

慧覺文集



HUỆ KHẢI

ĐẤT NAM KỲ
TIỀN ĐỀ VĂN HÓA
MỞ ĐẠO CAO ĐÀI

COCHINCHINA
AS A CULTURAL PRECONDITION
FOR THE FOUNDATION OF CAODAISM

NXB TAM GIÁO ĐÔNG NGUYÊN

**ĐẤT NAM KỲ
TIỀN ĐỀ VĂN HÓA MỞ ĐẠO CAO ĐÀI**

COCHINCHINA AS A CULTURAL PRECONDITION
FOR THE FOUNDATION OF CAODAISM

HUỆ KHẢI
(Dũ Lan LÊ ANH DỮNG)

**ĐẤT NAM KỲ
TIỀN ĐỀ VĂN HÓA
MỞ ĐẠO CAO ĐÀI**

COCHINCHINA AS A CULTURAL
PRECONDITION
FOR THE FOUNDATION OF CAODAISM

NXB TAM GIÁO ĐỒNG NGUYÊN
2008

Mục lục / Contents

ĐẤT NAM KỲ
TIỀN ĐỀ VĂN HÓA MỞ ĐẠO CAO ĐÀI
Trang / Page 8

COCHINCHINA
AS A CULTURAL PRECONDITION
FOR THE FOUNDATION OF CAODAIISM
Trang / Page 57

MINH HỌA / ILLUSTRATIONS
Trang / Page 53

THƯ TỊCH / BIBLIOGRAPHY
Trang / Page 50 ; 103

Tri ân

Chuyên khảo này nguyên là bài nói chuyện tại Cơ quan Phổ thông Giáo lý Đại đạo vào ngày 08-11-1999 (01-10 Kỷ Mão). Sau đó, một phần nội dung chủ yếu đã lần lượt đăng trên tạp chí *Nghiên cứu và Phát triển* (Huế, hai số quý 2 và quý 3-2004), và tạp chí *Văn hóa Nghệ thuật* (Hà Nội, hai số tháng 9 và tháng 10-2004).

Bản dịch tiếng Anh in kèm theo chuyên khảo này sẽ không thể gởi đến quý bạn đọc nếu như tôi thiếu sự trợ giúp rất quý hóa của bào đệ **Lê Anh Minh** và hiền huynh **Lê Quang Minh**. Thật vậy, bào đệ Anh Minh đã miệt mài cộng tác cùng tôi trong việc chuyên ngữ. Với kinh nghiệm của một giảng viên tiếng Anh, hiền huynh Quang Minh đã dành nhiều thời gian đọc kỹ lại bản dịch và nhuận sắc rất công phu. Tôi xin bày tỏ lòng biết ơn sâu sắc đối với cả hai vị. Sau cùng, tôi xin cảm ơn tất cả các tác giả có tác phẩm được trích dẫn trong chuyên khảo này. Các thông tin khả tín của các vị ấy đã giúp bài viết của tôi được phong phú thêm rất nhiều.

Huệ Khải

Tháng 01-2008

ĐẤT NAM KỲ TIỀN ĐỀ VĂN HÓA MỞ ĐẠO CAO ĐÀI

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⁾

¹ [Werner 1981: 4]. Lưu ý – Cước chú này cho biết đoạn trích dẫn trên đây mượn trong một quyển sách của Werner xuất bản năm 1981, trang 4. Về chi tiết của nguồn tài liệu, xin xem “Thư tịch” ở cuối chuyên khảo này (tr. 50).

² [Werner 1981: 72].

³ [Werner 1981: 4].

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

⁴ [Nguyễn Văn Tâm 1949: 4-5].

⁵ [Duncanson 1968: 125-126].

⁶ [Smith 1970: 341].

⁷ [Nguyễn Trần Huân 1958: 273].

⁸ [Hammer 1954: 79].

⁹ [Meillon 1962: 14].

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 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 gợi 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 kỳ 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 kỷ 20 chứ không phải là một miền đất khác, và vào một thời gian khác?

¹⁰ [Gobron 1950: 103].

¹¹ [Oliver 1976: 41-42].

¹² [Oliver 1976: 42].

¹³ [Werner 1981: 15].

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 kỷ 18-19 (thậm chí là cả khi sang thế kỷ 20) 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 lý tưởng phổ độ toàn cầu.

*

¹⁴ [Thạch Phương 1992: 249, 253, 254, 258].

¹⁵ [Trần Thị Thu Lương 1991: 42].

Nhan đề chuyên khảo này nói tới địa danh Nam Kỳ. Sao lại là Nam Kỳ thay vì Nam Bộ hay một cái tên nào khác?

Khảo sát lịch sử ra đời những tên gọi cho miền đất phương Nam của Tổ quốc, có thể xác định năm 1834 (đời vua Minh Mạng) địa danh Nam Kỳ bắt đầu xuất hiện, theo nghĩa Kỳ 圻 là một cõi đất; Nam Kỳ là cõi đất phương Nam. Mãi đến tháng 5-1945, sau khi phát xít Nhật lật đổ thực dân Pháp (09-3) báo chí mới bắt đầu dùng tên gọi Nam Bộ thay cho Nam Kỳ,⁽¹⁶⁾ theo nghĩa Bộ 部 là một phần; Nam Bộ là một phần đất nước ở phía Nam.⁽¹⁷⁾

Đạo Cao Đài chính thức ra đời năm 1926, khi ấy cái tên Nam Bộ chưa hề có. Như thế, danh xưng Nam Kỳ trong chuyên khảo này hoàn toàn hợp lý.⁽¹⁸⁾ Ở đây tên gọi Nam Kỳ được tạm hiểu là cái tên mang tính văn hóa, nó liên hệ thời gian từ những năm 20 của thế kỷ 20 (khi đạo Cao Đài ra đời) trở ngược về thế kỷ 17 (thời Nam tiến khẩn hoang, phá rừng dựng nước của các thế hệ lưu dân triều Nguyễn) chứ không chỉ hạn định từ năm 1834 trở đi, khi danh xưng Nam Kỳ Lục Tỉnh chính thức đi vào lịch sử dân tộc.

*

¹⁶ [Bằng Giang 1992: 11, 14].

¹⁷ [Bằng Giang 1992: 11, 14].

¹⁸ Tên gọi Nam Kỳ nơi đây không liên quan tới giai đoạn lịch sử ngắn ngủi từ 01-6-1946 đến 19-5-1948, là lúc thực dân Pháp dựng lên một chính quyền bù nhìn. Trong chuyên khảo này, tôi chủ ý ghi thêm [Nam Kỳ] sau cái tên Nam Bộ trong nguyên văn một số tác giả được trích dẫn.

Trên đây nói rằng Nam Kỳ là cái tên mang tính văn hóa nhằm tách nó ra khỏi những ý nghĩa về chính trị và lịch sử. Còn từ *văn hóa* trong cụm từ *tiền đề văn hóa* của nhan đề được dùng theo ý nghĩa nào?

Tôi muốn hiểu nó theo ý nghĩa đã được cộng đồng quốc tế chấp nhận tại Hội nghị liên chính phủ về các chính sách văn hóa họp năm 1970 tại Venice, mà Federico Mayor, Tổng giám đốc UNESCO, nhắc lại như sau: “... *văn hóa bao gồm tất cả những gì làm cho dân tộc này khác với dân tộc khác, từ những sản phẩm tinh vi hiện đại nhất cho đến tín ngưỡng, phong tục tập quán, lối sống và lao động.*”⁽¹⁹⁾

Theo ý nghĩa đó, *tiền đề văn hóa* được hiểu là tất cả những điều kiện cần thiết có trước về văn hóa để cho đạo Cao Đài khi mới xuất hiện chẳng những vừa phù hợp với nếp sống, phong tục tập quán, tín ngưỡng người dân Nam Kỳ mà lại vừa có sắc thái khác hơn các hình thức tín ngưỡng sẵn có tại Nam Kỳ, cái nôi của nền tôn giáo mới này.

*

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...*”⁽²⁰⁾ 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*

19

http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m1310/is_1989_Nov/ai_8171031/pg

²⁰ [Sơn Nam 1971: VII].

hóa tinh thần và tâm linh của người Việt” trên miền đất này.⁽²¹⁾

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:

- i. Tính mở của địa lý thiên nhiên Nam Kỳ;
- ii. Tính mở và động của làng Nam Kỳ;
- iii. Tính đa dân tộc và đa tín ngưỡng của đất Nam Kỳ;
- iv. Cá tính người Nam Kỳ; và
- v. Nhu cầu tâm linh người Nam Kỳ.

Trình bày năm khía cạnh trên, tôi thử chất lọc, vận dụng, khai thác kết quả các công trình nghiên cứu đã công bố của các nhà khoa học xã hội trong và ngoài nước. Các tác giả ấy đều ở ngoài cộng đồng Cao Đài và vì thế những ý kiến của họ đúc kết nơi đây sẽ giúp hiểu thêm một cách khách quan về sự ra đời của đạo Cao Đài ở Nam Kỳ vào đầu thế kỷ 20.

Nói cách khác, theo nguyên tắc “*thuật nhi bất tác*” của Khổng Tử, tôi mong sao mấy lý lẽ trình bày trong chuyên khảo này có thể thoát ra ngoài tư ý và định kiến chủ quan để may ra góp được phần nào nhận thức về *tiền đề văn hóa* của việc mở đạo Cao Đài, một tôn giáo trẻ đã thực sự hiện diện trong đời sống tâm linh dân tộc qua hơn ba phần tư thế kỷ.

²¹ [Đinh Văn Hạnh 1999: 30].

II. TÍNH MỞ CỦA ĐỊA LÝ 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.⁽²²⁾ 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*”.⁽²³⁾

1. VỊ TRÍ MỞ CỦA NAM KỲ

TRONG KHU VỰC ĐÔNG NAM Á

Có người xem Nam Kỳ là vị trí ngã tư đường của các cư dân và các nền văn hóa, văn minh.⁽²⁴⁾ Do đó Nam Kỳ đã sớm là vị trí hội tụ các luồng văn hóa Đông Tây, một giao điểm động, thoáng, và mở.⁽²⁵⁾ 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 kỳ thị và không có xung đột, chiến tranh tôn giáo.⁽²⁶⁾

2. HỆ THỐNG SÔNG NƯỚC NAM KỲ LÀ ƯU THẾ MỞ ĐỂ NỐI LIỀN VĂN HÓA ĐÔNG TÂY

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.⁽²⁷⁾

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.⁽²⁸⁾

Tại đồng bằng miền Tây Nam Kỳ, theo Vũ Tự Lập, “*Ngoài hệ thống Cửu Long, (...) còn rất nhiều sông nhỏ và kênh đào. Ở phía Tây Nam châu thổ, các sông ngòi nối với nhau chằng chịt và chảy ra cả biển Đông và vịnh Thái Lan do chịu ảnh hưởng mạnh của thủy triều. Theo nhịp điệu thủy triều, khi thì nước chảy từ Đông sang Tây, khi thì chảy ngược lại, giao thông thủy thật tiện lợi.*”⁽²⁹⁾

Đình 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*”.⁽³⁰⁾

• Tóm lại, từ những ý kiến trên đây, có thể rút ra điều gì?⁽³¹⁾ 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

²⁷ [KHXXH 1982: 54].

²⁸ [Đình Văn Hạnh 1999: 14].

²⁹ [Vũ Tự Lập 1978: 161-162].

³⁰ [Đình Văn Hạnh 1999: 14].

³¹ Sau khi tổng hợp dữ liệu khách quan của các nhà nghiên cứu khác, tôi thử rút ra một số nhận định về lý do khai sinh ra đạo Cao Đài ở Nam Kỳ. Những rút tía của tôi được đánh dấu •.

²² [Huỳnh Lúa 1987: 17, 19].

²³ [Đình Văn Hạnh 1999: 12].

²⁴ [Đình Văn Hạnh 1999: 13].

²⁵ [Đình Văn Hạnh 1999: 13].

²⁶ [Đình Văn Hạnh 1999: 308].

tổng hợp Đông Tây. Địa lý 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 lý theo phương châm kết tinh kim cổ, dung hòa Đông Tây*”.⁽³²⁾

III. TÍNH MỞ VÀ ĐỘNG CỦA LÀNG NAM KỲ

1. TÍNH MỞ CỦA LÀNG NAM KỲ

a. Địa hình mở

Theo Huỳnh Lứa, 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.*”⁽³³⁾

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

i. “*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.*”

ii. “*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.*”

iii. “*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*

³² [Lê Anh Dũng 1996: 15].

³³ [Thạch Phương 1992: 38].

(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.”

iv. Ở miền đông Nam Kỳ: “*Làng xóm nằm trên các đồi, gò, hay trên những giồng đất cao...*”⁽³⁴⁾

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.⁽³⁵⁾

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 một 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.⁽³⁶⁾ 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.⁽³⁷⁾

b. Thiết chế mở

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

Giải thích lý 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*

³⁴ [Thạch Phương 1992: 55].

³⁵ [Nguyễn Phương Thảo 1994: 10].

³⁶ [Đình Văn Hạnh 1999: 301].

³⁷ [Nguyễn Phương Thảo 1994: 9].

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.”⁽³⁸⁾

Làng Nam Kỳ không có hương ước, thần tích, thần phả⁽³⁹⁾ 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, cấu trúc chặt chẽ như ở Bắc và Trung.*”⁽⁴⁰⁾

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 lý hành chánh, 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.*”⁽⁴¹⁾

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.⁽⁴²⁾

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 khẩn hoang ở Nam Bộ [Nam Kỳ] không ghi chép lại để che giấu lý lịch, để phòng trường hợp tru di tam tộc, theo luật phong kiến.*”⁽⁴³⁾

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).*”⁽⁴⁴⁾

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.*”⁽⁴⁵⁾

Khi khảo sát địa bạ của 92 thôn xã có ruộng đất tư

³⁸ [Thạch Phương 1992: 59].

³⁹ [Đình Văn Hạnh 1999: 302].

⁴⁰ [Thạch Phương 1992: 55].

⁴¹ [Thạch Phương 1992: 38].

⁴² [Phan Quang 1981: 214].

⁴³ [Sơn Nam 1993: 31].

⁴⁴ [Trần Thị Thu Lương 1995: 177].

⁴⁵ [Nguyễn Công Bình 1995: 77].

nằm rải đều trong 8 tổng thuộc Nam Kỳ Lục Tỉnh ở đầu thế kỷ 19, 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).⁽⁴⁶⁾

Từ kết quả khảo sát ruộng đất Nam Kỳ thế kỷ 19, 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].*”⁽⁴⁷⁾

• 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.

⁴⁶ [Trần Thị Thu Lương 1995: 178-179].

⁴⁷ [Trần Thị Thu Lương 1995: 182].

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.*”⁽⁴⁸⁾

Thực vậy, tính luôn người Việt (còn gọi là người Kinh), trên toàn lãnh thổ Việt Nam có năm mươi bốn 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), Mông, Xtiêng (Stieng), Mạ và Chu Ru.⁽⁴⁹⁾

Dân tộc Việt. Người Việt vào khai phá và định cư ở Nam Kỳ từ thế kỷ 17. 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.⁽⁵⁰⁾

Dân tộc Hoa. Cuối thế kỷ 17, 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).⁽⁵¹⁾

Dân tộc Khơ-me. Trước thế kỷ 17, 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-

⁴⁸ [Thạch Phương 1992: 43].

⁴⁹ [Trần Văn Giàu 1998: 203].

⁵⁰ [Đinh Văn Hạnh 1999: 26].

⁵¹ [Thạch Phương 1992: 28-29].

me và văn hóa Khor-me giữ vai trò chủ thể ở miền đất này.⁽⁵²⁾

Theo Đinh Văn Liên, dân số người Việt, Hoa và Khor-me ở Nam Kỳ cuối thế kỷ 19 như sau:⁽⁵³⁾

	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 kỷ 17, 18 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.⁽⁵⁴⁾ Năm 1880, dân tộc Chăm ở Châu Đốc có khoảng 13.200 người.⁽⁵⁵⁾

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 kỷ 18, đầu thế kỷ 19. 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 [Khor-me], người Tây phương, người Phú-lang-sa [Pháp], người Hồng mao [Anh],*

người Mã-cao [Macao], người Đò-bà [Java] ở lẫn lộn nhưng về y phục, khí cụ thì người nước nào theo tục nước ấy.”⁽⁵⁶⁾

– *Cổ Gia Định phong cảnh vịnh*, tương truyền của Ngô Nhơn Tịnh (?-1813), kể rằng khi người châu Âu da trắng, người Chà-và (Java) da đen với mớ tóc quăn xoắn tít xuất hiện ở Nam Kỳ, bề ngoài khác lạ của họ đã từng khiến cho con gái đi chợ bỏ chạy, còn bọn trai chèo ghe thì tò mò nhìn theo.⁽⁵⁷⁾

*Lũ Tây dương da trắng bạc,
Mòm giột giạt, miệng xéch xác, hình vóc khác,
Giống thần quỷ, thần ma, thần sát.
Con bưng rô te te chạy vát.
Quân Ô Rô mặt đen thui,
Thẻ lọ nôi, đầu quăn riết, miệng trót môi.
In thiên bông, thiên tướng, thiên lôi,
Thằng cầm chèo hát hát đứng coi.*⁽⁵⁸⁾

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 khản hoang và cộng cư với nhiều dân tộc khác (Khor-me, Chăm, Hoa).⁽⁵⁹⁾ “*Điều đó có ý nghĩa trong việc giao lưu, ảnh hưởng lẫn nhau về phong tục tập quán, tôn giáo tín*

⁵² [Đinh Văn Hạnh 1999: 23].

⁵³ [Mạc Đường 1991: 96].

⁵⁴ [Đinh Văn Hạnh 1999: 25].

⁵⁵ [Mạc Đường 1991: 284].

⁵⁶ [Huỳnh Lúa 1987: 45].

⁵⁷ [Trương Vĩnh Ký 1997: 26-27].

⁵⁸ [Trương Vĩnh Ký 1997: 26-27].

⁵⁹ [Nguyễn Phương Thảo 1994: 22].

ngưỡng giữa các dân tộc.”⁽⁶⁰⁾ Thạch Phương cho rằng: “Nhiều yếu tố văn hóa thực tiễn của bà con người Hoa, người Khor-me, người Chăm đã được lưu dân Việt chọn lọc, tiếp nhận một cách hồn nhiên, không dị ứng, không định kiến.”⁽⁶¹⁾

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.⁽⁶²⁾

Đình Văn Hạnh thấy rằng: “... sống giữa cộng đồng các dân tộc Khor-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.”⁽⁶³⁾

• 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 Cao Đài. Đó là lý 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 lý do đa tín ngưỡng, Hồ Lê viết: “Thời gian dài hơn hai trăm năm, bắt đầu từ thế kỷ 17 sang nửa cuối thế kỷ 19 này, cũng là thời gian lắm chinh chiến, loạn ly. 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.”⁽⁶⁴⁾

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 tỷ lệ cao nhất trong toàn quốc.”⁽⁶⁵⁾

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 vắn tắt rằng ngoài Tam giáo (Nho, Thích, Lão)

⁶⁰ [Đình Văn Hạnh 1999: 29].

⁶¹ [Thạch Phương 1992: 251].

⁶² [Đình Văn Hạnh 1999: 29].

⁶³ [Đình Văn Hạnh 1999: 31].

⁶⁴ [Thạch Phương 1992: 107].

⁶⁵ [Đình Văn Hạnh 1999: 5].

và Thiên Chúa giáo ra, đất Nam Kỳ có nhiều sắc thái tín ngưỡng như sau:

– Người Khor-me theo Phật giáo tiểu thừa, cũng gọi Phật giáo nguyên thủy (Theravada).⁽⁶⁶⁾ 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.⁽⁶⁷⁾ Con trai Khor-me lớn lên phải vào chùa để học chữ và giáo lý trong ba năm. Sau đó hoặc tu luôn hoặc hoàn tục.⁽⁶⁸⁾

– Người Chăm (Chàm) theo chế độ mẫu hệ,⁽⁶⁹⁾ chịu nhiều ảnh hưởng Hồi giáo (Islam), Ấn giáo (Bà la môn giáo).⁽⁷⁰⁾ Họ tin có ngày tận thế, tin có cuộc phán xét cuối cùng, có sự tái sinh ở kiếp sau.⁽⁷¹⁾

– Người Xtiêng thờ đa thần, trong đó quan trọng nhất là thần mặt trời.⁽⁷²⁾

– Người Chu Ru theo chế độ mẫu hệ, nơi thờ cúng thường là một cỗ thụ gần làng.⁽⁷³⁾ Nói khác đi, họ theo tín ngưỡng vật linh (animism).

– Người Hoa đến Nam Kỳ từ nửa sau thế kỷ 17, đưa vào miền đất mới những tập quán tín ngưỡng riêng của họ. Hơn thế, họ còn mang vào Nam Kỳ xu hướng truyền

⁶⁶ [Nguyễn Khắc Tụng 1981: 39].

⁶⁷ [Đình Văn Hạnh 1999: 24].

⁶⁸ [Luu Văn Nam 1999: 277].

⁶⁹ [Nguyễn Khắc Tụng 1981: 151-152].

⁷⁰ “Người Chăm ở Châu Đốc tuyệt đại đa số là tín đồ đạo Islam tức Hồi giáo, còn người Chăm ở Thuận Hải [thuộc miền nam Trung Bộ] thì số đông người theo Bà la môn (Brahmanism).” [Mạc Đường 1991: 63].

⁷¹ [Đình Văn Hạnh 1999: 25].

⁷² [Nguyễn Khắc Tụng 1981: 56].

⁷³ [Nguyễn Khắc Tụng 1981: 156].

thông là lập hội kín, pha trộn chính trị và đạo giáo.⁽⁷⁴⁾

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 kỷ 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].*”⁽⁷⁵⁾

Huỳnh Lứa nhận xét: “*Điều đáng lưu ý trong đời sống văn hóa tinh thần ở nơi đây là trong quá trình cộng cư giữa người Việt, người Khor-me, người Hoa, người Chăm đã diễn ra hiện tượng tồn tại đan xen nhiều tôn giáo khác nhau, trong khi giữa các dân tộc ấy vẫn giữ được tinh thần bao dung về mặt tín ngưỡng.*”⁽⁷⁶⁾

“*Không thể kể hết sự giao lưu văn hóa người Việt với các dân tộc khác trong vùng trên tất cả các lãnh vực (...). Trong sự giao lưu đó, trên cơ sở kế thừa, tiếp thu có chọn lọc, nền văn hóa của người Việt trong vùng đã được nâng lên, được làm phong phú thêm với nhiều nét đặc sắc.*”⁽⁷⁷⁾

• 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 chối nghịch với các tín ngưỡng sẵn có ở Nam Kỳ.⁽⁷⁸⁾ Điều đó giải thích vì sao

⁷⁴ [Đình Văn Hạnh 1999: 24-25].

⁷⁵ [Thạch Phương 1992: 43].

⁷⁶ [Thạch Phương 1992: 43].

⁷⁷ [Thạch Phương 1992: 44].

⁷⁸ 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

Nam Kỳ đã là xuất phát điểm thành công của đạo Cao Đài vào đầu thế kỷ 20.

V. CÁ TÍNH NGƯỜI NAM KỲ

Một hạt giống gieo trên đất màu mỡ sẽ lớn lên nhanh và tươi tốt hơn so với khi nó được gieo ở đất cằn. Một thân cây trồng trong chậu gốm nhỏ sẽ bị thúc ép, gò bó hơn nhiều so với một cây trồng thẳng xuống đất vườn rộng rãi và có phân nước đầy đủ. Một vùng đất với thổ nghi đặc trưng thường cho một sản vật ngon ngọt đặc trưng. Sơn Nam viết: “*Người ta là hoa của đất, đất nào sanh ra hoa lá của đất ấy. Đại khái, có thứ đất sinh ra trái cam chua, có thứ đất sinh ra trái cam ngọt, khó thay đổi.*”⁽⁷⁹⁾ Không phải vô lý mà từ lâu đời dân gian đã thừa nhận giá trị những đặc sản địa phương như: bưởi Biên Hòa, cam Cái Bè, sầu riêng Cái Mơn, xoài cát Hòa Lộc, măng cụt Lái Thiêu...

Con người cũng thế. Cá tính con người không thể không chịu sự chi phối của môi trường thiên nhiên, của

vùng đất người đó sinh sống.⁽⁸⁰⁾ Do đó, khi nói đến cá tính Nam Kỳ thì cũng cần biết qua về thiên nhiên Nam Kỳ.

1. NAM KỲ: THIÊN NHIÊN KHẮC NGHIỆT

Khi Nam Kỳ còn là đất hoang, chưa được khai phá, thiên nhiên miền đất mới này cực kỳ khắc nghiệt. Huỳnh Lứa viết: “*Nam Bộ [Nam Kỳ] là một vùng đất có môi trường thiên nhiên rất phong phú và đa dạng, vừa có nhiều thuận lợi, nhưng cũng không ít khó khăn đối với cuộc sống con người.*”⁽⁸¹⁾

Theo Sơn Nam, đất Nam Kỳ là “*thiên đường của cọp, sấu, rắn độc, muỗi mòng với bệnh sốt rét, âm thấp, mặt đất lè tè, sông rạch khá nhiều với nhiều ao vũng, đầy chim cò vùng ngập nước. Đồng cỏ vàng lờm, cháy khô vào mùa nắng nhưng mưa đến là mọc nhanh, cao khỏi đầu.*”⁽⁸²⁾

Nhiều thế hệ lưu dân đã nối tiếp nhau tìm đến Nam Kỳ khai khẩn rừng hoang, cải tạo các trũng thấp sinh lầy

Minh Sư), Nguyễn Ngọc Thơ và Lâm Thị Thanh (đạo Phật), Phạm Công Tắc (đạo Thiên Chúa)...

Jayne Susan Werner viết: “*Quá 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 đông đảo Phật tử các chùa ấy đã nhập môn tập thể theo Cao Đài.*” [Werner 1981: 13].

⁷⁹ [Sơn Nam 1993: 28].

⁸⁰ Một nhà tư tưởng thời Chiến quốc là Khổng Cấp, tự Tử Tư (483-402 trước Công nguyên), từng cho thấy trên đất nước Trung Hoa mệnh mông, địa lý thiên nhiên Nam, Bắc đã ảnh hưởng đến cá tính con người hai phương Nam, Bắc:

“*Khoan nhu mà dạy, tha thứ kẻ vô đạo, đó là cái mạnh của người phương Nam. (...) Nằm trên áo giáp, binh khí, chết mà không sợ, đó là cái mạnh của người phương Bắc.*”

[Khoan nhu dĩ giáo, bất báo vô đạo. Nam phương chi cường dã. (...) Nhẫn kim cách tử nhi bất yếm. Bắc phương chi cường dã.] *Trung dung*, chương 10. 寬柔以教, 不報無道, 南方之強也.

(...) 衽金革死而不厭, 北方之強也. (中庸, 第十章)

⁸¹ [Thạch Phương 1992: 44].

⁸² [Sơn Nam 2000: 8-9].

để trồng cấy và sinh sống. Phong trào khẩn hoang này phát khởi từ thời Chúa Nguyễn (thế kỷ 17).

Trong quá trình Nam tiến, các lưu dân phải liên tục chống chọi với các loài thú dữ, cá sấu, rắn rết, muỗi mòng, sơn lam chướng khí, và bệnh tật. Thiên nhiên Nam Kỳ buổi ấy đã làm giàu cho tiếng Việt những câu nói và ca dao của một thời phá rừng dựng nước:

- *Muỗi kêu như sáo thổi, đũa lội tợ bánh canh.*
- *Cỏ mọc thành tinh, rắn đồng biết gáy.*
- *Tới đây nước mặn đồng chua,
Hổ mây, cá sấu thi đua vẫy vùng.*
- *Chèo ghe sợ sấu cắn chum,
Xuống sông sợ đĩa, lên rừng sợ ma.*
- *Đồng Nai xứ sở lạ lùng,
Dưới sông cá lội trên rừng cọp um.*
- *Tới đây xứ sở lạ lùng,
Con chim kêu phải sợ, con cá vùng phải kinh.*

Năm 1753, Nguyễn Cư Trinh (1716-1767) đặt chân đến Nam Kỳ sau khi miền đất này đã có hơn một trăm năm được khai phá, thế mà ông vẫn còn phải buồn bã ghi nhận rằng: 殘荷帶濕, 折柳霑泥. *Tàn hà đới thấp, chiết liễu triêm nê.* (Sen tàn hơi ẩm thấp; khí hậu độc địa, nhánh cây bần gãy rụng đầm bùn.)

Ông cũng ghi nhận: 千家流到蠻夷土. *Thiên gia lưu đảo man di thổ.* Thủy đa ngư lục xà hổ.⁽⁸³⁾ (Ngàn nhà đi tới đất hoang dã. Dưới nước nhiều cá sấu; trên đất lắm rắn, cọp.)

⁸³ [Phan Quang 1981: 115].

Sang thế kỷ 19, sau hai trăm năm đã được lưu dân khai phá, thiên nhiên Nam Kỳ vẫn còn làm cho thực dân Pháp kinh sợ. Theo Sơn Nam, khi mới cướp được Nam Kỳ, thực dân Pháp rất bi quan, nhận định rằng không thể nào định cư ở đây được. Họ sợ muỗi mòng rắn rết, sợ nắng chói chang oi bức và những cơn mưa sấm chớp liên hồi.⁽⁸⁴⁾

Thiên nhiên khắc nghiệt đó 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.”⁽⁸⁵⁾

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 kỷ 19, mà theo Hồ Lê, đó là “*tính cách năng động, ít thủ cựu, dám tiếp cận cái mới*”.⁽⁸⁶⁾

2. CÁ TÍNH NGƯỜI NAM KỲ: KHÁI QUÁT MỘT SỐ ĐẶC TRƯNG

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...*”⁽⁸⁷⁾

Thạch Phương viết: “*Dùng chân trên vùng đất mới,*

⁸⁴ [Sơn Nam 1992: 9-10].

⁸⁵ [Thạch Phương 1992: 44].

⁸⁶ [Thạch Phương 1992: 108].

⁸⁷ [Sơn Nam 1993: 32].

cộng đồng lưu dân – thông qua giao lưu và sáng tạo – dần dần vươn tới một tầm nhìn, một cách nghĩ khoáng đạt và năng động hơn. Hiện thực bày ra trước mắt người nông dân rộng mở hơn. Tầm mắt không còn bị lũy tre làng và bờ đê che chắn nữa.”⁽⁸⁸⁾

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...”*⁽⁸⁹⁾

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.”*⁽⁹⁰⁾

“*... nhân tâm còn chất phác, hình như càng về miền cực Nam chừng nào lại càng chất phác chừng ấy...”*⁽⁹¹⁾

“*... 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.”*⁽⁹²⁾

⁸⁸ [Thạch Phương 1992: 251].

⁸⁹ [Đình Văn Hạnh 1999: 28].

⁹⁰ [Nguyễn Văn Xuân 1969: 51].

⁹¹ [Nguyễn Văn Xuân 1969: 53].

⁹² [Nguyễn Văn Xuân 1969: 53].

● 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.”*⁽⁹³⁾

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.⁽⁹⁴⁾

● 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 kỷ 18 đầu thế kỷ 19 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...”*⁽⁹⁵⁾

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

⁹³ [Thạch Phương 1992: 68].

⁹⁴ [Nguyễn Phương Thảo 1994: 11-12, 14].

⁹⁵ [Đình Văn Hạnh 1999: 307].

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.*”⁽⁹⁶⁾

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.*”⁽⁹⁷⁾

• 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 phân 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 cửa của làng Nam Kỳ khiến người Nam Kỳ thiếu mối liên kết cộng đồng kiểu cũ ở Bắc Kỳ.⁽⁹⁸⁾

⁹⁶ [Sơn Nam 1993: 33].

⁹⁷ [Thạch Phương 1992: 68].

⁹⁸ [Cần Thơ 1997: 7].

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.⁽⁹⁹⁾ Do không có tâm lý 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.⁽¹⁰⁰⁾

“*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.*”⁽¹⁰¹⁾

“*Con người gắn bó với nhau thành một cộng đồng mà chất [kết] dính là nghĩa, sống với nhau vì nghĩa.*”⁽¹⁰²⁾

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.⁽¹⁰³⁾ Ca dao Nam Kỳ có câu:

*Rông châu ngoài Huế,
Ngựa té Đồng Nai.
Nước sông trong sao cứ đục hoài,
Thương người xa xứ lạc loài đến đây.*

⁹⁹ [Nguyễn Phương Thảo: 1994: 11].

¹⁰⁰ [Nguyễn Phương Thảo: 1994: 13].

¹⁰¹ [Nguyễn Phương Thảo: 1994: 11-12].

¹⁰² [Nguyễn Phương Thảo: 1994: 14].

¹⁰³ [Cần Thơ 1997: 7-8].

*Tới đây thì ở lại đây,
Bao giờ bển rẽ xanh cây thì về.*⁽¹⁰⁴⁾

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.⁽¹⁰⁵⁾ 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.”*⁽¹⁰⁶⁾

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 bảo bọc kẻ thất cơ lỡ vận.”*⁽¹⁰⁷⁾

Nói như Huỳnh Lứa, *“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 luồn cúi trước mọi sức mạnh phi nghĩa.”*⁽¹⁰⁸⁾

¹⁰⁴ [Sơn Nam 2000: 7].

¹⁰⁵ [Đình Văn Hạnh 1999: 27].

¹⁰⁶ [Trần Thị Thu Lương 1991: 108].

¹⁰⁷ [Thạch Phương 1992: 68].

¹⁰⁸ [Thạch Phương 1992: 37-38].

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.”*⁽¹⁰⁹⁾

Một học giả miền Trung là Nguyễn Văn Xuân viết về cá tính người Nam Kỳ như sau: *“... dân miền Nam, trực tiếp tiếp xúc với Tây học vẫn còn những người ngang nhiên mang cái búi tóc khá lớn để lái chiếc xe hơi kiểu mới nhất (...), và các bà thì nói đạo nghĩa vanh vách, các ông thì nhắc những lời Khổng Mạnh như lưu. (...) Điểm tâm lý đó gắn liền với tình yêu nước, yêu dân tộc. Cho nên trước kia khi Phan Bội Châu vào tìm vị quân sư ở phủ Thăng Bình [là] ông Nguyễn Thành Tiểu La, mưu định phương kế phục quốc thì được chỉ dẫn là hãy vào Nam tạo tài lực (...). Khi Phan Châu Trinh về nước, cái bến ông dừng lại đầu tiên trước khi về Trung, quê ông, là Sài Gòn. (...) Ông không kịp gặp lại quê hương, đã thờ hơi cuối cùng tại Sài Gòn. Dân miền Nam dành cho ông cái đám ma vĩ đại như chưa thấy từ trước...”*⁽¹¹⁰⁾

● 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, đông đảo dân chúng Nam Kỳ vẫn mạnh dạn tìm đến các đàn cơ hay lễ cúng Cao Đài.

Rất nhiều người đã không tiếc tài sản, điền thổ, đem

¹⁰⁹ [Thạch Phương 1992: 68].

¹¹⁰ [Nguyễn Văn Xuân 1969: 58-59].

hiển 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, tiền bối Lê Văn Trung đã thay mặt đồng đạo, bằng cái giọng lịch sự mà vẫn ngầm chứa đầy khí phách ngang tàng của Nam Kỳ viết rằng:

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

“... những người ký tên dưới đây yêu cầu ông hãy chính thức tiếp nhận tuyên ngôn của chúng tôi.”⁽¹¹¹⁾

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”.⁽¹¹²⁾

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,

¹¹¹ “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.” [Lê Anh Dũng 1996: 169, 172].

¹¹² [Đình Văn Hạnh 1999: 29].

mà phải trải qua hàng thế kỷ hun đúc, tôi luyện trong suốt quá trình lập nghiệp”.⁽¹¹³⁾ 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

Son Nam cho rằng người Nam Kỳ chịu ảnh hưởng Tam giáo (Phật, Lão, Khổng), và họ đã “xây dựng một nếp sống tinh thần khá âm 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.”⁽¹¹⁴⁾

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 bằng 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 Son 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.”⁽¹¹⁵⁾ Nho giáo tuy vậy “vẫn còn bàng bạc trong dân gian”.⁽¹¹⁶⁾ 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.

¹¹³ [Thạch Phương 1992: 68].

¹¹⁴ [Son Nam 1971: VI].

¹¹⁵ [Son Nam 2000: 58].

¹¹⁶ [Son Nam 2000: 60].

2. PHẬT GIÁO

Giáo lý nhà Phật cao siêu và thâm thúy, nhưng càng lúc càng suy thoái từ thế kỷ 15 đến đầu thế kỷ 20. Sống ở miền đất mới đầy khổ ải, thiếu các bậc chân tu diu dặt, 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. Đinh 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.*”⁽¹¹⁷⁾

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*”⁽¹¹⁸⁾ “... *nhiều chùa Phật vẫn thờ bà chúa Xứ, thờ Quan Vân Trường*”⁽¹¹⁹⁾; “*Về tổ chức, thời xưa nhà chùa không theo hệ phái nào với hệ thống chặt chẽ*”⁽¹²⁰⁾; “*Các chùa ở vùng đất mới, nói chung ít chú trọng đào tạo tăng tài mà nặng về phần 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.*”⁽¹²¹⁾

Sơn Nam đã viết nhiều về cuộc sống lưu dân trong tập truyện *Hương rừng Cà Mau*, về những người xưa *Vạch một chân trời*, dẫn mình vào *Hai cõi U Minh*... Những trang văn sống động ấy cho thấy cuộc sống bất trắc và khắc nghiệt của lưu dân ở Nam Kỳ: có rắn ăn

rắn, có rùa ăn rùa, phải đấu tranh sinh tồn với măng xà, cá sấu, cọp, heo rừng... Bên đồng lửa hun khói xua muỗi mòng, chai rượu đế cay nồng cũng là cách đơn giản giúp lưu dân giải phiền, tạm quên đi nỗi trơ trọi giữa chốn hoang vu sơn lam chướng khí nghiệt ngã. Trong hoàn cảnh ấy, với môi trường sống và tâm trạng ấy, thử hỏi làm sao có thể khuyên nhau tu hành giữ giới (chay lạt, cấm sát sinh) được?

3. LÃO GIÁO

Lão giáo ở Nam Kỳ cũng cùng tình trạng như triết học hình nhi thượng của đạo Nho, và giáo lý đại thừa của nhà Phật. Triết lý 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.*”⁽¹²²⁾

Đạo giáo dân gian lại có sức quyến rũ cổ 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 kỷ 19, 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. THIÊN CHÚA GIÁO

Theo Huỳnh Lứa, “*đầu thế kỷ 19, một bộ phận lưu*

¹¹⁷ [Đinh Văn Hạnh 1999: 34-35].

¹¹⁸ [Sơn Nam 2000: 70].

¹¹⁹ [Sơn Nam 2000: 66].

¹²⁰ [Sơn Nam 2000: 71].

¹²¹ [Sơn Nam 2000: 66].

¹²² [Sơn Nam 2000: 60-61].

dân người Việt trong đó phần lớn là tín đồ Thiên Chúa giáo lánh nạn cấm đạo đến sinh sống ở khu Cái Mon, Cái Nhum. Họ cũng đến sinh sống ở vùng đất giồng 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.” ⁽¹²³⁾

Cái Mon trước kia thuộc tỉnh Vĩnh Long, nay thuộc xã Vĩnh Thành, huyện Chợ Lách, tỉnh Bến Tre. Có tài liệu cho rằng đạo Thiên Chúa 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 kỷ 18, tại Hòn Đất (tỉnh Hà Tiên) đã có nhà tu nhỏ của Thiên Chúa giáo, dựng bằng tre, với khoảng bốn mươi tu sinh Việt Nam, Trung Quốc, Xiêm (Thái Lan). Một giáo sĩ Pháp là Pierre Joseph Georges Pigneau đã tới đó năm 1765. ⁽¹²⁴⁾

Sơn Nam cho biết thêm: ở vùng sông Hậu, tín đồ đạo Thiên Chúa đã đền ty nạn tại Cái Đồi, Cù Lao Giêng (1778), Bò Ót (1779), Nặng Gù (1845). ⁽¹²⁵⁾

Cù Lao Giêng nằm ở giữa sông Tiền, thuộc xã Tân 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 Thiên Chúa vào Việt Nam, tiếp theo là các thừa sai Pháp dòng Tên (Jesuit). Năm 1924, Nam Kỳ có khoảng 80.000 tín đồ Thiên Chúa, 156 giáo xứ, 38 thừa sai Pháp và 28 linh mục người Việt. ⁽¹²⁶⁾

Tuy nhiên, như Trần Thị Thu Lương và Võ Thành Phương ghi nhận, “*mặc dù đến thế kỷ 19 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.*” ⁽¹²⁷⁾

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.*” ⁽¹²⁸⁾

Như Đình Văn Hạnh nhấn mạnh, những người tha phương, khản hoang ở Nam Kỳ có nhu cầu rất lớn về tín ngưỡng, tâm linh; tuy nhiên, vì nhiều lý do khác nhau, những tư tưởng, tôn giáo sẵn có bấy giờ đã không đáp ứng được nhu cầu của họ. ⁽¹²⁹⁾

5. KHOẢNG TRÔNG Ý THỨC HỆ

Ý kiến trên đây của Đình 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*

¹²⁶ [Werner 1976: 5], cước chú 5.

¹²⁷ [Trần Thị Thu Lương 1991: 42].

¹²⁸ [Đình Văn Hạnh 1999: 37].

¹²⁹ [Đình Văn Hạnh 1999: 37-38].

¹²³ [Huỳnh Lúa 1987: 53].

¹²⁴ [Hall 1997: 630].

¹²⁵ [Sơn Nam 1959: 59].

sinh lực.”⁽¹³⁰⁾

Nói về những biểu hiện nhu cầu tâm linh của người Nam Kỳ ở cuối thế kỷ 19, có người chỉ coi đó là “tâm lý hăng hụt”, do hăng hụt mà cần đi tìm một tôn giáo mới.⁽¹³¹⁾ Nhưng Jayne Susan Werner xác định rõ rằng đó là khoảng trống lớn về ý thức hệ ở Nam Kỳ trước thế kỷ 20: “Đạo Phật và Khổng suy thoái, để lại một khoảng trống văn hóa thuận lợi cho việc sáng lập các giáo thuyết mới nhằm vào mục đích khôi phục nền văn hóa Việt Nam.”⁽¹³²⁾

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.”⁽¹³³⁾

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 kỷ 20, Werner lý 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.”⁽¹³⁴⁾

• 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 rớt lại vẫn là nỗi trống vắng của một nhu cầu tâm linh chưa được đáp ứng.

Người Nam Kỳ đầu thế kỷ 20 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 lý 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 tiền 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 kỳ một trường lớp đào tạo

¹³⁰ [Son Nam 2000: 58].

¹³¹ [Nguyễn Phương Thảo 1994: 28].

¹³² [Werner 1981: 56].

¹³³ [Werner 1981: 13].

¹³⁴ [Werner 1981: 13].

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 trông vắng tâm linh của người Nam Kỳ buổi đầu thế kỷ 20.

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 tôn giáo Cao Đài, đã không có xúy cho sự dứt bỏ truyền thống để hướng về hiện đại.

Nói cách khác, 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.*⁽¹³⁵⁾

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 lý 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 lý của người Việt:

*Cao Đài bao quát rộng sâu,
Đạo xưa ý mới, cốt sao vững vàng.*⁽¹³⁶⁾

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 sâu bắt lên bờ cọp tha để cho ngày nay cháu con có được nước ngọt quả lành, ruộng đồng mệnh 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 hy sinh mất mát của lớp lưu dân ngày trước trên

¹³⁵ [TGST 1966-67: 34].

¹³⁶ Giáo tông Đại đạo Tam kỳ Phổ độ Lý Thái Bạch (16-11-1986).

giải đất phương Nam. Tất cả đều chung một ước vọng vạch một chân trời tươi sáng cho mai hậu.

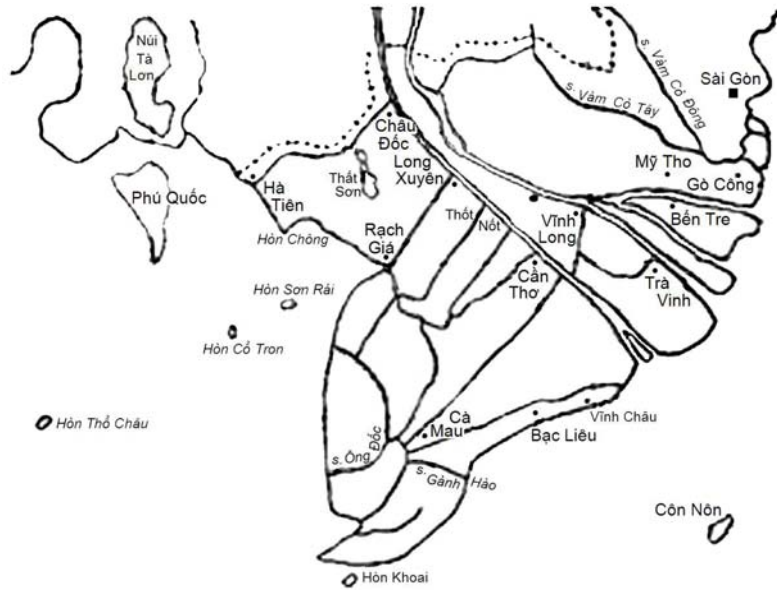
Tìm hiểu đất Nam Kỳ giúp hiểu thêm phần nào về buổi bình minh của đạo Cao Đài, một tín ngưỡng gắn bó thắm thiết với tình dân tộc.

Thư tịch

- [Bằng Giang 1992]. *Văn học quốc ngữ ở Nam Kỳ 1865-1930*. Nxb Trẻ.
- [Cần Thơ 1997]. Khoa Ngữ văn Đại học Cần Thơ. *Văn học dân gian đồng bằng sông Cửu Long*. Nxb Giáo dục.
- [Duncanson 1968]: Dennis Duncanson. *Government and Revolution in Vietnam*. London: Oxford University Press. Dẫn theo [Oliver 1976].
- [Đình Văn Hạnh 1999]. *Đạo Tứ ân Hiếu nghĩa của người Việt ở Nam Bộ*. Nxb Trẻ.
- [Gobron 1950]: Gabriel Gobron. *History and Philosophy of Caodaism*. Paris: Dervy. Dẫn theo [Oliver 1976].
- [Hammer 1954]: Ellen J. Hammer. *The Struggle for Indochina*. Stanford: Stanford University Press. Dẫn theo [Oliver 1976].
- [Hall 1997]: D. G. E. Hall. *Lịch sử Đông Nam Á*. Bùi Thanh Sơn và nhiều người dịch. Hà Nội: Nxb Chính trị Quốc gia.
- [Huỳnh Lúa 1987] (chủ biên). *Lịch sử khai phá vùng đất Nam Bộ*. Nxb Thành phố.
- [KHXX 1982]. Viện Khoa học Xã hội tại Thành phố. *Một số vấn đề khoa học xã hội về đồng bằng sông Cửu Long*. Hà Nội: Nxb Khoa học Xã hội.
- [Lê Anh Dũng 1996]. *Lịch sử đạo Cao Đài thời kỳ tiềm ẩn 1920-1926*. Huế: Nxb Thuận Hóa.
- [Luu Văn Nam 1999]. “Người Khơ Me ở Nam Bộ,” in trong *Nam Bộ xưa và nay*. Nxb Thành phố và tạp chí Xưa & Nay.
- [Mạc Đường 1991] (chủ biên). *Vấn đề dân tộc ở đồng bằng sông Cửu Long*. Hà Nội: Nxb Khoa học Xã hội.

- [Mạc Đường 1995] (chủ biên). *Làng xã ở châu Á và ở Việt Nam*. Nxb Thành phố.
- [Meillon 1962]: Gustave Meillon. *Les Messages Spirites*. Trần Quang Vinh, ed., Tây Ninh, n.p. Dẫn theo [Oliver 1976].
- [Nguyễn Công Bình 1995]. “Làng xã đồng bằng sông Cửu Long: Tính cách ‘mở’ và xu thế phát triển,” in trong *Làng xã ở châu Á và ở Việt Nam*. Mạc Đường (chủ biên). Nxb Thành phố, tr. 75-81.
- [Nguyễn Khắc Tụng 1981] và Ngô Vĩnh Bình. *Đại gia đình dân tộc Việt Nam*. Hà Nội: Nxb Giáo dục.
- [Nguyễn Phương Thảo 1994]. *Văn hóa dân gian Nam Bộ – những phác thảo*. Hà Nội: Nxb Giáo dục.
- [Nguyễn Trần Huân 1958]. “Histoire d’une Secte Religieuse au Vietnam: le Caodaïsme,” *Revue de Synthèse*, 3 (Nov.-Dec.). Dẫn theo [Oliver 1976].
- [Nguyễn Văn Tâm 1949]. *Caodaïsme et Hoa Hao*. Extract de l’Education, 14 (Jan.-Féb.). Saigon: Nguyễn Văn Cửa. Dẫn theo [Oliver 1976].
- [Nguyễn Văn Xuân 1969]. *Khi những lưu dân trở lại*. Sài Gòn: Nxb Thời mới.
- [Phan Quang 1981]. *Đồng bằng sông Cửu Long*. Hà Nội: Nxb Văn hóa.
- [Oliver 1976]: Victor L. Oliver 1976. *Caodai Spiritism: a Study of Religion in Vietnamese Society*. Leiden: E.J. Brill.
- [Smith 1970]: Ralph Bernard Smith. “An Introduction to Caodaism: 1. Origins and Early History,” *BSOAS*, Vol. XXXIII. Part 2. London: University of London.
- [Sơn Nam 1959]. *Tìm hiểu đất Hậu Giang*. Sài Gòn: Nxb Phù sa.
- [Sơn Nam 1971]. *Miền Nam đầu thế kỷ 20: Thiên địa hội và cuộc Minh tân*. Sài Gòn: Nxb Phù sa.
- [Sơn Nam 1992]. *Cá tính của miền Nam*. Hà Nội: Nxb Văn hóa.
- [Sơn Nam 1993]. “Đồng Tháp Mười xa xưa,” in trong *Lịch sử Đồng Tháp Mười*. Võ Trần Nhã (chủ biên). Nxb Thành phố, tr. 7-38.
- [Sơn Nam 1994]. *Thuần phong mỹ tục Việt Nam (quan, hôn, tang, tế)*. Nxb Đồng Tháp.
- [Sơn Nam 2000]. *Tiếp cận với đồng bằng sông Cửu Long*. Nxb Trẻ.
- [TGST 1966-67]. *Thánh giáo sưu tập 1966-1967*. Sài Gòn: Cơ quan Phổ thông Giáo lý Cao Đài giáo Việt Nam ấn tống.
- [Thạch Phương 1992] và Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. *Văn hóa dân gian người Việt ở Nam Bộ*. Hà Nội: Nxb Khoa học Xã hội.
- [Trần Thị Thu Lương 1991] và Võ Thành Phương. *Khởi nghĩa Bảy Thưa (1867-1873)*. Nxb Thành phố.
- [Trần Thị Thu Lương 1995]. “Phụ canh ruộng đất giữa các làng Việt ở Nam Bộ nửa đầu thế kỷ 19,” in trong *Làng xã ở châu Á và ở Việt Nam*. Mạc Đường (chủ biên). Nxb Thành phố, tr. 177-183.
- [Trần Văn Giàu 1998] và Trần Bạch Đằng (chủ biên). *Địa chí văn hóa thành phố HCM*. Tập I. Nxb Thành phố.
- [Trương Vĩnh Ký 1997] (ghi chép). *Gia Định phong cảnh vịnh*. Nguyễn Đình Đầu giới thiệu. Nxb Trẻ.
- [Vũ Tự Lập 1978]. *Địa lý tự nhiên Việt Nam*. Tập I. Hà Nội: Nxb Giáo dục.
- [Werner 1976]: Jayne Susan Werner. *The Cao Dai: the politics of a Vietnamese syncretic religious movement*. Cornell University: January (thesis for the degree of Ph.D.).
- [Werner 1981]: 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.

Minh họa / Illustrations



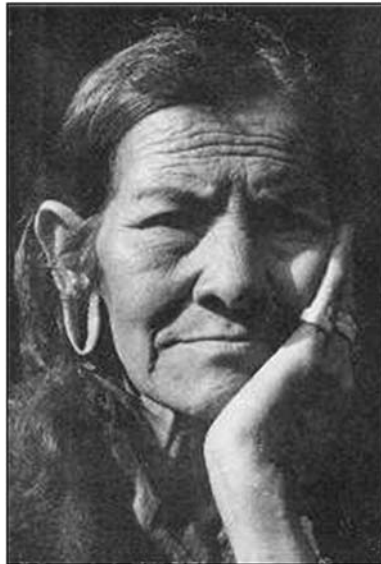
3. Người M'Nông / *The M'Nongs*, Sông Bé 1962.
Photo: Les Frazier (<http://www.bidness.com>)

1. Sông ngòi ở Nam Kỳ chảy từ Đông sang Tây và ngược lại. Phỏng theo [Son Nam 1959: 6]

/ Cochinchinese rivers running from East to West, and vice versa.

Adapted from [Son Nam 1959: 6]

2. Người Cơ Ho / *The K'hors*



4. Người Xtiêng / *The Stiengs* (<http://belleindochine.free.fr>)



5. Người Mạ / *The Mas*, Biên Hòa (Đồng Nai) 1920s
(<http://hinhxua.free.fr/autrefois/ethnies>)



6. Người Hoa / *The Chinese*, Chợ Lớn 1906
(<http://hinhxua.free.fr/autrefois/chinois>)



7. Nhà sư ở Nam Kỳ 1872
Buddhist monk, Cochinchina 1872 (Morice, bác sĩ / M.D.)

HUỆ KHÀI
(Dữ Lan LÊ ANH DŨNG)

**COCHINCHINA
AS A CULTURAL
PRECONDITION FOR
THE FOUNDATION OF
CAODAISM**

Publishing House LOTUS
2008

Acknowledgement

This monograph was originally a talk at Cơ quan Phổ thông Giáo lý Đại đạo, (the Organ for Universalizing Caodai Teaching) on 08 November 1999. Later, the main part of its contents was first printed in two issues of *Nghiên cứu và Phát triển* (*R&D Quarterly*, Huế, quarters 2 and 3, 2004) and then in two issues of *Văn hóa Nghệ thuật* (*Culture and Art Magazine*, Hà Nội, September and October 2004).

I acknowledge with thanks that this English version of my monograph would not be possibly offered to readers if the author lacked great help of both Mr **Lê Anh Minh**, my dearly beloved brother, and Mr **Lê Quang Minh**, my highly respectable coreligionist. Indeed, the former laboriously collaborated with me in preparing the English text based on my Vietnamese manuscript. With an experienced instructor's knowledge of the English language, the latter spent hours and hours carefully reading our translation and meticulously revised it. Again, I would like to express my deep appreciation to them both for their valuable assistance. Finally, I owe many thanks to all the authors whose works are quoted in my monograph. Their reliable information helps this piece of writing be so much enriched.

Huệ Khải

January 2008

COCHINCHINA AS A CULTURAL PRECONDITION FOR THE FOUNDATION OF CAODAISM

I. INTRODUCTION

In her monograph titled *Peasant Politics and Religious Sectarianism: Peasant and Priest in the Cao Dai in Vietnam*, Jayne Susan Werner writes, “*The Cao Dai cult was founded in Saigon in the year 1925 (...). Soon after its founding, the new religion gained a wide following throughout Cochinchina.*”⁽¹³⁷⁾

According to the “*Estimate of Cao Dai following given by the French Governor of Cochinchina, in a report to the Governor General of Indochina, Saigon, 14 December 1934. Personal Files of Governor Pagès...*”⁽¹³⁸⁾ Werner writes, “*Five hundred thousand to a million peasants were converted by 1930, out of a total population of 4 to 4.5 million.*”⁽¹³⁹⁾

In fact, the number of five hundred thousand or a million Caodaists as quoted above has produced controversies. As a primary summing-up, Victor L. Oliver writes:

¹³⁷ [Werner 1981: 4]. N.B. – This footnote indicates that the above quotation is from a Werner's book published in 1981, page 4. For the related source in details, see “Bibliography” at the end of this monography (p. 103).

¹³⁸ [Werner 1981: 72].

¹³⁹ [Werner 1981: 4].

“Statistical data on the growth of Caodaism during these earliest years is unreliable and confusing. Nguyen Van Tam states they won almost 30,000 converts in six months. By October 1926 the membership had increased to 50,000.⁽¹⁴⁰⁾ Duncanson, who is critical of the Caodai, insinuates that Le Van Trung, as a labor contractor of some frame, was able to muster the claimed 50,000 people present at the official inauguration. He implies that these members must be considered to be questionable ‘followers’.⁽¹⁴¹⁾ In 1928 Le Van Trung claimed over one million followers. In the same year, the newspaper L’Opinion published a membership figure of 700,000. This figure was rejected by Maurice Monribot in La Presse indochinoise who wrote that there were only about 200,000 Caodai members.⁽¹⁴²⁾

“Nguyen Tran Huan writes that by 1931 the Caodai had about 500,000 followers.⁽¹⁴³⁾ Other writers have contradicted this estimation. For example, Ellen J. Hammer believes that the Caodai had over one million followers by 1930;⁽¹⁴⁴⁾ Meillon in Les Messages spirités states that by 1930 the Caodaists consisted of about one-eighth (500,000) of the entire South Vietnamese population;⁽¹⁴⁵⁾ G. Abadie writes that in 1932, Caodaism’s followers in Cochinchina numbered ‘more than one million out of three and a half million

¹⁴⁰ [Nguyễn Văn Tâm 1949: 4-5].

¹⁴¹ [Duncanson 1968: 125-126].

¹⁴² [Smith 1970: 341].

¹⁴³ [Nguyễn Trần Huân 1958: 273].

¹⁴⁴ [Hammer 1954: 79].

¹⁴⁵ [Meillon 1962: 14].

inhabitants.’⁽¹⁴⁶⁾

“The divergence of opinion on the actual numerical strength of the Caodai from 1925-1932 seems to indicate reluctance, on the part of some, to admit the success of Caodaism. On the other hand, extravagant claims by others suggests a defensive posture in the face of criticism. These inflated estimates were an attempt to over-exaggerate the movement’s success and to improve the image of the religion for the public.”⁽¹⁴⁷⁾

Having accounted for the controversial number of early Caodaists, Victor L. Oliver affirms, “The author believes a conservative estimate of Caodai membership (adults and children) in 1930 is 500,000. In any case, even in terms of the most modest estimates, the rapid growth in the early years is significant.”⁽¹⁴⁸⁾

Agreeing with Oliver on the number of five hundred thousand to a million Caodaists in 1930, Werner affirms, “Caodaism was the first large mass movement to appear in Cochinchina...”⁽¹⁴⁹⁾

Why did Caodaism appear and develop quickly in Cochinchina in the early 20th century rather than any other regions and other periods? One of various factors helping explain the question is that *Cochinchina contains a cultural precondition appropriate to the foundation of Caodaism.*

According to Thạch Phương, the striking cultural feature of Cochinchina is its openness in

¹⁴⁶ [Gobron 1950: 103].

¹⁴⁷ [Oliver 1976: 41-42].

¹⁴⁸ [Oliver 1976: 42].

¹⁴⁹ [Werner 1981: 15].

communications, its keenness towards the new, its spirit of democracy and equality, its righteousness, benevolence and tolerance, and its unrestraint against the rigid framework of feudalism.⁽¹⁵⁰⁾ This feature might have made the Cochinchinese soon accept Caodaism although the new belief seemed to be different from other existing religions.

In addition, it is worth noting that specific natural conditions of Cochinchina inevitably have its own effects and strong impression on material, mental and spiritual lives of local residents. Trần Thị Thu Lương and Võ Thành Phương observe, “*When the world’s major religions had no conditions to strongly exert their influence, Southern Vietnam [Cochinchina] during the 18th and 19th centuries became favourable for the emergence of local religions...*”⁽¹⁵¹⁾

Consequently, when surveying the birth and growth of Caodaism in Cochinchina, one needs to explore Cochinchina and its people that created and have fostered Caodaism, an indigenous religion whose ideal of global salvation was declared even in its early beginnings.

*

Why does the title of this monograph includes Nam Kỳ (Cochinchina) instead of Nam Bộ (Southern Vietnam) or another name?

The term Nam Kỳ appeared for the first time in 1834

¹⁵⁰ [Thạch Phương 1992: 249, 253, 254, 258].

¹⁵¹ [Trần Thị Thu Lương 1991: 42].

under the reign of king Minh Mạng. Literally, Kỳ 圻 means “a region”, and Nam Kỳ means “southern region”. The term Nam Bộ was not used by the press in place of Nam Kỳ until May 1945, after the Japanese army had overthrown the French colonial rule.⁽¹⁵²⁾

Literally, Bộ 部 means “part”, and Nam Bộ means “southern part”.⁽¹⁵³⁾

Caodaism was officially founded in 1926 long before the term Nam Bộ appeared. Thus it is reasonable enough to use the term Nam Kỳ in the monograph.⁽¹⁵⁴⁾ This designation can be herein considered as a cultural one that refers to the period from the 1920s (when Caodaism came into being) backwards to the 17th century (when the first Vietnamese migrants under the Nguyễn dynasty settled in the southern region). The chosen term is not restricted to the period from the year 1834 onwards, when the name Nam Kỳ Lục Tỉnh (six Cochinchinese provinces) was officially recorded in historical works.

*

As mentioned above, the term Nam Kỳ is used in its

¹⁵² [Bằng Giang 1992: 11, 14].

¹⁵³ [Bằng Giang 1992: 11, 14].

¹⁵⁴ The name Nam Kỳ herein does not refer to the short period from 1 June 1946 to 19 May 1948, when a puppet administration was formed by the French colonialism. When quoting other writers, in the English text, I thoughtfully insert [Cochinchina] right after “Southern Vietnam” which means “Nam Bộ” in their original texts.

cultural aspect without any political and historical significance. The title of the essay comprises “*a cultural precondition*”. What is meant by the term *culture* in this context?

I would like to use it with the meaning which was adopted by the international community at the intergovernmental Conference on Cultural Policies held in Venice in 1970 and was reported by Federico Mayor, Director-General of Unesco, as follows: “... *culture englobes everything — from the most sophisticated products to beliefs, customs, ways of living and working — which differentiates one people from another.*”⁽¹⁵⁵⁾

With this meaning, *cultural preconditions* refer to all culturally necessary conditions prior to the birth of Caodaism so that this new religion, just when appearing in Cochinchina, could not only accommodate to the local inhabitants’ lifestyles, customs, habits, and beliefs, but also have special features different from those of other beliefs already existing in the region.

*

On seeing that cultural preconditions are typicality of the South, we, as Son Nam says, will “*understand further why the South has some religious features which the North and the Central lack.*”⁽¹⁵⁶⁾ As seen by Đinh Văn Hạnh, the reason is that in Cochinchina there have been “*profound preconditions for the characteristics of*

155

http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m1310/is_1989_Nov/ai_8171031/pg

¹⁵⁶ 2.
[Son Nam 1971: VII].

cultural, mental, and spiritual life of the Vietnamese” living in the region.⁽¹⁵⁷⁾

Preliminarily surveying Cochinchina as a cultural precondition for the foundation of Caodaism, the monograph examines five aspects as follows:

- i. The openness of Cochinchinese physical geography;
- ii. The openness and dynamism of Cochinchinese villages;
- iii. Multiracial and multi-religious features of Cochinchina;
- iv. Cochinchinese characteristics; and
- v. Spiritual needs of Cochinchinese inhabitants.

In presenting these five aspects, I am trying to sieve and make the best use of publications of both Vietnamese and foreign authors who are non-Caodaists, hoping that their professional view-points could helpfully offer an objective understanding of the birth of Caodaism in the early 20th century Cochinchina.

In other words, by following Confucius’ principle of “*transmitting and not making*”, I am wishful that the arguments presented in this monograph would be free from subjective judgement and bias so that they might help form an insight into the cultural precondition for the foundation of Caodaism, a young religion which has really existed in the spirituality of the Vietnamese people for over three-fourths of a century.

¹⁵⁷ [Đinh Văn Hạnh 1999: 30].

II. THE OPENNESS OF COCHINCHINESE PHYSICAL GEOGRAPHY

Cochinchina consists of the eastern region stretching 27,920 square kilometres (10,78 square miles) and the Mekong Delta covering 39,950 square kilometres (15,425 square miles). Occupying an area of 67,870 square kilometres (26,205 square miles), Cochinchina is the biggest delta in Asia and Vietnam as well.⁽¹⁵⁸⁾ Situated at the centre of Southeast Asia, Cochinchina has long been regarded as *“the most convenient position for connecting and communicating with neighbouring countries in the region”*.⁽¹⁵⁹⁾

1. THE OPEN POSITION OF COCHINCHINA IN SOUTHEAST ASIA

Cochinchina has been considered as a crossroad of flows of migrants and cultural intercourses.⁽¹⁶⁰⁾ That is why it has long become an open and dynamic convergence of both oriental and occidental cultures.⁽¹⁶¹⁾ The spirit of religious tolerance in Cochinchina is also one common characteristic of Southeast Asian religions, which accepts co-existence without discrimination, conflicts, or holy wars.⁽¹⁶²⁾

2. COCHINCHINESE WATERWAYS AS AN OPEN ADVANTAGE FOR CONNECTING ORIENTAL AND OCCIDENTAL CULTURES

Cochinchinese rivers and canals are numerous and

intertwined. According to an author, the total length of Cochinchinese waterways amounts to 5,000 kilometres (3,125 miles).⁽¹⁶³⁾

The Mekong Delta borders seas on both sides. In the same delta lots of rivers run in opposite directions: some flow to the South China Sea in the east, others to the Gulf of Thailand in the west. Moreover, with an interlaced system of canals connecting these opposite currents, the sea-water in the east and the one in the west seem to converge.⁽¹⁶⁴⁾

In western Cochinchina, according to Vũ Tự Lập, *“Besides large rivers deriving from the Mekong, (...) there are numerous canals and small rivers. In the southwestern delta, rivers and canals are intertwined and flow to either the South China Sea or the Gulf of Thailand under the strong impact of tides which make water flow alternatively from east to west or vice versa. Thanks to this feature, traffic on the water route becomes very convenient.”*⁽¹⁶⁵⁾

Đình Văn Hạnh asserts that this unique feature of Cochinchinese waterways is an *“outstanding advantage (...) that makes this delta open to all foreign influences.”*⁽¹⁶⁶⁾

● What could be drawn from the above observations?⁽¹⁶⁷⁾ With its intertwined waterways open to a

¹⁵⁸ [Huỳnh Lúa 1987: 17, 19].

¹⁵⁹ [Đình Văn Hạnh 1999: 12].

¹⁶⁰ [Đình Văn Hạnh 1999: 13].

¹⁶¹ [Đình Văn Hạnh 1999: 13].

¹⁶² [Đình Văn Hạnh 1999: 308].

¹⁶³ [KHXH 1982: 54].

¹⁶⁴ [Đình Văn Hạnh 1999: 14].

¹⁶⁵ [Vũ Tự Lập 1978: 161-162].

¹⁶⁶ [Đình Văn Hạnh 1999: 14].

¹⁶⁷ After having presented other authors' observations, I try to elicit some remarks on the whys of the Caodai birth in

convergence of both eastern and western cultures, Cochinchina is apt to produce open-minded people who are inclined to synthesize Eastern and Western influences. Cochinchinese physical geography might be regarded as a favourable precondition for the birth of Caodaism, a religion that “selects the crucial elements of all past and present religious teachings and harmoniously combines the East and the West cultural values.”⁽¹⁶⁸⁾

III. THE OPENNESS AND DYNAMISM OF COCHINCHINESE VILLAGES

1. THE OPENNESS OF COCHINCHINESE VILLAGES

a. An open terrain

According to Huỳnh Lứa, in Cochinchina, especially the Mekong Delta, villages “are generally formed along rivers and arroyos. Often along both waterway banks sit hamlets with no surrounding bamboo hedges. Usually in the middle of orchards are houses facing a waterway with passing-by boats. Behind the houses are rice fields.”⁽¹⁶⁹⁾

In more details, Thạch Phương divides Cochinchinese villages into four main groups:

i. “The most common group includes villages lying along waterways. In the villages, orchards join orchards or alternate with rice fields.”

ii. “The development of roads gave rise to roadside villages where, unlike the first group, houses and orchards do not join together.”

iii. “The third group includes villages found at river mouths or meeting places of flows (under influence of tides). These places tend to develop into marketplaces or towns where stores, inns, warehouses and repair shops were built.”

iv. In eastern Cochinchina, “villages emerge on hills or raised level areas...”⁽¹⁷⁰⁾

Lacking bamboo hedges, Cochinchinese villages are not isolated or separated from one another like those in Northern Vietnam.⁽¹⁷¹⁾

On the openness of Cochinchinese villages in comparison with Tonkinese ones, worth noting is an opinion given by Trần Đình Hượu, an author from the North. He considers each northern village as an island isolated by bamboo ramparts with only one road leading to a village brick gate with ironwood doors. Therefore, Tonkinese villages look more defensive, unfriendly, and less hospitable.⁽¹⁷²⁾ In his *Paysans du Delta Tonkinois*, P. Gourou also observes that each village in Tonkin is a closed community surrounded by bamboos and each house has its own hedge or surrounding wall.⁽¹⁷³⁾

b. Open institutions

In addition to their open terrain, Cochinchinese

¹⁷⁰ [Thạch Phương 1992: 55].

¹⁷¹ [Nguyễn Phương Thảo 1994: 10].

¹⁷² [Đình Văn Hạnh 1999: 301].

¹⁷³ [Nguyễn Phương Thảo 1994: 9].

Cochinchina. My elicitations are marked with the sign ●.

¹⁶⁸ [Lê Anh Dũng 1996: 15].

¹⁶⁹ [Thạch Phương 1992: 38].

villages also enjoy open institutions.

Explaining why Cochinchinese villages enjoy institutions absent in Tonkin and Annam, Thạch Phương argues that Cochinchina was the new land reclaimed by migrants, and “*its villages, therefore, have a shorter history in comparison with those in Tonkin and Annam. Community activities are also free from strict rules, complicated rituals, and practices common to villages in other regions.*”⁽¹⁷⁴⁾

Cochinchinese villages have no village codes, divine legends, and records.⁽¹⁷⁵⁾ Thus, according to Thạch Phương, “*Cochinchinese villages, even the quite long-established ones, have no strict institutions. (...) In general, unlike those in the North and Central Vietnam, Cochinchinese villagers are not bound by any strict codes and regulations.*”⁽¹⁷⁶⁾

Sharing the above view, Huỳnh Lứa argues that villages in the newly reclaimed land “*were not bound to complicated and strict village codes and practices. There was no discrimination between age-old settlers and newcomers. After the Nguyễn dynasty had established and consolidated its administrative machinery, the situation underwent some changes. However, in general, southern village institutions were still looser than those in the Northern delta.*”⁽¹⁷⁷⁾

2. THE DYNAMISM OF COCHINCHINESE VILLAGES

¹⁷⁴ [Thạch Phương 1992: 59].

¹⁷⁵ [Đình Văn Hạnh 1999: 302].

¹⁷⁶ [Thạch Phương 1992: 55].

¹⁷⁷ [Thạch Phương 1992: 38].

Most Tonkinese villages are age-old. Each often has its own traditions and villagers are proud to preserve their old traditions. Thus, Tonkinese villages are often communities of some clans. Contrarily, Cochinchina is the newly reclaimed region attracting people of diverse origins. Therefore, Cochinchinese villages have dynamism as a common attribute of newly reclaimed regions. The main factor creating this dynamism is migrations, and nothing else.

Historical documents provide specific evidence of this dynamism. Indeed, after suppressing uprisings in An Định village (Châu Đốc province), with a view to control the village population, French colonials carried out a census in 1887. The result showed that 407 families in the village had come from 13 different Cochinchinese provinces. Following their tracks backwards, the very origin of those migrants was Central Vietnam.⁽¹⁷⁸⁾

Due to their diversified origins, most families in Cochinchina lack genealogies. Sơn Nam explains, “*There are almost no genealogies in Southern Vietnam [Cochinchina]. Pioneers reclaiming this region kept no records in order to hide their identity as a precaution against the feudal law executing a culprit’s three families (i.e., those of his father, his mother, and his wife).*”⁽¹⁷⁹⁾

The agricultural dynamism of Cochinchinese villages can be found in *phụ canh* rice fields, which are almost rare in Tonkin. What are *phụ canh* rice fields? Trần Thị

¹⁷⁸ [Phan Quang 1981: 214].

¹⁷⁹ [Sơn Nam 1993: 31].

Thu Lương explains, “*Phụ canh rice fields are those owned by non-natives of the hamlet or village where the fields lie.*”⁽¹⁸⁰⁾

Nguyễn Công Bình writes, “*While phụ canh rice fields only exist in some villages in the Red River Delta, they are widespread in the Mekong Delta, where peasants often own rice fields far from their native village. Several families possess such fields lying in other villages, communes, cantons, districts or even provinces. One family may simultaneously own several phụ canh rice fields in various hamlets, villages, cantons, or districts.*”⁽¹⁸¹⁾

Studying the land registers of 92 communes where private fields were scattered among 8 Cochinchinese cantons in the early 19th century, Trần Thị Thu Lương finds out *phụ canh* rice fields existing in 76 out of 92 communes. Their owners amount to 1,159, accounting for 24.2% of 4,793 peasants. The total area of *phụ canh* rice fields adds up to 17,635.6 hectares, accounting for 28.35% of private fields (62,202.3 hectares).⁽¹⁸²⁾

From the result of her study of Cochinchinese land in the 19th century, Trần Thị Thu Lương observes, “*The presence of phụ canh rice fields in then Cochinchina reflects the openness of the region in terms of land ownership interchanged among hamlets and communes. It also reflects the strong mobility of Southern [Cochinchinese] peasants.*”⁽¹⁸³⁾

¹⁸⁰ [Trần Thị Thu Lương 1995: 177].

¹⁸¹ [Nguyễn Công Bình 1995: 77].

¹⁸² [Trần Thị Thu Lương 1995: 178-179].

¹⁸³ [Trần Thị Thu Lương 1995: 182].

- In short, openness and dynamism are characteristics of Cochinchinese villages as well as those of Cochinchinese people. This fact of course results in their open-mindedness and readiness to contact and accept what is new. Cochinchinese people are, as a result, easy to tolerate, admit, and actively support the new. Their mentality and behaviour are most favourable for the birth of a new religion like Caodaism.

Indeed, instead of being allergic to the new, Cochinchinese people were prompt and eager to follow, en masse, such a new religion as Caodaism. They quickly shaped an extraordinary phenomenon in history, which was later called a “new wave” or a “movement” by Western scholars. These two terms might not be appropriate when referring to a religion, but they to some extent reflect the fast spread of Caodaism in Cochinchina.

IV. MULTINATIONAL AND MULTIRELIGIOUS FEATURES OF COCHINCHINA

1. MULTINATIONAL FEATURE

According to Huỳnh Lứa, “*In the beginnings of its reclamation, Southern Vietnam [Cochinchina] generally and the Mekong Delta particularly housed various nationalities, which is a noteworthy characteristic of this region in comparison with others in Vietnam.*”⁽¹⁸⁴⁾

Indeed, including the Viets (also called the Kinhs), there are fifty-four nationalities (ethnic groups) in Vietnam. In Cochinchina alone, besides the Viets and

¹⁸⁴ [Thạch Phương 1992: 43].

the Chinese there are seven other nationalities: the Khmers, the K'hors, the Chams, the Mnongs, the Stiengs, the Mas and the Churus.⁽¹⁸⁵⁾

The Viets. The Viets started reclaiming and settling in Cochinchina in the 17th century. The Viets' unceasing migration took place throughout the civil war between the Trinh and the Nguyễns. The migration accelerated when the Nguyễn lords carried out their Southward march policy.⁽¹⁸⁶⁾

The Chinese. In the late 18th century, according to Huỳnh Lứa, Chinese immigrants from Guangdong, Guangxi, Fujian, Chaozhou, and Hainan came and settled down in Cochinchina (Mỹ Tho, Biên Hòa, Hà Tiên provinces and the Mekong Delta).⁽¹⁸⁷⁾

The Khmers. Before the 17th century, according to Đinh Văn Hạnh, when Chinese, Vietnamese and Cham emigrants did not settle in Cochinchina, the Khmers with their culture was predominant in the region.⁽¹⁸⁸⁾

According to Đinh Văn Liên, the population of the Viets, the Chinese, and the Khmers in Cochinchina in the late 19th century was as follows:⁽¹⁸⁹⁾

	VIETS	CHINESE	KHMERS
1862-1888	1,629,224	56,000	151,367
1895	1,967,000	88,000	170,488

¹⁸⁵ [Trần Văn Giàu 1998: 203].

¹⁸⁶ [Đinh Văn Hạnh 1999: 26].

¹⁸⁷ [Thạch Phương 1992: 28-29].

¹⁸⁸ [Đinh Văn Hạnh 1999: 23].

¹⁸⁹ [Mạc Đường 1991: 96].

The Chams. In the 17th and 18th centuries, part of the Cham ethnic group in the south of Annam (Central Vietnam) immigrated to Cambodia and Siam (Thailand), where they were in contact with and under the influence of Indian-born and Malayan-born inhabitant groups. In the 19th century, returning to Vietnam and settling down in Châu Đốc as well as in other Cochinchinese provinces, those Chams brought back what they had got from Cambodian, Siamese, Malayan, and Indian cultures.⁽¹⁹⁰⁾ In 1880, the population of Chams in Châu Đốc province made up to around 13,200.⁽¹⁹¹⁾

Other ethnic groups. Besides ethnic groups living in Cochinchina before the Viets arrived, there had been other nationalities in the region. This fact was recorded in many works written in the late 18th and the early 19th centuries. For example:

– *Gia Định thành thông chí* (Gazetteer of Gia Định citadel) by Trịnh Hoài Đức (1765-1825) reads, “*Gia Định is a southern part of Vietnam. In its early time of reclamation, Vietnamese migrants lived among the immigrants from China, Cambodia, France, England, Macao, and Java. However, each ethnic group maintained their own customs and practices.*”⁽¹⁹²⁾

– *Cổ Gia Định phong cảnh vịnh* (Poems about landscape of old Gia Định), ascribed to Ngô Nhơn Tịnh (?-1813), reports that when white European and curly-haired black Javanese immigrants arrived in

¹⁹⁰ [Đinh Văn Hạnh 1999: 25].

¹⁹¹ [Mạc Đường 1991: 284].

¹⁹² [Huỳnh Lứa 1987: 45].

Cochinchina, their strange appearances made girls run away from the market square and oarsmen watch them with curiosity.⁽¹⁹³⁾

*Westerners with pale complexion,
deformed mouths, and strange stature,
who looked like monsters and demons,
scared away girls carrying shopping baskets.
Curly-haired and thick-lipped Javanese,
who were as black as soot,
and looked like celestial generals or thunder god,
made oarsmen watch them with curiosity.*⁽¹⁹⁴⁾

Ethnic groups arrived and settled down in Cochinchina at different times. They were much different in terms of social, economic, and religious development levels. For example, Cochinchinese villages were not as well organized as those in Annam and Tonkin. They were established when Vietnamese migrants reclaimed and shared the land with other ethnic groups (the Khmers, the Chams, and the Chinese).⁽¹⁹⁵⁾ “*This fact is significant in intercommunication and mutual impact of customs and beliefs among ethnic groups.*”⁽¹⁹⁶⁾ Thạch Phương writes, “*Many practical culture elements from the Chinese, the Chams and the Khmers were selectively absorbed by Vietnamese migrants without prejudice or allergic reactions.*”⁽¹⁹⁷⁾

¹⁹³ [Trương Vĩnh Ký 1997: 26-27].

¹⁹⁴ [Trương Vĩnh Ký 1997: 26-27].

¹⁹⁵ [Nguyễn Phương Thảo 1994: 22].

¹⁹⁶ [Đình Văn Hạnh 1999: 29].

¹⁹⁷ [Thạch Phương 1992: 251].

Due to Cochinchina’s convenient location, cultural exchange took place not only among local ethnic groups but also between natives and foreigners from Malaya, Siam (Thailand), Java and so on. Cochinchinese inhabitants also had some relations with age-old South Asian cultures.⁽¹⁹⁸⁾

Đình Văn Hạnh observes, “... *living among other ethnic groups (the Chinese, the Chams and the Khmers), who also have religious tolerance, Cochinchinese inhabitants in Southern Vietnam [Cochinchina] have a unique and diverse religious life. Southern Vietnam [Cochinchina] admits more religions than any region in Vietnam, with special characteristics found nowhere else. The process of introduction, formation, and development of religious beliefs in Southern Vietnam [Cochinchina] was linked with the ups and downs in history as well as socio-economic and cultural features peculiar to the region.*”⁽¹⁹⁹⁾

• In short, before the birth of Caodaism, the coexistence of different nationalities in Cochinchina during some 200 years had enabled the new region to have an open condition for cultural exchange and association. We could say that Cochinchina had allowed a multi-cultural tendency from its very beginning, thus it showed no allergic attitude toward a syncretic belief like Caodaism. That is why the seed of Caodaism sown in Cochinchina could develop well in spite of harsh conditions in history.

2. MULTIRELIGIOUS FEATURE

¹⁹⁸ [Đình Văn Hạnh 1999: 29].

¹⁹⁹ [Đình Văn Hạnh 1999: 31].

The multinational feature of Cochinchina inevitably resulted in its multireligious feature explained by Hồ Lê as follows, “*Lots of wars occurred in over 200 years, from the 17th to the 19th century. Lots of people were killed and lots of families were separated... To reclaim land at border regions means to risk one’s neck. In such a condition, Southern Vietnamese [Cochinchinese] people had naturally to trust in luck. And to avoid bad luck, they had to beg help and support from gods, ancestors and other invisible powers as well. Partly due to this circumstance, Southern Vietnam [Cochinchina] became fertile ground for seeds of various beliefs or religions.*”⁽²⁰⁰⁾

Đình Văn Hạnh confirms, “*Compared with other regions, Southern Vietnam [Cochinchina] has much more religions whose followers accounts for the highest rate in the whole country.*”⁽²⁰¹⁾

Though the beliefs of different ethnic groups in Cochinchina have not been surveyed thoroughly, it can be briefly said that Cochinchina has a variety of religious beliefs besides the Three Teachings (Confucianism, Buddhism, and Daoism) and Christianity. For instance:

– The Khmers follow Hinayana Buddhism (i.e., Theravada).⁽²⁰²⁾ Believing in the afterlife or rebirth (samsara), they live peacefully with others, avoiding the rat race. Having saved a large sum of money, they often help building pagodas or support monks in order to

accumulate blessing for a better afterlife.⁽²⁰³⁾ Khmer boys have to spend three years in pagodas learning general subjects and Buddhist teachings. After that they can either become monks or return to secular life.⁽²⁰⁴⁾

– The Chams follow matriarchy⁽²⁰⁵⁾ and are deeply influenced by Islamism and Hinduism (Brahmanism).⁽²⁰⁶⁾ They believe in doomsday, the last judgement, and rebirth.⁽²⁰⁷⁾

– The Stiengs are polytheists and their most dominant deity is sun god.⁽²⁰⁸⁾

– The Churus follow matriarchy. Their place of worship is usually a big age-old tree near their village.⁽²⁰⁹⁾ In other words, they are animists.

– The Chinese, arriving in Cochinchina in the second half of the 17th century, introduced their own religious practices into the new land. Moreover, they also imported their traditional tendency to form secret societies which blended politics with religions.⁽²¹⁰⁾

Despite its multiple types of beliefs, Cochinchina is free from religious conflicts. Huỳnh Lứa writes, “*The coexistence of residents of different origins, religions, and development levels during many centuries never*

²⁰³ [Đình Văn Hạnh 1999: 24].

²⁰⁴ [Luu Văn Nam 1999: 277].

²⁰⁵ [Nguyễn Khắc Tụng 1981: 151-152].

²⁰⁶ “Most of the Chams in Châu Đốc province follow Islamism while those in Thuận Hải province (in the south of Central Vietnam) follow Brahmanism.” [Mạc Đường 1991: 63].

²⁰⁷ [Đình Văn Hạnh 1999: 25].

²⁰⁸ [Nguyễn Khắc Tụng 1981: 56].

²⁰⁹ [Nguyễn Khắc Tụng 1981: 156].

²¹⁰ [Đình Văn Hạnh 1999: 24-25].

²⁰⁰ [Thạch Phương 1992: 107].

²⁰¹ [Đình Văn Hạnh 1999: 5].

²⁰² [Nguyễn Khắc Tụng 1981: 39].

hinders the solidarity between different nationalities who share the land of Southern Vietnam [Cochinchina].”⁽²¹¹⁾

Huỳnh Lúa observes, “*A remarkable feature of the spiritual and cultural life in Cochinchina is that the Viets, the Khmers, the Chinese, and the Chams, while following their diverse religions, can peacefully coexist owing to their religious tolerance.*”⁽²¹²⁾

“*The Viets have numerous cultural exchanges with other ethnic groups in the region in all aspects (...). During these exchanges, the Viets absorb foreign influences selectively, thus their culture has been improved and enriched with many distinctive features.*”⁽²¹³⁾

• Thus, with their religious tolerance, the Cochinchinese found it easy to approach Caodaism and then accept it with their open mind. For its part, Caodaism is not against other religions already present in Cochinchina.⁽²¹⁴⁾ This explains why Cochinchina

²¹¹ [Thạch Phương 1992: 43].

²¹² [Thạch Phương 1992: 43].

²¹³ [Thạch Phương 1992: 44].

²¹⁴ Among the earliest Caodaist apostles were those who used to be followers and priests of other religions, for example, Trần Đạo Quang (a Minh Sư priest), Nguyễn Ngọc Thơ and Lâm Thị Thanh (Buddhists), Phạm Công Tắc (Christian), etc.

Jayne Susan Werner writes, “*Indeed, the Cao Dai cult can be seen in part as an attempt to revitalize the Buddhist faith – traditional religious leaders such as ‘Buddhist’ monks, Daoist priests, and Minh sect practitioners flocked to Caodaism when it was first founded. Cao Dai organizers also used Buddhist pagodas for their services throughout Cochinchina, before their own temples were built, and some of the bonzes who headed*

became a successful starting point for Caodaism in the early 20th century.

V. COCHINCHINESE CHARACTERISTICS

Fertile soil allows seeds to grow better than barren one does. A bonsai could not develop as fully as plants growing in a garden watered and fertilized enough. Usually, a particular species of fruit is the product favoured by a certain habitat. Sơn Nam writes, “*People are flowers of soil. Each habitat brings forth its typical produce. Generally, sour oranges or sweet ones depend on their habitat, which is impossibly converted.*”⁽²¹⁵⁾ It is why a well-known speciality is traditionally “labelled” with a geographic name such as Biên Hòa grapefruits, Cái Bè oranges, Cái Mơn durians, Hòa Lộc mangoes, and Lái Thiêu mangosteens, etc.

Similarly, people’s characteristics must be affected by the natural environment where they live.⁽²¹⁶⁾ Thus, a

these pagodas converted to Caodaism. In areas swept by Caodaism, pagoda congregations were known to switch en masse to the sect.” [Werner 1981: 13].

²¹⁵ [Sơn Nam 1993: 28].

²¹⁶ Kong Ji (483-402 AD), alias Tzu Ssu, a thinker in the Warring States, states that characteristics of both Southerners and Northerners living in the immense Chinese must be influenced by Southern and Northern physical geography:

“*To show forbearance and gentleness in teaching, and not rashly punish wrong-doing: this is the strength of Southerners. (...) Lying on weapons and armours and dying without fear: this is the strength of Northerners.*” Zhongyong (Doctrine of the Mean), chapter 10. 寬柔以教，不報無道，南方之強也。 (...) 衽金革死而不厭，北方之強也。(中庸，第十章)

glimpse into Cochinchina's natural conditions should be essential to understand the characteristics of the Cochinese.

1. COCHINCHINA: HARSH NATURAL CONDITIONS

Before reclamation, Cochinchina's natural conditions were extremely harsh. Huỳnh Lúa writes, "*The rich and diverse natural environment of Southern Vietnam [Cochinchina] offered pioneers several advantages and simultaneously caused them various difficulties.*"⁽²¹⁷⁾

Son Nam describes Cochinchina as "*a paradise for tigers, crocodiles, poisonous snakes, and mosquitos spreading malaria. The low-level land was dank and abundant with rivers, arroyos, lakes, and pools. Its swamps were occupied by crowded flocks of storks. The grass which had withered in the dry season sprang up and grew taller than a man when rains came.*"⁽²¹⁸⁾

Generations of migrants unceasingly moved to Cochinchina to reclaim its wilderness and made marshy land cultivable and habitable. This reclamation movement was mobilized by the Nguyễn lords in the 17th century.

During the Southward march, early migrants had to struggle continuously against beasts, crocodiles, snakes, mosquitos, miasma and diseases. Natural conditions of then Cochinchina enriched the Vietnamese language with old folk songs and sayings handed down from pioneers:

²¹⁷ [Thạch Phương 1992: 44].

²¹⁸ [Son Nam 2000: 8-9].

– *The buzz of mosquitos is like flute sounds,
Swimming leeches look like vermicelli.*

– *Into devils does grass grow,
And in the field snakes can crow.*

– *Covered with salt water and alkaline soil,
Here and there rampage crocodiles
and slither cobras.*

– *One is filled with fear of crocodile bites
into the legs when rowing,
Of leeches when getting into rivers,
and of ghosts in forests.*

– *So strange a land is Đồng Nai
with its shoaling fish in rivers,
and roaring tigers in forests.*

– *Here is a strange land,
So frightening is the warbling of birds
or the sudden splashing of fish.*

In 1735, Nguyễn Cư Trinh (1716-1767) set foot on Cochinchina after this region had been reclaimed for over a century, but he still sadly jotted down this line:
殘荷帶濕, 折柳霑泥. (*Lotus withers in humid air, and
broken sonneratiaceae branches fall into mud.*)

His other verses: 千家流到蠻夷土。
水多鱷魚陸蛇虎。

*Thousands of families came to this wilderness,
Where rivers are occupied by crocodiles,
And fields are the home of snakes and tigers.*⁽²¹⁹⁾

²¹⁹ [Phan Quang 1981: 115].

In the 19th century, after Cochinchina had been reclaimed for 200 years, its natural conditions still frightened French invaders. According to Sơn Nam, after conquering Cochinchina, French troops were very pessimistic because they found it impossible to settle down. They were fearful of mosquitos, snakes, burning sunlight and thundering rainstorms.⁽²²⁰⁾

How did such harsh natural conditions affect Cochinchinese characteristics? Huỳnh Lứa answers, “...with its own features, the natural environment of Southern Vietnam [Cochinchina] created profound impact on material and spiritual lives and the formation of local residents’ characteristics.”⁽²²¹⁾

Generation after generation, the characteristics of the migrants had actively shaped those of the Cochinchinese. These characteristics strongly showed themselves in the second half of the 19th century. According to Hồ Lê, “the Cochinchinese were dynamic, less conservative, and ready to accept the new.”⁽²²²⁾

2. SOME GENERAL CHARACTERISTICS OF THE COCHINCHINESE

a. Open-mindedness

Speaking of the Cochinchinese characteristics, Sơn Nam observes, “The most prominent characteristic of early pioneers is that they loved freedom...”⁽²²³⁾

Thạch Phương writes, “Settling down in a new

region, communities of migrants – through their creativity and communication – gradually got a more liberal and active way of thinking. Their sight of reality became broader and was no longer limited by bamboo hedges or dikes.”⁽²²⁴⁾

Đình Văn Hạnh explains, “Living in a vast, newly reclaimed land, pioneers were free from the rat race common to narrow, populous areas. They became more tolerant, broad-minded, and generous. [On their Southward march,] constraint, rigidity, and pettiness were left behind to create a more liberal and unrestrained lifestyle...”⁽²²⁵⁾

Nguyễn Văn Xuân asserts, “The biggest benefit the Cochinchinese enjoyed was that the Confucian education they got was less dogmatic than what was taught in Central Vietnam. Moreover, staying far away from the imperial court and living in a vast, fertile delta with large orchards yielding abundant produce of high quality, their emotions could be developed and enriched a lot.”⁽²²⁶⁾

“... migrants were plain-hearted and it seems that the farther they went Southwards, the simpler they turned out...”⁽²²⁷⁾

“... the South was not static due to pioneers’ constant mobility. They had to be continuously in search of adventures in order that their lifestyle could be more and more diversifying. It is worth noting that both the

²²⁰ [Sơn Nam 1992: 9-10].

²²¹ [Thạch Phương 1992: 44].

²²² [Thạch Phương 1992: 108].

²²³ [Sơn Nam 1993: 32].

²²⁴ [Thạch Phương 1992: 251].

²²⁵ [Đình Văn Hạnh 1999: 28].

²²⁶ [Nguyễn Văn Xuân 1969: 51].

²²⁷ [Nguyễn Văn Xuân 1969: 53].

Nguyễn lords and their mandarins, born and brought up in the newly reclaimed land full of incessant activities, held little prejudice.”⁽²²⁸⁾

- Possibly due to their openness, the Cochinchinese felt easy about accepting an open religion like Caodaism, whose altar presents a pantheon comprising several founders of other religions.

b. Democracy and equality

Thạch Phương writes, “*The farther they moved southwards, the more their feudality faded and therefore replaced by democratic and egalitarian spirits that were realized in their rural community life as well as in their family routines.*”⁽²²⁹⁾

Village ties were strengthened by profound sentimental attachment, which is also the deep root of Cochinchinese democracy and equality.⁽²³⁰⁾

- It seems that democracy and equality made the Cochinchinese find Caodaism in harmony with their characteristics. Indeed, Caodaist high-ranking dignitaries and ordinary adepts treat each other as brothers or sisters. Even Caodaist deities address their followers as younger brothers or sisters.

c. Hospitality, tolerance, and generosity

Concerning Cochinchinese customs, *Gia Định thành thông chí* (Gazetteer of Gia Định citadel), by an author of the late 18th and early 19th centuries named Trịnh Hoài Đức, reads, “*When guests come over, the host*

offers some betel and areca-nut, then a meal, and gives a warm reception irrespective of their origins or whether they are acquaintances or not...”⁽²³¹⁾

Up to the present day, a large earthenware jar of fresh water along with a ladle is still seen on the threshold of some Southerners’ houses, fenceless or fenced but negligently closed, for passers-by to quench their thirst in the afternoon heat.

Son Nam explains, “*Always feeling lonely in the middle of nowhere, migrants turned out very hospitable. (...) When meeting fellow-countrymen, migrants willingly gave them a warm welcome in exchange for information about their native villages. Were they strangers, the host would listen to their recounting stories he had not ever heard about before.*”⁽²³²⁾

Thạch Phương writes, “*Moreover, provided with all the advantages of living in the new boundless land, early pioneers were free from the rat race often found in narrow, crowded areas. Natural conditions allowed them to become more generous and open-minded.*”⁽²³³⁾

- To sum up, despite harsh natural conditions, the Cochinchinese favoured by abundant resources became more hospitable and free from meanness. Thanks to this characteristic, within a few years of the foundation of Caodaism, lots of its temples were quickly set up in Cochinchina by voluntary followers most of whom were not rich. Many temples were humble houses dedicated to the newly-founded Church by their enthusiastic

²²⁸ [Nguyễn Văn Xuân 1969: 53].

²²⁹ [Thạch Phương 1992: 68].

²³⁰ [Nguyễn Phương Thảo 1994: 11-12, 14].

²³¹ [Đình Văn Hạnh 1999: 307].

²³² [Son Nam 1993: 33].

²³³ [Thạch Phương 1992: 68].

owners.

d. Benevolence, righteousness honouring and wealth disdaining

Some authors observe that the openness of Cochinchinese villages makes the Cochinchinese lack traditional ties with community commonly found in Tonkinese villages.⁽²³⁴⁾

Nguyễn Phương Thảo asserts that Cochinchinese villages were set up by pioneers, who did not discriminate newcomers as Tonkinese villagers did.⁽²³⁵⁾ Unfamiliar with such discrimination, villagers were ready to leave for a new place when they found the old one materially or spiritually unfit to live in.⁽²³⁶⁾

“In such a common situation, the tie between villagers was neither their kinship nor a long-lasting neighbourliness. Sharing the same plight, quitting their native villages to live in strange areas without close relatives, the migrants only clung to friendly, affectionate connections with one another.”⁽²³⁷⁾

“They integrated themselves into communities where righteousness bound them together for life.”⁽²³⁸⁾

As migrants from all walks of life made a living in vast and remote areas full of fatal dangers, they could not survive without righteousness, generosity, and benevolence.⁽²³⁹⁾ Cochinchinese folk verses read as

²³⁴ [Cần Thơ 1997: 7].

²³⁵ [Nguyễn Phương Thảo: 1994: 11].

²³⁶ [Nguyễn Phương Thảo: 1994: 13].

²³⁷ [Nguyễn Phương Thảo: 1994: 11-12].

²³⁸ [Nguyễn Phương Thảo: 1994: 14].

²³⁹ [Cần Thơ 1997: 7-8].

follows:

*Gathering in Huế are the nobility,
While galloping to Đồng Nai are migrants.
The peaceful river has become muddy,
Like difficulties of those
Whose home villages are miles distant.
Here you come, here you stay,
Until the seeds you've sown,
Sprout from the land of our own.*⁽²⁴⁰⁾

e. Indomitability

Of different origins, customs, occupations, social status, races, and religions,⁽²⁴¹⁾ Southward migrants who quitted their native villages to reclaim the virgin land of Cochinchina featured, strongly and commonly, courage and indomitability.

Trần Thị Thu Lương and Võ Thành Phương assert, *“Basically, Cochinchinese residents were migrants from all walks of life. Like their parents and relatives, suffering lots of troubles and risks, they became unsubmitive and unrestrained.”*⁽²⁴²⁾

Thạch Phương writes, *“Unyielding to violence, they were ready to liberate the oppressed and rescue the endangered. Their principle was to observe righteousness to show their bravery. Thus they dared clear away the unfair, protect the weak, defend the helpless, and support the down and out.”*⁽²⁴³⁾

²⁴⁰ [Sơn Nam 2000: 7]. N.B. – Huế was the imperial city of the Nguyễn dynasty; Đồng Nai, the reclaimed land.

²⁴¹ [Đình Văn Hạnh 1999: 27].

²⁴² [Trần Thị Thu Lương 1991: 108].

²⁴³ [Thạch Phương 1992: 68].

According to Huỳnh Lúa, “reclaiming a new region full of difficulties and dangers, Cochinchinese pioneers steeled themselves to be brave, persistent against hardship and natural obstacles, and resistant to unjust violence.”⁽²⁴⁴⁾

Gia Định thành thông chí (Gazetteer of Gia Định citadel) by Trịnh Hoài Đức describes Cochinchinese men and women as those of “unsubmissive spirit, fidelity, bravery, righteousness, and contempt for money”.⁽²⁴⁵⁾

Nguyễn Văn Xuân, a scholar born and brought up in central Vietnam, writes about Cochinchinese characteristics as follows, “Despite the education directly got from the French, Cochinchinese men driving the latest modelled cars still wore big chignons (...); Confucius and Mencius sayings on human duties were frequently and fluently cited by men and women in their daily talks. (...) Such behaviour went along with their patriotism. For instance, when consulting Nguyễn Thành Tiểu La in Thăng Bình prefecture about a plan for restoring national independence, Phan Bội Châu was advised to recruit his human resource in Cochinchina (...). Returning from France, Phan Chu Trinh first set foot in Saigon before heading for his home province in central Vietnam. (...) However, he breathed his last in Saigon, failing to see his native village again. His funeral, held by the Cochinchinese, might be the biggest one never seen before...”⁽²⁴⁶⁾

²⁴⁴ [Thạch Phương 1992: 37-38].

²⁴⁵ [Thạch Phương 1992: 68].

²⁴⁶ [Nguyễn Văn Xuân 1969: 58-59].

- Perhaps the above-mentioned Cochinchinese characteristics helped a newly founded religion like Caodaism develop rapidly. Although French colonialists regarded this belief as *une société secrète* (sic) and any meeting comprising over 20 people required an official permit, the Cochinchinese bravely attended Caodaist spirits-evoking seances and rituals en masse.

Many people fervently donated their land and houses to building Caodaist temples. And as a result, within a few years after its birth, Caodaism had temples and followers all over Cochinchina.

Kept at the National Archives Centre 2, records under the French Governors of Cochinchina provide proofs of how unsubmissive and indomitable the Cochinchinese were, and how they honoured righteousness and disdained money.

For example, submitting the Declaration of Caodai foundation dated 7 October 1926 to Le Fol, Acting Governor of Cochinchina, Lê Văn Trung on behalf of his fellow followers, politely and proudly wrote:

“On behalf of the majority of the Vietnamese (...), we who signed hereunder are honoured to declare that we will diffuse this sacred teaching to the whole humanity.

“... those who signed hereunder ask you to receive our declaration officially.”⁽²⁴⁷⁾

²⁴⁷ “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.” [Lê Anh Dũng 1996: 169, 172].

Đinh Văn Hạnh asserts that Cochinchinese people's characteristics "*help them and other ethnic groups engage in acculturation and impact one another.*"⁽²⁴⁸⁾

To sum up, the Cochinchinese characteristics are open-minded, liberal, democratic, egalitarian, hospitable and indomitable. These features "*did not just come into being overnight, but took shape after centuries of forging the pioneers throughout their reclamation.*"⁽²⁴⁹⁾ These characteristics might be regarded as one favourable precondition for the birth of Caodism in Cochinchina.

VI. SPIRITUAL NEEDS OF THE COCHINCHINESE

Influenced by the Three Teachings (Buddhism, Daoism, Confucianism), according to Sơn Nam, Cochinchinese residents "*have built up a spiritual life that is quite warm, egalitarian and based on the brotherhood and loyalty to one another in times of trouble. Actually, the Three Teachings have crystallized into the Cochinchinese lifestyle.*"⁽²⁵⁰⁾

His opinion is quite right. However, through the analysis of the setting of Cochinchina in its early days of reclamation, the impact of the Three Teachings was widespread but unnoticeable. In fact, the Three Teachings were not leading the migrant spiritual life in Cochinchina on the whole.

1. CONFUCIANISM

²⁴⁸ [Đinh Văn Hạnh 1999: 29].

²⁴⁹ [Thạch Phương 1992: 68].

²⁵⁰ [Sơn Nam 1971: VI].

In Sơn Nam's opinion, Cochinchina was a new land where "*Confucius was not well-known; if any, this sage was not much respected.*"⁽²⁵¹⁾ However, Confucianism still "*permeated slightly among the common people*"⁽²⁵²⁾ Its impact on Cochinchinese lifestyles and their way of thinking was not so strong as that on Tonkinese and Annamese (i.e. Northern and central Vietnam) because indomitable migrants tended to demolish every binding form of old social conventions and practices.

2. BUDDHISM

The profound Buddhist teaching began to decline more and more from the 15th to the early 20th century. Settling in a newly reclaimed land full of hardship, lacking genuine religious guidance, rebellious souls were apt to cast off their poor remaining knowledge of Buddhism on the Southward march. Đinh Văn Hạnh observes, "*Buddhism, therefore, was short of suitable circumstances to permeate through the spiritual life of most peasants.*"⁽²⁵³⁾

Sơn Nam outlines a Buddhist setting in the new land as follows, "*Buddhism should be suitable for illiterate people. Thus, its essence was blended with folk beliefs and Daoist spells and mantras*"⁽²⁵⁴⁾; "... *Daoist gods like Local Princess, Guanyu (War Lord) were worshipped in pagodas*"⁽²⁵⁵⁾; "*Formerly, pagodas did not strictly*

²⁵¹ [Sơn Nam 2000: 58].

²⁵² [Sơn Nam 2000: 60].

²⁵³ [Đinh Văn Hạnh 1999: 34-35].

²⁵⁴ [Sơn Nam 2000: 70].

²⁵⁵ [Sơn Nam 2000: 66].

belong to a particular school⁽²⁵⁶⁾; “*Pagodas in a newly reclaimed land generally did not attach importance to training qualified monks but focussed on rituals in order to spread ethical concepts, karmic retributions, nirvana, Western Buddhaland, and hell. Rituals should fit folks as much as possible.*”⁽²⁵⁷⁾

In his stories such as *Hương rừng Cà Mau* (The scent of Cà Mau forests), *Vạch một chân trời* (Opening a new horizon), *Hai cõi U Minh* (The two worlds of U Minh, i.e. Upper and Lower U Minh in Cà Mau province), *Sơn Nam* vividly portrays harsh and risky life of migrants in Cochinchina: they had to eat everything they got, even snakes or turtles, and fight against boas, boars, tigers, and crocodiles, etc. By a fire to ward off mosquitoes, a bottle of rice alcohol was the simplest way to help migrants forget their sorrow and solitude in the middle of nowhere. In such a situation, how could pioneers observe some Buddhist precepts (not to kill, not to eat meat, not to drink liquor)?

3. DAOISM

Like Confucian metaphysics and Buddhist mahayana, Daoist philosophy of nonaction (wuwei) and tranquility was too profound to fit migrants’ souls in early times of Cochinchinese reclamation. Cochinchina became a fertile ground for variations of folk Daoism. According to *Sơn Nam*, “*the masses did not use the exact term of Daoism or distinguish between Daoist sects. Immortality cult was the common name instead.*”⁽²⁵⁸⁾

²⁵⁶ [Sơn Nam 2000: 71].

²⁵⁷ [Sơn Nam 2000: 66].

²⁵⁸ [Sơn Nam 2000: 60-61].

Folk Daoism could attract peasants and assemble forces to fight against foreign invaders, cruel landlords and village tyrants. Chinese immigrants brought with them the tendency to set up secret societies in order to protect their colonies or engage in political activities. Heaven-Earth Society was an example.

In the late 19th century, folk Daoism and its variations became the mainstream of fervent spiritual activities in Cochinchina and had close connection with patriotic movements against the French colonialism.

4. CATHOLICISM

According to Huỳnh Lứa, “*a group of Vietnamese migrants, most of whom were Catholics, fled from religious persecution and settled down in Cái Mơn and Cái Nhum in the early 19th century. Later, some of them went to Sóc Sãi, Ba Vác, Pang Tra Thom and Mỏ Cà after local Khmers had left these places.*”⁽²⁵⁹⁾

Cái Mơn used to be of Vĩnh Long province; today it is in Vĩnh Thành commune, Chợ Lách district, Bến Tre province. According to another source, Catholicism has been in Cái Nhum (Long Thới commune today, Chợ Lách district, Bến Tre province) since 1731 (www.bentre.gov.vn).

According to Hall, in Hòn Đất (Hà Tiên province) in the second half of the 18th century, there was a small Catholic bamboo chapel for some forty seminarists from Vietnam, China, and Siam (Thailand). Pierre Joseph Georges Pigneau, a French priest, came there in

²⁵⁹ [Huỳnh Lứa 1987: 53].

1765.⁽²⁶⁰⁾

Son Nam adds that many Catholics escaping from persecution came to Hậu Giang area and settled in Cái Đồi and Cù Lao Giêng (1778), Bò Ót (1779), and Năng Gù (1854).⁽²⁶¹⁾

Cù Lao Giêng is an islet in the middle of the Tiền river, of Tấn Mỹ commune, Chợ Mới district, An Giang province. There the French built a church used as a Catholic seminary until 1946, and a convent also used as an orphanage and old-age home operated by nuns of the Providence order.

According to a report dated 14 December 1934 sent to the Governor General of Indochina by Cochinchinese Governor Pagès, Catholicism was introduced to Vietnam in 1596 by Portuguese Dominican missionaries, who were followed by French Jesuits. In 1924, there were about 80,000 Catholics in Cochinchina, 156 parishes, 38 French missionaries, and 28 Vietnamese priests.⁽²⁶²⁾

However, as remarked by Trần Thị Thu Lương and Võ Thành Phương, “*despite the fact that numerous Catholic communities existed in Vietnam in the 19th century, and that a number of Catholics fled to the Mekong Delta due to the Nguyễn dynasty’s prohibition against Catholicism, the influence of this religion was not strong enough.*”⁽²⁶³⁾

Đình Văn Hạnh estimates, “*Throughout a long period*

²⁶⁰ [Hall 1997: 630].

²⁶¹ [Son Nam 1959: 59].

²⁶² [Werner 1976: 5], footnote 5.

²⁶³ [Trần Thị Thu Lương 1991: 42].

of time, inhabitants of the South [Cochinchina] had been affected by neither governing ideology nor leading religion. Instead, they were influenced simultaneously by various religions and thoughts, new and old.”⁽²⁶⁴⁾

As emphasized by Đình Văn Hạnh, migrants and pioneers were in great need of religions and spiritual life; nevertheless, due to various reasons, available religions and ideologies at that time failed to meet their need.⁽²⁶⁵⁾

5. IDEOLOGICAL GAP

Đình Văn Hạnh’s above-mentioned opinion is shared by other authors. Son Nam writes, “*Generally speaking, under the French colonialists’ dominant rule, Southern [Cochinchinese] inhabitants adapted themselves to the situation and old ideologies had lost their vitality.*”⁽²⁶⁶⁾

On the expression of the Cochinchinese’s spiritual need in the late 19th century, some authors merely regard it as “*a psychological gap*” urging them to look for a new religion.⁽²⁶⁷⁾ Nevertheless, Jayne Susan Werner exactly names it an ideological gap in Cochinchina before the 20th century: “*There had been a decline of Buddhism and Confucianism, leaving a cultural vacuum propitious to the creation of new doctrines aimed at the renewal of Vietnamese culture.*”⁽²⁶⁸⁾

That gap resulted from the fact that Cochinchina had

²⁶⁴ [Đình Văn Hạnh 1999: 37].

²⁶⁵ [Đình Văn Hạnh 1999: 37-38].

²⁶⁶ [Son Nam 2000: 58].

²⁶⁷ [Nguyễn Phương Thảo 1994: 28].

²⁶⁸ [Werner 1981: 56].

been conquered and turned into a French colony. Werner writes, “... *the decline of Confucianism and Buddhism following the French conquest. Learned Buddhist and Daoist practitioners were practically nonexistent in the south in the 1920s. Confucianism had lost its force as a political and social doctrine, although it continued to have some appeal as the basis for family morality in the 1920s and 1930s.*”⁽²⁶⁹⁾

6. THE BIRTH OF CAODAIISM MET COCHINCHINESE PEOPLE’S SPIRITUAL NEED

Pointing out the ideological gap in Cochinchina in the early 20th century, Werner explains why Caodaism strongly appealed to Cochinchinese inhabitants: “*Indeed, the Cao Dai cult can be seen in part as an attempt to revitalize the Buddhist faith – traditional religious leaders such as ‘Buddhist’ monks, Daoist priests, and Minh sect practitioners flocked to Caodaism when it was first founded. Cao Dai organizers also used Buddhist pagodas for their services throughout Cochinchina, before their own temples were built, and some of the bonzes who headed these pagodas converted to Caodaism. In areas swept by Caodaism, pagoda congregations were known to switch en masse to the sect.*”⁽²⁷⁰⁾

● In short, in the new land of Cochinchina – despite the presence of local ethnic groups’ indigenous beliefs, of old-age religions brought southwards by migrants, and of Catholicism introduced by Europeans – the Cochinchinese’s soul was occupied by a void due to a

spiritual need unsatisfied.

The Cochinchinese in the early 20th century really needed another expression of spirituality, newer but not completely strange, which they did not feel allergic to or unfit for. To fill that ideological gap, the Cochinchinese could find many values in Caodaism, new but familiar, mysterious but friendly, simple but well-organized in a colourful form.

That is why the Cochinchinese followed Caodaism en masse as soon as it came into being although its founders were not professionally trained missionaries. Indeed, most of the earliest Caodaist apostles were from many social strata, of different educational backgrounds, and they had never taken any seminary courses before their fervent missionary work.

VII. CONCLUSION

The above overview certainly cannot describe all relations between natural, social factors in Cochinchina and the birth of Caodaism in the region. The main points of this thin monograph can be summed up as follows:

– Cochinchina was a new, open and dynamic region where Western and Eastern cultures, and where different ethnic groups, religions and beliefs converged.

– Living in a multi-cultural environment, the Cochinchinese developed their own characteristics which were equalitarian, democratic, open-minded, and keen to accept the new.

– Cochinchina and its people were, therefore, ready to absorb and support the new, especially when the new

²⁶⁹ [Werner 1981: 13].

²⁷⁰ [Werner 1981: 13].

was not only familiar to their mentality but also able to fill their ideological gap in the early 20th century.

Founded in Cochinchina in such a historical, natural and social context, Caodaism soon attracted the Cochinchinese en masse within a short period of only a few years.

It is worth noting that the Cochinchinese's zeal for a new religion like Caodaism possibly reflected their subconscious desire to escape from traditional moulds of old-age cultural mainstreams to find a new horizon. Caodaism, however, did not encourage its followers to cast off tradition in exchange for modernity.

In other words, Caodaism provides a renovation based on sieved traditional values:

*It's Me [God] who came to Vietnam,
On this soil,
To sow the seed of Caodaism,
Water and fertilize the existing Three Teachings
tree,
And better its foliage,
To help Man harmonize with the Dao.⁽²⁷¹⁾*

As a young religion founded on the soil with long-established ones which deeply impacted the Vietnamese historically, culturally, and psychologically, Caodaism developed its own approach by basing the modern on the tradition and Vietnamizing foreign cultures to make them suitable for Vietnamese mentality:

*Embracing, profound and comprehensive,
The teaching of Caodaism with its new thoughts,*

²⁷¹ [TGST 1966-67: 34].

*Has gone into the ancient religious legacy,
Given its sound foundation.⁽²⁷²⁾*

To turn Cochinchina into a fertile region like present-day southern Vietnam, it took some 300 years for generations of pioneers who had to fight unceasingly against wild beasts and harsh natural conditions to survive and develop the new land for their posterities to enjoy fresh water, sweet fruits, and immense rice fields.

Of those 300 historical years, Caodaism covers less than one third. Innumerable hardships and perilousness suffered by Caodaist founders are possibly not much different from those endured by generations of pioneers in Cochinchina. They all yearned to open a bright horizon for their descendants.

To some extent, surveying Cochinchina helps to understand better the beginnings of Caodaism, a belief imbued so much with the national spirit.

²⁷² Li Taibai, Spiritual Pope of Caodaism (16 November 1986).

Bibliography

- [Bằng Giang 1992]. *Văn học quốc ngữ ở Nam Kỳ 1865-1930*. Trẻ press.
- [Cần Thơ 1997]. Department of Language and Literature, Cần Thơ University. *Văn học dân gian đồng bằng sông Cửu Long*. Giáo dục press.
- [Duncanson 1968]: Dennis Duncanson. *Government and Revolution in Vietnam*. London: Oxford University Press. Quoted from [Oliver 1976].
- [Đình Văn Hạnh 1999]. *Đạo Tứ ân Hiếu nghĩa của người Việt ở Nam Bộ*. Trẻ press.
- [Gobron 1950]: Gabriel Gobron. *History and Philosophy of Caodaism*. Paris: Dervy. Quoted from [Oliver 1976].
- [Hammer 1954]: Ellen J. Hammer. *The Struggle for Indochina*. Stanford: Stanford University Press. Quoted from [Oliver 1976].
- [Hall 1997]: D. G. E. Hall. *Lịch sử Đông Nam Á*. Bùi Thanh Sơn trans. et al. Hà Nội: Chính trị Quốc gia press.
- [Huỳnh Lúa 1987] (ed.). *Lịch sử khai phá vùng đất Nam Bộ*. City press.
- [KHXXH 1982]. City Institute for Social Sciences. *Một số vấn đề khoa học xã hội về đồng bằng sông Cửu Long*. Hà Nội: Khoa học Xã hội press.
- [Lê Anh Dũng 1996]. *Lịch sử đạo Cao Đài thời kỳ tiềm ẩn 1920-1926*. Huế: Thuận Hóa press.
- [Luu Văn Nam 1999]. “Người Khơ Me ở Nam Bộ”, published in *Nam Bộ xưa và nay*. City press and Xưa & Nay magazine.
- [Mạc Đường 1991] (ed.). *Vấn đề dân tộc ở đồng bằng sông Cửu Long*. Hà Nội: Khoa học Xã hội press.
- [Mạc Đường 1995] (ed.). *Làng xã ở châu Á và ở Việt Nam*. City press.
- [Meillon 1962]: Gustave Meillon. *Les Messages Spirites*. Trần Quang Vinh, ed., Tây Ninh, n.p. Quoted from [Oliver 1976].
- [Nguyễn Công Bình 1995]. “Làng xã đồng bằng sông Cửu Long: Tính cách ‘mở’ và xu thế phát triển,” published in *Làng xã ở châu Á và ở Việt Nam*. Mạc Đường (ed.). City press, pp. 75-81.
- [Nguyễn Khắc Tụng 1981] and Ngô Vĩnh Bình. *Đại gia đình dân tộc Việt Nam*. Hà Nội: Giáo dục press.
- [Nguyễn Phương Thảo 1994]. *Văn hóa dân gian Nam Bộ – những phác thảo*. Hà Nội: Giáo dục press.
- [Nguyễn Trần Huân 1958]. “Histoire d’une Secte Religieuse au Vietnam: le Caodaïsme,” *Revue de Synthèse*, 3 (Nov.-Dec.). Quoted from [Oliver 1976].
- [Nguyễn Văn Tâm 1949]. *Caodaïsme et Hoa Hao*. Extract de l’Education, 14 (Jan.-Féb.). Saigon: Nguyễn Văn Cửa. Quoted from [Oliver 1976].
- [Nguyễn Văn Xuân 1969]. *Khi những lưu dân trở lại*. Saigon: Thời mới press.
- [Phan Quang 1981]. *Đồng bằng sông Cửu Long*. Hà Nội: Văn hóa press.
- [Oliver 1976]: Victor L. Oliver 1976. *Caodai Spiritism: a Study of Religion in Vietnamese Society*. Leiden: E.J. Brill.
- [Smith 1970]: Ralph Bernard Smith. “An Introduction to Caodaism: 1. Origins and Early History,” *BSOAS*, Vol. XXXIII. Part 2. London: University of London.
- [Son Nam 1959]. *Tìm hiểu đất Hậu Giang*. Saigon: Phù sa press.
- [Son Nam 1971]. *Miền Nam đầu thế kỷ 20: Thiên địa hội và cuộc Minh tân*. Saigon: Phù sa press.
- [Son Nam 1992]. *Cá tính của miền Nam*. Hà Nội: Văn hóa Press.
- [Son Nam 1993]. “Đồng Tháp Mười xa xưa,” published in *Lịch sử Đồng Tháp Mười*. Võ Trần Nhã (ed.). City press, pp. 7-38.

- [Son Nam 1994]. *Thuần phong mỹ tục Việt Nam (quan, hôn, tang, tế)*. Đồng Tháp press.
- [Son Nam 2000]. *Tiếp cận với đồng bằng sông Cửu Long*. Trẻ press.
- [TGST 1966-67]. *Thánh giáo sưu tập 1966-1967*. Saigon: Cơ quan Phổ thông Giáo lý Cao Đài giáo Việt Nam (the Organ for Universalizing Caodai Teaching in Vietnam) pub.
- [Thạch Phương 1992] and Hồ Lê, Huỳnh Lứa, Nguyễn Quang Vinh. *Văn hóa dân gian người Việt ở Nam Bộ*. Hà Nội: Khoa học Xã hội press.
- [Trần Thị Thu Lương 1991] and Võ Thành Phương. *Khởi nghĩa Bảy Thưa (1867-1873)*. City press.
- [Trần Thị Thu Lương 1995]. “Phụ canh ruộng đất giữa các làng Việt ở Nam Bộ nửa đầu thế kỷ 19,” published in *Làng xã ở châu Á và ở Việt Nam*. Mạc Đường (ed.). City press, pp. 177-183.
- [Trần Văn Giàu 1998] and Trần Bạch Đằng (ed.). *Địa chí văn hóa thành phố HCM*. Vol. I. City press.
- [Trương Vĩnh Ký 1997]. *Gia Định phong cảnh vịnh*. Nguyễn Đình Đầu introd. Trẻ press.
- [Vũ Tự Lập 1978]. *Địa lý tự nhiên Việt Nam*. Vol. I. Hà Nội: Giáo dục press.
- [Werner 1976]: Jayne Susan Werner. *The Cao Dai: the politics of a Vietnamese syncretic religious movement*. Cornell University: January (thesis for the degree of Ph.D.).
- [Werner 1981]: 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.

- HUỆ KHẢI**. Thê danh Lê Anh Dũng. Chào đời tại Chợ Mới, An Giang. Thành viên Cơ quan Phổ thông Giáo lý Đại đạo. Dạy học. Viết báo. Nghiên cứu tôn giáo. Bút danh thường dùng: LÊ KHANG THỊN, NGHÊ DỮ LAN, Dữ Lan LÊ ANH DŨNG, v.v.
- ĐÃ IN**
- Dịch & chú giải sách giáo khoa
- A WEEKEND AWAY - *Trung tâm Cesais, Đại học Kinh tế, 1990*
A WEEK BY THE SEA - *Trung tâm Cesais, Đại học Kinh tế, 1990*
- HƯỚNG DẪN HỌC ENGLISH 6
– *Công ty Sách & Thiết bị Đồng Nai, 1992*
WE'RE IN BUSINESS - *Nxb Thống kê, 1994*
- Dịch & biên khảo
- GIÁO DỤC VÀ PHÁT TRIỂN (*dịch chung*) - *Trung tâm Nghiên cứu châu Á – Thái Bình Dương, Đại học Sư phạm, 1992*
GIẢI MÃ TRUYỆN TÂY DU – 1993, *in nhiều lần*.
CON ĐƯỜNG TAM GIÁO VIỆT NAM – 1994
QUAN THÁNH XƯA VÀ NAY - *Nxb Văn hóa–Thông tin, Hà Nội 1995*
NÚI CAO BIỂN RỘNG (*dịch*) - *Nxb Trẻ, 1995*
TÌM HIỂU KINH CÚNG TỨ THỜI - *Nxb Thuận Hóa, Huế 1995*
LỊCH SỬ ĐẠO CAO ĐÀI THỜI KỲ TIỀM ẨN 1920–1926
- *Nxb Thuận Hóa, Huế 1996*
BÓNG MÁT YÊU THƯƠNG (*dịch*) - *Nxb Giáo dục, 1998, in nhiều lần*.
CHA VÀ CON (*viết & dịch*) - *Nxb Trẻ, 1999, in nhiều lần*.
MẸ VÀ CON (*viết & dịch*) - *Nxb Trẻ, 1999, in nhiều lần*.
THẦY VÀ TRÒ (*viết & dịch*) - *Nxb Trẻ, 1999, in nhiều lần*.
GỎI LẠI CHO ĐỜI (*dịch*) - *Nxb Trẻ, 2000*
TÂM LÝ NGƯỜI VIỆT NAM NHÌN TỪ NHIỀU GÓC ĐỘ (*viết chung*)
- *Trung tâm Nghiên cứu Tâm lý Dân tộc, 2000*
THẦY TRÒ TRƯỜNG TÔI (*dịch M. Cartwright*) - *Nxb Trẻ, 2000*
ĐÚNG TRƯỚC BẢNG (*dịch LouAnne Johnson*) - *Nxb Trẻ, 2001*
NGUYỄN HIẾN LÊ – CON NGƯỜI VÀ TÁC PHẨM (*viết chung*)
- *Nxb Trẻ, 2003*
v.v.

