo đội ngũ quan lại thừa hành, nên đã xảy ra tình hình áp đặt các chuẩn mực chính trị vào đạo đức và mỹ học” (Crawford đặt chân đến Việt Nam đúng vào thời Minh Mạng, năm 1821). Tất nhiên, không khí tín ngưỡng ở một vùng, một khu vực văn hóa cụ thể, là hiện tượng tương đối, và Crawford cũng chưa hẳn đã thâm nhập sâu, tiếp cận mọi vùng đất của Việt Nam để đánh giá đầy đủ. Nhưng ở một chừng mực nhất định, nhà nghiên cứu ngày nay cần tham khảo những người chứng kiến trực tiếp (tất nhiên là theo chủ quan của họ). Những ghi chép có tính nửa ký sự, nửa khảo cứu ở thế kỷ XIX cũng là sự mở đường cho những nghiên cứu chuyên sâu về Việt Nam của các học giả Pháp trong thế kỷ XX. Veillot sùng đạo hơn Crawford, nhưng ý kiến của hai ông khá giống với cách

tiếp cận của Samuel Baron trước đây: ngay trong những hiện tượng mà họ phản đối thì họ cũng thường nhìn nhận vấn đề ở góc độ thể tục và nhận thức các động cơ, nhu cầu thể tục trong sự vận động của các tín ngưỡng (như việc Veuillot so sánh triết lý Phật giáo với triết lý của triết gia tư sản) hơn là chú tâm giải cứu những người bị bóng tối bao phủ khỏi quỷ.

Các công trình nghiên cứu có tính học thuật và ảnh hưởng đến thời sau rõ rệt đầu tiên về thần linh và tín ngưỡng Việt Nam là các công trình của nhà ngôn ngữ học và khảo cổ học Etienne Aymonier (1844 - 1929), một trong những chuyên gia đầu tiên về Khmer và Champa. Ông đến Sài Gòn năm 1869 và trong hai năm tiếp theo đã dành thời gian tìm hiểu các vấn đề lịch sử và dân tộc học của Việt Nam, đặc biệt ở người Khmer. Từ 1885, ông quay trở lại và thực hiện khảo cứu, tổng hợp về các công trình kiến trúc Chăm ở Bình Thuận. Ông lấy vợ người Chăm. Những công trình như *Les Tchames et leurs religions* (E. Leroux, 1891), *The History of Tchampa (the Cyamba of Marco Polo, Now Annam Or Cochinchina)* (Oriental University Institute, 1893) là những khảo cứu sâu về tín ngưỡng thờ Po Nagar, về sự xâm nhập của Islam giáo vào Chăm, về các vị thần Ấn Độ được thờ ở người Chăm. Sau Aymonier, nhiều nhà nghiên cứu về Champa và người Khmer là những nhà nghiên cứu về nền văn minh Ấn Độ có xu hướng nhìn nhận thần thánh và văn hóa Chăm hoàn toàn là biến thể của văn hóa Ấn (bỏ qua các lớp bản địa) (xem Tran&Lockhart 2011, tr. 5-6). Gần đây, các nhà nghiên cứu hiện đại về Champa và Khmer kế thừa nhiều ở Aymonier cả về thành quả lẫn phương pháp nghiên cứu kết hợp khảo cổ, ngôn ngữ học, dân tộc học và sử học, đồng thời có “cập nhật” một số kết luận của ông.

Trong thế kỷ XIX, kiến thức về Việt Nam, người Việt Nam nói chung và đời sống tín ngưỡng của người Việt Nam nói riêng đã đến với người phương Tây ở chính quốc qua các từ điển bách khoa thư. Nội dung phản ánh qua các công trình này về tín ngưỡng và thần linh ở Việt Nam (được gọi dưới cái tên Annam hoặc Cochinchina,

Cochinchine - đến thời kỳ này được mở rộng để chỉ lãnh thổ bao gồm cả Đàng Trong và Đàng Ngoài) nói chung không đồng nhất. Những miêu tả tương đối phổ biến là với người An Nam thì tầng lớp dưới theo Phật giáo, tầng lớp trên theo Khổng giáo nhưng ít người sùng đạo, ở làng thì thờ Thành hoàng, không có người Tin lành nhưng có người Công giáo (cụ thể là 420.000 người) và họ thường là đối tượng bị đàn áp, căm ghét của chính quyền và dân chúng (*The Encyclopedia of Missions* của Rev. Edwin Munsell Bliss, tr. 88; *Encyclopedie Du Dix-Neuvieme Siecle: Repertoire Universel Des Sciences Des Lettres*, tr. 141. *Encyclopaedia Americana*, tập 3 cũng có nhận xét về tình hình phân bố Phật giáo, Khổng giáo như trên nhưng nhấn mạnh hơn nữa rằng, không có tôn giáo có tổ chức (established religions) và hệ thống duy nhất có quy củ ổn định là sự thờ cúng người chết (Bradford & Vethake 1851, tr. 281). *Chamber's Encyclopedia: A dictionary of Universal Knowledge for the People* (tr. 15) thì miêu tả: “Phần lớn thờ Thành hoàng (tutelary deities), tầng lớp trên theo Khổng giáo và Phật cũng được chấp nhận”. Bên cạnh đó có 420.000 người Công giáo. *Encyclopaedia Britannica* bản in năm 1854 (Traill 1854, tr. 49-50) miêu tả: phần lớn dân chúng theo Phật giáo dưới dạng thờ thần tượng, dân chúng mê tín, quan tâm đến các thần tượng (idols) và các trò bói toán, với một nền văn hóa biến thể của văn hóa Trung Quốc (Từ điển này cho rằng, người Việt và ngôn ngữ Việt có nguồn gốc từ Trung Quốc). Cuốn *A Theological Dictionary* năm 1807 và *Fessenden & Co.'s Encyclopedia of Religious Knowledge*, xuất bản năm 1837, có quan điểm cổ vũ Tân giáo, đã thể hiện một quan điểm khá thú vị, dù có tính hạ thấp Phật giáo: Phật giáo, tôn giáo phổ biến ở Tonkin và Cochinchina rất giống Công giáo cả về quy củ tu hành lẫn cách thức hoạt động nói chung - các nhà sư sống độc thân cả đời, thực hành sự sám hối, giúp rửa tội cho người theo đạo và nhận sự cung ứng từ họ, còn các ni là cộng đồng trinh nữ và bà góa đã thề nguyện và thực hành theo đạo; giới tăng ni không hiểu ý nghĩa thực sự trong các biểu tượng tín ngưỡng của họ mà chỉ

biết đến khía cạnh thờ cúng bên ngoài (external forms of worships), tức sự thờ cúng thần tượng (Buck 1969, tr. 131, mục từ “Bonzes”; Brown & đồng sự 1837, tr. 255). Như vậy, ý niệm của các nhà truyền giáo thế hệ De Rhodes về Đạo Trong và Đạo Ngoài trong Phật giáo (với Đạo Ngoài là sự thờ cúng thần tượng) đã truyền về nước Anh, được tiếp nhận và xuất hiện trong các công trình xuất bản ở London và Philadelphia từ đầu thế kỷ XIX.

Trong số các từ điển trên, cuốn *Encyclopédie des sciences religieuses* chứa đựng nhiều thông tin nhất và kiến thức sâu sắc nhất. Tập 3 (Lichtenberger 1878, tr. 238-239) cung cấp một cái nhìn khái lược về tín ngưỡng ở Việt Nam (được gọi là Indochine hoặc Annam): phần lớn dân chúng theo Phật giáo, một số người theo Khổng giáo, cộng với 500.000 người theo Công giáo (Cuốn này nhận xét rằng trừ người Moys (mọi?) dã man, còn thì các sắc dân khác, có lẽ gốc gác từ người Trung Quốc và Campuchia không tiến hành chiến tranh tín ngưỡng). Tập 4 của bộ sách này (Lichtenberger 1879, tr. 712) bổ sung rằng những người tầng lớp cao theo Đạo giáo hoặc Khổng giáo, còn người miền Trung là những tín đồ Islam giáo cuồng nhiệt (có lẽ ý nói người Chăm?). Tập 10 nêu rằng, có nhiều bộ lạc dã man đều là người theo dị giáo (païen), một số theo Phật giáo - “tôn giáo của tất cả những người Đông Dương văn minh” (Lichtenberger 1881, tr. 60). Cần nói thêm rằng, phần lớn các bách khoa thư nói trên đều miêu tả dân tộc tính của người Việt Nam khá tích cực, ít bách khoa thư miêu tả người Việt là dã man. Sách này thể hiện cảm tình với các giáo lý chính thống của Phật giáo, nhưng phê phán sự thực hành Phật giáo ở Đông Nam Á là đã quá dễ dãi cho phép việc hòa đồng với các tín ngưỡng dị giáo đa thần, với mục tiêu truyền đạo cho dễ (một chiến lược mà Lichtenberger và cộng sự nhận định rằng, Công giáo, qua De Rhodes, cũng áp dụng), dẫn đến những việc như vua Thibau ở Birmanie (Myanmar) đã đưa ra những mệnh lệnh trái lại hoàn toàn tinh thần cơ bản của Phật giáo (Lichtenberger 1881, tr. 61). Có thể thấy, trong trường hợp này, các tác giả, với nhãn quan khoa học, đã

vượt qua nhiều định kiến về tôn giáo và chủng tộc để nhìn nhận Phật giáo nói riêng và thế giới tâm linh của người châu Á nói chung một cách khách quan và sâu sắc hơn. Mặc dù vậy, vẫn có tư duy ưu tiên tôn giáo nhất thần (monotheism) so với tôn giáo đa thần (polytheism).

Có thể nói, sang thế kỷ XIX, tính chất thế tục trong những ghi chép đã tăng lên nhiều. Trừ một số nhà truyền đạo như Adrien Launay, còn mục đích của những người ghi chép về Việt Nam thường là đem kiến thức mới về phương Tây thay vì tạo ra thay đổi trực tiếp ở Việt Nam (nếu như họ có phần nào thái độ của nhà thực dân thì ý thức đó cũng không rõ rệt và ý đồ của họ cũng không trực tiếp). Bên cạnh đó, họ được kế thừa các ghi chép của các giáo sĩ đi trước. Do đó, thái độ của nhà ghi chép có một sự cân bằng hơn và có khoảng cách nhất định đối với đối tượng khảo cứu. Ngay cả khi các định kiến hay sự nhầm lẫn (do thiếu tiếp cận nguồn kiến thức hay do thiên kiến) thì sự đa dạng về quan điểm ở thế kỷ XIX cũng lớn hơn nhiều so với thời kỳ trước đó.

Kết luận

Việc một người từ một nơi xa xôi đến một đất nước xa lạ, thiếu kiến thức về ngôn ngữ, lịch sử và văn hóa, tự tìm hiểu và đưa ra những đánh giá đối với dân tộc khác trong những vấn đề phức tạp về tôn giáo thì không bao giờ đơn giản (ở chiều ngược lại, cũng có thể thấy điều này trong cách vua tôi nhà Nguyễn bình luận về Công giáo qua chính sử). Tôi cho rằng, đối với những quan sát và ghi chép như vậy, dù có sai lệch hay “bất thường”, cũng không nên được đối xử theo hướng phủ nhận hoàn toàn (hoặc ngược lại là công nhận tuyệt đối), mà cần có cách xử lý, đúc rút có chọn lọc, với tinh thần khoa học và thái độ bao dung. Ở một khía cạnh khác, những quan sát đa phương, dù đúng đắn hay sai lệch thành kiến, trong giai đoạn thế giới bắt đầu hội nhập thường đưa đến những ứng xử văn hóa và chính trị cụ thể của một dân tộc này đối với dân tộc kia, từ đó dẫn đến những thay đổi lịch sử sau này một cách tế nhị và từ từ. Bài viết này chỉ nêu lên một cách sơ lược sự thay đổi

cách nhìn của người phương Tây đối với thần linh và tín ngưỡng Việt Nam từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XIX. Đáng sau đó còn nhiều vấn đề phức tạp đối với mỗi nghiên cứu riêng biệt và cần có thêm nhiều nghiên cứu chuyên sâu. /.

TÀI LIỆU THAM KHẢO VÀ TRÍCH DẪN

1. A French of Richard (L'abbé Jérôme Richard) (1819), "History of Tonquin". English translation from *A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in All Parts of the World: Many of Which Are Now First Translated into English: Digested on a New Plan*, Vol. 3. Pinkerton, John (editor), pp.708-771. Longman. Internet resource.
2. Adr. Launay (1884). *Histoire ancienne et moderne de l'Annam, Tong-King et Cochinchine: depuis l'année 2700 avant l'ère chrétienne jusqu'à nos jours*.
Link: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6208268f.texteImage>
3. Alexandre de Rhodes, *Phép giảng tám ngày*, Tủ sách Đại Kết, (1993).
4. Asiatic Society (Calcutta, India) (1807), *Asiatick Researches; Or, Transactions*, Vol. 6.
5. Baron, Samuel (1819), "A description of the Kingdom of Tonqueen", English translation from *A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in All Parts of the World: Many of Which Are Now First Translated into English : Digested on a New Plan*, Vol. 3. Pinkerton, John (editor), pp. 656-708. Longman. Internet resource.
6. Bouillevaux, Charles E (1874), *L'annam Et Le Cambodge: Voyages Et Notices Historiques; Accompagnés D'une Carte Géographique*. Internet resource.
7. Bradford, Thomas Gamaliel & Vethake, Henry (1851), *Encyclopaedia Americana: A popular dictionary of arts, sciences, literature, history, politics and biography, a new edition; including a copious collection of original articles in American biography; on the basis of the seventh edition of the German Conversations-Lexicon*, Vol. 3. Lea & Blanchard.
8. Brown, J N (editor), B B. Edwards, W L. Ormsby, Richard Westall, James H. Hills, George G. Smith, William B. Annin, John C. Crossman, W B. Minot, Albert Alden, John C. Holbrook, and Lemuel Shattuck (1837), *Fessenden & Co.'s Encyclopedia of Religious Knowledge: or Dictionary of the Bible, Theology, Religious Biography, All Religions, Ecclesiastical History, and Missions: Containing Definitions of All Religious Terms; an Impartial Account of the Principal Christian Denominations That Have Existed in the World from the Birth of Christ to the Present Day, with Their Doctrines, Religious Rites and Ceremonies, As Well As Those of the Jews, Mohammedans, and Heathen Nations*

Together with the Manners and Customs of the East, Illustrative of the Holy Scriptures, and a Description of the Quadrapeds, Birds, Fishes, Reptiles, Insects, Trees, Plants, Minerals, Mentioned in the Bible; a Statement of the Most Remarkable Transactions and Events in Ecclesiastical History; Biographical Notices of the Early Martyrs and Distinguished Religious Writers and Characters of All Ages. : to Which Is Added a Missionary Gazetteer, Containing Descriptions of the Various Missionary Stations Throughout the Globe; by Rev. B.b. Edwards, Editor of Quarterly Observer. : the Whole Brought Down to the Present Time, and Embracing, Under One Alphabet, the Most Valuable Part of Calmet's and Brown's Dictionaries of the Bible; Buck's Theol. Dictionary; Abbott's Scripture Natural History; Wells' Geography of the Bible; Jones' Biographical Dictionary; and Numerous Other Similar Works. : Designed As a Complete Book of Reference on All Religious Subjects; and Companion to the Bible; Forming a Cheap and Compact Library of Religious Knowledge. Brattleboro, Vt.: Published by the Brattleboro' Typographic Company, (incorporated October 26, 1836.) Brattleboro', Vt. Print.

9. Buck, Charles (1969), *A Theological Dictionary: Containing Definitions of All Religious Terms : a Comprehensive View of Every Article in the System of Divinity : an Impartial Account of All the Principal Denominations Which Have Subsisted in the Religious World, from the Birth of Christ to the Present Day, Together with an Accurate Statement of the Most Remarkable Transactions and Events Recorded in Ecclesiastical History.* Print. Originally published in 1807.
10. Cao Tự Thanh (2010), “Nho giáo với lịch sử Việt”, *Văn hóa Nghệ An* bản điện tử.
11. Cavanaugh, William T. and Peter Scott (2019), *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology.* Internet resource.
12. *Chambers's Encyclopædia: A Dictionary of Universal Knowledge for the People, with Maps and Numerous Wood Engravings.* W&R.Chambers (1886), Edinburgh. Internet resource.
13. Childress, David H (2017), *The Lost World of Cham: The Transpacific Voyages of the Champa.* Print.
14. Christopher Borri (1819), “An account of Cochinchina”, English translation from *A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in All Parts of the World: Many of Which Are Now First Translated into English : Digested on a New Plan*, Vol.3. Pinkerton, John (editor), pp.772-828. Longman. Internet resource.
15. Confucius, and Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West.* 2015. Internet resource.

16. Crawford, John (2000), *Journal of an Embassy from the Governor-General of India to the Courts of Siam and Cochin China: Exhibiting a View of the Actual State of Those Kingdoms*, New Delhi: Asian Educational Services.
17. Destelan, Picard. *Annam & Tonkin: Notes De Voyage D'un Marin*, Paris: Paul Ollendorff, 1892. Print.
18. Di St Thecla, A., K W. Taylor, Lionel M. Jensen, Olga Dror, and Mariya Berezovska (2018), *Opusculum De Sectis Apud Sinenses Et Tunkinenses: A Small Treatise on the Sects Among the Chinese and Tonkinese*, Ithaca: Cornell University, Southeast Asia Program Publications. Internet resource.
19. Đoàn Thị Diễm, Đoàn Nhữ Phủ (1811), *Truyện kỳ tân phá* 傳奇新譜. Ký hiệu ở VNC Hán Nôm: A.48: 182 tr., 27 x 15, in tại Lạc Thiện Đường.
20. Dror, Olga (2002), “Doan Thi Diem’s Story of the Van Cat Goddess as a story of emancipation”, *Journal of Southeast Asian Studies*, N^o. 33.
21. Dzjao Giao (2017), “Về kết cấu trung tâm của hệ thần Liễu Hạnh qua khảo sát thần tích Đệ tam tiên chúa được phụng thờ ở Nga Sơn và Nghĩa Hưng”, *Nghiên cứu và Phát triển*, số 1 (135) .
22. Giá Sơn Kiều Oánh Mậu (1910), *Tiên phá dịch lục* 僊譜譯錄. 1910. KhHN: AB.289.
23. Grammont, Lucien and J. Sory (1863), *Onze Mois De Sous-Préfecture En Basse-Cochinchine: Contenant, En Outre, Une Notice Sur La Langue Cochinchinoise, Des Phrases Usuelles Françaises-Annamites, Des Notes Nombreuses Et Des Pièces Justificatives, Avec Une Grande Carte De La Basse Cochinchine*, Napoléon-Vendée: J. Sory, imprimeur-editeur.
24. Hà Tùng Long (2013), “Phần nộ trước cuốn sách xúc phạm Mẫu Liễu Hạnh”, *Báo điện tử Gia đình & Xã hội*.
25. Kiernan, Ben (2009), *Viet Nam: A History from Earliest Times to the Present*. S.I., Oxford University Press US. Print.
26. Kiều Thu Hoạch (2017), “Chân dung Chúa Liễu từ huyền tích dân gian đến các văn bản Hán Nôm”, *Đại học Sư phạm Hà Nội*. Bản điện tử.
27. Launay, Adrien (1893), *Mgr Retord Et Le Tonkin Catholique (1831-1858)*, Par Adrien Launay. Lyon: E. Vitte. Print.
28. Lê Vĩnh Huy (2017/07/10), *Đền Bạch Mã và tục thờ Mã Viện*, đăng trên blog worldpress của levinhhuy.
29. Lichtenberger, F. (éditeur) (1879), *Encyclopédie des sciences religieuses*, Tome VI. Sandoz et Fischbarger.
30. Lichtenberger, Frédéric (1878), *Encyclopédie des sciences religieuses*, publ. sous la direction de F. Lichtenberger, Tome III. Sandoz et Fischbarger.
31. Lichtenberger, Frédéric (1881), *Encyclopédie des sciences religieuses*, publ. sous la direction de F. Lichtenberger, Tome X. Sandoz et Fischbarger.

32. Lopez, Jr D. S (2016), *Strange Tales of an Oriental Idol*. Chicago: University of Chicago Press. Internet resource.
33. Lương Thị Thu (2011), “Bài văn châu Mầu Liễu Hạnh”, *Thông báo Hán Nôm 2010*.
34. Mặc Giao (2011), “Alexandre De Rhodes và việc hội nhập văn hóa Việt Nam”, *Văn hóa Nghệ An*.
35. Mai Hồng (1996), “Về vị thần thờ ở đền Bạch Mã phố Hàng Buồm, Hà Nội”, *Hán Nôm*,
Link: <http://www.hannom.org.vn/web/tchn/data/9601v.htm>
36. McLaughlin, Raoul (2016), *The Roman Empire and the Silk Routes: The Ancient World Economy and the Empires of Parthia, Central Asia and Han China*. Internet resource.
37. Ministère de la marine et des colonies, France (1865), *Marine. Service historique. La Revue maritime*, Vol. 14. Paris: Régie Presse.
38. *Miscellaneous Papers Relating to Indo-China: Reprinted for the Straits Branch of the Royal Asiatic Society; from Dalrymple’s “oriental Repertory”; and the “asiatic Researches” and Journal of the Asiatic Society of Bengal* (1887), London: Trübner. Print.
39. Montezon, Fortune, Edmond Estève, Alexandre. Rhodes, and Joseph Tissanier (1858), *Mission De La Cochinchine Et Du Tonkin Avec Gravure Et Carte Géographique*. Print.
40. *Nam Định tỉnh Hải Hậu huyện Kiên Trung tổng thần tích* 南定省海後縣堅忠總神蹟. Ký hiệu ở Viện nghiên cứu Hán Nôm (KhHN): AE.A15/4.
41. *Nam Định tỉnh Vụ Bản huyện Bảo Ngũ tổng các xã thần tích* 南定省務本縣保伍總各社神蹟. KhHN: AE.A15/27.
42. *Nam Định tỉnh Vụ Bản huyện Cự Tổng các xã thần tích* 南定省務本縣安巨總各社神蹟. KhHN: AE.A15/26.
43. Ngô Đức Thịnh (2009), *Đạo Mẫu Việt Nam*, Nxb. Tôn giáo. Hà Nội.
44. Nguyễn Hồng Dương (2013), “Mối quan hệ giữa Nho giáo và Công giáo ở Việt Nam”, *Văn hóa Nghệ An*.
45. Nguyen, The Anh (1995), “The Vietnamization of the Cham Deity Pö Nagar”, in Taylor and Whitmore, *Essays into Vietnamese Pasts*, pp. 43-50.
46. Norman, Charles Boswell (2015), *Tonkin, or France in the Far East (classic Reprint)*, Place of publication not identified: FORGOTTEN Books, 2015. Print.
47. Peter C. Phan (2016), “Religious Plurality in East Asia before 1800” in *Christianity and Religious Plurality: Historical and Global Perspectives*, Shenk, W. R., & Plantinga, R. J. (editors). Eugene: Cascade Books.
48. Phạm Đình Hồ (1768-1839), *Vũ trung tùy bút* 雨中隨筆. Ký hiệu ở Viện Hán Nôm: A.1297.
49. Phạm Quang Tuấn (2006), “Alexandre de Rhodes: Tổng kết và trả lời ông Bùi Kha”.

50. Rev. Edwin Munsell Bliss (2016), *The Encyclopedia of Missions*, Funk & Wagnalls. 1891. *Encyclopedie Du Dix-Neuvieme Siecle: Repertoire Universel Des Sciences Des Lettres* Tome 5. Place of publication not identified: HACHETTE LIVRE - BNF. Print. Originally printed in 1838.
51. Rhodes, Alexandre. *Cathechismus, Pro Iis Qui Volunt Suscipere Baptismum, in Octo Dies Divisus: Phép Giảng Tám Ngày Cho Ke Muốn Chiu Phép Rửa Tôi Mà Vào Đạo Thánh Đức Chúa Trời*. Réédité À L'occasion Du Tricentenaire De La Mort De L'auteur Avec Introd. Et Notes Par André Marillier. Saigon: Groupe Littéraire Tinh-Việt, 1961. Print.
52. *Saturday Review of Politics, Literature, Science and Art*, Vol. 56, John W. Parker and Son (1883).
53. Sharma, Renuka M. (1996), *Representations of Gender, Democracy, and Identity Politics in Relation to South Asia*, Delhi: Sri Satguru Publications. Print.
54. Shortland, John Rutherford (2016), *Persecutions of Annam: A History of Christianity in Cochin China and Tonking*, Place of publication not identified: HANSEBOOKS. Print.
55. *Tân đình giáo bình Việt điện u linh tập* (1774). Ký hiệu VNC Hán Nôm: A.335
56. Thompson, Ashley (2016), *Engendering the Buddhist State: Territory, Sovereignty and Sexual Difference in the Inventions of Angkor*. Internet resource.
57. Tomlins, Frederick G, William Belsham, and T Smollett (1839), *A History of England: Combining the Various Histories by Rapin, Henry, Hume, Smollett and Belsham: Corrected by Reference to Turner, Lingard, Mackintosh ... and Other Sources. Compiled and Arranged by F.g. Tomlins. Stereotype Edition*, London. Print.
58. Traill, Thomas Stewart (1854), *The Encyclopaedia Britannica: Or, Dictionary of Arts, Sciences and General Literature*, Vol. 7. A. and C. Black.
59. Trần Nghĩa (1997), *Tổng tập tiểu thuyết chữ Hán Việt Nam = General Collection of Vietnamese Novels Written in Classical Chinese*, Hà Nội: Thế giới Print.
60. Trần Quốc Vượng (2010), *Văn hóa Hà Nội, tìm tòi và suy ngẫm*, Nxb. Quân đội nhân dân, Hà Nội.
61. Trần Văn Toàn (2003), “Tam giáo chư vọng (1752), một cuốn sách viết tay bàn về tôn giáo Việt Nam”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 1.
62. Tran, Anh Q (2018), *Gods, Heroes, and Ancestors: An Interreligious Encounter in Eighteenth-Century Vietnam*.
63. Tran, Ky P, and Bruce Lockhart (2011), *The Cham of Vietnam: History, Society and Art*, Singapore: NUS Press. Print.
64. Veuillot, Eugène (1883), *Le Tonkin Et La Cochinchine: Le Pays, L'histoire Et Les Missions : Nouv. Éd.* Paris, Bruxelles, Genève. Print.

65. *Việt Nam Nội đạo Tam thánh thường tụng chân kinh* 越南內道三聖常真經. KhHN: A.2974/1 - 2.
66. Walton A. Rose (1864), "A visit to Saigon", Printed in *Appletons' Journal: A Magazine of General Literature*, Vol. 7, Issue 164. New York. Appleton and Company, n.d. Internet resource.
67. William, Chapman (2018), "Adjuncts to Empire: the Efeo and the Conservation of Champa Antiquities", *Bulletin of the History of Archaeology*, 28.1 (2018): 1. Print.

Abstract

DEITIES OF THE VIETNAMESE THROUGH SOURCES OF WESTERNERS BEFORE THE TWENTY CENTURY

Nguyen Thi Anh Thu
Institute of Sino - Nom
Vietnam Academy of Social Sciences

Based on prominent sources written in Chinese characters, English, French, and Vietnamese, this article presents an overview of Westerners' comments on deities, religions, and beliefs practiced in Vietnam including Buddhism, Taoism, Confucianism, ancestor worship, etc. The sources can be divided into two periods: 1) The period from the seventeenth to the eighteenth century consisted of major records of missionaries who basically considered religions and beliefs of the Vietnamese as an obstacle needed to overcome in the evangelization; 2) The period of the nineteenth century included notes and studies from a secular perspective with the authors such as missionaries, diplomats, journalists, scientists.

Keywords: Deity; the Vietnamese; Westerner.