

# TU TƯƠNG

CƠ QUAN LUẬN THUYẾT CỦA VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH

Chủ nhiệm : T.T. THÍCH MINH CHÂU

*Ban Biên Tập :*

THÍCH MINH CHÂU • THÍCH QUẢNG ĐỘ • NGUYỄN ĐĂNG THỰC • NGÔ TRỌNG ANH • TÔN THẤT THIỆN • PHẠM CÔNG THIỆN • DƯƠNG THIỆU TỔNG • LÊ TÔN NGHIÊM • KIM ĐỊNH • TUỆ SỸ • CHƠN HẠNH...

VỚI SỰ CỘNG TÁC CỦA TOÀN BAN GIÁO SƯ  
VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH.

Năm thứ Tư

Số 10

Ngày 30 tháng 12

năm 1971



Bài vở, bản thảo xin gửi : Ngân phiếu, thư bảo đảm xin gửi

**Đ.Đ. TUỆ SỸ**

**Cô Hồ Thị Minh Tương**

VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH

222 Trương Minh Giảng, Saigon 3 — đ.t. 25.946





## THƯ TÒA SOẠN

*Kính thưa quý Độc giả,*

*Như chương trình đã dự định, sau số đặc biệt cuối năm thứ IV này, **Tư Tưởng** sẽ tạm nghỉ thường niên trong hai tháng, để hoạch định chương trình cho Bộ mới; năm thứ V.*

***Tư Tưởng** số 1, năm thứ V, sẽ phát hành vào ngày **15-3-1972**, với nhiều cải tiến về nội dung lẫn hình thức.*

*Trong năm nay, vì những khó khăn về kinh tế và chính trị, nên **Tư Tưởng** trong những số sau này phát ra trễ và sụt trang. Chúng tôi hy vọng quý độc giả thông cảm cho những khó khăn và những cố gắng không ngừng của chúng tôi.*

*Nhân đây, Tòa soạn **Tư Tưởng** xin chân thành cảm tạ quý vị đã cộng tác với **Tư Tưởng** trong năm vừa qua, cũng như quý vị độc giả đã theo dõi và hỗ trợ để **Tư Tưởng** ngày càng lớn mạnh trong hoàn cảnh vô cùng khó khăn hiện nay.*

**TU TƯỞNG**



# DUY TUỆ THỊ NGHIỆP

□ TUỆ SỸ

**L**ý tưởng giáo dục và những phương pháp thực hiện lý tưởng này, hiển nhiên Phật giáo đã có một lịch sử rất dài. Phạm vi hoạt động của nó không chỉ giới hạn chung quanh những tàng kinh các, hay những pháp đường của các Tăng viện ; mà còn ở cả nơi triều đình, công sảnh, và bất cứ nơi nào mà mọi người có thể tụ tập ít nhất là hai người, trong tất cả sinh hoạt nhân gian. Thêm vào đó là những biến chuyển qua các thời đại, sự dị biệt của các dân tộc . . . Tất cả được tập đại thành trong một bộ sử khá lớn của Phật giáo về vấn đề giáo dục. Dù vậy, ngày nay, vấn đề đó vẫn còn là một thể tài quá mới mẻ đối với giới Phật học. Sự va chạm giữa nền văn minh Đông và Tây, so với sự tiếp xúc giữa nền văn minh Hoa Ấn diễn ra từ cuối thế kỷ I Tây lịch kéo dài cho đến thế kỷ XI hay XII, đặc trưng qua hai triều đại Đường và Tống, với nỗ lực của trên mười thế kỷ đó, sự va chạm mà chúng ta chứng kiến ngày nay quả là không thấm vào đâu.



Khó khăn chính yếu của chúng ta hiện tại không phải là vấn đề phương pháp như đa số lầm tưởng. Những cố gắng của các nhà Phật học trong lãnh vực ngôn ngữ Âu châu đã chứng minh điều đó. Thể điệu trước tác của những hệ thống tư tưởng và văn học của Phật giáo giờ không còn là một « mê hồn trận » khó vào nữa. Xưa kia, người Trung hoa đã làm thế nào mà nắm ngay được « mạch ngầm » của Phật giáo để thực hiện nó theo bản sắc dân tộc và truyền thống văn học tư tưởng của mình, đấy là kinh nghiệm rất phong phú. Mặc dù giữa hai quốc gia này bị ngăn chận bởi dải sa mạc mênh mông giữa miền Cao Á và ngọn Thông lãnh lạnh lùng ; với biên giới thiên nhiên quá hiểm nghèo này, khả năng bình thường của con người khó vượt qua nổi bằng chính hai chân không của nó. Thế mà cả hai dân tộc này đã có lúc « thông cảm » nhau được. Đông và Tây của chúng ta không có những biên giới khốn nạn như vậy, thì sự « thông cảm » tại sao lại khó khăn ? Điều đó có nghĩa rằng những khó khăn mà Phật giáo gặp phải, riêng trong lãnh vực giáo dục, không phải là « kỹ thuật khoa học » hay « truyền thống tâm linh » giữa Đông phương và Tây phương. Nhưng nếu gạt những vấn đề này ra ngoài, e rằng chúng ta dễ có khuynh hướng dẫm lên « lãnh vực siêu hình », như một giai thoại của Trang Tử : « Anh không phải là cá sao biết cá vui ? »

Chúng ta biết rằng trong những cuộc thảo luận của các Đại học ở Á châu, người ta thường nhắc đến « kỹ thuật khoa học của Tây phương » và « Truyền thống tâm linh của Đông phương », rồi lấy đó làm sứ mệnh mà các Đại học Á châu phải nỗ lực thể hiện cho « tốt đẹp mọi đường hướng. » Xét về nội dung





cũng như ý hướng, điểm vừa nêu chỉ là một khẩu hiệu, không hơn không kém. Chúng tôi sẽ không cố ý khảo nghiệm về hiệu lực của khẩu hiệu này.

Hiển nhiên, sự thực phải chấp nhận rằng kỹ thuật khoa học là sản phẩm độc đáo và gần như là độc nhất của Tây phương. Riêng về các Triết gia Tây phương trong thế kỷ này, họ thấu hiểu tính thể kỹ thuật khoa học một cách vô cùng tế nhị. Giả sử chúng ta đã hiểu rõ cặn kẽ một trong những mệnh đề ách yếu của Hiện sinh luận, theo đó, hiện hữu có trước yếu tính. Rồi từ đó mà suy diễn sẽ thấy rằng bản tính sâu xa của một hiện hữu cá biệt được thể hiện ngay trong phương tiện hay phong cách hiện hữu như cá biệt của nó. Đây chỉ mới là nhận định đại khái. Nếu lấy thí dụ điển hình từ một vài triết gia, về những cống hiến của họ cho thể tài ngôn ngữ trong triết học Tây phương hiện đại chúng ta sẽ thấy ra đâu là tinh thể của « kỹ thuật khoa học » và đâu là bản chất của « truyền thống tâm linh. »

Wittgenstein là một điển hình độc đáo ; ý tưởng chỉ đạo được ghi trong *Tractatus* : ngôn ngữ là khuôn hình của thế giới. Do đó, giới hạn của ngôn ngữ chúng ta chính là giới hạn của thế giới chúng ta. Ý tưởng này muốn nói rằng chính tất cả những phương pháp vận dụng ngôn ngữ của chúng ta hình thành nên một vũ trụ quan hay nhân sinh quan nào đó. Mọi « không tưởng » mà người ta có thể khám phá ra ở một triết gia, không phải do bản chất không tưởng trong tư tưởng của ông, nhưng chính ngôn ngữ và phương pháp vận dụng ngôn ngữ của ông đã khép kín ông vào trong tháp ngà của một thứ tư duy không tưởng nào đó. Ngôn ngữ không còn là một thực thể ngoại tại và phổ biến mà ai cũng có thể vận dụng tùy nghi để nói lên



những gì ẩn kín trong lòng. Thường nhật, với câu hỏi « cái này là gì ? », chúng ta có cảm tưởng rằng nếu thỏa mãn được chữ « gì ? » là đã có thể giải quyết được vấn đề, theo tiêu thức tổng quát của ngôn ngữ  $(x,y)$  hay  $E(x,y)$ . Thực ra, vấn đề chỉ được thỏa mãn bằng cách vận dụng hợp qui đối với các khả biến, lại là tùy thuộc những liên hệ giữa định lượng phổ biến và định lượng cá biệt. Nhưng một khi những định lượng này được cứu xét kỹ cùng, chúng bộc lộ ngay tinh cách « giả tưởng » và cuối cùng tiêu thức tổng quát của ngôn ngữ thấy là mệnh đề giả hiệu. Phân tích như vậy tạo nên một cảm giác thất vọng đối với mọi thứ qui tắc ngôn ngữ mệnh danh là « nghiêm túc » hay « chính xác »; và người ta chỉ còn một tin tưởng độc nhất là ngôn ngữ của thi ca. Dù nó không nghiêm túc và chính xác như trong « kỹ thuật khoa học », nhưng khả năng thông diễn thực tại của nó quả là vô cùng phong phú. Bởi vậy các nhà thực nghiệm luận lý trong triết học Tây phương hiện đại chỉ chịu nghe theo ngôn ngữ của âm nhạc hơn bất cứ mệnh đề triết học hay khoa học nào.

Ở đây chúng ta cũng không quên những cống hiến của Michel-Foucault đối với nền triết lý ngôn ngữ hiện đại. Trật tự của ngôn ngữ là trật tự của thế giới. Đây là điểm chính yếu. Ông mệnh danh sự cống hiến của mình là *Khảo cổ học*. Bởi vì, người ta có thể tìm thấy mọi dấu vết của lịch sử văn minh nhân loại qua các thời đại bằng vào lịch sử phát triển của văn pháp. Đặc biệt tính của các nền tư tưởng có thể theo đây mà khám phá. Lấy thí dụ, một trong những khó khăn của những giáo sư triết tại Việt nam hiện nay đã đối đầu khi phải trình bày về quan niệm *L'être* hay *Being* hay *Sein*. Người học triết vì vậy rất bối rối, khi các dụng ngữ Việt không chua thêm các chữ này. Những tồn thể, hữu thể, tính thể, rồi thể tính, vân vân. Vì lẽ rằng cơ



cấu văn pháp Việt ngữ không hề có những *opus* này. Ngôn ngữ Âu châu đã từng bất lực về *L'être et le temps*, thì bằng vào cơ cấu văn pháp của Việt ngữ không thời, chúng ta không làm sao hiểu ra giới hạn của sự bất lực này. Khi một triết gia nói : « Câu hỏi về tính thể là một câu hỏi phổ biến tổng quát nhất, câu hỏi rộng tuếch nhất trong những câu hỏi, nhưng đồng thời câu hỏi ấy lại cũng có thể được cụ thể hóa chung đúc lại rõ ràng nhất trong bất cứ hiện tính thể cá biệt nào ». Đây là những lời rất xa lạ đối với cơ cấu văn pháp Việt ngữ. « tính thể là một câu hỏi phổ biến tổng quát nhất,... », thực sự, *l'être* hay *être* mới là « phổ biến tổng quát » trong tiếng Pháp, còn *tính thể* thì không như vậy. Khổ tâm nhất cho người ta là không thể thay *là* cho *tính thể*. Như vậy, khi một người nói : thảm họa của dân tộc Việt nam ngày nay được ghi đậm máu và nước mắt trên « câu hỏi về tính thể », thì đã bộc lộ một cách chua cay về định mệnh khốn nạn của dân tộc này vốn bị ám ảnh bởi khẩu hiệu « phát triển kỹ thuật khoa học Tây phương và duy trì truyền thống tâm linh Đông phương ». Sự *phát triển* như vậy chỉ có nghĩa là biến tính và tự hủy chứ không phải *duy trì* gì hết.

Thế nhưng, như đã nói, không phải vì cố giải quyết êm đẹp khẩu hiệu ấy mà những sinh hoạt của tư tưởng Phật học trong lãnh vực giáo dục đã đương đầu với vô số khó khăn. Trong quá khứ, Phật giáo đã từng từ bỏ sắc thái của chế độ tăng lữ vốn phải ẩn cư trong các núi rừng sâu thẳm, để đi đến nơi nào có máu và nước mắt đổ xuống vì nhân sinh ; và cũng đã từ bỏ màu sắc Ấn độ của nó để đi đến nơi nào có sự sống và có khát vọng giác ngộ về lẽ sống. Dù vậy, đức Thích Ca vẫn là người



bằng xương bằng thịt, chưa hề là một thần linh cao cả. Do đó, *phát triển* hay *duy trì* một sản phẩm văn hóa nào đó không phải là vấn đề trọng đại để có thể đánh lừa như một khẩu hiệu hay một nhãn hiệu. Nó là lửa ; chỉ có thể cầm bằng hiệu ở xa chứ không thể cầm ngay giữa lòng. Ngọn lửa đó, một khi được khơi dậy, nó làm sáng ngời lên khát vọng nóng bỏng nhất trong căn đề sâu xa của lòng người ; để người ta có thể thấy rõ, quả thực, mình muốn gì trong cuộc sống này ?

Dù sao, không ai lại có thể làm ngơ trước những thành quả mà kỹ thuật khoa học Tây phương đang gây ảnh hưởng lớn lao trên mọi lãnh vực của thế giới hiện đại. Nói riêng cơ cấu tổ chức xã hội, ngay tại Việt nam, trong những năm qua, Giáo hội Phật giáo Việt nam đã gặp những khủng hoảng trầm trọng. Lý do chính yếu, có lẽ người ta phải công nhận rằng đây là vấn đề nan giải giữa những nguyên tắc tổ chức cơ cấu xã hội và truyền thống tâm linh. Nghĩa là, bất cứ bằng cách nào, chúng ta vẫn phải bị đè nặng dưới áp lực của khẩu hiệu *phát triển* và *duy trì* ; giữa kỹ thuật khoa học và truyền thống tâm linh. Truyền thống này dĩ nhiên bị biến tính tận căn để khi được lồng vào những nguyên tắc tổ chức bắt nguồn từ vũ trụ quan và nhân sinh quan của Tây phương ; hay rõ hơn, của khoa học và tinh cách thực dụng của khoa học. Một số học giả Phật giáo Tây phương khi nghiên cứu về đường lối tổ chức của giáo đoàn tăng lữ của Phật giáo đã tỏ ý làm lạ : bằng một nguyên tắc nào đó mà giáo đoàn tăng lữ đã vượt qua được mọi khủng hoảng đáng lý phải phân hóa ; vì sự khủng hoảng đã thực sự diễn ra và tạo thành trên hai mươi bộ phái Phật giáo. Rồi đến khi Đại thừa Phật giáo ra đời, sự xung đột về tư tưởng lại càng



rõ rệt. Nhưng, người ta vẫn nhận thấy một điều : sinh hoạt của giáo đoàn tăng lữ không bị phân chia ; giáo hội vẫn theo một hình thức duy nhất mệnh danh là nguyên thủy. Có tư tưởng Đại thừa, nhưng chưa hề có giáo hội Đại thừa ; Tăng lữ vẫn phải sinh hoạt theo *Thanh tịnh giới bốn*. Hiển nhiên, trong đó, một vài tiểu tiết được sửa đổi ; vì hoàn cảnh địa lý hay thời đại. Chẳng hạn, tại những vùng khí hậu lạnh như ở Trung hoa, vấn đề khát thực khó mà thi hành đúng theo nguyên thủy ; hay không thể triệt để cấm tàng trữ thực phẩm cách đêm. Ngày nay, tổ chức của Giáo hội tại Việt nam không còn lấy *Thanh tịnh giới bốn* làm nguyên tắc chỉ đạo, mà căn cứ theo thể thức phân quyền của Tây phương. Thể thức này đang biến tính « truyền thống tâm linh » trong một vài phương diện. Thí dụ, bốn *ba la di* được coi là sinh mệnh của cơ cấu tăng lữ nay dần dần mất tính cách hệ trọng của chúng. Trước đây, một số tăng sĩ, do ảnh hưởng của tâm phân học, đã giải thích các *ba la di* theo đường lối hơi lạ lùng. Tình trạng này đang trở thành sự thực, và người ta chỉ còn cách « hợp thực hóa » những sự kiện « đã rồi. » Trong đây, nội tình còn nhiều phức tạp vượt ngoài khả năng hiện hữu nên chúng tôi không thể đi sâu vào các chi tiết.

Trên tất cả mọi vấn đề, chính thành quả của kỹ thuật khoa học Tây phương, với tính cách thực dụng của nó đối với những nhu cầu thiết yếu của đời sống, đã là một ám ảnh đè nặng lên tâm trí những người cố duy trì « hữu hiệu » truyền thống tâm linh. Rồi ra, người ta cũng đòi hỏi phương pháp thiên định chẳng hạn, phải làm sao để có hiệu lực y như bất cứ thành quả nào mà khoa học có thể mang đến. Như vậy, nếu khoa học có thể làm giảm thiểu hay diệt trừ những tai họa nào đó của đời sống thường nhật, người ta cũng muốn đòi hỏi thiên định phải



có hiệu năng đó, ít nhất là tương đương, nếu không nói là hoàn hảo hơn. Xưa kia, một người đi học thiền, thiền sư đòi hỏi y phải loại bỏ những mong cầu « thực dụng » nơi thiền. Nếu đời sống thường nhật nhờ tập thiền mà tránh được một vài bất trắc, như bệnh hoạn, thì đấy phải coi là kết quả « đương nhiên », có tính cách phụ thuộc, không nên lấy đó làm mục đích. Người ta không được phép học thiền để có thể sống qua ngày tháng, sống trọn cuộc đời không tai họa. Nói như thế bỗng nhiên bị coi là không tưởng. Một giai thoại khá lý thú, kể rằng, khi Phật sửa soạn qua sông bằng đò, ngài gặp một ần sĩ ; vị này thách thức ngài, với hiệu nghiệm của công trình tập thiền, nếu có, ngài thử vượt qua con sông mà không cần đò ; có thể mới chứng tỏ được sự *tiến bộ tâm linh*. Phật nói, ngài chỉ cần vài xu nhỏ, rất dễ kiếm, là có thể qua sông được, cần gì phải bỏ ra một quãng đời tập thiền. Thực sự, khi muốn khảo nghiệm đời sống tâm linh bằng hiệu năng thực tế, quả tình người ta đã tạo ra một không tưởng trên tất cả mọi không tưởng ; thế mà vẫn coi đó là điều lý thú !

Khó khăn của chúng ta chính là đây. Ngày nay hay ngày xưa, người ta vẫn đòi hỏi rằng chân lý phải được khảo nghiệm bằng hiệu năng thực tế.

Do đó, một nền giáo dục hoàn hảo phải chứng tỏ những hiệu năng nó có thể mang lại để thỏa mãn nhu cầu của người học. Vậy rồi, thay vì mở ra những con đường đi vào thế giới tâm linh sống động, người ta đã quay ngược lại để trở về với những nhu cầu hạ cấp của người học. Họ gieo cho người học những sợ hãi bất an trước một tương lai nào đó. Những « sinh tồn », « diệt vong » v.v..., đấy là những mệnh đề giả hiệu, chúng có tác dụng





làm tăng mỗi sợ hãi. Nhưng chúng cũng có thể lực kích động rất lớn, và đề ra những đường lối phải theo. Y như một người tranh cử, hăm dọa cử tri bằng những viễn tượng đen tối của ngày mai, nếu mình không được chọn lựa. Cũng vậy, đối với chúng ta, một đường lối giáo dục được lựa chọn là có *phát triển* và có *duy trì*; vừa tiến bộ và vừa không mất gốc. Trong trường hợp cực đoan, nếu bắt buộc phải chọn một trong hai, hoặc *phát triển*, hoặc *duy trì*, xưa nay Phật giáo đã chọn lối đi thứ nhất. Gốc của con người là ở tại lòng người, thì dù có phát triển đến đâu bằng cả tấm lòng của mình, chẳng có gì gọi là mất cả. Những thành ngữ quen thuộc: « phóng hạ đồ đao, lập địa thành Phật » hay « khổ hải thao thao, hồi đầu thị ngạn. »

Trên đây chỉ đề cập đến một vài lý tưởng, gọi là ngoài lề. Bởi vì, trọng tâm của nó, với bốn chữ Duy Tuệ Thị Nghiệp, đã bị biến tính để rồi Tuệ ở đây có nghĩa là kiến thức học vấn, gồm những « kỹ thuật », « phương pháp », dành cho khẩu hiệu phát triển kỹ thuật, khoa học và duy trì truyền thống tâm linh.

TUỆ SỸ





# Nhà Xuất-bản LÁ-BỐI

Giám đốc sáng lập **Nhất-Hạnh**

Lô O số 121 chung cư Minh Mạng — Saigon 10

## ĐÃ IN

- △ TIẾNG PHÈN LA Xuân Tùng
- △ ĐOẠN ĐƯỜNG CHIẾN BINH Thế Uyên
- △ LỊCH SỬ TRIẾT HỌC TÂY PHƯƠNG I Lê Tôn Nghiêm
- △ TRĂM MẶC CÂY RỪNG Võ Hồng
- △ NHƯ CÁNH CHIM BAY Võ Hồng
- △ ẢO TƯỢNG nhiều tác giả
- △ GÓP NHẶT CÁT ĐÁ Thiền sư Muju, Đỗ Đình Đồng (dịch)
- △ LỊCH SỬ VĂN MINH ẤN ĐỘ Will Durant, Nguyễn  
hiển Lê (dịch)
- △ CHIẾN TRANH VÀ HÒA BÌNH I (tái bản) Léon Tolstoi  
Nguyễn hiển Lê (dịch)

## ĐANG IN

- △ MƯỜI KHUÔN MẶT VĂN NGHỆ HÔM NAY Tạ Ty
- △ NẸO VÀO THIỀN HỌC Nhất Hạnh
- △ CHINH PHỤ NGÂM DIỄN ÂM TÀN KHÚC Phan Huy Ích  
Nguyễn văn Xuân phát giác

Nhà sách LÁ BỐI luôn luôn trưng bày những sách giá trị của các nhà xuất bản uy tín. Dành nhiều hoa hồng cho bạn đọc.





# THÂU HÓA SÁNG TẠO\*

□ NGUYỄN ĐĂNG THỰC

**K**È từ thời Tự Đức ; từ năm 1871 là năm Nguyễn Trường Tộ mất cho tới nay (1971), vừa tròn một thế kỷ đã trải qua, giới trí thức chúng ta ở Việt nam đi tìm đường lối giáo dục văn hóa thích hợp cho dân tộc tồn tại là một dân tộc tự do độc lập trong cái thế giới kỹ thuật Âu Mỹ lãnh đạo. Sự thực không riêng gì ở Việt nam, mà là ở tất cả các nước Á Châu, giới trí thức đứng trước sự đe dọa ròn rập của kỹ thuật khoa học hùng mạnh Tây phương đều thắc mắc và nhìn lại sự khuyết điểm của văn hóa giáo dục truyền thống của mình. Ở Nhật bản đồng thời có Phúc Trạch Du Cát, ở Trung hoa có Khang Hữ Vi và ở Việt nam có Nguyễn Trường Tộ. Trong ba nhân vật có tư tưởng cải cách này ở ba nước đồng văn hóa Á Đông, thì Phúc Trạch Du Cát đã thành công ở Nhật bản về chủ trương lấy văn hóa giáo dục để cứu quốc. Còn Khang Hữ Vi ở Trung hoa đã thất bại về chủ trương muốn dùng chính trị để phục quốc, và Nguyễn Trường Tộ ở Việt nam đã thất bại vì chết yểu mới 44 tuổi.

\* Diễn văn khai giảng Phân khoa Văn học và Khoa học Nhân văn niên khóa 1971-72.



Mặc dầu chết yểu, những chủ trương giáo dục văn hóa của Trường Tộ cho tới nay, sau một trăm năm vẫn còn thiết thực, và thích hợp, ấy là chủ trương « Thâu hóa có sáng tạo » mà chính bản thân của Ông đã nêu gương mẫu vậy.

Bài học « Thâu hóa có sáng tạo » văn hóa Tây phương của Nguyễn Trường Tộ cách đây ít năm đã được học giả Nguyễn Trọng Thuật phân tích kỹ càng và kết luận như sau :

« Nay đọc văn Tiên sinh ta mới tỉnh ngộ ra mà biết được cái phương pháp giảng cầu Tây học của người Đông phương, thì trước hết phải có cái học Đông phương để làm cơ sở đã. Xem như Tiên sinh học Nho đã gần ba mươi tuổi mới sang Tây du học, cho nên Tiên sinh mới biết điều hòa dung hợp cả hai cái học mới cũ lại mà làm cho thích hợp với xã hội mình, không trái với trào lưu thế giới.

Người Nhật bản, người Trung quốc lúc mới thâu thái Tây học cũng đều tuyển cử những người đã thâm thấu về cựu học, chứa chan về cái tư tưởng quốc gia, chủng loại rồi mới sang Tây du học. Cho nên hay tạo thành được nhiều nhân tài hoàn toàn tư cách, phiên dịch và trước tác được nhiều sách vở nghị luận làm cơ sở cho cái văn minh mới ở Đông phương, không phải là không có cơ. Chớ như cách đi học ngày nay, một đứa trẻ mới bắt đầu đi học mà vở lòng ngay bằng tiếng ngoại quốc, rồi cho đi du học tha phương, mà mong lấy kết quả hay thâu thái tinh hoa của người, đem về dung hợp với văn hóa thuần mỹ của mình, để đúc nên cái lâu đài tân văn minh cho đất nước, thì thực khó lắm thay ».

Rồi Nguyễn Trọng Thuật có đưa ra một vài tỉ dụ ở Nguyễn Trường Tộ :





« Về triết lý thì Tiên sinh nói : « Người nào có cái học cách trí mới hay thâm thấu được cái lẽ của loài người và loài vật mà gây nên được cái căn bản chân chính đạo đức ».

(Năng minh kỳ tài nghệ giả, phương năng thâm hiểu nhân vật chi lý nhi dưỡng thành đạo đức chi căn).

Đây là Tiên sinh lấy lý học để làm cơ sở cho đạo học vậy.

Về Luân lý thì Tiên sinh nói : « Phàm kẻ bất trung với nước, tức là kẻ bất trung với chính thân mình »

(Phàm bất trung vu quốc giả, tức bất trung vô kỷ giả) Thật là một ý rất mới mẻ trong luân lý học ». (Nguyễn Trọng Thuật).

Trên đây nhà học giả thời Pháp thuộc đã căn cứ và một kiểu mẫu trí thức thời Tự Đức có cái học kiêm thông hai văn hóa Đông và Tây ở Việt nam để tìm lấy nguyên tắc giáo dục « thâm hóa có sáng tạo » mà ngày nay chúng ta đang mong muốn, từ Bắc chí Nam. Cái nguyên tắc ấy là trước khi muốn thâm hóa cái hay cái đẹp của người, chúng ta phải có cái vốn hiểu biết của mình và về mình đã. Cái nguyên tắc ấy rất là chính xác, bởi vì chúng ta là một dân tộc từng có lịch sử hàng ngàn năm, từng có những thành tích sinh tồn dân tộc so với các dân tộc khác trên thế giới không thua kém chút nào, có khả năng bảo vệ tự cường và đồng hóa ngoại lai. Chúng ta không nhiều thì ít cũng đã chịu ảnh hưởng sâu xa các truyền thống văn hóa Đông phương, còn in dấu thâm trầm nơi tâm hồn, không có thể nhất đoán xóa nhòa để bôi quét lên trên mặt một sơn màu nhem nhuốt mà bảo đấy là văn minh mới, Việt nam mới, hết Tây hóa lại Mỹ hóa.



Nhà chí sĩ Phan Chu Trinh, mà lời kêu gọi thống thiết còn như văng vẳng bên tai chúng ta chính tại cái đất Gia định này. Cụ cũng là một nhà cựu học trước khi Tây du, khi mới trở về đất nước cũng đặt ngay vấn đề « Luân lý Đông Tây » tìm phương cứu quốc. Sau khi so sánh sâu rộng về giá trị văn hóa cổ hũu Việt nam với Âu tây, Cụ đã khách quan kết luận ;

« Có người hỏi luân lý ta mất thì ta đem luân lý của Âu châu về dùng hẳn có được không ?

« Tôi xin trả lời rằng : Không. Một nước luân lý cũ đã mất là nước không có cơ sở, nay bảo đem luân lý mới về thì biết đặt vào đâu ?

« Vẫn biết phép chấp cây của người Tây tài tình thật, nhưng nay đem một cây rất tươi tốt như cây luân lý ở các nước Âu Tây kia mà chấp với một cây đã cằn cộc như cây luân lý ở Việt nam ta thì tưởng cũng không tài nào sinh hoa tươi, quả tốt được. Muốn cho sự kết quả về sau được tốt đẹp, tưởng trước khi chấp cây cũng nên bồi bổ cho hai bên có sức lực bằng nhau đã. Tôi diễn thuyết hôm nay là cốt ý mong anh em nên cứu chữa lấy cây luân lý cũ của ta, rồi sẽ đem chấp nối với cây luân lý của Âu châu vậy. »

Làm thế nào để cứu chữa lấy cây luân lý cũ của ta, hay nói rộng ra là làm thế nào phục hưng lại truyền thống Văn hóa Đông phương trước khi chấp nối với truyền thống văn hóa Tây phương, đây là nguyên lý căn bản của chương trình giáo dục Văn khoa và Nhân văn Vạn Hạnh : Hai chữ Vạn Hạnh bao hàm cái nguyên lý ấy bên trong vì nó đánh dấu cho một triều đại đầu tiên của Việt nam bắt đầu thoát ly khỏi sự đô hộ và đồng hóa của Tàu để ý thức cái sứ mệnh địa lý và lịch sử của bán đảo



Ấn độ Chi na thuộc về khu vực Đông Nam Á hơn là lục địa Trung hoa. Hoàn cảnh địa lý ấy không cho phép dân tộc Việt nam sinh tồn trong một hệ thống văn hóa đóng cửa độc tôn được. Nó phải mở cửa ra bốn phương để đón nhận lấy, thâu thái lấy các trào lưu văn hóa. Đây là một xã hội hết sức khai phóng, cởi mở để thông cảm, đứng giữa các làn sóng giao lưu Đông Tây Kim Cổ mà chính mình không bị trôi đi, nghiêng ngả tiêu diệt. Vì cái lý Thiên trạch (Selection naturelle) chỉ phối sinh vật trên mặt đất, giống nào không thích ứng với hoàn cảnh địa lý thiên nhiên thì bị đào thải, giống nào thích ứng điều hòa được thì tồn tại sinh sôi nảy nở. Đây là lẽ tự nhiên của điều kiện địa lý Đông Nam Á châu, đòi một tinh thần văn hóa khai phóng thích hợp với dân tộc bán đảo và hải đảo, nơi giao lưu của văn minh chủng tộc. Và « Vạn Hạnh » đã có cái tinh thần khai phóng cởi mở ấy là tinh thần Thiên hành động, nghĩa là hành động với tâm thiên, vô tư và chí công để phụng sự dân tộc. Đây là thực nghiệm « dung tam tế », nghĩa là không phân biệt quá khứ, hiện tại, vị lai, trực giác siêu nhiên vượt lên tất cả các hệ thống tri thức suy luận bế quan Duy tâm hay Duy vật.

Bertrand Russell bảo trong bản tính nhân loại có sự xung đột,

- 1/- Xung đột giữa Người với Thiên nhiên
- 2/- Xung đột giữa Người với Người
- 3/- Xung đột giữa Người với chính mình.

Và

Huston Smith đã giải thích và ứng dụng vào một quan niệm văn hóa của thế giới tương lai. Ông viết :

« Đại khái ba xung đột trên có thể đồng hóa với ba vấn đề

- 1/- Con người thiên nhiên



2/- Con người xã hội

3/- Con người tâm lý.

Các đại truyền thống văn hóa còn sinh hoạt trên thế giới cũng có ba :

1/- Trung hoa

2/- Ấn độ

3/- Âu tây

Điều ấy giúp ta hiểu rõ và trình bày về triển vọng của ba truyền thống văn hóa như là mỗi truyền thống nhấn mạnh vào một trong ba vấn đề cơ bản của nhân loại. Nói tổng quát thì Âu tây nhấn mạnh vào vấn đề thiên nhiên, Trung hoa vào vấn đề xã hội và Ấn độ vào vấn đề tâm lý ».

Ở quá khứ, tinh thần thiên Vạn Hạnh đã giải quyết cho dân tộc hai vấn đề căn bản của nhân loại là vấn đề xã hội và vấn đề tâm lý bằng cách thấu hóa có sáng tạo văn hóa Trung hoa với văn hóa Ấn độ. Hiện nay chúng ta đứng trước vấn đề văn hóa Khoa học thiên nhiên của Âu tây. Nhưng thấu hóa Khoa học Âu Mỹ, chúng ta đừng quên là trước hết phải biết hai truyền thống Đông phương đã hun đúc dân tộc hàng mấy ngàn năm. Ôn lại các truyền thống giá trị ngàn xưa với óc phê phán Khoa học Âu tây để bảo tồn lấy căn bản làm người của mình thì không những không có hại cho việc thấu hóa văn hóa Khoa học. Trái lại nó tránh cho ta điều tai hại mà Rabelais đã cảnh cáo đồng bào ông vào thời cận đại là « Khoa học không có lương tâm thì con người là cái xác vô hồn ».

Đây cũng chính là ý nghĩa câu nói thâm thúy của Nguyễn Trường Tộ :

« Năng minh kỳ tài nghệ giả phương năng thâm hiểu nhân vật chi lý, nhi dưỡng thành đạo đức chi căn ».





(Kẻ nào hay tỏ rõ được tài nghệ thì mới có thể hiểu sâu được nguyên lý của người và vật mà nuôi nên căn bản đạo đức).

Như thế lấy khoa học kỹ thuật với triết học nhân sinh và thiên nhiên để nuôi dưỡng nên căn bản đạo đức vậy. Đạo đức làm cứu cánh cho trí thức khoa học kỹ thuật. Đạo đức xã hội cũng như đạo đức cá nhân cốt ở cái tâm không tư hữu, độc quyền, ích kỷ hại nhân cho nên bảo là :

« Phàm bất trung vu quốc giả tức thị bất trung vu kỷ ».

« Kẻ không hết lòng với nước tức là không hết lòng với chính mình vậy ». Vậy là trí thức khoa học hay là hành vi đạo đức đều cốt ở cái tâm mình. Người làm sao chiêm bao làm vậy. Cho nên Vạn Hạnh trước khi tịch chỉ dặn lại học trò là : « Không trụ vào chỗ có, không trụ vào chỗ không có ». (Bất dĩ sở trụ nhi trụ, bất ỷ vô trụ nhi trụ). Với cái tâm vô tư, vô cầu trong hành động như ở thiên nhiên vận hành không dụng ý, vô tâm.

« Chử vô cầu là chử thiên nhiên » (Nguyễn Công Trứ)

Chúng ta mới có thể thấu hóa có sáng tạo, vì cái tâm sáng tạo có vô tư thì mới thấy được cái hay cái đẹp của người, quên mình để cảm thông với thế giới xa lạ vậy.

Chính với cái Tâm ấy mà nhà học giả Trương Vĩnh Ký đã sáng tác bài ca vịnh nhà thờ Phát diệm qua hình ảnh « Hoa sen đỏ chói » biểu hiệu tín ngưỡng tâm linh truyền thống dân tộc :

*Tâm giả nhân chi bản dã.*

*Gốc đã tươi hoa quả cũng tươi.*

*Có luân thường đạo lý mới ra người.*

*Nên phải cấy trái tim cho chắc chắn.*

Thơ rằng ;

*Bĩ thái tuy nhân vân.*

*Quán tử bất ưu bản.*





Chữ rằng :

*Phụ hảo tâm nhân.*

*Vậy phải giữ chữ Tâm cho vững.*

*Nhờ Chúa cả hộ cho mạnh khỏe.*

*Nọ mới hay bề cực thái lai.*

*Hữu nhân, hữu thổ, hữu tài.*

*Thấy phong cảnh Phật diêm thật nên ghé.*

*Nhân ngồi chơi tay tả bút đề.*

*Vịnh phong cảnh vài câu quốc ngữ.*

Thơ rằng :

*Từ thời giai hứng dĩ.*

*Vạn vật tĩnh quan chi.*

*Trên cửa lồng chuông trống uy nghi.*

*Trước hồ thấy hoa sen đỏ chói.*

*Đường thập đạo đá xây bốn lối.*

*Cửa Ngũ môn xuất nhập đạo cung môn.*

*Từ thời phong cảnh tứ thời xuân.*

(Pétrus Trương Vĩnh Ký)

Bài ca đã chứng minh tinh thần thâm hóa có sáng tạo của nhà học giả miền Nam, trong đó hợp nhất cả Đông học lẫn Tây học.

Dựa vào tinh thần « Thâm hóa sáng tạo » trên đây mà Thiên sư Vạn Hạnh tiên phong nêu cao bố đức như chúng ta đã thấy ở một vài tỉ dụ chúng tôi vừa sơ lược nhắc lại các gương mẫu của Tiền nhân, Phân khoa Văn học và Khoa học Nhân văn Vạn Hạnh phác hoạch chương trình giáo khoa của nó. Chương trình ấy nhắm mục tiêu trước hết.



1/- Phục hưng Quốc học (Văn Sử Triết) mà giáo dục thực dân đã phủ nhận ở các dân tộc bị đô hộ ngoại lai, nhất là trong khu vực Đông Nam Á và Việt nam. Muốn làm sống lại cái gốc cây luân lý đã mất như Phan Chu Trinh đã kêu gọi để có thể chấp cây luân lý mới, chúng ta phục hưng lại tất cả truyền thống Á châu đã từng nuôi dưỡng nên căn bản đạo đức của tiền nhân. Song Quốc học phải đi đôi với Quốc tế học hay là thế giới công học vì chúng ta không thể không quan niệm thế giới hiện nay là một thế giới tương quan « Năm châu một chợ » nhất là ở vị trí địa lý « giao chỉ » của Đông Nam Á, nơi gặp gỡ giao dịch các trào lưu văn hóa và chủng tộc.

2/- Quốc học lẫn Quốc tế học đều phải đặt trên một cơ bản chung về tinh thần và phương pháp để khảo cứu và học hỏi, đây là tinh thần và phương pháp Nhân văn học, lấy con người làm đối tượng trọng tâm, không phải con người trừu tượng khái niệm, mà là con người cụ thể, con người lệ thuộc vào hoàn cảnh địa lý xã hội cũng như lịch sử để sinh tồn, đồng thời ở bản tính « linh hơn vạn vật » của nó, có cái gì cho phép nó vượt lên trên những điều kiện thực tế của thời gian và không gian « dung tam tế », thế học không thể tách rời khỏi đạo học để thành một nhân bản khai phóng toàn diện (Humanisme integral).

Cả ba bộ môn trên, Quốc học, Quốc tế học và Nhân văn học nhằm mục tiêu sửa soạn cho sinh viên có được một ý thức thống quan (Conscience globale) như nhà Hàn lâm Pháp P. Hughe mong muốn ở một hệ thống giáo dục hợp nhất được khoa học với văn nghệ.

3/- Với hoài bão trên đây, Đại học Vạn Hạnh đòi ở sinh viên một tri thức văn hóa đại cương khá sâu rộng trước khi đi



sang các ngành chuyên môn vì trí thức phổ thông càng rộng bao nhiêu càng tránh được cho người ta cái bệnh rất tai hại mà ở khu vực Đông Nam Á, nhất là tại Việt nam thì không thể tha thứ được, ấy là cái bệnh phiến diện, hẹp hòi, bế tỏa để cho « một cây che lấp mất cả rừng » hay là như Lê Quý Đôn nói : « chẵn dê gặp đường ngoắt nghéo để lạc mất dê ».

4/- Muốn thông hiểu Quốc học Việt nam để bảo toàn lấy cái hay cái đẹp của mình đã mất thì chúng ta ở Vạn Hạnh không thể, trong hai nền cổ ngữ là Phạn ngữ (Sanskrit) và Hán tự không biết lấy một, nhất là Hán tự để khảo cứu các học liệu của tiền nhân, trải qua một ngàn năm cho tới hiện đại với tác phẩm của Phan Bội Châu, Phan Chu Trinh các bậc tiền bối đã dùng để diễn tả tư tưởng cùng hành vi. Tất cả bản dịch, nhất là dịch thơ văn chẳng ít thì nhiều đều là xuyên tạc. Huống chi Hán tự còn là căn bản nòng cốt cho chữ Nôm do chữ Hán Việt hóa ra, và chữ Quốc ngữ phiên âm mẫu tự La tinh, phiên dịch tượng hình ra âm thanh. Đi đôi với cổ ngữ, còn cả vấn đề sinh ngữ, nhất là hai sinh ngữ quốc tế như tiếng Pháp và tiếng Anh. Sau ngót một thế kỷ ở trong khu vực văn hóa Pháp, bao nhiêu tài liệu văn học Pháp vẫn có quan hệ đến công trình cổ học Việt nam không thể không dùng làm tài liệu nghiên cứu trước khi phiên dịch ra Quốc văn. Còn Anh văn ngày nay chẳng cần phải nói thì ai nấy đều hiểu sự cần thiết cho chúng ta thế nào. Nếu chúng ta muốn bênh vực cho văn hóa dân tộc, chúng ta là thành phần của một dân tộc thiểu số, thì cần phải trình bày ra tiếng nói của thế giới ngỗ hầu người ta biết được ý muốn của chúng ta, cũng như trao đổi với chúng ta về phương diện văn hóa :





Đây là những yếu tố để sửa soạn chúng ta từ đại cương đến chuyên biệt có được phương pháp để sau bốn năm tiếp tục tự mình nghiên cứu hoàn thành một người trí thức chuyên môn về một ngành văn hóa giáo dục.

Song hành với các ban trên, riêng Đại học Văn khoa Vạn Hạnh còn có ban Báo chí, không phải để đào tạo về kỹ thuật thông tin hay truyền thông mà Báo chí còn có sứ mệnh thiêng liêng xây dựng và bảo vệ thanh nghị, dư luận chính đáng của một xã hội lành mạnh. Nếu dư luận của một nước bị coi như hàng hóa bán mua thì làm sao có được những nhà viết báo :

« Ba tác lưỡi mà gươm, mà súng, nhà cầm quyền trông gió đã gai ghê ;

« Một ngôi lòng vừa trống, vừa chiêng, cửa dân chủ treo đèn thêm sáng chói ».

Đây là lời Phan Bội Châu khóc Phan Chu Trinh mà quốc dân ghi nhớ. Đủ tỏ rằng một ký giả chân chính như Huỳnh Thúc Kháng, như Nguyễn Phan Long không phải không có trình độ văn hóa sâu rộng, bản lĩnh đạo đức kiên cường vì họ là các nhà lãnh đạo tinh thần của đại chúng một nước, nếu chẳng phải thế giới.

Trên đây gọi là vắn tắt bộc bạch với anh chị em sinh viên bắt đầu bước vào ngưỡng cửa Đại học, một vài nét về hoài bão của Văn Khoa Vạn Hạnh.

NGUYỄN ĐĂNG THỰC





# NGUYỄN HỮU HIỆU

## đã in

Người Linh Trở Về

Thiên Đàng Đã Mất

Tuyết Trên Đỉnh Kilimandjaro

Alexis Zorba

Tinh Hoa và Sự Phát Triển của Đạo Phật

Kẻ Tiên Tri

Con Đường Sáng Tạo

Thời của những Kẻ Giết Người

Buổi Hoàng Hôn của những Thần Tượng

## đang in

Khơi Mở Dòng Đời

Dostoievsky hay Tính chất Siêu hình của Tội ác

Sớm Mai Hồng

## sẽ in

Những Kẻ Tạo Dựng Thời Hiện Đại

Schopenhauer và Công Cuộc Phê bình Nguyên tắc Túc lý

Nietzsche và những Giá trị Luân lý

Đám cưới giữa Địa Ngục và Thiên Đàng

Bhagavad-Gitá hay Chí Tôn Ca

Viện Bảo Tàng của Địa Ngục



# TỪ DỰ PHÓNG TRIẾT HỌC HUSSERL ĐẾN DỰ PHÓNG TRIẾT HỌC HEIDEGGER

---

□ TRẦN CÔNG TIẾN

*Có một sự giống nhau nào đó và một sự khác biệt nào đó giữa Husserl và Heidegger. Người ta vẫn nghĩ như thế. Nhưng ở đây xem ra chúng tôi lại chỉ bày tỏ sự khác biệt căn đề giữa hai nhà hiện tượng học này. Từ Husserl đến Heidegger đã xảy ra một bước nhảy vọt, bước nhảy vọt đưa Heidegger bay xa tít vào **Ánh Sáng** của Trời và bỏ lại Husserl gần gũi **Bóng Tối** của Đất. Bước nhảy vọt này bắt đầu ngay từ khởi thủy của hai dự phóng, một dự phóng tri thức học và một dự phóng hữu thể học.*

## DỰ PHÓNG TRI THỨC HỌC của HUSSERL

**N**GAY từ khởi thủy, theo Husserl, triết học đã có tham vọng trở thành một khoa học đích xác, một khoa học thuần lý thỏa



mãn được những nhu cầu lý thuyết sâu xa nhất của con người. Trải qua các thời đại khác nhau của lịch sử dự định này, với nhiều hay ít giá trị, đã không bao giờ bị lãng quên. Nhưng trong bất cứ thời đại nào của nó triết học đã không thỏa mãn được tham vọng này. Husserl còn nhấn mạnh đến sự thất bại này ngay trong thời kỳ cận đại.

Như thế ước vọng của nhân loại về một tri thức thuần lý và tuyệt đối chưa được thể hiện. Triết học không chỉ là một khoa học không hoàn toàn, triết học chưa bắt đầu như một khoa học. Triết học chưa trình bày một hệ thống nào cả chứ không phải triết học chưa trình bày được một hệ thống hoàn hảo. Tất cả mọi lập trường chỉ là một sự tin tưởng đặc biệt, là lập trường của một trường phái, là một « lối nhìn ».

Thật ra Husserl nhìn nhận rằng có nhiều cố gắng lớn lao, những thay đổi quyết định trong lịch sử triết học nhằm xóa bỏ những quan điểm được coi là sai lầm đi trước đề, sau đó, xây dựng lại triết học như một khoa học đích xác. Nhưng tất cả đều thất bại.

Chúng ta hãy trở về với các giòng tư tưởng chính của thời đại Husserl vì xem ra Husserl chịu ảnh hưởng đường lối tư tưởng của thời đại khá nhiều — dù đó là một ảnh hưởng tiêu cực hay tích cực.

Theo Tatarkiewicz thái độ chung của tư tưởng lúc tuổi trẻ của Husserl là thái độ chống siêu hình học, thái độ thực nghiệm, thái độ duy tâm lý. (1)

---

(1) M. Tatarkiewicz : *Réflexions chronologiques sur l'époque où a vécu Husserl*, trong HUSSERL, *Cahiers de Royaumont*, les éditions de Minuit, 1959.





Nói một cách tổng quát nơi các khoa học người ta tìm được sự tôn thờ các sự kiện. Thật ra sự tôn thờ khoa học ở thế kỷ 19 là do sự thất bại của các triết học đi trước. Người ta chấp nhận rằng những vấn đề mà các triết gia đã đề cập tới đều là những vấn đề bên ngoài thực tế, những vấn đề không có thực. Những ý niệm yếu tính, bản thể, hữu thể là những ý niệm trống rỗng, không chứa đựng một nội dung thiết thực nào cả. Nietzsche gọi đó là những làn hơi bay lượn trên sự vật. Thành ra người ta đòi hỏi phải trở về với thực tế, với các vật được quan sát thấy. Auguste Comte viết : « Tất cả mọi tinh thần đều lặp lại, từ Bacon, rằng chỉ có những tri thức thực sự khi chúng dựa trên những sự kiện được quan sát thấy ». (2). Công thức tổng quát của duy khoa học là « sự kiện là lẽ luật ». Sự kiện đây là những thực thể thiên nhiên mà chúng ta quan sát, thí nghiệm được.

Trong sự suy tàn như thế của các tư tưởng triết học một môn học, duy tâm lý học, muốn chiếm địa vị của triết học. Đây là một trào lưu tư tưởng có ảnh hưởng rất mạnh ở Đức lúc bấy giờ, nhất là tại Đại học Marbourg và Fribourg. Thật ra duy tâm lý học lan tràn rộng rãi ở Đức nhờ vào đường lối giải thích chủ quan và tâm lý về triết học của Kant do nhóm tân duy Kant (néo-Kantisme) chủ trương. Một cách tổng quát những người này đã dựa vào phần *cảm giác luận* của cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*. Họ đã đánh mất ý nghĩa hữu thể học của triết học Kant. *Cảm giác luận* bị hạ xuống tầm mức tâm lý học.

Duy tâm lý nhằm đả kích trước tiên luận lý học. Những phạm trù luận lý vẫn được coi như nền móng của mọi đường

(2) Auguste Comte : Principes de philosophie positive, Paris, Baillière, 1868, t. 92.



lỗi suy tư của triết học. Cho nên phá hủy nền tảng của đường lối suy tư của triết học ; thay thế luận lý học bằng tâm lý học là nói rằng tâm lý học là nền móng của mọi đường lối suy tư của triết học.

Theo thuyết duy tâm lý những nền tảng lý thuyết thiết yếu của luận lý học phải tìm thấy trong tâm lý học. Tâm lý học thiết định một nền tảng độc nhất và đầy đủ cho luận lý học. Người ta luôn luôn tìm thấy những chức vụ tâm lý trong các suy luận, luận lý. Hành động phán đoán luôn xảy ra trong lãnh vực ý thức của người phán đoán. Như vậy chất liệu tâm lý (*matière psychologique*) là nền tảng cho các dữ kiện luận lý.

Chẳng hạn sự mâu thuẫn, nghĩa là sự không-t-hề-cùng-đúng của hai mệnh đề mâu thuẫn được Mill giải thích như sự không đi đôi với nhau của các mệnh đề này trong sự tin tưởng của chúng ta. Sự tin tưởng hay không tin tưởng là hai trạng thái tâm hồn khác nhau. Nếu nhìn ra ngoài chúng ta thấy rằng ánh sáng và bóng tối, tiếng động và yên lặng, tương đồng và bất đồng, tiền đề và hậu quả, liên lạc và đồng thời... là những hiện tượng khác nhau, đối nghịch nhau và khi cái này hiện diện thì cái kia khiếm diện. Mill viết : « tôi coi nguyên tắc mâu thuẫn như là một tổng quát hóa rút từ những sự kiện này ». (3).

Ảnh hưởng của duy tâm lý được tìm thấy trong *Philosophie der Arithmetik* của Husserl. Ở đây những kết quả của tâm lý rất quan trọng cho siêu hình và luận lý. Chẳng hạn muốn tìm yếu tính của sự vật chúng ta phải trở về với nguồn gốc ý nghĩa của nó nơi ý thức và mô tả nguồn gốc này. Một vật chỉ có thể hiểu được khi người ta lãnh hội được các tác động tâm lý chủ

(3) E. HUSSERL : Recherches logiques, P.V.F, tome I, t. 85





hướng trong đó sự vật được gán nghĩa. Nói cách khác sự vật chỉ có thể hiện hữu được nhờ các cơ cấu của tư tưởng, của các tiến trình tâm lý.

Như thế *Philosophie der Arithmetik* còn bị vướng mắc trong quan điểm tâm lý, trong việc mô tả trực tiếp (*description immédiate*) các sự kiện. Husserl đã từ bỏ đường lối này để thay thế bằng một mô tả yếu tính trong *Logische Untersuchungen*. Husserl đã trải qua một bước quyết định trong khi viết quyển sách tuyên thệ lễ nhậm chức của hiện tượng luận, cuốn *Logische Untersuchungen* này. Ở đây Husserl đoạn tuyệt với thuyết duy tâm lý. Husserl đi tìm những đối vật lý tưởng của một thế giới mà giá trị không lệ thuộc vào các tiến trình tâm lý trong đó thể hiện sự am hiểu về các đối vật đó. Husserl dành cả quyển I với đề tựa *Prolegomena zur reinen Logik* của bộ *Logische Untersuchungen* để phá hủy thuyết duy tâm lý.

Đối với duy tâm lý những cái mà luận lý bàn tâm, những phán đoán, những diễn dịch, những chứng minh chẳng là gì khác hơn những hiện tượng tâm lý. Đối với Husserl, trái lại, cần phải phân biệt những phán đoán, những diễn dịch, những chứng minh xét như là những hình thức khách quan và những tiến trình tâm lý trong đó những hình thức này được hình thành. Một trong những lập luận chính Husserl đã dùng để phê bác luận án của duy tâm lý là lập luận toán học. Nếu theo duy tâm lý thì toán học cũng chỉ là một ngành của tâm lý học. Những con số, chẳng hạn, lệ thuộc vào tác động đếm. Nhưng theo Husserl chẳng ai lại nghĩ rằng toán học lệ thuộc vào tâm lý học. Bởi vì « lãnh vực khảo cứu của luận lý, cũng tương tự như một toán



học thuần lý, là một lãnh vực lý tưởng » (4). Nói cách khác ở đây người ta không đề cập đến đối vật trong các thể tính của nó, trái lại người ta đề cập đến loại tinh lý tưởng của nó.

Nói một cách tổng quát duy tâm lý, cũng như duy khoa học tự nó là duy nghiệm không biết được lý tưởng tính. Cả hai đều quyết đoán rằng kinh nghiệm (thường nghiệm) là nguồn suối độc nhất của luận lý cho mọi tri thức. Nhưng nói như thế là chúng tự mâu thuẫn. Kinh nghiệm chỉ cho biết được các sự kiện, những cái gì là ngẫu nhiên, đơn độc và biến dịch, không cho phép chúng có một tổng quát và thiết yếu như thế được.

Lyotard viết : « Duy nghiệm không thể hiểu được bởi duy nghiệm ». (5) Cho nên duy tâm lý, xét như là duy nghiệm đánh mất khách quan tính của đối vật, một khách quan tính chỉ có thể có được bởi các khoa học yếu tính mà thôi. Bởi vì sự kiện chỉ có thể sinh ra sự kiện (6).

Tóm lại trước sự thất bại của các triết học đi trước đã nảy sinh ra khoa học và duy tâm lý. Cả hai đều tôn thờ sự kiện. Cả hai đều là duy nghiệm. Cả hai đều không đưa đến một tri thức tuyệt đối. Hay nói khác kinh nghiệm không thể cung ứng cho ta một khoa học đích xác và tuyệt đối được. Sự kiện chỉ là cái gì ngẫu nhiên mà thôi.

(4) Ibid., t. 46.

(5) Lyotard : La Phénoménologie, P.U.F, 1961, t. 13

(6) E. Husserl : Idées directrices pour une phénoménologie, Gallimard, t. 33.





Vì thế Husserl đòi hỏi một khoa học vượt ngoài kinh nghiệm, một khoa học tiên nghiệm. Khoa học này không còn đặt nền tảng nơi các sự kiện nữa, khoa học này là một khoa học thuần lý, một khoa học cung ứng được những nhu cầu lý thuyết sâu xa nhất của con người. Kuypers viết rằng ý niệm khoa học đích xác của Husserl là ý niệm khoa học của Platon, của Descartes và của duy lý thế kỷ 18, ý niệm này hướng về một chân lý tuyệt đối khác biệt sâu xa với quan niệm mới về một khoa học thực nghiệm (7).

## II. DỰ PHÓNG HỮU THỂ HỌC CỦA HEIDEGGER

Như vậy Husserl đã từ sự thất bại của khoa học để đi tìm một khoa học, từ thất bại của một tri thức để đi tìm một tri thức. Heidegger không thế. Ông từ sự thất bại của siêu hình học để đi tìm một siêu hình học.

Heidegger không bận tâm với những đường lối tư tưởng hạn hẹp trong thời đại của Ông. Heidegger, ngay từ *Sein und Zeit*, đã hướng cái nhìn của Ông bao quát cả lịch sử siêu hình học. Đối với Ông siêu hình học đã đánh mất một nền móng của chính nó, đã quên lãng hữu thể. Ngay những dòng đầu của *Sein und Zeit* ta đã đọc được « Câu hỏi về hữu thể ngày nay đã bị quên lãng. . . » (8)

(7) K. Kuypers : La conception de la philosophie comme science rigoureuse, trong Husserl, Cahiers de Royaumont, les édition de Minuit.

(8) M. HEIDEGGER : *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tiébingen, 1967, t. 2.



Nền móng của sự quên lãng hữu thể bắt nguồn từ triết học Hy Lạp và sự quên lãng trải qua 25 thế kỷ triết học Tây phương.

Thật vậy ở thế kỷ khai sinh của triết học Tây phương người Hy Lạp đã suy tư hữu thể như là sự hiện diện nhờ đó vật thể được khai lộ. Hiện diện là hiện diện trong khai lộ. Như Anaximandre nói cái hiện diện trì ngự trong sự hiện diện của nó, tồn tại trong thường hằng. Hữu thể duy trì vật thể được khai lộ trong sự hiện diện. Hữu thể là sự hiện diện trong đó một vật thể xuất hiện như là chính nó.

Hữu thể duy trì của Anaximandre được Héraclite suy tư như là *phusis*. *Phusis* được quan niệm như hiện diện, như triển nở. Sự triển nở này không phải là một tiến trình được quan sát thấy trong vật thể. *Phusis* chính là hữu thể nhờ đó một vật thể có thể được nhận biết. *Phusis* chỉ sự trì ngự, sự tồn tại của một cái gì triển nở. *Phusis* làm cho vật thể thoát khỏi ẩn dấu, mang vật thể về vị thế của nó. Tuy thế với Héraclite *phusis* lại có khuynh hướng ẩn dấu đi. Sự khai lộ không hủy bỏ ẩn dấu, trái lại khai lộ thoát ra từ ẩn dấu.

Héraclite suy tư sự khai lộ đồng hóa với *logos*. *Logos* là thu thập tất cả cái hiện diện. *Logos* thu thập tất cả vào trong một, nghĩa là tất cả cái « là » (est) qui tụ trong « hữu thể » (Être). Như vậy ngôn ngữ đích thực không còn là lời nói hay ý nghĩa nữa. Ngôn ngữ của con người phải xuất từ nơi phát xuất ngôn ngữ của *Logos*. Nơi đó là hữu thể của vật thể. Trong viễn tượng này Parménide nói rằng hữu thể và tư tưởng thì giống nhau (même) thì tư tưởng ở đây không được hiểu là lý trí, là phán đoán, là lý do lúc lý tưởng chính là ngôn từ của hữu thể.



Tư tưởng là tư tưởng về vật thể như vật thể, nói khác về hữu thể của vật thể. Đối với Parménide chân lý cũng là sự khai lộ như con đường thần nữ chỉ bảo.

Như vậy người Hy Lạp đã suy tư về hữu thể như là hiện diện, như là khai lộ. Nhưng sự tương quan giữa khai lộ và ẩn dấu, giữa hiện diện và khuất diện lại không được người Hy Lạp suy tư, lại bị quên lãng. Khai lộ là không che dấu, *hữu thể là hiện diện thường hằng*. Biến dịch và vô thể bị loại khỏi tư tưởng. Nhưng tại sao hiện diện lại là đặc tính nền tảng của hữu thể? Nếu hữu thể là nền tảng cuối cùng của vật thể, nếu hữu thể là nền tảng vô nền tảng (không còn gì làm nền tảng cho nó nữa), nếu vậy vô thể thuộc về lãnh vực của hữu thể. Hữu thể không chỉ là hiện diện mà còn là khuất diện. Hữu thể là hiện tượng, không luôn luôn xuất hiện ra như là chính nó, hữu thể là *biến cố* ẩn ẩn hiện hiện. Hữu thể không hiện diện như một vật thể. Hữu thể không phải là vật thể. Hữu thể là vô vật thể. *Hữu thể là vô thể*. Vậy nói cho cùng quan niệm rằng hữu thể là thuần túy hiện diện cũng còn bị vướng một cách nào đó ở bình diện vật thể. Vật thể xem ra bắt đầu có cơ hội để, nhất là sau này, chụp mũ hữu thể. Tuy thế người Hy Lạp cũng đã nói lên được một kinh nghiệm về hữu thể: nói sự khai lộ cũng là nói, một cách nào đó, sự ẩn dấu. Tư tưởng thi ca Hy Lạp, như vậy, khi quan niệm vật thể đã quan niệm vật thể trong hữu thể của nó. *Phusis* là toàn thể vật thể thoát khỏi ẩn dấu. *Phusis* là sự vén màn, là chân lý, *Phusis* không là vật lý như người ta hiểu. Và vì thế danh từ siêu vật lý (*méta-physique*) phải nói là không có



trong tư tưởng Hy Lạp nguyên thủy. Nói khác chỉ khi người ta dịch *phusis* thành thiên nhiên, thành vật lý người ta mới sáng chế ra siêu vật lý. Đối với người Hy Lạp thì *phusis* đã là siêu vật lý rồi. Thành ra khi người ta nói đến siêu vật lý thì vật lý đã thiết định từ nguồn gốc yếu tính và lịch sử của siêu vật lý. Những đặc tính của vật thể đã thiết định những đặc tính của hữu thể. Bởi vì người ta không đặt vấn đề hữu thể như là chủ đề mà người ta đặt vấn đề vật thể như là thể. Và bởi vì « người ta bắt đầu như thể nào thì người ta kết thúc như vậy ». (Hölderlin)

Vậy khi nào thực sự bắt đầu sự quên lãng hữu thể ?

Chính Platon đã đánh mất tư tưởng Hy Lạp về hữu thể. Thực vậy với Platon *phusis* trở thành ý niệm (*eidos*). Ý niệm làm cho vật thể được nhìn thấy, được lĩnh hội. Ý niệm là khai lộ thuần túy, là sự hiện diện rõ ràng không liên quan gì với ẩn dấu. Platon đánh mất sự tương quan giữa hiện diện và ẩn dấu, đánh mất hữu thể hữu hạn đề đưa vào hữu thể vô hạn. Ý niệm tách biệt khỏi vật thể. Và sự lãnh hội, sự hiểu biết ý niệm làm căn bản cho sự lãnh hội, sự hiểu biết vật thể. Chân lý trở thành sự phù hợp đích xác của cái nhìn đối với ý niệm. Platon đánh mất tư tưởng chân lý như là khai lộ. Tư tưởng trở nên « triết học », sự ưa chuộng các ý niệm. Rồi triết học trở nên « siêu hình học », vượt qua vật thể như là cái bóng dáng và đi về ý niệm như là hữu thể của vật thể. Sự ưa chuộng ý niệm, sự vượt thoát về hữu thể đòi hỏi sự phù hợp đích xác với ý niệm, với hữu thể. Nhưng như thế chưa chấm dứt sự sa đọa. Ý niệm không



còn là khai lộ. Ý niệm lại là cái gì được nhìn thấy — một vật thể. Hữu thể trở thành vật thể. Hữu thể và vật thể không còn được phân biệt. Hữu thể không còn phải là hữu thể của vật thể.

Vật thể chỉ là cái bóng, là bản sao vô giá trị. Vật thể không còn là vật thể của hữu thể. Hữu thể là cái gì vượt ra ngoài vật thể. Siêu hình học là hữu thể học.

Đến Aristote thì sao? Ở Aristote chúng ta còn tìm thấy âm vang rõ ràng của *phusis* Héraclite, nhưng trái lại quan niệm *logos* Héraclite đã bị chôn vùi, sa đọa thành luận lý. Aristote quan niệm *phusis* như là nguồn gốc và uy lực của chuyển động tính. *Phusis* là hữu thể của vật thể. Chuyển động tính là cách thể trong đó vật thể chuyển động, là cách thể trong đó vật thể hiện diện. Nếu *phusis* là nguồn gốc của chuyển động, *phusis* cũng là nguồn gốc của sự hiện diện của vật. *Phusis* là vật thể tính (*ousia*) nhờ đó vật thể xuất hiện trong khai lộ. Chính hình thức xác định sự xuất hiện này. Hình thức đặt một vật thể trong ý niệm của nó, làm cho vật thể xuất hiện như là nó là. Xuất hiện là xuất hiện trong một hình thức. Nhưng một sự xuất hiện lại bao hàm sự khiếm diện ví như sự xuất hiện của trái cây bao hàm sự khiếm diện của nụ hoa. Nghĩa là mỗi sự khai lộ bao hàm sự ẩn dấu. Khai lộ phát xuất từ ẩn dấu.

Như vậy sự hiện diện bao hàm cả khía cạnh tiêu cực lẫn tích cực. Tuy thế người ta chỉ chú ý tới khía cạnh tích cực, sự hiện diện mà thôi. Khía cạnh tiêu cực, sự khiếm diện không được áp dụng cho chân lý như là chân lý. Cho nên mặc dầu còn giữ được quan niệm nguyên thủy về *phusis*, Aristote đã quên rằng chính *phusis* luôn luôn tự ẩn dấu đi.



Nhưng đó chưa phải là sự sai lầm vĩ đại của Aristote. Sự sai lầm này nằm trong luận lý học của ông. Ở đây *logos* như là qui tụ *tất cả* vào *một* biến thành phán đoán. Phán đoán trở thành quê hương của chân lý, quyết định đặc tính của vật thể và hữu thể. Phán đoán *diễn tả* vật thể theo những phạm trù. Những phạm trù này là những đặc tính của hữu thể. Tư tưởng không còn là tư tưởng về hữu thể, phát xuất từ hữu thể, được sáng tạo bởi hữu thể. Tư tưởng lãnh hội sự vật và diễn tả sự hiểu biết này trong phán đoán. Tư tưởng trở nên hiểu biết. Hiểu biết này là công việc của lý trí. Thế là lý trí tiếm quyền thống trị. Lý trí thể hiện trong khoa luận lý là tòa án tối cao nắm vận mệnh quyết định chân lý. Và khi cần thiết hữu thể được gọi ra trước tòa án này. Thế là quan niệm *logos* của Hy Lạp được *tầm liệm*, được chôn cất xong xuôi. Chân lý không còn là sự *hiện*. Chân lý là sự *phù hợp* giữa phán đoán và sự vật.

Đến thời kinh viện yếu tính của sự vật là hiện diện biến thành thực thể. Một vật thể chỉ là vật thể khi nó hiện hữu thực sự (ngược lại với cái gì là khả thể, không thực sự hiện hữu). Nhưng thực thể chỉ có được nhờ một hành động, một nguyên nhân nào đó. Hành động này, nguyên nhân này các nhà kinh viện tìm thấy nơi Thượng đế, một nguyên nhân không nguyên nhân. Thượng đế chính là hành động thuần túy, là hiện hữu thuần túy. Thượng đế là hữu thể của các vật thể. Sự hiện hữu của Thượng đế là bảo đảm chắc chắn cho sự hiện hữu của các vật thể. Chân lý trở nên sự *chắc chắn*.

Nhưng Descartes đã phá hủy sự tin tưởng vào Thượng đế của các nhà kinh viện. Con người « mới » tuyên bố sự tự do,



độc lập của nó đối với Thượng đế. Nhưng muốn thế con người được giải phóng lại phải bảo đảm *chắc chắn* cho tri thức của mình. Nó phải tìm được một nền tảng không thể hoài nghi cho chân lý. Nền tảng này được thực hiện nơi Descartes với *cogito ergo sum*. Chắc chắn trở thành *tự chắc chắn*. Và sự chắc chắn này đạt tới mức độ cao nhất nơi *tinh thần tuyệt đối* của Hegel.

Nietzsche là nhà siêu hình học cuối cùng của truyền thống Tây phương. Cuối cùng không hiểu theo thời gian. Cuối cùng muốn nói lên một điều quan trọng: Nietzsche đã muốn hoàn toàn thoát khỏi siêu hình học Tây phương, nhưng Nietzsche lại mang tất cả định mệnh Tây phương trong tư tưởng Nietzsche.

Siêu hình học đã suy tư về vật thể trong hữu thể của nó, về yếu tính đối lập với hiện hữu. Nó suy tư với Platon như là ý niệm, với thời mới như là biểu tượng tính của đối vật và cuối cùng với Nietzsche như là ý chí quyền lực. *Suy tư về hữu thể siêu hình học là hữu thể học*. Và đặc tính nền tảng của hữu thể là hiện diện thường hằng. Vật thể xét như là vật thể hiện diện trong sự hiện diện này. Nhưng chính sự hiện diện này cũng phải được đặt một nền móng nào đó để có thể luôn luôn hiện diện. Nói khác đi, người ta muốn đi đến một quan niệm về sự hiện diện thường hằng này. Bằng cách nào? Bằng cách tìm một *vật thể* thỏa mãn được sự luôn luôn hiện diện này. Có lúc siêu hình học tìm thấy vật đó là Thượng đế. Cho nên Thượng đế *hằng* có làm cho vật thể *có* được. Siêu hình học đồng thời cũng là thần học. Cho nên khi tuyên bố « Thượng đế đã chết », Nietzsche muốn bày tỏ rằng nền tảng của một vật thể cũ không còn khả năng đặt nền tảng nữa. Nietzsche muốn xóa bỏ quan niệm



có từ Platon theo đó vật thể được đặt nền tảng trong một vật thể cao nhất. Vì thế Nietzsche tưởng đã đánh nát búa thù tử vào quan niệm hữu thể thần học. Ông—cũng như Heidegger sau này—đã muốn đặt lại toàn diện vấn đề hữu thể của vật thể. Như vậy Heidegger đã gặp Nietzsche trên hành trình về hữu thể. Chính vì thế, với Heidegger, suy tư về Nietzsche là suy tư về triết học truyền thống Tây phương. Đối với Nietzsche lịch sử siêu hình học đã suy tư về hữu thể của vật thể. Nhưng lịch sử này là hư vô thuyết vì nó đặt hữu thể nơi Thượng đế, nơi một làn hơi ở bên ngoài vật thể. Nhưng Thượng đế đã chết. Hữu thể của vật thể bây giờ là ý chí hùng dũng, là hồi qui vĩnh cửu, là đảo ngược giá trị (mà siêu nhân là người thực hiện sự đảo ngược này). Nhưng Nietzsche cũng không thoát khỏi sự quên lãng hữu thể dưới mắt Heidegger. Ý chí quyền lực tự phong mình làm hữu thể của vật thể. Nó không dựa vào một vật thể nào khác, nó là nền tảng cho chính nó. Tiếc thay ý chí quyền lực lại được Nietzsche suy tư như là *hồi qui vĩnh cửu*, là *thường hằng của hiện diện*. Rồi khi đặt tên cho ý chí quyền lực là thần Dionisos, Nietzsche đã bước đúng vào tư tưởng hữu thể thần học Tây phương.

*Như vậy quan niệm hữu thể như là hiện diện là hậu trường nhận được mặc nhiên chấp nhận của các quan điểm siêu hình học, kể cả Nietzsche.*

Sự vĩ đại của siêu hình học Tây phương nằm ở chỗ nó đã suy tư về hữu thể của vật thể. Sự sa đọa của nó nằm ở chỗ nó không đặt hữu thể (ý nghĩa của hữu thể) thành vấn đề, trái lại chấp nhận hữu thể như là hiện diện thường hằng mà không chút băn tâm.



Rồi tư tưởng đi tìm xem *cái gì* có thể biểu hiệu cho sự hiện diện đó.

Platon tìm thấy ý niệm.

Kinh viện tìm thấy Thượng đế.

Descartes tìm thấy chủ thể.

Hegel tìm thấy tinh thần tuyệt đối.

Nietzsche tìm thấy ý chí quyền lực.

Cho nên lịch sử triết học là một hư vô thuyết, nó bỏ quên hữu thể để đi tìm vật thể. Vì thế khi đi tìm hữu thể trong tư tưởng Tây phương chúng ta lạc vào một khu rừng u tối với vài ánh sáng le lói ở những ngọn từ Hy Lạp đầu tiên. Trên đường đi tìm ánh sáng Heidegger gặp sự đui mù. Văn minh sa đọa. Ngôn từ trở thành lời nói ba hoa. Người ta gọi văn chương là tư tưởng ! Người ta gọi thơ thần là thi ca !

Như thế chúng ta thấy Husserl đã không có được một ngạc nhiên siêu hình học như Heidegger. Với Husserl *hiện đang* có một cuộc khủng hoảng về vấn đề tri thức. Sau khi giá trị của các triết học đã bị phá hủy người ta quay đi tìm khoa học. Nhưng các khoa học đã chẳng cung ứng được một nền móng vững chắc cho tri thức của con người. Vì thế Husserl tự đảm trách công việc xây dựng một khoa học có khả năng cung ứng một tri thức đích xác.

Heidegger không có mối bận tâm như thế. Ngay từ lúc thiếu thời Heidegger đã bận tâm về vấn đề hữu thể nơi triết học Aristote sau khi đọc quyển *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (bản về ý nghĩa đa diện của hữu thể



theo Aristote) của Brentano. Ngay từ đề tựa của cuốn sách Brentano đã trích dẫn câu của Aristote « Das Seinde wird (namlich hinsichtlich seines Seins) in vielfacher Weise offenkundig (vật thể được khai lộ (nghĩa là đối với hữu thể của nó) trong nhiều cách). Heidegger đã đặt câu hỏi : cái đặc tính đơn giản và thống nhất của hữu thể thâm nhập qua tất cả các ý nghĩa của nó là gì ? Câu hỏi này khơi dậy một câu hỏi khác : vậy thì hữu thể nghĩa là gì ? Tại sao hữu thể của vật thể đã được khai lộ trong bốn cách thể của Aristote (hữu thể như là thuộc tính, hữu thể như là khả thể và thực thể, hữu thể như là chân lý, hữu thể như là lược đồ của các phạm trù) nhưng *nguồn gốc chung* của chúng lại không được Aristote thiết định. Làm thế nào chúng có thể hòa hợp với nhau được ? Đây là ý nghĩa của hữu thể tìm ẩn trong bốn chủ đề trên ? Rồi từ đó Heidegger đã rảo chân qua khắp lịch sử triết học Tây phương để tìm hữu thể. Và ông chỉ tìm được sự quên lãng hữu thể. Cho nên ngay từ đầu quyển *Sein und Zeit* Heidegger đã cho ta thấy cần phải đặt lại câu hỏi về ý nghĩa của hữu thể.

Vậy thì có một sự khác biệt căn bản giữa dự phóng của Husserl và dự phóng của Heidegger. Husserl đứng trên bình diện tri thức học, Heidegger đứng trên bình diện hữu thể học. A. De Waelhens viết : « con đường từ Husserl tới Heidegger đánh dấu con đường từ một lý thuyết về chân lý tới *hữu thể học* về lý thuyết này » (8). *Thực ra đối với Heidegger mọi tri thức về vật thể đều thiếu nền tảng nếu chúng không dựa trên tri thức về hữu thể (của vật thể).*

TRẦN CÔNG TIẾN

(8) DeWaelhens : Phénoménologie et Vérité, P.U.F. 1953, t.63





# MƯỜI HUYỀN MÔN :

## TRẬT TỰ CỦA THẾ GIỚI TRONG TƯỞNG QUAN VÔ TẬN

---

□ TUỆ GIÁC

**C**Ó hai hình ảnh quen thuộc gợi lên ý tưởng biến dịch : như dòng sông và như ngọn lửa bốc cháy trên đỉnh núi. Mỗi hình ảnh lại gợi lên một ý nghĩa tương phản : tác thành và hủy diệt. Trời đất như đã thay loài người nói lên ý nghĩa của sự sống, nói bằng một thứ tiếng riêng biệt : tiếng nói thầm lặng hay tiếng nói của sự im lặng. Sức mạnh của con người không nằm trong chính nó. Ước vọng thâm thiết nhất của con người cũng không nằm trong chính nó. Mùa xuân, mùa của một sức sống xanh tươi, không động lên trên đôi mắt. Qua đôi mắt, người ta tìm thấy khát vọng của mùa xuân, vì nơi đó phản chiếu hình ảnh của những bụi phấn liểu, phản chiếu hình ảnh của một dòng nước lượn quanh. Những sáo ngữ mà chúng ta thường nghe và thường chấp nhận một cách gần như mặc nhiên : con người không là gì cả, vì nó là tất cả. Rốt cuộc, cuộc đời của người ta giống như



cái gì ? Cũng nên nghĩ là giống như một cánh nhạn bay qua dòng sông, bóng nhạn in vào lòng nước. Bóng, nhạn và dòng sông trong bước tao ngộ tình cờ :

Nhạn quá trường giang ảnh tràm hàn thủy  
 Nhạn vô di tích chi ý  
 Thủy vô lưu ảnh chi tâm

○ Một thiền sư Việt nam trước đây đã nói như vậy.

Tao ngộ tình cờ rồi tan rã và biến mất. Cũng nên nghĩ là biến mất trong cơn nắng chiều mòn mỏi, hay biến mất trong lớp sa mù buổi sáng.

Người gặp người không ở trong gang tấc mắt đối mắt. Gặp nhau trong những hẹn ước thiên thu của đỉnh đá trên núi này và một hạt cát trong lòng biển xa xôi kia.

Và đây cũng là đạo lý tự nhiên : đôi mắt của chúng ta, chỉ có thể mở ra để nhìn theo một chiều hướng duy nhất. Muốn thay đổi chiều hướng thì phải thay đổi cả tư thái và vị thế. Quả thật chúng ta muốn vượt qua những giới hạn cá biệt, để thấy rằng thân thể của mình cũng bao la vô hạn như hư không ; thấy cả vũ trụ như thấy quả xoài đang nằm trong tay. Nếu chưa vượt qua khỏi giới hạn cá biệt ; cái ước mong này cũng chỉ là một thứ ước mong cá biệt, giới hạn cá biệt càng lúc càng khép kín ; người ta bỗng cảm khái mình như một hạt cát lăn lóc trong sa mạc. Những gì cần thấu hiểu phải được phân phối trật tự theo qui ước của thế giới cộng đồng. Chúng ta có trật tự của ngôn ngữ, trật tự của tám hành và trật tự của thế giới. Tùy thuận theo qui ước đã định sẵn, chúng phản chiếu lẫn nhau trong thế tương giao vô tận, một động một tĩnh. Giống như ba hào của



*kinh Dịch : hai, được phân phối trong ba để thành tám ; tám được phân phối trong hai để thành sáu mươi bốn, thành thiên hình vạn trạng, tất cả văn vẻ của trời đất. Tinh cách phân phối các hào và các quẻ này được Hoa Nghiêm tông vận dụng triệt để, thành lập một thế giới trùng trùng vô tận : hai trong mười và mười trong mười.*

*Hai trong mười : dị thể và đồng thể trong thập huyền. Con số đạt được là một trăm, tính theo phép phân phối và tập hợp của toán học. Trật tự của thế giới được phối trí bằng số. Nguyên tắc kinh Dịch : Phương dĩ loại tụ, vật dĩ quần phân.*

*Thế là vì muốn thấy vì hiểu nên cần có phân tích và phối trí, nhưng cũng muốn sống bằng tất cả tâm linh ẩn khuất của mình, nên ước ao nói bằng những lời không nói của vạn hữu. Tất cả những ước muốn đó được kết tụ lại như ngưng thần chú mục để phóng tầm mắt vào một thế giới tuyệt đối.*

### **H M. I. ĐỒNG THỜI CỤ TỨC TƯƠNG ƯNG**

Trong vô số tập quán của kiến thức, chúng ta có thể kể đến một tập quán rất phổ biến, và có ảnh hưởng quyết định. Hãy gọi đó là tập quán nhận định và xác định vấn đề.

Không nhận định thì không có một cái nhìn sáng suốt; không xác định thì không tránh nổi thái độ hàm hồ: Không sáng suốt và hàm hồ là những tật xấu. Người ta cố tránh khỏi những tật xấu ấy. Mọi vật hình như đã được an bài trong một trật tự cố định ở đấy. Mỗi sự vật khi được gọi là có đó, được coi là có một vị trí cá biệt. Muốn nhận định và xác định vị trí ấy, người ta đã phải phân tích sự có đó thành ra hai chiều. Trong chiều



ngang, nó được đặt ở vị trí tĩnh. Trong chiều dọc, nó được đặt ở vị trí động. Sau khi đã qui chiếu tất cả tính cách động vào tĩnh, và tạo nên sự thúc đẩy đề tĩnh biến chuyển bằng tính cách động, người ta đã xác định được bản tính của hiện hữu; căn cứ vào đó mà thiết lập mọi chiều hướng tác động của chúng.

Đó là nhận định sơ khởi, chuẩn bị cho giải thích nghĩa của « đồng thời cụ túc tương ứng ».

Thiết lập các chiều hướng tác động của hiện hữu, với mục đích chính là vì sự sinh tồn của riêng ta trong thế giới sinh hoạt cộng đồng; mục đích phụ là khai triển những gì ẩn khuất trong lòng sự sống.

Tác động thì diễn ra trong tính cách gián đoạn. Thành quả mà chúng ta chờ đợi phải được coi là cái xuất hiện trong một lãnh vực vĩnh cửu; nếu không, ta không thể duy trì hình ảnh của một thành quả tiên liệu và cũng không thể duy trì được thành quả đã đạt. Để đạt đến một viễn tượng như vậy, người ta phải nỗ lực phát hiện toàn thể tính của một sự thể. Toàn thể ấy vừa được thấu hẹp trong một giới hạn cá biệt, vừa được phóng đại thành một thế giới vô tận. Như vậy, khi thấu hẹp, thế giới vô tận thành cá biệt trong ta, và khi phóng đại, cá biệt trở nên vô hạn. Đó là xác định ý nghĩa tương ứng; theo đó, người ta có thể phân biệt tương ứng thành *tương tại* và *tương thị*. Sau khi thực hiện xong sự phân biệt này, chúng ta đã làm xong công việc xác định tiên quyết. Về sau, nhận định và xác định không còn cần thiết nữa. Những cái mà ta muốn giải thích và muốn thực hiện trở thành những sự thể *đương nhiên*.



Thế nào là *tương tại* ? Đó là sự phản chiếu lẫn nhau của các sự thể, trong thế giới cộng đồng. Nói một cách giản lược, đó là sự phản chiếu của cá biệt và toàn thể, giống như hình ảnh của một biển lớn được phản chiếu trọn vẹn trong một làn sóng và ngược lại. Theo nghĩa đó, cái lớn ở trong cái nhỏ và cái nhỏ ở trong cái lớn. Bởi vì, trong tức là phản chiếu toàn diện, do đó nói rằng cái này ở trong cái kia có nghĩa rằng cái này chính là cái kia : *tương tại* tức là *tương thị*.

Trên tương quan lập nghĩa và lập thuyết, căn cứ tương tại và tương thị, người ta có quyền nói lên trực tiếp hay gián tiếp một ý nghĩa nào đó. Thí dụ, bằng gián tiếp, người ta chỉ cần nêu lên một góc, lập tức biết ngay ba góc còn lại. Như vậy cá biệt ở ngay trong toàn thể, vì phản chiếu toàn diện ; và chính nó là toàn thể, cho nên chỉ cần nhắc đến một góc là đã nhắc đến ba góc còn lại.

Trong khi lập thuyết, người ta phải tuân theo một trật tự cố định. Nhưng ý nghĩa đạt được thì luôn luôn vượt ngoài trật tự này. Thí dụ, khi diễn tả bằng văn tự, người ta phải tuân theo một qui ước : hoặc viết theo hàng ngang hoặc viết theo hàng dọc, và trong đó các chữ phải được sắp theo một thứ tự nào đó. Nhưng ở lãnh hội, tất cả những qui ước và hình thức diễn tả của văn tự đều biến mất. Chúng biến mất bởi vì cái ý nghĩa mà chúng ta đạt được nó xuất hiện trong tác dụng đồng thời của tất cả các phương tiện diễn đạt. Dù vậy, mọi sự thể vẫn giữ nguyên vị trí của nó trong trật tự cộng đồng.

Tính cách đồng thời vừa nói chính là nhân quả đồng thời, nhưng không xét theo tự thể mà chỉ xét theo tác động. Không xét theo tự thể, tức là không nói sự thể này đã sinh ra sự thể



kia như thế nào. Nói tác động là nói sự phản chiếu, và là phản chiếu trong toàn diện. Trong cái chủ động, phản chiếu toàn diện cái bị tác động, và ngược lại. Sự phản chiếu ấy lập nên nhân quả đồng thời.

Từ lý luận trên, người ta nói, khi một sự thể tự biểu lộ toàn diện của nó, đồng thời biểu lộ toàn diện tất cả sự thể khác. Đến lượt mỗi sự thể trong cũng tự biểu lộ và biểu lộ tất cả. Như vậy mọi sự thể xuất hiện trong tương quan, và vì tương quan ấy là tương tại và tương thị nên trở thành tương quan vô tận; trật tự nhân quả vẫn không rối loạn.

Bây giờ thế giới đã có đó, có trong những phản chiếu trùng trùng vô tận, rồi người ta sẽ làm gì ở đó? Không khởi lên được tác dụng thì không phát hiện được tự thể và tự thể cùng tương ứng — tương tại và tương thị — trong đồng thời nhưng sai biệt; nhưng mỗi tự thể đều như một toàn thể vô tận và vô hạn. Vô số cái một cùng ở trong cái một duy nhất, có khắp trong vô số cái một. Nói rộng hơn, chúng ta có bốn trường hợp :

- Cái một ở trong cái một
- Cái một ở trong tất cả
- Tất cả ở trong tất cả
- Tất cả ở trong cái một

Thế giới vô hạn là cái một duy nhất, tức là một toàn thể. Cái một toàn thể được chứa đựng, không dư hay thiếu, trong cái một sai biệt. Đây chỉ là luận lý, thuần túy lý luận. Bởi vì người ta cần có một thế giới vô tận và vô tận như vậy để thiết lập mọi tác dụng của mình trong sự sống, và vận dụng chúng cho một cứu cánh độc nhất.



Trước một thế giới vô hạn và vô tận ấy, người ta cảm thấy khởi cần vượt ra ngoài vị trí cá biệt của mình mà vẫn có thể thực hiện vô biên tác dụng. Kinh Hoa Nghiêm nói : « Tất cả các Pháp môn như một biển cả vô tận điều tụ hội ở một pháp trong đạo tràng ». Đó là kinh nói về phương tiện vô biên của Phật. Tất cả những điều Phật nói phát ra từ Hải ấn tam muội. Cũng như tất cả mặt trời, mặt trăng, tinh tú, vân vân. Đều *in* bóng trong lòng *biển—hải ấn*, vừa như là một—vì có vị trí cố định—và như là tất cả—vì khắp mọi nơi trong lòng biển. Cũng vậy, từ Hải ấn tam muội, thân của Phật như một biển cả, trong mỗi lỗ chân lông xuất hiện vô biên thế giới.

Nói tóm lại, mỗi sự thể phản chiếu tất cả mọi sự thể, và trong tất cả đó, mỗi sự thể này cùng phản chiếu tất cả mọi sự thể. Thế gọi là cụ túc—có đủ. Chúng đồng thời phản chiếu lẫn nhau tạo thành thế giới trùng vô tận.

## HM. II. NHÂN ĐÀ LA VĨNG CẢNH GIỚI

Đây là một thí dụ, dùng để diễn hình cho sự phản chiếu vô tận. Chúng ta hãy nói về thể tính và khả năng thí dụ trước.

Tạo ra một thí dụ, người ta chỉ cần biết thế nào là những cái tương đồng, theo cách loại suy. Sau đó, phải làm thế nào mà xóa được thí dụ một cách dễ dàng, thì sự diễn đạt mới được thấu đáo. Như vậy, giữa cái được ám chỉ bằng thí dụ và bản thân của thí dụ cần có một khoảng trống. Tiên khởi, vì có khoảng trống nên mới có thể bỏ qua thí dụ để nhận ra cái được thí dụ. Cũng như khi đặt một ngón tay lên môi mà nói : « *giống cái này* » ; nói thế, khó phân biệt cái này là cái nào, là ngón tay hay môi miệng. Cũng vậy, sự thí dụ phải diễn tiến từ chỗ tạp



loạn, cái này cũng giống cái kia, rồi đi đến chỗ phân biệt nghiêm xác. Giống nhau tức là đồng loại, đồng hành. Nghĩa là, trên tổng quát thì người ta nói : « cái này cũng vậy », chúng đồng loại, vì cũng xuất hiện trong một môi trường. Chúng đồng hành, vì cùng vận chuyển trong môi trường đó. Cùng xuất hiện và vận chuyển trong một môi trường chung, nhưng mỗi cái có một vị trí riêng biệt ; vì thế, cái này đối với cái kia chỉ *giống như* chứ không thực sự *như vậy*.

Người ta thường nói, thí dụ chỉ có giá trị rất ước lệ. Bởi vì những cái mà người ta dùng để thí dụ phải giới hạn trong phạm vi thông tục của kinh nghiệm thường thức. Lấy cái đã biết để dẫn khởi cái chưa biết. Nếu cái chưa biết vĩnh viễn không xuất hiện thì thí dụ sẽ bao hàm tính chất độc đoán.

Bằng lối suy luận chậm chạp, nhưng vững chắc, ta có thể ước lượng được mức độ diễn tả của thí dụ. Đoạn sau đây tóm tắt trình bày của Hiền Thủ Quốc Sư trong *Kim sư tử chương*, thuyết cho Hoàng đế Võ Tắc thiên về các đặc điểm của Hoa Nghiêm Tông. Sau phần tóm tắt này chúng ta sẽ cố để thấy những điều muốn thấy, đối với khả tính và khả năng của thí dụ.

1. *Minh duyên khởi* « Quyết đoán : « vạn tượng bản không giả duyên phương hữu ». Bản tính của vạn hữu trống rỗng như hư không, do tương quan mà trở thành hiện hữu.

Thí dụ, vàng ròng không có bản tính cố định ; do thợ nắn nót nên thành hình một con sư tử bằng vàng.

2. *Biện sắc không*. —





Quyết đoán : *huyền pháp phân nhiên, chân không bất động.*  
 Các sự thể như huyền xuất hiện đều sẵn ra đó ; Chân Không bất động. Thí dụ : chỉ có vàng ròng, tức *chân không*, mới có thật tánh ; sự tử, tức *huyền sắc* không có thật.

### 3. Ước tam tánh

Quyết đoán : *mê chi danh tướng, ngộ chi tức chân.* Do mê mà có danh tướng ; là những cái hư huyền, mặt ngoài. Khi ngộ, chính đấy là chân.

Tam tánh là ba hình thái hoạt động của tâm trong tương quan với bản tánh của hiện hữu : a/ *Biến thể* : phân biệt những cá biệt giữa cái này và cái khác bằng danh và tướng ; b/ *y tha* : mọi tác dụng hiện khởi đều nương tựa vào nhau ; c/ *viên thành thật* : bản tính tồn tại chân thật của hiện hữu.

Thí dụ : a/ *biến kế* : thấy sự tử như có một bản ngã thực hữu ; b/ *y tha* : thực hữu, nhưng lại là hữu tương trợ ; nghĩa là không tự hữu ; c/ *viên thành thật* : chất vàng ròng sau khi đã thành hình sự tử vẫn không có gì biến cải.

### 4. Hiện vô tướng.

Quyết đoán : *tướng tức vô tướng, phi tướng tức tướng.*

Thí dụ : sự tử bằng vàng ; nếu nói đó là vàng thì tất cả ch, là vàng ròng, không thấy hình dáng sự tử đâu trong đó cả. Bởi vì, vàng là vàng, không phải là gì hết ; sự tử lại càng không phải.

### 5. Thuyết vô sanh.

Quyết đoán : *vô sanh tức chi sanh, sanh tức vô sanh.*



Thí dụ : khi nói « Sư tử hiện ra », thì sự thực, đó chỉ là vàng. Hình dáng sư tử có hiện ra, có biến mất ; thể chất của nó là vàng ròng không thêm không bớt.

#### 6. Luận ngữ giáo.

Quyết đoán : *Căn khí bất đồng, thiết giáo hữu dị.* Vì căn cơ, trình độ bất đồng, nên có nhiều cách nói khác nhau.

Có năm trình độ : a/ *Thanh văn*, căn cứ vào lý duyên khởi thấy rằng không có bản ngã thật hữu nhưng thấy thật sự có các yếu tố tạo nên bản ngã bất thực ấy. b/ *Thử giáo*, hạng Đại thừa sơ cơ, do lý duyên khởi, hiểu rõ mọi lẽ Chân Không. c/ *Chung giáo* : hiểu lẽ Chân Không, lại còn biết rằng vì không cho nên có, trình độ cao nhất của Đại thừa. d/ *Đốn giáo*, vượt ngoài ngôn ngữ, tức là trên cả Đại thừa. e/ *Viên giáo*, đạt tới cõi vô ngôn, nhưng từ đó có thể nói lên cái vô ngôn mà không trái ngược, vì là chỗ cùng đích của phương tiện và thật huệ.

Thí dụ : a/ *Thanh văn* : sư tử không có thật, nó xuất hiện do duyên khởi. b/ *Thử giáo* : bản tính của sư tử là chân không, c/ *Chung giáo* : Sư tử không có thật, vì chỉ là vàng ròng, nhưng chính từ vàng ròng mà có sư tử. Tức là vì không cho nên có. d/ *Đốn giáo* : không cần đến ngôn ngữ hay suy tưởng ; chỉ nhìn là biết ngay sư tử hay vàng. Bởi vì, cái đó gọi là sư tử thì không phải ; gọi là vàng cũng không phải. 2/ *Viên giáo* : Biết rõ vàng là gì và sư tử là gì ; chúng tương quan hiện khởi như thế nào ; và biết cả phương tiện làm chúng thành không, thành có, tùy sở nguyện.

#### 7. Lặc thập huyền.

Quyết đoán : *duyên khởi giáo ảnh, pháp giới trùng trùng.*





Thí dụ :

(1) Vàng và sư tử xuất hiện một cách trọn vẹn trong cùng một lúc : *đồng thời cụ túc tương ưng*

(2) Nhìn vào cặp mắt, biết đó là cặp mắt của sư tử ; tức đã nhận ra toàn thân sư tử. Nói cách khác, cặp mắt sư tử bao hàm toàn thân của nó. Các bộ phận khác cũng vậy. Như thế, các bộ phận sư tử vừa thuần, vì bao hàm toàn thân ; vừa tạp, vì riêng biệt. Đó là nghĩa : *chư tạng thuần tạp cụ đức*.

(3) Vàng và sư tử bao dung lẫn nhau thành ra vừa một vừa nhiều : *nhất đa tương dung an lập*.

(4) Mỗi chi tiết của sư tử đều là vàng, và vàng có khắp trong từng chi tiết của sư tử : *chư pháp tương tức tự tại*.

(5) Thấy đó là sư tử, thì đó không phải là vàng ; thấy đó là vàng, bấy giờ đó không phải là sư tử : *bi mật ẩn hiện câu thành*

(6) Vàng và sư tử được phân biệt bằng cách bao dung lẫn nhau trong từng chi tiết nhỏ nhất : *vi tế tương an lập*

(7) Sư tử và vàng là một. Mỗi sợi lông của sư tử đều bằng vàng, nên phản ảnh toàn thân sư tử. Trong toàn thân phản ảnh này, mỗi lông cũng phản ảnh toàn thân. Như vậy, vì tương phản thành ra vô tận. Đó là nghĩa : *nhân đà la vông cảnh giới*.

(8) Sư tử biểu tượng cho vô minh ; vì khi thấy chỉ có sư tử thì chất vàng rỗng bị che đậy mất. Nhưng cũng từ nơi sư tử đó mà chỉ ra cho thấy cái thể chất chân thật của nó là vàng rỗng ; thế là làm bộc lộ Lý tánh từ ở Sự : *thác sự hiển pháp sanh giải*.

(9) Sư tử là phần có hiện ra và biến mất, bị phân chia bởi các giới hạn của thời gian : quá khứ của quá khứ, hiện tại của



quá khứ, vị lai của khứ quá, quá khứ của hiện tại, hiện tại của hiện tại, vị lai của hiện tại, quá khứ của vị lai, hiện tại của vị lai, vị lai của vị lai, và đồng thời : *thập pháp cách thể dị thành*.

(10) Vàng và sư tử, hoặc một hoặc nhiều, hoặc ẩn hoặc hiển, vân vân, không có bản tính cố định. Sự thành tựu cứu cánh của chúng tùy theo các tác dụng của tâm : *duy tâm hồi chuyển thiện thành*.

### 8. Quát lục tướng

Quyết đoán : *pháp vô định tướng, cử nhất tứ đa*.

Thí dụ, a/ Toàn thân sư tử, bao gồm mọi bộ phận chi tiết : *tổng tướng*. Mỗi chi tiết riêng: b/ *biệt tướng*, c/ Tất cả cũng biểu lộ trong một trường chung : *đồng tướng*. d/ Cùng biểu lộ thành một toàn thể, nhưng mỗi bộ phận riêng biệt không tạp loạn : *dị tướng*. e/ Các bộ phận tập hợp lại tạo thành hình dạng của sư tử : *thành tướng*. f/ Vì mỗi bộ phận cố thủ vị trí riêng biệt của chúng, nên mỗi cái không phải là sư tử : *hoại tướng*.

### 9. Thành bồ đề.

*Vạn hạnh kỳ viên, bản giác lộ hiện*.

Lãnh hội được tương quan hiện khởi nhưng bất động giữa sư tử và vàng ròng, tức là hiểu rõ tất cả những tương quan chân và vọng của sư tử và vàng ròng

### 10. Nhập niết bàn

— *Tri thể tức như, sanh đại niết bàn*

Bấy giờ thấy rõ sư tử chưa từng có, vàng ròng chưa từng không ; chấm dứt tất cả tác dụng phân biệt của tâm trí. Vàng Như sư tử và sư tử Như vàng. Đó là vĩnh cửu bất sinh bất diệt.



Cả đoạn phụ chú dài dòng trên đây được dùng để diễn hình cho khả tính và khả năng của thí dụ. Chính chúng là thí dụ. Thí dụ bao hàm và dẫn khởi thí dụ, vì hiện hữu do tương quan, cái Như vậy là Như vậy. Vì Như vậy, nên thí dụ được Như vậy. Nói cách khác, cái được nhìn thấy là Như vậy. Khi phản chiếu thì cũng Như vậy. Sự phản chiếu lẫn nhau giữa những cái Như vậy và Như vậy trở nên trùng trùng vô tận.

Tính cách phản chiếu này được thí dụ bằng một tấm ảnh lưới của trời Indra (Hán âm : Nhân đà la). Mỗi mắt lưới là một hạt ngọc. Mỗi hạt ngọc ấy không rời khỏi vị trí của nó mà phản chiếu toàn diện tấm lưới. Trong mỗi tấm lưới phản chiếu này, lại có vô số mắt lưới. Trong mỗi mắt lưới đó lại cũng phản chiếu toàn diện tấm lưới. Chúng phản chiếu lẫn nhau thành vô tận, nhưng vẫn cố thủ vị trí và bản sắc cá biệt của mình ; do đó, không tạp loạn, hỗn độn.

### HM. III. BÍ MẬT ẨN HIỆN CÂU THÀNH

Phản chiếu là tác dụng của định luật duyên khởi. Từ trên định luật này, người ta suy diễn được hai khả năng thành tựu : sự thành tựu của cá thể và sự thành tựu của toàn thể. Đối với cá thể, sự thành tựu đó có nghĩa sự xuất hiện của nó trong một vị trí cố định. Người ta sẽ qui định mọi thể cách tương quan hiện hữu bằng vị trí này. Định được một vị trí là định được tất cả vị trí khác. Như vậy, khi khởi lên tác dụng trong một thế giới cộng đồng, người ta thấy ngay đã có ở đó một trật tự an bài. Bởi vì trật tự được đặt trên nền tảng duyên khởi, do đó sự thiết lập là tác dụng của chính mỗi sự thể cá biệt. Khái niệm về lý duyên khởi vẫn là : « Không



có tác giả, không thọ giả, chỉ có tác nghiệp ». Không có một thể lực biên khởi, không có một tự thể quyết định thúc đẩy mọi tác dụng. Tự thể được coi như xuất hiện và tồn tại bằng tác dụng ; nghĩa là, không có tự thể ở đằng sau tác dụng. Nói rằng cá thể cố thủ lấy vị trí cố định của nó, không phải vì vậy mà cá thể ấy tự hữu như một tự thể tuyệt đối. Tuy nhiên, đã nói là cố định trong một vị trí, thế thì bằng cách nào mà khởi lên được tác dụng ? Ở đây, chỉ có một tác dụng căn bản là sự phản chiếu. Toàn thể được phản chiếu trong cá biệt ; do phản chiếu như vậy, sự thể cá biệt được coi như có vị trí cố định.

Thế nào là ý nghĩa của một lời nói ? Đó là khởi điểm của Hoa Nghiêm tông. Nó khởi lên từ cái đồng hỗn mang mờ mịt của vạn hữu. Một khi lời nói đã thành hình, người ta muốn cho ý nghĩa của nó phải kéo lời mờ bồng bong của vạn hữu ra khỏi sự tạp loạn của chúng để trở thành một trật tự có qui củ. Tiên khởi, chắc chắn là người ta không thể tìm thấy trật tự này trong chính bản thân của vạn hữu. Nhưng bản thân của vạn hữu lại chính là Pháp thân của Phật. Như vậy, thay vì lần dò theo lời nói phát ra từ chính mình, người ta phải bắt đầu bằng cách nghe lại từ lời nói của Phật. Chính lời nói ấy nói rằng những gì được nói lên, đều nói theo sự phản chiếu của vạn hữu. Vạn hữu phản chiếu lẫn nhau để trở thành những biểu tượng danh ngôn như vậy. Đây là lời của kinh Hoa Nghiêm : « Pháp như vậy là như vậy : không có tác giả, không có thành giả. Như vậy, bậc Ứng cúng, Đẳng chánh giác cũng như vậy ». Nơi khác kinh nói : « Phật không có xuất hiện thế gian, cũng không có nhập niết bàn. Vì sức mạnh của đại nguyện mà hiển hiện pháp tự tại »,





Những lời ấy muốn nói gì ? Nghe được lời của Phật là nghe tiếng nói thâm lặng của vạn hữu. Nhưng làm sao để nghe ? Vậy trước hết, hiểu cách nói của Phật. Cách nói ấy được coi như tùy tiện; và tùy thuận theo cơ cảm. Cách nói phản chiếu từ cách nghe. Cách nghe phản chiếu lại cách nói. Nói và nghe ràng buộc với nhau như trong thế giới cộng đồng của tác dụng. Sự ràng buộc ấy trở nên chặt chẽ, giống như bóng tối ràng buộc lẫn nhau trong thăm kín sâu xa. Đó là bên trong. Mặt ngoài chúng vẫn hiện ra trên một trật tự có qui củ. Từ đó suy diễn ra, vạn hữu phản chiếu lẫn nhau sẽ được coi như có hai phần, điển hình bằng thí dụ : sự phản chiếu của bóng tối với bóng tối. Đó là phản chiếu trong một trật tự không có trật tự. Kế đến, sự phản chiếu của ánh sáng với ánh sáng. Điển hình thứ ba và thứ tư : phản chiếu giữa ánh sáng và bóng tối. Qui định và phân phối tính cách phản chiếu này trong thế giới cộng đồng, ta sẽ tìm thấy vị trí cố định của cá thể.

Lời nói sẽ được coi như là sự phản chiếu của ý nghĩa ; và ngược lại. Ở đây, ý nghĩa cũng được coi như là sự phản chiếu của vạn hữu ; và ngược lại. Vậy trật tự của vạn hữu sẽ được phối trí một cách tùy tiện, và tùy thuận với lời nói. Chúng ta tự phối trí lấy trật tự lời nói của chính mình. Người nói và người nghe là một. Bởi thế, chỉ có tác dụng của nghe và nói mà không có tác giả. Khi được nói, ta đẩy lui những lời khác vào cõi miền u tịch thâm lặng. Toàn thể được hiển hiện. Khi toàn thể hiển hiện, cá biệt tự lẫn vào căn cơ thâm kín. Căn cơ này ở nơi chính nó và ở cả trong toàn thể. Ta nói để riêng ta nghe. Tự nghe những lời tự nói. Như thế, thế giới tự tác thành thế giới, bởi vì vạn hữu được tác thành bởi chính ta. Ta là thế





giới. Nhưng thế giới không tự hủy bản sắc của nó để trở thành thế giới là ta. Ta và thế giới vừa có giới hạn phân biệt, vừa bao dung lẫn nhau bằng phản chiếu vô tận. Bấy giờ, tự thành lại có nghĩa là tương thành, cùng đồng với thành tựu.

Nếu nghe ra được những chiều hướng tác động của lời nói từ ta nói lên, ta sẽ thấy niềm tương ứng, trong đó cả thế giới loài người, loài vật, cây cỏ, cùng nói và cùng nghe. Nghe một lời và nói lên trong sự hiển hiện của âm thanh và ánh sáng, là cùng lúc nghe ra những lời thầm lặng không nói trong sự ẩn mật tương ứng.

Chúng ta đi từ trật tự lý trí phân biệt, ở đó phân biệt giới hạn nghiêm khắc của những cá biệt, rồi tiến tới căn cơ của chúng, là niềm tương ứng được mệnh danh là chân tánh hư không. Nghĩa là từ duyên khởi mà suy diễn ra Tánh Không. Bởi vì, đó là niềm tương ứng nên chúng ta phát hiện được sự phản chiếu vô tận. Sau đó là sự thành tựu của ngôn ngữ, thành tựu từ phân biệt ở trong cái không phân biệt. Nói và không nói, chúng tự thành. Ẩn và hiển là tính cách tự thành và tương thành của vạn hữu.

#### **HM. IV. VI TẾ TƯƠNG DUNG AN LẬP.**

Kinh nói : « Hết thấy thế giới nhập vào một hạt bụi nhỏ. Dù vậy thế giới không bị thu hẹp lại, cũng không bị tán vụn ra. Đó là cái nhỏ chứa đựng cái lớn. Nhưng không phải nở rộng cái nhỏ để đủ sức chứa, cũng thấu hẹp cái lớn lại cho vừa sức chứa. Trật tự vạn hữu vẫn như vậy. Bao dung lẫn nhau mà không tạp loạn.





Phản chiếu vô tận ; đây là một lối diễn tả gọi hình. Khả năng của thí dụ là gọi hình. Khả năng tự thành và tương thành của vạn hữu lại là khả năng phản chiếu. Vì là sự phản chiếu đồng thời ; vì là sự tương ứng đồng khởi vừa ẩn hiện ; do đó, tất cả những cái rời rạc, vụn vặt, nhỏ nhiệm được kết hợp bằng chính tác dụng cá biệt. Chúng ta vẫn có thể nhắc lại một lần nữa, rằng : *không có tác giả, thọ giả ; chỉ có tác nghiệp.* Không có tác giả, như một chủ thể tuyệt đối, của sự kết hợp. Cũng không có thọ giả, cái thừa hưởng hậu quả của sự kết hợp. Tác dụng kết hợp tự kết hợp lấy chính nó. Bằng một lối diễn tả tương tự, người ta nói không có tác giả của tác giả đời sống, không có cái thừa hưởng hậu quả của đời sống. Đời sống tự tác thành bằng chính tác dụng của nó. Như vậy, chúng ta phải nỗ lực để trực nhận bản tính biện hữu và tồn tại của vạn hữu bằng chính tác dụng kết hợp. Chúng ta hãy quảng diễn về tác dụng kết hợp này. Nếu nói một cách giản lược, chúng ta có thể có câu hỏi : những cái rời rạc và vụn vặt của vạn hữu đã được ràng buộc với nhau như thế nào để thêu dệt thành một thế giới ? Nói như thế tức là ám chỉ rằng mỗi sự thể là một nút thắt được phân phối có trật tự trong một màng lưới không giới hạn của thế giới. Khi một nút thắt được tháo ra, toàn thể màng lưới cũng tan rã theo. Và khi một nút thắt di chuyển, toàn thể màng lưới cũng di chuyển theo. Lối diễn tả như vậy là chỉ nói về sự kết hợp theo chiều ngang, và hàm ý rằng chiều ngang là ngoại tại và chiều dọc sẽ là nội tại. Ngoại tại là thế giới của cộng đồng tác dụng ; nội tại là thế giới của tự hữu. Kết quả, sự phản chiếu chỉ là tác dụng liên khởi, và chỉ diễn ra ở mặt ngoài. Cũng như tấm gương này phải ở ngoài tấm gương kia mới phản chiếu lẫn nhau được.



Kết quả này quả quyết rằng phản chiếu không phải là tự chiếu. Thí dụ, nói đối diện tức là đối diện với một hình bóng trong gương. Từ đây lại nảy ra một kết quả khác, ngược với những gì mà ta mong muốn từ đầu, theo đó vạn hữu vừa tự thành vừa tương thành. Bởi vì phản chiếu thì có mà tự chiếu thì không, do đó có tương thành nhưng không có tự thành.

Thực sự, ngay từ khởi đầu, chúng ta chỉ muốn rằng cái bản tính phân biệt của tâm thức và ngôn ngữ hằng gây nên một ảnh hưởng quyết định trong đời sống của mình, để cho đời sống ấy được mở rộng như hư không. Thế nhưng, luôn luôn chúng ta lại phải khởi đầu bằng bản tính phân biệt. Để đối trị bản tính đó mà chúng ta nỗ lực, bằng mọi phương tiện vốn có theo căn cơ, đẩy cái bản tính phân biệt đi vào cõi vô phân biệt. Vì vậy, chúng ta đã nỗ lực chiêm ngưỡng thế giới như là một thế giới của phản chiếu vô tận; không phải chỉ phản chiếu trong chiều ngang mà còn là phản chiếu cả trong chiều dọc, tức là tự chiếu.

Trước ý định ấy, ta phải thực hiện như thế nào, bằng bản tính cố hữu là phân biệt? Chúng ta sẽ có hai chiều hướng phân biệt: trong chiều ngang, phân biệt bằng mô tả; trong chiều dọc, phân biệt bằng kết hợp.

Đối với phân biệt bằng mô tả trong chiều ngang, chúng ta nói rằng thế giới xuất hiện như một trật tự đã an bài ở đó. Với tư cách là một chủ thể di động, ta thực hiện một cuộc lữ hành trên trật tự này. Những gì chúng ta bắt gặp, chúng phản chiếu thành trật tự của tâm thức. Bởi vì trật tự của tâm thức không trải dài thành chiều ngang, do đó khi thế giới được phản chiếu trong tâm thức, bấy giờ trật tự của thế giới không an bài như bất động mà liên tục biến động theo dòng thác đổ của tâm thức.



Trật tự của dòng vận chuyển này được qui định bằng tương quan nhân quả. Khởi lên và biến mất một cách liên tục, đó là tương quan nhân quả, được chứng thật bằng tác động của tâm thức. Có trật tự vận chuyển của tâm thức cho nên có tương quan nhân quả, có tương quan nhân quả cho nên ta nhận ra trật tự an bài của thế giới. Như vậy, khi nắm vững được mối quan hệ nhân quả của vạn hữu, ta có thể mô tả bản sắc và bản tính hiện hữu của toàn thể thế giới : ở nơi này hay ở nơi khác, vạn hữu đã khởi lên như thế nào, tồn tại như thế nào và sẽ hủy diệt như thế nào. Từ sự mô tả được coi như là trung thành ấy mà khởi lên hoạt động thì có thể tiên liệu được chiều hướng và hậu quả sẽ đạt được. Tuy nhiên, cái hậu quả đạt được ấy trái với mong muốn của ta. Thực vậy, chúng ta muốn gì ? Nói một cách *văn nghệ*, chúng ta muốn sống trong kinh nghiệm về sự chết và chết trong kinh nghiệm về sự sống, sao cho sống và chết theo dặt thành định mệnh lịch sử của mình. Rồi lấy cái định mệnh lịch sử ấy làm cội miền tương ứng. Như thế là ta sẽ sống và chết với loài người, loài vật, với cả trời đất trong một cảnh giới an nhiên vĩnh viễn. Cho tới lúc ta cảm giác một cách sâu sa là đạt đến chỗ đó, rồi qua trung gian của ngôn ngữ trong thế giới sinh hoạt cộng đồng, bất chợt thấy ra rằng đây không phải là tương ứng, mà là tương nhượng. Vì tương nhượng, ta chỉ có thể hé mở một nửa cái tàng ẩn, che kín lại một nửa cái biểu lộ, ẩn và hiện vĩnh viễn ly cách nhau, không bao giờ tương ứng.

Chúng ta thử xoay sang một chiều hướng khác, Trong chiều này, chúng ta không mong mô tả một thế giới tương ứng ; mà tiên khởi, cho rằng cái trật tự an bài của thế giới chẳng khác nào trật tự của hoa đóm giữa hư không. Như vậy, mở đầu trong chiều dọc phân biệt bằng kết hợp, chúng ta khai triển khả năng phủ định ; tức là mở đầu bằng công tác hủy diệt. Hủy diệt thế



giới thành hư không; hủy diệt hư không thành hư vô hoảng hốt. Làm thế để từ chối trách nhiệm về những cái ta nói ra, tức là qui chiếu trách nhiệm ấy vào hư vô: chính hư vô đã nói vậy, đã làm như vậy; vân vân. Từ chối trách nhiệm, chúng ta cố tình không nhận bất cứ một hậu quả sẽ đến nào cả. Tư tưởng này xem chừng như không hợp lý chút nào cả. Tuy nhiên, chính hư vô đã làm nảy ra một ý tưởng phi lý như vậy; không phải do ta.

Thực hiện sự hủy diệt kể trên như thế nào? Trong tiết II, ở đoạn nói về khả tính và khả năng của thí dụ, chúng ta đã dẫn dụng thí dụ của Hiền Thủ quốc sư, toát yếu mười chủ điểm của Hoa Nghiêm tông. Nơi đây, có thể bắt đầu lại từ điểm một đến điểm mười. Nghĩa là bắt đầu từ điểm một bằng cách phân biệt duyên khởi để qui chiếu tất cả trách nhiệm về tác thành và hủy diệt thế giới cho hư không. Đến điểm thứ mười, ta qui định rằng thể tánh của tri tuệ là Như, là Đại Niết Bàn: *Ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành diệt ngạt, bất sinh bất diệt, Pháp như Niết bàn*. Phân tán vạn hữu thành muôn mảnh vụn vặt là do tánh không; và kết hợp chúng cũng do tánh không. Nói một cách tượng hình, tánh không tức là hư không: *chư Pháp vô biến dịch, tánh không vô tác cố, ly cấu vô nhiệm ô, kỳ tánh như hư không*. Như thế, chân tánh của vạn hữu là chân không, chân không không có giới hạn, không có phần vị sai biệt. Vạn hữu là muôn mảnh vụn vặt. Bởi tánh không tán vụn chúng ra như vậy. Chúng ta tìm thấy tánh không ngay ở từng mảnh vụn sai biệt này. Mỗi mảnh vụn, dù nhỏ nhất vẫn dung chứa toàn vẹn cái tánh không vô hạn. Tánh không là một. Các mảnh vụn thì nhiều vô số. Cái Một thì vô hạn nên Lớn. Cái vô số thì hữu hạn nên Nhỏ. Như thế, cái thật Lớn được chứa đựng không dư không thiếu trong cái thật Nhỏ.





Chúng ta suy luận tiếp. Tánh không là Lý tánh tuyệt đối ; vạn hữu là những Sự thể cụ thể. Lý tánh không ở ngoài sự thể. Bởi vì đó là Lý của Sự. Giới từ « của » không phát biểu một ý niệm sở hữu, mà được hiểu theo nghĩa « bao dung lẫn nhau » ; như nói : « mây » của trời, hay nói rõ hơn : « màu xanh của trời » ; vì màu của trời là màu xanh. Vậy « của » diễn tả sự bao dung theo nghĩa *tương tại và tương thị*. Từ chỗ tương dung của Lý và Sự, của cái Lớn vô hạn và cái Nhỏ hữu hạn, bởi vì Lý Tức Sự và Sự tức Lý, do đó chúng ta tiến đến chỗ tương dung của vạn hữu. Nhìn theo chiều ngang, sự tương dung ấy được diễn tả như là *tương tại* : cái này được chứa đựng toàn vẹn trong cái kia vì phản chiếu ngoại tại. Nhìn theo chiều dọc, tương dung được diễn tả như là *tương thị* : cái này đích thị là cái kia vì phản chiếu nội tại. Như vậy, tánh không phân tán vạn hữu thành từng mảnh vụn nhỏ nhất, vì trong sự phân tán đó nó làm bộc lộ tánh cách vừa tự nhiên vừa phản chiếu lẫn nhau của vạn hữu. Chúng ta gặp lại ý tưởng được nêu lên từ đầu : không có tác giả, không có thọ giả, chỉ có tác nghiệp.

Thế là chúng ta được đạt viên tượng tương dung của vạn hữu. Chính vạn hữu tự kết hợp thành niềm tương ứng. Ta lấy đó làm lý tưởng cứu cánh của mình và qui chiếu tất cả mọi hoạt động vào chiều hướng duy nhất đó. Như vậy chỉ có một con đường độc nhất phải đi. Kinh Pháp hoa nói : « Tất cả các bậc giác ngộ trong mười phương thế giới, suốt từ quá khứ, hiện tại đến vị lai, công bố chỉ có một con đường duy nhất. Nhưng ta – Phật Thích Ca – lại nói với các người là có ba con đường. Vậy ta có lừa dối các người không ? Thưa không. Vì sao ? » Trả lời gián tiếp bằng trích dẫn từ đoạn khác : « Các đấng Giác ngộ, đã thành tựu trọn vẹn trí tuệ và công hạnh tối



thượng, biết rằng bản tính của vạn hữu là vô tính ; hạt giống Giác ngộ được nảy mầm do tương quan. Bởi vậy, các ngài công bố chỉ có con đường độc nhất. »

Nói tóm lại, vì tác dụng thực tế của định luật duyên khởi là tự tại và vô ngại, do đó vì cái tương vi tiểu của một hạt bụi vẫn hàm chứa trọn vẹn vô lượng thế giới, trong cộng đồng — đồng thời và đồng xứ. Ý nghĩa ấy được gọi là « vi tế tương dung an lập. »

### HM. V. THẬP THỂ CÁCH PHÁP DỊ THÀNH

Cái gì đã gieo trong lòng người cái cảm giác về thời gian ? Sự trưởng thành và thời thúc. Từ cảm giác ấy người ta nhận ra vạn hữu vận chuyển liên tục, và tất cả ý nghĩa của sinh thành và hủy diệt. Bằng vào thời gian, người khám phá ra chiều sâu thẳm của vạn hữu. Vạn hữu được kết hợp theo chiều ngang, trong thế giới ngoại tại, trong một trật tự đã được an bài ở đó. Đồng nhất tính và dị biệt tính của vạn hữu mà chúng ta thể hiện được ở chiều ngang không bộc lộ một căn cơ mà chúng ta muốn thấy. Cái căn cơ ấy phải tìm ở chiều dọc ; đấy gọi soi thấu vào bản tính hiện hữu và tồn tại của vạn hữu. Nơi đây, đồng nhất và dị biệt tính mới nói lên chiều hướng và ý nghĩa của thế giới ; chúng mới cho ta quyết định mệnh lịch sử nội tại của thế giới. Đồng nhất với chính nó và dị biệt với chính nó ; có thấy được như vậy, ta mới thấy hiện hữu xuất hiện như thế nào trong một vị trí xem chừng như cố định. Từ sự thấy biết ấy, chúng ta thiết lập trật tự cho thế giới một cách tự tại.

Sự phản chiếu của vạn hữu có vẻ như là tạp loạn, nếu sự kết hợp của chúng chỉ diễn ra trong chiều ngang của thế giới



ngoại tại. Như vậy, phân tích thể cách hiện hữu của vạn hữu qua sự tương của thời gian là phương pháp tiến vào tận căn cơ sâu thẳm của chúng, ở đó người ta tìm thấy căn cơ của tác dụng chính là tác dụng. Giống như dòng trôi chảy liên tục của nước, tự nó vạch ra một lòng sông cho chính nó. Nghĩa là nó tự chứa đựng lấy nó, bằng căn cơ nội tại của chính nó. Tự bao hàm, tự phản chiếu, đồng thời bao hàm và phản chiếu tất cả những cái khác, trật tự của thế giới là một qui củ bất động của biến động.

Sau đây là phân tích điển hình của luận thuyết A ti đàm về nhân quả tính trong trình tự của thời gian. Người ta nói, sự liên hệ của nhân quả sẽ cho phép phân chia các giai đoạn tồn tại : tồn tại trong thể cách quá khứ, vì tác dụng đã chấm dứt ; tồn tại trong thể cách hiện tại vì tác dụng đang diễn ra ; và tồn tại trong vị lai, vì căn nhân đã thấy có ở hiện tại. Trong trình tự diễn tiến này, thời gian được quan niệm như một thế lực nội tại, nó thôi là các sự thể khởi lên và biến mất. Thế lực đó lại được hiểu như là chính năng lực tác dụng của nhân quả. Một vật được ném lên không trung, tức thì rơi trở xuống ; thí dụ này ám chỉ cho thế lực nhân quả, gây ảnh hưởng tác dụng trên thể cách tồn tại của sự vật. Trong nhân có hai thế lực mệnh danh nội tại và ngoại tại, chúng thúc đẩy sự thành hình của một kết quả. Tất cả sự xuất hiện trong hiện tại được quan niệm như là hiệu quả của một thế lực đã đi vào quá khứ, và chính nó đang là thế lực, gây hiệu quả vị lai. Nếu là thế lực ngoại tại, chúng ta biết rằng đó là mối quan hệ tương thành và tương hoại của các sự thể hiện hữu bằng tính cách tương tục và tương tợ. Tương thành và tương hoại là quan hệ giữa cái này và những cái khác theo chiều ngang. Tương tục và tương tợ là mối quan hệ của một sự thể với chính nó, theo chiều dọc.



Từ trên, chúng ta tạo ra được một quan niệm về thời gian do tương tục và tương tự, ta nhận ra tính cách vận chuyển tiếp nối của một sự thể. Rồi do tương thành và tương hoại, ta lại nhận ra rằng mỗi khi nói sự thể xuất hiện ở đó tức là xuất hiện trong một vị trí cố định. Nói cách khác, chính tác dụng vừa nội tại vừa ngoại tại của một sự thể mà ta nhận ra thời gian tính của nó.

Tuy nhiên, phân tích điển hình về thời gian tính của sự vật như vừa nói đã tạo ra một giới hạn quá chặt chẽ, cho nên cái đã qua là qua luôn, vĩnh viễn ly cách với cái đang có đó và sắp có đó. Trong phạm vi thông tục, giới hạn phân biệt ấy chẳng có gì gọi là quá đáng; nó lại còn tiện lợi cho các hoạt động theo mục đích thế gian. Nhưng trên lãnh vực tuyệt đối, ở đó người ta muốn chiêm ngưỡng thế giới trùng trùng vô tận, giới hạn phân biệt như thế trở thành những chướng ngại. Thứ nhất là chướng ngại vì khả năng truyền thông của ngôn ngữ. Chướng ngại thứ hai là không thể qui chiếu tất cả các hoạt động thường nhật vào một chiều hướng duy nhất. Cả hai chướng ngại có thể được diễn tả bằng một thí dụ, viết, đọc và lãnh hội. Những cái được viết và đọc tất nhiên phải diễn tiến trong một trật tự mà các vị trí đều được qui định minh bạch. Nhưng nếu trật tự này không biến mất, thì sự lãnh hội không thể có. Vì vậy, người ta phải qui định rằng, chỉ có thể nói được phần nhân, còn phần quả thì không thể. Nghĩa là, chúng ta có đủ các tiêu chuẩn, các nguyên tắc để thiết lập thế giới vô tận, nhưng kết quả của sự thiết lập đó thì không thể diễn tả được.

Nơi đây, ta có thể diễn tả bằng một thí dụ khác. Giả sử ta muốn truyền thông một thế giới quan nào đó trong kiến giải cá biệt của riêng ta. Tiên khởi, chúng ta nhận định, bằng một nhãn quan như vậy, phải đối trị như thế nào, và cũng



tiên liệu luôn cả ảnh hưởng của sự đối trị đó. Hiệu lực của ảnh hưởng này sẽ gọi lên một nhãn quan khác mà ta thấy còn trong phạm vi cần phải đối trị. Cứ theo trật tự diễn tiến, chúng ta hoạch định được tất cả chiều hướng của diễn tiến, và biết cách phân phối thế nào để cuối cùng đạt được kết quả trong chủ đích của mình ; tức là, cái thế giới quan cá biệt của ta phải được lãnh hội như thế nào mới đáng gọi là triệt để. Chúng ta thấy rõ, sự lãnh hội chỉ diễn ra trong tri kiến trực khởi, trong đó, mọi giới hạn phân biệt của thời gian đều ngưng tụ thành một điểm đồng thời. Điểm đó gọi là *thập thế cách pháp dị thành*. Thập thế là mười giới hạn phân biệt của thời gian : 1. Quá khứ của quá khứ ; 2. hiện tại của quá khứ ; 3. vị lai của quá khứ ; 4. Quá khứ của hiện tại ; 5. hiện tại của hiện tại ; 6. vị lai của hiện tại ; 7. Quá khứ của vị lai ; 8. hiện tại của vị lai ; 9. vị lai của vị lai ; 10. đồng thời của chín thời trên.

Vạn hữu vừa tự chiếu và phản chiếu lẫn nhau, nhưng trật tự của chúng trong các giới hạn thời gian vẫn không trở thành rối loạn, do đó, chúng có thể thành tựu cá thể dị biệt lẫn nhau.

Thời gian là khái niệm trừu tượng, nếu không muốn nói là giả tưởng, mà vẫn tự chiếu và phản chiếu của các sự thể được gọi là cụ thể, như tác dụng tự chiếu của các sự thể này. Như vậy, thế giới vô tận vừa như một hình ảnh để chiêm ngưỡng, vừa chính là thực tại sống động ngay trong đời sống cá biệt của mỗi người.

#### HM. VI. CHƯ TẠNG THUẦN TẠP CỤ ĐỨC.

Nơi đây là chỗ diễn tả rằng bản tính của vạn hữu là gì mà ta có thể qui tụ tất cả các hoạt động thường nhật của mình vào mỗi chiều hướng duy nhất. Bởi vì, khi nói rằng, ta đã có một



chiều hướng duy nhất của hoạt động, vậy có nghĩa là tất cả các hoạt động ấy diễn ra theo tinh cách một chiều. Chúng ta hiểu ngay rằng đó là hoạt động theo thiên kiến cực đoan. Làm thế nào để có thể tương ứng với lý tưởng bao dung mà ta gán cho hình ảnh của thế giới vô tận ?

Theo kiến giải thông tục, kết quả của hoạt động thường có tinh cách tương phản : một bên là sự hủy diệt và một bên là sự thành tựu. Người ta giải thích, và cố giải thích một cách thống thiết, như sau. Sự sống và trưởng thành là những giai đoạn kinh dinh vừa thâm đậm vừa huy hoàng, vì phải nỗ lực tự hủy ở nơi này để thành tựu ở nơi khác ; rồi sau sự thành tựu ấy, lại phải tự hủy để thành tựu. Bởi vì đây là một tình cảm vừa thống thiết vừa nồng nàn đối với sự sống ; do đó người ta phải đổ kỵ với tất cả những kiến giải nào chống lại luật tương phản. Tương phản là hữu lý hay vô lý không được đặt thành vấn đề. Điều quan yếu là phải thừa nhận nó, vì ý thức sinh tồn.

Trong mọi trường hợp, sự hình thành của một kiến giải chỉ là do hậu quả của phân biệt, hay phân tích. Để thực hiện điều này, người ta cần có những khái niệm thật phân minh. Còn ở cái cảm giác nửa đen nửa trắng về đời sống, thì những sự thật phân minh như vậy hình như có rất nhiều tai hại. Dù sao, nơi đây chúng ta không loại bỏ thái độ biện minh, biện giải. Để được thông dong trong môi trường của kiến giải này chúng ta phải tiên liệu các hậu quả tác hại của nó. Trên kia, chúng ta đã từng nói, sự thật không xảy ra như là hậu quả hay hiệu quả của trật tự — trật tự của kiến giải.

Bằng một thái độ quả quyết vừa kể, chúng ta khởi sự phân tích ý nghĩa của tương phản.





Thoạt tiên ta căn cứ vào vận động tính mà nói tương phản. Vận động tính bộc lộ hai khái niệm là tương tục và tương tợ. Nơi đây, chúng ta sẽ có các qui cũ để diễn đạt về sự thể, theo đó, sự thể như là thực tại của vận động tính.

Các qui cũ được thiết lập như sau :

### 1. Hữu vi và vô vi.

Trên tác dụng của vận động tính, các sự thể tất yếu bị chi phối bởi định luật sinh thành và hủy diệt. Như vậy sự thể và thực tại được thiết lập theo điều kiện, tức là theo một trật tự cố định của thời gian trong chiều dọc, và trật tự của các vị trí tương giao trong chiều ngang. Nói cách khác, điều kiện căn bản là tương tục và tương tợ. Thực tại được phối trí theo qui cũ này gọi là hữu vi.

Trong tự thể của vận động tính, cứu cánh của tất cả các tác dụng của nó là tịch diệt. Hình ảnh cuối cùng của thực tại mà ta có thể có, tất yếu là một hình ảnh vĩnh cửu ; vĩnh cửu của đồng nhất, niều theo nghĩa, luôn luôn là đồng thời và nhất như với chính nó. Thực tại được nhìn thấy trong khía cạnh này gọi là vô vi, cái không bị tạo tác, không bị chi phối bởi các điều kiện tạo tác. Bởi vì sự thể tiếp nối chính nó, vĩnh viễn đồng thời với chính nó ; kể đến, sự thể tương tợ với chính nó, nó như là nó, vĩnh viễn nhất như với chính nó.

Khởi lên để tồn tại và biến mất ; và biến mất để sự thể tự đồng nhất với chính nó. Trên nguyên tắc, đây là hình ảnh tương phản của cặp đồng và dị. Nguyên tắc này được diễn dịch thành hình ảnh tương phản là sinh thành trong hủy diệt ; hủy diệt trong sinh thành.

### 2. Phân tán và tụ tập.

Sinh thành và hủy diệt diễn ra trong một quá trình có trật



tự tiếp nối, gọi là phân tán. Sự thể, vì tác dụng, tự nó phân tán thành nhiều mảnh vụn, tạo thành hình ảnh của một thực tại luôn luôn sai biệt. Quá trình này diễn tiến theo một qui cũ ước định sẵn, được tìm thấy ngay trong bản tính hiện hữu. Thực tại sai biệt ở quá trình diễn tiến, từ sinh thành đến hủy diệt, hủy diệt để sinh thành, là biểu lộ của bản tính hiện hữu trên mặt tác dụng. Sự biểu lộ như vậy chính là khả năng tụ tập. Toàn thể quá trình vận chuyển vừa phân tán sự thể thành một thực tại sai biệt vừa tụ tập thành một thực tại đồng nhất. Ý nghĩa của tương phản không phải chỉ áp dụng trên mặt tác dụng, mà còn chỉ định bản tính hiện hữu của tự thể : tự thể vừa tự hủy ; tự thành để được thấy nó như là nó ; tự hủy để được thấy nó không phải là nó.

### 3. Hữu hạn và vô cùng.

Xóa bỏ tác dụng, chúng ta có giới hạn khép kín của thực tại. Thực tại trong tác dụng của vận động tính, vì luôn luôn sai biệt và sai biệt nên vô cùng, và như vậy gây ra một hình ảnh tạp loạn.

Hữu hạn và vô cùng, ở đây, chỉ được coi như hai nguyên tắc lập luận. Chúng cho thấy trong một giới hạn nào thì những cặp tương phản mà ta thấy có, chỉ là có do suy luận và phân tích ; và trong một một giới hạn nào ta tin được đó chính là khả năng mà ta có thể vận dụng để sinh hoạt trong một thể giới cộng đồng, vừa tương ứng vừa tương nhượng.

Giới hạn thứ nhất, vì ta phải vận dụng nguyên tắc suy luận là đồng và dị để thiết lập một hình ảnh vừa sai biệt vừa vô sai biệt của thực tại. Làm như thế, tức là ta đã phân phối tất cả những gì mình gặp trong một trật tự cố định ; ta chia cắt chúng thành những biệt lập, tạo cho mỗi cái một giới hạn của *thời* và *xí*. Sau đó mới đặt ra mối liên hệ của chúng. Nếu



không thực hiện như vậy, vạn hữu ở trong tình trạng tạp loạn, tức là vô cùng. Giữa sự tương phản như vậy, ta không chọn một trong hai, nhưng nói rằng vừa hữu hạn và vừa vô cùng.

Chúng ta thấy rõ, những phân tích cặp đôi như hữu vi và vô vi, phân tán và tụ tập, hữu hạn và vô cùng, chỉ đáng được coi như là hậu quả của khái niệm tương phản, trong văn mạch ở đây. Những nơi khác có thể là không : vì tính cách đa dạng và hàm hồ của ngôn ngữ ; chúng tùy thuộc phương thức vận dụng của ta, không tùy thuộc vào bản tính hiện hữu của thực tại. Nếu thế làm thế nào để trả lời cho vấn đề đặt ra, theo đó, bản tính của vạn hữu là gì mà ta có thể qui tụ tất cả các hoạt động thường nhật vào một chiều hướng duy nhất ?

Để thỏa mãn cái ước mong đó, chúng ta tạo ra hình ảnh phản chiếu của vạn hữu. Trong phạm vi diễn dịch của suy luận chúng ta mô tả như sau.

Khi ta khởi lên một hoạt động, thì trong đó phản ảnh tất cả các hoạt động khác. Bởi vì, chúng ta biết rằng cứu cánh mà mình muốn đạt đến, không thể đến bằng hoạt động một chiều. Chúng ta cũng biết thêm rằng, trong một thời và xứ chỉ có thể khởi lên một hoạt động duy nhất. Như vậy, mọi hoạt động diễn ra có vẻ rời rạc, vụn vặt, làm thế nào mà đạt được cứu cánh như lòng mong muốn ? Vì lý do đó, chúng ta chủ trì quan điểm cho rằng bản tính của vạn hữu là tương ứng và thích ứng ; tác dụng của vạn hữu là phản chiếu và tự chiếu. Bởi là bản tính tương ứng, nên ta có thể giới cộng đồng của tác dụng ; và bởi thích ứng, nên ta có thể hoạt động trong thế giới đó ; tùy thuận và tùy tiện mà hoạt động. Sau đó, vì phản chiếu, các hoạt động của ta đều được hướng dẫn bởi một cứu cánh mà



mình mong muốn, và cũng vì tự chiều, nên mỗi hoạt động tự vạch ra chiều hướng của riêng nó trong một cứu cánh duy nhất.

Diễn tả bằng một đường lối khác, ta nói, một hoạt động khởi lên thì tất cả các hoạt động khác, rời rạc và vụn vặt, đều được chỉ định theo một chiều hướng chung của hoạt động này. Như vậy gọi là *thuần*. Dù vậy, mỗi hoạt động tự nó diễn tiến theo trật tự của chiều hướng cá biệt; như vậy gọi là *tạp*.

Phương tiện được qui định bởi cứu cánh và cứu cánh được bộc lộ ngay ở phương tiện.

### HM. VII. NHẤT ĐA TƯƠNG DUNG BẤT ĐỒNG.

Thế giới đã được thiết lập ở đó, và đã trở thành một đối tượng cho ta chiêm ngưỡng. Chúng ta muốn nó là một thực tại sống động, đa dạng và phong phú. Ước muốn đó hình như đã thực hiện được, ngay cả trong các hoạt động bình thường. Những hình ảnh, những điều không như ý, những phiền muộn, những xung đột, tương tranh, vãn vãn, kể tất cả những gì đã xảy ra cho ta và đang chờ đợi điều kiện để xảy ra nữa; chúng ta thấu thập tất cả, như thấu thập một mớ hoa hỗn độn. Rồi bằng khả năng phân tích của trí tuệ, ta đặt cho mỗi sự kiện một danh nghĩa và một phận sự. Sau đó, thế giới trở thành môi trường để ta chứng thực khả năng và tác dụng không giới hạn của chính mình. Nghĩa là chúng ta ước lượng khả năng sáng tạo của mình trong một thế giới được coi như là mộng ảo từ đầu đến cuối. Nói rằng thế giới của ta, tức là nói rằng thế giới chính là ta. Muốn vậy, ta khởi sự bằng cách dồn tất cả thế giới vào một mảnh vụn rời rạc; mảnh vụn đó chính là ta, và tất cả sự sống của ta. Điều quan yếu ở đây vẫn là không đảo lộn trật tự đã an bài của thế giới. Như vậy, chúng ta khởi



đầu thực hiện ước vọng về khả năng sáng tạo vô biên của mình bằng một chủ kiến. Chủ kiến này được gọi là « Nhất đa tương dung bất đồng ». Giải thích một cách vắn tắt : cái Một và cái Nhiều chứa đựng lẫn nhau, mà vẫn giữ nguyên sắc thái bất đồng ; cái Một vẫn là cái Nhỏ vụn vặt, cái Nhiều vẫn là cái Lớn có trật tự.

Chúng ta giải thích chủ kiến bằng thể tài của tư biện : Nhất thể và Phức thể. Đầu tiên, ta gợi ý từ cách đếm. Số mười là con số thành mà ta bắt đầu từ một. Theo chiều hướng thượng, từ một đến mười, ta nói Nhất thể qui chiếu vào toàn thể, trong đó Phức thể được an bài. Theo chiều hướng hạ, toàn thể phân tán thành Phức thể, từ đó thiết lập Nhất thể. Lý luận sẽ được quảng diễn theo hai chiều hướng thượng và hướng hạ như vừa kể.

### 1. Hướng thượng.

Trong chiều này, ta có hai khái niệm *tăng* và *thuận* chúng gợi ra hình ảnh của một quá trình vận chuyển. Đó là một quá trình đi tới. Nơi đây người ta sẽ phác họa được sự diễn tiến của tác dụng dị biệt, khởi điểm cho đến cứu cánh. Bởi vì trong dòng vận chuyển, mỗi giai đoạn là sự xuất hiện của một cái gì mới. Nhất thể luôn luôn đổi mới ; dù vậy, sự đổi mới chỉ diễn ra trên mặt tác dụng. Như vậy, vì có tác dụng nên nhất thể trở thành cá biệt và sai biệt, nhưng vì tăng tiến theo chiều thuận, thực tại của sai biệt và sai biệt được gọi là Phức thể. Khi Phức thể xuất hiện theo tính cách đồng thời, ta có hình ảnh về một toàn thể. Đó là con đường từ Nhất thể cá biệt tiến lên hàng toàn thể ngang qua Phức thể. Diễn tiến này ta cũng có thể gọi là theo chiều dọc. Bởi vì tiến tới, nên gọi là tăng. Tiến thời theo chiều dọc nên gọi là thuận.



## 2. Hướng hạ.

Trong chiều này, ta cũng có hai khái niệm then chốt, nhưng tương phản với trên : *giảm* và *nghịch*. Thoạt tiên, chúng ta có cảm tưởng rằng, vì khi toàn thể là cái Lớn mà trở thành Nhất thể là cái Nhỏ, tất nhiên sự trở thành ấy diễn ra theo chiều đi xuống, nên ta có giảm số và nghịch số. Cảm tưởng này không quan hệ với lối diễn tả ở đây.

Toàn thể mà ta đạt đến, được coi như là thể tính vô hạn vô phân biệt ; tức là một Nhất thể vô hạn của vô số Nhất thể cá biệt. Theo ý nghĩa đó, Toàn thể là hình ảnh trừu tượng của vĩnh cửu. Đem đẩy nó vào môi trường hiện thực, trong đó tất cả phải chịu sự chi phối của định luật vô thường. Như thế, cần phải có một nỗ lực nào đó gọi lên trước hình ảnh sống động của toàn thể ; hình ảnh của một thực tại tuyệt đối và vĩnh cửu, vô hạn, vô phân biệt, nhưng lại hàm chứa vận động tính để khởi lên mọi tác dụng dưới thời thúc của định luật vô thường. Nỗ lực đầu tiên là phân tán Toàn thể thành vô số mảnh vụn. Kết quả là hình ảnh của một thế giới hỗn độn, vô trật tự. Vậy, nỗ lực tiếp theo là kết hợp vô số mảnh vụn ấy ; nhưng không kết hợp chúng thành một khối đồng nhất. Mỗi mảnh vụn được cố định trên từng vị trí cá biệt, chúng kết hợp với nhau bằng phản chiếu. Sau khi phân phối xong trật tự, ta sẽ có hình ảnh của Nhất thể cá biệt. Kết quả cuối mà ta mong đợi là trật của thế giới hỗn độn được phối trí theo từng nhất thể cá biệt.

Giảm và nghịch, trong chiều hướng hạ này, chỉ là phương thức vận dụng, chúng không có ảnh hưởng gì đến nội dung của diễn tiến.



Giữa Nhất thể và Toàn thể, hay giữa Nhất thể cá biệt và Nhất thể vô phân biệt, có một môi trường trung gian : môi trường hiện hữu của Phức thể. Từ môi trường này nhìn lên Nhất thể vô hạn hay toàn thể, được coi như là Tổng thể của vô số sai biệt. Cùng từ đó nhìn xuống, Nhất thể cá biệt là thành phần của một Toàn thể vô phân biệt. Một trường này được thiết lập bằng giả tưởng. Nếu gạt bỏ nó đi, hoặc ta có hình ảnh về một thế giới sống động, nhưng lại là hỗn độn vì vô số mảnh vụn rời rạc. Sau khi qua môi trường trung gian, ta đạt được một thế giới Toàn diện nhưng sống động. Bấy giờ phức thể không xuất hiện trong môi trường giả tưởng đó, mà xuất hiện ngay trong Nhất thể vừa cá biệt vừa sống động. Từ đây, ta nói là thế giới mà ta muốn có để chiêm ngưỡng thì đây là hình ảnh của một thế giới mà trong đó tất cả những hình ảnh sai biệt cùng phản chiếu trong mỗi một sự vật vi tiểu.

Thực sự, chúng ta đã nói là một thế giới để chiêm ngưỡng và hình của một thế giới như vậy làm thỏa mãn khát vọng của chúng ta ; vì thế, chúng ta chưa xét đến tác dụng thực tế của nó. Vấn đề sẽ được diễn tả ở mục kế tiếp.

#### **HM. VIII. CHỮ PHÁP TƯƠNG TỨC TẠI.**

Giới hạn cá biệt đã được phân định, bấy giờ bằng vào danh phận cá biệt, ta có thể đẩy chúng vào thế giới cộng đồng hợp tác. Chúng hợp tác để mang lại cho thế giới một hình ảnh sống động, mà thoát kỳ thủy, chỉ được dựng lên bằng khái niệm giả tưởng. Tác dụng cộng đồng sẽ nói lên ý nghĩa cứu cánh của thế giới. Người ta cố gắng đạt đến bản tính hiện hữu của các sự thể bằng tương giao nội tại ; tức là cố gắng đạt đến một tri kiến, theo đó, thể tính của sự hữu được bộc lộ ngay ở tác



dụng của nó. Bởi vì không thể tìm thấy sự tương giao của vạn hữu trên một bình diện duy nhất, ta phải tách mỗi một sự hữu ra làm đôi nên có đến hai bình diện tương giao : tương giao nội tại và tương giao ngoại tại. Cũng vậy, vì tác dụng thực tế được qui định bởi khả năng tương giao, do đó chúng ta cũng có hai bình diện tác dụng : tác dụng nội tại và tác dụng ngoại tại. Nó khác cách khác, khởi đi từ tri kiến thông tục, chúng ta đối diện ngay với một thế giới hai mảnh như hai cánh cửa ; thế giới nội tại và thế giới ngoại tại.

Sự phân chia vừa kể xem ra chẳng có giá trị gì hết, vì đó là một định kiến cần phải loại bỏ. Tuy nhiên ở đây phải phân chia như vậy, vì đã có chủ định. Chủ định này sẽ được thấy rõ ở sau.

### 1. Tương giao ngoại tại.

Qui định phần vị sai biệt của vạn hữu để đạt đến sự kết hợp của chúng trong thế giới cộng đồng hợp tác. Qui định tính cách tương tại và tương thị của vạn hữu để đào sâu vào căn cơ của thế giới đó. Chúng ta đã y cứ vào khả năng phân tích của trí tuệ mà thực hiện trình tự diễn tiến như vậy. Hình ảnh của một thế giới mà chúng ta đã có là hình ảnh tương giao ngoại tại của vạn hữu. Đó là khởi nguyên của tất cả ý niệm đối đãi ; nhưng không nói là đối đãi theo tính cách đối lập và song hành ; chính yếu là sự đối đãi giữa phần tối và phần sáng, phần ẩn và phần hiển, vân vân. Những đối đãi như vậy khởi từ lãnh vực của tương giao ngoại tại, đáng được coi là tiêu chuẩn ước lượng thế lực ảnh hưởng của vận động tính. Bởi vì, trong lãnh vực này, ta chỉ thấy vận động tính như đã gây ra thế lực phân tán. Vạn hữu được phân tán thành vô số mảnh vụn, cố định



trong từng vị trí sai biệt nhưng dư lực của phân tán vẫn tiếp tục gây ảnh hưởng, do đó các mảnh vụn trong các vị trí sai biệt được liên kết thành thể tương giao. Vận động tính vẫn tiếp tục gây ảnh hưởng; dưới thể lực ảnh hưởng này, các mảnh vụn sai biệt không ngừng biến thiên; chúng di chuyển theo trật tự đã định sẵn. Chúng được liên kết với nhau, vì ta nói chúng hiện hữu trong một thế giới tương ứng. Chúng di chuyển, vì ta nói đó là hiện hữu trong một thế giới tương nhượng. Thế giới ấy là tương ứng, vì tác dụng của vận động tính không diễn ra như là thực tại độc lập. Có tác dụng vì có tương quan. Thế giới của tương ứng là thế giới của đồng khởi, đồng hành và đồng diệt. Nơi đây, chúng ta bắt gặp lại hình ảnh phản chiếu của vạn hữu. Nghĩa là, tiên khởi, chúng ta giả thiết một hình ảnh phản chiếu như là căn cơ phân tích các tác dụng và thể lực của tác dụng. Hình ảnh đó gọi lên khả năng liên kết của vạn hữu. Sau đó là những khái niệm như tương ứng, tương nhượng, đồng khởi, đồng hành và đồng diệt. Có thể nói khác. Tức là, trên một căn cơ mệnh danh là thế giới của tương ứng, vạn hữu gây ảnh hưởng tác dụng lẫn nhau bằng tính cách tương nhượng. Do tương nhượng, chúng đồng khởi và đồng diệt. Ta gọi những điều vừa nói là mô tả về tương giao ngoại tại. Gọi là mô tả, vì nơi đây là đối tượng của chiêm ngưỡng. Vận động tính như là thể lực tự hữu, và ngoại tại đối với ta, do đó, trật tự của thế giới chưa phải là hình ảnh mong muốn. Điều ta mong muốn là vạn hữu đồng khởi và đồng diệt trong ta, tức là chính ta. Mong muốn như vậy là nỗ lực thiết lập qui tắc phản chiếu giữa ta và thế giới; cho đến khi phóng nhãn quan vào đó, tức thì thấy được định mệnh lịch sử cá biệt của ta. Bấy giờ, thế giới là hình ảnh của mộng ảo, và ta cũng



là một hình ảnh mộng ảo thực sự, nhưng thế lực tác dụng của ta và của thế giới trong tương giao ngoại tại đã thiết lập được lý tắc nhân quả; ta và thế giới đều vận dụng thế lực của mình theo một qui cũ; qui cũ này là sự sáng tạo từ mộng ảo. Từ đó, dù thế giới mà chúng ta đã gọi là hình ảnh của chiêm ngưỡng không có một nội dung *thực tế* nào hết, nhưng vẫn hợp lý mọi mặt và bất cứ bằng cách nào ta phải nỗ lực cho đến chỗ hợp lý của nó. Ta nói như người nói trong chiêm bao. Vì đó là khả năng sáng tạo của mộng ảo, của hư vô; không có tác giả.

## 2. Tương giao nội tại.

Chúng ta lại đảo lộn bình diện lập ngôn. Gọi là đảo lộn, do bởi khái niệm tương phản giữa nội và ngoại. Tác dụng trong thế giới tương giao ngoại tại là đồng khởi, đồng hành. Nơi lãnh vực nội tại, tác dụng diễn ra như là tự hữu, cá biệt. Thế lực của tác dụng không gây ảnh hưởng trên những cái khác ở ngoài, mà qui chiếu ngay trên cái đang thực hiện thế lực của tác dụng. Như vậy, sự thể phân tán nó thành những dị biệt, rải rác trong những giới hạn phân biệt của thời gian. Điều này gợi lên ý niệm cho rằng cái tự hữu cá biệt thì không hiện hữu. Tự hữu cá biệt trong các giới hạn phân biệt của thời gian thì không vận động với tư cách là một tự thể tự hữu. Bởi vì, nơi giới hạn phân biệt và cá biệt này, tự thể mà không tự phân tán thành nhiều mảnh vụn, thì sự vận chuyển của nó trong các giới hạn của *thời* chỉ được coi như là sự di chuyển trên các vị trí của *xứ*.

Đến đây, chúng ta vạch ra hai thế giới thực sự. Trong các giới hạn của *thời*, sự thể được coi như hiện hữu trong thế nội tại. Trong các vị trí của *xứ*, sự thể được coi như xuất trong



thế giới ngoại tại. Thế giới như một Toàn thể được phân tán thành vô số cá biệt để phối trí trật tự của tương giao ngoại tại. Tự thể cá biệt như một toàn thể cũng tự phân tán thành vô số cá biệt để thiết lập trật tự của tương giao nội tại. Nơi đây, tương giao nội tại chỉ mới được hiểu như là thế lực tác dụng của tự thể gây ảnh hưởng tác dụng trên chính nó. Dù sao, chúng ta cũng nói thêm vài dòng nữa về tương giao khép kín này, cho đến khi nào cảm thấy có thể mở được cánh cửa giao thông giữa trong và ngoài, sau đó mới nhìn lại kết quả đạt được là gì.

Chúng ta sẽ khởi sự bằng phương pháp *tiệm tiến*. Nghĩa là khởi đầu bằng một trật tự được phân phối theo chiều dọc.

Đây là giới hạn phân biệt của thời : quá khứ, hiện tại và vị lai. Chúng ta đặt các tiêu chỉ cho ba giới hạn, và thử hỏi : thế lực nào đã thúc đẩy sự thể hiện hữu ở đây ? Sự lôi kéo của quá khứ và sự thúc đẩy của vị lai. Nói theo một sáo ngữ : đến để mà đi, và đi là đi mất. Ta có hình ảnh của một cái cố định nhưng không ngớt biến chuyển. Ngay tại một vị trí cố định, vĩnh viễn cố định, cái xuất hiện và biến mất và xuất hiện. Giống như ánh sáng liên tục tự hủy để có tác dụng chiếu sáng. Nói đến tác dụng thực tế là nói đến sự việc chẻ một tự thể cá biệt ra làm hai. Nó tự tranh chấp với nó, tạo thành hai thế lực là lôi kéo và thúc đẩy. Cái vừa khởi lên tức thì biến mất, vị trí xuất hiện trở thành khoảng trống thu hút sự sinh khởi nữa. Người ta nói hiện tại bị thu hút hay bị lôi kéo vào quá khứ ; bởi vì cái quá khứ tức là cái đi qua và vĩnh viễn đi qua. Nó không ngừng tạo ra khoảng trống thu hút những cái đang chờ đợi để cũng đi qua nữa.



Vị lai là cái sắp đến, luôn luôn sắp đến, vĩnh viễn chờ đợi để xuất hiện hiện tại. Ta gọi ý thì đó nên nói cái đang xuất hiện nơi này — hiện tại — là do sự thúc đẩy của cái luôn luôn chờ đợi để xuất hiện.

Nói tóm lại, tự thể tự hữu và cá biệt tự phân tách thành hai thế lực đối chọi, vừa thu hút vừa thúc đẩy; như vậy là nó tự tạo ra một hình ảnh bị phân tán thành ra vô số mảnh vụn.

Dưới thế lực thúc đẩy, tự thể tự phân tán thành vô số mảnh vụn: tự thể thực hiện thế lực của nó trên căn cơ dị biệt tính Đẳng khác, dưới thế lực thu hút, vô số mảnh vụn này được tụ tập lại trong khoảng trống vô biên của quá khứ: tự thể thực hiện thế lực trên căn cơ đồng nhất tính.

Chúng ta chưa bao giờ đạt được một kết quả như đã từng mong muốn. Sau khi thực hiện được vài bước, quay nhìn trở lại, tự thấy vẫn đứng nguyên vị, trên hai nguyên tắc của phân biệt: đồng nhất tính và dị biệt tính. Chúng ta đã tự khép kín nhãn quan của mình lại: phía trước là bức tường của dị biệt tính và phía sau là đồng nhất tính. Không qui định nổi giới hạn cá biệt của vạn hữu để tìm thấy các tương giao tác dụng của chúng; nội tại cũng như ngoại tại; luôn luôn giới hạn mà ta tưởng là đã thiết lập được để đặt vạn hữu vào đó, khi nhìn lại — vì là phản chiếu — chính ta ở trong giới hạn đó, chứ không phải một sự thể nào khác. Nếu khởi đi từ đó, thế giới vô tận quả thực chỉ là một hình ảnh phóng đại.

Dù vậy, chúng ta vẫn cố đeo đuổi hình ảnh lý tưởng của một thế giới vô tận, và cố tạo cho chúng nội dung sống động. Bởi vậy, sau khi vận dụng phương thức tiệm tiến, chúng ta nỗ lực trong phương thức đốn ngộ. Ta lại thêm một lần khởi sự từ đầu. Tiệm tiến tức là không có diễn tiến.





Khởi sự lại từ đầu tức là quả quyết rằng thế giới chính là ta, và ta chính là thế giới, không có giới hạn phân biệt. Ta lại tiến tới quả quyết cực đoan hơn nữa, theo đó, không có tương giao ngoại tại và nội tại gì hết. Một quả quyết cực đoan như vậy muốn nói gì? Vì là cực đoan, nó không nói gì hết. Lời nói diễn tả ý nghĩa, nhưng ý nghĩa không nằm trong lời nói. Căn cơ trên đó ta là thế giới, là căn cơ tịch diệt, vắng vẻ, vô thanh vô tức. Rồi cũng từ nơi quả quyết cực đoan này — ta là thế giới — ta phát hiện ra ý nghĩa của thế lực tương giao, cùng lúc, phát hiện tính cách phản chiếu và tự chiếu của vạn hữu.

Chúng ta không còn giữ ý định qui định tác dụng thực tế của các thế lực tương giao nữa. Cái mà ta muốn qui định đã trở thành bất định. Vận động tính thực hiện thế lực tác dụng của nó trong một thế giới không có căn cơ; thực hiện trong một chiều hướng không có cứu cánh. Không căn cơ, không cứu cánh, do đó không có tác giả. Những giới hạn được phân biệt trong tính cách khép kín vẫn không có đường lối giao thông. Chính do thế lực tác dụng của mỗi tự thể tạo thành thế giới của những tương giao. Qua thế lực tác dụng này người ta thiết lập ý nghĩa tương tức tự tại: Một tức là Một; Một tức là Tất cả; Tất cả tức là Tất cả và Tất cả là Một,

### HM. IX. DUY TÂM HỒI CHUYỂN THIÊN THÀNH.

Hình ảnh của thế giới trùng trùng vô tận bao giờ cũng đầy tính chất mộng tưởng, nếu từ sinh hoạt thực tế thường nhật mà nhìn lên. Ngoài tác dụng của tâm, không thấy đâu là khả năng sáng tạo nên một thế giới mộng tưởng như vậy. Kinh nói: « Sự hư huyền của thế gian do một tâm tạo tác ra ». Đâu là chiều hướng tác dụng của tâm. Và bằng khả năng nào



mà tâm tạo dựng một thế giới mộng tưởng? Và đâu là giới hạn mộng tưởng của thế giới mộng tưởng đó?

1.— Tác dụng như là căn cơ sinh thành và hủy diệt.

Chưa phải lúc chúng ta quả quyết rằng tác dụng của tâm là thiết lập và hủy diệt thế giới. Dù vậy, mọi biến động của thế giới được công nhận bằng cách qui chiếu vào tác dụng của tâm. Thế giới trước mắt chúng ta chỉ là hình ảnh của một trật tự được phối trí bằng tương giao ngoại tại. Sự vật này liên tiếp sự vật khác diễn thành một trật tự an bài cố định. Chúng khởi lên nơi này và biến mất chỗ khác; khởi và diệt không do thế lực tác động từ trong lòng của chúng. Hình như ta phải quả quyết một thế lực tuyệt đối đứng chủ trì tất cả hoạt động khởi và diệt của vạn hữu. Quả quyết này muốn nói rằng, vạn hữu hoạt động trong các chiều hướng khởi và diệt có nghĩa là vận chuyển qua các vị trí sai biệt trong lòng của thế lực tuyệt đối. Những gì mệnh danh là hợp lý, và ta nỗ lực cho sự hợp lý đó — sự hợp lý của trật tự vận chuyển; chúng phải được qui chiếu vào thế lực tuyệt đối. Thế lực mà tuyệt đối, tức là độc nhất, chỉ có một căn cơ duy nhất và chân lý chỉ có một, không hai.

Có một lúc, ta không nói đến vận chuyển của các sự vật mà ta bắt gặp trong thế giới tương giao ngoại tại. Nhưng ta biết rõ tính cách vận chuyển của tâm. Thực sự, chúng ta soi thấu bản tính vận chuyển của đó. Chỉ vì các hình ảnh ta thấu nhận từ thế giới tương giao ngoại tại liên tục xuất hiện và biến mất theo tác dụng của tâm; rồi căn cứ theo đó mà qui định tính cách vận chuyển của tâm. Trong tác dụng này, một tự thể tự hữu và cá biệt vẫn liên tục xuất hiện và biến mất; và do tác dụng của tâm mà liên tục tính của sự thể đó được duy trì. Nơi đây ta nói thế giới không ngớt biến động, bởi vì hình ảnh của



thế giới trong tác dụng của tâm ta không ngớt biến động. Tác dụng của tâm như là căn cơ hợp lý của tất cả ý nghĩa sinh thành và hủy diệt.

### 2. Tác dụng như là căn cơ của nhân quả.

Nhân quả chúng ta thấy được từ thế giới tương giao ngoài tại không bộc lộ ý nghĩa tương sinh. Một sự thể trên một vị trí tự phân tán thành hai bên hai vị trí; cái đó chỉ đáng gọi là tương thành, không thể gọi là tương sinh. Tương thành lại chỉ đáng coi là đối đãi, không thực sự là tác dụng nhân quả. Người ta vẫn có thể hiểu rằng tác dụng nhân quả có hai chiều là tương thành trong chiều ngang và tương sinh trong chiều dọc. Dù vậy, nếu không suy diễn từ tính cách tương sinh, thì tương thành chẳng có ý nghĩa gì hết. Chúng ta đạt được tác dụng của nhân quả bằng cách khám phá ra rằng sự thể tự phân tán thành nhiều giới hạn sai biệt của thời gian. Do giới hạn sai biệt này sự vật trở thành sai biệt với chính nó về tự thể, về sự tương và về tác dụng; nói cách khác, sai biệt toàn diện như vậy, phải khám phá ra tính cách vận chuyển của sự vật trong chiều dọc của nó mới qui định được tác dụng nhân quả. Thực sự, chiều dọc của thế giới là hình ảnh phản chiếu từ tác dụng vận chuyển của tâm. Ta tìm thấy hiệu lực của tác dụng nhân quả bằng tự tâm, trong tự tâm: tác dụng của tâm như là căn cơ của nhân quả.

### 3. Khả năng sáng tạo thế giới mộng tưởng từ hư vô.

Mặc dù căn cơ của mọi tác dụng có hiệu lực, nhưng tâm không thực hiện các tác dụng với tư cách một bản ngã tuyệt đối. Nó không có một nội dung nào hết. Hình ảnh của nó là hình ảnh phản chiếu của thế giới. Trước hết là hình ảnh của



quá khứ. Hình ảnh của một thế giới đã biến mất được kết tụ thành nội dung của tâm làm đối tượng cho các tri kiến phân tích và phân biệt. Tiếp theo là hình ảnh vị lai. Hình ảnh của một thế giới sẽ xuất hiện phản chiếu trong tác dụng của tâm tạo cho nó một nội dung trống rỗng; đó là khả tính dung nạp của tâm. Sau hết hình ảnh của thế giới hiện tại; đứng giữa nội dung đầy và rỗng của tâm; đó là khả tính của vận chuyển.

Nội dung cụ thể của tâm là hình ảnh phản chiếu của thế giới; nội dung sống thực của thế giới là thế lực tác dụng của tâm. Ta nói thế giới đó là mộng tưởng, vì lấy tác dụng của tâm làm nội dung sống thực. Ta lại nói tác dụng của tâm khởi lên từ hư vô, vì nội dung đó chỉ là hình ảnh phản chiếu của thế giới. Thêm nữa, ta nói, thế giới do tâm tạo tác tức là thế giới tự tác và tự thành. Sau hết, chúng ta nói, thế lực tác dụng của tâm là khả năng sáng tạo thế giới mộng tưởng từ hư vô.

Đâu là giới hạn thực tế và mộng tưởng của thế giới tự tác và tự thành này?

### HM. X. THÁC SỰ HIỂN PHÁP SANH GIẢI.

Tất cả những phân biệt của chúng ta chỉ có tính cách tượng trưng. Trước một yếu sách tuyệt đối; chúng ta phải nỗ lực đi cho tận cùng biên tế của ngôn ngữ, của tâm hành và của thế giới. Càng lúc ta càng bị lôi cuốn vào một nơi đầy những chi tiết vụn vặt. Dù không muốn sự phân tích trở thành tạp loạn và rời rạc; tất cả những hình ảnh đạt được không biểu lộ cho một ý nghĩa nào hết, ngoài sự biểu lộ một ước vọng, một chu đích đã được nêu lên từ trước. Chủ đích đó là muốn thấy và hiểu những gì thẳm kín nhất tàng ẩn trong ta. Gọi chúng là những năng lực



tiềm tàng ; năng lực biến hư vô thành tựu sự hữu ; thành tựu tất cả sự hữu từ hư vô. Ảo tưởng và sự thật không còn một giới hạn phân biệt nào nữa. Ảo tưởng và sự thật được phân phối có điều độ, và được sử dụng như là phương tiện xảo diệu : nỗ lực để thấy và hiểu ý nghĩa cứu cánh ngay trong giới hạn thông tục của sự thật.

Từ lúc khởi đầu, những gì ta muốn thấy và hiểu đều mang đầy tính chất dự tưởng, và nhất định là ảo tưởng. Bởi vì không một sự thật nào trong tri kiến thông tục của chúng ta khả dĩ minh chứng. Nói năng và suy nghĩ như đếm dấu chân của một đàn chim vừa bay ngang qua hư không. Quả thật, chúng ta đã tạo ra một hình ảnh của thế giới, rồi sau đó phân tích, phân loại, phân phối trật tự, với cảm tưởng rằng thế giới đó như vậy, trong giới hạn thực tế của nó. Về sau, lại kiểm chứng hiệu lực của những điều đã thực hiện được. Tất cả mọi việc xảy ra đối với ta có vẻ sự thực hiển nhiên là như vậy.

Dù vậy, ít ra chúng ta cũng hiểu từ đâu thôi thúc. Đây là sự quyến rũ của mặt biển mênh mông vô hạn : Làm thế nào để thấy trọn vẹn cái vô hạn này như thấy một trái xoài trong tay ? Đây là tiếng đồ ầm trong những đêm tối : nó mang ẩn nghĩa nào của thế giới ? Trên những ngàn cao, cọng cỏ non đang ra sức chống trả nạn bão : đâu là giới hạn của sức mạnh ?

Thấy và hiểu là bước khởi đầu của khát vọng thầm kín trong ta. Những bước kế tiếp là thực hiện tất cả sự thấy và hiểu đó ; thực hiện trong nỗ lực thiết lập trật tự của ngôn ngữ của tâm hành và của thế giới ; thiết lập mối quan hệ mật thiết giữa chúng. Ta hi vọng là tìm thấy khát vọng nào đó trong



những thiết lập như vậy. Tìm thấy đề đối trị hoặc thỏa mãn. Như thế, tất cả kinh nghiệm sống thực của chúng ta chỉ là những thí dụ điển hình : không có sự thực và biên tế của sự thực nào ở trong đó cả. Mặt biển là thí dụ điển hình của vô hạn. Ngọn thác từ trên cao đổ xuống là thí dụ điển hình cho sự suy sụp của thế giới.

Như vậy, căn cứ trên dị thể và đồng thể, tác dụng của tâm hành lấy thực tại kinh nghiệm làm nội dung cụ thể, rồi từ đó thiết lập trật tự của ngôn ngữ. Trật tự này phản chiếu trên các tác dụng của tâm hành. Trật tự của thế giới được ghi nhận theo các tác dụng này. Đó là khả tính, khả năng của thí dụ. Ta có thí dụ, sự diễn tả của ngôn ngữ càng có thể lực. Nơi đây là chỗ thiết lập qui ước cho mọi tác dụng trong thế giới sinh hoạt cộng đồng.

Sa môn Tịnh Nguyên, trong bản giải thích *Kim sư tử chương* của Hiền Thủ quốc sư, mở đầu viết : « Chánh pháp mà không có thí dụ thì không tỏ rõ. Thí dụ không y theo Chánh pháp thì không thể có. Vì vậy bậc chí nhân thấy rằng bản tánh Nhất chân không có chút nào sai khác ; ngài đem con sư tử bằng vàng ra mà mô tả. Thấy phẩm chất của quần sinh không đồng đều, ngài lập chương mục của chánh pháp để hướng dẫn. »

Kinh nói : « Hết thấy mọi pháp giới trong vô số thế giới như hư không, thấy đều dùng đầu của một sợi lông mà đo lường khắp. Mỗi một đầu của sợi lông ở ngay trong một niệm, hóa ra vô số thân nhiều như vi trần bất khả thuyết bất khả thuyết. . . »



Đoạn kinh này mô tả năng lực thiết lập Chánh pháp của Phật. Chánh pháp được biểu lộ ngay nơi các sự vật như trên đầu sợi lông, trong mỗi hạt bụi. Tùy theo căn tánh, sự tiếp thụ của chúng sanh trở nên bất đồng.

Hình ảnh của một thế giới như đã mô tả chỉ có thể mô tả và bằng vào dự tưởng, được gọi hứng từ khát vọng nào? Người ta phải trở lại thế giới thường nhật để tìm thấy sự thúc đẩy của nó.

Một cánh nhạn đang bay giữa bầu trời bát ngát :

Hứa đa cảnh giới hà lai khứ

Vạn lý thiên biên nhất nhạn phi. *Phật Quốc Thiên Sư*

TUỆ GIÁC

**kính mời bạn đọc**

tạp chí xuất bản THỜI ĐIỂM phát hành tháng 12-1971

hai tác phẩm kỳ diệu tuyệt vời của :

**NAM CHỮ**

Ca Khúc (Thơ)

**HOÀNG NGỌC CHÂU**

Thiên Đường Mới (tập truyện)



## NHÀ XUẤT BẢN AN TIÊM

*Xin giới thiệu :*

# THIÊN LUẬN

Quyển Trung

sách dày trên 550 trang, một phụ bản  
gồm 20 bức cổ họa hiếm có hiện nay.

# THIÊN LUẬN

Quyển thượng, tái bản

Các hiệu sách ở Tỉnh, xin liên lạc với nhà Đồng Nai  
270, Đề Thám Saigon và nhà Lá Bối 121 lô O chung cư  
Minh Mạng Saigon để mua sách.

Muốn có đầy đủ các sô TƯ TƯỞNG bộ mới và cũ,

*Xin mời các bạn đến :*

## Quán báo ĐỒNG ĐẠO

284, Trần Hưng Đạo — TUY HÒA

- Phát hành đầy đủ các loại báo xuất bản tại V.N.
- Đại diện nhiều nhật báo, tuần báo và tạp chí tại thủ đô :
- Được chăm sóc bởi: Hoàng Đình Huy Quan, Trần  
Huyền Ân Phạm Cao Hoàng, Nguyễn Phương Loan.



# TRIẾT HỌC CHO GIÁO DỤC GIA TRONG THẾ GIỚI CUỒNG LOẠN

□ THÍCH HUYỀN VI

« Chúng ta đang thiếu tinh thần công cộng và lòng ái quốc chân chánh ngay bây giờ. Chúng ta còn đang mưu cầu lợi ích cá nhân, gia đình quá nhiều. Nếu mưu lợi này được thỏa mãn, xin đừng nhân danh này, nợ đến mọi người, khi sự việc bất hạnh xảy đến họ. Động cơ thúc đẩy làm việc vị kỷ dù có lo cho ai, càng lo càng tạo thêm khổ não cho người ấy, không bao giờ gây được niềm vui sống trọn vẹn. Lời nói, ý nghĩ của chúng ta phải ở trong việc làm cụ thể giáo dục, chúng ta đã đi xa từ trọng trách thiêng liêng mà chúng ta đang thi hành ». Lời nói của Tiến sĩ Sarvepalli Radhakrishnan, trong buổi khai mạc Đại hội giáo dục tại Madras gần đây. Sự lo lắng quá đáng này, với công tâm đã tạo nên một phương thức đại chúng hóa, dựa theo dấu hiệu hai kỳ thế giới chiến tranh (The two World Wars)



và sự truyền bá tư tưởng chủ nghĩa Duy vật (The spread of a materialistic ideology), chính nó biểu lộ trong tánh tham tàn, mong mỏi và lòng hiếu chiến bằng sức mạnh đàn áp con người. Một kết quả đã mang lại khắp nơi người ta không tìm ra được một ước nguyện đề phụng sự lý tưởng, trái lại còn lợi dụng khai phá những gì không liên quan đến « đời sống tốt đẹp », đời sống ấy sẽ là con đường chân chánh cho tất cả mọi người, đời sống an toàn hạnh phúc. Nó sẽ hy vọng đến đặc ân độc chiếm trong mỗi người chúng ta, những người có trách nhiệm giáo dục, không phải đánh giá hạnh phúc có tánh cách sáng tạo, mà là cho phước lợi miên trường, không phải khuyến khích đề cho mà là khát vọng đề nhận, đề thừa hưởng những gì cao quý về tinh thần.

Trong sự kiện như thế, chúng ta cần phải có thanh, thiếu niên nam, nữ, những người đầy sinh lực hoạt động, đảm đang công tác với óc sáng suốt, chí cương quyết và lòng dũng cảm đang chiếm giữ trong tâm hồn son trẻ. Chỉ những người ấy mới có thể thay thế sự tư lợi bằng khối óc lợi tha và có thể điều luyện lòng trung thành để đưa xã hội đến chỗ an sinh. Quả nhiên, họ có thể kiến tạo một xã hội lý tưởng, trong đó đặt nền tảng « tôn trọng mọi người, nhận thức các tệ đoan khác nhau giữa chủng tộc, giai cấp hay tôn giáo ; sẵn sàng phân phối mọi việc tốt lành trong đời sống kẻ khác và sáng tạo cơ hội bình đẳng cho mục phiêu ; lòng khoan dung của mọi bất công phải được hàn gắn ; trí thông minh tôn trọng sự thật và đánh giá của sự kết quả « thế giới trở thành làng ta » (the world has become my village), « phẩm chất người láng giềng tốt đẹp » (good neighbourly qualities), lúc bấy giờ bảo tồn an ninh thế



giới, hành động ấy không phân biệt người Ấn, người Mỹ hay người Nga mà là tất cả mọi người » (1).

Những người trẻ phải thấm nhuần ý kiến của Robert Bridges « tinh thần giác ngộ và phẩm giá cá nhân ». Họ có khả năng làm ngược lại những sức mạnh suy đồi bằng sự bộc lộ chiều sâu của đời sống và phát triển tiêu chuẩn trong yếm sáng ; nơi đây chúng ta bắt đầu thấy cảnh trạng hoàn toàn thay đổi, không thể xâm phạm và khởi cần sửa sai các sự thật tối hậu của dân chúng cũng không lệ thuộc quá nhiều về mọi tổ chức đặt giá trị vào sức mạnh trên cá nhân.

Y theo đó, phận sự của các nhà giáo dục phải xây dựng mỗi cá nhân cho thật tốt, họ sẽ là những người đầy đủ tài năng và phẩm giá để trình bày phần giá trị và hiệu lực của họ trong thế giới cuồng loạn này. Thật vậy, bạn phải để cho cá tính « phát triển không bị trở ngại ngoài chất liệu tự nhiên của tuổi trẻ được thích hợp bởi sinh lực mạnh, yếu thiên nhiên có thể bao gồm (2). Nhưng, nếu cá tính được phát triển theo đà tốt đẹp trong thời kỳ tuổi trẻ, tinh thần sẽ thuần thiện. Chúng ta phải giải quyết tình trạng xã hội liên quan đến họ, để mỗi cá nhân trở thành điều mà người ấy trưởng thành như một kết quả ngược lại mang đến cảnh tượng xã hội họ. Lúc bấy giờ, cá nhân hay tập thể trong xã hội, sẽ tiến triển theo thế quân bình và tâm hồn phán đoán, lương tâm đáp lại một cách quảng đại cho sự vui buồn của thế cuộc và tánh tình chân chánh « bất di bất dịch ».

(1) The Indian Journal of Education, October-December, 1953: 'Implementation of our Educational Objectives' by K.G. Saiyidain, p. 173.

(2) Nunn Percy ; Education : Its Data and First Principles, page 16.



Nhưng đó là một nhiệm vụ không phải dễ hoàn thành. Mỗi nhà giáo không thể sản xuất người như máy. Mỗi Giáo sư không thể bỏ qua những đặc tính tốt của mình. Là Giáo dục gia phải có đời sống Triết học cao. Một triết lý như thế, nếu nó được thích đáng và thỏa mãn phải dựa trên giá trị tinh thần : chân, thiện, mỹ với sự suy luận về tinh thần hoạt động nhiệt thành của mỗi người, dựa trên trí sáng suốt, óc thẩm mỹ và nền đạo đức chân chánh. Ý kiến này Ông A. Culton Brock đã tỏ bày một cách đáng kính, Ông nói :

« Có một triết lý tinh thần, triết lý ấy đòi hỏi sự tự chủ tối đa của tinh thần và nó phải xây dựng trên nền tảng chân thật tự nhiên của con người cũng như thiên nhiên của vũ trụ, sự chân thật mà mỗi người có thể làm cho vững chắc do những sự kinh nghiệm riêng của chính họ. Triết lý của tinh thần cho chúng ta biết rằng, tinh thần ước vọng do ba sự kiện là : ước vọng làm cho mọi người, không gì mục đích riêng tư ; ước vọng làm điều đúng để nói lên việc làm chân chính ; biết sự thật để thi hành nhiệm vụ đi đến chân lý ; ước vọng thứ ba không dễ gì thực hiện, nhưng điều mà chúng ta muốn bây giờ sẽ được gọi là ước vọng tốt đẹp.

« Ba ước vọng này là những nguyện vọng về tinh thần ; và có thể khác nhau từ tất cả ước vọng khác của chúng ta và trong đó mọi người đã theo đuổi công tác riêng tư của họ, và chắc chắn là theo đuổi việc ích kỷ cá nhân. Nếu mọi người theo đuổi một vài lý tưởng căn bản, cuối cùng họ có thể thay đổi tâm tánh của họ, một cách dễ dàng.

« Vì thế cho nên, tinh thần có rất nhiều kích động, và nó có ba ước vọng, như là, hoạt động đạo đức, trí thông minh và óc



thâm mỹ. Làm việc như thế, người ấy có thể hoạt động qua nhiều tánh kích động của tinh thần và không vì lý do nào khác.

« Ngoài các việc tốt đẹp trên, chưa có giá trị tinh thần nào khác được thừa nhận trở thành triết lý Giáo dục gia. Họ là Tôn giáo và đạo đức. Tôn giáo có thể được định nghĩa như « tình bạn với sự không thể thấy được » (Fellowship with the unseen), là một giải đáp các câu trả lời được ghi nhận bởi mọi người, các câu hỏi phi thường như : sống để làm gì ? đến đây để làm chi ? ai hay cái gì tạo ra vũ trụ bao la này ? Có bất cứ sự kiện gì về hiểu biết của ta hơn vị sáng tạo không ? vị ấy có thích ta không ? » (1). Nó « có căn nguyên của nó trong ước vọng của mỗi người là giải phóng sự hạn chế của ước vọng ấy » (2) Và về đạo đức, nó thường tương quan xã hội, ở điểm cao nhất của nó là sự vững chắc theo đuổi giá trị tinh thần, mà chúng ta thường gọi là « thuần thiện », tìm kiếm sau sự hoán hảo cá nhân.

Những yếu tố tinh thần này, là : Chân (Truth), Thiện (Goodness), Mỹ (Beauty), Tôn giáo (Religion) và Đạo đức (Morality) sẽ hợp thành trí lý đời sống của Giáo dục gia, nó sẽ thừa nhận bạn như là thần tượng vĩnh viễn : sẽ tan biến không thể thấy trong nền văn học giáo dục triết lý của bạn, nếu bạn thờ ơ nhiệm vụ. Triết lý này cuối cùng sẽ quyết định sự hướng dẫn trong lớp giảng, trong trường học và trong xã hội của bạn. Và gương ấy được chiếu tỏa, nó sẽ truyền hình đến mọi người trở thành khuôn khổ, kích thước theo chiều giáo dục.

Một Giáo dục gia, vì thế cho nên, phải xây dựng một nền Triết học từ đó bạn có thể nhận thoát qua giá trị không thay đổi của thế giới vĩnh cửu vì nó đã được tìm thấy trong thế giới

1. The Ultimate Belief. f. pages 20-91.

2. Peake, A.S. Christianity, its nature and its Truth, page 2.



vật chất. Thật thế, bạn phải có một triết lý cho tất cả câu hỏi về Giáo dục, những câu hỏi ấy cuối cùng là của Triết học. Do đó, nên Giáo dục gia luôn luôn kiểm soát hành vi của thanh, thiếu niên nam, nữ, để rồi mang đến một phẩm hạnh thỏa mãn cho tinh thần và thuần thiện xã hội trong sự trưởng thành của mỗi tuổi trẻ, những hoạt động giáo dục của bạn phải nằm trong sự thích hợp với tư tưởng đúng đắn của xã hội, và ý kiến chân chính của loài người tiến bộ. Sau đó bạn sẽ phấn đấu cho lý tưởng, lý tưởng cộng đồng của « sự tự do cho mỗi biến cố trong đời sống được hướng dẫn, đường lối riêng của bạn và xây dựng việc tốt đẹp nhất bạn có thể thực hiện không một chút yếu đuối, liên lạc với xã hội hay giảm bớt sự hạnh phúc chung cho môi trường cộng đồng (1).

Rồi bạn sẽ đi đúng chương trình thiết yếu của đời sống và nền giáo dục. Bạn sẽ trở thành, không giới hạn một tập quán trong chương trình học, nhưng một sức mạnh có tánh cách toàn lực trong cuộc sống tiếp xúc. Bạn sẽ có thể là « hướng dẫn viên chỉ lối một vài tiềm lực sinh hoạt cộng đồng quốc gia trở thành đường giao thông lớn, hữu dụng và ảnh hưởng to tát đến hành động tương lai ». Bạn sẽ nhận được di sản vĩ đại và xác thật, không phải thỉnh thoảng mới chia thành các đầu đề được học hỏi bởi các sinh viên, nhưng phải triệt để áp dụng các mục tiêu quá khứ đã thực hiện, trong sự hiểu biết cho hiện tại hay dự đoán cho tương lai. Một Giáo dục gia như thế sẽ không thấy khờ sớ với kỹ luật trong phòng học, nhưng sẽ sống hòa hợp và cùng vui với sinh viên của bạn. Cố nhiên, bạn sẽ dạy sinh viên nhiều đề tài sống cần thiết hơn. Bạn sẽ và đang học một cuộc mạo hiểm thích thú hơn là các việc khó nhọc « bắt

1. Thoughts from Tagore, ed. C.F. Andrews, page 907.





« thiện » việc không tốt đẹp này, hiện tại giết chết tia sáng hân hoan trong đôi mắt tuổi trẻ và sự hăng hái của lương tâm bạn cũng như mọi khát vọng tìm kiếm của bạn (1).

Âm thanh triết lý cũng sẽ cho Giáo dục giá một giá trị bề rộng của sự thật, một triết lý nhận xét chiều cao, đó là, tánh dè dặt, óc luận giải và việc làm có phương pháp của sự thông minh sẽ cho bạn một giá trị mà bạn cần trong hiện tại trọn vẹn, những trò chơi lành mạnh trong trách vụ xã hội; bối cảnh thống nhất quốc gia và lòng chân thành chắc thật của chữ tín vượt quá giới hạn của bạn. Giáo dục gia có thể đòi hỏi địa vị cao hơn quyền lợi quốc gia và lợi ích Tôn giáo cũng như mạnh hơn lợi lạc loài người, phá tan mọi quyền lợi hẹp hòi chủ thuyết quốc gia.

Đặt trên nền triết học như thế, Giáo dục gia sẽ có ý thức của sứ mạng cao hơn và sẽ từ chối mọi hành động như chiếc máy truyền tin của tự tánh bất thường, phải thay đổi nổi thống khổ cũng như thành kiến của dân chúng từ lâu. Thiên chức giáo dục với nền đạo đức và thông minh, can đảm, bạn sẽ không sợ nhìn vào sự thật, tuy nhiên, việc bất mãn nó có thể chạm vào thân tâm bạn, bất cứ lúc nào.

Tóm lại, Giáo dục gia với một nền triết lý rất là cần thiết ngay bây giờ, nếu chúng ta muốn xây dựng một thể hệ thanh, thiếu niên nam, nữ xứng đáng, chúng ta phải nuôi dưỡng và chịu đựng trong nền giáo dục dân chủ, tiến bộ của thể hệ, hy vọng tự do từ ý muốn, tự do tư tưởng, tự do lý trí và tạo các cơ hội tốt cho tất cả cuộc sống và thích sống.

**THÍCH HUYỀN VI**

28-11-71

(1) NUNN, PERCY : Education. Its Data and First Principle, pages 16-17.





- — Mời bạn đọc :

## **BAY NGHIÊNG VÒNG ĐỜI**

Tập thơ mới nhất **TRẦN THỊ TUỆ MAI**

- — Tâm thức là mỗi cánh chim reo ca trên vòm trời vô hạn — thi ca là tự thể thiêng liêng của tiếng hát đó — cánh hạc trắng đã bay — chương khúc thần bí đã mở — tiếng hát bát ngát vỡ tung trong một tâm thái sung mãn nhất của thi sĩ « — Thơ là gợi ý — mở cửa vào trời, lá biếc trùng khơi, thơm xanh mùa hạ »

Bạt — **PHẠM THIÊN THU**

- — *SÁNG TẠO* xuất bản
  - — In toàn bản đẹp — phát hành giữa tháng 12-1971
- Giá thanh khí : 200 \$

## **VĂN MỚI SỐ MÙA XUÂN NHÂM TÝ**

**Số 3 + 4**

**Dân tộc và ngụy dân tộc**





# đoạn trường vô thanh

□ PHẠM THIÊN THƯ

## 3. hài thêu dấu nhớ

nửa thu nhân tiết đẹp trời,  
non lam dựng bút, mây đời mực sa.

thên thang quạt gấm tàn hoa,  
chàng Kim — ngựa trước áo nhòa sắc cây.

một nhà lên núi xem mây,  
50. hoa lay rèm lụa, dấu hài sương un.

kiêu dừng bãi núi cỏ thơm,  
lên cao mới biết là đường quanh co.

giải sông xanh vắng câu hò,  
lầu vàng thấp thoáng cánh cò về trưa.

Vương bà chỉ đám mây đưa :  
chân trời mờ mịn quê xưa chôn nào

sang Đông hẳn trắng bông đào  
vườn ta ai biết giờ vào tay ai ?



thân già như bóng sương bay,  
60. làng thôn liệu có được ngày hàn huyên !

Vân thừa : chuyện cũ chẳng nên,  
gợi ra thêm nhớ thêm phiền não thay !

Kim rằng : đất khách quê người,  
dù sao cũng chẳng bằng nơi chôn mình,

chữ xưa « đất dưỡng trời sinh »  
không ơn ngô lúa, cũng tình trúc mai.

Kiều đâu thoáng gọn đôi mày,  
vời trông một cánh chim bay tít mù,

rừng vàng hiu hắt hơi thu,  
70. ngàn hoa vắng tiếng chim gù thiết tha

đầu sông dằng dặc sóng xa,  
thuyền ai nhẹ lướt la đà khói giăng.

tay Kiều rẽ lời sương băng,  
mắt nàng ả nửa viên trăng dỗi buồn.

đá ghềnh tựa ngó mây vương,  
bông may cỏ úa bên đường đìu hiu

lưng non nhàn nhạt nắng chiều,  
hài thêu đầu nhớ bao nhiêu dặm trường.



tường người lưng ngựa trắng gươm,  
80. đuôi dong khí phách bốn phương là nhà.

tường mình thừa lỗ chân sa,  
cành nghiêng suối nhận kiệp hoa lạc loài.

lại chàng cật ngựa u hoài,  
mây bay gió thoảng, dầu ai mà tìm,

mặt mờ cồn cát chân chim  
lòng riêng gói mảnh trăng in cuối đường.

rã rời bao dầu chân vương  
gặp chi trong cuộc vô thường mà mong.

cõi sáu sao rộng mệnh mông,  
90. tìm đâu một chồn bụi hồng dung thân.

chợt nghe tiếng trẻ trong ngân,  
trông lên Tiểu Nguyễn đang lẩn bước hoa

còn tìm bá mẫu gần xa,  
bây giờ mới biết mẹ qua chồn này.

Kiều vờ bảo : Nguyễn ngồi đây,  
đố con năm được bóng mây xem nào ?



trẻ reo : mẹ bắt được sao ? !  
 nàng cười, ôm Nguyễn nghiêng vào trong tay,

chẳng ai bắt được bóng mây  
 100. lừng lơ gió cuộn, ngày ngày lang thang

kìa như cánh bướm nhụy vàng,  
 quần quanh sớm tối dưới tàng hoa thơm.

thôn xa giải khói nhòa hơn,  
 mặt trời thăm mảnh nghiên sơn gác đối,

thoảng đâu tiếng gọi tiếng mời,  
 a hoàn vừa đến nghiêng người cung nghinh :

bầm thừa quan sắp dặng trình  
 thỉnh bà lên kiệu, về kinh kịp đoàn

sông thu uốn lộn tơ vàng,  
 110. bèo xuôi biêng biếc, sông lam dặt dìu.

chim đi xao xác đường chiều,  
 dường tha lác đác ít nhiều hạt sương

non nghiên vách tía trời hường  
 sau lưng cửa núi mây vương mịt mờ.

PHẠM THIÊN THƯ



# THƠ

---

- TRẦN THỊ TUỆ MAI • TRẦN XUÂN KIÊM
- LÊ NGHỊ • TUỆ GIÁC

trên giòng năm tháng

*Hãy tưới ướt đời mình  
trước khi dòng lệ cạn.*

*Hãy sống hết lòng mình  
trước khi đời khép kín.*

*Hãy đốt hết tình mình  
rồi ta vui ngọn lửa.*

*Hãy phả hết hơi mình  
rồi cho buồng ngực vỡ.*

*Từ đâu tới ? — không hay !  
sẽ tới đâu ? — chẳng biết !  
tự nhiên mình ở đây  
bụi đời lăn mãi miết.*



Ta không chọn thân ta  
mà cứ đành mang nó.

Ta sống hết đời ta  
biết thề nào hay dở.

Như chiều hôm sớm mai  
như nước mắt nụ cười  
tiếp nhau bầy vũ điệu  
xoay tới hướng tàn phai.

Tàn phai vào gợn nhỏ  
lan tỏa dưới trời hồng  
trời hồng, ôi trời hồng  
ta là không? là có?

Ta đương sống đời ta  
sống bằng hết lòng ta  
rối lằng lằng bụi đỏ  
rối lằng lằng hư vô  
— rối lằng lằng hư vô. . .



## trái tim hồng

— Thương nhau cởi áo trao nhau  
về nhà mẹ hỏi — qua cầu gió bay.  
(ca dao)

*Gió bay. . . tình là phương người  
giọt thương giọt nhớ đầy vơi mắt thể  
cửa hờ then lòng đêm mê  
tay trắng ru nhẹ giấc về tình lang.*

*Gió bay, tóc lúa thơm vàng  
thơm em đưa áo, thơm chàng đón duyên  
Coi như ván đã đóng thuyền  
coi như mưa nắng muôn nghìn có nhau.*

*Gió bay, tre là ngọn sáu  
mẹ cha nữ để trâu cau lạc mùa  
cho nhiều mây rồi tương tư  
cho đêm nước mắt đôi bờ ngập trông*

*Thuyền em dù phải ngược dòng  
mười hai bến nước — một lòng bên anh.*

TRẦN THỊ TUỆ MAI





## Huế mùa Thu

gió dẫn ta về thăm phố cũ  
 những nàng con gái thuở mây bay  
 mùa thu em vẫn cao làn tóc  
 cho khói sương chìm trong mắt ai

bãi rộng mưa mù con nước lớn  
 em về như một thoáng thiên thu  
 rồi mưa dội xuống hồn ta lạnh  
 ơi Huế mùa thu, mưa mùa thu!

## Quy hàng

em ngồi trong bóng thiên thu  
 nắng vui còn âm lời ru suối ngàn  
 có ta cõi đó điệu tàn  
 đá khô đất sụp quy hàng bên em

## Nằm ngủ dưới ngàn sao

nằm đây xa bóng nhân gian  
 ôm em thờ nhẹ dưới ngàn sao rơi  
 ô em! sương khói lên rồi



nhắm đôi mắt lại quên đời thương đau  
 mai sau còn nhớ gì nhau?  
 trùng trùng sao rụng trong màu mắt em

## Mưa ngoài rừng Quảng Đức

sáng nay đổ trận mưa ngàn  
 ngồi trong khung cửa nhớ tàn mộng xưa  
 ô hay ! lòng cũng là mưa  
 phủ trăm lưới rộng còn chưa kín sáu  
 gió bay hồn tạt về đâu?  
 một rừng thu lạnh cúi đầu nghe mưa

## Bông dưng

bông dưng người xõa tóc buồn  
 rừng khuya rớt trận mưa nguồn rụng hoa  
 rụng từ thiên cổ hồn ta  
 rụng trên tóc lạnh một tà mây đêm

TRẦN XUÂN KIÊM



## trở giấc

ngủ đã tròn mùa thu  
 trái sầu sao chưa rụng  
 trở giấc thành thiên thu  
 chim ca buồn tiếng lạ

•

— mắt ta chừ ở đâu ?  
 óc ta chừ ở đâu ?  
 chỉ lạnh mây núi đá

•

không gian tan mang mang  
 vầng trán chìm sông mùa ...  
 con bướm đen tuổi nhỏ  
 xác còn bên đậu thừa.



## biển chiều

biển chiều đá lạnh cãm cãm  
 buồm trơ vơ đứng gọi năm tháng về  
 bông trời trở đất sao khuê  
 tờ mưa năm cũ bên mê mịt mừng

## bờ vực

ca đi trên đỉnh sông gầy  
 thời gian âm chảy thì đây ta mình  
 giọt về rửa mát hư linh  
 giọt đi nạm ngọc bông quỳnh thơm yêu  
 nhân gian vó ngựa trên chiều  
 soãi qua bãi mộ mỹ miều tóc tiên  
 dù trắng phở quạnh u phiên  
 thì hoa đào rộ trên triền hư vô  
 dù em say ngủ đáy mồ  
 thì bông khê trở trắng bờ thời gian  
 với em, mưa có mơ màng ?  
 với ta, vũ trụ mang mang tuyệt kỳ

LÊ NGHỊ



## Mây Trời và Tóc trắng

Một ước hẹn đã chôn vùi tang tóc  
 Cánh chim trời xa mãi giữa lòng sâu  
 Nghe một nỗi hao mòn trong thoáng chốc  
 Một lần lên một vạn tiếng kêu gào  
 Khuya còn lạnh sương mù và gió lốc  
 Thở hơi dài cát bụi cuốn chiêm bao  
 Bên cửa sổ bên kia đời sao mọc  
 Một lần đi là vĩnh viễn không màu  
 Đi để nhớ những chiều pha tóc bạc  
 Mắt lưng chừng trong giọt máu phiêu lưu

TUỆ GIÁC





# MỤC LỤC

toàn bộ TƯ TƯỞNG Năm thứ 4  
từ số 1 (tháng 3-71) đến số 10 (tháng 12-71)

## A— BIÊN KHẢO

TÁC GIẢ	ĐỀ TÀI	SỐ	TRANG
1— Chơn Hạnh	— Trầm tư về cái chết trong tư tưởng Heidegger và Phật giáo.	1	79
	— Khở để Phật giáo và những hoàn cảnh giới hạn trong triết học K. Jaspers.	2	83
	— Cuộc tình của Kierkegaard.	5	41
2— Trương văn Chình	— Thuyết tổng hợp về ngôn ngữ học.	6	57
	—	7	83
	—	8	79
	—	9	57
3— Kim Định	— Địa vực lễ lạy với nguồn gốc văn minh.	2	65
	— Quá trình gieo gặt.	5	19
4— Thích Đức Nhuận	— Đạo Phật Việt.	7	27
	—	8	63



5— Đoàn viết Hoạt	— Đi tìm một mẫu mực giáo dục mới.	3	119
	— Nền văn minh chuyên viên và sứ mệnh của giáo dục Nhân chủ.	4	85
	— Cứu cánh của giáo dục Nhân chủ.	7	75
6— Thích Huyền Vi	— Triết học cho giáo dục gia trong thế giới cuồng loạn	10	87
7— Thích Minh Châu	— Những nhà lãnh đạo.	1	03
	— Sung sướng thay, được một bực thầy như Đức Phật.	2	03
	— Đức Phật và vấn đề cải tiến xã hội.	3	03
	— Thái độ của nhà Giáo dục.	4	03
	— Thái độ và phương pháp.	5	73
	—	6	53
	— Vấn đề tái sanh.	7	03
8- Thích Nguyên Hồng	— Nhật bản, trường hợp thành công của giáo dục.	7	13
9— Lê Tôn Nghiêm	— Bản thuyết trình về tình yêu trong triết học Kierkegaard.	8	39
	—	9	23
10— Trần ngọc Ninh	— Đức Phật và vấn đề cải tạo xã hội.	3	47
11— Thích Quảng Độ	— Giáo lý Đức Phật.	3	17
	— Nhìn Đức Phật qua khía cạnh văn hóa.	6	03



	— Vạn Hạnh với một nền giáo dục tổng hợp.	9	88
12— Lê mạnh Thát	— Thử bàn về một phương pháp phê bình văn học.	2	103
	—	3	127
	—	6	85
	— Đề tiến đến việc máy móc hóa công tác dịch thuật.	7	55
	—	9	37
13— Phạm công Thiện	— Ý thức bùng vỡ : Sứ mệnh quyết định về « cái » đối với « con ».	6	15
14— Tôn thất Thiện	— Con đường trường tồn và con đường tiêu diệt.	1	29
	— Bàn về chữ học.	5	03
15- Nguyễn đăng Thục	— Vạn Hạnh với Quốc học.	1	07
	— Hùng Vương với ý thức dân tộc.	2	09
	— Tinh thần văn nghệ Phật giáo Việt nam.	4	43
	— Phật giáo Việt nam với Quốc học.	6	27
	— Văn hóa Đông Tây.	9	03
	— Thâu hóa sáng tạo.	10	13
	— Tài liệu Quốc học và Phật học VN.	2	113
	—	4	93
	—	5	101
	—	6	107



16—	Trần công Tiến	—	Từ dự phóng triết học Husserl đến dự phóng triết học Heidegger.	10	25
17—	Dương thiệu Tống	—	Sự diễn tiến của chương trình Trung học Tổng hợp Việt nam.	2	27
			—	4	69
18—	Thích Nữ Trí Hải	—	Phật giáo với Phụ nữ.	3	23
19—	Tôn thất Trình	—	Đạo tạo một lớp người mới ở Đại học Việt nam.	2	75
			— Cuộc cách mạng sinh học.	5	79
20—	Nguyễn chung Tú	—	Vai trò của khoa học căn bản trong giáo dục Đại học chuyên nghiệp.	9	15
21—	Tuệ Giác		Mười huyền môn : Trật tự của thế giới trong tương quan vô tận.	10	41
22—	Tuệ Sỹ	—	Sự hủy diệt của một trào lưu tư tưởng.	1	53
			— Tánh khởi luận : Lý thuyết phân phối trật tự trong Hoa nghiêm tông.	3	107
			— Nguồn gốc của một thế giới quan vô tận.	4	17
			— Khái niệm về số trong Kinh Dịch.	5	33
			— Hoa nghiêm pháp giới quán.	8	13
			— Duy tuệ thị nghiệp.	10	03
23—	Hoàng minh Tuynh	—	Quyền được thông tin.	2	55



## B — THƠ

của các tác giả :

Bùi Giáng — Phạm Thiên Thư — Huy Tưởng — Lê Nghi —  
Trương Từ Trung — Nguyễn Hữu Nhật — Trần Xuân Kiêm —  
Nam Chũ — Hoàng Đình Huy Quan — George Seféris — Trần  
Kim Phụng — Hồ Ngọc Ngự — Thục Khuru — Lê Văn Ngăn —  
Vũ Phan Long — Ngọc Thùy Khanh — Trần Thoại Nguyên —  
Chu Sơn — Trần thị Tuệ Mai — Tuệ Giác.

## CÁO LỖI

Vì giá giấy báo đã chính thức tăng giá từ 530\$ lên đến 1450\$ một ram và trong tình trạng khan hiếm, nên Tư Tưởng số này không thể thực hiện số trang như đã dự định và buộc lòng phải tăng giá. Kính mong quý độc giả hoan hỷ thông cảm.

Tòa Soạn





# TƯ TƯỞNG

Năm thứ IV - Số 10 tháng 12 năm 1971

## MỤC LỤC

- |                                                                        |                                                                           |     |
|------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1 DUY TUỆ THỊ NGHIỆP                                                   | Tuệ Sỹ                                                                    | 3   |
| 2 THÂU HÓA SÁNG TẠO                                                    | Ng. Đăng Thục                                                             | 13  |
| 3 TỪ DỰ PHÓNG TRIẾT HỌC<br>HUSSERL ĐẾN DỰ PHÓNG<br>TRIẾT HỌC HEIDEGGER | Trần công Tiến                                                            | 25  |
| 4 MƯỜI HUYỀN MÔN : TRẬT TỰ<br>CỦA THẾ GIỚI TRONG<br>TƯƠNG QUAN VÔ TẬN  | Tuệ Giác                                                                  | 41  |
| 5 TRIẾT HỌC CHO GIÁO DỤC GIA<br>TRONG THẾ GIỚI CUỒNG LOẠN              | Thích Huyền Vi                                                            | 87  |
| 6 THƠ                                                                  | Phạm thiên Thư<br>Trần thị Tuệ Mai<br>Trần xuân Kiêm<br>Lê Nghị, Tuệ Giác | 95  |
| 7 MỤC LỤC TOÀN BỘ TƯ TƯỞNG<br>NĂM 1971                                 |                                                                           | 108 |

**Giá 90 \$**

Giấy phép số : 521/BTT/NBC/HCBC cấp ngày 20 - 4 - 1970.  
In tại Ấn quán Vạn Hạnh, 222 Trương Minh Giảng — Saigon.





TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM  
HUE QUANG





NHA TU THƯ VÀ SƯU KHẢO  
VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

*Đã phát hành :*

\* **ABHIDHAMMATTHASANGAHA  
THẮNG PHÁP TẬP YẾU LUẬN**

T.T THÍCH MINH CHÂU *dịch*

(có nguyên bản chữ Pàli)

tái bản lần thứ I

\* **CÂU CHUYỆN TRIẾT HỌC**

WILL DURANT

TRÍ HẢI *và* BŨU ĐÍCH *dịch*

*Sắp phát hành :*

\* **PHẬT HỌC TINH HOA**

T. T. THÍCH ĐỨC NHUẬN