

TƯ TƯỞNG

THÍCH MINH CHÂU • HOÀNG VĂN GIANG
CHU TẤN • NGUYỄN CÔNG CHÁNH
LÊ VĂN HÒA • ĐOÀN QUỐC SỸ
THÍCH CHƠN THIÊN • LÊ KIM NGÂN



MỤC LỤC TƯ TƯỞNG

(BỘ I — VI, 1967 — 1973)



VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH CHU TRƯỜNG

TƯ TƯỢNG

VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH CHỦ TRƯỞNG
NĂM THỨ VI, SỐ 10 THÁNG 2 NĂM 1974

Chủ Nhiệm : T.T. THÍCH MINH CHÂU

Tổng Thư Ký : G.S. ĐOÀN VIẾT HOẠT

BAN BIÊN TẬP :

Ngành Phật Học : T.T. THÍCH QUẢNG ĐỘ, Đ.Đ. TUỆ SỸ,
Đ.Đ. CHƠN HẠNH

Ngành Văn Học : T.T. THÍCH THUYỀN ẮN, G.S. NGUYỄN
ĐĂNG THỰC, G.S. LÊ KIM NGÂN

Ngành Khoa Học : Đ.Đ. THÍCH GIÁC ĐỨC, G.S. BÙI TƯỜNG
Xã Hội HUÂN

Ngành Giáo Dục : Đ.Đ. THÍCH NGUYỄN HỒNG.



Tòa soạn và Trị sự : 222 Trương Minh Giảng Sg 3, Đ.T 25.946

● Nguyệt san xuất bản do Nghị định số : 521/BTT/
HCBC ngày 20 - 4 - 1970.

- Chi phiếu, Bưu phiếu xin gửi T.T. THÍCH MINH CHÂU (Chủ Nhiệm)
- Thư từ, bản thảo, xin gửi ông ĐOÀN VIẾT HOẠT (Tổng Thư ký)
- Giao dịch trực tiếp, ông NGUYỄN HIỀN (Thư ký Tòa soạn), nơi Văn phòng Tòa Viện Trưởng.



Nguyệt san **TU TƯỜNG** do Viện Đại Học Vạn Hạnh chủ trương, phát hành 10 số một năm, kể từ đầu tháng 3 mỗi năm.

TU TƯỜNG nhằm giới thiệu các công trình nghiên cứu và sáng tạo của các Học giả, các nhà Nghiên cứu và Giáo sư tại Đại Học Vạn Hạnh cũng như các Đại Học khác. Ý kiến do các tác giả phát biểu không nhất thiết phản ánh quan điểm chính thức của Viện Đại Học Vạn Hạnh.

• Thích Minh Châu

NGÔI TRƯỜNG VÀ SINH VIÊN TỐT NGHIỆP

Hôm nay là ngày Lễ Cấp phát Văn bằng lần thứ III của Viện Đại học Vạn Hạnh. Chúng tôi xin chân thành cảm tạ Ông Tổng trưởng Văn hóa Giáo dục và Thanh niên đã đến Chủ tọa Lễ Cấp phát Văn bằng kỳ III, và luôn luôn dành cho Đại học Vạn Hạnh nhiều ưu ái đặc biệt để giúp chúng tôi phát triển ngành giáo dục Đại học tại cơ sở Đại học này. Chúng tôi cũng xin kính lời cảm tạ Chư Tôn Hòa thượng, Thượng tọa, quý vị Viện trưởng, quý vị Quan khách, quý vị Giáo sư và Phụ huynh Sinh viên đã cộng tác cùng với chúng tôi trong những năm vừa qua, trong mọi cố gắng của Viện về mặt Giảng huấn, Phát triển và Điều hành. Chính nhờ sự hợp tác chân thành và hữu hiệu của Quý vị mà hôm nay Viện Đại học Vạn Hạnh chúng tôi mới tổ chức Lễ Cấp phát Văn bằng kỳ III long trọng này.

* Diễn văn của Thượng Tọa Thích Minh Châu, Viện trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh đọc trong dịp lễ Phát Văn Bằng Cử Nhân kỳ III, ngày 31-12-1973. Đề bài do Tòa soạn chọn.



Chúng tôi ý thức được, trong bối cảnh của một cuộc chiến tranh tàn khốc và lâu dài, các nhà Giáo dục chúng ta luôn luôn phải đương đầu với biết bao nhiêu khó khăn nguy hiểm để làm tròn sứ mệnh Giáo dục của mình. Dầu chiến tranh có diễn tiến như thế nào, nhà Giáo dục vẫn phải duy trì và phát triển Giáo dục một cách liên tục và tuần tự, vì đối với người Việt nam, với truyền thống Văn hóa Dân tộc, Giáo dục được xem như là hơi thở cho thân người, như là mạch sống cho dân tộc, không thể nào để cho bị gián đoạn và chận đứng. Cụ Phan Bội Châu đã nói : « *Giáo dục còn thì nước Việt nam còn* » chúng ta có thể nói : « *Giáo dục còn thì niềm hy vọng phục hồi của dân tộc Việt nam vẫn còn mãi mãi* ». Chúng tôi biết rằng chúng tôi không có thể làm được những cử chỉ phi thường, nhưng chúng tôi biết rằng và chúng tôi tin rằng chính những cố gắng giáo dục thường tình và khiêm tốn của chúng tôi, hằng ngày, hằng giờ, hằng phút đã duy trì, đã xây dựng, đã phát triển cơ sở giáo dục này. Chính những giờ, những phút giảng huấn của quý vị Giáo sư liên tục trong những năm vừa qua tại cơ sở giáo dục này, đã đào tạo hơn 400 Sinh viên tốt nghiệp hiện tại, mà sự hiện diện trước mặt Quý vị hôm nay, trong Lễ Cấp phát Văn bằng kỳ III này là những nhân chứng hùng hồn của những nỗ lực giáo dục kiên trì và liên tục của tất cả chúng ta.

Nói đến chiến tranh, nói đến rối loạn xã hội là nói đến sự băng hoại con người, nói đến sự sa đọa giá trị con người. Trước sự đe dọa nguy hiểm làm băng hoại con người, những nhà Giáo dục luôn luôn cố gắng xây dựng tình người, duy trì và phát

huy giá trị cao đẹp của con người. Do vậy, tại cơ sở Đại học Vạn Hạnh này, chúng tôi lựa chọn đường hướng giáo dục nhân tính, xây dựng tình người nhân loại trong cộng đồng nhân loại, xây dựng tình người Việt nam trong cộng đồng Việt nam, và xây dựng tình người Vạn Hạnh trong cộng đồng Vạn Hạnh. Chúng tôi nghĩ rằng, đứng trước những công phá khủng khiếp của văn minh vật chất, đứng trước những di hại nguy hiểm của chiến tranh và rối loạn xã hội, các nhà Giáo dục phải tận dụng khả năng để gìn giữ và phát huy những giá trị cao đẹp của một con Người trong ý nghĩa thiêng liêng nhất của nó. Đại học ở nơi đây, không phải là nơi chỉ đào tạo những chuyên viên máy móc cho một đời sống càng ngày càng bị máy móc chi phối, mà phải là nơi đào tạo những con người toàn diện, những con người được phát triển một cách thăng bằng, điều hòa và trọn vẹn cả năm mặt : thể chất, tình cảm, tác phong, trí thức và tâm linh, những con người làm chủ được vật dục chứ không bị vật dục làm nô lệ, những con người làm chủ được máy móc kỹ thuật, chứ không phải làm nô lệ cho máy móc kỹ thuật, những con người còn biết rung cảm trước nỗi đau khổ của đồng bào ruột thịt, những con người còn biết yêu chuộng Hòa bình, Công lý, Nhân phẩm, những con người còn giữ được giá trị và lương tri của con Người muôn thuở.

Chúng ta ai cũng biết con người Việt nam rất thông minh, siêng năng, xuất sắc ; chúng ta ai cũng xác nhận đất nước Việt nam phong phú phi nhiêu, nhưng người Việt nam chúng ta không biết ngồi lại với nhau để xây dựng đất nước Việt nam.



Một người Việt nam làm được đôi chút thành công thì có ít nhất là 5 người Việt nam khác xô tới để đập phá. Chúng tôi nhận thấy rằng nguyên nhân chính khiến người Việt nam chúng ta khó ngồi lại với nhau là có quá nhiều khoảng cách giữa người Việt nam và người Việt nam: Khoảng cách sâu xa giữa người giàu người nghèo, giữa người cai trị với người bị cai trị, giữa người theo tôn giáo này với người theo tôn giáo khác, giữa người có học với người không có may mắn được học, giữa người làm việc chân tay với người làm việc trí óc, giữa người địa phương này với người địa phương khác, giữa người thành thị với người thôn quê, giữa người có bằng cấp trong nước và người có bằng cấp do nước ngoài cấp, giữa người hấp thụ văn minh này với người hấp thụ văn minh khác... Chúng ta chưa tìm được một mẫu số chung, dựa trên ấy người Việt nam có thể ngồi lại với nhau để xây dựng đất nước Việt nam. Chúng ta chưa tìm kiếm được một chất men khiến làm sống dậy trong mỗi người chúng ta tình người Việt nam và lòng hãnh diện dân tộc để chúng ta có thể cộng lao cộng khổ, làm cho rạng rỡ giống nòi Việt nam, đất nước Việt nam. Ở tại cơ sở giáo dục này, chúng tôi không dám có cao vọng gì nhiều hơn, ngoài sự cố gắng rất chân thành và khiêm tốn giúp Anh chị em Sinh viên ý thức được rằng, dầu chúng ta thuộc Trung, Nam hay Bắc, dầu chúng ta thuộc thành phần tôn giáo nào, Công giáo, Phật giáo, Cao đài hay Hòa hảo v.v... trước hết và trên hết, chúng ta vẫn là người Việt nam; trước hết và trên hết, chúng ta vẫn sống trên đất nước Việt nam. Dầu chúng ta có thâu thái văn minh của khu vực nào, dầu

chúng ta có đậu những bằng cấp nào, chúng ta cũng vẫn là người Việt nam, chúng ta cũng vẫn sống trên đất nước Việt nam, và bằng cấp của chúng ta chỉ có ý nghĩa và chỉ có giá trị khi chúng ta dùng bằng cấp ấy phục vụ cho đất nước Việt nam và con người Việt nam. Chúng tôi nghĩ rằng và tin rằng chỉ có người Việt nam mới hiểu nỗi con người Việt nam, mới thương kính con người Việt nam và mới hết lòng xây dựng đất nước Việt nam. Đây không phải là quốc gia quá khích, mà chỉ là chất men làm sống dậy tình người Việt nam và lòng hãnh diện dân tộc, và mới thật là mẫu số chung, trên ấy mọi người Việt nam chung sức chung lòng xây dựng và phát triển cho tương lai xứ sở.

Và nói đến tương lai xứ sở là nói đến thế hệ Thanh niên Sinh viên hiện tại, là nói đến hơn 400 Sinh viên đã tốt nghiệp đang đứng trước mặt Quý vị hôm nay, và Quý vị cho phép chúng tôi được nói vài lời với anh chị em Sinh viên tốt nghiệp.

Cùng toàn thể Anh chị em sinh viên tốt nghiệp.

Hôm nay là ngày vui mừng nhất của Anh chị em, ngày Anh chị em bắt đầu từ giả ngôi trường Đại học này để dẫn thân vào ngưỡng cửa Đại học cuộc đời, hai ngôi trường Đại học liên tục bổ túc cho nhau, nhưng không phải không có những khó khăn chuyển tiếp. Trong bốn năm dưới mái nhà trường thân yêu này, chúng tôi đã theo dõi Anh chị em trong những sinh hoạt giảng huấn và ngoài giảng huấn, chúng tôi đã chứng kiến sự lớn mạnh về thể xác, sự trưởng thành của Anh chị em về mặt kiến thức, tác phong đạo đức và kinh nghiệm bản thân. Chúng tôi luôn luôn cố gắng xây dựng một môi trường thật sự

Đại học, trong ấy các Giáo sư thoải mái giảng dạy, các Sinh viên thoải mái học tập, các Nhân viên thoải mái phục vụ, và chính môi trường ấy mới thiết thực trang bị cho Anh chị em, những hành trang kiến thức và tác phong đạo đức cần thiết để Anh chị em bước vào ngưỡng cửa cuộc đời.

Chúng tôi nghĩ rằng không có người Việt nam tốt hay xấu, chỉ có những môi trường tốt hay xấu. Một người Việt nam tốt ở trong một môi trường xấu có thể trở thành không tốt đẹp. Và một người Việt nam xấu, trong một môi trường tốt đẹp, có thể trở thành tốt đẹp. Vì vậy chúng tôi muốn rằng Anh chị em sinh viên, sau khi tốt nghiệp, dẫu ở đâu hay làm những chức nghiệp gì, hãy đào tạo xung quanh mình những môi trường thật sự tốt đẹp, trong ấy con người Việt nam có thể làm sống dậy tình người Việt nam, trong ấy con người Việt nam có thể phát huy giá trị con người Việt nam, trong ấy con người Việt nam có thể phục vụ cho đất nước Việt nam.

Đối với Anh chị em sinh viên, chúng tôi luôn luôn giữ trọn niềm tình thương kính. Chính lòng thương kính này là nguồn động lực thúc đẩy chúng tôi kiện toàn cơ sở giáo dục Vạn Hạnh để Anh chị em luôn luôn được sống thoải mái học tập. Chính lòng thương kính này đã khiến chúng tôi không bao giờ làm một sự việc gì có hại đến giá trị con người của Anh chị em, hay để lợi dụng Anh chị em vào những mục tiêu riêng tư sai khác. Chúng tôi tin rằng, một khi chúng tôi đã chân thành thương kính Anh chị em, thời Anh chị em tốt nghiệp ra đời, Anh chị em sẽ đem tình thương kính ấy đối xử lại với đồng bào Việt

nam và con người Việt nam. Chúng tôi tin rằng lòng thương kính chân thành giữa người Việt nam với nhau sẽ được Anh chị em sinh viên tốt nghiệp thực hiện và đề cao, sẽ được lan rộng mãi mãi. Và chính lòng thương kính ấy mới thật là mầu số chung để người Việt nam chúng ta làm nhỏ lại, làm hẹp lại những khoảng ngăn cách giữa người Việt nam, và chính lòng thương kính ấy giữa người Việt nam mới thật là chất men làm sống dậy tình người Việt nam và lòng hãnh diện dân tộc của con người Việt nam.

Chúng tôi mong rằng Lễ Cấp phát Văn bằng tốt nghiệp hôm nay là một dịp tốt để chúng ta ôn nhớ lại những mục tiêu và đường hướng giáo dục của Đại học Vạn Hạnh mà Anh chị em đã được hấp thụ. Chúng tôi cũng mong rằng Lễ Cấp phát Văn bằng này là một cơ hội tốt đẹp để chúng tôi làm sống dậy trong tâm tư Anh chị em những kỷ niệm tốt đẹp nhất sau hơn bốn năm chung sống dưới mái trường Vạn Hạnh. Và trên tất cả, nhân dịp Đại lễ này, chúng tôi muốn trao cho Anh chị em một bức thông điệp trách nhiệm: Trách nhiệm làm sáng tỏ đường hướng giáo dục của Đại học Vạn Hạnh, trách nhiệm xây dựng những môi trường tốt đẹp để người Việt nam dẹp bỏ các khoảng ngăn cách, ngồi lại với nhau, đối xử với nhau trong tình tương thân tương kính, và cuối cùng và trên tất cả, trách nhiệm xây dựng tình người Việt nam, xây dựng đất nước Việt nam.

THÍCH MINH CHÂU



TỦ SÁCH KINH, LUẬN TẠNG PÀLI

do Tỷ Kheo THÍCH MINH CHÂU phiên dịch

TU THƯ ĐẠI HỌC VẠN HẠNH XUẤT BẢN và PHÁT HÀNH

Đã xuất bản :

1. TRƯỜNG BỘ KINH

(*Dīgha-Nikāya*)

- TRƯỜNG BỘ KINH Tập I
- TRƯỜNG BỘ KINH Tập II
- TRƯỜNG BỘ KINH Tập III
- TRƯỜNG BỘ KINH Tập IV.

2. TRUNG BỘ KINH

(*Majjhima-Nikāya*)

- TRUNG BỘ KINH Tập I

3. THẮNG PHÁP TẬP YẾU LUẬN

(*Abhidhammatthasāṅgaha*)

- THẮNG PHÁP TẬP YẾU LUẬN Tập I
- THẮNG PHÁP TẬP YẾU LUẬN Tập II

Sẽ xuất bản :

- TRUNG BỘ KINH Tập II

• Chu Tấn & Hoàng Văn Giang

CÓ THỂ ĐỊNH NGHĨA VĂN HÓA ĐƯỢC KHÔNG ?

- * *Có thì có tự mây may
Không thì cả thế gian này cũng không*
- * *Văn hóa là vận động ; diệu dụng tuyệt
vời giữa « Không » và « Có ».*

CÀNG ngày người ta càng nhận chân được giá trị vạn năng của văn hóa vì văn hóa không những là nguồn năng là biển sống mà văn hóa còn gắn liền với sinh mệnh dân tộc, có thể nói văn hóa thất bại là dân tộc thất bại, văn hóa thành công là dân tộc thành công.

Với tầm quan trọng trên, chúng ta không lấy làm lạ khi thấy có những người từ trước nay vốn thờ ơ, lãnh đạm với văn hóa nếu không muốn nói là « vô tâm » đối với văn hóa, vậy mà

giờ đây cũng phải « đề mắt tới » văn hóa, tìm hiểu và nghiên cứu văn hóa để sống văn hóa. Nhu cầu tìm hiểu, nghiên cứu, phát huy và phổ biến văn hóa ngày càng sâu rộng và cao vọt.

Để đáp ứng nhu cầu quan trọng trên, các vấn đề có tính cách tìm hiểu sơ khởi như : *Văn hóa là gì ? — Đi tìm một định nghĩa văn hóa — Nên hay không nên định nghĩa văn hóa ?* là những vấn đề căn bản tiên khởi mà chúng ta cần góp phần soi sáng trước khi đi sâu vào các đề mục khác như : Nội dung văn hóa, Sự mệnh văn hóa...

Trong phạm vi bài biên luận này chúng ta đề cập đến ba điểm chính sau đây :

- *Văn hóa là một thực tại sống động đa tính, đa diện.*
- *Có thể định nghĩa văn hóa được không ?*
- *Quan điểm lãnh hội văn hóa mới.*

I.— VĂN HÓA LÀ MỘT THỰC TẠI SỐNG ĐỘNG; ĐA TÍNH VÀ ĐA DIỆN :

Nói tới văn hóa là nói tới một thực tại sống động và đầy mới lạ, vì tính cách đa tính, đa diện của nó. Cũng chính vì lý do này nên việc tìm hiểu văn hóa là gì không phải là một chuyện dễ dàng giản dị.

Như hai nhà nhân chủng học trứ danh KROEBER và CLYDE KLUCKHOHN trong bài phi lộ cuốn *Culture* đã mượn lời của LOWELL mà thú nhận rằng :

« Tôi đã được ủy nhiệm nói về văn hóa. Nhưng ở trên đời này không có gì phiêu diêu mông lung hơn là danh từ văn hóa.

Người ta không thể phân tách văn hóa vì nó muốn mất. Muốn có động ý nghĩa văn hóa thành lời lẽ thì cũng như tay không bắt không khí, ta sẽ thấy không khí ở khắp nơi mà riêng trong tay ta chẳng nắm được gì ». (1)

Ngay trong một cuộc hội thảo gồm nhiều nhà văn của nhiều quốc gia tại Venise từ 25 đến 31-3-1956, trong số đó có nhiều nhân vật lừng danh của cả hai phe tự do và cộng sản như KARL BARTH CAMPAGNOLO, JEAN PAUL SARTRE, MAURICE MARLEAU PONTY, VERCORS, SILONE, FÉDINE, BORIS POLÉVOI KAMPOV... người ta cũng đề nghị không nên đưa ra một định nghĩa về văn hóa trong bản tuyên cáo chung (2).

Ông THOMAS STERNNS ELIOT, một văn gia nước Anh, giải thưởng Nobel văn chương năm 1948 cũng không trực tiếp định nghĩa văn hóa. Ông có viết một cuốn sách về văn hóa, nhưng ông đã dùng nhan đề hết sức khiêm tốn : *Những ghi chú đề tiến tới một định nghĩa về văn hóa* (Notes Towards the definition of culture) và rất nhiều học giả khác đều né tránh khi phải định nghĩa danh từ văn hóa.

II.— CÓ THỂ ĐỊNH NGHĨA VĂN HÓA ĐƯỢC KHÔNG ?

Chính vì những khó khăn kể trên nên có người đã nêu câu hỏi : Có nên định nghĩa văn hóa không ? Triệt đề hơn thiết tưởng ta phải đặt câu hỏi : Có thể định nghĩa văn hóa được

(1) Theo B.S Trần văn Thọ trong bài nói chuyện ngày 13-7-1969 tại Trường Quốc gia Âm nhạc Saigon.

(2) Comprendre 16, Rencontre EST - OUEST, cinquième séance, t. 263.

không? Vì giả định như văn hóa không thể định nghĩa được thì câu hỏi nên hay không nên định nghĩa không còn cần thiết đặt ra nữa.

Đối với câu hỏi trên, một số người cho rằng văn hóa không thể định nghĩa được; và một số người khác lại chủ trương ngược lại; để làm sáng tỏ vấn đề chúng ta cần khách quan cứ xét hai lập trường « không » và « có » trước khi nói lên quan điểm riêng của chúng ta.

1. *Quan điểm « KHÔNG »*: Số người chủ trương văn hóa không thể định nghĩa được vì các lý do sau đây:

a) Nhiều hội nghị quốc tế quy tụ những nhà đại văn hóa trên thế giới đã tránh không định nghĩa văn hóa, tất nhiên không phải vì bất tài mà vì không định nghĩa văn hóa là thái độ khôn ngoan hợp chân lý hơn cả.

b) Văn hóa là một thực tại muôn hình, muôn vẻ, muôn sắc thái. Vậy có thể nào người ta định nghĩa văn hóa trong một vài trang giấy hay trong một vài dòng chữ mà không tránh khỏi phiến diện, giới hạn gò bó và cưỡng ép văn hóa hay không?

c) *Thực tại văn hóa luôn luôn sinh động trong khi định nghĩa là ước lệ, tĩnh chỉ, công thức và khép kín*: Vì định nghĩa là gì? Nếu chẳng phải là giải nghĩa, cắt nghĩa (expliquer) tức là giản lược điều cắt nghĩa vào một cái khác nó cho dễ hiểu phù hợp với sự nhận thức của ta? trong khi thực tại văn hóa luôn luôn biến hóa không ngừng. Văn hóa vừa trụ vào một hình thái biểu hiện này lại vừa trụ vào một hình thái biểu hiện khác, nay có hình thái biểu hiện này, mai lại có hình thái biểu hiện

khác hay đúng hơn biến chuyển từng phút giây, từng « sát na ». Vậy ta làm cách nào để ghi nhận ? Nhất là diễn dịch thành khái niệm để trí óc ta có thể nhận thức được ? Do đó bất kỳ định nghĩa văn hóa nào cũng chẳng khác gì mấy anh mù sờ voi... Khi một định nghĩa theo kiểu trên được thiết dựng hay được công nhận, hiển nhiên sẽ tạo nên tình trạng cố chấp, khép kín đó là chưa nói tới tình trạng bóp méo, xuyên tạc và phản bội văn hóa dù gian ý hay ngay tình ?

d) Văn hóa sở dĩ cao cả tuyệt vời là vì giá trị nội tại, tự tại của nó mà đã là giá trị tự tại thì không thể dùng bất cứ một khái niệm ngôn từ nào để diễn dịch được nó cả. Giá trị nội tại tự tại đòi hỏi người ta phải chứng nghiệm tự thân, phải sống chứ không thể giảng giải hay cắt nghĩa. Cái gì có giá trị nội tại, tự thân không cần cắt nghĩa định nghĩa và cũng không thể cắt nghĩa hay định nghĩa được. Ngược lại cái gì có thể định nghĩa, cắt nghĩa, giảng giải thì chắc chắn nó không có giá trị tự thân của chân lý.

đ) Ngôn từ và biểu tượng bao giờ cũng giới hạn không những thế nó còn là cái bẫy giương ra để tóm bắt những ai mà bản ngã mang đầy chấp kiến và chấp luận. Chúng ta lo phá phạm bẫy đó còn chưa xong vậy tại sao ta lại chui đầu vào bẫy ? hay giương cái bẫy ấy cho người khác cùng ta sa vào ?

e) *Định nghĩa văn hóa là giết chết tinh thần sáng tạo :*

Định nghĩa văn hóa bao hàm nghĩa ta đã « hiểu » văn hóa là gì rồi. Vì nếu không hiểu làm sao có thể định nghĩa được ? Mà thực tại văn hóa có phải là cái để hiểu ? Cái hiểu được có

còn là thực tại văn hóa không. Hay chỉ là cái xác văn hóa còn cái hồn đã bay xa rồi? Sáng tạo cũng thế. Sáng tạo không phải từ « không » để làm ra « có ». Sáng tạo cũng không phải từ trên trời rơi xuống! Sáng tạo cũng không phải từ cái đã biết vươn tới cái chưa biết! Không, sáng tạo không phải vậy... Sáng tạo là cái không thể gọi tên được. Sáng tạo chỉ có khi ta đã giải trừ được kiến thức, tình thức để hư tâm (1) sống đời sống tâm linh. Vậy định nghĩa văn hóa chính là giết chết tinh thần sáng tạo, giết chết hay hủy hoại sự thông minh tâm hồn?

f) Từ trước tới nay văn hóa đã có rất nhiều định nghĩa rồi, nếu ta thêm một định nghĩa mới thì chắc chắn cũng không phải là định nghĩa cuối cùng! Như vậy văn hóa là tùy cách cảm nghĩ, sống riêng của mỗi người. Và mỗi người lại có riêng một hay nhiều định nghĩa văn hóa khác nhau. Hiểu theo nghĩa này thì không thể có một định nghĩa chung hay nếu có cũng không cần thiết...

2. Quan điểm « CỐ » : Ngược lại với phái không (tạm gọi như thế) những người chủ trương văn hóa cần định nghĩa, và có thể định nghĩa được căn cứ vào các lý do sau đây :

a) Vì nhu cầu tìm hiểu, phát huy, phổ biến văn hóa nhất là sống văn hóa, việc định nghĩa văn hóa rất cần thiết điều này không ai phủ nhận được. Vậy nếu có khó khăn đi tìm một định nghĩa mới ta vẫn cứ phải làm, tích cực làm. Riêng về các nhà Đại văn hóa tránh định nghĩa văn hóa hiển nhiên chỉ là

(1) Xem « *Giải trừ kiến thức* » của KRISHNAMURTI bản dịch của Nguyễn Minh Tâm, nhà xuất bản An Tiêm.

quan điểm của các cá nhân. Tác phong đó có thể khiến ta suy nghĩ nhưng chưa đủ thuyết phục chúng ta và càng không phải là lý do khiến ta phải theo họ (dù họ là các nhà đại văn hóa hay vĩ nhân thì cũng vậy).

Nếu các hội nghị văn hóa quốc tế qui tụ nhiều nhà đại văn hóa đại diện nhiều quốc gia trên thế giới có tránh đưa ra những định nghĩa văn hóa ta cũng không lấy làm lạ ! Vì trong một hội nghị văn hóa quốc tế kéo dài trong vài ngày vài tháng rất khó tìm được một định nghĩa văn hóa làm thỏa mãn tất cả mọi người. Nhất là một hội nghị quốc tế như thế cần tránh những va chạm về chính kiến, tự ái cùng màu sắc, địa phương... do đó việc khuyến cáo không nên đưa ra một định nghĩa văn hóa chung có thể rất thực tiễn và khôn ngoan nhưng cũng chỉ giá trị trong giới hạn đó mà thôi ! Thái độ thực tiễn, khôn ngoan chưa hẳn là chân lý hay đúng hơn không phải chân lý.

b) Văn hóa là một thực tại muôn hình, muôn vẻ, muôn sắc thái điều đó không ai dám phủ nhận nhưng đâu phải vì vậy mà ta không thể định nghĩa được ? Đối với một thực tại muôn vẻ, muôn màu, muôn sắc thái biến ảo khôn lường như thực tại văn hóa ta vẫn có thể lấy « NHỨT BIẾN ỨNG VẠN BIẾN »... Như vậy ta lo rằng mình không biết định nghĩa, chứ không lo rằng định nghĩa thu gọn trong một vài trang, vài hàng chữ không bao quát được tất cả thực tại. Ở Việt nam hơn một lần ta đã được nghe bài thơ sau đây của Thiền sư PHƯỚC HẬU :

« Kinh điển lưu truyền tám vạn tư

Học hành không thiếu cũng không dư



Năm nay tỉnh lại chừng quên hết

Chỉ nhớ trong đầu một chữ NHƯ ».

Kho tàng mệnh mông của kinh điển Phật giáo vẫn có thể tóm tắt trong một chữ « NHƯ » ! Vậy bao lâu còn một chữ « NHƯ » trên thế gian hiện ra trước tâm cảm của một Thiền sư như PHƯỚC HẬU ai dám khư khư chủ trương rằng văn hóa không thể định nghĩa hay lĩnh hội được ?

c) *Đối với lập luận văn hóa là « ĐỘNG » trong khi định nghĩa là « TĨNH » nên không định nghĩa được ?*

Chúng ta đừng quên văn hóa không phải chỉ là ĐỘNG mà hàm ẩn cả hai nghĩa TĨNH và ĐỘNG. TĨNH và ĐỘNG chỉ là 2 mặt của một thực tại không thể tách rời... và định nghĩa cũng không nhất thiết chỉ là TĨNH vì ta có nhiều cách định nghĩa khác nhau : có định nghĩa là cắt nghĩa, giải nghĩa, giảng giải ; có định nghĩa bằng phương pháp lý hội, thần hội ; có định nghĩa bằng cách theo sát quá trình sinh thành và tiến triển của quá khứ, hiện tại cũng như tương lai, có định nghĩa vượt Tĩnh Động, dịch hóa ; có định nghĩa tựa trên thế giá của sống năng đồng nghĩa với sống năng v.v... Vậy điều ta cần phải thương xác với nhau xem ta dùng định nghĩa theo cách thế nào, mang một ý hướng nào v.v...

Dĩ nhiên đối với nhiều định nghĩa văn hóa chỉ biết chú ý đến các hình thái biểu hiện bề ngoài của văn hóa (định nghĩa theo kiểu này chỉ biết đánh giá phần Tĩnh của văn hóa) tất nhiên là sai nhưng loại định nghĩa này không phải là tất cả, chúng ta vẫn có thể dùng loại định nghĩa chú trọng đến mặt

Động hay vượt Động và Tĩnh. Nếu có những định nghĩa văn hóa phiến diện kiểu các anh mù sờ voi thì tại vì chúng ta thiếu « sáng » chứ không phải vì con voi không thể mô tả hay nhận thức được — dù là con voi văn hóa. Tình trạng cố chấp, khép kín, bóp méo, xuyên tạc hay phản bội văn hóa nếu có cũng chỉ vì lòng dục của con người hay vì sự thiếu sáng suốt của chính chúng ta mà thôi.

d) Văn hóa có giá trị nội tại, tự tại của nó không thể diễn dịch được. Cái gì có thể diễn dịch hiển nhiên không có giá trị tư thân của chân lý. Đây là một vấn nạn quan trọng hơn cả và cũng gay cấn hơn cả như Lão tử đã nói : « Đạo khả đạo phi thường Đạo, Danh khả danh phi thường danh » ... (Đạo mà có thể nói được không phải là Đạo thường, Danh mà có thể gọi được không phải là danh thường). Chúng tôi nghiêng mình trước vấn nạn này và không quên đây là lời cảnh giác rất quý báu, thâm trọng. Tuy nhiên văn hóa không phải là một giá trị biệt lập với con người mà trái lại gắn bó, mật thiết với con người nên vấn nạn trên không phải là không chuyển hóa được. Không phải con người phụng sự cho văn hóa mà văn hóa phụng sự cho con người. Con người chuyển hóa minh đồng nghĩa với chuyển hóa văn hóa. Thực tại văn hóa không thể diễn dịch được nhưng thực tại này cũng không phải là một công thành đóng kín, mà là một cây đàn đang chờ đợi những ngón tay thần để rung lên.

d) Ngón từ và biểu tượng bao giờ cũng giới hạn đồng thời còn là một cam bẫy của tư tưởng. Điều này thật đúng nhưng

thân phận con người chúng ta đang sống trong hiện tượng, phải chấp nhận hiện tượng nếu muốn vượt qua, vượt thoát... Đây là nỗi khổ tâm và là thân phận bi đát của phận làm người, vì luôn luôn bị cầm tù bởi ngôn từ, ý niệm, và biểu tượng. Đức Phật sau 49 năm hành đạo và hóa đạo tuyên bố mình chưa từng nói một chữ ! Vậy mà ngài cũng đã để lại một kho tàng Kinh điển mênh mông như đại dương. Lão tử chủ trương an Tĩnh Vô vi vậy mà Ngài cũng đã phải viết bộ Đạo Đức Kinh trên 5.000 chữ để lại cho đời sau ! Cuộc sống đầy dẫy những cạm bẫy ai mắc phải vẫn mắc, người nào không vẫn không và người không sa vào cạm bẫy cũng không hẳn là đã thoát.

e) Định nghĩa văn hóa bằng những phương pháp tĩnh, chỉ chú ý tới những biểu hiện ngoại diện của văn hóa để rồi coi đó là chính thực tại văn hóa, lối định nghĩa này có tính cách khép kín làm thui chột tinh thần sáng tạo. Song nếu ta định nghĩa bằng phương pháp động thì định nghĩa văn hóa nhằm mô tả và triển khai thực tại văn hóa là một thực tại sinh động, và mở... Phương pháp định nghĩa này không những không hủy diệt tinh thần sáng tạo mà trái lại còn nhằm khơi mở động hóa tinh thần sáng tạo nữa...

f) Khi đã lý hội được bản chất và động năng văn hóa (định nghĩa văn hóa theo phương pháp Động) thì ta có thể diễn tả chân nghĩa văn hóa bằng nhiều lối diễn tả khác nhau. Do đó càng có nhiều định nghĩa văn hóa càng soi sáng được nhiều khía cạnh đa diện đặc thù của văn hóa như vậy là một điều tốt chứ không phải xấu. Chúng ta chấp nhận có rất nhiều định

nghĩa văn hóa khác nhau, có thể chống đối nhau nhưng vẫn có thể dung hội và bổ túc cho nhau theo một cái nhìn toàn diện nhất quán. Tuy nhiên điều này không có nghĩa tất cả các định nghĩa văn hóa « cá mè một lứa » không còn giá trị gì, và cũng không có nghĩa chúng ta dễ dãi chấp nhận cả những định nghĩa phi văn hóa và phản văn hóa. Việc chúng ta cố gắng đưa ra một định nghĩa văn hóa chung dù không có tham vọng được sự đồng ý của tất cả mọi người chẳng nữa vẫn có giá trị xây dựng tích cực và cần thiết, nhất là có giá trị mở đường cho một cuộc cách mạng văn hóa mới.

III.— QUAN ĐIỂM LÃNH HỘI VĂN HÓA MỚI :

Qua lập luận của hai quan điểm đối nghịch nhau kể trên nếu khách quan thẩm định ta thấy :

— Những người chủ trương văn hóa không thể định nghĩa được có rất nhiều ưu điểm vì đã chú trọng đến yếu tính động đích biến hóa của văn hóa để phủ nhận những định nghĩa văn hóa tĩnh chỉ. Chính vì lý luận sắc bén này nên ngay những người chủ trương văn hóa có thể định nghĩa được cũng phải công nhận phương pháp định nghĩa tĩnh chỉ, không chú ý tới tính cách lưỡng diện vừa Tĩnh lại vừa Động của văn hóa là sai lầm cần phải chính lý.

— Thực tại văn hóa luôn luôn sinh động và phong phú vô hạn nhưng không phải vì vậy mà chúng ta đành khoanh tay, đầu hàng không thể lĩnh hội được văn hóa. Nhưng người chủ trương văn hóa cần được định nghĩa cũng rất hữu lý khi giữ vững lập trường trên. Vì đã là người làm văn hóa chúng ta

không thể phủ nhận được thái độ của chúng ta trước thực tại văn hóa. Chúng ta từ chối định nghĩa cũng là một cách định nghĩa rồi. Vậy vấn đề là chúng ta phải nhìn thẳng vào thực tại văn hóa mà không tránh né mới có thể lãnh hội được văn hóa. Khi đã đối mặt với thực tại văn hóa ta sẽ thấy có nhiều lối lãnh hội văn hóa khác lạ chứ không phải có một đường lối duy nhất là định nghĩa theo kiểu cắt nghĩa, giảng giải mà thôi. Lối định nghĩa này sai lầm đã bị thời đại vượt, ta phải đi tìm một lối lý hội văn hóa khác.

— Sau cùng những người làm văn hóa theo quan điểm « có » hoặc « không » đều bắt buộc phải sử dụng đến ngôn từ và biểu tượng. Vậy cả hai tuy chống đối nhau nhưng cùng đứng chung một bình diện giới hạn, tù túng như nhau, do đó, không thể có một thái độ dứt khoát hay tuyệt đối. (Ngay cả khái niệm hay danh từ tuyệt đối cũng chỉ là biểu tượng và ngôn từ). Nhận thức rõ như trên người làm văn hóa cần có một thái độ sáng suốt uyển hóa để không rơi vào chấp kiến và chấp luận (dù là chấp « có » hay chấp « không » — Khi ta khư khư thái độ chấp « không » thì vô tình ta đã rơi vào chấp « có » rồi, có của cái không !)

Muốn vượt thoát được thái độ chấp kiến và chấp luận, hơn bao giờ hết chúng ta cần học đòi, phong độ trung đạo của Đức Khổng Phu tử.

« Ngô vô khả vô bất khả »

(Luận Ngữ, chương . . .)

Hơn thế nữa khi ta đã lãnh hội được chân nghĩa của văn hóa thì Ngôn từ và biểu tượng không những không còn là một cạm bẫy nữa, mà còn là những phương tiện tốt đẹp giúp ta diệu dụng khơi mở thực tại văn hóa để phục hồi Tinh nghĩa văn hóa và sáng hóa văn hóa và đây cũng chính là quan điểm lý hội tinh nghĩa văn hóa của chúng ta. Diệu dụng được ngôn từ và biểu tượng để sáng hóa văn hóa hay không? Điều này tùy thuộc khả năng tài năng của các văn hóa nhân, tùy thuộc nơi óc sáng suốt và trái tim rộng mở cũng như thiện chí của tất cả mọi người chúng ta.

CHU TÂN và
HOÀNG VĂN GIANG

Tổ Đình Tường Vân xuất bản và ấn tống :

KINH

ĐẠI BẢO TÍCH

THÍCH CHƠN TỀ dịch

Thông Cáo

Trung Bộ Kinh tập II gồm kinh 51 đèn 100 đã dịch xong vào cuối tháng 11 năm 1973, nhưng vì giá giấy lên cao và các nhà in quá bận việc về cuối năm Dương lịch và Âm lịch nên phải chậm đến Phật Đản 2518 (tháng 5-74) mới có thể in xong được. Vậy xin cáo lỗi với các vị đã đặt tiến trình trước. Tuy vậy, Nhà Tu Thư Vạn Hạnh sẽ cho phát hành **tập II**, quyển **Thắng Pháp Tập Yếu Luận** (Abhidammatthasangaha) do Thượng Tọa Thích Minh Châu, Viện Trưởng Viện Đại Học Vạn Hạnh phiên dịch và chú thích, để kỷ niệm ngày Đức Phật Thành Đạo (8-12 Âm lịch, 31-12-73).

NHA TU THƯ

VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

• Nguyễn Công Chánh

THIẾT KẾ CƠ SỞ ĐẠI HỌC TRƯỜNG HỢP ĐẠI HỌC BÁCH KHOA THỦ ĐỨC

MỘT Viện Đại học không phải chỉ là một căn nhà, một dãy nhà hay một số dãy nhà. Cơ sở đại học cần có một kế hoạch nghiên cứu dự trù tỉ mỉ trước khi bắt đầu xây cất. Viện Đại học Bách khoa Thủ Đức là Viện đại học đầu tiên tại Việt nam có một kế hoạch xây cất được thiết lập theo phương pháp khoa học tối tân nhất về kiến trúc cơ sở đại học.

Bài này sẽ không đi vào các chi tiết về thành phần ủy ban thiết kế, các giai đoạn của công tác thiết kế, và phương thức thiết kế mà chỉ mô tả các phần của Kế hoạch Tổng thể Viện

Đại học Bách khoa Thủ đức; gồm có: kế hoạch giáo dục, kế hoạch cơ sở và kế hoạch tài chính.

1) *Kế hoạch giáo dục:*

Kế hoạch giáo dục là phần kế hoạch sơ khởi của kế hoạch tổng thể của một Viện đại học. Đó là những chương trình giáo dục sẽ được thực hiện tại Viện đại học dự trù xây cất. Tại Viện Đại học Bách khoa Thủ đức, kế hoạch giáo dục được suy diễn từ chính sách giáo dục do Tổng Thống đề ra: nền giáo dục phải hướng về thực dụng, liên kết được năng khiếu cá nhân và sự thích ứng với xã hội, nhằm đào tạo một lớp người có khả năng, trực tiếp góp phần vào việc phát triển kinh tế và cải tiến xã hội, như đã khẳng định trong thông điệp của Tổng Thống trước Quốc hội ngày 6-10-1969. Theo trong Sắc lệnh thành lập số 264-TT/SL ngày 29-3-1973 qui định, Viện Đại học Bách khoa Thủ đức có nhiệm vụ:

- Đào tạo các lớp lãnh đạo và chuyên viên cho mọi ngành hoạt động kinh tế và xã hội,
- Khảo cứu và quảng bá các kiến thức hữu ích về khoa học và kỹ thuật,
- Góp phần vào việc thiết lập và thực thi các dự án nhằm phát triển quốc gia, đặc biệt trong các lãnh vực canh nông và kỹ nghệ.

Từ những mục tiêu đã đề ra, chương trình giáo dục được hoạch định với ưu tiên cho những lãnh vực phát triển quốc gia như canh nông, kỹ thuật, sư phạm, thương mại, kinh tế và đặt vào hàng thứ yếu những lãnh vực như văn khoa, luật khoa.

Sĩ số được ước tính theo những chương trình giáo dục dự trù. Sinh viên cao học được tính theo một tỉ lệ tương ứng với sinh viên đại học. Nhu cầu giáo chức được tính theo tỉ lệ giáo sư/sinh viên là 1/20. Đây là tỉ lệ tổng quát trung bình, mỗi bộ môn có một tỉ lệ khác nhau. Trong hạn kỳ phát triển 10 năm, Viện Đại học Bách khoa Thủ Đức dự trù sẽ thu nhận tối đa 20.000 sinh viên. Nhưng trong việc điều nghiên, sĩ số được tính trên số tương đương sinh viên toàn thời gian, theo công thức :

$$\text{Sĩ số tương đương toàn thời gian} = \frac{\text{Tổng số đơn vị học vụ/học kỳ}}{\text{Số đơn vị học vụ/học kỳ bắt buộc tối đa của Sinh viên}}$$

Theo công thức này, thí dụ trong bộ môn « Biện chế Nông phẩm », có số đơn vị học vụ bắt buộc/học kỳ : 20 đvhu. cho mỗi sinh viên toàn thời gian.

Tổng số đơn vị học vụ/học kỳ : 1.200

Sĩ số tương đương toàn thời gian là : $\frac{1.200}{20} = 60$

Trong khi sĩ số ghi danh có thể lên đến 80 hay 90, vì có một số học không đủ số 20 đvhu bắt buộc. Với chế độ học toàn thời gian sĩ số ghi danh sẽ bằng sĩ số tương đương toàn thời gian.

Căn cứ trên những tiêu chuẩn đã được quốc tế công nhận về diện tích cần thiết cho mỗi sinh viên về phòng học, phòng thí nghiệm, thư viện, v.v.v., nhu cầu diện tích cho mỗi cơ sở và diện tích chung được ước tính cho cả Viện trong hạn kỳ 10 năm. Ngoài ra nhu cầu xây cất còn được dự trù căn cứ trên hai yếu tố : phương thức sử dụng và độ sử dụng cơ sở dựa trên nguyên tắc căn bản là một sinh viên không thể cùng một lúc ở hai nơi khác nhau.

Kế hoạch giáo dục cũng nghiên cứu và ấn định nhu cầu của những người sẽ sử dụng cơ sở, tiêu chuẩn cơ sở, tiêu chuẩn vật liệu xây cất, tiêu chuẩn an toàn cơ sở và tiêu chuẩn bàn ghế và trang cụ.

Cũng trong kế hoạch giáo dục có phần nghiên cứu về những nguồn tài trợ có thể có của Viện.

2) Kế hoạch cơ sở :

Kế hoạch cơ sở gồm hai phần công tác liên hệ với nhau về cơ sở : nghiên cứu địa điểm và thiết lập tài liệu căn bản.

A. Nghiên cứu địa điểm : bao gồm các công tác nghiên cứu địa điểm, địa hình, địa chất, vị trí, các yếu tố sinh môi như hướng thoát nước, hướng gió, hướng nắng, thảo mộc trong khuôn viên đại học và các khu chung quanh, cách sử dụng đất đai, các kế hoạch phát triển những vùng phụ cận trong tương lai, kỹ thuật và nghệ thuật kiến trúc tại Việt nam.

B. Thiết lập các tài liệu căn bản : gồm những đồ bản chuẩn về đặc điểm, kết quả của công tác nghiên cứu trên và các tài liệu về lưu thông, điện, nước, vệ sinh, điện thoại, chỉnh trang, họa đồ khối, kế hoạch và giai đoạn xây cất.

Những công tác nghiên cứu và các tài liệu căn bản này dựa trên kế hoạch giáo dục ở trên và sẽ được dùng làm tài liệu gốc để thiết lập họa đồ xây cất.

3) Kế hoạch tài chánh :

Gồm những công tác nghiên cứu về giá cả và chiết trừ tổn phí. Các chi tiết sau đây đã được nghiên cứu : nhân công, vật liệu, trang bị, tổn phí bảo trì, thù lao chuyên nghiệp (cho kiến

trúc sư, kỹ sư vân vân), thủ tục gọi thầu và thiết lập ngân sách.

Từ kết quả của công tác nghiên cứu này, tồn phí xây cất được chiết trừ theo giá đơn vị mỗi mét vuông cho từng loại kiến trúc. Tại Viện Đại học Bách khoa Thủ đức, các cơ sở kiến trúc được chia làm 30 loại khác nhau, với tồn phí xây cất khác nhau. Thí dụ phòng học có giá xây cất mỗi mét vuông là 45.000\$, phòng thí nghiệm công chánh 50.000\$, phòng thí nghiệm hóa học 55.000\$, vân vân.

Tồn phí xây cất được chiết tính bằng cách nhân giá đơn vị cho số diện tích cần thiết. Các dữ kiện sau đây đã được dùng làm căn bản cho việc ước tính tồn phí này : phỏng vấn kiến trúc sư, kỹ sư và thầu khoán, sưu tầm tồn phí xây cất các cơ sở hiện hữu hoặc đang xây cất, tiêu chuẩn tính thù lao chuyên nghiệp do Chính phủ ấn định, giá cả vật liệu xây cất, lương nhân công ngành xây cất.

Tất cả ba phần công tác trên gộp lại là kế hoạch tổng thể của Viện Đại học. Ngoài ra kế hoạch còn thiết lập các « giai đoạn xây cất » với đầy đủ chi tiết về các cơ sở dự trù thực hiện theo nhịp phát triển của Viện, và « Tiêu chuẩn kiến trúc » để kiến trúc sư có thể tham khảo khi lập kế ước thiết lập họa đồ cho Viện.

Kế hoạch Tổng thể Viện Đại học Bách khoa Thủ đức khác với những công tác xây cất Đại học trước như thế nào ?

Về nhân viên : Có sự tham dự của các chuyên viên giáo dục trực tiếp trong việc hoạch định kế hoạch và có sự tham khảo rộng rãi ý kiến của các giáo sư, những người sẽ sử dụng

cơ sở. Đây là một tiến trình đương nhiên nhưng trong quá khứ đã bị quên lãng. Xây cất một trường đại học không giống xây cất một trường trung học, không giống xây cất một cơ sở thương mại như trụ sở ngân hàng hay khách sạn.

Hơn nữa, xây cất một trường đại học cũng hoàn toàn khác xây cất một trường đại học khác trong cùng một Viện đã hoặc đang xây cất. Những người sử dụng cơ sở trong tương lai phải dự phần vào việc thiết lập kế hoạch xây cất những cơ sở đó.

Về phương pháp : Chú trọng tất cả mọi khía cạnh để làm sao cho cơ sở xây cất được tiện dụng. Tiêu chuẩn tiện dụng được coi là đồng nghĩa với tiết kiệm : tiết kiệm nhân lực khi người làm việc thoải mái, năng suất cao ; tiết kiệm thì giờ khi không có sự trùng dụng và dẫm chân ; tiết kiệm tài chánh khi khỏi phải sửa đổi về sau mà vẫn thích ứng với nhu cầu. Trên một diện tích gồm 600 mẫu, một sinh viên có thể trong một ngày học giải quyết tất cả những nhu cầu của mình bằng cách đi bộ vì mỗi khoảng đi bộ dài nhất để tới những chỗ liên hệ chỉ mất tối đa 5 phút.

Thí dụ thứ hai ; tất cả mọi di chuyển trong khuôn viên đại học đều đi bộ (ngoại trừ các xe giao hàng) để tiết kiệm nhiên liệu và đồng thời tránh tình trạng giáo sư và sinh viên đậu xe ngay trước cửa lớp, gây rất nhiều tiếng động không thuận lợi cho không khí học tập.

Những kế hoạch xây cất trước chỉ chú trọng khía cạnh thẩm mỹ (nếu có) của cơ sở kiến trúc mà bỏ quên khía cạnh tiện dụng. Viện Đại học Bách khoa Thủ Đức cố gắng tiện dụng tối đa nhưng không quên khía cạnh thẩm mỹ.

KẾT LUẬN

Tầm quan trọng của Kế hoạch Tổng thể Viện Đại học Bách khoa Thủ Đức là đã tiêu chuẩn hóa cơ sở đại học tại Việt nam. Bài này không nêu ra các tiêu chuẩn đó vì có tính cách quá chuyên môn chỉ cần thiết cho kế hoạch gia. Các tiêu chuẩn này được thiết lập căn cứ trên những tiêu chuẩn quốc tế với sự chăm chú cho phù hợp với tình trạng xứ sở.

Phương thức thiết lập Kế hoạch Tổng thể Viện Đại học Bách khoa Thủ Đức có thể dùng làm một trường hợp khảo cứu cho các nhà lãnh đạo đại học tại Việt nam. Trong hiện tại, những tiêu chuẩn của Viện Đại học Bách khoa Thủ Đức vẫn chỉ là những tiêu chuẩn riêng, và phương thức thiết kế cơ sở đại học của Thủ Đức vẫn chưa được phổ quát. Các Viện Đại học tại Việt nam, nếu đề tâm nghiên cứu phương thức và tiêu chuẩn của Viện Đại học Bách khoa Thủ Đức sẽ thực hiện được một lúc hai việc quan trọng: giúp Viện Đại học Bách khoa Thủ Đức những ý kiến khác biệt có thể dùng để cải tiến những tiêu chuẩn của Thủ Đức trong các giai đoạn xây cất về sau và đồng thời tiến tới việc thiết lập tiêu chuẩn cơ sở chung cho tất cả các Viện đại học tại Việt nam.

NGUYỄN CÔNG CHÁNH

TU THƯ VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

Đã phát hành :

1. TRUNG BỘ KINH tập I

Tỷ Kheo THÍCH MINH CHÂU dịch

Pāli - Việt đối chiếu ; có thêm phần chú thích.

2. CÁC TÔNG PHÁI CỦA ĐẠO PHẬT

(Nguyên tác : The Essentials of Buddhism Philosophy
của JUNJIRO TAKAKUSU, TUỆ SỸ dịch.

Sách trình bày những điểm tinh túy của triết học Phật giáo, qua các tông phái Đại thừa, Tiểu thừa và đã được liệt vào sổ sách phải đọc trong chương trình Tiến sĩ Phật học của các Viện Đại học thế giới.

Phát hành nhân lễ Thành Đạo :

ABHIDHAMMATTHASANGAHA

3. THẮNG PHÁP TẬP YẾU LUẬN tập II

hay MÔN TÂM LÝ HỌC CỦA ĐẠO PHẬT

Tỷ Kheo THÍCH MINH CHÂU dịch và giải

... « Đây là quyển sách căn bản cho những ai muốn tham học tạng A Tỷ Đàm và trở thành sách đầu giường cho chư Tăng Miến, Tích lan, Thái lan...

• Lê Văn Hòa

LÝ THUYẾT HẬU QUẢ CƠ CẤU TRONG XÃ HỘI HỌC HIỆN-ĐẠI

MÔN xã hội học đang giữ một vai trò ưu thế trong các khoa học xã hội (gồm các môn chính trị học, tâm lý học xã hội, nhân chủng học, kinh tế học, và xã hội học) ở Âu Mỹ. Sự phát triển phong phú của nhiều lý thuyết khác nhau và phương pháp tham khảo của môn xã hội học là một trong những yếu tố chính cho vai trò ưu thế ấy. Trong sự phát triển lý thuyết, ta thường nghe nói đến một trong những thuyết lớn của xã hội học Âu Mỹ hiện đại, đó là lý thuyết « hậu quả cơ cấu » (Structural functional Analysis hay Functionalism). Sau đệ nhị thế chiến, lý thuyết và phương pháp hậu quả cơ cấu được đề

cao và phổ biến sâu rộng trong xã hội học, nhân chủng học, kinh tế học, chính trị học và ngay cả tâm lý học xã hội. Ảnh hưởng của lý thuyết này vẫn còn sâu rộng trong lý thuyết xã hội học hiện đại. Để giúp cho sinh viên xã hội học có thêm quan điểm tổng quát về lý thuyết và phương pháp phân tích cơ cấu chức năng tác giả sẽ trình bày ba điểm chính yếu liên hệ : 1) ý nghĩa của lý thuyết, 2) lịch sử phát triển của nó, và 3) luận lý căn bản được dùng trong lý thuyết này.

I.— Ý NIỆM CĂN BẢN CỦA DANH TỪ.

Danh nghĩa của lý thuyết « hậu quả cơ cấu » được đặt theo hai danh từ chính yếu, « structure » và « function ». Trước hết, danh từ « structure » được dịch ra Việt ngữ là « cơ cấu » hay « kết cấu » hàm ý đến một tương quan giữa các thành phần với thành phần, giữa thành phần với toàn thể được nối kết một cách tương đối cố định. Khi đề cập đến ý niệm « cơ cấu xã hội », các nhà xã hội học và nhân chủng học của lý thuyết này muốn hàm ý rằng xã hội là một hệ thống có tổ chức trong đó cá nhân, địa vị, chức vụ đoàn thể, v.v... được liên hệ chặt chẽ và cố định để thỏa mãn nhu cầu cần thiết cho nhau. Marion Levy, Jr., một xã hội gia Mỹ, định nghĩa danh từ « structure » như là một kết cấu, một tương quan thuần nhất có thể quan sát được qua mọi sinh hoạt hay vận hành đều đều của cơ cấu xã hội. (1)

(1) Marion J. Levy, Jr, *The Structure of Society* (Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1952) tr. 11 và « Structural-Functional Analysis » trong *International Encyclopedia of Social Sciences*, Vol 6 (1966), tr. 21.

Nhưng chính danh từ được xem nòng cốt để xây dựng nền tảng ý niệm cho lý thuyết hậu quả cơ cấu, đó là « function ». Danh từ này bao hàm nhiều ý nghĩa khác nhau và đôi lúc mơ hồ thiếu nhất trí. Vì vậy, khi dịch danh từ này ra Việt ngữ, chẳng hạn là « chức vụ », « mục đích », « kết quả », « sinh hoạt điều hòa », « hoạt động thích ứng », hay « tác năng hữu ích », tác giả chỉ dựa trên nhiều ý nghĩa thường được nhắc đến trong xã hội học và nhân chủng học. Nói rõ ra, danh từ này muốn chỉ định mọi sự sinh hoạt hay vận hành được chỉ định bởi hệ thống và có mục đích duy trì tình thế quân bình cho hệ thống đó. Định nghĩa này nêu lên hai ý niệm căn bản :

- 1) *Tương quan hòa hợp giữa các thành phần và thành phần, giữa các thành phần và toàn thể cơ cấu trong hệ thống, và*
- 2) *Sự sinh hoạt hay vận hành nhằm mục đích duy trì sự tương quan hòa hợp trong tình thế quân bình liên tục.*

Các ý niệm căn bản ấy đóng vai trò nòng cốt cho sự phát triển luận lý của lý thuyết cơ cấu chức năng trong xã hội học và nhân chủng học hiện đại. Giáo sư Levy, một trong những người diễn xướng tiếng tăm của lý thuyết này, nêu định nghĩa rõ ràng cho danh từ « function », như sau :

Danh từ « function » có thể được định nghĩa như là mọi điều kiện, mọi trạng thái hoạt động, mọi kết quả, phát xuất từ sự vận hành của một đơn vị trong thành phần nào đó được nghiên cứu theo quan điểm cơ cấu. (1)

(1). Levy, « Structural. Functional Analysis, » op. cit. , tr. 21.

Hai danh từ căn bản trên có ý nghĩa liên hệ mật thiết với nhau. Nếu một cơ cấu xã hội được định nghĩa như là một tương quan liên tục, thuần nhất giữa các đơn vị, thành phần và toàn thể xã hội, thì chính những sinh hoạt ấy có khả năng duy trì trạng thái điều hòa, quân bình giữa tương quan xã hội là cần thiết.

II.— LỊCH SỬ PHÁT TRIỂN CỦA LÝ THUYẾT :

Nhiều nhà xã hội học và nhân chủng học nhìn nhận rằng lý thuyết cơ cấu hậu quả được thai nghén từ những tư tưởng xã hội theo quan điểm sinh lý học (organismic view) của Darwin, Comte, Spencer, Schäffle, Small, Sumner, và Durkheim. (1) Từ lúc phôi thai, thành hình đến sự phát triển sâu rộng và hệ thống hóa, lý thuyết này đã trải qua nhiều giai đoạn; mỗi giai đoạn mang sắc thái và ý nghĩa khác biệt và ngay cả bất đồng.

1. *Nguồn gốc phôi thai của lý thuyết*: Tư tưởng xã hội học thực hiện đầu tiên của Comte và sự phổ biến nguyên lý sinh tồn thích ứng (the principle of the survival of the fittest) của nhà nhân chủng học Anh Darwin, bắt đầu khởi nguồn cho tư tưởng về cơ cấu chức năng xã hội. Tiếp đến Spencer, Lili-enfeld, Schäffle, Small, Cooley, Sumner và Durkheim khai triển và làm sáng tỏ thêm tư tưởng này.

(1) Xem Walter Buckley, « Structural - Functional Analysis in Modern Sociology » trong Howard Becker và Alvin Boskoff (eds.) *Modern Sociological Theory in Continuity and Change* (New York: Dryden Press, 1957), tr. 236-259.

Herbert Spencer (1820-1903) nêu rõ quan điểm lý thuyết rằng xã hội hiện hữu và sinh hoạt như là một cơ quan sinh lý xã hội chính nó là một hệ thống cơ cấu có khả năng tự thỏa mãn các nhu cầu sinh tồn và thích ứng với mọi hoàn cảnh nội tại cũng như từ bên ngoài.

Chịu ảnh hưởng phần nào của Spencer, Paul Lilienfeld (1829-1903), nhà tư tưởng xã hội học Đức, trong tác phẩm *Ideas about the Social Sciences of the Future*, nêu lên một tín lý là xã hội nhân loại như là một cơ quan sinh lý ở một trình độ phát triển tinh vi tuyệt đỉnh. Tế bào của một cơ quan xã hội, đó là cá nhân trong xã hội, các mô tế bào là các cơ quan tổ chức như kinh tế, chính trị, luật pháp, tôn giáo v.v... trong xã hội con người. Những cơ cấu tổ chức này được sinh hoạt nhằm mục đích là duy trì toàn thể hệ thống xã hội được quân bình (trật tự) cũng như các bộ phận sinh lý có vai trò điều hòa nhịp sống của một cơ thể.

Khác với Lilienfeld, nhà xã hội học Đức khác Alfred G. Schäffle (1831-1903) nhấn mạnh đến mối tương quan giữa cơ cấu và vai trò sinh hoạt của xã hội cũng dựa trên quan điểm sinh lý học trong tác phẩm của ông, *Structure and Life of the Social Body*. Ở Mỹ, Albion W. Small (1854-1926) và Charles G. Cooley (1854-1929) phổ biến các quan điểm xã hội học của Spencer và Schäffle. Tuy nhiên, điểm đặc biệt của hai ông này là cả hai nhấn mạnh đến quá trình linh động và biến dịch của những cơ cấu xã hội hơn là chỉ diễn tả những thành phần, cơ cấu, hay hệ thống bất động của xã hội. Ý niệm này được Small diễn tả lên khi ông nhận định về Spencer và Schäffle :

« Spencer không thành công trong việc giải thích xã hội ... như là một *hệ thống cơ giới* (an organization of mechanisms) không hơn không kém. Còn đối với Schäffle, nhận định trọng yếu của ông về xã hội như là một *hệ thống vận hành* (an organization of work). Thật ra ý niệm hệ thống cơ giới bao hàm ý niệm vận hành, và ý niệm vận hành bao hàm ý niệm hệ thống cơ giới. Hơn nữa, khi dùng ngôn ngữ để diễn tả quá trình sinh hoạt của xã hội, chúng ta không thể không nói đến ý niệm vận hành (sinh hoạt) của nó, và ngược lại. Vì lý do đó, những ý niệm về cơ giới, cơ cấu, và vận hành đều thuộc về ý niệm hệ thống, và hiển nhiên các ý niệm trên diễn tả một quá trình tương quan bất khả phân. (1)

Chính Small đã chuyển dịch quan điểm sinh lý học về xã hội thành quan điểm phân tích theo hậu quả cơ cấu ở khía cạnh tương quan linh động. Áp dụng khuôn khổ phân tích theo quan

(1) Albion W. Small, *General Sociology* (Chicago : University of Chicago Press, 1905), « Spencer does not succeed in making his interpretation of society... as more than an *organization of mechanisms*. Schaffle's central conception of society is of an *organization of work*. Of course, mechanism implies work, and work implies mechanism. Moreover, language has grown up in such connection with the working processes of life that we cannot talk of mechanism without talking of work, and *vice versa*. For that reason, the ideas of mechanism, structure, and work (function) are in both of these systems, as certainly as they are in either » tr. 167 - 8.

điểm « cơ cấu chức năng », William G. Sumner (1840-1910) giải thích các vai trò của các phong tục tập quán (folkways) trong đời sống văn hóa và xã hội.

Đặc biệt hơn hết, Émile Durkheim (1858-1917) không những diễn xướng quan điểm hậu quả cơ cấu sinh lý về xã hội mà còn phát hoạch ra những phương pháp phân tích dựa theo khuôn khổ tư tưởng của ông. Theo ông, mỗi cơ cấu hay hệ thống sinh hoạt xã hội có khuynh hướng thỏa mãn *nhu cầu hữu ích* của cá nhân, thành phần và đoàn thể của xã hội. Một sự kiện xã hội là một sự vật cụ thể, và chính nó không thể tồn tại nếu nó không mang lại sự hữu ích nào đó ; đời sống xã hội là một sinh hoạt cơ thể không thể tồn tại nếu không nhằm đáp ứng nhu cầu cần thiết nào cho con người. Chẳng hạn, sự phân phối nghề nghiệp, cần lao có mục đích nhằm phát triển sự tương quan điều hòa phức tạp (solidarité organique) giữa các cơ cấu, tổ chức sinh hoạt của xã hội. Qua tác phẩm *Les Règles de la Méthode Sociologique* (1895), Durkheim trình bày hai phương pháp phân tích hiện tượng xã hội và văn hóa : phương pháp phân tích theo « chức vụ » hay « nhu cầu thiết yếu. » Durkheim định nghĩa danh từ « function » như là một « cứu cánh » hay là một « mục đích » vì ông cho rằng « hiển nhiên » các hiện tượng xã hội nói một cách tổng quát không hiện hữu cho những kết quả hữu dụng của chúng thôi. Chúng ta cần phải xác định thêm có sự tương quan nào không giữa sự kiện xã hội đang được nghiên cứu và những nhu cầu chung của toàn thể cơ cấu xã hội, và sự tương quan đó chứa

đựng những gì, còn riêng về đặc tính của sự tương quan đó có được chủ ý hay vô tình, chúng ta không cần bận tâm tìm hiểu đến. » (1)

Tóm lại, sự phối thai của lý thuyết hậu quả cơ cấu bắt nguồn từ những quan điểm sinh lý về xã hội của phần lớn các nhà xã hội học cổ điển vừa kể ở trên. Tất cả họ đều có chung một niềm tin tưởng rằng xã hội là một hình thức phát triển tinh vi và phức tạp, bao gồm nhiều thành phần, đơn vị, cơ cấu chức được nối kết với nhau bằng những mối tương quan nhu cầu, mục đích và thành quả hữu ích. Lý thuyết « Hậu quả cơ cấu » khởi xuất từ những quan điểm trên qua ba ý niệm căn bản :

a) Ý niệm hệ thống sinh lý được diễn đạt rộng rãi và làm tiêu chuẩn phân tích thành phần, cơ cấu, và sinh hoạt xã hội.

b) Ý niệm hệ thống diễn tả lên những tiêu điểm trọng yếu cho mọi khuôn khổ phân tích cơ cấu và các quá trình sinh hoạt (vận hành).

c) Nghiên cứu về quá trình sinh hoạt của các cơ cấu có đặc điểm là ghi nhận sự biến dịch của chúng, khác hẳn với cách thức phân tích xã hội qua những mẫu sự kiện bất động của lịch sử học hay các nhà xã hội học tiền phong (Comte, Spencer, Schäffle). Cũng chính vì mục đích này, Small và Cooley đã đề cao quá trình linh động, biến dịch giữa các cơ cấu đó.

(1) Emile Durkheim, *op cit.* (Paris. 1895) hay *The Rules of Sociological Method*, được dịch bởi Sarah A. Soloray và John H. Mueller (Chicago: The Free of Glencoe, 1938), tr. 95

Cũng cùng mục đích là chống đối lại các phương pháp nghiên cứu những khuôn khổ bất động của văn hóa mà Malinowski và Radcliffe-Brown nhấn mạnh đến vai trò tương hợp linh động giữa văn hóa và cơ cấu xã hội.

2. *Giai đoạn phát triển của Lý thuyết này trong nhân chủng học.* Đến đầu thế kỷ 20, lý thuyết này được quảng diễn và áp dụng trong nhiều tác phẩm nghiên cứu văn hóa và xã hội. Chẳng hạn, Middletown (1929) và *Middletown in Transition* (1939) do nhóm Robert S. và Helen M. Lynd, *The Social Life of a Modern Community* (1942) và *Deep South* (1941) do nhóm William L. Warner.

Nhưng công trình phát triển nổi bật hơn hết đó là việc hệ thống hóa lý thuyết hậu quả cơ cấu và sự áp dụng rõ ràng lý thuyết này trong việc phân tích các hình thức xã hội khác nhau do hai nhà nhân chủng học danh tiếng Bronislaw Malinowski (1884-1942) và A. R. Radcliffe - Brown (1881-1955) Chính nhờ công trình khai thác và quảng diễn của hai ông khiến người ta có cảm tưởng rằng lý thuyết này được khởi nguồn từ nhân chủng học. Nhưng thật ra các nhà nhân chủng học đề xướng lý thuyết này chỉ thụ hưởng từ tư tưởng của Darwin, Comte, Spencer, và nhất là của Durkheim. Theo Malinowski, phương pháp phân tích theo quan điểm « cơ năng sinh hoạt điều hòa » là nhằm nghiên cứu những tương quan giữa các thành phần văn hóa, giải thích sự kiện xã hội ở trình độ phát triển theo thành quả thành phần của toàn thể hệ thống văn hóa. Theo ông, văn hóa là di sản xã hội của con người, như tác phẩm thẩm

mỹ, văn chương, nghệ thuật, tập quán và các giá trị. Ngay cả một tổ chức cũng là một thành phần của văn hóa và ít ra thực hiện một chức vụ xã hội là thỏa mãn một nhu cầu xã hội được thiết định nào đó. Ông nêu lên hai mệnh đề lý thuyết giải thích văn hóa theo kiểu thức cơ cấu như sau : 1) mỗi văn hóa phải thỏa mãn nhu cầu sinh lý của con người, như dinh dưỡng, sinh sản, bảo tồn, và sức đối kháng với mãnh lực thiên nhiên của khí hậu, ác thù và địch thù, và 2) sự phát triển văn hóa trở nên như một khí cụ có khả năng, đáp ứng, một cách trực tiếp hay gián tiếp, các nhu cầu cần thiết của sinh lý của con người. Như vậy, theo ông, « các hình thức văn hóa, như kinh tế, luật pháp, giáo dục khoa học, phù chú hay ảo thuật, và tôn giáo đều liên hệ đến nhu cầu sinh lý ». (1)

Radcliffe-Brown trình bày lý thuyết hậu quả cơ cấu với nhiều khía cạnh khác hẳn. Ông là người diễn xướng lý thuyết này một cách sâu rộng và rõ ràng hơn hết trong nhân chủng học. Ông chịu nhiều ảnh hưởng tư tưởng của Durkheim và tin rằng « mục đích » hay « chức năng » của quá trình sinh hoạt sinh lý là liên kết quá trình đó với những nhu cầu của cơ thể (nghĩa là, những điều kiện cần thiết để nó có thể được hiện hữu liên tục). Cũng như vậy, mọi sinh hoạt của mỗi cá nhân, mọi cơ cấu tổ chức, định chế nhằm thực hiện mối tương quan

(1) B. Malinowski, *Scientific Theory of Culture* (Chapel-Hill North Carolina: North Carolina University Press, 1944), tr. 174 và « Culture » trong *Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 4 (1936), tr. 623.

với toàn thể hệ thống xã hội : « Kết quả của mỗi sinh hoạt thường hữu, có khuôn khổ như hình phạt các tội trạng, hay lễ táng, là thành phần sinh hoạt trong toàn thể đời sống xã hội và đóng vai trò duy trì sự tồn tục của cơ cấu. » (1) Cũng diễn tả điểm trên, Radcliffe - Brown phát biểu rằng « sinh hoạt của một cơ thể... được xem như là sự sinh hoạt điều hòa của cơ thể... Nhờ sự sinh hoạt điều hành mà sự tồn tục của cơ cấu được duy trì. » (2) Để hiểu rõ hơn, chúng ta nên đọc vài đoạn văn trích dịch sau đây :

« Khi chúng tôi dùng danh từ cơ cấu chúng tôi chỉ định đến một hình thức sắp đặt theo trật tự của các thành phần hay kết hợp. Một bản nhạc có một cơ cấu riêng của nó, và một câu văn cũng vậy. Một tòa nhà có một cơ cấu kiến trúc một phần tử hay một cơ thể động vật cũng như vậy. Những thành phần kết hợp những đơn vị của cơ cấu xã hội là *con người*, mỗi con người là một nhân vị không phải được xem như là một cơ thể sinh lý nhưng là một địa vị trong khuôn khổ xã hội. Một trong những vấn đề lý thuyết căn bản của xã hội học là vấn đề tính chất tồn tục của cơ cấu xã hội. Sự tồn tục trong những hình thức sinh hoạt xã hội tùy thuộc vào sự tồn tục của cơ cấu xã hội, nghĩa là, vào sự tồn tục của những xếp đặt các mối tương quan

(1) A. R. Radcliffe-Brown, « On the Concept of Function in Social Sciences, » *American Anthropologist*, Vol 37 (1935) ; tr. 395-396.

(2) *Ibid.* tr. 395.

giữa người này với người nọ... Một quốc gia, một bộ lạc, một tổ chức như Hàn lâm viện của Pháp, hay Giáo hội La mã, cơ thể tồn tục như là một cơ cấu gồm nhiều nhân vị, mặc dù trụ sở, các thành phần tham dự thay đổi từ thời này đến thời nọ. Cơ cấu, chẳng hạn như cơ thể con người có đặc tính tồn tục; những thành phần kết hợp của nó là phân tử duy trì sự tồn tục của cơ cấu, mặc dù các phân tử trong cơ thể thay đổi không ngừng. (1)

hoặc

« Quá trình duy trì sự tồn tục cơ cấu của cơ thể gọi là đời sống gồm những sự sinh hoạt và tương quan giữa các đơn vị của cơ thể... Một tế bào hay một cơ quan có một sinh hoạt và sinh hoạt này có một kết quả cần thiết ». (2)

Như vậy, ý niệm « kết quả cần thiết » có sự liên hệ đến ý niệm « cơ cấu » và ý niệm « tồn tục » của cơ cấu. Radcliffe-Brown cho rằng hậu quả cơ cấu thuyết trong nhân chủng học cũng như trong xã hội học phải đề cập đến ba vấn đề căn bản : vấn đề liên quan đến cơ cấu (morphology), vấn đề liên hệ đến tác năng sinh lý (physiology), và vấn đề liên hệ đến quá trình tiến hóa (evolution). Ba vấn đề này có thể áp dụng cho sinh hoạt văn hóa và xã hội. Hiển nhiên, mọi xã hội có mỗi cơ cấu, và cơ

(1) *Structure and Function in Primitive Society* (New York : the Free Press, 2nd ed., 1968); tr. 9-10.

(2) *Ibid.* tr. 179.

cấu xã hội là một thể đồng nhất bao gồm nhiều cá nhân như là những đơn vị thiết yếu nối kết bởi hệ thống tương quan xã hội. Sự tồn tục của cơ cấu xã hội là do kết quả của quá trình sinh hoạt điều hòa của đời sống xã hội. Chính quá trình này là tác năng cần thiết để duy trì cơ cấu xã hội. Nhưng có nhiều khó khăn gặp phải, khi áp dụng quan điểm cơ năng vào việc phân tích văn hóa xã hội. Nói một cách đơn giản, chúng ta biết rằng một cơ thể động vật có một cơ cấu thuần nhất có thể quan sát được; còn cơ cấu xã hội chỉ là một đối tượng hay một toàn thể chỉ có thể quan sát được qua mọi sinh hoạt và tương quan của phần tử, thành phần của nó. Trong sinh lý học, người ta có thể tìm hiểu đến sự tổ hợp của một cơ quan sinh lý hay cơ thể độc lập với mọi phân tích những sinh hoạt tương quan của cơ cấu. Nhưng trong xã hội học, người ta không thể làm như vậy được, vì muốn tìm hiểu, phân tích các cơ cấu hiện hữu (chẳng hạn như những hình thức văn hóa), chúng ta phải quan sát đến vai trò, mục đích và kết quả chúng. Hơn thế nữa, một cơ thể của động vật không thể biến đổi từ hình thức cơ cấu này đến hình thức cơ cấu khác qua thời gian, còn cơ cấu xã hội biến đổi không ngừng mặc dù đặc tính tồn tục của nó không bị hủy mất.

Xét chung, Malinowski và Radcliffe-Brown đóng góp phần quan trọng vào sự phát triển thuyết hậu quả cơ cấu trong nhân chủng học. Họ đã gây ảnh hưởng sâu rộng lên trên các nhà nhân chủng học khác đương thời, chẳng hạn như Ruth Benedict (với tác phẩm *Patterns of Culture*, 1934), Margaret Mead

(*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, 1935), Gregory Bateson (*Naven*, 1936), và Clyde Kluckhohn (*Navaho Witchcraft*, 1944). Nhìn đại thể, chúng ta thấy rằng Benedict và Mead qua những tác phẩm của họ đều nêu lên một đề thuyết chung, đó là những nét văn hóa khác biệt trong một xã hội là thể hiện của những thành phần sai biến của toàn thể văn hóa thuần nhất. Mỗi nét văn hóa như là một kết cấu, một khuôn thức có sự sinh hoạt như của một cơ quan sinh lý nhằm thỏa mãn nhu cầu thiết yếu nào đó của cá nhân trong hệ thống xã hội.

Riêng về Bateson, ông này phân tích hai hình thức tương quan chính của các thành phần trong cơ cấu và hệ thống, đó là tương quan nhân quả và tương quan cứu cánh hay thích ứng (teleological or adaptive relation). Theo ông, xã hội là một hệ thống quân bình biến dịch, và sự quân bình biến dịch này là « một trạng thái sinh hoạt trong một hệ thống điều hành các nhu cầu, do đó, mặc dù không có những biến đổi phát hiện rõ rệt, chúng ta cần phải tin rằng có vô số đổi thay tinh vi luôn luôn xảy ra và đối chống với nhau. » (1) Nhận định này của Bateson nêu lên một khía cạnh khác của yếu tố văn hóa, đó là khía cạnh tiêu cực của nó. Thêm vào điểm này của Bateson, Kluckhohn nhấn mạnh không những đến sự tương quan giữa cơ cấu và mọi sinh hoạt của cơ cấu mà còn đến những quá trình thích ứng của xã hội và văn hóa : « một khuôn khổ văn hóa có cơ năng tính ở chỗ nó xác định cách thể thỏa đáp

(1) Gregory Bateson, *Naven* (Cambridge, 1936), tr. 175.

như cầu thích dụng đối với xã hội và thích ứng đối với cá nhân.» (1)

3. *Sự phát triển sâu rộng của Lý thuyết này trong Xã hội học.* Cũng như các nhà nhân chủng học kể trên, nhiều nhà xã hội học của thế kỷ XX đều chịu ảnh hưởng quan điểm xã hội như là hệ thống sinh lý. Hiện giờ, trường phái hậu quả cơ cấu của xã hội học hiện đại được chia ra hai nhóm chính : nhóm phân tích hệ thống xã hội trên bình diện rộng lớn (macrofunctionalists) và nhóm phân tích xã hội theo bình diện nhỏ hẹp (micro-functionalists). Nhóm đầu chịu ảnh hưởng nhiều và trực tiếp từ quan điểm sinh lý xã hội học cổ điển và nhóm thứ hai chịu ảnh hưởng từ tâm lý học hình tượng (Gestalt psychology).

Đại diện cho nhóm đầu có thể kể là Vilfredo Pareto (1848-1923) nhà xã hội học Ý, đóng phần quan trọng cho xã hội học với quan điểm xem xã hội như là một hệ thống quân bình. Như là một hệ thống, xã hội bao gồm nhiều thành phần tương quan với nhau, và thay đổi ở một vài thành phần này sẽ ảnh hưởng đến một vài thành phần khác cũng như đến toàn thể hệ thống. Cá nhân là phần tử hệ thống được ảnh hưởng bởi sức mạnh xã hội. Hệ thống xã hội được ông định nghĩa như là một trạng thái ở vị trí thời nào đó được quyết định bởi những điều kiện ngoại tại như khí hậu, đất đai, địa lý, nguồn lợi thiên nhiên, những xã hội lân cận hay liên hệ, và yếu tố nội tại, như

(1) Clyde Kluckhohn, *Navaho Witchcraft* (Cambridge : Peabody Museum, 1944), XXII, Số 2, 47a.

quyền lợi trí thức, các lối sống, cư xử cũng như các hình thức lệch lạc văn hóa. Tình cảm thể hiện mạnh mẽ trong sức ảnh hưởng nội tại và đóng vai trò trọng yếu trong quá trình duy trì tình thế quân bình của hệ thống xã hội. Hệ thống xã hội được điều hòa, quân bình khi áp lực của hoàn cảnh ngoại tại không quá căng thẳng và sức mạnh nội tại có khuynh hướng tiến đến tái lập tình thế quân bình. (1) Thật ra, quan điểm hệ thống quân bình xã hội của Pareto tương tự với quan điểm cơ khí học cổ điển, và hơn thế nữa, không được trình bày rõ ràng và thích hợp với thực thể toàn diện của lãnh vực xã hội và văn hóa. Tuy nhiên, ý niệm hệ thống của ông là sự đóng góp quan trọng cho cơ năng thuyết của xã hội học.

Florian Znaniecki thường cộng tác với W. I. Thomas, khai thác sâu rộng đến lý thuyết hệ thống. Ông giới thiệu vào xã hội học ý niệm « hệ thống đóng kín » (closed system) vay mượn từ cơ khí học, động nhiệt học, vật lý học vào xã hội học. Theo ông, thực tại được điều hành theo vô số hệ thống đóng kín, hữu hạn khác nhau, « và mỗi hệ thống này bao gồm những phần tử hữu hạn được tương quan mật thiết với nhau và mỗi hệ thống có một kết cấu nội tại đặc biệt không tùy thuộc vào sức ảnh hưởng ngoại tại ở vài khía cạnh nào đó ». (2)

(1) Vilfredo Pareto, *The Mind and Society* được dịch do Andrew Bongiorno và Arthur Livingston (New York : Harcourt, Brace, (1935), Quyển 4, *The General Form of Society*.

(2) Florian Znaniecki, *The Method of Sociology* (New York : Farrar and Rinehart, 1934), tr. 12 và xem *Cultural Sciences: Their Origin and Development* (Urbana, Illinois : University of Illinois Press, 1952), tr.164.

Nói một cách giản lược, hệ thống đóng kín là một hệ thống tương quan giữa các thành phần, cơ cấu hữu hạn biệt lập với những sự ảnh hưởng ngoại tại. Khi phân tích xã hội theo quan điểm hệ thống này, theo Znaniecki, chúng ta trước hết phải xác định những yếu tố thành phần thuộc về hệ thống đó ra thành những nhóm hệ thống nhỏ hơn có tương quan nhân quả với nhau. Tương quan nhân quả này chính chỉ là hình thức tương quan chức năng hay mục đích. (1) Để áp dụng quan điểm lý thuyết của ông, Znaniecki nghiên cứu đến quá trình sinh hoạt xã hội và áp dụng nó vào khuôn thức phân tích hệ thống. Sinh hoạt xã hội như là một hệ thống có một tình thế, một khuynh hướng, những động tác, mục đích, phương tiện và cách thức và được điều hành theo những định luật tổng quát như định luật tương hòa của hệ thống (system integration) và định luật biến chuyển của hệ thống (system transformation). Đồng thời, ông xem văn hóa cũng như là một hệ thống tri thức do sinh hoạt con người trong hệ thống quyết định. Địa vị xã hội là một toàn thể giá trị tương quan giữa cá nhân và đoàn thể liên hệ. Ý niệm hệ thống qua Znaniecki trở nên tương đối rõ ràng và có thể áp dụng vào lãnh vực nghiên cứu xã hội học hơn là ý niệm thuần cơ khí của Pareto.

Robert K. Merton, nhà xã hội học Mỹ, là đại biểu nổi bật nhất cơ năng thuyết. Tác phẩm *Social Theory and Social Structure* (xuất bản năm 1949 và được bổ túc, tái bản đến lần thứ 12)

(1) *The Method of Sociology*, tr. 20-21.

chứa đựng tư tưởng căn bản xiển dương qua điểm lý thuyết hậu quả cơ cấu của ông. Theo ông, danh từ « function » được định nghĩa như là « kết quả được quan sát tạo nên sự thích ứng hay thích hợp trong hệ thống. » Theo ông, « chức vụ » hay « mục đích » hay « kết quả » của mỗi cơ cấu có hai hình thức chính : kết quả tích cực rõ ràng (manifest function) được cố ý thực hiện và nhận thức do những cá nhân tham dự trong hệ thống, và kết quả tiêu cực (latent function) không rõ rệt, và không được cá nhân tham dự cố ý thực hiện và nhận thức được. Ngoài ra, sinh hoạt của cơ cấu hay một khuôn khổ văn hóa, xã hội có thể có những kết quả lệch lạc, tương phản, làm giảm bớt khả năng hợp ứng với hệ thống hoặc có thể có những kết quả thừa thải, không thích hợp với khả năng điều hòa quân bình của hệ thống.

Theo Merton, phương pháp phân tích dựa trên nền tảng hậu quả cơ cấu thuyết phải nhằm khai thác những đối tượng như sau : (1) hình thức văn hóa và xã hội được tiêu chuẩn hóa và có tính cách thuần nhất như vai trò xã hội, các định chế, hình thức văn hóa, luật tắc xã hội (2) những động lực thúc đẩy mọi sinh hoạt của cá nhân, thành phần trong hệ thống cũng như kết quả của những sinh hoạt này; (3) những đơn vị của hệ thống như địa vị, giai cấp, hệ thống văn hóa ; (4) những động tác và hoạt động lệch lạc không hợp với chức vụ tạo nên sự đối kháng, cản trở nguy hại mức quân bình điều hòa xã hội. (1) Merton tóm tắt những phát

(1) Robert K. Merton, *Social Theory Social Structure*, Revised and Enlarged edition (The Free Press, New York, 1967), tr. 51-53.

biểu lý thuyết của Durkheim, Malinowski, Radcliffe - Brown, và Bateson thành ba định đề căn bản với những bổ túc quan trọng. Định đề thứ nhất phát biểu rằng mỗi hình thức văn hóa hay xã hội có vai trò, hay mục đích, hay kết quả đồng nhất. Sinh hoạt của cá nhân, gia đình, tổ chức kinh tế, chính trị, luật pháp, tôn giáo, cơ cấu văn hóa tương quan với nhau và nhằm thực hiện mục đích đồng nhất là duy trì hệ thống xã hội. Nhưng thực tế, không phải tất cả xã hội đều có một trình độ tương hợp đồng nhất hoàn toàn trong đó mỗi sinh hoạt văn hóa, tôn giáo, kinh tế, chính trị, v.v... đều thực hiện mục đích duy nhất. Do đó Merton đề nghị chúng ta phải bổ túc định đề này bằng cách xét đến sự sai khác của những đơn vị phần tử nhỏ trong hệ thống cơ cấu để nhận biết những kết quả sai biệt, tích cực hay tiêu cực.

Định đề thứ hai phát biểu rằng mỗi hình thức văn hóa hay xã hội có mục đích hay vai trò phổ quát là duy trì sự tồn tại của nó. Một hình thức văn hóa hay xã hội sẽ không tồn tại nếu không thỏa đáp nhu cầu thích hợp trong hoàn cảnh xã hội. Theo Merton, khi áp dụng định đề này, chúng ta phải quan tâm đến những kết quả sai biệt hay không thích dụng của nó, mặc dù giả định thuyết phải đặt ra là những hình thức văn hóa hay xã hội hiện hữu được tồn tục nhờ sự cân bằng hậu quả của chúng. Định đề thứ ba phát biểu rằng mỗi hình thức văn hóa hay xã hội đều có hậu quả thiết yếu (không thể không có được). Theo Merton, định đề này quá mơ hồ, vì cùng một hình thức văn hóa hay xã hội có thể có những vai trò và hậu quả khác nhau, và

ngược lại, nhiều hình thức văn hóa hay xã hội khác nhau có thể có vai trò và hậu quả giống nhau. Định đề thứ ba này diễn tả hai hàm ý chính: (a) Hình thức văn hóa hay xã hội (tôn giáo, hay sinh hoạt kinh tế, chẳng hạn) có thể có những kết quả tất yếu theo nghĩa rằng nếu không có nó, xã hội sẽ không tồn tại. Ý niệm này bắt buộc chúng ta phải tìm hiểu đến những điều kiện tiên quyết cho mọi kết quả tất hữu đó; và (b) hình thức văn hóa hay xã hội nào đó chính nó là duy nhất thiết yếu để thỏa mãn nhu cầu của các phần tử trong cơ cấu. Xác định này nêu lên ý tưởng rằng những hình thức văn hóa hay xã hội đều là những kết cấu đặc biệt, không thể thay thế được. Do đó, khi áp dụng định đề này trong lãnh vực khảo cứu, chúng ta phải xét đến những vai trò, mục đích hay kết quả tương đương của mỗi cơ cấu trong hệ thống.

Qua những khai ý và quảng diễn của các nhà nhân chủng học và xã hội học tiên phong, thuyết hậu quả cơ cấu trở nên hứa hẹn, tuy nhiên ít được hệ thống hóa. Đến Merton, lý thuyết này đương nhiên chiếm một địa vị quan trọng trong lãnh vực lý thuyết của xã hội học hiện đại nhờ sự bổ túc và đúc kết lên những mệnh đề lý thuyết căn bản có hệ thống.

Đương thời với Merton, George Caspar Homans (1910) áp dụng phương thức phân tích hệ thống bằng tài liệu cụ thể hơn, xác thực hơn. Homans cho rằng xã hội là một hệ thống toàn diện, rộng lớn, bao gồm nhiều hệ thống nhỏ; một trong những hệ thống nhỏ được ông quan tâm nghiên cứu đó là các nhóm hay các tổ chức và nó là đơn vị phân tích quan trọng đối với

nhà xã hội học. Điểm này khác với Merton, vì theo Merton, đơn vị phân tích là toàn thể xã hội như là một hệ thống mà yếu tố kết thành là những khuynh hướng đạt đến những ước vọng, mục đích (goal success) và phương tiện để đạt được những thành quả đó (goal means). Muốn chứng minh lý thuyết hệ thống, theo Homans, trước hết là phải tìm hiểu định nghĩa rõ ràng hệ thống được áp dụng, phải biệt lập một hệ thống nào đó ra khỏi các hệ thống liên hệ khác, phải ghi nhận rõ những thành phần kết hợp trong hệ thống, và cuối cùng phải khám phá những mối tương quan trọng yếu của những thành phần kết hợp của hệ thống đó. Một hệ thống xã hội bao gồm nhiều yếu tố kết thành, đó là : (a) hoạt động của cá nhân và phần tử trong hệ thống cơ cấu, (b) liên quan sinh hoạt giữa các cá nhân và phần tử, (c) tình cảm liên hệ của họ, và (d) qui tắc (norms) điều hành cư xử của họ. Do đó, « những hoạt động, những tương quan, và tình cảm của cá nhân trong một nhóm, cùng với những mối liên lạc hỗ tương của những thành phần này với các thành phần khác qua thời gian sinh hoạt của nhóm đó, tạo nên cái mà chúng ta gọi là hệ thống xã hội ». Homans cho rằng hệ thống xã hội không phải hoàn toàn như là một hệ thống sinh lý hay là một hệ thống cơ khí, nhưng là một hệ thống được phối hợp của cả hai. Toàn thể một hệ thống được cấu thành hai hệ thống phụ thuộc : *hệ thống trong* và *hệ thống ngoài*. Hệ thống trong tự nó thiết lập và không tùy thuộc ảnh hưởng trực tiếp vào hoàn cảnh bên ngoài. Hệ thống ngoài bao gồm những yếu tố và những hỗ tương của chúng, tùy

thuộc ảnh hưởng vào hoàn cảnh bên ngoài. (1) Những yếu tố của hệ thống trong đều được tương quan với những yếu tố của hệ thống bên ngoài như giữa tình cảm và hoạt động, và giữa các hoạt động này với các hoạt động khác. Hệ thống ngoài làm nền tảng chính cho hệ thống trong được hiện hữu, tồn tại. Sự tương quan giữa những yếu tố của hệ thống ngoài tạo nên hậu quả thiết lập lên những thành phần cơ cấu của hệ thống trong. Sự thành hình của hệ thống này được xuất hiện qua quá trình kết hợp của các thành phần chính cũng như quá trình phân hóa sai biến của các thành phần phụ của hệ thống. Sự phân hóa này đưa đến kết quả tác ứng lên những nhóm hay tổ chức phụ thuộc. Theo nguyên tắc của hệ thống bình cực điện, giống điện chạy từ cực dương đến cực âm và một khi giống điện đó đạt đến một mức độ thích hợp, sẽ tạo ra một kết quả phản hồi. Hệ thống trong và hệ thống ngoài của toàn thể hệ thống xã hội vận hành cũng theo nguyên tắc trên. Kết quả phản hồi là một trong những đặc tính nổi bật của hệ thống xã hội và chính nhờ nó mà hệ thống tự nó có thể vận hành được mà không bị ảnh hưởng lệ thuộc trực tiếp với hoàn cảnh bên ngoài.

Tiếp đến, Talcott Parsons là một nhà lý thuyết xã hội học thuần túy, nghĩa là, ông luôn luôn đóng vai trò khai thác và xiển dương lý thuyết mà không bận tâm đến việc chứng minh lý thuyết của ông. Khác với Homans, ông dùng đơn vị căn bản

(1) Xem G. C. Homans, *The Human Group* (New York : Harcourt, Brace and World, Inc., 1950), tr. 87, 90 và 109.

để phân tích là xã hội chứ không phải là nhóm, hay tổ chức sinh hoạt. Theo Parsons, xã hội là một hệ thống có tương quan hoạt động giữa cá nhân của cơ cấu hệ thống. Hệ thống xã hội liên hệ đến hai hệ thống khác, hệ thống nhân cách và hệ thống văn hóa ; cả ba đều nằm trong hệ thống hành động (action system). Hệ thống hành động có những khía cạnh rõ rệt : sự thỏa mãn ước vọng, sự phát triển nhận thức, và giá trị. Các đơn vị trong hệ thống này là địa vị, vai trò, hành vi xã hội. Các định chế (như gia đình, kinh tế, chính trị, luật pháp, tôn giáo) là những đơn vị lớn lao gồm sự tương quan giữa các vai trò, địa vị, và hành vi của cá nhân. (1)

Điều kiện tiên quyết để duy trì hệ thống xã hội ở trong tình thế quân bình, theo ông, đại thể có thể kể, như : (a) nhu cầu sinh lý và văn hóa của đại đa số cá nhân trong hệ thống phải được thỏa mãn ; (b) mức độ điều hành và bảo trợ cá nhân trong hệ thống phải được thực hiện ; và (c) các hình thức văn hóa phải được duy trì để góp phần đào tạo nhân cách của cá nhân thích hợp với hệ thống xã hội.

Trình bày đầy đủ, tỉ mỉ về lý thuyết hệ thống xã hội của Parsons là một việc làm khó khăn trong khuôn khổ bài viết này. Với những nét sơ lược trên, chúng ta thấy rằng Parsons chỉ khai thác thêm những tư tưởng được các nhà xã hội học và nhân chủng học đi trước trình bày. Tuy nhiên, Parsons dồn mọi nỗ lực của ông vào công việc phổ biến lý thuyết hệ thống

(1) Xem Talcott Parsons, *The Social System* (New York : The Free Press, 1951) tr. 3-19 và 26-39.

sinh hoạt điều hòa của xã hội. Công trình của ông, hoặc khi viết một mình, hoặc khi hợp tác với nhiều nhà xã hội học khác như Robert Bales và Edward Shils (*Working Papers in the Theory of Action*, 1961) tạo cho trường phái hậu quả cơ cấu chiếm một địa vị quan trọng trong xã hội học hiện đại.

Cuối cùng, đại biểu của trường phái này đáng kể là Marion J. Levy, Jr. Ông này cố gắng làm sáng tỏ và tổng hợp các quan điểm hệ thống xã hội của Merton và Parsons. (1) Theo ông, xã hội là một hệ thống sinh hoạt liên hệ đến nhiều cá nhân và có khả năng tự tồn, và hiện hữu lâu dài hơn đời sống của cá nhân thuộc trong hệ thống. Cơ cấu xã hội được ông định nghĩa như là một khuôn khổ hay sự thuần nhất sinh hoạt có thể quan sát được. Kết quả của cơ cấu được xem như là một điều kiện hay trạng thái sinh hoạt do từ sự vận hành của cơ cấu đó qua thời gian. Cũng như Merton, Levy bỏ túc nhiều danh từ liên hệ đến giải thích lý thuyết hệ thống cơ cấu như « eufunction », « dysfuction », « eustructure » và « dysstructure ». Danh từ « eufunction » có thể định nghĩa như là những kết quả của sự vận hành của cơ cấu làm tăng triển thêm hay duy trì mức độ thích ứng của cá nhân trong hệ thống cơ cấu ; danh từ « dysfunction » có nghĩa tương phản với danh từ trên. Danh từ « eustructure » chỉ cho một cơ cấu có khả năng tạo nên kết quả làm tăng triển trình độ thích ứng của những cá nhân đối với hệ thống ; còn danh từ « dysstructure » diễn tả một ý nghĩa ngược lại.

(1) Xem Marion J. Levy, Jr., *The Structure of Society* (Princeton; New Jersey : Princeton University Press, 1952).

Những điều kiện có thể tạo nên sự hủy diệt của một xã hội theo Levy, có thể kể như : (a) đời sống sinh lý của toàn thể cá nhân trong xã hội bị hủy diệt hay phân tán ; (b) tình cảm liên đới, gắn bó giữa cá nhân trong xã hội không còn chặt chẽ ; (c) mọi cuộc xung đột, tranh chấp và chiến tranh xảy ra liên miên giữa họ ; và (d) sự thâm thấu của xã hội của họ vào một xã hội khác mạnh hơn. Đối với một xã hội được tồn tại, có thể có những điều kiện kết quả căn bản có thể tóm lược như sau :

(a) Sự tương quan và duy trì sinh lý giữa cá nhân hiện hữu trong xã hội.

(b) Sự phân hóa và bổ nhiệm các vai trò và địa vị của những cá nhân đó.

(c) Sự truyền thụ ý tưởng, tình cảm, ước vọng, và văn hóa chung.

(d) Sự hấp thụ văn hóa, xã hội của cá nhân để thích ứng với cơ cấu xã hội.

(e) Sự điều hành của các quy củ, thể thức luân lý, phong tục, cũng như luật pháp để giữ sự điều hòa của đời sống.

(f) Sự kiểm soát các hành vi, thái độ, cư xử lệch lạc của cá nhân và thành phần trong hệ thống xã hội.

(g) Quá trình định chế hóa các sinh hoạt và tương quan giữa các vai trò, địa vị trong hệ thống xã hội đó. Levy có công tổng hợp các quan điểm lý thuyết của Merton và Parsons, và thêm vào đó những ý niệm mới như « kết quả tích cực » (eufunction), « kết quả tiêu cực » (dysfunction), « cơ cấu hòa hợp »

(eustructure), và « cơ cấu thiếu hòa hợp » (dysstructure). Những ý niệm này thật ra còn mang nhiều quan điểm cơ khí học. Ông viết :

Phân tích theo cơ cấu chức vụ (structural - functional analysis) không phải là một điều mới mẻ, nó chỉ là cái tên mới, đó là phương pháp phân tích theo cơ cấu hậu quả. Nói một cách đơn giản, phương pháp phân tích này không phải là một điều phức tạp nhưng chỉ là một tổng hợp nhiều câu hỏi thực nghiệm, như :

- (1) Những cơ cấu thuần nhất nào có thể quan sát được có thể tìm thấy trong những hiện tượng nghiên cứu ?
- (2) Những điều kiện nào... có thể khám phá được ? hay
- (3) Một khi quá trình sinh hoạt có thể được khám phá ra là nó xuất hiện trong cơ cấu thuần nhất có thể quan sát được, những điều kiện kết quả nào của nó có thể tìm thấy được ? (1)

III.— LUẬN LÝ CĂN BẢN CỦA LÝ THUYẾT

Ở phần trên, chúng tôi đã trình bày quan điểm lý thuyết căn bản và sự phát triển của lý thuyết ấy. Quan điểm lý thuyết của nó được xây dựng bằng một khuôn khổ luận lý riêng biệt. Lần lượt, chúng tôi sẽ trình bày từng điểm liên hệ đến kết cấu luận lý của nó.

1. Đối tượng Chính yếu của Lý thuyết

Đối tượng chung của khuôn khổ phân tích theo quan điểm

(1) *Ibid.*, tr. 27.

« cơ cấu hậu quả » đại để được phát biểu hầu hết giống nhau bởi các nhà nhân chủng học và xã hội học. Trước hết, Malinowski cho rằng phân tích chức vụ của văn hóa là « nhằm giải thích các sự kiện nhân chủng ở mọi trình độ phát triển qua các nhu cầu cần thiết của chúng... » (1)

Ông còn xác định thêm rằng « giải thích mọi nét, hay mọi mẫu văn hóa, vật chất hay tinh thần, có nghĩa là phải nêu rõ những vai trò của nó trong một định chế... » Chẳng hạn, ông phân tích hình thức tôn giáo và ảo thuật của các bộ lạc sơ khai, và giải thích rằng tín ngưỡng những thần thánh của những bộ lạc sơ khai đó là nhằm để phát triển và duy trì thái độ tôn kính truyền thống, sự hòa hợp thích ứng với hoàn cảnh sống trong thiên nhiên man dã, cũng như đức tự tin và lòng can đảm trước tình thế khắt khe, đe dọa và những lúc hoạn nạn, hay lâm chung bi thảm. Còn ảo thuật, theo ông, có chức vụ duy trì tình trạng tâm lý quân bình của cá nhân trong những cơn phẫn nộ, hận thù, ghen tị, cơn tuyệt vọng hay những lo âu hãi hùng. Mục đích của ảo thuật là nhằm làm cho con người được lạc quan, phát triển thêm niềm tin tưởng và hy vọng chiến thắng vượt qua mọi sự hãi hùng, lo âu bằng những hình thức lễ nghi cúng tế.

Radcliffe - Brown phân biệt hai lối giải thích chính về hệ thống xã hội : lối giải thích theo nguồn gốc lịch sử và lối giải thích theo định luật sinh lý hay chức vụ điều hòa xã hội. Hai

(1) « Anthropology » *op. cit.*; tr. 132.

hình thức giải thích này không mâu thuẫn với nhau, nhưng trái lại bổ túc cho nhau. Lối giải thích đầu nhằm giải thích, chẳng hạn, một hệ thống hay một định chế xã hội bằng cách khám phá nguồn gốc phát triển sơ khởi của nó. Liệt kê các biến cố xảy ra trong quá khứ, tìm các kết quả liên hệ đến sự sinh hoạt của định chế là một phương pháp thông thường của nhân chủng học.

Lối giải thích thứ hai rằng mọi hình thức sinh hoạt thường hữu của xã hội nhằm đạt đến những kết quả thỏa mãn các điều kiện cần thiết của toàn thể hệ thống văn hóa xã hội. Áp dụng lối giải thích thứ hai này, Radcliffe-Brown nghiên cứu đến các hình thức lễ nghi sùng bái tổ vật (totemic rites) của những bộ lạc Úc châu. Theo ông, muốn giải thích tại sao những lễ nghi đó tồn tại trong hệ thống xã hội của các bộ lạc sơ khai, chúng ta cần phải xét đến toàn thể vũ trụ quan của họ vì mỗi phần nghi lễ cúng tế là một cách thức diễn đạt vũ trụ quan đó. Cơ cấu tổ chức xã hội của các bộ lạc ấy chính là phần liên hệ trực tiếp đến toàn thể vũ trụ quan của họ. Sự tồn tại của cơ cấu xã hội tùy thuộc phần lớn vào sự duy trì vũ trụ quan đó bằng cách thực hiện lễ nghi cúng tế tổ vật và phù phép.

Theo Merton, một nhà xã hội học hiện đại Mỹ, đối tượng chính của phân tích cơ cấu chức năng là những hình thức văn hóa hay sinh hoạt xã hội có tính cách thường nhất, chẳng hạn như chức vụ xã hội, định chế, quá trình xã hội, khuôn mẫu văn hóa, thể thức cư xử, luật tắc, các tổ chức sinh hoạt, cách thức kiểm soát xã hội, v.v...

2. Kết cấu Luận lý Đơn thuần của lý thuyết.

Trước hết, điểm cần đề ý đó là phân tích hậu quả cơ cấu là một hình thức giải thích được mô phỏng từ lối giải thích theo cứu cánh của sinh lý học, một cách thức giải thích các hiện tượng xảy ra qua sự khám phá các kết quả, mục đích, hay cứu cánh của những hiện tượng đó. Lối giải thích này thường được phát biểu, chẳng hạn, qua những mệnh đề giản dị như : « Chức vụ của gan trong cơ thể động vật là để chứa chất đường, » « Nhịp đập đều đều của trái tim có mục đích điều hòa sự tuần hoàn của máu trong cơ thể, » « Thảo mộc có rễ ăn sâu xuống đất là để hút chất nước từ mạch đất. »

Mỗi giải thích thường được kết cấu theo khuôn khổ trật tự của luận lý, chẳng hạn, được bắt đầu bằng tiền đề định lý (viết tắt tddl), rồi đến tiền đề dẫn cứ các sự kiện liên hệ (viết tắt tddc), và cuối cùng là mệnh đề kết luận (viết tắt mđkl) tức là explicandum) được suy diễn từ sự phối hợp luận lý của tiền đề định lý và tiền đề dẫn cứ (explicans). Mệnh đề kết luận diễn tả hiện tượng *phải được giải thích*. Để làm sáng tỏ cơ cấu luận lý đơn giản trên, chúng ta có thể đưa ra một vài ví dụ như sau :

Sức nóng làm dẫn nở các vật kim khí. (tddl)

Thanh sắt A được đặt vào một lò đun có sức nóng cao. (tddc)

(Do đó) Thanh sắt A dẫn nở dần dần. (mđkl)

Hình thức giải thích này có khả năng tiên đoán được các trạng thái tương lai của hiện tượng được nghiên cứu.

Một giải thích có tính cách khoa học ở chỗ tiền đề dẫn cứ hiện tượng phải được quan sát và chứng minh, hay nói rõ hơn, chân lý của tiền đề dẫn cứ phải được thí nghiệm. Một ví dụ khác về hình thức giải thích theo cứu cánh trong sinh lý học được nêu ra như sau :

Mọi cơ quan hiện hữu trong cơ thể có chức năng thỏa mãn nhu cầu sinh tồn của cơ thể. (tddl)

Trái tim đập đều đều trong cơ thể. (tddc)

(Do đó) Trái tim nhằm thỏa mãn nhu cầu sinh tồn thiết yếu của cơ thể. (mdkl)

Lỗi giải thích trên nhấn mạnh đến *chức năng hữu ích* của trái tim mà không khám phá được nguyên nhân tại sao trái tim phải đập đều đều. Thật ra, trái tim đập đều đều, nếu và chỉ nếu các điều kiện liên hệ chính yếu được thỏa mãn như huyết quản không bị cắt đứt, sự hô hấp dưỡng khí được bình thường, và v.v... Trong lỗi giải thích trên, các điều kiện và đặc tính căn bản liên hệ hầu như không được đề cập đến rõ ràng.

3.— *Quảng diễn kết cấu Luận lý.*

Mệnh đề định lý căn bản của phương pháp phân tích này có thể lập lại ở đây như sau : mọi hình thức văn hóa hay sinh hoạt xã hội có tính cách thường nhất (i) đều hiện hữu trong hệ thống xã hội (s), và có chức năng làm thỏa mãn nhu cầu hay điều kiện cần thiết (n) để duy trì hệ thống được điều hòa trong phạm vi hoàn cảnh nội tại cũng như ngoại tại của nó (c).

Trở lại những lỗi giải thích của Malinowski và Radcliffe-

Brown về tôn giáo và ảo thuật của những bộ lạc sơ khai, chúng ta có thể viết vào thành những mệnh đề công thức đơn giản như sau :

1) Sự sùng kính tôn thờ tổ vật của các bộ lạc sơ khai có mục đích hay kết quả là duy trì sự tồn tục và tương hợp của cơ cấu hệ thống xã hội của họ. (Radcliffe-Brown)

2) Đức tin tôn giáo có mục đích phát triển lòng tự tin, can đảm, và thái độ tôn kính truyền thống để vượt qua mọi sự đe dọa làm biến đổi hay khản trương hệ thống xã hội của họ. (Malinowski).

3) Ảo thuật có mục đích làm tăng trưởng thái độ tự chủ, lòng lạc quan và duy trì tâm lý bình thản trong những lúc hãi hùng nguy biến để làm hệ thống xã hội khỏi bị phân tán. (Malinowski).

Hiển nhiên, những mệnh đề giải thích trên khác hẳn với những mệnh đề giải thích theo tương quan nhân quả, (như phương trình hàm biến $y = f(x)$). Theo lối này, đặc tính hay biến số y là kết quả của đặc tính hay biến số độc lập x . Lối giải thích này thường được một số nhà xã hội học dùng. Vài ví dụ có thể nêu lên như sau :

4) Nhiệt độ càng tăng (x), sự dẫn nở của vật kim khí (y) được tiếp xúc với nhiệt độ càng tăng.

5) Mức độ tự tử (y) nghịch biến với sức mạnh của ý thức tập thể (x) (Durkheim).

6) Mức tương quan sản xuất kinh tế càng phát triển (x), sự di động xã hội (y) càng xuất hiện nhiều. (Marx).

7) Mức độ bần cùng tài sản (x) của giai cấp lao động thợ thuyền càng cao, sự vong thân cần lao (y) của họ càng nhiều. (Marx).

Tại sao chỉ có (i) mới có thể làm thỏa mãn những nhu cầu cần thiết hay chức năng hữu ích cho hệ thống (s)? Đó là một trong những câu hỏi chưa được các nhà đề xướng thuyết hậu quả cơ cấu trả lời một cách thỏa đáng. Phần nhiều họ cho rằng (i) không phải là duy nhất mà là có nhiều hình thức tương đương, chẳng hạn gọi (i') (i''), và v.v..., có thể thỏa mãn (n). Nếu vậy, mệnh đề kết luận được diễn xuất từ mệnh đề dẫn cứ trở nên mơ hồ và không đúng thật.

Trở lại lối giải thích của Malinowski cho rằng « ảo thuật thực hiện được một chức năng cần thiết trong văn hóa. Nó thỏa mãn một nhu cầu rõ rệt mà chính các yếu tố khác trong văn minh xã hội sơ khai không thể thỏa mãn được.. » Ông xác định thêm rằng « nếu không có sức mạnh và sự điều khiển của ảo thuật, con người sơ khai không thể vượt qua những khó khăn thiết thực mà họ đã từng vượt được, và họ cũng không thể đạt đến những giai đoạn văn minh càng lúc càng cao hơn. Do đó, ảo thuật được xuất hiện khắp nơi và được phát triển rộng rãi. Do đó, chúng ta xem ảo thuật như là một nối kết bất biến của mọi sinh hoạt quan trọng. » Xác định rằng chỉ có ảo thuật tức là chỉ có (i) mới có thể thỏa mãn nhu cầu cần thiết (n) thật là thiếu nền tảng thực nghiệm.

Rõ ràng hơn là kết cấu luận lý phân tích hậu quả cơ cấu của Kluckhohn, khi giải thích phép phù chú trong các bộ lạc

Navaho của dân da đỏ Mỹ dựa trên nguyên tắc thỏa mãn nhu cầu thiết yếu của văn hóa. Ông lý luận như sau :

Nếu một hệ thống xã hội (s) điều hòa tương hợp, thì hệ thống đó phải có những cách thức dàn xếp, điều trị (n) các mối xung kích, hận thù, hay những mối lo âu xuất hiện ở trong họ.

Những xung kích, hận thù, và lo âu có thể dàn xếp (n) được, hoặc bằng phép phù chú (i), hoặc bằng các động tác khác có kết quả tương đương (i') với phép phù chú.

Các động tác tương đương (i') không tìm thấy trong hệ thống sinh hoạt của xã hội Navaho (s).

Hệ thống xã hội (s) Navaho tồn tại điều hòa, tương hợp.

Do đó, các phép phù chú (i) hiện hữu trong hệ thống xã hội (s) Navaho.

Nhưng tại sao chỉ có các phép phù chú hiện hữu trong xã hội Navaho? Có lẽ, lối giải thích của phương pháp dựa theo hậu quả chức năng chỉ là một sự lẫn lộn luận lý và nó không vượt ra khỏi các sự kiện đã biết rồi để phát biểu một tiên đoán mới mẻ nào.

Để trả lời câu hỏi trên, Merton, Parsons, Levy, và nhiều nhà nhân chủng học cho rằng các hình thức văn hóa hay sinh hoạt xã hội (i) có những hình thức khác có chức năng tương đương (i'), (i'') và v.v... Nhưng nhiều câu hỏi được nêu lên ở đây : nếu (i') hay (i'') có chức năng hay kết quả tương đương làm thỏa mãn nhu cầu (n) của hệ thống (s), thì tại sao phải có (i)?

Thêm vào đó, ý niệm « nhu cầu thiết yếu » (functional prerequisite or need), « tồn tại thích ứng » (adaptive or adjustive

function) không có một định nghĩa thực nghiệm. Hơn nữa, làm sao người ta có thể phân định và xếp loại các nhu cầu và điều kiện cần thiết được?

Theo Malinowski, mỗi sinh hoạt thường nhật, có khuôn khổ của con người trong xã hội là nhằm thỏa mãn nhu cầu cơ bản — nhu cầu sinh lý — và nhu cầu tùy thuộc — nhu cầu văn hóa. Theo đây, danh từ «chức năng» đồng nghĩa với ý niệm thỏa mãn một nhu cầu. Nhưng ý niệm nhu cầu được ông xác định: «Nói đến nhu cầu, tôi muốn nhận thức toàn thể hệ thống tương quan giữa những điều kiện trong cơ thể con người, trong hoàn cảnh văn hóa, và trong sự tương quan giữa hai hệ thống trên với ngoại giới thiên nhiên, tất cả đều đủ và ắt có cho sự tồn tại của cơ quan và cơ thể.»

Một chỉ trích được nêu lên ở đây là nếu cho nhu cầu sinh lý của xã hội là chính yếu, tại sao phải có nhu cầu phụ thuộc là văn hóa để duy trì sự tồn tại thích ứng của hệ thống xã hội? Nên biết rằng hệ thống cơ thể sinh lý là một thực thể có tính cách thực nghiệm, còn hệ thống xã hội là một ảnh tượng lý thuyết, không phải là một hệ thống sinh lý. Người ta có thể xác định được những điều kiện hay nhu cầu thiết yếu phải có của những bộ phận trong cơ thể để làm cơ thể vận hành bình thường (khỏe mạnh), nhưng người ta hầu như không thể xác định được đặc tính, nhu cầu thiết yếu, hay yếu tố căn bản nào để làm hệ thống xã hội quân bình được.

Merton, Parsons, và Bales cố gắng phân định những nhu cầu hay điều kiện thiết yếu của mỗi nét văn hóa hay hình thức

sinh hoạt xã hội ra làm hai loại chính : nhu cầu dung hợp thích ứng (adaptation) và nhu cầu tương hợp đồng nhất (integration) của hệ thống. Riêng về những chức vụ trên, những nhà xã hội học đó còn phân biệt như chức vụ thích ứng tích cực (function, eufunction) và chức vụ thiếu thích ứng, hay tiêu cực (dysfunction). Cũng như những ý niệm « nhu cầu » hay « điều kiện cần thiết » được Malinowski và Radcliffe-Brown nhấn mạnh, những ý niệm « thích ứng » và « tương hợp » trên vẫn còn thiếu nền tảng thực nghiệm. Hơn nữa, làm sao người ta xác định chức năng hay kết quả nào là tiêu cực hay tích cực ? Phải chăng sự xác định về phần này chỉ là nhận định thuộc giá trị ? Ví dụ, tự tử có hai chức vụ hay hậu quả : tích cực ở chỗ nó chấm dứt được cường độ đau khổ tột bậc và tiêu cực ở chỗ, nó làm giảm bớt nhân lực trong xã hội và chống lại luân lý xã hội. Như vậy, phải chăng chúng ta phải nên đề cao tự tử vì nó có chức vụ hay hậu quả tích cực ?

Lý thuyết hậu quả chức năng nhấn mạnh ở khía cạnh tương hợp và gắn bó giữa thành phần với thành phần và giữa thành phần với toàn thể trong hệ thống xã hội ; còn lý thuyết biện chứng tương khắc (theory of dialectic conflict) nhấn mạnh ở khía cạnh biến dịch do xung kích giữa những thành phần của hệ thống. Lý thuyết đầu bị chỉ trích là khó giải thích được những hiện tượng biến chuyển trong xã hội. Merton phát biểu rằng « ... khi thể quân bình của toàn thể hậu quả của cơ cấu xã hội hiện hữu không thỏa mãn được các khuynh hướng dung hợp, thích ứng, khi ấy sức mạnh làm động khởi cho sự biến

đòi trong xã hội xuất hiện. » Nói rõ hơn, chính mỗi hệ thống tự nó có khả năng tự duy trì thể quân bình và tạo nên sự biến chuyển. Sự thay đổi các đặc tính của những hình thức văn hóa hay sinh hoạt xã hội có thể đưa đến những thay đổi ở các chức vụ hay kết quả của hệ thống.

XI.— VÀI CHỈ TRÍCH.

Nhiều nhà xã hội học phê bình gắt gao một số nhược điểm của lý thuyết này. Trước hết, chẳng hạn, Bernard Barber chỉ trích rằng thuyết này chỉ trừu tượng hóa thực tại phức tạp của xã hội thành một hệ thống quân bình và bỏ quên những hiện tượng xung kích, khản trương, và hiện tượng biến đổi của hệ thống xã hội. Lỗi giải thích theo cơ cấu chức vụ nhằm đề cập đến một hệ thống xã hội đóng kín yên tĩnh hơn là một hệ thống xã hội biến động. Nó chỉ giải thích những hiện tượng rời rạc, và do đó không thể so sánh toàn thể quá trình biến chuyển trong một chuỗi thời gian sâu rộng.

Chỉ trích thứ hai đó là lý thuyết này chỉ tạo nên một ý thức hệ bảo thủ và lệch lạc đối với tình thế xã hội. Những nhược điểm này không phải là một điều khó khăn nhất không thể sửa chữa được.

Chỉ trích thứ ba là lý thuyết này không có cái gì đặc biệt, vì việc nhấn mạnh đến sự tương quan giữa thành phần với thành phần và thành phần với toàn thể trong hệ thống không phải mới mẻ gì, vì hầu hết các môn học nào cũng nhằm giải thích như vậy. Hơn nữa, mệnh đề lý thuyết căn bản là hệ thống xã hội có tính cách thích ứng, dung hợp, và tồn tại không thể chứng minh một cách thực nghiệm được.

Tóm lại, phần lớn những chỉ trích về lý thuyết này, chung ra, nêu lên những nhược điểm căn bản của nó như sau: (1) sự trừu tượng hóa và nhấn mạnh đến hệ thống đóng kín thuần tĩnh, (2) sự đề cao một khía cạnh đơn nhất về sự tương hợp, gắn bó của hệ thống xã hội, (3) mức độ lý thuyết quá trừu tượng, quá vĩ đại, do đó, khó áp dụng vào việc nghiên cứu thực nghiệm, (4) khuynh hướng tạo lập một ý thức hệ bảo thủ về xã hội, (5) quá chú trọng đến mục đích, vai trò, hay chức vụ của văn hóa và xã hội, do đó, không thể giải thích được những nguyên nhân của chúng, và (6) sự mơ hồ và thiếu thực nghiệm của những ý niệm lý thuyết.

KẾT LUẬN

Bắt nguồn từ quan điểm lý thuyết cho rằng xã hội như là một cơ thể sinh lý của những nhà xã hội học tiền phong, lý thuyết hậu quả cơ cấu phát triển một cách nhanh chóng trong nhân chủng học và xã hội học hiện đại. Dù bị nhiều chỉ trích lý thuyết này đã gây nên được một sắc thái nghiên cứu đặc biệt trong các khoa học xã hội ở chỗ (1) nó đề cao khuôn thức phân tích theo hệ thống, (2) làm giảm uy lực của tất định thuyết (determinism) giải thích sinh hoạt văn hóa, xã hội qua những nguyên nhân rời rạc và thiếu sự tương quan của những yếu tố nguyên nhân, và (3) nhằm đả phá khuynh hướng đi tìm nguồn gốc phát sinh những định chế xã hội hay những quá trình biến chuyển rộng lớn có tính cách mơ hồ và triết học của phong trào tư tưởng xã hội học cổ điển.

Để kết luận, bài viết này nhấn mạnh những điểm căn bản của lý thuyết « hậu quả cơ cấu », như sau :

(1) Mỗi xã hội phải được nhìn một cách toàn diện như một hệ thống tương quan giữa thành phần với thành phần và thành phần với toàn thể.

(2) Tìm hiểu những nguyên nhân của những hiện tượng xã hội phải đặt trong mọi tương quan thiết yếu của chúng.

(3) Hệ thống xã hội luôn luôn ở trong tình thế quân bình và biến chuyển điều hòa, có nghĩa là, tự nó có khả năng thích ứng với những thay đổi bên ngoài để điều hợp sự thay đổi bên trong của chính hệ thống.

(4) Mọi hiện tượng sai lạc và thiếu thích ứng thỉnh thoảng xuất hiện trong hệ thống, nhưng cuối cùng vẫn được định chế hóa hay bình thường hóa trở lại.

(5) Quá trình biến chuyển xã hội được thể hiện theo nguyên tắc thích ứng, dung hợp với hoàn cảnh nội tại và ngoại tại, chứ không phải theo nguyên tắc biện chứng xung kích, hủy diệt. Sự biến đổi phần lớn được tìm thấy ở những cơ cấu phụ thuộc và những hình thức nhỏ nhất, còn các cơ cấu và phần tử chính yếu của văn hóa và xã hội ít thay đổi.

(6) Cuối cùng trình độ thỏa đồng của toàn thể cá nhân trong hệ thống là nguyên nhân chính tạo nên mức độ tương hợp, gắn bó của cơ cấu văn hóa và xã hội.

LÊ VĂN HÒA

• Doãn Quốc Sỹ

TỪ TRUYỆN ĐẾN TIỂU THUYẾT VIỆT NAM VÀ MỘT QUAN ĐIỂM PHÊ BÌNH VĂN HỌC

TÔI sẽ không dám dông dài mà vào ngay đề, thuyết trình thành hai phần rõ rệt. Phần Một : Nhìn lại sự tiến triển từ thể « truyện » ngày xưa đến thể « tiểu thuyết » ngày nay trong văn học Việt nam.

Phần Hai : Một quan điểm phê bình văn học của riêng tôi đã nhiều năm suy ngẫm.



1. — THỀ TRUYỆN TRONG NỀN VĂN NÔM.

Chẳng có định nghĩa nào vừa chính xác lại vừa đơn giản hơn định nghĩa này : « Thề truyện là một thề tiểu thuyết bằng văn vần của ta xưa ».

Nơi chốn ngự trị của thề « truyện » nằm trong nền văn học chữ Nôm.

Quả thực trong nền văn học chữ Nôm của ta xưa không có tiểu thuyết Nôm viết bằng tản văn song song với thề « truyện », nhưng về Hán văn thì có. Đó là *Việt Điện U Linh Tập* của Lý Tế Xuyên, vào tiền bán thế kỷ XIV dưới đời Trần, và *Lĩnh Nam Chích Quái* của Trần Thế Pháp (?) vào thế kỷ XV dưới thời Lê Mạc mà ta có thể coi là hai tập đoản thiên dã sử hay truyện kỳ. Tới *Truyền Kỳ Mạn Lục* của Nguyễn Dữ thì rõ ràng là tập đoản thiên tiểu thuyết truyền kỳ hẳn hoi. (1) Sau này, vào hậu bán thế kỷ XVIII, Ngô Thì Chí viết *Hoàng Lê Nhất Thống Chí*, một bộ lịch sử tiểu thuyết mười bảy hồi.

Tóm lại chúng tôi muốn nhắc thêm một lần nữa là : tuy không có tiểu thuyết Nôm viết bằng tản văn đi song song với thề « truyện », nhưng về tản văn viết bằng chữ Hán thì có.

Hai khuynh hướng hành văn trong thề « truyện » : bình dân và bác học.

Khuynh hướng thứ nhất của thề « truyện » là khuynh hướng bình dân, khởi thủy ta thấy trong truyện *Tré Cóc*, truyện *Trinh*

(1) Xem thêm : Thạch Trung Giả, *Hệ thống Tam Giáo trong Truyền Kỳ Mạn Lục*, *Tư Tưởng* số 3, bộ V, 1972; tr. 83. (G.C.T.S.).

Thứ ngôn từ dùng nhan nhản những thành ngữ, tục ngữ quen thuộc với mọi người. Nếu ta rộng mở thu nhận thêm *Lục Súc Tranh Công*, *Sãi Vãi* viết theo thể nói lối và đối thoại (như kịch), thì khuynh hướng bình dân càng có thêm tài liệu minh chứng. Cùng với những truyện trên, còn phải kể hết những truyện cổ tích bằng thơ mà người bình dân của ta tuy thất học vẫn có thể ngâm nga, thuộc từ câu đầu đến câu cuối, đó là những truyện như *Quan Âm Thị Kính*, *Hoàng Trừu*, *Phạm Công Cúc Hoa*...

Khuynh hướng thứ hai của thể « truyện » là khuynh hướng hành văn bác học. Đây là những truyện tình duyên lệ, trang trọng về ý, chuốt lọc về lời, như những truyện *Hoa Tiên*, *Kim Vân Kiều*, *Phan Trần*, *Bích Câu Kỳ Ngộ*...

Ý hướng luân lý của thể « truyện » : văn dĩ tải đạo. Cốt truyện kết thúc có hậu, các nhân vật thiện ác, hắc bạch phân minh.

Thể truyện dù theo khuynh hướng hành văn bình dân hay bác học thì cũng đều cùng chung một ý hướng luân lý mà chúng ta có thể gọi là « ý hướng văn dĩ tải đạo » để khuyến thiện trừng gian. Đức hạnh nàng góa phụ chuốt bạch càng thêm vắng vặc ở đoạn kết *Trình Thử* ; vợ chồng cóc rút cục được kiện trong *Tré Cóc*. Đọc *Hoa Tiên*, *Phan Trần*... các trai tài gái sắc sau bao gian nguy thử thách rút cục đều xum họp một nhà, nghĩa là cốt truyện luôn luôn đưa đến kết thúc có hậu. Còn nhân vật thì cũng do ý hướng « văn dĩ tải đạo » mà thường có tính cách thiện ác, hắc bạch phân minh.

Có lẽ chỉ có Nguyễn Du là thoát được lối mòn này khi biên soạn những nhân vật bất chấp đời, bất chấp như Kim Trọng (sống chết như nhau), Kiều (hoàn thê (ghen mặt từ kỳ), Từ Hải...



Những dị biệt cơ bản của thể « truyện » bằng văn vần xưa với thể « tiểu thuyết » mới ngày nay.

Hình thức dễ phân biệt nhất giữa thể « truyện » xưa với thể « tiểu thuyết » nay như đã nói trên là một đăng viết bằng văn vần, một đăng viết bằng tản văn.

Thể « truyện » vì viết bằng văn vần nên không khí truyện, lối dựng và tả nhân vật, lối thuật sự và đàm thoại luôn luôn có tính cách cô đọng, do đó dễ đi vào con đường ước lệ hóa, mất sinh động, đặc biệt là những truyện trong khuynh hướng bác học.

Về nhân vật trong thể « truyện », không kể những truyện theo khuynh hướng bình dân, nếu xét trong các tác phẩm khuynh hướng bác học, nhân vật chính bên nam thường là các tao nhân mặc khách, đôi khi tài kiêm văn võ, nhân vật chính bên nữ thường là gái khuê các trâm anh. Cốt truyện thì quay theo trục luân lý Nho giáo trung, hiếu, tiết, nghĩa rõ ràng, và thường là tích xưa truyện cũ nhân một dịp « cáo thăm lần dở trước đèn » mà sao chép lại. Ngược lại thể « tiểu thuyết » mới, xuất hiện từ sau khi ta hấp thụ thêm nền văn minh học thuật Tây phương, vì được viết bằng văn xuôi nên rất thích hợp với những đề tài, nhân vật, tình tiết gần gũi thực tại. Nhân vật chính trong tiểu thuyết không chỉ trôi tròn trong giới thượng lưu, mà khắp mặt các giới trong xã hội, từ loại hạ tầng như anh chàng Xuân Tóc Đỏ trong *Số Đỏ* của Vũ Trọng Phụng, đến các tay thanh niên trí thức như Dũng trong *Đoạn Tuyệt* của Nhất Linh, Lộc trong *Nửa Chừng Xuân*, Ngọc trong *Hồn Bướm Mơ Tiên* của

Khái Hưng v.v. Nhân vật đã khắp mặt trong các giới thì tình tiết truyện, bối cảnh truyện, cũng đủ các góc cạnh của khuôn mặt xã hội. Bầu không khí tôn quân của Nho giáo xưa (đồng hóa quốc gia vào một dòng họ nhà vua) nay chuyển sang lý tưởng quốc gia theo tinh thần tự do dân chủ, với những vùng ánh sáng đã nhiều phần quyết định của cá nhân chủ nghĩa.

Lịch trình tiến triển của tiểu thuyết Việt nam, những thí nghiệm tự sự với thể thơ luật. Yếu tố « gần gũi với thực tại » vẫn có ở mấy thể tản văn khác như « tùy bút » « du ký », nhưng vẫn chưa hội tụ đủ điều kiện để thành thể tiểu thuyết viết bằng văn xuôi như ngày nay.

Nay hãy xét về lịch trình tiến triển của tiểu thuyết Việt nam từ ngọn nguồn là truyện cổ tích truyền khẩu, qua thể « truyện », đến hình thức tiểu thuyết phổ biến khắp Tây Đông như ngày nay.

Y cứ vào những đặc tính của thể « tiểu thuyết » như chúng ta hiểu ngày nay, trước hết tiểu thuyết là một *thể tản văn tự sự*. Trên một hoang đảo, nhân vì một vụ đắm tàu nào đó, nếu có hai người trở lên, là chúng ta đã thấy xuất hiện ngay nhu cầu thuật sự đi đôi với thể đàm thoại thường tình. Vì vậy truyện thần thoại, truyện cổ tích truyền khẩu đã là thể văn thuật sự đầu tiên vào thuở ấu thời nhân loại.

Từ hình thức truyện khẩu, những truyện thần thoại cổ tích ấy được ký tái lần đầu tiên dưới thời Trần, nhưng lại bằng Hán tự tức là *Việt Điện U Linh Tập* của Lý Tế Xuyên vậy.

Rồi từ việc thuật lại những truyện truyền thuyết thần kỳ, dã sử, các tác giả bước sang lãnh vực sáng tạo hay tái tạo hẳn nhân vật, tình tiết, cốt truyện, nhưng lại bằng văn vần đó là thể « truyện » ra đời. Đã đành thể « truyện » hầu hết được viết theo thể lục bát thuần túy Việt nam, nhưng chúng ta cũng nên ghi nhận mấy sự kiện đặc biệt và ngoại lệ này :

Thoạt là *Truyện Vương Tường* (đời Trần) được viết bằng thể thơ luật, tất cả 38 bài thất ngôn bát cú, kèm theo 10 bài tứ tuyệt thác lời người đời sau than vãn, và một bài bát cú làm kết luận.

Soạn giả hết sức chia xẻ ý kiến với ông Phạm Thế Ngũ, tác giả bộ *Việt Nam Văn Học Sử Giản Ước Tân Biên* khi ông coi *Truyện Vương Tường* là một thí nghiệm của thi gia ta vào thời kỳ quốc văn phối thai, muốn dùng thể thơ luật áp dụng vào việc dựng truyện. Nhưng vì thể thơ luật này có sự bó buộc về bố cục (ý tứ từng bài một luôn luôn phải xoay quanh một chủ ý), nên quả tình không hợp với thể truyện, trong đó tình tiết hoạt động của nhân vật phải được kể theo một mạch, uyển chuyển hơn, khẳng khít hơn. Vì vậy khi đọc xong bốn mươi chín bài thơ *Truyện Vương Tường* ta vẫn có cảm tưởng rằng đây là những bài đề vịnh các biến cố nối nhau trong *Truyện Vương Tường*, chứ không phải là trực tiếp thuật kể câu chuyện. (1)

(1) Xin đọc Phạm Thế Ngũ, *Việt Nam Văn Học Sử Giản Ước Tân Biên* (Saigon : 1973) II, 56-60.

Sau này vào thời Mạc Tây Sơn ta còn một lần nữa bắt gặp khuynh hướng muốn dùng thơ luật dựng truyện. Đó là truyện *Tô Công Phụng Sứ* gồm hai mươi bốn bài kể truyện Tô Vũ đời Hán đi sứ Hung Nô, bị đày ra Bắc hải; và truyện *Lâm Tuyền Kỳ Ngộ* (hay *Bạch Viên Truyện*) gồm 150 bài thuật lại mỗi tình kể tiên người tục. Tuy thơ Nôm thuật sự theo Đường luật thời Mạc hay Lê của hai tác phẩm kể trên đã uyển chuyển, nhuần nhã hơn nhiều, so với *Truyện Vương Tường* đời Trần, nhưng vẫn không sao thoát khỏi không khí đề vịnh đề đạt tới không khí thuật sự linh động. Thêm một lần nữa Phạm Thế Ngũ nêu lời nhận xét đích đáng của ông :

«... Bởi vì làm thơ luật là đề vịnh, tức là dừng lại trước một sự trạng để suy nghĩ, đề diễn ý, tả tình với nhiều đắn đo xếp đặt. Bài thơ luật có tính cách tĩnh. Người xem thơ luật như xem tranh ảnh, xem từng bức tranh riêng biệt, ngắm nghĩa hồi lâu trong một khung hạn chế. Chớ không phải đề tài nghe những câu thuật truyện liên hồi. Do đó mà thơ Đường luật không thích hợp với loại truyện. Sau *Truyện Vương Tường* đời Trần đến hai tập này (*Tô Công Phụng Sứ* và *Lâm Tuyền Kỳ Ngộ*) cũng đều là những thí nghiệm của các nhà văn Nôm, và kể từ đây không thấy các văn gia ta trở lại lối này nữa ». (1)

Nếu thể thơ luật đã hoàn toàn bất lực trong ý đồ dựng truyện của các tác giả văn thơ Nôm, thì thể truyện vẫn tương

(1) Phạm Thế Ngũ, *sđd* trang 117.

đối đạt được kết quả thuật sự bằng lối thơ cổ phong trường thiên. Đó là trường hợp « *Hương Miệt Truyện* » kể lại truyện tình duyên tiền định lãng mạn của cô gái họ Trương với chàng thư sinh họ Lý, viết bằng Hán văn đời Trần, tác giả khuyết danh. Truyện gồm 102 câu thơ thất ngôn cổ phong đã được Lê Quý Đôn sưu tập trong *Toàn Việt Thi Lục*, và được Nguyễn Đồng Chi sao chép lại nguyên bản Hán văn trong tác phẩm *Việt Nam Cổ Văn Học Sử* của ông, kèm theo với bản dịch Nôm, cũng theo thể cổ phong trường thiên, với nhan đề Nôm « *Chiếc Giày Thơm* ».

Tuy « *Chiếc Giày Thơm* » được viết bằng Hán văn, nhưng chúng ta có thể khẳng định rằng nếu viết bằng Việt văn thì sự thành công về thuật sự cũng vậy, vì thể thất ngôn trường thiên cổ phong hết sức rộng rãi về niêm luật, tuyệt đối không hề bị gò bó trong từng khoảng tám câu theo kiến trúc « phá, thừa, thực, luận kết. » Nhưng trong cổ văn học sử Việt nam cũng chỉ thấy có một lần xuất hiện trường hợp « *Chiếc Giày Thơm* » mà thôi. Mãi sau này, trong nền văn học chữ quốc ngữ chúng ta mới lại có dịp bắt gặp thêm hai thi phẩm đặc sắc, có thể coi như hai truyện ngắn bằng thơ của Nguyễn Nhược Pháp, « *Truyện Sơn Tinh Thủy Tinh* » theo thể thất ngôn trường thiên, sáng tác vào tháng tư-1933, và « *Chùa Hương* » cũng coi như theo thể ngũ ngôn trường thiên, cả hai đều được Nguyễn Nhược Pháp cho in vào tập *Ngày Xưa*, xuất bản năm 1935.

Đặc tính thứ hai của tiểu thuyết là gần gũi với thực tại, trừ trường hợp ngoại lệ là lịch sử tiểu thuyết xây dựng lại dĩ vãng,

và tiểu thuyết khoa học giả tưởng hướng về những giả định tương lai. (Nếu so sánh trở lại với thể « truyện » thì nhân vật, tình tiết trong thể « truyện » đều kể lại một truyện xưa, tái tạo lại một tích cũ, trừ trường hợp mấy truyện ngụ từ như *Tré Cóc*, *Trình Thử*...)

Thời Lê Mạc, Nguyễn Sơ (cuối thế kỷ XVIII và đầu thế kỷ XIX) loạn lạc nhiều, chiến tranh cứ tiếp nhau không ngừng. *Vũ Trung Tuy Bút* của Phạm Đình Hồ, và *Tang Thương Ngẫu Lục* của Phạm Đình Hồ và Nguyễn Ân được viết vào thời này, nội dung của cả hai tác phẩm đều là ghi chép những điều mắt thấy tai nghe theo thể văn tùy bút (tùy theo ngọn bút đưa đi, gặp điều gì chép lại điều ấy). Nhưng tùy bút chưa phải là truyện, hiểu theo nghĩa tiểu thuyết, nghĩa là các tình tiết chưa được kết nối chặt chẽ theo mối dây liên hệ nhân quả để đồng thời xây dựng được cá tính nhân vật.

Độc Thượng Kinh Kỳ Sự của Hải Thượng Lãn Ông (Lê Hữu Trác) cũng vậy, chỉ là một tập ký sự ghi được rất nhiều những nét sinh hoạt sống động đương thời. Nguyên do vào năm Cảnh Hưng thứ 43 (1783), cụ đã trên sáu mươi tuổi được triệu từ Nghệ an (quê ngoại) tới kinh thành Thăng long để chữa bệnh cho thế tử còn nhỏ tuổi là Trịnh Cán (con của Đặng Thị Huệ). Trong thời gian lưu lại Thăng long mấy tháng trời này, cụ đã có dịp tiếp xúc và quan sát nếp sinh hoạt của đủ các hạng người chốn ngàn năm văn vật, nên khi trở về đã ghi chép thành lập *Thượng Kinh Kỳ Sự*, nhưng tác phẩm này, cũng như hai tác phẩm nói trên đây (*Vũ Trung Tuy Bút*, và *Tang Thương*

Ngẫu Lục) — về phần gần với thực tại thì có, nhưng vẫn chưa được xây dựng, bố trí, kết cấu thành tiểu thuyết theo nghĩa tình tiết nhân quả khẳng khít như chúng ta vừa nói trên đây.

Đến khi chúng ta va chạm rồi hấp thụ nền văn hóa học thuật Tây phương, thể tiểu thuyết văn vắn của ta (thể « truyện ») mới chuyển mình theo thể tiểu thuyết văn xuôi với những tình tiết, nhân vật, và bối cảnh gần với thực tại.

Từ thể « truyện » của văn văn Nôm đượm màu Nho giáo, đến thể « tiểu thuyết » của một thời đại mới.

Vào giai đoạn thể *tiểu thuyết* chuyển mình này, văn học sử Việt nam ghi nhận những bước chập chững đầu tiên khoảng trên dưới 15 năm.

Thực ra về văn chương, từ hậu bán thế kỷ VIII chúng ta đã có được một bài phú kiệt tác như « Bạch Vân Chiếu Xuân Hải »; (1) về huyền truyện, vào thế kỷ XVI, chúng ta đã có *Truyền Kỳ Mạn Lục* của Nguyễn Dữ, về tiểu thuyết văn vắn (thể « truyện ») đã đạt tới viên mãn với *Truyện Kiều* của Nguyễn Du vào tiền bán thế kỷ XIX, thì quả thực sự bỡ ngỡ kia chỉ là do tiếp xúc với một nền văn hóa mới lạ quá (văn hóa Tây

(1) Xin nhắc lại đây là trường hợp đặc biệt. Khương Công Phụ người Ái châu, quận Nhật nam, nhưng sang Trung hoa du học thi đỗ tiến sĩ triều Đức Tông nhà Đường (766 - 780), rồi làm quan đến bậc tể tướng bên đó. Thời Đường lấy văn thơ kén quan chức, vậy họ Khương trong hoàn cảnh đó làm sao tránh được sự kiện bị « Trung hoa hóa » đến tối đa. Lời và ý trong « Bạch Vân Chiếu Xuân Hải » quả thực đượm vẻ sắc sảo của không khí thi văn đời Đường, chứ không hề thuần phác như thơ Hán của các cụ ta làm vào đời Lý Trần sau này.

phương) với một thứ chữ cũng mới lạ quá (chữ quốc ngữ). Trong khoảng thời gian bờ ngõ đó, hãy nhìn vào văn học miền Bắc, hai danh sĩ có công chói lọi trong việc đặt nền móng cho văn học mới là Nguyễn Văn Vĩnh và Phạm Quỳnh với những công trình cổ động, hướng dẫn dư luận, và những công trình dịch thuật đầu tiên các sách Tây phương của hai ông.

Với *Đông Dương Tạp Chí* và tủ sách *Ấu Tây Tư Tưởng* của Nguyễn Văn Vĩnh, với *Nam Phong Tạp Chí* và những dịch phẩm của Phạm Quỳnh, người Việt làm quen dần với những biên khảo, tiểu thuyết, kịch theo lối Tây phương. Chúng ta cũng không quên công một số nhà cựu học đã phiên dịch những tiểu thuyết Tàu cũ cũng như mới. *Tam Quốc Chí* là dịch phẩm đầu tiên của Phan Kế Bính và cũng là cuốn sách đầu tiên của nền văn học chữ quốc ngữ miền Bắc do chính Nguyễn Văn Vĩnh ấn hành vào năm 1907, và cũng do chính Nguyễn Văn Vĩnh đề tựa với câu nói bất hủ này của ông: « *Nước Nam ta mai sau này hay dở cũng nhờ ở chữ quốc ngữ* ». Sau đó Nguyễn Đỗ Mục dịch *Tây Sương Ký*, *Song Phụng Kỳ Duyên*, *Tái Sinh Duyên*, *Đông Chu Liệt Quốc*, Mai Khê dịch *Tuyết Hồng Lệ Sử*... Đồng thời các nhà văn học chữ quốc ngữ (hãy dùng tạm danh từ này vào giai đoạn đầu) bắt đầu viết những *nhật ký*, *hồi ký*, *du ký*, *mộng ký* là những hình thức văn xuôi thuật sự tuy có thể trau chuốt về lời, nhưng còn giản dị sơ phác về lẽ lối dựng truyện. Vậy những *Hạn Mạn Du Ký* của Nguyễn Bá Trắc, *Linh Phượng Lệ Ký* của Đông Hồ, « *Một Giấc Mộng* » của Trương Phổ... chính là những bước đầu chuyển mình sang thể

tiểu thuyết mới viết bằng văn xuôi, đem cuộc đời, đem thực tại vào truyện. Với « *Giấc Mơ Con* » (1916) của Tân Đà kể lại một cuộc phiêu du theo trí tưởng tượng của tác giả, với một số đoạn thiên tam gọi là truyện ngắn của hai ông Nguyễn Bá Học và Phạm Duy Tốn đăng trên Nam Phong vào những năm từ 1918 đến 1921, thì cái bào thai tiểu thuyết mới tạm đủ đầu mình và tứ chi. Đến *Quả Dưa Đỏ* (1925) của Nguyễn Trọng Thuật thì tiểu thuyết mới thật sự chào đời, tuy *Quả Dưa Đỏ*, vì là một tiểu thuyết truyền kỳ dã sử, nên thuộc loại tiểu thuyết biệt lệ. Phải công nhận *Tổ Tâm* (1925) của Song An Hoàng Ngọc Phách mới thực xứng đáng là một đại biểu đầu tiên của tiểu thuyết với đầy đủ cá tính của nó (đặc biệt yếu tố gần gũi với thực tại).

Nhìn vào văn học miền Nam, riêng một mình Hồ Biểu Chánh đã gần như một tỉ dụ sống hun đúc cho quá trình tiến triển của tiểu thuyết mới. Thoạt ông mô phỏng những tiểu thuyết của Pháp và viết thành truyện theo tình tiết và bối cảnh Việt nam, tỉ như *Ai Lâm Được* mô phỏng theo cuốn *André Cornélis* của Paul Bourget, *Chúa Tàu Kim Quy* mô phỏng theo *Le Comte de Mont-Cristo* của Alexandre Dumas, *Cay Đắng Mùi Đời* mô phỏng theo *Sans Famille* của Hector Malot, *Ngọn Cỏ Gió Đùa* mô phỏng theo *Les Misérables* của Victor Hugo. Vậy thời giai đoạn này của Hồ Biểu Chánh chính là tương đương với những nỗ lực dịch thuật của Nguyễn Văn Vĩnh và Phạm Quỳnh ngoài Bắc.

Theo ông Phạm Thế Ngũ thì có lẽ chỉ từ 1928 khi bắt đầu viết cho *Phụ Nữ Tân Văn*, Hồ Biểu Chánh mới có những cốt truyện thật là của ông như *Chút Phận Linh Đình* (1928), *Vì Nghĩa Vì Tình* (1929), *Cha Con Nghĩa Nặng* (1929), *Khóc Thầm* (1930). (1)

Sau khoảng mười lăm năm bỡ ngỡ, khoảng thời gian cực kỳ ngắn ngủi so với bất cứ một cuộc đời mới và tiến triển văn học nào, tiểu thuyết Việt nam nói riêng, văn xuôi Việt nam nói chung, bước sang giai đoạn trưởng thành với Tự Lực Văn Đoàn và các văn đoàn đồng thời (Tân Dân, Hàn Thuyên), để rồi phần thịnh hần như chúng ta hiện đang chứng kiến, chỉ riêng miền Nam tự do này.

II.— MỘT QUAN ĐIỂM PHÊ BÌNH VĂN HỌC.

Phần Một tôi đã trình bày quá trình tiến triển của văn xuôi và tiểu thuyết Việt nam, Phần Hai này tôi xin trình bày một quan điểm phê bình văn học mà tôi đã nghiên ngẫm nhiều. Lẽ dĩ nhiên khi nói đến phê bình văn học chúng ta đã vượt khung cảnh văn xuôi và tiểu thuyết mà đứng lên cao nhìn chung xuống mọi bộ môn văn học, mọi bộ môn văn chương. Cũng trong phần này, tôi thoát nhận định về văn chương nói chung không phân biệt biên giới, sau đó có chút quan điểm về riêng văn chương Việt nam nằm trong văn chương thế giới.

(1) Những năm ghi sáng tác là căn cứ vào truyện được đăng trên *Phụ Nữ Tân Văn* ấn hành vào thời gian đó.

Sức mạnh của văn chương ở đâu? Tự toàn khối tỏa ra!

Văn chương quả thực là một bộ môn tiêu biểu nhất của văn hóa có khả năng bao trùm, gần gũi với mọi ngành nghệ thuật khác. Thi trung hữu nhạc. Thi trung hữu họa.

Văn chương bắt hủ ở đâu? Ở nội dung hay ở hình thức? — Xin thưa, ở cái toàn bộ bất khả phân của văn chương! Hãy ngâm nga, hãy thề nhập vào câu ca dao này :

Tóc mai sợi vẫn sợi dài

Lấy nhau chẳng đặng thương hoài ngàn năm

Người Việt nam chúng ta ai là không yêu bài ca dao bất hủ « Trèo Lên Cây Bưởi Hái Hoa » :

Trèo lên cây bưởi hái hoa

Bước xuống vườn cà hái nụ tầm xuân

Nụ tầm xuân nở ra xanh biếc

Em có chồng anh tiếc lắm thay

Ba đồng một mớ trầu cau

Sao anh chẳng hỏi tự ngày còn không

Giờ đây em đã có chồng

Như chim vào lồng như cá cắn câu

Cá cắn câu biết đâu mà gỡ

Chim vào lồng biết thuở nào ra.

Hãy xin nghe thêm bài hò trách móc « Tại Ai » này nữa :

Con chim kiền kiền

Mày liệng trên cao

Mày kêu làm sao

Tằng lẳng tịu lịu

Em còn lựu địu
Không nỡ dứt tình
Chờ khi thanh vắng một mình
Đón anh em hỏi phụ tình tại ai.

Tiếng nói riêng tư của ai đó, nhưng cũng là tiếng nói của hận tình lỡ dở. Đọc lên mà thấy lòng sầu man mác. Sầu tình kết tinh làm rung động cả những cuộc đời hạnh phúc nhất.

Sức mạnh văn nghệ là ở đấy. Tự toàn khối tỏa ra ! Bất khả phân !

Những sáng tác phẩm bất hủ dường như bất chấp cả sự kiện người ta đã biết tới hay chưa, người ta nhắc tới nhiều hay ít, bởi những tác phẩm đó đã là những ánh sao băng, và những ánh sao băng đó đã nhập thành thời gian để mãi mãi còn với thời gian.

Trên dòng thời gian đó, có thể chúng ta bắt gặp lời thơ Trương Tích :

Quân tri thiếp hữu phu,
Tặng thiếp song minh châu;
Cảm quân triền miên ý,
Hệ tại hồng la nhu.
Thiếp gia cao lâu liên uyển khởi
Lương nhân chấp kích Minh Quang Lý.
Tri quân dụng tâm như nhật nguyệt;
Sự phu thệ nghĩ đồng sinh tử.
Hoàn quân minh châu song lệ thù
Hận bất tương phùng vị giá thỉ.

Ngô Tất Tố dịch :

Chàng hay em đã chồng rồi
 Yêu em chàng tặng một đôi ngọc lành.
 Vấn vương những cảm mỗi tình
 Em đeo trong áo lót mình màu sen.
 Nhà em vườn ngự kê bên
 Chồng em cầm kích trong đền Minh Quang
 Như gương vâng biết lòng chàng
 Thờ chồng quyết chẳng phụ phàng thề xưa
 Trả ngọc chàng, hạt lệ như mưa
 Giận không gặp gỡ khi chưa có chồng.

Trên dòng thời gian đó, có thể chúng ta bắt gặp âm thanh
 u trầm bài « Hồ Trường » của Nguyễn Bá Trác :

Trượng phu không hay xé gan bẻ cật, phù cương thường,
 Hà tất tiêu dao bốn bề luân lạc tha phương.
 Trời Nam ngàn dặm thăm, mây nước một màu sương.
 Học chẳng thành công chẳng lập, trai trẻ bao lâu mà đầu.
 bạc, trăm năm thân thể bóng tà dương
 Vỗ tay mà hát, nghiêng bầu mà hỏi, trời đất mang mang,
 ai là tri kỷ, lại đây cùng ta cạn một hồ trường
 Hồ trường, hồ trường, ta biết rót về đâu ?
 Rót về Đông phương, nước bể Đông chảy xiết sinh
 cuồng lan,
 Rót về Tây phương, mưa Tây rơi từng trận chứa chan.
 Rót về Bắc phương, ngọn Bắc phong vi vút, đá chảy cát
 dương,
 Rót về Nam phương, trời Nam mù mịt, có người quá
 chén như điên như cuồng.
 Nào ai tỉnh nào ai say ?

Chỉ ta ta biết, lòng ta ta hay.

Nam nhi sự nghiệp ở hồ thi, hà tất cùng sầu đối cỏ cây.

Trên dòng thời gian đó có thể chúng ta bắt gặp lời thơ
« Tây Tiến » của Quang Dũng :

Sông Mã xa rồi Tây Tiến ơi,

Nhớ về rừng núi, nhớ chơi vơi.

Sài Khao sương lấp đoàn quân mỏi

Mường Lát hoa về trong đêm hơi.

Dốc lên khúc khuỷu dốc thăm thẳm,

Hun hút cồn mây súng ngửi trời

Ngàn thước lên cao ngàn thước xuống

Nhà ai Pha Luông mưa xa khơi.

Doanh trại bừng lên khúc nhạc ca

Kìa em xiêm áo tự bao giờ

Khèn lên man điệu nàng tha thướt

Nhạc về Vientiane xây hồn thơ.

Ai đi Châu Mộc chiều sương ấy,

Có nhớ hồn lau nẻo bến bờ,

Có nhớ dáng thuyền trôi độc mộc,

Trên dòng nước lũ hoa đong đưa.

Anh bạn dãi dầu không bước nữa,

Gục lên mũi súng bỏ quên đời,

Chiều chiều oai linh thác gầm thét

Đêm đêm Mường Hịch cọp trêu người.

Nhớ ơi Tây Tiến cơm lên khói,

Mai Châu mùa em thơm nếp xôi.

Tây Tiến đoàn quân không mọc tóc

Quân xanh màu lá dữ oai hùm.

Mắt trừng gửi mộng qua biên giới,
 Đêm mơ Hà Nội dáng kiều thơm
 Rải rác biên cương mồ viễn xứ
 Chiến trường đi chẳng tiếc đời xanh.
 Áo bào thay chiếu anh về đất
 Sông Mã gầm lên khúc độc hành.

Tây Tiến người đi không hẹn ước
 Đường lên thăm thẳm một chia phôi.
 Ai lên Tây Tiến mùa xuân ấy
 Hồn về Sầm Nứa chẳng về xuôi.

Bài thơ tuyệt tác đến nỗi về sau mạnh ai nấy nhớ, đôi ba đoạn trên dưới lẫn lộn, (trên đây cũng là soạn giả nhớ bất chấp) mà nét bi hùng tuyệt vời của bài thơ không hề suy chuyển.

Về văn xuôi, có thể trên dòng thời gian đó chúng ta bắt gặp truyện « Những Vì Sao », của Alphonse Daudet, *Anh Em Nhà Karamazov* của Dostoievsky, « Hai Đứa Trẻ Một Cây Cầu » của Nguyễn Mạnh Côn, « Người Đàn Bà Trong Vòng Đai Trắng » của Mai Thảo, « Dọc Đường » của Thanh Tâm Tuyền.

Vân vân và vân vân.

Kể sao cho xiết : Cứ theo dòng thời gian, chúng ta sẽ gặp. Sức mạnh văn nghệ là ở đây. Tự toàn khối tỏa ra.

Vẫn là đề gợi lên vẻ đẹp muôn trùng chẳng bao giờ phai nhạt, có khi tác giả dùng những nét mờ ảo (những bài : « Hồ Trường », « Tây Tiến ») có khi dùng chính những nét rất gần gũi, đơn sơ :

OẢN TÌNH

*Mỹ nhân quyền châu liêm**Thâm tọa lần nga mi**Đã kiến lệ ngân thấp**Bất tri tâm hận thù*

Lý Bạch

Soạn giả tạm dịch :

Mỹ nhân cuốn bức rèm châu

Ngồi im thăm thăm nhẵn chau đôi mày

Chín hay hạt lệ rơi đầy

Đố ai biết được lòng này giận ai.

Hay cực kỳ bình dân như bài « Mất Ô » sau đây của Tú Xương :

Hôm qua anh đến chơi đây

Giày « dòn » anh diện, ô tây anh cầm.

Sáng ngày sang trống canh năm

Anh dậy em hãy còn nằm trơ trơ.

Hỏi ô, ô mất bao giờ

Hỏi em, em cứ ậm ờ không thưa.

Nửa đây Sợ khi rầy gió mai mưa. (1)

Lấy gì đi sớm về trưa với tình.

Có khi nói lên những mâu thuẫn lạ lùng làm nên cái bi đát của kiếp người, như truyện kể kia quyết vượt mọi gian nguy thử thách leo cho bằng được lên ngọn đỉnh trời, để rồi khi đạt tới, chợt thấy mục tiêu chiếm lĩnh trơ trên tẻ nhạt làm sao, và kẻ chiếm lĩnh bèn lao đầu xuống vực thăm tìm một

(1) Có sách chép là *Nửa đây rầy gió mai mưa. (T.S.)*

kích thước mới mà tránh hình ảnh đơn hèn của cái vừa bị chiếm lĩnh. (Mai Thảo — « Bản Chúc Thư Trên Ngọn Đỉnh Trời »)

Có khi trình bày mâu thuẫn nhẹ nhàng thành một nụ cười dí nhóm như trường hợp « Ngập Ngừng » của Hồ Dzếnh :

Em cứ hẹn nhưng em đừng đến nhé
 Đề lòng buồn ta dạo khắp trong sân
 Ngó trên tay thuốc lá cháy lui dần
 Tôi nói khẽ, Gớm làm sao nhớ thế !

.

Tôi sẽ trách — Cố nhiên ! — Nhưng rất nhẹ,
 Nếu trót đi em hãy gắng quay về
 Tình mất vui khi đã vện câu thề
 Đời chỉ đẹp những khi còn đang dở
 Thư viết dừng xong, thuyền trôi chớ đỗ
 Cho nghìn sau . . . lơ lửng . . . với nghìn xưa . . .

Tác giả nào mà chẳng có những ẩn ức, những ước mơ ấp ủ thỏ lộ ra nơi tác phẩm làm nên cá tính của mình ! Mơ ước càng kết tinh, lời nói càng cô đọng, thiết tha, nói một lần không đủ. Mỗi lần nói là một lần tự khám phá, mở ra một khía cạnh mới, một khuôn mặt mới của cùng một tình cảm đó, cùng một ước mơ đó, do đó tác phẩm đến sau có thể vẫn cũ mà vẫn mới. Cái « vẫn cũ » làm nên cá tính tác giả, cái « vẫn mới » thuộc thiên tài sáng tạo đời mới không ngừng của tác giả. Vì ý tình thiết tha, cô đọng, có chiều sâu, nên người thưởng ngoạn khát khao mong được tiếp nhận hoài hoài để được chứng kiến thêm những nét đẹp mới. Nghệ thuật chân chính thành tựu là như vậy, biến cái đơn chiếc thành đại đồng, biến khoảnh khắc thành vĩnh cửu.

Sức mạnh văn nghệ là thế đó. Tự toàn khối tỏa ra !

Về trữ tình giữa *Truyện Kiều* và « *Chiêu Hồn Ca* » của Nguyễn Du có những nét hao giống nhau ; nhân vật, tình tiết, không khí truyện giữa những cuốn *Tội Ác và Trừng Phạt* (1866), *Những Kẻ Ma Ám* (1871), *Anh Em Nhà Karamazov* (1880) của Dostoievsky có những đường nét hao hao ; từ tấu khúc này đến tấu khúc khác của Mozart, Handel... từ tình khúc này đến tình khúc khác của Phạm Duy có những nét nhạc hao hao, điều đó không sao, chúng ta vẫn khát khao tiếp nhận, bởi tâm tư tác giả còn cô đọng trong thể kết tinh, còn phồn thịnh trong thể tràn bờ. Nhưng khi tâm tư đã hết kết tinh, tình cảm đã hết thiết tha, hết tràn bờ, nghệ thuật đã hết màu phơi phới, mà văn nghệ sĩ còn gắng sáng tác trong khiên cưỡng, tác phẩm khó tránh được sự nhai lại nhạt nhẽo, nông cạn, mình lại ăn cắp chính mình.

Nhìn vào cánh đồng ca dao Việt nam, đẹp một vẻ đẹp ngút ngàn, chắc hẳn vì nơi đó quy tụ muôn ngàn tác giả, đóng góp cho tập thể phần tinh túy nhất của tình cảm đời mình trong việc dùng chiều cao của nghệ thuật đo chiều sâu của tâm hồn.

Tưởng cũng nên ghi thêm điều này :

Các nhà phê bình văn học thường vẫn nhìn vào những tác phẩm của từng tác giả như nhìn vào những khu rừng khác nhau : có khu rừng thưa thớt nhưng thuần giống cây cao ; có khu rừng rậm rạp hơn, cây cao chen cây thấp ; có khu rừng rậm rạp hơn nữa, bờ bụi nơi này, cây thấp sát cây cao nơi nọ. Có khi bờ

bụi làm nền cho cây cao thêm đẹp ; có khi bờ bụi làm chất bón, làm nấc thang cho những cây nọ vươn cao ; có khi chính những bờ bụi đó góp màu xanh nền lá, góp đốm sắc màu hoa, cho khu rừng toàn thể.

Sự chủ quan trong phê bình văn học. Giá trị của sự chủ quan đó.

Thế hệ nào cũng có một vài dư luận không ưa nàng Kiều hoặc nhiều hoặc ít về phương diện đạo lý. Hậu bán thế kỷ XIX có Nguyễn Công Trứ, tiền bán thế kỷ XX có Tản Đà v.v.. Nhưng dù thế mà cả người phê bình (Nguyễn Công Trứ, Tản Đà) và người bị phê bình (Nguyễn Du) vẫn đều hiện diện chói lọi trong văn học sử Việt nam.

Bên vòm trời văn nghệ Tây phương, Tolstoy cần nhắc chê Beethoven là lão điếc lắm lắm, lời chê đó chẳng hề làm giảm giá trị của chính Tolstoy hay của nhạc Beethoven. « Lão điếc lắm lắm » vẫn ngồi trên tuyệt đỉnh âm nhạc Đức quốc, Tolstoy vẫn là một trong những tuyệt đỉnh của tiểu thuyết Nga.

Họ đều là những cá tính, có chân giá trị và chân thành trong việc khen chê.

Còn sự khen chê qua chủ quan của từng cá nhân có chân giá trị đó khi gia nhập vào sự khen chê chung, thì đúng sai sẽ được thẩm định lại theo mức trung bình của toàn thể phê bình giới có thẩm quyền. Có sao đâu !

Thế nào là một tác giả lớn. Và lớn với ai ?

Trước hết, và căn bản tác giả lớn là lớn với dân tộc họ, sau nữa là lớn với những dân tộc hao hao cùng màu sắc văn hóa với họ. Những dân tộc ngoài, đặc biệt những dân tộc tập tục văn hóa khác lạ hẳn, khi chấp nhận « tác giả lớn » của dân tộc kia chính là niềm tương kính giữa các dân tộc với nhau. Tác phẩm văn nghệ nào thường thường cũng có hai nấc : nấc một phản ánh thời đại mình, dân tộc mình ; nấc hai, từ dân tộc mình, từ thời đại mình vươn lên những băn khoăn, những thắc mắc, những khát vọng của nhân loại muôn thuở.

Jean Paul Sartre, trong tác phẩm *Buồn Nôn* đã phản ánh đúng sự buồn nôn của ông với xã hội máy móc, bế tắc của nước Pháp nói riêng, của xã hội Tây phương nói chung. Albert Camus trong *Kẻ Xa Lạ* phản ánh sự trống rỗng, sự xa lạ của con người (Tây phương) với cuộc đời, đến nỗi mẹ chết, mặc, vẫn đi chơi với nhân tình, ngủ với nhân tình. Và cả sự ngủ với nhân tình cũng hững hờ xa lạ, chẳng có gì là quan trọng thiết tha.

Chắc chắn là Sartre và Camus đã phản ánh đúng một khía cạnh thực tại tâm linh nào của Tây phương, nên uy danh các ông mới nổi như sóng cồn vậy.

Và chúng ta do thái độ tương kính đương nhiên giữa các dân tộc, chúng ta nghiêm trang thành thực, đọc và tìm hiểu Sartre, Camus. Chúng ta cố vươn từ cái dị biệt của nấc một (nghĩa là sự khác biệt giữa hai hoàn cảnh của Pháp và của Việt) để tìm hiểu lên những bất mãn, những trống rỗng đại đồng

trong kiếp nhân sinh. Như thế mới được. Hoàn cảnh nước Việt nam thọ nạn bốn bề, từ một phần tư thế kỷ nay.....

Thực tại đất nước như vậy, làm sao chúng ta không thông cảm với nhân vật của Sartre trong *La Nausée*, hay nhân vật của Camus trong *L'Étranger*?

Những tác giả lớn của văn học Việt nam. Việc giới thiệu văn chương Việt nam với quốc tế.

Trong văn học cổ điển Việt nam, những khuôn mặt lớn là Ôn Như Hầu, Đặng Trần Côn, Nguyễn Du, Hồ Xuân Hương, Nguyễn Công Trứ, Cao Bá Quát, Nguyễn Khuyến, Trần Tế Xương... Đó là lẽ dĩ nhiên, và sự kiện đã an bài.

Trong nền văn chương tiền chiến của ta : trường phái lãng mạn có Nhất Linh, Khái Hưng ; trường phái tả thực có *Giông Tố*, *Số Đỏ* của Vũ Trọng Phụng là những hạt trân châu. « Chí Phèo », « Một Đám Cưới » của Nam Cao là những hạt trân châu khác... Miền Nam tự do gần đây đã có người đề nghị đắp tượng Vũ Trọng Phụng đặt tại công trường Lam sơn trước Hạ viện, soạn giả đề nghị nên đắp thêm tượng Nam Cao, tác giả « Chí Phèo », đặt tại công trường trước Thượng viện.

Những tác giả có uy tín của văn học miền Nam từ sau 1954 đến nay, những người sống chết với đất nước này, vươn lên sức vươn bất tuyệt của đất nước này như Võ Phiến, Nguyễn Mạnh Côn... chúng ta quên họ sao được ? Những hoang mang rã rời, những cựa mình bão tố kết tụ lại thành những tác phẩm dài ngắn của Thanh Tâm Tuyền, Mai Thảo, Dương Nghiễm Mậu, Lê Tất Điều vân vân và vân vân chúng ta quên họ sao được ?

Quên sao được những giọt nước mắt hạt huyền họ khóc cho dân tộc này, những hạt sương mai long lanh họ kết tụ thành niềm vui mong manh mà trường cửu, nhỏ bé mà muôn vàn tươi mát cho dân tộc này.

Xin được nhắc lại : nhà văn lớn trước tiên, và bao giờ và mãi mãi cũng là lớn với dân tộc họ, vì chính họ là tiếng nói chân thành, tiếng nói trung thực, tiếng nói đích thực của niềm đau, của niềm vui, của khát vọng, của thao thức của dân tộc họ.

Những tác giả lớn đến thế nào thì thành những tác giả lớn của nhân loại.

Hãy xét trường hợp Nguyễn Du của ta trước đã. Thoạt Nguyễn Du là thần tượng, là ngôi sao Bắc đẩu của vòm trời văn học Việt nam đã. Nếu chúng ta không thể hệ này qua thế hệ khác, đời này qua đời khác nồng nhiệt chiêm ngưỡng thiên tài Nguyễn Du của dân tộc, chắc chắn người Pháp, người Đức, người Hy Lạp, thế giới Anh ngữ chẳng ai hoài hời dịch Nguyễn Du mà làm gì. Họ dịch Nguyễn Du chính vì niềm tương kính đối với ta, y hết niềm tương kính của ta đối với họ như vừa nói trên đây. Dịch thôi chứ bảo rằng họ thưởng thức *Truyện Kiều* qua bản dịch đó, làm sao họ có được hết cái hay cái đẹp của thần bút Nguyễn Du trong thể thơ lục bát Việt nam. Nhưng mất nhạc thơ lục bát ít nhất họ cũng tìm hiểu được tình tiết *Truyện Kiều*, rồi từ đấy họ khám phá lấy được những gì Nguyễn Du cống hiến cho nhân loại từ một hoàn cảnh Đông phương Việt nam. Ngay cả người ngoại quốc yêu dân tộc Việt Nam tận tình đọc Nguyễn Du bằng tiếng Việt, khi ca ngợi *Truyện Kiều* cũng

phải thú thực rằng không sao hiểu hết được cái hay của *Truyện Kiều*. Đó là trường hợp của Ông A. Pazzi :

« . . . Thực ra nội dung *Đoạn Trường Tân Thanh* là một nội dung luân lý, và đó là cái luân lý sâu xa đặc biệt về người, vì nó nói lên một sự tố cáo về sự chà đạp con người, bày tỏ một niềm khát vọng yên vui hạnh phúc về người. Tôi tưởng không nói quá đáng khi nhận định rằng *Truyện Kiều* — mà tôi phải tốn bao nhiêu công phu tìm hiểu là một tác phẩm tiêu biểu của nền văn học Việt nam, có một nội dung cao nhất về mặt đạo đức vượt xa hơn hẳn bao nhiêu tác phẩm cổ điển của nhiều dân tộc tự xưng có nền văn minh lâu đời trên thế giới này. Đọc nó ta thấy nức nở một niềm tủi hổ về con người bị đày đoạ, con người tài đức vẹn toàn mà không bao giờ được hưởng hạnh phúc và trong nức nở ấy là tiếng đòi thống thiết được sống cao đẹp yên lành. Tôi chắc những nhà trí thức Việt nam nhận thấy rõ ràng điều đó hơn là chúng tôi, bởi vì lời thơ của một dân tộc có âm hưởng riêng của nó mà người ngoại địa khó lòng thông hiểu dễ dàng. » (1)

Hay như trường hợp André Gide viết về *L'offrande Lyrique* của Tagore :

« Tôi nhận không một tư tưởng nào ở thời đại chúng ta lại xứng đáng được kính trọng — tôi định nói xứng

(1) A. Pazzi, *Per Comprendere il Vietnam Vietnamita*, bản dịch Việt văn của cô Hồng Cúc, *Người Việt Cao Quý* (Saigon. Cảo thơm, 1965), tr. 65-66. Những dòng in nghiêng là do Soạn giả.

đáng được tôn sùng — cho bằng tư tưởng của Tagore. Tôi tự cảm thấy nhỏ bé, tầm thường trước Tagore như chính Tagore cảm thấy tầm thường nhỏ bé lúc ca hát trước Thượng Đế.» (1)

Nhưng cũng vậy, làm sao André Gide hiểu thấu thía trọn vẹn Tagore bằng chính người Ấn độ và đặc biệt những người Ấn nói tiếng Bengali.

Cũng như làm sao tất cả mọi người chúng ta thường thức trọn vẹn được những biến chuyển tâm lý, những thắc mắc tâm linh của nhân vật tiểu thuyết Dostoievsky bằng chính dân tộc Nga vân vân và vân vân.

Cái gì là hòn đá thử vàng giúp mọi người nhận ra những tác giả lớn của dân tộc đã, rồi của nhân loại sau ? Nhiều và tùy nghi. Nhưng đại để có ba yếu tố chính :

1. Trục quan của quảng đại quần chúng như trường hợp *Truyện Kiều* của Việt nam, *Faust* của Đức, *Divine Comedy* của Ý
2. Cái nhìn uy tín của các nhà phê bình văn học có thẩm quyền.
3. Sự đãi lọc của thời gian.

Nhà phê bình văn học có ý kiến gì về việc giới thiệu các tác phẩm của đất nước Việt nam chẳng hạn lên văn đàn quốc tế. Tất nhiên là phải dịch rồi, dịch sang Anh ngữ (thứ tiếng chiếm được bề rộng nhất ngày nay), rồi Pháp ngữ, Đức ngữ. Phương pháp lý tưởng là chính tác giả (hay người mướn chuộng tác giả

(1) Lời dịch Đỗ Khánh Hoan, *Tặng Vật* của Rabindranath Tagore (Saigon : An Tiêm 1973), tr. 15

và tác phẩm) thông thạo một trong những ngoại ngữ đó cộng tác với người Anh, người Mỹ, người Pháp, hay người Đức, và những dịch giả đó cũng nên là những người nói và đọc được tiếng Việt. Và khi dịch phải cố làm sao đạt được cùng một lúc hai mục tiêu (một viên đạn mà cùng một lúc hạ được hai con chim) :

1. Nét đặc biệt của nếp sống văn hóa dân tộc nhà.
2. Khía cạnh nhân bản trường cửu mà tác phẩm đó gói ghém.

Tỉ như nếu dịch « Chí Phèo » của Nam Cao thì phải làm sao uốn nắn câu văn dịch, ý văn dịch cho người Tây phương hiểu được nếp sống thôn ở Việt nam. Đừng ngạc nhiên có đoạn phải lược đi, hoặc đơn giản hóa đi. (Nhiều đoạn văn đối thoại lột tả nếp sống Nga của Dostoievsky, các dịch giả Tây phương đành phải lược bỏ vì không sao dịch nổi, và dù có cố gắng dịch thì độc giả Tây phương ngoài nước Nga cũng chả hiểu được hơn gì.) Sau đó dịch giả phải làm sao cho nổi bật thảm kịch của một con người bị từ chối làm người trong nhân vật « Chí Phèo », điều đó không phải lỗi ở những người trong xã hội đương thời, mà là do chính Chí Phèo đã tự cắt đường, rào lối bằng những hành động trong dĩ vãng của anh ta. Đề tài muôn đời của nhân nào quả ấy, chẳng cái gì tự mất đi, chẳng cái gì tự tạo ra. Người ta cứ oán trách Định mệnh, sự thực Định mệnh là cái bóng của chính mình.

Trường hợp Lục Vân Tiên của Nguyễn Đình Chiểu

Thêm một vấn đề nữa :

Nhà phê bình văn học Việt nam trả lời sao nếu như có

người ngoại quốc nêu lên những tiêu chuẩn quốc tế về tiểu thuyết và cả về huyền truyện nữa để kết luận rằng cốt truyện và tình tiết *Lục Vân Tiên* của cụ Nguyễn Đình Chiểu quá ước lệ?

Chúng ta sẽ kể lại đời sống vắn vặc cao khiết của cụ Nguyễn Đình Chiểu cho người ngoại quốc đó nghe. Hay nếu không tiện thì thuật lại ngay lời của ông A. Pazzi, tác giả ngoại quốc vậy :

«...Người ta kể truyện một nhà thơ Việt ở tại miền Nam là Nguyễn Đình Chiểu mặc dầu vừa mù vừa điếc vẫn đem sức tàn làm thơ chống giặc và viết sách để truyền bá luân lý, đạo đức cho dân tộc mình. Chính nhà thơ ấy trong lúc nghèo, tàn tật, vẫn không chịu nhận món tiền do bọn thực dân tặng cấp. Đặc biệt hơn nữa là suốt quãng đời khốn đốn của mình chỉ giặt quần áo bằng thử nước tro chứ không chịu dùng xà phòng mà cụ cho là thử sản phẩm của giặc. Cụ cũng không chịu đi trên con đường quốc lộ mà cụ cho là công trình xây đắp của bọn thực dân mà phải băng đồng lội ruộng thật là vất vả mỗi khi xê dịch... Những thử tinh thần cứng rắn như thế không thể đem ra bình phẩm hơi hợt bằng một con mắt bàng quan và xem là một thái độ bảo thủ lỗi thời. Thực ra phải đứng vào vị trí dân tộc cùng cái nhu yếu tự vệ khẩn thiết của dân tộc ấy, mới nhận định đúng cái giá trị ấy. Đó là một thử tinh thần kết tinh của nhiều thế hệ chống đối, một loại kim cương đọng lại từ lớp đá than sinh hoạt của bao nhiêu đời.» (1)

(1) Bản dịch của cô Hồng Cúc, *sđd*, tr. 62-63

Sau đó chúng ta nói với người ngoại quốc đó rằng *Lục Vân Tiên* phản ánh đúng nếp sống kim cương của tác giả, và vào trường hợp đặc biệt này, nhà phê bình văn học phải ghi nhận đôi khi chính đời sống của tác giả ban ánh sáng cho tác phẩm. Ấu đó cũng thêm một điều để chứng minh rằng văn học cũng như phê bình văn học, cũng như cuộc đời luôn luôn phải linh động uyển chuyển như vậy.

Để kết thúc hãy giả định một trường hợp vong thân trong phê bình văn học.

Hãy giả định rằng tại một nước nhược tiểu của Á, Phi, Âu, Mỹ nào đó, có một nhà phê bình văn học coi mọi sinh hoạt của dân tộc mình như đất bùn, coi sự hạ cố phê bình những công trình sáng tạo trong nền văn học dân tộc mình là sự sa sút nhân phẩm của chính mình, trái lại tận tình chiêm ngưỡng đến như uống từng lời, uống từng giọt hào quang của những dòng cực tả thái độ buồn nôn của Jean Paul Sartre, cực tả nỗi niềm trống rỗng xa lạ của Albert Camus, cực tả thái độ cuồng bạo địa ngục của nhân vật bất lực của Faulkner hiếp dâm một cô gái bằng cái lõi ngô, nghĩ rằng chính những dòng đó, những tác phẩm đó là thuốc tiên văn hóa cho mình, uống những thứ đó vào mình lớn lên thành khổng lồ, mình có hào quang như trăng sao vân vân và vân vân.

Ôi, nếu có trường hợp vong thân như vậy của một phê bình gia văn học, thì bảo đó là tấn hài kịch cũng được, một tấn bi kịch cũng không sai, một bi hài kịch có lẽ càng đúng.

Rõ ràng là có cái gì bất biến trên cõi đời này đâu ! Sắc thái dân tộc cũng vậy nhưng cũng rõ ràng là vẫn có cái gì như là *dĩ bất biến ứng vạn biến* làm cho ta nhận dạng ra một dân tộc hay tự nhận dạng ra ta thì cũng thế.

Trong bao nhiêu năm, vì lòng tương kính, tôi có mấy mò học hỏi tìm hiểu âm nhạc Tây phương. Bây giờ tôi nghĩ rằng tôi đã hiểu, đã thông cảm được cái nguy nga của nền nhạc đó. Tôi đã nhìn thấy nét mềm éo liệng trong nhạc Mozart ; tôi đã nhìn thấy ánh trí thức rực hồng trong *Đệ Tam Đại Hợp Tấu* của Beethoven ; đã nhìn thấy cảnh thiên nhiên hùng vĩ trong giông bão, cũng như hiền từ trong tiếng chim họa mi, cũng như huyền ảo thanh bình trong ánh trăng khuya còn đầm hơi mưa mát lạnh trong *Đệ Lục Đại Hợp Tấu* cũng của Beethoven ; tôi đã cảm thấy hỗn ngợp và thênh thang đi vào vùng sông Ngân hà, tay dắt theo một vì sao nhỏ, mỗi khi nghe « Bản Hợp Xướng Chung Khúc » trong *Đệ Cửu Đại Hợp Tấu* cũng của Beethoven. Nhưng cái hiểu của tôi trong những trường hợp này cũng là cái hiểu của kẻ thăm âm khách quan ngồi trước một giàn nhạc đầy đủ và tuyệt hảo. Chỉ khi nghe dân ca miền Bắc, điệu hò miền Trung, dân ca miền Nam tôi mới cảm thấy tâm hồn mình tan ra và hòa với nhạc làm một.

Tựa như hoa dân tộc gặp hương dân tộc, làm sao mà phân tách làm hai cho được ? !

Giá như Mozart và Beethoven tái sinh, tôi sẵn sàng mời hai thiên tài cổ điển tột đỉnh của Tây phương đó hãy mượn

một điệu hát Quan Họ, Bắc ninh, một điệu hò Mái Nhì, Mái Đầy sông Hương của Việt nam để quý vị đó khai triển thành những biến khúc phong phú bất tận theo kỹ thuật nhạc Tây phương. Nhưng tôi e rằng Mozart và Beethoven thất bại trong việc này mất. Đâu phải vì những vị đó kém tài mà chỉ vì chất liệu văn hóa khác nhau giữa đôi bên, giữa kẻ sử dụng và vật được sử dụng.

Khúc hát Quan Họ dẹt bằng tơ trắng trên những vùng đồi gió Bắc ninh, khúc hò Mái Nhì, Mái Đầy như một dải lụa buồn dẹt bằng dáng núi xa, bằng ánh đèn gần của bóng nước sông Hương. Tất cả kết đọng và mong manh như tiếng đại dương tu lại và vang lên đầu đây tự một vỏ sò thần thoại.

Chính vì vậy mà chúng tôi nghĩ, một mặt Văn học Việt nam vững tin ở những gì mình vốn có, đồng thời mặt khác mở rộng đôi tay tiếp nhận những yếu tố ngoại lai để tự phong phú hóa và đổi mới không ngừng, bởi bản chất của nghệ thuật, của sáng tạo là không ngừng đổi mới, không ngừng phong phú. Do đó Văn học Việt nam vẫn nhũn nhặn mà vẫn thấp cao niềm ý thức rằng mình đã đóng góp phần mình. Như một viên ngọc — viên ngọc Văn học Việt nam — góp vào chuỗi ngọc — chuỗi ngọc Văn học thế giới.

DOÃN QUỐC SỸ

• Thích Chơn Thiện

MẪU NGƯỜI GIÁO DỤC

NÓI đến giáo dục là nói đến giáo dục con người. Con người là gì ? Và giáo dục con người như thế nào ? Đó là hai vấn đề chủ yếu của giáo dục.

Những cái nhìn khác nhau về con người thường mở ra các đường hướng giáo dục khác nhau. Có ba vấn đề chính thường được thảo luận như là căn bản của một triết lý giáo dục :

- 1.— Bản chất của con người và thực tại (the nature of man and of reality),
- 2.— Bản chất của nhận thức (the nature of knowledge),
- 3.— Bản chất của giá trị (the nature of values).

Đây là bản thể luận, nhận thức luận và giá trị luận, cũng là ba vấn đề chính của một đường hướng triết lý.

Người ta có khuynh hướng đi tìm một mẫu người giáo dục như thế này hay như thế khác. Nhưng như thế này, như

thể khác thì khác với *con người chính nó* đang sinh động trong từng giây, phút hiện tại ; như thế này hay như thế khác là sản phẩm của suy tư mà không phải là con người toàn diện. Con người toàn diện thì bao gồm tri giác, cảm giác, tri thức, tình yêu và trực giác ; nó vượt lên trên và ở ngoài lý trí. Đã đến lúc người ta cần xét lại vấn đề là có nên đóng một đôi giày cho đôi bàn chân của một khuôn mẫu giáo dục không ? để rồi bàn chân nào ngắn thì kéo dài ra, bàn chân nào dài thì chặt ngắn đi cho vừa ? (!)

Nghe đến mẫu người giáo dục mà như là nghe cái gì đau đớn, một cái gì làm đau đớn con người.

Nếu con người không thể là sản phẩm của bất cứ một đường hướng suy tư nào, thì con người cũng không thể được dạy thành như thế này hay như thế khác. Phải chăng người ta không thể hỏi và trả lời con người là gì ? thực tại là gì ? — Hỏi và trả lời là của suy tư. Thực tại thì khác với suy tư. Con người cần sống với thực tại như chính họ cần sống với những người họ yêu thương hơn là tưởng niệm hay suy tư về thói quen của suy tư thường hỏi *là gì* (hay hỏi về nguồn gốc, bản chất của hiện hữu) và thường mang niềm tin rằng rồi sẽ tìm ra câu trả lời. Nhưng đấy chỉ là ảo giác của suy tư.

Không ai phủ nhận rằng đường hướng suy tư nhị nguyên của con người chịu ảnh hưởng (hay bị chế ngự) bởi luận lý của Aristotle, dù trong nỗ lực thoát ly hay chống đối với luận lý này. Ba nguyên lý đầu tiên và căn bản của luận lý Aristotle là nguyên lý đồng nhất (principle of identity : A thì là A, mà

không bao giờ là B); nguyên lý cấm mâu thuẫn (principle of contradiction : một vật là A hay B, chứ không thể vừa là A, vừa là B); và nguyên lý triệt tam (principle of excluded middle : một vật là A hay B, chứ không thể không là A, không là B). Một cách tổng quát, nguyên lý đó nói rằng một vật A không thể vừa là A vừa là khác A ($\neq A$) (1). Nỗ lực của Aristotle lập ra 3 nguyên lý trên là muốn đặt mọi sự vật trong một thứ tự gọi là thứ tự suy tư. Chính thứ tự suy tư, khi đi vào thực tại, trao cho con người khái niệm về thời gian đường thẳng. Trên đường thẳng thời gian ấy, người ta bàn đến vấn đề trước, sau, rồi vấn đề trước nhất. Câu hỏi về vấn đề trước nhất là câu hỏi về bản chất hay nguồn gốc của sự vật; nó chỉ là sản phẩm suy tư của Aristotle. Đó là thế giới suy tư tĩnh. Thế nhưng, thực tại thì sinh động, mọi vật đang trôi chảy như Heraclitus trực nhận, « Anh không thể đặt chân hai lần trên cùng một dòng nước » (*You cannot step into the same river twice*); như đức Khổng tử đã than, « Trời chảy mãi thế này ư, ngày đêm không dừng nghỉ » (Thế giả như tư phù, bất xả trú dạ); và như đức Phật dạy « Hết thấy các pháp đều vô thường (anicca) » — Điều này có nghĩa là A thì khác A ($A \neq A$). Đó là điểm khác biệt giữa suy tư và thực tại, và cũng là bóng tối đang trùm phủ xuống tâm thức con người và các đường hướng triết lý và giáo dục.

(1) Spaulding, *The New Rationalism*, New York : Henry Holt and Company, 1918 (p. 106-107).

Hình ảnh sau đây có thể góp phần soi sáng bóng tối của suy tư ấy :

Trong bước chân đi vội vã vào một buổi hoàng hôn, một người nhận lầm một sợi giây là rắn và sợ hãi. Rồi có câu hỏi hỏi về nguồn gốc của con rắn nhận lầm ấy. Câu trả lời có thể là gốc của con rắn nhận lầm chính là sự nhận lầm. Một câu hỏi khác về gốc của sự nhận lầm ? — Gốc của sự nhận lầm có lẽ là trời nhá nhem tối và những bước chân vội vã v.v...

Nếu tiếp tục hỏi, thì câu trả lời sẽ trở nên càng xa lạ và vấn đề trở nên càng phức tạp mà trọn vấn đề vẫn chưa được giải quyết.

Nhận lầm sợi giây sẽ phán đoán nhầm về nó. Nhận lầm về hiện hữu của con người và thực tại sẽ khó mà có những câu hỏi và trả lời đúng về nó. Người ta không thể nói rằng chân lý là gốc của hiện tượng giới, bởi vì chân lý không hiện hữu trong tương quan (không thể thiết lập một sự liên hệ nào giữa bản thể và hiện tượng), người ta cũng không thể nói hiện hữu này là gốc của hiện hữu khác, bởi vì mọi hiện hữu đều hiện hữu trong tương quan (do điều kiện sinh hay nhân duyên sinh). Nói tóm, ở cả hai mặt hiện tượng và bản thể, câu hỏi về bản chất hay nguồn gốc đều không thích hợp, không được thành lập.

Một đường hướng giáo dục tốt không hẳn là đường hướng xây dựng trên căn bản bản chất của con người hay bản chất của thực tại, bởi vì bản chất thực sự của con người hay thực tại thì vô bản chất (non nature, non essence or egolessness). Gọi là vô bản chất hay vô ngã bởi vì thực tính của nó vượt lên

trên và ra ngoài suy tư và ngôn ngữ khái niệm. Thực tính ấy là con người toàn diện (the wholeness of man). Phủ nhận hỏi và trả lời về bản chất con người và thực tại là chấp nhận con người toàn diện ấy : nó có mặt trong tri giác, cảm giác, cơ thể suy tư và tình yêu v.v... Nhưng không dừng lại ở mỗi phần tử ấy. Giá trị của nó là giá trị của sự sống, của nhân bản, vượt lên trên giá trị suy tư, và có khi vượt lên trên cả giá trị văn hóa và truyền thống. Giá trị này có thể được lược bàn như sau :

1.— Con người và văn hóa, truyền thống :

Tự điển Anh ngữ The Random House, College Edition, 1969 định nghĩa văn hóa rằng : « Social : The sum total ways of living built up by a group of human beings and transmitted from one generation to another » (Là toàn thể các hình thức sinh hoạt được tạo thành bởi một nhóm người và được truyền từ thế hệ này qua thế hệ khác).

Người ta có thể phát biểu một cách khác rằng văn hóa là toàn thể các hình thức sinh hoạt của một dân tộc (hay nhóm người) thế nào để tồn tại thích ứng với thiên nhiên và để sống hạnh phúc trong độc lập và tự do.

Thế là văn hóa có thể được thay đổi và cải tiến, mà không phải là cái gì bất biến đáng được mãi mãi tôn thờ. Nói khác đi, văn hóa đến sau con người và hạnh phúc của con người. Con người có quyền chối bỏ những gì của văn hóa lỗi nhịp với cuộc hành trình về nhân bản và hạnh phúc của họ. Con người chấp nhận văn hóa và truyền thống là chỉ vì chấp nhận chính họ, là vì nhận ra rằng họ luôn luôn được nuôi dưỡng bởi một

văn hóa, truyền thống, một phần nhân tính của họ là được làm thành bởi văn hóa, truyền thống ấy. Nếu văn hóa, truyền thống có mang một ý nghĩa thiêng liêng nào, thì đấy là ý nghĩa thiêng liêng của chính con người (hay cái người) và hạnh phúc của con người.

Đặt văn hóa, truyền thống trước con người là đặt cái cây trước con trâu, hay chỉ đặt con người vào vòng lần quần của suy tư, của thế giới ý niệm.

2.— Con người và xã hội :

Xã hội chỉ là sự tập hợp của những cá thể sinh động và tự do. Sẽ không có xã hội nếu không có sự độc lập, tự do của các cá thể. Nếu không có độc lập, tự do của các cá thể thì sẽ không có tinh thần trách nhiệm cá nhân ; nếu không có tinh thần trách nhiệm cá nhân thì luật pháp sẽ không có chỗ thi hành, xã hội sẽ rối loạn. Thế nên, cá nhân và xã hội cùng nương nhau tồn tại : cá nhân là cá nhân của tập thể, và tập thể là tập thể của những cá nhân. Không thể xem nhẹ cá nhân hay tập thể, nhất là không thể phủ nhận tính cách độc lập của cá nhân (độc lập trong tương quan). Đây là ý nghĩa của « hòa nhi bất đồng » (quan tử hòa nhi bất đồng), của « tùy duyên bất biến » hay của « biệt nghiệp trong cộng nghiệp ».

Sách « Đại Học » chép, Tự Thiên tử dĩ chí ư thứ nhân, nhất thị giai dĩ tu thân vi bản (từ bậc thiên tử đến người thường dân ai ai cũng phải lấy việc tu thân mình làm gốc).

Trang tử bàn, « Không có cái tận thiện nào có thể đem làm cái tận thiện mẫu cho tất cả muôn loài. Mỗi vật đều có cái

tánh phận riêng, nên mỗi vật đều có cái tận thiện của nó. Cái tận thiện của hạt ngọc trai khác cái tận thiện của đoá hoa hương v.v... Không ai có quyền nêu một cái tận thiện lý tưởng nào để làm mẫu mực cho các người khác phải nghe theo. »
(Đạo đức kinh, Nguyễn duy Cần, tr. 94)

Thuật ngữ nhà Phật có tám vạn bốn nghìn (84.000) pháp môn tu dành cho 84.000 con người khác nhau về các điều kiện tâm, sinh, vật lý và trí tuệ. Kinh Pháp hoa chép, « Liền sau khi đó, đức Phật quan sát căn cơ chúng sinh, sắc bén hay chậm lụt, ganh ghét hay vô tư, tùy theo khả năng của họ mà dạy cho họ pháp tu bằng nhiều đường hướng khác nhau, khiến cho hết thấy đều thích thú và được nhiều lợi ích ». (Phẩm Dược thảo dụ, tr. 141) (1)

Ba tư tưởng trên của Khổng, Trang, và nhà Phật đều nói đến sự khác biệt của các cá nhân, tính cách độc lập của cá nhân và một nền giáo dục cá nhân (mà không phải là giáo dục xã hội hóa — Socialized education).

Chỉ nhấn mạnh đến vai trò của xã hội và dừng lại ở đó thì cũng chỉ là việc đặt cái cây trước con trâu.

CON NGƯỜI TOÀN DIỆN VÀ GIÁO DỤC NHÂN BẢN HAY GIÁO DỤC CON NGƯỜI TOÀN DIỆN :

Như được bàn ở trên, con người toàn diện không thể được định nghĩa. Bởi không thể gọi nó là gì nên nó mới là con người

(1) *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*. Translated by Bunno Kato, Printed in Japan, Tokyo, 1971 (p.141).

chính nó và toàn diện. Nó, hay các trạng thái buồn, giận, thương, ghét v.v... đều là của thế giới chứng nghiệm, vốn thoát ly thế giới ý nghĩa. Thế nên, con đường vào nhân bản phải là con đường chứng nghiệm, và đường hướng giáo dục nhân bản phải là con đường giúp con người đi vào thực tại để thấy họ, thấy thế giới họ sống và thấy hạnh phúc.

Nếu định nghĩa « con người là con vật có lý trí » hay « con người là con vật tôn giáo » v. v... để rồi để bật một đường hướng giáo dục đặt nặng vai trò lý trí hay giáo điều (tôn giáo ở đây chỉ được đề cập đến tôn giáo giáo điều) thì đây chỉ là đường hướng giáo dục phiến diện, khắp khênh, què quặt — bởi hai định nghĩa trên nhằm nhấn mạnh điểm khác biệt giữa con người và con vật; mà khác biệt chỉ đến từ suy tư, do đó chấp nhận các định nghĩa ấy là chấp nhận một giả định trước rằng lý trí hay suy tư quyết định hiện hữu con người. Suy tư thì khác với con người toàn diện — . Chỉ có khi các nhà giáo dục nhìn con người và cuộc đời một cách mới mẻ rằng không phải tất cả mọi giá trị và ý nghĩa cuộc đời đều do suy tư đặt đề và đều căn cứ vào sự hợp lý của suy tư, mà là xoay quanh trọng điểm con người và sự an lạc, hạnh phúc của con người trong hiện tại và tại đây, thì giáo dục nhân bản xuất hiện. Học đường tuy không thể trực tiếp giới thiệu con đường giáo dục ấy, nhưng luôn luôn gián tiếp chỉ bày nó bằng cách nuôi sống niềm tin rằng con người vốn có khả năng gần như vô hạn để hiểu biết và giải quyết các vấn đề của họ. Đó là những gì đề cập nghĩa tại sao học đường mở dạy cho con người đủ các môn học, đủ các ngành

học, tại sao biển học vấn và khảo cứu gần như mênh mông vô tận, tại sao có các nguồn sáng tạo vốn là gốc rễ của văn minh và văn hóa của nhân loại.

Khả năng nội giới ấy, Nho giáo gọi là « minh đức », như sách Đại học chép, « Đại học chi đạo tại minh minh đức... » (1) (Con đường Đại học là làm sáng đức sáng) ; Thánh kinh Cơ đốc gọi là « Nước Chúa ở trong ngươi » (2) (The Kingdom of God is within you) ; nhà Phật bảo là Phật tính hay khả năng giác ngộ (nhất thiết chúng sinh giai hữu Phật tính) – Carl S. Rogers, một nhà giáo dục hướng dẫn khái đạo nhân bản có ảnh hưởng lớn nhất ở thế giới học đường Hoa kỳ trong vài mươi năm trở lại đây, thì nói, « Là một cá nhân, con người có khả năng chứng nghiệm, trong hiểu biết, những phần tử không thích hợp tâm lý, và có khả năng và khuynh hướng tránh xa một trạng thái không thích hợp đến một trạng thái thích hợp tâm lý... Phép trị liệu tâm lý như thế là sự giải phóng một khả năng vốn có trong cá nhân. Một cách triết lý, cá nhân có khả năng đề hướng dẫn, hiệu chỉnh, và kiểm soát mình... » (3) (As an individual, man possesses the capacity to experience, in awareness, the factors in his psychological maladjustment and has the capacity and the tendency to move away from a state of

(1) Đại học, dịch giả Phạm Ngọc Khuê, In lần thứ hai 1970, tr.14.

(2) New Testament, The World Publishing Company, Cleveland New York; St. Luke, chapter 17, Verse 21 (p. 145).

(3) C.H. Patterson, *Theories of Counseling and Psychotherapy*, Harper and Row Publishers, New York, 1973, (p. 380 - 381).

maladjustment toward a state of psychological adjustment... Psychotherapy is thus the liberating of an already existing capacity in the individual. Philosophically, the individual has the capacity to guide, regulate and control himself, . . . »).

Cách diễn đạt niềm tin về nguồn sáng bên trong con người như trên thì khác nhau, nhưng nguồn sáng thì chỉ có một. Vai trò của nền giáo dục nhân bản là vai trò đánh thức, làm thế nào giúp con người đánh thức khả năng tiềm ẩn ấy (hay tạo điều kiện để cho cá nhân tự thức tỉnh mình), giúp họ phát triển các khả năng của mình trong chiều hướng sáng tạo.

Về cái nhìn giá trị, Barclay nhận định rằng các lý thuyết giáo dục hướng dẫn khai đạo nhân bản của Hoa kỳ xây dựng trên căn bản Hiện sinh thuyết (Existentialism) và Hiện tượng luận (Phenomenology), và tóm tắt như sau :

* Giá trị luận của Hiện sinh thuyết :

« Tốt là tự tri, tự thể nhận ; sự giam hãm của cái ngã vào chứng nghiệm ». (1)

(Good is self-understanding, self-realization ;
the commitment of self to experience).

* Giá trị luận của Hiện tượng luận :

— « Cái gọi là tốt phải được chỉ định từ những gì mà người ta hiểu được về bản chất của những nguyên

(1) Barclay, James R. *Counseling and Philosophy : A Theoretical Exposition*. Boston : Houghton Mifflin Company, 1968 (p, 43).

lý tối hậu và phổ quát như được phản chiếu trong ý thức tự ngã » (1).

(What is good must be determined from what can be know about the nature of the ultimate and universal principles as reflected in self consciousness).

— « Con người hướng dẫn mình theo những châm ngôn tự do và liên tục nỗ lực đi về những luật lệ phổ quát của thiên nhiên ». (2)

(Man is to conduct himself according to personal maxims of freedom attempting continually to move towards the universal laws of nature).

Giá trị nhân bản như thế được chỉ định do tự ngã và cho tự ngã trong chiều hướng đi về chân lý thực tại.

Từ cái nhìn về con người nói trên, và từ cái nhìn giá trị này, giáo dục con người toàn diện (hay giáo dục nhân bản) đề bạt ba vấn đề giáo dục quan trọng đề thể hiện trong học đường ngày nay.

1.— Tuệ giác (wisdom) thay vì kiến thức (knowledges)

Tuệ giác có thể được hiểu như là khả năng vô hạn tiềm tàng trong con người, khả năng thấy toàn thể tính hay sự vật như thật. Kiến thức thì chỉ là sản phẩm của suy tư, của thế giới khái niệm mà không phải là thực tại,

(1) Ibid. , p. 43.

(2) Ibid., p. 43.

Vấn đề giáo dục được đặt ra là đã đến lúc nhà trường chọn lựa giáo dục con người toàn diện sống với thực tại thay vì nhồi vào ký ức con người một mớ kiến thức của cuộc sống thuần lý suy tư. Một nhà thơ người Anh hiện đại sinh tại Hoa kỳ, từng được giải Nobel năm 1948 về văn chương, đã viết mấy vần thơ « Two choruses from the rock trong tập *The waste land and other poems*, liên hệ đến các vấn đề wisdom và knowledge như sau :

« . . . O world of spring and autumn, birth and dying !
 The endless cycle of idea and action,
 Endless invention, endless experiment,
 Brings knowledge of motion, but not of stillness ;
 Knowledge of speech, but not of silence,
 Knowledge of words, and ignorance of the Word.
 All our knowledge brings us nearer to our ignorance,
 All our ignorance brings us nearer to death,
 But nearness to death no nearer to God.
 Where is the Life we have lost in living ?
 Where is the wisdom we have lost in knowledge ?
 Where is the knowledge we have lost in information ?
 The cycles of Heaven in twenty centuries
 Bring us farther from God and nearer to the Dust.
 » (1)

(1) T.S. Elliot, *The Waste Land and Other Poems* Harcourt, Brace and World Inc. New York, 1962, (p. 81).

Tạm dịch :

« Ôi thế giới của mùa Xuân và mùa Thu, của sinh
và tử !

Chu kỳ không cùng của ý tưởng và hành động
Sáng chế không cùng, kinh nghiệm không cùng,
Đem lại kiến thức của động, mà không phải kiến thức
của tĩnh ;

Hiểu biết của nói năng, mà không phải hiểu biết của
yên lặng ;

Hiểu biết của ngôn từ, và ngu dốt của ngôn từ.

Tất cả kiến thức đưa chúng ta gần lại với mê muội,

Mê muội đưa chúng ta gần lại với chết chóc,

Gần chết chóc mà không phải gần Thượng đế. .

Đâu là cuộc đời mà ta đã đánh mất trong sự sống ?

Đâu là tuệ giác mà ta đã đánh mất trong kiến thức
(hiểu biết) ?

Đâu là hiểu biết mà ta đã đánh mất trong tin tức ?

(tài liệu)

Những chu kỳ của Thiên đàng của 20 thế kỷ.

Đưa chúng ta xa dần Thượng đế và gần lại với cát bụi ».

Nhà thơ như đã rung cảm với cái gì rất người và rất sống
của con người toàn diện, như đã nói lên cùng một cái nhìn về
con người và thực tại.

2.— Chọn nhân bản tính (humanness) thay vì luân lý ước
lệ (morality)

Nhân bản tính là *cái người đang tràn đầy ở cá nhân trong hiện tại và ở tại đây như họ đang là*. Giáo dục chỉ con người sống cho nhân bản tính ấy, cho hạnh phúc và an lạc của chính họ thay vì ràng buộc họ với những điều luân lý ước lệ hay những khuôn thước kỷ luật của nhà trường cổ điển.

Chẳng hạn, theo nguyên tắc luân lý thì nói dối là xấu ; giáo dục dạy con người đừng nói dối. Nhưng trường hợp địch quân hỏi nơi ẩn trú của những người làm cách mạng cứu nước, nhà trường có nên dạy trẻ em nói thật, chỉ điểm cho người ta giết chết những người yêu nước của mình không ?

Chẳng hạn, một bác sĩ có nên nói sự thật về một đại họa vừa xảy ra tại gia đình của một sản phụ cho sản phụ nghe khi bà vừa sinh không ? — trường hợp có những xúc động tâm lý mạnh mẽ, tính mệnh của người sản phụ có thể nguy hiểm.

Người ta phải chọn lựa sống cho sự sống, cho chính hạnh phúc của mình thay vì cúi đầu trước những quy ước cứng nhắc của luân lý xã hội.

Nói khác đi, người ta chỉ nên duy trì những kỷ luật, luân lý nào phù hợp với hướng đi nhân bản, và xóa bỏ những gì trái với hướng đi ấy — Đây là lúc mà luân lý không còn đóng vai trò chủ yếu trong xã hội của một nền giáo dục nhân bản.

3.— Vấn đề giáo dục tình cảm, sinh lý v.v...

Ngoài vai trò giáo dục chuyên môn, chuyên nghiệp, thể thao, âm nhạc và hội họa của học đường cũ, nhà trường mới, trong chủ hướng giáo dục con người hiểu mình, hiểu thế giới, và sống hạnh phúc, còn có trách nhiệm giáo dục sinh lý và

tình cảm để giúp họ đối mặt và giải quyết hữu hiệu các vấn đề rất người của họ để sống về trong an lạc và hạnh phúc, thay vì trùm lên đời họ những ý niệm tốt, xấu và những mặc cảm tội lỗi làm chết ngộp sự sống, gây thêm khổ đau.

Trên đây chỉ là vài điểm cương yếu. Thực ra, trong đường hướng giáo dục nhân bản, để giúp con người giao tiếp với thực tại trong hiện tại, tại đây, và giao tiếp với *các người* đang tràn đầy ra trong hiện tại và tại đây, nhà trường phải giúp đỡ họ trước hết và trên hết quay trở về với chính mình, nơi an tựa duy nhất, mà không phải là năng lực nào ở ngoại giới ; thứ đến, giúp họ tự tin, tin rằng mình có nguồn khả năng bất tận tiềm ẩn bên trong có thể giúp mình giải quyết các vấn đề cá nhân , giúp họ chấp nhận mình với những gì mình đang có và đang là (chấp nhận không có nghĩa là dừng lại sự tiến bộ) ; giúp họ biết kính trọng mình (self) và hiểu biết những gì mình đang là và những gì thế giới đang là ; sau hết, giúp đỡ họ sống điều hợp giữa thế giới sống cá nhân và xã hội (gia đình và các tập thể), giữa thể chất và tinh thần (tình yêu, tình cảm, trí tuệ và tâm linh).

Nhà trường, để hoàn thành sứ mạng giáo dục của mình trong đời sống tương duyên, thực sự còn phải đóng một vai trò điều hợp khác : điều hợp các ngành sinh hoạt lớn trong quốc gia, và giữ sự điều hợp đó thế nào để nhịp nhàng với các sinh hoạt và phát triển quốc tế. Nhà trường hẳn phải có một triết lý chung cho toàn bộ các sinh hoạt quốc gia (giáo dục, kinh tế, chính trị, văn hóa) xây dựng trên căn bản nhân bản hay con người toàn diện.

Trong tình trạng phân hóa của đất nước hiện tại, thực quả không khó khăn lắm trong việc tìm ra triết lý chung ấy ; cái khó là ở chỗ thể hiện. Hệ thống triết lý nhân bản vốn nằm gọn ở chữ *Người* (Humanness). Người, như được bàn đến ở phần đầu, thoát ly nhận thức sai biệt của lý trí, nên thoát ly các sự khác biệt và kỳ thị. Nó hiện hữu không có tên gọi như chính các nỗi buồn, vui... và mọi sự vật. Buồn là buồn của con người, thế thôi. Làm gì có thể gọi là buồn Phật giáo, buồn Ấn giáo, Thiên chúa giáo, Nho giáo v.v... (?) Buồn cũng như mọi hiện hữu, như chân lý và hạnh phúc, không mang một tính chất nào của bất cứ một tôn giáo, học thuyết nào.

Tất cả các nhãn hiệu của cuộc đời đều do chính suy tư của con người (ảo giác của phân biệt) đặt để mà không phải của sự vật chính nó. Tại sao nhà trường không giáo dục con người trở về sống với thực tại, với con người, với chính mình, với chính thế giới không có tên gọi ấy, để tránh đi cho dân tộc mọi sự kỳ thị, chia rẽ, phân hóa, để tạo nên sự hợp tác, đoàn kết trong tình thương giữa các anh em ? (!) Tôn giáo lớn của nhân loại, của thế giới học đường phải là nhân bản hay con người toàn diện. Ở đây, người ta sẽ tìm gặp cả hai tôn giáo lớn (Phật giáo và Thiên chúa giáo) của thế giới, và cả truyền thống nhất nguyên luận của Đông phương. Con người toàn diện vượt lên trên suy tư là vượt lên trên cái *hai* ; nói khác đi, nó chính là nhất thể (monism), hay phi nhị (của Phật giáo). Một trong tám nạn lớn của con người, theo đạo Phật, là «sở tri chương» : thế là nhà Phật đã báo nguy cho nhân loại về cái vai trò của

lý trí. Thiền Phật giáo có nghĩa là tĩnh lự, ấy là thoát ly suy tư. Người ta có thể tìm gặp một sự xem nhẹ vai trò của lý trí (hơn thế nữa, một sự miệt thị) man mác trong các kinh sách Phật giáo Bắc tông và Nam tông. Không riêng ở Phật giáo, mà theo người viết, Thiên chúa giáo cũng không đặt nặng lý trí. Nếu ngôn ngữ chỉ là biểu tượng, thì đọc lại Thánh kinh Cơ đốc (Holy Bible hay New Testament) người ta sẽ bắt gặp ngay hình ảnh ấy — Người viết, với tư cách của người tìm hiểu, xin mạo muội trích dẫn một đoạn trong Ngòi vườn Eden (The Garden of Eden) như sau :

Verse 9 : The Lord God made to grow out of the ground all kinds of trees pleasant to the sight and good for food, the tree of life also in the midst of the garden, and the tree of the knowledge of good and evil.

Verse 16 : And the Lord God commanded the man thus, From every tree of the garden you may eat ;

Verse 17 : But from the tree of the knowledge of good and evil you must not eat ; for the day you eat of it, you must die. (1)

Tạm dịch :

Verse 9 : Thượng Đế trồng trên đất đủ thứ cây vui mắt và để làm thực phẩm tốt, cây sự sống và cây tri thiện tri ác được trồng chính giữa vườn.

(1) Holy Bible (Old and New Testament), Catholic Book Publishing company, New York, 1957. (p. 17)

Verse 16 : Và Thượng đế ra lệnh Adam (the man) như vậy, con có thể ăn được mọi thứ cây trong vườn ;

Verse 17 : Nhưng con không được ăn cây tri thiện tri ác vì cái ngày mà con ăn nó, con hẳn phải chết.

Đấng Thượng đế thật sự đã khuyên con người (đại diện là Adam) đừng có chìm đắm vào thế giới kiến thức và thế giới giá trị của phân biệt của suy tư. Không còn nghi ngờ gì nữa, nếu tiếp tục lật từng trang Thánh kinh người ta sẽ còn bắt gặp nhiều hình ảnh tương tự.

Thế là, một nền giáo dục không nhất thiết theo một khuôn mẫu của một mẫu người giáo dục nào mà chỉ nhằm vào thực tại của con người toàn diện chính là một nền giáo dục của khuôn mẫu lý tưởng.

Cái chìa khóa của nền giáo dục đó là thể hiện một sự hòa điệu giữa thân và tâm (giữa đời sống vật lý, sinh lý và tâm lý), giữa cá nhân và xã hội, giữa các sinh hoạt của xã hội, giữa thế giới bên trong và bên ngoài.

Nói ngắn lại, cái chìa khóa của một đường hướng giáo dục tốt cho một xã hội tốt là HÒA (harmony).

THÍCH CHƠN THIỆN

• Lê Kim Ngân

LƯỢC KHẢO NỀN GIÁO DỤC CỔ THỜI TẠI VIỆT NAM (*)

4. Đặc điểm thứ tư là cách học khoa cử, thiên hẳn về từ chương và hư văn.

• Bắt đầu thời Hậu Lê (1428-1527) trở đi cho đến hết thời Nguyễn tự chủ (1884) những Nho sĩ khoa bảng được đặc biệt ưu đãi trong xã hội : ngay khi thi đỗ kỳ thi Đình vị tân khoa Tiến sĩ đã được khắc tên trên bia đá, được hưởng lệ vinh qui bái tổ, rồi sau đó được bổ làm quan, chiếm những địa vị cao quý trong xã hội. Vì thế người đi học đa số không còn chú tâm đến việc học đạo Nho nữa, mà chỉ nhắm nhắm học cho chóng đỗ được các kỳ thi Hương, Hội, Đình để được hưởng giàu sang phú quý và sự kính trọng của dân chúng dành cho họ.

* Tiếp theo Tư Tưởng số 8-9.

Bởi vậy, muốn biết cách học của học sinh ta thời xưa, thiết nghĩ trước hết ta cần lược qua cách thi và chương trình thi vì đó chính là đích nhắm của người đi học : họ dựa vào đó mà hoạch định chương trình học tập của họ cho dễ dàng đạt được kết quả mong muốn (thi đậu).

● Ngày xưa có nhiều kỳ thi khác nhau, nhưng chỉ có ba kỳ thi chính và quan trọng hơn cả là thi Hương, Hội và Đình. Trong suốt năm thế kỷ chịu ảnh hưởng sâu đậm của Nho học, tại nước ta về đại cương, cách thi và chương trình thi của ba kỳ thi trên không mấy thay đổi, đại để như sau :

— Về thi Hương :

+ Tất cả mọi người nam công dân trong nước, không kể quân hay dân, ít hay nhiều tuổi, đều được phép dự thi, chỉ trừ những người bất hiếu, bất mục, loạn luân, con cháu những người phản nghịch ... (1)

* *Phép thi* : Thí sinh lần lượt vào thi bốn trường thi sau, đỗ trường trước rồi mới được vào thi trường kế tiếp (2) :

Đệ nhất trường : Thi năm bài Kinh nghĩa và Truyện nghĩa,

Đệ nhị trường : Thi viết bài Chiếu, bài Chế, bài Biều,

Đệ tam trường : Thi Thơ, Phú,

Đệ tứ trường : Thi một bài Văn sách, đầu bài hỏi về sách kinh, sử và thời sự.

(1) *Cương mục*, chính biên, quyển 19, tờ 20

Khoa mục chí, quyển 26, tờ 11b-12a

(2) *Cương mục*, quyển 19, tờ 20

Khoa mục chí, quyển 26, tờ 12a

Đại Nam thực lục, chính biên, *Đệ nhất kỷ*, quyển 31, tờ 8a.

* Những người đỗ thi Hương gọi là Cống sinh (thời Lê) hay Cử nhân (thời Nguyễn). Đỗ dưới nữa thì gọi là Sinh đồ (thời Lê) hay Tú tài (thời Nguyễn).

— Về thi Hội :

+ Tất cả những người đỗ thi Hương (tức Cống sinh hay Cử nhân) thì được vào thi Hội.

* *Phép thi* : Thi Hội cũng gồm 4 trường như thi Hương (1) :

Đệ nhất trường : Tám đề về Tứ thư, ba đề về Ngũ kinh,

Đệ nhị trường : Chiếu, Chế, Biều, mỗi thứ một đề,

Đệ tam trường : Thơ, Phú, mỗi thể ba đề,

Đệ tứ trường : Một bài Văn sách hỏi về ý nghĩa di đồng trong Ngũ kinh, Tứ thư và chính sự hay dở của các triều đại. .

* Những người đỗ bốn trường thi Hội thì được vào thi Đình.

— Về thi Đình (2)

(1) Lê Kim Ngân, *Tổ chức chính quyền Trung ương dưới triều Lê Thánh Tông*, Saigon 1963, trang 119-120. Đây là phép thi được định dưới thời Lê. Phép thi này qua các triều không đổi bao nhiêu, chẳng hạn mãi tới thời Nguyễn, năm Minh Mạng thứ ba (1822) cũng định phép thi Hội như sau :

Kỳ thứ nhất : Năm đề Kinh nghĩa, một đề Truyện nghĩa

Kỳ thứ nhì : Chiếu, Chế, Biều, mỗi thứ một đề,

Kỳ thứ ba : Một đề thơ ngũ ngôn, cổ thể, một đề phú 8 vắn,

Kỳ thứ tư : Một đề văn sách

(Đại Nam Thực lục, chính biên, Đệ nhị kỷ, quyển 14.)

(2) Lê Kim Ngân, *Tổ chức chính quyền Trung Ương dưới triều Lê Thánh Tông*, trang 120.

* Đề thi do Vua ra, không có qui lệ nhất định. Thường Vua hỏi việc trị dân hoặc những vấn đề chính trị đương thời (1).

● Đã biết được chương trình thi cử của các khoa thi Hương; Hội, Đình rồi, giờ ta thử theo dõi một đứa nhỏ từ lúc bắt đầu đi học cho đến khi đủ khả năng đi thi Hương, xem cách học của nó ra sao.

Đứa nhỏ, khởi đầu phải qua một *Lễ khai tâm* rồi lần lượt qua thời *Mông học*, *Ấu học* (sơ học), vào trường *Trung tập*, và cuối cùng là vào *Đại tập* để sửa soạn thi Hương.

Sau đây ta lược qua các giai đoạn học tập đó của các học sinh ta thời xưa (2) :

(1) Chẳng hạn thời Lê, năm Hồng Đức thứ 27 (1496), vua Thánh Tông ra đề thi Đình hỏi về đạo cai trị (*Cương mục*, quyển 24, tờ 20).

Năm Ất Sửu (1865), Tự Đức thứ 18, đề thi Đình trong đó có câu hỏi cách giải quyết nạn đói đương thời như sau :

« Hiện bây giờ tai dị hiện luôn, đói kém đến mãi, Trẫm rất lo sợ không biết thi thổ thổ nào, có phải đức chính còn nhiều khuyết điểm chăng? Hay là dân tình lại tệ có chỗ ứng tắc, uất ức chăng? Vì thiếu đức, mở trí cho nên công việc khó chu đáo, đều là lỗi Trẫm...

... Đa sĩ đang chăm chỉ học vấn, giảng cầu kinh tế, không những chỉ làm tài liệu quyết khóa, phải nên tận tâm nghĩ sâu xa, bày tỏ hết cho Trẫm hay, đừng nói phiếm, đừng ần dẫu, đề cho vừa ý Trẫm. Nếu còn có chính sách nào hay hơn, đề cho kén được nhiều hiền tài, đề cho các nước láng giềng tin phục, đề dẹp bình được giặc Tàu, đề đường hải vận được yên lặng, cũng cứ bày tỏ hết

(Bản dịch của Nguyễn Văn Trường đăng trong Văn hóa Á châu số 9, loại mới tháng 12, năm 1960, trang 128).

(2) Về vấn đề này, chúng tôi tham khảo các sách sau :

Chu Thiên, *Nhà Nho* ; Phan Kế Bính, *Việt Hán Văn khảo* ;
Chu Thiên, *Bút nghiên* ; Toan Ánh, *Nếp cũ* ;
Lê Tất Tố, *Lều chõng* ,
Phan Kế Bính, *Phong tục Việt nam*.

a. Lễ khai tâm :

Khi bắt đầu đi học, đứa nhỏ phải làm « lễ khai tâm », tức lễ « vỡ lòng ». Mục đích của lễ này là xin tổ tiên phù hộ cho học hành tấn tới và đồng thời để đứa nhỏ lạy nhận Đức Khổng tử làm học tổ và lạy ông Đồ làm thầy học.

Trước hết người ta chọn ngày lành tháng tốt sửa lễ cho đứa trẻ làm lễ *gia tiên* tại nhà. Xong người cha dẫn cho tới nhà thầy Đồ, và đem theo một người đội mâm đồ lễ gồm trà rượu và xôi gà để lễ thầy, gọi là *lễ nhập môn*. Ông thầy cho đặt lễ vật lên bàn thờ Thánh Khổng rồi làm lễ cáo với gia tiên là đã thâu nhận thêm một môn đồ mới.

Tiếp đó là bài học đầu tiên. Ông đồ viết chữ son lên một trang trong cuốn sách, và chỉ cho đứa bé học.

b. Mông học :

Sau lễ khai tâm, đứa nhỏ trở thành học trò của ông thầy. Hàng ngày đứa nhỏ được ông thầy cho học sách *Nhất thiên tự*, *Tam thiên tự*, *Tam tự kinh*, *Ấu học ngũ ngôn thi*... mỗi ngày học chừng năm ba câu và tập viết chữ Hán, viết chữ to trên những chữ do ông thầy viết sẵn. Chừng một năm sau, học trò bắt đầu tập *viết phóng* và làm câu đối bốn chữ.

c. Ấu học :

Sau hai, ba năm khi đứa nhỏ viết khá thành thạo rồi, đã biết suy nghĩ chút ít rồi thì ông thầy bắt đầu dạy đến *Tứ thư*, *Ngũ kinh*, *Hán sử*, *Đường sử*. Đồng thời đứa nhỏ được tập làm bài đoạn nhỏ văn sách, và tập làm *câu đối bảy chữ* (gọi là *câu đối thơ*), *câu đối tám chín chữ* (gọi là *câu đối phú*). Việc tập

làm những bài văn sách ngắn như trên gọi là *tiểu tập*.

Những thầy đồ, thầy khóa thường chỉ dạy học trò đến mức ấu học. Nếu học trò muốn tiếp tục học, thì thường qua trường *Trung tập* do các Ông Tú, Ông Cử, Ông Nghè dạy.

d. Trung tập :

Nếu đi học vào lúc năm, sáu tuổi, thì chừng mười tuổi trở lên, đưa nhỏ nếu sáng dạ có thể qua học trường *Trung tập*. Ở đây học sinh tập làm thơ, làm phú, làm kinh nghĩa, làm văn sách :

— Bài văn sách thường có hai phần : phần cổ văn và phần kim văn :

+ Về phần cổ văn, người ta thường ra về các điển tích đã học ở Ngũ kinh, Tứ thư và sử. Học sinh cứ việc nhớ lại những sách đó và nói rộng ra một chút.

+ Về phần kim văn, người ta ra đề thường về tình thế thời nay đem so với đời trước.

Bắt đầu bài văn sách, học sinh phải viết chữ « *Đối sĩ văn* » (thưa, tôi nghe) và cuối bài phải có câu : (« *Sĩ dã, hạnh phùng thịnh thế, tòng sự văn trường, quản kiến ư tư, vị tri khả phủ, nguyện chấp sự kỳ trạch nhi tiến chi, sĩ cần đối* ». (Tôi nay may gặp thời thịnh, theo việc trường văn, kiến thức như vậy, chưa biết có phải hay không, xin các quan coi việc lựa chọn mà tiến cho. Tôi xin thưa).

Sau câu này thí sinh phải viết ba chữ « *cộng quyền nội* », rồi đếm xem có mấy chữ đồ (bỏ đi), di (bỏ sót), mấy chỗ câu (mọc

lên), *cải* (chữa lại), rồi viết lưỡng ước (viết nhỏ lại hai dòng) xuống dưới ba chữ « cộng quyền nội » ấy.

— *Kinh nghĩa* là bài văn giải thích ý nghĩa một câu hoặc vài câu trích trong Kinh truyện (Tứ thư, Ngũ kinh). Thí sinh làm bài Kinh nghĩa chỉ cần thay lời Thánh hiền mà nói rộng ra cho đúng với nghĩa Kinh truyện.

Kinh nghĩa có ba lối là : lối *bát cổ*, lối *lưỡng phiên* và lối *tản hành* :

+ Lối *bát cổ* gồm tám đoạn :

- 1) *Phá đề* : mở bằng hai câu (do thí sinh nói).
- 2) *Thừa đề* : nối theo đoạn phá đề, viết chừng ba, bốn câu không cần đối. Sau đoạn này, từ dưới trở xuống thí sinh thay lời người xưa mà nói.

3) *Khởi giảng* : thay lời Thánh hiền mà nói bao quát cả ý đầu bài. Cuối đoạn này thí sinh cần viết một câu nối tiếp lên trên và mở cho đoạn dưới gọi là câu *lĩnh mạch*.

4) *Khai giảng* : mở ý đầu bài, phải có hai vế đối nhau.

5) *Hoàn đề* : đoạn này chỉ gồm có một câu hoàn lại đầu bài (nhắc lại đầu bài).

6) *Trung cổ* (Vế giữa) : thích thực nghĩa đầu bài.

7) *Hậu cổ* (Vế sau) : nghị luận thêm cho rõ nghĩa đầu bài.

Hai đoạn trung cổ và hậu cổ đều phải đặt hai vế đối nhau, dài hơn đoạn khai giảng.

8) *Kiết ty* (cũng gọi là *Kết cổ*) : cũng có hai vế, mỗi vế chừng hai ba câu, rồi có vài câu thắt lại đầu bài, gọi là *thúc đề*.

+ Lối lưỡng phiên là một lối làm bài Kinh nghĩa mà toàn bài chỉ gồm có hai vế đối nhau. Chỉ khi nào đề bài ra có hai vế đối nhau thì thí sinh mới phải làm bài theo lối này :

Đoạn phá đề và thừa đề, làm theo lối bát cổ.

Từ đoạn khởi giảng trở xuống thì thí sinh chia hai vế một mà làm.

+ Lối tản hành là lối Kinh nghĩa theo ý đề bài mà tả ra, bao nhiêu đoạn cũng được, mỗi đoạn chỉ gồm có dăm ba câu đối nhau cũng được. Thí sinh chỉ làm lối này khi gặp đề bài có ý tứ rộng rãi. Tuy nhiên, khi làm bài thí sinh cũng rập khuôn khổ theo lối bát cổ, bài phải có đủ bốn phần : khai, thừa, chuyển hợp.

Ở bậc trung tập, học sinh vẫn phải ôn luyện Kinh, Truyện, Sử. Rồi học đến cổ văn, Đường thi, Chu Lễ.

e. Đại tập :

Khi văn đã khá, Kinh truyện đã thuộc lòng, học sinh bắt đầu lên trường Đại tập.

Trường Đại tập thường là của quan Đốc học tại tỉnh hoặc của quan Huấn đạo, quan Giáo thụ nếu ở xa tỉnh hoặc cũng có thể là trường do ông Nghè, ông Cử mở tại làng.

Tại trường đại tập học sinh thường tập làm văn đề sửa soạn đi thi Hương, ông thầy ít giảng sách.

Mỗi tháng thường có 4 kỳ tập văn chương, học sinh được đem bài về nhà làm, gọi là *văn thường kỳ*. Hàng tháng học trò họp lại hai kỳ hoặc tại nhà Ông thầy hoặc tại đình, chùa

đề tập làm văn tại chỗ, nội trong một ngày phải xong, gọi là *văn nhật khắc*. Văn làm xong, nộp cả cho thầy. Mỗi tháng cứ đến ngày rằm, ngày mồng một thì tất cả học trò hội lại nhà thầy để nghe *binh văn*. Trong buổi bình này, ông thầy chọn bài văn nào hay, được phê ưu hay bình, đưa cho học trò nào tốt giọng ngâm nga cho mọi người nghe mà làm mẫu noi theo.

Khi học trường Đại tập đã khá, học sinh có thể đi thi Hương. Nếu hổng có thể về học lại trường đại tập để chờ khóa sau, hay về nhà mở lớp dạy học từ ấu học trở xuống, gọi là thầy Đồ, và tự học để chờ đi thi khóa tới.

● Tại trường học, các học trò cùng trường họp nhau gọi là *hội đồng môn*. Đứng đầu hội đồng môn này là *Trưởng tràng*, giúp việc có *Giám tràng* và *Cán tràng* để lo công việc liên quan tới thầy học và bạn học, như việc hiếu, việc hi của nhà thầy, của các bạn học... (1)

● Xét cách học của học sinh ta thời xưa, ta thấy rất rõ ràng đây là lối học *thuần túy khoa cử*, chỉ cốt rèn luyện chữ viết cho đẹp, lời văn cho kêu và hay, ý văn cho khác lạ, chứ không chú trọng mấy tới thực học.

Chính các vua quan nhà Nguyễn cũng đã thử thực việc học của ta chỉ chú trọng tới cái học cử nghiệp khiến cho nhân tài mỗi ngày một kém. Câu chuyện đối đáp sau giữa vua Minh Mạng và các thị thần chép trong *Đại nam Thực lục*, chính biên, đệ nhị kỷ, quyển 24, tháng 12, cho ta thấy rõ điều này :

(1) Phan Kế Bình, *Phong tục Việt nam*, Saigon, 1970 ; trang 193-194.

« Vua từng cùng với thị thần bàn việc học, nói rằng :
« Trẫm từ khi làm Thái tử, sau khi vấn an được nhân rồi, không làm việc gì, chỉ chăm xem sách. Phàm những sử Hán, Đường, Tống, Nguyên, Minh, không bộ nào là không xem, nhưng tính Trẫm không nhớ lâu, nên khi nói chuyện, nhớ đến việc cũ nhà Nguyên nhà Minh có khi nhớ việc mà quên tên người, Trẫm hỏi các khanh, cũng không trả lời được, có lẽ chưa đọc chăng ? »

« Quang lộc tự khanh Phan huy Thực tâu rằng : « Từ đời Lê trở lại, những người học thi cử đọc sử Hán, Đường, Tống để làm lối tắt thi cử ».

« Vua nói : « Từ Nguyên, Minh cho đến Đại Thanh có đến 6, 7 trăm năm. Cứ nay mà xem thì từ Tống trở thành đời thái cổ rồi, mà kẻ học giả bỏ gần cầu xa là có làm sao ? »

« Lại quay sang hỏi Thiêm sự Lê Văn Đức. Lê Văn Đức đáp rằng : « Thần cũng chỉ học văn cử nghiệp mà thôi ».

« Vua lại nói : « Văn cử nghiệp làm lắm người ta đã lâu. Trẫm cho rằng văn chương vẫn không nhất định. Nay văn cử nghiệp chỉ câu nệ sáo cũ, lên mặt với nhau, đứng riêng phe phái, nhân phẩm lấy đấy làm cao thấp, khoa trường lấy đấy làm đỗ hỏng, học hành như thế, lạ gì nhân tài mỗi ngày một kém. Nhưng tập tục theo nhau, khó mà thay đổi. » (1)

LÊ KIM NGÂN

(1) Được sự đồng ý của tác giả, Tòa soạn đã bỏ cả đoạn nói về « Tánh cách giáo điều trong phương cách giảng dạy của các vị Thầy Việt nam xưa », và phần « Hưng kỳ, suy kỳ, và diệt kỳ của nền giáo dục Nho học tại Việt nam cổ thời. » Xin độc giả thông cảm. (G.C.T.S.)

MỤC LỤC TƯ TƯỞNG

(Từ năm thứ I đến năm thứ VI — 1967-1973)

Bảng Mục Lục này gồm 3 phần :

- I.— Tác giả theo thứ tự mẫu tự,*
- II.— Những Chủ đề đặc biệt,*
- III.— Danh sách Ban biên tập và những người cộng tác.*

Sau này, nếu điều kiện cho phép, chúng tôi sẽ cho in Mục Lục Tư Tưởng theo 2 cách :

- 1) Đề bài theo thứ tự mẫu tự,*
- 2) Chia từng Bộ môn như : Phật học, Văn học, Giáo dục v.v...*

Tất cả những số T.T trong ML này đều đã phát hành chỉ trừ số 4 bộ VI năm 1973 với chủ đề : « Giáo dục cho Ngày nay và Ngày mai, » bị tịch thu. Tuy thế chúng tôi vẫn cho in vào đây để làm tài liệu.

Mong rằng Bảng ML này sẽ giúp quý vị độc giả dễ dàng tra cứu và tham khảo, khi cần.

TU TƯỞNG



I.— MỤC LỤC TƯ TƯỞNG

(theo thứ tự mẫu tự từng tác giả)

I) ANH, Ngô Trọng :

- Chim hồng gió núi.
Bộ III, Số 7 (1970), Tr. 31-59, 66-68.
- Dòng sông của câu chuyện.
Bộ III, Số 2 (1970), Tr. 83-101.
- Đăng thời Lévi-Strauss.
Bộ II, Số 6 (1969), Tr. 3-69.
- Khả tính của Phật giáo đối với sự khủng hoảng Giáo dục hiện đại.
Bộ II, Số 4 (1969), Tr. 15-46.
- Hòa bình đầu tiên trong thế giới cuối cùng.
Bộ II, Số 2 (1969), Tr. 16-40.
- Luận lý thực nghiệm và luận lý nhân minh trong vấn đề nghịch kiến.
Bộ III, Số 3 (1970), Tr. 107-127.
Bộ III, Số 4 (1970), Tr. 93-113.
- Mật tông Phật giáo dưới mắt người Tây phương.
Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 305-361.
- Nietzsche và Mật tông.
Bộ III, Số 5 (1970), Tr. 27-46.

- Tư tưởng Hoa nghiêm về con người Xã hội.
Bộ II, Số 3 (1969), Tr. 121-152.
- Thời gian qua Kant, Hegel và Husserl.
Bộ I, Số 4 (1968), Tr. 26-89.
- Thuyền lạ dòng sông.
Bộ III, Số 6 (1970), Tr. 97-104.
- Trường sinh là gì ?
Bộ III, Số 1 (1970), Tr. 101-112.
- Vấn đề Cá nhân và Xã hội theo quan điểm Phật giáo.
Bộ I, Số 2 (1968), Tr. 196-159.
- Vấn đề thực tại trong Hiện tượng học Husserl.
Bộ II, Số 1 (1969), Tr. 45.
- Vị trí của vô thể Heidegger trong tư tưởng Đại thừa.
Bộ II, Số 5 (1969), Tr. 3-37.

2) BẢNG, Lã Sĩ :

- Khởi nguyên của dân tộc Việt nam.
Bộ VI, Số 2 (1973), Tr. 85-90.

3) BẢNG, Vũ Đức :

- Giáo dục tại châu Á.
Bộ VI, Số 4 (1973), Tr. 31-48.
- Một số giả thuyết về Phan Bội Châu và phong trào Duy Tân.
Bộ VI, Số 8-9 (1963), Tr. 83-102.

4) BARRETT, William : (Phùng Thăng dịch).

- Thiên với người Tây Phương.
Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 119-138.

5) CHAPSAL, Madeleine (Chơn Pháp dịch).

— Claude Lévi-Straus.

Bộ II, Số 6 (1969), Tr. 129-145.

5bis) : CHÁNH, Nguyễn Công.

— Thiết kế cơ sở Đại học : Trường hợp Đại học Bách khoa Thủ đức.

Bộ IV, Số 10 (1973), Tr. 25-31.

6) CHÂU, Thích Minh :

— Bất bạo động của Đông phương, sức mạnh của kẻ mạnh nhất.

Bộ III, Số 2 (1970), Tr. 23-26.

— Chân lý tự do và nhân tính.

Bộ I, Số 2-3 (1968), Tr. 25-51.

— Chỉ Tôn giáo mới xây dựng được công bình thế giới.

Bộ I, Số 2-3 (1968), Tr. 197-210.

— Đạo Phật với Văn học và Nghệ thuật.

Bộ V, Số 3 (1972), Tr. 3-23.

— Đức Phật và con người hiện đại.

Bộ VI, Số 5-6 (1973), Tr. 5-16.

— Đức Phật và vấn đề cải tiến Xã hội.

Bộ IV, Số 3 (1971), Tr. 3-15.

— Đức Phật với vấn đề chính trị.

Bộ II, Số 3 (1969), Tr. 159-165.

— Đứng giữa sự sụp đổ hiện nay : Bản thể của Viện Đại học Vạn Hạnh.

Bộ III, Số 1 (1970), Tr. 3-4.

— Đường hướng Giáo dục Phật giáo.

Bộ II, Số 4 (1969), Tr. 4-14.

— Khả tính của Phật giáo đối với vấn đề Hòa bình.

Bộ II, Số 2 (1969), Tr. 3-13.

- Làm thế nào chúng ta có thể phụng sự cho sự hòa điệu giữa những nền văn hóa Đông phương và Tây phương để cùng hiến nền Hòa bình thực thụ cho nhân loại ?

Bộ I, Số 4-5 (1968), Tr. 14-25.

- Mục tiêu và đường hướng của Viện Cao đẳng Phật học.

Bộ IV, Số (1971), Tr 3-II.

- Một cơ sở giáo dục Phật giáo Việt nam đối mặt với Thế giới hiện đại (một khía cạnh của sự hướng đạo Đại học).

Bộ III, Số 3 (1970), Tr. 13-17.

- Nói và làm.

Bộ V, Số 2 (1972), Tr. 53-54.

- Ngôi trường và Sinh viên tốt nghiệp.

Bộ VI, Số 10 (1973), Tr. 3-9.

- Nhận xét tổng quát về sự liên hệ giữa Tiểu thừa và Đại thừa.

Bộ I, Số 4-5 (1968), Tr. 269-315.

- Những nhà lãnh đạo.

Bộ IV, Số 1 (1971), Tr. 3-6.

- Pháp là tối thượng.

Bộ V, Số 1 (1972), Tr. 27-28,

- Phê bình giáo dục thực dụng Tây phương và xác định đường hướng giáo dục Phật giáo.

Bộ III, Số 4 (1970), Tr. 21-40.

- Sung sướng thay được một bậc Thầy như đức Phật.

Bộ IV, Số 2 (1971), Tr. 3-8.



- Sứ mạng Đại học và thực trạng.
Bộ V, Số 5 (1971), Tr. 90-96.
- Sứ mệnh của con người trí thức trong hoàn cảnh Việt nam và Thế giới hiện nay.
Bộ II, Số 2 (1969), Tr. 45-57.
- Tôn giáo phải là con đường giải thoát cho Việt nam và Thế giới.
Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 363-371.
- Thái độ của nhà Giáo dục.
Bộ IV, Số 4 (1971), Tr. 3-9.
- Thái độ tâm linh của đạo Phật.
Bộ I, Số 1 (1969), Tr. 13-22.
- Thái độ và phương pháp.
Bộ IV, Số 5 (1971), Tr. 73-78.
Bộ IV, Số 6 (1971), Tr. 53-56.
- Thử tìm một đường hướng giáo dục cho Cao đẳng Phật học viện.
Bộ IV, Số 1 (1971), Tr. 103-109.
- Trách nhiệm của nhà Giáo dục.
Bộ V, Số 1 (1972), Tr. 9-16.
- Vấn đề tái sinh.
Bộ IV, Số 7 (1971), Tr. 3-11.
- Viện Đại học Vạn Hạnh một Trung tâm giáo dục ở Sài gòn.

Bộ I, Số 4-5 (1968), Tr. 5-13.

— Xây dựng một triết lý về giáo dục trong tinh thần Phật học.

Bộ I, Số 2-3 (1968), Tr 33-51.

7) CONZE, Edward (Chơn Pháp dịch)

— Sàriputta và truyền thống Tiểu thừa.

Bộ I, Số 4-5 (1968), Tr. 346-385.

8) CHÌNH, Trương Văn

— Thuyết Tổng hợp về Ngôn ngữ học.

Bộ IV, Số 6 (1971), Tr. 57-83.

Bộ IV, Số 7 (1971), Tr. 83-95.

Bộ IV, Số 8 (1971), Tr 79-95.

Bộ IV, Số 9 (1971), Tr 57-85.

9) DALAL, K.K.

— Quan điểm của văn hóa Ấn độ tiêu biểu cho ý thức Đông phương đối với vấn đề Hòa bình của Phật giáo.

Bộ II, Số 2 (1969), Tr. 75-77.

10) DOSTOIEVSKY (Nguyễn Hữu Hiệu dịch)

— Dostoievsky, Hồi ký về chốn địa ngục trần gian.

Bộ III, Số 2 (1969), Tr. 85-98.



II) ĐỘ, Thích Quảng.

- Có thể biến thiên đường thành địa ngục và địa ngục thành thiên đường.

Bộ III, Số 1 (1970), Tr. 25-34.

- Nhìn đức Phật qua khía cạnh Văn hóa.

Bộ IV, Số 6 (1971), Tr. 3-14.

- Vạn Hạnh với một nền Giáo dục tổng hợp.

Bộ IV, Số 9 (1971), Tr. 87-95.

12) ĐỊNH, KIM.

- Âu Cơ túy.

Bộ II, Số 6 (1969) Tr. 119-128.

- Chung quanh vấn đề Quốc học.

Bộ III, Số 6 (1970), Tr. 43-61.

- Địa vực lễ lạy với nguồn gốc văn minh.

Bộ IV, Số 2 (1971), Tr. 65-73.

- Hồn kinh Dịch xuyên qua văn hóa Việt nam.

Bộ III, Số 7 (1970), Tr. 69-81.

- Nữ Oa với bốn chân rùa.

Bộ I, Số 4-5 (1968), Tr. 316-328.

- Nho học và vấn đề cải tạo xã hội Việt nam.

Bộ II, Số 3 (1969), Tr. 45-64.

- Nhớ nước đau lòng con quốc quốc «Đèo ngang đông dục».

Bộ III, Số 1 (1970), Tr. 55-76.

- Quá trình gieo gặt.

Bộ IV, Số 5 (1971), Tr. 19-32.

- Từ hữu vi tới an vi.
Bộ I, Số 2-3 (1968), Tr. 91-120.
- Triết lý với Quốc học.
Bộ III, Số 2 (1970), Tr. 49-60.
- Vai trò kinh điển trong chương trình giáo dục.
Bộ II, Số 4 (1967), Tr. 63-74.
- Về mối liên hệ giữa xã hội và văn hóa.
Bộ VI, Số 7 (1973), Tr. 3-26.

13) ĐỨC, Nguyễn Hiền.

- Phật giáo Việt nam.
Bộ VI, Số 3 (1973), Tr. 181-191.

14) FROMM, Erich (Trí Hải dịch).

- Nhà tâm phân học như một «y sĩ của tâm hồn».
Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 265-302.

15) GARREAU, Pierre.

- Đức Phật và con người hiện đại.
Bộ VI, (1973), Số 5 Tr. 80-88.
- Đức Phật và vấn đề cải tạo Xã hội.
Bộ IV, Số 3 (1971), Tr. 71-94.
- Quan điểm của văn hóa Pháp quốc tiêu biểu cho ý thức Tây phương, đối với vấn đề Hòa bình Phật giáo.
Bộ II, Số 2 (1969), Tr. 79-82.

16) GIẢ, Thạch Trung.

- Chìa khóa Đạo Đức Kinh.
Bộ III, Số 2 (1970), Tr. 61-69.
Số 3 (1970), Tr. 69-80.

Số 5 (1970), Tr. 87-100.

Số 7 (1970), Tr. 105-109.

Số 8 (1970), Tr. 59-73.

— Hệ thống Tam giáo trong truyền kỳ Mạn lục.

Bộ V, Số 3 (1972), Tr. 83-108.

— Tinh thần Phật giáo trong Văn học Việt nam.

Bộ VI, Số 3 (1973), Tr. 19-55.

— Vũ trụ nhân sinh quan trong văn học hiện đại.

Bộ III, Số 3 (1970), Tr. 45-55.

— Xét lại nguồn gốc và bản thể giáo dục Việt nam hiện nay.

Bộ II, Số 4 (1969), Tr. 133-167.

17) GIÁC, Thích Mãn.

— Lịch sử phát triển nền Phật học Việt nam.

Bộ VI, Số 3 (1973), Tr. 73-79.

— Long Thọ và lập trường Trung quán.

Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 25-30.

— Lý Công Uẩn và Phật giáo Việt nam dưới triều Lý.

Bộ V, Số 6-7 (1972), Tr. 73-83.

— Ý niệm về chân như.

Bộ I, Số 2-3 (1968), Tr. 259-276.

18) GIÁC, Viên.

Vị Hòa thượng khuyết danh.

Bộ VI, Số 8-9 (1973) Tr. 149-154.

19) GIÁO, Lê Xuân.

— Thanh nhàn ngộ sự gặp gỡ giữa cụ Phan Bội Châu và cụ Trần Quý Cáp.

Bộ VI, Số 8-9 (1973), Tr. 142-148.

20) GOVINDA, Lama Anagakika : (Phạm Văn Thương dịch).

- Bốn Thánh Đế : Khởi điểm và khuôn khổ luận lý của Phật giáo.

Bộ I, Số 4-5 (1968), Tr. 386-423.

21) HẢI, Thích Nữ Trí.

- Phật giáo với Phụ nữ.

Bộ IV Số 3 (1971), Tr. 23-38.

22) HẠNH, Chơn.

- Cuộc tình của Kierkegaard.

Bộ IV, Số 5 (1971), Tr. 41-67

- Đức Phật và Nietzsche.

Bộ III, Số 5 (1970), Tr. 11-26.

- Khổ để Phật giáo và những hoàn cảnh giới hạn trong triết học K. Jaspers.

Bộ III, Số 2 (1970), Tr. 83-100.

- Nguyễn Du trên con đường trở về của Phật giáo.

Bộ III, Số 8 (1970), Tr. 75-91.

- Tâm phân học và Thiền.

Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 157-198.

- Trầm tư về cái chết trong tư tưởng Heidegger và Phật giáo.

Bộ IV, Số 1 (1971), Tr. 79-101.

23) HẠNH, Tuệ.

- Tăng Triệu và tánh Không Trung hoa.

Bộ V, Số 4 1973 Tr. 35-45.

24) HÒA, Lê Văn.

- Lý thuyết hậu quả cơ cấu trong xã hội học hiện đại.
Bộ VI, Số 10 (1973), Tr. 33-70.
- Tìm hiểu chỉ số thông số áp dụng trong khảo cứu xã hội học.
Bộ I, Số 2-3 (1968), Tr. 323-353.

25) HOẠT, Đoàn Viết.

- Cơn sốt Đại học miền Nam.
Bộ V, Số 1 (1972), Tr. 89-99.
Số 2 (1972), Tr. 81-98.
- Cứu cánh của giáo dục nhân chủ.
Bộ IV, Số 7 (1971), Tr. 75-81.
- Đại học Việt nam : Quá khứ và tương lai.
Bộ VI, Số 4 (1973) Tr. 57-75.
- Đi tìm một mẫu mực giáo dục mới : đề tiến đến một nền giáo dục nhân chủ.
Bộ IV, Số 3 (1971), Tr. 119-126.
- Nền văn minh chuyên viên và sứ mệnh của giáo dục nhân chủ.
Bộ IV, Số 4 (1971), Tr. 85-92.
- Tương quan giữa giáo dục và xã hội Việt nam.
Bộ VI, Số 1 (1973), Tr. 25-69.

26) HOHL, Hubert (Tư Tưởng dịch).

- Heidegger và cuộc khủng hoảng của siêu hình học.
Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 397.

27) HỒNG, Thích Nguyên.

- Giáo dục cộng đồng tại sao ?
Bộ VI, Số 4 (1973), Tr. 105-128.
- Giáo dục cho ngày nay và ngày mai.
Bộ VI, Số 4 (1973), Tr. 3-29.
- Nhật bản, trường hợp thành công của giáo dục.
Bộ IV, Số 7 (1971), Tr. 13-26.
- Sưu tập và đề giải các trước tác phẩm của Phan Bội Châu.
Bộ VI, Số 8-9 (1973), Tr. 129-140.

28) HỒNG, Nguyễn Viết.

- Tinh hoa tư tưởng Cồ Việt.
Bộ VI, Số 2 (1973), Tr. 91-101.

29) HUỖNH, Lâm Ngọc.

- Tìm hiểu hiện tượng Tôn giáo.
Bộ VI, Số 7 (1973), Tr. 57-74.

30) KHANTIPALO (Chơn Pháp dịch).

- Đức Phật hiện thân Hòa bình.
Bộ II, Số 2 (1969), Tr. 59-72.

31) KHOA, Lê Xuân.

- Tư tưởng hoài nghi và duy vật trong triết học Ấn độ.
Bộ I, Số 2-3 (1968), Tr. 121-148.
- Nghi về thái độ giáo huấn và lời dạy của đức Phật.
Bộ I, Số 4-5 (1968), Tr. 251-368.

32) KIỆT, Lý Thế.

- Tư tưởng Bát nhã.
Bộ I, Số 4-5 (1968), Tr. 329-345.

33) KRISHNAMURTI.

- Tư tưởng có thể giải quyết những vấn đề của chúng ta không ?

Bộ I Số 2-3 (1968), Tr. 53-63

34) LẠC, Phan Hồng.

- Vài ý nhĩ về ảnh hưởng của lối học xưa đối với sự suy tưởng của thanh niên ta ngày nay.

Bộ VI, Số 4 (1973), Tr. 77-104.

35) LẠI, Nguyễn Xuân.

- Vài ý kiến về phương pháp nghiên cứu làng xã Việt nam.

Bộ II, Số 3 (1969), Tr. 23-43.

36) LĂNG, Nguyễn Bá.

- Kiến trúc Phật giáo Việt nam.

Bộ VI, Số 3 (1973), Tr. 101-117.

- Những di tích kiến trúc danh tiếng triều Lý.

Bộ V, Số 3 (1972), Tr. 55-71.

- Những tòa phù đồ và những ngọn bảo tháp.

Bộ V, Số 2 (1972), Tr. 29-40.

37) LỊCH, Bửu.

- Xã hội Pháp ngày nay.

Bộ II, Số 3 (1967), Tr. 3-24.

38) MÃU, Vũ Văn.

- Tinh thần Phật giáo và Khoa học Xã hội.

Bộ II, Số 3 (1969), Tr. 81-119.

39) MIDDLETON, D. K.

- Đức Phật và vấn đề cải tạo xã hội.
Bộ IV, Số 3 (1971), Tr. 104-105.

40) MURTI, (Trí Hải dịch)

- Định giá hệ thống Trung quán.
Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 31-51.

41) MYER, William de.

- Đức Phật và vấn đề cải tạo xã hội.
Bộ IV, Số 3 (1971), Tr. 95-97.

42) NAKAMURA, Hajime. (Tuệ Sỹ dịch)

- Đức Phật và con người hiện đại,
Bộ VI, Số 5-6 (1973), Tr. 92-94.
- Sự đóng góp của tư tưởng Đông phương và Phật giáo
cho Văn hóa nhân loại.
Bộ VI, Số 5-6 (1973), Tr. 17-54.
- Lý tưởng của một quốc gia theo Thánh Đức Thái Tử.
Bộ VI, Số 5-6 (1973), Tr. 55-79.
Bộ VI, Số 7 (1973), Tr. 93-113.

43) NIETZSCHE, (Ngô Trọng Anh dịch)

- Ngàn cao đỉnh núi.
Bộ III, Số 5 (1970), Tr. 3-10.

44) NIETZSCHE, (Phạm Công Thiện dịch)

- Zarathustra đã nói như thế.
Bộ III, Số 5 (1970), Tr. 111-116.

45) NINH, Trần Ngọc.

- Đức Phật và vấn đề cải tạo Xã hội.
Bộ IV, Số 3 (1971), Tr. 47-90.

46) NEHRU, Jawaharlal. (Thích Quảng Độ dịch)

- Giáo lý của đức Phật.
Bộ IV, Số 3 (1971), Tr. 17-22.

47) NGÂN, Lê Kim.

- Lược khảo nền giáo dục Cổ thời tại Việt nam.
 Bộ VI, Số 1 (1973), Tr. 71-95.
 Số 4 (1973), Tr. 129-138.
 Số 5-6 (1973), Tr. 127-136.
 Số 7 (1973), Tr. 115-125.
 Số 8-9 (1973), Tr. 207-216.
 Số 10 (1973), Tr. 121-130.
- Thử tìm hiểu tổ chức chính trị tại nước ta thời Hùng Vương.
 Bộ VI, Số 2 (1973), Tr. 45-84.

48) NGHIÊM, Lê Tôn.

- Bản thuyết trình về tình yêu trong triết học Kierkegaard.
 Bộ IV, Số 8 (1971), Tr. 39-57.
 Số 9 (1971), Tr. 23-35.
- Cách mạng siêu hình học từ Kant đến Heidegger.
 Bộ I, Số 4 (1968), Tr. 90-139.
- Heidegger trước sự phá sản của Tư tưởng Tây phương.
 Bộ II, Số 5 (1969), Tr. 39-97.
- Cộng sản Nga sơ dưới mắt người Nga.
 Bộ V, Số 5 (1972), Tr. 45-67.
- Môi trường tiên nghiệm trong Hiện tượng học của Husserl về cuối đời.
 Bộ II, Số 1 (1969) Tr. 67-97.
- Phật Thích Ca với Tây phương xa xưa và hiện đại.
 Bộ VI, Số 3 (1973), Tr. 119-143.
- Tiềm năng của ý thức thần thoại.
 Bộ III, Số 3 (1970), Tr. 23-32.
 Bộ III, Số 5 (1970), Tr. 73-85.

— Triết lý giờ Ngọ của Nietzsche trong viên ảnh Vũ trụ tuần hoàn.

Bộ III, Số 5 (1970), Tr. 61-64, 101-110.

Số 6 (1970), Tr. 73-87.

Số 8 (1970), Tr. 93-134.

— Ý thức giáo dục đại học.

Bộ II, Số 4 (1969), Tr. 75-115.

49) NGŨ, Nguyễn Khắc.

— Vụ án Phan Bội Châu và phong trào dân chúng vận động xin ân xá cho Cụ năm 1925.

Bộ VI, Số 8-9 (1973), Tr. 29-64.

50) NHÂN, Lê Đạt.

— Vạn Hạnh và lịch sử Việt nam.

Bộ V, Số 6-7 (1972), Tr. 119-138.

51) NHUẬN, Thích Đức.

— Đạo Phật nguồn sinh động của văn hóa nhân loại.

Bộ VI, Số 3 (1973), Tr. 65-71.

— Đạo Phật Việt.

Bộ IV, Số 7 (1971), Tr. 27-49.

Bộ IV, Số 8 (1971), Tr. 63-77.

52) QUASIMODO, Salvatore. (Thích Nguyên Tánh dịch).

— Tiếng nói của con người trên mặt đất.

Bộ III, Số 1 (1970), Tr. 5-8.

53) SIÊU, Lê Văn.

— Quốc Tồ Hùng Vương và nền Quốc học.

Bộ VI, Số 2 (1973) Tr. 35-44.

— Vài nhận định về lịch sử Phật giáo Việt nam.

Bộ VI, Số 3 (1973) Tr. 57-64.

- Xã hội Việt nam dưới quyền cai trị của nhà Tùy và Đường.

Bộ V, Số 6-7 (1972) Tr. 7-19.

54) SINHA, G. (Thích Quảng Độ dịch).

- Tôn giáo và Chính trị.

Bộ V, Số 2 (1972) Tr. 7-14.

55) SINGH, J.

- Đức Phật và vấn đề cải tạo xã hội.

Bộ IV, Số 3 (1971) Tr. 99-103.

56) SỸ, Doãn Quốc.

- Từ Truyện đến Tiểu thuyết Việt nam và một Quan điểm Phê bình văn học.

Bộ VI, Số 10 (1973) Tr. 71-102.

57) SỸ, Tuệ.

- Cơ cấu ngôn ngữ của Michel Foucault.

Bộ II, Số 6 (1969), Tr. 93-117.

- Dẫn vào thế giới Văn học Phật giáo.

Bộ V, Số 1 (1972), Tr. 45-67.

- Duy Tuệ Thị Nghiệp.

Bộ IV, Số 10 (1971), Tr. 3-11.

- Duyên khởi luận, có tức là không có.

Bộ I, Số 2-3 (1968), Tr. 355-399.

- Đọc hiện tượng là gì ? của Trần Thái Đình.

Bộ III, Số 2 (1970), Tr. 117-122.

- Giá trị đối chiếu trong những tương quan văn hóa.

Bộ V, Số 5 (1972), Tr. 3-42.

- Hoa nghiêm Pháp giới quán.

Bộ IV, Số 8 (1971), Tr. 13-38.

- Kinh Dịch và Phật học Trung hoa.
Bộ III, Số 7 (1970), Tr. 83-103.
- Khái niệm về số trong kinh Dịch.
Bộ IV, Số 5 (1971), Tr. 33-39.
- Luận lý học trên chiều tuyệt đối, vấn đề giả danh và tuyệt đối.
Bộ I, Số 4-5 (1968) Tr. 140-250.
- Nguồn gốc của một thế giới quan vô tận.
Bộ IV, Số 4 (1971), Tr. 17-41.
- Những cuộc vận động của Phật giáo Việt nam cuối thời Nhà Đường.
Bộ V, Số 6-7 (1972), Tr. 21-71.
- Quan niệm về sự kết cấu trong một tác phẩm Đại thừa.
Bộ V, Số 2 (1972), Tr. 15-27.
- Sự hủy diệt của một trào lưu tư tưởng.
Bộ IV, Số 1 (1971), Tr. 53-78.
- Tánh khởi luận : Lý thuyết phân phối trật tự trong Hoa nghiêm tông.
Bộ IV, Số 3 (1971), Tr. 107-118.
- Tánh không luận là gì ?
Bộ III, Số 1 (1970), Tr. 113-121.
- Tư tưởng là gì ?
Bộ II, Số 5 (1969), Tr. 211-221.
- Tư tưởng Phật giáo đối diện với hư vô.
Bộ III, Số 3 (1970), Tr. 33-43.
- Trung Quán và vấn đề thực thể.
Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 85-95.

58) SUZUKI :

- Thiền với thế giới hiện đại.
Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 99-118.

59) TÂM, Huyền Trang.

— Đường trở về.

Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 201-263.

— Schopenhauer hay con người vô duy.

Bộ I, Số 2-3 (1969), Tr. 277-321.

60) TÂM, Trùng.

— Phê bình Luận lý Toán học đại cương của Lê Thành Trị.

Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 495-535.

61) TANA, Dhammara.

— Đức Phật và con người hiện đại.

Bộ VI, Số 3 (1973), Tr. 89-91.

62) TÁNH, Thích Nguyên.

— Chúng ta phải làm việc như thế nào ?

Bộ III, Số 1 (1970), Tr. 13-23.

— Nhà thơ Pierre Emmanuel.

Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 9-12.

— Sự thất bại của Khổng tử.

Bộ III, Số 7 (1970), Tr. 3-4.

— Sự thất bại của việc giải thích cơ cấu và con đường Tư tưởng Việt nam.

Bộ II, Số 6 (1969), Tr. 71-84.

— Ý nghĩa của Văn khoa và Khoa học Nhân văn.

Bộ III, Số 6 (1970), Tr. 63-72.

63) TẤN, Chu.

— Có thể định nghĩa Văn hóa được không ?

Bộ VI, Số 10 (1973), Tr. 11-23.

64) TAYLOR, DR. Harold.

— Vai trò Đại học trong việc tìm kiếm Hòa bình.

Bộ III, Số 6 (1970), Tr. 3-5.

65) TIẾN, Trần Công.

- Từ Heidegger I đến Heidegger II.
Bộ II, Số 5 (1969), Tr. 100-120.

66) TỊNH, Thích Trí.

- Học Phật Pháp.
Bộ VI, Số 3 (1973), Tr. 7-17.
- Tiếng nói của Viện Đại học Vạn Hạnh đối với thảm kịch tan nát của Quê hương hiện nay.
Bộ III, Số 1 (1970), Tr. 9-12.

67) TỔNG, Dương Thiệu.

- Giáo dục phục vụ văn hóa dân tộc.
Bộ II, Số 4 (1969), Tr. 117-132.
- Sự diễn tiến của chương trình Trung học Tổng hợp Việt nam.
Bộ IV, Số 2 (1971), Tr. 27-49.
Số 4 (1971), Tr. 69-83.

68) TÚ, Nguyễn Chung.

- Vai trò của Khoa học căn bản trong giáo dục Đại học chuyên nghiệp.
Bộ IV, Số 9 (1971), Tr. 15-22.

69) TUẤN, Trần Anh.

- Nguyễn Huệ, một thiên tài quân sự.
Bộ VI, Số 2 (1973), Tr. 104-122.

70) TÙNG, Đông.

- Định chính một vài sự kiện liên quan đến đời sống cách mạng của Sào Nam Phan Bội Châu.
Bộ VI, Số 8-9 (1973), Tr. 65-82.

71) TUYỀN, Lê.

- Giác mơ Nhân bản trong thi ca Nguyễn Khuyển.
Bộ VI, Số 1 (1973), Tr. 97-132.

72) TUYNH, Hoàng Minh.

- Quyền được thông tin.
Bộ IV, Số 2 (1971), Tr. 55-62.

73) TƯ TƯỚNG.

- Đông phương đối mặt với Tây phương và Tây phương đối mặt với Đông phương.
Bộ III, Số 2 (1970), Tr. 3-22.
- Hướng về Quốc học.
Bộ VI, Số 1 (1973), Tr. 5-6.
- Lời nguyện cầu trong ngày Phật đản.
Bộ VI, Số 3 (1973), Tr. 3-6.
- Ngài Vạn Hạnh và Ý thức tự chủ của Dân tộc.
Bộ V, Số 6-7 (1972), Tr. 3-6.
- Phật giáo đối mặt với Thế giới hiện đại.
Bộ III, Số 3 (1970), Tr. 3-II.
- Tự vưng Phật học (Phạn-Hán-Việt)
Bộ V, Số 1 (1972), Tr. 109-115.
Bộ V, Số 2 (1972), Tr. 103-III.
Bộ V, Số 4 (1972), Tr. 85-92.
- Thế nào là Phê bình ?
Bộ III, Số 4 (1970), Tr. 3-20.
- Thời tượng.
Bộ V, Số 1 (1972), Tr. 3-7.
Bộ V, Số 2 (1972), Tr. 3-6.

- Về nguồn.
Bộ VI, Số 2 (1973), Tr. 3-4.
- Ý nghĩa của Tạp chí Tư Tưởng và vấn đề Hiện tượng học.
Bộ II, Số 1 (1969), Tr. 3-11.
- Ý nghĩa ngày kỷ niệm Phan Bội Châu.
Bộ VI, Số 8-9 (1973), Tr. 3-5.

74) TƯỜNG, Mạnh.

- Giòng tiến hóa theo mẫu mực hội tụ.
Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 435-494.

75) THẢO, Lê Bá.

- Những vấn đề ngữ học.
Bộ V, Số 4 (1972), Tr. 47-64.

76) THẮT, Lê Mạnh.

- Dịch lại mấy đoạn văn trong Cương mục về tình trạng Phật giáo thời hậu Lê.
Bộ V, Số 4 (1972), Tr. 17-28.
- Đề tiến đến việc máy móc hóa công tác dịch thuật.
Bộ IV, Số 7 (1971), Tr. 55-74.
Bộ IV, Số 9 (1971), Tr. 37-55.
- Đưa vào việc khảo cứu triết học Vasubandhu.
Bộ I, Số 2 (1968), Tr. 211-258.
- Đưa vào luận lý học Trung quán của Nàgàrjuna (Long Thọ).
Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 53-83.
- Góp vào việc nghiên cứu lịch sử Phật giáo Việt nam thế kỷ thứ năm.
Bộ V, Số 1 (1972), Tr. 69-88.
Số 2 (1972), Tr. 57-80.

- Ghi chú sơ bộ về tình trạng di sản Phật giáo Việt nam đầu thế kỷ 19.

Bộ V, Số 3 (1972), Tr. 25-54.

- Phật giáo truyền vào nước ta từ lúc nào ?

Bộ VI, Số 3 (1973), Tr. 145-180.

Số 5-6 (1973), Tr. 105-126.

Số 7 (1973), Tr. 75-92.

Số 8-9 (1973), Tr. 171-206.

- Thử bàn về một phương pháp phê bình văn học.

Bộ IV, Số 2 (1971), Tr. 101-112.

Số 3 (1971), Tr. 127-134.

Số 6 (1971), Tr. 85-106.

77) THIÊN, Trúc (dịch).

- Đạt Ma huyết mạch luận.

Bộ I, Số 2-3 (1968), Tr. 73-90.

- Linh thoại Bồ Đề Đạt Ma.

Bộ I, Số 2-3 (1968), Tr. 67-71.

78) THIÊN, Thích Chơn.

- Mẫu người giáo dục.

Bộ VI, Số 10 (1973), Tr. 103-120.

79) THIÊN, Phạm Công.

- Dân tộc tính và Quốc học đối mặt với ý thức Tây phương.

Bộ III, Số 6 (1970), Tr. 89-96.

- Hiện tượng học về Hiện tượng học của Husserl.

Bộ II, Số 1 (1969) Tr. 13-43.

- Phê bình của sự im lặng bạo động và phê bình thịnh nộ, cuồng nhiệt ồn ào.

Bộ III, Số 4 (1970), Tr. 115-123.

- Sự thất bại của xã hội Tây phương và con đường Tư tưởng Việt nam.

Bộ II, Số 3 (1969), Tr. 167-189.

Số 5 (1969), Tr. 121-210.

- Sự thất bại trong việc giải thích Schopenhauer, phê bình luận đề của Clément Rosset về triết lý Schopenhauer.

Bộ III, Số 3 (1970), Tr. 81-88.

- Sự thất bại của Cơ cấu luận, phê bình Lévi-Strauss và Jacques Derrida.

Bộ II, Số 6 (1969), Tr. 85-92.

- Sự trở về trong kinh Dịch.

Bộ III, Số 7 (1970), Tr. 5-7.

- Sự vận hành hệ thống Hegel.

Bộ III, Số 2 (1970), Tr. 103-116.

- Tiếng hát của Nietzsche.

Bộ III, Số 5 (1970), 117-119.

- Ý thức bùng vỡ : Sự mệnh quyết định về « cái » đối với « con ».

Bộ IV, Số 6 (1971), Tr. 15-25.

80) THIỆN, Tôn Thất.

- Bàn về chữ học.

Bộ IV, Số 5 (1971), Tr. 3-18.

- Bàn thêm về chữ « Lý », Lý tưởng cái « lý » của ngày nay và cái « tưởng » của ngày mai.

Bộ III, Số 4 (1970), Tr. 79-92.

- Bàn thêm về vấn đề về nguồn.

Bộ I, Số 4-5 (1968), Tr. 424-428.

- Con đường trường tồn và con đường tiêu diệt.

Bộ IV, Số 1 (1971), Tr. 29-48.

- Chỉ vì một chữ « Lý » thái độ Trung hoa, Việt nam và Nhật bản về khái niệm « cùng kỳ lý » và Khoa học Tây phương.

Bộ III, Số 2 (1970), Tr. 71-81.

- Liêm sĩ vấn đề căn bản của Việt nam ngày nay.
Bộ III, Số 1 (1970), Tr. 77-99.
- Lời đúc kết.
Bộ II, Số 3 (1969), Tr. 129-199.
- Lý tưởng.
Bộ III, Số 4 (1970), Tr. 79-92.
- Quan niệm dân chủ trong hệ thống tư tưởng Khổng học.
Bộ II, Số 3 (1969), Tr. 65-79.
- Tôn giáo Đông Tây : Khi hai người Quân tử và Thượng
trí gặp nhau.
Bộ III, Số 3 (1970), Tr. 89-106.
- Tri bản : Phương pháp học hỏi theo Đại học và
Trung dung.
Bộ II, Số 4 (1969), Tr. 47-61.
- Vài ý nghĩa về vấn đề xây dựng lại xã hội Việt nam.
Bộ I, Số 2-3 (1968), Tr. 149-168.
- Vấn đề tự trị đại học.
Bộ III, Số 8 (1970), Tr. 135-145.
- Tư Tưởng Việt nam với triết học hiện đại. * (1)
Bộ III, Số 1 (1970), Tr. 35-54.
- Từ Dịch đến Trung Dung. *
Bộ III, Số 7 (1970), Tr. 9-25.
- Thâu hóa sáng tạo. *
Bộ IV, Số 10 (1971), Tr. 13-24.
- Thiền học Tồ Trúc Lâm An Tử. *
Bộ V, Số 4 (1973), Tr. 3-15.

(1) Bốn bài có dấu (*) là của G.s Nguyễn Đăng Thục ở đầu trang 158.
Xin cáo lỗi cùng các Tác giả và Độc giả. (T.T)

81) THỰC, Nguyễn Đăng.

- Bốn ngàn năm văn hiến.
Bộ VI, Số 2 (1973), Tr. 5-33.
- Bóng trăng Thiền với Nguyễn Du.
Bộ III, Số 8 (1970), Tr. 24-58.
- Dân trị và quân trị : Hai chủ nghĩa một tâm hồn.
Bộ VI, Số 8-9 (1973), Tr. 7-28.
- Hùng Vương với ý thức dân tộc.
Bộ IV, Số 2 (1971), Tr. 9-25.
- Núi An tử với Thiền học Trúc Lâm An Tử ở Việt nam.
Bộ V, Số 2 (1972), Tr. 41-52.
- Những sắc thái của triết học thế giới.
Bộ V, Số 1 (1972), Tr. 29-44.
- Phật giáo Việt nam với Quốc giáo.
Bộ IV, Số 6 (1971), Tr. 27-45.
- Quốc học.
Bộ III, Số 6 (1970), Tr. 15-32.
- Quốc học thâm hóa sáng tạo.
Bộ VI, Số 1 (1973), Tr. 7-24.
- Tài liệu về Phật học và Quốc học Việt nam.
Bộ IV, Số 2 (1971), Tr. 113-119.
Số 4 (1971), Tr. 93-111.
Số 5 (1971), Tr. 107-110.
Số 6 (1971), Tr. 107-116.
- Tinh thần đạo học Ấn độ.
Bộ III, Số 2 (1970), Tr. 35-48.
Số 3 (1970), Tr. 57-68.
Số 4 (1970), Tr. 69-77.
- Tinh thần văn nghệ Phật giáo Việt nam.
Bộ IV, Số 4 (1971), Tr. 43-67.

— Tư tưởng Thiền Dân tộc của Vạn Hạnh.

Bộ V, Số 6-7 (1972), Tr. 85-117.

— Thiền tông đời Lý.

Bộ III, Số 4 (1970), Tr. 49-77.

Số 5 (1970), Tr. 65-72.

— Triết lý âm thanh ở Thiền tông An Tử.

Bộ VI, Số 3 (1973), Tr. 81-99.

— Vạn Hạnh với Quốc học.

Bộ IV, Số 1 (1971), Tr. 7-28.

— Văn hóa đình làng.

Bộ VI, Số 7 (1973) Tr. 17-56.

— Văn hóa Đông Tây.

Bộ III, Số 9 (1970), Tr. 3-14.

82) TRANG, Lê Trung.

— Âm thanh chuông chiều của nhân loại

Bộ V, Số 4 (1972) Tr. 65-78.

— Đường về tự ngã.

Bộ V, Số 5 (1972), Tr. 69-89.

83) TRINH, Tôn Thất.

— Cuộc cách mạng sinh học và ảnh hưởng văn hóa, giáo dục, xã hội ở các thập niên này.

Bộ IV, Số 5 (1971), Tr. 79-99.

— Đào tạo một lớp người mới ở Đại học Việt nam để phục vụ xứ sở đặc lực hơn.

Bộ IV, Số 2 (1971), Tr. 75-82.

84) TRƯỜNG, Nguyễn Văn.

- Nhuộm mây nầy trắng.
Bộ VI, Số 4 (1973), Tr. 49-56.

85) TRUYỀN, Mai Thọ.

- Tinh thần Hòa bình trong Phật giáo.
Bộ II, Số 2 (1969), Tr. 41-43.

86) VẠN HẠNH, Viện Đại Học

- Bản thệ của Viện Đại học Vạn Hạnh.
Bộ I, Số 1-2 (1968), Tr. 11-23.
- Tư Tưởng.
Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 6-15.

87) VI, Thích Huyền.

- Phật giáo với Thanh niên.
Bộ VI, Số 5-6 (1973), Tr. 95-104.
- Triết học cho giáo dục gia trong thế giới cuồng loạn.
Bộ IV, Số 10 (1971), Tr. 87-94.

88) XUNG, Nguyễn Văn.

- Những cố gắng nhằm ly khai thơ Việt ra khỏi thơ Tàu.
Bộ VI, Số 1 (1973), Tr. 133-148.

89) WATTS, Alan. (Phùng Thăng dịch)

- Thiền Beat, Thiền Square và Thiền hay Thiền nổi loạn và Thiền bảo thủ.
Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 139-156.

90) WILDIERS, (Mạnh Tường dịch).

- Teilhard de Chardin.
Bộ I, Số 1 (1967), Tr. 419-434.

II.— NHỮNG CHỦ ĐỀ ĐẶC BIỆT

- Chúng ta có thể làm được gì cho quê hương ?
Bộ III, Số 1 (1970).
- Đông phương đối mặt với Tây phương và Tây phương đối mặt Đông phương.
Bộ III, Số 2 (1970).
- Đạo Phật với Văn học và Nghệ thuật.
Bộ IV, Số 3 (1971).
- Đức Phật và Con người hiện đại.
Bộ VI, Số 5-6 (1973)
- Đức Phật và vấn đề Cải tạo Xã hội.
Bộ V, Số 3 (1972).
- Giáo dục cho Ngày nay và Ngày mai.
Bộ VI, Số 4 (1973).
- Giáo dục Việt nam và Giáo dục Quốc tế.
Bộ II, Số 4 (1969).
- Hiện tượng học của Husserl.
Bộ II, Số 1 (1969).
- Hùng Vương và Ý thức về Nguồn.
Bộ VI, Số 2 (1973).
- Hướng về Quốc học.
Bộ VI, Số I (1973).

- Khả tính của Phật giáo trong vấn đề Hòa bình.
Bộ II, Số 2 (1969).
- Kinh Dịch và Nho giáo.
Bộ III, Số 7 (1970).
- Mối liên hệ giữa Xã hội và Văn hóa.
Bộ VI, Số 7 (1973).
- Ngài Vạn Hạnh và Ý thức tự chủ của dân tộc.
Bộ V, Số 6-7 (1972).
- Những vấn đề Cơ cấu luận.
Bộ II, Số 6 (1969).
- Những vấn đề quan trọng trong tư tưởng Heidegger.
Bộ II, Số 5 (1969).
- Phan Bội Châu.
Bộ VI, Số 8-9 (1973).
- Phật giáo và Nietzsche.
Bộ III, Số 5 (1970).
- Phật giáo và Nguyễn Du.
Bộ III, Số 8 (1970).
- Phật giáo Việt nam.
Bộ VI, Số 3 (1973).
- Thế nào là Phê bình?
Bộ III, Số 4 (1970).
- Xã hội học và Chính trị học.
Bộ II, Số 3 (1969).
- Vấn đề Quốc học và Vai trò Đại học, Ý nghĩa Văn
khoa và Khoa học Nhân văn.
Bộ III, Số 6 (1970).

III.— DANH SÁCH BAN BIÊN TẬP VÀ NHỮNG NGƯỜI CỘNG TÁC

- | | |
|-----------------------|------------------------|
| 1) ANH, Ngô Trọng | 20) GOVINDA, Lama |
| 2) BẰNG, Lã Sĩ | 21) GIÁO, Lê Xuân |
| 3) BẰNG, Vũ Đức | 22) HẢI, Thích Nữ Trí |
| 4) BARRETT, William | 23) HẠNH, Chơn |
| 5) CHÁNH, Nguyễn Công | 24) HẠNH, Tuệ |
| 6) CHAPSAL, Madeleine | 25) HÒA, Lê Văn |
| 7) CHÂU, Thích Minh | 26) HOẠT, Đoàn Viết |
| 8) CONZE, Edward | 27) HOHL, Hubert |
| 9) CHỈNH, Trương Văn | 28) HỒNG, Nguyễn Viết |
| 10) DALAL, K.L | 29) HỒNG, Thích Nguyên |
| 11) DOSTOIEVSKY | 30) HUỲNH, Lâm Ngọc |
| 12) ĐỘ, Thích Quảng | 31) KHANTIPALO |
| 13) ĐỊNH, Kim | 32) KHOA, Lê Xuân |
| 14) ĐỨC, Nguyễn Hiền | 33) KIỆT, Lý Thế |
| 15) FROMM, Erich | 34) KRISHNAMURTI |
| 16) GARREAU, Pierre | 35) LẠC, Phan Hồng |
| 17) GIẢ, Thạch Trung | 36) LẠI, Nguyễn Xuân |
| 18) GIÁC, Thích Mãn | 37) LĂNG, Nguyễn Bá |
| 19) GIÁC, Viên | 38) LỊCH, Bửu |

- 39) MÃU, Vũ Văn
- 40) MIDDLETON, D.K
- 41) MURTI
- 42) MYER, William de
- 43) NAKAMURA, Hajime
- 44) NIETZSCHE
- 45) NINH, Trần Ngọc
- 46) NEHRU, Jawaharlal
- 47) NGÂN, Lê Kim
- 48) NGHIÊM, Lê Tôn
- 49) NGŨ, Nguyễn Khắc
- 50) NHÂN, Lê Đạt
- 51) NHUẬN, Thích Đức
- 52) QUASIMODO, Salvatore
- 53) SIÊU, Lê Văn
- 54) SINGH, J
- 55) SINHA
- 56) SỸ, Tuệ
- 57) SUZUKI
- 58) TẤN, Chu
- 59) TÂM, Huyền Trang
- 60) TÂM, Trạng
- 61) TANA, Dhammara
- 62) TÁNH, Thích Nguyên
- 63) TAYLOR, Dr. Harold
- 64) TIẾN, Trần Công
- 65) TỊNH, Thích Trí
- 66) TÚ, Nguyễn Chung
- 67) TỔNG, Dương Thiệu
- 68) TUẤN, Trần Anh
- 69) TÙNG, Đông
- 70) TUYỀN, Lê
- 71) TUYNH, Hoàng Minh
- 72) TƯỜNG, Mạnh
- 73) THÁT, Lê Mạnh
- 74) THẢO, Lê Bá
- 75) THIÊN, Trúc
- 76) THIỆN, Tôn Thất
- 77) THIỆN, Phạm Công
- 78) THIỆN, Thích Chơn
- 79) THỰC, Nguyễn Đăng
- 80) TRANG, Lê Trung
- 81) TRÌNH, Tôn Thất
- 82) TRUYỀN, Mai Thọ
- 83) TRƯỜNG, Nguyễn Văn
- 84) VI, Thích Huyền
- 85) XUNG, Nguyễn Văn
- 86) WATTS, Alan
- 87) WILDIERS.

TƯ TƯỞNG

Bộ VI, Số 10 ngày 19 tháng 3 năm 1974.

MỤC LỤC

1.— NGÔI TRƯỜNG VÀ SINH VIÊN TỐT NGHIỆP	Thích Minh Châu	3
✕ ②— <u>CÓ THÈ ĐÌNH NGHĨA VĂN HÓA ĐƯỢC KHÔNG</u>	<u>Chu Tấn</u> <u>Hoàng Văn Giang</u>	11
3.— THIẾT KẾ CƠ SỞ ĐẠI HỌC TRƯỜNG HỢP ĐẠI HỌC BÁCH KHOA THỦ ĐỨC	Nguyễn Công Chánh	25
4.— LÝ THUYẾT HẬU QUẢ CƠ CẤU TRONG XÃ HỘI HỌC HIỆN ĐẠI	Lê Văn Hòa	33
5.— TỪ TRUYỆN ĐẾN TIỂU THUYẾT VIỆT NAM VÀ MỘT QUAN ĐIỂM PHÊ BÌNH VĂN HỌC	Doãn Quốc Sỹ	71
6.— MẪU NGƯỜI GIÁO DỤC	Thích Chơn Thiện	103
7.— LƯỢC KHẢO NỀN GIÁO DỤC CỒ THỜI TẠI VIỆT NAM (tiếp theo và hết)	Lê Kim Ngân	121
8.— MỤC LỤC TƯ TƯỞNG TỪ BỘ I ĐẾN BỘ VI	Tư Tưởng	131

Bản Đặc Biệt

Giấp phép số 521/BTT/NBC/HCBC cấp ngày 20-4-1970.

In tại Ấn Quán VẠN HẠNH 222, Trương Minh Giảng — Saigon 3.



TỦ SÁCH KINH, LUẬN TẠNG PALI
do Tỷ Kheo THÍCH MINH CHÂU phiên dịch
TU THƯ ĐẠI HỌC VĂN HẠNH XUẤT BẢN. PHÁT HÀNH

Đã xuất bản :

1. TRƯỜNG BỘ KINH

(Dīgha-Nikāya)

- TRƯỜNG BỘ KINH Tập I
- TRƯỜNG BỘ KINH Tập II
- TRƯỜNG BỘ KINH Tập III
- TRƯỜNG BỘ KINH Tập IV.

2. TRUNG BỘ KINH

(Majjhima-Nikāya)

- TRUNG BỘ KINH Tập I

3. THẮNG PHÁP TẬP YẾU LUẬN

(Abhidhammatthasāṅgaha)

- THẮNG PHÁP TẬP YẾU LUẬN Tập I
- THẮNG PHÁP TẬP YẾU LUẬN Tập II

Sẽ xuất bản :

- TRUNG BỘ KINH Tập II