

VAI TRÒ CỦA *DUY THỨC TÔNG* TRONG PHONG TRÀO CHẤN HUNG PHẬT GIÁO NHỮNG THẬP KỈ ĐẦU THẾ KỈ XX Ở VIỆT NAM

NGUYỄN TÀI THU^(*)

Duy Thức tông, còn gọi là *Pháp Tướng tông*, *Pháp Tướng Duy Thức tông*, *Từ Ân tông*, là một tông phái Phật giáo của Trung Quốc, hình thành ở thế kỉ VII thời Đường, do Đường Huyền Trang (tên là Trần Vĩ, 602 - 664), dựa vào tư tưởng *Vạn pháp duy thức* của phái Du Già Hạnh (yoga-cara) Ấn Độ, sáng lập ra. Năm 1999 nhân kỉ niệm 1335 năm ngày mất của Đường Huyền Trang, Trung Quốc tổ chức hội nghị quốc tế lần thứ hai nghiên cứu về Huyền Trang, đồng thời trên nhiều sách báo ở Trung Quốc, Triều Tiên và Nhật Bản có nhiều bài nghiên cứu về nhà Phật học, nhà tư tưởng này. Đường Huyền Trang, hay Đường Tam Tạng, Đường Tăng, đọc giả Việt Nam đã quen biết nhiều qua cuốn tiểu thuyết *Tây Du ký* của Ngô Thừa Ân, nhưng tư tưởng Phật học của ông còn ít người biết đến. Trong bài nghiên cứu này, chúng tôi muốn từ góc độ lịch sử và tư tưởng, giới thiệu ảnh hưởng của Duy Thức tông, của Đường Huyền Trang đến sự phát triển của lịch sử Phật giáo Việt Nam về các mặt: Phật giáo Việt Nam trước và sau thời điểm du nhập Duy Thức tông, những biểu hiện của ảnh hưởng Duy Thức tông và vai trò lịch sử của nó.

I. Tình hình Phật giáo Việt Nam trước khi Duy Thức tông truyền vào

Việt Nam thuộc khu vực Đông Nam Á, phía tây của khu vực này giáp với Ấn Độ Dương. Từ thế kỉ III Tr.CN, nhiều nhà buôn và Phật tử Ấn Độ đã đến Đông Nam Á buôn bán và truyền giáo. Có thuyết cho rằng Phật giáo Ấn Độ truyền vào Việt Nam Tr. CN. Điều này chưa tìm được tư liệu cụ thể để chứng minh, song rất có khả năng. Việt Nam lại ở vị trí trung gian trên con đường hàng hải từ Ấn Độ sang Trung Quốc. Ở thế kỉ I sau CN, các thương nhân và nhà truyền giáo Phật giáo Ấn Độ trên đường đến vùng Trung Nguyên Trung Quốc đã qua Việt Nam. Có một số nhà sư Ấn Độ lưu lại Việt Nam và truyền Phật giáo vào cư dân Việt Nam một thời gian sau đó mới lên đường vào nội địa Trung Quốc. Do đó, Phật giáo ở Việt Nam lúc bấy giờ mang sắc thái đậm nét Phật giáo Ấn Độ.

Song tình hình trên về sau đã thay đổi. Vào giữa thời kì Bắc thuộc, Phật giáo lại từ Trung Quốc truyền vào Việt Nam. Do đó, Phật giáo Việt Nam càng về sau càng có nhiều nét giống với Phật giáo

*. PGS. PTS, Viện Triết học.

Trung Quốc. Ở thế kỉ VI dòng Tỳ Ni Đa Lưu Chi từ phương Bắc truyền vào vùng Luy Lâu, nay thuộc Thuận Thành, Bắc Ninh. Thế kỉ IX, dòng thiền Vô Ngôn Thông cũng từ phương Bắc truyền vào chùa Kiến Sơ, làng Phù Đổng, nay thuộc Gia Lâm, ngoại thành Hà Nội. Hai dòng thiền này không vì nước Việt Nam giành lại được độc lập ở đầu thế kỉ X mà đứt quãng, trái lại còn tiếp tục truyền đặng cho mãi tới đầu thế kỉ XIII. Cuối thế kỉ XIII, Vua Trần Nhân Tông sau khi nhường ngôi vua cho con đã sáng lập nên dòng Thiền Trúc Lâm ở núi Yên Tử, thuộc tỉnh Quảng Ninh ngày nay. Sau đó các dòng thiền Tào Động và Quan Bích, v.v... còn tiếp tục từ Trung Quốc truyền vào. Như vậy, Thiền tông có một vị trí nổi bật trong lịch sử Phật giáo Việt Nam.

Như Thiền tông ở các quốc gia Đông Á khác, Thiền tông Việt Nam cũng tu trì các cuốn kinh: *Lăng Già Kinh*, *Kim Cương Kinh*, *Đại Thừa Khởi Tín Luận* và nhất là *Lục Tổ Đàn Kinh*. Lí thuyết trong đó cho tâm tính vốn thanh tịnh, phật tính vốn có ở mỗi người, giác ngộ không cần tìm ở bên ngoài cá nhân con người, không đọc kinh, không lễ Phật, không lập văn tự, nhấn mạnh tư tưởng lấy *vô niệm làm tông*, *Tức tâm thị Phật*, *Kiến tính thành Phật* và chủ trương *đốn ngộ* (giác ngộ ngay lập tức). Tư tưởng này là sự phản ứng đối với cung cách tu trì phiền phức của các tông phái khác lúc bấy giờ, là sự khẳng định nhân cách con người trước các thế lực thần quyền của Nho giáo và của các tông phái khác của Phật giáo. Nó có ý nghĩa tích cực nhất định, nhưng nó mang tính trừu tượng và phần nào hạ thấp vai trò của Phật Thích Ca, vị Phật

đầy quyền năng trong đầu óc nhiều người. Vì vậy, nó chỉ phù hợp với tầng lớp trí thức trong xã hội. Đại đa số phật tử khó tiếp thụ tư tưởng này.

Bên cạnh Thiền tông, ở Việt Nam có Tịnh Độ tông (còn gọi là Tịnh Thổ tông, Liên tông). Tông phái này phát huy tư tưởng trong các cuốn kinh: *Vô Lượng Thọ Kinh*, *Quán Vô Lượng Thọ Kinh*, *A Di Đà Kinh*, *Vãng Sinh Kinh*. Cho rằng sau khi chết, con người có thể sinh vào thế giới Tây Phương Tịnh Thổ của A di đà, tức là thế giới cực lạc. Phương pháp tu luyện của tông phái này giản đơn, cho rằng chỉ cần thành kính niệm tên Phật A di đà thì sẽ được sang thế giới cực lạc. Sự tu trì dễ dàng và sự hứa hẹn to lớn đó khiến cho nhiều phật tử bình dân tin theo.

Cùng với Thiền tông và Tịnh Độ tông, ở Việt Nam trong lịch sử còn có Mật tông. Tông phái này dựa vào các cuốn kinh *Đại Nhật Kinh*, *Kim Cương Đỉnh Kinh*, *Tô Tát Địa Kinh*, chủ trương tu hành theo cách: tay bắt quyết, miệng đọc chú ngữ (chân ngôn), tâm quán Phật tôn thì có thể khiến cho tam nghiệp: thân, khẩu, ý thanh tịnh, tương đương với thân, khẩu, ý của Phật và thân trở thành Phật. Mật tông pha tạp với Đạo giáo và tín ngưỡng dân gian, kiểu tín ngưỡng truyền thống, nên được nhiều người tin theo.

Tình hình trên của Phật giáo Việt Nam khiến nhà nghiên cứu Phật học Hà Văn Tấn nhận xét: "Khi phân tích về mặt tư tưởng, chúng ta có thể tách rời ba yếu tố Thiền, Tịnh, Mật của Phật giáo Việt Nam, nhưng khi coi Phật giáo như một thực thể tôn giáo thì ba yếu tố này lại gắn chặt với nhau

thành một hệ thống nhất⁽¹⁾. Nhưng nhận định trên cần được nói rõ hơn. Ba tông phái Thiên, Tịnh, Mật tuy khác biệt nhau, song lại bổ sung cho nhau làm cơ sở cho sự tín ngưỡng của tín đồ Phật giáo Việt Nam, có tác dụng thỏa mãn tinh thần của các tầng lớp khác nhau trong xã hội. Đúng như nhà Phật học nổi tiếng thời Trần là Trần Thái Tông đã nói: "Bậc thượng trí thì tâm tức Phật, không phải nhờ thêm sự tu hành... Bậc trung trí ắt nhờ vào niệm Phật. Chú ý tinh cần, luôn luôn niệm mà không quên thì tâm mình ắt tự thuần thiện... Kẻ hạ trí miệng chuyên cần niệm lời Phật, lòng mong thấy hình tướng Phật, thân nguyên sinh ở nước Phật, ngày đêm tu hành chăm chỉ, không thoái chí thay đổi,..."⁽²⁾. Hiện tượng trên không những chỉ có ở thời Trần, mà còn xuyên suốt lịch sử Phật giáo Việt Nam, kéo dài mãi đến cuối thế kỉ XIX, đầu thế kỉ XX.

Trước thế kỉ XX, người Việt Nam còn ít biết đến Duy Thức tông, chưa biết được công tác chú, sớ của Huyền Trang và Khuy Cơ đối với kinh và luận của phái Duy Thức ấn Độ. Người ta mới biết tới nhân vật Đường Tăng trong tiểu thuyết *Tây Du Ký* của Ngô Thừa Ân thời Minh. Ngoài cái đó, chỉ có một số người có tri thức uyên bác là đọc được cuốn *Đại Đường Tây Vực Ký* viết về cuộc hành trình của Đường Huyền Trang đi ấn Độ thỉnh kinh. Sự hiểu biết về Huyền Trang chỉ hạn chế ở đó. Mọi người có thái độ khâm phục đối với ông, nhưng tư tưởng của ông chưa hiểu được bao nhiêu.

Có tình trạng trên có lẽ do một số tông phái Phật giáo được thành lập trong thời kì

Tùy, Đường ở Trung Quốc, như Thiên Thai tông, Hoa Nghiêm tông, Thiên tông... đều chủ trương hết thảy chúng sinh đều có tính Phật, đều có khả năng trở thành Phật, đáp ứng được nguyện vọng khẳng định cá tính con người lúc bấy giờ, nên được mọi người hoan nghênh và tin theo. Trong khi đó Duy Thức tông của Huyền Trang và học trò của ông thì chủ trương thuyết *Ngũ chủng tính*⁽³⁾, cho rằng con người mãi mãi rơi vào vòng bể khổ sinh tử, và lí thuyết *Bát thức*⁽⁴⁾ trong quan điểm *Vạn pháp duy thức* trừu tượng, khó hiểu, vừa trái với lí thuyết của các tông phái trên, vừa không phù hợp với nhu cầu tâm lí và trình độ tư duy của con người lúc bấy giờ, khiến người thời sau từng bước lãng quên tông phái này. Từ sau thời Tống, vai trò của Duy Thức tông ngày càng trở nên mờ nhạt trong các tông phái Phật giáo ở Trung Quốc. Phật giáo Trung Quốc truyền vào Việt Nam trong giai đoạn cuối Đường và đầu Tống (thế kỉ IX, X) và mấy thế kỉ tiếp sau không thể có tư tưởng của Duy Thức tông.

1. Viện Triết học. *Mấy vấn đề về Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam*. Hà Nội, 1986, tr. 95.

2. *Thơ văn Lý - Trần*. Tập II. Quyển thượng. NXB Khoa học xã hội. Hà Nội, 1989, tr. 85.

3. *Ngũ chủng tính*: Tư tưởng của phái Du Già Hạnh ấn Độ và Pháp Tướng tông (Duy Thức tông) Trung Quốc, cho rằng chúng sinh vốn có năm loại bản tính, do hạt giống trong Alàida thức quyết định, trong đó bản tính thứ năm là vô tính hữu tình (vô chủng tính) khiến chúng sinh mãi mãi rơi vào vòng bể khổ sinh tử, không giải thoát được (N.T.T).

4. *Bát thức*: Nhân thức, nhĩ thức, tị thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, Mạtna thức, Alàida thức. Mạtna thức (manas), thức thứ 7, dựa vào Alàida thức để tồn tại, có tác dụng là không ngừng suy tư. Alàida thức (Alayavijnana), còn gọi là vô một thức, tạng thức, thức hạt giống,... có nghĩa là bao hàm hạt giống của chư pháp, là hạt giống sinh ra hết thảy sự vật thế giới, là nguyên nhân căn bản của vạn pháp. Lí thuyết Bát thức nhằm chi tiết hóa và cụ thể hóa lí thuyết quả báo và kiếp sau của nhà Phật trên cơ sở của hạt giống nhận thức. (N.T.T).

II. Phong trào Chấn hưng phật giáo đầu thế kỉ XX - cơ hội để Duy Thức tông truyền vào Việt Nam.

Dưới sự thống trị của thực dân Pháp, đầu thế kỉ XX ở Việt Nam có sự thay đổi lớn. Về mặt chính trị, các phong trào yêu nước chống Pháp liên tục nổ ra; về kinh tế, thực dân Pháp tăng cường sự bóc lột khiến cho nhân dân Việt Nam ngày càng căm ghét kẻ thống trị; về văn hóa, người Pháp có ý thức tiến hành chính sách giáo dục nô dịch. Nhưng trên một phương diện khác, tri thức khoa học và tinh thần dân chủ của nước Pháp và phương Tây cũng có điều kiện truyền vào Việt Nam. Tình hình đó khiến cho tư tưởng truyền thống Việt Nam đứng trước sự khảo nghiệm mới.

Đầu thế kỉ XX, tư tưởng của phong trào ánh sáng phương Tây, tư tưởng duy tân Nhật Bản, tư tưởng yêu nước và phong trào vận động dân chủ ở Trung Quốc thông qua sách báo chữ Hán, gọi là *Tân thư, Tân văn*, truyền vào Việt Nam, đưa lại cho lớp sĩ phu Nho học đương thời một hệ thống thế giới quan, xã hội quan và nhân sinh quan mới. Tư tưởng yêu nước của họ cũng mang nội dung và sắc thái mới, làm xuất hiện các phong trào chưa từng có trong lịch sử, như: *Đông du, Đông kinh nghĩa thực, Duy tân*, v.v... Các phong trào này yêu cầu đổi mới tư tưởng truyền thống, tôn giáo truyền thống.

Một trong những tôn giáo truyền thống ở Việt Nam là Phật giáo thì lúc này đã rơi vào tình trạng suy thoái trầm hại. Đâu còn là thời kì từ bi hướng thiện, đâu còn là thời kì truy tìm sự giải thoát cao siêu, đâu còn là quan niệm Phật tại tâm! v.v... Đại bộ phận hòa thượng và cư sĩ không hiểu được tư tưởng trong các sách kinh điển của Phật

giáo, họ biến thành những kẻ mê tín tầm thường, chỉ biết truyền cho phật tử cách thức cầu cơ, rút thẻ, lên đồng,... Chúng sinh đi đến chùa cũng chỉ là để cầu lợi, cầu may, không quan đến những cái khác. Tình hình đó của Phật giáo làm thế nào đáp ứng được yêu cầu của thời cuộc!

Nhiều người Việt Nam lúc bấy giờ có thái độ bất mãn đối với Phật giáo. Họ chia tay với Phật giáo và tham gia vào các tôn giáo khác, hoặc giả có một bộ phận người xuất hiện ý đồ thành lập tôn giáo mới. Tình hình đó là miếng đất thuận lợi cho năm 1926 ở Nam Kỳ xuất hiện một tôn giáo bản địa, gọi là *đạo Cao Đài* (còn gọi là *Đại đạo Tam kỳ Phổ độ*). Tôn giáo này tuyên truyền: Các tôn giáo truyền thống đã hủ bại rồi, đạo Cao Đài xuất hiện là để mưu cầu phúc đức cho mọi người. Tờ khai xin lập đạo của 28 người sáng lập gửi lên Thống đốc Nam Kỳ ngày 7/10/1926 nêu: "Vốn từ trước tại xứ Đông Pháp vẫn có Tam giáo lưu hành là: Nho, Thích, Đạo. Tổ tiên chúng tôi tôn sùng cả Tam giáo và thực hành theo Thánh huấn tốt đẹp của các vị giáo chủ truyền dạy, mới đặng an cư lạc nghiệp. Trong cố vãng ấy, thiên hạ thái bình đến nỗi đêm ngủ không đóng cửa, đi đường chẳng lượm của rơi (*gia vô bế hộ, lộ bất thập di*).

Rất tiếc thay! Cái thời mỹ tục ấy chẳng còn thấy nữa, bởi các cơ sau này:

1. Tôn chỉ của các tôn giáo giống in như một là làm lành lánh dữ chỉ tâm sùng bái Đấng tạo hóa, mà các người hành đạo kiếm thế chia rẽ nhau.

2. Các người ấy lại canh cãi cho sai nát mối chân truyền quý báu của tam giáo.

3. Đều tranh nhau trong chốn phù ba,

trong vùng vinh hoa phú quý. Cái lòng tham dục của nhân sinh cũng là một nguyên do độc nhất phát sinh ra những sự bất đồng ý kiến ngày nay. Vậy nên người Việt Nam hiện giờ mới bỏ mất cả thuần phong mỹ tục ngày xưa"⁽⁵⁾.

Lí do trên đã phản ánh một phần thực trạng sa sút của tôn giáo truyền thống đương thời, trong đó có Phật giáo. Thực trạng đó khiến cho một số tín đồ Phật giáo hoang mang, số khác rời bỏ Phật giáo đi theo đạo Cao Đài, đạo Công giáo, hoặc một số đạo nhỏ khác mới xuất hiện. Phật giáo do đó gặp phải sự khủng hoảng chưa từng có. Tôn giáo này không thể không có sự thay đổi lớn về tổ chức và tư tưởng.

Vào giai đoạn này, *Phong trào Phục hưng Phật giáo* ở Trung Quốc không ngừng ảnh hưởng tới Việt Nam, đưa lại sự hứng thú mới, động lực cải cách mới cho một số nhân sĩ Phật giáo Việt Nam có tri thức. Do đó vào những năm 20 của thế kỉ XX trên một số báo chí Việt Nam có đăng một số tin tức về Phật giáo Việt Nam cần cải cách, ví dụ như có mấy chục bài về *Phật giáo lược khảo* đăng trên tờ *Đông Pháp thời báo* thể hiện yêu cầu phải đổi mới Phật giáo. Có người đề ra trách nhiệm: "Chỉnh đốn Phật giáo trong nước". Nhưng thực dân Pháp và chính quyền phong kiến Việt Nam không cho phép họ thực hiện nguyện vọng đó. Bọn họ sợ cải cách tôn giáo sẽ biến thành khuynh hướng vận động yêu nước.

Đến những năm 30, tình hình có sự chuyển biến. Trên lãnh thổ Việt Nam lúc này xuất hiện *Phong trào Chấn hưng Phật giáo*. Các nơi trong nước đều có hội nghiên cứu Phật giáo, ở ba kỳ đều có tạp chí của mình. Nam Kỳ có các tạp chí *Duy tâm*, *Từ*

bi âm, *Bát nhã*, Trung Kỳ có tạp chí *Viên âm*, Bắc Kỳ có tạp chí *Đuốc tuệ*. Thực dân Pháp cử người tham gia để khống chế các hội nghiên cứu và các tạp chí này, nhưng sự phát triển của tình hình đã vượt ra khỏi ý đồ của Pháp.

Lúc bấy giờ đảm đương nhiệm vụ tuyên truyền cho cải cách Phật giáo là những người thuộc thế hệ mới của giới Phật giáo. Họ là bác sĩ, giáo viên, công chức nhà nước. Họ có tri thức khoa học mới, tư tưởng xã hội mới. Họ có vốn ngoại ngữ mới, biết Hán văn, Pháp văn, có người còn biết cả Anh văn, đó là phương tiện để họ tiếp xúc được với tư tưởng mới từ ngoài truyền vào. Thông qua họ, Phật giáo Việt Nam có sự phát triển mới.

Phong trào *Phục hưng Phật giáo* ở Trung Quốc đã ảnh hưởng tới Phong trào *Chấn hưng Phật giáo* Việt Nam đương thời. Một trong những nội dung chủ yếu của *Phong trào Phục hưng Phật giáo* Trung Quốc là phục hồi và phát huy tư tưởng của Duy Thức tông. Một trong những tạp chí chủ yếu của phong trào này là *Hải triều âm* được liên tục đưa vào Việt Nam lúc bấy giờ và gây ra tác dụng không nhỏ. Các nhà Phật học Việt Nam đã lựa chọn một số bài nghiên cứu quan trọng trên *Hải triều âm*, một số tác phẩm quan trọng của Pháp sư Thái Hư, của các nhà Phật học Chương Thái Viên, Trần Duy Đông, Tưởng Duy Kiêu, v.v... dịch ra Việt văn, đăng trên sách báo, hoặc giới thiệu trong các buổi sinh hoạt Phật học. Đồng thời, một số đoạn trong tác phẩm kinh điển *Duy thức nhị thập luận* của Thế Thân (Vasubandhu) Ấn Độ, trong *Duy thức học phái* (tức Du Già Hạnh phái - Yogacara) cùng những

5. Theo: Trần Văn Rạng. Đại - Đạo sử cương. Quyển I. Tòa thánh Tây Ninh, 1970, tr. 51.

chú, số của Huyền Trang và Khung Cơ được dịch ra Việt văn và ấn hành. Đến lúc này, tác phẩm của Huyền Trang và tư tưởng của ông thể hiện trong đó mới được nhiều người Việt Nam biết tới. Do vậy, tư tưởng của Huyền Trang, cùng với sự cống hiến của ông cho sự phát triển của Phật giáo được các học giả Phật giáo Việt Nam đánh giá cao. Đối với những người yêu thích Phật giáo của Việt Nam đương thời Huyền Trang - vị cao tăng, nhà Phật học- hiển nhiên trở thành người có tiếng tăm bậc nhất trong số những vị hòa thượng của nước ngoài có tên tuổi ở Việt Nam.

III. Mấy vấn đề lí luận trong Phong trào Chấn hưng Phật giáo và vai trò của Duy Thức tông trong lí luận đó.

Cuộc vận động Chấn hưng Phật giáo ở đầu thế kỉ XX không phải chỉ có mục tiêu là chấn chỉnh tổ chức, chấn chỉnh tín ngưỡng Phật giáo, làm cho nó thích hợp với xã hội đương thời, mà còn để nâng cao nhận thức đối với giáo lí, nâng cao tư duy lí luận của Phật tử, nâng cao sự hiểu biết của con người lúc bấy giờ đối với Phật giáo. Các nhà lí luận của phong trào này vì thế không những đặt ra, tranh luận và làm rõ những vấn đề vốn có của Phật giáo mà đương thời lãng quên, hoặc do họ thấy cần phải có những nhận thức mới đối với chúng, mà còn đặt ra những vấn đề mới do trình độ tri thức cũng như thực tiễn xã hội hồi đầu thế kỉ đề ra.

Mục tiêu trên khiến cho các vấn đề được đề cập đều xoay quanh hai loại: một là nhận thức lại một số khái niệm cơ bản vốn có của Phật giáo như *Niết Bàn*, *Tịnh Thổ*, *Tây Phương Cực Lạc*, *tâm-vật*, *thực tướng*, *thực pháp*, *thực ngã*, *vô ngã*, *ngoại cảnh*, *có*

- *không*, v.v... Hai là phân biệt tư tưởng của Phật giáo với tư tưởng của các tôn giáo khác, như phân biệt *thức* của Phật giáo với *hồn* và *linh hồn* của Đạo giáo, *Niết Bàn* của Phật giáo với *Thiên Đường* của Kitô giáo, *nhân duyên sinh* của Phật giáo với *Thượng Đế tạo vật* của Kitô giáo, *nghiệp* của Phật giáo với *mệnh* của Nho giáo, v.v... Các thời kì trước của lịch sử dân tộc, người ta mới bàn tới vai trò xã hội của Phật giáo, bàn tới mối quan hệ giữa Phật giáo và Nho giáo, bản chất của cuộc đời con người, vấn đề giải thoát, v.v... Nội dung tranh luận của phong trào này ở thời điểm này quả thực là mới mẻ, chưa từng xuất hiện bao giờ.

Khác với các thời kì trước đây, phong trào Chấn hưng Phật giáo xuất hiện trong giai đoạn này đúng vào lúc khoa học thực nghiệm đã đạt được nhiều thành quả và chứng tỏ sức mạnh của mình trong đời sống xã hội, khiến xã hội không thể không thừa nhận. Các nhà sư, các Phật tử tiên tiến lúc bấy giờ đã biết tới kính hiển vi, vi trùng, điện tử, v.v... và bị những thành quả này của khoa học chinh phục. Vì vậy, dù lập trường có khác nhau các nhà sư đều cho rằng Phật giáo là khoa học, tiếng nói của mình cũng là tiếng nói của khoa học. Một tác giả của tạp chí *Viên âm* số 14 (ở Huế, do Bác sĩ Lê Đình Thám làm chủ bút) nêu: "Phật giáo cần có đạo lí kiên cường, chỉ có như thế mới khiến khoa học phục tởn". Hòa thượng Khánh Hòa trên tạp chí *Duy tâm* (Sài Gòn) số 8 tháng 8 năm 1936 viết: "Theo lí học thì Phật pháp tức khoa học, khoa học tức Phật pháp, khoa học là *tướng*, Phật pháp là *tính*; khoa học là *dụng*, Phật pháp là *thể*; khoa học là *sự*, Phật pháp là *lí*;

khoa học là *hình thức*, Phật pháp là *tinh thần*. Trên tạp chí *Đuốc tuệ* ở ngoài Bắc, mỗi kì đều có người chứng minh rằng Phật giáo là khoa học không phải là mê tín, là tiên tiến không phải là bảo thủ, là cứu thế không phải là yếm thế. Nhưng *khoa học* đó như thế nào là vấn đề cần phải làm sáng rõ.

Phật giáo nguyên thủy với lí thuyết cho rằng thế giới là do nhân duyên sinh, thế giới là vô thường, là vô thủy vô chung, cho sự vật đều chịu sự tác động của luật nhân quả, cho sự vật đã có sinh thì có diệt, không có sự vật nào tồn tại cô lập, mỗi sự vật đều có liên quan đến sự vật khác, v.v... là những quan điểm có giá trị nhận thức lớn lao. Nhưng bên cạnh đó, Phật giáo lại không thừa nhận sự tồn tại khách quan của thế giới bên ngoài, chủ trương *vạn pháp duy tâm*, cho hết thảy mọi cái đều do *tâm* mà ra, v.v... Điều này khiến những người có tri thức khoa học đầu thế kỉ nghi ngờ lí thuyết của Phật giáo, khiến những người dân bình thường cảm thấy giáo điều Phật giáo là cái trừu tượng, khó hiểu, khó đáp ứng được yêu cầu thiết thực của họ. Tình hình đó đòi hỏi các nhà lí luận Phật giáo đương thời phải có sự giải thích khác đối với các nguyên lí vốn có của Phật giáo, phải làm sao để Phật giáo được tiếp tục tồn tại và vẫn có sức thu hút đối với xã hội. Lí thuyết của Duy Thức tông là cơ sở để họ dựa vào nhằm thực hiện nhiệm vụ trên.

Tư tưởng Duy Thức không phải là điều gì mới mẻ trong lịch sử Phật giáo thế giới. Nó đã có một hệ thống truyền thừa từ Vô Trước (Asanga, thế kỉ IV-V), Thế Thân (Vasubandhu, thế kỉ IV-V), Pháp Hộ (Dharmapala, thế kỉ V), Trần Na

(Dignaga), Giới Hiền (Silabhadra, thế kỉ VI-VII) ở Ấn Độ. Là học trò của Giới Hiền, Huyền Trang kế thừa và truyền vào Trung Quốc. Tư tưởng Duy Thức do chú, sớ và giải thích của Huyền Trang, Khuy Cơ mà trở thành Duy Thức tông. Nhưng tông phái này chỉ truyền được mấy đời thì tuyệt tự. Mãi đến thời kì *Phục hưng Phật giáo* ở Trung Quốc, người ta mới làm sống lại nó và đem lại cho nó một bộ mặt mới. Còn ở Việt Nam thì tư tưởng Duy Thức xuất hiện ở đầu thế kỉ XX như là một tư tưởng mới mẻ, có vẻ mang tính khoa học, có thể đối phó được với tình thế lúc bấy giờ.

Thay thế cho quan niệm truyền thống của Phật giáo là *vạn pháp duy tâm*, Duy Thức tông nêu ra tư tưởng *vạn pháp duy thức*. Có nghĩa là thế giới khách quan, bao gồm vũ trụ, vạn vật và con người không phải là có thật mà đều do *thức* mà ra. *Thức* và *tâm* về cơ bản là một, song thay thế *tâm* bằng *thức* thì việc trình bày lí thuyết của Phật giáo có điều kiện để đi sâu hơn.

Dựa vào Duy Thức tông, các nhà lí luận của phong trào Chấn hưng Phật giáo đã trình bày thế giới trên bình diện nhận thức luận, chứ không phải thuần túy duy tâm luận. Họ cho rằng thế giới này sở dĩ con người biết được, sở dĩ nó như là tồn tại thực, là do có *bát thức*. Đó là nhãn thức (giác quan mắt), nhĩ thức (giác quan tai), tỷ thức (giác quan mũi), thiệt thức (giác quan lưỡi),

thân thức (giác quan cảm xúc), ý thức, mạn na thức- (thức giữ vai trò trung gian giữa sáu thức trên và thức thứ tám), a lại gia thức- (thức có thức năng phát sinh ra bảy thức trên và giữ vai trò thay đổi kiếp,

nghiệp cho con người). ở đây họ đã thừa nhận giác quan (năm thức đầu) và cảm giác là nguồn gốc của nhận thức, thừa nhận ý thức có vai trò tổng hợp và nâng cao những điều do giác quan đưa lại (thức thứ sáu). Duy chỉ có thức thứ tám là nhận định còn khác nhau. Hòa thượng Bích Liên trong bài *Thích nghi về cái hồn*, cho cái hồn là a lại gia thức (*Từ bi âm*, số 104). Hòa thượng Lê Khánh Hòa cũng nói: "Trong kinh luận gọi là nghiệp thức, thế gian gọi là linh hồn, thì nghiệp thức hay linh hồn cũng tức là một" (*Duy tâm*, 11/2/1936). Nhưng cư sĩ Phạm Hữu Bình thì có quan niệm khác, cho rằng sáu thức đầu là *giao tiếp ngoại cảnh*, hai thức sau là *mạt na thức* và a lại gia thức thì không giao tiếp với ngoại cảnh, không phải là linh hồn độc lập với thân thể, *linh hồn là một danh hiệu không có trong kinh điển Phật giáo* (*Viên âm*, số 50, tháng 6 năm 1942). Có thể nói, vấn đề có hay không có thế giới thực được trình bày trên bình diện nhận thức luận sâu sắc hơn trên bình diện duy tâm luận.

Các nhà lí luận của Phật giáo lúc bấy giờ đã xem xét mối quan hệ giữa *tâm* và *vật* vốn có của Phật giáo thành mối quan hệ giữa *thức* và *cảnh*. Và cũng như các nhà duy thức luận tiền bối, họ nói: "Duy thức vô cảnh" (chỉ có thức mà không có cảnh thực). Nhưng cảnh, thế giới khách quan bên ngoài tồn tại không phụ thuộc vào ý thức của họ và còn là nguồn gốc cảm giác, tri giác của họ là vấn đề không dễ dàng phủ nhận. Họ lập luận, vật chẳng qua chỉ là *nhân duyên giả hợp*, không có *tự tính*, không tự nó có tính nhất định, nên không thể cho là có thực. Cư sĩ Lê Đình Thám nói: "Một vật chỉ phải tự nó có tính chất

nhất định mới có thể là có được" (*Viên âm*, số 5, 1934), "Muôn vật không có tự tính tức là muôn vật không thực có", "Các vật kia tự mình không có tính riêng thì làm sao có được" (*Viên âm*, số 5, 1934). Hòa thượng Thích Đôn Hậu cũng cho rằng, vật như quyển sách, thân thể con người chỉ có danh từ mà không có thực (*Viên âm*, ngày 27-8-1937). Sư Thiện Chiếu nói: "Chẳng những loài người mà cho đến hết thảy mọi vật đều do nhân duyên giả hợp mà ra" (*Chân lí Tiểu thừa và Chân lí Đại thừa*). Nhưng vật vẫn sờ sờ trước mắt thì sao? Lê Đình Thám trả lời: "Vật, cảnh *chỉ là dường như có, in hình như có, chỉ in tuồng có*. Về cơ bản lí luận trên vẫn chứng minh cho quan điểm vốn có của Phật giáo là không có *thực ngã, thực pháp*, không có thế giới khách quan, con người đừng có bận tâm, lưu luyến. Tuy vậy, sự thừa nhận thế giới đó *dường như có, in hình như có, tuồng như có*, như đã nêu trên là một bước tháo lui của quan điểm truyền thống.

Vấn đề giải thoát. Mục tiêu của giải thoát là một trong những vấn đề nổi lên, có sự tranh luận nhiều trong lúc bấy giờ. Nói tới vấn đề này là nói tới *Niết Bàn*. Có người cho Niết Bàn là thế giới cực lạc, là *Tây phương tịnh thổ*, song những người kiên trì quan điểm của phái Duy Thức thì cho rằng, Niết Bàn không phải là nơi xa lạ, mà là ở ngay trong tâm mình. Thiện Chiếu nói: "Niết Bàn là sự yên tĩnh trong tâm", "Niết Bàn là cái tên chỉ sự yên tĩnh trong lòng người", "Dứt vọng niệm trực tiếp là Niết Bàn" (*Phật giáo vấn đáp*). Chính Túc trong bài *Đâu là thiên đường và địa ngục* cũng nói: "Niết Bàn là *vắng lặng an lành, sạch*

tất cả các nguồn mê lầm, ...” (Viên âm, số 12, tháng 7-1934). Các nhà tư tưởng này đã kéo Niết Bàn từ thế giới Phật quốc xa xôi trong tâm lí và nhận thức của con người lúc bấy giờ, trở về với thế giới của trần gian, thế giới của con người và quyết định bởi con người. Tất nhiên, một số tông phái khác của Phật giáo cũng nói Niết Bàn là ở trong tâm người, song luận điểm của các nhà Duy Thức lúc bấy giờ mang tính chất hiện thực hơn, có tác dụng bài trừ mê tín, dị đoan hơn.

Về vấn đề trở thành Phật. Các tông phái khác của Phật giáo đều cho con người có tính Phật, nhất là Thiên tông cho là Phật tại tâm, *Tâm là Phật, Phật là Tâm*. Song trong tâm tưởng của các Phật tử xưa nay đều có nguyện vọng phấn đấu trở thành Phật và Bồ Tát, thành những siêu nhân. Nguyện vọng này là hiện thực hay là ảo tưởng? Trong lịch sử Phật giáo cũng đã có một số người được đệ tử của mình phong cho là Bồ Tát, sau Thích Ca. Nhưng trong thực tế những con người đó cũng giống những người khác, chỉ có khác là tinh thông Phật lí hơn. Dù sao thì trong tâm lí, con người ta vẫn hướng về những vị Phật siêu nhân để phấn đấu. Đối với vấn đề này, phái Duy Thức từ trong lí luận của mình minh chứng rằng con người không thể trở thành Phật. Bởi vì bản tính thứ năm trong *Ngũ chủng tính* của phái Duy Thức nêu lên rằng hạt giống trong a lại gia thức ở mỗi người mãi mãi quy định sự không thay đổi của con người, làm cho con người không những không thành Phật mà còn không thành Duyên giác, Thanh văn, mãi mãi ở trong vòng bể khổ sinh tử. Đây là quan điểm thực tế. Dựa vào tư tưởng này và cũng dựa vào sự khảo sát con người trong lịch sử, nhà sư Thiệu Chiếu nêu lên rằng: “Hết thảy chúng sinh trên thế gian này, không lựa là giai cấp nào, từ nhà đại tư bản, nhà

phú hào, nhà tiểu tư sản, nhất là hạng người vô sản, cho đến cái bọn có tiếng là Phật học cao thâm đi nữa tôi dám chắc rằng không một ai là được thành Phật, không một ai là được Niết Bàn” (*Tại sao tôi căm ơn đạo Phật*). Thậm chí ông còn nói: “Nói gì là người dân thường, Phật tử, mà cho đến kẻ được tiếng là Phật học cao thâm như Thái Hư pháp sư nước Tàu và Võ Đẳng tẩu quân nước Nhật, khi ở Paris họ cũng còn ganh ghét nhau vì tranh cái danh dự truyền bá Phật học trước nhất ở Châu Âu thì làm thế nào là có tính Phật được” (*Tại sao tôi căm ơn đạo Phật*). Đó là tư tưởng mới lạ, lần đầu tiên xuất hiện ở Việt Nam.

Ngoài ra, trong lập luận của các nhà sư và cư sĩ lúc bấy giờ đã có ý thức sử dụng nhân minh học, một lí luận chú ý đến logic tư duy và nhận thức luận trong việc lí giải sự vật. Lê Đình Thám, Thích Đôn Hậu, Thiệu Chiếu, v.v... là những người tiêu biểu về phương diện này. Đó cũng là một hiện tượng trước kia chưa từng có.

*

* *

Từ sự trình bày trên cho thấy kết quả của *Phong trào Chấn hưng Phật giáo* đầu thế kỉ XX là một tiến bộ lớn trong lịch sử tư tưởng Phật giáo Việt Nam. Tiến bộ ấy quy lại có thể thấy ở hai mặt. Về mặt lí luận: nội dung phong phú, luận chứng chặt chẽ; về mặt niềm tin: vừa tin tưởng ở tín điều trong giáo lí, vừa tin ở năng lực chủ quan của con người. Nguồn gốc của tình hình trên không thể không tính tới mặt bằng của trình độ tư duy đương thời đã cao hơn trước, cũng không thể không tính tới việc tiếp thu và vận dụng tri thức của *Duy Thức học phái lúc bấy giờ*. ở đây có cả vai trò quan trọng của Huyền Trang, Khuy Cơ trong việc dịch và chú, sớ, diễn giải tư tưởng của học phái này.