

**ĐẠI ĐẠO TAM KỲ PHỔ ĐỘ
CƠ QUAN PHỔ THÔNG GIÁO LÝ ĐẠI ĐẠO**

GIÁO LÝ ĐẠI TOÀN

QUYỂN 3 CĂN BẢN LÝ LUẬN CỦA GIÁO LÝ ĐẠI ĐẠO

(bản đã trình Hội đồng Nghiên cứu giáo lý)

Ất Mùi (2015)

Mục lục

CĂN BẢN LÝ LUẬN CỦA GIÁO LÝ ĐẠI ĐẠO

LỜI TỰA GIÁO LÝ ĐẠI TOÀN	12
1. Về lý do biên soạn bộ sách “Giáo Lý Đại Toàn”	12
2. Về dự án “Giáo Lý Đại Toàn”	13
3. Về việc sắp xếp nội dung trong bộ sách “Giáo Lý Đại Toàn”	15
LƯỢC ĐỒ 7 QUYỀN	19
TRONG BỘ GIÁO LÝ ĐẠI TOÀN	19
CÁC QUY ƯỚC VÀ KÝ HIỆU TRONG GIÁO LÝ ĐẠI TOÀN	20
1. Quy ước về cách gọi tên và cách phân loại tài liệu tham khảo	20
2. Quy ước về việc sử dụng phương ngữ trong tiếng Việt	21
3. Quy ước về kiểu chữ được dùng trong các đoạn trích nguyên văn	21
4. Quy ước về bản-sao-dành-riêng-cho-ngữ-cảnh-đang-xét	22
5. Quy ước về cách ghi chú bằng ngoại ngữ	25
6. Quy ước về cách viết khi tham chiếu đến các tác giả vô vi	27
7. Quy ước về cách viết khi tham chiếu đến các đàn cơ	28
8. Quy ước về cách ghi thông tin trích dẫn đối với kinh sách loại 1	28
9. Quy ước về cách viết nhấn mạnh	29
10. Quy ước về việc viết hoa	29
MỞ ĐẦU	31
1. VỀ SỨ MẠNG XÂY DỰNG NỀN TẢNG GIÁO LÝ ĐẠI ĐẠO	31
2. VỀ CÁCH THỰC HIỆN CỦA QUYỀN SÁCH NÀY	32
3. VỀ HỆ TIỀN ĐỀ CỦA GIÁO LÝ ĐẠI ĐẠO	34
4. BỐ CỤC CỦA QUYỀN SÁCH	35
PHẦN 1. CĂN BẢN SIÊU HÌNH HỌC CỦA GIÁO LÝ ĐẠI ĐẠO	37
CHƯƠNG 1. NHÓM TIỀN ĐỀ VỀ BẢN THỂ LUẬN	39
1. TIỀN ĐỀ TỔNG QUÁT	39
2. TIỀN ĐỀ VỀ BA TRẠNG THÁI CĂN BẢN	46
3. TIỀN ĐỀ VỀ VÔ CỰC	50
4. TIỀN ĐỀ VỀ THÁI CỰC	56

5. TIÊN ĐỀ VỀ HOÀNG CỰC	59
6. TIÊN ĐỀ VỀ SỰ BIẾN SINH VẠN PHÁP	62
7. TIÊN ĐỀ VỀ TẠO VẬT	70
CHƯƠNG 2. CÁC ĐỊNH LÝ BẢN THỂ LUẬN: VŨ TRỤ	71
1. TỔNG QUAN VỀ VŨ TRỤ	71
1.1. Nguồn gốc của vũ trụ	71
1.2. Sự vận động và biến hóa của vũ trụ	72
1.3. Sự tiến hóa của vũ trụ	74
2. ĐẠO - THƯỢNG ĐẾ	76
2.1. Đạo	76
2.1.1. Đạo như là Nhất Thể	76
2.1.2. Đạo như là Tam Cực	80
2.1.3. Đạo như là vạn pháp	86
2.2. Thượng Đế	93
2.2.1. Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại	94
2.2.2. Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại	95
2.2.3. Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại	99
2.2.4. Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại	101
3. NGUYÊN LÝ THIÊN ĐỊA VẠN VẬT NHẤT THỂ	105
3.1. Sự đồng nhất về bản thể	106
3.2. Sự đồng nhất về cấu tạo	106
3.3. Sự đồng nhất về chủ quyền	107
3.4. Sự thống nhất trong một chỉnh thể	108
4. NGUYÊN LÝ NHẤT TÁN VẠN – VẠN QUY NHẤT	109
4.1. Nhất tán Vạn	110
4.1.1. Định luật nhân quả	111
4.1.2. Định luật tương hòa tương hiệp	114
4.1.3. Định luật âm dương động tịnh	117
4.1.4. Sự phối hợp của ba định luật Nhất tán Vạn	118
4.2. Vạn quy Nhất	121
4.2.1. Định luật cảm ứng	122
4.2.2. Định luật luân hồi	123
4.2.3. Định luật tiến hóa	124
4.2.4. Sự phối hợp của ba định luật Vạn quy Nhất	127
4.3. Sự vận hành của Đạo	128
4.3.1. Tính chu trình trong sự vận hành của Đạo	128
4.3.2. Sự phối hợp của sáu định luật cơ bản và các định luật vận động khác	129
CHƯƠNG 3. CÁC ĐỊNH LÝ BẢN THỂ LUẬN: CON NGƯỜI.....	135
1. TỔNG QUAN VỀ CON NGƯỜI	135
1.1. Cội nguồn của con người	136
1.2. Cấu tạo của con người	136
1.2.1. Cấu trúc lưỡng nghi	136

1.2.2. Cấu trúc tam thể.....	137
1.2.3. Cấu trúc ngũ hành.....	139
1.2.4. Cấu trúc bảy thể.....	139
1.2.5. Cơ cấu của con người.....	141
1.3. Bản vị của con người.....	143
1.4. Quyền năng của con người.....	145
1.5. Sự mạng của con người.....	146
2. TAM TÀI ĐỒNG ĐẲNG.....	147
2.1. Con người đồng đẳng với Trời Đất về cội nguồn.....	149
2.2. Con người đồng đẳng với Trời Đất về cấu tạo.....	149
2.3. Con người đồng đẳng với Trời Đất về bản vị.....	150
2.4. Con người đồng đẳng với Trời Đất về quyền năng.....	150
2.5. Con người đồng đẳng với Trời Đất về sự mạng.....	151
3. SỰ MẠNG VI NHÂN.....	152
3.1. Điểm mấu chốt của sự mạng vi nhân.....	153
3.2. Giai đoạn ra đi của sự mạng vi nhân.....	155
3.3. Giai đoạn trở về của sự mạng vi nhân.....	157
4. THIÊN NHÂN HIỆP NHẤT.....	158
4.1. Sự hiệp nhất giữa con người với Thượng Đế Vô Ngã.....	158
4.1.1. Sự hiệp nhất với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại.....	158
4.1.2. Sự hiệp nhất với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại.....	160
4.2. Sự hiệp nhất giữa con người với Thượng Đế Hữu Ngã.....	163
4.2.1. Sự hiệp nhất với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại.....	163
4.2.2. Sự hiệp nhất với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại.....	167
CHƯƠNG 4. CÁC ĐỊNH LÝ BẢN THỂ LUẬN: NHÂN SINH.....	174
1. TỔNG QUAN VỀ NHÂN SINH.....	174
1.1. Mối quan hệ giữa người và người.....	174
1.2. Bản thể và nguồn gốc của nhân sinh.....	176
1.3. Điều kiện cần để tồn tại và phát triển của nhân sinh.....	177
1.4. Tương lai của nhân sinh.....	177
2. NHÂN BẢN.....	178
2.1. Nhân bản của một xã hội.....	179
2.2. Phục hồi nhân bản.....	181
3. NHÂN HÒA.....	182
3.1. Nền tảng của nhân hòa: tình thương.....	182
3.2. Thể nhân hòa và ba tiêu chuẩn (nhân bản, an lạc, tiến bộ).....	183
4. ĐẠI ĐỒNG.....	185
4.1. Cơ sở của khái niệm “đại đồng”.....	185
4.2. Xã hội đại đồng và con người đại đồng.....	185
CHƯƠNG 5. NHÓM TIỀN ĐỀ VỀ NHẬN THỨC LUẬN.....	188
1. TIỀN ĐỀ VỀ CHỦ THỂ CỦA SỰ NHẬN THỨC.....	189
2. TIỀN ĐỀ VỀ ĐỐI TƯỢNG CỦA SỰ NHẬN THỨC.....	194

CHƯƠNG 6. NHỮNG ĐỊNH LÝ NHẬN THỨC LUẬN CĂN BẢN	196
1. CAO ĐÀI	196
1.1. Mọi vật đều là một Cao Đài.....	196
1.2. Tương quan giữa một Cao Đài với một Cao Đài	198
2. THIÊN NHÂN.....	199
2.1. Thiên Nhân trong con người.....	199
2.2. Sự chủ tâm.....	204
3. QUYỀN PHÁP	207
3.1. Khả năng tác động của chủ thể lên đối tượng	207
3.2. Điều dụng của quyền pháp.....	209
CHƯƠNG 7. KHẢ NĂNG NHẬN THỨC CỦA CON NGƯỜI.....	212
1. NGUỒN GỐC CỦA KHẢ NĂNG NHẬN THỨC.....	212
1.1. Tánh	212
1.2. Thức	214
2. NĂM TẦNG NHẬN THỨC CỦA CON NGƯỜI.....	216
2.1. Tầng nhận thức thứ nhất: giác thức.....	216
2.3. Tầng nhận thức thứ ba: ngã thức.....	224
2.4. Tầng nhận thức thứ tư: tiềm thức	229
2.5. Tầng nhận thức thứ năm: siêu thức	230
3. SỰ SÁNG CỦA CON NGƯỜI	232
3.1. Sự sáng tiên thiên.....	232
3.2. Sự sáng hậu thiên.....	234
4. CÁI BIẾT CỦA LÝ TRÍ	238
4.1. Tính phiến diện trong cái Biết của lý trí.....	238
4.2. Cái Biết của lý trí như là tập hợp thông tin về các hình chiếu của sự vật lên các mặt tọa độ trong một hệ tọa độ được chọn bởi chủ thể nhận thức.....	240
4.3. Sự quy chiếu và hệ quy chiếu.....	241
5. PHƯƠNG PHÁP KHAI PHÓNG NĂNG LỰC NHẬN THỨC.....	244
5.1. Phương pháp phản tỉnh nội cầu và hồi quang phản chiếu	244
5.2. Phương pháp thiền định.....	246
5.2.1. Phương pháp tham thiền	247
5.2.2. Phương pháp nhập định.....	247
CHƯƠNG 8. CHÂN LÝ VÀ NGÃ.....	251
1. CHÂN LÝ	251
1.1. Chân lý là gì?	251
1.2. Chân lý trong nhận thức của con người	255
2. NGÃ	256
2.1. Ba trạng thái của Ngã trong cấu trúc tam thể.....	256
2.2. Ngã tính.....	257
2.3. Mối liên hệ giữa Ngã, ngã tính và ngã thức	258
3. SỐNG VỚI CHÂN LÝ.....	259
4. “NGÃ” TRONG “THIÊN GIẢ NGÃ DẢ” VÀ “THUẦN CHƠN VÔ NGÃ”	260

4.1. Cách hiểu đúng về chữ “ngã” trong “thuần chơn vô ngã”	261
4.2. Cách hiểu đúng về chữ “Ngã” trong “Thiên giả Ngã dã”	262
CHƯƠNG 9. TÍNH HỢP LÝ	264
1. CÁC MỨC ĐỘ CỦA KHÁI NIỆM “HỢP LÝ”	264
2. HAI PHƯƠNG DIỆN CỦA TÍNH HỢP LÝ	265
2.1. Phương diện bản thể luận của tính hợp lý	265
2.2. Phương diện nhận thức luận của tính hợp lý	266
3. ĐẠO LÝ VÀ LUẬN LÝ	269
3.1. Hai phương diện của Lý	269
3.1.1. Phương diện khách quan: Lý là đạo lý	269
3.1.2. Phương diện chủ quan: Lý bao hàm luận lý	270
3.2. Mối tương quan giữa đạo lý và luận lý	272
4. CƠ SỞ CỦA NHỮNG PHÁT MINH TRONG NHÂN LOẠI	274
CHƯƠNG 10. CHỦ THỂ VÀ KHÁCH THỂ	278
1. NỘI GIỚI VÀ NGOẠI GIỚI	278
1.1. Nội giới	278
1.2. Ngoại giới	279
1.3. Tâm tạo ra cả nội giới lẫn ngoại giới	279
2. CHỦ QUAN VÀ KHÁCH QUAN	280
3. SỰ CHI PHỐI CỦA NGUYÊN LÝ NHẤT TÁN VẠN – VẠN QUY NHẤT ĐỐI VỚI CHỦ THỂ VÀ KHÁCH THỂ	281
4. BẢN CHẤT CỦA KHÁCH THỂ	283
4.1. Khách thể không mang bản chất độc lập với nhận thức của chủ thể	283
4.2. Ngã là nơi hình thành bản chất cho khách thể	284
4.3. Bản chất chỉ hiện hữu trong Ta	286
5. LUẬT VÔ-HỮU	287
CHƯƠNG 11. NHỮNG ỨNG DỤNG SIÊU HÌNH HỌC QUAN TRỌNG TRONG VIỆC PHẢN BỔN HOÀN NGUYÊN	292
1. TỔNG QUAN VỀ CON ĐƯỜNG PHẢN BỔN HOÀN NGUYÊN	292
1.1. Giải thoát	292
1.2. Hành trình quy nguyên	294
1.3. Phương pháp quy nguyên	296
2. SỨ MẠNG ĐẠI THỪA	297
2.1. Mục tiêu của sứ mạng đại thừa	298
2.2. Con người sứ mạng đại thừa	299
3. TÁNH MẠNG SONG TU	300
3.1. Tu tánh và luyện mạng	300
3.2. Lợi ích của phép tánh mạng song tu	301
4. ĐẠO PHÁP TỔNG QUÁT	301
4.1. Đạo pháp	302
4.2. Tâm pháp	303
4.3. Nguyên tắc “Đạo vô vi, Sự vô vi”	303

PHẦN 2. CĂN BẢN LUẬN LÝ HỌC CỦA GIÁO LÝ ĐẠI ĐẠO	305
CHƯƠNG 12. NHÓM TIÊN ĐỀ VỀ LUẬN LÝ HỌC	307
1. TIÊN ĐỀ VỀ SỰ BỔ TÚC.....	309
2. TIÊN ĐỀ VỀ SỰ BAO DUNG	312
CHƯƠNG 13. CÁC GIÁ TRỊ LUẬN LÝ	315
1. LƯỜNG TRỊ HÓA.....	316
1.1. <i>Nhị nguyên lưỡng trị hóa</i>	316
1.1.1. Nhị nguyên lưỡng trị hóa trong luận lý học hình thức Aristotle và luận lý học biện chứng Hegel.....	316
1.1.2. Cách sử dụng thước đo “đúng-sai” trong giáo lý Đại Đạo	318
1.1.3. Quy tắc biến đổi thước đo “đúng-sai”	319
1.1.4. Sự cần thiết của các thước đo đa trị	320
1.2. <i>Nhất nguyên lưỡng trị hóa</i>	321
1.2.1. Tại sao giáo lý Đại Đạo cần đến việc “nhất nguyên lưỡng trị hóa”?	321
1.2.2. Gắn liền lưỡng trị với nhất nguyên	321
2. NHẤT NGUYÊN ĐA TRỊ HÓA	322
2.1. <i>Sự hiện diện của các thước đo đa trị trong giáo lý Đại Đạo</i>	322
2.2. <i>Cây định giá</i>	323
2.3. <i>Các giá trị tâm-luận lý</i>	326
3. CHUYÊN GIÁ TRỊ	327
3.1. <i>Định giá bằng “giá trị trên”</i>	327
3.2. <i>Dịch chuyển giá trị trên cây định giá</i>	328
CHƯƠNG 14. KHÁI NIỆM VÀ ĐỊNH NGHĨA	330
1. GIỚI THIỆU	330
2. TÍNH VÔ HẠN VÀ TÍNH ĐƠN NHẤT CỦA KHÁI NIỆM	334
3. THANG NỘI HÀM CỦA KHÁI NIỆM	335
3.1. <i>Thang nội hàm</i>	335
3.2. <i>Hiện tượng mâu thuẫn về nội dung trên thang nội hàm</i>	338
3.3. <i>Hiện tượng biến đổi từ nghĩa của các khái niệm</i>	338
3.4. <i>Biểu diễn thang nội hàm của một khái niệm</i>	339
4. CẤU TRÚC “THỂ-TƯỚNG-DỤNG” TRONG MỘT KHÁI NIỆM	341
5. ĐỊNH NGHĨA KHÁI NIỆM BẰNG THỂ CỦA ĐỐI TƯỢNG	343
6. ĐỊNH NGHĨA KHÁI NIỆM BẰNG TƯỚNG CỦA ĐỐI TƯỢNG	345
7. ĐỊNH NGHĨA KHÁI NIỆM BẰNG DỤNG CỦA ĐỐI TƯỢNG.....	346
8. TƯƠNG QUAN THỂ-TƯỚNG-DỤNG TRONG MỘT ĐỐI TƯỢNG	349
CHƯƠNG 15. MỆNH ĐỀ VÀ PHÁN ĐOÁN.....	351
1. GIỚI THIỆU	351
2. DẠNG THỨC CỦA MỆNH ĐỀ VÀ PHÁN ĐOÁN	352
3. GIẢN ĐỒ BIỂU DIỄN MỆNH ĐỀ	355
3.1. <i>Các trường hợp</i>	355
3.2. <i>Quy tắc tổng quát</i>	360

4. MỐI LIÊN HỆ LUẬN LÝ GIỮA MỆNH ĐỀ VÀ MỆNH ĐỀ THỂ HIỆN	360
4.1. Tính vô hạn trong nội dung của một mệnh đề	360
4.2. Cách kết hợp các mệnh đề thể hiện trong một mệnh đề	360
4.3. Một ứng dụng trong giáo lý Đại Đạo	361
CHƯƠNG 16. SUY LUẬN	364
1. PHÉP KÉO THEO	364
2. TAM ĐOẠN LUẬN.....	366
2.1. <i>Modus ponens</i>	366
2.2. <i>Modus tollens</i>	368
CHƯƠNG 17 BIỆN CHỨNG PHÁP	369
1. BA YẾU TỐ CĂN BẢN TRONG BIỆN CHỨNG PHÁP ĐẠI ĐẠO	370
1.1. <i>Trung dung</i>	370
1.2. <i>Phá chấp</i>	373
1.3. <i>Đắc nhất</i>	376
2. MỐI LIÊN HỆ KHẲNG ĐỊNH GIỮA BA YẾU TỐ CĂN BẢN.....	379
2.1. <i>Trung dung là tiền đề của phá chấp</i>	379
2.2. <i>Phá chấp là tiền đề của đắc nhất</i>	381
2.3. <i>Đắc nhất là tiền đề của trung dung</i>	382
3. MỐI LIÊN HỆ PHỦ ĐỊNH VÀ BỔ TÚC GIỮA BA YẾU TỐ CĂN BẢN.....	384
3.1. <i>Phá chấp phủ định và bổ túc cho trung dung</i>	384
3.2. <i>Đắc nhất phủ định và bổ túc cho phá chấp</i>	385
3.3. <i>Trung dung phủ định và bổ túc đắc nhất</i>	385
4. CÁC CHU TRÌNH “TRUNG DUNG – PHÁ CHẤP – ĐẮC NHẤT”	386
4.1. <i>Chu trình kín</i>	388
4.2. <i>Chu trình mở</i>	390
CHƯƠNG 18. VẬN ĐỘNG BIỆN CHỨNG.....	392
1. VẬN ĐỘNG BIỆN CHỨNG ÂM DƯƠNG.....	393
2. VẬN ĐỘNG BIỆN CHỨNG “TRUNG DUNG – PHÁ CHẤP – ĐẮC NHẤT”	394
2.1. <i>Chu trình bắt đầu bằng trung dung</i>	394
2.1.1. Chính đề: trung dung	394
2.1.2. Phản đề: phá chấp	395
2.1.3. Hợp đề: đắc nhất	395
2.2. <i>Chu trình bắt đầu bằng phá chấp</i>	396
2.2.1. Chính đề: phá chấp	396
2.2.2. Phản đề: đắc nhất	396
2.2.3. Hợp đề: trung dung	397
2.3. <i>Chu trình bắt đầu bằng đắc nhất</i>	398
2.3.1. Chính đề: đắc nhất	398
2.3.2. Phản đề: trung dung	398
2.3.3. Hợp đề: phá chấp	398

PHẦN 3. CÁC HÌNH THỨC NGÔN NGỮ TRONG GIÁO LÝ ĐẠI ĐẠO	400
CHƯƠNG 19. NGÔN NGỮ ĐẠO LÝ VÀ NGÔN NGỮ LUẬN LÝ	402
1. THÔNG TIN VÀ NGÔN NGỮ.....	402
2. NGÔN NGỮ ĐẠO LÝ.....	406
3. NGÔN NGỮ LUẬN LÝ.....	411
4. ĐẠO LÝ HÓA NGÔN NGỮ LUẬN LÝ.....	413
4.1. Đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý bằng tâm đức.....	414
4.2. Những cách thức khác để đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý.....	416
CHƯƠNG 20. BIỂU TƯỢNG.....	420
1. ĐỊNH NGHĨA.....	420
1.1. Biểu tượng.....	420
1.2. Đại diện.....	421
2. NGUYÊN TẮC CỦA VIỆC SỬ DỤNG BIỂU TƯỢNG.....	424
2.1. Nguyên tắc tổng quát.....	424
2.2. Một số hình thức của nguyên tắc tổng quát.....	425
2.2.1. Cái hữu hình được dùng làm biểu tượng của cái vô hình.....	425
2.2.2. Cái hữu hạn được dùng làm biểu tượng của cái vô hạn.....	426
2.2.3. Cái cụ thể được dùng làm biểu tượng của cái trừu tượng.....	428
2.2.4. Cái dễ diễn đạt được dùng làm biểu tượng của cái khó diễn đạt.....	429
2.2.5. Cái đã trải nghiệm được dùng làm biểu tượng của cái chưa trải nghiệm.....	431
3. CÁC TẦNG Ý NGHĨA CỦA BIỂU TƯỢNG.....	431
3.1. Cấu trúc nội dung của biểu tượng.....	431
3.2. Biểu tượng với một tầng ý nghĩa.....	432
3.3. Biểu tượng với nhiều tầng ý nghĩa.....	432
CHƯƠNG 21. SỰ HIỆN HỮU CỦA LUẬN LÝ HỌC ĐẠI ĐẠO NHƯ MỘT HÌNH THỨC NGÔN NGỮ LUẬN LÝ	434
1. NGUYÊN LÝ HÒA.....	435
2. SỰ HIỆN HỮU CỦA LUẬN LÝ HỌC PHỔ QUÁT.....	438
2.1. Sự hiện hữu của luận lý học phổ quát ở Phương Tây.....	439
2.1.1. Nguyên lý Hòa trong luận lý học hình thức Aristote.....	439
2.1.2. Nguyên lý Hòa trong luận lý học biện chứng Hegel.....	440
2.1.3. Nguyên lý Hòa trong luận lý học đa trị.....	442
2.2. Sự hiện hữu của luận lý học phổ quát ở Phương Đông.....	443
2.2.1. Nguyên lý Hòa trong luận lý học của Nho giáo.....	443
2.2.2. Nguyên lý Hòa trong luận lý học của Tiên giáo.....	444
2.2.3. Nguyên lý Hòa trong luận lý học của Phật giáo.....	445
3. SỰ HIỆN HỮU CỦA LUẬN LÝ HỌC ĐẠI ĐẠO TAM KỲ PHỔ ĐỘ.....	446
3.1. Ba hệ thống làm nên khoa học về sự lý luận của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ... ..	446
3.1.1. Triết học luận lý trong căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo.....	446
3.1.2. Luận lý học hình thức trong căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo.....	447
3.1.3. Phương pháp luận trong căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo.....	447

3.2. Sự phát triển từ luận lý học phổ quát đến luận lý học Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ	448
4. LUẬN LÝ HỌC ĐẠI ĐẠO NHƯ LÀ MỘT HÌNH THỨC NGÔN NGỮ LUẬN LÝ	449
5. TÂM ĐỨC CỦA NGƯỜI SỬ DỤNG LUẬN LÝ HỌC ĐẠI ĐẠO	451
5.1. Gia tăng sức mạnh của trí năng bằng tâm đức	451
5.2. Yêu cầu về tâm đức đối với người lý luận	452
5.3. Yêu cầu về tâm đức trong trường hợp người lý luận là con người sứ mạng....	453
KẾT LUẬN	456
TÀI LIỆU THAM KHẢO	459
CHỈ DẪN TRA CỨU (INDEX)	464

Các hình được trình bày trong quyển sách

Hình 1. Quá trình nhập vào thế giới vật chất của điểm tiểu linh quang (trường hợp của con người).	67
Hình 2. Quá trình thoát khỏi thế giới vật chất của điểm tiểu linh quang (trường hợp của con người).	69
Hình 3. Cấu trúc bảy thể của con người.....	140
Hình 4. Sự tương ứng giữa cấu trúc ba thể và cấu trúc bảy thể.	141
Hình 5. Biểu tượng “Thiên Nhân” là một biểu tượng với nhiều tầng ý nghĩa.	200
Hình 6. Sự tương ứng giữa cấu trúc bảy thể với các tầng nhận thức trong cấu trúc tâm-sinh.....	213
Hình 7. Thức của một con người.	216
Hình 8. Quá trình sinh-trưởng-thu-tàng của một vật được nhìn thấy như là quá trình tán tụ trong pháp giới và quá trình phát triển trong thế giới.	290
Hình 9. Giản đồ cây, biểu diễn các hệ thống có cấu trúc phân cấp.....	323
Hình 10. Cây định giá.	325
Hình 11. Hai nút trong cây định giá thuộc giản đồ đang xét.	326
Hình 12. Giản đồ biểu diễn thang nội hàm của một khái niệm.....	340
Hình 13. Một ví dụ về thang nội hàm của khái niệm “sát sanh”.....	341
Hình 14. Cấu trúc thể-tướng-dụng của một tôn giáo.	342
Hình 15. Biểu diễn chủ từ và vị từ bằng thang nội hàm của chúng.	355
Hình 16. Nối kết các bậc nội hàm của chủ từ và vị từ.	356
Hình 17. Biểu diễn chủ từ, hệ từ và thuộc từ bằng thang nội hàm của chúng.	357
Hình 18. Nối kết các bậc nội hàm của chủ từ, hệ từ và thuộc từ.	357
Hình 19. Giản đồ có chứa khái niệm mà ta không quan tâm đến thang nội hàm của nó (Trong trường hợp này là lượng từ).	358
Hình 20. Giản đồ có chứa các khái niệm mà ta không quan tâm đến thang nội hàm của chúng (Trong trường hợp này là lượng từ và hệ từ).....	359
Hình 21. Giản đồ có chứa liên tiếp nhiều khái niệm mà ta không quan tâm đến thang nội hàm của chúng.....	359
Hình 22. Rút gọn giản đồ có chứa liên tiếp nhiều khái niệm mà ta không quan tâm đến thang nội hàm của chúng.....	359

Hình 23. Giản đồ biểu diễn mệnh đề kéo theo.	365
Hình 24. Giản đồ biểu diễn mệnh đề “Mọi vật trong thế giới nhị nguyên, nếu hiện đang là Có thì sẽ trở thành Không.”	366
Hình 25. Chu trình kín giữa ba khái niệm trung dung, phá chấp và đặc nhất.	388
Hình 26. Đường xoắn ốc trong chu trình mở giữa ba khái niệm trung dung, phá chấp và đặc nhất.	390
Hình 27. Sơ đồ thờ phượng các Đấng trên Thiên bàn của đạo Cao Đài. Trên hết là Đức Chí Tôn Thượng Đế. Tiếp theo là các đấng đại diện cho Tam Giáo Đạo và Ngũ Chi Đại Đạo.	423

LỜI TỰA

GIÁO LÝ ĐẠI TOÀN

Bộ sách này được Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo biên soạn dưới tựa đề “GIÁO LÝ ĐẠI TOÀN” với ý nghĩa là “Giáo lý Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ toàn tập”. Mục đích của bộ sách này là làm sáng tỏ những yếu lý và hệ thống hóa toàn bộ giáo lý của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ.

Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, hay gọi tắt là đạo Cao Đài, đã được Thượng Đế khai minh tại Việt Nam vào năm Bính Dần 1926. Tuy nhiên cho đến nay, nền đạo này vẫn hầy còn rất mới đối với toàn nhân loại, trong đó có cả người Việt Nam. “Mới” ở đây có thể là do người ta chưa từng biết đến nền đạo này, nhưng chủ yếu là do chưa có mấy ai thật sự hiểu được nền đạo này ngay cả trong trường hợp họ đã biết đến hay sống trong nó. Và để hiểu được Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, cách thức hiệu quả nhất là hiểu được giáo lý của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Chính trong viễn tượng này, bộ sách “Giáo Lý Đại Toàn” đã được biên soạn.

1. Về lý do biên soạn bộ sách “Giáo Lý Đại Toàn”

Có bốn lý do chủ yếu dẫn đến việc biên soạn bộ sách “Giáo Lý Đại Toàn”.

Lý do thứ nhất. Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, sau 60 mươi năm đầu tiên kể từ ngày Khai Minh Đại Đạo – tức là từ năm Bính Dần 1926 đến năm Bính Dần 1986 – đã có được một kho tàng kinh điển phong phú mà trong đó đại đa số là các thánh ngôn, thánh giáo, thánh huấn,... được Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng giảng dạy qua cơ bút tại các Hội Thánh cũng như các thánh sở, cho nhiều tổ chức, tập thể hoặc cá nhân trong toàn đạo. Kho tàng kinh điển phong phú này là một gia sản văn hóa vô giá mà Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ đang gìn giữ cho cả dân tộc Việt Nam và cho toàn nhân loại. Tuy nhiên, do những hoàn cảnh lịch sử khác nhau, kho tàng kinh điển này chưa bao giờ được tập trung đầy đủ về một thư viện duy nhất, mà vẫn còn nằm phân tán trong tất cả các Hội Thánh, các thánh sở, các gia đình hoặc cá nhân tín đồ thuộc Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Điều này hiện nay đang là lý do thứ nhất khiến cho tất cả những ai muốn nghiên cứu về Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ đều gặp rất nhiều khó khăn.

Lý do thứ hai. Mỗi nền đạo trên thế giới từ xưa đến nay, khi đã vượt qua được giai đoạn phôi thai và chặng đường sơ khai, thì sớm muộn gì cũng phải đi đến một giai đoạn tăng trưởng mà trong đó nhu cầu kết tập toàn bộ kinh điển chân truyền của mình thành một hệ thống hoàn chỉnh là nhu cầu cấp thiết hơn hết. Chính Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, sau 60 năm đầu tiên, đã bước vào giai đoạn tăng trưởng như vậy. Nói đến “tăng trưởng” ở đây chưa nhất thiết là phải nói đến sự phát triển về hình thức hay vật chất, nhưng phải nói đến sự tiến bộ trong khả năng phát huy giáo lý, đạo lý, giáo nghĩa và tâm linh. Đối với Tam Kỳ Phổ Độ, giáo lý là nhân tố quan trọng bậc nhất cho tiền đồ Đại Đạo, bởi vì đó là

tôn chỉ chủ yếu của guồng máy cứu độ mà Đức Chí Tôn Thượng Đế đã đặt để. Hơn nữa, Đại Đạo có được hoằng hóa sâu rộng là nhờ có nền giáo lý cao thượng, vượt lên tất cả mọi đối thù sai biệt, chứ không chỉ nhờ vào số lượng dồi dào của kinh điển. Do đó, sự kết tập toàn bộ kinh điển Đại Đạo sẽ không đơn thuần là sưu tầm tất cả các kinh điển đã có, mà cơ bản là phải hệ thống hóa toàn bộ giáo lý.

Lý do thứ ba. Vì hầy còn là một nền đạo “mới”, giáo lý của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ vẫn còn ở mức hết sức giản lược. Sự giản lược này có một ưu điểm là giúp cho giáo lý Tam Kỳ Phổ Độ dễ hiểu và dễ phổ biến đối với đại chúng trong dân gian, nhưng lại có những khuyết điểm như chưa làm cho nội dung giáo lý đủ sáng tỏ, và do đó, chưa thỏa mãn được nhu cầu tìm hiểu của các tầng lớp khác nhau trong xã hội, không những ở Việt Nam mà cả các nước khác nữa. Rõ ràng, Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ cần phải có những công trình biên soạn mà trong đó chẳng những hệ thống hóa được đầy đủ tổng thể giáo lý của mình theo cả chiều sâu lẫn chiều rộng, mà còn phải phổ diễn, phải phát huy sao cho giáo lý của mình luôn có tính cách thích ứng với thời đại và hoàn cảnh, đáp ứng những ước vọng chung của toàn nhân loại cũng như những mong mỏi riêng của từng cá nhân. Giáo lý và giáo nghĩa vốn sẵn có đường lối từ ngày Khai Minh Đại Đạo, nhưng cần được phát huy cho sáng tỏ, và nếu đã sáng tỏ thì lại cần phải làm cho sáng tỏ thêm hơn. Có như thế mới giúp cho tất cả những ai có nhu cầu đều có thể am tường yếu lý của Đạo một cách thâm sâu và rành mạch.

Lý do thứ tư. Suốt 60 mươi năm đầu tiên và cho đến thời điểm mà bộ sách này sắp được hoàn thành, trong toàn đạo Cao Đài đã có không ít các công trình biên soạn về giáo lý. Có những công trình chỉ tự giới hạn lấy mình ở việc trình bày giáo lý theo những thánh ngôn, thánh giáo, thánh huấn,... mà Ôn Trên đã dạy tại Hội Thánh của mình, thánh sở của mình, hoặc dạy cho chi phái của mình, tập thể của mình, cá nhân của mình mà thôi. Cũng có không ít công trình thể hiện một tinh thần phóng khoáng, cố gắng sử dụng toàn bộ thánh ngôn, thánh giáo, thánh huấn,... đã từng có trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ mà không phân biệt Hội Thánh, Giáo Hội, chi phái, thánh sở,... Tất cả đều đã đáp ứng được phần nào nhu cầu tìm hiểu đạo lý của nhân sanh tại nhiều địa phương. Tuy thế, nếu xét một cách khách quan, thì những nỗ lực như vậy hầy còn rất ít ỏi. Đó là chưa kể đến những quan điểm biên soạn còn mâu thuẫn nhau – trong khi nhân sanh tuy giàu nhiệt tình tin tưởng nhưng thiếu một sự nhận thức cơ bản đúng đắn – nên gây ra những suy nghĩ hoang mang hoặc mơ hồ.

Vì bốn lý do chủ yếu đó, nên dưới sự dẫn dắt và soi sáng của Ôn Trên, Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo đã thực hiện những chương trình nghiên cứu và biên soạn giáo lý để đáp ứng nhu cầu không chỉ của tín đồ Cao Đài hôm nay mà còn của nhân loại ngày mai. Và dự án “Giáo Lý Đại Toàn” thuộc về một trong số những chương trình như vậy.

2. Về dự án “Giáo Lý Đại Toàn”

Sứ mạng của Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo là phổ truyền chánh pháp Đại Đạo, phổ biến giáo lý chơn tu và phổ tế quần sanh nơi cõi thế. Do đó, những chữ “phổ thông giáo lý” trong danh hiệu của Cơ Quan không có nghĩa là truyền bá những lý thuyết

suông chỉ để cho mọi người hiểu đạo, mà có nghĩa là phải làm cho cơ đạo được thống nhất tinh thần, và làm cho giáo lý Đại Đạo được luân lưu thông suốt trong mọi dân tộc trên thế giới, trong mọi lý thuyết của nhân loại, cũng như trong mọi hoàn cảnh của cuộc đời.

Thế thì dự án “Giáo Lý Đại Toàn”, tức là dự án biên soạn bộ sách này, đứng ở đâu trong sứ mạng phổ thông giáo lý?

Đây là một dự án nối tiếp theo sau một dự án quan trọng khác có tên gọi là “Xác lập yếu điểm giáo lý Đại Đạo”. Ông Trên đã chỉ ra cho Cơ Quan thấy rõ: muốn phổ thông giáo lý mà chính giáo lý chưa được xác lập đầy đủ thì không thể nào phổ thông được. Để giải quyết nghịch lý tiềm tàng này, từ năm Bính Dần 1986, Cơ Quan đã bắt tay vào dự án xác lập yếu điểm giáo lý Đại Đạo với mục đích tìm ra (từ trong kho tàng thánh ngôn, thánh giáo) những nội dung giáo lý thật cơ bản, thật phổ quát và trường cửu để làm nền tảng cho toàn bộ giáo lý Đại Đạo. Những nội dung như vậy được gọi là những “yếu điểm giáo lý”, nghĩa là những điểm trọng yếu của giáo lý Đại Đạo. Với bản thảo đầu tiên được Cơ Quan hoàn thành vào năm Tân Mùi 1991 và hoàn chỉnh hóa dần dần trong nhiều năm sau đó, quyển “Yếu Điểm Giáo Lý Đại Đạo” đã được Đức Lý Giáo Tông cho phép xuất bản vào năm Ất Dậu 2005 và đến tay nhân sanh vào năm Bính Tuất 2006.

Qua các yếu điểm giáo lý, người ta có thể hình dung được nền tảng cho toàn bộ giáo lý Đại Đạo trong một chừng mực nào đó, nhưng vẫn chưa thể thấy được cái tổng thể của giáo lý Đại Đạo. Chính vì vậy, sau khi thực hiện xong bản sơ thảo của quyển “Yếu Điểm Giáo Lý Đại Đạo”, Cơ Quan đã bắt tay vào dự án “Giáo Lý Đại Toàn” từ năm Nhâm Thân 1992.

Bộ sách “Giáo Lý Đại Toàn” chính là sự khai triển toàn diện của hệ thống “Yếu Điểm Giáo Lý Đại Đạo” trong những lĩnh vực quan trọng nhất của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Theo thiết kế, bộ sách “Giáo Lý Đại Toàn” bao gồm bảy quyển:

- Quyển 1: “Giới thiệu về Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ”
- Quyển 2: “Đại Đạo và Tam Giáo Đạo”
- Quyển 3: “Căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo”
- Quyển 4: “Triết học Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ”
- Quyển 5: “Ý thức hệ Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ”
- Quyển 6: “Tân pháp Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ”
- Quyển 7: “Văn hóa Cao Đài”

Liệu bảy quyển sách này đã thật sự đầy đủ để phô diễn và phát huy được toàn bộ giáo lý Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ hay chưa? Tôi thiểu thì bảy quyển sách này đã cùng với nhau thực hiện được hai điều sau đây:

- Điều thứ nhất, đã xây dựng được nền tảng giáo lý ở trình độ khoa học hiện đại để phổ độ khắp thế giới nhân loại; hay nói một cách cụ thể hơn, đã kiến thiết được cho giáo lý Đại Đạo một căn bản lý luận vững chắc, khoa học, rồi từ đó, đã khai triển giáo lý Đại Đạo một cách sâu rộng trên nhiều phương diện và trong nhiều lĩnh vực, giải đáp được nhiều vấn đề then chốt về tâm linh và nhân sinh thuộc các phạm vi của triết lý và khoa học.
- Điều thứ hai, đã xiển dương được Thiên Ý mà theo đó dân tộc Việt Nam là dân tộc được chọn làm nền móng khai sáng Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ; hay nói một cách cụ thể hơn, đã phát huy được truyền thống văn hóa đạo đức dân tộc Việt Nam theo đường lối Tam Giáo Quy Nguyên, Vạn Giáo Nhứt Lý và Thiên Nhân Hiệp Nhất, nhờ đó, đã làm nổi bật được những tính chất thuần túy của dân tộc Việt Nam mà vẫn khế hợp được với bản thể đại đồng nhân loại.

Để thực hiện dự án này, về mặt nguồn nhân lực, Cơ Quan đã huy động trí tuệ tập thể và công năng đại định cùng lòng nhiệt thành hăng say tích cực của mọi cấp nhân viên trong Cơ Quan. Còn về mặt nguồn giáo lý, trong khả năng sưu tầm tài liệu của mình, Cơ Quan đã sử dụng toàn bộ thánh ngôn, thánh giáo, thánh huấn,... từng được Ông Trên giảng dạy trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ từ thuở sơ khai của Đạo và trong mọi phái chi của Đại Đạo về sau này. Ngoài ra, nhóm dự án còn khai thác các kinh điển thuộc về văn hóa dân tộc cũng như văn hóa Đông Tây để khế hợp giữa cơ Đạo và văn minh toàn nhân loại.

Mặc dù đã tận tâm và tận lực, nhưng trong khả năng rất hữu hạn của mình, Cơ Quan hiểu rằng mình cũng không thể tránh khỏi những sai sót khi thực hiện bộ giáo lý này. Vì vậy, Cơ Quan luôn cầu xin Ông Trên soi sáng và kính mong chư đạo tâm cũng như các bậc cao minh gần xa rộng lòng chỉ bảo, giúp cho bộ sách này càng ngày càng hoàn hảo thêm trong ước nguyện phụng sự toàn nhân loại.

3. Về việc sắp xếp nội dung trong bộ sách “Giáo Lý Đại Toàn”

Muốn nghiên cứu để tìm hiểu giáo lý Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ một cách có hệ thống, sẽ là tốt nhất nếu bạn đọc có trong tay cả bộ sách “Giáo Lý Đại Toàn” cùng với quyển “Yếu Điểm Giáo Lý Đại Đạo”. Tuy nhiên, do những điều kiện thực tế khác nhau, có thể bạn đọc chỉ có được quyển này hay quyển khác trong số đó.

Chú ý đến thực tế này, cả bảy quyển sách trong bộ “Giáo Lý Đại Toàn” được biên soạn sao cho:

- Mỗi quyển là một tập hợp của những nội dung trọn vẹn để có thể được xem như một quyển sách độc lập với những quyển khác trong cả bộ sách; nhờ vậy, nếu chỉ có trong tay một quyển bất kỳ nào đó, bạn đọc vẫn có thể nắm được nội dung của quyển này mà không cần phải có đủ cả bộ sách.

- Bất kỳ quyển nào, dù hệ thống hóa giáo lý Đại Đạo trên phương diện nào hoặc bằng lối tiếp cận nào, cũng trình bày đầy đủ cốt lõi của giáo lý Đại Đạo theo quan điểm của người đứng trên phương diện đó hoặc sử dụng lối tiếp cận đó; nhờ vậy, ngay trong trường hợp chỉ đọc được một quyển bất kỳ trong bộ sách, bạn đọc vẫn có thể nắm được những gì cốt lõi nhất của giáo lý Đại Đạo.
- Mỗi quyển là một bộ phận không thể tách rời của cả bộ sách, có liên quan mật thiết với các quyển khác, nhất là với quyển kế tiếp; nhờ vậy, sau khi đọc được càng nhiều quyển, bạn đọc càng có thể thấy rõ hệ thống tổng thể của giáo lý Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ ở những mức độ chi tiết khác nhau về nội dung và hình thức.

Để thực hiện điều này, mỗi quyển trong bộ Giáo Lý Đại Toàn đều phải vừa giải quyết những vấn đề được đặt ra cho chính mình (trong số đó, có nhiều vấn đề quan trọng do các quyển khác đặt ra), vừa chuẩn bị để bạn đọc có thể bước vào viển tượng của quyển kế tiếp.

Nhằm giúp bạn đọc nắm được nội dung tổng thể của cả bộ sách, chúng tôi sẽ tóm tắt từng quyển, đi theo thứ tự của chúng.

Quyển 1, “Giới thiệu Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ”. Quyển này giới thiệu khái quát về Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ: sự xuất hiện của đạo Cao Đài, những đặc điểm của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, khái quát về giáo lý Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, khái lược về kho tàng thánh ngôn - thánh giáo của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ.

Nếu quyển 1 đã giới thiệu về bản thân đạo Cao Đài, thì quyển giáo lý tiếp theo sẽ giới thiệu về vị trí của nền đạo này trong lịch sử văn minh nhân loại và lịch sử cứu độ của Thượng Đế.

Quyển 2, “Đại Đạo và Tam Giáo Đạo”. Quyển này trình bày về lịch sử văn minh nhân loại theo sự quan của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ thông qua một mối liên hệ đặc biệt tạo thành “xương sống” của lịch sử này: mối liên hệ giữa Đại Đạo và Tam Giáo Đạo. Lịch sử này cũng chính là lịch sử cứu độ mà Thượng Đế đã thực hiện đối với nhân loại. Lịch sử này diễn tiến theo định luật: Từ nguồn gốc Đại Đạo phát sinh Tam Giáo Đạo cho đến Tam Giáo Đạo trở về nguồn gốc Đại Đạo. Định luật này, đến lượt mình, lại chia lịch sử cứu độ thành ba thời kỳ; và Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ đứng ở thời kỳ thứ ba để thực hiện sứ mạng quy hiệp Tam Giáo Đạo về nguồn gốc Đại Đạo, theo tôn chỉ “Tam giáo quy nguyên – Ngũ chi hiệp nhất” và với mục đích “Thế đạo đại đồng – Thiên đạo giải thoát”.

Sau hai quyển giáo lý đầu tiên giới thiệu khái quát về Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ và giáo lý Đại Đạo ở các phạm vi khác nhau, quyển giáo lý tiếp theo bắt đầu đi vào chiều sâu của giáo lý Đại Đạo.

Quyển 3, “Căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo”. Đây là quyển sách trình bày về nền tảng lý luận của giáo lý Đại Đạo. Trong quyển sách này, chúng tôi đã xây dựng một hệ tiên đề cho giáo lý Đại Đạo. Từ hệ tiên đề này, có thể chứng minh được mọi định lý thuộc hệ thống yếu điểm giáo lý Đại Đạo, và do đó, có thể chứng minh được mọi nội

dung của giáo lý Đại Đạo. Quyển sách cũng xác lập hệ thống luận lý học của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ.

Trên căn bản lý luận đã được trình bày trong quyển này, quyển giáo lý tiếp theo sẽ giới thiệu về triết học Đại Đạo.

Quyển 4, “Triết học Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ”. Quyển này trình bày về toàn bộ hệ thống triết học của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ: triết học về vũ trụ, triết học về con người, và triết học về nhân sinh. Qua quyển sách này, triết học Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ hiện diện như một nền triết học với bản sắc Việt Nam, phối hợp giữa sự minh triết của các Đấng Thiêng Liêng và những tinh hoa trong văn minh nhân loại, phát huy tinh thần đạo học qua một tâm thức nhân bản và một ý thức đại đồng.

Từ quyển này, một vấn đề được đặt ra: triết học Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ sẽ đi từ lý thuyết vào thực tiễn như thế nào để thực hiện mục đích cứu thế kỳ ba? Câu trả lời được tìm thấy ở quyển 5.

Quyển 5, “Ý thức hệ Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ”. Để biến lý luận triết học thành hành động thực tiễn trong việc cứu độ toàn nhân loại, giáo lý Cao Đài đã đề ra một ý thức hệ có khả năng truyền cảm mạnh mẽ cho đại chúng. Đây là ý thức hệ được đặt trên nền tảng một đức tin nhân bản, một lý tưởng giải thoát tâm linh nhân loại thông qua việc kiến tạo thế giới đại đồng, một sứ mạng đại thừa để con người vừa tự cứu độ lấy mình, vừa cứu độ tha nhân bằng quyền pháp mà Thượng Đế đã ban trao. Đây cũng là một ý thức hệ phổ quát, vì không khép kín trong một hay nhiều tôn giáo, cũng như một hay nhiều dân tộc.

Từ quyển này, có mấy vấn đề được đặt ra: Liệu Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ có một (hay những) phương pháp cụ thể và hữu hiệu nào hầu đảm bảo rằng ý thức hệ này sẽ được thực hiện thành công? Liệu Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ có cam kết được rằng nếu áp dụng đúng phương pháp này, bất cứ cá nhân nào cũng sẽ được giải thoát về mặt tâm linh và bất cứ xã hội nào cũng sẽ được đại đồng về mặt nhân sinh? Giải quyết vấn đề này là nhiệm vụ của quyển 6.

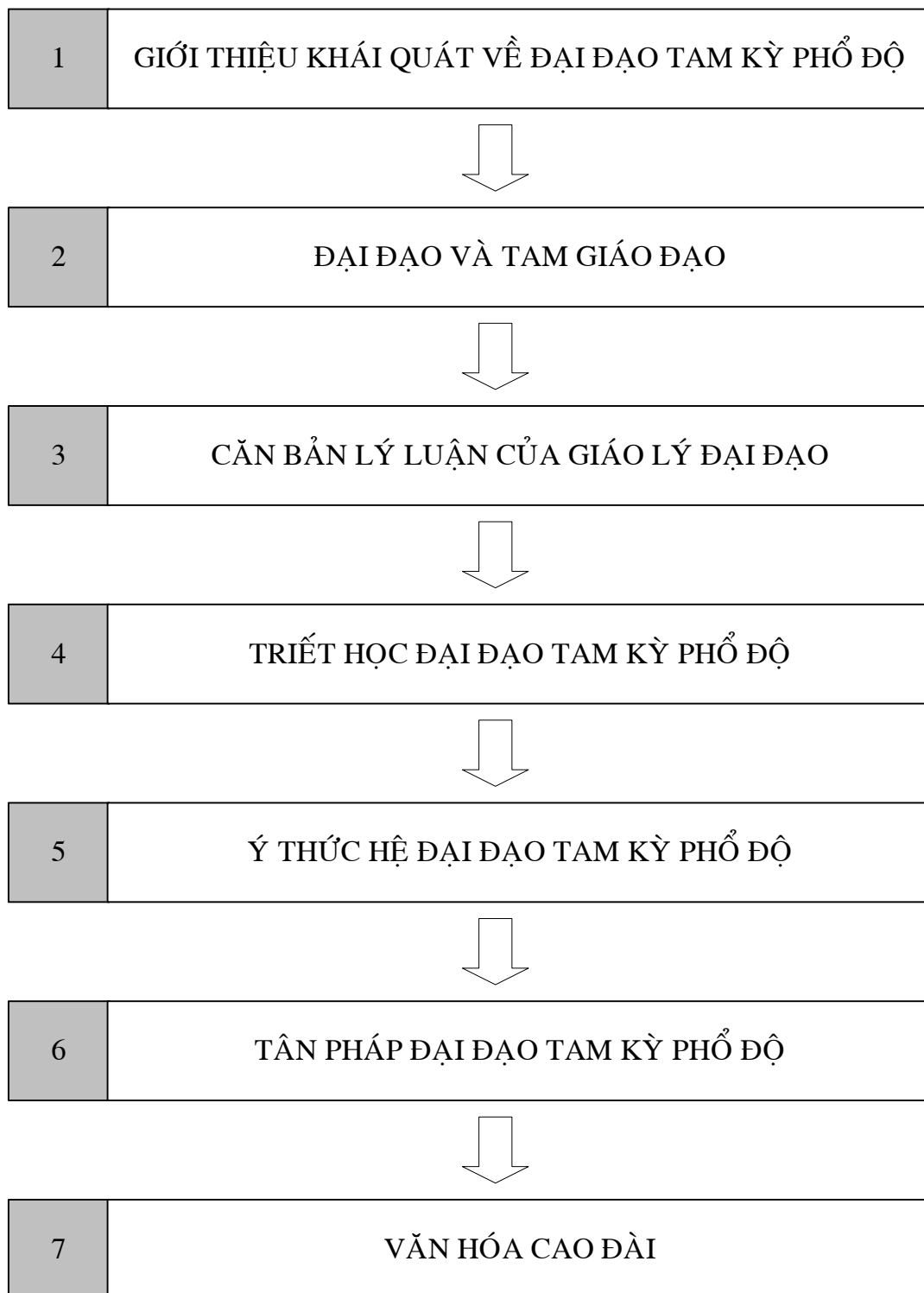
Quyển 6, “Tân pháp Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ”. Đức Thượng Đế đã đưa ra một hệ thống các phương pháp cứu độ, bao gồm cả các phương pháp tự độ và độ tha, được gọi là “tân pháp Cao Đài” hay “tân pháp Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ”. Quyển sách này trình bày hệ thống pháp môn của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, từ các pháp môn hạ thừa, lên các pháp môn trung thừa, rồi đến các pháp môn thượng thừa và đại thừa. Đặc biệt, quyển sách này có giới thiệu những nét chính về nội giáo tâm truyền của Đại Đạo. Việc giới thiệu này tuyệt nhiên không phải để bày cho nhân sanh dò dẫm vào chánh pháp Đại Đạo bằng lối “tự học” (vốn là một điều không bao giờ đem lại một kết quả tốt đẹp nào cả), nhưng để vạch cho nhân sanh con đường tìm đến và gõ cửa Cao Đài, rồi bước vào mà học “Đạo vô vi” với “Sư vô vi” theo đúng quyền pháp Đại Đạo; chỉ nhờ đó, nhân sanh mới chắc chắn đạt được những kết quả tốt đẹp trong kiếp làm người hiện tại của mình.

Hầu hết các chủ đề giáo lý được trình bày từ quyển 1 đến quyển 6 đều xuất phát từ một nguồn dữ liệu duy nhất là kho tàng kinh điển mà Ông Trên đã giảng dạy qua cơ bút trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Tuy nhiên, toàn bộ hệ thống giáo lý Đại Đạo còn được thể hiện trên một nguồn dữ liệu thuộc loại khác. Và quyển 7 sẽ nói về nguồn dữ liệu này.

Quyển 7, “Văn hóa Cao Đài”. Sự hiện diện của đạo Cao Đài được thể hiện qua nhiều thành tố văn hóa hết sức đa dạng: các kiến trúc thánh sở, các hình thức lễ hội, các nghi thức quan-hôn-tang-tế, các nghi tiết lễ nhạc, các nghi thức thờ phượng và lễ bái, các hệ thống đạo phục của tín đồ và chức sắc, các cơ cấu tổ chức trong một Hội thánh và thánh sở, những thơ ca thi phú trong thánh ngôn thánh giáo. Quyển sách này giới thiệu những nội dung giáo lý Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ có thể được tìm thấy thông qua các thành tố văn hóa như vừa nêu. Quyển sách này cũng chỉ ra rằng văn hóa Cao Đài hiện diện vừa như là một sự phát huy văn hóa dân tộc Việt Nam, vừa như là một sự phát triển văn hóa đạo đức của Tam Giáo Đạo, và hơn nữa, văn hóa Cao Đài cũng hiện diện như một nền văn hóa thiêng liêng mà Ông Trên ban xuống thế gian như một chuẩn mực cho đời sống thánh đức đại đồng trong tương lai của toàn nhân loại.

Như vậy, bảy quyển trong bộ “Giáo Lý Đại Toàn” đã trình bày toàn thể hệ thống giáo lý của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, vừa độc lập với nhau, vừa gắn bó chặt chẽ với nhau. Để kết thúc các giới thiệu ban đầu, chúng tôi có trình bày một lược đồ ở trang kế tiếp; đây là lược đồ hệ thống bảy quyển sách trong bộ “Giáo Lý Đại Toàn” để giúp cho bạn đọc tham khảo nhanh khi cần thiết.

LƯỢC ĐỒ 7 QUYỂN TRONG BỘ GIÁO LÝ ĐẠI TOÀN



CÁC QUY ƯỚC VÀ KÝ HIỆU TRONG GIÁO LÝ ĐẠI TOÀN

Bộ sách “Giáo Lý Đại Toàn” này có sử dụng những quy ước và ký hiệu nhằm giúp cho việc trình bày được tiện lợi. Những quy ước và ký hiệu này chỉ đơn thuần mang tính chất kỹ thuật để trình bày nội dung của bộ sách; chúng tôi hoàn toàn không ngụ ý rằng đây là những chuẩn mực mà các sách khác phải theo; chúng tôi cũng bảo lưu quyền được sử dụng những quy ước và ký hiệu của riêng bộ sách này nếu như chúng có khác biệt với các quy ước và ký hiệu của các sách khác.

1. Quy ước về cách gọi tên và cách phân loại tài liệu tham khảo

Tài liệu tham khảo được gọi chung bằng một danh từ dân gian là “kinh sách”, bao gồm tất cả những gì có thể được xem là “kinh” của các tôn giáo và tất cả những gì có thể được xem là “sách” trong nền văn minh của nhân loại từ cổ đại đến hiện đại.

Do đặc thù của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, chúng tôi phân loại kinh sách ra làm hai nhóm:

- Kinh sách nhóm 1: tất cả những gì do các Đấng Thiêng Liêng thượng đẳng truyền ban, giảng dạy qua cơ bút trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ (ví dụ: các bài thánh ngôn, các bài thánh giáo, các bài kinh, các sắc lệnh về hành chánh đạo do các Đấng Thiêng Liêng ấn ký,...).
- Kinh sách nhóm 2: các kinh sách không thuộc nhóm 1.

Việc phân loại này chỉ nhằm giúp bạn đọc thấy được rằng Giáo Lý Đại Toàn đã được đặt cơ sở trên kinh sách nhóm 1 như thế nào. Ngoài mục đích ấy ra, việc phân loại này hoàn toàn không phải là một sự phân biệt về giá trị của các loại kinh sách khác nhau. Tất cả kinh sách đều thuộc về gia sản chung của văn minh nhân loại, và do đó, đều có giá trị tham khảo như nhau, không phân biệt bản sắc văn hóa hay dân tộc, cũng không phân biệt khuynh hướng tư tưởng hay tín ngưỡng.

Trong kinh sách nhóm 1, có hai thuật ngữ được sử dụng rất thường xuyên là “thánh giáo” và “kinh”:

- Thuật ngữ “thánh giáo” là được dùng một cách phổ biến để chỉ tất cả những lời dạy của các Đấng Thiêng Liêng qua cơ bút trong toàn Đạo (tức là toàn thể Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, không phân biệt phái chi). Những chữ đồng nghĩa với “thánh giáo” là “thánh ngôn”, “thánh huấn”, “thánh truyền”, hoặc “thánh ngôn, thánh giáo”.
- Thuật ngữ “kinh” sẽ được dùng trong hai trường hợp: thứ nhất, để chỉ các bài được dùng để tụng hay đọc trong việc cúng kiến (ví dụ, kinh Sám hối, kinh Cứu khổ),

hoặc là các quyền thánh giáo được Ôn Trên giảng dạy theo một hay nhiều chủ đề đặc biệt nào đó (ví dụ, kinh Tam Thừa Chơn Giáo, kinh Trỗi Tiếng Chuông Vàng).

2. Quy ước về việc sử dụng phương ngữ trong tiếng Việt

Mọi từ đồng nghĩa trong tiếng Việt, nếu chỉ khác nhau về sắc thái địa phương, có thể được sử dụng song song với nhau hoặc thay thế cho nhau một cách hoàn toàn bình đẳng, mà hoàn toàn không có một sự lựa chọn ưu tiên đối với hệ thống phương ngữ nào, và cũng không có một chủ kiến xem hệ thống phương ngữ nào là “chuẩn” của tiếng Việt. Do đó, cách dùng chữ của mọi miền trên đất nước Việt Nam – dù thuộc miền Nam, miền Trung, hay miền Bắc – đều có thể xuất hiện một cách đồng thời trong cùng một đoạn văn hoặc trong cùng một cụm từ.

Trong bảng liệt kê một số ví dụ dưới đây, những cụm từ nằm trong cùng một ô là hoàn toàn tương đương nhau và có thể được sử dụng thay thế cho nhau, mà không có cụm từ nào trong số đó được coi là “đúng chuẩn hơn”:

Vũ trụ, vũ trụ.
Thật lòng, thiệt lòng, thực lòng.
Nguồn thủy, nguyên thủy, nguyên thủy.
Nhơn sanh, nhân sinh, nhơn sinh, nhân sanh.
Phản bổn huồn nguyên, Phản bổn hoàn nguyên, Phản bản hoàn nguyên, Phản bản huồn nguyên.
Bổn linh chơn tánh, Bản linh chân tính, Bổn linh chơn tính, Bổn linh chân tính, Bổn linh chân tánh, Bản linh chơn tánh, Bản linh chơn tính, Bản linh chân tánh.
Thiên nhơn hiệp nhứt, Thiên nhân hiệp nhứt, Thiên nhơn hợp nhứt, Thiên nhân hợp nhứt, Thiên nhơn hiệp nhất, Thiên nhân hiệp nhất, Thiên nhơn hợp nhất, Thiên nhân hợp nhất.

3. Quy ước về kiểu chữ được dùng trong các đoạn trích nguyên văn

Các kiểu chữ được dùng trong các đoạn trích nguyên văn được quy ước như sau:

- Các đoạn trích kinh sách nhóm 1: in chữ nghiêng.
- Các đoạn trích kinh sách nhóm 2: in chữ thường.

Các đoạn trích nguyên văn luôn được đặt trong dấu ngoặc kép: “ ”.

4. Quy ước về bản-sao-dành-riêng-cho-ngữ-cảnh-đang-xét

Quy ước này chỉ dành cho kinh sách loại 1, được đưa ra để đảm bảo rằng các thao tác xử lý dữ liệu trong Giáo Lý Đại Toàn không ảnh hưởng đến nội dung và hình thức của mọi “bản gốc”¹. Các đoạn trích nguyên văn thánh giáo trong Giáo Lý Đại Toàn đều là những “bản sao” trung thực của “bản gốc”; tuy nhiên, trên các “bản sao” này, chúng tôi có thể thực hiện bốn thao tác xử lý dữ liệu như sau: [1] điều chỉnh lại việc chấm câu, [2] bổ sung vào đoạn trích những dấu ngoặc đơn () hoặc dấu ngoặc kép “ ”, [3] bổ sung vào đoạn trích những dấu ngoặc nhọn < >, [4] bổ sung vào đoạn trích những từ ngữ cần thiết mà văn bản gốc không có, và đặt những từ ngữ bổ sung này trong dấu ngoặc vuông [].

Thao tác thứ nhất là điều chỉnh lại việc chấm câu cho rõ nghĩa. Thao tác này được áp dụng trong trường hợp dấu chấm câu của bản văn hiện tại có khả năng dẫn đến những hiểu sai Thánh Ý. Ví dụ:

Bản sao chưa xử lý	Bản sao đã xử lý	Lý do xử lý
<i>“Đừng tưởng tượng mơ mộng thời gian và sự lập lại sẽ đưa con người vào một thế giới ảo giác mà chẳng đáp ứng thực tại.”²</i>	<i>“Đừng tưởng tượng mơ mộng. Thời gian và sự lập lại sẽ đưa con người vào một thế giới ảo giác mà chẳng đáp ứng thực tại.”</i>	Phải đặt dấu chấm để tách cụm từ “Đừng tưởng tượng mơ mộng” ra thành một câu độc lập; nếu không, cụm từ “Đừng tưởng tượng mơ mộng thời gian...” sẽ không có nghĩa.

Thao tác thứ hai là bổ sung vào đoạn trích những dấu ngoặc đơn () hoặc dấu ngoặc kép “ ”.

Ví dụ về việc bổ sung dấu ngoặc đơn:

Bản sao chưa xử lý	Bản sao đã xử lý	Lý do xử lý
<i>“Khi họ đã chăm chú trau dồi chân tánh, chân như, chân tâm hay bốn thể cũng thể thì họ cố gắng thắng tất cả mọi sự vật giả tạm để mài miệt gỡ</i>	<i>“Khi họ đã chăm chú trau dồi chân tánh (chân như, chân tâm hay bốn thể cũng thể) thì họ cố gắng thắng tất cả mọi sự vật giả tạm để mài miệt gỡ</i>	Trong câu này, chức năng của cụm từ “chân như, chân tâm hay bốn thể cũng thể” là giải thích thêm cho từ “chân tánh” bằng cách

¹ Quy ước này có nguồn gốc từ một cách thức xử lý dữ liệu thông dụng trong công nghệ thông tin: mọi thao tác xử lý dữ liệu chỉ được thực hiện trên bản sao của dữ liệu chứ không được thực hiện trực tiếp trên dữ liệu gốc.

² Đức Lê Văn Duyệt; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý, Tý thời, 15-02 Canh Tuất (21-03-1970); *Thánh Giáo Sưu Tập 1970-1971* (bản in 1974), tr.24.

<i>tháo lằn những lớp dày đặc của bức màn vô minh... ”¹</i>	<i>tháo lằn những lớp dày đặc của bức màn vô minh... ”</i>	liệt kê một số từ đồng nghĩa. Đưa cụm từ này vào dấu ngoặc đơn để giúp độc giả dễ thấy được cấu trúc văn phạm của câu thánh giáo.

Ví dụ về việc bổ sung dấu ngoặc kép:

Bản sao chưa xử lý	Bản sao đã xử lý	Lý do xử lý
<i>“Con người sanh ở trần gian để làm chi? Không phải chỉ sanh ra một thời gian nào đó để rồi lại tử như các loài sinh vật khác. Nếu nói rằng như tiếng như nơi đây, dầu cho như các loài sinh vật khác cũng phải cần đến sự tiến hóa từ thấp lên cao, nhưng nhiệm vụ và sứ mạng của con người, ngoài cái như đó, lại còn có phần quan trọng khác nữa, vì Tạo Hóa đã ban cho con người một thiên tánh, đó là tâm linh, khôn hơn muôn vật.”²</i>	<i>“Con người sanh ở trần gian để làm chi? Không phải chỉ sanh ra một thời gian nào đó để rồi lại tử như các loài sinh vật khác. Nếu nói rằng “như”, tiếng “như” nơi đây, dầu cho như các loài sinh vật khác cũng phải cần đến sự tiến hóa từ thấp lên cao, nhưng nhiệm vụ và sứ mạng của con người, ngoài cái “như” đó, lại còn có phần quan trọng khác nữa, vì Tạo Hóa đã ban cho con người một thiên tánh, đó là tâm linh, khôn hơn muôn vật.”</i>	Trong câu này, chữ “như” được sử dụng theo hai cách hoàn toàn khác nhau. Theo cách thứ nhất, nó là một thành phần trong câu. Theo cách thứ hai, nó là một đối tượng của sự phân tích. Để tránh nhầm lẫn, trong trường hợp nó được dùng như một đối tượng của sự phân tích, cần đặt nó vào dấu ngoặc kép.

Thao tác thứ ba là bổ sung vào đoạn trích những dấu ngoặc nhọn < >, nhằm tách riêng những từ hoặc cụm từ mà chúng tôi đoán rằng bị dư thừa do lỗi đánh máy. Ví dụ:

Bản sao chưa xử lý	Bản sao đã xử lý	Lý do xử lý
<i>“Từ đó là mối đầu dây vô hình nối liền giữa chơn như</i>	<i>“<Từ> Đó là mối đầu dây vô hình nối liền giữa chơn như</i>	Văn phạm tiếng Việt chỉ cho phép viết “Từ đó” hoặc

¹ Đức Vạn Hạnh Thiền Sư; Minh Lý Thánh Hội, Tuất thời, 02-06 Canh Tuất (04-07-1970).

² Đức Vạn Hạnh Thiền Sư; Minh Lý Thánh Hội, Tuất thời, 01-11 Tân Hợi (18-12-1971).

<i>bốn thể cùng thể giới Trọn Lành.”¹</i>	<i>bốn thể cùng thể giới Trọn Lành.”</i>	“Đó là” chứ không cho phép viết “Từ đó là”. Chữ “Từ” trong đoạn trích thánh giáo có thể là một lỗi đánh máy.

Thao tác thứ tư là bổ sung vào đoạn trích những từ ngữ cần thiết mà văn bản gốc không có, và đặt những từ ngữ bổ sung này trong dấu ngoặc vuông [].

Bản sao chưa xử lý	Bản sao đã xử lý	Lý do xử lý
<i>“Đại Đạo không thời gian, không sau không trước, cũng không cựu không tân. Đại Đạo vẫn là bản thể bất biến.”²</i>	<i>“Đại Đạo không [có] thời gian, không sau không trước, cũng không cựu không tân. Đại Đạo vẫn là bản thể bất biến.”</i>	Cụm từ “không thời gian” có thể có hai nghĩa khác nhau. Nghĩa thứ nhất là “không gian và thời gian”, nghĩa thứ hai là “không có thời gian”. Dựa vào nội dung đoạn thánh giáo được trích dẫn, cụm từ “không thời gian” ở đây phải được hiểu theo nghĩa thứ hai chứ không thể được hiểu theo nghĩa thứ nhất. Vì vậy, cần bổ sung chữ “[có]” để tránh sự hiểu lầm.

Những “bản sao” được thao tác như vậy được gọi là “bản-sao-dành-riêng-cho-ngữ-cảnh-đang-xét”. Các thao tác thuộc loại này chỉ được thực hiện một cách cục bộ theo từng ngữ cảnh một. Nếu cũng đoạn văn đó, nhưng được trích dẫn một lần nữa trong một ngữ cảnh khác, thì những yếu tố điều chỉnh hay bổ sung này đều không nhất thiết được duy trì như là chúng đã xuất hiện trong lần trích dẫn trước, vì bản-sao-dành-riêng-cho-ngữ-cảnh-đang-xét đã thay đổi theo ngữ cảnh.

Những thao tác điều chỉnh và bổ sung này chỉ đơn thuần là một kỹ thuật phân tích mang tính chất chú giải học. Những thao tác như vậy hoàn toàn không phải là một sự sửa đổi hay một đề nghị sửa đổi nào đối với các đoạn trích nguyên văn, cũng hoàn toàn không hàm ngụ một bình luận hay nhận định nào về việc chấm câu, việc sử dụng các dấu ngắt đoạn, việc sử dụng từ ngữ, hay ý nghĩa và giá trị của bản gốc.

¹ Đức Vạn Hạnh Thiền Sư; Minh Lý Thánh Hội, Tuất thời, 02-06 Canh Tuất (04-07-1970).

² Đức Đông Phương Chương Quân, Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý, Tuất thời, 15-09 Giáp Dần (29-10-1974).

5. Quy ước về cách ghi chú bằng ngoại ngữ

Do tính chất dung hòa và tổng hợp của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, nhiều từ ngữ trong giáo lý Đại Đạo có nguồn gốc từ nhiều nền văn hóa khác nhau trên thế giới. Những từ ngữ đó có thể sẽ được ghi chú bằng những từ ngữ tương ứng thuộc về một hay nhiều ngoại ngữ. Khi ghi chú như vậy:

- từ ngữ ngoại ngữ được ghi trong dấu ngoặc đơn (),
- tên viết tắt của ngoại ngữ sẽ được ghi trong dấu ngoặc vuông [],
- nếu một từ ngữ Việt Nam được chỉ chú bởi nhiều từ ngữ thuộc nhiều ngoại ngữ khác nhau, thì các từ ngữ thuộc từng ngoại ngữ được phân cách với nhau bởi dấu phẩy.

Tên viết tắt của các ngoại ngữ được quy ước như trong bảng sau đây:

Tên viết tắt	Tên đầy đủ	
	Trong tiếng Anh	Trong tiếng Việt
Arb	Arabic	Tiếng Ả Rập
Chn	Chinese	Tiếng Trung Hoa (Hán ngữ)
Dan	Danish	Tiếng Đan Mạch
Egp	Egyptian	Tiếng Ai Cập
Eng	English	Tiếng Anh
Frc	French	Tiếng Pháp
Grk	Greek	Tiếng Hy Lạp
Grm	German	Tiếng Đức
Hbr	Hebrew	Tiếng Do Thái cổ đại
Ltn	Latin	Tiếng La Tinh
Per	Persian	Tiếng Ba Tư
Pli	Pāli	Tiếng Nam Phạn

Rus	Russian	Tiếng Nga
Skr	Sanskrit	Tiếng Bắc Phạn
Syr	Syriac	Tiếng Xi-ri cổ đại
Ukr	Ukrainian	Tiếng U-crai-na

Ví dụ:

Nguyên Lý Thiên Nhiên (Nature Naturante [Frc])

Nguyên Khí Tự Nhiên (Nature Naturee [Frc])

Mô thức (Form [Eng])

Logos (λόγος [Grk])

Lý tính (Vernunft [Grm], Reason [Eng])

Triết học (φιλοσοφία [Grk], philosophia [Ltn])

Riêng đối với các ngoại ngữ không dùng bảng chữ cái La Tinh – ví dụ như Sankrit, Pâli, Hy Lạp, Do Thái, Ả Rập,... – các thuật ngữ tương ứng có thể sẽ được viết theo lối La Tinh hóa, tức là chuyển sang ký tự La Tinh, theo các tiêu chuẩn thông dụng trên thế giới.

Ví dụ:

Hồi giáo (al-'islām [Arb])

Pháp thân (Dharmakaya [Skr])

Bát nhã (Prajna [Skr], Panna [Pli])

Quy ước này dành một ngoại lệ cho chữ La Tinh và chữ Hán. Do những đặc thù của lịch sử Việt Nam, chữ viết của người Việt ngày nay có một mối liên hệ mật thiết với chữ Hán và chữ La Tinh. Để tránh sự rườm rà không cần thiết, các ghi chú bằng chữ La Tinh và chữ Hán có thể không cần viết thêm là “[Ltn]” hoặc “[Chn]”; nhưng khi thật sự cần thiết thì vẫn viết, chẳng hạn như “triết học (φιλοσοφία [Grk], philosophia [Ltn], philosophie [Frc])”. Như vậy, trong suốt quyển sách này, nếu thấy bất kỳ ghi chú bằng một từ ngữ ngoại ngữ nào mà không ghi kèm theo tên của ngoại ngữ, thì bạn đọc có thể hiểu rằng đó là chữ La Tinh trong trường hợp nó được viết bằng các ký tự La Tinh, và là chữ Hán trong trường hợp được viết bằng văn tự tượng hình.

Ví dụ:

Bản nguyên (principium)

Nguyên Lý Thiên Nhiên (Natura Naturans)

Nguyên Khí Tự Nhiên (Natura Naturata)

Phẩm vị (品位)

Bản vị (本位, hypostasis)

Khi sử dụng Hán tự, đối với những cụm từ có nhiều hơn một từ đơn, chúng tôi viết theo thứ tự từ trái sang phải theo cách viết quốc ngữ của người Việt Nam (chứ không viết từ phải sang trái theo cách viết của người Hán).

Ví dụ:

Chữ Việt	Chữ Hán	
	Viết là	Không viết là
“Thiên Lý” (Lẽ Trời)	天理	理天
“Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ”	大道三期普渡	渡普期三道大

6. Quy ước về cách viết khi tham chiếu đến các tác giả vô vi

Khi tham chiếu đến tác giả vô vi của một đoạn thánh giáo hay của những lời nói được ghi nhận qua cơ bút, quy ước sau đây được sử dụng:

- Đặt chữ “Đức” ở trước danh xưng hay danh hiệu của Đấng Thiêng Liêng mà thiêng liêng vị (ngôi vị thiêng liêng) của Đấng ấy đã được biết rõ;
- Đặt chữ “Chơn linh” ở trước danh xưng, danh hiệu, hay họ tên ở một kiếp còn mang xác phàm của tác giả, nếu tác giả là một chơn linh mà chúng tôi chưa biết rõ thiêng liêng vị, hoặc tác giả là một chơn linh chưa có thiêng liêng vị.

Ví dụ:

	Cách ghi theo quy ước (được sử dụng)	Cách ghi không theo quy ước (không sử dụng)
Thiên liêng vị của tác giả đã được biết rõ	Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế, Đức Thích Ca Như Lai, Đức Jesus Christ, Đức Vân Hương Thánh Mẫu.	Ngọc Hoàng Thượng Đế, Thích Ca Như Lai, Jesus Christ, Vân Hương Thánh Mẫu.
Thiên liêng vị	Chơn linh Hoàng Đình Lập	Hoàng Đình Lập,

của tác giả chưa được biết rõ		Đức Hoàng Đình Lập.
Tác giả chưa có thiêng liêng vị	Chơn linh Pasquier	Pasquier, Đức Pasquier.

7. Quy ước về cách viết khi tham chiếu đến các đàn cơ

Khi tham chiếu đến các đàn cơ, tùy theo chất lượng nguồn dữ liệu, chúng tôi cố gắng ghi rõ đến mức có thể được các thông tin về không gian và thời gian mà Ông Trên giảng cơ, theo các dạng thức dưới đây. Dấu [] trong các dạng thức được dùng để chỉ những thông tin không bắt buộc, có thể được bỏ đi do không áp dụng được vào trường hợp đang xét, hoặc bị khiếm khuyết do nguồn dữ liệu không đầy đủ.

Dạng thức lưu trữ thông tin về thời gian giảng cơ:

[Giờ giảng cơ theo âm lịch [(Giờ giảng cơ theo dương lịch)],] [Ngày giảng cơ theo âm lịch] [(Ngày giảng cơ theo dương lịch)]

Để được thuận lợi trong việc trao đổi dữ liệu với một số hệ thống lưu trữ bằng công nghệ thông tin, trong trường hợp ghi thời gian bằng các chữ số Ả Rập, chúng tôi dùng 4 ký số để ghi năm, 2 ký số để ghi tháng, ngày, giờ, phút, theo dạng thức sau đây (chữ “hh” mô tả 2 ký số chỉ giờ, “mm” – 2 ký số chỉ phút, “dd” – 2 ký số chỉ ngày, “mm” – 2 ký số chỉ tháng, “yyyy” – 2 ký số chỉ năm):

[Tên của thời trong ngày [(hh:mm)],] [dd-mm] [Tên của năm âm lịch] [(dd-mm-yyyy)]

Ví dụ:

Tý thời (11:30), 09-04 Kỷ Dậu (24-05-1969).

Dạng thức lưu trữ thông tin về không gian giảng cơ:

{Tên của thánh sở được giảng cơ ở thời điểm có cơ bút}[(Địa danh ở thời điểm có cơ bút)], Hội thánh mà thánh sở trực thuộc]

Ví dụ:

Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Cao Đài Giáo Việt Nam (Sài gòn).

Thánh thất Trung Minh (Sài gòn), Hội thánh Truyền Giáo.

8. Quy ước về cách ghi thông tin trích dẫn đối với kinh sách loại 1

Trong các dạng thức lưu trữ thông tin sau đây, Dấu {} được dùng để chỉ những thông tin không bắt buộc phải có, còn dấu [] được dùng để chỉ những thông tin không bắt buộc, có thể được bỏ đi do không áp dụng được vào trường hợp đang xét, hoặc bị khiếm khuyết do nguồn dữ liệu không đầy đủ.

Nếu nguồn tham khảo là đoạn thánh giáo được lấy từ quyển thánh giáo đã được in thành sách:

[Đấng Thiêng Liêng giảng cơ;]{Tên quyền thánh giáo [(đặc tả quyền thánh giáo)]}{,}{số trang của những trang mà từ đó đoạn thánh giáo được trích dẫn}{.}

Ví dụ:

Đức Lý Thái Bạch Đại Tiên Trưởng; “Đại Thừa Chơn Giáo” (bản song ngữ Pháp-Việt), tr.50-51.

Nếu nguồn tham khảo là đoạn thánh giáo được lấy từ các bản thánh giáo chưa được in thành sách:

{Đấng Thiêng Liêng giảng cơ}{;} {không gian giảng cơ}{,} {thời gian giảng cơ}{.}

Ví dụ:

Đức Quan Âm Bồ Tát; Thánh Tịnh An Tiên (Giáo Hội Tiên Thiên), Tý thời, 01 rạng 02-02 Đinh Mùi (11-03-1967).

Trường hợp nguồn tham khảo là đoạn thánh giáo được lấy từ quyển thánh giáo đã được in thành sách, nhưng người biên soạn có thể muốn lưu trữ cả những thông tin về không-thời gian của đàn cơ để tiện tham khảo về sau:

[Đấng Thiêng Liêng giảng cơ;] [không gian giảng cơ;] [thời gian giảng cơ;] {Tên quyền thánh giáo}{,}{số trang của những trang mà từ đó đoạn thánh giáo được trích dẫn}{.}

Ví dụ:

Đức Lý Thái Bạch Đại Tiên Trưởng; 24-09 Bính Tý (1936); “Đại Thừa Chơn Giáo” (bản song ngữ Pháp-Việt), tr.50-51.

Một số quyển kinh, tuy đã được kết tập, nhưng chúng tôi chưa tìm được các ấn bản chính thức, mà chỉ tìm được các bản đánh máy (dùng máy đánh chữ cơ học, ở thời kỳ trước 1995), các bản roneo, hoặc thậm chí các bản chép tay. Các bản kinh như vậy thường không được đánh số trang. Trong những trường hợp đó, chúng tôi không ghi được số trang, mà chỉ dựa vào cấu trúc của nội dung quyển kinh.

Ví dụ:

Đạo Học Chỉ Nam; chương 3, tiết 2, mục 3.

9. Quy ước về cách viết nhấn mạnh

- Dùng **chữ in đậm** để nhấn mạnh những gì quan trọng về mặt nội dung;
- Dùng *chữ in nghiêng* để nhấn mạnh những gì quan trọng về mặt kỹ thuật;

Ví dụ:

“Từ đoạn thánh giáo nói trên, ta có thể *đồng nhất* giữa **Thượng Đế tính** (Divinitas), **Phật tính** (Buddha-dhātu [Skr]) và **Nhân tính** (Humanitas).”

10. Quy ước về việc viết hoa

Đối với các danh từ riêng:

- Nếu danh từ riêng không thuộc trường hợp được phiên âm từ một danh từ đa âm tiết của một ngoại ngữ: viết hoa toàn bộ.

- Nếu danh từ riêng thuộc trường hợp được phiên âm từ một danh từ đa âm tiết của một ngoại ngữ: viết hoa chữ đầu và gạch nối với các chữ còn lại

Ví dụ:

Cách ghi theo quy ước (được sử dụng)	Cách ghi không theo quy ước (không sử dụng)
Hy Lạp, La Tinh, Ấn Độ, Trung Hoa	Hy Lạp, La Tinh, Ấn Độ, Trung Hoa
Ma-ha Bát-nhã Ba-la-mật	Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật

Ngoại lệ của quy tắc này: Có một số danh từ ngoại ngữ đa âm tiết, nhưng khi được phiên âm sang tiếng Việt và được sử dụng như một danh từ riêng, mỗi âm tiết lại có một ý nghĩa của riêng mình, theo sự xác nhận của Ông Trên qua thánh giáo Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Trường hợp này, tất cả các âm tiết đều được viết hoa.

Ví dụ:

Ngoại lệ (được sử dụng)	Tuân thủ quy ước một cách máy móc (không sử dụng)
Cao Đài Tiên Ông Đại Bồ Tát Ma Ha Tát.	Cao-đài Tiên Ông Đại Bồ-tát Ma-ha-tát.
Án Ma Ni Bát Di Hồng.	Án-ma-ni Bát-di Hồng. Án-ma-ni Bát-di-hồng.

MỞ ĐẦU

1. VỀ SỨ MẠNG XÂY DỰNG NỀN TẢNG GIÁO LÝ ĐẠI ĐẠO

Vào năm Bính Dần 1986, sau chu kỳ 60 năm đầu tiên kể từ khi Đức Chí Tôn Thượng Đế khai minh Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ tại Việt Nam (1926-1986), Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo đã ban trao cho Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo sứ mạng “*xây dựng nền tảng giáo lý theo kịp trình độ văn minh khoa học hiện đại để phổ độ khắp thế giới nhân loại*”¹ trên lập trường “*nhơn bản, đạo đức và tiến bộ văn minh*.”²

Trong 60 năm đầu tiên, Đức Chí Tôn Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng đã xây dựng nền tảng về nội dung đạo lý cho giáo lý Đại Đạo nhưng chưa hình thức hóa các nội dung này thành một hệ thống lý luận; do đó, xét đến thời điểm Bính Dần 1986, phần nền tảng về nội dung đạo lý là cái đã hiện hữu, còn phần nền tảng về hình thức luận lý là cái chưa tồn tại. Thuật ngữ “nền tảng giáo lý” trong lời dạy trên đây của Đức Giáo Tông Vô Vi được dùng để chỉ nền tảng cho cả nội dung đạo lý lẫn hình thức luận lý của giáo lý Đại Đạo. Và nhiệm vụ mà người nhân viên Cơ Quan phải thực hiện là hoàn thiện hóa nền tảng giáo lý bằng cách xây dựng phần nền tảng về hình thức luận lý ở trình độ khoa học hiện đại để làm phương tiện phổ thông giáo lý Đại Đạo ra khắp thế giới.

Như vậy, tiếp theo thời kỳ xây dựng nền tảng giáo lý mà Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng đã thực hiện trong 60 năm đầu tiên, giờ đây, trong 60 năm của chu kỳ thứ hai, con người phải bắt đầu tham gia vào công cuộc xây dựng này với sứ mạng kiến tạo cho giáo lý Đại Đạo những hình thức tân tiến và phong phú của một hệ tư tưởng hiện đại, thích ứng với mọi nhu cầu và hoàn cảnh của nhân loại.

Theo nguyên tắc Thiên Nhân hiệp nhất của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, cơ cấu độ kỳ ba luôn luôn phải được thực hiện trong sự kết hợp giữa Thượng Đế và con người. Diễn tiến của lịch sử phát triển Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ là diễn tiến của sự kết hợp này hầu thực hiện những sứ mạng cụ thể ở những giai đoạn khác nhau của công cuộc cứu độ. Thật vậy. Trước khi bước vào chu kỳ 60 năm đầu tiên, nghĩa là khi mà cơ đạo vẫn còn đang trong thời kỳ tiềm ẩn, Đức Ngôi Hai Giáo Chủ Ngô Minh Chiêu – mang thể xác của một con người ở thế gian – đã xây dựng nền tảng giáo pháp, tức là nền nội giáo tâm truyền của Đại Đạo, dưới sự dẫn dắt trực tiếp của Đấng Giáo Chủ Vô Vi là Đức Thượng Đế. Rồi từ năm Bính Dần 1926, trong chu kỳ 60 năm đầu tiên của cơ đạo, chư vị Tiên Khai Đại Đạo đã cùng với các Đấng Thiêng Liêng xây dựng nên nền ngoại giáo công truyền, tức là Thánh Thể hữu hình của Đức Chí Tôn tại thế gian với toà thánh, giáo hội, giáo luật, kinh

¹ Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, 19-02 Bính Dần (28-03-1986).

² Ibid.

lễ,... làm phương tiện vận hành cơ phổ độ trong xã hội nhân sinh. Bước sang năm Bính Dần 1986, chu kỳ 60 năm tiếp theo của cơ đạo, nguyên tắc Thiên Nhân hiệp nhất lại tiếp tục được áp dụng để thực hiện công cuộc xây dựng nền tảng giáo lý Đại Đạo bằng tri thức của nhân loại.

Đối với sứ mạng xây dựng nền tảng giáo lý Đại Đạo, Đức Giáo Tông Vô Vi còn dạy thêm:

*“Chư thiên ân đệ muội hãy làm thế nào cho giáo lý Đạo có một **căn bản lý luận** vững chắc, khoa học, và khai triển sâu rộng mọi mặt, giải đáp các vấn đề then chốt của triết lý siêu hình, hiện đại, khoa học, v.v...”*¹

Trong lời dạy này, thuật ngữ “căn bản lý luận (của giáo lý Đại Đạo)” là đồng nghĩa với thuật ngữ “nền tảng giáo lý (Đại Đạo)”. Lời dạy đã đặt ra hai yêu cầu cụ thể: thứ nhất, căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo phải vững chắc và khoa học; thứ hai, dựa trên căn bản lý luận đó, có thể triển khai giáo lý Đại Đạo sâu rộng mọi mặt và giải đáp các vấn đề then chốt của triết học cũng như khoa học. Như vậy, căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo trước hết phải giải quyết được mọi vấn đề lý luận của chính giáo lý Đại Đạo một cách vững chắc và khoa học; và sau đó, căn bản lý luận này cũng phải giải đáp được những vấn đề then chốt của tư tưởng nhân loại.

2. VỀ CÁCH THỰC HIỆN CỦA QUYỀN SÁCH NÀY

Trong bộ Giáo Lý Đại Toàn, quyển sách này có nhiệm vụ xây dựng và trình bày căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo.

Để xây dựng căn bản lý luận này, chúng tôi đã thực hiện hai việc.

Việc thứ nhất là phân tích nội dung của các thánh ngôn thánh giáo trong kho tàng kinh điển Đại Đạo đến những mức độ mà ở đó ta bắt đầu thấy xuất hiện những nguyên lý không phụ thuộc vào cách thức diễn đạt của ngôn ngữ. Chính vì không còn phụ thuộc cách thức diễn đạt của ngôn ngữ nữa, nội dung của những nguyên lý này là không thay đổi cho dù chúng có được phát biểu trong kinh điển của bất kỳ Hội Thánh nào thuộc Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, hay dù chúng có được phát biểu bởi bất kỳ tôn giáo nào trên thế giới, hay dù chúng có được phát biểu bởi bất kỳ một cá nhân nào trong nhân loại, hay thậm chí chúng có được phát biểu bởi bất kỳ một chủ thể nào trong vũ trụ. Việc phân tích như vậy cho phép tìm ra được những nội dung cơ bản, trường cửu và phổ quát của giáo lý Đại Đạo. Chúng tôi gọi những nội dung này là “**căn bản siêu hình học của giáo lý Đại Đạo**”. Những nội dung thuộc căn bản siêu hình học, như sẽ được trình bày ở phần 1 của quyển sách này, là trùng khớp với những yếu điểm giáo lý Đại Đạo.

Việc thứ hai là hệ thống hóa các hình thức diễn đạt nội dung, đặc biệt là các hình thức lý luận, đã được các Đấng Thiêng Liêng sử dụng. Ta có thể tìm thấy các hình thức lý luận

¹ Đức Lý Đại Tiên Trưởng, Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Hội thời, 11-08 Bính Dần (14-09-1986).

này qua các thánh ngôn thánh giáo trong kho tàng kinh điển Đại Đạo. Chúng tôi gọi hệ thống những hình thức lý luận này là “**căn bản luận lý học của giáo lý Đại Đạo**”.

Khi kết hợp “căn bản siêu hình học” với “căn bản luận lý học”, chúng tôi thu được một hệ thống cho phép chứng minh hầu hết các nội dung của giáo lý Đại Đạo bằng những hình thức lý luận nhất quán với nhau. Chúng tôi gọi hệ thống kết hợp này là “**căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo**”.

Như vậy, căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo có thể được xem là một hệ thống gồm có hai phân hệ: căn bản siêu hình học và căn bản luận lý học. Trong hai phân hệ này, căn bản siêu hình học là nền tảng cho toàn bộ nội dung đạo lý của giáo lý Đại Đạo, còn căn bản luận lý học là nền tảng cho toàn bộ hình thức luận lý của giáo lý Đại Đạo.

Để xây dựng hệ thống này, chúng tôi sử dụng một phương pháp toán học được gọi là **phương pháp tiên đề** (axiomatic method [Eng]). Theo phương pháp này, chúng tôi chọn ra một số nguyên lý – trong những nguyên lý có nội dung không phụ thuộc vào cách thức diễn đạt của ngôn ngữ – và phát biểu chúng dưới hình thức các mệnh đề luận lý¹ để làm các **tiên đề** của giáo lý Đại Đạo. Tiên đề là mệnh đề nguyên thủy (primitive propositions [Eng]), hiểu theo nghĩa là mệnh đề được thừa nhận mà không chứng minh (undemonstrated propositions [Eng]) nhưng từ các mệnh đề này ta phải chứng minh được mọi mệnh đề luận lý khác trong giáo lý Đại Đạo. Các tiên đề có chứa các khái niệm nguyên thủy (primitive ideas [Eng]); đó là các khái niệm được chấp nhận mà không định nghĩa (undefined ideas [Eng]) nhưng dựa vào các khái niệm này, ta có thể định nghĩa mọi khái niệm cần thiết khác. Hệ thống các nguyên lý được xây dựng như vậy tạo thành **hệ tiên đề** (axiomatic system [Eng]) của giáo lý Đại Đạo.

Từ hệ tiên đề này, chúng tôi đã chứng minh được mọi định lý trong hệ thống yếu điểm giáo lý Đại Đạo.

Bởi vì hệ thống yếu điểm giáo lý là nền tảng về nội dung của toàn bộ giáo lý Đại Đạo, nên, nếu một hệ tiên đề cho phép chứng minh mọi định lý trong hệ thống yếu điểm giáo lý, thì hệ tiên đề ấy sẽ cho phép chứng minh mọi định lý trong giáo lý Đại Đạo.

Do đó, từ hệ tiên đề mà quyển sách này đưa ra, chúng ta có thể chứng minh bất kỳ định lý nào trong kho tàng kinh điển của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ.

Những vấn đề phát sinh do thuật ngữ hay cách thức dụng ngữ đều có thể được giải quyết bằng cách xây dựng định nghĩa cho những khái niệm cần thiết. Và khi xây dựng định nghĩa cho một khái niệm bất kỳ (không phải là khái niệm nguyên thủy), ta phải dùng các khái niệm nguyên thủy hay các khái niệm đã được định nghĩa từ các khái niệm nguyên thủy.

Các khái niệm nguyên thủy và mệnh đề nguyên thủy trong một hệ tiên đề không nhất thiết phải gắn liền một cách cố định với bất kỳ nội dung cụ thể hay đối tượng cụ thể nào. Các khái niệm này diễn đạt bất cứ cái gì miễn là mối tương quan giữa chúng phù hợp với

¹ Mệnh đề luận lý là mệnh đề khẳng định hay mệnh đề phủ định, theo luận lý học hình thức.

những gì được nêu bởi các tiên đề. Ta có thể hiểu những “cái” mà các khái niệm này diễn đạt và tương quan giữa chúng theo nhiều cách hiểu khác nhau, với điều kiện là các tiên đề được thoả mãn (nếu thật sự tồn tại những cách hiểu khác nhau). Mỗi một “cách hiểu” như vậy hình thành một mô hình của hệ tiên đề. Với tính chất “không nhất thiết phải gắn liền một cách cố định với bất kỳ nội dung cụ thể hay đối tượng cụ thể nào”, hệ tiên đề của giáo lý Đại Đạo có thể tìm thấy những mô hình khác nhau của mình trong những nền giáo lý khác nhau trong những tôn giáo khác nhau. Giáo lý Cao Đài của tôn giáo Cao Đài chỉ là một (trong số những) mô hình của hệ tiên đề này mà thôi.

Theo phương pháp tiên đề, có nhiều hơn một cách chọn hệ tiên đề; nói khác đi, cách thức để chọn lựa các khái niệm nguyên thủy và mệnh đề nguyên thủy là không duy nhất. Như vậy, đối với mỗi lý thuyết khoa học được tiên đề hóa, có thể tồn tại những hệ tiên đề tương đương nhau. So sánh các hệ thống kinh điển thuộc các chi phái khác nhau trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ ngày nay (hoặc trong Tam Giáo Đạo trước đây), ta thấy có khá nhiều khác biệt; nhưng chúng tôi cho rằng đó chỉ đơn giản là sự khác biệt của những hệ tiên đề tương đương nhau. Khi thay thế một hệ tiên đề của giáo lý Đại Đạo bởi một hệ tiên đề khác tương đương, hiển nhiên, ta sẽ không làm thay đổi nội dung của giáo lý Đại Đạo.

Phương pháp tiên đề cũng mở rộng cửa cho những khả năng phát triển trong tương lai. Đến một lúc nào đó, có thể xuất hiện những trường hợp khác với những trường hợp được đề cập đến ở trên đây, ví dụ, trường hợp mà chúng ta không thể chứng minh một định lý trong một đoạn thánh giáo nào đó, hay không thể định nghĩa một khái niệm mới thông qua các khái niệm đã xuất hiện trong hệ tiên đề. Khi đó, phương pháp tiên đề cho phép điều chỉnh hệ tiên đề này, bằng cách điều chỉnh một tiên đề đã có hoặc bổ sung thêm một tiên đề mới, với điều kiện là tiên đề được điều chỉnh hay được bổ sung này không mâu thuẫn với các tiên đề còn lại trong hệ tiên đề, và hệ tiên đề được điều chỉnh phải có khả năng chứng minh mọi định lý mà hệ tiên đề trước kia đã chứng minh được, cũng như, phải có khả năng chứng minh thêm những định lý mà hệ tiên đề trước kia không chứng minh được.

3. VỀ HỆ TIÊN ĐỀ CỦA GIÁO LÝ ĐẠI ĐẠO

Chúng tôi đã chọn ra chín tiên đề siêu hình học và hai tiên đề luận lý học. Lý do duy nhất giải thích vì sao lại chọn mười một tiên đề như vậy, là: từ các tiên đề này – không thể nhiều hơn và cũng không thể ít hơn – chúng tôi đã rút ra được mọi yếu điểm giáo lý Đại Đạo. Và vì, từ các yếu điểm giáo lý, chúng ta có thể rút ra được toàn bộ nội dung của giáo lý Đại Đạo; nên, về nguyên tắc, có thể rút ra được toàn bộ giáo lý Đại Đạo chỉ bằng mười một tiên đề này.

Đối với phân hệ siêu hình học, chúng tôi nhận thấy rằng trong giáo lý Đại Đạo, siêu hình học có thể được phân loại thành hai lĩnh vực: thứ nhất là bản thể luận (bao gồm những gì tự nó là nó), và thứ hai là nhận thức luận (bao gồm những gì hiện bày trong sự nhận biết của một chủ thể). Do đó, chúng tôi cũng chia các tiên đề siêu hình học thành hai nhóm: nhóm tiên đề về bản thể luận và nhóm tiên đề về nhận thức luận.

Nhóm tiên đề về bản thể luận bao gồm bảy tiên đề. Từ các tiên đề này, ta có thể chứng minh được các định lý có nội dung chứa đựng các yếu điểm giáo lý về vũ trụ, con người, và nhân sinh.

Nhóm tiên đề về nhận thức luận bao gồm hai tiên đề. Từ các tiên đề này và các tiên đề về bản thể luận, ta có thể chứng minh được các định lý còn lại trong hệ thống yếu điểm giáo lý.

Đối với phân hệ luận lý học, chúng tôi nhận thấy rằng trong giáo lý Đại Đạo, có nhiều mức độ sử dụng luận lý học.

Ở mức độ “sơ cấp”, giáo lý Đại Đạo sử dụng luận lý học hình thức cổ điển như một thứ “phần cứng” luận lý học. Tính “cứng” của luận lý học hình thức cổ điển, khi được vận dụng đúng chỗ, sẽ buộc tư duy con người phải tuân thủ những khuôn khổ và chuẩn mực nhất định, nhờ đó, con người mới có thể trao đổi các lập luận với nhau. Hầu hết các định lý trong quyển sách này đều được chứng minh bằng luận lý học hình thức cổ điển.

Ở mức độ cao hơn, giáo lý Đại Đạo sử dụng luận lý học biện chứng và luận lý học hình thức đa trị (ví dụ, logic mờ). Ở những mức độ cao hơn nữa, giáo lý Đại Đạo phát triển những biến thể mở rộng của luận lý học hình thức và luận lý học biện chứng; các biến thể này giúp cho tư duy con người thoát ra khỏi sự cứng nhắc và máy móc do áp dụng luận lý học hình thức hay luận lý học biện chứng một cách cực đoan. Nhờ các biến thể này, tư duy có thể đạt được sự mềm dẻo uyển chuyển cần thiết trong việc giải quyết các vấn đề thuộc về con người.

Cách sử dụng luận lý học theo nhiều mức độ là một hệ quả của lối tư duy dung hòa và tổng hợp, vốn là lối tư duy đặc trưng của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ.

Trong phần căn bản luận lý học của giáo lý Đại Đạo, chúng tôi trình bày hai tiên đề của lối tư duy đặc trưng này. Từ đó, chúng tôi đã rút ra các quy tắc lý luận của giáo lý Đại Đạo; và như được trình bày ở cuối phần 3, chúng cũng là các quy tắc của luận lý học Đại Đạo.

4. BỐ CỤC CỦA QUYỂN SÁCH

Quyển sách bao gồm ba phần: căn bản siêu hình học của giáo lý Đại Đạo, căn bản luận lý học của giáo lý Đại Đạo, và các hình thức ngôn ngữ của giáo lý Đại Đạo.

Phần thứ nhất, căn bản siêu hình học của giáo lý Đại Đạo, trình bày các tiên đề về bản thể luận và các tiên đề về nhận thức luận. Từ các tiên đề về bản thể luận, chúng tôi chứng minh được các định lý bản thể luận liên quan đến vũ trụ, con người và nhân sinh. Từ các tiên đề về nhận thức luận, chúng tôi chứng minh được các định lý bản thể luận liên quan đến các yếu điểm giáo lý “Cao Đài”, “Thiên Nhân” và “Quyền Pháp”; tiếp theo đó là những hệ quả nhận thức luận quan trọng như các quan niệm của giáo lý Đại Đạo về khả năng nhận thức của con người, về chân lý và Ta, về tính hợp lý, về chủ thể và khách thể. Cuối phần thứ nhất là một chương ứng dụng những nội dung siêu hình học quan trọng vào việc phản bổn hoàn nguyên.

Phần thứ hai, căn bản luận lý học của giáo lý Đại Đạo, trình bày các tiên đề về luận lý học. Các tiên đề này thực hiện những điều chỉnh quan trọng trên luận lý học hình thức và luận lý học biện chứng để các hệ thống luận lý học này có thể được sử dụng hiệu quả trong giáo lý Đại Đạo. Từ các tiên đề này, các chương tiếp theo trình bày về các giá trị luận lý, các kỹ thuật luận lý học hình thức đặc trưng của giáo lý Đại Đạo (khái niệm, phán đoán, và suy luận), cũng như biện chứng pháp Đại Đạo.

Phần thứ ba, các hình thức ngôn ngữ của giáo lý Đại Đạo, trình bày về ngôn ngữ đạo lý và ngôn ngữ luận lý. Đối với ngôn ngữ đạo lý, chúng tôi tập trung vào một ngôn ngữ luận lý được đạo lý hóa là biểu tượng do vai trò đặc biệt của biểu tượng trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ và giáo lý Đại Đạo. Đối với ngôn ngữ luận lý, chúng tôi trình bày về sự hiện hữu của luận lý học Đại Đạo như một hình thức ngôn ngữ luận lý.

Trong một số tài liệu toán học, người ta phân biệt “tiên đề” (axiom [Eng]) với “định đề” (postulate [Eng]), hoặc phân biệt “định lý” (theorem [Eng]) với “bổ đề” (lemma [Eng]). Tuy nhiên, trong quyển sách này, để cho đơn giản, chúng tôi không phân biệt tiên đề với định đề, và sẽ dùng thuật ngữ “tiên đề” để chỉ mọi mệnh đề được thừa nhận mà không chứng minh. Tương tự, chúng tôi không phân biệt định lý với bổ đề, mà sẽ dùng thuật ngữ “định lý” để chỉ tất cả những mệnh đề được chứng minh từ các tiên đề và các định nghĩa cũng như từ các mệnh đề đã được chứng minh. Để đơn giản hơn nữa, trong hầu hết các trường hợp, chúng tôi coi “hệ quả” (corollary [Eng]) cũng là một loại định lý.

PHẦN 1. CĂN BẢN SIÊU HÌNH HỌC CỦA GIÁO LÝ ĐẠI ĐẠO

Trong triết học nói riêng và trong thế giới tư tưởng của nhân loại nói chung, siêu hình học (metaphysics [Eng]) là một lĩnh vực học thuật nhằm kiến giải về bản thể của hữu thể. Trên con đường phát triển của siêu hình học từ thời cổ đại, những cách tiếp cận khác nhau đối với việc tìm kiếm lời giải đáp cho những câu hỏi về bản thể của hữu thể đã phân chia siêu hình học thành hai lĩnh vực hẹp hơn: bản thể luận (ontology [Eng]) và nhận thức luận (epistemology [Eng]). Cách tiếp cận của nhà bản thể luận là nhìn vào hữu thể, xem xét hữu thể như là chính hữu thể, từ đó, tìm lời giải đáp cho những câu hỏi như “bản chất của hữu thể, nếu xét đến tận cùng, là gì?” Còn cách tiếp cận của nhà nhận thức luận là quay trở lại bản thân mình để xem xét khả năng hiểu biết của mình rồi từ đó tìm lời giải đáp cho những câu hỏi như “ta có thể biết gì về hữu thể, và làm thế nào để chắc rằng ta đang biết được như vậy về hữu thể?” Hai cách tiếp cận đó có vẻ mâu thuẫn nhau nhưng thực tế chúng bổ túc cho nhau, và trong mối quan hệ như vậy, chúng gắn bó với nhau mật thiết.

Trong giáo lý Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, có một nền siêu hình học mà các Đấng Thiêng Liêng đã xây dựng bằng cách dung hòa và tổng hợp những tinh ba của mọi hệ tư tưởng Đông, Tây, kim, cổ. Nền siêu hình học này có đủ hai phần: bản thể luận và nhận thức luận. Phần bản thể luận trình bày về bản thể của vũ trụ, bản thể của con người, và bản thể của xã hội; phần này là cơ sở lý luận cho những điều quan trọng như mục đích “thế đạo đại đồng, thiên đạo giải thoát” của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Bên cạnh đó và có liên hệ hết sức mật thiết, phần nhận thức luận trình bày về cơ sở của sự nhận thức, từ những mức độ của sự hiểu biết thông thường trong đời sống đến mức độ của sự chứng đắc chân lý tuyệt đối; phần này được hiện thực hóa bằng lập trường “thuần chơn vô ngã” của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ.

Trong quyển sách này, căn bản siêu hình học Đại Đạo được xác lập và xây dựng dưới dạng một hệ thống tiên đề bao gồm các tiên đề về bản thể luận và nhận thức luận. Chúng tôi đã phân tích theo chiều sâu hầu hết nội dung của các thánh ngôn thánh giáo thuộc kho tàng kinh điển Đại Đạo đến những mức độ mà ở đó chúng tôi thấy được những nguyên lý không phụ thuộc vào cách thức diễn đạt của ngôn ngữ. Bằng cách đó, chúng tôi đã tìm ra các tiên đề, hệ thống hóa các tiên đề theo những tương quan giữa chúng, cũng như khai triển chúng qua những khái niệm cần thiết.

Mặc dù mọi tiên đề và định nghĩa trong toàn hệ thống đã được xác lập hay xây dựng theo cùng một cách như vừa nêu, nhưng việc thành lập mỗi tiên đề và định nghĩa lại trải qua một quá trình nghiên cứu cụ thể rất khác nhau. Có những tiên đề hoặc định nghĩa được thành lập dựa theo một hay một số đoạn thánh ngôn (ví dụ, tiên đề 1.3); trong trường hợp này, chúng tôi sẽ ghi chú những “chỗ dựa”, tức là đoạn thánh ngôn mà chúng tôi đã dựa vào đó để thành lập. Tuy nhiên, có những tiên đề và định nghĩa được thành lập sau nhiều năm nghiên cứu nhiều kinh sách khác nhau trong Đại Đạo (ví dụ, tiên đề 1.1), và việc trình bày quá trình hình thành những tiên đề và định nghĩa đó vượt quá khuôn khổ của quyển sách này; vì vậy, trong trường hợp này, chúng tôi không ghi chú những “chỗ dựa” như có thể làm được ở trường hợp trước.

Bất chấp việc các tiên đề và định nghĩa đã được thành lập qua một quá trình nghiên cứu cụ thể như thế nào, giá trị của chúng đều có thể được thẩm định thông qua những hệ quả của chúng. Nếu chúng cho phép chứng minh toàn bộ giáo lý Đại Đạo, nghĩa là nếu hệ quả của chúng là toàn bộ giáo lý Đại Đạo, thì giá trị của chúng sẽ được khẳng định. Trong phạm vi siêu hình học, chúng tôi đã chứng minh được các định lý (hay các mệnh đề đóng vai trò như các định lý) trong hệ thống yếu điểm giáo lý Đại Đạo. Và vì các yếu điểm giáo lý Đại Đạo là nền tảng của toàn bộ giáo lý Đại Đạo, nên việc chứng minh này là sự thẩm định quan trọng đầu tiên về giá trị của hệ tiên đề siêu hình học.

CHƯƠNG 1.

NHÓM TIÊN ĐỀ VỀ BẢN THỂ LUẬN

(NHÓM TIÊN ĐỀ 1)

1. TIÊN ĐỀ TỔNG QUÁT

TIÊN ĐỀ 1.1. *Có một và chỉ một cái Không; cái Không ấy chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có và giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành cái Không ấy.*

Sau đây, chúng tôi giải thích từng mệnh đề trong tiên đề 1.1. Cùng với việc giải thích, chúng tôi sẽ đưa vào những định nghĩa cần thiết.

Mệnh đề “Có một và chỉ một cái Không” ở đầu tiên đề 1.1 khẳng định sự hiện hữu duy nhất hay sự tồn tại duy nhất của một cái Không mà những đặc điểm của cái Không ấy được trình bày qua các mệnh đề còn lại của tiên đề.

Cái Không ấy được giáo lý Đại Đạo gọi là “Đạo” hay “Thượng Đế”. Ngoài hai danh từ này, còn có rất nhiều danh từ khác cũng được dùng để chỉ cái Không ấy: “Trời”, “Ông Trời”, “Thiên”, “Hoàng Thiên”, “Ngọc Hoàng”, “Chí Tôn”, “Brahma”, “Chúa”, “Thiên Chúa”, “JHWH” (“Jehovah”), “al-Lah”, “Đại Từ Phụ”, “Phật”, “Bát Nhã” (“Prajna”), “Bản Tánh”, “Chơn Tâm”, “Chân Ngã”, “Đại Ngã”, “Như Lai”, “Cao Đài”,...

Do đó, nếu ta ký hiệu A là một trong những danh từ vừa nêu, ta có thể dùng cái Không trong tiên đề 1.1 để định nghĩa cho khái niệm tương ứng với những danh từ này theo dạng thức:

“ A là cái Không, chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có, và giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành A .”

Từ dạng thức này, cái Không trong tiên đề 1.1 sẽ được gọi là A , hay trong những trường hợp cần thiết, sẽ được gọi là cái Không của A ; ở đây, ký hiệu A có thể được thay thế bằng bất cứ danh từ nào trong số những danh từ đã nêu: “Đạo”, “Thượng Đế”, “Trời”,...

Bây giờ, để tiện việc trình bày, chúng tôi chọn một danh từ trong số đó, “Đạo”, và đặt A là “Đạo”:

$$A \equiv \text{“Đạo”}$$

Dạng thức trên sẽ trở thành định nghĩa:

ĐỊNH NGHĨA 1.1. **Đạo.** “**Đạo**” là cái Không, chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có, và giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành Đạo.

Từ bây giờ, chúng tôi sẽ gọi cái Không trong tiên đề 1.1 là “Đạo”, hay trong những trường hợp cần thiết, là “cái Không của Đạo”.

Khái niệm “cái Không” và khái niệm “cái Có” là những khái niệm nguyên thủy. Chúng là những khái niệm nhận thức luận (nghĩa là nội dung của chúng phụ thuộc vào trình độ nhận thức chủ quan của con người) nhưng được sử dụng trong bản thể luận (nghĩa là ta tạm xem nội dung của chúng như những nội dung khách quan, những nội dung không phụ thuộc vào trình độ nhận thức chủ quan của con người). Mỗi khái niệm này đều chứa những mức độ khác nhau của “không” và “có”. Bây giờ, như được trình bày dưới đây, chúng tôi chọn ra một số mức độ thường được sử dụng trong giáo lý Đại Đạo.

Cái Không (hay **vô thể**). “Cái Không” hay “vô thể” là một khái niệm nguyên thủy được dùng để chỉ cái mà nhận thức của con người cho là “trống rỗng” ở những mức độ khác nhau: (1) cái hoàn toàn trống rỗng; (2) cái dường như trống rỗng nhưng chưa hẳn trống rỗng; (3) cái dường như trống rỗng nhưng chứa đựng khả năng biến sinh cái chẳng trống rỗng; (4) cái dường như trống rỗng nhưng chứa đựng nguyên lý làm nên cái chẳng trống rỗng; (5) cái dường như trống rỗng nhưng sắp sửa biến sinh cái chẳng trống rỗng. Ta gọi cái Không ở mức độ thứ nhất (“cái hoàn toàn trống rỗng”) là “cái Không thuần túy”, và cái Không ở mức độ thứ năm (“cái dường như trống rỗng nhưng sắp sửa biến sinh cái chẳng trống rỗng”) là “**cái Không sắp có**”. Trong mọi mức độ của cái Không, mức độ “cái Không sắp có” là mức độ gần với cái Có nhất.

Cái Có (hay **hữu thể**). “Cái Có” hay “hữu thể” là một khái niệm nguyên thủy được dùng để chỉ cái mà nhận thức của con người cho là “chẳng trống rỗng” ở những mức độ khác nhau. Cái Có ở mức độ gần với cái Không nhất là “**cái Có chưa có**”.

Trong nhiều mức độ của khái niệm “cái Không” và “cái Có”, trực giác của con người tìm thấy một khái niệm nguyên thủy khác: “**Lẽ**”. “Lẽ” còn được gọi là “lý” (理), “luật” (律), “tắc” (則), hay tùy theo ngữ cảnh, còn được gọi là “nguyên lý”, “định luật”, “quy luật”, “quy tắc”, “nguyên tắc”, “luật tắc”, “cơ chế”.

“**Lẽ**” là một sự sắp đặt tổng quát để tạo thành khuôn khổ không thay đổi cho những trường hợp cụ thể của những thay đổi khác nhau. Ở đây: (1) “sự sắp đặt tổng quát” còn được gọi là “sự quy định”, “sự ấn định”; (2) “khuôn khổ” còn được gọi là “khuôn mẫu”, “lề lối”, “trật tự”.

“**Lẽ của một cái Có**” là sự sắp đặt tổng quát để tạo thành khuôn khổ không thay đổi cho mọi sự Có cụ thể của cái Có ấy.

ĐỊNH NGHĨA 1.2. **Vật.** “**Vật**” là một khái niệm được dùng để chỉ bất cứ cái gì; tuy nhiên, trong hầu hết trường hợp, khái niệm này thường được dùng để chỉ cái Có, và chỉ trong một số trường hợp đặc biệt nào đó mới được dùng để chỉ cái Không.

Trong nhiều mức độ của khái niệm “lẽ” và khái niệm “vật”, trực giác của con người tìm thấy khái niệm nguyên thủy “**quan hệ**” hay “**liên hệ**” hay “**liên quan**” (relation [Eng]). Một vật x “có (mỗi) quan hệ H ” hay “có (mỗi) liên hệ H ” hay “có (mỗi) liên quan H ” với một vật y nếu và chỉ nếu có một lẽ H mà thông qua H , x được coi là “có dính líu” đến y theo cách mà H quy định. Khi đó, ta có thể dùng ký hiệu

$$xHy$$

để nói rằng “ x có (mỗi) quan hệ H với y ”, hay cũng thế, “ứng với x , ta có y , xét trong mỗi quan hệ H ”.

Nội hàm của khái niệm “quan hệ” không đòi hỏi một mỗi quan hệ phải là hai chiều, nghĩa là không đòi hỏi hễ xHy thì yHx . Do đó, xHy về cơ bản chỉ là mỗi quan hệ một chiều, cho biết rằng “ x có dính líu đến y ”, chứ không cho biết rằng liệu y có dính líu đến x hay không.

Bây giờ, xét một mỗi quan hệ H có tính chất đặc biệt như sau: xHy nếu và chỉ nếu yHx . Đó là một mỗi quan hệ qua lại, hai chiều, giữa x và y . Ta gọi mỗi quan hệ như vậy là “**tương quan**”.

Từ khái niệm “vật” và khái niệm “quan hệ”, ta xây dựng các khái niệm “sở vật” và “sở vật thực tại”.

ĐỊNH NGHĨA 1.3. Sở vật thực tại. “**Sở vật**” là vật-tự-nó (thing-in-itself [Eng], chose-en-soi [Frc]), nghĩa là “vật, trong mỗi quan hệ với chính nó”, và mệnh đề này có thể được xem là tương đương với mệnh đề “vật, với tư cách là chính nó”. “**Thực tại**” là cái có thật. “**Sở vật thực tại**” một khái niệm được dùng để chỉ “vật, như là cái tự nó có thật trong mỗi quan hệ với chính nó”. Tính chất “tự nó có thật trong mỗi quan hệ với chính nó” được gọi là “**tính thực tại**” hay “**thực tại tính**” (reality [Eng]).

ĐỊNH NGHĨA 1.4. Bản thể. “**Bản thể**” của một vật x là bản chất tối hậu của x . “Bản thể” còn được gọi là “yếu tính”.

ĐỊNH NGHĨA 1.5. Bản chất. “**Bản chất**” của một vật x – xét ở một mức độ nhận thức M (của con người) – là cái bên trong của x , làm nên những đặc điểm của x ở mức độ M . Cái bên trong này bao gồm:

(1) “**cấu tử**”, được định nghĩa là “những yếu tố cấu tạo nên trạng thái hiện hữu của vật ở mức độ M ”;

(2) “**tương quan nội tại**”, được định nghĩa là “những mỗi liên hệ qua lại ở mức độ M giữa những cấu tử, kể cả các tương tác¹ giữa chúng”;

(3) nguyên lý, tức là những luật tắc ẩn định cách hiện hữu của cấu tử và tương quan nội tại.

¹ Tương tác (interaction [Eng]): tác động qua lại.

“**Bản chất tối hậu**” là bản chất ở mức độ M_0 , nếu tồn tại một mức độ nhận thức M_0 đóng vai trò như nền tảng để xây dựng mọi mức độ nhận thức khác, và bản chất ở mức độ M_0 này quyết định những đặc điểm của mọi bản chất ở mọi mức độ nhận thức khác.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “bản chất”.

Theo tiên đề 1.1, cái Không của Đạo là một cái Không “làm nên mọi cái Có”. Một cái Không như vậy có thể được nhận thức như là trạng thái tiềm ẩn – hay là “tiềm thể” – của mọi cái Có.

ĐỊNH NGHĨA 1.6. **Tiềm thể** (potentia) và **hiện thể** (actus). “**Tiềm thể**” là cái Không chứa đựng nguyên lý làm nên cái Có. “**Hiện thể**” là cái Có đã được làm nên.

Từ tiên đề 1.1, Đạo là tiềm thể của “mọi” – hay cũng thế, “tất cả” – cái Có. Nội dung của cụm từ “mọi cái Có” bao hàm “bất kỳ cái Có nào”, và dĩ nhiên, bao hàm “tất cả những cái Có của Đạo”. Bây giờ, ta hãy phân tích hàm nghĩa của tiên đề trên trong hai trường hợp của “cái Có”: thứ nhất là “cái Có của Đạo”, thứ hai là “cái Có bất kỳ”.

Xét trường hợp thứ nhất, cái Có là **cái Có của Đạo**. Một ví dụ về cái Có thuộc loại này là những thuộc tính hay những tính chất của Đạo. Đạo làm nên mọi cái Có của mình bằng cách “chỉ dựa vào chính mình”. Cụm từ “dựa vào chính mình” tương đương về mặt từ nghĩa với – và bởi vậy có thể được thay thế bằng – một trong các cụm từ sau đây: (1) “tự mình”, (2) “tự do” (自由).

ĐỊNH NGHĨA 1.7. **Tự mình**. “**Tự mình**” là “(dựa vào) chính mình”. Trong một số ngữ cảnh thích hợp, ta gọi “tự mình” là “**độc lập** (với cái gì đó)”; và phản nghĩa với “độc lập” là “**phụ thuộc** (vào cái gì đó)”.

Từ định nghĩa này, tiên đề 1.1 hàm ngụ rằng “Đạo tự mình làm nên mọi cái Có của mình, độc lập với bất cứ cái gì khác”.

ĐỊNH NGHĨA 1.8. **Tự do**. “**Tự do**” là “dựa vào chính mình” hay là “không nương tựa vào một cái nào khác với chính mình”; ở đây, “do” là “dựa vào” và “tự” là “chính mình”.

Từ định nghĩa này, tiên đề 1.1 hàm ngụ rằng “Đạo, bằng tự do, làm nên mọi cái Có của mình”.

Chữ “có” ở đây hàm nghĩa “hiện hữu” hay “tồn tại”. Khi nói “làm nên cái Có”, chúng tôi muốn nói đến sự lập hữu.

ĐỊNH NGHĨA 1.9. **Sự lập hữu**. “**Sự lập hữu**” là sự tạo ra cái Có từ bất cứ cái gì kể cả cái Không.

Từ định nghĩa này, cụm từ “dựa vào chính mình” chứa đựng nguyên lý lập hữu của Đạo: Đạo tuy là một cái Không, nhưng cái Không đó biết tự dựa vào mình để làm cho mình hiện hữu, hay nói cách khác, cái Không đó biết làm cho mình tồn tại trong tự do.

Chữ “chỉ” trong cụm từ “*chỉ* dựa vào chính mình” hàm nghĩa rằng: ngoài nguyên lý này, Đạo không còn một nguyên lý lập hữu nào khác. Nói đến sự hiện hữu của Đạo chẳng

qua là nói đến nguyên lý này mà thôi. Không có nguyên lý lập hữu này, Đạo không thể tồn tại. Đây là **lẽ Một của Đạo: chỉ dựa vào chính mình**. Như vậy, Đạo chẳng những là một cái Không, mà còn là sự tự lập để làm nên sự tồn tại của mình.

Nội dung của cụm từ “dựa vào chính mình” hàm ngụ nội dung của một số ý niệm quan trọng: (1) ý niệm “**tự**” (自), làm cơ sở cho những khái niệm như “tự thể”; (2) ý niệm “**chủ**”, làm cơ sở cho những khái niệm như “chủ thể”.

ĐỊNH NGHĨA 1.10. Tự thể. “**Tự thể**” là cái tự mình làm nên sự hiện hữu của chính mình chứ không nương tựa vào một cái nào khác.

ĐỊNH NGHĨA 1.11. Chủ thể. “**Chủ thể**” là cái chỉ nhờ dựa vào chính mình mà có khả năng hiện hữu độc lập và hành động độc lập với mọi cái khác. “**Chủ thể tính**” là tính chất cho phép chỉ nhờ dựa vào chính mình mà làm nên sự độc lập và duy trì sự độc lập với mọi cái khác. “**Chủ động**” là hành động có chủ thể tính. “**Chủ sử**” là điều khiển bằng sự chủ động.

Ta vừa xét trường hợp thứ nhất trong đó cái Có là cái Có của Đạo.

Xét trường hợp thứ hai, cái Có là **cái Có bất kỳ**. Một ví dụ về cái Có thuộc loại này là các hữu thể như vũ trụ, vạn vật, con người,... Khi đề cập đến số nhiều của cái Có bất kỳ, ta dùng những thuật ngữ như “**vạn hữu**”, “**vạn thể**”, “**vạn vật**”, “**muôn loài**”,... Để nói đến bản chất của những cái Có này, ta dùng khái niệm “**pháp**”.

ĐỊNH NGHĨA 1.12. Pháp (धर्म Dharma [Skr], धम्म Dhamma [Pli]). “**Pháp**” là (1) lẽ của cái Có; hay nói cách khác, (2) là cái Có ở mức độ nguyên lý. Ở một vật cụ thể, “cái Có ở mức độ nguyên lý” được con người nhận thức như là những nguyên lý làm nên sự tồn tại và sự biến đổi của vật; và nếu không nhờ sự tồn tại và sự biến đổi của những vật như vậy (tức là những vật bị nguyên lý này chi phối), con người sẽ không nhận thức được nguyên lý này, và do đó, không nhận thức được cái Có này; vì vậy, “**pháp**” có thể được hiểu là “**cái Có chưa có**”, nghĩa là vật-ở-mức-độ-nguyên-lý hay là vật-trong-nguyên-lý-của-nó. Khái niệm “**vạn pháp**” được dùng để chỉ mọi vật trong nguyên lý của chúng, có xét đến những mối liên hệ và tác động qua lại giữa chúng.

Bằng những thuật ngữ như vừa được nêu trên đây, cụm từ “(Đạo) làm nên mọi cái Có” trong ngữ cảnh của tiên đề 1.1 có thể được viết lại là “(Đạo) tạo dựng nên muôn loài”, “(Đạo) sáng tạo ra vạn vật”, hay “(Đạo) biến sinh nên vạn pháp”.

ĐỊNH NGHĨA 1.13. Làm nên. Hành động “**làm nên**” – được mô tả bằng mệnh đề “ x làm (nên) y ” – là hành động mà: (1) trước khi hành động xảy ra, x là một hiện thể còn y là một tiềm thể; (2) sau khi hành động xảy ra, x vẫn là một hiện thể, còn y cũng là một hiện thể. Hành động “**làm nên**” còn được gọi là hành động “**tạo (ra)**” hay “**dựng (nên)**” hay “**tạo dựng (nên)**” hay “**tạo lập (nên)**”.

ĐỊNH LÝ 1.1. Bất cứ cái Có nào cũng do Đạo làm nên.

CHỨNG MINH. Giả sử, có ít nhất một cái Có không do Đạo làm nên. Điều này mâu thuẫn với tiên đề 1.1 (và định nghĩa 1.1, cho rằng Đạo làm nên mọi cái Có). Do đó, bất cứ cái Có nào cũng do Đạo làm nên. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH NGHĨA 1.14. Phát sinh. Nếu “ x làm nên y ” hay “ x tạo (ra) y ”, thì trong những ngữ cảnh thích hợp ta có thể nói “ x **phát sinh (ra)** y ” và “ y được **phát sinh** từ x ”. Trong trường hợp đó, x được gọi là “**nguồn gốc phát sinh**” của y .

ĐỊNH NGHĨA 1.15. Biến sinh. Khái niệm “**biến sinh**” được dùng để chỉ hành động “biến (thành)” hay hành động “sinh (ra)”; mỗi loại hành động như vậy – chỉ có thể xảy ra nếu hội đủ “các điều kiện thuận lợi” mà ta gọi là “**duyên**” hay “**cơ duyên**” – được định nghĩa như sau:

Hành động “**biến (thành)**” – được mô tả bằng mệnh đề “ x biến (thành) y nếu có những cơ duyên z ” – là hành động “làm nên”, mà: (1) trước khi hành động xảy ra, x là một cái Có, còn y là một cái Không; (2) trong khi hành động xảy ra nhờ hội đủ những cơ duyên z , bản chất của x được chuyển cho y , và nhờ đó, y có cùng bản chất với x ; (3) sau khi hành động xảy ra, x là một cái Không, còn y là một cái Có; (4) hình thức của y là do bản chất của x quyết định, nhưng có thể bị thay đổi do tác động của z .

Hành động “**sinh (ra)**” – được mô tả bằng mệnh đề “ x sinh (ra) y nếu có những cơ duyên z ” – là hành động “làm nên”, mà: (1) trước khi hành động xảy ra, x là một hiện thể được hình thành từ hai yếu tố đối ngẫu (xem định nghĩa 1.29) x_1 và x_2 , còn y là một tiềm thể; (2) trong khi hành động xảy ra nhờ hội đủ những cơ duyên z , bản chất của x được chuyển cho y , nhưng x vẫn không bị mất đi bản chất của mình hay thay đổi bản chất của mình; (3) sau khi hành động xảy ra, x vẫn là một hiện thể, còn y cũng là một hiện thể; (4) hình thức của y là do bản chất của x quyết định, nhưng có thể bị thay đổi do tác động của z .

Trong cả hành động “biến (thành)” lẫn hành động “sinh (ra)”, x được gọi là “**nguyên nhân** (của y)”, còn y được gọi là “**kết quả** (của x)”.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “biến sinh”.

Ta quay lại với tiên đề 1.1 ở nội dung “(Đạo) chỉ dựa vào chính mình” mà biến sinh nên vạn pháp. Nội dung này – thông qua định lý 1.1 – hàm ngụ rằng: (1) Đạo sáng tạo nên mọi loài bằng sự tự lực, hay cũng thế, bằng sự tự do; và (2) mọi loài được tạo dựng nhờ lẽ Một, hay cũng thế, Một biến sinh Tất cả.

Do sự biến sinh (hay sáng tạo) này, ta nói: Đạo là cội nguồn đầu tiên của muôn loài vạn vật.

Ta vừa xét trường hợp thứ hai trong đó cái Có là cái Có bất kỳ.

Phần cuối của tiên đề 1.1 nói rằng, Đạo “giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành Đạo”. Ta hãy xét những hàm nghĩa của câu này.

ĐỊNH NGHĨA 1.16. Phát triển. “**Phát triển**” là một quá trình biến sinh, trong đó, kết quả (của quá trình này) nằm ở một mức cao hơn so với nguyên nhân (của quá trình này) trên thang đo mức độ “trở thành Đạo”, là thang đo mà việc đạt đến những giá trị càng cao trên đó đồng nghĩa với việc càng “trở thành Đạo”.

Khái niệm “thang” (và “thang đo”) là một khái niệm nhận thức luận (xem định nghĩa 2.10).

ĐỊNH NGHĨA 1.17. Trở thành. “**Trở thành**” là kết quả của “biến thành”.

Cụm từ “trở thành Đạo”, do chính bản thân tiên đề 1.1, có nghĩa là “trở thành một cái Không; cái Không ấy chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có và giúp cho mỗi cái Có trở thành Đạo”. Trong số những điều mà nội dung này hàm ngụ, có thể kể đến những điều sau:

(1) Đạo là một thực thể tự phát triển chính mình (vì Đạo giúp cho mỗi cái Có trở thành Đạo);

(2) Đạo làm cho mỗi cái Có đạt được những khả năng của Đạo, ví dụ như khả năng tồn tại trong tự do;

(3) mỗi cái Có, muốn tự lập hữu, trước hết phải trở thành cái Không của Đạo và tự dựa vào chính nó mà tạo ra những cái Có “mới”.

Vì Đạo là nguồn cội đầu tiên của muôn loài vạn vật, nên việc “trở thành Đạo” được gọi một cách tượng hình là “trở về cội nguồn”.

ĐỊNH NGHĨA 1.18. Trở về. Xét một đối tượng x , ban đầu ở trạng thái A , sau đó chuyển sang các trạng thái B . Bây giờ, nếu x chuyển từ B sang A , ta nói: x “**trở về**” trạng thái ban đầu. Hành động chuyển từ A sang B được gọi là hành động “**ra đi**”, hành động chuyển từ B sang A được gọi là hành động “**trở về**”.

ĐỊNH NGHĨA 1.19. Quy nguyên. “**Quy nguyên**” là trở về cội nguồn đầu tiên của muôn loài vạn vật.

Như đã phân tích ở trên, Đạo là một thực thể tự phát triển chính mình, nên đối với vạn vật, “trở về cội nguồn đầu tiên” không có nghĩa là đi thụt lùi trở về tình trạng sơ khai; ta cần nhớ rằng “trở về cội nguồn” chỉ là một cách dùng từ tượng hình để nói về việc “trở thành Đạo”, và do đó, trở thành một thực thể tự phát triển chính mình. Thế thì, vạn vật “trở về cội nguồn đầu tiên” có nghĩa là vạn vật tiến hóa để đạt được những khả năng của Đạo.

ĐỊNH NGHĨA 1.20. Tiến hóa. “**Tiến hóa**” là quy nguyên, nghĩa là trở về cội nguồn đầu tiên của muôn loài vạn vật, hay nói cách khác, là trở thành Đạo. Một vật càng tiến hóa (tức là đạt được một nấc thang tiến hóa càng cao) nếu và chỉ nếu vật ấy càng đạt được đầy đủ những khả năng của Đạo, hay nói cách khác, vật ấy trở về càng gần với Đạo.

Khái niệm “tiến hóa” chứa đựng lý do của sự tạo hóa.

ĐỊNH NGHĨA 1.21. **Tạo hóa.** “**Tạo hóa**” là một quá trình mà trong đó Đạo biến sinh nên vạn pháp rồi đặt vạn pháp vào trường tiến hóa để dưỡng dục¹ và bảo tồn².

Vì Đạo biến sinh, dưỡng dục, và bảo tồn vạn pháp nên Đạo cũng được gọi là “Đấng Tạo Hóa”, hay là “Hóa Công” (“Thợ Trời”).

Trước khi kết thúc việc giải thích tiên đề 1.1, chúng tôi muốn lưu ý rằng tiên đề này nhấn mạnh về sự hiện hữu duy nhất của một cái Không với những đặc điểm như sau: (1) ngoài cái Không ấy ra, chẳng có một cái gì khác có được đầy đủ những đặc điểm của cái Không ấy; và (2) bất cứ cái gì khác cũng có thể có được ít nhiều đặc điểm của cái Không ấy với điều kiện chúng đang phát triển để trở thành cái Không ấy.

Do tính duy nhất đó, cái Không ấy còn được gọi là “cái Một”.

ĐỊNH NGHĨA 1.22. **Cái Một** (hay **nhất thể**). “**Cái Một**” (hay “**nhất thể**”) là cái Không; cái Không ấy chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có, và giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành cái Một ấy.

ĐỊNH NGHĨA 1.23. **Lẽ Một** (của vật x). “**Lẽ Một**” của vật x là lẽ mà nhờ đó x mới có thể hiện hữu như thế: (1) x đã là cái Một, hay (2) x đang là cái Một, hay (3) x sẽ là cái Một.

2. TIÊN ĐỀ VỀ BA TRẠNG THÁI CĂN BẢN

TIÊN ĐỀ 1.2. *Đạo có ba và chỉ ba trạng thái căn bản; trạng thái thứ n sinh ra trạng thái thứ $n+1$, và trạng thái thứ $n+1$ trở về trạng thái thứ n ($n = 1, 2$). Trong ba trạng thái này, bất kỳ hai trạng thái nào cũng tạo thành ít nhất một thể đối ngẫu bằng hai tính chất tương phản đến mức cùng cực – mỗi tính chất thuộc về một trạng thái – và trạng thái còn lại là yếu tố “Trung” của thể đối ngẫu đó.*

Do tiên đề 1.2, các trạng thái của Đạo được phân loại thành “trạng thái căn bản” và “trạng thái không căn bản”.

ĐỊNH NGHĨA 1.24. **Trạng thái căn bản** và **trạng thái không căn bản** (của Đạo).

(1) “**Trạng thái căn bản**” là trạng thái mà trong đó mọi tính chất của Đạo đều đạt đến mức cùng cực (xem định nghĩa 1.25), nghĩa là đều đạt đến mức tuyệt đối (xem định nghĩa 1.27), và các trạng thái này có thể biến sinh các trạng thái không căn bản;

(2) “**Trạng thái không căn bản**” là trạng thái mà trong đó các tính chất của Đạo chỉ ở vào các mức độ tương đối (xem định nghĩa 1.26), và các trạng thái này chỉ có thể biến sinh các trạng thái không căn bản chứ không thể biến sinh các trạng thái căn bản.

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “trạng thái căn bản” và “trạng thái không căn bản” của Đạo.

¹ “Dưỡng dục”: nuôi nấng (“dưỡng”) và dạy dỗ (“dục”).

² “Bảo tồn”: gìn giữ, không để bị mất mát.

ĐỊNH NGHĨA 1.25. Cùng cực. Khi nói rằng một tính chất T đạt đến mức “**cùng cực**”, ta muốn nói rằng:

(1) tồn tại một tập hợp mà mỗi phần tử (của tập hợp) là một mức độ của tính chất T ; và,

(2) các mức độ này có thể được sắp xếp theo một thứ tự sao cho tồn tại một mức độ được gọi là “không thể hơn được nữa”; và,

(3) mức độ “không thể hơn được nữa” là mức độ “**cùng cực**”.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “cùng cực”.

Khái niệm “cùng cực” hàm ngụ các khái niệm “tuyệt đối” và “tương đối”.

ĐỊNH NGHĨA 1.26. Tương đối. Nếu một tính chất không đạt đến mức “cùng cực”, thì khi ta đặt nó vào một sự so sánh nào đó với những tính chất khác cùng loại, nó có thể bị biến đổi thành một tính chất khác, hay thậm chí, có thể bị biến đổi thành tính chất đối lập với chính nó¹; một tính chất như vậy được gọi là “**tương đối**”.

Từ định nghĩa 1.26, các tính chất tương đối của một vật không phải do tự vật đó quy định cho chính nó, mà do những vật khác quy định.

ĐỊNH NGHĨA 1.27. Tuyệt đối. Nếu một tính chất đạt đến mức “cùng cực”, thì khi ta đặt nó vào mọi mối quan hệ so sánh với những cái khác cùng loại, nó vẫn bất biến². Một tính chất như vậy được gọi là “**tuyệt đối**”.

Từ định nghĩa 1.27, các tính chất tuyệt đối của một vật là do tự vật đó quy định cho chính nó, chứ không do bất kỳ vật nào khác quy định.

Theo tiên đề 1.2, số lượng trạng thái căn bản mà Đạo hiện hữu là ba (03), không nhiều hơn mà cũng không ít hơn. Hệ thống bao gồm ba trạng thái căn bản, như tiên đề 1.2 đã đề cập, được gọi là “**Tam Cực**”.

ĐỊNH NGHĨA 1.28. Tam Cực. Khái niệm “**Tam Cực**” là được dùng để chỉ một hệ thống gồm ba trạng thái căn bản – cũng là ba trạng thái cùng cực – của Đạo. Trong hệ thống này:

(1) trạng thái căn bản thứ nhất được gọi là **Vô Cực**, là trạng thái “Không” hay tánh “Không” hay lẽ “Không” hay cái “Không” của Đạo (xem thêm định nghĩa 1.39);

(2) trạng thái căn bản thứ hai được gọi là **Thái Cực**, là trạng thái “Một” hay lẽ “Một” hay cái “Một” của Đạo (xem thêm định nghĩa 1.54);

¹ Ví dụ, căn nhà của tôi là “lớn” khi so sánh với những căn nhà nhỏ hơn, nhưng căn nhà của tôi lại trở thành “nhỏ” khi so sánh với những căn nhà lớn hơn. Các tính chất “lớn” và “nhỏ” là các tính chất đối lập, nhưng chúng có thể biến thành lẫn nhau chỉ do sự so sánh một vật với những vật khác.

² Ví dụ, căn nhà ông X là “lớn cùng cực”, nghĩa là không có căn nhà của ai lớn hơn được nữa; thế thì trong mọi phép so sánh với mọi căn nhà khác, căn nhà ông X vẫn là “lớn”. Trong trường hợp này, tính chất “lớn” của căn nhà ông X là một tính chất bất biến đối với các phép so sánh vừa nêu.

(3) trạng thái căn bản thứ ba được gọi là **Hoàng Cực**, là trạng thái “Trung Hòa” của Đạo, tức là trạng thái điều độ và tổng hợp giữa trạng thái “Không” và trạng thái “Một” (xem thêm định nghĩa 1.61).

Đó là định nghĩa cho khái niệm “Tam Cực”.

Với khái niệm “Tam Cực”, tiên đề 1.2 hàm ngụ rằng: Vô Cực sinh Thái Cực, Thái Cực sinh Hoàng Cực, Hoàng Cực trở về Thái Cực, Thái Cực trở về Vô Cực.

Bất kỳ hai Cực nào trong Tam Cực cũng đối ngẫu với nhau bằng những tính chất tương phản với nhau đến mức cùng cực: Vô Cực và Thái Cực đối ngẫu với nhau, Thái Cực và Hoàng Cực đối ngẫu với nhau, Hoàng Cực và Vô Cực đối ngẫu với nhau.

ĐỊNH NGHĨA 1.29. Đối ngẫu (對偶, dualis). Chữ “đối ngẫu” có nghĩa là “cặp đôi với nhau”. Hai yếu tố được gọi là “đối ngẫu” khi những điều kiện sau được hội đủ:

(1) cả hai yếu tố cùng tồn tại với nhau trong một mối quan hệ vừa mâu thuẫn lẫn nhau vừa bổ túc cho nhau;

(2) nếu hai yếu tố này cấu tạo thành một hiện thể, thì phải có một yếu tố chủ sử, đóng vai trò quyết định sự tồn tại của hiện thể;

(3) mỗi yếu tố đều chứa trong bản thân mình một tính chất thứ yếu (nhưng không kém quan trọng vì) đối lập với các tính chất chủ yếu của mình, và tính chất thứ yếu này tồn tại như một mầm mống làm thay đổi yếu tố đó;

(4) trong trường hợp cả hai yếu tố có biến thiên về lượng, (4a) nếu một yếu tố tăng trưởng đến cực đại thì chính quá trình tăng trưởng ấy làm cho yếu tố còn lại suy thoái đến cực tiểu, và (4b) nếu một yếu tố đạt đến trạng thái cực đại thì chính trạng thái ấy làm cho yếu tố còn lại bắt đầu tăng trưởng.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “đối ngẫu”.

ĐỊNH NGHĨA 1.30. Thế đối ngẫu. “Thế đối ngẫu” là sự chênh lệch (hay sự khác biệt, sự sai biệt) giữa hai yếu tố đối ngẫu, do hai yếu tố đối ngẫu ấy tạo ra.

ĐỊNH NGHĨA 1.31. Âm dương. Hệ thống hai yếu tố đối ngẫu trong định nghĩa 1.29 còn được gọi là “**âm dương**”, trong đó, yếu tố thỏa mãn điều kiện (2) sau đây được gọi là “**dương**”, và yếu tố còn lại được gọi là “**âm**”. Bằng những thuật ngữ này, các điều kiện trong định nghĩa 1.29 được phát biểu lại, như sau:

(1) âm và dương cùng tồn tại với nhau trong một mối quan hệ vừa mâu thuẫn lẫn nhau vừa bổ túc cho nhau;

(2) dương là yếu tố chủ sử, đóng vai trò quyết định sự tồn tại của một hiện thể;

(3) trong âm có (mầm mống của) dương, trong dương có (mầm mống của) âm;

(4) khi dương phát triển đến cùng cực thì âm được sinh ra, và khi âm phát triển đến cùng cực thì dương được sinh ra.

Bốn điều kiện vừa nêu cũng là bốn quy tắc kết hợp âm và dương với nhau.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “âm dương”.

ĐỊNH NGHĨA 1.32. Mâu thuẫn tác hiệp. Xét hai vật bất kỳ, x và y . Giả sử x và y vừa mâu thuẫn nhau vừa bổ túc cho nhau. Mâu thuẫn giữa x và y được gọi là “**mâu thuẫn tác hiệp**”.

Như vậy, mâu thuẫn trong một thể đối ngẫu là mâu thuẫn tác hiệp.

Theo tiên đề 1.2, trong Tam Cực, bất kỳ Cực nào cũng đóng vai trò một yếu tố “Trung” của thể đối ngẫu được tạo bởi hai Cực còn lại. Bây giờ, ta sẽ xây dựng định nghĩa cho khái niệm “Trung”.

ĐỊNH NGHĨA 1.33. Cân bằng (hay **quân bình**, hay **bình hành**). Xét một thể đối ngẫu giữa hai yếu tố x và y .

(1) Giả sử x và y , tự chúng, hễ càng mâu thuẫn với nhau bao nhiêu thì càng bổ túc cho nhau bấy nhiêu. Khi đó, ta nói: x và y **cân bằng** (hay **quân bình**, hay **bình hành**) với nhau trong thể đối ngẫu đang xét.

(2) Giả sử x và y không tự chúng cân bằng với nhau mà phải có một yếu tố thứ ba, t , tạo ra sự cân bằng đó. Khi đó, ta nói: t cân bằng (quân bình) x và y , hay t làm cho x và y bình hành (quân bình). Trong trường hợp này, t được gọi là “**yếu tố cân bằng**” (hay “**yếu tố quân bình**”) của thể đối ngẫu đang xét.

(3) Giả sử x và y cùng tác động vào một yếu tố thứ ba, t . (3a) Nếu t chịu tác động của x nhiều hơn, ta nói: t bị “**ảnh hưởng**” của x . (3b) Nếu t để cho mình chịu tác động của x nhiều hơn, ta nói: t bị “**thiên lệch**” về phía x . (3c) Nếu t tự giữ cho mình không bị ảnh hưởng và không bị thiên lệch về phía nào, dù là phía x hay phía y , ta nói: t “**tự cân bằng**” (hay “**tự quân bình**”) được mình trong thể đối ngẫu đang xét.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “cân bằng” hay “quân bình”.

ĐỊNH NGHĨA 1.34. Trung. Xét một thể đối ngẫu giữa hai yếu tố x và y .

(1) Nếu tồn tại một yếu tố thứ ba, t , thỏa mãn điều kiện sau đây thì t được gọi là yếu tố “**Trung**” trong thể đối ngẫu: t tự giữ cho mình không bị phụ thuộc vào x và vào y , hay cũng thế, t tự giữ cho mình độc lập đối với cả x lẫn y .

(2) “**Trung**” là “tự giữ cho mình độc lập đối với cả đôi bên trong thể đối ngẫu”, hay cũng thế, “tự chủ để không bị thiên lệch về bên nào trong thể đối ngẫu”. Ở đây, “bị thiên lệch về bên x (hay y)” có nghĩa là “bị phụ thuộc vào x (hay vào y)”.

Vì nội hàm của “Trung” chứa đựng sự “không thiên lệch về bên nào trong thể đối ngẫu”, nên trong những ngữ cảnh thích hợp, Trung còn được gọi là “giữa”, “trong”, “ở giữa”, “ở trong”, “bên trong” của thể đối ngẫu đang xét.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “Trung”.

ĐỊNH NGHĨA 1.35. Hòa. Xét một thể đối ngẫu giữa hai yếu tố x và y .

(1) Trong thể đối ngẫu này, nếu tồn tại một yếu tố Trung, t , thỏa mãn các điều kiện sau đây thì t được gọi là yếu tố “**Hòa**”: t phối hợp được các chức năng của x và y với nhau, biến sự chênh lệch lẫn nhau (giữa x và y) thành sự bổ túc cho nhau (giữa x và y), giữ cho các tác dụng của x và y quân bình với nhau.

(2) “**Hòa**” là “phối hợp được các chức năng của x và y với nhau, biến sự chênh lệch lẫn nhau (giữa x và y) thành sự bổ túc cho nhau (giữa x và y), giữ cho các tác dụng của x và y quân bình với nhau”.

Nếu x và y hòa với nhau, ta nói “ x và y **tương hòa**”.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “hòa”.

ĐỊNH NGHĨA 1.36. Trung Hòa. Trong một thể đối ngẫu giữa hai yếu tố x và y , nếu tồn tại một yếu tố Hòa, thì yếu tố đó được gọi là yếu tố “**Trung Hòa**”.

ĐỊNH NGHĨA 1.37. Điều hòa. “**Điều hòa**” là hành động (hay sự hoạt động) của yếu tố Trung Hòa, mà bằng hành động đó, các yếu tố đối ngẫu x và y hòa với nhau.

ĐỊNH NGHĨA 1.38. Thế chân vạc. Xét một hệ thống bao gồm ba yếu tố, trong đó, bất kỳ hai yếu tố nào cũng tạo thành ít nhất một thể đối ngẫu và yếu tố còn lại là yếu tố trung hòa của thể đối ngẫu đó. Ta nói ba yếu tố như vậy tạo thành một “**thế chân vạc**”. Trong một thế chân vạc, ba yếu tố tạo thành được gọi là “**nương tựa vào nhau**”.

Do định nghĩa 1.38, Tam Cực tạo thành một thế chân vạc.

3. TIÊN ĐỀ VỀ VÔ CỰC

ĐỊNH NGHĨA 1.39. Vô Cực. Khái niệm “**Vô Cực**” được dùng để chỉ trạng thái cùng cực về sự nguyên sơ, bất dịch, và tiềm ẩn của Đạo; ở đây:

(1) “trạng thái cùng cực về sự nguyên sơ” được định nghĩa là “trạng thái bắt đầu của mọi cái bắt đầu” và tất cả khái niệm về cái có trước “trạng thái bắt đầu” này đều là những khái niệm vô nghĩa,

(2) “trạng thái cùng cực về sự bất dịch” có nghĩa là “trạng thái yên tĩnh cùng cực” và tất cả khái niệm về sự biến dịch trong “trạng thái yên tĩnh” này đều hàm nghĩa những vận động yên tĩnh (định nghĩa 1.40),

(3) “trạng thái cùng cực về sự tiềm ẩn” có nghĩa là “trạng thái tự giấu mình hoàn toàn” đối với mọi khả năng làm cho biểu lộ.

Vậy, “**Vô Cực**” là trạng thái mà (bằng trạng thái đó) Đạo tự giấu mình trong sự yên tĩnh cùng cực. Do năng lực “tự giấu mình trong sự yên tĩnh cùng cực”, trạng thái này được xem là trạng thái thuần âm¹ của Đạo, còn được gọi là “**Tiên Thiên Hư Vô Chi Khí**”, hay gọi tắt là “**Khí Hư Vô**”. Trạng thái này là một khoảng không, chứa đựng một cách

¹ “Thuần âm”: âm hoàn toàn, âm cùng cực, âm tuyệt đối.

hỗn độn những cảnh giới (định nghĩa 1.41) trống rỗng, mịt mờ, im lìm, vắng lặng, không di dịch, không hình tướng.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “Vô Cực”.

ĐỊNH NGHĨA 1.40. Sự vận động yên tĩnh. “**Sự vận động yên tĩnh**” là khái niệm được dùng để chỉ sự thay đổi mà những tính chất của nó không phụ thuộc vào thời gian¹.

Những thay đổi được lặp đi lặp lại một cách đều đặn, theo một chu kỳ cố định, là những ví dụ cho sự vận động yên tĩnh.

ĐỊNH NGHĨA 1.41. Cảnh giới hay cõi giới. “**Cảnh giới**” (境界) hay “**cõi giới**” có nghĩa là: (1) “miền”, “vùng”, “khu vực” (ví dụ: thể giới, pháp giới); (2) những cấp bậc tiến hóa (ví dụ: nhân giới, tiên giới).

Tiên đề về Vô Cực được phát biểu như sau.

TIÊN ĐỀ 1.3. *Vô Cực có hai yếu tố đối ngẫu: một Nguyên Lý Thiên Nhiên và một Nguyên Khí Tự Nhiên. Hai yếu tố này ngưng kết và đông tụ với nhau dần dần, tạo nên những vận động tế vi trong Vô Cực và tinh lọc dần dần những tinh ba của Vô Cực mà tạo thành một khối Tinh Quang tuyệt đối hoàn hảo. Khối Tinh Quang này bùng nổ, tạo ra một khối Đại Linh Quang. Khối Đại Linh Quang này là vòng Đại Quang Minh của Vô Cực, tức là Thái Cực.*²

ĐỊNH NGHĨA 1.42. Nguyên Lý Thiên Nhiên (Nature naturante [Frc]) và **Nguyên Khí Tự Nhiên** (Nature naturée [Frc]). Gọi *x* là “cái Có”.

¹ Trong Dịch học, loại vận động này thường được mô tả bằng cụm từ “động mà tĩnh, tĩnh mà động”. Trong vật lý học, loại vận động này được đề cập đến bằng khái niệm “chuyển động dừng” (stationary/steady motion [Eng]); chuyển động dừng là chuyển động mà các tham số của nó không phụ thuộc vào thời gian.

² Tiên đề này được xây dựng dựa vào những đoạn thánh giáo sau đây:

(1) “*Trước khi chưa phân định âm dương, Càn Khôn thế giới, thì trong thời kỳ ấy, Khí Hồng Mông đương hỗn độn mờ mờ mịt mịt, lặng lẽ vô vi, thanh trược hỗn hiệp, thì kêu là Tiên Thiên Hư Vô Chi Khí. Trong Khí Hư Vô ấy, lại phát hiện ra một vòng đại quang minh là Thái Cực. Đó kêu rằng Vô Cực – một vòng O – sinh Thái Cực (không mà có).*” (Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; 03-08 Bính Tý (1936); *Đại Thừa Chơn Giáo* (bản song ngữ Việt-Pháp, 1950), “*Tiên Thiên Cơ Ngẫu*”, tr. 274.)

(2) “*... Trước khi chưa định ngôi Thái Cực thì trong khoảng không gian ấy còn đương mịt mịt mờ mờ với Khí Hồng Mông, vì đó là còn trong thời kỳ Hỗn Nguyên vậy. Không gian ấy tức là Vô Cực. Trong Vô Cực ấy lại có một cái Nguyên Lý Thiên Nhiên tuyệt diệu, tuyệt huyền, rồi lại có thêm một cái Nguyên Khí Tự Nhiên nữa. Lý với Khí ấy tức là Âm với Dương trong buổi Hồng Nguyên thời đại. Lý, Khí ấy lại lần lần ngưng kết với nhau mà đông tụ lâu đời nhiều kiếp mới thành ra một khối Tinh Quang rất đủ đầy các sự tốt đẹp. Chừng đúng ngày giờ, khối ấy mới nổ tung ra một tiếng vang lừng, dữ dội phi thường, làm cho rung động cả không gian. Bèn có một điểm Linh Quang từ trong tiếng nổ ấy văng ra mà lần lộn quay quần giữa chốn không trung, dần [?] tỏa hào quang rất chiếu diệu rạng ngời, trùng trùng điệp điệp, rực rỡ chói lòa khắp cả mọi nơi. Ấy chính là ngôi Chúa Tể Càn Khôn vũ trụ đã biến hóa ra vậy; mà vũ trụ từ đây mới bắt đầu có Ngôi Thái Cực tròn lành trọn tốt, toàn tri toàn năng, thiên biến vạn hóa, vô tận vô cùng, nắm trọn quyền hành, thống chương cả Càn Khôn vũ trụ, và lấy cơ thể âm dương mà phân thanh biệt trược, làm máy động tịnh để gom tụ cái Hư Vô động hóa sanh muôn loài vạn vật.*” (Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; 23-09 Bính Tý (1936); *Đại Thừa Chơn Giáo* (bản song ngữ Việt-Pháp, 1950), “*Vũ Trụ*”, tr.410.)

(1) “**Nguyên Lý Thiên Nhiên**” là lẽ của mọi x . (1a) Trong trường hợp x là “lẽ”, Nguyên Lý Thiên Nhiên là lẽ của mọi lẽ, là nguyên lý của mọi nguyên lý trong trời đất, là nền tảng xây dựng mọi định luật của vũ trụ, là quy luật chung mà vũ trụ vạn pháp phải tuân theo. (1b) Trong trường hợp x không là “lẽ”, Nguyên Lý Thiên Nhiên là nguyên lý kiến tạo, vận hành, bảo tồn và dưỡng dục x . “Nguyên Lý Thiên Nhiên” còn được gọi là Lý, Tánh, Thiên Lý, Lẽ Thật, Lẽ Đương Nhiên, Luật Thiên Điều.

(2) “**Nguyên Khí Tự Nhiên**” là (2a) sức sống siêu nhiên bất diệt, và (2b) nguồn năng lượng trường cửu để tạo nên sự sống, và (2c) là nguồn chất liệu vô hình vô chất để xây dựng nên tâm linh và hình thể của mọi vật, nghĩa là chất liệu của mọi chất liệu tạo nên mọi vật trong vũ trụ. “Nguyên Khí Tự Nhiên” còn được gọi là Khí, Mạng, Thiên Mạng, Chơn Mạng.

Nguyên Lý Thiên Nhiên là nguyên lý phát huy công năng của Nguyên Khí Tự Nhiên (về khái niệm “phát huy công năng”, xem định nghĩa 1.62), hay ngắn gọn hơn, nguyên lý phát huy Nguyên Khí Tự Nhiên.

Nguyên Khí Tự Nhiên thuộc về âm, Nguyên Lý Thiên Nhiên thuộc về dương; Khí và Lý này chính là âm dương tiên thiên ở thời kỳ hỗn độn sơ khai.

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “Nguyên Lý Thiên Nhiên” và “Nguyên Khí Tự Nhiên”.

ĐỊNH LÝ 1.2. Mọi cái Có đều được cấu tạo từ Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên.

CHỨNG MINH. Đây là một hệ quả trực tiếp của định nghĩa 1.42. Nếu có bất kỳ cái Có nào không được cấu tạo từ Nguyên Lý Thiên Nhiên hay Nguyên Khí Tự Nhiên, thì điều đó mâu thuẫn với định nghĩa 1.42. Do đó, mọi cái Có đều được cấu tạo từ Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên.

ĐỊNH LÝ 1.3. Mọi cái Có đều được cấu tạo từ Vô Cực.

CHỨNG MINH. Do định lý 1.2, mọi cái Có đều được cấu tạo từ Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên. Do tiên đề 1.3, Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên là hai yếu tố của Vô Cực; hai yếu tố này cũng chính là hai yếu tố tạo ra Linh Quang; vậy, đó là hai yếu tố đóng vai trò tương đương với Vô Cực; và vì vậy, mọi cái Có đều được cấu tạo từ Vô Cực.

ĐỊNH LÝ 1.4. Mọi cái Có đều được cấu tạo từ Đạo.

CHỨNG MINH. Do định nghĩa 1.39, Vô Cực là trạng thái đầu tiên của Đạo. Vì vậy, nếu mọi cái Có đều được cấu tạo từ Vô Cực, thì mọi cái Có đều được cấu tạo từ trạng thái đầu tiên của Đạo. Và nếu mọi cái Có đều được cấu tạo từ trạng thái đầu tiên của Đạo, thì mọi cái Có đều được cấu tạo từ Đạo.

Bộ đôi bao gồm hai khái niệm “Nguyên Lý Thiên Nhiên” và “Nguyên Khí Tự Nhiên” chứa đựng một nội dung tương đương với bộ ba bao gồm ba khái niệm “Thần”, “Khí” và “Tinh”.

ĐỊNH NGHĨA 1.43. **Thần.** “**Thần**” (神) là lẽ huyền diệu và nhiệm mầu¹, điềm tĩnh và chủ động của chủ thể tính; lẽ ấy có những đặc điểm như sau: (1) hết sức yên tĩnh nhưng hết sức năng động; (2) hết sức kín đáo và hết sức tinh tế trong sự chủ động của mình; (3) hết sức linh hoạt và ứng biến theo từng tình huống; (4) hết sức cẩn trọng trước mọi khả năng trở thành cái khác với chính mình; (5) hết sức chu đáo trong việc giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành Đạo.²

ĐỊNH NGHĨA 1.44. **Khí.** “**Khí**” (氣) là nguồn năng lượng vô hình do Thần sinh ra trong sự điềm tĩnh lặng lẽ của Thần; nguồn năng lượng ấy có sức hóa sinh muôn vật và làm căn bản cho sự sống của muôn vật³. Khi nguồn năng lượng ấy trở nên nhẹ nhàng, bay bổng lên thì lại biến thành Thần; khi nguồn năng lượng ấy trở nên nặng nề, ngưng giáng xuống thì biến thành Tinh.

ĐỊNH NGHĨA 1.45. **Tinh.** “**Tinh**” (精) là phần tốt đẹp nhất⁴ đã được chọn lọc trong sự kết hợp của Thần và Khí; phần tốt đẹp này bao gồm những gì thuần nhất, không còn bị lẫn lộn bởi bất cứ cái gì khác⁵.¹

¹ “Huyền diệu và nhiệm mầu”: “huyền” (玄) là kín đáo, “diệu” (妙) là khéo léo, “nhiệm mầu” là tài tình.

² Định nghĩa này được xây dựng dựa vào đoạn thánh giáo sau đây:

“Thần của Trời Đất và Người là chi? Ấy là một cái Lý nhiệm mầu vô cùng, không đo lường được, rất kín đáo, rất thanh tịnh, rất êm lặng, rất sâu xa, rất cẩn mật, rất dè dặt, rất mật thiết, rất u vi, rất quan trọng, rất châu đáo, rất tinh tế, mà nó lại rất lưu chuyển, rất hoạt động, rất ẩn, hoặc hiện, rất hoạt bát, rất biến hóa vô cùng, không một vật nhỏ nào, chỗ kín nào mà nó chẳng suốt thông, không một vật lớn nào, chỗ trống nào mà nó không thấu hiểu. Nhờ hết sức nhỏ như một cái chót lông, một cái tế toái vi trùng, Thần cũng có thể ngự nơi ấy được. Lớn hết sức lớn là cả vũ trụ kiên khôn thể giải, Thần cũng thấu suốt qua thông thả. Thần nhờ chi mà làm được vậy? Chỉ nhờ có một cái sức mạnh là rất điềm tĩnh mà thôi.

Trời đất làm sao có được Thần? Những cơn lặng lẽ êm êm, những lúc yên tĩnh vắng vẻ, trời không một chút gió khua, đất không một tiếng trùng động, nước không một lượn sóng xao; bốn phía, trên dưới, chẳng một vật chi lay chuyển, thanh vắng, lặng trang như tờ giấy trải, như bình nước lỏng; ấy là lúc Thần của trời đất đương điều hòa cả vũ trụ vạn vật và gây ra có được sanh khí đó.

Thần của trời đất như vậy, và trời đất phải đường ấy mới có được Thần, thì Người cũng phải thể lấy cách ấy mà tự mình gây ra Thần cho Người. Thần như vậy mới là chơn chánh, mới gọi là Nguơn Thần; Thần như vậy mới thấu được cả chỗ Hư Không tế toái và lập nên hình thể vô vi.” (Thánh giáo của Đức Phù Hựu Lữ Thánh Đế Quân, tr.38.)

³ Nội dung này được xây dựng dựa vào đoạn thánh giáo sau đây:

“Khí của Trời Đất và Người là chi? Thần của Trời Đất đã điều hòa rồi, nên gây ra được một giống, gọi là Khí; ấy là một giống hơi vô hình mà có sức hóa sanh muôn vật. Giống hơi này gốc bởi Thần mà ra, nên nó làm căn bản cho muôn vật được sự sống, nên gọi là Nguơn Khí. Giống hơi ấy gồm có âm và dương ở trong, ngó không thấy, rờ không đụng, duy có dùng Lý mà hiểu. Nó đã có từ lúc chưa có Trời Đất. Trời Đất nhờ có nó nên mới thành lập được Trời Đất và hóa sanh muôn vật khác cho đến vô cùng, vô tận; mà Trời Đất cũng nhờ có nó hoài hoài làm căn bản cho vạn vật, nên vạn vật mới có sự sống dặng nuôi lấy Nguơn Thần của mình mà hiệp nhứt lại làm một với Trời Đất.” (Thánh giáo của Đức Phù Hựu Lữ Thánh Đế Quân, tr.38.)

⁴ Cách hiểu nghĩa chữ “Tinh” như vậy phù hợp với đoạn thánh giáo: “Lý, Khí ấy [Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên] lại lần lần ngưng kết với nhau mà đông tụ lâu đời nhiều kiếp mới thành ra một khối Tinh Quang rất đủ đầy các sự tốt đẹp.” Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; 23-09 Bính Tý (1936); Đại Thừa Chơn Giáo (bản song ngữ Việt-Pháp, 1950), “Vũ Trụ”, tr. 410.

⁵ Đây là nghĩa được sử dụng trong những chữ như “tinh túy” (精粹), “tinh hoa” (精華), “tinh anh” (精英),...

ĐỊNH NGHĨA 1.46. **Ngươn thần** (hay nguyên thần), **ngươn khí** (hay nguyên khí) và **ngươn tinh** (hay nguyên tinh).

Chữ “ngươn” (“nguyên”, 元) ở đây có nghĩa là đầu tiên.

(1) “**Ngươn thần**” (元神) là “lẽ huyền diệu và nhiệm mầu đầu tiên”, được dùng để chỉ “Nguyên Lý Thiên Nhiên”.

(2) “**Ngươn khí**” (元氣) là “nguồn năng lượng đầu tiên”, được dùng để chỉ “Nguyên Khí Tự Nhiên”.

(3) “**Ngươn tinh**” (元精) là “cái tốt đẹp đầu tiên”, được dùng để chỉ “tinh ba của Vô Cực”, do Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên kết hợp với nhau mà chọn lọc ra.

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “ngươn thần”, “ngươn khí” và “ngươn tinh”.

ĐỊNH NGHĨA 1.47. **Chơn thần** (hay chân thần), **chơn khí** (hay chân khí) và **chơn tinh** (hay chân tinh).

Chữ “chơn” (“chân”, 真) ở đây có nghĩa là “thật” (“thực”), hay là “đúng nghĩa”.

(1) “**Chơn thần**” (真神) là “lẽ thật, huyền diệu và nhiệm mầu” hay là “cái Thần đúng nghĩa”.

(2) “**Chơn khí**” (真氣) là “năng lượng thật” hay là “cái sức mạnh đúng nghĩa”.

(3) “**Chơn tinh**” (真精) là “cái tốt đẹp thật” hay là “cái tốt đẹp đúng nghĩa”.

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “chơn thần”, “chơn khí” và “chơn tinh”.

Theo tiên đề 1.3, Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên kết hợp với nhau tạo nên những vận động tế vi; cụm từ “những vận động tế vi” có liên quan đến các khái niệm “sự sống”, “mầm sống” và “chúng sinh” (hay “chúng sanh”).

ĐỊNH NGHĨA 1.48. **Sự sống, mầm sống và chúng sinh** (chúng sanh).

(1) “**Sự sống**” là sự vận động của Nguyên Khí Tự Nhiên trong Nguyên Lý Thiên Nhiên.

¹ Định nghĩa này được xây dựng dựa vào đoạn thánh giáo sau đây:

“Tinh là một vật rất sáng sủa, rất trong sạch, rất tốt đẹp, quý nhứt, trọng nhứt, báu nhứt, mà lại là bản tánh và bản chất của ngươn thần và ngươn khí đó. Thử xét coi một vật của Nhơn tạo, muốn cho tốt đẹp còn phải dày công trau dồi mới được tinh xảo, tuyệt diệu thay; huống chi một vật của Tào Hóa, dụng hết chơn thần, gầy ra ngươn khí, đứng hóa sanh vạn vật mà chẳng tinh anh thuần túy sao? Mặt trời, mặt trăng kia, bởi đâu có ánh sáng, mà hai cái ánh sáng ấy lại khác nhau? Ấy cũng bởi cái tinh của thần và khí của hai vật ấy đều khác nhau. Sự sáng tuy chẳng đồng, mà sự sống vốn chẳng lạ, là vì thần, khí, tinh của hai vật ấy đều nhằm chơn lý của Đạo vậy. Cái tinh như vậy mới gọi rằng tinh, vì nó sanh bởi ngươn thần, ngươn khí của Trời Đất đã điều hòa trong lúc định tâm mà ra. Trung tâm của Trời Đất được định, nên vũ trụ mới yên lặng, nhờ vậy nên ngươn thần động lại được mà sanh ra khí, tinh.” (Thánh giáo của Đức Phù Hựu Lữ Thánh Đế Quân, tr.41).

(2) “**Mầm sống**” (mầm của sự sống) là sự vận động tế vi được tạo nên do sự kết hợp giữa Nguyên Khí Tự Nhiên và Nguyên Lý Thiên Nhiên; ở đây, chữ “tế vi” (細微) có nghĩa là “cực kỳ nhỏ bé”; những vận động cực kỳ nhỏ bé này là đơn vị của sự sống.

(3) “**Chúng sinh**” (chúng sanh) là quần thể bao gồm tất cả các mầm sống trong lòng Vô Cực.

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “sự sống”, “mầm sống” và “chúng sinh” (hay “chúng sanh”).

ĐỊNH NGHĨA 1.49. Hỗn độn sơ khai (Chaos primordial [Frc]). Các khái niệm “Vô Cực”, “Nguyên Lý Thiên Nhiên” và “Nguyên Khí Tự Nhiên” hàm chứa khái niệm “hỗn độn sơ khai”. Chữ “hỗn độn” ở đây được dùng để chỉ sự “mờ mờ mịt mịt, lặng lẽ vô vi, thanh trước hỗn hiệp”¹ của Vô Cực. Vô Cực hiện hữu từ khi vũ trụ chưa xuất hiện và dĩ nhiên vạn vật chưa được tạo ra, nhưng Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên trong Vô Cực lại chứa đựng mọi đức tính (thuộc tính, đặc tính) của mọi tạo vật, từ “thanh” đến “trước”; các đức tính ấy chưa được phân biệt rõ ràng với nhau (đó là tình trạng “mờ mờ mịt mịt”) mà còn lẫn lộn vào nhau (đó là tình trạng “thanh trước hỗn hiệp”). Vì vậy, giai đoạn Vô Cực còn được gọi là “**hỗn nguyên**”, hay là “**thời kỳ hỗn độn sơ khai**”.

Trong thời kỳ hỗn độn sơ khai, chính Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên cũng bị trộn lẫn vào nhau; tuy nhiên, sự trộn lẫn của hai yếu tố này đã tạo ra những vận động có tác dụng chọn lọc những tinh ba của Vô Cực, tạo ra trong Vô Cực một tình trạng mới, đối lập lại với tình trạng “mờ mờ mịt mịt, lặng lẽ vô vi, thanh trước hỗn hiệp” của sự hỗn độn.

Tình trạng mới này được mô tả bởi chữ “Quang”. Trong tiên đề 1.3, chữ “Quang” (光) được sử dụng nhiều lần qua các khái niệm như “khối Tinh Quang”, “khối Đại Linh Quang” và “vòng Đại Quang Minh”; chữ “Quang” này vừa có nghĩa là “ánh sáng” vừa có nghĩa là “sáng tỏ và rõ ràng (về mặt nội dung)”, và cả hai nghĩa này đều hàm ngụ “sự sáng suốt” trong nhận thức, tri thức và hành động.

ĐỊNH NGHĨA 1.50. Quang. “**Quang**” là khái niệm được dùng để chỉ sự sáng suốt trong nhận thức, tri thức và hành động; ở đây, sự sáng suốt trong nhận thức hàm ngụ khả năng nhận thức đúng đắn (sự toàn giác), sự sáng suốt trong tri thức hàm ngụ khả năng hiểu biết vô hạn (sự toàn tri), còn sự sáng suốt trong hành động hàm ngụ khả năng xử lý chính xác và hiệu quả đối với mọi vấn đề (sự toàn năng).

Khái niệm “**Quang**” đồng nhất với khái niệm “**Thần**”, do mệnh đề “Quang Thị Thần” trong tiên đề 2.1². Như vậy, trong tiên đề 1.3, “Quang” chính là cái Thần của Vô Cực.

¹ Đức Đại Đức Cao Tiên; 03-08 Bính Tý (1936); *Đại Thừa Chơn Giáo* (bản song ngữ Việt-Pháp, 1950), “Tiên Thiên Cơ Ngẫu”, tr.274.

² Thuộc nhóm tiên đề về nhận thức luận.

ĐỊNH NGHĨA 1.51. Tinh Quang. Theo tiên đề 1.3, Nguyên Lý Thiên Nhiên kết hợp với Nguyên Khí Tự Nhiên, tinh lọc dần dần những tinh ba của Vô Cực mà tạo thành một khối Tinh Quang; nội dung này hàm ngụ rằng trong thuật ngữ “Tinh Quang”, chữ “**Tinh**” (精) được dùng như trong định nghĩa 1.45, để chỉ “phần tốt đẹp nhất, đã được chọn lọc, bao gồm những gì thuần nhất, không còn bị lẫn lộn bởi bất cứ cái gì khác”, và như vậy, “**Tinh Quang**” (精光) là phần ánh sáng tốt đẹp nhất, thuần khiết nhất của Vô Cực. Khối Tinh Quang này là khối Chơn Thần của mọi cái Có.

ĐỊNH NGHĨA 1.52. Linh Quang. Theo tiên đề 1.3, khối Tinh Quang của Vô Cực bùng nổ và tạo ra một khối Đại Linh Quang. Khái niệm “khối Đại Linh Quang” được tiên đề này đồng nhất với khái niệm “Thái Cực”; vậy, chính do sự bùng nổ này mà Đạo chuyển trạng thái từ Vô Cực sang Thái Cực. Chữ “bùng nổ” ở đây nói về sự chuyển biến, đổi thay và phát triển ở một tốc độ rất cao (nghĩa là rất nhanh); nội dung này hàm ngụ rằng trong thuật ngữ “Linh Quang”, chữ “**Linh**” (靈) được dùng để chỉ một mức độ rất cao về sự năng động¹ và như vậy, “**Linh Quang**” (靈光) là Tinh Quang trong trạng thái năng động cùng cực.

ĐỊNH NGHĨA 1.53. Quang Minh. Chữ “**Minh**” (明) – có nghĩa là “sự sáng”, trong đó có hàm nghĩa “sự sáng suốt (của trí tuệ hoặc của trí huệ)” – được dùng để chỉ **sự sáng** như là kết quả của **sự hiệp nhất âm dương**. Trong trường hợp của Vô Cực mà tiên đề 1.3 đang nói đến, đây là sự hiệp nhất của âm dương tiên thiên, tức là sự ngưng kết và đông tụ của Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên. Như vậy, “**Quang Minh**” (光明) là **sự sáng suốt của cái Thần**. Ngoài ra, ở cuối tiên đề 1.3, “khối Đại Linh Quang” còn được gọi là “vòng Đại Quang Minh” của Vô Cực; do đó, khái niệm “**Quang Minh**” đồng nhất với khái niệm “**Linh Quang**”.

4. TIÊN ĐỀ VỀ THÁI CỰC

ĐỊNH NGHĨA 1.54. Thái Cực. Khái niệm “**Thái Cực**” được dùng để chỉ trạng thái mà (bằng trạng thái đó) Đạo tự khai phóng lấy mình trong sự năng động cùng cực; sự năng động cùng cực này là tác nhân tạo ra sự biến dịch dẫn đến sự xuất hiện của vạn pháp. Do khả năng “tự khai phóng lấy mình trong sự năng động cùng cực”, trạng thái này được xem là trạng thái thuần dương² của Đạo.

Tiên đề về Thái Cực được phát biểu như sau.

TIÊN ĐỀ 1.4. *Thái Cực phóng ra một vầng Quang Minh, phân định âm dương để làm cơ cấu sáng tạo: sự vận động của Thái Cực sinh ra dương, sự tĩnh định của Thái Cực sinh ra âm. Dương là khí nhẹ nhàng, bay bổng lên làm trời; âm là khí nặng nề, ngưng giáng*

¹ Đây là nghĩa được sử dụng trong những chữ như “linh hoạt” (靈活), “linh động” (靈動), “linh tuệ” (靈慧),...

² “Thuần dương”: dương hoàn toàn, dương cùng cực, dương tuyệt đối.

xuống làm đất. Hai năng lực mạnh mẽ của âm dương tương tác qua lại không ngừng nghỉ: dương động, âm tĩnh; âm thì đứng một chỗ, còn dương thì bao quát trời đất.¹

Câu đầu tiên trong tiên đề này, “Thái Cực phóng ra một vầng Quang Minh”, chứa khái niệm “Quang Minh” – nghĩa là chứa khái niệm “Linh Quang” (theo định nghĩa 1.53) – và do đó, chứa khái niệm “tiểu linh quang”.

ĐỊNH NGHĨA 1.55. Tiểu linh quang. Từ tiên đề 1.3, Thái Cực là Đại Quang Minh và là Đại Linh Quang; để tạo dựng trời đất, Đại Quang Minh, theo tiên đề 1.4, lại phóng ra một vầng quang minh, nghĩa là Đại Linh Quang lại phóng ra Linh Quang. Linh Quang do Đại Linh Quang phóng ra được gọi là “**tiểu linh quang**”. Khái niệm “một vầng Quang Minh” trong tiên đề 1.4, hàm ngụ rằng Linh Quang do khối Đại Linh Quang phóng ra là một tập hợp của nhiều điểm sáng mà mỗi điểm sáng được gọi là một **điểm** tiểu linh quang. Vậy, câu “Thái Cực phóng ra một vầng quang minh” có thể được viết lại là “Thái Cực phóng phát các điểm Linh Quang” hay là “Đại Linh Quang phóng phát các (điểm) tiểu linh quang”. Các “điểm tiểu linh quang” còn được gọi là các “**điểm nguyên hồn**”.

ĐỊNH NGHĨA 1.56. Tĩnh định. Khi một chủ thể làm cho Thần của mình lặng yên và trống không, ta nói: chủ thể đó “**tĩnh định**”.

Trong tiên đề 1.4, câu “Thái Cực phóng ra một vầng Quang Minh, phân định âm dương trong Vô Cực làm cơ cấu sáng tạo” nói rằng động tác phóng phát các tiểu linh quang của Thái Cực chính là động tác mà Thái Cực dùng để phân định âm dương trong Vô Cực; ở đây, chữ “cơ cấu” có nghĩa là “nguyên tắc hoạt động”, và cụm từ “cơ cấu sáng tạo” có nghĩa là “nguyên tắc hoạt động cho sự sáng tạo (của Thái Cực)”. Nguyên tắc này dùng một hệ thống bao gồm hai yếu tố đối ngẫu, được gọi là “**Lưỡng Nghi**”.

ĐỊNH NGHĨA 1.57. Lưỡng Nghi. Thuật ngữ “**Lưỡng Nghi**” được dùng để chỉ một hệ thống bao gồm hai yếu tố đối ngẫu, “âm” (Dịch học ký hiệu bằng một vạch đứt nằm ngang: “--”) và “dương” (Dịch học ký hiệu bằng một vạch liền nằm ngang: “—”), mà Thái Cực đã phân định trong Vô Cực. Trong tiên đề 1.4, các dạng biểu hiện cơ bản của Lưỡng Nghi là: (1) nặng (âm) và nhẹ (dương), (2) ngưng giáng (âm) và bay bổng (dương), (3) tĩnh (âm) và động (dương), (4) đứng một chỗ (âm) và bao quát khắp (dương).

Tên gọi của những yếu tố đối ngẫu vừa nêu – ví dụ như “nặng” và “nhẹ”, hay “ngưng giáng” và “bay bổng” – là những tên gọi mang tính tượng trưng và ẩn dụ, được dùng để

¹ Tiên đề này được xây dựng dựa vào đoạn thánh giáo sau đây:

“... Thái Cực là cơ, mà lẽ cơ là lẽ; đã lẽ thì làm sao mà hóa sanh để tạo thành càn khôn thế giới, vạn vật muôn loài, côn trùng thảo mộc, thủy tú sơn xuyên. Nên cái Lý Đơn Nhứt ấy mới phóng ra một vầng quang minh, phân định: khí khinh thanh thượng phù giả vi Thiên, khí trọng trược ngưng giáng giả vi Địa (Khí nhẹ nhàng bay bổng lên, làm ngôi Càn; Càn là Thiên, tức là nhứt dương chi khí. Khí nặng nề ngưng giáng xuống là Khôn; Khôn là Địa, nhứt âm chi khí). Cái năng lực mạnh bạo của khí âm dương vẫn vẫn quanh lộn, lẫn tròn, đùn đẩy nhau trong khoảng không gian; khí dương động, âm tĩnh; âm thì đứng một chỗ, còn dương thì bao quát càn khôn.” (Đức Đại Đức Cao Tiên; 03-08 Bính Tý (1936); Đại Thừa Chơn Giáo (bản song ngữ Việt-Pháp, 1950), “Tiên Thiên Cơ Ngẫu”, tr. 276.)

chỉ: (1) những cảnh giới hay cõi giới, (2) những nguyên lý và định luật, (3) những thuộc tính, (4) những cách thức vận động, (5) những khí chất, (6) những dạng năng lượng và vật chất.

ĐỊNH NGHĨA 1.58. **Trời và Đất.**

(1) “**Trời**” còn được gọi là “Càn” (乾) hay “Thiên” (天), thuộc về dương; đó là phần “nhẹ nhàng, bay bổng lên” của khí Hư Vô, do đó, biến thành “Thần” và có chủ thể tính; Trời đóng vai trò một nguyên lý tác động và định hình (principe actif-formatif [Frc]) trong việc sáng tạo nên vạn vật.

(2) “**Đất**” còn được gọi là “Khôn” (坤) hay “Địa” (地), thuộc về âm; đó là phần “nặng nề, ngưng giáng xuống” của khí Hư Vô, có chủ thể tính, đóng vai trò một nguyên lý tiếp thu và nuôi dưỡng (principe réceptif-nutritif [Frc]) mọi vật đã được sáng tạo.

(3) “**Trời đất**” (hay “càn khôn”, hay “thiên địa”) là một cảnh giới vô hình trong Vô Cực do sự thăng giáng của âm dương mà có; cảnh giới này chưa phải là cảnh giới của các sự vật mà chỉ mới là cảnh giới của các nguyên lý thiết kế nên các sự vật, nghĩa là cảnh giới của các pháp, nên còn được gọi là “**pháp giới**” (dharmadhātu [Skr]).

Đó là định nghĩa của các khái niệm “Trời”, “Đất” và “trời đất”.

Như vậy, “Trời” và “Đất” đều là những chủ thể, còn “trời đất” là một cảnh giới của các nguyên lý.

Trong nhận thức của con người, “Trời” còn được biết như là “tâm linh”, “Đất” còn được biết như là “vật chất”.

ĐỊNH NGHĨA 1.59. **Tâm linh và vật chất.**

(1) “**Tâm linh**” là “Trời”, là phần “nhẹ nhàng, bay bổng lên” của khí Hư Vô; đó là một chủ thể vô hình hoạt động như một nguyên lý, có đặc điểm: (1a) chủ động cùng cực; (1b) năng động cùng cực; (1c) hiệu quả cùng cực trong việc lãnh đạo, quản trị, điều khiển, vận hành; (1d) vô hạn về sức sáng tạo.

(2) “**Vật chất**” là “Đất”, là phần “nặng nề, ngưng giáng xuống” của khí Hư Vô; đó là một chủ thể vô hình hoạt động như một nguyên lý, có những đặc điểm: (2a) tự đặt mình vào thế tùy thuộc dưới sự chủ động của tâm linh, nhưng ngược lại, tự chủ động khi không có bất kỳ sự chủ động nào của tâm linh; (2b) nhu thuận dưới sự điều khiển của tâm linh, nhưng ngược lại, tự điều khiển khi không có bất kỳ sự điều khiển nào của tâm linh; (2c) có khả năng cung cấp nguyên liệu một cách không giới hạn để xây dựng mọi hình thể theo mọi sự sáng tạo của tâm linh, nhưng ngược lại, không cung cấp bất cứ cái gì nếu không có sự sáng tạo của tâm linh.

Đó là định nghĩa của các khái niệm “tâm linh” và “vật chất”.

Do định nghĩa 1.58, Trời Đất là khuôn mẫu vô hình để âm dương kết hợp nên thời gian và không gian mà lập thành vũ trụ hữu hình.

ĐỊNH NGHĨA 1.60. **Thời gian và không gian.**

(1) “**Thời gian**” là một hệ thống Lưỡng Nghi được cấu tạo bởi sự tiếp nối tuần tự và liên tục của âm dương theo định luật “dương cực âm sinh, âm cực dương sinh”.

(2) “**Không gian**” là một hệ thống Lưỡng Nghi được cấu tạo bởi sự đối ngẫu đồng thời của âm dương theo định luật “trong âm có dương, trong dương có âm”.

(3) Thời gian và không gian tạo thành một cặp đối ngẫu, trong đó, thời gian là yếu tố “dương” còn không gian là yếu tố “âm”.

Đó là định nghĩa của các khái niệm “thời gian” và “không gian”.

Sự hiệp nhất giữa không gian và thời gian tạo thành vũ trụ. Chủ thể thực hiện sự hiệp nhất này là Hoàng Cực.

5. TIỀN ĐỀ VỀ HOÀNG CỰC

ĐỊNH NGHĨA 1.61. **Hoàng Cực**. Khái niệm “**Hoàng Cực**” được dùng để chỉ trạng thái căn bản thứ ba của Đạo, phát sinh từ thể quân bình âm dương giữa Vô Cực và Thái Cực; đây là trạng thái kết hợp âm dương để tạo ra sự trung hòa trong căn khôn vũ trụ và vạn vật. Trong trạng thái Hoàng Cực, Đạo phát huy công năng của mình bằng sự điều độ cùng cực, khiến cho mọi mâu thuẫn đều trở thành hòa hiệp; sự điều độ cùng cực của Hoàng Cực là tác nhân tạo ra sự giao dịch giữa vạn vật và tam cực.

ĐỊNH NGHĨA 1.62. **Công và công năng**.

(1) “**Công**” (功) là sức, hay sức mạnh (về tâm linh hay về vật chất) mà (1a) một sở vật thực tại y thể hiện qua một quá trình vận động, hay (1b) một chủ thể x đem ra nhằm đạt một mục tiêu đã định; ở đây, “đạt một mục tiêu đã định” có thể được hiểu là “tạo ra một hiệu quả” hay là “tạo ra một kết quả thật sự”.

(2) “**Dụng công**” là hành động có chủ thể tính, trong đó, chủ thể x đem sức của mình ra hoặc dùng sức của một sở vật thực tại y nhằm đạt được mục tiêu đã định.

(3) “**Công năng**” là (3a) khả năng dụng công của chủ thể x , hay, (3b) công của một sở vật thực tại y có thể được sử dụng bởi một chủ thể x .

(4) “**Phát huy công năng**” là quá trình trong đó (4a) chủ thể x biến khả năng dụng công thành hành động dụng công, hay, (4b) công của một sở vật thực tại y thật sự được sử dụng bởi một chủ thể x .

(5) “**Động năng**” là công năng đã hay đang được phát huy (khả năng dụng công đã hay đang trở thành hành động dụng công); “**tiềm năng**” là công năng chưa được phát huy (khả năng dụng công chưa trở thành hành động dụng công).

Đó là định nghĩa cho khái niệm “công”, “công năng” và một số khái niệm có liên quan.

ĐỊNH NGHĨA 1.63. **Mức độ “trở thành Đạo”**. “**Mức độ “trở thành Đạo”** của một vật” là mức độ phát huy công năng của điểm tiểu linh quang của vật đó.

Tiên đề về Hoàng Cực, được phát biểu như sau.

TIÊN ĐỀ 1.5. *Hoàng Cực kết hợp Lưỡng Nghi, lập thành Tứ Tượng và Ngũ Hành để làm cấu trúc cho vạn pháp. Hoàng Cực là cửa thông công trong Tam Cực.*

ĐỊNH NGHĨA 1.64. Tứ Tượng. Thuật ngữ “**Tứ Tượng**” được dùng để chỉ một hệ thống bao gồm bốn cấu tử, được gọi là “thái âm”, “thiếu dương”, “thiếu âm” và “thái dương”; bốn cấu tử này được tạo thành từ sự kết hợp hai yếu tố đối ngẫu, “âm” và “dương”, mà trong đó mỗi yếu tố lại tham gia vào sự kết hợp này như một hệ thống Lưỡng Nghi. Cụ thể hơn, ta xét hai yếu tố đối ngẫu – trong đó, ta ký hiệu yếu tố “âm” là A còn yếu tố “dương” là D – và một sự kết hợp nào đó giữa chúng. Vì D tham gia vào sự kết hợp này như một hệ thống Lưỡng Nghi, nên ta ký hiệu phần “dương” của D là D_D và phần “âm” của D là A_D ; tương tự, vì A tham gia vào sự kết hợp này như một hệ thống Lưỡng Nghi, nên ta ký hiệu phần “dương” của A là D_A và phần “âm” của A là A_A . Do định nghĩa 1.29: (1) phần “dương” của “dương” là một phần chủ yếu, nên D_D được gọi là “thái dương” (“dương lớn”, dịch học ký hiệu là “==”); (2) phần “âm” của “dương” là một phần thứ yếu, nên A_D được gọi là “thiếu âm” (“âm ít”, dịch học ký hiệu là “=”); (3) phần “dương” của “âm” là một phần thứ yếu, nên D_A được gọi là “thiếu dương” (“dương ít”, dịch học ký hiệu là “=”); (4) phần “âm” của “âm” là một phần chủ yếu, nên A_A được gọi là “thái âm” (“âm lớn”, dịch học ký hiệu là “==”).

Tứ Tượng, như định nghĩa 1.64, có thể được xem như một sơ đồ nguyên lý của vũ trụ, và Hoàng Cực dùng sơ đồ này để xây dựng vũ trụ.

ĐỊNH NGHĨA 1.65. Vũ trụ và không-thời gian. “**Vũ trụ**” (宇宙, universum) là một cơ cấu hữu hình được tạo thành từ sự hiệp nhất giữa không gian và thời gian theo mô hình Tứ Tượng, trong đó, cả không gian lẫn thời gian đều tham gia như là hai hệ thống Lưỡng Nghi mà định nghĩa 1.60 đã mô tả. Sự hiệp nhất của giữa không gian và thời gian theo mô hình Tứ Tượng tạo ra một hình thức phổ biến cho sự tồn tại của vạn vật; hình thức ấy được gọi là “**không-thời gian**” (space-time [Eng]). Do cấu tạo như vậy, vũ trụ còn được gọi là không-thời gian, với hàm nghĩa rằng vũ trụ là hình thức biểu thị sự hiện hữu vô hình của trời đất.

ĐỊNH NGHĨA 1.66. Sự tạo lập căn khôn vũ trụ. Sự phân lập trời đất của Thái Cực và sự tạo dựng vũ trụ của Hoàng Cực được gọi chung là “**sự tạo lập căn khôn vũ trụ**”. Sự tạo lập này cũng là sự chuyển trạng thái của Đạo từ các trạng thái căn bản sang các trạng thái không căn bản; hay nói cách khác, đó là bước ngoặt chuyển từ “tiên thiên” sang “hậu thiên”.

ĐỊNH NGHĨA 1.67. Tiên thiên và hậu thiên. “**Tiên thiên**” (先天) là một khái niệm được dùng để chỉ những gì có trước khi căn khôn vũ trụ được tạo lập, hay những gì không được bản thể biểu lộ thành hình tướng. “**Hậu thiên**” (後天) là một khái niệm được dùng để chỉ những gì được bản thể biểu lộ thành hình tướng sau khi căn khôn vũ trụ được tạo lập.

ĐỊNH NGHĨA 1.68. **Nhất nguyên** và **nhị nguyên**. Mọi thực thể hậu thiên được cấu tạo từ hai yếu tố âm dương trong lưỡng nghi mà Thái Cực đã phân lập; hai yếu tố này được gọi là **“nhị nguyên”**. Trái lại, các thực thể tiên thiên chỉ là các trạng thái căn bản của một cái Không duy nhất mà ta gọi là “Đạo”; cái Không duy nhất này được gọi là **“nhất nguyên”**. Cõi giới trước khi càn khôn vũ trụ được tạo lập, hay cõi giới của bản thể, được gọi là **“cõi giới tiên thiên”** hay **“cõi giới nhất nguyên”**. Cõi giới của hình tướng sau khi càn khôn vũ trụ được tạo lập được gọi là **“cõi giới hậu thiên”** hay **“cõi giới nhị nguyên”**.

Các trạng thái không cơ bản của Đạo, tức là vạn pháp, được xây dựng bằng một sơ đồ nguyên lý gọi là “Ngũ Hành”; sơ đồ này là một phiên bản của sơ đồ “Tứ Tượng” nhưng có tích hợp các chức năng của chính Hoàng Cực vào đó.

ĐỊNH NGHĨA 1.69. **Ngũ Hành**. Trong thuật ngữ **“Ngũ Hành”** (五行), chữ **“hành”** (行) có thể được dùng theo những nghĩa như sau: “chất liệu”, “tính chất”, “yếu tố”, “tác dụng”, “động tác”, “cách thức hoạt động”, “giai đoạn”, “trạng thái”, “quá trình”. Thuật ngữ **“Ngũ Hành”** được dùng để chỉ hệ thống Hoàng Cực – Tứ Tượng; hệ thống này bao gồm năm cấu tử, trong đó, bốn cấu tử là bốn yếu tố trong Tứ Tượng, còn cấu tử thứ năm là Hoàng Cực đóng vai trò chủ thể thực hiện sự kết hợp để tạo thành Tứ Tượng. Các cấu tử trong Ngũ Hành được sắp thứ tự và định danh như sau: (1) **“hành”** thứ nhất được gọi là **“Thủy”** (水), vốn là **“thái âm”** của Tứ Tượng; (2) **“hành”** thứ hai được gọi là **“Hỏa”** (火), vốn là **“thái dương”** của Tứ Tượng; (3) **“hành”** thứ ba được gọi là **“Kim”** (金), vốn là **“thiếu âm”** của Tứ Tượng; (4) **“hành”** thứ tư được gọi là **“Mộc”** (木), vốn là **“thiếu dương”** của Tứ Tượng; (5) **“hành”** thứ năm được gọi là **“Thổ”** (土), vốn là Hoàng Cực, đóng vai trò trung tâm điều khiển, có chức năng điều hòa toàn bộ hoạt động của Ngũ Hành. Giữa năm **“hành”**, có một mối quan hệ được gọi là **“tương sinh”** và một mối quan hệ được gọi là **“tương khắc”**. Quan hệ **“tương sinh”** là quan hệ **“sinh ra lẫn nhau, giúp đỡ lẫn nhau, tăng cường cho nhau”** theo quy tắc: **“Thổ”** sinh **“Kim”**, **“Kim”** sinh **“Thủy”**, **“Thủy”** sinh **“Mộc”**, **“Mộc”** sinh **“Hỏa”**, **“Hỏa”** sinh **“Thổ”**. Quan hệ **“tương khắc”** là quan hệ **“chế ngự lẫn nhau, kềm hãm lẫn nhau, xung đột với nhau, hay hủy diệt lẫn nhau”** theo quy tắc: **“Thổ”** khắc **“Thủy”**, **“Thủy”** khắc **“Hỏa”**, **“Hỏa”** khắc **“Kim”**, **“Kim”** khắc **“Mộc”**, **“Mộc”** khắc **“Thổ”**. Các quan hệ tương sinh và tương khắc được hành **“Thổ”** – tức là Hoàng Cực – điều hòa để trở nên bổ túc cho nhau; và khi quan hệ tương khắc bổ túc được cho quan hệ tương sinh, thì quan hệ tương khắc trở thành quan hệ tương thành.

ĐỊNH NGHĨA 1.70. **Sinh** và **thành** (trong Ngũ Hành). Các **“hành”** đều có nguồn gốc từ Lưỡng Nghi mà Thái Cực đã phân định trong Vô Cực; Lưỡng Nghi này chính là Trời Đất; do đó, các **“hành”** đều có nguồn gốc từ Trời Đất. Ta gọi **“sinh”** là sự tác động và định hình của Trời, còn **“thành”** là sự tiếp thu và nuôi dưỡng của Đất (tham khảo thêm định nghĩa 1.58). Sự sinh của Trời và sự thành của Đất bổ túc cho nhau, tạo thành cơ chế **“dương sinh âm thành”**.

Mỗi cấu tử trong **“Ngũ Hành”** đều có hai thuộc tính đối ngẫu, nên hệ thống **“Ngũ Hành”** cũng có hai phương diện là âm và dương. Ngũ Hành xét trên phương diện dương

được gọi là “**Ngũ Hành dương**” hay “**Ngũ Hành tiên thiên**”; còn Ngũ Hành xét trên phương diện âm được gọi là “**Ngũ Hành âm**” hay “**Ngũ Hành hậu thiên**”.

Trong tiên đề 1.5, câu “Hoàng Cực là cửa thông công” có chứa khái niệm “cửa thông công”. Khái niệm này tương tự như khái niệm “cổng giao tiếp” (communication port [Eng]) trong tin học. Chữ “thông” (通) có nghĩa là “truyền (tín hiệu, dữ liệu, thông tin, sự tương tác)”, hay “đi suốt qua (mà không bị trở ngại)”, hay “liên kết với nhau”, hay “hòa hiệp với nhau”. Chữ “công” (公) có nghĩa là “chung”, “cùng nhau”, “với nhau”. “Thông công” (通公) là giao dịch với nhau dưới hình thức trao đổi thông tin bằng sự sáng suốt và nhạy bén của điểm tiêu linh quang ở hành Thổ.

ĐỊNH NGHĨA 1.71. Sự thông công. “**Sự thông công** (giữa một chủ thể A và một chủ thể B)” là sự giao tiếp với nhau bằng tư tưởng, dẫn đến việc hòa hiệp với nhau bằng hành động, làm cho công năng chung (tức là công năng tổng cộng của cả hai chủ thể) trở thành công năng khả dụng của riêng từng chủ thể. Trong định nghĩa này, “công năng khả dụng” là công năng (định nghĩa 1.62) mà mỗi chủ thể có thể thật sự sử dụng được.

Trong thuật ngữ “cửa thông công”, chữ “cửa” được dùng để chỉ một hệ thống điều khiển được (controlable [Eng]) với hai trạng thái: trạng thái “mở” cho phép giao dịch, và trạng thái “đóng” không cho phép giao dịch.

ĐỊNH NGHĨA 1.72. Cửa thông công. “**Cửa thông công**” là cửa mà qua đó sự thông công được thực hiện giữa hai chủ thể.

Câu “Hoàng Cực là cửa thông công trong Tam Cực” hàm ngụ nội dung như sau. Theo chiều từ tiên thiên đến hậu thiên, tất cả giao tiếp (kể cả những giao tiếp chứa đựng tác động) của Đạo đối với mọi cái Có đều được thực hiện thông qua và chỉ thông qua Hoàng Cực, ví dụ, Tam Cực biến sinh vạn pháp hay dưỡng dục vạn vật đều phải thông qua Hoàng Cực mà hiện thực hóa sự biến sinh và dưỡng dục này; nhờ đó mà Đạo có thể làm nên mọi cái Có. Theo chiều từ hậu thiên đến tiên thiên, tất cả giao tiếp của mọi cái Có (vạn pháp, vạn vật) đối với Đạo hay Tam Cực đều chỉ có thể được thực hiện thông qua Hoàng Cực; nhờ đó mà Đạo có thể giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành Đạo.

Theo tiên đề 1.4, Thái Cực phân lập âm dương trong Vô Cực để tạo thành Lưỡng Nghi; theo tiên đề 1.5, Hoàng Cực phối hợp âm dương (mà Thái Cực đã phân lập) để tạo thành Tứ Tượng. Tác động phân lập âm dương của Thái Cực và tác động phối hợp âm dương của Hoàng Cực là hai tác động đối ngẫu.

6. TIÊN ĐỀ VỀ SỰ BIẾN SINH VẠN PHÁP

TIÊN ĐỀ 1.6. *Tam Cực biến sinh nên vạn pháp, như sau: Vô Cực biến sinh nên trường tiến hóa; Thái Cực biến sinh nên đối tượng tiến hóa; Hoàng Cực biến sinh nên các cấu thể tiến hóa của mọi vật.*

Đây là tiên đề nói về vai trò của mỗi Cực trong việc biến sinh vạn pháp.

Vai trò của Vô Cực là “biến sinh nên trường tiến hóa”.

ĐỊNH NGHĨA 1.73. Trường tiến hóa. “**Trường tiến hóa**” là nơi đào luyện¹ để bảo tồn vạn vật bằng cơ tiến hóa; nơi đào luyện này bao gồm mọi cõi giới khác nhau – từ những cõi giới khinh thanh² cho đến những cõi giới trọng trực³ – tương ứng với mọi nấc thang tiến hóa trong trời đất.

ĐỊNH NGHĨA 1.74. Cơ tiến hóa. “**Cơ tiến hóa**” là một guồng máy do Vô Cực vận hành để “giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành Đạo” (tiên đề 1.1); sự giúp đỡ này được thực hiện bằng cách điều chế nguơn tinh thành nguơn khí rồi hiệp nhất nguơn khí với nguơn thần.

ĐỊNH NGHĨA 1.75. Thang tiến hóa. “**Thang tiến hóa**” là thang mà mỗi cấp bậc của nó là một giá trị được gọi là “giá trị tiến hóa” hay “trình độ tiến hóa”; mỗi giá trị như vậy là một giá trị mang tính tâm linh; còn đại lượng được đo là mức độ phát huy công năng của linh quang, nghĩa là mức độ “trở thành Đạo” của một vật. Mỗi cấp bậc trên thang tiến hóa được gọi là một “**nấc thang tiến hóa**”. Mỗi nấc thang tiến hóa tương ứng với một cõi giới trong Vô Cực. Nấc thang tiến hóa càng cao tương ứng với cõi giới càng khinh thanh, nấc thang tiến hóa càng thấp tương ứng với cõi giới càng trọng trực.

Trong Vô Cực, linh quang là phần khinh thanh nhất, còn vật chất là phần trọng trực nhất.

Khái niệm “thang tiến hóa” hàm ngụ khái niệm “bản vị của Trời Đất”. Bản vị của Trời Đất là thước đo sự tiến hóa của vạn vật; thước đo ấy chỉ dựa trên giá trị tâm linh siêu việt của một “chơn hồn” chứ không dựa trên bất cứ giá trị nào khác, kể cả các giá trị vật chất.

Trở lại với tiên đề 1.6, vai trò của Thái Cực trong việc tạo thành vạn pháp là “biến sinh nên đối tượng tiến hóa”.

ĐỊNH NGHĨA 1.76. Đối tượng tiến hóa. Một vật được gọi là một “**đối tượng tiến hóa**” nếu và chỉ nếu vật đó được đào luyện trong trường tiến hóa để đạt được những giá trị cao hơn trên thang tiến hóa. Có hai loại đối tượng tiến hóa: (1) đối tượng mới bước vào trường tiến hóa, đó là các điểm tiểu linh quang hay các điểm nguyên hồn do Thái Cực mới phóng phát ra, bắt đầu tiến hóa từ nấc thang tiến hóa thấp nhất; (2) đối tượng đang ở trong trường tiến hóa, đó là các điểm tiểu linh quang hay các điểm nguyên hồn được Thái Cực phóng phát ra từ trước, đã và đang tiến hóa trên những nấc thang tiến hóa nào đó.

ĐỊNH NGHĨA 1.77. Hồn, nguyên hồn và chơn hồn. “**Hồn**” (anima, 魂) của một vật là nguyên lý làm nên sự sống của vật ấy, và nguyên lý này do điểm tiểu linh quang của vật ấy thực hiện. “**Nguyên hồn**” là hồn khi xét đến nguồn gốc từ Thái Cực. “**Chơn hồn**” là hồn khi xét đến nguồn gốc từ Vô Cực.

¹ Đào luyện: đào tạo và rèn luyện.

² Khinh thanh: nhẹ nhàng (khinh) và trong sạch (thanh).

³ Trọng trực: nặng nề (trọng) và vẫn đục (trực).

ĐỊNH NGHĨA 1.78. **Phẩm hồn.** Khái niệm “**phẩm hồn**” được dùng để chỉ hồn ở một nấc thang tiến hóa. Ở tạo vật, có tám phẩm hồn, còn được gọi là “bát phẩm chơn hồn”:

- (1) vật chất hồn,
- (2) thảo mộc hồn,
- (3) thú cầm hồn,
- (4) nhân hồn,
- (5) thần hồn,
- (6) thánh hồn,
- (7) tiên hồn,
- (8) phật hồn.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “phẩm hồn”.

ĐỊNH NGHĨA 1.79. **Phần hồn.** Theo định nghĩa 1.77, hồn là của một vật là nguyên lý làm nên sự sống của vật ấy. Riêng ở các sinh vật – nghĩa là đối với thảo mộc, thú cầm, và con người – nguyên lý này hoạt động trên ba cấp độ: “sinh hồn” (anima vegetativa), “giác hồn” (anima sensitiva), và “linh hồn” (anima rationalis).

(1) Ở cấp độ “sinh hồn”, hồn là nguyên lý của sự sống, nghĩa là, nếu không có hồn thì không thể có sự sống.

(2) Ở cấp độ “giác hồn”, hồn là nguyên lý của giác tánh; ở đây “giác tánh” là khả năng nhận biết.

(3) Ở cấp độ “linh hồn”, hồn là nguyên lý của linh tánh; ở đây “linh tánh” là khả năng thông công của linh quang.

Mỗi cấp độ hoạt động như vậy được gọi là một “**phần hồn**”.

Trong giáo lý Đại Đạo, sinh hồn còn được gọi là đệ nhất xác thân, giác hồn còn được gọi là đệ nhị xác thân, linh hồn còn được gọi là đệ tam xác thân.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “phần hồn”.

Trở lại và tiếp tục với tiên đề 1.6, vai trò của Hoàng Cực trong việc tạo thành vạn pháp là “biến sinh nên các cấu thể tiến hóa”.

ĐỊNH NGHĨA 1.80. **Cấu thể tiến hóa** hay **thể hồn.** Khái niệm “**cấu thể tiến hóa**” hay là “**thể hồn**” được dùng để chỉ các lớp chất liệu cấu tạo nên hồn của một vật; các lớp này được hình thành trong quá trình nhập vào thể giới vật chất của một điểm tiểu linh quang (định nghĩa 1.81). Đối với con người, bảy thể hồn – theo thứ tự từ thanh đến trược – là: tiên thể, kim thân, thượng trí, hạ trí, vía, phách, xác trược. Các cấu thể tiến hóa này được hình thành từ chất liệu của các cõi – theo thứ tự từ cao đến thấp – là: Thái Cực, Lưỡng Nghi, Tứ Tượng, Bồ Đề, Thượng giới, Trung giới, Hạ giới.

ĐỊNH NGHĨA 1.81. Quá trình nhập vào thể giới vật chất của một điểm tiểu linh quang. Trong Vô Cực, tâm linh là phần thanh khiết nhất, còn vật chất là phần trọng trược nhất. Quá trình mà một điểm tiểu linh quang đi từ cõi giới của tâm linh vào cõi giới của vật chất được gọi là “**quá trình nhập vào thể giới vật chất** (của điểm tiểu linh quang đó)”. Quá trình này có những đặc điểm:

(1) điểm tiểu linh quang phải đi xuyên qua tất cả những cõi giới trung gian, ở giữa cõi giới tâm linh và cõi giới vật chất, mà chất liệu của những cõi giới trung gian này có mức độ thanh khiết giảm dần và mức độ trọng trược tăng dần;

(2) khi đi đến cõi nào, điểm tiểu linh quang phải mượn chất liệu của cõi đó, tạo thành một lớp vỏ bọc và bao bọc bên ngoài cùng của cái cơ cấu hiện tại mà điểm tiểu linh quang đang ở trong đó;

(3) trong trường hợp của một con người, quá trình này được chi tiết hóa ở định nghĩa 1.82.

Đó là định nghĩa về “quá trình nhập vào thể giới vật chất của một điểm tiểu linh quang”.

ĐỊNH NGHĨA 1.82. Quá trình nhập vào thể giới vật chất của một điểm tiểu linh quang (trường hợp của một con người). Điểm tiểu linh quang ban đầu xuất phát từ Đại Linh Quang ở cõi Thái Cực. Từ cõi Thái Cực đến hạ giới, quá trình nhập vào thể giới vật chất của điểm tiểu linh quang bao gồm bảy giai đoạn:

(1) điểm tiểu linh quang xuất phát từ Đại Linh Quang ở cõi Thái Cực, lấy chất liệu của cõi Thái Cực làm thành một thể được gọi là “tiên thể”, tạo một lớp bao bọc bên ngoài điểm tiểu linh quang;

(2) mang cơ cấu có lớp bọc ngoài cùng là tiên thể, điểm tiểu linh quang đi từ cõi Thái Cực qua cõi Lưỡng Nghi, lấy chất liệu của cõi Lưỡng Nghi làm thành một thể được gọi là “kim thân”, tạo một lớp bao bọc bên ngoài tiên thể;

(3) mang cơ cấu có lớp bọc ngoài cùng là kim thân, điểm tiểu linh quang đi từ cõi Lưỡng Nghi qua cõi Tứ Tượng, lấy chất liệu của cõi Tứ Tượng làm thành một thể được gọi là “thượng trí”, tạo một lớp bao bọc bên ngoài kim thân;

(4) mang cơ cấu có lớp bọc ngoài cùng là thượng trí, điểm tiểu linh quang đi từ cõi Tứ Tượng qua cõi Bồ Đề, lấy chất liệu của cõi Bồ Đề làm thành một thể được gọi là “hạ trí”, tạo một lớp bao bọc bên ngoài thượng trí;

(5) mang cơ cấu có lớp bọc ngoài cùng là hạ trí, điểm tiểu linh quang đi từ cõi Bồ Đề qua cõi Thượng giới, lấy chất liệu của cõi Thượng giới làm thành một thể được gọi là “vía”, tạo một lớp bao bọc bên ngoài hạ trí;

(6) mang cơ cấu có lớp bọc ngoài cùng là vía, điểm tiểu linh quang đi từ cõi Thượng giới qua cõi Trung giới, lấy chất liệu của cõi Trung giới làm thành một thể được gọi là “phách”, tạo một lớp bao bọc bên ngoài vía;

(7) mang cơ cấu có lớp bọc ngoài cùng là phách, điểm tiêu linh quang đi từ cõi Trung giới qua cõi Hạ giới, lấy chất liệu của cõi Hạ giới làm thành một thể được gọi là “xác trược”, tạo một lớp bao bọc bên ngoài phách.

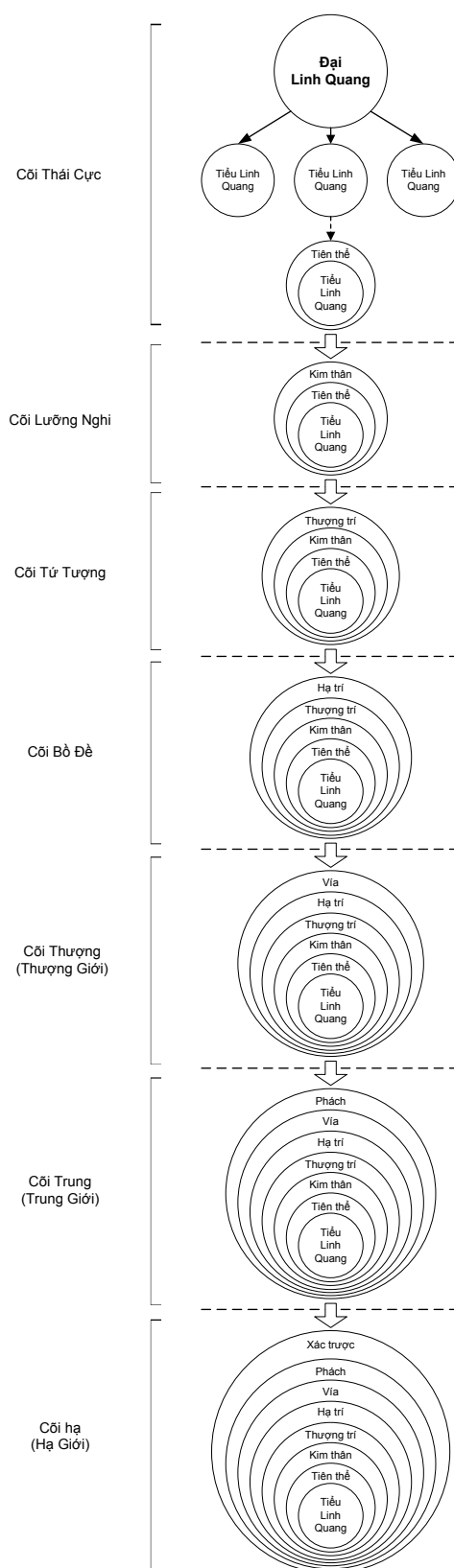
Đó là định nghĩa về “quá trình nhập vào thể giới vật chất của một điểm tiêu linh quang, trong trường hợp của một con người”¹. Quá trình này được minh họa bằng sơ đồ ở Hình 1.

¹ Định nghĩa này được xây dựng dựa vào lời dạy sau đây của Đức Nam Phương Giáo Chủ trong “Đại Thừa Chơn Giáo”:

“*Đây Thầy giải qua bảy thể của linh hồn cho các con rõ.*

Trước hết linh hồn muốn nhập vào thể giới hữu hình này, tất phải mượn bảy cái thể chất của bảy cõi trên kia mới dựng. Bảy cái thể là: tiên thể, kim thân, thượng trí, hạ trí, vía, phách, và xác trược này.

Các con nếu không có bảy thể ấy thì không bao giờ nhập vào thể giới hữu hình này được. Vì ở trên hết là thượng tầng không khí. Khí ấy nó nhẹ nhàng, trong sạch hơn trăm nghìn lần cái không khí ở trần gian này. Vậy nên, nếu điểm linh hồn của các con mà ở tầng cảnh hạ vô là nhờ nó đã thanh nhẹ hơn thượng tầng không khí kia nữa. Mà nó đã nhẹ hơn thượng tầng không khí thì tự nhiên khi muốn giáng trần, nó phải mượn bảy thể của bảy cõi mà bao bọc thêm ngoài cho thêm nặng nề thì mới trì kéo cho nó giáng xuống được. Như linh hồn ở cõi Thái Cực mà muốn xuống cõi Lương Nghi thì phải lấy tinh khí ở cõi đó mà bao bọc ra ngoài dựng làm một cái kim thân cho hợp với khí chất cõi ấy. Chừng ở cõi Lương Nghi mà muốn xuống cõi Tứ Tượng thì cũng phải dùng tinh khí cõi ấy mà bao bọc ra ngoài cái vỏ kim thân một lớp nữa dựng làm cái thượng trí. Lúc ở cõi tứ tượng mà muốn xuống cõi Bồ Đề thì cũng phải dùng tinh khí cõi ấy mà bao bọc ra ngoài cái vỏ thượng trí một lớp nữa dựng làm cái hạ trí. Cứ lần xuống cõi nào là phải mượn tinh khí cõi đó là bao bọc thêm ra ngoài; nên phải mượn đủ bảy thể chất mới xuống hết bảy cõi, dựng tới vào ở trong không khí trần gian. Nếu không mượn bảy thể mà bao bọc ra ngoài, thì chẳng những là đã không đủ sức nặng để kéo trì cho linh hồn nó giáng xuống, mà tất nhiên nó cũng không chịu nổi với các khí chất lần lần càng xuống thấp là càng ô trược nặng nề thêm mãi nữa.” (Đức Nam Phương Giáo Chủ; 22-09 Bình Tý (05 Novembre 1936); Đại Thừa Chơn Giáo (bản Trước Tiết Tăng Thơ), tr.47).



Hình 1. Quá trình nhập vào thể giới vật chất của điểm tiểu linh quang (trường hợp của con người).

ĐỊNH NGHĨA 1.83. Quá trình thoát khỏi thể giới vật chất của một điểm tiểu linh quang. Quá trình mà một điểm tiểu linh quang đi từ cõi giới của vật chất lên cõi giới của tâm linh được gọi là “**quá trình thoát khỏi thể giới vật chất** (của điểm tiểu linh quang đó)”; quá trình này có những đặc điểm – trái ngược với quá trình nhập vào thể giới vật chất – như sau:

(1) điểm tiểu linh quang phải đi xuyên qua tất cả những cõi giới trung gian, ở giữa cõi giới vật chất và cõi giới tâm linh;

(2) để thoát khỏi cõi nào, điểm tiểu linh quang phải cởi bỏ lớp vỏ chất liệu đã mượn của cõi đó, trước khi lên cõi giới cao hơn;

(3) trong trường hợp của một con người, quá trình này được chi tiết hóa ở định nghĩa 1.84.

Đó là định nghĩa về “quá trình thoát khỏi thể giới vật chất của một điểm tiểu linh quang”.

ĐỊNH NGHĨA 1.84. Quá trình thoát khỏi thể giới vật chất của một điểm tiểu linh quang (trường hợp của một con người). Từ hạ giới đến cõi Thái Cực, quá trình thoát khỏi thể giới vật chất của điểm tiểu linh quang bao gồm bảy giai đoạn:

- (1) cởi bỏ lớp xác trả lại cho Hạ giới rồi đi lên Trung giới;
- (2) cởi bỏ lớp phách trả lại cho Trung giới rồi đi lên Thượng giới;
- (3) cởi bỏ lớp vía trả lại cho Thượng giới rồi đi lên Bồ Đề;
- (4) cởi bỏ lớp hạ trí trả lại cho Bồ Đề rồi đi lên Tứ Tượng;
- (5) cởi bỏ lớp thượng trí trả lại cho Tứ Tượng rồi đi lên Lưỡng Nghi;
- (6) cởi bỏ lớp kim thân trả lại cho Lưỡng Nghi rồi đi lên Thái Cực;
- (7) tiểu linh quang hiệp nhất với Đại Linh Quang.

Đó là định nghĩa về “quá trình thoát khỏi thể giới vật chất của một điểm tiểu linh quang, trong trường hợp của một con người”¹. Quá trình này được minh họa bằng sơ đồ ở Hình 2.

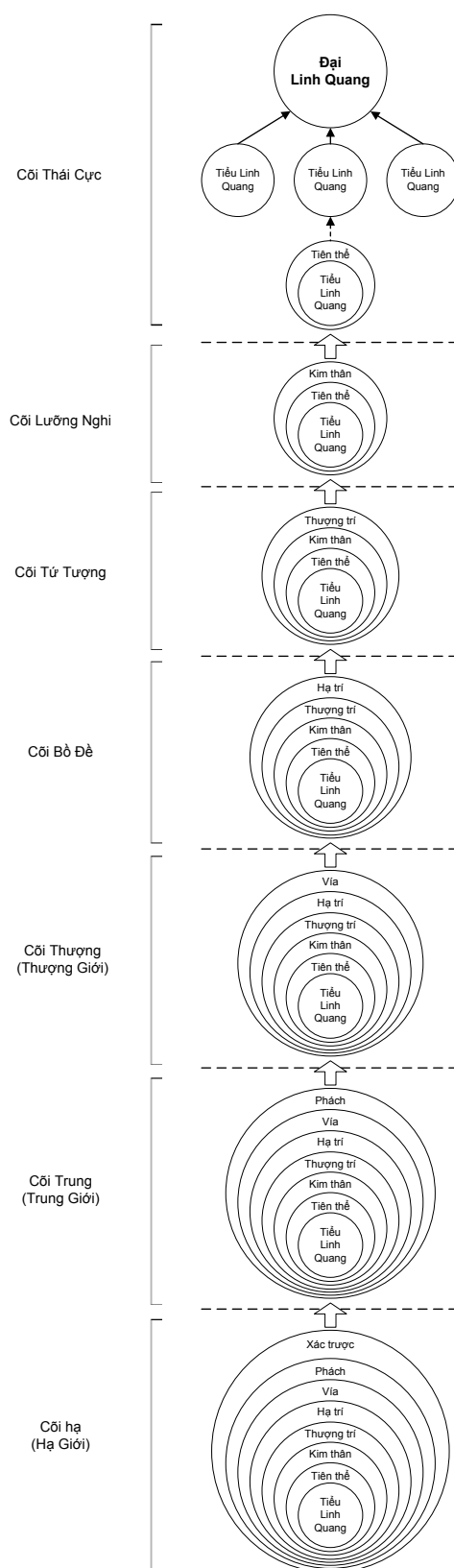
¹ Định nghĩa này được xây dựng dựa vào lời dạy sau đây của Đức Nam Phương Giáo Chủ trong “Đại Thừa Chơn Giáo”:

“Người nào hữu căn hữu kiếp, biết tình ngộ tầm ra nguồn cội của loài người, thì phải mượn cơ pháp bí truyền mà tu luyện, dựng mở bảy thể ấy rút ra; thì linh hồn mới dựng trở về ngôi vị.

Bảy thể ấy muốn mở ra cũng như cởi bảy lớp áo vậy.

Giải hồn làm sao lên cõi hư vô vắng?

Bảy thể ấy nếu không rời rã ra thì nó cứ trì kéo linh hồn xuống mãi. Ngày nào các con bỏ xác phàm này là ngày các con cởi bớt một cái áo của các con; rồi các con sanh qua Trung Giải thì các con cắt lìa cái phách ra, tức là cởi thêm một cái thể nữa. Đến Thượng Giải thì bỏ cái vía; đến Bồ Đề thì bỏ cái hạ trí; đến Tứ Tượng bỏ cái thượng trí; đến Lưỡng Nghi bỏ cái kim thân; đến Thái Cực thì linh hồn được hiệp cùng Tạo Hóa.” (Đức Nam Phương Giáo Chủ; 22-09 Bính Tý (05 Novembre 1936); Đại Thừa Chơn Giáo (bản Trước Tiết Tàng Thơ), tr.47-48).



Hình 2. Quá trình thoát khỏi thế giới vật chất của điểm tiểu linh quang (trường hợp của con người).

7. TIÊN ĐỀ VỀ TẠO VẬT

TIÊN ĐỀ 1.7. *Mỗi tạo vật được tạo thành từ ba cấu tố căn bản: tinh, khí, thần. Vô Cực tạo ra nguơn tinh, Hoàng Cực tạo ra nguơn khí, Thái Cực tạo ra nguơn thần.*

ĐỊNH NGHĨA 1.85. Tạo vật. Khái niệm “**tạo vật**” được dùng để chỉ bất cứ vật x nào trong trời đất, thỏa mãn những điều kiện sau: (1) x do các pháp tạo thành và các pháp này do Tam Cực tạo ra sau khi đã có Trời Đất; và, (2) x có một bản thể tâm linh; và, (3) x có một hình thể vật chất.

ĐỊNH NGHĨA 1.86. Bản thể tâm linh và bản thể vật chất. Nếu một bản thể là tâm linh thì ta gọi bản thể này là “**bản thể tâm linh**”. Nếu một bản thể là vật chất thì ta gọi bản thể này là “**bản thể vật chất**”. Ở mức độ của Lương Nghi, hai bản thể này khác nhau, vì bản thể tâm linh thuộc về Trời (dương), còn bản thể vật chất thuộc về Đất (âm). Ở mức độ của Vô Cực, hai bản thể này là một, vì cùng là Nguyên Khí Tự Nhiên.

ĐỊNH NGHĨA 1.87. Hình, tướng, hay hình tướng. Ba khái niệm “**hình**”, “**tướng**” và “**hình tướng**” là ba khái niệm tương đương với nhau. Mỗi khái niệm trong ba khái niệm này đều được dùng để chỉ: (1) vẻ bề ngoài, cái được biểu hiện ra bên ngoài; hay (2) hình dạng, tướng mạo, hình thức; hay, (3) dạng thức toán học (bao gồm các biểu thức toán học và các phương trình toán học). Một pháp hay vật nào đó, x , được gọi là “**vô hình**” hay “**vô tướng**” hay “**vô vi**” nếu x không có hình tướng; ngược lại, x được gọi là “**hữu hình**” hay “**hữu tướng**” hay “**hữu vi**” nếu x có hình tướng.

ĐỊNH NGHĨA 1.88. Hình thể. “**Hình thể** (của một vật x)” là trạng thái tồn tại của x mà trong trạng thái đó, x có hình tướng. “**Hình thể vật chất**” là hình thể được tạo thành từ vật chất.¹

ĐỊNH NGHĨA 1.89. Cấu tố căn bản. Khái niệm “**cấu tố căn bản** (của tạo vật x)” được dùng để chỉ: (1) pháp cấu tạo nên x ; và, (2) pháp này chỉ do Tam Cực trực tiếp tạo ra chứ không do pháp nào trực tiếp tạo ra.

ĐỊNH NGHĨA 1.90. Tam bửu. Khái niệm “**tam bửu** (của tạo vật x)” được dùng để chỉ hệ thống ba cấu tố căn bản; ba cấu tố ấy là tinh, khí, và thần.

¹ Chú ý rằng có những pháp tuy hữu hình nhưng không có hình thể vật chất. Ví dụ như các định luật vật lý, tuy được mô tả bằng các biểu thức toán học, nghĩa là hữu hình, nhưng hình thức của các định luật này không được tạo thành từ vật chất, mà được tạo thành từ ý tưởng của con người, các quy tắc toán học và các ký hiệu.

CHƯƠNG 2.

CÁC ĐỊNH LÝ BẢN THỂ LUẬN: VŨ TRỤ

Chương này sẽ trình bày các định lý căn bản của vũ trụ bản thể luận; ở đây, khái niệm “vũ trụ bản thể luận” được dùng để chỉ hệ thống lý luận về vũ trụ trên phương diện bản thể, hay là bản thể của vũ trụ.

ĐỊNH LÝ 1.5. Bản thể là tuyệt đối.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.4, “bản thể” là bản chất tối hậu. Theo định nghĩa 1.5, “bản chất tối hậu” là bản chất ở một mức độ nhận thức M_0 (nếu tồn tại mức độ nhận thức này) đóng vai trò nền tảng để xây dựng mọi mức độ nhận thức khác, và bản chất ở mức độ M_0 này quyết định những đặc điểm của mọi bản chất ở mọi mức độ nhận thức khác. Như vậy, khái niệm “bản chất tối hậu” hàm ngụ rằng đó là bản chất ở mức độ cùng cực của sự căn bản, quyết định đặc điểm của các bản chất ở mọi mức độ khác. Theo định nghĩa 1.27, nếu một tính chất đạt đến mức “cùng cực”, thì khi ta đặt nó vào mọi mối quan hệ so sánh với những cái khác cùng loại, nó vẫn bất biến, và khi đó, ta gọi nó là “tuyệt đối”. Vận dụng định nghĩa này, bản thể luôn luôn là cái căn bản nhất nếu ta so sánh với bản chất ở mọi mức độ khác nhau; vậy, bản thể là tuyệt đối.

Từ định lý 1.5, ta rút ra một hệ quả quan trọng: nếu x là bản thể của y , bất kể x và y là cái gì, thì x luôn là tuyệt đối. Thông qua phần chứng minh định lý, ta cũng thấy rằng định lý này đúng trong nhận thức của con người, nghĩa là, bản thể luôn tuyệt đối trong tầm nhận thức của con người, và nếu xét bản thể ở ngoài tầm nhận thức này thì ta không thể nói được rằng bản thể là tuyệt đối hay là tương đối.

1. TỔNG QUAN VỀ VŨ TRỤ

1.1. Nguồn gốc của vũ trụ

ĐỊNH LÝ 1.6. Vũ trụ được sinh ra từ một thực tại tối sơ (thực tại đầu tiên); thực tại ấy là Đạo.

CHỨNG MINH. Do định lý 1.1, bất cứ cái Có nào cũng do Đạo tạo ra; và, vì vũ trụ là một cái Có, nên vũ trụ cũng do Đạo tạo ra. Định lý đã được chứng minh.

Do định lý 1.6, nguồn gốc của vũ trụ là Đạo.

Từ định nghĩa 1.58, “càn khôn” (hay “trời đất”) là cảnh giới vô hình của các nguyên lý thiết kế nên vũ trụ và mọi vật. Từ định nghĩa 1.65, “vũ trụ” là một cơ cấu hữu hình được tạo thành từ sự hiệp nhất giữa không gian và thời gian theo mô hình Tứ Tượng. Khái niệm “càn khôn vũ trụ” bao hàm cả khái niệm “càn khôn” lẫn khái niệm “vũ trụ”.

ĐỊNH NGHĨA 1.91. Càn khôn vũ trụ. “Càn khôn vũ trụ” là cõi giới bao gồm mọi cõi giới trong trời đất và vũ trụ.

Dựa vào tiên đề 1.4 – Thái Cực phân Khí Hư Vô ra thành hai phần: “nhẹ nhàng” và “nặng nề” – ta có thể phân loại các cõi giới trong càn khôn vũ trụ theo các mức độ nặng (trước) hay nhẹ (thanh) của Khí Hư Vô. Ở đây, thước đo “thanh-trước” được sử dụng để mô tả tỉ lệ tâm linh và vật chất trong chất liệu của các cõi (theo định nghĩa 1.58 và định nghĩa 1.59). Một cõi giới có tỉ lệ tâm linh càng cao và vật chất càng thấp sẽ càng “thanh”; và ngược lại, một cõi giới có tỉ lệ tâm linh càng thấp và vật chất càng cao sẽ càng “trước”.

ĐỊNH NGHĨA 1.92. Vũ trụ tâm linh và vũ trụ vật chất. Trong càn khôn vũ trụ:

(1) những cõi giới trọng trước, do vật chất tạo thành, được gọi là “**vũ trụ vật chất**” hay “**thế giới vật chất**” hay “**cõi giới vật chất**”;

(2) những cõi giới khinh thanh, do tâm linh tạo thành, được gọi là “**vũ trụ tâm linh**” hay “**thế giới tâm linh**” hay “**cõi giới tâm linh**”.

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “vũ trụ tâm linh” và “vũ trụ vật chất”.

Kết hợp với định nghĩa 1.80, ta có thể chia càn khôn vũ trụ – từ vũ trụ tâm linh đến vũ trụ vật chất – thành bảy cõi giới, từ “thanh” (hay là “cao”) đến “trước” (hay là “thấp”); bảy cõi giới này là: Thái Cực, Lưỡng Nghi, Tứ Tượng, Bồ Đề, Thượng giới, Trung giới, Hạ giới (trần gian).

ĐỊNH NGHĨA 1.93. Chủ thể tâm linh. “**Chủ thể tâm linh**” là chủ thể không mang xác trước.

ĐỊNH LÝ 1.7. Trong càn khôn vũ trụ, có các chủ thể tâm linh.

CHỨNG MINH. Giả sử trong vũ trụ không có các chủ thể tâm linh mà chỉ các chủ thể mang xác trước. Thế thì, sau quá trình thoát khỏi thế giới vật chất, bỏ đi phần xác trước, điểm tiểu linh quang sẽ không phải là một chủ thể. Nhưng điều này sẽ dẫn đến một mâu thuẫn với tiên đề 1.5. Thật vậy, theo tiên đề 1.5, Hoàng Cực kết hợp lưỡng nghi, lập thành tứ tượng và ngũ hành để làm cấu trúc cho vạn pháp; những việc này do Hoàng Cực tự mình thực hiện chứ không dựa vào bất cứ cái gì khác, vì vậy, hành động của Hoàng Cực là hành động có chủ thể tính (định nghĩa 1.11); mặt khác, tiểu linh quang chính là Hoàng Cực (định lý 1.34); thế thì tiểu linh quang có chủ thể tính. Để tránh mâu thuẫn này, chúng ta phải bác bỏ giả thiết rằng trong vũ trụ không có các chủ thể tâm linh mà chỉ các chủ thể mang xác trước. Vậy, trong càn khôn vũ trụ, có các chủ thể tâm linh. Định lý đã được chứng minh.

1.2. Sự vận động và biến hóa của vũ trụ

ĐỊNH NGHĨA 1.94. Trạng thái động và trạng thái tĩnh. Ta gọi một trạng thái thay đổi theo thời gian là “**trạng thái động**”, và một trạng thái không thay đổi theo thời gian là “**trạng thái tĩnh**”.

Các trạng thái động được con người nhận thức thông qua các chuyển động, các vận động, các hoạt động, các hành động, các tác động,...

ĐỊNH LÝ 1.8. Mọi trạng thái động đều được tạo ra từ một thể đối ngẫu.

CHỨNG MINH. Theo tiên đề 1.3, trước khi có Thái Cực, mọi trạng thái động đều được tạo ra từ thể đối ngẫu giữa Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên; và chính Thái Cực cũng được tạo ra từ thể đối ngẫu này. Theo tiên đề 1.4, khi đã có Thái Cực rồi, mọi trạng thái động đều được tạo ra từ thể đối ngẫu giữa hai yếu tố âm dương mà Thái Cực phân định trong Vô Cực. Vậy, mọi trạng thái động đều được tạo ra từ một thể đối ngẫu.

ĐỊNH NGHĨA 1.95. Dịch. “**Dịch**” là khái niệm được dùng để chỉ sự thay đổi theo thời gian, được tạo ra từ sự trao đổi tác động giữa các yếu tố đối ngẫu, và được điều khiển bởi một lẽ không đổi; ở đây, “sự thay đổi (theo thời gian)” được gọi là “**biến dịch**”, “sự trao đổi (tác động giữa các yếu tố đối ngẫu)” được gọi là “**giao dịch**”, “sự không đổi (của lẽ điều khiển sự thay đổi)” được gọi là “**bất dịch**”. Như vậy, “dịch” có nghĩa là: (1) biến dịch; và, (2) bất dịch; và, (3) giao dịch.

ĐỊNH LÝ 1.9. Gọi A là một trạng thái động. A xảy ra – nghĩa là A có – nếu và chỉ nếu A là dịch.

CHỨNG MINH. Trước tiên, ta chứng minh chiều nghịch của định lý. Nếu A là dịch (A là sự thay đổi theo thời gian, được tạo ra từ sự trao đổi tác động giữa các yếu tố đối ngẫu, và được điều khiển bởi một lẽ không đổi), thì do định nghĩa 1.95, A là một trạng thái động (trạng thái thay đổi theo thời gian), nên A phải xảy ra. Tiếp theo, ta chứng minh chiều thuận của định lý. Nếu A xảy ra, và giả sử A không phải là dịch, ta sẽ xét ba trường hợp: (1) nếu A không có yếu tố “biến dịch”, thế thì A không phải là một sự thay đổi theo thời gian, nhưng điều này mâu thuẫn với giả thiết của định lý; (2) nếu A không có yếu tố “bất dịch”, thì A không được điều khiển bởi, hay không tuân theo, một nguyên lý bất biến nào, nhưng điều này mâu thuẫn với định nghĩa 1.42 (theo định nghĩa này, Nguyên Lý Thiên Nhiên là nguyên lý mà mọi cái Có phải tuân theo); (3) nếu A không có yếu tố “giao dịch”, có nghĩa là A không được tạo ra từ sự trao đổi tác động giữa các yếu tố đối ngẫu, nhưng điều này mâu thuẫn với định lý 1.8. Để tránh cả ba mâu thuẫn vừa nêu, nếu A xảy ra thì A phải là dịch. Đến đây, ta đã chứng minh xong định lý.

Do định lý 1.9, khái niệm “dịch” bao hàm mọi loại trạng thái động: vận động, hoạt động, hành động, tác động, v.v...

ĐỊNH NGHĨA 1.96. Cơ. “**Cơ**” là một hệ thống có thể hoạt động dưới sự điều khiển của một tác nhân và nhằm đạt đến một mục đích. Hệ thống này có thể là: (1) một guồng máy hay một bộ máy; hay, (2) một chương trình, được định nghĩa là một chuỗi những hướng dẫn để thực hiện những việc nào đó; hay (3) một nguyên lý.

ĐỊNH NGHĨA 1.97. Dịch hóa và cơ dịch hóa. “**Dịch hóa**” có nghĩa là: (1) làm cho biến dịch; và, (2) làm cho bất dịch; và, (3) làm cho giao dịch. “**Cơ dịch hóa**” là một hệ thống hoạt động dưới sự điều khiển của Đạo thông qua sự dụng công của Tam Cực, trong đó, Vô Cực tạo ra sự bất dịch, Thái Cực tạo ra sự biến dịch, Hoàng Cực tạo ra sự giao dịch. “Cơ dịch hóa” còn được gọi là “**cơ dịch hành**”.

Dựa vào định nghĩa 1.1, ta có thể phân chia khái niệm “cơ dịch hóa” thành hai khái niệm con:

- (1) “cơ tạo hóa” có chức năng làm nên mọi cái Có;
- (2) “cơ tiến hóa” có chức năng giúp cho mọi cái Có trở thành Đạo.

Bây giờ ta định nghĩa hai khái niệm con này.

ĐỊNH NGHĨA 1.98. Cơ tạo hóa. “**Cơ tạo hóa**” là cơ dịch hóa làm nên mọi cái Có, hay nói cách khác, có chức năng biến sinh nên vạn pháp rồi đặt vạn pháp vào trường tiến hóa để dưỡng dục và bảo tồn.

ĐỊNH NGHĨA 1.99. Cơ tiến hóa. “**Cơ tiến hóa**” là cơ dịch hóa giúp cho vạn pháp trở thành Đạo, hay nói cách khác, giúp cho vạn vật trở về cội nguồn đầu tiên của mình.

1.3. Sự tiến hóa của vũ trụ

ĐỊNH LÝ 1.10. Mọi cái Có trong vũ trụ đều tiến hóa để trở thành Đạo.

CHỨNG MINH. Do tiên đề 1.1 và định nghĩa 1.1, Đạo tạo ra mọi cái Có và giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành Đạo. Vì vậy, mọi cái Có đều tiến hóa để trở thành Đạo.

Trong định lý sau đây, chữ “cứu cánh” được dùng với nghĩa là “mục đích cuối cùng” hay “mục đích tối hậu”.

ĐỊNH LÝ 1.11. Mọi cái Có trong vũ trụ đều có chung một cứu cánh; cứu cánh ấy là “trở thành Đạo”.

CHỨNG MINH. Do định lý 1.10, mọi cái Có trong vũ trụ đều tiến hóa để trở thành Đạo. Như vậy, mọi cái Có trong vũ trụ đều có chung một cứu cánh; cứu cánh ấy là “trở thành Đạo”.

Từ định lý 1.11, có thể rút ra một số hệ quả trực tiếp:

(1) Mọi tạo vật trong vũ trụ đều là những cái Có, nên đều tiến hóa để trở thành Đạo; và do đó, vạn vật có cùng một cứu cánh là trở thành Đạo. Từ hệ quả này, toàn thể chúng sanh tất yếu sẽ giải thoát khỏi cái tồn tại hữu hình hữu hạn của vật chất để bước sang sự tồn tại vô hình vô hạn của tâm linh. Và cũng từ hệ quả này, cuộc tiến hóa của vạn vật không chỉ đơn thuần là những biến đổi thể xác hay tinh thần của những cá thể tại thế gian để rồi chấm dứt tại thế gian cho mỗi cá thể, mà đây là cuộc tiến hóa xuyên suốt từ vũ trụ vật chất sang vũ trụ tâm linh.

(2) Mọi hành vi của một tạo vật đều là những cái Có. Vậy, chính những hành vi ấy cũng có sự tiến hóa để trở thành Đạo (Đạo ở đây là Đạo của hành vi, chứ không phải là Đạo của tạo vật). Suy ra, mọi hành vi của một tạo vật đều nhằm đến cứu cánh là trở thành Đạo của hành vi, góp phần giúp cho tạo vật trở thành Đạo của tạo vật.

(3) Mọi tư tưởng, lời nói, việc làm của con người đều là những cái Có, nên chúng cũng có sự tiến hóa để trở thành Đạo (Đạo ở đây là Đạo của tư tưởng, Đạo của lời nói, Đạo của việc làm, chứ không phải là Đạo của con người). Do đó, mọi tư tưởng, lời nói, việc làm của con người đều nhằm đến cứu cánh là Đạo của tư tưởng, Đạo của lời nói, Đạo của việc làm; chúng cùng góp phần giúp cho con người trở thành Đạo của con người.

Nơi con người, cuộc tiến hóa trở thành con đường phản bản hoàn nguyên.

ĐỊNH NGHĨA 1.100. Phản bản hoàn nguyên. “Phản bản hoàn nguyên” là trở về với Đạo để đồng nhất với Đạo, hay cũng thế, trở thành Đạo.

Theo định nghĩa 1.20, tiến hóa là quy nguyên, nghĩa là trở về cội nguồn đầu tiên của muôn loài vạn vật, hay nói cách khác, là trở thành Đạo. Do đó, tiến hóa là phản bản hoàn nguyên. Thế thì, nơi một tạo vật x bất kỳ, cuộc tiến hóa của x cũng đồng nhất với con đường phản bản hoàn nguyên của x . Tuy nhiên, điều này được nhấn mạnh ở con người vì lý do sau đây. Khác với vạn vật, con người có một cấu trúc đặc thù mà những vật khác không có (ví dụ, cấu trúc bảy thể – định nghĩa 1.188). Do cấu trúc này, nơi con người, xuất hiện những thước đo chủ quan đối với sự tiến hóa (thước đo ấy được gọi là “bản vị” – định nghĩa 1.191), nhờ đó mà mỗi cá nhân về nguyên tắc có khả năng tự do lựa chọn cách thức tiến hóa cho chính mình. Nơi những cá nhân mà trình độ tiến hóa của họ chưa đủ để sử dụng tốt khả năng tự do lựa chọn này, họ có thể gặp sai lầm trong sự lựa chọn và không loại trừ việc họ sẽ đi vào một con đường thoái hóa vì sự lựa chọn sai lầm này. Bởi vậy, việc nhấn mạnh rằng cuộc tiến hóa nơi con người trở thành con đường phản bản hoàn nguyên đồng nghĩa với việc lưu ý rằng mọi sự tự do lựa chọn phải đảm bảo cho việc phản bản hoàn nguyên.

Do định nghĩa 1.1, khi trở thành Đạo, một sở vật thực tại sẽ có khả năng “chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có, và giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành Đạo”, nghĩa là trở thành một chủ thể đồng nhất với Đạo. Chủ thể ấy được gọi là “Đấng Thiêng Liêng”. Như vậy, “hoàn nguyên” không phải chỉ là quay ngược trở lại khởi điểm, mà là tiến hóa để trở nên một chủ thể hoàn thiện.

Nhưng “hoàn thiện” theo nghĩa nào?

Đối với một tạo vật trong vũ trụ, tiến hóa càng cao có nghĩa là trở về càng gần với cái Không của Đạo. Trong quá trình tiến hóa của mình, tạo vật ấy dần dần sẽ chuyển sang các cõi giới gần với Thái Cực hơn, do đó, chất liệu của các cõi này sẽ có tỉ lệ vật chất giảm xuống và tỉ lệ tâm linh tăng lên. Trong cấu tạo của tạo vật ấy ở các kiếp sống thuộc các cõi tương ứng, cũng có sự giảm tỉ lệ vật chất và tăng tỉ lệ tâm linh. Theo chiều hướng đó, sự tiến hóa sẽ làm cho phần tâm linh trong tạo vật hoàn toàn chiếm ưu thế và điều khiển được phần vật chất.

Từ định nghĩa 1.59, cả tâm linh lẫn vật chất đều có khả năng chủ động như sau: khi tâm linh chủ động điều khiển vật chất thì vật chất sẽ chủ động phục tùng sự điều khiển của tâm linh; nhưng khi tâm linh không chủ động điều khiển vật chất thì vật chất sẽ chủ động điều khiển trở lại tâm linh, khiến cho tâm linh dù muốn dù không cũng phải phục tùng vật chất. Đối với một tạo vật, nếu tâm linh chủ động lãnh đạo, quản trị, điều khiển, vận hành vật chất, ta gọi tạo vật đó là “sáng suốt”; nếu tâm linh phục tùng vật chất, ta gọi tạo vật đó là “u tối”, “mê muội”, “vô minh”. Nếu sự tiến hóa làm cho phần tâm linh trong tạo vật hoàn toàn chiếm ưu thế và điều khiển được phần vật chất, thì cũng làm cho tạo vật biến đổi từ trạng thái hữu hình, hữu chất, trọng trực, u tối sang trạng thái vô hình, vô chất, thanh khiết, sáng suốt.

Vậy “hoàn thiện” ở đây được hiểu theo nghĩa là làm cho chủ thể tính của tâm linh phát triển đến mức trở thành Đạo-của-chủ-thể-tính. Như trong định nghĩa 1.59, tâm linh theo đúng nghĩa phải là “Trời” với sự chủ động cùng cực, năng động cùng cực, hiệu quả cùng cực, sáng tạo cùng cực. Tiểu linh quang khi mới đi ra khỏi Đại Linh Quang tuy có những khả năng đó nhưng chúng đều nằm trong tiềm thể; sau một chu trình tiến hóa và hoàn nguyên, chúng trở thành những năng lực ở hiện thể. Sự đạt được những năng lực như vậy trong hiện thực chính là “trở thành Đạo”, hay “chứng quả”.

2. ĐẠO - THƯỢNG ĐẾ

Cần nhắc lại rằng, các khái niệm “Đạo” hay “Thượng Đế” đều không phụ thuộc vào thuật ngữ và ngôn ngữ. Ta có thể dùng bất cứ thuật ngữ A trong bất cứ ngôn ngữ nào miễn thuật ngữ đó được dùng để nói về “cái Không, chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có, và giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành A ”, như được nêu trong tiên đề 1.1.

2.1. Đạo

2.1.1. Đạo như là Nhất Thể

ĐỊNH LÝ 1.12. Đạo tự mình mà có.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.1, Đạo vốn là một cái Không, chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có. Trong số những cái Có này, có cái Có của Đạo. Vậy, Đạo tự mình mà có.

Trong định lý trên đây, thay vì nói “tự mình mà có” hay “tự có”, ta có thể nói “tự hữu”, “tự hiện hữu”, “tự lập hữu”, “tự tồn tại”, “tự sinh ra mình”, “tự tạo nên mình”. Vì thế, định lý này có thể được phát biểu thành “Đạo tự mình hiện hữu, và sự tự mình hiện hữu này của Đạo là độc lập với bất cứ cái gì không phải là Đạo”.

ĐỊNH LÝ 1.13. Nếu x tự mình mà có, thì x không do bất cứ cái gì không phải là x sinh ra.

CHỨNG MINH. Nếu có một cái gì đó khác với x mà sinh ra được x , thì mâu thuẫn với giả thiết là x tự mình mà có. Vậy, x không do bất cứ cái gì không phải là x sinh ra.

Từ định lý này, ta suy ra rằng Đạo không do bất cứ cái gì không phải là Đạo sinh ra.

ĐỊNH LÝ 1.14. Nếu x tự mình mà có thì x không thể bị mất đi.

CHỨNG MINH. Xét mối liên hệ “là” của x với không gian và thời gian trong hai trường hợp. Trường hợp thứ nhất, x “không phải là” không gian và thời gian; giả sử x có thể bị mất đi vì một lý do nào đó tại thời điểm t_1 , thì không gì ngăn cản việc x tự mình mà có ở đúng ngay thời điểm t_1 ; và sự “có” này mâu thuẫn với giả thiết về sự “mất đi” của x ; vậy, x không thể bị mất đi trong trường hợp thứ nhất. Trường hợp thứ hai, x “là” không gian và thời gian, thế thì cái tự có của x cũng là cái có của không gian và thời gian; giả sử như x có thể bị mất đi vì một lý do nào đó tại thời điểm t_1 , thì chính sự tồn tại của thời điểm t_1 là sự tồn tại của x , và điều này lại mâu thuẫn với giả thiết về sự “mất đi” của x ; vậy, x không thể bị mất đi trong trường hợp thứ hai. Tóm lại, x không thể bị mất đi.

Từ định lý này, ta suy ra rằng Đạo không thể bị mất đi.

ĐỊNH LÝ 1.15. Giả sử x có, nhưng sự có của x phụ thuộc vào sự có của y , và y không phải là x . Nếu y mất đi thì x mất đi.

CHỨNG MINH. Trong khi x đang có, ta giả sử rằng ở một thời điểm nào đó y mất đi. Nếu x vẫn tiếp tục có khi y mất đi, thì sự có của x không phụ thuộc vào y ; nhưng điều này trái với giả thiết của định lý. Vậy, nếu y mất đi thì x mất đi.

ĐỊNH LÝ 1.16. Nếu x tự mình mà có thì x hiện hữu trong mọi không gian và thời gian.

CHỨNG MINH. Vì cái tự có (tức là cái “tự mình mà có”) của x không phụ thuộc vào không gian và thời gian, do đó, bất chấp mọi khác biệt về không gian và thời gian, x vẫn tồn tại. Vậy, x hiện hữu trong mọi không gian và thời gian. Định lý đã được chứng minh.

Từ định lý này, ta suy ra rằng Đạo hiện hữu trong mọi không gian và thời gian.

ĐỊNH LÝ 1.17. Đạo là một thực thể vô sinh bất diệt (không do cái gì sinh ra, cũng không thể bị cái gì diệt đi), vô sở bất tại (không định vị ở một chỗ nào, mà chỗ nào cũng có), tự hữu và hằng hữu (tự có và luôn luôn có).

CHỨNG MINH. Định lý này là hệ quả trực tiếp của các định lý vừa được chứng minh, từ định lý 1.12 đến định lý 1.16.

ĐỊNH NGHĨA 1.101. **Liên kết.** “**Liên kết** x với y để tạo thành z ” là làm cho x và y liên hệ với nhau đến mức x và y không thể tách rời nhau mà không dẫn đến sự mất đi của z .

ĐỊNH NGHĨA 1.102. **Dung hòa và tổng hợp.** Gọi x và y là hai yếu tố đối ngẫu.

(1) “**Dung hòa** x và y ” là hòa x với y bằng cách làm mất đi nguồn gốc phát sinh mâu thuẫn giữa x và y .

(2) “**Tổng hợp** x và y ” là liên kết x với y – sau khi đã dung hòa x và y – để cấu tạo và biến sinh một thực thể mới, z , mang một bản chất mới mà cả x lẫn y trước đó đều không có.

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “dung hòa” và “tổng hợp”.

ĐỊNH LÝ 1.18. Ngoài Đạo ra, không một vật nào tự mình mà có.

CHỨNG MINH. Nếu tồn tại ít nhất một cái gì đó tự mình mà có và cái đó không phải là Đạo, thì điều này mâu thuẫn với định lý 1.1, vì theo định lý này, bất cứ cái Có nào cũng do Đạo làm nên, tức được sinh ra từ Đạo chứ không thể tự mình mà có. Vậy, ngoài Đạo ra, không một vật nào tự mình mà có.

ĐỊNH NGHĨA 1.103. **Nguồn gốc đầu tiên.** Xét một chuỗi sự kiện có dạng: A_n bắt nguồn từ A_{n-1} , A_{n-1} bắt nguồn từ A_{n-2} , A_{n-2} bắt nguồn từ A_{n-3} ,... (n là một số nguyên tự nhiên và $n \geq 1$). Trong chuỗi sự kiện này, nếu tồn tại một thực thể A_0 sao cho mọi vật còn lại đều bắt nguồn từ nó, thì A_0 được gọi là “**nguồn gốc đầu tiên**” của A_n .

ĐỊNH LÝ 1.19. Đạo là nguồn gốc đầu tiên duy nhất của vạn pháp.

CHỨNG MINH. Theo định lý 1.1, mọi cái Có đều được sinh ra từ Đạo, vậy Đạo là nguồn gốc đầu tiên của vạn pháp; và ta đã chứng minh được nội dung thứ nhất của định lý. Tiếp theo, để chứng minh rằng nguồn gốc đầu tiên này là duy nhất, ta giả sử rằng tồn tại ít nhất một nguồn gốc đầu tiên A'_0 khác Đạo. Khi đó, có hai trường hợp: hoặc A'_0 không có nguồn gốc, hoặc A'_0 có nguồn gốc. Nếu A'_0 không có nguồn gốc, thì A'_0 tự mình mà có; nhưng điều này mâu thuẫn với định lý 1.18. Nếu A'_0 có nguồn gốc, điều này mâu thuẫn với giả thiết rằng A'_0 là nguồn gốc đầu tiên. Vậy, không thể tồn tại bất kỳ một nguồn gốc đầu tiên nào mà không phải là Đạo; và ta đã chứng minh được nội dung còn lại của định lý. Từ đó, Đạo là nguồn gốc đầu tiên duy nhất của vạn pháp.

ĐỊNH NGHĨA 1.104. **Yếu tố cơ bản.** Xét một hệ thống A_n . Nếu A_n được cấu tạo từ các yếu tố nào đó mà ta gọi chung là hệ thống A_{n-1} , và A_{n-1} được cấu tạo từ các yếu tố mà ta gọi chung là hệ thống A_{n-2} , và A_{n-2} được cấu tạo từ các yếu tố mà ta gọi chung là hệ thống A_{n-3} ,... (n là một số nguyên tự nhiên và $n \geq 1$). Trong chuỗi các hệ thống này, nếu tồn tại một hệ thống A_0 sao cho mọi hệ thống còn lại đều được cấu tạo từ nó, thì A_0 được gọi là “**yếu tố cơ bản**” cấu tạo nên hệ thống A_n .

ĐỊNH LÝ 1.20. Gọi A_n là một cái Có được cấu tạo từ những yếu tố $A_{n-1}, A_{n-2}, A_{n-3}, \dots, A_1$ mà trong đó $A_n, A_{n-1}, A_{n-2}, A_{n-3}, \dots, A_1$ có liên hệ với nhau như được mô tả trong định nghĩa 1.104. Đạo là yếu tố cơ bản cấu tạo nên A_n .

CHỨNG MINH. Do định lý 1.4, mọi cái Có đều được cấu tạo từ Đạo; vì vậy, $A_1, A_2, \dots, A_{n-1}, A_n$ đều được cấu tạo từ Đạo. Theo định nghĩa 1.104, Đạo là yếu tố cơ bản cấu tạo nên A_n . Định lý đã được chứng minh.

Ta có thể phát biểu lại định lý 1.20 như sau: Đạo là yếu tố cơ bản cấu tạo nên mọi cái Có.

ĐỊNH LÝ 1.21. Đạo là yếu tố cơ bản duy nhất cấu tạo nên vạn pháp.

CHỨNG MINH. Do định lý 1.20, Đạo là yếu tố cơ bản cấu tạo nên vạn pháp. Bây giờ ta chứng minh rằng yếu tố này cũng là yếu tố duy nhất. Giả sử tồn tại ít nhất một yếu tố cơ bản A'_0 khác Đạo nhưng vẫn cấu tạo nên vạn pháp. Nếu A'_0 không do Đạo cấu tạo nên, thì điều này mâu thuẫn với định lý 1.20; nhưng nếu A'_0 do Đạo cấu tạo nên, thì điều này mâu thuẫn với giả thiết; thế thì không thể tồn tại yếu tố A'_0 . Vậy, Đạo là yếu tố cơ bản duy nhất cấu tạo nên vạn pháp. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 1.22. x được sinh ra từ Đạo nếu và chỉ nếu Đạo là yếu tố cơ bản cấu tạo nên x .

CHỨNG MINH. (1) Chiều thuận của định lý – nếu x được sinh ra từ Đạo thì Đạo là yếu tố cơ bản cấu tạo nên x – là hệ quả của định lý 1.4. (2) Ta chứng minh chiều đảo lại của định lý. Nếu Đạo là yếu tố cơ bản cấu tạo nên x , thì theo định nghĩa 1.104, Đạo cấu tạo nên mọi cấu tử của x . Trong số những cấu tử của x , phải có những cấu tử t_j thuộc về nguyên nhân t đã sinh ra x ; chính nhờ những cấu tử t_j mà x có cùng một bản chất với nguyên nhân t , theo định nghĩa 1.15. Xét các cấu tử t_j trong nguyên nhân t ; chúng cũng chứa Đạo bên trong như là yếu tố cơ bản. Mệnh đề “nguyên nhân t sinh ra kết quả x ” đồng nghĩa với mệnh đề “các cấu tử t_j trong nguyên nhân t sinh ra kết quả x ”, và do đó, cũng đồng nghĩa với mệnh đề “Đạo, yếu tố cơ bản cấu tạo nên các cấu tử t_j trong nguyên nhân t , sinh ra kết quả x ”; vậy, tóm lại, các mệnh đề vừa nêu đồng nghĩa với mệnh đề “Đạo sinh ra x ”. Thế thì ta đã chứng minh xong chiều đảo của định lý: nếu Đạo là yếu tố cơ bản cấu tạo nên x , thì Đạo cũng sinh ra x . Đến đây, toàn bộ định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH NGHĨA 1.105. **Động lực vận hành.**

(1) Tác nhân tạo ra và điều khiển sự hoạt động của một hệ thống được gọi là “**động lực vận hành**” của hệ thống; ở đây, “**vận hành**” có nghĩa là “tạo ra và điều khiển sự hoạt động”.

(2) Xét một tác nhân T_n đang vận hành cơ dịch hóa. Trường hợp thứ nhất, nếu hoạt động “vận hành” của T_n là do T_n tự mình tạo ra và điều khiển, thì T_n được gọi là “**động lực vận hành của cơ dịch hóa**”. Trường hợp thứ hai, hoạt động “vận hành” của T_n không do T_n mà do một tác nhân T_{n-1} khác tạo ra hay điều khiển (n là một số nguyên tự nhiên và $n \geq 1$), thì nếu tồn tại một tác nhân T_0 tự mình tạo ra và điều khiển hoạt động “vận hành” của chính mình và của mọi tác nhân $T_1, T_2, \dots, T_{n-1}, T_n$, tác nhân T_0 được gọi là “**động lực vận hành của cơ dịch hóa**”.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “động lực vận hành”.

ĐỊNH LÝ 1.23. Đạo là động lực vận hành duy nhất của cơ dịch hóa.

CHỨNG MINH. Thái Cực sinh Lưỡng Nghi (tiên đề 1.4) và tạo ra sự hoạt động của cơ dịch hóa (định nghĩa 1.57); Hoàng Cực lập Ngũ Hành (tiên đề 1.5) và điều khiển cơ dịch hóa (định nghĩa 1.69); do đó, Đạo là động lực vận hành của cơ dịch hóa (định nghĩa 1.105). Để chứng minh rằng động lực vận hành của cơ dịch hóa là duy nhất, ta giả sử rằng tồn tại ít nhất một động lực vận hành (của cơ dịch hóa) T'_0 khác Đạo. Khi đó, có hai trường hợp. Trường hợp thứ nhất, nếu hoạt động “vận hành” của T'_0 là do T'_0 tự mình tạo ra và điều khiển, thì điều này có nghĩa là bản thân động lực vận hành T'_0 tự mình mà có và do đó mâu thuẫn với định lý 1.18. Trường hợp thứ hai, hoạt động “vận hành” của T'_0 không do T'_0 mà do một tác nhân khác tạo ra hay điều khiển, thì điều này mâu thuẫn với giả thiết rằng T'_0 là động lực vận hành của cơ dịch hóa. Vậy, không thể tồn tại bất kỳ một động lực vận hành nào (của cơ dịch hóa) mà không phải là Đạo. Đến đây, ta đã chứng minh được rằng Đạo là động lực vận hành duy nhất của cơ dịch hóa.

Ta đã chứng minh được những đặc tính mà chỉ có Đạo mới có: Đạo là căn nguyên tối sơ (nguồn gốc đầu tiên) *duy nhất* của vạn pháp, yếu tố cơ bản *duy nhất* cấu tạo nên vạn pháp, và động lực vận hành *duy nhất* của cơ dịch hóa trong vạn pháp. Như vậy, qua những đặc tính này, ta thấy Đạo có một tính chất tổng quát hơn: tính duy nhất. Tính duy nhất này là một tính chất tự mình mà có của Đạo, chứ không phải là một tính chất do bất cứ một cái gì khác đem đến cho Đạo, nên tính chất đó là tuyệt đối.

Vì Đạo có những tính chất duy nhất như nêu trên một cách tuyệt đối, nên Đạo còn được gọi là cái Một (hay là Nhất thể). Ngoài ra, tên gọi này còn có một hàm nghĩa khác có liên quan đến sự tương phản với cái Nhiều (hay là Vạn thù). Khi gọi Đạo là Một, tên gọi này trùng với tên gọi của trạng thái Một của Đạo, tức là Thái Cực; cách gọi tên này ngụ ý rằng Thái Cực là tác nhân tạo ra cái Nhiều trong vũ trụ.

2.1.2. Đạo như là Tam Cực

Như đã trình bày ở định nghĩa 1.24 và định nghĩa 1.28, Tam Cực là ba trạng thái căn bản của Đạo. Trong ba trạng thái này, các tính chất của Đạo đạt đến mức cùng cực, nghĩa là đạt đến mức tuyệt đối.

ĐỊNH LÝ 1.24. Trong trạng thái căn bản thứ 1 (trạng thái Không), Đạo cực tĩnh và thuần âm. Trong trạng thái căn bản thứ 2 (trạng thái Một), Đạo cực động và thuần dương. Trong trạng thái căn bản thứ 3 (trạng thái Trung Hòa), Đạo dung hòa động tĩnh, tổng hợp âm dương, cấu tạo và biến sinh vạn pháp.

CHỨNG MINH. Do định nghĩa 1.39, trong trạng thái căn bản thứ 1 (Vô Cực, hay là trạng thái Không), Đạo cực tĩnh và thuần âm. Do định nghĩa 1.54, trong trạng thái căn bản thứ 2 (Thái Cực, hay là trạng thái Một), Đạo cực động và thuần dương. Do định nghĩa 1.61, trong trạng thái căn bản thứ 3 (Hoàng Cực, hay là trạng thái Trung Hòa), Đạo dung hòa động tĩnh và tổng hợp âm dương. Do tiên đề 1.5 và định nghĩa 1.69, Hoàng Cực tạo ra cấu trúc cho vạn pháp và cấu tạo nên vạn pháp. Từ tiên đề 1.6, cả ba trạng thái căn bản của Đạo đều có vai trò trong việc biến sinh nên vạn pháp, tuy nhiên, do tiên đề 1.5, Hoàng Cực là cửa thông công trong Tam Cực, nên mọi tác động biến sinh vạn pháp của Tam Cực đều phải được thực hiện thông qua Hoàng Cực; vậy, Hoàng Cực là trạng thái mà từ đó Đạo trực tiếp thực hiện việc biến sinh vạn pháp. Đến đây, ta đã chứng minh xong định lý.

ĐỊNH LÝ 1.25. Vô Cực sinh Thái Cực; Thái Cực sinh Hoàng Cực. Hoàng Cực trở về Thái Cực; Thái Cực trở về Vô Cực.

CHỨNG MINH. Theo tiên đề 1.2, trạng thái căn bản thứ nhất sinh ra trạng thái căn bản thứ hai, nghĩa là Vô Cực sinh Thái Cực; trạng thái căn bản thứ hai sinh ra trạng thái căn bản thứ ba, nghĩa là Thái Cực sinh Hoàng Cực. Cũng theo tiên đề này, trạng thái căn bản thứ ba sẽ trở về trạng thái căn bản thứ hai, nghĩa là Hoàng Cực trở về Thái Cực; trạng thái căn bản thứ hai sẽ trở về trạng thái căn bản thứ nhất, nghĩa là Thái Cực trở về Vô Cực.

ĐỊNH LÝ 1.26. Dù ở trạng thái nào trong Tam Cực, Đạo vừa là một khí thể chứa đựng sự sống cho muôn loài, vừa là một lý thể vận hành mọi hoạt động của vũ trụ vạn vật.

CHỨNG MINH. Ta hãy xét mỗi trạng thái căn bản trong Tam Cực. Trước hết, xét trạng thái căn bản thứ nhất; theo tiên đề 1.3, Vô Cực chứa đựng Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên; vì Nguyên Lý Thiên Nhiên là nguyên lý của mọi nguyên lý, bao gồm cả nguyên lý vận hành mọi hoạt động của vũ trụ vạn vật; còn Nguyên Khí Tự Nhiên là chất liệu của mọi chất liệu, bao gồm cả những gì làm nên sự sống của muôn loài; vậy, định lý được chứng minh cho Vô Cực. Xét trạng thái căn bản thứ hai; cũng theo tiên đề 1.3, Thái Cực được tạo thành từ Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên; vậy, định lý được chứng minh cho Thái Cực. Xét trạng thái căn bản thứ ba; theo định lý 1.37, Hoàng Cực là Tánh và Mạng của mỗi vật; Tánh và Mạng ấy vốn là Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên của Vô Cực; vậy, định lý được chứng minh cho Hoàng Cực. Và như vậy, định lý được chứng minh xong.

ĐỊNH LÝ 1.27. Ba trạng thái căn bản của Đạo có cùng một bản thể; bản thể đó là bản thể của Đạo.

CHỨNG MINH. Các quá trình “sinh ra” và “trở về” như được phát biểu trong định lý 1.25 cho thấy có sự chuyển hóa qua lại giữa ba trạng thái căn bản của một bản thể duy nhất; bản thể duy nhất này là bản thể của Đạo.

Như vậy, Đạo xét về trạng thái thì có ba (trạng thái) mà ta gọi là Tam Cực, nhưng xét về bản thể thì chỉ có một (bản thể)¹.

ĐỊNH LÝ 1.28. Xét về bản thể, mỗi trạng thái trong ba trạng thái căn bản của Đạo – tức là mỗi Cực trong Tam Cực – đều tự mình mà có.

CHỨNG MINH. Theo định lý 1.12, Đạo tự mình mà có. Theo định lý 1.27, mỗi trạng thái trong ba trạng thái căn bản của Đạo đều có bản thể là Đạo, do đó, đều là Đạo. Vậy, mỗi trạng thái trong ba trạng thái căn bản của Đạo – tức là mỗi Cực trong Tam Cực – đều tự mình mà có.

oOo

ĐỊNH NGHĨA 1.106. **Bản thể hư vô.** Khái niệm “bản thể hư vô” được dùng để chỉ bản thể, mà đối với nhận thức của con người, (bản thể ấy) là một cái Không.

ĐỊNH LÝ 1.29. Vô Cực là một bản thể hư vô và là tiềm thể của mọi vật.

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 1.39, Vô Cực là trạng thái tự giấu mình hoàn toàn đối với mọi khả năng làm cho biểu lộ; do đó, khi xét bản chất tối hậu hay là bản thể của trạng thái này, nhận thức của con người chỉ thấy Vô Cực biểu lộ như là hư vô. Mặt khác, trong Vô Cực có Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên; từ định nghĩa 1.42, đây là hai yếu tố hàm tàng mọi nguyên lý, chất liệu, đức tính (hay tính chất, thuộc tính) của mọi vật, nghĩa là chứa đựng tất cả tinh, khí, thần của mọi vật. Theo định nghĩa 1.6 về tiềm thể và hiện thể, Vô Cực là tiềm thể của mọi vật. Như vậy, Vô Cực là một bản thể hư vô và là tiềm thể của mọi vật.

Do định lý trên đây, Vô Cực còn được gọi là “Chân Không Diệu Hữu”, nghĩa là “cái Không trong đó chứa đựng mọi cái Có một cách kín đáo, tinh vi, khéo léo và thông minh”.

ĐỊNH NGHĨA 1.107. **Bản căn.** Chữ “bản căn (của một vật)” có nghĩa là nền tảng tự tại (của vật đó). Khái niệm “bản căn (của một vật)” được dùng để chỉ cái vừa là bản thể hư vô vừa là tiềm thể (của vật đó).

ĐỊNH LÝ 1.30. Vô Cực là bản căn của Trời Đất và của mọi vật trong cõi hậu thiên.

CHỨNG MINH. Đây là hệ quả trực tiếp của định lý 1.29 và định nghĩa 1.107.

¹ Có thể mượn một ví dụ để hiểu điều này. Nước (H₂O) có thể tồn tại ở ba trạng thái: lỏng, hơi và rắn. Các trạng thái này có thể chuyển hóa qua lại, nhưng vẫn giữ nguyên bản chất của nước.

ĐỊNH LÝ 1.31. Bằng quá trình Vô Cực sinh Thái Cực, Đạo chuyển từ một bản thể hư vô sang một chủ thể sáng tạo.

CHỨNG MINH. Với sự xuất hiện của Thái Cực, Đạo chuyển từ tiềm thể sang một hiện thể: hiện thể này chưa phải là hiện thể vật chất tính¹ nhưng là hiện thể quy luật tính² của sự sáng tạo nên vạn hữu. Quy luật tính này là một chủ thể tính vì nó gắn liền với bản thân Thái Cực, chứ không phải một khách thể tính vì nó không gắn liền với bất cứ cái gì khác Thái Cực. Vậy, với sự xuất hiện của Thái Cực, Đạo chuyển từ một bản thể hư vô sang một chủ thể sáng tạo.

ĐỊNH LÝ 1.32. Thái Cực là trạng thái trung gian giữa cái Có và cái Không, hiện hữu sau cái-Không-sắp-có và trước cái-Có-chưa-có.

CHỨNG MINH. Do Vô Cực sinh Thái Cực và Thái Cực sinh Hoàng Cực (định lý 1.25), nên Thái Cực là trạng thái trung gian giữa Vô Cực và Hoàng Cực. Mặt khác, Vô Cực là trạng thái Không (định nghĩa 1.28), còn Hoàng Cực là trạng thái biến sinh nên vạn pháp (định lý 1.24), tức Hoàng Cực là trạng thái làm nên mọi cái Có; nên Thái Cực là trạng thái trung gian giữa cái Có và cái Không. Trong mọi mức độ của cái Không, mức độ “cái Không sắp có” là mức độ gần với cái Có nhất. Trong mọi mức độ của cái Có, mức độ “cái Có chưa có” là mức độ gần với cái Không nhất. Vậy, Thái Cực hiện hữu sau cái-Không-sắp-có và trước cái-Có-chưa-có.

ĐỊNH NGHĨA 1.108. **Bản nguyên.** Chữ “bản nguyên (của một vật)” có nghĩa là nguồn gốc phát sinh (của vật đó). Khái niệm “**bản nguyên** (của một vật)” được dùng để chỉ cái vừa là nguồn gốc phát sinh vừa là bản thể (của vật đó).

ĐỊNH LÝ 1.33. Thái Cực là bản nguyên của Trời, Đất và của mọi vật trong cõi hậu thiên.

CHỨNG MINH. Thái Cực tạo ra Trời và Đất (tiên đề 1.4); Thái Cực cũng sinh Hoàng Cực (định lý 1.25) và Hoàng Cực tạo ra cấu trúc cho mọi vật, do đó, Thái Cực thông qua Hoàng Cực tạo ra mọi vật; như vậy, Thái Cực là nguồn gốc phát sinh Trời Đất và mọi vật. Mặt khác, vì Vô Cực là bản thể của Trời Đất và vạn vật (định lý 1.30), nên Thái Cực cũng là bản thể của Trời Đất và vạn vật (định lý 1.27). Từ đó, Thái Cực vừa là nguồn gốc phát sinh vừa là bản thể của Trời Đất và mọi vật. Theo định nghĩa 1.108, Thái Cực là bản nguyên của Trời Đất và của mọi vật trong cõi hậu thiên.

ĐỊNH LÝ 1.34. Hoàng Cực là tiểu linh quang.

CHỨNG MINH. Thái Cực là khối Đại Linh Quang (tiên đề 1.3), phóng ra một vầng Quang Minh (tiên đề 1.4) tức là phóng phát ra các điểm tiểu linh quang (định nghĩa 1.55). Mặt khác, Thái Cực sinh Hoàng Cực (định lý 1.25). Nếu Hoàng Cực và tiểu linh quang là khác nhau, thì hoặc tiểu linh quang không phải là trạng thái căn bản của

¹ “Hiện thể vật chất tính”: hiện thể của vật chất.

² “Hiện thể quy luật tính”: hiện thể của quy luật.

Đạo, hoặc Đạo có nhiều hơn ba trạng thái căn bản. Do Đạo có đúng ba trạng thái căn bản (tiên đề 1.2), nên ta chỉ xét khả năng còn lại: tiểu linh quang không phải là trạng thái căn bản của Đạo. Nếu quả thật tiểu linh quang không phải là trạng thái căn bản của Đạo, thì nơi tiểu linh quang, các tính chất của Đạo không thể đạt đến mức tuyệt đối (định nghĩa 1.24). Nhưng vì tiểu linh quang đồng thể với Đại Linh Quang (do tiểu linh quang và Đại Linh Quang cùng là linh quang), nên nếu các tính chất của Đạo không thể đạt đến mức tuyệt đối ở tiểu linh quang thì cũng không thể đạt đến mức tuyệt đối ở Đại Linh Quang; do đó, Đại Linh Quang cũng không phải là một trạng thái căn bản. Điều này mâu thuẫn với tiên đề 1.2, cho rằng Đại Linh Quang tức Thái Cực là một trạng thái căn bản. Từ mâu thuẫn này, Hoàng Cực và tiểu linh quang không thể khác nhau, mà phải đồng nhất với nhau. Vậy, Hoàng Cực là tiểu linh quang.

Từ định lý vừa được chứng minh, diễn biến “Thái Cực sinh Hoàng Cực” được đồng nhất với diễn biến “Đại Linh Quang phóng phát tiểu linh quang” vào vũ trụ.

ĐỊNH LÝ 1.35. Công cuộc kiến tạo vạn pháp của Tam Cực được thực hiện thông qua Hoàng Cực.

CHỨNG MINH. Theo tiên đề 1.6, mỗi Cực trong Tam Cực đều đóng một vai trò trong việc biến sinh nên vạn pháp; tuy nhiên, theo tuy nhiên, theo tiên đề 1.5, Hoàng Cực là cửa thông công trong Tam Cực, nên mọi hành vi kiến tạo của Tam Cực đối với các đối tượng trong cõi hậu thiên đều được thực hiện thông qua Hoàng Cực. Vậy, công cuộc kiến tạo vạn pháp của Tam Cực được thực hiện thông qua Hoàng Cực.

ĐỊNH LÝ 1.36. Trong cõi hậu thiên, Hoàng Cực là nguyên lý của mọi cái Có.

CHỨNG MINH. Từ định lý 1.35, mọi hành vi của Tam Cực để tạo nên mọi cái Có trong cõi hậu thiên đều được thực hiện thông qua Hoàng Cực. Vậy, trong cõi hậu thiên Hoàng Cực là nguyên lý của mọi cái Có.

ĐỊNH LÝ 1.37. Hoàng Cực là Tánh và Mạng của mỗi vật.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.61, Hoàng Cực là trạng thái phối kết âm dương để tạo ra sự trung hòa trong mỗi vật. Theo tiên đề 1.4, âm dương ở Hoàng Cực vốn là âm dương ở Thái Cực; theo tiên đề 1.3, âm dương ở Thái Cực vốn là âm dương ở Vô Cực; theo định nghĩa 1.42, âm dương ở Vô Cực một cách tương ứng là Tánh và Mạng. Vậy, Hoàng Cực là Tánh và Mạng của mỗi vật.

ĐỊNH LÝ 1.38. Hoàng Cực là căn cơ¹, là bản thể, là điểm Đạo tự hữu² trong bản chất của mỗi vật.

CHỨNG MINH. Trước tiên, mỗi vật đều là một hệ thống Ngũ Hành mà trong hệ thống đó Hoàng Cực là trung tâm điều khiển (định nghĩa 1.69); do đó, Hoàng Cực là

¹ “Căn cơ”: nền tảng.

² “Điểm Đạo tự hữu” (của một vật): điểm Đạo (mà vật ấy) tự có, không do bất kỳ một vật nào khác tạo ra.

căn cơ của mỗi vật. Tiếp theo, Hoàng Cực biến sinh nên các cấu thể tiến hóa của mỗi vật (tiên đề 1.6); nếu ta phân tích bản chất của mỗi vật ở những mức độ khác nhau, thì bản chất ở mỗi mức độ đều thuộc về một thể hồn được hình thành trong quá trình nhập vào thể giới vật chất của điểm tiểu linh quang (định nghĩa 1.80), và bản chất tối hậu của một vật chính là điểm tiểu linh quang này; do đó, Hoàng Cực là bản thể của mỗi vật. Cuối cùng, Hoàng Cực hay điểm tiểu linh quang là trạng thái căn bản thứ ba của Đạo (định nghĩa 1.24); xét về bản thể, trạng thái này tự mình mà có (định lý 1.28); do đó, Hoàng Cực là điểm Đạo tự hữu trong bản chất của mỗi vật. Như vậy, Hoàng Cực là căn cơ, là yếu tính, là điểm Đạo tự hữu trong bản chất của mỗi vật.

ĐỊNH LÝ 1.39. Xét một vật x . Hoàng Cực của x là yếu tố Trung Hòa trong x .

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.69, Hoàng Cực của x là yếu tố điều hòa hệ thống Ngũ Hành của x . Theo định nghĩa 1.37, “điều hòa” hành động (hay sự hoạt động) của yếu tố Trung Hòa, mà bằng hành động đó, các yếu tố đối ngẫu hòa với nhau. Do đó, Hoàng Cực của x là yếu tố Trung Hòa trong x . Định lý đã được chứng minh.

Trong định lý 1.39, “vật x ” là bất cứ cái gì (định nghĩa 1.2), do đó, được dùng để chỉ cả trời đất lẫn mọi thứ trong trời đất. Dựa trên định lý này, giáo lý Đại Đạo đã phát biểu:

“Hoàng Cực chính là ngôi trung hòa giữa thiên địa vạn vật vậy.”¹

Do Hoàng Cực là yếu tố Trung Hòa, nên theo định nghĩa 1.36, Hoàng Cực là yếu tố Hòa, và theo định nghĩa 1.35, Hoàng Cực là yếu tố Trung. Như vậy, Hoàng Cực là yếu tố tạo ra sự quân bình (định nghĩa 1.35).

Chúng ta có các định lý liên quan đến khả năng tự quân bình của Hoàng Cực như sau.

ĐỊNH LÝ 1.40. Xét một thể đối ngẫu giữa hai yếu tố x và y . Nếu t là yếu tố “Trung” trong thể đối ngẫu này thì t tự quân bình được mình trong thể đối ngẫu đang xét.

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 1.34, nếu t đã là yếu tố “Trung” trong thể đối ngẫu giữa x và y , thì t phải là một yếu tố tự giữ cho mình không bị thiên lệch về bên nào, dù là bên x hay bên y . Từ định nghĩa 1.33, nếu t là một yếu tố tự giữ cho mình không bị thiên lệch về bên nào trong thể đối ngẫu, thì t tự quân bình được mình trong thể đối ngẫu đang xét. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 1.41. Hoàng Cực có khả năng tự quân bình lấy mình.

CHỨNG MINH. Do định lý 1.39, định nghĩa 1.36 và định nghĩa 1.35, Hoàng Cực là yếu tố Trung. Do định lý 1.40, yếu tố Trung có khả năng tự quân bình lấy mình. Vậy, Hoàng Cực có khả năng tự quân bình lấy mình.

ĐỊNH NGHĨA 1.109. Quân bình bên trong và quân bình bên ngoài. Xét một tạo vật x .

¹ Đức Vạn Hạnh Thiền Sư, Trúc Lâm Thiền Điện, Tuất thời, 07-04 Canh Tuất (11-05-1970).

(1) Sự “**quân bình bên trong**” là sự quân bình của các hệ thống cấu tạo nên x , ví dụ như hệ thống Ngũ Hành của x . “**Quân bình bên trong**” còn được gọi là “**tự quân bình**”.

(2) Sự “**quân bình bên ngoài**” là sự quân bình của các hệ thống mà x là một cấu tử, ví dụ như không-thời gian mà x tồn tại trong đó. “**Quân bình bên ngoài**” còn được gọi là “**tương hòa**”.

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “quân bình bên trong” và “quân bình bên ngoài”.

ĐỊNH LÝ 1.42. Xét một tạo vật x . Hoàng Cực của x là nguồn gốc của mọi sự quân bình có liên quan đến x , bao gồm quân bình bên trong và quân bình bên ngoài x .

CHỨNG MINH. Theo định lý 1.39, Hoàng Cực của x là yếu tố Trung Hòa trong x . Theo định nghĩa 1.36 và định nghĩa 1.35, yếu tố Trung Hòa vừa là yếu tố Hòa, vừa là yếu tố Trung. (1) Vì Hoàng Cực là yếu tố Trung, theo định nghĩa 1.34, Hoàng Cực tự giữ cho mình không thiên lệch về phía nào giữa âm và dương; và do đó, theo định nghĩa 1.33, Hoàng Cực là yếu tố tự quân bình giữa âm và dương. Vậy, Hoàng Cực của x là nguồn gốc của sự quân bình bên trong x . (2) Vì Hoàng Cực là yếu tố Hòa, theo định nghĩa 1.35, Hoàng Cực có khả năng giữ cho tác dụng của các mặt đối ngẫu (âm và dương) quân bình với nhau. Vậy, Hoàng Cực của x là nguồn gốc của mọi sự quân bình bên ngoài x . Định lý đã được chứng minh.

2.1.3. Đạo như là vận pháp

ĐỊNH NGHĨA 1.110. Hiện thực hóa. Quá trình vận động để làm cho cái Không trở thành cái Có được gọi là quá trình “hiện thực hóa”. “**Hiện thực hóa**” một vật x là làm cho x từ cái Không trở thành cái Có.

ĐỊNH LÝ 1.43. Đạo tự hiện thực hóa lấy mình.

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 1.1, Đạo là cái Không, cái Không ấy chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có. Vậy, Đạo tự hiện thực hóa lấy mình.

ĐỊNH LÝ 1.44. Pháp là sự hiện thực hóa của Đạo¹.

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 1.1, Đạo là cái Không, cái Không ấy chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có. Theo định nghĩa 1.12, Pháp là cái Có ở mức độ nguyên lý, tức là nguyên lý của cái Có. Vậy, trong quá trình tự hiện thực hóa lấy mình của Đạo, thì khái niệm “Pháp” trùng với khái niệm “hiện thực hóa”. Do đó, Pháp là sự hiện thực hóa của Đạo.

ĐỊNH LÝ 1.45. Pháp là sự sống.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.48, sự sống là sự vận động của Nguyên Khí Tự Nhiên trong Nguyên Lý Thiên Nhiên. Theo định lý 1.44, Pháp là sự hiện thực hóa của Đạo. Ta vận dụng định lý này vào lúc ban sơ của Trời Đất, khi mà trạng thái căn bản

¹ Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 4, tiết 4, mục 1.

đầu tiên của Đạo là Vô Cực, chỉ có một sự vận động là sự vận động của Nguyên Khí Tự Nhiên trong Nguyên Lý Thiên Nhiên. Vì Pháp là sự hiện thực hóa của Đạo, nghĩa là sự vận động để làm cho cái Không trở thành cái Có ở lúc ban sơ này, nên sự vận động này (Pháp) phải đồng nhất với sự vận động của Nguyên Khí Tự Nhiên trong Nguyên Lý Thiên Nhiên (sự sống). Do đó, Pháp phải là sự sống. Ta đã chứng minh xong định lý.

Trong quá trình tự hiện thực hóa lấy mình, Đạo chuyển hóa từ Vô Cực thành Thái Cực rồi thành Hoàng Cực. Đó là quá trình mà Đạo tự khai triển lấy mình, thể hiện những điều dụng của mỗi trạng thái căn bản và phát huy những công năng tự hữu để biến sinh nên vạn pháp. Sự tự khai triển này có thể được mô tả qua khái niệm “cơ dịch hành” (định nghĩa 1.97).

ĐỊNH LÝ 1.46. Cơ dịch hành của Đạo là trường lưu¹ bất tận².

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 1.97, cơ dịch hành của Đạo là một hệ thống mà dưới sự điều khiển của Đạo, hệ thống ấy tồn tại trong sự giao dịch (do Hoàng Cực tạo ra), biến dịch (do Thái Cực tạo ra) và bất dịch (do Vô Cực tạo ra). Vì các hoạt động điều khiển này của Đạo có trước khi có thời gian và không gian, nên các hoạt động ấy phải độc lập với sự hiện hữu của thời gian và không gian; do độc lập như vậy, các hoạt động ấy không bị kết thúc trong thời gian và không gian, nghĩa là “bất tận”. Mặt khác, vì các hoạt động điều khiển của Đạo cũng có trước khi có mọi cái Có, nên các hoạt động ấy phải độc lập với sự hiện hữu của mọi cái Có; do độc lập như vậy, các hoạt động của Đạo không bị cản trở hay làm gián đoạn bởi bất cứ cái Có nào, nghĩa là “trường lưu”. Vậy, cơ dịch hành của Đạo là trường lưu bất tận.

ĐỊNH LÝ 1.47. Trong cơ dịch hành trường lưu bất tận của Đạo, vạn pháp với muôn hình nghìn trạng được phát sinh, dẫn đến thiên sai vạn biệt trong vũ trụ.

CHỨNG MINH. Kết hợp tiên đề 1.6 với định lý 1.46, Tam Cực biến sinh nên vạn pháp trong cơ dịch hành trường lưu bất tận của Đạo. Theo định nghĩa 1.85, mỗi pháp là nguyên lý để tạo nên ít nhất một vật. Theo định lý 1.97, mỗi vật – do những hành vi của mình trong trường tiến hóa³ mà tạo ra những Nhân hay Duyên khác nhau – bị định luật nhân quả chi phối và làm cho hình trạng⁴ của mình khác biệt với hình trạng của các vật khác; tác động của luật nhân quả khiến cho vạn vật mang muôn hình nghìn trạng và trở nên thiên sai vạn biệt. Vậy, trong cơ dịch hành trường lưu bất tận của Đạo, vạn pháp muôn hình nghìn trạng được phát sinh với thiên sai vạn biệt.

ĐỊNH LÝ 1.48. Trong mỗi pháp đều có Trời Đất.

¹ “Trường lưu”: hoạt động trôi chảy, liên tục và mãi mãi, không lúc nào bị gián đoạn.

² “Bất tận”: không khi nào kết thúc.

³ Chú ý rằng cơ dịch hành của Đạo bao gồm hai phần: cơ tạo hóa và cơ tiến hóa.

⁴ “Hình trạng”: hình tướng và trạng thái; bề ngoài (của một vật).

CHỨNG MINH. Theo tiên đề 1.5, mỗi pháp trong vũ trụ đều có Hoàng Cực; Hoàng Cực kết hợp Lưỡng Nghi để tạo thành Ngũ Hành, làm cấu trúc cho mỗi pháp. Theo tiên đề 1.4 và định nghĩa 1.57, Lưỡng Nghi chính là hai yếu tố đối ngẫu mà Thái Cực đã phân định trong Vô Cực. Theo định nghĩa 1.58, hai yếu tố đối ngẫu này chính là Trời Đất. Vậy, trong mỗi pháp đều có Trời Đất.

ĐỊNH LÝ 1.49. Trong mỗi tạo vật đều có Trời Đất.

CHỨNG MINH. Mỗi tạo vật đều do ít nhất một pháp tạo thành (định nghĩa 1.85); và trong mỗi pháp đều có Trời Đất (định lý 1.48). Vậy, trong mỗi tạo vật đều có Trời Đất.

ĐỊNH LÝ 1.50. Công cuộc kiến tạo vạn pháp được Tam Cực thực hiện qua cơ chế Âm Dương sinh thành, Ngũ Hành biến hóa.

CHỨNG MINH. Công cuộc kiến tạo vạn pháp được Tam Cực thực hiện thông qua Hoàng Cực (định lý 1.35); Hoàng Cực tạo cấu trúc cho vạn pháp (tiên đề 1.5); trong cấu trúc ấy có Trời Đất (định lý 1.48), nên đều có sự sinh của Trời và sự thành của Đất, do đó, có cơ chế dương sinh âm thành (định nghĩa 1.70). Mặt khác, cấu trúc ấy cũng là một hệ thống Ngũ Hành, nhờ Hoàng Cực điều hòa mà có sự biến hóa trong các quan hệ tương sinh và tương thành (định nghĩa 1.69). Vậy, công cuộc kiến tạo vạn pháp được Tam Cực thực hiện qua cơ chế Âm Dương sinh thành, Ngũ Hành biến hóa.

Trong các định lý dưới đây, ta sẽ sử dụng nhiều đến các khái niệm có liên quan đến tiên thiên và hậu thiên, và các khái niệm này đều được xây dựng dựa trên định nghĩa 1.67.

ĐỊNH NGHĨA 1.111. Phương diện tiên thiên và phương diện hậu thiên. Xét một đối tượng của sự nhận thức; ta gọi đối tượng này là x . “**Phương diện tiên thiên** của x ” là phương diện mà trên đó x được ta nhận thức như: (1) một cái gì có trước khi càn khôn vũ trụ được tạo lập; hay, (2) một cái gì thuộc về bản thể và không biểu lộ thành hình tướng. “**Phương diện hậu thiên** của x ” là phương diện mà trên đó x được ta nhận thức như được bản thể biểu lộ thành hình tướng sau khi càn khôn vũ trụ được tạo lập.

ĐỊNH NGHĨA 1.112. Thế giới hậu thiên. “**Thế giới hậu thiên**” là vũ trụ, tức là một cõi giới có hình tướng, được Đạo tạo ra sau khi có trời đất. Thế giới hậu thiên còn được gọi là “**thế giới nhị nguyên**”.

ĐỊNH LÝ 1.51. Trên phương diện tiên thiên, sự tạo lập vũ trụ là tạo lập bản thể cho mọi vật bằng cách phân chiết khối Đại Bản Thể¹ của càn khôn vũ trụ.

CHỨNG MINH. Phương diện tiên thiên của sự tạo lập vũ trụ là phương diện mà trên đó sự tạo lập này được nhìn như một điều thuộc về bản thể và không biểu lộ thành hình tướng (định nghĩa 1.111). Trên phương diện tiên thiên, Đại Linh Quang tạo lập vũ trụ bằng cách phóng phát ra – hay nói khác đi, tự phân chiết lấy mình thành – các

¹ “Khối Đại Bản Thể (của Càn Khôn vũ trụ)”: khối Đại Linh Quang.

điểm tiểu linh quang; mỗi điểm tiểu linh quang sẽ trở thành một vật sau quá trình nhập vào thể giới vật chất (định nghĩa 1.81). Vì bản thể của Thái Cực Đại Linh Quang và của Hoàng Cực tiểu linh quang là một, nên sự tạo lập vũ trụ trên phương diện này chính là tạo lập bản thể cho mọi vật bằng cách phân chiết khối Đại Bản Thể của căn khôn vũ trụ.

ĐỊNH NGHĨA 1.113. Sự giả hiệp (hay sự giả hợp). Xét hai cái Có, x và y , ở tại hai thời điểm, t_1 và t_2 , với $t_1 \leq t_2$; giả sử khoảng thời gian $\Delta t = t_2 - t_1$ là hữu hạn. Nếu x kết hợp với y chỉ trong khoảng thời gian Δt , và sự kết hợp này không còn nữa ở mọi thời điểm $t > t_2$, thì ta nói “ x **giả hiệp** với y ”. Sự kết hợp chỉ trong một khoảng không-thời gian hữu hạn được gọi là “**sự giả hiệp**”.

ĐỊNH LÝ 1.52. Trên phương diện hậu thiên, sự tạo lập vũ trụ là sự giả hiệp của âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên.

CHỨNG MINH. Phương diện hậu thiên của sự tạo lập vũ trụ là phương diện mà trên đó sự tạo lập này được nhìn như sự biểu lộ thành hình tướng của bản thể (định nghĩa 1.111). Trên phương diện hậu thiên, Thái Cực Đại Linh Quang tạo lập vũ trụ bằng cách phân định âm dương, dựng nên trời đất (tiên đề 1.4), tạo ra không gian và thời gian (định nghĩa 1.60), rồi Hoàng Cực tiểu linh quang hợp nhất không gian và thời gian, lập Tứ Tượng và Ngũ Hành để làm cấu trúc cho vũ trụ và mọi vật (tiên đề 1.5). Do sự tạo lập căn khôn vũ trụ mà thể giới hậu thiên xuất hiện, và trên phương diện hậu thiên thì âm dương và ngũ hành trong thể giới hậu thiên này cũng là âm dương và ngũ hành hậu thiên. Sự kết hợp giữa âm dương hậu thiên được thực hiện thông qua mối quan hệ đối ngẫu, nghĩa là vừa mâu thuẫn lẫn nhau vừa bổ túc cho nhau (định nghĩa 1.31); còn sự kết hợp giữa ngũ hành hậu thiên được thực hiện thông qua các quan hệ tương sinh và tương khắc (định nghĩa 1.69). Cả hai sự kết hợp này đều tồn tại nhờ một yếu tố đóng vai trò trung hòa và điều độ (định nghĩa 1.36 và định nghĩa 1.69). Trong thể giới hậu thiên, yếu tố trung hòa và điều độ này chính là Hoàng Cực tiểu linh quang (định nghĩa 1.61). Khi một điểm tiểu linh quang thoát khỏi thể giới vật chất (định nghĩa 1.83), rồi bỏ cấu trúc âm dương và ngũ hành hậu thiên mà tiểu linh quang ấy đã mang trước đó, thì cấu trúc này sẽ không còn khả năng tồn tại. Thế thì, sự kết hợp giữa âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên chỉ tồn tại trong một khoảng không-thời gian hữu hạn, và theo định nghĩa 1.113, sự kết hợp đó được gọi là sự giả hợp. Vậy, ta đã chứng minh được rằng: trên phương diện hậu thiên, sự tạo lập vũ trụ là sự giả hiệp của âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên.

ĐỊNH LÝ 1.53. Trên phương diện hậu thiên, mọi tính chất của Đạo ở mỗi vật đều là tương đối.

CHỨNG MINH. Mỗi vật đều có Đạo bên trong (định lý 1.38), nên đều có những tính chất của Đạo. Tuy nhiên, trên phương diện hậu thiên, mỗi vật đều là sự giả hiệp của âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên, nên mỗi tính chất của Đạo ở mỗi vật đều được biểu hiện qua âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên. Do đó, mỗi tính chất

có thể bị biến đổi khi được so sánh với một hay những tính chất đối lập trong các tương quan đối ngẫu, tương sinh và tương khắc. Theo định nghĩa 1.26, những tính chất như vậy được gọi là “tương đối”. Vậy, trên phương diện hậu thiên, mọi tính chất của Đạo ở mỗi vật đều là tương đối.

ĐỊNH LÝ 1.54. Trên phương diện hậu thiên, mỗi vật đều là một trạng thái không căn bản của Đạo.

CHỨNG MINH. Trạng thái không căn bản của Đạo là trạng thái trong đó các tính chất của Đạo chỉ ở vào các mức độ tương đối (định nghĩa 1.24). Xét trên phương diện hậu thiên, vì mọi tính chất của Đạo ở mỗi vật đều là tương đối (định lý 1.53), nên mỗi vật đều là một trạng thái không căn bản của Đạo.

ĐỊNH NGHĨA 1.114. Hiện tượng. Mỗi “**hiện tượng**” là một trạng thái không căn bản của Đạo, và trạng thái này là hình thức biểu hiện hay dáng vẻ bề ngoài được tạo nên bởi bản thể tiềm ẩn bên trong. “**Hiện tượng** của một vật x ” – xét ở một mức độ M (của con người) – là hình thức do bản thể của x tạo nên và biểu hiện ra thế giới bên ngoài. “**Thế giới hiện tượng**” là thế giới bao gồm mọi trạng thái không căn bản của Đạo. Bất cứ cái gì trong thế giới hiện tượng cũng được gọi là những “**ảnh tượng**”.

ĐỊNH LÝ 1.55. Trong thế giới hiện tượng, nếu tồn tại bất cứ cái gì tuyệt đối, cái đó phải thuộc về bản thể.

CHỨNG MINH. Nếu cái tuyệt đối tồn tại trong thế giới hiện tượng mà không thuộc về bản thể, điều đó có nghĩa là tồn tại một hiện tượng tuyệt đối. Nhưng như vậy thì mâu thuẫn với định nghĩa 1.114: mỗi “hiện tượng” đều là một trạng thái không căn bản của Đạo, tức là trạng thái trong đó các tính chất của Đạo chỉ ở vào các mức độ tương đối (định nghĩa 1.24). Vậy, trong thế giới hiện tượng, nếu tồn tại bất cứ cái gì tuyệt đối, cái đó phải thuộc về bản thể.

ĐỊNH LÝ 1.56. Sự giả hiệp của âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên phát sinh những ảnh tượng.

CHỨNG MINH. Khi nói đến âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên, tức là ta nói đến phương diện hậu thiên của âm dương và ngũ hành. Trên phương diện hậu thiên, cả âm dương lẫn ngũ hành đều là những trạng thái không căn bản của Đạo (định lý 1.54). Sự giả hiệp của những trạng thái không căn bản này cũng chỉ có thể phát sinh những trạng thái không căn bản chứ không thể phát sinh bất kỳ trạng thái căn bản nào (định nghĩa 1.24); do đó, sự giả hiệp ấy tạo ra những hiện tượng, hay nói cách khác, những ảnh tượng (định nghĩa 1.114).

Từ định lý này, ta suy ra định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 1.57. Nếu x được phát sinh từ sự giả hiệp của âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên, thì x là một ảnh tượng.

ĐỊNH LÝ 1.58. Gọi x là một ảnh tượng được phát sinh từ một sự giả hiệp y của âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên. Nếu sự giả hiệp y mất đi thì ảnh tượng x cũng mất đi.

CHỨNG MINH. x được phát sinh từ y , thế thì x có, nhưng sự có của x phụ thuộc vào sự có của y . Do định lý 1.15, nếu y mất đi thì x mất đi.

ĐỊNH NGHĨA 1.115. Giả tạm. Ta gọi một vật x là một vật “**giả tạm**” nếu x có, nhưng x tất sẽ mất đi sau một thời điểm nào đó. “**Giả tạm**” là một tính chất, mà nếu một vật có tính chất này, vật ấy tất sẽ mất đi sau một thời điểm nào đó.

ĐỊNH LÝ 1.59. Nếu x là một ảnh tượng được phát sinh từ sự giả hiệp y của âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên, thì x là giả tạm.

CHỨNG MINH. Do định nghĩa 1.113, y không thể tồn tại sau một thời điểm nào đó; vậy, do định lý 1.58, x cũng không thể tồn tại sau một thời điểm nào đó. Do định nghĩa 1.115, x là giả tạm. Ta đã chứng minh xong định lý.

ĐỊNH NGHĨA 1.116. Ảo hóa. “**Ảo hóa**” (幻化) là tạo ra những cái giả tạm. “**Cuộc ảo hóa**” là quá trình tạo ra những cái giả tạm.

ĐỊNH LÝ 1.60. Trên phương diện hậu thiên, sự tạo lập vũ trụ chỉ là một cuộc ảo hóa.

CHỨNG MINH. Xét trên phương diện hậu thiên, sự tạo lập vũ trụ là sự giả hiệp của âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên (định lý 1.52); sự giả hiệp của âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên phát sinh những ảnh tượng (định lý 1.56); mọi ảnh tượng đều là giả tạm (định lý 1.59). Như vậy, trên phương diện hậu thiên, quá trình tạo lập vũ trụ là quá trình tạo ra những cái giả tạm; và từ định nghĩa 1.116, sự tạo lập vũ trụ chỉ là một cuộc ảo hóa. Ta đã chứng minh xong định lý.

oOo

ĐỊNH NGHĨA 1.117. Chu trình. Xét một quá trình biến đổi giữa hai trạng thái, A và B . Nếu trong quá trình này, A biến thành B , rồi sau đó B biến thành A , thì ta gọi quá trình này là một “**chu trình**”. Thời gian cần thiết để diễn ra một chu trình được gọi là một “**chu kỳ**”. Ta có thể chia một chu trình ra thành hai “**bán trình**”: bán trình thứ nhất tương ứng với “ A biến thành B ” và bán trình thứ hai tương ứng với “ B biến thành A ”. Thời gian cần thiết để diễn ra một bán trình được gọi là một “**bán kỳ**”. Độ dài về thời gian của mỗi bán kỳ trong một chu kỳ không nhất thiết phải bằng nhau.

ĐỊNH NGHĨA 1.118. Chu trình sinh biến. “**Chu trình sinh biến**” là chu trình biến đổi giữa A và B , trong đó A là một trạng thái Không, B là một trạng thái Có. Một chu trình sinh biến thường được chia thành bốn giai đoạn:

(1) giai đoạn “**Sinh**” hay “phát sinh”, là giai đoạn mà trong đó, B được sinh ra từ A , và B mang những hình thức của một cái Có;

(2) giai đoạn “**Trưởng**” hay “tăng trưởng”, là giai đoạn mà trong đó, B càng lúc càng phát triển, hiểu theo nghĩa là những hình thức của một cái Có ở B càng lúc càng phát triển;

(3) giai đoạn “**Thu**” hay “thu liễm”, là giai đoạn mà trong đó, những hình thức của một cái Có ở B dần dần suy thoái, nhưng các tinh hoa của B trong suốt giai đoạn “Trưởng” cũng dần dần được kết tụ lại dưới những hình thức của một cái Không;

(4) giai đoạn “**Tàng**” hay “ẩn tàng”, là giai đoạn mà trong đó, B trở về với A , mang theo mọi tinh hoa đã kết tụ được.

“Chu trình sinh biến” còn được gọi là “chu trình Sinh-Trưởng-Thu-Tàng”, hay là “chu trình Sinh-Trụ-Dị-Diệt”, hay là “chu trình Thành-Trụ-Hoại-Không”.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “chu trình sinh biến”.

ĐỊNH NGHĨA 1.119. Chu trình sinh biến (của một tạo vật). “**Chu trình sinh biến (của một tạo vật)**” là chu trình sinh biến trong đó hình thể vật chất của tạo vật đó từ Không sinh ra Có và rồi từ Có biến thành Không; bao gồm bốn giai đoạn với những đặc điểm sau đây.

(1) Trong giai đoạn “**Sinh**”, cái Có của x được sinh ra từ cái Không của Đạo; nhờ đó, x hiện hữu với: (1a) một hình thể vật chất do âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên giả hiệp; và, (1b) một bản thể tâm linh, mà Hoàng Cực tiểu linh quang là căn cơ để điều khiển âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên, qua đó, điều khiển hình thể vật chất.

(2) Trong giai đoạn “**Trưởng**”, cái Có của x càng lúc càng phát triển: (2a) hình thể vật chất phát triển để tạo phương tiện cho tiểu linh quang phát huy công năng điều khiển; và, (2b) tiểu linh quang phát huy công năng điều khiển để tiến hóa.

(3) Trong giai đoạn “**Thu**”: (3a) hình thể vật chất của x dần dần suy thoái; và, (3b) mọi tinh hoa – tức là mọi thành tựu về trong việc phát huy công năng điều khiển điều khiển hình thể vật chất của tiểu linh quang – được kết tụ.

(4) Trong giai đoạn “**Tàng**”, cái Có của x trở về với cái Không: (4a) hình thể vật chất của x bị hủy hoại; (4b) tiểu linh quang tích lũy mọi tinh hoa đã kết tụ được, chuyển sang nấc thang tiến hóa tương ứng với những gì đã tích lũy.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “chu trình sinh biến của một tạo vật”.

ĐỊNH LÝ 1.61. Xét một tạo vật x . Chu trình sinh biến của x cũng là chu trình sinh biến của hình thể vật chất của x .

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 1.119, trong chu trình sinh biến của x , tương ứng với bốn giai đoạn Sinh, Trưởng, Thu, Tàng, ta thấy hình thể vật chất cũng được phát sinh (trong giai đoạn Sinh), được tăng trưởng (trong giai đoạn Trưởng), bị suy thoái trong khi tinh hoa của giai đoạn tăng trưởng được kết tụ lại (trong giai đoạn Thu), bị diệt vong (trong giai đoạn Tàng). Song song với điều đó, bản thể tâm linh không được sinh ra, cũng không bị diệt vong, mà chỉ tăng trưởng trong khả năng điều khiển và tích lũy

các thành quả. Như vậy, chu trình sinh biến của x cũng là chu trình sinh biến của hình thể vật chất của x .

ĐỊNH LÝ 1.62. Sau mỗi chu trình sinh biến của hình thể vật chất, thì bản thể tâm linh của mỗi cá thể tạo vật là cái duy nhất thực tồn để đúc kết mọi thành tựu mà cá thể đó đã thu hoạch được sau một chặng hành trình trong cõi hậu thiên.

CHỨNG MINH. Xét cá thể tạo vật x . Trong định lý này, ta gọi mỗi “chu trình sinh biến của x ” là một “chặng hành trình của x trong cõi hậu thiên”, và đó cũng là một “chu trình sinh biến của hình thể vật chất của x ”. Do định nghĩa 1.119, sau mỗi chu trình sinh biến của x , hình thể vật chất luôn bị mất đi, cái duy nhất thực sự còn lại lúc bấy giờ là bản thể tâm linh; hơn nữa, tiểu linh quang của x sẽ tích lũy mọi thành tựu mà x đã kết tụ được sau chu trình sinh biến này. Vậy, sau mỗi chu trình sinh biến của hình thể vật chất, thì bản thể tâm linh của mỗi cá thể tạo vật là cái duy nhất thực tồn để đúc kết mọi thành tựu mà cá thể đó đã thu hoạch được sau một chặng hành trình trong cõi hậu thiên.

2.2. Thượng Đế

Khái niệm “Thượng Đế” hoàn toàn đồng nhất với khái niệm “Đạo”. Không có gì khác biệt giữa hai khái niệm này ngoại trừ sự khác biệt về thuật ngữ. Tuy nhiên, sự đồng nhất này không phải ai cũng có thể nhận ra. Vì vậy, cần phải đi sâu vào và làm sáng tỏ nội dung của từng khái niệm, từ đó, có thể thấy rõ sự đồng nhất lẫn nhau của cả hai khái niệm.

ĐỊNH NGHĨA 1.120. Ba ngôi của Thượng Đế. “Ba ngôi của Thượng Đế” là ba trạng thái cơ bản của Đạo.

Vì Thượng Đế hiện diện trong mọi không-thời gian (định lý 1.16), ta suy ra: “Thượng Đế ở bên trong lẫn bên ngoài mỗi hữu thể”. Mệnh đề này là cơ sở để phân chia khái niệm “Thượng Đế” ra thành hai khái niệm: “Thượng Đế Nội Tại” và “Thượng Đế Ngoại Tại”.

ĐỊNH NGHĨA 1.121. Thượng Đế Nội Tại và Thượng Đế Ngoại Tại.

(1) “**Thượng Đế Nội Tại**” hay “**Thượng Đế Bên Trong**” của mỗi tạo vật là Hoàng Cực, được bao bọc trong các thể hồn của mỗi tạo vật, tạo thành yếu tố căn bản để duy trì sự sống và khả năng tiến hóa của mỗi tạo vật.

(2) “**Thượng Đế Ngoại Tại**” hay “**Thượng Đế Bên Ngoài**” của mỗi tạo vật là Vô Cực và Thái Cực, tạo dựng và chương quản căn khôn vũ trụ.

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “Thượng Đế Nội Tại” và “Thượng Đế Ngoại Tại”.

Có thể phân chia khái niệm “Thượng Đế” theo một tiêu chí khác, dựa vào Ngũ tính (xem định nghĩa 2.65); khi đó, ta có hai khái niệm: “Thượng Đế Vô Ngã” và “Thượng Đế Hữu Ngã”.

ĐỊNH NGHĨA 1.122. **Thượng Đế Vô Ngã và Thượng Đế Hữu Ngã.**

(1) “**Thượng Đế Vô Ngã**” là chân lý tự nhiên, vô hình (không có hình tướng), vô tình (không có những tình cảm như con người), vô danh (không có tên gọi cố định).

(2) “**Thượng Đế Hữu Ngã**” là chủ thể siêu nhiên, có đức hiệu sinh, có tình tạo hóa.

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “Thượng Đế Vô Ngã” và “Thượng Đế Hữu Ngã”.

Kết hợp hai tiêu chí phân loại này với nhau, ta có bốn khái niệm, mô tả bốn phương diện của Thượng Đế trong nhận thức của loài người.

ĐỊNH NGHĨA 1.123. **Bốn phương diện của Thượng Đế.** “**Bốn phương diện của Thượng Đế**” là bốn khái niệm có liên hệ mật thiết với nhau, mỗi khái niệm tương ứng với một cách hiểu về “Thượng Đế” của con người. Bốn khái niệm đó là:

(1) “Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại” (định nghĩa 1.125);

(2) “Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại” (định nghĩa 1.133);

(3) “Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại” (định nghĩa 1.136);

(4) “Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại” (định nghĩa 1.145).

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “bốn phương diện của Thượng Đế (trong nhận thức của loài người)”.

2.2.1. Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại

Trước khi định nghĩa khái niệm “Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại”, ta cần định nghĩa khái niệm “quy luật tính” (hay là “tính chất có-quy-luật”).

ĐỊNH NGHĨA 1.124. **Quy luật tính.** “**Quy luật tính** (của một hiện tượng x hoặc trong một sự vật x)” là một tính chất gắn liền với x , tính chất đó buộc x phải tuân theo những quy tắc do Nguyên Lý Thiên Nhiên mà có. Quy luật tính của x hiện hữu như một khuôn khổ tất yếu và tiền định cho sự tồn tại của x .

Trong định nghĩa 1.124, “tất yếu” có nghĩa là “không thể khác đi được”, còn “tiền định” có nghĩa là “được sắp đặt từ trước”. Vì Nguyên Lý Thiên Nhiên là nguyên lý có trước x , nên mọi sự quy định của Nguyên Lý Thiên Nhiên đều là tiền định đối với x . Vạn hữu chẳng những bị nguyên lý này quy định từ trước, mà còn không có khả năng làm khác đi sự quy định của nguyên lý này. Thế nên định nghĩa 1.124 nói rằng quy luật tính của x hiện hữu như một khuôn khổ tất yếu và tiền định cho sự tồn tại của x .

ĐỊNH NGHĨA 1.125. **Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại.** “**Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại**” là khái niệm được dùng để chỉ quy luật tính của thiên nhiên, đóng vai trò tác nhân của “cơ” (xem định nghĩa 1.96). Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại còn được gọi là “lẽ thật” (“chân lý”), “lẽ Trời” (“thiên lý”), “lẽ Đạo” (“đạo lý”), “lẽ Một” (“lý đơn nhất” hay “lý nhất nguyên”).

Có nhiều thuật ngữ khác cũng được dùng với nghĩa tương đương với “Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại”, ví dụ: thiên luật (quy luật của Trời), thiên điều (pháp luật của Trời), thiên cơ (guồng máy của Trời),...

Nếu khái niệm “cơ” (định nghĩa 1.96) được dùng để chỉ một guồng máy hay một bộ máy, thì từ khái niệm “cơ tạo hóa” (định nghĩa 1.98) ta có khái niệm “guồng máy tạo hóa” hay “bộ máy tạo hóa”.

ĐỊNH NGHĨA 1.126. Guồng máy tạo hóa (hay bộ máy tạo hóa). Khái niệm “**guồng máy tạo hóa**” hay “**bộ máy tạo hóa**” được dùng để chỉ bất kỳ hệ thống nào trong vũ trụ được vận hành bằng: (1) Nguyên Lý Thiên Nhiên, hay, (2) bất kỳ định luật nào do Nguyên Lý Thiên Nhiên mà có.

Các hệ thống như âm dương, tứ tượng, ngũ hành,... là những ví dụ về guồng máy tạo hóa.

ĐỊNH LÝ 1.63. Nơi mỗi tạo vật đều có một guồng máy tạo hóa.

CHỨNG MINH. Mỗi tạo vật đều là một hệ thống Ngũ Hành (định nghĩa 1.69). Các định luật vận hành hệ thống này đều do Nguyên Lý Thiên Nhiên mà có (định nghĩa 1.42). Vậy, theo định nghĩa 1.126, mỗi vật đều là một guồng máy tạo hóa; hay nói cách khác, nơi mỗi tạo vật đều có một guồng máy tạo hóa.

ĐỊNH LÝ 1.64. Nếu vận dụng được những định luật trong một guồng máy tạo hóa của một tạo vật, thì vận hành được guồng máy tạo hóa ấy.

CHỨNG MINH. Do định lý 1.63, nơi mỗi tạo vật đều có một guồng máy tạo hóa. Do định nghĩa 1.126, guồng máy tạo hóa này được vận hành bằng những định luật. Vì vậy, nếu vận dụng được những định luật trong một guồng máy tạo hóa của một tạo vật, thì vận hành được guồng máy tạo hóa ấy.

2.2.2. Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại

Trước khi định nghĩa khái niệm “Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại”, ta cần định nghĩa khái niệm “Tánh” (性, cũng phát âm là “tính”).

ĐỊNH NGHĨA 1.127. Tánh (của một tạo vật x). “**Tánh** (của một tạo vật x)” là khái niệm được dùng để chỉ **bản thể** của x như một chỗ dựa tiên thiên, nội tại và tự hữu nơi x cho sự sinh tồn và phát triển của x . Tánh còn được gọi là “**tự tánh**” hay “**Thượng Đế tính**”. Nếu x là một sinh vật có trình độ tiến hóa thấp hơn trình độ tiến hóa của con người, tánh của x đồng nhất với bản năng (định nghĩa 1.128); nếu x là một con người, tánh của x được gọi là “**bản tánh**”.

ĐỊNH NGHĨA 1.128. Bản năng (của một tạo vật x). “**Bản năng** (của một tạo vật x)” là khái niệm được dùng để chỉ:

(1) sự quy định bên trong x về cách thức hoạt động để x sinh tồn và phát triển, sao cho x có thể thực hiện cách thức đó mà không cần đến chủ thể tính;

(2) sự quy định này được hình thành dần dần trong quá trình tiến hóa của x , đóng vai trò như một khuôn khổ không thay đổi nhằm duy trì sự sống của x .

Đó là định nghĩa cho khái niệm “bản năng”.

ĐỊNH LÝ 1.65. Tánh là Nguyên Lý Thiên Nhiên trong mỗi tạo vật.

Định lý này là hệ quả trực tiếp của định nghĩa 1.42, theo đó, Nguyên Lý Thiên Nhiên còn được gọi là Tánh. Tuy nhiên, bây giờ ta sẽ chứng minh bằng một cách khác để hiểu tại sao trong mỗi tạo vật Tánh và Nguyên Lý Thiên Nhiên lại là một.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.127, Tánh của một tạo vật x là bản thể của x , đóng vai trò một chỗ dựa tiên thiên, nội tại và tự hữu nơi x cho sự sinh tồn và phát triển của x . Theo định nghĩa 1.4, bản thể này là một nền tảng cho mọi quy luật ấn định sự cấu tạo và các tương quan nội tại của x . Bây giờ, khi ta nói đến “nền tảng cho mọi quy luật” và nền tảng này là “tiên thiên, nội tại và tự hữu”, thì theo định nghĩa 1.42, ta nói đến Nguyên Lý Thiên Nhiên. Vậy, Tánh là Nguyên Lý Thiên Nhiên trong mỗi tạo vật.

Phần chứng minh trên đây cũng đã giải thích vì sao, trong mỗi tạo vật, Tánh và Nguyên Lý Thiên Nhiên là một: chúng cùng là nền tảng tiên thiên, nội tại và tự hữu cho mọi quy luật trong mỗi tạo vật.

ĐỊNH LÝ 1.66. Tánh là linh quang trong mỗi tạo vật.

CHỨNG MINH. Hoàng Cực là tiểu linh quang (định lý 1.34) và là bản thể của mỗi tạo vật (định lý 1.38), do đó, bản thể của mỗi tạo vật là linh quang. Theo định nghĩa 1.127, Tánh là bản thể của mỗi tạo vật; vậy, Tánh là linh quang trong mỗi tạo vật.

ĐỊNH NGHĨA 1.129. **Tánh** (của một con người z). “**Tánh** (của một con người z)” là tánh của một tạo vật z đã tiến hóa đến trình độ con người, nhờ đó mà z có khả năng khai phóng mọi công năng của linh quang để làm chủ chính mình – trong đó có tự do, sáng suốt, năng động – và làm cho mình thật sự trở thành người, cũng như, phát triển chính mình trở thành Đạo.

Ở con người, “Tánh” có nhiều tên gọi: “bản tánh”, “bản linh chơn tánh”, “linh tánh”, “thiên tánh”, “nguồn (nguyên) tánh”, “chơn tánh”, “tánh tiên thiên”, “tánh bản nhiên”, “Thượng Đế tính”, “nhân tính”, “nhân bản”,...

Tánh ấy được Phật giáo gọi là “chân như”, “pháp giới tánh”, “như lai tạng”, “diệu giác nguồn minh”,... Đạo giáo gọi là “thiên tánh”, “đạo tâm”, “linh căn”, “huyền đức”, “lý tánh”, “lương tâm”,... Nho giáo gọi là “thiên lương bản tánh”, “thiên mạng chi tánh”, “minh đức”, “lương tri”, “lương năng”, “tánh lý”,...¹

¹ Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 2, tiết 3, mục 1.

Chú ý rằng những tên gọi như “pháp giới tánh” của Phật giáo, “lý tánh” của Đạo giáo, “tánh lý” của Nho giáo, đều hàm ngụ rằng “tánh” với “lý” là một. Sự đồng nhất giữa “tánh” với “lý” được phát biểu trong định lý 1.65.

ĐỊNH LÝ 1.67. Tánh là bản thể của mỗi con người; và dù trình độ tiến hóa của con người như thế nào (ví dụ, dù con người là thánh nhân hay phàm nhân), bản thể đó vẫn không thay đổi.

CHỨNG MINH. (1) Ta chứng minh nội dung thứ nhất của định lý. Từ định nghĩa 1.129 và định nghĩa 1.127, tánh là bản thể của mỗi con người. (2) Ta chứng minh nội dung thứ hai của định lý. Gọi z_1 và z_2 là hai con người khác biệt nhau về trình độ tiến hóa (ví dụ, z_1 là thánh nhân, z_2 là phàm nhân). Theo định nghĩa 1.129, tánh của một con người là tánh của một tạo vật đã tiến hóa đến trình độ con người; như vậy, khái niệm “tánh của con người” chỉ phân biệt trình độ tiến hóa của con người với các tạo vật ở trình độ tiến hóa thấp hơn, chứ không đòi hỏi sự phân biệt giữa các trình độ tiến hóa giữa con người với con người. Thế thì, vì z_1 và z_2 đều là tạo vật đã tiến hóa đến trình độ con người, nên đều có tánh giống như nhau, nghĩa là có cùng một bản thể; bản thể này không khác biệt giữa thánh và phàm, và nói một cách tổng quát, không phân biệt giữa các trình độ tiến hóa khác nhau giữa con người và con người. (3) Định lý đã được chứng minh xong.

Trong “Đạo Học Chỉ Nam”, có một đoạn thánh giáo định nghĩa cho khái niệm “tánh của con người”:

*“Tánh là bản thể, là căn bản của con người, viên minh thường trụ, hồn nhiên thiên lý, vốn có một không hai, chơn thật mà thiêng liêng, ở thánh không thêm, ở phàm không bớt.”*¹

Ta sẽ chỉ ra rằng định nghĩa này có thể rút ra từ định nghĩa 1.129 và định nghĩa 1.127.

Từ định nghĩa 1.127 và định nghĩa 1.129, ta đã chứng minh được các định lý về tánh (từ định lý 1.65 đến định lý 1.67). Từ định lý 1.67, ta rút ra được nội dung “*tánh là bản thể, là căn bản của con người*” của đoạn thánh giáo. Cũng do định lý 1.67, hễ là con người thì dù ở trình độ tiến hóa thế nào (thánh, phàm,...), tánh ấy vẫn như nhau, hay nói cách khác, chỉ có một “tánh” đối với mọi con người; đó là nội dung của những câu “*[tánh ấy] có một không hai, (...) ở thánh không thêm, ở phàm không bớt*” trong đoạn thánh giáo. Do định lý 1.65 và định nghĩa 1.42, tánh là Nguyên Lý Thiên Nhiên hay thiên lý hồn nhiên, hay lẽ thật, nên ta rút ra được nội dung “*[tánh ấy là] hồn nhiên thiên lý, (...) chơn thật mà thiêng liêng*” (chữ “thiên liêng” ở đây được đoạn thánh giáo dùng để chỉ tính chất Thượng Đế trong con người). Do định lý 1.66, tánh là linh quang, và do định nghĩa 1.53, là quang minh; trong con người, linh quang hay quang minh ấy luôn tồn tại dù con người có ý thức được về sự tồn tại ấy hay không, nên ta rút ra được nội dung “*[tánh ấy] viên minh thường trụ*”. Vậy, ta đã rút ra được toàn bộ nội dung của đoạn thánh giáo

¹ Ibid.

trên. Nói cách khác, từ định nghĩa 1.127 và định nghĩa 1.129, ta dẫn ra được định nghĩa về “tánh của con người” mà “Đạo Học Chỉ Nam” đã nêu lên thông qua đoạn thánh giáo trên.

ĐỊNH NGHĨA 1.130. Làm sáng tỏ bản tánh. Gọi z là một con người. Ta nói “ z **làm sáng tỏ được bản tánh** của mình” hay “ z **biết sống bằng bản tánh của mình**” nếu và chỉ nếu z phát huy được mọi công năng của điểm tiểu linh quang ở chính mình; sự phát huy này thể hiện trong đời sống của z thành tinh thần vong kỷ vị tha (xem định nghĩa 1.210).

Trên đây ta đã định nghĩa tánh tiên thiên của con người. Bây giờ ta đi đến định nghĩa về tánh hậu thiên.

ĐỊNH NGHĨA 1.131. Tánh hậu thiên (của một con người z). “**Tánh hậu thiên** (của một con người z)” là một thứ bản thể giả tạo của z , xuất hiện khi z không làm sáng tỏ bản tánh của mình. Khi đó, z rơi vào tình trạng bị những tác động từ bên ngoài làm cho không khai phóng được một công năng nào của linh quang ở chính mình, và mọi hành vi của z chỉ còn là những phản ứng của xác trược hay của các thể hồn có tính chất gần với xác trược như phách hay vía, chứ không còn là sự làm chủ của linh quang hay tánh tiên thiên. Tập hợp của những phản ứng như vậy của xác trược, phách, vía được gọi là “**tánh hậu thiên**” của z . Tánh hậu thiên còn được gọi là “tánh khí chất”, “phàm tánh”, “tánh tình”, “lòng dạ”,...

ĐỊNH LÝ 1.68. Gọi z là một con người. z làm sáng tỏ được bản tánh của mình nếu và chỉ nếu z phát huy được công năng của tiểu linh quang.

CHỨNG MINH. (1) Ta chứng minh phần thuận của định lý. Do định nghĩa 1.131, nếu z không làm sáng tỏ được bản tánh của mình, thì z rơi vào tình trạng bị những tác động từ bên ngoài làm cho không khai phóng được một công năng nào của linh quang ở chính mình. Vậy, nếu z phát huy được công năng của tiểu linh quang thì z làm sáng tỏ được bản tánh của mình. (2) Ta dễ dàng chứng minh được phần đảo của định lý từ định nghĩa 1.130: nếu z làm sáng tỏ được bản tánh của mình, theo định nghĩa vừa nêu, z phát huy được mọi công năng của điểm tiểu linh quang ở chính mình. (3) Ta đã chứng minh xong toàn bộ định lý.

ĐỊNH NGHĨA 1.132. Thượng Đế tính. “**Thượng Đế tính**” là một thuộc tính tiên thiên, nội tại và tự hữu nơi mỗi vật, làm căn bản cho sự sinh tồn và phát triển của mỗi vật. Thuộc tính này là như nhau đối với mọi vật trong toàn vũ trụ, nhưng tùy theo trình độ tiến hóa của mỗi vật mà thể hiện ở một mức độ khác nhau; ví dụ, Thượng Đế tính ấy thể hiện như là “**bản năng**” nơi sinh vật, thể hiện như là “**bản tánh**” (nhân tính) nơi con người, và thể hiện như là “**bản thể**” nơi càn khôn vũ trụ.

ĐỊNH NGHĨA 1.133. Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại. “**Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại**” là khái niệm được dùng để chỉ linh quang, được con người nhận thức như là Thượng Đế tính của mỗi vật.

ĐỊNH LÝ 1.69. Bản thể của Trời Đất, bản tánh của con người, bản năng của vạn vật, ba thứ đó đều do một nguyên lý phát xuất mà thôi; nguyên lý đó gọi là Đạo.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.133, bản thể của Trời Đất, bản tánh của con người và bản năng của vạn vật là ba thể hiện của Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, do đó, đều xuất phát từ Thượng Đế, hay cũng thế, từ Đạo.

Qua định nghĩa 1.133, Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, hay linh quang, hay Thượng Đế tính, tuy là duy nhất trong toàn thể vũ trụ nhưng lại đa dạng nơi mỗi vật tùy theo trình độ tiến hóa của vạn hữu. Sự khác biệt giữa bản năng sinh vật, bản tánh con người và bản thể vũ trụ chỉ nằm ở trình độ tiến hóa, chứ không nằm ở bản chất Thượng Đế.

Do đó, quá trình tiến hóa có thể được xem là một quá trình phát huy Thượng Đế tính. Mỗi vật, trong quá trình này, càng phát huy được Thượng Đế tính sâu rộng bao nhiêu thì càng đạt được những nấc thang tiến hóa cao trọng bấy nhiêu. Ví dụ, so sánh giữa bản tánh của con người và bản năng của vạn vật, từ định nghĩa 1.127 ta thấy cả bản năng và bản tánh đều là chỗ dựa tiên thiên, nội tại và tự hữu cho sự sinh tồn và phát triển (của vật hay người mà ta đang xét), nhưng từ định nghĩa 1.129, bản tánh là cái mà nhờ đó con người có khả năng khai phóng mọi công năng của linh quang để làm chủ chính mình; thế thì khả năng phát huy Thượng Đế tính của con người là sâu rộng hơn của vạn vật, và điều này giải thích vì sao con người đạt được ở trình độ tiến hóa cao hơn vạn vật.

2.2.3. Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại

Trước khi định nghĩa khái niệm “Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại”, ta cần định nghĩa các khái niệm “Đức Thượng Đế” và “Đấng Thiêng Liêng”.

ĐỊNH NGHĨA 1.134. Đức Thượng Đế. “**Đức Thượng Đế**” là Đấng Tối Cao tự hữu và hằng hữu, là mẫu mực hoàn hảo duy nhất đối với toàn thể nhân loại trên mọi tiêu chuẩn chân, thiện, mỹ. Ngài là Đấng Sáng tạo, Bảo tồn và Hủy diệt. Ngự ở Ngôi Sáng Tạo, Ngài kiến thiết và tạo dựng mọi vật bằng lòng đại từ bi, bằng đức hiếu sinh vô biên và tình tạo hóa vô hạn. Ngự ở Ngôi Bảo Tồn và Hủy Diệt, Ngài vận hành guồng máy tiến hóa để chọn lọc mà giữ gìn (hay bảo tồn) cái tốt và đào thải (hay hủy diệt) cái xấu để đưa toàn thể Càn Khôn vũ trụ tiến dần đến chỗ chí chân, chí thiện, chí mỹ và trở thành Đạo. Ngài cũng là Đấng cứu độ của toàn thể nhân loại từ khi nhân loại được Ngài tạo ra. “**Đức Thượng Đế**” còn được gọi là “**Đức Chí Tôn**”, “**Đức Chúa Trời**”, “**Ông Trời**”,...

ĐỊNH LÝ 1.70. Đức Thượng Đế là Đại Linh Quang.

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 1.134, Đức Thượng Đế là Đấng tối cao và cũng là Đấng cứu độ; Ngài hiện hữu trước khi có nhân loại; vậy, sự hiện hữu của Ngài là sự hiện hữu ngoại tại, hay nói cách khác, Ngài là Thượng Đế Ngoại Tại. Từ định nghĩa 1.121, Thượng Đế Ngoại Tại đối với mỗi tạo vật là Vô Cực và Thái Cực, tạo dựng và chương quản càn khôn vũ trụ. Xét trường hợp Thượng Đế Ngoại Tại là Vô Cực; theo tiên đề 1.3, tinh ba của Vô Cực là khối Đại Linh Quang, nên Vô Cực về thực chất là Đại Linh Quang. Xét trường hợp Thượng Đế Ngoại Tại là Thái Cực; cũng theo tiên đề

1.3, Thái Cực chính là Đại Linh Quang. Từ hai trường hợp vừa xét, Thượng Đế Ngoại Tại là Đại Linh Quang. Bởi vì, như đã chỉ ra ở đầu phần chứng minh này, Đức Thượng Đế là Thượng Đế Ngoại Tại, do đó, Đức Thượng Đế là Đại Linh Quang. Ta đã chứng minh xong định lý.

ĐỊNH NGHĨA 1.135. Đấng Thiêng Liêng. Khi một chơn linh – tức là một điểm tiêu linh quang, hay cũng thế, một linh hồn – trở thành Đạo và đạt một trong bốn phẩm hồn: thần hồn, thánh hồn, tiên hồn, hay phật hồn, thì chơn linh đó được gọi là một “**Đấng Thiêng Liêng**”. Khi đó, tương ứng với phẩm hồn mà chơn linh đạt được, ta gọi Đấng Thiêng Liêng đó là thần, thánh, tiên, hay phật. Ví dụ: nếu chơn linh đạt được thần hồn thì Đấng Thiêng Liêng ấy là (một vị) thần, nếu chơn linh đạt được thánh hồn thì Đấng Thiêng Liêng ấy là (một vị) thánh,...

ĐỊNH NGHĨA 1.136. Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại. “**Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại**” là khái niệm được dùng để chỉ: (1) Đức Thượng Đế; hay, (2) các Đấng Thiêng Liêng đại diện cho Đức Thượng Đế trong việc thực hiện công cuộc cứu độ của Ngài.

Có nhiều thuật ngữ được dùng với nghĩa tương đương với “Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại”, ví dụ: “thiên ý” (ý của Trời, tức là ý của Đức Thượng Đế), “thánh ý” (ý của Đức Thượng Đế hay của các Đấng Thiêng Liêng), “thiên lệnh” (mệnh lệnh của Trời), “thánh lệnh” (mệnh lệnh của Đức Thượng Đế hay của các Đấng Thiêng Liêng), “thiên thư” hay “thiên thư” (sách của Trời)...

ĐỊNH NGHĨA 1.137. Cứu độ. “**Cứu độ**” là chỉ dựa vào chính mình để thực hiện những gì cần thiết nhằm giúp cho chúng sanh tránh khỏi sự hủy diệt, và do đó, được bảo tồn trong cơ tiến hóa.

ĐỊNH LÝ 1.71. Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại là Đấng cứu độ duy nhất của toàn thể nhân loại trong mọi thời đại.

CHỨNG MINH. Giả sử trong một thời đại nào đó, có một Đấng X , là Đấng cứu độ của toàn thể nhân loại, nhưng Đấng ấy không phải là Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại. Theo định nghĩa 1.137 về hành động cứu độ, Đấng X sẽ thực hiện những gì cần thiết nhằm giúp cho chúng sanh (trong đó có nhân loại) tránh khỏi sự hủy diệt, và do đó, được bảo tồn trong cơ tiến hóa. Theo định nghĩa 1.20, tiến hóa là trở về cội nguồn đầu tiên của muôn loài vạn vật, hay là trở thành Đạo; do đó, việc Đấng X giúp cho chúng sanh tồn tại trong cơ tiến hóa đồng nghĩa với việc Ngài giúp cho chúng sanh tồn tại để trở thành Đạo, và do đó, đồng nghĩa với việc Ngài giúp cho chúng sanh trở thành Đạo. Từ tiên đề 1.1 và định nghĩa 1.1, chỉ có Đạo mới giúp cho chúng sanh trở thành Đạo; do đó, chỉ có hai trường hợp có thể có: hoặc Đấng X vốn là Đạo (tức Đức Thượng Đế), hoặc Đấng X đã trở thành Đạo (tức các Đấng Thiêng Liêng). Trong cả hai trường hợp, theo định nghĩa 1.136, Đấng X là Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại. Điều này mâu thuẫn với giả thiết. Vậy, Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại là Đấng cứu độ duy nhất của toàn thể nhân loại trong mọi thời đại.

2.2.4. Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại

Trước khi định nghĩa khái niệm “Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại”, ta cần định nghĩa khái niệm “**Tâm**” (心).

ĐỊNH NGHĨA 1.138. Tâm (của một tạo vật x). “**Tâm** (của một tạo vật x)” là khái niệm được dùng để chỉ **khả năng của Hoàng Cực** của x trong việc: (1) điều khiển (bao hàm cả việc quản trị và điều hành) toàn bộ hệ thống Ngũ Hành của x ; (2) thực thi mọi bước tiến hóa của x trong quá trình trở thành Đạo và giúp cho những vật khác trở thành Đạo.

ĐỊNH LÝ 1.72. Mọi tạo vật đều có tâm.

CHỨNG MINH. Mọi tạo vật đều có bản thể là Hoàng Cực (định lý 1.38). Nếu một vật, x , có Hoàng Cực thì x cũng có những khả năng của Hoàng Cực. Trong số những khả năng của Hoàng Cực ở x , có khả năng điều khiển toàn bộ hệ thống Ngũ Hành ở x , khả năng thực thi mọi bước tiến hóa của x trong quá trình trở thành Đạo, và khả năng giúp cho những vật khác trở thành Đạo. Những khả năng của Hoàng Cực vừa được kể ra, theo định nghĩa 1.138, chính là tâm. Vậy, mọi tạo vật đều có tâm.

ĐỊNH NGHĨA 1.139. Tâm (của một chủ thể y). “**Tâm** (của một chủ thể y)” là tâm của một tạo vật y đã tiến hóa đến mức có **chủ thể tính**, và tâm ấy **đồng nhất với** chủ thể tính, được thể hiện thông qua **khả năng của Hoàng Cực** của y trong việc: (1) chủ động nhận thức pháp giới và thế giới; (2) chủ động đo đạc giá trị và xác định ý nghĩa của mọi vật kể cả y ; (3) chủ động làm cho y tiến hóa và trở thành Đạo.

Khái niệm “Tâm của chủ thể” được sử dụng cho Trời, Đất, và Người. Vì đây là ba hữu thể có chủ thể tính.

ĐỊNH NGHĨA 1.140. Tâm (của một con người z). “**Tâm** (của một con người z)” là tâm của một chủ thể z tiến hóa đến trình độ con người; tâm ấy bao gồm mọi khả năng của Hoàng Cực.

Tâm có những mối liên hệ mật thiết với tánh. Ta sẽ phân tích để làm sáng tỏ những mối liên hệ này, đặc biệt là đối với con người, qua các định lý sau.

ĐỊNH LÝ 1.73. Tâm do tánh mà có.

CHỨNG MINH. Gọi x là một tạo vật. Do định lý 1.66, tánh là linh quang của x ; và do định lý 1.34, tánh là Hoàng Cực của x . Do định nghĩa 1.138, tâm là khả năng của Hoàng Cực của x (trong việc điều khiển toàn bộ hệ thống Ngũ Hành của x , v.v...) Hiển nhiên, khả năng của Hoàng Cực phải do Hoàng Cực mà có. Vậy, tâm do tánh mà có. Định lý đã được chứng minh.

Ta có thể phát biểu lại định lý 1.73 bằng nhiều cách khác nhau, ví dụ: “tánh là gốc của tâm”, “tánh sinh (ra) tâm”, “tánh biến sinh tâm”,... Dùng khái niệm tiềm thể và hiện thể (định nghĩa 1.6), ta có thể được phát biểu: “tánh là tiềm thể của tâm, và tâm là hiện thể

của tánh”, hay “tánh là tâm ở tiềm thể, và tâm là tánh ở hiện thể.” Những cách phát biểu như vậy giúp ta nhận ra sự giống nhau và khác nhau giữa tánh và tâm.

Bây giờ, xét trường hợp x là con người, nghĩa là tạo vật x đã tiến hóa đến trình độ con người. Tánh là bản thể của x (định nghĩa 1.129) còn tâm là chủ thể của x (định nghĩa 1.140). Nhờ tánh, x mới có nền tảng hay chỗ dựa để làm chủ chính bản thân x (định nghĩa 1.129); còn nhờ tâm, x mới là chủ thể thực hiện việc làm chủ này.

Bên cạnh khái niệm tâm của một cá nhân (định nghĩa 1.140), ta cũng có khái niệm tâm của một tập thể. Khi xây dựng định nghĩa cho khái niệm “tâm của một tập thể”, ta phân biệt trường hợp tập thể có người lãnh đạo (ví dụ một quốc gia) và tập thể không có người lãnh đạo (ví dụ tập thể nhân loại trên trái đất).

ĐỊNH NGHĨA 1.141. Tâm (của một tập thể). “**Tâm** (của một tập thể)” là: (1) tâm của người lãnh đạo tập thể, nếu tập thể đó có người lãnh đạo; (2) hiệu quả trung bình của tâm của mỗi người trong tập thể, nếu tập thể đó không có người lãnh đạo; trong trường hợp này, tâm của tập thể còn được gọi là “**nhân tâm**” (“**lòng người**”).

Do có chủ thể tính, tâm của một con người chưa thành Đạo có thể ở trạng thái “hướng nội” hoặc trạng thái “hướng ngoại”.

ĐỊNH NGHĨA 1.142. Tâm hướng nội và chơn tâm.

(1) Ta gọi trạng thái của tâm là “**hướng nội**” nếu, ở trạng thái này, (1a) tâm hướng vào trong chính mình, và, (1b) tâm nhận thức được chính mình, và, (1c) tâm đồng nhất được với nguồn gốc của chính mình, và, (1d) tâm phát huy được mọi khả năng của linh quang trong chính mình. Ta gọi tâm ở trạng thái hướng nội là “**tâm hướng nội**”.

(2) Tâm hướng nội còn được gọi là “**chơn tâm**” (“**chân tâm**”); ở đây, “chơn” (“**chân**” 真) có nghĩa là “thật”, “thực”, “đúng”. Ở con người, chơn tâm là Hoàng Cực; ở Trời, Đất, chơn tâm là Thái Cực.

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “tâm hướng nội” và “chơn tâm”.

ĐỊNH LÝ 1.74. Nếu tâm hướng nội, thì tâm tìm thấy nguồn gốc của mình ngay trong chính mình.

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 1.142 và định lý 1.73, nếu tâm ở trạng thái hướng nội, thì (1) tâm hướng vào trong chính mình, (2) nhận thức được chính mình, khi đó, tâm sẽ biết rằng mình là hiện thể của tánh, (3) đồng nhất được với nguồn gốc của chính mình là tánh, (4) phát huy được mọi khả năng của linh quang, tức là của tánh, trong chính mình. Như vậy, tâm tìm thấy tánh, tức nguồn gốc của tâm, ở ngay trong tâm. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 1.75. Đối với con người, chơn tâm là chủ thể thật sự của mỗi con người.

CHỨNG MINH. Kết hợp định nghĩa 1.69 với định nghĩa 1.140, ta thấy mỗi con người là một hệ thống ngũ hành, hoạt động do khả năng điều khiển có chủ thể tính của

Hoàng Cực, và ngoài Hoàng Cực ra, trong con người không còn một yếu tố nào có chủ thể tính. Do định lý 1.77, chơn tâm là tâm, nghĩa là có chủ thể tính của Hoàng Cực. Do chủ thể tính này, con người mới có thể dựa vào chính mình, độc lập với mọi vật khác. Vậy, chơn tâm là chủ thể thật sự của mỗi con người.

ĐỊNH LÝ 1.76. Đối với Trời và Đất, chơn tâm là chủ thể thật sự của Trời và Đất.

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 1.142, chơn tâm của cả Trời lẫn Đất đều là Thái Cực, và nhờ có Thái Cực mà Trời và Đất mới có thể dựa vào chính mình, tồn tại độc lập với mọi vật khác. Vậy, Đối với Trời và Đất, chơn tâm là chủ thể thật sự của Trời và Đất.

Chúng ta có thể hiểu được lý do của việc gọi tâm hướng nội là chơn tâm qua định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 1.77. Trong trạng thái hướng nội, tâm là tâm.

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 1.138 và định nghĩa 1.140, tâm của con người là khả năng của Hoàng Cực ở cả trình độ một tạo vật lẫn trình độ một con người. Bây giờ, nếu tâm ở trạng thái hướng nội, thì theo định nghĩa 1.142, tâm sẽ phát huy được mọi khả năng của Hoàng Cực trong chính mình; ngược lại, nếu tâm ở trạng thái hướng ngoại, thì theo định nghĩa 1.143 dưới đây, tâm sẽ không phát huy được khả năng của Hoàng Cực. Vậy, trong trạng thái hướng nội, tâm là tâm. Định lý đã được chứng minh.

Từ định lý vừa được chứng minh, chỉ khi nào tâm ở trong trạng thái hướng nội thì nó mới thật sự là chính nó; vì vậy, tâm hướng nội được gọi là chơn tâm (cái tâm thật).

ĐỊNH LÝ 1.78. Nếu tâm hướng nội thì tâm đồng nhất với tánh; ngược lại, nếu tâm đồng nhất với tánh thì tâm hướng nội.

CHỨNG MINH. Định lý này là hệ quả trực tiếp của định nghĩa 1.142. Theo định nghĩa này, nếu tâm ở trạng thái hướng nội, tâm sẽ đồng nhất được với nguồn gốc của chính mình là tánh. Mặt khác, cũng theo định nghĩa này, nếu tâm đồng nhất với tánh thì tâm là chơn tâm, tức là tâm hướng nội. Định lý đã được chứng minh.

Do định lý này, ta có thể hiểu tại sao giáo lý Đại Đạo đồng nhất tâm và tánh trong ngữ cảnh tâm hướng nội. Ví dụ, “Đạo Học Chỉ Nam” viết: “*Tánh là chơn tâm.*”¹ Tương tự như vậy, trong “Đại Thừa Chơn Giáo” có đoạn:

“Cái tâm con người sáng suốt, quán cổ tri kim, hay khiến con người làm điều hay sự phải, giúp con người mến đạo đức, chuộng tinh thần, biết thuận theo thiên lý. Nhưng người phải nhớ lấy đờng cho lòng dục nó dấy lên, tội tình gây mãi. Cái tâm là thiện, là sáng suốt, nhưng bị vật dục ngoài đưa đẩy vào làm cho choán cái thanh quang, sanh lòng quấy quá, mà cái tâm thì tức là tánh, tánh tức tâm. Người quân tử bao giờ cũng giữ cái tâm cho thanh bạch tinh an, không cho phúng túng, chạy bậy ra ngoài. Biết cách giữ gìn

¹ Minh Lý Thánh Hội; *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 2, tiết 3, mục 3.

*cho định cái tâm rồi thì trăm mạch lưu thông, khí huyết, nhơn dục tịnh tâm, thiên lý lưu hành, tâm tánh không không, chẳng một vật chi dính vào. Ấy là "vạn pháp qui tông ngũ hành hiệp nhứt" (duy tinh duy nhứt)."*¹

Chúng tôi vừa trình bày về khái niệm “chơn tâm” và một số định lý có liên quan. Bây giờ chúng tôi trình bày khái niệm đối lập: khái niệm “vọng tâm”.

ĐỊNH NGHĨA 1.143. Tâm hướng ngoại và vọng tâm.

(1) Ta gọi một trạng thái của tâm là “**hướng ngoại**” nếu: (1a) tâm hướng ra bên ngoài mình, hay, (1b) tâm không nhận thức được chính mình, hay, (1c) tâm không đồng nhất được với nguồn gốc của chính mình, hay, (1d) tâm không phát huy được một khả năng nào của linh quang trong chính mình.

(2) Ta gọi tâm ở trạng thái hướng ngoại là “**tâm hướng ngoại**”. Tâm hướng ngoại còn được gọi là “**vọng tâm**”; ở đây, “vọng” (妄) có nghĩa là “giả”, “sai”, “lầm”, “quấy”, “(săng) bậy”.

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “tâm hướng ngoại” và “vọng tâm”.

Trong khi **chơn tâm chỉ có một** (vì đồng nhất với tánh, mà tánh thì chỉ có một) thì **vọng tâm có nhiều trạng thái**. Thật vậy, từ định nghĩa 1.143, tồn tại nhiều trạng thái vọng tâm khác nhau, ví dụ, (1) trạng thái trong đó tâm chưa nhận thức được chính mình nhưng lại hướng ra ngoài mình để nhận thức những cái không phải là mình, hay, (2) trạng thái trong đó tâm chưa phát huy được khả năng của Hoàng Cực nơi chính mình nhưng lại hướng ra ngoài mình để tìm kiếm những khả năng của những cái không phải là mình, hay, (3) trạng thái trong đó tâm không dựa vào chính mình nhưng lại dựa vào những cái bên ngoài mình, (4) trạng thái trong đó tâm không đồng nhất được với nguồn gốc của chính mình nhưng lại tự đồng nhất mình với những cái bên ngoài mình, v.v...

Chúng ta có thể hiểu được lý do của việc gọi tâm hướng ngoại là vọng tâm qua định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 1.79. Trong trạng thái hướng ngoại, tâm không còn là tâm.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.143, trong trạng thái hướng ngoại, tâm không phát huy được khả năng của Hoàng Cực, và đặc biệt, không dựa vào chính mình nhưng lại dựa vào những cái bên ngoài mình, nghĩa là đánh mất chủ thể tính của mình. So sánh với định nghĩa 1.138 về tâm của tạo vật và định nghĩa 1.140 về tâm của con người, ta thấy tâm không còn là tâm nữa. Vậy, trong trạng thái hướng ngoại, tâm không còn là tâm.

Từ định lý vừa được chứng minh, mỗi khi tâm ở trạng thái hướng ngoại, nó sẽ không còn là chính nó nữa. Nếu ta gọi cái đang hướng ngoại ấy là “tâm”, thì nó cũng không phải

¹ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; 18-08 Bính Tý (1936), *Đại Thừa Chơn Giáo* (bản song ngữ Việt-Pháp, 1950), tr.344.

là cái tâm thật mà chỉ là cái tâm giả tạo. Vì vậy, tâm hướng ngoại được gọi là vọng tâm (cái tâm giả).

ĐỊNH NGHĨA 1.144. **Pháp giới và thế giới.** “**Pháp giới**” (dharmadhātu [Skr]) là loại cõi giới bên trong tâm của con người; và con người chỉ có thể thấy được cõi giới này bằng tâm hướng nội, tức là thấy bằng chơn tâm. “**Thế giới**” (lokadhātu [Skr]) là loại cõi giới bên ngoài tâm của con người; và con người có nhiều cách để thấy được cõi giới này, mà một trong số đó là dùng tâm hướng ngoại, tức là thấy bằng vọng tâm.

ĐỊNH NGHĨA 1.145. **Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại.** “**Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại**” là khái niệm được dùng để chỉ tâm của con người.

Do định nghĩa 1.145, Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại hiện hữu qua những trình độ tiến hóa khác nhau của tâm, và trình độ tiến hóa cao nhất là chơn tâm.

ĐỊNH LÝ 1.80. Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại là chơn tâm.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.145, Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại là tâm; do đó, Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại hiện hữu qua những trình độ tiến hóa khác nhau của tâm, kể cả chơn tâm. Áp dụng định nghĩa 1.142 và định lý 1.77, tâm chỉ là tâm khi ở trạng thái hướng nội, tức trạng thái chơn tâm. Vậy, Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại chỉ là Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại trong trạng thái chơn tâm; hay nói cách khác, Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại là chơn tâm.

ĐỊNH LÝ 1.81. Chơn tâm tuyệt đối hoàn hảo như Đức Thượng Đế (Hữu Ngã Ngoại Tại), xét trên mọi phương diện chân, thiện, mỹ.

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 1.142, chơn tâm là Hoàng Cực hay Thái Cực, do đó, chơn tâm là linh quang. Từ định lý 1.70, Đức Thượng Đế (Hữu Ngã Ngoại Tại) cũng là linh quang. Vì vậy, chơn tâm cũng tuyệt đối hoàn hảo như Đức Thượng Đế (Hữu Ngã Ngoại Tại) xét trên mọi phương diện chân, thiện, mỹ. Định lý đã được chứng minh xong.

3. NGUYÊN LÝ THIÊN ĐỊA VẠN VẬT NHẤT THỂ

Bên trong và bên ngoài vũ trụ, theo tiên đề 1.1, có một và chỉ một cái Không, mà đặc điểm của cái Không ấy là chỉ dựa vào chính mình để làm nên mọi cái Có và giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành cái Không ấy. Hàm ngụ trong nội dung vừa nêu của tiên đề 1.1 là sự tồn tại duy nhất (sự có một và chỉ một) của cái Không đóng vai trò một bản thể chung ở tất cả cái Có. Mọi cái Có đều từ bản thể ấy mà xuất hiện, đều nhờ bản thể ấy mà phát triển, và rốt cuộc, đều trở về với bản thể ấy. Do đó, không hiện hữu cái gì khác hơn bản thể duy nhất ấy; và như vậy, bất kỳ hai vật nào – dù chúng ở trong hay ngoài phạm vi của vũ trụ – cũng “là một” trong bản thể của chúng.

Nếu bất kỳ hai vật nào cũng “là một” trong bản thể thì bất cứ cái gì cũng “là một” trong bản thể. Sự “là một” như vậy có thể được trình bày dưới dạng một nguyên lý: nguyên lý “Thiên Địa vạn vật nhất thể”. Cụm từ “Thiên Địa vạn vật **nhất** thể” ở đây còn

có thể được viết là “Thiên Địa vạn vật **đồng nhất** thể” để nói rằng bất cứ cái gì nếu hiện hữu thì cũng “là một” với nhau trong bản thể.

ĐỊNH NGHĨA 1.146. Đồng nhất. Hai vật bất kỳ, x và y , được gọi là “**đồng nhất**” nếu và chỉ nếu: (1) x là y , và (2) y là x . Khi đó, ta nói “ x **đồng nhất** y ”, hay “ x **đồng nhất** với y ”, hay “ x và y **đồng nhất** với nhau”. Các mệnh đề này có thể được viết dưới dạng ký hiệu là “ $x \equiv y$ ”.

Khái niệm “đồng nhất” được sử dụng theo từng mối tương quan giữa từng phương diện của x và y . Nếu mỗi vật, cả x lẫn y , có nhiều phương diện và giữa các phương diện này có những mối liên hệ khác nhau, thế thì x và y có thể đồng nhất với nhau trên một phương diện nào đó được xét trong một mối liên hệ nào đó này nhưng không đồng nhất với nhau trên những phương diện khác hay xét trong những mối liên hệ khác.

Nội dung cơ bản của nguyên lý “Thiên Địa vạn vật nhất thể” (hay “Thiên Địa vạn vật đồng nhất thể”) là sự đồng nhất về bản thể giữa Trời, Đất và mọi vật. Từ sự đồng nhất căn bản này, ta suy ra được nhiều sự đồng nhất khác, ví dụ sự đồng nhất về cấu trúc hay về chủ quyền. Ta cũng có thể suy ra được sự thống nhất trong một chỉnh thể.

3.1. Sự đồng nhất về bản thể

ĐỊNH LÝ 1.82. Trời, Đất và mọi vật có cùng một bản thể; bản thể ấy là linh quang.

CHỨNG MINH. Theo định lý 1.51, sự tạo lập vũ trụ là tạo lập bản thể cho vạn vật bằng cách phân chiết khối Đại Bản Thể của Càn Khôn vũ trụ; do đó, Trời, Đất và mọi vật có cùng một bản thể. Theo tiên đề 1.3, bản thể ấy là linh quang. Vậy, Trời Đất và mọi vật có cùng một bản thể là linh quang.

3.2. Sự đồng nhất về cấu tạo

Theo định nghĩa 1.42, mọi thành phần cấu tạo của bất cứ cái gì cũng từ Nguyên Khí Tự Nhiên mà ra; mọi quy tắc cấu tạo của bất cứ cái gì cũng đều từ Nguyên Lý Thiên Nhiên mà ra.

ĐỊNH NGHĨA 1.147. Đồng nhất về cấu tạo. Nếu x và y có Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên trong cấu tạo của mình, ta nói “ x và y **đồng nhất về cấu tạo**”.

ĐỊNH LÝ 1.83. Nếu x có bản thể là linh quang thì x có Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên trong cấu tạo của mình.

CHỨNG MINH. Linh quang được tạo ra từ sự ngưng kết và đông tụ với nhau của Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên (tiên đề 1.3). Vậy, nếu x có bản thể là linh quang thì x có Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên trong cấu tạo của mình.

ĐỊNH LÝ 1.84. Nếu x có Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên trong cấu tạo của mình, thì x có nguơn thần, nguơn khí và nguơn tinh trong cấu tạo của mình.

CHỨNG MINH. Do định nghĩa 1.46, nguơn thần là Nguyên Lý Thiên Nhiên, nguơn khí là Nguyên Khí Tự Nhiên, còn nguơn tinh là do Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên kết hợp với nhau mà chọn lọc ra. Vậy, nếu x có Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên trong cấu tạo của mình, thì x có nguơn thần, nguơn khí và nguơn tinh trong cấu tạo của mình.

ĐỊNH LÝ 1.85. Nếu x và y có cùng một bản thể là linh quang, thì x và y đồng nhất về cấu tạo.

CHỨNG MINH. Theo định lý 1.83, nếu x và y có cùng một bản thể là linh quang, thì x và y đều có Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên trong cấu tạo của mình; và theo định nghĩa 1.147, x và y đồng nhất về cấu tạo.

ĐỊNH LÝ 1.86. Trời, Đất và mọi vật đồng nhất về cấu tạo.

CHỨNG MINH. Vì Trời, Đất và mọi vật có cùng một bản thể là linh quang (định lý 1.82), nên Trời Đất và mọi vật đồng nhất về cấu tạo (định lý 1.85).

3.3. Sự đồng nhất về chủ quyền

ĐỊNH NGHĨA 1.148. **Quyền.** “**Quyền**” là một sức mạnh của tâm linh hay của vật chất; sức mạnh này vốn là Nguyên Khí Tự Nhiên của Vô Cực. “**Quyền**” còn được gọi là “**quyền năng**” để chỉ khả năng tác động. “**Quyền của một chủ thể x** ” là quyền năng mà chủ thể x có được do biết sử dụng Nguyên Khí Tự Nhiên trong bản thân x hoặc do một chủ thể khác trao cho x ; và nhờ quyền năng này, x có thể tác động một cách chủ động lên một đối tượng.

ĐỊNH LÝ 1.87. Nếu x có Nguyên Khí Tự Nhiên thì x có Quyền.

CHỨNG MINH. Do định nghĩa 1.148, nếu x có Nguyên Khí Tự Nhiên thì x có sức mạnh tâm linh hay sức mạnh vật chất, và chỉ cần có một trong hai loại sức mạnh này thì x có Quyền. Định lý đã được chứng minh xong.

ĐỊNH NGHĨA 1.149. **Chủ quyền.** “**Chủ quyền**” là quyền tự mình làm chủ lấy những gì thuộc về mình kể cả những quyền năng khác của mình. “**Chủ quyền của một chủ thể x** ” là một quyền cho phép x (1) tự mình quy định lấy những gì thuộc về mình chứ không để cho vật khác quy định, và (2) tự mình điều khiển lấy những gì thuộc về mình chứ không để cho vật khác điều khiển. Vì vậy, “**chủ quyền**” còn được gọi là “**quyền chủ sử**” hay “**quyền năng chủ sử**”.

ĐỊNH LÝ 1.88. Nếu x có Nguyên Lý Thiên Nhiên thì x có khả năng tự mình làm chủ lấy những gì thuộc về mình.

CHỨNG MINH. Do định nghĩa 1.42, Nguyên Lý Thiên Nhiên là nguyên lý của mọi nguyên lý, nghĩa là sự quy định tối hậu đối với mọi sự quy định, cách điều khiển tối hậu đối với mọi cách điều khiển. Vậy, nếu x có Nguyên Lý Thiên Nhiên thì x có khả năng tự mình quy định và điều khiển lấy những gì thuộc về mình. Kết hợp điều này

với định nghĩa 1.149, ta suy ra rằng x có khả năng tự mình làm chủ lấy những gì thuộc về mình. Định lý đã được chứng minh xong.

ĐỊNH LÝ 1.89. Nếu x có bản thể là linh quang, thì x có chủ quyền.

CHỨNG MINH. Nếu x có bản thể là linh quang, thì x có Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên bên trong mình (định lý 1.83). Vì x có Nguyên Lý Thiên Nhiên bên trong mình nên x có khả năng tự mình làm chủ lấy những gì thuộc về mình (định lý 1.88); và vì x có Nguyên Khí Tự Nhiên bên trong mình nên x có Quyền (định lý 1.87). Bởi vì x có cả Nguyên Lý Thiên Nhiên lẫn Nguyên Khí Tự Nhiên bên trong mình nên x có quyền tự mình làm chủ lấy những gì thuộc về mình, nghĩa là x có chủ quyền. Vậy, nếu x có bản thể là linh quang, thì x có chủ quyền. Định lý đã được chứng minh xong.

ĐỊNH LÝ 1.90. Nếu x và y có cùng một bản thể là linh quang, thì x và y có cùng một chủ quyền.

CHỨNG MINH. Nếu x và y có bản thể là linh quang, thì x và y có chủ quyền (định lý 1.89). Chủ quyền của x và chủ quyền của y , đều do Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên tạo ra, nên chỉ là một chủ quyền tuy rằng chúng nằm ở hai chủ thể khác nhau. Vậy, một khi x và y có cùng một bản thể là linh quang thì x và y phải có cùng một chủ quyền. Định lý đã được chứng minh xong.

ĐỊNH LÝ 1.91. Trời, Đất và mọi vật nắm giữ cùng một chủ quyền.

CHỨNG MINH. Vì Trời, Đất và mọi vật có cùng một bản thể là linh quang (định lý 1.82), nên Trời, Đất và mọi vật có (hay nắm giữ) cùng một chủ quyền (định lý 1.90). Định lý đã được chứng minh xong.

3.4. Sự thống nhất trong một chỉnh thể

ĐỊNH NGHĨA 1.150. Chỉnh thể. Xét một tập hợp bao gồm các pháp và các vật khác nhau. Nếu tất cả các pháp và các vật này liên kết với nhau (hoặc được liên kết với nhau) sao cho tập hợp này tồn tại như một pháp duy nhất hay một vật duy nhất, thì thực thể duy nhất này được gọi là “**chỉnh thể**”. Chỉnh thể còn được gọi là “**thể thống nhất**” (“thực thể có tính thống nhất”).

ĐỊNH NGHĨA 1.151. Thống nhất. Hành động “**thống nhất**” là hành động tạo ra một hệ thống duy nhất, A , từ những hệ thống khác nhau, $A_1, A_2, A_3, \dots$, bằng cách dung hòa và tổng hợp các hệ thống $A_1, A_2, A_3, \dots$ (ở đây, hành động dung hòa được thực hiện trong trường hợp có ít nhất một thể đối ngẫu giữa các hệ thống $A_1, A_2, A_3, \dots$). Sự “**thống nhất**” là kết quả của hành động “thống nhất”. Tính “**thống nhất**” là tính chất của một hệ thống mà trong đó những cấu tử khác nhau hòa hiệp (hòa hợp) với nhau sao cho hệ thống tồn tại như một pháp duy nhất hay một vật duy nhất.

ĐỊNH LÝ 1.92. Trời, Đất và mọi vật cùng liên kết với nhau để tạo thành một chỉnh thể thống nhất.

CHỨNG MINH. Xét hai vật bất kỳ trong Trời Đất, x và y . Có hai trường hợp. Trường hợp thứ nhất, nếu x và y cùng bị định luật nhân quả chi phối thì x và y cùng liên kết với nhau qua mạng lưới nhân quả chung của toàn vũ trụ (định lý 1.100). Trường hợp thứ hai, nếu x và y không cùng bị định luật nhân quả chi phối thì, do x và y có cùng bản thể là Linh Quang (định lý 1.82) nên x và y cùng liên kết với nhau bằng sự cảm ứng; và điều này khiến cho Trời Đất và mọi vật tồn tại như một khối tâm linh duy nhất. Vậy, Trời Đất và mọi vật cùng liên kết với nhau để tạo thành một chỉnh thể thống nhất. Định lý đã được chứng minh xong.

4. NGUYÊN LÝ NHẤT TÁN VẠN – VẠN QUY NHẤT

Theo tiên đề 1.1, mọi cái Có trong vũ trụ đều được phát sinh từ một cái Không duy nhất, và sớm muộn gì cũng đều phát triển đến mức trở thành cái Không ấy. Hàm ngụ trong nội dung vừa nêu của tiên đề 1.1 là một chu trình vận động gồm hai bán trình: bán trình thứ nhất bắt đầu từ cái Một (của cái Không) và đi đến cái Nhiều (của mọi cái Có), bán trình thứ hai tiếp diễn từ cái Nhiều (của mọi cái Có) và kết thúc ở cái Một (của cái Không).

Chu trình vận động này có thể được trình bày dưới dạng một nguyên lý: nguyên lý “Nhất tán Vạn, Vạn quy Nhất”, hay nguyên lý “tán-tụ”. Trong chu trình này, bán trình thứ nhất tương ứng với quá trình “Nhất tán Vạn”, trong đó, cái Không với tư cách là “Nhất” làm nên mọi cái Có hay là “Vạn”; còn bán trình thứ hai tương ứng với quá trình “Vạn quy Nhất”, trong đó, mỗi cái Có (“Vạn”) đều phát triển, và dù sớm hay muộn, sự phát triển của chúng cũng dẫn chúng đến chỗ trở thành cái Không ban đầu (“Nhất”).

ĐỊNH NGHĨA 1.152. Nhất. “Nhất” có nghĩa là “cái Một”. Khái niệm “**Nhất**” (hay khái niệm “cái Một”) được dùng để chỉ:

- (1) Đạo - Thượng Đế; hay,
- (2) một các trạng thái căn bản của Đạo; hay,
- (3) một trong các phương diện của Thượng Đế; hay,
- (4) trạng thái đồng nhất (định nghĩa 1.146), trạng thái hiệp nhất (định nghĩa 1.212), trạng thái quy nhất (định nghĩa 1.156), trạng thái thống nhất (định nghĩa 1.151) trong càn khôn vũ trụ.

ĐỊNH NGHĨA 1.153. Vạn. “Vạn” có nghĩa là “cái Nhiều”. Khái niệm “**Vạn**” (hay khái niệm “cái Nhiều”) được dùng để chỉ mọi trạng thái không căn bản của Đạo, bao gồm mọi pháp, mọi vật ở trong trạng thái khác biệt, phân chia, mâu thuẫn, đối nghịch.

ĐỊNH NGHĨA 1.154. Tán.

- (1) “**Tán**” là biến sinh.

(2) “**Tán**” cũng có nghĩa là “tự phân ra, tự chia ra”, nhưng nghĩa này được hàm ngụ trong nghĩa “biến sinh”, do định lý 1.99 mà ta sẽ chứng minh sau này.

(3) Động từ “tán” ở dạng bị động – nghĩa là “bị tán ra (từ)” hay “được tán ra (từ)” – còn hàm nghĩa “ra đi (từ)”. Trong những ngữ cảnh thích hợp, mệnh đề “phần tử x được tán ra từ khối A ” là đồng nghĩa với mệnh đề “phần tử x ra đi từ khối A ”.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “tán”.

ĐỊNH NGHĨA 1.155. Quy. Xét n vật: $x_1, x_2, \dots, x_n$. “**Quy**” là một quá trình trong đó sự thay đổi của $x_1, x_2, \dots, x_n$ diễn ra theo hướng: (1) gom lại làm một, tụ lại làm một, hay hòa hiệp lại làm một; hay (2) quay về, trở về cội nguồn chung của n vật này.

ĐỊNH NGHĨA 1.156. Quy nhất. Trong định nghĩa 1.155, giả sử quá trình “quy” dẫn đến việc n vật (1) gom lại làm một, tụ lại làm một, hay hòa hiệp lại làm một; hay (2) quay về, trở về cội nguồn chung của n vật này. Khi đó, ta nói “ n vật này **quy nhất**”.

ĐỊNH NGHĨA 1.157. Nhất tán Vạn. Cụm từ “Nhất tán Vạn” có nghĩa là cái Một phân chia ra thành cái Nhiều, hoặc, cái Nhiều là kết quả của sự ra đi từ cái Một. Khái niệm “**Nhất tán Vạn**” được dùng để chỉ bán trình kiến tạo, khai mở, thiết lập, phóng phát, biến sinh, đa dạng hóa của Đạo; trong bán trình này, Đạo biến sinh nên vạn pháp. Trong vũ trụ, bán trình này là quá trình **Đại Linh Quang tự phân chiết thành các tiểu linh quang**, hay cũng thế, là quá trình **bản thể tuyệt đối duy nhất của Càn Khôn vũ trụ thể hiện thành vô số hình thể của vạn vật**. Trong con người, bán trình này là quá trình **hướng ngoại, tâm biến sinh tình thức**.

So sánh định nghĩa 1.157 với định nghĩa 1.98, bán trình “Nhất tán Vạn” chính là cơ tạo hóa.

ĐỊNH NGHĨA 1.158. Vạn quy Nhất. Cụm từ “Vạn quy Nhất” có nghĩa là cái Nhiều hòa hiệp lại thành cái Một, hoặc, cái Nhiều quay trở về cái Một. Khái niệm “**Vạn quy Nhất**” được dùng để chỉ bán trình thu liễm công năng của Đạo, mang vạn pháp từ dị biệt đến đồng nhất, từ hậu thiên về tiên thiên. Trong vũ trụ, bán trình này là quá trình **vạn vật tiến hóa để trở thành Đạo**. Trong con người, bán trình này là quá trình **hướng nội, tự tinh lọc, tự tu tiến để lìa bỏ vọng tâm, trở về chơn tâm, quy nguyên trong cơ tiến hóa**. Sự tồn tại của bán trình “Vạn quy Nhất” hàm ngụ rằng mọi mâu thuẫn đối nghịch đều có thể được dung hòa, mọi sai biệt phân chia đều có thể được tổng hợp thành một nhất thể.

So sánh định nghĩa 1.158 với định nghĩa 1.99, bán trình “Vạn quy Nhất” chính là cơ tiến hóa.

4.1. **Nhất tán Vạn**

Bán trình “Nhất tán Vạn” được tạo ra do sự phối hợp của ba định luật: định luật nhân quả, định luật âm dương động tĩnh và định luật tương hòa tương hiệp. Đây là ba định luật đặc trưng cho bán trình Nhất tán Vạn, vì khi phối hợp với nhau chúng tạo ra toàn bộ bán trình này.

4.1.1. Định luật nhân quả

Định luật nhân quả có liên quan đến ba khái niệm thuộc về thời gian: quá khứ, hiện tại và tương lai.

ĐỊNH NGHĨA 1.159. **Quá khứ, hiện tại và tương lai.** Giả sử rằng, thời gian có một cấu trúc sao cho ta có thể chọn ba thời điểm t_1 , t_2 và t_3 từng đôi một khác nhau và có thể sắp thứ tự $t_1 \leq t_2 \leq t_3$. Nếu ta đứng ở thời điểm t_2 và gọi thời điểm này là “hiện tại”, thì t_1 được gọi là “quá khứ” (của t_2 và t_3) còn t_3 được gọi là “tương lai” (của t_1 và t_2).

ĐỊNH NGHĨA 1.160. **Nhân và Quả.** “**Nhân**” là nguyên nhân, là mầm mống phát sinh. “**Quả**” là kết quả, hậu quả.

ĐỊNH NGHĨA 1.161. **Duyên.** “**Duyên**” là một pháp hoặc một vật, z , mà những tác động của nó lên một Nhân x có thể dẫn đến việc x biến sinh một Quả y .

ĐỊNH LÝ 1.93. Nếu có Nhân và Duyên, thì có Quả.

CHỨNG MINH. Định lý này là một hệ quả trực tiếp của định nghĩa 1.15. Theo định nghĩa này, nếu có Nhân x của sự biến sinh và nếu hội đủ những Duyên z , thì x biến (thành) hoặc sinh (ra) Quả y . Vậy, nếu có Nhân và Duyên, thì có Quả.

Có thể phát biểu định lý 1.93 dưới một dạng tương đương với cách phát biểu trên đây: nếu không có Quả thì không có Nhân hay không có Duyên. Vận dụng điều này vào đời sống, muốn Quả không tồn tại thì phải làm cho Nhân không tồn tại hay Duyên không tồn tại. Trong trường hợp Nhân đã tồn tại, nếu không có những điều kiện thích hợp cho Nhân đó biến sinh ra Quả, thì Quả cũng không xuất hiện.

ĐỊNH LÝ 1.94. Bản chất của Quả chính là bản chất của Nhân; nhưng hiện tượng của Quả có thể thay đổi và khác biệt so với hiện tượng của Nhân do tác động của Duyên.

CHỨNG MINH. Ta cũng dựa chủ yếu vào định nghĩa 1.15 để chứng minh định lý này. Theo định nghĩa vừa nêu, cái mà ta gọi là “Nhân” luôn luôn chuyển giao bản chất của mình cho Quả, nên Quả luôn luôn có cùng bản chất với Nhân. Mặt khác, hình thức của Quả là do bản chất của Nhân, và do đó, bản chất của Quả quyết định; nhưng hình thức này có thể bị thay đổi do tác động của Duyên. Trong số những hình thức này, có những hình thức để Quả biểu hiện ra thế giới bên ngoài; và những hình thức biểu hiện như vậy chính là hiện tượng (định nghĩa 1.114) của Quả. Như vậy, bản chất của Quả là do Nhân tạo ra, còn hiện tượng của Quả là do cả Nhân lẫn Duyên tạo ra. Ta đã chứng minh xong định lý.

Từ định lý 1.94, khi ta xét về nội dung hay bản chất, Quả và Nhân phải là một; còn khi ta xét về hình thức hay hiện tượng, Quả và Nhân có thể khác nhau, và sự khác nhau này là do tác động của Duyên gây ra. Thế nên, nếu một Nhân tạo ra nhiều Quả, mọi Quả đều có cùng nội dung hay bản chất với nhau, nhưng chúng có thể hiện diện qua những hình thức hay những hiện tượng khác biệt nhau.

ĐỊNH LÝ 1.95. Quả y_1 ở hiện tại là Quả của Nhân x_1 và Duyên z_1 ở quá khứ; Quả y_1 này sẽ là Nhân x_2 để biến sinh Quả y_2 ở tương lai.

CHỨNG MINH. Do định nghĩa 1.15, Nhân và Duyên tồn tại trước khi có hành động biến sinh, còn Quả tồn tại sau hành động biến sinh, nên Quả ở hiện tại được biến sinh từ Nhân và Duyên ở quá khứ. Ta đã chứng minh được phần đầu của định lý. Để chứng minh phần còn lại, ta dựa vào định lý 1.94. Xét về bản chất, Quả và Nhân là một; do đó, Quả y_1 ở hiện tại, nếu vẫn tồn tại thì sẽ tồn tại như là một Nhân “mới” (mà ta ký hiệu Nhân này là x_2) để có thể biến sinh Quả “mới” (và ta ký hiệu Quả này là x_2) ở tương lai. Vậy ta đã chứng minh được phần còn lại của định lý.

ĐỊNH LÝ 1.96. Bất cứ vật nào cũng có thể là một Duyên đối với một Nhân nào đó.

CHỨNG MINH. Xét một vật z . Nếu tồn tại một vật x sao cho sự biến đổi của z có thể kéo theo sự biến đổi của x , thì ta nói z là một Duyên đối với Nhân x . Ta sẽ chỉ ra rằng luôn luôn tồn tại một vật x như vậy. Đối với vật z , một trong hai trường hợp sau đây phải xảy ra. Trường hợp thứ nhất, vật z là cấu tử của (hoặc thuộc về) một cái gì đó, x' ; trong trường hợp này, sự biến đổi của z có thể kéo theo sự biến đổi của x' và ta đặt x là x' . Trường hợp thứ hai, vật z không là cấu tử của (và không thuộc về) bất cứ một cái gì; trong trường hợp này, sự biến đổi của z dĩ nhiên kéo theo sự biến đổi của chính nó, và ta đặt x là z . Thế thì trong cả hai trường hợp, luôn tồn tại một vật x sao cho sự biến đổi của z có thể kéo theo sự biến đổi của x . Vậy, bất cứ vật nào cũng có thể là một Duyên đối với một Nhân nào đó.

Từ các định lý vừa chứng minh (định lý 1.93 đến định lý 1.96), ta có định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 1.97. Nếu có Nhân và Duyên, thì có Quả; Quả ở hiện tại là Quả của Nhân và Duyên ở quá khứ, Quả này sẽ là Nhân hay Duyên ở tương lai; Quả có cùng bản chất với Nhân, nhưng hiện tượng của Quả có thể thay đổi và khác biệt so với hiện tượng của Nhân do tác động của Duyên.

Định lý này chính là **định luật nhân quả** trong giáo lý Đại Đạo¹.

Bây giờ ta rút ra một số hệ quả quan trọng của định luật nhân quả để thấy rằng định luật này tạo nên cơ chế của quá trình Nhất tán Vạn.

ĐỊNH NGHĨA 1.162. **Chuỗi nhân quả**. Nếu Nhân x_1 biến sinh Quả x_2 ở thời điểm t_1 ; x_2 lại trở thành Nhân biến sinh Quả x_3 ở thời điểm t_2 ($t_2 > t_1$); và cứ thế, ta sẽ có Quả x_n ở thời điểm t_{n-1} ($t_{n-1} > t_{n-2}$, n là một số nguyên tự nhiên, $n > 1$). Ta gọi tập hợp $\{x_1, x_2, \dots, x_{n-1}, x_n\}$ được sắp thứ tự – theo thứ tự của các thời điểm $t_1 < t_2 < \dots < t_{n-1}, t_n$ mà trong đó x_k tương ứng với t_k ($k = 1, 2, \dots, n$) – là “**chuỗi nhân quả**”.

¹ Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, *Yếu Điểm Giáo Lý Đại Đạo*, tr.143.

ĐỊNH NGHĨA 1.163. Nút nhân quả. Xét hai chuỗi nhân quả khác nhau, $\{x_1, x_2, \dots, x_{n-1}, x_n\}$ và $\{y_1, y_2, \dots, y_{m-1}, y_m\}$. Nếu hai chuỗi này có một phần tử chung, $c \equiv x_i \equiv y_j$ ($i = 1, 2, \dots, n; j = 1, 2, \dots, m$) thì ta gọi c là một “**nút nhân quả**”.

ĐỊNH NGHĨA 1.164. Mạng lưới nhân quả. Xét nhiều chuỗi nhân quả khác nhau. Nếu giữa hai chuỗi nhân quả bất kỳ trong số các chuỗi nhân quả này đều tồn tại ít nhất một nút nhân quả, thì ta nói các chuỗi nhân quả này làm thành một “**mạng lưới nhân quả**”.

ĐỊNH LÝ 1.98. Nếu x là một Nhân, khi gặp Duyên, x sẽ trở thành một phần tử nằm trong một chuỗi nhân quả do chính mình tạo ra.

CHỨNG MINH. Nếu x là một Nhân, khi gặp Duyên, x sẽ biến sinh Quả. Quả này sẽ là Nhân ở tương lai (định lý 1.95), nghĩa là nó sẽ tiếp tục sinh Quả. Theo định nghĩa 1.162, x sẽ tạo ra một chuỗi nhân quả. Trong chuỗi nhân quả này, x là một phần tử (nằm ở đầu chuỗi nhân quả). Như vậy, Nếu x là một Nhân, khi gặp Duyên, x sẽ trở thành một phần tử nằm trong một chuỗi nhân quả do chính mình tạo ra.

Trong định lý 1.98, chữ “nằm trong” có thể được thay thế bằng chữ “thuộc về”. Một cách tổng quát, vì chuỗi nhân quả và mạng lưới nhân quả là những tập hợp, nên ta có thể nói rằng một Nhân (hay một Quả) nào đó “nằm trong” hay “thuộc về” những tập hợp này.

ĐỊNH LÝ 1.99. Khi đã có Duyên, một Nhân sẽ biến sinh nhiều Quả; các Quả này hoặc là sẽ thuộc về cùng một chuỗi nhân quả với Nhân, hoặc là sẽ thuộc về những chuỗi nhân quả khác nhau nhưng cùng nằm trong một mạng lưới nhân quả với Nhân.

CHỨNG MINH. Xét một Nhân x . Theo giả thiết, tồn tại Duyên z – tức là tồn tại đầy đủ các điều kiện thuận lợi – cho phép x biến sinh Quả. Theo định nghĩa 1.11, có hai trường hợp đối với x : Nhân biến thành Quả và Nhân sinh ra Quả. Trường hợp thứ nhất, x biến thành Quả y_1 ở một thời điểm t_1 nào đó; trong trường hợp này, Quả y_1 sẽ trở thành Nhân ở tương lai (định lý 1.95) và tiếp tục sinh Quả y_k ở những thời điểm t_k nào đó ($t_k \geq t_1, k = 2, 3, 4, \dots$); như vậy, Nhân x ban đầu đã biến thành nhiều Quả $y_1, y_2, \dots, y_n$ và các Quả này cùng với Nhân ban đầu tạo thành một chuỗi nhân quả (định lý 1.98). Trường hợp thứ hai, x sinh ra Quả y_1 ở một thời điểm t_1 nào đó; trong trường hợp này, x sẽ tiếp tục sinh Quả y_j ở những thời điểm t_j nào đó ($t_j \geq t_1, j = 2, 3, 4, \dots$), và như vậy, x sẽ tạo ra một chuỗi nhân quả $\{x, y_1, y_2, \dots, y_m\}$; nhưng mặt khác, do các Quả y_j có cùng bản chất với x nên mỗi Quả y_j đều tiếp tục trở thành một Nhân mới, tạo ra một chuỗi nhân quả mới $\{y_j, y_{j1}, y_{j2}, \dots, y_{jn}\}$; mỗi chuỗi nhân quả mới này đều có một nút nhân quả nằm trên chuỗi nhân quả $\{x, y_1, y_2, \dots, y_m\}$; do đó, chúng tạo thành một mạng lưới nhân quả mà Nhân x là một phần tử trong đó. Trong cả hai trường hợp, do định lý 1.94, xét về bản chất thì tất cả các Quả trong các chuỗi nhân quả hay mạng lưới nhân quả đều đồng nhất với Nhân ban đầu, nhưng xét

về hiện tượng thì bất kỳ Quả cũng có thể thay đổi và khác biệt ít nhiều so với những Quả còn lại (và so với Nhân ban đầu). Ta đã chứng minh xong định lý.

Định lý trên đây cho ta thấy “cơ chế” – hiểu theo nghĩa là “cách thức” – để gia tăng số lượng từ **một** thành **hiều**. Dựa trên định lý 1.94, từ một nguồn gốc ban đầu (Nhân) có thể phát sinh nhiều nhánh (Quả), các nhánh này vừa giống nhau về bản chất vừa khác nhau về hiện tượng; nghĩa là định luật nhân quả không chỉ làm cho gia tăng số lượng mà còn làm cho gia tăng mức độ đa dạng. Vậy, định luật nhân quả tạo nên cơ chế của quá trình Nhất tán Vạn.

ĐỊNH LÝ 1.100. Trong vũ trụ, tồn tại một mạng lưới nhân quả chung, được tạo ra bởi tất cả những vật bị định luật nhân quả chi phối.

CHỨNG MINH. Mọi vật, nếu bị định luật nhân quả chi phối, khi gặp Duyên sẽ tạo ra một chuỗi nhân quả hoặc một mạng lưới nhân quả (định lý 1.99). Các vật này cùng có một nguồn gốc ban đầu là Vô Cực (Nguyên Khí Tự Nhiên và Nguyên Lý Thiên Nhiên, tiên đề 1.3). Do đó, các chuỗi nhân quả hoặc mạng lưới nhân quả này đều có cùng một nút nhân quả chung là Vô Cực; theo định nghĩa 1.164, chúng tạo thành một mạng lưới nhân quả. Đây là mạng lưới nhân quả chung của toàn vũ trụ. Vậy, trong vũ trụ, tồn tại một mạng lưới nhân quả chung, được tạo ra bởi tất cả những vật bị định luật nhân quả chi phối.

Nhờ mạng lưới nhân quả do chính mình góp phần tạo ra, vạn vật được liên hệ chặt chẽ với nhau trên quy mô toàn vũ trụ. Hoạt động hiện tại của mỗi phần tử đều ảnh hưởng đến tương lai của chính mình và của toàn vũ trụ. Như vậy, trong tương quan nhân quả, vũ trụ phải hiện hữu như một phức hợp thống nhất.

4.1.2. Định luật tương hòa tương hiệp

Định luật này đề cập đến sự “hòa” và sự “hiệp” giữa các vật với nhau.

Theo định nghĩa 1.35, “hòa” là sự phối hợp chức năng của hai yếu tố trong một thể đối ngẫu, biến sự khác biệt giữa chúng thành sự bổ túc cho nhau, và giữ cho các tác dụng giữa chúng quân bình với nhau.

Bây giờ ta định nghĩa khái niệm “hiệp”.

ĐỊNH NGHĨA 1.165. Hiệp. Gọi x và y là hai yếu tố tương hòa. Ta nói “ x và y **hiệp** với nhau” hay là “ x và y **tương hiệp**” nếu và chỉ nếu x và y liên kết lại thành một chỉnh thể trong không gian và thời gian.

Trong định nghĩa 1.165, chữ “liên kết” có thể được thay thế bằng những chữ “phối kết”, “kết hợp”, “phối hợp”.

ĐỊNH LÝ 1.101. Nếu x và y tương hòa thì x và y tương hiệp.

CHỨNG MINH. Nếu x và y tương hòa, theo định nghĩa 1.35, x và y sẽ bổ túc cho nhau, phối hợp được chức năng với nhau, và giữ cho các tác dụng qua lại giữa x và y

quân bình lẫn nhau. Khi đó, từ định nghĩa 1.150, ta có thể xem hệ thống bao gồm x và y là một thể thống nhất. Thế thì, do x và y tương hòa, nên x và y tạo thành một chỉnh thể. Theo định nghĩa 1.165, vì x và y tạo thành một chỉnh thể, nên x và y tương hiệp. Vậy, nếu x và y tương hòa thì x và y tương hiệp.

Do định lý 1.101, ta nói rằng hòa là nền tảng của hiệp: hiệp mà không hòa thì trước sau gì cũng sẽ phân rã, còn hòa mà chưa hiệp thì sớm muộn gì cũng sẽ hiệp.

ĐỊNH NGHĨA 1.166. Hòa hiệp. “**Hòa hiệp**” là sự tương hiệp có được do sự tương hòa.

ĐỊNH NGHĨA 1.167. Không-thời gian đối với một vật. Đối với một vật x , không-thời gian là sự kết hợp giữa không gian với thời gian theo mô hình tứ tượng, trong đó, âm dương tạo thành không gian (theo định luật “trong âm có dương, trong dương có âm”) và thời gian (theo định luật “dương cực âm sinh, âm cực dương sinh”) là toàn bộ âm dương của mọi vật y , $y \neq x$.

Theo định nghĩa 1.167, không-thời gian đối với vật x được tạo thành từ sự kết hợp âm dương của mọi vật còn lại, y ($y \neq x$), vì vậy, không-thời gian đối với một vật là cái được tạo thành từ tất cả những vật còn lại trong vũ trụ.

ĐỊNH LÝ 1.102. Sự tồn tại của mỗi vật hậu thiên (tức là vật trong cõi hậu thiên) phụ thuộc vào sự tồn tại của không-thời gian đối với vật đó.

CHỨNG MINH. Giả sử sự tồn tại của mỗi vật hậu thiên không phụ thuộc vào sự tồn tại của không-thời gian đối với vật đó. Thế thì, dù không-thời gian là tồn tại hay không tồn tại, vật đó vẫn tồn tại. Điều này có nghĩa là vật đó không thể mất đi. Nhưng điều này mâu thuẫn với định lý 1.52 về sự giả tạm của các vật hậu thiên. Vậy, trong cõi hậu thiên, sự tồn tại của mỗi vật phụ thuộc vào sự tồn tại của không-thời gian đối với vật đó.

ĐỊNH LÝ 1.103. Xét một vật x trong một không-thời gian K . Để x có thể sinh tồn, x phải tuân theo hai điều kiện: (1) x phải có khả năng thích nghi (tương hòa) với những thay đổi của K ; (2) x phải phối hợp (tương hiệp) với các vật khác trong K để tạo thành một thể thống nhất.

CHỨNG MINH. Khi xét một vật x trong một không-thời gian K , tức là đang xét ở mức độ hậu thiên (vì ở mức độ tiên thiên thì chưa có không-thời gian). (1) Giả sử điều kiện thứ nhất không được thỏa mãn, tức là x không có khả năng thay đổi khi K thay đổi thành K' . Sự kiện K thay đổi thành K' là tương đương với sự kiện K mất đi và K' xuất hiện. Vì sự tồn tại của x phụ thuộc vào sự tồn tại của không-thời gian đối với x (định lý 1.102), nên nếu K mất đi thì x cũng mất đi (định lý 1.15), nghĩa là x không thể tồn tại. (2) Giả sử điều kiện thứ hai không được thỏa mãn, tức là x không phối hợp (tương hiệp) với bất kỳ vật nào để tạo thành một thể thống nhất. Khi đó, x là một vật vừa phụ thuộc vào không-thời gian K (định lý 1.102) vừa không thống nhất đối với bất kỳ vật nào trong K . Bất kỳ một sự thay đổi nào của một vật nào khác x cũng có thể làm cho K thay đổi thành K' . Trong khi đó, x không thể thay đổi; vì nếu

x có thể thay đổi tức là x có thể phối hợp với ít nhất một vật trong K nhưng điều này mâu thuẫn với giả thiết. Vậy, ta đã chứng minh được rằng để x có thể sinh tồn thì x phải tuân theo cả điều kiện tương hòa lẫn điều kiện tương hiệp.

Định lý trên đây chính là định luật tương hòa tương hiệp trong giáo lý Đại Đạo¹.

Định luật tương hòa tương hiệp quy định điều kiện cho sự tồn tại của mọi vật. Theo điều kiện này, mỗi vật phải hòa hiệp với mọi vật còn lại trong vũ trụ để cùng nhau sinh tồn; và thông qua sự sinh tồn của mọi vật chung quanh mình, mỗi vật mới có thể tự đảm bảo cho sự sinh tồn của chính mình. Do đó đối với mỗi vật, “tồn tại” có nghĩa là “cùng tồn tại với mọi vật trong vũ trụ”. Nếu chúng ta quan niệm rằng sự hòa hiệp của một vật với những vật khác để tạo ra sự “cùng tồn tại” là một hình thức của tập thể, thì định luật này dẫn đến một hệ quả: bất cứ cái gì nếu tồn tại, đều phải tồn tại qua một hình thức tập thể nào đó. Các đoàn thể con người trong xã hội nhân sinh, các quần thể sinh vật trong thế giới tự nhiên, tập hợp của các tinh vân trong vũ trụ vật lý,... những hình thức tập thể như vậy đến lượt chúng lại tồn tại nhờ khả năng tự phối hợp vào guồng máy tiến hóa chung và vận hành trong sự điều hòa của đại vũ trụ.

Do định lý 1.52, và định lý 1.56, những vật hữu hình hữu thể đều do tứ đại giả hiệp, bởi vì âm dương và ngũ hành hậu thiên trong những vật này chỉ có thể kết hợp nhau trong một khoảng không-thời gian hữu hạn (định nghĩa 1.113). Tuy sự kết hợp ấy là giả tạm, nhưng cái hiệp giả tạm ấy cũng phải được đặt cơ sở trên một yếu tố hòa giả tạm nào đó². Nếu không có cái hòa giả tạm này thì không thể có được sự giả hiệp của tứ đại. Như vậy, trong khoảng thời gian tồn tại của mỗi vật, luật tương hòa tương hiệp luôn bắt buộc vật đó phải thích nghi vào đời sống chung của vạn vật và cùng vận hành theo trật tự chung của vũ trụ đại thể. Nhờ sự ràng buộc đó mà vũ trụ đại thể vẫn trường tồn trong sự sinh biến liên tục của vạn vật.

ĐỊNH LÝ 1.104. Sự bất hòa chỉ có thể dẫn đến tan rã và diệt vong.

CHỨNG MINH. “Bất hòa” có nghĩa là “không hòa với nhau” hay là “không tương hòa”. Sự bất hòa không thỏa mãn điều kiện tương hòa, nên không đảm bảo cho sự sinh tồn. Mặt khác, do định lý 1.52 và định lý 1.56, không một cơ cấu hữu hình nào có thể tồn tại vĩnh cửu trong cõi hậu thiên. Nếu một mặt sự sinh tồn của một vật không được đảm bảo, và mặt khác vật đó không thể tồn tại vĩnh cửu, thì sự tan rã và diệt vong của vật đó là tất yếu. Vậy, sự bất hòa chỉ có thể dẫn đến tan rã và diệt vong.

Từ định lý 1.104 và định lý 1.103, hòa (và do đó, hòa hiệp) là điều kiện tồn tại của cả tập thể lẫn cá thể, vì khi thỏa mãn được điều kiện này, mỗi vật (dù vật ấy là tập thể hay cá thể) sẽ không bị đào thải hoặc không bị hủy diệt mà vẫn có thể tồn tại được bên cạnh những vật khác.

¹ Ibid., tr.144.

² Ở đây, ta nói sự hòa hiệp của tứ đại là “giả tạm” vì tứ đại tuy có thể hòa trong không-thời gian này nhưng cũng có thể mâu thuẫn trong không-thời gian khác; nghĩa là cái hòa này không phải là một yếu tố hằng thường, bất biến.

ĐỊNH LÝ 1.105. Xét một vật x . Để có thể tồn tại trong vũ trụ, x phải có khả năng tự quân bình lấy chính mình bằng Hoàng Cực của mình.

CHỨNG MINH. Do định lý 1.103, để x có thể sinh tồn, x phải hòa với mọi vật y thuộc thế giới bên ngoài x . Do định nghĩa 1.35, để x có thể hòa với mọi vật y , phải có một yếu tố Trung, t , phối hợp được các chức năng của x và y với nhau, biến sự chênh lệch lẫn nhau (giữa x và y) thành sự bổ túc cho nhau (giữa x và y), giữ cho các tác dụng của x và y quân bình với nhau. Theo định lý 1.42, yếu tố đó là Hoàng Cực của x , mà nhờ đó, x có được sự quân bình bên trong. Vậy, để có thể tồn tại trong vũ trụ, x phải có khả năng tự quân bình lấy chính mình bằng Hoàng Cực của mình.

Từ định lý 1.103 (định luật tương hòa tương hiệp) và định lý 1.105, ta có thể chứng minh định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 1.106. Mỗi thực thể chỉ có thể tồn tại trong sự hòa hiệp nội tại với chính mình và trong sự tương hòa tương hiệp với mọi tha thể ngoại tại.

4.1.3. Định luật âm dương động tịnh

Định luật âm dương động tịnh là định luật điều khiển sự sinh trưởng biến hóa của vạn pháp.

ĐỊNH LÝ 1.107. Mỗi pháp đều được cấu tạo từ hai yếu tố đối ngẫu là âm và dương, biểu hiện thành hai trạng thái căn bản là động và tịnh; trong đó, trạng thái tịnh tạo nên sự ổn định, trạng thái động tạo nên sự biến dịch của vật tương ứng với pháp đang xét.

CHỨNG MINH. Theo tiên đề 1.5, trong cấu trúc của mỗi pháp đều có Ngũ Hành, tức là có âm dương; do đó, mỗi pháp đều được cấu tạo từ hai yếu tố đối ngẫu là âm và dương. Âm dương trong hệ thống Ngũ Hành tác động qua lại lẫn nhau, và theo tiên đề 1.4, khi âm dương tương tác thì dương tương ứng với trạng thái động còn âm tương ứng với trạng thái tịnh; do đó, âm dương trong mỗi pháp được biểu hiện thành hai trạng thái là động và tịnh. Tịnh và động cũng là hai (trong ba) trạng thái căn bản của Đạo: tịnh là trạng thái Vô Cực, còn động là trạng thái Thái Cực; vì vậy, âm dương trong mỗi pháp biểu hiện thành hai trạng thái căn bản là động và tịnh, trong đó, trạng thái động tạo nên sự biến dịch (định nghĩa 1.54), trạng thái tịnh tạo nên sự bất dịch hay sự ổn định (định nghĩa 1.39) của vật tương ứng với pháp đang xét. Định lý đã được chứng minh xong.

ĐỊNH LÝ 1.108. Nhờ sự hòa hiệp giữa các tác động đối nghịch – là âm và dương, động và tịnh – mỗi vật mới có thể được tạo ra và tiến hóa.

CHỨNG MINH. Theo tiên đề 1.5 và định nghĩa 1.61, Hoàng Cực tạo cấu trúc (Ngũ Hành) cho vạn pháp bằng cách kết hợp Lưỡng Nghi, nghĩa là hòa hiệp các tác động đối nghịch là âm dương, động tịnh. Theo định lý 1.50, phải có cấu trúc này rồi, mỗi vật mới có thể được tạo ra. Theo định nghĩa 1.21 (về sự tạo hóa), phải được tạo ra rồi,

mỗi vật mới có thể tiến hóa. Vậy, nhờ sự hòa hiệp giữa các tác động đối nghịch – là âm và dương, động và tĩnh – mỗi vật mới có thể được tạo ra và tiến hóa.

Từ hai định lý vừa chứng minh, ta có định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 1.109. Vạn pháp đều được cấu tạo từ hai yếu tố đối ngẫu là âm và dương, biểu hiện thành hai trạng thái hiện hữu cơ bản là động và tĩnh; trong đó, trạng thái tĩnh tạo nên sự ổn định, trạng thái động tạo nên sự biến dịch của sự vật. Nhờ sự hòa hiệp giữa các tác động đối nghịch (âm và dương, động và tĩnh), vạn vật mới có thể được sinh hóa và tiến hóa.

Định lý trên đây chính là định luật âm dương động tĩnh trong giáo lý Đại Đạo¹.

Theo định luật âm dương động tĩnh, mọi vật chỉ có thể được sinh hóa và tiến hóa trong sự hòa hiệp lẫn nhau giữa những tác động đối nghịch. Kết hợp điều này với định luật tương hòa tương hiệp, ta thấy rằng hòa vừa là mầm mống để phát sinh mọi vật, vừa là điều kiện để duy trì sự hiện hữu của mọi vật trong vũ trụ.

4.1.4. Sự phối hợp của ba định luật Nhất tán Vạn

Ba định luật thuộc bán trình Nhất tán Vạn – tức là định luật nhân quả, định luật tương hòa tương hiệp và định luật âm dương động tĩnh – phối hợp nhau như thế nào để làm cho cái Một tán ra cái Nhiều, hay, cái Nhiều xuất hiện từ cái Một?

Chúng tôi sẽ giải thích sự phối hợp ấy, ngay dưới đây.

Trước khi có cái Nhiều, chỉ có cái Một. Cái Một đó là cái Không mà tiên đề 1.1 đã nêu. Trong quyển sách này, cái Một đó thường được gọi là Đạo (bên cạnh những tên gọi khác).

Trong mệnh đề “Nhất tán Vạn”, thì “tán” là “biến sinh” (định nghĩa 1.154). Khái niệm “biến sinh” chứa ba khái niệm “nhân”, “duyên”, và “quả” (định nghĩa 1.15). Ba khái niệm này được liên kết với nhau nhờ định luật nhân quả.

Do định lý 1.99, một Nhân sẽ biến sinh nhiều Quả khi đã có Duyên. Nghĩa là định luật nhân quả trực tiếp làm cho Một sinh ra Nhiều.

Tuy nhiên, định luật nhân quả ràng buộc rằng, phải có Duyên thì Nhân mới có thể sinh Quả. Nghĩa là phải có Hai (hai yếu tố: Nhân và Duyên) mới có thể sinh ra Nhiều. Thế thì cái Hai đã được tạo ra như thế nào từ cái Một?

Theo định luật âm dương động tĩnh, mọi pháp đều được cấu tạo từ hai yếu tố đối ngẫu là âm và dương.

Khi ta xét cái Một như nguyên nhân sinh ra cái Nhiều, thì cái Một có thể được xem như cái Nhiều ở mức độ nguyên lý. Dưới quan điểm đó, cái Một là một pháp (định nghĩa 1.12). Và nếu cái Một là một pháp, thì do định luật âm dương động tĩnh, trong cái Một phải có hai yếu tố đối ngẫu là âm và dương.

¹ Ibid., tr.146.

Theo định nghĩa 1.31, trong hai yếu tố đối ngẫu trong cái Một, thì dương là yếu tố đóng vai trò quyết định sự tồn tại của cái Một. Nên nếu cái Một là nguyên nhân sinh ra cái Nhiều, thì yếu tố “dương” trong cái Một đóng vai trò quyết định sự tồn tại của nguyên nhân đó; còn yếu tố “âm” có thể được xem là điều kiện để nguyên nhân đó hoạt động. Như vậy, nếu yếu tố “dương” được xem là Nhân, thì yếu tố “âm” được xem là Duyên.

Đến đây, cái Hai đã được tạo ra từ cái Một nhờ định luật âm dương động tịnh.

ĐỊNH LÝ 1.110. Để luật nhân quả có thể hoạt động, giữa Nhân và Duyên phải có sự tương hòa.

CHỨNG MINH. Nếu Nhân và Duyên bất hòa, hệ thống hai yếu tố “Nhân-Duyên” sẽ tan rã và diệt vong (định lý 1.104). Khi đó, luật nhân quả sẽ không hoạt động được. Vậy, để luật nhân quả có thể hoạt động, giữa Nhân và Duyên phải có sự tương hòa.

Đứng đằng sau định lý 1.110 là định luật tương hòa tương hiệp. Duyên tạo thành môi trường cho Nhân sinh ra Quả; nếu Nhân không hòa hiệp với môi trường đó, Nhân không thể biến sinh, và Quả không thể xuất hiện. Khi đó, cái Một không thể tán ra cái Nhiều.

Bây giờ, đối với Nhân, ta áp dụng định luật âm dương động tịnh một lần nữa: vì Nhân là một pháp, nên Nhân phải được cấu tạo từ âm và dương. Ngay cả khi Nhân ấy là yếu tố “dương” của cái Một như đã nói ở trên, thì theo định nghĩa 1.31, trong “dương” lại phải có “âm”, còn nếu không, khi “dương” phát triển đến cùng cực, “âm” cũng được sinh ra. Vậy, trong Nhân phải có đủ âm dương.

Nếu trong Nhân có âm dương, thì, để Nhân tồn tại, ít nhất là âm dương ấy phải mâu thuẫn tác hiệp.

Vậy, **sự mâu thuẫn tác hiệp giữa âm dương là Nhân của mọi Quả.**¹

Mệnh đề “sự mâu thuẫn tác hiệp giữa âm dương là Nhân của mọi Quả” đã tóm tắt cách phối hợp giữa định luật nhân quả, định luật tương hòa tương hiệp và định luật âm dương động tịnh trong việc làm cho cái Một biến sinh cái Nhiều.

Chúng tôi vừa giải thích xong cách thức phối hợp giữa ba định luật đặc trưng cho bản trình Nhất tán Vạn đối với trường hợp cái Một là Đạo.

Đối với trường hợp cái Một không phải là Đạo, mà là cái Có chưa trở thành Đạo, chúng ta có thể được áp dụng cách thức phối hợp này hay không?

¹ Đến đây, ta có thể hiểu được đoạn thánh giáo sau: “*Luật tắc âm dương động tịnh chứng minh sự tác động đối nghịch để chuyển vận mọi sự tiến hóa được phát sinh từ sự mâu thuẫn tác hiệp. Sự mâu thuẫn ở đây phải nằm trong luật tắc tương hiệp tương hòa, bởi vì, nếu đi ngoài luật tắc ấy, vạn hữu đối nghịch sẽ khởi thi cho sự phân tranh và tự diệt. Trái lại, nhờ nó mà vũ trụ mới sinh trưởng biến hóa, vẫn xây cho cuộc thể diễn phô thanh sắc, qua màn ảnh lực thức của con người.*” Minh Lý Thánh Hội; *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 4, tiết 2, mục 1.

Hầu hết các nội dung liên quan đến đoạn thánh giáo này đều vừa được trình bày trong các lập luận ở trên. Riêng cụm từ “*qua màn ảnh lực thức của con người*” có thể được hiểu một cách đơn giản là “qua nhận thức của con người”. Khái niệm “lực thức” sẽ được trình bày ở phần nhận thức luận.

Từ tiên đề 1.1, điểm khác biệt duy nhất giữa Đạo và một vật chưa trở thành Đạo là khả năng “chỉ dựa vào chính mình”. Thật vậy: (1) Đạo chỉ là một cái Không, nhưng cái Không ấy chỉ dựa vào chính mình mà có thể làm nên mọi cái Có rồi giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành Đạo. (2) Một vật khác, nếu chưa trở thành Đạo, thì chưa thể có được khả năng “chỉ dựa vào chính mình mà có thể làm nên mọi cái Có rồi giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành Đạo”; vì nếu ngược lại thì mâu thuẫn với tiên đề 1.1.

Đối với Đạo, khả năng “chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có” được thể hiện ở chỗ: Đạo là nguyên nhân đầu tiên và duy nhất của mọi cái Có. Như đã được trình bày trong phần giải thích ở trên, nguyên nhân đầu tiên này tự tác hiệp âm dương trong chính mình để sinh ra mọi kết quả. Việc tự tác hiệp này được giáo lý Đại Đạo gọi là “tiên thiên cơ ngẫu”.

ĐỊNH NGHĨA 1.168. Tiên thiên cơ ngẫu (của một vật x). “**Tiên thiên cơ ngẫu**” của một vật x là sự tự tác hiệp của âm dương bên trong x sao cho âm dương ấy tạo thành Nhân và Duyên, nhờ đó mà x tự mình biến sinh được mọi Quả cần thiết. Tiên thiên cơ ngẫu còn được gọi là “**cơ sinh hóa tiên thiên**”.

Đối với vạn vật – hiểu theo nghĩa là mọi cái Có chưa trở thành Đạo – do chưa đạt được khả năng “chỉ dựa vào chính mình” như Đạo, nên chưa có khả năng tự biến sinh. Vì vậy, để tạo ra Nhân và Duyên, mỗi vật đều phải kết hợp âm dương trong bản thân mình với âm dương của những vật bên ngoài bản thân mình, làm thành một chỉnh thể thống nhất, nghĩa là làm thành cái tương-tự-như-cái-Một. Đó là sự tác hiệp giữa âm dương nội thể với âm dương ngoại giới. Việc tác hiệp này được giáo lý Đại Đạo gọi là “hậu thiên cơ ngẫu”.

ĐỊNH NGHĨA 1.169. Hậu thiên cơ ngẫu (của một vật x). “**Hậu thiên cơ ngẫu**” của một vật x là sự tác hiệp giữa âm dương bên trong x với âm dương bên ngoài x sao cho những cặp đối ngẫu ấy tạo thành Nhân và Duyên, nhờ đó mà x biến sinh được những Quả cần thiết. Hậu thiên cơ ngẫu còn được gọi là “**cơ sinh hóa hậu thiên**”.

Âm dương mà vạn vật dùng để kết hợp lẫn nhau là âm dương giữa vật này với vật kia; âm dương ấy đã được biểu lộ thành hình tướng chứ không phải là âm dương trong bản thể; vì vậy, âm dương ấy thuộc về hậu thiên (định nghĩa 1.67). Và do đó, sự biến sinh của vạn vật thuộc về hậu thiên cơ ngẫu hay là cơ sinh hóa hậu thiên.

Như vậy, Đạo và một vật chưa trở thành Đạo chỉ khác nhau ở khả năng tự biến sinh: (1) Đạo chỉ dựa vào chính mình mà từ Một tạo ra Nhiều; (2) bất kỳ một vật nào chưa trở thành Đạo cũng đều phải dựa vào ngoại vật, bằng cách kết hợp với ngoại vật mà tạo thành cái tương-tự-như-cái-Một để tạo ra cái Nhiều.

Ngoài điểm khác biệt này ra, phần giải thích cách thức phối hợp giữa ba định luật thuộc bán trình Nhất tán Vạn là như nhau đối với Đạo và đối với vạn vật.

Một vật x tự nó không thể sinh ra một vật khác, z , nhưng nó có thể kết hợp với một vật y để tạo nên cái tương-tự-như-cái-Một và sinh ra z . Mỗi vật trong vạn vật đều có thể

là một phần của cái tương-tự-như-cái-Một trong cõi hậu thiên mà biến sinh nên cái Nhiều. Sự biến sinh đó làm cho vũ trụ và vạn vật càng ngày càng phát triển về mặt hữu hình.

Thế thì vạn vật, nhờ có âm dương trong cấu tạo của nội thể, và, nhờ khả năng kết hợp giữa âm dương của nội thể với âm dương của tha thể ở ngoại giới, nên có thể tiếp tục thực hiện quá trình Nhất tán Vạn của Đạo.

Và vì thế, (1) mọi vật trong vũ trụ đều có cội nguồn tiên thiên là Đạo, và (2) hầu hết các vật trong vũ trụ đều phải có những cội nguồn hậu thiên là những thể hệ tổ tiên của mình.

Ta có thể xem mỗi cội nguồn hậu thiên là một biểu tượng của cội nguồn tiên thiên (xem định nghĩa 3.63 về biểu tượng). Và do đó, mỗi cá thể tổ tiên là một biểu tượng của Đạo trong việc tạo ra các thể hệ hậu duệ. Cách nhìn này sẽ giúp ta hiểu khái niệm “nhân bản” của giáo lý Đại Đạo (xem thêm định nghĩa 1.232 về nhân bản và các khái niệm có liên quan đến nhân bản).

Ta cũng có thể xem cái Nhiều của vũ trụ là những biểu tượng hay những thể hiện của cái Một, ít nhất là vì hai lý do sau đây:

(1) Sự biến dịch diệu ảo của cái Nhiều diễn ra không phải tùy tiện mà luôn phải tuân theo những định luật (như ta đã thấy: định luật nhân quả, định luật tương hòa tương hiệp và định luật âm dương động tĩnh); và những định luật này là những biểu tượng hay những thể hiện của Nguyên Lý Thiên Nhiên trong cái Một.

(2) Cấu trúc vật chất của cái Nhiều (mà định luật nhân quả, định luật tương hòa tương hiệp và định luật âm dương động tĩnh đã tạo ra) là những biểu tượng hay những thể hiện của Nguyên Khí Tự Nhiên trong cái Một.

Vậy, nhờ bán trình “Nhất tán Vạn”, Đạo không chỉ ẩn tàng như là bản thể của vạn vật mà còn thể hiện tường minh qua mọi hình thái vận động và hiện hữu của vạn vật.

4.2. Vạn quy Nhất

Vạn quy Nhất là bán trình vận động ngược lại so với bán trình Nhất tán Vạn.

Ngay khi vừa được sinh ra trong cơ tạo hóa, vạn vật đã phải tiến hóa, vì giữa hai cơ trình tạo hóa và tiến hóa không có sự gián đoạn. Khi khuynh hướng phân tán phát triển đến cùng cực thì chuyển dần thành khuynh hướng quy tụ; bán trình Nhất tán Vạn tiếp diễn thành bán trình Vạn quy Nhất.

Trong bán trình quy Nhất, việc phân lọc luôn diễn ra để đào thải những cá thể thoái hóa và bảo tồn những cá thể tiến hóa.

Bán trình Vạn quy Nhất được đặc trưng bởi ba định luật cơ bản: định luật cảm ứng, định luật luân hồi, và định luật tiến hóa. Ba định luật này, khi phối hợp với nhau, làm cho cái Nhiều quy tụ về cái Một.

4.2.1. Định luật cảm ứng

Định luật cảm ứng là một định luật tương tác của tâm linh, tinh thần, tư tưởng. Định luật này nói về sự dụng công của một chủ thể linh quang để giao tiếp với một chủ thể linh quang khác thông qua việc trao đổi những tín hiệu tư tưởng.

ĐỊNH NGHĨA 1.170. Tín hiệu tư tưởng. Một “**tín hiệu tư tưởng**” là một tư tưởng được linh quang dùng để vận chuyển và truyền đạt thông tin.

Trước đây, chúng tôi đã định nghĩa khái niệm “linh quang” ở một mức độ tổng quát (định nghĩa 1.52). Bây giờ, xét trong ngữ cảnh của sự tương tác giữa tâm linh, tinh thần, tư tưởng, khái niệm “linh quang” được định nghĩa như sau.

ĐỊNH NGHĨA 1.171. Linh và linh quang. “**Linh**” là sự năng động mang tính chất chủ động trong việc phát và thu những tín hiệu tư tưởng. “**Linh quang**” là cái Thần mà: (1) khi dụng công, thì luôn phát ra những tín hiệu tư tưởng và gọi đến được đúng đối tượng mà mình muốn gọi, sao cho đối tượng này nhận được; (2) khi nhận được một tín hiệu tư tưởng do một đối tượng có bản thể là linh quang gọi đến cho mình, thì luôn trả lời bằng cách phát ra một tín hiệu tư tưởng và gọi trở lại cho đối tượng đó, sao cho đối tượng đó nhận được.

ĐỊNH NGHĨA 1.172. Cảm ứng. Khái niệm “cảm ứng” được dùng để chỉ hai loại hành động của linh quang: (1) “Cảm” là sự phát động hay sự khởi xướng; (2) “Ứng” là sự đáp lại hay sự phụ họa. Giả sử một điểm tiểu linh quang x phát ra một tín hiệu tư tưởng và gọi tín hiệu này đến khối Đại Linh Quang hoặc đến một điểm tiểu linh quang y nào đó (y khác x); tiếp theo, khối Đại Linh Quang hoặc điểm tiểu linh quang y thu được tín hiệu tư tưởng của x và phát ra một tín hiệu tư tưởng khác gọi trở lại cho x để trả lời. Ta gọi việc “tiểu linh quang x phát ra một tín hiệu tư tưởng, gọi tín hiệu đó đến được đúng đối tượng mà mình muốn gọi, và đối tượng này nhận được” là “**cảm**” (感), còn việc “khối Đại Linh Quang hoặc điểm tiểu linh quang y trả lời bằng cách phát ra một tín hiệu tư tưởng và gọi trở lại cho x , sao cho x nhận được” là “**ứng**” (應). Sự tương tác hay sự thiết lập mối liên hệ bằng cách trao đổi các tín hiệu tư tưởng giữa linh quang với linh quang được gọi là “**cảm ứng**” (感應). Một tương tác hay mối liên hệ được thiết lập do sự cảm ứng được gọi là một “**tương quan cảm ứng**”.

ĐỊNH LÝ 1.111. Giữa tiểu linh quang và Đại Linh Quang, cũng như giữa tiểu linh quang và tiểu linh quang, luôn tồn tại những khả năng cảm ứng lẫn nhau.

CHỨNG MINH. Dù tiểu linh quang hay Đại Linh Quang, hễ đã là “linh quang” thì đều là cái Thần có khả năng phát và thu những tín hiệu tư tưởng như ở định nghĩa 1.171. Do đó, giữa tiểu linh quang và Đại Linh Quang, cũng như giữa tiểu linh quang và tiểu linh quang, luôn tồn tại những khả năng trao đổi các tín hiệu tư tưởng, do đó, luôn tồn tại những khả năng cảm ứng lẫn nhau (định nghĩa 1.172).

ĐỊNH LÝ 1.112. Nếu tiểu linh quang đã dụng công, tất phải có cảm.

CHỨNG MINH. Tiểu linh quang có bản thể là linh quang. Theo định nghĩa 1.171 và định nghĩa 1.172, nếu tiểu linh quang dụng công, sẽ luôn phát ra những tín hiệu tư tưởng, gởi đến được đúng đối tượng mà mình muốn, và đó chính là “cảm”; vậy, nếu tiểu linh quang đã dụng công, tất phải có cảm.

ĐỊNH LÝ 1.113. Nếu đã có cảm, tất phải có ứng.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.171 và định nghĩa 1.172, nếu tiểu linh quang x đã cảm một đối tượng có bản thể là linh quang, y , thì y sẽ nhận được tín hiệu mà x gởi đến; do đó, y sẽ trả lời bằng cách phát ra một tín hiệu tư tưởng và gởi trở lại cho x , và đó chính là “ứng”. Vậy, nếu đã có cảm, tất phải có ứng.

Kết hợp ba định lý vừa chứng minh, ta có định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 1.114. Giữa tiểu linh quang và Đại Linh Quang, cũng như giữa tiểu linh quang và tiểu linh quang, luôn tồn tại những khả năng cảm ứng lẫn nhau. Nếu tiểu linh quang đã dụng công, tất phải có cảm; nếu đã có cảm, tất phải có ứng.

Định lý trên đây chính là định luật cảm ứng trong giáo lý Đại Đạo¹.

4.2.2. Định luật luân hồi

ĐỊNH NGHĨA 1.173. **Luân hồi.** “**Luân hồi**” là sự quay trở lại thể gian của một tiểu linh quang; trong sự “quay trở lại” như vậy, tiểu linh quang phải mượn một hình thể vật chất để hiện diện – và do đó, chịu sự sinh tử – ở thể gian, nghĩa là bị sinh ra như một vật ở thể gian, tồn tại như một vật ở thể gian cho đến khi bị chết đi như một vật ở thể gian.

ĐỊNH NGHĨA 1.174. **Kiếp.** Trong định nghĩa 1.173, thời gian từ lúc một hình thể vật chất – mà một tiểu linh quang mượn lấy để hiện diện ở thể gian – được sinh ra đến lúc bị chết đi được gọi là một “**kiếp**”.

ĐỊNH NGHĨA 1.175. **Giá trị công năng.**

(1) “Giá trị công năng của một tiểu linh quang ở một thời điểm t ” là giá trị tiền hóa (xem định nghĩa 1.75) tương ứng với mức độ phát huy công năng của tiểu linh quang đó ở thời điểm t .

(2) “Giá trị công năng mà tiểu linh quang tích lũy được trong một khoảng thời gian $\delta t = t_2 - t_1$ ” là tổng số của mọi giá trị tiền hóa của tiểu linh quang đó tương ứng với mỗi thời điểm t , với $t_2 \geq t \geq t_1$.

(3) Khi tiểu linh quang mượn một hình thể vật chất để hiện diện ở thể gian, nếu t_1 là thời điểm hình thể ấy được sinh ra ở thể gian, và t_2 là thời điểm hình thể ấy bị chết đi ở thể gian, thì giá trị công năng mà tiểu linh quang tích lũy được trong khoảng thời gian $\delta t = t_2 - t_1$ như vậy được gọi là “giá trị công năng mà tiểu linh quang tích lũy được trong một kiếp”.

¹ Ibid., tr.149-150.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “giá trị công năng”.

ĐỊNH LÝ 1.115. Vị trí của tiểu linh quang trên thang tiến hóa là vị trí tương ứng với giá trị công năng mà tiểu linh quang tích lũy được.

CHỨNG MINH. Giả sử ta có điều ngược lại: vị trí của tiểu linh quang trên thang tiến hóa không phải là vị trí tương ứng với giá trị công năng mà tiểu linh quang tích lũy được. Điều này mâu thuẫn với định nghĩa 1.75, vì mỗi giá trị trên thang tiến hóa phải tương ứng với mức độ phát huy công năng của tiểu linh quang. Vậy, vị trí của tiểu linh quang trên thang tiến hóa là vị trí tương ứng với giá trị công năng mà tiểu linh quang tích lũy được.

ĐỊNH LÝ 1.116. Nếu trong một kiếp, tiểu linh quang tích tụ công năng đến giá trị nào; thì ngay sau kiếp này, tiểu linh quang sẽ được chuyển sang một nấc thang tiến hóa tương ứng với giá trị công năng đó.

CHỨNG MINH. Ở thời điểm mà một tiểu linh quang rời bỏ một hình thể vật chất, giá trị công năng mà tiểu linh quang tích lũy được chính là tổng giá trị công năng của kiếp vừa kết thúc. Với giá trị công năng này, theo định lý 1.115, tiểu linh quang sẽ có một vị trí tương ứng trên thang tiến hóa. Vậy, nếu trong một kiếp, tiểu linh quang tích tụ công năng đến giá trị nào; thì ngay sau kiếp này, tiểu linh quang sẽ được chuyển sang một nấc thang tiến hóa tương ứng với giá trị công năng đó.

Từ hai định lý vừa chứng minh, ta có định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 1.117. Vị trí của tiểu linh quang trên thang tiến hóa tùy thuộc vào giá trị công năng mà tiểu linh quang tích lũy được. Nếu trong một kiếp, tiểu linh quang tích tụ công năng đến giá trị nào; thì ngay sau kiếp này, tiểu linh quang sẽ được chuyển sang một nấc thang tiến hóa tương ứng với giá trị công năng đó.

Định lý trên đây chính là định luật luân hồi trong giáo lý Đại Đạo¹.

4.2.3. Định luật tiến hóa

ĐỊNH LÝ 1.118. Trong cơ tiến hóa, có tám nấc thang tiến hóa.

CHỨNG MINH. Theo tiên đề 1.7, mỗi vật trong trời đất được tạo thành từ ba cấu tố cơ bản: tinh, khí, thần. Mặt khác, mỗi cấu tố này, đến lượt mình, lại có hai trạng thái âm dương. Vậy tổng số trạng thái phân biệt được trong trời đất là $2^3 = 8$.

ĐỊNH NGHĨA 1.176. “Bát phẩm chơn hồn” theo thứ tự từ thấp lên cao là: (1) kim thạch hồn, (2) thảo mộc hồn, (3) thú cầm hồn, (4) nhân hồn, (5) thần hồn, (6) thánh hồn, (7) tiên hồn, (8) phật hồn.

¹ Ibid., tr.150-151.

ĐỊNH LÝ 1.119. Trong cơ tiến hóa, có tám nấc thang tiến hóa tương ứng với bát phẩm chơn hồn, theo thứ tự từ thấp lên cao là: kim thạch hồn, thảo mộc hồn, thú cầm hồn, nhân hồn, thần hồn, thánh hồn, tiên hồn, phật hồn.

CHỨNG MINH. Trước hết, ta chỉ ra rằng có thể biểu diễn bát phẩm chơn hồn bằng tám trạng thái phân biệt được trong trời đất. Ta biểu diễn ba cấu tố cơ bản bằng ba bit nhị phân x , y , và z dưới dạng zyx , trong đó, x tương ứng với “tinh”, y tương ứng với “khí”, z tương ứng với “thần”. Khi đó, $zyx = 000$ tương ứng với nấc thang kim thạch hồn, $zyx = 001$ tương ứng với nấc thang thảo mộc hồn, $zyx = 010$ tương ứng với nấc thang thú cầm hồn, $zyx = 011$ tương ứng với nấc thang nhân hồn, $zyx = 100$ tương ứng với nấc thang thần hồn, $zyx = 101$ tương ứng với nấc thang thánh hồn, $zyx = 110$ tương ứng với nấc thang tiên hồn, $zyx = 111$ tương ứng với nấc thang phật hồn. Tiếp theo, ta thấy rằng các giá trị của zyx được sắp thứ tự tăng dần từ nhỏ nhất ($zyx = 000$) đến lớn nhất ($zyx = 111$). Vậy ta đã chứng minh xong định lý.

ĐỊNH NGHĨA 1.177. **Sứ mạng** (của một vật). Mọi vật cùng liên kết với nhau để tạo thành một chỉnh thể thống nhất (định lý 1.92); điều đó có nghĩa là mỗi vật đều có những nhiệm vụ nhất định trong việc duy trì và phát triển chỉnh thể thống nhất này. Ta gọi những nhiệm vụ như vậy của một vật là “sứ mạng” (missio) của vật đó. “**Sứ mạng của một vật**” là nhiệm vụ (phận sự, trách nhiệm, bổn phận) mà vật đó – bằng những khả năng đang có ở trình độ tiến hóa của mình – phải thực hiện đối với mọi vật trong toàn vũ trụ để giúp cho mọi vật trong vũ trụ tiến hóa.

ĐỊNH NGHĨA 1.178. **Tính thiêng liêng của sứ mạng** (của một vật). Chữ “thiêng liêng” được dùng để chỉ những gì cao cả, đáng được tôn thờ. Do định nghĩa 1.177, sứ mạng của mỗi vật đều ảnh hưởng đến sự tồn tại và tiến hóa của toàn vũ trụ, nên sứ mạng ấy là cao cả, và xét cho cùng, đáng được tôn thờ. Đó là tính thiêng liêng của sứ mạng (của một vật).

ĐỊNH LÝ 1.120. Sứ mạng của mỗi vật là sứ mạng của Hoàng Cực trong vật đó.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.177, sứ mạng của một vật, x , là phận sự mà x phải thực hiện để giúp cho mọi vật trong vũ trụ tiến hóa; như vậy, khái niệm “sứ mạng” chứa đựng yêu cầu về “hành động thực hiện”. Do tiên đề 1.5 và định nghĩa 1.69, x là một hệ thống Ngũ Hành mà trong đó Hoàng Cực là trung tâm điều khiển. Nếu trung tâm này không phát huy được công năng trong việc điều khiển hệ thống Ngũ Hành hoạt động theo một mục tiêu đã định, thì x không thể thực hiện một phận sự nào. Vậy, sứ mạng của mỗi vật là sứ mạng của Hoàng Cực trong vật đó.

ĐỊNH LÝ 1.121. Ở mỗi vật, sứ mạng của Hoàng Cực luôn luôn là một sứ mạng thiêng liêng đối với sự vận hành của toàn vũ trụ.

CHỨNG MINH. Sứ mạng của mỗi vật, hay cũng thế sứ mạng của Hoàng Cực (định lý 1.120), là giúp cho mọi vật tiến hóa. Theo định nghĩa 1.20, tiến hóa là quy nguyên,

nghĩa là trở thành Đạo. Do đó, sứ mạng của Hoàng Cực ở mỗi vật là giúp cho mọi vật quy nguyên, hay nói cách khác, là vận hành sao cho toàn vũ trụ quy nguyên. Sứ mạng này ảnh hưởng đến sự tồn tại và tiến hóa của toàn vũ trụ, do đó, sứ mạng này là thiêng liêng. Vậy, ở mỗi vật, sứ mạng của Hoàng Cực luôn luôn là một sứ mạng thiêng liêng đối với sự vận hành của toàn vũ trụ.

ĐỊNH LÝ 1.122. Để tiến từ nấc thang tiến hóa của kiếp hiện tại lên một nấc thang tiến hóa cao hơn, tiểu linh quang phải thực hiện trọn vẹn sứ mạng tương ứng với nấc thang tiến hóa của kiếp hiện tại.

Ta có thể phát biểu lại định lý 1.122: Nếu tiểu linh quang thực hiện trọn vẹn sứ mạng tương ứng với nấc thang tiến hóa của kiếp hiện tại, thì tiểu linh quang sẽ tiến lên một nấc thang tiến hóa cao hơn.

CHỨNG MINH. Nếu tiểu linh quang thực hiện được trọn vẹn sứ mạng tương ứng với nấc thang tiến hóa của kiếp hiện tại, thì tiểu linh quang hoàn thành nhiệm vụ giúp cho mọi vật trong vũ trụ tiến hóa (định nghĩa 1.177). Vì tiểu linh quang cũng là một vật trong số những vật đã được giúp đỡ để tiến hóa, nên tiểu linh quang cũng được tiến hóa. Vì tiểu linh quang cũng được tiến hóa, nên tiểu linh quang sẽ tiến lên một nấc thang tiến hóa cao hơn. Ta đã chứng minh xong định lý.

ĐỊNH LÝ 1.123. Sự tiến hóa hay thoái hóa của mỗi tiểu linh quang không do Đại Linh Quang quyết định, mà do chính tiểu linh quang ấy quyết định thông qua mức độ thực hiện sứ mạng, phận sự, trách nhiệm của mình.

CHỨNG MINH. Từ định lý 1.122, nếu tiểu linh quang thực hiện được sứ mạng, phận sự, trách nhiệm của mình thì tiểu linh quang sẽ tiến lên một nấc thang tiến hóa cao hơn. Theo định lý 1.117, vị trí của tiểu linh quang trên thang tiến hóa sau một kiếp tùy thuộc vào giá trị công năng mà tiểu linh quang tích lũy được trong kiếp đó. Vậy, sự tiến hóa hay thoái hóa của mỗi tiểu linh quang không do Đại Linh Quang quyết định, mà do chính tiểu linh quang ấy quyết định thông qua mức độ thực hiện sứ mạng, phận sự, trách nhiệm của mình.

Do các định lý vừa được chứng minh, từ định lý 1.118 đến định lý 1.123, ta đi đến định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 1.124. Trong cơ tiến hóa, có tám nấc thang tiến hóa tương ứng với bát phẩm chơn hồn, theo thứ tự từ thấp lên cao là: kim thạch hồn, thảo mộc hồn, thú cầm hồn, nhân hồn, thần hồn, thánh hồn, tiên hồn, phật hồn. Khi tiểu linh quang ở vào nấc thang tiến hóa nào, thì phải thực hiện trọn vẹn sứ mạng tương ứng với nấc thang tiến hóa đó, vì sứ mạng ấy là một phận sự thiêng liêng của Hoàng Cực đối với sự vận hành của toàn vũ trụ. Sự tiến hóa hay thoái hóa của mỗi tiểu linh quang không do Đại Linh Quang quyết định, mà do chính tiểu linh quang ấy quyết định thông qua mức độ thực hiện sứ mạng, phận sự, trách nhiệm của mình.

Định lý trên đây chính là định luật tiến hóa trong giáo lý Đại Đạo¹.

4.2.4. Sự phối hợp của ba định luật Vạn quy Nhất

Ba định luật đặc trưng cho bản trình Vạn quy Nhất – tức là định luật cảm ứng, định luật luân hồi và định luật tiến hóa – phối hợp nhau như thế nào để làm cho cái Nhiều quy về cái Một?

Cả ba định luật này đều tác động trên các tiểu linh quang.

Định luật tiến hóa ấn định rằng mỗi tiểu linh quang đều có sứ mạng trong việc duy trì và phát triển chính thể thống nhất của vũ trụ, nghĩa là phải giúp cho mọi vật trong vũ trụ tiến hóa. Mức độ thực hiện sứ mạng này trong mỗi kiếp sống hữu hình sẽ quyết định mức độ tiến hóa của tiểu linh quang trong kiếp đó.

Như vậy, định luật tiến hóa mang đến cho tiểu linh quang khả năng tự quyết định sự tiến hóa của mình thông qua việc thực hiện sứ mạng của mình.

Để thực hiện sứ mạng của mình, mỗi tiểu linh quang phải giúp cho mọi vật khác tiến hóa. Chú ý rằng, khi nói đến sự tiến hóa của một vật, tức là nói đến sự tiến hóa của tiểu linh quang trong vật đó, bởi vì đối tượng của sự tiến hóa không thể là cái gì khác hơn tiểu linh quang (theo định nghĩa 1.76). Thế thì, mệnh đề “mỗi tiểu linh quang phải giúp cho mọi vật khác tiến hóa” tương đương với mệnh đề “mỗi tiểu linh quang phải giúp cho mọi tiểu linh quang khác tiến hóa”.

Để “giúp” một tiểu linh quang y , thì tiểu linh quang x chẳng những phải giao tiếp được với tiểu linh quang y mà còn phải tác động được lên tiểu linh quang y , và sau đó, phải có khả năng thu nhận và hiểu được thông tin phản hồi từ y . Nói cách khác, phải có tương tác giữa x và y thì x mới giúp được y .

Định luật cảm ứng cho phép những tương tác như vậy xảy ra.

Để khởi tạo một tương tác với y , tiểu linh quang x phải dụng công (định nghĩa 1.62). Định luật cảm ứng ấn định rằng, nếu x đã dụng công, tất phải có cảm với y , và nếu đã có cảm với y , tất phải có ứng cho x .

Bằng cách dụng công trong các quá trình cảm ứng như vậy, mỗi tiểu linh quang mới phát huy được công năng của mình.

Định luật luân hồi cho phép tiểu linh quang tích lũy giá trị công năng (mà tiểu linh quang đã phát huy) theo thời gian. Định luật này cũng kiểm soát giá trị công năng mà tiểu linh quang tích lũy được, xét đến thời điểm hiện tại. Do đó, nếu tiểu linh quang chấm dứt kiếp sống hữu hình vào thời điểm nào, thì định luật này chuyển tiểu linh quang sang nấc thang tiến hóa tương ứng với giá trị công năng tích lũy được xét đến thời điểm đó.

¹ Ibid., tr.150-151.

Như vậy, định luật luân hồi tạo ra sự dịch chuyển từ nấc thang tiến hóa này sang nấc thang tiến hóa khác sao cho tiểu linh quang luôn ở vị trí tương ứng với giá trị công năng đã tích lũy được. Trong sự dịch chuyển này, có sự tiến lên những nấc thang “cao hơn” và cũng có sự lùi xuống những nấc thang “thấp hơn”; tất cả đều phụ thuộc vào giá trị công năng tích lũy của tiểu linh quang.

Do định luật tiến hóa và định luật luân hồi, mỗi tiểu linh quang phải phát huy công năng mà thực hiện trọn vẹn sứ mạng tương ứng với nấc thang tiến hóa hiện hữu của mình; vì nếu không, tiểu linh quang sẽ bị thoái hóa.

Dưới tác dụng của cả ba định luật (cảm ứng, luân hồi và tiến hóa), mọi tiểu linh quang sẽ tiến hóa (bao gồm cả tiến hay thoái, trên thang tiến hóa) qua tám phẩm hồn: kim thạch hồn, thảo mộc hồn, thú cầm hồn, nhân hồn, thần hồn, thánh hồn, tiên hồn, phật hồn.

Theo định nghĩa 1.20, tiến hóa là quy nguyên, nghĩa là trở về cội nguồn đầu tiên của muôn loài vạn vật, hay nói cách khác, là trở thành Đạo. Như vậy, dưới tác dụng của cả ba định luật trên đây, mọi tiểu linh quang đều trở về cội nguồn đầu tiên của mình, và đó chính là Vạn quy Nhất.

4.3. Sự vận hành của Đạo

Nguyên lý “Nhất tán Vạn, Vạn quy Nhất” cho thấy sự vận hành Đạo mang tính chu trình.

4.3.1. Tính chu trình trong sự vận hành của Đạo

ĐỊNH LÝ 1.125. Đạo vận hành theo chu trình: Nhất Thể biến sinh Tam Cực, Tam Cực biến sinh vạn pháp, vạn pháp trở về Nhất Thể.

CHỨNG MINH. Từ tiên đề 1.2, Đạo – tức là Nhất Thể – biến sinh Tam Cực. Từ tiên đề 1.6, Tam Cực biến sinh vạn pháp. Theo tiên đề 1.1, Đạo giúp cho mọi cái Có trở thành Đạo, do đó vạn pháp tất yếu sẽ trở về Nhất Thể. Vậy, Đạo vận hành theo chu trình: Nhất Thể biến sinh Tam Cực, Tam Cực biến sinh vạn pháp, vạn pháp trở về Nhất Thể.

Chu trình mà định lý 1.125 đề cập đến được gọi là “chu trình vận hành của Đạo”. Chu trình này chính là chu trình “Nhất tán Vạn, Vạn quy Nhất”, trong đó, Nhất Thể được chi tiết hóa (thông qua sự biến sinh) thành Tam Cực trước khi phân tán thành vạn hữu.

Như đã chỉ ra trước đây, bán trình Nhất tán Vạn là cơ Tạo hóa, còn bán trình Vạn quy Nhất là cơ Tiến hóa. Nếu ta xét một vũ trụ mà trong đó Đạo chưa tạo ra một cái Có nào, ta sẽ thấy hai bán trình tán-tụ phải diễn ra một cách nối tiếp nhau. Thật vậy, phải có sự tạo hóa của Đạo, thì sau đó mới có sự tiến hóa của vạn hữu. Tiếp theo, sự tiến hóa của vạn hữu phải diễn ra đến mức có những phần tử của cái Nhiều trở về được với cái Một – nghĩa là có những điểm linh quang trở thành Đạo – thì mới có sự tạo hóa của Đạo ở chu trình kế tiếp, bao gồm sự tạo hóa của những cái Đạo đã thành.

Nhưng mặt khác, nếu ta xét một vũ trụ mà trong đó Đạo đã tạo ra nhiều cái Có, ta sẽ thấy hai bán trình tán-tụ phải diễn ra một cách đồng thời với nhau. Thật vậy, trong khi có những điểm linh quang đang trên đường trở về Một, thì vẫn có những điểm linh quang đang trên đường ra đi hòa mình vào cái Nhiều. Do đó, trong cơ tạo hóa đã có tiến hóa, trong cơ tiến hóa vẫn có tạo hóa.

Do đó, hai bán trình tán và tụ (tương ứng với tạo hóa và tiến hóa) là hai bán trình vừa tiếp diễn mà cũng vừa đồng thời.

ĐỊNH LÝ 1.126. Đạo tạo ra sự vô cùng, vô tận của mọi cái Có.

CHỨNG MINH. Sử dụng định nghĩa 1.1, Đạo tạo ra mọi cái Có và giúp cho mọi cái Có phát triển đến mức trở thành Đạo. Mỗi cái Có đã trở thành Đạo – tiếp tục sử dụng định nghĩa 1.1 – lại tạo ra mọi cái Có và giúp cho mọi cái Có phát triển đến mức trở thành Đạo. Quá trình này khi lặp đi lặp lại theo sẽ tạo ra sự vô cùng, vô tận của mọi cái Có.

Qua các chu trình vận hành của Đạo, mọi cái Có hữu hạn (và do đó, vô thường) đều tiến hóa đến mức trở nên vô hạn (và do đó, trường tồn vĩnh cửu). Những kết quả tiến hóa ấy vừa là do sự nỗ lực của cái Có, vừa là do sự giúp đỡ của cái Không. Thế thì mọi kết quả tiến hóa đều là công trình chung. Đã là công trình chung, chính cái Không mà tiên đề 1.1 đề cập đến cũng tiến hóa. Sự tiến hóa đó là sự tự tiến hóa và tự vượt qua chính mình của cái Không ấy. Điều này được hàm ngụ trong một định lý ở phần nhận thức luận: chân lý tự mình phủ định lấy mình.

4.3.2. Sự phối hợp của sáu định luật cơ bản và các định luật vận động khác

Sáu định luật vừa được trình bày trên đây là “cơ bản” đối với sự vận hành của Đạo đối với vạn vật, vì từ sáu định luật này, có thể suy ra mọi định luật khác có liên quan đến sự vận động của bất cứ cái gì trong vũ trụ. Để minh họa cho điều này, chúng tôi sẽ suy ra một số định luật vận động.

oOo

Từ định lý 1.103 (định luật tương hòa tương hiệp), định lý 1.104, và định lý 1.109 (định luật âm dương động tịnh), có thể rút ra hệ quả sau đây:

ĐỊNH LÝ 1.127. Vạn vật (1) được sinh thành do hòa, (2) tồn tại do hòa, (3) tiến hóa do hòa, nhưng (4) bị hủy diệt do mâu thuẫn.

Ta sẽ rút ra hệ quả này.

(1) **Vạn vật được sinh thành do hòa:** Từ định luật âm dương động tịnh, mọi sự vật và hiện tượng đều được sinh thành từ những yếu tố đối ngẫu. Từ định luật tương hòa tương hiệp, điều kiện cần để có được sự sinh thành là những yếu tố đối ngẫu này phải hòa được với nhau trong một không-thời gian nào đó. Từ định lý 1.101, nhờ tương hòa, các

yếu tố này mới có khả năng tương hiệp để cùng nhau khai sinh hoặc thành tựu nên một kết quả nào đó. Thế thì, vạn vật được sinh thành do hòa.

(2) **Vạn vật tồn tại do hòa:** Từ định luật âm dương động tĩnh, mỗi thực thể trong thế giới nhị nguyên đều được cấu tạo từ những yếu tố âm dương tương phản. Nếu như trong lòng một thực thể chỉ có những xung khắc, đối chọi, tranh chấp,... giữa những thành phần cấu tạo nên nó, thì chính những “lực đẩy” kiểu đó sẽ làm cho thực thể bị tha hóa, phân rã, hay hủy diệt. Để tránh tình trạng ấy, cần có ít nhất một loại “lực hút” giữa các cấu thể, tạo thành một sợi dây ràng buộc giữa chúng, liên kết chúng lại thành một thực thể toàn vẹn; hơn nữa, “lực hút” này phải mạnh hơn “lực đẩy”, nếu các “lực đẩy” tồn tại. Như vậy, để một thực thể không bị tha hóa, phân rã, hay hủy diệt, thì điều kiện cần thiết là trong lòng nó phải có những nội lực đủ mạnh để liên kết những cấu tử lại với nhau. Và hòa chính là yếu tố liên kết nội tại sao cho mọi thực thể có thể tự mình tồn tại, và cùng nhau tồn tại để tạo nên sự tồn tại của toàn thể vũ trụ. Thế thì, vạn vật tồn tại do hòa.

Từ điều này, “Đạo Học Chi Nam” đã viết:

“Không có sự hòa nhịp phối ngẫu giữa một cấu thể với nhau sẽ không có sự sống.”¹

(3) **Vạn vật tiến hóa do Hòa:** Sự mâu thuẫn giữa những yếu tố âm dương tương phản trong lòng mỗi sự vật là một động lực làm cho sự vật vận động. Tuy nhiên, đối với mọi sự vật, “vận động” (nghĩa là thay đổi, biến dịch) không đồng nghĩa với “tiến hóa” (nghĩa là thay đổi theo một định hướng, một kế hoạch có chủ đích để hoàn hảo hóa sự vật). Bởi vậy, mâu thuẫn có thể giải thích được vận động ở một chừng mực nào đó, nhưng không thể giải thích được tiến hóa một cách hợp lý ở mọi mức độ. Thật vậy, mâu thuẫn có thể xảy ra một cách tự phát hay ngẫu nhiên, nó không đòi hỏi một điều kiện tiên quyết nào – ví dụ như phải có một sự định hướng, một chủ đích, một kế hoạch – nên nó không thể là tác nhân của tiến hóa. Trong khi đó, hòa hiệp chỉ có thể xảy ra trong những điều kiện nhất định, với một chủ đích, một sự tổ chức, một sự định hướng để điều tiết những tác động đối lập và giải quyết những khuynh hướng mâu thuẫn. Hòa hiệp tổ chức lại nội giới của sự vật theo định hướng chung của toàn vũ trụ – Nhất Bồn tán vạn thù, vạn thù quy Nhất Bồn – bởi vì sẽ không thể quy nguyên nếu không có sự tái tổ chức lại nội giới. Bằng cách đó, hòa hiệp thay đổi sự vật và toàn vũ trụ theo một kế hoạch chung, trong đó, những mặt tương phản được đặt vào những vị thế phù hợp để chúng phải bổ túc cho nhau, cân đối cho nhau, hậu thuẫn cho nhau. Vì vậy, hòa hiệp cũng là một động lực của sự vận động. Nhưng khác với động lực do mâu thuẫn, động lực do hoà hiệp là một động lực cho sự kiến tạo, tăng trưởng và tiến hóa:

“Vạn thể vũ trụ tự nó liên hiệp trong vòm trời đại thể. Chính nhờ vậy mà guồng máy pháp luân thường chuyển, làm sinh trưởng động hành mọi cá thể khép mình trong vũ trụ. Từ xã hội nhân sinh con người đến xã hội hành tinh, vân tú và vạn điều nghìn ngư, vẫn tự nó phối hợp để tiến hóa trong sự điều hòa của vũ trụ.”²

¹ Minh Lý Thánh Hội, Đạo Học Chi Nam, chương 4, tiết 2, mục 3.

² Minh Lý Thánh Hội, Đạo Học Chi Nam, chương 4, tiết 2, mục 1.

(4) **Vạn vật bị hủy diệt do mâu thuẫn:** Nếu sự hòa hiệp giữa các thành phần cấu tạo trong một sự vật không được duy trì ở một mức độ đủ mạnh để “lực hút” nội tại có thể thắng được “lực đẩy” nội tại, thì theo thời gian, các thành phần này sẽ rời xa nhau. Khi sự hòa hiệp suy giảm hoặc mất đi, thì sự mâu thuẫn sẽ tự động bành trướng khắp trong cơ cấu nội tại của sự vật.

Cần nhấn mạnh rằng điều ngược lại sẽ không đúng, nghĩa là nếu sự mâu thuẫn mất đi thì sự hòa hiệp không bao giờ tự động xuất hiện như một hệ quả đương nhiên, mà thay vào đó, những mâu thuẫn mới sẽ tự động phát sinh. Lý do – như đã trình bày trên đây – là mâu thuẫn luôn có thể xảy ra tự phát, ngẫu nhiên, và vô điều kiện, trong khi hòa hiệp chỉ có thể xảy ra một cách có điều kiện với những bước chuẩn bị thích hợp: phải có một chủ đích, một sự định hướng và một kế hoạch.

Nếu không củng cố được khả năng hòa hiệp, mọi sự vật đều tự đặt mình trước nguy cơ bị phân rã thành nhiều phần tử riêng biệt mà không còn khả năng tự duy trì như một chỉnh thể toàn vẹn. Trạng thái bị phân rã chính là trạng thái bị hủy diệt của sự vật.

Đức Liên Hoa Thánh Mẫu dạy:

“Trong trời đất, khi âm dương bất hòa [thì] sanh bão lụt. Cơ thể vận hành bất hòa nảy sanh bệnh hoạn ốm đau, buồn thương giận ghét. Một nhà bất hòa thì gia đình xáo trộn, hạnh phúc lạt phai. Một xã hội bất hòa thì nảy sanh tranh giành chém giết, đạo tặc trộm cướp. Thế giới mà bất hòa ắt nảy sanh thế chiến. Ngày nay, thế giới bất hòa, xã hội loài người bất hòa, tôn giáo bất hòa, các đoàn thể trong nước bất hòa; rất đối, những người cùng một tổ chức, một cơ quan, một hiệp hội, cũng bất hòa. Đó là triệu chứng của sự tan rã và đi đến chỗ diệt vong”¹

Do đó, sự hòa hiệp giữa những khuynh hướng trái ngược nhau trong lòng một sự vật là điều kiện bắt buộc phải có để duy trì sự hiện hữu của chính bản thân sự vật.

Sự hòa hiệp đó tạo nên ở sự vật một tính chất mà chúng tôi gọi là “tính biện chứng trung hòa” của khách thể. Tính biện chứng trung hòa là tính chất mà trong đó, nơi mỗi sự vật, luôn tồn tại những yếu tố đối ngẫu và tương phản; chúng tương tác lên nhau bằng chính sự khác biệt giữa chúng đối với nhau; tuy nhiên, giữa chúng, luôn có sự tương tùy, nghĩa là luôn tồn tại một khuynh hướng nương tựa lẫn nhau, và khuynh hướng đó tạo nên một sự hòa hiệp nội tại ở sự vật đang xét. Chính sự hòa hợp nội tại này làm cho sự vật tồn tại được trong không-thời gian.

oOo

Từ định lý 1.127, có thể rút ra được luật sáng tạo, luật bảo tồn và luật hủy diệt. Ba luật này tương ứng với ba tác năng hay ba động lực của cơ tạo hóa và cơ tiến hóa: sáng tạo, bảo tồn, và hủy diệt.

¹ Đức Liên Hoa Thánh Mẫu; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 10-03 Kỷ Dậu (26-04-1969)

Nguồn mạch chung của cả ba tác năng này là sự mâu thuẫn giữa âm và dương, được quy định bởi luật âm dương động tĩnh. Nếu mâu thuẫn tồn tại trong phạm vi mà luật tương hòa tương hiệp cho phép, thì luật âm dương động tĩnh trở thành luật sáng tạo và luật bảo tồn. Ngược lại, nếu mâu thuẫn vượt ra khỏi phạm vi hòa hiệp thì luật âm dương động tĩnh trở thành luật hủy diệt. Trong cả hai trường hợp, luật nhân quả làm cho các quá trình sáng tạo, bảo tồn và hủy diệt xuất hiện trong thực tại, nghĩa là có những vật sẽ được tạo ra, có những vật sẽ được tồn tại, và có những vật sẽ bị tiêu vong.

Như vậy, nhờ sự phối hợp giữa các định luật cơ bản mà ba tác năng sáng tạo, bảo tồn, và hủy diệt đều có thể đồng thời được thực hiện thông qua định luật âm dương động tĩnh. Các định luật tương ứng với các tác năng này là những phiên bản khác nhau của cùng một định luật âm dương động tĩnh nói riêng, và của cùng một hệ thống sáu định luật cơ bản nói chung. Do đó, ta cũng hiểu được tính chất “tuy ba mà một, tuy một mà ba” của các tác năng này như đã được nêu trong đoạn thánh giáo:

*“Dầu sáng tạo, bảo tồn, hủy diệt
Một là ba, ai biết lẽ Trời.”¹*

oOo

Từ định luật tiên hóa, định luật luân hồi và định luật nhân quả có thể suy ra một hệ quả đơn giản nhưng rất quan trọng đối với con người: luật tiên hóa trong môi trường nhân quả.

Định luật này có thể được phát biểu như sau: **Tiên hóa là một quá trình tích lũy những giá trị nội tại trong môi trường nhân quả.**

Đây là định luật về phương thức để tiên hóa, theo đó, những hành vi của vạn hữu đều được tích lũy theo cơ chế nhân quả để quyết định kết quả tiên hóa.

Mỗi hành vi của mỗi thực thể đều tạo ra một tác động trên chính thực thể đó và trên vạn thể trong vũ trụ. Tác động đó có thể xảy ra tức thời hoặc xảy ra tại một thời điểm nào đó trong tương lai, nhưng điều quan trọng là nó chắc chắn phải xảy ra².

Cũng vậy, hành vi của vạn thể trong vũ trụ sẽ tạo ra vô số tác động khác nhau. Những tác động này sẽ cùng tạo thành một môi trường tác động, được gọi là “môi trường nhân quả”. Trong môi trường nhân quả, mỗi thực thể đều phải chịu tác động bởi hành vi của chính mình và hành vi của các thực thể có liên quan. Khi một thực thể hiện hữu với tư cách một chủ thể, hành-vi-lúc-vừa-được-khởi-tạo của thực thể đó đóng vai trò như là Nhân, còn tác động của tha thể trên thực thể đó đóng vai trò như là Duyên. Theo định luật nhân quả, khi Nhân phát triển trong bối cảnh của Duyên sẽ tạo ra Quả. Bản chất của Quả

¹ Đức Quảng Pháp Chơn Tiên; Minh Lý Thánh Hội, Tuất thời, 07-06 Tân Dậu (08-07-1981).

² Ta cũng có thể chế cái nó, ngăn cản nó bằng cách sử dụng chính luật nhân quả. Nhưng chỉ có thể thực hiện điều đó bằng chánh pháp chân truyền của một tôn giáo, chứ không thể bằng lý luận triết học hay bằng các hoạt động thông thường trong xã hội.

cũng chính là bản chất của Nhân, trong khi Duyên có thể làm chậm lại hoặc thúc đẩy nhanh hơn tiến trình tạo Quả.

Định luật luân hồi cho phép tiểu linh quang tích lũy thành quả tiến hóa. Bởi vì đường trở về với Đại Linh Quang là con đường tiến hóa rất dài; khoảng thời gian hiện hữu của mỗi tiểu linh quang trong thế giới (khoảng thời gian ấy thường được con người nhận biết như là một cuộc đời hoặc một kiếp sống) chỉ là một khoảnh khắc ngắn ngủi, nên phải trải qua rất nhiều đời nhiều kiếp mới hy vọng thực hiện được trọn vẹn cuộc hành trình. Nếu không có định luật luân hồi để tích lũy những gì thu thập được sau một kiếp, thì cứ mỗi kiếp tiếp theo đó, tiểu linh quang phải khởi hành lại từ đầu.

Môi trường nhân quả tác động trên mỗi nấc thang tiến hóa, nhưng mức độ tác động khác nhau. Tác động nhân quả ở vật chất vô cơ chỉ là tác động của những định luật vật lý. Tiến lên đến thế giới sinh vật, ngoài những định luật vật lý, còn có những định luật sinh lý. Và đến con người, ngoài các định luật vật lý và sinh lý, môi trường nhân quả còn tác động thông qua các định luật tâm lý. Vì vậy, càng tiến hóa lên cao, môi trường nhân quả càng tác động trên nhiều phương diện của chủ thể tiến hóa.

Do đó, cùng thực hiện một hành vi, nhưng cái Nhân mà một sinh vật tạo ra sẽ dẫn đến một hậu quả nhẹ hơn so với cái Nhân mà một con người tạo ra. Chẳng hạn, khi một con vật giết một con vật, và khi một con người giết một con người, hậu quả của hai trường hợp đó sẽ khác biệt nhau rất nhiều. Cùng một loại hành vi, nhưng ở nấc thang tiến hóa càng cao thì hậu quả tạo ra càng nặng.

Điều đó nói với chúng ta rằng: con đường tiến hóa bằng đấu tranh sinh tồn không áp dụng được trong xã hội loài người, dù đã diễn ra (phần nào) trong xã hội sinh vật. Quả thật, tiến hóa chỉ diễn biến trong môi trường nhân quả, nhưng môi trường nhân quả tác động theo những phương thức rất khác nhau trong xã hội sinh vật và xã hội loài người. Chỉ có yếu tố Hòa mới là yếu tố thích hợp với những tác động nhân quả ở trình độ tiến hóa của con người. Có đấu tranh chẳng là đấu tranh với dục vọng của chính mình để khơi lại trong tâm linh ánh hào quang của sự giác ngộ. Vì vậy mà Ôn Trên nhấn mạnh:

“Hiệp hòa sẽ đưa con người đến mức tột đỉnh của hồng trần nhân loại; giác hóa sẽ mang kẻ hành giả đến chỗ thượng thừa của đạo học huyền vi.”¹

oOo

Từ sáu định luật cơ bản về vận động, ta cũng có thể suy ra khá dễ dàng các định luật vận động khác, như:

(1) Định luật sinh-trưởng-thâu-tàng, hay định luật sinh-trụ-dị-diệt, hay định luật thành-trụ-hoại-không. Liên quan đến các chu trình sinh biến (định nghĩa 1.119), định luật này có thể được phát biểu như sau:

¹ Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chi Nam*, chương 4, tiết 3, mục 3.

“Mọi vật trong cõi hậu thiên đều trải qua các chu trình sinh biến, từ Không sinh ra Có và rồi từ Có biến thành Không.”

Định luật này là một hình thức biểu hiện của nguyên lý tán-tụ.

(2) Định luật tiệm tiến. Định luật này có thể được phát biểu như sau:

“Mọi kết quả, dù lớn như thế nào, đều do sự tích lũy dần dần những lượng nhỏ theo thời gian.”

Định luật này có thể được suy ra từ các định luật nhân quả và luân hồi.

(3) Định luật “đồng thanh tương ứng, đồng khí tương cầu”. Định luật này có thể được phát biểu như sau:

“Những gì có khả năng kết hợp được với nhau sẽ có khuynh hướng tìm đến nhau.”

Định luật này có thể được suy ra từ các định luật cảm ứng và tương hòa tương hiệp.

(4) Định luật “thuận Thiên giả tồn, nghịch Thiên giả vong”. Định luật này có thể được phát biểu như sau:

“Thuận theo Trời thì sống, nghịch với Trời thì chết.”

Định luật này có thể được suy ra từ các định luật bảo tồn và hủy diệt.

(5) Định luật nghịch hành phản bổn. Định luật này có thể được phát biểu như sau:

“Muốn trở về nguồn cội, phải đi ngược chiều so với chiều vận động tự nhiên của nhân thể.”

Định luật này có thể được suy ra từ các định luật cảm ứng, luân hồi và định luật tiến hóa.

Những định luật phức tạp hơn cũng có thể được suy ra, nhưng có thể đòi hỏi nhiều cố gắng hơn thông qua một quá trình nghiên cứu lâu dài. Ví dụ như định luật hy sinh. Định luật này có thể được phát biểu như sau:

“Có hy sinh mới tồn sinh.”

Định luật này về nguyên tắc có thể được suy ra từ các định luật cảm ứng, luân hồi và định luật tiến hóa. Tuy nhiên, việc suy ra định luật có thể sẽ gặp nhiều khó hơn so với các trường hợp đã nêu trên.

Cũng cần nhấn mạnh rằng sáu định luật cơ bản ở đây chịu trách nhiệm chủ yếu về các quá trình vận động trong vũ trụ hơn là về các trạng thái tĩnh. Khi chúng ta gặp các định luật liên quan đến các trạng thái tĩnh, chúng ta không thể dựa vào hoặc chỉ dựa vào sáu định luật vận động này – nghĩa là nguyên lý “Nhất tán Vạn, Vạn quy Nhất” – để giải thích, mà phải dùng nguyên lý chi phối các trạng thái tĩnh là nguyên lý “Thiên Địa vạn vật nhất thể”.

CHƯƠNG 3.

CÁC ĐỊNH LÝ BẢN THỂ LUẬN: CON NGƯỜI

Chương này sẽ trình bày các định lý căn bản về bản thể của con người. Do định lý 1.82 (Trời, Đất và mọi vật có cùng một bản thể là linh quang), bản thể của con người cũng là bản thể của vũ trụ. Vì vậy, để nói về bản thể con người và những nội dung có liên quan, ta phải đặt con người vào những mối tương quan với vũ trụ.

1. TỔNG QUAN VỀ CON NGƯỜI

ĐỊNH NGHĨA 1.179. Con người. “**Con người**” là một chủ thể tự do, hiện hữu ở một phẩm vị tối linh trong cơ tiến hóa, mượn hình thể hữu vi của một cơ cấu tiểu vũ trụ để khai phóng¹ một quyền năng siêu việt hầu thực hiện sứ mạng cộng tác với Thượng Đế mà tá trợ² cho vạn vật.

ĐỊNH NGHĨA 1.180. Chủ thể tự do. “**Chủ thể tự do**” là chủ thể chỉ dựa vào chơn tâm của mình mà hiện hữu và hành động; ở đây, “tự do” có nghĩa là “tâm của mình không bị chi phối bởi bất kỳ một tác động nào”, và chỉ có chơn tâm mới đạt được khả năng đó (còn vọng tâm, ngược lại, luôn luôn bị chi phối bởi mọi tác động bên ngoài).

ĐỊNH NGHĨA 1.181. Tối linh. Chữ “linh” được dùng để chỉ sự năng động (định nghĩa 1.52); và do đó, “tối linh” có nghĩa là “năng động cùng cực”. Khái niệm “**tối linh**” được dùng để chỉ tính chất “năng động cùng cực” vốn có ở – và đặc trưng cho – Thái Cực (định nghĩa 1.54) và Hoàng Cực (định lý 1.34).

ĐỊNH NGHĨA 1.182. Phẩm vị tối linh. “**Phẩm vị tối linh**” là phẩm vị (định nghĩa 1.193) tương ứng với nấc thang tiến hóa mà ở đó đối tượng tiến hóa có khả năng chủ động làm cho tính chất tối linh của mình trong tiềm thể trở thành tính chất tối linh của mình trong hiện thể.

Khái niệm “con người” có thể được phân chia thành hai khái niệm: “con người nguyên lý” (tức là con người trong nguyên lý của nó) và “con người hiện thực” (tức là con người trong hiện thực mà nó đang sống).

ĐỊNH NGHĨA 1.183. Con người nguyên lý. Từ định nghĩa 1.179, con người trong nguyên lý của mình là: (1) một bản thể có chủ thể tính do Đạo sinh ra; và, (2) một cấu trúc tiểu vũ trụ, tương đồng với cấu trúc của đại vũ trụ; và, (3) một phẩm vị tối linh trong cơ tiến hóa

¹ “Khai phóng” (開放): mở ra để cho phát triển, không còn bị kèm hãm, ràng buộc. Ở đây, chữ “khai” (開) có nghĩa là mở ra, tạo ra; còn chữ “phóng” (放) có nghĩa là tháo, gỡ, thả ra, giúp cho thoát ra ngoài, làm cho tự do.

² “Tá trợ” (佐助): ở bên cạnh để giúp đỡ. “Tá trợ (cho) vạn vật”: sống gần gũi muôn vật để giúp đỡ muôn vật.

hay một ngôi vị tối cao trong vạn vật; và, (4) một quyền năng siêu việt của Đạo; và, (5) một sứ mạng trọng đại của Đạo. “Con người trong nguyên lý của mình” được gọi là “**con người nguyên lý**”.

ĐỊNH NGHĨA 1.184. Con người hiện thực. “**Con người hiện thực**” là sự hiện thực hóa, sự hữu thể hóa, sự hình tượng hóa của con người nguyên lý thông qua một sinh thể mang nhân hình. Nơi con người hiện thực, giá trị của con người bị phụ thuộc vào trình độ tiến hóa và trạng thái tâm thức (tức là trạng thái của tâm): nếu sống bằng vọng tâm, con người hiện thực được gọi là “phàm nhân” hay “con người phàm phu”; còn nếu biết sống bằng chơn tâm, con người hiện thực được gọi là “hiền nhân” hay “thánh nhân”.

ĐỊNH LÝ 1.128. Con người nguyên lý sống bằng chơn tâm.

CHỨNG MINH. Từ định lý 1.75, chơn tâm là chủ thể thật sự của mỗi con người. Nếu con người nguyên lý không sống bằng chơn tâm thì chủ thể thật sự của con người không hiện hữu, và điều này mâu thuẫn với mệnh đề “con người nguyên lý là một bản thể có chủ thể tính” trong định nghĩa 1.183. Vậy, con người nguyên lý sống bằng chơn tâm.

1.1. Cội nguồn của con người

ĐỊNH LÝ 1.129. Con người – cũng như Trời, Đất, và mọi vật – có cội nguồn là Đạo.

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 1.1, mọi cái Có đều do Đạo làm nên. Vì con người – cũng như Trời, Đất, và mọi vật – đều là những cái Có (đối với nhận thức của con người), nên đều có cội nguồn là Đạo.

1.2. Cấu tạo của con người

Từ nguyên lý “Thiên Địa vạn vật đồng nhất thể”, cấu tạo của con người tương đồng với cấu tạo của Trời, Đất và mọi vật. Sự tương đồng này được thể hiện qua những “**cơ cấu**” hay “**cấu trúc**” sau đây.

1.2.1. Cấu trúc lưỡng nghi

Theo tiên đề 1.3, Vô Cực có hai yếu tố đối ngẫu là Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự Nhiên; hai yếu tố này kết hợp nhau sinh ra Thái Cực. Theo tiên đề 1.4, Thái Cực lại phân định âm dương để sáng tạo ra vạn vật. Âm và dương này được gọi là lưỡng nghi (định nghĩa 1.57). Do đó, cấu trúc lưỡng nghi là cấu trúc cơ bản và phổ biến của vạn vật.

ĐỊNH NGHĨA 1.185. Cấu trúc lưỡng nghi. “**Cấu trúc lưỡng nghi** (của con người)” là cấu trúc mà bất kỳ cấu tử nào trong con người cũng thuộc về ít nhất một thể đối ngẫu. Những thể đối ngẫu quan trọng nhất là: (1) Lý (dương) và Khí (âm); (2) Tánh (dương) và Mạng (âm); (3) Thần (dương) và Khí (âm); (4) Hồn (dương) và Xác (âm).

Cấu trúc lưỡng nghi là một cấu trúc hai thành phần mà cả Trời, Đất lẫn mọi vật đều có (định lý 1.83); mặc dù các thành phần cấu tạo cụ thể trong cấu trúc này có thể khác nhau giữa loài này với loài khác.

1.2.2. Cấu trúc tam thể

Trong tiên đề 1.3, bộ đôi “Nguyên Lý Thiên Nhiên – Nguyên Khí Tự Nhiên” chứa đựng một nội dung tương đương với với bộ ba “Thần – Khí – Tinh”. Bộ ba này là cơ sở để Vô Cực và Thái Cực xây dựng nên một cấu trúc cho vạn vật mà ta gọi là cấu trúc tam bửu hay cấu trúc tam thể.

ĐỊNH NGHĨA 1.186. **Cấu trúc tam bửu hay cấu trúc tam thể.** Đó là cấu trúc mà bất kỳ cấu tử nào trong con người cũng thuộc về ít nhất một trong ba thành phần^{1,2}:

(1) Thể thứ nhất, hay đệ nhất xác thân, là thể xác sinh vật của con người³, hữu hình, do vật chất tứ đại giả hiệp, được sinh ra bởi hậu thiên cơ ngẫu; đây là một hệ thống bao gồm âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên, hệ thống này là sinh hồn mà phần thể hiện của nó là xác thân hữu hình hữu chất. Thể thứ nhất còn được gọi là phàm thể, nhục thể, nhục thân, xác thịt, xác trược, xác phàm, phàm thân, huyễn thân, giả thân, thân mạng.

(2) Thể thứ hai, hay đệ nhị xác thân, có nguồn gốc từ Vô Cực, nửa hữu hình nửa vô hình; đây là một hệ thống bao gồm vía, phách, thất tình, lục dục, bản năng,...; hệ thống này là giác hồn, mà ở con người, đã tiến hóa thành chơn thần hay tâm⁴. Khi tâm trở thành chơn tâm, thể thứ hai còn được gọi là chơn thân, kim thân, pháp thân, anh nhi, xá lợi.

¹ Về tổng thể, định nghĩa này được xây dựng dựa theo những lời dạy Đức Cao Thượng Phẩm về “tam thể của con người”:

“Bản Đạo giải về tam thể con người cho các em nghe. Con người có ba thể: thể thứ nhất là xác thân do cha mẹ sanh ra. Thể thứ nhì gọi là đệ nhị xác thân của Đức Phật Mẫu ban cho. Còn thể thứ ba là linh hồn, do Đức Chí Tôn ban cho. Trong ba thể ấy phải hiệp lại mới thành con người, nhưng bản chất nó khác nhau.

Thể thứ nhất là xác thân, có ngũ quan, biết cảm giác xúc động, do nơi khí bẩm của cha mẹ mà biến tướng ra. Nó cũng như con vật.

Thể thứ hai là đệ nhị xác thân, tức nhiên là Chơn Thần của con người. Người ta gọi là cái vía hay là hào quang đó. Nó do theo cái thể thứ nhất mà biến hình, cũng như đồ bất kể con vật.

Thể thứ ba là linh hồn, do Đức Chí Tôn ban cho, tức nhiên là một điểm linh quang của Chí Tôn chiết xuống, để cho con người biết hiểu, và khôn ngoan hơn loài vật. Người ta gọi là “thiên hạ” đó. Vậy thể thứ ba như người cầm cương con vật.” (đàn cơ tại tư gia của nhân viên Bộ Pháp Chánh Hiệp Thiên Đài (thuộc Tòa Thánh Tây Ninh), 28-07 Canh Dần (1950); *Luật Tam Thể*.)

² Về chi tiết, định nghĩa này được xây dựng từ sự phân tích đối chiếu và tổng hợp nhiều thánh ngôn, thánh giáo khác nhau.

³ Nội dung “thể xác sinh vật của con người” ở đây được viết dựa theo lời dạy của Đức Cao Thượng Phẩm:

“Đệ nhất xác thân cũng như **con vật**, do khí bẩm của cha mẹ mà biến thành. Nó thuộc về hữu hình, luôn luôn chịu ảnh hưởng của ngoại vật, hơn là ảnh hưởng của tinh thần. Nếu nó chẳng chịu sự kèm thúc của linh hồn, là đệ tam xác thân thì cũng như con vật mà không có người cầm cương. (...) Đệ nhất xác thân rất có ích cho toàn thể con người. Nhưng nếu chẳng thắng được những điều dục vọng của nó, thì cũng rất có hại cho con người chẳng ít. (...) Trong đệ nhất xác thân đã có ngũ quan, biết xúc động; và các tế bào để cho đệ nhất xác thân cử động, đi đứng, làm cho con người có cái sống thực tế theo con mắt thấy hằng ngày của loài người đó.” (đàn cơ tại tư gia của nhân viên Bộ Pháp Chánh Hiệp Thiên Đài (thuộc Tòa Thánh Tây Ninh), 05-08 Canh Dần (1950); *Luật Tam Thể*.)

⁴ Nội dung đoạn này được viết dựa theo lời dạy của Đức Cao Thượng Phẩm:

“Đệ nhị xác thân mà chúng ta thường gọi cái **vía**, tức là **bản năng** của chúng ta đó. Bản năng ấy là **chơn thần**, mà chủ của nó tức nhiên là Phật Mẫu. Chơn thần là một thể vô hình bất tiêu, bất diệt, luôn luôn tiến hóa hay ngưng trệ, do mỗi lần tái kiếp được dày công hay đắc tội. Nói cho rõ hơn nữa, thì nó là **lục dục thất tình** đó. Vậy khi lục dục thất tình được điều độ, là nhờ đệ tam xác thân điều khiển nổi; bằng không, thì nó vì đệ nhất xác thân, tức là hình vật sai biểu theo bản chất của nó.

(3) Thể thứ ba, hay đệ tam xác thân, có nguồn gốc từ Thái Cực; đây là điểm tiểu linh quang, là linh hồn¹, là nguơn thân, là tánh.

Thể thứ nhất mang nguơn tinh², thể thứ hai mang nguơn khí³, thể thứ ba mang nguơn thần⁴. Tinh, khí, thần của con người được gọi là “**tam bửu**” (của con người).

Thể thứ ba có chức năng điều khiển thể thứ hai, và thể thứ hai có chức năng điều khiển thể thứ nhất.

Con người trở thành Đạo ngay khi còn ở tại thế gian, nếu và chỉ nếu, trong cấu trúc của con người, ba thể hiệp lại làm một, sao cho thể thứ ba luôn thực hiện được chức năng điều khiển thể thứ hai, còn thể thứ hai luôn thực hiện được chức năng điều khiển thể thứ nhất⁵. Khi đó (nghĩa là khi ba thể hiệp lại làm một), ta nói “huyền thân trở thành pháp thân”⁶.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “**cấu trúc tam bửu**” hay “**cấu trúc tam thể**” của con người.

Cấu trúc tam thể là một cấu trúc ba thành phần mà cả Trời, Đất lẫn mọi vật đều có (định lý 1.84); mặc dù các thành phần cấu tạo cụ thể trong cấu trúc này có thể khác nhau giữa loài này với loài khác.

Vậy đệ nhị xác thân là hình bóng đi lập công, bồi đức. Thoảng như nó trọn nghe lời của đệ tam xác thân thì được trọn lành mà về cõi Thiêng Liêng Hằng Sống, mà chúng ta gọi là đắc quả. Còn nương theo thủ chất hình vật, là đệ nhất xác thân, là phải luân hồi chuyển kiếp mãi mãi, chúng ta thường nói là bị đọa đày.” (đàn cơ tại tư gia của nhân viên Bộ Pháp Chánh Hiệp Thiên Đài (thuộc Tòa Thánh Tây Ninh), 07-08 Canh Dần (18-09-1950); *Luật Tam Thể*.)

¹ Tham khảo lời dạy sau đây của Đức Cao Thượng Phẩm:

“Đệ tam xác thân là linh hồn do Đức Chí Tôn ban cho, để điều khiển đệ nhất và đệ nhị xác thân, tức nhiên là người cầm cương. Ấy là nền tảng cho sự tiến hóa của con người, thì lẽ dĩ nhiên nó phải chịu sự thay đổi theo thân sanh của con người, tùy theo sự sáng suốt của nó. (...) Trong tam thể xác thân chỉ có đệ tam xác thân là có phận sự quan trọng hơn cả, vì nó phải chịu trách nhiệm đối với Chí Tôn khi trở về ngôi vị của mình. Sự mạng đặc biệt của đệ tam xác thân là phải chế ngự đệ nhất và đệ nhị xác thân cho theo luật thiên nhiên của Đức Chí Tôn. Nếu nó chẳng kèm thúc được tánh dục vọng phàm phu của đệ nhất xác thân thì nó phải bị thiên khiển và thất phận nơi cõi Thiêng Liêng Hằng Sống.” (đàn cơ tại tư gia của nhân viên Bộ Pháp Chánh Hiệp Thiên Đài (thuộc Tòa Thánh Tây Ninh), 09-08 Canh Dần (19-09-1950); *Luật Tam Thể*.)

² Tham khảo các lời dạy sau đây của Đức Cao Thượng Phẩm trong *Luật Tam Thể* về đệ nhất xác thân: đàn cơ 04-12 Tân Mão (31-12-1951), đàn cơ 09-12 Tân Mão (05-01-1952).

³ Tham khảo các lời dạy sau đây của Đức Cao Thượng Phẩm trong *Luật Tam Thể* về đệ nhị xác thân: đàn cơ 04-12 Tân Mão (31-12-1951), đàn cơ 11-12 Tân Mão (07-01-1952).

⁴ Tham khảo các lời dạy trong *Luật Tam Thể* về đệ tam xác thân: Đức Cao Thượng Phẩm, 04-12 Tân Mão (31-12-1951); Đức Bát Nương, 15-12 Tân Mão (11-01-1952).

⁵ Nội dung của đoạn này được lấy từ những lời dạy sau đây của Đức Cao Thượng Phẩm:

*“Ba thể ấy khi nào được hiệp một, thì con người ấy mới thấu hiểu cả thiên cơ của Đức Chí Tôn. Một khi con người đã thấu hiểu được thiên cơ, thì người ấy đã **đoạt Đạo**. Bởi vậy, cho nên người tu phải tập luyện thể nào, cho tam thể ấy được tương liên với nhau, thì con người mới trở nên sáng suốt hơn kẻ thường tình.”* (đàn cơ tại tư gia của nhân viên Bộ Pháp Chánh Hiệp Thiên Đài (thuộc Tòa Thánh Tây Ninh), 28-07 Canh Dần (1950); *Luật Tam Thể*.)

⁶ Tham khảo lời dạy sau đây:

“Nhờ tâm thanh tịnh mà cơ luyện mạng mới thành công, thần khí mới quy tụ, mới tiếp nhận được chân khí linh huyền bao la của vũ trụ vào nội khiếu bồi bổ cho huyền thân hóa thành pháp thân.” (Đức Ngô Minh Chiếu; Tý thời, 15-05 Quý Sửu (15-06-1973); Hội Thánh Trung Ương Trung Việt Tam Quan, *Tam Thừa Chơn Giáo* (Q.3, Kinh Thượng Thừa), tr.44).

ĐỊNH LÝ 1.130. Con người trở thành Đạo ngay khi còn ở tại thế gian nếu và chỉ nếu cấu trúc tam thể của x thật sự trở thành một cơ cấu tối linh.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.186, x là con người trở thành Đạo ngay khi còn ở tại thế gian nếu và chỉ nếu trong cấu trúc của x , linh hồn, giác hồn và sinh hồn thật sự hiệp lại làm một, sao cho linh hồn luôn điều khiển được giác hồn, còn giác hồn luôn điều khiển được sinh hồn. Như vậy, trong cơ cấu của x , linh hồn, tức là linh quang, tức là Hoàng Cực thật sự nắm trọn quyền điều khiển. Theo định nghĩa 1.181, Hoàng Cực có tính tối linh, và đây là một tính chất đặc trưng cho Hoàng Cực. Vì Hoàng Cực thật sự nắm trọn quyền điều khiển trong cơ cấu của x , nên cơ cấu ấy thật sự đạt được các tính chất đặc trưng của Hoàng Cực, trong đó có tính tối linh. Vậy, con người trở thành Đạo ngay khi còn ở tại thế gian nếu và chỉ nếu cấu trúc tam thể của x thật sự trở thành một cơ cấu tối linh. Định lý đã được chứng minh.

1.2.3. Cấu trúc ngũ hành

Theo tiên đề 1.5, Hoàng Cực kết hợp lưỡng nghi, lập thành tứ tượng và ngũ hành để làm cấu trúc cho vạn pháp. Cấu trúc ngũ hành được Hoàng Cực hay tiểu linh quang xây dựng từ cấu trúc lưỡng nghi thông qua một tổ hợp của lưỡng nghi là tứ tượng, như được trình bày trong định nghĩa 1.69. Trong cấu trúc ngũ hành, có năm cấu tử: thủy, hỏa, kim, mộc, và thổ.

ĐỊNH NGHĨA 1.187. Cấu trúc ngũ hành. Đó là cấu trúc mà bất kỳ cấu tử nào trong con người cũng thuộc về một hệ thống năm thành phần như được mô tả trong định nghĩa 1.69. Trong số đó, quan trọng nhất là những hệ thống:

- (1) ngũ hành vô hình: nguyên Thần, nguyên Tinh, nguyên Tánh, nguyên Tình, nguyên Khí;
- (2) ngũ hành hữu chất: thức thần, trược tinh, quỷ phách, du hồn, vọng ý;
- (3) ngũ hành phương vị: Bính và Đinh (phương Nam), Nhâm và Quý (phương Bắc), Canh và Tân (Phương Tây), Giáp và Ất (Phương Đông), Mò và Kỷ (trung tâm);
- (4) ngũ tạng: tâm, can, tỳ, phế, thận;
- (5) ngũ khiếu: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “**cấu trúc ngũ hành**” của con người.

Cấu trúc ngũ hành là một cấu trúc phổ quát của mọi tạo vật (định nghĩa 1.69); mặc dù các thành phần cấu tạo cụ thể trong cấu trúc này có thể khác nhau giữa loài này với loài khác.

1.2.4. Cấu trúc bảy thể

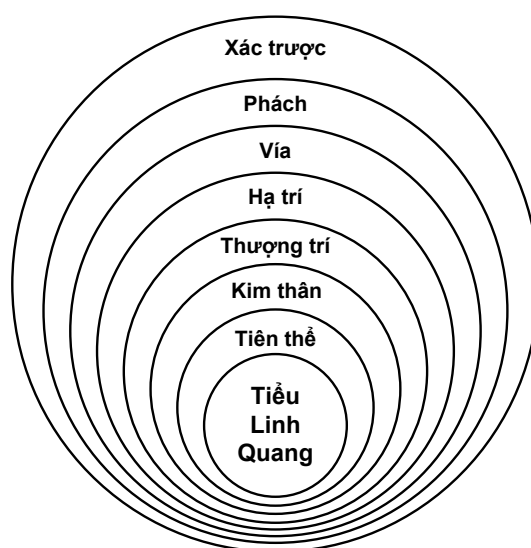
Ngoài những cấu trúc đã nêu trên đây, Trời, Đất và Người còn có một cấu trúc đặc thù mà những vật khác không có. Cấu trúc đó là cấu trúc bảy thể. Cấu trúc này xuất hiện do quá trình nhập vào thế giới vật chất của điểm tiểu linh quang con người (định nghĩa 1.81).

ĐỊNH NGHĨA 1.188. Cấu trúc bảy thể. “**Cấu trúc bảy thể** (của con người)” là cấu trúc mà bất kỳ cấu tử nào trong con người cũng thuộc về ít nhất một trong bảy thành phần: (1) tiên thể; (2) kim thân; (3) thượng trí; (4) hạ trí; (5) vía; (6) phách; (7) xác trược.

Trời và Đất cũng có cấu trúc bảy thành phần; như có thể thấy từ định nghĩa 1.80, bảy thành phần này là bảy cõi: (1) Thái Cực; (2) Lương Nghi; (3) Tứ Tượng; (4) Bồ Đề; (5) Thượng giới; (6) Trung giới; (7) Hạ giới.

Từ định nghĩa 1.81, ta thấy bảy cõi của Trời và Đất đóng vai trò như là cái “khuôn đúc”, tạo ra bảy thể của linh hồn con người.

Từ sơ đồ ở Hình 4, ta có sơ đồ biểu diễn cấu trúc bảy thể của con người như ở Hình 3.



Hình 3. Cấu trúc bảy thể của con người.

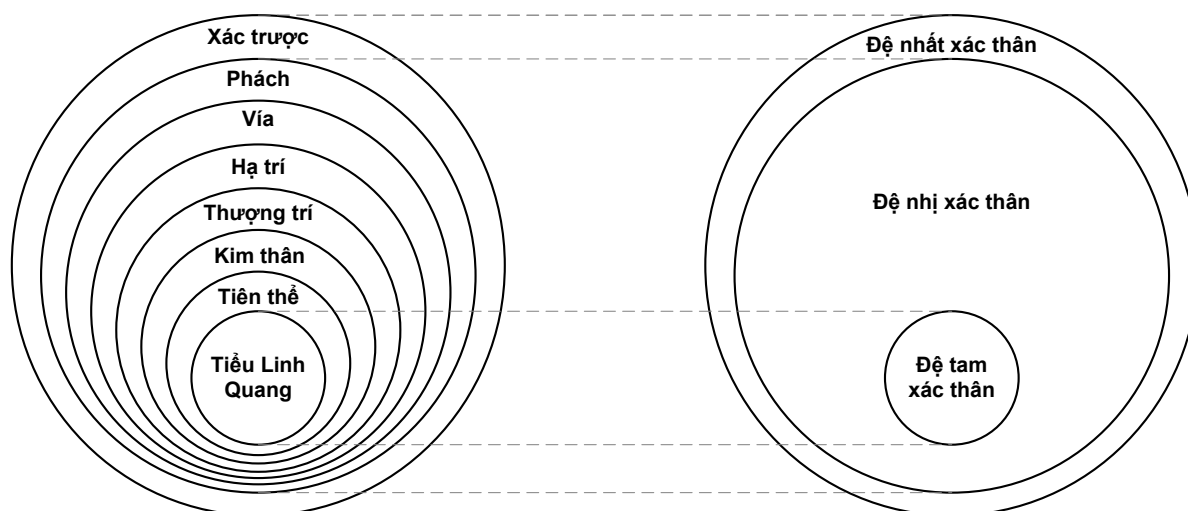
So sánh định nghĩa 1.186 và định nghĩa 1.188, ta thấy có một sự tương ứng giữa cấu trúc ba thể (tam thể) và cấu trúc bảy thể, như sau:

(1) Độ nhất xác thân chính là xác trược;

(2) Độ nhị xác thân bao gồm sáu thành phần, theo thứ tự từ thanh đến trược, là: tiên thể, kim thân, thượng trí, hạ trí, vía, phách;

(3) Độ tam xác thân chính là tiểu linh quang.

Sự tương ứng giữa cấu trúc ba thể và cấu trúc bảy thể được cho bởi sơ đồ ở Hình 4.



Hình 4. Sự tương ứng giữa cấu trúc ba thể và cấu trúc bảy thể.

1.2.5. Cơ cấu của con người

Những cấu trúc trên đây có liên quan mật thiết với nhau, vì chúng là những phương diện khác nhau của cùng một cơ cấu tổng quát và duy nhất nơi con người. Cơ cấu tổng quát và duy nhất ấy được gọi là “cơ cấu của con người”.

ĐỊNH NGHĨA 1.189. Cơ cấu của con người. Xét một con người x . Cơ cấu của x là một vũ trụ (định nghĩa 1.65) mà bản thể của vũ trụ ấy là bản tánh của x và chủ thể điều hành vũ trụ ấy là chơn tâm của x . Cơ cấu ấy được thể hiện thành cơ cấu lưỡng nghi, cơ cấu tam bửu, cơ cấu ngũ hành và cơ cấu bảy thể, vì những lý do tương ứng như sau:

(1) Vì vũ trụ là hình thức biểu thị sự hiện hữu vô hình của trời đất (định nghĩa 1.65), nên cơ cấu của x là cơ cấu lưỡng nghi;

(2) Vì mỗi tạo vật đều được tạo thành từ ba cấu tố căn bản là tinh, khí, thần (tiên đề 1.7), nên cơ cấu của x là cơ cấu tam bửu;

(3) Vì vạn vật đều có cấu trúc là tứ tượng, và do đó, là ngũ hành (tiên đề 1.5, định nghĩa 1.64, định nghĩa 1.69), nên cơ cấu của x là cơ cấu ngũ hành;

(4) Vì x xuất hiện ở thế gian do quá trình nhập vào thế giới vật chất của điểm tiêu linh quang của x (định nghĩa 1.81), nên cơ cấu của x là cơ cấu bảy thể.

Ta dùng thuật ngữ “cơ cấu thể hiện” để chỉ các cơ cấu như cơ cấu lưỡng nghi, cơ cấu tam bửu, cơ cấu ngũ hành và cơ cấu bảy thể trong mối liên hệ với cơ cấu của con người.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “cơ cấu của con người”.

ĐỊNH NGHĨA 1.190. Cơ cấu tối linh. Xét một vật x có một cơ cấu (hay cấu trúc) nào đó. Cơ cấu này được gọi là “cơ cấu tối linh” (“cấu trúc tối linh”) nếu và chỉ nếu cơ cấu này

cho phép x chủ động làm cho tính tối linh của mình trong tiềm thể trở thành tính tối linh của mình trong hiện thể.

ĐỊNH LÝ 1.131. Trong cõi hậu thiên, chỉ có cơ cấu của con người mới là cơ cấu tối linh.

CHỨNG MINH. Trong cõi hậu thiên, mỗi vật x đều có tâm trong cơ cấu của mình (định lý 1.72). Nhưng chỉ khi x tiến hóa thành con người, tâm của x mới có chủ thể tính (định nghĩa 1.140), nên tâm ấy mới có thể chủ động làm cho tính chất tối linh của x trong tiềm thể trở thành tính chất tối linh của x trong hiện thể. Do đó, chỉ có cơ cấu của một con người mới cho phép x chủ động làm cho tính chất tối linh của mình trong tiềm thể trở thành tính chất tối linh của mình trong hiện thể. Từ định nghĩa 1.190, ta kết luận rằng trong cõi hậu thiên, chỉ có cơ cấu của con người mới là cơ cấu tối linh. Định lý đã được chứng minh xong.

ĐỊNH LÝ 1.132. Cơ cấu của x thật sự trở thành một cơ cấu tối linh nếu và chỉ nếu mọi cơ cấu thể hiện cũng thật sự trở thành những cơ cấu tối linh.

CHỨNG MINH. (1) Trước hết, ta chứng minh rằng: nếu cơ cấu của x thật sự trở thành một cơ cấu tối linh thì mọi cơ cấu thể hiện cũng thật sự trở thành một cơ cấu tối linh. Theo định nghĩa 1.189, mọi cơ cấu như cơ cấu lưỡng nghi, cơ cấu tam bửu, cơ cấu ngũ hành và cơ cấu bảy thể đều là những thể hiện của cơ cấu của x . Nếu cơ cấu của x đã thật sự trở thành một cơ cấu tối linh, theo định nghĩa 1.190, cơ cấu này phải cho phép x thật sự làm cho tính tối linh của mình trong tiềm thể trở thành tính tối linh của mình trong hiện thể. Nếu tính tối linh của x thật sự xuất hiện trong hiện thể, thì tính tối linh này cũng phải thật sự xuất hiện ở mọi cơ cấu thể hiện, như cơ cấu lưỡng nghi, cơ cấu tam bửu, cơ cấu ngũ hành và cơ cấu bảy thể. Vậy, nếu cơ cấu của x thật sự trở thành một cơ cấu tối linh thì mọi cơ cấu thể hiện cũng thật sự trở thành một cơ cấu tối linh. (2) Bây giờ, ta chứng minh rằng: nếu mọi cơ cấu thể hiện thật sự trở thành những cơ cấu tối linh thì cơ cấu của x cũng thật sự trở thành một cơ cấu tối linh. Từ định nghĩa 1.189, mọi “cơ cấu thể hiện” đều là những thể hiện của cơ cấu của x ; nếu chúng đã thật sự trở thành những cơ cấu tối linh mà cơ cấu của x lại không thật sự trở thành một cơ cấu tối linh, thì hai điều này mâu thuẫn nhau. Thật vậy, nếu cơ cấu của x không thật sự trở thành một cơ cấu tối linh, thì hiện thể của cơ cấu này qua các “cơ cấu thể hiện” cũng không tối linh. Để mâu thuẫn này không xảy ra, ta phải chấp nhận rằng nếu mọi cơ cấu thể hiện thật sự trở thành những cơ cấu tối linh thì cơ cấu của x cũng thật sự trở thành một cơ cấu tối linh. (3) Đến đây, ta đã chứng minh xong định lý.

ĐỊNH LÝ 1.133. Nếu cơ cấu của x thật sự trở thành một cơ cấu tối linh thì x đạt được sự năng động như Đức Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng.

CHỨNG MINH. Vì cơ cấu của x thật sự trở thành một cơ cấu tối linh, nên cơ cấu này cho phép x chủ động làm cho tính tối linh của mình trong tiềm thể trở thành tính tối linh của mình trong hiện thể (định nghĩa 1.190). Tính tối linh này là tính chất “năng động cùng cực” đặc trưng cho Thái Cực và Hoàng Cực, nghĩa là Đức Thượng Đế và

các Đấng Thiêng Liêng (định nghĩa 1.181). Điều đó có nghĩa là ở hiện thể, x đạt được sự năng động như Đức Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng. Vậy, nếu cơ cấu của x thật sự trở thành một cơ cấu tối linh thì x đạt được sự năng động như Đức Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng. Định lý đã được chứng minh.

1.3. Bản vị của con người

ĐỊNH NGHĨA 1.191. **Bản vị.** “**Bản vị** (của chủ thể x)” là thước đo mà x dùng để đo đặc giá trị hay xác định ý nghĩa của một loại đối tượng nào đó; thước đo này chính là **Cao Đài nội tại** của x (định nghĩa 2.9). Nhờ thước đo này, x có thể quy định tiêu chuẩn hoặc tạo ra mẫu mực cho một loại đối tượng nào đó.

Trường hợp chủ thể x là con người, định nghĩa 1.191 trực tiếp dẫn đến định nghĩa sau đây.

ĐỊNH NGHĨA 1.192. **Bản vị của con người.** “**Bản vị của con người**” là thước đo mà con người dùng để đo đặc giá trị hay xác định ý nghĩa của chính mình và của mọi vật. Nhờ thước đo này, con người có thể quy định tiêu chuẩn hoặc tạo ra mẫu mực cho chính mình và mọi vật.

Từ khái niệm “bản vị”, ta định nghĩa các khái niệm “phẩm vị” và “ngôi vị”.

ĐỊNH NGHĨA 1.193. **Phẩm vị.** “**Phẩm vị**” là một khái niệm siêu hình học được dùng để chỉ vị trí về giá trị trên thang tiến hóa như là cái đáp ứng được những chuẩn mực hay những yêu cầu của một bản vị. “**Phẩm vị con người**” là khái niệm được dùng để chỉ vị trí mà con người đạt được trên thang tiến hóa do đã đáp ứng được mọi chuẩn mực làm nên tính chất “người”; phẩm vị này là đẳng cấp của con người trên thang tiến hóa, là giá trị của nhân tính xét về ý nghĩa tiến hóa. “**Phẩm vị thiêng liêng**” (hay “**thiên liêng vị**”) là khái niệm được dùng để chỉ các trình độ tiến hóa mà con người có thể đạt được từ phẩm vị con người; các trình độ tiến hóa đó, theo thứ tự tăng dần, là: Thần, Thánh, Tiên, Phật.

ĐỊNH NGHĨA 1.194. **Ngôi vị.** “**Ngôi vị**” là một khái niệm siêu hình học được dùng để chỉ phẩm vị thiêng liêng.

Chú ý là chữ “ngôi vị” của giáo lý Đại Đạo, khi gắn liền với “con người” mang ý nghĩa siêu hình và tinh thần, chứ không mang ý nghĩa hữu hình hay vật chất.

ĐỊNH LÝ 1.134. Gọi x là một con người. Tâm của x tạo ra bản vị của x .

CHỨNG MINH. Vì x là một con người, tâm của x có thể đo đặc giá trị và xác định ý nghĩa của mọi vật kể cả x (định nghĩa 1.140). Như vậy, bằng hoạt động của mình, tâm đã tạo nên một thước đo giá trị và ý nghĩa. Thước đo này được gọi là bản vị (định nghĩa 1.191), do đó, tâm tạo ra bản vị của con người.

ĐỊNH LÝ 1.135. Trong mọi trạng thái của tâm, chỉ có chơn tâm mới tạo ra được bản vị của con người.

CHỨNG MINH. Trong mọi trạng thái của tâm, chỉ có chơn tâm – tương ứng với trạng thái hướng nội – mới là tâm (định lý 1.77). Vì tâm của con người tạo ra bản vị của con người (định lý 1.134); do đó, chỉ có chơn tâm mới tạo ra bản vị của con người.

ĐỊNH LÝ 1.136. Vọng tâm chỉ có thể tạo ra những bản vị giả.

CHỨNG MINH. Gọi x là một con người. Vọng tâm của x là cái tâm giả (định nghĩa 1.143). Cái tâm giả không phải là tâm (định lý 1.79), do đó, không thể chủ động đo đạc giá trị và xác định ý nghĩa của mọi vật kể cả x . Nếu cái tâm giả này dường như có đo đạc giá trị và xác định ý nghĩa của một đối tượng nào, thì sự đo đạc giá trị và xác định ý nghĩa ấy thật ra cũng không xuất phát từ chính x mà xuất phát từ những cái bên ngoài x . Như vậy, nếu ta cho rằng cái tâm giả cũng tạo ra được những thước đo – thông qua việc đo đạc giá trị và xác định ý nghĩa của một đối tượng – thì những thước đo ấy đều là giả. Vậy, vọng tâm chỉ tạo ra được những bản vị giả.

Từ định lý 1.135 và định lý 1.136, tùy theo trạng thái của tâm (hướng nội hay hướng ngoại) mà bản vị của con người là thật hay là giả. Tâm mà thật, bản vị cũng thật; tâm mà giả, bản vị cũng giả.

Nếu con người nhìn cuộc đời bằng vọng tâm, cuộc đời sẽ hiện ra hoặc như bể khổ sông mê, hoặc như chỗ dục cầu quyền lợi. Nếu con người nhìn cuộc đời bằng chơn tâm, cuộc đời sẽ là một trường thi tiến hóa. Sự khác biệt giữa hai cái nhìn này chỉ là sự khác biệt giữa một thước đo giả và một thước đo thật mà tâm của con người tạo ra. Điều đó có nghĩa là giá trị và ý nghĩa của thế giới này là do tâm con người tạo ra chứ không phải là đặc tính tự hữu của thế giới.

ĐỊNH NGHĨA 1.195. Chủ quan và khách quan. Ta gọi một tính chất là: (1) “**chủ quan**” nếu tính chất đó phụ thuộc vào cái nhìn của chủ thể; (2) “**khách quan**” nếu tính chất đó không phụ thuộc vào cái nhìn của chủ thể. Trong định nghĩa này, “cái nhìn” và “sự nhận thức” là hai từ đồng nghĩa.

ĐỊNH LÝ 1.137. Nhờ chơn tâm, con người là một thước đo khách quan để đo đạc giá trị và xác định ý nghĩa của mọi vật cũng như của chính bản thân con người.

CHỨNG MINH. Gọi x_1 và x_2 là những con người mà tâm luôn là chơn tâm. Từ định lý 1.135, chơn tâm của x_1 , tạo ra một thước đo T_1 để x_1 đo đạc giá trị và xác định ý nghĩa của mọi vật; hoàn toàn tương tự, chơn tâm của x_2 cũng tạo ra một thước đo T_2 để x_2 đo đạc giá trị và xác định ý nghĩa của mọi vật. Vì chơn tâm ở cả x_1 lẫn x_2 đều cùng là khả năng của Hoàng Cực, nên thước đo được tạo ra ở cả x_1 lẫn x_2 đều như nhau. Như vậy, thước đo này không phụ thuộc vào sự nhận thức của cả x_1 lẫn x_2 , nghĩa là không phụ thuộc vào sự nhận thức của mỗi cá nhân. Dựa vào định nghĩa 1.195, ta nói thước đo này là khách quan. Vậy, ta đã chứng minh được định lý.

Do định lý vừa được chứng minh, con người là một bản vị cao quý trong Trời Đất.

ĐỊNH LÝ 1.138. Tâm của x là chơn tâm nếu và chỉ nếu x phối kết được nguơn thần và chơn thần của mình thành một điểm Thần duy nhất.

CHỨNG MINH. (1) Trước hết, ta chứng minh rằng nếu tâm của x là chơn tâm thì x phối kết được nguơn thần và chơn thần của mình thành một điểm Thần duy nhất. Do định nghĩa 1.142, chơn tâm là tâm ở trạng thái hướng nội, và trong trạng thái đó, chơn tâm đồng nhất được với nguồn gốc của chính mình là tánh. Do định nghĩa 1.186, tánh là nguơn thần còn tâm là chơn thần, và do đó, sự đồng nhất giữa tánh và tâm chính là sự phối kết giữa nguơn thần và chơn thần. Vì trong con người chỉ có hai cái thần này, nên khi chúng đã được phối kết lại thì trở thành một cái thần duy nhất¹. Đến đây, ta đã chứng minh được rằng nếu tâm của x là chơn tâm thì x phối kết được nguơn thần và chơn thần của mình thành một điểm Thần duy nhất. (2) Bây giờ, ta chứng minh rằng nếu x phối kết được nguơn thần và chơn thần của mình thành một điểm Thần duy nhất thì tâm của x là chơn tâm. Vì chơn thần là tâm, mà nếu tâm hướng ngoại thì tâm không còn là tâm (định lý 1.79), và đã không còn là tâm thì không thể nói đến việc phối kết với tánh; thế nên ta không xét trường hợp này mà chỉ xét trường hợp tâm hướng nội. Khi tâm hướng nội thì tâm là chơn tâm. Đến đây, ta đã chứng minh được rằng nếu x phối kết được nguơn thần và chơn thần của mình thành một điểm Thần duy nhất thì tâm của x là chơn tâm. (3) Định lý đã được chứng minh xong.

1.4. *Quyền năng của con người*

Theo định nghĩa 1.179, con người có thể khai phóng một quyền năng siêu việt từ chính mình.

Từ định lý 1.91, con người – cũng như Trời, Đất, và mọi vật – vốn có cùng một quyền năng chủ sử, vì có cùng một bản thể Linh Quang. Tuy nhiên, việc sở hữu một quyền năng không đồng nghĩa với việc sử dụng được quyền năng ấy, dù là sử dụng từng phần hay toàn bộ. Vậy thì, trong điều kiện nào thì tạo vật sở hữu quyền năng mới sử dụng được từng phần hay toàn bộ quyền năng của mình? Câu trả lời nằm trong định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 1.139. Nếu x càng tự do thì mức độ sử dụng quyền năng của x càng cao; và đảo lại, nếu mức độ sử dụng quyền năng của x càng cao thì x càng tự do.

CHỨNG MINH. (1) Theo định nghĩa 1.8, tự do là dựa vào chính mình; nếu x càng tự do thì x dựa vào chính mình càng nhiều; do đó, khả năng tự làm chủ của x càng cao. Theo định nghĩa 1.149, khả năng tự làm chủ của x càng cao thì mức độ sử dụng quyền năng của x càng cao. (2) Đảo lại, nếu mức độ sử dụng quyền năng của x càng cao, thì x càng ít bị phụ thuộc vào những vật khác, do đó, x dựa vào chính mình càng nhiều, và do đó, x càng tự do. Như vậy, ta đã chứng minh xong định lý.

Từ định lý vừa được chứng minh, mức độ sử dụng quyền năng và mức độ tự do là tỉ lệ thuận với nhau. Thế thì, điều kiện để một tạo vật sử dụng được quyền năng của mình là tự do.

¹ Xem thêm phần diễn giải tiên đề 2.1, mệnh đề “quang thị thần”.

ĐỊNH LÝ 1.140. Ai dứt bỏ hẳn vọng tâm, chỉ sống bằng chơn tâm, người đó sẽ đạt được quyền năng tối thượng¹ trong cõi hậu thiên.

CHỨNG MINH. Ta áp dụng định lý 1.139 cho các tạo vật trong cõi hậu thiên. Trước tiên ta so sánh giữa con người với mọi tạo vật thuộc các đẳng cấp tiến hóa từ kim thạch đến thú cầm: mức độ sử dụng quyền năng của con người cao hơn, bởi vì con người tự do hơn mọi tạo vật. Tiếp theo, ta so sánh giữa con người với con người: ai càng thường xuyên dứt bỏ vọng tâm và sống bằng chơn tâm, thì mức độ sử dụng quyền năng của người đó càng cao, bởi vì khi sống bằng chơn tâm, con người được tự do hơn khi sống bằng vọng tâm. Như vậy, ai dứt bỏ hẳn vọng tâm, chỉ sống bằng chơn tâm, người đó sẽ đạt được quyền năng tối thượng trong cõi hậu thiên.

ĐỊNH LÝ 1.141. So với quyền năng của vạn vật, quyền năng đặc trưng của con người là sự tự do mà chơn tâm đem đến cho con người.

CHỨNG MINH. Từ nội dung định lý 1.140, so với quyền năng của vạn vật, quyền năng đặc trưng của con người – nghĩa là quyền năng mà mọi tạo vật khác đều không có – chính là quyền năng tối thượng trong cõi hậu thiên; và từ phần chứng minh định lý 1.140, quyền năng tối thượng này là sự tự do mà chơn tâm đem đến cho con người.

Như vậy, sự chủ sử của Hoàng Cực tiểu linh quang, của bản thể tâm linh tự hữu là nguồn gốc của quyền năng nơi con người.

1.5. *Sứ mạng của con người*

Theo định nghĩa 1.179, sứ mạng của con người là cộng tác với Thượng Đế mà tá trợ cho vạn vật. “Tá trợ” có nghĩa là “ở gần bên cạnh để giúp đỡ”. Con người nhờ có xác thân vật chất nên có thể sống gần gũi về mặt hữu hình với muôn vật – kể cả đồng loại của mình – trong cõi hậu thiên, và nhờ sự gần gũi đó mà con người có thể giúp đỡ muôn vật tiến hóa để trở thành Đạo. Việc giúp cho mỗi vật trở thành Đạo vốn là việc của Thượng Đế (định nghĩa 1.1 và tiên đề 1.1); vì vậy, con người góp tay vào việc đó tức là cộng tác với Thượng Đế.

Ta có thể diễn đạt nội dung vừa nêu bằng khái niệm “đạo tài thành”.

ĐỊNH NGHĨA 1.196. **Đạo tài thành** (của Trời, Đất). Trong định nghĩa 1.1, việc “làm nên mọi cái Có, và giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành Đạo” được gọi là **đạo “tài thành”** (của Trời, Đất).

ĐỊNH NGHĨA 1.197. **Đạo tài thành** (của con người). Trong định nghĩa 1.179, việc “cộng tác với Thượng Đế mà tá trợ cho vạn vật” được gọi là **đạo “tài thành”** (của con người).

Từ các định nghĩa trên đây, sứ mạng của con người là cùng với Trời Đất thực hiện đạo tài thành.

¹ “Tối thượng”: cao nhất.

2. TAM TÀI ĐỒNG ĐẲNG

Một cách đại cương, “tam” (三) là ba; “tài” (才) là quyền năng, lực lượng, ngôi vị; “đẳng” (等) là thứ bậc; “đồng đẳng” (同等) là ngang hàng, cùng thứ bậc với nhau, có thứ bậc như nhau.

Cụm từ “tam tài đồng đẳng” có cấu trúc của một câu mà ta có thể viết lại như sau: “ba quyền năng (trong vũ trụ) là như nhau”, “ba lực lượng (trong vũ trụ) là ngang bằng với nhau”, “ba ngôi vị là cùng cấp bậc”.

ĐỊNH NGHĨA 1.198. **Tam tài.** “**Tam tài**” (三才) là ba ngôi của Thượng Đế:

(1) ngôi “**Trời**” (tài “Thiên”), là ngôi thuần dương (hay ngôi dương cực) của Thượng Đế; đây là ngôi Thượng Đế trong tâm linh, hoạt động do sự dụng công của Thái Cực;

(2) ngôi “**Đất**” (tài “Địa”), đây là ngôi thuần âm (hay ngôi âm cực) của Thượng Đế; đây là ngôi Thượng Đế trong vật chất, hoạt động do sự dụng công của Vô Cực;

(3) ngôi “**Người**” (tài “Nhân”), đây là ngôi trung hòa (hay ngôi trung cực) của Thượng Đế; đây là ngôi Thượng Đế trong con người, hoạt động do sự dụng công của Hoàng Cực, lấy sự dụng công của Hoàng Cực để điều hòa những kết quả dụng công của Thái Cực và Vô Cực.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “tam tài”.

Do định nghĩa này, tài Thiên liên quan đến quyền năng của Thái Cực trong thế giới tâm linh (tức là pháp giới), tài Địa liên quan đến quyền năng của Vô Cực trong thế giới vật chất; còn tài Nhân liên quan đến quyền năng của Hoàng Cực trong thế giới nhân sinh, tức là thế giới của con người, bao gồm cả cá nhân lẫn xã hội.

Tài Nhân là ngôi vị của con người, là kết quả của những nỗ lực của mỗi con người để trở thành một con người đúng nghĩa, đúng với nguyên lý của một con người. Như vậy, không phải con người nào ở thế gian cũng có thể đứng được (hay ngự được) vào ngôi vị của mình (của con người) nếu không có những nỗ lực cần thiết.

ĐỊNH NGHĨA 1.199. **Con người đứng được ở ngôi vị của mình.** Gọi x là một con người. “ x **đứng được ở ngôi vị của mình**” hay “ x **đứng được ở tài Nhân trong tam tài**” nếu và chỉ nếu ngôi Thượng Đế trong x hoạt động.

ĐỊNH LÝ 1.142. x đứng được ở tài Nhân trong tam tài nếu và chỉ nếu x biết sống bằng bản tánh của mình.

CHỨNG MINH. (1) Ta chứng minh rằng nếu x biết sống bằng bản tánh của mình thì x đứng được ở tài Nhân trong tam tài. Bản tánh là linh quang – và cũng là Hoàng Cực – trong con người. x mà biết sống bằng bản tánh của mình tức là x có khả năng sống bằng sự sống của Hoàng Cực, và tức là Hoàng Cực trong x có khả năng dụng công. Theo định nghĩa 1.198, do sự dụng công của Hoàng Cực, ngôi Thượng Đế trong x hoạt động; và theo định nghĩa 1.199, và x sẽ đứng được ở tài Nhân trong tam tài. (2) Bây giờ ta chứng minh rằng nếu x đứng được ở tài Nhân trong tam tài thì x biết sống

bằng bản tánh của mình. Theo định nghĩa 1.198, tài Nhân là ngôi Thượng Đế trong con người, hoạt động do sự dụng công của Hoàng Cực. x phát huy được công năng của Hoàng Cực có nghĩa là x sống bằng bản tánh của mình. Vậy, nếu x đứng được ở tài Nhân trong tam tài thì x biết sống bằng bản tánh của mình.

ĐỊNH LÝ 1.143. Tam tài là dụng của tam cực; tam cực là thể của tam tài.

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 1.198, tam tài là do sự dụng công của tam cực mà có. Nếu ta xét về bản chất của tam tài, thì từ định nghĩa 2.11, tam tài là dụng của tam cực, còn tam cực là thể của tam tài.

ĐỊNH LÝ 1.144. Ba ngôi của Thượng Đế – Trời, Đất, Người – đóng vai trò quan trọng như nhau trong cơ tạo hóa và tiến hóa.

CHỨNG MINH. Ba ngôi của Thượng Đế – Trời, Đất, Người – là tam tài (định nghĩa 1.198). Tam tài là dụng, hay sự dụng công, của tam cực (định lý 1.143). Trong cả cơ tạo hóa (định nghĩa 1.98) lẫn cơ tiến hóa (định nghĩa 1.99), sự dụng công của mỗi cực trong tam cực đều có vai trò quan trọng như nhau: Vô Cực tạo ra sự bất dịch, Thái Cực tạo ra sự biến dịch, Hoàng Cực tạo ra sự giao dịch. Vậy, ba ngôi của Thượng Đế – Trời, Đất, Người – đóng vai trò quan trọng như nhau trong cơ tạo hóa và tiến hóa.

Nội dung của định lý 1.144 chính là nội dung của mệnh đề “**tam tài đồng đẳng**” trong giáo lý Đại Đạo¹.

ĐỊNH LÝ 1.145. Trời, Đất, Người phải kết hợp với nhau để phát huy công năng trong việc vận hành và điều hòa vũ trụ vạn vật.

CHỨNG MINH. Gọi C là công năng toàn phần để vận hành vũ trụ vạn vật. Ta xét ba trường hợp: (1) nếu trong C không có sự đóng góp công năng của Trời, nghĩa là không có sự dụng công của Thái Cực, thì không có sự biến dịch; (2) nếu trong C không có sự đóng góp công năng của Đất, nghĩa là không có sự dụng công của Vô Cực, thì không có sự bất dịch; (3) nếu trong C không có sự đóng góp công năng của Người, nghĩa là không có sự dụng công của Hoàng Cực, thì không có sự giao dịch. Mặt khác, “vận hành” là một hành động (định nghĩa 1.105), mà “điều hòa” cũng là một hành động (định nghĩa 1.37); mỗi hành động chỉ có thể xảy ra nếu nó là dịch, nghĩa là nếu nó có đủ cả biến dịch, bất dịch và giao dịch (định lý 1.9). Do đó, phải có sự kết hợp giữa Trời, Đất, Người thì sự vận hành vũ trụ vạn vật mới có thể xảy ra. Vậy, Trời, Đất và Người phải kết hợp với nhau để phát huy công năng trong việc vận hành vũ trụ vạn vật.

ĐỊNH LÝ 1.146. Trời, Đất, Người phải nương tựa vào nhau để phát huy công năng trong việc vận hành và điều hòa vũ trụ vạn vật.

¹ Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, *Yếu Điểm Giáo Lý Đại Đạo*, tr.171.

CHỨNG MINH. Từ tiên đề 1.2 và định nghĩa 1.38, ba cực của Đạo tạo thành một thể chân vạc, nghĩa là ba cực của Đạo nương tựa vào nhau. Do đó, công năng của ba cực cũng nương tựa vào nhau; và do đó, Trời, Đất, Người phải nương tựa vào nhau.

Từ định lý 1.146 và định nghĩa 1.38, ta thấy Trời, Đất, Người tạo thành một thể chân vạc để phát huy công năng trong việc vận hành và điều hòa vũ trụ vạn vật.

Do thể chân vạc này, nếu con người không đứng vững ở ngôi vị của mình là tài Nhân, thì con người sẽ bị “xô đẩy” bởi hai chân vạc còn lại. Khi đó, con người sẽ bị rơi vào một trong hai tình trạng cực đoan: (1) con người bị lệch sang phía tài Thiên, đặt nhận thức và hành động của mình dưới sự chi phối của thần quyền, tự cho rằng tâm linh mới là yếu tố cơ bản và quyết định tất cả; (2) con người bị lệch sang phía tài Địa, đặt nhận thức và hành động của mình dưới sự chi phối của vật chất, tự cho rằng vật chất mới là yếu tố cơ bản và quyết định tất cả. Trong triết học, tình trạng đầu được gọi là “duy tâm” và tình trạng sau được gọi là “duy vật”. Nếu đứng vững ở tài Nhân, con người sẽ không thể là duy tâm, cũng không thể là duy vật, mà phải là “tâm vật bình hành”, nghĩa là phải giữ được sự quân bình giữa tâm linh và vật chất, bởi vì theo định nghĩa 1.198, tài Nhân là ngôi trung hòa, lấy sự dụng công của Hoàng Cực để điều hòa những kết quả dụng công của Thái Cực và Vô Cực.

2.1. Con người đồng đẳng với Trời Đất về cội nguồn

Trời, Đất, Người cũng như mọi vật đều có cội nguồn là Đạo (định lý 1.129). Do đó, Trời, Đất, Người có cùng một cội nguồn. Nói cách khác, Trời, Đất, Người đồng đẳng về cội nguồn.

Con người là tạo vật có nhân hồn, đạt được một trình độ tiến hóa cao hơn mọi tạo vật khác từ kim thạch hồn đến thú cầm hồn. Trình độ tiến hóa này được thể hiện ở bản tính và chủ thể tính của con người (định nghĩa 1.140).

2.2. Con người đồng đẳng với Trời Đất về cấu tạo

ĐỊNH NGHĨA 1.200. **Đồng đẳng về cấu tạo.** x và y được gọi là “**đồng đẳng về cấu tạo**” hay “**có cùng một cấu tạo**” nếu và chỉ nếu x và y : (1) được cấu tạo từ cùng một yếu tố cơ bản; và (2) có cùng một cấu trúc; và (3) có chủ thể tính.

ĐỊNH LÝ 1.147. Nếu x và y đều có cội nguồn là Đạo và có chủ thể tính, thì x và y có cùng một cấu tạo.

CHỨNG MINH. Nếu x và y đều có cội nguồn là Đạo, thì (1) theo định lý 1.22, x và y đều được cấu tạo từ cùng một yếu tố cơ bản là Đạo; và, (2) theo định lý 2.14, x và y đều có cùng một cấu trúc là Cao Đài; mặt khác, (3) theo giả thiết, x và y đều có chủ thể tính. Do đó, x và y có cùng một cấu tạo.

ĐỊNH LÝ 1.148. Trời, Đất, Người đồng đẳng về cấu tạo.

CHỨNG MINH. Do định lý 1.147, hễ đã đồng đẳng về cội nguồn và có chủ thể tính thì phải đồng đẳng về cấu tạo. Do định lý 1.129, Trời, Đất, Người đồng đẳng về cội nguồn; do định nghĩa 1.58 và định nghĩa 1.179, Trời, Đất, Người cũng đều có chủ thể tính. Vậy Trời, Đất, Người đồng đẳng về cấu tạo.

Như vậy, Tam Tài do đồng đẳng trong cội nguồn nên cũng đồng đẳng trong kiến trúc của bộ máy tối linh. Và con người do có được bộ máy tối linh như Trời Đất mà có khả năng trở thành một cơ cấu điều lý trong Trời Đất, một cơ cấu điều lý có tác dụng trung hòa những mâu thuẫn trong vũ trụ nhằm giúp cho quá trình tiến hóa của vạn vật được thành tựu và cho những chu kỳ vận hành của Trời Đất được trọn vẹn.

2.3. Con người đồng đẳng với Trời Đất về bản vị

ĐỊNH NGHĨA 1.201. **Đồng đẳng về bản vị.** x và y được gọi là “**đồng đẳng về bản vị**” nếu và chỉ nếu: (1) tâm của x và tâm của y đều là chơn tâm; và (2) bản vị của x và bản vị của y tương đương nhau, nghĩa là, khi đo đạc giá trị hay xác định ý nghĩa của một đối tượng nào đó, x và y cho ra cùng một kết quả.

ĐỊNH LÝ 1.149. Nếu x và y đồng đẳng về cấu tạo thì x và y đồng đẳng về bản vị.

CHỨNG MINH. Từ giả thiết x và y đồng đẳng về cấu tạo, ta suy ra: (1) x và y đều có chủ thể tính, nên đều có chơn tâm, do đó, đều có bản vị; (2) đều có cùng cấu trúc Cao Đài nội tại, do đó, khi đo đạc giá trị hay xác định ý nghĩa của một đối tượng nào đó bằng thước đo Cao Đài nội tại này, kết quả từ phía x và kết quả từ phía y phải giống nhau. Từ (1) và (2), theo định nghĩa 1.201, ta kết luận rằng x và y đồng đẳng về bản vị. Vậy ta đã chứng minh xong định lý.

ĐỊNH LÝ 1.150. Trời, Đất, Người đồng đẳng về bản vị.

CHỨNG MINH. Do định lý 1.149, hễ đã đồng đẳng về cấu tạo thì phải đồng đẳng về bản vị. Trời, Đất, Người đồng đẳng về cấu tạo; vậy, Trời, Đất, Người cũng đồng đẳng về bản vị.

2.4. Con người đồng đẳng với Trời Đất về quyền năng

ĐỊNH NGHĨA 1.202. **Đồng đẳng về quyền năng.** x và y được gọi là “**đồng đẳng về quyền năng**” nếu và chỉ nếu x và y đều sử dụng được quyền năng của mình ở cùng một mức độ.

ĐỊNH LÝ 1.151. Nếu x và y đồng đẳng về bản vị thì x và y đồng đẳng về quyền năng.

CHỨNG MINH. Nếu x và y đồng đẳng về bản vị thì tâm của x và tâm của y đều là chơn tâm (định nghĩa 1.201). Nhờ chơn tâm, cả x và y đều đạt được quyền năng tối thượng trong cõi hậu thiên (định lý 1.140); vì quyền năng này ở mức độ tối thượng, nên cả x và y đều sử dụng được quyền năng của mình ở cùng một mức độ. Theo định

nghĩa 1.202, x và y đồng đẳng về quyền năng. Vậy, nếu x và y đồng đẳng về bản vị thì x và y đồng đẳng về quyền năng.

ĐỊNH LÝ 1.152. Trời, Đất, Người đồng đẳng về quyền năng.

CHỨNG MINH. Do định lý 1.151, hễ đã đồng đẳng về bản vị thì phải đồng đẳng về quyền năng. Trời, Đất, Người đồng đẳng về bản vị; vậy, Trời, Đất, Người cũng đồng đẳng về quyền năng.

2.5. Con người đồng đẳng với Trời Đất về sứ mạng

ĐỊNH NGHĨA 1.203. **Đồng đẳng về sứ mạng.** x và y được gọi là “**đồng đẳng về sứ mạng**” nếu và chỉ nếu x và y có cùng mức độ trách nhiệm đối với mọi vật trong toàn vũ trụ để giúp cho mọi vật trong vũ trụ tiến hóa.

ĐỊNH LÝ 1.153. Nếu x và y đồng đẳng về quyền năng thì x và y đồng đẳng về sứ mạng.

CHỨNG MINH. Theo định lý 1.139, mức độ về quyền năng càng cao thì mức độ về tự do càng cao, do đó, nếu x và y đồng đẳng về quyền năng, nghĩa là x và y có cùng mức độ sử dụng quyền năng thì x và y có cùng mức độ tự do. Ta xét hai trường hợp. (1) Trường hợp x và y là hai tạo vật, không phải là Trời, cũng không phải là Đất. Nếu x và y có cùng mức độ tự do – theo định lý 1.115, vị trí của tiểu linh quang trên thang tiến hóa là vị trí tương ứng với giá trị công năng mà tiểu linh quang tích lũy được vị trí của – thì x và y ở cùng nấc thang tiến hóa. Nếu x và y ở cùng nấc thang tiến hóa – theo định nghĩa 1.122, để tiến từ nấc thang tiến hóa của kiếp hiện tại lên một nấc thang tiến hóa cao hơn, tiểu linh quang phải thực hiện trọn vẹn sứ mạng tương ứng với nấc thang tiến hóa của kiếp hiện tại – x và y có cùng sứ mạng. (2) Trường hợp x là Trời hay Đất, còn y là Người. Sự tự do của x và y đều giúp x và y thực hiện đạo tài thành của mình, mà đạo tài thành ấy chính là sứ mạng của x và y ; vậy x và y có cùng sứ mạng. Như vậy, ta đã chứng minh xong định lý.

ĐỊNH LÝ 1.154. Trời, Đất, Người đồng đẳng về sứ mạng.

CHỨNG MINH. Do định lý 1.149, hễ đã đồng đẳng về quyền năng thì phải đồng đẳng về sứ mạng. Trời, Đất, Người đồng đẳng về quyền năng; vậy, Trời, Đất, Người cũng đồng đẳng về sứ mạng.

Cho đến đây, ta thấy rằng trong thế Tam Tài, con người đồng đẳng với Trời Đất qua cả năm phương diện, và sự đồng đẳng trên mỗi phương diện có liên hệ với nhau như sau: đồng đẳng trong cội nguồn dẫn đến đồng đẳng trong cấu tạo (định lý 1.148), đồng đẳng trong cấu tạo dẫn đến sự đồng đẳng trong bản vị (định lý 1.150), đồng đẳng trong bản vị dẫn đến đồng đẳng trong quyền năng (định lý 1.152), và đồng đẳng trong quyền năng dẫn đến đồng đẳng trong sứ mạng (định lý 1.154). Như vậy, sự đồng đẳng về cội nguồn là cái dẫn đến sự đồng đẳng trên những phương diện khác.

Sự đồng đẳng với Trời Đất về phương diện cội nguồn là sự đồng đẳng mà mỗi con người đều có, nhưng trên thực tế, hầu hết nhân loại không biết cách khai thác và sử dụng trong đời sống của mình. Vậy phải làm sao để có thể khai thác và sử dụng sự đồng đẳng này?

Trời, Đất, Người đều kế thừa từ cội nguồn Đạo một bản thể chung; và nơi con người, bản thể ấy được gọi là bản tánh (bản tính). Nếu bản tánh ấy bị che lấp, con người không vận dụng được thể đồng đẳng với Trời Đất mà mình vốn có. Nếu bản tánh ấy được khai sáng (được làm cho sáng tỏ, được phát huy) hay nói cách khác, nếu con người tìm lại được bản tánh, thì theo định lý 1.142, con người sẽ trở nên ngang hàng với Trời Đất trong đời sống của mình, nghĩa là con người vận dụng được thể đồng đẳng với Trời Đất mà mình vốn có.

3. SỨ MẠNG VI NHÂN

Từ định nghĩa 1.183, con người về nguyên lý là một bản thể có chủ thể tính do Đạo sinh ra, một cấu trúc tiểu vũ trụ tương đồng với cấu trúc của đại vũ trụ, một phẩm vị tối linh trong cơ tiến hóa, một quyền năng siêu việt của Đạo, và cũng là một sứ mạng trọng đại của Đạo. Mỗi con người, với tư cách là một sứ mạng, đều phải góp phần giúp đỡ vận vật tiến hóa, và nghĩa là, góp phần làm cho vũ trụ trở nên hoàn hảo. Sự đóng góp này là bổn phận và nhiệm vụ đặc trưng trong quá trình “làm người”, vì thế, mang tính chất bắt buộc đối với mỗi cá nhân.

ĐỊNH LÝ 1.155. Nếu x là một tạo vật, được sinh ra để làm người trong cõi đời này, thì x có một sứ mạng đối với cõi đời này.

CHỨNG MINH. Do định luật tiến hóa (định lý 1.124), mỗi vật đều có một sứ mạng đối với toàn vũ trụ. Vậy, nếu một tạo vật x được sinh ra để làm người trong cõi đời này, thì x có sứ mạng đối với cõi đời này.

Sứ mạng, như được nêu trong định lý trên đây, được gọi là “sứ mạng làm người”, hay là “sứ mạng vi nhân”.

Trước khi định nghĩa khái niệm “sứ mạng vi nhân”, ta cần định nghĩa hai khái niệm có liên quan trực tiếp: “nhập thế” và “xuất thế”.

ĐỊNH NGHĨA 1.204. **Nhập thế.** Gọi x là một con người. Nếu x đặt đời sống của mình vào những mối quan hệ nhân sinh và chịu sự ràng buộc từ những mối quan hệ này, ta nói “ x nhập thế”. Như vậy, “**nhập thế**” là một quá trình hay một trạng thái của đời sống cá nhân, trong đó, cá nhân ấy đặt mình vào những mối quan hệ nhân sinh và chịu sự ràng buộc từ những mối quan hệ này.

ĐỊNH NGHĨA 1.205. **Xuất thế.** Gọi x là một con người. Nếu x tháo gỡ những ràng buộc do những mối quan hệ nhân sinh tạo ra, thoát khỏi guồng máy hoạt động của xã hội và có một đời sống không bị phụ thuộc vào xã hội, ta nói “ x nhập thế”. Như vậy, “**xuất thế**” là một quá trình hay một trạng thái của đời sống cá nhân, trong đó, cá nhân ấy tháo gỡ

những ràng buộc do những mối quan hệ nhân sinh tạo ra, thoát khỏi guồng máy hoạt động của xã hội, sống một cuộc đời độc lập với xã hội.

Bây giờ, ta định nghĩa khái niệm “sứ mạng vi nhân”.

ĐỊNH NGHĨA 1.206. **Sứ mạng vi nhân.** “Sứ mạng vi nhân” (sứ mạng làm người) là một sứ mạng bao gồm hai giai đoạn:

(1) Giai đoạn **ra đi** là giai đoạn **nhập thế**; trong giai đoạn này, con người hướng ra thế giới bên ngoài nội tâm mình, dẫn thân vào thế giới ấy, hòa mình vào guồng máy hoạt động của những xã hội trong thế giới ấy, nhằm đem Đạo vào thế giới ấy để xây dựng thế giới ấy; thế giới ấy được gọi là “cõi đời”.

(2) Giai đoạn **trở về** là giai đoạn **xuất thế**; trong giai đoạn này, con người hướng vào tâm giới¹ bên trong chính mình, tự giải thoát khỏi những ràng buộc của cõi đời bằng cách nhổ bỏ khỏi nội tâm của mình mọi gốc rễ của những ràng buộc đó, tinh lọc mọi thành tựu mà mình đã thu thập được trên đường sứ mạng để hoàn tất cuộc tiến hóa của một kiếp người.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “sứ mạng vi nhân”.

3.1. *Điểm mấu chốt của sứ mạng vi nhân*

Nội dung then chốt của khái niệm sứ mạng vi nhân nằm ở việc sử dụng tâm để nhập thế và xuất thế.

Tâm của con người là một phương diện của Thượng Đế (định nghĩa 1.145), nên hoạt động theo nguyên lý vận hành của Đạo, tức hoạt động theo nguyên lý “Nhất tán vạn, vạn quy Nhất”. Về cơ bản, mỗi con người có một và chỉ một tâm; ấy là chơn tâm. Chơn tâm, nếu hướng ngoại, sẽ phóng tán thành nhiều loại (trạng thái) tâm khác nhau; quá trình phóng tán này là quá trình “Nhất tán vạn” của tâm. Ngược lại, các loại tâm khác nhau, nếu hướng nội, sẽ quay trở lại thành chơn tâm như ban đầu; quá trình quay trở lại này là quá trình “vạn quy Nhất” của tâm.

Mặt khác, trong nguyên lý “Nhất tán vạn, vạn quy Nhất”, bản thân quá trình “Nhất tán vạn” tự nó không chỉ là một quá trình phóng phát mà còn là một quá trình có tác dụng kiến tạo, khai mở, thiết lập,... và tương tự như vậy, quá trình “vạn quy Nhất” không chỉ là một quá trình quay trở lại mà còn là một quá trình có tác dụng chọn lọc, thu hoạch những thành tựu sau toàn bộ chu trình tán-tụ. Do đó, khi tâm vận động theo những chu trình “Nhất tán vạn, vạn quy Nhất”, tâm phải đối diện với những nguy cơ thoái hóa khác nhau nhưng cũng đứng trước những cơ hội tiến hóa to lớn. Ví dụ, trong quá trình Nhất tán vạn, chơn tâm có nguy cơ tự đánh mất mình do phóng tán thành nhiều thứ vọng tâm, nhưng ngay bên cạnh nguy cơ đó, chơn tâm cũng có những cơ hội nâng cao trình độ chinh phục ngoại cảnh, điều khiển ngoại vật, cải cách ngoại giới.

¹ “Tâm giới”: thế giới của cái tâm, cõi giới tâm linh, pháp giới.

Thế nên, nếu con người muốn dụng tâm trong sứ mạng vi nhân của mình, thì phải biết khai thác tác dụng của những chu trình “Nhất tán vạn, vạn quy Nhất” của tâm. Cụ thể, con người phải biết lấy khả năng hướng ngoại của tâm để nhập thế và xây dựng cõi thế, cũng như lấy khả năng hướng nội của tâm để xuất thế và thu hoạch những thành tựu tiến hóa cho chính mình.¹

Từ nội dung then chốt của khái niệm sứ mạng vi nhân, ta đi đến định lý xác lập mối liên hệ giữa sứ mạng vi nhân của một con người với sự vận hành của Đạo trong vũ trụ.

ĐỊNH LÝ 1.156. Hai giai đoạn trong sứ mạng vi nhân diễn ra nối tiếp nhau theo nguyên lý “Nhất tán vạn, vạn quy Nhất”, trong đó, giai đoạn ra đi tương ứng với bán trình “Nhất tán vạn” còn giai đoạn trở về tương ứng với bán trình “vạn quy Nhất”.

CHỨNG MINH. Gọi x là một con người. (1) Trước hết, ta chứng minh rằng giai đoạn ra đi trong sứ mạng vi nhân của x là giai đoạn tương ứng với bán trình “Nhất tán vạn” ở x . Từ định nghĩa 1.206, giai đoạn ra đi là giai đoạn mà x hướng ra thế giới bên ngoài nội tâm mình, dẫn thân vào thế giới ấy để xây dựng thế giới ấy. Để dẫn thân và xây dựng thế giới trong những mối quan hệ nhân sinh khác biệt nhau, con người phải sử dụng những trạng thái khác biệt nhau của tâm mình sao cho thích hợp. Nhưng muốn có những trạng thái khác biệt nhau của tâm, con người phải vận dụng quá trình “Nhất tán vạn” của tâm. Do đó, giai đoạn ra đi trong sứ mạng vi nhân của x là giai

¹ Nội dung then chốt của sứ mạng vi nhân, như vừa được trình bày ở trên, có thể tìm thấy trong lời dạy sau đây của Đức Quan Âm Bồ Tát (Huân Cung Đàn, Tý thời 15-5 Ất Ty (01-06-1965)):

“Chữ tâm, hễ buông ra, bao quát cả gia đình, quốc gia, xã hội, thế giới, hoàn cầu, vũ trụ, thiên địa. Một khi tâm thu lại, chỉ còn bằng sợi tóc chẻ ra ngàn mảnh. Tâm biến hóa vô cùng, vô tận. Nó là con ngựa chùng, mà cũng [là] con ngựa hay. Nếu người chủ ngựa biết sử dụng, điều khiển, thì sẽ trở nên bạch mã, phi mã, vạn mã vô song. Ngược lại, người chủ không biết sử dụng, điều khiển, thì nó là con ngựa chùng, chạy khắp đó đây, lên núi xuống đồng, tàn phá bao nhiêu cây trái, ruộng vườn, hoa màu khắp chốn, đụng ai đá nấy. (...) Chữ tâm, nếu để tự nhiên, giống như thuở sơ sinh, tâm hỗn chất phác; tâm như mình cảnh dài, thông công tam thập lục thiên, tam thiên thế giới. Nhưng thương vì, khi vào đời trần cấu, gặp những ngoại cảnh cuốn lôi, làm cho tâm phai mờ dưới những lớp bụi trần: hi, nộ, ái, lạc, ái, ố, dục, cụ. Người tu hành trong thời đại ân xá, rất dễ đắc quả vị, mà than ôi, cũng rất khó. Khó là tự mình chưa, hoặc không thể làm chủ, chưa mạnh dạn quét sạch những bụi trần vừa kể. Khi quét được sạch rồi, tâm đạo hiện ra, dẫn dắt con người đến chỗ tận thiện, tận mỹ. Khi ở tại trần, giả thử được một người toàn vẹn đường ấy, một lời nói ra cảm hóa muôn người, mười lời nói ra, trăm lời nói ra, ngàn lời nói ra, thì lo gì nước không trị, nhà không yên, đạo không qui về một khối; lo gì nhân loại chẳng hưởng cảnh đất Thuần Trời Nghiêu.”

Trong lời dạy này, đoạn đầu nói về khả năng biến hóa của tâm qua những chu trình tán-tụ: *“Chữ tâm, hễ buông ra, bao quát cả gia đình, quốc gia, xã hội, thế giới, hoàn cầu, vũ trụ, thiên địa. Một khi tâm thu lại, chỉ còn bằng sợi tóc chẻ ra ngàn mảnh. Tâm biến hóa vô cùng, vô tận.”* Nguyên cơ thoái hóa và cơ hội tiến hóa của tâm, qua những chu trình tán-tụ, được hình tượng hóa bằng hình tượng con ngựa: *“Nó là con ngựa chùng, mà cũng [là] con ngựa hay.”* Vấn đề còn lại là do con người có chủ sử dụng cái tâm của mình hay không: *“Nếu người chủ ngựa biết sử dụng, điều khiển, thì sẽ trở nên bạch mã, phi mã, vạn mã vô song. Ngược lại, người chủ không biết sử dụng, điều khiển, thì nó là con ngựa chùng, chạy khắp đó đây, lên núi xuống đồng, tàn phá bao nhiêu cây trái, ruộng vườn, hoa màu khắp chốn, đụng ai đá nấy.”* Đối với những người chưa biết sử dụng tâm của mình, thì khi vào đời, sẽ bị ngoại cảnh *“làm cho tâm phai mờ dưới những lớp bụi trần: hi, nộ, ái, lạc, ái, ố, dục, cụ.”* Muốn sử dụng được tâm mình, phải *“mạnh dạn quét sạch những bụi trần vừa kể”*, bởi vì *“khi quét được sạch rồi, tâm đạo hiện ra, dẫn dắt con người đến chỗ tận thiện, tận mỹ.”* Đoạn cuối của lời dạy là một sự đúc kết về thành quả của sứ mạng vi nhân đối với cõi đời: *“Khi ở tại trần, giả thử được một người toàn vẹn đường ấy, một lời nói ra cảm hóa muôn người, mười lời nói ra, trăm lời nói ra, ngàn lời nói ra, thì lo gì nước không trị, nhà không yên, đạo không qui về một khối; lo gì nhân loại chẳng hưởng cảnh đất Thuần trời Nghiêu.”*

đoạn tương ứng với bán trình “Nhất tán vạn” ở x . (2) Tiếp theo, ta chứng minh rằng giai đoạn trở về trong sứ mạng vi nhân của x là giai đoạn tương ứng với bán trình “vạn quy Nhất” ở x . Từ định nghĩa 1.206, giai đoạn trở về là giai đoạn mà x hướng vào tâm giới bên trong chính mình, tự giải thoát khỏi những ràng buộc của cõi đời bằng cách nhổ bỏ khỏi nội tâm của mình mọi gốc rễ của những ràng buộc đó, tinh lọc mọi thành tựu mà mình đã thu thập được trên đường sứ mạng để hoàn tất cuộc tiến hóa của một kiếp người. Để làm được những điều đó, x phải vận dụng quá trình chọn lọc, thu hoạch của tâm; và quá trình này chính là quá trình “vạn quy Nhất” của tâm. Do đó, giai đoạn trở về trong sứ mạng vi nhân của x là giai đoạn tương ứng với bán trình “vạn quy Nhất” ở x . (3) Tóm lại, ta đã so sánh định nghĩa 1.206 với định nghĩa 1.157 và thấy rằng: giai đoạn ra đi là giai đoạn chơn tâm của x hướng ra để xây dựng thể giới bên ngoài, đồng nhất với giai đoạn Nhất tán vạn của x ; còn giai đoạn trở về là giai đoạn các trạng thái vọng tâm của x giải thoát khỏi thể giới bên ngoài, quay trở lại trạng thái chơn tâm, nên giai đoạn này đồng nhất với giai đoạn vạn tán Nhất của x . Vậy ta đã chứng minh xong định lý.

Do định lý 1.156, hành trình “ra đi – trở về” của sứ mạng vi nhân là một sự hiện thực hóa chu trình vận hành “Nhất tán vạn – vạn quy Nhất” của vũ trụ trong đời sống cá nhân. Nếu ý thức được điều này, mỗi cá nhân có thể chu toàn sứ mạng làm người và thực hiện trọn vẹn cuộc tiến hóa trong kiếp làm người của mình.

3.2. Giai đoạn ra đi của sứ mạng vi nhân

Từ định nghĩa 1.206, giai đoạn ra đi của sứ mạng vi nhân là giai đoạn nhập thể. Trong giai đoạn này, con người hướng ra thể giới nhân sinh bên ngoài nội tâm mình – tức là cõi đời – hòa mình vào những mối quan hệ nhân sinh, chịu sự ràng buộc từ những mối quan hệ nhân sinh để đem Đạo xây dựng cõi đời (hay cũng thế, để đem Đại Đạo lập đời).

Trong giai đoạn ra đi của sứ mạng vi nhân, con người nhập thể nhằm đem Đạo vào đời và xây dựng cõi đời. Nhờ giai đoạn này, một mặt, con người tự phát triển được những năng lực tiềm ẩn của bản thân để trưởng thành trong kiếp sống hiện tại, mặt khác, con người học hỏi được những kinh nghiệm trong sự giúp đời và thu thập được những năng lực cần thiết cho sự tiến hóa của mình.

ĐỊNH LÝ 1.157. Để đảm bảo cho việc tiến hóa của mình ở giai đoạn ra đi (giai đoạn nhập thể), con người phải thi thố toàn năng toàn lực trong việc đem Đạo vào đời để xây dựng cuộc đời.

CHỨNG MINH. Sứ mạng ở giai đoạn ra đi là đem Đạo vào đời để xây dựng cõi đời (định nghĩa 1.206). Do định luật tiến hóa (định lý 1.124), sự tiến hóa hay thoái hóa của mỗi tiểu linh quang không do Đại Linh Quang quyết định, mà do chính tiểu linh quang ấy quyết định thông qua mức độ thực hiện sứ mạng của mình. Vì vậy, ở giai đoạn ra đi (giai đoạn nhập thể), để thực hiện sứ mạng của mình được trọn vẹn, nghĩa là để đảm bảo cho việc tiến hóa của mình, con người phải thi thố toàn năng toàn lực trong việc đem Đạo vào đời để xây dựng cuộc đời.

ĐỊNH NGHĨA 1.207. **Đạo làm người.** Bốn phận đem Đạo vào đời để xây dựng cuộc đời ở giai đoạn nhập thể được gọi là “**đạo làm người**” (hay là “nhân đạo”).

ĐỊNH NGHĨA 1.208. **Đem Đạo vào đời** (hay **đem Đại Đạo lập đời**). Chữ “Đạo” hay “Đại Đạo” ở đây được dùng để chỉ bản tánh của con người. “**Đem Đạo vào đời**” hay “**đem Đại Đạo lập đời**” là tự làm sáng tỏ bản tánh của mình và giúp những người khác làm sáng tỏ bản tánh của họ trong cuộc đời.

ĐỊNH LÝ 1.158. Nếu con người tự làm sáng tỏ được bản tánh của mình, thì con người sẽ thông công được với Trời Đất và phục vụ được cho mọi vật trong vũ trụ.

CHỨNG MINH. Gọi x là một con người. Theo định nghĩa 1.130, nếu x tự làm sáng tỏ được bản tánh của mình, thì x phát huy được mọi công năng của tiểu linh quang, tức là của Hoàng Cực. (1) Ta chứng minh nội dung thứ nhất của định lý. Nếu x phát huy được mọi công năng của Hoàng Cực, thì theo tiên đề 1.5, x thông công được với Vô Cực và Thái Cực, nghĩa là con người thông công được với Trời Đất. (2) Ta chứng minh nội dung thứ hai của định lý. Nếu x phát huy được mọi công năng của Hoàng Cực, thì theo định lý 1.120, Hoàng Cực trong x sẽ thực hiện sứ mạng của x . Do định lý 1.124, sứ mạng này phục vụ cho mọi vật trong vũ trụ.

Từ định lý 1.158, ta có thể hiểu được tại sao Nho giáo dạy con người phải “minh minh đức” (tức làm sáng tỏ bản tánh của mình), và coi đó là một nội dung quan trọng trong cái đạo của bậc đại học (tức những người có tài đức cao hơn thiên hạ)¹.

ĐỊNH LÝ 1.159. Nếu con người không tự làm sáng tỏ được bản tánh của mình, thì con người không thông công được với Trời Đất và không phục vụ được cho mọi vật trong vũ trụ.

CHỨNG MINH. Gọi x là một con người. Theo định lý 1.68, nếu x không tự làm sáng tỏ được bản tánh của mình, thì x không phát huy được một công năng nào của Linh Quang. Khi đó, x không thể thông công được với Vô Cực và Thái Cực, nghĩa là con người không thông công được với Trời Đất. Mặt khác, khi đó Hoàng Cực trong x cũng không thể thực hiện được sứ mạng của x , và do đó, x sẽ không thể phục vụ cho mọi vật trong vũ trụ.

ĐỊNH LÝ 1.160. Con người có sứ mạng tự làm sáng tỏ bản tánh của mình.

CHỨNG MINH. Theo định lý 1.159, nếu x không tự làm sáng tỏ được bản tánh của mình, thì x không thông công được với Trời Đất và không phục vụ được cho mọi vật trong vũ trụ. Khi đó, x sẽ không thể thực hiện được sứ mạng của mình. Như vậy, con người có nhiệm vụ, tức là có sứ mạng, tự làm sáng tỏ bản tánh của mình.

¹ Sách “Đại Học” viết: “Đại học chi đạo, tại minh minh đức, tại tân dân, tại chí ư chí thiện.” (大學之道在明明德在親民在止於至善) Về đại ý, câu này nói rằng, cái đạo của bậc đại học nằm ở chỗ biết làm sáng cái đức sáng của mình, đem sự sáng ấy ra để cải cách xã hội, và hướng dẫn mọi người tiến đến chỗ trọn lành.

Khi phục vụ được cho mọi vật trong vũ trụ, thì con người cũng phụng sự được cho toàn thể nhân loại. Việc phụng sự được cho toàn thể nhân loại được hiểu là phụng sự cho bản thể đại đồng nhân loại.

3.3. *Giai đoạn trở về của sứ mạng vi nhân*

Trong giai đoạn trở về của sứ mạng vi nhân, con người xuất thế, tự giải thoát mọi ràng buộc để hoàn thành cuộc tiến hóa của một kiếp người. Mục tiêu của giai đoạn này của con người là trở thành Đạo với tư cách một chủ thể tâm linh thuần thành, nghĩa là trở thành một đấng Thiêng Liêng.

ĐỊNH NGHĨA 1.209. **Tự độ** và **độ tha**. “Độ y” có nghĩa là “cứu y trên đường tiến hóa tâm linh” hay “giúp y phát triển đến mức trở thành Đạo”.

(1) “**Tự độ**” là “tự cứu lấy chính mình trên đường tiến hóa tâm linh” hay là “giúp cho chính mình phát triển đến mức trở thành Đạo”.

(2) “**Độ tha**” là “cứu người khác hoặc vật khác trên đường tiến hóa tâm linh” hay là “giúp cho người khác hoặc vật khác phát triển đến mức trở thành Đạo”.

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “tự độ” và “độ tha”.

ĐỊNH LÝ 1.161. Để tự độ, con người phải tự làm cho chính mình trở nên toàn thiện.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 2.62, “Thiện” là một đặc tính của Đạo, và “toàn thiện” là sự phát triển của cái Thiện đến mức cùng cực. “Làm cho chính mình trở nên toàn thiện” tức là “làm cho chính mình trở thành Đạo”, và theo định nghĩa 1.209, đó chính là “tự độ”. Vậy, để tự độ, con người phải tự làm cho chính mình trở nên toàn thiện.

ĐỊNH NGHĨA 1.210. **Vong kỷ vị tha**. Chữ “vong kỷ vị tha” có nghĩa là “quên mình, vì người khác hay vật khác”, “quên mình mà làm nên cho người khác hoặc vật khác”, “quên mình để giúp cho chúng sanh nên Đạo”. Khái niệm “**vong kỷ vị tha**” được dùng để chỉ tinh thần và hành động tự hoàn thiện hóa của con người, theo đó, (1) con người tự coi mình là một cái Không, tha nhân cũng như chúng sanh là những cái Có; và, (2) con người đem cái Không của chính mình ra để giúp cho mọi cái Có của tha nhân và chúng sanh phát triển đến mức trở thành Đạo.

ĐỊNH NGHĨA 1.211. **Hy sinh**. “**Hy sinh**” là “vong kỷ vị tha”, là quên mình mà làm nên cho người khác hoặc vật khác.

ĐỊNH LÝ 1.162. Để tự hoàn thiện hóa lấy chính mình, con người phải vong kỷ vị tha.

CHỨNG MINH. So sánh định nghĩa 1.210 với định nghĩa 1.1, tinh thần vong kỷ vị tha là tinh thần tự hoàn thiện hóa chính mình để làm cho chính mình trở thành Đạo. Vậy, để tự hoàn thiện hóa lấy chính mình, con người phải vong kỷ vị tha.

ĐỊNH LÝ 1.163. Để đảm bảo cho việc tiến hóa của mình ở giai đoạn trở về (giai đoạn xuất thế), con người phải tự độ.

CHỨNG MINH. Hành động “tự độ” là hành động “giúp cho chính mình phát triển đến mức trở thành Đạo” (định nghĩa 1.209), và do đó, là hành động “tiến hóa” (định nghĩa 1.20). Sứ mạng làm người ở giai đoạn trở về là tự giải thoát mọi ràng buộc từ trong nội tâm để hoàn thành cuộc tiến hóa của một kiếp người (định nghĩa 1.206). Bây giờ, gọi x là một con người. Nếu x không tự độ, x không thể giúp cho chính mình phát triển đến mức trở thành Đạo, và do đó, x không thể tiến hóa. Như vậy, ở giai đoạn trở về (giai đoạn xuất thế), để đảm bảo cho việc tiến hóa của mình, con người phải tự độ.

ĐỊNH LÝ 1.164. Ai tự độ được mình thì độ được người khác hay vật khác.

CHỨNG MINH. Gọi x là một con người. Nếu x tự độ được mình, thì x sẽ phát triển được đến mức trở thành Đạo. Theo định nghĩa 1.1, một đặc điểm của Đạo là giúp cho mọi cái Có trở thành Đạo; thế nên, nếu x đã trở thành Đạo, x sẽ giúp được cho mọi cái Có trở thành Đạo, do đó, theo định nghĩa 1.209, x sẽ độ được người khác hay vật khác.

4. THIÊN NHÂN HIỆP NHẤT

ĐỊNH NGHĨA 1.212. Hiệp nhất (hay hợp nhất). “**Hiệp nhất**” là hòa hiệp với nhau thành một chỉnh thể thống nhất.

ĐỊNH NGHĨA 1.213. Thiên Nhân hiệp nhất. “**Thiên Nhân hiệp nhất**” là (1) sự phối kết giữa Người với Trời, tạo thành một cơ cấu duy nhất, một bản vị duy nhất, một quyền năng duy nhất; hoặc (2) sự phối kết giữa Người với Trời trong một sứ mạng duy nhất. Sự phối kết này chỉ có thể được thực hiện trong chính nội tâm của con người.

Trong định nghĩa trên đây, “Thiên” hay “Trời” là Thượng Đế theo cả nghĩa Vô Ngã lẫn Hữu Ngã, Nội Tại và Ngoại Tại; còn “Nhân” hay “Người” là con người nguyên lý xét về cội nguồn, cơ cấu, bản vị, quyền năng và sứ mạng. Như vậy, “Thiên” và “Nhân” bao hàm những tầm vực ý nghĩa rất rộng lớn. Do đó, tùy theo những chừng mực khác nhau về ý nghĩa của các phạm trù này, mà có thể hiểu mệnh đề Thiên Nhân hiệp nhất theo những nghĩa cụ thể hơn.

4.1. Sự hiệp nhất giữa con người với Thượng Đế Vô Ngã

4.1.1. Sự hiệp nhất với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại

Chữ “ngoại tại” trong tiểu mục này có nghĩa là “bên ngoài con người”.

Theo định nghĩa 1.125, Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại là Nguyên Lý Thiên Nhiên hay lẽ Một, biểu hiện thành các định luật (quy luật) của thế giới, bao gồm các định luật của vũ trụ cũng như các định luật của xã hội.

Theo định nghĩa 1.183, con người nguyên lý là (1) một bản thể có chủ thể tính do Đạo sinh ra; và, (2) một cấu trúc tiểu vũ trụ, tương đồng với cấu trúc của đại vũ trụ; và, (3) một phẩm vị tối linh trong cơ tiến hóa hay một ngôi vị tối cao trong vạn vật; và, (4) một quyền năng siêu việt của Đạo; và, (5) một sứ mạng trọng đại của Đạo.

Từ hai định nghĩa nêu trên, ta xây dựng định nghĩa về sự hiệp nhất giữa con người với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại, như sau.

ĐỊNH NGHĨA 1.214. Sự hiệp nhất giữa con người với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại. Gọi x là một con người. Ta nói “ x hiệp nhất với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại” nếu và chỉ nếu một trong năm phương diện sau đây của x hiệp nhất được với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại: bản thể, cấu tạo, bản vị, quyền năng, sứ mạng. Sự hiệp nhất của x trên mỗi phương diện (bản thể, cấu tạo, bản vị, quyền năng, sứ mạng) được định nghĩa như sau:

(1) Ta nói “ x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại” nếu và chỉ nếu x đạt được sự tự do của bản thể Đạo; ở đây, “đạt được sự tự do của bản thể Đạo” là sống như một chủ thể tự do trong thế giới, giữa những quy luật của thế giới mà không bị những quy luật này trói buộc.

(2) Ta nói “ x hiệp nhất được cấu tạo (cấu trúc tiêu vũ trụ) của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại” nếu và chỉ nếu x vận hành được cơ cấu tiêu vũ trụ của mình theo những quy luật của thế giới.

(3) Ta nói “ x hiệp nhất được bản vị (ngôi vị Hoàng Cực) của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại” nếu và chỉ nếu x duy trì được sự cảm ứng giữa Hoàng Cực của mình với Vô Cực và Thái Cực.

(4) Ta nói “ x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại” nếu và chỉ nếu x vận dụng được những định luật của thế giới để phát triển chính mình, và qua đó, x phát triển thế giới.

(5) Ta nói “ x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại” nếu và chỉ nếu x thực hiện được sứ mạng của mình theo những quy luật của thế giới.

Đó là định nghĩa về “sự hiệp nhất giữa con người với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại”.

Từ định lý 1.64, nếu con người vận dụng đúng những định luật của thế giới, thì con người vận hành được mọi guồng máy tạo hóa trên những sở vật thực tại mà mình đang tác động.

ĐỊNH LÝ 1.165. Trong cõi nhị nguyên, nếu con người vận hành được mọi guồng máy tạo hóa trên mọi sở vật thực tại mà mình có khả năng tác động, thì con người sẽ trở thành một vật tối linh.

CHỨNG MINH. “Tối linh” có nghĩa là “năng động cùng cực” (định nghĩa 1.181). Trong cõi nhị nguyên, nếu con người vận hành được mọi guồng máy tạo hóa trên mọi sở vật thực tại mà mình khả năng tác động, dù guồng máy đó nằm ở bản thân mình hay ở những vật khác, thì con người có thể tự khai phóng mọi công năng tiềm ẩn của bản thân cũng như của mọi vật khác. Điều đó làm cho sự năng động của con người trở nên cùng cực. Và như vậy, con người trở thành một vật tối linh trong cõi nhị nguyên.

Từ định lý 1.64 và định lý 1.165, nếu con người vận dụng đúng những định luật của thế giới, thì con người sẽ trở thành một vật tối linh trong cõi nhị nguyên.

4.1.2. Sự hiệp nhất với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại

Chữ “nội tại” trong tiêu mục này có nghĩa là “bên trong con người”.

Theo định nghĩa 1.133, Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại là Linh Quang, hay bản tánh, hay linh hồn của mỗi con người. Như vậy, Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại hiện hữu ngay bên trong con người.

Theo định nghĩa 1.183, con người nguyên lý là sự hội tụ của năm phương diện: bản thể Đạo, cấu trúc tiểu vũ trụ, phẩm vị tối linh, quyền năng siêu việt và sứ mạng trọng đại của Đạo. Nếu phân tích sâu hơn những phương diện này, ta có thể thấy rằng mỗi phương diện đều gồm hai phần: một phần thuộc về Trời (gọi tắt là “phần Trời”) và một phần thuộc về Người (gọi tắt là “phần Người”). Ai phối kết được hai phần này, người đó thực hiện được Thiên Nhân hiệp nhất trong chính mình và thành Đạo.

Từ những định nghĩa và những nhận xét vừa nêu, ta xây dựng định nghĩa về sự hiệp nhất giữa con người với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, như sau.

ĐỊNH NGHĨA 1.215. Sự hiệp nhất giữa con người với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại. Gọi x là một con người. Ta nói “ x hiệp nhất với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại” nếu và chỉ nếu một trong năm phương diện sau đây của x hiệp nhất được với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại: bản thể, cấu tạo, bản vị, quyền năng, sứ mạng. Sự hiệp nhất của x trên mỗi phương diện (bản thể, cấu tạo, bản vị, quyền năng, sứ mạng) được định nghĩa như sau:

(1) Trong bản thể của x , phần Trời là bản tánh hay thiên tánh, phần Người là phàm tánh. Ta nói “ x hiệp nhất được phần Trời và phần Người trong bản thể của mình” hay là “ x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại” nếu và chỉ nếu x biết tu tánh để làm cho phàm tánh trở thành thiên tánh.

(2) Trong cấu tạo của x , phần Trời là phần hồn của x (vì phần hồn do Trời tạo ra trong cơ tạo hóa), phần Người là phần xác của x (vì phần xác là kết quả mà x đạt được trong quá trình tiến hóa, ví dụ, từ kim thạch, đến thảo mộc, đến thú vật). Ta nói “ x hiệp nhất được phần Trời và phần Người trong cấu tạo của mình” hay là “ x hiệp nhất được cấu tạo của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại” nếu và chỉ nếu trong cấu tạo của x , phần hồn biết làm chủ để điều hòa và giáo hóa phần xác, còn phần xác biết quy thuận theo sự dẫn dắt của phần hồn.

(3) Trong bản vị của x , phần Trời là ngươn thần (hay linh hồn, hay chơn linh), phần Người là chơn thần (hay giác hồn, hay tâm). Ta nói “ x hiệp nhất được phần Trời và phần Người trong bản vị của mình” hay là “ x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại” nếu và chỉ nếu x phối kết được ngươn thần và chơn thần của mình thành một điểm Thần duy nhất.

(4) Trong quyền năng của x , mọi khả năng tác động thuộc về phần Người đều do linh quang thuộc về phần Trời mà có (định lý 1.89). Ta nói “ x hiệp nhất được phần Trời và

phần Người trong quyền năng của mình” hay là “ x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại” nếu và chỉ nếu x hướng nội, trở về với bản tánh, làm cho những khả năng ấy phát lộ.

(5) Trong sứ mạng của x , phần Trời là tạo ra sự sáng suốt của bản tánh ở x^1 , phần Người là phát huy sự sáng suốt của bản tánh chính mình hay là làm sáng tỏ bản tánh của mình². Ta nói “ x hiệp nhất được phần Trời và phần Người trong sứ mạng của mình” hay là “ x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại” nếu và chỉ nếu x làm sáng tỏ bản tánh của mình.

Đó là định nghĩa về “sự hiệp nhất giữa con người với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại”.

Chú ý rằng những “phần Trời” được đề cập đến trong các nội dung từ (1) đến (5) của định nghĩa 1.215 đều là những “phần Trời” không mang Ngã tính (định nghĩa 2.65), nên đều thuộc về Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại.

Đối chiếu định nghĩa 1.214 và định nghĩa 1.215 với nhau, ta có thể tìm ra những mối liên hệ đáng lưu ý giữa các nội dung (1), (2), (3), (4), (5) của mỗi định nghĩa. Bây giờ, chúng tôi sẽ chỉ ra những mối liên hệ này qua năm định lý tiếp theo; trong các định lý đó, chúng tôi sẽ dùng ký hiệu x để chỉ con người.

ĐỊNH LÝ 1.166. Nếu x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại.

CHỨNG MINH. Theo nội dung (1) của định nghĩa 1.215, x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại nghĩa là x biết tu tánh để làm cho phàm tánh trở thành thiên tánh. Khi đó, x có khả năng khai phóng mọi công năng của linh quang để làm chủ chính mình (định nghĩa 1.129) và không còn bị phàm tánh cản trở trong việc khai phóng này (định nghĩa 1.131). Vì thế, x phát huy được chủ quyền mà định lý 1.89 đã đề cập. Do chủ quyền này, x sống như một chủ thể tự do trong thế giới, giữa những quy luật của thế giới mà không bị những quy luật này trói buộc; và theo nội dung (1) của định nghĩa 1.214, điều đó có nghĩa là x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại. Vậy, nếu x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 1.167. Nếu x hiệp nhất được cấu tạo của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được cấu tạo của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại.

CHỨNG MINH. Theo nội dung (2) của định nghĩa 1.215, x hiệp nhất được cấu tạo của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại nghĩa là, nơi bản thân x , phần hồn biết làm chủ để điều hòa và giáo hóa phần xác, còn phần xác biết quy thuận theo sự dẫn dắt của

¹ Bản-tánh-với-sự-sáng-suốt-thiên-phú được gọi là “minh đức” (xem định nghĩa 1.124 và các ghi chú của định nghĩa này).

² Việc phát huy sự sáng suốt của bản tánh chính mình, hay cũng thế, việc làm sáng tỏ bản tánh của mình được gọi là “minh minh đức”.

phần hồn. Chú ý rằng hồn là nguyên lý làm nên sự sống, vốn có nguồn gốc từ Nguyên Lý Thiên Nhiên trong Vô Cực (định nghĩa 1.79 và định nghĩa 1.77). Do đó, việc “phần hồn biết làm chủ để điều hòa và giáo hóa phần xác, còn phần xác biết quy thuận theo sự dẫn dắt của phần hồn” đồng nghĩa với việc x vận hành được cơ cấu tiểu vũ trụ của mình theo Nguyên Lý Thiên Nhiên. Vì Nguyên Lý Thiên Nhiên bao hàm mọi quy luật của thế giới (định nghĩa 1.125), nếu x vận hành được cơ cấu tiểu vũ trụ của mình theo Nguyên Lý Thiên Nhiên thì x cũng vận hành được cơ cấu tiểu vũ trụ của mình theo những quy luật của thế giới. Theo nội dung (2) của định nghĩa 1.214, điều đó có nghĩa là x hiệp nhất được cấu tạo của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại. Vậy, nếu x hiệp nhất được cấu tạo của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được cấu tạo của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 1.168. Nếu x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại.

CHỨNG MINH. Theo nội dung (3) của định nghĩa 1.215, x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại nghĩa là x phối kết được Nguơn Thần và Chơn Thần của mình thành một điểm Thần duy nhất. Điểm Thần duy nhất này cũng chính là điểm linh quang của x . Theo định nghĩa 1.171 và định lý 1.114, khi điểm linh quang của x dụng công, x tạo được sự cảm ứng giữa Hoàng Cực của mình với Thái Cực, và do đó, với Vô Cực. Thế thì, x có khả năng duy trì được sự cảm ứng giữa Hoàng Cực của mình với Vô Cực và Thái Cực. Theo nội dung (3) của định nghĩa 1.214, điều đó có nghĩa là x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại. Vậy, nếu x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 1.169. Nếu x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại.

CHỨNG MINH. Theo nội dung (4) của định nghĩa 1.215, x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại nghĩa là x hướng nội, trở về với bản tánh, làm cho những khả năng tác động của linh quang phát lộ thành năng lực tác động của con người nơi x . Khi đó, x có năng lực vận dụng khả năng tác động của linh quang nơi bản thân mình. Vì khả năng tác động của linh quang do Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự nhiên mà có (định lý 1.83), nên trong trường hợp này, x có năng lực vận dụng Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự nhiên. Do mọi định luật của thế giới đều thuộc Nguyên Lý Thiên Nhiên và mọi vật trong thế giới đều do Nguyên Khí Tự Nhiên cấu tạo, nên một khi x có năng lực vận dụng Nguyên Lý Thiên Nhiên và Nguyên Khí Tự nhiên, thì x vận dụng được những định luật của thế giới để phát triển chính mình, và qua đó, x phát triển thế giới. Theo nội dung (4) của định nghĩa 1.214, điều đó có nghĩa là x hiệp nhất được quyền năng của mình với

Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại. Vậy, nếu x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 1.170. Nếu x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại.

CHỨNG MINH. Theo nội dung (5) của định nghĩa 1.215, x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại nghĩa là x làm sáng tỏ bản tánh của mình. Theo định nghĩa 1.130, x làm sáng tỏ bản tánh của mình tức là x phát huy được mọi công năng của linh quang ở chính mình, và sự phát huy này thể hiện thành tinh thần vong kỷ vị tha trong đời sống của x . Theo định nghĩa 1.210, tinh thần vong kỷ vị tha của x là tinh thần tự hoàn thiện hóa của x , theo đó, x tự coi mình là một cái Không còn tha nhân cũng như chúng sanh là những cái Có, và x đem cái Không của chính mình ra để giúp cho mọi cái Có của tha nhân và chúng sanh phát triển đến mức trở thành Đạo. Thế thì, theo định nghĩa 1.1, x thực hiện sứ mạng của mình theo sự hoạt động của Đạo. Vì Đạo bao hàm mọi quy luật của thế giới, nên nếu x thực hiện được sứ mạng của mình theo sự hoạt động của Đạo, thì x cũng thực hiện được sứ mạng của mình theo những quy luật của thế giới. Theo nội dung (5) của định nghĩa 1.214, điều đó có nghĩa là x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại. Vậy, nếu x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại. Định lý đã được chứng minh.

Ta vừa chỉ ra rằng, từ các nội dung (1), (2), (3), (4), (5) của định nghĩa 1.215, có thể suy ra được các nội dung tương ứng của định nghĩa 1.214. Mối liên hệ “suy ra” này được tóm tắt bằng định lý dưới đây.

ĐỊNH LÝ 1.171. Nếu hiệp nhất được với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại thì con người hiệp nhất được với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại.

Định lý trên đây giải thích được một nội dung trong quyển “Yếu Điểm Giáo Lý Đại Đạo”: Sở dĩ con người biết vận dụng những định luật của thế giới bên ngoài, là vì bên trong con người có một Bản Thể Đạo huyền nhiệm, là Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, là chủ thể tính của con người; do đó, muốn làm chủ được những định luật của ngoại giới, con người trước hết phải đánh thức được chủ thể tính của chính mình.¹

4.2. Sự hiệp nhất giữa con người với Thượng Đế Hữu Ngã

4.2.1. Sự hiệp nhất với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại

Theo định nghĩa 1.136, Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại là: (1) Đức Thượng Đế, hay (2) các Đấng Thiêng Liêng đại diện cho Đức Thượng Đế trong việc thực hiện công cuộc

¹ Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, *Yếu Điểm Giáo Lý Đại Đạo*, tr.193-194.

cứu thế của Ngài. Như vậy, Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại là những chủ thể hiện hữu ở bên ngoài con người và độc lập với con người.

ĐỊNH NGHĨA 1.216. Sự hiệp nhất giữa con người với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại. Gọi x là một con người. Ta nói “ x hiệp nhất với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại” nếu và chỉ nếu một trong năm phương diện sau đây của x hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại: bản thể, cấu tạo, bản vị, quyền năng, sứ mạng. Sự hiệp nhất của x trên mỗi phương diện (bản thể, cấu tạo, bản vị, quyền năng, sứ mạng) được định nghĩa như sau:

(1) Ta nói “ x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại” nếu và chỉ nếu x thông công được với Đức Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng.

(2) Ta nói “ x hiệp nhất được cơ cấu tiêu vũ trụ của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại” nếu và chỉ nếu cơ cấu tiêu vũ trụ của x thật sự trở thành một cơ cấu tối linh và x đạt được sự năng động như Đức Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng.

(3) Ta nói “ x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại” nếu và chỉ nếu thước đo của x đồng nhất với thước đo của Đức Thượng Đế.

(4) Ta nói “ x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại” nếu và chỉ nếu x phối kết được quyền năng của x với quyền năng của Đức Thượng Đế để tạo thành một quyền năng mà x có thể sử dụng được.

(5) Ta nói “ x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại” nếu và chỉ nếu cả hai điều sau đây xảy ra: (5a) bên trên có sự dẫn dắt của Đức Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng; và, (5b) bên dưới có sự nỗ lực của x để thực hiện đúng Thánh Ý (hay cũng thế, áp dụng Thánh Ý đúng chỗ, đúng lúc để phát huy tác dụng của Thánh Ý trong việc phổ độ chúng sinh).¹

Đó là định nghĩa về “sự hiệp nhất giữa con người với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại”.

Đối chiếu định nghĩa 1.215 và định nghĩa 1.216 với nhau, ta có thể tìm ra những mối liên hệ đáng lưu ý giữa các nội dung (1), (2), (3), (4), (5) của mỗi định nghĩa. Ta sẽ chỉ ra những mối liên hệ này qua các định lý tiếp theo. Trong các định lý đó, ta sẽ dùng ký hiệu x để chỉ con người.

ĐỊNH LÝ 1.172. Nếu x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại, thì x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại.

CHỨNG MINH. Theo nội dung (1) của định nghĩa 1.216, x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại nghĩa là x thông công được với Đức

¹ Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, *Yếu Điểm Giáo Lý Đại Đạo*, tr.197. Nội dung đoạn định nghĩa này được xây dựng dựa vào lời dạy sau đây: “*Hội Thánh đã thành lập, luật pháp đã minh định; kinh, luật, pháp do Chí Tôn và chư Phật, Thánh, Tiên lập ra là Thiên, đem áp dụng cho đúng chỗ, đúng lúc để điều dắt nhơn sanh là Nhơn. Thiên Nhơn hiệp nhất là vậy.*” Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Ngọc Minh Đài, Tý thời, 04-3 Quý Mão (28- 03- 1963).

Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng (ở đây, ta sẽ gọi tắt là các Đấng). Theo định lý 1.173, vì x thông công được với các Đấng, nên x làm sáng tỏ được bản tánh của mình. Nhưng mệnh đề “ x làm sáng tỏ được bản tánh của mình” tương đương với mệnh đề “ x biết tu tánh để làm cho phàm tánh trở thành thiên tánh” vì hai mệnh đề này có cùng nội dung. Thế thì, vì x thông công được với các Đấng, nên x biết tu tánh để làm cho phàm tánh trở thành thiên tánh. Theo nội dung (1) của định nghĩa 1.215, vì x biết tu tánh để làm cho phàm tánh trở thành thiên tánh, nên x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại. Vậy, nếu x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại, thì x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 1.173. x thông công được với Đức Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng nếu và chỉ nếu x làm sáng tỏ được bản tánh của mình.

CHỨNG MINH. (1) Ta chứng minh chiều thuận của định lý. Giả sử x thông công được với Đức Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng (ở đây, ta sẽ gọi tắt là các Đấng). Theo định nghĩa 1.71, x thông công được với các Đấng có nghĩa là x giao tiếp được với các Đấng bằng tư tưởng, hòa hiệp được với các Đấng bằng hành động, nhờ đó, công năng của các Đấng trở thành công năng khả dụng của x , và ngược lại, công năng của x cũng trở thành công năng khả dụng của các Đấng. Theo định lý 1.82, vì x và các Đấng có cùng bản thể là linh quang, nên trong số những công năng mà các Đấng có thể sử dụng từ x , có công năng của linh quang của x . Theo định nghĩa 1.62, vì công năng của linh quang của x trở nên có thể sử dụng được trên thực tế, nên ta nói, x phát huy được công năng của linh quang. Theo định lý 1.68, vì x phát huy được công năng của tiểu linh quang nên x làm sáng tỏ được bản tánh của mình. (2) Ta chứng minh chiều đảo của định lý. Giả sử x làm sáng tỏ được bản tánh của mình. Khi đó, theo định lý 1.68, x phát huy được công năng của tiểu linh quang của mình. Theo định lý 1.112, vì x phát huy được công năng của tiểu linh quang của mình nên x có thể cảm ứng được với các Đấng. Vì x có thể cảm ứng được với các Đấng, nên x có thể giao tiếp được với các Đấng bằng tư tưởng (định nghĩa 1.172), nhưng để duy trì được khả năng cảm ứng ấy, x phải hòa hiệp được với các Đấng bằng hành động, nhờ đó, công năng của các Đấng trở thành công năng khả dụng của x , và ngược lại, công năng của x cũng trở thành công năng khả dụng của các Đấng; như vậy, theo định nghĩa 1.71, vì x cảm ứng được với các Đấng, nên x thông công được với các Đấng. (3) Đến đây, Ta đã chứng minh được định lý theo cả chiều thuận lẫn chiều đảo, nghĩa là đã chứng minh xong định lý.

ĐỊNH LÝ 1.174. Nếu x hiệp nhất được cơ cấu của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại, thì x hiệp nhất được cơ cấu của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại.

CHỨNG MINH. Theo nội dung (2) của định nghĩa 1.216, x hiệp nhất được cơ cấu của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại nghĩa là cơ cấu tiểu vũ trụ của x thật sự trở thành một cơ cấu tối linh và x đạt được sự năng động như Đức Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng. Theo định lý 1.132, vì cơ cấu của x thật sự trở thành một cơ cấu

tối linh nên mọi cơ cấu thể hiện cũng thật sự trở thành những cơ cấu tối linh. Trong số những cơ cấu thể hiện, có cơ cấu tam thể. Vì cơ cấu tam thể thật sự trở thành một cơ cấu tối linh, nên phần hồn (bao gồm linh quang và chơn thần, tức là thể thứ ba và thể thứ hai) luôn làm chủ để điều hòa và giáo hóa phần xác (xác phàm, tức là thể thứ nhất). Theo nội dung (2) của định nghĩa 1.215, vì phần hồn của x biết làm chủ để điều hòa và giáo hóa phần xác, còn phần xác biết quy thuận theo sự dẫn dắt của phần hồn, nên x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại. Vậy, nếu x hiệp nhất được cơ cấu của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại, thì x hiệp nhất được cơ cấu của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 1.175. Nếu x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại, thì x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại.

CHỨNG MINH. Theo nội dung (3) của định nghĩa 1.216, x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại nghĩa là thước đo của x đồng nhất với thước đo của Đức Thượng Đế. Bản vị (thước đo) của x là do tâm của x tạo ra (định lý 1.134), và trong mọi trạng thái của tâm, chỉ có chơn tâm mới tạo ra được bản vị thật (định lý 1.135), còn vọng tâm luôn tạo ra những bản vị giả (định lý 1.136). Theo giả thiết, thước đo của x đồng nhất với thước đo của Đức Thượng Đế; điều đó có nghĩa là thước đo của x là một thước đo khách quan trong trời đất. Nếu thước đo của x là khách quan, thì tâm của x phải là chơn tâm (định lý 1.137). Nếu tâm của x là chơn tâm, thì x phối kết được nguồn thần và chơn thần của mình thành một điểm Thần duy nhất (định lý 1.138). Theo nội dung (3) của định nghĩa 1.215, vì x phối kết được nguồn thần và chơn thần của mình thành một điểm Thần duy nhất, nên x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại. Vậy, nếu x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại, thì x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 1.176. Nếu x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại, thì x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại.

CHỨNG MINH. Theo nội dung (4) của định nghĩa 1.216, x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại nghĩa là x phối kết được quyền năng của x với quyền năng của Đức Thượng Đế để tạo thành một quyền năng mà x có thể sử dụng được; ở đây, ta sẽ gọi quyền năng được tạo thành từ sự phối kết này là “quyền năng phối kết”. Vì x sử dụng được quyền năng phối kết, nên theo định lý 1.139, x phải đạt được sự tự do ở một mức độ nào đó. Nếu x đạt được sự tự do ở một mức độ nào đó, thì theo định nghĩa 1.180, tâm của x phải là chơn tâm ở mức độ tương ứng, hay theo định nghĩa 1.142, tâm của x phải hướng nội ở mức độ tương ứng. Theo định lý 1.74, nếu tâm của x hướng nội ở mức độ nào thì tâm sẽ tìm thấy bản tánh ở mức độ đó, và theo định nghĩa 1.142, tâm sẽ phát huy được khả năng của bản tánh ở mức độ đó. Như vậy, nếu x sử dụng được quyền năng phối kết, thì x phải hướng nội, trở về với bản tánh và làm cho những khả năng của bản tánh phát lộ. Theo nội dung

(4) của định nghĩa 1.215, nếu x hướng nội, trở về với bản tánh và làm cho những khả năng của bản tánh phát lộ, thì x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại. Vậy, nếu x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại, thì x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 1.177. Nếu x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại, thì x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại.

CHỨNG MINH. Theo nội dung (5) của định nghĩa 1.216, x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại nghĩa là x tiếp nhận được và thực hiện được đúng Thánh Ý. Nếu x tiếp nhận được và thực hiện được đúng Thánh Ý, thì x phải làm sáng tỏ được bản tánh của mình. Theo nội dung (5) của định nghĩa 1.215, nếu x làm sáng tỏ được bản tánh của mình, thì, x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại. Vậy, nếu x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại, thì x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại. Định lý đã được chứng minh.

Ta vừa chỉ ra rằng nếu định nghĩa 1.216 (sự hiệp nhất với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại) được thỏa mãn thì định nghĩa 1.215 (sự hiệp nhất với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại) cũng được thỏa mãn. Bằng cách đó, ta đã chứng minh được định lý sau đây:

ĐỊNH LÝ 1.178. Nếu hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại thì con người hiệp nhất được với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại.

4.2.2. Sự hiệp nhất với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại

Theo định nghĩa 1.145, Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại là chơn tâm, chơn thân, chân ngã, hay giác hồn của con người. Ở đây, ta cần xét hai trường hợp: (1) sự hiệp nhất giữa một cá nhân với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại của chính cá nhân đó; (2) sự hiệp nhất giữa một cá nhân với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại của một tập thể.

Ta xét trường hợp thứ nhất, sự hiệp nhất giữa một cá nhân với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại của chính cá nhân đó.

Khái niệm “sự hiệp nhất giữa một con người với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại (của chính con người ấy)” có liên quan đến việc tìm lại, giữ gìn và vận dụng chơn tâm mà con người ấy phải thực hiện. Để hiểu được khái niệm này, ta xét một đoạn thánh ngôn trong “Đại Thừa Chơn Giáo” nói về việc tự quản lý lấy tâm của mình ở một con người:

“Người quân tử bao giờ cũng giữ cái tâm cho thanh bạch tịnh an, không cho phúng túng, chạy bậy ra ngoài. Biết cách giữ gìn cho định cái tâm rồi thì trăm mạch lưu thông khí huyết, nhưn dục tịnh tận, thiên lý lưu hành, tâm, tánh không không, chẳng một vật chi dính vào. Ấy là “vạn pháp qui tông, ngũ hành hiệp nhất” (duy tinh duy nhất). Chớ con người để cái tâm buông lung thì sự chết một bên chơn, quỷ vô thường chục rước. Vậy,

người phải suy cạn nghĩ cùng. Thí dụ: con gà, con chó rủa sủa ra mình còn biết đi tìm kiếm nó về thay, lựa là cái tâm mình tản lạc ra ngoài mà không biết đem trở về lại sao?”¹

Phần đầu của đoạn thánh ngôn này nói về những kết quả tốt đẹp mà con người tất yếu sẽ đạt được khi con người biết giữ gìn tâm của mình, không cho phóng tán ra ngoại giới (*“Biết cách giữ gìn cho định cái tâm rồi thì trăm mạch lưu thông khí huyết, nhưn đục tịnh tận, thiên lý lưu hành, tâm, tánh không không, chẳng một vật chi dính vào.”*) Phần sau của đoạn thánh ngôn nói về những hậu quả nguy hiểm mà con người tất yếu sẽ phải tự nhận lãnh nếu con người không biết giữ tâm, để mặc cho tâm phóng tán ra ngoại giới (*“... con người để cái tâm buông lung thì sự chết một bên chơn, quỷ vô thường chực rước.”*) và dạy rằng nếu đã để cho tâm mình tản lạc ra ngoài thì con người phải biết tìm kiếm nó và đem nó trở về (*“con gà, con chó rủa sủa ra mình còn biết đi tìm kiếm nó về thay, lựa là cái tâm mình tản lạc ra ngoài mà không biết đem trở về lại sao?”*).

Theo định lý 1.75 (chơn tâm là chủ thể thật sự của mỗi con người) và định lý 1.77 (chơn tâm là tâm), tâm là chủ thể của con người. Thế thì vấn đề nằm ở đây là: Để giữ tâm (nghĩa là để giữ chủ thể này), con người phải lấy chủ thể nào để giữ? Và khi tâm bị tản lạc (nghĩa là khi chủ thể này bị tản lạc), con người phải lấy chủ thể nào để tìm?

Tâm vốn là chơn tâm, là chủ thể thật sự của mỗi con người; nhưng khi tâm hướng ngoại và bị phân tán thành nhiều trạng thái vọng tâm khác nhau, thì chủ thể duy nhất ở chơn tâm cũng bị phân chia và nắm giữ bởi những trạng thái vọng tâm này. Nói cách khác, khi tâm đã phóng tán thì quyền làm chủ của chơn tâm bị các trạng thái vọng tâm chiếm đoạt, và mỗi trạng thái vọng tâm đều có thể chiếm đoạt một phần quyền làm chủ ấy. Trong số các trạng thái vọng tâm như vậy, có ý thức (định nghĩa 2.34). Và ý thức chính là chìa khóa để giải quyết vấn đề.

Ý thức vốn chỉ là một trạng thái vọng tâm, nhưng lại chiếm một phần quan trọng trong chủ quyền của tâm. Do đó, đối với phàm nhân, muốn giữ tâm phải mượn ý thức để giữ, muốn tìm tâm phải mượn ý thức để tìm. Khi ý thức đã tìm được và giữ được tâm rồi, thì ý thức phải trả lại chủ quyền đã chiếm giữ của tâm, nhằm khôi phục chủ quyền của tâm. Về phía tâm, một khi đã nắm chủ quyền, phải thuần hóa ý thức để thông qua ý thức mà làm chủ các giác thức (định nghĩa 2.29).

Như vậy, giữa tâm và ý thức tồn tại một sự hiệp nhất theo nghĩa vừa được trình bày. Và nội dung then chốt của khái niệm “sự hiệp nhất giữa một con người với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại (của chính con người ấy)” nằm ở sự hiệp nhất giữa tâm và ý thức.

ĐỊNH NGHĨA 1.217. Sự hiệp nhất giữa một con người với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại (của chính con người ấy). Gọi x là một con người. Ta nói “ x hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại” nếu và chỉ nếu x sử dụng được chơn tâm của x để làm cho x trở thành Đạo. Sự hiệp nhất của x trên mỗi phương diện (bản thể, cấu tạo, bản vị, quyền năng, sứ mạng) được định nghĩa như sau:

¹ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; 18-08 Bính Tý (1936), *Đại Thừa Chơn Giáo* (bản song ngữ Việt-Pháp, 1950), tr.344.

(1) x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại nếu và chỉ nếu tâm của x hướng nội và trở thành chơn tâm.

(2) x hiệp nhất được cơ cấu của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại nếu và chỉ nếu x biết tu và nhờ tu mà huyền thân của x trở thành pháp thân.

(3) x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại nếu và chỉ nếu x đo đạc giá trị hay xác định ý nghĩa của vạn hữu bằng sự linh thông sáng suốt của Chơn Thần nơi chính mình.

(4) x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại nếu và chỉ nếu x thành công trong việc đặt mọi quyền năng phạm ngã dưới sự điều khiển của quyền năng chân ngã.

(5) x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại nếu và chỉ nếu x sống một đời sống vong kỷ vị tha.

Đó là định nghĩa về “sự hiệp nhất giữa một con người với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại (của chính con người ấy)”.

Ta sẽ chỉ ra rằng khi định nghĩa 1.217 thì định nghĩa 1.216 cũng được thỏa mãn thông qua các định lý tiếp theo (trong các định lý đó, ta tiếp tục dùng ký hiệu x để chỉ con người).

ĐỊNH LÝ 1.179. Nếu x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại.

CHỨNG MINH. Theo nội dung (1) của định nghĩa 1.217, x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại nghĩa là tâm của x hướng nội và trở thành chơn tâm. Trong trạng thái hướng nội, tâm của x sẽ đồng nhất với tánh của x (định lý 1.78); và vì tánh là linh quang (định lý 1.66) hay là Hoàng Cực (định lý 1.34), nên tâm của x sẽ đồng nhất với Hoàng Cực của x . Vì tâm của x đồng nhất với Hoàng Cực của x , mà Hoàng Cực là cửa thông công trong tam cực (tiên đề 1.5), nên tâm của x có thể chủ động mở cửa thông công trong tam cực, nghĩa là thông công với Vô Cực và Thái Cực. Vì tâm của x có thể chủ động thông công với Vô Cực và Thái Cực, mà Vô Cực và Thái Cực là Thượng Đế Ngoại Tại (định nghĩa 1.121), nên tâm của x có thể chủ động thông công với Thượng Đế Ngoại Tại, và do đó, với Thượng Đế Ngoại Tại, tức là với Đức Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng (định nghĩa 1.136). Theo nội dung (1) của định nghĩa 1.216, vì x thông công được với Đức Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng, nên x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại. Vậy, nếu x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 1.180. Nếu x hiệp nhất được cơ cấu của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được cơ cấu của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại.

CHỨNG MINH. Theo nội dung (2) của định nghĩa 1.217, x hiệp nhất được cơ cấu của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại nghĩa là x biết tu và nhờ tu mà huyền thân của x trở thành pháp thân. Vì huyền thân của x trở thành pháp thân, nên cơ cấu tiểu vũ trụ của x thật sự trở thành một cơ cấu tối linh x đạt được sự năng động như Đức Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng (định nghĩa 1.186, định lý 1.130 và định lý 1.133). Theo nội dung (2) của định nghĩa 1.216, vì cơ cấu tiểu vũ trụ của x thật sự trở thành một cơ cấu tối linh và x đạt được sự năng động như Đức Thượng Đế và các Đấng Thiêng Liêng, nên x hiệp nhất được cơ cấu của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại. Vậy, nếu x hiệp nhất được cơ cấu của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được cơ cấu của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 1.181. Nếu x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại.

CHỨNG MINH. Theo nội dung (3) của định nghĩa 1.217, x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại nghĩa là x đo đạc giá trị hay xác định ý nghĩa của vạn hữu bằng sự linh thông sáng suốt của chơn thần nơi chính mình. Nếu thật sự x đo đạc giá trị hay xác định ý nghĩa của vạn hữu bằng sự linh thông sáng suốt của chơn thần nơi chính mình, thì chơn thần của x phải thật sự đạt được sự linh thông sáng suốt. Nếu chơn thần của x thật sự đạt được sự linh thông sáng suốt thì chơn thần ấy phải là chơn tâm định nghĩa 1.186). Nếu tâm (chơn thần) của x đã là chơn tâm, thì tâm ấy phải tuyệt đối hoàn hảo như Đức Thượng Đế xét trên mọi phương diện chân, thiện, mỹ (định lý 1.81). Vì tâm là thước đo mà x dùng để đo đạc giá trị hay xác định ý nghĩa của vạn hữu, mà tâm ấy lại tuyệt đối hoàn hảo như Đức Thượng Đế xét trên mọi phương diện chân, thiện, mỹ, nên thước đo mà x sử dụng phải đồng nhất với thước đo của Đức Thượng Đế. Theo nội dung (3) của định nghĩa 1.216, vì thước đo của x đồng nhất với thước đo của Đức Thượng Đế, nên x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại. Vậy, nếu x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 1.182. Nếu x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại.

CHỨNG MINH. Theo nội dung (4) của định nghĩa 1.217, x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại nghĩa là x thành công trong việc đặt mọi quyền năng phạm ngã dưới sự điều khiển của quyền năng chân ngã. Theo định nghĩa 2.64 về ba trạng thái của Ngã, nếu x thành công trong việc đặt mọi quyền năng phạm ngã dưới sự điều khiển của quyền năng chân ngã, thì chân ngã sẽ thành công trong việc thúc đẩy x tiến hóa về tâm linh và giải thoát x ra khỏi thế giới vật chất để trở thành thần, thánh, tiên, phật. Do trình tự thần-thánh-tiên-phật là trình tự tiến hóa phản ảnh mức độ trở thành Đạo, nên thực chất của việc thúc đẩy này là làm cho

Hoàng Cực của x trở về càng ngày càng gần hơn với Thái Cực để hiệp nhất với Thái Cực. Trên phương diện quyền năng, việc x “trở về ngày càng gần để hiệp nhất” với Thái Cực đồng nghĩa với việc x ngày càng phối kết được quyền năng của x với quyền năng của Đức Thượng Đế để tạo thành một quyền năng mà x có thể sử dụng được. Theo nội dung (4) của định nghĩa 1.216, vì x ngày càng phối kết được quyền năng của x với quyền năng của Đức Thượng Đế để tạo thành một quyền năng mà x có thể sử dụng được, nên x ngày càng hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại. Vậy, một cách tổng quát, nếu x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 1.183. Nếu x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại.

CHỨNG MINH. Theo nội dung (5) của định nghĩa 1.217, x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại nghĩa là x sống một đời sống vong kỷ vị tha. Theo định nghĩa 1.210, nếu x sống một đời sống vong kỷ vị tha, thì x phải tự coi mình là một cái Không, coi chúng sanh là những cái Có, và đem cái Không của x ra để giúp cho mọi cái Có của chúng sanh phát triển đến mức trở thành Đạo. Nếu x sống như vậy, đời sống của x không khác gì Đạo (định nghĩa 1.1) và do đó, đời sống đó phải phù hợp với thánh ý của Đức Thượng Đế cũng như của và các Đấng Thiêng Liêng trong việc tự độ và độ tha. Theo nội dung (5) của định nghĩa 1.216, vì x sống đúng Thánh Ý trong việc tự độ và độ tha, nên x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại. Vậy, nếu x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại, thì x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại. Định lý đã được chứng minh.

Ta vừa chỉ ra rằng nếu định nghĩa 1.217 (sự hiệp nhất với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại) được thỏa mãn thì định nghĩa 1.216 (sự hiệp nhất với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại) cũng được thỏa mãn. Bằng cách đó, ta đã chứng minh được định lý sau đây:

ĐỊNH LÝ 1.184. Nếu hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại thì con người hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại.

Ta vừa xét trường hợp thứ nhất, sự hiệp nhất giữa một cá nhân với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại của chính cá nhân đó. Bây giờ, ta xét trường hợp thứ hai, sự hiệp nhất giữa một cá nhân với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại của một tập thể.

ĐỊNH NGHĨA 1.218. **Sự hiệp nhất giữa một con người với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại** (của một tập thể). Gọi x là một con người. Ta nói “ x hiệp nhất với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại” nếu một trong năm phương diện sau đây của x hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại: bản thể, cấu tạo, bản vị, quyền năng, sứ mạng. Sự hiệp nhất của x trên mỗi phương diện (bản thể, cấu tạo, bản vị, quyền năng, sứ mạng) được định nghĩa như sau:

(1) Ta nói “ x hiệp nhất được bản thể của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại (của tập thể)” nếu x biết sống hòa hiệp với tập thể thành một bản thể đại đồng (trong phạm vi của tập thể ấy).

(2) Ta nói “ x hiệp nhất được cơ cấu của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại (của tập thể)” nếu x hiến dâng đời mình cho lý tưởng của tập thể; bởi vì khi đó, cơ cấu tiểu vũ trụ của x cũng trở thành một phần trong cơ cấu tổ chức của tập thể.

(3) Ta nói “ x hiệp nhất được bản vị của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại (của tập thể)” nếu x biết thuận nhân tâm khi nhận định sự vật; bởi vì việc thuận nhân tâm làm cho bản vị của cá nhân x cùng với bản vị của cả tập thể tạo thành một chỉnh thể thống nhất.

(4) Ta nói “ x hiệp nhất được quyền năng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại (của tập thể)” nếu x biết sử dụng quyền năng của cá nhân mình đúng lúc, đúng chỗ trong tập thể để phát huy quyền năng của tập thể.

(5) Ta nói “ x hiệp nhất được sứ mạng của mình với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại (của tập thể)” nếu x vừa thực hiện sứ mạng làm người của cá nhân mình, vừa góp phần thực hiện sứ mạng chung của tập thể.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “sự hiệp nhất giữa một con người với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại (của một tập thể)”.

Bây giờ, ta đi đến một định lý quan trọng: bất kỳ một ai, khi làm một việc gì đó, nếu việc ấy phù hợp với lòng người (nhân tâm) thì việc ấy cũng đúng với ý Trời (Thiên Ý).

ĐỊNH NGHĨA 1.219. Thuận. Giả sử có một vật y đang hoạt động, ta xét hoạt động của một vật x trong mối liên hệ với hoạt động của vật y . Ta nói “ x **thuận** (theo) y ” nếu và chỉ nếu x biết làm cho hoạt động của mình hòa với hoạt động của y .

ĐỊNH LÝ 1.185. Nếu thuận nhân tâm thì thuận Thiên Ý.

CHỨNG MINH. Nhân tâm là Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại; còn Thiên Ý là Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại. Do định lý 1.184, nếu hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại thì con người hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại. Vậy, nếu thuận nhân tâm thì thuận Thiên Ý.

ĐỊNH LÝ 1.186. Nếu hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại thì con người hiệp nhất được với Thượng Đế trên cả bốn phương diện: Vô Ngã Ngoại Tại, Vô Ngã Nội Tại, Hữu Ngã Ngoại Tại, và Hữu Ngã Nội Tại.

CHỨNG MINH. Nếu hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại thì con người hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại (định lý 1.184). Nếu hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại thì con người hiệp nhất được với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại (định lý 1.178). Nếu hiệp nhất được với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại thì con người hiệp nhất được với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại (định lý 1.171). Vậy, nếu hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại thì con người hiệp nhất

được với Thượng Đế trên cả bốn phương diện: Vô Ngã Ngoại Tại, Vô Ngã Nội Tại, Hữu Ngã Ngoại Tại, và Hữu Ngã Nội Tại.

ĐỊNH LÝ 1.187. Con người hiệp nhất được với Thượng Đế nếu và chỉ nếu con người hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại.

CHỨNG MINH. (1) Theo định lý 1.186, nếu hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại thì con người hiệp nhất được với Thượng Đế trên cả bốn phương diện: Vô Ngã Ngoại Tại, Vô Ngã Nội Tại, Hữu Ngã Ngoại Tại, và Hữu Ngã Nội Tại. Vì bốn phương diện này chẳng qua là sự phân loại của khái niệm Thượng Đế, nên nói rằng “con người hiệp nhất được với Thượng Đế trên cả bốn phương diện (này)” cũng có nghĩa là nói rằng “con người hiệp nhất được với Thượng Đế”. Ta đã chứng minh xong một chiều của định lý. (2) Nếu con người hiệp nhất được với Thượng Đế thì con người cũng hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại, vì khái niệm “Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại” là một phần của khái niệm “Thượng Đế”. Ta đã chứng minh xong chiều còn lại của định lý. Như vậy, ta đã chứng minh được rằng: con người hiệp nhất được với Thượng Đế nếu và chỉ nếu con người hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại.

Do định lý 1.187, bước đầu tiên để thực hiện được Thiên Nhân hiệp nhất là nhận ra và sống với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại.

CHƯƠNG 4.

CÁC ĐỊNH LÝ BẢN THỂ LUẬN: NHÂN SINH

Chương này sẽ trình bày các định lý căn bản về bản thể của nhân sinh. Vì khái niệm “nhân sinh” là khái niệm về đời sống xã hội nhân loại, nghĩa là đời sống của nhiều con người với những mối quan hệ khác nhau, nên con người trong nhân sinh được xem xét không phải trong tương quan với vũ trụ nhưng trong tương quan với tha nhân và xã hội. Từ đó, các định lý bản thể luận về nhân sinh sẽ chỉ ra vai trò của cá nhân đối với việc phát triển xã hội và vai trò của xã hội đối với sự tiến hóa của con người.

1. TỔNG QUAN VỀ NHÂN SINH

Nội dung chính của khái niệm “nhân sinh” là mối quan hệ giữa người và người. Mối quan hệ này xuất hiện trong mọi quá trình quan trọng nhất của một xã hội bất kỳ: (1) quá trình tạo lập xã hội, (2) quá trình duy trì và phát triển xã hội, (3) quá trình định hướng đến tương lai của xã hội.

Để tạo ra được một xã hội, mối quan hệ này phải là mối quan hệ về bản tánh giữa con người và con người; hay nói theo ngôn ngữ của nhân sinh luận Đại Đạo, mối quan hệ này phải xuất phát từ “nhân bản”. Khi xã hội đã được tạo ra, muốn duy trì nó và làm cho nó phát triển, giữa các thành viên trong xã hội phải có mối quan hệ hòa ái, hay là “nhân hòa”. Và để sự tồn tại và phát triển của một xã hội được bền vững trong hiện tại cũng như tương lai, nó phải được định hướng để tiến đến “đại đồng”, nghĩa là phải phát huy mối quan hệ bình đẳng giữa người với người.

“Nhân bản”, “nhân hòa” và “đại đồng” là ba yếu điểm giáo lý về nhân sinh. Cả ba yếu điểm giáo lý này đều khai triển mối quan hệ giữa người và người ở những phương diện và mức độ tương ứng.

1.1. Mối quan hệ giữa người và người

Khái niệm “nhân sinh” có liên quan trực tiếp đến khái niệm “xã hội” và gián tiếp đến các khái niệm làm cơ sở cho khái niệm “xã hội” như “cộng đồng”, “tập thể” và “đám đông”. Các khái niệm này chỉ khác nhau về mức độ của mối quan hệ giữa người và người.

ĐỊNH NGHĨA 1.220. Đám đông (con người). “**Đám đông (con người)**” là một tập hợp mà mỗi phần tử trong đó là một con người; những con người thuộc tập hợp này cùng hiện diện trong một khoảng không gian và một khoảng thời gian xác định.

Trong một số ngữ cảnh thích hợp, “đám đông” còn được gọi là “quần chúng” hay “đại chúng”.

ĐỊNH NGHĨA 1.221. **Tập thể** (con người). “**Tập thể** (con người)” là một đám đông (con người), mà trong đó, (1) tồn tại ít nhất một mối tương quan, ràng buộc giữa người này với người khác, và, (2) nhờ mối tương quan này, đám đông tồn tại như một khối duy nhất. Xét trong mối tương quan này, mỗi con người được gọi là một “**thành viên**” của tập thể. Ở đây, “mối tương quan” có nghĩa là mối quan hệ (hay mối liên hệ) qua lại giữa một người với một người khác.

ĐỊNH NGHĨA 1.222. **Cộng đồng** (con người). “**Cộng đồng** (con người)” là một tập thể, trong đó, đa số thành viên cùng nhìn nhận một số giá trị chung hay chuẩn mực chung. Những giá trị và chuẩn mực chung này, một cách tương ứng, được gọi là “**giá trị của cộng đồng**” hay “**chuẩn mực của cộng đồng**”.

ĐỊNH NGHĨA 1.223. **Xã hội**. “**Xã hội**” là một cộng đồng được xây dựng (hay tổ chức) như là một hệ thống cấp bậc – ở đây, “cấp bậc” có nghĩa là mức độ chịu trách nhiệm với toàn thể cộng đồng về sự tồn tại và phát triển của cộng đồng – bao gồm ba cấp bậc tiêu biểu: cấp bậc cao nhất được gọi là “lãnh đạo”, cấp bậc ở giữa được gọi là cấp bậc “quản lý”, và cấp bậc thấp nhất được gọi là cấp bậc “thành viên”.

Bốn khái niệm vừa nêu – “đám đông”, “tập thể”, “cộng đồng” và “xã hội” – có thể được coi là bốn mức độ khác nhau về nội hàm của nhau. Bốn mức độ này nằm trong thang nội hàm của một khái niệm rộng hơn: khái niệm “**nhân sinh**”.

Trước khi định nghĩa khái niệm “nhân sinh”, chúng ta cần định nghĩa khái niệm “**cá nhân**”.

ĐỊNH NGHĨA 1.224. **Cá nhân**. Khái niệm “**cá nhân**” được dùng để chỉ một con người đang đứng trong những mối quan hệ xã hội và được đặc trưng bởi những tính chất tâm lý riêng biệt của người đó – do trình độ tiến hóa của chơn thần của người đó quyết định – mà nhờ những tính chất tâm lý này, có thể phân biệt giữa người đó với người khác. Những tính chất tâm lý này được gọi là “**cá tính**”.

ĐỊNH NGHĨA 1.225. **Chủ thể xã hội**. “**Chủ thể xã hội**” là chủ thể chỉ tồn tại trong những mối quan hệ xã hội, nghĩa là những mối liên hệ giữa người với người. Trong một xã hội, mỗi cá nhân và mỗi tập thể đều là một chủ thể xã hội.

Bây giờ ta định nghĩa khái niệm “nhân sinh”.

ĐỊNH NGHĨA 1.226. **Nhân sinh**. Khái niệm “**nhân sinh**” được dùng để chỉ:

(1) xã hội, trong mọi mức độ có thể có của nó, bao gồm cả “đám đông”, “tập thể”, “cộng đồng” và “xã hội”;

(2) cá nhân trong mỗi tương quan với xã hội;

(3) cuộc đời, tức là đời sống xã hội của loài người, được thể hiện ở những quy mô khác nhau từ nhỏ (ví dụ, gia đình) đến lớn (ví dụ, toàn thể nhân loại).

Đó là định nghĩa cho khái niệm “nhân sinh”.

Điểm quan trọng nhất trong nội hàm của khái niệm “nhân sinh” là “mối tương quan”, nghĩa là “mối liên hệ qua lại”, giữa cá nhân và cá nhân, giữa cá nhân và tập thể, cũng như giữa tập thể và tập thể. “Mối tương quan” là cái quyết định tính chất và tình trạng của một xã hội trong một giai đoạn nào đó. Có những mối liên hệ tiêu cực, có thể làm phân hóa tập thể, suy yếu cộng đồng hoặc hủy diệt xã hội, ví dụ mối liên hệ “hận thù lẫn nhau” hoặc “tiêu diệt lẫn nhau”. Nhưng cũng có những mối liên hệ tích cực làm cho tập thể tồn tại một cách vững chắc, phát triển ổn định, ví dụ như “công bình với nhau” hay “tha thứ cho nhau”; những mối liên hệ tích cực như vậy được tạo ra từ tình thương.

ĐỊNH NGHĨA 1.227. Tình thương (yêu). Gọi x là một cá nhân. “**Tình thương (yêu)**” mà x dành cho tha nhân là một mối liên hệ được tạo thành từ sự cảm ứng giữa x và tha nhân; trong mối liên hệ đó, tha nhân là người yêu cầu (“cảm”) còn x là người đáp ứng (“ứng”): x luôn mang đến cho tha nhân những điều tốt đẹp nhất một cách vô điều kiện mà không đòi hỏi một sự đền đáp nào của tha nhân. Có ba mức độ căn bản của tình thương:

(1) mức độ đầu tiên là “**công bình**”; ở mức độ này, x thương yêu tha nhân cũng ngang bằng như thương yêu bản thân mình, không phân biệt đối xử giữa người này với người kia hay với bản thân mình;

(2) mức độ cao hơn là “**bác ái**”; ở mức độ này, x thương yêu tha nhân nhiều hơn thương yêu bản thân mình, đối xử với tha nhân tốt hơn đối xử với bản thân mình;

(3) mức độ cao nhất là “**từ bi**”; ở mức độ này, x thương yêu tha nhân nhiều đến mức quên cả bản thân mình, hy sinh tất cả cho tha nhân để cứu độ tha nhân.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “tình thương”.

Cần nói thêm rằng nội hàm của khái niệm “tình thương” đã được hàm ngụ ngay từ tiên đề 1.1. Tiên đề này phát biểu rằng “Có một và chỉ một cái Không; cái Không ấy chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có và giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành cái Không ấy”. Cụm từ “làm nên mọi cái Có và giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành cái Không ấy” hàm nghĩa “tình thương”, vì nội dung của cụm từ đó có nghĩa là “luôn muốn mang đến cho mọi cái Có những điều tốt đẹp nhất một cách vô điều kiện mà không đòi hỏi một sự đền đáp nào của mọi cái Có.” Tình thương ấy còn được giáo lý Đại Đạo gọi là “**tình tạo hóa**”; đó là tình thương mà Thượng Đế dành cho chúng sinh.

1.2. Bản thể và nguồn gốc của nhân sinh

Nhân sinh – xét ở mọi mức độ của khái niệm này, bao gồm cả “đám đông”, “tập thể”, “cộng đồng” lẫn “xã hội” – là một sở vật thực tại có một bản thể xác định; bản thể ấy được gọi là “**nhân bản**” (định nghĩa 1.232).

Bản thể ấy hiện hữu một cách bình đẳng ở mỗi cá nhân và ở mỗi xã hội dù nhỏ hay lớn. Vì vậy, bản thể ấy còn được giáo lý Đại Đạo gọi là “**bản thể đại đồng nhân loại**”.

ĐỊNH NGHĨA 1.228. **Bản thể đại đồng nhân loại.** “**Bản thể đại đồng nhân loại**” là khái niệm được dùng để chỉ bản thể chung mà bất cứ cá nhân nào và xã hội nào trong nhân loại cũng đều có. Tính chất “đều có” của bản thể ấy ở mọi cá nhân và mọi xã hội là một trường hợp đặc biệt của tính chất đại đồng.

Chữ “nhân bản” (人本, humanitas) có nghĩa là “gốc của con người”. Như sẽ được chứng minh trong định lý 1.189, nhân bản này là nguồn gốc của mọi xã hội nhân sinh.

Vì vậy, nhân bản là bản thể và nguồn gốc của nhân sinh.

1.3. Điều kiện cần để tồn tại và phát triển của nhân sinh

Theo định luật tương hòa tương hiệp (định lý 1.103), để một vật x có thể sinh tồn trong một không-thời gian K nào đó, x phải tuân theo hai điều kiện: x phải có khả năng thích nghi (tương hòa) với những thay đổi của, và, x phải phối hợp (tương hiệp) với các vật khác trong K để tạo thành một thể thống nhất. Ứng dụng điều này vào nhân sinh, để những cá nhân có thể sinh tồn bên cạnh nhau trong cùng một xã hội – nghĩa là để một xã hội bao gồm nhiều cá nhân khác biệt nhau có thể tồn tại – những cá nhân này phải thích nghi được với những cá tính của nhau và phải phối hợp được với nhau để tạo thành xã hội như một khối thống nhất giữa nhiều con người.

Thế thì muốn tồn tại ở mức độ nào, xã hội phải có nhân hòa (định nghĩa 1.247) ở mức độ đó.

Muốn có xã hội nhân hòa, giải pháp của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ là “tạo thể nhân hòa” (định nghĩa 1.250). Việc tạo thể nhân hòa phải được thực hiện dựa trên ba tiêu chuẩn: nhân bản, an lạc, và tiến bộ. Nhờ tiêu chuẩn đầu tiên, nhân hòa được đặt trên nền tảng nhân bản (nghĩa là gắn chặt với bản thể đại đồng nhân loại). Nhờ tiêu chuẩn thứ hai, nhân hòa đem đến hạnh phúc cho xã hội. Nhờ tiêu chuẩn thứ ba, nhân hòa giúp cho xã hội phát triển.

Vậy, nhân hòa là điều kiện để tồn tại và phát triển của nhân sinh. Điều kiện này là điều kiện cần chứ chưa phải là điều kiện đủ, do những lập luận về tương lai của nhân sinh ở mục kế tiếp.

1.4. Tương lai của nhân sinh

Dựa vào định luật tiến hóa (định lý 1.124), ta thấy rằng tương lai của mọi cá nhân đều nằm ở việc tiến hóa để trở về với Đại Linh Quang. Mặt khác, tiến hóa là quy nguyên (định nghĩa 1.20), là quá trình tinh lọc cái Một từ trong cái Nhiều. Và vì mọi xã hội trên địa cầu này – bao gồm mọi cá nhân trên địa cầu – đều thuộc về cái Nhiều, nên tất yếu phải vận động để trở về cái Một.

Cái Một này, theo nguyên lý Thiên Địa vạn vật nhất thể, là bản thể của mọi người, mọi vật, và do đó, mọi cơ cấu xã hội. Mặt khác, theo định nghĩa 1.228, bản thể đại đồng nhân loại là bản thể chung mà bất cứ cá nhân nào và xã hội nào trong nhân loại đều có. Như vậy, trạng thái tương lai mà mọi xã hội đều phải đạt được là sự đại đồng; nói cách khác, mọi xã hội đều phải tiến đến đại đồng.

Đối với bất cứ xã hội nào, không tiến đến sự đại đồng là trái với định luật tiến hóa, và chẳng những thế, còn trái với cả nguyên lý Nhất tán Vạn – Vạn quy Nhất lẫn nguyên lý Thiên Địa vạn vật nhất thể. Xét riêng tiêu chí tiến hóa, xã hội nào vận động theo chiều hướng trái ngược với định luật tiến hóa, xã hội đó sẽ không thể tiến hóa; và nếu không thể tiến hóa, xã hội đó tất yếu sẽ bị đào thải theo thời gian.

2. NHÂN BẢN

Khái niệm “nhân bản” có liên quan đến khái niệm “nhân loại tính” hay “nhân tính” như là cái đã tiến hóa vượt qua khỏi trình độ của thú tính. Trong cuộc tiến hóa của vạn vật, nhân loại (loài người) đã xuất hiện như một loài độc lập, tách biệt với các loài động vật khác; sự xuất hiện này là kết quả của quá trình tiến hóa từ thú cầm hồn (hay thú vật hồn) sang nhân hồn (định nghĩa 1.176). Thú cầm hồn được đặc trưng bởi bản năng hay thú tính; nhân hồn được đặc trưng bởi bản tánh hay nhân tính. Khi ta đặt khái niệm “nhân tính” vào đời sống xã hội của toàn thể nhân loại, khái niệm này sẽ trở thành khái niệm “nhân loại tính”. Và “nhân bản” chính là căn bản của nhân loại tính.

ĐỊNH NGHĨA 1.229. Thú tính. “**Thú tính**” là bản năng của một tạo vật x đã tiến hóa đến nấc thang của thú cầm hồn; bản năng ấy là nguồn gốc phát sinh mọi tính chất đặc trưng cho đời sống thú vật ở cá thể x và chủng loại sinh vật của x .

ĐỊNH NGHĨA 1.230. Nhân tính (tính người). “**Nhân tính**” (“**tính người**”) là bản tánh của con người với tư cách là cái tạo ra mọi tính chất tốt đẹp đặc trưng cho đời sống con người.

ĐỊNH NGHĨA 1.231. Nhân loại tính. “**Nhân loại tính**” là nhân tính, được xét trên phương diện đời sống xã hội ở phạm vi toàn thể nhân loại.

ĐỊNH NGHĨA 1.232. Nhân bản. Khái niệm “**nhân bản**” được dùng để chỉ căn bản của nhân loại tính:

(1) đối với một cá nhân x , căn bản ấy là “tánh” của x (xem định nghĩa 1.129);

(2) đối với một xã hội X , căn bản ấy là tánh của (những) cá nhân x_i ($i = 1, 2, 3, \dots$), đã được x_i thể hiện thành tinh thần vong kỷ vị tha và hành động xả thân vì tình thương dành cho tha nhân trong xã hội X ; nhờ đó, tánh ấy trở thành: (2a) cội nguồn của xã hội X , hay, (2b) nền móng của xã hội X , hay, (2c) cốt lõi của xã hội X , hay, (2d) khuôn mẫu của xã hội X .

Đó là định nghĩa cho khái niệm “nhân bản”.

Từ định nghĩa 1.232, nhân bản vốn là tánh của cá nhân, nhưng lại trở thành tánh của xã hội; đó là do, thông qua sự xả thân cho tha nhân của những cá nhân biết hy sinh, tánh của những cá nhân ấy trở thành tánh của xã hội.

Một khái niệm có nội hàm đối lập với khái niệm “nhân bản” là khái niệm “vong bản”. Chữ “vong bản” (忘本) có nghĩa là quên mất căn bản của nhân tính, quên mất gốc rễ của

mình¹. Về mặt luận lý, “vong bản” được dùng với một nghĩa phủ định của “nhân bản”, ví dụ, “thiếu nhân bản”, “không có nhân bản”, hay “phi nhân bản”.

ĐỊNH LÝ 1.188. Bản thể đại đồng nhân loại là nhân bản.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.228, bản thể đại đồng nhân loại là bản thể chung mà bất cứ cá nhân nào và xã hội nào trong nhân loại đều có. Theo định nghĩa 1.232, nhân bản vừa là tánh của cá nhân, vừa là tánh của xã hội; tánh ấy là bản thể của cá nhân, mà cũng là bản thể của xã hội. Ngoài tánh ra, cá nhân và xã hội không có bản thể chung nào khác. Vậy, bản thể đại đồng nhân loại là nhân bản.

2.1. Nhân bản của một xã hội

Từ định nghĩa 1.232, nhân bản của một xã hội là tánh của (những) cá nhân đã xây dựng, giữ gìn và phát triển xã hội. Để làm được điều này, (những) cá nhân ấy phải thể hiện tánh của mình thành tinh thần vong kỷ vị tha và hành động xả thân vì tình thương dành cho tha nhân trong xã hội. Vì vậy, tánh của (những) cá nhân ấy trở thành (1) cội nguồn của xã hội X , hay, (2) nền móng của xã hội X , hay, (3) cốt lõi của xã hội X , hay, (4) khuôn mẫu của xã hội X . Bốn điểm này cũng là bốn phương diện của nhân bản đối với một xã hội. Ta sẽ lần lượt xét bốn phương diện này.

ĐỊNH NGHĨA 1.233. **Cội nguồn của một xã hội.** “Cội nguồn của một xã hội” là khái niệm được dùng để chỉ cái mà từ đó xã hội ấy được sinh ra hay tạo ra.

ĐỊNH NGHĨA 1.234. **Sáng tổ của xã hội.** Nếu cá nhân x biết dùng tánh của mình để tạo ra (hay sáng lập) xã hội X , ta nói “ x là **sáng tổ của xã hội**”. Trong định nghĩa 1.232, (những) cá nhân x_i ($i = 1, 2, 3, \dots$) – đã dùng tánh của mình như là tinh thần vong kỷ vị tha và hành động xả thân vì tình thương dành cho tha nhân để tạo ra xã hội X – chính là sáng tổ của xã hội X .

ĐỊNH LÝ 1.189. Mỗi xã hội đều có cội nguồn là nhân bản.

CHỨNG MINH. Xét một xã hội, X . Gọi x là vị sáng tổ của xã hội ấy. Theo định nghĩa 1.232, đối với một xã hội X , nhân bản là tánh của x , được x thể hiện thành tinh thần vong kỷ vị tha và hành động xả thân vì tình thương dành cho tha nhân để tạo ra xã hội X . Vậy, mỗi xã hội đều có cội nguồn là nhân bản.

ĐỊNH NGHĨA 1.235. **Nền móng của một xã hội.** “Nền móng của một xã hội” là khái niệm được dùng để chỉ cái mà trên đó xã hội ấy được xây dựng.

ĐỊNH NGHĨA 1.236. **Người củng cố nền móng của xã hội.** Nếu cá nhân x biết dùng tánh của mình để làm cho nền móng của xã hội X thêm vững chắc, ta nói “ x là **người củng cố nền móng của xã hội**”. Trong định nghĩa 1.232, (những) cá nhân x_i ($i = 1, 2, 3, \dots$) – đã dùng tánh của mình như là tinh thần vong kỷ vị tha và hành động xả thân vì tình thương

¹ Chữ “vong” (忘) có nghĩa là “quên”.

dành cho tha nhân để làm cho nền móng xã hội X thêm vững chắc – chính là người củng cố nền móng của xã hội X .

ĐỊNH LÝ 1.190. Mỗi xã hội đều có nền móng là nhân bản.

CHỨNG MINH. Ta chứng minh tương tự như ở định lý 1.189. Xét một xã hội, X . Gọi x là người củng cố nền móng của xã hội ấy. Theo định nghĩa 1.232, đối với một xã hội X , nhân bản là tánh của x , được x thể hiện thành tinh thần vong kỷ vị tha và hành động xả thân vì tình thương dành cho tha nhân để làm cho nền móng xã hội X thêm vững chắc. Vậy, mỗi xã hội đều có nền móng là nhân bản.

ĐỊNH NGHĨA 1.237. Cốt lõi của một xã hội. “**Cốt lõi của một xã hội**” là khái niệm được dùng để chỉ bản chất của xã hội ấy.

ĐỊNH NGHĨA 1.238. Người giữ gìn cốt lõi của xã hội. Nếu cá nhân x biết dùng tánh của mình để phát huy bản chất của xã hội X , và tác dụng của cốt lõi ấy, ta nói “ x là **người giữ gìn cốt lõi của xã hội**”. Trong định nghĩa 1.232, (những) cá nhân x_i ($i = 1, 2, 3, \dots$) – đã dùng tánh của mình như là tinh thần vong kỷ vị tha và hành động xả thân vì tình thương dành cho tha nhân để phát huy bản chất của xã hội X – chính là người giữ gìn cốt lõi của xã hội X .

ĐỊNH LÝ 1.191. Mỗi xã hội đều có cốt lõi là nhân bản.

CHỨNG MINH. Ta chứng minh tương tự như ở định lý 1.189. Xét một xã hội, X . Gọi x là người giữ gìn cốt lõi của xã hội ấy. Theo định nghĩa 1.232, đối với một xã hội X , nhân bản là tánh của x , được x thể hiện thành tinh thần vong kỷ vị tha và hành động xả thân vì tình thương dành cho tha nhân để phát huy bản chất của xã hội X . Vậy, mỗi xã hội đều có cốt lõi là nhân bản.

ĐỊNH NGHĨA 1.239. Khuôn mẫu của một xã hội. “**Khuôn mẫu của một xã hội**” là khái niệm được dùng để chỉ cái mà theo đó, một xã hội có thể tự tái tạo lấy chính xã hội ấy, hay tạo ra thêm những xã hội mới giống như xã hội ấy.

ĐỊNH NGHĨA 1.240. Sự tồn tại lâu dài và phát triển bền vững (của một xã hội X). Nếu X luôn có thể tự tái tạo được chính mình, ta nói rằng X **tồn tại lâu dài**. Nếu X luôn có thể tạo ra thêm những xã hội mới giống như X , ta nói rằng X **phát triển bền vững**.

ĐỊNH LÝ 1.192. Gọi X là một xã hội. Nếu X có khuôn mẫu là nhân bản thì X tồn tại lâu dài và phát triển bền vững.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.239, nếu X có khuôn mẫu là nhân bản thì X có thể tự tái tạo lấy X , hay tạo ra thêm những xã hội mới giống như X . (1) Xét trường hợp thứ nhất, X tự tái tạo lấy X . Vì khuôn mẫu nhân bản không thay đổi trước và sau sự tự tái tạo, nên ta lại quay trở về đầu phần chứng minh và áp dụng định nghĩa 1.239. Vì ta luôn có thể áp dụng định nghĩa 1.239 cho trường hợp này, nên X luôn có thể tự tái tạo được chính mình. (2) Xét trường hợp thứ hai, X tạo ra những xã hội giống như X . Gọi các xã hội được X tạo ra là X'_k ($k = 1, 2, 3, \dots$). Vì X có khuôn mẫu là nhân

bản, nên các xã hội X'_k ($k=1,2,3,\dots$) cũng có khuôn mẫu là nhân bản. Đối với mỗi xã hội X'_k ($k=1,2,3,\dots$), ta quay trở về đầu phần chứng minh và áp dụng định nghĩa 1.239. Vì ta luôn có thể áp dụng định nghĩa 1.239 cho trường hợp này, nên X luôn có thể tạo ra thêm những xã hội mới giống như X . (3) Như vậy, trong cả hai trường hợp, theo định nghĩa 1.240, X tồn tại lâu dài hay X phát triển bền vững. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH NGHĨA 1.241. Xã hội nhân bản. Ta gọi một xã hội là “**xã hội nhân bản**” nếu, từ thể hệ này qua thể hệ khác, xã hội ấy biết giáo dục mọi thành viên để: (1) mọi người đều biết hướng về cội nguồn của xã hội ấy; và (2) mọi người đều góp phần củng cố nền móng của xã hội ấy thêm vững chắc; và, (3) mọi người đều phát huy được bản chất của xã hội ấy; và (4) mọi người đều góp phần lưu truyền khuôn mẫu của xã hội ấy.

ĐỊNH NGHĨA 1.242. Xã hội vong bản. Ta gọi một xã hội là “**xã hội vong bản**” nếu xã hội ấy: (1) quên mất cội nguồn của mình; hay, (2) làm sụp đổ nền móng của mình; hay, (3) không giữ gìn được cốt lõi của mình; hay (4) đánh mất khuôn mẫu của mình.

ĐỊNH NGHĨA 1.243. Dân tộc tính. “**Dân tộc tính**” là nhân bản của một dân tộc (xã hội X trong trường hợp này là dân tộc hay là dòng giống).

ĐỊNH NGHĨA 1.244. Giữ gìn nhân bản. “**Giữ gìn nhân bản**” là quay về với tinh thần đạo đức, bảo tồn những khuôn mẫu chung cho toàn nhân loại.

ĐỊNH NGHĨA 1.245. Con người nhân bản. “**Con người nhân bản**” là con người biết sống bằng tánh của mình. “Con người nhân bản” còn được gọi là “con người muôn thuở muôn phương”.

ĐỊNH LÝ 1.193. x là con người nhân bản nếu và chỉ nếu x đứng được ở tài Nhân trong tam tài.

CHỨNG MINH. Theo định lý 1.142, x đứng được ở tài Nhân trong tam tài nếu và chỉ nếu x biết sống bằng bản tánh của mình. Theo định nghĩa 1.232, đối với cá nhân x , bản tánh ấy chính là nhân bản.

ĐỊNH LÝ 1.194. Nhân bản là nguyên lý để cá nhân xây dựng nên xã hội.

CHỨNG MINH. Theo định lý 1.65, tánh là một nguyên lý. Theo định nghĩa 1.232, nhân bản là tánh của cá nhân đã xây dựng nên xã hội. Vậy, nhân bản là nguyên lý để cá nhân xây dựng nên xã hội.

2.2. Phục hồi nhân bản

Bây giờ ta đề cập đến một tình trạng đã từng kéo dài trong lịch sử nhân loại cho đến tận ngày nay: sự phát triển một cách thiếu quân bình giữa vật chất và tinh thần.

ĐỊNH NGHĨA 1.246. Sự phát triển một cách thiếu quân bình giữa vật chất và tinh thần. Ta gọi một sự phát triển là “thiếu quân bình giữa vật chất và tinh thần” nếu một trong hai điều sau đây xảy ra: (1) xã hội chỉ quan tâm đến hay chỉ phát triển được đời sống tinh

thần, tâm linh, tư tưởng, ý thức hệ mà không quan tâm đến hay không phát triển được đời sống vật chất; (2) xã hội chỉ quan tâm đến hay chỉ phát triển được đời sống vật chất mà không quan tâm đến hay không phát triển được đời sống tinh thần, tâm linh, tư tưởng, ý thức hệ.

ĐỊNH LÝ 1.195. Sự phát triển một cách thiếu quân bình giữa vật chất và tinh thần của xã hội nhân loại dẫn đến sự vong bản.

CHỨNG MINH. Sự phát triển một cách thiếu quân bình giữa vật chất và tinh thần là hệ quả của tình trạng bị thiên lệch về phía tài Thiên (bị phụ thuộc vào thần quyền) hoặc tài Địa (bị phụ thuộc vào vật chất), tức là hệ quả của việc con người không đứng được ở tài Nhân. Theo định lý 1.142, điều này có nghĩa là con người không sống bằng bản tánh của mình, và nghĩa là vong bản. Vậy, sự phát triển một cách thiếu quân bình giữa vật chất và tinh thần của xã hội nhân loại dẫn đến sự vong bản.

Để chấm dứt tình trạng vong bản, đem đến cho nhân loại đời sống nhân hòa và đại đồng, cần phải phục hồi nhân bản. Đây là lý do chủ yếu dẫn đến việc khai mở Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ của Thượng Đế.

Những nấc thang tu tiến trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ là những giai đoạn trong một kế hoạch cụ thể để phục hồi nhân bản cho từng cá nhân, và trên cơ sở đó, cho toàn xã hội. Những nấc thang tu tiến này giúp con người phản bản hoàn nguyên, từng bước tiến hóa qua Ngũ Chi Đại Đạo, tìm lại bản tánh của mình, tức là nhân bản.

3. NHÂN HÒA

Khái niệm “nhân hòa” được xây dựng dựa trên khái niệm “hòa hiệp”.

Theo định nghĩa 1.35, “**hòa**” là sự phối hợp chức năng của hai yếu tố trong một thể đối ngẫu, biến sự khác biệt giữa chúng thành sự bổ túc cho nhau, và giữ cho các tác dụng giữa chúng quân bình với nhau.

Theo định nghĩa 1.165, “**hiệp**” là liên kết lại thành một chỉnh thể thống nhất trong không gian và thời gian.

Theo định lý 1.101, hòa dẫn đến hiệp; nghĩa là, nếu đã hòa với nhau, sớm muộn gì cũng sẽ hiệp được với nhau.

3.1. *Nền tảng của nhân hòa: tình thương*

ĐỊNH NGHĨA 1.247. Nhân hòa. Xét một xã hội X bao gồm những cá nhân x_i ; $i = 1, 2, 3, \dots$. Nếu:

- (1) mối quan hệ xã hội giữa x_i là tình thương, và,
- (2) do tình thương ấy mà x_i hòa với nhau, và,
- (3) mức độ tương hòa gia tăng khi tình thương giữa x_i gia tăng, và,

(4) sự tương hòa làm cho xã hội trở thành một chỉnh thể ổn định và bền vững khi tình thương giữa x_i đạt đến mức cùng cực,

thì sự tương hòa ấy được gọi là “**nhân hòa**”.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “nhân hòa”.

So sánh định nghĩa 1.247 với các định nghĩa về sự tương hòa (định nghĩa 1.35) và tương hiệp (định nghĩa 1.165), ta thấy “nhân hòa” chính là sự tương hòa tương hiệp để duy trì các xã hội của loài người trên nền tảng của tình thương.

ĐỊNH LÝ 1.196. Nhân hòa là cực điểm của tình thương

CHỨNG MINH. Do định nghĩa 1.247, nhân hòa là sự tương hòa mà nền tảng của nó là tình thương giữa người và người trong xã hội, hơn nữa, khi tình thương này đạt đến mức cùng cực thì xã hội trở thành một chỉnh thể ổn định và bền vững. Vậy, nhân hòa là cực điểm của tình thương.

ĐỊNH LÝ 1.197. Nhân hòa là điều kiện đảm bảo sự sinh tồn cho một xã hội nhân sinh.

CHỨNG MINH. Ứng dụng định luật tương hòa tương hiệp (định lý 1.103) cho xã hội nhân sinh, ta thấy nhân hòa là điều kiện để mỗi cá nhân trong xã hội có thể sinh tồn. Nếu mọi cá nhân trong một xã hội cùng sinh tồn trong sự tương hòa tương hiệp, thì xã hội ấy cũng sinh tồn, bởi vì xã hội được tạo thành từ các cá nhân thành viên của mình và mối quan hệ giữa các cá nhân ấy. Vậy, nhân hòa là điều kiện đảm bảo sự sinh tồn cho một xã hội nhân sinh.

Để xây dựng được các xã hội nhân hòa trên khắp thế giới, phải bắt đầu từ việc tạo ra những xã hội gương mẫu – mà giáo lý Cao Đài gọi là “thể nhân hòa” – có khả năng cải thiện mọi xã hội ba tiêu chuẩn nhân bản, an lạc và tiến bộ.

3.2. Thể nhân hòa và ba tiêu chuẩn (nhân bản, an lạc, tiến bộ)

ĐỊNH NGHĨA 1.248. Thể. “**Thể**” là khái niệm được dùng để chỉ một tiềm thể được tạo nên từ một sự sai biệt giữa một cái có và một cái không, sao cho, do sự sai biệt này mà tiềm thể có thể chuyển hóa được thành hiện thể.

Nhờ “thể”, một khả năng mới có thể chuyển hóa được thành hiện thực, một tiềm lực mới có thể chuyển hóa được thành động lực.

Bây giờ, ta xây dựng khái niệm “thể nhân hòa”, một loại thể có thể xoay chuyển xã hội nhân sinh từ trạng thái vong bản và phân hóa sang trạng thái hòa hiệp và đại đồng.

ĐỊNH NGHĨA 1.249. Thể nhân hòa. “**Thể nhân hòa**” là thể để tạo dựng những xã hội nhân loại dựa trên tình thương giữa người với người. Cụ thể hơn, thể nhân hòa là:

(1) một khả năng hòa ái, ban đầu chỉ hiện hữu ở một (hay một số) cá nhân, nhưng được phát triển dần dần thành những xã hội nhân hòa rộng lớn hơn trong hiện thực,

(2) một nhân-hòa-trong-tiềm-thể, tức là nhân hòa được gây dựng và nuôi dưỡng trong một cộng đồng nhỏ, làm thành một mô hình mẫu mực, từ đó, mở rộng dần dần ra thành nhân-hòa-trong-hiện-thể trên toàn thể giới,

(3) một tiềm lực nhân hòa, được tích lũy từ đời sống nội tâm hòa ái của một (hay một số) cá nhân, hoặc được phát khởi từ sự chứng Đạo nhờ công phu giải thoát của một cá nhân, và chuyển hóa thành động lực kiến tạo đời sống nhân hòa trên mọi quy mô của cộng đồng nhân loại.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “thể nhân hòa”.

ĐỊNH NGHĨA 1.250. Tạo thể nhân hòa. “**Tạo thể nhân hòa**” là lập một xã hội nhân hòa – dựa trên ba tiêu chuẩn: nhân bản, an lạc, và tiến bộ – sao cho xã hội này có khả năng cải thiện mọi xã hội, biến mọi xã hội thành xã hội nhân hòa cũng dựa trên ba tiêu chuẩn ấy.

Ba yếu tố “nhân bản”, “an lạc” và “tiến bộ” tạo thành một thể chân vạc nhằm đảm bảo sự ổn định và bền vững của một xã hội nhân hòa.

Trong định nghĩa 1.226, ta đã định nghĩa khái niệm “nhân bản”. Bây giờ ta định nghĩa các khái niệm “an lạc” và “tiến bộ”.

ĐỊNH NGHĨA 1.251. An lạc. “**An lạc**” là sự yên vui về cả vật chất lẫn tinh thần trong đời sống xã hội của nhân loại; sự yên vui này có được là do con người đạt được sự bình yên trong tâm hồn bằng cách chủ động giữ cho nội tâm của mình thanh tịnh trong mọi hoàn cảnh của cuộc đời. “An lạc” còn được gọi là “**hạnh phúc**”.

ĐỊNH NGHĨA 1.252. Tiến bộ. “**Tiến bộ**” là sự hoàn hảo hóa theo thời gian trong mọi hướng của đời sống, từ nhân sinh đến tâm linh. Ở đây, “hoàn hảo hóa (theo thời gian)” có nghĩa là “làm cho đạt được (càng lúc càng đầy đủ) những khả năng của Đạo”.

ĐỊNH LÝ 1.198. Gọi x là một con người. Càng tiến hóa thì x càng tiến bộ.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.20, tiến hóa là quy nguyên; x càng tiến hóa nếu và chỉ nếu x càng đạt được đầy đủ những khả năng của Đạo. Theo định nghĩa 1.252, x đạt được càng lúc càng đầy đủ những khả năng của Đạo có nghĩa là x hoàn hảo hóa theo thời gian. Sự hoàn hảo hóa này phải diễn ra trong mọi hướng của đời sống từ nhân sinh đến tâm linh, vì nếu ngược lại, thì mâu thuẫn với việc đạt được càng lúc càng đầy đủ những khả năng của Đạo. Vậy, nếu x càng tiến hóa thì x càng tiến bộ.

ĐỊNH LÝ 1.199. Gọi x là một con người. Nếu x hòa hiệp được với tha nhân thì x hiệp nhất được với Đức Thượng Đế.

CHỨNG MINH. Khái niệm “hòa” một mặt dẫn đến khái niệm “hiệp” (định nghĩa 1.165), một mặt chứa đựng khái niệm “thuận” (định nghĩa 1.219); do đó, nếu x hòa hiệp được với tha nhân thì hành động của x cũng phải thuận nhân tâm. Nếu thuận nhân tâm, thì hành động của x thuận Thiên Ý (định lý 1.185). Nếu hành động của x thuận Thiên Ý thì x hiệp nhất được với Đức Thượng Đế (định nghĩa 1.216). Vậy, nếu x hòa hiệp được với tha nhân thì x hiệp nhất được với Đức Thượng Đế.

4. ĐẠI ĐỒNG

Xây dựng thế giới đại đồng là mục đích của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ trên phương diện nhân sinh thể đạo.

4.1. Cơ sở của khái niệm “đại đồng”

Khi chúng ta áp dụng nguyên lý “thiên địa vạn vật đồng nhất thể” vào xã hội nhân sinh, một trong những hệ quả quan trọng nhất mà nguyên lý này dẫn đến là: mọi cá nhân trong nhân loại đều đồng nhất về bản thể. Sự đồng nhất này là cơ sở siêu hình học của khái niệm “đại đồng”.

Mỗi con người đều là một điểm tiêu linh quang của Đức Thượng Đế. Khi được sinh ra trên đời này, mỗi người đều có một sứ mạng vi nhân của riêng mình, mà Đức Thượng Đế đã trao cho chính người ấy thông qua tất cả những gì liên quan đến việc sinh ra và trưởng thành của người ấy. Không ai có thể thay thế được cho mỗi người trong việc thực hiện sứ mạng của bản thân người ấy. Vì vậy, mỗi người đều có quyền được thụ hưởng những gì Đức Thượng Đế đã ban cho mình để có đủ phương tiện thực hiện sứ mạng vi nhân của mình.

Nhưng điều này không bao giờ có thể được thực hiện trong một xã hội không có nhân hòa.

ĐỊNH NGHĨA 1.253. Đại đồng. “**Đại đồng**” là nhân hòa ở phạm vi toàn nhân loại sao cho mọi cá nhân và xã hội đều được thụ hưởng một cách bình đẳng tất cả những gì Tạo Hóa đã ban cho nhân loại.

ĐỊNH LÝ 1.200. Nhân hòa sẽ dẫn đến đại đồng.

CHỨNG MINH. Xét một xã hội X . Nếu trong xã hội X có nhân hòa, theo định nghĩa 1.247, mỗi quan hệ giữa những cá nhân x_i ($i = 1, 2, 3, \dots$) trong xã hội X sẽ là tình thương. Theo định nghĩa 1.227, mức độ đầu tiên của tình thương là “**công bình**”; ở mức độ này, mỗi cá nhân x_i thương yêu tha nhân cũng ngang bằng như thương yêu bản thân mình, không phân biệt đối xử giữa người này với người kia hay với bản thân mình; do đó, mọi cá nhân và tập thể trong X sẽ được thụ hưởng một cách bình đẳng tất cả những gì Tạo Hóa đã ban cho nhân loại, và đó chính là sự đại đồng, theo định nghĩa 1.253. Vậy, nhân hòa sẽ dẫn đến đại đồng.

Do định lý trên, đại đồng là kết quả của nhân hòa trong việc đảm bảo rằng mọi cá nhân và xã hội đều được thụ hưởng một cách bình đẳng tất cả những gì Tạo Hóa đã ban cho nhân loại.

4.2. Xã hội đại đồng và con người đại đồng

ĐỊNH NGHĨA 1.254. Xã hội đại đồng. “**Xã hội đại đồng**” là xã hội nhân hòa, được xây dựng bằng cách tạo thế nhân hòa, sao cho trong suốt quá trình tồn tại của xã hội đó, mọi chủ thể xã hội đều được thụ hưởng một cách bình đẳng tất cả những gì Tạo Hóa đã ban cho nhân loại.

ĐỊNH LÝ 1.201. Nếu X là một xã hội đại đồng, thì X là một xã hội nhân bản, an lạc và tiến bộ.

CHỨNG MINH. Xã hội đại đồng là kết quả của việc tạo thế nhân hòa (định nghĩa 1.254), nên phải đáp ứng ba tiêu chuẩn: nhân bản, an lạc và tiến bộ. Vậy, xã hội đại đồng phải là xã hội nhân bản, an lạc và tiến bộ.

ĐỊNH NGHĨA 1.255. *Tinh thần đại đồng (của một cá nhân).* Chữ “tinh thần” ở đây được dùng theo nghĩa là cái làm động cơ cho hành động, để chỉ một cách nghĩ và cách nhìn có tác dụng tạo ra hành động, hay nuôi dưỡng hành động, hay định hướng cho hành động, hay dẫn dắt hành động. “**Tinh thần đại đồng**” của một cá nhân là cách nghĩ và cách nhìn đóng vai trò động cơ cho hành động đại đồng mà cá nhân ấy muốn thực hiện, bằng cách tự làm sáng tỏ bản tánh của mình và giúp những người khác làm sáng tỏ bản tánh của họ.

ĐỊNH NGHĨA 1.256. *Con người đại đồng.* “**Con người đại đồng**” là con người mang tinh thần đại đồng, truyền bá tinh thần đại đồng cho người khác và làm cho người khác cũng trở thành con người đại đồng, để cùng nhau nỗ lực không ngừng nhằm biến đổi các xã hội mà mình đang sống trong đó thành các xã hội đại đồng, và tiến xa hơn, xây dựng cõi đời thành thế giới đại đồng.

ĐỊNH LÝ 1.202. Nếu x là một con người đại đồng thì x coi việc xây dựng xã hội đại đồng là một mục tiêu mà sứ mạng vi nhân của mình phải đạt được.

CHỨNG MINH. Sứ mạng vi nhân có hai giai đoạn (ra đi và trở về), nên “mục đích” của giai đoạn nào cũng đều là một “mục tiêu” của sứ mạng vi nhân. Theo định nghĩa 1.206, mục đích của giai đoạn ra đi – tức mục tiêu của sứ mạng vi nhân – là đem Đạo vào đời để xây dựng cõi đời. Theo định nghĩa 1.208, đem Đạo vào đời là tự làm sáng tỏ bản tánh của mình và giúp những người khác làm sáng tỏ bản tánh của họ. Nếu x là một con người đại đồng, thì x phải dùng tinh thần đại đồng để biến đổi các xã hội mà mình đang sống trong đó thành các xã hội đại đồng bằng cách tự làm sáng tỏ bản tánh của mình và giúp những người khác làm sáng tỏ bản tánh của họ (định nghĩa 1.255), nghĩa là đem Đạo vào đời để xây dựng xã hội thành xã hội đại đồng; và đây cũng chính là một mục tiêu mà sứ mạng vi nhân của x phải đạt được. Ta đã chứng minh xong định lý.

ĐỊNH LÝ 1.203. Nếu có con người đại đồng thì sớm muộn gì cũng sẽ có xã hội đại đồng.

CHỨNG MINH. Gọi x là con người đại đồng. Nếu có x , theo định lý 1.202, x sẽ coi việc xây dựng xã hội đại đồng là một mục tiêu mà sứ mạng vi nhân của mình phải đạt được. Ta xét hai trường hợp. Trường hợp thứ nhất, nếu x thành công trong kiếp sống của mình, thì xã hội đại đồng sẽ xuất hiện. Trường hợp thứ hai, nếu x chưa thành công trong kiếp sống của mình; khi đó, do x đã truyền bá tinh thần đại đồng cho người khác và làm cho người khác cũng trở thành con người đại đồng (định nghĩa 1.256), nên dù kiếp sống của x có kết thúc đi nữa, con người đại đồng tiếp tục tồn tại. Trường hợp thứ hai dẫn về xuất phát điểm khi ta bắt đầu chứng minh định lý, hình

thành một vòng lặp. Vòng lặp này sẽ kết thúc ở trường hợp thứ nhất. Vậy, nếu có con người đại đồng thì sớm muộn gì cũng sẽ có xã hội đại đồng.

Từ định lý vừa được chứng minh, ta thấy rằng muốn có xã hội đại đồng, trước tiên phải có con người đại đồng. Hành động truyền bá tinh thần đại đồng của con người đại đồng sẽ dẫn đến việc tạo ra ý thức hệ đại đồng.

ĐỊNH NGHĨA 1.257. Ý thức hệ (của một xã hội). Trong thuật ngữ “ý thức hệ”, chữ “hệ” có nghĩa là một tập hợp có tổ chức của những gì được xã hội nhìn nhận như là chuẩn mực hoặc khuôn mẫu; còn chữ “ý thức” được dùng để chỉ quan điểm, tư tưởng, giá trị, niềm tin và thái độ. “**Ý thức hệ (của một xã hội)**” là một hệ thống bao gồm quan điểm, tư tưởng, giá trị, niềm tin và thái độ, mà xã hội nhìn nhận như là chuẩn mực hoặc khuôn mẫu; hệ thống đó có khả năng truyền cảm mạnh mẽ cho đại chúng, khiến cho chuẩn mực hoặc khuôn mẫu tương ứng với nó được lan rộng và ngấm sâu vào mọi tầng lớp xã hội.

ĐỊNH NGHĨA 1.258. Ý thức hệ đại đồng. Xét một xã hội X , trong đó, có ít nhất một con người đại đồng mà ta gọi là x . “**Ý thức hệ đại đồng**” (1) ban đầu, là tinh thần đại đồng của x , (2) tiếp theo, là tinh thần đại đồng của càng ngày càng nhiều cá nhân trong xã hội X , do sự truyền bá của x cũng như những cá nhân đã hấp thụ được tinh thần ấy, (3) rồi dần dần, gia tăng, là ý thức hệ mà đại chúng khát khao muốn vươn đến, do sức truyền cảm của tinh thần ấy (4) và cuối cùng, là khuôn mẫu về sự hòa hiệp để tồn tại và phát triển của toàn xã hội mà đại chúng quyết tâm bảo vệ.

Như vậy, việc tạo ra ý thức hệ đại đồng sẽ dẫn đến việc hình thành khuôn mẫu về sự hòa hiệp ở quy mô toàn nhân loại. Khi mà khuôn mẫu ấy đã được đại chúng quyết tâm bảo vệ, thế giới sẽ tự chuyển biến để sản sinh ra những xã hội đại đồng.

CHƯƠNG 5.

NHÓM TIÊN ĐỀ VỀ NHẬN THỨC LUẬN (NHÓM TIÊN ĐỀ 2)

Nhận thức luận là hệ thống lý luận về nhận thức. Nhóm tiên đề về nhận thức luận đề cập đến bản chất và khả năng nhận thức của con người, và đặc biệt, của “Tôi”.

Khái niệm nguyên thủy đầu tiên cần được nêu lên trong nhận thức luận của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ là khái niệm “**nhận thức**” (認識). Ở đây, chữ “thức” (識) có nghĩa là “biết, biết được”; chữ “nhận” (認) vừa có nghĩa là “nhận ra được, thấy được, hiểu được”, vừa có nghĩa là “thu nhận được, thu thập được, lĩnh hội được”; vì vậy, chữ “nhận thức” có nghĩa là “biết do thấy và hiểu”, hoặc “biết do thu thập được và lĩnh hội được”. Sự hiểu, sự nhận lãnh cái Biết phải đi song song với sự dùng (sử dụng, vận dụng). Như vậy, khái niệm “**nhận thức**” được dùng để chỉ cái Biết do “thấy, hiểu, và dùng”. Nói rằng “Tôi nhận thức được đối tượng x ” có nghĩa là “Tôi thấy được đối tượng x , Tôi hiểu được đối tượng x , và Tôi dùng được đối tượng x ”. Trong sự nhận thức, có cả sự quan sát, sự tác động, sự khám phá, sự trải nghiệm và sự vận dụng. Theo những nội dung vừa được trình bày, thì khái niệm “**nhận thức**” bao hàm rất nhiều mức độ, ví dụ: (1) mức độ nhận thức cảm tính của các giác quan, (2) mức độ nhận thức lý tính của tư tưởng, (3) các mức độ giác ngộ, ấn chứng, giải thoát, thành đạo,... của chơn thân.

Khái niệm nguyên thủy tiếp theo là khái niệm “**Ngã**” (我) hay “**Ta**”, hay “**Tôi**”. Khái niệm này được dùng để chỉ chủ thể nhận thức ở ngôi thứ nhất như là “chính mình”. Với tư cách “chính mình”, Tôi là tánh (định nghĩa 1.127 và định nghĩa 1.129); còn với tư cách chủ thể, Tôi là tâm (định nghĩa 1.140, định nghĩa 1.142 và định lý 1.75).

“Tôi” là khái niệm quan trọng nhất trong nhận thức luận. Nếu “nhận thức” được xem là một hành trình tìm kiếm chân lý để thông đạt chân lý, thì “Tôi” là chủ thể thực hiện hành trình. Không có Tôi thì không có kẻ thực hiện hành trình; do đó, không có Tôi thì không có nhận thức. Vậy thì, muốn bước vào lĩnh vực nhận thức luận, phải thừa nhận Tôi như là một **chủ thể nhận thức** và có khả năng nhận thức.

Khái niệm nguyên thủy thứ ba là “**đối tượng**”. Ví dụ, trong mệnh đề “Tôi khám phá ra định luật bảo toàn năng lượng”, thì “định luật bảo toàn năng lượng” là đối tượng của hành động “khám phá” và Tôi là chủ thể thực hiện hành động này. Khái niệm “đối tượng” được dùng để chỉ bất cứ cái gì Tôi có-liên-quan-đến bằng một hành động của Tôi (hay nói cách khác, bằng một mối liên hệ thuộc về hành động của chủ thể), trong đó, có hành động “nhận thức”, của Tôi. Như vậy, bất cứ cái gì Tôi có thể nhận thức được, kể cả chính Tôi, đều thuộc về khái niệm “đối tượng”.

Khái niệm “đối tượng” chỉ có nghĩa trong mối tương quan với khái niệm “chủ thể”. Phải có chủ thể hành động mới có đối tượng. Trong phạm vi của sự nhận thức mà Tôi là chủ thể thực hiện, một vật *x* chỉ trở thành một đối tượng khi vật ấy được Tôi nhận thức.

Bây giờ, chúng tôi trình bày các tiên đề về nhận thức luận.

1. TIÊN ĐỀ VỀ CHỦ THỂ CỦA SỰ NHẬN THỨC

Tiên đề thứ nhất của nhận thức luận nói về chủ thể của sự nhận thức. Để phát biểu tiên đề này, chúng tôi dùng nguyên văn của bài kệ “Thiên Nhân” trong “Thánh Ngôn Hiệp Tuyển”¹ và “Đại Thừa Chơn Giáo”².

TIÊN ĐỀ 2.1. *Nhãn thị chủ tâm, lưỡng quang chủ thể, quang thị Thần, Thần thị Thiên, Thiên giả Ngã dã.*

Có thể viết lại tiên đề 2.1 như sau: năng lực nhận thức (“nhãn”) là (“thị”) năng lực chủ sử của tâm (“chủ tâm”), năng lực chủ sử này là cái quyết định (“chủ thể”) cả hai sự sáng (“lưỡng quang”), sự sáng ấy (“quang”) là Thần, Thần ấy là Trời (“Thiên”), và Trời ấy là Ta (“Ngã”).

Bây giờ chúng tôi giải thích vì sao có thể viết lại tiên đề 2.1 như vậy, đồng thời, giải thích hoặc định nghĩa các khái niệm trong tiên đề.

Chữ đầu tiên trong tiên đề 2.1 là “nhãn”, có nghĩa là “mắt”. Đây là cách dùng từ theo lối ẩn dụ: con mắt tượng trưng cho năng lực của thị giác, rồi đến lượt mình, năng lực của thị giác tượng trưng cho năng lực của nhận thức³. Do đó, khái niệm “nhãn” trong tiên đề 2.1 được dùng để chỉ sự nhận thức, khả năng nhận thức, năng lực nhận thức, hay hành động nhận thức.

ĐỊNH NGHĨA 2.1. **Chủ tâm.**

(1) Danh từ “**chủ tâm**” được dùng để chỉ cái tâm ở trạng thái hướng nội (định nghĩa 1.142) để phát huy khả năng chủ sử (định nghĩa 1.11); trong trạng thái này, cái tâm ấy có thể điều khiển mọi vật bằng sự chủ động của mình, và không một vật nào không phải cái

¹ Đức Ngọc Hồng Thượng Đế; 13-01 Bính Dần (25-02-1926), *Thánh Ngôn Hiệp Tuyển* (Q.1), tr.12.

² Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; 20-09 Bính Tý (1936), *Đại Thừa Chơn Giáo* (bản song ngữ Việt-Pháp, 1950), tr.432.

³ Trong ngôn ngữ hàng ngày của chúng ta – tiếng Việt, cũng như tiếng của nhiều dân tộc khác trên thế giới – năng lực của thị giác thường được mượn để chỉ năng lực của nhận thức, ví dụ: “nhìn” một vấn đề, “xem” xét một sự việc, “thấy” được một giải pháp, tư tưởng lớn “gặp” nhau,... Trong ngôn ngữ triết học, cách ẩn dụ này xuất hiện qua các thuật ngữ như: “kiến” giải (見解, giải thích theo cái “thấy”, nghĩa là cái hiểu biết, của mình), “quan” niệm (觀念, suy nghĩ theo cái “nhìn”, nghĩa là cách tiếp cận, của mình),... Trong ngôn ngữ đạo học, cách ẩn dụ này xuất hiện qua các thuật ngữ như: “chứng” quả (證果, “thấy” được một cách rõ ràng, nghĩa là trải nghiệm và kiểm nghiệm được, những kết quả tu hành của mình), “kiến” tánh (“thấy” được bản tánh của mình), nội “quán” (“nhìn” vào trong tâm của mình), ... Tất cả những từ ngữ đó đều vay mượn những năng lực nhận thức của nhãn quan để nói đến năng lực nhận thức của tư tưởng. Sự ẩn dụ này hàm ngụ rằng: tư tưởng sẽ không thể là-tư-tưởng nếu nó không thể “nhìn”, vì không thể “nhìn” tức là không thể nhận thức.

tâm ấy có thể điều khiển được cái tâm ấy. Con người nhờ có chủ tâm mà hiện hữu như một chủ thể, nghĩa là hiện hữu như là chính mình.

(2) Động từ “**chủ tâm**” được dùng để chỉ hành vi điều khiển chủ động của tâm nhờ sự hướng nội của tâm.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “chủ tâm”.

Mệnh đề “Nhân thị chủ tâm”, hay “con mắt là cái tâm chủ sử (trong con người)”, đồng nhất “nhân” (“mắt”) với trạng thái của tâm mà khi ở trong trạng thái đó con người hiện hữu như là chính mình. Có thể chỉ ra rằng trạng thái đó chính là chơn tâm, và nghĩa là Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại của mỗi con người.

ĐỊNH LÝ 2.1. Chủ tâm là chơn tâm.

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 1.142 và định nghĩa 2.1, chủ tâm và chơn tâm đều là tâm hướng nội, nên đồng nhất với nhau. Vậy, chủ tâm là chơn tâm.

ĐỊNH LÝ 2.2. Năng lực nhận thức bao hàm năng lực chủ sử, và ngược lại, năng lực chủ sử bao hàm năng lực nhận thức.

CHỨNG MINH. Trong mệnh đề “Nhân thị chủ tâm”, khái niệm “nhân” được dùng để chỉ năng lực nhận thức, khái niệm “chủ tâm” được dùng để chỉ năng lực chủ sử, chữ “thị” (“là”) xác định sự đồng nhất giữa hai năng lực này. Sự đồng nhất ấy có nghĩa là: năng lực nhận thức bao hàm năng lực chủ sử, và ngược lại, năng lực chủ sử bao hàm năng lực nhận thức.

ĐỊNH LÝ 2.3. Năng lực nhận thức do năng lực chủ sử mà có, và ngược lại, năng lực chủ sử do năng lực nhận thức mà có.

CHỨNG MINH. Đây là hệ quả của định lý 2.2. Vì năng lực nhận thức bao hàm (chứa đựng) năng lực chủ sử, nên nếu đã có năng lực nhận thức thì phải có năng lực chủ sử, nghĩa là năng lực chủ sử do năng lực nhận thức mà có. Ngược lại, vì năng lực chủ sử bao hàm (chứa đựng) năng lực nhận thức, nên nếu đã có năng lực chủ sử thì phải có năng lực nhận thức, nghĩa là năng lực nhận thức do năng lực chủ sử mà có.

ĐỊNH LÝ 2.4. Năng lực nhận thức do năng lực chủ sử quyết định, và ngược lại, năng lực chủ sử do năng lực nhận thức quyết định.

CHỨNG MINH. Đây là hệ quả trực tiếp của định lý 2.3.

ĐỊNH LÝ 2.5. Năng lực nhận thức là năng lực chủ sử của tâm.

CHỨNG MINH. Đây là hệ quả của định lý 2.2.

ĐỊNH LÝ 2.6. Sự nhận thức là sự chủ tâm.

CHỨNG MINH. Đây là hệ quả của định lý 2.2.

ĐỊNH LÝ 2.7. Kết quả nhận thức là kết quả chủ sử của tâm trong suốt quá trình nhận thức.

CHỨNG MINH. Đây là hệ quả của định lý 2.5. Vì năng lực nhận thức là năng lực chủ sử của tâm, nếu trong toàn bộ quá trình nhận thức, tâm luôn đóng vai trò chủ sử, thì kết quả nhận thức sẽ đúng đắn, trung thực. Ngược lại, nếu tâm rời bỏ vai trò chủ sử ở thời điểm nào trong quá trình nhận thức, thì kết quả nhận thức ở thời điểm đó sẽ là sai lầm (thiếu đúng đắn), kém trung thực.

Do mệnh đề “Nhân thị chủ tâm”, để nâng cao năng lực nhận thức Ta phải nâng cao năng lực chủ sử; và ngược lại, để nâng cao năng lực chủ sử Ta phải nâng cao năng lực nhận thức.

Tiếp theo, chúng tôi giải thích cụm từ “lưỡng quang chủ tể”.

ĐỊNH NGHĨA 2.2. Chủ tể. x được gọi là “**chủ tể**” của y nếu và chỉ nếu: (1) x quyết định y ; hay, (2) x điều khiển và chi phối y .

ĐỊNH NGHĨA 2.3. Lưỡng quang.

(1) Khái niệm “quang”, theo định nghĩa 1.50, được dùng để chỉ sự sáng trong nhận thức của con người. “Sáng” ở đây có nghĩa là sáng suốt, khôn sáng, mẫn tuệ,...

(2) “**Lưỡng quang**” là hai sự sáng trong nhận thức của con người, tương ứng với trạng thái dương và trạng thái âm của nhận thức: (2a) trạng thái dương của nhận thức là sự sáng suốt tiên thiên của tánh, do Đại Linh Quang phú bẩm cho tiểu linh quang, sự sáng suốt này có sẵn khi con người mới sinh ra đời¹; và, (2b) trạng thái âm của nhận thức là sự sáng suốt hậu thiên của tâm, sự sáng suốt này chưa có khi con người mới sinh ra đời, nhưng xuất hiện dần dần như là kết quả của những quá trình học tập mà con người thực hiện trong kiếp sống của mình².

(3) Hai sự sáng suốt đó hiển lộ được nơi con người đều do một cái tâm duy nhất, chỉ khác nhau về trạng thái định hướng của tâm: (3a) khi tâm hướng nội, sự sáng suốt tiên thiên hiển lộ; và, (3b) khi tâm hướng ngoại, sự sáng suốt hậu thiên hiển lộ.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “lưỡng quang”³.

¹ Về sự sáng suốt tiên thiên, “Đạo Học Chí Nam” viết:

“Con người nhờ linh giác chiếu nhiên cách cảm, mà có lương tri và lương năng. Lương tri không cần suy nghĩ mà biết, lương năng không cần học tập mà hay, nên suốt được sự vật vật.” (Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chí Nam*, chương 2, tiết 3, mục 2.) Chú ý rằng các thuật ngữ “lương tri” và “lương năng” trong đoạn thánh giáo này được dùng để chỉ tánh, bản tánh của con người.

² Để làm ví dụ cho sự sáng suốt hậu thiên, “Đạo Học Chí Nam” nêu lên một trường hợp về cái biết của ý thức:

“Tuy hơn loại hiện nay đã tiến bộ, **khôn sáng** gấp mấy ngày xưa, nhưng **khôn sáng** ấy do căn trần cọ xát nhau, mà phát sanh ý thức, hoặc vì nhờ học hỏi mà thấu thập kinh nghiệm người xưa ở trong sách sử, hoặc nhờ thấy xa nghe rõ, nhận xét sự sinh hoạt trong xã hội, kinh nghiệm bản thân như xuất quân trị nước. Đó là học mà biết, thấy nghe mà biết.” (Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chí Nam*, chương 3, tiết 1, mục 3.)

³ Định nghĩa này được xây dựng dựa vào đoạn thánh giáo: “Hai ánh sáng, tức là âm dương, làm chủ tể; đó là lưỡng nguyên trong Lý Nhứt Nguyên. Âm dương phối hợp là Thần, tức thị, lưỡng nguyên trở lại Nhứt Nguyên. Nhứt Nguyên là Chủ Tể (...)” Đức Đông Phương Chương Quân; Vĩnh Nguyên Tự, Tý thời, 29-01 Giáp Dần (19-02-1974).

Cụm từ “lưỡng quang chủ tể” cần được hiểu là “chủ tể của lưỡng quang”. Xét về cấu trúc câu, cụm từ này chưa phải là một câu đầy đủ, mà chỉ đóng vai trò như một danh từ, bổ túc ý nghĩa cho chữ “nhân” cũng như chữ “chủ tâm” của mệnh đề “nhân thị chủ tâm”. Do đó, cụm từ này là một phần không thể tách rời của mệnh đề đầu tiên trong tiên đề 2.1.

Vậy, mệnh đề đầu tiên ấy có thể được phát biểu lại là: “nhân thị chủ tâm, lưỡng quang chủ tể”. Mệnh đề này tương đương với mệnh đề: “năng lực nhận thức là năng lực chủ sử của cái tâm trong con người, quyết định mọi sự sáng suốt của con người.”

Tiếp theo, trong tiên đề 2.1, mệnh đề “quang thị Thần” nói rằng: “ánh sáng hay sự sáng mà mỗi con người có được nơi nội tâm chính là cái Thần của mình”. Do định nghĩa 1.43, cái Thần ấy là nguyên lý của chủ thể tính nơi con người.

Từ khái niệm “lưỡng quang” và mệnh đề “quang thị Thần”, suy ra rằng trong con người có hai cái thần. Từ định nghĩa 1.186 về cấu trúc tam thể của con người, hai cái thần ấy là ngươn thần và chơn thần.

Mệnh đề “quang thị Thần” hàm ngụ rằng, bản chất của thần là sự sáng, dù cái thần ấy là ngươn thần hay chơn thần. Sự sáng này là nguồn gốc của sự tỉnh khôn, linh hoạt, mẫn tuệ,... ở cả linh hồn lẫn giác hồn.

Nơi con người, sự sáng của ngươn thần (cho phép con người không học mà biết) rất khác biệt với sự sáng suốt của chơn thần (đòi hỏi con người phải học mới biết). Vì linh quang là Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, nên sự sáng suốt của linh quang là ánh sáng của Thượng Đế nội tại ở mỗi cá nhân, tạo cho cá nhân đó năng lực “nhìn” và “thấy” đâu là đường luân hồi và đâu là đường giải thoát. Ánh sáng ấy dẫn đường cho chơn thần của mỗi cá nhân trong cơ tiến hóa. Còn chơn thần là người đi đường, là hành giả, là kẻ đang được giáo hóa. Cái sáng suốt của chơn thần ở mỗi con người – mà sự sáng suốt của lý trí (định nghĩa 2.53) là một mức độ, một biểu hiện – có khi giúp con người giải thoát, có khi đưa con người vào vòng luân hồi. Do bản chất nhị nguyên, chứa đựng cả hai tiềm năng siêu đọa, nên nếu đứng một mình, lý trí không thể định hướng được rằng mình sẽ đi đâu và về đâu, vì cái sáng của lý trí chưa đủ sáng để nhận ra sự luân hồi và giải thoát. Nên cái sáng này phải được dẫn dắt bởi cái sáng của ngươn thần.

Nếu sự sáng của chơn thần được dẫn dắt bởi cái sáng của ngươn thần, ta nói, **ngươn thần và chơn thần hiệp nhất**.

ĐỊNH LÝ 2.8. Dưới sự chủ tâm, chơn thần hiệp nhất với ngươn thần.

CHỨNG MINH. Sự chủ tâm là sự điều khiển chủ động nhờ hướng nội của tâm (định nghĩa 2.1). Vì tâm ở đây đang là chơn tâm (định lý 2.1), nên tâm ấy đồng nhất với tánh (định lý 1.78). Vì tâm là chơn thần, còn tánh là ngươn thần, nên sự đồng nhất này có nghĩa là chơn thần đồng nhất với ngươn thần. Mặt khác, vì tồn tại những trạng thái của tâm mà ở đó tâm khác với tánh, nên sự đồng nhất giữa tâm với tánh không phải là sự đồng nhất do cả hai luôn là một, nhưng là sự đồng nhất do do tâm hướng nội và kết hợp với tánh; bởi đó, sự đồng nhất này là sự hiệp nhất. Vậy, dưới sự chủ tâm, chơn thần hiệp nhất với ngươn thần.

Khi nguơn thần và chơn thần hiệp nhất, trong con người chỉ còn một cái Thần duy nhất. Mệnh đề tiếp theo, “Thần thị Thiên”, nói rằng cái Thần duy nhất của mỗi con người chính là Trời (Thiên), hay Đạo, hay Thượng Đế.

Như vậy, Trời hiện hữu ngay trong chiều sâu nội tâm của con người, và ở nơi mà ánh sáng nhận thức được thấp lên nhờ tâm chủ sử của con người.

Nếu được đặt vào chiều sâu đó, nhận thức luận sẽ đồng nhất với bản thể luận. Con người có thể thấy được rằng bản thể sâu thẳm của vũ trụ vạn vật và cơ năng nhận thức sâu thẳm của chính mình là một.

Mệnh đề cuối cùng trong tiên đề 2.1, “Thiên giả Ngã dã” nói rằng: Trời chính là Ta. Muốn tìm thấy Trời, mỗi người phải bắt đầu tìm ngay từ cái Ta của chính mình chứ không thể tìm ở bất kỳ chỗ nào khác.

Do Trời và Đạo là một, nên mệnh đề “Thiên giả Ngã dã” cũng nói rằng: Đạo nằm trong Ta, và Đạo chính là Ta. Muốn tìm thấy Đạo, phải tìm ngay từ cái Ta của chính mình chứ không thể tìm ở bất kỳ chỗ nào khác.

Theo một nghĩa hẹp hơn, Trời là chân lý (định nghĩa 2.63); vì vậy, mệnh đề “Thiên giả Ngã dã” hàm ngụ rằng: chân lý nằm ngay trong Ta chứ không nằm bên ngoài Ta. Ta muốn nhận thức được chân lý, trước hết Ta phải nhận thức được chính Ta. Nếu chủ thể không nhận thức được chân lý trong chính mình thì chủ thể không nhận thức được chân lý trong đối tượng.¹

Từ mệnh đề “Thiên giả Ngã dã”, Ngã trở thành một nguyên lý căn bản của nhận thức. Mệnh đề này thừa nhận Ta là chủ thể nhận thức và có khả năng nhận thức, hơn nữa, kết quả của sự nhận thức của Ta luôn luôn được quyết định một cách tối hậu bởi Ta, mặc dù có thể bị ảnh hưởng bởi nhiều yếu tố khác. Thế thì, khám phá được chân lý là do Ta, mà bế tắc trong việc tìm kiếm chân lý cũng là do Ta.

Trong việc khám phá chân lý, vì “quang thị Thần” nên tất cả kết quả nhận thức của Ta phụ thuộc vào sự sáng của Ta, và vì “Thần thị Thiên” nên sự sáng đó đồng nhất với Trời, với Đạo, với chân lý. Nhưng để chứng nghiệm được sự đồng nhất này, Ta phải đạt được ngôi vị “lưỡng quang chủ tể” trong chính mình. Muốn đạt ngôi vị chủ tể của lưỡng quang, Ta phải hiệp nhất được lưỡng quang của mình, nghĩa là hiệp nhất được nguơn thần và chơn thần của mình, bằng cách đặt sự sáng của chơn thần dưới dẫn dắt của sự sáng của nguơn thần.

Đến đây, nội dung của tiên đề 2.1 có thể được tóm tắt như sau:

¹ Những diễn dịch như vậy đối với mệnh đề “Thiên giả Ngã dã” cho phép hiểu nội dung của những đoạn thánh giáo như: “Nếu chưa biết được mình, làm sao biết được đối tượng. Chỉ bao nhiêu đó thôi, bao nhiêu đó đủ làm hành trang về Niết Bàn Cực Lạc.” Đức Vạn Hạnh Thiền Sư; Trúc Lâm Thánh Đức Thiền Điện, Tuất thời, 07-03 Giáp Dần (30-03-1974).

Năng lực nhận thức của Ta là năng lực chủ sử của tâm Ta, quyết định mọi sự sáng suốt của Ta (nhân thị chủ tâm, lưỡng quang chủ tể). Sự sáng suốt ấy là Thần, Thần ấy là Trời, và xét cho cùng, Trời chính là Ta.

Đây cũng chính là nội dung của các mệnh đề mà chúng tôi đã viết lại từ tiên đề 2.1 ngay sau khi phát biểu tiên đề này.

2. TIÊN ĐỀ VỀ ĐỐI TƯỢNG CỦA SỰ NHẬN THỨC

Tiên đề thứ hai của nhận thức luận nói về đối tượng của sự nhận thức. Tiên đề này được xây dựng thông qua khái niệm “Cao Đài”, một khái niệm gắn liền với danh xưng của Đức Chí Tôn Thượng Đế và danh hiệu của Đại Đạo trong cơ cấu độ kỳ ba.

ĐỊNH NGHĨA 2.4. Khả tri. Ta gọi x là “**khả tri**” nếu và chỉ nếu con người có thể nhận thức được x .

ĐỊNH NGHĨA 2.5. Đối tượng của nhận thức. Ta gọi x là một “**đối tượng của nhận thức**” nếu x là khả tri và x nằm trong sự chủ tâm nhận thức của chủ thể.

Tiên đề về đối tượng của nhận thức được phát biểu như sau.

TIÊN ĐỀ 2.2. x là khả tri nếu và chỉ nếu x là một Cao Đài.

Vì “Cao Đài” là một khái niệm gắn liền với danh xưng, nghĩa là với một cách thể hiện, của Đức Chí Tôn Thượng Đế trong cơ cấu độ kỳ ba, nên tiên đề 2.2 có thể được hiểu và được phát biểu như sau: Một vật là khả tri nếu và chỉ nếu vật ấy là một thể hiện của Thượng Đế.

Vì “Cao Đài” cũng là một khái niệm gắn liền với danh hiệu của Đại Đạo trong cơ cấu độ kỳ ba, nên theo cùng cách hiểu trên, tiên đề 2.2 có thể được phát biểu thành mệnh đề: Một vật là khả tri nếu và chỉ nếu vật ấy là một thể hiện của Đạo, hay Đại Đạo.

Trong tiên đề 2.2, chữ “Cao Đài” có nghĩa là “cái đài cao”; ở đây, “Đài” là một danh từ được dùng để chỉ một cấu trúc phân tầng, “Cao” là một tính từ được dùng để chỉ số lượng và phẩm chất của các tầng trong cấu trúc ấy.

ĐỊNH NGHĨA 2.6. Đài (trong “Cao Đài”). “**Đài**” là một cấu trúc bao gồm những cấu tử được gọi là “tầng”; giữa các tầng, tồn tại một quan hệ thứ tự, mà do quan hệ này, các tầng được sắp xếp theo một thứ tự sao cho những khái niệm “tầng trên” và “tầng dưới” là những khái niệm có nghĩa; mỗi tầng đóng một vai trò xác định để hình thành và duy trì sự hiện hữu của toàn bộ cấu trúc: “tầng dưới” làm nền tảng cho “tầng trên”, “tầng trên” phát huy tác dụng của “tầng dưới”. Một cấu trúc như vậy được gọi là “**cấu trúc phân tầng**”, “**cấu trúc có thứ bậc**” hay “**cấu trúc mang tính chất thứ bậc**”.

ĐỊNH NGHĨA 2.7. Cao (trong “Cao Đài”). “**Cao**” là một tính từ, vừa được dùng để chỉ về lượng, nhằm nhấn mạnh sự vô cùng, vô tận trong những thứ bậc kiến thiết nên cấu trúc ấy; vừa được dùng để chỉ về phẩm, nhằm suy tôn hoặc tạo lập giá trị của cấu trúc ấy.

ĐỊNH NGHĨA 2.8. Cao Đài. “**Cao Đài**” là một cấu trúc: (1) phân tầng, bao gồm vô số tầng, tồn tại độc lập với khả năng nhận thức của con người; (2) mỗi tầng của cấu trúc đều có một giá trị to lớn – nhưng còn nằm trong tiềm thể – đối với con người, và việc giá trị ấy có trở thành hiện thực hay không là tùy thuộc vào trình độ nhận thức và trình độ hành động của con người. Với một pháp hay vật x bất kỳ, ta nói x là một “Cao Đài” nếu và chỉ nếu trong x tồn tại ít nhất một cấu trúc được mô tả bởi các nội dung (1) và (2) trên đây.

Một cấu trúc được mô tả bởi các nội dung (1) và (2) trên đây có thể được gọi là cấu trúc Cao Đài.

Trong định nghĩa 2.8, chữ “tầng” có thể được thay thế bằng một trong những chữ tương đương tùy theo ngữ cảnh cụ thể: “lớp”, “nấc”, “mức”, “bậc”, “hạng”, “cấp”, “độ”, “thứ bậc”, “cấp độ”, “mức độ”, “trình độ”. Do đó, một trong những nội dung được hàm ngụ trong tiên đề 2.2 là: mọi vật mà con người có thể nhận thức được đều là một hệ thống phân cấp của những mức độ nào đó.

Từ định nghĩa này, “Đài” đề cập đến khách quan tính của Trời Đất, “Cao” hàm ngụ chủ thể tính ở con người; do đó, “Cao Đài” là cấu trúc được tạo thành bởi sự phối hợp giữa con người và Trời Đất. Sự phối hợp này được thực hiện bởi nguyên lý Thiên Nhân hiệp nhất.

ĐỊNH NGHĨA 2.9. Cao Đài nội tại. Xét một vật x bất kỳ. “**Cao Đài nội tại** của x ” là một cấu trúc Cao Đài trong x và gắn liền với tâm của x .

Khái niệm “Cao Đài” chứa đựng nhiều khái niệm quan trọng, trong đó có khái niệm “thang” (được sử dụng trong những chữ như “thang tiến hóa”).

ĐỊNH NGHĨA 2.10. Thang. “Thang” là một hệ thống bao gồm nhiều cấp bậc được sắp xếp theo thứ tự từ “thấp” đến “cao” (hay từ “nhỏ” đến “lớn”), và mỗi cấp bậc ứng với một giá trị nào đó. “Thang đo” là một khái niệm được dùng để chỉ một hệ thống đo đạc bao gồm nhiều cấp bậc được sắp xếp theo thứ tự từ “thấp” đến “cao” (hay từ “nhỏ” đến “lớn”), và mỗi cấp bậc là một giá trị có thể có của đại lượng được đo.

ĐỊNH NGHĨA 2.11. Thể, tướng, dụng. Xét một vật x .

(1) “**Thể**” của x là bản chất, bản thể hay nguyên lý của x ;

(2) “**Tướng**” của x là hiện tượng, hình tướng hay hình thể của x ;

(3) “**Dụng**” của x là sự dụng công của x , bao gồm: (3a) tác dụng, tác động, công dụng của x đối với một vật y , hay (3b) ý nghĩa của x đối với một chủ thể z .

Đó là những định nghĩa cho các khái niệm “thể”, “tướng” và “dụng”.

CHƯƠNG 6.

NHỮNG ĐỊNH LÝ NHẬN THỨC LUẬN CĂN BẢN

Khái niệm “nhận thức” hàm nghĩa “thấy, hiểu, và dùng”. Các định lý nhận thức luận ở chương này được gọi là “căn bản” vì chúng đề cập đến những điểm then chốt về khả năng “thấy”, “hiểu” và “dùng” một đối tượng của một chủ thể.

1. CAO ĐÀI

Từ tiên đề 2.2 – x là khả tri nếu và chỉ nếu x là một Cao Đài – bất kỳ một đối tượng nào của sự nhận thức cũng đều phải là một thể hiện của Đạo hay Thượng Đế; và sự thể hiện đó dưới cái nhìn của chủ thể nhận thức chính là cấu trúc được cho bởi định nghĩa 2.8 (định nghĩa khái niệm “Cao Đài”).

1.1. Mọi vật đều là một Cao Đài

Từ định nghĩa 2.6, khái niệm “Đài” (trong “Cao Đài”) được dùng để chỉ đến các cấu trúc phân tầng. Các cấu trúc như vậy cũng đã được đề cập đến trong định nghĩa của khái niệm “yếu tố cơ bản” (định nghĩa 1.104) bằng một cách diễn đạt khác: các cấu trúc của các hệ thống $A_n, A_{n-1}, A_{n-2}, \dots$ trong định nghĩa 1.104 đều là các cấu trúc có nhiều tầng; trong cấu trúc ấy, A_k đóng vai trò như là một “tầng dưới” của A_{k+1} và như là một “tầng trên” của A_{k-1} (k là một số nguyên tự nhiên không nhỏ hơn 1).

ĐỊNH LÝ 2.9. Gọi x là một pháp hay một vật. Nếu trong cấu tạo của x , có một yếu tố cơ bản mà từ đó mọi cấu tử khác của x được cấu tạo nên, thì x có cấu trúc “Đài”.

CHỨNG MINH. Do định nghĩa 1.104, nếu trong cấu tạo của x có một yếu tố cơ bản A_0 để từ đó mọi cấu tử khác của x được cấu tạo nên, thì sẽ có các hệ thống $A_n, A_{n-1}, A_{n-2}, \dots$ mà trong đó ta có thể xem A_k như là “tầng dưới” của A_{k+1} và như là “tầng trên” của A_{k-1} (k là một số nguyên tự nhiên không nhỏ hơn 1). Theo định nghĩa 2.6, một cấu trúc như vậy được gọi là “Đài”. Vậy ta đã chứng minh xong định lý.

ĐỊNH LÝ 2.10. Mọi pháp và mọi vật đều có cấu trúc “Đài”.

CHỨNG MINH. Theo định lý 1.21, Đạo là yếu tố cơ bản duy nhất cấu tạo nên mọi pháp và mọi vật. Do định lý 2.9, mọi pháp và mọi vật đều có cấu trúc “Đài”.

ĐỊNH LÝ 2.11. Đạo tạo ra sự vô cùng vô tận trong những thứ bậc kiến thiết nên cấu trúc “Đài”.

CHỨNG MINH. Theo định lý 1.126, Đạo tạo ra sự vô cùng vô tận của mọi cái Có. Do đó, Đạo tạo ra sự vô cùng vô tận trong cấu trúc “Đài” của mỗi tạo vật, hay nói cách khác, tạo ra sự vô cùng vô tận trong những thứ bậc kiến thiết nên cấu trúc “Đài”.

ĐỊNH LÝ 2.12. Đạo tạo ra giá trị của cấu trúc “Đài”.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.1, Đạo giúp cho mọi cái Có phát triển. Ta định nghĩa “giúp cho cái Có phát triển” là “tạo ra một giá trị của cái Có”, ở đây, “phát triển” là một giá trị. Vậy, Đạo tạo ra giá trị của mọi cái Có, và do đó, của cấu trúc “Đài”.

Từ hai định lý vừa được chứng minh, ta đi đến định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 2.13. Đạo tạo ra tính chất “Cao” của cấu trúc “Đài”.

CHỨNG MINH. Phối hợp định lý 2.11 với định lý 2.12 rồi sử dụng định nghĩa 2.7, ta suy ra rằng Đạo tạo ra tính chất “Cao” của cấu trúc “Đài”.

ĐỊNH LÝ 2.14. Nếu x là một pháp hay một vật, thì x là một Cao Đài.

CHỨNG MINH. Đạo là yếu tố cơ bản duy nhất cấu tạo nên mọi pháp và mọi vật (định lý 1.21). Mà, mọi pháp và mọi vật đều có cấu trúc “Đài” (định lý 2.10), và, Đạo tạo ra tính chất “Cao” của cấu trúc “Đài” này (định lý 2.13). Vậy, nếu x là một pháp hay một vật, thì x là một Cao Đài.

Từ định lý 2.14, trời đất và mọi pháp trong trời đất đều là Cao Đài; vũ trụ và mọi vật trong vũ trụ đều là Cao Đài.

Hiển nhiên, con người cũng là Cao Đài.

Qua định lý này, ta thấy “Cao Đài” là khái niệm mô tả lẽ Một hay tính nhất thể của Tất Cả.

ĐỊNH LÝ 2.15. Con người có khả năng nhận thức được bất cứ cái gì trong vũ trụ.

CHỨNG MINH. Do định lý 2.14, vũ trụ và mọi vật trong vũ trụ đều là Cao Đài; theo tiên đề 2.2, một đối tượng là khả tri nếu và chỉ nếu đối tượng đó là một Cao Đài; vì vậy, mọi vật trong vũ trụ đều là những đối tượng khả tri. Tiếp tục áp dụng lập luận này cho một cấu tử bất kỳ của một vật bất kỳ, ta thấy, mỗi cấu tử cũng là một vật, do đó, cũng là Cao Đài, và do đó, cũng là khả tri. Theo định nghĩa 2.4, “khả tri” là “có thể nhận thức được”. Vậy, con người có khả năng nhận thức được bất cứ cái gì trong vũ trụ.

Từ định lý 2.15, khả năng nhận thức của con người trong vũ trụ là vô hạn. Hệ quả quan trọng nhất của điều này là con người hoàn toàn có khả năng nhận thức được chính mình cũng như nhận thức được Thượng Đế; nghĩa là, con người có khả năng giác ngộ chân lý tuyệt đối của Đại Đạo.

1.2. Tương quan giữa một Cao Đài với một Cao Đài

Pháp hay vật được xét ở phần trên là pháp hay vật trong mối quan hệ với chính nó. Bây giờ, ta xét các pháp và vật trong tương quan với những pháp hay vật khác. Vì mỗi pháp hay vật đều là một Cao Đài nên mối tương quan này được gọi là tương quan giữa một Cao Đài với một Cao Đài.

Xét một ví dụ. Ta cho một giọt nước màu xanh x vào một hồ nước màu xanh X ; nếu hai màu xanh này hoàn toàn giống nhau, ta sẽ không thể nhận ra được x một khi x đã nằm trong X .

Nếu x được đánh dấu bằng một cách thức nào đó để nó trở nên đủ khác biệt với các phần tử khác trong X thì ta mới có hy vọng nhận ra được x .

Sự giống nhau giữa x và các phần tử khác trong X là nguyên nhân khiến con người không nhận ra được x . Để nhận ra được x , ta cần đến ít nhất một sự khác biệt nào đó giữa x và các phần tử khác trong X .

Khái niệm “Cao Đài” và tiên đề 2.2 cho phép hiểu điều này. Đối tượng mà ta cần nhận thức trong ví dụ đang xét là “giọt nước màu xanh x trong một hồ nước màu xanh X ”. Theo tiên đề 2.2, con người nhận thức được đối tượng này nếu và chỉ nếu đối tượng này là một Cao Đài. Tính chất mà ta đang dựa vào để nhận thức là màu sắc của giọt nước. Vì màu sắc của giọt nước và màu sắc của hồ nước là giống nhau, nên đối tượng “giọt nước x ” chỉ có một mức giá trị duy nhất là “màu xanh của hồ nước X ” chứ không có bất kỳ một cấu trúc phân tầng nào. Do đó, tiên đề 2.2 nói với chúng ta rằng đối tượng “giọt nước màu xanh x trong một hồ nước màu xanh X ” là không thể nhận thức được. Nếu ta nhuộm giọt nước x thành màu đỏ rồi sau đó mới cho nó vào hồ nước màu xanh, khi đó, sự khác biệt giữa màu đỏ và màu xanh tạo thành một cấu trúc phân tầng: “tầng của màu đỏ” và “tầng của màu xanh”; nhờ cấu trúc phân tầng này, con người mới có thể nhận thức được giọt nước x trong hồ nước X trong một không-thời gian thích hợp (chẳng hạn, khi x chưa bị hòa tan vào X).

Từ việc phân tích ví dụ này, ta đi đến một định lý tổng quát.

ĐỊNH LÝ 2.16. Gọi $x(a)$ là một phần tử có một tính chất a ; và $X(b)$ là một tập hợp chứa các phần tử giống như $x(a)$ nhưng thay cho tính chất a là tính chất b . Con người nhận thức được $x(a)$ nếu và chỉ nếu a và b khác nhau.

CHỨNG MINH. Cách chứng minh định lý tương tự như cách phân tích ví dụ vừa nêu. Đối tượng mà ta cần nhận thức ở đây là $x(a)$. Theo tiên đề 2.2, con người nhận thức được đối tượng này nếu và chỉ nếu $x(a)$ là một Cao Đài. $x(a)$ là một Cao Đài nếu và chỉ nếu: (1) a và b khác nhau, nghĩa là a và b cùng nhau tạo thành một cấu trúc “Đài”; (2) chiếc “Đài” này phải đủ “Cao”, ở đây, “Cao” là giá trị đo “khả năng nhận thức được $x(a)$ trong $X(b)$ ” của con người. Do đó, con người nhận thức được $x(a)$ nếu và chỉ nếu a và b khác nhau. Ta đã chứng minh xong định lý.

Từ định lý 2.16, sự “khác nhau” có một ý nghĩa sâu sắc trong nhận thức luận: nhờ có sự “khác nhau”, con người mới không bị nhầm lẫn giữa các đối tượng mà con người nhận thức. Chính khái niệm “Cao Đài”, dù là một khái niệm được dùng để mô tả tính nhất thể hay sự đồng nhất trong vạn vật, cũng cần đến sự khác nhau khi đề cập đến tương quan giữa một Cao Đài và một Cao Đài. Khi bước sang phần luận lý học, sự khác nhau còn có một ý nghĩa sâu sắc hơn: bất cứ cái gì khác biệt nhau cũng bổ túc cho nhau (xem tiên đề 3.1).

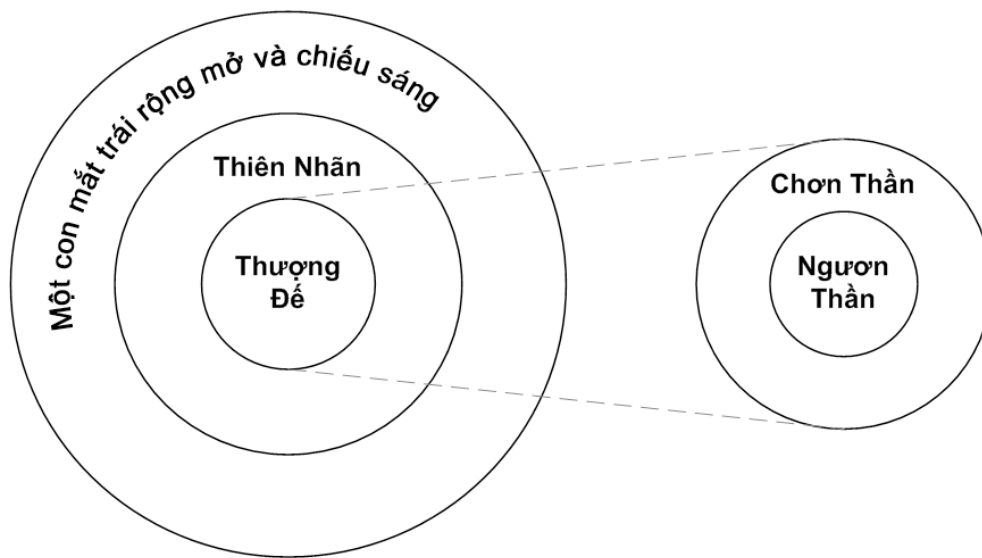
2. THIÊN NHÂN

2.1. Thiên Nhân trong con người

Đạo Cao Đài thờ Thượng Đế thông qua một biểu tượng được gọi là “Thiên Nhân” (“Mắt Trời”). Đây là một biểu tượng (định nghĩa 3.63) có cấu trúc phức tạp với nhiều tầng ý nghĩa (định nghĩa 3.67). Sơ đồ mô tả cấu trúc của biểu tượng này với một số tầng ý nghĩa tiêu biểu được trình bày ở Hình 5. Ở tầng ngoài cùng của cấu trúc, biểu tượng được biết đến như là hình ảnh “một con mắt trái, rộng mở và chiếu sáng”; hình ảnh này là một vật tượng trưng, được dùng để chỉ những nội dung thuộc các tầng bên trong của cấu trúc. Ở tầng tiếp theo, biểu tượng được biết đến như là khái niệm “Thiên Nhân” (định nghĩa 2.12); khái niệm này bao hàm nội dung của tầng trong cùng. Và tầng trong cùng chứa đựng những nội dung về Thượng Đế.

Nếu tiếp tục phân tích chi tiết tầng trong cùng này, chúng ta sẽ đi vào việc phân tích khái niệm “Thượng Đế” hoặc các hình thức khác của biểu tượng Thượng Đế có liên quan đến hình ảnh “một con mắt trái, rộng mở và chiếu sáng”. Dựa vào tiên đề 2.1 (các mệnh đề “Thần thị Thiên” và “Thiên giả Ngã dã”), chúng tôi phân tích tầng này thành một hệ thống bao gồm “chơn thần” và “nguồn thần” (Hình 5).

Để xây dựng định nghĩa cho khái niệm “Thiên Nhân”, chúng tôi phân tích tầng ngoài cùng của biểu tượng: hình ảnh con mắt trái (left eye [Eng]), một con mắt trái duy nhất, rộng mở giữa trời đất, tỏa sáng hào quang, và đem sự sáng đến cho toàn thể vũ trụ. Việc phân tích này dẫn đến định nghĩa như sau.



Hình 5. Biểu tượng “Thiên Nhân” là một biểu tượng với nhiều tầng ý nghĩa.

ĐỊNH NGHĨA 2.12. Thiên Nhân. “Thiên Nhân” là khái niệm được dùng để chỉ một sự nhận thức có chủ thể tính¹ trong vũ trụ:

- (1) sự nhận thức² ấy được quyết định bởi sự chủ sử³ của Thượng Đế;
- (2) sự nhận thức ấy là nguồn gốc duy nhất⁴ của mọi sự sáng⁵ trong vũ trụ⁶;
- (3) sự nhận thức ấy luôn rộng mở⁷ giữa trời đất và đem sự sáng đến cho toàn thể vũ trụ.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “Thiên Nhân”.

Con người là một tiểu vũ trụ (định nghĩa 1.183), tức cũng là vũ trụ. Vì là vũ trụ, con người cũng có Thiên Nhân trong bản thân. Vậy trong bản thân con người, Thiên Nhân là gì? Năng lực gì phải luôn được rộng mở để đem sự sáng đến cho cả nhân thân, từ phần tâm linh đến phần thể chất?

¹ Trong định nghĩa này, cụm từ “sự nhận thức có chủ thể tính” là một cách diễn đạt bằng từ ngữ nội dung chủ yếu mà hình tượng “con mắt trái” tượng-trung-cho. Xem các chú thích tiếp theo của định nghĩa.

² Trong hình tượng “con mắt trái”, **sự nhận thức** được tượng trưng bởi “con mắt”.

³ Trong hình tượng “con mắt trái”, **sự chủ sử** được tượng trưng bởi hình dạng của con mắt **trái** xét trong sự khác biệt với hình dạng của con mắt phải. Bên **trái** tượng trưng cho “dương” (bên phải tượng trưng cho “âm”). Trong cặp khái niệm “chủ động” và “thụ động”, thì khái niệm “chủ động” tương ứng với “dương” (khái niệm “thụ động” tương ứng với “âm”). Do đó, sự chủ sử, nghĩa là sự điều khiển một cách chủ động, được tượng trưng bởi “bên **trái**”.

⁴ Trong hình tượng “**một** con mắt” (chứ không phải hai con mắt), số lượng “**một**” tượng trưng cho con số 1, và tiếp theo, con số 1 tượng trưng cho **tính duy nhất**, **Lẽ Một**, hay **sự đặc nhất**.

⁵ Hào quang tỏa ra từ “con mắt trái” này tượng trưng cho **sự sáng**.

⁶ Không gian mà hình tượng “con mắt trái” được đặt trong đó tượng trưng cho **trời đất** hay **vũ trụ** (không gian đó có thể là quả Càn Khôn, hoặc bầu trời với mặt trời, mặt trăng, và các vì sao).

⁷ Hình tượng “con mắt đang **mở**” tượng trưng cho **sự rộng mở**, **sự khai sáng**, **sự phá chấp**.

Trong bốn phương diện của Thượng Đế (định nghĩa 1.123), Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại, hay **tâm**, của con người (định nghĩa 1.145) chính là cái mà hình tượng con mắt trái tượng-trung-cho một cách trực tiếp, nếu xét trong tiểu vũ trụ của con người. Sự tượng trưng này được xác nhận qua mệnh đề “nhân thị chủ tâm” trong tiên đề 2.1: con mắt trái tượng trưng cho cái tâm chủ sử.

Hình ảnh một con mắt (chứ không phải hai) tượng trưng cho sự duy nhất của tâm chủ sử. Hình ảnh này nói rằng: trong mỗi con người, tâm chủ sử là cái hiện hữu một cách duy nhất (không thể có hai cái tâm chủ sử khác biệt nhau trong cùng một con người).

Cái tâm chủ sử duy nhất đó là mấu chốt để điều khiển sự sáng, tức cái thần, của con người. Khả năng chủ sử của tâm quyết định khả năng nhận thức chân lý¹ của chủ thể nhận thức (định lý 2.4).

Xét trong phạm vi nhận thức luận, “Thiên Nhân” là sự “nhận-thức-được chân lý”, “chứng-nghiệm-được đạo lý” hay những nghĩa tương đương. Chữ “Thiên” (“Trời”) theo nghĩa nhận thức luận có nghĩa là “lẽ” (lý, 理, principia), tức là hệ thống các nguyên lý khách quan của vũ trụ, các quy luật khách quan của muôn vật. Chữ “Nhân” (“mắt”) theo nghĩa nhận thức luận có nghĩa là “thần (của con người)”, tức là khả năng nhận thức chủ quan của con người, bao gồm những gì thuộc về tinh thần, tâm hồn, tâm thức, ý thức, tư tưởng, ... Thuật ngữ “Thiên Nhân” hàm ngụ rằng nhận thức chủ quan phải khách quan: nội dung mà nhận thức chủ quan đạt được (“Nhân”) và nội dung mà chân lý khách quan vốn có (“Thiên”) phải là một thì con người mới nhận thức đúng được đối tượng.

Khi nhận thức chủ quan trở nên khách quan, ta nói: nhận thức chủ quan “phản ánh” hay “phản chiếu” chân lý khách quan.

ĐỊNH NGHĨA 2.13. Phản ảnh (hay **phản ánh**, **phản chiếu**). Xét mệnh đề “ x phản ảnh y ”.

(1) Trong trường hợp x không có chủ thể tính, ta nói “ x phản ảnh y ” nếu và chỉ nếu x tiếp nhận rồi tái hiện những nội dung thuộc một phương diện nào đó của y ; sự tiếp nhận và tái hiện này mang tính thụ động chứ không mang tính chủ động. Như vậy, trong trường hợp này, “**phản ảnh** (thụ động)” một vật là tiếp nhận thụ động rồi tái hiện thụ động những nội dung thuộc một phương diện nào đó của vật ấy.

(2) Trong trường hợp x có chủ thể tính, ta nói “ x phản ảnh y ” nếu và chỉ nếu x nhận thức y bằng cách tiếp nhận chủ động rồi tái hiện chủ động những gì mà x cho là đặc điểm của y . Như vậy, trong trường hợp này, “**phản ảnh** (chủ động)” một vật là nhận thức vật ấy bằng cách tiếp nhận rồi tái hiện một cách chủ động và chủ quan những đặc điểm của vật ấy.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “phản ảnh” (hay “phản ánh”, “phản chiếu”).

¹ Trong khả năng nhận thức chân lý, có cả khả năng giác ngộ đạo lý.

Do định nghĩa 2.13, phản ảnh chân lý là chủ động tiếp nhận chân lý rồi thể hiện lại nội dung của chân lý dưới một hình thức chủ quan.

ĐỊNH LÝ 2.17. Đối với con người, Thiên Nhân là Thần trong trạng thái phản ảnh được chân lý.

CHỨNG MINH. Từ tiên đề 2.1 và định nghĩa 2.12, Thiên Nhân là sự nhận thức có chủ thể tính, do sự chủ sử của tâm (Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại), quyết định mọi sự sáng của con người. Từ định lý 2.8, dưới sự chủ sử của tâm, chơn thần và nguơn thần hiệp nhất, nghĩa là tâm và tánh trở nên đồng nhất; do đó, Thiên Nhân là cái Thần duy nhất này. Vì chân lý và tánh đều là Nguyên Lý Thiên Nhiên (định nghĩa 1.42), nên nếu tâm đồng nhất với tánh, thì tâm cũng đồng nhất với chân lý. Tâm đồng nhất với chân lý có nghĩa là tâm có thể tiếp nhận rồi tái hiện chân lý một cách chủ động, do đó, tâm phản ảnh được chân lý (định nghĩa 2.13). Mặt khác, do chơn thần và nguơn thần đã hiệp nhất, nên tâm là cái Thần duy nhất ấy. Cái Thần này là Thần trong trạng thái phản ảnh được chân lý. Vậy, đối với con người, Thiên Nhân là Thần trong trạng thái phản ảnh được chân lý.

ĐỊNH LÝ 2.18. Nếu con người nhận thức bằng chơn tâm, con người sẽ có được mọi sự sáng.

CHỨNG MINH. Từ định lý 2.1, chơn tâm là chủ tâm; nhận thức bằng chơn tâm có nghĩa là nhận thức bằng chủ tâm. Từ định lý 2.8, dưới sự chủ tâm, chơn thần hiệp nhất với nguơn thần; do đó, sự sáng hậu thiên hiệp nhất với sự sáng tiên thiên (định nghĩa 2.3). Chơn thần và nguơn thần bao hàm mọi sự sáng của con người (định nghĩa 2.3). Vậy, nếu con người nhận thức bằng chơn tâm, con người sẽ có được mọi sự sáng.

Sử dụng định lý 2.18, ta có thể giải thích được câu thánh ngôn “*Thần cư tại nhân*”¹. Thần là sự sáng của con người (“quang thị Thần”, tiên đề 2.1), bao hàm mọi sự sáng từ hậu thiên đến tiên thiên. Nhân là năng lực nhận thức của chơn tâm (“Nhân thị chủ tâm”, tiên đề 2.1). Nội dung mà câu thánh ngôn truyền đạt là: sự sáng của con người nằm ở năng lực nhận thức của chơn tâm; muốn thoát khỏi sự vô minh (u tối), con người phải phát huy năng lực nhận thức của chơn tâm; và theo chiều hướng này, muốn giác ngộ chân lý Đại Đạo, con người phải phát huy đến mức cùng cực toàn bộ năng lực nhận thức của chơn tâm. “*Nguồn cội Tiên Phật do yếu nhiệm là tại đó.*”²

ĐỊNH LÝ 2.19. Nếu Thần của con người phản ảnh được chân lý, thì Thần ấy là Trời.

Trước khi chứng minh định lý này, cần lưu ý rằng nếu Thần của con người không nhận thức được chân lý thì các mệnh đề trong tiên đề 2.1 là không thể áp dụng được. Thật vậy, nếu áp dụng được các mệnh đề này, thì từ mệnh đề “quang thị Thần” (“sự sáng suốt là Thần”) người ta có thể suy ra rằng cái Thần không nhận thức được chân lý cũng là “sự

¹ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; 25 Février 1926; Thánh Ngôn Hiệp Tuyển, Q.1, tr.12.

² Ibid.

sáng”; nhưng điều này mâu thuẫn với định nghĩa 1.50, theo đó, sự sáng trong nhận thức phải hàm ngụ khả năng nhận thức đúng đắn, nghĩa là phải nhận thức được chân lý. Với lưu ý như vậy, bây giờ ta chứng minh định lý 2.19.

CHỨNG MINH. Thần trong trạng thái phản ánh được chân lý là thiên nhân (định lý 2.17), và do đó, là chủ tâm (“nhân thị chủ tâm”, tiên đề 2.1) hay chơn tâm (định lý 2.2). Vì là chơn tâm, thần ấy là cái Thần duy nhất (định lý 2.8), bao hàm mọi sự sáng ở con người (“quang thị thần”, tiên đề 2.1). Cái Thần duy nhất này là Trời (“Thần thị Thiên”, tiên đề 2.1). Vậy, nếu Thần của con người phản ánh được chân lý, thì Thần ấy là Trời.

Do định lý 2.19, giây phút nào mà tâm của một cá nhân x phản ánh được nguyên lý của vũ trụ vạn vật, thì trong giây phút ấy, tâm của x cũng chính là Trời, là Thượng Đế. Vì vậy, Đại Thừa Chơn Giáo viết:

*“Trời là Lý vô vi tuyệt diệu
Tức là Thần, phản chiếu Càn Khôn.”¹*

Hai câu thánh giáo này giải thích chữ “Thiên” (Trời) từ hai góc độ khác nhau. Từ góc độ của khoa học, “Thiên” là một phạm trù của giáo lý Đại Đạo được dùng để chỉ “Lý” hay là nguyên lý của mọi sự vật, hiện tượng trong vũ trụ. Từ góc độ của đạo học, “Thiên” là “Thần”, bao gồm những gì thuộc về tinh thần, tâm hồn, tâm thức, ý thức, tư tưởng,... Vì đều là “Thiên”, nên “Thần” và “Lý” phải đồng nhất; mối quan hệ này giữa ba khái niệm (“Thiên”, “Thần”, và “Lý”) được định lý 2.19 phát biểu bằng mệnh đề: Thiên chính là Thần trong trạng thái phản ánh Lý (*“phản chiếu Càn Khôn”*, theo cách dùng từ của câu thánh giáo thứ hai.)

Từ tiên đề 2.1 và định lý 2.19, chúng ta rút ra được một hệ quả rất quan trọng: chân lý mà chủ thể nhận thức muốn tìm kiếm không phải là cái gì khác hơn cái-chính-mình của chủ thể nhận thức.

ĐỊNH LÝ 2.20. Ta là Lý.

CHỨNG MINH. Nếu Thần của con người phản ánh được chân lý, thì Thần ấy là Trời (định lý 2.19); và do Trời ấy là Ta (“Thiên giả Ngã dã”, tiên đề 2.1), nên Thần ấy là Ta. Mặt khác, Thần ấy cũng là Lý (định nghĩa 1.43); vậy, Ta là Lý. Định lý đã được chứng minh.

Vì Ta là Lý, theo định lý 2.20, nên mọi nguyên lý của vũ trụ đều ở trong Ta. Do đó, muốn tìm thấy những nguyên lý của vũ trụ, kể cả những nguyên lý của các sự vật, Ta không thể tìm ở ngoại giới hay ngoại vật mà phải tìm ở nội tâm của chính mình. Thế giới (cõi giới bên ngoài ta) chỉ trưng bày những dữ liệu chứ không cung cấp được nguyên lý; pháp giới (cõi giới bên trong Ta) mới là nguồn cung cấp mọi nguyên lý để hiểu những dữ liệu của thế giới. Ta có thể phân tích những dữ liệu ngoại giới, nhưng không bao giờ có

¹ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; 20-09 Bính Tý (1936); *Đại Thừa Chơn Giáo*, bài “Đại Đạo Phục Hưng – Cao Đài Xuất Thế – Cách Thức Thờ Phụng”, tr.442.

thể tìm thấy một nguyên lý nào từ đó. Thực tế, khi tuyên bố rằng “tìm thấy một nguyên lý”, những nhà tư tưởng hay những nhà khoa học đã tìm trong tâm giới của họ những nguyên lý có khả năng phù hợp với những dữ liệu ngoại giới, và họ đã chọn ra nguyên lý phù hợp nhất với những dữ liệu này.

2.2. Sự chủ tâm

Do định lý 2.17 ở trên và định nghĩa 2.63 ở chương kế tiếp, ta suy ra rằng thiên nhân là Thần trong trạng thái **phản ảnh được chân lý**. Do tiên đề 2.2, trạng thái này có vô số mức độ. Do định nghĩa 2.8, con người dù ở căn trí nào, hoàn cảnh nào, tình trạng hay trường hợp nào, cũng có thể đạt được một vài mức độ trong trạng thái đó bằng Thần của chính mình.

Nhưng làm thế nào để Thần của ta đạt được một mức độ trong trạng thái **phản ảnh được chân lý**?

Từ mệnh đề “nhân thị chủ tâm”, muốn đạt được một mức độ trong trạng thái đó, phải đạt được một mức độ chủ sử của tâm ta.

Bây giờ, chúng tôi sẽ chỉ ra rằng: muốn đạt được một mức độ của sự chủ sử, tâm ta phải đạt được một mức độ của sự thanh tịnh.

ĐỊNH NGHĨA 2.14. Tâm thanh tịnh.

(1) Trong thuật ngữ “tâm thanh tịnh”, (1a) chữ “thanh” có nghĩa là không bị lục dục thất tình chi phối¹, (1b) chữ “tịnh” có nghĩa là bất động, không vọng động, không vọng niệm;

(2) “**Tâm thanh tịnh**” là tâm bất động và không bị lục dục thất tình chi phối.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “tâm thanh tịnh”.

ĐỊNH NGHĨA 2.15. Tâm động và tâm bất động.

(1) “**Tâm động**” là tâm do chịu sự ngoại giới tác động mà biến sinh thành nhiều trạng thái vọng tâm khác nhau.²

(2) “**Tâm bất động**” là tâm không bị ngoại giới tác động dù đã hay đang tiếp xúc với ngoại giới, nhờ đó mà tâm giữ được bản thể của mình chứ không biến sinh thành nhiều trạng thái vọng tâm khác nhau.³

¹ Nội dung này được rút ra từ đoạn thánh giáo sau đây: “Con người biết giữ được mực độ quân bình cho chính bản thân là tâm linh phải lo trau luyện cho **thanh thoát, đừng để thất tình lục dục bao vây**.” (Đức Vân Hương Thánh Mẫu; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý, 14-08 Bình Thịn (07-09-1976)). Trong đoạn thánh giáo này, tính chất “thanh” của tâm (trong chữ “thanh thoát”) được giải thích là không bị “lục dục thất tình bao vây”.

² Nội dung này được rút ra từ đoạn thánh giáo sau đây: “(...) Như cây mía khi trở thành đường, đường trở thành muôn vàn thứ bánh; đường, mía, bánh tuy khác tên, nhưng cũng đồng là một chất ngọt. Cũng như, vàng là nguyên thể mà chế ra đủ các món trang sức cần dùng, thì thứ nào cũng do tay thợ khéo chế ra [từ nguyên thể]. Đó là **tâm động**.” (Minh Lý Thánh Hội, Đạo Học Chỉ Nam, chương 3, tiết 2, mục 2.)

³ Nội dung này được rút ra từ đoạn thánh giáo sau đây: “Thuở xưa, có một nhà sư giữ được cái tâm hồn nhiên thanh tịnh, thị như phát kiến, thính như phát văn. Nhà vua lấy làm lạ, bèn cho bày ra đủ thứ trò chơi ảo diệu, đủ sắc xinh

Đó là định nghĩa cho khái niệm “tâm động” và “tâm bất động”.

ĐỊNH NGHĨA 2.16. **Tập trung hoàn toàn** (vào một đối tượng y để đạt được một mục đích z). “**Tập trung hoàn toàn** (vào một đối tượng y để đạt được một mục đích z)” là một trạng thái của tâm, mà trong trạng thái đó:

(1) tâm hướng về một và chỉ một đối tượng: đối tượng y ; và,

(2) tâm làm chủ được chính mình trong việc thực hiện mọi điều cần thiết trên đối tượng y , tìm mọi cách để tiến càng lúc càng gần đến mục đích z , và duy trì những cố gắng như vậy cho đến khi đạt được z .

Đó là định nghĩa cho khái niệm “tập trung hoàn toàn (vào một đối tượng y để đạt được một mục đích z)”.

ĐỊNH LÝ 2.21. Nếu tâm của chủ thể x tập trung hoàn toàn vào một việc y thì tâm của x bất động.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 2.16, nếu tâm của x tập trung hoàn toàn vào việc y , thì tâm của x làm chủ được chính mình trong quá trình thực hiện mọi điều cần thiết trên y cho đến khi đạt được mục đích. Trong suốt quá trình này, vì tâm của x làm chủ được chính mình, nên tâm của x độc lập với mọi cái khác kể cả các tác động của ngoại giới. Vì tâm của x độc lập với mọi tác động của ngoại giới, nên tâm của x không bị ngoại giới tác động. Theo định nghĩa 2.15, tâm không bị ngoại giới tác động là tâm bất động. Vậy, nếu tâm của chủ thể x tập trung hoàn toàn vào một việc y thì tâm của x bất động.

ĐỊNH LÝ 2.22. Nếu tâm bất động thì tâm thanh tịnh.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 2.15, nếu tâm bất động thì tâm không bị ngoại giới tác động dù đã hay đang tiếp xúc với ngoại giới. Ở trạng thái như vậy, tâm không thể bị lực dục thất tình chi phối vì nếu ngược lại thì mâu thuẫn với định nghĩa 2.15; thật vậy, “lực dục” (định nghĩa 2.38) và “thất tình” (định nghĩa 2.43) đều là những cái có nguồn gốc từ ngoại giới, nên nếu tâm còn bị lực dục thất tình chi phối thì tâm còn bị ngoại giới tác động, nhưng điều này dẫn đến mâu thuẫn như vừa nêu. Thế thì, nếu tâm

*đẹp lòng lẫy, quyến rũ lòng người phải mê man; ca nhạc trầm bổng du dương, khiến ai nghe cũng rụng rời, óc tìm mùi mẫn. Khi vua mời nhà sư đến để dự xem qua mấy khúc nữ nhạc vũ ca, vua hỏi nhà sư làm cách nào mà không động tâm, không bị bên ngoài lôi cuốn. Nhà sư nhơn cơ hội nảy muốn cứu một đệ tử tiền kiếp nay bị phạm tội tử hình, nên nhà sư nói với vua: muốn chứng minh lòng bất động của sư thì cho một phạm nhơn tử tội ra đây; nếu người đó không bị động tâm, thì nhà vua nên tha bổng, cho họ trở về tự do. Vua bằng lòng cho một tử tội và bày bố mọi sự biểu diễn, ca hát múa nhảy như trước. Nhà sư bảo người tử tội: nếu người bưng chung nước này đi quanh ba vòng mà không rơi rớt nhỏ nào, thì vua sẽ tha chết cho người. Người tử tội đi ba vòng qua các cảnh biểu diễn, đàn ca xướng hát. Trước sự trêu chọc ám ảnh vô cùng, mà tử tội đi ba vòng, bưng chén nước đến trước nhà vua, mà không hề chao đảo. Nhà vua bèn hỏi tử tội: Người có thấy gì, nghe gì không? Người tử tội thưa: không hề được nghe thấy gì cả. Ấy là chủ tâm vào nhứt sự, mà chung quanh hoàn cảnh không hề nhiễu loạn được tâm. Đó là **tâm bất động**.” (Minh Lý Thánh Hội, Đạo Học Chỉ Nam, chương 3, tiết 2, mục 2.)*

bất động, tâm chẳng những không bị ngoại giới tác động mà cũng không bị lục dục thất tình chi phối. Khi đó, theo định nghĩa 2.14, tâm là thanh tịnh. Vậy, nếu tâm bất động thì tâm thanh tịnh.

Từ định lý 2.22, lúc nào tâm bất động thì lúc đó tâm thanh tịnh; và, tâm bất động đến mức độ nào thì tâm thanh tịnh đến mức độ đó.

ĐỊNH LÝ 2.23. Tâm thanh tịnh là chơn tâm.

CHỨNG MINH. Tâm thanh tịnh là tâm không bị ngoại giới tác động, nhờ đó mà tâm giữ được bản thể của mình chứ không biến sinh thành nhiều trạng thái vọng tâm khác nhau (định nghĩa 2.14 và định nghĩa 2.15). Vì giữ được bản thể của mình, tâm ấy là chơn tâm. Vậy, tâm thanh tịnh là chơn tâm.

Đây chính là định lý nói rằng muốn đạt được một mức độ của sự chủ sử, tâm ta phải đạt được một mức độ của sự thanh tịnh. Thật vậy, chơn tâm chính là chủ tâm (định lý 2.1), nên định lý 2.23 cũng hàm ngụ rằng tâm thanh tịnh là tâm chủ sử; do đó, muốn đạt được một mức độ nào đó của sự chủ sử, tâm ta phải đạt được một mức độ tương ứng của sự thanh tịnh.

Từ định lý 2.22, muốn đạt được một mức độ sự thanh tịnh, tâm ta đạt được một mức độ tương ứng của sự bất động. “Bất động” ở đây có nghĩa là “bất biến trước mọi tác động của ngoại cảnh” (định nghĩa 2.15). Thế nên giáo lý Cao Đài nói: “*Chơn tâm bất biến mà dịch sử vô cùng. Do chỗ bất biến mà chủ sử cả muôn loài.*”¹

Từ định lý 2.21, muốn đạt được một mức độ sự bất động, tâm ta phải tập trung hoàn toàn vào một việc (“*chủ tâm vào nhứt sự*”²) đến một mức độ mà ảnh hưởng của ngoại cảnh đối với tâm là không đáng kể. Nếu mọi thứ chung quanh ta hoàn toàn không còn ảnh hưởng được lên tâm ta, thì tâm ta hoàn toàn bất động.

ĐỊNH LÝ 2.24. Nếu tâm của chủ thể x thanh tịnh thì thần của x xuất hiện.

CHỨNG MINH. Tâm thanh tịnh là chơn tâm (định lý 2.23). Nếu x nhận thức bằng chơn tâm, x sẽ có được mọi sự sáng (định lý 2.18). Sự sáng ấy xuất hiện có nghĩa là thần xuất hiện (“quang thị thần”, tiên đề 2.1). Vậy, nếu tâm của chủ thể x thanh tịnh thì thần của x xuất hiện.

Ứng dụng những định lý vừa chứng minh trên đây vào hoạt động tư duy, con người luôn có thể tạo ra sự sáng cho bản thân bằng cách làm chủ cho được tư tưởng của chính mình. Muốn làm chủ tư tưởng của chính mình, phải tạo ra được sự thanh tịnh trong tâm mình. Muốn có sự thanh tịnh trong tâm, một mặt phải rèn luyện khả năng làm chủ thất tình lục dục ở chính mình, mặt khác phải rèn luyện khả năng tập trung tư tưởng.

¹ Đức Giáo Tông Đại Đạo Thái Bạch Kim Tinh; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý, Tuất thời, 14-10 Bính Thìn (04-12-1976).

² Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chi Nam*, chương 3, tiết 2, mục 2.

Một khi đã làm chủ được tư tưởng của mình rồi, con người có thể làm chủ được cả hai năng lực tạo ra sự sáng ở bản thân: năng lực tư duy luận lý của lý trí và năng lực trực giác của linh quang. Khi đó, vì cả hai năng lực được điều hành bởi cùng một chủ thể, nên tác dụng của hai sự sáng suốt đó được phối hợp thành một, là thần (“quang thị thần”). Từ mệnh đề “thần thị Thiên”, tư tưởng con người (“thần”) khi đó sẽ có khả năng đạt lý (“Thiên”). Vậy, muốn tư duy cho hợp lý, con người phải tìm về nội tâm của chính mình và tự làm chủ tư tưởng của chính mình.

Sự chủ tâm là một cơ sở của phương pháp tham thiền và nhập định. Phương pháp này sẽ được trình bày ở cuối chương tiếp theo.

3. QUYỀN PHÁP

3.1. Khả năng tác động của chủ thể lên đối tượng

Trong hành động nhận thức của chủ thể đối với đối tượng, có hành động “quan sát đối tượng”, hành động “tác động lên đối tượng”, hành động “khám phá đối tượng”, hành động “trải nghiệm đối tượng”, hành động “chứng đắc chân lý về đối tượng”, và hành động “vận dụng đối tượng”. Mặt khác, theo định lý 1.11, mọi cái Có trong vũ trụ đều có chung một cứu cánh; cứu cánh ấy là “trở thành Đạo”. Do đó, trong viễn tượng nhận thức luận, sự nhận thức của con người cũng hướng đến cứu cánh chung của vũ trụ: sự nhận thức ấy làm cho con người và các đối tượng nhận thức của con người cùng hướng đến chỗ “trở thành Đạo”.

Khái niệm “quyền pháp” có liên quan đến khả năng tác động của một chủ thể lên một đối tượng, để giúp cho cả chủ thể lẫn đối tượng đó cùng đạt đến cứu cánh chung của vũ trụ mà định lý 1.11 đã nêu. Trong trường hợp đối tượng đó là một tạo vật, thì “tác động” ở đây có nghĩa là:

- (1) “điều khiển” đối tượng, và
- (2) “điều hòa sự sinh hóa” của đối tượng, và
- (3) “điều độ sự tiến hóa” của đối tượng.

Bây giờ, hãy xét một quá trình vận động, trong đó, chủ thể x tác động lên đối tượng y nhằm làm cho cả x lẫn y cùng đạt được cứu cánh chung là trở thành Đạo.

“**Pháp**” là nguyên lý của cái Có (định nghĩa 1.12); và “nguyên lý” là sự sắp đặt những trật tự, quy luật, cơ chế làm nền tảng cho sự tồn tại của cái Có. Ở đây, “cái Có” chính là “quá trình vận động” mà ta đang xét; và “cái Có” ấy chỉ tồn tại khi cả x lẫn y cùng đạt được cứu cánh chung. Đối với x , nếu không tuân thủ những trật tự, quy luật, cơ chế,... của việc tác động vào y , thì không có gì đảm bảo rằng x sẽ đạt được cứu cánh của mình. Đối với y , nếu không tuân thủ những trật tự, quy luật, cơ chế,... của những đáp ứng khi được x tác động, thì không có gì đảm bảo rằng y sẽ đạt được cứu cánh của mình. Nếu không có gì đảm bảo rằng x hay y sẽ đạt được cứu cánh chung, thì cũng không có gì đảm bảo rằng “quá trình vận động” sẽ tồn tại. Vậy, đối với các quá trình vận động mà

trong đó chủ thể tác động lên đối tượng nhằm làm cho cả hai cùng đạt được cứu cánh chung, thì “pháp” là trật tự, quy luật, cơ chế,... mà cả chủ thể lẫn đối tượng phải tuân thủ để cùng đạt đến cứu cánh ấy.

Theo định nghĩa 1.148, “**Quyền**” của một chủ thể x là một sức mạnh tâm linh hay vật chất mà x có được do (1) x biết sử dụng Nguyên Khí Tự Nhiên trong bản thân x , hay (2) một chủ thể khác trao cho x . Và nhờ quyền năng này, x có thể tác động một cách chủ động lên đối tượng.

Trong trường hợp chủ thể x chưa biết sử dụng Nguyên Khí Tự Nhiên trong bản thân mình nhưng lại có “quyền” do được một chủ thể khác, z , trao cho, thì vẫn theo định nghĩa 1.148, “quyền” ấy cũng là Nguyên Khí Tự Nhiên trong chủ thể z , hoặc trong một chủ thể nào đó đã trao quyền cho z . Như vậy, quyền này là một công năng siêu nhiên bất diệt (tức là Nguyên Khí Tự Nhiên) ở trong ít nhất một chủ thể, nhưng được trao cho chủ thể x . Theo định nghĩa 1.62, công năng ấy nơi x có thể vẫn là một tiềm năng hay trở thành một động năng tùy vào mức độ phát huy của x .

Phối hợp nội hàm của khái niệm “pháp” và khái niệm “quyền” trong ngữ cảnh của một quá trình vận động đang xét – quá trình mà trong đó chủ thể x tác động lên đối tượng y nhằm làm cho cả x lẫn y cùng đạt được cứu cánh chung – có thể đi đến những định nghĩa cho khái niệm “quyền pháp” như sau.

ĐỊNH NGHĨA 2.17. Quyền pháp (của một sở vật thực tại y). “**Quyền pháp**” của một sở vật thực tại y là cơ (xem định nghĩa 1.96) phát huy Nguyên Khí Tự Nhiên trong bản thân y từ một tiềm năng thành một động năng; nhờ cơ phát huy công năng siêu nhiên bất diệt ấy mà y được tạo thành, có sự sống, có đủ sức để tiếp tục biến sinh và tiến hóa.

ĐỊNH NGHĨA 2.18. Quyền pháp (của một hệ thống Y). Xét một hệ thống Y mà các cấu tử là các sở vật thực tại $y_1, y_2, y_3, \dots, y_n$. “**Quyền pháp**” của hệ thống Y là quyền pháp của mọi cấu tử và của toàn hệ thống. Nhờ sự phát huy ấy mà Y được tạo thành, có sự sống, có đủ sức để tiếp tục biến sinh và tiến hóa.

Theo định nghĩa 1.96, “cơ” là một hệ thống có thể hoạt động dưới sự điều khiển của một tác nhân nhằm đạt đến một mục đích; và một trong những nghĩa của “cơ” là “nguyên lý”. Ứng dụng vào định nghĩa 2.17 và định nghĩa 2.18 về quyền pháp, tác nhân của cơ trong trường hợp này là chủ thể vận dụng nguyên lý phát huy Nguyên Khí Tự Nhiên trong sở vật thực tại y hoặc trong hệ thống Y .

Định nghĩa tiếp theo đây sẽ đề cập đến chủ thể vận dụng nguyên lý phát huy Nguyên Khí Tự Nhiên và mục đích của sự vận dụng.

ĐỊNH NGHĨA 2.19. Quyền pháp (của một chủ thể). “**Quyền pháp**” của một chủ thể x là nguyên lý phát huy công-năng-siêu-nhiên-bất-diệt-mà- x -có-được, và, x vận dụng được nguyên lý đó nếu và chỉ nếu x dùng chơn tâm của mình để làm cho mình trở thành Đạo. Trong định nghĩa này, “công-năng-siêu-nhiên-bất-diệt-mà- x -có-được” (1) có thể do Nguyên Khí Tự Nhiên vốn có trong bản thân x , hoặc (2) có thể do một chủ thể khác đã

phát huy được Nguyên Khí Tự Nhiên trong bản thân mình rồi trực tiếp hay gián tiếp trao cho x . Nhờ x dùng chơn tâm của mình để vận dụng nguyên lý phát huy công năng này mà x có thể điều khiển, điều hòa sự sinh hóa và điều độ sự tiến hóa của một đối tượng nào đó.

“Đối tượng” được đề cập trong định nghĩa 2.19 có thể là:

(1) một sở vật thực tại y ; trong trường hợp này, chủ thể x có thể (1a) khác biệt với y ¹, hay (1b) đồng nhất với y ²;

(2) hệ thống Y ; trong trường hợp này, chủ thể x có thể ở bên ngoài Y ³ hoặc có thể ở bên trong Y ⁴.

3.2. *Diệu dụng của quyền pháp*

“Diệu dụng” của một điều gì đó là những kết quả tốt đẹp, thậm chí kỳ diệu, mà ta có thể đạt được khi ta vận dụng điều đó vào thực tế. Diệu dụng của quyền pháp là những kết quả mà chủ thể vận dụng quyền pháp có thể đạt được.

ĐỊNH NGHĨA 2.20. Chủ thể vận dụng quyền pháp. “Chủ thể vận dụng quyền pháp” là chủ thể của hành động (1) nắm giữ và thực hiện nguyên lý phát huy công năng siêu nhiên bất diệt đối với cả chủ thể lẫn đối tượng, để (2) điều khiển, điều hòa sự sinh hóa và điều độ sự tiến hóa của cả chủ thể lẫn đối tượng. Hành động của chủ thể như vừa nêu được gọi là hành động “**vận dụng quyền pháp**” hay “**phát huy quyền pháp**”.

ĐỊNH NGHĨA 2.21. Điểm quyền pháp. Trong một hệ thống Y , nếu có một yếu tố x sao cho:

(1) x là chủ thể vận dụng quyền pháp, hay

(2) x tuy không là chủ thể vận dụng quyền pháp nhưng hoạt động như một chủ thể vận dụng quyền pháp,

thì x được gọi là “**điểm quyền pháp**” (của hệ thống Y).

Đó là định nghĩa cho khái niệm “điểm quyền pháp”.

ĐỊNH LÝ 2.25. Nếu vận dụng được quyền pháp, thì chủ thể x đạt được cái tuyệt đối bên trong mọi cái tương đối của bất kỳ đối tượng y nào.

CHỨNG MINH. “Vận dụng được quyền pháp” có nghĩa là “nắm giữ được và thực hiện được nguyên lý phát huy công năng siêu nhiên bất diệt đối với cả chủ thể lẫn đối tượng, để điều khiển, điều hòa sự sinh hóa và điều độ sự tiến hóa của cả chủ thể lẫn

¹ Đây là trường hợp chủ thể điều khiển, điều hòa sự sinh hóa và điều độ sự tiến hóa của một **tha thể**.

² Đây là trường hợp chủ thể điều khiển, điều hòa sự sinh hóa và điều độ sự tiến hóa của **chính mình**.

³ Đây là trường hợp chủ thể điều khiển, điều hòa sự sinh hóa và điều độ sự tiến hóa của một hệ thống mà mình không ở trong đó.

⁴ Đây là trường hợp chủ thể điều khiển, điều hòa sự sinh hóa và điều độ sự tiến hóa của một hệ thống mà mình đang ở trong đó.

đối tượng” (định nghĩa 2.20). Công năng siêu nhiên bất diệt này có nguồn gốc là Nguyên Khí Tự Nhiên (định nghĩa 2.19); Nguyên Khí Tự Nhiên thuộc về Vô Cực (tiên đề 1.3), và Vô Cực là một trạng thái căn bản của Đạo (định nghĩa 1.28), nghĩa là trạng thái mà mọi tính chất của Đạo đều đạt đến mức tuyệt đối (định nghĩa 1.24). Công năng siêu nhiên bất diệt này phải là tuyệt đối, vì nếu không thì mâu thuẫn với định nghĩa 1.24. Theo tiên đề 1.3, bên trong bất kỳ vật nào cũng đều có Nguyên Khí Tự Nhiên, tức công năng siêu nhiên bất diệt này, tức là cái tuyệt đối. Mặt khác, đối tượng y là một vật; mỗi vật đều là một trạng thái không căn bản của Đạo xét trên phương diện hậu thiên (định lý 1.54); và mọi tính chất của Đạo ở mỗi vật đều là tương đối (định lý 1.53). Do đó, nếu chủ thể nắm giữ được và thực hiện được nguyên lý phát huy công năng siêu nhiên bất diệt đối với cả chủ thể lẫn đối tượng, thì chủ thể đạt được cái tuyệt đối bên trong mọi cái tương đối của bất kỳ đối tượng y nào. Định lý đã được chứng minh xong.

ĐỊNH LÝ 2.26. Nếu vận dụng được quyền pháp, thì chủ thể nhận thức x tiếp cận được với bản thể của mọi tạo vật y .

CHỨNG MINH. Theo định lý 2.25, nếu x vận dụng được quyền pháp, x sẽ đạt được cái tuyệt đối vốn có bên trong bất kỳ đối tượng y nào. Theo định lý 1.55, cái tuyệt đối ấy phải thuộc về bản thể. Do đó, nếu vận dụng được quyền pháp, thì chủ thể nhận thức x tiếp cận được với bản thể của mọi tạo vật y .

ĐỊNH LÝ 2.27. Nếu vận dụng được quyền pháp, thì chủ thể x nhận thức được chân lý trong mọi tạo vật y .

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 2.20, nếu vận dụng được quyền pháp thì nắm giữ được và thực hiện được nguyên lý phát huy công năng siêu nhiên bất diệt đối với cả chủ thể lẫn đối tượng. Từ định nghĩa 1.42 và định nghĩa 2.19, nguyên lý phát huy công năng siêu nhiên bất diệt này là Nguyên Lý Thiên Nhiên, và Nguyên Lý Thiên Nhiên cũng là chân lý. Vậy, nếu vận dụng được quyền pháp, thì chủ thể x nhận thức được chân lý trong mọi tạo vật y .

Theo định lý 2.25, nếu vận dụng được quyền pháp, chủ thể sẽ đạt được cái tuyệt đối vốn có bên trong mỗi sở vật tương đối. Tiếp theo, định lý sau đây nói rằng, khi đó chủ thể còn đưa được sự tuyệt đối vào các sở vật tương đối.

Khi chủ thể x thực hiện được nguyên lý phát huy công năng siêu nhiên bất diệt đối với một đối tượng y , ta nói rằng “ x đưa nguyên lý phát huy công năng siêu nhiên bất diệt vào y ”. Cách nói này được dùng để phát biểu định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 2.28. Nếu vận dụng được quyền pháp, thì chủ thể x đưa được nguyên lý tuyệt đối vào sở vật tương đối y .

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 2.20, “vận dụng được quyền pháp” có nghĩa là “nắm giữ được và thực hiện được nguyên lý phát huy công năng siêu nhiên bất diệt

đối với cả chủ thể lẫn đối tượng, để điều khiển, điều hòa sự sinh hóa và điều độ sự tiến hóa của cả chủ thể lẫn đối tượng”. Ở đây, “nguyên lý phát huy công năng siêu nhiên bất diệt” chính là nguyên lý phát huy Nguyên Khí Tự Nhiên. Theo định nghĩa 1.42, nguyên lý này là Nguyên Lý Thiên Nhiên, và vì thuộc về nó là một phần của bản thể hư vô nên nó cũng là tuyệt đối. Vậy, nếu chủ thể x vận dụng được quyền pháp, thì x đưa được nguyên lý tuyệt đối vào sở vật tương đối y .

ĐỊNH LÝ 2.29. Nếu vận dụng được quyền pháp, thì chủ thể x chuyển được sở vật vô thường giả tạm y vào cõi giới siêu nhiên bất diệt.

CHỨNG MINH. Theo định lý 2.28, nếu chủ thể x vận dụng được quyền pháp thì đưa được nguyên lý tuyệt đối vào sở vật tương đối y . Khi đó, do công năng siêu nhiên bất diệt của Nguyên Khí Tự Nhiên trong y được phát huy, nên y dù đang là một sở vật vô thường giả tạm cũng thể hiện như một thực thể thuộc cõi giới siêu nhiên bất diệt của bản thể tuyệt đối. Vậy, nếu vận dụng được quyền pháp, thì chủ thể x chuyển được sở vật vô thường giả tạm y vào cõi giới siêu nhiên bất diệt.

Từ các định nghĩa và định lý về quyền pháp trên đây, có thể chứng minh được đoạn thánh giáo:

*“Quyền pháp là cơ, là lý, là phương định đưa tuyệt đối vào sở vật tương đối, chuyển vô thường giả tạm vào siêu nhiên bất diệt.”*¹

Thật vậy, theo định nghĩa 2.17, quyền pháp là cơ; theo định nghĩa 2.19, quyền pháp là lý; theo định lý 2.28, vận dụng quyền pháp là cách thức (phương định) đưa nguyên lý tuyệt đối vào sở vật tương đối; và theo định lý 2.29, vận dụng quyền pháp cũng là cách thức chuyển sở vật vô thường giả tạm vào cõi giới siêu nhiên bất diệt.

ĐỊNH LÝ 2.30. Chủ thể x vận dụng được quyền pháp nếu và chỉ nếu chủ thể x hiệp nhất được với Thượng Đế.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 2.19, chủ thể x vận dụng được quyền pháp nếu và chỉ nếu chủ thể x sử dụng được chơn tâm của mình để làm cho mình trở thành Đạo. Theo định nghĩa 1.217, chủ thể x sử dụng được chơn tâm của mình để làm cho mình trở thành Đạo nếu và chỉ nếu x hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại. Theo định lý 1.187, x hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại nếu và chỉ nếu x hiệp nhất được với Thượng Đế. Vậy, x vận dụng được quyền pháp nếu và chỉ nếu x hiệp nhất được với Thượng Đế.

¹ Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Nam Thành Thánh Thất, 01-01 Kỷ Dậu (17-02-1969); *Thánh Giáo Sư Tập 1968-1969*, tr.88-89.

CHƯƠNG 7.

KHẢ NĂNG NHẬN THỨC CỦA CON NGƯỜI

Khái niệm “**nhận thức**” không hàm ngụ một giới hạn nào đối với tiềm năng và mức độ nhận thức của con người; nên về nguyên tắc, con người có thể trải nghiệm vô số mức độ nhận thức, từ những mức độ hết sức nông cạn, thiển cận, cho đến những mức độ toàn tri, toàn năng như Thượng Đế. Chương này trình bày về nguồn gốc của khả năng nhận thức ở con người, những quan năng nhận thức trong con người, lý do vì sao năng lực nhận thức của một con người hiện diện ở mức độ này mà không ở mức độ khác, và những nguyên lý để một con người khai phóng năng lực nhận thức ở chính mình.

1. NGUỒN GỐC CỦA KHẢ NĂNG NHẬN THỨC

Do đâu mà con người có khả năng nhận thức? Câu trả lời nằm trong tiên đề 1.4: do điểm tiểu linh quang mà Đại Linh Quang đã phân chiết ra. Trong cấu tạo của con người, điểm tiểu linh quang chính là nguồn gốc của mọi khả năng nhận thức.

1.1. Tánh

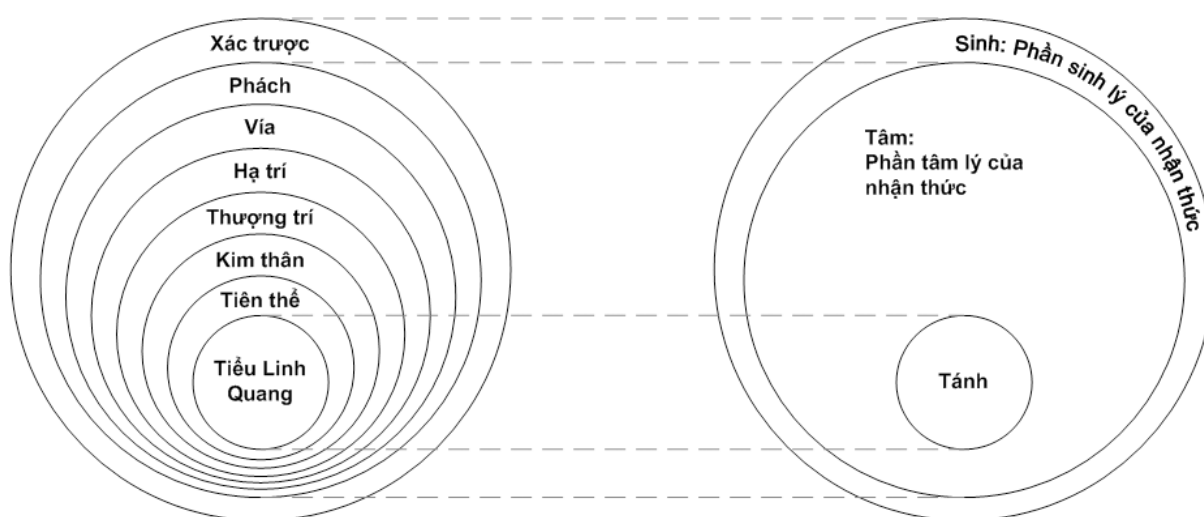
Điểm tiểu linh quang vốn thuộc “vàng Quang Minh” mà Thái Cực phóng ra (tiên đề 1.4), nên có sự sáng của Đại Linh Quang (định nghĩa 1.53). Sự sáng này có khả năng soi rõ mọi sự, mọi vật. Hành động “soi rõ” này, nếu ta diễn đạt bằng ngôn ngữ của nhận thức luận, là hành động làm cho thấy rõ những khuôn khổ, lẽ lối, trật tự đang ẩn giấu trong những hiện tượng có vẻ thiếu khuôn khổ, không lẽ lối hoặc mất trật tự. Những khuôn khổ, lẽ lối, trật tự này được hiểu là những nguyên lý, những quy luật. Như vậy, nơi con người, tiểu linh quang đem đến sự sáng, giúp cho con người nhận thức được những nguyên lý, những quy luật tiềm ẩn trong những sự vật, hiện tượng.

Tiểu linh quang là tánh của con người. Tánh này là Nguyên Lý Thiên Nhiên – tức là nguyên lý của mọi nguyên lý – trong con người. Vì vậy, trong quá trình nhận thức, tánh ấy có khả năng dựa vào chính mình mà phát hiện ra khuôn khổ, lẽ lối, trật tự trong mọi đối tượng nhận thức.

Trên thực tế, phần lớn chúng ta ít có khả năng sử dụng năng lực nhận thức của tánh. Lý do là vì chúng ta đang sống trong hạ giới, một cõi giới mà tiểu linh quang bị che lấp bằng nhiều tầng khí chất. Như đã được trình bày trong định nghĩa 1.81, để có thể hiện hữu ở hạ giới, tiểu linh quang phải đi xuyên qua nhiều cõi kể từ cõi Thái Cực. Khi đến hạ giới, điểm tiểu linh quang đã tương tác với các cõi mà mình đi qua, mượn khí chất của mỗi cõi và bằng những nguyên lý thích hợp để tạo nên những thể hồn.

Phân tích cấu trúc bảy thể (định nghĩa 1.188, Hình 3) ở con người, chúng ta thấy mọi thể hồn đều có thể được quy giản về lý và khí. Lý và khí này, theo cách dụng ngữ của “Đạo Học Chỉ Nam”, được gọi một cách tương ứng là “**tâm**” và “**sinh**” (“**sanh**”). Ở cõi Thái Cực, “tâm” và “sinh” của tiên thể là “tâm tiên thiên” và “sinh tiên thiên”; nhưng sang các cõi càng gần với hạ giới, “tâm” và “sinh” của các thể hồn càng mang nặng tính hậu thiên, càng trở thành “tâm hậu thiên” và “sinh hậu thiên”. Như vậy, cấu trúc bảy thể có thể được quy về một cấu trúc mà chúng tôi gọi là “**cấu trúc tánh-tâm-sinh**”, trong đó, mỗi thể hồn đều có hai phần, “tâm” và “sinh”, tương ứng với “lý” và “khí”.

Cấu trúc tánh-tâm-sinh không chỉ liên quan đến lý và khí trong mỗi thể hồn, mà còn hình thành các tầng nhận thức của con người. Như được trình bày trong sơ đồ ở Hình 6: tiểu linh quang là tánh, cũng là nguyên lý của sự nhận thức, tạo ra tầng nhận thức cao nhất của con người; tiếp theo đó, sáu thể hồn từ tiên thể đến phách, đều thuộc về tâm, tạo ra các tầng tâm lý của sự nhận thức; còn thể hồn cuối cùng, tức là xác trực, thuộc về sinh, tạo ra tầng phần sinh lý của sự nhận thức.



Hình 6. Sự tương ứng giữa cấu trúc bảy thể với các tầng nhận thức trong cấu trúc tánh-tâm-sinh.

Cấu trúc tánh-tâm-sinh cho thấy, trong hạ giới này, sự nhận thức trực tiếp bằng tánh đã bị thay thế bởi sự nhận thức bằng tâm và sinh, với các cơ chế tâm lý và sinh lý mà chương này sẽ trình bày.

Khi tâm của một chủ thể giao tiếp với các đối tượng nhận thức, tâm ấy sẽ thu nhận những tác động của các đối tượng. Những tác động này có thể làm xuất hiện những xung động (impulsion [Eng]) trong tâm của chủ thể; những xung động này có thể xuất hiện rồi

rac, nhưng cũng có thể được phát sinh liên tục theo thời gian và tạo thành những dòng xung động (current of impulsions [Eng]). Những xung động như vậy được gọi là “niệm”.

ĐỊNH NGHĨA 2.22. Niệm. Mỗi “**niệm**” là một xung động hoặc một dòng xung động chứa đựng dữ liệu hay thông tin về đối tượng nhận thức, xuất hiện trong tâm của chủ thể nhận thức, do chủ thể dùng tâm mình giao tiếp với đối tượng.

ĐỊNH NGHĨA 2.23. Tâm thức. “**Tâm thức**” là tâm do niệm mà trở thành thức.

Như vậy, niệm là nguyên cơ để tâm biến thành thức. Do điều này, “Đạo Học Chỉ Nam” viết:

“Bởi một niệm bất giác khởi lên, mà tâm thành thức mới tạo duyên tác nghiệp. Nhứt ba động, vạn ba tùy, một lượn sóng khởi lên thì muôn lượn sóng do đó mà khởi động.”¹

1.2. Thức

Chữ “thức” (vijñāna [Skr], consciousness [Eng], 識) có nghĩa là “biết”. Trong nhận thức luận của giáo lý Đại Đạo, khái niệm “thức” được dùng để chỉ một khả năng tiềm ẩn ở cả con người lẫn vạn vật; nếu xét riêng từng cá thể con người, thức ở mỗi cá thể là kết quả của một quá trình tiến hóa lâu dài từ khi cá thể ấy còn là một tạo vật vô tri vô giác.

ĐỊNH NGHĨA 2.24. Thức (của một tạo vật x). “**Thức (của một tạo vật x)**” là sự biết hay năng lực nhận biết của x , do tâm của x (xem định nghĩa 1.138) biến sinh. Năng lực này được tích lũy qua mỗi kiếp của x , chứa đựng mọi cái biết của x thuộc mọi kiếp quá khứ (của x) dưới dạng tiềm thể. Năng lực này rất linh hoạt, dễ được khởi động, và có thể được phát huy sâu rộng.

ĐỊNH LÝ 2.31. Thức do tánh mà có.

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 2.24, thức do tâm mà có. Từ định lý 1.73, tâm do tánh mà có. Vậy, thức do tánh mà có.

Từ định nghĩa 2.24 ta có thể dẫn ra được các định nghĩa khác về thức trong giáo lý Đại Đạo. Để làm ví dụ, ta xét đoạn thánh ngôn định nghĩa về thức sau đây của “Đạo Học Chỉ Nam”:

“Thức là sự biết. Biết của thức không phải biết thường, mà kết cấu từ vô thi dĩ lai, ngậm chứa đủ các hạt giống: thức vô lậu và hữu lậu. Thức do tự tánh phóng ra. Thức ấy lưu tán khắp vũ trụ, vạn vật, không nơi nào chẳng có thức, không vật nào chẳng bởi thức, không sự nào chẳng bởi thức mà ra. Thức ấy sâu rộng, linh hoạt lạ thường, hay rung động, nhóm khởi.”²

Ta sẽ dẫn ra nội dung của đoạn thánh ngôn này từ định nghĩa 2.24. Gọi x là một tạo vật. Do định nghĩa 2.24, ta trực tiếp có mệnh đề “*thức là sự biết*” của đoạn thánh ngôn. Vì năng lực **biết** này được tích lũy qua mỗi kiếp của x , chứa đựng mọi cái biết của x thuộc

¹ Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 2, tiết 3, mục 2.

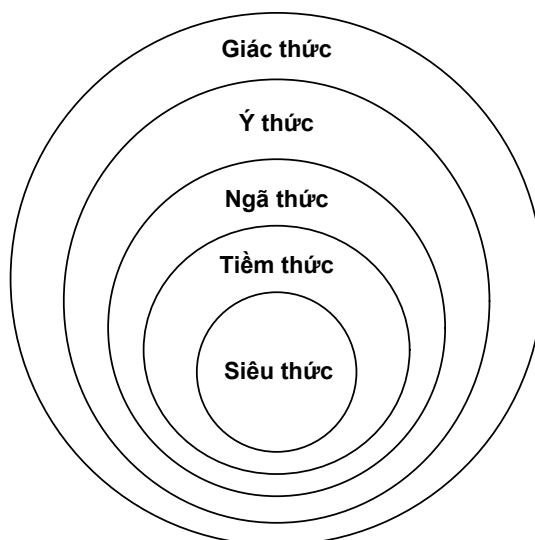
² Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 2, tiết 3, mục 2.

mọi kiếp quá khứ (của x) dưới dạng tiềm thể, nên ta dẫn ra được mệnh đề “[sự] biết của thức không phải biết thường, mà kết cấu từ vô thi dĩ lai, ngậm chứa đủ các hạt giống: thức vô lậu và hữu lậu”. Do định lý 2.31 (một hệ quả của định nghĩa 2.24), thức do tánh mà có, nên ta dẫn ra được mệnh đề “thức do tự tánh phóng ra.” Vì tánh là linh quang của x (định lý 1.66) hay là Hoàng Cực của x (định lý 1.34), còn tâm là khả năng của Hoàng Cực (định nghĩa 1.138), nên nếu thức do tâm biến sinh (định nghĩa 2.24) thì mọi x trong vũ trụ đều có thức. Thế nên, ta dẫn ra được mệnh đề “thức ấy lưu tán khắp vũ trụ, vạn vật, không nơi nào chẳng có thức, không vật nào chẳng bởi thức, không sự nào chẳng bởi thức mà ra” của đoạn thánh ngôn. Cuối cùng, vì thức rất linh hoạt, dễ được khởi động, có thể được phát huy sâu rộng (định nghĩa 2.24) nên ta trực tiếp dẫn ra mệnh đề “thức ấy sâu rộng, linh hoạt lạ thường, hay rung động, nhóm khởi” của đoạn thánh ngôn. Cho đến đây, ta đã dẫn ra được toàn bộ nội dung của đoạn thánh ngôn.

Theo định nghĩa 2.24, không riêng gì con người, mà vạn vật đều có “thức”, nghĩa là đều có khả năng nhận biết. Ví dụ, trong thế giới siêu vi mô của các hạt cơ bản đã bắt đầu có sự hiện diện của khả năng nhận biết: một electron có thể nhận biết được một proton hoặc một electron khác, và điều này được chứng minh thông qua sự khác biệt trong cách mà nó tương tác với proton và với electron khác. Khả năng nhận biết của vạn vật được phát triển dần dần theo từng nấc thang tiến hóa, từ kim thạch hồn, đến thảo mộc hồn rồi thú cầm hồn. Tiến hóa lên nấc thang ứng với phẩm hồn càng cao, thức của tạo vật phát triển thành một cơ cấu càng tinh vi.

ĐỊNH NGHĨA 2.25. Thức (của một con người z). “**Thức** (của một con người z)” là thức của một tạo vật z đã tiến hóa đến trình độ con người. Ở trình độ này, thức của z phát triển thành một cơ cấu bao gồm năm tầng, theo thứ tự từ “tính vật chất” đến “tính tâm linh”, như sau: (1) giác thức, là loại thức mang rất nhiều tính vật chất và rất ít tính tâm linh, (2) ý thức, (3) ngã thức, (4) tiềm thức, (5) siêu thức, là loại thức thuần túy tâm linh.

Sơ đồ biểu diễn cơ cấu năm tầng của thức của một con người được cho ở Hình 7. Theo thứ tự đi từ ngoài vào trong, tính vật chất của thức giảm xuống và tính tâm linh tăng lên. Tầng ngoài cùng biểu diễn giác thức, loại thức mang nhiều tính vật chất và rất ít tính tâm linh. Tầng trong cùng biểu diễn siêu thức, loại thức thuần túy tâm linh.



Hình 7. Thức của một con người.

Đối với con người hiện thực, nghĩa là con người tồn tại ở hạ giới trong một kiếp sống cụ thể, thì giác thức là tầng nhận thức cơ bản của con người; mọi giao dịch trực tiếp của chủ thể nhận thức với các đối tượng nhận thức thuộc ngoại giới đều phải được thực hiện thông qua giác thức. Càng đi vào các tầng bên trong, sự nhận thức của con người càng tiến lên những trình độ nhận thức cao hơn. Ở trong cùng, siêu thức, tương ứng với trình độ nhận thức cao nhất của con người, là nơi mà con người có thể đạt được khả năng nhận thức của Thượng Đế; bởi vì đây là trình độ nhận thức của bản thể linh quang, và trình độ nhận thức này chỉ phụ thuộc vào bản thể, chứ không phụ thuộc vào việc linh quang là “nhỏ” (“tiểu linh quang”) hay “lớn” (“Đại Linh Quang”).

2. NĂM TẦNG NHẬN THỨC CỦA CON NGƯỜI

Năm tầng trong cơ cấu của thức như được trình bày trong ở Hình 7 cũng là năm tầng nhận thức của con người.

2.1. Tầng nhận thức thứ nhất: giác thức

Tầng nhận thức thứ nhất là nhận thức bằng năm giác quan sinh học của cơ thể con người. Các giác quan này có khả năng cảm thụ trực tiếp các đối tượng vật chất ở thế giới bên ngoài.

ĐỊNH NGHĨA 2.26. **Cảm thụ.**

(1) “**Cảm thụ**” là quá trình thay đổi trạng thái dưới những tác động hay kích thích.

(2) x “**cảm thụ (được)**” y nếu và chỉ nếu x thay đổi một trạng thái nào đó dưới những tác động (hay kích thích) của y .

Đó là định nghĩa cho khái niệm “cảm thụ”.

ĐỊNH NGHĨA 2.27. **Cảm năng.** “**Cảm năng**” là năng lực của các giác quan trong việc cảm thụ trực tiếp các đối tượng vật chất ở thế giới bên ngoài.

ĐỊNH NGHĨA 2.28. **Cảm giác.** “**Cảm giác**” là kết quả nhận thức mà các giác quan có được do cảm thụ trực tiếp các đối tượng vật chất ở thế giới bên ngoài.

Nhờ cảm năng mà con người có cảm giác, tương ứng với năm giác quan sinh học của cơ thể (BẢNG 1).

BẢNG 1. sự tương ứng giữa các giác quan, cảm năng và cảm giác.

Giác quan	Cảm năng	Cảm giác
mắt (nhãn 眼)	năng lực nhìn, thấy	thị giác
tai (nhĩ 耳)	năng lực nghe	thính giác
mũi (tỵ 鼻)	năng lực ngửi	khứu giác
lưỡi (thiệt 舌)	năng lực nếm	vị giác
thân (thân 身)	các năng lực cảm thụ khác của cơ thể	mọi loại cảm giác còn lại của cơ thể

Trong nhiều kinh sách, khái niệm “ngũ thức” được sử dụng để chỉ sự biết do năm giác quan sinh học mang đến cho chủ thể nhận thức thông qua các cảm giác của cơ thể. Để nhấn mạnh rằng đây là các cảm giác của các giác quan, chúng tôi đưa ra thuật ngữ “giác thức”.

ĐỊNH NGHĨA 2.29. **Giác thức.** “**Giác thức**”, còn được gọi là “**ngũ thức**” (five sense-consciousnesses [Eng]) là loại thức được phát sinh do đệ nhất xác thân phát huy công năng thông qua năm giác quan sinh lý, bằng cách làm cho các cơ quan sinh học tương ứng với năm giác quan này hoạt động trong việc thu nhận dữ liệu từ ngoại giới, và nhờ đó, mỗi giác quan tạo ra một thức tương ứng:

(1) Sự hoạt động của mắt tạo ra thị giác, và thông qua thị giác mà tiểu linh quang tạo ra “**sự biết của mắt**” hay là “**nhãn thức**” (eye-consciousness [Eng]);

(2) Sự hoạt động của tai tạo ra thính giác, và thông qua thính giác mà tiểu linh quang tạo ra “**sự biết của tai**” hay là “**nhĩ thức**” (ear-consciousness [Eng]);

(3) Sự hoạt động của mũi tạo ra khứu giác, và thông qua khứu giác mà tiểu linh quang tạo ra “**sự biết của mũi**” hay là “**tỵ thức**” (nose-consciousness [Eng]);

(4) Sự hoạt động của lưỡi tạo ra vị giác, và thông qua vị giác mà tiểu linh quang tạo ra “**sự biết của lưỡi**” hay là “**thiệt thức**” (tongue-consciousness [Eng]);

(5) Sự hoạt động của thân tạo ra mọi năng lực cảm giác còn lại, và thông qua các năng lực cảm giác này mà tiểu linh quang tạo ra “**sự biết của thân**” hay là “**thân thức**” (body-consciousness [Eng]).

Sự tồn tại của mỗi giác thức phụ thuộc vào (i) sự tồn tại của cơ quan sinh học tương ứng, và (ii) chơn thần, hay tâm, và (iii) nguồn thần, hay tánh, hay tiểu linh quang.

Giác thức chỉ biết được những gì đang xảy ra trong thời gian hiện tại và trong phạm vi khoảng không gian mà các giác quan có thể thu nhận được tín hiệu vật chất.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “giác thức”.

Năm cơ quan sinh học được nêu trong định nghĩa 2.29 (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) là năm nền tảng vật chất tương ứng với năm giác thức đã nêu, nghĩa là sự tồn tại của các giác thức phụ thuộc vào sự tồn tại của từng cơ quan sinh học tương ứng. Nếu mỗi cơ quan bị hủy diệt hay bị tổn thương đến mức không còn hoạt động được (ví dụ, nếu đôi mắt bị hư), giác thức tương ứng (thị giác, trong ví dụ này) sẽ biến mất. Tuy nhiên, các cơ quan sinh học này chỉ mới đóng vai trò của phần cứng (hardware [Eng]) đối với hệ thống giác thức; chúng cần phải có phần mềm (software [Eng]) và người điều khiển để có thể hoạt động. Đóng vai trò phần mềm của hệ thống này là chơn thần, còn người điều khiển là nguồn thần. Ngay cả khi mỗi cơ quan trên đây tồn tại trong tình trạng hoàn hảo về mặt sinh học, nếu nó không được chơn thần hay nguồn thần làm cho hoạt động, giác thức tương ứng cũng không thể tồn tại.

Giác thức hoạt động như một hệ thống kênh thu nhận thông tin về các sự kiện từ ngoại giới. Các tác động của ngoại giới lên con người – mang các thông tin về ngoại giới – nhờ các giác quan mà được chuyển thành các tín hiệu thần kinh. Các tín hiệu thần kinh chứa các thông tin về ngoại giới dưới dạng đã được mã hóa sao cho bộ não con người có thể xử lý được, và sự mã hóa này được thực hiện bởi giác thức.

ĐỊNH NGHĨA 2.30. Kinh nghiệm. “**Kinh nghiệm**” là sự hiểu hay sự biết do giác thức trực tiếp tạo ra.

Sử dụng định nghĩa 2.30, chúng ta có thể giải thích vì sao linh hồn (tiểu linh quang) của con người, nếu muốn tiến hóa, phải mượn lấy xác phàm để học hỏi kinh nghiệm. Xác phàm là nền tảng vật chất của giác thức; có xác phàm thì giác thức mới hoạt động được; và giác thức có hoạt động được thì con người mới có được kinh nghiệm. Vì vậy, tiểu linh quang phải mượn xác phàm thì mới có phương tiện vật chất để thu thập kinh nghiệm ở thế gian. Nên trong “Đại Thừa Chơn Giáo” có đoạn viết:

*“Con người đã sẵn có cái thiên tánh đặc biệt của Trời ban phú cho từ lúc mới đi đầu thai, khi xuống ở thế gian này lại cần phải mượn lấy xác phàm mà kinh nghiệm mọi lẽ của trần để cho lần lần trở nên uyên bác, hầu tấn hóa mãi trên con đường đạo đức vậy.”*¹

Tuy nhiên, nếu chỉ dùng giác thức để thu nhận dữ liệu, con người sẽ không thể hiểu được nội dung hay ý nghĩa của dữ liệu, vì giác thức không tự giải mã được thông tin. Con người phải nhờ đến một loại thức khác, là ý thức.

¹ Đức Cao Đài Thượng Đế; 22-09 Bính Tý (1936); *Đại Thừa Chơn Giáo* (bản song ngữ Việt-Pháp, 1950), “Tham Thiền Nhập Định”, tr.374.

2.2. Tầng nhận thức thứ hai: ý thức

Ở tầng nhận thức thứ hai, con người nhận thức bằng “ý” (意).

Các tín hiệu thần kinh từ năm giác quan khi truyền về não, sau khi được não xử lý ở cấp độ sinh lý học, sẽ trở thành những tín hiệu điều khiển để tạo ra cái mà cả sinh lý học lẫn tâm lý học hiện đại đều gọi là “hành vi”. Hành vi là loại hành động vừa có một phần thuộc về sinh lý, vừa có một phần thuộc về tâm lý. Những tín hiệu điều khiển để tạo ra hành vi có thể là những xung thần kinh, cũng có thể là những khuynh hướng tâm lý¹.

Sự xuất hiện những tín hiệu điều khiển này đồng nhất với điều mà giáo lý Đại Đạo gọi là sự “**nhóm lên**” của thức, và kết quả của sự nhóm lên này là “ý”:

“Thức nhóm lên thì có ý.”²

Trong câu thánh giáo này, động từ “nhóm lên” có nghĩa là “bắt đầu có được cơ sở để từ đó có thể phát triển lên.”³ Như vậy, các tín hiệu điều khiển mà bộ não tạo ra (để từ đó, tiếp tục tạo ra hành vi) là cơ sở đầu tiên để “thức” thật sự lộ dạng như một hiện thể trong tâm giới của con người. Khi thức thật sự lộ dạng, giác thức mới là giác thức một cách trọn vẹn, và hơn nữa, ý thức mới bắt đầu được manh nha.

Những tín hiệu điều khiển này cũng như mọi hành vi được tạo ra đều tham gia vào việc xây dựng nên một hệ thống mang chức năng của một cơ quan tâm-sinh lý mà giáo lý Đại Đạo gọi là “ý căn” (意根).

ĐỊNH NGHĨA 2.31. Ý căn. “Ý căn” là giác quan thứ sáu và là một giác quan tâm-sinh lý nằm bên trong của con người (phân biệt với năm giác quan sinh lý nằm bên ngoài con người); giác quan này là một bộ máy nhận thức được cấu tạo như một hệ thống gồm có ba phần:

- (1) Phần hữu hình hữu chất là bộ não và hệ thần kinh trong đệ nhất xác thân.
- (2) Phần nửa hữu hình hữu chất, nửa vô hình vô chất của “ý căn” là phách và vía trong đệ nhị xác thân.
- (3) Phần vô hình vô chất của “ý căn” là hạ trí và thượng trí trong đệ nhị xác thân.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “ý căn”.

Theo định nghĩa 2.31, những tín hiệu thần kinh và các hành vi sinh lý thuộc về phần hữu hình hữu chất của ý căn. Còn những khuynh hướng tâm lý và những hành vi tâm lý thì thuộc về phần nửa hữu hình hữu chất, nửa vô hình vô chất của ý căn.

¹ Trong tâm lý học, “khuynh hướng” có thể được hiểu là “một hình thái năng động và đa dạng, trừu tượng tuy nhiên thực hữu, bẩm sinh hay tập thành, xác định trực tiếp hay gián tiếp một hành vi, trực tiếp khi nó hướng dẫn hành vi ấy và tự ghi dấu lại trong chính hành vi mà nó hướng dẫn, và gián tiếp khi nó khơi mào cho hành vi hướng dẫn hành vi ấy đến một cứu cánh” (Trần Nhật Tân, *Tâm Lý Học*, tr.99-100).

² Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chi Nam*, chương 2, tiết 3, mục 2.

³ Trung tâm từ điển học Vietlex, *Từ Điển Tiếng Việt*, tr.1123.

ĐỊNH NGHĨA 2.32. **Ý.** “Ý” là năng lực nhận thức của ý căn, năng lực này do tâm biến sinh khi tâm – với tư cách đệ nhị xác thân – giao dịch với đệ nhất xác thân trong quá trình tiếp nhận thông tin mà giác thức chuyển đến để tiếp tục xử lý. Năng lực này gồm có hai phần:

(1) Phần hữu hình hữu chất là sự “nhóm lên” của thức¹.

(2) Phần vô hình vô chất là động cơ của tâm trong việc: (2a) điều lý quân phân, (2b) gây duyên tác nghiệp².

Đó là định nghĩa cho khái niệm “ý”.

ĐỊNH NGHĨA 2.33. **Điều lý quân phân.** “Điều lý quân phân” là (1) tạo ra nội dung cho những gì chưa có nội dung; và, (2) phân định những hình thức thích hợp cho những gì chưa có hình thức; sao cho, (3) nội dung và hình thức ấy có liên hệ với với nhau một cách hợp lý nhất.

ĐỊNH NGHĨA 2.34. **Ý thức.** “Ý thức” (ideation-consciousness [Eng]) là loại thức do ý mà có:

(1) loại thức này có thể điều khiển được giác thức, và ngược lại, giác thức cũng có thể điều khiển được loại thức này;

(2) loại thức này chỉ có thể biết được những gì đã xảy ra trong phạm vi không-thời gian như sau: (2a) phạm vi thời gian: quá khứ thuộc hiện kiếp và những gì đang xảy ra ở hiện tại, (2b) phạm vi không gian: vùng không gian chứa đựng những tín hiệu mà giác thức có thể thu nhận được, hoặc vùng không gian chứa đựng những tín hiệu mà ý thức ở quá khứ hiện kiếp thu nhận được.

(3) sự tồn tại của loại thức này phụ thuộc vào (4a) sự tồn tại của bộ não và hệ thần kinh, và (4b) chơn thân, hay tâm, và (4c) nguồn thần, hay tánh, hay tiểu linh quang.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “ý thức”.

Từ định nghĩa 2.34 và các định nghĩa có liên quan (các định nghĩa về ý, ý căn,...), ý thức vừa là một loại thức vật chất, vừa là một loại thức tinh thần.

Là một loại thức vật chất, ý thức phụ thuộc vào đệ nhất xác thân, cụ thể là vào bộ não và hệ thần kinh. Nếu bộ não hay hệ thần kinh bị hủy diệt hay bị tổn thương đến mức không còn hoạt động được, ý thức sẽ biến mất.

Là một loại thức tinh thần, ý thức phụ thuộc vào đệ nhị và đệ tam xác thân. Ngay cả khi bộ não và hệ thần kinh vẫn tồn tại trong tình trạng hoàn hảo về mặt sinh học, nếu chơn thân hay nguồn thần rời bỏ đệ nhất xác thân, ý thức cũng không thể tồn tại.

¹ Nội dung này được lấy từ câu thánh giáo: “Thức nhóm lên thì có ý.” (Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 2, tiết 3, mục 2).

² Nội dung này được lấy từ đoạn thánh giáo: “Ý là động cơ của tâm, rất lưu loát lạ thường, thoạt ẩn, thoạt hiện, thoạt vào, thoạt ra. Nó là một sự lợi hại nhất, gây duyên tác nghiệp bởi nó, điều lý quân phân cũng đó.” (Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 2, tiết 3, mục 2).

Xét về việc dựa trên nền tảng vật chất để tồn tại, ý thức và năm giác thức là giống nhau. Hệ thống bao gồm sáu “nền tảng vật chất” của sáu thức này (năm giác thức và ý thức) được gọi là “lục căn”. Ở đây, chữ “căn” (根) có nghĩa đen là “gốc rễ”, nghĩa bóng là “nền tảng vật chất”, hay “cơ quan nhận thức có nền tảng vật chất”, hay “cơ quan nhận thức mang tính vật chất”.

ĐỊNH NGHĨA 2.35. Lục căn. “**Lục căn**” là hệ thống bao gồm sáu cơ quan nhận thức có nền tảng vật chất trong cơ thể con người; sáu cơ quan này là:

- (1) “mắt” hay là “nhãn căn”,
- (2) “tai” hay là “nhĩ căn”,
- (3) “mũi” hay là “tỵ căn”,
- (4) “lưỡi” hay là “thiệt căn”,
- (5) “thân” hay là “thân căn”,
- (6) “ý” hay là “ý căn”.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “lục căn”.

Từ định nghĩa 2.34, nhờ ý thức, thông tin từ giác thức mới bắt đầu được chủ thể nhận biết như là có một nội dung hay một ý nghĩa nào đó. Nội dung hay ý nghĩa này, đến lượt chúng, trở thành một phần của ý thức, và chúng ta có thể đề cập đến chúng một cách định lượng: nội dung này là một ý thức về điều gì đó, các nội dung kia là những ý thức về một điều khác,... Các ý thức về cùng một đối tượng sẽ phát triển theo hướng vươn dần lên tầng nhận thức cao hơn là “ngã thức”.

Khi các ý thức phát triển đến một mức độ nào đó (mức độ ấy có thể hoàn toàn thuộc phạm vi của tầng ý thức, cũng có thể vượt khỏi tầng ý thức để qua tầng nhận thức khác), các ý thức có thể làm cho một tiềm năng trong con người nguyên lý trở nên linh động và trở thành một năng lực ở hiện thể. Bằng cách đó, ý thức giải phóng tiềm năng của con người. Cũng bằng cách đó, ý thức trở thành chuẩn mực cho nhận thức và hành động của con người hiện thực

Một ý thức đã phát triển được đến mức độ như vậy được gọi là “tư tưởng”.

ĐỊNH NGHĨA 2.36. Tư tưởng (của chủ thể nhận thức x). Gọi x là một con người và là một chủ thể nhận thức. “**Tư tưởng** (của x)” là ý thức (một ý thức, hoặc một tập hợp gồm nhiều ý thức) đã phát triển đến mức có thể linh động hóa tiềm năng vô cùng của con người nguyên lý trong x , được x sử dụng để làm nguyên lý, thước đo hay chuẩn mực cho nhận thức và hành động của con người hiện thực trong x .¹

¹ Định nghĩa này được xây dựng dựa trên đoạn thánh giáo: “*Tư tưởng là gồm những ý thức trưởng thành để linh động hóa tiềm năng vô cùng của con người sâu thẳm hầu làm nét kẻ cho lưỡi của theo đúng ni đúng mực.*” (Đức Đông Phương Chương Quân; Trúc Lâm Thiền Điện, Tý thời, 18-07 Canh Tuất (18-08-1970).)

Ý thức là giác quan bên trong, ẩn mình đằng sau năm giác quan bên ngoài. Giác quan bên trong này làm nên “lý trí” (định nghĩa 2.53) của con người. Lý trí, đến lượt mình, phát huy sự khôn sáng của cả sáu giác quan. Tuy nhiên, vì ý thức bị phụ thuộc vào vật chất, nên lý trí cũng phụ thuộc vào và chịu những giới hạn của vật chất. “Đạo Học Chỉ Nam” viết:

“Lý trí có khôn sáng đến đâu, cũng đóng khung trong một định giới của hiện thức, không ngoài sáu giác quan. Mà giác quan đã ở trong con người xương thịt, thì chỉ quán thông ở một định giới hữu hình, chưa phải kiến thức, học thức, hay nói chung là trí thức, cũng khó làm sao xuyên qua các chương ngại của sắc trần.”¹

ĐỊNH NGHĨA 2.37. Lục trần. Mỗi cơ quan nhận thức (“căn”) trong lục căn tiếp xúc với ngoại giới thông qua những loại tín hiệu mà chỉ có cơ quan ấy mới cảm thụ được. Mỗi loại tín hiệu như vậy được gọi là “**trần**”. Có sáu loại tín hiệu, được gọi là “**lục trần**”, tương ứng với khả năng cảm thụ đặc trưng của sáu cơ quan:

(1) “sắc” (ánh sáng, hình dạng và màu sắc) là loại tín hiệu chỉ có thể cảm thụ được bằng mắt,

(2) “thanh” (âm thanh) là loại tín hiệu chỉ có thể cảm thụ được bằng tai,

(3) “hương” (mùi) là loại tín hiệu chỉ có thể cảm thụ được bằng mũi,

(4) “vị” là loại tín hiệu chỉ có thể cảm thụ được bằng lưỡi,

(5) “xúc” là loại tín hiệu chỉ có thể cảm thụ được bằng thân,

(6) “pháp” (ý niệm, khái niệm, phạm trù, định luật, nguyên lý) là loại tín hiệu chỉ có thể cảm thụ được bằng ý.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “lục trần”.

Từ định nghĩa 2.26, để một cơ quan nhận thức x “cảm thụ được” một tín hiệu y thì x phải chịu sự tác động hay kích thích từ y sao cho x chuyển từ trạng thái “chưa cảm thụ được y ” sang trạng thái “đã cảm thụ được y ”. Như vậy, mỗi “căn” luôn có thể bị kích thích (hay tác động) bởi loại “trần” tương ứng với nó.

Khuynh hướng “luôn có thể bị kích thích (hay tác động)” này là khuynh hướng đặc trưng cho hành vi của mỗi căn, và là một phần của nội hàm của khái niệm “ham muốn” (“dục”).

ĐỊNH NGHĨA 2.38. Lục dục. “**Lục dục**” là sự ham muốn của tâm hay chơn thần trong trạng thái hướng ngoại và thu nhận thông tin từ ngoại giới bằng lục căn (khi đó, tâm trở thành vọng tâm, hay cũng thế, chơn thần trở thành thức thần). Sự ham muốn này, thông qua hoạt động thu nhận thông tin từ ngoại giới của lục căn, thể hiện thành sự ham muốn của lục căn. Một cách cụ thể hơn:

¹ Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 3, tiết 1, mục 3.

(1) Sự ham muốn của vọng tâm, thông qua hoạt động thu nhận thông tin từ ngoại giới của nhãn căn (mắt), thể hiện thành “**sự ham muốn của mắt**” hay là “**nhãn dục**”;

(2) Sự ham muốn của vọng tâm, thông qua hoạt động thu nhận thông tin từ ngoại giới của nhĩ căn (tai), thể hiện thành “**sự ham muốn của tai**” hay là “**nhĩ dục**”;

(3) Sự ham muốn của vọng tâm, thông qua hoạt động thu nhận thông tin từ ngoại giới của tỷ căn (mũi), thể hiện thành “**sự ham muốn của mũi**” hay là “**tỷ dục**”;

(4) Sự ham muốn của vọng tâm, thông qua hoạt động thu nhận thông tin từ ngoại giới của thiệt căn (lưỡi), thể hiện thành “**sự ham muốn của lưỡi**” hay là “**thiệt dục**”;

(5) Sự ham muốn của vọng tâm, thông qua hoạt động thu nhận thông tin từ ngoại giới của thân căn (thân), thể hiện thành “**sự ham muốn của thân**” hay là “**thân dục**”;

(6) Sự ham muốn của vọng tâm, thông qua hoạt động thu nhận thông tin từ ngoại giới của ý căn (ý), thể hiện thành “**sự ham muốn của ý**” hay là “**ý dục**”;

Nếu con người làm chủ được tâm của mình và biết dùng tâm của mình để điều khiển bản thân, con người sẽ chuyển được lục dục thành lục thông.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “lục dục”.

ĐỊNH NGHĨA 2.39. Lục thức. “**Lục thức**” là hệ thống bao gồm hai tầng: (1) giác thức, giúp con người nhận thức bằng kinh nghiệm (2) ý thức, giúp con người nhận thức bằng lý luận. Đây là hai tầng cơ bản trong khả năng nhận thức của con người.

ĐỊNH LÝ 2.32. Có lục dục thì có lục thức.

CHỨNG MINH. Lục dục là sự ham muốn của tâm hay chơn thần trong trạng thái hướng ngoại và thu nhận thông tin từ ngoại giới bằng lục căn (định nghĩa 2.38). Khi lục căn thu nhận thông tin ngoại giới, lục căn sẽ cảm thụ được lục trần, tức là nhận biết được ngoại giới (định nghĩa 2.26). Sự nhận biết này là thức (định nghĩa 2.24). Vậy, có lục dục thì có lục thức.

Do định lý 2.32, lục dục đóng vai trò quan trọng trong khả năng nhận thức của con người. Lục dục phát sinh lục thức. Trong lục thức, giác thức giúp cho con người nhận thức bằng kinh nghiệm, ý thức giúp cho con người nhận thức bằng lý luận.

Nhờ có khả năng nhận thức, con người mới hiện hữu ở thế gian này một cách phân biệt với các tạo vật khác. Vậy, lục dục tạo thành sự hiện hữu của con người nơi thế gian.¹

Sự hiện hữu đó, tuy nhiên, chỉ mới là sự hiện hữu trước đối tượng chứ chưa phải là sự hiện hữu trước bản thân, bởi vì giác thức và ý thức chưa có khả năng làm cho con người

¹ “Lục dục là: nhãn dục, nhĩ dục, tỷ dục, thiệt dục, thân [dục] và ý dục. Chính sáu điểm [này] là sáu cơ quan tối trọng để tạo thành con người hiện hữu nơi thế gian. Nhưng vì đa phần nhân loại không biết tự trọng lấy bừa pháp để rèn luyện giữ tròn nguyên chất mà lần về với Thầy; mãi bị trước trần cám dỗ, làm cho sáu cơ quan quyết định con người trở thành sáu ngã đường tà vạy, khiêu dẫn cho tâm hồn con người phải sa đọa.” (Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; Tam Thừa Chơn Giáo, (Q. 2, Trung Thừa Chơn Giáo), “Đoạn Trừ Lục Dục”, tr.68.)

tự nhận ra chính mình. Cần phải có một loại thức khác, ở sâu hơn trong cơ cấu nhận thức, con người mới đạt được khả năng tự biết. Loại thức đó là “ngã thức”.

2.3. Tầng nhận thức thứ ba: ngã thức

ĐỊNH NGHĨA 2.40. **Ngã thức.** “**Ngã thức**” hay “Mạt-na thức” (manas-vijñāna [Skr], self-consciousness [Eng]) là:

(1) loại thức được phát sinh do sự phát huy công năng của tiểu linh quang thông qua khả năng của chơn thân trong việc tự nhận ra chính mình;

(2) loại thức này hình thành bản ngã (định nghĩa 2.64) trong từng cá nhân, và bằng bản ngã, mỗi cá nhân tự nhận biết mình như là “Ta” hay “Tôi”;

(3) loại thức này có thể điều khiển được ý thức và giác thức, nhưng ngược lại, ý thức và giác thức không điều khiển được loại thức này;

(4) sự tồn tại của loại thức này phụ thuộc vào (4a) chơn thân, hay tâm, và (4b) nguồn thân, hay tánh, hay tiểu linh quang.

(5) loại thức này chỉ có thể biết được những gì đã xảy ra ở quá khứ và đang xảy ra ở hiện tại.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “ngã thức”.

Do có ngã thức mà Tôi có “tình”.

ĐỊNH NGHĨA 2.41. **Tình** (của Tạo Hóa và của tạo vật). “**Tình** (của Tạo Hóa và của tạo vật)” là sự sống và sức sống mà Nguyên Khí Tự Nhiên thể hiện trong một không-thời gian cụ thể.

ĐỊNH NGHĨA 2.42. **Tình** (của Tôi).

(1) “**Tình** (của Tôi)” là sự cảm ứng (định nghĩa 1.172) giữa Tôi và đối tượng, mà trong sự cảm ứng đó, tín hiệu tư tưởng được trao đổi giữa Tôi và đối tượng có nguồn gốc từ lục dục. Mỗi quá trình cảm ứng như vậy tạo ra một “**trạng thái tình cảm**”.

(3) Tình (của Tôi) vốn là một biểu hiện của thức (ở tầng ngã thức), nên còn được gọi là “**tình thức**”¹.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “tình”.²

Mọi trạng thái tình cảm của Tôi đều là những trạng thái kết hợp của bảy trạng thái tình cảm cơ bản được gọi là “thất tình” (“bảy tình”).

¹ “*Tâm thức tùy trường hợp cũng gọi là ý thức, tình thức.*” (Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 2, tiết 3, mục 2.)

² Định nghĩa này được xây dựng dựa vào đoạn thánh giáo sau đây: “*Thức vọng thì có tình. Tình là lưu dục, gặp vật bên ngoài thì động vọng lên liên miên. Vạn vật không giờ phút nào ngưng nghỉ. Tình thì luôn luôn chủ ý vào sự họa phước, vui buồn, nên tình người là: hi, nộ, ái, ố, ai, lạc, cụ.*” (Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 2, tiết 3, mục 2.)

ĐỊNH NGHĨA 2.43. Thất tình. “**Thất tình**” (“**bảy tình**”) là bảy trạng thái tình cảm cơ bản của Tôi, phát sinh từ lục dục, bao gồm: mừng (hỷ), giận (nộ), buồn (ai), vui (lạc), thương (ái), ghét (ố), sợ (cụ). Nhờ các trạng thái tình cảm cơ bản này mà Tôi có khả năng “trực giác”. Nếu con người làm chủ được tâm của mình và biết dùng tâm của mình để điều khiển bản thân, con người sẽ chuyển được thất tình thành thất bửu.

ĐỊNH NGHĨA 2.44. Trực giác. “**Trực giác**” là khả năng nhận biết trực tiếp, không thông qua các suy luận của ý thức mà cũng không thông qua các kinh nghiệm của giác thức.

Từ định lý 2.32 và định nghĩa 2.43, lục dục thất tình tạo ra sự hiểu biết của một con người bình thường. Lục dục tạo ra khả năng nhận thức bằng kinh nghiệm và bằng lý luận, còn thất tình tạo ra khả năng nhận thức bằng trực giác. Điều này cho phép chúng ta hiểu nội dung của câu thánh giáo sau đây:

“Người ta có đủ lục dục thất tình mới trọn hiểu biết sự thay đổi của càn khôn vũ trụ.”¹

Tuy nhiên, từ định nghĩa 2.38 và định nghĩa 2.43, cả lục dục lẫn thất tình đều phải được đặt dưới sự chủ sử của Tôi, chúng mới có thể phát huy được những năng lực nhận thức của Tôi.

ĐỊNH LÝ 2.33. Không có sự chủ sử của Tôi, lục dục và thất tình sẽ làm cho mọi kết quả nhận thức của con người trở thành sai lầm.

CHỨNG MINH. Kết quả nhận thức là kết quả chủ sử của tâm trong suốt quá trình nhận thức (định lý 2.7). Vì chơn tâm là chủ thể thật sự của con người, nên, không có sự chủ sử của Tôi nghĩa là không có sự chủ sử của chơn tâm. Không có sự chủ sử của chơn tâm tức là chơn tâm không hiện hữu ở Tôi, hay, tâm của Tôi đang là vọng tâm. Nếu tâm của Tôi đang là vọng tâm, lục dục chỉ là sự ham muốn của lục căn (định nghĩa 2.38), và thất tình chỉ là sự cảm ứng giữa vọng tâm với các đối tượng ngoại giới do những ham muốn của lục căn (định nghĩa 2.43). Kết quả nhận thức khi đó sẽ sai lầm (xem phần chứng minh định lý 2.7) chỉ là những kết quả do những ham muốn của lục căn mà có. Định lý đã được chứng minh xong.

Tình trạng mà định lý 2.33 nêu lên, còn được thánh ngôn thánh giáo mô tả như là tình trạng “bị lục dục thất tình che đậy” nhận thức.

ĐỊNH NGHĨA 2.45. Vô minh. “**Vô minh**” là tình trạng mà, do không có sự chủ sử của chơn tâm nơi chủ thể nhận thức, nên lục dục và thất tình làm cho mọi kết quả nhận thức của chủ thể người trở thành sai lầm.

Theo định nghĩa 2.38 và định nghĩa 2.43, nếu con người biết dùng tâm của mình để điều khiển bản thân, con người sẽ chuyển được thất tình thành thất bửu, lục dục thành lục thông.

¹ Đức Cao Thượng Phẩm; đàn cơ dạy nhân viên Bộ Pháp Chánh Hiệp Thiên Đài (thuộc Tòa Thánh Tây Ninh), 07-08 Canh Dần (18-09-1950); *Luật Tam Thế*.

ĐỊNH NGHĨA 2.46. Lục thông. “**Lục thông**” là sáu phép thần thông; ở đây, “thông” có nghĩa là “vượt qua được mọi rào cản, xuyên qua được mọi trở ngại” và “thần” có nghĩa là “linh, linh hoạt”. Sáu phép thần thông đó là:

(1) “thiên nhãn thông” (dibba-cakkhu [Pli]): phép thần thông của mắt, do nhãn căn thanh tịnh mà có; người đạt phép thần thông này, mắt có thể thấy được mọi vật trong vũ trụ;

(2) “thiên nhĩ thông” (dibba-sota [Pli]): phép thần thông của tai, do nhĩ căn thanh tịnh mà có; người đạt phép thần thông này, tai có thể nghe được mọi âm thanh trong vũ trụ;

(3) “túc mạng thông” (pubbennivasanussatinana [Pli]): biết được quá khứ, hiện tại, tương lai của mọi vật trong vũ trụ;

(4) “tha tâm thông” (parassa utoparinna nana [Pli]): biết được ý nghĩ của người khác;

(5) “thần cảnh thông” (iddhi-vidha [Pli]): có thể biến hiện khắp nơi trong vũ trụ, tạo ra mọi cảnh vật theo ý muốn.

(6) “lậu tận thông”: giải trừ được mọi phiền não, dứt hẳn tham, sân, si.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “lục thông”.

ĐỊNH NGHĨA 2.47. Thất bửu. “**Thất bửu**” là bảy khả năng quý báu giúp cho chủ thể tự làm chủ lấy mình; bảy khả năng quý báu ấy là:

(1) “giới” (戒): biết tự cấm đoán, tự phòng ngừa lấy mình để khỏi vướng vào những điều sai trái;

(2) “tín” (信): tin tưởng vào chân lý trong chính mình;

(3) “văn” (聞): biết lắng nghe những ý kiến khác biệt với ý kiến của mình hoặc những lời nói phê bình thẳng thắn dành cho chính mình;

(4) “tàm” (慚 hay 慙): biết xấu hổ mỗi khi không tự làm chủ được lấy mình hay mỗi khi vướng vào điều tội lỗi;

(5) “tấn” hay “tiên” (進): quyết vượt qua mọi trở ngại và vươn lên không ngừng;

(6) “huệ” hay “tuệ” hay “bát nhã” (慧): biết suy xét và sáng suốt chọn lựa những điều hợp lý.

(7) “xả” (捨): biết rời bỏ, từ bỏ, dứt bỏ (ví dụ: bỏ đi những ham muốn vật chất, bỏ đi những tư tưởng trói buộc lấy chính mình, bỏ đi những phiền não,...) để tự giải thoát cho chính mình.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “thất bửu”.

Từ định nghĩa 2.38 và định nghĩa 2.43, việc dùng tâm của chính mình để điều khiển lục dục thất tình và chuyển hóa chúng thành lục thông thất bửu là một việc trọng yếu của mỗi chủ thể để nâng cao trình độ tiến hóa của mình, rồi thông qua đó, nâng cao trình độ nhận thức của mình.

Đức Vạn Hạnh Thiền Sư đã dạy:

“Mọi điều tội lỗi độc ác sa đọa đều do bức màn vô minh che lấp ngươn thân. Sự nhận thức của con người [nếu] không phân biệt được cái nào là chơn là giả, điều nào là thiệt là hư, cũng đều do bức màn vô minh ngăn cách giữa con người và chân lý. Con người thường nhận xét các sự vật qua nhãn quan và óc chủ quan của mình, nên thường bị thất tình lục dục gặt gẫm đánh lừa.

Thánh xưa cũng vẫn có thất tình lục dục, nhưng Thánh xưa biết sử dụng điều khiến những thất tình lục dục ấy đứng chỗ đứng lúc và hợp hoàn cảnh.

Thánh xưa vui với cái vui nội tâm thích hợp đạo lý, giận với cái giận của bực siêu nhân, thương với lòng thương của hàng thánh thiện, sợ với cái sợ của bậc trí tri, yêu với tình yêu của đấng Tạo Hóa, ghét với ý ghét của bực hiền nhân, muốn với lòng ham muốn của người đạo đức. Như thế mới gọi là mừng, vui, giận, ghét, yêu, sợ, muốn của bực siêu nhân. [Bực siêu nhân] Mừng là mừng thấy có ý nghĩ nói và hành động có tác động vào sự tế nhân lợi vật; vui là vui đã làm được những việc giúp đời; giận là giận khi thấy lòng chưa được thanh tịnh hoặc ý nghĩ lời nói việc làm không thuận thiên hòa nhơn, tự khắc kỷ để tự hậu không còn tái diễn; ghét là ghét những điều trái đạo lý luân thường nhân nghĩa mà không thềm nghĩ đến, nhìn đến, nói đến và làm đến; sợ là sợ những hành động trái với đạo đức, trái với lòng Trời, chớ không phải sợ dư luận khen chê, tán tụng. Có điều khiến làm chủ hướng dẫn được thất tình thì chúng nó sẽ ngoan ngoãn tuân theo rồi lần hồi trở thành thói quen. Biết tận dụng điều khiến thất tình, chúng nó sẽ trở nên thất bửu là bảy món báu vô giá để làm tá phụ hữu bất tiền xung hậu kích trước mọi cảnh ngộ đảo điên, và chúng sẽ giúp trở lại chủ nhơn ông được trọn vẹn trên đường thánh thiện.

Còn qua lãnh vực lục dục, lục căn cũng thế. Hễ điều khiến sai khiến chúng phải tuân theo làm theo chủ nhơn ông. Cũng thời chúng nó, nếu chủ nhơn ông biết tận dụng, chúng sẽ trở nên hàng trung thần, hàng thân tín. Nếu ngược trở lại, không biết tận dụng điều khiến chúng thì chúng sẽ trở nên đám nghịch thần, phá hoại [và] ngăn cản mọi bước tiến trên đường thánh thiện.

Lục dục [và] lục căn, [nếu chủ nhơn ông] biết luyện thì chúng sẽ trở nên lục thông, đưa chủ nhơn ông đến hàng Tiên Phật. Ngược lại, chúng sẽ là lục tặc rồi dẫn dắt kéo trì chủ nhơn ông trở xuống lục đạo luân hồi, hoặc sa tăng ngạ quỷ.

Thế nên người tu luôn luôn phải xem xét suy nghĩ cân nhắc trước mọi sự vật xảy ra hằng ngày đến với họ.

Rất dễ và cũng rất khó để phân biệt được cái nào chơn giả, điều nào thiệt hư. Đừng thấy người chê rồi vội vàng phát giận, đừng nghe người khen rồi vội vàng mừng vui. Nếu sự chê ấy đứng chỗ đứng lúc thì phải cố gắng nhẫn nại phục thiện để sửa chữa.

Bàn Tăng xin lập lại: Nếu sự chê ấy do nơi mình khuyết điểm thì phải cố gắng sửa chữa. Nếu gặp lời khen có tánh cách ve vãn nịnh bợ để làm hài lòng có dụng ý cho tư kỷ tư lợi thì hãy coi chừng, đừng vội mừng mà mắc mưu ma quỷ.

Thánh xưa có nói: "Người chê đúng chỗ là thầy ta, khen ta đúng chỗ là bạn ta. Ngược lại, nếu chê không đúng chỗ là phá hoại ta, khen không đúng chỗ là hại ta". Đó là lời khuyên đối với hàng nhân sĩ để tiếp nhân xử thế. Còn ở cương vị của người học đạo, tu thân, lập hạnh, thì lại phải cần thận trọng cân nhắc thêm hơn.

Người tu thân nên lạc thiện lạc đạo chứ không đợi người đời nhìn thấy để lời phê phán ngợi khen mới vui. Nếu vui như vậy là háo danh, bị động, không làm chủ lấy mình. Nếu bị lời gièm pha đổ kị xuyên tạc rồi bỏ dở dang việc hành đúng đạo lý là đã mắc mưu tà quái rồi đó.

Những thí dụ đan cử vừa qua cũng chỉ là những chi tiết trong sự điều khiển hướng dẫn thất lục dục mà thôi.”¹

Trong cách hành xử bằng thất tình của con người, ta có thể quan sát thấy một hành động căn bản của ngã thức: hành động “ngã hóa”.

ĐỊNH NGHĨA 2.48. Ngã hóa. “**Ngã hóa**” là hành động của Ngã thức, làm cho cái không-phải-của-Tôi trở thành cái của-Tôi. Nếu chủ sử được hành động này, Tôi sẽ tiến hóa nhanh chóng; nhưng ngược lại, nếu không chủ sử được hành động này, Tôi luôn bị giam cầm trong sự luân hồi chuyển kiếp.

ĐỊNH LÝ 2.34. Nếu Tôi chủ sử được lục dục thất tình của mình thì Tôi chủ sử được sự ngã hóa của mình.

CHỨNG MINH. Mệnh đề “Tôi chủ sử được lục dục thất tình” tương đương với mệnh đề “Chơn thần của Tôi tự làm chủ”, vì lục dục thất tình là một mức độ của chơn thần (định nghĩa 1.186).

Như vậy, sự ngã hóa có hai mặt, tích cực và tiêu cực, tùy theo năng lực chủ sử của con người.

Về phía tích cực, sự ngã hóa giúp cho con người tiến hóa nhanh chóng. Nhờ sự ngã hóa tích cực, Tôi không còn óc phân biệt Ta-người; Tôi xem mọi người là mình, mình là mọi người, thương yêu và giúp ích mọi người. Từ định lý 2.34, giáo lý Đại Đạo nói:

“Tâm trung thường trụ điều khiển bản thân, chuyển thất tình thành thất bửu, chuyển lục dục ra lục thông. Lúc bấy giờ nhãn quan nhìn vạn vật như tay chơn đầu cổ thân xác của mình. Từ đó phát khởi tình thương Vô Cực, nảy sanh lòng mến yêu, chăm sóc, dưỡng dục tất cả mọi người. Tình thương phát khởi tại tâm trung sẽ thể hiện lên gương mặt, tướng đứng, hình ngồi, đi, nằm, đều lộ vẻ khả ái, đức độ từ bi. Từ đó sẽ hiện lên một nhị xác thân để bảo tồn nhục thể. Vì vậy nên người tu hành đúng mức độ, đúng lý đạo [của] Đất Trời, dầu ở trong biển lửa không thấy nóng, ở chót Hy Mã Lạp Sơn không thấy lạnh, ở trong khảm đường thế tục không thấy gò bó, ở trong thời đao binh khói lửa không nghe tiếng động khí cụ chiến tranh, không còn cảm thấy sự khổ, ma không bắt, thú không ăn, kẻ hung ác không nỡ giết hại. Con người được đến mức độ đó thì còn cầu mong gì lên

¹ Đức Vạn Hạnh Thiền Sư; Minh Lý Thánh Hội, Tuất thời, 08-09 Kỷ Dậu (18-10-1969).

chốn thiên đường cực lạc vô tận xa xăm, mà chỉ ở thế gian này cũng đã toại hưởng đầy đủ các điều kiện đó rồi.”¹

Về phía tiêu cực, sự ngã hóa làm cho con người bị trì trệ trong luân hồi chuyển kiếp. Những thông tin ngoại giới mà giác thức và ý thức chuyển vào cho ngã thức, được ngã thức nắm giữ rồi ngã hóa lấy chúng, làm cho chúng trở thành cái-mà-Tôi-thấy hay là cái-thấy-của-Tôi, cái-mà-Tôi-nghe hay là cái-nghe-của-Tôi, cái-mà-Tôi-nghĩ hay là cái-nghĩ-của-Tôi,... nghĩa là biến những cái không-phải-của-Tôi trở thành những cái của-Tôi. Từ đó, Tôi lầm tưởng rằng giá trị của Tôi chính là giá trị của những cái đã bị Tôi ngã hóa. Và do đó, Tôi làm bất cứ điều gì có thể được để bênh vực và bảo vệ cho cái-thấy-của-Tôi, cái-nghe-của-Tôi, cái-nghĩ-của-Tôi,... Tuy nhiên, sự lầm tưởng này chỉ là một sự vô minh: Tôi không biết rằng Tôi đang tự lừa gạt mình bằng cách tự đồng nhất những thông tin ngoại giới với chính mình!

Sự ngã hóa theo chiều hướng tiêu cực tạo ra sự vô minh của ngã thức, và sự vô minh dẫn con người vào luân hồi. Vì vậy, muốn thoát khỏi sự luân hồi, con người phải ngăn ngừa chiều hướng tiêu cực của sự ngã hóa nơi chính mình. Thánh ngôn Cao Đài đã dạy:

“Ai ai cũng tưởng phần lý trí, phần suy nghĩ, phần nhận xét của mình là đúng, là hay, khi những suy xét ấy có lợi cho mình hoặc về vật chất, hoặc về phần danh vị. Có mấy ai chịu khó tìm hiểu coi: Tánh chất riêng biệt của mắt, nó thích những gì? Tánh chất của tai, thích nghe những gì? Tánh chất của mũi, thích ngửi những gì? Tánh chất của lưỡi, thích nếm những gì? Tánh chất của thân thể, thích đòi hỏi những gì? Tánh chất của ý mã tâm viên, nó thích những gì? Rồi tổng kết lại những gì mắt thấy, tai nghe, lưỡi nếm, xác thân đòi hỏi, ý vọng, có phải đều là nhu cầu đòi hỏi cần thiết của mình chăng? Có phải sự cần thiết sống còn của lương tri chăng?”

*Nếu chịu khó phân tích như vậy rồi, sẽ lộ chơn tướng những gì của Ta, những gì của Trời. Nếu không phân tách được, ắt bị lừa dối phỉnh gạt, đưa con người vào lục đạo luân hồi. (...)*²

Trong thế giới hữu hình của thiên địa vạn vật, sự hình thành ngã thức nơi con người là một bước tiến rất lớn trên đường tiến hóa, vì nó giúp con người tự nhận ra được mình như là một hiện hữu không đơn thuần mang động vật tính; nhưng bước tiến ấy tự nó lại chứa đựng những quán tính có thể kiềm hãm con người ở những bước tiến hóa tương lai. Do đó, ngã thức không phải là một kết quả cuối cùng, mà chỉ là một phương tiện trung gian trên đường tiến hóa.

2.4. Tầng nhận thức thứ tư: tiềm thức

ĐỊNH NGHĨA 2.49. Tiềm thức. “**Tiềm thức**” hay “**hàm tàng thức**” hay “**A-lại-a thức**” (ālayavijñāna [Skr], store-house consciousness [Eng], 阿賴耶識) là:

¹ Đức Di Lạc Thiên Tôn; Trúc Lâm Thiền Điện, Ngọ thời, 02-01 Bính Ngọ (22-01-1966).

² Đức Tiếp Pháp Trương Văn Trảng; Nam Thành Thánh Thất, Tuất thời, 22-08 Đinh Mùi (25-09-1967).

(1) loại thức được phát sinh do sự phát huy công năng của tiểu linh quang thông qua khả năng của chơn thân trong việc tích lũy mọi kết quả hoạt động của giác thức, ý thức và ngã thức;

(2) loại thức này lưu trữ đầy đủ mọi kết quả hoạt động quá khứ và hiện tại của giác thức, ý thức và ngã thức trong mọi kiếp;

(3) loại thức này có thể điều khiển được ngã thức, ý thức và giác thức, nhưng ngược lại, ngã thức, ý thức và giác thức không điều khiển được loại thức này;

(4) sự tồn tại của loại thức này phụ thuộc vào (4a) chơn thân, hay tâm, và (4b) nguồn thân, hay tánh, hay tiểu linh quang.

(5) loại thức này chỉ có thể biết được những gì đã xảy ra ở quá khứ và đang xảy ra ở hiện tại.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “tiềm thức”.

Từ định nghĩa 2.49, tiềm thức là loại thức thuần túy tâm linh, không phụ thuộc vào sự tồn tại của bất kỳ cơ cấu vật chất nào. Dù các giác quan, bộ não, hệ thần kinh của con người có bị tổn thương hay mất đi, tiềm thức vẫn tồn tại. Thậm chí, sau khi con người chết đi, thể xác đã bị hủy hoại, tiềm thức vẫn tồn tại.

Thông tin về ngoại giới được thu nhận vào tiềm thức thông qua giác thức, ý thức, và ngã thức. Nhưng tiềm thức không chỉ thu nhận thông tin về ngoại giới, mà còn lưu trữ cả hành vi và phản ứng của con người trước những thông tin về ngoại giới. Do đó, tiềm thức của mỗi cá nhân là nơi lưu trữ thông tin về toàn bộ đời sống của cá nhân đó trong mỗi kiếp sống.

Nằm ngoài tầm điều khiển của ý thức và ngã thức, tiềm thức của từng con người có khả năng tự động thực hiện một bản tường trình về không chỉ một kiếp sống mà toàn bộ hành trình tiến hóa của con người đó. Việc lưu trữ bản tường trình về hành trình tiến hóa được tiềm thức thực hiện qua những quá trình mã hóa thông tin (định nghĩa 3.54) của tiềm thức; nghĩa là tiềm thức có hệ thống ngôn ngữ riêng của mình để thực hiện những tác vụ ghi chép liên tục và chính xác trong suốt cuộc hành trình tiến hóa của từng con người.

Ngôn ngữ mà tiềm thức sử dụng để ghi chép là một loại ngôn ngữ đạo lý. Vì được mã hóa bằng ngôn ngữ đạo lý, nên những yếu tố được tích lũy trong tiềm thức chứa đựng những công năng có thể tác động ngược trở lại con người. Do đó, tiềm thức loại thức nắm một quyền lực rất to lớn trong việc điều khiển từng con người.

2.5. Tầng nhận thức thứ năm: siêu thức

ĐỊNH NGHĨA 2.50. **Siêu thức.** “Siêu thức” là:

(1) sự biết hay năng lực nhận biết của điểm tiểu linh quang;

(2) sự biết này là sự biết tiên thiên của Hoàng Cực, đồng nhất với sự toàn tri toàn năng vốn có trong bản thể của Thái Cực Đại Linh Quang, và tiềm ẩn trong bản thể hư vô của Vô Cực;

(3) loại thức này là loại thức duy nhất có thể điều khiển được mọi loại thức khác nhưng chỉ với điều kiện tâm của chủ thể phải là chơn tâm; nếu tâm của chủ thể là vọng tâm, loại thức này sẽ bị vô hiệu hóa bởi tiềm thức hay ngã thức hay ý thức hay giác thức;

(4) sự tồn tại của loại thức này chỉ phụ thuộc vào nguơn thần, hay tánh, hay tiểu linh quang.

(5) loại thức này có thể biết được những gì đã xảy ra ở quá khứ, đang xảy ra ở hiện tại, và sẽ xảy ra ở tương lai.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “siêu thức”.

Từ định nghĩa 2.50, siêu thức là sự biết của tiểu linh quang, của nguơn thần, của (bản) tánh.

Các định nghĩa 2.49 và định nghĩa 2.50 cho thấy quyền năng lớn lao của tiềm thức và siêu thức trong con người; tuy nhiên, chính siêu thức mới giữ quyền điều khiển tối cao, vì đó là quyền điều khiển của linh quang, của Thượng Đế trong con người. Chẳng hạn, tiềm thức chỉ có thể biết được quá khứ, nhưng siêu thức có thể biết được cả quá khứ, hiện tại lẫn tương lai, do siêu thức là toàn tri toàn năng nên không bị hạn chế bởi thời gian và không gian. Nên “Đạo Học Chỉ Nam” mới nói:

*“Người mà chứng đến tiềm thức cũng sáng hóa, sự diệu dụng như thần, nên thế gian gọi là bậc thiên tài cái thế. Những nhà phát minh chế tạo, những bậc tu sĩ chỉ đá hóa vàng, phân thân du hí, (mà) kết quả là do những phút trầm tư, những ngày thiền định. Song đó cũng còn nằm trong phạm vi hữu tướng, chỉ được biết những quá khứ mà thôi, như Dịch Kinh có nói “Trí giả tàng vãng”. Còn người chỉ như quân tử muốn thấu đạt chỗ “Thần giả tri lai”, nên phải đi sâu vào gốc sanh, nguồn đầu, là bản lai diện mục, nghĩa là vượt lên khỏi tiềm thức mà vào nơi **siêu thức**, để chứng nhận vào toàn triệt Bát-nhã-ba-la. Được vậy là nhân bản con người đến mức.”*¹

Để “vượt lên khỏi tiềm thức, mà vào nơi siêu thức” như đoạn thánh giáo trên đây đã nói, chủ thể nhận thức phải hướng nội, nhờ đó mà tâm trở thành chơn tâm.

Mỗi vật trong vũ trụ đều có một điểm tiểu linh quang làm bản thể. Con người cũng vậy, nhưng vượt trội hơn vạn vật nhờ có thêm các loại thức để triển khai những công năng của tiểu linh quang². Tuy nhiên, con người chỉ thật sự là Con Người khi siêu thức làm chủ được tiềm thức.

¹ Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 3, tiết 1, mục 3.

² Vạn vật đều có linh quang trong cấu tạo nội thể. Nhưng so với khoáng vật và thực vật, con người và động vật còn có thêm giác thức. So với hầu hết động vật, con người và một vài loài linh trưởng còn có thêm ý thức. Nhưng chỉ có con người, dù là hạng phàm nhân, mới có thể có ngã thức.

Siêu thức là Thiên Nhân ở mức độ “*Nhân là Thần đã thuần dương*”¹ như “Đại Thừa Chơn Giáo” đã đề cập đến. Đó chính là mức độ con người chứng đắc Tiên Phật, vì giáo lý Đại Đạo – qua lời Đức Thượng Đế – đã dạy rằng: hễ Thần quân bình giữa âm dương là con người, còn Thần thuần dương thì thành Tiên Phật, mà Thần thuần âm thì thành ma quỷ:

*“Luyện âm tuyệt, lòng trong đặc quả,
Âm tuyệt rồi, Đạo đã thuần dương;
Thuần dương thẳng đến Thiên đường,
Làm Tiên, Thánh, Phật, thoát đường tử sanh.*

Chơn dương hết thì thành ma quỷ,
Âm dương đồng, tức thị là người;
Hạo nhiên cướp đoạt tốt tươi,
Đem lòng nuôi nấng, thân người trường sanh.”²

3. SỰ SÁNG CỦA CON NGƯỜI

Năm tầng nhận thức của con người, từ giác thức lên đến siêu thức, làm nên sự sáng của con người. Theo tiên đề 2.1, có hai sự sáng (định nghĩa 2.3 về “lưỡng quang”) trong nhận thức của con người, tương ứng với trạng thái dương và trạng thái âm của nhận thức: (1) trạng thái dương của nhận thức là sự sáng tiên thiên của tánh, hay ngươn thân, do Đại Linh Quang phú bẩm; (2) trạng thái âm của nhận thức là sự sáng hậu thiên của tâm, hay chơn thân, do con người tu học mà có.

Cũng từ tiên đề 2.1, trình độ chủ sử của tâm quyết định trình độ nhận thức của con người. Trong mục này, chúng tôi sẽ diễn giải chi tiết hơn để chỉ ra rằng: tâm càng “là chơn tâm”, nghĩa là trình độ chủ sử của tâm càng cao, thì trình độ nhận thức của con người càng cao, và sự sáng mà con người đạt được càng gần với sự sáng tiên thiên; ngược lại, tâm càng “là vọng tâm”, nghĩa là trình độ chủ sử của tâm càng thấp, thì trình độ nhận thức của con người càng thấp, và sự sáng mà con người đạt được càng gần với sự sáng hậu thiên. Điều đó, tuy nhiên, không hàm ngụ rằng sự sáng hậu thiên là một cái gì đó thấp kém; trái lại, sự sáng hậu thiên là cái mà nhận thức của hầu hết nhân loại chúng ta đều phải xuất-phát-từ, trong đời sống thực tiễn, để vươn lên đến sự sáng tiên thiên.

3.1. Sự sáng tiên thiên

ĐỊNH NGHĨA 2.51. Sự sáng tiên thiên. “**Sự sáng tiên thiên**” là sự sáng mà ngươn thân hay tánh có được do Đại Linh Quang phú bẩm.

Sự sáng của ngươn thân tạo ra cái biết ở trình độ siêu thức (định nghĩa 2.50). Cái biết này bao gồm cả quá khứ, hiện tại và tương lai. Đó là cái biết không phụ thuộc thời gian và không gian.

¹ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế, 20-9 Bính Tý (1936); Đại Thừa Chơn Giáo, tr.442.

² Ibid.

Vì sự sáng này là do Đại Linh Quang phú bẩm, nên mọi người đều có sẵn sự sáng này khi vừa mới chào đời. Do đó, giáo lý Đại Đạo nói:

*“Con người nhờ linh giác chiếu nhiên cách cảm mà có lương tri và lương năng. Lương tri không cần suy nghĩ mà biết, lương năng không cần học tập mà hay, nên suốt được sự sự vật vật.”*¹

Trong đoạn thánh giáo trên đây, *“linh giác chiếu nhiên cách cảm”* là khả năng cảm ứng giữa linh quang trong con người với linh quang của Đức Chí Tôn Thượng Đế, nghĩa là khả năng giao tiếp giữa tiểu linh quang và Đại Linh Quang; còn *“lương tri và lương năng”* chính là bản tánh (xem định nghĩa 1.129 và các chú thích về các thuật ngữ tương đương với “tánh” đi kèm theo định nghĩa này). Đoạn thánh giáo này nói rằng, con người nhờ có khả năng giao tiếp với Đại Linh Quang mà có được sự sáng tiên thiên của bản tánh.

Mặc dù ai cũng được phú bẩm sự sáng tiên thiên từ khi vừa chào đời, nhưng trong cuộc đời của mỗi người, trừ khi tâm của mình trở thành chơn tâm, không ai có thể sử dụng và phát huy được sự sáng này.

ĐỊNH LÝ 2.35. Con người sử dụng và phát huy được sự sáng tiên thiên khi và chỉ khi tâm của con người là chơn tâm.

CHỨNG MINH. (1) Giả sử tâm của con người là chơn tâm. Khi đó, tâm đồng nhất với tánh. Vì sự sáng tiên thiên là sự sáng mà tánh có được, nên đó cũng là sự sáng mà chơn tâm có được. Vì chơn tâm có khả năng chủ động, nên chơn tâm sử dụng được và phát huy được sự sáng của mình. Vậy, nếu tâm của con người là chơn tâm, thì con người sử dụng được và phát huy được sự sáng tiên thiên. (2) Đảo lại, giả sử con người sử dụng và phát huy được sự sáng tiên thiên. Vì đây là sự sáng của tánh (định nghĩa 2.51), và vì thuộc tầng siêu thức (định nghĩa 2.50), nên điều đó có nghĩa là tâm con người phải đạt đến tầng siêu thức. Nếu tâm con người đạt đến tầng siêu thức, thì tâm con người là chơn tâm (định nghĩa 2.50). Vậy, nếu con người sử dụng được và phát huy được sự sáng tiên thiên, thì tâm của con người là chơn tâm. Định lý đã được chứng minh.

Từ định lý 2.35, nếu tâm của con người càng “là vọng tâm”, con người càng khó sử dụng được hay phát huy được sự sáng tiên thiên. Khi đó, việc nhận thức bằng ngươn thần của con người càng bị bế tắc. Đó là tình trạng sự sáng tiên thiên bị che mờ hay bị lấp kín.

Trong tình trạng mà việc nhận thức bằng ngươn thần của con người *“bị tâm thức rung động làm bế tắc”*² – giáo lý Đại Đạo nói – con người *“phải dùng lý trí đo lường sự vật.”*³ Nhưng *“muốn đo lường, phải đủ chứng nghiệm làm mẫu mực, thì sao thấu tận chỗ tinh*

¹ Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chi Nam*, chương 2, tiết 3, mục 2.

² Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chi Nam*, chương 2, tiết 3, mục 2.

³ Ibid.

vi. Mà lý trí lại do tâm thức phóng ra, thì sự biết đó cũng mức nào trong lẽ hữu vi.”¹ Tất cả những điều có liên quan đến tâm thức và lý trí này đều thuộc về sự sáng hậu thiên.

Trong đời sống hàng ngày, sự sáng của hầu hết nhân loại chúng ta đều là sự sáng hậu thiên, do cấu trúc bảy thể của con người.

3.2. Sự sáng hậu thiên

Từ định nghĩa 2.3, ta có thể định nghĩa cho khái niệm “sự sáng hậu thiên” như sau.

ĐỊNH NGHĨA 2.52. Sự sáng hậu thiên.

(1) “**Sự sáng hậu thiên**” là sự sáng mà chơn thần hay tâm đạt được nhờ giao dịch với thế giới hậu thiên thông qua bốn tầng nhận thức ở (2) để học hỏi và tích lũy kinh nghiệm.

(2) Bốn tầng nhận thức ấy là: giác thức, ý thức, ngã thức và tiềm thức.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “sự sáng hậu thiên”.

Sự sáng hậu thiên đóng vai trò rất lớn lao trong sự tiến bộ của xã hội và sự tiến hóa của cá nhân trong cõi hậu thiên, vì trên thực tế, cá nhân lẫn xã hội của con người người hiện thực hầu như không sử dụng được trực tiếp sự sáng tiên thiên. Nếu phát huy được sự sáng hậu thiên, cá nhân sẽ tiến hóa và xã hội sẽ tiến bộ; còn ngược lại, không phát huy được sự sáng hậu thiên, cả cá nhân lẫn xã hội sẽ chìm trong sự tối tăm về trí tuệ và mê muội về đạo đức. Do đó, Đức Chí Tôn Thượng Đế đã dạy:

“Con người đã sẵn có cái thiên tánh đặc biệt của Trời ban phú cho từ lúc mới đi đầu thai, rồi xuống ở thế gian này lại cần phải mượn lấy xác phàm mà kinh nghiệm² mọi lẽ của trần để cho lần lần trở nên uyên bác, hầu tấn hóa mãi trên con đường đạo đức vậy.

(...) Vẫn biết thế gian là bể khổ sông mê, nhưng chính thế gian lại là một chốn học đường của muôn loài vạn vật. Nhờ học đường ấy mà muôn loài vạn vật mới mở mang trí hóa, sáng suốt tinh thần, để tấn bộ trên nấc thang cao thượng.

Làm người là cần phải học hỏi; có học hỏi mới thông đạt minh mẫn, mới biết lẽ dữ điều lành, mới tường đường quấy sự phải mà tránh cho khỏi tội tình. Chớ nếu không học hỏi thì điểm linh quang phải trở nên mê muội mà người cam đốt nát ngu hèn.

Bao nhiêu những món bày trò ở nơi trước mắt là bao nhiêu những bài học hay ho, hữu ích cho người. Bất luận tốt hay xấu, bất cứ dữ hay lành, chi chi cũng có thể làm bài học được. Sự nào tốt đẹp, cao siêu, thuần khiết, thì nên lấy đó mà làm mẫu mực để luyện trau, rèn đức tinh thần. Việc nào xấu xa, hèn mạt, bạo tàn thì nên xem đó như tấm gương soi, để sửa đổi, cải canh đức tánh. Cái bước đường lầm lạc đã trải ngày nay tức là cái

¹ Ibid.

² Đoạn văn này (“cần phải mượn lấy xác phàm mà kinh nghiệm mọi lẽ của trần để cho lần lần trở nên uyên bác”) nói về vai trò nền tảng của giác thức đối với các tầng nhận thức khác. Giác thức là tầng nhận thức bằng năm giác quan sinh học của cơ thể con người (định nghĩa 2.29), do đó, con người phải “mượn lấy xác phàm” để có giác thức mà giao dịch với cõi trần. Nhờ sự giao dịch này mà con người học được “kinh nghiệm”, vì kinh nghiệm chỉ có thể được thu thập thông qua giác thức (định nghĩa 2.30).

bài học phòng ngừa khỏi vấp ngày mai. Trên đời nào có cái chi là vô ích bao giờ. Ích hay vô ích là chỉ tại nơi mình biết dùng hay không biết dùng đó mà thôi.”¹

Theo đoạn thánh giáo trên đây, thế gian là một trường học của muôn loài, và trong trường học đó, con người phải học hỏi mà thấp lên ánh sáng trong cõi hậu thiên (“*có học hỏi mới thông đạt minh mẫn*”); ngược lại, con người không thể tiến hóa lên những trình độ cao hơn (“*không học hỏi thì điểm linh quang phải trở nên mê muội mà người cam đốt nát ngu hèn*”).

Thật ra, chỉ cần đạt được sự sáng hậu thiên ngay ở mức độ đầu tiên – thuộc tầng giác thức và ý thức – con người cũng đã có thể đóng góp rất nhiều cho sự tiến bộ của xã hội. Những cá nhân phát huy được sự sáng hậu thiên ở tầng giác thức và ý thức đều được nhân loại xem là “**nhân tài**”. Về điều này, “Đạo Học Chỉ Nam” viết:

*“Tuy hơn loại hiện nay đã tiến bộ, khôn sáng gấp mấy lần ngày xưa, nhưng khôn sáng ấy do căn trần cọ sát nhau mà phát sinh ý thức, hoặc vì nhờ học hỏi mà thâm thập kinh nghiệm người xưa ở trong sách sử, hoặc nhờ thấy xa nghe rõ, nhận xét ở sự sinh hoạt trong xã hội, kinh nghiệm bản thân (...). Đó là học mà biết, thấy, nghe mà biết. Tuy [là] sáu căn, [nhưng] mầu nhiệm, khôn sáng khó lường; dầu nói hữu hạn, nhưng thiên hạ mấy người chứng tới trọn. Người ấy, thế gian gọi là một bậc **nhơn tài**.”²*

Sự tiến bộ của thế giới hiện đại xét ở trình độ chung của toàn nhân loại chính là kết quả đạt được từ sự sáng hậu thiên của lục thức. Sự sáng của lục thức – mà chủ yếu là sự sáng của ý thức, hay trong nhiều trường hợp bao gồm cả một phần sự sáng của ngã thức – được gọi là “lý trí”.

ĐỊNH NGHĨA 2.53. **Lý trí.** “**Lý trí**” là sự phát huy năng lực nhận thức của tâm ở:

(1) tầng ý thức, hay,

(2a) tầng ý thức và tầng giác thức, hay,

(2b) tầng ý thức và một phần của tầng ngã thức.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “lý trí”.³

¹ Đức Cao Đài Thượng Đế; 22-09 Bính Tý (1936); *Đại Thừa Chơn Giáo* (bản song ngữ Việt-Pháp, 1950), “Tham Thiên Nhập Định”, tr.374.

² Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 3, tiết 1, mục 3.

³ Định nghĩa này được xây dựng dựa trên các đoạn thánh giáo sau đây:

(1) “**Lý trí có khôn sáng đến đâu, cũng đồng khung trong một định giới của hiện thức, không ngoài sáu giác quan**. Mà giác quan đã ở trong con người xương thịt, thì chỉ quán thông ở một định giới hữu hình, chưa phải kiến thức, học thức, hay nói chung là trí thức, cũng khó làm sao xuyên qua các chương ngại của sắc trần.” (Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 3, tiết 1, mục 3.)

(2) “Con người nhờ linh giác chiếu nhiên cách cảm, mà có lương tri và lương năng. Lương tri không cần suy nghĩ mà biết, lương năng không cần học tập mà hay, nên suốt được sự sự vật vật. Nhưng khi bị tâm thức rung động làm bể tắc, nên phải dùng lý trí đo lường sự vật. Muốn đo lường, phải đủ chứng nghiệm làm mẫu mực, thì sao thấu tận chỗ tinh vi. Mà **lý trí lại do tâm thức phóng ra**, thì sự biết đó cũng mức nào trong lẽ hữu vi.” (Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 2, tiết 3, mục 2.)

Sự sáng của lục thức có những giới hạn của nó. Và vì vậy, nhân loại còn có thể tiến xa hơn rất nhiều nếu khai triển được tiềm thức của mình. “Đạo Học Chỉ Nam” viết:

“(...) Sự tiến bộ của thời đại ngày nay mới khai triển đến chỗ giác quan thứ sáu mà thôi. Tuy văn minh diệu thuật, cũng chưa đạt đến tiềm thức sâu rộng bao la.”¹

Những cá nhân khai triển được tiềm thức của mình, phát huy được sự sáng hậu thiên ở tầng tiềm thức, sẽ được nhân loại xem là “**thiên tài**”. Về điều này, “Đạo Học Chỉ Nam” viết:

“Tiềm thức là một khối khôn sáng, bao hàm chẳng những kinh nghiệm nhiều đời trong một thế giới bé con này, mà dòng thức giác đã trải qua vô lượng kiếp ở các cõi trời, người, phi, tiềm, động, thực, đều [có sự] hiện diện của thức giác, nên sự biết rất giàu. [Sự biết của] bao nhiêu kiếp, nhiều đời, họ² đã tích trữ ở thân tâm, mà Phật giáo gọi là hàm tàng thức hay A-lại-da thức, mà ta tạm gọi là tiềm thức.

Tiềm thức mỗi khi được cơ hội, phát ra sự mâu nhiệm đó kỳ diệu khó lường, có thể nói tồn thần xuất hóa. Dầu một câu thơ, một bức họa, một khúc sáo, một bản đàn, cũng có thể làm cho trời rung đất chuyển, quỷ khiếp thần kinh, nước sông dựng tràn, lửa dậy cho chí mưa đổ gió tuông, thú cầm hợp tấu.

*Người mà chứng đến tiềm thức cũng sáng hóa, sự diệu dụng như thần – nên thế gian gọi là bậc **thiên tài cái thể**: [ví dụ,] những nhà phát minh chế tạo, những bậc tu sĩ chỉ đá hóa vàng, phân thân du hí – mà kết quả là do những phút trầm tư, những ngày thiền định.”³*

Sự sáng hậu thiên của tiềm thức cho phép con người thực hiện được những điều có thể nói là khó tin, từ các lĩnh vực vật chất đến các lĩnh vực tâm linh. Tuy vậy, sự sáng của tiềm thức vẫn có giới hạn của nó:

“Song đó⁴ cũng còn nằm trong phạm vi hữu tướng, chỉ biết được những quá khứ mà thôi, như Dịch kinh có nói: “trí giả tàng vãng”. ”⁵

Sự sáng của tiềm thức là đỉnh cao của sự sáng hậu thiên, nhưng cũng là giới hạn cuối cùng của sự sáng hậu thiên. Nếu muốn thoát khỏi giới hạn này, con người phải vượt qua khỏi tiềm thức, vươn lên tầng siêu thức để phát huy ánh sáng tiên thiên của siêu thức:

“(...) Người chỉ như quân tử, muốn thấu đạt chỗ “thần giả tri lai” nên phải đi sâu vào gốc sanh nguồn đầu là “bản lai diện mục”, nghĩa là vượt lên khỏi tiềm thức, mà vào nơi siêu thức, để chứng nhập vào toàn triệt Bác-nhã-ba-la. Được vậy là nhân bản con người đến mức.

¹ Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 3, tiết 1, mục 3.

² Chữ “họ” ở đây được dùng để chỉ những người phát huy được tiềm thức.

³ Ibid.

⁴ Chữ “đó” ở đây được dùng để chỉ sự sáng của tiềm thức.

⁵ Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 3, tiết 1, mục 3.

Xưa nay cũng có biết bao người đến đó, mà lại còn siêu trên cái siêu, như Phật Thích Ca, như Tiên Lão Tử, như Thánh Khổng và Gia Tô Giáo Chủ.”¹

Việc chuyển từ một tầng nhận thức sang một tầng nhận thức cao hơn được thực hiện nhờ một quá trình phát huy sự chủ động của tâm; quá trình đó được gọi là “tư duy”.

ĐỊNH NGHĨA 2.54. **Tư duy** (về một đối tượng). “**Tư duy** (về một đối tượng)” là quá trình tìm kiếm lẽ (của đối tượng) bằng sự chủ động của tâm:

(1) quá trình này bắt đầu từ tầng nhận thức mà ở đó chủ thể tư duy thu nhận dữ liệu (về đối tượng);

(2) quá trình này phát triển lên một hay những tầng nhận thức cao hơn một cách tuần tự để rút ra những quy tắc hay quy luật tổng quát từ những dữ liệu đã có;

(3) quá trình này dừng lại ở tầng nhận thức mà (3a) ở tầng đó, chủ thể tư duy tìm ra lẽ (của đối tượng), hoặc, (3b) năng lực chủ sử của tâm của chủ thể tư duy chỉ cho phép đạt đến tầng đó, dù chủ thể tư duy chưa tìm ra lẽ (của đối tượng).

Đó định nghĩa cho khái niệm “tư duy”.

Trong việc học hỏi kinh nghiệm ở thế gian, mọi quá trình tư duy đều phải xuất phát từ việc giao dịch với ngoại giới. Theo định nghĩa 2.54, tư duy khi ấy luôn bắt đầu từ trình độ giác thức (vì chỉ có các giác quan sinh học mới thu thập được dữ liệu từ ngoại giới), sau đó, vươn lên đến trình độ hoặc là của ý thức, hoặc là của ngã thức, hoặc là của tiềm thức, hoặc là của siêu thức. Quá trình này dừng lại ở trình độ nhận thức nào là tùy thuộc vào kết quả tìm kiếm chân lý và năng lực chủ sử của chủ thể. Nếu chủ thể cho rằng mình đã tìm ra chân lý của đối tượng thì chủ thể sẽ dừng lại ở tầng nhận thức mà mình đang đạt được. Nhưng nếu năng lực chủ sử của chủ thể không cho phép vươn lên đến tầng nhận thức cao hơn, thì chủ thể vẫn phải dừng lại dù chưa tìm ra được chân lý của đối tượng; điều này có nghĩa là quá trình tìm kiếm chân lý của chủ thể chưa thành công.

Như vậy, từ định nghĩa 2.54, năng lực chủ sử càng cao thì (1) chủ thể tư duy có thể vươn đến những tầng nhận thức càng cao, và, (2) chủ thể tư duy càng có nhiều cơ hội đạt được chân lý của đối tượng.

Thế thì, năng lực chủ sử, tức sự chủ tâm, là chìa khóa của việc nâng cao trình độ nhận thức và phát huy sự sáng hậu thiên để tìm kiếm chân lý.

Trên thực tế, để có thể sử dụng sự chủ tâm mà nâng cao trình độ nhận thức và phát huy sự sáng hậu thiên, con người phải có những phương pháp thích hợp. Ở cuối chương này, chúng tôi sẽ trình bày những phương pháp khai phóng năng lực nhận thức của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ.

¹ Ibid.

4. CÁI BIẾT CỦA LÝ TRÍ

Từ định nghĩa 2.53, cái Biết của lý trí có thể được hiểu là cái biết từ tầng giác thức đến tầng ngã thức.

4.1. Tính phiến diện trong cái Biết của lý trí

Có một câu chuyện, kể về những người mù bẩm sinh đi xem voi. Vì họ không nhìn được, nên mỗi người phải sờ vào con voi để biết được sinh vật mà họ muốn xem có hình dạng như thế nào. Những người sờ tai voi nói rằng con voi giống cái rỗng sàng gạo. Những người sờ chân voi nói rằng con voi giống cái cột nhà. Những người sờ đuôi voi nói rằng con voi giống cái chổi. Cùng với nhiều ý kiến của những người mù khác đã sờ vào voi ở những vị trí khác nhau, một cuộc tranh luận đã diễn ra giữa họ với nhau. Ai cũng cho rằng mình đúng và người khác sai, vì chính tay mình đã sờ trực tiếp vào con voi.

Những người mù đó, thật ra, không có ai sai hoàn toàn, vì mỗi người đều phát biểu về điều mà họ đã trực tiếp kinh nghiệm nhờ một giác quan của chính họ; nhưng cũng không có ai đúng hoàn toàn, vì họ không nhận ra được rằng cái thực tế mà họ đã tiếp xúc chỉ là một trong rất nhiều phương diện của đối tượng mà họ đang cố gắng nhận thức.

ĐỊNH NGHĨA 2.55. Phương diện. Gọi x là một đối tượng mà con người có thể nhận thức được. Ta dùng khái niệm “**phương diện** (của x)” để chỉ bất cứ cái gì khả tri, thuộc về x hay có liên quan đến x .

ĐỊNH LÝ 2.36. Ở mỗi đối tượng x mà con người có thể nhận thức được, tồn tại một cấu trúc Cao Đài A sao cho mỗi phương diện của x là một tầng trong A .

CHỨNG MINH. Vì x là một đối tượng mà con người có thể nhận thức được, nên x phải là một Cao Đài (tiên đề 2.2). Bây giờ, ta xét hệ thống bao gồm các phương diện của x và các mối liên hệ giữa các phương diện này. Vì mỗi “phương diện của x ” là một cái gì đó thuộc về x hay có liên quan đến x (định nghĩa 2.55), nên có thể chọn các phương diện sao cho hệ thống các phương diện có cấu trúc của một Cao Đài. Ta luôn thực hiện được việc chọn này; thật vậy, do bản thân “hệ thống các phương diện” là một hệ thống các đối tượng khả tri (định nghĩa 2.55), nên hệ thống này phải là một Cao Đài (tiên đề 2.2). Ta đặt A là cấu trúc của hệ thống này, hay nói cách khác, A là một cấu trúc Cao Đài của x . Khi đó, mỗi phương diện của x là một phần của cấu trúc Cao Đài A . Vậy ta đã chứng minh xong định lý.

ĐỊNH LÝ 2.37. Đối với khả năng nhận thức của con người, bất kỳ một đối tượng x nào cũng có vô số phương diện.

CHỨNG MINH. Theo định lý 2.11, Đạo tạo ra sự vô cùng vô tận trong những thứ bậc kiến thiết nên cấu trúc “Đài” của x ; hay nói cách khác, Đạo tạo ra vô số tầng trong cấu trúc “Đài” của x . Những tầng của cấu trúc “Đài” này cũng là những phương diện của x , vì theo định nghĩa 2.55, mỗi “phương diện của x ” là một cái gì đó thuộc về x hay có liên quan đến x . Vậy, bất kỳ một đối tượng x nào cũng có vô số phương diện.

ĐỊNH LÝ 2.38. Khi nhận thức một đối tượng x bằng lý trí, con người chỉ có thể nhận thức được một số phương diện của x , chứ không thể nhận thức được mọi phương diện của x .

CHỨNG MINH. Muốn nhận thức được mọi phương diện của x , ít nhất ta cũng phải xác định được tập hợp bao gồm mọi phương diện của x , tức biết rằng x có tất cả bao nhiêu phương diện; vì khái niệm “phương diện” là một khái niệm được dùng để chỉ bất cứ thứ gì (khả tri) có liên quan đến x , nên biết được mọi phương diện của x có nghĩa là biết được mọi thứ (khả tri) có liên quan đến x . Có thể chỉ ra rằng, khi ta nhận thức x bằng lý trí, ta không thể biết được mọi thứ (khả tri) có liên quan đến tương lai của x . Thật vậy, theo định nghĩa 2.53, khả năng nhận thức bằng lý trí có thể trải rộng từ tầng giác thức đến tầng ngã thức, và ở các tầng này, con người không thể hoàn toàn biết được tương lai. Vì không thể hoàn toàn biết được tương lai của x nên không thể nhận thức được mọi phương diện của x , mà chỉ có thể nhận thức được một số phương diện của x . Vậy, khi nhận thức một đối tượng x bằng lý trí, con người chỉ có thể nhận thức được một số phương diện của x , chứ không thể nhận thức được mọi phương diện của x .

Bây giờ, nếu ta dùng chữ “**toàn diện**” để chỉ “mọi phương diện có thể có”, còn chữ “**phiến diện**” để chỉ “một hoặc một số phương diện”, thì định lý 2.38 có thể được phát biểu như sau.

ĐỊNH LÝ 2.39. Trong khả năng nhận thức của lý trí, con người chỉ có thể nhận thức phiến diện về x , chứ không thể nhận thức toàn diện về x , dù x là bất kỳ đối tượng nào.

Từ cách chứng minh định lý 2.38, đối với khả năng nhận thức bằng lý trí của con người, khái niệm “toàn diện” chỉ là một khái niệm có tính lý tưởng.

Để giảm bớt tính phiến diện, dường như ta nên thay đổi cách tiếp cận đối tượng mà ta cần nhận thức, chẳng hạn như thay đổi góc độ nhìn, hay chuyển từ một phương diện nhận thức sang một phương diện nhận thức khác. Tuy nhiên, khi thay đổi như vậy, nội dung của cái Biết cũng thay đổi theo, thậm chí có thể thay đổi đến mức trở nên mâu thuẫn lẫn nhau, dù rằng bản thân sự vật không có gì thay đổi.

Giả sử ở một thời điểm nào đó, khi ta đi thuyền trên biển, ta thấy mặt biển chuyển động mạnh mẽ bởi những đợt sóng biển cuộn cuộn; cũng thời điểm đó, nếu đi máy bay ở độ cao 10km và nhìn xuống cùng một mặt biển, ta thấy mặt biển chỉ gợn sóng nhẹ nhàng; và nhìn từ một vệ tinh bay ở độ cao 3000km, ta sẽ thấy mặt biển chỉ là một màu xanh tĩnh lặng. Sự thay đổi cách tiếp cận mặt biển dẫn đến những cái Biết mâu thuẫn nhau (“biển động mạnh” mâu thuẫn với “biển tĩnh lặng”, chẳng hạn). Vậy thì, ta sẽ trả lời ra sao trước câu hỏi: “Mặt biển đang tĩnh lặng hay đang vận động?” Sẽ không (và không thể) có một câu trả lời duy nhất. Mỗi câu trả lời sẽ thay đổi theo vị trí của người quan sát. Trong ví dụ này, sự vật tự bản thân nó không thay đổi; chỉ vì ta thay đổi vị trí của mình, mà cái Biết về sự vật trong nhận thức của ta thay đổi theo. Và ta không thể nói rằng cái Biết nào là

đúng và cái Biết nào là sai. Nếu nói là đúng (hay tương tự, là sai), thì mọi cái Biết trong ví dụ này đều đúng (hay tương tự, là sai) với một độ chính xác cũng kém như nhau.

Khi kết hợp lại mọi cái Biết mà ta có được về một sự vật từ những cách tiếp cận khác nhau, thường thì ta sẽ có một cái Biết đầy mâu thuẫn, và không phải lúc nào cũng có thể giải thích được những mâu thuẫn ấy. Điều này nói rằng, việc thay đổi cách tiếp cận đối tượng chỉ làm thay đổi sự phiến diện từ kiểu này sang kiểu khác, chứ không đảm bảo rằng có thể giảm bớt tính phiến diện.

4.2. Cái Biết của lý trí như là tập hợp thông tin về các hình chiếu của sự vật lên các mặt tọa độ trong một hệ tọa độ được chọn bởi chủ thể nhận thức

Ngoại trừ bản thể, mọi vật trong vũ trụ đều động, tức đều là “dịch” (định lý 1.9). Vì là dịch, mỗi vật x giao dịch (định nghĩa 1.95) với các vật khác, các vật z_i ($i=1,2,\dots,n$) với $z_i \neq x$. Bằng cách đó, x tự bộc lộ sự hiện hữu của nó cho z_i . Như vậy, mỗi vật tự bộc lộ sự hiện hữu của nó cho các vật khác bằng sự giao dịch.

Những giao dịch này có thể được coi là những hình thức phóng phát thông tin về các phương diện của x ra ngoại giới của nó.

Vì x có vô hạn phương diện, nên x cũng phóng phát vô hạn thông tin (tương ứng với các phương diện này).

Đối với x , ta cũng là một trong các vật z_i . Vì vậy, x cũng bộc lộ sự hiện hữu của nó cho ta thông qua những giao dịch với ta. Qua những giao dịch này, x phóng phát vô hạn thông tin cho ta.

Từ định lý 2.39, ta không thể thu nhận được tất cả mà chỉ có thể thu nhận được một lượng thông tin nhất định. Và rồi, ta nhận thức x một cách gián tiếp qua những thông tin ấy.

Việc “thu nhận được một số thông tin và làm mất đi những thông tin còn lại” là một hành động chọn lọc thông tin, bất kể sự chọn lọc này là có chủ ý hay không. Hành động chọn lọc thông tin của chủ thể có thể được mô tả qua các bước như sau:

- (1) chọn một hệ tọa độ nhiều chiều,
- (2) chiếu vật x lên các mặt được tạo bởi các trục tọa độ,
- (3) thu nhận các hình chiếu có được từ bước (2).

Tập hợp các hình chiếu thu nhận được ở bước (3) chính là tập thông tin về vật x mà chủ thể nhận thức đã chọn lọc.

Với cách mô tả trên đây, cái Biết của lý trí có thể được coi là tập hợp thông tin về các hình chiếu (projection [Eng]) của sự vật lên các mặt tọa độ trong một hệ tọa độ được chọn bởi chủ thể nhận thức.

Dĩ nhiên rằng tập thông tin này không thể đồng nhất với bản thân x . Nếu gọi bản thân x là “vật tự nó”, thì tập thông tin này tạo thành “vật cho ta”.

Cùng nhận thức một vật-tự-nó, những chủ thể nhận thức khác nhau sẽ nhìn thấy những vật-cho-ta khác nhau, tùy thuộc vào hệ tọa độ mà chủ thể nhận thức chọn ở bước (1).

Chúng tôi còn gọi hệ tọa độ toán học này là “hệ quy chiếu”, do sự tương tự về mặt ứng dụng với các hệ quy chiếu trong vật lý học. Chúng tôi sẽ xây dựng định nghĩa cho các khái niệm “quy chiếu” và “hệ quy chiếu” ở mục kế tiếp.

4.3. Sự quy chiếu và hệ quy chiếu

ĐỊNH NGHĨA 2.56. **Quy chiếu.**

(1) “**Quy chiếu**” x vào y là hành động mà trong đó chủ thể nhận thức: (1a) dùng tư tưởng của mình để nhìn x như thể x là y , dù x có thật sự là y hay không; hay, (1b) lấy y làm thước đo để đo đặc giá trị của x hay xác định ý nghĩa của x .

(2) Hành động “quy chiếu x vào y ” còn được gọi là hành động “đo đặc giá trị của x bằng thước đo y ” hay hành động “xác định ý nghĩa của x bằng thước đo y ”; ở đây, x là vật được “đo đặc giá trị” hay “xác định ý nghĩa”, còn y là **thước đo** hay **bản vị** (xem định nghĩa 1.191).

Đó là định nghĩa cho khái niệm “quy chiếu”.

ĐỊNH NGHĨA 2.57. **Vị trí quy chiếu.** “**Vị trí quy chiếu**” là nơi mà từ đó chủ thể nhận thức quy chiếu x vào y . Vị trí quy chiếu không phải là một vị trí trong không-thời gian vật lý, mà là một vị trí của tư tưởng trong pháp giới (định nghĩa 1.144). Vị trí quy chiếu còn được gọi là “**quan điểm**”.

ĐỊNH NGHĨA 2.58. **Hệ quy chiếu.**

(1) “**Hệ quy chiếu**” (frame of reference [Eng]) là tập hợp $Y = \{y_1, y_2, \dots, y_n\}$ của các thước đo y_k ($k = 1, 2, \dots, n$) mà một chủ thể sử dụng để (1a) nhận thức được một đối tượng x , hay, (1b) đo đặc được giá trị của một đối tượng x , hay (1c) xác định được ý nghĩa của một đối tượng x .

(2) Nói rằng một chủ thể “**sử dụng**” hệ quy chiếu Y có nghĩa là nói rằng chủ thể đó “**đứng trong**” hệ quy chiếu Y ; và ngược lại.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “hệ quy chiếu”.

ĐỊNH LÝ 2.40. Trong thế giới nhị nguyên, để có thể nhận thức một đối tượng x , con người phải đứng trong một hệ quy chiếu Y nào đó.

CHỨNG MINH. Gọi z là một con người và là một chủ thể nhận thức. Theo tiên đề 2.2, z nhận thức được một đối tượng x nếu và chỉ nếu x là một Cao Đài. Đối với z , nói rằng x là một Cao Đài có nghĩa là z phải xác định được giá trị của x , vì nếu không, theo định nghĩa 2.7, khái niệm “Cao” sẽ trở nên vô nghĩa (và do đó không thể nói rằng x là một Cao Đài). Nếu z phải xác định được giá trị của x thì z phải dùng

đến ít nhất một thước đo. Theo định nghĩa 2.58, thước đo này là một hệ quy chiếu mà ta có thể đặt tên là Y . Vậy, để có thể nhận thức một đối tượng x , con người phải đứng trong một hệ quy chiếu Y nào đó.

Từ định lý 2.40, lỗi nhận thức thông thường của con người trong thế giới nhị nguyên là lỗi nhận thức phụ thuộc vào hệ quy chiếu, tức là nhận thức một đối tượng bằng cách so sánh đối tượng đó với những đối tượng khác đã được chọn làm thước đo.

Lỗi nhận thức này làm cho con người chỉ hiểu được một sự vật khi so sánh được nó với “thước đo”, nghĩa là với một hay nhiều sự vật khác mà con người cho rằng mình đã hiểu.

Lỗi nhận thức này không cho phép hiểu trực tiếp tự thân sự vật, mà chỉ cho phép hiểu sự vật sau khi có hành động chọn hệ quy chiếu và vị trí quy chiếu của chủ thể; những hành động này sẽ dẫn đến khái niệm “chủ quan” (định nghĩa 2.80).

Giả sử ta đứng trên sân ga xe lửa và thấy một đoàn xe lửa từ từ lăn bánh đi ra khỏi ga; cũng vào lúc đó, nếu ngồi trên xe, ta sẽ thấy đoàn xe vẫn đứng yên, còn sân ga và nhà ga thì từ từ chạy ngược lại. Thế thì trên “thực tế”, cái nào chạy và cái nào đứng yên, xe lửa hay nhà ga? Câu trả lời là: Cái mà ta gọi là “thực tế” chẳng qua chỉ là một ý niệm phụ thuộc vào hệ quy chiếu; và trong ví dụ này, tùy theo ta đứng ở hệ quy chiếu nào – của nhà ga hay của xe lửa – mà ta sẽ thấy cái nào chạy và cái nào đứng yên. Hơn nữa, không có cái nào thật sự đứng yên, cũng không có cái nào thật sự chuyển động. Sở dĩ vật a được coi là đang “chuyển động” là vì ta so sánh nó với một vật b đang được cho là “đứng yên”. Nhưng vì sao ta “biết được” rằng b đang đứng yên? Vì ta lại so sánh b với một vật c khác đang được cho là “chuyển động”. Nếu tiếp tục đặt câu hỏi với sự vật c , ta lại thấy xuất hiện một chuỗi những so sánh và so sánh, mà không hề có một tiêu-chí-độc-lập-với-hệ-quy-chiếu nào để dùng làm căn cứ cho hai khái niệm “chuyển động” và “đứng yên”.

Trong pháp giới (định nghĩa 1.144), nghĩa là cõi giới của ý niệm, của tư tưởng, của nhận thức, ta cũng tìm được những ví dụ tương tự như trong không gian cơ học ở ngoại giới. “Đạo Học Chỉ Nam” cho ta một ví dụ:

“Xưa nay, các nhà hiền triết cũng như các Đấng Thánh Hiền đều bàn cãi về vấn đề âm dương không ngót. Đứng trong không gian, thấy nó như đối lập, luôn luôn có sự mâu thuẫn, xô xát nhau mãnh liệt; [đứng] về thời gian, thì nó lại tương quan nối tiếp, trao đổi nhau.”¹

Trong ví dụ này, thay đổi hệ quy chiếu từ “không gian” (space-liked [Eng]) sang “thời gian” (time-liked [Eng]), người ta sẽ quan sát được những sự kiện trái ngược hẳn nhau về âm dương: trong không gian, âm dương mâu thuẫn với nhau, nhưng trong thời gian, âm dương bổ sung cho nhau.

“Đạo Học Chỉ Nam” cũng cho một ví dụ khác, có liên quan đến hai khuynh hướng duy tâm và duy vật trong triết học:

¹ Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 1, tiết 2, mục 3.

“Xưa nay, các nhà đạo học cho rằng tâm sinh ra vật, còn các nhà khoa học cho vật sinh ra tâm. Đó là chưa tìm đến tận gốc; ai nấy cũng loanh quanh ở ngọn, thì sao tránh khỏi sự hiểu lầm.

Hệ Từ nói: “Nhân giả kiến chi vị chi nhân, trí giả kiến chi vị chi trí, bách tính nhứt dụng nhi bất tri chi. Cổ quân tử chi Đạo tiến hi”.

Nghĩa là: Bậc nhơn giả trong thiên hạ, thọ bẩm phần dương khí, gọi là nhân, thì thấy Đạo bằng nhân. Bậc trí giả trong thiên hạ, thọ bẩm phần âm khí, cho nên gọi là trí, thì trí giả thấy Đạo bằng trí. Đó là hai hạng người cao quý của thiên hạ, mà chỉ thấy Đạo [qua] một phương diện, trí hay nhân; hướng hồ là bách tính¹, đã không được nhân, cũng không được trí, phần lớn thọ bẩm khí chất hậu thiên, thì làm gì thấy được nhân hay trí.”²

Trong ví dụ này, “các nhà đạo học” (hay “bậc nhơn giả”) và “các nhà khoa học” (hay “bậc trí giả”) nếu để cho nhận thức của mình bị đóng khung trong thế giới nhị nguyên, thì họ sẽ bị định lý 2.40 chi phối: để có thể nhận thức một đối tượng, họ phải đứng trong một hệ quy chiếu nào đó. Ở hệ quy chiếu “thọ bẩm phần dương khí, gọi là nhân” họ sẽ “thấy Đạo bằng nhân” nên sẽ cho là “tâm sinh ra vật”; ở hệ quy chiếu “thọ bẩm phần âm khí, cho nên gọi là trí” họ sẽ “thấy Đạo bằng trí” nên cho rằng “vật sinh ra tâm”.

Những ví dụ trên đây minh họa cho lối nhận thức phụ thuộc vào hệ quy chiếu. Những cơ sở mà chủ thể dựa trên đó để nhận thức đối tượng đều là những thước đo; những thước đo này hoặc là những sự vật làm nên hệ quy chiếu hoặc là những sự vật phụ thuộc vào hệ quy chiếu. Và chủ thể bằng cách so sánh đối tượng với những thước đo này mà nhận thức được đối tượng. Như vậy, các thước đo là những điểm tựa để kinh nghiệm và tri thức của chủ thể định hình.

Với lối nhận thức này, khi gặp một sự vật mới, con người phải so sánh nó với ít nhất một sự vật đã biết và được dùng làm thước đo, nhằm rút ra những tương đồng và dị biệt. Nhờ chỗ tương đồng mà con người hiểu được sự vật mới bằng cách nương tựa vào những hiểu biết tương tự trên sự vật cũ. Nhờ chỗ dị biệt mà con người phân biệt được sự vật mới với những sự vật cũ, bằng cách loại bỏ những tri thức về những sự vật cũ. Nếu ta gặp một sự vật hoàn toàn mới lạ không có một điểm nào tương đồng với những sự vật mà ta đã biết – ví dụ, ta bỗng nhiên nhìn thấy một quark³ trước mặt mình – thì ta sẽ khó có thể hiểu được sự vật, bởi vì ta không thể quy chiếu cái mới về cái cũ, không thể vận dụng tri thức và kinh nghiệm cũ để thành lập những hiểu biết mới. Trong trường hợp này, ta phải thay đổi cách nhìn và cách nghĩ. Nhưng việc thay đổi này chẳng qua là thay đổi hệ thống thước đo, nghĩa là thay đổi hệ quy chiếu.

¹ “Bách tính” có nghĩa là “thiên hạ”, “quần chúng”.

² Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chi Nam*, chương 1, tiết 3, mục 3.

³ Quark là một loại hạt cơ bản cấu tạo nên vật chất.

5. PHƯƠNG PHÁP KHAI PHÓNG NĂNG LỰC NHẬN THỨC

Từ mệnh đề “Nhân thị chủ tâm” (tiên đề 2.1), để khai phóng năng lực nhận thức Ta phải phát huy năng lực chủ sử. Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ đưa ra hai phương pháp chính: (1) phương pháp phản tỉnh nội cầu và hồi quang phản chiếu, và, (2) phương pháp thiền định. Những phương pháp này thật ra đã có từ ngàn xưa, nhưng việc đưa ra những phương pháp này ở thời kỳ cứu độ lần thứ ba là sự xác nhận về tầm quan trọng và tính hiệu quả của những phương pháp này đối với việc khai phóng năng lực nhận thức của con người.

5.1. Phương pháp phản tỉnh nội cầu và hồi quang phản chiếu

Từ định nghĩa 2.3 về “lưỡng quang”, cả hai sự sáng của con người đều do một cái tâm duy nhất, chỉ khác nhau về trạng thái định hướng của tâm: khi tâm hướng nội, sự sáng suốt thiên hiển lộ, còn khi tâm hướng ngoại, sự sáng suốt hậu thiên hiển lộ.

Trong khi đang hướng ngoại để nhận thức ngoại vật, nếu tâm chuyển sang hướng nội và tự nhìn lại chính mình, thì sự chuyển hướng nhận thức này được gọi là “phản tỉnh” (反省); ở đây, “phản” (返) có nghĩa là “quay trở về”, còn “tỉnh” (省) có nghĩa là “xem xét”.

ĐỊNH NGHĨA 2.59. Phản tỉnh. “**Phản tỉnh**” là hành động tự xem xét lại chính mình của một chủ thể:

- (1) hành động đó được chủ thể thực hiện bằng cách quay trở về với nội giới của chính mình;
- (2) và nhờ hành động đó mà chủ thể nắm được quyền chủ sử ở nội giới của chính mình.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “phản tỉnh”.

ĐỊNH LÝ 2.41. Tôi nắm được quyền chủ sử ở nội giới của chính mình khi và chỉ khi Tôi phản tỉnh.

CHỨNG MINH. Định lý này có thể được chứng minh bằng cách sử dụng trực tiếp định nghĩa 2.59. (1) Nếu trong quá khứ Tôi chưa nắm được quyền chủ sử ở nội giới của chính mình nhưng trong hiện tại Tôi nắm được quyền ấy, thì điều đó có nghĩa là Tôi quay trở về được nội giới của chính mình (theo định nghĩa 2.74), và do vậy, Tôi phản tỉnh (theo định nghĩa 2.59). Suy ra, nếu Tôi nắm được quyền chủ sử ở nội giới của chính mình thì Tôi phản tỉnh. Chiều thuận của định lý đã được chứng minh. (2) Nếu Tôi phản tỉnh, thì nhờ hành động đó mà Tôi nắm được quyền chủ sử ở nội giới của chính mình (theo định nghĩa 2.59). Chiều đảo lại của định lý cũng đã được chứng minh.

Từ định lý 2.41, có thể nói rằng “phản tỉnh” và “chủ sử” là hai mặt song hành của cùng một hành động “tự biết mình”. Có phản tỉnh mới có thể tự chủ sử lấy mình, và ngược lại, có tự chủ sử lấy mình mới có thể phản tỉnh.

Từ mối liên hệ như vậy giữa phản tỉnh và chủ sử, ta suy ra rằng: con người, nếu biết phản tỉnh để trở về nội tâm, biết tự chủ sử để lấy chơn tâm điều khiển nhân thân của mình, thì mới có thể trở thành chủ nhân của ngôi nhà đạo pháp vốn được cấu tạo bởi cơ thể của chính mình. Hệ quả này có thể được tìm thấy qua lời dạy sau đây của Đức Đông Phương Lão Tổ:

“Có biết bao nhiêu chủ nhân lang thang phong trần hay giam mình trong bóng tối vì đánh mất quyền tự chủ trong ngôi nhà chính mình tạo lập. Có biết bao nhiêu ngôi nhà sắp tan vỡ bởi chủ nhân lệ thuộc vào tha nhân. Đạo pháp giác ngộ đưa người hành giả trở về với nhơn bản:

*Có nhà, có chủ, mới nên nhà,
Quân tướng điều hành, đạo chẳng xa;
Trong cảnh vô thường, thường bất biến,
Mới hay Tiên Phật vốn là Ta.”¹*

Nơi mỗi con người, khả năng phản tỉnh và chủ sử là những khả năng quyết định “chất lượng” của việc nhận thức chân lý. Chính tiên đề 2.1 cũng cho thấy rằng, “chất lượng” của cái nhìn hướng về chân lý của con người phụ thuộc vào những khả năng này:

*“Nhãn thị Chủ Tâm
Lưỡng Quang chủ tế
(...)
Thiên giả Ngã dã.”*

Những câu thơ của Đức Đông Phương, “*Có nhà, có chủ, mới nên nhà, (...) Mới hay Tiên Phật chính là Ta*”, cho chúng ta thêm một sự diễn dịch của mệnh đề “*Thiên giả Ngã dã*” trong sự nhấn mạnh đến vai trò quan yếu của cái tâm chủ sử, và do đó, của khả năng tự chủ sử hay phản tỉnh nơi mỗi con người.

Khái niệm “phản tỉnh” là cơ sở của khái niệm “phản tỉnh nội cầu” và khái niệm “hồi quang phản chiếu”.

Trong thuật ngữ “phản tỉnh nội cầu”, chữ “cầu” (求) có nghĩa là tìm kiếm, và “nội cầu” có nghĩa là tìm kiếm ở bên trong của chính mình.

ĐỊNH NGHĨA 2.60. Phản tỉnh nội cầu. “Phản tỉnh nội cầu” là hành động phản tỉnh và tìm kiếm ở nội giới của mình.

ĐỊNH NGHĨA 2.61. Hồi quang phản chiếu. “Hồi quang phản chiếu” là hành động tự phát huy sự sáng của mình, và đem sự sáng ấy soi sáng nội giới của mình.

Để áp dụng vào thực tế một cách có hiệu quả, phải phản tỉnh nội cầu rồi mới hồi quang phản chiếu. Cả hai đều là hành động quay vào bên trong chính mình, tuy nhiên, phải có hành động tìm kiếm bên trong mình (nội cầu) mới có thể tìm thấy nguồn sáng bên

¹ Đức Đông Phương Chương Quân; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 15-09 Giáp Dần (29-10-1974).

trong mình; có tìm thấy nguồn sáng bên trong mới biết giữ gìn, không vô tình làm ánh sáng bên trong phóng tán ra bên ngoài; nhờ vậy, mới có đủ ánh sáng để soi rọi tâm giới của mình (hồi quang).

Phương pháp phản tỉnh nội cầu và hồi quang phản chiếu là phương pháp đầu tiên mà mọi bậc Giáo Tổ từ xưa đến nay để khai minh Đại Đạo (làm sáng tỏ Đại Đạo) trong bản thân mình và cho nhân sinh. Giáo Lý Cao Đài nói:

“Phương pháp thành công của các bậc Giáo Tổ, đạo gia khi xưa, trước tiên là phản tỉnh nội cầu, hồi quang phản chiếu.

Có nhìn vào trong, xem xét bên trong, mới giảm bớt sự thu nạp vô tiết độ, khoát vén tảo trừ lớp vô minh, che lấp, bịnh hoạn, chấp trước, phân biệt, ích kỷ, độc tôn, phiến não, ... tóm lại là những thứ vật tảo hại tâm linh mà nhận lầm là con, là quyền thuộc.¹

Còn biết soi sáng vào mình mới thấy cơ năng hoạt động, sẽ hòa theo nhịp điệu hóa công mà phát huy cho công năng của nhân sinh, của vũ trụ.²

Đó gọi là khai minh Đại Đạo vậy.”³

Phương pháp phản tỉnh nội cầu và hồi quang phản chiếu sẽ được vận dụng trong phương pháp thiền định.

5.2. Phương pháp thiền định

“Thiền định” (còn được gọi là “tham thiền nhập định” hay “tham thiền định trí”) gồm có hai phần: tham thiền và nhập định. Cả hai phần cùng được đặt trên những cơ sở sau:

- (1) Sự chủ tâm (từ định lý 2.21 đến định lý 2.24);
- (2) Sự phản tỉnh (định lý 2.41).

Phương pháp thiền định cho phép con người chủ động phát huy nhận thức của mình, dù con người đang hoạt động ở bất kỳ lĩnh vực nào. Đức Chí Tôn Thượng Đế xác nhận:

“Người tu hành cần nhất là phép tham thiềnặng tâm cái lý đạo cao siêu của Tạo Công đặt bày trên mấy cõi hư linh ngõ cho thấu triệt đến cả cội nguồn nguyên thủy.

Không tham thiền định trí thì làm sao đoạt nổi thiên cơ, hiểu điều mắt mờ cho được? Thế nên người tu hay người không tu mà muốn hoát thông sự vật, tham cứu uyên nguyên thì làm sao cũng phải tham thiền.”⁴

Mỗi phần (tham thiền và nhập định) có thể được xem là một phương pháp, trong đó, phương pháp tham thiền giúp con người trực tiếp đạt được kết quả nhận thức, còn phương pháp nhập định giúp con người xây dựng và củng cố tiềm lực nhận thức của mình.

¹ Đoạn này nói về phương pháp phản tỉnh nội cầu.

² Đoạn này nói về phương pháp hồi quang phản chiếu.

³ Đức Đông Lâm Tiên Trưởng; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý, Tuất thời, 15-10 Đinh Tỵ (25-11-1977).

⁴ Đức Cao Đài Thượng Đế; 22-09 Bính Tý (1936); *Đại Thừa Chơn Giáo* (bản song ngữ Việt-Pháp, 1950), “Tham Thiền Nhập Định”, tr.372.

5.2.1. Phương pháp tham thiền

Trong kinh “Đại Thừa Chơn Giáo”, Đức Chí Tôn Thượng Đế dạy về phương pháp tham thiền như sau:

*“Phương pháp tham thiền rất là khó lắm. Trước hết cần phải chủ cái tâm vào một tư tưởng nào cho cao thượng, rồi mới lấy cái tư tưởng thanh quang ấy mà nghĩ ngợi cho cùng, xét suy cho tốt, thì huệ tâm tự phát, trực giác tự khai, chừng ấy chơn lý nó mới hiện bày ra một cách rõ ràng, minh bạch.”*¹

Theo lời dạy này, phương pháp tham thiền có hai bước.

Bước 1: chủ tâm, tập trung hoàn toàn vào một tư tưởng cao thượng.

Bước 2: dùng tư tưởng ấy suy xét cho cùng tốt.

Hai bước của phương pháp tham thiền được xây dựng dựa trên khái niệm “tập trung hoàn toàn vào một đối tượng y để đạt được một mục đích z ” (định nghĩa 2.16). Ở bước 1, đối tượng y mà tâm của chủ thể phải tập-trung-hoàn-toàn-vào là một tư tưởng cao thượng; còn ở bước 2, mục đích z mà tâm của chủ thể muốn đạt đến là chân lý. Để đạt được mục đích này, theo định nghĩa 2.16, tâm phải làm chủ được chính mình trong việc thực hiện mọi điều cần thiết trên đối tượng y , tìm mọi cách để tiến càng lúc càng gần đến mục đích z , và duy trì những cố gắng như vậy cho đến khi đạt được z . Vì vậy, trong phương pháp tham thiền, tâm phải làm chủ được chính mình trong việc “lấy cái tư tưởng thanh quang ấy mà nghĩ ngợi cho cùng, xét suy cho tốt”².

5.2.2. Phương pháp nhập định

Để đảm bảo việc tham thiền đạt được hiệu quả cao, chủ thể nhận thức cần phải dùng phương pháp nhập định để chế ngự lục dục thất tình:

*“Nhưng hễ muốn tham thiền cho kết quả thì phải lo nhập định cho hẳn hoi. Nhập định là cốt để cho tâm thần an ổn, nghĩ ngợi, hầu có sửa mình mà trừ khử các bệnh do trong cốt tủy và diệt xong cả mấy mối loạn của thất tình lục dục khiến xui, khuấy rối đêm ngày. Rồi gom các tư tưởng vào nơi khối óc, đừng cho nó tưởng nhớ bá vơ những điều không tốt, lại rán gắng công tập luyện nó sao cho dần dần trở nên thuần túy tinh anh. Mà phải nuôi cái tư tưởng ấy cho cao thượng trọn lành mãi mãi, đừng để ngoại vật lẫn vào báo hại tâm hồn xao động. Được vậy rồi mới hồi quang phản chiếu nơi tâm mà thấy cũng như không thấy, nghe cũng thế không nghe, biết cũng dường không biết: vạn sự thế gian đều không lưu ý vào chi hết ráo.”*³

¹ Ibid.

² Ibid.

³ Đức Cao Đài Thượng Đế; 22-09 Bính Tý (1936); *Đại Thừa Chơn Giáo* (bản song ngữ Việt-Pháp, 1950), “Tham Thiền Nhập Định”, tr.376.

Từ đoạn thánh giáo trên đây, phương pháp nhập định gồm có bốn bước, mà ba bước đầu được đặt cơ sở trên sự thanh tịnh của tâm, còn bước thứ tư thì vận dụng những kết quả của sự thanh tịnh.

Theo định nghĩa 2.14, tâm thanh tịnh là tâm vừa “thanh” vừa “tịnh”, trong đó, “thanh” là không bị lục dục thất tình chi phối, còn “tịnh” là không bị xao động. Đưa định nghĩa này vào đoạn thánh giáo vừa nêu, chúng ta có thể thấy được sự “thanh” và sự “tịnh” của tâm được thực hiện trong các bước của phương pháp nhập định, như sau.

Bước 1: giữ cho “*tâm thần an ổn*” (“tịnh”), rồi thanh lọc nội tâm bằng cách “*nghe ngọi, hầu có sửa mình mà trừ khử các bệnh do trong cốt tủy¹ và diệt xong cả mấy mối loạn của thất tình lục dục khiến xui, khuấy rối đêm ngày*” (“thanh”).

Nếu sự thanh tịnh ở bước 1 được thực hiện tốt, thì những tư tưởng của chủ thể về nguyên tắc không còn bị lục dục thất tình chi phối. Khi đó, chủ thể chuyển sang bước 2, thực hiện sự thanh tịnh ở một mức độ cao hơn.

Bước 2: chủ động điều khiển cho mọi tư tưởng hướng nội, bằng cách “*gom các tư tưởng vào nơi khối óc*” (“tịnh”) và “*đừng cho [chúng] nó tưởng nhớ bá vơ những điều không tốt, lại rán gắng công tập luyện [chúng] nó sao cho dần dần trở nên thuần túy tinh anh*” (“thanh”).

Nếu sự thanh tịnh ở bước 2 được thực hiện tốt, thì những tư tưởng của chủ thể về nguyên tắc không còn bị phân tán ra ngoại giới, mà hội tụ vào tâm giới thành một tư tưởng duy nhất. Khi đó, chủ thể chuyển sang bước 3, thực hiện sự thanh tịnh ở một mức độ cao hơn.

Bước 3: duy trì và phát triển sự thanh tịnh của chính mình, bằng cách “*nuôi cái tư tưởng ấy cho cao thượng trọn lành mãi mãi*” (“thanh”) và “*đừng để ngoại vật lẫn vào báo hại tâm hồn xao động*” (“tịnh”);

Nếu sự thanh tịnh ở bước 3 được thực hiện tốt, thì tư tưởng duy nhất của chủ thể trở thành sự sáng của chủ thể. Sự sáng này ban đầu là sự sáng hậu thiên, vì do sự học tập, suy xét, rèn luyện mà có; tuy nhiên, sự sáng ấy được thanh lọc bằng cách loại bỏ lục dục thất tình và tạp niệm, nên trở thành một sự sáng thuần khiết không khác gì sự sáng tiên thiên; vì thế, sự sáng ấy đồng nhất với sự sáng tiên thiên. Như vậy, sau ba bước gia tăng mức độ thanh tịnh, sự sáng hậu thiên trở thành sự sáng tiên thiên. Lúc bấy giờ, chủ thể chuyển sang bước 4, đem sự sáng ấy soi rọi vào chính mình mà khai thác những diệu dụng của nó.

Bước 4: “*Được vậy rồi mới hồi quang phản chiếu nơi tâm mà thấy cũng như không thấy, nghe cũng thế không nghe, biết cũng dường không biết: vạn sự thế gian đều không lưu ý vào chi hết ráo.*”

¹ “Các bệnh do trong cốt tủy” ở đây là các bệnh về tinh thần như tham, sân, si,...

Ba bước đầu đều thuộc về phản tỉnh nội cầu, chúng là nền tảng của việc hồi quang phản chiếu. Giáo lý Cao Đài nói:

*“Muốn thanh tịnh phải phản tỉnh nội cầu để loại trừ hết những chương ma sân si phiền não, thì hồi quang phản chiếu mới suốt thấu được chỗ huyền nhiệm của Như Lai.”*¹

Thực hiện có kết quả cả bốn bước trên (phản tỉnh nội cầu và hồi quang phản chiếu), việc nhập định sẽ là một sự hậu thuẫn mạnh mẽ cho việc tham thiền:

*“Hễ nhập định đặng như vậy thì tham thiền mới thấy kết quả tốt đẹp phi thường, vì mỗi khi tham thiền mà trầm tư mặc tưởng vào một vấn đề gì thì các bộ phận, máy móc trong châu thân, nó lần lần ngưng nghỉ bớt, mà để cho chơn thần của các con² xuất ra khỏi xác theo lần tư tưởng lắng nghe cái lý thiên nhiên.”*³

Qua phương pháp thiền định, chúng ta thấy trong quá trình khai phóng năng lực nhận thức của con người, tư duy đã bắt đầu từ tầng nhận thức mang nặng tính vật chất (giác thức), vươn dần lên đến những tầng nhận thức thuần túy tâm linh (mà cao nhất là siêu thức). Ở trình độ giác thức, chủ thể nhận thức học hỏi và có được sự sáng hậu thiên, nhưng nhờ thiền định mà khử trừ lưu thanh để nâng dần trình độ nhận thức của mình lên những tầng cao hơn, cho đến khi đạt được sự sáng tiên thiên. Đó là chỗ mà đoạn thánh giáo trên nói rằng *“mỗi khi tham thiền mà trầm tư mặc tưởng vào một vấn đề gì thì các bộ phận, máy móc trong châu thân, nó lần lần ngưng nghỉ bớt, mà để cho chơn thần của các con xuất ra khỏi xác theo lần tư tưởng lắng nghe cái lý thiên nhiên.”* Nhận thức phát triển theo chiều hướng vượt khỏi những sự kiện cụ thể của thế giới vật chất để vươn đến những nguyên lý ẩn tàng trong pháp giới tâm linh.

Phương pháp thiền định có thể được sử dụng một cách có hiệu quả trong mọi lĩnh vực hoạt động của con người. Đặc biệt trong lĩnh vực tu hành, phương pháp này là một phương pháp hết sức quan trọng để phản bổn hoàn nguyên (định nghĩa 1.100). Kinh “Đại Thừa Chơn Giáo” viết:

“Người tu hành tuy chẳng tầm chương trích cú, tuy không nấu sủ sôi kinh mà cũng có thể rõ thông suốt cả cái lý của đời rất nên đúng đắn. Rõ thông như thế là nhờ nhập định, tham thiền, rồi được trực giác nơi tâm thì tất nhiên trí huệ quang minh phát triển mà giúp cho thần hồn lẹ thấy mau nghe, nên không học mà tự nhiên cũng biết.

Không học mà biết là do cái lương tri lương năng nó phát lộ được trong tâm thần, làm cho cơ đạt thức phải khai minh sáng suốt. Vậy nên người tu cần nhứt là phải tham thiền. Có tham thiền mới nghĩ ngợi được đến lý thiên nhiên của cơ Tạo Hóa mà thấu triệt cái bốn thể hư vô rồi mới thấy rõ cuộc đời ấy chỉ là trường mộng ảo, Các vật đã la liệt khắp bày trên mặt địa cầu này chẳng bao lâu nó thấy phải rã rời tiêu tan như bọt nước, như sương mù, nên cuộc đời là nào có chi đâu, cũng chỉ một giấc huỳnh lương, một mộng

¹ Đức Bảo Pháp Chơn Quân Huỳnh Chơn; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý, Tuất thời, 11-11 Đinh Tỵ (21-12-1977).

² Đây là lời dạy của Đức Thượng Đế; Ngài dùng đại từ “các con” để nói với nhân loại chúng ta.

³ Đức Cao Đài Thượng Đế; 22-09 Bính Tý (1936); Đại Thừa Chơn Giáo (bản song ngữ Việt-Pháp, 1950), “Tham Thiền Nhập Định”, tr.376.

hồ điệp? Biết vậy rồi tự nhiên con người mới gắng chí lập tâm, quyết phé bỏ cuộc giả hư mà mong kiếm tâm nơi chơn thật, hầu có thoát thân ra khỏi chốn mê đồ trần khổ.”¹

Trong hệ thống pháp môn “tam công” (định nghĩa 2.86) của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, phương pháp thiền định thuộc về “công phu”. Dưới nhiều hình thức vận dụng khác nhau trong việc song tu tánh mạng (định nghĩa 2.89), phương pháp thiền định tạo ra những kết quả cuối cùng của sự tiến hóa ở một con người: làm cho con người trở thành Đạo.

Tóm lại, những phương pháp khai phóng năng lực nhận thức vừa được trình bày trên đây đều giúp con người vận dụng chủ tâm của mình để phát huy sự sáng ở mọi mức độ nhận thức và trong mọi lĩnh vực hoạt động của cá nhân cũng như xã hội. Càng tiến bộ trong sự chủ tâm, con người càng tiến bộ trong việc chủ sử các quan năng nhận thức của mình, và nhờ đó, càng thành công trong việc vươn lên những trình độ nhận thức cao hơn. Ở một trình độ nhận thức càng cao, con người càng hiểu rõ về chính mình và nhờ đó càng tiến bộ thêm trong sự chủ tâm. Khai phóng năng lực nhận thức bằng sự chủ tâm, vì vậy, không chỉ dẫn đến sự phát triển trí tuệ mà còn tạo ra sự tiến hóa tâm linh.

¹ Đức Cao Đài Thượng Đế; 22-09 Bính Tý (1936); *Đại Thừa Chơn Giáo* (bản song ngữ Việt-Pháp, 1950), “Tham Thiền Nhập Định”, tr.374-376.

CHƯƠNG 8. CHÂN LÝ VÀ NGÃ

1. CHÂN LÝ

1.1. Chân lý là gì?

Trước khi định nghĩa cho khái niệm “chân lý”, ta cần định nghĩa cho khái niệm “chân” (truth [Eng]). Hơn nữa, khái niệm này cần được định nghĩa trong một bộ ba bao gồm ba khái niệm “chân”, “thiện” và “mỹ”.

ĐỊNH NGHĨA 2.62. Chân, thiện, mỹ. Chữ “chân” (真) có nghĩa là “thật”, trái nghĩa với “giả”; chữ “thiện” (善) có nghĩa là “lành”, trái nghĩa với “dữ”; chữ “mỹ” (美) có nghĩa là “đẹp”, trái nghĩa với “xấu”.

(1) “**Chân**” là khái niệm nhận thức luận được dùng để chỉ: (1a) tính chất “**thật**” hay tính chất “**đúng**” của Đạo, hay (1b) Đạo, như là cái **thật**, cái **đúng**;

(2) “**Thiện**” là khái niệm nhận thức luận được dùng để chỉ: (2a) tính chất “**lành**” hay tính chất “**tốt**” của Đạo, hay (2b) Đạo, như là cái **lành**, cái **tốt**;

(3) “**Mỹ**” là khái niệm nhận thức luận được dùng để chỉ: (3a) tính chất “**đẹp**” hay tính chất “**hay**” của Đạo, hay (3b) Đạo, như là cái **đẹp**, cái **hay**.

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “chân”, “thiện” và “mỹ”.

Trong những ngữ cảnh thích hợp, để nhấn mạnh rằng những đặc tính này ở Đạo đều đạt đến mức cùng cực, ta có thể dùng thêm những chữ như “chí” (“chí chân”, “chí thiện”, “chí mỹ”), “toàn” (“toàn chân”, “toàn thiện”, “toàn mỹ”), “hoàn” (“hoàn thiện”, “hoàn mỹ”), “tận” (“tận thiện”, “tận mỹ”),...

Chú ý rằng các khái niệm “chân”, “thiện” và “mỹ” là các khái niệm nhận thức luận chứ không phải các khái niệm bản thể luận. Các đặc tính mà các khái niệm này mô tả là các đặc tính gắn liền với cái Đạo trong nhận thức của con người (hay các đặc tính gắn liền với những quan niệm về Đạo của con người) hơn là gắn liền với tự thân của Đạo.¹

¹ Để thấy được rằng các khái niệm này không gắn liền với tự thân của Đạo, ta dựa vào định nghĩa 1.1: “Đạo là một cái Không, chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có, và giúp cho mọi cái Có phát triển đến mức trở thành Đạo”. Theo định nghĩa này, tự thân của Đạo chỉ là một cái Không, do đó, chẳng liên quan gì đến “thật” hay “không thật”, “đúng” hay “không đúng”, “lành” hay “không lành”, “tốt” hay “không tốt”, “đẹp” hay “không đẹp”, “hay” hay “không hay”; như vậy, tự thân Đạo chẳng liên quan gì đến “chân”, “thiện” và “mỹ”.

Từ định nghĩa 2.62, chân, thiện và mỹ là ba phương diện nhận thức luận của một cái Đạo duy nhất; vì vậy, chúng không thể tách rời nhau mà liên hệ với nhau một cách mật thiết. Do đó, nếu con người nhận thức được Đạo qua một trong ba phương diện này, thì sớm muộn gì cũng nhận thức được Đạo qua hai phương diện còn lại.¹

Đào sâu vào nội dung của chữ “chân” đã được trình bày trong định nghĩa 2.62, chúng tôi định nghĩa cho khái niệm “chân lý” như sau.

ĐỊNH NGHĨA 2.63. Chân lý. “Chân lý” là một lẽ, lẽ ấy là thật; tính “thật” ấy được định nghĩa qua năm nội dung sau đây:

- (1) “nhận thức được”²;
- (2) “tuyệt đối”³;
- (3) “cố định”⁴, nghĩa là bất dịch, bất biến, không thay đổi;
- (4) “trường tồn”⁵, nghĩa là hiện hữu từ vô thủy đến vô chung;
- (5) “phổ quát”⁶, nghĩa là hiện hữu trong mọi phạm vi từ rất nhỏ (siêu vi mô) cho đến rất lớn (siêu vĩ mô).

Chân lý còn được gọi là “đạo lý” (“lẽ đạo”), hay “thiên lý” (“lẽ trời”).

Đó là định nghĩa của khái niệm “chân lý”⁷.

ĐỊNH LÝ 2.42. Chân lý là Đạo xét trên phương diện Đạo như là cái thật và cái đúng.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 2.62, “chân” là khái niệm nhận thức luận được dùng để chỉ (1) tính chất “thật” hay tính chất “đúng” của Đạo, hay (2) Đạo, như là cái thật, cái đúng; xét trên phương diện Đạo như là cái thật và, cái đúng. Theo định nghĩa 2.63,

¹ Có thể kiểm nghiệm điều này qua việc nhận thức các định luật tự nhiên, chẳng hạn như các định luật vật lý. Nhận thức được các định luật vật lý tức là nhận thức được Đạo thông qua cái thật, cái đúng dẫn (chân). Một khi đã nhận thức được cái đúng dẫn này, ta cũng có thể cảm nhận được vẻ đẹp (mỹ) của các định luật. Nhiều nhà khoa học đã cảm nhận được điều này. Mặt khác, các định luật vật lý đóng vai trò quyết định sự tồn tại của thế giới này, trong đó có sự tồn tại của con người – dĩ nhiên rằng con người chỉ tồn tại được trong những giới hạn nhất định, nhưng những giới hạn ấy cũng được bảo vệ bởi chính những định luật vật lý – điều đó làm cho ta cảm nhận được sự tốt lành của các định luật, theo nghĩa là các định luật đóng vai trò hậu thuẫn cho sự tồn tại của con người.

² Do nội dung này, chân lý là một lẽ mà ta có thể nhận thức được.

³ Do nội dung này, chân lý là một lẽ tuyệt đối.

⁴ Do nội dung này, chân lý là một lẽ cố định, một nguyên lý bất dịch, bất biến, không thay đổi.

⁵ Do nội dung này, chân lý là một lẽ trường tồn, một nguyên lý hiện hữu từ vô thủy đến vô chung.

⁶ Do nội dung này, chân lý là một lẽ phổ quát, một nguyên lý hiện hữu trong mọi phạm vi từ siêu vi mô đến siêu vĩ mô.

⁷ Định nghĩa này được xây dựng dựa vào đoạn thánh giáo: “Chơn lý là gì khác hơn những sự kiện thông thường của thế gian. Nó là một lẽ, một lẽ cố định từ vô thi đến vô chung, không bắt đầu nơi đâu và cũng không kết thúc ở đâu, yếu mềm mà rắn chắc, không thấy mà còn hoài. Một nguyên lý tuyệt đối của Đạo, được mệnh danh là chơn lý, hay lẽ thật, vì nó không thay đổi, không tiêu tàn. Nói như vậy, chơn lý không phải là một lẽ tuyệt đối cao vút tận trời xanh hay xa xăm nơi non cao rừng thẳm, mà nó luôn bàng bạc ở khắp nơi, từ vật tí ti đến vật to lớn khôn chừng.” Đức Quan Âm Bồ Tát; Trúc Lâm Thiền Điện, Tuất thời, 07-01 Tân Hợi (02-02-1971).

chữ “chân” này chính là chữ “chân” trong “chân lý”. Vậy, chân lý là Đạo xét trên phương diện Đạo như là cái thật và cái đúng.

Do định lý này, các khái niệm “Đạo”, “Trời”, “Thượng Đế”,... được giáo lý Đại Đạo đồng nhất với chân lý nếu xét các khái niệm này như là cái thật, hay là cái đúng đắn.

Mặc dù những chữ “Đạo”, “Trời”, “Thượng Đế”, “đạo lý”, “thiên lý”,... có liên quan đến cả ba phương diện “chân”, “thiện”, “mỹ” chứ không riêng một phương diện “chân”; tuy nhiên, như đã nhận xét từ định nghĩa 2.62 bên trên, nếu đã nhận thức được Đạo như là chân, thì con người sớm muộn gì cũng nhận thức được Đạo như là thiện và mỹ.

Từ định nghĩa 2.63, chân lý phải tuyệt đối, và hơn nữa, phải tuyệt đối bất dịch, tuyệt đối trường tồn, tuyệt đối phổ quát. Bất cứ cái gì không tuyệt đối, hay không bất biến, hay không trường tồn, hay không phổ quát đều không phải là chân lý.

Do đó, sự biến dịch trong ngoại giới khách quan của vạn hữu, cũng như, những thay đổi hay những cố chấp trong nhận thức chủ quan của con người, tất cả đều không thể là những điểm tựa để tìm kiếm chân lý.¹

ĐỊNH LÝ 2.43. Chân lý là Nguyên Lý Thiên Nhiên.

CHỨNG MINH. Đây là hệ quả trực tiếp của định nghĩa 1.42.

ĐỊNH LÝ 2.44. Mỗi tạo vật đều có chân lý trong chính mình.

CHỨNG MINH. Trong mỗi tạo vật đều có Trời Đất (định lý 1.49), tức là có các nguyên lý (định nghĩa 1.58). Do đó, trong mỗi tạo vật đều có Nguyên Lý Thiên Nhiên (định nghĩa 1.42), tức là có chân lý. Vậy, mỗi tạo vật đều có chân lý trong chính mình.

ĐỊNH LÝ 2.45. Mỗi tạo vật là một hiện tượng của chân lý.

CHỨNG MINH. Từ định lý 2.44, mỗi tạo vật đều chứa đựng chân lý trong lòng nó. Từ định lý 1.54 và định nghĩa 1.114, mỗi tạo vật là một hiện tượng của Đạo. Vậy, mỗi tạo vật là một hiện tượng của chân lý.

¹ Hệ quả này giúp ta hiểu được những đoạn thánh ngôn có nội dung tương tự như đoạn thánh ngôn sau đây: “Xưa nay, chư hiền sĩ hiền muội hiểu **chơn lý là lẽ thật**. Chẳng hạn như cái bàn hiện có trước mắt đây là sự thật, có thật; xác thân hiện hữu trên đời này đây là có thật, vì rõ được, thấy được; dòng sông kia chứa đầy nguồn nước là có thật, vì nước đã chở được thuyền, đã giúp sự sống cho nhân sinh. Đó là về phần vật chất hữu hình. Sự hạnh phúc mà ta thọ hưởng đây là có thật, vì ăn được no, mặc được sang, sung sướng mọi bề, không thể chối cãi được; lời mà ta bảo mọi người phải theo ta để phục vụ tư ý cá nhân cũng là lẽ thật, vì người ấy sẽ được tưởng thưởng công lao xứng đáng; sự ghét bỏ những kẻ gian manh tà đạo làm phương hại đến đường lối của ta cũng là lẽ thật, vì nếu không tảo trừ phần tử ấy thì chánh nghĩa của ta sẽ bị lung lay. Đó là về phần trừu tượng danh từ. Những nhận xét định nghĩa về chơn lý như vừa kể trên là không phải chơn lý nữa, bởi như thế này: cái bàn có ngày sẽ mục nát tiêu ma không còn nữa, xác thân này có ngày phải trả về tứ đại không tồn tại nữa, dòng nước kia có ngày cũng cạn khô vì tiết trời hạn hán không còn đầy ứ nước, hạnh phúc kia có ngày sẽ bị đổ vỡ trả lại bằng sự đau khổ không còn là sung sướng gì nữa. Cái mà ta cho rằng phải, rằng bất dịch của ta, có ngày cũng sai đi cả, theo tư tưởng đối đãi, đang ghét bỗng thương, hồi thương lúc ghét, không có bản thể vững vàng bền chặt của nó nữa.” Đức Quan Âm Bồ Tát; Trúc Lâm Thiền Điện, Tuất thời, 07-01 Tân Hợi (02-02-1971).

Kết hợp định nghĩa 2.63 với định lý 2.45, ta thấy rằng tất cả những gì có thể đổi thay đều không thể là chân lý, mà cùng lắm, chỉ có thể là những biểu lộ nào đó của chân lý ở mức độ hiện tượng.

Qua định lý 2.44 và định lý 2.45, bất kỳ một sự vật cụ thể nào cũng chứa đựng chân lý trong lòng nó; sự vật ấy tuy không phải là chân lý, nhưng nó là một biểu hiện, một đại diện của chân lý trong không-thời gian của nó. Thế thì, nếu ta cho rằng chính các hiện tượng là chân lý, ta sẽ không thể thông đạt chân lý, nhưng nếu ta không nhìn nhận tư cách đại diện cho chân lý của các hiện tượng, ta cũng không thể nhận thức được chân lý.

Thế giới mà chúng ta đang sống trong đó, ở mức độ hiện tượng và qua sự nhận thức của giác quan, là thế giới của sự tương đối. Mặc dù vậy, tính tuyệt đối của chân lý không đồng nghĩa với việc chân lý là cái gì quá cao xa đối với thế giới của chúng ta, mà trái lại, chân lý ở khắp mọi nơi; sự tuyệt đối nằm ngay trong lòng mỗi sự vật tương đối. Qua những định lý đã được chứng minh trên đây (ví dụ định lý 2.44), chúng ta đã thấy được điều đó.¹

ĐỊNH LÝ 2.46. Chân lý chỉ có một, nhưng thể hiện tác động một cách khác biệt trên từng tạo vật.

CHỨNG MINH. Vì mỗi tạo vật đều có chân lý trong chính mình (định lý 2.44) và do tính tuyệt đối, cố định, trường tồn, phổ quát của chân lý (định nghĩa 2.63), ta suy ra rằng chân lý thuộc về cái Một (định nghĩa 1.152); như vậy, chân lý chỉ có một. Vì mỗi tạo vật là một hiện tượng của chân lý (định lý 2.45) và do các hiện tượng này thuộc về cái Nhiều (định nghĩa 1.153), ta suy ra rằng chân lý thể hiện tác động một cách khác biệt trên từng tạo vật. Vậy, ta đã chứng minh được rằng: chân lý chỉ có một, nhưng thể hiện tác động một cách khác biệt trên từng tạo vật.

ĐỊNH LÝ 2.47. Sự khác biệt trong cách thể hiện tác động của chân lý trên từng tạo vật phụ thuộc vào: (1) không-thời gian đối với tạo vật, (2) trình độ tiến hóa của tạo vật.

CHỨNG MINH. (1) Vì sự tồn tại của mỗi tạo vật phụ thuộc vào sự tồn tại của không-thời gian đối với tạo vật đó (định lý 1.102), ta suy ra rằng sự khác biệt trong cách thể hiện tác động của chân lý trên từng tạo vật phụ thuộc vào không-thời gian đối với tạo vật. (2) Vì sự phát huy điểm Đạo trong bản thân mỗi tạo vật phụ thuộc vào trình độ tiến hóa của tạo vật đó (định lý 1.120), ta suy ra rằng sự khác biệt trong cách thể hiện tác động của chân lý trên từng tạo vật cũng phụ thuộc vào trình độ tiến hóa của tạo vật. Vậy ta đã chứng minh xong định lý.

¹ Và từ đây, chúng ta có thể hiểu được câu thánh giáo: “Chơn lý không phải là một lẽ tuyệt đối cao vút tận trời xanh hay xa xăm nơi non cao rừng thẳm, mà nó luôn bàng bạc ở khắp nơi, từ vật tí ti đến vật to lớn khôn chừng.” Đức Quan Âm Bồ Tát; Trúc Lâm Thiền Điện, Tuất thời, 07-01 Tân Hợi (02-02-1971).

1.2. Chân lý trong nhận thức của con người

ĐỊNH LÝ 2.48. Đối với khả năng nhận thức của con người, chân lý tự nó phủ nhận chính nó.

CHỨNG MINH. Gọi x là chân lý. Theo định nghĩa 2.63, x là một lẽ tuyệt đối, cố định, trường tồn, và phổ quát. Từ định nghĩa 1.27, các tính chất tuyệt đối của x là do x quy định cho x , chứ không do bất kỳ vật nào khác quy định cho x . Bây giờ ta chỉ ra rằng những tính chất “cố định”, “trường tồn” và “phổ quát” đều là những tính chất phụ thuộc vào sự vật khác xét trên phương diện nhận thức luận. (1) Ta xét tính “cố định” của x . Nếu trong vũ trụ chỉ có sự cố định thì con người sẽ không thể nhận thức được sự cố định này, theo định lý 2.16; và như vậy, ý niệm về sự “cố định” sẽ không tồn tại. Tính “cố định” chỉ tồn tại trong mối tương quan với tính “không cố định” của những sự vật nào đó; và nếu tính “không cố định” của những sự vật này mất đi, thì, đối với khả năng nhận thức của con người, tính “cố định” của x cũng mất đi. Như vậy, đối với khả năng nhận thức của con người, tính “cố định” của x cũng là một tính chất do những vật khác quy định cho x . (2) Lập luận tương tự như trên đây cho các tính chất “trường tồn” và “phổ quát”, ta cũng có cùng kết quả: các tính chất này đều do những vật khác quy định cho x . (3) Tóm lại, mọi tính chất của x đều phủ nhận tính tuyệt đối của x . Vậy, đối với khả năng nhận thức của con người, chân lý tự nó phủ nhận chính nó.

Trong thánh giáo Cao Đài, ta có thể tìm thấy định lý này qua những cách phát biểu hơi khác nhau; ví dụ: “chân lý tự nó phủ nhận chân lý”¹, “lẽ thật tự nó không phải là lẽ thật”², “chính đó mà không phải đó mới thật là đó”³.

Định lý này dường như đưa việc nhận thức chân lý của con người vào chỗ bế tắc: nếu chân lý tự nó phủ nhận lấy nó, thì làm sao con người có thể nhận thức chân lý?

Định lý tiếp theo sẽ khai thông chỗ bế tắc này.

ĐỊNH LÝ 2.49. Ta chủ sử được chính Ta nếu và chỉ nếu Ta nhận thức được chân lý.

CHỨNG MINH. (1) Theo định lý 2.20, Ta là Lý, nên chủ sử được Ta có nghĩa là điều khiển được Lý bằng sự chủ động, và điều khiển được Lý bằng sự chủ động có nghĩa là vận dụng được Lý. Mặt khác, theo định lý 2.2, chủ sử được Ta tức là nhận thức được Ta, và theo định lý 2.20, nhận thức được Ta tức là nhận thức được Lý. Vì chân lý là Lý qua sự nhận thức của Ta, nên nhận thức được Lý có nghĩa là nhận thức được chân lý. Vậy, nếu Ta chủ sử được chính Ta thì Ta nhận thức được chân lý. (2) Đảo lại, nếu Ta nhận thức được chân lý, thì cũng phải nhận thức được chân lý trong chính Ta, do định lý 2.44. Chân lý trong Ta là tánh, theo định lý 2.43 và định lý 1.65. Vì chủ thể của Ta là tâm, nên Ta nhận thức được chân lý trong Ta có nghĩa là tâm nhận thức

¹ Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 15-01 Giáp Dần (06-02-1974).

² Đức Văn Hương Thánh Mẫu; Thánh Tịnh Huỳnh Quang Sắc, Tuất thời, 12-10 Tân Hợi (29-11-1971).

³ Đức Vạn Hạnh Thiên Sư; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 15-04 Giáp Dần (06-05-1974).

được tánh. Theo định nghĩa 2.50, tánh thuộc tầng siêu thức, nên tâm nhận thức được tánh có nghĩa là tâm phải đạt đến tầng siêu thức. Nếu tâm đạt đến tầng siêu thức, thì tâm là chơn tâm (định nghĩa 2.50), hay là chủ tâm (định lý 2.1). Tâm là chủ tâm thì Ta chủ sử được chính Ta. Vậy, nếu Ta nhận thức được chân lý thì Ta chủ sử được chính Ta. (3) Đến đây, định lý đã được chứng minh xong.

Làm thế nào con người có thể nhận thức chân lý? Làm thế nào con người có thể thông đạt được chân lý tuyệt đối giữa thế giới tương đối này? Từ định lý 2.49, để nhận thức được chân lý trong vũ trụ hay thông đạt được chân lý trong vạn vật là: **con người phải thực hành được chân lý trong lòng mình**. Thật vậy. Theo định lý 2.49, để nhận thức được chân lý, Ta phải chủ sử được chính Ta; nhưng chủ sử chính Ta có nghĩa là điều khiển chính Ta bằng sự chủ động của Ta. Để điều khiển được chính Ta, phải sử dụng được những nguyên lý điều khiển chính Ta; những nguyên lý đó đều thuộc về Nguyên Lý Thiên Nhiên, tức là chân lý. Và sử dụng được chân lý có nghĩa là thực hành được chân lý. Thế thì, để nhận thức chân lý, con người phải thực hành chân lý.

Bởi vậy, trong kinh “Đạo Nguyên Chánh Nghĩa”, Đức Thái Thượng Đạo Tổ đã dạy:

“Chân lý là một lẽ thật tự nhiên, vẫn bao gồm các lý trong đời. Khắp vũ trụ này không vật chi ở ngoài chân lý mà đặng hoàn toàn. Các môn sanh muốn tìm thấy chân lý hay hưởng dụng [chân lý] rất dễ dàng, không phải tầm thiên kinh vạn quyển mới tường. Chân lý vẫn từng ở trước vạn vật. Chính có lòng người không thật hành chân lý mà thôi.”¹

Vì khái niệm “nhận thức” có nghĩa là “thấy, hiểu, và dùng”, nên định lý 2.49 cũng hàm ngụ rằng việc thực hành chân lý phải đi song song với việc suy gẫm, tìm tòi, khám phá, hiểu biết, trải nghiệm và vận dụng nơi bản thân Ta. Nếu không có những nỗ lực này, chân lý sẽ mãi mãi ẩn tàng trong vũ trụ, còn cá nhân con người thì mãi mãi không có được sự minh triết cũng như xã hội nhân loại sẽ mãi mãi không vươn lên được sự văn minh.

2. NGÃ

2.1. Ba trạng thái của Ngã trong cấu trúc tam thể

Cái Ngã của con người tồn tại trong cả ba thể của cấu trúc tam thể (định nghĩa 1.186); tương ứng với mỗi thể là một trạng thái của Ngã.

ĐỊNH NGHĨA 2.64. **Ba trạng thái của Ngã.** Gọi x là một con người.

(1) Ngã của x có ba trạng thái, mỗi trạng thái của Ngã là cái Tôi của một phần hồn (xem định nghĩa 1.79) trong cấu trúc tam thể của x (xem định nghĩa 1.186), như sau:

(1a) Ở trạng thái gắn liền với đệ tam xác thân, Ngã là cái Tôi của linh hồn và được gọi là “**chân ngã**” (“chơn ngã”); nhờ cái Tôi này, x mới có thể tự nhận ra được chính mình như là cái-có-thực trong trời đất.

¹ Đức Thái Thượng Đạo Tổ; *Đạo Nguyên Chánh Nghĩa*, Chương thứ 2 “Chân lý, huyền diệu”.

(1b) Ở trạng thái gắn liền với đệ nhị xác thân, Ngã là cái Tôi của giác hồn và được gọi là “**bản ngã**”; nhờ cái Tôi này, x mới có thể nhận thức được bằng lục dục thất tình, và do đó, x mới có thể nhận thức được bằng ngã thức và ý thức.

(1c) Ở trạng thái gắn liền với đệ nhất xác thân, Ngã là cái Tôi của sinh hồn và được gọi là “**giả ngã**” hay “**phàm ngã**”; cái Tôi này do nghiệp lực của tiền kiếp và hiện kiếp của x tạo nên, được biểu hiện qua những bản năng vật lý và sinh lý của thể xác hữu hình mà x đang có ở hiện kiếp.

(2) “Chân ngã”, “bản ngã” và “phàm ngã” là ba trạng thái của Ngã.

(3a) Chân ngã là trạng thái dương của Ngã, luôn thúc đẩy x tiến hóa về tâm linh và giải thoát x ra khỏi thế giới vật chất để trở thành thần, thánh, tiên, phật.

(3b) Giả ngã là trạng thái âm của Ngã, luôn níu kéo x đi xuống và ràng buộc x vào thế giới vật chất, bằng cách tìm kiếm sự thỏa mãn những bản năng của thể xác để trở lại với đời sống thú cầm, thảo mộc, hay kim thạch.

(3c) Bản ngã là trạng thái trung hòa giữa chân ngã và giả ngã; bản ngã vừa chịu hai sự điều khiển mâu thuẫn nhau của một bên là chân ngã và một bên là giả ngã, vừa tìm cách tự chủ để dung hòa hai sự điều khiển đó, làm cho con người xuất hiện trong ngoại giới như một chỉnh thể bao gồm cả tâm linh và thể xác, tâm vật bình hành trên đường tiến hóa.

Đó là định nghĩa về ba trạng thái của Ngã.

2.2. Ngã tính

Từ định lý 2.49, sự hiện hữu của chân lý gắn liền với sự hiện hữu của Ta và ngược lại. Chúng tôi gọi tính chất mà nhờ đó sự hiện hữu của chân lý gắn liền với sự hiện hữu của Ta là “ngã tính”.

ĐỊNH NGHĨA 2.65. Ngã tính. Gọi x là một con người. “**Ngã tính**” của x là tính chất làm nên cái “chính mình” của x ; nhờ tính chất này, x mới có thể tự nhận ra chính mình như là “Tôi” (hay “Ta”) mà không bị nhầm lẫn giữa “Tôi” với “không phải Tôi”, và do đó, x tự đồng nhất “Tôi” với chính mình.

ĐỊNH LÝ 2.50. Ngã tính của x liên kết chân lý trong x với cái Ta của x .

CHỨNG MINH. Ngã tính của x là tính chất làm nên cái “chính mình” của x ; nhờ đó, x mới có thể tự đồng nhất “Ta” với chính mình (định nghĩa 2.65). Vì con người, như mỗi tạo vật khác, đều có chân lý trong chính mình (định lý 2.44), nên cái “chính mình” của x cũng chứa đựng chân lý. Do đó, sự đồng nhất cái “Ta” của x với cái “chính mình” của x chính là một sự liên kết giữa chân lý trong x với cái Ta của x . Vậy, Ngã tính của x liên kết chân lý trong x với cái Ta của x . Và định lý đã được chứng minh xong.

Do định lý 2.50 và định lý 2.44, chân lý luôn hiện hữu cùng với Ta một cách mật thiết. Nghĩa là, chân lý không thể hiện hữu mà không có Ta, và đảo lại, Ta không thể hiện hữu

mà không có chân lý. Vì vậy, chủ thể nhận thức “*phải hiểu chính mình để tìm thấy thiên lý ở nơi mình.*”¹

Vì Ngã có ba trạng thái, nên Ngã tính cũng có ba mức độ.

ĐỊNH NGHĨA 2.66. Ba mức độ của Ngã tính. Mỗi trạng thái của Ngã tạo ra một “mức độ của Ngã tính”:

(1) “**Ngã tính của chân ngã**” hay “**Ngã tính ở mức độ mà chân ngã tạo ra**” là tính chất làm nên cái “chính mình” của một con người xét trên phương diện nguơn thân. Do Ngã tính của chân ngã, con người ấy có thể chứng nghiệm được rằng bản tánh hay bản thể của mình chính là “Tôi”.

(2) “**Ngã tính của bản ngã**” hay “**Ngã tính ở mức độ mà bản ngã tạo ra**” là tính chất làm nên cái “chính mình” của một con người xét trên phương diện chơn thân. Do Ngã tính của bản ngã, con người ấy có thể tự nhận ra rằng tâm của mình chính là “Tôi”. Nếu tâm là vọng tâm, con người sẽ nhầm tưởng rằng cái Tôi ấy là khối thất tình lục dục của mình. Nếu tâm là chơn tâm, con người sẽ giác ngộ được rằng cái Tôi ấy là chơn tâm của mình.

(3) “**Ngã tính của giả ngã**” hay “**Ngã tính ở mức độ mà giả ngã tạo ra**” là tính chất làm nên cái “chính mình” của một con người xét trên phương diện thể xác. Do Ngã tính của giả ngã, con người ấy có thể lầm tưởng rằng thể xác hữu hình và giả tạm mà mình đang có trong kiếp người này chính là “Tôi”.

Đó là định nghĩa về ba mức độ của Ngã tính.

Ngã tính, như là sự tổ hợp của ba mức độ trên đây, làm cho con người trở thành sinh vật duy nhất trong vạn vật tự biết được sự hiện diện của mình như là Tôi, là Ta. Sự tự biết này giúp con người nhận ra được sự hiện hữu của nội giới (xem định nghĩa 2.73). Nhờ đó, con người tự nhận ra chính mình như một cá nhân giữa tha nhân, và rồi, như một hữu thể trong ngoại giới (xem định nghĩa 2.78).

2.3. Mối liên hệ giữa Ngã, ngã tính và ngã thức

“Ngã”, hay “Ta”, hay “Tôi” là một khái niệm nguyên thủy được dùng để chỉ **chủ thể nhận thức ở ngôi thứ nhất** như là “chính mình”. Vì cái “chính mình” là tánh (theo định nghĩa 1.127 và định nghĩa 1.129), còn chủ thể nhận thức ở ngôi thứ nhất là tâm (do chủ thể của con người là tâm, theo định nghĩa 1.140, định nghĩa 1.142 và định lý 1.75), do đó, khái niệm “Ngã” được dùng để chỉ tâm ở trạng thái đồng nhất với tánh.

“Ngã tính” (định nghĩa 2.65) là khái niệm được dùng để chỉ **tính chất làm nên cái “chính mình”** của chủ thể nhận thức. Phải có tính chất này, chủ thể nhận thức mới tự nhận ra được mình như là “Tôi” mà không bị nhầm lẫn mình với những gì “không phải Tôi”, tức là không nhầm lẫn mình với người khác hay vật khác.

¹ Đức Thái Thượng Đạo Tổ; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tý thời, 15-02 Mậu Ngọ (22-03-1978).

“Ngã thức” (định nghĩa 2.40) là khái niệm được dùng để chỉ **cái Biết làm cho hình thành bản ngã** (định nghĩa 2.64) trong từng cá nhân, và bằng bản ngã, mỗi cá nhân tự nhận biết mình như là “Ta” hay “Tôi”.

Mối liên hệ giữa ba khái niệm này như sau.

Sở dĩ cá nhân x biết được rằng trong bản thân x có cái “ngã”:

(1) về mặt bản thể luận, đó là do “ngã tính” trong cơ cấu nhân thân của x ,

(2) về mặt nhận thức luận, đó là do trình độ nhận thức của x đã đạt đến tầng “ngã thức”.

Trình độ nhận thức ở tầng “ngã thức” cũng làm cho x biết được rằng x là chủ thể nhận thức ở ngôi thứ nhất khi x nhận thức một đối tượng.

3. SỐNG VỚI CHÂN LÝ

Sự tuyệt đối của chân lý không đặt con người vào tình thế phải cam tâm chấp nhận những ý niệm trừu tượng về chân lý, hay tôn thờ thụ động những giáo điều trừu tượng về chân lý, mà đòi hỏi con người phải linh hoạt thực hành chân lý trong đời sống để khai thác mọi diệu dụng của chân lý trong những không-thời gian khác nhau. Do đó, muốn thấy được tính tuyệt đối của chân lý, con người phải sống với chân lý.

ĐỊNH NGHĨA 2.67. Sống với chân lý. “Sống với chân lý” là áp dụng và thực hành chân lý đúng lúc và đúng chỗ trong đời sống. “Sống với chân lý” còn được gọi là “**sống đạo**”.

Do định nghĩa 2.67, thánh giáo Cao Đài dạy:

“Chân lý là tuyệt đối, nhưng khi đem áp dụng phải đúng chỗ đúng lúc thì cái chân lý ấy mới tuyệt đối, mới có giá trị.”¹

Đối với người biết sống với chân lý, giá trị của chân lý là một giá trị tự hữu. Giá trị ấy là bất diệt trong mọi không-thời gian, không nằm ở lời nói của các Đấng Thiêng Liêng, hay của những vĩ nhân có tên tuổi, hay của những nhân vật nắm quyền lực về chính trị, kinh tế,... Riêng trong phạm vi tôn giáo, giáo lý Đại Đạo khẳng định:

“Chân lý không nại có tựa nương vào Thiêng Liêng để thể hiện bao giờ. Chân lý luôn luôn vẫn là một giá trị bất diệt tự hằng của chính nó.”²

Chân lý cũng không nằm ở sự chấp nhận hay sự phản bác những tri thức ở những không gian và thời gian khác nhau trong lịch sử nhân loại:

“Chân lý không là sự rài rác chấp nhận. Chân lý là sự giác ngộ đơn thuần.”³

Cả sự tuyệt đối duy nhất của chân lý trong bản thể lẫn sự phong phú đa dạng của chân lý trong thế giới hiện tượng, đều có thể được con người thông đạt một cách nhất quán

¹ Đức Vô Cực Từ Tôn; Nam Thành Thánh Thất, Tuất thời, 15-06 Tân Hợi (05-08-1971).

² Chư Tiên Khai Đại Đạo; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 14-02 Giáp Dần (07-03-1974).

³ Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 15-01 Giáp Dần (06-02-1974).

thông qua việc sống với chân lý. Thế nên, Đức Vân Hương Thánh Mẫu đã dạy người tín đồ Đại Đạo:

*“Lẽ thật vốn của Trời, Thượng Đế,
Biểu hiện ra ngàn thể muôn hình;
Cuộc đời mặt trái nhục vinh,
Tu thân tạo lấy lối nhìn chơn như.

Để thuận theo lòng từ Tạo Hóa,
Để cảm thông khắp cả nhân loài;
Ta là ai? người là ai?
Mà còn chia biệt chữ này chữ kia.

Chân lý thật là chìa khóa đây,
Hãy vững vàng cầm lấy đi em;
Mở ra cho rộng mà xem,
Căn đề nhân bản để đem vào mình.”¹*

Từ định nghĩa 1.125 (về Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại) và định nghĩa 2.63 (về chân lý), hành trình nhận thức chân lý của con người chính là hành trình tìm về Thượng Đế. Sự tối cao của Thượng Đế và sự tuyệt đối của chân lý là cách diễn dịch của cùng một nội dung. Và để tìm về sự tối cao hay sự tuyệt đối ấy, con người phải tìm ở chơn tâm của mình, chứ không thể tìm ở thế giới bên ngoài.

Giáo lý Đại Đạo nói:

“Chơn lý có một mà giả tướng trùng trùng. (...) Chọn cho mình con đường chơn chánh đạo đức tức là đã khai phá tự tánh cho chính mình và thực hiện bốn phận thiêng liêng trong cõi đời tiến hóa này vậy.”²

Khi con người đã sống với chân lý tức là đã chọn cho mình một con đường “chơn chánh đạo đức” hầu khai phá tự tánh hay chân ngã trong chính mình. Chân ngã hay tự tánh ấy là chân lý nội tại nơi bản thân mình, thuộc về bản thể của mình. Con người hoàn toàn có thể nhận ra nó mà không bị nhầm lẫn với vô số giả tướng trong thế giới hiện tượng (những giả tướng này là những ảnh tượng – định nghĩa 1.114).

4. “NGÃ” TRONG “THIÊN GIẢ NGÃ DÃ” VÀ “THUẦN CHƠN VÔ NGÃ”

Mệnh đề “Thiên giả Ngã dã” hàm ngụ rằng muốn tìm thấy chân lý, mỗi người phải bắt đầu tìm ngay từ cái Ta trong chơn tâm của chính mình chứ không thể tìm ở bất kỳ chỗ nào khác. Mặt khác, lập trường “Thuần chơn vô ngã” của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ nói rằng con người phải từ bỏ cái ta trong vọng tâm của mình để hướng hoàn toàn đến chân lý. Thế thì, liệu có mâu thuẫn gì giữa “Thiên giả Ngã dã” và “Thuần chơn vô ngã”? Từ định nghĩa 2.64, câu trả lời là: không.

¹ Đức Vân Hương Thánh Mẫu; Thánh Tịnh Huỳnh Quang Sắc, Tuất thời, 12-10 Tân Hợi (29-11-1971).

² Đức Quan Âm Bồ Tát; Chơn Lý Đan, Tuất thời, 01-04 nhuận Giáp Dần (22-05-1974).

4.1. Cách hiểu đúng về chữ “ngã” trong “thuần chơn vô ngã”

ĐỊNH NGHĨA 2.68. **Thuần chơn vô ngã.**

(1) “**Thuần chơn**” (hay “**thuần chân**”) là một trạng thái nhận thức trong đó chủ thể nhận thức hoàn toàn hướng về phía chân lý.

(2) “**Vô ngã**” là một trạng thái nhận thức trong đó chủ thể nhận thức không bị phạm ngã của mình tác động.

(3) “**Thuần chơn vô ngã**” là trạng thái nhận thức trong đó chủ thể nhận thức vừa “thuần chơn” vừa “vô ngã”.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “thuần chơn vô ngã”.

Chữ “ngã” trong “thuần chơn vô ngã” hoàn toàn không có nghĩa là chân ngã. Dựa vào định nghĩa 2.64 và định nghĩa 2.68, chữ “ngã” này được dùng để chỉ (1) trạng thái phạm ngã, hay, (2) trạng thái bản ngã bị phạm ngã tác động. Cả hai trạng thái này đều là những trạng thái vọng tâm.

Như vậy, lập trường “thuần chơn vô ngã” không có nghĩa là phủ nhận Ngã hay từ bỏ Ngã, nhưng có nghĩa là thoát ra khỏi sự tác động của phạm ngã.

Thật ra, để đạt được trạng thái “thuần chơn vô ngã”, con người nhất thiết phải tìm đến cái Ta của chơn tâm, của bản tánh – đó là cái Ta phổ quát, cái Ta chung thuộc về cả Càn Khôn vũ trụ, chứ không phải của cái ta riêng tư nơi một cá nhân mình – để chân lý tự tại được hiển lộ. Không khai phóng được ánh sáng của chân ngã thì không thể thấy được chân lý. Vì vậy mà Đức Trần Hưng Đạo dạy:

*“Nên duyên Tiên Phật diệt lòng trần,
Không chánh, không tà, không ngã, nhân;
Chỉ một cái Tâm, tâm vũ trụ,
Thoát ly vạn tướng, phục nguơn thần.

Nguơn thần thường trụ chẳng phong ba,
Đáy nước bửu châu hiện chói lò;
Bát nhã tâm khai, vô nhứt niệm,
Trên trời dưới thế biết rằng Ta.

Rằng Ta là một cái Ta chung,
Lớn rộng bao la ở khắp cùng;
Ta chẳng có ta, mà vẫn có,
Có Ta, Ta cũng chỉ tâm trung.”¹*

Ngã là chủ thể của sự nhận thức, nên mọi kết quả nhận thức đều được quyết định bởi chủ thể này. Nhưng vì nơi con người hiện thực, Ngã có thể hiện diện ở một trong ba trạng thái (chân ngã, bản ngã, hay phạm ngã), nên sự quyết định này có thể dẫn đến những điều

¹ Đức Trần Hưng Đạo; Minh Lý Thánh Hội, Tuất thời, 01-09 Nhâm Tý (06-10-1972).

đúng hoặc điều sai, điều tốt hay điều xấu,... Do đó, để đảm bảo kết quả nhận thức luôn là chân, là thiện, và là mỹ, con người phải biết lấy chủ tâm không chế phạm ngã, kiểm soát bản ngã, và phát huy chân ngã.

Trải nghiệm được khả năng ấy của chủ tâm, đó là **biết được mình**. Biết được mình thì biết được chân lý trong chính mình. Biết được chân lý trong chính mình thì hiểu được Đạo. Mà hiểu được Đạo thì hiểu được vũ trụ và vạn vật.

*“Một trời một đất một lòng tin,
Biết Đạo trước tiên biết được mình.”¹*

Đó là thuần chơn vô ngã.

4.2. Cách hiểu đúng về chữ “Ngã” trong “Thiên giả Ngã dã”

Chữ “ngã” trong “Thiên giả Ngã dã” không có nghĩa là phạm ngã. Dựa vào định nghĩa 2.64, chữ “ngã” này được dùng để chỉ (1) trạng thái chân ngã, hay, (2) trạng thái bản ngã được đặt dưới sự giáo hóa của chân ngã. Cả hai trạng thái này đều là trạng thái của chơn tâm.

Như vậy, mệnh đề “Thiên giả Ngã dã” đồng nhất chân ngã với chân lý, chứ không đồng nhất phạm ngã hay bản-ngã-bị-phạm-ngã-tác-động với chân lý.

Nội dung này có thể được tìm thấy qua đoạn thánh giáo sau đây²:

“Chư hiền sĩ hiền muội đang mang một sứ mạng giáo dân vi thiện để trở về với chơn lý, với Đạo, chớ chính bản ngã phạm thân của chư hiền không phải là chơn lý đâu. Xuống trần gian mượn tám thân giả tạm này, mượn những cái tương đối để trở về tuyệt đối, ấy là một việc không lấy chi làm lạ đó chư hiền.

Có được một quan niệm đúng đắn về chơn lý, vượt lên cả thiện ác – vượt lên đây không có nghĩa là thiện cũng làm mà ác cũng làm đâu, mà phải làm lành, làm những việc theo đạo bằng tâm tưởng, không phân biệt điều lợi cho mình, điều hại cho mình – thì tự nhiên tâm được sáng tỏ như trời thanh, như biển lặng, lúc ấy nhìn thấy rõ những áng mây, nhìn làn sóng của con thuyền trần khơi gió. Được sự sáng ấy rồi thì điều chánh tín hay mê tín đâu còn lo ngại nhầm lẫn nữa.

*Nếu chư hiền chưa giải tỏa được bức màn u ám nơi lòng, thì sự mà chư hiền bảo là chánh tín ấy cũng chưa chắc là đúng, vì danh từ **chánh** – đối với **tà** – không phải là tuyệt đối. Không hẳn tuyệt đối làm sao không bị lẫn lộn.*

Cũng như chư hiền đã nghe trong truyện Tây Du: Tôn Hành Giả thật – nói “thật” chớ [cũng] là một xác thân nhục thể – bị Lục Nhĩ Hầu hóa dạng giống y để làm cho mọi

¹ Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, 15-01 Nhâm Tuất (08-02-1982).

² Đây là những lời Đức Quan Âm Bồ Tát dạy cho các bậc thiên ân sứ mạng trong Đại Đạo. Trong những lời này, Ngài đặt những tư tưởng siêu hình học về chân lý của giáo lý Đại Đạo vào bối cảnh thực tiễn đang lẫn lộn giữa cái Chánh với cái Tà của nhân loại hiện nay.

người không còn nhìn nhận ra ai là thật là giả, nếu không đạt được lý đạo cao thâm như Ngài Phật Tổ.

Chư hiền sĩ hiền muội! Mấy chục năm qua gần đây, hay mấy ngàn năm qua xa hơn nữa, thiên hạ đã tranh giành với nhau để độc quyền về chơn lý, rằng: chỉ có mình, có nhóm mình là theo đường chơn lý, còn ai kia khác với ta là trái lại. Vì thế cho nên từ bao giờ đến bây giờ, biết bao nhiêu nhóm đông thiên hạ giành nhau về chơn lý, đưa tới tình trạng hỗn loạn hơn tâm, xáo xáo tư tưởng không vừa.

Than ôi! Chỉ vì thiên hạ đã không soi tấm gương Tôn Hành Giả, một chuyện giải buồn ở thời xa xưa mà cũng là phản ảnh sự thật phủ phàng trong tâm tình hơn loại.

Để sớm trở về mục tiêu Đại Đạo, chư hiền còn cách là phản tỉnh với lòng, tạo nơi mình một tâm đạo trọn vẹn, không vương vấn những bản ngã chia ly vụn vặt bởi hình thức sắc tướng bên ngoài.

Thượng Đế, một Đấng toàn tri toàn năng, chủ quyền vạn vật, từ một sinh vật nhỏ nhút đến một con người vĩ đại cũng không chối cãi được sự hiện thể của Ngài, và cả các Đấng Thần Linh. Nhưng tin là tin có nguyên lý, có mục đích rõ ràng, chứ không phải say mê theo những thần thức mà người trần lợi dụng lòng tin để dẫn dắt vào đường tà sai suyển.

Bản Đạo tin tưởng chư hiền sĩ hiền muội sẽ ý thức những điểm cốt yếu về chơn lý để đạt được sự chân tu trên công cuộc hành đạo độ đời.”¹

Những lời dạy trên đây giúp cho chúng ta thấy rõ một điều quan trọng: khi ta chưa phân biệt rõ chánh và tà trong tâm hồn và trí tuệ của chính mình, thì ta chưa thể phân biệt rõ chánh tà ở ngoại giới, kể cả chánh tà ở tha nhân. Trong “Thánh Ngôn Hiệp Tuyển”, Đức Thượng Đế có dạy:

“Lẽ chánh, tự nhiên có lẽ tà
Chánh, tà, hai lẽ đoán sao ra;
Sao ra Tiên Phật, người trần tục,
Trần tục muốn thành phải đến Ta.”²

Giữa một thế giới nhị nguyên lẫn lộn chánh và tà, “[người] trần tục muốn thành [Đạo] phải [tìm] đến Ta”. Chính vì vậy, để đạt được chân lý, con người phải tìm lại cái Ta chân ngã của chính mình; và nếu không thể tự mình tìm lại được cái Ta ấy, con người phải tìm về Đại Đạo của Đức Chí Tôn Thượng Đế để được các Đấng Thiêng Liêng dẫn dắt.

¹ Đức Quan Âm Bồ Tát; Trúc Lâm Thiền Điện, Tuất thời, 07-01 Tân Hợi (02-02-1971).

² Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; 20-02-1926; Thánh Ngôn Hiệp Tuyển (Q.1).

CHƯƠNG 9. TÍNH HỢP LÝ

Trong giáo lý Đại Đạo, khái niệm “hợp lý” được sử dụng với hai nghĩa khác biệt nhau: nghĩa nhận thức luận và nghĩa bản thể luận. Theo nghĩa nhận thức luận, hợp lý là một tiêu chí chủ quan đối với nhận thức của con người; tiêu chí đó gắn liền với những nguyên lý của tư duy, và đặc biệt, những quy tắc luận lý của tư duy. Theo nghĩa bản thể luận, hợp lý là một đặc tính khách quan trong sự hiện hữu của sự vật; đặc tính đó gắn liền với chân lý của sự vật, hay nói rộng hơn, gắn liền với đạo lý của sự vật.

1. CÁC MỨC ĐỘ CỦA KHÁI NIỆM “HỢP LÝ”

ĐỊNH NGHĨA 2.69. **Hợp lý.** “Hợp lý” là một khái niệm mà thang nội hàm của nó – nếu được liệt kê theo thứ tự giảm dần của mức độ “hợp” – gồm có những nấc thang chính như sau:

(1) “**Hợp lý**” là đồng nhất với chân lý: cái được gọi là hợp lý là cái mà giữa nó với chân lý không có sự khác biệt.¹

(2) “**Hợp lý**” là đạt được chân lý: chân lý hiện hữu như một mức đến; và con người đạt được mức này bằng tư duy hay hành động của mình.²

(3) “**Hợp lý**” là thể hiện được chân lý trong tư duy hay hành động của mình.³

(4) “**Hợp lý**” là tiến tới càng lúc càng gần chân lý, bằng tư duy hay hành động, dù có thể không bao giờ đạt đến chân lý.⁴

(5) “**Hợp lý**” là hài hòa với chân lý trong tư duy hay hành động.⁵

(6) “**Hợp lý**” là không mâu thuẫn với chân lý trong tư duy hay hành động.

(7) “**Hợp lý**” là bắt chước theo chân lý bằng tư duy hay hành động.

(8) “**Hợp lý**” là phản ánh được chân lý qua tư duy hay hành động.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “hợp lý”.

¹ Một ví dụ cho trường hợp này là sự thành đạo. Khi thành Đạo thì con người đồng nhất với Đạo, nghĩa là với chân lý.

² Một ví dụ cho trường hợp này là sự phát minh hay sự khám phá ra một phương diện của chân lý.

³ Ví dụ, ta tư duy theo đúng theo các quy tắc của tư duy, nhờ đó, tìm ra được các quy tắc cho hành động, và rồi hành động theo đúng các quy tắc này.

⁴ Một ví dụ cho trường hợp này là sự học hỏi qua sách vở mà không thực hành để chứng nghiệm.

⁵ Nhiều phát minh được tìm ra chỉ vì trực giác của nhà phát minh cảm nhận được một sự hài hòa giữa điều mà mình khám phá với bản thân chân lý, dù họ chưa biết rõ bản thân chân lý như thế nào.

Định nghĩa này cho thấy, “hợp lý” chính là “hợp với chân lý”, và do đó, cũng chính là “hợp với đạo lý”.

Trong dân gian Việt Nam, người ta dùng cụm từ “hợp lý hợp tình” để nói về sự phù hợp cả về lý trí lẫn tình cảm. Có thể chỉ ra rằng khái niệm “hợp lý” theo định nghĩa 2.69 bao hàm cả nội hàm của sự “hợp lý” lẫn sự “hợp tình” theo nghĩa dân gian, như sau.

Chân lý mà định nghĩa 2.69 nêu lên vốn tồn tại trong mỗi người (định lý 2.27); chân lý ấy đồng nhất với cái Ta chân ngã của mỗi người (định lý 2.20), nghĩa là chủ thể của mỗi người, hay là chơn tâm của mỗi người (định lý 1.75), mà cũng là tánh của mỗi người (định lý 1.78). Mặt khác, “tình” của một con người có nguồn gốc từ tánh, do tâm biến sinh thành thức (định nghĩa 2.24) mà có; vì vậy, nội hàm của khái niệm “tình” là một phần thuộc về nội hàm của khái niệm “lý” hay “chân lý”.

2. HAI PHƯƠNG DIỆN CỦA TÍNH HỢP LÝ

2.1. *Phương diện bản thể luận của tính hợp lý*

Trên phương diện bản thể luận, mọi hữu thể đều hợp lý. Đó là nội dung của định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 2.51. Mọi tạo vật, tự nó, luôn hợp lý.

CHỨNG MINH. Từ định lý 2.44, mỗi tạo vật đều có chân lý trong chính mình; nói cách khác, chân lý là một phần của mỗi tạo vật; do đó, mỗi tạo vật, tự nó, luôn đồng nhất với chân lý. Theo định nghĩa 2.69, sự “đồng nhất với chân lý” là sự “hợp lý”. Vậy mỗi tạo vật, tự nó, luôn hợp lý. Định lý đã được chứng minh xong.

Do định lý 2.51, vật-tự-nó luôn luôn hợp lý. Mỗi tạo vật đều hiện hữu trong một sự hợp lý tự tại của chính nó. Sự hợp lý tự tại này là một đặc điểm tiên thiên ở mọi sở vật thực tại. Không một sự vật, hiện tượng nào có thể tồn tại trong sự bất hợp lý. Không thể có sự hiện hữu nào là sự hiện hữu không hợp lý.¹

ĐỊNH LÝ 2.52. Gọi x và y là hai tạo vật khác nhau. Sự hợp lý ở x có thể khác biệt với sự hợp lý ở y , tùy thuộc vào: (1) không-thời gian đối với x và y , (2) trình độ tiến hóa của x và y .

CHỨNG MINH. Đây là hệ quả trực tiếp của định lý 2.46 và định lý 2.47.

Từ định lý 2.51 và định lý 2.52, tuy mỗi tạo vật đều hợp lý, nhưng sự hợp lý của tạo vật nọ không nhất thiết phải giống với sự hợp lý của tạo vật kia, sự hợp lý của cá nhân này không nhất thiết phải giống với sự hợp lý của cá nhân khác.

¹ Do điều này, Wittgenstein đã viết trong tác phẩm *Chuyên Luận Luận Lý – Triết Học*: “Người ta vẫn thường nói rằng Thượng Đế có thể sáng tạo mọi vật, ngoại trừ vật gì mâu thuẫn với các định luật của logic. Sự thật là, chúng ta không thể nói về việc một thế giới “không hợp lý” sẽ như thế nào” (“It used to be said that God could create everything, except what was contrary to the laws of logic. The truth is, we could not say of an “unlogical” world how it would look.”) (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.031)

Có thể hiểu điều này dựa vào định lý 2.47 (theo đó, sự khác biệt trong cách thể hiện tác động của chân lý trên từng tạo vật phụ thuộc vào không-thời gian đối với tạo vật, và trình độ tiến hóa của tạo vật) và một số kiến thức khoa học phổ thông. Mỗi tạo vật trong thế giới đều là một cơ cấu được kiến tạo bởi những quy luật nào đó; và những quy luật kiến tạo nên một nguyên tử không giống với những quy luật kiến tạo nên một động vật (chẳng hạn). Do đó, đối với mỗi chủng loại tạo vật, luôn tồn tại một khuôn khổ đạo lý đặc thù của chủng loại đó; ví dụ, khuôn khổ đạo lý của một nguyên tử không giống với khuôn khổ đạo lý của một động vật. Và do đó, khi một tạo vật thay đổi đến mức biến đổi hẳn sang một chủng loại khác, nghĩa là mang lấy một bản chất khác, nó sẽ được chi phối bởi những định luật của chủng loại mới. Đối với cá thể tạo vật ấy, đạo lý “cũ” dường như biến mất, đạo lý “mới” dường như xuất hiện. Tuy nhiên, sự biến hiện này chỉ là một hiện tượng chủ quan diễn ra trên cá thể mà thôi, chứ trong toàn vũ trụ, cả đạo lý “cũ” lẫn đạo lý “mới” đều luôn hiện hữu như một chỉnh thể bất phân.

Những điều này góp phần khẳng định một lần nữa định lý 2.46 (chân lý chỉ có một, nhưng thể hiện tác động một cách khác biệt trên từng tạo vật.) Ở đây, ta thấy rằng đạo lý chỉ có một, nhưng tùy trạng thái của hữu thể mà tác động; nên sự khác biệt trong trạng thái của hữu thể tất phải dẫn đến sự khác biệt trong tác động của đạo lý.

2.2. Phương diện nhận thức luận của tính hợp lý

Đối với tính hợp lý trên phương diện nhận thức luận, chúng ta bắt đầu từ tiên đề 2.1 và xét hai trường hợp.

Trường hợp thứ nhất, nếu Tôi hiệp nhất được chơn thần (tâm) với nguơn thần (tánh) của mình, thì Tôi chỉ còn một cái Thần duy nhất. Vì nơi Tôi chỉ còn một cái Thần duy nhất, nên nơi Tôi, mệnh đề “Thần thị Thiên” cũng được nghiệm đúng: Thần của Tôi là Lý; và do đó, tư tưởng của Tôi (vốn thuộc về chơn thần) cũng là Lý, là đạo lý của Trời Đất, là chân lý của vũ trụ. Từ định nghĩa 2.69, Tôi đạt được sự hợp lý ở mức độ “(Tôi) đồng nhất với chân lý”. Như vậy ở trường hợp này, “tính hợp lý” là một tính chất hiển nhiên nơi chính Tôi.

Trường hợp thứ hai, nếu Tôi chưa hiệp nhất được chơn thần với nguơn thần của mình, thì tư tưởng của Tôi không còn đồng nhất hoàn toàn với chân lý nữa. Đây là trạng thái “lưỡng quang” của tư tưởng: sự sáng nơi Tôi có khi là sự sáng tiên thiên (định nghĩa 2.51), có khi là sự sáng hậu thiên (định nghĩa 2.52), và cũng có khi là sự trộn lẫn của cả hai sự sáng một cách đồng thời. Trong trạng thái này, có lúc tư tưởng thuộc về nguơn thần và đồng nhất với chân lý, nhưng cũng có lúc tư tưởng ấy thuộc về chơn thần – hay hẹp hơn, thuộc về lý trí (định nghĩa 2.53) – và đồng nhất với kẻ mò mẫm đi tìm chân lý. Khi thuộc về nguơn thần, tư tưởng có khả năng hiểu biết về mọi thứ một cách trực tiếp mà không cần phải dựa trên một hiểu biết nào khác đã có từ trước; nhưng khi thuộc về chơn thần, tư tưởng chỉ có thể hiểu biết một cái gì đó bằng cách dựa trên những điều đã học, nghĩa là dựa trên cơ sở của những hiểu biết đã có về một hay nhiều cái khác. Sự đối thay của tư tưởng giữa hai lối nhận thức hoàn toàn khác biệt nhau như vậy làm cho con

người gặp nhiều khó khăn trong việc tìm kiếm chân lý, mặc dù chân lý là một hiện hữu nội tại của con người.

Khi đó, Tôi phải tìm kiếm và rồi phải nỗ lực để đạt được một hoặc vài mức độ nào đó của “tính hợp lý”. Nhưng muốn đạt được một mức độ của tính hợp lý, trong trường hợp này, cần phải có một thước đo thích hợp để đo và biết rằng – chẳng hạn – lúc nào con người “tiến gần hơn” đến chân lý, lúc nào con người là “hài hòa với” chân lý, lúc nào con người “phản ánh được” chân lý,... như đã được đề cập trong định nghĩa 2.69.

Theo định nghĩa 2.36, tư tưởng là ý thức đã phát triển đến mức chủ thể nhận thức có thể dùng làm thước đo cho nhận thức và hành động của mình. Thế thì trong trạng thái lưỡng quang, không còn cách nào khác, con người buộc phải phát triển ý thức để làm thước đo cho sự hợp lý. Việc phát triển ý thức đồng nghĩa với việc phát huy năng lực nhận thức của tâm ở tầng ý thức, cho phép con người sử dụng lý trí (định nghĩa 2.53) để tìm kiếm sự hợp lý bằng những cách tiếp cận khác nhau.

Từ định nghĩa 2.25 về thức, hoạt động lý trí của một con người bình thường là hoạt động của tâm hay chơn thần. Khi chúng ta “nhìn”, chúng ta “thấy”, thì do đâu mà chúng ta có được nội dung từ những dữ liệu cung cấp bởi sự “nhìn” và “thấy” ấy? Các hệ thống sinh lý như các giác quan, bộ não và hệ thần kinh, chỉ là các hệ thống thu thập, lưu trữ và xử lý dữ liệu từ ngoại giới hoặc từ nội tâm; chúng không chịu trách nhiệm gì về nội dung của dữ liệu. Cũng giống như những hệ thống thuộc phần cứng của chiếc máy điện toán (computer [Eng]) vốn không thể tự tạo ra ý nghĩa hay nội dung của những dữ liệu mà chính nó đang lưu trữ hay xử lý, các hệ thống sinh học này không thể mang đến cho những dữ liệu mà chúng đã thu nhận những ý nghĩa xác định để biến chúng thành những thông tin có nội dung. Người thực hiện sự biến đổi này chỉ có thể là chơn thần. Chơn thần đọc dữ liệu được cung cấp bởi bộ não và hệ thần kinh để hiểu ngữ nghĩa của dữ liệu, hoặc, để gán ngữ nghĩa cho dữ liệu. Nhưng bằng cách nào chơn thần có thể đọc được nội dung của dữ liệu?

Dữ liệu, dù có nguồn gốc từ thế giới hay pháp giới, có thể được xem là một hình thức mã hóa thông tin (định nghĩa 3.54); do đó, muốn đọc được nội dung của dữ liệu, phải có được quy tắc giải mã (định nghĩa 3.55). Giả sử, bằng cách nào đó, chơn thần nắm được chân lý, thì chơn thần sẽ đọc được nội dung của mọi dữ liệu một cách chính xác; bởi vì chân lý chứa đựng mọi nguyên lý, mọi quy tắc trong vũ trụ và vạn vật, và do đó, chân lý cũng chứa đựng mọi quy tắc giải mã.

Chân lý vốn sẵn có trong nguơn thần (tánh) của con người. Theo định lý 2.33, nếu con người không bị lực dục thất tình che đậy nhận thức, thì chơn thần (tâm) với tư cách là chủ thể nhận thức sẽ đạt được chân lý trong nguơn thần. Tuy nhiên trên thực tế của một con người bình thường, lực dục thất tình luôn che đậy nguơn thần, khiến chơn thần của con người không nhìn thấy được chân lý. Vì vậy, chơn thần rời bỏ thế giới bên trong, hướng ra thế giới bên ngoài để tìm kiếm chân lý.

ĐỊNH NGHĨA 2.70. Sự sao chép chân lý tự tại của chơn thần. Trong trạng thái lưỡng quang, dòng tư tưởng của con người vừa chứa đựng thấp thoáng hình bóng của chân lý tự

tại, vừa triển khai những cách tiếp cận khác nhau để dò tìm chân lý ở ngoại giới. Khi đó, ngươn thần tuy bị che phủ bởi bóng đêm vô minh của lục dục thất tình, nhưng vẫn thể hiện sự tồn tại của mình qua những khoảnh khắc bất chợt của những “ánh chớp” linh giác, chiếu sáng thế giới nội tâm của con người. Trong những khoảnh khắc ngắn ngủi đó, chơn thần có thể kịp nhìn thấy vài đường nét của chân lý tự tại trong ý hướng tìm kiếm của mình để sao chép lại. Đó là **“sự sao chép chân lý tự tại của chơn thần”**.

Sự sao chép đó có thể chính xác, nhưng cũng có thể sai lạc, tùy theo khả năng nhận định của chơn thần. Bản sao chép những đường nét của chân lý tự tại này được chơn thần lưu trữ thành một loại “lý” khác với chân lý – một loại “lý” được biết đến như là **“luận lý”** (định nghĩa 2.54) – và được chơn thần sử dụng như là những cơ sở của hoạt động lý trí.

Luận lý – với tư cách là sự nối kết của những bản sao chép không trọn vẹn, bất liên tục và không thật sự rõ ràng của chân lý tự tại – cũng chứa đựng những quy tắc giải mã quý báu đối với con người: những quy tắc này cho phép chơn thần ít nhiều hiểu được cấu trúc của dữ liệu và đọc được nội dung (của dữ liệu).

Khi nhận thức sự vật một cách có ý thức, tư duy của con người thường chủ động đưa “lý” của mình ra để đoán nhận sự vật; “lý” này thuộc về luận lý. Sự sao chép chân lý tự tại trong bản thân chủ thể nhận thức mà chơn thần thực hiện càng chính xác bao nhiêu, thì, lý mà con người đưa ra càng gần với chân lý ngoại tại nơi sự vật bấy nhiêu.

Giả sử chủ thể x quan sát một đối tượng y để tìm kiếm chân lý nơi y . Theo định lý 2.46, chân lý chỉ có một nhưng thể hiện tác động một cách khác biệt trên x và y , do đó:

(1) Nếu lý của x đủ “giống” với chân lý mà x sao chép từ ngươn thần của mình, thì x cũng thấy được lý trong sự vật một cách đủ trung thực; lúc đó, lý của x sẽ phù hợp với lý trong sự vật ở một mức độ nhất định. Và tư duy của x khi đó sẽ đạt được sự hợp lý ở mức độ tương ứng.

(2) Nếu lý của x sai biệt quá nhiều so với chân lý mà x sao chép từ ngươn thần của mình, thì x không nhìn thấy được lý của sự vật một cách đủ trung thực; lúc đó x chỉ nhìn thấy cái lý chủ quan của mình mà không hiểu được lý trong sự vật. Tư duy của x bị rơi vào chỗ bất hợp lý.

Như vậy, trong trường hợp thứ hai, nghĩa là trong trạng thái lưỡng quang, chân lý của vũ trụ và vạn vật vẫn có thể được tìm thấy ở chính mỗi con người. Vì vậy, Đức Vô Cực Từ Tôn đã dạy:

*“Các con nên nhớ rằng: Chơn lý Đạo không phải ở đâu xa, mà ở chính con. Các con phải lưu ý điều đó.”*¹

Điều này không phủ nhận rằng chân lý vẫn nằm khắp nơi trong vũ trụ, trong vạn vật. Điều này cũng không phủ nhận những giá trị nhất định của việc tìm kiếm chân lý ở ngoại

¹ Đức Vô Cực Từ Tôn; Thánh thất Bình Hòa, Ngọ thời, 15-08 Kỷ Dậu (26-09-1969).

giới của khoa học. Nhưng điều này nhấn mạnh rằng, đối với mỗi cá nhân trong nhân loại, chân lý là tự tại, là cái vốn có nơi chính mình. Do đó, tất cả mọi con người trên thế gian đều bình đẳng trong khả năng tìm kiếm và thông đạt chân lý mà không bị phụ thuộc vào những phương tiện hoặc những điều kiện ngoại tại.

3. ĐẠO LÝ VÀ LUẬN LÝ

3.1. Hai phương diện của Lý

Lý là một thực thể có hai phương diện:

(1) phương diện khách quan, hay phương diện bản thể luận; trên phương diện này, Lý là Đạo, là chân lý, hay là đạo lý; đây là phương diện độc lập với tư duy của con người.

(2) phương diện chủ quan, hay phương diện nhận thức luận; trên phương diện này, Lý là Thần của con người, một thực tại bao hàm cả luận lý, tâm lý,... đây là lý trong tư tưởng của con người.

3.1.1. Phương diện khách quan: Lý là đạo lý

Đứng trên phương diện khách quan hay phương diện bản thể luận, Lý là đạo lý, là Nguyên Lý Thiên Nhiên (định nghĩa 1.42) trong Vô Cực, phát triển thành Thái Cực. Lý ấy là một thực thể hiện hữu từ tận khởi nguyên sơ thủy của vũ trụ cho đến bản thể huyền vi của vạn vật trong hiện tại và tương lai. Đức Ngôi Hai Giáo Chủ Ngô Minh Chiêu giảng giải:

*“Chữ Lý nơi đây cần hiểu rõ thêm rằng: từ thuở chưa dựng nên Trời Đất, ở trong khoảng không gian có một khối khí thanh, mờ昧, yên lặng, trống không, mà vẫn vẫn khắp chốn. Trong cái khối ấy có một điểm sáng. Đó là Lý, mà cũng là ngôi Thái Cực. Lý biến hóa âm dương. Âm dương ngưng tụ, tạo thành Càn Khôn vạn vật. Lão Tử tạm gọi là **Đạo**; vì sự cao siêu mầu nhiệm, biến hóa vô cùng, gượng kêu là **Đại Đạo**. Lý là Đại Đạo. Lý Đạo hay Đạo Lý vẫn ở khắp mọi nơi.”^{1,2}*

Vạn vật do Lý mà có, bởi Lý mà tồn tại, nhờ Lý mà phát triển cũng như chuyển hóa từ dạng thức tồn tại này sang dạng thức tồn tại khác. Nếu không có Lý, vạn vật không thể hiện hữu, bởi vì sự hiện hữu nào cũng phải dựa trên nguyên lý của sự hiện hữu đó, và nguyên lý của sự hiện hữu đó cũng là lẽ thật về sự hiện hữu đó. Nên Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo dạy:

“Lý là lẽ thật cứu cánh muôn loài vạn vật.”³

Lý, hay đạo lý, hiện diện ở mọi không-thời gian của vũ trụ, trong mọi sinh hoạt của đời sống con người, qua mọi mối liên hệ giữa mỗi cá nhân với vũ trụ, với vạn vật, với tha nhân, với xã hội:

¹ Đức Ngôi Hai Giáo Chủ Ngô Minh Chiêu; Nam Thành Thánh Thất, Tuất thời, 13-02 Bính Ngọ (04-03-1966).

² Chú ý thêm rằng, đoạn thánh giáo trên đây cũng là một trong những đoạn thánh giáo xác nhận sự đồng nhất giữa các khái niệm “Lý”, “Đạo”, “Đại Đạo”, “Lý Đạo” và “Đạo Lý”.

³ Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Thánh Thất Bàu Sen, Ngọ thời, 02-01 Ất Tỵ (03-02-1965).

“Quân minh thần trung là đạo lý. Phụ tử tử hiếu là đạo lý. Phu thê tương ái, huynh đệ tương thân, bằng hữu tương tín, là đạo lý. Đạo lý không những ở trong hình thức tu hành mà thôi, lại còn ở trong khắp vạn vật chi linh. Có đạo lý thì cỏ cây được sanh trưởng thâm tàng. Có đạo lý thì vật mới được noãn thai thấp hóa. Có đạo lý thì người mới được tấn thoái trường tồn, ... Đạo lý vẫn ở trong các sinh hoạt, từ cái hết sức lớn, đến cái hết sức nhỏ. Đạo lý là sự hằng sống của muôn loài vạn vật. Đạo lý là sự điều hành càn khôn vũ trụ, năm tháng ngày giờ.”¹

Như vậy, đạo lý là một tổng thể bao gồm toàn bộ vũ trụ vạn vật và cả chính bản thân mỗi người chúng ta. Bất cứ cái gì, từ những hệ vật lý tồn tại hàng tỉ năm trong vũ trụ khách quan đến những ý niệm chỉ thoáng biến hiện trong trí tưởng tượng chủ quan của một cá nhân, tất cả đều là những biểu hiện nào đó của đạo lý. Đạo lý hóa sinh vạn vật, vận hành vạn vật, và thu hồi vạn vật. Không có một cái gì trong vũ trụ có thể nằm ngoài đạo lý; cũng không có một cái gì có thể thay thế được vị trí và vai trò của đạo lý.

Ta có thể thấy được những điều vừa nêu trên đây ngay từ tiên đề 1.1 hay định nghĩa 1.1. Những điều ấy là độc lập với tư duy của con người, vì chúng có trước khi có con người trong vũ trụ. Và do đó, chúng là khách quan.

3.1.2. Phương diện chủ quan: Lý bao hàm luận lý

ĐỊNH NGHĨA 2.71. Luận lý (logic [Eng]). **“Luận lý”** là nguyên lý tư duy, hay nguyên lý hoạt động của tư duy.

Theo định nghĩa 2.54, tư duy về một đối tượng là dùng sự chủ tâm để tìm kiếm chân lý nơi đối tượng. Vì vậy, luận lý là nguyên lý của việc chủ tâm dùng sự chủ tâm để nhận thức đối tượng.

Đứng trên phương diện chủ quan hay phương diện nhận thức luận, Lý là Thần của con người, bao hàm tất cả những gì có liên quan đến khả năng nhận thức về chân, thiện, mỹ của con người. Trong số những cái được bao hàm ấy, luận lý vừa là một sản phẩm của chơn thần, vừa được lưu trữ như một thành phần của chơn thần. Luận lý liên quan đến một khả năng đặc biệt của tư duy con người, là khả năng nhận thức khía cạnh **chân** của vạn hữu².

Đức Thượng Đế đã dạy:

“Những sự vật trên thế gian này đều ẩn tàng một Lý thiên nhiên. Bốn phận các con xuống trần này, dù đạo hay đời, cũng đều tâm học những lý ấy trong muôn loài vạn vật.”³

¹ Đức Ngôi Hai Giáo Chủ Ngô Minh Chiêu; Nam Thành Thánh Thất, Tuất thời, 13-02 Bính Ngọ (04-03-1966).

² Ngoài “thành phần” luận lý ra, Thần của con người còn nhiều “thành phần” khác tương ứng với những khả năng nhận thức cái thiện, cái mỹ của vạn hữu. Tuy nhiên, trong tiêu mục này, ta chỉ đề cập đến “thành phần” luận lý mà thôi.

³ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; *Thánh Huấn Hiệp Tuyển* (Q.1), tr.164.

Lời dạy này dành cho trường hợp của con người đã bị che lấp sự sáng tiên thiên – nghĩa là đại đa số nhân loại chúng ta – và phải ra công học hỏi để đạt được sự sáng hậu thiên. Trong lịch sử phát triển văn minh của mình, nhân loại luôn phải tìm kiếm Lý trong vạn vật để học (nhằm nâng cao trình độ nhận thức) và để tu (nhằm cải cách cá nhân và xã hội). Muốn tìm được Lý của vạn vật, con người phải biết dùng chơn thần sao chép chân lý tự tại trong bản thân mình ở một mức độ nào đó (định nghĩa 2.70), rồi dùng luận lý (định nghĩa 2.54) để giải mã dữ liệu từ vạn vật. Cách thức này được Đức Chí Tôn Thượng Đế đề cập đến thông qua công thức “cách vật trí tri” của Đức Khổng Tử:

“Nền khoa học văn minh nhờ tầm lý trong những sự vật mà phát minh được những đồ văn minh vật chất hiện nay đó! Còn các con, trong nhà tôn giáo, cũng phải tầm lý trong sự vật để tu học theo đúng câu cách vật trí tri của Khổng Thánh đã dạy các con trong nhân loại từ ngàn xưa đó!”

Cách vật nghĩa là tầm tòi kinh nghiệm trong sự vật đến chỗ tốt lý, khỏi sự nghi hoặc nữa. Muốn cách vật thì phải trí tri. Trí là trí thức bên ngoài, ở sự học tập trong các sự vật để hiểu biết mở mang; còn tri là tri thức về phần nội tâm, phải nhờ sự yên tĩnh lắng lắng mới phát huệ, tự hiểu hết Lý thiên nhiên huyền diệu ấy.”¹

Theo đoạn thánh giáo trên đây, “cách vật” là khảo cứu sự vật bằng thực nghiệm (“tầm tòi kinh nghiệm trong sự vật”) để chuyển hóa những dữ liệu mà ta thu thập được về sự vật thành những thông tin có tổ chức về sự vật cho đến khi hiểu được Lý của sự vật (“đến chỗ tốt lý, khỏi sự nghi hoặc nữa”); còn “trí tri” là thiết lập nhận thức về Lý của sự vật trong tư tưởng của ta. Trong sự thiết lập này, “trí” là khả năng đoán nhận nội dung của thông tin của sự vật bằng cách dựa vào những kiến thức đã tích lũy được thông qua sự học tập trước đó (“trí là trí thức bên ngoài, ở sự học tập trong các sự vật để hiểu biết mở mang”), còn “tri” là sự sáng tiên thiên, có khả năng khám phá trực tiếp Lý của sự vật nếu như nội tâm được giữ cho thanh tịnh (“tri là tri thức về phần nội tâm, phải nhờ sự yên tĩnh lắng lắng mới phát huệ, tự hiểu hết Lý thiên nhiên huyền diệu”). Như vậy, “trí” và “tri” là lưỡng quang trong con người; sự kết hợp chúng lại làm một (“trí tri”) sẽ tạo ra cái Thần duy nhất của con người.

Tương ứng với cách vật là giai đoạn khảo cứu sự vật bằng thực nghiệm, trí tri là giai đoạn nghiên cứu về sự vật bằng lý luận hay bằng trực giác để thông đạt Lý của sự vật. Trong đoạn thánh giáo trên, Đức Chí Tôn nói: “muốn cách vật thì phải trí tri”, nghĩa là, muốn hiểu sự vật bằng kinh nghiệm, phải hiểu sự vật bằng Lý. Chưa đạt được Lý, thì kinh nghiệm về sự vật chỉ là một tập hợp những dữ liệu rời rạc, hoặc vô tổ chức, hoặc thiếu tính hệ thống.

Do đó, cách vật trí tri là luận lý ở con người, tức là cái Thần của con người xét về khả năng nhận thức cái đúng đắn (chân) trong vạn hữu.

¹ Ibid.

3.2. *Mối tương quan giữa đạo lý và luận lý*

Giữa đạo lý và luận lý có một mối tương quan mật thiết; mối tương quan này được hiện thực hóa bởi tư duy của con người.

Có đạo lý, rồi mới có Trời Đất, vì Trời Đất được tạo dựng trong sự vận hành của đạo lý, và chính Trời Đất cũng vận hành vạn vật bằng đạo lý. Có Trời Đất, rồi mới có con người, vì con người được sinh thành trong sự giao hòa của Đất Trời. Có con người, rồi mới có luận lý, vì luận lý là nguyên lý hoạt động của tư duy con người.

Đã nói rằng đạo lý là nguyên lý vận hành của Trời Đất còn luận lý là nguyên lý hoạt động của tư duy con người, thì luận lý cũng là một phần trong và là biểu hiện của đạo lý, bởi vì hoạt động của tư duy con người là một phần trong và là biểu hiện của sự vận hành của Trời Đất.

Do khả năng biểu hiện đạo lý của luận lý, nên thông qua luận lý, con người có thể lãnh hội được đạo lý trong một chừng mực nào đó. Đức Vạn Hạnh Thiền Sư đã dạy:

“Tuy nói rằng đạo lý là những gì trừu tượng, vô hình vô tướng, vô xứ vô thanh, muốn tìm hiểu, thấy được đạo lý chỉ khi nào lòng an định, dùng tâm trí để lãnh hội mà thôi; nhưng không phải vì thế mà không có ngôn từ để giải thích hoặc định lý cái Đạo. Vẫn biết rằng câu Đạo khả đạo phi thường Đạo, nhưng trên phương diện lý luận biện thuyết, cũng có những chỗ để nương tựa vào đó để thể hiện cái tướng của Đạo.”¹

Trong một đàn cơ khác, Ngài lại dạy:

“Đạo lý là cái lý diễn tả, giải bày sự huyền nhiệm mông lung của chữ Đạo. Tuy giải lý trong giới hạn nào đó thôi, cũng đã giúp cho những ai muốn học đạo, cần học qua giáo lý, để bắt mối dây lần phăng, để thấy hiểu được Đạo là danh từ trừu tượng mông lung nhưng có Lý thật của nó.”²

Đạo lý giống như ánh sáng của mặt trời, luận lý giống như ánh sáng của mặt trăng. Ánh trăng chỉ là ánh phản chiếu từ ánh sáng của mặt trời. Nếu không có ánh mặt trời thì không thể có ánh trăng; nhưng ngược lại, dù không có ánh trăng thì ánh mặt trời vẫn tự mình hiện hữu. Cũng vậy, luận lý bắt nguồn từ đạo lý; nếu không có đạo lý thì không thể có luận lý; nhưng dù có luận lý hay không, thì đạo lý vẫn hiện hữu trong sự hiện hữu của Trời Đất và vạn vật. Vàng trắng luận lý chỉ có thể soi sáng cho loài người trên một phần hạn hẹp nào đó của đời sống lý trí, trong khi ánh thái dương đạo lý soi sáng cho toàn thể chúng sanh ở khắp trong trời đất, và soi sáng trên mọi phương diện của sự sống, từ phương diện tâm linh đến phương diện hình thể.

Đức Di Lạc Thiên Tôn đã dạy:

¹ Đức Vạn Hạnh Thiền Sư; Minh Lý Thánh Hội, Tuất thời, 11-05 Quý Hợi (03-07-1971).

² Đức Vạn Hạnh Thiền Sư; Minh Lý Thánh Hội, Tuất thời, 04-09 Quý Sửu (29-09-1973).

“Đạo lý như nước ở ao hồ sông biển. Đạo không hình thức, không sắc tướng (...) Đem nước đựng vào một vật có nhiều hình thể, dài vắn, tròn vuông, thấp cao, cong thẳng, rồi cho là nước theo hình thức đó, là sai ý nghĩa, tức là phản với lý đạo vậy.”¹

Sự phản ảnh đạo lý của luận lý học rất giống với việc “đem nước đựng vào một vật có nhiều hình thể, dài vắn, tròn vuông, thấp cao, cong thẳng” mà Đức Di Lạc Thiên Tôn đã nói trên đây. Sự phản ảnh này là một sự đóng khung của đạo lý trong tầm nhìn chủ quan và hữu hạn của lý trí. Tuy nhiên, bản thân việc làm đó sẽ không phản với đạo lý nếu như ta không hiểu lầm rằng – theo cách dùng hình ảnh của đoạn thánh ngôn – nước phải mang hình dạng của vật chứa nước.

Luận lý là một phương tiện phản ảnh đạo lý. Mà bất kỳ phương tiện nào cũng đều có những khả năng, ích lợi và hạn chế của riêng của nó. Thế nên, cần có một sự thận trọng khi sử dụng phương tiện: đừng đồng nhất hóa giữa phương tiện với mục đích, hay với cứu cánh; cụ thể trong trường hợp này, đừng đồng nhất hóa giữa luận lý với tư cách một phương tiện và đạo lý với tư cách là cứu cánh.

Luận lý gắn liền với khả năng nhận thức bằng lý trí của con người. Thực chất của việc sử dụng lý trí chính là việc sử dụng luận lý. Nhờ óc luận lý, con người có một khả năng nhận thức rất rộng lớn, nhưng cái rộng lớn đó vẫn không phải là vô hạn định, mà bị giới hạn trong không-thời gian. Hãy lấy một ví dụ. Con người, nhờ lý trí, có thể biết được chính xác rằng một sự kiện – kể cả những sự kiện về chính bản thân của cá nhân mình – có xảy ra hay không ở quá khứ, nhưng không thể biết được chính xác rằng sự kiện đó sẽ xảy ra hay không ở tương lai. Giới hạn này trong không-thời gian có lần đã được Đức Vô Cực Từ Tôn đề cập đến như sau:

“Riêng về nhân loại ở thế gian này, các con chưa đũa nào biết được đũa nào – mà cũng chưa biết được chính mình các con – sau kiếp hiện tại lại thế này hay thế khác. Tam Ngươn sắp đặt, tạo luật vận xoay, sự tiến bộ của loài người cũng như Thiên Luật của vũ trụ, nhưng một đàng tiến đến cõi siêu nhiên là sống theo lòng Trời Đất, một đàng tiến đến nơi đọa lạc là sống theo vọng thức bần môn. Bao nhiêu sự tiến bộ của loài người cần phải nhìn nhận: bầu trời bao la bát ngát đang che đậy, đất rộng mênh mang đang chứa đựng, dầu có tranh đua, bay nhảy, hơn thiệt, rồi cũng tự hủy diệt lấy nhau trong vòng trần tục, chớ nào ai chiếm đoạt được bên kia ven trời.”²

Luận lý chỉ có hiệu lực đối với quá khứ và hiện tại; ngược lại, đạo lý có khả năng giúp tâm linh con người quán thông cả tương lai³.

So với cái bao la của đạo lý thì luận lý chỉ là một sự ràng buộc hạn hẹp đối với nhận thức của con người. Nhưng so với mức tiến hóa của muôn loài thì óc luận lý đã đem đến cho con người những sức mạnh kỳ diệu, mà một kết quả của sức mạnh ấy là tạo dựng

¹ Đức Di Lạc Thiên Tôn; Trúc Lâm Thiên Điện, Ngọ thời, 13-4 Đinh Mùi (21-05-1967).

² Đức Vô Cực Từ Tôn; Minh Lý Thánh Hội, Tuất thời, 03-01 Kỷ Dậu (19-02-1969).

³ Đó là nói về mặt nguyên tắc. Trên thực tế, muốn đạt được điều đó, con người phải được học một pháp môn chân truyền của một chánh giáo và phải thực hành đến mức chứng được đạo quả. Chỉ có con người chứng đạo mới quán thông được cả quá khứ và tương lai.

được nền văn minh vật chất. Như vậy, sức mạnh của luận lý tuy là một sức mạnh có giới hạn nhưng lại rất hữu ích trong việc duy trì và phát triển đời sống xã hội của nhân loại.

Khoa học là người đề cao vai trò của luận lý, nhưng hơn ai hết, khoa học tự chứng nghiệm được những hạn chế của luận lý, cho nên mới có tình trạng những luận thuyết mới được đưa ra để bổ sung cho, sửa chữa sai lầm của, hoặc đánh đổ hoàn toàn những luận thuyết cũ. Tôn giáo là người nhìn thấy những nhược điểm của luận lý, nhưng chính các tôn giáo đều rất cần dùng đến luận lý để xiển dương giáo lý, cho nên mới có sự kiện các tôn giáo khai triển luận lý học ngay trong chính giáo lý của mình trong lịch sử luận lý học. Như vậy, đối với cả khoa học lẫn tôn giáo, luận lý vẫn được thừa nhận như một cái gì tuy mang nhiều nhược điểm nhưng luôn gắn liền với tư duy của con người. Rốt cuộc, dù đề cao hay hạ thấp luận lý, con người cũng vẫn thường xuyên sử dụng luận lý; cũng như, dù tin tưởng hay hoài nghi đạo lý, con người chỉ có thể sinh tồn trong đạo lý.

4. CƠ SỞ CỦA NHỮNG PHÁT MINH TRONG NHÂN LOẠI

Quan niệm về tính hợp lý cho phép ta hiểu được cơ sở của những phát minh trong nhân loại.

ĐỊNH NGHĨA 2.72. Phát minh. “Phát minh” là tìm ra được một phương diện hoặc một mức độ của Lý để soi sáng cho nhận thức của bản thân và nhân loại.

Phát minh xuất hiện trong mọi lĩnh vực, từ đạo học đến khoa học. Ví dụ, trong đạo học, thánh Phục Hy nhìn những vết nứt trên mai rùa mà tìm ra được Dịch lý; trong khoa học, Newton nhìn quả táo rơi mà tìm ra được định luật vạn vật hấp dẫn. Có những phát minh không thuộc riêng một lĩnh vực nào, mà bao trùm lên rất nhiều lĩnh vực từ khoa học đến đạo học, ví dụ các phát minh toán học của Pythagoras, vừa góp phần phát huy đạo học, vừa đặt nền móng cho khoa học.

Trong hầu hết mọi phát minh, nhà phát minh thường nhìn thấy được cái mới trong những sự kiện mà chúng tuy đã hiện bày từ bao nhiêu thời đại trước mắt bao nhiêu con người nhưng chưa từng có ai hoặc chẳng có mấy ai nhìn thấy. Trong lịch sử phát triển văn minh nhân loại, đã có biết bao nhiêu người chứng kiến những vết nứt trên mai rùa hay những quả táo rơi từ trên cây xuống đất, nhưng liệu có mấy ai có khả năng khám phá ra định luật hấp dẫn hay phát minh được Dịch lý? Vậy thì, liệu có những diễn biến gì khác biệt trong tư tưởng của một nhà phát minh và một người bình thường? Do đâu mà nhà phát minh có khả năng soi sáng cho nhận thức của bản thân và nhân loại?

Câu trả lời cho các câu hỏi trên đều nằm trong khái niệm “sự sao chép chân lý tự tại của chơn thần” (định nghĩa 2.70). Ở những nhà phát minh, những hình bóng của chân lý tự tại được hiện bày trong khoảnh khắc bất chợt qua những ánh chớp của tiêu linh quang đã được chơn thần ghi lại với một độ chính xác nào đó. Độ chính xác đó càng cao thì phát minh đó càng tồn tại lâu dài trong lịch sử nhân loại. Ngược lại, độ chính xác đó càng thấp thì phát minh đó càng ít có giá trị, và càng sớm được thay thế bởi một phát minh khác.

Đây là cũng một hình thức áp dụng của định luật cảm ứng: sự cảm ứng giữa nhà phát minh với chân lý trong bản thân mình, cũng như, chân lý trong vạn vật hay chân lý trong

Trời Đất. Chúng ta hãy xem phần luận giải của Đức Vạn Hạnh Thiền Sư trong đoạn thánh giáo sau đây:¹

“Chư đạo hữu! Khởi đầu bài học Dịch Lý, chư đạo hữu thấy những gì trước tiên? Có phải thấy con long mã tượng trưng cho Hà Đồ và con rùa tượng trưng cho Lạc Thư chăng? Kế tiếp, hai hình tượng ấy định lý thế nào là Bát Quái Tiên Thiên và thế nào là Bát Quái Hậu Thiên.

Ngày nay, bộ kinh Dịch đã được thế nhân khai thác, truyền tụng và áp dụng. Từ chỗ định lý đến hình thức, từ ngôn từ đến tác dụng hiển hách của nó, đã thành chương, thành tiết, thành mục rõ rệt. Nhưng buổi ban sơ, trên con long mã ấy nào đâu có chương, tiết, mục; cũng như trên con rùa ấy nào đâu có chương, tiết, mục. Tại sao thế? (...)

Như đạo học đã nói: Mỗi người đều có điểm tâm linh; do điểm tâm linh đó [mà] giao cảm được với Trời. Sự giao cảm ấy có được bén nhạy hoặc chậm chạp [là] tùy theo căn trí và sự tu học của mỗi người.

Tại sao ngày xưa chỉ thấy hình con long mã mà người ta đã vẽ lên thành bản đồ Bát Quái Tiên Thiên có đủ những vạch: Càn, Khảm, Cấn, Chấn, Tốn, Ly, Khôn, Đoài? Cũng như thế, tại sao chỉ thấy con rùa trên lưng có những lần ngang lần dọc mà người ta đã vẽ lên được hình Bát Quái Hậu Thiên?

*Sở dĩ có được như vậy, bởi lòng thiết tha của hành giả đã đem hiến trọn tâm thành của mình, hòa đồng với Đại Thiên Địa. Khi đã hòa đồng từ tiểu nhân thân với Đại Thiên Địa, [thì] **cả hai như một**. Linh hiển là ở chỗ đó.*

Thế nên những bậc hành giả chân tu, họ chỉ nhìn dòng nước chảy qua cầu mà đạt đạo, họ chỉ nhìn cánh hoa nở mà đạt đạo, có khi chỉ thấy gió thổi rung rinh cành lá mà đạt đạo.

Ngày nay, những nhà bác học đã phát minh từ chiếc phi cơ đến việc phát minh tìm ra điện năng để phụng sự tiện nghi cho con người, cũng do nơi đó mà ra. Họ chỉ nhìn thấy đứa bé thả diều giấy hoặc cánh chim bay mà đạt lý, hoặc chợt họ chỉ thấy hai viên đá chạm nhau hoặc những thanh gỗ cọ sát nhau mà họ đạt lý của điện năng, v.v... và v.v...

Từ sự đạt lý của vạn vật đến chỗ đạt lý của thiên nhiên, hai lãnh vực vật chất và tinh thần tuy có khác, nhưng luận về tâm linh cũng chỉ có một mà thôi.

*Như câu "đạo lý pháp môn vô lượng, chúng sinh căn trí vô lượng", những ai đang đi trên đường học đạo hãy cố gắng hết sức mình trong chỗ chí thành tâm đạo để đạt đạo lý. **Tâm có thành, lòng mới cảm; lòng có cảm, thì thiên nhiên mới ứng.** Như vậy, giữa Trời và người còn xa cách là bởi cái khối phàm tâm của người đời còn quá lớn, hơn núi Thái Sơn, làm chướng ngại ngăn cách giữa người và Trời.*

Những học thuyết như thôi miên, như thần giao cách cảm, như phù chú, v.v... có được kết quả mỹ mãn, có được bén nhạy cùng không, đều do chí thành tâm niệm của hành giả.

¹ Đàn cơ tại Minh Lý Thánh Hội, Tuất thời, 22-07 Tân Hợi (11-09-1971).

Bất cứ một quả bói nào, không có tâm thành chí nguyện của hành giả, không bao giờ đạt được sự ứng hiện như mong muốn. Như vậy, từ môn học thôi miên, luyện phù, luyện chí, đến môn xử quả bói toán, đều có liên hệ đến một trong những muôn nghìn khía cạnh của đạo học, thiên nhiên và tâm linh của con người. Thế nên, Thiêng Liêng thường nói: Cõi thế gian này hoặc thành một cõi địa đàng cực lạc hoặc thành một miền địa ngục đen tối đau khổ đều do con người đặt để biến nó thành hình. Bởi vậy, người là tiểu thiên địa, đã có những tiềm năng Tạo Hóa phát ban. Nếu chí thành tâm nguyện của con người hướng về sự ích lợi thái hòa an lạc thích hợp với lẽ toàn thiện toàn chân, thì sự kiện kết quả sẽ trở nên toàn thiện toàn chân như mong muốn.

Nhưng than ôi! Lòng tham vọng của người đời không đáy, phạm vi tham vọng của loài người không có biên giới. Do đó, một cơ khổ tối tăm đều bao trùm con người là lẽ tất nhiên.

Thế nên, trong giới tu hành, luôn luôn phải để tâm mình hòa đồng cùng vạn vật, luôn luôn tập tư tưởng tốt, gạt bỏ những tư tưởng xấu, hoặc từ ngoại cảnh chi phối hoặc từ nội tâm phát hiện, gạn đục lắng trong. Có thanh lọc được, có đặt mối cảm về một định hướng từ ái, sẽ tiếp nhận được lần điển trọn tốt trọn lành từ cõi xa xăm truyền đến. Lúc bấy giờ lòng được an định, thần sắc diện mạo được từ ái, muôn người được thuận hậu, các cách đối xử với mọi người được đầy vẻ thuần chất thuần hòa. Đó là pháp phù hộ mạng hành giả được vững vàng trên đường tu tiến. Vì lòng mình đã chọn sẵn một chỗ quý báu từ hòa để đón nhận một quý khách (Trời) từ xa xăm đến, rồi nhứt nhứt thường hành, tâm tâm thường niệm, sẽ có sự ứng hiện đến hộ trì hành giả trên mọi phương diện.

Nếu ngược lại, tâm không thành, ý không định, không đặt cho mình một định hướng, vui đâu chúc đó dễ thất tình loạn động, lục đục khiến sai, lúc bấy giờ con người mình sẽ trở thành nô lệ cho ma vương ác quỷ đến ngự trị. Đó cũng là khoảng cách quá lớn giữa Trời và người, lúc bấy giờ làm sao nối sự liên lạc giữa tiểu nhơn thân và Đại Thiên Địa, làm sao gây mối liên hệ để đón nhận sự ứng hiện từ chốn xa xăm, vì chủ nhơn ông đã loạn mất từ lâu rồi kia mà!

Một người học nghề vẽ: Khi họ đã có ý muốn vẽ một vật gì, họ đã dồn hết tâm tư vào việc đó, dầu sớm dầu muộn, dầu khéo, dầu vụng, họ cũng vẽ được vật ấy, vì họ đã có định hướng có chủ đích để đạt vấn đề.

Người tu hành cũng vậy. Sau khi học hỏi kinh điển đạo lý, phân tách được lẽ giả điều chân, hãy đặt cho mình một định hướng rồi cứ theo đó tập trung tư tưởng tâm hồn vào đó để hướng thượng (đó là hình thức một cây antenne) và đó cũng là cảm để tiếp nhận tin tức từ cõi xa xăm (ứng). Và hành giả cũng phải nhớ đến điều này: kiếp sống con người là tạm bợ, giới cho lắm cũng trăm năm là cùng. Nhưng trăm năm ấy so sánh với vũ trụ chẳng có là bao, thế nên mọi sự vật chung quanh mình nên xem nó là phương tiện tạm thời để mình sử dụng, đừng ôm chầm lấy nó làm của riêng tư đời đời kiếp kiếp rồi trở tràng bước đạo. Ngoài sự cần thiết cho lẽ sống, nên tập trung ngày giờ và mọi hoạt động cho đạo nghiệp. Có như vậy mới khỏi phí uổng một kiếp làm người.”

Không ai có thể phát minh ra bất cứ điều gì có giá trị đối với nhân loại nếu người đó không có một đời sống nội tâm đủ mạnh mẽ để có thể cảm ứng với chân lý. “Mạnh mẽ” ở đây dùng để chỉ mức độ độc lập của đời sống nội tâm – hay nói rõ hơn nữa, mức độ của sự tập trung tư tưởng – trước những tác động của ngoại cảnh. Đành rằng việc hướng ngoại có một tác dụng quan trọng trong việc học hỏi kinh nghiệm và thu thập dữ liệu, nhưng chỉ có sự hướng nội mới làm cho việc thu thập và học hỏi đó đạt được những kết quả cuối cùng.

Khái niệm “hướng” mà giáo lý Đại Đạo dùng trong những chữ “hướng nội” và “hướng ngoại” có một phần tương đồng với khái niệm “hướng” trong “ý hướng tính” (intentionality [Eng]) của các triết gia hiện tượng luận (phenomenology [Eng]), được dùng để chỉ tính chất có-chủ-đích, khả năng chọn lọc thông tin của tư tưởng trong việc nhận thức¹. Theo cách nói đó, chỉ có sự hướng nội mới có thể giúp chơn thần tập trung vào việc theo dõi nhằm tận dụng những khoảnh khắc vô giá trong những ánh chớp của tiểu linh quang – khi con người vẫn còn chưa xóa tan được lớp màn vô minh trong chính mình – để có thể có những phát minh trong khoa học hoặc văn hóa mà phụng sự cho nhân loại.

Ý hướng (intention [Eng]) đó là một loại hành vi của “nhãn”. Cái “nhãn” hướng ngoại chỉ là cái suy nghĩ bằng vọng tâm. Nhưng cái “nhãn” hướng nội là cái tư tưởng hướng về chân lý, hướng về đạo lý; là lối tư duy mà chúng ta cần phải rèn luyện. Cái “nhãn” hướng nội này chính là Thiên Nhãn.

¹ Theo Hiện tượng luận, *ý hướng* (intention) là ý-thức-có-chủ-đích, hay là ý-thức-có-một-hướng-nhắm-đến.

CHƯƠNG 10. CHỦ THỂ VÀ KHÁCH THỂ

1. NỘI GIỚI VÀ NGOẠI GIỚI

1.1. Nội giới

ĐỊNH NGHĨA 2.73. **Nội giới** hay **thể giới bên trong** (của một tạo vật x). “**Nội giới** (của một tạo vật x)” là cõi giới bên trong tâm của x ; cõi giới đó được cấu thành từ những khả năng của Hoàng Cực nơi x (xem định nghĩa 1.140). Nội giới còn được gọi là “**tâm giới**” hay “**pháp giới**”.

ĐỊNH LÝ 2.53. Nội giới của một tạo vật x là cõi giới của bản thể, của Đạo nơi x .

CHỨNG MINH. Nội giới của một tạo vật x là cõi giới của Hoàng Cực (định nghĩa 2.73); và Hoàng Cực là bản thể, là điểm Đạo tự hữu trong bản chất của x (định lý 1.38). Do đó, nội giới của một tạo vật x là cõi giới của bản thể, của Đạo nơi x .

ĐỊNH NGHĨA 2.74. **Nội giới** hay **thể giới bên trong** (của một chủ thể y). “**Nội giới** (của một chủ thể y)” là:

(1) nội giới của tạo vật y đã tiến hóa đến trình độ có chủ thể tính; trong cõi giới này, tâm của chủ thể y luôn nắm được quyền chủ sử;

(2) bất cứ phạm vi nào miễn là thuộc phạm vi đó chủ thể y nắm được quyền chủ sử.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “nội giới của một chủ thể”.

ĐỊNH NGHĨA 2.75. **Nội giới** (của Tôi). “**Nội giới** (của Tôi)” là cõi giới bên trong chơn tâm của Tôi hay thuộc về chơn tâm của Tôi; cõi giới đó được cấu thành từ những khả năng của Hoàng Cực nơi chính Tôi (xem định nghĩa 1.140); trong cõi giới đó, mọi thứ đều do Tôi tự kiến thiết nên và tự làm chủ. Để nhận thức nội giới của Tôi, bất cứ ai cũng phải đứng trong hệ quy chiếu gắn liền với Tôi.

Do định lý 1.75, chơn tâm là chủ thể thật sự của mỗi con người. Kết hợp định lý này với định nghĩa 2.75 và định nghĩa 1.140, nội giới là thể giới của chủ thể. Từ định nghĩa 1.11, chủ thể là cái có khả năng hiện hữu độc lập và hành động độc lập với mọi cái khác. Như vậy, trong nội giới, bất cứ cái gì nếu đã hiện hữu thì đều phụ thuộc vào sự hiện hữu của Tôi, phụ thuộc vào những quy chế của Tôi, và phục tùng chủ quyền của Tôi.

Từ định lý 2.40, để có thể nhận thức một đối tượng, con người phải đứng trong một hệ quy chiếu nào đó. Thế thì, để nhận thức nội giới, con người cũng cần một hệ quy chiếu;

và theo định nghĩa 2.75, hệ quy chiếu cần thiết chính là hệ quy chiếu gắn liền với Tôi. Nhìn từ hệ quy chiếu này, Tôi thấy mọi thứ trong nội giới tuy có thể có sinh có diệt nhưng chính Tôi lại là **bất tử**, bởi vì Tôi là điểm gốc của hệ quy chiếu này, hay nói khác đi, Tôi là nguồn gốc và là trung tâm quy chiếu của mọi hiện hữu nội tại.

ĐỊNH LÝ 2.54. Thế giới bên trong Tôi hiện hữu khi và chỉ khi tâm Tôi nắm được quyền chủ sử.

CHỨNG MINH. Định lý này có thể được chứng minh bằng cách sử dụng trực tiếp định nghĩa 2.74. (1) Nếu thế giới bên trong Tôi hiện hữu, thì sự kiện “Tôi nắm được quyền chủ sử” là hiện hữu. Như vậy, chiều thuận của định lý đã được chứng minh. (2) Nếu tâm Tôi nắm được quyền chủ sử, thì phạm vi mà trong đó Tôi nắm được quyền chủ sử chính là nội giới; do đó, thế giới bên trong Tôi hiện hữu. Như vậy, chiều đảo lại của định lý cũng đã được chứng minh.

1.2. Ngoại giới

ĐỊNH NGHĨA 2.76. **Ngoại giới** (của một tạo vật x). “**Ngoại giới** (của một tạo vật x)” là cõi giới bên ngoài tâm của x .

ĐỊNH NGHĨA 2.77. **Ngoại giới.** (của một chủ thể). “**Ngoại giới**” hay “**thế giới bên ngoài**” là một khái niệm được dùng để chỉ bất kỳ cõi giới nào và bất kỳ phạm vi nào miễn là ở đó tâm của chủ thể không nắm được quyền chủ sử.

ĐỊNH NGHĨA 2.78. **Ngoại giới** (của Tôi). “**Ngoại giới** (của Tôi)” là cõi giới bên ngoài chơn tâm của Tôi và không thuộc về chơn tâm của Tôi; cõi giới đó được cấu thành từ âm dương mà Thái Cực đã phân lập; trong cõi giới đó, mọi thứ đều hiện hữu độc lập với Tôi.

ĐỊNH NGHĨA 2.79. **Khách thể.** “**Khách thể**” là bất cứ cái gì thuộc về ngoại giới. “**Khách thể tính**” của một đối tượng x là tính chất mà, do tính chất này, x thuộc về ngoại giới.

Từ định nghĩa 2.78 và định nghĩa 2.79, ngoại giới của Tôi là thế giới của khách thể, tức thế giới của những gì hiện hữu độc lập với Tôi. Trong thế giới ấy, mọi thứ đều bình đẳng với nhau về cả bản thể lẫn hiện tượng: nếu xét về bản thể thì mọi thứ đều hằng thường vì đều là linh quang (định lý 1.82), còn xét về hiện tượng thì mọi thứ đều vô thường vì đều là những ảnh tượng do âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên giả hiệp (định lý 1.60). Như vậy, trong ngoại giới của Tôi, Tôi chỉ là một hiện hữu vô thường như muôn ngàn hiện hữu khác, như một người khách không tên tuổi như hàng vạn lữ khách không tên tuổi, nay đến mai đi.

1.3. Tâm tạo ra cả nội giới lẫn ngoại giới

So sánh địa vị của Tôi ở nội giới và ở ngoại giới (của chính Tôi), rõ ràng có một sự khác biệt to lớn. Ở nội giới của Tôi, Tôi là đấng tối cao, bất tử, ngự ở trung tâm nội giới, còn mọi tha thể đều là những đối tượng có thể có sinh có diệt; nhưng ở ngoại giới của Tôi, Tôi và mọi tha thể đều là những hình bóng hư ảo chỉ tồn tại trong một không gian thời gian hạn hẹp nào đó.

Vì sao có sự khác biệt to lớn này?

Đó có vẻ là do sự khác biệt giữa “bản chất” của nội giới và ngoại giới; tuy nhiên, từ định nghĩa 2.75 và định nghĩa 2.78, nội giới và ngoại giới (của chính Tôi) tự chúng không phải là hai cõi giới khác biệt với nhau về “bản chất”. Chính cái tâm của chủ thể nhận thức, tức là của Tôi, tạo ra cả nội giới lẫn ngoại giới nơi Tôi. Thật vậy:

ĐỊNH LÝ 2.55. Khi tâm của Tôi là chơn tâm, thì ngoại giới trở thành nội giới.

CHỨNG MINH. Khi tâm của Tôi là chơn tâm – nghĩa là khi tâm của Tôi tâm hướng vào trong chính mình, nhận thức được chính mình, và phát huy được mọi khả năng của linh quang trong chính mình (xem định nghĩa 1.142) – thì dù nhìn đối tượng nào ở ngoại giới Tôi cũng thấy được bản thể tiểu linh quang của đối tượng đó. Sự “thấy được bản thể tiểu linh quang” của một đối tượng là do khả năng cảm ứng của Hoàng Cực hay tiểu linh quang trong chính Tôi với Hoàng Cực hay tiểu linh quang trong đối tượng đó (định lý 1.112). Thế thì, khi tâm là chơn tâm, cõi giới nào mà Tôi có thể nhận thức được cũng đều thuộc chơn tâm của Tôi và do đó cũng đều là nội giới. Vậy, khi tâm của Tôi là chơn tâm, thì ngoại giới trở thành nội giới.

ĐỊNH LÝ 2.56. Khi tâm của Tôi là vọng tâm, thì nội giới trở thành ngoại giới.

CHỨNG MINH. Khi tâm của Tôi là vọng tâm – nghĩa là khi tâm của Tôi chưa nhận thức được chính mình nhưng lại hướng ra ngoài mình để nhận thức những cái không phải là mình, hoặc chưa phát huy được khả năng của Hoàng Cực nhưng lại hướng ra ngoài mình để tìm kiếm những khả năng của những cái không phải là mình, hoặc không dựa vào chính mình nhưng lại dựa vào những cái bên ngoài mình (xem định nghĩa 1.143) – dù Tôi nhìn đối tượng nào kể cả chính Tôi, thì Tôi cũng chỉ thấy được hiện tượng của đối tượng đó. Thế thì, khi tâm là vọng tâm, cõi giới nào mà Tôi có thể nhận thức được cũng đều thuộc về vọng tâm chứ không thuộc về chơn tâm của Tôi và do đó cũng đều là ngoại giới. Vậy, khi tâm của Tôi là vọng tâm, thì nội giới trở thành ngoại giới.

ĐỊNH LÝ 2.57. Tâm Tôi tạo ra cả nội giới lẫn ngoại giới.

CHỨNG MINH. Đây là hệ quả trực tiếp của định lý 2.55 và định lý 2.56.

Vì cả nội giới lẫn ngoại giới đều do tâm Tôi tạo ra (định lý 2.57), nên mọi sự khác biệt giữa nội giới và ngoại giới cũng do chính tâm Tôi tạo ra.

2. CHỦ QUAN VÀ KHÁCH QUAN

Theo định nghĩa 1.11, “chủ thể” (subject [Eng]) là cái có khả năng hiện hữu độc lập và hành động độc lập với mọi cái khác; còn “chủ thể tính” (subjectivity [Eng]) là tính chất cho phép chỉ nhờ dựa vào chính mình mà làm nên sự độc lập và duy trì sự độc lập với mọi cái khác.

ĐỊNH LÝ 2.58. x là một chủ thể nếu và chỉ nếu x có chủ thể tính.

CHỨNG MINH. Đây là hệ quả trực tiếp của định nghĩa 1.11.

ĐỊNH NGHĨA 2.80. **Chủ quan**. Bất cứ một tính chất nào có liên quan đến sự nhận thức của con người, nếu tính chất đó tồn tại dựa vào chủ thể tính thì tính chất đó được gọi là “**chủ quan**” (主觀, subjective [Eng]).

Theo định nghĩa 2.79, “khách thể” (object [Eng]) là bất cứ cái gì thuộc về ngoại giới; còn “khách thể tính” (objectivity [Eng]) là tính chất mà, nếu có tính chất này, một đối tượng sẽ thuộc về ngoại giới.

ĐỊNH LÝ 2.59. x là một khách thể nếu và chỉ nếu x có khách thể tính.

CHỨNG MINH. Đây là hệ quả trực tiếp của định nghĩa 2.79.

ĐỊNH NGHĨA 2.81. **Khách quan**. Bất cứ một tính chất nào có liên quan đến sự nhận thức của con người, nếu tính chất đó tồn tại dựa vào khách thể tính thì tính chất đó được gọi là “**khách quan**” (客觀, objective [Eng]).

3. SỰ CHI PHỐI CỦA NGUYÊN LÝ NHẤT TÁN VẠN – VẠN QUY NHẤT ĐỐI VỚI CHỦ THỂ VÀ KHÁCH THỂ

Khách thể tính (hay khách quan) và chủ thể tính (hay chủ quan), một cách tương ứng, là những tính chất có liên quan đến bán trình Nhất tán Vạn và bán trình Vạn quy Nhất trong nguyên lý Nhất tán Vạn – Vạn quy Nhất. Mỗi liên quan này được thiết lập thông qua khái niệm ngoại giới và nội giới. Các định lý tiếp theo sẽ đề cập đến mỗi liên quan này.

ĐỊNH LÝ 2.60. Nếu x thuộc về ngoại giới của Tôi, thì x cũng thuộc về bán trình Nhất tán Vạn.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 2.78, ngoại giới của Tôi là cõi giới bên ngoài chơn tâm của Tôi và không thuộc về chơn tâm của Tôi; trong cõi giới đó, mọi thứ đều hiện hữu độc lập với Tôi. Theo định nghĩa 1.157, bán trình “Nhất tán Vạn” trong Tôi là quá trình “hướng ngoại, tâm biến sinh tình thức”. So sánh định nghĩa 2.78 (về ngoại giới của Tôi) với định nghĩa 1.157 (về bán trình Nhất tán Vạn), thì ngoại giới của Tôi đồng nhất với thế giới của bán trình Nhất tán Vạn. Vậy, nếu x thuộc về ngoại giới của Tôi, thì x cũng thuộc về bán trình Nhất tán Vạn.

ĐỊNH LÝ 2.61. Nếu x thuộc về nội giới của Tôi, thì x cũng thuộc về bán trình Vạn quy Nhất.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 2.75, nội giới của Tôi là cõi giới bên trong chơn tâm của Tôi hay thuộc về chơn tâm của Tôi; cõi giới đó được cấu thành từ những khả năng của Hoàng Cực nơi chính Tôi; trong cõi giới đó, mọi thứ đều do Tôi tự kiến thiết nên và tự làm chủ. Theo định nghĩa 1.158, bán trình “Vạn quy Nhất” trong Tôi là quá trình “hướng nội, tự tinh lọc, tự tu tiến để lìa bỏ vọng tâm, trở về chơn tâm, quy nguyên trong cơ tiến hóa”. So sánh định nghĩa 2.75 (về nội giới của Tôi) với định nghĩa 1.157

(về bán trình Vạn quy Nhất), thì nội giới của Tôi đồng nhất với thể giới của bán trình Vạn quy Nhất. Vậy, nếu x thuộc về nội giới của Tôi, thì x cũng thuộc về bán trình Vạn quy Nhất.

ĐỊNH LÝ 2.62. Đối với Tôi, nếu đối tượng x có khách thể tính, thì đối tượng x tuân theo mọi định luật tạo ra bán trình Nhất tán Vạn.

CHỨNG MINH. Từ định nghĩa 2.79, nếu x có khách thể tính thì x thuộc về ngoại giới. Từ định lý 2.60, nếu x thuộc về ngoại giới của Tôi, thì x cũng thuộc về bán trình Nhất tán Vạn. Đã thuộc về bán trình Nhất tán Vạn thì x phải tuân theo mọi định luật tạo ra bán trình Nhất tán Vạn. Vậy, đối với Tôi, nếu đối tượng x có khách thể tính, thì đối tượng x tuân theo mọi định luật tạo ra bán trình Nhất tán Vạn. Định lý đã được chứng minh xong.

Định lý trên đây có thể được kiểm nghiệm thông qua những quan sát thực tế. Ví dụ, bất cứ khách thể nào cũng phải tuân theo luật nhân quả. Những phân tích dưới đây sẽ chỉ ra điều đó.

Khi một hệ vật lý bị tác động, nó sẽ sinh một phản ứng. Trong cùng một điều kiện như nhau, những tác động giống nhau trên cùng một hệ vật lý sẽ cho những phản ứng giống nhau.

Tương tự, khi một sinh vật bị tác động, nó cũng có một hành vi mang tính chất phản ứng. Hành vi của sinh vật có thể là một phản ứng vật lý hay sinh lý. Và trong cùng một điều kiện như nhau, những tác động giống nhau trên cùng một sinh vật vẫn dẫn đến những hành vi giống nhau.

Như vậy, phản ứng của mọi sự vật, hành vi của mọi sinh vật trong vũ trụ đều là những sự kiện mang khách thể tính, nghĩa là những sự kiện khách quan.

Ở con người thì không hoàn toàn như vậy. Khi một con người bị tác động, hành vi của con người mang tính chất một ứng xử hơn là một phản ứng. Trong cùng một điều kiện như nhau, những tác động giống nhau trên cùng một con người không nhất thiết sẽ dẫn đến những hành vi giống nhau. Vào lúc này, người ta có thể hành động phi thường như một thánh nhân, tuy nhiên những khi khác, người ta có thể hành xử tầm thường như muôn ngàn phàm nhân khác. Hành vi của con người trên thực tế không phụ thuộc hoàn toàn vào những tác động từ ngoại giới khách quan, mà còn phụ thuộc vào trạng thái của nội tâm hoặc sức mạnh của tư tưởng. Tỷ lệ phụ thuộc này thay đổi theo từng con người.

Thế thì hành vi của con người luôn có chủ thể tính, bất kể chủ thể tính ấy là một hiện thể hay một tiềm thể; và do đó, hành vi ấy là sự kiện chủ quan hơn là khách quan.

Tất cả sự khác biệt giữa con người và vạn vật để tạo nên được đẳng cấp riêng của con người đều nằm trong chủ thể tính này.

Cái Tôi, hay cái Ta đã đem đến cho con người một sự diệu kỳ: biến con người từ một sinh vật với khách thể tính thành một sinh vật có chủ thể tính. Ta gắn liền với chủ thể tính

của con người. Ở đâu có con người, ở đó có Ta; và ngược lại, nói đến Ta nghĩa là nói đến con người.

“Trang Chu có nói: Trời Đất với Ta cùng sinh, vạn vật với Ta cùng một thể. Thế cái Ta này quan trọng, quý báu biết bao. Hễ Thiên Địa giao thái thì vạn vật hóa sanh, Người nắm máy âm dương điều hòa khí tiết thì huyền đồng cùng Trời Đất. Vì vậy, các Đấng Thiêng Liêng thường dạy người tu không chấp cuộc biến thiên ngoại cảnh mà hằng dụng chỗ tri cơ để lập mạng. Khi cảnh [và] tâm hòa hài thì tâm [và] cảnh là một, vương khí thái hòa sung mãn bao trùm sắc diện cỏ cây, trông nhìn đâu đâu cũng thấy hỗn nhiên tinh lạc.”¹

Từ định lý 2.62 (đối với Ta, nếu đối tượng x có khách thể tính thì x tuân theo mọi định luật tạo ra bán trình Nhất tán Vạn), mọi hành vi khách thể tính đều bị điều khiển bởi luật nhân quả; chỉ có những hành vi chủ thể tính mới có khả năng thoát khỏi sự điều khiển của luật nhân quả.

4. BẢN CHẤT CỦA KHÁCH THỂ

Theo định nghĩa 1.5, “bản chất” của một vật x – xét ở một mức độ nhận thức M của con người – là cái bên trong của x , làm nên những đặc điểm của x ở mức độ M . Cái bên trong này bao gồm các cấu tử của x , tương quan nội tại giữa các cấu tử của x , và những nguyên lý ấn định cách hiện hữu của cấu tử và tương quan nội tại. Từ định nghĩa này, khái niệm “bản chất” phải gắn liền với khái niệm “nhận thức” của con người, và khi nói đến “bản chất” có nghĩa là nói đến “bản chất ở một mức độ nhận thức nào đó của con người”.

4.1. Khách thể không mang bản chất độc lập với nhận thức của chủ thể

ĐỊNH LÝ 2.63. Gọi x là một khách thể. Nếu x được nhận thức từ bất kỳ một hệ quy chiếu nào không gắn liền với Ta, thì x không có bản chất.

CHỨNG MINH. (1) Theo định nghĩa 1.5, bản chất của x phải được xét ở một mức độ nhận thức nào đó của con người; do đó, nếu x được nhận thức từ bất kỳ một hệ quy chiếu nào không gắn liền với con người, thì x không có bản chất. (2) Từ mệnh đề “Thiên giả Ngã dã” (tiên đề 2.1), muốn nhận thức được chân lý trong bất kỳ đối tượng nào, con người phải nhận thức được chân lý trong chính mình; như vậy, hệ quy chiếu mà con-người-nhận-thức đứng trong đó để nhận thức phải là hệ quy chiếu gắn liền với cái chính mình, hay cái Ta, của con người đó. (3) Từ các lập luận ở (1) và (2), suy ra rằng: nếu x được nhận thức từ bất kỳ một hệ quy chiếu nào không gắn liền với Ta, thì x không có bản chất. Định lý đã được chứng minh xong.

Trên phương diện bản thể luận, định lý 2.63 nói rằng khách thể tự nó vốn không có bản chất. Vũ trụ vạn vật tự chúng không có một đặc tính, một thuộc tính nào tạo nên bản chất của chúng cả; chúng không tự quy định lấy bản chất cho riêng mình.

¹ Đức Trần Hưng Đạo; Bát Nhã Tịnh Đường, Ngọ thời, 29-01 Đinh Tỵ (1977).

Trên phương diện nhận thức luận, cái mà dường như là “bản chất vốn có” của đối tượng thật ra chỉ là (những) thể hiện nào đó trước sự nhận thức của chủ thể trong một hệ quy chiếu gắn liền với một không-thời gian nào đó và ở một trình độ nhận thức nào đó của chủ thể. Nói cách khác, không có chủ thể, thì không thể nói được là vũ trụ vạn vật có những bản chất xác định.

Thoạt nhìn, định lý 2.63 có vẻ không phù hợp với khoa học. Thử xét một phản ví dụ: oxy và sắt là hai nguyên tố có “bản chất” khác nhau, dù chủ thể nhận thức là một học sinh hay một thầy giáo (chẳng hạn). Dường như có thể lập luận rằng: oxy có những đặc tính của chất khí, sắt có những đặc tính của kim loại; và sự khác biệt về đặc tính dẫn đến sự khác biệt về bản chất. Nếu lập luận như vậy là đúng, thì sự khác biệt bản chất này là khách quan, độc lập với sự hiện diện của chủ thể nhận thức.

Tuy nhiên, trong phản ví dụ vừa nêu, cả oxy lẫn sắt đều được xét ở một hai vài mức độ nhận thức nhất định của Ta; và chỉ ở (những) mức độ nhận thức đó, oxy mới là chất khí và sắt mới là kim loại. Với trình độ phát triển của vật lý học hiện nay, Ta biết rằng có những mức độ nhận thức khác, mà nếu đứng ở đó, Ta sẽ thấy oxy không còn là chất khí và sắt không còn là kim loại, mà cả hai đều cùng là một tập hợp những hạt cơ bản, những fermion và boson. Nếu Ta chuyển sang một mức độ nhận thức như vậy, thì sắt và oxy không còn là những nguyên tố khác biệt mà đều cùng là những tập hợp fermion-boson. Những gì mà ở mức độ nhận thức trước kia được gọi là “bản chất của sắt” và “bản chất của oxy”, thì ở mức độ nhận thức hiện tại đều biến mất; chúng biến mất không phải do bất kỳ một nguyên nhân khách quan nào, mà chỉ do Ta thay đổi mức độ nhận thức. Hơn nữa, ở mức độ nhận thức hiện tại, oxy và sắt đều có một phần mang “bản chất của các fermion” (ví dụ, các electron và các quark) và phần khác mang “bản chất của các boson” (ví dụ, các photon), do đó, bản chất của oxy và sắt bây giờ là như nhau chứ không còn khác biệt nữa.

Như vậy, định lý 2.63 không mâu thuẫn với khoa học.

Bản chất của khách thể chỉ bộc lộ trong từng mối tương quan cụ thể giữa khách thể với chủ thể nhận thức. Nếu Ta thay đổi mức độ nhận thức của mình, Ta sẽ nhìn thấy (những) mối tương quan khác; khi đó, bản chất của các khách thể mà Ta đang xét cũng sẽ thay đổi theo.

Bởi đó, giáo lý Đại Đạo phát biểu:

“Bản thể không tự nó chánh tà, thiện ác, vinh nhục, họa phúc, thành bại, siêu đọa, cũng như Đức Thượng Đế không bao giờ đem điều ấy đến cho ai, cho một loài vật nào. Chính những cái dục vọng tham lam, ích kỷ, tàn bạo đã gây ra những thứ đó để chịu vay trả luân hồi trong định luật của thiên nhiên.”¹

4.2. Ngã là nơi hình thành bản chất cho khách thể

ĐỊNH LÝ 2.64. Ta là nơi hình thành bản chất cho khách thể.

¹ Đức Vân Hương Thánh Mẫu; Chơn Lý Đàn, Tuất thời, 01-04 nhuận Giáp Dần (22-05-1974).

CHỨNG MINH. Theo định lý 2.63, khách thể chỉ có bản chất khi được nhận thức từ một hệ quy chiếu gắn liền với Ta. Theo tiên đề 2.1, mệnh đề “Nhân thị chủ tâm”, năng lực nhận thức của Ta là cái tâm chủ sử, và cái tâm chủ sử cũng được đồng nhất với chính Ta. Theo định nghĩa 2.25, sự nhận thức của Ta về khách thể được thực hiện thông qua hoạt động của giác thức, ý thức, ngã thức, tiềm thức và siêu thức. Giác thức thu nhận thông tin ngoại giới; ý thức xử lý thông tin và làm cho thông tin về khách thể trở nên có nội dung; ngã thức xác định nội giới và chủ thể nhận thức; tiềm thức tích lũy kết quả hoạt động của giác thức, ý thức và ngã thức trong quá khứ và hiện tại; siêu thức là chủ nhân thật sự của sự chủ sử. Như vậy, ngoại trừ giác thức ra, tất cả thức đều tham gia vào việc tạo ra, duy trì và phát triển nội dung của khách thể. Do đó, Ta là nơi hình thành bản chất cho khách thể. Định lý đã được chứng minh xong.

Chúng tôi diễn dịch thêm định lý 2.64 cho sáng tỏ.

Vũ trụ tự nó không có phương vị, không có tính chất. Bởi vì không có phương vị, nên vũ trụ tự bản thân nó không có sự phân biệt về phương hướng và vị trí, không có trên dưới, thấp cao, trong ngoài, gần xa,...; những khái niệm về phương vị chỉ là do con người quy ước dựa trên cấu tạo sinh học của bản thân mình. Bởi vì không có tính chất, nên vũ trụ tự bản thân nó cũng không có hữu vô, thanh浊, chân giả,...; những khái niệm về tính chất chỉ là do con người đưa ra dựa trên những kinh nghiệm giác quan của mình.

Tương tự như vậy đối với vạn vật trong vũ trụ. Tự bản thân chúng không có thuộc tính, không có bản chất; do đó, không có đúng sai, tốt xấu, hay dở,... Tuy nhiên, do giới hạn của nhận thức, con người ngộ nhận rằng sự vật có những tính chất nhất định. Ví dụ, người ta luôn cho rằng “tối tăm” là một đặc tính của màn đêm. Đã là “đêm” thì phải “tối”. Điều đó nghe có vẻ hợp lý, ít nhất là dựa vào kinh nghiệm của các giác quan. Tuy nhiên, màn đêm – dù là đêm đen dày đặc – cũng không tự nó là bóng tối. Cho rằng “tối”, vì con người không nhìn thấy (hoặc không nhìn rõ) mọi vật. Mà “không thấy” là do hạn chế của mắt người chứ không phải do một bản chất nào của màn đêm. Với những tri thức mà khoa học ngày nay đã tích lũy được, chúng ta biết rằng: Do cấu tạo của cơ thể loài người, mắt người chỉ có khả năng tiếp nhận các sóng điện từ (electro-magnetic wave [Eng]) có bước sóng nằm trong vùng khả kiến (visible [Eng]), và con người gọi các sóng điện từ ấy là ánh sáng. Đối với các sóng điện từ có bước sóng nằm ở cận trên vùng khả kiến (các tia hồng ngoại) hoặc cận dưới vùng khả kiến (các tia tử ngoại), mắt người không thể nhìn thấy được. Giả sử mắt người có thể trực tiếp nhìn được các tia hồng ngoại, hoặc nhìn thấy các sóng vô tuyến, thì dù đứng trong đêm đen, con người cũng thấy “sáng như ban ngày” vì có thể nhìn rõ được mọi vật. Như vậy, sự tối tăm không phải là một tính chất gắn liền với màn đêm, mà là một sự hạn chế của giác quan con người.

Trong cái “thấy” bằng những giác quan bình thường của con người, hoặc bằng những công cụ thực nghiệm của khoa học kỹ thuật, thì mỗi sự vật trong thế giới này dường như đều mang trong chính mình những đặc tính khác nhau, nghĩa là, sự vật “rõ ràng” phải có bản chất. Tuy nhiên, bằng những phân tích vừa nêu, cái “rõ ràng” đó chỉ là cái rõ ràng của những người mù xem voi, và bởi đó, tất cả những gì được gọi là bản chất của vạn vật đều không mang tính chất khách quan.

Nói chính xác hơn, những gì mà các giác quan hoặc các máy móc ghi nhận được không phải là bản chất của sự vật, mà chỉ là kết quả tương tác giữa các giác quan (hoặc các thiết bị máy móc) với sự vật mà thôi. Kết quả ấy có độ tin cậy rất thấp, vì bị phụ thuộc vào rất nhiều yếu tố, đặc biệt là ba yếu tố: (1) không-thời gian xảy ra quá trình tương tác, (2) cách thức mà giác quan của con người hoặc thiết bị máy móc tương tác với sự vật, (3) trình độ nhận thức của con người.

ĐỊNH LÝ 2.65. Nếu Ta tồn tại như một khách thể, thì tâm Ta là nơi hình thành bản chất của chính Ta. Nếu Ta hiện hữu như một chủ thể, thì tâm Ta là nơi quyết định bản chất của chính Ta.

CHỨNG MINH. Từ định lý 2.64, tâm Ta là nơi hình thành bản chất cho khách thể; do đó, nếu Ta tồn tại như một khách thể, thì tâm Ta là nơi hình thành bản chất của chính Ta. Từ tiên đề 2.1, các mệnh đề “Nhân thị chủ tâm” và “Thiên giả Ngã dã”, tâm Ta là nơi quyết định bản chất của chủ thể. do đó, nếu Ta hiện hữu như một chủ thể, thì tâm Ta là nơi quyết định bản chất của chính Ta. Định lý đã được chứng minh.

Do định lý 2.65, Tâm con người là nơi tạo ra bản chất cho chính mỗi cá nhân con người.

4.3. Bản chất chỉ hiện hữu trong Ta

ĐỊNH LÝ 2.66. Bên ngoài Ta, không có bản chất.

CHỨNG MINH. Nếu tồn tại bản chất bên ngoài Ta thì sẽ tồn tại một khách thể x sao cho x vẫn có bản chất khi x được nhận thức từ một hệ quy chiếu không gắn liền với Ta. Nhưng điều này mâu thuẫn với định lý 2.63. Vậy, bên ngoài Ta, không có bản chất.

Từ định lý 2.66, bản chất chỉ hiện hữu trong Ta.

Dựa vào định lý 2.66, chúng ta hiểu được những nội dung thánh giáo tương tự như:

*“Trên cõi vô thường này không có việc gì tốt đẹp cả hai mặt. Có khi thấy tưởng là phúc mà ra họa, có khi tưởng việc rủi mà hóa may. Phúc, họa, rủi, may, đều do tâm tạo. Hễ tâm chánh trực, ý tưởng thanh cao, mọi họa sẽ trở thành phúc, mọi rủi sẽ biến thành may.”*¹

Một trong những hệ quả của định lý 2.66 là mệnh đề “Nhơn năng hoằng Đạo, phi Đạo hoằng nhơn”. Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo có lần đã giải thích mệnh đề này cho hàng Thiên ân hướng đạo trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, như sau:

“Cổ nhân có nói: Nhơn năng hoằng Đạo, phi Đạo hoằng nhơn. Đạo vốn sẵn trong con người. Chính người phải làm rộng sâu sáng tỏ cái Đạo, chứ Đạo đâu có ở ngoài

¹ Đức Đông Phương Chương Quân; Ngọc Minh Đài, Tuất thời, 15-06 Mậu Thân (10-07-1968).

người mà người đợi chờ Đạo làm sáng tỏ cho ai. Có ý thức được như thế chư Thiên ân phải tu học sao cho tâm đức chói ngời, hành đạo sao cho kết quả, lợi vật lợi nhơn.”¹

Về phương diện bản thể luận, Đạo có trước khi có vũ trụ, vạn vật và con người. Nhưng về phương diện nhận thức luận, con người không thể tìm thấy Đạo ở ngoại giới mà chỉ có thể tìm thấy nơi nội tâm của mình. Đây chỉ là hệ quả của định lý 2.66.

5. LUẬT VÔ-HỮU

Vô (Không) và Hữu (Có) và là hai khái niệm nguyên thủy của siêu hình học. Những khái niệm nguyên thủy này là những ý niệm bẩm sinh của con người. Từ khi vừa chào đời, con người đã có sẵn những khái niệm này². Chúng được kiểm nghiệm, củng cố và phát triển qua các quá trình tích lũy kiến thức và kinh nghiệm của con người.

Cái Không là một khái niệm nguyên thủy được dùng để chỉ cái mà nhận thức của con người cho là “trống rỗng” ở những mức độ khác nhau: (1) cái hoàn toàn trống rỗng, (2) cái dường như trống rỗng nhưng chưa hẳn trống rỗng, (3) cái dường như trống rỗng nhưng chứa đựng khả năng biến sinh cái chẳng trống rỗng, (4) cái dường như trống rỗng nhưng chứa đựng nguyên lý làm nên cái chẳng trống rỗng, (5) cái dường như trống rỗng nhưng sắp sửa biến sinh cái chẳng trống rỗng.

Cái Có là một khái niệm nguyên thủy được dùng để chỉ cái mà nhận thức của con người cho là “chẳng trống rỗng” ở những mức độ khác nhau.

Trên phương diện bản thể luận, có thể chứng minh được định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 2.67. Cái Không là gốc của cái Có.

CHỨNG MINH. Định lý này là hệ quả trực tiếp của tiên đề 1.1.

ĐỊNH LÝ 2.68. Cái Không là cái Có; cái Có là cái Không.

CHỨNG MINH. Theo tiên đề 1.1, có một và chỉ một cái Không, cái Không ấy chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có và giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành cái Không ấy. (1) Trước hết ta xét chính cái Không trong tiên đề này. Gọi cái Không này là A . Giả sử A không phải là cái Có, thế thì mâu thuẫn với việc “Có một...”. Thế nên, A , tức cái Không trong tiên đề này, phải là cái Có. (2) Tiếp theo ta xét mọi cái Không mà chúng khác với A . Nếu chúng không có, thì ta không thể gọi chúng là cái Không; còn nếu như chúng có, thì những cái Không như vậy cũng là những cái Có. (3) Bây giờ, ta xét đến mọi cái Có. Do tiên đề 1.1, mọi cái Có đều do A làm nên, và chúng sẽ phát triển đến mức trở thành A . Do định nghĩa 1.16 (phát triển là biến sinh) và định nghĩa 1.15 (nguyên nhân và kết quả của một quá trình biến sinh phải có cùng bản chất), nên A và mọi cái Có này phải cùng bản chất. Vì bản chất của

¹ Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 15-01 Kỷ Mùi (11-02-1979)

² Ví dụ, một đứa bé sơ sinh có thể nhận biết được rằng người mẹ của mình CÓ hay KHÔNG ở bên cạnh mình. Lớn lên một chút, đứa bé bắt đầu thể hiện rằng mình CÓ hay KHÔNG thích một món ăn nào đó. Lớn lên thêm nữa, con người phân biệt được thế nào là CÓ hay KHÔNG hợp lý,....

A là cái Không, nên bản chất của mọi cái Có này cũng là cái Không. (4) Đến đây, ta đã chứng minh được rằng: cái Không là cái Có; cái Có là cái Không.

Do định lý 2.68, Có và Không là hai mặt không thể tách rời nhau trong mọi sở vật thực tại.

Sự “không thể tách rời nhau” giữa Có và Không đã được Đức Chí Tôn Thượng Đế sử dụng trong việc hữu thể hóa Đại Đạo, từ một nguyên lý vô hình của vũ trụ thành một đường lối cứu độ vạn linh, trong thời kỳ cứu độ lần thứ ba này:

*“Đạo Thầy [Đại Đạo] là vô hình, vô dạng. Nhưng cái lý vô vi ấy cần phải nương với hữu hình (hồn hiệp xác); chẳng nên lấy cái có mà bỏ cái không, mà cũng chẳng nên gìn cái không mà quên cái có. Vậy thì **Có** và **Không** phải đi cặp nhau.”*¹

Do đó, việc tách rời Có và Không thành hai yếu tố biệt lập một cách cực đoan là trái với chân truyền của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ:

*“Vô, hữu, con ôi, chớ biệt hai,
Cực đoan đi ngược lẽ Cao Đài.”*²

Trên phương diện nhận thức luận, do định lý 2.63, Có và Không không nằm ở sự vật mà nằm ở khả năng nhận thức của con người. Đức Vạn Hạnh Thiền Sư nói:

*“Đừng nghĩ rằng: khi thấy, khi nghe được, mà gọi rằng có; còn lúc không nghe, không thấy được, mà lại gọi rằng không; vì giác quan con người chỉ có giới hạn, còn sự tuần hoàn luân chuyển của vũ trụ thì lại vô hạn vô biên.”*³

Do đó (định lý 2.63), định lý 2.68 được phát biểu thành một định lý nhận thức luận như sau:

ĐỊNH LÝ 2.69. Có mà không; không mà có.

Định lý này chính là luật vô-hữu trong giáo lý Đại Đạo, như được “Đạo Học Chỉ Nam” phát biểu:

*“Có mà không, không mà có, ấy là luật tắc vô-hữu của vũ trụ.”*⁴

Phát biểu này được “Đạo Học Chỉ Nam” giải thích:

*“Đừng bảo rằng có, mà cũng đừng nói rằng không. Có đó thực, nhưng cũng là không có thực đó; nhưng không kia mà lại rằng có đấy.”*⁵

Luật vô-hữu là một định luật nhận thức luận về phương thức hiện hữu của vạn thể. Hiện hữu của một vật luôn luôn là hiện hữu của bản thể (định lý 1.51) dưới một hình

¹ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế (xưng danh Nam Phương Giáo Chủ); 01-09 Bính Tý (1936); *Đại Thừa Chơn Giáo*, bài “Tôn chỉ của Cao Đài Đại Đạo”, tr.102.

² Đức Vô Cực Từ Tôn; Huỳnh Quang Sắc, Ngọ thời, 12-11 Tân Hợi (29-12-1971).

³ Đức Vạn Hạnh Thiền Sư; Minh Lý Thánh Hội, Tuất thời, 08-04 Canh Tuất (12-05-1970).

⁴ Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 4, tiết 2, mục 2.

⁵ Ibid.

tướng nào đó (định lý 1.52). Vì bản thể của mọi vật là vô sinh bất diệt, nên sự hiện hữu của mọi vật là hằng hữu, tức là tồn tại một cách vĩnh viễn. Mặt khác, vì hình tướng của mọi vật đều biến dịch vô thường, nên sự hiện hữu của mọi vật là tương đối, tức là tồn tại một cách tạm thời. Vậy, hiện hữu của mọi vật là tương đối hằng hữu.

Và ta có thể phát biểu luật vô-hữu dưới dạng như sau: mọi vật đều hiện hữu trong tình trạng tương đối hằng hữu.

Do luật vô-hữu, vũ trụ có thể được xem là một chỉnh thể được kết hợp từ hai cảnh giới:

(1) Vũ trụ vật chất, là một cảnh giới khách quan. Nhìn vào cảnh giới này, hầu hết mọi người đều thấy một cách giống nhau về những sự vật, những hiện tượng hiện diện trong đó: những hành tinh và thiên hà, những nguyên tử và phân tử. Cảnh giới này được gọi là thể giới (định nghĩa 1.144).

(2) Vũ trụ tâm linh, không phải là một cảnh giới khách quan, mà là cảnh giới của nhận thức, của ý niệm, của linh cảm, của trực giác. Cảnh giới này hiện bày tùy theo trạng thái tâm thức của con người. Cảnh giới này được gọi là pháp giới (định nghĩa 1.144).

Pháp giới là vô vi, thể giới là hữu vi. Thể giới và pháp giới không phải là hai cảnh giới theo ý nghĩa phân đôi, vì đều là vũ trụ; nhưng cũng không phải là một cảnh giới theo ý nghĩa trùng lặp, vì phụ thuộc vào chủ thể nhận thức. Nói rõ hơn, tùy theo trạng thái nhận thức của Tôi, mà vũ trụ quanh Tôi hiện bày như là thể giới, hay như là pháp giới. Như vậy, sự khác biệt duy nhất giữa hai cảnh giới này chỉ là sự khác biệt về hệ quy chiếu mà thôi.

Vì thể giới và pháp giới không tách rời, nên mỗi thực thể đều hiện hữu trong cả thể giới và pháp giới: hình tướng của thực thể hiện diện trong thể giới, nhưng bản thể của thực thể ẩn tàng trong pháp giới. Thế nên, nhìn thấy vạn hữu biến dịch vô thường, thiên hình vạn trạng, là nhìn vạn hữu trong thể giới, bởi thể giới chỉ chứa đựng những hình tướng; còn nếu chuyển cái nhìn của ta sang pháp giới, vạn hữu sẽ trở nên đồng nhất trong một bản thể chung.

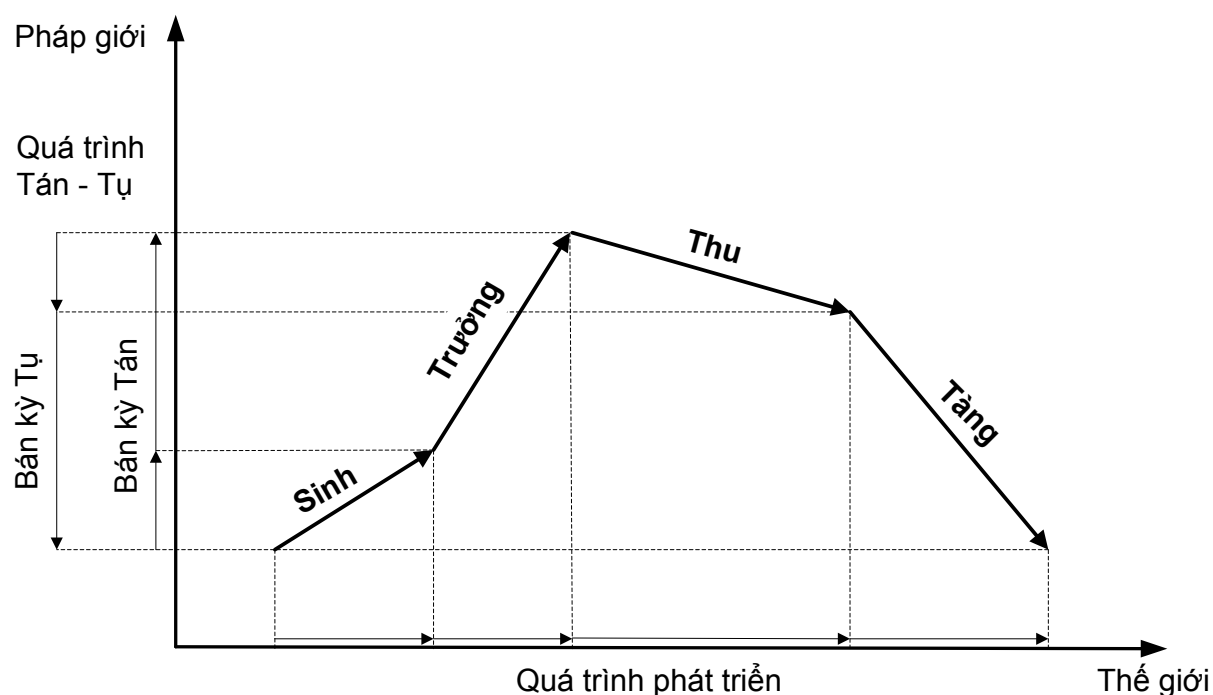
Vạn vật chỉ có thể sống trong thể giới. Con người hơn vạn vật ở chỗ con người có thể sống trong cả thể giới và pháp giới. Thật ra, đời sống của con người trong thể giới không có gì khác đời sống của sinh vật. Con người chỉ tìm thấy chân dung đặc trưng của chính mình khi hướng vào pháp giới mà thôi.

Đối với những bài toán mà triết học Phương Tây chưa tìm ra được lời giải khách quan - ví dụ: thể giới này bị chi phối bởi vật chất hay tâm linh (duy tâm hay duy vật), thể giới này là thể giới chủ quan hay thể giới khách quan, thể giới này là một thực tại khả tri hay bất khả tri,... – chúng ta có thể giải đáp chúng trong vũ trụ nhất thể lưỡng nguyên của thể giới và pháp giới. Nếu đặt những bài toán đó vào thể giới, yêu cầu những lời giải chỉ được phép nằm gọn trong thể giới, thì không thể tìm được lời giải. Bản thân của các bài toán không quá khó, nhưng do cách đặt vấn đề chưa phù hợp, vì đó không phải là những vấn đề đơn thuần của ngoại giới khách quan.

Vì vậy, định luật vô-hữu là một định luật siêu hình học rất quan trọng.

Định luật này cho ta một phương pháp để xóa bỏ những dị biệt giữa những sự vật trong thế giới khách quan. Trước cùng một diễn biến của một sự kiện nào đó, nếu ta quan sát từ thế giới và rồi từ pháp giới, ta có thể nhận được hai hình ảnh rất khác biệt nhau về diễn biến. Bởi vậy, bằng cách thay đổi hệ quy chiếu từ thế giới sang pháp giới, ta có thể giải thích được hầu hết những dị biệt và khám phá ra các yếu tố đồng nhất giữa các hiện tượng.

Như là một ví dụ, hãy áp dụng phương pháp này để phân tích sự vận động của vạn vật. Trong thế giới, theo một số trường phái triết học, mỗi sự vật đều phải phát triển. Điều này là hợp lý. Còn trong pháp giới, theo đạo học, vạn vật lại tuân theo những chu trình tán tụ dưới dạng “Nhất Bồn tán vạn thù, vạn thù quy Nhất Bồn”, hơn là đi theo những quá trình phát triển. Điều này cũng hợp lý. Nhưng, làm sao hai điều khác biệt nhau này lại có thể cùng “hợp lý”, vì, thật khó mà thấy được một sự tương đồng nào giữa chúng: “phát triển” là một sự “đi lên”, một diễn trình hoàn hảo hóa sự vật sao cho tương lai tốt đẹp hơn quá khứ, kết cuộc hoàn bị hơn khởi điểm; còn “tán tụ” là một sự “khép kín”, kết cuộc cũng chính là khởi điểm, các ý niệm mang tính chất so sánh đều vô nghĩa.



Hình 8. Quá trình sinh-trưởng-thu-tàng của một vật được nhìn thấy như là quá trình tán tụ trong pháp giới và quá trình phát triển trong thế giới.

Nếu sử dụng định luật vô-hữu để khảo sát, ta thấy hai diễn biến khác biệt thật ra chỉ là hai hình ảnh biểu kiến của một diễn biến duy nhất. Quả vậy, hiện hữu của mọi thực thể trong vũ trụ là những hiện hữu biến dịch. Hiện hữu ấy phải trải qua bốn giai đoạn: sinh, trưởng, thâu, tàng. Nhưng vì hiện hữu ấy đồng thời xảy ra trong thế giới và trong pháp giới, nên chu trình sinh trưởng thâu tàng cũng diễn ra đồng thời trong cả hai cảnh giới này. Khi đứng trong thế giới, ta chỉ nhìn thấy “hình chiếu” của sự vật trong thế giới. Cũng vậy, khi đứng trong pháp giới, ta chỉ nhìn thấy “hình chiếu” của sự vật trong pháp giới.

Để có một hình ảnh trực quan về điều này, có thể dùng một mặt phẳng Descartes để biểu diễn vũ trụ, trong đó trục hoành biểu diễn thế giới, trục tung để biểu diễn pháp giới như trong Hình 8. Chu trình sinh-trưởng-thu-tàng diễn ra trong vũ trụ, được biểu diễn bởi các vector nối tiếp nhau trên mặt phẳng Descartes. Hình chiếu của các vector này trên trục tung cho ta hình ảnh của chu trình ra đi - trở về, và trên trục hoành cho ta hình ảnh của quá trình phát triển.

Vai trò quan trọng của định luật vô-hữu thể hiện càng rõ rệt khi ta áp dụng nó để giải thích những vấn đề càng có liên quan nhiều đến sự mâu thuẫn, thiếu nhất quán,... Tầm quan trọng này được “Đạo Học Chí Nam” đề cập đến như sau:

“Vạn sự thế thế gian trong vũ trụ hiện thực phải đặt trong tình trạng tương đối hằng hữu, mới có thể giải thích được cái tác nhân của vũ trụ vào con người, tức là vào vô hữu của chính nó.

Vạn thể vũ trụ đã mang lấy bản tánh vô sinh bất diệt, mọi sự kiện xảy ra trong vũ trụ mặc nhiên đã vô thường bất đoạn. Chính nó, nhưng không phải là nó, mang lại sự bất nhứt, nhưng nó vẫn là nó. Sự kiện vạn hữu ấy đã bất di. Mọi sự thế gian trong vũ trụ, không đến mà đến, không đi mà biến mất đi, ấy là vô lai bất khứ vậy.

*Với luật tắc vô-hữu của vũ trụ đã giải thích mọi sự ảo giác của lục thức, lục căn của con người và mọi sự sinh tồn của kiếp người, trong vũ trụ không cùng, vô thí vô chung.”*¹

Như vậy, luật vô-hữu giải thích sự mâu thuẫn hay thiếu nhất quán bằng (1) tình trạng tương đối hằng hữu của sự vật, và, (2) những ảo giác của lục thức và lục căn của con người do việc chọn và đứng trong những hệ quy chiếu khác nhau mà có.

¹ Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chí Nam*, chương 4, tiết 2, mục 2.

CHƯƠNG 11.

NHỮNG ỨNG DỤNG SIÊU HÌNH HỌC QUAN TRỌNG TRONG VIỆC PHẢN BỒN HOÀN NGUYÊN

Trong chương này, toàn bộ phần căn bản siêu hình học sẽ được vận dụng để giải quyết một số vấn đề then chốt trong việc phản bồn hoàn nguyên của con người.

1. TỔNG QUAN VỀ CON ĐƯỜNG PHẢN BỒN HOÀN NGUYÊN

Theo định nghĩa 1.100, phản bồn hoàn nguyên là trở về với Đạo để đồng nhất với Đạo. Con đường phản bồn hoàn nguyên là con đường giải thoát. Đây là con đường giúp cho hành giả (行者, người đi đường, tức là người phản bồn hoàn nguyên) vượt ra khỏi những ràng buộc của thế giới hiện tượng, tìm lại sự tự do của bản thể để trở thành Đạo. Trong ngữ cảnh đang xét, “con đường” là một hình ảnh ẩn dụ cho một tiến trình có định hướng và được sự giúp đỡ của Thượng Đế.

1.1. Giải thoát

ĐỊNH NGHĨA 2.82. **Giải thoát** (moksha [Skr], 解脱).

(1) “Giải” là một quá trình diễn ra trong tâm của hành giả, trong quá trình này, hành giả phải dần dần xóa bỏ khỏi tâm mình (1a) mọi mầm móng phát sinh ra sự ràng buộc, hay, (1b) mọi nguyên nhân dẫn đến sự mất tự do.

(2) “Thoát” là một trạng thái nội tâm của hành giả, trong trạng thái này, hành giả (2a) không còn bị những ràng buộc nội tâm, và, (2b) không còn bị thế giới hiện tượng chi phối, và, (2c) đạt được sự tự do của Đạo.

(3) “Giải thoát” là một quá trình làm cho thoát khỏi mọi sự chi phối của thế giới hiện tượng để đạt được sự tự do của Đạo.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “giải thoát”.

Từ định nghĩa 2.82, sự giải thoát có nhiều mức độ, thuộc về mọi lĩnh vực tâm linh và nhân sinh. Thật vậy. Giải thoát trước hết là một quá trình nội tâm của hành giả, nên hiển nhiên đó là một diễn trình tâm linh. Mặt khác, diễn trình tâm linh đó giúp hành giả giải quyết mối quan hệ với thế giới hiện tượng, do đó, giải quyết mối quan hệ với thế giới nhân sinh. Vì định nghĩa 2.82 không đặt giới hạn về loại quá trình nội tâm và loại quan hệ với thế giới nhân sinh, nên khái niệm giải thoát bao hàm mọi lĩnh vực tâm linh và nhân sinh.

Đoạn thánh giáo sau đây cho chúng ta một số ví dụ tiêu biểu về những mức độ khác nhau của sự giải thoát:

*“Giải là cởi mở nghiệp căn qua,
Giải ấy chùi lau sạch mị tà,
Giải nợ hồng trần bằng tích cực,
Giải vây tục lụy với xông pha,
Giải mê tư tưởng trong thanh sắc,
Giải chấp tâm tình ở kỷ tha,
Giải khổ nhờ tu, tu chánh đạo,
Giải rồi thì sẽ thoát trần la.*

*Thoát là tránh khỏi có gì đâu,
Thoát được phiền ba thấy nhiệm màu,
Thoát hóa rằng không nhân sự phé,
Thoát điều phi đạo mới tròn câu.”¹*

Những ví dụ về những mức độ giải thoát mà bài thơ trên nêu ra là:

(1) Tháo gỡ nghiệp căn, tức cởi bỏ những gì phát sinh ra nghiệp chướng, mà mình đã tạo ra trong quá khứ, kể cả ở những tiền kiếp (*“Giải là cởi mở nghiệp căn qua”*).

(2) Lau sạch những mị tà trong tư tưởng, nghĩa là xóa bỏ những điều sai, điều dữ, điều xấu trong tâm mình (*“Giải ấy chùi lau sạch mị tà”*).

(3) Giải nợ hồng trần, tức là chủ động trả dần những món nợ hồng trần mà mình đã vay mượn từ quá khứ để thoát khỏi vòng lẩn quẩn vay-trả-vay-trả, bằng cách tích cực công quả giúp đời (*“Giải nợ hồng trần bằng tích cực”*).

(4) Giải vây tục lụy, nghĩa là không để cho tâm mình (4a) bị bao vây, chi phối vì những ham muốn tầm thường, hoặc, (4b) bị tập nhiễm, tích lũy những thói xấu mà người đời thường mắc phải (*“Giải vây tục lụy với xông pha”*).

(5) Giải mê cho tư tưởng, nghĩa là làm cho tư tưởng không còn bị chấp hay bị kẹt vào âm thanh sắc tướng (*“Giải mê tư tưởng trong thanh sắc”*).

(6) Giải chấp cho tâm tình, nghĩa là làm cho tâm tư tình cảm không còn bị vướng mắc vào chỗ phân biệt giữa ta và người (*“Giải chấp tâm tình ở kỷ tha”*).

(7) Giải khổ, nghĩa là thoát khỏi vòng sinh-bệnh-lão-tử nhờ tu theo chánh pháp Đại Đạo (*“Giải khổ nhờ tu, tu chánh đạo”*).

(8) Giải thoát hoàn toàn ra khỏi thế giới nhị nguyên, trở thành Đạo (*“Giải rồi thì sẽ thoát trần la”*).

Giữa cũng như ngoài những mức độ được nêu trong ví dụ trên đây, sự giải thoát còn có nhiều mức độ khác nữa.

¹ Đức Quan Âm Bồ Tát; Thánh thất Bình Hòa, Ngọ thời, 08-04 Canh Tuất (12-5-1970).

Do đó, giải thoát là điều mà bất cứ ai cũng có thể thực hiện được những mức độ phù hợp với mình, dù người ấy có căn trí và tuổi đời như thế nào, hay dù sống trong hoàn cảnh nào. Kết quả mà mỗi người đạt được luôn tương xứng với những nỗ lực thực tế của mình.

1.2. Hành trình quy nguyên

ĐỊNH LÝ 2.70. Phản bản hoàn nguyên là quy nguyên.

CHỨNG MINH. Khái niệm “quy nguyên” được dùng để chỉ hành động trở về cội nguồn đầu tiên của muôn loài vạn vật (định nghĩa 1.19), tức trở về Đạo để đồng nhất với Đạo. Khái niệm “phản bản hoàn nguyên” cũng được dùng để chỉ hành động trở về với Đạo để đồng nhất với Đạo. Vậy, phản bản hoàn nguyên là quy nguyên.

ĐỊNH LÝ 2.71. Gọi x là một con người. Nếu x trở về với chơn tâm của chính mình thì x trở về với Đạo và đồng nhất với Đạo.

CHỨNG MINH. Chơn tâm là tâm trong trạng thái hướng nội (định nghĩa 1.142); trong trạng thái hướng nội, tâm đồng nhất với tánh (định lý 1.78); vì vậy, nếu x trở về với chơn tâm của chính mình, thì x trở về và đồng nhất với tánh của chính mình. Mặt khác, tánh là linh quang của x (định lý 1.66), do đó, là Hoàng Cực của x (định lý 1.34), do đó, là Đạo vốn có trong bản thân x (định lý 1.38). Vậy, nếu x trở về với chơn tâm của chính mình thì x trở về với Đạo và đồng nhất với Đạo. Định lý đã được chứng minh xong.

ĐỊNH LÝ 2.72. Gọi x là một con người. Nếu x trở về với Đạo và đồng nhất với Đạo thì x trở về với chơn tâm của chính mình.

CHỨNG MINH. Nếu x trở về với Đạo và đồng nhất với Đạo, thì x phải trở thành một chủ thể thật sự, chỉ dựa vào chính mình; bởi vì Đạo là một chủ thể thật sự, chỉ dựa vào chính mình (định nghĩa 1.1). Đối với x , chủ thể thật sự này chỉ có thể là chơn tâm (định lý 1.75). Vậy, việc “ x trở về với Đạo và đồng nhất với Đạo” đồng nghĩa với việc “ x trở về với chơn tâm và đồng nhất với chơn tâm”. Định lý đã được chứng minh xong.

ĐỊNH NGHĨA 2.83. **Quy tâm.** Gọi x là một con người. Ta nói “ x quy tâm” nếu và chỉ nếu x trở về với chơn tâm của chính mình. “**Quy tâm**” là trở về với chơn tâm của chính mình.

Từ định lý 2.71, định lý 2.72, và định nghĩa 2.83, ta có hệ quả sau đây.

ĐỊNH LÝ 2.73. Gọi x là một con người. x quy nguyên nếu và chỉ nếu x quy tâm.

Định lý này còn có thể được phát biểu như sau: quy nguyên là quy tâm.

Quá trình quy nguyên hay quy tâm là quá trình Vạn quy Nhất. Trong quá trình này, định luật luân hồi sẽ giúp tiêu linh quang tích lũy giá trị công năng. Nếu con người không tích lũy đủ giá trị công năng cho việc trở thành Đạo trong một kiếp, thì phải luân hồi cho

đến khi đạt được những giá trị công năng cần thiết. Hệ quả của điều này là, mỗi con người thường phải trải qua rất nhiều kiếp và lần lượt tái sinh vào rất nhiều cõi khác nhau trong thất thập nhị địa¹, tam thiên thế giới², tứ đại bộ châu³, tam thập lục thiên⁴. Đến khi tích lũy đủ những giá trị công năng cần thiết, mới vào được cõi Thái Cực (xem thêm định nghĩa 1.81 và định nghĩa 1.83), còn được gọi là cõi Thiêng Liêng Hằng Sống, Thiên Đàng hay Niết Bàn.

Trong thời hạ nguơn mạt kiếp này, Đức Thượng Đế lập Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ để mở ra một con đường tắt giúp con người có thể trở về cõi Thiêng Liêng Hằng Sống chỉ trong một kiếp ở thế gian. Con đường tắt đó là “tam thừa cứu phẩm”.

ĐỊNH NGHĨA 2.84. Tam thừa cứu phẩm.

(1) “**Tam thừa**” là hệ thống bao gồm ba cấp bậc giáo hóa, hướng dẫn con người phân bốn hoàn nguyên, đi từ dễ đến khó và từ thấp đến cao, theo thứ tự là: hạ thừa, trung thừa, thượng thừa. (1a) “**Hạ thừa**” là cấp bậc hướng dẫn con người cách sống đúng đạo lý trong xã hội. (1b) “**Trung thừa**” là cấp bậc hướng dẫn con người tiến lên gánh vác thêm việc tổ chức, điều hành các tập thể trong xã hội theo những nguyên tắc của đạo lý. (1c) “**Thượng thừa**” là cấp bậc hướng dẫn con người đi sâu vào tâm pháp để trực nhận chơn tâm, đạt được sự giải thoát hoàn toàn.

(2) “**Cứu phẩm**” là “Tam thừa” mà trong đó mỗi cấp bậc lại được chia nhỏ thành ba cấp bậc, cũng theo nguyên tắc đi từ dễ đến khó và từ thấp đến cao, theo thứ tự là: hạ thừa, trung thừa, thượng thừa. Như vậy, “cứu phẩm” bao gồm chín cấp bậc: hạ hạ thừa, trung hạ thừa, thượng hạ thừa, hạ trung thừa, trung trung thừa, thượng trung thừa, hạ thượng thừa, trung thượng thừa, thượng thượng thừa.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “tam thừa cứu phẩm”.

Tam thừa tương ứng với hai lĩnh vực của sự tu hành là thiên đạo và thế đạo. Ở hạ thừa, phần thế đạo được đặt nặng hơn phần thiên đạo; sang trung thừa, cả thế đạo lẫn thiên đạo đều được đặt nặng như nhau; đến thượng thừa, phần thiên đạo được đặt nặng hơn phần thế đạo. Tuy vậy, ở mọi cấp bậc trong tam thừa cứu phẩm, luôn có sự đồng hành giữa thiên đạo và thế đạo.

ĐỊNH NGHĨA 2.85. Thiên đạo và thế đạo.

¹ Thất thập nhị địa (bảy mươi hai quả địa cầu) là hệ thống thế giới bao gồm 72 quả địa cầu vật chất, có hình tượng cụ thể. Trong hệ thống này, địa cầu thứ 72 là thế giới có trình độ tiến hóa thấp nhất, địa cầu thứ 71 là thế giới có trình độ tiến hóa cao hơn, ... địa cầu thứ 1 là thế giới có trình độ tiến hóa cao nhất. Quả địa cầu mà chúng ta đang sống là địa cầu thứ 68.

² Tam thiên thế giới (ba ngàn thế giới) là hệ thống thế giới bao gồm những cõi vật chất, chỉ có tướng mà chưa có hình.

³ Tứ đại bộ châu (hay “bốn châu lớn”) là hệ thống pháp giới bao gồm là bốn cõi giới tâm linh trong các thế giới vật chất. Bốn cõi giới ấy là: (1) Đông Thắng Thần châu, (2) Tây Ngưu Hóa châu, (3) Bắc Câu Lư châu, (4) Nam Thiệm Bộ châu (còn được gọi là Diêm Phù Đề hay là Nam Diêm Phù Đề).

⁴ Tam thập lục thiên (hay “ba mươi sáu cõi trời”) là hệ thống pháp giới bao gồm ba mươi sáu cõi giới tâm linh thuần túy.

(1) **“Thiên đạo”** là hệ thống những nguyên lý quy định mối tương quan giữa con người với vũ trụ; những nguyên lý này là cơ sở để hình thành đời sống tâm linh của con người.

(2) **“Thế đạo”** là hệ thống những nguyên lý quy định mối tương quan giữa con người với nhân sinh; những nguyên lý này là cơ sở để hình thành nên đời sống nhân sinh (hay đời sống xã hội) của con người.

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “thiên đạo” và “thế đạo”.

Do định nghĩa 2.85, (1) thiên đạo là “con đường” xuất thế, tu tiến về mặt tâm linh, tìm lại bản tánh tối sơ để giải thoát cho chính mình và cứu độ tha nhân; (2) thế đạo là “con đường” nhập thế, tu tiến về mặt nhân sinh, xây dựng nếp sống nhân bản, an lạc, tiến bộ cho gia đình, dân tộc, nhân loại,....

Tam thừa cửu phẩm cho phép con người tùy theo căn trí và hoàn cảnh của mình, có thể (1) tập trung vào thế đạo ở giai đoạn đầu của đời người, sau đó chuyển dần sang thiên đạo ở những giai đoạn còn lại, hoặc, (2) đầu tư thời gian đồng đều cho cả thế đạo lẫn thiên đạo ở hầu hết mọi giai đoạn của đời người.

Nói như vậy chỉ có nghĩa là mỗi cá nhân có quyền chủ động trong kế hoạch tu tiến của đời mình. Thật sự, trong tam thừa cửu phẩm, thiên đạo và thế đạo không bao giờ tách rời dù tỉ lệ mỗi phần là có thể điều chỉnh được. Ví dụ, hạ thừa dù đặt nặng vào thế đạo đến đâu thì vẫn có một phần thiên đạo trong đó, và thượng thừa dù đặt nặng vào thiên đạo như thế nào thì vẫn có một phần thế đạo trong đó; lý do là con người ở thế gian này không thể thoát ra khỏi mọi mối tương quan với vũ trụ (những mối tương quan này làm nên thiên đạo), cũng như không thể cắt bỏ mọi mối tương quan với nhân sinh (những mối tương quan này làm nên thế đạo).

1.3. Phương pháp quy nguyên

Do định lý 2.73, mọi phương pháp quy nguyên của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ đều là phương pháp quy tâm.

Nguyên tắc của phương pháp ấy là tìm lại sự chủ sử của chơn tâm. Nhờ chơn tâm chủ sử, con người mới chế ngự được lục dục thất tình, từ đó, mới điều khiển được lục dục thất tình hoạt động trong khuôn khổ đạo lý mà giúp cho con người tiến hóa và trở thành Đạo.

Một khi đã tìm lại được sự chủ sử của chơn tâm, con người có thể đạt được chu trình “phá chấp → đắc nhất → trung dung → ...” (chu trình này sẽ được trình bày chi tiết trong các chương về biện chứng pháp ở phần 3).

Để giúp con người tìm lại được sự chủ sử của chơn tâm, Đức Chí Tôn Thượng Đế đã ban trao pháp môn tam công.

ĐỊNH NGHĨA 2.86. Tam công. Pháp môn **“tam công”** là một hệ thống pháp môn của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ giúp con người phản bản hoàn nguyên; hệ thống này bao gồm ba hệ thống pháp môn nhỏ hơn, là công quả, công trình và công phu:

(1) **“Công quả”** (hay **“tu phước”**) là dùng tâm của mình để làm điều thiện, bằng cách thúc đẩy nơi bản thân mình những hành động tốt lành, nhằm đem đến những lợi ích thực tế cho nhân sinh. Người làm công quả là người làm bất cứ việc thiện nào có ích cho tha nhân trong tinh thần hiến dâng, không nghĩ đến bản thân mình, cũng không vọng cầu bất kỳ hình thức tưởng thưởng nào kể cả những phần thưởng do Thượng Đế hay các Đấng Thiêng Liêng ban cho.

(2) **“Công trình”** (hay **“tu đức”**) là dùng tâm của mình để luyện kỹ, nghĩa là rèn luyện cá tính, trau dồi nhân cách và sửa đổi tác phong của mình theo tiêu chuẩn chí chân, chí thiện, chí mỹ.

(3) **“Công phu”** (hay **“tu huệ”**) là dùng tâm của mình để thiền định, song tu tánh mạng, hòa đồng với bản thể của trời đất.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “tam công”.

Quyết tâm thực hành tam công, con người ở mọi trình độ căn trí đều đạt được những thành công tương ứng trong việc phản bổn hoàn nguyên.

Kinh nghiệm thực tế cho thấy rằng, muốn thực hiện tốt việc thiền định (công phu) thì phải thực hiện tốt việc luyện kỹ (công trình), nhưng muốn thực hiện tốt việc luyện kỹ thì phải thực hiện tốt việc xả thân phục vụ nhân sinh (công quả). Từ kinh nghiệm này, công quả có tác dụng tạo ra những nền tảng đầu tiên của tam công, công phu có tác dụng tạo ra những kết quả cuối cùng của tam công, còn công trình có tác dụng tạo ra chiếc xương sống, chạy xuyên suốt để nối kết mọi thành tựu trong tam công. Do đó, việc thực hành thường xuyên tam công là một sự rèn luyện cân đối ở cả phương diện nhân sinh lẫn phương diện tâm linh, giải quyết được mọi vấn đề của một con người trên đường phản bổn hoàn nguyên.

2. SỨ MẠNG ĐẠI THỪA

Phản bổn hoàn nguyên là bài toán của mọi con người ở mọi thời đại; ai cũng gặp những thử thách riêng mà cá nhân mình phải giải quyết để tự độ, và sau đó, độ tha. Nhưng không chỉ gặp những thử thách riêng, trong mỗi thời đại cụ thể, bất cứ cá nhân nào cũng đều phải đối diện với những khó khăn chung, thậm chí, những bế tắc chung của thời đại đó. Những khó khăn hay bế tắc này có thể vô hiệu hóa mọi nỗ lực nhằm chứng đạo tại thế của tất cả cá nhân đang sống trong cùng thời đại. Vì vậy, bài toán phản bổn hoàn nguyên chỉ có thể hy vọng được giải quyết thành công ở phạm vi cá nhân lẫn phạm vi xã hội nếu có một hay nhiều con người dám đứng lên thực hiện sứ mạng khai thông những bế tắc chung, giải quyết được những vấn đề lịch sử đặc trưng của thời đại, hoằng khai được Đại Đạo trong thời đại ấy. Sứ mạng khai thông những bế tắc của một thời đại, truyền bá Đại Đạo sâu rộng trong nhân sinh, đem đến cơ hội phản bổn hoàn nguyên cho mọi cá nhân ở thời đại đó, được gọi là “sứ mạng đại thừa”.

ĐỊNH NGHĨA 2.87. Sứ mạng đại thừa. “Sứ mạng đại thừa” là một sứ mạng bao gồm hai nhiệm vụ: tự độ và độ tha (định nghĩa 1.209), sao cho, thông qua việc thực hiện hai

nhệm vụ đó, vừa giải quyết được những vấn đề lịch sử của một thời đại, vừa giải quyết được vấn đề phản bổn hoàn nguyên của chính mình cũng như của toàn thể chúng sinh.

2.1. Mục tiêu của sứ mạng đại thừa

Mục tiêu của sứ mạng đại thừa là khai thông mọi bế tắc của một thời đại đối với con đường phản bổn hoàn nguyên và hoằng khai Đại Đạo khắp thế giới. Ở thời đại mạt kiếp hạ ngươn này, mọi bế tắc nghiêm trọng nhất đều là hậu quả của một sự phân hóa cùng cực, ăn sâu vào tiềm thức của mỗi cá nhân và lan rộng ra mọi xã hội trong nhân loại. Vì vậy, mục tiêu của sứ mạng đại thừa trong Tam Kỳ Phổ Độ là đem sự hòa hiệp đến để chấm dứt sự phân hóa này.

Ở phạm vi toàn nhân loại, mục tiêu của sứ mạng đại thừa là đạt được những thành tựu mang tính chất quyết định trong cứu cánh “thế đạo đại đồng”. Theo đó, sự hòa hiệp nhân loại phải được thực hiện theo trình tự: (1) **phục hưng nhân bản** cho cá nhân và xã hội, (2) **tạo thế nhân hòa** theo ba tiêu chuẩn nhân bản, an lạc và tiến bộ, làm tiền đề cho các xã hội nhân hòa, (3) **xây dựng thế giới đại đồng**. Ta thấy, yếu tố được phát huy xuyên suốt qua mọi giai đoạn của trình tự hòa hiệp này là nhân bản, hay bản thể đại đồng nhân loại.

Để phát huy được bản thể đại đồng nhân loại bằng hành động, thế giới phải có một hệ tư tưởng đại đồng. Hệ tư tưởng đó đã được Đức Chí Tôn Thượng Đế ban cho nhân loại thông qua Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Hệ tư tưởng đó chính là giáo lý Đại Đạo – một nền giáo lý vượt lên trên mọi khuôn khổ quy ước của tôn giáo, khoa học, chính trị – dung hòa và tổng hợp mọi tinh hoa tư tưởng của nhân loại từ xưa đến nay nhằm phát huy bản thể đại đồng nhân loại. Tuy nhiên, trực tiếp sử dụng giáo lý Đại Đạo để phát huy cho được bản thể đại đồng nhân loại bằng những ngôn ngữ của thế giới hiện đại là việc của những con người nhận lãnh sứ mạng đại thừa. Trong mọi giai đoạn của trình tự hòa hiệp nhân loại, giáo lý Đại Đạo phải được phát huy không ngừng để thúc đẩy sự tiến bộ về tư tưởng của nhân loại. Và sự tiến bộ liên tục về tư tưởng của nhân loại, tự nó, sẽ khai thông được mọi bế tắc của mọi thời đại.

Như đã nêu trên, trong trình tự thực hiện sự hòa hiệp ở phạm vi toàn nhân loại, phục hưng nhân bản cho cá nhân là bước đầu tiên, bởi vì phải có được con người nhân bản thì mới có được xã hội nhân bản. Nhưng phục hưng nhân bản cho cá nhân chính là việc giúp cá nhân tìm lại được bản tánh. Pháp môn tánh mạng song tu trong hệ thống pháp môn tam công sẽ giúp con người giải quyết vấn đề này. Song tu tánh mạng về thực chất là sự hòa hiệp thần khí trong bản thân con người. Như vậy, để thực hiện được sự hòa hiệp trong xã hội, sứ mạng đại thừa đòi hỏi phải thực hiện được sự hòa hiệp nơi bản thân.

Ở phạm vi cá nhân, mục tiêu của sứ mạng đại thừa là tùy duyên hóa độ, giúp cho mỗi người đều có cơ hội tiến hóa phù hợp với căn trí và hoàn cảnh của mình trong cứu cánh “thiên đạo giải thoát”. Nói một cách ngắn gọn, mục tiêu của sứ mạng đại thừa ở phạm vi này là giải thoát cho con người. Vì sự giải thoát có nhiều mức độ, bao hàm mọi phương diện từ nhân sinh đến tâm linh, nên sứ mạng đại thừa đem đến cho từng cá nhân một,

trong toàn nhân loại, sự cứu độ toàn diện. Sự cứu độ này đem đến cho con người một cuộc sống an nhiên tự tại, giải thoát ngay khi còn mang xác phàm ở thế gian.

2.2. Con người sứ mạng đại thừa

Khác với sứ mạng vi nhân vốn là bổn phận bắt buộc đối với mỗi con người trên thế gian, sứ mạng đại thừa chỉ dành cho những ai đáp ứng được hai điều kiện: tự nguyện nhận lãnh sứ mạng và có đủ thực lực để thi hành sứ mạng.

Về điều kiện thứ nhất, sự tự nguyện nhận lãnh sứ mạng đại thừa phải phát xuất từ tình thương đối với chúng sinh (định nghĩa 1.227). Chủ thể nhận lãnh sứ mạng phải là con người công bình, hay con người bác ái, hay con người từ bi, tùy theo trình độ phát huy tình thương của chủ thể. Con người công bình sẽ hành động một cách vô tư để đem lại sự bình đẳng về cơ hội phản bổn hoàn nguyên cho vạn linh¹, vì tình thương ở mức độ công bình không biết đến bất kỳ hình thức phân biệt đối xử nào. Con người bác ái sẽ trải rộng tình thương ra khắp nơi mà “*tự tạo cơ tiến hóa*”² cho bản thân và tha nhân, vì tình thương ở mức độ bác ái chẳng những cảm hóa được tha nhân mà còn tu sửa được bản thân, làm cho việc tự độ và độ tha trên đường phản bổn hoàn nguyên trở nên thuận lợi³. Con người từ bi sẽ quên hẳn bản thân mình, sẵn sàng hy sinh tất cả để cứu độ chúng sinh; và vì tình thương ở mức độ từ bi không cho phép con người ấy sở hữu bất cứ cái gì cho riêng mình, nên con người ấy trở thành cái Không mà tiên đề 1.1 đề cập đến, tức trở thành Đạo.

Về điều kiện thứ hai, thực lực để thi hành sứ mạng đại thừa phải được chuẩn bị qua một quá trình thực hành tam công, đặc biệt là thực hành thiên đạo đại thừa. Như đã chỉ ra ở trên, sứ mạng đại thừa đòi hỏi phải thực hiện được sự hòa hiệp nơi bản thân chủ thể nhận lãnh sứ mạng, vì đó là tiên đề để thực hiện được sự hòa hiệp trong xã hội. Nhưng muốn thực hiện được sự hòa hiệp nơi bản thân, phải thực hành thiên đạo đại thừa để đạt được sự thực chứng ở mức độ tương ứng với mức độ trách nhiệm mà mình nhận lãnh. Chỉ có sự thực chứng mới đảm bảo rằng con người sứ mạng giải quyết được những khó khăn, khai thông được những bế tắc trên đường phản bổn hoàn nguyên cho chính mình, trước khi giải quyết hoặc khai thông cho tha nhân.

Nếu đáp ứng được hai điều kiện nói trên, con người sẽ sự hiệp nhất được với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại, theo định nghĩa 1.217; và do đó, con người sẽ hiệp nhất được với Thượng Đế trên mọi phương diện khác, theo định lý 1.186. Nếu đã hiệp nhất được với Thượng Đế, con người sẽ có được những năng lực thiêng liêng do sự hiệp nhất này để gánh vác sứ mạng. Như vậy, khi đáp ứng được hai điều kiện đã nêu, con người sứ mạng

¹ Đem lại sự bình đẳng về cơ hội phản bổn hoàn nguyên cho vạn linh chính là lý do cơ bản khiến Đức Thượng Đế khai Đạo: “*Thấy vì công lý mà khai Đạo cho các con.*” (Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; Phú Nhuận, 15-04- 1927; *Thánh Ngôn Hiệp Tuyển* (Q.1), tr.[.]).

² Đức Thái Thượng Lão Quân; *Tam Thừa Chơn Giáo* (Q.2), “Nuôi lòng bác ái”, tr.159.

³ Do điều này, thánh giáo Cao Đài dạy: “*Đem đạo lý, tình bác ái của Thượng Đế xây cảnh thái hòa, đó là tạo con thuyền bát nhã cho khách lữ hành mà cũng chính cho mình ngày trở về ngôi Tiên vị Phật.*” (Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Ngọc Minh Đài, Tuất thời, 24-03 Kỷ Dậu (10-05-1969)).

đại thừa sẽ trở thành thiên sứ, tức là sứ giả của Đức Thượng Đế, thay Trời hành đạo và dẫn dắt nhân sinh trở về nguồn cội.

3. TÁNH MẠNG SONG TU

Con đường phản bổn hoàn nguyên là con đường hướng nội quy tâm. Trên con đường này, về phần công phu (trong tam công) hành giả phải thực hành phép “tánh mạng song tu”.

3.1. *Tu tánh và luyện mạng*

ĐỊNH NGHĨA 2.88. **Tu tánh** (hay **luyện tánh**) và **tu mạng** (hay **luyện mạng**).

(1) **Tu tánh** (hay **luyện tánh**) là quá trình tu tâm, hay cũng thế, quá trình rèn luyện chơn thần để cho điểm tiểu linh quang không còn bị lục dục thất tình che lấp; nhờ quá trình này, phàm tánh (định nghĩa 1.131) trở thành thiên tánh (định nghĩa 1.129).

(2) **Luyện mạng** (hay **luyện mạng**) là quá trình luyện tinh và luyện khí, mà trong đó, chủ yếu là luyện khí, nhằm đem sức sống tiên thiên của Trời Đất vào cơ thể; nhờ quá trình này, phàm thân (định nghĩa 1.186) trở thành thiên mạng (định nghĩa 1.42).

Đó là định nghĩa cho các khái niệm “tu tánh” và “tu mạng”.

ĐỊNH NGHĨA 2.89. **Tánh mạng song tu**. “**Tánh mạng song tu**” là phép công phu tu luyện trong đó, hành giả vừa tu tánh vừa luyện mạng theo nguyên tắc hòa hiệp thần khí: thần và khí không tách rời nhau, luôn gắn bó với nhau để điều hòa lẫn nhau, trở thành một chỉnh thể thống nhất.

Từ định nghĩa 2.88, tu tánh là luyện thần để cho điểm tiểu linh quang không còn bị lục dục thất tình che lấp. Khi không còn bị che lấp nữa, điểm tiểu linh quang sẽ trở nên sáng suốt linh diệu đối với con người (lúc còn bị che lấp, điểm tiểu linh quang tuy vẫn sáng suốt linh diệu trong bản thể của nó, nhưng con người không nhận thức được sự sáng suốt linh diệu ấy, và do đó, không sử dụng được sự sáng suốt linh diệu ấy). Khôi phục lại sự sáng suốt linh diệu của tiểu linh quang cũng chính là phát huy được bản tánh, hay tìm lại được bản tánh. Từ định lý 1.142, nếu tìm lại được bản tánh, con người sẽ trở nên ngang hàng với Trời Đất trong đời sống của mình.

Do định nghĩa 2.88, kết quả của việc luyện thần phụ thuộc vào kết quả của việc chế ngự lục dục thất tình. Mặt khác, do định nghĩa 2.43 và định nghĩa 2.86, chế ngự lục dục thất tình là trọng tâm của việc luyện kỹ, thuộc về công trình. Vì vậy, để công phu luyện thần đạt được kết quả tốt, hành giả phải có công trình luyện kỹ. Việc luyện kỹ sẽ tác động trực tiếp vào phàm tánh, sửa chữa trực tiếp những gì còn phàm phu, tầm thường trong chơn thần của con người để chúng trở nên thanh cao, siêu việt; nhờ đó mà chơn thần hiệp nhất được với nguơn thần, phàm tánh trở thành thiên tánh.

Theo định nghĩa 2.88, tu mạng là luyện khí và luyện tinh, nhằm đem sức sống tiên thiên của Trời Đất vào cơ thể. Một khi đã hấp thụ được sức sống tiên thiên của Trời Đất,

cơ thể sẽ trở nên khoẻ mạnh hơn, hình thể sẽ trở nên tươi nhuận và tinh thần sẽ trở nên linh hoạt sáng suốt hơn.

Theo định nghĩa 2.89, phép tánh mạng song tu dựa trên nguyên tắc hòa hiệp thần khí. Việc lấy thần và khí để điều hòa lẫn nhau chính là “*dụng chỗ âm dương, thần khí để nuôi dưỡng tánh mạng*”¹. Vì tu tánh là luyện thần, còn tu mạng là luyện tinh và luyện khí, nên nguyên tắc hòa hiệp thần khí đòi hỏi phải luôn có sự kết hợp đồng bộ giữa tinh, khí, thần trong quá trình tu luyện.

Tâm định, tức là thần trụ², khi đó hành giả “*mới tiếp nhận được chân khí linh huyền bao la của vũ trụ vào nội khiếu, bồi bổ cho huyền thân hóa thành pháp thân*”³, và như vậy, việc luyện mạng (tức luyện tinh và luyện khí) mới thành công. Ngược lại, tinh khí có được giữ gìn, không bị tán thất, hành giả mới vượt qua được những chướng ngại do sức khỏe hoặc dục vọng gây ra, tinh thần mới đủ sáng suốt mà duy trì sự thanh tịnh.

3.2. Lợi ích của phép tánh mạng song tu

Phép tánh mạng song tu có nhiều mức độ mà ai cũng có thể thực hành được và thực chứng những lợi ích cụ thể nơi bản thân. Ví dụ:

- (1) Giữ cho tinh thần yên vui và thể xác khỏe mạnh.
- (2) Biết cách tự điều độ và tự bảo dưỡng bản thân theo những quy luật của vũ trụ, con người và nhân sinh.
- (3) Xua đuổi hoặc diệt trừ thất tình lục dục và những cái xấu của con người nói chung.
- (4) Rèn luyện được những đức hạnh tốt đẹp (tâm hạnh đại thừa).
- (5) Phát triển được trí tuệ nhờ phát huy được năng lực nhận thức ở các tầng nhận thức.
- (6) Gián tiếp góp phần thực hiện xã hội nhân hòa và đại đồng.
- (7) Trực tiếp thực hiện thiên đạo giải thoát nơi bản thân hành giả.

Đó là một số trong rất nhiều mức độ của phép tánh mạng song tu. Trong tân pháp đại ân xá của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, phép tánh mạng song tu giúp hành giả thực hiện việc phản bản hoàn nguyên ở bất cứ giai đoạn nào trong cuộc đời và kiểm chứng được những kết quả thực tiễn tương ứng.

4. ĐẠO PHÁP TỔNG QUÁT

Phép tánh mạng song tu giúp cho con người thực hiện những bước tiến quyết định trên con đường phản bản hoàn nguyên, như đã được trình bày trên đây, là một phần của chánh pháp Đại Đạo mà nhiều tôn giáo đã vận dụng linh hoạt để cứu độ chúng sinh trong Nhất Kỳ Phổ Độ và Nhị Kỳ Phổ Độ. Chánh pháp Đại Đạo là duy nhất, nhưng sự linh hoạt trong

¹ Đức Đông Phương Lão Tổ; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 04-6 Tân Dậu.

² Đức Thanh Hư Đạo Đức Chơn Quân; Ngọc Minh Đài, Tuất thời, 15-06 Mậu Thân (10-07-1968).

³ Đức Ngô Minh Chiếu; Tý thời, 15-05 Quý Sửu (15-06-1973); *Tam Thừa Chơn Giáo* (Q.III, Kinh Thượng Thừa), tr.44.

cách vận dụng để cứu độ vô lượng căn trí chúng sinh đã dẫn đến việc xuất hiện vô lượng pháp môn của vạn giáo. Như vậy, vạn pháp (hiểu theo nghĩa “vô lượng pháp môn của vạn giáo”) đều bắt nguồn từ chánh pháp Đại Đạo và có bản chất là chánh pháp Đại Đạo. Để làm sáng tỏ điều này trong nhận thức của chúng sinh nhằm cứu độ toàn thể chúng sinh trong thời hạ ngươn mặt kiếp, Đức Chí Tôn Thượng Đế đã mở Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, dung hòa và tổng hợp vạn pháp, tái lập chánh pháp duy nhất của Đại Đạo. Trong Tam Kỳ Phổ Độ, chánh pháp Đại Đạo cho phép bất cứ ai giác ngộ đều có thể cầu tu giải thoát. Sự rộng mở này đã đưa chánh pháp Đại Đạo trở về đúng bản chất của mình là “đạo pháp” của Trời Đất.

4.1. Đạo pháp

ĐỊNH NGHĨA 2.90. Đạo pháp. “**Đạo pháp**” là pháp (định nghĩa 1.12) của Đạo (định nghĩa 1.1), tức là nguyên lý thể hiện cái Không của Đạo thành cái Có của mọi vật.

Từ định nghĩa 2.90, có thể rút ra vô số định nghĩa tương ứng với vô số mức độ nội hàm của khái niệm “đạo pháp”. Ví dụ:

(1) Đạo pháp là “*một sự mẫu nhiệm đã sáng tạo Càn Khôn, dựng nên Trời Đất, chúng sanh, và làm cho Trời Đất, chúng sanh mỗi ngày càng thêm trang nghiêm hạnh phúc*”¹. Trong ví dụ này, “sự mẫu nhiệm” mà đoạn thánh giáo đề cập đến chính là nguyên lý thể hiện cái Không của Đạo thành cái Có của “Trời Đất, chúng sanh”, và hơn nữa, thành cái Có của sự “trang nghiêm hạnh phúc” nơi Trời Đất và chúng sanh.

(2) Đạo pháp là con đường tiến hóa duy nhất, bao gồm nhiều nấc thang tiến hóa, giúp con người giải thoát mọi ràng buộc của quá khứ, hiện tại, tương lai để trở thành một chủ thể tự do trong cõi vĩnh hằng của trời đất. Ở ví dụ này, “con đường tiến hóa duy nhất, bao gồm nhiều nấc thang tiến hóa” chính là nguyên lý thể hiện cái Không của Đạo thành cái Có của sự “giải thoát mọi ràng buộc của quá khứ, hiện tại, tương lai”, cũng như cái Có của sự “trở thành một chủ thể tự do trong cõi vĩnh hằng của trời đất”. Đặc biệt trong ví dụ này, các “nấc thang tiến hóa” tương ứng với các mức độ khác nhau của sự thể hiện cái Không thành cái Có.

(3) Đạo pháp là con đường bảo thân, giúp người tu luyện bồi dưỡng thân tâm cho tinh ba trong cơ thể được đầy đủ, nhờ đó mà thần minh linh, khí linh hoạt, tinh sung mãn, làm cho thần hình tươi nhuận, hình chất đẹp đẽ, tướng mạo ung dung siêu thoát. Ở ví dụ này, “con đường bảo thân, giúp người tu luyện bồi dưỡng thân tâm” chính là nguyên lý thể hiện cái Không của Đạo thành cái Có của những việc như “tinh ba trong cơ thể được đầy đủ”, “thần minh linh, khí linh hoạt, tinh sung mãn”, “thần hình tươi nhuận, hình chất đẹp đẽ, tướng mạo ung dung siêu thoát” đối với người tu luyện.

(4) “*Đạo pháp là phương pháp giải khổ cho đời, cứu người thoát vòng sinh tử luân hồi, đem lại cõi Trời thanh tịnh vô biên tự tại.*”² Trong ví dụ này, “phương pháp giải khổ

¹ Đức Quan Âm Như Lai; Thánh thất Thái Hòa, 06-05 Ất Mùi (25-06-1955); Hội Thánh Truyền Giáo, *Thánh Truyền Trung Hưng* (tập II), tr.34.

² Ibid.

cho đời” mà đoạn thánh giáo đề cập đến chính là nguyên lý thể hiện cái Không của Đạo thành cái Có của việc “thoát vòng sinh tử luân hồi” và cái Có của việc được trở lại “cõi Trời thanh tịnh vô biên tự tại” đối với người được cứu độ.

(5) “*Đạo pháp là cái pháp, là giếng mối, là chìa khóa cho hành giả mở [cửa] đi vào trung tâm [của] sự tạo Phật tác Tiên, giải thoát kiếp hồng trần tạm bợ, trầm luân khổ hải để về chốn an nhàn vĩnh cửu vô sanh bất diệt.*”¹ Trong ví dụ này, “pháp” hay “giếng mối” hay “chìa khóa” mà đoạn thánh giáo đề cập đến chính là nguyên lý thể hiện cái Không của Đạo thành cái Có của việc “tạo Phật tác Tiên”, “giải thoát kiếp hồng trần tạm bợ, trầm luân khổ hải để về chốn an nhàn vĩnh cửu vô sanh bất diệt” đối với hành giả.

Như đã được phát biểu trong định nghĩa 2.90, đạo pháp là nguyên lý thể hiện cái Không của Đạo thành cái Có của mọi vật. Nơi con người, “nguyên lý thể hiện” này chính là tâm (theo định nghĩa 1.157 và định nghĩa 1.158), và do đó đối với hành giả trên đường phản bản hoàn nguyên, đạo pháp là “tâm pháp”.

4.2. Tâm pháp

ĐỊNH NGHĨA 2.91. Tâm pháp. “**Tâm pháp**” là đạo pháp được thực hiện bằng tâm, là nguyên lý thể hiện cái Không của tâm của hành giả thành cái Có của những kết quả thực tế mà hành giả đạt được trên đường phản bản hoàn nguyên.

Từ định nghĩa 2.91, mọi cái Có mà hành giả muốn đạt được trên đường phản bản hoàn nguyên – chẳng hạn như cái Có của sự giác ngộ, cái Có của sự chứng đắc, cái Có của sự giải thoát,... – đều có thể được tạo ra từ việc thực hiện những pháp môn ở những mức độ thích hợp của tâm pháp hay đạo pháp, miễn là hành giả quyết tâm và kiên trì thực hành.

4.3. Nguyên tắc “Đạo vô vi, Sư vô vi”

Trong Tam Kỳ Phổ Độ, Đức Chí Tôn ban truyền chánh pháp Đại Đạo để cứu độ toàn thể nhân loại, mở ra cơ hội cho mỗi cá nhân tu luyện đắc thành chánh quả, thoát vòng sanh tử luân hồi. Chánh pháp Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ là một hệ thống pháp môn tổng hợp bao gồm nhiều cấp bậc tu luyện; mỗi cấp bậc lại là một phân hệ pháp môn, đi từ căn bản đến nâng cao, theo trình tự: (1) luyện hình, (2) luyện tâm, (3) luyện đức hạnh, (4) luyện đơn. Trình tự này có tác dụng giúp cho hành giả tu luyện theo một con đường dễ dàng nhất nhưng hiệu quả nhất.

Để đem những pháp môn trong hệ thống này truyền dạy cho tín đồ, Đức Chí Tôn Thượng Đế phái các Đấng Thiêng Liêng đến với con người thông qua cơ bút. Ngoài những phần trực tiếp hướng dẫn qua cơ bút, các Đấng Thiêng Liêng còn thiết lập những cơ chế truyền pháp ở thế gian. Trong cơ chế này, các Đấng ủy nhiệm cho những người có sứ mạng, thay mặt các Đấng mà hướng dẫn và giúp đỡ về đạo pháp cho tín đồ ở phân hữu hình. Phần vô vi thì các Đấng cũng như Đức Thượng Đế Chí Tôn trực tiếp theo dõi, soi dẫn và hộ trì. Như vậy, tu học đạo pháp trong Tam Kỳ Phổ Độ về thực chất là học “Đạo vô vi” trực tiếp với “Sư vô vi”.

¹ Đức Vạn Hạnh Thiên Sư; Minh Lý Thánh Hội, Tuất thời, 04-09 Quý Sửu (29-09-1973).

Chánh pháp Đại Đạo cho đến nay được triển khai khắp các Hội Thánh trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, dưới nhiều hình thức pháp môn cụ thể và luôn tuân thủ nguyên tắc “Đạo vô vi, Sư vô vi”.

PHẦN 2.

CĂN BẢN LUẬN LÝ HỌC CỦA GIÁO LÝ ĐẠI ĐẠO

Trong quyển sách này, thuật ngữ “luận lý học” (logic [Eng]) được dùng để chỉ khoa học về sự lý luận (reasoning [Eng]). Khoa học này nghiên cứu về: (1) cơ sở siêu hình học – bao gồm cả phương diện bản thể luận lẫn phương diện nhận thức luận – của những hình thức luận lý và quy luật tư duy¹, (2) những quy tắc lập luận đúng đắn², (3) cách thức vận dụng những quy tắc lập luận vào những hoạt động trí tuệ trong những ngành khoa học khác nhau³.

Như đã được trình bày trong phần mở đầu, một trong những việc quan trọng của quyển sách này là hệ thống hóa các hình thức diễn đạt nội dung giáo lý, đặc biệt là các hình thức luận lý, đã được các Đấng Thiêng Liêng sử dụng khi dạy đạo qua cơ bút. Chúng tôi gọi hệ thống những hình thức luận lý này là “căn bản luận lý học của giáo lý Đại Đạo”. Trong số các hình thức luận lý này, có những hình thức luận lý được kế thừa và phát triển từ các hình thức luận lý đã có của nhân loại (ví dụ, luận lý học hình thức của Aristotle, luận lý học biện chứng của Hegel, luận lý toán học, logic mờ,...); tuy nhiên, cũng có những hình thức luận lý hoàn toàn mới nhằm giúp cho con người giải quyết những vấn đề đặc thù của thời mạt kiếp như phát huy nhân bản để khắc phục tình trạng vong bản, tạo thế nhân hòa để tránh khỏi những nguy cơ tự hủy diệt do bất hòa, xây dựng thế giới đại đồng để xóa bỏ mọi hình thức bất công trong mọi xã hội. Các hình thức luận lý như vậy có thể được tìm thấy trong rất nhiều bản thánh giáo thuộc kho tàng kinh điển Đại Đạo; và chúng, trong sự kết hợp với nhau, vừa làm thành nền tảng luận lý của giáo lý Đại Đạo vừa tạo nên một hệ thống luận lý học mới để phát triển văn minh nhân loại theo chiều hướng đại đồng. Tuy thế, cho đến thời điểm trước khi quyển sách này được viết, hầu hết những hình thức luận lý như vậy vẫn chưa được trình bày tường minh thành những quy luật tư duy, những quy tắc suy luận,... (hay nói cách khác, chưa được “hình thức hóa”) và chưa được sắp xếp theo một hệ thống nào (hay nói cách khác, chưa được “hệ thống hóa”).

¹ Lĩnh vực nghiên cứu này của luận lý học được gọi là triết học luận lý (philosophy of logic [Eng]).

² Lĩnh vực nghiên cứu này được gọi là luận lý học hình thức (formal logic [Eng]).

³ Lĩnh vực nghiên cứu này được gọi là phương pháp luận (methodology [Eng]).

Trong phần này, căn bản luận lý học Đại Đạo được xác lập bắt đầu từ một hệ thống tiên đề luận lý học, và dựa vào các tiên đề đó, các pháp thức luận lý sẽ được xây dựng. Tương tự như cách xác lập căn bản siêu hình học trước đây, chúng tôi phân tích những cách thức diễn đạt tư tưởng – đặc biệt là cách thức dung hòa và tổng hợp những tư tưởng khác biệt nhau, kể cả những tư tưởng mâu thuẫn nhau – của các thánh ngôn thánh giáo thuộc kho tàng kinh điển Đại Đạo đến những mức độ mà ở đó chúng tôi thấy được những hình thức luận lý tổng quát. Các hình thức này bao gồm những quy luật tư duy, những quy tắc định nghĩa, những quy tắc suy luận,... mà các Đấng Thiêng Liêng đã sử dụng để diễn đạt nội dung giáo lý. Và điều quan trọng hơn hết: chúng ta phải vận dụng đúng những hình thức luận lý này thì mới có thể hiểu đúng nội dung của giáo lý Đại Đạo và thực hiện đúng những nội dung giáo lý trong thực tế để cứu độ chính mình và cứu độ mọi người.

CHƯƠNG 12.

NHÓM TIÊN ĐỀ VỀ LUẬN LÝ HỌC (NHÓM TIÊN ĐỀ 3)

Trong luận lý học, một “vật” có thể được xem xét trên cả phương diện bản thể luận lẫn phương diện nhận thức luận; nhưng dù được xem xét trên phương diện nào, sự xem xét vẫn phải được thực hiện bởi một chủ thể tư duy.

Từ nhận định như vậy, để thuận tiện cho việc trình bày căn bản luận lý học của giáo lý Đại Đạo, chúng tôi sẽ hình thức hóa khái niệm “vật” thành “tập hợp” (set [Eng]) theo nghĩa toán học; nghĩa là, đối với bất cứ cái gì thuộc phạm vi luận lý học, chúng tôi cũng mô tả bằng một tập hợp. Một cách cụ thể hơn, để mô tả một vật trên phương diện bản thể luận, chúng tôi dùng tập hợp cổ điển (classical set [Eng]) của lý thuyết tập hợp Bool, và để mô tả cũng chính vật đó nhưng trên phương diện nhận thức luận, chúng tôi dùng tập mờ (fuzzy set [Eng]) của lý thuyết tập mờ Zadeh. Chúng tôi sẽ giải thích lý do của việc mô tả qua phần trình bày dưới đây.

Xét một vật bất kỳ. Ta mô tả vật đó như là vật-tự-nó (vật trên phương diện bản thể luận) bằng một tập hợp cổ điển X chứa các phần tử x (x mô tả cấu tử, hay thuộc tính, hay đặc điểm,... của vật). Tiếp theo, ta mô tả vật đó như là vật-cho-ta (vật trên phương diện nhận thức luận) bằng một tập con mờ A , như sau. A là một tập con cổ điển của X , mà, mỗi phần tử x của X đều thuộc về A ở một mức độ $\mu_A(x)$, ở đây $\mu_A(x)$ là một hàm số thực từ X vào đoạn giá trị thực $[0,1]$ được Zadeh định nghĩa như sau:

(1) $\mu_A(x) = 1$ nếu và chỉ nếu x thuộc về A ;

(2) $\mu_A(x) = 0$ nếu và chỉ nếu x không thuộc về A ;

(3) $0 < \mu_A(x) < 1$ cho các trường hợp còn lại của x (nghĩa là cho các trường hợp x vừa thuộc về A vừa không thuộc về A); dạng thức hoặc các giá trị cụ thể của $\mu_A(x)$ trong trường hợp này sẽ do chủ thể tư duy đưa ra.

Đoạn giá trị thực $[0,1]$ được gọi là “tập định giá” (valuation set [Eng]). Tập định giá có hai cực trị là 0 và 1, tương ứng với hai giá trị luận lý, ví dụ, là “sai” và “đúng”; các giá trị khác, nằm giữa 0 và 1, tương ứng với những mức độ khác nhau giữa “sai” và “đúng” trong ví dụ đang xét.

Hàm $\mu_A(x)$ được gọi là “hàm thuộc” (membership function [Eng]), mô tả “mức độ thuộc về” (the grade of membership [Eng]) tập con A của phần tử x . Giá trị của hàm thuộc $\mu_A(x)$ càng gần 1 bao nhiêu, phần tử x càng thuộc về tập con A bấy nhiêu¹.

Tập mờ A được xác định bởi x hàm $\mu_A(x)$, do đó, được ký hiệu là:

$$A = \{(x, \mu_A(x)), x \in X\}.$$

Tập hợp này, nếu được biểu diễn hình học bằng giản đồ Venn, có đường biên nhòe chứ không sắc nét như đường biên của tập cổ điển.

Tương ứng với A , tập hợp con mờ $\bar{A}$ được gọi là “bổ túc” (complement [Eng]) của A được Zadeh định nghĩa:

$$\forall x \in X, \quad \mu_{\bar{A}}(x) = 1 - \mu_A(x).$$

Cho trước hai tập con mờ A và B , tập con “hội” (union [Eng]) $A \cup B$ và tập con “giao” (intersection [Eng]) $A \cap B$ được Zadeh định nghĩa:

$$\forall x \in X, \quad \mu_{A \cup B}(x) = \max(\mu_A(x), \mu_B(x));$$

$$\forall x \in X, \quad \mu_{A \cap B}(x) = \min(\mu_A(x), \mu_B(x)).$$

So với lý thuyết tập hợp cổ điển, lý thuyết tập mờ có một tiềm năng to lớn hơn trong việc giải quyết những vấn đề có liên quan đến sự định giá chủ quan ở một số mức độ nào đó (subjective evaluation [Eng])². Yếu tố chủ quan này nằm ở việc hàm thuộc $\mu_A(x)$. Chủ thể tư duy, bằng cách đưa ra hàm thuộc $\mu_A(x)$ của mình, thể hiện tính chủ quan trong việc đánh giá mức độ thuộc về tập mờ A của phần tử x .

Tính chủ quan này chính là lý do tại sao chúng tôi dùng tập mờ để mô tả vật-cho-ta trong khi lại dùng tập cổ điển để mô tả vật-tự-nó. Xét về mặt bản thể luận, do định lý 2.51, vật-tự-nó luôn luôn hợp lý, theo nghĩa là “đồng nhất với chân lý”, không phụ thuộc vào nhận thức của con người; vì vậy, mô tả vật-tự-nó bằng tập cổ điển là phù hợp với sự đơn giản, phân minh và khách quan của lý thuyết tập hợp cổ điển. Còn xét về mặt nhận thức luận, các tính chất của vật-cho-ta đều có liên quan đến sự nhận thức của con người và chúng tồn tại dựa vào chủ thể tính của con người, nên từ định nghĩa 2.80, chúng đều là chủ quan; và lý thuyết tập mờ cung cấp cho ta công cụ mô tả tính chủ quan này. Cần chú ý rằng vật-tự-nó (tập hợp cổ điển X) và vật-cho-ta (tập con mờ A) đều là hai phương diện của cùng một vật, trong đó, A được định nghĩa dựa vào X thông qua một hàm thuộc $\mu_A(x)$ của chủ quan tính ở chủ thể tư duy.

Bây giờ chúng tôi trình bày các tiên đề của luận lý học Đại Đạo.

¹ D. Dubois, H. Prade, *Fuzzy Sets And Systems – Theory And Applications*, tr.10.

² A. Kandel, *Fuzzy Mathematical Techniques With Applications*, tr.3.

1. TIỀN ĐỀ VỀ SỰ BỔ TÚC

Tiên đề về sự bổ túc là tiên đề mở đầu cho lối tư duy và lý luận dung hòa tổng hợp đặc trưng của giáo lý Đại Đạo. Lối tư duy và lý luận này có khả năng dẫn đến sự hòa hiệp về tinh thần giữa con người với con người trong mọi xã hội. Tiên đề này được phát biểu như sau:

TIÊN ĐỀ 3.1. *Bất cứ cái gì, nếu khác biệt nhau đều bổ túc cho nhau.*

Trong tiên đề 3.1, chúng tôi dùng chữ “cái” để chỉ khái niệm “vật” xét về mặt luận lý học.

ĐỊNH NGHĨA 3.1. **Bổ túc.** Gọi C là chủ thể nhận thức, còn X và Y là hai đối tượng được nhận thức.

(1) Sự “**bổ túc**” giữa hai đối tượng X và Y là một khả năng kết hợp x với y để đạt được một tình trạng “tốt hơn” cho cả hai đối tượng so với tình trạng của mỗi đối tượng khi chưa kết hợp;

(2) Hai đối tượng X và Y được gọi là “**bổ túc cho nhau**” nếu và chỉ nếu trong sự tồn tại riêng biệt của mỗi đối tượng đều chứa đựng một khả năng kết hợp nào đó với đối tượng kia để tạo ra một trạng thái tồn tại “tốt hơn” so với trạng thái tồn tại riêng biệt của mỗi sự vật.

Ở đây, nói rằng “tốt hơn” là nói theo quan điểm của chủ thể C .

Đó là định nghĩa cho khái niệm “bổ túc”.

Ta hình thức hóa sự bổ túc như sau. Trước tiên, mô tả hai đối tượng X và Y bằng hai tập mờ con mờ:

$$\begin{aligned} A &= \{(x, \mu_A(x)), x \in X\}, \\ B &= \{(y, \mu_B(y)), y \in Y\}. \\ \forall x \in X, \quad \mu_{\bar{A}}(x) &= 1 - \mu_A(x). \end{aligned}$$

Vì X và Y là bổ túc cho nhau, ta có thể xem $B \equiv \bar{A}$ (dĩ nhiên cũng có thể xem $A \equiv \bar{B}$). Gọi $\theta \in [0,1]$ là giá trị “tốt hơn” là nói theo quan điểm của chủ thể C . Khi đó, sự bổ túc được cho bởi định nghĩa mở rộng từ định nghĩa của Zadeh, như sau:

$$\forall x \in X, \quad \mu_{\bar{A}}(x) = |\theta - \mu_A(x)|.$$

Sự bổ túc có thể hiện hữu ở rất nhiều mức độ; để minh họa, chúng tôi liệt kê một số mức độ tiêu biểu theo thứ tự giảm dần của tính khách quan và tăng dần của tính chủ quan, như sau:

(1) Tự bản thân các sự vật bổ túc cho nhau một cách trực tiếp.¹

(2) Các sự vật bổ túc cho nhau gián tiếp thông qua nhiều sự vật trung gian khác.²

(3) Các sự vật bổ túc cho nhau thông qua thế giới tự nhiên, hoặc rộng lớn hơn, thông qua vũ trụ.

(4) Các sự vật bổ túc cho nhau thông qua hành vi, hoạt động của con người.

(5) Các sự vật bổ túc cho nhau trong nhận thức của con người.

(6) Các sự vật bổ túc cho nhau trong cái nhìn của chơn tâm con người.

Từ tiên đề 3.1 và định nghĩa 3.1, tất cả mọi khác biệt trong vũ trụ đều chứa đựng trong bản thân chúng những khả năng kết hợp lẫn nhau để cùng tạo thành một tổng thể “hoàn bị” hơn, “đầy đủ” hơn, theo quan điểm của chủ thể nhận thức.

Có thể xem sự bổ túc như một thứ phép cộng, mà nhờ đó, ta có thể kết hợp những yếu tố khác biệt nhau để tạo ra một hiệu quả lớn hơn so với hiệu quả của từng yếu tố. Trái ngược với sự bổ túc là sự phủ định. Sự phủ định giống như phép trừ, loại bỏ những yếu tố khác biệt nhau và tạo ra một hiệu quả nhỏ hơn so với hiệu quả của từng yếu tố.

ĐỊNH NGHĨA 3.2. Phủ định. Gọi C là chủ thể nhận thức, còn x và y là hai đối tượng được nhận thức. Giả sử x và y được kết hợp với nhau bằng một cách nào đó.

(1) Hai đối tượng x và y được gọi là “**phủ định (lẫn nhau) một phần**” nếu và chỉ nếu tình trạng kết hợp là “xấu hơn” cho cả hai đối tượng so với tình trạng riêng biệt của mỗi đối tượng khi chưa kết hợp; ở đây, nói rằng “xấu hơn” là nói theo quan điểm của chủ thể C .

(2) Hai đối tượng x và y được gọi là “**phủ định (lẫn nhau) toàn phần**” nếu và chỉ nếu tình trạng kết hợp là “xấu nhất”, trong đó x hay y bị “mất đi”; ở đây, nói rằng, “xấu nhất” hay “mất đi” là nói theo quan điểm của chủ thể C .

(3) “**Phủ định**” là khái niệm mà trong thang nội hàm của nó: (3a) phủ định một phần là mức độ thấp của nó, (3b) phủ định toàn phần là mức độ cao của nó.

(4) Giữa phủ định một phần và phủ định toàn phần có nhiều mức độ phủ định. Ta có thể sắp xếp các mức độ này, theo thứ tự bắt đầu từ phủ định một phần, gia tăng dần mức độ phủ định, và kết thúc bằng phủ định toàn phần.

(5) “Phủ định của x ” là “không x ” hay “không phải x ”, và được ký hiệu là $\bar{x}$ hay $\neg x$ hay $\sim x$.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “phủ định”.

¹ Một ví dụ cho mức độ này của sự bổ túc là các sinh vật cộng sinh.

² Một ví dụ cho mức độ này của sự bổ túc là sự cân bằng trong các quần thể sinh vật.

ĐỊNH NGHĨA 3.3. Các mức độ phủ định. Gọi C là chủ thể nhận thức, còn x và y là hai đối tượng được nhận thức. Trong hệ quy chiếu của chủ thể C , x và y có liên quan với nhau thông qua mối tương quan T :

(1) x và y được gọi là “**khác biệt (nhau)**” nếu và chỉ nếu (1a) x không là y , và (1b) y không là x . Mức độ này còn được gọi là “bất đồng”. Đây là mức độ đầu tiên của phủ định một phần.

(2) x và y được gọi là “**đối lập (nhau)**” nếu và chỉ nếu (2a) x và y khác biệt nhau, và (2b) mỗi đối tượng, x và y , đứng về một phía khác biệt nhau trong mỗi quan hệ nào đó giữa x và y . Mức độ phủ định này “mạnh hơn” mức độ (1).

(3) x và y được gọi là “**loại trừ (nhau)**” nếu và chỉ nếu (3a) x và y đối lập nhau, và (3b) hễ có x thì không thể có y , còn hễ có y thì không thể có x . Mức độ phủ định này “mạnh hơn” mức độ (2).

(4) x và y được gọi là “**đối nghịch (nhau)**” nếu và chỉ nếu (4a) x và y loại trừ nhau, và (4b) x làm cho y khó phát huy được công năng của y , còn y làm cho x khó phát huy được công năng của x . Trong trường hợp cả hai đối tượng cùng làm cho đối tượng còn lại không thể phát huy được công năng của mình, mức độ này còn được gọi là “**đối kháng**” hay “**đối địch**”. Mức độ phủ định này “mạnh hơn” mức độ (3).

(5) x và y được gọi là “**diệt trừ (lẫn nhau)**” nếu và chỉ nếu (5a) x và y đối nghịch nhau, và (5b) x làm cho y mất đi, còn y làm cho x mất đi. Đây là mức độ cuối cùng của phủ định toàn phần. Mức độ phủ định này “mạnh hơn” mức độ (4).

Đó là định nghĩa cho các mức độ phủ định.

ĐỊNH NGHĨA 3.4. Mâu thuẫn.

(1) “**Mâu thuẫn**” là phủ định ở mức độ “loại trừ (nhau)” hay ở những mức độ phủ định mạnh hơn, theo định nghĩa 3.3.

(2) Gọi C là chủ thể nhận thức, còn x và y là hai đối tượng được nhận thức. Trong hệ quy chiếu của chủ thể C , x và y được gọi là “**mâu thuẫn (nhau)**” nếu và chỉ nếu (2a) x và y loại trừ nhau, hay (2b) x và y đối nghịch nhau, hay (2c) x và y diệt trừ nhau.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “mâu thuẫn”.

Từ định nghĩa 3.1 (về sự bổ túc), định nghĩa 3.2 (về sự phủ định) và định nghĩa 3.3 (về các mức độ phủ định), ta thấy khái niệm “bổ túc” và khái niệm “phủ định” tuy có những nội dung trái ngược nhau nhưng hoàn toàn có thể trở thành lẫn nhau, tùy theo chủ thể. Thật vậy, đứng trước sự kết hợp của hai đối tượng x và y , nếu chủ thể nhận thức rằng tình trạng kết hợp là xấu hơn tình trạng không kết hợp, thì x và y sẽ là phủ định lẫn nhau trong cái nhìn của chủ thể; ngược lại, nếu chủ thể nhận thức rằng tình trạng kết hợp

là tốt hơn tình trạng không kết hợp, thì x và y sẽ là bổ túc lẫn nhau trong cái nhìn của chủ thể.

Tuy nhiên, do tiên đề 3.1, sự phủ định phải chứa đựng trong nó sự bổ túc; bởi vì sự phủ định chứa đựng sự khác biệt, và mọi sự khác biệt nhau đều bổ túc nhau.

Khi chủ thể mở rộng cái nhìn của mình ra sao cho không-thời gian trước mắt chủ thể đủ rộng lớn, nghĩa là khi chủ thể mở rộng tầm nhận thức của mình, thì khái niệm “phủ định” sẽ trở thành khái niệm “bổ túc”. Ví dụ, tại một thời điểm, hai sự kiện “tôi ăn” và “tôi không ăn” là hai sự kiện phủ định nhau (ở mức độ loại trừ nhau) chứ không phải hai sự kiện bổ túc nhau, vì có cái này thì không thể có cái kia. Nhưng trong một thời gian đủ dài – chẳng hạn, trong thời gian một ngày, một tuần, một tháng, một năm, hay một đời người – thì “tôi ăn” và “tôi không ăn” là hai sự kiện bổ túc nhau chứ không phải hai sự kiện phủ định nhau, vì sự kiện này phải diễn ra sau sự kiện kia và ngược lại.

Tương tự như vậy, khi mở rộng tầm nhận thức, rất nhiều cặp phạm trù mà từ trước đến nay thường bị coi là đối lập hay mâu thuẫn nhau, chẳng hạn như “duy tâm” và “duy vật”, “khoa học” và “tôn giáo”, v.v... thì bây giờ lại trở thành bổ túc cho nhau, ít nhất cũng theo nghĩa là nhân loại không thể tiến hóa nếu chỉ chọn một và bỏ cái còn lại trong cặp phạm trù.

Vì vậy, giáo lý Đại Đạo nói:

“Bất luận thời buổi nào, lúc nào cũng vậy, hễ có ngày phải có đêm, có nóng phải có lạnh, có thiện phải có ác, có thị phải có phi. Khi nào trên rừng cây đều ngang nhau, cỏ ngoài đồng nội giống hệt nhau thì chừng ấy những kẻ bất buộc phải theo ý muốn mình mới khởi thất vọng. Người thượng trí lúc nào cũng phải biết lấy dị trong chỗ đồng, biết lấy đồng trong chỗ dị, nhưng thông suốt được cái lẽ ấy thì hoàn cảnh nào cũng giải quyết được.”¹

Với cái nhìn càng phóng khoáng, bao dung, rộng mở,... thì mâu thuẫn và phủ định càng trở nên vô nghĩa, và thay vào đó, bổ túc và hòa hiệp càng đóng vai trò quan trọng, nếu không nói là đóng vai trò quyết định, đối với nhận thức và hành động của chủ thể.

2. TIÊN ĐỀ VỀ SỰ BAO DUNG

Tiên đề về sự bao dung nói về sự chứa đựng những khả năng trái ngược với nhau bên trong bất cứ cái gì.

TIÊN ĐỀ 3.2. *Bất cứ cái gì, A , cũng chứa đựng hai khả năng: (1) A là A , hay, (2) A không là A .*

Trong tiên đề 3.2:

(1) thay vì nói “ A là A ”, ta có thể nói “ A đồng nhất với A ”;

¹ Đức Trần Hưng Đạo; Trung Hưng Bửu Tòa (Đà Nẵng), Tý thời, 02-06 Giáp Thìn (09-07-1964).

(2) thay vì nói “ A không là A ”, ta có thể nói “ A là không A ”, “ A là phủ định của A ”.

Theo tiên đề 3.2, bất cứ cái gì cũng có thể đồng nhất với chính nó hay phủ định lấy chính nó. Phát biểu này có thể được viết dưới dạng ký hiệu như sau:

$$A \supset (A \cup \bar{A}).$$

Đối với một chủ thể, từ tiên đề 3.2, ta có định lý.

ĐỊNH LÝ 3.1. Ta có khả năng chứa đựng không-phải-Ta.

Định lý này còn có thể được phát biểu là: “Tôi bao hàm không-Tôi”.

Chúng ta thường nhìn vào ngoại giới bằng cặp mắt của sự phân biệt: cái này không phải là Tôi, cái kia không phải là Tôi. Từ định lý 3.1, tất cả những gì được coi là không-Tôi đều thật sự thuộc về Tôi. Thế giới nội tại của chính Tôi chứa đựng thế giới ngoại tại; do đó, khi hướng nội (nội tâm, tiểu vũ trụ), Tôi có thể đạt được chân lý tự tại và thông suốt ngoại giới (ngoại cảnh, đại vũ trụ).

Định lý này đã được phát biểu rất nhiều trong thánh ngôn thánh giáo bằng những cách thức diễn đạt khác nhau. Ví dụ, Đức Bát Nhã Thiền Sư đã phát biểu định lý này như sau:

*“Tôi có trong khi có Đất Trời,
Huyền đồng bản thể xẻ chia đôi;
Không Tôi, thì cũng không Trời Đất,
Trời Đất, Đạo, Người, vốn Một thôi.”¹*

Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo nói:

*“Hành đạo biết rằng Đạo ở trong,
Biển nên vạn pháp cũng do lòng,
Tam thiên thế giới trong tay nắm,
Chính thị tâm này đạt lý Không.”²*

Với định lý 3.1, con người có thể giải quyết những bài toán của ngoại giới ngay trong chính nội tâm của mình. Cái gì có ở vạn vật hay tha nhân, cái đó có ở trong Ta, dù là cái tốt hay cái xấu. Cái tốt mà tha nhân có, trong Ta đã sẵn có, nhưng ta phải đánh thức nó, phải nuôi dưỡng nó, phải phát triển nó. Cái xấu mà tha nhân có, trong lòng Ta cũng có, vậy tại sao ta không tự sửa mình thay vì phê phán tha nhân? Bởi vậy, giáo lý Đại Đạo thường dạy con người phải tự phản tỉnh:

*“Sao không quét tuyết trên nhà tớ,
Mà lại lau sương ở mái người?”³*

bởi vì:

¹ Đức Bát Nhã Thiền Sư; Minh Lý Thánh Hội, Tuất thời, 03-03-Giáp Dần (26-03-1974).

² Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 14-10 Bính Thìn (04-12-1976).

³ Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Nam Thành Thánh Thất, Tuất thời, 01-01 Ất Ty (02-02-1965).

*“Nên cũng ta, mà hồng cũng ta,
Chính ta là Phật, cũng là Ma.”¹*

Định lý này dạy ta mượn ngoại giới làm phương tiện để tự xét mình, và dùng nội tâm của mình làm môi trường để điều chỉnh hoặc phát triển ngoại giới. Đức Quan Thánh Đế Quân nêu lên một số tình huống ứng dụng của định lý này như sau:

“Mình muốn người khác thương mình, trước phải tự mình thương người đã. Đừng ngồi một chỗ kêu gọi thiên hạ đến với mình, mà phải bản thân mình đến với thiên hạ trước đã. Đừng bảo hoặc yêu cầu ai thương mình, nếu trong khi đó mình thiếu tác phong cử chỉ hành động đối với họ. Đừng sợ người ta không thương mình, chỉ e tại mình thiếu tác phong nhân cách phẩm hạnh đạo đức để được xứng đáng cho người ta thương mà thôi. Đừng sợ không ai hợp tác với mình, chỉ ngại mình không có nhiệt tình muốn hợp tác với người ta. Cũng như đừng sợ phí kiếp tu hành mà không đắc đạo, chỉ ngại cho mình không thiết tha hành đạo lập công bồi đức và tu học mà thôi.”²

Như vậy, với định lý 3.1, con người có thể thay đổi được ngoại giới bằng cách hoàn hảo hóa nội tâm của mình. Trong lịch sử nhân loại, chúng ta có thể tìm được nhiều bằng chứng cho cách thức thay đổi thế giới như vậy. Các bậc Giáo tổ như Thích Ca, Lão Tử, Khổng Tử, Pythagoras, Jesus, Mohamed,... đều đã tự hoàn hảo hóa nội tâm của mình mà đạt Đạo và từ đó đã cải tiến được trình độ đạo đức (cũng như, cả trình độ văn minh) của toàn thể giới.

Trên những lĩnh vực khác – như khoa học, nghệ thuật, văn hóa, triết lý, kinh tế, chính trị – hầu hết những bậc vĩ nhân đều sử dụng cách thức này, chẳng hạn, Newton và Einstein đều đã giải quyết những bài toán của vũ trụ vật lý trong tư duy của mình, nghĩa là trong nội tâm của mình.

¹ Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Ngọc Minh Đài, 04-03 Quý Mão (28-03-1963).

² Đức Quan Thánh Đế Quân; Nam Thành Thánh Thất, Tuất thời, 15-02 Kỷ Dậu (01-04-1969).

CHƯƠNG 13. CÁC GIÁ TRỊ LUẬN LÝ

Tư tưởng và hành động của con người có khả năng phản ánh chân lý của càn khôn vũ trụ. Sự phản ánh này có thể đạt được những mức độ trung thực khác nhau. Các mức độ trung thực có thể được đặt tương ứng với các “giá trị luận lý” (logical value [Eng]) thông qua những quy ước.

ĐỊNH NGHĨA 3.5. **“Giá trị luận lý”**.

(1) **“Giá trị luận lý”** là những giá trị thể hiện mức độ trung thực trong sự phản ánh chân lý của tư tưởng hay hành động.

(2) Các giá trị luận lý có thể có của một hệ thống luận lý học tạo thành **“tập hợp giá trị luận lý”** của hệ thống luận lý học đó.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “giá trị luận lý”.

Trong luận lý học Aristotle, mỗi mệnh đề chỉ có thể có một trong hai khả năng: “đúng” hoặc “sai”. Những giá trị “đúng” và “sai” này là những giá trị luận lý của luận lý học Aristotle.

Được phát triển từ luận lý học Aristotle, luận lý toán học biểu diễn giá trị “đúng” bằng số 1, giá trị “sai” bằng số 0. Tập hợp giá trị luận lý của luận lý toán học chỉ chứa hai phần tử, $\{0,1\}$.

Trong một số hệ thống luận lý học hiện đại, tập giá trị luận lý có thể chứa nhiều hơn hai phần tử. Chẳng hạn, trong luận lý học mờ (fuzzy logic [Eng]), tập giá trị luận lý có vô số giá trị nằm trong đoạn số thực $[0,1]$, và ta có thể “dán nhãn” (label [Eng]) cho một số giá trị trong đó bằng cách sử dụng những từ ngữ trong ngôn ngữ tự nhiên của con người; ví dụ: ta có thể dán nhãn “đúng” cho giá trị 1, “sai” cho giá trị 0, “không đúng không sai” cho giá trị 0,5, “đúng nhiều hơn sai” cho giá trị 0,75, “sai nhiều hơn đúng” cho giá trị 0,25,...

Một hệ thống luận lý học chỉ chấp nhận hai giá trị luận lý như luận lý học Aristotle được gọi là **“luận lý học lưỡng trị”** (two-valued logic [Eng]). Một hệ thống luận lý học chấp nhận nhiều giá trị luận lý như luận lý học mờ được gọi là **“luận lý học đa trị”** (multi-valued logic [Eng]).

ĐỊNH NGHĨA 3.6. **Thước đo luận lý**.

(1) **“Thước đo luận lý”** là tập hợp giá trị luận lý, xét như là cái được dùng để đo mức độ hợp lý. Thước đo luận lý còn được gọi là **“thang định giá”**.

(2) Nếu tập hợp giá trị luận lý chỉ có hai giá trị, ta có “**thước đo luận lý lưỡng trị**” hay “**thang định giá lưỡng trị**”. Nếu tập hợp giá trị luận lý có nhiều hơn hai giá trị, ta có “**thước đo luận lý đa trị**” hay “**thang định giá đa trị**”.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “thước đo luận lý”.

ĐỊNH NGHĨA 3.7. Định giá. “**Định giá**” một đối tượng x là hành động (động tác, thao tác) sử dụng thước đo luận lý để xác định mức độ hợp lý của x .

Ví dụ trong luận lý học hình thức, ta gặp một mệnh đề luận lý nào đó và phải xác định xem giá trị luận lý của mệnh đề ấy là “đúng” hay “sai”; việc xác định giá trị luận lý như vậy chính là định giá cho mệnh đề.

1. LƯƠNG TRỊ HÓA

Chúng tôi dùng thuật ngữ “lưỡng trị hóa” để chỉ lối tư duy phân chia toàn bộ thể giới (hoặc phân chia cái toàn thể của một đối tượng) thành hai phần biệt lập với nhau thông qua một thước đo luận lý lưỡng trị. Ví dụ, lối tư duy phân chia thể giới thành cái Đúng và cái Sai, cái Chánh và cái Tà,...

ĐỊNH NGHĨA 3.8. Lưỡng trị hóa. “**Lưỡng trị hóa**” là hành động (hay động tác, thao tác) của tư duy, mà với hành động đó, tư duy: (1) phân chia cái toàn thể T thành hai phần, T_1 và T_2 ; và, (2) đặt tương ứng mỗi phần với một giá trị luận lý thuộc một thước đo luận lý lưỡng trị.

Ở mức độ hiện tượng, thể giới là nhị nguyên; ở mức độ bản thể, thể giới là nhất nguyên (định nghĩa 1.68). Nhưng ngay cả ở mức độ hiện tượng, tức nhị nguyên, thì thể giới cũng không tự nó phân đôi lấy nó (vì từ định lý 2.63, nếu thể giới tự nó phân đôi lấy nó, thì thể giới phải có một bản chất độc lập với mọi chủ thể nhận thức và bản chất ấy là “tự nó phân đôi lấy nó”, nhưng điều này mâu thuẫn với định lý 2.63). Do đó, mọi sự phân đôi thể giới đều xuất phát từ nhận thức của con người.

Khi tư duy lưỡng trị hóa thể giới, nếu tư duy chỉ đạt đến mức độ hiện tượng mà chưa đạt đến mức độ bản thể thì sự lưỡng trị hóa đó mang tính chất nhị nguyên (chúng tôi gọi sự lưỡng trị hóa này là “nhị nguyên lưỡng trị hóa”); còn nếu tư duy vượt qua khỏi mức độ hiện tượng và đạt đến mức độ bản thể thì sự lưỡng trị hóa đó mang tính chất nhất nguyên (chúng tôi gọi sự lưỡng trị hóa này là “nhất nguyên lưỡng trị hóa”).

1.1. Nhị nguyên lưỡng trị hóa

ĐỊNH NGHĨA 3.9. Nhị nguyên lưỡng trị hóa. Nếu hành động lưỡng trị hóa của tư duy bắt nguồn từ khách thể và là một hành động phản ánh hiện tượng của ngoại giới, ta gọi hành động đó là “**nhị nguyên lưỡng trị hóa**”.

1.1.1. Nhị nguyên lưỡng trị hóa trong luận lý học hình thức Aristotle và luận lý học biện chứng Hegel

Luận lý học hình thức Aristotle và luận lý học biện chứng Hegel là các hệ thống nhị nguyên lưỡng trị hóa mọi đối tượng nhận thức. Trong các hệ thống này, bất kỳ một định

luật nào của thế giới hoặc một thuộc tính nào của vạn vật đều được quan niệm như là có một bản chất nhị nguyên.

Luận lý học hình thức Aristotle quan niệm rằng, trên bình diện thực tiễn, sự vật chỉ có thể là chính-mình chứ không thể có chút gì lẫn lộn với cái không-phải-là-chính-mình, và trên bình diện lý luận, mệnh đề mô tả sự việc chỉ có thể hoặc đúng hoặc sai chứ không thể đúng, sai lẫn lộn, mà cũng không thể không-đúng-không-sai. Vậy, luận lý học Aristotle quan niệm và xử lý nhị nguyên tính của thế giới theo cách buộc phải chọn lựa một trong hai mặt đối với từng sự vật.

Luận lý học biện chứng Hegel cho rằng, trên cả hai bình diện, lý luận lẫn thực tiễn, sự vật luôn luôn vừa là chính-mình vừa là không-phải-chính-mình, nghĩa là trong mỗi thời điểm, sự vật luôn chứa đựng trong lòng mình một mầm mống tự phủ định, tự tha hóa chính mình. Đời sống của sự vật, thực chất, là sự tồn tại của một sự giằng co giữa khuynh hướng bảo thủ và khuynh hướng tha hóa. Vậy, luận lý học biện chứng Hegel quan niệm và xử lý nhị nguyên tính của thế giới theo cách thừa nhận sự hiện hữu vĩnh viễn của mâu thuẫn.

So sánh hai hệ thống luận lý học đó, ta thấy dù quan niệm và cách thức xử lý khác nhau, nhưng cả hai hệ thống đều nhìn nhận nhị nguyên tính là một cái gì đó “có thật”, “tất yếu”, không thể vượt ra khỏi, không thể hiểu khác đi.

Cách nhìn nhận như vậy là cách nhìn nhận nhị nguyên lưỡng trị hóa thế giới. Nghĩa là, dưới lăng kính của cách nhìn đó, thế giới biến thành nhị nguyên ở bình diện thực tiễn, còn chân lý thì bị đặt dưới thước đo lưỡng trị ở bình diện lý luận.

oOo

Ta hãy đi sâu hơn vào luận lý học hình thức Aristotle vì nó là một hệ thống tiêu biểu cho việc nhị nguyên lưỡng trị hóa thế giới. Các nguyên lý cơ bản của luận lý học hình thức Aristotle¹ cho thấy nhị nguyên lưỡng trị hóa là xuất phát điểm của hệ thống luận lý học này.

Luận lý học Aristotle chỉ sử dụng các **mệnh đề luận lý**, nghĩa là các mệnh đề mà cấu trúc văn phạm của chúng là các câu khẳng định hoặc phủ định². Trong luận lý học Aristotle, mọi sự vật – thông qua sự nhận định của con người – đều trở thành một mệnh đề luận lý, hay nói cách khác, đều được hình thức hóa thành một mệnh đề luận lý. Ví dụ, “nước”; đối với người này thì “nước là một chất lỏng không màu...”, đối với người khác thì “nước là một tập hợp các phân tử...” Mỗi mệnh đề luận lý, theo quan niệm của luận lý học Aristotle, chỉ có thể hoặc là đúng, hoặc là sai, chứ không thể vừa đúng vừa sai, mà cũng không thể vừa không đúng vừa không sai. Do đó, các sự vật dù có phức tạp đến mức

¹ Được trình bày ở chương cuối của quyển sách này.

² Ví dụ, mệnh đề “Nho giáo là một tôn giáo” hay mệnh đề “Nho giáo không phải là một tôn giáo” đều là những mệnh đề luận lý; trong khi đó, những câu như “Nho giáo có phải là một tôn giáo hay không?” hay “Nho giáo hãy là một tôn giáo!” không phải là những mệnh đề luận lý.

nào cũng đều được phân thành một trong hai loại, “đúng” và “sai”, tương ứng với các mệnh đề luận lý được dùng để định nghĩa sự vật ấy. Theo cách làm đó, luận lý học Aristote phân chia toàn bộ thế giới chung quanh chúng ta thành hai phần, mỗi phần mang một giá trị luận lý trái ngược với phần còn lại.

Đây không phải là một cách làm vô cơ của luận lý học Aristote. Lối tư duy phân-chia-toàn-bộ-thế-giới-thành-hai-phần là lối tư duy phổ biến của con người hiện thực. Aristote chỉ tổng kết những lối tư duy đó thành một hệ thống luận lý học.

Lấy một ví dụ trên bình diện nhận thức: xét giá trị luận lý của mệnh đề “ $1+1=2$ ”. Đối với đa số chúng ta, “ $1+1=2$ ” là đúng. Trong vật lý học hiện đại, có những trường hợp mà “ $1+1=2$ ” là sai¹. Nhưng dù rơi vào trường hợp nào đi nữa, mệnh đề “ $1+1=2$ ” chỉ có thể có một trong hai giá trị, “đúng” hoặc “sai”. Nếu có ai cho rằng mệnh đề này vừa đúng vừa sai, hay vừa không đúng vừa không sai, người đó bị cho là “ba phải”.

Khi tòa án phân xử hành vi của một bị cáo, kết luận cuối cùng của tòa án phải là “có tội” hay “vô tội”. Chẳng một người bình thường nào chấp nhận những kết luận “ba phải” đại loại như “không có tội mà cũng không vô tội” hay “vừa có tội, lại vừa vô tội”.

Tại sao trong tập quán suy nghĩ của con người, đưa ra một kết luận sai vẫn được coi là một điều bình thường, nhưng đưa ra một kết luận “ba phải” là một điều dị thường? Từ tiên đề 2.1, từ mệnh đề “quang thị Thần”, có thể thấy rằng do bản chất “quang” của chơn thần, nên cách hành xử tự nhiên của lý trí con người (lý trí này thuộc về chơn thần) là chọn lọc những gì sáng tỏ, rõ ràng, mạch lạc.

Đóng góp quan trọng của luận lý học Aristote vào sự phát triển của văn minh nhân loại nằm ở chỗ hệ thống này đã đúc kết được những yếu tố tạo ra sự mạch lạc trong suy nghĩ của con người, xây dựng các quy ước rõ ràng cho một cách thức tư duy được nhiều người xem là “đúng đắn”.

1.1.2. Cách sử dụng thước đo “đúng-sai” trong giáo lý Đại Đạo

Trong các hệ thống luận lý học lưỡng trị, thước đo với hai giá trị “đúng” và “sai” là thước đo duy nhất. Tuy nhiên, thước đo “đúng-sai” phụ thuộc vào hệ quy chiếu. Ví dụ, khi đứng trong hệ quy chiếu gắn liền với trái đất, các nhà thiên văn cho rằng mệnh đề “mặt trời chuyển động quanh trái đất” là đúng, còn mệnh đề “trái đất chuyển động quanh mặt trời” là sai; nhưng khi đứng trong hệ quy chiếu gắn liền với mặt trời, các nhà thiên văn sẽ đánh giá các mệnh đề đó bằng những giá trị luận lý hoàn toàn trái ngược: mệnh đề đầu là sai, mệnh đề sau là đúng. Kết quả định giá phụ thuộc vào hệ quy chiếu mà ta đứng trong đó và áp dụng thước đo “đúng-sai” của mình.

Trong giáo lý Đại Đạo, cặp giá trị đúng-sai vẫn được sử dụng, nhưng theo một ngữ nghĩa khác. “Đúng” có nghĩa là “đúng đạo lý” hay “hợp lý”, còn “sai” có nghĩa là “sai

¹ Ví dụ, khối lượng của một hạt nhân nguyên tử không bằng tổng số khối lượng của các hạt thành phần (proton, neutron) tạo nên hạt nhân.

đạo lý” hay “không hợp lý”. Như vậy, đối với giáo lý Đại Đạo, sự phù hợp với đạo lý (chân lý) là tiêu chuẩn để định giá.

Thước đo “đúng đạo lý - sai đạo lý” đã được sử dụng để chứng minh hầu hết các định lý trong quyển sách này.

Tuy nhiên trên thực tế, thước đo “đúng đạo lý - sai đạo lý” là một thước đo khó sử dụng, bởi vì nó đòi hỏi người sử dụng phải đạt một mức độ nhận thức nhất định về đạo lý. Do đó, cần phải có những thước đo dễ sử dụng hơn.

Và ta hoàn toàn có thể đạt được những thước đo dễ sử dụng hơn bằng cách thực hiện những biến đổi thích hợp trên thước đo “đúng-sai” của luận lý học Aristotle.

1.1.3. Quy tắc biến đổi thước đo “đúng-sai”

Để minh họa cho ý tưởng chính về việc thực hiện những biến đổi thích hợp trên thước đo “đúng-sai” của luận lý học Aristotle, ta hãy thay thế thước đo “đúng-sai” bằng thước đo “hay-dở”.

Trong phạm vi của vấn đề mà sự thay thế này có hiệu lực, ta sẽ định giá bằng các giá trị “hay” và “dở”, chứ không định giá bằng các giá trị “đúng” và “sai”.

Xét một tình huống như sau. Một bệnh nhân mắc một chứng bệnh nan y và đang trải qua những ngày cuối cùng trong cuộc đời, nhưng bệnh nhân này hoàn toàn chưa hay biết gì về điều đó. Anh ta hỏi vị bác sĩ “Liệu tôi có thể qua khỏi?”. Giả sử vị bác sĩ trả lời: “Đừng lo lắng gì. Rồi anh sẽ khỏi!”.

Nếu dùng thước đo “đúng-sai” để định giá lời nói của vị bác sĩ, ta sẽ kết luận rằng câu nói của ông ta là sai, vì sự thật là bệnh nhân sẽ chẳng thể sống được thêm bao nhiêu ngày nữa. Nhưng nếu dùng thước đo “hay-dở”, ta sẽ thấy câu nói của vị bác sĩ thật hay, vì nó mang đến cho bệnh nhân ít nhiều thanh thản trong tâm hồn trong những ngày còn lại trong cuộc đời.

Nếu vị bác sĩ kia trung thành với luận lý học hình thức, hẳn ông sẽ chọn một câu nói đúng, đại loại như “Bệnh này không chữa được, anh không thể qua khỏi được đâu. Anh sắp chết!”

Càng đúng bao nhiêu, câu nói ấy càng dở bấy nhiêu.

Trong tình huống này, ta thấy, dù nói một câu đúng hay một câu sai, tất cả cũng đều vô nghĩa đối với bệnh nhân. Thước đo “đúng-sai” khi đó tỏ ra không phù hợp bởi sự vô cảm và máy móc của nó, trong khi thước đo “hay-dở” lại thể hiện nhân tính một cách rõ ràng.

Về mặt hình thức, cả thước đo “đúng-sai” lẫn thước đo “hay-dở” đều là lưỡng trị. Tuy nhiên, đối với nhiều trường hợp thực tế, thước đo “đúng-sai” có thể lừa gạt chúng ta bằng cách đem đến cho chúng ta ấn tượng rằng đó là tiêu chuẩn tuyệt đối để nhìn nhận chân lý, trong khi thước đo “hay-dở” tỏ ra trung thực hơn vì vẫn để cho ta thấy rằng không hề có một tiêu chuẩn nào là hoàn toàn khách quan và tuyệt đối khi định giá. Thật vậy, bản

thân những giá trị “hay” và “dở” cũng là những giá trị không có một cơ sở khách quan nào. Đối với câu trả lời của vị bác sĩ, có người khen hay (ví dụ: “Nhờ vậy bệnh nhân còn có đôi chút hy vọng”), nhưng cũng có người chê dở (ví dụ: “Phải biết mình sắp chết thì bệnh nhân mới kịp viết di chúc chia gia tài cho con cháu chứ!”). Không có một ranh giới rạch ròi giữa hai giá trị này. Thậm chí, nhiều khi ta lại cho rằng “hay” chẳng qua là “không dở lắm”, và ngược lại. Trong khi đó, giữa “đúng” và “sai” chẳng bao giờ có điểm chung, dù rằng đây cũng là hai ý niệm không dựa trên một cơ sở nào khách quan hơn cơ sở của “hay” và “dở”.

Tuy cả hai thước đo đều thiếu cơ sở khách quan như nhau, nhưng thước đo “hay-dở” mềm dẻo hơn và không tự che đậy những hạn chế của mình.

Quy tắc biến đổi. Một cách tổng quát, phép biến đổi thước đo có thể thực hiện được từ thước đo “đúng-sai” của luận lý học Aristotle, bằng cách thay cặp giá trị “đúng-sai” này bằng một cặp giá trị mới “ $A - B$ ” có các tính chất:

- (1) A và B là những khái niệm tự xác định chứ không hoàn toàn phụ thuộc lẫn nhau;
- (2) giữa A và B không có một ranh giới rõ ràng, mà có một sự chuyển tiếp về ý nghĩa;
- (3) A và B có thể đồng thời được dùng để định giá cho cùng một đối tượng.

Những cặp giá trị mới này có thể được chủ thể tư duy chọn lựa một cách tùy ý; ví dụ: “hay-dở”, “tốt-xấu”, “nên - không nên”,...

1.1.4. Sự cần thiết của các thước đo đa trị

Khi con người vươn lên đến những tầng nhận thức càng cao, thì việc lưỡng trị hóa nhị nguyên, tức là tư duy theo kiểu phân-chia-toàn-bộ-thể-giới-thành-hai-phần, càng bộc lộ nhiều điểm bất hợp lý. Trong giáo lý Đại Đạo, Đức Thượng Đế đã dạy:

*“Sự chơn thật và sự giả dối, mắt phàm các con đâu có thể phân biệt đặng.”*¹

Theo lời dạy này, cái Đúng (“sự chơn thật”) và cái Sai (“sự giả dối”) là không thể phân biệt bằng sự nhận thức của vọng tâm (“mắt phàm”). Vì vậy, đối với nhiều tình huống thực tế, giáo lý Đại Đạo thay thế hệ thống nhị nguyên lưỡng trị hóa bằng hệ thống thước đo đa trị có khả năng ứng biến trước mọi nhu cầu của nhân sanh. Trong hệ thống thước đo đa trị này:

- (1) các sự vật không nhất thiết phải được định giá;
- (2) nếu phải định giá sự vật, có nhiều giá trị để định giá;
- (3) trong trường hợp phải dùng đến thang định giá lưỡng trị, các giá trị luận lý này chỉ là tạm thời đối với một số trình độ nhận thức nào đó; khi tiến lên những trình độ nhận thức cao hơn, các giá trị luận lý này có thể không còn ý nghĩa nữa.

¹ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; Mercredi 4 Aout 1926; *Thánh Ngôn Hiệp Tuyển* (Q.1) [?]

1.2. Nhất nguyên lưỡng trị hóa

ĐỊNH NGHĨA 3.10. **Nhất nguyên lưỡng trị hóa.** Một hành động lưỡng trị hóa của tư duy được gọi là “**nhất nguyên lưỡng trị hóa**” nếu hành động ấy không bắt nguồn từ khách thể mà từ chính chủ thể, do chủ thể mượn ngôn ngữ luận lý và cách tư duy lưỡng trị hóa một cách chủ động để dẫn dắt nhận thức của tha nhân đi đến bản thể nhất nguyên.

Khái niệm “ngôn ngữ luận lý” trong định nghĩa trên đây được trình bày ở định nghĩa 3.57.

Kinh Dịch, một hệ thống luận lý học của Đông Phương cổ đại, là một ví dụ về nhất nguyên lưỡng trị hóa. Trong kinh Dịch, mọi lý luận đều được đặt cơ sở trên hai yếu tố âm-dương. Mọi hiện hữu đều được nhìn nhận như là những kết hợp của âm và dương, và như vậy, đều có thể được phân tích (trên bình diện lý luận) thành hai yếu tố âm-dương. Đó là một cách lưỡng trị hóa thế giới. Nhưng cũng theo kinh Dịch, cả hai yếu tố âm-dương đều có một cội nguồn chung, là Thái Cực. Nói khác đi, nhị nguyên tính được nhìn không phải như một bản chất của thế giới, mà chỉ là một hiện tượng, một bộc lộ, một khai triển nào đó của một bản thể nhất nguyên mà thôi. Vậy, cách thức lưỡng trị hóa như của kinh Dịch chính là nhất nguyên lưỡng trị hóa.

1.2.1. Tại sao giáo lý Đại Đạo cần đến việc “nhất nguyên lưỡng trị hóa”?

Với tiên đề 3.2, giáo lý Đại Đạo tạm mượn lối tư duy lưỡng trị của con người như một bước khởi đầu để chỉ ra một cảnh giới khác tiềm ẩn bên trong lòng thế giới nhị nguyên. Cảnh giới đó là cảnh giới nhất nguyên. Trong cảnh giới đó, chỉ có sự bổ túc để hòa hiệp chứ không có sự mâu thuẫn.

Cảnh giới nhất nguyên không thể được diễn đạt bằng ngôn ngữ luận lý. Nhưng, trên thực tế, chúng ta đang sống trong những xã hội mà trong đó ngôn ngữ luận lý đang được sử dụng. Vậy, giáo lý Đại Đạo phải mượn ngôn ngữ luận lý, và vì vậy, phải mượn cả lối tư duy lưỡng trị vốn là nguồn gốc phát sinh của ngôn ngữ luận lý để dẫn dắt nhận thức của con người đi đến những ý niệm tương-tự-nhất-nguyên, và từ đó, đi đến chỗ nhận thức được bản thể.

Do là lý do của việc nhất nguyên lưỡng trị hóa trong giáo lý Đại Đạo.

1.2.2. Gắn liền lưỡng trị với nhất nguyên

Sống trong thế giới nhị nguyên, có vô số tình huống thực tế không cho phép ta từ chối việc định giá lưỡng trị. Đối với những tình huống như vậy, giáo lý Đại Đạo cho ta một kỹ thuật nhất nguyên lưỡng trị hóa, trong đó, lưỡng trị luôn gắn liền với nhất nguyên.

Ý tưởng, và cũng là nguyên tắc, của kỹ thuật này là: **Đừng bao giờ tách rời lưỡng trị ra khỏi nhất nguyên. Nếu đã đề cập đến lưỡng trị; thì phải đề cập đến cả nhất nguyên.**

Kỹ thuật nhất nguyên lưỡng trị hóa này gồm hai bước. Bước 1, chính ta với tư cách là chủ thể sử dụng giáo lý Đại Đạo phải nhận thức được lý nhất nguyên ẩn tàng trong sự vật

nhị nguyên. Bước 2, ta mượn ngôn ngữ nhị nguyên để diễn đạt lý nhất nguyên cho tha nhân. Một cách chi tiết hơn:

(1) Bước 1, Ta-tự-nhận-thức: Mượn những hiện tượng nhị nguyên của sự vật để tìm lý nhất nguyên trong sự vật. Ở đây, ta tạm mượn một hệ quy chiếu ở mức độ hiện tượng như một phương tiện ban đầu, tạm chấp nhận nhị nguyên tính như một giả thiết xuất phát để tìm ra nhất nguyên. Nói cách khác, ta phải quan sát thế giới hiện tượng, ta phải nhìn nhận tính chất hai mặt của thế giới hiện tượng, nhưng không dừng lại ở đó, mà phải nhận thức được nguồn gốc duy nhất của cả hai mặt.

(2) Bước 2, Luận-giải-cho-tha-nhân: Mượn những ngôn từ nhị nguyên để thuyết minh hoặc chứng minh về hiện hữu của lý nhất nguyên trong sự vật. Như vậy, giai đoạn này, do những phương tiện từ ngữ, ta đã lưỡng trị hóa lý nhất nguyên. Sự lưỡng trị hóa này là một thao tác bất đắc dĩ, vì ta đang sử dụng ngôn ngữ luận lý để biện luận hoặc thuyết giảng.

2. NHẤT NGUYÊN ĐA TRỊ HÓA

Chúng tôi dùng thuật ngữ “đa trị hóa” để chỉ lối tư duy phân chia toàn bộ thế giới (hoặc phân chia cái toàn thể của một đối tượng) thành nhiều phần thông qua một thước đo luận lý đa trị.

ĐỊNH NGHĨA 3.11. Đa trị hóa. “**Đa trị hóa**” là hành động (hay động tác, thao tác) của tư duy, trong đó, (1) tư duy phân chia cái toàn thể T thành nhiều phần, $T_1, T_2, \dots, T_k$ với $k > 2$, và (2) mỗi phần có thể được đặt tương ứng với một giá trị luận lý thuộc một thước đo luận lý đa trị.

ĐỊNH NGHĨA 3.12. Nhất nguyên đa trị hóa. Một hành động đa trị hóa của tư duy được gọi là “**nhất nguyên đa trị hóa**” nếu hành động ấy không bắt nguồn từ khách thể mà từ chính chủ thể, do chủ thể mượn ngôn ngữ luận lý¹ và cách tư duy đa trị hóa một cách chủ động để dẫn dắt nhận thức của tha nhân đi đến bản thể nhất nguyên.

2.1. Sự hiện diện của các thước đo đa trị trong giáo lý Đại Đạo

Giáo lý Đại Đạo sử dụng nhiều thước đo đa trị. Ví dụ:

(1) Thước đo “1 giá trị” hay “đơn trị”: gồm những giá trị không phụ thuộc vào thế đối đãi, ví dụ “có Thượng Đế tính”.

(2) Thước đo “2 giá trị” hay “lưỡng trị”: gồm những cặp giá trị trái ngược nhau theo thế âm dương tương đối: tốt - xấu, thiện - ác, tội - phước, đúng - sai, chánh - tà, chơn - giả, hữu - vô,...

(3) Thước đo “3 giá trị” hay “tam trị”: gồm những giá trị cụ thể trong thế âm - dương - trung hòa.

¹ Khái niệm “ngôn ngữ luận lý” được trình bày ở định nghĩa 3.54.

(4) Thước đo “4 giá trị” hay “tứ trị”: ví dụ như công thức luận lý sau đây của Phật giáo Đại thừa (vẫn được sử dụng trong giáo lý Đại Đạo), gồm bốn giá trị: sắc, không, sắc tức thị không, phi sắc phi không.

(5) Thước đo “5 giá trị” hay “ngũ trị”: ví dụ như tập hợp định giá của Kinh Dịch (vẫn được sử dụng trong giáo lý Đại Đạo) gồm năm giá trị: cát, hung, hối, lân, vô cữu.

(6) Ngoài ra, ta có thể thiết lập các tập hợp định giá với 6, 7, 8,..., n giá trị. Nói chung, trong hệ thống định giá của giáo lý Đại Đạo, số lượng tập hợp định giá và số lượng giá trị được dùng để định giá là không hạn chế.

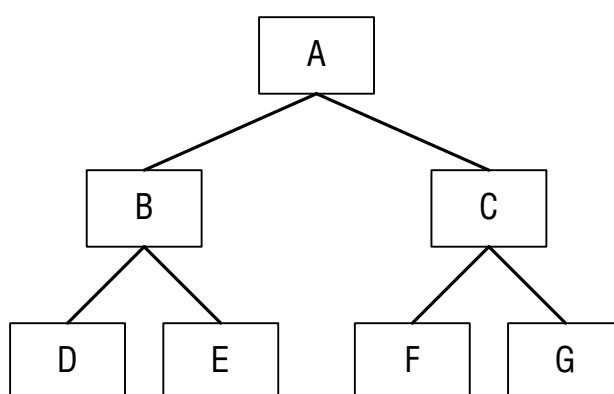
Với các thước đo này, ta có thể đánh giá thực tại theo những cặp giá trị đối đãi: “tốt” hay “xấu”, “thiện” hay “ác”, “chánh” hay “tà”, “vô” hay “hữu”, “hằng thường” hay “giả tạm”,...; hoặc đánh giá thực tại bằng một tập hợp những giá trị chuyển tiếp, ví dụ như: “rất hay”-“hay”-“chưa hay”-“bình thường”-“hơi dở”-“dở”-“rất dở”,...

Các thước đo đa trị này là cơ sở của lối tư duy đa trị hóa một cách chủ động để dẫn dắt nhận thức của tha nhân đi đến cái nhất nguyên của bản thể.

2.2. Cây định giá

Để có một hình ảnh trực quan về hệ thống định giá đa trị của giáo lý Đại Đạo đối với một bài toán định giá nào đó, ta có thể biểu diễn hệ thống này bằng một giản đồ mà chúng tôi gọi là “cây định giá”.

Một cách tổng quát, để biểu diễn các hệ thống có cấu trúc phân cấp, ta có thể dùng các giản đồ hình cây (tên gọi này là do giản đồ có nhiều nhánh xuất phát từ cùng một gốc, hình dạng tương tự như một cái cây). Giả sử ta có một đối tượng A , bao gồm hai “phương diện” B và C ; trong đó, B lại có hai “phương diện” D và E ; còn C có hai “phương diện” F và G . Giản đồ biểu diễn các “phương diện” sẽ có dạng như Hình 9:



Hình 9. Giản đồ cây, biểu diễn các hệ thống có cấu trúc phân cấp.

Trên giản đồ, các vị trí A , B , C , D , E , F , G được gọi là các “nút” (node [Eng]). Nút A được gọi là nút “gốc” (root [Eng]); các nút D , E , F , G được gọi là các nút “lá”

(leaf [Eng]); các nút không phải “gốc” cũng không phải “lá” được gọi là nút “trong” hay nút “trung gian”; các cạnh nối giữa các nút được gọi là các nhánh.

Giản đồ này có thể được phát triển một cách không giới hạn. Ta có thể phát triển giản đồ từ các nút lá; ví dụ, nếu các nút D, E, F, G có các lá, ta sẽ tiếp tục vẽ thêm các nhánh xuất phát từ D, E, F, G , và có thể tiếp tục bằng cách đó với bất kỳ nút nào. Ta cũng có thể phát triển giản đồ từ nút gốc; ví dụ, ta có thể gắn nút gốc A của cây này vào nút lá của một cây khác.

ĐỊNH NGHĨA 3.13. Cây định giá. “Cây định giá” là một giản đồ hình cây, được dùng để biểu diễn các khả năng định giá, trong đó:

(1) nút gốc biểu diễn tập hợp chứa đựng mọi khả năng định giá, có liên quan đến vấn đề mà ta đang xem xét;

(2) các nút trong biểu diễn những tập con thuộc tập hợp được nêu ra ở nút gốc, những tập con này tương ứng với sự phân loại các khả năng định giá của tập hợp gốc ở một hay vài mức độ nào đó, có liên quan đến những phương diện khác nhau của vấn đề mà ta đang xem xét,

(3) các nút lá biểu diễn những tập con thuộc các tập hợp được nêu ra ở nút trong, tương ứng với sự phân loại các khả năng định giá của mỗi tập hợp gắn liền với mỗi nút trong, chứa đựng những giá trị luận lý mà ta sử dụng trực tiếp trong việc định giá.

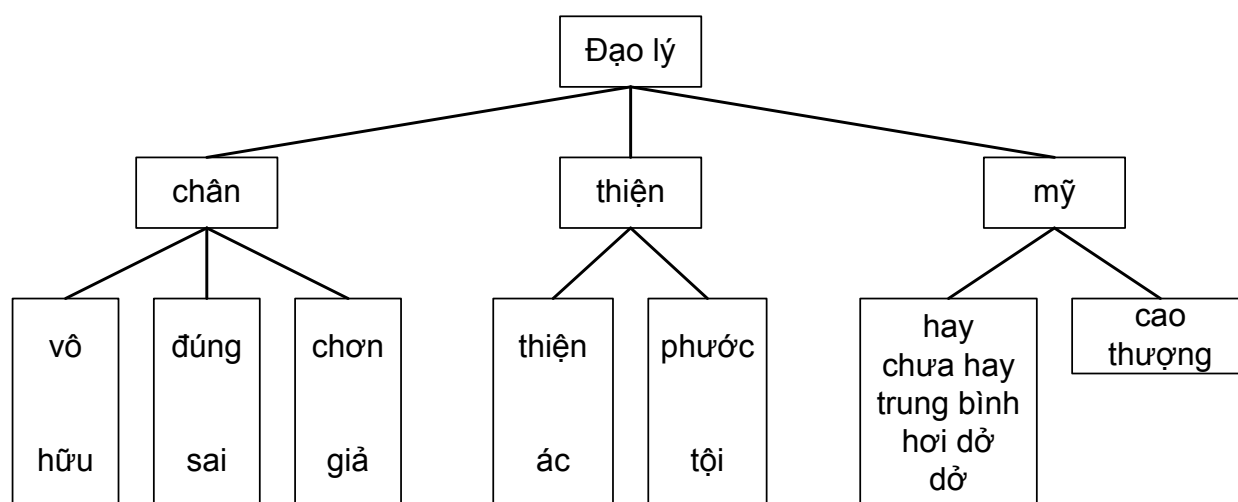
Đó là định nghĩa cho khái niệm “cây định giá”.

Vì hệ thống định giá của giáo lý Đại Đạo không có giới hạn, ta không thể biểu diễn được tất cả các giá trị trên cùng một giản đồ. Tuy nhiên, tùy theo bài toán cụ thể mà ta đang giải quyết, ta có thể dùng nhiều giản đồ, mỗi giản đồ chỉ biểu diễn một số giá trị cần thiết nào đó mà thôi.

Ví dụ sau đây (Hình 10) minh họa cho một cây định giá.

Giả sử trong một bài toán, mọi khả năng định giá khả dĩ đều thuộc về một khái niệm duy nhất là “đạo lý” (“đúng đạo lý”, “phù hợp với đạo lý”, “khá phù hợp với đạo lý”, “không phù hợp với đạo lý”, “trái đạo lý”,...). Phân loại các khả năng định giá này, giả sử ta thấy có ba hình thức định giá: định giá dựa trên tính chất đúng đắn (“chân”), hoặc trên tính chất tốt lành (“thiện”), hoặc trên tính chất đẹp đẽ (“mỹ”). Với mỗi hình thức định giá, giả sử ta liệt kê được một số (không nhất thiết phải đủ tất cả, vì có thể bổ sung dần dần về sau cho đầy đủ) tập hợp giá trị định giá, bao gồm năm tập hợp 2 giá trị (vô-hữu, đúng-sai, chơn-giả, thiện-ác, tội-phước), một tập hợp 5 giá trị (hay - chưa hay - trung bình - hơi dở - dở) và một tập hợp 1 giá trị (cao thượng). Ta thấy các tập hợp này có thể coi như các thể hiện khác nhau của các giá trị “chân”, “thiện”, “mỹ”.

Từ đó ta lập giản đồ như ở Hình 10.



Hình 10. Cây định giá.

Trên cây định giá, nếu hai nút lá L_1 và L_2 có một gốc chung A nào đó sao cho số nhánh đi từ gốc chung A đến hai nút lá L_1 và L_2 là nhỏ nhất, thì khi đó, A được gọi là “**gốc chung gần nhất**” của hai nút lá L_1 và L_2 . Trong cây định giá ở ví dụ trên đây, gốc chung gần nhất của hai lá “vô-hữu” và “chơn-giả” là gốc “chân”, còn gốc chung gần nhất của hai lá “vô-hữu” và “thiện-ác” là gốc “đạo lý”.

Đối với mỗi cây định giá, ta có thể thực hiện những dịch chuyển cơ bản với những ý nghĩa sau đây:

(1) Dịch chuyển từ một nút trong sang một nút trong thông qua gốc chung gần nhất của chúng; ý nghĩa của phép dịch chuyển này là “**thay đổi phương diện của vấn đề**”.

(2) Dịch chuyển từ một nút lá này sang một nút lá khác, thông qua gốc chung gần nhất của chúng; ý nghĩa của phép dịch chuyển này là “**thay đổi cách định giá**”.

Ví dụ, trong cây định giá ở Hình 10, ta có thể dịch chuyển từ nút lá “vô-hữu” sang nút lá “thiện-ác”. Khi thực hiện dịch chuyển này, ta vừa thay đổi việc xem xét “đạo lý” từ phương diện “chân” sang phương diện “thiện”, mà cũng vừa thay đổi cách định giá từ “vô-hữu” sang “thiện-ác”.

Cây định giá cho ta một hình ảnh trực quan về thao tác “nhất nguyên đa trị hóa”. Các nút lá là các thước đo đa trị khác nhau ở trạng thái phân biệt với nhau một cách tường minh. Nút gốc là tập hợp các thước đo này khi còn ở trạng thái nhất nguyên hoặc trạng thái tương-tự-nhất-nguyên.

2.3. Các giá trị tâm-luận lý

Bây giờ, các yếu tố tâm lý sẽ được tham số hóa trên các nút lá của cây định giá. Các yếu tố này sẽ đóng vai trò điều chỉnh kết quả của việc định giá.

ĐỊNH NGHĨA 3.14. Giá trị cục bộ. Trên một cây định giá, nếu một nút chứa nhiều giá trị luận lý, ta sẽ sắp xếp chúng theo thứ tự lần lượt từ trên xuống dưới theo quy tắc tâm lý như sau:

(1) Trên cùng là giá trị mà “con người muốn chính mình đạt được”. Ví dụ, nếu gặp những giá trị như tốt, đẹp, thiện, đúng, hay,... ta đều để ở trên cùng (trong mỗi nút lá).

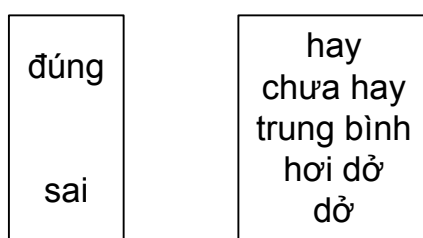
(2) Càng đi dần xuống dưới là những giá trị mà con người càng ít mong muốn. Dưới cùng là giá trị mà “con người muốn từ bỏ”, ví dụ: xấu, ác, sai, dở,...

(3) Do vị trí sắp xếp trong một nút lá, ta gọi các “giá trị mà con người muốn chính mình đạt được” là các “**giá trị trên**” hay là “**giá trị hoàn hảo cục bộ**”; tương tự, ta gọi các “giá trị mà con người muốn từ bỏ” là các “**giá trị dưới**” hay là “**giá trị khiếm khuyết cục bộ**”. Các giá trị hoàn hảo cục bộ và giá trị khiếm khuyết cục bộ được gọi chung là các “**giá trị cục bộ**”.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “giá trị cục bộ”.

Các tên gọi “giá trị hoàn hảo cục bộ” và “giá trị khiếm khuyết cục bộ” có ý nghĩa ứng dụng như sau: Vì các giá trị trong một nút lá là các giá trị cục bộ (đối với toàn bộ cây định giá), nên ta chỉ có thể so sánh chúng với nhau chỉ trong phạm vi nội bộ của một nút, còn nói chung, chưa thể so sánh giá trị của các nút này với giá trị tại các nút khác.

Để minh họa, từ giản đồ ở Hình 10, ta hãy xét hai nút như trong Hình 11.



Hình 11. Hai nút trong cây định giá thuộc giản đồ đang xét.

Trong nút “đúng-sai”, ta có:

đúng > sai

(diễn đạt bằng lời: đúng có giá trị cao hơn sai)

Trong nút “hay - chưa hay - trung bình - hơi dở - dở”, ta có:

hay > chưa hay > trung bình > hơi dở > dở

Nhưng nói chung, ta chưa thể kết luận gì trong tương quan giá trị giữa đúng và hay. Chẳng hạn, một điều đúng có thể sẽ không hay, và một điều hay cũng có thể sẽ không đúng.

Ta chỉ có thể so sánh được các giá trị cục bộ với nhau trong một trạng thái tâm lý cụ thể của con người và trong một không gian thời gian nhất định, vì tiêu chuẩn so sánh ở đây không đơn thuần là sự khách quan của thực tại, mà còn là phản ứng tâm lý muốn “đạt đến” hay muốn “từ bỏ” của con người.

Dụng ý của việc thiết lập các giá trị trên, như là những giá trị hoàn hảo cục bộ (và tương tự, với các giá trị dưới) là chuẩn bị cho những pháp thức luận lý thu phục nhân tâm của giáo lý Đại Đạo.

3. CHUYỂN GIÁ TRỊ

Chuyển giá trị là một cách thức thu phục nhân tâm. Trong việc chuyển giá trị, ta dẫn dắt tha nhân đi từ một giá trị hoàn hảo cục bộ đến một giá trị hoàn hảo toàn bộ.

3.1. Định giá bằng “giá trị trên”

ĐỊNH LÝ 3.2. Ta luôn có thể định giá chính Ta bởi ít nhất một giá trị trên.

CHỨNG MINH. Động tác định giá mà Ta thực hiện là động tác của tư tưởng. Từ tiên đề 2.1, động tác của tư tưởng chỉ có thể là động tác hoặc của chơn thần, hoặc của nguơn thần, hoặc của một cái Thần duy nhất do sự kết hợp giữa chơn thần và nguơn thần; do đó, động tác của tư tưởng là động tác của lưỡng quang; nếu tâm phát huy được quyền năng chủ sử, lưỡng quang sẽ được định hướng bởi tâm, và con người sẽ là con người đúng nghĩa. Do định nghĩa 1.179, con người (đúng nghĩa) là một chủ thể tự do; nên Ta ở con người ấy cũng là một chủ thể tự do. Trong sự tự do của Ta, có sự tự do chọn lựa; trong sự tự do chọn lựa, có việc tự do chọn lựa giá trị để định giá. Vì Ta luôn có thể định giá bởi bất kỳ giá trị nào, nên Ta luôn có thể định giá bởi ít nhất một giá trị trên. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 3.3. Ta luôn có thể định giá tha nhân bởi ít nhất một giá trị trên.

CHỨNG MINH. Theo tiên đề 3.2, Ta chứa đựng không-phải-Ta; do đó, Ta chứa đựng cả tha nhân. Theo định lý 3.2, Ta luôn có thể định giá chính Ta bởi ít nhất một giá trị trên; do đó, Ta luôn có thể định giá tha nhân bởi ít nhất một giá trị trên. Định lý đã được chứng minh xong.

Định lý vừa được chứng minh tương thích với lời dạy của Đức Chí Tôn, “*Cao Đài ứng hóa theo lòng chúng sanh.*” Mỗi người đều ngưỡng vọng những giá trị hoàn hảo cục bộ của riêng mình, tức là những giá trị mà người ấy muốn chính mình đạt được. Những giá trị hoàn hảo cục bộ của người này có thể giống hoặc khác với những giá trị hoàn hảo cục bộ của người khác. Vì vậy, càng “chẩn đoán” đúng được tập hợp các giá trị hoàn hảo cục bộ của đôi phương, và càng có thiện chí cảm hóa đôi phương, thì việc áp dụng định lý càng dễ thành công.

Khi Ta xét hành vi của một con người, dù con người đó có ra sao, hành vi đó có như thế nào, thì định lý 3.3 nói rằng: Ta luôn luôn có thể tìm được một giá trị trên để định giá cho hành vi của người đó. Nếu xét thấy hành vi đó không đúng (chẳng hạn), Ta phải xét tiếp những giá trị trên khác (tức những giá trị mà người đó muốn ta định giá cho họ): hành vi ấy có “tốt” không? có “hay” không? có “cao thượng” không? có “vì hoàn cảnh” không? có “ngoài ý muốn” không?... Việc xem xét này là bước mở đầu rất hiệu quả để giải quyết những bế tắc trong các cộng đồng xã hội.

Các hệ thống luận lý học trước-Đại-Đạo-Tam-Kỳ-Phổ-Độ thường được sử dụng để chinh phục hoặc chế ngự đối phương trong các cuộc tranh luận hoặc đấu tranh tư tưởng. Người chiến thắng trong tranh luận có thể đẩy đối phương vào tình trạng khẫu phục nhưng tâm không phục. Trong giáo lý Đại Đạo, nếu sử dụng định lý 3.3, ta có thể đạt được sự tâm phục của tha nhân, vì định lý này cho phép cảm hóa đối phương bằng lý luận.

3.2. Dịch chuyển giá trị trên cây định giá

Hãy xét một tình huống mang tính chất ví dụ. Ta cần cảm hóa và độ dẫn một người, x . Giả sử rằng x có một hành động sai, và Ta cần giúp x nhìn ra cái sai này để hoàn hảo hóa bản thân.

Thay vì đưa ra những lập luận để chứng minh rằng hành động của x là sai, Ta phải định giá lại hành động của x bằng một giá trị trên khác (hay, tốt, đẹp, thiện,...). Từ giá trị xuất phát này, Ta sẽ chuyển dịch giá trị trên cây định giá dần dần đến chỗ khiến x nhìn ra cái sai của mình.

Thuật toán (algorithm [Eng]) dịch chuyển giá trị trên cây định giá gồm những bước sau:

Bước 1. Tạo một cây định giá với mọi nút lá có thể có.

Bước 2. Xem x là chính Ta. Từ đó, việc định giá hành động của x đồng nghĩa với việc định giá hành động của chính Ta.

Bước 3. Tìm trên cây định giá, xem nút lá nào là nút lá dễ áp dụng định lý 3.3 nhất. Gọi đây là nút lá xuất phát.

Bước 4. Tìm trên cây định giá, xem nút lá nào là nút lá chứa đựng một giá trị khiếm khuyết cục bộ mà khi rơi vào trường hợp của x , Ta cần tự sửa chữa để hoàn hảo hóa bản thân. Gọi đây là nút lá kết thúc.

Bước 5. Tìm gốc chung gần nhất của nút lá xuất phát và nút lá kết thúc.

Bước 6. Áp dụng định lý 3.3 tại nút lá xuất phát. Sau khi áp dụng, hành-động-cần-định-giá sẽ được định giá bởi giá trị trên của nút lá này.

Bước 7. Di chuyển về gốc chung gần nhất của nút lá xuất phát và nút lá kết thúc.

Bước 8. Chuyển sang nút lá kết thúc.

Bước 9. Phát biểu lại toàn bộ quá trình di chuyển trên cây định giá vừa thực hiện với x .

Sau bước 9, hành động của x sẽ được định giá bằng một giá trị trên.

Tình huống ví dụ trên đây cũng là một tình huống tiêu biểu đối với cả việc định giá tư tưởng và lời nói. Thực chất của thuật toán này là đặt mình vào vị trí của người khác, mở rộng tấm lòng của mình để cảm thông với người khác, với chủ ý cảm hóa và độ dẫn người khác.

Đó không phải là một xảo thuật hay mưu mẹo trong việc đối nhân xử thế, mà là một quá trình trong đó ta tự xem xét lại mình để loại bỏ những nhận thức sai lầm của chính ta về đối tượng mà ta định giá. Do định lý 2.39, khi định giá một đối tượng bất kỳ, hầu hết chúng ta đều ở trong tình trạng nhận thức của những người mù xem voi. Thuật toán chuyển giá trị trên cây định giá giúp ta thay đổi từ những hệ quy chiếu của những người mù này sang một hệ quy chiếu gắn liền với bản thân đối tượng được định giá, và bằng cách đó, đặt ta vào vị trí của đối tượng. Tự đặt mình vào vị trí đối tượng như vậy không có nghĩa là tự đánh mất chính mình nhưng có nghĩa là tự trở về nội tâm để tìm thấy đối tượng bên trong nội tâm của mình; và điều này hoàn toàn có thể làm được do định lý 3.1.

CHƯƠNG 14.

KHÁI NIỆM VÀ ĐỊNH NGHĨA

Dựa vào tác phẩm *Organon* của Aristote, thánh Thomas Aquinas chỉ ra rằng có ba thao tác của tư duy (three operations of reason [Eng]) mà con người phải sử dụng đến để nhận thức sự vật. Ba thao tác đó là: định nghĩa (definition [Eng]), phán đoán (predication, statement [Eng]), và suy luận (inference, argument [Eng])¹. Cách phân chia như vậy đã được chấp nhận như một khuôn mẫu để trình bày về luận lý học hình thức cho đến nay. Trong chương này và hai chương tiếp theo của quyển sách, chúng tôi sẽ lần lượt trình bày về việc sử dụng ba thao tác này.

Chương này bắt đầu bằng việc trình bày những điểm căn bản thuộc lý thuyết về khái niệm của luận lý học hình thức Aristotle, sau đó, thực hiện những sự mở rộng của luận lý học Đại Đạo trên những điểm căn bản này. Sự mở rộng như vậy sẽ làm cho luận lý học hình thức Aristotle vốn là một luận lý học lưỡng trị trở thành luận lý học đa trị khi được vận dụng trong giáo lý Đại Đạo. Lý thuyết về khái niệm của luận lý học Đại Đạo cho phép ta dung hòa và tổng hợp tất cả mọi mâu thuẫn liên quan đến một khái niệm. Đây là một kỹ thuật cụ thể giúp cho nhân loại phá chấp về ngôn từ và lý luận – để từ đó, phá chấp trên bình diện tư tưởng – hầu tiến tới một ý thức hệ đại đồng.

1. GIỚI THIỆU

ĐỊNH NGHĨA 3.15. Ý niệm. “**Ý niệm**” là niệm (định nghĩa 2.22) trong phạm vi của tầng ý thức, hay nói một cách khác, là niệm của ý thức. Mỗi “**ý niệm**” là một xung động tư tưởng hoặc một dòng xung động tư tưởng chứa đựng những thông tin về đối tượng, xuất hiện trong tư tưởng của chủ thể do chủ thể dùng tư tưởng mình giao tiếp với đối tượng. Ý niệm là dấu ấn trực tiếp của đối tượng được lưu lại trong ý thức của chủ thể.

Ý thức của chủ thể sử dụng khả năng phản tỉnh, quay trở lại phân tích, đối chiếu các ý niệm để tìm những điểm dị đồng, và sau đó, hệ thống hóa các ý niệm để tạo ra các “khái niệm”. Khái niệm là kết quả của việc hệ thống hóa những dị đồng của các ý niệm.

ĐỊNH NGHĨA 3.16. Khái niệm. Xét một tập hợp Y bao gồm n đối tượng $y_1, y_2, y_3, \dots, y_n$. Giả sử rằng n đối tượng này vừa có những điểm khác nhau, vừa có những điểm giống nhau.

(1) “**Khái niệm**” là ý niệm do ý thức của chủ thể tạo ra bằng (1a) sự phản tỉnh của ý thức, nghĩa là sự tự quay trở về với chính ý thức; (1b) trong sự phản tỉnh ấy, ý thức loại

¹ Ulf Schnemann, *Logic and Reasoning*, <http://web.cs.mun.ca/~ulf/gloss/logic.html>, truy cập ngày 15-07-2013.

bỏ những thông tin về những điểm khác nhau và chọn lọc những thông tin về những điểm giống nhau giữa $y_1, y_2, y_3, \dots, y_n$, (1c) rồi ý thức tổng quát hóa, trừu tượng hóa và hệ thống hóa những thông tin đã được chọn lọc để mô tả $y_1, y_2, y_3, \dots, y_n$ một cách thống nhất như thể $y_1, y_2, y_3, \dots, y_n$ cùng là những biểu hiện riêng biệt của một đối tượng y duy nhất.¹

(2) Ý niệm, với đặc tính như vừa được trình bày ở (1), được gọi là “khái niệm về đối tượng y ”.

Đó là định nghĩa “khái niệm”.

Trong ngôn ngữ luận lý (định nghĩa 3.57), để thể hiện “khái niệm” ta dùng “từ” hay “chữ”. Theo thói quen thông thường của đại chúng, “chữ” hay “từ” vẫn được sử dụng như là “khái niệm”; tuy nhiên, bản chất của chúng khác biệt nhau: “khái niệm” là một hình thức của tư duy và thuộc phạm vi nghiên cứu của luận lý học, còn “từ” hay “chữ” là một loại yếu tố của ngôn ngữ và thuộc phạm vi nghiên cứu của ngôn ngữ học. Nếu đã hiểu được sự khác biệt này, việc sử dụng thuật ngữ “chữ” thay cho thuật ngữ “khái niệm” đôi khi tỏ ra tiện lợi trong các giao tiếp với đại chúng. Trong thánh ngôn Cao Đài, để chỉ các khái niệm, các đấng Thiêng Liêng thường dùng thuật ngữ “chữ”. Ví dụ như câu thánh ngôn “*Dạy lẫn cho nhau đặng chữ Hòa*”²; “chữ” Hòa ở đây chính là “khái niệm” Hòa.

ĐỊNH NGHĨA 3.17. Khái niệm riêng và khái niệm chung. Trong định nghĩa 3.16, xét giá trị của n (tức là xét số lượng đối tượng trong tập hợp Y). Nếu $n = 1$ (tập hợp Y chỉ bao gồm một đối tượng), thì khái niệm y được gọi là “**khái niệm riêng**”. Nếu $n > 1$, (tập hợp Y bao gồm nhiều đối tượng), thì khái niệm y được gọi là “**khái niệm chung**”.

Ví dụ, (1) khái niệm “tôn giáo Cao Đài” là khái niệm riêng, bởi vì trên thế giới này, từ xưa đến nay chỉ có một tôn giáo mang tên “Cao Đài”, và do đó, tập hợp Y chỉ chứa một đối tượng; (2) khái niệm “Cao Đài” là khái niệm chung, bởi vì bất kỳ một vật nào, nếu con người nhận thức được, đều là một Cao Đài, và do đó, tập hợp Y chứa nhiều đối tượng.

ĐỊNH NGHĨA 3.18. Khái niệm cụ thể và khái niệm trừu tượng. Trong định nghĩa 3.16, nếu tập hợp Y chứa các đối tượng cụ thể thì khái niệm y được gọi là “**khái niệm cụ thể**”; nếu tập hợp Y chứa các đối tượng trừu tượng thì khái niệm y được gọi là “**khái niệm trừu tượng**”. Ở đây, “**đối tượng cụ thể**” là đối tượng mà con người chỉ có thể nhận thức được bằng giác thức, “**đối tượng trừu tượng**” là đối tượng mà con người chỉ có thể nhận thức được bằng ý thức. “**Tính cụ thể**” của một đối tượng là tính chất mà do đó, thông tin về đối tượng là khả tri đối với giác thức; “**tính trừu tượng**” của một đối tượng là tính chất mà do đó, thông tin về đối tượng là khả tri đối với ý thức.

¹ Để minh họa, hãy xét các đối tượng khác nhau: lá me, lá trầu, lá sen, lá chuối,... Các đối tượng này tuy khác nhau, nhưng đều có chung một số điểm giống nhau: chúng đều là một bộ phận của cây cỏ và có dạng phiến mỏng. Để mô tả chúng như một đối tượng duy nhất, ta lấy những điểm chung này và tạo ra một khái niệm: khái niệm “lá”.

² Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; 20 Février 1926; *Thánh Ngôn Hiệp Tuyển* (Q.1), [?]

Ví dụ, (1) các khái niệm như “căn nhà”, “dòng sông”, “giọt mưa”, “tia nắng”,... là các khái niệm cụ thể, bởi vì con người có thể dùng giác thức (thông qua các giác quan) của mình để nhận thức các đối tượng tương ứng với các khái niệm này; (2) các khái niệm như “luân hồi”, “nguyên lý”, “bản vị”, “linh quang”,... là các khái niệm trừu tượng, bởi vì con người không thể dùng giác thức (thông qua các giác quan) mà chỉ có thể dùng ý thức để nhận thức các đối tượng tương ứng với các khái niệm này.

Trong định nghĩa 3.16, gọi x là khái niệm mô tả đối tượng y . Từ định nghĩa 3.16, ta đi đến các định nghĩa về “nội hàm” (comprehension [Eng]) và “ngoại diên” (extension [Eng]) của một khái niệm, như sau.

ĐỊNH NGHĨA 3.19. Nội hàm. “**Nội hàm**” của một khái niệm x là phần nội dung của những thông tin mô tả những tính chất đặc trưng cho khái niệm x ; những tính chất đó là những tính chất mà mọi đối tượng $y_1, y_2, y_3, \dots, y_n$ trong tập hợp Y đều có, và do đều có những tính chất đó, các đối tượng này có thể được coi là một đối tượng y duy nhất.

ĐỊNH NGHĨA 3.20. Ngoại diên. “**Ngoại diên**” của một khái niệm x là phần biểu hiện của khái niệm x ; phần biểu hiện này chính là tập hợp Y , bao gồm n đối tượng $y_1, y_2, y_3, \dots, y_n$, sao cho mỗi đối tượng trong đó là một biểu hiện riêng biệt của đối tượng y .

Để xác định nội hàm và ngoại diên của một khái niệm chưa biết thông qua nội hàm và ngoại diên của một khái niệm đã biết, cần phải dùng đến một kỹ thuật luận lý học được gọi là “định nghĩa” (definition [Eng]).

ĐỊNH NGHĨA 3.21. Định nghĩa (một khái niệm chưa biết bằng một khái niệm đã biết). Gọi x_1 là khái niệm mà ta chưa biết nội hàm và ngoại diên, còn x_2 là khái niệm mà ta đã biết nội hàm và ngoại diên. “**Định nghĩa**” khái niệm x_1 bằng khái niệm x_2 là thao tác tư duy mà trong đó tư duy thực hiện hai việc sau đây: (1) xác định nội hàm của x_1 bằng nội hàm của x_2 , (2) xác định ngoại diên của x_1 bằng ngoại diên của x_2 . Trong việc định nghĩa khái niệm x_1 bằng khái niệm x_2 , việc chọn khái niệm x_2 là tùy ý đối với chủ thể: những chủ thể khác nhau có thể chọn những khái niệm x_2 khác nhau để định nghĩa cùng một khái niệm x_1 .

Trong định nghĩa 3.21, cụm từ “định nghĩa khái niệm x_1 ” có thể được thay thế bằng cụm từ “xây dựng định nghĩa cho khái niệm x_1 ”.

Nhờ sử dụng kỹ thuật “định nghĩa” cho khái niệm x_1 , ta có thể xác định đối tượng y_1 mà x_1 được dùng để chỉ. Nội hàm của x_1 chứa đựng thông tin về đặc điểm và thuộc tính của y_1 ; vậy khi xác định được nội hàm của x_1 , ta xác định được đặc điểm và thuộc tính của y_1 . Mặt khác, vì việc chọn khái niệm x_2 để định nghĩa khái niệm x_1 là tùy thuộc vào chủ thể, nên những đặc điểm và thuộc tính được nêu ra trong định nghĩa x_1 là những tính chất được biểu lộ trong tương tác giữa chủ thể và đối tượng, hơn là những tính chất vốn có của đối tượng trong thực tại. Do đó, việc xây dựng các định nghĩa cần được hiểu là xác

lập những đặc trưng mà chủ thể tiếp nhận được về đối tượng, hơn là xác lập những đặc trưng vốn có của đối tượng.

ĐỊNH NGHĨA 3.22. Các khái niệm liên kết.

(1) Xét hai khái niệm x_1 và x_2 , trong đó, x_1 được dùng để chỉ đối tượng y_1 còn x_2 được dùng để chỉ đối tượng y_2 . Hai khái niệm này được gọi là “**hai khái niệm liên kết**” nếu và chỉ nếu những điều kiện sau đây đều được thỏa mãn: (1a) x_1 chỉ có thể được định nghĩa bằng x_2 , và ngược lại, x_2 chỉ có thể được định nghĩa bằng x_1 ; và, (1b) các định nghĩa của x_1 và x_2 chỉ có nghĩa khi được xét trong mối tương quan giữa x_1 và x_2 (và trở nên vô nghĩa khi được xét bên ngoài mối tương quan này).

(2) Xét n khái niệm $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ ($n > 1$), trong đó, x_k được dùng để chỉ đối tượng y_k ($k = 1, 2, 3, \dots, n$). Các khái niệm này được gọi là “**các khái niệm liên kết**” nếu và chỉ nếu những điều kiện sau đây đều được thỏa mãn: (2a) mỗi khái niệm x_k chỉ có thể được định nghĩa bằng $(k-1)$ khái niệm còn lại; và, (2b) định nghĩa mỗi khái niệm x_k chỉ có nghĩa khi được xét trong mối tương quan giữa các khái niệm $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ (và trở nên vô nghĩa khi được xét bên ngoài mối tương quan này).

Đó là định nghĩa cho khái niệm “các khái niệm liên kết”.

Ví dụ, hai khái niệm “âm” và “dương” là hai khái niệm liên kết.

Khái niệm liên kết là một công cụ rất thuận tiện cho phép chúng ta: (1) chú trọng đến các tương quan giữa các sự vật hơn là chú trọng đến nội dung riêng rẽ của từng sự vật, (2) chú trọng đến cấu trúc tổng thể hơn là chú trọng đến các chi tiết hay bộ phận cá biệt, (3) chú trọng đến tính tương đồng hơn là sự dị biệt, chú trọng đến sự tương hỗ, bổ sung qua lại hơn là sự mâu thuẫn, đối lập.

Do đó, việc sử dụng khái niệm liên kết có thể giúp cho lý luận trở nên tinh tế và linh hoạt hơn.

ĐỊNH NGHĨA 3.23. Phạm trù. Xét một tập hợp X bao gồm n khái niệm $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$. Giả sử rằng n khái niệm này vừa có những điểm khác nhau, vừa có những điểm giống nhau.

(1) “**Phạm trù**” là khái niệm do ý thức của chủ thể tạo ra bằng (1a) sự phản tỉnh của ý thức, nghĩa là sự tự quay trở về với chính ý thức; (1b) trong sự phản tỉnh ấy, ý thức loại bỏ những thông tin về những điểm khác nhau và chọn lọc những thông tin về những điểm giống nhau giữa $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$, (1c) rồi ý thức tổng quát hóa, trừu tượng hóa và hệ thống hóa những thông tin đã được chọn lọc để mô tả $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ một cách thống

nhất như thể $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ cùng là những biểu hiện riêng biệt của một khái niệm x duy nhất.¹

(2) Khái niệm, với đặc tính như vừa được trình bày ở (1), được gọi là “phạm trù về đối tượng y ”.

Đó là định nghĩa “phạm trù”.

Sự vật thực tế được hình thức hóa thành khái niệm. Khái niệm được tổng quát hóa thành phạm trù. Tuy nhiên, không có một ranh giới rõ ràng giữa phạm trù và khái niệm, vì sự tổng quát hóa có rất nhiều mức độ.

Trong chương này, việc kiến thiết định nghĩa được trình bày cho khái niệm và phạm trù. Vì kỹ thuật thiết kế định nghĩa cho khái niệm và phạm trù là như nhau, nên trong phạm vi của chương, ta sẽ dùng thuật ngữ “khái niệm” để đại diện cho cả khái niệm lẫn phạm trù.

2. TÍNH VÔ HẠN VÀ TÍNH ĐƠN NHẤT CỦA KHÁI NIỆM

ĐỊNH LÝ 3.4. Lượng thông tin về đối tượng y mà khái niệm x chứa đựng là vô hạn.

CHỨNG MINH. Theo định lý 2.37, đối với khả năng nhận thức của con người, bất kỳ một đối tượng y nào cũng có vô số phương diện. Mỗi phương diện lại có thể chứa đựng một lượng thông tin nào đó về y . Vậy, lượng thông tin về đối tượng y mà khái niệm x chứa đựng là vô hạn. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH NGHĨA 3.24. **Tính vô hạn** (của khái niệm). “**Tính vô hạn**” của khái niệm x là tính chất mà nhờ đó x chứa đựng một lượng thông tin vô hạn về y .

Do tính vô hạn của khái niệm, người ta chỉ có thể định nghĩa một khái niệm x thông qua một số phương diện và một số thông tin nào đó của đối tượng y , chứ không ai có thể định nghĩa x thông qua mọi phương diện và mọi thông tin của y ². Như vậy, luôn tồn tại nhiều định nghĩa khác biệt nhau cho cùng một khái niệm; hay nói cách khác, không thể được có định nghĩa duy nhất cho một khái niệm³.

¹ Để minh họa, hãy xét các đối tượng khác nhau: lá me, lá trà, lá sen, lá chuối,... Các đối tượng này tuy khác nhau, nhưng đều có chung một số điểm giống nhau: chúng đều là một bộ phận của cây cỏ và có dạng phiến mỏng. Để mô tả chúng như một đối tượng duy nhất, ta lấy những điểm chung này và tạo ra một khái niệm: khái niệm “lá”.

² Ví dụ, để định nghĩa “nước” (water [Eng]), một quyển sách giáo khoa về khoa học thường thức có thể viết rằng: “Nước là một chất lỏng, không mùi, không màu, sôi ở 100°C, đóng băng ở 0°C”. Tuy nhiên, định nghĩa này chỉ đề cập đến một phương diện là tính chất vật lý của nước. Còn rất nhiều phương diện khác của “nước” mà người ta không thể nào đề cập đến trong cùng một định nghĩa: công dụng của nước, các trạng thái khả dĩ của nước, tính chất cơ học của nước, tính chất điện từ học của nước, tính chất hóa học của nước, v.v... Bản liệt kê các phương diện như vậy của “nước” có thể kéo dài vô tận, và việc bao hàm tất cả các phương diện đó trong một định nghĩa duy nhất là không thể được.

³ Ví dụ, trong các khoa học nhân văn, khái niệm “văn hoá” (culture [Eng]) có trên 200 định nghĩa; các khái niệm “triết học”, “tôn giáo”, “lịch sử”, “con người”,... cũng có một số lượng lớn các định nghĩa khác biệt nhau. Việc không thể được có định nghĩa duy nhất cho một khái niệm là hệ quả của tính vô hạn.

ĐỊNH NGHĨA 3.25. **Tính đơn nhất** (của khái niệm). Mỗi đối tượng y tuy có vô số phương diện, nhưng các phương diện này vẫn phải tuân theo định luật tương hòa tương hiệp, khiến cho y có thể tồn tại như một chỉnh thể thống nhất. Tương ứng với điều đó, mọi thông tin về y được liên kết lại trong khái niệm x , khiến cho x tồn tại như một khái niệm duy nhất. “**Tính đơn nhất**” của khái niệm x là tính chất mà nhờ đó mọi thông tin về đối tượng y được liên kết lại trong khái niệm x , khiến cho x tồn tại như một khái niệm duy nhất.

Tính đơn nhất của khái niệm x là một hệ quả của lẽ Một ở đối tượng y .

3. THANG NỘI HÀM CỦA KHÁI NIỆM

Nội hàm của mỗi khái niệm được phân bố trên một “thang nội hàm”.

3.1. Thang nội hàm

ĐỊNH NGHĨA 3.26. **Thang nội hàm** (của một khái niệm). Gọi N là tập hợp chứa mọi nội hàm có thể có, $n_1, n_2, n_3, \dots$ của một khái niệm x . Nếu N được sắp xếp theo một thứ tự nào đó, thì N được gọi là “**thang nội hàm**” của khái niệm x . Khi đó, mỗi nội hàm n_i ($i=1,2,3,\dots$) được gọi là một “**bậc (nội hàm)**” hay “**nấc (nội hàm)**” trên thang nội hàm của khái niệm x .

Để minh họa cho khái niệm “thang nội hàm”, chúng tôi đưa ra hai ví dụ trong thánh ngôn thánh giáo Cao Đài.

Ví dụ thứ nhất là một đoạn thánh giáo giải nghĩa về chữ “tâm” (tức là khái niệm “tâm”):

*“Có chữ **tâm** đang thiết tha vì đại cuộc, thương giống yêu dòng, quy hợp những tình anh kết thành một khối, xây dựng giang san cho giống dòng Hồng Lạc.*

*Cũng có chữ **tâm** nặng oằn vì đạo nghĩa, dốc đem hết sự nghiệp, thân thể đời mình phụng sự cho lý tưởng cao cả.*

*Cũng có chữ **tâm**, cũng thương cũng mến cũng gây dựng, nhưng không phải vì đại cuộc đại nghĩa, mà vì màu sắc địa phương, phái chi, nam bắc, đen trắng xám vàng.*

*Cũng có chữ **tâm**, cũng biết thương yêu, chăm sóc, lo lắng, bảo vệ, nhưng trong phạm vi nhỏ hẹp, đó là đời tư, gia thế tôn tử.*

*Cũng có chữ **tâm**, cũng biết thương yêu, vun quén, chăm sóc, nhưng trong phạm vi nhỏ hẹp hơn nữa, đó chính là bản thân mình, vị kỷ vong tha.*

*Cũng có chữ **tâm**, nhưng tâm lại vô định, không chủ hướng, không mục đích, không đường lối, cũng không biết hướng đời mình đi về đâu. (...)”¹*

¹ Đức Quan Âm Bồ Tát; Hườn Cung Đàn, Tý thời, 15-5-Ất Ty (01-06-1965).

Đoạn thánh giáo trên cho thấy khái niệm “tâm” chứa đựng nhiều nội hàm khác biệt nhau. Ta có thể sắp xếp chúng theo thứ tự “từ dưới lên” như sau:

(1) bên “dưới”, tâm được đặc trưng bởi sự “vô định, không chủ hướng, không mục đích, không đường lối”;

(2) bên “trên”, tâm được đặc trưng bởi sự định hướng với mục đích và đường lối rõ ràng. Phần bên “trên” này lại được chia thành nhiều nấc thang nội hàm, cũng theo thứ tự “từ dưới lên”, như sau: (2a) ở nấc thấp nhất của phần bên trên, tâm được đặc trưng bởi sự định hướng theo mục đích và đường lối ích kỷ, hẹp hòi, chỉ phục vụ cho riêng một cá nhân, (2b) càng lên những nấc cao hơn, tâm càng được đặc trưng bởi sự định hướng theo mục đích và đường lối rộng lớn hơn, phục vụ chung cho những xã hội càng rộng lớn hơn trong nhân loại.

Những nội hàm như vậy là những cấp bậc khác nhau trên thanh nội hàm của khái niệm “tâm”.

Ví dụ thứ hai là một đoạn thánh giáo giải nghĩa về chữ “muốn” (tức là khái niệm “muốn”):

*“Từ ngàn xưa, các bậc thánh nhân cũng do chữ **muốn** mà được sáng danh nơi hậu thế. Các đấng Phật, Tiên, Thánh, Thần cũng do chữ **muốn** nên được Thiên tôn và Thế tôn. Các bậc tiền nhân ưu thời mẫn thế, thương nước thương dân, được khảm vào sử xanh trong mai hậu, cũng do chữ **muốn**. Người xưa, các bậc, các đấng từ ngàn xưa đã có chữ **muốn**. Do chữ **muốn** đã làm động cơ thúc đẩy cho hành động. Người xưa không bị chữ **muốn** điều khiển vì đã có lý trí xét đoán tận cùng, đã nhờ bản tâm cương trực kiềm chữ **muốn**; do đó, không thể nào làm nô lệ cho chữ **muốn**. Nếu không có chữ **muốn** nơi con người thì không có động lực thúc đẩy cho làm một sự gì; nhưng nhờ các bậc ấy làm chủ điều khiển sự **muốn**, chỉ nên nó chỉ được hoạt động thúc đẩy trong giới hạn, trong phạm vi đạo lý, hơn nghĩa lễ trí.*

Tiếc vì đời nay, người thế gian sanh vào thời trọng trước, vật chất nặng mang, sự nhìn và xét đoán rất thiên cận và ích kỷ, nên lơ đãng một chút thì bị chữ muốn sai khiến. Một lần sai được, nhiều lần sai được, rồi lần hồi biến con người trở thành nô lệ cho sự muốn. Do đó, nên trong đạo giáo và các kinh điển đạo học, có nhiều chỗ ngăn cấm và dạy người đời phải diệt lòng ham muốn.

*Sự thật, nếu mỗi người không có ý **muốn**, như cây như đá, như vật vô tri vô giác, không thể làm được việc gì. Than ôi! Mấy ai hiểu được tường tận và phân tách tỉ mỉ như vậy. Vì thế cho nên cũng vì chữ **muốn** đã làm cho con người [thay đổi] từ thanh cao đến hạ tiện, từ chỗ thương nước mến dân đã trở thành người buôn dân bán nước, từ chỗ xây dựng đạo lý nghĩa hơn đã trở thành người phá đạo và vô hơn bất nghĩa.*

Vì không làm chủ giới hạn được lòng ham muốn mà cha giết con, con bắt hiếp, trò vong ơn thầy, bè bạn bội tín, vợ chồng vong nghĩa. Vì không làm chủ được lòng ham muốn đã khiến từ bậc lý gia cắt ái, trường trai khổ hạnh, gương mẫu đạo đức, đã trở

*thành người quên đạo quên đức, đến rượu thịt say sưa, té ngã cùng đường, trà đình tửu quán, tù tội gian lao. Cũng do nơi không làm chủ được lòng ham **muốn** nên :*

*Miệng thì niệm tiếng nam mô,
Mà lòng lại tưởng cơ đồ tóm thâu.*

Do lòng ham muốn mà:

*Miệng thì kinh kệ tối ngày,
Vợ chồng nhờn nghĩa đổi thay liền liền.*

Đó là bài học điển hình để cho người đời suy gẫm làm tiêu chuẩn đo đạc những ý nghĩ và công quả hành đạo của mình.”¹

Đoạn thánh giáo trong ví dụ này cũng cho thấy khái niệm “muốn” chứa đựng những nội hàm khác biệt nhau. Ta có thể sắp xếp chúng theo thứ tự “từ dưới lên” như sau:

(1) bên “dưới”, “muốn” được đặc trưng bởi những tác động tiêu cực, làm cho con người thoái hóa, chẳng hạn làm cho con người bị biến đổi “*từ thanh cao đến hạ tiện, từ chỗ thương nước mến dân đã trở thành người buôn dân bán nước, từ chỗ xây dựng đạo lý nghĩa nhơn đã trở thành người phá đạo và vô nhơn bất nghĩa*” hay tạo ra những tình trạng trái đạo lý trong xã hội như “*cha giết con, con bắt hiếu, trò vong ơn thầy, bè bạn bội tín, vợ chồng vong nghĩa*”;

(2) bên “trên”, “muốn” được đặc trưng bởi những tác động tích cực, làm cho con người tiến hóa, chẳng hạn làm cho con người “*được sáng danh nơi hậu thế*”.

Những nội hàm như vậy là những cấp bậc khác nhau trên thanh nội hàm của khái niệm “muốn”. Do khái niệm này có những nội hàm khác biệt nhau như vậy, nên mỗi tôn giáo đã có những giáo huấn khác nhau về khái niệm này, tùy theo trình độ của đối tượng được giáo hóa. Nếu đối tượng được giáo hóa thuộc những trình độ chưa thể làm chủ lấy mình, các tôn giáo sẽ dạy rằng phải lánh xa hoặc phải diệt trừ lòng ham muốn để khỏi bị trở thành nô lệ cho lòng ham muốn; ngược lại, nếu đối tượng được giáo hóa thuộc những trình độ có thể làm chủ lấy mình, các tôn giáo sẽ dạy rằng phải làm chủ lòng ham muốn và biến lòng ham muốn thành động lực thúc đẩy cho sự nghiệp đạo đức của mình.

ĐỊNH LÝ 3.5. Gọi x là một khái niệm tương ứng với một đối tượng y . Thang nội hàm của x có vô số bậc.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 3.19, nội hàm của x là phần nội dung của những thông tin mô tả những tính chất đặc trưng cho x . Theo định lý 3.4, lượng thông tin về đối tượng y mà khái niệm x chứa đựng là vô hạn. Vậy, thang nội hàm của x có vô số bậc. Định lý đã được chứng minh.

¹ Đức Quan Âm Bồ Tát; Ngọc Minh Đài, Tuất thời, 09-01 Đinh Mùi (17-02-1967).

3.2. *Hiện tượng mâu thuẫn về nội dung trên thang nội hàm*

Các ví dụ về khái niệm “tâm” và khái niệm “muôn” trên đây cho thấy rằng mỗi khái niệm chứa đựng rất nhiều nghĩa khác biệt nhau. Chúng ta không thể nào khái quát hóa tất cả những nghĩa khác biệt đó thành một nghĩa chung mà không đối diện với các mâu thuẫn về nội dung của khái niệm.

ĐỊNH NGHĨA 3.27. Hiện tượng mâu thuẫn về nội dung trên thang nội hàm. Cùng một khái niệm, nếu đem so sánh hai nội dung ở hai mức độ ý nghĩa khác nhau của cùng một thang nội hàm, chúng ta có thể thấy mâu thuẫn; cái mâu thuẫn này là mâu thuẫn về mặt hiện tượng, nghĩa là do khả năng nhận thức của chúng ta hơn là do bản thân sự vật. Đó là “**hiện tượng mâu thuẫn về nội dung trên thang nội hàm**”.

Xét khái niệm x được dùng để chỉ đối tượng y . Do hiện tượng mâu thuẫn về nội dung trên thang nội hàm:

(1) có thể tồn tại nhiều định nghĩa mâu thuẫn nhau cho khái niệm x mà không có gì bất hợp lý, và do đó, mọi định nghĩa như vậy đều có thể được chấp nhận như nhau;

(2) có thể tồn tại những cách mô tả tự mâu thuẫn hoặc những cách mô tả không nhất quán về đối tượng y trong cùng một khái niệm x mà không có gì bất hợp lý, và do đó, mọi mô tả như vậy đều có thể được chấp nhận như nhau.

Hiện tượng mâu thuẫn về nội dung trên thang nội hàm là một hệ quả của tiên đề 3.2.

Từ hiện tượng này, tất cả những khái niệm mâu thuẫn nhau đều có thể được coi như là những nội dung khác nhau, những mức độ ý nghĩa khác nhau trên cùng một thang nội hàm của một phạm trù tổng quát hơn. Mặc dù phạm trù tổng quát đó có thể chưa được định danh trong bất kỳ hệ thống ngôn ngữ nào của nhân loại cho đến ngày hôm nay, nhưng chưa-được-định-danh hoàn toàn không đồng nghĩa với không-hiện-hữu. Do đó, giữa các khái niệm, chỉ có thể có những ranh giới rõ ràng ở một số mức độ ý nghĩa nào đó, trong khi với hầu hết những mức độ ý nghĩa còn lại, chúng không thể có những ranh giới thật sự.

3.3. *Hiện tượng biến đổi từ nghĩa của các khái niệm*

Phân tích các ví dụ về khái niệm “tâm” và khái niệm “muôn” trên đây ở một góc độ khác, chúng ta có thể thấy rằng mỗi bậc thang trên thang nội hàm là một sự biến đổi nghĩa của nhau.

ĐỊNH NGHĨA 3.28. Hiện tượng biến đổi từ nghĩa của các khái niệm. Mỗi khái niệm chứa đựng một dãy những nội dung rất khác biệt nhau trên thang nội hàm. Ở những mức độ cực trị của các nội dung, khái niệm có thể bị biến nghĩa thành một khái niệm khác hẳn. Đó là “**hiện tượng biến đổi từ nghĩa của các khái niệm**”.

Để minh họa thêm cho hiện tượng này, chúng tôi hai khái niệm “giác” và “mê” trong giáo lý Đại Đạo. “Giác” và “mê” là hai khái niệm khác nhau chứ không phải là một, và chúng được dùng để chỉ hai trình độ tiến hóa khác nhau, hai trạng thái nội tâm khác nhau. Trong văn học Cao Đài qua huyền cơ diệu bút, các Đấng Thiêng Liêng thường dùng hình

ảnh “bến mê” và “bờ giác” trên cùng một con sông của cuộc đời để phân biệt hai khái niệm này. Vậy mà, trong luận lý học Đại Đạo, hai khái niệm này hoàn toàn có thể bị biến đổi ý nghĩa để trở thành lẫn nhau:

*“Suy luận cho rành chữ “giác”, “mê”,
Bến nào là giác, bến nào mê;
Mê tìm chơn lý, mê thành giác,
Giác chuộng hão huyền, giác hóa mê;
Giác tánh thung dung sang bến giác,
Mê tâm trầm lụy giữa dòng mê;
Ai ôi! trôi gót tìm bờ giác,
Cho khỏi luân hồi ở bến mê.”¹*

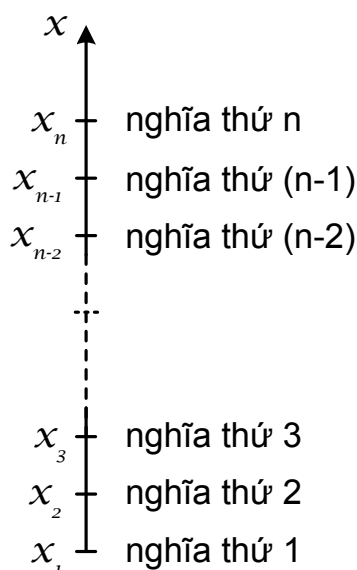
Hiện tượng biến đổi từ nghĩa của khái niệm có nhiều công dụng trong luận lý học Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Hiện tượng này có thể được vận dụng để tạo sự linh hoạt cho các khái niệm, một sự linh hoạt đến mức độ khái niệm này có thể chuyển hóa thành khái niệm khác (thậm chí, có thể chuyển hóa thành một khái niệm đối lập). Mặt khác, nhờ nhận thức được hiện tượng này, ta có thể chủ động ngăn ngừa sự nguy biến do việc “đánh tráo” khái niệm.

3.4. Biểu diễn thang nội hàm của một khái niệm

Để biểu diễn thang nội hàm của một khái niệm, chúng tôi dùng giản đồ như ở Hình 12.

Xét một khái niệm x , có các bậc nội hàm $x_1, x_2, x_3, \dots$. Ta biểu diễn khái niệm x bằng một trục x ; trục này là một đường thẳng dài vô hạn về cả hai đầu mút. Trong trường hợp giữa các bậc nội hàm $x_1, x_2, x_3, \dots$ có một quan hệ thứ tự sao cho ta có thể sắp xếp các bậc nội hàm này theo thứ tự đó, thì trục x sẽ là một trục được định hướng mà sự định hướng này là nhằm biểu diễn một quan hệ thứ tự giữa các bậc nội hàm. Trên trục x , ta ghi các bậc nội hàm $x_1, x_2, x_3, \dots$. Mỗi bậc nội hàm như vậy tương ứng với một nghĩa của từ hay chữ mà ta dùng để chỉ khái niệm x .

¹ Đức Hiền Thế Đạo Nhơn; Ngọc Minh Đài, Tuất thời, 09-05 Bính Ngọ (27-06-1966).



Hình 12. Giản đồ biểu diễn thang nội hàm của một khái niệm.

Để minh họa, chúng tôi sẽ biểu diễn thang nội hàm của khái niệm “sát sanh” trong giáo lý Đại Đạo. Những nội dung của khái niệm này có thể được rút ra từ đoạn thánh giáo sau đây:

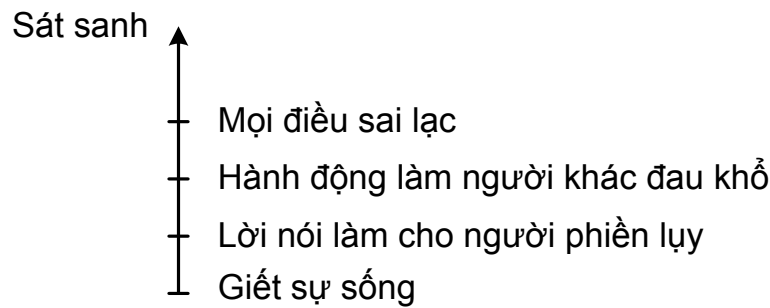
“Sát sanh là gì? Là giết sự sống. Từ lời nói đến hành động, đều có thể gọi là sát sanh. Nếu lời nói sai làm cho người phiền lụy, hành động quấy làm cho người đau khổ, cũng gọi là sát sanh. Chẳng phải giết loài vật để mà dưỡng thân mới gọi là sát sanh. Sát sanh ấy, theo định luật tiến hóa của Thiên Liêng, ai cấm cản đặng, song biết tu ắt là không sát sanh một cách vô lý khi không dụng đến, chớ sự sát sanh không thể phân một lý đặng, mà bao quát tổng lý; mọi sự gì, mọi điều gì có tánh cách sai lạc thì cũng có thể gọi là sát sanh.”¹

Dựa vào đoạn thánh giáo trên, ta rút ra được bốn nội dung của khái niệm “sát sanh”:

- (1) Nghĩa thứ 1: Giết sự sống (bất kể bằng phương tiện nào, từ lời nói đến hành động);
- (2) Nghĩa thứ 2: Nói lời sai, làm cho người phiền lụy;
- (3) Nghĩa thứ 3: Hành động quấy làm cho người đau khổ;
- (4) Nghĩa thứ 4: Mọi sự, mọi điều gì có tánh cách sai lạc.

Tất cả nội dung này được đặt lên thang nội hàm của khái niệm “sát sanh” như trong Hình 13.

¹ Đức Văn Tuyên Không Thánh, *Thánh Huấn Hiệp Tuyển* (Q.2), tr.67-68.



Hình 13. Một ví dụ về thang nội hàm của khái niệm “sát sanh”.

4. CẤU TRÚC “THỂ-TƯỚNG-DỤNG” TRONG MỘT KHÁI NIỆM

ĐỊNH NGHĨA 3.29. **Cấu trúc thể-tướng-dụng** (của một đối tượng y). Xét một đối tượng y , là đối tượng nhận thức của chủ thể nhận thức T . “**Cấu trúc thể-tướng-dụng**” của đối tượng y là một cấu trúc, trong đó, bất kỳ cái gì thuộc về y – miễn sao chủ thể T có thể nhận thức được – đều thuộc về một trong ba thành phần sau đây:

- (1) “**Thể**” của y là bản chất, bản thể hay nguyên lý của y đối với T ;
- (2) “**Tướng**” của y là hiện tượng, hình tướng hay hình thể của y đối với T ;
- (3) “**Dụng**” của y là ý nghĩa của y đối với T .

Đó là định nghĩa cho các khái niệm thể-tướng-dụng của đối tượng.

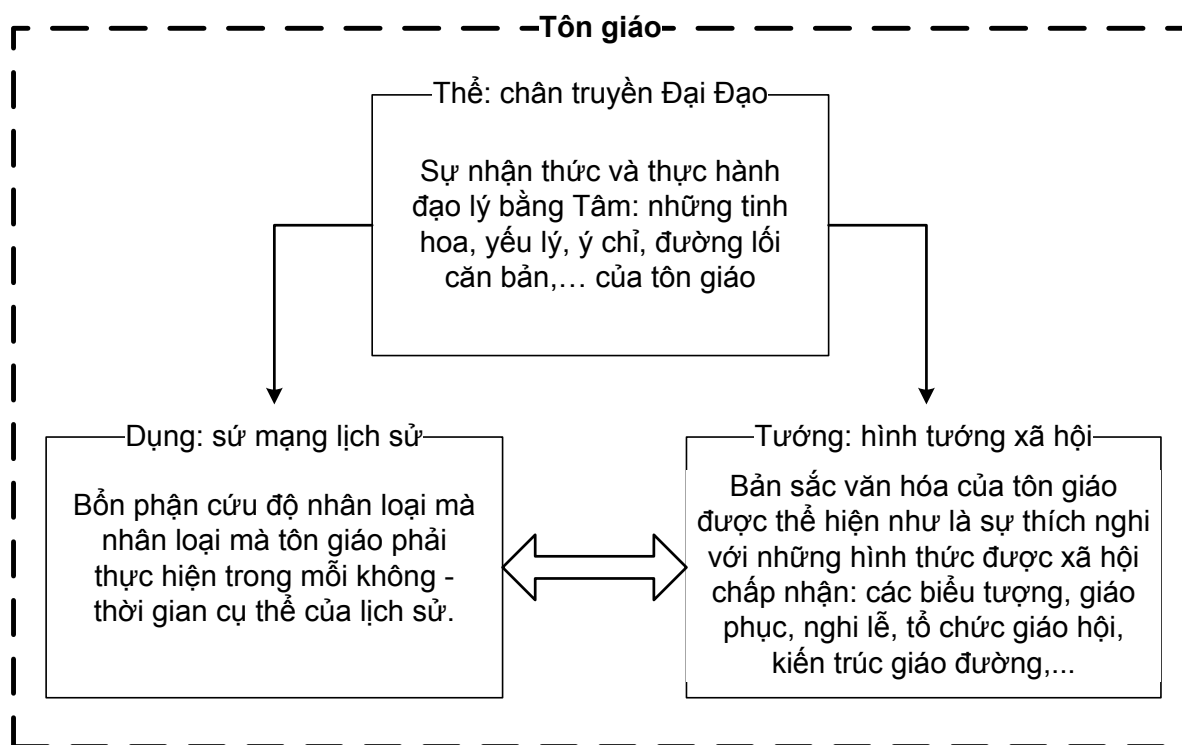
Khái niệm về đối tượng là ý niệm chứa đựng những thông tin về đối tượng. Do đó, khái niệm cũng chứa đựng những thông tin liên quan đến thể, tướng, dụng của đối tượng.

ĐỊNH NGHĨA 3.30. **Cấu trúc thể-tướng-dụng** (của đối tượng y trong khái niệm x). Xét khái niệm x mà chủ thể nhận thức T dùng để chỉ đối tượng y . “**Cấu trúc thể-tướng-dụng**” của đối tượng y trong khái niệm x là một cấu trúc mà bất kỳ thông tin nào về đối tượng y trong khái niệm x cũng thuộc về một trong ba phần sau đây:

- (1) Phần “**thể**”, là phần chứa đựng thông tin về nguyên lý hay bản thể của y ;
- (2) Phần “**tướng**”, là phần chứa đựng thông tin về dạng thức của y sao cho T có thể nhận thức được dạng thức ấy;
- (3) Phần “**dụng**”, là phần chứa đựng thông tin về ý nghĩa của y , mà ở đây, (3a) y được xét trong một tương quan nào đó với T , và (3b) ý nghĩa của y có được là do những giá trị mà T thu nhận được bằng cách khai thác những công dụng của y đối với T thông qua những tác dụng qua lại giữa T với y ; như vậy, ý nghĩa của y bao gồm giá trị, công dụng và tác dụng của đối tượng y đối với chủ thể T .

Đó là định nghĩa cho cấu trúc thể-tượng-dụng của đối tượng trong khái niệm về đối tượng đó.

Chúng tôi minh họa cho định nghĩa 3.30 bằng khái niệm “tôn giáo” đã được trình bày trong quyển “Đại Đạo và Tam Giáo Đạo” của bộ “Giáo Lý Đại Toàn” này.



Hình 14. Cấu trúc thể-tượng-dụng của một tôn giáo.

Trong khái niệm “tôn giáo”, cấu trúc thể-tượng-dụng của đối tượng “tôn giáo” bao gồm ba phần:

(1) thể của tôn giáo, tức là nguyên lý của tôn giáo; nguyên lý ấy là đạo lý hay chân lý Đại Đạo mà các bậc giáo tổ đã chứng nghiệm và truyền bá cho nhân loại; nguyên lý ấy còn được gọi là “chân truyền Đại Đạo”.

(2) tượng của tôn giáo, tức là dạng thức của tôn giáo; dạng thức ấy là hình thức xã hội hay hình tượng xã hội phù hợp với bản sắc văn hóa của dân tộc mà từ đó tôn giáo được khai sinh.

(3) dụng của tôn giáo, tức là ý nghĩa của tôn giáo – bao gồm giá trị, công dụng và tác dụng của tôn giáo – đối với con người; ý nghĩa ấy là sứ mạng lịch sử của tôn giáo, tức là sứ mạng giải quyết những vấn đề của con người hay nhân loại trong thời kỳ lịch sử mà tôn giáo ấy được khai sinh.

Ba phần này tạo nên một cấu trúc ba phương diện của mỗi tôn giáo. Một sơ đồ hệ thống cho cấu trúc này được vẽ ở Hình 14.¹

5. ĐỊNH NGHĨA KHÁI NIỆM BẰNG THỂ CỦA ĐỐI TƯỢNG

Để định nghĩa khái niệm x bằng thể của đối tượng y , ta phải nêu lên được nguyên lý hay bản thể của y trong mệnh đề định nghĩa.

Ví dụ, để định nghĩa khái niệm “tôn giáo” bằng Thể của đối tượng “tôn giáo”, ta phải nêu lên được nguyên lý của tôn giáo. Theo ví dụ trên đây (minh họa cho định nghĩa 3.30), nguyên lý của tôn giáo là chân truyền Đại Đạo, tức là đạo lý hay chân lý Đại Đạo mà các bậc giáo tổ đã chứng nghiệm và truyền bá cho nhân loại. Vậy, ta có thể định nghĩa tôn giáo như sau:

“Tôn giáo là chân truyền Đại Đạo mà các bậc giáo tổ đã chứng nghiệm và truyền bá cho nhân loại.”

Để xác định được phần Thể trong khái niệm x , tức nguyên lý hay bản thể của đối tượng y , ta có thể khai thác hai tính chất tương phản của khái niệm: tính vô hạn và tính đơn nhất.

Tính vô hạn có liên quan đến những thông tin phụ thuộc vào hệ quy chiếu; tính đơn nhất có liên quan đến những nguyên lý độc lập với hệ quy chiếu. Do đó, khi ta thay đổi hệ quy chiếu, những thông tin bất biến đối với sự thay đổi này sẽ là những thông tin về nguyên lý của đối tượng y .

Như vậy, để xác định phần Thể trong khái niệm x , ta phải:

(1) Đi qua nhiều hệ quy chiếu: chuyển đổi qua nhiều quan điểm, nhiều cách nhìn,... để có thể nhìn sự vật từ nhiều hướng, nhiều góc độ, và trên nhiều phương diện.

(2) Trong khi thay đổi hệ quy chiếu, sẽ có rất nhiều thứ thay đổi theo, nhưng ta cần phân tích để ghi nhận những gì không thay đổi.

(3) Dựa vào những gì không thay đổi đối với việc các động tác thay đổi hệ quy chiếu, ta tổng quát hóa để tìm ra phần Thể trong khái niệm x , phản ánh nguyên lý của đối tượng y .

Để làm ví dụ, ta hãy xác định phần Thể trong khái niệm “tôn giáo” hay nguyên lý của tôn giáo.

Bước 1, ta thay đổi hệ quy chiếu, nghĩa là chuyển đổi qua nhiều quan điểm, nhiều cách nhìn,... để có thể nhìn đối tượng “tôn giáo” từ nhiều hướng, nhiều góc độ, và trên nhiều phương diện. Trong mỗi hệ quy chiếu, ta sẽ thấy “tôn giáo” thể hiện một cách khác biệt nhau. Ta xét trường hợp mang tính chất ví dụ như sau đây. Nhìn tôn giáo từ một hệ quy chiếu mà ta ký hiệu là K_1 , giả sử ta thấy “Tôn giáo là một hệ thống có tính chất gắn bó

¹ Độc giả có thể xem thêm chi tiết ở chương 1, “Đại Đạo và Tôn Giáo” thuộc quyển sách đã dẫn.

của những niềm tin và những thực hành liên quan đến những điều thiêng liêng, nghĩa là được tách biệt, cấm đoán, những niềm tin và thực hành gắn bó tất cả những ai gia nhập vào một cộng đồng tinh thần, được gọi là Giáo hội.”¹ (“La religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c’est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.” [Frc])² Chuyển sang một hệ quy chiếu khác, K_2 , ta lại thấy “Tôn giáo là một hệ thống biểu tượng, hoạt động nhằm thiết lập những tâm trạng và động cơ mạnh mẽ, rộng khắp và bền lâu trong con người bằng cách đề ra những khái niệm về một trật tự chung của sự tồn tại và khoác cho những khái niệm này bằng một hào quang của sự thật khiến cho những tâm trạng và động cơ đó dường như là hiện thực duy nhất.”³ (“A religion is a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic.” [Eng])⁴

Bước 2, ta phân tích để ghi nhận những gì không thay đổi khi ta thay đổi hệ quy chiếu từ K_1 sang K_2 hoặc ngược lại. Nhìn từ K_1 , tôn giáo gắn liền với “những niềm tin” (“croyances”) và “những điều thiêng liêng” (“choses sacrées”); nhìn từ K_2 , tôn giáo gắn liền với “những tâm trạng và động cơ mạnh mẽ, rộng khắp và bền lâu trong con người” (“powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations”). Vậy liệu có điểm nào chung giữa cái mà ta nhìn thấy từ K_1 và từ K_2 ? Điểm chung ở đây chính là “tâm của con người”. Cái tâm của con người là nguồn gốc phát sinh “những niềm tin” và “những điều thiêng liêng”, là chủ thể của “những tâm trạng và động cơ mạnh mẽ, rộng khắp và bền lâu trong con người”. Cái tâm đó quyết định bản chất của tôn giáo; vì nếu tâm là chơn tâm thì tôn giáo trở nên cao cả, thiêng liêng, tốt đẹp; còn tâm là vọng tâm thì tôn giáo trở nên phàm tục, tầm thường với đủ kiểu buôn thần bán thánh, lợi dụng thần quyền.

Bước 3, dựa vào những gì không thay đổi đối với việc thay đổi hệ quy chiếu, ta tổng quát hóa để tìm ra phần Thể trong khái niệm, phản ánh nguyên lý của đối tượng. Ở cuối bước 2, ta đã thấy rằng tâm là yếu tố quyết định bản chất của tôn giáo. Bây giờ, ta hãy phân tích điều này sâu hơn nữa. Nếu cái tâm còn ở tình trạng vọng tâm, hoặc ở tình trạng lúc chơn lúc vọng, thì tôn giáo sẽ không có một bản chất ổn định, và do đó, không thể tồn tại. Hơn nữa, một tôn giáo tuy có bản chất ổn định nhưng nếu bản chất ấy lại là xấu xa, tôn giáo ấy cũng không thể trường tồn. Để khai sinh được một tôn giáo cao cả, thiêng liêng, tốt đẹp và trường tồn, phải có con người chứng nghiệm đạo lý bằng cái tâm của mình và muốn đem điều mà mình đã chứng nghiệm để truyền trao cho người khác nhằm giúp cho người khác cũng chứng nghiệm được như mình. Ta gọi con người ấy là “giáo

¹ E. Durkheim, “Định Nghĩa Hiện Tượng Tôn Giáo và Về Tôn Giáo”, bản dịch của Đào Hùng, *Những Vấn Đề Nhân Học Tôn Giáo*, tr.60.

² <http://fr.wikipedia.org/wiki/Religion>; 01-07-2010.

³ C. Geertz, “Tôn Giáo Như Một Hệ Thống Văn Hóa”, bản dịch của Trương Huyền Chi, *Những Vấn Đề Nhân Học Tôn Giáo*, tr.312.

⁴ http://www.iwp.uni-linz.ac.at/lxe/sektktf/gg/GeertzTexts/Religion_System.htm; 01-07-2010.

tổ”. Nhờ thực chứng được đạo lý, vị giáo tổ mới trải nghiệm được quá trình làm cho tâm mình vĩnh viễn trở thành chơn tâm. Trải nghiệm được điều quan trọng này rồi, vị giáo tổ mới có thể đem đạo lý mà mình đã thực chứng để truyền trao và giúp đỡ người khác, nhằm làm cho người khác cũng đạt được kết quả như mình, nghĩa là cũng thực chứng được đạo lý bằng tâm. Chính cái đạo-lý-được-thực-chứng-bằng-tâm là cái tạo nên một tôn giáo, duy trì bản chất tốt đẹp của một tôn giáo, và cũng là cái làm cho tôn giáo phát triển. Nếu thiếu cái đạo lý được thực chứng ấy, tâm của con người sẽ lúc chơn lúc vọng, và tôn giáo không thể tồn tại như một tôn giáo đúng nghĩa. Vậy, nguyên lý của tôn giáo chính là đạo lý ấy. Phát biểu lại điều này, ta có thể nói rằng: phần Thể trong khái niệm “tôn giáo”, hay nguyên lý của tôn giáo, là đạo lý hay chân lý Đại Đạo mà các bậc giáo tổ đã chứng nghiệm và truyền bá cho nhân loại.

6. ĐỊNH NGHĨA KHÁI NIỆM BẰNG TƯỚNG CỦA ĐỐI TƯỢNG

Để định nghĩa khái niệm x bằng tướng của đối tượng y , ta cần nêu lên được dạng thức, hình thức, hay hình tướng của y trong mệnh đề định nghĩa.

Ví dụ, để định nghĩa khái niệm “tôn giáo” bằng Tướng của đối tượng “tôn giáo”, ta cần nêu lên được một dạng thức, một hình thức, hay một khía cạnh thuộc về hình tướng của tôn giáo. Một trong những định nghĩa như vậy có thể được phát biểu như sau:

“Tôn giáo là một phương thức tổ chức hay là một sự sắp đặt có đường lối, mượn văn hóa của một dân tộc hoặc một cộng đồng dân tộc nhằm phát huy tinh thần đạo đức của toàn nhân loại.”

Để xác định được phần Tướng trong khái niệm x , tức dạng thức hay hình tướng của đối tượng y , ta có thể thực hiện các bước như sau:

- (1) Quan sát những sự kiện liên quan đến sự thể hiện sự tồn tại của y trên thực tế;
- (2) Mô tả các sự kiện này một cách tổng quát.

Để làm ví dụ, ta hãy xác định phần Tướng trong khái niệm “tôn giáo” hay hình thức của tôn giáo.

Bước 1, ta quan sát những sự kiện liên quan đến sự thể hiện của y trên thực tế. Các tôn giáo trên thế giới như Bà la môn giáo, Phật giáo, Nho giáo, Do Thái giáo, Pythagoras giáo, Ky Tô giáo, Hồi giáo,... đều là những phương thức tổ chức hay là những sự sắp đặt có đường lối để phát huy tinh thần đạo đức của toàn nhân loại. Và điểm đặc biệt là, các tôn giáo vừa nêu luôn phát huy tinh thần đạo đức chung của nhân loại bằng cách dùng văn hóa của một dân tộc, chủ yếu là dân tộc mà từ đó tôn giáo được sinh ra: Bà la môn giáo và Phật giáo dùng văn hóa Ấn Độ, Nho giáo dùng văn hóa Trung Hoa, Do Thái giáo và Ky Tô giáo dùng văn hóa Do Thái, Pythagoras giáo dùng văn hóa Hy Lạp, Hồi giáo dùng văn hóa Ả Rập.

Như vậy, ta đã quan sát được những sự kiện liên quan đến sự thể hiện sự tồn tại của các tôn giáo vừa nêu trên thực tế; những sự kiện ấy là “phương thức tổ chức”, “sự sắp đặt

có đường lối”, “mượn văn hóa của một dân tộc hoặc một cộng đồng dân tộc nhằm phát huy tinh thần đạo đức của toàn nhân loại.”

Bước 2, ta sẽ mô tả các sự kiện này một cách tổng quát. Ta xét xem liệu có hay không một tôn giáo thể hiện được sự tồn tại của mình mà không cần đến “phương thức tổ chức”, “sự sắp đặt có đường lối”, hay không “mượn văn hóa của một dân tộc hoặc một cộng đồng dân tộc nhằm phát huy tinh thần đạo đức của toàn nhân loại.” Giả sử ta không tìm được một tôn giáo nào như vậy, hay tốt hơn nữa, giả sử ta chứng minh được rằng không thể có một tôn giáo nào như vậy. Thế thì ta tổng quát hóa các sự kiện này cho *mọi* tôn giáo.

Do sự tổng quát hóa này, ta nói rằng: hình thức mà nhờ đó các tôn giáo này thể hiện sự tồn tại của mình trên thực tế chính là “phương thức tổ chức hay là một sự sắp đặt có đường lối, mượn văn hóa của một dân tộc hoặc một cộng đồng dân tộc nhằm phát huy tinh thần đạo đức của toàn nhân loại.”

Từ đó, ta rút ra định nghĩa: “Tôn giáo là một phương thức tổ chức hay là một sự sắp đặt có đường lối, mượn văn hóa của một dân tộc hoặc một cộng đồng dân tộc nhằm phát huy tinh thần đạo đức của toàn nhân loại.”

7. ĐỊNH NGHĨA KHÁI NIỆM BẰNG DỤNG CỦA ĐỐI TƯỢNG

Dụng của đối tượng y trong khái niệm x bao gồm ý nghĩa, giá trị, công dụng và tác dụng của đối tượng y đối với một chủ thể.

Từ định nghĩa 3.30, dù cùng đứng trước một đối tượng y , những chủ thể khác nhau vẫn có thể tìm thấy những ý nghĩa khác nhau về y nếu như mỗi chủ thể:

- (1) thu nhận được những giá trị khác nhau từ y ,
- (2) khai thác những công dụng khác nhau của y ,
- (3) khai thác công dụng của y thông qua những tác dụng qua lại khác nhau giữa chủ thể với y ,
- (4) khai thác công dụng của y bằng những cách thức khác nhau.

Vì vậy, Dụng của đối tượng y trong khái niệm x đối với những chủ thể khác nhau có thể khác nhau.

ĐỊNH NGHĨA 3.31. Diễn dịch (hay phiên dịch) một khái niệm. Xét khái niệm x được dùng để chỉ đối tượng y . “**Diễn dịch**” hay “**phiên dịch**” (interpret [Eng]) khái niệm x là hành động của chủ thể, mà (1) bằng hành động đó, chủ thể tạo ra thông tin về Dụng của y trong tư tưởng của mình hay truyền đạt thông tin về Dụng của y cho người khác, và (2) với hành động đó, chủ thể tự cho rằng mình nhận thức được đối tượng y và làm cho người khác nhận thức được đối tượng y một cách đúng đắn, bất chấp việc những nhận thức như vậy có đúng đắn hay không.

Từ định nghĩa 3.31, dù cùng đứng trước một đối tượng y và cùng sử dụng một khái niệm x để chỉ y , những chủ thể khác nhau vẫn có thể diễn dịch khái niệm x thành những nội dung khác nhau, và hơn nữa, vẫn có thể tự cho rằng mình là người nhận thức được đối tượng y và làm cho người khác nhận thức được đối tượng y một cách đúng đắn. Vì diễn dịch chỉ là hành động xuất phát từ chủ thể chứ không phải là thuộc tính xuất phát từ khách thể, nên diễn dịch là một lối nhận thức chủ quan về khách thể. Tuy nhiên, đứng trong hệ quy chiếu của chủ thể diễn dịch, lối nhận thức chủ quan ấy có một giá trị cục bộ (xem định nghĩa 3.14). Ta có thể thấy được giá trị này nếu đứng vào đúng hệ quy chiếu của chủ thể diễn dịch. Điều đó có nghĩa là mỗi chủ thể diễn dịch đều đạt được một mức độ hợp lý nào đó.

Từ hệ quả này, mặc dù những chủ thể khác nhau diễn dịch khái niệm x thành những nội dung khác nhau rồi ai cũng tự cho rằng mình là đúng đắn, và, ngay cả trong trường hợp những diễn dịch của họ rất khác biệt nhau hay thậm chí mâu thuẫn nhau, ta vẫn có thể nói rằng: tất cả chủ thể diễn dịch ấy **đều đúng** nhưng chỉ đúng một cách cục bộ trong hệ quy chiếu của mỗi chủ thể, và ngay trong từng hệ quy chiếu này, mỗi chủ thể chỉ đúng đến một mức độ nào đó mà thôi. Đúng của họ, và (2) tất cả chủ thể diễn dịch ấy **đều đúng** nếu xét đến những mức độ đúng của họ nhưng chỉ đúng ở một phương diện nào đó mà thôi.

Để minh họa điều này, ta hãy phân tích một câu chuyện của Peter Drucker¹. Có ba người thợ đang cắt những phiến đá lớn ở một công trường. Một người khách đi đường dừng lại và hỏi họ, “Các bạn đang làm gì?” Người thợ thứ nhất nhìn vào những gì mình đang làm và đáp, “Tôi đang kiếm tiền.” Người thợ thứ hai trả lời, “Tôi đang cắt đá.” Còn người thợ thứ ba dừng tay và nói, “Tôi đang xây dựng một ngôi nhà thờ to lớn và đẹp đẽ.”

Trong mỗi câu trả lời của mỗi người thợ cắt đá, chúng ta tìm thấy một nội dung hoàn toàn khác nhau mặc dù cả ba người thợ đang thực hiện cùng một công việc. Vậy câu trả lời nào đúng? Cả ba câu trả lời đều đúng: người thứ nhất đúng là đang kiếm tiền bằng sức lao động của mình ở công trường, người thứ hai đúng là đang thực hiện việc cắt đá, và người thứ ba đúng là đang tham gia xây nhà thờ.

Cả ba câu trả lời ấy tuy khác nhau hoàn toàn về nội dung nhưng đều đúng, bởi vì mỗi chủ thể đều mô tả điều đang thật sự xảy ra trong “cái nhìn” của mình và đang thật sự tác động trong đời sống của mình. Khi tương tác với cùng một khách thể, mỗi chủ thể có thể trải nghiệm được những ý nghĩa, giá trị, công dụng và tác dụng khác nhau của khách thể. Do đó, chủ thể có thể tự do diễn dịch khách thể theo một chiều hướng khác nhau.

Như vậy, nếu tiếp cận từ phương diện Dụng của đối tượng y , thì **những chủ thể khác nhau có thể đưa ra những định nghĩa rất khác nhau**. Và mỗi định nghĩa như vậy đều có thể có một giá trị riêng biệt của mình.

¹ David Evans, *Management Gurus*, tr.41-42.

Việc tranh luận xem định nghĩa nào là đúng, trong hầu hết các trường hợp, là việc làm vô nghĩa; bởi vì, trong hầu hết các trường hợp, tất cả những định nghĩa như vậy đều có thể đúng với một mức độ nào đó, cũng như đều có thể sai với một mức độ nào đó.

Để định nghĩa bằng Dụng của đối tượng, ta phải **khám phá ý nghĩa** nơi đối tượng cần định nghĩa. Ý nghĩa không thể tự động hiện diện như một cái gì khách quan, mà chỉ có thể bộc lộ đối với từng chủ thể, thông qua những nỗ lực thích hợp của chủ thể ấy; nói khác đi, ý nghĩa nơi đối tượng là một trải nghiệm chủ quan của từng chủ thể. Nhưng không vì “chủ quan” mà việc khám phá ý nghĩa trở nên không đáng tin cậy. Mỗi khi chủ thể khám phá được một ý nghĩa nơi một đối tượng, là một lần chủ thể đã sử dụng được **bản vị con người** một cách thành công. Bản vị này là một thước đo đặc thù của con người nơi bản thân chủ thể trong việc đo giá trị của đối tượng; và độ tin cậy của phép đo này tỉ lệ thuận với trình độ tiến hóa về tâm thức của chủ thể.

Đóng một vai trò rất quan trọng trong việc giúp con người nhận thức chân lý, việc khám phá ý nghĩa nơi đối tượng đã được các Đấng Thiêng Liêng truyền dạy cho chúng ta thông qua các thánh giáo và kinh trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, bao gồm các điểm chính như sau:

- (1) Khám phá những ý nghĩa sâu xa, huyền diệu, màu nhiệm,... trong những sự việc bình thường;
- (2) Khám phá sự hiện hữu của đạo lý trong các cấu thể giả tạm;
- (3) Khám phá và khai phóng những năng lực tinh thần của chính mình (chính cá nhân của mỗi người trong chúng ta).

Định nghĩa bằng Dụng của đối tượng là một thao tác luận lý học có thể trực tiếp dẫn ta tới những phát minh và sáng tạo. Chính việc khám phá những ý nghĩa mới mẻ trong một sự vật thông thường – nhất là khi khám phá ấy đem đến một giá trị đối với bản thân mình hoặc một ích lợi đối với tha nhân – cũng đã là một phát minh hay một sáng tạo rồi vậy.

Cơ sở đạo lý của việc khám phá ý nghĩa là **khả năng chủ sử của tâm linh trước ngoại cảnh nơi mỗi cá nhân**. Lời dạy sau đây của Đức Mẹ Vô Cực Từ Tôn là một minh họa lý thú cho cơ sở đạo lý ấy:

*“Con giỏi lội, sông dài vẫn thích,
Con dốt bơi, mương lạch vẫn ghê;
Nệm bông, buồn thấy gỗ ghề,
Chông tre, vui thấy mọi bề đều êm.

Đó là Đạo trước thêm giải thoát,
Đó là Tâm linh hoạt viên dung (...)”¹*

Lời dạy này cho ta biết rằng trình độ tiến hóa tâm linh của chủ thể là yếu tố quyết định sử dụng của đối tượng. Giữa “nệm bông” và “chông tre”, cái nào êm ái hơn và cái nào gồ

¹ Đức Diêu Trì Kim Mẫu; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tý thời, 13-08 Mậu Ngọ (14-09-1978).

ghê hơn? – câu trả lời tùy thuộc vào trạng thái tâm lý của chủ thể. Đối tượng, như một sở vật thực tại trong ngoại giới, không tự có một ý nghĩa nào cho đến khi tâm linh của chủ thể nhận ra một ý nghĩa thông qua sự tương tác giữa chủ thể và đối tượng. Mặc dù là ý nghĩa của đối tượng, nhưng ý nghĩa ấy nằm trong chủ thể. Do đó, một sự vật là “tốt” hay “xấu”, một biến cố là “rủi” hay “may”, một sự kiện là “thuận lợi” hay “bất lợi”,... tất cả đều là do chủ thể. Như vậy, chủ thể hoàn toàn có khả năng chọn lựa ý nghĩa của đối tượng, hoặc, tự giải thoát mình ra khỏi mọi tình huống chọn lựa và không vướng bận vào một ý nghĩa nào cả.

Cách định nghĩa bằng Dụng của đối tượng có một hiệu quả to lớn trong đời sống thực tiễn. Khi định nghĩa bằng Dụng của đối tượng, chúng ta không cần quan tâm đến bản chất của đối tượng, mà chỉ cần quan tâm đến ý nghĩa, giá trị, công dụng và tác dụng của đối tượng. Điều này giúp cho khái niệm có thể được truyền bá vào đại chúng một cách dễ dàng và nhanh chóng, vì đại chúng thường quan tâm đến ý nghĩa, giá trị, công dụng và tác dụng hơn là quan tâm đến bản chất.

Do hiệu quả to lớn của mình, cách định nghĩa bằng Dụng của đối tượng thường được sử dụng trong thánh giáo Cao Đài: khi định nghĩa một khái niệm, các Đấng Thiêng Liêng thường nêu lên những yếu tố mà con người có thể vận dụng được vào thực tế.

8. TƯƠNG QUAN THỂ-TƯỚNG-DỤNG TRONG MỘT ĐỐI TƯỢNG

Thể, tướng và dụng là ba yếu tố không thể tách rời nhau ở một đối tượng: giữa ba yếu tố này, có những mối tương quan mật thiết, được xác định trong định nghĩa dưới đây.

ĐỊNH NGHĨA 3.32. Tương quan thể-tướng-dụng trong một đối tượng. Trong một đối tượng y , thể-tướng-dụng tạo thành một bộ ba mà mỗi yếu tố trong đó đều gắn liền với hai yếu tố còn lại qua những mối tương quan như sau:

- (1) Thể là nền tảng để kiến tạo tướng và phát huy dụng;
- (2) Tướng là bằng chứng về sự hiện hữu của thể và phương tiện để triển khai dụng;
- (3) Dụng là lý do hiện hữu cho thể và mục đích tồn tại cho tướng.

Đó là định nghĩa về tương quan thể-tướng-dụng trong một đối tượng.

Ví dụ, đối với tôn giáo, thể, tướng và dụng tạo nên một cấu trúc ba phương diện: chân truyền Đại Đạo (thể), hình tướng xã hội (tướng) và sứ mạng lịch sử (dụng). Trong ba phương diện này:

- (1) chân truyền Đại Đạo nơi tôn giáo là nền tảng để kiến tạo hình tướng xã hội của tôn giáo và phát huy sứ mạng lịch sử của tôn giáo;
- (2) hình tướng xã hội của tôn giáo là bằng chứng về sự hiện hữu của chân truyền Đại Đạo nơi tôn giáo và phương tiện để triển khai sứ mạng lịch sử của tôn giáo;
- (3) sứ mạng lịch sử của tôn giáo là lý do hiện hữu cho chân truyền Đại Đạo nơi tôn giáo và mục đích tồn tại cho hình tướng xã hội của tôn giáo.

oOo

Từ định nghĩa 3.32, ba yếu tố thể-tướng-dụng tạo thành một hệ thống (bộ ba); nếu thiếu một trong ba yếu tố, hệ thống (bộ ba) ấy không thể hiện hữu. Sự gắn bó mật thiết giữa ba yếu tố này dẫn đến một hệ quả đáng lưu ý. Giả sử, ở một đối tượng y mà ta đang khảo sát, ta chỉ phát hiện được một hoặc một số yếu tố trong hệ thống thể-tướng-dụng chứ không phát hiện được đầy đủ các yếu tố tạo nên cả ba thành phần thể, tướng, dụng. Câu hỏi được đặt ra là: vì sao không phát hiện được đầy đủ các thành phần trong cấu trúc thể-tướng-dụng ở y ? Ở đây, chỉ có thể có hai lý do:

Lý do thứ nhất, nằm ở chủ thể nhận thức: khả năng nhận thức của ta (kể cả phương tiện thăm dò, đo đạc để trợ giúp cho nhận thức của ta) bị giới hạn. Trong trường hợp này, từ định nghĩa 3.32, ta vẫn có thể *tin* rằng những yếu tố còn lại của hệ thống sẽ được phát hiện trong sự phát triển của nhận thức ở cá nhân ta và xã hội nhân loại. Sự tiến bộ của con người và xã hội sẽ cho phép bổ sung dần dần những tri thức và kinh nghiệm về thể-tướng-dụng của vạn vật trong vũ trụ. Niềm tin này tuy chưa cho phép giải quyết vấn đề đã nêu lên ở thời điểm hiện tại, nhưng mở cửa cho những khả năng khám phá để giải quyết vấn đề ở tương lai.

Lý do thứ hai, nằm ở đối tượng được nhận thức: trong các thành phần của cấu trúc thể-tướng-dụng ở y , có yếu tố bất biến theo thời gian (ví dụ như nguyên lý của đối tượng), có yếu tố khả biến theo thời gian (ví dụ như bản chất, hiện tượng, hay tác dụng của đối tượng). Các yếu tố khả biến nhất thiết phải trải qua các chu trình sinh biến – nghĩa là trải qua các giai đoạn sinh-trưởng-thu-tàng – tương ứng với những giai đoạn vận động khác nhau của đối tượng y . Ở giai đoạn mà đối tượng y vừa được khai sinh, có thể nó chưa có tướng hoặc dụng đối với ta; hay, ở giai đoạn mà đối tượng y đang suy thoái, có thể tướng hoặc dụng của nó không còn nữa, đối với ta. Nếu ta khảo sát y trong những giai đoạn vận động đặc biệt như vậy của nó, ta sẽ không tìm thấy đầy đủ cấu trúc các thành phần trong cấu trúc thể-tướng-dụng.

Với hai lý do vừa nêu, chúng tôi đã giải đáp xong câu hỏi vì sao không phát hiện được đầy đủ các thành phần trong cấu trúc thể-tướng-dụng ở y .

CHƯƠNG 15.

MỆNH ĐỀ VÀ PHÁN ĐOÁN

Khi lý trí liên kết các khái niệm thông qua một mối quan hệ nào đó của khái niệm này đối với khái niệm kia, lý trí sẽ tạo ra một hình thức tư duy mà luận lý học gọi là “mệnh đề” (proposition, statement [Eng]), còn thao tác của lý trí để xác định giá trị luận lý của mệnh đề được gọi là “phán đoán” (predication [Eng]). Trong các hệ thống luận lý học cổ điển ví dụ như luận lý học Aristotle, mỗi mệnh đề phải nhận và chỉ có thể nhận một trong hai giá trị luận lý là 1 (đúng) hoặc 0 (sai); còn trong nhiều hệ thống luận lý học hiện đại ví dụ như logic mờ của Zadeh, mỗi mệnh đề có thể nhận nhiều giá trị luận lý thuộc miền giá trị $[0,1]$, nghĩa là có thể đúng, sai, hoặc vừa có phần đúng vừa có phần sai.

Giáo lý Đại Đạo tùy trường hợp mà sử dụng phán đoán theo cách của logic hình thức hay logic mờ; tuy nhiên, điều quan trọng hơn mà chúng tôi muốn chỉ ra trong chương này là những tính chất đặc biệt của phán đoán trong giáo lý Đại Đạo.

1. GIỚI THIỆU

ĐỊNH NGHĨA 3.33. **Mệnh đề.**

(1) “**Mệnh đề**” m là hình thức tư duy mà trong đó, tư duy liên kết một khái niệm C với một khái niệm V để tạo thành m (định nghĩa 1.101); mục đích của sự liên kết này là khai triển một nội dung nào đó của C thông qua V , và do mục đích này, m có thể được định giá bằng một giá trị luận lý.

(2) Trong ngôn ngữ luận lý (định nghĩa 3.57), mỗi mệnh đề m được thể hiện bằng một “**câu**” m mà ta có thể đưa về một trong hai dạng: dạng khẳng định hay dạng phủ định. Tương ứng với câu khẳng định là **mệnh đề khẳng định**, và tương ứng với câu phủ định là **mệnh đề phủ định**.

(3) Cũng trong ngôn ngữ luận lý, khái niệm C (tức khái niệm mà tư duy cần khai triển nội dung) được thể hiện bằng một từ (hoặc một cụm từ, ngữ) và được gọi là “**chủ từ**” (subjectum); tương tự, khái niệm V (tức khái niệm mà tư duy dùng để khai triển nội dung của khái niệm C) cũng được thể hiện bằng một từ (hoặc một cụm từ, ngữ) nhưng được gọi là “**vị từ**” (praedicatum).

(4) “**Giá trị luận lý**” của mệnh đề m là giá trị của một hàm thực $g(m) \in [0,1]$.

Đó là định nghĩa “mệnh đề”.

Trên thực tế, để cho đơn giản, người ta xem “mệnh đề” như là “câu (khẳng định hay phủ định)”.

Các ví dụ sau đây là các mệnh đề:

“Tôi đi”.

“Các sinh viên đang đọc sách trong thư viện”.

Trong mệnh đề “tôi đi”, chủ từ C là “tôi”, vị từ V là “đi”. Vị từ V khai triển một nội dung có liên quan đến một hình thức vận động (“đi”) của sự vận nào đó của chủ từ “tôi”.

Trong mệnh đề “các sinh viên đang đọc sách trong thư viện”, chủ từ C là “các sinh viên”, vị từ V là “đang đọc sách trong thư viện”. Vị từ V khai triển một nội dung có liên quan đến một hình thức vận động (“đọc sách”) trong một thời gian (thời hiện tại: “đang”) và không gian (“trong thư viện”) cụ thể của chủ từ “các sinh viên”.

Đối với cả hai mệnh đề ví dụ trên đây, giá trị luận lý của chúng có thể là sai, đúng, hoặc là một mức độ nào đó giữa sai và đúng. Để xác định giá trị luận lý của các mệnh đề này, ta phải thực hiện một loại động tác tư duy được gọi là “phán đoán”.

ĐỊNH NGHĨA 3.34. **Phán đoán.** “**Phán đoán**” là động tác tư duy để xác định giá trị luận lý của một mệnh đề m , nghĩa là xác định giá trị của hàm $g(m)$.

Các ví dụ sau đây là các phán đoán:

“Mệnh đề “mọi vật đều thay đổi” là đúng”. Đây là một phán đoán khẳng định.

“Mệnh đề “mọi vật đều thay đổi” không đúng”. Đây là một phán đoán phủ định.

2. DẠNG THỨC CỦA MỆNH ĐỀ VÀ PHÁN ĐOÁN

Từ định nghĩa 3.33, có thể phân chia mệnh đề thành hai loại: mệnh đề đơn (đơn giản) và mệnh đề phức (phức hợp); tương ứng với hai loại này, ta có các dạng thức khác nhau của mệnh đề. Khi định giá các mệnh đề này, ta thấy các phán đoán đều có chung một dạng thức tổng quát.

ĐỊNH NGHĨA 3.35. **Dạng thức tổng quát của phán đoán.** Xét một mệnh đề m có giá trị luận lý tương ứng là giá trị của một hàm $g(m) \in [0,1]$, gọi H là hệ từ (copula) “thì” hay “là”. Phán đoán p có dạng thức:

$$p : m \ H \ g(m).$$

Ví dụ:

p_1 : “mọi vật là một là đúng”.

p_2 : “mọi vật đều thay đổi là sai”.

p_3 : “mọi vật đều thay đổi là không đúng không sai”.

Xét một ví dụ với phán đoán “mọi con người (đều) có tâm”; trong phán đoán này, “mọi” là lượng từ, “con người” là chủ từ, “có” là hệ từ, “tâm” là vị từ. Một ví dụ khác: “phần nhiều, người ta sống bằng vọng tâm”; trong phán đoán này, “phần nhiều” là lượng

từ, “người ta” là chủ từ, “sống bằng” là hệ từ, “vọng tâm” là vị từ. Các phán đoán trong các ví dụ vừa nêu đều có cấu trúc tổng quát.

ĐỊNH NGHĨA 3.36. **Mệnh đề đơn.**

(1) **Mệnh đề đơn** m là mệnh đề có dạng thức “chủ từ C - vị từ V ”, hay:

$$m : C \ V .$$

(2) Nếu vị từ V có thể được phân tích thành **hệ từ** H (copula [Eng]) và **thuộc từ** T (subject complement [Eng]), trong đó, hệ từ là một từ (hoặc một cụm từ, ngữ) được dùng để chỉ mối quan hệ giữa chủ từ C và thuộc từ T , thì dạng thức (1) có thể được biến đổi thành dạng thức “chủ từ C - hệ từ H - thuộc từ T ”, hay:

$$m : C \ H \ T .$$

Đó là định nghĩa cho mệnh đề đơn.

Ví dụ:

m_1 : “Tôi tu” là mệnh đề có dạng $C \ V$. Trong mệnh đề m_1 , “tôi” là chủ từ C , “tu” là vị từ V . Mệnh đề này có thể có giá trị luận lý là sai, đúng, hoặc các giá trị trung gian giữa sai và đúng.

m_2 : “Người tu phải trau dồi tâm đức” là mệnh đề có dạng $C \ H \ T$. Trong mệnh đề m_2 , “người tu” là chủ từ C , “phải trau dồi” là hệ từ H , “tâm đức” là vị từ V .

Trong nhiều trường hợp, ta có thể **lượng từ hóa** (quantify [Eng]) chủ từ hay thuộc từ, nghĩa là có thể phân tích C hay V để làm xuất hiện tường minh **lượng từ** (quantifier [Eng]) mà chúng chứa đựng. Đối với luận lý học cổ điển, chỉ có hai lượng từ: **lượng từ tồn tại** (existential quantifier [Eng]) được ký hiệu là $\exists$ (“một vài”, “có ít nhất một”), và **lượng từ phổ quát** (universal quantifier [Eng]) được ký hiệu là $\forall$ (“mọi”, “tất cả”). Đối với luận lý học mờ, có vô số **lượng từ mờ** (fuzzy quantifier [Eng]) nằm trong đoạn $[0,1]$ ví dụ như “hầu như tất cả”, “khoảng một nửa”,...

Bây giờ ta xét đến việc lượng từ hóa (quantification [Eng]) mệnh đề đơn.

ĐỊNH NGHĨA 3.37. **Mệnh đề đơn được lượng từ hóa.** Xét mệnh đề đơn $m : C \ V$.

(1) Đổi ký hiệu C thành C' . Nếu chủ từ C' có thể được phân tích thành “lượng từ L_C - chủ từ C ”, dạng thức $C \ V$ có thể được biến đổi thành dạng thức:

$$m : L_C \ C \ V .$$

(2) Đổi ký hiệu V thành V' . Nếu vị từ V' có thể được phân tích thành “lượng từ L_T - hệ từ H - thuộc từ T ”, dạng thức $C \ V$ có thể được biến đổi thành dạng thức:

$$m : L_T \ C \ H \ T .$$

(3) Nếu cả hai trường hợp trên đây cùng xảy ra, dạng thức $C \ V$ có thể được biến đổi thành dạng thức:

$$m : L_C L_T C H T .$$

Đó là các dạng thức của mệnh đề đơn được lượng từ hóa.

Ví dụ:

m_3 : “Mọi vật (đều) thay đổi” là mệnh đề có dạng $L_C C V$. Trong mệnh đề m_3 , “vật” là chủ từ C , “mọi” là lượng từ L_C liên kết với chủ từ C , “thay đổi” là vị từ V .

m_4 : “Mọi nỗi khổ trên đời anh ta đã trải qua” là mệnh đề có dạng $L_T C H T$. Trong mệnh đề m_4 , “nỗi khổ trên đời” là thuộc từ T , “mọi” là lượng từ L_T liên kết với thuộc từ T , “anh ta” là chủ từ C , “đã trải qua” là hệ từ H .

m_5 : “Mọi sinh viên trong lớp đã đọc tất cả sách trên kệ” là mệnh đề có dạng $L_C L_T C H T$. Trong mệnh đề m_5 , “sinh viên trong lớp” là chủ từ C , “mọi” là lượng từ L_C liên kết với chủ từ C , “đã đọc” là hệ từ H , “sách trên kệ” là thuộc từ T , “tất cả” là lượng từ L_T liên kết với thuộc từ T .

Qua các ví dụ trên đây, ta thấy thứ tự của L_C, L_T, C, H, T trong các dạng thức chỉ là thứ tự hình thức hóa; thứ tự đó không nhất thiết phải giống với thứ tự trong các ngôn ngữ tự nhiên (tiếng Việt, tiếng Anh,...).

ĐỊNH NGHĨA 3.38. Mệnh đề phức. Gọi m và n là các mệnh đề đơn, có các giá trị luận lý tương ứng là $g(m)$ và $g(n)$. “**Mệnh đề phức**” là mệnh đề có một trong những dạng thức sau đây.

(1) **Mệnh đề phủ định** (negation [Eng]) của m là mệnh đề có dạng thức “không m ”, được ký hiệu là $\bar{m}$. Giá trị luận lý của mệnh đề $\bar{m}$ được cho bởi:

$$g(\bar{m}) = 1 - g(m).$$

(2) **Mệnh đề giao** (conjunction [Eng]) của m và n là mệnh đề có dạng thức “ m và n ”, được ký hiệu là $m \wedge n$. Giá trị luận lý của mệnh đề $m \wedge n$ là giá trị luận lý nhỏ nhất (minimum) trong hai giá trị $g(m)$ và $g(n)$, nghĩa là:

$$g(m \wedge n) = \min(g(m), g(n)).$$

(3) **Mệnh đề hội** (disjunction [Eng]) của m và n là mệnh đề có dạng thức “ m hay n ”, được ký hiệu là $m \vee n$. Giá trị luận lý của mệnh đề $m \vee n$ là giá trị luận lý lớn nhất (maximum) trong hai giá trị $g(m)$ và $g(n)$, nghĩa là:

$$g(m \vee n) = \max(g(m), g(n)).$$

(6) Những mệnh đề có dạng thức khác, được xây dựng từ các dạng thức trên đây. Trong đó, có hai dạng thức quan trọng sau đây:

(6a) **Mệnh đề kéo theo** (implication, conditional [Eng]) của m và n là mệnh đề có dạng thức “ m kéo theo n ”, được ký hiệu là $m \Rightarrow n$. Mệnh đề $m \Rightarrow n$ được định nghĩa là

mệnh đề hội $\bar{m} \vee n$. Do đó, giá trị luận lý của mệnh đề $m \Rightarrow n$ là giá trị luận lý của mệnh đề hội $\bar{m} \vee n$, nghĩa là:

$$g(m \Rightarrow n) = \max(g(\bar{m}), g(n)).$$

(6b) **Mệnh đề tương đương** (equivalence, biconditional [Eng]) của m và n là mệnh đề có dạng thức “ m tương đương n ”, được ký hiệu là $m \Leftrightarrow n$. Mệnh đề $m \Leftrightarrow n$ được định nghĩa là mệnh đề giao $(m \Rightarrow n) \wedge (n \Rightarrow m)$. Do đó, giá trị luận lý của mệnh đề $m \Leftrightarrow n$ là giá trị luận lý của mệnh đề hội giao $(m \Rightarrow n) \wedge (n \Rightarrow m)$, nghĩa là:

$$g(m \Leftrightarrow n) = \min(g(m \Rightarrow n), g(n \Rightarrow m)).$$

Đó là định nghĩa cho mệnh đề phức.

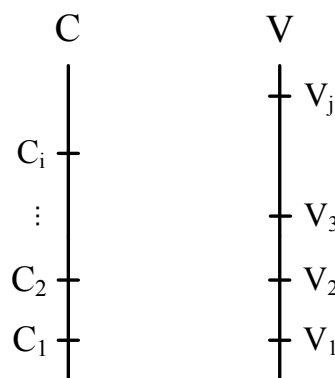
3. GIẢN ĐỒ BIỂU DIỄN MỆNH ĐỀ

Để chỉ ra những những tính chất đặc biệt của mệnh đề trong giáo lý Đại Đạo, bây giờ chúng tôi sẽ biểu diễn mệnh đề bằng giản đồ.

3.1. Các trường hợp

Xét trường hợp $m: C \vee V$ (ví dụ, mệnh đề “thế giới biến đổi”, với chủ từ là “thế giới” và vị từ là “biến đổi”).

Trong mệnh đề $m: C \vee V$, cả C và V đều là các khái niệm. Giả sử ta cần xét đến sự khác biệt giữa các bậc nội hàm của các khái niệm này. Gọi các bậc nội hàm của C là $C_1, C_2, \dots, C_i$, các bậc nội hàm của V là $V_1, V_2, \dots, V_j$. Ta biểu diễn mỗi khái niệm C và V bằng một thang nội hàm (Hình 12) tương ứng với khái niệm đó, và đặt những thang nội hàm này bên cạnh nhau trong cùng một giản đồ như ở Hình 15.



Hình 15. Biểu diễn chủ từ và vị từ bằng thang nội hàm của chúng.

Nếu ta nối kết một bậc nội hàm C_i với một bậc nội hàm V_j bất kỳ, ta cũng có một mệnh đề $m_{ij}: C_i \vee V_j$; vì vậy, trên giản đồ, ta thực hiện sự nối kết này bằng cách vẽ đường

nối từ C_i đến V_j ($i, j = 1, 2, 3, 4, \dots$) như ở Hình 16. Các đường nối trong Hình 16 biểu diễn các mệnh đề:

$$m_{11} : C_1 V_1$$

$$m_{12} : C_1 V_2$$

$$m_{13} : C_1 V_3$$

$$m_{21} : C_2 V_1$$

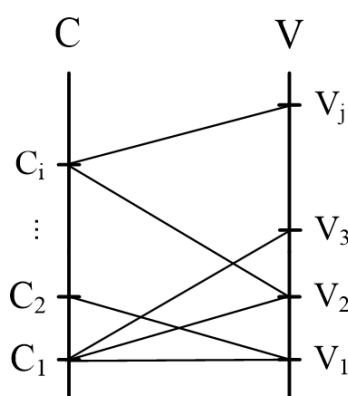
$$\dots \dots \dots$$

$$m_{i2} : C_i V_2$$

$$\dots \dots \dots$$

$$m_{ij} : C_i V_j$$

Giản đồ này (Hình 16) biểu diễn cấu trúc của mệnh đề $m : C V$.



Hình 16. Nối kết các bậc nội hàm của chủ từ và vị từ.

Các mệnh đề $m_{ij} : C_i V_j$ là những thể hiện khác nhau của mệnh đề $m : C V$. Các mệnh đề này nối kết nội hàm của các khái niệm C và V ở những mức độ khác nhau, do đó, chúng thể hiện nội dung của mệnh đề m ở những mức độ khác nhau. Chúng tôi gọi các mệnh đề m_{ij} này là các “mệnh đề thể hiện” của mệnh đề m .

ĐỊNH NGHĨA 3.39. Mệnh đề thể hiện (của một mệnh đề m). Cho trước một mệnh đề $m : C V$, trong đó, các khái niệm C và V có các bậc nội hàm tương ứng là C_i và V_j ($i, j = 1, 2, 3, 4, \dots$). Mệnh đề $m_{ij} : C_i V_j$ là “**mệnh đề thể hiện**” của mệnh đề m .

Bây giờ, chúng ta xét đến trường hợp $m : C H T$. Gọi các bậc nội hàm của C là $C_1, C_2, \dots, C_i$, các bậc nội hàm của H là $H_1, H_2, \dots, H_j$, các bậc nội hàm của T là

$T_1, T_2, \dots, T_k$. Ta biểu diễn các khái niệm C , H , và T bằng các thang nội hàm tương ứng như ở Hình 17.

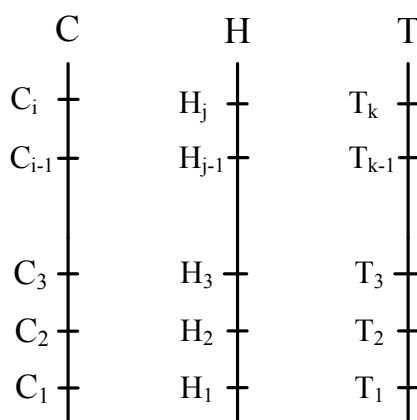
Nếu ta chọn một bộ ba bất kỳ C_i, H_j, T_k và nối kết chúng lại theo thứ tự “chủ từ – hệ từ – thuộc từ”, ta thu được một mệnh đề $m_{ijk}: C_i H_j T_k$; trên giản đồ, ta thực hiện sự nối kết này bằng cách vẽ đường nối từ C_i , đi qua H_j và đến T_k ($i, j = 1, 2, 3, 4, \dots$) như ở Hình 18. Các đường nối trong Hình 16 biểu diễn các mệnh đề:

$$m_{111}: C_1 H_1 T_1;$$

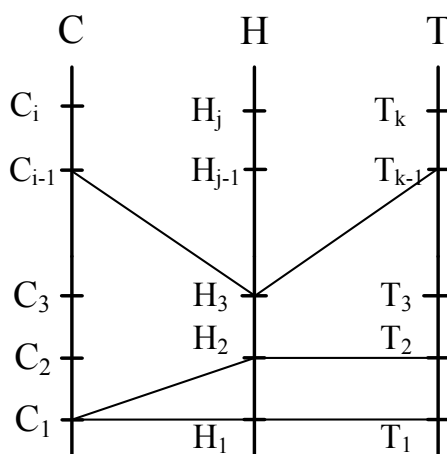
$$m_{122}: C_1 H_2 T_2;$$

$$m_{(i-1)3(k-1)}: C_{i-1} H_3 T_{k-1}.$$

Giản đồ ở Hình 18 biểu diễn cấu trúc của mệnh đề $m: C H T$.



Hình 17. Biểu diễn chủ từ, hệ từ và thuộc từ bằng thang nội hàm của chúng.

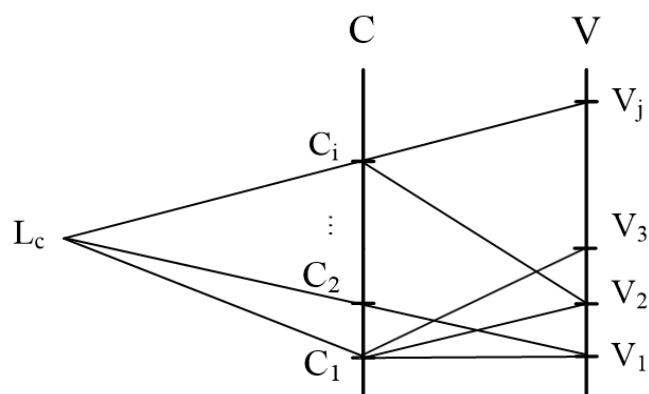


Hình 18. Nối kết các bậc nội hàm của chủ từ, hệ từ và thuộc từ.

Xét trường hợp $m: L_C C V$. Trường hợp này chỉ khác trường hợp $m: C V$ ở sự có mặt của lượng từ L_C .

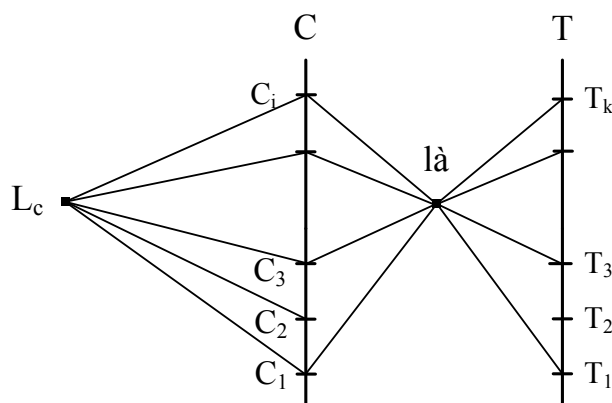
Nếu ta quan tâm đến việc lượng từ L_C có thể được hiểu theo nhiều cách khác nhau, $L_{C1}, L_{C2}, \dots, L_{Cn}$, ta sẽ vẽ thang nội hàm cho L_C , sau đó, tiếp tục thực hiện các kết nối tương tự như đã làm ở trường hợp $m: C H T$. Như vậy, về mặt hình thức, giản đồ của trường hợp này tương tự như giản đồ ở Hình 18.

Nếu ta không quan tâm đến việc lượng từ L_C có thể được hiểu theo nhiều cách khác nhau, nghĩa là, ta xem như L_C chỉ chứa một nội dung duy nhất, ta sẽ biểu diễn L_C bằng một điểm, bên cạnh các thang nội hàm C và V . Tiếp theo, ta thực hiện các kết nối như giản đồ ở Hình 19.



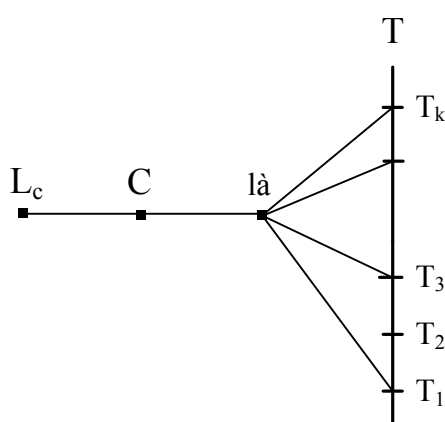
Hình 19. Giản đồ có chứa khái niệm mà ta không quan tâm đến thang nội hàm của nó (Trong trường hợp này là lượng từ).

Ta xét thêm một trường hợp tương tự, $m: L_C$ là T . Đây là trường hợp $m: L_C H T$ trong đó hệ từ H là “là”. Giản đồ tương ứng với trường hợp này được vẽ ở Hình 20.

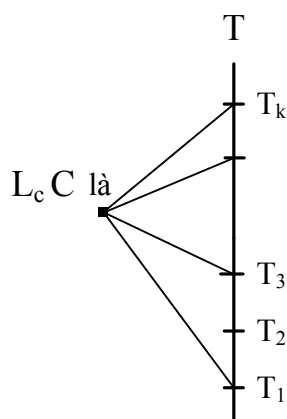


Hình 20. Giản đồ có chứa các khái niệm mà ta không quan tâm đến thang nội hàm của chúng (Trong trường hợp này là lượng từ và hệ từ).

Các giản đồ ở Hình 19 và Hình 20 biểu diễn các mệnh đề có chứa các khái niệm mà ta không quan tâm đến thang nội hàm của chúng. Trong trường hợp câu (mệnh đề) có liên tiếp nhiều từ tương ứng với những khái niệm mà ta không quan tâm đến nội hàm của chúng, về nguyên tắc ta sẽ vẽ các giản đồ như Hình 21. Tuy nhiên, để cho đơn giản, tất cả các từ liên tiếp nhau này sẽ được biểu diễn chỉ bằng một điểm như trong giản đồ ở Hình 22.



Hình 21. Giản đồ có chứa liên tiếp nhiều khái niệm mà ta không quan tâm đến thang nội hàm của chúng.



Hình 22. Rút gọn giản đồ có chứa liên tiếp nhiều khái niệm mà ta không quan tâm đến thang nội hàm của chúng.

3.2. Quy tắc tổng quát

Sau đây là quy tắc tổng quát để biểu diễn mệnh đề bằng giản đồ:

(1) Mỗi khái niệm x trong mệnh đề được biểu diễn bằng thang nội hàm của x , trong trường hợp ta cần xét đến sự khác biệt của các bậc nội hàm x_i của x .

(2) Mỗi khái niệm x trong mệnh đề được biểu diễn bằng một điểm, trong trường hợp ta không cần xét đến sự khác biệt của các bậc nội hàm của x .

(3) Nếu trong câu (mệnh đề) có liên tiếp nhiều từ (khái niệm) thuộc trường hợp (2), và giữa các từ này, không có từ nào thuộc trường hợp (1), thì ta biểu diễn toàn bộ cụm từ này chỉ bằng một điểm.

(4) Để có các mệnh đề được tạo thành từ các điểm và các bậc nội hàm, ta vẽ đường nối các điểm và các bậc nội hàm của các khái niệm với nhau.

4. MỐI LIÊN HỆ LUẬN LÝ GIỮA MỆNH ĐỀ VÀ MỆNH ĐỀ THỂ HIỆN

Trong mục này, chúng ta xác định mối liên hệ luận lý giữa một mệnh đề m và các mệnh đề thể hiện m_{ij} của nó.

4.1. Tính vô hạn trong nội dung của một mệnh đề

Mệnh đề m được xây dựng từ các khái niệm C và V . Như đã được trình bày trong chương trước, mỗi khái niệm C và V đều có tính vô hạn, nghĩa là có vô số bậc nội hàm C_i và V_j ($i, j = 1, 2, 3, 4, \dots$). Do đó, cũng phải có vô số khả năng kết nối giữa C_i và V_j ; nghĩa là, có vô số mệnh đề thể hiện $m_{ij} : C_i V_j$ đối với cùng một mệnh đề m .

Như vậy, nội dung của một mệnh đề là vô hạn.

4.2. Cách kết hợp các mệnh đề thể hiện trong một mệnh đề

Do sự tồn tại của thang nội hàm ở các khái niệm C và V , mệnh đề m được phân tích thành các mệnh đề thể hiện m_{ij} . Bây giờ, từ các mệnh đề thể hiện m_{ij} , làm thế nào để tổng hợp chúng và khôi phục mệnh đề m ?

Câu hỏi này sẽ được giải đáp một cách hợp lý nếu, trước đó, chúng ta giải quyết được một vấn đề cơ bản hơn: bản thân mệnh đề m đã được hình thành nhờ sự kết hợp từ các mệnh đề thể hiện m_{ij} như thế nào?

Vấn đề cơ bản này sẽ được giải quyết qua định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 3.6. Xét mệnh đề $m : C V$ và các mệnh đề thể hiện của nó, $m_{ij} : C_i V_j$ ($i, j = 1, 2, 3, 4, \dots$). Mệnh đề m là hội của mọi mệnh đề thể hiện m_{ij} , nghĩa là:

$$m = m_{11} \vee m_{12} \vee \dots \vee m_{ij} = \bigvee_{i,j} m_{ij}.$$

CHỨNG MINH. Bản thân mệnh đề m chỉ có thể được hình thành từ các mệnh đề thể hiện m_{ij} bằng phép giao hay phép hội. (1) Giả sử mệnh đề m được hình thành từ phép giao, nghĩa là $m = m_{11} \wedge m_{12} \wedge \dots \wedge m_{ij}$. Khi đó, giá trị luận lý $g(m)$ của mệnh đề m sẽ là giá trị nhỏ nhất trong tập $\{g(m_{ij})\}$ các giá trị luận lý của các mệnh đề thể hiện m_{ij} . Vì số lượng m_{ij} là vô hạn, và do hiện tượng mâu thuẫn về nội dung trên thang nội hàm của mỗi khái niệm C_i , V_j , nên phải tồn tại ít nhất một cặp khái niệm $C_{i'}$, $V_{j'}$ sao cho mệnh đề thể hiện $m_{i'j'}$ có giá trị luận lý $g(m_{i'j'}) = 0$. Do đó $g(m)$ phải luôn bằng 0. Nhưng điều này có nghĩa là mọi mệnh đề m đều *sai*; và như vậy, khả năng kết hợp bằng phép giao phải bị loại trừ. (2) Vậy, chỉ còn khả năng kết hợp bằng phép hội, nghĩa là $m = m_{11} \vee m_{12} \vee \dots \vee m_{ij} = \vee_{i,j} m_{ij}$. Ta đã chứng minh xong định lý.

4.3. Một ứng dụng trong giáo lý Đại Đạo

Mối liên hệ luận lý giữa một mệnh đề m và các mệnh đề thể hiện m_{ij} của nó được ứng dụng nhiều trong thánh ngôn, thánh giáo Cao Đài. Đặc biệt, khi giải thích hay thuyết giảng, các Đấng Thiêng Liêng thường ứng dụng mối liên hệ đó qua những mệnh đề có cấu trúc như sau:

S là P_1 , là $P_2, \dots$, là $P_i, \dots$, là $P_j, \dots$, là P_n .

Trong cấu trúc này, giữa P_i và P_j có ba trường hợp:

(1) P_i và P_j có nội dung đồng nhất với nhau; ta ký hiệu sự đồng nhất về nội dung này là $P_i \equiv P_j$.

(2) P_i và P_j có nội dung tương tự như nhau; ta ký hiệu sự tương tự về nội dung này là $P_i \approx P_j$.

(3) P_i và P_j có nội dung không đồng nhất, không tương tự nhưng là những mức độ khác nhau trên thang nội hàm của cùng một khái niệm nào đó.

Ta xét một ví dụ đơn giản:

“*Di Lạc Hạ Nguồn là thế pháp sửa loạn thành trị, đối cùng thành thông, chuyển bỉ thành thời.*”¹

Mệnh đề trong ví dụ này có dạng:

S là P_1 , là P_2 , là P_3 ;

trong đó, S là “*Di Lạc Hạ Nguồn*”, P_1 là “*thế pháp sửa loạn thành trị*”, P_2 là “*[thế pháp] đối cùng thành thông*”, P_3 là “*[thế pháp] chuyển bỉ thành thời*”.

¹ Đức Vạn Hạnh Thiên Sư; Trúc Lâm Thiên Điện, Tuất thời, 07-04 Canh Tuất (11-05-1970).

Các nội dung “sửa loạn thành trị”, “đổi cùnh thành thông”, và “chuyển bỉ thành thới” đều có nghĩa là thay đổi một tình trạng từ xấu thành tốt. Do đó, đây là trường hợp $P_i \approx P_j$, nghĩa là:

$$P_1 \approx P_2 \approx P_3.$$

Bây giờ ta xét một ví dụ phức tạp hơn:

“Di Lạc Thiên Tôn Hoàng Cực Chủ Nhơn là ngôi Thánh Thần, là ngôi Hội Đồng Phán Xét, là ngôi của Tòa Tam Giáo, cũng là ngôi của cuộc đời.”¹

Mệnh đề trong ví dụ này có dạng:

$$S \text{ là } P_1, \text{ là } P_2, \text{ là } P_3, \text{ là } P_4;$$

trong đó, S là “*Di Lạc Thiên Tôn Hoàng Cực Chủ Nhơn*”, P_1 là “*ngôi Thánh Thần*”, P_2 là “*ngôi Hội Đồng Phán Xét*”, P_3 là “*ngôi của Tòa Tam Giáo*”, P_4 là “*ngôi của cuộc đời*”.

Hai nội dung “ngôi Hội Đồng Phán Xét” và “ngôi của Tòa Tam Giáo” là đồng nhất². Vì vậy, liên quan đến hai nội dung này, ta có dạng:

$$S \text{ là } P_2, \text{ là } P_3;$$

với:

$$P_2 = P_3.$$

Khi đặt nội dung của P_2 (“ngôi của Tòa Tam Giáo”, đây cũng là của P_3 , do sự đồng nhất vừa nêu) bên cạnh nội dung của P_1 (“ngôi Thánh Thần”) và P_4 (“ngôi của cuộc đời”), ta thấy chúng không đồng nhất, cũng không tương tự. Tuy nhiên, trong giáo lý Đại Đạo, các nội dung này là những mức độ khác nhau trên thang nội hàm của cùng một khái niệm: khái niệm “Trời ngôi Ba”. Khái niệm này có thể được đề cập đến bằng những thuật ngữ khác nhau: “Thượng Đế ngôi Ba”, “Thiên Chúa ngôi Ba”,...

oOo

Cấu trúc S là P_1 , là $P_2, \dots$, là $P_i, \dots$, là $P_j, \dots$, là P_n được khảo sát trên đây chính là cấu trúc:

$$m: S \text{ là } P;$$

ở đây $m = \bigvee_i m_i$, với $m_i: S \text{ là } P_i$.

¹ Ibid.

² Theo giáo lý Cao Đài, Tòa Tam Giáo là nơi phán xét công và tội của mỗi chơn linh, nên đó cũng là Tòa Phán Xét hay Hội Đồng Phán Xét.

Do đó, ta có thể phân tích các đoạn thánh giáo trong các ví dụ trên đây theo cấu trúc $m = \bigvee_i m_i$.

Đoạn thánh giáo:

*“Di Lạc Hạ Nguơn là thể pháp sửa loạn thành trị, đổi cùng thành thông, chuyển bỉ thành thối”*¹

có thể được phân tích thành: “Di Lạc Hạ Nguơn là thể pháp sửa loạn thành trị, hay Di Lạc Hạ Nguơn là thể pháp đổi cùng thành thông, hay Di Lạc Hạ Nguơn là thể pháp chuyển bỉ thành thối”.

Đoạn thánh giáo:

*“Di Lạc Thiên Tôn Hoàng Cực Chủ Nhơn là ngôi Thánh Thần, là ngôi Hội Đồng Phán Xét, là ngôi của Tòa Tam Giáo, cũng là ngôi của cuộc đời”*²

có thể được phân tích thành: “Di Lạc Thiên Tôn Hoàng Cực Chủ Nhơn là ngôi Thánh Thần, hay Di Lạc Thiên Tôn Hoàng Cực Chủ Nhơn là ngôi Hội Đồng Phán Xét, hay Di Lạc Thiên Tôn Hoàng Cực Chủ Nhơn là ngôi của Tòa Tam Giáo, hay Di Lạc Thiên Tôn Hoàng Cực Chủ Nhơn là ngôi của cuộc đời”.

Nhờ được biến đổi thành dạng $m = \bigvee_i m_i$, việc nghiên cứu nội dung các đoạn thánh giáo vừa nêu sẽ dễ dàng hơn rất nhiều so với dạng ban đầu ($m: S$ là P_1 , là $P_2, \dots$, là $P_i, \dots$, là $P_j, \dots$, là P_n) của các đoạn thánh giáo này.

Nói chung, các cấu trúc vừa được xem xét ở đây là rất có ích trong việc nghiên cứu giáo lý Đại Đạo, đặc biệt là việc phân tích, đối chiếu và tổng hợp các nội dung giáo lý Đại Đạo.

¹ Ibid.

² Ibid.

CHƯƠNG 16.

SUY LUẬN

Khi lý trí liên kết các mệnh đề thông qua một mối quan hệ xác định giữa mệnh đề này đối với mệnh đề khác, lý trí sẽ tạo ra một hình thức tư duy mà luận lý học gọi là “suy luận” (inference [Eng]). Các tính chất đặc trưng cho suy luận là tính có căn cứ (validity [Eng]) hay tính vô căn cứ (invalidity [Eng]); do đó, một suy luận có thể được định giá bằng các giá trị luận lý như “có căn cứ” (valid [Eng]) hay “vô căn cứ” (invalid [Eng]).

ĐỊNH NGHĨA 3.40. Suy luận. “Suy luận” là hình thức tư duy mà trong đó, tư duy liên kết các mệnh đề $a_1, a_2, \dots$ để rút ra các mệnh đề mới $b_1, b_2, \dots$. Mỗi mệnh đề $b_1, b_2, \dots$ được gọi là một “**kết luận**” (conclusion [Eng]). Mỗi mệnh đề $a_1, a_2, \dots$ được gọi là một “**tiền đề**” (premise [Eng]).

Chương này sẽ trình bày về một hình thức suy luận được gọi là diễn dịch hay suy diễn (deduction [Eng]). Đây là hình thức suy luận mà trong đó tư duy xuất phát từ những mệnh đề có nội dung tổng quát để rút ra những mệnh đề có nội dung đặc biệt.

1. PHÉP KÉO THEO

Việc rút ra kết luận b từ tiền đề a được thực hiện bằng phép kéo theo:

$$a \Rightarrow b.$$

Ký hiệu này có thể được đọc như sau: “ a kéo theo b ”, hay “ a suy ra b ”, hay “ a hàm ngụ b ”, hay “nếu a thì b ”,...

Như đã được trình bày trong định nghĩa 3.38, mệnh đề $m: a \Rightarrow b$ đồng nhất với mệnh đề $m': \bar{a} \vee b$, nên có giá trị luận lý là:

$$g(a \Rightarrow b) = \max(g(\bar{a}), g(b)).$$

Để tiện việc trình bày mà không làm mất tính tổng quát, ta giả thiết rằng tiền đề a có dạng $a: C \ H \ T$, kết luận b cũng có dạng tương tự, $b: D \ I \ U$. Giản đồ của mệnh đề $m: a \Rightarrow b$ được cho bởi Hình 23. Do sự tồn tại của thang nội hàm ở các khái niệm, ta có thể viết lại tiền đề và kết luận dưới dạng:

$$a = \bigvee_{i,j,k} a_{ijk}, \text{ với } a_{ijk}: C_i \ H_j \ T_k;$$

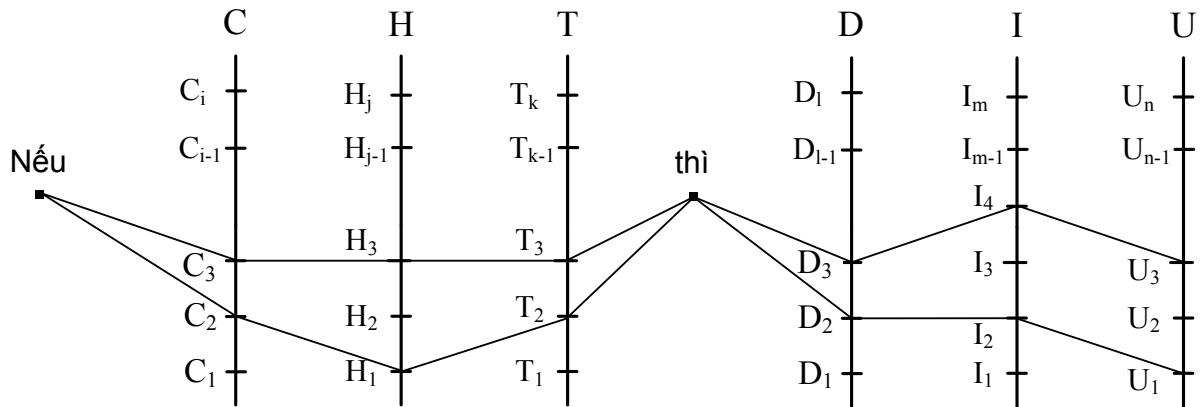
$$b = \bigvee_{l,m,n} b_{lmn}, \text{ với } b_{lmn}: D_l \ I_m \ U_n;$$

trong đó:

$$a_{212} \Rightarrow b_{221},$$

$$a_{333} \Rightarrow b_{343},$$

v.v...



Hình 23. Giản đồ biểu diễn mệnh đề kéo theo.

Để minh họa, chúng tôi lấy một hệ quả của định lý 2.68 (Cái Không là cái Có; cái Có là cái Không), như sau:

“Mọi vật trong thế giới nhị nguyên, nếu hiện đang là Có thì sẽ trở thành Không.”

Ta ký hiệu x là “vật trong thế giới nhị nguyên”, mệnh đề trên có thể được viết lại như sau:

$m: \forall x$, nếu x đang là Có thì x sẽ là Không.

Mặt khác, ta xét ba mệnh đề:

$m_{11}: \forall x$, nếu x đang là cái hữu hình thì x sẽ trở thành cái vô hình.

$m_{22}: \forall x$, nếu x đang là vật sống thì x sẽ trở thành vật chết.

$m_{33}: \forall x$, nếu x đang là cái Còn (cái đang tồn tại) thì x sẽ trở thành cái Mất (cái bị mất đi).

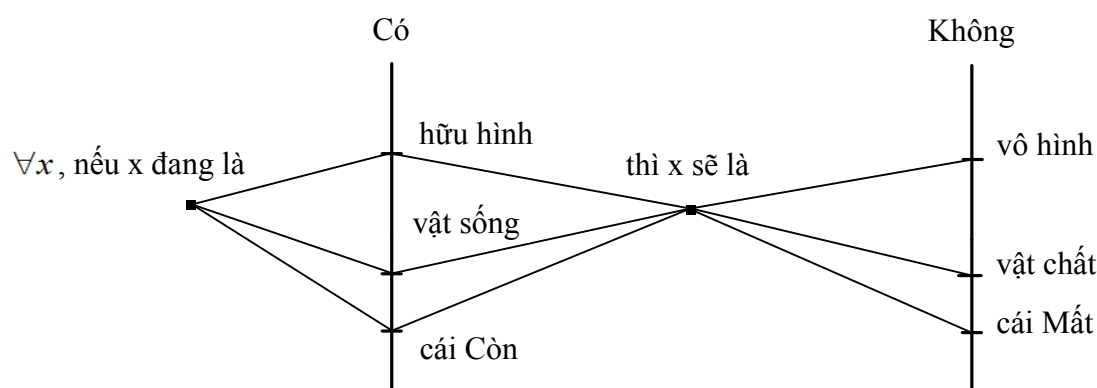
Theo giáo lý Đại Đạo, đối với một chủ thể nhận thức đứng trong một hệ quy chiếu của thế giới nhị nguyên:

“cái hữu hình” (trong mệnh đề m_{11}), “vật sống” (trong mệnh đề m_{22}), “cái đang tồn tại” (trong mệnh đề m_{33}) đều là những mức độ nội hàm khác nhau của cái Có (trong mệnh đề m);

“cái vô hình” (trong mệnh đề m_{11}), “vật chết” (trong mệnh đề m_{22}), “cái bị mất đi” (trong mệnh đề m_{33}) đều là những mức độ nội hàm khác nhau của cái Không (trong mệnh đề m).

Do đó, m_{11} , m_{22} , và m_{33} là ba mệnh đề thể hiện của mệnh đề m .

Giản đồ của mệnh đề $m : a \Rightarrow b$ được cho bởi Hình 24.



Hình 24. Giản đồ biểu diễn mệnh đề “Mọi vật trong thế giới nhị nguyên, nếu hiện đang là Có thì sẽ trở thành Không.”

2. TAM ĐOẠN LUẬN

Bây giờ, chúng tôi tập trung vào một hình thức diễn dịch cơ bản là tam đoạn luận (συλλογισμός – syllogismos [Grc]), trong đó, chúng tôi trình bày các modus ponens và modus tollens đặc trưng trong giáo lý Đại Đạo.

2.1. Modus ponens

Dạng thức modus ponens cổ điển trong luận lý học Aristotle có thể được viết như sau:

$$\begin{array}{l} a \Rightarrow b \\ a \\ \hline \therefore b \end{array}$$

Trong cách viết này, modus ponens được trình bày qua ba dòng. Dòng thứ nhất được đọc là “nếu $a \Rightarrow b$ (là) đúng”, dòng thứ hai được đọc là “và a (là) đúng”, dòng thứ ba được đọc là “thì b (là) đúng”. Mệnh đề $a \Rightarrow b$ ở dòng thứ nhất được gọi là “đại tiền đề” hay “tiền đề chính” (major premise [Eng]). Mệnh đề a ở dòng thứ hai được gọi là “tiểu tiền đề” hay “tiền đề phụ” (minor premise [Eng]). Mệnh đề b ở dòng thứ ba được gọi là “kết luận” (conclusion [Eng]).

Trong giáo lý Đại Đạo, có một modus ponens đặc trưng cho sự dung hòa và tổng hợp. Modus ponens đặc trưng này xuất hiện do sự tồn tại thang nội hàm của các khái niệm.

ĐỊNH NGHĨA 3.41. **Modus ponens** (đặc trưng cho sự dung hòa và tổng hợp của giáo lý Đại Đạo).

(1) Modus ponens đặc trưng cho sự dung hòa và tổng hợp của giáo lý Đại Đạo có dạng thức:

$$\frac{a \Rightarrow b \quad a'}{\therefore b}$$

ở đây, a' là một mệnh đề biểu hiện của a .

Để thuận lợi, chúng tôi vẫn gọi mệnh đề $a \Rightarrow b$ ở dòng thứ nhất là “đại tiền đề” hay “tiền đề chính”, mệnh đề a' ở dòng thứ hai được gọi là “tiểu tiền đề” hay “tiền đề phụ”, mệnh đề b ở dòng thứ ba được gọi là “kết luận”; lưu ý rằng những thuật ngữ này đều được dùng theo nghĩa mở rộng so với nghĩa của Aristotle.

(2) Gọi $A = \{a_{ijk}\}$, $B = \{b_{lmn}\}$, $A' = \{a'_{i'j'k'}\}$, $B' = \{b'_{l'm'n'}\}$ lần lượt là tập hợp chứa các mệnh đề biểu hiện của a , b , a' , b' . Để áp dụng được modus ponens này, các điều kiện sau đây phải được thỏa mãn: (2a) $A' \subseteq A$ và $B' \subseteq B$; và (2b) $\exists a'_{i'j'k'}, \exists b'_{l'm'n'} : a'_{i'j'k'} \Rightarrow b'_{l'm'n'}$.

Đó là định nghĩa của modus ponens đặc trưng cho sự dung hòa và tổng hợp của giáo lý Đại Đạo.

Để minh họa, chúng tôi xét một đại tiền đề $m : a \Rightarrow b$ như sau,

$$m : \forall x, \text{ nếu } x \text{ đang là Có thì } x \text{ sẽ là Không,}$$

với giả thiết rằng mệnh đề m có ba mệnh đề thể hiện:

$$m_{11} : \forall x, \text{ nếu } x \text{ đang là cái hữu hình thì } x \text{ sẽ trở thành cái vô hình.}$$

$$m_{22} : \forall x, \text{ nếu } x \text{ đang là vật sống thì } x \text{ sẽ trở thành vật chết.}$$

$$m_{33} : \forall x, \text{ nếu } x \text{ đang là cái Còn (cái đang tồn tại) thì } x \text{ sẽ trở thành cái Mất (cái bị mất đi).}$$

Từ giản đồ của mệnh đề $m : a \Rightarrow b$ (Hình 24), ta thấy các điều kiện (2a) và (2b) trong định nghĩa 3.41 đều được thỏa mãn. Như vậy, ta có thể vận dụng modus ponens ở định nghĩa 3.41. Chẳng hạn, ta sẽ có:

$$\forall x, \text{ nếu } x \text{ đang là Có thì } x \text{ sẽ là Không.}$$

$$y \text{ đang là vật sống.}$$

$$\text{Vậy, } y \text{ sẽ là Không.}$$

Ta cũng thu được cùng một kết luận “ y sẽ là Không” trong trường hợp tiểu tiền đề là “ y đang là cái hữu hình” hay “ y đang là cái Còn (cái đang tồn tại)”.

2.2. Modus tollens

Dạng thức modus tollens cổ điển trong luận lý học Aristotle có thể được viết như sau:

$$\begin{array}{l} a \Rightarrow b \\ \neg b \\ \hline \therefore \neg a \end{array}$$

Trong giáo lý Đại Đạo cũng có một modus tollens đặc trưng cho sự dung hòa và tổng hợp, do sự tồn tại thang nội hàm của các khái niệm.

ĐỊNH NGHĨA 3.42. **Modus tollens** (đặc trưng cho sự dung hòa và tổng hợp của giáo lý Đại Đạo).

(1) Modus tollens đặc trưng cho sự dung hòa và tổng hợp của giáo lý Đại Đạo có dạng thức:

$$\begin{array}{l} a \Rightarrow b \\ \neg b' \\ \hline \therefore \neg a \end{array}$$

ở đây, b' là một mệnh đề biểu hiện của b .

(2) Gọi $A = \{a_{ijk}\}$, $B = \{b_{lmn}\}$, $A' = \{a'_{i'j'k'}\}$, $B' = \{b'_{l'm'n'}\}$ lần lượt là tập hợp chứa các mệnh đề biểu hiện của a , b , a' , b' . Để áp dụng được modus tollens này, các điều kiện sau đây phải được thỏa mãn: (2a) $A' \subseteq A$ và $B' \subseteq B$; và (2b) $\exists a'_{i'j'k'}, \exists b'_{l'm'n'} : a'_{i'j'k'} \Rightarrow b'_{l'm'n'}$.

Đó là định nghĩa của modus tollens đặc trưng cho sự dung hòa và tổng hợp của giáo lý Đại Đạo.

Để minh họa, chúng tôi xét đại tiền đề $m : a \Rightarrow b$ với ba mệnh đề thể hiện m_{11} , m_{22} và m_{33} như trong ví dụ ở modus ponens. Vì các điều kiện (2a) và (2b) trong định nghĩa 3.42 đều được thỏa mãn, nên ta có thể vận dụng modus tollens ở định nghĩa này. Khi đó, ta sẽ có:

$\forall x$, nếu x đang là Có thì x sẽ là Không.

y sẽ không trở thành vật chết.

Vậy, hiện tại y không là Có (y đang không là Có).

Ta cũng thu được cùng một kết luận “hiện tại y không là Có” trong trường hợp tiểu tiền đề là “ y sẽ không trở thành cái vô hình” hay “ y sẽ không trở thành cái Mất (cái bị mất đi).

CHƯƠNG 17

BIỆN CHỨNG PHÁP

Thuật ngữ “**biện chứng pháp**” hay “**phép biện chứng**” (οἶ [Grk], dialectics [Eng]) là một thuật ngữ bắt nguồn từ triết học Hy Lạp cổ đại, được triết học Phương Tây dùng để chỉ một phương pháp lý luận dựa trên hai yếu tố đối lập với nhau nhằm giải quyết một vấn đề nào đó. Tính từ “**biện chứng**” (dialectical [Eng]) được dùng để chỉ tính chất đặc trưng của mối tương quan giữa hai yếu tố đối lập: hai yếu tố này vừa mâu thuẫn với nhau, vừa gắn bó với nhau thành một chỉnh thể thống nhất.

Khi đối diện với một vấn đề cần được giải quyết, phương pháp biện chứng gợi ý rằng những mâu thuẫn trong vấn đề có thể được xem như là các yếu tố đối lập; và muốn giải quyết vấn đề, phải giải quyết mâu thuẫn giữa các yếu tố này.

Các trường phái triết học Phương Tây, khi sử dụng phép biện chứng, đều đưa ra chủ trương và cách thức của mình trong việc giải quyết mâu thuẫn. Bằng cách đó, họ tạo ra cho mình một phiên bản biện chứng pháp đặc trưng, ví dụ như phiên bản biện chứng pháp duy tâm của Hegel hay phiên bản biện chứng pháp duy vật của Marx. Điều đáng chú ý là hầu hết các phiên bản này đều khai thác *sự mâu thuẫn* giữa hai yếu tố đối lập.

Giáo lý Tam Giáo Đạo qua các thời kỳ cứu độ, từ Nhất kỳ cho đến Tam kỳ, cũng có những phiên bản biện chứng pháp khác nhau tùy theo chúng ta tiếp cận với nền giáo lý này trong hệ quy chiếu nào và ở góc độ nào. Dịch lý với âm dương và ngũ hành, Vedas với ba ngôi sáng tạo, bảo tồn và hủy diệt,... là những ví dụ về biện chứng pháp trong Tam Giáo Đạo.

Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ cũng sử dụng biện chứng pháp, theo chủ trương và cách thức của mình. Trong giáo lý Đại Đạo, điều này được thể hiện rõ: thay vì nhìn các mâu thuẫn như là các yếu tố đối lập, giáo lý Đại Đạo nhìn chúng như là các yếu tố đối ngẫu; và thay vì khai thác chỗ mâu-thuẫn-lẫn-nhau, giáo lý Đại Đạo phát huy chỗ bổ-túc-cho-nhau để hòa-hiệp-cùng-nhau của các yếu tố này.

Chúng tôi gọi phiên bản biện chứng pháp này là **biện chứng pháp Đại Đạo**.

Phép biện chứng của giáo lý Đại Đạo bao gồm ba yếu tố, được dung hòa và tổng hợp từ các yếu lý của tam giáo Á Đông. Ba yếu tố đó là: (1) “trung dung”, yếu lý của Nho giáo; (2) “phá chấp”, yếu lý của Phật giáo; (3) “đắc nhất”, yếu lý của Tiên giáo.

1. BA YẾU TỐ CĂN BẢN TRONG BIỆN CHỨNG PHÁP ĐẠI ĐẠO

1.1. Trung dung

Trung dung (中庸) vốn là yếu lý của Nho giáo. “Đạo Học Chỉ Nam” xác nhận:

*“Trung Dung yếu lý đạo Nho tông,
Nhất dĩ quán chi, lập đại đồng;
Tánh mạng tận kỳ, siêu vạn pháp,
Huyền quang nhứt điểm, đạt huyền công.”¹*

Theo bài thánh thi này, trung dung của Nho tông (Nho giáo) chẳng những có thể đưa nhân loại đến chỗ đại đồng mà còn có thể đưa con người đến chỗ giải thoát. Vì vậy, trong tam kỳ phổ độ, yếu lý này đã được Đức Thượng Đế chọn để thực hiện mục đích “thể đạo đại đồng, thiên đạo giải thoát” của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ.

Bây giờ, chúng tôi xây dựng định nghĩa cho khái niệm “trung dung”.

Theo định nghĩa 1.34, “trung” là “tự giữ cho mình độc lập đối với cả đôi bên trong thế đối ngẫu”, hay là “tự chủ để không bị thiên lệch về bên nào trong thế đối ngẫu”. Nội dung này đã được khai triển, chẳng hạn, qua đoạn thánh giáo sau đây của Đức Thượng Đế trong “Đại Thừa Chơn Giáo”:

*“Thầy chỉ sơ con đường Trung Đạo.
Đạo Trung Hòa, Thánh giáo² phát minh;
Trung là nguồn cội nhân sanh,
Không chinh, không đảo, chung quanh quy về;
Trung là cốt **không xê chẳng xít,**
Trung là không **lúc ít hồi nhiều,**
Trung bình bằng **thẳng một chiều,**
Vật chi không khỏi ngoài điều cái Trung.”³*

Trung hàm nghĩa sự quân bình (do định lý 1.40). Và không chỉ hàm nghĩa “quân bình”, Trung còn hàm nghĩa “bên trong” (do định nghĩa 1.34). Hai nghĩa này có liên quan mật thiết: nguồn gốc của sự quân bình ở mỗi tạo vật luôn nằm bên trong tạo vật ấy. Mỗi liên quan mật thiết này được xác định qua định lý 1.42: Hoàng Cực của mỗi tạo vật là nguồn gốc phát sinh mọi sự quân bình, bao gồm quân bình bên trong và quân bình bên ngoài tạo vật ấy.

Theo định lý 1.105, muốn tồn tại trong thế giới luôn luôn biến đổi này, mỗi sự vật phải có một khả năng tự quân bình lấy chính mình. Bản thân sự vật tuy có biến đổi theo những biến đổi chung của thế giới, nhưng nếu không tự duy trì được mình trong một mức độ quân bình nào đó, thì sự vật sẽ bị tha hóa, bị hủy diệt ngay trong biến đổi đó. Không

¹ Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chỉ Nam*, chương 3, tiết 3, mục 2.

² “Thánh giáo” ở đây có nghĩa là Nho giáo. Câu thơ này nói rằng Nho giáo đã phát minh ra đạo lý về trung hòa.

³ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế. 19-08 Bính Tý (1936). *Đại Thừa Chơn Giáo*, tr.390.

riêng gì các sự vật trong thể giới, mà chính thể giới, chính vũ trụ, kể cả Trời Đất, cũng phải có khả năng tự quân bình lấy chính mình, mới có thể tồn tại.¹

Muốn phát huy được sự tự quân bình của Hoàng Cực thì phải dùng tâm; bởi vì, theo định nghĩa 1.138, tâm của một vật x là khả năng của Hoàng Cực của x trong việc điều hòa toàn bộ hệ thống Ngũ Hành của x và thực thi mọi bước tiến hóa của x trong quá trình trở thành Đạo.

Đó là khái niệm “trung” trong “trung dung”.

Về chữ “dung” (庸), chữ này có nghĩa là:

- (1) dùng, sử dụng; theo nghĩa này, “trung dung” có nghĩa là “sử dụng (yếu tố) trung”;
- (2) công, công năng; theo nghĩa này, “trung dung” có nghĩa là “công năng của (yếu tố) trung”;
- (3) bình thường, ở đâu cũng có; theo nghĩa này, “trung dung” có nghĩa là “tính phổ quát của (yếu tố) trung”.

Ta đi đến định nghĩa cho khái niệm “trung dung”.

ĐỊNH NGHĨA 3.43. Trung dung. Xét một chủ thể đang tương tác với các khách thể trong cõi giới nhị nguyên:

(1) “**Trung**” là “tự giữ cho tâm mình không bị phụ thuộc vào bất cứ yếu tố nào trong cõi giới nhị nguyên”, hay cũng thế, “tự chủ lấy tâm mình để không bị thiên lệch về bên nào trong bất kỳ thể đối ngẫu nào”.

(2) “**Dung**” là “tự giữ cho tâm mình không thay đổi”.

(3) “**Trung dung**” là hành động mà (bằng hành động đó) chủ thể tự làm chủ lấy tâm của chính mình sao cho tâm ấy vừa không thay đổi, vừa không bị phụ thuộc vào bất cứ yếu tố nào trong cõi giới nhị nguyên.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “trung dung”.

ĐỊNH LÝ 3.7. Nếu Ta trung dung, thì, để duy trì sự tương tác với khách thể, Ta phải hòa với mọi không-thời gian mà khách thể tồn tại trong đó, miễn là Ta không bị phụ thuộc vào không-thời gian nào.

¹ Vì vậy, Ôn Trên có dạy: “Cái nguồn gốc sanh ra Trời Đất vạn vật là cái thể, cái tượng-không-tượng, mà các bậc Giáo Tổ đã chứng đến chỗ sâu kín nhiệm mầu của thể ấy, gọi là Trung. Trung là thể bình hành bao quát tràn đầy trong vũ trụ. Nó lặng lẽ, không tiếng, không hơi. [Sách] Trung Dung nói rằng: “Thể Trung vắng lặng còn tiềm tàng, thất tình chưa phát hiện, nó là cái gốc lớn của thiên hạ; Trời Đất vạn hữu đều nhờ đó mà đứng vững, tươi sống, có đủ Tính Thường.” Kinh Thư có câu: “Duy hoàng Thượng Đế giáng trung du hạ dân, nhược hữu hàn tính”: Thượng Đế ban cho muôn loài vạn vật cái thể Trung mà loài nào cũng có được Tính Thường để sống, làm lấy bốn phận của nó theo đúng lẽ đạo. Tính Thường đó là cái bản năng, bản tánh đủ khôn lành, sáng suốt, hợp với thiên lý tự nhiên. Cái thể Trung là cái Thường trong tất cả, ứng nghiệm từng giờ, từng phút. Mỗi một cử động của Trời Đất, của vạn vật đều có nó mới đủ **quân bình**. Nó là cái hiện thời mà ứng theo mỗi thời nên mới gọi là Trung. Mà Trung cũng là **giữa**, nơi phát xuất mà cũng là nơi quy nạp.” Đức Trần Hưng Đạo; Bát Nhã Tịnh Đường, 23-10 Quý Sửu (17-11-1973).

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 3.43, trung dung là tự làm chủ lấy tâm của chính mình sao cho tâm ấy vừa không thay đổi, vừa không bị phụ thuộc vào bất cứ yếu tố nào trong cõi giới nhị nguyên, trong khi Ta đang tương tác với các khách thể trong cõi giới nhị nguyên. Mặt khác, mỗi khách thể đều tồn tại trong một không-thời gian nào đó, và vì không-thời gian này là do âm dương kết hợp (định nghĩa 1.167) nên luôn có thể thay đổi thành những không-thời gian khác. Do đó, nếu Ta muốn tương tác với một khách thể y , Ta phải cùng tồn tại (với y) trong không-thời gian mà y đang tồn tại. Theo định lý 1.103, để Ta có thể tồn tại trong không-thời gian này, Ta phải hòa với không-thời gian này. Tuy Ta hòa với không-thời gian này nhưng Ta không để cho tâm mình bị phụ thuộc vào không-thời gian này, vì nếu chẳng vậy thì Ta không trung dung – một điều mâu thuẫn với giả thiết. Vậy, định lý đã được chứng minh xong.

ĐỊNH NGHĨA 3.44. Ứng biến. “Ứng biến” là tự thay đổi cách hành xử khi không-thời gian thay đổi sao cho luôn tương hòa tương hiệp với mọi vật (trong không-thời gian “mới”).

ĐỊNH LÝ 3.8. Nếu Ta trung dung thì Ta ứng biến được với mọi không-thời gian bằng tâm bất biến của mình.

CHỨNG MINH. Theo định lý 3.7, nếu Ta trung dung, thì Ta phải hòa với mọi không-thời gian mà khách thể tồn tại trong đó, miễn là Ta không bị phụ thuộc vào không-thời gian nào. Theo định nghĩa 3.44, hành động “hòa” này chính là “ứng biến”; và theo định nghĩa 3.43, hành động này được thực hiện bằng tâm bất biến của Ta. Vậy, nếu Ta trung dung thì Ta ứng biến được với mọi không-thời gian bằng tâm bất biến của mình.

Do định lý 3.5, thang nội hàm của khái niệm “trung dung” có vô số bậc; vì vậy, có nhiều mức độ trung dung khác nhau. Dựa vào định nghĩa 3.43, định lý 3.7 và định lý 3.8, có thể chỉ ra một số mức độ:

(1) Sử dụng hay vận dụng chỗ quân bình nơi nội thể. “Nội thể”, trước hết có nghĩa là nội tâm của chủ thể, và sau đó là thể giới bên trong lòng của đối tượng. Khi chủ thể phát huy được chỗ quân bình trong nội tâm của mình, thì có thể vận dụng được chỗ quân bình bên trong lòng của mọi tha thể ngoại tại.

(2) Chấp nhận mọi hoàn cảnh nhưng không bị phụ thuộc vào hoàn cảnh nào. Đây là một tình huống của định lý 3.7.

(3) Lấy bất biến ứng vạn biến. Đây là một tình huống của định lý 3.8.

Từ định lý 3.8, “Trung” và “trung dung” là khái niệm gắn liền với sự ứng biến theo không-thời gian của cái tâm bất biến nơi chủ thể. Sự ứng biến này cũng là sự ứng biến theo thời gian. Vì vậy, Ôn Trên đã dạy:

*“Cái thể Trung là cái Thường trong tất cả, ứng nghiệm từng giờ, từng phút. Mỗi một cử động của Trời Đất, của vạn vật đều có nó mới đủ quân bình. Nó là cái hiện thời mà ứng theo mỗi thời nên mới gọi là Trung.”*¹

ĐỊNH LÝ 3.9. Nếu trung dung, thì dù ở không-thời gian, chủ thể cũng giữ được điểm then chốt làm căn bản cho chính mình; điểm then chốt đó là chơn tâm.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 3.43, trung dung là tự làm chủ lấy tâm của chính mình sao cho tâm ấy vừa không thay đổi, vừa không bị phụ thuộc vào bất cứ yếu tố nào trong cõi giới nhị nguyên. (1) Xét trường hợp cái tâm đó là vọng tâm; thể thì, từ định lý 1.79, vọng tâm không còn là tâm do đánh mất chủ thể tính của mình, và do đó, chủ thể không còn là chủ thể nữa; như vậy, trường hợp này mâu thuẫn với khái niệm trung dung, và cần phải bị loại bỏ trong chứng minh này. (2) Xét trường hợp cái tâm đó là chơn tâm. Đối với con người thì chơn tâm là chủ thể thật sự của mỗi con người (định lý 1.75), còn đối với Trời và Đất, thì chơn tâm là chủ thể thật sự của Trời và Đất (định lý 1.76). Trời, Đất, Người có chủ thể tính của chơn tâm thì mới là Trời, Đất, Người (định nghĩa 1.58 và định nghĩa 1.179). Vậy, chơn tâm là điểm then chốt làm căn bản cho chủ thể. Định lý được chứng minh xong.

Do định lý 3.9 và định lý 1.40, Ôn Trên đã dạy:

*“Trung không [chỉ có] nghĩa quân bình mà thôi, Trung là cho ta thấy một sự rộng lớn bao hàm: ở đâu và lúc nào cũng giữ được điểm then chốt làm căn bản cho Trời Đất [và] muôn loài.”*²

1.2. Phá chấp

Tinh ba Phật giáo chỉ nằm gói gọn trong một yếu lý: Không. Trong kinh “Đại Thừa Chơn Giáo”, Đức Thích Ca Mâu Ni đã xác nhận điều này khi Ngài giảng cơ để ban “Bài phê kinh Đại Thừa Chơn Giáo”:

*“Phật giáo dạy đời một chữ Không,
Hư vô tịch diệt chốn Tiên Bồng;
Bất sanh bất tử cơ nhân lạc,
Phục đắc linh căn đạo lý thông.”*³

Chữ Không trong đoạn thánh giáo trên đây chính là cái Không mà tiên đề 1.1. đã đề cập, nghĩa là cái Không “chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có và giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành cái Không ấy.” Cái Không ấy là Đạo.

Yếu lý về cái Không ấy còn được gọi là “tánh Không” hay “lý Không”.

¹ Đức Trần Hưng Đạo; Bát Nhã Tịnh Đường, 23-10 Quý Sửu (17-11-1973).

² Ibid., chương 3, tiết 3, mục 2.

³ Đức Thích Ca Mâu Ni; Đại Thừa Chơn Giáo, tr.42.

Lý Không chứa đựng toàn bộ chân truyền của Phật giáo. Nếu đạo lý về tánh Không bị mai một, thì Phật giáo phải bị thất chơn truyền. Trên thế giới, tình trạng này đã xảy ra và “Đại Thừa Chơn Giáo” đã xác nhận:

*“Pháp Như Lai của Thiên chế cải,
Dùng hữu hình cho sai Phật Tông,
Thình âm sắc tướng tràn đồng,
Làm cho xa mất chữ Không đâu rồi.”¹*

Khi Đức Thượng Đế lập Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, yếu lý của Phật giáo được Ngài chọn lựa để đưa vào nền Đại Đạo chính là đạo lý về tánh Không:

*“Thầy truyền có một chữ Không,
Chữ Không làm đặng, lục thông chứng thành.”²*

Trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, yếu lý này được Đức Thượng Đế sử dụng để giáo hóa nhân loại thoát khỏi luân hồi chuyển kiếp. Thật vậy, kinh “Đại Thừa Chơn Giáo” đã chỉ ra cho nhân loại con đường giải thoát như sau:

*“Mang kiếp trần ai chịu nỗi nông,
Nỗi vì nghiệp quả, mảng long đong,
Tùy cơ Tạo Hóa, đến oan nghiệt,
Muốn thoát luân hồi, học chữ **Không**.”³*

Quyển kinh cũng nhấn mạnh rằng:

*“**Không** ấy là phương thoát kiếp trần.
Đêm ngày đào tạo vóc kim thân,
Hư vô tịch diệt, cơ siêu thoát,
Thanh tịnh tâm an, cảnh xuất thần.”⁴*

Muốn đạt được tánh Không, hay lý Không, phương thức căn bản của Phật giáo là phá chấp. Đức Di Lạc Thiên Tôn dạy:

*“Đại Đạo vốn con đường duy nhất
Tu chứng nhờ tâm thức chơn như
Ngã Nhân, sắc tướng, diệt trừ
Duy tâm tam giới từ từ viên thông.”⁵*

“Ngã Nhân, sắc tướng, diệt trừ”, đó chính là phá chấp; “tâm thức chơn như”, đó chính là tánh Không. Có diệt trừ tư tưởng phân biệt ta và người (ngã và nhân), có để cho tư tưởng thoát khỏi những ràng buộc của sắc tướng, thì mới đạt được trạng thái Chơn Như của tâm thức. Vậy, phá chấp là con đường để đi đến tánh Không.

¹ Đức Thái Thượng Đạo Tổ; Đại Thừa Chơn Giáo, tr.74.

² Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; Đại Thừa Chơn Giáo, tr.95.

³ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; 02-08 Bính Tý; Đại Thừa Chơn Giáo, tr.70.

⁴ Đức Không Phu Tử; 15-08 Bính Tý; Đại Thừa Chơn Giáo, tr.36.

⁵ Đức Di Lạc Thiên Tôn. Trúc Lâm Thiền Điện, 13-04-Đinh Mùi (21-05-1967).

Phá chấp là hành động để thật sự đạt được tánh Không, thực chứng được lý Không. Phá chấp là những bước đi cụ thể và liên tục trên con đường giải thoát: ngay từ bước đi đầu tiên trên con đường này, ta phải phá chấp; ở bất kỳ một chặng nào trên con đường này, ta cũng đều phải phá chấp với những mức độ càng lúc càng cao; và bước cuối cùng trên con đường này là một sự phá chấp hoàn toàn để giải thoát hoàn toàn.

Bây giờ, để xây dựng định nghĩa cho khái niệm “phá chấp”, chúng tôi phân tích từ nghĩa của chữ “phá chấp” trong ngữ cảnh nhận thức luận.

Chữ “chấp” (執) có nghĩa đen là “nắm giữ”, nghĩa bóng là “(dùng tư tưởng để) nắm bắt một kiến thức và hình thành một sự hiểu biết về một điều gì đó”. Khi nhận thức vạn vật trong thế giới, ta sẽ thu nhận được kinh nghiệm hoặc tri thức về vạn vật; thông qua đó, ta tích lũy tri thức và kinh nghiệm về thế giới. Sự tích lũy này được xem là một sự “nắm giữ” bằng tư tưởng. Theo định lý 2.38, sự nắm giữ này là phiên diện chứ không toàn diện; nên nếu ta dừng lại ở những tri thức và kinh nghiệm nhất định mà không theo kịp sự biến đổi liên tục của thế giới, thì những kinh nghiệm và tri thức đó sẽ trở thành những “định kiến”. Những định kiến đó có thể ngăn cản ta trong việc tích lũy thêm những kinh nghiệm tinh tế hơn, những tri thức sâu sắc hơn, từ đó, có thể ngăn cản ta trong bất kỳ bước tiến nào nhằm vươn lên cao hơn trình độ tiến hóa hiện tại của chính bản thân ta.

Phá chấp là phủ định mọi định kiến để giải thoát tư tưởng ra khỏi những chướng ngại về mặt nhận thức.

ĐỊNH NGHĨA 3.45. Phá chấp. Xét một chủ thể đang tương tác với các khách thể trong cõi giới nhị nguyên:

(1) “**Chấp**” là hành động mà trong đó nhận thức của chủ thể chỉ dừng lại ở việc nắm giữ những hiện tượng của các khách thể mà không đạt được bản thể của các khách thể.

(2) “**Phá**” là hành động “phủ định” – bao gồm các hành động “bài trừ”, “đẹp bỏ”, “diệt trừ”, “hủy diệt” – được thực hiện bằng nhận thức của chủ thể.

(3) “**Phá chấp**” là hành động trong đó chủ thể dùng sự nhận thức của mình để (3a) phủ định việc nắm giữ bất kỳ hiện tượng nào thuộc cõi giới nhị nguyên, và (3b) tiến đến chỗ đạt được cái Không mà tiên đề 1.1. đã đề cập.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “phá chấp”.

Do định lý 3.5, thang nội hàm của khái niệm “phá chấp” có vô số bậc; và vì thế, có nhiều mức độ phá chấp khác nhau. Dựa vào định nghĩa 3.45, có thể chỉ ra một số mức độ:

(1) Không để tư tưởng của mình bị phụ thuộc vào những gì mà giác quan thu nhận từ ngoại giới.

(2) Không câu nệ hình thức hay phương tiện.

(3) Không để tư tưởng của mình phụ thuộc vào một kiến giải nào về bất cứ cái gì.

(4) Diệt trừ mọi định kiến, và không để bất kỳ một định kiến nào hình thành thêm trong tư tưởng của mình.

(5) Không dùng bản ngã để định giá tha nhân.

(6) Không phân biệt đối xử giữa Ta và tha nhân.

(7) Không bám chặt vào những cái giả tạm.

(8) Từ bi; nghĩa là quên hẳn bản thân mình cho chúng sinh, sẵn sàng hy sinh để cứu độ chúng sinh.

Ngoài những ví dụ vừa nêu, thang nội hàm của “phá chấp” còn có rất nhiều mức độ khác nữa.

1.3. **Đắc nhất**

Đắc nhất (đắc nhứt) vốn là yếu lý của Tiên giáo. Chúng ta biết được điều này nhờ mạc khải của Thiêng Liêng qua cơ bút trong Tam Kỳ Phổ Độ:

“Đức Đạo Tổ Lão Quân¹ chỉ dùng có hai chữ Đắc Nhứt để thành Đạo.”²

Trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, yếu lý này trở thành một then chốt quan trọng: đắc nhất là mục tiêu mà người tín đồ Đại Đạo phải vươn đến. Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế đã dạy:

“Sự đắc nhứt đối với người tu theo Đại Đạo của Thầy là một then chốt quan trọng ở mục tiêu.”³

Chữ “Nhất” (“Một”) trong “đắc nhất” được dùng để chỉ cái Một hay lẽ Một. Theo định nghĩa 1.23, lẽ Một cũng là cái Một. Theo định nghĩa 1.22, cái Một là cái Không mà tiên đề 1.1 nêu lên. Theo định nghĩa 1.1, cái Không ấy cũng được gọi là Đạo. Vì vậy, Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo đã dạy:

“Một là chi? Một là Đạo. Đạo bao gồm, hàm súc cả quá khứ, hiện tại và vị lai của [mọi] sự, lý trong cõi đời. Thiếu Đạo là thiếu Một. Một đã bỏ mất, thì dầu có bao nhiêu cũng là mộng ảo, không cội, không nguồn.”⁴

Còn chữ “đắc” trong “đắc nhất” là “được” hay “đạt được”.

ĐỊNH NGHĨA 3.46. **Đắc nhất.** Xét một chủ thể đang tương tác với các khách thể trong cõi giới nhị nguyên:

(1) “**Đắc**” (“**được**”) là hành động “nhận thức được”; ở đây, “nhận thức được x ” có nghĩa là “thấy được x , hiểu được x , và dùng được x ”.

(2) “**Nhất**” (“**Một**”) là cái Một hay lẽ Một.

(3) “**Đắc nhất**” (“**được Một**”) là hành động trong đó chủ thể tự mình nhận thức được cái Một hay lẽ Một trong tâm mình, bất chấp khách thể và tác động của khách thể.

¹ “Đạo Tổ Lão Quân” là Đức Thái Thượng Đạo Quân (Đức Thái Thượng Lão Quân), giáo tổ của Tiên giáo.

² Đức Vạn Hạnh Thiền Sư; Trúc Lâm Thiền Điện, Tuất thời, 07-05 Quý Sửu (07-06-1973).

³ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 15-03 Tân Hợi (10-04-1971).

⁴ Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 25-02 Kỷ Mùi (22-03-1979).

Đó là định nghĩa cho khái niệm “đắc nhất”.

Do định lý 3.5, thang nội hàm của khái niệm “đắc nhất” có vô số bậc. Điều này có nghĩa là đắc nhất có nhiều mức độ. Dựa vào định nghĩa 3.46, có thể chỉ ra một số mức độ:

(1) Thực hiện một loại công việc sao cho thật thành thạo, nhuần nhuyễn, thuần thục, đạt hiệu quả cao.¹

(2) Có một quyết tâm mạnh mẽ, một ý chí kiên cường, một lập trường kiên định đối với lý tưởng mà mình đã chọn.

(3) Nắm được một quy luật chi phối nhiều hiện tượng khác nhau và có khả năng vận dụng được quy luật đó.

(4) Nhận thức được chân lý duy nhất ẩn núp bên trong vô số những hiện tượng muôn hình muôn vẻ của thế giới.

(5) Thống nhất được tinh thần của một xã hội.

(6) Đạt được chỗ tinh yếu của một pháp môn giải thoát.²

(7) Giữ gìn ngươn thần của mình cho được linh diệu, tinh anh.³

(8) Tìm được chính mình qua đời sống của mình.⁴

(9) Quy nguyên được trong cơ tiến hóa.

(10) Hiệp nhất được với Thượng Đế.

Ngoài những ví dụ vừa nêu, thang nội hàm của “đắc nhất” còn có rất nhiều mức độ khác nữa.

Mặc dù những ví dụ trên đây đều là những ví dụ về sự đắc nhất của con người, nhưng trong định nghĩa 3.46, chủ thể của hành động đắc nhất không nhất thiết phải là con người.

¹ Thành ngữ “nhất nghệ tinh, nhất thân vinh” đề cập đến mức độ này của sự đắc nhất.

² Ôn Trên dạy: “Đắc nhất là gì? Nghĩa là đặng Một. Một tức là cái pháp độc nhất vô nhị, cái pháp kín nhiệm huyền vi của Tiên Phật, khẩu truyền tâm thọ, để cõi xác phi thăng, siêu phàm nhập thánh.” Đức Lý Thái Bạch Đại Tiên Trưởng, đàn cơ 24-09-Bính Tý, Đại Thừa Chơn Giáo (bản song ngữ Việt-Pháp, 1950), tr.50.

³ Thầy dạy: “Cổ nhân của các con có câu: Thần đắc nhứt dĩ linh. (...) Thầy muốn cho các con hiểu Thần đây là chơn thần, là nguơn thần trường cửu hằng tại tự bản tự căn ở mỗi các con. Khi con chỉ phối tinh thần, trăm mưu ngàn kế ở đầu óc các con, hay con nghĩ vẩn vơ những nhơn tình thế sự, thì cái thần, cái chơn thần của các con không còn linh diệu nữa, tất nó phải bị ly tan tán mác, hay hơn nữa, nó bị chìm sâu dưới bức màn vô minh dày cộm. Như vậy, khi các con đề cập đến sự đạt đạo, thành đạo, thì các con nên nhớ mà gìn giữ nguơn thần cho linh diệu, cho tinh anh, để được minh mẫn mà trở về đạo gốc.” Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 15-03 Tân Hợi (10-04-1971).

⁴ Ôn Trên dạy người hành đạo: “Trên đời có biết bao nhiêu thiên hạ, biết bao nhiêu tài ba trí thức, anh hùng liệt nữ quán chúng siêu nhân, rồi cũng lăm lăm mai một theo trần ai cát bụi, đó bởi chưa sáng tỏ cái đắc nhứt của họ. Ngày nay chư đệ cũng thế. Trên tiền đồ Đại Đạo, chư đệ thấy có trách nhiệm nào đã chấp nhận phục vụ cho lý tưởng của đời mình, hãy cương quyết gìn giữ lấy đó để đạt cho đến chỗ đắc nhứt mới trở về bốn nguyên chơn tánh được. Đừng nghĩ việc nào làm cũng được, thời gian nào đi cũng được. Dòng nước qua cầu không lưu lại; cũng là dòng nước, nhưng ngày hôm qua là hôm qua mà không phải là ngày hôm nay được. Chư đệ phải lưu ý đến điểm đó.” Đức Giáo Tông Đại Đạo Thái Bạch Kim Tinh; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 03-02 Nhâm Tý (15-03-1972).

Bất kỳ sở vật thực tại nào nếu có chủ thể tính cũng đều có thể đặc nhất. Theo định nghĩa 1.58, Trời và Đất cũng có chủ thể tính; do đó, cả Trời, Đất lẫn Người đều có thể đặc nhất.¹

ĐỊNH LÝ 3.10. Nếu chủ thể tự mình nhận thức được (nghĩa là thấy được, hiểu được và dùng được) cái Một hay lẽ Một trong tâm mình, thì chơn thần và nguơn thần của chủ thể hiệp nhất, trở thành cái Một và lẽ Một.

CHỨNG MINH. Tâm là chơn thần của chủ thể (định nghĩa 1.186). Mặt khác, cái Một và lẽ Một là Đạo (định nghĩa 1.22, định nghĩa 1.23, tiên đề 1.1, định nghĩa 1.1), mà trong con người, cái Đạo ấy là Hoàng Cực (định lý 1.38), tức là tiểu linh quang (định lý 1.34), và cũng là nguơn thần (định nghĩa 1.186). Thế thì, nếu chủ thể tự mình thấy được, hiểu được và dùng được cái Một hay lẽ Một trong tâm mình, có nghĩa là trong chơn thần của chủ thể có sự hiện hữu của nguơn thần, và, chơn thần của chủ thể đã hiệp nhất được với nguơn thần. Vì, như vừa dẫn ra ở trên, nguơn thần là cái Một và lẽ Một trong con người, nên khi chơn thần hiệp nhất được với nguơn thần, thì cả hai là một, nghĩa là hệ thống hiệp nhất đó trở thành cái Một và lẽ Một. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 3.11. Nếu Ta nhận thức được cái Một hay lẽ Một trong chính mình thì Ta nhận thức được cái Một hay lẽ Một trong mọi vật.

CHỨNG MINH. Do tiên đề 1.1, định nghĩa 1.22, và định nghĩa 1.23, cái Một và lẽ Một hiện hữu một cách duy nhất; nên Một trong Ta cũng là Một trong mỗi vật. Vì vậy, nếu Ta nhận thức được cái Một hay lẽ Một trong chính mình thì Ta nhận thức được cái Một hay lẽ Một trong mọi vật. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 3.12. Đặc nhất là đặc Đạo.

CHỨNG MINH. So sánh định nghĩa 1.22 (về cái Một) và định nghĩa 1.1 (về Đạo), chúng ta thấy cái Một chính là Đạo. Tương tự, so sánh định nghĩa 1.23 (về lẽ Một) và định nghĩa 1.1 (về Đạo), chúng ta thấy lẽ Một là lẽ Đạo, và do đó, lẽ Một cũng chính là Đạo. Từ định nghĩa 3.46, Đặc nhất là nhận thức được cái Một hay lẽ Một; vì vậy, ta suy ra rằng: đạt được Một là đạt được Đạo. Nói cách khác, đặc nhất là đặc Đạo. Định lý đã được chứng minh.

Từ định lý 3.12, chúng ta có thể hiểu được những đoạn thánh giáo như:

“Chỗ tối yếu của Đạo là đặc nhất. Đặc nhất tức là đặc Đạo.”²

hay là:

¹ Vì vậy mới có câu “Thiên đặc nhứt thanh, địa đặc nhứt ninh, nhân đặc nhứt thành” (“Trời nhờ được Một mà khinh thanh, Đất nhờ được Một mà bền vững, Người nhờ được Một mà trường tồn.”) Xem lời dạy của Đức Lý Thái Bạch Đại Tiên Trưởng, đàn cơ 24-09-Bính Tý, *Đại Thừa Chơn Giáo* (bản song ngữ Việt-Pháp, 1950), tr.50.

² Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 03-02 Nhâm Tý (15-03-1972).

“Luận đến pháp môn là vạn pháp, nhưng cái điểm đạo duy nhất phải tụ trung vào chỗ đặc nhất mới thành công, kết quả, đạt Đạo.”¹

Những đoạn thánh giáo vừa nêu đều đề cập đến nội dung của định lý 3.12.

ĐỊNH LÝ 3.13. Nếu đạt được lẽ Một ở một vật x nào đó, Ta có thể đạt Đạo.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.23, khái niệm “lẽ Một” là khái niệm gắn liền với một vật x bất kỳ, và theo định nghĩa 1.22, lẽ Một ấy là làm cho x hiện hữu như là cái Một, tức là Đạo. Theo định nghĩa 3.46, đặc nhất là nhận thức được cái Một hay lẽ Một trong tâm Ta. Nhưng cái Một trong tâm Ta và cái Một ở một vật x bất kỳ cũng chỉ là một, vì đều là Đạo. Do đó, nếu đạt được cái Một ở x , Ta cũng đạt được cái Một trong tâm Ta, nghĩa là đạt Đạo. Định lý đã được chứng minh.

Dựa vào định lý 3.13, chúng ta có thể hiểu được đoạn thánh giáo sau đây:

“Từ cổ chí kim, các tôn giáo được khai minh đã để lại cho đời biết bao nhiêu là thiên kinh vạn quyển. Ấu đó cũng là phương pháp tùy duyên hóa độ, vì căn trí của nhơn sinh không đồng đều nhau mà đạo lý thì cũng không biết bao nhiêu pháp môn hầu lường cho hết. Nhưng muốn đạt được Đạo, không phải nhất thiết mỗi người phải đọc cho hết những thiên kinh vạn quyển ấy. Người tu chỉ cần đặc nhất là thành Đạo.”²

Đoạn thánh giáo trên đây hàm ngụ rằng: người tu chỉ cần đạt được lẽ Một trong một pháp môn, một quyển kinh, một câu kinh,... là thành Đạo. Và đây là nội dung của định lý 3.13.

2. MỐI LIÊN HỆ KHẮNG ĐỊNH GIỮA BA YẾU TỐ CĂN BẢN

Trong tiết này, chúng tôi sẽ chứng minh rằng: ba yếu tố trung dung, phá chấp và đặc nhất, theo thứ tự vừa kể, yếu tố trước khẳng định yếu tố sau.

Đây là **mối quan hệ khăng định**, hiểu theo nghĩa là cái trước khẳng định cái sau; cụ thể hơn, mối liên hệ này có dạng “(cái trước) là tiền đề của (cái sau)”, hay “(cái trước) dẫn đến (cái sau)”, hay “(cái trước) bao hàm (cái sau)”. Ví dụ, hành động trung dung khẳng định hành động phá chấp, nghĩa là bao hàm hành động phá chấp, dẫn đến hành động phá chấp, là tiền đề của hành động phá chấp. Tương tự, phá chấp cũng có mối quan hệ như vậy với đặc nhất, và đặc nhất cũng có mối quan hệ như vậy với trung dung.

2.1. Trung dung là tiền đề của phá chấp

Từ định nghĩa 3.45, hành động phá chấp chỉ phủ định sự dừng lại của con người ở những tri thức và kinh nghiệm tạm thời trong hành trình tìm về chân lý; hành động này không phủ định tất cả những tri thức và kinh nghiệm của con người về thế giới. Như vậy, song song với việc “phá” ở những mức độ nào đó, hành động này vẫn “chấp” ở những mức độ còn lại. Cái “chấp” này là cái chấp tích cực của phá chấp.

¹ Đức Đồng Phương Chương Quán; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 28-05 Tân Hợi (20-06-1971).

² Đức Vạn Hạnh Thiên Sư; Minh Lý Thánh Hội, Tuất thời, 26-01 Tân Hợi (22-02-1971).

Mặt khác, do phá chấp là hành động phủ định cái chấp, nên chính hành động này lại có khả năng rơi vào một cái chấp cực đoan: chấp sự phủ định. Cái chấp cực đoan này là cái chấp tiêu cực của phá chấp.

“Từ bỏ” lẫn “chấp nhận” đều là những trạng thái thiên lệch của hành động phá chấp, và cả hai đều cùng cần được quân bình với nhau thông qua một quá trình tự cân nhắc: khi nào thì phá, khi nào thì chấp; hơn nữa, phải phá những gì và phải chấp những gì. Một hành động phá chấp đúng nghĩa phải bao hàm trong chính nó sự quân bình thích hợp giữa sự chấp nhận và sự từ bỏ.

“Sự quân bình” (định nghĩa 1.33) là một khái niệm gắn liền với yếu tố “trung” (định nghĩa 1.34) trong một thể đối ngẫu; và do đó, gắn liền với khái niệm “trung dung” (định nghĩa 3.43). Như vậy, để phá chấp không rơi vào những trạng thái cực đoan, hành động này cần phải được thực hiện trong tinh thần trung dung.

Điều này sẽ được đảm bảo nếu trung dung là tiền đề của phá chấp.

Chúng ta sẽ chứng minh rằng trung dung dẫn đến phá chấp qua các định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 3.14. Nếu Ta tự giữ được tâm mình không bị phụ thuộc vào bất cứ yếu tố nào trong cõi giới nhị nguyên thì Ta dùng được sự nhận thức của mình để phủ định việc nắm giữ mọi hiện tượng.

CHỨNG MINH. Theo giả thiết của định lý, Ta tự giữ được tâm mình không bị phụ thuộc vào bất cứ yếu tố nào trong cõi giới nhị nguyên. Khi đó, nếu Ta không dùng được sự nhận thức của mình để phủ định việc nắm giữ mọi hiện tượng thuộc cõi giới nhị nguyên, thì nhận thức của Ta, và do đó tâm của Ta, phải phụ thuộc vào ít nhất một hiện tượng thuộc cõi giới nhị nguyên. Mặt khác, mỗi hiện tượng đều là một trạng thái không căn bản của Đạo (định nghĩa 1.114), do âm dương hậu thiên và ngũ hành hậu thiên giả hiệp phát sinh (định lý 1.56), nên đều là một yếu tố trong cõi giới nhị nguyên. Nếu tâm của Ta phụ thuộc vào ít nhất một hiện tượng thuộc cõi giới nhị nguyên, thì tâm của Ta phụ thuộc vào ít nhất một yếu tố trong cõi giới nhị nguyên. Điều này mâu thuẫn với giả thiết của định lý. Vậy, nếu Ta tự giữ được tâm mình không bị phụ thuộc vào bất cứ yếu tố nào trong cõi giới nhị nguyên thì Ta dùng được sự nhận thức của mình để phủ định việc nắm giữ mọi hiện tượng. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 3.15. Nếu Ta tự giữ cho tâm mình không thay đổi thì Ta sẽ tiến đến chỗ đạt được cái Không mà tiền đề 1.1. đã đề cập.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 1.142 và định nghĩa 1.143, tâm mà được giữ cho không thay đổi thì tâm ấy chỉ có thể là tâm hướng nội chứ không thể là tâm hướng ngoại, bởi vì tâm hướng ngoại phụ thuộc vào ngoại giới nên luôn bị thay đổi theo sự thay đổi của ngoại giới. Theo định nghĩa 1.158, quá trình hướng nội là quá trình vạn quy Nhất, quy nguyên trong cơ tiến hóa. Theo định nghĩa 1.20, tiến hóa là trở thành Đạo, tức là trở về cái Không mà tiền đề 1.1. đã đề cập. Vậy, nếu Ta tự giữ cho tâm

mình không thay đổi thì Ta sẽ tiến đến chỗ đạt được cái Không mà tiên đề 1.1. đã đề cập. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 3.16. Nếu Ta trung dung thì Ta phá chấp.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 3.43, Ta trung dung có nghĩa là Ta tự làm chủ lấy tâm của chính mình sao cho tâm ấy vừa không thay đổi, vừa không bị phụ thuộc vào bất cứ yếu tố nào trong cõi giới nhị nguyên. (1) Theo định lý 3.14, nếu Ta tự giữ được tâm mình không bị phụ thuộc vào bất cứ yếu tố nào trong cõi giới nhị nguyên thì Ta dùng được sự nhận thức của mình để phủ định việc nắm giữ mọi hiện tượng. (2) Theo định lý 3.15, nếu Ta tự giữ cho tâm mình không thay đổi thì Ta sẽ tiến đến chỗ đạt được cái Không mà tiên đề 1.1. đã đề cập. Dem so sánh các mệnh đề đã rút ra được ở (1) và (2) với định nghĩa 3.45, hành động trong đó chủ thể dùng sự nhận thức của mình để phủ định việc nắm giữ bất kỳ hiện tượng nào thuộc cõi giới nhị nguyên và tiến đến chỗ đạt được cái Không mà tiên đề 1.1. đã đề cập chính là hành động phá chấp. Vậy, nếu Ta trung dung thì Ta phá chấp. Định lý đã được chứng minh.

Chúng ta có thể tìm thấy định lý 3.16 trong thánh giáo Cao Đài. Ví dụ:

“Những ai giác ngộ tu trì đã có nguyên nhân từ trước, mang vào mình sứ mạng đại thừa để thực hành thiên đạo, tất phải chấp nhận vào cõi bà sa thế giới. Chấp nhận trong mọi hoàn cảnh: tắm khúc sông đục, đi vào truông vắng với bọn tì phu. Chấp nhận để hành thiên đạo, đúng thiên lý, hợp thiên cơ. Hè sang phải mặc áo mỏng, đông đến phải mặc ngự hàn. Xuân sinh trưởng thì đông phải thu liễm. Nắng dùng nón, mưa dùng toi, dùng dù. Không có ánh nắng nào không xế tà, không có trận mưa nào không tạnh. Nếu chấp cái tự ngã, phải chịu trong cảnh nắng cháy mưa chan vô lý mà chính chơn tâm cũng bị ràng buộc trong nghiệp chấp.”¹

Trong đoạn thánh giáo trên đây, Đức Quan Âm Bồ Tát dạy về sứ mạng đại thừa cho hàng Nguyên Nhân giác ngộ. Để hoàn thành được sứ mạng của mình, con người giác ngộ phải chấp nhận mọi hoàn cảnh nhưng không bị phụ thuộc vào hoàn cảnh nào để phá chấp. Việc chấp nhận như vậy chính là trung dung, theo định lý 3.7 và định lý 3.8. Vậy đoạn thánh giáo dạy rằng phải trung dung để phá chấp. Và đó là nội dung định lý 3.16.

2.2. Phá chấp là tiên đề của đắc nhất

Phá chấp là tiên đề của đắc nhất; nghĩa là, phá chấp dẫn đến đắc nhất. Điều này có thể được chứng minh thông qua định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 3.17. Nếu Ta phá chấp thì Ta đắc nhất.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 3.45, Ta phá chấp có nghĩa là Ta dùng sự nhận thức của mình để phủ định việc nắm giữ bất kỳ hiện tượng nào thuộc cõi giới nhị nguyên và tiến đến chỗ đạt được cái Không mà tiên đề 1.1. đã đề cập; ở đây, cần chú ý rằng khái niệm “nhận thức” bao hàm các khái niệm “thấy”, “hiểu” và “dùng”. Do định

¹ Đức Quan Âm Bồ Tát; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, 15-07 Đinh Tỵ (29-08-1977)

nghĩa 1.22, cái Không mà tiên đề 1.1. đề cập chính là cái Một; và do đó, việc “đạt được cái Không (bằng nhận thức)” tương đương với việc “đạt được cái Một (trong việc thấy, hiểu, và dùng)”. Từ những điều vừa nêu, nếu Ta nhận thức được cái Không thì Ta thấy được, hiểu được và dùng được cái Một. Theo định nghĩa 3.46; thấy, hiểu và dùng được cái Một chính là đặc nhất. Vậy, nếu Ta phá chấp thì Ta đặc nhất. Định lý đã được chứng minh.

Nội dung của định lý 3.17 có thể được tìm thấy trong lời dạy sau đây của Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế:

*“Nếu không **được Một**, chẳng những các con cứ quanh quẩn bên ngoài vòng đạo lý, mà phải chịu trong sự vô minh nê chấp riêng rẽ ở quan niệm cá nhân hay đoàn thể tông phái của mình.”*¹

Chữ “nê chấp” trong lời dạy trên đồng nghĩa với chữ “chấp”. Do đó, lời dạy trên chứa đựng mệnh đề luận lý “nếu không đặc nhất thì chấp”; và mệnh đề này tương đương với mệnh đề phản đảo “nếu không chấp thì đặc nhất”. Do định nghĩa 3.45, ta có mệnh đề “nếu phá chấp thì không chấp”. Từ mệnh đề “nếu phá chấp thì không chấp” và mệnh đề “nếu không chấp thì đặc nhất”, ta có mệnh đề “nếu phá chấp thì đặc nhất”. Đây chính là định lý 3.17.²

Như vậy, phá chấp là tiền đề của đặc nhất. Muốn đặc nhất, trước hết, phải phá chấp.

2.3. **Đặc nhất là tiền đề của trung dung**

Do định lý 3.8, hành động trung dung là hành động ứng biến theo thời của cái tâm bất biến. Vì vậy, sự ứng biến của trung dung không phải là sự đổi thay do thiếu lập trường, mà ngược lại, là cách hành xử uyển chuyển với một lập trường kiên định, một ý chí kiên cường, một mục đích bất thoái chuyển. Sự uyển chuyển của trung dung giúp con người thoát khỏi những tập quán máy móc, những định ước bảo thủ, hầu có thể ứng xử kịp thời và đúng đạo lý đối với những biến chuyển không thể lường trước của hoàn cảnh.

¹ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 15-03 Tân Hợi (10-04-1971).

² Có thể tham khảo thêm các đoạn thánh giáo có nội dung được đặt cơ sở trên định lý 3.11:

“Ngưỡng cửa viên dung là chữ Nhứt

Không tìm sao thấy ở hình danh.

(...) Đặc nhứt không có nghĩa là con chỉ tôn thờ một tôn giáo, một lý tưởng cao nào đó. Đặc nhứt không có nghĩa là con chỉ dự một nhiệm vụ, làm cho tới ngày cõi bỏ xác phàm. Đặc nhứt cũng không phải các con chỉ có một lòng một dạ yêu Thầy mến đạo, tỏ ra rất thuần thành. Nếu các con xét thấy mình chỉ được ngần ấy thì chưa đủ được đạo hay đặc nhứt đó con. Vì nếu con cứ một lòng bảo vệ tôn chỉ, lý tưởng của mình cho tới cùng, không một trở lực nào ngăn cản, nếu bị kẻ khác xâm phạm danh dự hay quyền lợi thì tỏ thái độ đối kháng, ấy là chưa được đặc nhứt quá lắm vậy.

Thế thì các con cũng cứ lập trường một tôn chỉ, một con đường đã chọn đi. Các con cứ nhứt tâm vì Thầy vì đạo đi. Các con cứ một việc làm mà hằng tiến đi. Và trên những con đường, những phương hướng ấy mà các con làm, vì đạo không vụ lợi cho mình. Hễ đi tới là quay về trước mặt, không ngó lại mà tiếc rẻ những vật chung quanh; tức là các con mạnh dạn cõi bỏ những phàm tánh vọng ý còn đeo đẳng lòng con, mặc dù những phàm tánh vọng ý ấy chỉ được dùng cho sự luyện đạo, thành Tiên tác Phật; vì những thứ ấy là những lượn ba đào trên mặt trùng dương biến cả. Nếu biến cả cứ nổi dậy những sóng to dồn dập thì nó sẽ ở vào trạng thái đa diện, không còn nhứt diện phẳng lì nữa. Khi lòng con như lượng sóng luôn luôn khơi dậy, thì khi ấy chưa được sự đặc nhứt.” Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo; Tuất thời, 15-03 Tân Hợi (10-4-1971).

Sở dĩ hành động trung dung tuy là ứng biến mà vẫn xoay quanh một cái tâm bất biến, vì tiền đề của trung dung là đặc nhất. Điều này sẽ được chứng minh thông qua các định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 3.18. Nếu Ta đặc nhất, thì Ta tự giữ được cho tâm mình không bị phụ thuộc vào bất cứ yếu tố nào trong cõi giới nhị nguyên.

Trước khi chứng minh định lý, cần chú ý rằng trong định nghĩa 3.46 có mệnh đề “chủ thể tự mình nhận thức được cái Một hay lẽ Một trong tâm mình, bất chấp khách thể và tác động của khách thể”. Theo định nghĩa 1.7, “tự mình” còn được gọi là “độc lập” hay là “không phụ thuộc”. Vì vậy, mệnh đề vừa nêu tương đương với mệnh đề “chủ thể nhận thức được cái Một hay lẽ Một trong tâm mình một cách độc lập đối với mọi khách thể và mọi tác động của khách thể”. Bây giờ, chúng ta chứng minh định lý.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 3.46, nếu Ta đặc nhất thì Ta nhận thức được cái Một hay lẽ Một trong tâm mình một cách độc lập với mọi khách thể và mọi tác động của khách thể. Khi đó, nếu Ta không tự giữ được cho tâm mình không bị phụ thuộc vào bất cứ yếu tố nào trong cõi giới nhị nguyên – nghĩa là, nếu tâm Ta bị phụ thuộc vào ít nhất một khách thể – thì điều này mâu thuẫn với định nghĩa 3.46. Vậy, nếu Ta đặc nhất, thì Ta tự giữ được cho tâm mình không bị phụ thuộc vào bất cứ yếu tố nào trong cõi giới nhị nguyên. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 3.19. Nếu Ta đặc nhất, thì Ta tự giữ được tâm mình không thay đổi.

CHỨNG MINH. Từ định lý 3.10, nếu Ta đặc nhất thì chơn thân và gương thân của Ta hiệp nhất, cùng trở thành cái Một và lẽ Một nơi Ta. Khi đó, nếu Ta không tự giữ được cho tâm mình không thay đổi thì đó là một điều mâu thuẫn với giả thiết, vì nếu tâm Ta còn thay đổi thì tâm ấy không thể là cái Một hay lẽ Một. Vậy, nếu Ta đặc nhất, thì Ta tự giữ được tâm mình không thay đổi. Định lý đã được chứng minh.

ĐỊNH LÝ 3.20. Nếu Ta đặc nhất thì Ta trung dung.

CHỨNG MINH. Nếu Ta đặc nhất, thì một mặt Ta tự giữ được cho tâm mình không bị phụ thuộc vào bất cứ yếu tố nào trong cõi giới nhị nguyên (định lý 3.18), và mặt khác Ta tự giữ được tâm mình không thay đổi (định lý 3.19). Theo định nghĩa 3.43, Trung Dung có nghĩa là tự làm chủ lấy tâm của chính mình sao cho tâm ấy vừa không thay đổi, vừa không bị phụ thuộc vào bất cứ yếu tố nào trong cõi giới nhị nguyên. Vậy, nếu Ta đặc nhất thì Ta trung dung. Định lý đã được chứng minh.

Như vậy, đặc nhất là tiền đề của trung dung. Muốn trung dung, trước hết, phải đặc nhất.

Nội dung của định lý 3.20 có thể được tìm thấy qua đoạn thánh giáo sau đây:

“Đạo pháp trường lưu, hành giả quyết tâm giác ngộ xuôi thuyền về bến giác thì ý chí phải kiên cường. Biết lúc nên đi thì đi, lúc nên đậu thì đậu. Đêm trăng sáng, dầu nước

ngược cũng có thể dong thuyền. Ngày mà âm u, dẫu xuôi dòng cũng nên cắm sào nơi nghỉ.”¹

Trong đoạn thánh giáo trên đây, (1) “*hành giả quyết tâm giác ngộ xuôi thuyền về bến giác thì ý chí phải kiên cường*” là lời dạy về đặc nhất, vì “quyết tâm” hay “ý chí kiên cường” là những mức độ của đặc nhất; còn (2) “*Biết lúc nên đi thì đi, lúc nên đậu thì đậu. Đêm trăng sáng, dẫu nước ngược cũng có thể dong thuyền. Ngày mà âm u, dẫu xuôi dòng cũng nên cắm sào nơi nghỉ*” là lời dạy về trung dung. (3) Theo mạch văn của đoạn thánh giáo, muốn “xuôi thuyền về bến giác” thì phải đặc nhất; và trong quá trình “xuôi thuyền về bến giác”, thì phải thực hành quy tắc “biết lúc nên đi thì đi, lúc nên đậu thì đậu (...)” của trung dung. Như vậy, đoạn thánh giáo này dạy rằng muốn thực hành quy tắc của trung dung, trước hết, phải đặc nhất. Đó là nội dung của định lý 3.20.

3. MỐI LIÊN HỆ PHỦ ĐỊNH VÀ BỔ TÚC GIỮA BA YẾU TỐ CĂN BẢN

Ba yếu tố căn bản không chỉ khẳng định lẫn nhau, mà, ở những mức độ nội hàm nào đó, ba yếu tố này còn phủ định lẫn nhau và bổ túc cho nhau. Trong tiết này, chúng tôi sẽ chỉ ra những mức độ nội hàm sao cho ba yếu tố trung dung, phá chấp và đặc nhất, theo thứ tự vừa kể, yếu tố sau vừa phủ định vừa bổ túc cho yếu tố trước. Đây là **mối quan hệ phủ định và bổ túc**. Ví dụ, hành động phá chấp vừa phủ định vừa bổ túc cho hành động trung dung, nếu ở một số mức độ nội hàm của cả hai khái niệm này. Tương tự, đặc nhất cũng có mối quan hệ như vậy với phá chấp; và trung dung cũng có mối quan hệ như vậy với đặc nhất.

3.1. Phá chấp phủ định và bổ túc cho trung dung

Có những mức độ nội hàm của phá chấp và trung dung, mà ở đó, phá chấp phủ định trung dung. Chúng tôi sẽ chỉ ra một mức độ nội hàm như vậy.

Từ định lý 3.7 và định lý 3.8, trung dung hàm nghĩa “chấp nhận”, “nắm giữ” tùy theo không gian và thời gian. Trong sự chấp nhận của trung dung, có sự chấp nhận mọi hoàn cảnh hay mọi tình trạng khác nhau, ngay cả khi chúng không thuận lợi. Trong sự nắm giữ của trung dung, có sự nắm giữ những phương tiện giả tạm, không hoàn hảo và có thể dẫn đến những tác dụng không mong muốn. Những hành động chấp nhận và nắm giữ này là phù hợp với định luật tương hòa tương hiệp, và do đó, giúp chủ thể tồn tại trong cõi nhị nguyên. Mặt khác, theo định luật tiến hóa, mọi vật trong vũ trụ đều có sứ mạng; việc chấp nhận hoàn cảnh và nắm giữ phương tiện cũng giúp chủ thể thực hiện sứ mạng của mình trong một kiếp mang thể xác hữu hình (chú ý rằng chính thể xác hữu hình cũng là một phương tiện để thực hiện sứ mạng).

Từ định nghĩa 3.45, phá chấp là hành động trong đó chủ thể dùng sự nhận thức của mình để phủ định việc nắm giữ bất kỳ hiện tượng nào thuộc cõi giới nhị nguyên và tiến đến chỗ đạt được cái Không mà tiên đề 1.1 đã đề cập.

¹ Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, 15-02 Đinh Ty (03-04-1977).

Những hoàn cảnh mà trung dung chấp nhận, những phương tiện mà trung dung nắm giữ đều thuộc về phạm trù “hiện tượng” thuộc cõi giới nhị nguyên; do đó, chúng đều là đối tượng bị phủ định của hành động phá chấp.

Khuynh hướng của phá chấp là thoát khỏi những hoàn cảnh, từ bỏ những phương tiện để đạt đến cái Không “chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có”. Có thể sự “thoát khỏi” và “từ bỏ” này được thực hiện một cách dần dần theo thời gian và không gian, nhưng chúng vẫn luôn nằm trong khuynh hướng đặc trưng của phá chấp.

Ở mức độ nội hàm vừa nêu, **phá chấp phủ định trung dung**.

Tuy nhiên, **sự phủ định này là một sự bỏ tức**. Thật vậy, nhờ sự phủ định này của phá chấp, chủ thể trung dung mới kịp thoát khỏi những hoàn cảnh và từ bỏ những phương tiện khi mà thời (gian) của chúng đã hết. Nếu tiếp tục chấp nhận hoặc nắm giữ những gì đã lỗi thời thì hành động đó không phải là trung dung.

Như vậy, bằng cách phủ định trung dung, hành động phá chấp bỏ tức cho trung dung và làm cho trung dung luôn luôn là trung dung.

3.2. Đặc nhất phủ định và bỏ tức cho phá chấp

Có những mức độ nội hàm của đặc nhất và phá chấp, mà ở đó, đặc nhất phủ định phá chấp. Chúng tôi sẽ chỉ ra một mức độ nội hàm như vậy.

Theo định nghĩa 3.45, phá chấp là hành động trong đó chủ thể dùng sự nhận thức của mình để phủ định việc nắm giữ bất kỳ hiện tượng nào thuộc cõi giới nhị nguyên, và tiến đến chỗ đạt được cái Không mà tiên đề 1.1 đã đề cập.

Nhưng, theo định nghĩa 1.114, mỗi hiện tượng đều là một hình thức do bản thể tạo nên; bản thể ấy là Đạo, là cái Một trong cõi nhị nguyên.

Từ định lý 3.13, chỉ cần đặc nhất ở một vật nào đó, Ta cũng có thể đạt Đạo.

Ở mức độ nội hàm này của sự đặc nhất, nếu bỏ đi mọi hiện tượng, Ta không thể tìm thấy Đạo trong cõi nhị nguyên; và nếu không thể tìm thấy Đạo, Ta cũng không thể tiến đến chỗ đạt được cái Không mà tiên đề 1.1 đã đề cập. Nhưng nếu vậy, phá chấp không còn là phá chấp nữa.

Thế thì ở mức độ nội hàm đang xét, **đặc nhất phủ định phá chấp**.

Tuy nhiên, **sự phủ định này là một sự bỏ tức**. Thật vậy, nhờ sự phủ định này của đặc nhất, mà chủ thể phá chấp có thể đạt được cái Một, tức là cái Không, ngay trong lòng thế giới nhị nguyên.

Như vậy, bằng cách phủ định phá chấp, hành động đặc nhất bỏ tức cho phá chấp và làm cho phá chấp luôn luôn là phá chấp.

3.3. Trung dung phủ định và bỏ tức đặc nhất

Có những mức độ nội hàm của trung dung và đặc nhất, mà ở đó, trung dung phủ định đặc nhất.

Ta hãy xét mức độ nội hàm của đặc nhất qua đoạn thánh giáo sau đây:

*“Nếu con cứ một lòng bảo vệ tôn chỉ, lý tưởng của mình cho tới cùng, không một trở lực nào ngăn cản, nếu bị kẻ khác xâm phạm danh dự hay quyền lợi thì tỏ thái độ đối kháng, ấy là chưa được đặc nhất quá lắm vậy.”*¹

Một lòng bảo vệ tôn chỉ và lý tưởng của mình, không một trở lực nào ngăn cản được; đó là một mức độ của đặc nhất. Thật vậy, theo định nghĩa 3.46, đặc nhất là nhận thức được cái Một hay lẽ Một trong tâm của chủ thể, bất chấp khách thể và tác động của khách thể; và trong ví dụ mà đoạn thánh giáo nêu lên, cái Một trong tâm của chủ thể chính là sự “một lòng (bảo vệ tôn chỉ, lý tưởng của mình cho tới cùng)”, bất chấp mọi ngăn cản.

Tuy nhiên, do sự “một lòng” này, chủ thể có thể tỏ thái độ đối kháng khi bị kẻ khác xâm phạm những danh dự hay quyền lợi có liên quan đến tôn chỉ hay lý tưởng của mình.

Với thái độ này, chủ thể tự biến mình thành một mặt đối lập của một mâu thuẫn, mà mặt còn lại là kẻ không tán đồng tôn chỉ hay lý tưởng của chủ thể.

Việc tự biến mình thành một mặt đối lập của một mâu thuẫn như vậy là đối tượng phủ định của trung dung.

Từ định nghĩa 3.43, trung dung là tự làm chủ lấy tâm của chính mình sao cho tâm ấy vừa không thay đổi, vừa không bị phụ thuộc vào bất cứ yếu tố nào trong cõi giới nhị nguyên. Nếu đặc nhất mà để mình rơi vào tình huống tự biến mình thành một yếu tố mâu thuẫn với những yếu tố khác trong cõi nhị nguyên, thì sự đặc nhất ấy bị trung dung phủ định.

Thế thì ở mức độ nội hàm đang xét, **trung dung phủ định đặc nhất**.

Tuy nhiên, **sự phủ định này là một sự bổ túc**. Thật vậy, nhờ sự phủ định này của trung dung, chủ thể đặc nhất luôn giữ được mình ở vị thế của cái Một chứ không bị trở thành một yếu tố đối ngẫu trong cõi nhị nguyên. Cũng nhờ đó mà sự đặc nhất của chủ thể tránh được nguy cơ “*chưa được đặc nhất quá lắm*”², nghĩa là không bị dừng lại ở một mức độ nội hàm nào.

Như vậy, bằng cách phủ định đặc nhất, hành động trung dung bổ túc cho đặc nhất và làm cho đặc nhất luôn luôn là đặc nhất.

4. CÁC CHU TRÌNH “TRUNG DUNG – PHÁ CHẤP – ĐẶC NHẤT”

Cho đến đây, ta đã chứng minh được rằng giữa đặc nhất, phá chấp và trung dung có một mối liên hệ đặc biệt:

- (1) trung dung dẫn đến phá chấp, do định lý 3.16;
- (2) phá chấp dẫn đến đặc nhất, do định lý 3.17;

¹ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 15-03 Tân Hợi (10-04-1971).

² Ibid.

(3) đặc nhất dẫn đến trung dung, do định lý 3.20.

Mối liên hệ đặc biệt này sẽ làm cho đặc nhất, trung dung, và phá chấp trở thành một bộ ba cơ bản và đầy đủ trong việc kiến thiết nên hình thức lý luận của biện chứng pháp Đại Đạo.

Mối liên hệ trên cho phép ta **dịch chuyển khái niệm** như sau: từ khái niệm trung dung chuyển sang khái niệm phá chấp, rồi từ khái niệm phá chấp chuyển sang khái niệm đặc nhất, và sau đó, từ khái niệm đặc nhất chuyển sang khái niệm trung dung.

ĐỊNH NGHĨA 3.47. Dịch chuyển khái niệm. Xét hai khái niệm, x và y ; trong đó, nội hàm của x chứa nội hàm của y . Khi đó, mệnh đề “nếu có x thì có y ” có thể được xem như một phép dịch chuyển từ khái niệm x sang khái niệm y . Và ta gọi phép dịch chuyển này là “**dịch chuyển khái niệm**”.

Do định lý 3.5, thang nội hàm của mỗi khái niệm trong bộ ba “trung dung – phá chấp – đặc nhất” đều có vô số bậc nội hàm; mặt khác, định lý 3.16, định lý 3.17, định lý 3.20 chỉ nói về sự dịch chuyển từ khái niệm này sang khái niệm kia chứ không ràng buộc gì giữa các bậc nội hàm thuộc các khái niệm với nhau. Vì thế, khi dịch chuyển từ khái niệm này sang khái niệm kia (nhờ định lý 3.16, định lý 3.17, định lý 3.20), ta có thể đi từ một mức độ của khái niệm này sang một mức độ của khái niệm kia.

Do đó, có hai trường hợp đối với sự dịch chuyển giữa ba khái niệm trong bộ ba này:

Trường hợp thứ nhất, bậc thang nội hàm của khái niệm đầu tiên và của khái niệm cuối cùng là không thay đổi trong quá trình dịch chuyển; khi đó, ta có một **chu trình kín** giữa ba khái niệm (sẽ được mô tả chính xác hơn ở định nghĩa 3.48).

Trường hợp thứ hai, bậc thang nội hàm của khái niệm đầu tiên và của khái niệm cuối cùng thay đổi trong quá trình dịch chuyển; khi đó, ta có một **chu trình mở** giữa ba khái niệm (sẽ được mô tả chính xác hơn ở định nghĩa 3.49).

Chúng tôi gọi các chu trình kín và mở như vậy là các **chu trình “trung dung – phá chấp – đặc nhất”**.

Để thuận tiện cho việc trình bày tính chất của các chu trình vừa nêu, trong các mục dưới đây, chúng tôi sẽ dùng các ký hiệu như sau:

- (1) x, y, z theo thứ tự là ba khái niệm trung dung, phá chấp và đặc nhất;
- (2) x_i, y_j, z_k (với $i, j, k = 1, 2, 3, 4, \dots, n$) là các bậc thang nội hàm của ba khái niệm này;
- (3) $x \rightarrow y$ có nghĩa là “trung dung dẫn đến phá chấp”, hay nói một cách tổng quát, khái niệm x dịch chuyển thành khái niệm y ;
- (4) $x_i \rightarrow y_j$ có nghĩa là “trung dung ở mức độ i dẫn đến phá chấp ở mức độ j ”, hay nói một cách tổng quát, khái niệm x ở bậc thang nội hàm i dịch chuyển thành khái niệm y ở bậc thang nội hàm j ;

(5) $x \rightarrow y \rightarrow z$ có nghĩa là “trung dung dẫn đến phá chấp, và phá chấp dẫn đến đặc nhất”, hay nói một cách tổng quát, khái niệm x dịch chuyển thành khái niệm y và khái niệm y dịch chuyển thành khái niệm z ;

(6) $x_i \rightarrow y_j \rightarrow z_k$ có nghĩa là “trung dung ở mức độ i dẫn đến phá chấp ở mức độ j , và phá chấp ở mức độ j dẫn đến đặc nhất ở mức độ k ”, hay nói một cách tổng quát, khái niệm x ở bậc thang nội hàm i dịch chuyển thành khái niệm y ở bậc thang nội hàm j , và khái niệm y ở bậc thang nội hàm j dịch chuyển thành khái niệm z ở bậc thang nội hàm k .

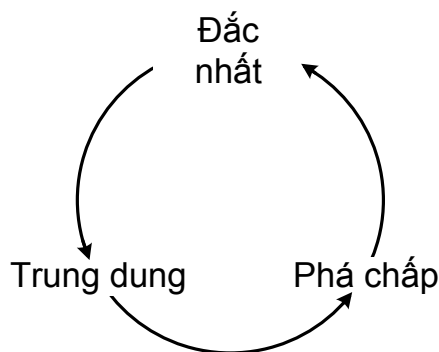
Bây giờ chúng tôi trình bày tính chất của các chu trình “trung dung – phá chấp – đặc nhất”.

4.1. Chu trình kín

ĐỊNH NGHĨA 3.48. **Chu trình kín** (giữa ba khái niệm trung dung, phá chấp và đặc nhất). “**Chu trình kín**” là quá trình dịch chuyển khái niệm $x_i \rightarrow y_j \rightarrow z_k \rightarrow x_i$ ($i, j, k = 1, 2, 3, 4, \dots, n$).

Trong định nghĩa 3.48, bậc thang nội hàm của khái niệm đầu và cuối chu trình không thay đổi trong quá trình dịch chuyển.

Mỗi liên hệ khép kín này có thể được biểu diễn dưới dạng sơ đồ như ở Hình 25.



Hình 25. Chu trình kín giữa ba khái niệm trung dung, phá chấp và đặc nhất.

Ta xét các tính chất của các khái niệm trong một chu trình kín qua các định lý sau đây.

ĐỊNH LÝ 3.21. Trong một chu trình kín $x_i \rightarrow y_j \rightarrow z_k \rightarrow x_i$ ($i, j, k = 1, 2, 3, 4, \dots, n$), các khái niệm x_i , y_j và z_k là đồng nhất với nhau, nghĩa là $x_i \equiv y_j \equiv z_k$.

CHỨNG MINH. Vì $x_i \rightarrow y_j$ nên nội hàm x_i chứa nội hàm y_j ; vì $y_j \rightarrow z_k \rightarrow x_i$ nên nội hàm y_j chứa nội hàm x_i ; và do đó, nội hàm x_i bằng nội hàm y_j . Tương tự như vậy, ta chứng minh được rằng nội hàm y_j bằng nội hàm z_k , và nội hàm z_k bằng nội hàm x_i . Vậy, các khái niệm x_i , y_j và z_k là đồng nhất với nhau, nghĩa là $x_i \equiv y_j \equiv z_k$.

Bây giờ, ta hãy xét một chu trình kín bao gồm hai lần lặp lại của x_i :

$$x_i \rightarrow y_j \rightarrow z_k \rightarrow x_i \rightarrow y_r \rightarrow z_s \rightarrow x_i \quad (i, j, k, r, s = 1, 2, 3, 4, \dots, n).$$

Trong một chu trình như vậy, bậc thang nội hàm của các khái niệm y và z cũng không thể thay đổi, nghĩa là ta phải có:

$$y_j \equiv y_r \text{ và } z_k \equiv z_s;$$

hơn nữa, các khái niệm này phải đồng nhất với nhau:

$$y_j \equiv y_r \equiv z_k \equiv z_s.$$

Thật vậy, do định lý 3.21, trong chu trình kín $x_i \rightarrow y_j \rightarrow z_k \rightarrow x_i$, ta phải có:

$$x_i \equiv y_j \equiv z_k,$$

và trong chu trình kín $x_i \rightarrow y_r \rightarrow z_s \rightarrow x_i$, ta phải có:

$$x_i \equiv y_r \equiv z_s;$$

Suy ra:

$$y_j \equiv y_r \equiv z_k \equiv z_s.$$

Như vậy, trong các chu trình kín, bậc thang nội hàm của mọi khái niệm đều không thay đổi.

Kết quả vừa rút ra được cho thấy rằng, trong một chu trình kín, ta có thể chọn điểm xuất phát từ bất kỳ khái niệm nào: x_i , y_j hay z_k .

Từ định lý 3.21, nếu ta tìm được một mức độ trung dung x_i , một mức độ phá chấp y_j và một mức độ đặc nhất z_k sao cho các khái niệm này nằm trong một chu trình kín, thì các mức độ x_i , y_j và z_k này sẽ đồng nhất với nhau. Nói cách khác, ở những mức độ nội hàm đang xét, thì trung dung, phá chấp và đặc nhất là một; vì vậy, yếu lý của Nho giáo (trung dung), của Phật giáo (phá chấp) và của Tiên giáo (đặc nhất) là một.

Khi bắt đầu từ trung dung để dẫn đến phá chấp, rồi dẫn đến đặc nhất, và trở về trung dung, chúng ta cần hiểu rằng không một khái niệm nào quan trọng hơn khái niệm nào, trong số ba khái niệm đó, vì chúng có thể hoán vị vòng quanh cho nhau.

Như vậy, trong chu trình kín, trung dung, phá chấp và đặc nhất là ba thể hiện của một khái niệm duy nhất.

Và vì vậy, yếu lý của Nho giáo (trung dung), của Phật giáo (phá chấp) và của Tiên giáo (đắc nhất) là ba thể hiện của một yếu lý duy nhất.

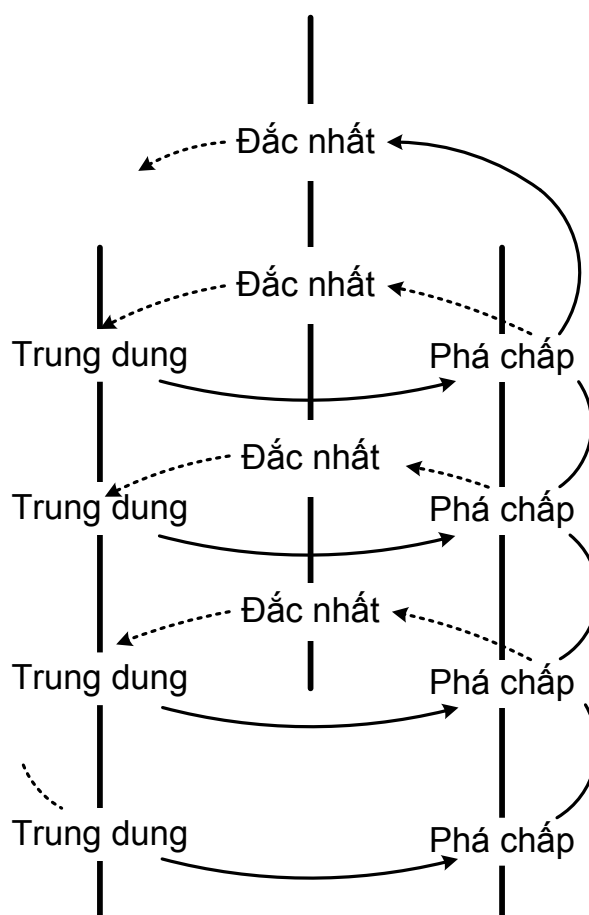
Mỗi hệ thống giáo lý trong tam giáo Á Đông, tuy đặt trọng tâm trên một yếu lý, nhưng trong quá trình khai triển, đều bao hàm các yếu lý của những hệ thống giáo lý còn lại.

4.2. Chu trình mở

ĐỊNH NGHĨA 3.49. **Chu trình mở** (giữa ba khái niệm trung dung, phá chấp và đắc nhất). “**Chu trình mở**” là quá trình dịch chuyển khái niệm $x_i \rightarrow y_j \rightarrow z_k \rightarrow x_m$, với $i \neq m$ ($i, j, k, m = 1, 2, 3, 4, \dots, n$).

Trong định nghĩa 3.49, bậc thang nội hàm của khái niệm đầu và cuối chu trình thay đổi trong quá trình dịch chuyển khái niệm.

Chu trình mở chứa đựng khả năng dịch chuyển theo đường xoắn ốc (helical/spiral [Eng]) của các vận động biện chứng như trong phiên bản biện chứng pháp của Hegel, Fichte, hay Marx.



Hình 26. Đường xoắn ốc trong chu trình mở giữa ba khái niệm trung dung, phá chấp và đắc nhất.

Để minh họa cho khả năng dịch chuyển theo đường xoắn ốc, hãy xét một chủ thể xuất phát từ một mức độ trung dung; ta gọi đây là mức độ 1, với giả sử rằng mức độ này được đặc trưng bởi mức độ “trở thành Đạo” (xem định nghĩa 1.63) của chủ thể. Vì trung dung dẫn đến phá chấp, chủ thể thực hiện được việc phá chấp, giả sử, ở một mức độ gần với Đạo hơn so với mức độ 1; ta gọi mức độ mới này là mức độ 2. Vì phá chấp dẫn đến đặc nhất, chủ thể thực hiện được việc đặc nhất, giả sử, ở một mức độ gần với Đạo hơn so với mức độ 2; ta gọi mức độ mới này là mức độ 3. Vì đặc nhất dẫn đến trung dung, chủ thể thực hiện được việc trung dung, giả sử ở một mức độ gần với Đạo hơn so với mức độ 3; ta gọi mức độ mới này là mức độ 4. Bây giờ, sau một quá trình dịch chuyển bắt đầu từ trung dung, chủ thể kết thúc ở trung dung, nhưng mức độ “trở thành Đạo” của chủ thể đã gia tăng từ 1 đến 4. Ta gọi đây là một chu trình vì có sự lặp lại của khái niệm trung dung, nhưng trung dung ở đầu chu trình là một sự phát triển so với trung dung ở đầu chu trình. Đây là đường xoắn ốc của vận động biện chứng.

Đường xoắn ốc này có thể được biểu diễn dưới dạng sơ đồ như ở Hình 26. Trong sơ đồ này, ba đường thẳng đứng biểu diễn ba thang nội hàm tương ứng với ba khái niệm “trung dung”, “phá chấp” và “đặc nhất”. Nếu sự dịch chuyển khái niệm diễn ra như trong ví dụ vừa nêu, thì chu trình mở này mô tả một sự phát triển nhận thức theo đường xoắn ốc.

Nếu ta lấy đặc nhất hay phá chấp để mở đầu một chu trình lý luận, thì đường xoắn ốc của chu trình cũng được khai triển hoàn toàn tương tự như trường hợp vừa trình bày với xuất phát điểm phá chấp trên đây, miễn là trình tự “đặc nhất → trung dung → phá chấp → đặc nhất → trung dung → ...” được tuân thủ.

Sơ đồ này mô tả một chu trình phát triển nhận thức: phá chấp dẫn đến đặc nhất, đặc nhất dẫn đến trung dung, trung dung dẫn đến phá chấp,... và cứ như vậy mãi.

Trong chu trình đó, các chu kỳ sẽ nối tiếp nhau liên tục và bất tận. Mặc dù trong chu trình, chỉ có sự luân chuyển giữa ba yếu tố – đặc nhất, trung dung và phá chấp – nhưng chu trình này là một chu trình tự khai triển ra vô tận.

CHƯƠNG 18.

VẬN ĐỘNG BIỆN CHỨNG

Khái niệm “vận động biện chứng” (dialectical movement [Eng]) là khái niệm được Hegel đưa ra để nói về tiến trình phát triển của một ý tưởng xét không phải chỉ ở phương diện này hay phương diện kia mà xét trong toàn bộ bản thân ý tưởng đó. Tiến trình này đi qua ba giai đoạn. Giai đoạn thứ nhất bắt đầu với một trạng thái được gọi là “chính đề” (these [Eng]), trong đó, có một yếu tố chính thống duy trì ý tưởng, đóng vai trò khẳng định sự hiện hữu của ý tưởng. Nhưng bên cạnh yếu tố chính thống, luôn có một yếu tố phủ định ý tưởng, đó là yếu tố đối lập và mâu thuẫn với yếu tố chính thống. Yếu tố đối lập này càng phát triển thì càng tạo ra một trạng thái tương phản với chính đề; trạng thái tương phản đó được gọi là “phản đề” (antithese [Eng]). Phản đề là giai đoạn thứ hai của tiến trình. Sự giằng co giữa hai yếu tố mâu thuẫn nhau này sẽ làm xuất hiện một sự chọn lọc, trong đó, những gì không thể tồn tại cùng nhau sẽ bị loại bỏ, còn những gì có thể kết hợp với nhau sẽ được giữ lại. Sự chọn lọc như vậy tạo ra trạng thái thứ ba, được gọi là “hợp đề” (synthese [Eng]). Hợp đề là giai đoạn cuối của tiến trình.

Bằng sự vận động biện chứng, Hegel giải thích được sự thay đổi của một khái niệm để trở thành một khái niệm khác. Các tiến trình vận động này không bao giờ dừng lại, vì sau khi một tiến trình kết thúc bằng việc tạo ra một hợp đề, thì bản thân hợp đề lại trở thành chính đề của một tiến trình mới.

Đó là phiên bản biện chứng pháp của Hegel. Trong phiên bản này, sự vận động mà Hegel đề cập tới là sự vận động của khái niệm, của ý niệm, của ý tưởng, của tư duy, của ý thức, và của tinh thần. Vì vậy, phiên bản biện chứng pháp này được nhiều triết gia gọi là “biện chứng duy tâm”.

Karl Marx đã sửa đổi phiên bản biện chứng pháp này thành “biện chứng duy vật”, bằng cách đưa “vật chất” vào thay thế cho “tinh thần”, “ý thức”, “tư duy”, “ý tưởng”,... của Hegel. “Vận động biện chứng” của Marx là sự vận động vật chất trong thế giới tự nhiên và xã hội loài người.

Bây giờ chúng tôi nói về vận động biện chứng trong biện chứng pháp Đại Đạo.

ĐỊNH NGHĨA 3.50. Vận động biện chứng. “Vận động biện chứng” là quá trình thay đổi mà ta có thể mô tả bằng một sự dịch chuyển khái niệm.

Theo định nghĩa 3.50, vận động biện chứng có thể xảy ra cho bất cứ cái gì, dù là tinh thần hay vật chất; tuy nhiên, trong trường hợp vận động biện chứng được xét như một đối tượng của luận lý học – lĩnh vực hoạt động của tư duy – thì vận động này phải là vận

động của tư duy chủ thể và phải được mô tả bằng một sự dịch chuyển khái niệm (định nghĩa 3.47) mà tư duy chủ thể thực hiện.

1. VẬN ĐỘNG BIỆN CHỨNG ÂM DƯƠNG

Trong giáo lý Đại Đạo, có một hình thức vận động biện chứng phổ quát. Mọi vận động của bất kỳ cái gì, nếu còn nằm trong phạm vi nhị nguyên, đều mang hình thức này. Hình thức đó là vận động biện chứng âm dương.

Theo tiên đề 3.2, bất cứ đối tượng nào, x , cũng chứa đựng hai khả năng: x và $\bar{x}$.

Hai khả năng này tạo thành một thế đối ngẫu, mà theo định nghĩa 1.31, bao gồm hai yếu tố âm dương như sau:

(1) âm và dương cùng tồn tại với nhau trong một mối quan hệ vừa mâu thuẫn lẫn nhau vừa bổ túc cho nhau;

(2) dương là yếu tố chủ sử, đóng vai trò quyết định sự tồn tại của một hiện thể; do điều này, ta gọi khả năng x là yếu tố “dương” còn khả năng $\bar{x}$ là yếu tố “âm” vì khả năng x chính là cái làm cho đối tượng x tồn tại như một hiện thể;

(3) trong âm có (mầm mống của) dương, trong dương có (mầm mống của) âm;

(4) khi dương phát triển đến cùng cực thì âm được sinh ra, và khi âm phát triển đến cùng cực thì dương được sinh ra.

Sử dụng ngôn ngữ của biện chứng pháp Hegel, ta nói, khả năng x hay yếu tố dương tạo thành chính đề, khả năng $\bar{x}$ hay yếu tố âm tạo thành phản đề, còn sự tương tác giữa âm dương – theo quy tắc “trong âm có dương, trong dương có âm” và quy tắc “khi cái này phát triển đến cùng cực thì cái kia được sinh ra” – tạo thành hợp đề.

Hợp đề là kết quả dung hòa và tổng hợp của cả chính đề lẫn phản đề. Vì chứa đựng cả âm và dương, hợp đề lại trở thành chính đề của một quá trình vận động biện chứng mới.

Chú ý rằng đối tượng x có thể là một đối tượng tinh thần hay một đối tượng vật chất. Do đó, vận động biện chứng âm dương là hình thức vận động phổ biến cho cả vật chất lẫn tinh thần.

Đây là hình thức vận động đặc trưng cho khách thể tính chứ không đặc trưng cho chủ thể tính. Theo nguyên lý Nhất tán Vạn – Vạn quy Nhất thì quy luật âm dương động tịnh chỉ phối trong bán trình Nhất tán Vạn; do đó, bất cứ cái gì không phát huy được chủ thể tính, dù là tinh thần hay vật chất, hễ còn đang trên đà “tán” của bán trình Nhất tán Vạn thì đều bị chi phối bởi quy luật này, nghĩa là đều biến dịch theo hình thức vận động biện chứng âm dương.

Ngược lại, nếu cái gì phát huy được chủ thể tính đến mức vượt qua khỏi sự chi phối của bán trình Nhất tán Vạn, mở ra được cho mình bán trình Vạn quy Nhất, trở về với Đạo và thành Đạo, thì chẳng những không bị sự chi phối của vận động biện chứng âm dương mà còn làm chủ được hình thức vận động này.

Trong vạn vật, chỉ có tam tài (Trời, Đất, Người – xem định nghĩa 1.198) mới có khả năng phát huy chủ thể tính đến mức độ như vậy. Những chủ thể này sẽ tuân theo hình thức vận động biện chứng khác: vận động của tư duy chủ thể theo chu trình “trung dung – phá chấp – đặc nhất”.

2. VẬN ĐỘNG BIỆN CHỨNG “TRUNG DUNG – PHÁ CHẤP – ĐẶC NHẤT”

Trong giáo lý Đại Đạo, ngoài hình thức vận động biện chứng âm dương, còn có một hình thức vận động biện chứng khác, đó là vận động của tư duy chủ thể theo chu trình “trung dung – phá chấp – đặc nhất”. Đây là hình thức vận động biện chứng đặc trưng cho chủ thể tính.

Chủ thể vận động có thể bắt đầu chu trình này từ trung dung hoặc từ phá chấp hoặc từ đặc nhất, tùy theo tình huống cụ thể.

2.1. Chu trình bắt đầu bằng trung dung

Chu trình bắt đầu bằng trung dung là chu trình có dạng “trung dung → phá chấp → đặc nhất → ...” Để minh họa cho sự vận động của tư duy chủ thể theo chu trình này, chúng ta hãy đi vào một tình huống ứng dụng như sau.

Xét một vấn đề x . Giả sử rằng (1) vấn đề này tự nó không thể giải quyết được nó, mà để giải quyết, phải có một chủ thể; và (2) chủ thể giải quyết vấn đề là Ta.

Ta xem vấn đề đó như một đối tượng x . Khi nhận thức x , tư duy của Ta sẽ nhìn thấy x như một sự chứa đựng hai khả năng trái ngược nhau, x hay $\bar{x}$ (tiên đề 3.2).

2.1.1. Chính đề: trung dung

Gọi cái mà nhờ đó vấn đề được giải quyết là “giải pháp”. Liệu Ta có thể tìm kiếm giải pháp trong hai khả năng trái ngược nhau này?

Cả x lẫn $\bar{x}$ trong vấn đề đều là những yếu tố đối ngẫu, dương hoặc âm. Nếu giải pháp nằm ở x hay $\bar{x}$, thì vấn đề có thể tự nó giải quyết lấy nó; nhưng điều này mâu thuẫn với giả thiết. Do đó, giải pháp của vấn đề không thể nằm ở các yếu tố đối ngẫu.

Và do đó, khi tìm kiếm giải pháp, Ta không thể tìm kiếm ở các yếu tố đối ngẫu.

Việc “không thể tìm kiếm giải pháp ở các yếu tố đối ngẫu” hàm ngụ rằng Ta không thể đứng về phía yếu tố đối ngẫu nào, cũng không thể để cho mình bị phụ thuộc vào yếu tố đối ngẫu nào.

Và như vậy có nghĩa là Ta phải trung dung trong thế đối ngẫu của vấn đề đang xét.

Điều này nói rằng: Ta phải tìm kiếm giải pháp từ vị trí “Trung” trong thế đối ngẫu của vấn đề đang xét.

Vậy, trung dung là chính đề của tư duy chủ thể trong việc giải quyết một vấn đề-tự-nó-không-thể-giải-quyết-được-nó.

2.1.2. Phản đề: phá chấp

Trong hành động trung dung của Ta, có hành động chấp nhận các yếu tố đối ngẫu tùy theo không gian và thời gian, dù rằng Ta không bị phụ thuộc vào yếu tố đối ngẫu nào.

Bây giờ, ở vị trí “Trung” trong thế đối ngẫu của vấn đề đang xét, Ta phá chấp theo cách thức như sau: làm cho tư duy mình thoát ra khỏi mọi hiện tượng mâu thuẫn nhau giữa hai yếu tố đối ngẫu.

Với cách thức đó, tư duy của Ta phủ định được những mâu thuẫn ở mức độ hiện tượng.

Vì mọi cái mâu thuẫn nhau đều là những cái khác biệt nhau (định nghĩa 3.4), nên từ tiên đề 3.1, chúng cũng là những cái bổ túc cho nhau. Nếu tư duy của Ta đã thoát ra khỏi những hiện tượng mâu thuẫn, thì mọi cái còn lại và được phơi bày trước tư duy của Ta là cái bổ túc cho nhau.

Giữa các yếu tố đối ngẫu nhau, vừa tồn tại sự mâu thuẫn, vừa tồn tại sự bổ túc. Nếu tư duy của Ta thoát ra khỏi mọi sự mâu thuẫn, thì cái còn lại luôn là bổ túc. Và nếu tư duy của Ta chỉ còn thấy các yếu tố bổ túc cho nhau, thì Ta có thể xem các yếu tố này là những bộ phận của một chỉnh thể thống nhất.

Như vậy, thế đối ngẫu trong vấn đề không còn nữa. Và “vấn đề” trở thành một chỉnh thể thống nhất của những yếu tố bổ túc cho nhau.

Nhưng, nếu thế đối ngẫu không còn nữa, thì vị trí “Trung” trong thế đối ngẫu cũng không còn nữa.

Vậy, phá chấp là phản đề của tư duy chủ thể trong việc giải quyết một vấn-đề-tự-nó-không-thể-giải-quyết-được-nó.

2.1.3. Hợp đề: đặc nhất

Khi tư duy của Ta thoát ra khỏi, hay là vượt qua khỏi, mọi hiện tượng mâu thuẫn, sẽ có hai trường hợp xảy ra.

Trường hợp thứ nhất, tư duy của Ta tìm thấy được lẽ Một trong mỗi yếu tố của vấn đề. Dĩ nhiên rằng lẽ Một ấy chỉ có một chứ không thể có hai, nghĩa là trong toàn vấn đề chỉ có một lẽ Một duy nhất. Thế thì lẽ Một ấy chính là giải pháp của vấn đề.

Trường hợp thứ hai, tư duy của Ta chưa tìm thấy được lẽ Một trong vấn đề. Khi đó, do phản đề mà phá chấp đã tạo ra, ít nhất vấn đề đang xét cũng đã trở thành một chỉnh thể thống nhất của những yếu tố bổ túc lẫn nhau, nghĩa là của những yếu tố làm cho vấn đề ở vào tình trạng tốt hơn ban đầu. Khi đó, Ta có thể xem “tình trạng tốt hơn ban đầu” này là một giải pháp. Chỉnh thể thống nhất trong trường hợp này là cái Một của vấn đề ở mức độ tương ứng với giải pháp được tìm ra.

Trong cả hai trường hợp, Ta đều đạt được cái Một và lấy cái Một ấy làm giải pháp.

Vậy, vấn đề được giải quyết bằng đặc nhất.

Sự nắm giữ cái Một là một sự phủ định của phá chấp. Do đó, tư duy của Ta ở giai đoạn đặc nhất là “phủ định của phủ định” đối với tư duy của Ta ở giai đoạn trung dung.

Và do đó, đặc nhất là hợp đề của tư duy chủ thể trong việc giải quyết một vấn-đề-tự-nó-không-thể-giải-quyết-được-nó.

Đến đây, tư duy của Ta đã thực hiện xong một chu trình “trung dung – phá chấp – đặc nhất”.

Nếu vấn đề chưa được giải quyết hoàn chỉnh, tư duy của Ta có thể tiếp tục chu trình này để tìm những giải pháp hoàn chỉnh hơn.

Nếu vấn đề đã được giải quyết hoàn chỉnh, tư duy của Ta có thể tiếp tục chu trình này để giải quyết những vấn đề mới nếu chúng phát sinh sau khi đã có giải pháp cho vấn đề cũ.

2.2. Chu trình bắt đầu bằng phá chấp

Chu trình bắt đầu bằng phá chấp là chu trình có dạng “phá chấp → đặc nhất → trung dung → ...” Để minh họa cho sự vận động của tư duy chủ thể theo chu trình này, chúng ta hãy đi vào một tình huống ứng dụng như sau.

Giả sử Ta cần xem xét các kiến giải khác nhau về một đối tượng nào đó. Việc xem xét các kiến giải đòi hỏi tư duy của Ta phải đi qua ba giai đoạn trong chu trình “phá chấp → đặc nhất → trung dung”.

2.2.1. Chính đề: phá chấp

Giai đoạn đầu tiên của việc xem xét các kiến giải là phá chấp.

Mỗi kiến giải (về một đối tượng) là một cái nhìn (mà Ta dành cho đối tượng) từ một hệ quy chiếu nào đó. Vì vậy, động tác chuyển từ kiến giải này sang kiến giải khác chính là động tác chuyển đổi hệ quy chiếu.

Ta phải chuyển đổi hệ quy chiếu nhiều lần để cái nhìn của Ta không bị đóng khung trong một không-thời gian cố định nào. Điều này cũng tương tự như người đi xe lửa nhìn thấy hiện tượng giạt lùi của những hàng cây hai bên đường, rồi xuống khỏi xe để nhìn thấy điều ngược lại (hàng cây hai bên đường đứng yên còn xe lửa thì chuyển động).

Trong mỗi hệ quy chiếu, ta quan sát, đối chiếu và phân tích các sự kiện để thấy rằng không có một kiến giải nào là chính xác hoàn toàn.

Đó là phá chấp.

Phá chấp là chính đề của tư duy trong việc xem xét các kiến giải, vì nhờ phá chấp, tư duy Ta không tự trói buộc vào một kiến giải nào.

2.2.2. Phản đề: đặc nhất

Ta bước vào giai đoạn thứ hai của việc xem xét các kiến giải.

Ở giai đoạn này, Ta tập trung vào việc nhận biết (những) “yếu tố bất biến” đối với việc chuyển đổi hệ quy chiếu. Làm sao để có thể nhận biết một yếu tố là “bất biến” hay “không bất biến”?

Khi đứng trong những hệ quy chiếu khác nhau, về nguyên tắc Ta sẽ nhìn thấy những hình ảnh biểu kiến khác nhau về đối tượng; nghĩa là việc chuyển đổi hệ quy chiếu sẽ làm thay đổi hình ảnh biểu kiến của đối tượng. Nếu, tồn tại một yếu tố x sao cho trong mọi hệ quy chiếu mà ta đứng vào đó x không thay đổi bất chấp mọi thay đổi về hình ảnh biểu kiến của đối tượng; thì ta nói: x là một “yếu tố bất biến” đối với việc chuyển đổi hệ quy chiếu.

Như vậy, ngay trong việc chuyển đổi hệ quy chiếu ở chính đề, Ta cần theo dõi xem những gì không thay đổi bên cạnh những thay đổi. Chính những cái không thay đổi qua việc chuyển đổi hệ quy chiếu là các yếu tố “bất biến”.

Việc theo dõi để tìm kiếm các yếu tố bất biến này là phản đề của việc chuyển đổi hệ quy chiếu vốn tạo ra các thay đổi trong tư duy của Ta.

Từ các yếu tố bất biến này, Ta có thể thấy được cái Một của các kiến giải. Thật vậy, nếu các yếu tố bất biến này xét cho cùng đều là một, thì chúng chính là cái Một; ngược lại, nếu chúng không là một mà khác biệt nhau, thì chúng phải bổ túc cho nhau để tạo thành một chỉnh thể thống nhất, và chỉnh thể này là một biểu tượng của cái Một.

Đạt được cái Một của các kiến giải là một mức độ của đặc nhất.

Vậy, đặc nhất là phản đề của tư duy trong việc xem xét các kiến giải.

2.2.3. Hợp đề: trung dung

Ta bước vào giai đoạn thứ ba trong việc xem xét các kiến giải.

Ở giai đoạn này, (1) Ta chấp nhận mọi kiến giải một cách bình đẳng, tùy vào công dụng của kiến giải, mà không đánh giá kiến giải nào hơn hay kém kiến giải nào; đồng thời, (2) Ta không để cho mình bị thiên lệch về phía kiến giải nào.

Đó là trung dung.

Nhờ trung dung mà tư duy của Ta đi đến một hợp đề. Trong hợp đề này, Ta tùy theo không-thời gian mà chấp nhận các kiến giải nhưng vẫn giữ cho tư duy độc lập với các kiến giải, không để cho các kiến giải hình thành các định kiến trong tư duy của Ta.

Đến đây, tư duy của Ta đã thực hiện xong một chu trình “phá chấp → đặc nhất → trung dung”. Qua chu trình này, Ta đã hoàn thành việc xem xét các kiến giải ở một mức độ của nhận thức.

Nếu việc xem xét các kiến giải ở mức độ vừa thực hiện còn những hạn chế, tư duy của Ta có thể tiếp tục chu trình này để khắc phục dần những hạn chế của việc xem xét.

2.3. Chu trình bắt đầu bằng đặc nhất

Chu trình bắt đầu bằng đặc nhất là chu trình có dạng “đặc nhất → trung dung → phá chấp → ...” Để minh họa cho sự vận động của tư duy chủ thể theo chu trình này, chúng ta hãy đi vào một tình huống ứng dụng như sau.

Giả sử Ta đã có khả năng nắm bắt được chân lý. Làm thế nào để Ta áp dụng chân lý vào thực tế? Ở đây, khái niệm “thực tế” được dùng để chỉ một phạm vi của cõi giới nhị nguyên mà Ta đang sống trong đó.

Việc áp dụng chân lý vào thực tế đòi hỏi tư duy của Ta phải đi qua ba giai đoạn trong chu trình “đặc nhất → trung dung → phá chấp”.

2.3.1. Chính đề: đặc nhất

Giai đoạn đầu tiên của việc áp dụng chân lý vào thực tế là nhận thức được chân lý. Cần nhắc lại rằng “nhận thức được chân lý” có nghĩa là “thấy được chân lý, hiểu được chân lý, và dùng được chân lý”.

Bằng tâm của mình, Ta phải tự mình thấy được chân lý, hiểu được chân lý, và dùng được chân lý, bất chấp ngoại cảnh và tác động của ngoại cảnh.

Đó là đặc nhất.

Vậy, chính đề của tư duy chủ thể trong việc áp dụng chân lý vào thực tế là đặc nhất.

2.3.2. Phản đề: trung dung

Ta bước vào giai đoạn thứ hai của vận động biện chứng.

Chân lý là một lẽ tuyệt đối, cố định, trường tồn và phổ quát. Theo định lý 2.46, chân lý tuy chỉ có một, nhưng thể hiện tác động một cách khác biệt trên từng tạo vật. Và theo định lý 2.47, sự khác biệt trong cách thể hiện tác động của chân lý trên từng tạo vật phụ thuộc vào không-thời gian đối với tạo vật và trình độ tiến hóa của tạo vật.

Do đó, khi áp dụng chân lý vào thực tế, Ta phải tùy theo từng không-thời gian và từng đối tượng mà áp dụng.

Như vậy, việc áp dụng chân lý đòi hỏi tư duy của Ta phải trung dung.

Vậy, phản đề của tư duy chủ thể trong việc áp dụng chân lý vào thực tế là trung dung.

2.3.3. Hợp đề: phá chấp

Ta bước vào giai đoạn thứ ba của vận động biện chứng.

Do việc áp dụng chân lý vào thực tế của cõi nhị nguyên, từ một chân lý tuyệt đối, Ta tìm thấy nhiều hình thức tương đối của chân lý, tương ứng với nhiều đối tượng khác nhau.

Các hình thức này dĩ nhiên khác biệt nhau (vì nếu giống nhau thì Ta chỉ tìm thấy một hình thức duy nhất). Bản thân chúng không phải là chân lý, mà chỉ là những thể hiện của chân lý.

Vì vậy, Ta không được chấp vào những hình thức tương đối cụ thể. Ta không được coi rằng hình thức tương đối này hay hình thức tương đối kia là những cái bắt buộc phải có để thể hiện chân lý nơi đối tượng.

Bất cứ hình thức tương đối nào (trong số những hình thức khả dĩ) cho phép thể hiện chân lý nơi đối tượng đều có thể được thay thế cho nhau miễn là chúng phù hợp với không-thời gian đối với đối tượng và trình độ tiến hóa của đối tượng.

Hơn nữa, nếu chúng cùng là những thể hiện của chân lý, thì nhờ khác biệt nhau mà chúng bổ túc cho nhau trong việc thể hiện tốt hơn chân lý tuyệt đối.

Với sự phá chấp như vậy, tư duy của Ta đã đi đến một hợp đề. Trong hợp đề này, Ta tái tạo lại được chân lý tuyệt đối ở chính đề vốn đã bị phân tán ra ở phản đề, nhưng “chân lý được tái tạo” này không phải là chân lý tuyệt đối mà chỉ là sự bổ túc cho nhau của các hình thức tương đối trong việc phản ánh chân lý tuyệt đối.

Đến đây, tư duy của Ta đã thực hiện xong một chu trình “đắc nhất → trung dung → phá chấp”; và qua chu trình này, Ta đã áp dụng được chân lý vào thực tế.

Nếu việc áp dụng này chưa được hoàn hảo, tư duy của Ta có thể tiếp tục chu trình này để cải tiến cho hoàn hảo hơn.

PHẦN 3.

CÁC HÌNH THỨC NGÔN NGỮ TRONG GIÁO LÝ ĐẠI ĐẠO

Đây là phần cuối trong việc xây dựng và trình bày căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo. Trong phần 1, chúng tôi đã xác lập căn bản siêu hình học, bao gồm các nội dung cơ bản, phổ quát và trường cửu về bản thể luận và nhận thức luận. Trong phần 2, chúng tôi đã xác lập căn bản luận lý học, bao gồm những pháp thức luận lý để kiến thiết định nghĩa cho các khái niệm và phát triển các lập luận. Bây giờ, chúng tôi khảo sát các hình thức ngôn ngữ được sử dụng trong giáo lý Đại Đạo. Việc khảo sát này sẽ cho thấy rằng giáo lý Đại Đạo sử dụng nhiều hình thức ngôn ngữ rất khác biệt nhau để diễn đạt đạo lý; tất cả mọi hình thức ngôn ngữ như vậy đều hướng đến cùng một mục đích là phổ độ chúng sinh, tuy nhiên, vẫn có những hình thức là thích hợp hơn cho việc triển khai lý luận, cũng như có những hình thức là thích hợp hơn cho việc tác động vào thực tiễn.

Trong quá trình tìm hiểu hoặc nghiên cứu thánh ngôn, thánh giáo Cao Đài nói riêng và kinh điển trong Đại Đạo nói chung, việc nhận diện các hình thức ngôn ngữ đóng một vai trò quan trọng ở những bước đầu tiên. Ví dụ, khi chúng ta bắt đầu nghiên cứu một câu kinh, một đoạn thánh giáo hay một quyển thánh ngôn, nếu chúng ta nhận ra được rằng hình thức ngôn ngữ được sử dụng trong câu kinh, đoạn thánh giáo hay quyển thánh ngôn ấy là một hình thức thích hợp cho việc triển khai lý luận, thì chúng ta mới có thể áp dụng trực tiếp những pháp thức luận lý học đã được trình bày ở phần 2, cũng như, những nội dung siêu hình học đã được trình bày ở phần 1. Trong những trường hợp mà hình thức ngôn ngữ của bản văn đang được nghiên cứu là không thích hợp cho việc triển khai lý luận, thì việc áp dụng các pháp thức luận lý học là không thể được, còn việc áp dụng các nội dung siêu hình học lại phải được thực hiện gián tiếp bằng nhiều cách thức khác nhau mà phần 3 này sẽ đề cập đến.

Vậy điều gì cho phép một hình thức ngôn ngữ có thể triển khai được những pháp thức luận lý học? Trong quá trình tìm lời giải đáp cho câu hỏi này, chúng tôi đã phân tích các hình thức ngôn ngữ đã được các Đấng Thiêng Liêng sử dụng qua cơ bút Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Nhờ vậy, chúng tôi tìm thấy hai hình thức ngôn ngữ cơ bản mà chúng tôi đặt tên là “ngôn ngữ đạo lý” và “ngôn ngữ luận lý”. Với những đặc tính của mình, hình thức ngôn ngữ luận lý thích hợp cho việc triển khai các pháp thức luận lý học, còn hình thức

ngôn ngữ đạo lý thì hầu như không; tuy nhiên, hình thức ngôn ngữ đạo lý lại chứa đựng những công năng mà hình thức ngôn ngữ luận lý hầu như không có: ngôn ngữ đạo lý có khả năng tác động trực tiếp lên thực tại để thay đổi thực tại.

Nội dung của phần 3 này được phân thành ba chương. Chương đầu khảo sát hai hình thức ngôn ngữ cơ bản vừa nêu, giúp hiểu được lý do tại sao giáo lý Đại Đạo không thể không dùng đến cả hai để trình bày những nội dung của mình và để tác động vào xã hội nhân loại. Từ việc khảo sát này, chương kế tiếp trình bày về biểu tượng như một hình thức ngôn ngữ được mô phỏng theo ngôn ngữ đạo lý, hình thức mô phỏng ấy gần gũi với mọi tầng lớp xã hội và đó cũng là hình thức ngôn ngữ phổ biến nhất tạo nên hình tượng tôn giáo của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Chương sau cùng trình bày về sự hiện diện của luận lý học Đại Đạo như một biểu hiện của hình thức ngôn ngữ luận lý; việc trình bày như vậy hàm ngụ rằng luận lý học là một phương tiện tiếp cận chân lý mà để phát huy được hiệu quả của nó người lý luận phải dùng đến tâm đức của mình.

CHƯƠNG 19.

NGÔN NGỮ ĐẠO LÝ VÀ NGÔN NGỮ LUẬN LÝ

Mục đích của chương này là xây dựng cơ sở lý luận cho việc sử dụng ngôn ngữ trong giáo lý Đại Đạo. Để thực hiện điều đó, chúng tôi sẽ phân tích hai hình thức ngôn ngữ mà chúng tôi gọi là “ngôn ngữ đạo lý” và “ngôn ngữ luận lý”. Từ đó, ta sẽ đi đến các giải pháp đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý để hạn chế bớt những nhược điểm của hình thái ngôn ngữ này khi nó được sử dụng trong giáo lý Đại Đạo.

Những nội dung được trình bày trong chương này có một tầm ứng dụng rộng rãi trong các nghiên cứu mang tính chất đối chiếu giữa các hệ tư tưởng. Chúng ta có thể tìm thấy sự đồng nhất giữa hai hệ tư tưởng bất kỳ nếu lý giải tất cả mọi khác biệt chỉ là khác biệt về ngôn ngữ và cách dụng ngữ. Cách tiếp cận này cũng cho phép dung hòa và tổng hợp mọi hệ tư tưởng đông tây kim cổ của nhân loại thành một hệ tư tưởng thống nhất.

1. THÔNG TIN VÀ NGÔN NGỮ

Danh từ “thông tin” (information [Eng]) bắt nguồn từ tiếng Latin “informatio” có nghĩa là loan báo, trình bày, giải thích một hay những nội dung nào đó. Điều này hàm ngụ rằng, “nội dung” tự bản thân nó chưa phải là “thông tin” cho đến khi nó được truyền đạt và tiếp nhận.

ĐỊNH NGHĨA 3.51. Thông tin. Xét một đối tượng gồm hai phần: nội dung và hình thức. Nếu ta truyền đạt nội dung của đối tượng cho một người khác, thì phần nội dung được truyền đạt ấy được gọi là “**thông tin**”.

Như vậy, thông tin về một đối tượng không phải là toàn bộ nội dung của đối tượng, mà chỉ là phần nội dung được truyền đạt.

Thông tin được truyền đi nhờ “tín hiệu” (signal [Eng]), hoặc một hình thức đặc biệt của tín hiệu là “ký hiệu” (notation [Eng])

ĐỊNH NGHĨA 3.52. Tín hiệu và ký hiệu. Gọi x là bất cứ cái gì tồn tại dưới một hình thức được quy ước là “đơn vị cơ bản” hay dưới một hình thức kết hợp của những đơn vị cơ bản. Nếu x có thể được dùng để vận chuyển và truyền đạt thông tin, thì x được gọi là “**tín hiệu**”. Loại tín hiệu có thể được trình bày bằng cách viết ra hoặc vẽ ra, được gọi là “**ký hiệu**”.

ĐỊNH NGHĨA 3.53. Ngôn ngữ. “**Ngôn ngữ**” là một hệ thống:

(1) Hệ thống đó bao gồm các tín hiệu và các quy tắc kết hợp tín hiệu, trong đó: (1a) mỗi tín hiệu được lấy từ hoặc được tạo ra từ một tập hợp các tín hiệu sơ cấp mà ta gọi là

“**bảng chữ cái**”, còn mỗi tín hiệu sơ cấp trong tập đó là một “**chữ cái**”; và, (1b) mỗi quy tắc kết hợp tín hiệu đều thuộc về một tập hợp các quy tắc cơ bản mà ta gọi là “**văn phạm**” hay “**ngữ pháp**”, các quy tắc này cho phép kết hợp các chữ cái để tạo thành các “**từ**”, kết hợp các từ để tạo thành các “**câu**”.

(2) Hệ thống đó được dùng để “truyền” nội dung; hành động “truyền” nội dung bao gồm: (2a) diễn đạt nội dung, (2b) lưu trữ nội dung, (2c) vận chuyển và truyền đạt nội dung, (2d) làm cho một đối tượng hoạt động theo đúng nội dung.

(3) Hệ thống đó cũng được dùng để “nhận” nội dung; hành động “nhận” nội dung bao gồm: (3a) tiếp nhận nội dung, hay (3b) hiểu nội dung, hay (3c) hoạt động theo đúng nội dung.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “ngôn ngữ”.

Từ định nghĩa 3.53, một ý tưởng (hay nội dung của ý tưởng) muốn được diễn đạt, lưu trữ, vận chuyển hay truyền đạt trong xã hội, đều phải mượn một hình thức ngôn ngữ thích hợp. Việc “mượn” một hình thức ngôn ngữ như vậy có thể được xem là việc “mã hóa” ý tưởng bằng các tín hiệu sơ cấp của ngôn ngữ đang được sử dụng.

ĐỊNH NGHĨA 3.54. Mã hóa. “**Mã hóa**” (encoding [Eng]) là một quá trình biến đổi thông tin từ nội dung thành tín hiệu. Quy tắc để thực hiện quá trình này được gọi là “**quy tắc mã hóa**”.

ĐỊNH NGHĨA 3.55. Giải mã. “**Giải mã**” (decoding [Eng]) là một quá trình biến đổi thông tin từ tín hiệu thành nội dung. Quy tắc để thực hiện quá trình này được gọi là “**quy tắc giải mã**”.

Ngôn ngữ của loài người được biểu hiện ở rất nhiều hình thức: ngôn ngữ của một dân tộc, ngôn ngữ của một lãnh vực, ngôn ngữ của một chuyên ngành, ngôn ngữ của một tôn giáo, ngôn ngữ của một hệ tư tưởng,... Các hình thức đó có thể là ngôn ngữ nói, ngôn ngữ viết, hoặc ngôn ngữ của những biểu tượng. Mỗi hình thức ngôn ngữ như vậy có thể được coi là một cách “mã hóa” đối với những thông tin được chứa đựng trong ý tưởng. Với cách nhìn này, học một ngôn ngữ tức là học quy tắc mã hóa thông tin của ngôn ngữ đó; không những thế, học một ngành khoa học, tìm hiểu một hệ thống triết học, tiếp xúc với giáo lý của một tôn giáo,... cũng là học hỏi những quy tắc mã hóa thông tin cụ thể của ngành khoa học, của hệ thống triết học, của tôn giáo đó.

ĐỊNH LÝ 3.22. Hoạt động truyền ý tưởng bằng ngôn ngữ là hoạt động mã hóa thông tin.

CHỨNG MINH. Theo định nghĩa 3.53, ngôn ngữ là một hệ thống tín hiệu và quy tắc kết hợp tín hiệu được sử dụng để truyền ý tưởng. Như vậy, trong quá trình sử dụng ngôn ngữ, nội dung của ý tưởng sẽ được biến đổi thành nội dung của tín hiệu, và nội dung này sẽ được gọi là thông tin khi được truyền đạt cho người khác (định nghĩa 3.51). Suy ra, quá trình sử dụng ngôn ngữ là một quá trình biến đổi thông tin từ dạng ý tưởng thành dạng tín hiệu. Theo định nghĩa 3.54, quá trình này được gọi là mã hóa

thông tin. Vậy, hoạt động truyền ý tưởng bằng ngôn ngữ là hoạt động mã hóa thông tin.

ĐỊNH LÝ 3.23. Hoạt động nhận ý tưởng bằng ngôn ngữ là hoạt động giải mã thông tin.

CHỨNG MINH. Ta chứng minh hoàn toàn tương tự như đã làm đối với định lý 3.22. Từ định nghĩa 3.53, trong quá trình sử dụng ngôn ngữ để nhận ý tưởng, nội dung của tín hiệu mà ngôn ngữ chuyển tải sẽ được biến đổi thành nội dung của ý tưởng nơi người nhận. Suy ra, quá trình sử dụng ngôn ngữ để nhận ý tưởng là một quá trình biến đổi thông tin từ dạng tín hiệu thành dạng ý tưởng. Theo định nghĩa 3.55, quá trình này được gọi là giải mã thông tin. Vậy, hoạt động nhận ý tưởng bằng ngôn ngữ là hoạt động giải mã thông tin.

Ta xét một hệ quả quan trọng của định lý 3.22 và định lý 3.23.

Để mô tả cùng một thực tại như nhau, những con người khác nhau có thể có những ý tưởng khác nhau. Ngay cả khi cùng diễn đạt một ý tưởng như nhau, những con người khác nhau vẫn có thể dùng những hình thức ngôn ngữ khác nhau. Như vậy, một thực tại có thể được diễn đạt dưới nhiều hình thức ngôn ngữ. Đến khi giao tiếp với nhau, nhiều thành viên của cùng một cộng đồng xã hội có thể tưởng rằng họ đang dùng cùng một hình thức ngôn ngữ nào đó mặc dù trên thực tế họ đang dùng những phiên bản khác nhau của hình thức ngôn ngữ ấy, và vì vậy xét cho cùng, họ đang dùng những hình thức ngôn ngữ khác biệt nhau. Mỗi hình thức ngôn ngữ khác biệt nhau như thế có thể có một cách mã hóa đối với những thông tin được chứa đựng trong ý tưởng, và tác giả của hình thức ngôn ngữ có thể chưa biết cách làm cho các thành viên khác trong cộng đồng nắm được cách mã hóa của riêng mình. Điều này dẫn đến sự bất đồng về hình thức ngôn ngữ.

Trong sự ngăn cách giữa con người và con người trong cùng một cộng đồng, có một phần bắt nguồn từ sự bất đồng về hình thức ngôn ngữ. Sự bất đồng đó tiềm ẩn trong mọi giao tiếp xã hội, ngay cả giữa những người sử dụng cùng ngôn ngữ, ví dụ như ngôn ngữ của một dân tộc, một tôn giáo, một khoa học,... Lý do là, chỉ cần một sự khác biệt nhau đủ lớn trong cách truyền đạt tư tưởng cũng có thể tạo nên những quy tắc mã hóa khác nhau (định lý 3.22), và do đó, tạo nên những hình thức ngôn ngữ khác nhau. Nếu không nắm được những quy tắc mã hóa này, người nghe không thật sự hiểu được ý tưởng của người nói. Thế nên, các hình thức ngôn ngữ tuy là những phương tiện trao đổi thông tin không thể thiếu được trong mọi xã hội, nhưng chúng cũng chứa đựng trong chính mình những thách thức to lớn đối với việc giải mã thông tin, khiến cho con người dễ lầm tưởng rằng mình khác biệt hay xung khắc lẫn nhau về tư tưởng.

Hệ quả này khuyên chúng ta:

(1) Nên có một thái độ thận trọng trong việc trao đổi tư tưởng với nhau bằng ngôn ngữ, hoặc trong việc giải thích các ý tưởng mà các thế hệ đi trước để lại qua các hình thức ngôn ngữ khác nhau;

(2) Trong những trường hợp mà sự khác biệt hay mâu thuẫn về tư tưởng có vẻ như đã rõ ràng, nếu như chưa chứng minh được rằng sự khác biệt hay mâu thuẫn ấy là độc lập

với hình thức ngôn ngữ, thì cần khảo sát xem sự khác biệt hay mâu thuẫn ấy có bắt nguồn từ việc sử dụng các hình thức ngôn ngữ khác nhau hay không.

Bây giờ, chúng tôi đưa ra một khái niệm để mô tả khả năng mã hóa thông tin của một ngôn ngữ.

Nếu phải dùng đến càng nhiều đơn vị ngôn ngữ để mã hóa càng ít đơn vị thông tin, thì khả năng chứa đựng thông tin của ngôn ngữ càng thấp so với ý tưởng; nói cách khác, ngôn ngữ càng nghèo so với ý tưởng. Ngược lại, nếu chỉ cần dùng đến càng ít đơn vị ngôn ngữ mà có thể mã hóa càng nhiều đơn vị thông tin, thì khả năng chứa đựng thông tin của ngôn ngữ càng cao so với ý tưởng; hay nói cách khác, ngôn ngữ càng giàu so với ý tưởng. Để mô tả khả năng chứa đựng thông tin của ngôn ngữ, chúng tôi dùng khái niệm “mật độ mã hóa thông tin”.

ĐỊNH NGHĨA 3.56. Mật độ mã hóa thông tin. “**Mật độ mã hóa thông tin**” của một ngôn ngữ là số đơn vị thông tin được mã hóa trên một đơn vị ngôn ngữ. Một ngôn ngữ có mật độ mã hóa thông tin càng cao thì ngôn ngữ đó càng “**giàu**”; ngược lại, mật độ mã hóa càng thấp thì ngôn ngữ càng “**nghèo**”. Mật độ mã hóa thông tin của một ngôn ngữ cũng được gọi là “**độ hàm súc**” của ngôn ngữ đó. Một ngôn ngữ sẽ càng giàu khi mà độ hàm súc của ngôn ngữ đó càng cao; và ngược lại, một ngôn ngữ càng nghèo khi mà độ hàm súc của ngôn ngữ đó càng thấp.

Từ các định nghĩa có liên quan đến thông tin và ngôn ngữ đã được trình bày trên đây, chúng tôi xây dựng định nghĩa cho “ngôn ngữ luận lý” và “ngôn ngữ đạo lý”.

ĐỊNH NGHĨA 3.57. Ngôn ngữ luận lý. “**Ngôn ngữ luận lý**” là ngôn ngữ mà:

(1) các tín hiệu và các quy tắc kết hợp tín hiệu của ngôn ngữ đó đều là những quy ước của con người; con người sử dụng ngôn ngữ này một cách quy ước để định danh, mô tả hay diễn đạt các sở vật thực tại;

(2) khi được sử dụng, ngôn ngữ đó tự nó chỉ là một phương tiện truyền tải thông tin, giúp con người truyền ý tưởng và nhận ý tưởng, chứ không điều khiển được các sở vật thực tại và không làm thay đổi được các sở vật thực tại;

(3) độ hàm súc (của ngôn ngữ đó) không cao: ngôn ngữ đó nghèo hơn ý tưởng, không tải được hết ý tưởng, không bộc lộ được trọn vẹn ý tưởng.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “ngôn ngữ luận lý”.

ĐỊNH NGHĨA 3.58. Ngôn ngữ đạo lý. “**Ngôn ngữ đạo lý**” là ngôn ngữ mà:

(1) các tín hiệu và các quy tắc kết hợp tín hiệu của ngôn ngữ đó không phải là những quy ước của con người, nhưng là Nguyên Khí Tự Nhiên và Nguyên Lý Thiên Nhiên của Đạo: (1a) các chữ cái là những chất liệu cấu tạo nên các sở vật thực tại, (1b) các quy tắc văn phạm là những nguyên lý các sở vật thực tại;

(2) khi được sử dụng, ngôn ngữ đó tự nó sẽ điều khiển các sở vật thực tại và làm thay đổi các sở vật thực tại;

(3) độ hàm súc (của ngôn ngữ đó) rất cao: ngôn ngữ đó giàu hơn ý tưởng, hàm tàng được đạo lý của Trời Đất.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “ngôn ngữ đạo lý”.

2. NGÔN NGỮ ĐẠO LÝ

Ví dụ đầu tiên về ngôn ngữ đạo lý là ngôn ngữ của sự di truyền; ngôn ngữ này hiện hữu ngay trong thế giới sinh vật cũng như ngay trong cơ thể của con người.

Khả năng di truyền của mỗi chủng loại sinh vật được duy trì bởi một thứ ngôn ngữ mà thiên nhiên đã lưu trữ trên các DNA (deoxyribonucleic acid [Eng]), thành phần của các gene trong nhân của các tế bào. Khi các DNA sử dụng ngôn ngữ này, bản thân chúng sinh sản thành nhiều DNA. Cách sử dụng ngôn ngữ di truyền của các DNA về nguyên tắc vẫn giống như cách loài người sử dụng các ngôn ngữ luận lý: giao tiếp với nhau bằng cách trao đổi thông tin, khi truyền thông tin cho đối tượng khác thì mã hóa rồi gửi đi, khi nhận thông tin từ đối tượng khác thì giải mã để hiểu nội dung. Nhưng về hiệu quả thì ngôn ngữ di truyền của DNA đứng ở một trình độ cao hơn nhiều so với các ngôn ngữ luận lý của con người. Với con người, ngôn ngữ luận lý có thể không giống với hành động thực tế, lời nói không đi đôi với việc làm. Nhưng với các DNA, ngôn ngữ và hành động là một.

Ngôn ngữ di truyền là một ví dụ về sức mạnh của ngôn ngữ đạo lý: khi được vận dụng, ngôn ngữ đạo lý sẽ trực tiếp làm thay đổi thực tại.

Sức mạnh của ngôn ngữ đạo lý đã được Tạo Hóa sử dụng trong việc khai thiên lập địa. Kinh điển của nhiều tôn giáo thuộc các thời kỳ cứu độ khác nhau có chỉ ra điều này. Trong “Đạo Đức Kinh”, ở phần mở đầu, Đức Lão Tử đã viết:

“Đạo khả đạo phi Thường Đạo

Danh khả danh phi Thường Danh

Vô Danh thiên địa chi Thủy

Hữu Danh vạn vật chi Mẫu.”¹

Trong đoạn kinh trên đây, chữ “Đạo” và chữ “Danh” được đặt ở những vị trí đối nhau để bổ túc ý nghĩa cho nhau. Xét về nội dung, Đạo là cội nguồn phát sinh và động lực vận hành của vũ trụ. Vậy còn Danh là gì? Nếu chữ “Danh” chỉ dùng để chỉ những “từ” thông thường trong những ngôn ngữ luận lý, hẳn nó sẽ không đối ứng được với chữ “Đạo”. Theo ngữ nghĩa của đoạn kinh này, ta hiểu rằng Đức Lão Tử chỉ đối nghĩa với Đạo bằng cái ngang tầm với Đạo. Hơn nữa, Ngài lại gọi Danh ấy là Thường Danh. Mà chúng ta biết rằng, trong tất cả các hệ thống ngôn ngữ luận lý mà nhân loại sử dụng suốt hàng mấy ngàn năm nay, không có cái danh nào là hằng thường cả, vì cái danh nào cũng chỉ là một quy ước của con người ở phạm vi cá nhân hoặc xã hội trong một không-thời gian nào đó mà thôi. Vậy thì cái Danh - Thường Danh ấy là gì?

¹ Lão Tử, *Đạo Đức Kinh*, chương 1.

Chúng ta sẽ tìm thấy những hệ quả có ý nghĩa khi giải thích rằng cái Danh ấy thuộc về một ngôn ngữ đạo lý. Vì ngôn ngữ đạo lý là loại ngôn ngữ có độ hàm súc rất cao, chứa đựng được đạo lý của Trời Đất, thậm chí chứa đựng cả những quyền năng dịch sử vạn vật, nên những từ trong ngôn ngữ ấy có thể có đủ tầm vóc để đối ứng với bản thể Đạo của vũ trụ vạn vật. Ở trường hợp đang xét, Danh - Thường Danh ấy là Đạo trong trạng thái thể hiện thành sự sống, do hai câu kinh tiếp theo: câu “Vô Danh Thiên Địa chi Thủy” nói rằng khi chưa có Danh, thì Đạo - Thường Đạo hiện hữu như là cội nguồn tiềm ẩn của Trời Đất; còn câu “Hữu Danh vạn vật chi Mẫu” nói rằng khi có Danh, thì Danh - Thường Danh chính là sự hóa sinh vạn vật của Đạo.

Như vậy, Danh - Thường Danh ấy phải thuộc về một ngôn ngữ đạo lý tiên thiên mà Tạo Hóa sử dụng để kiến tạo vạn vật. Chúng ta có thể tạm hình dung sự việc bằng cách so sánh với ngôn ngữ di truyền của DNA. Khi DNA sử dụng ngôn ngữ đạo lý của mình thì sự sống hữu hình của sinh vật được bảo tồn và phát triển. Cũng vậy, khi bản thể Đạo sử dụng ngôn ngữ đạo lý của Ngôi Sáng Tạo thì vạn vật được tạo lập.

Ta có thể tìm thấy những nội dung tương tự như “Hữu Danh vạn vật chi Mẫu” của “Đạo Đức Kinh” trong Kinh Thánh. “Sáng Thế Ký”, quyển kinh mở đầu của bộ kinh “Cựu Ước”, đã ghi lại việc Đức Thượng Đế sử dụng công năng của ngôn ngữ đạo lý để khai thiên lập địa, như sau:

“Đức Chúa Trời phán: Phải có sự sáng; thì có sự sáng.”¹

hay một đoạn khác:

“Đức Chúa Trời lại phán rằng: Phải có các vì sáng trong khoảng không trên trời, đăng phân ra ngày với đêm, và dùng làm dấu để định thời tiết, ngày và năm; lại dùng làm vì sáng trong khoảng không trên trời để soi xuống đất; thì có như vậy.”²

Theo những lời kinh vừa nêu, Đức Thượng Đế tạo dựng Trời Đất và vạn vật bằng cách “phán”. Nhưng “phán” là gì? Là dùng lời nói để yêu cầu hay ra lệnh. Tuy nhiên, sự phán của Đức Thượng Đế ở đây không phải là “nói”, hay “yêu cầu”, hay “ra lệnh” theo nghĩa thông thường mà chúng ta vẫn hiểu về những động từ này trong đời sống thường tình của nhân loại. Thật vậy, trong thánh giáo Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, có bốn câu thơ:

*“Trời Đất nào đâu có nói năng,
Sanh sanh hóa hóa, thật khôn ngoan;
Người cùng Trời Đất, đồng cơ, lý,
Thần ấy thị Thiên, bạn biết chăng?”*³

Cụm từ “Thần ấy thị Thiên” nhắc ta nhớ lại mệnh đề “Thần thị Thiên” của tiên đề 2.1, gợi ý rằng ngôn ngữ của Trời Đất không phải là ngôn ngữ của sự “nói năng” thông thường mà là ngôn ngữ của Thần, nghĩa là ngôn ngữ của Lý. Do đó, “phán” trong văn

¹ Cựu Ước, Sáng Thế Ký, 1:3.

² Cựu Ước, Sáng Thế Ký, 1:14-15.

³ Đức Bảo Pháp Chơn Quân Huỳnh Chơn; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tý thời, 25-12 Ất Sửu (03-02-1986).

cảnh của “Sáng Thế Ký” phải được hiểu theo nghĩa rộng là sử dụng một ngôn ngữ của Thần, của Lý. Ngôn ngữ ấy không thể là ngôn ngữ luận lý, vì ngôn ngữ luận lý không thể phóng phát những công năng. Ngôn ngữ ấy chỉ có thể là ngôn ngữ đạo lý với những Danh - Thường Danh mà Đức Lão Tử đã đề cập đến trong “Đạo Đức Kinh”. Vì vậy, Ngôi Sáng Tạo còn được Kinh Thánh gọi là Ngôi Lời:

“Ban đầu có Ngôi Lời, Ngôi Lời ở cùng Đức Chúa Trời, và Ngôi Lời là Đức Chúa Trời. Ban đầu Ngài ở cùng Đức Chúa Trời. Muôn vật bởi Ngài làm nên, chẳng vật chi đã làm nên mà không bởi Ngài.”¹

Nói rằng muôn vật trong càn khôn vũ trụ đều được làm nên từ “Ngôi Lời”, hay, đều là con của “Thường Danh”, tức nói rằng vật nào cũng được tạo ra từ ngôn ngữ đạo lý. Quan sát thế giới tự nhiên, ta thấy mọi vật đều có những ngôn ngữ đạo lý của mình, và những ngôn ngữ ấy do các nguyên lý của càn khôn vũ trụ quy định. Mọi vật cũng thường xuyên sử dụng những ngôn ngữ đạo lý của mình để truyền đạt những tác động lên nhau, và nghĩa là để giao tiếp với nhau. Ví dụ, trái đất thực hiện chuyển động quanh mặt trời bằng ngôn ngữ của những định luật như định luật vạn vật hấp dẫn (gravitational law [Eng]), định luật bảo toàn xung lượng góc (conservation law of angular momentum [Eng]),... Sự chuyển động đó, đến lượt mình, “phán” cho các sinh vật trên trái đất biết về nhiều thứ quan trọng trong đời sống của chúng, ví dụ như thời gian của bốn mùa, tùy theo vị trí của trái đất trên quỹ đạo mà dọc theo đó nó chuyển động quanh mặt trời. Một nụ hoa nở trong nắng xuân, những đám lúa non lớn lên trong mưa rào mùa hạ, mấy chiếc lá vàng bay trong gió thu, những đàn chim di cư trốn cái lạnh của mùa đông,... tất cả những biến đổi có liên quan đến thời tiết như vậy đều là sự tuân hành những lời “phán” của hệ thống “trái đất - mặt trời” qua ngôn ngữ của các định luật có liên quan.

Trong xã hội loài người, liệu những ngôn ngữ đạo lý như vậy có tồn tại hay không? Chúng ta hãy xuất phát từ lịch sử của các ngôn ngữ văn tự trên hành tinh mà chúng ta đang sống. Lịch sử này thật sự vượt quá tầm nhận thức của con người cũng như khả năng ghi chép của sử học, nhưng đã được chính Đức Văn Tuyên Khổng Thánh – tác giả của những sự kiện lịch sử ấy – xác nhận qua cơ bút trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. “Thánh Huấn Hiệp Tuyền” có ghi lại:

*“Văn tự ngữ châu nhứt bốn nguyên,
Tuyền tùy xứ xứ tạo văn riêng.”*²

Về đại ý, hai câu thơ này nói rằng chữ viết của các dân tộc trên khắp năm châu đều xuất phát từ một tác giả duy nhất, nhưng được địa phương hóa theo từng xứ sở. Tác giả duy nhất ấy đã hóa thân xuống thế gian rất nhiều kiếp, mỗi kiếp đều mang hình hài của một con người thuộc một dân tộc khác nhau để tạo ra chữ viết của dân tộc ấy. Một trong những kiếp của vị tác giả duy nhất này là Đức Khổng Tử ở Trung Hoa.

¹ Tân Ước, Giăng, 1:1-3.

² Đức Văn Tuyên Khổng Thánh; Thánh Huấn Hiệp Tuyền (Q.1), tr.66.

Trong một bài thánh giáo khác¹ ta lại thấy thêm một sự kiện xác nhận nữa. Khi giảng bút, Đức Văn Tuyên Khổng Thánh không xưng danh ngay từ đầu, mà Ngài đặt câu hỏi để những người hầu đàn suy nghiệm:

*“Chín mươi lăm kiếp xuống trần hoàn,
Khắp nước hoàn cầu được mở mang;
Văn tự, ngôn từ phân định rõ,
Hoàn toàn sứ mạng của Trời ban.*

*Vậy nơi đàn có ai biết chẳng? Khá bạch để nghiệm lý. (...)*²

Vậy câu kinh “Cửu thập ngũ hồi, tự lời trử bính” là của ai?

Chư môn đệ nào biết lẽ huyền vi ấy. Chính Thánh Sư lãnh sứ mạng thiêng liêng khai hóa văn tự trên khắp [các] nước trên địa cầu này. Bởi thế, chẳng những Hán tự chư môn đệ kính trọng mà thôi, chỉ những chữ nào trên mặt địa cầu này cũng là do Thánh Sư hóa kiếp để chỉ giáo mở mang dân trí.”

Câu “Cửu thập ngũ hồi, tự lời trử bính” là một câu kinh trong bài kinh “Xung Tụng Công Đức Văn Tuyên Khổng Thánh”. Câu này đề cập đến sự kiện: Đức Văn Tuyên Khổng Thánh đã từng giảng thể nhiều kiếp, làm người của nhiều dân tộc khác nhau trên trái đất này để khai hóa ngôn ngữ cho mỗi dân tộc. Trong mỗi kiếp như vậy, khi Ngài phát minh ra văn tự của một dân tộc, thì trời đất nổi sấm, vạn linh kinh sợ.

Từ những kiến thức về ngôn ngữ di truyền của DNA, chúng ta có thể suy đoán rằng khả năng để một ngôn ngữ làm chấn động vũ trụ là khả năng không bị loại trừ. Tuy vậy, sự kiện mà Đức Khổng Thánh nêu lên là nằm ngoài tầm tưởng tượng của chúng ta: Con người, thông qua một loại văn tự, làm sao có thể làm chấn động trời đất và vạn vật? Nếu loại văn tự đó chỉ là một ngôn ngữ luận lý như các ngôn ngữ hiện đại, chắc chắn nó sẽ không thể ảnh hưởng đến vũ trụ vạn vật. Một ngôn ngữ có khả năng tác động mạnh mẽ đến cả trời đất như vậy phải là một ngôn ngữ chứa đựng được bên trong mình những đạo lý của trời đất. Nói cách khác, đó phải là một ngôn ngữ đạo lý. Khi con người sử dụng ngôn ngữ ấy cũng là khi con người vận hành đạo lý của trời đất, điều khiển được hoạt động của vạn vật.

Trong nhiều tôn giáo trên thế giới hiện nay, một dạng ngôn ngữ đạo lý vẫn còn được lưu lại ít nhiều, đó là phù chú. Hầu hết các tôn giáo, ở phần huyền môn nội giáo, đều có sử dụng phù chú để tác động vào thế giới. Xét về mặt ngôn ngữ học, phù chú thật sự là một ngôn ngữ, gồm cả ngôn ngữ viết (những đường nét được dùng khi họa phù) và ngôn ngữ nói (những âm được đọc lên khi niệm chú). Ngôn ngữ của phù chú thường không phải là một hệ thống ngôn ngữ độc lập, mà là sự kết hợp giữa ngôn ngữ của một dân tộc với ngôn ngữ giáo lý của một tôn giáo. Ví dụ, trong đạo Bà la môn (Brahmanism [Eng]), các đạo gia cổ đại chỉ dùng vài âm tiết trong tiếng Phạn để tạo thành những câu chú đầy

¹ Ibid., tr.133.

² Trong những buổi hầu đàn, sau những câu hỏi như vậy, Đấng Thiêng Liêng đang giảng cơ sẽ chờ câu trả lời của những vị đang hầu đàn trước khi tiếp tục dạy.

quyền năng thiêng liêng, như câu chú: “ॐ मणिपद्मे हूँ” (“Om maṇi padme hūṃ” [Skr]). Câu chú được nêu trong ví dụ này chính là “lục tự chơn ngôn” (the six-syllabled mantra [Eng]) đã được biết đến khá nhiều trên thế giới. Để giải thích ý nghĩa câu chú với sáu âm tiết đó, xưa nay đã có không biết bao nhiêu lời thuyết minh và công trình nghiên cứu từ nhiều nơi trên thế giới, nhưng mọi sự giải thích như vậy đều chỉ là những bàn luận trên lý thuyết, chứ không thể chứa đựng một công năng điều khiển nào đối với thực tại. Trong khi đó, hiệu lực của câu chú này đã được chứng nghiệm – dẫn đến việc tiếp nhận câu chú này trong nhiều hệ thống huyền môn – ở nhiều tôn giáo Phương Đông.

Câu chú với sáu âm tiết này cũng là một ví dụ cho thấy số lượng âm tiết hoặc từ ngữ được dùng trong phù chú thường khá ít, nhưng câu chú lại tạo ra được một quyền năng rất lớn. Những ký tự hay âm tự trong phù chú hàm chứa những định luật của vũ trụ và những quyền năng tâm linh của con người mà các ngôn ngữ ngày nay không thể diễn tả được hết, thậm chí dù có trình bày bằng bao nhiêu sách vở đi nữa.

Trong ngôn ngữ Trung Hoa cổ đại cũng đã có một ngôn ngữ đạo lý như vậy. Đó là ngôn ngữ lý-số của kinh Dịch. Ta có thể gọi đó là ngôn ngữ Dịch Lý, nghĩa là ngôn ngữ của sự vận hành vũ trụ, vạn vật và nhân loại. Người Trung Hoa đã từng sử dụng ngôn ngữ này vào việc dự đoán tương lai (ví dụ: bói Dịch), hay đã từng sử dụng như một hình thức phù chú (ví dụ: bùa Bát Quái). Tuy nhiên, đó chỉ mới là một số ứng dụng nào đó của loại ngôn ngữ đạo lý này. Trong sự phát triển của nền văn minh Trung Hoa, ngôn ngữ đạo lý này đã trở thành một ngôn ngữ phổ quát của tất cả mọi hình thái hoạt động về vật chất lẫn tâm linh của dân tộc này, và những hiệu quả vận dụng của nó đã được kiểm nghiệm và ghi nhận suốt chiều dài lịch sử Trung Hoa.

Ở Hy Lạp cổ đại, nhà hiền triết Pythagoras nói rằng Số¹ là những thực tại huyền diệu chứa đựng chân lý của vũ trụ; Số cũng là khí cụ của Trời Đất để tạo dựng vạn vật. Do đó, số học là một hệ thống ngôn ngữ hàm súc để diễn đạt những định luật vô hình trong trời đất. Nếu hiểu được ngôn ngữ này, con người sẽ xây dựng và phát triển được thế giới của mình. Quan niệm của ông đã được kiểm chứng trên thực tế: hầu hết những gì mà ông và các môn đệ khám phá ra nếu không trở thành nền tảng của khoa học hiện đại thì cũng đóng góp một phần rất quan trọng vào việc tạo dựng thế giới văn minh của chúng ta. Một trong những thành tựu quan trọng nhất mà tôn giáo Pythagoras đã đạt được là khai phóng sức mạnh của ngôn ngữ toán học. Là một loại ngôn ngữ đạo lý của thiên nhiên, toán học càng ngày càng thâm nhập vào nhiều ngành khoa học và kỹ thuật khác nhau. Ngôn ngữ toán học có một độ hàm súc rất cao mà các ngôn ngữ luận lý không thể có được. Những biểu thức, phương trình toán học diễn đạt được những định lý của vũ trụ với một mức độ tinh tế và chính xác vượt xa những ngôn ngữ giao tiếp thông thường của chúng ta. Sự vận dụng ngôn ngữ toán học vào những ngành khoa học khác nhau, như vật lý học hay tin học, đã tạo nên sự phát triển to lớn của những ngành khoa học này.

¹ Khái niệm **Số** của Pythagoras không đồng nhất với khái niệm *con số*.

Ngôn ngữ đạo lý đã từng có mặt trong đời sống xã hội nhân loại vào những kỷ nguyên xa xưa của lịch sử, nhưng chúng đã bị mai một hầu hết trên mỗi bước đường phát triển của nền văn minh lý trí. Ngày hôm nay, không một tôn giáo và dân tộc nào còn lưu lại được đầy đủ những dữ kiện về một ngôn ngữ đạo lý như vậy. Tuy nhiên, những vết tích của chúng vẫn còn lưu lại rải rác trong các kho tàng văn hóa của nhiều dân tộc trên thế giới, và đặc biệt, trong các tôn giáo trên thế giới. Dưới sự soi sáng của giáo lý Đại Đạo, kết hợp kinh điển từ nhiều tôn giáo cũng như đối chiếu văn hóa của nhiều dân tộc, chúng ta có thể tìm lại chúng, những ngôn ngữ đạo lý vốn đã từng hiện diện và đem đến cho con người những quyền năng phi thường trong những chặng đường đầu của lịch sử nhân loại.

3. NGÔN NGỮ LUẬN LÝ

Phần lớn các hệ thống ngôn ngữ mà nhân loại sử dụng ngày nay đều thuộc loại ngôn ngữ luận lý. Chúng dường như là những lớp vỏ vật chất nào đó còn sót lại của những ngôn ngữ đạo lý trong những quá khứ xa xưa. Đơn thuần là một phương tiện chuyên tải thông tin, các ngôn ngữ luận lý luôn tỏ ra rất yếu kém về khả năng chứa đựng nội dung so với các ngôn ngữ đạo lý.

Ngôn ngữ luận lý có hai nhược điểm đáng chú ý:

(1) Độ hàm súc rất thấp: muốn diễn tả một ý tưởng, phải dùng đến rất nhiều câu, rất nhiều từ ngữ; và dù cách diễn tả có khéo léo, cẩn thận như thế nào đi nữa, khả năng gây hiểu lầm ý tưởng vẫn luôn tiềm tàng ngay trong cách diễn tả ấy với mức độ rất lớn.

(2) Thụ động: ngôn ngữ luận lý chỉ đơn thuần là một phương tiện truyền tải thông tin về đối tượng, chứ không là một thực thể chứa đựng những công năng điều khiển đối tượng.

Những nhược điểm này đã tạo ra những giới hạn của ngôn ngữ luận lý, làm cho hiệu quả của ngôn ngữ luận lý giảm đi một cách rõ rệt hoặc bị triệt tiêu hẳn khi vượt ra khỏi giới hạn này.

Hầu hết các hệ thống luận lý học đều được diễn đạt nhờ ngôn ngữ luận lý. Điều này khiến cho các hệ thống luận lý học phải gánh chịu mọi nhược điểm của ngôn ngữ luận lý. Trong “Đạo Nguyên Chánh Nghĩa”, Đức Thái Thượng Đạo Tổ nhận định:

“Nếu dụng lý trí thiên nhiên mà suy nghiệm thiên cơ còn khá đặng, bằng dùng ngôn ngữ mà biện bác tìm tòi thiên cơ, thì trước nhục nhãn, [con người] hay làm lạc vậy !”¹

Ngôn ngữ luận lý là ngôn ngữ của trí năng, được hình thành từ những quy ước của con người xã hội. Những quy ước ở cấp độ xã hội lại dựa vào những “giá trị trung bình” của những kinh nghiệm xã hội, vốn là những kinh nghiệm được trải qua bởi số đông, nhưng ít có thể đại diện cho những chứng nghiệm tinh tế mà mỗi cá nhân có thể đạt đến. Vì vậy, ngôn ngữ luận lý không những chỉ cho phép diễn đạt những sự kiện tương đối thô thiển, mà còn chứa đựng vô số nguy cơ bất đồng tư tưởng do hiểu lầm lẫn nhau.

¹ Đức Thái Thượng Đạo Tổ; *Đạo Nguyên Chánh Nghĩa*, Chương thứ 2 “Chân lý, huyền diệu”.

Trong vật lý học, từ đầu thế kỷ 20, các nhà vật lý học đã đối diện với những vấn đề mang tính chất nền tảng của khoa học cũng như triết học, ví dụ như cách thức mà chúng ta quan niệm về không gian, thời gian và thực tại. Thông qua những nỗ lực tìm kiếm giải pháp, nhà vật lý học đã nhận diện ra được nguyên nhân chung của những vấn đề này: sự hạn chế trong khả năng diễn đạt của ngôn ngữ luận lý. Khi xét tới một giới hạn nào đó của thế giới nhị nguyên – chẳng hạn như ở những giới hạn vô cùng nhỏ hoặc vô cùng lớn về kích thước của không-thời gian – thì nhiều khái niệm mà tư duy vẫn diễn đạt bằng ngôn ngữ luận lý có thể trở nên mơ hồ, tự mâu thuẫn, hoặc vô nghĩa¹. Hiểu được điều này, vật lý học hiện đại trong nhiều trường hợp đã sử dụng ngôn ngữ luận lý chỉ như những ký hiệu quy ước. Ví dụ, trong thế giới siêu vi mô của các quark, các nhà vật lý đã đưa ra khái niệm “màu sắc” (color [Eng])² để diễn đạt một thuộc tính nội tại mà các hạt quark biểu hiện trong các tương tác mạnh (strong interactions [Eng]); thuộc tính nội tại ấy đóng vai trò như một loại tích lượng (charge [Eng]) sinh ra tương tác mạnh (tương tự như điện tích là nguồn sinh ra các tương tác điện từ). Mặc dù nói một cách rất rõ ràng rằng các quark có ba màu: đỏ (red [Eng]), lục (green [Eng]), dương (blue [Eng]), nhưng các nhà vật lý hiểu rằng màu sắc của quark hoàn toàn không có liên quan gì đến màu sắc theo nghĩa thông thường, mà đó chỉ là một cách định danh mang tính chất quy ước. Nói khác đi, màu của quark thật sự là màu-không-màu.

Các ví dụ của vật lý học nói với chúng ta rằng: khi vượt ra khỏi những giới hạn tri kiến mà giác thức của con người có thể kinh nghiệm được, chúng ta luôn phải chuẩn bị tinh thần để đối diện với khả năng, trong đó, không còn bất cứ một ý niệm nào có thể tồn tại mà có thể duy trì được ý nghĩa thông thường của nó. Ngôn ngữ luận lý khi ấy không còn hiệu lực đối với việc diễn đạt và lưu chuyển thông tin trong xã hội. Và khi con người mất phương tiện để diễn đạt, thì mỗi phát kiến, mỗi chứng nghiệm của từng cá nhân đều có nguy cơ sẽ phải nằm mãi trong tri thức của cá nhân – nếu như chúng không bị những cá nhân đó quên lãng dần – mà không có cách nào được truyền bá hay chia sẻ bởi cộng đồng xã hội chung quanh, trừ phi con người tìm cách thoát ra khỏi nguy cơ đó.

Luận lý là một sự phản ánh nào đó của đạo lý. Sự phản ánh này chịu rất nhiều giới hạn, mà trong đó, những giới hạn do ngôn ngữ luận lý mang đến chiếm một tỉ lệ không nhỏ. Bởi vậy, khi nói về “Danh” – và nói chung là về việc định danh, thiết lập thuật ngữ trong ngôn ngữ luận lý – Đức Vân Hương Thánh Mẫu đã dạy:

*“Danh chỉ là biểu tượng, là lối vào cửa thực. Chấp lấy nó là đóng khung cửa Đạo, không cho mình, cho thiên hạ tìm thấy Đạo là gì.”*³

Đức Như Ý Đạo Toàn Chơn Nhơn giải thích:

¹ Có thể xem thêm, ví dụ, quyển “Vật Lý Và Triết Học” (“Physics And Philosophy”) của Werner Heisenberg hoặc “Đạo Của Vật Lý” (“The Tao Of Physics”) của Fritjof Capra.

² O.W. Greenberg (1964), *Spin and Unitary-Spin Independence in a Paraquark Model of Baryons and Mesons*, Physical Review Letters **13** (20): 598; M.Y. Han, Y. Nambu (1965), *Three-Triplet Model with Double SU(3) Symmetry*, Physical Review **139** (4B): B1006; W. Bardeen, H. Fritzsch, M. Gell-Mann (1973), *Light Cone Current Algebra, θ^0 Decay, and $e^+ e^-$ Annihilation*, arXiv:hep-ph/0211388v1.

³ Đức Vân Hương Thánh Mẫu; Huỳnh Quang Sắc, Ngộ thời, 12-10 Tân Hợi (29-11-1971).

“Khi bàn luận đến đạo lý thì phải tạm mượn những văn tự, ngôn từ để diễn tả, chớ thật tướng của Chơn Đạo là không hình, không danh, không ngôn ngữ, văn tự nào mô tả được nó.

Những hiền nào dày công tu tập, thánh trí minh linh sẽ được trực giác Thiên tánh của mình để cảm nhận và chứng nghiệm. Nhưng hiềm vì chúng sanh căn trí không đều, chỉ nên các Đấng Thiêng Liêng đã phải tạm dùng đủ mọi ngôn từ, hình thức phương tiện để dắt dìu, dạy dỗ từng căn trí một, từ kẻ giác đến người mê. Biết được cái nguyên lý đó thì con người hiểu Đạo, giải thoát ngay từ bước đầu, là phá chấp tất cả sắc tướng, hình danh, thị phi, ngôn ngữ, văn tự. Nếu còn chấp là còn lấy dây tự trói buộc mình trong phạm vi hạn hẹp.

Do đó mà đạo kinh thường dùng những ngôn từ úp úp, mở mở, như có như không, như chẳng phải có mà cũng chẳng phải không, chẳng phải không có mà cũng chẳng phải không không, ... Bởi vì đó là một phương tiện trong những phương tiện để làm ngón tay chỉ trăng, khiến kẻ tìm trăng phải hướng nhãn quan mình vào phía đó và vượt xa hơn nữa mới thấy trăng.

Sở dĩ dùng những ngôn từ không rõ rệt như vậy, bởi vì không có ngôn từ nào chính xác để định nghĩa Đạo. Những ngôn từ mà thế nhân thường dùng là để diễn tả những gì thuộc cõi nhị nguyên đối đãi mà thôi. Biết như vậy, để cõi lòng mình được mở rộng thênh thang, không có gì đóng khung ngăn cách. Đó là mình đã giải thoát từng phần một trên cuộc hành trình tìm bến khởi nguyên rồi vậy.”¹

Sự cách biệt giữa con người và con người, giữa tôn giáo và tôn giáo, một phần lớn cũng bắt nguồn từ những giới hạn của ngôn ngữ luận lý. Người nói thì muốn nói một đường, người nghe lại hiểu theo một nẻo. Có bao nhiêu cá nhân trên cuộc đời này là có bấy nhiêu hệ thống mã hóa thông tin riêng biệt, dẫn tới vô số khả năng tồn tại của những con đường biệt lập. Mỗi con đường chỉ có một khách lữ hành vốn là chính tác giả của con đường ấy mà thôi. Không ai có thể thật sự hiểu ai, mà cũng không ai có thể thật sự truyền đạt trọn vẹn điều gì cho ai. Bằng cách đó, cộng đồng xã hội tồn tại như một tập hợp của những thế giới cách biệt.

Vẫn như tự ngàn xưa xét về khát vọng tìm kiếm chân lý nhưng con người ngày nay chỉ còn lại trong tay những ngôn ngữ luận lý. Những ngôn ngữ này quá chật hẹp và chứa đựng quá nhiều chướng ngại, trong khi chân lý lại rộng lớn vô biên; vậy thì làm sao có thể lấy cái hữu hạn để truyền đạt cái vô cùng? Giải pháp của giáo lý Đại Đạo là: đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý.

4. ĐẠO LÝ HÓA NGÔN NGỮ LUẬN LÝ

Như đã được trình bày ở phần trên, ngôn ngữ đạo lý ngày nay đã bị mai một theo thời gian; thay vào đó, ngôn ngữ luận lý trở thành ngôn ngữ thông dụng trong xã hội loài người. Đối với giáo lý Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, ngôn ngữ luận lý là một hình thức ngôn

¹ Đức Như Ý Đạo Toàn Chơn Nhơn; Vĩnh Nguyên Tự, 16-01 Bình Thịn (15-02-1976).

ngữ đang được sử dụng nhưng không phải là hình thức ngôn ngữ duy nhất. Có nhiều nội dung trong giáo lý Đại Đạo không thích hợp với việc diễn đạt bằng các ngôn ngữ thuần túy luận lý. Để giải quyết vấn đề này trong bối cảnh lịch sử mà xã hội loài người không còn những ngôn ngữ đạo lý thật sự, giáo lý Đại Đạo dùng ngôn ngữ luận lý theo những phương thức đặc biệt để mô phỏng ngôn ngữ đạo lý. Chúng tôi gọi chung mọi phương thức sử dụng ngôn ngữ luận lý để mô phỏng ngôn ngữ đạo lý là “đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý”.

ĐỊNH NGHĨA 3.59. Đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý. “Đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý” là hành động thực hiện những điều chỉnh thích hợp để làm cho ngôn ngữ luận lý có thể đạt được phần nào tác dụng của ngôn ngữ đạo lý.

4.1. Đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý bằng tâm đức

Phương thức cơ bản để đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý là sử dụng tâm đức của người lý luận để (1) đưa sức mạnh của ngôn ngữ đạo lý vào ngôn ngữ luận lý, (2) khắc chế những khuyết điểm của ngôn ngữ luận lý, và, (3) phát huy ưu điểm của ngôn ngữ luận lý. Bằng cách này, người lý luận có thể sử dụng ngôn ngữ luận lý gần như một ngôn ngữ đạo lý.

ĐỊNH NGHĨA 3.60. Tâm đức (của một chủ thể x). “**Tâm đức** của một chủ thể x ” là khả năng của tâm hồn x trong việc hành xử một cách tốt đẹp đối với mọi tình huống thực tiễn mà x trải qua; khả năng ấy có được nhờ rèn luyện đạo hạnh.

ĐỊNH NGHĨA 3.61. Đạo hạnh (của một chủ thể x).

(1) “**Hạnh**” là khả năng thể hiện tư tưởng thành lời nói, thái độ, hành vi, cử chỉ.

(2) “**Đạo hạnh** của một chủ thể x ” là hạnh của x với điều kiện x là con người biết làm sáng tỏ bản tánh của mình (xem định nghĩa 1.130).

Đó là định nghĩa cho khái niệm “đạo hạnh”.

Từ định nghĩa 1.130, biết làm sáng tỏ bản tánh của mình tức là biết phát huy mọi công năng của điểm tiểu linh quang ở chính mình, và sự phát huy này thể hiện trong đời sống thành tinh thần vong kỷ vị tha (tinh thần quên mình mà làm nên cho người khác hoặc vật khác – xem định nghĩa 1.210). Như vậy, biết làm sáng tỏ bản tánh tức là biết phát huy Đại Đạo ở nội tâm mình ra thành Đại Đạo ở cuộc sống. Mặt khác, từ định nghĩa 3.61, hạnh là khả năng thể hiện tư tưởng thành lời nói, thái độ, hành vi, cử chỉ; vì vậy, đạo hạnh là khả năng thể hiện Đại Đạo từ trong tư tưởng ra thành lời nói hợp đạo lý, thái độ hợp đạo lý, hành vi hợp đạo lý, cử chỉ hợp đạo lý để giao tiếp và hành xử với tha nhân trong xã hội. Sự giao tiếp và hành xử này phải nằm trong khuôn khổ của tinh thần vong kỷ vị tha, quên mình mà làm nên cho người để giúp người nên Đạo. Thế thì đạo hạnh là cái hạnh của người biết phát huy Đạo tự thân để giúp người khác cảm nhận được Đạo, hiểu được Đạo và hành được Đạo.

Để đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý bằng tâm đức, người sử dụng ngôn ngữ luận lý – đặc biệt là người lý luận – nhất thiết phải là người có đạo hạnh. Việc dụng ngữ dù được thực

hiện dưới hình thức nói hay viết, người dụng ngữ luôn phải thể hiện đạo hạnh của mình qua từng lời nói và câu văn.

Như đã chỉ ra trước đây, từ định nghĩa 3.53, một nội dung trong tư tưởng muốn được diễn đạt, lưu trữ, vận chuyển hay truyền đạt trong xã hội, đều phải mượn một hình thức ngôn ngữ thích hợp. Đối với một người dụng ngữ có đạo hạnh, dù nội dung trong tư tưởng của mình là gì, thì vẫn phải thể hiện nội dung ấy một cách đồng thời với việc phát huy Đạo tự thân. Mọi động tác diễn đạt, lưu trữ, vận chuyển hay truyền đạt nội dung tư tưởng mà không diễn ra đồng thời với việc phát huy Đạo tự thân đều không phải là động tác của người có đạo hạnh.

Sự song hành bắt buộc như vậy giữa việc dụng ngữ và việc phát huy Đạo tự thân làm cho ngôn ngữ luận lý có được công năng của linh quang, hay của Đạo tự thân, và nhờ đó mà ngôn ngữ luận lý có khả năng cảm hóa lòng người cũng như xoay chuyển thực tại.

Ta hãy xem một ví dụ trong phạm vi tôn giáo. Việc truyền bá đạo lý, xiển dương giáo lý không thể không dùng đến lời nói, văn tự. Nhưng đó chỉ là truyền bá trên phương diện lý thuyết. Quan trọng nhất là phải truyền bá bằng một cách sống, bằng một tấm gương, bằng một cuộc đời. Công năng của sự truyền đạo nằm ngay trong sự sống đạo. Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo đã từng dạy những nhà truyền bá giáo lý Đại Đạo như sau:

“Tiếng nói của chư hiền được bảo đảm hay không là do ở đức độ và hành vi đạo đức của chư hiền đó thôi. Còn với một khoa lý luận rất sắc bén, nhưng hành động có phần bất lương, thì cũng vô bổ.”¹

Ngôn ngữ, nói tổng quát, là phương tiện để truyền đạt thông tin, chứ không chỉ thu hẹp trong lời nói và chữ viết. Một vị tu sĩ tuy ngồi im lặng trong những giờ phút thiền định, nhưng ngay cả trong những giờ phút ấy, vị tu sĩ vẫn có thể truyền đạt được đạo lý đến cho mọi người, không phải bằng văn từ mà bằng phong thái, cốt cách, đạo hạnh, tư tưởng, thần lực, ... của mình.

Cách sống mẫu mực về đạo đức của những bậc chân tu luôn chứa đựng dồi dào những khả năng truyền đạt, thuyết minh, hay chứng minh những nội dung giáo lý. Đối với mỗi tôn giáo, cách sống mẫu mực của các nhà truyền giáo thuộc tôn giáo đó thường được xem là những phiên bản sống động của hệ thống giáo lý mà tôn giáo đó muốn truyền bá.² Vì vậy, bản thân cách sống mẫu mực về đạo đức cũng là một ngôn ngữ.

Trên thực tế, ngôn ngữ của cách sống mẫu mực là loại ngôn ngữ chủ yếu được sử dụng trong lĩnh vực giáo dục. Giáo dục có thể tạm thời không dùng đến ngôn ngữ nói hoặc bỏ qua ngôn ngữ viết, nhưng, giáo dục không một giờ phút nào có thể thiếu ngôn ngữ của sự làm gương. Việc thiếu lời giáo huấn (ngôn ngữ nói) hay thiếu sách vở tài liệu (ngôn ngữ viết) có thể dẫn đến một nền giáo dục khiếm khuyết; nhưng việc thiếu những tấm gương (ngôn ngữ của cách sống) sẽ làm sụp đổ toàn bộ nền giáo dục. Mọi thất bại

¹ Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Huân Cung Đàn, Tý thời, 01-10 Nhâm Dần (27-10-1962).

² Giáo lý được truyền đạt, được thuyết minh hay chứng minh qua cách sống và cuộc đời của nhà truyền giáo, được gọi là *thân giáo*.

của một nền giáo dục, đều do thiếu đi ngôn ngữ của hành động đạo đức, ngôn ngữ của cách sống mẫu mực, ngôn ngữ của những tấm gương cao đẹp. Ngược lại, sự thành công của một nền giáo dục lại không hoàn toàn xuất phát từ sự áp dụng tài tình những học thuyết về giáo dục hay những biện pháp sư phạm, mà chủ yếu là nhờ những tấm gương sáng của những nhà giáo dục chân chính.

Nhìn lại lịch sử nhân loại, hầu hết những vĩ nhân có khả năng giáo hóa nhân loại sâu rộng nhất – Thích Ca, Pythagoras, Lão Tử, Khổng Tử, Socrates, Jesus,... – đều là những con người của những tôn giáo; bởi vì đối với mọi tôn giáo, cách thức thuyết giáo hiệu quả nhất chính là sống mẫu mực về đạo đức, hay, sống đạo.

Người Á Đông tôn Đức Khổng Tử là Vạn Thế Sư Biểu, nghĩa là, vị thầy có thể dạy cho muôn đời bằng tấm gương sống của chính mình. Ngài là một bậc học rộng, có kiến thức uyên bác, có khẩu tài, có khả năng trước tác những văn phẩm to lớn làm kinh điển căn bản cho Nho Giáo. Nhưng ngôn ngữ viết và ngôn ngữ nói của Ngài không thể có tác dụng đối với vạn thế nếu chúng không được hậu thuẫn bởi ngôn ngữ của cách sống đức độ, của tấm gương đạo hạnh mà nhân sanh tìm thấy ở bản thân Ngài.

Như vậy, công năng của tâm đức – đặc biệt là của đạo hạnh – là hết sức lớn lao. Chính nhờ công năng đó mà người sử dụng ngôn ngữ luận lý nói chung, người vận dụng luận lý học Đại Đạo nói riêng, có thể đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý để thuyết phục tha nhân.

Tuy nhiên, cũng cần nhấn mạnh rằng tâm đức không thay thế hoàn toàn cho trí năng mà luôn phải cùng với trí năng bổ sung qua lại cho nhau; vì không có trí năng thì không thể có luận lý học, mà không có tâm đức thì không thể có tính chất Đại Đạo trong luận lý học.

ĐỊNH NGHĨA 3.62. Trí năng. “**Trí năng**” là khả năng của trí tuệ trong việc giải quyết các vấn đề của trong cuộc sống.

Về mặt phương pháp luận, giáo lý Đại Đạo chủ trương rằng tâm đức và trí năng luôn phải song hành trong nhận thức, và do đó trong hành động, của con người. Chủ trương có tính phương pháp luận này bắt nguồn sâu xa từ việc phải hiệp nhất ngươn thân và chơn thân mà tiên đề 2.1 hàm ngụ.

4.2. Những cách thức khác để đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý

Phần trên đã trình bày việc sử dụng tâm đức của người dụng ngữ như là phương thức cơ bản để đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý. Sau khi đã thực hiện được phương thức đó, người dụng ngữ có thể tùy theo từng không-thời gian cụ thể, tùy theo trình độ tu tiến của bản thân mình và tùy theo căn trí của nhân sanh mà khai triển thêm nhiều cách thức khác nữa.

Phần này giới thiệu một số cách thức khác để đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý. Những cách thức này càng có hiệu lực khi nền tảng tâm đức của người dụng ngữ càng sâu dày.

Sự tu chứng. “Tu” là tự sửa mình để nâng cao những giá trị chân, thiện, mỹ nơi chính bản thân mình, còn “chứng” là trải nghiệm những kết quả; do đó, “tu chứng” là trải nghiệm những kết quả của việc sửa mình. Việc tu chứng có thể đạt được từ những mức sơ

đăng (ví dụ như trải nghiệm được những màu nhiệm mà đức tính khiêm tốn mang lại), cho đến những mức độ tận cùng của cơ tiến hóa (tức là trở thành Đạo, như cách phát biểu của tiên đề 1.1).

Dù ở bất kỳ mức độ tu chứng nào, con người đều có thể sử dụng kết quả tu chứng của chính mình để đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý. Ví dụ, con người có thể dùng thần lực của mình để làm cho ngôn ngữ luận lý chứa đựng một sức mạnh thuyết phục tha nhân và một công năng điều khiển ngoại vật:

“Người mà chứng đến tiềm thức cũng sáng hóa, sự diệu dụng như thần, nên thế gian gọi là bậc thiên tài cái thế. Những nhà phát minh chế tạo, những bậc tu sĩ chỉ đá hóa vàng, phân thân du hí, (mà) kết quả là do những phút trầm tư, những ngày thiền định.”¹

Công án. “Công án” là một lối đặt vấn đề mà xưa kia các vị Tổ thuộc Thiền tông của Phật giáo đã sử dụng nhằm giúp cho người học đạo tự phá chấp mà tìm thấy chân lý trong chính bản thân của người học đạo. Đây là một cách đạo lý hóa ngôn ngữ được giáo lý Đại Đạo sử dụng. Dưới quan điểm của ngôn ngữ học thông thường (tức là quan điểm của ngôn ngữ luận lý), công án có vẻ là một lối dụng ngữ không bình thường. Sự không bình thường này có thể nằm ở cách dùng từ, cách đặt câu,... nhằm “phá vỡ” một phần hay toàn bộ hình thức của ngôn ngữ luận lý. Xuyên qua những mảng bị phá vỡ đó, người suy nghiệm về công án có nhiều cơ hội hơn trong việc “nhìn thấy” những sự thật vốn vẫn bị hình thức của ngôn ngữ luận lý và định kiến của lý trí che khuất.

Biểu tượng. “Biểu tượng” là bất cứ cái gì được dùng để tượng trưng cho một cái khác (định nghĩa 3.63); ở đây, cái được dùng để tượng trưng cho một cái khác được gọi là “vật tượng trưng” (định nghĩa 3.64). Sử dụng biểu tượng là một cách thức để đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý. Tất cả những cộng đồng xã hội của con người ở những quy mô lớn nhỏ khác nhau đều dùng biểu tượng để thể hiện tinh thần của cộng đồng, ví dụ như các quốc gia trên thế giới dùng lá cờ làm vật tượng trưng cho tinh thần của mình. Vì sao việc sử dụng biểu tượng lại phổ biến như vậy? Vì đối với mỗi cộng đồng xã hội, tinh thần của cộng đồng ấy luôn luôn là yếu tố thiêng liêng đến nỗi không thể được trình bày một cách đầy đủ qua âm ngôn, khẩu hiệu, cương lĩnh, tuyên ngôn,... nói chung là qua bất kỳ hình thức nào của ngôn ngữ luận lý; do đó, các cộng đồng phải mượn những vật tượng trưng. Tự bản thân vật tượng trưng hoàn toàn không có gì là thiêng liêng nếu được xét như một vật (ví dụ, tự bản thân lá cờ của một quốc gia chỉ là một miếng vải mà trên đó có những màu và hình đặc biệt nào đó); nhưng do cách sử dụng của một cộng đồng, vật tượng trưng gọi cho mọi thành viên trong cộng đồng nhớ đến tinh thần chung của họ. Như vậy, nội dung của biểu tượng không nằm ở tự thân vật tượng trưng nhưng nằm ở khả năng gợi nhớ mà cộng đồng đã gán cho vật tượng trưng đó từ thế hệ này sang thế hệ khác của những thành viên trong cộng đồng. Một chi tiết nhỏ trong vật tượng trưng có thể đại diện cho rất nhiều nội dung trong tiềm thức một cộng đồng. Theo nghĩa đó, vật tượng trưng có độ hàm súc to lớn.

¹ Minh Lý Thánh Hội, *Đạo Học Chi Nam*, chương 3, tiết 1, mục 3.

Đối với Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, biểu tượng đóng một vai trò rất quan trọng. Vì vậy, trong chương tiếp theo sau, việc đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý bằng biểu tượng sẽ được trình bày một cách chi tiết hơn.

Nghệ thuật. Văn chương, âm nhạc,... cũng như các nghệ thuật khác, cũng mang đến cho nhân loại những cách thức phong phú để đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý. Ở đây, ta đặc biệt chú ý đến các hình thái nghệ thuật có sử dụng ngôn ngữ nói hoặc ngôn ngữ viết – ví dụ như thi ca – vì các hình thái này có khả năng đạo lý hóa trực tiếp những ngôn từ được nói hoặc viết ra.

Ngôn từ trong một văn thơ hay một ca khúc thường không tuân theo những quy tắc văn phạm của ngôn ngữ luận lý thông thường. Xét về phương diện này, phong cách ngôn ngữ của lời thơ hoặc lời nhạc không khác bao nhiêu so với phong cách ngôn ngữ trong các công án. Nhưng thay vì phá vỡ những hạn chế của ngôn ngữ luận lý như các công án thường làm, thơ ca lại bù đắp cho những hạn chế này bằng sự phong phú vô hạn của những giá trị thẩm mỹ mà tâm hồn con người có thể sáng tạo nên.

Bởi vậy, so với hình thức công án, thì nghệ thuật là một cách thức đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý dễ gần gũi với đại chúng hơn. Điều này giải thích tại sao trong thời kỳ cứu độ rộng rãi lần thứ ba này, Đức Thượng Đế (và các Đấng Thiêng Liêng) sử dụng văn chương thi phú nhiều hơn là công án – nhất là trong thời kỳ đầu xây dựng nền Đại Đạo – để giáo hóa nhân loại. Theo thời gian, văn học đã trở thành một phương tiện quan trọng để chuyển tải thánh ngôn, thánh giáo Cao Đài, trong khi các công án xuất hiện với một tỉ lệ nhỏ hơn nhiều.

Trong Đại Đạo, âm nhạc cũng là một phương tiện phổ biến để đạo lý hoá ngôn ngữ luận lý. Các tôn giáo trong Đại Đạo như Phật giáo, Khổng giáo, Thiên Chúa giáo, Cao Đài giáo,... đều sử dụng âm nhạc trong các nghi lễ chính thức để diễn đạt đạo lý của Trời Đất. Ví dụ, trong lễ nhạc của Cao Đài giáo, có một khúc nhạc đặc biệt để hiến lễ lên Đức Chí Tôn Thượng Đế là khúc nhạc “Tấu Huân Thiên” – vốn là một điệu nhạc cổ truyền của dân tộc Việt nam – để diễn tả sự đồng thanh cộng hưởng của toàn thể vạn vật trong càn khôn vũ trụ trong việc hướng vọng về Thượng Đế.¹

Ngụ ngôn và huyền thoại. Ngụ ngôn và huyền thoại là những cách thức đơn giản nhất để đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý. Về bản chất, cả ngụ ngôn và huyền thoại đều không cần đến hình thức văn học để thể hiện; chỉ cần vài câu nói đơn sơ, một câu chuyện chất phác, cũng đủ chứa đựng những đạo lý sâu xa. Và tuy có khả năng diễn đạt những điều cao siêu, huyền thoại và ngụ ngôn lại rất dễ dàng thu phục được sự đồng cảm của đại chúng.

Trong ngụ ngôn, ý nghĩa ẩn dụ luôn luôn đóng vai trò chủ đạo, còn ý nghĩa thông thường của ngôn ngữ chỉ là một phương tiện để gợi ý. Ví dụ, khi đọc truyện ngụ ngôn của La Fontaine, người ta không quan tâm đến những vấn đề sinh vật học, nhân chủng học, hay luận lý học, như “Liệu các súc vật có biết nói như con người hay không?”, “Cáo và

¹ Theo sách “Lời Thuyết Đạo của Đức Hộ Pháp”, Quyển 2, bài “Ý nghĩa về nhạc Tấu Huân Thiên”, Đây là bài thuyết pháp của Đức Hộ Pháp Phạm Công Tắc tại Báo Ân Từ, thời Ngọ, 15-04 Mậu Tý (23-5-1948).

qua có thật sự thông minh đến mức có thể suy nghĩ và tranh luận với nhau như vậy không?” Cái mà người ta quan tâm là những nội dung có liên quan đến tâm lý con người hoặc đạo đức nhân sinh được ẩn dụ trong câu truyện.

Huyền thoại cũng tương tự như ngụ ngôn, nhưng chứa đựng rất nhiều yếu tố siêu nhiên và những màu sắc siêu hình. Nhờ đó, huyền thoại diễn đạt được những tương quan trừu tượng hơn, những thực tại siêu việt hơn, so với những gì mà ngụ ngôn có thể diễn tả được. Bởi vậy, trong việc đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý, huyền thoại diễn tả được không chỉ những vấn đề nhân sinh, mà còn cả những vấn đề vũ trụ và đạo pháp.

Huyền thoại thường bị người ta đánh giá như là một biểu hiện của sự nhận thức thế giới ở một trình độ thấp kém, sơ khai. Tuy nhiên, cách đánh giá này không khác gì cái “thấy” của người ngồi trên xe lửa đang chạy đối với những cột điện bên lề đường: người ta thấy cột điện chạy giật lùi về một hướng chỉ vì xe lửa đang tiến tới, theo hướng ngược lại, mặc dù tới hay lui ở đây đều là những cảm nhận về tâm lý chứ không phải là một sự thật khách quan. Nói rõ hơn, khi đứng trên quan điểm của ngôn ngữ luận lý, ta dễ đi đến cách đánh giá như vậy. Chứ nếu đứng trên quan điểm của ngôn ngữ đạo lý, thì huyền thoại là cách thức phát biểu tinh tế và uyên thâm về đạo pháp của vũ trụ và nhân sinh.

Ngụ ngôn và huyền thoại được sử dụng nhiều trong cả tôn giáo lẫn triết học. Tuy nhiên, triết học sử dụng ngụ ngôn nhiều hơn, và tôn giáo sử dụng huyền thoại nhiều hơn. Đó là do tôn giáo có sứ mạng đặc biệt trong việc mang đạo pháp vào thực tiễn nhân sinh.

CHƯƠNG 20.

BIỂU TƯỢNG

Như đã được chỉ ra từ cuối chương trước, biểu tượng, do độ hàm súc của mình, có khả năng đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý. Từ xưa đến nay, hầu hết những cộng đồng xã hội của con người ở những quy mô lớn nhỏ khác nhau đều khai thác khả năng này của biểu tượng để thể hiện tinh thần của cộng đồng, vốn là cái không bao giờ có thể được diễn tả đầy đủ bằng một ngôn ngữ luận lý cho mọi trình độ nhận thức của mọi thành viên trong một cộng đồng. Vật tổ của các tín ngưỡng cổ xưa, thánh tượng của các tôn giáo, quốc kỳ của các quốc gia, huy hiệu của các đoàn thể, logo của các doanh nghiệp,... đều là những biểu tượng mà cộng đồng xã hội tương ứng sử dụng để thể hiện tinh thần chung của cộng đồng.

Đối với Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, biểu tượng là một chủ đề rất lớn. “Lớn”, vì chính biểu tượng là chất liệu văn hóa cấu tạo nên hình tượng của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Thật vậy, hình thể đạo Cao Đài – nghĩa là hình tượng tôn giáo của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ – đã được Đức Thượng Đế kiến tạo bằng biểu tượng, ở mọi mức độ cấu trúc mà trí tuệ con người có thể phân tích được những ý nghĩa đạo lý ẩn tàng, với một sự phong phú và tinh vi đến từng chi tiết nhỏ. Không có một cái gì cấu tạo nên hình thể đạo Cao Đài mà không phải là biểu tượng: (1) từ màu sắc, hình dạng, kích thước, đường nét, cho đến âm thanh, tiết điệu, văn từ, ý tứ; (2) từ sự sắp đặt của những vật thể tĩnh tại đến sự di chuyển của con người trong các nghi lễ khác nhau; (3) từ hệ thống tổ chức cho đến những tập quán sinh hoạt trong cộng đồng tín đồ; v.v... Trong hình thể của đạo Cao Đài, biểu tượng này đứng cạnh biểu tượng khác, tương tác và phối kết với nhau để hình thành những tập hợp, những hệ thống biểu tượng mới, tạo ra một thế giới trùng trùng điệp điệp của biểu tượng và biểu tượng.

Sự sáng tạo nên những biểu tượng mà Thượng Đế đã thực hiện trong đạo Cao Đài cũng phong phú không kém gì sự sáng tạo nên vạn vật mà Ngài đã thực hiện trong vũ trụ. Chính vì vậy, chương này sẽ phân tích một cách cụ thể những trường hợp khác nhau của việc sử dụng biểu tượng trong đạo Cao Đài, để từ đó, rút ra những nguyên lý hoặc quy tắc tổng quát cho việc sử dụng biểu tượng trong luận lý học Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ.

1. ĐỊNH NGHĨA

1.1. Biểu tượng

ĐỊNH NGHĨA 3.63. Biểu tượng. Xét hai đối tượng bất kỳ, x và y . Nếu ta dùng x để chỉ y theo một quy ước nào đó, thì x được gọi là biểu tượng của y . “**Biểu tượng**” là cái được sử dụng theo một quy ước nào đó để chỉ một cái khác.

ĐỊNH NGHĨA 3.64. Vật tượng trưng. “Vật tượng trưng” là vật được sử dụng làm biểu tượng. Nếu x được sử dụng làm biểu tượng của y , ta nói, “ x là vật tượng trưng cho y ” hay “ x tượng trưng cho y ”. Sự tượng trưng này luôn mang tính chất quy ước và thuộc về một trong các mức độ sau đây:

(1) Sự tượng trưng này có thể chỉ đơn thuần là một sự quy định, một sự sắp đặt, hay một sự thỏa thuận trong xã hội; cần nhấn mạnh rằng những gì thuộc về “quy định”, “sắp đặt” hay “thỏa thuận” đều mang tính chất quy ước.

(2) Sự tượng trưng này có thể là cái được bắt nguồn từ một tập quán lâu đời của một cộng đồng; cần nhấn mạnh rằng tập quán cộng đồng thật ra cũng là một hình thức quy ước, do các thói quen mang tính chất xã hội của nhiều cá nhân tạo nên.

(3) Sự tượng trưng này cũng có thể là cái được bắt nguồn từ một ý niệm hay một định kiến đã cắm rễ trong tiềm thức của một cá nhân; cần nhấn mạnh rằng ý niệm và định kiến đều là những quy ước do bản ngã của cá nhân tạo nên.

Đó là định nghĩa cho khái niệm “vật tượng trưng”.

Một cánh mai hoặc một nhánh đào có thể là biểu tượng của mùa xuân, chiếc lá vàng có thể là biểu tượng của mùa thu. Do được kiến tạo từ những quy ước hay từ những yếu tố mang tính chất quy ước, nên biểu tượng luôn là một sự vật chủ quan, và ý nghĩa của nó chỉ hiện hữu trong cái nhìn của những chủ thể thuộc về cùng một hệ quy chiếu.

1.2. Đại diện

ĐỊNH NGHĨA 3.65. Đại diện. Xét một tập $X = \{x_i\}$; $i = \{1, 2, \dots, n\}$. Giả sử mọi phần tử x_i đều có chung một tính chất T . Khi đó, ta có thể chọn bất kỳ một phần tử x_i nào để làm biểu tượng cho những phần tử x_j còn lại hay cho toàn bộ tập X thông qua tính chất T với quy ước như sau: x_i được dùng để chỉ x_j hay X vì đều có tính chất T . Phần tử được chọn, x_i , được gọi là “**đại diện**” của x_j hay X .

Như vậy, “đại diện” là phần tử tượng trưng cho toàn tập hợp, là cá nhân tượng trưng cho toàn tập thể, ở một (hoặc một số) thuộc tính nhất định.

Hình thức biểu tượng bằng đại diện xuất hiện khá nhiều trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Để minh họa, ta hãy phân tích một chuỗi ví dụ có liên quan đến tôn chỉ “Tam Giáo Quy Nguyên, Ngũ Chi Hiệp Nhất”. Tôn chỉ này đã được biểu tượng hóa trong hình thể tôn giáo của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Đức Thượng Đế đã dạy:

“Thầy sắp một thực tướng Tam Giáo cho các con hiểu rõ vạn giáo trên thế gian đồng nhất lý, ngũ hầu lập đời Thánh đức sau hội Long Hoa.”¹

¹ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Ngọ thời, 30-09 Canh Tuất (29-10-1970).

Lời dạy này xác nhận rằng Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ là một “*thực tướng Tam Giáo*”, có tác dụng giúp nhân loại “*hiểu rõ vạn giáo trên thế gian đồng nhất lý*”, nhờ đó, nhân loại có thể thực hiện thể đạo đại đồng, “*lập đời Thánh đức sau hội Long Hoa*”.

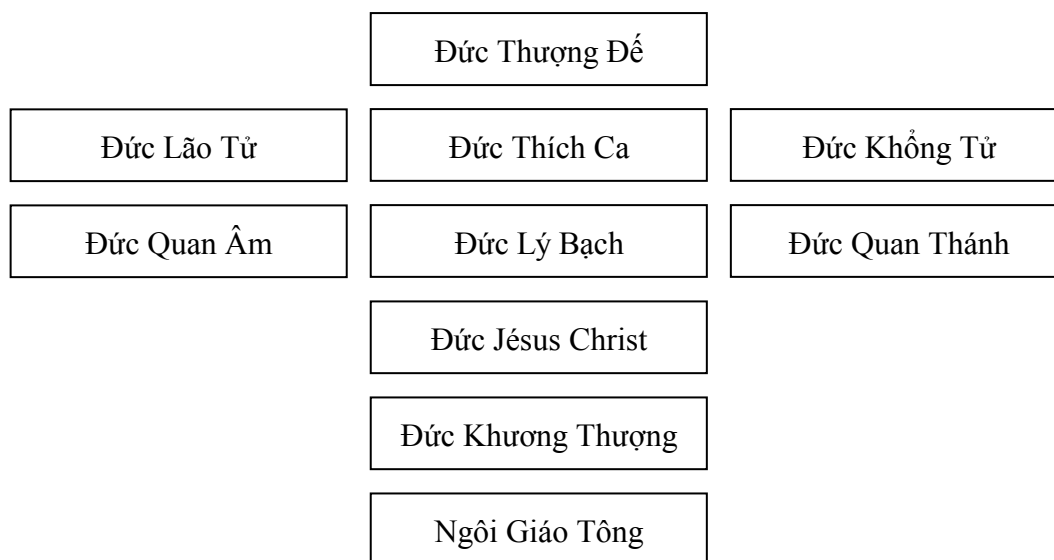
Khi đọc đến mấy chữ “*thực tướng Tam Giáo*”, người ta thường nghĩ rằng đó là ba tam giáo Á Đông, là Thích giáo, Lão giáo và Khổng giáo. Nhưng ngay sau đó, một vấn đề lý luận và thực tiễn sẽ xuất hiện: tại sao một “*thực tướng Tam Giáo*” lại có tác dụng giúp nhân loại “*hiểu rõ vạn giáo trên thế gian đồng nhất lý*”? Từ chỗ đồng nguyên của tam giáo Á Đông, ta chưa thể suy ra được chỗ nhất lý của vạn giáo trên thế giới, chẳng hạn, ta chưa thể suy ra được đâu là chỗ nhất lý giữa Pythagoras giáo và Hồi giáo. Do đó, cách hiểu này không giải quyết được vấn đề vừa nêu.

Chính lời dạy của Đức Thượng Đế đã hàm chứa một cách hiểu tổng quát hơn đối với khái niệm “Tam Giáo”: Tam Giáo là ba đường lối giáo hóa nhân loại, mà giáo lý Đại Đạo còn gọi là Tam Giáo Đạo, bao hàm cả vạn giáo, và trong đó, tam giáo Á Đông là ba tôn giáo đại diện về phương diện văn hóa ở Đông Nam Á.¹

Sự đại diện này dẫn đến sự đại diện về cách thờ phượng. Trong sơ đồ thờ phượng các Đấng trên Thiên bản của đạo Cao Đài (Hình 27):

- (1) ở trên hết là Thiên Nhân, tượng trưng cho Đức Chí Tôn Thượng Đế;
- (2) tiếp theo bên dưới là Tam Giáo Tổ Sư, theo thứ tự từ trái sang phải là Đức Lão Tử, Đức Thích Ca, và Đức Khổng Tử;
- (3) tiếp theo bên dưới là Tam Trấn Oai Nghiêm, theo thứ tự từ trái sang phải là Đức Quan Âm Bồ Tát, Đức Lý Bạch hay Thái Bạch Kim Tinh, và Đức Quan Thánh Đế Quân;
- (4) tiếp theo bên dưới là Đức Jesus Christ;
- (5) tiếp theo bên dưới là Đức Khương Thượng;
- (6) tiếp theo bên dưới là ngôi vị Giáo Tông, ngôi vị cao nhất của Cửu Trùng Đài trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ.

¹ Xem thêm chi tiết trong quyển “Đại Đạo và Tam Giáo Đạo”.



Hình 27. Sơ đồ thờ phượng các Đấng trên Thiên bàn của đạo Cao Đài.
Trên hết là Đức Chí Tôn Thượng Đế. Tiếp theo là các đấng đại diện
cho Tam Giáo Đạo và Ngũ Chi Đại Đạo.

Việc thờ Tam Giáo Tổ Sư và Tam Trấn Oai Nghiêm có liên quan đến hai mức đại diện: thứ nhất, các Đấng Thiêng Liêng (Tam Giáo Tổ Sư và Tam Trấn Oai Nghiêm) đại diện cho Tam Giáo, và thứ hai, Tam Giáo đại diện cho vạn giáo.

Xét mức đại diện thứ nhất, Tam Giáo Tổ Sư đại diện cho Tam Giáo. Phạm trù “Tam Giáo” ở đây được hiểu theo nội dung nào? Người ta có thể nghĩ rằng “Tam Giáo” ở đây chỉ đơn thuần là tam giáo Á Đông do những sự kiện lịch sử cụ thể: Đức Thích Ca là Giáo Tổ của Thích giáo, Đức Lão Tử là Giáo Tổ của Lão giáo, Đức Khổng Tử là Giáo Tổ của Khổng giáo. Ta hãy giả sử rằng, cách hiểu này là đúng; theo đó, Đức Thích Ca đại diện cho Thích giáo, Đức Lão Tử đại diện cho Lão giáo, Đức Khổng Tử đại diện cho Khổng giáo. Tiếp tục, ta nghiên cứu đến trường hợp của Tam Trấn Oai Nghiêm. Dường như, người ta cũng có thể cho rằng: Đức Quan Âm đại diện cho Thích giáo, Đức Lý Bạch đại diện cho Lão giáo, Đức Quan Thánh đại diện cho Khổng giáo. Nhưng, khác với sự đại diện của Tam Giáo Tổ Sư, ta thấy sự đại diện của Tam Trấn Oai Nghiêm mang một tính chất hoàn toàn khác. Đức Quan Âm là một vị Phật đã chứng quả từ trước khi Thích giáo ra đời, nếu ta căn cứ lời thuyết pháp của Đức Phật Thích Ca trong bài “Kinh Cứu Khổ”¹, hay trong phẩm “Phổ Môn” của kinh “Diệu Pháp Liên Hoa”; vậy, Phật Quan Âm đại diện cho Phật Đạo, hơn là cho Thích giáo. Với Đức Lý Bạch, ta không thể giải thích được tại sao Ngài lại đại diện cho Lão giáo nếu dựa vào tư liệu lịch sử, trong khi đó, hiểu rằng Ngài đại diện cho Tiên Đạo lại hợp lý hơn. Và với Đức Quan Thánh, tương tự, ta không thể giải thích được tại sao Ngài lại đại diện cho Khổng giáo bằng những dữ liệu lịch sử, và hiểu rằng Ngài đại diện cho Thánh Đạo cũng hợp lý hơn. Cuối cùng, nếu hiểu rằng

¹ Tòa Thánh Tây Ninh, *Kinh Thiên Đạo và Thế Đạo*.

Tam Giáo Tổ Sư và Tam Trấn Oai Nghiêm đại diện cho tam giáo Á Đông, ta gặp một vấn đề không lý giải được trong hệ thống bài vị: Đức Khổng Tử và Quan Thánh thuộc cùng hệ thống “Khổng giáo”, Đức Thích Ca và Lý Bạch lại không cùng hệ thống “Thích giáo” hay “Lão giáo”, và tương tự như vậy ở trường hợp Đức Lão Tử và Đức Quan Âm.

Như vậy, Tam Giáo và Tam Trấn không chỉ đơn thuần đại diện cho tam giáo Á Đông, mà còn đại diện cho cả vạn giáo nữa.

Để có thể vừa mô tả được tam giáo Á Đông, vừa mô tả được vạn giáo, giáo lý Đại Đạo dùng khái niệm “Tam Giáo Đạo”: Tam Giáo Đạo là một hệ thống bao gồm ba đường lối giáo hóa khác nhau của cùng một cơ cấu độ mà Thượng Đế thiết lập cho toàn nhân loại trên thế gian; ba đường lối giáo hóa ấy là Phật Đạo, Tiên Đạo, và Thánh Đạo, bao gồm tất cả mọi tôn giáo từ xưa đến nay, từ phương Đông sang phương Tây.

Do đó, Tam Giáo và Tam Trấn trong sự thờ phượng của đạo Cao Đài là đại diện cho Tam Giáo Đạo.

2. NGUYÊN TẮC CỦA VIỆC SỬ DỤNG BIỂU TƯỢNG

2.1. Nguyên tắc tổng quát

Nguyên tắc tổng quát của việc sử dụng biểu tượng trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ có thể được phát biểu như sau:

“Lấy cái mà thể nhân đã hiểu để diễn đạt cái mà thể nhân chưa hiểu, nhằm xiển dương chân lý Đạo để độ dẫn thể nhân trong thời kỳ mạt pháp.”

Nguyên tắc này dựa vào sự “hiểu”, tức là trình độ nhận thức, của thể nhân để sử dụng những biểu tượng thích hợp. Trình độ nhận thức này khác nhau giữa cá nhân và cá nhân, giữa cộng đồng và cộng đồng.

Xét một cá nhân a bất kỳ. Trong nhãn kiến nhận thức X của a , bất cứ cái gì hiện hữu – những phần tử $x \in X$ – đều có thể được sử dụng để làm biểu tượng cho những cái không thuộc X . Nghĩa là, đối với một cá nhân, việc sử dụng biểu tượng tùy thuộc vào nhãn kiến nhận thức của từng cá nhân.

Khái quát hóa điều này cho cộng đồng A gồm nhiều cá nhân $a_i, \{i = 1, 2, \dots, n\}$. Mỗi cá nhân có một nhãn kiến nhận thức riêng X_i . Nhãn kiến nhận thức chung X của cộng đồng là phần giao nhau giữa tất cả những nhãn kiến nhận thức riêng X_i của từng cá nhân trong cộng đồng: $X = X_1 \cap X_2 \cap \dots \cap X_n$. Tương tự như đối với trường hợp của cá nhân, bất cứ cái gì hiện hữu trong nhãn kiến nhận thức chung của cộng đồng đều có thể được sử dụng làm biểu tượng cho những cái nằm ngoài nhãn kiến nhận thức này.

Nguyên tắc tổng quát của việc sử dụng biểu tượng trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ được đặt trên cơ sở đạo lý như sau: **toàn bộ vũ trụ hữu hình là hiện tượng của bản thể Đạo vô hình** (định lý 1.51 và định lý 1.60). Bản thân cơ cấu căn khôn vũ trụ theo vũ trụ quan của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ là một minh họa tốt cho luận điểm này: vũ trụ là biểu

tượng của Trời Đất (định nghĩa 1.65); và trong vũ trụ, tất cả mọi sự vật, hiện tượng đều là những biểu tượng khác nhau của một đạo lý duy nhất của Trời Đất (định lý 1.51).

Chính vì vậy, Đức Thượng Đế đã dạy:

“Những sự vật trên thế gian này đều ẩn tàng một lý thiên nhiên. Bốn phần các con xuống trần này, dù Đạo hay Đời, cũng đều tầm học những lý ấy trong muôn loài vạn vật.”¹

Bản thân mỗi con người cũng đều là một biểu tượng của Thượng Đế, bất chấp việc người đó tin hay không tin vào sự hiện hữu của Thượng Đế, vì theo mệnh đề “Thiên giả Ngã dã”, Thượng Đế chính là Tôi (tiên đề 2.1). Mệnh đề này có thể được xem như là phát biểu tóm tắt của sự kiện: Thượng Đế thị hiện qua con người, và, con người tượng trưng cho Thượng Đế. Sự kiện này thường được Đức Thượng Đế nhắc đến qua nhiều lần giảng cơ trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ: *“Thầy là các con, các con là Thầy.”*

Trong cơ thể của chúng ta, phần xác là biểu tượng của phần hồn. Một phần xác chỉ biết sống theo bản năng là biểu tượng của một phần hồn u mê, nhu nhược. Một phần hồn minh triết, cao thượng sẽ được biểu tượng bởi một phần xác có đời sống thánh khiết trong đức hạnh. Cách hành xử của chúng ta, lời nói và vẻ mặt của chúng ta,... đều là những biểu tượng của những trạng thái tư tưởng. Nên Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo đã từng dạy:

“Này chư đệ muội! Đạo pháp đều có ở mỗi con người. Có con người là có đạo pháp, bởi vô minh che lấp mới không nhận thấy đó thôi. Nay mượn đạo lý bên ngoài [để] chỉ đạo lý bên trong, mượn cái pháp hữu hình để chuyển luân cái pháp vô tướng cũng là điều gượng mà làm vậy.”²

Thế giới của chúng ta được Tạo Hóa kiến thiết như là biểu tượng của chân lý Đạo vô hình. Trong thế giới ấy, mọi sự vật giả tạm, vô thường đều là những biểu tượng khác nhau của một bản thể trường tồn, bất biến. Nhờ đó, khi khảo cứu các sự vật giả tạm trong đời sống để giải mã những biểu tượng này, tư tưởng con người mới có thể tìm ra được chân lý của thế giới.

2.2. Một số hình thức của nguyên tắc tổng quát

2.2.1. Cái hữu hình được dùng làm biểu tượng của cái vô hình

Đạo lý vốn vô hình, nên trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, những vật thể hữu hình thường được sử dụng theo những quy tắc xác định để làm biểu tượng cho đạo lý. Bởi đó, hình thức phổ biến nhất của việc sử dụng biểu tượng trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ là **lấy cái hữu hình để làm biểu tượng cho cái vô hình**.

Đây là một chủ trương của Đức Thượng Đế đối với việc xiển dương đạo lý trong công cuộc cứu thế kỳ ba, mà chính Ngài đã xác nhận trong “Đại Thừa Chơn Giáo”:

¹ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; *Thánh Huấn Hiệp Tuyển* (Q.1), tr.164.

² Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; *Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo*, Tuất thời, 14-10 Bính Thìn (04-12-1976).

*“Tôn chỉ đạo Cao Đài tỏ rõ,
Mượn hữu hình bày tỏ chỗ Vô”¹*

Trong hình thức sử dụng biểu tượng rất phổ biến này, khi x được dùng để làm biểu tượng cho y , thì x thường là một vật có hình tướng, còn y là một đối tượng vô hình. Biểu tượng nằm trong thế giới hữu tướng, nhưng cái được tượng trưng lại nằm trong pháp giới vô vi. Nói rõ hơn nữa, biểu tượng là cái thuộc phạm vi hữu hình hữu tướng, nằm bên ngoài chúng ta, còn cái được tượng trưng lại nằm ngay trong nội tâm của chúng ta. Đây là một điều đã được triết gia tâm phân học Erich Fromm khám phá khi nghiên cứu về “bản chất của ngôn ngữ tượng trưng”.²

Việc “cái được tượng trưng chỉ nằm trong nội tâm của chúng ta chứ không nằm nơi ngoại vật (do ngoại vật chỉ là những biểu tượng)” vốn đã được hàm ngụ trong mệnh đề “Thiên giả Ngã dã” thuộc tiên đề 2.1. Theo mệnh đề này, muốn tìm chân lý, Tôi phải tìm trong chính Tôi. Mặc dù Tôi phải khảo sát các sự vật ngoại tại, nhưng sự khảo sát này chỉ nhằm tìm xem những dữ liệu mà chúng cung cấp là biểu tượng của những điều gì căn bản hơn. Những điều căn bản này – tức là bản chất hay nguyên lý của sự vật – không thể nằm trong sự vật, mà nằm trong chính Tôi.

Bởi vậy, dù đạo lý đã được tượng trưng bằng nhiều hình thức trong đạo Cao Đài, giáo lý Đại Đạo vẫn khuyên con người phải hướng nội để đọc được ý nghĩa của biểu tượng và nhận thức được đạo lý trong hình tướng của biểu tượng. Đoạn thánh giáo sau đây cho chúng ta thấy tinh thần đó:

“Công cuộc phổ độ [được] tổ chức đến chỗ thượng thừa đốn giáo, dù tạm mượn hình tướng để lập thành một tổ chức to tát, biểu tượng cho sự tổng hợp dung hòa của vạn giáo từ xưa, là một Lý duy nhất, là Đại Đạo, thì hình tướng đó phải được người tu hành hiểu bằng một giá trị đặc biệt, một lý siêu việt vô nhị công đức, mới thấy được đạo lý trong hình tướng.”³

Muốn “hiểu bằng một giá trị đặc biệt, một lý siêu việt vô nhị công đức”, Ta phải nhìn hình tướng bằng Thiên Nhân, bằng cái “Nhân thị Chủ Tâm” để thấy được cái lý siêu việt ấy trong chính Ta.

2.2.2. Cái hữu hạn được dùng làm biểu tượng của cái vô hạn

Một hình thức khác của việc sử dụng biểu tượng trong luận lý học Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ là lấy **cái hữu hạn để làm biểu tượng của cái vô hạn**.

Quả Càn Khôn (trên Thiên bàn của Đền Thánh ở Tòa Thánh Tây Ninh, chẳng hạn) là một ví dụ về việc lấy cái hữu hạn làm biểu tượng của cái vô hạn. Là một vật thể hình cầu có kích thước hữu hạn trong thế giới ngoại tại, quả Càn Khôn tượng trưng cho một vũ trụ rộng lớn vô hạn trong pháp giới hay thế giới nội tâm. Thật vậy, chỉ riêng độ dài đường

¹ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; 20-09 Bính Tý (1936); Đại Thừa Chơn Giáo.

² Erich Fromm, *Ngôn Ngữ Bị Lãng Quên*, chương 2.

³ Đức Vạn Hạnh Thiền Sư; Trúc Lâm Thánh Đức Thiền Điện, Tuất thời, 07-03 Giáp Dần (30-03-1974).

[illegible]

Một trường hợp đặc biệt của việc lấy hữu hạn làm biểu tượng của vô hạn trong giáo lý Đại Đạo là việc **lấy cái giả tam làm biểu tượng cho cái trường tồn**.

*“Tuy là sự giả hình sắp đặt,
Trái trông sao, thì mắt cũng in”¹*

Theo giáo lý Đại Đạo, tất cả mọi hình thức ở thế gian đều là giả tạm, vì chúng chỉ tồn tại trong một thời gian hữu hạn. Là một chủ thể trong vũ trụ, khi sử dụng những hình thức đó, chúng ta cần khai thác nơi chúng những khả năng tượng trưng cho đạo lý bất biến, để đánh thức và phát huy đạo lý nội tại nơi chính bản thân chúng ta hầu thoát khỏi vòng nghiệp quả luân hồi.

Mượn cái giả tạm để làm phương tiện tìm đến cái trường tồn, đó là một đường lối của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ mà Đức Chí Tôn Thượng Đế đã vạch ra cho nhân loại. Trên phương diện văn hóa, đường lối đó được ứng dụng để xây dựng nền quốc đạo tại Việt

² Đức Ngọc Lịch Nguyệt; Vĩnh Nguyên Tư, Ngọ thời, 15-11 Tân Hợi (01-01-1972).

Nam: mượn phong hóa của dân tộc Việt như một biểu tượng cho văn hóa đạo đức của toàn nhân loại, làm phương tiện đưa nhân loại đi đến một tương lai thái bình và đại đồng:

*“Đường quốc đạo duy trì phong hóa,
Thuyết Thầy đi, tá giả tu chơn;
Thiên nhiên luật định tuần hườn,
Sửa an dân quốc, dứt hờn chúng sanh.”¹*

2.2.3. Cái cụ thể được dùng làm biểu tượng của cái trừu tượng

Hình thức sử dụng biểu tượng kế tiếp trong luận lý học Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ là **lấy cái cụ thể để tượng trưng cho cái trừu tượng**.

Ví dụ tiêu biểu nhất cho hình thức này là biểu tượng Thượng Đế của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Vốn là một tôn giáo do chính Thượng Đế trực tiếp khai mở bằng linh điển, đạo Cao Đài thờ phượng Thượng Đế thông qua biểu tượng về sự giác-ngộ-của-nhân-tâm, để xiển dương đạo lý về Đấng Thượng-Đế-trong-sự-tiến-hóa-của-con-người, chứ không bao giờ thờ phượng Thượng Đế như một hình tượng, dù đó là một thần tượng, nhân tượng hay vật tượng. Nhưng liệu có biểu tượng nào đáp ứng được những yêu cầu này hay không? Biểu tượng ấy chính là Thiên Nhân, như đã được Đức Thượng Đế mặc khải cùng Đức Ngôi Hai Giáo Chủ Ngô Minh Chiêu.

Mặc dù vậy, Đức Lý Đại Tiên Trưởng, Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo, đã tuyên bố với nhân sanh, rằng Thiên Nhân cũng chỉ là một biểu tượng tạm mượn; và giá trị của biểu tượng ấy thật ra vẫn nằm ở sự chứng thị, sự nhìn nhận, sự giác ngộ, sự thức tỉnh của nhân tâm đối với chân lý (đạo lý):

“Thượng Đế không là một hình bóng của thần tượng, nhơn tượng hay vật tượng. Chính biểu tượng Thiên Nhân cũng chỉ là tạm mượn để gợi gắm chơn lý trong một cụ thể chủ quan mà thôi. Chính vì vậy, kiến tạo hình thể Đạo, có được giá trị cùng chẳng, là phải có nhơn tâm làm chứng thị.”²

Lời dạy của Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo cho ta thấy rằng, Thiên Nhân vừa tượng trưng cho Thượng Đế, vừa tượng trưng cho đạo lý, mà cũng vừa tượng trưng cho cái tâm của con người. Vì cả “Thượng Đế”, “đạo lý” lẫn “tâm” đều là trừu tượng, nên con mắt bên trái – một hình ảnh cụ thể – được sử dụng như một vật tượng trưng.

Một ví dụ tiêu biểu khác là ngôi thánh thất. Không chỉ đơn thuần là cái chùa hay cái nhà thờ trong đạo Cao Đài, thánh thất chủ yếu là một cấu trúc được sử dụng như là một biểu tượng của Càn Khôn vũ trụ, thế giới nhân loại, quốc gia, cộng đồng xã hội (ở mọi quy mô khác nhau), gia đình, và cả cá nhân nữa. Vì vậy, khi giải thích ý nghĩa câu nguyên thứ năm trong bài “Ngũ Nguyên”, Đức Quan Thế Âm Bồ Tát đã dạy như sau:

¹ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; Cửu Đẳng Châu (TT Long An Phước Thiện), 14.9.11, Quyền Đạo Đức Lược Luận – Bài Thánh Giáo Lý Chơn, Thánh Tịnh Thất Linh Đài.

² Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 15-01 Giáp Dần (06-02-1974).

“Chư hiền đệ hiền muội! Trong giới Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, hằng ngày mỗi thời cúng đều có năm câu nguyện. Câu nguyện chót là: ngũ nguyện thánh thất an ninh. Thông thường chư hiền đệ hiền nghĩa rất hẹp, là cầu nguyện cho thánh thất – là chỗ thờ phượng – được an ninh. Nếu hiểu như vậy thôi, thì Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ không cần phải nêu câu ấy lên để mà làm chi.

(...) Chư hiền đệ muội phải hiểu như thế này: thánh thất gồm có Bát Quái, Cửu Trùng và Hiệp Thiên Đài. Thánh thất cũng là tượng trưng cho hình thể Chí Tôn Đại Từ Phụ, trong đó có cả Thượng Đế đến vạn linh. Một tổ chức rộng lớn như vậy cũng thể hiện cho Càn Khôn vũ trụ. Muốn cho Càn Khôn vũ trụ được điều hòa như nguyệt tinh tú, Thượng Đế phải nắm giữ quyền pháp. Cũng như điều hành guồng máy đạo, một tổ chức từ nhỏ đến lớn cũng phải có quyền pháp. Nếu không quyền pháp điều hành vận chuyển, thì các khối tinh cầu trong vòng luân chuyển sẽ đụng nhau, thì vũ trụ này mất an ninh; còn [nếu] các phần hành của mỗi tổ chức không theo quyền pháp, thì tổ chức đó bị loạn.

(...) Thánh thất cũng tượng trưng cho lớn nhất là vũ trụ, nhỏ nhất là bản thân cá thể của con người cho đến từ cá thể côn trùng thảo mộc, bò bay máy cưa nữa. Nếu vũ trụ chẳng an ninh, cơ sanh hóa không thể trưởng thành; guồng máy cai trị nhà nước nếu chẳng an ninh, thì xáo trộn từ đầu não chỉ huy đến hạ tầng quần chúng; gia đình nếu chẳng an ninh, thì làm sao an cư lạc nghiệp hạnh phúc được; bản thân nếu chẳng an ninh, thì đời người như mất hết chín phần mười. Như vậy, an ninh là nhu cầu cần thiết cho tất cả mọi giới, mọi lãnh vực.”¹

Ví dụ về thánh thất Cao Đài cho thấy cách sử dụng cái cụ thể để tượng trưng cho cái trừu tượng. Ở đây, vật tượng trưng là ngôi thánh thất; còn cái được tượng trưng là bản thiết kế thống nhất mà dựa vào đó vạn hữu đã được kiến tạo: từ tổng thể càn khôn vũ trụ, đến cá thể vạn vật, cho đến cá thể con người. Nói cách khác, vạn hữu tuy mang thiên hình vạn trạng, nhưng nguyên tắc thiết kế nên vạn hữu là một; và cái một này được thực hiện bởi bản thiết kế thống nhất của Tạo Hóa mà thánh thất là một biểu tượng.

2.2.4. Cái dễ diễn đạt được dùng làm biểu tượng của cái khó diễn đạt

“Dễ” và “khó” là những ý niệm mang tính chất tương đối và phụ thuộc vào khả năng của con người. Trong việc diễn đạt ý tưởng hay diễn đạt sự kiện, “dễ” và “khó” phụ thuộc vào cả chủ thể diễn đạt lẫn đối tượng tiếp thu.

Nhu cầu diễn đạt đạo lý dẫn tới một hình thức sử dụng biểu tượng rất thực tế trong giáo lý Đại Đạo: **lấy cái dễ diễn đạt để tượng trưng cho cái khó diễn đạt.**

Để làm ví dụ, ta có thể xem đoạn thánh giáo sau đây của Đức Văn Tuyên Không Thánh:

“Thuở sanh tiền, một hôm Thánh Sư đến châu vua Ai Công. Vua Ai Công hỏi rằng: “Quả nhân có nghe chuyện một người kia có tánh hay quên, đến lúc dọn nhà bỏ quên vợ, có thật vậy chăng?”

¹ Đức Quan Âm Bồ Tát; Minh Lý Thánh Hội, Tuất thời, 14-01 Kỷ Dậu (02-03-1969).

Thánh sư râu rắng: "Có. Nhưng người ấy không mấy tệ vì sự quên đó. Còn có người tệ hơn nữa là quên cả bản thân mình".

Vua Ai Công hỏi: "Làm sao quên cả bản thân được?"

Thánh Sư râu rắng: "Ngày xưa, vua Kiệt nhà Hạ, giàu sang bốn biển, làm đến bậc thiên tử mà chỉ vì lơ lãng bốn phận bảo tồn cơ đồ, cứ say mê tửu sắc, hoang du vô độ, đến nỗi sau bị Thành Thang giết mất. Có phải là quên cả bản thân chẳng?"

Đó là sự đời. Về lý đạo đức, Đức Chí Tôn có dạy rằng: "Lập một nước còn dễ hơn Thầy lập Đại Đạo kỳ ba này". Vì rằng Thầy mở Đạo kỳ ba này chỉ dùng huyền diệu cơ bút chọn nhơn sanh, giao phận sự thể Thiên hành hóa. Vì nhơn sanh tức là Thầy đó vậy! Nếu chư môn đệ mà quên hẳn sứ mạng Thiên Liêng giao phó, thì tức nhiên là chư môn đệ cũng quên hẳn bản thân đạo đức thuần túy của Thầy chọn lựa để giao trọng trách ấy.

Vì thương chư môn đệ, Thánh sư mới nhắc lại sự tích này. Chư môn đệ thật đáng trang hy sinh vì Thầy, vì Đạo, vì nhơn sanh mới phé bỏ cuộc đời danh lợi, hạnh phúc cá nhơn, nhập môn theo Thầy học Đạo, giữ luật điều căn bản, giữ phận sự thiêng liêng, khép mình vào khuôn khổ Đạo. Điều đó chứng tỏ lòng (tâm) đạo của chư môn đệ nam nữ đó. Nhưng không tuyệt đối được, bởi còn đa số chức sắc đến tín đồ nam nữ chưa được hoàn toàn đạo đức thuần túy, nên Thánh Sư nhắc nhở khuyến khích từ chức sắc đến tín đồ hữu trách trong nền Đại Đạo.

Nếu không coi thân mình là hữu dụng của Đức Chí Tôn, không coi nhiệm vụ thiêng liêng là quan trọng, thì có khác nào như thân của vua Kiệt kia vậy. Hễ quên thân thì thân phải mất, thân mất thì phần thiêng liêng đâu còn đó chư môn đồ!"¹

Trong đoạn thánh giáo vừa nêu, Đức Khổng Thánh giảng về Thiên Mạng trong con người. Đây là một khái niệm rất khó diễn đạt của Khổng giáo, và thực tế là đã có rất nhiều học giả nghiên cứu Khổng giáo bị hiểu lầm về khái niệm này, nên họ cho rằng Khổng Tử tin vào một loại định mạng huyền bí gọi là "mạng Trời"! Với đoạn thánh giáo trên đây, đức Khổng Thánh đã giải thích "Thiên Mạng" bằng những câu chuyện dễ diễn đạt hơn (qua việc kể lại những đối thoại với vua Ai Công). Nhờ đó, ta có thể hiểu được rằng, Thiên Mạng không phải là một định mạng, mà đúng hơn, là một sứ mạng của con người. Sứ mạng đó là thiên chức, là nhiệm vụ đương nhiên của con người khi sinh ra trên cõi đời này.

Hình thức sử dụng biểu tượng này rất hay được sử dụng trong khoa học mỗi khi phải trình bày về những đối tượng quá trừu tượng. Ví dụ trong vật lý học hiện đại, khi trình bày về không-thời gian nhiều chiều (với số chiều từ 4 trở lên), người ta phải sử dụng không gian 2 chiều hoặc 3 chiều để tượng trưng cho không-thời gian nhiều chiều.

¹ Đức Văn Tuyên Khổng Thánh; *Thánh Huấn Hiệp Tuyển* (Q.1), bài "Chớ Quên Bản Thân", tr.58-59.

2.2.5. Cái đã trải nghiệm được dùng làm biểu tượng của cái chưa trải nghiệm

Hình thức sử dụng biểu tượng sau cùng của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ mà quyển sách này đề cập đến là **lấy cái đã trải nghiệm để tượng trưng cho cái chưa trải nghiệm**. Cái đã trải nghiệm là cái mà ta biết được nhờ đã sống với và trải qua những kinh nghiệm thực tế. Những kinh nghiệm này bao gồm những điều thực chứng được bởi cá nhân ta, chứ không do bất kỳ một nguồn thông tin nào khác.

Một ví dụ cho cách thức sử dụng biểu tượng này là việc tượng trưng cho tam bửu (tinh, khí, thần) trong cơ thể con người. Là một người bình thường, hầu như không ai biết đến sự tồn tại của ba món báu này trong cơ thể của chính mình. Ngay đối với rất nhiều tín đồ Cao Đài (chẳng hạn), tuy biết rằng ba món báu này tồn tại ở chính mình, nhưng chưa trải nghiệm được rằng đó là những gì. Vì vậy, trong đạo Cao Đài, Đức Thượng Đế đã sắp đặt nhiều vật tượng trưng để chỉ cho con người biết thế nào là tam bửu của chính mình.

Trên Thiên bàn, có ba lễ phẩm chính là hoa (với lễ phẩm đối ứng là quả), rượu (không có lễ phẩm đối ứng), và trà (với lễ phẩm đối ứng là nước trong). Ba lễ phẩm này tượng trưng cho ba món báu trong con người: hoa tượng trưng cho nguồn Tinh, rượu tượng trưng cho nguồn Khí, trà tượng trưng cho nguồn Thần.

Trên chính cơ thể con người, thì mắt, mũi, miệng là những cơ quan sinh học được giáo lý Đại Đạo sử dụng để tượng trưng cho thần, khí và tinh:

“Con người có ba phần báu trọng là tinh, khí, thần. (...) Thần là con mắt, khí là lỗ mũi, tinh là miệng, để tượng trưng ba phần quan trọng.”¹

Đó là những minh họa cho việc lấy cái đã trải nghiệm để tượng trưng cho cái chưa trải nghiệm. Thường thì chúng ta không thấy được mối liên hệ giữa cái đã trải nghiệm với cái chưa trải nghiệm, lý do là vì chúng ta không biết về cái chưa trải nghiệm (chứ nếu đã biết rồi thì đâu còn cần phải lấy cái đã trải nghiệm để làm biểu tượng nữa.) Vì vậy, hình thức sử dụng biểu tượng này được áp dụng như một cách mô tả bất đắc dĩ cho những thực thể mà chỉ có sự chứng nghiệm thật sự mới giải đáp được bản chất của chúng.

3. CÁC TẦNG Ý NGHĨA CỦA BIỂU TƯỢNG

Nói đến biểu tượng tức là nói đến những ý nghĩa mà biểu tượng ấy chứa đựng theo một quy ước nào đó.

3.1. Cấu trúc nội dung của biểu tượng

Một biểu tượng chứa đựng trong chính nó ít nhất là hai tầng nội dung:

- tầng biểu tượng với những nội dung mang tính chất tượng trưng, ẩn dụ, ví von, hoặc mã hoá,
- tầng ý nghĩa với những nội dung thật sự mà biểu tượng muốn diễn đạt.

¹ Đức Trần Hưng Đạo; Minh Lý Thánh Hội, 02-11 Bình Thịn (22-12-1976).

Để làm ví dụ, ta hãy xét lá đạo kỳ của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Lá cờ này có ba màu: vàng, xanh, và đỏ. Chiếm những diện tích bằng nhau trên lá cờ, các màu tượng trưng cho các hệ thống tôn giáo trong Tam Giáo Đạo như sau:

Màu vàng.....	tượng trưng	Phật Đạo
Màu xanh.....	tượng trưng	Tiên Đạo
Màu đỏ	tượng trưng	Thánh Đạo
		
Tầng biểu tượng		Tầng ý nghĩa

Như vậy, với tư cách là biểu tượng của sự quy nguyên tam giáo, lá cờ Đại Đạo chứa đựng trong chính mình hai tầng:

- tầng biểu tượng: màu sắc, diện tích và sự kết hợp các ô vãi trên lá cờ,
- tầng ý nghĩa: sự tương đồng (được tượng trưng bởi các diện tích bằng nhau) và sự quy nguyên (được tượng trưng bởi sự kết hợp với nhau trên cùng một lá cờ) của Tam Giáo Đạo (được tượng trưng bởi các màu khác nhau).

Một biểu tượng có thể có một hoặc nhiều tầng ý nghĩa.

3.2. Biểu tượng với một tầng ý nghĩa

ĐỊNH NGHĨA 3.66. Biểu tượng với một tầng ý nghĩa. “**Biểu tượng với một tầng ý nghĩa**” là biểu tượng mà chỉ thông qua một tầng ý nghĩa, ta có thể giải mã và hiểu được những điều cơ bản mà biểu tượng ấy muốn diễn đạt.

Lá đạo kỳ là một ví dụ về biểu tượng với một tầng ý nghĩa.

3.3. Biểu tượng với nhiều tầng ý nghĩa

ĐỊNH NGHĨA 3.67. Biểu tượng với nhiều tầng ý nghĩa. “**Biểu tượng với nhiều tầng ý nghĩa**” là biểu tượng mà phải cần đến nhiều tầng ý nghĩa, ta mới có thể giải mã được những điều cơ bản mà biểu tượng ấy muốn diễn đạt.

Thiên Nhân là một ví dụ về biểu tượng với nhiều tầng ý nghĩa. Để đơn giản hóa việc minh họa, ở đây chúng tôi xét Thiên Nhân như là một biểu tượng với hai tầng ý nghĩa:

“*Nói về lý số, Thiên Nhân là con số 1, tượng trưng cho Ngôi Thái Cực.*”¹

Tầng ý nghĩa thứ nhất, Thiên Nhân tượng trưng cho số 1. Tầng ý nghĩa thứ hai, số 1 tượng trưng cho Ngôi Thái Cực. Do hai tầng ý nghĩa này, ta có thể nói rằng Thiên Nhân tượng trưng cho Ngôi Thái Cực.

¹ Đức Đông Phương Chương Quân; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo, Tuất thời, 20-02 Quý Sửu (24-03-1973).

Một ví dụ khác. Tam Trấn Oai Nghiêm – tức là Đức Lý Bạch Đại Tiên Trưởng, Đức Quan Âm Bồ Tát, và Đức Quan Thánh Đế Quân – là một ví dụ về biểu tượng với ba tầng ý nghĩa.

Tầng ý nghĩa thứ nhất, Tam Trấn Oai Nghiêm tượng trưng cho các Đấng Thiêng Liêng trong Tam Giáo Đạo đến để giáo huấn nhân loại trong sứ mạng cứu thế kỳ ba.

Tầng ý nghĩa thứ hai, sự giáo huấn này để bảo vệ sự sinh tồn của nhân loại. Vì vậy, Tam Trấn Oai Nghiêm là các Đấng bảo tồn nhân loại.

Tầng ý nghĩa thứ ba, sự bảo tồn này được thực hiện qua sự bảo tồn tinh, khí, thần. Bởi đó, Tam Trấn Oai Nghiêm tượng trưng cho tinh, khí, thần.

Liên quan đến tầng ý nghĩa này, trong một lần giảng đạo tại Đền Thánh, Đức Hộ Pháp Phạm Công Tắc đã nói:

“Tam Trấn Oai Nghiêm tượng trưng ba báu vật ấy [tức là tam bửu: tinh, khí, thần]. Đức Quan Thánh tượng trưng tinh, tức nhiên tượng trưng xác thịt của chúng ta. (...) Đức Lý tượng trưng cho cả trí não, tinh thần chúng ta, bảo vệ Đạo, tức nhiên bảo vệ sống còn của nhơn loại vạn linh, thuộc về khí. Về phần Đức Quan Thế Âm Bồ Tát, Ngài tượng trưng cho linh hồn chúng ta [tức là thần].”¹

oOo

Đối với đạo Cao Đài – hay Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ – biểu tượng là một trong những phương tiện có tầm quan trọng hàng đầu đối với việc diễn đạt đạo lý. Những triết lý sâu sắc nhất trong giáo lý Đại Đạo đều được phiên dịch qua ngôn ngữ linh hoạt của biểu tượng: vũ trụ là biểu tượng của Càn Khôn, con người là biểu tượng của Thượng Đế, thể xác là biểu tượng của nội tâm, tôn giáo là biểu tượng của Đại Đạo,... Những điều đó giải thích tại sao biểu tượng xuất hiện khắp nơi trong hình tượng của đạo Cao Đài. Rõ ràng, biểu tượng cũng giữ một vai trò quan trọng trong căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo, bởi chính luận lý cũng là một biểu tượng của đạo lý, và tư duy luận lý của chúng ta cũng là một biểu tượng của Thần trong con người chúng ta.

¹ Lời Thuyết Đạo của Đức Hộ Pháp, Q.5, bài “Quyền hành Tam Trấn Oai Nghiêm”, đêm 29-06 Nhâm Thìn (1952).

CHƯƠNG 21.

SỰ HIỆN HỮU CỦA LUẬN LÝ HỌC ĐẠI ĐẠO NHƯ MỘT HÌNH THỨC NGÔN NGỮ LUẬN LÝ

Trong quyển sách này, chúng tôi đã trình bày căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo. Căn bản lý luận ấy cũng là nền tảng của một hệ thống luận lý học mà chúng tôi gọi là “luận lý học Đại Đạo”.

ĐỊNH NGHĨA 3.68. Luận lý học Đại Đạo. “**Luận lý học Đại Đạo**” là luận lý học Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ (định nghĩa 3.69) và là luận lý học phổ quát (định nghĩa 3.70).

ĐỊNH NGHĨA 3.69. Luận lý học Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. “**Luận lý học Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ**” là hệ thống các pháp thức luận lý thể hiện nguyên lý Hòa (định lý 3.24), và về mặt lịch sử, hệ thống này đã được các Đấng Thiêng Liêng sử dụng qua cơ bút Tam Kỳ Phổ Độ.

ĐỊNH NGHĨA 3.70. Luận lý học phổ quát. “**Luận lý học phổ quát**” là hệ thống các pháp thức luận lý thể hiện nguyên lý Hòa (định lý 3.24) ở một số mức độ nào đó, và về mặt lịch sử, hệ thống này đã được hình thành dần dần trong sự phát triển văn minh nhân loại qua các nền văn hóa khác nhau từ xưa đến nay ở Phương Đông và Phương Tây.

Trong chương này, chúng tôi chỉ ra sự hiện hữu của luận lý học Đại Đạo như một hình thức ngôn ngữ luận lý trong giáo lý Đạo Đạo. Với tư cách là cái đã từng được hình thành và phát triển trong lịch sử văn minh nhân loại, luận lý học Đại Đạo là hệ thống những nguyên lý cơ bản, phổ quát và trường cửu của mọi nền luận lý học đã có trên thế giới; nhưng với tư cách là cái chỉ vừa mới xuất hiện trong kinh sách Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ kể từ khi Đức Thượng Đế khai minh Đại Đạo, luận lý học Đại Đạo là một hệ thống những nguyên lý tư duy để giải thoát cá nhân và đại đồng xã hội. Nếu ta chưa nhận diện được sự hiện hữu của luận lý học Đại Đạo trong giáo lý Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ thông qua nguyên lý Hòa, ta khó có thể nhận diện được có sự hiện hữu của luận lý học Đại Đạo trong các nền luận lý học đã có trên thế giới.

Luận lý học Đại Đạo được sử dụng thông qua các hình thức ngôn ngữ luận lý, và bản thân nó cũng là một hình thức ngôn ngữ luận lý. Do đó, để nâng cao hiệu quả sử dụng luận lý học Đại Đạo, người lý luận cần đạo lý hóa hình thức ngôn ngữ luận lý này bằng tâm đức và đạo hạnh của mình. Trong phần sau cùng của chương này, chúng tôi trình bày về thái độ thích hợp của con người khi vận dụng luận lý học Đại Đạo. Sự vận dụng luận lý học Đại Đạo phải được thực hiện trên nền tảng của tâm đức và đạo hạnh; chỉ bằng cách đó, sự vận dụng này mới phát huy được những tiềm năng to lớn của luận lý học Đại Đạo.

1. NGUYÊN LÝ HÒA

Vào năm Bính Dần 1986, nhân ngày lễ kỷ niệm Khai Minh Đại Đạo lần thứ 60, Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ đã dạy:

*“Giáo điều quy luật, sẵn khuôn vàng,
Tông pháp Thầy trao, quá rõ ràng;
 Đại trí, Nguyên Căn tua trọn vẹn,
 Đạo đời, Sứ Mạng dốc chu toàn.
 Tam thừa cứu phẩm còn lưu dấu,
 Kỳ điểm Long Hoa đã mở màn;
 Phổ hóa Đạo Trời đâu quản ngại,
 Độ đời cố vượt lúc gian nan.”¹*

Chúng ta hãy chú ý đến chữ “tông pháp” ở đầu câu thơ thứ hai. Trong chữ “tông pháp” (宗法), “tông” (宗) hàm nghĩa “nguồn gốc” hay “nền tảng”, còn “pháp” (法) hàm nghĩa “nguyên lý, nguyên tắc”; do đó, chữ “tông pháp” trong câu này được dùng để chỉ nguyên lý mang tính nguồn cội hay là nguyên tắc mang tính nền tảng của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Cụm từ “tông pháp Thầy trao” được dùng để chỉ nguyên lý căn bản, cốt yếu mà Đức Thượng Đế đã dùng để tạo lập Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, và ngay từ buổi đầu khai Đạo, Ngài đã truyền trao nguyên lý căn bản ấy cho con người để mở rộng môi đạo ra khắp năm châu. Nói một cách khác, “tông pháp Thầy trao” chính là chân truyền của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ; nếu nhân loại biết giữ gìn và phát triển được tông pháp ấy thì nhân loại giữ gìn và phát triển được chân truyền của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, còn ngược lại, nếu nhân loại làm sai lạc hoặc đánh mất tông pháp ấy thì Đại Đạo bị thất chân truyền.

Sau sáu mươi năm sứ mạng đầu tiên của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo đã nhấn mạnh: “*Tông pháp Thầy trao, quá rõ ràng*”. Vậy thì tông pháp của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, mà Đức Thượng Đế đã ban trao cho nhân loại, là gì?

Đó là nguyên lý **Hòa**, một nguyên lý vốn đã được hàm ngụ trong khái niệm Hòa (định nghĩa 1.35). Nguyên lý này có thể được phát biểu thông qua định lý sau đây:

ĐỊNH LÝ 3.24. Trong cõi giới của những thế đối ngẫu, để mọi vật có thể tồn tại và phát triển, phải có một yếu tố Trung, hoạt động tích cực để phối hợp chức năng của các yếu tố đối ngẫu với nhau, làm cho các yếu tố đối ngẫu từ chỗ khác biệt nhau trở thành bổ túc cho nhau, và giữ cho các tác dụng của các yếu tố đối ngẫu quân bình với nhau.

CHỨNG MINH. Định lý này là hệ quả của định lý 1.127.

Trong cơ cấu thể kỳ ba, nguyên lý Hòa là nguyên lý căn bản của mọi đường lối giáo hóa.

Thật vậy.

¹ Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý, 15-10 Bính Dần (16-11-1986).

Từ trước khi Đại Đạo được khai minh chính thức, trong giai đoạn phôi thai của cơ Đạo, Đức Chí Tôn Thượng Đế đã dạy:

*“Chẳng quản đồng tông mới một nhà
Cùng nhau một Đạo tức một Cha,
Nghĩa nhân đành gởi thân trăm tuổi,
Dạy lẫn cho nhauặng chữ Hòa.”¹*

Theo câu thơ thứ nhất, nhân loại chúng ta không nhất thiết phải có cùng một họ hàng, một dòng dõi, một chủng tộc, một hệ phái, một tôn giáo,... mới có thể được xem là người trong cùng một nhà. Theo câu thơ thứ hai, chỉ cần có cùng một Đạo, hay nói rõ hơn, chỉ cần có tinh thần Đại Đạo, tức là đã có cùng một Cha; người Cha ấy là Đạo, là Thượng Đế. Hai câu thơ này truyền bá ý thức về sự đại đồng nhân loại trên phương diện tinh thần. Câu thơ thứ ba: nếu đã ý thức được sự đại đồng nhân loại như vậy, phải thực hành sự đại đồng bằng cách lấy nhân nghĩa mà sống với nhau trong kiếp sống ngắn ngủi trăm năm của con người. Và câu thơ thứ tư: bằng đời sống nhân nghĩa của mỗi người, hãy làm cho nhau trải nghiệm được sự hòa hiệp. Đặc biệt, chữ “dạy” trong câu thơ “*dạy lẫn cho nhauặng chữ hòa*” nói rằng “hòa” là chủ đề cốt lõi, xuyên suốt mọi giáo huấn – và tất nhiên cũng xuyên suốt hệ thống giáo lý – của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ.

Trong thời gian đại lễ Khai Minh Đại Đạo còn đang diễn ra, Đức Thượng Đế lại dạy:

*“Thầy đến lập Tam Kỳ Phổ Độ chỉ vụ một chữ **Hòa**.”²*

Lời dạy này khẳng định rằng Đức Thượng Đế đến thế gian lập Đạo trong kỳ ba này chính là để hiện thực hóa nguyên lý Hòa (“chữ Hòa”) trong đời sống của nhân loại: Ngài đặt Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ trên nền tảng nhân hòa để giải quyết vấn đề bất hòa muôn thuở của nhân loại.

Vậy thì giá trị của nền Đạo kỳ ba hoàn toàn phụ thuộc vào việc có đem được chữ “hòa” này từ kinh sách vào cuộc sống của nhân loại hay không. Trong “Thánh Ngôn Hiệp Tuyển”, Đức Quan Âm Bồ Tát đã giải thích về giá trị này như sau:

*“Đạo quý là tại **hòa**. Các em nghĩ thử mà coi. Tào thiên lập địa cũng bởi âm dương hòa hiệp. Sanh hóa muôn loài, cũng bởi một chữ hòa. Đến đời như thân của người, có tạng có phủ; tạng phủ ấy, nếu chẳng hòa, thì con người chẳng hề sống bao giờ. Kịp đến tâm hồn bất hòa thì thất tình lục dục đều phát khởi, tranh ngôi với thần lương tâm; nếu kém lực, thì con người ấy duy có sanh hoạt trong vòng vật dục chớ chẳng hề biết thiên lý là gì. Các em thử nghĩ cái phẩm giá của kẻ ấy cao hèn là thế nào. Người chẳng có hòa là thế đó.*

¹ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; 20 Février 1926; *Thánh Ngôn Hiệp Tuyển* (Q.1), [?]

² Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; Từ Lâm Tự (Chùa Gò Kén), 14-01 Đinh Mão (13-02-1927); “Thánh Ngôn Hiệp Tuyển” (Q.1), [?]

Còn gia đình chẳng hòa, thì cha con mịch nhau, chồng vợ lìa tan, anh em ly tán. Còn trong luân lý chẳng hòa, thì dân cư bất mục. Nước chẳng hòa thì sanh ly loạn; còn cả thế giới bất hòa, thì hơn loại đấu tranh.”¹

Để xây dựng Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ trên nền tảng nhân hòa, Đức Chí Tôn Thượng Đế đã chọn lọc mọi tinh ba về văn hóa tinh thần của nhân loại từ cổ chí kim, từ Phương Đông sang Phương Tây, rồi dung hòa và tổng hợp chúng lại làm một. Cái một này – cái một mà Đức Chí Tôn đã xây dựng bằng cách kết tinh, dung hòa và tổng hợp – được đặt ở vị trí cốt lõi của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Vì vậy, Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ là mô hình mẫu mực mà Đức Chí Tôn tạo ra để cho nhân loại thấy được sự tồn tại của một hệ tư tưởng đại đồng và cách thức hiện thực hóa thể giới đại đồng. Hiểu được điều này, ta hiểu được hai câu thánh ngôn sau đây:

*“Tam kỳ mở hội Long Hoa,
Kết tinh kim cổ, dung hòa Đông Tây.”²*

Nguyên lý Hòa đóng vai trò trụ cột trong mục đích, tôn chỉ và lập trường của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Ta hãy phân tích để thấy rõ điều này.

Mục đích của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ là “thế đạo đại đồng – thiên đạo giải thoát”. Nội tâm giải thoát thì con người đương nhiên được giải thoát, nội tâm đại đồng thì con người mới hy vọng thúc đẩy được xã hội tiến đến đại đồng. Muốn đại đồng, con người phải biết sống hòa bình với xã hội nhân sanh; muốn giải thoát, con người phải biết giữ tâm yên tịnh để hòa với chính mình và hòa cùng vũ trụ. Thế nên, trong “Thánh Ngôn Hiệp Tuyển”, Đức Chí Tôn mới dạy:

“Sự yên tịnh và sự hòa bình là hai điều Thầy dựng mà gieo mỗi Đạo.”³

Cái hòa làm nền móng cho cả hai điều, “sự yên tịnh và sự hòa bình”, phải là cái hòa xuất phát từ nội tâm, chứ không thể chỉ là cái hòa của những thủ thuật ứng xử trong đời nhân tiếp vật. Do đó, để đạt được mục đích cao cả và to lớn của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, mỗi cá nhân trong nhân loại phải khởi hành từ nội tâm của chính mình, mà Hòa là chìa khóa duy nhất để thực hiện.

Tôn chỉ của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ là “Tam giáo quy nguyên, Ngũ chi hiệp nhất”. Muốn quy được tam giáo về căn bản của thuở khởi nguyên, muốn hiệp được ngũ chi về một tinh thần duy nhất, trước hết phải tạo được sự hòa thuận giữa tất cả các tôn giáo trong cả tam giáo lẫn ngũ chi. Có hòa thuận được với nhau, mới có thể quy tụ lại với nhau và kết hợp được với nhau thành một thực thể thống nhất.

Lập trường của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ là “Thuần chơn vô ngã”. Lập trường này giúp cho con người Đại Đạo luôn đứng về phía chân lý, đứng về phía sự thật, lẽ phải, hành xử theo đạo lý chứ không theo bản ngã tư tâm. Giữ vững lập trường này là điều kiện

¹ Đức Thường Cư Nam Hải Quan Âm Như Lai; 17-03 Quý Dậu (1933); “Thánh Ngôn Hiệp Tuyển” (Q.2), [?]

² Đức Bảo Pháp Chơn Quân Huỳnh Chơn; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý, Hời thời, 01-08 Kỷ Mùi (21-09-1979).

³ Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế; 03-03-1927; “Thánh Ngôn Hiệp Tuyển” (Q.2), [?]

cần và đủ để thực hành sự thuận hòa, từ đó, hiện thực hóa tôn chỉ và mục đích của Đại Đạo. Bằng một lập luận dí dỏm nhẹ nhàng, Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo đã xác nhận điều đó:

*“Nên cũng ta, mà hổng cũng ta,
Chính ta là Phật, cũng là ma;
Thử xem vứt cái ta đi quách,
Thế sự lo chi chẳng thuận hòa.”¹*

“Vứt cái ta” ở đây không có nghĩa là bỏ đi cái “ta - Phật” mà là bỏ đi cái “ta - Ma”. Sự vứt bỏ này về thực chất chính là phá tan lòng chấp ngã, dẹp bỏ cái bản ngã để đạt được sự vô ngã. Khi đó, hiện hữu của một con người không bản ngã chỉ còn là hiện hữu của chân ngã, tức là của cái Ngã-vô-ngã. Chính cái Ngã-vô-ngã này mới hòa được với thiên hạ,

Nguyên lý Hòa cũng là một nguyên lý cốt yếu để nhân loại tiến hóa trong thời Tam Kỳ Phổ Độ. Như đã nói, muốn thực hiện mục đích của Đại Đạo trên cả hai phương diện thiên đạo và thế đạo (hay tâm linh và nhân sinh) thì phải hòa từ trong nội tâm, chứ không chỉ hòa trong ứng xử. Cái hòa có nền tảng từ nội tâm, xuất phát từ nội tâm, bộc lộ tự nhiên từ nội tâm, là cái hòa thuộc phạm trù Trung Hòa. Đức Vô Cực Từ Tôn đã dạy:

“Những cái gì thể hiện có tánh chất trung hòa, đồng nhất trong các thể dị biệt, đều là Đạo.”²

Trung Hòa là đạo lý của sự hiện hữu, của sự sinh tồn. Ở đâu có sự hiện hữu của thực tại, ở đâu có sự sinh tồn của vạn vật, thì ở đó, phải có sự hiện diện của Trung Hòa (định lý 1.105). Đạo Trung Hòa hiện diện ở mọi mức độ trong vũ trụ, từ mức siêu hình đến mức hữu thể, thông qua sự hiện diện của Hoàng Cực (định lý 1.42). Ở mức siêu hình, đạo Trung Hòa ẩn tàng nơi đời sống nội tâm của con người, dù có điều kiện để hiển lộ, bộc phát hay không. Ở mức hữu thể, đạo Trung Hòa hiện diện ngay trong cấu tạo vật chất của vạn vật.

Đối với người tín đồ Đại Đạo, đạt được mỗi mức độ của sự Trung Hòa, thì sẽ chứng đắc được một mức độ tương ứng của Đạo. Và đó là cũng con đường tiến hóa của toàn nhân loại trong cơ cấu thế kỳ ba, vì Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ rộng mở cho cả chúng sinh.

Như vậy, Hòa chính là tông pháp mà Đức Chí Tôn Thượng Đế trao cho nhân loại trong thời hạ nguơn mạt kiếp.

2. SỰ HIỆN HỮU CỦA LUẬN LÝ HỌC PHỔ QUÁT

Khảo sát các hệ thống luận lý học khác nhau ở Phương Tây và Phương Đông, ta có thể tìm thấy sự hình thành và phát triển của một hệ thống luận lý học phổ quát (định nghĩa 3.70), thể hiện nguyên lý Hòa ở những mức độ khác nhau.

¹ Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo; Ngọc Minh Đài, Tý thời, 04-03 Quý Mão (28-03-1963).

² Đức Vô Cực Từ Tôn; Huỳnh Quang Sắc, Ngọ thời, 12-11 Tân Hợi (29-12-1971).

2.1. Sự hiện hữu của luận lý học phổ quát ở Phương Tây

Ta có thể tìm thấy sự hiện hữu của luận lý học phổ quát ở Phương Tây qua sự khảo sát luận lý học hình thức Aristote, luận lý học biện chứng Hegel và các hệ thống luận lý học đa trị hiện đại. Những nguyên lý của các hệ thống luận lý học này đều là những thể hiện ở những mức độ khác nhau của nguyên lý Hòa.

2.1.1. Nguyên lý Hòa trong luận lý học hình thức Aristote

Luận lý học hình thức, từ thời Aristotote (384 TCN – 322 TCN), đã có ba định luật cơ bản:

(1) Luật đồng nhất (the law of identity [Eng]): một vật phải là chính nó và khác với những cái khác nó.¹

(2) Luật phi mâu thuẫn (the law of non-contradiction [Eng]): các mệnh đề mâu thuẫn nhau không thể cùng đúng theo cùng một nghĩa và ở cùng một thời điểm.²

(3) Luật triệt tam, hay luật bài trung (the law of excluded middle): không thể có cái Trung-gian ở giữa những đối cực mâu thuẫn nhau.³

Ba định luật này thể hiện nguyên lý Hòa ở một trong những mức độ cơ bản nhất: mức độ của sự không mâu thuẫn. Mức độ này có thể được hiểu như sau: muốn hòa, ít nhất là đừng mâu thuẫn nhau; và trong trường hợp mà ta không thể đảm bảo rằng không mâu thuẫn nhau, cách tốt nhất là tách rời hai khả năng trái ngược.

Việc ngăn cấm mâu thuẫn được thực hiện bởi luật phi mâu thuẫn; còn việc tách rời hai khả năng trái ngược được thực hiện bởi luật đồng nhất và luật triệt tam.

¹ Aristotle, *Metaphysics*, book IV, part 4: “First then this at least is obviously true, that the word 'be' or 'not be' has a definite meaning, so that not everything will be 'so and not so'. Again, if 'man' has one meaning, let this be 'two-footed animal'; by having one meaning I understand this:-if 'man' means 'X', then if A is a man 'X' will be what 'being a man' means for him. (It makes no difference even if one were to say a word has several meanings, if only they are limited in number; for to each definition there might be assigned a different word. For instance, we might say that 'man' has not one meaning but several, one of which would have one definition, viz. 'two-footed animal', while there might be also several other definitions if only they were limited in number; for a peculiar name might be assigned to each of the definitions. If, however, they were not limited but one were to say that the word has an infinite number of meanings, obviously reasoning would be impossible; for not to have one meaning is to have no meaning, and if words have no meaning our reasoning with one another, and indeed with ourselves, has been annihilated; for it is impossible to think of anything if we do not think of one thing; but if this is possible, one name might be assigned to this thing.”

² Aristotle, *Metaphysics*, book IV, part 4: “It is impossible, then, that 'being a man' should mean precisely not being a man, if 'man' not only signifies something about one subject but also has *one significance*. ... And it will not be possible to be and not to be the same thing, except in virtue of an ambiguity, just as if one whom we call 'man', and others were to call 'not-man'; but the point in question is not this, whether the same thing can at the same time be and not be a man in name, but whether it can be in fact.”

³ Aristotle, *Metaphysics*, book IV, part 7: “But on the other hand there cannot be an intermediate between contradictories, but of one subject we must either affirm or deny any one predicate. This is clear, in the first place, if we define what the true and the false are. To say of what is that it is not, or of what is not that it is, is false, while to say of what is that it is, and of what is not that it is not, is true; so that he who says of anything that it is, or that it is not, will say either what is true or what is false;...”

Ngoài ra, từ thời cổ đại, còn có một nguyên lý luận lý học được phát biểu bằng tiếng La Tinh là “Ex nihilo nihil fit” (không một cái gì có thể có từ cái không có gì, nothing comes from nothing [Eng]). Nguyên lý này, đến thời Leibniz (1646-1716) đã được ông phát biểu thành nguyên lý túc lý hay nguyên lý lý do đầy đủ (principle of sufficient reason [Eng]). Nguyên lý này nói rằng mọi sự vật nếu tồn tại đều phải có lý do đối với sự tồn tại ấy. Leibniz nói rõ hơn: không có gì xảy ra mà không có lý do vì sao nó phải xảy ra như thế chứ không thể khác đi¹.

Nguyên lý túc lý này là một mức độ biểu hiện của định luật tương hòa tương hiệp (định lý 1.103), và nghĩa là, một biểu hiện của nguyên lý Hòa: một vật, để có thể tồn tại, phải hòa với mọi thứ tạo nên và duy trì sự tồn tại của nó.

Như vậy, luận lý học hình thức của Aristotle – kể cả những bổ sung cho nó ở những thời sau (như nguyên lý túc lý ở thời Leibniz) – đã thể hiện được nguyên lý Hòa dù chỉ mới ở mức độ sơ đẳng. Lý do khiến cho mức độ thể hiện nguyên lý Hòa “thấp” như vậy là: luận lý học hình thức của Aristotle, thông qua luật bài trung, không chấp nhận yếu tố Trung, trong khi Trung là yếu tố quan trọng nhất của nguyên lý Hòa (định lý 3.24).

2.1.2. Nguyên lý Hòa trong luận lý học biện chứng Hegel

Dựa vào quyển “Luận Lý Học” (Science of Logic) của Hegel, Frederick Engels đã rút ra ba quy luật biện chứng², như sau.

(1) Quy luật về sự chuyển hóa lượng thành chất và ngược lại (the law of the transformation of quantity into quality and vice versa [Eng]): Sự tích lũy dần dần những biến đổi nhỏ về lượng sẽ dẫn đến những biến đổi lớn về chất, dẫn đến sự nhảy vọt từ chất lượng cũ sang chất lượng mới; ngược lại, sự biến đổi chất lượng sẽ dẫn đến sự biến đổi của những đặc trưng về lượng. Những biến đổi về lượng và những biến đổi về chất quy định lẫn nhau.

(2) Quy luật về sự thống nhất giữa các mặt đối lập (the law of the interpenetration of opposites [Eng]): Mỗi sự vật đều là một thể thống nhất giữa các mặt đối lập; các mặt đối lập này vừa đấu tranh với nhau nhưng cũng vừa hòa quyện vào nhau, đan xen vào nhau, nương tựa vào nhau, làm cho sự vật vận động và phát triển. Quá trình đấu tranh giữa các mặt đối lập diễn ra phức tạp, qua nhiều giai đoạn; đến một lúc nhất định, các mặt đối lập sẽ chuyển hóa lẫn nhau, mâu thuẫn được giải quyết; kết quả là sự vật cũ sẽ mất đi, sự vật mới sẽ ra đời. Bản thân sự vật mới, đến lượt nó, lại là một thể thống nhất giữa các mặt đối lập.

¹ Trần Bích Lan, *Luận Lý Học*, tr.23.

² Engels, *Dialectics of Nature*, chapter 2: “It is, therefore, from the history of nature and human society that the laws of dialectics are abstracted. For they are nothing but the most general laws of these two aspects of historical development, as well as of thought itself. And indeed they can be reduced in the main to three: The law of the transformation of quantity into quality and vice versa; The law of the interpenetration of opposites; The law of the negation of the negation. All three are developed by Hegel in his idealist fashion as mere laws of thought: the first, in the first part of his Logic, in the Doctrine of Being; the second fills the whole of the second and by far the most important part of his Logic, the Doctrine of Essence; finally the third figures as the fundamental law for the construction of the whole system.”

(3) Quy luật về sự phủ định của sự phủ định (the law of the negation of the negation [Eng]): Mọi thực thể đều phải phát triển theo hai giai đoạn: giai đoạn đầu là phủ định cái khẳng định, giai đoạn sau là phủ định cái phủ định. Phủ định cái khẳng định là làm cho thực thể chuyển hóa sang mặt đối lập của nó, tạo thành một trạng thái trung gian. Trạng thái trung gian này vừa là một bước tiến, mà cũng là một bước lùi. Do đó, một cách tất yếu, quá trình phát triển phải chuyển sang giai đoạn kế tiếp, tiếp tục chuyển hóa thực thể thành mặt đối lập với cái hiện có, tức là phủ định cái phủ định. Chỉ đến lúc này, sự phát triển mới được thực hiện một cách đầy đủ. Quá trình phát triển hoàn chỉnh này, như vậy, gồm hai giai đoạn và ba trạng thái: trạng thái đầu tiên được gọi là chính đề (thesis [Eng]), trạng thái sau lần phủ định thứ nhất được gọi là phản đề (antithesis [Eng]), trạng thái sau lần phủ định thứ hai được gọi là hợp đề (synthesis [Eng]). Phản đề là trạng thái làm bộc lộ mâu thuẫn bên trong của chính đề, phơi bày những khía cạnh chưa hoàn thiện của chính đề, qua đó, tạo điều kiện cho chính đề phát triển ở trình độ cao hơn. Hợp đề là trạng thái tổng hợp những tinh hoa của cả chính đề lẫn phản đề, là một sự tái hiện của chính đề, nhưng ở trình độ phát triển cao hơn. Như vậy, ngay trong quá trình phủ định của phủ định, có một quá trình dung hòa và tổng hợp, diễn ra như một sự tuyển chọn những gì hoàn hảo từ chính đề và phản đề để đúc kết lại trong hợp đề.

Trong quy luật về sự thống nhất giữa các mặt đối lập, sự hòa quyện vào nhau (the interpenetration [Eng]) của các mặt đối lập chính là một mức độ biểu hiện của nguyên lý Hòa. Sự hòa quyện này tồn tại như một yếu tố Trung, phối hợp chức năng của các mặt đối lập với nhau. Như vậy, tuy mâu thuẫn nhau nhưng các mặt đối lập luôn cần có nhau; chúng đan xen và nương tựa vào nhau. Nhờ đó, sự vật mới tồn tại được như một thực thể thống nhất.

Mức độ hòa này cũng được thể hiện trong quy luật phủ định của phủ định. Quá trình phủ định hai bước đối với chính đề rốt cuộc là sự tái lập chính đề dưới dạng hợp đề, vì vậy, sự phủ định ấy là một sự bổ túc cho chính đề, giúp cho chính đề trở nên hoàn hảo hơn. Do đó, phủ định của phủ định là sự biểu hiện của nguyên lý Hòa trong quá trình phát triển của sự vật.

Quy luật chuyển hóa từ lượng thành chất cho thấy luôn có một sự hòa hợp nội tại giữa lượng và chất. Sự hòa hợp nội tại này cũng tồn tại như một yếu tố Trung, làm nên trạng thái về chất lượng của sự vật. Việc tồn tại một yếu tố Trung như vậy cho thấy quy luật chuyển hóa từ lượng thành chất cũng là một thể hiện của nguyên lý Hòa.

Cả ba quy luật biện chứng trên đây đều thể hiện nguyên lý Hòa. Do đó, luận lý học biện chứng của Hegel là một sự hiện thực hóa nguyên lý Hòa ở những mức độ đặc trưng của hệ thống luận lý học này. So với luận lý học hình thức của Aristotle, luận lý học biện chứng của Hegel thể hiện nguyên lý Hòa ở mức độ cao hơn, vì yếu tố Trung bắt đầu xuất hiện; tuy nhiên, yếu tố này chỉ mới là một yếu tố khách quan, chưa phải là một yếu tố có chủ thể tính.

2.1.3. Nguyên lý Hòa trong luận lý học đa trị

Các hệ thống luận lý học Phương Tây từ thời Aristotle cho đến đầu thế kỷ 20 đều là những hệ thống luận lý học lưỡng trị. Vào năm 1920, nhà toán học người Ba Lan J. Lukasiewicz đã mở đầu cho trào lưu xây dựng các hệ thống luận lý học đa trị (multivalue logic [Eng]) với công trình của ông về luận lý học tam trị (3-value logic [Eng]), trong đó, ngoài hai giá trị luận lý cổ điển là đúng và sai, ông còn sử dụng một giá trị thứ ba là nửa-đúng-nửa-sai. Về sau, nhiều hệ thống luận lý học đa trị khác cũng lần lượt ra đời, như các hệ thống của E. L. Post (1921), B. Sobocinski (1933), J. Slupecki (1938),...

Đến năm 1965, nhà toán học người Do Thái A. Zadeh đã đưa ra hệ thống luận lý học mờ (fuzzy logic [Eng]). Từ việc đưa ra một khái niệm tập hợp mới, “tập con mờ” (fuzzy subset [Eng]), Zadeh không những đã cải cách luận lý học hình thức Aristotle mà còn khai phá một hướng đi mới cho toán học – toán học mờ (fuzzy mathematics [Eng]) – bên cạnh hướng đi truyền thống của toán học chính xác vốn được đặt nền tảng trên lý thuyết tập hợp cổ điển. Hơn nữa, lý thuyết tập mờ cũng là cơ sở của những hệ thống luận lý học đa trị mà trong đó nguyên lý triệt tam (hay luật bài trung) không còn hiệu lực.

Luận lý học đa trị là một phương hướng có nhiều hứa hẹn trong viễn cảnh tạo nên những bước tiến bộ mới của luận lý học cũng như mọi các khoa học khác. Trên phương diện đạo lý, phương hướng này là một bước tiến quan trọng của nhân loại trong việc phá vỡ những định kiến vốn dễ phát sinh từ các hệ thống luận lý học trước đó. Trong các hệ thống luận lý học luận lý học đa trị, nguyên lý Hòa đều thể hiện khá rõ nét. Ví dụ trong luận lý học mờ, nguyên lý Hòa thể hiện ở dạng rất gần với một số dạng thông dụng trong giáo lý Đại Đạo.

Để chỉ rõ điều này, chúng tôi xin nhắc lại điểm quan trọng nhất nguyên lý Hòa. Như có thể thấy từ định lý 3.24, trong mọi mức độ có thể có của nguyên lý Hòa, có ít nhất một mức độ đòi hỏi sự hiện hữu của một yếu tố Trung, yếu tố này hoạt động tích cực trong việc phối hợp chức năng của các yếu tố đối ngẫu với nhau, làm cho các yếu tố đối ngẫu từ chỗ khác biệt nhau trở thành bổ túc cho nhau, và giữ cho các tác dụng của các yếu tố đối ngẫu quân bình với nhau. Đòi hỏi sự hiện hữu của một yếu tố Trung chính là điểm quan trọng nhất của nguyên lý Hòa. Và để có yếu tố Trung với khả năng hoạt động tích cực này, con người không thể chờ đợi một tha lực ngoại tại nào, mà phải tự phát huy chủ thể tính của chính mình; nghĩa là, con người phải tự đặt mình vào vị trí của một chủ thể có trách nhiệm với vạn loại và sống như một yếu tố Trung trong cuộc đời. Như vậy, nguyên lý Hòa ở mức độ đang xét là nguyên lý về sự phát huy chủ thể tính của con người để dung hòa những sai biệt trong vạn thể.

Trong luận lý học mờ, sự chủ quan của con người đóng vai trò quyết định trong việc giải quyết mọi vấn đề luận lý. Sự chủ quan này xuất hiện trong việc xây dựng các hàm đặc trưng (characteristic function [Eng]) mô tả mức độ thuộc về (grade of membership [Eng]) của một phần tử đối với một tập hợp. Sự thành công hay thất bại trong mọi giải pháp của luận lý học mờ, phụ thuộc một cách tương ứng vào sự thành công hay thất bại

trong việc xây dựng các hàm đặc trưng, nghĩa là phụ thuộc vào chủ thể tính của con người.

Thật ra, các nguyên lý của luận lý học mờ vẫn hãy còn xa mới đạt đến mức độ đang xét của nguyên lý Hòa trong giáo lý Đại Đạo, nhưng chúng rõ ràng đã thể hiện được một chìa khóa then chốt (của nguyên lý Hòa): sử dụng chủ thể tính của con người để xóa nhòa những ngăn cách giữa một đối tượng với những gì vốn vẫn được coi là không phải đối tượng đó.

Cho đến đây, bằng cách chỉ ra sự thể hiện của nguyên lý Hòa, chúng tôi đã chỉ ra sự hiện hữu của luận lý học phổ quát trong văn minh Phương Tây.

Luận lý học phổ quát không chỉ đóng khung trong những gì đã được lịch sử khoa học Phương Tây ghi nhận. Nhìn sang văn minh Phương Đông, ta thấy luận lý học phổ quát còn có nhiều “hiện thân” phong phú khác. Đặc biệt, trong sự phát triển của luận lý học ở Phương Đông, tam giáo Á Đông đã đóng những vai trò rất quan trọng.

2.2. Sự hiện hữu của luận lý học phổ quát ở Phương Đông

Các tôn giáo dù ở Phương Tây hay Phương Đông đều rất quan tâm đến việc xây dựng và kiện toàn nền tảng lý luận cho hệ thống giáo lý của mình. Nhu cầu sử dụng các kỹ thuật lý luận để truyền bá giáo lý đã làm cho nhiều tôn giáo trở thành nơi khai sinh hoặc phát triển luận lý học. Lược sử luận lý học Phương Tây đã cho thấy rằng các tôn giáo cổ của Hy Lạp, như Hy Lạp giáo hay Pythagoras giáo, là những chiếc nôi tư tưởng đối với sự chào đời thật sự của luận lý học Aristotle; còn Ky Tô giáo ở thời Trung Cổ, thông qua triết học Kinh Viện, đã góp phần không nhỏ vào việc phát triển luận lý học Aristotle.

Điều tương tự cũng xảy ra ở Á Đông, từ Ấn Độ đến Trung Hoa. Các tôn giáo ở Á Đông – đặc biệt là Nho giáo, Lão giáo và Phật giáo – trong quá trình xây dựng và kiện toàn nền tảng lý luận cho hệ thống giáo lý của mình đã có những đóng góp hết sức quan trọng vào việc phát triển nền luận lý học phổ quát của nhân loại.

2.2.1. Nguyên lý Hòa trong luận lý học của Nho giáo

Luận lý học của Nho giáo có thể được tìm thấy qua kinh Dịch thuộc Ngũ Kinh¹ và sách Trung Dung thuộc Tứ Thư².

Tên của kinh Dịch, tức chữ “Dịch” (易), có nghĩa là sự biến đổi (biến dịch) do tương tác (giao dịch) và tuân theo những nguyên lý bất biến (bất dịch). Dịch Lý (nguyên lý của Dịch) là những nguyên lý tổng quát chi phối cả Thiên, Địa, Nhân, từ hữu thể đến siêu hình, từ vật chất đến tinh thần, từ tâm linh đến nhân sinh.

Hệ thống lý luận của kinh Dịch, hay Dịch học, là một hệ thống luận lý học biện chứng. Mọi biến dịch đều xuất phát từ sự giao dịch của hai yếu tố âm dương. Đây là hai yếu tố đối ngẫu, hiện diện trong mọi vật, và do đó được đề cập trong mọi định luật của

¹ Ngũ Kinh của Nho giáo bao gồm kinh Thi, kinh Thư, kinh Dịch, kinh Lễ, kinh Xuân Thu.

² Tứ Thư của Nho giáo bao gồm Luận Ngữ, Đại Học, Trung Dung, Mạnh Tử.

Dịch học. Từ định nghĩa 1.29, có thể thấy rằng các yếu tố đối ngẫu là các yếu tố mâu thuẫn biện chứng theo nghĩa của Hegel.

Tuy nhiên, âm dương trong Dịch học thể hiện nguyên lý Hòa ở một mức độ khá cao so với biện chứng pháp Hegel, vì âm dương luôn được điều hòa bởi ngôi Trung. Ngôi Trung này có thể là tâm của Trời Đất (Thiên Địa chi tâm) hoặc chơn tâm của con người.

Luận lý học Nho giáo phát triển cực thịnh ở sách “Trung Dung” (中庸). Bằng tựa đề của mình, quyển sách này đã chỉ ra được điểm tinh yếu của Nho giáo; điểm tinh yếu ấy chính là “trung dung”.

Trung dung là hành động, trong đó, chủ thể tự làm chủ lấy tâm của chính mình sao cho tâm ấy vừa không thay đổi, vừa không bị phụ thuộc vào bất cứ yếu tố nào trong cõi giới nhị nguyên (định nghĩa 3.43). Một khi đã tự làm chủ được như thế, chủ thể sẽ trở thành một yếu tố Trung giữa mọi thế đối ngẫu, có khả năng phối hợp các chức năng của các yếu tố đối ngẫu, biến sự chênh lệch lẫn nhau giữa các yếu tố đối ngẫu thành sự bổ túc cho nhau, giữ cho các tác dụng của các yếu tố đối ngẫu quân bình với nhau.

Nếu chủ thể trở thành một yếu tố Trung như thế, theo định nghĩa 1.35, chủ thể sẽ là một yếu tố Hòa.

Vì vậy, trung dung là một dạng thể hiện của nguyên lý Hòa bằng hành động của chủ thể.

2.2.2. Nguyên lý Hòa trong luận lý học của Tiên giáo

Nền tảng giáo lý và luận lý của Tiên giáo đều nằm trọn trong quyển “Đạo Đức Kinh” (道德經) của Đức Lão Tử.

Nội dung của “Đạo Đức Kinh” được trình bày theo một phương pháp tương tự như phương pháp tiên đề của hình học Euclid. Mở đầu “Đạo Đức Kinh” là những mệnh đề chỉ có thể thừa nhận mà không thể chứng minh, tức là các tiên đề.

Hai tiên đề đầu tiên là “Đạo khả đạo phi Thường Đạo” (道可道非常道) và “Danh khả danh phi Thường Danh” (名可名非常名)¹, xác định mối tương quan giữa bản thể của vũ trụ và khả năng nhận thức của con người. Đó là hai tiên đề về nhận thức luận. Trên nền tảng nhận thức luận này, “Đạo Đức Kinh” trình bày về bản thể luận (Đạo 道), và trên nền tảng bản thể luận, quyển kinh đã đề ra phương pháp luận (Đức 德) để con người có thể trở về được với bản thể của chính mình dù mình đang ở trong tình trạng khiếm khuyết về nhận thức đối với bản thể.

Thông qua “Đạo Đức Kinh”, Đức Lão Tử đã chỉ ra điểm tinh yếu của Tiên giáo; đó là “đắc nhất”, hay “được Một”.

Đắc nhất, hay được Một, là hành động trong đó chủ thể tự mình nhận thức được cái Một hay lẽ Một trong tâm mình, bất chấp khách thể và tác động của khách thể. Nhận thức

¹ Lão Tử, *Đạo Đức Kinh*, chương 1.

được Một chính mình thì nhận thức được Một trong mọi vật (định lý 3.11). Do đó, nếu đã đạt được cái Một hay lẽ Một nơi chính mình, thì chủ thể sẽ đạt được cái Một hay lẽ Một trong các yếu tố đối ngẫu thuộc mọi thể đối ngẫu. Bằng cách đó, mọi yếu tố đối ngẫu đều trở thành cái Một trong nhận thức của chủ thể, bởi vì chủ thể thấy chúng không có gì khác hơn là những biểu hiện khác nhau của cái Một.

Như vậy, chủ thể cũng trở thành một yếu tố Trung giữa mọi thể đối ngẫu, có khả năng phối hợp các chức năng của các yếu tố đối ngẫu, biến sự chênh lệch lẫn nhau giữa các yếu tố đối ngẫu thành sự bổ túc cho nhau, giữ cho các tác dụng của các yếu tố đối ngẫu quân bình với nhau.

Nếu chủ thể trở thành một yếu tố Trung như thế, theo định nghĩa 1.35, chủ thể sẽ là một yếu tố Hòa.

Vì vậy, đặc nhất là một dạng thể hiện của nguyên lý Hòa bằng hành động của chủ thể.

2.2.3. Nguyên lý Hòa trong luận lý học của Phật giáo

Tại Ấn Độ cổ đại, trước Công Nguyên khoảng 3000 năm, sáng tổ của trường phái triết học Nyāya [Skr] là ngài Akṣapāda Gautama đã xây dựng một hệ thống luận lý học có tên là “Hetuvidyā” mà sau này người Trung Hoa dịch là “nhân minh học” (因明學) hay “nhân minh luận”. Trong tên gọi này, “vidyā” (minh 明) có nghĩa là tri thức để truy tìm, khảo cứu (về một cái gì đó), “hetu” (nhân 因) có nghĩa là căn nguyên phát sinh mọi vật; “hetuvidyā” có nghĩa là tri thức để tìm căn nguyên phát sinh sự vật.

Các phái triết học Ấn Độ về sau đều dựa vào nhân minh luận để lập nên những hệ thống luận lý học riêng của mình. Phật giáo cũng vậy; bảy trăm năm sau khi Đức Phật Thích Ca nhập Niết bàn, vào khoảng thế kỷ thứ 2, Ngài Long Thọ Bồ Tát đã soạn quyển “Phương Tiện Tâm Luận”, hệ thống hóa và xiển dương nhân minh luận theo quan điểm của Phật giáo.

Nhân minh luận là một hệ thống luận lý học hình thức, có nhiều điểm tương đồng với luận lý học Aristotle. Nguyên lý Hòa được thể hiện trong nhân minh luận ở mức độ cũng tương tự như trong luận lý học Aristotle, nghĩa là thể hiện thông qua việc ngăn cấm mâu thuẫn nội tại trong lập luận.¹

Ngoài nhân minh luận, các luận sư Phật giáo còn phát triển nhiều hệ thống luận lý học khác để xiển dương giáo lý Phật giáo. Trung quán luận (mūlamadhyamakakārikā [Skr]) của Long Thọ Bồ Tát là một ví dụ. Hệ thống lý luận này được đưa ra vào thế kỷ thứ 2. Dựa trên nền tảng là hệ thống kinh tạng Bát Nhã của Phật giáo Đại thừa (Mahayana

¹ Ở điểm này, nhân minh luận tuy không đưa ra một nguyên lý tổng quát như nguyên lý phi mâu thuẫn trong luận lý học Aristotle, nhưng đưa ra các “lỗi” tự mâu thuẫn mà người lý luận không được vi phạm, ví dụ như lỗi “hiện lượng tương vi” (mâu thuẫn với kinh nghiệm mà các giác quan đem lại), “tỷ lượng tương vi” (mâu thuẫn với sự so sánh mà lý trí thực hiện), “tự giáo tương vi” (mâu thuẫn với chủ trương, đường lối, hay giáo lý của chính mình), “thể gian tương vi” (mâu thuẫn với quan niệm thông thường của người đời), “tự ngữ tương vi” (mâu thuẫn với những phát biểu của chính mình).

Buddism [Eng]), trung quán luận dùng trung đạo để phá chấp, giúp con người đạt đến tánh Không (nyat [Skr]).

Bằng việc dùng trung đạo để phá chấp, trung quán luận đã hiện thực hóa một nội dung của biện chứng pháp Đại Đạo: trung dung dẫn đến phá chấp (định lý 3.16).

Vì trung dung là một thể hiện của nguyên lý Hòa, nên trung quán luận cũng là một hệ thống lý luận thể hiện nguyên lý Hòa.

3. SỰ HIỆN HỮU CỦA LUẬN LÝ HỌC ĐẠI ĐẠO TAM KỲ PHỔ ĐỘ

3.1. *Ba hệ thống làm nên khoa học về sự lý luận của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ*

Căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo, như được trình bày trong quyển sách này, là nền tảng cho một hệ thống luận lý học “mới”: luận lý học Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Để chỉ ra điều đó, chúng tôi sẽ chỉ ra rằng trong căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo:

(1) có sự hiện diện của các hệ thống: (1a) triết học luận lý, (1b) luận lý học hình thức, và, (1c) phương pháp luận.

(2) các hệ thống này đều mang phong cách đặc trưng của giáo lý Đại Đạo; ở đây, cụm từ “phong cách đặc trưng của giáo lý Đại Đạo” được dùng để chỉ việc hiện thực hóa nguyên lý Hòa.

3.1.1. Triết học luận lý trong căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo

Triết học luận lý (philosophy of logic [Eng]) là cơ sở siêu hình học của những hình thức luận lý và quy luật tư duy. Mặc dù quyển sách này không dành một phần nào để trình bày tường minh về triết học luận lý, nhưng cơ sở siêu hình học của những hình thức luận lý và quy luật tư duy có thể được tìm thấy từ những phần sau đây:

(1) Phần 1, căn bản siêu hình học về tâm của con người, đặc biệt là ở các chương nhận thức luận;

(2) Phần 2, hệ tiên đề luận lý học;

(3) Phần 3, hình thức ngôn ngữ luận lý.

Với những gì đã được trình bày qua các phần này, ta có thể trả lời cho những câu hỏi căn bản của triết học luận lý. Ví dụ: “về thực chất, các định luật luận lý là gì?” (chúng là ngôn ngữ, là những quy luật tâm lý, là thực tại khách quan,...?), hay, “các định luật luận lý có phổ quát hay không?”,... Từ tiên đề 2.1, các định luật luận lý là các định luật của chơn thân, của tâm con người; và chúng hoạt động theo mức độ chủ tâm của chủ thể. Thế thì các định luật luận lý là phổ quát, hiểu theo nghĩa: chỗ nào trong vũ trụ có sự hiện hữu của tâm, chỗ đó có sự hiện hữu của các định luật luận lý. Khi tâm của chủ thể nhận thức hướng ngoại để giao tiếp với đối tượng nhận thức, tâm sẽ bị chi phối bởi bán trình “Nhất tán Vạn”, niệm sẽ xuất hiện và tâm trở thành thức. Do có “niệm” và “thức”, mới có “ý niệm”, và do đó, mới có “khái niệm”. Nếu quan sát các định luật luận lý thông qua ba

hình thức tư duy (khái niệm, mệnh đề, suy luận), thì “khái niệm” là cái mà từ đó “mệnh đề” được thành lập, và “mệnh đề” là cái mà từ đó “suy luận” được thành lập. Tất cả những hình thức này đều tồn tại dựa trên “niệm” và “thức”, tức là sự hướng ngoại của tâm. Đó là câu trả lời, dù ngắn, về thực chất và tính phổ quát của các định luật luận lý.

Như vậy, trong căn bản lý luận học của giáo lý Đại Đạo, chúng ta có thể thấy được sự hiện diện dù chưa tường minh của một hệ thống triết học luận lý. Việc triển khai trong tương lai một hệ thống triết học luận lý trên cơ sở các chương nhận thức luận của quyển sách này là điều hoàn toàn có thể thực hiện được về nguyên tắc.

3.1.2. Luận lý học hình thức trong căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo

Toàn bộ phần 2 của quyển sách này là nền tảng luận lý học của giáo lý Đại Đạo.

Nhìn vào nền tảng này, trước hết, chúng ta có thể thấy được sự hiện diện của một hệ thống luận lý học hình thức với những quy tắc tư duy theo phong cách đặc trưng của giáo lý Đại Đạo.

Trong thao tác định nghĩa một khái niệm, tư duy chấp nhận một thang nội hàm có vô số bậc, bao gồm cả những bậc mâu thuẫn nhau về nội dung.

Trong thao tác phán đoán giá trị luận lý của một mệnh đề, tư duy chấp nhận nhiều giá trị luận lý khác nhau thuộc miền giá trị $[0,1]$, và chấp nhận vô số mệnh đề thể hiện của cùng một mệnh đề, dù các mệnh đề thể hiện này có thể khác biệt nhau hoặc mâu thuẫn nhau về nội dung.

Trong thao tác suy diễn, tư duy chấp nhận phép kéo theo giữa các mệnh đề, mà trong đó, phép kéo theo giữa các mệnh đề thể hiện có thể khác biệt nhau về nội dung.

Ba thao tác vừa nêu (định nghĩa, phán đoán, và suy luận) tạo ra lối tư duy dung hòa và tổng hợp. Đây chính là lối tư duy theo phong cách đặc trưng của giáo lý Đại Đạo.

Như vậy, những quy tắc tư duy trong hệ thống luận lý học hình thức này đều là những nguyên tắc thể hiện nguyên lý Hòa.

3.1.3. Phương pháp luận trong căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo

Trong nền tảng luận lý của giáo lý Đại Đạo, chúng ta có thể thấy được sự hiện diện của một hệ thống phương pháp luận (methodology [Eng]) mà cốt lõi của nó là biện chứng pháp “trung dung – phá chấp – đắc nhất”.

Ba yếu tố căn bản trong biện chứng pháp Đại Đạo được dung hòa và tổng hợp từ các yếu lý của tam giáo Á Đông, trong khi đó, mối liên hệ giữa ba yếu tố này lại có dạng “chính đề – phản đề – hợp đề” của biện chứng pháp Hegel. Với biện chứng pháp này, tư duy có thể thực hiện các chu trình vận động biện chứng để ngày càng nâng cao trình độ phá chấp, đắc nhất và trung dung, thực hiện được mục đích “thế đạo đại đồng – thiên đạo giải thoát” của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ.

Trong căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo có đủ cả ba hệ thống làm nên một khoa học về sự lý luận: triết học luận lý, luận lý học hình thức, và phương pháp luận. Hơn nữa, các hệ thống này đều mang phong cách đặc trưng của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Vậy, nền tảng luận lý của giáo lý Đại Đạo cũng là nền tảng cho một hệ thống luận lý học “mới”: luận lý học Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ.

3.2. Sự phát triển từ luận lý học phổ quát đến luận lý học Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ

Nếu nhìn lịch sử luận lý học – ở cả Phương Tây lẫn Phương Đông – dưới sự quan Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, ta có thể thấy được sự hiện hữu của một nền luận lý học phổ quát, mà trong sự hiện hữu đó, nguyên lý Hòa luôn được thể hiện ở mức độ này hay mức độ khác. Với cách nhìn như thế, mỗi hệ thống luận lý học đều là một sự khai triển cụ thể của nền luận lý học phổ quát này, tương ứng với những mức độ thể hiện nào đó của nguyên lý Hòa.

Đối với các hệ thống luận lý học hình thức và lưỡng trị – ví dụ như nhân minh luận của Ấn Độ cổ đại, luận lý học hình thức của Aristotle hay luận lý toán học cổ điển – mức độ thể hiện cơ bản nhất của nguyên lý Hòa là ngăn cấm mâu thuẫn nội tại trong các lý luận; sự ngăn cấm này được thực hiện trực tiếp qua luật phi mâu thuẫn và gián tiếp qua luật triệt tam cũng như luật đồng nhất. Ở mức độ thể hiện cao hơn, nguyên lý Hòa được thể hiện qua nguyên lý túc lý, quy định rằng mỗi sự tồn tại đều phải hòa hiệp với những gì làm nên lý do cho sự tồn tại ấy.

Ở các hệ thống luận lý học biện chứng, nguyên lý Hòa thể hiện ở một mức độ cao hơn nữa: sự tác hiệp giữa các mâu thuẫn. Sự tác hiệp này có thể nằm trong sự hòa hợp nội tại giữa lượng và chất, trong sự hòa quyện vào nhau và chuyển hóa lẫn nhau của các mặt đối lập, hay trong sự dung hợp những gì hoàn hảo nhất từ chính đề và phản đề qua các quá trình phủ định của phủ định.

Ở các hệ thống luận lý học đa trị như luận lý học mờ, nguyên lý Hòa được thể hiện qua vai trò của chủ thể trong việc xây dựng các hàm đặc trưng. Việc xóa nhòa những dị biệt giữa A và không- A được mô tả bằng các hàm đặc trưng mang tính chủ quan, do đó, phụ thuộc vào chủ thể. Sự phụ thuộc vào chủ thể như vậy đem đến cho luận lý học hình thức một khả năng linh hoạt chưa từng có trước đây; nó cho phép nguyên lý Hòa thể hiện ở nhiều mức độ cao hơn nữa, tùy theo hàm đặc trưng mà chủ thể đưa vào, nghĩa là phụ thuộc vào khả năng của chủ thể.

Trong các hệ thống luận lý học của tam giáo Á Đông, nguyên lý Hòa luôn có một mức độ thể hiện thông qua tâm của chủ thể vận dụng lý luận. Hòa thể hiện thành trung dung trong hệ thống của Nho giáo, thể hiện thành đặc nhất trong hệ thống của Tiên giáo, và thể hiện thành phá chấp trong hệ thống của Phật giáo.

Như vậy, ta có thể coi mỗi hệ thống luận lý học ở Phương Tây cũng như Phương Đông là một khai triển cụ thể của nền luận lý học phổ quát duy nhất; gắn liền với mỗi khai triển cụ thể này là những mức độ thể hiện tương ứng của nguyên lý Hòa.

Trong Nhị Kỳ Phổ Độ, các hệ thống luận lý học đã lần lượt thể hiện được phần nào của toàn bộ nền luận lý học phổ quát đó. Tuân theo khuynh hướng tự nhiên của Nguơn Tranh Đấu¹, phần luận lý học đã được thể hiện này giúp cho nhân loại có được những công cụ để đấu tranh tư tưởng. Nhờ đó, con người có thể tranh biện, phê phán, phế bỏ những tư tưởng không thích hợp; cũng như kiến thiết, xây dựng những tư tưởng thích hợp với sự phát triển văn minh.

Tuy nhiên, những gì mà nhân loại đã từng biết đến như là luận lý học, hoặc như là những dạng thức có thể có của luận lý học, đều chưa phải là toàn bộ luận lý học. Ngoài phần đã được thể hiện như vừa nêu, nền luận lý học phổ quát này vẫn còn có những phần chưa được thể hiện rõ ràng. Với cụm từ “chưa được thể hiện rõ ràng”, chúng tôi muốn nói về những phần tuy đã được trình bày trong nhiều kinh sách của các tôn giáo thuộc Nhất Kỳ Phổ Độ và Nhị Kỳ Phổ Độ nhưng chúng chưa được ghi nhận trong triết sử Phương Tây như là những hệ thống luận lý học, chủ yếu là vì chúng chưa được diễn dịch sang những ngôn ngữ quen thuộc hơn đối với triết học Phương Tây.

Trong giáo lý của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, ngoài những điểm đặc trưng cho thời kỳ cứu độ lần thứ ba, tất cả những điều cốt yếu của vạn giáo qua hai thời kỳ cứu độ trước đã được Đức Chí Tôn dung hòa và tổng hợp thành một hệ thống duy nhất. Nhờ vậy, chúng ta may mắn được nhìn rõ hơn những phần luận lý học tuy chưa được thể hiện dưới lăng kính triết học Phương Tây nhưng đã được xiển dương bởi nhiều tôn giáo trong hai thời kỳ cứu độ đã qua: đó chính là phần luận lý học dẫn dắt nhân loại thực hiện cơ quy hiệp trong thể nhân hòa.

Phần luận lý học này đã được các Đấng Thiêng Liêng sử dụng khi giảng bút dạy đạo trong Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ.

Vì vậy, phần luận lý học này có thể được đặt tên là **luận lý học Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ**, hay **luận lý học Cao Đài**, với ý nghĩa của một hệ thống luận lý học đặc trưng cho thời kỳ cứu độ lần thứ ba. Phần luận lý học này cũng có thể được gọi là **luận lý học Đại Đạo**, với ý nghĩa là hệ thống luận lý học được tổng hợp từ những điểm cốt yếu của vạn giáo qua mọi thời kỳ cứu độ. Theo ý nghĩa thứ hai này, luận lý học Đại Đạo là một cơ cấu luận lý phổ quát, mở đường cho nhân sanh thực hiện mục đích “thể đạo đại đồng - thiên đạo giải thoát” của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ.

4. LUẬN LÝ HỌC ĐẠI ĐẠO NHƯ LÀ MỘT HÌNH THỨC NGÔN NGỮ LUẬN LÝ

Theo định nghĩa 3.57, ngôn ngữ luận lý là loại ngôn ngữ mà các tín hiệu và các quy tắc kết hợp tín hiệu của nó đều là những quy ước của con người; ngôn ngữ đó chỉ là một phương tiện truyền tải thông tin chứ không điều khiển hay làm thay đổi được các sở vật thực tại. Ngay trong phạm vi truyền tải thông tin, ngôn ngữ đó cũng có độ hàm súc không cao: nó nghèo hơn ý tưởng, không tải được hết ý tưởng, không bộc lộ được trọn vẹn ý tưởng.

¹ Nhị Kỳ Phổ Độ thuộc Trung Nguơn, tức là Nguơn Tranh Đấu.

Luận lý học đáp ứng đủ mọi tiêu chí của một ngôn ngữ luận lý; do đó, luận lý học có thể được coi là một hình thức ngôn ngữ luận lý.

Vì là một hình thức ngôn ngữ luận lý, luận lý học mang đủ mọi ưu điểm và khuyết điểm của ngôn ngữ luận lý.

Có nhiều hệ thống luận lý học khác nhau, mỗi hệ thống đều giúp ta tư duy hợp lý về những phương diện nào đó của thực tại bằng cách cung cấp cho ta những quy tắc tương ứng để tư duy. Nhưng với tư cách là một hình thức ngôn ngữ luận lý, các hệ thống luận lý học chỉ chịu trách nhiệm về phương pháp tư duy chứ không chịu trách nhiệm về nội dung tư duy. Nếu muốn xem xét nội dung, chúng ta phải kết hợp luận lý học với những ngành khác. Ví dụ, khi ta cần chứng minh rằng “Mỗi người đều có sẵn Thượng Đế tính bên trong nội tâm”, ta phải kết hợp luận lý học với triết học, hay đạo đức học, hay tâm lý học, v.v...

Khi nói rằng luận lý học mang đến cho ta phương pháp tư duy, ta đã nhìn nhận một ưu điểm rất quan trọng của luận lý học đối với tư tưởng nhân loại. Tuy nhiên, điều rất quan trọng này tự nó vẫn không thể làm nên được tri thức nếu như không có những nguồn nội dung ở ngoài phạm vi luận lý học.

Luận lý học đem đến những công cụ, những khuôn khổ cho những động tác tìm kiếm chân lý của tư duy. Khi được ứng dụng vào ngành khoa học nào, luận lý học cũng trang bị những công cụ và khuôn khổ tư tưởng cho ngành khoa học đó. Đối với tôn giáo, luận lý học cũng phát huy vai trò quan trọng tương tự. Hầu như không một tôn giáo nào là không có luận lý học, dù là Phật giáo, Tiên giáo, Nho giáo, hay Thiên Chúa giáo, Hồi giáo,... Không dùng đến luận lý học, không thể phổ độ nhân sanh, dù rằng không một hệ thống luận lý học nào tự nó có thể dẫn dắt nhân sanh về đến mục đích cuối cùng của một đời người đúng nghĩa.

Nhiều kinh sách của vạn giáo xưa nay đã từng khuyến cáo rằng, bước vào đời sống lý trí là tự trói buộc lấy giáo lý của mình, bước vào luận lý học là tự cầm tù lấy giáo thuyết của mình. Do sự nghèo nàn về độ hàm súc của một ngôn ngữ luận lý, luận lý học phải chấp nhận những phê bình như vậy. Tuy nhiên, những phê bình này mang ý nghĩa cảnh tỉnh về cách thức mà con người sử dụng luận lý học hơn là phủ nhận vai trò của luận lý học. Trên thực tế, tôn giáo nào cũng hiểu rằng, không hòa mình vào đời sống lý trí của nhân loại thì không thể thực hiện trọn vẹn sứ mạng cứu độ. Do đó, mỗi tôn giáo trong mọi thời kỳ cứu độ đều phải dẫn thân vào đời sống lý trí bằng phương tiện luận lý học.

Ngôn ngữ của luận lý học giống như một con dao hai lưỡi; nó có cả những tác dụng tích cực lẫn tiêu cực đối với khả năng nhận thức lý tính của nhân loại.

Trên phương diện tiêu cực, luận lý học khiến ta dễ rơi vào cố chấp. Mặc dù, không riêng gì luận lý học, mà mọi khoa học đóng vai trò tạo dựng những “khuôn mẫu”, đều dễ tạo nên những định kiến hẹp hòi nơi con người, vì khuôn mẫu là nơi rất dễ bị định kiến lợi dụng để phát sinh; nhưng vì, luận lý học thuộc loại “khuôn mẫu dễ tạo ra những khuôn

mẫu”, nên những định kiến nương tựa vào luận lý học để phát sinh thường là những định kiến rất khó giải trừ, và thường làm xã hội bị trì trệ trong một khoảng thời gian rất dài.

Trên phương diện tích cực, luận lý học giúp ta phân tích sắc bén, biện minh rõ ràng, diễn đạt mạch lạc,... Nó cung cấp cho loài người những cách thức cần thiết để nhận thức: nhận thức sự hiện hữu của vũ trụ, nhận thức sự tồn tại của bản thân, nhận thức những quy luật của thế giới. Hơn nữa, không chỉ cung cấp cách thức để tìm ra những tri thức mới, luận lý học còn xác lập được một số tiêu chuẩn để thẩm định giá trị của những tri thức mà con người đã đạt được.

Hiểu được mặt tích cực lẫn tiêu cực của luận lý học, ta mới phát huy được thế mạnh của nó và không để mình bị phụ thuộc vào những điểm yếu của nó; từ đó, ta mới có thể sử dụng khoa học này như một phương tiện nhận thức hữu hiệu.

5. TÂM ĐỨC CỦA NGƯỜI SỬ DỤNG LUẬN LÝ HỌC ĐẠI ĐẠO

5.1. *Gia tăng sức mạnh của trí năng bằng tâm đức*

Luận lý học là một lĩnh vực của trí năng. Tuy nhiên, để nâng cao hiệu quả trong việc sử dụng luận lý học Đại Đạo, người lý luận phải biết lấy tâm đức của mình mà gia tăng sức mạnh cho trí năng.

Cơ sở của điều này nằm ở mối liên hệ giữa ngôn ngữ đạo lý và ngôn ngữ luận lý. Bởi vì luận lý học là một hình thức ngôn ngữ luận lý, nên người lý luận cần đạo lý hóa lấy hình thức ngôn ngữ này để việc lý luận đạt được hiệu quả cao hơn. Việc đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý sẽ giúp người lý luận khắc chế được những nhược điểm vốn có cũng như phát huy được những thế mạnh vốn có của ngôn ngữ luận lý, nhưng quan trọng nhất là tạo ra được sức mạnh của ngôn ngữ đạo lý bằng ngôn ngữ luận lý.

Để thực hiện được việc đạo lý hóa như vậy, phương thức cơ bản là sử dụng tâm đức của người lý luận, như sau.

Hiệu quả của mỗi quá trình lý luận đều phải được đặt dưới sự quản lý của trí năng và sự lãnh đạo của tâm đức.

Vai trò quản lý của trí năng cần được hiểu như thế này: trí năng hoạch định các chiến thuật lý luận, thực hiện chúng thông qua những quá trình lý luận cụ thể, kiểm tra hiệu quả của chúng, và cuối cùng, cải tiến chúng bằng việc rút ưu bỏ khuyết.

Còn vai trò lãnh đạo của tâm đức cần được hiểu như thế này: tâm đức định hướng cho việc lý luận, xác định mục đích và ý nghĩa của việc lý luận, tìm ra những lối đi phù hợp với các tiêu chuẩn chân-thiện-mỹ giúp cho việc lý luận đạt được mục đích và ý nghĩa của nó một cách hợp lý hợp tình.

Muốn làm được như vậy, người lý luận phải trải qua một quá trình chuẩn bị lâu dài; trong quá trình chuẩn bị này, phải rèn luyện đạo hạnh một cách nghiêm túc, luôn coi đạo hạnh là yếu tố thiết yếu để phát huy trí năng nói chung và sự thông minh nói riêng.

Từ định nghĩa 3.61, đạo hạnh của Ta là khả năng cho phép Ta thể hiện Đại Đạo từ trong tư tưởng ra thành lời nói hợp đạo lý, thái độ hợp đạo lý, hành vi hợp đạo lý, cử chỉ hợp đạo lý để giao tiếp và hành xử với tha nhân trong xã hội, nhằm giúp cho người khác cảm nhận được Đạo, hiểu được Đạo và hành được Đạo. Vì vậy, rèn luyện đạo hạnh là rèn luyện khả năng thể hiện Đạo của bản thân. Nhờ sự rèn luyện này, Ta mới có thể hành xử một cách tốt đẹp trong mọi tình huống của việc sử dụng lý luận.

5.2. Yêu cầu về tâm đức đối với người lý luận

Khi dùng tâm đức dẫn dắt việc lý luận, người lý luận phải chú ý đến (1) những gì đang nằm trong tư tưởng của mình, và, (2) những gì được thể hiện thành lời nói, thái độ, hành vi, cử chỉ,... của mình. Sự chú ý này nhằm đảm bảo rằng cái bên trong tư tưởng và cái được thể hiện ra ngoài đều phải hợp lý, nghĩa là hợp đạo lý.

Về điểm thứ nhất, người lý luận phải xét đến những gì nằm trong tư tưởng của mình. Việc sử dụng luận lý học Đại Đạo nhằm mục đích tìm kiếm chân lý cho bản thân, cũng như, giúp đỡ người khác tìm kiếm chân lý. Đó là sự tự độ và độ tha trong lĩnh vực luận lý học. Vì vậy, người lý luận cần mượn các quy tắc tư duy của luận lý học để, trong chừng mực mà các quy tắc này có thể thực hiện được, phát huy Đại Đạo ở nội tâm mình và làm sáng tỏ chân lý trong nhận thức của tha nhân. Khi tham gia vào những cuộc tranh luận, cần xây dựng giữa những người đang tranh luận một tinh thần hợp tác tích cực để cùng nhau tìm kiếm chân lý. Không nên tham gia vào bất kỳ cuộc tranh luận nào nằm ngoài mục đích này.

Về điểm thứ hai, người lý luận phải xét đến những gì được thể hiện thành ngôn từ, thái độ, hành vi, cử chỉ,... của mình. Ở đây, người vận dụng luận lý học Đại Đạo nhất thiết phải học cách sử dụng nguyên lý Hòa. Nguyên lý này không bảo chúng ta phải thỏa hiệp giữa chánh và tà, giữa sai và đúng,... nhưng nguyên lý này đòi hỏi chúng ta phải luôn giữ được sự hòa nhã trong lý luận, không được làm tổn thương bất kỳ đối phương nào trong bất kỳ cuộc tranh luận nào. Dù đang tranh luận với ai, và dù trải qua những khó khăn ra sao trong việc giải quyết vấn đề bằng lý luận, chúng ta cũng không được quên rằng mục đích duy nhất của cuộc tranh luận là cùng nhau tìm kiếm chân lý. Vì chân lý là Đạo, cái Đạo ấy không những là lẽ thật mà còn là lẽ sống của chúng ta và của mọi đối phương trong mọi cuộc tranh luận, nên cuộc tranh luận chỉ có ý nghĩa và ích lợi khi tất cả đều trở thành những đối tác của nhau, cùng học hỏi nhau và nâng đỡ nhau để cùng tiến bộ.

Khi trình bày lý luận, và đặc biệt là khi tranh luận, cần chú ý đến đạo hạnh của ngôn từ. Người lý luận phải cẩn ngôn, trong cả ngôn ngữ nói lẫn ngôn ngữ viết. Mỗi lời nói đều phải giữ đạo hạnh của lời nói; mỗi câu văn đều phải giữ đạo hạnh của câu văn. Thông qua việc lý luận, những lời nói và câu văn như vậy cần được sử dụng như là phương tiện để phát huy Đạo tự thân ra thế giới bên ngoài.

5.3. Yêu cầu về tâm đức trong trường hợp người lý luận là con người sứ mạng

Trong trường hợp người sử dụng luận lý học Đại Đạo là một con người sứ mạng, ngoài những yêu cầu cơ bản vừa được trình bày ở mục trên, còn phải đáp ứng thêm những yêu cầu sau đây.

Đạo hạnh đối với con người sứ mạng không những là yếu tố để gia tăng hiệu quả lý luận, mà còn là yêu cầu tiên quyết trong việc cứu thế độ đời. Đức Lý Đại Tiên Trưởng, Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, đã dạy:

“Chư thiên ân đệ muội hãy làm thế nào cho giáo lý đạo có một căn bản lý luận vững chắc, khoa học, và khai triển sâu rộng mọi mặt, giải đáp các vấn đề then chốt của triết lý siêu hình, hiện đại, khoa học, v.v... Các việc này có tầm mức vô cùng quan trọng, vì muốn độ người phải có tri thức siêu việt hơn đời, phải ưu thế hơn trên mặt trí năng tư tưởng. Nhưng đạo là lẽ sống, là hạnh phúc, nên phải thể hiện cụ thể chân lý cao siêu ấy trong mỗi người qua nếp sinh hoạt hàng ngày, tác phong đạo hạnh thuyết phục mọi người xung quanh; dễ cảm dễ phục, vừa lành vừa hay, vừa ích lợi vừa chân thật, đó là những yếu tố quan trọng tiến đến thành công trong lãnh vực tâm lý xã hội. Chư thiên ân đệ muội hãy là một Thích Ca, Khổng Tử, Jesus của thời đại, mới mong thực hiện sứ mạng lịch sử cơ đạo kỳ ba.”¹

Đoạn thánh giáo trên đây nhấn mạnh đến hai phương diện then chốt của sứ mạng lịch sử kỳ ba: phương diện trí năng và phương diện đạo hạnh (hay phương diện tâm đức). Con người sứ mạng lịch sử của Đại Đạo, hay bậc hướng đạo quần sanh trong cơ cứu độ kỳ ba, phải là người dẫn đường cho cả thế giới; và vì người dẫn đường không thể tránh né vai trò tiên phong, nên buộc phải nỗ lực để trở nên siêu việt hơn đại chúng về mọi phương diện liên quan đến sứ mạng dẫn dắt đại chúng, trong đó có phương diện trí năng và phương diện đạo hạnh. Nội dung đầu tiên của đoạn thánh giáo xác nhận rằng: lý luận nói chung, luận lý học nói riêng, là một phương tiện rất quan trọng để tìm kiếm chân lý và cứu thế độ đời đối với Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Nhưng nội dung tiếp theo đòi hỏi luận lý học phải được sử dụng bằng đạo hạnh.

Chi tiết hóa điều này, Đức Giáo Tông Vô Vi Đại Đạo dạy thêm:

*“Giáo lý Đạo vô cùng sâu rộng,
Khắp thế gian chứa đựng không cùng;
Hãy đem mắt huệ mà trông,
Chỉ cho nhân thế con đường siêu sanh.

Kìa bé nhỏ hạt nhân nguyên tử,
Vận chuyển nhanh, trật tự rành rành;
Muôn loài, muôn vật trong trần,
Lớn như vũ trụ, tinh vân cũng đồng.”*

¹ Đức Giáo Tông Đạo Đạo Thái Bạch Kim Tinh; Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý, Hội thời, 11-08 Bình Dân (14-09-1986).

*Ai khéo vẽ hạt nhân, quỹ đạo?
Ai đặt bày Cơ Tọa xoay vần?
Thiên điều, quy luật công bằng,
Thông linh kỳ diệu, quyền năng của Trời.*

*Trong muôn vật, loài người linh tánh,
Đặc biệt là có đấng tự do,
Tự do thì phải biết lo,
Tìm đường siêu thoát, chớ dò theo ma.*

*Trong nhơn giới, Đạo là quy luật,
Tiêu chuẩn là đạo đức chí nhân,
Khuyên đời giác ngộ lẽ chân,
Khuyên người dốt chí ăn năn làm lành.*

*Đem tư tưởng đấu tranh tư tưởng,
Mượn tình tâm nuôi dưỡng thiện tâm,
Hằng ngày, hằng khắc lo chăm,
Vun chồi đạo đức diệt mầm cỏ hoang.*

*Lý đơn giản, vài hàng ngắn gọn,
Nói cho người chấp nhận thật ngay;
Muôn vàn học thuyết giải bày,
Cốt sao tâm phục mới hay độ đời.*

*Đạo hạnh phải rạng ngời chính khí,
Tác phong luôn giữ thế khiêm cung,
Chí thành, chơn thật, khoan dung,
Khuyên đi, nhắc lại, dày công cũng thành.*

*Pháp dẫn Đạo, tâm thanh ngôn hạnh,
Tiếp giao người, biết tánh hiểu tình;
Làm cho thấm thiết chị anh,
Đức tin, ân điển, sẽ thành đạo tâm.”¹*

Từ lời dạy trên đây, luận lý học Đại Đạo là một phương tiện để nhận thức chân lý, phổ diễn đạo lý, giải thoát bản thân, cứu thế độ đời. Vấn đề là, con người sứ mạng phải biết phát huy hiệu quả của phương tiện ấy.

Muốn phát huy hiệu quả của luận lý học Đại Đạo, con người sứ mạng phải sử dụng luận lý học Đại Đạo bằng cả tâm đức lẫn trí năng. Cụ thể như sau.

Phải rèn luyện khả năng lý luận từ thấp đến cao, từ chỗ vận dụng “lý đơn giản, vài hàng ngắn gọn” đến chỗ phổ diễn giáo lý Đại Đạo thành “muôn vàn học thuyết”, khiến cho nhân thể “tâm phục” để có thể “độ đời”.

¹ Ibid.

Nếu con người sứ mạng phải “*đem tư tưởng đấu tranh tư tưởng*” thì song song với điều đó, phải “*mượn tỉnh tâm nuôi dưỡng thiện tâm*”. Đấu tranh tư tưởng là để giúp mọi người nhìn thấy rõ những điều sai chân lý hoặc trái đạo lý, còn nuôi dưỡng thiện tâm là để giúp mọi người phát triển những cái chân, thiện, mỹ trong bản thân mình. Hai quá trình đó, “*vun chồi đạo đức [và] diệt mầm cỏ hoang*”, luôn phải xảy ra đồng thời.

Con người sứ mạng, khi vận dụng lý luận trước đối phương, thì “*đạo hạnh phải rạng ngời chính khí*” và “*tác phong luôn giữ thể khiêm cung*”. Lúc nào cũng phải “*chí thành, chơn thật, khoan dung*” để thuyết phục và độ dẫn đối phương bằng “*tâm thanh [và] ngôn hạnh*” của mình.

Được như vậy, phương tiện luận lý học Đại Đạo sẽ trở thành một thứ “*Pháp dẫn Đạo*”, nghĩa là một phương tiện giúp cho tha nhân hiểu Đạo, hành Đạo và trở về cội nguồn Đại Đạo.

KẾT LUẬN

Trong quyển sách này, chúng tôi đã xây dựng căn bản lý luận cho giáo lý Đại Đạo bằng phương pháp tiên đề. Căn bản lý luận này bao gồm chỉ một số ít các nguyên lý, được phát biểu thành mười một tiên đề và được hệ thống hóa thành hệ tiên đề của giáo lý Đại Đạo. Hệ tiên đề này được chia làm hai phân hệ: phân hệ siêu hình học là nền tảng về nội dung đạo lý, và phân hệ luận lý học là nền tảng về hình thức luận lý.

Các tiên đề thuộc phân hệ siêu hình học được phân loại thành hai nhóm: nhóm tiên đề bản thể luận với bảy tiên đề, và nhóm tiên đề nhận thức luận với hai tiên đề.

Tiên đề bản thể luận thứ nhất, tiên đề 1.1, nói về sự hiện hữu duy nhất của một cái Không “chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có và giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành cái Không ấy”. Xác định chỗ khởi nguyên và chỗ quy nguyên đối với vạn hữu, khái niệm “Không” ở đây bao hàm mọi ý niệm về “Thượng Đế”, “Thiên Chúa”, “Nhu Lai”, “Đạo”, “nguyên nhân đầu tiên”, “nguồn gốc vũ trụ”,... của các nền đạo học, các triết thuyết và các khoa học trên thế giới từ xưa đến nay. Do đó, tiên đề này đã tổng quát hóa nguyên lý siêu hình học của mọi niềm tin, mọi triết lý và mọi học thuyết mà nhân loại đã từng sử dụng để kiến giải sự xuất hiện, sự tồn tại và sự phát triển của vũ trụ, con người và nhân sinh.

Tiếp theo, tiên đề 1.2 nói về ba trạng thái căn bản của Đạo, tức là của cái Không mà tiên đề 1.1 đã nói đến. Ba trạng thái này được gọi là Tam Cực, bao gồm Vô Cực, Thái Cực và Hoàng Cực; đây là các trạng thái làm nên bản thể hằng thường cho mọi hiện tượng vô thường trong vũ trụ, con người và nhân sinh. Tiên đề này đã tổng quát hóa nguyên lý siêu hình học về ba động lực vận hành vũ trụ của nhiều hệ tư tưởng trên thế giới, dù ba động lực này được định danh cụ thể như thế nào: “Tam Thanh” (trong giáo lý Lão giáo), “Trimurti” (“Tam Vị Nhất Thể” trong giáo lý Bà La Môn giáo), “Trinity” (“Thiên Chúa Ba Ngôi” trong giáo lý Ky Tô giáo), v.v...

Năm tiên đề bản thể luận còn lại, từ tiên đề 1.3 đến tiên đề 1.7, nói về các nguyên lý của Tam Cực trong việc tạo lập vũ trụ và làm cho mọi vật tiến hóa.

Từ bảy tiên đề bản thể luận trên đây, chúng tôi đã dẫn ra được mọi yếu điểm giáo lý về vũ trụ, con người và nhân sinh.

Nhóm tiên đề về nhận thức luận có hai tiên đề, nói về chủ thể và đối tượng của sự nhận thức.

Tiên đề nhận thức luận đầu tiên, tiên đề 2.1, là tiên đề về chủ thể nhận thức, phát biểu rằng khả năng nhận thức của chủ thể là khả năng chủ sử của tâm chủ thể. Trình độ chủ sử và trình độ nhận thức quyết định lẫn nhau. Muốn tiến bộ trong năng lực nhận thức, chủ

thể phải nâng cao năng lực chủ sử nội tâm; và ngược lại, muốn tiến bộ trong năng lực chủ sử nội tâm, chủ thể phải nâng cao năng lực nhận thức. Thực hiện được điều này, Ta có thể đạt được chân lý, huyền đồng với Đạo, hiệp một với Trời.

Tiên đề nhận thức luận thứ hai, tiên đề 2.2, là tiên đề về đối tượng nhận thức, phát biểu rằng mọi đối tượng của sự nhận thức đều phải có một cấu trúc được gọi là Cao Đài, và ngược lại, bất cứ cái gì có cấu trúc Cao Đài cũng có thể trở thành một đối tượng của sự nhận thức. Cấu trúc Cao Đài của đối tượng là một sự hiện bày bản thể như là một hệ thống phân cấp những mức độ khác nhau của chân lý trước khả năng nhận thức của chủ thể.

Từ các tiên đề siêu hình học, bản thể của mọi cái Có và khả năng nhận thức của Ta đều dựa trên cùng một nền tảng siêu hình; nền tảng ấy chính là cái Không “chỉ dựa vào chính mình mà làm nên mọi cái Có và giúp cho mỗi cái Có phát triển đến mức trở thành cái Không ấy”. Vì vậy, sự nhận thức – bao hàm sự thấy, hiểu và dùng – của Ta cũng là một phần trong số những gì mà Ta thực hiện trên con đường phản bản hoàn nguyên để đạt Đạo và thành Đạo.

Trong phân hệ luận lý học có hai tiên đề, đặc trưng cho lối tư duy dung hòa và tổng hợp của Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ. Theo tiên đề 3.1, bất cứ cái gì hễ khác biệt nhau cũng bổ túc cho nhau. Theo tiên đề 3.2, bất cứ cái gì cũng chứa đựng khả năng không-là-chính-nó và nghĩa là tự phủ định lấy chính nó. Hai tiên đề này cho phép mở rộng luận lý học hình thức và luận lý học biện chứng theo tinh thần Đại Đạo và phát triển chúng như những bộ phận của luận lý học Đại Đạo.

Với hệ tiên đề đã được trình bày, các tiên đề về siêu hình học cho phép chứng minh mọi định lý chứa đựng các yếu điểm giáo lý, còn các tiên đề về luận lý học cho phép khai triển các pháp thức luận lý học Đại Đạo. Do đó, từ hệ tiên đề này, ta có thể chứng minh mọi định lý trong giáo lý Đại Đạo bằng những pháp thức luận lý phù hợp với lối tư duy dung hòa và tổng hợp của Đại Đạo.

Vì có thể chứng minh được mọi định lý trong giáo lý Đại Đạo, hệ tiên đề này là một hệ thống tối giản – nghĩa là một hệ thống đã được rút gọn đến mức không thể gọn hơn nữa – của giáo lý Đại Đạo.

Các chứng minh được thực hiện trong quyển sách này còn cho thấy một cách thức chung, mà nhờ đó, sau này bạn đọc có thể chứng minh bất kỳ một định lý nào trong giáo lý Đại Đạo. Trước hết, ta cần đảm bảo rằng các khái niệm nằm trong các định lý ấy phải được định nghĩa thông qua các khái niệm nằm trong các tiên đề (hoặc trong các định lý đã được chứng minh); và bằng cách đó, ta tạo ra được mối liên hệ giữa định lý cần chứng minh với các tiên đề (hoặc với các định lý đã được chứng minh). Sau đó, ta vận dụng các kỹ thuật luận lý học thích hợp để chứng minh định lý, dựa vào các tiên đề, hay vào các định lý đã được chứng minh, hay vào các định nghĩa đã được xây dựng từ trước.

Đối với việc nghiên cứu giáo lý Đại Đạo – bao gồm cả giáo lý Cao Đài lẫn giáo lý mọi tôn giáo trên thế giới – trước khi áp dụng bất kỳ kỹ thuật luận lý học nào, cần đảm

bảo rằng các hình thức ngôn ngữ mà kinh sách sử dụng là thích hợp cho việc triển khai lý luận; do đó, nhận diện các hình thức ngôn ngữ của các bản văn được nghiên cứu là bước đầu tiên phải được thực hiện. Trong trường hợp có thể áp dụng được luận lý học, người lý luận phải kết hợp tâm đức với trí năng để đem sức mạnh của ngôn ngữ đạo lý vào ngôn ngữ luận lý. Nếu phải tham gia vào những cuộc tranh luận để làm sáng tỏ chân lý, cần phát huy tâm đức của mình mà xây dựng một tinh thần hòa ái giữa những người đang tranh luận, tạo ra bầu không khí thân thiện và cởi mở để mọi người cùng học hỏi lẫn nhau, giúp đỡ lẫn nhau tiến bộ.

Đối với việc giải đáp những vấn đề then chốt của triết học và khoa học, tuy quyền sách chưa thật sự thực hiện nhưng các tiên đề và định lý được trình bày trong quyền sách cũng mở ra những khả năng nhất định. Ví dụ, sự mâu thuẫn giữa các hệ tư tưởng triết học có thể được giải quyết nhờ tiên đề 3.1, theo đó, bất cứ cái gì hề khác biệt nhau cũng bỏ tức cho nhau; và vì các hệ tư tưởng này bỏ tức cho nhau, chúng ta có thể xem chúng là những bộ phận hay những tầng bậc khác nhau của cùng một hệ tư tưởng đại đồng.

Căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo, như đã được trình bày trong quyền sách này, là phiên bản đầu tiên, và do đó, không thể tránh khỏi những thiếu sót. Để có được những phiên bản hoàn chỉnh hơn, cần có sự nỗ lực của những trí tuệ trong Đại Đạo qua nhiều thế hệ ở hôm nay và ngày mai. Hơn nữa, dù được trình bày qua những phiên bản như thế nào, căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo vẫn luôn là một hệ thống rộng mở cho sự phát triển văn minh và tiến hóa tâm linh của nhân loại. Những nguyên lý căn bản (vốn không phụ thuộc vào ngôn ngữ diễn đạt) của giáo lý Đại Đạo tự chúng không thể thay đổi, nhưng khả năng nhận thức của nhân loại về chúng sẽ tăng trưởng theo thời gian. Một thế giới phát triển hơn về văn minh và tiến hóa hơn về tâm linh sẽ có nhu cầu trình bày lại căn bản lý luận của giáo lý Đại Đạo ở trình độ tương xứng với sự phát triển và tiến hóa của mình; sự trình bày ấy có thể khác biệt rất nhiều so với những phiên bản đã có. Chân lý tự mình phủ nhận lấy chính mình. Đó là một điều tất yếu, theo giáo lý Đại Đạo.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Do quy ước phân loại kinh sách của bộ “Giáo Lý Đại Toàn” này, các tài liệu tham khảo được sắp xếp trước hết theo loại kinh sách (loại 1 và loại 2), và sau đó trong mỗi loại, theo tên tác giả hoặc tên của cơ quan thực hiện ấn phẩm.

KINH SÁCH LOẠI 1

- [1]. Cao Đài Đại Đạo – Chiêu Minh. *Đại Thừa Chơn Giáo* (song ngữ Việt-Pháp). Nhà in Ng. Văn Huân, Sài Gòn, Canh Dần 1950. Sách in (bản in lần thứ nhì).
- [2]. Cao Đài Đại Đạo – Chiêu Minh. *Đại Thừa Chơn Giáo*. Trước Tiêt Tàng Thơ, Thủ Thiêm (Gia Định), 1956. Sách in.
- [3]. Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo. *Thánh Giáo Nguyên Bản* (1960-1989). Tài liệu lưu trữ nội bộ.
- [4]. Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Cao Đài Giáo Việt Nam. *Thánh Giáo Sư Tập* (1966-1967). Ấn quán Phổ Thông, Sài gòn, 1968. Sách in.
- [5]. Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Cao Đài Giáo Việt Nam. *Thánh Giáo Sư Tập* (1968-1969). Ấn quán Phổ Thông, Sài gòn, 1972. Sách in.
- [6]. Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Cao Đài Giáo Việt Nam. *Thánh Giáo Sư Tập* (1970-1971). Ấn quán Phổ Thông, Sài gòn, 1973. Sách in.
- [7]. Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Cao Đài Giáo Việt Nam. *Thánh Giáo Sư Tập* (1972-1973). Ấn quán Phổ Thông, Sài gòn, 1974. Sách in.
- [8]. Hội Thánh Trung Ương Trung Việt tại Tam Quan. *Kinh Tam Thừa Chơn Giáo* (Quyển 1 và 2, ấn bản 1962). Sách in.
- [9]. Hội Thánh Truyền Giáo. *Thánh Truyền Trung Hưng* (4 tập). Bản đánh máy vi tính.
- [10]. Minh Lý Thánh Hội. *Dịch Kinh Huyền Nghĩa (Quẻ Kiền)*. Tháng 12 năm 1965. Bản roneo.
- [11]. Minh Lý Thánh Hội. *Đạo Học Chỉ Nam*. Tài liệu đánh máy, lưu hành nội bộ.
- [12]. Nam Thành Thánh Thất. *Thánh giáo của Đức Phù Hựu Lữ Thánh Đế Quân*. Quyển 1. Sài Gòn, 1968. Sách in.

- [13]. Thiên Lý Bửu Tòa. *Đại Giác Thánh Kinh và Kinh Thánh Giáo Pháp*. Sách in (lần thứ ba).
- [14]. Tòa Thánh Tây Ninh. *Thánh Ngôn Hiệp Tuyển* (Quyển 1, ấn bản Kỷ Dậu 1969). Sách in.
- [15]. Tòa Thánh Tây Ninh. *Thánh Ngôn Hiệp Tuyển* (Quyển 2, ấn bản Canh Tuất 1970). Sách in.
- [16]. Tòa Thánh Tây Ninh. *Kinh Thiên Đạo và Thế Đạo* (ấn bản Nhâm Thân 1992). Sách in.
- [17]. (Tòa Thánh Tây Ninh.) *Luật Tam Thế*. Tài liệu kết tập các đàn cơ tại tư gia của nhân viên Bộ Pháp Chánh Hiệp Thiên Đài (thuộc Tòa Thánh Tây Ninh). <http://www-personal.usyd.edu.au/~cdao/tam.htm>; 01-12-2001. Sách điện tử.
- [18]. Tòa Thánh Tiên Thiên “Châu Minh”. *Thánh Huấn Hiệp Tuyển* (Quyển 1, ấn bản Tân Sửu 1961). Sách in.
- [19]. Tòa Thánh Tiên Thiên “Châu Minh”. *Thánh Huấn Hiệp Tuyển* (Quyển 2, ấn bản Tân Sửu 1961). Sách in.
- [20]. Vĩnh Nguyên Tự. *Đạo Nguyên Chánh Nghĩa*. Nguyệt Long Đàn. Ấn bản Kỷ Mão niên (1939). Sách in.

KINH SÁCH LOẠI 2

- [21]. A.D. Alekxandrov, A.L. Verner, V.I. Ryjik. *Phương Pháp Tiên Đề Và Hình Học Lôbasepxki*. Bản dịch tiếng Việt của Nguyễn Văn Ban. Nxb Giáo Dục, 1988. Sách in.
- [22]. Đào Duy Anh. *Hán-Việt Từ Điển*. Trường Thi, Sài Gòn, 1957. Sách in.
- [23]. Bochenski. *Triết Học Tây Phương Hiện Đại*. Bản dịch tiếng Việt của Tuệ Sỹ. Ca Dao, Sài Gòn, 1969. Sách in (lần thứ nhất).
- [24]. Bernadette Bouchon-Meunier, Hồ Thuần, Đặng Thanh Hà. *Lôgic Mờ và Ứng Dụng*. Nxb Đại Học Quốc Gia Hà Nội, 2007. Sách in.
- [25]. Fritjof Capra. *Đạo của Vật Lý*. Bản dịch tiếng Việt của Nguyễn Tường Bách. Nxb Trẻ, 1999. Sách in.
- [26]. Đoàn Trung Còn. *Phật Học Từ Điển*. Phật Học Tông Thợ, 1966. Sách in (lần thứ nhất).

- [27]. Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo. *Yếu Điểm Giáo Lý Đại Đạo*. Nxb Tôn giáo, 2006. Sách in.
- [28]. Huỳnh Tịnh Paulus Của. *Đại Nam Quốc Âm Tự Vị* (ấn bản 1895-1896). Nxb Trẻ, 1998. Sách in.
- [29]. Nguyễn Đức Dân. *Lôgic và Tiếng Việt*. Nxb Giáo Dục, 1998. Sách in (tái bản lần thứ nhất).
- [30]. Vương Tất Đạt. *Lôgic Học*. Nxb Giáo Dục, 1998. Sách in.
- [31]. (Descartes.) *René Descartes và Tư Duy Khoa Học*. Bản dịch tiếng Việt của Trương Quang Độ. Nxb Giáo Dục, 2000. Sách in.
- [32]. Dider Dubois, Henri Prade. *Fuzzy Sets and Systems – Theory and Applications*. Academic Press, 1980. Sách in.
- [33]. Will Durant. *Câu Chuyện Triết Học*. Bản dịch tiếng Việt của Trí Hải và Bửu Đích. Nxb Đà Nẵng, 2000. Sách in.
- [34]. David Evans. *Management Gurus*. Pearson Education, 2000. Sách in.
- [35]. Erich Fromm. *Ngôn Ngữ Bị Lãng Quên*. Nxb Văn Hóa Thông Tin. Hà Nội, 2002. Sách in.
- [36]. Werner Heisenberg. *Physics and Philosophy – The Revolution in Modern Science* (World Perspective, Vol. 19). Harper and Brothers Publishers, NewYork, 1958. Sách in.
- [37]. G. W. F. Hegel. *Bách Khoa Thư Các Khoa Học Triết Học I: Khoa Học Lôgic*. Bản dịch tiếng Việt của Bùi Văn Nam Sơn. Nxb Tri Thức, 2008. Sách in.
- [38]. David Hilbert. *The Foundations of Geometry*. Bản dịch tiếng Anh của E. J. Townsend. Project Gutenberg, <http://gutenberg.net>. Sách điện tử.
- [39]. Tô Duy Hợp và Nguyễn Anh Tuấn. *Logic Học*. Nxb Đồng Nai, 1997. Sách in.
- [40]. Kerson Huang. *Quarks, Leptons & Gauge Fields*. World Scientific. Singapore, 1982. Sách in.
- [41]. Nguyễn Mộng Hy. *Xây Dựng Hình Học Bằng Phương Pháp Tiên Đề*. Nxb Giáo Dục, 1993. Sách in.
- [42]. Abraham Kandel. *Fuzzy Mathematical Techniques With Applications*. Addison-Wesley, 1986. Sách in.

- [43]. Immanuel Kant. *Phê Phán Lý Tính Thuần Túy*. Bản dịch tiếng Việt của Bùi Văn Nam Sơn. Nxb Văn học, Hà Nội, 2004. Sách in.
- [44]. Bart Kosko. *Fuzzy Thinking*. Flamingo, London, 1994. Sách in.
- [45]. Trần Bích Lan. *Luận Lý Học*. Nxb Ngôn Ngữ. Sài gòn, 1967. Sách in (lần thứ tư).
- [46]. Bồ Tát Mã Minh. *Luận Khởi Tín*. Bản dịch tiếng Việt của Thích Trí Quang. Tổng Trị Sự Hội Phật Học Việt Nam xuất bản. Phật lịch 2512. Sách in.
- [47]. Thiền Sư Vô Môn. *Vô Môn Quan*. Bản dịch tiếng Việt của Trần Tuấn Mẫn. Lá Bối. Sài gòn, 1972. Sách in.
- [48]. Thích Đồng Quán. *Nhân Minh Luận*. Thành hội Phật giáo TP. Hồ Chí Minh. Phật lịch 2540, 1996. Sách in.
- [49]. M. M. Rozentalia, et al. *Từ Điển Triết Học*. Nxb Tiến Bộ, Mát-xcơ-va, 1986.
- [50]. M. Rô-den-tan và P. I-u-đin, et al. *Từ Điển Triết Học*. Nxb Sự Thật, Hà Nội, 1976.
- [51]. Benedict de Spinoza. *The Ethics (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*. Bản dịch tiếng Anh của R. H. M. Elwes (02-2003). Project Gutenberg, <http://gutenberg.net>. Sách điện tử.
- [52]. Thánh Kinh Hội tại Việt Nam. *Kinh Thánh Cựu Ước và Tân Ước*. Sài Gòn, 1973. Sách in.
- [53]. Trần Nhật Tân. *Tâm Lý Học*. Nxb Lao Động, 2006. Sách in (lần thứ hai).
- [54]. Lê Tử Thành. *Tìm Hiểu Lôgic Học*. Nxb Trẻ. TP Hồ Chí Minh, 1993. Sách in (lần thứ ba).
- [55]. Thích Tâm Thiện. *Lịch Sử Tư Tưởng và Triết Học Tánh Không*. Nxb TP Hồ Chí Minh, 1999. Sách in.
- [56]. Bồ Tát Long Thọ. *Trung Quán Tâm Ngộ Luận*. Luận giải: cư sĩ Huyền Tạng. Thành hội Phật giáo TP. Hồ Chí Minh. Phật lịch 2539, 1996. Sách in.
- [57]. Nguyễn Mạnh Trinh. *Logic Toán*. Nxb Giáo Dục, 1989. Sách in.
- [58]. Trung tâm từ điển học Vietlex. *Từ Điển Tiếng Việt*. Nxb Đà Nẵng, 2007. Sách in.
- [59]. Lao Tử, Thịnh Lê et al. *Từ Điển Bách Khoa Nho-Phật-Đạo*. Nxb Văn học, 2001. Sách in.

- [60]. Lão Tử. *Đạo Đức Kinh*. Bản dịch của Thu Giang Nguyễn Duy Cần. Nxb Văn học, 1991. Sách in.
- [61]. Lão Tử. *Đạo Đức Kinh*. Bản dịch của Nguyễn Tôn Nhan. Nxb Văn học, 1999. Sách in.
- [62]. Viện Ngôn Ngữ. *Từ Điển Tiếng Việt* (ấn bản 2008). Nxb Từ điển Bách Khoa, 2008. Sách in.
- [63]. Nguyễn Trọng Văn và Bùi Văn Mura. *Lôgích Học*. Tủ sách Đại học Tổng hợp TP. Hồ Chí Minh, 1995. Sách in.
- [64]. Alfred North Whitehead, Bertrand Russell. *Principia Mathematica* (Vol.1). Cambridge, 1910. Sách in.
- [65]. Alfred North Whitehead, Bertrand Russell. *Principia Mathematica* (Vol.2). Cambridge, 1927. Sách in (lần thứ hai).
- [66]. Alfred North Whitehead, Bertrand Russell. *Principia Mathematica* (Vol.3). Cambridge, 1927. Sách in (lần thứ hai).
- [67]. Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Bản dịch tiếng Anh của C. K. Ogden (22-10-2010). Project Gutenberg, <http://gutenberg.net>. Sách điện tử.

CHỈ DẪN TRA CỨU (INDEX)

A

A-lạy-a thức, 229
an lạc, 184

Ã

ảnh tượng, 90
ảo hóa, 91

Â

âm, 48
âm dương, 48

Ã

ân tàng, 92

B

ba mức độ của Ngũ tính, 258
ba ngôi của Thượng Đế, 93
ba trạng thái của Ngũ, 256
bác ái, 176
bản căn, 82
bản chất, 41
 bản chất tối hậu, 42
bán kỳ, 91
bán năng, 95
bán ngã, 257
bán nguyên, 83
bán tánh, 95
bán thể, 41
bán thể đại đồng nhân loại, 177
bán thể hư vô, 82
bán thể tâm linh, 70
bán thể vật chất, 70
bán trình, 91
bán vị, 143
 bán vị của con người, 143
bảy tình (thất tình), 225
bặc (nội hàm), 335
bất dịch, 73
biện chứng pháp, 369
 biện chứng pháp Đại Đạo, 369
biến dịch, 73
biến sinh, 44

biểu tượng, 417, 420
 biểu tượng với một tầng ý nghĩa, 432
 biểu tượng với nhiều tầng ý nghĩa, 432
bình hành, 49
bộ máy tạo hóa, 95
bồ túc, 309
bốn phương diện của Thượng Đế, 94

C

cá nhân, 175
các khái niệm liên kết, 333
các mức độ phủ định, 311
cái Có, 40
cái Không, 40
cái Một, 46
cảm giác, 217
cảm năng, 217
cảm thụ, 216
cảm ứng, 122
cần khôn vũ trụ, 72
cảnh giới, 51
Cao Đài, 195
 Cao (trong “Cao Đài”), 194
 Cao Đài nội tại, 195
 Đài (trong “Cao Đài”), 194
cân bằng, 49
cấu tổ căn bản, 70
cấu thể tiến hóa, 64
cấu trúc bảy thể, 140
cấu trúc lưỡng nghi, 136
cấu trúc ngũ hành, 139
cấu trúc tam bửu, 137
cấu trúc tam thể, 137
cấu trúc tối linh, 141
cấu trúc thể-tướng-dụng
 của một đối tượng, 341
 của một đối tượng trong một khái niệm, 341
cây định giá, 324
cõi giới, 51
 cõi giới hậu thiên, 61
 cõi giới nhất nguyên, 61
 cõi giới nhị nguyên, 61
 cõi giới tâm linh, 72
 cõi giới tiên thiên, 61
 cõi giới vật chất, 72
con người, 135

con người hiện thực, 136
 con người nguyên lý, 135
 con người đại đồng, 186
 con người đứng được ở ngôi vị của mình, 147
 con người nhân bản, 181
 cội nguồn của một xã hội, 179
 công, 59
 công án, 417
 công bình, 176
 cộng đồng, 175
 công năng, 59
 công phu, 297
 công quả, 297
 công trình, 297
 cốt lõi của một xã hội, 180
 cơ, 73
 cơ dịch hành, 74
 cơ dịch hóa, 74
 cơ tạo hóa, 74
 cơ tiến hóa, 74
 cơ cấu của con người, 141
 cơ cấu tối linh, 141
 cơ chế, 40
 cơ duyên, 44
 cơ sinh hóa hậu thiên, 120
 cơ sinh hóa tiên thiên, 120
 cơ tiến hóa, 63
 cùng cực, 47
 cửa thông công, 62
 cứu độ, 100
 cứu phẩm, 295
 chân, 251
 chân khí, 54
 chân lý, 252
 chân ngã, 256
 chân tình, 54
 chân thân, 54
 chính thể, 108
 chơn hồn, 63
 chơn khí, 54
 chơn ngã, 256
 chơn tâm, 102
 chơn tình, 54
 chơn thân, 54
 chủ động, 43
 chu kỳ, 91
 chủ quan, 144, 281
 chủ quyền, 107
 chủ sử, 43
 chủ tâm, 189

chủ thể, 191
 chủ từ (trong mệnh đề), 353
 chủ thể, 43
 chủ thể tính, 43
 chủ thể tâm linh, 72
 chủ thể tự do, 135
 chủ thể vận dụng quyền pháp, 209
 chủ thể xã hội, 175
 chu trình, 91
 chu trình kín, 388
 chu trình mở, 388, 390
 chu trình sinh biến, 91
 chu trình Sinh-Trụ-Dị-Diệt, 92
 chu trình Sinh-Trưởng-Thụ-Tàng, 92
 chu trình Thành-Trụ-Hoại-Không, 92
 chúng sinh, 54
 chuỗi nhân quả, 112

D

dạng thức tổng quát của phán đoán, 352
 dân tộc tính, 181
 dịch, 73
 dịch chuyển khái niệm, 387
 dịch hóa, 74
 diễn dịch một khái niệm, 346
 diệt trừ, 311
 dụng, 195, 341
 dụng công, 59
 dụng hòa, 78
 duyên, 44, 111
 dương, 48
 dương sinh âm thành, 61

Đ

đa trị hóa, 322
 đại diện, 421
 đại đồng, 185
 Đại Linh Quang, 56
 đám đông, 174
 Đạo, 40
 đạo hạnh, 414
 đạo làm người, 156
 đạo lý, 252
 đạo lý hóa ngôn ngữ luận lý, 414
 đạo pháp, 302
 đạo tài thành
 đạo tài thành của con người, 146
 đạo tài thành của Trời, Đất, 146
 đắc nhất, 376

Đấng Thiêng Liêng, 100
 Đất, 58
 đem Đại Đạo lập đời, 156
 đem Đạo vào đời, 156
 điểm nguyên hồn, 57
 điểm quyền pháp, 209
 điều hòa, 50
 điều lý quân phân, 220
 định giá, 316
 định luật, 40
 định luật nhân quả, 112
 định nghĩa, 332
 độ hàm súc, 405
 độ tha, 157
 độc lập, 42
 đối địch, 311
 đối kháng, 311
 đối lập, 311
 đối ngẫu, 48
 đối nghịch, 311
 đối tượng, 188
 đối tượng của nhận thức, 194
 đối tượng tiến hóa, 63
 đồng đẳng
 đồng đẳng về bản vị, 150
 đồng đẳng về cấu tạo, 149
 đồng đẳng về quyền năng, 150
 đồng đẳng về sứ mạng, 151
 động lực vận hành, 79
 động lực vận hành của cơ dịch hóa, 80
 động năng, 59
 đồng nhất, 106
 đồng nhất về cấu tạo, 106
 Đức Chí Tôn, 99
 Đức Chúa Trời, 99
 Đức Thượng Đế, 99

G

guồng máy tạo hóa, 95
 giả ngã, 257
 giả tạm, 91
 giá trị công năng, 123
 giá trị cục bộ, 326
 giá trị luận lý, 315, 351
 giác hồn, 64
 giác thức, 217
 giải mã, 403
 giải thoát, 292
 giao dịch, 73

giữ gìn nhân bản, 181

H

hạ thừa, 295
 hàm tàng thức, 229
 hậu thiên, 60
 hậu thiên cơ ngẫu, 120
 hệ quy chiếu, 241
 hệ tử (trong mệnh đề), 353
 hiện tại, 111
 hiện tượng, 90
 hiện tượng biến đổi từ nghĩa của các khái niệm, 338
 hiện tượng mâu thuẫn về nội dung trên thang nội hàm, 338
 hiện thể, 42
 hiện thực hóa, 86
 hiệp, 114
 hiệp nhất, 158
 hình, 70
 hình tướng, 70
 hình thể, 70
 hình thể vật chất, 70
 Hòa, 49
 hòa hiệp, 115
 Hoàng Cực, 48, 59
 hội quang phản chiếu, 245
 hồn, 63
 hồn độn sơ khai, 55
 hồn nguyên, 55
 hợp lý, 264
 hợp nhất, 158
 hướng nội, 102
 hướng ngoại, 104
 hữu hình, 70
 hữu tướng, 70
 hữu thể, 40
 hữu vi, 70
 hy sinh, 157

K

kết luận, 364
 kiếp, 123
 kinh nghiệm, 218
 ký hiệu, 402
 khả tri, 194
 khác biệt, 311
 khách quan, 144, 281
 khách thể, 279

khái niệm, 330
 khái niệm cụ thể, 331
 khái niệm chung, 331
 khái niệm riêng, 331
 khái niệm trừu tượng, 331
 khí, 53
 không gian, 58
 không-thời gian, 60
 không-thời gian đối với một vật, 115
 khuôn mẫu của một xã hội, 180

L

làm nên, 43
 làm sáng tỏ bản tánh, 98
 lẽ, 40
 lẽ của một cái Có, 40
 lẽ Đạo, 252
 lẽ Một, 46
 lẽ Một của Đạo, 43
 lẽ Trời, 252
 liên hệ, 41
 liên kết, 78
 liên quan, 41
 linh, 122
 linh hồn, 64
 linh quang, 56, 122
 loại trừ, 311
 lòng người, 102
 luân hồi, 123
 luận lý, 270
 luận lý học
 Đại Đạo, 434
 Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ, 434
 phổ quát, 434
 luật, 40
 luật tắc, 40
 lục căn, 221
 lục dục, 222
 lục thông, 226
 lục thức, 223
 lục trần, 222
 luyện mạng, 300
 luyện tánh, 300
 lưỡng nghi, 57
 lưỡng quang, 191
 lượng từ, 353
 lượng từ phổ quát, 353
 lượng từ tồn tại, 353
 lượng từ hóa, 353

lượng từ mờ, 353
 lưỡng trị hóa, 316
 lý, 40
 lý trí, 235

M

mã hóa, 403
 mạng lưới nhân quả, 113
 mầm sống, 54
 mật độ mã hóa thông tin, 405
 mâu thuẫn, 311
 mâu thuẫn tác hiệp, 49
 mệnh đề, 351
 mệnh đề khẳng định, 351
 mệnh đề phủ định, 351
 mệnh đề đơn, 353
 mệnh đề đơn được lượng từ hóa, 353
 mệnh đề phức, 354
 mệnh đề giao (giao của hai mệnh đề), 354
 mệnh đề hội (hội của hai mệnh đề), 354
 mệnh đề kéo theo, 354
 mệnh đề phủ định (phủ định của một mệnh đề), 354
 mệnh đề tương đương, 355
 mệnh đề thể hiện, 356
 Modus ponens, 367
 Modus tollens, 368
 mức độ "trở thành Đạo", 59
 mỹ, 251

N

nác (nội hàm), 335
 nác thang tiến hóa, 63
 nền móng của một xã hội, 179
 niệm, 214
 nội giới
 của một chủ thể, 278
 của một tạo vật, 278
 của Tôi, 278
 nội hàm, 332
 nút nhân quả, 113
 Ngã, 188
 ngã hóa, 228
 ngã tính, 257
 của bản ngã, 258
 của chân ngã, 258
 của giả ngã, 258
 ngã thức, 224
 nghệ thuật, 418

ngoại diên, 332
 ngoại giới
 của một chủ thể, 279
 của một tạo vật, 279
 của Tôi, 279
 ngôi vị, 143
 ngôn ngữ, 402
 ngôn ngữ đạo lý, 405
 ngôn ngữ luận lý, 405
 ngũ hành, 61
 ngũ hành âm, 62
 ngũ hành dương, 62
 ngũ hành hậu thiên, 62
 ngũ hành tiên thiên, 62
 ngụ ngôn và huyền thoại, 418
 ngũ thức, 217
 nguồn gốc đầu tiên, 78
 nguơn khí, 54
 nguơn tinh, 54
 nguơn thần, 54
 nguyên hồn, 63
 nguyên khí, 54
 Nguyên Khí Tự Nhiên, 51
 nguyên lý, 40
 Nguyên Lý Thiên Nhiên, 51
 nguyên tắc, 40
 nguyên tinh, 54
 nguyên thần, 54
 người củng cố nền móng của xã hội, 179
 người giữ gìn cốt lõi của xã hội, 180
 nhân dục, 223
 nhân thức, 217
 nhân, 111
 nhân bản, 178
 nhân hòa, 182
 nhân loại tính, 178
 nhân sinh, 175
 nhân tài, 235
 nhân tâm, 102
 nhân tính, 178
 nhận thức, 188
 nhập thể, 152
 Nhất, 109
 nhất nguyên, 61
 nhất nguyên đa trị hóa, 322
 nhất nguyên lưỡng trị hóa, 321
 Nhất tán Vạn, 110
 nhất thể, 46
 nhĩ dục, 223
 nhị nguyên, 61

nhị nguyên lưỡng trị hóa, 316
 nhĩ thức, 217

Ô

Ông Trời, 99

P

phá chấp, 375
 phạm ngã, 257
 phạm trù, 333
 phản ảnh, 201
 phản ánh, 201
 phản bản hoàn nguyên, 75
 phản chiếu, 201
 phán đoán, 352
 phản tỉnh, 244
 phản tỉnh nội cầu, 245
 pháp, 43
 pháp giới, 105
 phát huy công năng, 59
 phát minh, 274
 phát sinh, 44, 91
 phát triển, 45
 phẩm hồn, 64
 phẩm vị, 143
 phẩm vị con người, 143
 phẩm vị thiêng liêng, 143
 phẩm vị tối linh, 135
 phân hồn, 64
 phép biện chứng, 369
 phiên dịch một khái niệm, 346
 phiên diện, 239
 phủ định, 310
 phủ định một phần, 310
 phủ định toàn phần, 310
 phụ thuộc, 42
 phương diện, 238
 phương diện hậu thiên, 88
 phương diện tiên thiên, 88

Q

quả, 111
 quá khứ, 111
 quá trình nhập vào thể giới vật chất của một
 điểm tiểu linh quang, 65
 quá trình nhập vào thể giới vật chất của một
 điểm tiểu linh quang (trường hợp của một
 con người), 65

quá trình thoát khỏi thế giới vật chất của một
điểm tiểu linh quang, 65, 68
quá trình thoát khỏi thế giới vật chất của một
điểm tiểu linh quang (trường hợp của một
con người), 68
quan điểm, 241
quan hệ, 41
quang, 55
quang minh, 56
quân bình, 49
quân bình bên ngoài, 85
quân bình bên trong, 85
quy, 110
 quy nhất, 110
quy chiếu, 241
quy luật, 40
quy luật tính, 94
quy nguyên, 45
quy tắc, 40
quy tâm, 294
quyền, 107
quyền chủ sử, 107
quyền năng, 107
quyền năng chủ sử, 107
quyền pháp
 của một chủ thể, 208
 của một hệ thống, 208
 của một sở vật thực tại, 208

S

sáng tỏ của xã hội, 179
siêu thức, 230
sinh, 61, 91, 92
sinh hồn, 64
sống với chân lý, 259
sở vật, 41
sở vật thực tại, 41
suy luận, 364
sự hiệp nhất giữa con người
 với Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại, 168, 171
 với Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại, 164
 với Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, 160
 với Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại, 159
sự lập hữu, 42
sứ mạng, 125
sứ mạng đại thừa, 297
sứ mạng vi nhân, 153
sự sáng hậu thiên, 234
sự sáng tiên thiên, 232

sự sao chép chân lý tự tại của chơn thần, 267
sự sống, 54
sự tạo lập càn khôn vũ trụ, 60
sự tồn tại lâu dài và phát triển bền vững, 180
sự tu chứng, 416
sự thông công, 62
sự thống nhất, 108
sự vận động yên tĩnh, 51

T

Ta, 188
tài Địa, 147
tài Nhân, 147
tài Thiên, 147
tam bửu, 70
tam công, 296
Tam Cực, 47
tam tài, 147
tam thừa, 295
tam thừa cứu phẩm, 295
tán, 109
tàng, 92
Tánh, 95
 Tánh của một con người, 96
 Tánh của một tạo vật, 95
tánh hậu thiên, 98
tánh mạng song tu, 300
tạo hóa, 46
tạo thể nhân hòa, 184
tạo vật, 70
tắc, 40
tăng trưởng, 92
tâm, 101
 tâm của một con người, 101
 tâm của một chủ thể, 101
 tâm của một tạo vật, 101
 tâm của một tập thể, 102
tâm bất động, 204
tâm động, 204
tâm đức, 414
tâm hướng nội, 102
tâm hướng ngoại, 104
tâm linh, 58
tâm pháp, 303
tâm thanh tịnh, 204
tâm thức, 214
tập thể, 175
tập trung hoàn toàn, 205
tiềm năng, 59

- tiềm thể, 42
- tiềm thức, 229
- tiền bộ, 184
- tiền đề, 364
- tiền hóa, 45
- tiền thiên, 60
- tiền thiên cơ ngẫu, 120
- tiểu linh quang, 57
- tín hiệu, 402
- tín hiệu tư tưởng, 122
- tĩnh, 53
- tình
 - của Tạo Hóa và của tạo vật, 224
 - của Tôi, 224
- tính
 - cụ thể, 331
 - đơn nhất, 335
 - trừu tượng, 331
 - vô hạn, 334
- tịnh định, 57
- tính người, 178
- tinh quang, 56
- tinh tạo hóa, 176
- tinh thần đại đồng, 186
- tính thiêng liêng của sứ mạng, 125
- tính thống nhất, 108
- tình thức, 224
- tính thực tại, 41
- tình thương (yêu), 176
- toàn diện, 239
- Tôi, 188
- tối linh, 135
- tổng hợp, 78
- tu
 - tu đức, 297
 - tu huệ, 297
 - tu mạng, 300
 - tu phước, 297
 - tu tánh, 300
- tuyệt đối, 47
- từ bi, 176
- tự do, 42
- tư duy, 237
- tự độ, 157
- tự mình, 42
- tự quân bình, 86
- tự tánh, 95
- tứ tượng, 60
- tư tưởng của chủ thể nhận thức, 221
- tự thể, 43
- tướng, 70, 195, 341
- tương đối, 47
- tương hiệp, 114
- tương hòa, 50
- tương lai, 111
- tương quan, 41
- tương quan cảm ứng, 122
- tương quan thể-tướng-dụng trong một đối tượng, 349
- ty dục, 223
- ty thức, 217
- Thái Cực, 47, 56
- thang, 195
- thang định giá, 315
 - thang định giá đa trị, 316
 - thang định giá lưỡng trị, 316
- thang nội hàm, 335
- thang tiến hóa, 63
- thành, 61
- thần, 53
- thân dục, 223
- thân thức, 217
- thất bửu, 226
- thất tình, 225
- thể, 195, 341
- thể, 183
- thể chân vạc, 50
- thể đạo, 295
- thể đối ngẫu, 48
- thể giới, 105
- thể giới bên trong
 - của một chủ thể, 278
 - của một tạo vật, 278
- thể giới hậu thiên, 88
- thể giới hiện tượng, 90
- thể giới nhị nguyên, 88
- thể giới tâm linh, 72
- thể giới vật chất, 72
- thể hồn, 64
- thể nhân hòa, 183
- thể thống nhất, 108
- thiện, 251
- thiên đạo, 295
- thiên lý, 252
- Thiên Nhân, 200
- Thiên Nhân hiệp nhất, 158
- thiên tài, 236
- thiên nhiên vi, 143
- thiệt dục, 223
- thiệt thức, 217

thống nhất, 108
 thông tin, 402
 thời gian, 58
 thời kỳ hỗn độn sơ khai, 55
 thu, 92
 thu liễm, 92
 thú tính, 178
 thuận, 172
 thuần chơn vô ngã, 261
 thuộc từ (trong mệnh đề), 353
 thức
 của một con người, 215
 của một tạo vật, 214
 thực tại, 41
 thực tại tính, 41
 thước đo luận lý, 315
 thước đo đa trị, 316
 thước đo luận lý lưỡng trị, 316
 Thượng Đế
 Thượng Đế bên ngoài, 93
 Thượng Đế bên trong, 93
 Thượng Đế Hữu Ngã, 94
 Thượng Đế nội tại, 93
 Thượng Đế ngoại tại, 93
 Thượng Đế Vô Ngã, 94
 Thượng Đế Hữu Ngã Nội Tại, 105
 Thượng Đế Hữu Ngã Ngoại Tại, 100
 Thượng Đế tính, 95, 98
 Thượng Đế Vô Ngã Nội Tại, 98
 Thượng Đế Vô Ngã Ngoại Tại, 94
 thượng thừa, 295
 trạng thái căn bản, 46
 trạng thái động, 72
 trạng thái không căn bản, 46
 trạng thái tĩnh, 72
 trạng thái tĩnh cảm, 224
 trí năng, 416
 trở thành, 45
 trở về, 45
 Trời, 58
 trời đất, 58
 Trung, 49
 trung dung, 371
 trung hòa, 50
 trung thừa, 295
 trực giác, 225
 trưởng, 92
 trường tiến hóa, 63

Ứ

ứng biến, 372

V

Vạn, 109
 vạn pháp, 43
 Vạn quy Nhất, 110
 vận động biện chứng, 392
 vận hành, 79
 vật, 40
 vật chất, 58
 vật tượng trưng, 421
 vị từ (trong mệnh đề), 353
 vị trí quy chiếu, 241
 vong kỷ vị tha, 157
 vọng tâm, 104
 Vô Cực, 47, 50
 vô hình, 70
 vô minh, 225
 vô tướng, 70
 vô thể, 40
 vô vi, 70
 vũ trụ, 60
 vũ trụ tâm linh, 72
 vũ trụ vật chất, 72

X

xã hội, 175
 xã hội đại đồng, 185
 xã hội nhân bản, 181
 xã hội vong bản, 181
 xuất thế, 152

Y

ý, 220
 ý căn, 219
 ý dục, 223
 ý niệm, 330
 ý thức, 220
 ý thức hệ
 ý thức hệ (của một xã hội), 187
 ý thức hệ đại đồng, 187
 yếu tố cơ bản, 78