

Phong trào chấn hưng Phật giáo ở Việt Nam giai đoạn nửa đầu thế kỷ XX: So sánh ba hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học hội, An Nam Phật học hội và Bắc kỳ Phật giáo hội

Ninh Thị Sinh*



Use your smartphone to scan this QR code and download this article

TÓM TẮT

Phong trào chấn hưng Phật giáo giai đoạn nửa đầu thế kỷ XX diễn ra trên cả 3 kỳ thuộc lãnh thổ Việt Nam hiện nay. Phong trào ở mỗi kỳ có sắc thái khác nhau, phản ánh đặc trưng riêng của từng kỳ nhưng đều vì một mục đích chung. Nếu như ở Nam kỳ là sự nở rộ của các hội Phật học thì ở Trung kỳ và Bắc kỳ, phong trào có tính tập trung hơn, quy tụ vào một hội Phật học/Phật giáo. Trong bài viết này, chúng tôi lựa chọn so sánh ba hội: Nam kỳ nghiên cứu Phật học hội, An Nam Phật học hội và Bắc kỳ Phật giáo hội vì đó là những hội tiêu biểu nhất của mỗi kỳ. Mặc dù ra đời từ trong phong trào chấn hưng Phật giáo, nhưng bên cạnh một số điểm tương đồng, ba hội này có nhiều điểm khác biệt căn bản. Trên cơ sở khai thác các tài liệu lưu trữ, tài liệu báo chí Phật giáo trong giai đoạn chấn hưng, bài viết sẽ tìm hiểu về những điểm tương đồng và dị biệt giữa các hội. So sánh ba hội không chỉ cho chúng ta thấy điểm độc đáo của từng hội, lý giải hiệu quả hoạt động của các hội, chiều sâu của hoạt động chấn hưng mà còn giúp chúng ta hiểu phần nào về xã hội Việt Nam giai đoạn thuộc Pháp. Tuy vậy, vì đây là một vấn đề lớn, trong phạm vi một bài nghiên cứu nhỏ, chúng tôi không thể trình bày tất cả mọi đặc điểm, nên bài viết tập trung vào phân tích những đặc điểm lớn, những đặc điểm này sẽ chi phối đến hiệu quả hoạt động của các hội. Bên cạnh đó, bài viết cũng giới hạn nghiên cứu từ những năm 1930 đến năm 1945, thời điểm Việt Nam giành được độc lập.

Từ khóa: Phật học hội, Phật giáo hội, Nam kỳ, Trung Kỳ, Bắc kỳ, chấn hưng, Việt Nam

MỞ ĐẦU

Nửa cuối thế kỷ XIX, vương quốc Đại Nam của các vua nhà Nguyễn từng bước rơi vào tay thực dân Pháp: sau cuộc tấn công vào Đà Nẵng năm 1858, Sài Gòn bị chiếm năm 1859, miền Nam trở thành thuộc địa của Pháp vào năm 1862, phần lãnh thổ còn lại nằm dưới chế độ bảo hộ được chia thành Bắc Kỳ và Trung Kỳ vào năm 1884. Thời kỳ Pháp thuộc (1858-1945) là giai đoạn chứng kiến những biến động lớn và sâu sắc trên tất cả các lĩnh vực của đời sống chính trị, xã hội và văn hóa ở Việt Nam. Sự thành lập Liên bang Đông Dương không chỉ phá vỡ sự thống nhất đất nước mà còn phá vỡ cấu trúc văn hóa xã hội truyền thống của chế độ quân chủ chuyên chế.

Trên phương diện tôn giáo, cụ thể đối với Phật giáo, tôn giáo này chịu sự kiểm soát của chính quyền, bị Thiên Chúa giáo cạnh tranh. Việc xóa bỏ nền giáo dục Nho học, các kỳ thi tuyển chọn quan lại theo hệ thống khoa cử Hán học (kỳ thi Hương cuối cùng bị xóa bỏ vào năm 1915 ở Bắc kỳ và năm 1918 tại Trung kỳ) đã khiến chữ Hán- triết tự dùng để viết kinh Phật rơi vào tình trạng lụi tàn. Do vậy, chỉ có một số ít các nhà sư có thể thấu đạt các kinh điển Phật giáo

viết bằng chữ Hán, điều này không cho phép phổ biến rộng rãi giáo lý đạo Phật. Sự cai trị của chính quyền thực dân và sự lụi tàn của chữ Hán là những nguyên nhân khách quan dẫn đến sự suy vi của đạo Phật. Bên cạnh nguyên nhân khách quan cũng cần kể tới những nguyên nhân chủ quan. Đó chính là tình trạng thất học, vi phạm giới luật của một bộ phận chư tăng, là tình trạng ần tu của các nhà tu hành chân chính, là tình trạng “múa gậy vườn hoang” của “bọn thầy đóm”. Từ đó khiến cho đạo Phật trở thành một “đạo kỳ kỳ quái quái, trong đó thần bí, phù chú, tà tín, đa thần xáo trộn như một cuồng chỉ rối, không phương gỡ ra” [1, tr.20], mất đi hẳn vẻ thanh tịnh, thuần khiết vốn có. Xuất phát từ thực trạng trên, các tu sĩ và cư sĩ có đạo tâm đã chủ trương chấn hưng Phật giáo. Bên cạnh đó giới tu sĩ và cư sĩ còn được sự cổ vũ, khích lệ của phong trào chấn hưng Phật giáo ở châu Á, trực tiếp từ Trung Quốc. Chính vì vậy, họ đã cùng nhau hô hào, cổ động chấn hưng.

Cuộc vận động diễn ra trên báo chí Quốc ngữ từ những năm 20 của thế kỷ XX, nhưng phải sau gần 10 năm, phong trào mới đạt được địa vị hợp pháp, đánh dấu bằng sự ra đời của hội Nam kỳ nghiên

Trường Đại học Sư Phạm Hà Nội 2

Liên hệ

Ninh Thị Sinh, Trường Đại học Sư Phạm Hà Nội 2

Email: ninhthisinh@hpu2.edu.vn

Lịch sử

- Ngày nhận: 29/4/2022
- Ngày chấp nhận: 29/9/2022
- Ngày đăng: 30/9/2022

DOI: 10.32508/stdjssh.v6i3.763



Bản quyền

© ĐHQG Tp.HCM. Đây là bài báo công bố mở được phát hành theo các điều khoản của the Creative Commons Attribution 4.0 International license.



Trích dẫn bài báo này: Sinh N T. Phong trào chấn hưng Phật giáo ở Việt Nam giai đoạn nửa đầu thế kỷ XX: So sánh ba hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học hội, An Nam Phật học hội và Bắc kỳ Phật giáo hội. *Sci. Tech. Dev. J. - Soc. Sci. Hum.*; 6(3):1701-1710.

cứu Phật học (26/8/1931). Tiếp theo hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học là sự ra đời của các hội Phật học, Phật giáo ở khắp ba kỳ như An Nam Phật học (1932, Trung Kỳ), hội Phật giáo Bắc kỳ (6/11/1934), hội Lương Xuyên Phật học (1935)^a, hội Đà Thành Phật học (1935, Trung kỳ)^b. Mặc dù phong trào chấn hưng ghi nhận sự tồn tại của nhiều hội Phật giáo/Phật học nhưng căn cứ vào thời gian tồn tại cũng như vị trí ý nghĩa của các hội đối với phong trào từng vùng, chúng tôi lựa chọn đi sâu nghiên cứu về ba hội: hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học -hội đầu tiên được thành lập trong phong trào chấn hưng. Sự ra đời của hội này có ý nghĩa lớn không chỉ đối với phong trào chấn hưng Phật giáo nói chung mà còn có tác dụng khích lệ đối với phong trào ở Trung kỳ và Bắc kỳ; trong khi đó hội An Nam Phật học và hội Phật giáo Bắc kỳ là hai hội trụ cột trong phong trào chấn hưng ở Trung và Bắc.

ĐIỂM TƯƠNG ĐỒNG

Có thể thấy điểm tương đồng đầu tiên của ba hội này là mục tiêu chấn hưng đạo Phật. Mục đích đó được Nguyễn Thế Anh khái quát thành những luận điểm sau: phiên dịch, giải thích giáo lý và kinh sách bằng chữ Quốc ngữ; thanh lọc tự viện, thiết lập kỷ luật tăng giới, phát triển các trường học hiện đại để đào tạo một thế hệ chư tăng mới hữu học và đạo hạnh, có khả năng nắm giữ vai trò lãnh đạo tinh thần trong một xã hội đầy biến động; mang lại cho đạo Phật một tổ chức chặt chẽ hơn, cho phép tôn giáo này đứng vững trước đối thủ của mình, Kitô giáo, được coi như một công cụ của chính quyền thực dân [2, tr.615]. Đây có thể được coi là mục đích tối thượng của các hội. Mục đích này được xác định xuất phát từ thực trạng Phật giáo Việt Nam thời kỳ Pháp thuộc cũng như nguyên nhân của thực trạng đó. Nhìn chung, các nhà nghiên cứu đều thống nhất ở nhận thức, Phật giáo Việt Nam thời Pháp thuộc đang trong tình trạng suy vi, thể hiện trên hai phương diện chủ yếu là tu sĩ và tín đồ. Tu sĩ thất học, đạo hạnh xuống cấp. Tín đồ lạc vào đường mê tín. Hòa thượng Khánh Hòa trong bài “Tự trần” đã phải

^aRiêng ở Nam kỳ, vào năm 1935, theo nghiên cứu của Pascal Bourdeaux, có 6 hội Phật học/Phật giáo được chính phủ công nhận với mục đích “tương trợ, nghiên cứu và truyền bá Phật giáo”, gồm: Nam kỳ nghiên cứu Phật học hội, Tịnh độ cư sĩ Phật học, Lương Xuyên Phật học hội, Long Xuyên Phật giáo lương hữu hội, Tương tế Phật học hội, Thiên Thai thiền giáo tông lương hữu hội. Tham khảo, Bourdeaux, Pascal. Émergence et constitution de la communauté du Bouddhisme Hòa Hảo: Contribution à l’histoire sociale du delta du Mékong (1935-1955). Luận án Tiến sĩ. Paris: École Pratique des Hautes Etudes; 2003.

^bCòn ở Trung kỳ, bên cạnh An Nam Phật học hội có Đà thành Phật học hội được phép thành lập năm 1935. Hội này có xuất bản tạp chí Tam Bảo làm cơ quan ngôn luận. Sau khi ấn hành số 8 vào quý I năm 1938, Tam Bảo đình bản. Bản thân Đà thành Phật học hội cũng sáp nhập vào An Nam Phật học hội năm 1938. Tham khảo, Dương Thanh Mừng. Phong trào chấn hưng Phật giáo miền Trung Việt Nam (1932-1951). Đà Nẵng: Nxb Đà Nẵng; 2018.

đau đớn thốt lên rằng: “Tăng đồ hủ bại, Phật giáo suy vi!! Chết nỗi! Cái hiện trạng của giáo đồ, đang thời kỳ thất học, lúng túng trong vòng hắc ám, học sai dùng lộn những luật kinh” [3, tr. 23]. Thực trạng này cũng được giới cư sĩ phản ánh trong các bài viết trên báo chí. Cư sĩ Khánh Vân với bài “Phật giáo ở nước ta vì đâu phải chịu cái hiện trạng suy đồi?” đăng trên tạp chí *Duy Tâm* số 18 cũng cho rằng Phật giáo suy đồi vì thấy chùa không hiểu giới luật: “Có kẻ mượn Phật làm danh, cũng ngày đêm hai buổi công phu, thọ trì, sóc vọng, cũng sám hối như ai; bấy nhiêu đó làm sự nghiệp đạo đức chưa đủ lại thủ dị cầu kì, học thêm bùa ngãi, luyện roi thần, làm bạn với Thiên Linh cái, khi ông lên, lúc bà xuống, ngáp ngẩn ngáp dài, thu phù niệm chú, gọi là cứu nhân độ thế, nhưng lợi dụng lòng mê muội của chư thiện tín mở rộng túi tham quơ quét cho sạch sành sanh để tư dưỡng lợi kì. Than ôi! Phật pháp là Phật pháp há phải ma vương hay sao mà làm chuyện trò cười cho ngoại đạo? Vậy mà cũng nghiêm nhiên lên mặt trụ trì, là hóa chủ...! Cái hiện trạng như thế bảo sao Phật giáo chẳng suy đồi” [4, tr. 304]. Đối với tín đồ, Đức Phật được coi như một vị thần có thể ban phát của cải, hạnh phúc, tài lộc, con cái; có năng lực siêu nhiên biến rủi thành may, biến họa thành phúc. Đó là còn chưa kể về mặt tổ chức của đạo Phật, các sơn môn tồn tại rời rạc, biệt lập, không có trật tự, không có thống hệ. Những biểu hiện nêu trên đã vẽ nên bức tranh suy vi của đạo Phật, khiến cho tôn giáo này, vốn được coi là tôn giáo truyền thống, là vốn quý của người Việt, mặc dù tồn tại nhưng không có ảnh hưởng trực tiếp và tích cực đối với xã hội đương thời.

Điểm tương đồng thứ hai là việc tận dụng mô hình Hiệp hội (Association) do người Pháp mang sang nước ta để tổ chức các hội Phật giáo/Phật học. Mô hình này được ban hành lần đầu tiên ở Pháp vào năm 1901. Khi thực dân Pháp cai trị ở nước ta, mô hình này cũng được đưa sang Việt Nam. Bằng chứng là giai đoạn Pháp thuộc ở nước ta, có hàng loạt các hiệp hội ra đời, chẳng hạn như các hội thiện: Hội Phúc thiện, Hội Quảng thiện, Hội Tế Sinh, Hội Tế Bán, Hội Khai Trí Tiến Đức... Năm 1939, Nguyễn Trọng Thuật trong phần “Luật thể gian” đăng trên tạp chí *Đức Tuệ* giúp chúng ta có thêm thông tin về mô hình hiệp hội cũng như cách thức xin phép lập hội: “Muốn lập hội theo mục đích như tế tự, tôn giáo, cách trí, văn học, nghệ thuật, từ thiện hoặc tiêu khiển thì phải xin phép quan cai trị chuẩn y cho mới được. Số hội viên thì phải từ 20 người trở lên thì mới thành một hội. Và phải định ra một bản điều lệ rõ ràng từng khoản, mục đích của hội để làm gì, tên hội là gì, theo như điều 290 trong thiên X nói pháp nhân ở bộ Dân luật Bắc kỳ mà liệt và kê ra, và đính điều lệ ấy theo với đơn xin phép lập hội.

Không xin phép mà hội họp từ 20 người trở lên tức là phạm vào luật bí mật kết hội, song thảo điều lệ mà không đúng luật thì xin phép cũng sẽ bị bác bỏ” [5, tr.29]. Lựa chọn mô hình Hiệp hội cho phép các hội hoạt động trong khuôn khổ công khai, hợp pháp. Nhờ đó mà sự khuếch trương các hoạt động chấn hưng có ảnh hưởng rộng rãi trong dân chúng, góp phần tạo nên thành công của phong trào.

Điểm tương đồng thứ ba là vị trí hội quán của ba hội. Đó đều là những ngôi chùa nằm ở vị trí trung tâm của các thành phố lớn (Sài Gòn, Huế, Hà Nội). Hội quán của hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học được đặt tại chùa Linh Sơn, số 149 đường Douaumont, Sài Gòn (nay là đường Cô Giang, Quận 1, Thành phố Hồ Chí Minh). Tạp chí Từ Bi Âm, cơ quan ngôn luận của hội khẳng định ưu thế của chùa Linh Sơn so với các ngôi tự viện khác ở Lục tỉnh như sau: “Sánh với mấy tự tốt ở Lục châu thì chùa Linh Sơn thua kém nhiều lắm, song xem cảnh đẹp hơn và hạp với việc nghiên cứu Phật học, vì chùa ấy ở nơi rún Nam kỳ để bề cho tăng đồ và thiện tín trong các tỉnh tới lui mà lo sự vun bồi nền đạo đức”⁶. Hội quán của hội An Nam Phật học lúc đầu được đặt tại chùa Trúc Lâm, là một tổ đình lớn do ni sư Diên Trường xây dựng, đến năm 1936, hội quán dời về chùa Từ Đàm, cũng là một ngôi chùa cổ danh tiếng ở Huế, lại nằm ngay vị trí trung tâm thành phố, thuận lợi cho việc tổ chức của Phật sự. Hội quán của hội Phật giáo Bắc kỳ được đặt tại chùa Quán Sứ, số 73 rue Richaud, Hà Nội, nay là số 73 phố Quán Sứ. Mặc dù thời điểm nhận chùa, Quán Sứ chỉ là một ngôi chùa nhỏ, với “mấy gian nhà cổ thấp lụp xụp, mái ngói đã mục nát, tường đã phủ rêu, ở vào giữa một khoảng đất rộng”⁷, nhưng ưu thế lớn nhất của ngôi chùa lúc đó thuộc về vị trí chùa, không chỉ ở ngay trung tâm Hà Nội, mà còn thuận lợi về giao thông. Chùa nằm ở góc hai đường Richaud (Quán Sứ) và Carreau (phố Lý Thường Kiệt), lại gần nhà Đẩu Xảo (Cung văn hóa hữu nghị) và nhà ga xe lửa. Vị trí này khiến chùa Quán Sứ trở thành một địa điểm lý tưởng để gặp gỡ và tổ chức các hoạt động chấn hưng Phật giáo. Tại chùa Quán Sứ, bên cạnh nơi thờ Phật còn có thư viện, giảng đường, nhà in, tòa soạn báo Đuốc Tuệ, tầng phòng, văn phòng làm việc của Ban trị sự hội Phật giáo Bắc kỳ. Đặc biệt nơi đây còn là địa điểm tổ chức các buổi diễn giảng định kỳ vào các ngày mồng 1, 8, 15, và 23 hàng tháng, các ngày lễ Phật cũng như các sự kiện quan trọng trong công cuộc chấn hưng như sự kiện đón sư tổ Vĩnh Nghiêm từ chùa Vĩnh Nghiêm về chùa Quán Sứ để bầu Ban chứng minh đạo sư (23/12/1934), lễ suy tôn sư tổ Vĩnh Nghiêm lên ngôi vị Thiên gia pháp chủ (12/1/1936)⁸. Với vị trí ở ngay trung tâm thành phố, lại thuận tiện về mặt giao thông như vậy, việc tổ chức các hoạt động tại hội quán dễ dàng thu hút

sự quan tâm của Phật tử cũng như thiện tín, từ đó khuếch trương ảnh hưởng của phong trào chấn hưng tới đông đảo công chúng.

Bên cạnh những điểm chung nêu trên, tùy thuộc vào điều kiện chính trị cũng như truyền thống văn hóa của từng kỳ mà các hội có những phương thức tiến hành khác nhau. Chính điều này đã tạo nên điểm khác biệt giữa các hội cũng như những màu sắc khác nhau trong phong trào chấn hưng.

ĐIỂM DỊ BIỆT

Thứ nhất, quá trình thành lập các hội với thời gian dài ngắn cùng những trở ngại hay thuận lợi khác nhau cho phép chúng ta hiểu được điều kiện chính trị xã hội từng kỳ cũng như mức độ am hiểu tình hình chính trị, xã hội của các tu sĩ lúc bấy giờ, đồng thời lý giải được sự có mặt của các vị cư sĩ, trí thức trong đó có những vị làm việc trong chính quyền.

Hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học là hội đầu tiên, quá trình thành lập có nhiều trở ngại. Quá trình này kéo dài 4 năm, với 3 lần đệ trình hồ sơ xin phép, và trải qua nhiều bước đệm. Lần xin phép đầu tiên diễn ra vào tháng 12/1927. Người đệ trình hồ sơ xin phép là Hòa thượng Khánh Hòa. Tuy nhiên, hồ sơ lần này không được chính quyền phê chuẩn, vì điều lệ của hội có điểm không phù hợp [9, tr. 68]. Lần xin phép thứ 2 diễn ra vào tháng 4 năm 1928. Sau khi Cảnh sát điều tra, hồ sơ xin phép thành lập vẫn không được chấp thuận bởi những nguyên nhân sau: Thứ nhất là do thái độ chính trị của một số thành viên sáng lập, thứ hai là điều lệ vẫn tồn tại một số điểm bất hợp lý, nhưng trên hết là phía chính quyền để phòng việc người Việt mượn vỏ bọc chấn hưng để khích lệ tinh thần dân tộc. Từ thất bại trong hai lần xin phép hội Phật học, ta có thể thấy một số lưu ý về tình hình lúc đó. Thứ nhất: bối cảnh khách quan chưa thuận lợi, thứ hai: sự am hiểu về thể thức hành chính, mà cụ thể ở đây là quy cách xin phép thành lập hiệp hội của tu sĩ còn hạn chế. Theo quy định thời đó, để xin phép thành lập một hiệp hội, hồ sơ cần có: Đơn xin phép lập hội, Dự thảo điều lệ, Danh sách ban trị sự tạm thời có chữ ký của các thành viên trong ban. Trong đó các Điều khoản trong bản điều lệ phải tương minh và đầy đủ các thông tin về mục đích, hội quán, hạng hội viên, quản trị hội,... vì đây chính là cơ sở pháp lý để hội hoạt động cũng như cơ sở pháp lý để chính quyền quản lý, giám sát các hoạt động của hội. Hồ sơ xin phép lần thứ nhất được Hòa thượng Khánh Hòa gửi lên Thống đốc Nam kỳ gồm có: Đơn xin lập hội, Dự thảo điều lệ, Bản khai mục đích Hội Phật giáo, và Đơn xin phép xuất bản tạp chí Từ Bi Âm. Như vậy, đối chiếu với quy định, hồ sơ này đang thừa và thiếu một số giấy tờ, đó là chưa kể tới nội dung cụ thể. Trong lần đệ trình thứ hai, tài

liệu lưu trữ cho biết hồ sơ này gồm có: Đơn xin lập hội, Dự thảo điều lệ, Danh sách Ban trị sự tạm thời. Về mặt số lượng giấy tờ, đã đủ theo quy định, nhưng tiếc thay, nội dung cụ thể lại chưa chặt chẽ.

Hai lần xin phép lập hội không thành đã đặt ra cho Hòa thượng Khánh Hòa một nhu cầu, cần phải tìm người am hiểu về chế độ thuộc địa, am hiểu về thủ tục hành chính để chuẩn bị hồ sơ đúng quy định, chặt chẽ và tường minh.

Có lẽ vì lý do đó nên đã đưa đến sự hợp tác giữa Hòa thượng Khánh Hòa và ông Trần Nguyên Chấn, “một người sùng Phật” và làm việc trong Dinh Đốc lý Sài Gòn. Lần này, ông Chấn đứng ra xin phép lập hội. Tháng 12 năm 1929, ông Trần Nguyên Chấn thay mặt Ban trị sự tạm thời xin phép thành lập *Association pour l'Etude et la Conservation du Bouddhisme en Cochinchine*. Trước khi đạt được sự phê chuẩn của chính quyền, bản dự thảo Điều lệ trải qua nhiều lần chỉnh sửa và bổ sung, lần cuối cùng vào ngày 19 tháng 8 năm 1931. Trong lần chỉnh sửa này, ông Trần Nguyên Chấn đã bổ sung hai chữ “Nam kỳ” vào tên hội viết bằng chữ Quốc ngữ. Cuối cùng, chính quyền đã phê chuẩn dự thảo điều lệ và cho phép hội Nam kỳ Nghiên cứu Phật học thành lập vào ngày 26 tháng 8 năm 1931. Như vậy, thời gian kể từ khi ông Trần đệ trình hồ sơ đến khi hội chính thức được thành lập cũng mất tới gần 2 năm trời. Đây là hội Phật học đầu tiên được thành lập và hoạt động vì mục đích chấn hưng trong khuôn khổ công khai và hợp pháp.

Đối với hội An Nam Phật học, hiện nay, trong hồ sơ lưu trữ, chúng tôi không tìm thấy các thông tin liên quan đến quá trình vận động thành lập hội. Trong khi đó, chuyên khảo của Dương Thanh Mừng về phong trào chấn hưng Phật giáo ở miền Trung cung cấp 2 mốc thời gian: chỉ dụ của Hoàng đế Bảo Đại chấp thuận cho phép Phật học hội được thành lập ngày 16/8/1932 và sau đó là Khâm sứ Trung kỳ cho phép ngày 17/9/1932. Tuy nhiên, theo chúng tôi, chắc hẳn quá trình thành lập hội An Nam Phật học không gian nan như hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học bởi theo quy định, đây là vùng đất thuộc sự quản lý của triều đình Huế. Hơn nữa, trong thành phần sáng lập hội, có một số vị cư sĩ làm việc trong Tòa Khâm sứ cũng như có sự hiện diện của bác sĩ Tâm Minh Lê Đình Thám, ông vốn là con của quan Thượng thư Lê Đình Đình, lại là người thông Nho, hiểu Phật và giỏi về Tây học. Do vậy, việc xin phép thành lập chắc hẳn đơn giản và thuận lợi hơn so với hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học và hội Phật giáo Bắc kỳ.

Đối với hội Phật giáo Bắc kỳ, quá trình thành lập mất khoảng 2 năm, trải qua 2 bước cơ bản. Trước hết là việc xin phép thành lập *Bắc kỳ Phật giáo lục hòa hội* vào tháng 11/1932 của nhóm 16 tu sĩ và cư sĩ gồm sư

Trí Hải, sư Trung Hậu, sư Đỗ Chân Bảo, sư Vũ Đình Ứng, Vũ Đình Chung, Lê Toại, Trần Văn Giác,... Tuy nhiên, hội này không được phép thành lập. Mặc dù vậy, lần xin phép này đã để lại những bài học quý báu như về việc soạn thảo Điều lệ, về việc lựa chọn chánh hội trưởng [10, tr. 71-76]. Sau khi kế hoạch thành lập hội không thành, một số yếu nhân của Bắc kỳ Phật giáo lục hòa hội chuyển sang lập *Phật học tùng thư* đặt tại chùa Mai Xá, Lý Nhân, Hà Nam. *Phật học tùng thư* trở thành nơi gặp gỡ, trao đổi ý tưởng chấn hưng của tu sĩ và cư sĩ, nhất là nhờ *Phật học tùng thư* mà những người có tư tưởng chấn hưng Phật giáo có cơ hội để gặp gỡ các vị trí thức nổi tiếng thời đó. Nhờ tư tưởng được nuôi dưỡng, các công việc chuẩn bị cho việc thành lập hội Phật giáo vẫn được âm thầm thực hiện. Sau khi nhận chùa Quán Sứ, các yếu nhân có địa điểm thuận lợi để tiến hành. Quá trình xin phép thành lập hội Phật giáo Bắc kỳ chính thức được ghi trong các giấy tờ là vào ngày 28/8/1934. Ông Nguyễn Năng Quốc, Tổng đốc hưu trí thay mặt Ban Trị sự tạm thời đệ trình hồ sơ lên Thống sứ Bắc kỳ. Hồ sơ gồm có Đơn xin phép lập hội, Dự thảo Điều lệ, danh sách Ban Trị sự tạm thời. Sau khi điều tra và có sự điều chỉnh 01 nhân sự trong Ban Trị sự tạm thời, nhà cầm quyền chính thức cho phép hội thành lập vào ngày 6/11/1934. Như vậy, quá trình này cả thảy mất gần 2 năm.

Thứ hai, về thành phần sáng lập ba hội Phật học/Phật giáo. Theo tài liệu lưu trữ¹¹, tham gia sáng lập hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học gồm có 12 vị, trong đó có 6 tu sĩ, 5 viên chức chính quyền thuộc địa và 01 viên tri huyện. Cụ thể, về phía tu sĩ có các vị: Lê Khánh Hòa (Hòa thượng Như Trí), Nguyễn Văn Đông (Hòa thượng Trí Thiêng), Võ Văn Vạn (Hòa thượng Từ Phong), Nguyễn Văn An (Hòa thượng Huệ Quang), Phạm Văn Ngưu (Hòa thượng Chánh Quả), Nguyễn Nhất Tu (yết ma Thiện Du), viên chức trong chính quyền thuộc địa có: Trần Nguyên Chấn (Chánh thương biện Dinh Đốc lý Sài Gòn), Nguyễn Văn Cần (Chánh thương biện tòa Đốc lý Sài Gòn, hưu trí), Huỳnh Văn Quyền (Thông phán tòa Đốc lý Sài Gòn, hưu trí), Phạm Ngọc Vinh (Nhân viên nhà băng Đông Pháp, Giám đốc, chủ sở hữu nhà in Việt Nam), Nguyễn Văn Nhơn (thư ký dinh đốc lý Sài Gòn-Chợ Lớn); và 01 viên tri huyện là ông Trần Văn Khuê. Trong danh sách sáng lập hội viên, hoàn toàn không có một gương mặt trí thức nào. Đây là một điểm khác biệt lớn giữa hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học với hai hội còn lại ở Trung kỳ và Bắc kỳ. Để làm sáng tỏ luận điểm này cũng như những đặc điểm của phong trào chấn hưng Phật giáo ở Nam kỳ cần phải thực hiện những nghiên cứu chuyên sâu khác.

Đối với hội An Nam Phật học, sáng lập hội viên gồm 9 vị, cụ thể: ông Hoàng Xuân Ba (Thừa biện kho bạc, Huế), ông Lê Thanh Cảnh (Cựu Thừa biện toà Khâm sứ, Huế), bà Lê Thanh Cảnh, ông Lê Quang Phước (Thông phán toà Khâm sứ, Huế), ông Tôn Thất Quyền (Giáo viên, Đốc học trường Chaigneau, Huế), ông Lê Đình Thám (y sĩ Đông Dương), bà Lê Đình Thám, ông Lê Quang Thiết (Thừa biện toà Khâm sứ, Huế), bà Lê Quang Thiết [12, tr.7]. Danh sách sáng lập hội viên của hội An Nam Phật học có một điểm rất đáng chú ý: bên cạnh nam giới, còn có sự góp mặt của những gương mặt nữ giới. Đối với nam giới, thành phần gồm các viên chức trong chính quyền thuộc địa và có hai gương mặt trí thức là ông Tôn Thất Quyền và ông Lê Đình Thám. Chúng tôi đặc biệt chú ý đến ông Lê Đình Thám. Lê Đình Thám là một trí thức Tây học, nhưng thông Nho hiểu Phật. Ông sinh năm 1897 tại làng Đông Mỹ (Phú Mỹ) tỉnh Quảng Nam, là con trai út của Lê Đình, thượng thư bộ binh triều Tự Đức. Ngoài công việc chuyên môn của một y sĩ, ông dành nhiều thời gian nghiên cứu đạo Phật. Về trình độ Phật học của Tâm Minh Lê Đình Thám, Nguyễn Lang viết: “Phật học của ông được các bậc tôn túc công nhận là uyên thâm” [13, tr.676] và coi ông là “đệ tử tại gia xuất sắc nhất của Giác Tiên” [13, tr.675]. Sự có mặt của Lê Đình Thám trong danh sách sáng lập hội viên có một ý nghĩa lớn đối với sự ra đời và hoạt động của hội An Nam Phật học^c.

Sáng lập hội Phật giáo Bắc kỳ có 32 vị, gồm 5 tu sĩ, 27 cư sĩ. Thành phần của cư sĩ gồm quan lại (Nguyễn Năng Quốc, tổng đốc lưu trí), viên chức làm việc trong các cơ quan của chính quyền thuộc địa, tài chủ (Lê Văn Phúc, chủ nhà in) và trí thức Hán học cũng như Tây học. Trong số các trí thức này, chúng ta thấy có những gương mặt tiêu biểu nhất thời bấy giờ như Lê Du, Dương Bá Trạc, Bùi Kỳ, Trần Trọng Kim, Nguyễn Văn Ngọc, Nguyễn Văn Vĩnh, Nguyễn Văn Tố, Trần Văn Giáp. Đặc biệt, Trần Văn Giáp được chính quyền đánh giá rất cao vì ông được coi là chuyên gia về lịch sử Phật giáo Việt Nam. Năm 1930, ông mới bảo vệ thành công hai luận văn, trong đó có một luận văn về Phật giáo với tựa đề “Bouddhisme en Annam, de l’origine au XIII^e siècle”, sau đó được công bố trên Tập san của Trường Viễn Đông Bác cổ. Tiếp đó, ông có bài diễn thuyết với tựa đề “Lược khảo về Phật giáo ở Bắc kỳ” tại bảo tàng Louis Finot (nay là Bảo tàng Lịch sử Quốc gia Việt Nam) ngày 23 tháng 4 năm 1934 và được *Trung Bắc tân văn*, tờ báo được xem là có lượng độc giả lớn nhất tại Bắc kỳ, đăng lại trên các số ra ngày

^cTham khảo, Ngô Đức Hoàng. Building a New House for the Buddha: Buddhist Social Engagement and Revival in Vietnam, 1927-1951, Luận án Tiến sĩ Triết học, University of Washington; 2015, p.164-195.

27, 28, 29 tháng 4 và 01/5/1934. Nhờ đó, tên tuổi của Trần Văn Giáp được nhiều người biết tới.

Sự có mặt của các vị trí thức không những tạo được sự tin tưởng của chính quyền mà bản thân họ bằng các kiến thức chuyên sâu đã góp phần quan trọng vào công cuộc nghiên cứu Phật học, tạo nên hiệu quả chấn hưng của hai hội An Nam Phật học và hội Phật giáo Bắc kỳ. Đây là một điểm khác biệt lớn giữa hội An Nam Phật học và hội Phật giáo Bắc kỳ với hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học.

Thứ ba, về cách thức tổ chức ở cấp Trung ương hội. Ở cấp Trung ương, hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học chỉ có duy nhất Ban Trị sự, gồm cả tu sĩ và cư sĩ trong khi đó hội An Nam Phật học và hội Phật giáo Bắc kỳ có 02 ban: Ban Trị sự (hay ban Quản trị) và Ban Chứng minh Đạo sư. Ban Trị sự gồm các vị cư sĩ để lo việc hoạt động và giao thiệp với chính quyền. Ban Chứng minh đạo sư gồm các vị tu sĩ, lo chỉ dẫn cho hội về mặt kinh điển. Hai ban này có chức năng và nhiệm vụ phù hợp với sở trường, thế mạnh của thành phần tham dự. Chính sự phân ban này đã góp phần tạo nên sự khác biệt trong hiệu quả hoạt động của hai hội ở Trung và Bắc.

Có thể thấy rõ sự khác biệt về cách thức tổ chức cấp Trung ương của 3 hội qua việc xem xét số lượng cũng như thành phần của các ban. Lấy ví dụ, năm 1931, Ban Trị sự của hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học có 9 vị, tu sĩ 5 vị, cư sĩ 4 vị⁶. Đảm nhiệm chức vụ Chánh hội trưởng và phó hội trưởng thứ nhì là hai vị tu sĩ. Trong đó, Hòa thượng Khánh Hòa, người tiên phong trong việc thành lập hội Phật học để chấn hưng đạo Phật giữ chức vụ Chánh Hội trưởng. Phó hội trưởng thứ nhì là ông Trần Nguyên Chấn, người có công trợ giúp hòa thượng Khánh Hòa trong việc hiện thực hóa ý tưởng thành lập hội. Ông Trần Nguyên Chấn đảm nhiệm trọn đời chức vụ này. Tuy nhiên, vào đầu năm 1933, Hòa thượng Khánh Hòa đã từ bỏ chức vụ Hội trưởng và chủ nhiệm tạp chí Từ Bi Âm [13, tr.651]. Có lẽ để hiểu được sự đau đớn của Hòa thượng Khánh Hòa khi phải từ bỏ Nam kỳ nghiên cứu Phật học, ta cần trở lại thời điểm những năm cuối thập niên 20. Chúng ta biết rằng Hòa thượng Khánh Hòa chính là cha đẻ của ý tưởng thành lập hội Nam kỳ Nghiên cứu Phật học và xuất bản tạp chí Từ Bi Âm. Ông đã nhiều lần nỗ lực để xin phép thành lập hội vào các năm 1927 và 1928. Tuy nhiên, vì nhiều lý do nên việc xin phép lập hội không thành. Cuối cùng, ông phải chuyển sang hợp tác cùng ông Trần Nguyên Chấn, để ông Trần Nguyên Chấn đứng đơn xin phép lập hội và ông Phạm Ngọc Vinh đứng đơn xin xuất bản tạp chí Từ Bi Âm. Từ bỏ đứa con tinh thần của mình, chắc hẳn Khánh Hòa rất đau khổ. Phải chăng chính việc tu sĩ và cư sĩ cùng tham gia vào Ban Quản trị nên đã dẫn

tới bất đồng về quan điểm lãnh đạo hội, và là nguyên nhân dẫn đến sự ly khai của Hòa thượng Khánh Hòa? Đối với hội An Nam Phật học, Điều lệ năm 1932 ghi rõ: “Ban chứng minh đạo sư gồm từ 3 đến 10 vị, là các vị tu sĩ trụ trì các chùa. Ban Chứng minh có quyền quyết định đối với tất cả các vấn đề về tôn giáo trong hội”¹². Ban Trị sự có nhiệm vụ quản lý hội, gồm 11 thành viên, từ 30 tuổi trở lên. Thành viên ban này được bầu trong kỳ họp Đại hội đồng nhiệm kỳ 1 năm. Ban chứng minh đạo sư của hội năm 1932 gồm 5 vị sau: Hòa thượng Phước Huệ (Tăng cang chùa Thập Tháp, Bình Định), Hòa thượng Huệ Giác (Tăng cang chùa Thiên Mục), Giác Tiên (Trụ trì chùa Diệu Đế), Giác Nhiên (Trụ trì chùa Túy Ba), Tịnh Hạnh (Trụ trì chùa Tường Vân) [14, tr.7]. Cả 5 vị đều là những người uyên thâm Phật pháp. Chúng tôi đặc biệt chú ý tới Hòa thượng Phước Huệ. Theo Nguyễn Lang, ngài là “một vị thiền sư nổi tiếng bác thông kinh luận” [13, tr.697], còn “chùa Thập Tháp thời đó là một đạo tràng nổi tiếng và tăng sinh nhiều tinh đã tìm tới tham học”¹³, tr.697]. Còn Thiền sư Giác Tiên, ngài “là người khởi xướng công trình phục hưng Phật giáo tại miền Trung” [13, tr.673]. Tiếc rằng thiền sư Tịnh Hạnh thị Phật vào năm 1933, còn thiền sư Giác Tiên cũng viên tịch vào năm 1936. Sau đó, trên Viên Âm, không thấy đề cập tới danh sách các vị trong Ban chứng minh đạo sư.

Ban Trị sự của hội An Nam năm 1935 gồm 11 vị, hội trưởng là ông Nguyễn Khoa Tân [15, tr. 64]. Trong danh sách này, ngoại trừ một số nhân vật chúng tôi không có thông tin, còn lại là trí thức (Lê Đình Thám) và là quan lớn trong triều đình. Nguyễn Khoa Tân – Thượng thư bộ Hộ. Nguyễn Đình Hòe (1866), Hiệp tá đại học sĩ, quê ở làng Hiến Lương (Quảng Nam), làm quan trong triều đình từ năm 1912 đến năm 1923, được trao tặng đạo hiệu Hiệp tá đại học sĩ vào năm 1923, Thái tử thiếu bảo năm 1935 [16, tr.35]. Ứng Bàng, con trai út của Hoàng Hoa quận vương, ông sinh năm 1881. Ông đảm nhiệm nhiều chức vụ khác nhau trong chính quyền của triều đình Huế. Năm 1930 ông được bổ nhiệm giữ chức tổng đốc tỉnh Bình Định và giữ chức vụ này cho đến khi nghỉ hưu vào năm 1936 [16, tr.3]. Lược qua một số gương mặt trong Ban Trị sự hội An Nam Phật học, có thể thấy họ đa phần là những người có thể lực và uy tín, sẽ dễ dàng trong các việc giao thiệp với chính quyền cũng như trong việc tổ chức các hoạt động chấn hưng của hội An Nam.

Đối với hội Phật giáo Bắc kỳ, theo Điều lệ được phê chuẩn năm 1934, Ban Trị sự của Hội có 9 thành viên, do một ông chánh hội trưởng đứng đầu, nhiệm kỳ 3 năm, do Đại hội đồng bầu. Điều lệ cũng ghi rõ số lượng thành viên Ban trị sự nhiều hay ít phụ thuộc

vào nhu cầu công việc của Hội. Trong Ban quản trị, có 4 vị sư cố vấn do Ban đạo sự lựa chọn¹⁷. Từ nhiệm vụ của chánh hội trưởng có thể hình dung chức năng, nhiệm vụ của ban. “Chánh hội trưởng thay mặt hội, giao thiệp với các quan chức và người ngoài, trong khi có quan hệ đến quyền lợi của hội, trông nom việc thi hành điều lệ, chủ trương mọi việc bàn bạc trong các kỳ đại hội đồng và hội đồng quản trị, trông coi việc thi hành các điều đã quyết định. Dùng những người làm hay là bãi bỏ đi. Phải chịu trách nhiệm về sự hành động của hội và phải báo cáo cho đại hội đồng hằng năm biết công việc của mình làm”¹⁷. Có thể thấy rõ thành phần Ban Trị sự qua danh sách ban năm 1934 [18, tr.43]. Ban Quản trị gồm 13 vị, gồm quan lại, viên chức, trí thức, tài chủ. Cụ thể, có một viên quan cao cấp (Nguyễn Năng Quốc), một viên quan trong lĩnh vực giáo dục đồng thời là một học giả nổi tiếng có lòng say mê đặc biệt với văn hóa dân tộc (Nguyễn Văn Ngọc), một học giả, chuyên gia về lịch sử Phật giáo Việt Nam (Trần Văn Giáp), một nhà Nho nổi tiếng (Lê Dư). Cũng cần lưu ý rằng lúc bấy giờ, các ông Trần Văn Giáp và Lê Dư đều đang làm việc trong Trường Bác cổ, một người là trợ lý khoa học và một người là nhà Nho. Các thành viên khác đều là viên chức đang làm việc trong chính quyền thuộc địa.

Điểm chung của Ban Quản trị của hội An Nam Phật học và hội Phật giáo Bắc kỳ là đã quy tụ những nhân vật có trình độ học thức, địa vị, uy tín và tài lực để chỉ đạo hiệu quả hoạt động chấn hưng Phật giáo.

Trong khi đó, thành phần và nhiệm vụ của Ban chứng minh đạo sư của hội Phật giáo Bắc kỳ được quy định trong Điều lệ và Quy tắc riêng. Ban này gồm “các đại đức, tăng ni trong các sơn môn. Ban này do các tăng ni cử lên rồi hội đồng quản trị công nhận”¹⁷. Ban chứng minh có một vị trưởng ban hiệu là Thiền gia pháp chủ. Thực tế, Ban chứng minh đạo sư đã được bầu vào ngày 23/12/1934, gồm có 34 vị cao tăng các sơn môn do sư tổ Vĩnh Nghiêm làm trưởng ban [8, tr. 119]. Sư tổ Vĩnh Nghiêm, pháp hiệu là Thanh Hạnh, trụ trì chùa Vĩnh Nghiêm (nay thuộc Yên Dũng, Bắc Giang), là một vị cao tăng đức cao vọng trọng, được tăng giới Bắc kỳ tôn kính. Thời điểm được suy tôn làm Thiền gia pháp chủ, khi đó sư tổ 94 tuổi. So với hội An Nam Phật học, hội Phật giáo Bắc kỳ còn đi xa hơn một bước, đó là tổ chức lễ suy tôn sư tổ Vĩnh Nghiêm lên ngôi vị Thiền gia pháp chủ với mũ và ấn tượng trưng cho quyền lực của pháp chủ. Việc suy tôn sư tổ Vĩnh Nghiêm lên ngôi vị Thiền gia pháp chủ cho thấy chủ ý “lấy các tăng già có học thức, có giới hạnh làm trung tâm” [19, tr. 23] của công cuộc chấn hưng Phật giáo và tượng trưng cho ý chí thống nhất Phật giáo của Hội Phật giáo Bắc kỳ. Chính nhờ việc thành lập Ban Chứng minh đạo sư và nhất là việc suy tôn Thiền gia

pháp chủ đã góp phần hóa giải những hiểu lầm giữa Bắc kỳ cổ sơn môn và hội Phật giáo Bắc kỳ. Thuật ngữ “Pháp chủ” mà Giáo hội Phật giáo Việt Nam hiện nay đang sử dụng có khởi nguyên từ đây vậy.

Thứ tư, về việc tổ chức ở địa phương. Đối với hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học, rất tiếc một điều là hiện nay chúng tôi chưa tìm thấy tài liệu để cập đến vấn đề này. Nhưng ở cấp địa phương, có thể nói hội An Nam Phật học là hội thành công nhất khi đã thành lập được các chi hội theo đơn vị hành chính, trong khi hội Phật giáo Bắc kỳ tổ chức chi hội (hay còn gọi là Ban đại lý) căn cứ vào số lượng hội viên.

Theo nghiên cứu của Dương Thanh Mừng, ở địa phương, hội An Nam Phật học gồm các cấp sau: Tỉnh hội – Huyện hội – Khuôn hội – Vực hội. Mỗi Vực đều sinh hoạt tại các Khuôn hội của mình. Đứng đầu mỗi Khuôn hội là Khuôn trưởng và Ban Trị sự của Khuôn hội là Tịnh độ [14, tr. 111]. Từ năm 1932 cho đến năm 1945, hội An Nam Phật học đã thành lập được các Tỉnh hội ở hầu hết các tỉnh Trung kỳ, đặc biệt năm 1938 là thời điểm các tỉnh hội được thành lập nhiều nhất. Có lẽ vì vậy mà năm 1938 cũng là thời điểm hội Đà thành Phật học, một hội chấn hưng khác ở Trung kỳ đã bị hút vào hội An Nam Phật học. Điều này chứng tỏ sự phát triển mạnh mẽ của hội An Nam Phật học tại các tỉnh. Việc tổ chức các chi hội ở địa phương mặc dù còn sơ khai nhưng đã bước đầu mang tính hệ thống. Đây cũng chính là di sản về tổ chức mà hội An Nam Phật học đã để lại cho Giáo hội Phật giáo Việt Nam hiện nay.

Đối với hội Phật giáo Bắc kỳ, việc thành lập các chi hội được quy định đơn giản trong bản Quy tắc riêng như sau: “nếu địa phương nào ở xa Hà Nội mà có từ 20 hội viên trở lên thì Ban quản trị bầu 2 vị đại lý (một tăng, một tục). Chức vụ là theo mệnh lệnh của hội đồng quản trị Trung ương mà thi hành cái tôn chỉ của hội và đối đãi với các hội viên ở địa phương ấy. Hai vị đại lý chọn lấy ngôi chùa làm nơi hội viên hội họp và đi lại lễ bái”¹⁷. Từ năm 1934 đến năm 1944, Hội có khoảng hơn 80 chi hội. Địa phương có nhiều chi hội được thành lập chủ yếu là các tỉnh ở khu vực đồng bằng sông Hồng như Bắc Ninh, Hải Dương, Hưng Yên, Ninh Bình, Nam Định, Hà Đông. Sự thành lập các chi hội ở địa phương là một thành công của hội Phật giáo Bắc kỳ. Mặc dù có nhiều chi hội, nhưng so với hội An Nam Phật học thì cách tổ chức của hội Bắc kỳ không được bài bản và hệ thống bằng.

Thứ năm, về thành tựu của ba hội. So với hai hội ở Trung và Bắc, thành tựu của hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học có phần khiêm tốn hơn. Theo Nguyễn Lang, Từ Bi Âm là “đóng góp đáng kể gần như duy nhất của Hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học” [13, tr.654]. Từ Bi Âm đạt được giấy phép xuất bản ngày 30/4/1931

do ông Phạm Ngọc Vinh sáng lập. Số đầu tiên ngày 01/01/1932. Tính đến năm 1945, tạp chí ra được được 235 số. Số cuối cùng 234-235 ra tháng 6&7-1945. Bao gồm 7 mục, mục đích của Từ Bi Âm là “đem đạo lý của nhà Phật bày giải ra bằng chữ quốc văn, để hầu phổ thông cho khắp mọi người được hiểu rõ” [20, tr. 6].

Về thành tựu của hội An Nam Phật học, theo Nguyễn Lang “An Nam Phật học hội là hội đã tạo nên tiếng vang lớn nhất cho phong trào chấn hưng. Lễ Phật đàn mà hội tổ chức tại đất Thần Kinh năm 1935 là một cơ hội phổ diễn lực lượng quần chúng đầu tiên của Phật giáo trong thế kỷ này” [13, tr.637]. Không dừng lại ở lễ Phật đàn năm 1935 với tiếng vang mạnh mẽ mà thực tế hoạt động của Hội còn đạt được nhiều thành tựu tiêu biểu trên các phương diện như xuất bản (tạp chí Viên Âm), đào tạo tăng tài, tổ chức, thành lập các đoàn thể Phật giáo. Trong phạm vi bài nghiên cứu này, chúng tôi trình bày cụ thể về Trường Phật học của hội An Nam Phật học. Vì đây là hội tiên phong trong việc thành lập Trường Phật học theo hướng hiện đại để đào tạo tăng tài.

Trường Phật học của hội khác hẳn với các trường hạ truyền thống. Trước khi bắt tay vào lập trường, hội An Nam Phật học đã công bố quy cách lập trường, chọn thầy, tuyển trò cũng như chương trình Phật học [21, tr. 346-361]. Trường có chương trình học bài bản. Theo chương trình này, học tăng phải 15 năm, gồm 3 cấp tiểu học, đại học và tham cứu^d. Nội dung học gồm cả nội điển và ngoại điển, trong đó lấy nội điển làm gốc [22, tr. 37-40]. Quy củ trường Phật học không khác gì các trường Pháp-Việt, đó là cảm nhận của sư Trí Hải (Bắc kỳ) khi có dịp vào Huế thăm quan trường Phật học Huế vào năm 1936: “Cách dạy học rất có quy mô trật tự, phương pháp dạy học trò rất dễ hiểu [...] học đủ cả khoa học, triết học, văn văn... cũng gồm đúng như quy củ của các trường Pháp-Việt hiện thời. Giờ nào học, giờ nào viết, giờ nào tập thể dục, giờ nào tập làm văn, giờ nào viết ám tả, giờ nào nghiên cứu, giờ nào vấn đáp, các thì giờ học tập rất phân minh” [23, tr.8]. Nếu so sánh với cách thức đào tạo tăng tài truyền thống, từ thầy truyền cho trò và thời gian tu học chủ yếu trong 3 tháng an cư thì với những điểm mới được quy định trong cách tổ chức trường cho thấy một trường Phật học hiện đại đã phối thai hình thành. Không những vậy, Trường Phật học của hội An Nam còn trở thành hình mẫu để các hội khác tham khảo, trong đó có hội Phật giáo Bắc kỳ [8, tr. 186].

Về thành tựu của hội Phật giáo Bắc kỳ, ngoài tạp chí Đuốc Tuệ (1935-1945) mà theo Nguyễn Lang, so với

^dĐến năm 1938 chương trình có sự điều chỉnh thành 3 cấp sơ đẳng, trung đẳng, cao đẳng và kéo dài 14 năm.

các tạp chí cùng thời, Đuốc Tuệ đã “đóng góp được nhiều hơn” [13, tr.720] về phương diện văn hóa dân tộc cũng cần phải kể tới thành tựu hết sức tiêu biểu về phương diện hình thức của hội, đó là công trình xây dựng chùa Quán Sứ. Chùa Quán Sứ tọa lạc ngay giữa trung tâm Hà Nội, có vị trí giao thông thuận tiện. Được khởi công vào năm 1938, đến năm 1942 các hạng mục chính cơ bản được hoàn thành gồm: nhà Tổ, chính điện, tượng pháp, nhà in, dãy nhà tăng cư. Công trình kéo dài 4 năm là sự nỗ lực, cố gắng và trên hết là khát vọng xây dựng một nền Phật giáo chấn hưng của các nhà lãnh đạo Hội Phật giáo cũng như hội viên và tín đồ. So với ngôi chùa truyền thống, chùa Quán Sứ không đơn thuần là một nơi sinh hoạt tôn giáo mà thực sự là một trung tâm văn hóa. Bởi lẽ trong chùa, ngoài nơi thờ Phật và lễ bái còn có thư viện, giảng đường, tòa soạn báo Đuốc Tuệ, nhà in Đuốc Tuệ. Mặc dù còn một số hạng mục chưa được xây dựng nhưng ngôi chùa Quán Sứ đã trở thành biểu tượng của nền Phật giáo chấn hưng. Không phải ngẫu nhiên mà chùa Quán Sứ lại được lựa chọn làm Trụ sở Giáo hội Phật giáo Việt Nam hiện nay.

KẾT LUẬN

Bài viết đã phân tích những nét cơ bản về phong trào chấn hưng Phật giáo ở Việt Nam giai đoạn nửa đầu thế kỷ XX trên các phương diện như: sự thành lập các hội Phật giáo, về thành phần tham gia sáng lập, về tổ chức (trung ương và địa phương), về thành tựu tiêu biểu của các hội. Mỗi một hội có đóng góp nhất định với phong trào chung trên cả nước. Hội Nam kỳ nghiên cứu Phật học là hội đầu tiên, có ý nghĩa khích lệ rất lớn đối với phong trào chấn hưng, trong khi đó, hội An Nam Phật học và hội Bắc kỳ Phật giáo đã để lại nhiều kết quả tiêu biểu. Góp phần tạo nên những kết quả đó, ngoài vai trò của tu sĩ, cần nhấn mạnh đến vai trò của cư sĩ, trong đó đặc biệt là thành phần trí thức. Nếu như hội An Nam Phật học có Tâm Minh Lê Đình Thám thì hội Phật giáo Bắc kỳ có các vị Bùi Kỳ, Dương Bá Trạc, Trần Văn Giáp, Trần Trọng Kim, Nguyễn Văn Ngọc,... Kết nối với Phật giáo Việt Nam hiện nay, chúng ta dễ dàng nhận thấy nhiều kết quả trong thời kỳ chấn hưng đã trở thành di sản cho Phật giáo Việt Nam. Thứ nhất, đó là cách thức tổ chức giáo hội theo hệ thống dọc, từ trung ương đến địa phương, gắn liền với đơn vị hành chính. Đó là danh hiệu “pháp chủ” người đứng đầu tăng già toàn quốc, tượng trưng cho Phật pháp, đạo hạnh, ý chí của Phật giáo Việt Nam. Hệ thống trường Phật học hiện nay được tạo dựng nền móng từ phong trào chấn hưng Phật giáo Việt Nam giai đoạn nửa đầu thế kỷ XX. Ngôi chùa Quán Sứ, trụ sở của Giáo hội Phật giáo Việt Nam chính là biểu tượng cho ý chí chấn hưng của toàn thể

lãnh đạo và hội viên hội Phật giáo Bắc kỳ. Tóm lại phong trào chấn hưng đã góp phần tạo ra diện mạo của Phật giáo Việt Nam hiện đại.

LỜI CẢM ƠN

Đây là nghiên cứu được tài trợ bởi Trường ĐHSP Hà Nội 2 trong khuôn khổ đề tài mang mã số HPU2.2022-UT-06, chúng tôi xin chân thành cảm ơn BGH Nhà Trường đã tạo điều kiện để chúng tôi thực hiện nghiên cứu này.

XUNG ĐỘT LỢI ÍCH

Bản thảo này không có xung đột lợi ích

ĐÓNG GÓP CỦA TÁC GIẢ

Bài viết có ba đóng góp cơ bản sau:

Thứ nhất, về cách tiếp cận, tác giả lựa chọn so sánh điểm. Đây là cách tiếp cận mới so với các công trình nghiên cứu về phong trào chấn hưng trước đây.

Thứ hai, để thực hiện nghiên cứu này, tác giả đã khai thác nhiều nguồn tư liệu có giá trị như tài liệu lưu trữ của chính quyền thuộc địa được bảo quản tại Pháp và Việt Nam cùng tài liệu báo chí Phật giáo như Viên Âm, Từ Bi Âm, Đuốc Tuệ.

Thứ ba, bài viết đã chỉ ra và phân tích điểm tương đồng và dị biệt giữa ba hội giúp người đọc có những hình dung cụ thể về quá trình thành lập, cách thức tổ chức, và kết quả tiêu biểu của mỗi hội. Từ đó, bài viết giúp người đọc kết nối những thành tựu của phong trào chấn hưng với diện mạo của Phật giáo Việt Nam hiện nay.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Mai Thọ Truyền. Phật giáo Việt Nam. Hà Nội: Nxb Tôn giáo; 2007, tr.20; Available from: <https://doi.org/10.3125/rsr.v2012.1751>.
2. Nguyễn Thế Anh. *Parcours d'un historien du Vietnam*. Paris: Les Indes savants; 2008, p. 615;.
3. Khánh Hòa. Tự trần. Nguyệt san Pháp Âm. 8/1929: 23-28;.
4. Khánh Vân. Phật giáo ở nước ta vì đâu phải chịu cái hiện trạng suy đồi?. *Duy Tâm Phật học*. 1/3/1937; số 18: 301-307;.
5. Quảng tràng thiết cư sĩ. *Phân luật thế gian*. Đuốc Tuệ 1/5/1939; số 107: 29;.
6. Từ Bi Âm 1/1/1932; số 1;.
7. Nhị Lang. Nửa giờ tại hội Phật học. *Trung Bắc tân văn* 23/11/1934;.
8. Ninh Thị Sinh. *Phong trào chấn hưng Phật giáo ở Bắc kỳ: Trường hợp Hội Phật giáo (1934-1945)*. Hà Nội: Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội; 2020;.
9. Ninh Thị Sinh. Vai trò tiên phong của Hòa thượng Khánh Hòa trong phong trào chấn hưng Phật giáo ở Việt Nam trong những năm 1920-1945 qua tài liệu lưu trữ. *Nghiên cứu tôn giáo*: số 9 và 10, 2016: 68;.
10. Ninh Thị Sinh. Bắc kỳ Phật giáo lục hòa hội qua tài liệu lưu trữ. *Tạp chí văn thư lưu trữ* 2016; số 7: 71-76;.
11. Trung tâm lưu trữ Quốc gia II, phòng Gougal, D6.56/58;.
12. Thư viện Huệ Quang. *Tuyển tập Điều lệ, quy chế, hiến chương Phật giáo Việt Nam, giai đoạn 1920-2000*. Tp. Hồ Chí Minh: Huệ Quang; 2016, tr.7;.

13. Nguyễn Lang. Việt Nam Phật giáo sử luận, 3 tập. Tp. Hồ Chí Minh: Nhà xuất bản Phương Đông; 2012;.
14. Dương Thanh Mừng. Phong trào chấn hưng Phật giáo miền Trung Việt Nam (1932-1951). Đà Nẵng: Nhà xuất bản Đà Nẵng; 2018, tr. 114;.
15. Hội Phật học Huế, Ban Trị sự năm 1935. Viên Âm 1/10/1934; số 11: 64;.
16. Souverains et notabilités d'Indochine. Hanoi: Éditions du Gouvernemenr Général de l'Indochine IDEO; 1943;.
17. Lưu trữ Hải ngoại Pháp, phòng GGI, 65539;.
18. Công việc của hội từ tháng Novembre 1934 đến Avril 1935. Tập kỷ yếu 5/1935; số 1: 43;.
19. Lê Đình Thám. Bức thư của Hội Phật học Trung kỳ gửi ra sau khi các đại biểu hội ấy ra dự lễ suy tôn Bắc kỳ Thuyền gia Pháp chủ về tới Huế. Đuốc Tuệ 11/2/1936; số 9: 23;.
20. Từ Bi Âm. Mục đích của Từ Bi Âm. Từ Bi Âm 1/1/1932; số 1: 6;.
21. Ninh Thị Sinh, Ninh Thị Hồng, Huỳnh Vương Đạt. Phong trào chấn hưng Phật giáo ở Trung kỳ qua tạp chí Viên Âm (1933-1945). Trường ĐHSP Hà Nội 2. Việt Nam đổi mới và hội nhập quốc tế - Kỷ yếu hội thảo khoa học. Hà Nội: Nhà xuất bản Thế giới; 2021, 346-361;.
22. Cách tổ chức trường Phật học. Viên Âm 1934; số 8: 37-40;.
23. Trí Hải. Mấy ngày đi Huế. Đuốc Tuệ 7/4/1936; số 17: 8-15;.

The Vietnamese Buddhist revival movement in the first half of the twentieth century: comparing three associations the Cochinchina Buddhist Association, the Annam Buddhist Association, the Tonkin Buddhist Association

Ninh Thi Sinh*



Use your smartphone to scan this QR code and download this article

ABSTRACT

The Buddhist revival movement in the first half of the twentieth century took place in all 3 regions in the territory of Vietnam today. The Buddhist revival movement in each region has the same purpose, even though it has some different features. The Buddhist revival movement in Southern Vietnam was characterized by divergence, otherwise, it in Central and Northern Vietnam was characterized by convergence. In this article, we choose to compare the typical associations of the three regions are The Cochinchina Buddhist Association, The Annam Buddhist Association, The Tonkin Buddhist Association. Despite establishing in the same period of time, these three associations have many fundamental differences besides some similarities. Based on the exploitation of Buddhist archives and press materials during the period of revival, this article will research the similarities and differences between associations. Comparing the three associations not only shows us the unique characteristics of each other and explains the performance of the societies, the depth of the revival activity but also helps us to understand some of the Vietnamese society in the French period. Because this is a big problem, within a small article we cannot present all the characteristics. So in this article, we only focus on analyzing the typical characteristics, these characteristics will govern the performance of the associations. Besides, the article also limited the time to research from 1930 to 1945, when Vietnam gained independence.

Key words: Buddhist Association, Buddhist Sangha, Cochinchina, Annam, Tonkin, revival, Vietnam

Hanoi Pedagogical University 2

Correspondence

Ninh Thi Sinh, Hanoi Pedagogical University 2

Email: ninhthisinh@hpu2.edu.vn

History

- Received: 29/4/2022
- Accepted: 29/9/2022
- Published: 30/9/2022

DOI : 10.32508/stdjssh.v6i3.763



Copyright

© VNUHCM Press. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International license.



Cite this article : Sinh N T. **The Vietnamese Buddhist revival movement in the first half of the twentieth century: comparing three associations the Cochinchina Buddhist Association, the Annam Buddhist Association, the Tonkin Buddhist Association.** *Sci. Tech. Dev. J. - Soc. Sci. Hum.;* 2022, 6(3):1701-1710.