

Có hay không có một đạo Phật Trung quốc? Cuộc tranh luận hiện nay tại Trung quốc về Duy Thức

Thierry Meynard

(dịch từ tiếng Pháp bởi **Trịnh Đình Hỷ**)

Lời giới thiệu của người dịch :

Nói tới phong trào chấn hưng Phật giáo, ai cũng nghĩ ngay tới *Thái Hư Đại sư*, người đã đóng góp một vai trò quan trọng trong công cuộc chấn chỉnh "giáo lý, giáo chế và giáo sản" tại Trung Hoa, vào đầu thế kỷ 20.

Do đó, tôi không khỏi ngạc nhiên khi đọc bài nghiên cứu này của *GS Thierry Meynard*, và được biết rằng chính lúc đó tại Trung Hoa lại xảy ra một cuộc tranh luận về giáo lý, đặc biệt về *Duy Thức*, giữa hai người học trò của *Dương Văn Hội* (tự *Nhân Sơn*), người được xem như "cha đẻ của sự phục hưng Phật giáo hiện đại". Hai người đó là cư sĩ *Âu Dương Cảnh Vô* và *Sư Thái Hư*. Trong cuộc tranh luận này thì *Âu Dương* lại là người có những tư tưởng phê bình và cấp tiến, trong khi *Sư Thái Hư* lại tỏ ra thủ cựu, bảo vệ một lập trường chính thống, theo thể chế.

Một điều đáng ngạc nhiên nữa là gần một thế kỷ sau, cuộc tranh luận lại tái diễn, nhưng lần này, người chỉ trích, đặt lại vấn đề nền tảng giáo lý đạo Phật Trung quốc, lại là một tăng sĩ, *Sư Huệ Nhân*, và người bảo vệ lập trường chính thống lại là một cư sĩ, *GS Châu Quý Hoa*.

Tranh luận về triết lý tôn giáo tại một quốc gia cộng sản kể ra cũng là một kỳ công.

Nói người lại ngấm đến ta...

Tôi tự hỏi tại sao ở Trung quốc người ta đặt đi, đặt lại vấn đề chấn hưng đạo Phật, mà ở Việt Nam thì sau những thập niên 1960, vẫn chưa có đổi thay gì đáng kể? Phật giáo Việt Nam có cần phải được chấn hưng, đặc biệt về giáo lý, hay không? Và nếu có, thì :

Bao giờ các tăng sĩ, các trí thức, các cư sĩ Việt Nam mới theo gương họ mà tự đặt ra câu hỏi: *có hay không có một đạo Phật Việt Nam?* Hay nói một cách khác: *đạo Phật Việt Nam, cũng như đạo Phật Trung quốc, nếu so với đạo Phật Ấn Độ, có thực sự là đạo Phật hay không?*

Bài viết này của GS *Thierry Meynard*, một tu sĩ cộng đoàn Jesus, giảng dạy tại Viện Đại học Tôn Dật Tiên, Quảng Đông, rất công phu và đầy đủ, nhưng có những đoạn văn hơi khó hiểu và khó phiên dịch.

Bản dịch không thể nào tránh khỏi thiếu sót và sai lầm, tôi xin thành thật cáo lỗi trước, và xin đón nhận mọi đề nghị sửa đổi từ các độc giả, trong khi đối chiếu với bản gốc tiếng Pháp.

Orléans, 05/06/2020

Trịnh Đình Hỷ

Nguyên bản tiếng Pháp :

Existe-t-il un Bouddhisme Chinois ? Les débats actuels en Chine autour du Yogacara.

Thierry Meynard

Rue Descartes n° 72, 2011/2, *Philosopher en Chine aujourd'hui* (2011)

http://infernai-love.nidvelven-it.no:16080/site/A6_documents/data_doc/Doc/Existe-t-il_un_bouddhisme_chinois_-_Thierry_Meynard.pdf_ddd/proc_doc/voir_doc

o o

o

Tháng 12 năm 2008, một hội nghị được tổ chức tại Hàng Châu về *Duy Thức học Phật giáo (Yogācāra)*, bởi Phật học viện Hàng Châu (*Hángzhōu fóxuéyuàn*). Hội nghị này tập hợp các chuyên gia đại học về Phật học cùng nhiều tăng sĩ đến từ mọi nơi tại Trung quốc. Trong ba ngày, một câu hỏi thường trở lại trong các cuộc thảo luận và trao đổi bên lề, một câu hỏi xen lẫn các ưu tư về giáo lý, tôn giáo và chính trị: *có hay không có một đạo Phật Trung quốc?* Hay nói một cách khác: *đạo Phật Trung quốc có thực sự là đạo Phật hay không?*

Thật ra, câu hỏi này đặt ra vào thời kỳ hiện đại, không phải là mới mẻ và đã bắt nguồn từ những tranh luận khởi đầu cách đây một trăm năm. Vào đầu thế kỷ 20, các nhà trí thức Trung Hoa đã khám phá ra lại gốc rễ Ấn Độ của đạo

Phật, đặc biệt nhờ các nghiên cứu trên văn bản cổ xưa. Điều đó đã gây nên một phản ứng là sự đánh giá lại sâu xa về Phật giáo Trung Hoa, và nhấn mạnh đến những khác biệt quan trọng về giáo lý. Một số nhà tư tưởng cực đoan cho thấy sự sai lệch khái niệm so với đạo Phật nguồn gốc, và đi tới phủ nhận toàn bộ Phật giáo Trung Hoa. Đối với họ, Trung Hoa chưa bao giờ có một đạo Phật thực sự. Như vậy cuộc tranh luận này đã xuất hiện trở lại vào đầu thế kỷ 21. Cũng như trước kia, cuộc tranh luận tập trung vào sự tương hợp hay không giữa khái niệm *tathāgatagarbha* (*Như Lai tạng*), là điểm tựa của toàn bộ Phật giáo Trung Hoa, và một trường phái đại diện cho đạo Phật chính thống, *Yogācāra* (*Duy Thức tông*). Khái niệm *Như Lai tạng* phải chăng là một sự phát triển chính đáng, hay là một sự phản bội lại đạo Phật nguồn gốc?

Trong phần đầu, chúng ta sẽ trình bày các tranh luận vào đầu thế kỷ 20, đặc biệt các chỉ trích của *Âu Dương Tiệm*, tự *Cánh Vô* (欧阳漸, 竟无 *Oūyáng Jiàn, Jìngwú*)(1871-1943) và của *Lữ Trừng* (吕澂 *Lǚ Chéng*)(1896-1989) đối với Phật giáo Trung Hoa, cũng như sự đối đáp của *Sư Thái Hư* (太虚 *Tàixū*)(1890-1947), đại diện cho Phật giáo Trung Hoa theo thể chế.

Trong phần thứ nhì, chúng ta sẽ thử tìm hiểu tại sao cuộc tranh luận này lại nảy ra lại vào đầu thế kỷ 21, và thay đổi hình thức ra sao. Tánh chân thực của Phật giáo Trung quốc ngày nay được bảo vệ bởi giới hàn lâm, bằng cách đặt ra một khuôn khổ lý thuyết mới, đề nghị bởi *Châu Quý Hoa* (周貴華 *Zhōu Guìhuā*)(1962-). Đường hướng vạch ra bởi *Sư Thái Hư* được toàn thể Tăng già Trung quốc ủng hộ. Tuy nhiên, có những tiếng nói nảy lên từ đoàn thể Tăng già, như *Sư Huệ Nhân* (慧仁 *Huìrén*), phê bình một cách triệt để nền tảng trí thức của Phật giáo Trung quốc. Sau khi phân tích các luận cứ hai bên, chúng ta sẽ trình bày, trong phần kết luận, những tác động trên văn hóa và chính trị của cuộc tranh luận này.

Phật hóa Trung Hoa và Trung hóa đạo Phật

Trong sự gặp gỡ giữa nền văn minh Trung Hoa và đạo Phật, cả Trung Hoa lẫn đạo Phật đều biến đổi một cách sâu rộng. Về phía văn hóa Trung Hoa, ngôn ngữ đã thay đổi sâu rộng, như trong thi ca đời nhà Đường và tiểu thuyết đời nhà Minh. Đạo Phật cũng để lại dấu ấn trong kiến trúc và tạc tượng. Cũng như với Ky Tô giáo tại Tây phương, khó lòng tìm thấy một điều gì tại Trung Hoa mà không chịu ảnh hưởng của đạo Phật. Sự Phật hóa của Trung Hoa, mặc dầu gặp phải những chống đối kịch liệt, là điều không thể phủ nhận được (1).

Có một vấn đề đặt ra vào đầu thế kỷ 20, là sự Trung hóa của đạo Phật. Trong khi thích hợp hóa với Trung Hoa, liệu đạo Phật có giữ được sự chân thực của mình hay không? Hay là nó đã trở thành quá bản địa, đến nỗi tự cắt rời với cảm hứng ban đầu? Dĩ nhiên, người ta cũng có thể đặt ra những câu hỏi đó trong lịch sử Phật giáo Trung Hoa, nhưng với sự phát triển của nghiên cứu Phật học hiện đại, những câu hỏi đó sẽ có một tiếng vang lớn hơn.

Bắt đầu từ Tây phương, nghiên cứu Phật học chủ trương trở về gốc rễ Ấn Độ của đạo Phật, dựa lên các văn bản sanskrit và pali (2). Nhờ sự thúc đẩy của Tây phương rồi của Nhật Bản, các nhà trí thức Trung Hoa bắt đầu chú ý tới gốc rễ Ấn Độ của Phật giáo. Như vậy, trong khi thành lập các môn học hàn lâm tại Trung Hoa, Phật học được xen vào một ngành của triết học Ấn Độ, tách biệt ra khỏi triết học Tây phương và triết học Trung Hoa. Chẳng hạn như nhà văn trẻ *Lương Thấu Minh* (梁漱溟 *Liáng Shùmíng*)(1893-1988), sau khi được tuyển dụng năm 1916 tại Đại học Bắc Kinh để giảng dạy Phật học như một triết học Ấn Độ (3), đã phải nghiên cứu về các trường phái cổ truyền của triết học Ấn Độ, để đặt đạo Phật vào trong các trường phái này.

Đồng thời với sự trở về gốc rễ Ấn Độ của đạo Phật, các nhà trí thức Trung Hoa đã phát hiện ra lại một số lớn văn bản Trung Hoa không còn được lưu truyền tại đây, và được mang về lại từ Nhật Bản, nhờ sự khởi xướng của *Dương Văn Hội tự Nhân Sơn* (杨文会 *Yáng Wénhuì*, 仁山 *Rénshān*, 1837-1911) và *Nanjō Bunyū* (1849-1927)(4). Các văn bản đó được biên tập và xuất bản, đầu tiên bởi *Dương Văn Hội*, sau đó bởi *Âu Dương Cán Hộ* tại Viện Trung Hoa Nội học (*Zhina Nèi xuéyuàn*), do ông thành lập tại Nam Kinh (Nánjīng) năm 1922. Sự khám phá ra lại những văn bản đó rất trọng yếu vì hai lý do. Đầu tiên, công việc biên tập, với những phương pháp phê bình văn bản mới, cho phép ấn định thời điểm một cách chính xác hơn, tùy theo tương quan ảnh hưởng của chúng. Hơn nữa, đứng về mặt nội dung tư tưởng, có những khác biệt lớn, trước kia không thấy rõ, xuất hiện giữa các văn bản. Sự trở về nguồn của đạo Phật mở ra một cuộc tranh luận về sự chân thực của đạo Phật Trung Hoa, với giả định là đạo Phật Ấn Độ mới chính là chuẩn mực giáo lý.

Thái độ phê bình của Âu Dương Cán Hộ và Lữ Trùng, và sự đối đáp của Sư Thái Hư

Thật ra, cuộc tranh luận tập trung vào một tác phẩm, *Đại Thừa Khởi Tín Luận* (*Dàchéng qǐxìn lùn*). Cuốn luận này được xem là viết bằng tiếng sanskrit

(*Mahāyāna śraddhotpāda sāstra*) bởi *Aśvaghōṣa* (*Mã Minh*, khoảng 80-150) và dịch sang tiếng Hán năm 550 bởi *Paramārtha* (*Chân Đế*, 499-569), một dịch giả kinh luận Phật giáo nổi tiếng (5). Tuy nhiên, văn bản gốc tiếng sanskrit đã bị mất. Mặc dù cuốn luận này (sanskrit *sāstra*, Hán 論 *lùn*) không có quy chế của một bài kinh (sanskrit *sūtra*, Hán 經 *jīng*), nhưng nó được xem như rất quan trọng đối với Phật giáo Trung Hoa, và rộng hơn đối với cả Phật giáo Đông Á, đặc biệt với các tông phái *Hoa Nghiêm* (*Huāyán*) và *Thiền* (*Chán*).

Năm 1906, nhà Phật học Nhật *Funabashi* là người đầu tiên đưa ra giả thuyết cuốn luận này không được viết tại Ấn Độ, mà là tại Trung Hoa (6). Năm 1919, *Mochizuki Shinko* (1869-1948), cũng đăng một bài khẳng định rằng *Đại Thừa Khởi Tín Luận* không phải là một văn bản Ấn Độ, mà là một văn bản Trung Hoa. Trong khi hai chuyên gia Nhật Bản này tìm cách ấn định tác giả và thời điểm biên soạn của *Đại Thừa Khởi Tín Luận*, thì *Âu Dương Cánh Vô* nghiên cứu cuốn luận này trên nội dung giáo lý của nó. Bắt đầu từ 1922, ông làm những bài thuyết trình tại Nam Kinh, gây chấn động mạnh trong giới Phật giáo, vì ông khẳng định rằng *Đại Thừa Khởi Tín Luận* phải được gạt bỏ vì không chính thống (7).

Âu Dương công nhận rằng khái niệm *tathātā*, *chân như* (真如 *zhēnrú*), một khái niệm gắn liền chặt chẽ với khái niệm *tathāgatagarbha* (如藏 *úláizàng*, *Như Lai tạng*), đã được vài lần ghi nhận bởi nhà *Sư* và dịch giả *Huyền Trang* (玄奘 *Xuánzàng*) trong cuốn *Thành Duy thức luận* (成唯識論 *Chéngwéishílùn*), đại diện cho lập trường chính thống. Tuy nhiên, đối với *Âu Dương*, *chân như* trong cuốn luận này chỉ có nghĩa là trạng thái dòng chảy liên tục của tâm thức. Ngược lại, trong *Đại Thừa Khởi Tín Luận*, *chân như* có một ý nghĩa hoàn toàn khác biệt, biểu hiện một thực tại bản thể, một tâm thức căn bản, hoàn toàn tĩnh lặng, không sanh không diệt. Theo *Đại Thừa Khởi Tín Luận*: "Tâm về mặt Tuyệt đối là thể giới duy nhất của Thực tại, và là tánh chất của mọi giai đoạn hiện hữu trong sự toàn diện của chúng. Cái gọi là tánh bản thể của Tâm, không sanh không diệt. Ai đã giải thoát được mọi ảo tưởng, thì không còn biểu thị của sự vật. Lúc đó, mọi sự vật, từ khởi đầu, vượt lên khỏi mọi hình thức ngôn từ, diễn tả và khái niệm, và cuối cùng trở thành không biệt hóa, thoát khỏi mọi sự đổi thay và không thể bị phá hủy. Chúng chỉ còn thuộc vào Tâm đồng nhất, từ đó tên là *chân như*." (8)

Nói cách khác, *Đại Thừa Khởi Tín Luận* chủ trương rằng, vượt qua các trạng thái hiểu biết, vượt qua dòng chảy ý thức, còn có cái Tâm, là tánh căn

bản, vĩnh cửu và tĩnh lặng, nguồn gốc của mọi hiện tượng (*dharma*, 法 pháp). Chính kích thước bản thể của *chân như* trong *Đại Thừa Khởi Tín Luận* gây khó khăn cho *Âu Dương*, vì không có mặt trong các văn bản chính thống của *Yogācāra*. Từ giáo lý gốc của *Yogācāra*, ông cho rằng sự đổi mới này, cùng với các điều khác trong *Đại Thừa Khởi Tín Luận*, là "sai lầm" (謬 *miu*, mậu)(9). Từ sự cứu xét lại *Đại Thừa Khởi Tín Luận*, ông đi tới phán xét là các tông phái Trung Hoa không phải là chính thống, và thậm chí không phải là đạo Phật. Theo ông, sự xuất hiện của các tông phái Trung Hoa *Thiên Thai (Tiāntái)* và *Hoa Nghiêm (Huāyán)* chỉ có nghĩa là đạo Phật trở nên tối tăm hơn.

Âu Dương gạt bỏ *Đại Thừa Khởi Tín Luận* vì những lý do giáo lý thuần túy. Dĩ nhiên ông biết đến các nghiên cứu chuyên môn Nhật Bản về những vấn đề tác giả và thời điểm. Nhưng đối với ông, vấn đề đó thứ yếu. Học trò của ông, *Lữ Trùng*, xác nhận kết luận của các chuyên gia Nhật Bản, nhờ các phương pháp phê bình văn bản theo Tây phương, học lại được từ họ. Ông còn đi xa hơn họ trong khi kết luận, vì ông cho văn bản này là đồ soạn, ngụy tạo (10).

Cũng như *Âu Dương*, *Lữ Trùng* tiếp tục đi tìm một đạo Phật Chân thực (真實佛學 *zhēnshì fòxué*, *chân thực Phật học*), và điều này đưa ông tới chối bỏ giáo lý tuệ giác ban đầu (本覺 *běnjué*, *bản giác*) trong Thiền tông, một giáo lý cắm rễ sâu trong *Đại Thừa Khởi Tín Luận*. Khi vị thầy của ông, *Âu Dương* qua đời năm 1943, *Lữ Trùng* trao đổi thư từ với triết gia *Hùng Thập Lực (熊十力 Xióng Shí lì)*(1885-1968), đã có một thời là học trò của *Âu Dương*. Trong các trao đổi này, ông phân biệt *tuệ giác* như sự thành tựu bên trong của một sự thật khách quan, và *tuệ giác* duy ngã (solipsiste), dẫn tới một thái độ duy tâm và chủ quan tuyệt đối, như trong *Đại Thừa Khởi Tín Luận* (11). Loại *tuệ giác* đầu có thể có được do một tâm thức "tĩnh lặng ban đầu" (性寂 *xìngjì*, *tánh tịch*). Trong trường hợp sau, có thêm khẳng định là tâm có "tuệ giác ban đầu" (性覺 *xìngjué*, *tánh giác*). Theo *Lữ Trùng*, cách diễn giải *tuệ giác* sau này đã hoàn toàn làm hư hoại đạo Phật, vì thái độ duy tâm tuyệt đối này thực ra là một sự bảo thủ chính trị phục vụ cho tình trạng giữ nguyên (*statu quo*) của các phần tử ưu tú (12). Ngược lại, đối với *Lữ Trùng*, chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa Mác-xít thời đó, một đạo Phật Chân thực phải cho phép phân tích khách quan về thực tế xã hội và chính trị, và dẫn tới một sự cải cách xã hội sâu rộng.

Trước sự tấn công Phật giáo Trung Hoa, dẫn đầu bởi hai cư sĩ nổi tiếng đó, *Sư Thái Hư (Tàixū)* (1890-1947) không thản nhiên im lặng. Cùng một năm khi *Âu Dương* khởi đầu một loạt thuyết trình tại Viện Trung Hoa Nội học tại

Nam Kinh, *Thái Hư* đáp lại bằng một bài ngắn, "Chọn lựa toàn diện đạo Phật"(13).

Cũng như *Âu Dương*, *Thái Hư* ca ngợi trường phái *Duy Thức* là phù hợp với lý trí và lô gích nhất trong đạo Phật, tới mức cho rằng chỉ có *Duy Thức* mới có thể cứu vớt được Phật giáo và Trung Hoa. Tuy nhiên, *Thái Hư* chống đối lại sự chọn lựa phiến diện của *Âu Dương*, bác bỏ cả một mảnh lớn truyền thống. Ngược lại, *Sư* chủ trương chọn lựa đạo Phật một cách toàn diện. Đúng hơn, theo *Sư*, không nên phán xét *Đại Thừa Khởi Tín Luận* từ *Duy Thức* mà thôi, mà phải từ tất cả truyền thống Phật giáo. Với cách nhìn đó, *Đại Thừa Khởi Tín Luận* và *Thành Duy Thức luận* không phải trình bày hai quan điểm mâu thuẫn và không thể hàn gắn được với nhau, nhưng hai quan điểm bổ túc cho nhau về đạo Phật.

Mặc dầu *Âu Dương Cán Hộ* và *Lữ Trừng* đã cố gắng làm sống lại trường phái *Duy Thức* như một biểu lộ chân thực của đạo Phật, *Duy Thức* vẫn bị sáp nhập vào hệ thống siêu hình của Phật giáo Trung Hoa. Lập trường của *Sư Thái Hư* đã chiếm ưu thế, và *Duy Thức* ngày nay không được coi trọng, ngoài sự đóng góp vào sự phát triển giáo lý Phật giáo Trung Hoa, được xem là sự thành tựu của tất cả đạo Phật (14). Chẳng hạn như *Phương Lập Thiên* (方立天 Fāng Lìtiān), giáo sư Đại học Nhân dân tại Bắc Kinh, đã tóm tắt ý nghĩa của *chân như* trong *Đại Thừa Khởi Tín Luận* như sau: "*Chân như* trong *Đại Thừa Khởi Tín Luận* là một thực tại chứa đựng tất cả các đức tính của Phật giáo, ở mức cao nhất. Đó là tinh hoa của đạo đức và trí tuệ Phật giáo, nguồn gốc và căn bản bản thể của vũ trụ. Không phải là Thượng Đế, không phải là Tạo hóa, không phải là Tâm thức Tuyệt đối theo nghĩa của *Hegel*, đó là một thực tại tâm linh có mặt trong tất cả mọi hiện hữu, kết hợp đạo đức và trí tuệ. Đó là một thực tại tâm linh duy nhất."(15)

Cuộc tranh luận tái diễn vào đầu thế kỷ 21

Cuộc tranh luận về *Duy Thức* và bản chất của đạo Phật Trung quốc đã tái diễn vào đầu thế kỷ 21. Vì sao vậy? Một trong những lý do là phần lớn các văn bản nghiên cứu bởi *Âu Dương Cán Hộ* và *Lữ Trừng* còn khá hạn chế, và việc phân tích ngữ văn và phê bình của họ đã không được hoàn thành rất ráo. Trong gần 30 năm, chế độ cộng sản đã không cho phép tiếp tục nghiên cứu thực sự. Chỉ từ vài năm nay, các viện hàn lâm về khoa học xã hội, các viện nghiên cứu tôn giáo, các khoa triết học và các viện Phật học, mới bắt đầu học tập trở lại

tiếng sanskrit và pali, và thực hành biên tập và phân tích văn bản. Hơn nữa, gần đây nghiên cứu tại lục địa đã có thể truy cập và biên tập những văn bản xuất bản tại Đài Loan, Nhật Bản, Ấn Độ và Tây phương.

Nghiên cứu trên các văn bản làm nảy ra những vấn đề mới. Trước kia, *Âu Dương* giải thích rằng ý nghĩa chính thống của *chân như* trong *Thành Duy Thức Luận* đi ngược lại với ý nghĩa xuất hiện sau. Ngày nay, các nghiên cứu văn bản cho thấy thuyết đối nghịch hai bên giữa *Yogācāra (Duy Thức)* và *tathāgatagarbha (Như Lai tạng)* cũng không đứng vững. Sự thật tỏ ra phức tạp hơn nhiều, vì người ta thấy trong các văn bản cổ xưa nhất của *Duy Thức* có nói về *Như Lai tạng*. Khám phá này khiến cho những người gắn bó với truyền thống Phật giáo Trung Hoa biện luận rằng *Như Lai tạng* không phải là một phát minh muộn và không chính thống, mà trái lại chính là một phần của *Duy Thức*. Như vậy, đề cập về *Như Lai tạng* trong các văn bản cổ xưa cũng tỏ ra rằng *Đại Thừa Khởi Tín Luận*, mặc dù biên soạn ngoài Ấn Độ, cũng có nguồn gốc giáo lý tại Ấn Độ. Điều này chứng tỏ có một sự tiếp nối giữa đạo Phật Ấn Độ và Trung Hoa, một sự tiếp nối phủ nhận bởi *Âu Dương*. Phải có những giả thuyết nghiên cứu mới, thì chúng ta mới thấy rõ sự phức tạp của sự truyền bá đạo Phật từ Ấn Độ tới Trung Hoa, qua các nước Trung Á.

Châu Quý Hoa: giáo lý *tathāgatagarbha* như một phần của *Yogācāra* và tổng kết về đạo Phật

GS *Châu Quý Hoa (Zhōu Guìhuā)*(1962-), sau khi nhận bằng tiến sĩ tại Đại học Bắc Kinh năm 2003, là một nhà nghiên cứu tại Viện Tôn giáo của Hàn Lâm viện Khoa học xã hội Trung quốc, tại Bắc Kinh. Ông là người vận động chính cho sự hợp thức hóa *Duy Thức tông* Trung quốc. Năm 2004, trong cuốn sách đầu tay *Duy tâm dữ liễu biệt (唯與別 Wéixīn yǔ liǎobié)*, *Châu Quý Hoa* giảng giải về các văn bản của ba vị Đại sư của trường phái, *Maitreya (彌勒 Di Lặc)*, *Asaṅga (無著 Vô Trước)* và *Vasubandhu (世親 Hế Thân)* và đề nghị gom lại dưới tên gọi là "*Duy Thức căn bản*" (根本唯識 *gēnběn wéishí*), trong đó có hai ngành khác biệt: *Duy Thức* với "điểm tựa thật" (有為依 *yǒuwéiyī, hǔu vi y*) và *Duy Thức* "không có điểm tựa" (無為依 *wúwéiyī, vô vi y*)(16). Ngành đầu gồm những tác phẩm như *Yogācāra-bhūmi (唯識論 Yúqié shídílùn, Du Già Sư Địa Luận)*, *Mahāyāna saṃgraha, (攝大乘論 Shèdàshèng lùn, Nhiếp Đại Thừa Luận)*, và *Triṃśikā-vijñaptimātratā (唯識三十頌 Wéishí sānshísòng, Duy Thức Tam Thập tụng)*. Ngành sau có những tác phẩm như *Ratnagotravibhāga-mahāyānanottaratantra (究竟一乘寶性論 Jiūjìng yīshèng bǎoxìng lùn, Cứu*

Cánh Nhất Thừa Bảo Tánh Luận), *Madhyānta-vibhāga* (辯中邊論 *Biàn zhōngbiān lùn*, *Biện Trung Biên Luận*), *Mahāyāna sūtra-alamkāra* (大乘莊嚴經論 *Dàshèng zhuāngyánjīng lùn*, *Đại Thừa Trang Nghiêm Kinh Luận*) và *Phật tánh Luận* (佛性論 *Fóxìng lùn*). Chính ngành thứ nhì này biểu lộ tư tưởng bản thể, với khái niệm *Như Lai tạng*. Tư tưởng bản thể này cho thấy khả năng tuệ giác của tâm, nhờ khái niệm "tâm tánh vốn thanh tịnh" (心本淨 *xīnxìng běnjìng*, *tâm tánh bản tịnh*). Tuy *Châu Quý Hoa* công nhận rằng ngành đầu có trước, nhưng ông vẫn khẳng định rằng ngành thứ nhì đại diện cho một lập trường chính thống của *Yogācāra* Ấn Độ.

Như vậy, có thể thiết lập lại được sự tiếp nối lịch sử của tư tưởng *tathāgatagarbha* Ấn Độ và Trung Hoa. *Châu Quý Hoa* thử thực hiện điều đó trong tác phẩm thứ nhì của ông, "*Duy Thức, tâm tánh và Như Lai tạng*" (唯識, 心性与如来藏 *Wéishí, xīnxìng yǔ rúláizàng*)(17). Xét lại sự phát triển lịch sử của *Yogācāra* tại Ấn Độ, ông cho thấy rằng tư tưởng bản thể đó đã có mặt ngay từ ban đầu. Ngoài luận cứ lịch sử, ông biện hộ cho sự trung thực với đạo Phật của tư tưởng bản thể đó. Như vậy, *Phật tánh* (佛性 *fóxìng*), xem như là nền tảng bản thể của mọi thực tại, không nên được hiểu như một thể chất có thật, hay một nguyên nhân trực tiếp của thực tại thế giới, nhưng như một cách để hiểu nó, mà không chấp vào nó.

Châu Quý Hoa công nhận rằng tư tưởng bản thể đó đã khá nhanh bị đẩy ra bên lề tại Ấn Độ, đến nỗi bị loại bỏ bởi luồng chính của trường phái này. Lý do chính theo ông, là nguy cơ "*Bà La Môn hóa*" (梵化 *fànhuá*), có thể đẩy đạo Phật lệch về hướng *tự ngã* (*atman*) của Ấn Độ. Tuy nhiên, đường hướng bên lề này vẫn có mặt trong *Yogācāra*. Do đó, theo *Châu Quý Hoa*, *Sư Huyền Trang* đã trình bày, trong *Thành Duy Thức Luận*, một quan điểm rất giản lược về *Yogācāra*, bằng cách cố tình loại bỏ đường hướng bản thể. Tuy nhiên, phong trào này đã không hoàn toàn biến mất, và đã xuất hiện lại sau đó tại Trung Hoa dưới một hình thức đầy uy tín, với các bài kinh như *Kinh Lăng Già* (*Laṅkāvatāra*, 楞伽經 *léngqié jīng*) và *Kinh Mật Nghiêm* (*Ghanavyūha Sūtra*, 密嚴經 *mìyán jīng*). Như vậy, *Đại Thừa Khởi Tín Luận* và *Tông Kính Lục* (宗鏡 *zōngjìng lù*) đánh dấu sự bày tỏ lý thuyết của một tư tưởng đã chín mùi.

Trong "*Duy Thức, tâm tánh và Như Lai tạng*", *Châu Quý Hoa* nhắc tới các phê bình về đạo Phật Trung Hoa bởi *Âu Dương Cánh Vô* và *Lữ Trừng*, nửa thế kỷ về trước. Đối với *Lữ Trừng*, ông khẳng định rằng quan niệm tuệ giác ban đầu là một sự phát triển hợp lý, đã được ghi lại trong đạo Phật Ấn Độ, và sự phát

triển này không đi ngược lại với *Yogācāra*. Hơn nữa, *Châu Quý Hoa* tìm cách chứng minh rằng *Âu Dương Cánh Vô* và *Lữ Trùng* đã không thoát ra khỏi tư tưởng bản thể, và trên nhiều điểm họ vẫn là những kẻ kế thừa của bản thể học và siêu hình học Trung Hoa. Trung thành với truyền thống của đạo Phật Trung Hoa, *Châu Quý Hoa* cho rằng quan niệm *Như Lai tạng* một mình có thể tóm lược lại tất cả đạo Phật.

Những thái độ chỉ trích của Sư Huệ Nhân

Như đã thấy, *Châu Quý Hoa* đi theo lập trường của Phật giáo theo thể chế khởi đầu từ *Sư Thái Hư*, để biện hộ cho sự chân thực của đạo Phật Trung Hoa. Ông cũng đi tới những kết luận như *Phương Lập Thiên*, như đã nói trên. Tuy nhiên, thái độ chống truyền thống của *Âu Dương Cánh Vô* và *Lữ Trùng* đã ngày nay nhận được hưởng ứng bởi *Huệ Nhân (Hùiren)*, một nhà *Sư* trẻ tại Viện Phật học Hàng Châu. Vì là tăng sĩ cho nên *Sư Huệ Nhân* ở trong một tình huống đặc biệt. *Âu Dương Cánh Vô* là một cư sĩ, cho nên tương đối tự do về thể chế đối với tăng đoàn. Việc làm của ông chủ yếu có tính chất trí thức, và ông không có những ưu tư về tương lai các thể chế truyền thống như *Sư Thái Hư*. Nhưng khi *Huệ Nhân* đi theo thái độ chỉ trích của *Âu Dương Cánh Vô*, điều đó cũng không khác gì chỉ trích một phần lớn thể chế của mình. Loại chỉ trích này khá hiếm gặp trong Phật giáo Trung quốc (18). Ngoài điểm đặc biệt liên quan tới quy chế của *Sư*, thái độ của *Huệ Nhân* dựa vào một sự phân tích ngữ văn và triết lý đáng được trình bày nơi đây.

Trong một bài báo cáo tại Hội nghị tháng 12 năm 2008, tên là "Phân tích về vấn đề quan hệ giữa *Như Lai tạng* và *Duy Thức*", *Huệ Nhân* trình bày một quan điểm có hệ thống nhất đến tận nay (19). Mặc dù *Sư* không nói thẳng tên, nhưng các quan điểm của *Huệ Nhân* là một sự phản bác lại *Châu Quý Hoa*, là người cho rằng *Như Lai tạng* ngay từ đầu đã là một phần chính yếu của trường phái *Duy Thức*, và đưa tới một cách lô gích tư tưởng của *Đại Thừa Khởi Tín Luận*. Theo *Huệ Nhân*, thuyết này mang lại thêm lần lộn trong liên hệ giữa *tathāgatagarbha* và *Yogācāra*, lần lộn mà *Huệ Nhân* muốn làm cho sáng tỏ.

Huệ Nhân đầu tiên tìm cách chứng tỏ rằng hai khái niệm *tathāgatagarbha* và *ālaya-vijñāna* (*A lại da thức*), thể chất của tâm thức, hay thức thứ 8, thuộc vào những động cơ giáo lý khác nhau (20). Đạo Phật chủ trương có một sự tiếp nối của nghiệp trong luân hồi. Nhưng làm sao cảm nhận được sự tiếp nối đó, khi dòng tâm thức bị gián đoạn giữa sự chấm dứt một

cuộc sống và một sự tái sinh mới? Để giải thích, *Yogācāra* đưa ra giả thuyết là, mặc dù tâm thức gắn liền với 5 giác quan bị gián đoạn, nhưng cũng có một thể chất tâm thức liên tục tích lũy các nghiệp quả, là *ālaya-vijñāna*. Ngược lại, *tathāgatagarbha* đã được đặt ra để trả lời cho một vấn đề hoàn toàn khác biệt, không phải là sự tái sinh trong vòng *luân hồi (saṃsāra)*, nhưng là sự giải thoát ra khỏi *saṃsāra*. Chính tư tưởng thoát ra khỏi *saṃsāra* không thể thuộc vào thế giới ảo tưởng của *saṃsāra*, mà phải tới từ nơi khác. Theo *Kinh Thắng Man (勝鬘經 Shèngmán jīng)*, để giải thích khả năng giải thoát, cần phải khẳng định sự có mặt của một tâm thức vĩnh cửu và bất biến làm nền tảng. *Huệ Nhân* nhấn mạnh rằng *ālaya-vijñāna* và *tathāgatagarbha* như vậy rất khác nhau: trong khi cái đầu tiên là một dòng tâm thức, mặc dù liên tục, nhưng luôn luôn chuyển động, thì cái thứ nhì là một thể chất bất biến và hoàn toàn yên lặng.

Cũng như *Châu Quý Hoa*, *Huệ Nhân* công nhận rằng khái niệm *tathāgatagarbha* đã trải qua các những đoạn tiến hóa, và ghi nhận 3 thời kỳ. Vào thời kỳ đầu tiên, tư tưởng bản thể trỗi lên, vì khái niệm bản thể này đã được phát triển để phản ứng lại những nguy cơ hư vô của tư tưởng *trí huệ (prajñā)*, dựa lên quan điểm "*không*" (*sūnyatā*). Vào thời kỳ thứ nhì, trước những chỉ trích về các phát minh rõ ràng không phù hợp với giáo lý của đức Phật, khái niệm *tathāgatagarbha* đã được giải thích dưới góc nhìn của "*không*", và điều đó đã cho phép trong một giai đoạn thứ ba, dung hoà tư tưởng này với *Yogācāra*. Từ đó, người ta có thể hiểu được tại sao lại tìm thấy khái niệm *tathāgatagarbha* trong các văn bản cổ xưa của *Yogācāra*. Một cách nào đó, sự sửa đổi sau này về tư tưởng *tathāgatagarbha* có thể đã đủ lắm rồi. Lúc đó đáng lẽ có thể có một sự thỏa thuận giữa quan điểm của *Châu Quý Hoa* và *Huệ Nhân*. Nhưng *Huệ Nhân* cho thấy rằng tư tưởng bản thể đó đã gọi lên ý tưởng của sự tuệ giác ban đầu, một ý tưởng có thể đưa tới những hậu quả lý thuyết và thực hành rất tai hại cho đạo Phật.

Đứng về mặt lý thuyết, bản thể học đứng sau khái niệm *tathāgatagarbha* đã được chỉnh sửa bởi tư tưởng "*không*", nhưng không làm thay đổi tư tưởng của sự tuệ giác ban đầu, là điều mà *Yogācāra* khẳng định chối bỏ. Những hậu quả trên thực hành rất quan trọng: trong khi *Yogācāra* vẫn cho rằng tuệ giác đi đến từ thực hành, các trường phái lấy tư tưởng *tathāgatagarbha* làm nền tảng vẫn cho rằng tuệ giác có từ ban đầu, trước mọi thực hành. Trong trường hợp thứ nhất, giải thoát được hiểu như một sự chuyển đổi tâm thức; trong trường

hợp thứ nhì, như một sự trở về tâm thức ban đầu, là điều ngược lại với sự thực hành đạo Phật từ những thuở ban đầu lịch sử.

Để bác bỏ sâu hơn nữa thuyết cho rằng *tathāgatagarbha* và *Yogācāra* phù hợp với nhau, *Huệ Nhân* cho thấy qua một phân tích ngữ văn và lịch sử rằng các văn bản dẫn bởi *Châu Quý Hoa*, như *Cứu Cánh Nhất Thặng Bảo Tánh Luận* (*Jiūjìng yīshèng bǎoxìng lùn*), *Biện Trung Biên Luận* (*Biàn zhōngbiān lùn*) và *Phật tánh Luận* (*Fóxìng lùn*) không phải là của *Yogācāra*. *Huệ Nhân* công nhận *Đại Thừa Trang Nghiêm Kinh Luận* (*Dàshèng zhuāngyánjīng lùn*) là văn bản duy nhất thuộc vào *Yogācāra*, đồng thời phát triển tư tưởng *tathāgatagarbha*. Nhưng dường như sự cố gắng "non nớt" đó đã bị gạt bỏ bởi *Yogācāra*. Như vậy, *Huệ Nhân* chống đối lại thuyết của *Châu Quý Hoa*, tuy không nói rõ tên ông, thuyết cho rằng đã có, trước *Sư Huyền Trang*, một *Yogācāra* căn bản chia ra làm hai nhánh ngang nhau, một nhánh cho rằng nguồn gốc của giải thoát là *ālaya-vijñāna*, và một nhánh cho rằng đó là *tathāgatagarbha*. Để kết luận, mặc dù tư tưởng *tathāgatagarbha* có thể tìm thấy trong một văn bản duy nhất của *Yogācāra* tại Ấn Độ, nó đã bị chối bỏ toàn bộ bởi trường phái này. *Huyền Trang* không truyền lại trong *Thành Duy Thức Luận* một bản thân ngắn lại, nhưng là bản hợp thức duy nhất của *Yogācāra*. *Yogācāra* chính là đại diện của đạo Phật chân thực, trong sự chối bỏ mọi bản thể hóa.

Huệ Nhân tỏ ra là một nhà phê bình cách gay gắt Phật giáo Trung quốc vì đã phát triển một vài ý tưởng bên lề và "non nớt" của đạo Phật Ấn Độ, và đã biến đổi chúng thành hệ thống, như những khái niệm *tathāgatagarbha* và Tuệ giác ban đầu. Trong một bài viết năm 2005, *Huệ Nhân* đã liệt kê các sai lầm của Phật giáo Trung quốc. Theo ông, thuyết bản thể căn bản này thật ra là một thuyết thần bí phi lý trí. Nó dẫn tới một tư tưởng nhất nguyên, hoạt động theo các loại *thể* và *dụng* (体 用 *yòng*): là thể chất, thì Phật tánh hoàn toàn siêu thể và độc lập đối với thực tế hiện tượng của thế giới. Là tiềm năng, thì Phật tánh có mặt khắp nơi trong thế giới hiện tượng. Hơn nữa, sự giải thoát được hiểu như là một sự trở về một nguồn gốc huyền bí, hơn là một sự biến đổi cụ thể. Cuối cùng, *Huệ Nhân* nói tới những lệch hướng về phiếm thần luận (pantheism), hoặc về hư vô luận (nihilism)(21). Các sai lầm đó có thể ảnh hưởng ít nhiều lên các tông phái *Thiền tông*, *Thiền Thai* hoặc *Hoa Nghiêm*. Nói tóm lại, sự Trung hóa của đạo Phật đã được xây dựng trên những nền tảng sai lầm, và phải trở lại thông điệp ban đầu của đức Phật.

Như chúng ta thấy, các phân tích của *Huệ Nhân* đã được dẫn đường trước tại Trung Hoa bởi *Âu Dương Cảnh Vô* và *Lữ Trùng*. Chúng cũng đến cùng với sự thay đổi diễn giải về *Yogācāra* ở ngoài Trung quốc từ khoảng ba chục năm, mà *Huệ Nhân* có thể cũng biết đến, mặc dù ông không nói tới. Vào thế kỷ 20, các chuyên gia Âu châu, như *Sylvain Lévi*, *Louis de la Vallée Poussin*, *Fyodor Ippolitovich Stcherbatsky*, hoặc Ấn Độ, như *A. K. Chatterjee*, *C. D. Sharma*, *P. T. Raju* và *S. N. Dasgupta*, đều bị ảnh hưởng bởi truyền thống siêu hình - bản thể học của chính họ, thường hiểu *Yogācāra* như một thuyết duy tâm. Tác giả hiện đại đầu tiên đã đề xuất một cách đọc phi bản thể các văn bản của *Yogācāra* là chuyên gia Ấn Độ *Thomas Kochumutton* (22). Trong cách diễn giải này, *Yogācāra* không xây dựng một siêu hình học từ các dữ liệu kinh nghiệm, nhưng phá bỏ kinh nghiệm và sự cố gắng của tâm trí con người để vật thể hóa nó thành một cái gì tuyệt đối. Theo nghĩa đó, *Yogācāra* không cho rằng thực tại được tạo nên bởi tâm, mà cho rằng chúng ta nhận lầm thực tại với các hình ảnh chiếu trong tâm. Sau *Kochumutton*, một số chuyên gia đã đi tiếp theo. Gần đây, *Dan Lusthaus*, tại Đại học Harvard, cho *Yogācāra* sáp gần lại với hiện tượng học của *Maurice Merleau-Ponty* (23). *Alex Wayman* cũng diễn giải một cách tương tự (24).

Như vậy, sự trung thành với thông điệp ban đầu của đức Phật bao hàm sự bác bỏ toàn phần Phật giáo Trung quốc như là không chính thống. Tuy nhiên, lập trường giáo lý của *Huệ Nhân* vẫn rất còn là bên lề, thiếu số tại Trung quốc. Mặc dù các nhà chuyên môn hiểu rõ những nhược điểm trí thức của Phật giáo Trung quốc, nhưng thế giới Phật giáo vẫn chưa sẵn sàng đặt lại vấn đề một cách căn bản. Tôi xin thay lời kết luận, nói sơ qua về những lý do đối kháng, một số lý do chính đáng và một số không chính đáng.

Kết luận : Những đối kháng trước một sự phê bình triệt để Phật giáo

Tôi sẽ gởi ra đây ba lý do đối kháng: văn hóa, yêu nước và chính trị. Trước hết về mặt văn hóa, điều quan trọng phải nhìn nhận rằng đạo Phật, ngay cả *Yogācāra*, đã hoàn toàn biến mất tại Ấn Độ. Hơn nữa, những cố gắng của *Huyền Trang* và của đệ tử của ngài *Kuiji* (632-682) nhằm du nhập trường phái này vào Trung Hoa đã thất bại, cũng như những cố gắng của *Âu Dương Cảnh Vô* và *Lữ Trùng*, và ngày nay của *Huệ Nhân*, còn gặp nhiều đối kháng.

Một mặt khác, nhiều tư tưởng của *Yogācāra* đã phát triển trong *Thiền*, *Thiền Thai* và *Hoa Nghiêm* tông, hoà nhập vào một hệ thống siêu hình rất khác

biệt. Chính dạng bản thể hóa này đã được lan truyền đặc biệt tại Trung Hoa và Đông Á. Nó không những đã truyền thông tư tưởng và đời sống tôn giáo của hàng triệu người, tăng ni cũng như tín đồ, mà còn ảnh hưởng lên văn chương, kiến trúc, v.v., như đã nói trong đầu bài. Hình thức Phật giáo này là một phần không tách rời được của văn hóa truyền thống Trung Hoa. Như vậy thì sẽ không thích đáng chút nào, nếu muốn làm sống lại một hình thức Phật giáo chính thống hơn, nhưng rốt cục là ngoại lai.

Ở đây tôi muốn giữ một khoảng cách với quan điểm văn hóa đó, vì vấn đề đặt ra chính là tánh chất hiện đại của đạo Phật. Nếu đạo Phật muốn giữ trung thực với thông điệp tâm linh của mình, thì nó không thể tự mãn với các hình thức văn hóa trong quá khứ, dù quá khứ đó sáng lạn tới đâu chăng nữa. Thông điệp của đạo Phật không thuộc vào một nền văn hóa nào cả: nó không là Ấn Độ, không là Trung Hoa, cũng không là Tây phương. Tánh hiện đại của đạo Phật chính là không nhằm vào một vùng địa dư nào, một cõi siêu hình nào. Đạo Phật phải có khả năng phê bình các hình thức văn hóa và các nền tảng siêu hình của mình. Mặc dầu đạo Phật Trung quốc tiếp tục dựa lên tư tưởng bản thể của *Như Lai tạng*, tư tưởng đó cần phải được thanh lọc bởi một sự phê bình liên tục. Công trình tư tưởng đó, đòi hỏi và khắc khổ, là cách bảo vệ tốt nhất chống lại mọi thủ đoạn quyền lực và uy quyền mà Phật giáo Trung quốc thường bị dính vào.

Đương nhiên, ở đây tôi phải đề cập tới khía cạnh yêu nước của cuộc thảo luận. Phong trào phê bình đạo Phật đã bắt đầu từ hơn một trăm năm nay tại Nhật Bản. Các quan điểm hàn lâm được trộn lẫn với các quan điểm dân tộc của những kẻ muốn chứng minh trình độ cao hơn của Nhật Bản, có khả năng hiểu, đánh giá và phê bình một đạo Phật mà họ đã nhận được từ Trung Hoa. Trong khuôn khổ tranh đua nghiên cứu về đạo Phật từ một thế kỷ, một số trí thức Trung Hoa đã tự hào ca tụng sự đặc trưng của Phật giáo Trung Hoa, như một bằng chứng của sự sáng tạo của họ. Đó là phản ứng của *Lương Khải Siêu* (梁啟超 *Liáng Qǐchāo*) (1873-1929) năm 1922: ông công nhận rằng *Đại Thừa Khởi Tín Luận* có thể không đại diện được cho đạo Phật Ấn Độ, nhưng tuyên bố rằng người Trung Hoa có thể tự hào là đã sáng tạo được một tư tưởng cao siêu như vậy (25). Có thể bối cảnh lịch sử thời đó giải thích được tinh thần dân tộc đầy xa như vậy. Tuy nhiên, nếu tinh thần yêu nước, hoặc dân tộc, tạo nên nhiều chấp trước, ràng buộc hơn, thì điều đó đi ngược lại với tinh thần của đức Phật và phải được dẹp bỏ. Ngược lại, nếu là để tìm những hình thái riêng tư của văn

hóa Trung Hoa hiện đại, nhằm trình bày thông điệp chân thực của đức Phật, thì việc đó rất hợp lý. Ở đây cũng vậy, phê bình là điều cần thiết.

Điểm thứ ba liên quan đến vấn đề chính trị. Thật vậy, tư tưởng *tathāgatagarbha* không trung lập trên điểm này. Nó dựa vào một hệ thống tư tưởng nhất nguyên, hướng tới hợp pháp hóa sự thật như nó là, hoặc là tráo đổi nó. Phật giáo Trung Hoa đã thường đi sai lệch về phía phản trí thức và huyền bí giả, để phục vụ cho sự bảo thủ chính trị và xã hội, cho sự lợi ích của các phần tử ưu tú theo thể chế, tôn giáo cũng như chính trị. Trong lúc đạo Phật *nhân bản*, hay *hài hòa*, xuất hiện như một đường hướng cho tương lai, điều quan trọng là lắng nghe những tiếng nói phê bình như của *Sư Huệ Nhân* (26). Bằng cách nào đó, mỗi thời đại phải trở về sự triệt để của thông điệp nguồn gốc của đức Phật, để giải thoát con người khỏi các chấp trước và ràng buộc khiến mình trở nên nô lệ.

Thierry Meynard,

Giáo sư Khoa Triết học, Viện Đại học Tôn
Dật Tiên (孙逸仙 *Sūn Yìxiān*), Quảng Đông

Chú thích

(1) Sách để tham khảo bằng tiếng Anh: *Erik Zürcher, The Buddhist Conquest of China*, Brill, 1972.

(2) *Max Müller, Sacred Books of the East*, Oxford University Press, 1879-1910)

(3) *Liáng Shùmíng* giảng dạy khóa học đó năm 1917, và các bài giảng đó được đăng trong: *Liáng Shùmíng, Yìndù zhéxué gàilùn (Ấn độ Triết học Khái luận)*, Běijīng, Shāngwù yìnnshūguǎn, 1919, 1922.

(4) Từ 1892 tới 1896, *Nanjō* đã gửi đi 200 tác phẩm. Xem *Sin-wai Chan (Trần Thiện Vĩ), Buddhism in late Ch'ing political thought*, Hong Kong, Chinese University of Hong Kong, 1985.

(5) Xem *Yoshito S. Hakeda*, trong phần « Mở đầu » cuốn *The Awakening of Faith*, dịch và bình bởi *Yoshito S. Hakeda*, Columbia University Press, 2006, tr. 1.

(6) *Funabashi, Histoire du Bouddhisme Primitif*, 1906.

(7) Các bài thuyết trình được đăng sau đó trong : *Oūyáng Jìngwú, « Decisive talks on the Consciousness-Only School » Wéishí juézé tán (Duy thức quyết trạch đàm)*, Chinese Institute of Inner Learning, 1928.

(8) *Khởi Tín Luận*, dịch sang tiếng Anh bởi Yoshito S. Hakeda, tr. 38.

(9) Âu Dương không những chỉ trích khái niệm *chân như* (*zhēnrú*) mà còn chỉ trích sự diễn giải sai lầm chức năng « *xông* » (*xūn*). Xem *Lǐ Guǎngliáng, Xīnshí de lìliàng*, Shanghai, Éditions de l'Université Normale de l'Est de la Chine, 2004, tr. 115.

(10) *Lǚ Chéng*, « *Dàshéng qǐxìn lùn kǎozhèng* » (*Đại thừa Khởi tín luận Khảo chứng*), trong *Lǚ Chéng fóxué lùnzhù xuǎnjí* (*Lữ Trường Phật học luận trước tuyển tập*), Jí'nan, Qilu shushe, 1991, vol. 1. Ngày nay một số chuyên gia cho rằng có một văn bản gốc của *Khởi Tín Luận*, có thể được biên soạn bởi một tác giả Ấn Độ hoặc Trung Á, và sau đó được dịch sang tiếng Hán với ý định viết thành một văn bản có khả năng thu hút được độc giả Trung Hoa. Xem *Ryuichi Abe*, « Mở đầu cho bản tái bản », *The Awakening of Faith, translated with commentary by Yoshito S. Hakeda*, Columbia University Press, 2006, tr. 25.

(11) « *Biàn fóxué gēnběn wèntí – Lǚ Chéng, Xióng Shílì wǎngfù hángǎo* » [Vấn đề phân biệt căn bản trong Phật học, Thư từ giữa *Lữ Chéng* và *Xióng Shílì*], trong *Zhōngguó zhéxué*, 11, 1984, 171.

(12) *Lǚ Chéng*, « *Shílùn zhōngguó fóxué yǒuguān xīn xìng de jībēn sīxiǎng* » [Nhận xét về thức và tánh trong đạo Phật Trung Hoa], Beijing, 1962.

(13) *Tàixū*, « *Fófǎ zǒngjuéze tán* » (*Phật pháp tổng quyết trạch đàm*), trong *Fǎxiàng wéishíxué* (*Pháp tướng Duy thức học*), Beijing, Commercial Press, 1938 ; Tái bản : Beijing, Commercial Press, 2004, tr. 385-392.

(14) Sau *Liáng Shùmíng* và *Xióng Shílì*, *Yogācāra* đã được nhận như một phương pháp triết học bởi triết gia Tân-Khổng giáo *Mâu Tông Tam* (牟宗三 *Móu Zōngsān*) (1909-1995). Cũng như trong trường hợp của Phật giáo Trung Hoa, lập trường chống bản thể của *Yogācāra* không được tôn trọng và các dụng cụ nhận thức luận của *Yogācāra* được dùng để xây dựng lên một bản thể luận căn bản.

(15) *Fāng Lǐtiān*, *Fójiào zhéxué* (*Phật giáo triết học*), *Zhōngguó rénmíndàxué chūbǎnshè*, 1991, tr. 243.

(16) *Zhōu Gùihuā*, *Wéixīn yǔ liǎobié* (*Duy tâm dữ liễu biệt*), Běijīng, Chinese Academy of Social Sciences Press, 2004.

(17) *Zhōu Gùihuā*, *Wéishí, xīnxìng yǔ rúláizàng* (*Duy Thức, tâm tánh dữ Như Lai tạng*), Běijīng, Zōngjiào wénhuà chūbǎnshè, 2006.

(18) Tôi cho rằng loại phê bình theo lý trí này hiếm gặp trong Phật giáo Trung Hoa, bởi vì cách phê bình do Thiền đặt ra thường rơi vào một sự thần bí vô lý, và trên thực tế dẫn tới sự củng cố các hình thức uy quyền, hơn là phê bình.

(19) *Huìrén*, « *Rúláizàng yǔ wéishí guānxì wèntí zhi fēnxī* » [Phân tích vấn đề quan hệ giữa *tathāgatagarbha* và *Yogācāra*], trong *Wǔyuè fójiào* (*Ngũ Nhạc Phật giáo*), Jǐuzhōu press, 2009, tr. 104-111.

(20) Thức thứ tám là *ālaya-vijñāna* (A lại da thức), thức căn bản, vừa là thể chất vừa là nơi chứa đựng tất cả các thức khác.

(21) Huirén, « *Zhōngguóhuā fójiào xìngjué sīxiǎng chǔyì – yì zōngjīnglù wéi kǎoliáng* » – [Nhận xét về tư tưởng Trung hóa của tuệ giác ban đầu], trong *Yǒngmíng Yánshòu dàshī yánjiū* [Nghiên cứu về đại sư Vĩnh Minh Diên Thọ], Zōngjiào wénhuà chūbǎnshè, 2005, tr. 165-172.

(22) Thomas A. Kochumutton, *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation of the Works of Vasubandhu the Yogacarin*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982.

(23) Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology*, NY, Routledge Curzon, 2002.

(24) Alex Wayman, « *A Defense of Yogācāra Buddhism* », in *Philosophy East and West*, 46/4 (1996): 447-476.

(25) Năm 1924, Lương Khải Siêu (*Liáng Qǐchāo*) cho xuất bản *Phê bình văn bản về Đại thừa Khởi tín luận* (*Dàshéng qǐxìn lùn kǎozhèng*). Một thí dụ về thái độ mập mờ của các chuyên gia về Phật giáo Trung Hoa là trường hợp của *Thang Dụng Đồng* (*Tāng Yòngtóng*), đã khai thác nhiều công trình của các đồng nghiệp Nhật Bản mà không trích dẫn họ, ngoại trừ để nói đến các sai lầm của họ.

(26) Đạo Phật *nhân bản*, phát triển theo *Sư Thái Hư* (*Tàixū*) tại Trung Hoa lục địa và *Sư Ấn Thuận* (*Yìnshùn*) tại Đài Loan, nhấn mạnh vào đời sống con người như con đường đi thẳng tới Phật tánh.