

FRANÇOIS JULLIEN

BÀN VỀ CHỮ THẾ

THIÊN HƯỚNG CỦA MUÔN VẬT

CHỮ "THẾ" CỦA NGƯỜI TRUNG HOA
QUA LĂNG KÍNH TƯ DUY PHƯƠNG TÂY

Người dịch : LÊ ĐỨC QUANG



NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG



BÀN VỀ CHỮ THỂ

FRANÇOIS JULLIEN

BÀN VỀ CHỮ THỂ

Người dịch: Lê Đức Quang
Dịch từ nguyên tác tiếng Pháp

NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG

- 2004 -

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication, bénéficie du soutien du Centre Culturel et de Coopération de l'Ambassade de France en République Socialiste du Vietnam

“Cuốn sách này xuất bản trong khuôn khổ Chương trình hợp tác xuất bản, được sự giúp đỡ của Trung tâm Văn hóa và Hợp tác Đại sứ quán Pháp tại nước Cộng hòa Xã hội Chủ nghĩa Việt Nam”

Dịch từ nguyên bản:

LA PROPENSION DES CHOSES
POUR UNE HISTOIRE DE L'EFFICACITÉ EN CHINE

© Éditions du SEUIL, 1992

LỜI GIỚI THIỆU CỦA GIÁO SƯ LÊ HỮU KHOÁ ·
VỀ CÔNG TRÌNH NGHIÊN CỨU CỦA
FRANÇOIS JULLIEN

F.Jullien là một nhà nghiên cứu triết học và Trung Hoa học người Pháp, và trong thời gian ba mươi năm qua công trình của ông là kết quả của một nỗ lực nhằm thoát hẳn ra khỏi lối quan niệm đối chiếu thường tình thường gặp ở nhiều chuyên ngành thiên về biện luận lý thuyết: như chẳng hạn trước đây với khuynh hướng văn hoá tương đối luận (relativisme culturel) hay như gần đây với quan niệm đặt trọng tâm ở đối tượng nghiên cứu là Tha nhân - Kẻ khác Ta theo chiều hướng nhân chủng học (altérité

* (Dịch từ bản gốc tiếng Pháp) nhân mở đầu hội thảo "Tư tưởng châu Âu và tư tưởng Trung Hoa theo cách nhìn của François Jullien" tổ chức tại đại học Lille 3- Charles De Gaulle ngày 30 tháng 6 năm 2002. Giáo sư Lê Hữu Khóa là giám đốc *Chương trình nghiên cứu những hệ thống tư tưởng châu Á* (RESPA) François Jullien, vốn là giám đốc của Viện Quốc tế Nghiên cứu Triết học (Colloge International de Philosophie), hiện nay là giáo sư tại Đại học Paris 7 và là giám đốc của Viện Nghiên cứu Marcel Granet (chuyên về Trung Hoa học).

anthropologisante). Những công trình của F.Jullien đã tách khỏi những lối diễn giải theo bản sắc (*explications identitaires*) tự thân tự khép kín, thoát ra khỏi lối định nghĩa kiểu đảo ngôn hoán ngữ (*tautologie*) còn đang, nơi này nơi khác, tiềm ẩn chi phối nghiên cứu học thuật. Những công trình của F.Jullien, xét trên nhiều bình diện, thật đặc sắc:

Ông đã thăm dò nghiên cứu những khoảng cách (*écarts*) giữa tư tưởng học thuật ở lục địa châu Âu với tư tưởng học thuật của người Trung Hoa: xem xét những đặc tính xu hướng riêng của mỗi nền tư tưởng học thuật và, đồng thời, ngay chính cấu trúc tự thân của những hình thái diễn đạt đặc thù của mỗi hệ thống văn hoá tư tưởng, đặc biệt là hệ thống phạm trù.

Lối phân tích của ông về những □khoảng cách□ đầu đó đáng kể giữa hai hệ thống tư tưởng học thuật đã làm nổi bật tới đa cái tính cách khác thường độc nhất vô nhị của nền văn hoá Trung Hoa, hình thành nên một không gian nghiên cứu để từ đó có thể quay trở lại cân nhắc những thành tựu của tư tưởng triết học phương Tây cũng như có một khoảng cách đáng kể để xem xét suy cứu trở lại lẽ lối luận giải tại lục địa châu Âu.

Những điều chưa từng được quan niệm, còn đang ẩn tàng trong tư tưởng học thuật tại lục địa châu Âu thì nay, theo F.Jullien, qua tiếp cận với lẽ lối tư duy của người Trung Hoa, có thể được soi sáng phát hiện. Cái khoảng cách bước đầu khó nắm bắt giữa hai hệ

thống tư tưởng sẽ không dẫn đến một sự đối mặt xa lạ khó hiểu mà ngược lại, theo F.Jullien, sẽ là một lần diện-kiến hữu ích một cách hỗ tương: cái lê lối lý giải của con người này hẳn sẽ thuận lợi cho lê lối tư duy hay suy cứu của con người kia. Toàn bộ trước tác của F.Jullien là một công trình nghiên cứu tâm cơ, là kết quả của một quá trình kiên trì đào sâu khai thác những dữ liệu quý báu về nhân chủng học, triết học và ngôn ngữ học, theo một lộ trình đầy tính sáng tạo:

Lộ trình này không trực chỉ mà, theo tác giả, đã đi theo lối đường vòng, nhằm làm bộc lộ ra những điều mà tư duy chúng ta chưa từng quan niệm: vừa ở góc độ tư tưởng học thuật phương Tây, vừa cả đối với tư tưởng học thuật Trung Hoa. Một lối đi vòng như vậy có thể tạo điều kiện cho tư duy bứt khỏi những khuôn khổ sáo mòn quen thuộc, không những cho phép diễn giải về những nền móng tự thân của mỗi một nền văn minh, mà còn là cần thiết cho một cách lập luận làm khởi động trở lại tư duy triết học.

Sự khác nhau giữa hai phong cách tư duy, của phương Tây và Trung Hoa, được định hình trong sự đa dạng về khuôn khổ khái niệm theo cách nhìn của tác giả: không phải theo lối so đo giá trị qua lại mà là xuất phát từ những vốn hiểu biết tích lũy tự mỗi địa bàn, rất khác nhau xét về mặt truyền thống mỗi nơi. Và rồi từ đó, qua từng chặng, từng nút một, hình thành nên cả một hệ thống những nghi vấn và quan niệm nhằm có thể không ngừng làm khởi sắc quá trình đối chiếu.

Về mặt phương pháp luận, sự thay đổi góc độ tiếp cận của tác giả cho phép thoát ra khỏi những vướng mắc của xu hướng "vị chủng" hay "hiếu kỳ" (ethnocentrisme et exotisme), để đạt đến những phân tích bao quát hơn theo đó sự khác nhau giữa hai kiểu thức tư duy, thay vì đưa đẩy đến thái độ lạnh nhạt dừng dừng, thì nay có cơ may dẫn đến một cái nhìn hỗ tương, soi rọi lẫn nhau làm minh bạch hơn mỗi động thái mỗi bên.

Mỗi trước tác của F.Jullien khẳng định ở từng chặng đường nghiên cứu ý đồ mong muốn xem xét suy cứu trở lại nền triết học phương Tây bằng cách khai thác nhấn mạnh hơn nữa tính cách đặc biệt không có ảnh hưởng qua lại tự nền tảng giữa hai hệ thống tư tưởng học thuật: tư tưởng học thuật châu Âu với cái chênh lệch giữa huyền thuyết và lập ngôn (mythos-logos), và tư tưởng học thuật Trung Hoa với mối quan hệ giữa dịch lý và tình thế cục diện (procès-conjoncture).

Suy cứu từ bên ngoài đầu tiên là làm thế nào có thể tiếp cận trở lại "phương Tây" từ góc nhìn "Trung Hoa", tiếp theo đó thăm dò những luồng mạch chưa hiển lộ đã làm nên sự đa dạng của những cái "lý" khác nhau ở mỗi một nền tư tưởng văn hoá: triết học, khi mưu tìm cái "diện kiến", chính lại đi tìm cái bản thân xem là Kẻ Kia hay Kẻ Khác Ta.

Đối thoại qua lại giữa hai nền tư tưởng học thuật và văn hoá đã là một định hướng cho những chặng đường nghiên cứu của F.Jullien khi phải xem xét sự

khác biệt giữa những hệ thống khái niệm, giữa những viễn ảnh về mặt lý thuyết khởi nguồn từ những xuất phát điểm theo lô-gích tự thân mỗi nơi.

Từ đó quay trở về để nhìn lại truyền thống tư tưởng học thuật châu Âu, sẽ làm bộc lộ ra hai vấn đề: tư duy triết học có chăng cái khả năng hình dung ra, vẽ ra cái bản thân xem là "Kia-Khác" ? Tư duy triết học có chăng cái năng lực vượt thoát ra khỏi cái địa vực quen thuộc khuôn định vốn hiểu biết? Nhìn về trở lại truyền thống tư tưởng học thuật của bản thân (phương Tây) sớm muộn rồi sẽ còn dẫn đến vấn đề là: ở bình diện hệ thống khái niệm, tháo rập trở lại (déconstruction) nền tư tưởng học thuật tại lục địa châu Âu thông qua cái la bàn hay dư đồ của tư tưởng Trung Hoa.

F.Jullien đã làm được tất cả những công việc trên, qua từng trước tác, với một phong cách trình bày dễ đọc dễ hiểu, với một lối phân tích chặt chẽ. Những tham vọng về nghiên cứu và những thách thức về diễn giải đã thực sự vượt qua cái ngưỡng thông thường quen thuộc của lối tổng hợp dễ dãi những phạm trù triết học gọi là mang tính phổ biến, hay của lối tổng kết mau mắn những cái gọi là thành tựu đặc thù của người Trung Hoa.

L.H.K

BỐI CẢNH DỊCH THUẬT VÀ BẢN DỊCH

Bản dịch này ra đời trong khuôn khổ hợp tác giữa hai Đại học Lille 3 -Charles De Gaulle (Cộng hoà Pháp) và Đại học Huế trên nhiều lĩnh vực: đào tạo, nghiên cứu chuyên sâu và đặc biệt là dịch những công trình nghiên cứu đương thời tại Pháp nhằm giới thiệu với độc giả Việt Nam về một số lĩnh vực hiện nay có đầu sách xuất bản trong nước rất hiếm hoi, như thuộc các ngành xã hội học, dân tộc học (hay nhân chủng học), triết học phương Tây đương đại, v.v... Như vậy nhiều mục đích khác nhau đã định hướng cho công trình dịch thuật: phục vụ nghiên cứu đại học và phục vụ cho một công chúng mở rộng ngoài phạm vi nghiên cứu chuyên sâu. Đặc biệt có tính đến môi trường văn hoá xã hội đặc thù của Việt Nam tiếp theo một quá trình mở cửa đón nhận những thành tựu tiên tiến về khoa học và công nghệ từ hơn một thập kỷ qua.

Chúng tôi, người dịch, đã hết sức ý thức về những mục đích nêu trên và cân nhắc phương án dịch thuật nhằm gửi đến độc giả một bản dịch hữu ích, có văn

phong hợp lý, thích hợp với đối tượng độc giả Việt Nam trong tình hình hiện nay. Trung thành với văn bản gốc là một định đề, tìm một phương án để "trung thành" lại là một nỗ lực vượt qua nỗi ám ảnh đối xứng câu-chữ không thể nào có được khi đi từ một hệ thống ngôn ngữ-văn hoá này sang một hệ thống ngôn ngữ-văn hoá khác. Mục đích tối hậu của dịch thuật là chuyển tải những thông tin, một thông điệp, một ý đồ giao tiếp: ngôn ngữ chỉ là phương tiện, là nhịp cầu "vật lý" bắt buộc (là nói hay là viết). Độc giả, khi đối diện với bất kỳ loại văn bản nào, dù là bản gốc hay là bản dịch, sẽ phải vận dụng những kiến thức tiềm tàng tích lũy từ quá trình kinh nghiệm bản thân để nắm lấy ý nghĩa ẩn tàng trong câu chữ văn bản. Dịch thuật bó buộc phải tính đến vốn hiểu biết kinh nghiệm của độc giả. Đặc biệt khi đây là một văn bản triết học qua đó một triết gia phương Tây sẽ suy cứu nền tư tưởng học thuật Trung Hoa từ góc độ văn hoá lục địa châu Âu và nhằm trình bày cho một đối tượng độc giả nhất định: của phương Tây, là phương Tây, với cội nguồn văn minh Hy (lạp) - La (tinh) muôn đời trong tiềm thức.

Bản dịch nay nhằm đến độc giả Việt Nam, như vậy có khác về quá trình tư duy hay kinh nghiệm, về căn cơ văn hoá: nhiều điểm của văn bản gốc sẽ phải được trình bày minh bạch hơn trong bản dịch, những viện dẫn tham khảo sẽ phải được minh định. Tất cả nhằm giúp cho người đọc dễ dàng tiếp cận một cái nhìn độc đáo của phương Tây về một đối tượng vốn dường như đã hết sức quen thuộc trong lịch sử văn

hoá Việt Nam: nền tư tưởng học thuật Trung Hoa. Độc giả sẽ nhìn "ngón tay (chỉ ngón tay-chỉ ngón tay- ...) chỉ trăng" hay là ngay chính "vầng trăng" ? Độc giả Việt Nam, khác với tình huống độc giả của trước tác gốc, sẽ phải nhìn lại vừa cả (những) "ngón tay", vừa cả "vầng trăng" ...

Có gì khác chẳng giữa ánh trăng trên bầu trời triết học phương Tây (với cái nhìn thiên văn hay cái nhìn chiêm tinh ?) với ánh trăng văn hoá Trung Hoa từ ngàn năm nay soi chiếu thâm nhiễm những nền văn hoá láng giềng Nhật Bản, Triều Tiên, Việt Nam,... ?

Ý nghĩa của bản dịch cũng phần nào nằm trong câu hỏi này. Nếu những hiểu biết của ngày hôm qua là chân lý, tương lai của con người ngày mai chẳng còn là điều phải bàn: "lịch sử" là chuyện tất định hay trò mê tín, mọi cuộc đối thoại sẽ là chuyện trẻ con trả bài. Triết học rồi nhàm chán và buồn tẻ, sẽ chẳng còn lý do để tồn tại: nếu như triết học không có khả năng chất vấn đối tượng nghiên cứu (ở đây là tư tưởng học thuật Trung Hoa), tự chất vấn bản thân (ở đây là tư tưởng học thuật phương Tây), đồng thời chất vấn về ngay tính cách chính đáng, cái cốt lõi căn cơ của sự chất vấn (hệ thống phạm trù hay thành trì khái niệm của ngay chính tư tưởng học thuật phương Tây).

Một bản dịch là một cơ hội nhìn về Người (dù Trung Hoa hay phương Tây), về Tha Nhân, Kẻ Kia, Kẻ Khác Ta, như cái Ta không có, không để ý, không bàn, không/chưa thấy, không trản trở: một cơ hội để

làm phong phú hơn cho tư duy hay kinh nghiệm làm người của bản thân. Cùng lúc lại là cơ hội để hiểu hơn nữa về bản thân: khi có khả năng tiếp nhận cái mới, cái khác lại là lúc đồng thời ý thức hơn về bản sắc văn hoá tự thân, về cái gọi là Bản Thân. Biết Người là Ai đồng nghĩa, cùng lúc, ý thức Ta là Ai.

Mà thế nào là "chân diện mục" ? Và đâu là "bản lai" ?

Phải chăng đây chính là mục đích tối yếu của mỗi nỗ lực dịch thuật, ở mỗi địa vực của hành tinh, ở mọi thời, trong cái dịch lý tiến hoá không ngừng của nhân loại? Và dịch thuật phải chăng là "cốt tuỷ của văn minh nhân loại" theo như cách nói của văn hào Issac Bashevis Singer ?

Bản dịch này không nằm ngoài truyền thống muôn đời của dịch thuật: độc giả ngày mai sẽ hiểu biết, uyên bác hơn, sẽ khắt khe hơn, nhiều bản dịch khác vì vậy sẽ ra đời để bù đắp cho những mất hạn chế (về văn hoá hay do lịch sử) của bản dịch hiện tiền. Dịch thuật không nằm ngoài quy luật nghiệt ngã của tiến hoá, của sự đào thải. Tác phẩm gốc lại thường như càng sung mãn hơn theo với dòng thời gian. Người dịch chấp nhận thân phận tôi đòi của dịch thuật và xin vui lòng đón nhận những chỉ trích phê bình từ những độc giả chưa thực sự hài lòng với những trang tiếp theo đây.

*Nhân đây, người dịch chân thành cảm ơn Giáo sư **François Jullien** đã bày tỏ sự tin cậy trong công*

việc dịch thuật và đã vui lòng dành thời gian cho những trao đổi hết sức bổ ích trong thời gian làm việc tại Paris.

Một lần nữa, người dịch xin chân thành cảm ơn giáo sư Lê Hữu Khoá đã đọc lại bản thảo và góp ý, cũng như đã tích cực thúc đẩy việc tạo cơ sở vật chất và tinh thần cho quá trình dịch thuật trong suốt hai năm 2002 và 2003.

Miền Bắc nước Pháp, mùa đông năm 2002
Miền Trung Việt Nam, mùa xuân năm 2004

LÊ ĐỨC QUANG

LỜI DẪN

I - Một đằng, chúng ta thường suy nghĩ về sự xếp đặt bố trí của muôn vật theo điều kiện, cấu hình, cấu trúc của chúng; đằng khác, lại suy nghĩ thế nào là lực và chuyển động. Một mặt, đó là sự tĩnh tại, bất động, mặt kia lại là sự biến dịch, năng động. Nhưng phân lập như vậy, như bất cứ sự phân lập nào khác, là trừu tượng; sự phân lập chỉ là việc dễ dãi thuận lợi cho tư duy con người, là một phương tiện tạm thời, có thể soi rọi này nọ nhưng lại có tính cách đơn giản hóa, nhằm giúp chúng ta nắm bắt biểu hiện thực tế khách quan. Rồi chúng ta cũng sẽ phải tự đặt câu hỏi: từ sự phân lập như vậy, ở khoảng giữa hai cực tách biệt như trên, có cái gì đó hay không ngoài tầm lý luận lý thuyết, vẫn không sao quan niệm được? Nhưng chúng ta lại có cảm giác rằng chính đó là cái duy nhất thực sự hiện hữu?

Cái tư duy lô-gích của chúng ta thường bác đi một câu hỏi như vậy, nhưng câu hỏi vẫn không ngừng ám ảnh chúng ta: làm thế nào quan niệm về một sự biến dịch năng động thông qua ngay chính xu thế cực

diện (*disposition*) của muôn vật ? Hay là, làm thế nào một tình huống cục diện có thể được nhận chân đồng thời trong dòng luân chuyển của muôn vật ?

II - Một từ trong tiếng Trung Hoa, từ "thê" (*che* trong nguyên tác tiếng Pháp), sẽ giúp cho chúng ta trong quá trình nghiên cứu tìm tòi. Từ Trung Hoa này là một từ tương đối thường nhật và thông thường người ta chẳng gán cho nó một giá trị triết học hay chung chung nào đặc biệt. Nhưng chính từ này lại gây phân vân bối rối, và đây cũng chính là nguồn căn sự ra đời cuốn sách này.

Theo tra cứu từ điển, từ này được chỉ ra như là "tư thế, vị thế" (*position*), là "tình thế, tình huống" (*circonstances*), là "quyền thế, quyền lực" (*pouvoir*), hay là "tiềm năng, tiềm lực, uy thế" (*potentiel*). Về phần các nhà dịch thuật hay các nhà nghiên cứu văn bản cổ, ngoại trừ một lãnh vực chính xác là chính trị, họ vẫn rất thường bù đắp sự thiếu chính xác về phần họ (*leur imprécision*) trong việc diễn giải từ này bằng cách chỉ ghi chú thêm cuối trang tính cách đa nghĩa

* (chú thích của nguyên tác:) Viết là *shi* theo hệ ký tự *pinyin*. Chúng tôi sẽ duy trì cách ký âm *che* vì thuận lợi hơn về phát âm, trong khi đồng thời thống nhất sử dụng *pinyin* cho những chú thích, tham chiếu, cũng như cho mục liệt kê cuối sách.

Chữ *thê* (*che*) [勢], cũng như chữ *yi*, gồm những nét biểu tượng cho một bàn tay nắm cái gì đó, tượng trưng cho uy quyền, sau đó lại được thêm một nét biểu trưng cho sức mạnh. Và Xu Shen đã xem cái được giữ là một mô đất, có thể tượng trưng cho một vị trí, nghĩa là một "tư thế hay vị thế" (*position*). Hiểu như thế, chữ *thê* về mặt không gian, tương ứng với chữ *thế* là *thời thế* [時], về mặt thời gian, được hiểu là cơ hội hay thời cơ, và có lúc chữ này được viết thay cho chữ *kia*.

(polysémie) của từ, và không nhấn mạnh gì thêm về từ. Như thế là chúng ta chỉ lại phải đối diện với rất nhiều sắc thái mơ hồ thiếu chính xác của tư tưởng Trung Hoa (hay xem là thiếu "chặt chẽ"), và rồi phải chấp nhận theo đó mà thích nghi. Xem ra "thế" chỉ là một từ thông thường tiện dụng, đầu tiên được cấu thành theo những nhu cầu của việc vạch ra sách lược chiến sách hay trị quốc, thường được sử dụng trong những cụm từ thành ngữ kiểu mẫu rập khuôn và gần như khuôn định theo một số hình ảnh nhất định lặp đi lặp lại. Do đó, người ta có thể nghĩ là không có gì cho phép từ "thế" có được một bề dày thực sự của một khái niệm có mục đích khả năng mô tả hiện thực và có tính cách khách quan, như chúng ta đã quen thuộc với truyền thống triết học Hy-Lạp vốn rất chặt chẽ về khái niệm.

Nhưng chính ngay tính hàm súc đa dụng (ambivalence) của thuật ngữ này lại làm tôi quan tâm chú ý: tính hàm súc đa dụng như vậy làm chao đảo những phản đề (antithèses) vững chãi mà tư duy chúng ta căn cứ theo đó để an tâm an định (repose - se repose -) quan niệm của bản thân chúng ta về muôn vật. Từ "thế" dao động rõ rệt giữa hai góc độ: bất động và năng động, do vậy chúng ta có thể nương theo đó mà xem xét sự đối lập giữa các bình diện mà lẽ lồi phân tích thực tế khách quan của chúng ta đã quá quen thuộc lồi không sao thoát ra được. Nhưng ngay chính vị thế của từ "thế" cũng bắt chúng ta phải suy nghĩ. Từ "thế" xuất hiện trong nhiều ngữ cảnh khác nhau, không thể nào diễn giải một chiều và

định nghĩa một cách đầy đủ, do đó chúng ta cảm thấy rõ đây là một từ có một vai trò quyết định trong sự phát triển mạch lạc của tư duy: chức năng của từ "thế" thường là không lộ liễu, hiếm khi được chuẩn định (codifié), rất ít khi được bình giảng, nhưng việc khai triển chức năng hình như lại tiềm tàng và là nền tảng của nhiều con đường tư duy quan trọng của người Trung Hoa. Như thế, với từ này, tôi cũng tự chất vấn về ngay chính tính cách tiện dụng (commodité) đặc thù của nó.

Như thế, đã xuất hiện một thách thức đầu tiên ngay từ xuất phát điểm của cuốn sách này: từ "thế", dù có là khó hiểu đi nữa với những hướng phát triển có vẻ như rất trái nghịch, thì cũng phải làm sao cho nó trở thành một từ khả thi (un mot possible) theo đó chúng ta có thể mô tả được một sự cố kết thuận lý. Hay còn hơn thế nữa, có thể phát hiện ra một lô-gích của từ "thế" có thể soi sáng cho tư duy chúng ta. Cái lô-gích này không chỉ cho phép soi sáng tư tưởng Trung Hoa, với một tầm rọi phóng bao quát nhất: từ khởi thủy, như chúng ta đã biết, tư tưởng Trung Hoa đã nỗ lực quan niệm tư duy về hiện thực khách quan theo dòng biến đổi chuyển dịch không ngơi nghỉ. Cái lô-gích này, bằng cách vượt qua những khác biệt nhãn quan do sự dị biệt về văn hoá, còn phải giúp soi rọi một vấn đề nói chung vẫn còn khó có thể mô tả nắm bắt: đó là cái hiệu quả hiệu dụng (efficacité) không do từ sự chủ động của con người, mà là do từ sự bố trí kết cấu tự thân của muôn vật. Theo cách như thế, thay vì luôn tìm cách áp đặt lên hiện thực khách quan một ý

đồ ý nghĩa nào đó theo hoài bão của chúng ta, chúng ta hãy thử thoáng mở tư duy để có thể quan niệm và đón nhận một lực tự thân tự thành hay nội tại (force d'immanence).

III - Như thế, tôi đã quyết định tư duy thông qua từ "thế", sử dụng nó như một công cụ, nhưng không kết nối nó với một khái niệm tổng quát và định hình nào (với khuôn khổ sẵn có và chức năng đã khuôn định trước chẳng hạn). Tôi cũng thấy đây là một cơ hội nhằm thoát khỏi một hệ thống phạm trù mà tư duy của chúng ta luôn có nguy cơ bị sa lầy. Nhưng đồng thời đây là một cơ hội cũng có cái mặt trái của nó, vì rằng: ngay chính người Trung Hoa, dù một cách tổng quát đi nữa, cũng chưa từng tìm tòi quan niệm một cách bao quát và thống nhất về từ "thế" (thậm chí ngay cả Wang Fuzhi ^(*), vào thế kỷ 17, là người đã nghiên cứu tìm tòi sâu nhất theo hướng này). Như chúng tôi đã nói, từ "thế" cũng không nằm trong số những khái niệm cơ bản hàng đầu (như là "Đạo", cái "Lý toàn năng" -principe organisateur, v.v...) vốn được người Trung Hoa sử dụng để trình bày, theo từng chuyên mục chủ đề, những quan niệm của họ. Do đó, để nhận chân ý nghĩa đích thực của từ "thế", chúng ta bó buộc phải lần theo nó qua mỗi bình diện: từ bình diện chiến tranh đến bình diện chính trị, từ bình diện

(*) Sau khi đã trao đổi với Giáo Sư F.Jullien và căn cứ vào những tư liệu đối chiếu có được, người dịch quyết định duy trì cách phiên âm họ tên theo như nguyên tác: bản dịch chỉ cung cấp trong ngoặc đơn phiên âm tiếng Việt khi phiên âm tương đương đã thực sự trở thành quy ước truyền thống trong nghiên cứu học thuật.

thâm mỹ của thư pháp và hội họa đến bình diện quan niệm về văn học, hay từ suy nghĩ về Lịch sử đến quan niệm về bản thể luận (philosophie première). Như vậy, chúng ta sẽ phải lần lượt xem xét nhiều kiểu thức nắm bắt khôn định hiện thực khách quan theo những chiều hướng có vẻ rất đa dạng: đầu tiên, đó là vấn đề "tiềm lực hay tiềm năng (potentiel) hình thành từ sự bố trí xếp đặt" (trong chiến sách hay binh pháp) và tính chất quyết định của tư thế hay vị thế theo tôn ti thứ bậc (trong chính trị); tiếp đó, bàn về cái lực triển khai thông qua hình dáng của chữ viết thư pháp, về cường lực (tension) toát ra từ bố cục của hội họa, hay về hiệu ứng (effet) thoát thai từ bố cục văn bản văn học; cuối cùng là vấn đề xu thế hình thành từ một cục diện tình huống trong dòng chảy lịch sử, và vấn đề thiên hướng hay vận thế phát triển (la propension) chi phối cái dịch lý vô cùng của vạn vật (le grand procès de la nature).

Chúng ta, theo từng chặng một và thông qua từ "thế", sẽ tìm hiểu cái lô-gích của tư tưởng Trung Hoa ở mỗi một lãnh vực lớn vừa nêu. Và từ đó hình thành những câu hỏi tổng quát hơn. Chẳng hạn, vì sao tư duy binh pháp Trung Hoa thời xưa, vốn cũng là một khía cạnh quan trọng của tư duy chính trị, đã không nhấn mạnh đến những đức tính có tính cách cá nhân (như lòng can đảm của chiến binh, đạo đức của kẻ cầm quyền) trong việc thực hiện ý đồ mục tiêu? Hay là, theo con mắt của người Trung Hoa, đâu là vẻ đẹp của một nét bút? Điều gì đã thúc đẩy những bậc danh họa Trung Hoa vẽ ra những bức tranh nhằm có thể

cuộn ống lại (peinture en rouleau)? Theo như quan niệm người Trung Hoa thì đâu là khởi điểm của không gian thi ca? Hay là, cuối cùng lại, người Trung Hoa quan niệm như thế nào về chiều hướng-ý nghĩa của Lịch sử (le "sens" de l'Histoire)? Và tại sao họ đã không cần đến sự hiện hữu của một Thượng Đế để thuyết minh cho hiện thực?

Di chuyển từ bình diện này sang bình diện khác, từ "thế" sẽ cho phép chúng ta nhận dạng một số tương quan. Từ sự xem xét phân tán ban đầu sẽ hình thành một số điểm hội tụ. Nhiều chủ điểm chung sẽ xuất hiện: chẳng hạn chủ điểm về tiềm năng triển khai trong bố trí cấu hình (từ bố trí quân cơ trên trận địa đến bố cục của chữ viết thư pháp, của hội họa phong cảnh hay của những ký tự văn học, v.v...); chủ điểm về sự phân cực chức năng -bipolarité fonctionnelle - (giữa quân vương và quân thần ở bình diện chính trị, giữa phần thượng-phần hạ trong cách biểu lộ thẩm mỹ, giữa "Thiên" và "Địa", những nguyên lý chi phối vũ trụ, v.v...); hay chủ điểm về xu hướng đột hiện tự tự nhiên nhiên (tendance engendrée sponte sua), đơn thuần theo sự tương tác (interaction), và phát triển theo tuần tự luân phiên - par alternance- (chẳng hạn diễn biến chiến cuộc, dòng diễn biến của tác phẩm, của cục diện lịch sử hay tiến trình của hiện thực).

Bấy nhiêu sắc thái được khớp nối xác minh qua lại như vậy sẽ gợi ra những ý nghĩa của truyền thống Trung Hoa. Nhưng theo đó, còn có thể nào nói một cách đơn giản, và ngây thơ, về vấn đề "truyền thống" một khi chúng ta biết rõ là đã xuất hiện một khuynh

hướng tư duy quan trọng trong lãnh vực khoa học xã hội, đặc biệt kể từ Foucault [xin xem chú thích ở trang 116], đã tỏ ra hoài nghi về một quan niệm lối nhìn như vậy? Phải chăng chúng ta đã quá bị tác động của ngay chính nền văn minh Trung Hoa, một nền văn minh đã hết sức viển vông vận dụng quá khứ, hết sức quan tâm đến những mối tương quan trong chuyển giao từ thế hệ này sang thế hệ khác? Hay là cũng có thể có vấn đề nền văn minh Trung Hoa có đặc tính thống nhất và liên tục trội hơn so với nhiều nền văn minh khác? (Chúng ta cũng được biết là cái vẻ "ngưng trệ" - immobilisme - của nền văn minh Trung Hoa chỉ là một thứ ảo giác, vì thực tế nền văn minh Trung Hoa cũng đã tiến hoá rất nhiều). Hay có thể là do cách nhìn có tính cách tự bên ngoài của chúng ta đối với nền văn minh này (mà đây chính là quan niệm "đa trục đa diện" - hétérotopie - mà Foucault đã gợi ra trong phần mở đầu tác phẩm có tựa là Chữ nghĩa và muôn vật - Les Mots et les choses) đã cho phép chúng ta nhận ra, qua đối chiếu, những kiểu thức có tính cách miên viễn và đồng nhất (modes de permanence et d'homogénéité) không dễ nhận dạng đối với những ai, ngay tự bên trong nền văn minh này, muốn xem xét cân nhắc những "cấu hình tư duy luận giải" không ngừng biến động?

Như thế, cuốn sách mở đầu với thêm một thách thức thứ hai: từ "thê", không đáng kể nếu nhìn từ góc độ lịch sử khái niệm trong tư tưởng Trung Hoa, lại là một từ rất quý báu đáng nghiên cứu để làm hiển hiện tư tưởng Trung Hoa. Lý do là ở giao điểm của tất cả

những bình diện lãnh vực sẽ được đề cập, chúng ta cảm nhận có cùng một trực giác cơ bản, một loại trực giác dường như toả lan rộng khắp qua các thế kỷ như là một điều tất nhiên không sao thoái thác được: một loại trực giác về hiện thực - về mọi hiện thực -, một trực giác được quan niệm như một phương sách hay phương thế phải tựa vào đó và cần khai thác triển khai; nghệ thuật hay sự minh triết, theo như quan niệm người Trung Hoa, đó là khai thác một cách có sách lược xu thế hay thiên hướng phát triển (propension) toát ra từ phương thế, nhằm đạt tới đa hiệu quả hiệu dụng.

IV - Ở đất nước Trung Hoa, loại trực giác như thế về hiệu quả hiệu dụng đã quá phổ biến thường nhật để có thể dẫn đến việc tư duy quan niệm về nó một cách trừu tượng, và cũng đã quá phân tán tiềm ẩn để có thể được cô lập nhận chân một cách riêng biệt. Một trực giác như thế đã tiềm ẩn vào trong ngôn ngữ và tạo thành một nền tảng thông thuận (fond d'entente) vững chắc đến nỗi cũng chẳng cần đến ngôn từ diễn giải. Với một loại trực giác như thế thì không thể nào cạn lời trình bày và cũng không một từ nào hoàn toàn thoả đáng. Và chính từ "thế" sẽ cho phép chúng ta thoáng nhận ra được loại trực giác này, tiếp cận như thoáng qua nhưng là một cách ý nghĩa; trực giác sẽ được phản ảnh qua từ "thế" ở mỗi một bình diện, như là một loại dẫn dụ đặc biệt: từ "thế" không tự thân một mình làm bộc lộ ra cái trực giác này, nhưng từ "thế" cho phép chúng ta phát hiện và nhận diện được cái lô-gích của nó.

Như vậy, trên cơ sở từ "thế", công việc sẽ là lần dò theo nó - và đây sẽ là nỗ lực của ngay chính tác giả - để thử tìm cách quan niệm về trực giác nêu trên, làm cho trực giác hiển hiện sống động, được thể hiện ra thành luận thuyết. Hẳn nhiên, về phần chúng ta, không một khái niệm sẵn có nào có thể giúp chúng ta nắm hiểu đầy đủ những gì ẩn hiện một cách tự nhiên qua những trình bày của người Trung Hoa. Lý do không phải là, như trường hợp ở Trung Quốc, có vấn đề một sự đồng thuận về mặt tư tưởng. Mà ngược lại, lý do là, để có thể hiểu được một loại trực giác như vậy, đòi hỏi không có sự cách ly phân cách giữa các bình diện; trong khi đó, đối với chúng ta, sự đối lập giữa các bình diện này lại tạo thuận lợi cho chúng ta tư duy (sự phân hoá phân cực -diffraction- của từ "thế", khi được dịch ra các ngôn ngữ phương Tây của chúng ta, thành nhiều từ khác nhau, theo những góc độ tĩnh tại hay năng động là một dấu hiệu đáng chú ý). Như thế, để có thể khai mào sự đối thoại, chúng ta chẳng còn cách mở đầu nào khác bằng việc chuyển dịch trực quan sát quen thuộc của chúng ta, tiếp cận gián tiếp theo đường vòng, viện dẫn đến những biện pháp hình thành khái niệm hay khái niệm hoá (conceptualisations) - một việc cho đến nay vẫn còn xem là thứ yếu -: những biện pháp này, khi phác thảo ra, cũng có thể chỉ ra được cho chúng ta một con đường xuất phát. Hai từ "phương thế/ -kế/ -sách" (dispositif) và "thiên hướng" (propension), kết hợp với nhau qua những mối tương quan mới, sẽ phục vụ cho điều vừa nêu: khởi đầu tiếp cận ven biên với ngôn ngữ

triết học phương Tây của chúng ta, hai từ này sẽ định hình cho một khung khái niệm, từ đó dần hồi minh định sự khác biệt chênh lệch khi đi từ nền văn hoá này sang một nền văn hoá khác.

V - Nếu phía nền văn minh Trung Hoa xem đó là điều hiển nhiên, thì phía chúng ta, phương Tây, lại xem là điều không thể quan niệm được. Như vậy, đồng thời với những đối chiếu và hệ luận, sẽ hình thành ra một mô hình chung -tiềm ẩn ở bất cứ nền văn hoá nào-, mô hình của một sự sắp xếp, bố trí lợi dụng thế đối lập và thế tương quan (*par opposition et corrélation*), được sử dụng như một hệ thống vận hành; và qua đó chúng ta buộc phải xem xét lại rất nhiều phạm trù không còn hữu dụng, vốn đã là nền móng của tư duy của (phương Tây) chúng ta: đặc biệt là loại tư duy căn cứ theo các cặp đối lập phương tiện/cứu cánh hay nhân/quả. Một loại định kiến (*parti pris*) nào đó của triết học phương Tây, mà tính cách "truyền thống" dường như cũng rất đậm nét, nếu lại được quan sát từ bên ngoài sẽ hiện rõ ra: là một loại hình triết học

- Đặt cơ sở trên giả thuyết và phỏng đoán (*hypothèse et probabilité*) thay vì trên khả năng tự thân tự động (*automaticité*),

- Có khuynh hướng thiên về một cực độc nhất và "siêu nghiệm" (*polarisation unique et "transcendante"*) thay vì quan tâm đến sự lệ thuộc qua lại và hỗ tương,

- Và cuối cùng là xem trọng sự tự do thay vì tính tự phát tự sinh (*spontanéité*).

So với con đường phát triển của tư tưởng phương Tây, sự độc đáo của người Trung Hoa là ở điểm họ không hề bận tâm đến bất cứ một cứu cánh tất định (télös) nào về cái chung cuộc của muôn vật, và họ đã chỉ tìm cách diễn giải hiện thực khách quan duy nhất từ chính hiện thực khách quan, được xem xét từ góc độ duy nhất của cái lô-gích nội tại bên trong những dòng tuồng chuyển dịch chuyển biến (processus en cours). Như thế, chúng ta hãy gắng một lần dứt khoát thoát ra khỏi cái định kiến theo lối Hegel, theo đó tư tưởng Trung Hoa có thể đang còn ở giai đoạn "tuổi thơ": như thế tư tưởng Trung Hoa, từ quan điểm vũ trụ thông thường của những nền văn minh cổ xưa, đã không biết cách tiến hoá hướng đến những giai đoạn phát triển gọi là "ý thức hơn", nghĩa là cao siêu hơn, với những tìm tòi lý luận đặc trưng như là "bản thể học" (ontologie) hay là "thần học" (théologie). Ngược lại, chúng ta cần nhìn nhận cách lý luận cực kỳ chặt chẽ gắn liền với phong cách tư duy Trung Hoa, cho dù phong cách tư duy này đã không ưu tiên cho việc mô hình hoá khái niệm (formalisation conceptuelle), và rằng chúng ta phải sử dụng lấy nó để có thể, từ một lối quan sát từ bên ngoài, phát hiện giải mã ngay chính quá trình lịch sử tư tưởng của phương Tây chúng ta: một quá trình lịch sử quá sức quen thuộc đến mức lại trở nên khó đọc khó nắm bắt; và đồng thời để chúng ta hiểu rõ hơn nữa những định kiến tâm thức của chính bản thân chúng ta (nos a priori mentaux).

VI - Điều hẳn nhiên, là ngay từ khởi thủy, triết học phương Tây tự thân đã xem là có thiên hướng lấy việc tự do chất vấn-đặt vấn đề làm nguyên tắc hoạt động (nhằm tìm tòi một tư duy luôn hướng đến gần hơn nữa sự trưởng thành viên mãn). Nhưng chúng ta cũng biết là, bên cạnh những câu hỏi mà chúng ta tự nêu ra, mà chúng ta có khả năng tự đặt ra, còn có tất cả những gì làm nền tảng từ đó chúng ta tự chất vấn đặt ra câu hỏi, và rằng cũng chính qua đó, do đó mà chúng ta chẳng còn có thể nêu ra câu hỏi: vì lẽ nền móng tư duy chúng ta được hun đúc theo với ngôn ngữ hệ Ân-Âu, được nuôi dưỡng bởi những phương thức tiếp cận ẩn tàng lẽ lối tư duy tư biện, được đặc biệt định hướng nhắm đến "chân lý".

Do đó, cuộc viễn trình xuyên qua nền văn hoá Trung Hoa đề ra trong cuốn sách này cũng có mục tiêu là làm cho chúng ta ý thức đầy đủ hơn về sự điều kiện hoá (conditionnement) của tư duy chúng ta. Nhưng cũng cần phải trấn an ngay là việc làm này không xuất phát từ một nỗi ước ao ngây thơ mong muốn đi thật xa, cuốn theo với sự hấp dẫn của cái xa xăm lạ lẫm; hay là để biện minh cho cái lương tâm bất ổn của phương Tây; hay là biện minh cho những giáo điều mới mẻ về tính tương đối văn hoá - relativisme culturel (đơn thuần chỉ là mặt trái của khuynh hướng vị chủng - ethnocentrisme). Ở đây, mục đích đơn giản là nhằm thử thông qua con đường vòng tiếp cận gián tiếp như đã nêu, đi ngược lên cao hơn trong cách thức chúng ta tiếp cận nắm bắt muôn vật (notre appréhension des choses). Và, từ đó, chúng ta

thử đặt vấn đề mới mẻ khác đi, với một nguồn cảm hứng mới, thêm phần tươi tắn, sung mãn hơn cho tư duy.

ĐỘC GIẢ CHÚ Ý ⁽¹⁾

Cuốn sách này tiếp liền theo tiêu luận có tựa đề là Dịch lý hay Sáng thế? (Procès ou Création, nhà xuất bản Seuil, bộ sách Des travaux, 1989), và đặc biệt liên mạch theo chương cuối (chương XVII: Về cùng một phương thức thông hiểu - Un même mode d'intelligibilité). Nhưng nay cách tiếp cận vấn đề gần như hoàn toàn đảo ngược: trong công trình trước, nếu tôi khởi đầu từ tư tưởng của độc nhất một tác giả Trung Hoa, Wang Fuzhi (1619-1692), để từ đó phân tích về mặt thuật lý cố kết (cohérence), thì nay tôi sẽ trình bày về một thuật ngữ Trung Hoa, sẽ dẫn dắt chúng ta từ lãnh vực này sang lãnh vực khác, lần dò theo tư duy quan niệm của khoảng năm mươi nhà tư tưởng, từ thời Cổ đại cho đến tận thế kỷ 17. Tuy có

⁽¹⁾ [chú thích của nguyên tác*] Chú ý ở mỗi trang:

Những chữ số hướng độc giả về những chú thích và tài liệu tham khảo ở phần cuối sách.

Những chữ cái, đứng trước chữ số, hướng đến phần các nguyên tác Hán văn được vận dụng trong sách (xem ở phần cuối sách).

***Người dịch:** sẽ ghi rõ nơi nào là ghi chú của nguyên tác và nơi nào là phụ chú của người dịch (ND).

khác nhau, nhưng tinh thần nghiên cứu vẫn là một: bàn về một tác phẩm hay về một từ độc nhất, vấn đề vẫn là luôn tìm lại những đường nét phác thảo lô-gích, ở dạng cô đọng, tồn tại tiềm ẩn ở bất kỳ nền văn hoá nào. Và trong công trình này cũng vậy, tư tưởng của Wang Fuzhi vẫn là chân trời được nhắm đến.

Tham vọng của người viết vẫn không thay đổi trong bối cảnh một bên, là vướng mắc trong nghiên cứu Trung Hoa học chuyên sâu: vì bó rọ trong lãnh vực riêng biệt, tư duy không còn khả năng xoay trở và rồi trở nên khô cứng; và ngược lại, bên kia là việc phổ cập hoá, viện lẽ là thuận lợi cho tất cả mọi độc giả, do đó đã làm cho đối tượng nghiên cứu bị biến dạng, mất đi nội dung: giữa hai cực như vậy, đối với người viết, con đường duy nhất còn lại chẳng còn được mấy thênh thang, đó là con đường nỗ lực viết ra nên một luận thuyết. Do vậy, cần phải nỗ lực chuyên tâm vừa cả nghiên cứu đào sâu văn bản vừa cả nghiên cứu triết học: phải đọc sâu sát văn bản (để thâm nhập vào đặc tính riêng tư của văn bản và căn cơ cấu thành văn bản) đồng thời phải giữ khoảng cách đáng kể (để nhận ra sự khác biệt và có được một tầm nhìn từ văn bản). Mục đích là nhằm vượt qua hai dạng ảo tưởng rất thường tình: một, sự hấp thụ ngây ngô, theo đó tất cả mọi cái đều có thể chuyển tải trực tiếp từ nền văn hoá này sang nền văn hoá khác; hai, sự đối chiếu mang tính giản đơn được tiến hành như thể việc đối chiếu đã sẵn có những khuôn vàng thước ngọc cho phép tiếp cận ngay đối tượng là cái-khác-ta hay kẻ-khác-ta (*altérité*). Trong cuốn sách này, cách tiến

hành thận trọng hơn sẽ là sự khai mở có tính nghi vấn (ouverture problématique), theo một lối diễn giải diễn dịch tuần tự từng bước.

Do đó, sách đã được viết theo một số tiêu chí nhất định. Trong cách trình bày mỗi một lãnh vực hay bình diện của nền văn hoá Trung Hoa, mỗi liên hệ lịch sử luôn được tôn trọng và được sử dụng làm nền móng cho nội dung trình bày, nhưng mỗi liên hệ lịch sử này sẽ không được đề cập riêng rẽ chi tiết: mục đích là nhằm tạo điều kiện cho việc khai triển tối đa những mắt xích lập luận lô-gích, đồng thời cũng nhằm gạn lọc tối đa những trình bày về Trung Hoa học (những tham chiếu ngữ cảnh văn bản được chỉ ra qua những phụ chú) nhằm làm cho sách dễ đọc đối với độc giả không chuyên sâu. Cũng vì lý do đó, những đối chiếu so sánh không được trình bày song song ngay từ đầu, mà lại được sử dụng như những móc và dấu chỉ ra sự khác biệt (giữa hai loại tư duy Trung Quốc và phương Tây), xem như là những giả thuyết cho phần kết luận: lẽ lối quan niệm tư duy Trung Hoa do đó lại càng có ý nghĩa hơn, mặc dù hai phần trình bày cho mỗi truyền thống tư tưởng là không bằng nhau (về nguyên tắc, chúng ta xem những gì liên quan đến Trung Hoa là cái cần phải khám phá, trong khi đó những gì liên quan đến nền triết học phương Tây thì được xem như đã quá quen thuộc và có thể chỉ cần gợi ý mà thôi).

Vào quãng giữa cuốn sách, độc giả sẽ được giới thiệu một số tranh ảnh, có mục đích là giúp cho những độc giả chưa quen thuộc có thể cảm nhận chiều kích thẩm mỹ của cái được người Trung Hoa gọi là

thế. Cuối sách, có phân liệt kê một số thành ngữ Trung Hoa, sẽ cho phép độc giả nghiên cứu chuyên sâu về văn hoá Trung Hoa có thể xem xét lại ngay trên văn bản một số trường hợp điển hình của chữ thế.

Sách không có phân tra cứu theo trang là do chủ ý của tác giả. Vì tác giả mong muốn dành ưu tiên cho cái thích thú của người đọc khi dẫn mình lần bước theo một dòng tư tưởng.

PHẦN I

CHƯƠNG 1

BÀN VỀ CHIẾN LƯỢC BINH PHÁP: TIỀM NĂNG TIỀM LỰC HÌNH THÀNH TỪ *THẾ* TRẬN

Tư duy về nghệ thuật binh pháp đã phát triển cao độ tại Trung Quốc vào khoảng cuối thời Cổ đại (từ thế kỷ thứ 5 đến thế kỷ thứ 3 trước Công Nguyên, thời “Chiến quốc” - *Royaumes combattants*), và đã vượt ra xa khỏi đối tượng nghiên cứu chuyên biệt là chiến tranh xung đột: việc hệ thống hoá đặc biệt này không những được xem như một phát kiến tầm cỡ đứng về mặt lịch sử những nền văn minh nói chung, mà ngoài ra còn có thể dẫn đến một loại hình diễn giải có khả năng bao trùm bao quát toàn bộ hiện thực theo cách lý giải của nó. Chiến tranh xung đột đã thường được quan niệm như cục diện của cái không thể lường trước, là thuộc về cái ngẫu nhiên tình cờ (hay xem như là chuyện phần số định mệnh); thế nhưng với những nhà tư tưởng Trung Hoa, ngược lại, họ đã sớm nhận ra là dòng diễn biến chiến cuộc tuân thủ theo một cái tất yếu thuần túy nội tại, mà người

ta có thể tiên lượng một cách thuận lý và do đó, có thể hoàn toàn nắm bắt làm chủ được tình hình. Đây là một quan niệm hết sức cấp tiến cho thấy đằng sau nó là cả một nỗ lực tư duy tích cực hiệu quả: nhờ vậy mà tư duy sách lược binh pháp đã soi rọi, một cách mẫu mực, phương thế tất yếu của hiện thực khách quan và theo đó đề ra một học thuyết tổng quát về tính hiệu quả hiệu dụng (théorie générale de l'efficacité).

I- Trục giác khởi đầu là loại trục giác theo đó tiến trình sự thể diễn biến phụ thuộc độc nhất vào tương quan lực lượng sẵn có. [Sunzi (*Tôn Tử*), -IVe] Nhà chiến lược tài ba thì sẽ tính toán cân nhắc từ trước, một cách chính xác, tất cả những yếu tố có can dự vào tình thế, nhằm từ đó thúc đẩy diễn biến tình thế theo chiều hướng làm sao cho tất cả những yếu tố này thuận lợi nhất cho phía nhà chiến lược: cái chung cuộc có thể lường trước được, chiến thắng chỉ còn là hệ quả tất yếu của một thế chông chênh, nghiêng phần thắng về phía nhà chiến lược vốn đã biết cách chuẩn bị như thế. Như vậy, tình thế không thể còn có khả năng

* ND: chúng tôi vẫn giữ nguyên những ghi chú *bên lề* văn bản và ngay giữa văn bản của nguyên tác, nhưng vì vấn đề kỹ thuật, chúng tôi bó buộc phải để *ngay trong dòng* câu chữ văn bản và được *in nghiêng*; những ghi chú này chỉ ra theo thứ tự trang và chương những văn bản tham khảo và những tham chiếu được tác giả liệt kê ở cuối sách, như chú thích ở trang trước. Chúng tôi tạm thời quyết định giữ nguyên cách nêu tên họ và địa danh của nguyên tác, chỉ cung cấp phiên âm theo tiếng Việt khi điều kiện khách quan cho phép.

Đi kèm theo tên tuổi còn có ghi chú về niên đại: -IVe-xin hiểu "thế kỷ thứ 4 trước Công Nguyên"; Ve- xin hiểu "thế kỷ thứ 5 sau CN".

“lệch” đi theo chiều hướng khác: một kết quả thuận lợi tất yếu sẽ được gặt hái từ những biện pháp thích ứng (a1). Tất cả tài năng của nhà chiến lược là nhằm dẫn đến kết quả ngay trước cả khi cuộc đối đầu thực sự diễn ra: nhà chiến lược nhận chân tất cả dấu hiệu của tình thế, ngay từ khởi đầu, và khá sớm sửa để có thể tác động lên tình thế trước khi cục diện thành hình và trở thành chuyện đã rồi trước mắt (actualisé). Càng sớm quyết định chiều hướng thuận lợi, chiều hướng này lại càng dễ triển khai và đạt kết quả. Thậm chí “hành động” của một nhà chiến lược tài năng, vào giai đoạn cao điểm (stade idéal), cũng không còn bộc lộ ra bên ngoài: tiến trình dẫn đến chiến thắng đã được định đoạt rất sớm từ trước (với chiều hướng diễn biến tuần tự thứ lớp một cách chặt chẽ), đến mức được xem như là chuyện tất nhiên phải thế, như chẳng hề xuất phát từ mưu lược hay sắp xếp của con người. Vì vậy, cách nói sau đây tưởng chừng như là một nghịch lý: nhà chiến lược tài ba chỉ gặt hái được những chiến thắng “dễ dàng” (b2). Chúng ta phải hiểu câu này như sau: những chiến thắng có vẻ “dễ dàng” như thế vì là, vào thời điểm chúng đã- đang phô diễn ra, chúng không còn cần đến chiến thuật kỳ ảo hay nỗ lực phi thường nào nữa từ con người. Ta không dễ gì nhận chân ra được những nét tài năng chiến lược thực sự, vì lẽ vị tướng lĩnh tài ba nhất là vị tướng lĩnh chẳng biết đến sự tung hô khi chiến thắng: trước mắt muôn người, con người như vậy chẳng hề tỏ lộ ra là có “lòng quả cảm” hay sự “sáng suốt” nào đó để được tán dương đề cao.

[Sunzi] Điểm mạnh của một tư tưởng chiến lược như vậy là làm *giảm xuống mức tối thiểu* cuộc đối đầu vũ trang. Để đi đến nhận định tốt cùng như sau: “những đoàn quân chiến thắng [nghĩa là những đoàn quân hứa hẹn có khả năng sẽ chiến thắng] chỉ mưu tìm sự đối đầu trên trận mạc sau khi đã xem là đã dành được chiến thắng; trong khi đó, những đoàn quân chiến bại [nghĩa là những đoàn quân sẽ bị đánh bại] lại chỉ mưu tìm chiến thắng khi đã bắt đầu lâm trận vào cuộc” (3). Nghĩa là: kẻ nào, dù giỏi giang đến mấy đi nữa, mưu tìm chiến thắng vinh quang vào thời điểm tối hậu, thì sẽ có nguy cơ bị bại trận. Vì lẽ, tất cả chuyện được thua đã được quyết định vào thời điểm trước khi hình thành cục diện những biến cố: lúc đó, việc bài binh bố trận và phương kế thao lược (dispositions et manoeuvres) vẫn còn do ta hoàn toàn chủ động, có thể biến đổi thích ứng uyển chuyển tự nhiên, tương tác liên bước với nhau một cách thuận lý, và sẽ luôn mang lại hiệu quả (cái “uyển chuyển tự nhiên” - spontanéité - và sự “thuận lý” - logique - của tiến trình, như chúng ta sẽ xem xét kỹ hơn sau này, là hai từ chỉ cùng một hiện tượng ở hai góc độ khác nhau). Và chính điều này cho phép làm chủ thực sự những diễn biến tiếp theo về sau, thậm chí ta không còn cần phải dẫn mình thực sự vào cuộc chiến: người ta nói là một nhà chiến lược tài ba lại là kẻ “không hiểu chiến”. Nhưng cần lưu ý để tránh ngộ nhận: cái ý hướng tránh không đối đầu này (idéal de non affrontement) không xuất phát từ một nỗi bận tâm nào có tính cách đạo đức. Nhà chiến lược chỉ quan

tâm chuẩn bị làm sao để nắm chắc tuyệt đối phần thắng. Cái lý tưởng tránh không đối đầu cũng không xuất phát từ một quan niệm trừu tượng: vì lẽ nhà chiến lược tập trung chú ý vào phương thế chiều hướng sẽ phát triển một cách chính xác nhất, vào thời điểm nhạy cảm tinh tế nhất, cũng là thời điểm hết sức quyết định. Đây hoàn toàn không có chút gì là không tưởng (utopie), chỉ "đơn giản" là làm sao thuận lợi cho lực lượng bản thân bằng cách tận dụng hiệu ứng hiệu dụng và áp lực của mỗi một tình thế cục diện nhất định.

II- Chính từ một chiều hướng tư duy như vậy mà lần đầu tiên xuất hiện, một cách có ý nghĩa, một quan niệm về một *tiềm năng tiềm lực hình thành từ phương thế cục diện* (hay *thế bầy binh bố trận*), thường được chữ "thế" gọi lên trong binh pháp. Tất cả nghệ thuật chiến lược binh pháp có thể được mô tả chính xác qua từ này: nói là cái "khéo léo" (adresse) trong chiến tranh [*Sun Bin, -IVe*] "đặt cơ sở trên tiềm năng hình thành từ phương thế bố trí" (*thế*) (c6) có nghĩa là nhà chiến lược buộc phải nhắm đến việc tận dụng, có lợi cho phía mình, những điều kiện có được với tối đa

* (Chú thích của nguyên tác:) Đây là một quan niệm thông dụng ở Trung Quốc thời Cổ đại. Cuốn *Lão tử*, là sách đặt nền móng cho truyền thống đạo Lão, cũng đặc biệt nêu cùng một quan điểm: "ta dễ nắm vững kiểm soát một tình thế cục diện chừng nào chưa thấy những dấu hiệu triệu chứng của nó biểu hiện". Sách còn khẳng định như một nguyên lý: "kẻ chiến binh tài ba không hiếu chiến", và rằng "kẻ không cần đối địch sẽ có khả năng đánh bại địch thủ" (Đ 68).

hiệu quả hiệu ứng. Dòng nước chẳng hạn có thể được xem như là hình ảnh tiêu biểu cho sức năng động thoát ra từ cái cục *diện* -địa *thế* (configuration) cần phải nắm bắt lấy: nước bị cầm giữ ở chỗ cao, [Sunzi] nếu ta mở một cửa thoát thì nước chỉ có thể tuôn ào về chỗ thấp trung (7); với sức mạnh thác lũ, nước sẽ kéo theo đến cả những viên đá cuội. Qua đây, có hai điểm chỉ ra một hiệu năng (efficiency) như vậy: một mặt, hiệu năng chỉ xuất hiện như là hệ quả, từ cái tất yếu khách quan; mặt khác, hiệu năng không sao cưỡng lại được do từ chính ngay cường độ (intensité) của nó.

Nhưng, về mặt chiến lược, cái gì là nội dung của một “phương thế bố trí hay phương thế cục diện” (disposition) từ đó bắt nguồn tiềm năng tiềm lực? Vì lẽ, theo như hình ảnh so sánh vừa nêu trên, không thể nào chỉ đơn giản diễn dịch phương thế cục diện theo tương quan với cấu trúc địa thế địa hình (configuration du relief) - cho dù địa thế địa hình là một yếu tố quyết định chi phối trận địa: một nhà chiến lược phải biết khai thác lợi thế tối ưu từ tính chất của địa hình, khoảng cách xa gần, vùng trung hay gò cao, dễ tiếp cận hay khúc khuỷu quanh co, thoáng dăng hay khuôn hẹp. Nhưng ngoài ra, còn phải kể đến xu thế tinh thần (disposition morale) của những phe phái chủ chốt, ý chí đang sung sức hay đang sa sút; đồng thời còn phải kể đến tất cả những yếu tố mang tính cách tình huống tình thế (facteurs “circonstanciels”) [Huainanzi (Hoài Nam Tử),-IIe]: thời tiết thuận hoà hay không, binh tướng đang ở thế

tập trung hay phân tán, đang sung sức hay kiệt lực (*d10*). Và cho dù xét theo khía cạnh nào đi nữa, tính chất bức bách (coercitif) của cục diện tình thế có khả năng và buộc phải tương tác theo hai hướng: vừa theo lối tích cực, khi thúc đẩy binh tướng phía ta dồn hết toàn lực trong thế tiến công (*e11*) [*Sun Bin*]; lại vừa theo lối tiêu cực, khi làm cho binh tướng phía địch mất hết thế chủ động và rơi vào tình trạng bị động. Theo như quan niệm về “thế” như vậy, quân địch dù có đông đảo đến mấy đi nữa cũng sẽ không sao kháng cự lại được (*f12*). Như vậy, ưu thế duy nhất về số lượng binh tướng sẽ phải nhường chân cho những yếu tố có cấp độ cao hơn, có tính cách quyết định hơn, liên quan đến phương kế bày binh bố trận hay chuẩn bị thế trận.

Chúng ta cũng biết là cái nỏ (arbalète), được người Trung Hoa phát minh (vào khoảng năm 400 trước CN), đã làm biến đổi nhanh chóng phương cách tiến hành chiến tranh: nỏ được nhắm đánh thẳng vào mục tiêu là một thứ vũ khí vừa chính xác, lại vừa có sức mạnh công phá ghê gớm trên người và vật. Vì vậy, sức “bung” do từ “cơ chế vận hành” của nỏ đã được sử dụng để biểu trưng cho sức mạnh dữ dội bùng lên đột ngột từ toàn bộ cái uy mãnh tiềm tàng của một đoàn quân (*13*) [*Sunzi*]: “dây nỏ đang giương tên căng ra tối đa”, đó chính là hình ảnh của “thế” (*g14*). Ngoài tính cách biểu trưng đặc biệt của nỏ (với hình ảnh việc kéo căng dây nỏ gợi lên ý tưởng tiềm lực tiềm năng), tiến bộ kỹ thuật trong phát minh ra cung nỏ hẳn nhiên

còn biểu trưng cho một hình thái tiến bộ có tính cách cơ yếu, tương tự như cái năng lực tư duy đã biết khai thác nghiêm ngặt chặt chẽ cái “thế” về mặt chiến lược. Hình ảnh về nỏ còn có thể triển khai chính xác hơn nữa [*Sun Bin*]: thuận lợi đặc biệt riêng của nỏ là “điểm xuất phát của mũi tên bắn đi kề cận cung thủ (giữa khoảng vai và ngực), mà lại có thể sát hại kẻ địch ở vào một vị trí xa hơn cả trăm bước, kẻ địch lại không hề biết từ đâu tên được bắn đi (15)”. Một nhà chiến lược tài ba khi ứng phó theo “thế” cũng tương tự như một cung thủ sử dụng nỏ vậy: tiêu tốn sức lực tối thiểu nhưng lại nhắm đến một hiệu quả tối đa, bản thân vẫn giữ khoảng cách (về thời gian và không gian) và chỉ đơn giản khai thác những yếu tố sẵn có; việc xem ra như thế nhưng kẻ bình phàm sẽ chẳng sao hiểu nổi cái kết quả chung cuộc như vậy là từ đâu và do ai mà có.

Một hình ảnh ví dụ cuối cùng để tổng kết minh họa cho tất cả những sắc thái khác nhau của từ “thế”, sẽ xem đây là hình ảnh sát sao nhất [*Sunzi*]: ta hãy thử xếp đặt những khúc gỗ hay đá tảng; trên một địa thế bằng phẳng, chúng sẽ nằm cố định và tất nhiên là bất động; nếu lại đặt chúng trên triền dốc thì tất nhiên chúng sẽ chuyển động; nếu hình thể của gỗ hay đá là vuông vức thì chúng sẽ phải nằm yên; nếu chúng có hình khối là tròn trịa thì tất nhiên chúng sẽ lăn lóc tụt dốc. Vậy thì, “đối với kẻ giỏi mưu trí trong việc dụng binh, tiềm năng tiềm lực bắt nguồn từ xu thế cục diện cũng giống như là lao những tảng đá tròn

từ một đỉnh dốc cao nhất (16)". Như vậy, *xu thế cục diện* bao gồm cấu hình cấu trúc riêng của vật (tròn hay vuông) đồng thời với tình huống tình thế quy định vị *thế* của vật (địa *thế* bằng phẳng hay nghiêng dốc); và rồi tiềm năng tiềm lực sẽ phát huy tối đa tùy theo mức độ chênh cao của đỉnh-dốc.

III - Lối đối chiếu so sánh như vậy còn gợi ra cho chúng ta nhiều khả năng khác. Những đoàn quân được khéo léo điều động bố trí tương tự như những tảng đá tròn sẵn sàng lao từ đỉnh cao, dốc hết sức dũng mãnh ra: một hình ảnh biểu tượng như vậy cũng hàm ý là ưu thế tính cách riêng tư của mỗi chiến binh vào trận không quan trọng bằng phương kế (-thế / -sách) bày binh bố trận mà kẻ chiến binh đặt mình tham gia vào. Sách xưa nhất bàn về binh pháp đã chỉ rõ ra [*Sunzi*]: kẻ quân cơ chiến lược tài ba "mưu tìm chiến thắng từ tiềm năng tiềm lực từ xu thế cục diện, chứ không trông mong vào những con người trong tay dưới trướng (h17)". Như vậy, chính xu thế xu hướng khách quan (propension objective), hình thành một cách thuận lý từ bối cảnh tình thế, vốn được xếp đặt như thế nào đó, là có tính cách quyết định, chứ không phải là do từ ý chí kiên cường của mỗi cá nhân trong cuộc. Và từ đó dẫn đến một lối nói cực đoan hơn nữa như sau: "can đảm hay hèn nhát, tất cả chỉ là vấn đề về "thế" (i)". Lời bình lại thêm: khi binh tướng có được thế [nghĩa là hưởng được thuận lợi từ tiềm lực hình thành từ xu thế cục diện], thì quân hèn nhát cũng trở nên can trường; khi binh tướng mất đi cái thế, thì ba quân can trường cũng đâm ra hèn nhát";

hay còn là: “can đảm, hèn nhát, chỉ là những biến tướng (variations) của thể”. Tất cả đều là những lối nhận xét ngắn gọn khúc chiết, chỉ có tính cách hướng dẫn hữu dụng, nhưng theo quan điểm chúng tôi, chúng lại có một tầm hệ quả quan trọng về mặt triết học. Những lối nhận xét nêu trên cũng dẫn đến một ý chủ đạo theo đó những đức tính hay ưu điểm của con người không có tính cách tự nhiên vốn có: vì lẽ con người cũng không chủ động, cũng chẳng làm chủ với những đức tính ưu điểm của bản thân; rằng con người chỉ là “sản phẩm” (cho đến tận cái ý nghĩa duy vật của từ này - sens matérialiste de ce terme) của điều kiện quy định từ bên ngoài (conditionnement extérieur), vốn lại là một việc hoàn toàn có thể điều chỉnh thao túng.

Một quan điểm tư duy như vừa trình bày chỉ có thể hình thành nên thông qua một quá trình tư duy thuần lý tột cùng (rationalisation maximale), tuân thủ theo một trong những yêu cầu nghiêm ngặt nhất, cái yêu cầu phải dẫn đến hiệu quả thực tế hữu dụng (efficacité pratique). Thời Chiến quốc (thế kỷ thứ 5 - thế kỷ thứ 3 tr.CN) cũng là thời của binh đao trận mạc thái quá, khuấy động lên đến mức độ chưa từng thấy trước đó bởi những vương công đối địch nhau với mưu đồ tham vọng bá quyền. Và cuộc đối đầu sống mái như vậy giữa các vương công - một sự thể hoàn toàn tương hợp với nguyên lý “phát triển đến cùng cực” (développement aux extrêmes), mà những lý thuyết gia thời đại ngày nay chúng ta khai thác để đề ra học thuyết chiến tranh “tuyệt đối hay toàn diện”

(guerre “absolue”) - không còn dành cơ hội may mắn nào cho một niềm tin, hay thậm chí một quan niệm, có tính cách “duy tâm-lý tưởng” (“ idéaliste”). Sự thể như thế ít ra là trong lãnh vực đặc biệt này (là chiến tranh). Nhưng chính là đã xuất hiện một xu hướng như thế trong chiến tranh, không còn có thể được xem như là một lãnh vực “riêng biệt-riêng tư”: xung đột vũ trang đã ngày càng hết sức nghiêm trọng, lan rộng khắp nơi và trở nên chuyện được thua duy nhất đáng quan tâm. Trong những điều kiện hoàn cảnh như vậy, điều đương nhiên hợp lẽ là tư duy về chiến lược binh pháp đã góp phần thúc đẩy sự tiến hoá của quan niệm tư tưởng nói chung; và cũng là điều tất nhiên khi một tư duy chiến lược như thế, vượt qua mọi loại ảo tưởng, kiên trì truy tìm cái bản chất đích thực của những thể tất yếu trong cuộc thế (les déterminismes impliqués), và đạt đến nhận định tột cùng theo đó “thế” là tiềm năng hình thành từ cục diện thế trận, là một điểm xung yếu của học thuyết.

Vì thế, cũng cần nhắc lại là, ngay liền trước thời kỳ vừa nêu (cho đến năm 500 tr. CN), chiến sự vẫn còn được quan niệm như một loại nghi thức, với những quy tắc quy định về khuôn phép hành xử, tiến hành qua những chiến dịch vào thời điểm nhất định, tránh không chém giết vô lối; ngoài ra, không một chiến dịch nào được tung ra nếu trước đó không có những lời tiên đoán về vận hung cát của thế cuộc. Thế mà giờ đây lại xuất hiện một quan niệm không những xem “*thế thắng nhân*” (le *che* l’emporte sur l’homme) (j19) [*Huainanzi*], cái phương kế chiến thuật đánh bại

đi những đức tính ưu điểm của con người, mà thêm vào đó, còn xem cái tất định tất yếu có tính cách siêu nghiệm hay siêu nhiên (détermination transcendante ou surnaturelle) phải nhường chỗ cho độc nhất vấn đề thế chủ động chiến lược. Trong số tất cả những yếu tố phải tính đến, *thế* là yếu tố duy nhất thực sự có tính cách quyết định (20). Ai cần vác rìu đi bửa củi thì chẳng việc gì phải bận tâm về chuyện là ngày tốt hay là ngày xấu; nhưng nếu người đi bửa củi lại thiếu mất cái cán rìu thì chẳng thế nào chẻ được củi: kết quả sẽ chẳng được gì, cho dù đó là ngày tốt lành “đại cát” đi nữa (21). Hình ảnh vừa rồi để nói lên rằng duy chỉ có *thế* là cho phép chi phối thực sự tiến trình diễn biến của hiện thực khách quan. Do đó, chọn loại gỗ quý hiếm để làm cung tên, hay trang trí tô điểm cho cung tên, cũng chẳng mảy may thay đổi gì cho hiệu năng tác lực của cung tên. Điều duy nhất quan trọng đó là cung nỏ phải được giương căng. Và chỉ còn trông cậy vào *thế* như vậy để đánh đúng thực sự mục tiêu.

IV- Vấn đề còn lại là làm rõ ra một cách cụ thể hơn phương cách diễn tiến về loại hiệu quả nhắm đến như vậy. Một cách khái quát, việc vạch sách lược hay chiến lược có mục đích tham vọng là xác định, tùy theo một loạt yếu tố, những nguyên lý kiên định theo đó có thể đánh giá ước chừng tương quan về lực lượng và đề ra trước những bước tiến hành. Nhưng chúng ta cũng biết là chiến cuộc, là hành động (action) vốn ngoài ra còn chịu sự chi phối của thế hỗn tương, là lãnh vực đặc biệt chứa đựng cái bất ngờ và biến động (de l'imprévisible et du changement), do vậy, luôn tương

đôi vượt ra ngoài những tiên đoán tiên lượng mang tính lý thuyết. Ở đây, người ta cũng thường nhận ra trong quan niệm này, như là dấu hiệu của sự sáng suốt bén nhạy, cái giới hạn *hữu dụng thực tiễn* (la limite pratique) của bất kỳ sách lược nào. Nhưng những lý thuyết gia Trung Hoa luận về chiến tranh không tỏ ra lo lắng về cái khó khăn nan giải này vì lẽ họ căn cứ trên cách quan niệm về *thế* để giải quyết sự mâu thuẫn [Sunzi]. Ở đây cần hiểu một cách chính xác một nguyên lý như sau: “một khi chúng ta đã xác định được những nguyên lý thuận lợi cho chúng ta, thì chúng ta phải tạo ra những điều kiện phương thế cục diện thuận lợi [hàm chứa khả năng hiệu quả: *thế*] cho những nguyên lý đó, hòng có thể hỗ trợ cho những mặt vượt ra ngoài những nguyên lý tiên liệu vào thời điểm chiến dịch đã đang diễn biến (*k22*)”. Và từ đây đã có một định nghĩa sẽ được thấy ứng dụng cho rất nhiều lãnh vực bình diện khác trong truyền thống Trung Hoa: “*thế* [như là phương kế cụ thể -dispositif concret] là nhằm chi phối cái cục diện tình huống nhắm theo với cái hữu lợi - en fonction du profit- (*l*)”. Được trình bày vào quãng giữa của chương mở đầu cho sách binh pháp xưa nhất của Trung Quốc, những nhận định vừa rồi đóng vai trò trung chuyển giữa tính quyết định khai mào (détermination liminaire) của những yếu tố trừu tượng và ổn định thường hằng (“năm yếu tố” và “bảy đánh giá” - “cinq facteurs” et “sept évaluations”), với sự mô tả tiếp theo đó về một loại chiến thuật: một chiến thuật đặt cơ sở trên thử nghiệm ứng phó (simulation), thu được kết quả là do

hoàn toàn thích ứng với diễn biến tình thế, và khuất phục được kẻ địch là vì chiến thuật liên tục thích ứng hiệu quả với kẻ địch. Như vậy, những yếu tố thuộc bối cảnh tình huống (conjoncture) vốn tưởng chừng như không nằm trong những tính toán mưu lược ban đầu, thông qua *thế* lại chịu sự chi phối trở lại của những tính toán này.

Nhưng sự phong phú của trực giác chiến lược binh pháp người Trung Hoa xưa không chỉ dừng lại ở việc cung cấp một khái niệm trung gian làm khớp nối linh hoạt hơn cái ổn định thường hằng với cái biến động chuyển dịch (giữa lý thuyết và thực hành, giữa những nguyên lý và những tình thế ...), nó còn chứng minh một cách đúng đắn làm thế nào cái diễn tiến tình thế, vốn gắn liền với dòng thăng trầm của mọi cuộc chiến, chính là chủ bài chiến thuật hàng đầu (atout tactique majeur) cho phép *thích ứng cũng cố tiềm năng tiềm lực*, và như thế luôn cả hiệu quả, của phương kế chiến lược. Nghệ thuật binh pháp của một vị tướng cầm quân là làm cho kẻ địch phải khép mình vào một xu thế cục diện hay trận thế tương đối cố định (disposition relativement fixe), và như thế dễ nhận diện, dễ có khả năng khống chế, đồng thời bản thân lại có thể biến hoá cũng cố không ngừng trận thế chiến thuật tùy ý, nhằm đánh lạc hướng kẻ địch một cách có hệ thống (làm kẻ địch luôn bị động, bất ngờ), do đó làm kẻ địch mất hết mọi thế áp đảo (23). Và do đó kẻ nắm binh pháp quân cơ cũng trở nên vô lường như chính ngay cái Dịch Lý vô cùng của cỡi Thiên-Địa, trong cái vô thủy vô chung của Đạo [*Huainanzi*]:

vì Thiên-Địa không bao giờ ngưng định ở một thế bất động nào, tất nhiên là duy nhất không hé lộ bất cứ dấu hiệu nào về bản thể (sa réalité) (m24). Chúng ta hãy trở lại với hình ảnh của nước, nhưng nước bây giờ theo một dòng chảy phẳng lặng êm ả. [Sunzi] “Cũng như xu thế của nước là trốn-tránh chỗ cao để hướng đến nơi thấp, xu thế của một đoàn quân (được lãnh đạo giỏi) là né tránh những mặt mạnh của địch quân và chỉ nhắm đánh vào những yếu điểm; cũng giống như nước nương theo địa hình mà tìm dòng chảy, một đoàn quân cũng nương theo quân địch để mưu tìm chiến thắng (25)”; như thế, nước, là hình ảnh *ngịch* lại của cái rắn chắc hay cứng nhắc, với tính chất cực kỳ linh động linh hoạt (theo một thế ứng biến tối đa tối ưu) trở thành biểu tượng của một sức mạnh thâm sâu và kiên cường nhất.

Xem ra như vậy, vì có khả năng thay đổi ứng biến nên một phương thế cục diện có thể tạo ra hiệu quả và có thể được sử dụng như một phương kế phương sách (*dispositif*). Và nói là *thế*, như một phương kế chiến lược, cũng phải ứng biến chuyển dịch (mouvant) như dòng nước chảy (*n*), phải biến ảo tùy theo đối phương hòng dành thắng lợi, có nghĩa là đó không chỉ là cái tất yếu, là đơn thuần cái khả năng thông hiểu khôn ngoan biết thích nghi ứng phó. Trực giác cho ta thấy, một cách sâu sắc hơn thế, rằng tiềm năng tiềm lực sẽ tiêu tán đi với một phương thế cục diện (thế trận) ở vào tình trạng *tĩnh tại ngưng trệ* (une disposition qui se fige). Trong khi đó, phải chăng mục tiêu cơ bản của mọi chiến thuật chính là nhằm

giữ được lợi thế thông qua việc duy trì liên tục thế năng động (bằng cách làm cho đối phương mất hoàn toàn thế chủ động và bị bó tay bó mình trong thế thủ)? Và để tăng cường cho sự năng động tự thân của phương kế thế trận, có cách nào khác hơn là tạo ra cho phương kế thế trận khả năng biến đổi tùy nghi và ngay cả khả năng đảo ngược tình thế? Điểm này chính là giao điểm giữa học thuyết về chiến lược binh pháp với một quan niệm cơ yếu cốt lõi của nền văn hoá Trung Hoa [Sunzi]: quan niệm này đặt nền tảng trên tính hiệu quả, luôn biến dịch đổi mới, của dòng luân chuyển của tự nhiên như có thể dễ dàng nhận thấy với chu kỳ ngày đêm, bốn mùa. Ở trạng thái tột cùng (stade suprême), vì không ngưng trệ vào bất cứ tư thế cục diện nào đặc biệt nên hiệu năng tuyệt đối của Đạo (le Tao, la "Voie") không bao giờ bị phong toả sa lầy và do đó trở nên vô cùng vô tận.

V- Là cái cốt lõi của tư tưởng chiến lược binh pháp Trung Hoa, quan niệm về tiềm năng tiềm lực hình thành từ phương kế thế trận đã trở thành một quan niệm thông thường phổ biến*, toàn bộ truyền thống từ đó về sau đã luôn gắn liền với một quan niệm như vậy (27). Vào thế kỷ 20, Mao Trạch Đông vẫn còn nhắc nhở đến một cách rất tự nhiên để đề ra chiến thuật phù hợp nhất cho loại chiến tranh kháng

* Những sách luận về cờ go đã đặc biệt dẫn ra quan niệm này để mô tả tương quan lực lượng trên bàn cờ và xu thế tiến triển cuộc cờ. Trong khi đó, chúng ta cũng biết là cờ go để giải trí, chỉ là một minh họa cho những nguyên lý cơ bản của binh pháp Trung Hoa.

chiến (guerre de résistance)- hay là chiến tranh dai dẳng (guerre “prolongée”)- chống lại quân Nhật (028): đó là loại chiến thuật luôn thường xuyên “cảnh giác nhanh nhạy”, phản ứng tức thời trước thời cơ cũng như với một tình thế cụ thể; lại càng hiệu quả hơn nữa khi loại chiến thuật này không bao giờ rơi vào thế bị động và “bế tắc” (nghĩa là bị nhanh chóng thúc bách vào thế hiểm nguy) theo một cục diện thế trận nhất định (29).

Định hướng hành động sẽ là định hướng của một tiến trình theo đó chỉ cần sử dụng đúng thời cơ cái xu thế (propension) để tiến trình có thể diễn biến thuận lợi cho bản thân. Khi đọc văn học Trung Quốc thời Cổ đại bàn về binh pháp, người ta nhận ra là loại văn học này chứa đựng một loại tư duy biểu trưng hoàn toàn đối nghịch với lối quan niệm mang anh hùng tính hay mang tính bi tráng bi thương* (và lý do tại sao Trung Hoa cổ đại đã không hề biết đến loại quan niệm này). Trong cốt lõi của quan niệm mang tính anh hùng và bi thương là sự đối đầu được đẩy đến cực điểm của một tình thế không lối thoát. Nhưng đối với kẻ biết khai thác có sách lược tiềm năng tiềm lực từ phương thế cục diện, sự đối đầu sẽ được đưa đẩy dần dần đến việc tự giải quyết, theo cái thuận lý lô gích tự thân hoàn toàn có thể khống chế chi phối. Mẫu người bi tráng (l'homme tragique) thì không sao tránh được việc lao đầu chống lại những thế lực không thể nào

* (ND) điều thường gặp ở các tác phẩm văn học cổ điển của phương Tây.

địch nổi, và nếu có nỗ lực chống lại cũng chỉ là để không bị khuất phục (theo như tinh thần của từ *eikein*, tiếng Hy-Lạp, là từ chủ chốt của sân khấu của Sophocle*. Trong khi đó, ngược lại, mẫu người sách lược (*l'homme de la stratégie*) là mẫu người tự tin với khả năng nắm vững tất cả mọi yếu tố trong cuộc, vì thấu đạt và thích ứng cái thuận lý (lô gích) của tất cả những yếu tố này. Xem ra như thế, một bên là con người bi tráng chỉ biết đến phần số bi đát của sinh mệnh một cách trể tràng, như một thứ “định mệnh”; và bên kia, là con người sách lược biết phát hiện trước xu thế diễn tiến đến mức có khả năng chi phối làm chủ.

Xét trên bình diện hoàn toàn quân sự, cũng thấy xuất hiện một sự đối nghịch tuyệt đối, cực đối cực, giữa quan niệm lý thuyết của người Trung Hoa có cơ sở là *thế* với “mô hình phương Tây về chiến pháp” do người Hy Lạp xưa để lại (hai nhà nghiên cứu John Keegan và Victor Davis Hanson gần đây đã đề ra một cách tiếp cận mới mô hình này). Chúng ta đã biết mục đích của binh pháp Trung Hoa là làm nghiêng cán cân thuận lợi về bản thân, trước ngay cả khi cuộc đối đầu thực sự mở màn, tránh không cho cục diện đối đầu thực sự biến thành thời điểm quyết định thắng bại, vì đây luôn hàm chứa rủi ro nguy cơ. Trong khi đó, ngược lại, cái quan niệm lý tưởng của người Hy Lạp phải chăng là nhấn mạnh cái trận chiến “một

* Sophocle: nhà viết kịch Hy-Lạp sống vào thế kỷ thứ V trước CN (495-406), nổi tiếng với những vở bi kịch.

mất một còn” (“ tout ou rien”) theo lối dàn trận sông mái, theo sau cái thời điểm nổ ra những cuộc chạm trán lẻ tẻ hay đụng độ riêng lẻ, theo như những dòng văn mô tả của Homère*. Người Hy Lạp đã có một quan niệm dành ưu thế cho quân bộ binh trang bị nặng (quân *hoplites*), và xem nhẹ những đội quân trang bị nhẹ dễ vận động (quân *peltastes*), hay xem nhẹ kỵ binh; họ cũng xem trọng việc sử dụng tức thời những lực lượng dàn thẳng hàng, mặt đối mặt trên trận địa, thay vì sử dụng lối đánh quấy rối, vừa đánh vừa né tránh, hay những thủ đoạn làm hao kiệt đối phương. Với lối tư duy về chiến trận như vậy, những người Hy Lạp thế kỷ thứ 5 tr. CN đã đi đến một quan niệm binh pháp theo đó sự “giáp mặt quyết tử” (choc frontal) của hai khối quân (*phalanges*), theo với ý đồ chờ đợi của cả hai bên tham chiến, chính là yếu tố quyết định. Đó là lối đánh cận chiến và giữa thanh thiên bạch nhật (ở đây chúng ta phải nhắc đến Alexandre Đại đế, theo như lời thuật của sử gia Quinte Curce**, là vị tướng đã từ chối đạt được chiến thắng “bằng thứ thủ đoạn của kẻ cướp hay kẻ trộm chỉ biết có một thói lòn lách tránh né”). Đó cũng là lối đánh tương đối ngắn gọn, dốc hết toàn lực ra với cái viễn ảnh chung cuộc không thể nào khác: tháo chạy hay là chịu chết. Hanson nhận định: “Thắng một trận

* (ND:) Homère: Homère có thể là một hay nhiều văn nhân thời Hy Lạp Cổ đại mà tên tuổi mãi mãi gắn liền với hai anh hùng ca nổi tiếng *Iliade* và *Odyssée*.

** Quinte-Curce: sử gia người La Mã đã viết một bộ sử kể về cuộc đời và những chiến công của Alexandre Đại đế (356-323 tr. CN).

đánh trước cả khi trận đánh mở màn, chính là quan niệm cho phép [...] một bên tham chiến “gian trá lừa lọc” (frauder) dành chiến thắng bằng những phương tiện này nọ, không phải là lòng dũng cảm của những chiến binh vào trận (30)”. Cái lao là binh khí, và là biểu tượng, của sự đối đầu mang anh hùng tính. Ngược lại, vào thời Hy Lạp xa xưa, những vũ khí bắn đi từ xa thường bị khinh miệt coi thường vì là giết chết đối phương từ một khoảng cách nhất định, không bộc lộ ra những giá trị ưu điểm của mỗi một chiến binh: xem ra như vậy ở đây quan niệm binh pháp vẫn còn một khoảng cách rất xa so với sự xem trọng về “thê” nơi người Trung Hoa, được minh họa với hình ảnh của cung thủ sử dụng nỏ, một binh khí sát hại đối phương từ xa thuộc vào hàng tinh xảo nhất thời xa xưa.

Điều đáng chú ý là sự *đối đầu trực diện*, xem là có tính cách quyết định trong một trận đánh, lại là cốt lõi của những quan niệm chiến pháp hiện đại tại châu Âu, đặc biệt là với Clausewitz⁽¹⁾. Vị tướng người Phổ trở nên nổi tiếng vì là nhà tư tưởng phương Tây đầu tiên đã thử tìm cách quan niệm thực tế chiến tranh một cách toàn diện và qua đường hướng lý thuyết. Ông phản ứng đối lập lại với những người bị xem là “thông thái thầy đồ” (pédants) chỉ biết tích góp vốn

⁽¹⁾ (ND) Karl von Clausewitz (1780-1831): là một vị tướng nước Phổ, sau sự bại trận của quân Phổ và đồng minh trước đội quân của Napoléon (trận Iéna năm 1806), đã tham gia vào việc gây dựng lại quân đội Phổ theo một quan niệm mới.

hiểu biết về quân sự xem đó là một loại khoa học chính xác, chỉ trên cơ sở những tính toán phương vị và những nguyên lý bất di bất dịch (mà những nguyên lý nổi tiếng nhất thời đó là của Von Bulow⁽¹⁾ hay de Jomini⁽²⁾). Ông cũng chống lại những người ở cực ngược lại cho rằng chiến tranh chỉ là chuyện nhân thế hoàn toàn “tự nhiên” thường tình (simple fonction humaine et donc parfaitement “naturelle”), do đó không thể trở thành một đối tượng nghiên cứu lý thuyết. Từ đó, để “tư duy” thực sự về chiến tranh, Clausewitz, về phần mình, đã không còn cách làm nào khác hơn là quan niệm về chiến tranh như là một *nghệ thuật* binh pháp (en termes d'art). Khi xem xét theo như một nghệ thuật binh pháp, Clausewitz đã quan niệm chiến tranh một cách thuận lý theo một mối tương quan chịu ảnh hưởng của tư tưởng Aristote⁽³⁾, loại tương quan đã trở nên truyền thống trong nền triết học phương Tây, nghĩa là từ *phương tiện đến cứu cánh* (de moyen à fin), trong tiếng Đức là *Mittel* và *Zweck* hay *Ziel* (*Zweck* như là mục tiêu chung cuộc và *Ziel* như là mục tiêu trung gian): cụ thể

(1) Bá tước Friedrich Wilhelm Bulow von Dennewitz (1755-1816): là vị tướng Phổ đã góp phần vào việc đánh bại quân Pháp của Napoléon Bonaparte tại trận Waterloo (1815) buộc vị tướng hoàng đế Pháp phải thoái vị sau đó.

(2) Nam tước Antoine Henri Jomini (1779-1869): là người được nhiều sử gia xem như là một trong những nhà chiến lược tài ba nhất vào thời của Napoléon và Clausewitz; ông đã viết *Luận về đại chiến thuật* (*Traité de grande tactique*, 1803) và *Luận về những chiến dịch quân sự lớn* (*Traité des grandes opérations militaires*, 1811).

(3) Aristote (385-322 tr.CN): triết gia Hy Lạp thời Cổ đại, học trò của Platon.

là sử dụng những phương tiện thích ứng nhất nhằm đạt được một mục tiêu hay cứu cánh đã xác định trước, và chính mục tiêu cứu cánh này lại là mục tiêu (chặng) trung gian để nhắm đến một mục đích bao quát hơn và rồi, vào giai đoạn tối hậu, lại có tính chất chính trị (theo như một quy tắc được Clausewitz đề ra từ lúc còn trẻ dưới dạng một phương châm theo tinh thần của Kant⁽¹⁾: “Người hãy nhắm đến mục tiêu quan trọng nhất, có tính cách quyết định nhất mà người tự cảm thấy có sức lực đạt đến được; rồi vì mục tiêu đó, người hãy chọn con đường ngắn nhất mà người cảm thấy có đủ sức lực để theo đuổi (31)”. Trong khi đó, như chúng ta đã biết, theo như tư tưởng binh pháp của người Trung Hoa xưa kia, tương quan phương tiện - cứu cánh đã không được trình bày triển khai ra; và, thay vào đó, chính là những khái niệm về phương kế trận thế và hiệu năng hiệu quả (*p*) đã đóng vai trò chủ yếu.

Vì Clausewitz đã quan niệm chiến tranh binh pháp theo góc độ *cứu cánh mục tiêu* (finalité), nên không những ông đã đi đến việc xem sự đối đầu trực diện (mục đích nhắm đến) là có tầm quan trọng hàng đầu, mà ông còn thừa nhận tầm quan trọng tự thân (importance intrinsèque) của những yếu tố tinh thần (facteurs moraux), không sao cân đo lường được, như chẳng hạn lòng can đảm hay ý chí quyết tâm. Do đó ông tư duy về chiến tranh theo những tiên lượng

⁽¹⁾ Emmanuel Kant (1724-1804): triết gia người Đức.

phỏng chừng -en termes de probabilité- (những phương tiện sử dụng chỉ gồm những gì có tối đa cơ may dẫn đến kết quả mong muốn). Trong khi đó thì những lý thuyết gia binh pháp Trung Hoa lại tư duy hoàn toàn khác: họ quan niệm chiến tranh binh pháp dưới góc độ của *xu thế* và *phương kế chuẩn bị* vì *hiệu quả hiệu năng* (de la propension et du conditionnement de l'effet). Người Trung Hoa đã đi đến việc ưu tiên tư duy về cái mà về phía Clausewitz, ông đã xem thường, coi đó như là một “huỷ diệt gián tiếp đơn thuần” (simple destruction indirecte): đó là một bước mở đầu trận thế, được tiến hành theo lối làm đối phương tê liệt và rối loạn hàng ngũ (paralysie et subversion); trong khi việc điều quân dàn trận thẳng hàng thẳng mặt đối địch (bataille rangée) được Clausewitz xem trọng, thì đối với những nhà binh pháp Trung Hoa chỉ đơn giản là lúc hạ màn kết thúc cuộc chiến. Và còn hơn thế nữa, một cách thuận lý, những nhà binh pháp Trung Hoa đã đi đến quan niệm là những giá trị tinh thần đạo đức, thiết yếu cho việc tiến hành chiến tranh, chỉ là những cái *gia do* nảy sinh từ tình thế tình huống (*impliquées* par la situation), hoàn toàn khác với quan niệm của Clausewitz, theo đó những giá trị tinh thần đạo đức là những yếu tố độc lập riêng biệt (comme des facteurs propres). Lối tư duy như thế đã cho phép những lý thuyết gia binh pháp Trung Hoa quan niệm tiến trình diễn biến chiến cuộc không theo lối phỏng đoán phỏng chừng, mà là theo lối (*thế*) tất yếu” và “*tự thế* tự động” (d’ “inéluçtable” et d’ “automaticité”).

Cuối cùng, chúng ta cũng biết đến vị trí vai trò của học thuyết về *động độ* (théorie de la *friction*) trong tư tưởng của Clausewitz, được ông quan niệm chính là nhằm để nhận thức về một khoảng trống đã ám ảnh từ bấy lâu nay tư duy chiến lược của (phương Tây) chúng ta, một khoảng trống ngăn cách phương án được hoạch định trước (plan établi d'avance) mang dấu ấn của một ý đồ lý tưởng (idéalité) với việc thực hiện phương án - theo đó, phương án trở nên bất bênh vô lường (aléatoire). Nay xem ra, chính là quan niệm của người Trung Hoa về *thế*, lồng vào quan niệm có tính cách gián đoạn (disjoint) giữa thực hành và lý thuyết trên đây của (phương Tây) chúng ta, sẽ hoá giải đi sự đối lập giữa hai bình diện, và như thế định hướng quan niệm về thực hiện phương án binh pháp theo chiều hướng sự thể đang tự thân và *tự tự nhiên* diễn tiến (opère tout seul et *sponte sua*), tùy theo xu thế đang thành hình, mà không hề có tình trạng nghi ngại vô định hay hao công tổn sức: quan niệm lại như vậy thì sẽ không có tiêu hao, mà cũng không có “*động độ*”.

Một đàng là quan niệm về *thế* (của người Trung Hoa); và một đàng là quan niệm về “phương tiện” và “mục tiêu cứu cánh” (của phương Tây): từ sự chênh lệch khác nhau tiềm ẩn giữa các phạm trù như thế hình thành nên một sự khác biệt về *tổng thế* - mà nay ta có thể quan niệm lại một cách hệ thống. Sự đối lập giữa những quan niệm binh pháp (người Trung Hoa và phương Tây) như thế còn đặc biệt phản ánh, ở mỗi

lục địa châu lục, trong lãnh vực chính trị. Việc chọn lựa lối đụng đầu trực diện qua cách sử dụng bộ binh dàn quân đối mặt, có một mối tương quan chặt chẽ với một phát minh khác của người Hy Lạp, đó là lối bỏ phiếu đại nghị (vote à l'assemblée): sinh hoạt chính trị này cũng rập theo một phong cách trực tiếp, tức thời và minh bạch rõ ràng để có được quyết định chung cuộc. Trong khi đó thì người Trung Hoa, và đặc biệt sẽ còn rõ ràng hơn nữa trong vấn đề uy thế quyền lực (autorité), lại quan tâm chú ý đến *xu thế xu hướng*, xem như là một kiểu thức hành sự nhằm đạt được hiệu quả hiệu ứng bắt nguồn từ tình *thế cục diện*.

CHƯƠNG 2

VỀ CHÍNH TRỊ: VỊ THẾ LÀ YẾU TỐ QUYẾT ĐỊNH

I- Binh pháp và chính trị gợi ra cùng một vấn đề cốt lõi: từ đâu bắt nguồn tính hiệu quả hiệu dụng sẽ cho phép chúng ta “trị quốc bình thiên hạ” theo chiều hướng mong muốn? Bắt nguồn từ những khả năng tính cách của mỗi cá nhân con người hay là xuất phát từ tương quan lực lượng trong cuộc cờ? Do từ nỗ lực chủ quan, về tinh thần hay trí tuệ, hay là do từ xu thế khách quan của tình thế cục diện? Giữa hai khả năng trên, tư duy học thuật Trung Hoa vào khoảng cuối thời Cổ đại (thế kỷ thứ 4-thứ 3 tr.CN) đã dẫn dắt chúng ta đến việc suy nghĩ về thế tương phản và loại trừ lẫn nhau của hai khả năng này: tư duy học thuật Trung Hoa, về mặt lý thuyết, đã lý luận đến cực điểm: đặc biệt về khả năng thứ hai trong sách lược, khả năng xác quyết hướng phát triển của sự thể muôn vật (*cours des choses*) vượt ra ngoài phạm vi nhân cách tính cách con người (*extérieure à la personnalité*).

Khởi đầu, đây vốn là con đường vạch ra bởi cái

hiểu biết minh triết theo dạng thức khái quát nhất, nói theo ngôn ngữ Lão Trang là: hãy để tuần hoàn luân lưu cái xu thế phát triển, cái *thiên hướng* của muôn vật, nằm ngoài ý chí bản thân con người, tùy theo *xu hướng thiên tư* tự thân của muôn vật (disposition propre); không rọi phóng lên chúng những giá trị hay ham muốn riêng tư [*Zhuangzi*, - *IVe*], nhưng đồng thời không ngừng tương hoà với dòng biến hoá tất yếu của chúng. Vì lẽ, ngay từ thiên hướng hay vận thế của muôn vật đã hình thành một đường hướng xu thế không ngại ngần do dự và cũng không lệch hướng, không buộc phải “chọn lựa” và cũng không buộc phải “xem xét cân nhắc” (ni à “choisir” ni à “instruire”)(1): muôn vật tự thân đã “thiên về” (les choses tendent d’elles-mêmes), một cách không suy suyển, không bao giờ phải “nỗ lực” (a). Xem ra như thế, bất cứ sự can thiệp nào của cái chủ quan đều luôn là loại can dự gây trở ngại cho tính cách *hoàn hảo vẹn toàn* của xu thế, do việc chủ quan con người luôn muốn đề ra những ước đoán và tính toán. Như thế, có hai vế sẽ cùng bộc lộ cái này qua cái kia, thông qua thế tương khắc hỗ tương (leur incompatibilité réciproque): đối diện với hoạt động của ý thức là cái *bộc phát tự nhiên* (spontanéité naturelle) - khi mà sự truyền lệnh diễn biến tức thời, trọn vẹn, qua phản ứng đơn thuần. Như vậy, cái sáng kiến chủ động hoàn toàn thuộc về “cõi thiên-hạ” (au monde) - cũng tương tự như ở châu lục khác người ta lại quan niệm hoàn toàn khuất phục thụ động, trông nhờ cả vào Thượng Đế toàn năng: thay vì hết sức

mong muốn “bình thiên hạ” bằng chính hành động bản thân, thì nay ta hãy nương theo cái tự hành của muôn vật; thay vì mong muốn áp đặt lên thiên hạ thế giới sở thích sở cầu bản thân, ta hãy nương theo dòng đời của muôn vạn sinh linh (au fil des êtres), theo với chiều hướng ít khiên cưỡng nhất. “Chỉ tiến lên như thể được đưa đẩy, chỉ đến như thể được đưa đến”. Như thể là “gió cuốn mây trôi, là lông vũ xoay vòng” hay như là “đụn rơm cuộn lên”...

Nay chúng ta hãy diễn giải xem xét trên bình diện chính trị việc quy chiếu hiện thực khách quan duy nhất vào thể đối đãi mang tính chức năng: cái *xu hướng thiên tư* (và *cục diện - disposition*) của muôn vật, mà từ đó xu thế tất yếu phải bắt nguồn và là dòng biến dịch của cõi thiên hạ, sẽ bộc lộ ra qua các giai tầng xã hội (corps social) trong cái “vị thế” trong hệ thống tôn ti thứ bậc (position hiérarchique) (2). Và tương tự như ở bình diện phương kế sách lược binh pháp (dispositif stratégique), lại xuất hiện ở đây chữ “thế” để chỉ ra cái phương kế sách lược ở bình diện quyền lực. Điều lý tưởng của hiểu biết minh triết là để cho xu thế thiên hướng tiềm tàng trong hiện thực, tiềm ẩn trong muôn vật được tự tác tự thành, một cách *tự tự nhiên nhiên* (sponte sua) và đạt tối đa hiệu quả hiệu dụng; và tương tự như thế, trật tự chính trị cũng được quan niệm một cách thuận lý là phải hành sự theo cái thế tất yếu (comme procédant “nécessairement”) trong tương quan uy quyền quyền lực, theo một chí quyết hoàn toàn khách quan (par détermination purement objective).

Khởi điểm, có hai sắc thái chỉ ra đặc tính của quyền năng đưa đến hiệu quả hiệu dụng (capacité d'effet) bắt nguồn từ vị thế trong tôn ti thứ bậc: một mặt, quyền năng hiệu quả hiệu dụng là độc lập với nhân cách cá nhân, đặc biệt về mặt đạo đức, của kẻ nắm quyền sử dụng cái quyền năng này; mặt khác, người ta có thể sử dụng mà cũng có thể không sử dụng đến quyền năng này, nhưng không bao giờ có thể bỏ qua nó [*Shen Dao (Thân Đáo), -IVe*]. Quyền năng hiệu dụng này là một phương tiện hỗ trợ hoàn toàn có tính chất công cụ (purement instrumental). Nhưng đồng thời lại có tính chất quyết định một cách tuyệt đối. Chiến xa pháo mã, ma túy thuốc phiện, áo quần trang sức: danh sách những thứ như thế rất đa dạng và tất cả đều nói lên tính cách tối cần thiết của những cái vốn khởi đầu chỉ có chức năng như là chất phụ gia xúc tác (adjuvant) (3). Người ta chẳng đã gọi nhắc lại cho chúng ta một hình ảnh minh họa: hãy chọn những người phụ nữ kiều diễm nhất và khoác lên mình họ những áo quần trang sức đẹp đẽ nhất, thế là mọi người chung quanh sẽ trầm trồ ngắm nhìn. Thế nhưng, nếu như chúng ta lột bỏ những áo quần trang sức kia đi thì chẳng còn mấy ai đoái hoài đến những người phụ nữ đó nữa. Còn một hình ảnh khác rất thường được gọi ra để nói lên chức năng của cái hỗ trợ ẩn chứa hiệu dụng, đó là hình ảnh của gió: mũi tên từ nỏ bắn đi chính là đã tựa vào gió để nương lên cao; ngọn cỏ chính là đã nương theo gió để có thể bay đi vạn dặm. Một hình ảnh minh họa huyền ảo khác: hình ảnh của rồng cỡi mây để bay đi trong thế oai

phong; nhưng nếu mây tan đi thì rồng lại hoá thành con trùn đất tội nghiệp: không có mây, không còn chỗ tựa để tung hoành, rồng đã mất *thế*.

Chúng ta hãy diễn giải những hình ảnh trên đây theo ngôn ngữ chính trị: một người không có được sự nâng đỡ *hỗ trợ* của *vị thế* (không có *thế*), dù hiểu biết khôn ngoan đến mấy đi nữa, cũng không thể nào có thể chắc chắn về tác động ảnh hưởng đối với kẻ khác, dù chỉ là trong tầm kế cận. Ngược lại, một kẻ vô lại mặt hạng, nhân có được *hỗ trợ* về *vị thế*, thì hẳn có thể sai khiến đến cả những con người hiểu biết khôn ngoan nhất trên đời (*b*). Về mặt binh pháp như đã thấy, số lượng binh tướng đông đảo không phải là cái đáng kể, vì đó chỉ là yếu tố thô tĩn (*simple donnée brute*), cái chính yếu là khai thác tiềm năng tiềm lực tiềm tàng trong xu thế thế trận. Tương tự như vậy, trong lãnh vực chính trị, kẻ cầm quyền không đặt “điểm tựa” (*c4*) vào sức mạnh “lực lượng-lực lưỡng” (*sa “force”*), mà là vào “*vị thế*” bản thân [*Shang Yang (Thương Ưởng), -Ive*]. Sự đối lập giữa những từ trên đây, mà người ta có thể lầm tưởng là chúng đương nhiên phối hợp với nhau, không phải là không có ý nghĩa: có lẽ khái niệm sức mạnh hình như vẫn còn mang dấu ấn của cái mưu đồ cá nhân và chưa thoát ra khỏi cái quan niệm về một quyền năng bẩm sinh; trong khi đó, chính cái ý niệm về *vị thế* là duy nhất có thể mô tả tính cách tuyệt đối ngoại tại của ý chí quyết đoán (*caractère extrinsèque de la détermination*).

Vào thời Cổ đại, lẽ lối lập luận triết học ít phát

triển ở Trung Hoa hơn so với Hy Lạp, từ đó (phương Tây) chúng ta có thể - lầm - tưởng là lập luận triết học đã không có chỗ đứng của nó trong học thuật Trung Hoa. Nhưng thật ra, ngoài những hình ảnh nêu trên để minh họa, quan niệm chính trị về vị thế được xem là cái hỗ trợ có ẩn chứa hiệu dụng đã trở thành một đề tài tranh luận lý thuyết, và luận thuyết này đã nổi lên đối lập với luận thuyết kia (5) [*Hanfeizi (Hàn Phi Tử), -IIIe*]. Việc bác bỏ cái luận thuyết ban đầu, theo đó vị thế có tính chất quyết định, phát triển tiệm tiến theo từng chặng có thể tóm tắt như sau:

1- Nếu vị thế can thiệp vào như là một yếu tố, thì chưa thể nào được xem như là một yếu tố vẹn đủ (facteur suffisant), và cũng còn phải song song tính đến giá trị nhân cách cá nhân. Có thể đảo ngược lại một hình ảnh minh họa nêu ra trên đây: mây có vùn vù đến mấy đi nữa thì con trùn đất, khác hoàn toàn với rồng, cũng chẳng thể nào biết cách lấy đó làm điểm tựa để bay bổng;

2- Vì cũng có thể tác động tích cực hay cũng có thể có ảnh hưởng tiêu cực nên yếu tố vị thế rõ ra là trung tính và không thiên vị thiên lệch (neutre et donc indifférent): vị thế có thể cho phép một bậc minh quân tài đức làm nên một đế chế đem lại an lành cho trăm họ, nhưng vị thế cũng có thể đưa đẩy một hạng hôn quân bạo chúa đi đến một lối cai trị chuyên chế hà khắc nhất;

3- Tính đến cái nhân chi sơ bản lai của con người thường là ác độc hơn là thiện lành, ưu thế chủ bài từ

vị thế có nguy cơ dẫn đến điều nguy hại hơn là hữu ích hữu dụng. Do đó có thể kết luận: rốt cùng, tất cả tùy thuộc vào năng lực của con người (nắm giữ vị thế). Nhà Nước tương tự như một cỗ xe, và “vị thế uy quyền” tương tự như bầy ngựa đóng vào cỗ xe: xe vào tay một người cầm cương khéo giỏi thì bầy ngựa sẽ kéo xe đi nhanh và xa; vào tay một người cầm cương loại tồi thì kết quả tất nhiên phải là ngược lại.

Lập luận bác bỏ vai trò của vị thế như vừa rồi có vẻ thông thường dễ hiểu, và không chịu ảnh hưởng của một xu hướng văn hoá nào đặc biệt. Nhưng cũng do đó, việc phê phán có tính cách chặt chẽ hệ thống trên cơ sở lập luận này lại càng làm nổi bật tính cách độc đáo của một quan niệm về thế được trình bày ở đây, do tính chất triệt để của nó. [*Hanfeizi*] Nhưng chính ngay việc bác bỏ đi cái lập luận bài bác vai trò của vị thế (*réfutation de la réfutation*) lại chỉ có thể quan niệm được nếu, khởi đầu, có tính đến sự chuyển dịch thay đổi quy chiếu về cái gọi là lợi hại (*déplacement d'enjeu*), cũng như tính đến sự phân biệt về chiều hướng ý nghĩa của *thế* (*distinction de sens*): nói rõ ra, một, trật tự chính trị nhắm đến ở đây không phải là trật tự tinh thần đạo đức lý tưởng theo kiểu mà những người theo khuynh hướng không tưởng (*utopistes*) mơ ước quan niệm, mà trật tự chính trị ở đây là trật tự của bộ máy Nhà Nước, theo cách vận hành bình thường đều đặn của nó (*d*); hai, ngoài ra cần phải phân biệt giữa *thế* được hiểu như là xu thế xu hướng cục diện tự nhiên sẵn có (*disposition naturelle*) và *thế* được hiểu như là mối tương quan

“định chế” về uy quyền quyền lực (rapport institutionnel d'autorité)(e). Vì lẽ *thế* theo nội dung thứ hai, được triển khai từ nội dung thứ nhất, sẽ được sử dụng cho việc thiết lập một khuôn khổ chính trị thực sự. Thực tế cho thấy là *thế*, theo nội dung thứ nhất, chỉ đóng vai trò trong lịch sử một cách trọn vẹn trong những tình huống cục diện hoàn toàn có tính chất cùng cực tối hậu (situations extrêmes) theo cả hai chiều hướng, thuận lợi hay bất lợi (nghĩa là những hoàn cảnh tối đặc biệt: thời hoàng kim hay buổi nhiều nương), và như thế tước đi của con người cái khả năng tiến thoái (marge de manoeuvre) vốn có thể có được trong những vụ việc thông thường: và ngay cả vào những giai đoạn ngoại lệ như vậy, thánh nhân hay bạo chúa có nắm lấy được thiên hạ thì cũng không do nhân cách bản thân là tốt đẹp hay là xấu xa, mà là do tác động ảnh hưởng của cái tất yếu mà thôi. Trong khi đó, vào thời buổi bình yên thường nhật, chính là cái vị thế theo tôn ti thứ bậc, thiết chế ra thành một quyền lực có tính cách tích cực, tự làm nên cái ý chí quyết đoán vẹn đủ để ràng giữ nề nếp trật tự khắp thiên hạ.

Nếu xem như là đúng đắn luận thuyết cho rằng bên cạnh yếu tố vị thế cũng còn song song tồn tại yếu tố năng lực cá nhân, thì rõ ra là một điều không thể nào quan niệm được. Vì lẽ, hai quan niệm xác quyết này loại trừ lẫn nhau, theo như lối quan niệm người Trung Hoa về sự “mâu thuẫn” (“contradiction”) được tư duy cụ thể qua hình ảnh người vừa rao bán lao, vừa rao bán khiên: rằng không gì lao này không đâm

thủng, và không gì có thể đâm thủng khiên này... Như thế, không thể nào trông đợi vào một vị hiền nhân cứu thế (sage salvateur), mà cơ may xuất hiện giáng thế để trị quốc bình thiên hạ là chuyện ngàn năm một thừa. Và do đó, ngay tức thì phải triển khai cái vị thế uy quyền theo hướng hiệu năng hiệu dụng tối ưu để đảm bảo hoạt động bình thường của Nhà Nước: sự hiện diện của mối tương quan tôn ti thứ bậc cũng đủ để thiết lập trật tự. Như thế, cần phải xem xét lại hình ảnh so sánh cỗ xe với Nhà Nước theo chiều ngược lại: nếu cỗ xe là vững chắc và bầy ngựa kéo tốt khoẻ (bầy ngựa là hình ảnh của cái năng lực tạo ra hiệu năng thuộc về thế) thì chẳng việc gì phải nhờ đến một người cầm cương tài giỏi; chỉ cần thiết lập ra những trạm dừng xe với khoảng cách vừa phải đều đặn để cho bất cứ người đánh xe cầm cương nào, dù hạng bình thường đi nữa, cũng có thể điều khiển xe đi nhanh và đúng hướng. Những trạm dừng xe như vậy, cách quãng từng chặng, sẽ cho phép bầy ngựa kéo xe giữ được trọn vẹn năng lực: kẻ cầm quyền chẳng còn vai trò nhiệm vụ nào khác hơn (nếu diễn giải hình ảnh minh họa rộng ra thêm) là từ vị thế cầm quyền thống lĩnh, sắp xếp bố trí ứng đủ những “trạm trung chuyển” (relais) về chính trị để có thể duy trì một cách toàn vẹn tác động ảnh hưởng bất nguồn từ uy quyền uy lực bản thân.

II- Tóm lại, một bên thì khẳng định tầm quan trọng hàng đầu của tinh thần đạo đức cá nhân, và một bên thì lại quan niệm hiệu quả hiệu năng là do từ

vị thế mà có được. Vào khoảng cuối thời Cổ đại (thế kỷ thứ 4-thứ 3 tr.CN), một cuộc tranh luận như thế đã diễn ra trên đất nước Trung Hoa, đối lập những người khuynh hướng “Khổng Nho” (confucianisme) với những người thường được gọi là “Pháp gia” (légistes). Cả hai phái ít ra cũng thống nhất với nhau trên một điểm: đó là hình thái quân chủ (forme monarchique) của quyền lực. Vì rằng (và đây là điểm khác biệt cơ bản với phương Tây), ở Trung Hoa, người ta chưa từng quan niệm về một dạng chính thể nào khác ngoài chế độ quân chủ (royauté). Sự khác biệt quan trọng giữa hai phái là ở cách hiểu khác nhau về chế độ quân chủ. Những người theo Khổng Nho thì quan niệm chế độ quân chủ như một ưu thế (ascendant) chủ yếu có tính cách đạo đức, là hiện thân của “thiên mệnh” (mandat céleste) hành sự thông qua uy tín nhân cách mẫu mực của bậc minh quân. Ngược lại, đối với những người theo phái Pháp gia, nền quân chủ không biểu thị cho bất cứ ý chí cao siêu nào, và uy quyền uy lực của chế độ quân chủ chỉ có được là nhờ vào áp lực ảnh hưởng thoát thai từ duy nhất vị thế vị quân vương (position monarchique) (f8). Một sự đối lập về quan điểm như thế không khỏi làm ta nghĩ đến sự khác biệt về thành phần xã hội cũng như môi trường văn hoá, nghĩa là khác biệt về tâm lý ý thức, của người trong hai phái ở đất Trung Hoa thời Cổ đại, và như thế có sự khác biệt về mặt ý thức hệ. Một bên là những người, ít ra là về mặt tinh thần, thuộc thành phần có chung đưng trước đó với quan lại vua chúa, vẫn còn gắn bó với những giá trị về nghi thức nghi lễ

và truyền thống, được thu dụng như những “nho sĩ” (lettrés) kê cận vua chúa công hầu (“princes”). Và một bên là những người có đầu óc mở ra với quan hệ ảnh hưởng của cái thế giới công thương buôn bán (monde de l'entreprise et du négoce) - cái thế giới đang thời phát triển thịnh đạt ở Trung Hoa thời đó - và họ rọi phóng quan niệm tư duy, vừa mang tính thực tế vừa mang tính tiến công của họ, lên cung cách thực thi quyền lực và cả lên cung cách cai trị toàn bộ xã hội con người. Tuy nhiên, sự đối lập này không từ “giai cấp” (classe), và cũng không đối nghịch người tiến bộ với kẻ bảo thủ (n'oppose pas progressistes à conservateurs). Vì lẽ, mặc dù có tư tưởng canh tân hiện đại (modernistes), những người theo phái Pháp gia không hề yêu sách những quyền gì mới, họ chỉ quan tâm về một tính hiệu năng tích cực, đã chỉ ra cho thấy khuynh hướng quan niệm của họ là chỉ nhắm đến một loại quân chủ chuyên chế (césarisme despotique): như thế, họ là những lý thuyết gia chủ trương *chế độ độc đoán chuyên quyền* hay *độc tài chuyên chế* (de l'autoritarisme et du totalitarisme), thay vì là những lý thuyết gia theo “pháp quyền pháp trị” (légistes) thực sự (lối phiên dịch thông thường từ này đã không căn cứ trên cái thực chất). Nếu đã có những người phái Pháp gia quan niệm như vậy là vì, trên tổng thể nói chung, nền học thuật về chính trị của người Trung Hoa đã tư duy quan niệm về quyền lực chứ không về pháp quyền (a pensé le pouvoir mais non le droit), và những nhà tư tưởng khuynh hướng Pháp gia có tầm cỡ đặc biệt này đã góp phần hơn nữa

vào xu hướng học thuật chính trị vừa nêu, khi tìm cách nghiên cứu theo hướng triết để, thay vì tìm cách làm thay đổi xu hướng.

Như vậy, vị thế của quân vương hay thiên tử là vị thế tiêu biểu nhất. Nếu nhân phải bàn đến vấn đề vị thế ảnh hưởng của những đại gia hay những bậc thượng quan đại thần quyền uy (9), thì tư duy chính trị Trung Hoa cũng chỉ nhắm đề ra cái học thuyết duy nhất bắt nguồn từ *vị thế của thiên tử* (position royale) trong khuôn khổ quan niệm về *thế*: bằng cách loại bỏ dứt khoát bất cứ vị thế nào khác, theo đó có khả năng ảnh hưởng tổn hại đến vị thế thiên tử. Tương quan giữa thiên tử và khanh hầu (princes et sujets) được những người theo chủ trương chế độ chuyên chế Trung Hoa quan niệm theo một thế triết để đối nghịch (strictement antagonistes). Vì rằng, nếu vương quyền (souveraineté) chỉ tồn tại nhờ vào vị thế (g10), thì vương quyền không thể nào trông cậy vào bất cứ lòng tin yêu hay trung thành nào từ bề tôi thần dân để theo đó mà cai trị [*Guanzi (Quản Tử), -IIIe*] - quan niệm này hoàn toàn khác với chủ trương mà phái Khổng Nho mong muốn về nghĩa vua tôi, vua là “phụ-mẫu” của dân (paternalisme). Xem xét thật kỹ thì loại hình vương quyền này chỉ có thể được quan niệm như là cái quyền ban thưởng hay trừng phạt sẽ cưỡng bách mọi bề tôi thần dân phải khuất phục tuân theo những ý đồ tham vọng xuất phát từ uy quyền của một con người độc nhất nắm giữ quyền lực (11): với tư cách như vậy, vị thế chính trị được sử dụng như một

phương sách đầy đủ và trọn vẹn (dispositif suffisant et complet), vì lẽ được triển khai vừa một cách tích cực, vừa một cách tiêu cực, vừa có tính cách khích lệ lại vừa có tính cách trấn áp. Nói là thiên tử phải chuyên tâm lo toan vị thế của mình (*h*) như thế có nghĩa là thiên tử không thể giao phó uỷ thác cho bất cứ ai khác cái quyền hành kếp về thưởng-phạt* (double levier de la peur et de l'intérêt) (*ND: cây gậy và củ cà-rốt). Nếu, ngược lại, thiên tử để mất đi cái thế vào tay kẻ khác, thì thiên tử sẽ mau chóng rơi vào vòng khống chế thao túng của kẻ khác (*i*), và từ đó sẽ nảy sinh ra một cách dai dẳng nạn phe phái cát cứ và nổi loạn. Mục đích không chỉ nhằm lật đổ vương quyền, mà chính là để tiếm đoạt quyền bính, soán đoạt ngai vàng: và đây là mối đe dọa hiểm nguy nhất vì rằng, như chúng ta đã biết, cái phương sách cầm quyền này hoạt động một cách độc lập, không liên quan gì với ưu thế tinh thần hay nhân cách đạo đức của cá nhân nắm quyền, và quyền bính quan niệm như thế có thể rất dễ dàng rời tay người này để rơi vào tay kẻ khác.

Một nền quân chủ được quan niệm như thế dễ dàng trở nên một cảnh tuồng thường xuyên diễn ra xung đột đối đầu, cho dù thường khi chỉ ở dạng tiềm ẩn, đối lập vị thiên tử chuyên quyền với tất cả đám bề tôi [*Hanfeizi*]: đương nhiên, trước tiên là với đám khanh hầu quý tộc, quan lại thượng thư hay quân sư; và tiếp đó cũng phải kể đến tương quan với quý bà hoàng hậu, thái hậu, cung phi, thái tử hay những con

dòng thứ khác. Luận thuyết về vị thế còn kèm theo một nghiên cứu tâm lý sâu sắc về sự nhạy cảm nhạy bén: thiên tử đầu tiên phải thận trọng với tất cả những kẻ nào tỏ ra sẵn đón thường xuyên ân cần hầu hạ, làm đẹp lòng quân vương, vì lẽ chính đám cận thân này tìm cách tự tạo cho bản thân một vị thế tin cậy (capital de confiance) và rồi, ngày nào đó, sẽ có thể ảnh hưởng áp lực lên ngay chính thiên tử (j12) [Guanzi]. Ưu thế uy quyền thiên tử, ngược lại, sẽ lớn mãi theo với khoảng cách được khôn ngoan duy trì giữa bản thân thiên tử với thân dân khanh tướng. Điểm này cũng tương tự như hình ảnh của thú dữ vốn rất thường gây ấn tượng đe dọa đối với con người, lý do là vì chúng thường khi ẩn mình chốn hang sâu núi thẳm (13). Cái ưu thế đặc quyền của vị thế là không thể dễ bị manh mún suy giảm hay phải chia sẻ với kẻ khác (14), vì rằng đám cận thân và người thân thuộc còn nguy hại tồi tệ hơn cả kẻ bất tuân bất phục. Vị thế cầm quyền, vì là chuyên biệt và độc quyền (exclusive et monopolisée), nên không thể chấp nhận bất cứ sự tranh đua tranh giành nào.

[Lushichungqui (Lã Thị Xuân Thu), -IIIe]

Cùng một lô-gích như thế đã diễn ra trong bối cảnh của chế độ phong kiến về sau (15). Tương tự như trong mối tương quan giữa quân vương với bề tôi, vị bá chủ, trong tương quan với chư hầu (suzerain, vis-à-vis de ses vassaux), cũng tìm cách làm suy yếu tối đa đám chư hầu nhằm dễ bề sai khiến khuất phục. Vị bá chủ phân phát rộng rãi những lãnh địa không phải

vì tốt bụng hảo tâm, mà chính là nhằm củng cố quyền uy bản thân; và kích thước của lãnh địa được phân phát cho mỗi chư hầu lại phải giảm dần theo khoảng cách so với nơi vị bá chủ đóng đô: mục đích là để bù đắp sự suy giảm tầm ảnh hưởng của vị bá chủ đối với một chư hầu nằm xa tầm kiểm soát không chế do khoảng cách. Nói chung, quyền uy quyền lực càng bộc lộ hiệu năng hiệu quả khi có gia tăng khác biệt chênh lệch giữa những vị thế bá chủ-chư hầu, và nhất là khi cán cân vị thế nghiêng hẳn theo chiều thuận lợi cho vị bá chủ nắm quyền bính (4). Tương tự như nhà chiến lược binh pháp, vị bá chủ cũng tìm cách làm nghiêng cán cân lực lượng sao cho có lợi cho bản thân, hòng khuất phục kẻ khác. Ngoài ra, những quan niệm về chính trị và binh pháp như vậy cũng còn giao nhau ở một điểm, dù là riêng biệt ở mỗi bình diện (16): cái ưu thế chủ bài tốt nhất để đối phó với đối phương kẻ địch bên ngoài (thế chiến lược binh pháp) chính là bắt nguồn từ vị thế uy quyền của thiên tử (thế chính trị) trong tương quan nội bộ với những thân dân bề tôi.

III- Nhưng vị thế của vương quyền không thể chỉ được quan niệm từ góc độ thế thủ hay phòng ngự (point de vue défensif) đối phó lại với những ý đồ lấn lướt của những kẻ cũng nhắm đến vương quyền. Vị thế vương quyền còn có hiệu năng riêng, và trước tiên là về mặt thông tin, vì vị thế còn cho phép “thiên tử” nắm được mọi tin tức hiểu biết về tất cả những gì đang ngấm ngầm diễn ra đây đó trong thiên hạ-đế chế. Cộng vào với sắc thái độc đoán chuyên quyền của vị thế thiên tử, là một nét thương tình ở những cộng

đồng xã hội xa xưa, là một sắc thái khác, được hệ thống hoá ở mức độ cao, có vẻ như là thuộc về thời kỳ hiện đại ngày nay của chúng ta: đó là việc sử dụng vị thế uy quyền như là một công cụ phục vụ cho chế độ độc tài chuyên chế.

Sự thông minh của những lý thuyết gia Trung Hoa luận theo khuynh hướng chuyên chế (théoriciens chinois du despotisme) chính là ở việc nắm hiểu một cách rõ ràng minh bạch nhất (và ngay từ căn bản khởi đầu trong quan niệm tư duy của họ, vào khoảng cuối thời Cổ đại) rằng quyền lực chính trị đặt nền tảng chủ yếu trên tính cách toàn vẹn và chặt chẽ (intégral et rigoureux) của kiến thức hiểu biết có được về con người nói chung (les gens), và rồi từ đó được củng cố trên cái “trung thực-thành thật-bắt buộc” (transparence forcée) mà mọi thần dân bề tôi phải khép mình vào. Về điểm này, những lý thuyết gia Trung Hoa đã tham khảo quan niệm của một số nhà tư tưởng trước họ (thuộc phái Danh gia⁽¹⁾, les “Mohistes”) đã là những người đầu tiên tìm cách xác định những điều kiện có thể cho phép đạt đến một kiến thức hiểu biết đặt nền tảng trên điều tra, thực nghiệm và kiểm chứng (l'enquête, l'expérience et la vérification) (17) - bằng cách đối lập lại cái ưu tiên ưu thế mà truyền thống Khổng Nho, về mặt tri kiến, đã dành cho trực giác đạo đức phải-trái của ý thức con người (intuition morale de la conscience). Trong tư

⁽¹⁾ (ND) Đại biểu nổi tiếng nhất là Công Tôn Long (khoảng năm 320-250 tr.CN).

tướng học thuật Trung Hoa, người ta đã không tìm thấy sự hoài nghi siêu hình (doute métaphysique) đối với hiện tượng bề ngoài (apparence), là cái đối lập với bản chất hiện thực (réalité), một sự hoài nghi vốn đã ghi dấu ấn sâu sắc trong truyền thống triết học phương Tây. Ngược lại, nền tư tưởng học thuật Trung Hoa lại đặc biệt rất quan tâm về tính chất không toàn vẹn, không đầy đủ và mang dấu ấn chủ quan của vốn kiến thức hiểu biết của mỗi cá nhân con người. Do đó, phải cần đến sự trợ giúp của kẻ khác, theo như cách nói của tục ngữ "một mắt thì không bằng hai mắt". Để đạt đến tính khách quan, kiến thức hiểu biết phải đồng thời có tính cách bao quát và có đối chứng (totalisée et confrontée): theo cách nhìn của những lý thuyết gia Trung Hoa chủ trương chế độ chuyên chế, chính đây là điểm mà vị thế vương quyền tỏ ra hữu dụng một cách tối ưu, theo một kiểu thức không đặt nền tảng trên sự đồng thuận mà là trên sự cưỡng bức đối với thần dân bề tôi (sur un mode non plus unanime mais coercitif).

Sự chặt chẽ về khoa học luận đã biến dạng thành một công cụ kỳ diệu riêng để sử dụng nhằm kiểm soát thiên hạ. Được thiết chế ở trung tâm điểm của toàn bộ sự vận hành Nhà Nước, vị thế vương quyền có khả năng làm hội tụ về bản thân, và phải thông qua bộ kiến báo cáo, mọi nguồn thông tin; ngoài ra, từ quyền uy trong tay, vị thế vương quyền có khả năng cưỡng bức một nguồn thông tin khó bảo bất kham, cũng như là phát hiện những nguồn thông tin đối trá. Để làm được điều này, thiên tử chỉ cần sử dụng một cách chặt

chẽ hệ thống với phương thức song hành như sau: vừa *ly gián* vừa *thống nhất* (dissociation et solidarisation) (*l*). Thiên tử, bằng cách “ly-gián” những ý kiến quan điểm (của bề tôi), có thể biết được chính xác nơi sinh sôi bắt nguồn của mỗi ý kiến quan điểm, xem xét chúng riêng rẽ một cách có hệ thống, trước khi so sánh cân nhắc, và nêu danh những kẻ tác giả phải chịu trách nhiệm về mỗi ý kiến quan điểm. Và đồng thời, bằng cách làm cho bề tôi “đoàn kết hay cấu kết” lại theo bè phái, thiên tử lại thúc đẩy đám cận thân bề tôi đến chỗ phân tranh đố kỵ và tố giác lẫn nhau. Như thế, thiên tử có thể làm bộc lộ phơi bày ra những ý kiến quan điểm có hậu ý mưu đồ, thay vì để cho chúng diễn tiến ngấm ngầm dấu mặt, không bị ngăn chặn trừng trị trong những cuộc trao đổi thảo luận theo tập thể bè nhóm; và đồng thời qua đó, thiên tử có thể ngăn chặn bất cứ tập hợp bè phái nào, ngay từ trong trứng nước, bằng cách hươ cao chiếc gậy trừng phạt tập thể (*18*). Hai phương thức vừa nêu, với một hiệu năng tinh tế vừa nghịch chiều, vừa bổ khuyết lẫn nhau, đủ sức để củng cố vị thế thiên tử thành một *cỗ máy truy nhập thông tin* hay *cỗ máy tình báo* (machine à savoir) (*m*): với cỗ máy như thế có khả năng truy cập bắt buộc (captage forcé) mọi thông tin và khả năng rà soát tỉ mỉ mọi dữ liệu dữ kiện, thiên tử an toạ trong cấm cung, mà vẫn có thể “thấy” được, “nghe” được tường tận tất cả mọi điều, mọi việc đang diễn ra. Sức mạnh của thiên tử không còn mang tính sức lực cơ bắp (sa force n’a plus rien de physique), sức mạnh giờ đây là có thể bố trí kẻ khác quan sát nghe

ngóng thay cho thiên tử (trong cục diện như vậy, thần dân bễ tôi tất nhiên tự nghe ngóng theo dõi lẫn nhau), và cũng từ đó mỗi thần dân bễ tôi cũng tự đặt mình trong sự giám sát theo dõi của thiên tử. Sức mạnh của thiên tử, được quan niệm như thế, là khả quan về mặt chính trị (*politiquement suffisante*), bởi vì nó cho phép phát hiện và tiêu diệt kịp thời mọi dấu hiệu phản kháng ngay từ giai đoạn thai nghén (phát hiện ra tự thân đã giải quyết), và thậm chí thiên tử không cần phải nhọc công trừng trị. Thiên tử tự thân không có trách nhiệm phải tỏ ra có đạo đức nhân cách: thiên tử, qua vị thế của bản thân, chỉ phải tỏ ra là bậc minh quân “*sáng suốt do biết rõ ngọn ngành*” (“*éclairé*”) (*n19*).

Như thế, vị thế của thiên tử trụ đồng thời trên hai nền móng: một nền móng, hiển hiện rõ, mà luật pháp buộc tất cả thần dân bễ tôi phải tôn kính; và một nền móng, được ẩn sâu dấu kỹ, đó là mạng lưới kiểm soát chặt chẽ toàn bộ đời sống thiên hạ bá tánh. Vị thế thiên tử nối liền hai nền móng trụ cột này lại, được sử dụng để củng cố nền chuyên chế Trung Hoa: một mặt, đó là cái “*khuôn phép*” công quyền (“*norme*” *publique*), hà khắc và bình đẳng cho tất cả, ấn định chuyện ban thưởng và hình phạt; và một mặt, đó là cái “*công nghệ*” chính trị (“*technique*” *politique*), âm thầm kín đáo, được tiến hành theo những cuộc điều tra song hành và phao tin thất thiệt tạo bấy, xen lẫn chỉ trích phê phán, rồi đối chứng và kiểm chứng xác minh (*o*). Vị thế của thiên tử cho phép vừa công nhiên

thống lĩnh trị vì, lại vừa bí mật điều khiển thao túng.

Và đến đây, chúng ta đã có thể chỉ ra một ý nghĩa tích cực, chính xác hơn đối với quan niệm trên đây về đặc tính hỗ trợ hiệu quả tự thân do từ vị thế thiên tử. Nghệ thuật cai trị hay bình thiên hạ của thiên tử chẳng gì khác hơn là làm cho toàn bộ thiên hạ một lòng một dạ hướng về vị thế thiên tử (p20): không phải là bằng cách thiên tử phải tự trực tiếp nỗ lực, mà là bằng cách đưa đẩy kẻ khác phải quên mình vì thiên tử. [*Huainanzi*, -IIe] Thiên tử tự thân tự mình thì chẳng nhận thức được gì nhiều; nếu phải tự nỗ lực sử dụng những năng lực của chính bản thân thì thiên tử cũng sẽ mau chóng kiệt lực và không thể cai trị trọn vẹn bá tánh. Do đó, đã hình thành một thang bậc (gradation) tương ứng ngay từ đầu với một kiểu lô-gích về đầu tư (và tiết kiệm) công sức ý chí [*Hanfeizi*]: “một vị thiên tử bậc thấp tận dụng tối đa ngay chính những năng lực sẵn có của bản thân; một vị thiên tử bậc trung tận dụng tối đa sức lực kẻ khác; một vị thiên tử bậc cao tận dụng tối đa cái khôn ngoan trí tuệ của kẻ khác (21)”. Mọi thần dân bề tôi đều phục vụ cho sự vinh thăng của thiên tử, tương tự như hình ảnh của mây mù làm điểm tựa cho rồng bay bổng. Hay như một hình ảnh khác: thiên tử được nâng lên tương tự như nước lên nâng thuyền lên. Thiên tử tương tự như thanh gỗ đặt ở đỉnh núi cao, ngự trị trên mọi vùng thung lũng lân cận (22): kích thước thanh gỗ chẳng hề trọng gì, điều đáng kể là độ cao của đỉnh núi trên đó thanh gỗ tĩnh tọa.

Cũng còn thể nêu ra ở đây một câu hỏi có tính cách lý thuyết về thuật trị nước: thiên tử muốn rời kinh thành để an dưỡng nghỉ ngơi nơi khí lành biển cả, làm như thế thiên tử có phạm sai lầm hay không? Những lý thuyết gia Trung Hoa chủ trương chế độ chuyên chế sẽ trả lời là không: vì lẽ một vị thiên tử cũng có thể thành tâm lưu mình ở nơi triều trung cung điện, đầu não của mọi thành bang quyền bính có trong tay, nhưng không phải vì làm vậy mà thiên tử thực sự quan tâm chăm lo đến vị thế của bản thân (q23). Ngược lại, thiên tử vẫn có thể ở xa nơi cung điện, nhưng nắm chắc trong tay phương tiện quyền bính và thống lĩnh tất cả. Điều này có nghĩa là vị thế thiên tử không phải được củng cố theo lối thiên tử đích thân nỗ lực, mà là được củng cố theo *phương kế kỹ thuật (techniquement)*. Vị thế thiên tử không phải là chuyện hiện diện con người thiên tử cụ thể, tại chỗ và khuôn định hạn hẹp (non de la présence physique, locale et réduite), mà là thuộc phạm vi cách thế điều hành chỉ đạo quyền lực. Do đó, vị thế thiên tử có thể được xem như là việc thực thi uy quyền quyền lực một cách thấu đáo và trọn vẹn.

IV- Trong những điều kiện vừa nêu ra như vậy, bản chất của phương sách phương thế (cầm quyền) xuất phát từ vị thế vương quyền, có thể được tóm tắt qua hai sắc thái: một mặt, phương sách này chỉ là sản phẩm đơn thuần được con người phát kiến, không bắt nguồn từ bất cứ ý đồ siêu nghiệm nào (n'émanant d'aucun dessein transcendant) và được con người tư duy cấu trúc; mặt khác, phương sách của quyền lực

hoạt động tự thân và tự động, độc lập không chịu ảnh hưởng gì từ giá trị nhân cách của kẻ cầm quyền, với điều kiện duy nhất là phương sách phải được triển khai triệt để, không bị ngăn trở. Phương sách vừa mang tính cách *nhân tạo*, do con người tạo ra (artificiel), vừa hoạt động một cách *tự nhiên* (naturellement): chính sự gặp gỡ phối hợp của hai sắc thái này làm nên cái năng lực hữu dụng của phương sách cầm quyền.

Tính cách tự nhiên của phương sách (naturalité) có hai mặt. Về phía bề tôi, hai cần điều khiển thiên tử nắm trong tay, [*Hanfeizi*] gọi là “cán, chuỗi” hay “cần (điều khiển)” (“poignées” ou “manipules”), biểu trưng vị thế thiên tử, sẽ kích động trong đám thần dân bề tôi, theo một phản ứng sơ đẳng và bản năng, và trong một thể lưỡng cực đơn giản (mode élémentaire de la bipolarité), hai tình cảm bẩm sinh: nỗi sợ bị trừng phạt tự nhiên làm họ cảm thấy ghê sợ (uy quyền); và đồng thời, cái ước muốn được ban thưởng hấp dẫn lôi cuốn họ (đến với uy quyền) (24). Với chuỗi cán nắm chắc trong tay, thiên tử chẳng có việc gì khác hơn là giữ lấy vị trí điều khiển chỉ huy và để tự nó triển khai: thiên tử không phải hăng hái năng nổ, mà thậm chí cũng không phải bỏ công đổ sức vào. Tương tự như hình ảnh mùa màng đến vụ thì trái trên cây tự chín đi một cách tự nhiên, người trồng trọt dâu cần phải nỗ lực bỏ công ra: cũng tương tự như thế, trong vị thế của mình, cái uy tín uy danh “xúng danh thiên tử” tự đến với thiên tử mà “thiên tử cũng chẳng cần phải bỏ sức (x25)”: tương tự

như nước thì mãi mãi tự chảy, con thuyền thì tự bồng bênh trên dòng nước, vị thế thiên tử phát nguồn từ một xu thế thiên hướng tự nhiên (propension naturelle) - do đó “vô cùng vô tận” (inépuisable)-, một xu thế tự nhiên từ đó mọi mệnh lệnh từ thiên tử sẽ được thi hành không phút nào lơ là ngơi nghỉ. Nắm lấy vị thế của mình, thiên tử cai trị muôn dân như thể thiên tử là “Trời” (là cái Tự Nhiên) vậy; thiên tử sai khiến bá tánh như thể chính thiên tử là thuộc về cái cõi vô hình của những “thần linh” (t26). Điều này có nghĩa là, qua việc đơn giản để phương sách quyền lực tự hoạt tác triển khai từ vị thế, thiên tử (tương tự như dòng thiên biến của đất trời) không thể đi chệch ra khỏi sự đều đặn của cung cách hành xử và, do đó, cũng không thể chấp nhận chịu sự chỉ trích phê phán (27). Và rằng, qua cách giám sát theo dõi bá tánh thiên hạ theo lối vô hình (tương tự như thần linh), thiên tử sẽ không bao giờ phải khổ nhục, vì lẽ đám bề tôi của thiên tử tự cảm thấy bị chi phối không phải bởi một lẽ nhân quả nào từ bên ngoài, mà là từ tác động đơn thuần tự nhiên tự phát tự bản thân họ (leur pure spontanéité) (28). Bề tôi hành động như thể họ tự thân hành động, họ tự phó mặc theo sự chi phối điều khiển (của thiên tử) mà như thể từ ngay chính cái nội tâm bản ngã họ tự nó bộc lộ ra (de leur propre intériorité). Và sự thế sẽ diễn ra như thế với điều kiện là “vị thế (thiên tử) tác hoạt” (“la position fonctionne”) hết sức chặt chẽ y như mệnh lệnh, không gặp bất cứ chướng ngại nào (u29).

Như đã được những lý thuyết gia Trung Hoa thời

Cổ đại phân tích một cách tinh tế, tất cả sức mạnh của chế độ độc tài chuyên chế được gói ghém trong nhận định sau đây chẳng có vẻ gì là một nghịch lý: sự áp bức chỉ cần được đẩy đến cực điểm thì sự áp bức chẳng còn được nhận thức như thế, mà lại được nhận thức theo chiều trái ngược; áp bức dường như là tất nhiên, thuộc về bản chất của muôn vật và không còn cần phải lý lẽ biện minh. Vì lẽ, không những áp lực bức bách về lâu về dài tạo nên một *tập quán*, làm hình thành nên một bản chất kép (*seconde nature*) nơi con người phải gánh chịu áp lực áp bức, mà ngoài ra (và đây là điều căn cơ hơn nữa), luật lệ do từ con người, *khi trở nên phi nhân* (*en devenant inhumaine*), lại đồng thời tự khoắc vào nó những đặc tính của lệ luật tự nhiên (*loi naturelle*): là thứ luật vô cảm vô hồn, nghĩa là không thương xót như tự bản chất, đồng thời lại hiện tồn khắp mọi nơi (*omniprésente*), tác động bức bách muôn loài muôn vật và mọi lúc mọi nơi. Theo quan niệm tư tưởng của những người theo phái Pháp gia Trung Hoa, luật lệ mà họ thiết định nằm trong dòng phát triển đơn thuần của Vũ Trụ hay Thiên-Hạ, của Đạo (*cours du Monde, le Tao*), và hoàn toàn tương hợp hài hoà với cái lý của muôn vật: luật lệ thiết định chỉ là việc diễn dịch ra sao cho ứng vào cuộc thế xã hội con người cái trật tự tự thân của thiên nhiên (*traduire en physique sociale l'ordre inhérent à la nature*). Do đó, họ đã cơ bản quan niệm vị thế thiên tử như là dạng quyền lực nghiêm minh có hệ quả sinh tử (*pouvoir rigoureux de vie et de mort*), tác động liên

tục đến thân phận của mọi thân dân bề tôi, và thiên tử nhất thiết phải là người duy nhất nắm giữ vị thế uy quyền bính: thiên tử một mình quyết định cái sống hay cái chết của bề tôi (như) với tất cả sự khắc nghiệt của phần số định mệnh. Vì lẽ, từ vị thế của mình, thiên tử tái hiện lại một cách chuẩn xác mọi điều kiện khả dĩ vốn có trong hoạt động vận hành của tự nhiên; do đó, khắp nơi các giai tầng xã hội đều trở nên hoàn toàn thấm nhuần những mệnh lệnh bắt nguồn từ uy quyền thiên tử, và những mệnh lệnh này như thể không có khả năng nguy cơ bị lệch lạc hay tiêu tán đi: vị thế thiên tử tác động ảnh hưởng một cách đồng nhất và bao quát (ở giai đoạn cực điểm), do đó, trong cái trật tự đặc biệt của chính trị, vị thế làm thiên tử trở thành hiện thân cho cái dòng biến dịch điều hoà vô cùng của hiện thực khách quan (le grand processus régulateur de la réalité). Trong tâm nhân quần, vị thế uy quyền thiên tử là điểm chính xác và điểm duy nhất qua đó dòng biến dịch điều hoà có thể nương mình vào cái năng động cội nguồn bản lai (s'ancrer dans le dynamisme originelle) (rõ ràng là ở đây chúng ta gặp lại ảnh hưởng của quan niệm triết học Lão Trang (30)). Do đó, qua việc nắm giữ vị thế uy quyền, thiên tử có khả năng nắm bắt cái hiệu năng hiệu dụng bàng bạc khắp nơi trong muôn vật, và rằng những quyền lực vận hành điều khiển bề tôi tự chúng triển khai hoạt động, không cần cả đến cái nhấc tay của thiên tử.

Theo như vậy, chúng ta lại càng hiểu rõ hơn về

sự đối địch giữa những lý thuyết gia Trung Hoa chủ trương chế độ độc tài chuyên chế, với những người theo khuynh hướng đạo đức lối Khổng Nho (moralisme confucéen). [*Hanfeizi*] Theo những người chủ trương chế độ chuyên chế, sự cực kỳ dễ dàng trong việc thực thi quyền hành trên cơ sở vị thế thiên tử là một bằng chứng cho thấy tính ưu việt của quan niệm chính trị của họ. Vì lẽ, theo họ, nếu ngược lại, kẻ nào cai trị nhân danh một đạo lý sẽ bị cuốn không trôi vào những khó khăn, mà lại chẳng sao gạt hái được những kết quả thành công đáng tin cậy và dứt khoát. Kẻ này sẽ như người thợ săn chạy bộ rượt bắt những con thú nhanh chân nhất: cuộc rượt đuổi thật nhọc nhằn, mà rốt cuộc rất có khả năng là đã hoài công chẳng hề bắt được gì. Trong khi đó, ngược lại, nếu cưỡi lên cái cỗ xe Nhà Nước và để cho bảy ngựa kéo xe đi (hình ảnh biểu tượng cho hiệu năng hiệu dụng của vị thế như đã nêu), thì người cầm cương xe sẽ đạt được mục tiêu nhắm đến một cách hoàn toàn tự nhiên, và, hơn thế nữa, theo phương cách thuận tiện nhất có thể có được (v31). Theo như lời kể của chính những người theo khuynh hướng Khổng Nho, Khổng tử, người thầy cao minh nhất trong số những bậc cao minh, sau bao khó khăn nỗ lực, chỉ đã có thể lôi kéo theo mình đâu khoảng bảy mươi môn đồ. Trong khi, cùng thời, ngài quận công Ai, mà Khổng tử có mặt trong số bề tôi, lại chỉ là một con người tầm thường: với tư cách quân vương đã thu phục được không mấy khó khăn bá tánh thiên hạ, trong số này có cả Khổng

tử (w32). Sai lầm đầu tiên của những người theo Khổng Nho là quá đặt niềm tin vào giá trị đạo đức và đặc biệt lẫn lộn cách thế đối xử bó buộc phải áp dụng đối với thần dân bề tôi với cách thế đối xử có thể đề ra với môn đồ môn sinh.

Nhưng còn có một sai lầm nghiêm trọng hơn thế nữa. Khi rao giảng kêu gọi thiên tử lòng nhân ái bao dung, khi khuyến cáo thiên tử cần phải có sự rộng lượng dung thứ, những người theo Khổng Nho chính là đã làm rối loạn việc thực thi phương sách cai trị theo như yêu cầu của vị thế quyền uy thiên tử, và đã làm cho phương sách cai trị bị lệch khỏi trục diễn tiến thông thường. [Hanfeizi] Vì lẽ, ngay cả lòng tin yêu giữa cha mẹ con cái, mà những người theo Khổng Nho đã lấy đó làm khuôn vàng thước ngọc cho việc hình thành quan niệm đạo vua tôi như đạo cha con trong chính trị, cũng đã chẳng tránh được những trường hợp ngoại lệ thái quá hay nổi loạn lật đổ. Mặt khác, lòng nhân ái bao dung là gì, nếu đó không phải là ban phát cho những kẻ không đáng được ban thưởng? Sự rộng lượng dung thứ là gì, nếu đó không phải là miễn giảm trừng phạt đối với kẻ đúng ra phải trừng trị? Khi tỏ ra là có lòng tốt nhân đức trong cả hai trường hợp vừa nêu, thiên tử hẳn sẽ cảm thấy lương tâm yên ổn, nhưng chính thiên hạ muôn dân rồi sẽ đi đến hỗn loạn (33). Vì lẽ, với một thiên tử bao dung, phía thần dân bề tôi sẽ không còn cảm thấy bắt buộc phải đem hết năng lực ra phục vụ cho thiên tử, và ngày một ngày hai, họ sẽ chỉ còn nghĩ đến những quyền lợi cá

nhân riêng tư. Và, về phần thiên tử, khi thiên tử đưa mình vào cái đạo “nhân ái” hay “cảm thông” (humanité et compassion), thiên tử chỉ còn hành xử theo cách thế con người hoàn toàn thường tình, và như thế, sẽ đặt mình vào thế tranh đua với tất cả những kẻ khác mong muốn so cuộc với thiên tử trên bình diện nhân ái: thiên tử như thế đã bước ra khỏi vị thế làm thiên tử.

Như vậy, mọi cảm dỗ mong muốn điều đạo đức là nguy hại (và những kẻ rao giảng đạo đức là những kẻ tai ác đồi bại -des pervers), hiểu theo nghĩa là sự cảm dỗ đạo đức như thế sẽ có thể dẫn đến làm lung lạc cái đang vận hành, nếu không muốn nói là cái đang tự thân vận hành một cách hoàn hảo. Tiêu lệnh chỉ dẫn duy nhất đối với phương sách cầm quyền bắt nguồn từ vị thế thiên tử đó là tôn trọng tính tự thân tự động (automaticité) của phương sách (34). Và theo đó, kẻ nắm phương sách quyền bính, thay vì bộc lộ ra với bề tôi qua việc ban phát ân sủng theo phong cách minh quân kiểu Khổng Nho, thì ngược lại, lại ẩn mình đằng sau cỗ máy quyền bính, lồng mình vào những trục vận hành của cỗ máy. Thiên tử, là kẻ thấy hết, không để mảy may chút gì của bản thân cho ai thấy cả. Trong khi thân dân bề tôi thì phải trưng thực phơi bày ra, thiên tử lại tự bảo vệ đằng sau cái nhân cách khép kín (opacité). Hệ luận là thiên tử toàn năng lại như vô hình không để cho nhận dạng ra (thậm chí, vị thế uy quyền càng hiệu dụng, thiên tử lại càng khó được định dạng). Tương tự như Đạo, từ tối hậu của cái

Đại Lý vô cùng của muôn vật (du grand Procès des choses), mà người ta duy chỉ có thể biết được là “có đó” (“il existe”).

V- Theo lối tư duy như trên, người ta đã không thể nào đẩy xa hơn nữa cái quá trình phi nhân hoá uy quyền quyền lực (déshumanisation du pouvoir). Như Léon Vandermeersch đã phân tích một cách đúng đắn sắc sảo, trong số những nhà tư tưởng Trung Hoa thời Cổ đại, những người chủ trương chế độ độc tài chuyên chế đã góp phần thúc đẩy sự phát triển của tư duy chính trị, qua việc tìm tòi vươn đến một khái niệm trừu tượng hơn về Nhà Nước: đặc biệt ở cấp độ hành chính, từ đó trở đi được quan niệm như một chức năng đơn thuần, hoàn toàn thoát ly tầng lớp quý tộc lãnh đạo xưa kia. Nhưng, từ đó, do sự thống trị tuyệt đối của cái nguyên tắc khuôn phép quân chủ (principe monarchique) tại Trung Hoa, hạn chế của hệ thống quan niệm của họ là đã không sao thành công trong việc tách bạch rạch rời đến cùng Nhà Nước với thiên tử (dissocier jusqu'au bout [...] l'Etat du prince). Do đó có xu hướng phi nhân cách hoá tối đa thiên tử (dépersonnalisation maximale), và một cách lô-gích, những người chủ trương chế độ chuyên chế đã đi đến việc xem thiên tử như là độc nhất một vị thế hay cương vị: là một phương thể chính trị được lập nên một cách hết sức chặt chẽ, nhưng sự vận hành, tập trung vào thiên tử, không dẫn đến bất cứ một mục tiêu cứu cánh siêu nghiệm nào cho cỗ máy mà thiên tử là hiện thân, và sự vận hành, theo với cái lô-gích của nó, trở nên hoàn toàn khác thường cổ quái

(parfaitement monstrueux⁽¹⁾).

Như thế, quan niệm của phái Pháp gia về *thế* là quan trọng trong tương quan với việc nghiên cứu của chúng tôi, theo nghĩa quan niệm này chính là quan niệm đi xa nhất về mặt lý thuyết. Đồng thời, quan niệm này cũng bộc lộ ra một sự thất thoát suy thoái so với cái trực giác về tính hiệu quả hiệu dụng được bộc lộ ra qua chữ *thế*: những người phái Pháp gia đã thực sự làm nổi bật chiều kích tác động khách quan riêng biệt của *thế*, cũng như tính tự ứng hoạt tự động của nó, nhưng ngược lại, họ đã đi đến chỗ thiếu sót không trình bày tính *biến động* vốn là nét cơ bản của *thế* (priver la représentation de la *variabilité* qui lui est essentielle). Vì quan niệm về *thế* một cách ngưng đọng như thế, họ đã làm cho *thế* không còn khả năng phát triển.

Ngày nay, đã trở nên là việc bình thường khi người ta so sánh những nhà tư tưởng Trung Hoa theo

⁽¹⁾ (ghi chú của nguyên tác:) Nếu người Trung Hoa chưa bao giờ nghĩ đến việc xem xét lại cái nguyên tắc khuôn phép quân chủ, thì họ cũng đã phê phán cái mô hình của phái Pháp gia về sự độc tôn hoá quyền lực (monopolisation du pouvoir) nhân danh sự hỗ tương tất yếu: phương thế chính trị không thể dễ bị bẻ tắc vì một sự vận hành một chiều (từ trên xuống) như những người theo phái Pháp gia hằng mong muốn, mà là phương thế chính trị phải mở ra cho sự tương tác và giả thiết phải có một tính lưỡng cực: *giữa* trên và dưới, giữa bá vương và chư hầu, giữa thiên tử với thần dân. Như chúng ta sẽ xem xét sau này, nguyên tắc về một lưỡng thế về quyền hành quyền hạn (principe d'une dualité d'instances) như vậy đã là nét chung của tất cả các sắc thái của tư tưởng học thuật Trung Hoa, và chính theo chiều hướng này mà ý thức hệ bá quyền được điều chỉnh theo với với tác động của giới nho sĩ (lettrés).

chủ trương chuyên chế với quan niệm của một Machiavel ⁽¹⁾. Bên này hay phía kia, tư duy quan điểm chính trị đều được trình bày theo phong cách đề ra những lời khuyên cáo gửi đến quân vương (hay thiên tử), với mục đích đáng chú ý duy nhất đó là củng cố quyền lực quyền uy của quân vương hay thiên tử. Trong tác phẩm *Quân vương* (Le Prince) của Machiavel, người ta chẳng đã đọc được như sau: “Điểm cốt yếu đó là duy trì quyền uy bản thân” (36). Điều chính yếu là ở cả hai lối quan niệm, của người Trung Hoa và Machiavel, tư duy chính trị đã thoát ly khỏi bình diện đạo đức và những biện minh về cứu cánh này nọ, và chỉ còn quan niệm quyền lực như là một loại “chân lý hiệu dụng” (“vérité effective”) theo như cách nói của Machiavel: quyền lực triển khai qua những định chế đơn thuần do tự con người thiết định ra (institutions purement humaines), được diễn giải như là một cuộc đối đầu đơn thuần vì quyền lợi, bộc lộ ra thông qua cái thực tế duy nhất là tương quan cán cân lực lượng. Machiavel cũng đã bỏ qua (và đây là điểm mới lạ trong tư duy chính trị ở phương Tây thời đó) không phân biệt những hình thái hợp pháp và bất hợp pháp của quyền lực, và trong khái niệm của ông về *nguyên lý* (quyền lực), ông đã cẩn thận không tách bạch minh quân với bạo chúa (monarque et tyran sont

⁽¹⁾ (ND) MACHIAVEL (1469-1527): là một tác giả sống thời cộng hoà của thành Florence (Ý), nổi tiếng với tác phẩm *Quân Vương* (Le Prince), được nhiều nhà chính trị tư tưởng về sau xem là một trong những tác phẩm kinh điển về nghệ thuật cai trị.

laissés soigneusement confondus). Nhưng sự so sánh quan niệm chính trị phái Pháp gia Trung Hoa với tư duy nhà tư tưởng của nền cộng hoà Florence chấm dứt ở đây: vì rằng Machiavel đã không hề nghĩ đến việc quan niệm vai trò quân vương duy nhất trong giới hạn vị thế cầm quyền. Là con người của thời Phục Hưng, thay vì mong muốn *phi-nhân cách-hoá* (hay *không tính đến nhân cách*) kẻ cầm quyền (le dépersonnaliser), ngược lại, Machiavel lại rất cần viện dẫn đến những ưu thế năng lực cá nhân của kẻ cầm quyền hay quân vương, dù những ưu thế năng lực cá nhân này không còn được quan niệm như những ưu điểm về nhân cách đạo đức, như được nêu ra trong những tác phẩm thể loại những *Tám gương sáng cho bậc minh quân* vào thời của ông, mà lại được ông quan niệm như sự hiệu năng hiệu quả của *đức tính ưu việt* (de la *virtù*). Theo Machiavel, chính trị là một nghệ thuật phải đương đầu với *vận mạng thời cơ* (la *fortuna*), chứ không phải là cái diễn tiến vận hành nhịp nhàng của một phương sách phương thế cầm quyền được khuyến khích sử dụng vì tính cách tự ứng hoạt tự động của nó. Với sự thông minh mẫn cảm, Machiavel đã khai lộ ra được những nguyên tắc bí mật của chế độ độc tài chuyên chế, nhưng Machiavel chưa có được một ý niệm nào về những gì có thể diễn ra trong cái vận hành hoạt động của chế độ chính trị theo kiểu độc đoán chuyên quyền.

Về phía tư tưởng học thuật phương Tây, người ta chỉ sẽ bắt gặp cái quan niệm chủ trương một chế độ

giám sát triệt để như thế trong cách mô tả của Michel Foucault⁽¹⁾ về sự kiểm soát tối ưu của một đô thị bị cô lập cách ly trong thời gian dịch hạch hoành hành (37): tất cả không gian đô thị được khoanh vùng một cách tỉ mỉ, mỗi cá nhân thường xuyên bị theo dõi và định vị (với một quy định chặt chẽ nhất thâm nhập vào những chi tiết nhỏ nhất tinh tế nhất của đời sống cá nhân): mục tiêu là đảm bảo cho sự “hoạt động tế vi nhất của quyền lực”. Ngoài ra, về một hình ảnh cái phương sách bố cục toàn hảo bắt nguồn từ ưu thế cầm quyền này, ở phương Tây chúng ta phải đợi mãi về sau này với Bentham⁽²⁾ mới có được một mẫu cấu hình thích ứng. Đó là cái mô hình *Panopticon*⁽²⁾ nổi tiếng của Bentham được mô tả như sau (38): ở vòng ngoài, một khối nhà hình vòng khâu (en anneau) phân thành những xà-lim riêng biệt cho mỗi tù nhân, với chiều sâu xuyên hết cả bề dày của khối nhà, với một cửa sổ ở mỗi đầu, làm cho ánh sáng chiếu khắp mỗi phòng; ở không gian trung tâm (ngay giữa khối nhà) là một ngọn tháp với những “cửa sổ nhìn vào phía mặt trong của khối nhà hình vòng khâu; những con người

(1) (ND) Michel Foucault (1926-1984): triết gia người Pháp, là giáo sư tại Collège de France về lịch sử những hệ tư tưởng (1970); trong toàn bộ công trình đồ sộ của ông, liên quan đến quan niệm của Bentham, có thể nhắc đến ở đây tác phẩm *Giám sát và trừng phạt* (Surveiller et punir, 1975).

(2) Jeremy Bentham (1748-1832): là nhà tư tưởng người Anh đã có những quan niệm được xem là một trong những cơ sở ý thức hệ của tư tưởng tư sản ở phương Tây vào thế kỷ 19. Một trong những tác phẩm nổi tiếng của ông là *Panopticon* (1791) trong đó ông đã đề ra một mô hình kiến trúc nhà tù lý tưởng của thế kỷ 19, có không gian bố cục hình tròn với một sự giám sát thường xuyên và triệt để.

bị giám sát ở trong mỗi xà-lim, có ý thức là bản thân bị theo dõi thường xuyên; từ phía ngọn tháp, giám thị liên tục quan sát theo dõi, nhưng lại không để bị nhìn thấy từ phía những con người bị giám sát: đến mức mà hiệu quả của sự giám sát theo dõi vẫn tiếp tục được duy trì ngay cả khi giám thị không có mặt ở vị trí quan sát. Như thế, cả hai loại hình hệ thống quan niệm (về vị thế quyền lực) đều có cùng một sự không cân đối về chức năng (*dissymétrie fonctionnelle*), một bên là đòi hỏi những con người phải trung thực phơi bày ra, và một bên là một con người (cầm quyền) ẩn mình đằng sau một thứ “hoả mù” (*opacité*), là thiên tử hay là kẻ coi ngục: trong quan niệm lý thuyết người Trung Hoa, như ta đã thấy, thiên tử có thể rời nơi cung cấm mà vẫn ngự trị hoàn toàn trong “vị thế”.

Foucault đã nhận xét, “đó là một phương sách quyền lực tâm cơ, vì lẽ nó làm cho quyền lực tự ứng hoạt và thoát ly nhân cách cá nhân con người”: có lẽ không thể có định nghĩa nào chính xác hơn như thế về chữ *thế* trong chính trị. Vì rằng “cái phương sách chức năng nhằm củng cố việc thực thi quyền hành quyền lực được nhanh hơn, gọn hơn, hiệu quả hơn” có cái nguyên lý của nó: một nguyên lý “thiên về một cấu trúc cố máy với những cơ chế bên trong khuôn định mối tương quan giữa những con người, hơn là thiên về một cá nhân (cầm quyền)”. Kẻ bị khép mình vào sự theo dõi giám sát như ở mô hình Panopticon (cũng tương tự như kẻ bị đặt vào thế tương quan với vị thế thiên tử), vì thêm vào đó còn ý thức về chính hoàn

cảnh bản thân, tự thân hấp thụ những cưỡng bức áp đặt từ phía quyền lực, và “tự triển khai những cưỡng bức này một cách tự phát trên chính bản thân”, hệ quả là “cái quyền lực bên ngoài cá nhân có thể tự giảm áp lực của sự hiện diện cụ thể (*pesanteurs physiques*)”: “quyền lực càng trở nên vô hình vô thể (*incorporel*), “thì hiệu năng hiệu ứng của quyền lực lại càng trở nên sâu xa, bất biến, chỉ một lần tiếp xúc, sẽ vĩnh viễn thấm nhiễm và sẽ không ngừng khuếch tán” (*acquies une fois pour toutes, incessamment reconduits*).

“Đó là một công cụ cai trị mới và tâm cỡ”, Bentham, người đã phát minh ra mô hình theo dõi giám sát toàn cục (*schéma panoptique*) đã tự tán thưởng như vậy, vì lẽ công cụ đã là phương cách thu được quyền lực “với một khối lượng chưa từng thấy”. Michel Foucault, về phần mình, nhận ra trong phát minh của Bentham một biểu tượng của sự chuyển biến lịch sử cơ bản thời hiện đại, vì đã mở ra một thời kỳ mới, thời kỳ của xã hội kỷ cương kỷ luật (*avènement de la société disciplinaire*). Trong khi đó, tại Trung Hoa, một phát kiến như vậy đã được những lý thuyết gia tư duy về *thế*, quan niệm một cách chặt chẽ, hoàn chỉnh ngay từ khoảng cuối thời kỳ Cổ đại: người Trung Hoa đã tư duy ở một kích thước có tâm cỡ Thiên Tử-Thiên Hạ (*échelle souveraine*) bao quát toàn thể nhân quần, chứ không chỉ hạn hẹp ở kích thước khởi đầu nhỏ nhoi, khiêm tốn kiểu một nhà tù (theo lối Bentham).

KẾT LUẬN I

CƠ CHẾ LÔ-GÍCH

NHẦM CHI PHỐI THAO TÚNG

I. Từ sách lược binh pháp tiến hành chiến tranh đến phương sách phương thế nắm quyền bính, người ta cảm nhận chắc chắn có một mối tương đồng giữa hai bình diện này, nhưng đồng thời, theo lẽ lối truyền thống, người ta lại cảm thấy ngỡ ngợ khó khăn khi phải xác định một cách chính xác điểm chung nhất giữa sách lược binh pháp với phương sách cầm quyền: làm sao vượt qua lối văn phong thuần ẩn dụ - métaphore (theo như lối nói: “sách lược chính trị”) để có thể đi đến sự diễn giải cả hai lãnh vực binh pháp và quyền uy theo cùng một mô hình. Sự “điều khiển-chi phối hay thao tác-thao túng” (manipulation) là những thao tác hành vi thường được xem thuộc những ngành khoa học về tự nhiên (sciences de la nature), do đó người ta (ở phương Tây) vẫn ngần ngại (hay muốn đề kháng lại) quan niệm về một luận thuyết bàn về sự điều khiển chi phối thao túng con người (théorie de la manipulation humaine).

Thế nhưng, những nhà tư tưởng của Trung Hoa

Cổ đại đã không cảm thấy khó khăn hay ngại ngần nào khi quan niệm về vấn đề này. Trong bối cảnh khủng hoảng chính trị xã hội cực độ tại Trung Hoa vào khoảng cuối thời Cổ đại, người ta đã chứng kiến sự lung lay của quan niệm mang nặng tính lễ nghi và đạo lý (point de vue ritualiste et moral); và sự khẳng định của quan niệm này trước đó càng được rêu rao nhấn mạnh bao nhiêu, thì phản ứng về tư tưởng học thuật sau đó lại càng diễn ra gay gắt, cực đoan bấy nhiêu. Như chúng ta đã thấy, cái đã thống nhất sâu sắc binh pháp và chính trị chính là một cái “nhân” (noyau) chung có tên gọi là *thế*. Cái chung đầu tiên đó là cái chung về sự lợi hại-được thua (communauté d'enjeu): đối với những nhà binh pháp Trung Hoa - “stratégistes” chinois- (tôi muốn nói: những “lý thuyết gia về binh pháp”), nhất thiết không được nhắm đến việc tận diệt đối phương (vì như thế có thể là mất mát, thất thoát, và chiến tranh không thể nhằm để gây ra chết chóc lan tràn), mà là bức bách đối phương phải khuất phục, bằng cách bảo toàn lực lượng của đối phương trong chừng mức có thể được, để rồi có thể thu phục và sử dụng trở lại lực lượng của đối phương. Tương tự như vậy, theo quan điểm những lý thuyết gia Trung Hoa chủ trương chế độ chuyên chế, chính trị không nhằm mục đích nào khác là “khuất phục để thu phục kẻ khác”, và người Trung Hoa lại thành khẩn nhắc nhở chúng ta rằng mọi bề tôi đều phải luôn luôn được xem như một kẻ thù tiềm tàng tiềm năng (un ennemi en puissance): kẻ kia dù là bề tôi hay là kẻ thù, thì mọi việc vẫn phải được hoạch định để làm

tê liệt mọi kế hoạch hay ý đồ riêng của hấn, và, dù không nằm trong ý đồ mong muốn của hấn, vẫn phải làm cho hấn góp sức trọn vẹn vào xu hướng áp đặt ra cho hấn. Điểm chung thứ hai của binh pháp và chính trị chính là bình diện phương thức triển khai (communauté de procédure): ở cả hai lãnh vực, chẳng có thao tác nào khác hơn là khai thác thuận lợi tối đa cho bản thân mỗi tương quan lực lượng của tình thế. Cần phải đánh bật đi tất cả những gì có thể làm giảm nhẹ hay che khuất đi sự lộ liễu của tính chất cưỡng bức; và tất cả những gì có thể hỗ trợ cho hiệu ứng hiệu năng nhằm bức bách đối phương, mà đối phương không ý thức và phải hứng chịu (như mưu mẹo, cam bẫy, ngụy trang) đều được củng cố. Chính vì thế, trong sách lược tiến hành chiến tranh hay trong cách thế nắm quyền bính, việc sử dụng phương sách phương thế về cơ bản là như nhau: một bên thì người ta không muốn tiêu diệt đối phương, mà chỉ tiêu diệt khả năng đề kháng của đối phương; và một bên thì người ta sẵn sàng tiêu trừ mọi bề tôi lập tức ngay khi bề tôi gây trở ngại khó khăn.

Ngoài ra, về mặt binh pháp hay là về mặt quyền bính, phương sách phương thế triển khai đều có những đặc điểm tính chất như nhau về hoạt năng hoạt động. Đầu tiên, đó là tính cách tự ứng hoạt của những quá trình được khởi động: nếu biết cách để cho phương sách có trong tay tự triển khai thì nhà chiến lược sẽ nắm chắc phần thắng trước ngay cả khi mở màn trận chiến với đối phương; tương tự như thế, thiên tử (hay quân vương) nắm chắc cách thức buộc

đám quần thần bề tôi phải tuân phục, mà không cần phải viện đến sự bức bách. Kết quả mong muốn tự thân tự thành như một hiệu năng đơn thuần tất nhiên. Hệ quả là: một phương sách như thế, vì lẽ vận hành một cách tự nhiên, sẽ không ngừng tự hồi sức hồi lực, trên trận mạc, và song song tương tự như vậy, cái lô-gích của phương thế quyền lực là để ra không giới hạn những mệnh lệnh mà không hề tự hao tổn suy kiệt.

Một điểm tương đồng khác giữa binh pháp và thuật trị nước: sự tàng ẩn vô hình của kẻ chi phối thao túng (effacement du manipulateur). Một vị tướng lĩnh tài ba xuất hiện mà không hề bộc lộ chút nào tung tích, ở hai mặt: lẽ thứ nhất, về mặt đơn thuần chiến thuật, vị tướng không để hé lộ cách thế bày binh bố trận của mình (trong khi lại buộc đối phương bộc lộ trận thế của đối phương); lẽ thứ hai, về mặt chiến lược, vị tướng cũng không tỏ lộ ra cho (đối phương) thấy sự minh mẫn sáng suốt hay lòng dũng cảm (những ưu điểm có thể khiến vị tướng được mọi người ngưỡng mộ thán phục) và chỉ nhắm làm sao cho chiến thắng tự hình thành một cách tất yếu từ tình thế cục diện. Và cũng tương tự như thế đối với thiên tử: trong tương quan trực tiếp với quần thần bề tôi, thiên tử thận trọng không để hé lộ mấy may những gì ẩn kín trong tâm khảm (trong khi quần thần bề tôi thì phải trung thực bộc bạch tất cả bụng dạ); và trong cung cách hành xử quyền bính, thiên tử tránh không tỏ ra bao dung rộng lượng (dẫu qua đó thiên tử được tiếng là “đạo đức” với muôn dân), nhưng lại theo dõi cẩn

trọng không làm rối ren sự tự điều hoà điều tiết trong các giai tầng xã hội vốn được duy trì ổn định nhờ vào sự ban phát ban thưởng vô tư không thiên vị. Như thế, ở cả hai bình diện, binh pháp và quyền bính, có cùng một cách phân tích: về mặt thực hành, tự bộc lộ ra là tạo thế cho đối phương và tạo điều kiện áp đảo thuận lợi cho phía đối phương; về mặt lý thuyết, kẻ chi phối thao túng thực sự là kẻ tàng ẩn, hoà nhập làm một vào ngay chính sự vận hành của phương sách phương thế. Đồng thời, về mặt hệ quả, lối hành vi hành sự có tính chất đạo đức chỉ là sản phẩm của ý đồ thao túng chi phối. Người chiến binh tỏ ra can đảm, kẻ bề tôi tỏ ra trung thành, không phải là do tự những đức tính cao quý đã hấp dẫn làm họ noi theo, mà đơn giản là chiến binh hay bề tôi đều bị (*vào thế*) buộc phải can đảm hay trung thành. Hiệu năng hiệu quả như thế là hình thành từ sự tất yếu khách quan, và một cách chính xác hơn nữa, là cái tất yếu có tính chất bất cân đối (*détermination disproportionnelle*); và duy nhất từ sự tất yếu này bắt nguồn sự thành công, vì lẽ cái tất yếu kín đáo tàng ẩn nên lại càng khó suy suyển đảo ngược.

II. Quan niệm về *thế*, như là một phương thế phương sách vận hành (*dispositif fonctionnel*), càng được những nhà nghiên cứu lý thuyết binh pháp và những người theo chủ trương chuyên chế xem trọng bao nhiêu, thì ngược lại, hẳn nhiên, càng ít được những người theo khuynh hướng đạo lý đạo đức (*moralistes*) quan tâm xem xét: khuynh hướng thứ nhất càng xem *thế* theo hướng tích cực bao nhiêu, thì

khuyñh hướng thứ hai lại càng xem *thế* theo cách tiêu cực bấy nhiêu. Và đây chính là điều cần minh định, với câu hỏi sẽ là: đạo lý đạo đức là gì, nếu, ngay chính trong nguyên lý nguyên tắc, không phải đó chính là sự khẳng định tính vượt trội tuyệt đối của những giá trị đạo lý đạo đức, đối lập lại tính chất ít nhiều thuận lợi của xu thế tình thế? Cũng như là khẳng định sự thắng thế của cái tất yếu theo chủ quan so với cái áp lực xuất phát từ những tương quan lực lượng (mang tính khách quan)? Những lý thuyết gia về *thế* như vậy là “thực tế” (réalistes) hơn so với những người theo khuynh hướng đạo lý đạo đức còn gọi là Khổng Nho (alias les confucéens): và đây là một trong những cuộc tranh luận hàng đầu đánh dấu một chặng đường của nền tư tưởng học thuật Trung Hoa đang độ chín muồi, vào khoảng cuối thời Cổ đại, với sự đâm chồi nở lộc của “Bách gia” (floraison des “cents écoles”).

Đầu tiên, đó là đứng về mặt binh pháp. Phái chủ trương đạo lý đạo đức chẳng hề quan tâm đến *thế* vì phái này chẳng hề quan tâm đến binh pháp chiến lược. Theo phái này, chiến tranh xung đột tự sẽ giải quyết nhờ vào ảnh hưởng từ đạo đức nhân cách của bậc minh quân (bon souverain). Vì thế, không cần thiết phải xem xét chiến tranh, ngay từ cục diện chiến tranh, trên bình diện kỹ thuật; chỉ nên xem xét chiến tranh như là một hệ quả của chính trị chính sách, mà bản thân chính trị chính sách cũng chỉ được quan niệm như là hệ quả của đạo lý đạo đức. [*Mencius*

(*Mạnh tử*), -IVe] Một vị thiên tử chỉ cần thành tâm thành ý phát triển thực sự những mầm mống của đức độ bẩm sinh, thì tự khắc, không thể nào khác, những bộ tộc xa xôi nhất cũng như là thù địch nhất, cũng sẽ mở rộng cổng thành bang của họ để nghinh tiếp thiên tử, người được tiếng thơm vì lòng vị tha bao dung, để họ có thể được ân hưởng hồng phúc của vương triều thiên tử (1).

Mặt khác, trong lãnh vực xã hội và chính trị, những người theo chủ trương xem trọng đạo lý đạo đức cũng hoàn toàn không quan tâm đến sức mạnh uy thế đi liền với vị thế (quyền bính), nhân danh sự vượt trội thảng thế của những giá trị đạo đức (đương nhiên là không nhân danh sự phê phán cái tôn ti trật tự xã hội đương thời mà phái khuynh hướng Khổng Nho tôn kính hơn bất cứ ai khác). Mạnh tử nói: “Những bậc minh quân hiền nhân thời Cổ đại (les Sages Rois de l'Antiquité) ưa thích điều Thiện và không mảy may xem trọng cái uy quyền gắn liền với vị thế quyền bính của họ (*thê*) (a). Thế thì những hiền nhân nho sĩ có thể theo đó mà làm trái, làm khác đi chăng? Tất cả đều yêu mến cái Đạo họ đã thấm nhuần và không hề bận tâm đến cái uy quyền sức mạnh gắn liền với vị thế của kẻ khác(2)”. Và rồi Mạnh tử nói tiếp: “Nếu hiền nhân nho sĩ không hành xử biểu lộ sự tôn kính đối với những bậc vương công thiên tử với những nghi lễ nghi thức tương xứng với quyền uy danh vọng, thì vương công thiên tử sẽ không thường xuyên bỏ công đến thăm viếng tham kiến. Và như thế, nếu vương

công thiên tử, vốn phải đến thăm những bậc hiền nhân, lại không đến thăm viếng tham kiến nữa thì, từ đó, vương công thiên tử còn có thể nào lôi kéo thu phục được những hiền nhân nho sĩ theo cùng nữa không?”. Đây là một đoạn văn hết sức có ý nghĩa: đầu tiên, ngay từ cách khai triển vấn đề, qua cách nhìn viễn ảnh dự phóng thông qua một quá khứ lý tưởng hoá (hoàn toàn đối nghịch với lối quan niệm thực tế gắn liền với hiện tại, rất rõ nét nơi phái Pháp gia); nhưng đáng chú ý nhất, đó là lẽ lối biện luận nhằm củng cố cho nhu cầu phủ nhận chối bỏ -besoins de dénegation- (là nhằm tránh sự thần phục lệ thuộc của nho sĩ đối với uy quyền quyền bính, mà chính nho sĩ lại là bất lực trước sự lệ thuộc vào uy quyền quyền bính này): sự chuyển tiếp trong dòng biện luận bắt đầu một cách khiêm tốn với việc nho sĩ đặt mình vào sự che chở của vương công thiên tử, để rồi, một cách xảo quyệt, đi đến một sự đảo ngược hoàn toàn về tương quan vai trò. Hệ quả theo dòng biện luận là hình thành nên dần hồi một cục diện đảo ngược: thiên tử “yêu mến” điều Thiện; nho sĩ, phần mình, thì vui với cái Đạo của mình. Rốt cuộc, thay vì chính nho sĩ (lẽ ra là phải như vậy) sẽ đến tham kiến và tán tụng thiên tử, thì bây giờ, chính những bậc thiên tử ở trần thế này sẽ hy vọng có được cái tư cách đến tham kiến những nho sĩ hiền nhân...

Người ta sẽ còn thấy một sự đảo ngược đặc thù như thế ngay cả trong quan niệm về chữ *thế*, khi chữ này được tiêu hoá trong phạm vi quan niệm tư duy

của những người theo khuynh hướng đạo lý đạo đức. Trước đó, bình thường chữ *thế* hàm nghĩa là hệ quả bắt nguồn một cách tự nhiên từ xu thế cục diện, thì nay (vào tay đạo lý Khổng Nho) *thế* được sử dụng rõ rệt theo nghĩa ngược lại. Và, tệ hơn thế nữa, trong so sánh với hình ảnh của nước, mà dòng chảy tự nhiên của nước vẫn được sử dụng để chỉ về xu hướng xu thế (propension). [*Mạnh tử*] Mạnh tử nói là bản chất con người có khuynh hướng hướng về cái thiện, tương tự như bản chất của nước là chảy về chỗ thấp. Nhưng nếu chúng ta vỗ vào mặt nước, thì nước có thể tung toé lên quá đầu người; và nếu chúng ta chặn dòng nước lại và làm đảo dòng, thì cũng có thể hãm nước lại trên đỉnh núi. Như vậy thì đâu phải là kết quả do “bản chất” riêng của nước, mà là do từ *thế* (*b3*) (*thế* ở đây phải hiểu, theo chiều đối lập, là cái áp lực cường mãnh tác động một cách giả tạo trên dòng nước). Đây là một cách tư duy ngược lại hoàn toàn với quan niệm thông thường, nhưng lối tư duy này cũng trở nên không kém phần lô-gích khi người ta đảo ngược đi góc nhìn: cái được phía những người chủ trương chế độ chuyên chế quan niệm và khai thác như là hiệu năng hiệu dụng bắt nguồn một cách tự nhiên từ vị thế, thì theo quan niệm của nho sĩ (kẻ vốn phải chịu đựng vị thế quyền uy) lại được xem như là cái cưỡng bức bức bách tác động một cách vô đoán. Tóm lại, xu thế xu hướng là xu thế nội tại (propension interne) phát sinh từ phương thế quyền bính hay là một lực cưỡng bức từ bên ngoài (đối nghịch lại với thiên hướng của bản chất con người chúng ta)? Sự lấp lững hai mặt của chữ *thế*

lại gọi ra sự đối nghịch của những quan niệm cách nhìn, và cái nghịch lý về ngữ nghĩa của từ chính lại phản ánh sự mâu thuẫn ở bình diện xã hội.

III. Trước sự lớn mạnh của những học thuyết theo khuynh hướng nghiên cứu binh pháp và chủ trương chuyên chế, quan điểm của phái thiên về đạo lý đạo đức đã phải tự xem xét lại, chú ý nhiều hơn đến quan niệm về *thế* theo như cách tư duy và định nghĩa của khuynh hướng nghiên cứu binh pháp và chủ trương chuyên chế. Phái thiên về đạo lý bó buộc phải phản ứng theo với thực tế nếu không muốn rơi vào sự không tưởng (utopie). Chẳng hạn, đối với chiến tranh xung đột, phái này triển khai một sự phân biệt giữa hai loại chiến tranh xung đột: một mặt là loại chiến tranh xung đột lối “vương đạo” (guerre “royale”) [*Sunzi, -IIIe*], là dạng chiến tranh lý tưởng, dạng xung đột giữa những vị khai quốc khai triều thời Cổ đại (fondateurs antiques), thắng thế mà không cần đến một lần rút kiếm do tự duy nhất ưu thế tinh thần đạo đức của họ; và một mặt là loại chiến tranh xung đột bá quyền, đương thời, với sức mạnh quân sự cần phải tiên lượng và với chiến thuật binh pháp trở nên cần thiết. Nhưng loại hình chiến tranh xung đột bá quyền này dẫu khoát vẫn là thấp kém hơn, xét ngay cả về mặt hiệu quả, so với loại hình chiến tranh xung đột “vương đạo” của những vị thiên tử thời xa xưa; những chinh phạt của những thiên tử này chống lại những vương công quân thân xấu xa chỉ là những cuộc đi dạo: vì lẽ họ dễ dàng thắng thế chừng nào họ còn có

thể tin cậy vào sự nhất trí ủng hộ của thần dân của mình, và chừng nào những dân tộc bộ tộc đối nghịch, vì còn ngưỡng mộ lòng bao dung của thiên tử, tự động kéo nhau đến thần phục ủng hộ thiên tử (4).

Bình diện chính trị cũng được xem xét tương tự như vậy và một vị trí tối thiểu cũng đã được (phái thiên về đạo lý) dành cho vị thế quyền lực, xem đây như đơn giản là điểm khởi đầu: vị thế uy quyền được xem là có ích, theo nghĩa là, cho những vị thiên tử đầu tiên nhằm có thể cưỡng bách phải noi theo điều thiện đối với những dân tộc còn chưa được khai hoá đầy đủ và còn đề kháng lại những ảnh hưởng tốt lành của đạo lý (5); vị thế uy quyền cũng có ích cho những vị khai cơ khai quốc dựng nên cơ đồ: từ cơ sở vị thế cai quản một lãnh địa, dù kích thước lãnh địa có khiêm tốn đến mấy đi nữa, thì họ vẫn có thể tiến hành cái sự nghiệp hoành đạo cao cả của họ (6); và cuối cùng, vị thế uy quyền cũng có ích cho toàn thể xã hội, vì vị thế uy quyền được xem như là điều kiện cơ bản cho sự hoạt động của tôn ti trật tự thứ bậc, vốn được xem như là duy nhất có khả năng đảm bảo sự cố kết và an bình cho thiên hạ (*cohésion et tranquillité*) (c7). Nhưng, theo phái những người chủ trương đạo đức đạo lý, cái khả năng thực sự quyết định phần số chung cuộc của mọi Nhà Nước là hoàn toàn có tính cách đạo lý đạo đức. Tất cả những vị thiên tử bị hạ bệ là một bằng chứng: dù vị thế quyền bính của họ có hùng hậu đến mấy đi nữa, thì cũng không ngăn được thần dân bất bình trước một thiên tử không có đạo lý

đạo đức, và thiên tử sẽ đi đến nguy khốn, rơi vào một vị thế còn thấp hơn cả vị thế của bề tôi thấp hèn nhất trong đám bề tôi (8). Quyền lực không phải là một cứu cánh tự thân, và cái Đạo của sự khôn ngoan minh triết dứt khoát là hơn hẳn cái thế (9). Trong khi ưu thế về đạo lý đạo đức, đặt nền tảng trên lòng biết ơn và thiện chí của những đám bề tôi, đảm bảo cho thiên tử “thái bình và uy lực”, thì ngược lại, uy quyền nắm được do sức mạnh, uy hiếp hăm dọa và theo dõi dò xét (theo những phương pháp do những lý thuyết gia chủ trương chế độ chuyên chế đề ra) chỉ đem lại cho thiên tử “yếu hèn và hiểm nguy (10)”. Cũng theo như cách nhìn của những người chủ trương đạo lý đạo đức, sự thần phục của bề tôi đối với thiên tử, một điều kiện cơ bản cho một trật tự chính trị đúng đắn, chỉ có thể là thực sự nếu sự thần phục có tính chất tự nhiên tự phát (spontané): từ đó phải đi đến kết luận là vị thế quyền lực không thể là cái nguyên nhân, mà ngược lại, vị thế quyền lực chỉ duy trì được như là hệ quả và hiệu ứng, phụ thuộc vào sự thần phục của bề tôi (d11).

Nhưng, nếu những lý thuyết gia bình pháp với những người chủ trương chuyên chế và phái chủ trương đạo đức đạo lý đối lập càng lúc càng rõ rệt về cách quan niệm về thế, thì tất cả hai phía cũng đều quy về trong cái lô-gích làm nền tảng cho lẽ lối lập luận đối nghịch của họ. Vì rằng, tất cả đều đồng ý nhìn nhận tính ưu thế của xu thế xu hướng (supériorité de la tendance), vận hành một cách tự

phát tự nhiên, theo *thiên hướng*, như là một phương cách tất yếu của hiện thực. Cái khoảng cách chênh lệch giữa hai quan điểm, về căn bản, chỉ là ở bản chất của xu thế xu hướng được xem là ưu tiên hàng đầu (thậm chí đến mức trở thành độc tôn chuyên nhất): hoặc đó là thiên hướng bắt nguồn từ tương quan lực lượng triển khai ra như một phương sách phương thế; hoặc đó là *thiên hướng* bắt nguồn từ tính chất gương mẫu (của thiên tử) triển khai ra nhằm ràng buộc (bề tôi) phải thích ứng với đạo lý đạo đức (exemplarité opérant comme conditionnement moral). Trước quan niệm “cái không thể tránh được” (“inéluçtabilité”) có tính khách quan do những lý thuyết gia về binh pháp và về chủ trương chuyên chế đề ra, những người chủ trương đạo lý đạo đức đã đáp lại bằng cái “không có khả năng chối từ” (“ne pas pouvoir ne pas”) trước sự kích thích chủ quan theo tác động của sự khôn ngoan minh triết (về phần thiên tử) (e): đạo lý đạo đức tự thân đã kích thích đạo lý đạo đức, không phải do sự cạnh tranh đối đầu (rivalité) qua thi đua phấn đấu (émulation), mà là theo hấp lực tự nhiên từ người này sang người khác (attirance trans-individuelle) và theo lối phản ứng rập khuôn đồng nhất của nhân quần. Như thế, đường hướng quan niệm hành sự của mỗi học phái trên đây đều có cùng một ưu điểm đó là theo một cách triển khai vận hành tuyệt đối dễ dàng, không hề có sự đề kháng chướng ngại, thậm chí là những con người (thần dân bề tôi) chịu tác động cũng không hề ý thức: bắt nguồn từ tính chất xu hướng phát triển của tình thế hay là phát sinh từ hiệu năng

kích thích của nhân cách đạo hạnh (vertu), tính hiệu quả hiệu dụng, tiềm tàng trong tiến trình vận hành, đều có khả năng tự giải quyết một cách thuận lý mọi căng thẳng và mọi thế đối lập, miễn là cái hiệu quả hiệu dụng có thể triển khai hết mức và do đó, trở nên có tính cách tuyệt đối bó buộc. Đối với những người chủ trương đạo lý đạo đức, chiến tranh xung đột mà họ quan niệm cũng bắt buộc dẫn đến chiến thắng vinh quang, ngay trước cả khi mọi cuộc xung đột thực sự diễn ra, thậm chí là có thể hoàn toàn bỏ qua cả xung đột đối đầu: theo họ, ngược lại, nếu phải vận dụng đến mưu mẹo chiến thuật, đến quỷ kế, thì ta sẽ đối đầu với một đối phương cũng ngang tài ngang sức, vì đối phương cũng vận dụng đúng những cái ta vận dụng, và cục diện chung cuộc của chiến cuộc xung đột chẳng thể nào lường được (12). Một vị thiên tử tài năng đức độ thậm chí là không có cả ngay cái ý tưởng tấn công kẻ khác vì kẻ khác chống lại mình: vì lẽ, kẻ khác nếu có khả năng chống lại, tức là kẻ khác có được một sự vững chãi tự tin nào đó về đạo đức tinh thần, và nếu được như vậy, thì thiên tử lại càng phải vui mừng thán phục. Mặt khác, trị vì theo “vương đạo” (règne par la vertu) là đúng đắn nhất, vì lẽ, theo những người chủ trương đạo lý đạo đức, chỉ có sự gương mẫu về nhân cách đạo đức mới có thể giúp thiên tử tránh được mọi cố công cố gắng và mọi phiền nhiễu đã làm đầu đầu những hôn quân bạo chúa (despotes): phương cách hành sự là lôi kéo tập hợp thực sự bề tôi đồng thuận và khuyến khích bề tôi có được những hành vi tích cực tự nhiên tự phát, cho dù những hành vi này

là do bẩm sinh hay do giáo dưỡng (innés ou acquis). Cuối cùng lại, chính nghi lễ nghi thức (le rite), vốn là nền tảng của toàn bộ nền văn minh Trung Hoa, và đặc biệt là cái cốt lõi theo phái Khổng Nho, được xem như đơn thuần là một phương sách phương thế (un pur dispositif).

IV. Chúng ta cũng đã biết những gì diễn ra về sau theo dòng lịch sử Trung Hoa: thiên tử cuối cùng cũng đã chiến thắng khuất phục được từng chư hầu một, đã thống nhất thống trị toàn cõi Trung Hoa, chấm dứt một thời kỳ kéo dài nhiều thế kỷ với vô số cuộc xung đột tương tàn tranh giành quyền bá chủ. Thiên tử gặt hái được kết quả như vậy là nhờ vào sự ứng dụng triệt để những học thuyết chủ trương độc tài chuyên chế chuyên quyền đã tỏ rõ ưu thế vượt trội so với quan niệm truyền thống thiên về đạo lý đạo đức. Đồng thời, để đảm bảo cho sự vận hành của một Nhà Nước tập quyền từ đó bắt nguồn sức mạnh quyền lực, “thiên quốc” non trẻ cũng cần đến sự hỗ trợ của một bộ máy hành chính quan liêu ngày càng phải phát triển, vốn lại chỉ có thể tuyển chọn bổ dụng từ hàng ngũ những nho sĩ thừa kế truyền thống Khổng Nho. Do đó, xuất hiện một sự dung hoà tương nhượng về mặt ý thức hệ (compromis idéologique), đã hình thành rất sớm giữa hai học phái đối nghịch và được sử dụng làm nền tảng cho quá trình truyền thống về sau.

[*Huainanzi, -Ile*] Khởi đầu, trên bình diện chiến tranh binh pháp, đã có sự duy trì một, là nguyên lý về phân loại cao thấp giữa dạng chiến tranh mang tính

chính nghĩa, trừng phạt, dẫn đến sự hàng phục tự nhiên của đối phương, với dạng chiến tranh có chủ ý mưu đồ (*guerre intéressée*), nhằm chinh phục, cần đến sự đối đầu vũ trang; và hai, là nguyên lý về sự nhất trí đồng thuận về đạo lý đạo đức được cả thiên tử và bề tôi mong muốn (13); và song song theo đó, vào lúc mà khuôn mẫu một cuộc chiến tranh xung đột loại lý tưởng đã phần nào đó bị bỏ rơi, người ta lại thấy đề ra và phát triển trở lại một lối tư duy về chiến thuật cũng như một quan niệm về tầm quan trọng quyết định của tiềm năng tiềm lực bắt nguồn từ xu hướng cục diện (*trận thế*) (14). Ngược lại, trên bình diện chính trị quyền bính, chính xu hướng chuyên quyền và độc tài đã cung cấp một khuôn mẫu mô hình, và học thuyết về vị thế (uy quyền) đã là hòn đá tảng cho hệ thống quyền bính của thiên quốc: thiên tử, thông qua (vị) *thế* bản thân, phải nắm ưu *thế* đối với tất cả thân dân bề tôi, nhằm loại trừ mọi cạnh tranh đố kỵ, đồng thời làm thế nào cho tất cả quần thần bề tôi phải buộc lòng nỗ lực xả thân vì thiên tử. Vị thế của thiên tử biến thiên tử thành cái trụ cột của thiên hạ và là nguồn căn của mọi điều hoà điều tiết (15). Nhưng, đồng thời với sự duy trì áp lực do sự không cân đối về tương quan lực lượng, mối tương quan giữa thiên tử và các quan đại thần (*les ministres*) không còn được xem như là đối lập, mà phải cần đến sự hợp tác tương ứng, và do đó trở nên được “nhân ái” hơn (*humanisée*). Đây là một sự biến đổi có ý nghĩa, làm thay đổi hình ảnh ẩn dụ đã trở nên thông thường về cỗ xe Nhà Nước: thay vì hình ảnh trước đây là cỗ xe

tượng trưng cho Nhà Nước với vị thế được tượng trưng qua bầy ngựa kéo xe, thì nay vị thế là cỗ xe và những vị quan đại thân là bầy ngựa kéo (16). Người cầm cương tài năng chính là kẻ biết giắt dây cương hay nói lỏng dây cương, đồng thời vẫn chú ý lắng nghe phản ứng của bầy ngựa liền theo những áp lực trên dây cương qua bàn tay cầm cương. Như thế đã có sự phục hồi lý tưởng Khổng Nho về sự hỗ tương giữa vị thế chức phận với sự hài hoà tương hợp (entre les fonctions et l'harmonie). Đồng thời phục hồi vai trò của tám gương mẫu mực và thiên chức giáo dục của nó: đồng thời với việc tiếp tục khẳng định, theo như quan niệm Pháp gia, là đạo lý đạo đức chẳng có hiệu quả gì nếu không có hỗ trợ của vị thế uy quyền, người ta cũng đã dành một vị trí hàng đầu cho vị thế uy quyền vì như thế cho phép thiên tử tự mình áp đặt ra làm chuẩn mực và có khả năng tác động làm chuyển đổi phong tục tập quán của thần dân thiên quốc (17): như vậy, điểm này đã tiềm tàng kết nối lại với cái lý tưởng của những người chủ trương xem trọng đạo lý đạo đức.

Rốt cuộc, một dạng hiệu năng hiệu quả lại phải kết nối, phối hợp với một dạng khác. Hẳn nhiên là sự thích nghi thích ứng như vậy cũng có thể được nhận thức như là một sự nguy trang: sự quy hàng cưỡng bức nay lại được biến thành sự thần phục tự nguyện; sự độc đoán chuyên quyền nay lại được hoá trang bề ngoài thành vẻ đồng thuận. Nhưng sự biến đổi thích ứng như thế cũng cho phép khẳng định một giả thuyết trước đây về sự tương hợp kỳ lạ (étrange

affinité) giữa những khuynh hướng quan niệm được xem là đối nghịch: tính hiệu năng hiệu quả có bắt nguồn từ ảnh hưởng làm biến đổi của đạo lý đạo đức hay có bắt nguồn từ tương quan lực lượng hình thành từ vị thế, thì đảng nào chẳng nữa thực tế xã hội và chính trị cũng luôn luôn được quan niệm theo một mô hình phương sách nhắm đến việc điều khiển thao túng (bê tôi thuộc hạ). Vì lẽ, cái lý tưởng duy nhất về “trật tự”, được mọi khuynh hướng nhất trí, áp đặt ra một lối quan niệm về thế giới thiên hạ với một cứu cánh đơn thuần mang tính chức năng; và cái ưu điểm của một sự điều hoà phối hợp tự nhiên được mọi người viện dẫn ra xem như là luận cứ tối hậu (nhằm bảo vệ cho những chính sách đối nghịch nhau) lại không bao giờ dấy lên mảy may nghi ngờ, từ bất cứ phe phái nào. Những cái được quan niệm như là những “dòng tiến trình” xã hội và chính trị, được ca tụng vì khả năng tiên lượng của chúng, không được ngăn trở bởi bất cứ trở ngại hay xung đột nào: chúng không thể va vấp bất cứ trở ngại nào, dù đó là yêu sách về quyền lợi nghĩa vụ, là yêu sách thừa nhận sự độc lập tự chủ về lương tâm hay đó là yêu sách về “tự do”.

Lý do là, dù đó là ảnh hưởng tác động của tính cách gương mẫu (theo quan điểm đạo lý) hay dù đó là phương thế phương sách bắt nguồn từ tương quan lực lượng, thì tính hiệu năng hiệu quả vẫn luôn triển khai một cách *gián tiếp*, thông qua tình thế và thế chân cho sự xung đột (xung đột vũ trang hay xung đột về quan điểm ý thức). Cái lô-gích của sự chi phối thao túng không chỉ giả thiết một cách nhìn mang tính ý

thức hệ về mối tương quan của chúng ta với kẻ khác, theo một định đề tiềm tàng ngược lại với cái định đề đã được Kant tóm lược, nghĩa là: tùy nghi sử dụng, theo lối vương giả, cái lương tâm ý thức của kẻ khác, thay vì là phải đối xử với kẻ khác như là một “cứu cánh”. Cái lô-gích nhằm chi phối thao túng như thế cũng còn dẫn đến một sự từ khước nỗ lực đối thoại thuyết phục (effort de persuasion) và, thay vào đó, lại đặt cơ sở trên sự ngờ vực sâu sắc đối với sức thuyết phục của ngôn từ: sự ngờ vực này vốn chính là đặc tính của thế giới tư tưởng học thuật Trung Hoa thời Cổ đại (ngược lại với những gì diễn ra ở Hy Lạp vào thời Cổ đại). Hẳn nhiên, thuật hùng biện (ở người Hy Lạp) cũng có thể được quan niệm như nghệ thuật nhằm chi phối thao túng (18). Nhưng, chí ít, kẻ nói cũng hướng về kẻ khác, trao đổi với kẻ khác và tìm cách thuyết phục được sự tin cậy của kẻ khác. Ta cũng dành cho kẻ khác cơ hội trả lời, bảo vệ quan điểm đưa ra, lập luận theo chiều hướng ngược lại với ta. Một cuộc tranh luận đối chứng có phải có trái (débat contradictoire) không phải lúc nào cũng làm sáng tỏ chân lý, nhưng ít ra cũng tạo được những cuộc tranh qua nói về giúp cho tư duy phản ứng có ý thức: xung khắc xung đột cũng là một cơ hội cơ may, vì ít ra nó cho phép ý thức nổi dậy. Và, như chúng ta đã nhận ra qua đối lập so sánh với nền văn minh Trung Hoa, chính là từ cái *mặt đối mặt* hay *khẩu đối khẩu* (face-à-face) của cái tập quán văn hoá đấu khẩu (của người Hy Lạp) quyết liệt sống mái (*agôn*) nơi diễn đàn công

chúng (*agora*⁽¹⁾) - tương tự như sự đối đầu đối xứng trên trận địa - đã ra đời chế độ dân chủ.

V. Như thế, chi phối thao túng đối lập lại với sự đối thoại thuyết phục. Và ở đây bộc lộ ra một nét ý nghĩa của những truyền thống tại đất nước Trung Hoa, chỉ ra một đặc tính của một loại lô-gích nào đó của hành vi con người, là cá nhân hay là tập thể, đối với kẻ khác, mà không thuộc riêng gì của lãnh vực chính trị hay binh pháp. Chúng tôi còn muốn trình bày sự vận hành này ngoài những trường hợp đặc biệt như vừa nêu trên, để nhận ra đây là một hiện tượng xã hội và đạo lý trong dòng diễn biến của cái hằng ngày thường nhật. Chúng tôi muốn nghiên cứu sự vận hành ngay chính trong cái đời sống bình thường để nắm hiểu làm thế nào sự chi phối thao túng có thể được sử dụng như một nguyên lý của quan hệ nhân sinh (giữa người với người): làm thế nào một sách lược theo lối gián tiếp như vậy không chỉ phục vụ cho chiến tranh mà còn phục vụ cho mỗi cái thường nhật, làm thế nào cái phương sách chính trị nhằm tác động điều kiện hoá con người không chỉ là chuyện quyền bính mà còn liên quan đến những hành vi ứng xử thông thường nhất. Nhưng cùng lúc đó, ngay trong nội bộ nền văn minh Trung Hoa, cái lô-gích này được cảm nhận quá thiên theo trực giác và quá thu hút

⁽¹⁾ (ND) Agora: tên của quảng trường lớn của thành Athènes thời Cổ đại, nơi những triết gia và công chúng có thể tụ họp tranh luận trao đổi, tên tuổi của Socrates và nhiều môn đệ khác đã gắn liền với quảng trường này.

được thống nhất đồng thuận về cách diễn giải để có thể trở thành một đối tượng nghiên cứu của một học thuyết ở cấp độ khái quát hoá như ở đây (và phải chăng có lẽ do có sự thống nhất đồng thuận về diễn giải và được tức khắc chấp nhận mà cái lô-gích này đã không thể nào được diễn dịch phơi bày ra rõ ràng hơn nữa?). Xem ra như thế, vì được mơ hồ nhận thức từ bên ngoài, đây là điều cho chúng ta cái cảm tưởng là phải có cái gì đó có tính chất hết sức điển hình, nhưng chúng ta cuối cùng lại chẳng nắm bắt được gì, vì chưa bao giờ chúng ta được nghe giải thích cặn kẽ, để rồi chúng ta vẫn lăm tưởng xem như là điều hiển nhiên.

Chúng ta bó buộc phải tìm một cơ sở khác để phân tích. Vì lẽ, ở vào cấp độ này, chúng ta không còn có thể trông cậy vào nỗ lực diễn giải diễn dịch của những nhà tư tưởng Trung Hoa, chúng ta phải viện dẫn đến nguồn lực duy nhất còn lại, nguồn lực trực tiếp của kinh nghiệm. Chúng ta hãy thử xem xét sự chi phối thao túng đã được mô tả thuật lại cho chúng ta như thế nào; và để kết thúc, chúng ta hãy thử lắng nghe lời chứng từ ngôn từ tiểu thuyết (le témoignage du roman).

Chẳng hạn, sẽ chỉ cần tựa vào độc nhất một mẫu chuyện. Một trong những tiểu thuyết tầm cỡ nhất của truyền thống Trung Hoa là tác phẩm *Thủy Hử* [thế kỷ XIV; tựa tiếng Pháp: *Au bord de l'eau*], kể lại cho chúng ta làm thế nào một hảo hán với biệt danh là *Hàm râu đẹp* [Belle-Barbe trong nguyên tác] đã bị đày ải ở một thành trì xa xôi, do can tội giúp đỡ một

đồng đội bị kết án oan sai đào tẩu (19). Ở chốn lưu đày, lòng hào hiệp của vị hảo hán lại khiến vị quan trấn thủ tin dùng, giao cho việc hộ tống bảo vệ con trai quan trấn thủ lúc đi dạo phố xá một ngày có hội hè. Đột ngột xuất hiện người đồng đội đã thọ ơn, đi cùng với nhiều bạn đồng hành khác: những người này kéo riêng vị hảo hán ra một lúc để thuyết phục hảo hán nhập bọn với họ, sẽ cùng nhau tụ hội với những kẻ nghĩa hiệp ngoài vòng pháp luật mong muốn “thay trời hành đạo”. Vì lòng trung nghĩa với bậc quyền uy đã cứu mang, vị hảo hán đã từ chối lời đề nghị, nhưng khi quay trở lại với đứa bé được giao trông nom thì đứa bé đã biệt tích. Khi những người mới đến lôi kéo hảo hán rời xa khỏi phố thị thì hảo hán phải chứng kiến cảnh đứa bé đã bị những người này cố tình sát hại. Vị hảo hán tức giận điên cuồng rượt đuổi theo những kẻ sát nhân thì những con người này lại cố tình lôi kéo vị hảo hán đi xa mãi, cho đến khi cái mưu mẹo, mà hảo hán là nạn nhân, cuối cùng được hé lộ ra một cách sống sượng: tất cả đều đã được dàn dựng có chủ ý, kể cả việc giết chết đứa bé con quan trấn thủ, hòng có thể ép buộc vị hảo hán phải từ bỏ đi lòng trung nghĩa, vì đã mất hết mọi khả năng quay trở về thì phải đành ngã theo hàng ngũ của những đồng đội mới.

Nhà phê bình Trung Hoa, cảm nhận cái giá trị văn học của câu chuyện, đưa ra lời bình như sau: “mỗi lần phóng bút lại là một lần tạo ra một cái *thế* quý thần thiêng ngã bấu chặt lấy cái sinh mệnh của con

người” (f20), làm cho người đọc hồi hộp thấp thỏm [*Jing Shengtan (Kim Thánh Thán ?), XVIIe*]. Tất cả những biến cố sự thể đã nối tiếp nhau diễn biến: vị anh hùng hảo hán của câu chuyện lại không sao can thiệp được vào, không sao có thể tự mình quyết định, và cũng không sao kháng cự lại. Và khi những kẻ tìm đến phủ dụ lôi kéo phục lại xin hảo hán rộng đường tha thứ thì hảo hán chẳng còn sự chọn lựa nào khác hơn là ngã về phía những con người này: những con người ngay từ đầu đã quyết tranh thủ chi phối hảo hán một cách triệt để. Hảo hán tâm không phục nhưng tình thế đã ràng buộc. Trong số tất cả những kẻ vốn cũng là hảo hán, đã âm mưu sự việc, không một ai đã tỏ ra hối hận (vì đã lạm dụng một người bạn vốn lại là ân nhân) hay tỏ ra bất bình (trước việc giết đứa trẻ vô tội, là cái giá phải trả cho quỷ kế). Quỷ kế chi phối thao túng là một nghệ thuật, những vị hảo hán của tuyệt tác đã đạt đến trình độ cao trong nghệ thuật này.

Người ta nhận thấy là, ở Trung Hoa, mô hình phương sách phương thế như vậy đã không chỉ để lại dấu ấn trong lề lối quy định những mối quan hệ giữa người với người. Mô hình còn tương ứng với một hiệu năng hiệu dụng về nghệ thuật và đã thâm nhiễm vào một số quan niệm thẩm mỹ của người Trung Hoa. Tính hiệu năng hiệu dụng do từ phương thế bố cục (*efficacité dispositionnelle*) cũng là quan trọng trong các lãnh vực thư pháp, hội họa, thi ca, và do đó, cần phải tiếp cận cái hiệu năng hiệu dụng này qua những

bình diện vừa nêu để có thể nắm hiểu được một phong cách trình bày hiện thực như vậy đã thấm nhiễm đến mức độ nào ở đất nước Trung Hoa. Lý do hẳn nhiên là không nhằm mục đích tìm kiếm một sự biện minh nào đó có thể viện dẫn ra từ bình diện “nghệ thuật” (như thể biện minh trong lãnh vực này là một sự bù đắp): biện minh, bù đắp cho cái mà người phương Tây chúng ta thường nhận thức (mà theo chúng tôi là chính đáng) như là một yếu tố không thể chấp nhận được tại đất nước Trung Hoa vì nó đưa đẩy đến áp bức chính trị. Nhưng lý do ở đây chính là vì người ta chỉ có thể nắm bắt được sự cố kết thuần lý về văn hoá (cohérence culturelle) một cách *bao quát*, qua việc xem xét truy tìm sự cố kết thuần lý như vậy qua những bình diện sắc thái rất khác nhau, như chúng tôi đã làm và tiến hành tiếp theo đây, đi từ bình diện sách lược thủ đoạn có chủ ý thao túng đến bình diện quá trình sáng tạo nghệ thuật vô tư nhất.

PHẦN II

CHƯƠNG 3

ĐÀ LỰC DÁNG NÉT TRONG THƯ PHÁP, HỘI HOẠ, HIỆU NĂNG TRONG VĂN HỌC

I. Sự tan rã của Đế chế (vào khoảng cuối thế kỷ thứ II CN), sự phân chia manh mún của đất nước Trung Hoa tiếp theo đó, đã đẩy nhanh sự sụp đổ của hệ thống tư tưởng nhất thống bao gồm đồng thời các mặt vũ trụ luận, đạo đức, chính trị, đã thống trị cho mãi đến thời kỳ này, và do đó đã làm trỗi dậy, theo phản ứng, một tư duy thẩm mỹ độc lập, vốn trước đó hoà nhập vào hệ thống tư tưởng nhất thống đương thịnh. Những điều kiện tạo khả năng cho một dạng phê bình nghệ thuật, như là một tư duy riêng biệt độc lập, cuối cùng đã xuất hiện.

Tuy nhiên, tư duy phê bình này không quan niệm về nghệ thuật như theo lối quan niệm của (phương Tây) chúng ta lúc khởi thủy, xem nghệ thuật là một hoạt động của sự nhại lại (*mimèsis*, trong tiếng Hy Lạp): với lối bắt chước-tái hiện lại một loại “thiên nhiên hay tự nhiên” nào đó, có tính chất “lý tưởng”

hơn hay “hiện thực” hơn, và ở một cấp độ nào đó, khái quát hơn hay đặc thù hơn, tùy theo cách ta quan niệm về thiên nhiên⁽¹⁾. Tư duy phê bình Trung Hoa đã lại quan niệm nghệ thuật như một quá trình *thực tại hoá* (actualisation), đưa đến một hình thức cấu hình đặc biệt (configuration particulière) biểu thị cái năng động tự thân của hiện thực khách quan: cái năng động này triển khai và bộc lộ ra qua những nét chữ Hán viết theo lối thư pháp, qua một bức họa phong cảnh hay qua kiến trúc văn bản. Từ tư thế xu hướng của mỗi cá nhân con người lại mỗi lúc hình thành nên một tiềm năng tiềm lực, là cái hiển hiện ra tính năng động của vũ trụ (dynamisme universelle) và cần được khai thác tận dụng tối đa tối ưu hiệu quả: tiềm năng tiềm lực chính là cái *cương lực* (tension) làm sinh động những bộ phận khác nhau của chữ Hán lối thư pháp, là đà lực và sự chuyển động của những hình thù trong hội họa, là hiệu ứng hiệu năng trong sáng tác văn học. Mô hình xưa kia ứng dụng vào sách lược binh pháp thì nay lại được sử dụng như là cái hỗ trợ cho quan niệm tư duy thẩm mỹ, và nghệ thuật cũng lại được quan niệm theo khuôn khổ của *thế* như là một phương sách phương thế (dispositif).

II. Sự chuyển dịch từ lãnh vực nghệ thuật binh

⁽¹⁾ (ghi chú của nguyên tác) Về chủ đề này, xin xem thêm nghiên cứu của chúng tôi ở cuốn *La Valeur allusive. Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise*, chương 1 (tạm dịch: *Bàn về giá trị của ẩn dụ - Về những phạm trù độc đáo trong truyền thống Trung Hoa trong cách diễn giải về thi pháp*).

pháp sang lãnh vực nghệ thuật viết chữ thư pháp được nêu rõ ra: [*Kang Youwei (Khang Hữu Vi), cuối tk XIX*] “Cổ nhân xưa kia khi bàn về thư pháp, đã ưu tiên quan tâm đến *thế* [...] Thật vậy, thư pháp là một học thuật đặt cơ sở trên việc *cấu tạo hình thế* [của chữ Hán]. Tuy nhiên, ngay khi nói đến cấu tạo hình thế, thì tức khắc nói đến tiềm năng tiềm lực phát sinh từ (sự cấu tạo) hình thế này (*a*). Những lý thuyết gia về binh pháp đã rất xem trọng vấn đề bố cục trận *thế* đội *hình* binh tướng trên trận địa và vấn đề tiềm năng tiềm lực [bắt nguồn từ *hình thế* cục diện] [...]: khi ta nắm được thuận lợi do từ tiềm năng tiềm lực [của *thế*], thì tức thời ta cũng nắm chắc thành công trong tay (*b1*)”.

Nghệ thuật viết chữ của người Trung Hoa có thể là một ví dụ đặc sắc về cái năng động vận hành bên trong sự cấu tạo hình thế, vì ở đây, mỗi khi con người viết ra một chữ Hán, hành vi thao tác như thế nào đó của con người trở thành hình thế hình thù, và đồng thời hình thế hình thù nào đó lại biến thành hành vi thao tác. Có một sự tương đồng, trong cốt lõi (schème), giữa hình dạng với chuyển động (figure et mouvement), và người ta có thể nói đến cái *thế* của bút lông kẻ ra chữ, cũng như có thể nói về cái *thế* của chữ do bút lông kẻ ra (*c*): đó là cùng một đà lực triển khai vận hành, nhận thức vào hai thời điểm khác nhau (hay xem như là ở hai “trạng thái” - “états”). *Thế* cũng có thể được định nghĩa một cách tổng quát như là cái *lực* xuyên suốt cái *hình* (*dáng*) của chữ viết và làm sinh động chữ viết một cách thẩm mỹ (2) [*Cai*

Yong, IIe]. “Khi thể đến thì dừng cương toả, khi thể đi thì dừng ngáng trở”, là điều đã được viết ra trong một trước tác có lẽ là một trong những sách đầu tiên bàn về lý thuyết thư pháp (3). [Wang Xizhi (Vương Hy Chi), IIIe] Một bên là “hình thể” (với những bộ phận khác nhau của những nét chữ Hán), và một bên là “tiềm năng tiềm lực”: một bên, người ta cân nhắc trân trọng cái dáng nét của chữ, về tính chất tương tự (du point de vue de sa ressemblance); một bên người ta đuổi theo cái thể xuyên qua đường kẻ nét bút, thẩm định những hiệu năng về cương lực (của thể) sinh ra từ sự tuần tự biến thiên (alternance) (4). Cái “thân” (thể) -corps- của chữ được nhận thức như là một dòng tiến hoá: “thể hài hoà, thân cân bằng (5)” [Wei Heng, IIIe] Đồng thời, cái thể của cách viết chữ cũng được phân biệt với cái thân của những chữ viết (muôn hình muôn trạng) được quan niệm như những hình thái chữ viết riêng biệt đặc thù từng trường hợp: “cùng là một thể cho bất luận cái thân [hình dáng] chữ viết nào được sử dụng (d16)”. Là yếu tố quyết định đối với nghệ thuật thư pháp, thể do đó được quan niệm như là cái đặc tính nhất thống của đường kẻ của bút lông, thông qua ngay chính những biến thái.

Nhưng sẽ có thể là một sai lầm nếu tưởng rằng cái quan niệm mỹ học của người Trung Hoa đã phát triển theo lối phân định ra về thuật ngữ, bằng cách viện dẫn đến những cấu tạo về khái niệm có tính chính xác hay thông qua những định nghĩa (tương tự như theo truyền thống Hy Lạp, đặc biệt là từ Aristote). Với người Trung Hoa, những thuật ngữ

được sử dụng phối hợp theo những hệ thống tương hợp (par réseaux d'affinités), từ này thường xuyên hàm ý từ kia, qua bóng gió ám chỉ (allusion), và tương tác qua lại theo thể đối lập nhiều hơn là xuất phát từ những trường ngữ nghĩa được hạn định (champs délimités) cho riêng mỗi từ: thay vì triển khai từ những phân định có trước và một cách có phương pháp (và như thế là trừu tượng và cũng thuận lợi), giá trị ngữ nghĩa (valeur de sens) của mỗi từ phần lớn được hình thành từ sự khai thác đặc biệt, trên cơ sở tính chất gợi ý vô cùng phong phú của từ, những lối phối hợp song song đối xứng và tương liên tương hợp (jeux de parallélisme et corrélation); làm như thế, khuynh hướng này sẽ thiên về lối trình bày hiện tượng mỹ học theo lối đối cực (polarité) thay vì thông qua những khái niệm (7) [Yang Xin, IIIe-IVe]. Như vậy, cái *thế* trong thư pháp có thể xem tương tự như là cái “cốt lõi à (ossature) bên trong của chữ Hán, đem lại cho chữ viết sự đầy đặn vững chãi về cấu trúc (xem ra như vậy thì *thế* đối nghịch với sắc vẻ duyên dáng của chữ viết lối trang trí đường lượn - arabesque) (8); đồng thời *thế* cũng đối lập với cái cấu trúc xương xẩu cứng cỏi, là cơ bản của chữ viết (và như vậy *thế* được đồng hoá với duy nhất cái hình thức lộ ra từ đường nét) (9). *Thế* là từ trung gian, chuyển tiếp, lúc thì được quan niệm như là trong tương quan với cái năng lượng vừa vô hình, vừa chủ quan, vừa thuộc về vũ trụ, thấm nhập vào thao tác thư pháp và hiển lộ ra qua thư pháp; và lúc thì *thế* lại được quan niệm theo tương quan với hình dáng của những chữ

Hán được thảo ra (vào giai đoạn cuối cùng của mỗi đường đi nét bút của mỗi cá nhân con người) và hướng đến hoà nhập vào hình dáng chữ viết (*e*).

Nhưng ngay cả khi được quan niệm trong tương quan phụ thuộc đơn thuần của cấu hình riêng biệt của chữ viết, và do tính đến sự giao động của *thế* giữa hai cực, *thế* gợi nhắc cái “hơi thở hay luồng khí” (souffle) hiển lộ qua hình dáng và ẩn nự trong dáng nét. [*Wei Heng*] “Vì truyền thống không để lại từ nào khác” (10), *thế* được thể hiện qua một ẩn dụ rất hình ảnh, như là một cái gì có thể nảy lên, nhảy lên, bay lên, như đã được một lối viết chữ ấn triện (*écriture sigillaire*) mô tả: “*thế* rướng mình lên, ép cánh vào và nhả vương lên đến các tầng mây (11)”. [*Zhang Huaiguan, VIIIe*] Một cách khái quát, chính *thế* đem lại “sinh khí (12)” và khiến làm rung động mỗi dấu chấm mỗi đường nét, như thể mỗi khi nhìn vào đường nét, dấu chấm, ta được sống lại cái thời khắc chúng được thực hiện (13). [*Jiang Kiu, XIIe*] Như thế, *thế* là một từ luôn được trân trọng, so với cái có thể xem như là phẳng phiu của hình dáng (*platitude de la figuration*), vì lẽ *thế* đào sâu, mở lối cho hình dáng bằng cách làm hiển lộ ra, từ bên trong cái tĩnh lặng của một hình dạng được thực tại hoá (*statisme de la forme actualisée*), cái chiều kích của sự phát triển tăng tiến vô hạn kỳ. Không những được xem như là cái đà lực bên trong từ đó phát triển tăng tiến, mà còn là cái hiệu năng cương lực từ đó thoát thai. Cái “hình thức (hình dáng)” được nắm bắt trong cái *xu thế thiên*

hướng của nó. Điều này có nghĩa là hình thức không nên được nhận thức như đơn thuần là hình thức, nhưng như là một quá trình đang tuần diễn (processus en cours).

Nhưng cụ thể là từ đâu thoát thai ra cái hiệu năng cương lực làm mãi mãi sinh động những bộ phận thành phần khác nhau của chữ Hán thư pháp? Hay, nói cách khác, làm sao chữ Hán thư pháp có thể hoạt động một cách hiệu quả như là một phương thế (dispositif)? [*Zhang Huaiguan*] “Theo như nguyên tắc đầu tiên về sử dụng bút lông đã được truyền dạy, ở dấu chấm cũng như nét kẻ, *thế* cần phải đạt đến cái cương lực giữa trên cao và dưới thấp, giữa xuôi-hạ và thượng-ngược, giữa phân cách và phối hợp (g14)”. Cái lô-gích của sự năng động được triển khai chính là cái lô-gích của sự tương phản và tương liên. Và làm sao cho tất các bộ phận thành phần tạo nên cấu hình của chữ vừa tương liên vừa tương khắc với nhau, vừa “hướng đến nhau”, vừa “quay lưng lại nhau” (*h*). Với nét phía trên hướng về phía thấp, thì từ phía thấp lại có nét cong mình theo phía trên; và tận cùng của nét đầu tiên đã hàm chứa báo hiệu và khai mào cho nét tiếp theo. Song song như thế, trong khi một nét thu mình lại một cách đậm chắc, thì một nét khác lại giãn mình ra một cách thanh mảnh: chỗ này, mực dày hơn, chỗ kia, mực thưa đi hơn. Khoảng cách thì gọi ra sự gần gũi, còn sự đối chọi thì gọi ra sự bù đắp. Từ sự đối cực này thoát thai sự trao đổi và chuyển đổi. Như thế, mọi bộ phận thành phần của đường nét có thể làm nổi

bật lẫn nhau, như qua một sự “phản chiếu hỗ tương” (réflexion mutuelle) (i15), theo cách cái xung lực chung (pulsation commune) tuôn trào khắp mọi nơi và không hề có hiện tượng “bán thân bất toại” (hémiplegie) ở một bộ phận thành phần nào đó của chữ: như thế phát sinh ra một cái *thế* của chữ “vừa có cái dũng mãnh của dương (nam tính), vừa có cái duyên dáng của âm (nữ tính)” (j16). Được như thế, những bộ phận thành phần của chữ biến cái cấu hình của chữ thành một trường hấp lực với cường độ đạt tối đa cùng lúc với sự hài hoà tuyệt đối. Chữ Hán lối thư pháp trở thành biểu tượng sinh động của cái Dịch Lý vô cùng của vũ trụ cần khôn: luôn tự thăng bằng lại ở trung tâm (như là cái nôi của sự viên mãn) và thường hằng năng động vì vốn luôn tự thân điều hoà.

III. Một công thức như vừa nêu có giá trị cho cả hai kỹ thuật sử dụng đến bút lông: dù là thư pháp hay là hội hoạ, luôn phải “nắm được” hay “đạt đến” cái *thế*. Vì lẽ *thế* có thể bị “hụt lỗ” hay “thất thoát” đi (k); và những lối miêu tả thông dụng này không khỏi nhắc lại, trong tương quan của chúng, cái quan niệm chính trị xưa kia về tính hiệu dụng hiệu quả của vị thế (ta có được hay ta bỏ rơi đi). Khi đi vào lãnh vực phê bình hội hoạ, một lãnh vực phát triển tiếp nối theo thư pháp, quan niệm về *thế*, khi đề cập đến họa nhân vật hay về ngựa, đã dao động giữa những định nghĩa có tính tương liên về phương thế và đà lực (17). Nhưng chính khi đề cập những bộ phận thành phần của chữ mà từ *thế* có lại được đầy đủ tầm vóc quan

trọng của nó. Chẳng hạn như ở đây, khi vẽ ra núi non sẽ làm khung nền cho một cảnh có tính chất tôn giáo (khung cảnh thiên nhiên lần đầu tiên thay vào cho con người), [*Gu Kaizhi (Cổ Khải Chi) IVe*] người nghệ sĩ sẽ tỏ ra nhạy cảm với hiệu năng sinh ra từ ngọn núi hẹp uốn lượn theo với những phiến đá: chỏm núi sẽ tạo ra một “cấu hình năng động” (*thế*) nhờ vào nét vẽ “ngoằn ngoèo uốn lượn như thân con rồng (18)□. Đối diện với ngọn núi thứ nhất lại sừng sững một ngọn khác, vẻ kiêu kỳ, với những phiến đá trơ trụi. Ngọn thứ hai kết thúc với một vách đứng màu đỏ thân sa, mở ra trên một vực sâu: theo lời người họa sĩ, vẽ cái vách đứng đỏ chói chang chính là để tô bật cái cấu hình năng động (*thế*) phát sinh từ cái vực sâu hiểm nghèo (119). Nét bút khi vẽ lên dốc thẳng đứng một cách choáng ngợp đã đạt đến cương lực tối đa, và tiềm năng tiềm lực của cấu hình đã đạt đến cực điểm. Và cũng cái cương lực và tiềm năng tương tự như vậy đối với đường nét đi xuống về cực bên kia của bức họa, ngừng lại ở bờ cạnh bức họa, kết thúc sự sáng tác với cái hiệu năng lơ lửng lưng chừng mong muốn (*effet recherché de suspens*).

Là yếu tố trung tâm của mỹ học Trung Hoa về phong cảnh, núi non là điểm ưu tiên của *thế*, nơi vận hành phối hợp những cương lực khác nhau ở tâm điểm của cấu hình. Người họa sĩ có thể khai thác ở núi non những yếu tố nguồn lực về độ cao và khoảng cách gần xa: nhiều chỏm núi sừng sững, sắc nhọn và rậm rạp ở đường chân trời tạo ra hiệu năng (*thế*) của

cái “lược sừng tê giác được khám (20)”. [*Zang Yuanyuan IXe*] Và ngoài ra, chỉ cần vận dụng thêm một dải mây hay sương khói, vướng vào sườn non, [*Huang Gongwang XIVe*] để đem lại cho (cảnh) núi non một hiệu năng (*thế*) về một độ cao không lường (*m21*); cũng như chỉ cần làm mờ giảm đi một đường nét để có thể cho *thế* của núi có được thêm khoảng cách (22). [*Da Chongguang XIIIe*] Người hoạ sĩ cũng có thể khai thác những khả năng về hoán chuyển xen kẽ và đối chọi (*alternance et contraste*). Đường cong của sườn non khi lồi khi lõm, có thể mở ra và khép lại, phô ra hay thu mình lại, và như thế làm cho *thế* của núi non quay cuốn và uốn lượn (*n*); đỉnh núi sẽ vươn lên rồi sẽ có dốc nghiêng, rồi sẽ chuyển mình khi vươn dài ra (23). Núi non cũng thế, được nắm bắt theo xu thế xu hướng của nó, như một nét bút thư pháp. Một cương lực như vậy còn được củng cố hơn nữa với sự đối chọi của hai phía sườn núi: sườn sấp bóng đối lại với sườn dải nắng, và cái nhọn nhọn của làng xóm lại đối lại với những mảng màu xa xăm hiu quạnh.

Và rồi cũng có thể mở rộng cái đối chọi cho toàn bộ cảnh vật: *nước (biếc)* đáp lại non xanh. Là hai yếu tố về bản chất cơ bản là đối lập nhau, nước và núi đồng thời lại kín đáo trao đổi qua lại những đặc tính của mỗi yếu tố. Tượng trưng cho một yếu tố tĩnh, núi qua sự đa dạng của những đường sườn, dường như có vẻ “sinh động, chuyển mình”; trong khi đó, vừa tuôn chảy, nước với thân khối của sóng tràn, lại như có vẻ “đạt đến cái đậm đặc chắc nịch”. [*Tang Zhiqui, XVIIe*]

Để có thể biểu dương ra cái *thế* của nước, cần phải vẽ nước khấp chặt vào giữa một vực sâu, tuôn trào thẳng dốc hay quay cuồng quanh những phiến đá. Mỗi giọt nước đều như chuyển động và làm nên hình ảnh một “dòng nước chảy sống động”. Không vẽ nước quá “mềm yếu”, vì như thế nước sẽ không có *thế*, cũng không vẽ quá “cứng cáp” trông như tấm ván, mà cũng không vẽ quá “khô khốc” trông như khúc gỗ mục (24): lực của xu thế xu hướng, thấm đậm vào đường nét đến mức làm cho người xem tranh có cảm tưởng là dòng nước như sắp “bắn tung toé vào vách đá (o25)”.
[Wang Zhideng, XVI-XVIIe]

Sự tìm kiếm nắm bắt cái cương lực qua tạo hình tạo dáng còn nhắm đến những yếu tố khác của phong cảnh: đặc biệt là ở những phiến đá, mà người họa sĩ tạo *thế* bằng cách làm nổi bật ở phần dưới thấp của núi non đường nét khai thác cái chông chát của những tảng đá “ép chặt vào nhau (p)” trông như sau một trận đất đá sụt lở (26). [Gu Kaizhi] Hay khai thác yếu tố cây cối, đặc biệt là cây thông, loại cây làm liên tưởng đến dáng vươn lên kiêu kỳ của chỏm núi: tương tự như chỏm núi, cây thông được vẽ đơn độc với thân cây nhiều mấu nhiều mắt vươn lên theo một dáng dấp “hiếm nghèo”, tựa như cái dáng chỏm núi uốn lượn vươn “lên đến tận dải Ngân Hà” [Jing Hao, Xe]; trong khi những cành thấp nhất của cây thông lại theo thế nghiêng xuống và toả là là mặt đất (q27); hay một yếu tố khác được chú ý là cây liễu, với tất cả dáng vẻ dịu dàng mềm mại: người họa sĩ chỉ cần tách nét những

đầu mút thanh mảnh của mỗi nhánh là đủ để tạo *thế*⁽¹⁾ cho liễu (28). [*Mo Shilong, XVIe*]

Tương tự như trường hợp của chữ Hán theo lối viết thư pháp, lô-gích trong hội hoạ về cái năng động cũng là cái lô-gích khai thác sự đối chọi và sự hỗ tương. Và không thể có minh hoạ nào tốt hơn là hình ảnh của khóm cây (29). [*Fang Xun, XVIIIe*] Để tạo *thế* cho khóm cây, nguyên tắc thứ nhất đó là hình dáng “không đều đặn”, nhô ra chỗ này, thụt vào chỗ kia (r): những nhánh cây không đi ra từ thân một cách đồng đều và thẳng bằng, và chúng giao nhau chỗ thì thưa thớt (chẳng hạn, một nhánh khô héo vào giữa các thân cây), chỗ thì rậm dày. “(Người hoạ sĩ hay người xem) phải ngắm nhìn cân nhắc chằm phá theo *thế* để bức hoạ có thể xem là thành công (s30)”. Một sự không đều đặn như thế tạo ra năng động vì được bố cục theo lối tuần tự chuyển đổi hay xen kẽ: nét thẳng rồi nét cong (liên tục khai thác nét cong, như nhiều người đã làm một cách thô thiển, dễ gây cảm giác nhàm chán), một nét cong phụ rồi lại một nét thô và

(1) (ghi chú của nguyên tác) Chúng ta cũng còn nhận ra lối làm nổi bật cái cương lực trong cấu tạo hình dáng một cách thật sắc sảo (và luôn được quan niệm tư duy theo *thế*) trong hình thù cong vút nhẹ lên (forme incurvée) của phần góc mái nhà, là một nét đặc thù của kiến trúc truyền thống vùng Viễn Đông. Điều cần chú ý là ngay trong trường hợp này, việc kiến trúc cũng không hề quan niệm đây là một hình dáng khuôn mẫu độc nhất được định trước, vì lẽ hình dáng này luôn được tính toán theo từng trường hợp để tạo góc cạnh (tuỳ theo nhiều thông số như là loại hình cấu trúc xây cất, bề ngang của mỗi gian nhà, kích thước chiều dài của rui mè, v.v...); mục đích là nơi giao nhau của rui theo những độ nghiêng khác nhau có thể tạo dáng cong vút lên cho mái nhà (43).

sơ sài, nét đậm đặc và chứa chan rồi lại nét phân tán và thưa thớt hơn. Tất cả những đối chọi này đều quy về cái *trống không* và cái *tràn đầy* (hay hữu-vô -le vide et le plein), là một quan niệm cốt lõi của mỹ học Trung Hoa và cũng là căn cơ của nhân sinh quan người Trung Hoa; và “chỉ cần khai thác sự đối chọi *trống không - tràn đầy* này để đạt đến cái *thế (t)*”. [Shitao, XVIIe] Với những cây thông, cây bá hương, cây keo, cây bách xù, chẳng hạn hãy vẽ gộp chúng lại từng chòm ba cây hay năm cây để tạo *thế*, và chúng tuồng như nhảy múa theo một dáng điệu oai phong và thiện chiến, cây thì như cát cao đầu, cây thì như cúi đầu xuống, khi thì như thu mình lại, khi thì thân vươn thẳng lên, cây này cây kia như thể uốn lượn đong đưa (31). Tương tự như những chấm phá tạo nên dáng chữ thư pháp, phương thế mỹ học bố cục như vừa nói, thông qua phối hợp đối thế, cương lực, tương liên, được xem là phương thế phương sách hoàn chỉnh.

IV. Chúng ta cũng biết là lịch sử mỹ học Trung Hoa, một cách tổng quát, đã là một sự tiến hoá đi từ cái quan tâm khởi đầu (và sơ đẳng) thiên về sự tái hiện sao cho tương tự cái vẻ hiển hiện bên ngoài, đến giai đoạn vượt qua lối thể hiện đơn thuần hình thức về hiện thực khách quan, nhằm đạt đến cái “âm vang thâm kín” (résonance discrète) vốn làm sinh động hiện thực, nhằm cùng chia sẻ “mối giao cảm tâm linh” với hiện thực (communion spirituelle). Theo với quan niệm đà tăng tiến này, hiệu năng cương lực, thể hiện

từ *thế*, nằm vào một giai đoạn trung gian. [*Li Rihua XVI-XVIIe*] Trong khi cách cấu hình tạo thế bố cục về hình thức (tròn, phẳng, vuông) hoàn toàn có thể nắm bắt bằng bút lông, thì cái hiệu năng cương lực của *thế* triển khai thông qua cấu hình tạo thế (biểu thị qua sự chuyển động cong vòng hay đứt gãy, chỉ ra xu thế hay phương hướng) có thể nắm bắt qua bút lông nhưng không hoàn toàn triệt để qua bút lông: vì lẽ, hiệu ứng cương lực của *thế* tham gia vào sự thể hiện trong tâm lý ý thức và nhất thiết vẫn còn có cái gì đó của *thế* mà bút lông không sao với đến được (32). Bên trong cái quá trình nắm bắt cái Đẹp, đi từ cách thể hiện hình dáng bên ngoài để vươn đến cái tâm linh sâu thẳm, chính *thế* có vai trò đảm bảo quá trình chuyển tiếp chuyển dịch này.

Sự khác biệt theo quá trình vừa nêu cũng có thể được diễn giải ở bình diện phương tiện được vận dụng cho hội họa, là nền tảng của kỹ thuật hội họa của người Trung Hoa, đó là *thế đối đãi* song hành của mực tàu và bút lông [*Shitao*]: trong khi mực “làm rạng rỡ dáng vẻ của núi non sông nước”, ngọn bút lại “làm tuần tự biến đổi cái thế của núi sông”; và rồi, trong giới hạn của bức họa phong cảnh, cái “biển cả là mực màu như ôm ấp và nuôi dưỡng”, thì núi non theo đường nét của bút lông lại như “thống lĩnh và chỉ đạo (33)”. Một bên, là cái dàn trải ra và làm đầy; và một bên là cái chỉ dẫn và truyền năng động. Về mặt biểu tượng, trong số những bộ phận thành phần làm nên phong cảnh, cái cương lực theo đó *thế* hiển lộ có sự

tương hợp với yếu tố *gió*: cương lực cũng toả lan như gió thổi qua những hình thù, làm cho hình thù sinh động; là một hiện tượng vật lý nhưng lại thoáng hiện thoát biến (*évanescent*) và chỉ biểu lộ ra qua hiệu ứng hiệu năng (34). Cương lực càng được dễ cảm nhận khi cương lực không thực tại hoá ra hoàn toàn. Do đó có cái giá trị của một đường nét vì nó chỉ ở dạng khởi đầu (*inchoatif*), nên lại càng có sức mạnh, hay là giá trị của một phác thảo tạo nên cho người xem cái ấn tượng vĩnh viễn lơ lửng lơng chừng.

Chúng ta hãy thử hình dung một chiếc thuyền con mảnh khảnh giữa bốn bề nước non. Vì thuyền ở tận ngoài khơi xa, nên dây lèo buồm không dễ nhận ra [*Gong Xian, XVIIe*]; nhưng đồng thời, nếu hoạ sĩ “không vẽ gì đến dây lèo buồm thì sự thể hiện cảnh thuyền sẽ bị hụt hẫng đi cái *thế*”: như thế chỉ phải vẽ cái đầu mút phần thấp của dây lèo, mà do khoảng cách người ta đã không thể nào thấy được chính xác nơi bàn tay nắm vào dây (35). Làm như vậy, hiệu năng cương lực của *thế* triển khai ở cái cương giới giữa cái hữu hình và cái vô hình: khi tính chất ngoại hiện của cấu hình được khơi sâu theo cái phong phú hàm tàng về nghĩa (*richesse implicite du sens*), cái trống không trở nên bóng gió (*allusif*), cái hữu hạn và cái vô hạn tương hợp và soi rọi hổ tương. Khởi đầu, chỉ đơn thuần là một biện pháp hay phương thức kỹ thuật, nhưng phương thức này không khởi khiến người xem tranh xúc động: xử lý hình thức một cách đúng đắn hiệu quả, phương thức đã tức khắc gieo ấn tượng

sống-động. Đây là một hiệu năng hàng đầu có tính quyết định, vì lẽ, chính hiệu năng này cho phép từ cái cụ thể mở ra cái cõi thiên giới vô cùng, và triển khai qua cái vật thể được biểu hiện (với bất cứ vật thể nào) sự vượt thắng thăng hoa vốn là cái cốt yếu của nghệ thuật. Nhờ có hiệu năng cương lực từ *thế*, cái cấu hình tạo thế có thể nhận thức được, được sử dụng như một phương sách phương thế để gợi ra cái vô cùng vô hạn: thế giới của sự biểu hiện đạt đến chiều kích thâm uyên của tinh thần, và cực điểm của cái hữu hình là dấu chỉ hướng về toàn bộ cõi vô hình.

V. Trong nền văn minh Trung Hoa, ngoài mối liên hệ chặt chẽ hiển nhiên giữa thư pháp và hội họa, trên cơ sở mô hình chung có được từ nghiên cứu bình pháp, chúng ta cũng còn có thể bàn về một mối tương quan khác, tương quan giữa nghệ thuật thư pháp và văn học nói chung. Tương tự như những đội quân “không duy trì một đội hình trận thế cố định trên trận địa”, những chữ Hán lối thư pháp cũng “không được viết ra (hay thực tại hoá cấu hình) theo một lối duy nhất và luôn luôn giống nhau (*v*)” [*Yu Shinan, VI-VIII*]: tương tự như nước hay lửa, những tiềm năng tiềm lực xuất phát từ bố cục xu *thế* của chúng là vô số, “chứ không hề được quy định trước một lần duy nhất”. Văn học Trung Hoa cũng đã biết khai thác một sự đa dạng đa diện tương tự. Tùy theo sự đa dạng phải trình bày biểu thị, văn bản văn học sẽ được thảo ra theo những phong cách khác nhau, mỗi văn bản được viết ra sẽ có một dạng tiềm năng tiềm lực bất

nguồn từ phong cách sáng tác bố cục (*thế*) (x38), là cái hiệu năng văn học mà người cầm bút (nhà văn hay nhà thơ) có trách nhiệm phải xác định, để rồi khai thác, với hiệu quả tối đa (y). [*Liu Xie*, V-VI] Như thế, văn bản văn học cần được quan niệm như một phương tiện phương thế (dispositif), theo như lối quan niệm đã được trình bày trong toàn bộ một chương của một kiệt tác hết sức sâu sắc luận bàn về văn học, nằm trong di sản của truyền thống học thuật Trung Hoa, mà ngày nay vừa được khám phá trở lại sau hơn cả một ngàn năm bị quên lãng.

[*Liu Xie*] Như vậy, chúng ta hãy quan niệm văn bản như là một sự thực tại hoá đặc thù, có tính cách là một *tác hình* văn học (configuration littéraire), và *thế* là cái xu thế xu hướng hiệu năng của nó. Nhiều hình ảnh khác nhau, mượn từ tư duy bình pháp, sẽ nhấn mạnh đến cái tính chất tự nhiên của một xu hướng xu thế như vậy của văn bản văn học (39), chẳng hạn theo như hình ảnh của mũi tên được bắn đi từ nỏ, có khuynh hướng thẳng tiến, hay như hình ảnh của nước, nếu bị khép chặt ở đáy vực sâu, thì có khuynh hướng xoáy cuộn: cái xu hướng xu thế của hiệu năng phát sinh từ văn bản cũng tương tự như một vật thể tròn thì muốn lăn đi, nếu vật thể vuông thì lại muốn ngưng trụ lại. Và điều này lợi hay hại, tốt hay xấu, theo cách nhìn của chúng ta, đều đáng kể về cả hình thức lẫn nội dung (của văn bản văn học). Theo một nghĩa tích cực, nếu lấy những văn bản mẫu mực truyền thống (textes canoniques) làm khuôn

thuộc thì ta sẽ có được những văn bản có tính cách cổ điển; nếu lấy nguồn cảm hứng từ những tác phẩm thiên về trí tưởng tượng (Ly Tao đối lại với Thi Kinh) thì sẽ tất yếu dẫn đến cái quấy rũ dị thường. Ngược lại, nếu tư duy chỉ là lắp ghép phiến diện vá vúi hời hợt, hạn chế, văn bản sẽ thiếu mất cái “phong phú thâm trầm hàm ẩn”; và nếu lời văn quá thiên về cái tách bạch rõ ràng hay quá ngắn gọn khúc chiết, văn bản sẽ lại thiếu mất cái “sung mãn về tu từ” (abondance rhétorique). Cũng tương tự như một con nước cuốn mạnh thì chẳng gợn sóng, một cái cây đã chết khô thì không cho bóng râm.

[Liu Xie] Như một nhà thi pháp học Trung Hoa đã chứng minh, cái xu hướng xu thế hiệu năng không chỉ bắt nguồn một cách tự nhiên tự phát từ sự cấu tạo văn bản; xu thế hiệu năng cũng còn là biểu hiện nội tại của văn bản, như theo cách liên tưởng sau đây với hội họa: với hội họa, từ sự phối hợp về màu sắc hình thành nên một hình dáng đặc thù nào đó (có thể là một con vật như con ngựa hay con chó); tương tự như thế, trong văn học, từ sự phối hợp của tất cả những yếu tố có khả năng thể hiện hình thành nên một xu thế hiệu năng đặc biệt riêng tư - propension d'effet différente - (có thể thanh cao hơn hay là tầm thường dung tục hơn). Kết quả đạt được bắt nguồn từ một lô-gích tương ứng với tính cách đặc thù của một loại hình nhất định. Từ đó, có hai nguyên tắc, đối nghịch nhưng bổ sung nhau, sẽ hướng dẫn người cầm bút trong cách nắm vững phương thế của xu hướng hiệu

năng: một mặt, phối hợp những khả năng rất khác nhau của xu hướng hiệu năng, tùy theo từng trường hợp, để mang lại cho văn bản tối đa hiệu quả (z); và mặt khác, tôn trọng tính thống nhất tổng quát của xu hướng hiệu năng để duy trì cho văn bản tính đồng nhất cần thiết (a'). Theo như vậy, chẳng hạn, thay vì loại bỏ đi cái “tráng lệ” để riêng ưu tiên cho cái “thanh nhã”, người cầm bút phải biết khai thác đồng thời những nguồn lực của cả hai tính chất dù trái ngược nhau này, tương tự như vị tướng lĩnh biết khôn khéo phối hợp những cuộc tấn công vừa cả trực diện, vừa cả thọc sườn. Đồng thời, mỗi văn bản còn tương ứng với một thể loại nào đó, điều này dẫn đến định nghĩa về những thể loại thực sự văn học, phân biệt lẫn nhau một cách chặt chẽ hệ thống tùy theo những mục tiêu đặc thù (nhắm đến hoặc là sự “thanh nhã cổ điển”, hoặc là sự “trong sáng của cảm xúc”, hoặc là sự “biểu hiện chính xác”, v.v...; từ đó hình thành nên một bản tổng hợp các thể loại, tất cả là hai mươi hai thể loại, tập hợp theo sáu mục, gồm năm mục với bốn thể loại và một mục với hai thể loại, tùy theo những tiêu chí văn học gộp chung nhiều thể loại khác nhau). Hình ảnh minh họa thích hợp nhất cho văn bản văn học rốt cùng sẽ là hình ảnh của tám vải gấm, mặc dù có sự đan xen của những đường chỉ với nhiều màu sắc khác nhau, vẫn giữ được cái màu nền riêng biệt của mỗi tấm.

Nhưng cũng chính nhà thi pháp học Trung Hoa gợi ý là người ta cũng có thể đảo ngược cách nhìn và

xem xét cái xu thế xu hướng hiệu năng của văn bản không tùy theo thể loại mà văn bản tương ứng, mà là từ cái nhân cách riêng tư đặc thù của tác giả: nghĩa là theo với cái quan điểm riêng, luôn thiên lệch chủ quan của tác giả, theo những tập quán của riêng con người tác giả. Từ đó, người ta có thể đồng hoá cái xu hướng xu thế hiệu năng với cái dư dật về đà lực và sức sống được triển khai (một cách đặc biệt) “vượt ra xa ngoài cái giới hạn của văn bản”; nhưng như thế sẽ là diễn dịch một cách quá chuyên biệt cái xu thế hiệu năng trong tương quan với cái nguồn *năng lượng* cảm hứng (hay là cái “hơi thở” được thổi vào tác phẩm) được dốc vào sự sáng tạo trong văn học. Vì lẽ, không nên lẫn lộn (và sự phân biệt này là quan trọng đáng chú ý) *hiệu năng* với *lực*: cái xu thế hiệu năng mà theo đó văn bản tựa vào (b) có thể hướng về tính cách dịu dàng mà cũng có thể hướng về cái tính cách ngược lại là ào ạt dữ dội; do đó, không cần phải có cái lối hành văn mạnh mẽ hay toát ra sự hăng hái để có được chất *thế*. Tuy nhiên (và sự phân tích còn tinh tế hơn nữa), nếu cái xu thế hiệu năng khác với cái lực, thì xu thế hiệu năng cũng vẫn biểu lộ như một cương lực, và cương lực thì không nên triển khai một cách quá chói chang hay quá lộ liễu. Do đó có nhu cầu phải cân bằng lại cái yếu tố cương lực bởi một yếu tố ngược lại có khả năng tạo sự thấm đậm lan toả và hài hoà (*imbibition diffuse et harmonieuse*), thấm nhiễm vào cái xu thế hiệu năng, tạo ra cảm giác thư thái và vui thú (c’).

Nếu hiệu năng văn học phải là *tự nhiên*, vì thoát

thai từ một *xu thế xu hướng* hay *thiên hướng*, thì người ta đồng thời cũng có thể quan niệm được thế nào là một hiệu năng văn học có thể đánh giá là giả tạo: đó là khi mà hiệu năng không còn bắt nguồn từ sự cấu tạo bố cục đặc thù của riêng văn bản và thể loại, mà ngược lại, người cầm bút đã sáng tác ra một văn bản theo một sự thiên lệch có chủ ý nhắm đến cái mới mẻ. Nhà thi pháp học Trung Hoa theo đó kết luận: tất nhiên là điều bình thường khi hiệu năng nhắm đến cái tính cách độc đáo, nhưng không nên lẫn lộn tính cách độc đáo (*originalité*) với tính cách lập dị (*excentricité*). Tính cách độc đáo là biết khai thác thành công những tiềm năng tiềm lực nội tại của sáng tạo trong văn học; trong khi đó, tính cách lập dị chỉ là xuất phát từ sự ngược đảo (*retournement*) và sự chống phá gần như cơ học của cái gì đã được xem là đúng đắn và mong đợi (*d'*). Và như vậy, có khi kết quả thu được chỉ là một cái “vẻ độc đáo”, và cái hiệu năng giả là thứ hiệu năng chẳng mang lại chút gì là hiệu năng. Để gọi là nhanh gọn, có khi người cầm bút đã thúc bách thúc ép cái phương thế cấu thành của văn bản (*dispositif textuel*), thay vì để cho văn bản tự nhiên triển khai vận hành.

VI. Cái quan niệm tư duy sách lược bình pháp từ đó xuất phát những nghiên cứu tìm tòi của chúng ta, như chúng ta đã thấy, cũng còn được sử dụng như là mô hình hàng đầu cho cách diễn giải về sáng tác văn học: lý do là sáng tác văn học cũng được quan niệm như cách nắm vững và khai thác những *xu thế xu hướng* tự nhiên (bắt nguồn từ những loại văn bản

khác nhau tương ứng với những *tình huống cục diện* luôn đa dạng và biến thiên biến dịch, theo đó chúng ta dần mình vào với tư thế là người cầm bút), và rằng sẽ luôn luôn nhắm đến tối đa hiệu quả được tiên lượng (xem như là hiệu năng của nghệ thuật). Vấn đề còn lại cần phải nắm hiểu, trên bình diện hoàn toàn văn học và từ những quan niệm biểu trưng (représentations) vốn thiết thân cốt lõi của phương Tây chúng ta, đó là cái gì có thể thực sự tương ứng với một cách nhìn hay quan niệm như vậy của người Trung Hoa về văn học.

Ứng dụng vào lãnh vực văn học, luận thuyết trên đây của người Trung Hoa về xu thế xu hướng của hiệu năng không khỏi có giao điểm gặp gỡ với khái niệm “phong cách hay văn phong” (style) của chúng ta (ở phương Tây), vì luận thuyết này, trong cách biểu trưng về xu thế, kết hợp hai quan niệm đã tiếp nối nhau trong truyền thống học thuật của (phương Tây) chúng ta. Khi quan niệm *thế* trong tương quan phụ thuộc với thể loại (văn học), tư duy học thuật Trung Hoa không khỏi nhắc nhở đến cái quan điểm có tính cách “mục đích luận” (téléologique) của tu từ học cổ điển (rhétorique classique), theo đó phong cách văn học là có tương quan với tính hiệu quả của cái diễn đạt; đồng thời, khi quan niệm *thế* trong tương quan với nhân cách của tác giả cầm bút, luận thuyết đã có điểm trùng phùng với quan niệm của phong cách học “phát sinh” (stylistique génétique), một quan niệm đã ngự trị theo với trường phái lãng mạn (romantisme),

đã thay vào cách diễn giải khuynh hướng mục đích luận (interprétation finaliste) bằng lối giải thích mang tính nhân quả (explication causale) và xem phong cách văn học là lối biểu đạt của một cá nhân con người hay của một thời đại, - nói theo cách của R.Barthes⁽¹⁾ là sự “chuyển thể của khí lực” (transmutation de l’humeur). Theo với ảnh hưởng của những quan niệm phương Tây, những nhà phê bình Trung Hoa ngày nay có khuynh hướng quan niệm lý thuyết về *thế* như là luận thuyết của Trung Hoa về “văn phong” (style), mặc dù đồng thời họ tỏ ra rất ý thức và lúng túng với việc có nhiều cách biểu trưng khác cũng nhằm chỉ ra khái niệm “văn phong” (40), như đã xuất hiện trong một cuốn chuyên luận ra đời vào thế kỷ thứ V, hay như ở nhiều tác phẩm khác của truyền thống học thuật Trung Hoa. Có phải đây chỉ là vấn đề liên quan đến tính cách mơ hồ của những khái niệm được người Trung Hoa sử dụng, hay những khó nạn với tình trạng đa nghĩa (polysémies) ? Hay là, nói cho đúng hơn, có thể có một sự khác biệt tổng quát về cách nhìn, trong cách thế quan niệm hiện tượng văn học, đã không cho phép đi đến một sự trao đổi đối chiếu có kết quả ?

⁽¹⁾ (ND) Roland Barthes (1915-1980): nhà nghiên cứu người Pháp đã có một công trình học thuật đa dạng và độc đáo, đóng góp vào rất nhiều lãnh vực khác nhau như văn học, sử học, dân tộc học, *tín hiệu học* (sémiologie); đã được bầu giáo sư của Collège de France (1976) giảng dạy về *tín hiệu học trong văn học* (sémiologie littéraire).

Trong khi đó, quan niệm phương Tây chúng ta về văn phong bắt nguồn từ một triết học về cái *hình thức* (*forme*, mà ảnh hưởng của trường phái của Aristote trong lãnh vực này là bằng chứng): dù là, xưa kia, được xem như là "hình thức đặc thù của tác phẩm chịu sự chi phối của chức năng của nó" (P.Guiraud), hay dù là thời nay, được xem như là "hình thức không có điểm đến" (R.Barthes, - trong khi "bút pháp" có thể là "cái tinh thần của hình thức", "l'écriture" serait "la morale de la forme") (41). Và là một hình thức có hiệu năng được quan niệm trong tương quan với một nội dung-làm-chất-liệu (*fond-matière*). Trong khi đó, tương tự như thư pháp, cái "hình thức" ("forme") thông qua đó cái *thế* văn học thể hiện ra lại là hình thức của một cấu hình bố cục tự triển khai như một phương thế (*dispositif*): điều này có nghĩa là cái mà (phương Tây) chúng ta đã thường diễn dịch ra (*nous traduisons*) như là "hình thức" trên cơ sở những văn bản Trung Hoa về phê bình văn học, thì đó không phải là từ đối lập và tương liên với một "nội dung" nào đó, mà chính là theo tương quan với cái là kết quả của quá trình thực tại hoá (*processus d'actualisation*); và rằng *thế* là tiềm năng tiềm lực đặc thù mỗi lúc lại chỉ ra tính cách của sự thực tại hoá này.

Giữa cái hữu hình và cái vô hình, giữa cái tình trạng khởi thủy (tình cảm, tâm linh) người cầm bút dẫn thân vào với loại hình văn phong từ đó hình thành nên, và giữa cái cương lực theo tác động cụ thể của những từ đưa vào văn bản với cái phản ứng vô cùng vô định của người đọc, cách quan niệm của người

Trung Hoa, một lần nữa, là quan niệm về một tiến trình *đang vận hành* (en cours), và theo đó người cầm bút ưu tiên có trách nhiệm từ đó xác định cái xu thế xu hướng, nhằm làm cho ngòi bút sáng tác đạt được nhiều hiệu năng hiệu ứng nhất, đạt đến hiệu quả tối đa: việc xác định như thế có tính cách bao quát và thống nhất, đồng thời lại luôn luôn biến thiên, và chịu một sự tác động có tính lô-gích cần phải biết khai thác một cách có sách lược. Cũng như trong hội họa, cái *thế* của văn học chính là cái yếu tố quyết định đang *luân lưu* khắp nơi khắp chốn, qua việc định hướng một cách nào đó cho sự sáng tác, như thổi vào sự sáng tác văn học một luồng sinh khí: *thế* lại hiển nhiên được so sánh và kết hợp với *gió* (e 42).

Đà lực-hiệu năng: *thế* làm sinh động cái cấu hình bố cục của những ký hiệu và tạo điều kiện cho cấu hình bố cục triển khai, tương tự như *thế* đã hoạt tác theo với những bộ phận thành phần của phong cảnh trong hội họa. Vì thế, chúng ta hãy ngược dòng xa hơn nữa, nhắm đến cái nguồn căn của tính hiệu quả, và thử xem xét nó ở ngay trong thiên nhiên.

CHƯƠNG 4

SINH ĐẠO TRONG CẢNH QUAN

I. Đầu tiên, chúng ta hãy có một cái nhìn khác đi về “thiên nhiên hay tự nhiên” (nature): hãy ngừng xem thiên nhiên như là một đối tượng của khoa học, được quan niệm qua chứng minh và lý luận, theo lối phân biệt nào là “nguyên lý, nguyên nhân, yếu tố”, như thói quen chúng ta (ở phương Tây) đã hấp thụ, do từ ảnh hưởng ban đầu của tư tưởng học thuật Hy Lạp (“chúng ta” đây nghĩa là cái nhân loại mang dấu ấn sử tính -humanité “historiale”, theo cách quan niệm của Heidegger⁽¹⁾, cái nhân loại “không ngừng tiếp nhận” - như một “định mệnh”? - “mãi cùng một lời gọi đáp trả về hữu thể” (1)). Chúng ta giờ đây hãy nhận thức thiên nhiên theo trực giác, theo với cái giác quan bên trong cơ thể của chúng ta và theo hoạt động đặc thù của nó, như là cùng chung một lô-gích về sự sinh động và vận động, trong ta và ngoài ta, vận hành đây

⁽¹⁾ (ND) Martin Heidegger (1889-1976): triết gia người Đức được biết qua nhiều trước tác bàn về hiện tượng luận (phénoménologie) như *Hữu thể và Thời gian (Être et Temps)*

kia khắp chốn hiện thực. Chúng ta hãy thay đổi quan niệm về “diện mạo-hiện thực” (“physique”): chúng ta hãy thôi quan niệm nó một cách trừu tượng từ những đối lập hữu dụng như: cái chất và cái hình, cái lực và cái hành, cái bản thể và cái ngẫu nhiên (essence et accident),... hay tất cả những thứ “thế phẩm tư tưởng” khác được cung cấp cùng với những lối trình bày khuôn thước như thế (*Về Tự nhiên* của Aristote đã là “cuốn sách căn bản” của nền triết học phương Tây, một tác phẩm gọi là có phần “ẩn tàng” - en retrait, nên đã “chưa từng được quan niệm tư duy xuyên suốt đầy đủ”) (2). Chúng ta hãy tiếp cận thiên nhiên như là một luồng sinh khí độc nhất, “nguyên sơ và luân lưu mãi mãi”, trào chảy vào khắp không gian, không ngừng gieo nên những sinh tồn (les existants) [*Guo Pu, IVe*]: “lan toả ra đều đặn liên tục trong cái điệu lý sinh thành và biến dịch của vũ trụ càn khôn” và “thấm nhiễm mọi nẻo mọi nơi khắp muôn loài” (3).

Như thế, ở cái căn nguyên của hiện thực, của mọi hiện thực, có cùng một *luồng sinh khí* hay *nguyên khí* (souffle vital), là năng lượng nội tại và sinh động, không ngừng tuôn chảy và cô đọng lại: khi tuôn chảy, nguyên khí đem đến sinh tồn, khi cô đọng lại, nguyên khí đem lại cái vững chắc cho hiện thực. Tương tự như con người tôi đây, như tôi cảm nhận theo trực giác, mọi cảnh quan cảnh vật quanh tôi đều được tưới tiêu liên tục bởi cái dòng chảy âm thầm kia, và đồng thời hình thái cảnh quan cảnh vật, và mọi biểu hiện riêng biệt cá thể, đều như là sự cô đúc lại cái sinh

động vĩnh viễn thường hằng. Như thế, những nơi cảnh quan đẹp mắt nhất sẽ là những nơi sự cô đọng của nguyên khí lớn mạnh nhất, tích tụ đậm đặc nhất; là nơi mà sự lưu thông nguyên khí cường mãnh nhất, với những trao đổi giao lưu thâm sâu nhất: là nơi thông qua sự biến đổi và sự sung mãn tăng tiến của những hình thái, có năng lượng lướt qua; là nơi, qua cái cương lực hài hoà cao nhất của những tổ chất, có thể thoáng hiện sự điều hoà vô hình. Cái tâm linh, ở nơi đó, linh hoạt hơn, chan chứa hơn như phát tiết hết ra (comme à vif).

Cái vũ trụ vạn vật khác với cách phương Tây chúng ta quan niệm (cette autre physique) cũng có những tập quán thói quen hữu dụng nhắm đến mưu cầu phúc lộc (nhưng qua cách khai thác vạn dụng có tính cách tức thời chứ không có tính cách kỹ thuật) (4): chôn cất người thân ở một nơi cát địa, chính là làm bảo dưỡng tốt nhất thân xác người quá cố một cách rất thuận lý và rồi, nhờ vào sự kích thích nguồn sinh lực của thi thể người thân mà cả dòng tộc trông cậy vào, theo đó có thể tận dụng ảnh hưởng thuận lợi (tương tự như hình ảnh của cái đầu nhánh phát triển của một cái cây được vun gốc lại). Cũng tương tự như thế, quyết định xây cất nhà ở đây chứ không ở nơi kia, chính là neo đậu căn nhà vào cái sinh lực của càn khôn, nắm bắt trực tiếp hơn nữa cái năng lượng của muôn vật, và hệ luận là không để lỡ mất cơ may đảm bảo cho bản thân và cho hậu duệ tất cả sự giàu sang sung túc có thể có được vào tay.

Tương tự như những gì diễn ra trong thân thể con người, cái nguyên khí đó chảy khắp trái đất theo một đường hướng đặc thù: trong ngôn ngữ những thầy phong thủy (géomanciens) đã tư duy quan niệm từ cách đây hai ngàn năm, từ *thế* chỉ ra những đường “sinh đạo” (lignes de vie) có tương quan với địa hình địa thế (5). [*Guo Pu*] “Nguyên khí tuôn chảy tùy theo những sinh đạo [*thế*] của (địa hình địa thế) đất đai và tập trung vào những nơi nguyên khí ngưng tụ (a6)”. Vì lẽ chính bản thân luồng sinh khí là vô hình, nên chỉ có thể quan sát thật chăm chú sự lan toả phân nhánh của những sinh đạo mới có thể phát hiện ra nơi nào nguyên khí đi qua, cũng như để có thể phát hiện ở điểm tập kết, địa điểm lý tưởng nơi tập trung sinh lực, nơi cô đọng cái phát đạt. Như thế, nghệ thuật của thầy phong thủy là song hành với nghệ thuật của thầy tướng pháp (7): tuần tự băng qua dải đất hay phiến đá, lần theo lần lượt những chỗ trũng thấp rồi chỗ bề thế, sinh đạo vừa là “mạch” nơi vận hành luân lưu nguyên khí, vừa là cái “cốt” tạo cái vững chãi cho địa thế địa hình (b). Sinh đạo còn là cái “cột sống” không ngừng uốn lượn từ đầu này đến đầu kia đường chân trời, khi lên khi xuống, khi uốn khúc khi quanh co, và do đó không ngừng biến đổi, không có quỹ đạo cố định và cũng không có mô hình ấn định trước (chúng ta cần nhớ lại cái *thế* trong binh pháp được so sánh với dòng chảy của nước), vươn ra khắp không gian và đem lại cho không gian cái khả năng năng động. Xem ra như thế, chỉ có thể tiếp cận sinh đạo từ xa, với khoảng cách, ngược lại với việc tiếp cận những

vị trí đặc thù cụ thể chỉ có thể nhận thức trong khoảng cách gần: “những sinh đạo [thế] xuất hiện ở những khoảng cách đến cả ngàn bộ, và những địa hình thế đất ở khoảng cách một trăm bộ (c)”. Trong khi ở vị trí nơi *thế* ngưng tụ, từ *thế* sẽ hình thành nên một địa hình ngưng tĩnh, thì bản thân sinh đạo vẫn không ngừng “đến với” *thế đất* một cách tích cực, để mang lại từ chốn xa xăm, với sự chuyển động có xu thế và luôn đổi mới, luồng nguyên khí cát tường thấm nhập và làm sống động thế đất.

Như vậy, người Trung Hoa đã quan niệm về không gian, và rồi từ đó tư duy mọi cảnh quang như một phương thế thường hằng (dispositif perpétuel), một phương thế được chính cái sinh lực nguyên sơ của thiên nhiên triển khai. Và triển khai khắp nơi, vào tất cả mọi ngõ ngách của không gian địa hình, tùy theo từng vị trí địa thế riêng biệt, tùy theo xu thế đặc thù, luôn được khơi lên duy trì, căn cứ vào đó “làm điểm tựa” và khai thác tận dụng (thế đất). Như bất cứ loại bố cục cấu hình nào khác (và thậm chí trước cả những cấu hình đã nêu ra trước đây), như bố cục cấu hình được khai thác trong vận động trận thế, trong tương quan chính trị, trong thư pháp hay trong văn học, bố cục địa hình hay địa thế hình thành nên một dạng từ trường (cái từ trường vốn được người thầy phong thủy xem xét qua cái com-pa hay la bàn) ẩn chứa một tiềm năng tiềm lực thường trực và có hoạt tác chức năng: từ trường bố cục tiềm năng tiềm lực thành những hệ thống qua đó cái Hiệu Năng hay Hiệu Dụng quanh co

lần lối (où sinue l'Efficiency). Đường sinh đạo cũng là đường chủ lực (ligne de force) ⁽¹⁾: do đó có thể hiểu được tại sao cái trực giác như thế về tự nhiên đã để lại một dấu ấn trực tiếp trong quan niệm mỹ học của người Trung Hoa về phong cảnh. Những sắc thái của núi non sông ngòi, qua bút lông của người họa sĩ cũng như là ở trong thiên nhiên, sinh thành từ sự tương tác qua lại giữa nguyên khí và (cấu hình) địa hình địa thế, được nguyên khí làm năng động (*d8*) [*Jing Hao* (*Trình Hạo?*), *Xe*]: ở Trung Hoa, họa có nghĩa là thử tìm cách tìm lại qua hình thù của phong cảnh, cái đường nét sơ nguyên và liên tục của cái xung lực càn khôn (pulsation cosmique). Do đó, đã có cái khuynh hướng đặc thù riêng biệt của mỹ học Trung Hoa về phong cảnh, thông qua cái quan niệm về *thế*: đầu tiên là trên bình diện triết học, qua việc nhấn mạnh tầm quan trọng của việc lùi mình lại để lấy khoảng cách, để tiếp cận bao quát và nắm bắt phong cảnh tốt hơn, đồng thời nhấn mạnh, qua những đường nét, sự hiển lộ của chiều kích cái Vô Hình làm phong cảnh sinh động; và về sau, là trên bình diện kỹ thuật, qua việc

⁽¹⁾ (chú thích nguyên tác) Tôi đã ưu tiên sử dụng đường "sinh đạo" (ligne de vie) để đề cập sắc thái này của *thế*, vì lẽ sinh đạo có tương quan trực tiếp với khái niệm *nguyên khí* (souffle vital) là nền tảng của sắc thái nêu ra. Mặt khác, khái niệm sinh đạo còn nhắc chúng ta nhớ đến thuật xem chỉ tay (chiromancie) là môn đồng hành với thuật phong thủy (géomancie). Tôi cũng đã nhận thấy là, ở phương Tây, một số trường phái hiện đại về đồ họa và hội họa đã bắt đầu về những phương pháp luyện tập truyền thống (như trường phái Martenot chẳng hạn) để sử dụng nhiều hơn quan niệm về sinh đạo trong giảng dạy.

nhấn mạnh tầm quan trọng của nét phác thảo và đường viền hay đường biên (contour) cũng như là ấn tượng chuyển động chung của toàn bộ bức hoạ.

II. Nhận xét thứ nhất liên quan đến khoảng cách (cần có đối với phong cảnh) có tính cách hiển nhiên, nhưng sự hiển nhiên này được đào sâu đến tận cái trực giác thần bí (intuition mystique). [*Zong Bing, Ve*] Như người ta có thể đọc được ở một trong những chuyên luận đầu tiên về hội họa của mỹ học Trung Hoa, nếu ta ở vị trí quá gần đối với phong cảnh, ta sẽ không có khả năng nắm bắt những đường biên; ngược lại, càng lùi xa ra tạo thêm khoảng cách với phong cảnh được ngắm nhìn, ta càng dễ dàng nắm bắt cái bao la của nó trong cái giới hạn hạn hẹp mà đồng tử cho phép: nếu ta căng một tấm lụa mộc ra để làm ẩn hiện núi non từ xa qua tấm lụa, thì những núi non hùng vĩ nhất sẽ lọt vào trong khung lụa có kích thước thật khiêm tốn (9). [*Gua Xi, XIe*] Tương tự như thế về sau này người ta lại có một lời khuyên để vẽ cây tre cây trúc: hãy để cho một nhánh tre nhánh trúc soi mình trên một bức tường vôi trắng vào một đêm trăng, và ta sẽ có được một “hình dáng thực sự” của tre trúc (10). Tài năng biểu thị của người hoạ sĩ như thế lại gặp gỡ với cái thuật nghệ của người thầy phong thủy: “khi ngắm nhìn phong cảnh từ xa, ta sẽ nắm bắt được những sinh đạo [*thê*]; xem xét với khoảng cách gần, ta sẽ nắm bắt được cái chất (*e*)”. Nếu xem xét thật gần, để con mắt bị cuốn hút vào những tiểu tiết thì làm sao có thể nắm bắt được tất cả toàn bộ tương

quan phối hợp của những đường nét đan xen nhau, đối chọi nhau, khi thăng khi thoái (*f*) ? Chính vì được ngắm nhìn từ xa, qua ấn tượng về sự đối chọi và một cách bao quát, mà những đường nét cấu tạo hình thù có thể hiển thị rõ hơn cái năng động của chúng. Khoảng cách xa gần không những cho phép nắm bắt tiếp cận một phong cảnh bao la, mà còn làm cho phong cảnh được chiêm ngưỡng chiêm nghiệm (*contemplation*) dễ dàng hơn: phong cảnh nhìn từ xa như thể được gạt lọc đi những nặng nề không thiết yếu, chỉ còn giữ lại duy nhất cái thể chuyển động hết sức đơn sơ, theo đó phong cảnh được bố cục và hiển hiện.

Càng lấy khoảng cách, hẳn nhiên là phong cảnh càng được nhận thức theo chiều hướng thu rút lại (*réduction*). Nhưng không vì thế mà ảnh hưởng không tốt đến ấn tượng hiện thực về phong cảnh nơi người xem: ấn tượng sự giảm đi về kích thước của mọi vật ngược lại sẽ làm cho chúng bộc lộ ra. Như Rolf A. Stein đã phân tích, ở vùng Viễn Đông, rất thường gặp cái nghệ thuật mô phỏng thu nhỏ lại (*miniature*): từ nghệ thuật bonsai đến nghệ thuật cấu tạo điểm xuyết vườn tược, tất cả đều nhằm dẫn đến việc khai tâm nhập đạo (*initiation*) (11). Ở đây, chúng ta gặp gỡ lại một quan niệm của Phật giáo theo đó cái là bé nhỏ tiều vi cũng bình đẳng tương tự như cái là to lớn vĩ đại, những kích thước so sánh lớn nhỏ thông thường giữa muôn vật chỉ hoàn toàn là ảo ảnh giả tạo. Mỗi vũ trụ vi mô (*microcosme*) cũng sẽ chẳng thua kém gì khi

sánh với cái vũ trụ vĩ mô (macrocosme) lớn nhất trong hàng những vũ trụ vĩ mô: “cả càn khôn có thể bỏ vừa trong một quả bầu, và một hạt bụi duy nhất cũng có thể chứa cả trái núi Sumeru⁽¹⁾”. [*Zong Bing*] Tiếp xúc đón nhận ảnh hưởng mới mẻ từ Phật giáo, những trước tác đầu tiên bàn về hội họa phong cảnh đã nhấn mạnh đến tính hiện thực của một quan niệm như vậy về sự tương đồng sẽ được hội họa khai thác vận dụng: “một nét thẳng đứng cỡ chừng ba tấc tương ứng với một chiều cao đến nghìn bước; nét mực trải dàn ra vài bộ theo chiều ngang tạo ấn tượng về một khoảng cách cả trăm dặm (12)”. Mảy may chút không gian nào cũng có thể tàng chứa tất cả, và với thủ pháp tóm rút thần diệu như thế, người nghệ sĩ đột nhiên vượt lên trên tất cả cái hư ảo giả tạo của muôn vật. Không những khôi phục lại cho người xem tranh tất cả cái trình tuyền tươi mát óng ả của vũ trụ càn khôn, người nghệ sĩ còn sẽ gợi mở ra cái chiều kích tâm linh (13) (đặc biệt ở đây là cái chiều kích tâm linh của Phật pháp), theo đó tất cả các sắc thái của càn khôn hiển lộ ra như cái phản chiếu sinh động của chiều kích tâm linh, cần được cảm nhận cảm thụ.

Nhưng, về cơ bản, đâu là sự khác biệt giữa cái thế giới thu nhỏ của bức họa phong cảnh với cái thế giới của những tấm địa đồ? Người ta càng có thể dễ dàng lẫn lộn thế giới này với thế giới kia khi mà việc

⁽¹⁾ (ND) Là một trong những ngọn núi biểu trưng cho bố cục thế giới theo vũ trụ quan của Phật giáo.

vẽ bản đồ đã phát triển ở trình độ cao tại Trung Hoa ngay từ đầu Công nguyên: trong ngôn ngữ Trung Hoa, từ dùng để chỉ thao tác hoạ vẽ, theo một từ nguyên xa xưa, chính đã có nghĩa là “giới hạn bằng một đường kẻ” (chữ Hán này “biểu trưng ra bốn giới hạn của một miếng đất, được kẻ ra với cái bút lông (15)”). [*Wang Wei (Vương Duy), Ve*] Nhưng ngày xưa, điều Cổ nhân muốn hiểu thế nào là hội hoạ, thì không phải là vẽ ra sơ đồ những thành quách và cương giới, phân biệt những phủ và những trấn, chỉ ra núi non và mọi vùng cao thấp, vạch ra nơi nào ao hồ, sông lạch (16) [viện dẫn ra ở đây quá khứ, theo đúng như tập quán biện luận người Trung Hoa, chỉ là để nhấn mạnh: rõ ràng điều muốn nói ra ở đây, đó chính là lúc ra đời của hội họa phong cảnh]. Lý do vẽ bản đồ hay địa đồ chỉ là việc thu nhỏ giảm bớt đi theo tỉ lệ, có mục đích tiện dụng, trong khi đó quá trình thu nhỏ của hội họa lại có một bề dày biểu trưng hết sức phong phú.

[*Wang Wei*] Khi rời xa đi mô hình trình bày kiểu bản đồ có tính cách khách quan hoá (objectiviste), hội họa lại đồng thời như nhích đến gần hơn với lãnh vực đối nghịch: đó là chữ viết. Không những nhích đến gần hơn với tư duy lối viết chữ tượng hình tượng ý (écriture idéographique) qua việc sử dụng những phương tiện dụng cụ vật chất hay những yếu tố thủ pháp khác nhau về đường nét (nét chấm phá chẳng hạn), mà hội họa thậm chí còn tiếp cận (ở một giới hạn thấp hơn) với cái ngôn ngữ còn tinh giản hơn nữa,

xem là linh ứng (sacrée) hơn nữa, đó là hệ thống những bộ phối hợp từng sáu vạch (série des hexagrammes ⁽¹⁾): hệ thống này với lối tuần tự phối hợp những vạch liền và vạch đứt đủ để có thể nói về cái bí hiểm uyên áo của thời vận tương lai. Phong cách hội hoạ như thế (écriture picturale) không những có sức biểu cảm, “một đường nét tài tình cho ta ấn tượng ngấm nhìn núi Hoá, một nét khoằm làm ta liên tưởng đến một cái mũi nhô ra!” (những nét *po* và *wang* này cũng tương tự như đã được vận dụng trong thư pháp), mà còn hơn thế nữa, qua phương tiện duy nhất là đường nét, hội hoạ có thể trở nên là hiện thân của cái “Hư Không vô cùng” (le Grand vide); hay còn qua sự biến hoá không ngừng những đường vạch nét kẻ có thể gợi lên sự biến ảo vô cùng vô hạn của muôn vật. Là phong cách thượng thừa, thực sự có tính tâm linh, qua sự biến hình biến hoá của những hình thù, lối hội hoạ này đã ôm ấp được cái vô hình.

[*Du Phu (Đỗ Phủ), VIIIe*] Một nhà thơ Trung Hoa xưa, khi ngấm nhìn một bức hoạ của một người bạn thân, đã không thể nào không nói lên cái cảm giác về sự bao la của phong cảnh được thể hiện qua đường nét:

“*Từ hồ Đông Đình, gần Ba Linh [vùng tây-nam Trung Hoa] cho đến tận nước Nhật phía đông,*

Dòng sông, giữa đôi bờ đỏ tía, chảy hoà vào tận

⁽¹⁾ (ND) đồ hình 64 quẻ được trình bày trong Kinh Dịch.

dải Ngân Hà (17)”,

Và sự thán phục của nhà thơ là tột cùng với nhận xét như sau:

*“Thật tài ba khi gọi được cái thế nơi xa xăm,
tự cổ chí kim chưa ai bằng:*

*Một bộ vuông không gian gọi lên cả vạn dặm núi
non sông nước!” (g)*

Như thế, bài thơ tán thưởng đã mở đầu và kết thúc với cái ấn tượng về một chân lý vẹn toàn toát ra từ bức họa, làm bàng hoàng người xem (xin đọc giả tham khảo câu thơ cuối cùng, rất ý vị, theo một phong cách sẽ được khuynh hướng *Thiền* (shan/zen) phát triển: “Ngắm dòng sông, ta đến nổi như muốn cất lấy mang đi một khúc!”). Đó chính là vì chỉ có sự biểu thị một phong cảnh với đường chân trời không giới hạn hay quá khổ (démésuré), mở ra trên cái vô hạn, mới có thể gây ấn tượng thực sự về cái “thực” (réaliste). Vì lẽ, có cùng một sự tuần hoàn luân lưu của đà lực sinh động làm cho bức họa mở ra đến cùng cực ở phía những mép cạnh bức tranh, và đồng thời trở nên sinh động ở phần trung tâm với những đường nét chuyển động quen thuộc: mây lượn nhấp nhô trên trời xanh như những con rồng, những ngư phủ đưa thuyền vào bờ, những thân cây cong mình theo những cơn gió. Cái “hơi thở” nguyên khí từ xa thổi đến tẩm tưới tương cận mọi chi tiết, và phong cảnh họa ra với những nét thoáng gọn tất cả mọi đường lực làm cho nguyên khí dễ dàng hiển lộ. Thông qua cái tiềm năng

tiềm lực của *thế*, (cái nguyên khí) bức họa thu tóm cái cốt yếu của Càn Khôn, mà có gọi dưới danh xưng nào đi nữa (nhờ sĩ Trung Hoa thông thường chẳng mấy quan tâm đến chuyện giáo điều) thì vẫn chính cái cốt yếu này làm nên cái năng lực tăng tiến và sức sống của đường nét sắc màu.

Lối nói “một bộ vuông tích chứa cả cái *thế* của vạn dặm” theo đó đã trở thành một điều quá đỗi hiển nhiên đối với những danh họa Trung Hoa (18). Vì lẽ, theo quan niệm ở đất nước Trung Hoa, cái (có khả năng) bao quát (la totalité) mới là hội họa đích thực. Vấn đề còn lại là xem làm thế nào một phương châm như thế, về mặt thực hành, đã tác động ảnh hưởng đến nghệ thuật hội họa.

III. Trong tư duy thao tác của người họa sĩ, vị trí quan trọng dành cho những sinh đạo trong hội họa phong cảnh bộc lộ qua việc ưu tiên cho đường nét cấu hình tạo biên (tracé configurateur): đường nét tạo biên được đặc biệt quan tâm trong hội họa Trung Hoa (nhất là dưới đời nhà Minh và nhà Thanh) khi những họa sĩ vẽ phong cảnh đã thử tìm tòi sáng tác những bức họa lớn rộng hơn và đồng thời phản ứng lại cái khuynh hướng (có thể xem là “suy đồi” so với tham vọng thực sự của quan niệm hội họa vốn có của những họa sĩ Trung Hoa) vẽ ra những bức tranh có tính cách minh họa nhạt nhai và tỉ mỉ chi li một cách tầm thường (platement illustrative et minutieuse).

Về mặt kỹ thuật sáng tác, vốn khởi đầu hội họa Trung Hoa thiên về tính cách đồ thị (graphique), sự

ưu tiên cho *thế* do đó tương ứng với việc dành ưu tiên cho những “đường viền hay đường biên” (lignes de contour) so với những “nếp nhăn nếp gấp” (rides). Những đường biên phân bố những mảng khối lớn và tạo nên cái khung sườn tổng thể của bức hoạ; trong khi đó, cùng lúc, những nếp nhăn, hình thành bên trong hay tựa vào những đường biên, phân cắt phân đoạn và chi tiết hoá những đường biên để tạo ấn tượng nổi bật lồi lõm, tạo da hạt và độ sáng của mỗi vật trên nền vải. Để dùng lại thuật ngữ của hội hoạ Trung Hoa, theo lối rất cơ thể học, những đường biên là cái “sườn cốt” (ossature) của phong cảnh, và những nếp nhăn nếp gấp là những “bộ cơ” (musculature). Và hẳn nhiên, khi những nếp gấp nếp nhăn dần hồi đi đến giai đoạn thay thế cho những đường biên, đến mức gần như làm biến mất luôn những đường biên trong cái nhìn của người ngắm tranh, thì những đường biên (tương tự như những sinh đạo uốn lượn qua địa hình địa thế, mang lại sinh động cho địa hình địa thế) vẫn là cái cốt sườn thiết yếu của hình thù hình dáng (19). [*Tang Zhiqi, XVIIe*] Như thế, khi muốn vẽ trái núi thì đầu tiên cần phải làm lộ ra những đường biên, bằng cách khai thác những đối chọi, để ghi khắc cái cương lực cơ bản (tension foncière) tạo “ý nghĩa” cho núi, và rồi chỉ từ đó mới có thể thêm vào những nếp nhăn nếp gấp (20). [*Fang Xung, XVIIIe*] Khi cái *thế* của một trái núi hay một phiến đá đã được xác định, thì “vẻ đẹp của núi hay phiến đá sẽ tức thời thành công (21)”. Thao tác hội hoạ ngược lại với hướng như vừa trình bày sẽ là tai

hại, nghĩa là bắt đầu vẽ tỉ mỉ những phiến đá ở một góc nào đó trong không gian tám vãi để rồi đi đến kết thúc với sự “tích tụ” của rất nhiều cái nổi bật lồi lõm (22). [*Mo Shilong, XVIe*] Vậy hãy quay trở lại với phương châm của Cổ nhân xưa kia, đã biết nắm bắt cái “thần” của mỗi vật qua một nét bút: “những bức danh hoạ, dù vốn có rất nhiều điểm, nhiều mảng màu được trau chuốt kỹ lưỡng, cơ bản về nguyên lý vẫn là nhắm đạt đến cái *thế* (h23)”.

Đạt đến cái *thế* là cái cốt yếu, vì rằng cái hiện thực của muôn vật chỉ hiện hữu và theo đó chỉ hiển lộ *một cách tổng quát* (globalement), nhờ vào cái lực xu thế xu hướng nối kết mọi yếu tố khác nhau cấu thành chúng. [*Zhao Zuo, XVIIe*] Chỉ khi nào ta nắm bắt được cái (*thế*) vận động tổng thể (mouvement d'ensemble) của trái núi thì, mặc dù có những nơi cao thấp, lồi lõm, uốn khúc, quanh co, trái núi vẫn sẽ để luồng thổi nguyên khí đi qua những kinh mạch của nó; rằng hình ảnh của cây cối, mặc dầu có những đường nét không đều, bất thường và dáng vẻ đối chọi nhau, “vẫn biểu thị cái sinh động riêng tư của chúng”; và những phiến đá sẽ có “một vẻ hấp dẫn kỳ lạ nhưng lại không ra dáng dị kỳ”, “núi kéo với vẻ đơn sơ nhưng lại không trở nên bình phàm chung chung”. Ngay cả những sườn non, dù cắt chéo trăm chiều, vẫn không cho cảm giác lộn xộn (24). Phức hợp nhưng không rối rắm: vì rằng cái vận động tổng thể tương ứng với một sự cố kết (cohérence) tự thân của hiện thực, hiển thị cái “thuận lý” riêng tư tự thân của nó (sa “logique” propre) (i). Và điều là đúng với mỗi một yếu tố riêng

biệt thì lại càng đúng ở cấp độ tương quan xu thế của tất cả mọi yếu tố. Tương quan xu thế này phụ thuộc vào cái lô-gích tổng thể, triển khai theo lối tuần tự và qua biến thái (par alternance et variation), nhắm đến việc làm nổi bật giá trị một cách hỗ tương và liên tục. Ngay cả hình ảnh những chiếc cầu và làng xóm, những ngọn tháp và vọng lâu, tàu thuyền và ngựa xe, những con người và nhà cửa cơ ngơi (khi phô khi ẩn), ngay từ những đường nét đầu tiên đều đã phải được thể hiện theo cái trật tự thứ lớp bao quát chung. Nếu không theo cách như vậy, tất cả sẽ như thể phân tán và như xa lạ xa cách với nhau. Như thế, rốt cùng, nguyên tắc bắt buộc về *thế* trùng khớp với nguyên tắc của sự thống nhất trong cấu trúc bố cục được tư duy quan niệm theo cái chức năng năng động của nó. Không có sự thống nhất cấu trúc bố cục thì vẽ chỉ còn là cái việc chấp chấp vá vá. Nhờ có sự thống nhất này, con mắt người xem tranh có thể nắm bắt cả bức hoạ chỉ thoáng chốc qua một cái nhìn như chính cái “nguồn cảm hứng duy nhất” đã làm nên bức hoạ; và nhờ có sự thống nhất này mà người xem cũng có thể ngắm nhìn tranh chăm chú và chậm rãi, có thể không ngừng cảm nhận thụ hưởng qua từng mỗi chi tiết đường nét tất cả sự hài hoà vô hình ẩn tàng.

Nhưng cũng thật càng khó nắm bắt được (*thế vận động tổng thể*) từ cái *thế* của phong cảnh (như là cái cương lực riêng biệt của bố cục) khi mà phong cảnh luôn là đặc thù và tùy thuộc vào góc nhìn. Một lần nữa, sự so sánh với cơ thể con người lại bộc lộ ra nhiều điều: cơ thể con người, ở bất luận tư thế nào, đi,

đứng, ngồi, nằm, thì tất cả mọi bộ phận, cho đến mỗi cơ khớp cử động, đều phối hợp hài hoà với tư thế điệu bộ. Để có thể tiếp tục so sánh liên tưởng xa hơn nữa như vậy (vốn là sở thích của những nhà phê bình nghệ thuật Trung Hoa), những phiến đá thì được quan niệm như là “cốt sườn” của núi non, rừng cây là “áo quần”, cỏ cú là “lông tóc”, những dòng nước là “kinh mạch”, những mây ngàn là “khí trời”, sương khói là sắc mao, và đèn đài vọng lâu, cầu cống làng xóm là những “vật trang sức”; quan niệm một cách tổng quát, những phân chia phân nhánh của những chỏm núi là “tứ chỉ”, -và chỏm núi có thể là thẳng đứng, hơi nghiêng, hay nghiêng nhiều (25). Khi con người nằm duỗi ra, bàn tay buông thõng trông dài ra hơn, và khi co tay lại thì trông ngắn hơn; khi thân người đứng thẳng, với tràn đầy ánh sáng, thì chân chỉ cần khẽ nhúc nhích một chút là nguyên cả hình thù và cái bóng của nó cùng đồng thời chuyển đổi biến dạng. Cũng tương tự như thế đối với cái vận động toàn thể của núi non ở bức tranh, được ngắm nhìn xa hay gần, nghiêng hay thẳng: tất cả những hốc hẻm thung lũng hay dốc đứng vực sâu của núi non, nếu nhìn thẳng, đều như hài hoà (“trao đổi thông suốt” với cái phong cảnh) với cái diện mạo của núi non cũng được nhìn thẳng. Nhìn xa bao quát, vẫn luôn có một chỏm núi được khai thác như là cái nguyên tắc chủ đạo của cả bức tranh (nổi bật lên, bề thế và kiêu kỳ), trong khi những chỏm núi khác đứng thẳng chào một cách kính cẩn như thể chúng đang chầu chực thân phụng; xem sát lại gần, thì không có mảy may bụi cây

ngọn cỏ nào là không có sự xuyên thấu của đường sinh đạo (j). Người họa sĩ phải thực sự có được nguồn cảm hứng, thụ hưởng được cái ý thức tinh thần đặc biệt, để có thể nhập vào cái thần của phong cảnh một cách thâm sâu, thân thiết (mở tâm ra và hoà tâm vào), và rồi phóng bút nắm bắt lấy tất cả toàn bộ cái vận hành, vừa dững mãnh toàn khắp, lại vừa tinh vi đến mức tế vi (si finement capillaire). Nếu không có được sự viên mãn đặc biệt khác thường của những nguồn năng lực riêng thì cái “đại thể” của phong cảnh sẽ chẳng thành, và bức họa sẽ không thần không hồn.

Như thế, không nên lẫn lộn cái vận động tổng thể của bức tranh phong cảnh với cái có thể gọi là sơ đồ hay phác đồ (plan) của nó vốn được hình thành với thật nhiều công phu. Cái vận động tổng thể thuộc một giai đoạn trong sáng tạo trước cả giai đoạn sơ đồ, tinh tế hơn, do đó khó nắm bắt hơn: sự *xuất hiện như trào vọt ra* (jaillissement) của bố cục đem lại cho phong cảnh cái sức mạnh của xu thế xu hướng, và chính sức mạnh xu thế xu hướng này sẽ dẫn đến sự xuất hiện của vận động tổng thể (nghĩa là triển khai cái hiệu năng hiệu dụng về mặt mỹ học). [Da Chong-guang, XVIIe] Và chỉ kể từ lúc trực giác nắm bắt được (từ cái thần -xác bản thân) cái thân-thể (corps) và sức sống phân nhánh phân nhánh của phong cảnh thì mới có thể nói đến sự bố cục hình thành nên một bức họa, được xem là một thao tác trí tuệ hơn và phối hợp hơn, và thế rồi theo đó cái bố cục sẽ trở nên hiển nhiên: “khi đạt đến cái vận động tổng thể [thể], họa sĩ có thể sắp xếp tất cả tùy thích, mọi góc cạnh tám vải đều

hữu dụng (*k*); nếu không đạt được cái vận động tổng thể, thì cố công nỗ lực điều chỉnh sắp xếp lại bao nhiêu cũng chẳng có chút kết quả nào (26)". Là yếu tố tuyệt đối quyết định của tác phẩm hội họa, *thế* được vận dụng từ ngay giai đoạn của cái "khả năng vô lường và tế vi" (*l'aléatoire et l'infime*) (1) và *thế* được hiện thực hoá vào giai đoạn của sự "quan sát và mực thước" (*l'observation et la mesure*). Nếu *thế* cho phép ta thấy được sự đúng đắn của nó với kết quả (là một bức họa đẹp), thì *thế* cũng đưa ta trở về ngược lại với những phân vân ban đầu của mọi căn nguồn khởi thủy của sáng tạo. *Thế* không những nằm ở cái bản lề giữa cái vô hình và cái hữu hình, mà *thế* còn nằm ở cái điểm bí ảo phân hoá bước ngoặt (*point secret du clivage*) quyết định sự thành công hay thất bại: nói cách khác, *thế* thực sự là cái quyết định cái "sinh-tử" của mọi bức họa phong cảnh.

IV. Tại Trung Hoa, có một loại thơ phú ngâm vịnh về phong cảnh, tương tự như hội họa về phong cảnh, và ở cả hai loại hình nghệ thuật này đã có chung một tinh thần quan niệm. Tương tự như người họa sĩ, nhà thơ thu giảm khoảng cách, thu tóm không gian, và chỉ giữ lại những đường nét sâu xa. [*Wang Shizhen, XVIIe*] *Thế* nhưng, hoặc là đặt mình từ một đỉnh núi cao, theo như một ví dụ được đưa ra, nhà thơ mô tả một toàn cảnh bao la hơn cái được phơi bày ra trước mắt có thể thực sự thấy được; hoặc là, theo một cuộc du hành, nhà thơ tự nhắm đến một bến bờ xa xôi hơn cái bến bờ thuyền có thể xuôi đến nơi, neo đậu lại được thực sự... Đó không phải là một sự gọi lên về

phong cảnh cảnh vật có tính cách hư ảo giả tạo, thiếu hẳn đi cái kinh nghiệm vốn sống thực sự: ngược lại, chính vì nhà thơ hoà mình chia sẻ một cách sâu sắc với phong cảnh nên nhà thơ mới có thể nắm bắt bằng trực giác cái phong cảnh, với trọn vẹn tất cả tâm vóc của nó, vươn đến mỗi nhánh nhành xa xăm, và khai mở phong cảnh ra với cõi vô hạn làm nó sinh động, ra với cái luồng thổi nguyên khí hấp dẫn nó. Phong cảnh như dâng trào ra, được thăng hoa lên: khi mở rộng chân trời vượt mức như thế, khi kéo cõi xa xăm vô hạn về với con người [hữu hạn], nhà thơ trong thoáng chốc vượt qua cái nhận thức bình phàm, “tính theo cây số đường trường”, khách quan một cách tầm thường, để đạt đến cái nhận thức về một thế giới ở cái cõi cao minh vô hình (*le monde dans son au-delà invisible*) (27). Tương tự như quan niệm của người họa sĩ, cái nhận thức địa lý của nhà thơ Trung Hoa có khoảng cách khác biệt với cái chân lý về địa hình qua đo đạc trắc địa (*vérité topographique*). Tương tự như phong cảnh trong quan niệm hội họa, cái phong cảnh của nhà thơ sung mãn thêm với cái cương lực biểu trưng. “Người ta kể lại rằng Wang Wei đã vẽ những cây chuối giữa mặt đất phủ tuyết, và trong thi phú ông cũng đã làm tương tự như vậy (28)”. Cái cương lực của cái “bất khả” (*l'impossible*) đã dẫn đến sự thăng hoa vượt qua cái nhãn quan bình phàm để có thể mở ra cái nhìn mộng mơ mộng mị. Để minh họa, cùng một nhà phê bình Trung Hoa đã dẫn ra những câu thơ như sau:

Ở Vũ Dương, cây thích đã bao nhiêu lần xanh lá ?

Ở Dương Châu, Ngũ Hồ: chỉ một mảng trắng!

Lời nhà phê bình: “Nhà thơ lần lượt nêu ra những địa danh này nọ như thị trấn Lanling, ngoại thành Fuchun, thành Shitou, thế nhưng, trong thực tế, những địa phương này xa nhau cả hàng trăm dặm hay vạn dặm. Nói chung, họa sĩ và nhà thơ thời xa xưa chỉ lưu giữ những gì họ nắm bắt được qua cái tình cảm xúc động nơi họ được dấy lên, vượt lên khỏi bình diện sắc thái vật chất của muôn vật (m). Vậy kẻ nào tìm cách nắm bắt lấy một vật thể bằng cách ghi khắc chạm trổ nó một cách chính xác sẽ chẳng thấu đạt được cái nguyên lý vừa nêu (29)”.

[Wang Fuzhi, XVIIe] Từ quan niệm về thế, người Trung Hoa còn có thể đi xa hơn nữa trong sự so sánh tương quan giữa hội họa và thi ca:

Theo những người quan tâm đến hội họa, “một bộ trong không gian hội họa tích chứa một thế của cả vạn dặm”. Vì vậy, thế là một thuật ngữ đáng quan tâm luận bàn. Nếu ta không xem xét vấn đề hội họa theo ngôn ngữ quan niệm về thế, sự thu nhỏ không gian của một vạn dặm vào kích thước một bộ sẽ chỉ như là việc lập ra dạng bản đồ thế giới thường gặp ở những trang đầu tiên của sách địa lý thông thường (30).

Lý do hẳn nhiên là, khác với sự thu giảm kích thước theo lối vẽ bản đồ theo chuẩn tỉ lệ hoàn toàn

thực dụng, nhận thức về không gian có tính cách mỹ học, dù đó là về mặt đồ hình hay về mặt thi phú, đều tìm cách tiếp cận không gian thông qua cương lực, thông qua những sinh đạo: những ký hiệu cấu thành không gian này như tích chứa một dạng tiềm năng tiềm lực có khả năng cấu *hình tạo thế* - potentialité dispositionnelle, [ở đây có nghĩa là *thế*]; những tiềm năng tiềm lực chính sẽ tạo hiệu ứng nghệ thuật cho mỗi ký hiệu. Như thế, “không gian” đang được đề cập không chỉ liên quan đến cái không gian truyền thống mà một bài thơ gợi lên như là một “phong cảnh”, “không gian” này còn liên quan đến cái *không gian* hay *vũ trụ thi ca* (*espace poétique*) mà một văn bản tự thân cấu thành từ chiều kích riêng tư đặc thù, từ cái ngôn ngữ văn bản triển khai. Đó là không gian tư duy ý thức (*espace idéelle*), của ngôn từ, của ý thức, nhưng được tưới tắm bởi một khát vọng bao quát, chính nó cũng được kích hoạt nhào nặn bởi cái năng động từ cõi xa xăm. Ngôn ngữ thi ca, tương tự như ngôn ngữ hội họa, vận động theo một phương thế cô đọng lại và thu giảm lại ở bình diện biểu tượng; và thể thơ bốn câu (tứ tuyệt - quatrain), dạng ngắn gọn súc tích nhất của thi phú Trung Hoa, được ưu tiên dẫn ra:

“Quý nhân giờ nơi đâu ?

Tiền thiếp nay mãi tận Hàng Dương.

Mỗi con thuyền cập bến, chỉ kịp mỗi một lời ...

Thuyền có hay chẳng đến từ nơi ấy?”

Trong bài thơ này, theo lời bình của vị triết gia Trung Hoa, “luồng nguyên khí thổi cái sinh động vào

ngôi bút, đạt mọi hướng mọi mặt đến cõi vô cùng vô hạn, và cái “nghĩa lý” (sens) hiện diện khắp bài thơ, thấm vào cả những khoảng trống giữa các con chữ, dòng chữ (31)”. Điều này có nghĩa là, trong cái không gian thu rút lại của bài thơ, nguyên khí đã thổi xuyên thấm vào bài thơ (tương tự như khi nguyên khí xuyên qua và làm hiện hữu mọi hiện thực), mang lại cho mỗi một câu chữ bài thơ một tiềm năng tiềm lực tối đa về ngữ nghĩa, qua việc tạo ra một cách hiệu quả cái khoảng cách xa nhất giữa những yếu tố khác nhau (người / tôi; chốn này / nơi kia; v.v...): cái khoảng không mênh mông làm phân ly và tiêu tán, và rồi, đột nhiên, niềm hy vọng khi ẩn khi hiện (như từng con thuyền một cặp bến ...) của gặp gỡ, hẹn hò... Cái rút ngắn súc tích là cực độ, cả về mặt không gian và thời gian (bốn câu năm âm tiết, là cái khoảng khác kíp một lời thăm hỏi - quatre pentasyllabes, l’instant d’une question), cảnh và tình chỉ là phác hoạ nhưng lại càng thêm hàm súc, bài thơ được tinh lược theo những “sinh đạo” của nó. Nhưng chính sự cô đọng này lại tạo được khả năng vượt qua cái bình phàm, làm cái nghĩa lý thấm vào mọi ngõ ngách câu chữ và khoảng trống của bài thơ, làm cho ngôn ngữ triển khai vô tận. Cương lực giữa các ký hiệu là cực độ, xu thế xu hướng về nghĩa đạt đến cực điểm: phương thế bố cục (dispositif) của bài thơ được vận dụng hết mực.

Nghệ thuật bố cục kết hợp hiệu quả (disposition efficace) rất thường được trao đổi luận bàn trong truyền thống học thuật Trung Hoa; và đặc biệt là,

thông qua những hành vi tập quán văn hoá muôn
màu muôn vẻ nhất, nghệ thuật này đã được mô tả sắp
xếp phân loại rất tỉ mỉ.

CHƯƠNG 5

NHỮNG BỘ TƯ *THỂ* PHƯƠNG *THỂ* HIỆU DỤNG

I. Những *thể* (nhiều *thể*) khác nhau được tập hợp lại thành một bản liệt kê: từ (tư) *thể* của bàn tay đến *tư thể* của thân *thể*, từ cấu trúc địa hình *địa thể* đến cái *xu thể triển khai* của một bài thơ. Như thế, nghệ thuật là gì (một câu hỏi đặt ra một cách tổng quát và cụ thể nhất), nếu không phải là nắm bắt và triển khai, qua hành vi thao tác và thông qua sự vận dụng phối hợp cái này vật kia, tất cả cái hiệu quả hiệu năng có thể có được? Và chính xác phải tổng kết như thế nào về vốn hiểu biết gặt hái được, nếu không phải là bằng cách tiến hành liệt kê ra, và từng trường hợp một? Và vai trò của những bản liệt kê như vậy chính là thiết lập ra, theo từng lãnh vực, một sự sắp xếp phân loại những *tư thể* đặc thù đã được nhìn nhận như là thích ứng nhất và được kinh nghiệm con người tích lũy truyền thụ từ sự phụ cho môn đệ, từ đời này sang đời khác, như là một bí quyết hữu dụng hữu ích. Là kết quả của sự thực hành qua một thời gian dài thử thách, và nhắm trở lại ứng dụng vào thực hành,

những tư thế này thường được ghi chép lưu giữ trong những văn bản kỹ thuật, những loại giáo khoa hay cẩm nang; và chính là vào thời thịnh trị triều đại nhà Đường (thế kỷ thứ VII- thứ X), thời kỳ đầu tiên mà người Trung Hoa bắt đầu suy nghĩ một cách chính xác hơn về những phương thức sáng tạo (*l*), chứ không chỉ là bàn về “cái thần hay cái hồn” (“*esprit*”) (đến cái tầm ảnh hưởng về đạo lý hay ở tầm vóc vũ trụ) như đã thường đúc kết như thế trước đó.

Với những bản liệt kê như vậy, chúng ta đã bước sang một hình thức viết lách khác. Nhưng, dù việc đúc kết khuôn thước kỹ thuật (hay pháp điển hoá, *codification technique*) đối với sự nắm hiểu một nghệ thuật nào đó có quan trọng đến mấy đi nữa, có làm hiển lộ hết cái “thần tình tinh anh” của nền văn minh Trung Hoa đi nữa, thì việc đúc kết khuôn thước kỹ thuật như vậy cũng vẫn rất ít được xem trọng. Dù sự đúc kết như vậy có tóm lược được một kho tàng hiểu biết vô danh và là của chung hay, ngược lại, có trao gởi cho chúng ta một học thuật công phu bí hiểm bí truyền đi nữa, thì sự đúc kết khuôn thước kỹ thuật như vậy đã vẫn bị xem là không đáng được nho sĩ chấp bút vào: đến mức là một số trước tác tại Trung Hoa đã thất lạc, ngày nay chỉ còn lưu truyền đến tay chúng ta một số tác phẩm được những người Nhật sao chép lại trong những chuyến du khảo ngay trên lục địa (là do công của một vị sư nổi tiếng hay một người thầy thuốc nổi danh, vào lúc mà nền văn minh Trung Hoa đã cực thịnh và nước Nhật thì còn non trẻ), với

mục đích là để sau đó khi trở về nước, đào tạo những người Nhật khác nắm vững những nghệ thuật được nền văn minh Trung Hoa bao đời hun đúc. Tại lục địa Trung Hoa quê nhà thì bị xem là một thứ hiểu biết quá sơ đẳng hay quá theo kinh nghiệm để có thể nâng lên ngang hàng với những áng văn tuyệt tác; ngược lại, ở nước Nhật, là hải ngoại, lại được xem như là cái hướng dẫn hữu dụng nhất và chắc chắn nhất cho những ai nhập môn. Và mãi cho đến ngày nay, những bảng liệt kê nêu trên, dù có vẻ như tế nhạt nhằm chán đến mấy đi nữa, vẫn là nguồn hiểu biết phong phú hữu ích cho kẻ nhập môn.

II. Nghệ thuật khởi đầu ở đất Trung Hoa là nghệ thuật gắn liền với bút lông, và những “tư thế hiệu dụng” (dispositions efficaces) đương nhiên liên quan đến cách sử dụng bút lông: nguyên thủy, thực hành được đề cập là thực hành về thư pháp, nhưng thư pháp rồi cũng ảnh hưởng đến hội họa. [*Cai Yong, IIe*] Một văn bản, với tiêu đề là “Cửu thể”, được xem là một trong những áng văn xưa nhất bàn về lý thuyết thư pháp, đã trình bày về chín cách thức thao tác bút lông, được coi là đáp ứng mọi tình huống thực hành về thư pháp (3). Nghệ thuật ở đây là nhắm đến một cách đúng đắn những nét chữ có sự tương thích và tương quan giữa phần thượng và phần hạ của chữ (1); làm thế nào cho đầu ngọn bút xoay vòng nhằm tránh những góc cạnh nổi lộ (2) chẳng hạn; hay đi theo chiều ngược lại với hướng nhắm đến trước đó, lúc khởi đầu cũng như lúc kết thúc một đường nét, theo kỹ

thuật gọi là “nét ẩn” (pointe cachée) nhằm làm khuất đi cái vết đầu bút lông bên trong một nét kẻ (3). Kỹ thuật này tương ứng với cách “giấu đầu” (cacher la tête) khi người viết tìm thế liên tục duy trì đầu bút ở vào chính giữa của nét kẻ (ngay khi đầu bút chạm vào trang giấy), và cũng tương ứng với cách bảo vệ đuôi (protéger la queue): vào lúc kết thúc một đường nét thì người viết đảo hướng mạnh mẽ (5). Nhiều thao tác đặc biệt khác bổ sung cho những tư thế tổng quát nêu trên: một chuyển động “thúc ép” (pressé) (như “mổ” - “picorement”, hay “giằng co” - “écartèlement”) (6), hay tài tình (enlevé) với một đầu bút nhanh và tập trung (7); hay như là, một thao tác bút lông đem lại cái ấn tượng gồ ghề (âpreté) cho đường nét, như thể đường nét phải vượt thắng một sự kháng cự lại (8); hay còn là một thao tác kẻ ra những đường ngang vừa đồng thời duy trì cương lực như thể là “phải cầm cương ngựa (9)”. Theo như kết luận của trước tác, khi nắm vững chín loại thao tác như thế, thì dầu không có sự hỗ trợ của người thầy, người thực hành thư pháp vẫn có khả năng “hoà mình vào cái thần tình của Cổ nhân” và vươn lên đến mức tinh tế tuyệt mỹ: vài phương thức phương thế thao tác như vậy có thể đã bao hàm cái cốt tuỷ của nghệ thuật sử dụng bút lông.

Tương ứng với thao tác sử dụng bút lông là ngón nghề sử dụng đàn dây. Ở Trung Hoa, đàn tì bà, tương tự như thư pháp, là một thành phần của vũ trụ kẻ sĩ. Nếu khái niệm về “thế của đôi tay” xuất hiện chậm nhất là vào khoảng thế kỷ thứ VII, thì chỉ mãi rất

muộn về sau (chủ yếu là dưới triều nhà Minh) chúng ta mới thấy trình bày lưu giữ trong một số trước tác một bảng diễn giải những tư thế cầm đàn (4): những tư thế được tuân tự trình bày (mười sáu tư thế cho mỗi tay), kèm theo là những ký họa chỉ ra tư thế đặc thù của những ngón tay, với hướng dẫn kèm theo phía dưới để chỉ rõ ngón bấm; bên cạnh mỗi ký họa lại đặt đối xứng thêm một ký họa thứ hai gọi lên tư thế của một con thú, thậm chí là cả một phong cảnh tự nhiên, tương ứng với mỗi tư thế đàn; cuối cùng là một bài thơ, phía dưới bức ký họa thứ hai và song song với lời hướng dẫn (của ký họa thứ nhất), đề cập, theo lối phúng dụ (allégorie), cái thần thái riêng của tư thế hay của phong cảnh nêu ra. Những tư thế và phong cảnh này trình bày những *thế* thật độc đáo và tráng lệ: tư thế “con cò hót lên trong bóng thông”, “con vịt đơn độc vươn cổ về anh em đồng bạn”, “con rồng bay bổng theo áng mây”, “con ngựa nhà trời chụp bắt con ve”, ... hay là “thác nước trong thung lũng hẻo lánh”, là “gió đưa mây về”... Những phác thảo, lời hướng dẫn, hình ảnh biểu trưng, thi phú, tất cả các phương tiện đều được vận dụng nhắm đến trí tuệ, nhãn quan, cảm xúc, nhắm đến đủ các cách tiếp cận khác nhau: phân tích và trực giác, có phương pháp và gợi ý, nhằm để chỉ ra cái nhân cách bản sắc, vừa thể xác vừa tâm linh, của mỗi một tư thế.

Cái mà (ở phương Tây) được gọi theo truyền thống là “võ Trung Quốc” (boxe chinoise) hay “Thái cực quyền” (taiji quan), như ta vẫn thường thấy nhiều

người tập luyện một mình hay cùng với người khác buổi sớm mai trong công viên, cũng là môn tập luyện bao gồm nhiều tư thế tuần tự liên nhau: ở đây là cả thân thể, chứ không chỉ là bàn tay hay cổ tay, và hơi thở rất được xem trọng, vì tương tự như cái khí luân lưu trong vạn vật vũ trụ, khí thở được đúng cách sẽ làm cho nguồn sinh lực được hài hoà khắp thân thể con người. Đây là một ô nghệ thuật” chỉ xuất hiện gần đây thôi (theo những văn bản chúng tôi có được thì sớm nhất là vào khoảng thế kỷ 19) với một lô-gích biểu trưng cho một truyền thống văn hoá phong phú của người Trung Hoa, một cái lô-gích đối lập với những kỹ thuật võ vật đánh đấm ở phương Tây. Theo phong cách “trường thể” (longue boxe) rất thông dụng, thường được trình bày “mười ba *thế*” (5). Một bên là tám thế: đỡ, kéo về phía sau, áp lực về phía trước, đẩy lui, uốn mình, uốn về phía dưới, đánh cùi chỏ, đánh vai; và một bên là năm thế: tiến lên, lùi lại, tiến về bên phải, tiến về bên trái, giữ vị trí chính giữa. Bộ tám thế thứ nhất được quan niệm trong tương quan với tám quẻ “ba vạch” (trigrammes) (theo Kinh Dịch, một trước tác cổ xưa về bói toán và về quan niệm vũ trụ luận cơ bản của người Trung Hoa), những quẻ này theo lối tuần tự phối hợp những vạch liền và những vạch đứt, hình thành nên một tổng thể những đồ hình, được hệ thống lại đầy đủ, được sử dụng để diễn dịch cái thời vận tương lai. Bộ năm thế thứ hai có tương quan với “ngũ hành” (kim, mộc, thủy, hoả, thổ), mà theo quan niệm truyền thống của người Trung Hoa về tự nhiên, ngũ hành khi tương tác tuần tự và

phối hợp với nhau, biểu thị những mối tương quan cơ bản giữa muôn vật (6). Khi hai người cùng tập luyện Thái cực quyền (lối “đẩy tay”), bộ bài bản những *thế* này được đặc biệt quan niệm như sự hướng ngoại (exteriorisation) cái lực bên trong, và chính lực này là biểu lộ năng động của cái “nguyên khí” thực sự; khi quan niệm vận dụng nguyên khí này, người tập hình dung nó như được cuốn lại (comme “enroulée”), tựa như một “dải lụa” sẵn sàng xoắn vòng vươn lên không trung: những thế của bài tập là những kiểu động tác (figures) biểu trưng cho sự “trải tung ra” (như dải lụa) đi từ trung tâm nguyên khí và triển khai qua những tư thế kế tiếp liên nhau.

Và đến ngay cả “Nghệ thuật chần gối”, từ lâu đời, cũng được người Trung Hoa ghi chép pháp điển hoá một cách tỉ mỉ, và cũng theo quan niệm ngôn ngữ của *thế*. Bàn về những tư thế ân ái, một trước tác Trung Hoa dưới đời nhà Đường (chắc chắn là có sao chép lại một số tác phẩm đã xuất hiện trước đó) đã liệt kê ra chính xác ba mươi tư thế, xem là đã bao quát hết tất cả những tư thế có thể có được (7). “Ba mươi tư *thế*□ này được chỉ ra với những cách gọi biểu trưng, vay mượn từ thế giới động vật hay tự nhiên: là “tháo chỉ lụa” hay “rồng cuộn mình”; “bướm lượn” hay “vịt bay đảo thân”; “thông phủ cành” hay “trúc trước ngai thờ”; “hải âu vỗ cánh”, “bầy ngựa rừng tung vó”, hay là “tuấn mã phi nước đại”, v.v... Bấy nhiêu thành ngữ về những tư thế khác nhau của thân thể, với cái hiển nhiên của câu chữ chỉ ra rõ rệt cái tiềm năng tiềm lực

hoạt tác và khả năng đa lực, mặc dù có thể có nhiều biến thái khác nhau. Chữ *thế*, ở số ít, cũng trong phạm vi này, từ lâu cũng đã được dùng để chỉ những tình hoàn nơi người đàn ông: thiên ai đó (một hình phạt thường được áp dụng ở Trung Hoa xưa kia), theo cách nói bóng bẩy, là “cắt bỏ đi cái *thế* của hắn (*b*)”.

III. Xét về mặt văn hoá, dường như không gì khách quan “trung lập” (neutre) cho bằng việc thiết lập một bảng liệt kê. Tuần tự liệt kê ra mỗi trường hợp, máy móc theo từng dòng từng cột: việc liệt kê gần như là vậy, tuồng như có tính cách sơ lược và chẳng ai biết từ đâu đến. Tuy nhiên, chúng ta cảm thấy hơi bỡ ngỡ với những bảng liệt kê ra như vậy. Một số liệt kê thì hoàn toàn thống nhất một dạng và đều đặn, một số khác thì đa dạng đến mức có thể phải suy nghĩ về tính chất phù hợp của các thành phần. Chín thế về thư pháp tuần tự kể ra không phân biệt những dạng tổng quát và những dạng đặc thù (*cas généraux et particuliers*); cũng có trường hợp là một dạng lại bao hàm hai dạng tiếp theo sau đó (chẳng hạn, dạng 3 chứa dạng 4 và dạng 5); ngoài ra, một số dạng được phân tích theo với cái lô-gích riêng biệt của chúng [xem (1), (2), ...], một số khác được giải thích theo với lối áp dụng đặc thù riêng [xem (6)]; cuối cùng, một số khác nữa lại chỉ được trình bày theo lối ẩn dụ [xem (9)]. Sự buông thả về tưởng tượng cũng làm cho chúng ta ngỡ ngàng phân vân, đồng thời cũng rất hấp dẫn lôi cuốn: vậy phải xem những chỉ dẫn mang tính hình ảnh như thế chỉ đơn thuần là hình ảnh minh hoạ

có tính biểu trưng (décoration emblématique) hay phải hiểu rằng ở đây có một ý nghĩa biểu tượng (signification symbolique) phục vụ thực sự cho sự nắm hiểu? Cuối cùng, điều kỳ lạ nhất, những bảng liệt kê, chỉ kể tuần tự ra như vậy, tự thân đủ để hợp thành một tổng thể toàn vẹn: khái niệm *thế*, vốn không chỉ được sử dụng làm tiêu đề cho mỗi mục mà còn (là cần thiết) làm nền tảng lô-gích cho cả bộ tư thế, cũng chẳng hề được làm rõ ra (ngoại trừ số lượng), diễn giải ra hay minh định hẳn hoi. Như thế, đối với người Trung Hoa nào sử dụng đến, không cần thiết phải rút ra từ toàn bộ liệt kê bất cứ một quan niệm tư duy trừu tượng nào khác; như không cần bất cứ lý thuyết nào để minh định *thêm cho* cái mà người Trung Hoa đã cảm nhận được theo trực giác, một cách tích cực, qua các dạng (thế) được trình bày, xem như là điều hiển nhiên của chữ *thế*: một chữ “đắc dụng” (pratique), đắc dụng *nhất*, và cứ như thế “mà nhận mà dùng” (à “prendre” comme tel). *Thế* là một chữ phải xem là hiển nhiên và hoà tan vào không gian của sự chú ý của chúng ta, ngay từ khi chúng ta thao tác thực hành thực sự, vào lúc chúng ta đang tự đào tạo chính bản thân chúng ta qua rèn luyện thực hành: câu hỏi cần phải giải trình minh bạch (chữ *thế*) là vô ích, thậm chí là có hại cho người thực hành, và câu hỏi như vậy chỉ có thể nảy sinh dưới con mắt của kẻ không dẫn thân vào thực hành, có thái độ tách biệt (với cái lô-gích riêng của *thế*), của kẻ chỉ là một độc giả hay khán giả bàng quan.

Như đã nhận xét ngay từ đầu (và cũng chính là khởi điểm cho nghiên cứu tìm tòi này), chúng ta càng quan tâm hơn đến vấn đề vừa nêu là vì trong ngôn ngữ chúng ta chẳng có từ nào tương đương với chữ *thế* (tôi muốn nói là trong ngôn ngữ “phương Tây” chúng ta, với cái vốn ngôn ngữ đã hình thành từ cái nôi Ấn-Âu, nối kết cái vốn Hy Lạp với cái vốn chữ Phạn, và lại càng trông có vẻ như là *một* ngôn ngữ riêng biệt trong tương quan với ngôn ngữ Trung Hoa). Những nhà dịch thuật (khi họ bắt tay vào dịch!) đã dịch chữ *thế*, khi cách này khi cách kia, bằng từ “tư thế” (“postures”, “positions”) hay “vận động”, “cử động” (“mouvements”). Và (ý nghĩa) chính là bao hàm đồng thời cả hai từ này. Khái niệm “tư thế” (posture) là không đầy đủ, chính bởi vì khái niệm này có hàm ý sự bất động, dù là tạm thời đi nữa, và rằng lý trí chỉ có thể phân tích nắm bắt một vị thế tư thế (disposition) khi làm cho nó cứng sững bất động. Nhưng trong thực tế của sự liên tiếp liên kết những động tác phải thực hiện, người ta không thể nào phân biệt ra một cách võ đoán một “tư thế” riêng biệt trong sự vận động, chuyển động bắt nguồn từ tư thế *đồng thời lại là* định hướng tư thế. Chính vì lẽ đó, trong nghệ thuật thư pháp, những *thế* khác nhau được chỉ rõ ra với những yếu tố phương tiện từ phân tích qua đồ họa, đã được hiển thị ra cho mắt nhìn và do đó đã ở vào dạng tĩnh (statique), theo đó tương ứng những *thế* khác nhau trong thao tác sử dụng bút lông (c8). Và cũng chính vì vậy mà những trước tác về tì bà đã thêm vào phần mô tả kỹ thuật ngón đàn, được phân tích nhỏ ra một cách

tử mĩ (theo Van Gulik ⁽¹⁾, thường được thống kê ra từ khoảng một trăm năm mươi đến hai trăm thế thao tác) những bộ giới hạn hơn về *thế*, không những liên quan đến những ngón tay, mà còn của cả bàn tay (*d*); những bộ bổ sung như vậy cho phép nắm lại một cách bao quát cái lô-gích (theo cái cách thế riêng của nó) về động tác đi liền với tấu khúc phải đạo lên. Về mặt này, điều có ý nghĩa là theo âm nhạc Trung Hoa, người ta không ghi lại, theo như cách chúng ta ngày nay thường làm, ngay chính những nốt nhạc bằng cách chỉ rõ ra riêng rẽ âm lượng, âm vực hay âm tần, nhưng lại là ghi cái cử động thao tác cần thiết để chơi đàn. Những tư thế của vận động *và* đang trong chuyển động (du mouvement et en mouvement) được quan niệm như thế chẳng mấy gây hào hứng cho hoạt động phân lập nhị phân của thói quen tư duy chúng ta (activité dichotomique de la pensée) và chúng ta ở đây cũng chỉ có thể trình bày lại theo lối ẩn dụ: nếu viện dẫn đến kỹ thuật điện ảnh, chẳng hạn, để xem xét những bộ về *thế* thì tương tự như là theo kỹ thuật “ngưng hình” (arrêt sur image); hay là xem xét chúng theo lối biểu trưng đồ hình, theo lối “cắt lớp” như kiểu vẽ một vật thể bị cắt ngang bởi một mặt phẳng: như thế, những bộ trình bày về *thế* sẽ được hình dung như bấy nhiêu hình cắt lớp tuần tự theo từng giai đoạn trong cái liên tục của dòng vận động. Cái hình cắt

⁽¹⁾ (ND) Robert Van Gulik: nhà văn người Hà Lan được xem là người đã khơi mào cho thể truyện trinh thám có sử tính (roman policier historique) kể từ những năm 60, đặc biệt với bộ truyện kể về nhân vật phán quan Trung Hoa tên là Ti.

chính là một kiểu ghi hình cố định (plan fixe), nhưng điều người ta đọc được (hay có thể đọc được) trên đó chính là cái “cấu hình bố cục” (configuration) riêng của tất cả cái năng động được vận dụng vào.

Cũng còn phải đề cập một bình diện khác (*không thực sự* là khác, nhưng do cái khả năng bất cập của chúng ta về mặt lý thuyết, tương tự như ở phần trên, không thể nắm bắt đồng thời hai sắc thái với cùng một lô-gích): những tư thế trên đây không những là *năng động*, mà còn có tính cách *sách lược* (stratégiques). Vì lẽ những bộ về *thế* nêu trên không biểu trưng cho bất cứ hình cắt (coupes) nào trích dẫn ra từ bài quyền vận động, mà là biểu trưng cho những hình cắt trích dẫn khai thác ra tốt nhất những đặc tính ưu thế của cái năng động, những hình cắt đậm nét nhất về tính hiệu quả. Có một tiềm năng tiềm lực riêng của tư thế mà nghệ thuật chính là nhằm nắm bắt vận dụng: mỗi bảng liệt kê về *thế* cấu thành một bộ những mô thức kiểu mẫu (schèmes) về hiệu năng. Chính vì lý do này mà những bộ về (*tư thế*), dù không đồng nhất, vẫn thường khi được trình bày như một tổng thể đầy đủ mọi mặt và có hệ thống, chỉ có khác chẳng là con số tổng làm tiêu đề cho cả bộ (là “chín”, “mười ba”, v.v...). Những bài quyền trong Thái cực quyền của người Trung Hoa, chẳng hạn, có thể phân tách ra thành nhiều đường quyền số lượng nhiều hơn số *thế*, và theo đó, người nhập môn Thái cực quyền luyện tập tuần tự những phần đoạn của đường quyền không tương ứng với những *thế* khác nhau. Và như

vậy, một bộ gồm những *thế* như vậy (như “đỡ” hay “kéo về phía sau”, hay “thúc ép về phía trước”) cần phải được quan niệm như là những giai đoạn biểu thị khác nhau của cái năng động, vì lẽ chúng vận hành một cách trực tiếp với nhau theo thế đối chọi và bổ sung, tô bật rõ ràng hơn mối tương quan nối kết liền nhau theo lối tuần tự đan xen: có những cực điểm hoàn thành trọn vẹn kế liền nhau, và có những giai đoạn vừa có tính cách chuyển tiếp, vừa có tính cách triệt để.

Và lối mô tả nêu danh thông qua biểu tượng chính là được sử dụng với mục đích như vừa trình bày. Nếu mười ba thế của Thái Cực quyền được phối hợp rõ rệt với tám quẻ ba vạch (tương tự như là với bốn phương và bốn hướng - *comme aux points cardinaux et collatéraux*) cũng như với ngũ hành, đó không phải do là cái khuynh hướng thích quan niệm theo liên tưởng hay theo truyền thống biện luận, mà là vì (tương tự như những đồ hình của Kinh Dịch ứng vào thời vận tương lai, hay “ngũ hành” ứng với “tự nhiên”) mười ba thế này được coi là những “đồ hình” (*diagrammes*) thực sự của cái năng động đang triển khai ra (khái niệm *mô thức mẫu* - *schème*, đáng được trình bày rộng ra ở đây theo một nghĩa làm chúng ta nhích gần hơn thêm - nhưng đương nhiên theo một công dụng khác- với cái nghĩa theo như quan niệm của Kant, nhằm chỉ rõ ra cái tư cách biểu trưng trung gian hai mặt của nó, “vừa là trí tuệ, vừa là cảm xúc”): như vậy, điều thiết yếu trong luyện tập Thái cực

quyên là nhắm đến làm sao cho ngày càng được hoàn thiện sự khớp nối hài hoà giữa động tác thực hiện đường quyên với “đường quyên vận động” của tư duy, trong tự thân bản ngã, theo đó sẽ là nguồn cơ cho phép những trạng thái mới thoát thai ra đời (“créatrice” d'états nouveaux). Và đồng thời, việc liên tưởng đến những quẻ sáu vạch của đồ hình (hexagrammes), đến ngũ hành, đến bốn phương tám hướng, sẽ cho phép đem lại cho cái công phu tập luyện thân thể cả cái chiều kích của vũ trụ: khi tay đẩy ra, chính là cả con người của ta cùng đẩy tất cả cái Vô Hình.

Cũng tương tự như vậy đối với những hình ảnh thú vật được sử dụng ở những trước tác khác. Nếu trong những sách bàn về chuyện chăn gối, giá trị hình ảnh là ít thiên về tính cách minh hoạ tượng trưng (figurative) (9) mà thiên về cái khoái cảm khó tả từ biểu tượng, vừa có tính cách thiên nhiên vừa là hấp dẫn, thì ngược lại, giá trị hình ảnh là quan trọng đối với việc phải nắm bắt được thực sự những *thế* của tay khi muốn sử dụng đàn tì bà. Tương tự như trường hợp đã nêu về hội hoạ phong cảnh, lý do ở đây cũng vậy, có một sự *vận động tổng thể* chỉ có thể nắm bắt được đúng đắn bằng trực giác và một cách tổng quát. Không phải qua cái thao tác phối hợp đồng bộ (opération concertée), mà là qua một động tác duy nhất tức thì (d'un seul jet). Và sự biểu thị qua hình ảnh thú vật hay phong cảnh làm hiển lộ dễ dàng hơn cái nhất quán nội tại, bằng cách làm cho chúng ta

cảm nhận được sự nhất quán như thế qua trung gian trí tưởng tượng có tính cách vận động hay cơ động (imagination motrice) của chúng ta (10). Chẳng hạn, chúng ta hãy hình dung ra cái *thế* của “con chim đang ốm đói mổ vào đồng tuyết” (nói về cách chơi đàn, cùng một dây đàn phải rung lên hai âm nhanh tức khắc liền nhau (11)): hình ảnh vẽ ra một con quạ xác xơ trên một thân cây trụi trụi vào giữa mùa đông, đang mổ vào tuyết với hy vọng tìm được chút thức ăn, hình ảnh này chỉ ra cách bấm dây đàn nhanh, khô, với đầu mút ngón tay... như thể là con chim mổ vào vậy. Ngược lại, hình ảnh cái quẫy đuôi uể oải của con cá chép (chỉ ra cách bấm đàn với ngón trỏ, ngón giữa, ngón nhẫn cùng bấm hai dây đàn, một lần vào phía trong, rồi liền ngay sau đó một lần ra phía ngoài) làm ta cảm nhận cái lướt tay, chùng mực và thoáng rộng. Tương tự như thế, từ cái cảm nhận sâu xa, chúng ta hãy hình dung ra cái *thế* của con rùa thiêng trôi lên mặt nước (ở đây chỉ ra cách biểu diễn bảy âm với hai dây đàn: đầu tiên hai âm, rồi hai âm sánh đôi với hai âm nhanh hơn, rồi một âm cuối cùng, tuần tự sử dụng ngón trỏ với ngón giữa): hình ảnh rùa sẽ gợi ra dễ dàng cái nhấn đàn ngắn gọn, nhưng chắc chắn và nhịp đều đặn. Hay còn là hình ảnh của “con bướm trắng bay là hoa lá” (chỉ ra cái hiệu ứng âm bội do sử dụng tay trái, thay vì nén lên dây đàn thì chỉ là lướt trên dây). Hình ảnh được vận dụng như thế sẽ chính xác hơn mọi cái phân tích, sẽ biểu thị ra cái “âm trôi” mong muốn. Bài thơ là như thế này:

*Bướm trắng lượn là hoa lá,
Cánh nhẹ nhàng, hoa tinh tế,
Bướm muốn bay đi lại không bay đi,
Bướm tần ngần lại chẳng nán lại:
Ta tức cảnh
Đề gợi ra
Cái là lướt nhẹ nhàng của ngón tay trên đàn.*

Cách viện dẫn đến thú vật như thế không chỉ làm cho chúng ta cảm nhận một cách tinh tế, sâu sắc hơn cái động tác nên có. Vận dụng những hình ảnh như vậy còn biểu thị ra được, thông qua cái ngôn ngữ của thiên nhiên, ở vào giai đoạn tuyệt đối tuyệt mỹ, vượt qua cái tập luyện có tính hệ thống và đồng bộ, lúc mà đồng thời tư thế đạt được sự hài hoà, cái ta gọi là hiệu quả hiệu năng trọn vẹn: ở giai đoạn lý tưởng như thế, sự nắm hiểu vững vàng (kỹ năng tư thế) trùng khớp với cái bản năng, và biến thành cái tự ứng hoạt tự nhiên tự phát (spontanéité).

IV. Nhưng, cũng với quan niệm về tư thế xu thế hiệu quả hiệu dụng, người ta có thể nào tư duy quan niệm về những phương thức đưa đến sáng tạo nghệ thuật, không vận dụng bất cứ yếu tố động tác hay thân thể nào, ngoài duy nhất cái thuộc về hoạt động ý thức, như là trường hợp sáng tạo trong thi ca chẳng hạn? Trong thực tế, cách xử lý cũng hoàn toàn là một cho những ứng dụng thực hành ở những lãnh vực khác nhau, và những *thế* của văn bản thi phú cũng được trình bày với những hình ảnh thú vật tượng tượng ra theo lối trắng lệ nhất. Một thiền sư cuối đời

nhà Đường đã kể ra mười *thế* hay *phương thế*: của “con sư tử quay mình nhảy chồm lên”, của “con hổ hung dữ ẩn mình trong hang”, của “con phượng hoàng màu thân sa mỗ đang ngâm ngọc”, của “con rồng độc hiểm tự ngấm đuôi”... Tiếp theo mỗi tiêu đề chỉ duy nhất có hai câu thơ được dẫn ra, không hề thêm một lời bàn. Đối với *thế* cuối cùng, “con cá voi nuốt gọn đại dương”, kèm hai câu thơ sau đây:

*Tay áo ta ẩn dấu hai vầng nhật nguyệt,
Trong lòng tay nằm gọn cả càn khôn!*

Với những dòng thơ trên, chúng ta nhận thức được khả năng về một mối tương quan nào đó (trên cơ sở một ý tưởng của đạo Phật trước đó đã nêu ra: tích chứa cái vô cùng được thu tóm lại), nhưng sẽ thật phiêu lưu nếu muốn nói rõ ra hơn nữa (một cách “khách quan”) chức năng của một lối trình bày theo liên tưởng. Vì lẽ, đằng sau sự lựa chọn đây “khó khăn rủi ro” thiên về lối trình bày ẩn dụ dứt bỏ mọi thuyết minh, chắc chắn đã có một chủ ý mong muốn cắt đứt với mọi phân tích bằng ngôn từ, với mọi biện luận dài dòng, nhằm tạo thuận lợi cho con đường trí tuệ nội tâm tĩnh lặng. Với một hệ thống khép kín với mười phần có hình ảnh minh họa, mỗi phần có hai câu thơ (ngoại trừ một phần: một “lỗ trống” đơn thuần trong văn bản hay là một “kẽ hở” cố tình, ranh mãnh?), chúng ta có trong tay một tập “thập đồ” (décagone) nho nhỏ xinh xắn, gần như tuyệt mỹ, mà có lẽ tác giả đã lấu lĩnh tinh ma muốn thử xem người cầm nó trong tay sẽ xoay xử như thế nào, có muốn tham khảo

thì sẽ không khỏi bối rối... May thay, có một bảng liệt kê khác về những *phương thế yếu lược trong thi phú* (dispositions stratégiques en poésie) xuất hiện trước đó một thế kỷ, đã không trình bày quá “ẩn tàng” (cryptique) như cuốn trên và dễ nắm bắt hơn đối với người đọc. Với cuốn này, vì chúng ta không phải dựa vào những yếu tố dữ liệu ở bên ngoài (như là thao tác, động tác hay tư thế) và vì tất cả đều được trình bày ngay trong văn bản chữ viết (chỉ cần phải diễn giải ra), chúng ta có thể bỏ công xem xét qua (13). Mười bảy thế trong sách được liệt ra như sau: [*Wang Changling, VIIIe*]

. **Phương thế 1:** “Theo lối vào đề trực tiếp và tức thì” (hay trực khởi). Văn bản giải thích: phương thế này được sử dụng với bất luận đề tài nào và đề tài được đề cập ngay từ câu thơ đầu tiên. Ví dụ dẫn ra là một bài thơ gửi một người bạn ở nơi phương xa, được bắt đầu với câu thơ: “*Tôi ở xa bạn quá, bạn và tôi đều biết...*”.

. **Phương thế 2:** “Nhập đề với một nhận định chung chung” (lung khởi). Là lối vào đề với những câu thơ bàn luận về cái lý của muôn vật một cách bao quát, và người viết chỉ thực sự vào đúng đề tài kể từ những câu thơ tiếp theo (ở câu thơ thứ ba, thứ tư hay thứ năm chẳng hạn). Ví dụ được dẫn ra là một bài thơ gửi cho người cậu là đại quan:

“Những bậc đại hiền nhân có thể tự mình đứng vững

*Khi thời thế đến, họ lập kế mưu đồ
Câu đây là người được Trời ban ân...*

Như thế hai câu thơ đầu chỉ là nhận định chung chung và đề tài bắt đầu với câu thơ thứ ba.

. **Phương thế 3:** “Chỉ vào đề thực sự ở câu thơ thứ hai sau một câu thơ thứ nhất đề ra trực tiếp (bối cảnh)”. Trong trường hợp này, câu thơ đầu tiên gợi ra trực tiếp (tức thì) khung cảnh hay duyên cớ, không có tương quan với chủ đề bài thơ, và chủ đề chỉ được đề cập ở câu thơ thứ hai. Ví dụ là một bài thơ kiểu như “Lên thượng thành và nhớ về quá khứ”:

*Rừng sâu đậm lầy lạnh giá đến vô cùng
Ta đứng trên thượng thành tưởng về quá khứ...*

. **Phương thế 4 và 5:** Cũng tương tự như ở tư thế 3, nhưng cái duyên cớ khởi đầu chiếm đến hai hay ba câu thơ đầu, và rồi chỉ sau đó mới vào đề tài chính. Vượt qua khỏi giới hạn hai hay ba câu như thế, cái duyên cớ khởi đầu có thể kéo dài đến tận câu thơ thứ tư hay hơn nữa, và bài thơ có nguy cơ “bị phân tán và thất bại”.

. **Phương thế 6:** Vào đề gián tiếp và thông qua một duyên cớ có tính hình ảnh. Là trường hợp khi những câu thơ đầu tiên gợi ra “trực tiếp” một duyên cớ và chính duyên cớ này có một mối tương quan ẩn dụ với cách phát triển về sau của bài thơ. Ví dụ:

*“Trên bầu trời xanh trôi đi một áng mây đơn độc,
Chiều tàn thì hẳn là quay về với Non cao,*

*Kẻ sĩ hào hiệp tựa vào cái Chí Thiên,
Bao giờ mới được bệ kiến mặt Rồng?"*

Đám mây đơn độc ở câu thơ thứ nhất biểu trưng cho kẻ sĩ không được Thiên tử (mặt Rồng) quan tâm. Trường hợp tư thế này khác với những tư thế trên đây do chức năng hình ảnh (fonction d'image) rõ ràng là đậm nét hơn của cái duyên cố khởi đầu bài thơ.

. **Phương thế 7:** "Sử dụng hình ảnh bí hiểm". Là trường hợp khi hình ảnh đòi hỏi phải luận giải thêm. Ví dụ về câu thơ mà chính nhà thơ (cũng là tác giả của tập liệt kê) cung cấp cho người đọc lời bình:

*"Nỗi đau buồn vì cái xa cách vô cùng của đất
Tần, đất Chu*

Từ lòng sông dâng lên áng mây thu".

Tác giả lại thêm vào: nỗi đau buồn vì xa cách lại càng sâu sắc hơn vì đất Tần đất Chu xa nhau nghìn trùng; và hy vọng vào buổi tương phùng sẽ rất mỏng manh tựa như áng mây vươn lên trời cao để rồi phó mặc cho gió cuốn đi.

. **Phương thế 8:** "Khi một câu thơ hỗ trợ cho câu thơ trước". Là trường hợp trong một câu thơ, nghĩa không được trình bày hết và không rõ ràng lắm, người ta sử dụng câu thơ tiếp theo để hỗ trợ, làm thế nào cho cái nghĩa là cái chất của bài thơ vẫn được tiếp tục khai triển:

*"Mưa nhẹ, theo với mây, tan đi
Sương mù, bên sườn non, tản đi".*

Trường hợp này, có vẻ như rất thường tình đối với chúng ta, lại là rất hiếm hoi trong thi phú Trung Hoa, vốn thường có câu thơ được cấu tạo thành một thể hoàn chỉnh.

. **Phương thế 9:** “Theo sự tương ngộ đầy cảm hứng giữa vũ trụ và cảm xúc”. Điều này có nghĩa là những câu thơ bắt nguồn từ sự gặp gỡ đột ngột và tự nhiên giữa cảm xúc tư duy (nhạy cảm rõ rệt) với những thực tế thiên nhiên đã trở nên phơi bày ra theo với cảm xúc. Ví dụ:

*“Bảy dây đàn réo rắc tươi tắn ở khuôn viên
Và cả vạn cây thanh tẩy cái âm vang huyền bí
Đủ để làm ánh trăng trắng xóa hơn trên mặt sông
Và những con nước như sâu lắng hơn”.*

Ở câu thơ đầu tiên, tiếng tỳ bà gợi lên niềm cảm xúc đang dâng ngập ý thức và lan toả ra cảnh vật; trong khi đó, những câu tiếp theo mô tả mọi cảnh vật như cảm nhận chia sẻ cảm xúc, như thấm đẫm và lênh láng trong cảm xúc.

. **Phương thế 10:** “Sử dụng cái phong phú dồi dào hàm ẩn của câu thơ cuối”. Theo một trong những nguyên tắc cao nhất của sáng tác thi phú Trung Hoa, nghĩa lý cần phải vượt ra khỏi câu chữ thay vì “tàn sức với câu chữ”: những cảm xúc phải được gợi lên một cách hàm súc và theo lối ám chỉ bóng gió. Đó đặc biệt là trường hợp khi câu thơ áp cuối gợi lên tình cảm của nhà thơ, và câu cuối kết thúc bài thơ với sự gợi ra phong cảnh hoà nhập với cảm xúc. Ví dụ:

*“Sau cơn say, không một lời
Mưa bụi trên khắp cảnh vật”.*

. **Phương thế 11:** “Làm nổi bật hỗ tương”. Điều quan trọng ở đây là làm sao cho cái tình cảm mà bài thơ muốn bộc bạch phải được thể hiện một cách sâu sắc nhất trong toàn bộ bài thơ: nếu có một câu thơ không lột tả được hết, thì câu thơ tiếp theo phải hỗ trợ theo lối đối chọi với nó. Ví dụ:

*“Những đám mây quay về nơi vách đá và tan đi
Trăng soi sáng cánh rừng đọng nước: trong vắt”.*

Câu thơ tiếp theo bổ sung cho câu trước bằng cách diễn đạt cái trái ngược: một mặt, mây mưa tan đi, một mặt, ánh sáng hiển hiện trở lại và tỏ sáng hơn lên.

. **Phương thế 12:** “Chia cắt câu thơ thành hai”. Ví dụ:

“Biển khơi trong lành, ánh trăng chân chất”.

Theo một cách nào đó thì quan niệm ở đây ngược lại với trường hợp vừa nêu trên cần đến hai câu thơ để cùng diễn đạt một ý: ở phương thế này, một câu tuân tự diễn đạt hai ý tương đối không liên nhau.

. **Phương thế 13:** “Theo lối quan hệ liên tưởng trực tiếp trong cùng một câu thơ”. Ví dụ: “Ta nghĩ đến người, dòng sông vẫn chảy”.

Lối thể hiện đặc biệt rất giống với một cách diễn đạt nổi tiếng của kịch cổ điển phương Tây:

“Andromaque, ta nghĩ đến nàng! Con sông nhỏ nơi kia...”, nhưng ở bài thơ Trung Hoa, dòng nước chảy lại được sử dụng như là hình ảnh của trí nhớ không ngừng nối kết người với người.

. **Phương thế 14:** Làm nổi bật dòng chu kỳ của muôn vật. Nếu gọi ra một tình cảm đau thương, thì sau đó buộc nó vào cái ý tưởng định mệnh; nếu mô tả sự thèm khát danh vọng và ân sủng, tiếp đó hãy phá dỡ đi cái bức tranh phù phiếm đó bằng cách gọi lên cái lẽ hư vô (câu thơ sau đối lập lại câu thơ trước và nâng tầm nhìn lên cao hơn). Tác giả đã không đề ra ví dụ nào.

. **Phương thế 15:** “Nghĩa lý thấm nhập vào cảnh vật”. Rõ ràng là “một bài thơ không thể duy trì gọi lên mãi một nghĩa trừu tượng”: “vì thế nghĩa trừu tượng phải thấm nhập vào cảnh vật được gọi lên để nghĩa có được hương vị”. Điều này có nghĩa là mọi nghĩa lý trừu tượng, nói lên một trạng thái tinh thần cảm xúc, sau đó phải được đưa vào một nơi chốn nào đó một cách cụ thể, để hoà nhập hài hoà làm một. Ví dụ:

*“Có lúc ta say sưa với rừng sâu núi thẳm
Đắm mình vào đồng lúa nương dâu.
Hơi nước từ cây hòe ôm trọn đêm thâu,
Ánh trăng, trên vọng lâu, sâu thẳm vô hạn”.*

Hai câu thơ có “hơi hương trừu tượng” được nối tiếp bởi hai câu thơ gọi lên một phong cảnh tương ứng.

. **Phương thế 16:** “Cảnh vật thấm nhập vào cái

nghĩa lý trừu tượng”. Là trường hợp hoàn toàn ngược lại và bổ sung cho trường hợp vừa nêu: nếu suốt cả một bài thơ chỉ có mô tả cảnh quan “thì cũng có thể là vô vị”; do đó, sau khi tả cảnh, phải gọi lên cái tình cảm đi cùng (mà không làm tổn hại lẫn nhau). Ví dụ:

*“Những chiếc lá dâu rơi trên chòm xóm
Những con vịt trời kêu lên ngoài cồn
Khi suy vong đến điểm tận cùng
Ta sẽ phó mặc cho cái Đạo vô cùng”.*

Ngược lại với trường hợp trước, hai câu thơ tả cảnh vật được tiếp nối theo với hai câu thơ nói lên tình cảm.

. **Phương thế 17:** “Câu thơ cuối bài nói lên mong đợi”. Ví dụ:

*“Từ cây quế xanh hoa đã không nở
Giữa dòng sông, đờn độc, ta gảy lên khúc tỳ bà”.*

Nhà thơ tự luận về bản thân: mùa hoa nở, ta gặp nhau; nay hoa không nở, ta đờn độc và chờ mong.

Chúng ta hãy bỏ qua tính cách đa dạng không đồng nhất của lối trình bày: giữa những phần có lời bình và những phần không có bình giải, giữa những phương thế có thơ minh họa với một phương thế không có thơ minh họa (mà chúng ta cũng đặc biệt mong muốn có những bài thơ làm ví dụ, xem §14). Nhưng khó khăn cho chúng ta hơn đó là cái chênh lệch tuồng như phân cách những sắc thái khác nhau về sáng tác thi ca được liệt ra ở đây: vấn đề cấu trúc

bài thơ hay câu thơ, vấn đề hình ảnh, quan niệm về cảm hứng thi hứng. Và nhất là độc giả ngày nay sẽ sửng sốt với tính cách không cố kết thuận lý của việc liệt kê (14): nếu bảng liệt kê này khởi đầu rất chú trọng đến những câu thơ đầu tiên [từ phương thế 1 đến phương thế 6] để rồi kết thúc với vấn đề câu thơ cuối [phương thế 17], thì việc quan tâm đến câu thơ cuối cũng xuất hiện sớm [phương thế 10], và cùng vấn đề này, là việc hỗ trợ cho một câu thơ kế trước, lại được trình bày rõ rệt đến hai lần [phương thế 8 và 11]. Phải chăng bảng liệt kê này chỉ là chuyện nói lông bông dễ dãi, không chặt chẽ, quá sức tùy tiện bay bướm?

Thật ra là không hẳn như vậy, vì lẽ đọc một cách chăm chú hơn sẽ không khởi phát hiện qua cái bề ngoài lộn xộn một mối liên hệ tinh tế ẩn tàng. Từ cơ sở một khuôn khổ bao quát của những yếu tố cấu thành cho cả dòng triển khai bài thơ, nhất là phần đầu và phần cuối, có một lô-gích về sự dính kết liên mạch giúp chúng ta người đọc đi từ phương thế này sang phương thế khác một cách tài tình:

- Phương thế 6 trình bày một cách vào đề hình ảnh hơn, so với từ phương thế 1 đến phương thế 5;

- Phương thế 7 trình bày một phong cách về hình ảnh ít hiển lộ hơn ở phương thế 6;

- Phương thế 8 trình bày tình huống sử dụng một câu thơ hỗ trợ vì phương thế này tiếp theo phương thế 7 vốn đã trình bày trường hợp cần phải có sự diễn

giải thêm;

- Phương thế 10 trình bày ngay cách kết thúc một bài thơ, vì phương thế này gọi ra lối kết thúc dưới góc độ sự nhịp nhàng giữa cảnh vật với cảm xúc đã nêu ra ở phương thế 9;

- Cuối cùng, phương thế 11 trở lại với vấn đề hai câu thơ bổ sung cho nhau với một ít điều chỉnh: để đối chọi, chính là sắc thái mối quan hệ bên trong từ đó trở đi là đáng kể, và sắc thái này sẽ được trình bày lại ở các phương thế 12, 13, 14, thậm chí ở cả phương thế 15 và 16.

Chúng ta cần dành thời gian nhiều hơn để làm rõ hơn nữa cái công việc kín đáo phân chia phân nhánh này, với tất cả các kiểu thức hàm ẩn về mạch lạc trình bày, với một nghệ thuật tinh tế về chuyển mạch... Nhưng, từ kinh nghiệm của hai bảng liệt kê vừa rồi, ít ra người ta cũng có thể kết luận về hai hình thức lô-gích (chúng ta hãy nhớ đến những bảng “tối nghĩa (kiểu Trung Hoa)” kỳ dị, theo như lối viết của Borges⁽¹⁾, theo đó Foucault đã mở đầu cho cuốn *Chữ và Vật - Les Mots et les Choses*): cái lý theo lối người Trung Hoa (vì rằng ở đây cũng có cái lý của nó, chứ không phải là không mạch lạc hay là lộn xộn) không triển khai theo cách làm của cái lý “phương Tây” (ở đây hiểu theo nghĩa tượng trưng) như là ngay tự khởi đầu đã nắm lấy một vị trí bề thế xem đó như là quan điểm

⁽¹⁾ (ND) Jorge Luis Borges (1899-1986): nhà văn, nhà thơ Argentina đồng thời là nhà phê bình văn học nổi tiếng của Nam Mỹ.

lý thuyết ngự trị tất cả nội dung sẽ cấu trúc dàn dựng, sẽ cho phép khả năng trừu tượng hóa và từ đó đương nhiên bắt nguồn triển khai ra một nguyên tắc xếp loại có tính cách đồng nhất (principe classificateur d'homogénéité). Cái lý của người Trung Hoa lại thiên về chuyển đảo theo chiều ngang, từ trường hợp này sang trường hợp khác, qua “cầu ngang đường cắt”, mỗi trường hợp lại mở ra một trường hợp khác và hoà quyện vào nó. Khác với cái lô-gích theo lối phương Tây vốn là theo lối bao quát toàn cảnh (panoramique), lô-gích theo như người Trung Hoa là cái lô-gích của một *hành trình* khả thi, theo những chặng liên kế nối tiếp nhau. Không gian suy nghĩ tư duy không bị quy định và đóng khung trước, không gian chỉ dần hồi mở ra, và sinh sôi, tuần tự tiệm tiến theo những cột mốc; và một đường quỹ đạo như vậy không loại trừ những quỹ đạo khác, có khả năng tạm thời kéo dài nó ra hay có giao điểm với nó (15). Kết thúc một hành trình là lại thêm một kinh nghiệm, một phong cảnh được phác thảo ra: viễn ảnh ở đây không bao quát và một chiều như ở dạng phong cảnh theo lối phương Tây; viễn ảnh tương ứng với sự dần trải ra dần hồi của cuộn giấy (theo cách làm, cách vẽ của người Trung Hoa), trên đó một con đường bên một sườn non lộ rõ (mang lại cho sườn non cái ấn tượng vững chãi) thoáng hiện ra chỗ này, rồi thoát biến đi sau ngọn đồi, rồi lại hiện ra nơi xa xăm.

Như thế, không có gì cho phép nói là chữ *thế* chỉ là một cái tên gọi sáo rỗng vì cho là nó bao trùm nhiều hiện tượng dường như quá khác lạ với nhau theo cách

nhìn (phương Tây) chúng ta: có thể chính là vì chúng ta còn quá sa lầy trong chính những phạm trù bình phán đặc thù của chúng ta và chúng ta đã không có thói quen xem xét sáng tác thi phú theo góc độ như sau: một cách chính xác là, theo những “phương thế” (dispositions) nhiều dạng nhiều vẻ và theo kiểu thức “xu thế tiềm năng” (propension).

V. Như vậy chúng ta lại được đưa dẫn đến việc xem xét bài thơ như là một phương thế bố cục (dispositif). Nhưng, không như trước đây, ở đây không chỉ là một phương thế bố cục mang tính ngữ nghĩa (sémiotique) triển khai theo sự cô đọng lại về biểu tượng, theo lối phong cảnh được thu rút lại. Một cách khái quát, theo như cách trình bày của bộ mười bảy phương thế nêu trên, văn bản thi phú đồng thời còn được quan niệm như một phương thế *diễn đạt* (dispositif *discursif*), phụ thuộc vào một chiều kích không mang tính không gian, mà là mang tính thời gian và hình tuyến của nó, trong tương quan với nhiều phương thức vận động và mạch lạc khác nhau, cũng như là phụ thuộc vào những hiệu ứng năng động (vừa đối chọi, vừa hoà hợp) từ đó hình thành và đem lại sự sinh động. Với tác giả của bộ mười bảy *thế* cũng như trong một trước tác của một nhà thi pháp học Trung Hoa khác xuất hiện muộn hơn một thời gian về sau, người ta đã bắt gặp rất nhiều viện dẫn liên quan đến *thế*, nhằm hỗ trợ cho lối quan niệm này: có thể họ đã không trình bày triển khai ra hết như chúng ta quan niệm là cần thiết, nhưng chúng ta cũng đừng quên là quan niệm thi phú Trung Hoa khước từ cái

công việc trừu tượng hoá và thiên về lối trình bày ám chỉ bóng gió.

Theo như thế, người ta đã phân định được ba phương thức sao chép bắt chước trong sáng tác thi phú (plagiat poétique) (16): sao chép “ở cấp độ chữ”, đáng phê phán nhất (chẳng hạn khi dùng lại nguyên văn một cụm từ của một bài thơ đã xuất hiện về trước); sao chép “ở cấp độ nghĩa” (là khi dùng lại cùng một hình ảnh trong thi ca, - chẳng hạn: cái tươi mát khởi đầu của phong cảnh mùa thu-, nhưng lại biến cải về mặt ngôn ngữ); và cuối cùng là sao chép bắt chước “ở cấp độ thể”, là lối bắt chước tinh tế nhất: người ta sao chép một hình ảnh trong thơ và dùng lại nó trong một bố cục nội tại riêng nhưng nghĩa của chính hình ảnh được bắt chước lại được biến cải đi. Ví dụ: từ hai câu thơ nổi tiếng,

*“Mắt dõi theo đàn nhạn
Tay lướt lên năm dây đàn”*

Một nhà thơ khác đã có thể viết:

*“Tay nắm những con chép
Mắt dõi theo đàn chim”*

Sự mạch lạc thi vị riêng của hình ảnh vẫn là một (đối chọi giữa mắt và tay, giữa cái tiếp xúc qua xúc giác với cái nhìn khoảng cách, giữa cái gần với cái xa), nhưng ý nghĩa biểu lộ qua hình ảnh đã khác đi (ở bài thơ này thì đối chọi sự đau đớn của những con cá chép bị cầm hãm với cái hạnh phúc của những con chim nhạn tự do tung cánh, ở bài thơ kia thì sự ngắm nhìn đàn chim nhạn đang bay với cái lướt nhẹ trên dây

đàn, cả hai đều mang lại cho nhà thơ sự mãn nguyện sâu xa). Tương tự như vậy, một tuyển tập thơ xưa của người Trung Hoa đã mở đầu theo một lối dẫn nhập bằng hai bài thơ như sau:

*"Tôi hái, tôi hái ngưư bàng,
Không chứa đến được một giỏ"*

Và: *"Mỗi sáng, tôi bút những cây sậy,
Không thu được một nắm tay!"*

Cái *thế* của hai bài này như thế là tương tự vì lẽ ở mỗi hai câu như trên, *thế* lại đối lập cái kiên nhẫn của việc hái lượm với cái kết quả thu được chẳng là bao; tuy nhiên, theo nhà phê bình, cái "thi hứng" lại có khác, vì xem ra hai bài lại gợi lên hai cảm xúc không tương ứng với nhau (e18). Đây là một sự phân biệt tinh tế, tế vi nhưng lại chuẩn xác: cái phương thế diễn đạt của hình ảnh cần phải được tách khỏi cái ảnh hưởng tác động mang tính biểu tượng của hình ảnh. Từ đó suy ra rằng *thế* cấu thành cái yếu tố đặc thù riêng (sui generis) của tính cách văn bản thi pháp (textualité poétique) ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ (chú thích của nguyên tác) Việc *thế* được quan niệm là tương tự như nhau mặc dù có sự khác biệt về bối cảnh tình huống, và theo đó được xem như là một yếu tố đặc thù, đã hình thành nên một lối diễn đạt đặc thù thông qua những bình diện rất khác nhau. Chúng tôi đã lưu ý về công thức này khi bàn về thơ pháp: "cùng một *thế* cho mọi hình dáng chữ viết" (xem tr.156 của bản dịch này), và chúng tôi đã gặp lại công thức này trong một bài về toán học cùng thời trong một trước tác về thơ pháp (thế kỷ thứ 3): "*thế* là như nhau trong lúc tình huống cục diện (triển khai) là khác đi". Lối diễn đạt ở đây chỉ ra một sự tương tự về *phương thức tiến hành* (procédure) (30); trong cả hai trường hợp dẫn ra, sự tương tự về cách xử lý bộc lộ ra ở giai đoạn triển khai và qua một sự đào sâu về phân tích.

Nhưng, để có thể đào sâu tốt hơn nữa một quan niệm đặc thù như thế về bản chất của bài thơ, chúng ta cũng phải tính đến một số sắc thái độc đáo của thi phú Trung Hoa, vì những sắc thái độc đáo này đã có ảnh hưởng đối với quan niệm như thế. Đầu tiên là đặc điểm của ngôn ngữ Trung Hoa, theo hai đặc điểm cơ bản, vừa là đơn tiết vừa là đơn lập (*monosyllabique et isolante*): vì không có hiện tượng biến tố (không biến ngôi, cũng không biến cách) cũng như không có hiện tượng phái sinh (ND: *dérivation*, như với ngôn ngữ Ấn-Âu), những từ trong tiếng Trung Hoa cũng tương tự những viên đá xây hay những quân cờ, độc lập riêng biệt và đồng đều giống nhau, với những tương quan đẳng lập (*rappports parataxiques*) có tính cách quyết định (trội hơn mặt cú pháp), và khả năng diễn đạt lược từ ngữ (*expression brachylogique*), rút ngắn lại, đặc biệt rất rõ nét (tương tự như lối viết thư điện tín hiện nay, như theo lối so sánh của Karlgren (19)). Ngoài ra còn một nét đặc thù khác về truyền thống thi phú, đó là thi phú Trung Hoa không ra đời từ sử thi (*épopée*): do đó có thái độ không muốn kể lể lê thê theo lối thuật chuyện hay mô tả, nghĩa là cách này hay cách khác không muốn cấu thành một lối diễn đạt dài dòng; và đồng thời, thay vì triển khai câu cú một cách dồi dào và liên tục, thi phú Trung Hoa lại thiên về lối tìm hiệu ứng phối hợp từ nhiều đơn vị câu chữ ngắn gọn nhất có thể được (nói chung, như chúng ta đã nhận xét, câu thơ Trung Hoa hình thành nên một tổng thể khép kín, tự cân đối, tương tự như một chữ Hán được diễn giải ra theo các bộ phận cấu thành). Do

đó, một cách thuận lý, thi phú Trung Hoa đã rất xem trọng cách thể cấu hình bố cục bài thơ, nghĩa là sự sung mãn về cương lực lần lượt nối kết các yếu tố khác nhau của bài thơ, câu thơ này với câu thơ kia, một cụm hai câu thơ với một cụm hai câu thơ tiếp theo, thậm chí là ngay trong nội bộ một câu thơ.

Giờ đây, chúng ta hiểu tại sao nhà thi pháp học Trung Hoa lại xem một đại thi hào, người có năng lực “tạo ra *thê*”, phải có khả năng đánh thức một xu hướng mới cho cảm xúc hiển lộ qua một bài thơ (f), ở mỗi câu thơ, hay, ít nữa, ở từng hai câu thơ một [*Wang Changling*]; ngược lại, nhà thơ loại xoàng xĩnh là kẻ viết ra một câu thơ còn “yếu kém hơn” cả câu thơ trước đó (20). Nghệ thuật thư pháp, như thường được liên hệ dẫn ra, có thể được sử dụng làm khuôn mẫu về mặt này: tương tự như nguyên tắc cao nhất của thư pháp là tạo ra một thể tương quan vừa hấp dẫn lôi cuốn, vừa chống đẩy nhau giữa hai yếu tố tương ứng trong cùng một chữ Hán (vừa “hướng mặt về nhau”, lại vừa “quay lưng lại với nhau”), nghệ thuật thi phú là đưa dẫn vào câu thơ, bài thơ, mối quan hệ vừa tương hợp, vừa đối chọi giữa hai câu thơ liền kề nhau (điều này có nghĩa là hai “yếu tố” thi ca này có cùng lực, cùng chất như nhau) (g). Chúng ta hãy xem xét chẳng hạn hai câu thơ tám chữ (bát cú) nổi tiếng sau đây (21) [*Đỗ Phủ, thế kỷ thứ 8*]:

*“Xưa ta nghe nói đến hồ Động Đình,
Nay ta đứng ngắm nhìn trên lầu Nhạc Dương”.*

Hai câu thơ này vừa đối chọi nhau (xưa/nay; hồ

trải ra theo chiều ngang đường chân trời / lầu vươn lên trời theo chiều cao), lại vừa giao cảm với nhau (Nhạc Dương lầu bên hồ Động Đình: nay nhà thơ ngắm nhìn từ lầu cao cái mệnh mỏng nước mà bấy lâu đã hằng ước ao). Cũng tương tự như vậy với hai câu thơ sau đây, nhấn mạnh triệt để cái trực giác về phong cảnh:

*“Đất Vũ, đất Chu, ở phía Đông và ở phương Nam,
xa cách,*

Trời Đất, ngày và đêm, đang lững lờ trôi”.

Cái đối lập ở hai câu thơ này còn phong phú hơn nữa: giữa đường ngang và đường thẳng đứng, không gian và thời gian, xa cách và hội ngộ. Đồng thời, tương quan lại càng trở nên mật thiết: một bên là phương hướng, bên kia là cái cao, cái thấp; một bên là sự phân tán trong không gian, và bên kia là tính cách đồng thời, tất cả đều chỉ rõ ra một cách khái quát cái vũ trụ càn khôn với cái bản chất “nhất nguyên” của nó. Và ngay cả hai câu thơ sau đây nhằm gợi lên cảm xúc đi liền với cảnh vật, cũng nằm trong trường hợp hiệu ứng như vậy:

*“Người thân, bạn bè, không một lá thư;
Già yếu, một chiếc thuyền con đơn độc”.*

Một cương lực về khoảng cách: kẻ khác và bản thân, có và không có; và một cương lực ngược lại: cùng một cảm xúc rất hàm súc về nỗi cô đơn. Như chúng ta thấy, cái cương lực do *thế* tạo ra ở đây trùng khớp với những hiệu ứng về song đối (parallélisme) (h22).

Nhưng sự song đối này không là một loại trang trí về tu từ điển đạt, sự song đối trong hai câu thơ Trung Hoa này biểu trưng cho một quá trình thực sự sản sinh ra nó (processus réel d'engendrement) (23).

[*Jiaoran*] Mỗi tương quan đối nghịch phối hợp hai yếu tố liên nhau trong một đoạn thơ được hình ảnh như sau gọi lên sát sao: con chim nhận sợ hãi bay đi nhưng quay đầu lại nhìn những bạn đồng hành (24). Vừa đồng thời có tính cách liên tục, vừa có tính cách gián đoạn (i): “khi cái *thế* tiếp theo chính xác thăng lên, thì cái *thế* liền trước đó như ngưng lại” (j). Như tự bao đời ở đất nước Trung Hoa và luôn luôn như thế trong mỹ học Trung Hoa, chính sự tuần tự tương quan (đối lập và tương ứng) đã là nguyên lý vận động của một phương thế phương sách như vậy. Những câu thơ sau đây, trích dẫn ra ngoài ngữ cảnh, sẽ được xem như là minh họa cho cái cương lực riêng của cái *thế* trong thi phú Trung Hoa:

*“Trôi nổi hay chìm ẩn, những cái thế là đa dạng:
Hội ngộ của đôi ta là sẽ bao giờ ?
Ta muốn nương theo ngọn gió tây-nam,
Để đi xa, được vào lòng người ôm ấp”.*

[*Jiaoran*] Phương thức điển đạt một bài thơ cũng tương tự như cách nhìn ngắm phong cảnh từ đỉnh núi cao (25): những đường nét địa hình vẽ ra đường cong đường vòng, đan xen nhau và toả ra, kế tiếp nhau và biến hình biến dạng: khi thì một chỏm núi đơn độc vươn mình lên mạnh mẽ theo sự chống chất tuần tự, khi thì là một dòng nước chảy bình yên qua muôn

dậm; rồi lại tiếp đến một địa hình cắt gãy hơn. Là hình ảnh của những đoạn sông uốn khúc hay địa thế mấp mô: tất cả là những tư thế, vị thế đặc thù không ngừng nối tiếp nhau, vừa đồng thời tương tác lẫn nhau (càng liên kề liền mạch với nhau, lại càng tương tác mạnh mẽ lẫn nhau). Qua những tư thế, vị thế như vậy, cái *thế* của thi phú nhằm luôn luôn tích chứa tối đa đà lực và năng động do cái *dòng* biến thiên của câu thơ, bài phú.

Như thế, không thể xem cái phương thế của bài thơ như là một sắc thái thứ yếu trong sáng tác thi phú. Phương thế này đồng hành với dòng cảm xúc nội tâm, và tương ứng với cảm xúc này theo mỗi quan hệ tương tự như mỗi quan hệ được thiết lập giữa ngôn ngữ nhà thơ với nguồn cảm hứng vậy (*k26*). Phương thế được xem như là sự biểu hiện có thể cảm nhận nắm bắt được của cái nội tâm vô hình (một sự cảm nhận hoà vào theo suốt vận nhịp của cả bài thơ). Vì vậy, chính từ phương thế mà thi phú có được một trong những sắc thái “sâu thẳm” nhất: “một ấn tượng cảm giác bàng bạc khắp mọi nơi (như là “hơi nước”, “hơi sương”) là do cái dạng sâu thẳm bắt nguồn từ phương thế của bài thơ (*l,27*)”. Nhờ vào sự năng động do phương thế này kích hoạt, cái bề dày nghĩa lý (*portée du sens*) hình thành nên từ hình ảnh vận dụng vào thơ và lan toả ra như một vàng quang (*aura*), vừa sâu đậm vừa khó nắm bắt. Hay theo một cách nói khác, bề dày nghĩa lý tựa như một cột khói vươn mãi lên cao, đến cõi vô cùng (*28*). *Thế* tạo ra cái như thường được gọi, ở phương Tây chúng ta cũng

như ở Trung Quốc, là cái "không khí hay âm hưởng" thi ca ("atmosphère" poétique).

Với nguyên lý là tuần tự đan xen, một bài thơ từ mở đầu cho đến phân kết thúc phải được quan niệm, không như là một việc "xâu chuỗi" tiếp nối nhau (câu thơ này tiếp theo câu thơ kia như thể "là xâu cá vậy"), mà như là một *biến tấu* (variation): "một đại thi hào là người có cái *thế* biến đổi thường hằng (m29)". Vì lẽ, trong thi phú cũng như ở những bình diện khác, phải làm sao cho cái năng động được luôn khởi sắc (thông qua sự đối chọi tự thân, cực này sang cực kia) để mãi thường hằng.

CHƯƠNG 6

NĂNG ĐỘNG LÀ THƯỜNG HẰNG

I. Khi nghiên cứu xem xét lại những nghệ thuật khác nhau của Trung Quốc, người ta phải tự đặt câu hỏi: “ba viên trân châu” của văn minh Trung Hoa là thư pháp, hội họa và thi phú, trong cái nguyên lý nền tảng của chúng, có thể nào phân biệt được thực sự lẫn nhau hay không (sự khác nhau về ngay chính phương tiện vận dụng chỉ là tương đối, vì những nghệ thuật này đều dùng đến bút lông)? Hay một câu hỏi khác như là: có một cái lô-gích chung thuyết minh cho cả ba nghệ thuật trên trong phương thức sáng tạo, và tạo điều kiện cho mỗi nghệ thuật có được cái hiệu ứng mong muốn, vậy thì đâu là giới hạn cho cái lô-gích chung này? Cả ba nghệ thuật này đều nhắm đến biểu hiện sự vận động sinh động của cái Vô Hình (trong ta và ngoài ta) thông qua việc thực tại hoá (actualisation) cái “cấu hình” có thể nhận thức nắm bắt được (như là “đường nét” hay câu chữ). Cả ba đều vận dụng ngôn ngữ của mỗi loại hình theo những nguyên tắc như nhau về đối chọi và tương hợp, và đặt cơ sở, theo cách biến thái tuần tự đan xen những yếu tố, trên sự năng động trong triển khai, một sự năng

động phải liên tục thường hằng. Và như thế phải chăng đây có thể chỉ là một thứ nhãn quan có tính cách ý thức hệ đặc thù, phổ biến hạn hẹp trong giới “nho sĩ”? Không đúng: vì rằng Thái cực quyền, phát sinh từ những tầng lớp dân dã nhất, cũng biểu lộ, thông qua ngôn ngữ của thân thể, cùng một triết lý quan niệm; Thái cực quyền cũng không có mục đích nào khác là thể hiện, thông qua các thao tác cử động, cái nguyên khí vô hình và triển khai mạch lạc nguyên khí này theo một trình tự diễn biến không ngừng (như theo hình “xoắn ốc” -spirale) của những vận động (đường quyền) đối nghịch nhau; chỉ khi có một sự gián đoạn dứt khúc ngay trong cái vòng vận động liên tục này mới tạo điều kiện cho đối phương cơ hội nắm lấy ưu thế. Như vậy, có một lối biểu trưng chung cho tất cả những nghệ thuật hay thực hành này: đó là biểu trưng cái *năng lượng vừa nguyên khai* (énergie originelle) *vừa toàn khắp đất trời*, với cái nguyên lý có tính cách nhị phân (âm-dương, *yin-yang*, như nhiều người đã biết) với sự tương tác qua lại không ngừng nghỉ suy chuyển (như Dịch Lý vô cùng của Càn Khôn). Từ đó hình thành nên ý nghĩa tột cùng của *thế*, với tư cách một từ trong mỹ học: là năng lực vận động và làm cho cảm nhận được tính liên tục như thế của sự năng động (*l*), tùy theo năng lượng nguyên khai (*a*), và thông qua những phương tiện (ký hiệu) diễn đạt của nghệ thuật (*b*).

Nhưng chính đây là quan niệm mà chúng ta, ngay từ đầu, đã thấy triển khai ở những lý thuyết gia về binh pháp Trung Hoa (2). Xem xét nhận thức từ

bên ngoài (vì lẽ, chính là từ bên ngoài mà ta có thể ý thức về cái khả năng hiển hiện khắp nơi của sự cố kết thuận lý của quan niệm Trung Hoa -ubiquité de la cohérence, đơn giản là do ta không thể có kinh nghiệm sống trực tiếp cụ thể, và phải nhờ cậy vào một khoảng cách cần thiết để quan sát tư duy cũng như nhờ vào cái ý thức khác biệt giữa họ, người Trung Hoa, và chúng ta, phương Tây), nên văn hoá Trung Hoa, mặc dù đã có những đổi thay quan trọng theo dòng lịch sử, vẫn như buộc chúng ta phải có cái cảm giác đối diện với một tính cách đồng thuận (một đồng thuận được biểu tượng, trong nội bộ và theo một dạng lý tưởng, qua cái “Đạo”): do đó, nhà nghiên cứu văn hoá Trung Hoa, trong khi không ngừng xoay chuyển trần trở với cái trực giác như thế, bị buộc phải bàn lui nói tới mãi một vấn đề (đồng thời lại vẫn có cảm giác là có cái gì đó đơn giản hơn thế nữa, triệt để hơn thế nữa, đã mãi không nắm bắt được). Và vì lẽ, cái tính cách hiển nhiên chung nhất của nhiều bình diện lãnh vực (communauté d'évidence), mà nhà nghiên cứu đến từ bên ngoài dễ sa vào ngay khi mở đầu đề cập theo lối bình giảng lý thuyết này nọ, cũng có tính cách quá phân tán mơ mơ màng màng và quá hàm súc để có thể được diễn giải một lúc nào đó hoàn toàn đến nơi đến chốn. Theo với dòng văn chương bình phán ta đã xem xét, cái tính hiển nhiên chung nhất này chỉ được trình bày ra qua trung gian những suy nghĩ nhận định riêng tư đặc thù, vốn vừa phân nhánh đào sâu theo những phân tích ngày càng tinh tế hơn, lại vừa giao cắt với nhau qua nhiều bình diện sắc thái: những

suy nghĩ nhận định này phản ảnh qua lại giữa những “nghệ thuật” khác nhau, nhắc nhở lẫn nhau và cùng hỗ trợ hỗ tương. Chúng ta hãy thử một lần cuối xem xét những suy nghĩ nhận định này, để nỗ lực lần theo dấu vết của chúng đến tận những phân nhánh phân nhánh tốt cùng, mà cũng *đồng thời* nhằm thử tìm cách làm sáng tỏ ra, qua những hiệu ứng về viễn ảnh tâm nhìn, cái hàm ý chung nhất của chúng.

II. Công việc pháp điển lý thuyết hoá thư pháp (codification théorique) xuất hiện tương đối sớm sủa, và nhất là bản chất hình tuyến của thư pháp làm hiển thị trực tiếp và tức thì thời gian tính của thao tác chuyển động (cụ thể là người thực hành thư pháp không thể nào trở lui lại để điều chỉnh sửa đổi một đường nét đã kẻ ra trước đó), do đó thư pháp Trung Hoa là một ví dụ hàng đầu về mọi cái năng động *đang vận động* cũng như là *tiến triển biến dịch* (devenir): theo hai bình diện song hành, một là hành vi thao tác tạo ra hình dáng hình thể, và hai là hình dáng hình thể trở nên nắm bắt đọc được trên trang giấy. Tương tự như mũi tên từ người cung thủ tài năng bắn đi được gia bội thêm về *thế* để có thể đi thẳng và đi xa, sự chuyển động của bút lông trong tay nhà thư pháp tài giỏi cũng được gia bội thêm về *thế* (c), như là cái tiềm năng tiềm lực đang triển khai, tạo điều kiện cho bút lông luôn tiến về phía trước và theo cách thế hiệu quả nhất (3). [*Zang Huaiguan, VIIe*] Cái đà lực khai triển ra khuếch tán thông suốt khắp nơi, không gặp phải chướng ngại và cũng không sa lầy (d4). Và, một khi đường nét đã được thực hiện xong, cái *liên tục*

năng động sẽ vẫn luôn hoạt hoá trong con mắt ngắm nhìn của người xem thư pháp: yếu tố đường nét xuất hiện trước đã hàm chứa mong chờ cái yếu tố sẽ đi liền theo, và yếu tố đi liền theo này sinh thành đáp lại yếu tố trước nó (e5). Tính cách không ngắt quãng đứt đoạn của chuyển động không bao giờ là cố ý mà là tự phát tự nhiên. Chúng ta biết là theo Thái cực quyền Trung Hoa, cần phải luôn luôn duy trì một sự phân bố không cân bằng trọng lượng của thân thể trong tương quan với đôi chân, làm thế nào cho thân thể luôn tự thúc đẩy đeo đuổi thực hiện đường quyền (6); cùng lúc, chúng ta cũng khám phá thấy, bên trong mỗi chữ Hán thư pháp, một sự mất cân bằng tinh tế của đường nét làm cho đường nét không bao giờ bị hoàn toàn cố định, cứng thẳng và ngưng đọng, mà luôn như được cổ vũ tăng tiến: một nét ngang không bao giờ hoàn toàn ngang, nhất là khi nét ngang này không là yếu tố cuối cùng kết thúc chữ; nét ngang sẽ nương nhẹ lên, lệch nhẹ đi một chút sẽ để lộ ra cái cương lực đẩy đường nét tiếp liền theo đường nét khác.

Như thế phải thao tác làm sao cho đường nét thụ nhận được đà lực của đường nét kế trước, làm sao cho bút lông được thúc đẩy tiến lên phía trước, và mặc dù cái bề ngoài không liên tục của những nét mực và những chấm mực, phải làm sao hiển lộ ra được tiến trình sinh sôi không ngừng nghỉ: đó chính là cái lô-gích của *xu thế xu hướng* (*propension*) mà nghệ thuật thư pháp muốn làm nổi bật ra thông qua phương thế của chữ viết thư pháp. Để nắm hiểu hơn, chúng ta hãy cân nhắc xem xét cái xu thế xu hướng này, ở vào

giai đoạn có tính cách triệt để nhất: qua một dạng chữ viết, ra đời muộn hơn những lối viết khác, “chữ thảo” (la “cursive”), đặc biệt hiện thân của khuynh hướng nhắm đến sự năng động và nhấn mạnh tính cách liên tục; không phải chỉ giữa những yếu tố thành phần trong cùng một chữ Hán được viết ra, mà là giữa những chữ Hán tiếp liền nhau. Trong lúc lối viết chữ gọi là “chính quy” (régulier, thường được đối lập với chữ thảo) thường sử dụng chủ yếu nét gãy nhọn (trait brisé) đòi hỏi phải có một lúc ngừng bút, thì chữ thảo lại ưu tiên cho nét cong, được thực hiện liên một mạch (8). Bút lông lướt chạy từ đầu trang đến cuối trang, viết ra mỗi một chữ một cách thoáng gọn và hạn chế tối đa tính cách độc lập của mỗi chữ viết; từ chữ viết này sang chữ viết khác, bút lông chỉ có một thoáng thời gian vừa đủ để chuyển dịch vì bút lại như đã bị cuốn hút theo đường nét tiếp theo. Do đó, chữ thảo là dạng hiển lộ ưu tiên của cái *thế* trong thư pháp: với chữ viết chính quy thông thường, “khi chữ đã viết ra xong trên giấy, thì cái “định hướng” đã làm cho nó sinh động cũng là vừa kết thúc”; trong khi đó, với chữ thảo, “khi cả một cột chữ Hán được kết thúc, cái đà lực [*thê*] vẫn đeo đuổi tiếp tục vượt ra giới hạn của cột chữ (g9)”. Từ đó, trong thư pháp đã ra đời truyền thống “duy nhất một nét liên tục”, một truyền thống với cái năng lực về *thế* được “gia tăng” lên nhiều nhất (h): nơi nào nét bị ngắt quãng, luồng mạch nhịp nhàng không vì thế bị cắt đi, nơi nào đường kẻ không hề bị ngắt quãng, sẽ có cùng một lực hút thông suốt khắp nơi qua các cột chữ (10). Như thế, những chữ

thư pháp mở đầu cho một cột chữ là nằm theo dòng nối theo trực tiếp của những chữ ở dưới cùng của cột chữ kế trước: chúng ta có lẽ chẳng thể nào hình dung ra được một phương thức phát triển đẩy xa hơn thế nữa cái ý hướng cũng như nghệ thuật về vận dụng *xu thế xu hướng*.

Nhưng cần thận không nên nhầm lẫn về bản chất của tính cách liên tục này. Một chuỗi vài chục chữ liên nhau, một cách lộ liễu và nắn nót như người ta thường làm, có thể sẽ không sao tránh khỏi được cái vô vị tẻ nhạt. Làm như vậy chỉ nên xem đó là cái “tơ nhện lằng nhằng” (filandre), làm sức lực hao mòn đi (11). Vì lẽ, không phải cái liên tục của đường nét, mà chính là cái liên tục của sự năng động làm sinh động đường nét mới là đáng kể. Và sự tuần tự đan xen biến đổi (alternance) chính là phục vụ cho sự liên tục của cái năng động, cũng là động cơ thúc đẩy cho một sức sống như vậy. Những chữ Hán thư pháp viết liên theo nhau theo đà lực của lối chữ thảo tượng trưng cho những tư thế đặc thù vừa đối chọi nhau lại vừa đồng thời liên kế theo nhau: “như những thân -phận người, chỗ này thì ngồi hay nằm, chỗ kia thì lên đường khởi hành; khi thì phải xuôi theo dòng nước, khi thì phóng ngựa rong ruổi vợi vàng; khi thì nhảy múa duyên dáng theo điệu hát câu ca; khi thì tự đắm ngực, vung tay dậm chân than khóc đau thương (12)”. Như bàn tay khi thì chậm lại, khi thì nhanh vợi lên, khi thì mũi bút như “rạch cắt rành rọt”, khi thì “mờ nhạt dịu lại”. Chính sự biến thái liên tục này, thông

qua những đối chọi đối lập, yếu tố này tái hiện yếu tố nọ, bộ phận này nhất thiết gọi nhắc đến bộ phận kia để bù đắp, đã tạo điều kiện cho một nét tiếp theo có thể thực sự nối tiếp theo một nét kế trước, và nét kế trước này cuốn hút thực sự nét kế tiếp theo sau nó. Ở vào nơi khớp nối, nơi chẳng hề có nét mực hay chấm mực nào của con chữ, ta chỉ thoáng nhận ra, theo một cách khéo léo tài tình, cái “hấp lực của đường tuyến (i)” (thuật ngữ có tính cách kỹ thuật này cũng để chỉ ra, một cách ý vị trong ngôn ngữ hiện đại của chúng ta, cái “đai truyền lực” -courroie de transmission). Và như thế, “những thanh ngang, những đường chéo, những đường cong, đường thẳng đứng, trong những uốn khúc cũng như đường lượn của chúng, luôn luôn được quy định bởi xu thế xu hướng của đà lực [*thế*] (j13)”. Cái liên tục thực sự trong thư pháp chính là cái liên tục của một đường kẻ không ngừng tự sinh sôi khởi sắc, qua sự giao động từ cực này sang cực khác, lại vừa đồng thời tự biến hoá (14).

Một bài tập thư pháp yếu kém là một minh chứng, bất luận theo chữ viết nào, theo lối chữ thảo hay không theo lối chữ thảo (cũng cần biết là việc bắt chước viết theo những khuôn mẫu đóng một vai trò chủ yếu trong việc học tập trau dồi về thư pháp). Khi chỉ vận dụng đến trí nhớ, một người học trò thư pháp loại yếu kém chỉ biểu hiện ra được hình thù bên ngoài của chữ viết, chứ không biểu hiện được cái luồng mạch nhịp nhàng được tích chứa qua chữ viết (15): là cái “xung động” chung chảy xuyên suốt qua những

yếu tố bộ phận của thư pháp và qua những huyết mạch của thân thể con người; và rồi theo đó, qua việc tạo điều kiện cho những trao đổi chuyển hoá cần thiết, đảm bảo cho đường kẻ nét bút có được năng lực tiếp nối biến thiên. Với một người học trò thư pháp yếu kém, những yếu tố khác nhau của chữ sẽ được tái hiện ra mà không sao tránh khỏi được tình trạng phân tán và cô lập (như bị “phân thân” - *membra disjecta*), không hề có gì tự bên trong nối kết chúng lại. Như thế, sẽ đánh mất đi cái ưu điểm về tương quan phụ thuộc lẫn nhau và về tương hợp, là một đặc tính thiết yếu đối với tính cách hình tuyến của một chữ viết thực sự: như vậy thiếu mất đi yếu tố *thế*, với tư cách là xu thế xu hướng của đà lực đặc thù; xu thế xu hướng này, kết hợp với cảm hứng đột nhiên của người viết thư pháp cũng như với cái âm sắc riêng của văn bản thư pháp, đã thành công trong việc mang lại cho nghệ thuật thư pháp (theo như trình độ mẫu mực) tính cách liên tục năng động và khả năng sinh sôi khởi sắc lại. Chính sự liên tục năng động này cùng với khả năng sinh sôi khởi sắc làm cho mỗi đường nét câu chữ, tất cả với nhau, cùng rung động dưới con mắt người xem, đem lại cái khoái cảm thưởng ngoạn vô hạn.

III. Hội họa Trung Hoa cũng có thể theo lối phân tích tương tự như trên. Chúng ta còn nhớ là một trong những *thế* đầu tiên của thư pháp là theo lối khởi đầu đi theo hướng ngược lại với hướng nhắm đến, nhằm tạo thêm sức sống cho đường nét (chẳng hạn bắt đầu

hướng đầu bút lông lên phía trên nếu chủ ý muốn đi về phía dưới, hay là hướng về bên phải nếu muốn đi về bên trái). Và cũng một quan niệm chính xác như vậy đối với hội họa (16) [*Shen Zongquiang, XVIIe*]: nếu ta chuẩn bị đưa bút lông đi lên phía trên mặt giấy, thì nên khởi đầu bằng việc “tạo ra thể” bằng cách kéo bút lông xuống phía thấp (*k*) (và ngược lại); tương tự như thế, nếu ta chuẩn bị phác thảo ra một đường nét mảnh nhỏ, thì nên khai mở bằng một đường nét ấn mạnh (và ngược lại). [*Da Chongguang, XVIIe*] Nếu ta muốn hình thù của núi non tạo thực sự một cảm giác như nó vừa xoay vừa uốn lượn, thì mỗi lần như thế phải khởi đầu “theo hướng ngược lại với xu thế xu hướng của nó (l), nơi lõm cũng như nơi lồi, để làm sao cho núi non như bắt đầu “vặn mình”(17 ⁽¹⁾). Điều này cũng có giá trị với bố cục chung [*Shen Zongquian*]: nếu chỗ này là dày đặc và chi tiết xoi xọc, thì chỗ kia thưa hơn và phân tán hơn; nếu tiếp

⁽¹⁾ (chú thích của nguyên tác) Phương cách làm gia tăng thêm cương lực chuẩn bị cho hiệu ứng không chỉ là một nguyên tắc riêng cho nghệ thuật thư pháp và hội họa. Cùng công thức như vậy cũng được áp dụng cho sáng tác văn học, vì rằng sáng tác văn học cũng xem là “ưu tiên việc nắm bắt cái thể (60)”. Thay vì, như theo lối người ta thường bắt đầu ôn luyện, là triển khai một cách tâm thường tế nhạt lờ mờ theo với chủ đề, thì “tốt hơn nên làm nổi bật bài văn” (“như thể những con sóng nhô cao lên, như thể những chòm núi vươn lên”, theo như cách so sánh của người Trung Hoa) “bằng cách hướng bút lông theo chiều ngược lại”. Theo như tôi hiểu: là để cập chủ đề theo một thể đối chọi, để có thể tiếp đón chủ đề và làm cho chủ đề trở nên sắc bén hơn (thay vì đi thẳng ngay vào chủ đề). Không thể nào hình dung là có thể phát triển xa hơn thế nữa (theo với lối lập luận chung như vậy về “thể bút lông”) việc đồng hoá tương liên giữa những loại hình nghệ thuật Trung Hoa nêu trên.

đó, phải bằng phẳng và tĩnh lặng, thì trước đó phải dốc đứng và căng thẳng. Hay còn là, tiên lượng cái tràn đầy cho cái rỗng không, và cái rỗng không cho cái tràn đầy (18). Tương tự như nghệ thuật thư pháp, trong hội họa cũng phải nhấn mạnh đến sự đối chọi để yếu tố này chuẩn bị cho yếu tố kia: không chỉ là làm nổi bật cái yếu tố kia, mà còn nhất thiết khản nài đến yếu tố kia với tất cả sức lực để có thể tái lập sự cân bằng và duy trì điều phối sự hài hoà. Và thậm chí cả cái thao tác thư pháp nổi tiếng “đường kẻ với chỉ độc nhất một nét bút”, đặc thù của lối viết chữ thảo, cũng xuất hiện trong nghệ thuật hội họa. Đương nhiên là không thể nào ứng dụng vào hội họa một cách cứng nhắc chấp theo nguyên văn câu chữ, như thể chỉ độc một nét bút có thể bao trùm hết cả không gian; theo quan niệm đúng đắn của thư pháp, là bao hàm cả về mặt tinh thần và nội tâm [*Fang Xun, XVIII*]: với điều kiện là *thế*, bắt nguồn từ nguyên khí, có thể xuyên thấu khắp mọi nơi của toàn bộ đường nét biểu thị: núi non, sông ngòi, cỏ cây, phiến đá, nhà cửa, và làm cho đường nét sinh động đồng thời tức khắc theo với cái cảm hứng dâng trào (nơi người họa sĩ) (19).

Như vậy, tương tự như thư pháp, xem là điều chính đáng khi những chuyên luận về hội họa (ở Trung Hoa) đã nhấn mạnh đến cái “xung động” (pulsation) chung xuyên suốt sự sáng tác sáng tạo (cũng như nhấn mạnh tầm quan trọng của sự điều hoà luân lưu tốt luồng nguyên khí khắp thân thể, ở vào giai đoạn chuẩn bị, trước cả khi ta thực sự bắt tay

vào thao tác hội họa hay thư pháp). Chúng ta cũng nhớ là, theo quan niệm người Trung Hoa về tự nhiên, tất cả mọi yếu tố thành phần của phong cảnh, từ những dãy núi chí đến từng cái cây, tảng đá đều viên thành nhờ cả vào sự ngưng tụ duy nhất của năng lượng vũ trụ và không ngừng được tưới tẩm trong năng lượng này [*Shen Zongquian*]: bên trong mỗi bức họa cũng như ở mỗi phong cảnh, làm sao cho tất cả mọi sắc thái khác nhau, với những biến dịch không ngơi nghỉ của chúng, “được nguyên khí tác động chi phối” nối kết lẫn nhau, “hiển lộ hiển hiện ra”, luôn luôn một cách đặc thù, cái “khuyh hướng nhắm đến sự sinh động” của chúng, và đó chính là *thế* (n20). Nghệ thuật hội họa, như vậy, chỉ còn đơn giản là mô tả, nhờ vào “cái xu thế xu hướng nội tại đem lại cái đà lực của nó cho bút lông”, cái “xu thế xu hướng kia khác” (cette “autre propension”) mà ta thấy vận hành triển khai khắp mọi nơi, bên ngoài ta, trong “cái thực tại hoá muôn vật”. Tương quan ở đây là hỗ tương: cái *thế* nảy ra theo đường bút lông “chịu tác động của cái năng lượng vô hình”, và sự năng động của cái Vô Hình được truyền dẫn xuyên thấu những hình ảnh biểu thị có thể cảm nhận được “nhờ vào sự hướng dẫn của *thế*”. Tương tự như nghệ thuật thư pháp là nghệ thuật của sự hoá thân không ngơi nghỉ (métamorphose ininterrompue), nghệ thuật của người họa sĩ Trung Hoa là mô tả hiện thực theo Dịch Lý miên viễn không ngưng định của nó.

Và lối ráp dựng bức tranh thành cuộn chính là

minh hoạ cho điều nêu trên. Cuộn tranh (rouleau) “mở ra” và “khép lại” theo như tiến triển chu kỳ của mọi thực tại (môn đồ Thái cực quyền cũng vậy, khép lại một đường quyền trước đó được mở ra, theo lối trở về lại với tư thế khởi đầu). Với trường hợp cuộn tranh mở trải ra theo chiều thẳng đứng, cái “mở màn” bắt đầu từ dưới và cái “khép lại” mở đầu ở phía trên: những hình ảnh thiên nhiên và nhà cửa con người mở ra về phía dưới “cho người xem cái ấn tượng về một sự sinh động vô tận”; chòm núi và áng mây, những dải cát và cồn đất nơi xa xăm “khép lại” phía trên, “bằng cách đưa đầy toàn bộ cái biểu trưng đến nơi hoàn tất, mà không chút gì vượt ra ngoài (21)”. Khi liên hệ về chu kỳ một năm, người ta sẽ xem phần dưới của cuộn tranh tương ứng với mùa xuân là mùa của sự “tăng trưởng” hay tăng tiến; phần giữa của cuộn tranh tương ứng với mùa hè là mùa của sự “sung mãn”; và cuối cùng phần phía trên của cuộn tranh tương ứng với mùa thu và mùa đông là những mùa của sự “tĩnh tâm và trầm lắng”. Như thế, không những cuộn tranh, một cách bao quát, trải ra một cách “tự nhiên”, tương tự như hình ảnh của dòng tháng ngày tuần tự của một năm, mà người xem còn tìm thấy ở mỗi đoạn tranh, cho đến mỗi chi tiết nhỏ nhất nhất của hình ảnh biểu thị, cũng cùng một sự tuần tự đan xen của “mở ra” và “khép lại”, đem lại cho cuộn tranh nhịp điệu của sự sống (luôn luôn tương tự như sự trải dài ra của thời gian năm tháng, không những biểu thị dòng tuần tự của bốn mùa, mà còn biểu thị với những

tỉ lệ nhỏ hơn hình ảnh lúc trăng tròn, khi trăng khuyết, ngày và đêm, cái không khí hít vào và thở ra). Mỗi một sắc thái đặc thù của cái biểu trưng nằm trong một lô-gích tổng thể chi phối sự tuần tự xuất hiện rồi biến đi, và được vận dụng như là một giai đoạn chuyển tiếp cho sự hiển hiện của cái tiến triển biến dịch (manifestation du devenir). Như thế, cuộn tranh có thể được xem, được “đọc” theo đường hình tuyến, tương tự như với nghệ thuật thư pháp: mọi hình ảnh biểu thị “xuất hiện để hài hoà với cái kế liền trước đó”, rồi được giải quyết để “nhường chỗ lại cho cái tiếp theo (p)”. Tất cả đều *đang vận động* và được thấm nhiễm toàn khắp bởi cái *xu thế* luôn sinh sôi khởi sắc lại.

Từ đó thoát thai tất cả quan niệm nghệ thuật về hội họa (tại Trung Hoa), nghệ thuật này có thể được trình bày theo ngôn ngữ tư duy của *thế*: mỗi một lần tăng tiến và “khai mở ra”, thì đồng thời cũng cần phải nghĩ đến kết thúc và “khép lại”, điều này cho phép hình ảnh biểu thị “được thực hiện hoàn chỉnh ở mỗi nơi và ở mọi nơi” và không có yếu tố nào “bị phân tán và bỏ rơi (22)”. Ngược lại, mỗi một lần kết thúc và “khép lại”, thì đồng thời cũng nghĩ ngay đến sự tăng tiến và “khai mở ra”, điều này sẽ cho phép hình ảnh biểu thị được mọi lúc mọi nơi dồi dào thêm về nghĩa lý và sức sống”, làm sao cho “sự năng động của cái Vô Hình không bao giờ bị cạn kiệt”. Mọi khởi đầu không bao giờ đơn thuần là sự khởi đầu, và mọi chung cuộc không bao giờ đơn thuần là cái chung cuộc: trong

tiếng Trung Quốc, người ta không nói “bắt đầu và kết thúc”, mà là “kết thúc-bắt đầu” ⁽¹⁾. Tất cả đều đồng thời mở ra và khép lại, tất cả khớp nối với nhau một cách thuận lý thuận lẽ, phục vụ cho sự chuyển tiếp năng động, và rồi xu thế xu hướng của đường nét sẽ ứng đối hài hoà, một cách tự nhiên tự ứng hoạt, với cái cố kết thuận lý nội tại của hiện thực (q).

IV. Sự liên tục thường hằng của cái năng động triển khai thông qua một áng văn được biểu thị qua một hình ảnh thật ý vị [*Liu Xie, V-VIe*]: khi ta ngừng bút, đặt bút xuống kết thúc một đoạn văn thì tương tự như khi đưa mái chèo lên lúc ta đang chèo thuyền trên một dòng sông (23), con thuyền vẫn tiếp tục đi tới, và tương tự như vậy, kết thúc một đoạn văn thì áng văn vẫn tiếp tục phát triển. Một “sự dồi dào thêm về *thê*” thúc đẩy áng văn phát triển thêm nữa, và đẩy đưa đoạn văn vừa kết thúc hướng đến sự kết nối liên mạch tiếp theo. Một áng văn không chỉ tồn tại như

⁽¹⁾ (chú thích của nguyên tác) Đây chỉ là “một lối nói” (chữ *zhongshi* làm nhớ lại Kinh Dịch (61)), nhưng là có ý nghĩa. Đặc biệt cho phép chúng ta hiểu được tại sao nền văn hoá Trung Hoa không đón nhận cái “bi đát” (tôi muốn nói ở đây là không đón nhận cái *bản thể bi đát* - essence tragique). Vì rằng, muốn có thể quan niệm tư duy về một nhân quan mang tính cách bi đát, con người cần phải tin vào một kết thúc chung cuộc tối hậu (une fin dernière), được trí tưởng tượng dựng lên như một tấm cản, không sao vượt qua giới hạn này được. Và lối nói theo cách Trung Hoa nêu trên cũng cho phép hiểu được tại sao tư tưởng học thuật Trung Hoa cổ điển (trước khi Phật giáo xuất hiện) đã không cần phải viện đến một quan niệm về một “cõi thế giới khác” (không thông giao với thế giới này và vừa lại bổ sung cho nó): vì lẽ thế giới hiện tiền đã luôn biến thiên biến hoá khác đi, và rằng chính ngay cái chết cũng chỉ là một sự biến hoá.

một “bố cục trật tự” và “cố kết thuận lý”, mà nó còn là *vận động và tiến trình* (cours et déroulement) (r24).

Trước tiên hết, chính đặc tính của ngôn ngữ Trung Hoa, với cấu tạo âm hưởng du dương nhịp nhàng, đã tạo điều kiện cho sự trôi chảy thuận dòng như vậy của áng văn. Đó là hai sắc thái đặc biệt quyết định trong trường hợp ngôn ngữ Trung Hoa, vì lẽ: một mặt, những từ trong ngôn ngữ Trung Hoa có nhiều thanh điệu (tons) khác nhau (và sự đối thanh điệu - *contrepont tonal*, là một trong những yếu tố cơ bản của ngữ điệu); và mặt khác, nhịp điệu trong ngôn ngữ Trung Hoa có xu hướng đóng một vai trò cú pháp và phục vụ trực tiếp cho sự linh hoạt. Chúng ta có thể từ đây quay trở lại với hình ảnh sách lược binh pháp của *thế [Liu Xie]*: “những âm hưởng hoà quyện lại vào nhau” tương tự như những hòn đá tròn lăn theo nhau từ trên cao theo sườn dốc (s25). Việc khai thác những phương thế hỗ tương (giữa những âm sắc, những thanh điệu) tạo ra một xu thế xu hướng năng động cho sự liên tục, và lại một lần nữa, chính là nguyên lý tuần tự đan xen cho phép khai thác xu thế xu hướng này. Một áng văn hay, đầu tiên là một áng văn có hiện tượng phụ thuộc lẫn nhau về mặt giai điệu, làm cho việc đọc ngâm nga lên tự nó xuôi dòng mát mái, dòng văn không hề chướng ngại do từ sự đơn điệu hay từ sự chỏi nhịp chói tai (t26). Cũng tương tự như vậy ở bình diện nhịp điệu ngay cả đối với văn xuôi; những nhịp điệu dài nhất cũng như ngắn nhất, phải xen kẽ với nhau theo mạch văn để làm cho áng văn năng

động thêm (27). [*Bunkyô hifuron*] Nói chung, bất luận ở cấp độ nào, âm sắc, thanh điệu hay nhịp điệu, sự lặp lại là cần phải tránh, vì sự lặp đi lặp lại làm biến mất đi mọi cương lực bên trong phát sinh từ sự chênh lệch (*écart*), và làm cạn kiệt sinh lực của áng văn. Ngược lại, cái *biến thái biến thiên* (*variation*) làm sinh sôi khởi sắc tốt nhất nguồn sinh lực này bằng cách huy động những nguồn lực bắt nguồn từ sự tương tác giữa các cực (thanh “bằng” với thanh “trắc”, thanh điệu dài và ngắn, v.v...), một sự tương tác như thế sẽ không thể nào cùng kiệt: nhờ vào biến thái biến thiên, áng văn hướng đến một cái gì đó tiếp liền theo, được “lăn mình xuôi thế” như những viên đá tròn lăn dốc.

Hình ảnh những vật thể tròn có xu hướng lăn theo dốc nghiêng được nhắc lại ở cung cách diễn đạt của một áng văn, chứ không chỉ riêng gì ở bình diện âm điệu âm sắc. Trong trường hợp thơ bát cú (*huitain*), chính là cặp câu thơ thứ nhì (câu 3 và câu 4) có nhiệm vụ phải khởi động cái hình ảnh vận dụng vào bài thơ cũng như là thúc đẩy bài thơ nhắm đến việc triển khai ra hình ảnh vận dụng (28) [*Wang Shizhen, XVIIe*]. Là hai câu thơ chuyển tiếp, hai câu thơ thứ ba và thứ tư, một mặt giao hoà nối kết với hai câu thơ mở đầu, và một mặt tích chứa phát triển tối đa cái năng động sẽ phục vụ cho những câu thơ tiếp theo: và rồi chỉ cần hai câu thơ tiếp theo (hai câu 5-6) “xoay trở bất nhịp” và hai câu thơ cuối sẽ kết thúc bằng cách “khép lại”. Như thế, hai câu thơ 3 và 4,

được sử dụng như bản lề cho cả bài thơ, sẽ được cân nhắc thẩm định một cách thuận lý tùy theo cái năng lực về *thế (u)* của chúng. Để minh họa, nhà phê bình thi phú Trung Hoa đã dẫn ra những câu thơ nổi tiếng sau đây:

*“Xưa ta nghe nói đến hồ Động Đình,
Nay ta đứng ngắm nhìn trên lầu Nhạc Dương:
Đất Vũ, đất Chu, ở phía Đông và ở phương Nam,
xa cách,
Trời Đất, ngày và đêm, đang lững lờ trôi”.*

Chúng ta đã đọc những câu thơ này theo từng hai câu một, xem xét cái sức mạnh về đối chọi và về tương hợp bắt nguồn từ sự song đối bên trong mỗi hai câu. Chúng ta hãy đọc lại những câu thơ này trong sự liên tiếp nối kết của chúng và thử xem làm thế nào cặp hai câu thơ sau, vận dụng những yếu tố về cương lực khởi phát từ hai câu thơ đầu, đã làm cho những yếu tố này được triệt để hơn nữa và thúc đẩy chúng đến đỉnh cao tột cùng: cương lực vận dụng từ tính cách ngang bằng của hồ nước đối chọi với tính cách thẳng đứng của ngọn tháp, đạt cao độ với hình ảnh của Trời và Đất; cái cương lực phân cách quá khứ với hiện tại nơi nhân vật được nâng tầm lên với cái chiều kích bao quát của dòng Thời gian. Chính ngay những hiệu ứng về đối chọi và tương hợp được đưa đẩy đến độ sung mãn vẹn toàn của chúng: sự bao la mênh mông của mặt nước vừa ngăn cách, lại vừa tương phù hợp hội ngộ; là ngăn cách những phương trời góc bể, và lại như là tấm gương phản chiếu cả cái toàn cảnh Càn Khôn. Từ

hai câu thơ đầu đến hai câu thơ tiếp theo, thông qua sự lặp lại rồi vượt thắng, bài thơ đã đạt được đà lực tối đa, và bài thơ chỉ còn từ đó vận động tiến triển theo chủ đề bằng cách đề cập chủ đề về sự đơn độc của thân phận người, rồi tiếp đó những đau thương thời thế. Tuy nhiên, việc bài thơ thành công trong việc triển khai một uy lực như vậy về xu thế xu hướng không chỉ quan trọng trong việc đảm bảo cho bài thơ có được cái năng lực năng động: uy lực vận dụng được cũng là quan trọng trong việc nhằm biến bài thơ thành một tổng thể nhất thiết tất yếu và thực sự cố kết thuận lý.

Mặt khác, nếu những nhà thi pháp học, tương tự như trường hợp những họa sĩ hay những nhà thơ pháp, đều nhất trí cho rằng chính từ sinh lực của “nguyên khí” bên trong đã phát sinh năng lực của cái *thế* thi phú làm cho áng thơ triển khai ra, thì ta cũng có thể tự đặt câu hỏi một cách chính xác là làm thế nào một yếu tố như vậy có thể đan quyện vào nghĩa lý của bài thơ và phát triển cái nghĩa lý này một cách thành công hiệu quả. [*Wang Fuzhi*] Nếu ta chỉ việc “cất đặt” câu chữ vào chỗ này chỗ kia mà tinh thần ý thức lại không thực sự mong muốn biểu lộ bày tỏ, thì cái hình hài bài thơ “tựa như một con lừa thỏ hỗn hển vì thồ nặng hàng”: con vật bước đi khó khăn và nó không có cái *thế* cần thiết để tiến bước (v29). Và đó cũng là điều không sao tránh khỏi cho nhà thơ nào không dốc hết nội lực nội tâm vào việc sáng tác sáng tạo, đồng thời lại chọn một cách gượng gạo một đề tài nhất định nào đó, để rồi trang điểm tô vẽ cho đề tài

với những phương tiện hình thái tu từ (chẳng hạn như gia tăng những lối so sánh, những cụm từ thành ngữ thật công phu, những hàm ý ám chỉ về lịch sử, v.v...): “như thể là muốn chẻ một thốt gỗ sồi với một cái rựa cùn: những mảnh vò tung toé khắp nơi, nhưng làm sao có thể chạm vào đến tận thớ gỗ đây (30) ?” ...

[*Wang Fuzhi, XVIIe*] Ngược lại, theo một chiều hướng thực sự thi ca, nghĩa là chiều hướng của một sự sản sinh ngôn ngữ thực sự hiệu quả, cần thiết phải đặt cơ sở trên cái mà nội tâm, theo cảm xúc xúc động, nhắm đến bày tỏ biểu lộ ra, và rồi biến cái *thế* thi ca, là cái *xu thế xu hướng tạo nên phương thế* (propension dispositionnelle) bắt nguồn từ cảm xúc xúc động, thành cái yếu tố động cơ cho câu thơ lời ngâm. Công thức thật ngắn gọn: “Biến cảm xúc mong muốn bày tỏ thành cái [yếu tố] chính, và cái *thế* thành cái [yếu tố] tiếp theo”. Tương tự như hình ảnh của một “chiều hướng tổng thể” (mouvement d'ensemble) tạo cái sinh động trong hội họa, cái “xu thế xu hướng tạo nên phương thế” được định nghĩa như là sự “cố kết nội tại”, vô cùng tinh tế, không bao giờ có thể nắm bắt hoàn toàn, và là đặc thù riêng của cái ý đồ thi ca (intentionnalité poétique) (w). Hay nói cách khác, để cố gắng rõ ràng hơn nữa (nhưng chú ý là một lời chú giải cho lối diễn đạt kiểu hết sức bóng gió như vậy thật là khó khăn nan giải!): cái “xu thế xu hướng tạo nên phương thế” là cái lô-gích, luôn tế vi và đặc thù, được đưa dẫn hội nhập vào cái có khuynh hướng xuất hiện như là cái nghĩa lý trong thi ca và được vận dụng

như một mắc xích hay khớp nối năng động (articulation dynamique). Lấy *thế* từ “xu thế xu hướng tạo nên phương thế” và triển khai nó ra sẽ tạo điều kiện cho việc mưu cầu cái nghĩa lý (của bài thơ) có được cái sức lực phát triển thành câu văn lời thơ và hiển hiện ra cho đến cùng. Đó chính là cái *thế* mà chúng ta đã xem xét khi nó triển khai thành phương thế diễn đạt của một áng thơ, từ câu thơ này sang câu thơ khác, từ từng đôi câu thơ này sang từng đôi câu thơ kia: ở bình diện trọn vẹn cả bài thơ, chính là bài thơ có thể nói lên được cảm xúc dâng trào khởi thủy (émoi premier (x)), qua việc triển khai tuần tự tất cả ngôn ngữ cần thiết cho bài thơ, theo “lối tuần tự đan xen và biến thái biến thiên”, thông qua “đường vòng ngã rẽ”, “toa ra và thu vào”, và sao cho “đến thấu đáo trọn vẹn tận cùng của nghĩa lý” (jusqu'à parfaite exhaustion du sens). Và đây là một trực giác đầy hứa hẹn (và cần phải suy ngẫm nhiều hơn nữa, để xây dựng nó thành một khái niệm chủ yếu, vốn không có trong quan niệm phương Tây chúng ta), vì lẽ trực giác này vượt qua mọi đối lập giữa nội dung và hình thức (vốn là một sự phân biệt trừu tượng và vô bổ) và trình bày một cách nhất quán sự ra đời cụ thể của áng thơ: như là xu thế xu hướng nhờ vào đó những câu thơ nối kết và liên mạch nhau một cách hữu cơ, mỗi sự triển khai mới lại huy động sự năng động và mỗi một yếu tố của tổng thể, theo dòng vận động, đều thực sự tham gia vào sự chuyển tiếp (31).

Do đó, chúng ta hiểu tại sao quan niệm thi pháp

Trung Hoa đã có thái độ phê phán đối với việc tôn thờ ca tụng những “câu thơ hay” (les “beaux vers”) [*Wang Fuzhi*]. Một câu thơ hay (riêng rẽ) tương tự như là một “nước đi đẹp” trong một ván cờ go (32). Hiệu năng hiệu ứng có thể trông rất ấn tượng, nhưng những người chơi cờ giỏi lại tỏ ra dè dặt với cái gọi là “nước cờ đẹp”: thay vào đó, họ lại thiên về lối chơi với những nước cờ được chuẩn bị từ trước, do đó hiệu quả hơn, dù những nước cờ này không dễ dàng nhận ra được khi triển khai (vì vốn là những nước cờ diễn ra không lộ liễu). Trong thi phú cũng tương tự như vậy, một câu thơ hay có nguy cơ làm gián đoạn dòng mạch của bài thơ, chỉ có lợi cho riêng bản thân “câu thơ hay”, thay vì là hài hoà với toàn bộ bài thơ và tham gia vào tính cách liên tục liền mạch của bài thơ. Cũng vì vậy mà nhiều nhà thi pháp học nói chung đã cho là cần thiết phải chống lại cái tập quán ngày càng phổ biến định hình nơi học sinh muốn phân chia bài văn bài thơ thành những phần, những đoạn. Vì lẽ, chẳng hạn, có thể có thay đổi về vần (rime), nhưng không dẫn đến một sự triển khai mới ở bình diện nghĩa lý của bài thơ, và bài thơ cũng có thể triển khai một bước ngoặt nhưng không có nghĩa là có sự gián đoạn. Ngược lại, nghệ thuật thi phú của những thi hào ngày xưa thậm chí còn là “tuyệt đối không thay đổi cả về đề tài và về vần”, sự liền mạch trong thơ của họ được triển khai một cách kín đáo và “tự nhiên” nhất, nhà thơ không cần phải công phu thêm cho những từ nối, tiếng chêm (chevilles) (33). Tương tự như trong thư pháp hay hội họa, một áng thơ là một tổng thể vừa bao quát, vừa

thống nhất thông suốt hài hoà theo cùng một đà lực tự bên trong bài thơ. Bài thơ không là “trái dưa hấu” để có thể “cắt chia ra thành từng lát”, vì rằng tính cách liên tục của bài thơ là tự thân (34), là bằng chứng cho thấy có một sự tương tác thực sự vận động (giữa cảm xúc và cảnh vật, giữa câu chữ và nghĩa lý...), là bằng chứng rằng có một cái lý đang thực sự vận hành: để nói dựa theo một tựa đề của nhà thơ Paul Eluard ⁽¹⁾, rằng chỉ có thi ca thực sự khi liên hơi liền mạch “không gián đoạn” (“poésie ininterrompue”).

V. Lối phê bình văn chương của người Trung Hoa thường là theo lối ám chỉ bóng gió, người ta thường sẵn sàng đánh giá đó là lối phê bình có tính cách “ấn tượng” (impressionniste), nhưng lối phê bình này cũng cung cấp những phân tích rất tỉ mỉ về lối hoạt động của một áng văn. Đặc biệt, trong quá trình luận bàn, lối phê bình này có khi cũng phát hiện ra một cách chính xác từ đâu bắt nguồn *xu thế xu hướng năng động hoá* (propension dynamisante) triển khai ra trong một đoạn thơ. Đôi khi, chỉ cần một câu thơ đầu tiên, dồi dào uy lực tưởng tượng, cũng đủ để tạo ra toàn bộ đà lực đà thế của bài thơ (y35) [*Jin Shengtan, XVIIe*]; ở một đoạn nào đó, nếu một khổ thơ bắt lại một khổ thơ khác, thì khổ thơ thứ nhất kích thích sự năng động của khổ thơ tiếp theo và chuẩn bị

⁽¹⁾ (ND) Paul Eluard (1895-1952): nhà thơ Pháp thuộc khuynh hướng siêu thực, và hai tập thơ dài *Poésie ininterrompue* và *Poésie ininterrompue II* là những tập thơ cuối đời của ông.

cho khổ thơ này (z36). Thậm chí có trường hợp là sự so sánh đơn giản giữa tựa đề với cả bài thơ liền theo cho thấy rõ về mặt này (37). Tựa đề, rất dài (không hiếm trong truyền thống thi phú Trung Hoa), chính là chỉ ra cái bối cảnh sẽ được nêu ra trong bài thơ: một bức thư vừa nhận được, từ người anh em, kể về nạn lụt tiếp theo những trận mưa như thác đổ, cùng với nổi trăn trở của những viên chức quan lại địa phương (trong số này có tác giả bức thư), và rồi nhà thơ viết *thơ* đáp trả để tỏ lòng thương cảm. Nhưng thứ tự chủ đề theo đó bài thơ đáp trả lại thì đã khác đi: bài thơ gọi lên nạn lụt lội do mưa to, rồi nổi trăn trở của những viên chức, rồi đến bức thư người anh em, và cuối cùng là việc gửi bài thơ đáp trả để tỏ lòng thương cảm. Nhờ vào thứ tự thi vị như vậy, bài thơ có được khả năng “như những con sóng nhấp nhô lên xuống theo từng đợt liền nhau, đan xen cái trống rỗng với cái tràn đầy: nếu không như vậy, bài thơ sẽ không sao tránh khỏi “mất *thê*”. Nhà phê bình Trung Hoa còn đề nghị chúng ta, bằng cách ngược dòng bài thơ, xem xét sát sao hơn nữa cái nghệ thuật theo đó nhà thơ đã thành công trong việc làm năng động phần tiếp theo trong bài thơ: ở cặp câu thơ thứ hai (câu 3 và 4)), nhà thơ vẫn chưa đề cập đến bức thư, nhưng bài thơ đã bắt đầu chỉ ra qua lối viết “người ta được cho hay là ...”, điều này đưa dẫn và làm nổi bật bức thư sẽ nêu ra về sau; ở hai câu thơ đầu, vẫn chưa nói về chuyện nước sông đã dâng tràn, nhưng bài thơ bắt đầu với việc mô tả cảnh vật chìm ngập theo sóng nước, điều này đưa dẫn và làm nổi bật chủ đề về lụt lội sẽ tiếp

theo sau đó. Và chỉ sau khi nêu ra nỗi lo lắng thấp thỏm của những viên chức thì “đầu bút lông” mới xoay nhẹ hướng đi, như trong nghệ thuật thư pháp, để đề cập bức thư nhà nhận được hai ngày trước đó. Nhà phê bình Trung Hoa kết luận là, không có cái nghệ thuật biến thái biến hoá đó thì bài thơ chỉ còn là “một bức màn trướng tẻ nhạt nhàm chán”, “thẳng cứng bất động”; ngược lại, nhờ “sự nhấp nhô lên xuống” bắt nguồn từ những nếp gấp tiếp liền nhau tạo ra một nhịp điệu biến thiên biến hoá qua đan xen (chủ đề), người đọc có khả năng đưa nguồn cảm hứng của chính bản thân vào dòng chuyển dịch của bài thơ, và giao hoà với nhịp điệu sống động của bài thơ, qua âm điệu ngâm nga (psalmodie ⁽¹⁾).

Điều hợp lý là chính khi đề cập những bài thơ dài nhất mà người ta chú ý nhiều nhất đến những hiệu ứng khác nhau góp phần vào tính cách liên tục của sự năng động (38); và tương tự như vậy với trường hợp những tác phẩm tiểu thuyết (récit romanesque), là loại đặc biệt trường thiên, nhất là ở Trung Quốc. Nghệ thuật tiểu thuyết là gì, nếu không phải là kêu gọi ra được một cách thành công tối đa cương lực bên trong dòng thuật chuyện, giữa cái xảy ra trước với cái

⁽¹⁾ (chú thích của nguyên tác) Theo lời những nhà phê bình Trung Hoa chúng tôi đã tiếp xúc, người đọc thơ chỉ bằng mắt trong im lặng thì “vẫn ở bên ngoài áng thơ”. Vì thế phải ngâm áng thơ “cao giọng lên và theo một nhịp nhanh vội lên” để có thể “nắm bắt cái *thể*”, cũng như cũng có thể đọc “chậm lại” trong đầu để nắm bắt cái “hương vị vô hình”: cả hai lối đọc thơ như thế phải hỗ trợ nhau (62).

xảy ra tiếp theo đó? [*Jin Shengtan*] Theo lời bình theo lối “theo ý thoát lời” cũng vẫn của nhà phê bình Trung Hoa vừa nêu, đọc truyện Thủy Hử nổi tiếng, một trong những tác phẩm biểu thị rõ nhất truyền thống Trung Hoa, sẽ cung cấp cho chúng ta rất nhiều ví dụ minh họa. Theo như lời của nhà phê bình, chúng ta hãy thử xem tác giả cuốn truyện đã thành công như thế nào trong việc tạo ra *thế*, qua cách “xoay chuyển tình thế” (39): hai nhân vật của truyện xáp chiến với nhau và ở tư thế sẵn sàng hươ vươ khí lao vào nhau, thì đột ngột một trong hai người bỗng nhận ra giọng nói của đối phương, và tiếp đó là cảnh hai con người nhận diện nhau ra. Sự xoay chuyển như vậy trong dòng thuật sự vừa đồng thời vận dụng sự đối chọi (từ cảnh gây hấn hung hãn chuyển sang cảnh tình bằng hữu thâm giao), vừa đồng thời gọi sự tương hợp (gọi lại một cuộc gặp gỡ trước đó và thắt chặt tình bằng hữu sẽ thêm thắm thiết về sau). Như thế, người viết truyện đã viện đến đồng thời hai phương tiện đối nghịch nhau để đem lại sự năng động cho dòng thuật chuyện: một mặt, ông chuẩn bị trước sự khai mở tiến triển tiếp theo cho dòng thuật sự “bằng cách ẩn giấu đi cái *thế* như của một cái nỏ căng dây hay của một con tuấn mã sẵn sàng chồm lên” (a’40); một mặt, ông lại gây ra sự bất ngờ “khi *thế* của ngòi bút vận dụng một sự đột biến” bằng cách làm gián đoạn tối đa với cảnh diễn ra liền ngay trước đó (b’41).

Để củng cố hơn nữa mối liên hệ năng động giữa câu chuyện hiện tại với hướng phát triển về sau, nhà

văn tạo ra sự chờ đợi: thông qua hiệu ứng (*thế*) của sự “cuốn khúc quanh co cực độ của dòng thuật sự (c’42)”, thậm chí sử dụng đơn giản sự lặp lại (d’43). Ví dụ: một trong những nhân vật, không một xu dính túi, bước vào một tử quán, và cuộc chạm trán xô xát là chuyện thấy trước: nhân vật gọi dọn ra nào rượu, nào cơm, nào thịt. Rồi, theo nhận xét của nhà phê bình, nhà văn lại chu đáo nhắc lại là người trong quán dọn ra nào rượu, nào cơm, nào thịt: hiệu ứng âm thầm của lối viết “dậm chân tại chỗ” như thế lại càng tạo ra đà thế (*thế*) cho cảnh dữ dội tiếp theo sau đó. Và cũng tương tự như vậy khi tác giả tự cho phép ngưng dòng thuật chuyện lại với một ý riêng nào đó của chính tác giả, vào thời điểm hệ trọng nhất của dòng thuật sự (44). Theo hướng ngược lại, để tạo mối liên hệ giữa chuyện đang kể với một hồi ngay trước đó, tác giả có thể đối lập chúng với nhau: một câu ngắn gọn, nhấn mạnh sự đối chọi, đủ để “phát động” dòng tiến triển tiếp theo (45). Những hình ảnh đa hình đa dạng nhất, khai thác từ cái kho tàng ẩn dụ phong phú của truyền thống Trung Hoa, tuân tự làm hiển lộ cái *cương lực vượt trội* (tension d’imminence) được gọi lên theo với cái *thế* văn chương tiểu thuyết: “như một đỉnh nhọn kỳ lạ bay đằng trước người đọc (46)”; “như một đĩa những viên bi tung lên không trung (47)”; “như cơn mưa từ núi ập đến, như cơn gió ập vào ngọn tháp (48)”; “như trời long đất lở”; “như gió nổi mây vùng (49)”... Hay còn là, một cách đơn giản như “một con tuấn mã thuần chủng phi nước đại lao xuống dốc (50)”: sự căng thẳng lơ lửng đến tột bậc, và dòng thuật sự lao hướng về

phía trước.

Một lần nữa, chính sự biến thái biến thiên theo tuần tự đan xen (variation par alternance), nhưng lần này là nghệ thuật của sự đột biến, đã đảm bảo cho sự khởi sắc của tính năng động. Khởi đầu, trong cách dẫn chuyện, ngòi bút của tác giả được thích ứng một cách tài tình, tương tự như bút lông trong tay người viết thư pháp, theo với tính cách liên tục và tính cách gián đoạn không liên tục của dòng kể. Một cuộc đấu khẩu nổ ra và hai kẻ đối địch chuẩn bị ác chiến (51). Một trong hai người bỗng đề nghị: “Hãy cùng nâng chén rượu và cùng chờ trăng lên”. Chén này sang chén khác, và trăng đã lên cao, người kia lại tiếp: “Nào mời quý ngài, cuộc độ kiếm thách đấu thế nào đây?” Như thế đã xuất hiện “mối liên hệ - ngưng nghỉ - tiếp tục sự việc”: “cái *thế* của ngòi bút, như nhà phê bình đã nhận xét, ào đến và vọt lên cực điểm”. Nói chung, trong suốt dòng thuật sự, tác giả khi thì “nắm chặt” lại, khi thì “buông thả” ra (52), do đó chủ đề nơi thì bao quát hơn, nơi thì hạn hẹp lại (53), cái ở chỗ này được trình bày thế này, thì chỗ kia tiếp theo lại được trình bày thế khác, đảo ngược lại (54), và câu chuyện không ngừng “khi thăng khi giáng” (e). Như thế, một cách rất lô-gích, khi tác giả thành công trong việc làm thăng giáng giao động dòng thuật sự ngay trong một hồi một cảnh thì cương lực dẫn đến dòng tiếp nối mạch văn là mãnh liệt nhất, như thế tác giả đạt đến đỉnh cao nhất trong nghệ thuật kể chuyện. Ví dụ [ND: ở đây có lẽ tác giả muốn nói đến hồi “Võ Tòng

sát tẩu” của truyện Thủy Hử]: một hảo hán phải trả thù người chị dâu đã gây ra cái chết của anh mình sau khi đã ngoại tình; nhưng vị hảo hán cũng bắt mụ mối lái tham gia vào chuyện tai ác phủ phục ra ngay trước mắt những người hàng xóm đang khiếp hãi. Hảo hán lại nắm đầu người chị dâu lôi ra vạch tội, nhưng lại bắt đầu bằng việc nguyên rửa mụ mai mối: theo nhận xét của nhà phê bình, từ sự “đan xen bước qua bước lại” cảnh này cảnh kia hình thành nên sự “gia bội thêm về *thê*” tạo “đà lực cho ngòi bút (55)”. Bố cục cấu trúc càng thành công thì phương thế xu thế lao về phía trước lại càng được ẩn tàng kín đáo, theo dòng áng văn, trong mỗi một chi tiết.

Nói chung, với bất luận tác phẩm nào, việc tác giả thành công trong cách kích hoạt lên một xu thế đà lực nào đó (tăng cường về *thê*) có lợi cho diễn biến tiến triển về sau (*f*), tạo ra một kỹ thuật cơ bản cho việc sáng tác (56) [*Mao Zonggang, XVIIIe*] Trong quan niệm chung của họ về nghệ thuật cầm bút, những lý thuyết gia về thể loại tiểu thuyết đã không khỏi nhắc đến hai quy tắc có tính cách bổ trợ nhau. Đầu tiên, quy tắc gọi là “những áng mây cắt ngang qua dãy núi và chiếc cầu ngang qua thác nước (57)”: bố cục áng văn tiểu thuyết (*textualité romanesque*) phải vừa có tính cách liên tục vừa có tính cách gián đoạn không liên tục: liên tục (hình ảnh chiếc cầu) để cùng một nguồn cảm hứng có thể xuyên suốt khắp nơi áng văn câu chuyện; gián đoạn hay không liên tục (hình ảnh những áng mây) để tránh sự dồn đống nhàm chán. Tương tự như hình ảnh sự sắp xếp xoay trở trong bói

toán câu đảo qua toàn bộ các quẻ của Kinh Dịch, cái thể của áng văn như thế là thuộc về khả năng biến hoá của áng văn, qua việc khai thác tối đa những nguồn lực của cái tương tự và cái dị biệt, qua thể “hoán đổi hay đảo ngược (par inversion ou renversement) (g)”. Tiếp đó là quy tắc gọi là “những nếp lặn tăn mặt nước (gợn sóng) tiếp sau những đợt sóng, làn mưa nhẹ hạt sau đợt mưa rào (58)”: nhờ gia thêm *thế* làm phong phú cho phần kết, một hồi sẽ nối dài theo với hồi kế tiếp, như được “triển khai ra”, “phản chiếu lại” và “đong đưa” vào theo với hồi mới.

Nhiều lý do khác nhau đã đưa đẩy đến chiều hướng này: một mặt, chính với thể loại tiểu thuyết mà giới phê bình văn học Trung Hoa đã khám phá ra những vấn đề đặc thù của loại tiểu thuyết trường thiên (genre long), và như thế, trước tiên hết là vấn đề làm sao luôn duy trì sự kích thích hấp dẫn người đọc; mặt khác, thể loại tiểu thuyết Trung Hoa, ra đời sau những thể loại khác và được viết theo ngôn ngữ phổ thông (en langue vernaculaire), đã chỉ có được sự công nhận của giới nho sĩ với điều kiện khép mình tuân thủ theo những quan niệm về văn chương phê bình của chính giới nho sĩ đề ra. Người ta chỉ có thể ngạc nhiên tại sao quan niệm phê bình đối với thể loại tiểu thuyết đã rất nhấn mạnh đến tâm quan trọng của tính cách liên tục năng động: chính tính cách này có khả năng phát huy thể loại tiểu thuyết, trong tương quan với thể loại sử thi (récit historique), (thể loại sử thi vốn từ khởi thủy được phân thành nhiều bộ phận tách bạch); cũng chính tính cách liên tục năng động

này, nhờ vào đà lực nhất quán của luồng sinh khí của nó, đã giúp cho tiểu thuyết khỏi sa vào cái “tục tằng” (obscénité) vốn rất thường xuất hiện, theo như nhận xét của những vị nho sĩ hay cả thẹn... Diễn tiến của câu chuyện tiểu thuyết, dù trải dài ra thành nhiều tập, nhiều bộ, vẫn được hình thành theo phương thức kết nối chặt chẽ với nhau, tương tự như hình ảnh của những bài thơ bát cú: và chúng ta tất nhiên trở về lại với chủ đề bàn về cái xung động chung và về “luồng nhịp điệu”, vốn rất mật thiết với thư pháp cũng như với hội họa. Cùng một nguồn cảm hứng xuyên thấu qua toàn bộ tác phẩm tiểu thuyết, và rồi viết “một trăm chương hồi cũng như (viết) một chương hồi”, “cũng xem như chỉ là một trang chữ”.

Như thế, ngay cả với dạng nghệ thuật (tiểu thuyết) vừa xuất hiện muộn (so với thời gian dài phát triển của nền văn minh Trung Hoa), vừa khác biệt về cội nguồn (chắc chắn là khó xác định, nhưng hẳn nhiên là phải xuất xứ từ truyền khẩu dân gian và gắn liền với sự truyền bá đạo Phật) cũng đã không thoát ra khỏi cái nhãn quan chung vốn được toàn bộ một nền văn hoá phát triển và áp đặt, một nhãn quan theo đó cái tiến trình đang vận hành diễn ra theo sự nối kết kiểu uốn lượn nhấp nhô nhịp nhàng: nhãn quan này tưởng như đã được ghi khắc chạm trở vào trí tưởng tượng xa xưa nhất của con người và đất nước Trung Hoa qua một hình ảnh biểu tượng huyền hoặc, đó là rồng.

KẾT LUẬN II

HÌNH TƯỢNG RỒNG

Thân hình rồng với dáng thế cong cong như tập trung tất cả năng lượng, rồng cuộn khúc lại như thể dễ dàng tiến lên hơn: rồng là hình ảnh của tất cả tiềm năng tiềm lực tích chứa trong hình thù dáng vẻ, không ngừng được hiển hiện khởi sắc từng phút giây. Khi thì rồng thu mình lại ở đáy hồ bể, khi thì rồng vọt mình lên tận chót vọt trời xanh; và rồng di chuyển như theo một sự uốn lượn lên xuống đều đặn: đó lại là hình ảnh biểu trưng cho đà lực không ngừng được bồi đắp, đi từ cực này chuyển sang cực khác, qua sự dao động thăng giáng. Rồng như thế luôn tiến - hoá vận động, không ngừng định ở một hình thù nào; người ta không thể cố định hay giữ nó lại ở một tư thế, vì rồng vọt thoát khỏi mọi chi phối: rồng là hình ảnh của sự năng động không bao giờ có thể cố định cụ thể hoá ra và do đó trở nên vô lường vô hạn (insondable). Cuối cùng, kết hợp với mây và sương mù, rồng tác động và làm rung chuyển muôn loài muôn vật chung quanh nó: rồng cho ta hình ảnh của một năng lượng khi phát

toả ra làm khuếch đại không gian lên và tự gia bội thêm hơn nữa với vầng quang hình thành nên.

Rồng là một trong những hình tượng dồi dào phong phú nhất của đất nước Trung Hoa. Rồng cung cấp rất nhiều ý nghĩa, và là những ý nghĩa cơ bản nhất, đã được sử dụng để minh hoạ cho tầm quan trọng của *thế* trong quá trình sáng tạo. Những ý nghĩa như là cương lực bên trong cấu hình cấu trúc, sự biến thiên biến hoá theo lối tuần tự đan xen hay chuyển đổi, biến đổi vô cùng vô tận và uy lực sinh động: tất cả những sắc thái này kết tụ lại để hoá thân qua thân hình của rồng, thể hiện ra trong cùng một đà lực của nó, và tất cả cùng chỉ ra đặc tính của phương thế trên bình diện mỹ học (*dispositif esthétique*).

I. Ngay trước cả khi được sử dụng như là một khuôn mẫu thể hiện cho tác phẩm nghệ thuật, thân hình gọn sóng nhấp nhô của rồng như đã đập vào mắt ở khắp mọi nơi chung quanh ta. Ta đã như ngắm nhìn thân hình rồng qua những đường cong uốn lượn ngoằn ngoèo của phong cảnh, ghi khắc theo những nếp gấp vô tận của địa hình địa thế (*a1*) [*Guo Pu, IVe*]: những nhấp nhô không cùng của thân rồng là những đường “sinh đạo” (*thế*) theo đó năng lượng vũ trụ tràn ngập khắp nơi khắp chốn, tương tự như khí thở xuyên suốt qua mao mạch thân thể (*b*). Ở vào nơi như có dáng thế cong cong của rồng, nơi sườn địa hình hơi nghiêng đi, thầy phong thuỷ có thể nhận diện ra một sự hội tụ cái sinh động, nơi những luồng

ảnh hưởng thuận lợi cát tường là dồi dào nhất và từ đó có thể lan toả phát đạt ra.

Vì chú ý quan tâm nắm bắt tận mạch tận nguồn những luồng năng lượng vũ trụ và theo đó có khuynh hướng nhấn mạnh sự biểu thị của năng động qua phong cảnh, người hoạ sĩ Trung Hoa, giữa nhiều hình ảnh khuôn mẫu khác nhau, đã đi đến việc ưu tiên cho đường nét vòng vèo uốn lượn của một dãy núi [*Gu Kaizhi, IVe*]: dãy núi theo nét bút của người hoạ sĩ, theo với hiệu ứng của *thế*, “cong nghiêng đi và triển khai ra”, bằng cách vươn lên giữa những phiến đá, “tựa như rồng” (c2). Hoạ sĩ còn làm hiển lộ cái cương lực bên trong cấu hình bố cục thông qua hình ảnh cái thân uốn khúc của một cây thông đơn độc vươn lên trời xanh: với vỏ thân già nua, phủ đầy rêu xanh, [*Jing Hao, Xe*] thông vươn cái thân “hình hài rồng lượn” “theo một đường chuyển động xoắn ốc”, tựa đập vào cái bao la vô tận của hư không, “vội đến tận giải Ngân Hà” (d3). Có hai nhược điểm cần phải tránh nếu người hoạ sĩ muốn biểu thị đà đáng kiêu kỳ của những cây thông: [*Han Zhuo, XIIe*] một, chỉ chăm chú vào những đường nét cong cong, và như thế thì chỉ còn là sự đan quyện của những đường uốn lượn, không còn chút uy lực nào; hai, ngược lại, kể ra đường nét quá thẳng cứng và không đủ uốn lượn nhấp nhô, và như thế thì thiếu đi ấn tượng về sức sống (4). Ngược lại, nét bút phải làm sao cho cái dáng cong cong cô đọng lại được tất cả cái sức mạnh đang thu mình chuẩn bị triển khai ra về sau, phải làm sao cho

cái chuyển động phác thảo ra theo một chiều hướng nhất định nào đó tự thân có khả năng vượt thắng giới hạn của nó và đảo về một hướng ngược lại; cái uốn éo của thân cây đang vươn lên như thế sẽ mạnh mẽ như thân hình của rồng (5). Lý do là hình dáng của rồng, dù đơn giản đến mấy đi nữa, cũng hiển thị một đường nét của cái năng lượng đang vận động: nối kết liên tưởng đến hình dáng của rồng, thông qua hình ảnh cây cối hay địa thế địa hình, phương thế của hình ảnh biểu thị vận dụng vào hội họa đạt đến cường độ tối đa một cách hoàn toàn tự nhiên.

II. Rồng vừa là tính âm trong dương, vừa là tính dương trong âm; thân thể của rồng biến hoá không ngừng, không bao giờ tận kiệt: người ta không thể nào hình dung một hình ảnh nào đẹp hơn có thể thể hiện sự hiện thân của tính cách tuần tự đan xen biến hoá xem như là động lực của sự liên tục thường hằng. Vì vậy, trên bình diện của thế, người ta cũng không thể nào còn ngạc nhiên với việc cái khả năng đà lực liên tục không gián đoạn, là nét đặc thù của lối viết chữ thảo, rất thường được so sánh liên tưởng với dáng vẻ luôn chuyển động của rồng, để đối lập lại với cấu trúc cân đối của lối chữ viết chính quy. Nét bút (lối chữ thảo) chạy suốt không thôi, uốn lượn, cương cường rắn chắc. Theo một lối “đi đi về về” (e6) không ngơi nghỉ, nét bút tuần tự hiển thị ra cái vĩ đại và cái nhỏ nhặt, sự chậm rãi và sự nhanh vội: “thế” của hình ảnh biểu thị có dáng dấp của một con vừa rồng vừa rắn, và tất cả hài hoà nối kết với nhau không gián đoạn: khi thì

nhô lên, khi thì nghiêng xuống, chỗ này vươn lên, chỗ kia lại cúi xuống (f7)". Và tương tự như rồng với chuyển động nhấp nhô lên xuống mới cho phép tiến mãi lên phía trước, nguồn năng lực được bồi đắp là qua biến hoá. Một dòng chuyển động "bằng phẳng", "đều đều" là trái ngược với sự tái kích hoạt khởi động tự nhiên của đà lực, sẽ không tránh khỏi dẫn đến những gián đoạn: mọi tính cách "đồng nhất" đều dẫn đến "suy vong".

Nhưng chúng ta đã biết, cũng tương tự như vậy đối với nghệ thuật viết truyện: chỉ có sự biến thiên biến hoá theo lối tuần tự đan xen các yếu tố sự kiện mới có thể đảm bảo cho câu chuyện cái xu thế xu hướng tiếp diễn liên mạch. Về đoạn văn dẫn ra sau đây chẳng hạn, một nhà phê bình văn học Trung Hoa đã nhận xét là "*thế* của ngòi bút tác giả trong đoạn văn đã uốn lượn, thẳng giáng một cách tuyệt vời" và đã so sánh cái *thế* như vậy tương tự như "con rồng nổi xung thiên tiến lên" (8). Chuyện kể một vị sư ham mê tử sắc [ND: có lẽ tác giả muốn nói đến nhân vật Lỗ Trí Thâm của truyện Thủy Hử] một hôm bỏ chùa xuống núi, dọc đường thì bỗng nghe tiếng búa rên. Đang đói và khát, vị sư nhắm thẳng đến nơi có tiếng búa rên; bên cạnh đó có bảng hiệu của một khách điểm. Và chính những dòng thuật sự như vậy dẫn nhập cho sự triển khai kép tiếp theo: vị sư đến đặt mua vũ khí ở lò rèn, rồi vào khách điểm gọi rượu uống. Nhà phê bình nhận xét là tác giả khởi đầu tập trung vào chủ đề tính tham ăn tham uống của vị sư, rồi "đảo mạch (văn) lần thứ nhất", bỏ rơi chuyện đang

kể để đề cập cái lò rèn từ đó xuất phát tiếng búa nện; nhưng, trước khi triển khai đầy đủ chuyện thứ hai này, tác giả lại bỏ rơi nó và lại đảo mạch lần thứ hai, quay ra nhắc lại cái ham ăn háo uống đang thôi thúc dần vật vị sư. Hai nội dung, ngắt quãng qua lại lẫn nhau, kích thích và thúc đẩy lẫn nhau: mỗi một nội dung được “giao ra trước” như hạt giống “mà về sau, người ta chỉ còn việc là gặt hái trái quả”. Giao động từ chuyện này sang chuyện kia, biến đổi chuyện này thành chuyện kia, những dòng thuật sự mở đầu đoạn văn đã có được thêm phần đà lực về thuật sự. Và điều này, nói chung, đã được kiểm nghiệm qua bất kỳ lối sử dụng kỹ thuật lồng ghép nào trong dòng văn thuật sự (9): những kỹ thuật này làm cho dòng thuật sự không bị xơ cứng với cái đều đặn đồng nhất, làm cho dòng câu chuyện được uyển chuyển, sinh động, và chúng có vai trò của một phương thế làm năng động hoá cốt truyện.

Để có thể biểu thị tốt hơn nữa tính cách tuân tự đan xen năng động thể hiện qua thân hình rồng luôn chuyển động, người ta trình bày theo một lối kép thuận lợi hơn, với kiểu dáng hai con rồng ôm cuộn lấy nhau: hình ảnh biểu thị hai con rồng cuộn mình vào nhau hay bố cục theo lối đầu lộn đuôi như vậy rất hay thường gặp trong tranh ảnh xa xưa của Trung Hoa, và, trong trường hợp như vậy, theo như nhận xét của Jean-Pierre Diény, chính sự “hợp tác” là ưu thế chủ yếu, “thay vì đối đầu xung khắc”, trong mối tương quan biểu tượng (10). Chúng ta còn có một minh hoạ tuyệt vời khác trong lời bình tỉ mỉ của một nhà phê

bình Trung Hoa đối với một đoạn văn có nội dung như sau (11) [*Jin Shengtan*]: hai người bạn gặp lại nhau sau bao gian nan thăng trầm, một trong hai nhân vật tâm sự với bạn mình và lần lượt gọi lại những biến cố xảy đến cho mỗi người từ lúc chia tay, lời tâm sự này được viết ra theo một lối đong đưa qua lại liên tục:

“Này người bạn quý nhau như anh em, từ lần chia tay, sau khi tôi đã mua thanh kiếm, tôi không ngừng buồn thương nghĩ đến những nỗi đoạn trường của bạn (1). Khi bạn bị kết tội, tôi chẳng hề tìm được phương sách nào để đến cứu giúp bạn (2). Được biết là bạn bị kết án tù đầy ở vùng Cangzhou nhưng khi lân la gần nơi nha môn, tôi đã không sao tìm gặp được bạn (3)...”

Còn năm đoạn văn như thế tiếp theo sau, và mỗi lần nội dung về “bạn” lại được bổ sung với nội dung về “tôi”: “cái thế của dòng thuật sự”, như là phương thế của áng văn, “là thế của hai con rồng xoắn xuýt nhau” (g); và cuối cùng lại, khi nói đến sự trùng phùng tương ngộ thì như thế là “hai con rồng chọt lồng ghép vào nhau”. Nội dung chuyện kể diễn tiến một cách tự nhiên tự thân theo hai dòng giao động đan xen nhau, và tính năng động được kích hoạt trở lại tuần tự mỗi lần khi chuyển từ cực này sang cực khác, từ thời khắc này sang thời khắc khác: cuộc hội ngộ đoàn viên kết thúc nội dung lại càng được người đọc ngóng đợi; tất cả sự vận động phát triển của câu chuyện, theo sự thúc đẩy của dòng chuyển động lên xuống, tự tiến lên với uy lực, nhắm hướng đến cái chung cuộc của câu chuyện.

III. Vì không ngừng biến hoá nên rồng không thể có một hình thù cố định, không thể nào cụ thể hoá được rồng với một cấu hình nhất định. Rồng khi thì xuất hiện, khi thì ẩn tàng, lúc thì phô trương ra, lúc thì thu mình lại: “về ngoại diện của rồng, không ai có thể nắm bắt hết những biến hoá của rồng (12)”, do đó, rồng được xem như là một đáng thần linh. Theo một ngạn ngữ xưa, rồng được bái phục “vì rồng không thể để bị bắt sống (13)”: tương tự như là quan niệm không thể nào nắm bắt được một cách dứt khoát vĩnh viễn cái Đạo. Trở về từ một cuộc tương kiến rất tâm đắc với Lão Tử, Khổng Tử đã tâm sự với môn đệ của mình như sau: “Về loài chim, ta biết chúng có thể bay; về loài cá, ta biết chúng có thể bơi lặn; về loài vật bốn chân, ta biết chúng có thể bò chạy. Con vật mà bò chạy thì con người có thể bắt nó bằng lưới; con bơi lặn thì có thể bắt bằng dây câu lưỡi câu; con biết bay thì có thể bắt bằng cung tên. Nhưng với con rồng thì ta đây chẳng biết làm thế nào: nương theo gió theo mây, rồng bay lên trời cao... Hôm nay, ta đã gặp Lão Tử: người tựa như rồng (14)!”.

Như chúng ta đã thấy, đây cũng chính là cái lý tưởng của nhà binh pháp: luôn thường xuyên tìm cách bồi đắp lại thêm cho phương sách phương thế để ra, “khi thì là như rồng, khi thì là như rắn”, và “không bao giờ có một hình thù khuôn khổ cố định” (15), hành động như vậy cho phép nhà binh pháp luôn tạo bất ngờ, không bao giờ xuất hiện ở nơi đối phương đón chờ, không bao giờ để cho bị rơi vào vòng cương toả, suy giảm. Không những đối phương không bao giờ có

thể ảnh hưởng tác động đến phía nhà binh pháp, mà hơn thế nữa, còn dần hồi trở nên hoang mang trước hiệu năng hiệu ứng của tính cách luôn luôn năng động của phương sách phương thế (nhà binh pháp). [Han Zhao] Và đây cũng là cái lý tưởng của người họa sĩ Trung Hoa. Khi họa sĩ vẽ ra những cây thông, “cái phương thế [thê] rất đa dạng đến nỗi sắc thái của tất cả những biến hoá như thế trở nên vô cùng vô hạn (h16)”: với cây thông dáng vẻ của rồng, người nghệ sĩ đã làm hiển thị hiển lộ ra cái đời sống sinh sôi phát triển vô cùng vô tận. Và cũng tương tự như vậy với thi phú, nhất là với những áng thơ dài (trường hợp cũng là hiếm hoi trong thi ca cổ điển Trung Hoa): với nỗ lực biến thiên biến hoá khi thăng khi giáng, dòng triển khai của bài thơ thoát ra khỏi lối đọc bình thường quen thuộc, thách đố mọi cố gắng làm ngưng định nội dung hay chủ đề, trở nên lạ thường không sao lột tả hết được. [Du Fu, VIIIe] Bài thơ, nguyên hơn một trăm câu, được trích dẫn sau đây là một bằng chứng, tác giả muốn kể lại qua bài thơ “cuộc hành trình về phương bắc” đưa nhà thơ trở về với gia đình sau những cuộc loạn lạc đã làm điên đảo cả đất nước Trung Hoa (17):

“Từ trên sườn non, ta ngắm nhìn Phúc Châu:

*Những chỏm núi và thung lũng tuần tự hiện ra
rôi biến đi.*

Ta đã rảo bước đến ven sông

Tiểu đồng của ta vẫn còn ở tầm ngọn cây.

Cú kêu trong những cây dâu mờ xanh,

*Những chú chuột chù nghênh đón ở miệng hang.
Giữa đêm khuya, băng qua bãi chiến địa:
Trăng lạnh soi lên xương trắng hếu.
Hàng ngàn chiến binh, ở Đồng Quan:
Chẳng còn tâm hơi, trong phút chốc tất cả đều
sụp đổ!...”*

Quan niệm của thi ca Trung Hoa (và đây là một trong những sắc thái khác biệt nhất so với truyền thống thi ca cổ điển của phương Tây chúng ta) là không mang tính cách miêu tả hay tự sự: kể về “chuyến hành trình trở về”, bài thơ chỉ giữ lại những phản ứng của ý thức, chỉ ghi lại dòng chảy trầm không ngơi nghỉ của tâm tư. Sự biến thiên theo lối tuần tự đan xen về nội dung, đầu tiên là phong cảnh ngấm nhìn (núi non, thung lũng liền nhau mãi theo tầm mắt) rồi sau đó được nối tiếp với sự uốn lượn thay đổi không ngừng của những hình ảnh biểu thị khác: người thì nóng lòng bước vội, kẻ thì chậm chạp đứng đĩnh; một bên thì cái tĩnh lặng của cảnh vật, một bên thì là nỗi lo toan của nhân gian; hay là một bên là cảnh vật được gọi ra theo hành trình, và một bên là cảm xúc cảm nhận trước ngoại cảnh; một bên là định mệnh cá nhân riêng tư theo nhịp bước đơn độc, và một bên là cảnh tang thương của muôn người nơi chiến địa... Dòng bài thơ uốn khúc theo tất cả những mặt đối chọi nhau và không bị cầm giữ lại ở bất cứ vị thế nào. Theo nhà phê bình Trung Hoa, nhà thơ trên đường trở về quê nhà có tâm trạng âu lo, do đó đã gọi

lên cảnh “xương trắng” nơi chiến địa; nhưng rồi, cùng lúc, người lại đột ngột âu sầu nghĩ đến những thảm cảnh binh đao mới đây, và rồi “chừng khi mới đề cập đến chủ đề lớn lao về chính trị thời cuộc, thì đầu óc nhà thơ như không còn nghĩ đến vấn đề bản thân, gia đình, nội dung này để cả sang một bên”. Nội dung “về quê nhà” đương nhiên sẽ trở lại sau đó. Và nhà phê bình nhận xét tiếp: “Xem cái *thế* di chuyển của ngòi bút tài tình như vậy, theo hướng này rồi đảo sang hướng kia, ta có thể nói thật như thế chuyển động của rồng, mềm mại và uốn lượn: không thể nào tóm lấy được (i)!”

Lối suy nghĩ nhận xét như thế, nêu ra giữa hai câu thơ, đáng được xem xét phân tích. Vì lẽ cái hình ảnh *bài thơ thân rồng* (dragon-poème), rất mật thiết với trí tưởng tượng của nhà phê bình, hàm chứa một trực giác phong phú về mặt thi phú. Vì không bao giờ có hình dáng cố định nên rồng có thể mãi mãi là một hình ảnh rất lồi cuốn dị thường, không sao có thể nắm bắt hoàn toàn và luôn chỉ hướng về một cõi thượng giới vô cùng nào đó. Và cũng tương tự như vậy, một bài thơ, theo dòng tiến triển, luôn hoạt ứng với chính những câu chữ của nó, sẽ mãi mãi không bao giờ là một dạng đều đều đồng nhất hay trải dài ra: sự tiến triển vận động của bài thơ sẽ không bao giờ để cho hình thành nên một loại chủ đề, do đó, đối diện với bài thơ, ý thức của người đọc khi chỉ mới manh nha ngưng định gắn vào một yếu tố, thì tức khắc bị kéo sang hướng khác để được đưa đẩy đi xa hơn nữa mãi;

ngôn ngữ của bài thơ vượt thoát ra khỏi mọi trì kéo nặng nề của nghĩa lý, mọi quán tính trớ trêu của sự chăm chú của chúng ta là người đọc, và luôn giữ được nguyên vẹn cái uy lực triển khai ra, vì đây là một uy lực vô lường. Và nhờ đó, bài thơ lại càng trở nên mềm mại uyển chuyển và thông qua những chuyển động uốn khúc không thôi của nội dung câu chữ, sẵn sàng nắm bắt, thụ nhận cái nhịp điệu luôn biến đổi khởi sắc của cảm xúc người đọc. Như thế, dòng diễn đạt thể hiện của bài thơ rõ ra là một quá trình chuyển đổi hoán chuyển liên tục, phương thế của bài thơ luôn thúc đẩy bài thơ vượt thắng giới hạn. Thậm chí, người ta có thể đơn giản định nghĩa bài thơ, theo chiều hướng như vậy, như là một phương thế *nhằm sản sinh ra sự thắng hoa vượt thắng giới hạn* (produire du dépassement): thông qua tất cả cái uốn khúc vòng vo như theo hình chữ chi, được phác thảo ra trên giấy như bấy nhiêu tia chớp, bài thơ mở ra trước mắt người đọc cái không có bút nào tả xiết, cái mơ màng mông lung, cái vô hạn vô thủy vô chung.

Cái hiệu ứng làm cho người đọc phải đối diện với lạ thường không sao nắm bắt được cũng là một nét rất quan trọng trong phong cách tiểu thuyết Trung Hoa. Có thể đơn cử một hồi của tác phẩm Thủy Hử kể về những nhóm hảo hán chống lại triều đình đang trên đường hướng về những đầm lầy của dãy Lương Sơn. Trên đường đi, nhiều nhóm khác cùng kéo đến nhập bọn, với gươm đao và rương hòm tay nải, và tất cả lại đang chuẩn bị đi tiếp. Đúng vào lúc chuẩn bị lên

đường thì người thủ lĩnh đột ngột hô lên: “Hãy khoan! Chúng ta không thể nào lên đường như thế này được!” Tiếp ngay theo đó là lời bàn như sau (18) của Jin Sheng Tan: “Cái *thế* của ngòi bút kể lại cuộc hành trình tựa như con rồng lao xuống biển cả: vừa đọc đến đoạn này thì tác giả lại viện đến một sự thay đổi đột ngột trên đường đi, làm cho người đọc truyện bất ngờ không còn biết được đâu là những vảy rồng...”. Ở những áng văn khác, như chúng ta đã xem với bài thơ vừa nêu ở trên, “với cái *thế* của ngòi bút, người đọc không thể nào thấu hiểu hết được và người đọc luôn trong tâm trạng hồ nghi (19)”. Để nói rằng truyện kể ở mỗi hồi chương lại mỗi lần biến thiên thoát hướng, để tiếp tục một cách tài tình hơn nữa, và cái uy lực uốn khúc vòng vo bắt nguồn từ những tình tiết bất ngờ ở mỗi hồi chương là không cùng. Cuốn theo dòng biến cố sự kiện tới tới lui lui không ngớt, cốt chuyện tiểu thuyết không ngừng biến hoá; với hiệu ứng của phương thế, truyện kể không ngừng đột biến và luôn làm người đọc bất ngờ. Chính vì vậy mà người đọc bị hấp dẫn cuốn hút vào cốt chuyện mà không sao cưỡng lại được: người đọc không sao có thể rời mắt khỏi dòng biến thiên vô lường trải dài ra từ trang này sang trang khác, đi qua những đường ngang ngõ tắt, để vạch ra lối đi cho cuộc phiêu lưu tiểu thuyết.

IV. Cái vô cùng vô hạn của thi phú, cái kỳ ảo của tiểu thuyết làm cho mỗi áng văn, áng thơ chìm đắm trong một bầu khí: trong kho tàng tranh ảnh truyền thống, người Trung Hoa cũng thường biểu trưng thân

hình rỗng thoáng hiện qua những áng mây, bao bọc trong sương mờ. Ngay cả theo nhận định trước đó của những người theo khuynh hướng Pháp gia quan niệm về vị thế của thiên tử, chính lầy mây mù sương mờ làm điểm tựa mà rồng có thể vươn lên rất cao trên trời xanh và không giống gì với con trùn tọt nghiệp trườn mình trên mặt đất; ngược lại, khi rồng uốn mình chuyển động, thì đồng thời “những đám mây sáng bốc lên và tụ lại”. Thoát ẩn thoát hiện nơi này chốn kia qua những làn mây, thân hình của rồng tự phủ bọc trong một thứ bí ẩn huyền ảo; nhưng đồng thời, rồng lại làm hoạt náo năng động cùng lúc cả cái không gian vũ trụ với cùng một nguồn khí lực.

Trong thư pháp, có thể thấy xuất hiện một mối quan hệ chặt chẽ mật thiết khiến cả bề rộng mặt giấy giao hoà với sự uốn lượn mạnh mẽ của đường kẻ nét bút toả ra khắp trang giấy: chúng ta có thể cảm nhận một cách mãnh liệt, như thể qua các giác quan, mối quan hệ này với cường độ tối đa trong thực hành lối viết chữ thảo. Nhiều bài thơ theo lối viết chữ thảo thư pháp đan xen mây với rồng đã trở nên quá quen thuộc [*Jiaoran*]:

*“Chung quanh núi Lãng Phong,
hàng hà những đám mây trôi
Những con rồng khiếp hãi vụt đi,
vuơn lên cao để lộn mình xuống (20)!”*

Bắt nguồn từ một nguồn cảm hứng liên tục, nét bút trở nên sống động và kích hoạt khắp nơi cái không

gian qua đó nét bút vận động triển khai ra; đồng thời chính không gian này cũng tham gia vào sự vận động triển khai. Theo quan niệm mỹ học Trung Hoa, không gian tiên khởi không hề bị giới hạn, không bao giờ bị quan niệm như là một mảng hay góc mảnh không gian; ngược lại, mỹ học Trung Hoa quan niệm không gian là không gian của cả vũ trụ Càn Khôn, được vận dụng cụ thể hoá (hay thực tại hoá) từ những gì sâu thẳm của cái hư không, do đó có thể mở ra trên cái bao la vô cùng vô tận. Một quan niệm về tương tác như vậy giữa nét bút với không gian là nền tảng cốt lõi và cần được xem xét kỹ lưỡng hơn: hình ảnh những áng mây từ khắp bốn phương tám hướng tụ hội về bao quanh thân hình của rồng như thế có khả năng gợi ra sự tăng cường kích hoạt cho không gian được ngòi bút xuyên suốt; cùng lúc, những áng mây ủ hơi nước hoà quyện vào cái cương lực của những đường kẻ nét bút làm cho toàn bộ tác phẩm thư pháp được thông thoáng và hấp thụ được sinh lực sinh khí.

Và theo lối tương tự như vậy, chúng ta cũng có thể đề cập sự sinh thành sinh sôi của *không gian thi ca* (espace poétique) vốn chẳng gì khác hơn là sự mở ra cho ngôn ngữ cả cái không gian mênh mông của những khả năng tiềm ẩn (champ des virtualités). Theo một nhận xét có tính cách lý thuyết đã nêu, kẻ biết đạt đến cái *thế* thì, theo lối kết nối liên mạch những chiều hướng triển khai tiến thoái, hay co rút lại hay phô diễn ra, sẽ có khả năng biểu thị ra được tất cả cái ước vọng từ nội tâm sâu kín, và rồi ngòi bút kẻ đó sẽ không thừa một câu một chữ nào: “bài thơ

như một con rồng mạnh mẽ hùng dũng không ngừng uốn khúc, với những đám mây vây bọc quanh thân: người ta sẽ có cảm giác đó là rồng thật chứ không phải là rồng vẽ trên giấy (21)". Theo sự uốn khúc đổi dòng không ngừng của ngòi bút thi phú, như có một vầng quang tụ hội lại, làm cho áng thơ càng hiệu quả hơn nữa, cái hiệu quả sẽ lại làm cho vầng quang càng toả lan hơn nữa: những câu thơ sẽ giao hoà âm vang khắp nơi khắp chốn trong cả cái hư không tụ hội vây bọc những câu thơ; cương lực của những câu chữ tăng lên khi buông thả ra mọi cái tồn chứa tích lũy của trí tưởng tượng, đồng thời cũng buông mình theo với trí tưởng tượng. Như vậy, chính cái phương thế của bài thơ áng văn kích thích gọi lên cái "vũ trụ" thi ca thi phú, thông qua sự thăng hoa vượt thắng không ngừng và luôn nhắm đến cái không sao diễn tả được thành lời (22).

V. Như thế, theo như cách hình ảnh của rồng đã soi sáng dẫn giải như trên, quan niệm được hun đúc từ bao đời của người Trung Hoa về phương thế ở bình diện mỹ học thật xa lạ với quan niệm của phương Tây theo đó áng văn hay bài thơ được triển khai vận động theo một lối cứng nhắc, cơ học và sáo mòn rập khuôn. Tương tự như ở bình diện binh pháp chiến lược, quan niệm mỹ học Trung Hoa cũng bị chi phối bởi khái niệm hiệu quả hiệu dụng đồng thời với khái niệm về biến thiên biến hoá (nói cách khác là hiệu quả hiệu dụng qua biến thiên biến hoá); tương tự như ở lãnh vực chính trị chính trường, quan niệm mỹ học cũng nhấn mạnh tính cách tự nhiên tự phát (spontanéité)

cũng như tính cách vô cùng vô tận của hiệu năng hiệu ứng. Do đó, một quan niệm mỹ học như thế có thể vừa chỉ ra những điều kiện tác động khách quan quy định tiến trình triển khai về mặt cụ thể vật chất, vừa đồng thời chỉ ra cái kinh nghiệm “thăng hoa vượt thắng giới hạn” (dépassement) bên trong quá trình, được rút ra từ quá trình này. Một quan niệm như thế của người Trung Hoa đã thống nhất trong cùng một hiện tượng vận động cả sự chinh đối về mặt kỹ thuật và cả bình diện khoái cảm nghệ thuật (extase): vì rằng, như chúng ta đã xem xét tỉ mỉ, duy nhất cái tiềm năng tiềm lực về phương thế được vận dụng ra theo cái lực của xu thế xu hướng, cũng sẽ đủ để khai mào mở ra (cho nghệ thuật và nhân sinh một cái nhìn về) một “cõi thượng giới”.

Như thế, theo quan niệm của người Trung Hoa, cái “vô cùng vô hạn”, cái “tâm linh”, cái “thần thánh” không bắt nguồn từ sự thêm thắt cái siêu hình có tính cách lý tưởng hoá của ý thức, phản ứng lại trước lẽ lối phân tích xếp loại những hình thái hay những phương thức theo một nhãn quan có tính cách giản lược. Cái vô cùng vô hạn, tâm linh hay thần thánh cũng không được viện dẫn ra để làm chỗ tựa về tu từ cho những rung cảm giả tạo và mộng lung bàn về nào là Nghệ Thuật hay nào là Thi Ca: ngược lại, ở người Trung Hoa, tất cả những điều đó thực sự bắt nguồn từ cương lực nội tại của tác phẩm nghệ thuật và đồng thời là một bộ phận cấu thành của cái năng động vũ trụ. Khi nói về cái Hư Không hay cái Vô Hình, không hề có vấn đề bù đắp về tâm linh, cũng như không có cái trư

tình trào dâng: những cái này, tâm linh và trữ tình, chỉ là chiều hướng tự nhiên của hiện tượng mỹ học, đồng thời chúng cũng triển khai ra trong cả quá trình nghệ thuật. Nghệ thuật không “nhái” lại tự nhiên hay thiên nhiên (như là đối tượng), và vì đặt nền tảng trên tương quan thực tại hoá giữa cái hữu hình và cái vô hình, giữa cái rỗng không và cái tràn đầy nên nghệ thuật chỉ đơn giản tái hiện lại cái lý lẽ hay cái lô-gích của tự nhiên.

Sự uốn khúc đổi dòng theo tuần tự đan xen, được biểu thị qua hình ảnh của rồng, là nguyên lý điều hoà cao nhất của sự năng động. Vì thế, sự uốn khúc đổi dòng như vậy là một phương tiện hiển thị (motif) thường hằng không chỉ của tư duy mỹ học người Trung Hoa, mà còn là của mọi hình thái quan niệm tư duy nói chung của người Trung Hoa: chúng ta rồi sẽ gặp lại quan niệm như vậy trong cách người Trung Hoa tư duy nắm bắt tổng diễn biến lịch sử (devenir historique), và một cách khái quát hơn, cách người Trung Hoa quan niệm về xu thế xu hướng tự nhiên (hay *thiên hướng*) của hiện thực khách quan.

PHẦN III

CHƯƠNG 7

TÌNH THẾ VÀ XU THẾ LỊCH SỬ

I. Thế nào là một tình thế hay cục diện lịch sử (situation historique), và làm thế nào để xem xét phân tích nó? Về cơ bản, vấn đề đặt ra vẫn là một, nhưng được đặt để ở bình diện xã hội: để nắm bắt hiện thực tốt hơn nữa, cần phải vượt qua sự đối lập giữa cái tĩnh và cái động, giữa cái tình trạng và cái diễn tiến. Nghĩa là làm sao kết hợp hài hoà được một quan niệm ngưng đọng (point de vue immobilisateur) mà chúng ta nhất thiết phải có theo tác động của một nhân quan có tính cách đồng đại, với một quan niệm năng động cho phép nắm bắt dòng tiến hoá đang triển khai, dòng vận động của những sự kiện biến cố: những tình huống bối cảnh (circonstances) vừa đồng thời tạo thành một tổng thể đặc thù, lại vừa biến hoá biến thiên một cách bao quát. Như thế, cần phải tư duy quan niệm hệ thống theo dòng diễn tiến của nó, và tiến trình vận động của Lịch Sử chính nó cũng phơi bày ra ở từng thời khắc, như là một phương thế nào đó (un certain dispositif): ở bình diện bối cảnh này, *thế* sẽ có ý nghĩa vừa là một tình thế đặc thù (situation particulière), vừa là một xu thế (tendance)

bộ lộ ra qua tình thế, đồng thời định hướng cho tình thế (1).

Mỗi một tình thế tự thân đã cấu thành một định hướng (direction). Ngay từ thời Cổ đại, những nhà tư tưởng Trung Hoa, đặc biệt là những lý thuyết gia chủ trương chế độ chuyên chế, khi bàn về *thế*, đã rất nhấn mạnh hai sắc thái bổ sung cho nhau của hệ quả của xu thế (implication tendancielle): một mặt, là cái khả năng quy định khách quan có tính cách bức bách áp đặt trong tương quan với sự chủ động của những cá nhân con người, là cái khả năng quy định thuộc về tình thế lịch sử, tình thế được xem như là một tập hợp những yếu tố đang triển khai vận hành; và mặt khác, là cái tính cách luôn độc nhất vô nhị của một tình thế nhất định, xem như là một thời khắc đặc biệt của dòng tiến hoá, và do đó suy ra là không thể nào giản lược một tình thế vào với những khuôn mẫu mô hình cũ xuất hiện trước đó, một tình thế sẽ thúc đẩy dòng biến thiên của muôn vật luôn không ngừng đổi mới và từ đó có thể hình thành nên một lề lối lập luận ủng hộ cho sự canh tân hiện đại.

Quả thế, một mặt, cái xuất hiện như là *tình thế* trong dòng Lịch Sử tác động như là một *lực* và cũng tích chứa hiệu quả hiệu dụng (doué d'efficacité). Một mặt khác, ngược lại, những lực, trong cục diện lịch sử, luôn phụ thuộc vào một loại phương thế xu hướng nào đó (une certaine disposition) không thể nào phủ nhận bỏ qua được. Để minh hoạ sự phân định về triển khai này, chúng ta có thể hình dung ra một trường hợp rất

đơn giản [*Xunzi*, -IV-IIIe]: lấy trường hợp là con người quyền thế nhất của một đất nước, thì con người đó có là như thế vẫn sẽ không sao có thể tự nâng cao bản thân lên: đương nhiên không phải vì thiếu sức mạnh hay uy lực, mà có thể vì tình thế đã không cho phép con người đó sử dụng đến sức mạnh hay uy lực (a2). Nói một cách tổng quát, như thế có nghĩa là cái ưu thế tối cao thuộc về những điều kiện khách quan, những điều kiện khách quan này có tính cách quyết định bên trong một tiến trình nhất định (3). [*Shang Yang (Thương Ương)*, -IV] Kẻ làm chính trị do đó phải dựa vào những điều kiện khách quan này (b4), tương tự như nhà vạch binh pháp sách lược phải biết khai thác những lợi điểm của địa thế cục diện; nếu không làm như vậy thì nhà chính trị phải làm thay đổi một cách triệt để những điều kiện liên quan, (và chính đây là sự cải cách được những người theo chủ trương chuyên chế khuynh hướng Pháp gia đề cao đề xướng) nhằm làm cho những điều kiện khách quan thuận lợi cho hành động chủ trương của bản thân. Và, tương tự như trong bối cảnh chiến tranh đối đầu tính hèn nhát hay lòng dũng cảm duy nhất phụ thuộc vào tiềm năng tiềm lực bắt nguồn từ tình thế cục diện, thì trong nội bộ một đất nước hay xã hội cũng vậy, cái đạo lý đạo đức trong nhân quần cộng đồng (moralité publique) hoàn toàn phụ thuộc vào những điều kiện hoàn cảnh lịch sử: ở vào một tình thế nào đó, với trật tự kỷ cương chuyên chế, trong dân tình không thể nào có hành vi xấu, và ngay cả thứ đạo tặc mặt hạng cũng sẽ trở thành người tín nghĩa; nhưng, trong một tình thế

ngược lại hoàn toàn khác, thì tất cả, kể cả những con người cao đạo nhất, cũng trở nên đáng ngờ đáng nghi về mặt đạo đức (c5). Như vậy, hoặc tình thế lịch sử như thế nào đó sẽ tự dẫn đến một xã hội trật tự kỷ cương, hoặc là, ngược lại, tình thế tự dẫn đến một tình trạng rối ren loạn lạc (d6). [*Guanzi, -IIIe*] Và cũng tương tự như thế, trong tương quan lực lượng giữa một vương công đối địch với những vương công khác, chỉ có một tình thế nhất định nào đó có thể cho phép vương công hoàn toàn nắm giữ chủ quyền (với điều kiện là số lượng vương công hùng mạnh không nhiều); ngược lại, một tình thế nào đó sẽ chỉ có thể dẫn đến tình trạng bá quyền (7). Như thế, không phải nhân cách đạo đức của những con người là cái chủ yếu đáng kể, mà chính là thời đại thời *thế* của những con người đó.

Mặt khác, liên quan đến tiến hoá xã hội, trong nội bộ những trường phái Trung Hoa thời Cổ đại, có nhiều mô hình đối nghịch nhau đã được đề ra, mà từ đó đã bắt nguồn cái tư duy ý thức không ngừng tăng tiến về *tiền đồ diễn biến* của nhân loại (*devenir humain*). Theo quan niệm của những người theo khuynh hướng chuộng đạo đức đạo lý (*moralistes*), văn minh văn hoá là do công của những bậc Hiền Nhân hay Thánh Nhân (*les Sages*), luôn lo lắng cho lợi ích chung của nhân quần, đã dẫn dắt nhân loại đi đến việc sắp xếp một cương vực lãnh thổ, rồi lo cho tất cả có được cái ăn cái mặc, cuối cùng là làm phát triển những xu hướng đạo đức luân lý nơi con người (8). Quan điểm của những người theo khuynh hướng tự

nhiên (naturaliste), là quan niệm của phái theo đạo Lão, phản bác lại thẳng thừng một quan niệm thiên về đạo lý như trên, vì lẽ họ cho rằng, chính sự can thiệp đáng tiếc của những vị gọi là Hiền Nhân đã làm cho băng hoại dần hồi những mối quan hệ trong cộng đồng con người; chính sự can thiệp như vậy đã làm cho sự hài hoà tự nhiên tự phát dần hồi bị đổ vỡ, chiến tranh loạn lạc đã nổ ra và thời hoàng kim đã trôi đi: tên đạo tặc Đạo Chích đã công khai lên án Khổng Tử xem ông là người đại biểu tội cùng của hàng ngũ những thủ phạm hàng đầu đã phạm sai lầm như vậy (9). Và theo quan niệm như vậy, những người “khuyh hướng thực tế” (“réalistes”) vốn chủ trương một nền chính trị chuyên quyền độc đoán nhằm chấm dứt những cảnh xung đột tranh chấp đã dày xéo đất nước Trung Hoa, đã đi đến kết luận là [Han Fei -III]: một điều chắc chắn đó là nhân loại đã trải qua tuần tự những chặng đường khác nhau, và những tìm tòi nỗ lực xem ra khó khăn nan giải của một thời kỳ giai đoạn sớm muộn gì rồi cũng sẽ bị những thế hệ đi sau xem như là chuyện phù phiếm không đâu (10). Ngoài ra, nhiều yếu tố mới xuất hiện can dự vào, chẳng hạn như là áp lực dân số ngày càng tăng, sẽ làm biến đổi những thế cân bằng xưa cũ và làm thay đổi tận gốc rễ những phong tục tập quán. Như thế, xem ra không có một mô hình khuôn mẫu nào là vô hạn kỳ, chỉ có những điều kiện hiện thời hiện tiền là đáng kể và sẽ dẫn đến cái khẩn cấp ưu tiên (của một tình thế tình huống). Khổ thân cho kẻ nào, vì một hôm tình cờ thấy một con thỏ chạy va đầu gãy cổ đúng vào gốc cây, vội từ đó bỏ luôn chuyện cày bừa để ngồi rình thỏ, với hy

vọng gặp may vớ được thỏ tự nộp mạng như vậy lần thứ hai. Tương tự như câu chuyện ngụ ngôn về bác nông phu khờ khạo trên đây, "con thỏ của cánh đồng lịch sử" sẽ chẳng bao giờ quay đầu trở lại cùng một nơi: với mỗi thời khắc lịch sử tương ứng một tình thế đặc thù nhất định hoàn toàn khác, và vấn đề là làm sao không bị trật-hụt mất thời đại, do vì vẫn cứ tin tưởng bám vào những công thức giáo điều lỗi thời của ngày hôm qua; và cũng làm sao không để bị sa lầy vướng vít trong những hoàn cảnh tình huống do bầu vịu một cách mù quáng vào hiện tại (*e11*). Cái hiện tại phải được thẩm định đánh giá có tính đến tiến triển vận động của thời đại, đánh giá theo tính cách hiện tiền mới mẻ và cả theo cái lô-gích của nó (nhờ vào tư duy phân tích trừu tượng đặt cơ sở trên sự dẫn đo cân nhắc theo với khoảng cách thời gian-không gian): mục đích chính là nhằm để từ đó lượng định một cách tốt hơn thời cơ lịch sử (*f*).

Để minh họa cho một tình huống cơ hội lịch sử, chúng ta hãy xem lại thời Cổ đại tại Trung Hoa đã cáo chung như thế nào: trong suốt hai thế kỷ, nhà Tần, vốn sinh sau đẻ muộn so với những lân bang hùng mạnh khác, nhờ vào một chính sách chuyên quyền độc đoán áp đặt lên thần dân, đã thành công trong việc loại bỏ dần hồi mọi kẻ đối địch và lần lượt triệt hạ tất cả những vương công vương quốc khác để rồi cuối cùng lập nên một Đế chế (năm 221 tr.CN). Nhưng chưa đầy hai thập kỷ sau triều đại nhà Tần đã phải sụp đổ tiếp theo những cuộc bạo loạn. [*Jia Yi, -II*] Vì lẽ, không vin vào chuyện hành sự đúng đạo lý, "cái

tình thế-xu thế [*thế*] cho phép chiếm lĩnh quyền binh giang sơn, lại chẳng giống gì với cái tình thế-xu thế cho phép bảo vệ bảo tồn cái chiếm lĩnh được (*g12*)". Bài học ở đây có hai vế: sự thịnh đạt không ngừng của nhà Tần chỉ ra cái xu thế không sao có thể khác được; và rồi sự suy vong đột ngột của triều đại nhà Tần, trong lúc uy thế uy lực đang hồi cực thịnh, cũng chỉ ra cái thuận lý thuận lẽ (lô-gích), cũng không sao tránh khỏi, của sự lật đảo thế sự.

II. Vị hoàng đế đầu tiên [ND: Tần Thủy Hoàng] đầu đã chỉ thống nhất đất nước Trung Hoa về mặt chính trị. Hơn thế, ông đã làm thay đổi một cách sâu sắc khi chuyển đất nước từ hệ thống những lãnh địa (*systeme des fiefs*) từ bao đời sang hệ thống những phân cấp hành chính (quân khu và trấn quận - *commanderies et préfectures*) sẽ đóng vai trò chủ chốt về sau: đây là một sự thay đổi nền tảng sẽ đóng góp một phần quan trọng vào nét độc đáo của nền văn minh Trung Hoa, vì lẽ thay cho lối ưu tiên về huyết thống dòng tộc rất phổ biến trước đó, sự thay đổi này đã dựng nên một hệ thống quan liêu có tính cách hiện đại vào thời đó với những viên chức quan lại được bổ nhiệm, được đánh giá và có thể bị bãi miễn. Hơn một ngàn năm sau cái biến cố kéo theo bao đổi thay này, người ta đã tìm cách quan niệm mô tả lại bằng cách xem xét sự thể trong tương quan với dòng tiến hoá chung mà chính theo đó sự thể đã bắt nguồn; chính do vậy mà chữ *thế* đã được sử dụng như một khái niệm cho cái tính chất không sao tránh khỏi của sự biến

thiên biến hoá (13).

Và để có thể hiểu được *thế*, chúng ta bó buộc phải quay trở về điểm xuất phát của dòng tiến hoá [*Liu Zongyuan, VIII-IXe*]: bản thân hệ thống những lãnh địa trước kia không bắt nguồn từ một “dụng ý phát kiến” hay từ một “quan niệm tư duy” nào của những bậc Hiền Nhân cai trị thiên hạ, mà chỉ là sản phẩm của một “xu thế bắt nguồn từ một tình thế” (*thế*) (*h*), xu thế này, như là một *xu thế xu hướng* hay *thiên hướng* (*propension*), đã xuyên suốt cả thời kỳ lịch sử nguyên thủy một cách liên tục. Người Trung Hoa chỉ ra cho chúng ta rằng ngược dòng về với khởi thủy của quá trình lịch sử này thì sẽ giúp chúng ta nối kết lại được một cách lô-gích với cái thuở ban sơ hồng hoang của con người (thậm chí cho phép chúng ta phỏng đoán, theo quy nạp, là đã có một khởi đầu lịch sử của nhân loại). Vì lẽ, chính sự ra đời chiếm ngự dần hồi của xu thế này (*i*) đã đưa con người đi từ một tình trạng tự nhiên đến một hình thái tổ chức xã hội ngày càng phát triển: lúc ban đầu rất thiếu thốn thua kém cả thú vật chung quanh, con người đã cần đến những phương tiện tài nguyên vật chất, và chính nhu cầu này đã không tránh khỏi việc kích động sự tranh dành đố kỵ giữa đồng loại với nhau; để giải quyết những tranh chấp, con người đã phải cần đến sự can thiệp của một quyền lực, được xem như là trọng tài và nắm quyền thưởng phạt; do đó, con người đã sống tụ hội lại kê cận nhau và rồi hình thành nên những cộng đồng người đầu tiên; nhưng những cuộc tranh chấp

vẫn không ngừng tiếp diễn theo với kích thước lớn mạnh của cộng đồng, nổ ra xung đột chiến tranh, và mỗi lần như thế lại phải cày nhò đến sự can thiệp của một quyền lực ở một tầm cao hơn nữa để có thể chấm dứt những mối bất đồng: những thủ lĩnh đầu tiên của cộng đồng làng bản lần hồi nhường chân cho những vị trưởng thôn, rồi lại đến lượt các vương công, tiếp đó là những người lãnh đạo các liên minh, để rồi cuối cùng xuất hiện vị Thiên Tử (là Con Trời). Hệ thống cấu trúc tôn ti xã hội chỉ đơn giản tương ứng với sự mở rộng kích thước của cộng đồng; và, một khi đã được hoàn toàn triển khai ra hết cả một không gian nhất định, thì một hệ thống cấu trúc như vậy có khuynh hướng ngưng tĩnh lại theo thời gian, và rồi những chức tước hàm vị được kế nghiệp theo cha truyền con nối: tiếp theo một chuỗi những sự kiện biến cố không thể nào khác được đã ra đời hệ thống chế độ phong kiến.

Sự phân rã dần hồi một hệ thống như vậy, từ thế kỷ này sang thế kỷ khác, vào cuối thời Cổ đại, cũng bắt nguồn từ một chuỗi liên tục những biến cố: quyền hành trung ương yếu dần đi, những lãnh địa xưa kia dành lại quyền tự chủ, nhiều vương công vương quốc mới hình thành và quyền uy nhà vua cuối cùng bị tiếm đoạt. Một trật tự mới ra đời, đó là trật tự Đế chế (Empire). Những kẻ hoài cổ luyến tiếc trật tự cũ sẽ bảo là chế độ phong kiến do những vị vua xưa kia sáng lập tốt đẹp hơn nhiều so với cái hệ thống hành chính quan lại kế tiếp, vì rằng những bậc minh quân

của những ngày xa xưa, được ngưỡng phục do từ nhân cách minh triết của họ, đã không chối bỏ chế độ phong kiến. Nhưng, theo sự chứng minh của một số nhà tư tưởng Trung Hoa, đó chỉ đơn thuần là ảo tưởng: nếu những vị minh quân xưa không chối bỏ chế độ phong kiến, chỉ là “vì (vào thời họ) họ đã không thể nào làm được”: họ đã có được quyền bính nhờ vào sự hỗ trợ của nhiều vị lãnh chúa khác và, một khi đã nắm quyền bính trong tay, họ bị buộc phải tưởng thưởng những đồng minh bằng việc ban phát những lãnh địa, làm như thế không vì lòng cao thượng hay tinh thần cao minh, nhưng chẳng qua chỉ nhằm đảm bảo an toàn cho chính bản thân và những hậu duệ kế nghiệp về sau. Ngược lại với lối quan niệm đạo lý được lý tưởng hoá theo đó nhân loại đã không thể nào tồn tại sống sót nếu không có sự chần dốt của những bậc Hiền Nhân, chúng ta thấy rõ ở đây làm thế nào Lịch Sử đã là một tiến trình tự triển khai ra và chỉ đơn giản theo nhu cầu tự thân. Và điều này đã được một nhà tư tưởng Trung Hoa sống vào thế kỷ cuối của triều đại nhà Đường sử dụng để lập luận chống lại những biện minh sai lệch của những người lãnh đạo các tỉnh vùng đang lăm le muốn trở thành những vị lãnh chúa mới (như thường xảy ra tại Trung Quốc, những lúc quyền lực trung ương suy yếu): ưu thế hơn hẳn của hệ thống hành chính quan lại (của Đế chế) là đã được thiết lập dứt khoát và tiến trình này là không thể đảo ngược được.

Sau gần cả ngàn năm sau từ khi nhận định trên

xuất hiện, lối phân tích như thế về sự biến thiên biến hoá chủ yếu của lịch sử đất nước Trung Hoa đã được khuynh hướng “tân-Khổng học” (néo-confucianisme (15)) vận dụng triển khai rất đáng kể về mặt triết học [*Wang Fuzhi, XVII*]: nếu *xu thế bắt nguồn từ tình thế [thế]* là không sao né tránh được, thì chính cái xu thế nhắm đến là cái “lô-gích” nhất (j). Hệ thống chế độ phong kiến đã có cái *lô-gích* của nó trong những buổi đầu của nền văn minh, lúc mà sự thực thi quyền hành là cha truyền con nối, và lý do là lúc đó tư duy quan niệm về chính trị chưa được mấy phát triển, thêm vào đó chỉ có kinh nghiệm cá nhân thụ đắc được là đáng kể và là được truyền đạt lại theo lối gia truyền. Tương tự như thế, hệ thống hành chính (của Đế chế) nối tiếp theo cũng có cái *lô-gích* của nó, vì rằng, với việc bỏ nhiệm và bãi miễn viên chức quan lại, nhân dân đã bớt bị bóc lột, những nhiễu bởi đám chức quyền cai trị: theo với thời gian, nghệ thuật “kinh bang tế thế” đã dần hồi được xem xét nắm hiểu tốt hơn, và cũng do đó tất cả mọi người có thể trau dồi lĩnh hội được, tùy theo duy nhất những năng lực năng khiếu của mỗi cá nhân. Vấn đề còn lại là xem xét, từ cơ sở cái xu thế chung này, sự chuyển tiếp từ chế độ này sang chế độ kia đã diễn ra theo tiến trình đặc thù nào. Vì lẽ, diễn biến tiến triển của cuộc khủng hoảng, bắt nguồn từ sự chuyển tiếp chế độ như vậy, chính cũng đã diễn ra theo từng giai đoạn, hoàn toàn có thể nắm hiểu được. Lúc đầu, chỉ những vị hoàng thân quốc thích mới được kế nghiệp theo lối cha truyền con nối, nhưng sau đó những vị đại võ quan triều đình cũng muốn con cháu

nổi nghiệp: chính đây là cái “quá tải” (débordement) đã “không sao tránh khỏi dẫn đến xu thế (k)”. Nhưng, chính vào lúc tất cả các chức tước phẩm hàm được cha truyền con nối thì mới bộc lộ ra cái hố chênh lệch gay gắt lộ liễu giữa năng lực năng khiếu tự nhiên hay bẩm sinh với chức vụ chức tước đảm trách (lý do đơn giản là vì nếu ta có thể bắt gặp những “đầu óc tầm tối” trong những gia đình quý tộc quyền quý, thì cũng có thể bắt gặp những “trí tuệ xuất chúng” trong đám người bình dân chăn trâu đi cày). Giới nông phu dân thường sẽ không thể mãi cúi đầu chịu đựng và sẽ tìm cách thăng tiến: “xu thế phát sinh từ tình thế sẽ không khỏi dẫn đến tình trạng kịch phát những căng thẳng mâu thuẫn và đi đến sự bùng nổ (l)”. Từ đó, rốt cuộc, đã bắt nguồn sự đột biến lịch sử dẫn đến việc bãi bỏ đi nguyên tắc kế nghiệp cha truyền con nối: tiếp theo sự kịch phát căng thẳng mâu thuẫn và sự bùng nổ xã hội là một tình trạng sự thể mới cố kết thuận lý hơn. Theo với áp lực tác động của xu thế, cái “lô-gích” tự nó đã biến đổi (m).

[Wang Fuzhi] Theo như nhận xét của những nhà tư tưởng Trung Hoa, một sự thay đổi lớn lao đến như vậy không thể chỉ là do sáng kiến chủ ý của riêng vị hoàng đế đầu tiên, cũng không do năng lực duy nhất của hoàng đế, dù vị hoàng đế này, thông qua việc thiết lập ra bộ máy quan lại mới, đã tin rằng làm như thế thoả mãn được những mưu đồ tham vọng riêng của bản thân. Chính dòng chảy tự nhiên của muôn vật (cho đến tận cái cội thâm sâu nhất của nó, là “Trời”) đã được vận dụng phục vụ cho quyền lợi riêng

tư (của thiên tử) nhằm thực hiện điều được xem là tương ứng với lợi ích chung (của thiên hạ). Xét về lợi ích riêng tư của quyền bính thì ý đồ trị vì lâu dài của triều đại đã thiệt thòi nhiều hơn là được lợi khi mất đi sự hậu thuẫn của cả hệ thống chư hầu từ trung ương đến tận cơ sở (chỉ cần lưu ý là những triều đại kế tiếp nhau của Đế chế đã không kéo dài được tuổi thọ nhiều hơn so với những triều đại theo chế độ phong kiến trước đó). Bằng chứng này cho thấy là sự đột biến của lịch sử phụ thuộc vào cái trật tự muôn vật vận hành và “ngay đến cả một vị “Thánh Nhân” nào đó có muốn làm khác đi cũng không sao có thể cưỡng chống lại được”.

Sự đột biến của chế độ phong kiến sang hình thái chế độ hành chính quan lại Đế chế, do hoàng đế tự quyết định một cách độc tài, xem chừng đã diễn ra như là một cuộc cách mạng đột ngột. Thế nhưng, theo với những đột biến và đảo ngược bất ngờ của dòng Lịch sử, vị triết gia Trung Hoa của chúng ta ở đây đã không khỏi nhận diện ra một sự tiến hoá chậm rãi và đều đặn hơn, khẳng định đặc tính vừa có tính cách xu thế, vừa có tính cách thuận lý thuận lẽ của sự biến thiên biến hoá. Một mặt, sự đột biến đã xuất hiện với những hiện tượng sơ phát sơ khởi ngay trước cả khi vị hoàng đế đầu tiên đề ra quyết định: vào những thế kỷ cuối của thời kỳ Cổ đại, nhiều vùng lãnh thổ vì mất đi lãnh chúa đã rơi vào vòng kiểm soát của một thứ quyền lực kiểu quan liêu hành chính (16) [*Gu Yanwu*]. Do đó, hệ thống cai trị mới đã xuất hiện trước cả khi hoàng đế quyết định và quyết định của

hoàng đế chỉ là việc phổ cập phổ biến hệ thống mới. Mặt khác, triều đại đầu tiên của Đế chế vừa mới lui tàn, tồn tại chưa được hai mươi năm từ khi khai sinh ra, thì những con người khôi phục Đế chế lại đã muốn quay trở lại với chế độ phong kiến với những lãnh địa, lãnh chúa [*Wang Fuzhi*]: chính vì rằng, cộng thêm vào với cái ký ức không tốt đẹp về vị hoàng đế đầu tiên là người đề xướng cải cách, hệ thống chế độ phong kiến trước đó vẫn còn ghi dấu ấn trong phong tục tập quán và tâm lý của nhiều người, và do đó, cái xu thế định hướng cho Lịch Sử đã không thể nào đột ngột đảo dòng (n17). Nhưng đây cũng không phải là sự thoái lui trở lại hoàn toàn: những ai đã lo lắng rằng những vị chủ nhân mới của Đế chế, với việc ban phát lãnh địa, sẽ làm ảnh hưởng đến ngay chính uy quyền bản thân (rồi kéo đất nước Trung Hoa trở về lại thời kỳ của những cuộc tranh chấp đối đầu giữa các vương công vương quốc), thì những kẻ ấy đã hoài công than vãn vì đã không hiểu được tính cách không sao cưỡng lại được và thuận lý thuận lẽ của đà tiến hoá đã khai mào. Vì rằng, bằng chứng là sau khi nhà Hán đã củng cố quyền bính thì những cuộc nổi loạn của đám hoàng thân chư hầu, kéo dài suốt thế kỷ đầu tiên của nhà Hán, đã tự khắc tiêu vong đi, và đó chỉ như là “những chớp loé cuối cùng của cái đèn đã cạn hết dầu”. Đối mặt với sự tích hợp áp lực từ xu thế trung ương tập quyền, những lãnh địa to lớn cuối cùng chỉ có thể manh mún ra và rồi những kẻ chống đối tự thân phải tan rã (018): việc ban phát lãnh địa đã chỉ còn là “những âm vang cuối cùng” của một vũ trụ thế giới

đến hồi chung cuộc, việc bãi bỏ gần như hoàn toàn những lãnh địa là “khúc nhạc dạo đầu” của những thời đại tiếp theo. Mọi khôi phục phục hưng, trong Lịch Sử, đều bất khả thi, theo như kết luận của vị triết gia Trung Hoa: xu thế nhất thiết là *từng bước từng cấp độ một* (graduelle) đồng thời cũng không sao đảo ngược được.

Sự đột biến như thế càng không sao đảo ngược được khi nó nằm trong một dòng tiến hoá có tính cách bao quát hơn, đó là xu thế tiến đến thống nhất [Wang Fuzhi, *Gu Yanwu, XVIIe*]. Người ta nhận xét là, khởi đầu, không gian đất nước Trung Hoa chỉ như là một bức tranh khảm muôn vạn mảnh gồm nhiều lãnh địa nhỏ, kiểu như những bộ tộc với tù trưởng, mỗi nơi có luật lệ, phong tục tập quán riêng, và chỉ dần hồi về sau, đặc biệt với sự nhìn nhận một vương quyền chung với sự hình thành những lãnh địa lớn, mới xuất hiện một thế giới đồng nhất hơn, cùng hình thành chung một nền văn hoá (19): chính ngay sự thiết lập một hệ thống chế độ phong kiến đã là một chặng đường quan trọng trong tiến trình thống nhất, và sự thu nhận triển khai chế độ quan lại hành chính, đồng thời với sự cáo chung của những lãnh địa, tương ứng với cùng một xu thế thuận lý nhắm đến việc đồng nhất hoá, vốn đây cũng là đặc tính của chế độ phong kiến vào buổi hưng thịnh. Như thế, chính sách được vị hoàng đế đầu tiên áp dụng chỉ là kết quả của một dòng tiến hoá cả ngàn năm (p). [Wang Fuzhi] Hơn thế nữa, chính sách này còn được thuyết minh bởi tính chất *bao quát* của cái đột biến đang diễn ra:

những lãnh địa trở thành những phủ quận không những mang lại lợi ích về mặt hành chính và chính trị, mà còn liên quan đến đời sống muôn dân nói chung, đầu tiên là về mặt điều kiện sinh sống vật chất. Vì lẽ, điều đã được chứng minh là khi lãnh thổ được hoàng đế phân chia một cách đồng nhất thành những đơn vị hành chính là phủ huyện, những chi tiêu công ích đã được tiết kiệm đi rất nhiều, thuế má do đó cũng giảm nhẹ đi và đời sống kinh tế được thuận lý thuận lợi hơn (20). Như vậy với tư cách là *xu thế xu hướng* đặc thù của một tình thế, xu thế lịch sử tương ứng với một dạng tiến bộ, và lý do vững mạnh nhất để chống lại việc quay trở về với chế độ phong kiến chỉ đơn giản là “sức lực của nhân dân không sao còn có thể chịu đựng nổi việc quay trở lại với chế độ phong kiến (q)”. Theo chiều hướng đó, ngay cả những lãnh vực tuồng như ít liên hệ trực tiếp với cuộc đột biến này, như hệ thống trường học và chế độ thi cử tuyển chọn, cũng có tham gia tích cực vào một cuộc biến đổi chính trị xã hội như vậy (21). Tất cả mọi định chế của một thời đại đều kết hợp gắn bó với nhau và cùng “hỗ trợ hỗ tương”: đang ở vào thời đại của những phân cấp hành chính mà lại mong muốn tham khảo bắt chước theo hệ thống thăng quan tiến chức theo lối tiến cử đề cử thời chế độ phong kiến thì rõ ràng là đã không hiểu gì về tính thống nhất tổng thể của mỗi một thời đại, đã không hiểu gì về một sự thay đổi triệt để, một “bước nhảy vọt” (rupture) từ chế độ này chuyển sang chế độ kia.

Rõ ràng là đã có *cái trước đó* và *cái sau đó*, và hai

cái này không thể tương hợp với nhau. Người Trung Hoa lại cho chúng ta một ví dụ khác: [*Wang Fuzhi*] vào thời Cổ đại, chiến binh và dân thường là không phân biệt; từ khi thành lập Đế chế, phải phân biệt hai hạng người này: “sự thể muôn vật tiến hoá theo xu thế, và những định chế xã hội phải tự biến cải đồng thời đồng hành với nhau (r22)”. Do đó phải xem xét xu thế triển khai ra qua sự khác biệt giữa các thời đại, theo dòng thời gian và trên bình diện dài hạn (s). Không gì có thể hình thành nên chỉ nội trong một ngày một lúc, nhưng đồng thời tất cả lại đều thay đổi từng ngày từng giờ. Và dòng Lịch Sử chính là được hình thành từ “những chuyển dịch di dời từ nơi sâu thẳm” (*déplacements en profondeur*), từ “những biến đổi ngấm ngấm (23¹⁾)”.

III. Bước chuyển tiếp từ chế độ phong kiến sang chế độ hành chính quan lại là một tiến bộ tương đối và như thế cũng đã phản bác lại cái huyền thoại về một thời hoàng kim xa xưa (24). Đối lập lại với những người còn ngưỡng mộ ca tụng quá khứ, nhận định như trên đã trở nên phổ biến trong giới chủ trương cải cách tại Trung Hoa thời đó, vì lẽ theo họ: nếu nhân

¹⁾ (chú thích của nguyên tác) Lối quan niệm của tư tưởng học thuật Trung Hoa đặc biệt chú ý đến sự biến đổi chậm rãi và tiệm tiến đã làm hoà lẫn biến cố sự kiện vào trong dòng lịch sử liên tục: dù có gây ấn tượng đột ngột và lớn lao đến mấy đi nữa thì biến cố sự kiện vẫn luôn luôn chỉ là cái điểm đến thuận lý thuận lẽ của một xu thế khởi đầu vốn rất thường kín đáo khó thấy (về vấn đề này, xin tham khảo thêm lời bình giải *wenyan* (?) về nét thứ nhất của quẻ Khôn trong Kinh Dịch).

loại thực sự theo đà suy vong suy thoái thì lũ con người chúng ta ngày nay đây “sẽ chỉ còn lại là một đám ma hờn quỷ ám”! Và, vì thiếu dấu tích hay chứng cứ xác minh, nếu thật khó mà dò đoán được về những cội nguồn cũng như những hồi chung cuộc của nhân loại, thì ít ra, theo như lời vị triết gia Trung Hoa [*Wang Fuzhi*], chúng ta cũng có thể căn cứ xem xét trên những thời đại lịch sử của đất nước Trung Hoa để biết được là nhân loại đã vươn lên biết bao qua từng chặng đường, từ thời man di mông muội rồi đi đến thời đại khai hoá văn minh: những con người Trung Hoa của thuở hồng hoang hẳn là sống như loài cầm thú và, nếu những bậc minh quân đầu tiên được ca ngợi bái phục theo chiều dài truyền thống, chính là vì những vị này đã có công làm cho con người mông muội được tiến hoá thoát khỏi cái bản tính cầm thú sơ khai. “Rõ ràng là dễ bề cai trị muôn dân ngày nay hơn so với thời những bậc minh quân xa xưa”. Có phải vì là như thế mà có thể nói rằng sự tiến bộ đang ngự trị ở thiên hạ thế gian này và là trở thành một quy luật? Một số giai đoạn nhiều tai ương tai biến của lịch sử Trung Hoa, chẳng hạn như vào thế kỷ thứ 3 và thứ 4 (sau sự sụp đổ của nhà Hán) lúc cả cái vương quyền đế chế như chao đảo sắp sửa chìm ngập vào loạn lạc hỗn mang, không thể không nhắc nhở lại cho vị triết gia Trung Hoa chúng ta rằng một tình trạng thoái hoá vẫn có khả năng xảy ra (25): con người tiên sử, “là động vật đứng trên hai chân”, là con người “kêu lên như lợn khi đói, lại vứt đi hết thức ăn thừa khi đã ngốn đầy bụng”, không phải đã thuộc về quá khứ, con

người đó cũng vẫn có thể xuất hiện trở lại trong tương lai. Và cái sức mạnh của khuynh hướng tiến hoá, vốn thách thức mọi thứ giáo điều khiên cưỡng về bản chất con người, cần phải cân nhắc xem xét theo cả hai hướng, tiến và thoái: khi đạt đến giai đoạn phát triển của con người văn hoá, phong cách lối sống của con người cũng thay đổi, những tập quán cũng tiến hoá theo, và “ngay chính cái bản chất hữu cơ của con người cũng biến đổi”; con người có thể sẵn sàng quay trở lại với tính cách cầm thú hoang sơ, và rồi nền văn minh sẽ rơi vào lại cảnh hỗn mang hỗn độn. Và rồi tất cả những gì đã đạt được sẽ bị tiêu tan xoá sạch không còn lại mảy may dấu vết nào ...

Như thế, không phải sự tiến bộ ngự trị thế giới này, mà là sự tuần tự đan xen chuyển đổi. Cả về mặt không gian và về mặt thời gian (26). Vì lẽ, theo nhãn quan của vị triết gia Trung Hoa [*Wang Fuzhi*], không có gì chứng minh là vào lúc người Trung Hoa còn sống ở tình trạng hoang sơ hoang dã, đã không hề có một nơi nào đó khác, “trên mặt địa cầu dưới ánh mặt trời chói chang rọi khắp”, đã bước vào tiến trình của một nền văn minh (ở đây xem ra người Trung Hoa không còn tự giới hạn “thế giới” ở duy nhất đất nước Trung Hoa!). Nhưng cũng thật khó cho người Trung Hoa để có được những bằng chứng vật chất cụ thể, vì lẽ, vào thời đó, họ vẫn chưa được khai hoá khai trí và rằng có thể một nền văn minh như vậy ở một nơi nào đó khác đã dần hồi suy vong và chìm biến đi. Đối với vị triết gia Trung Hoa thì ít nhất cũng có một điều chắc chắn, đó là người ta có thể chứng minh được một tính cách

tuần tự đan xen như vậy trong dòng tiến hoá trên cơ sở xem xét hai ngàn năm biến thiên trước đó của dòng lịch sử đất nước Trung Hoa: vào thời Cổ đại, chính phương Bắc đã là cái nôi của nền văn minh Trung Hoa, rồi trung tâm điểm dịch chuyển từ từ về phương Nam, cùng lúc với việc phương Bắc rơi lại vào bối cảnh tăm tối theo từng chặng một. Dưới triều nhà Tống (thế kỷ thứ 11-13), người ta thường khinh miệt người phương Nam, nhưng, kể từ đời nhà Minh (bắt đầu từ thế kỷ 14), người ta đã nhận thấy văn minh văn hoá đã lại tập trung chung quanh lưu vực sông Trường Giang, trong khi đó những cánh đồng phương Bắc lại trở thành sân khấu của mọi tai ương tai hoạ; và chính là vùng cực Nam, vùng Quảng Châu, vùng Vân Nam, lúc đó đã dần hồi tiếp thu được những luồng ảnh hưởng tốt lành. Với thời gian, những “luồng tác động của vũ trụ” (influx cosmiques) lại dịch chuyển, và sự thăng bằng giữa văn minh văn hoá và man di mọi rợ lại được thường ổn.

Theo như thế, một quan niệm về xu thế tuần tự biến đổi (*thế* (t)), về phát triển tăng tiến và về suy thoái suy vong, đã là một nét chung của tất cả những học thuyết của người Trung Hoa bàn về Lịch Sử (27), được họ xem như là một cách nhìn chủ yếu, thậm chí như là một nền tảng hiển nhiên [*Wang Fuzhi*]. Nhưng, theo vị triết gia Trung Hoa, việc phân biệt rạch ròi ý nghĩa của hai từ *xu thế* (*tendance*) và *tuần tự đan xen* (*alternance*) cũng rất quan trọng: đầu tiên, là đối lập lại với cái nhãn quan theo khuynh hướng đạo lý kế thừa từ thời Cổ đại, cần phải nắm hiểu là

những giai đoạn phát triển tăng tiến không những là do công của những bậc minh quân, mà còn là gắn liền, với tư cách là xu thế, vào tính cách đều đặn của những tiến trình biến thiên: Lịch Sử xem ra như thế, mất đi cái tính cách oai phong anh hùng sáng tạo ra cuộc thế, nhưng lại có lại được cái tính cách tất yếu tự thân; tiếp đó, đối lập lại với quan điểm của tất cả những kẻ phục vụ phụ họa cho chủ trương chính sách đế quyền, cần phải làm rõ ra trong chừng mức nào cái tính cách tuần tự chuyển đổi, do từ nguyên lý của nó, có hệ quả là dẫn đến sự đột biến và sự đổi khác, khi từ thời đại này chuyển sang thời đại khác, và không thể nào giản lược cái tính cách tuần tự chuyển đổi nhằm khai thác sử dụng lấy nó để thuyết minh hỗ trợ cho một tính liên tục có tính cách giả tạo (*support d'une continuité plaquée*). Vì lẽ, theo như trường hợp hay quan niệm này, ngược lại với trường hợp quan niệm trước, cái xu thế có tính cách tiêu cực (*tendance négative*) sẽ không có bề dày thực chất của nó và có vẻ như tự thân tự triệt tiêu đi; và tính cách đều đặn qua lại của xu thế, nếu được quan niệm một cách quá lý thuyết kinh điển, sẽ trở nên giả tạo không còn thực chất.

Chủ yếu là cái quan niệm sai lầm thứ hai (của những người ủng hộ học thuyết về Đế chế như nêu trên) rất nên được phê phán vì lẽ dạng ảo tưởng do quan niệm này duy trì không phải là không có hậu ý. Sự ra đời lớn mạnh của Đế chế quả là đã dẫn đến việc rền dũa trau chuốt một quan niệm tổng quát về Lịch

Sử, ngược về đến tận những triều đại vua chúa xa xưa, nhằm có thể làm hoàn toàn *hội nhập* tất cả mọi thời đại từ cổ chí kim (triều đại của Đế chế mới sẽ khai thác sự hội nhập này để có thể tự xem và biểu thị như là một thành quả chung cuộc chính đáng). Để thực hiện ý đồ như vậy, người ta đã nỗ lực nhại lại, một cách có hệ thống, sự tuần tự chuyển đổi của lịch sử theo hình ảnh chu kỳ của thiên nhiên, vốn hình thành theo truyền thống trên cơ sở sự tương tác của “ngũ hành”. [*Zou Yan, -IIIe; Dong Zhongshu, -IIe*] Hoặc là mô hình được hình thành theo chiều hướng nhấn mạnh nhiều hơn về tính cách đối lập: *kim* thắng *mộc*, *hoả* lại thắng *kim*, *thủy* lại thắng *hoả*, *thổ* lại thắng *thủy*, *mộc* lại thắng *thủy*, và rồi cứ tuần tự như thế; hoặc là mô hình này chỉ có nghĩa là sự “sinh sôi hỗ tương” (engendrement mutuel): *mộc* (tượng trưng cho mùa xuân, hướng đông và sự sinh thành) sinh *hoả*, *hoả* (tượng trưng cho mùa hè, hướng nam, sự thịnh vượng) sinh *thổ*, *thổ* (ở trung tâm của tiến trình: chi phối bốn mùa và tượng trưng vừa cho trung tâm vừa cho sự viên thành viên mãn) sinh *kim* (tượng trưng cho mùa thu, hướng tây, mùa gặt hái), và *kim* sinh *thủy* (tượng trưng cho mùa đông, hướng bắc, sự thu hồi tích lũy) (*u29*). Và rồi người ta có phát triển cầu kỳ hơn nữa loại mô hình này trên cơ sở sự liên kết những “màu” hay “đặc tính ưu thế” (vertus) thì cũng vẫn luôn luôn là những chu kỳ khép kín và lặp lại trong đó sự tuần tự chuyển đổi chỉ can dự vào với tư cách là yếu tố trung chuyển (facteur de transmission) và được sử dụng như là một sự kích hoạt trở lại có

tính cách vĩnh hằng (éternelle reconduction). Từ đó, áp dụng những mô hình này vào dòng Lịch Sử (mỗi triều đại tương ứng với một yếu tố của chu kỳ, với một màu, một đặc tính hay ưu thế...) dẫn đến việc luôn quan niệm Lịch Sử theo một phương thức vừa đồng nhất vừa đều đặn: như thể Lịch Sử chỉ là một sự nối tiếp nhau không ngừng của những “giai đoạn trị vì (v)” (règnes), những giai đoạn trị vì này được hình dung như những tổng thể hài hoà và thống nhất, mỗi triều đại tự nhường chỗ cho một triều đại tiếp theo, và triều đại tiếp theo này kế nghiệp triều đại trước một cách hoàn toàn công minh chính trực. Theo vị triết gia Trung Hoa [*Wang Fuzhi*] lối lý tưởng hoá sự thể này càng đáng phê phán hơn nữa vì lẽ đã được vận dụng khai thác có ý đồ, suốt cả chiều dài lịch sử Trung Hoa, nhằm tô điểm che dấu đi những cuộc tiếm đoạt quyền bính ngai vàng tồi tệ nhất. Công việc làm cho hội nhập sự kiện hay sự biến thiên lịch sử vào mô hình đề ra, thuộc về trách nhiệm của viên sử quan (historiographe officielle), đã được vận dụng hình thức hoá đến mức rồi có thể làm hội nhập bất kể thứ gì hay thế nào cũng được: một thủ lĩnh băng đảng bá đạo nào đó chỉ cần tự khoát lấy một yếu tố ngũ hành, một màu sắc, một đặc tính (tương tự như đám Rợ đã đòi chiếm lấy Đế chế vào thế kỷ thứ 3-thứ 4), thậm chí tự khoát lấy đế hiệu của triều đại trước (như trường hợp Li Mian vào thế kỷ thứ 10) là đã có thể chính thức mở ra một kỷ nguyên mới và tự xem như là nhịp cầu của quyền lực chính thống (30).

Nhãn quan đồng nhất hoá với ấn tượng nhu hòa không thật như thế về Lịch Sử đặt cơ sở trên một lối dàn dựng giả tạo, và lối dàn dựng này cần thiết phải có sự phê phán lên án. [*Wang Fuzhi*] Trong giai đoạn khoảng giữa hai triều đại lớn (nhà Hán và nhà Đường) vẫn có những thời kỳ rối ren và loạn lạc, là những lỗ thủng lỗ lộ trong tiến trình được cho là liên tục (vào thế kỷ thứ 3 và vào thế kỷ thứ 10). Điều cần phải hiểu đó là cái trật tự “không nằm tiếp theo chiều diễn biến” của cái hỗn loạn vô trật tự, cho dù trật tự thay thế cho hỗn loạn vô trật tự (*w*); và rằng sự thống nhất về mặt chính trị không là cái nối tiếp cho sự mạnh mún (về lãnh thổ hay quyền bính), cho dù sự thống nhất chính trị đã theo liền sau sự mạnh mún. Một xu thế chỉ triển khai và trở nên thắng thế, trong cục diện một tình thế lịch sử, do sự suy yếu mai một của một xu thế nghịch lại. Người ta chứng minh là: trật tự hay hỗn loạn, thống nhất hay mạnh mún, chỉ là vấn đề những yếu tố cạnh tranh nhau, làm năng động hoá dòng chảy của Lịch Sử bằng cách đối lập nhau. Cái *xu thế* thực sự là cái *cương lực* (tension) và, thông qua đó, Lịch Sử có tính cách cạnh tân đối mới (novatrice). Chính xu thế đã đưa đẩy lịch sử đất nước Trung Hoa kinh qua những cuộc đột biến vật đổi sao dời lớn lao: từ thống nhất về mặt chính trị (cuối thời Cổ đại) đến tình trạng phân rã mạnh mún (thế kỷ thứ 3, sau triều đại nhà Hán), từ sự tái thống nhất (dưới triều đại nhà Tùy, nhà Đường, thế kỷ thứ 7-thế kỷ thứ 9) đến thời ngoại bang chiếm đóng (từ triều đại nhà Tống, vào thế kỷ 11 và vào thế kỷ 13, và lại một

lần nữa với người Mãn Châu, vào thế kỷ 17). Như thế, và ngay với cả bậc Hiền Nhân cũng vậy, không thể nào có thể tiên đoán cái đột biến sắp đến sẽ như thế nào (31). Người ta chỉ có thể biết được rằng, theo với cách uốn khúc đảo dòng như thế, theo với cương lực-căng thẳng của nhịp tuần tự chuyển đổi như thế, Lịch Sử vẫn tiến lên: cũng chẳng đi theo một đường thẳng của sự tiến bộ liên tục, mà cũng chẳng quay theo một vòng tròn nào.

Vẫn theo vị triết gia Trung Hoa, ta có thể đánh giá tốt hơn nữa thực tế của sự tuần tự chuyển đổi theo dòng Lịch Sử khi xem xét mô tả xu thế tiêu cực tự hình thành lại, từ thời kỳ này qua thời kỳ khác, theo nguyên tắc riêng biệt và độc lập nào đó: xu thế tiêu cực phải được hiểu là xu thế dẫn đến tình trạng tiếm đoạt quyền bính, sự phân chia phân tách lãnh thổ hay quyền bính, hay tình trạng ngoại xâm (32). Khởi đầu, thường là chỉ một giai đoạn sự thể được đánh giá là thứ yếu không mấy quan trọng, nhưng chính đó lại là bước đầu của xu thế (chẳng hạn như giai đoạn trị vì ngắn ngủi của Wang Mang vào đầu công nguyên đã là khởi điểm của xu thế tiếm đoạt vương quyền mà sau đó Cao Pi đeo đuổi, vào đầu thế kỷ thứ 3, và rồi còn rất nhiều kẻ khác nối bước). Cùng lúc, khi một xu thế tiêu cực như thế vừa mới bắt đầu phát tán ra thì tác động ảnh hưởng của nó tự lan toả ra, thúc đẩy xu thế phát triển hơn nữa, cho đến khi cùng kiệt (chẳng hạn như xu thế phân chia phân tách khởi động vào thế kỷ thứ 3 và triển khai ra từng lúc từng giai đoạn cho đến mãi tận thế kỷ thứ 10; hay như là xu thế ngoại xâm

đã nối tiếp sau đó và đã tái diễn trên đất nước Trung Hoa kể từ đời nhà Tống). Như thế, khởi điểm có thể là rất tế vi nhỏ nhất, nhưng nó lại có tính quyết định, vì lẽ nó mở ra cho Lịch Sử như một sườn dốc mới theo đó Lịch Sử sẽ luôn có khuynh hướng lăn vòng lăn dốc theo trở lại. Thậm chí là tụt dốc xuống sâu xuống thấp hơn nữa: xu thế lịch sử có một lực thiên hướng rất lớn (*grande force de propension*), và cái nhỏ nhất tế vi khởi đầu có thể làm thay đổi dòng chảy về sau trên nhiều thế kỷ. Vì lẽ, một khi một tập quán khuynh hướng đã thành hình, gần như sau đó sẽ không thể nào “làm thay đổi được dây bung hay làm biến đổi vết xe lồi mòn” của cục diện xu thế. Do đó, đòi hỏi phải có một sự cẩn trọng cao độ nơi những ai có một vai trò trong dòng chảy của Lịch Sử (và bản thân mỗi người chúng ta cũng vậy, phải chín chắn trong tâm khảm mỗi khi chúng ta đối mặt với những khả năng lệch lạc về tinh thần đạo lý (x33)): cái thiên lệch đầu tiên càng dễ dàng, thì theo với thời gian, cái phản ứng vực dậy đối trị với cái buông thả lại càng trở nên khó khăn.

Người Trung Hoa cũng đưa ra một bằng chứng minh họa khác khi nhắc lại trường hợp những vị sáng lập triều đại nhà Đường (đầu thế kỷ thứ 7) đã mở ra một kỷ nguyên mới cho một đất nước Trung Hoa hòa bình và thịnh vượng [*Wang Fuzhi*]: dù hết sức quan tâm đến công lý công bằng và rất thành tâm thiện chí, nhưng để nắm quyền bính, những vị sáng lập nhà Đường cũng đã không hoàn toàn thoát khỏi được cái xu thế cũ nhắm đến tiếm đoạt quyền bính vốn từ rất

lâu trước đó đã ăn sâu bắt rễ vào phong cách tập quán chính trị của đất nước Trung Hoa; ngoài ra, dù họ rất ý thức về nguy cơ hiểm họa về sau, nhưng họ cũng đã không hoàn toàn thoát khỏi cái cảm dỗ, trong những cuộc động binh, dựa vào những phần tử “man di mọi rợ” ở những vùng biên cương (dù chỉ mong muốn là tránh cái nguy cơ không bị đám man di này đánh úp, đánh ngược). Nhưng, làm như thế, những hoàng đế nhà Đường, dù ngoài ý muốn, đã mở đường cho một xu thế tiêu cực mới rồi sẽ chi phối ngự trị trong suốt cả thiên niên kỷ tiếp theo: họ đã dọn đường cho xu thế ngoại xâm. Vì lẽ, sau những vị hoàng đế khai quốc trên, những hoàng đế tiếp theo của nhà Đường đã phải cầu viện những tộc người Ouighours để chống lại những cuộc phiến loạn đe dọa vương triều (An Lộc Sơn, thế kỷ thứ 8), rồi sau đó lại cầu viện những tộc người Shatuo để đánh dẹp những cuộc phản loạn đã dẫn đến sự cáo chung của quyền binh nhà Đường (Hoàng Sào, cuối thế kỷ thứ 9). Tiếp theo sau đó, chính những tộc người Shatuo đã dựa vào những tộc rợ khác, tộc người Kitan, để dễ bề bành trướng chiếm lĩnh Trung Hoa; và rồi cục diện tình thế như thế lại càng trở nên trầm trọng dưới triều đại nhà Tống, vì chính nhà Tống đã lại cầu viện những tộc người Jurchen để chống lại tộc người Liêu, rồi lại cầu viện đến quân Mông Cổ để chống lại người Jurchen, và rốt cuộc lại bị thôn tính bởi chính những “vị đồng minh” cuối cùng là người Mông này. Như một thứ “cây leo” hay như một “mũi tên được bắn đi”, cái xấu, cái tiêu cực lan toả ra không ngừng nghỉ, để đi đến một cực

diện tình thế không sao đảo ngược được nữa.

Và như thế chính là định nghĩa bao quát nhất về “xu thế bắt nguồn từ một tình thế” (cái *thế* trong lịch sử): “cái gì đã khởi động thì không thể nào có thể kìm giữ lại được (y34)”. Những cuộc nổi dậy của nông dân cuối đời nhà Đường (hậu bán thế kỷ thứ 9) được đưa ra để minh họa: một cuộc nổi dậy vừa dập tắt thì lại nổ ra một cuộc nổi dậy khác (nổi dậy của Pang Xun tiếp theo nổi dậy của Qiu Phu), “xu thế triển khai ra một cách tự phát tự nhiên và không thể nào ngăn trở cắt đứt được (z35)”. Xu thế này tự thân tạo ra một sự sa lầy dần hồi. Có thể kể ra một loại minh họa khác, đó là xu thế can thiệp vào công việc triều chính từ phía những hoàng hậu Trung Quốc (36). Một biện pháp đối phó xuất hiện vào thế kỷ thứ 3 đã nhằm dứt khoát ngăn cấm sự can dự như vậy từ phía hoàng hậu, nhưng sự can dự xâm lo vào việc triều chính vẫn cứ lại xuất hiện một thời dưới triều đại nhà Đường, cho mãi đến lúc phải có biện pháp ngăn chặn, nhưng rồi lại tái phát nặng nề hơn nữa dưới triều đại nhà Tống: một cuộc nhiếp chính (nhưng đây không hoàn toàn là lý do chủ yếu) đã mở màn cho sự leo thang trở lại của tai ương trên (lúc hoàng đế Renzong còn nhỏ tuổi, thế kỷ thứ 9), và tai ương còn tiếp tục hoành hành dưới những thời trị vì tiếp theo (mà rồi cũng chẳng cần phải viện cố này cố nọ để thuyết minh). Một khi vết xe đường mòn đã được vạch ra, xu thế tự thân tự biến thiên thành một lực quán tính trở lại (force d’inertie) đối nghịch lại với mọi xu thế về sau

muốn điều chỉnh cải thiện lại; và cục diện như thế trở nên ngày càng rất khó đảo ngược, khó bề thoát ra khỏi vết xe đường mòn đã vạch sẵn.

Theo vậy, chúng ta có thể lần dò theo dõi sự suy vong của nhiều triều đại Trung Hoa (chính ngay tác giả Trung Hoa chúng ta nêu ra cũng rất quan tâm chăm chú xem xét vì chính ông đã sống thời đại suy vong của cuối đời nhà Minh, vào thế kỷ 17): khi đã đạt đến một điểm nào đó bất khả quy hồi (point de non-retour) thì sự sụp đổ suy vong của một triều đại là không thể tránh khỏi (37). Như vậy, xem ra là vô ích cái việc quy kết sự thế cho tính cách vô địch vô song của đối phương, hay là cho cái quyết định sai lầm nào đó về chính trị, hay là cho một cuộc sắp đặt mờ ám nào đó (chẳng hạn như là, dưới đời nhà Tống, viện dẫn ra sức mạnh của người Jurchen hay sự liên minh tai hại với tộc người Jin): một sự suy vong luôn mang tính cách bao quát, và cũng tương tự như thế đối với mọi biến thiên biến đổi về lịch sử (38). Sự suy vong không phải là kết quả của những biến cố có tính cách đặc thù, mà là do một sự sụp đổ sa sút tổng thể chung: “thiên tử chẳng còn ra gì thiên tử”, và “tể tướng thì cũng chẳng còn thể thống gì của một vị tể tướng”, phong tục tập quán suy đồi và sự gắn kết tối cần thiết về tinh thần đạo lý cũng đã băng hoại. Tất cả đều trở nên gượng gạo và không còn có gì đứng vững. Không còn một yếu tố bộ phận nào tiến hoá theo cùng hướng, sự phân rã là hoàn toàn (*b'*). Và chỉ còn có một sự đảo lộn toàn diện ở tầm cỡ lớn, tạo ra

một cục diện mới, mới mong có thể tái lập lại tình thế.

IV. Vẫn theo vị triết gia Trung Hoa, dòng Lịch Sử như thế cùng lúc bị chi phối bởi hai lô-gích: một mặt, mọi xu thế, vừa mới khởi động, tự thân có khuynh hướng tự khuếch đại lên; mặt khác, mọi xu thế đưa đẩy đến cực điểm của nó tự cạn kiệt và dẫn đến sự lật đảo lại chính ngay xu thế (c'39). [*Wang Fuzhi*] Nguyên lý này tuyệt đối bao quát và chính nó thuyết minh cho sự tuần tự chuyển đổi. Tuy nhiên, người ta có thể phân biệt hai dạng xu thế tiêu cực, và trên cơ sở đó, phân biệt hai phương thức lật đảo xu thế: hoặc là xu thế tiêu cực dẫn đến sự *lệch hướng* dần hồi, làm cho ngày càng trở nên khó thối lui lại, và chỉ có một sự biến đổi tổng thể (vì xu thế không tự triệt tiêu đi) mới có thể dẫn đến một giải pháp chung cuộc; hoặc là xu thế tiêu cực dẫn đến một sự *mất cân bằng*, và, trong trường hợp này, chính ngay từ sự mất cân bằng này sẽ nảy sinh phản ứng, một phản ứng càng lớn khi sự mất cân bằng nguyên uỷ càng trầm trọng (40). Với tình huống thứ nhất, người ta chỉ có thể nhận thức, với thái độ ngày càng thụ động, sự sa lầy theo lối mòn; trong khi đó, với tình huống thứ hai, việc thúc đẩy hai cực vào lại tạo nên một thế năng động đưa qua đẩy lại (*dynamique de balancement*). Và như thế, chính ngay những sách lược đối sách cũng khác nhau: một bên thì cơ bản phải tiên lượng tình thế xấu sớm nhất có thể được; và một bên thì cũng có thể trông cậy vào hiệu ứng phản hồi và đặt hy vọng vào thời gian.

[Wang Fuzhi] Lý do là, khi một xu thế dẫn đến sự mất cân bằng của tình thế, xu thế càng gia tăng thì xu thế lại càng trở nên bấp bênh; xu thế càng “ngiên cân cân” về một phía, thì lại càng “giảm trọng lượng” ở phía kia, và do đó “dễ quay trở lui” (d’41): cái “lô-gích” lật đảo như thế là nằm trong dòng vận động bình thường đều đặn của mọi tiến trình (do “Trời”) (e). Như thế, trên bình diện chính trị, mọi áp lực được triển khai quá mạnh mẽ, sau đó, phải đi đến sự nói thả giảm thiểu. Bằng chứng là trường hợp của một hoàng đế tâm cơ của triều đại nhà Hán (Vũ Đế, thế kỷ thứ 2-thứ 1 tr.CN): theo lời kể thì lúc đầu vị hoàng đế nhà Hán này tiến hành tức tốc một chính sách rất độc đoán và đầy tham vọng, có tính cách bành trướng và rất tốn kém, mà hoàn toàn không hề gặp phải bất cứ sự chống đối nào. Nhưng từ sự thái quá đã phát sinh sự yếu kém, “càng dẫn mình vào một con đường không sao tiến lên được”, thì “người ta lại càng không sao tránh khỏi gian lao khó nhọc”, sự uất ức bất bình khắp nơi sẽ càng dâng cao, và ngay chính hoàng đế bụng dạ cũng bất an: vì thế, vào cuối đời, vị hoàng đế này đã chấm dứt những cuộc chinh phạt và thay đổi làm dịu đi chính sách cai trị, như thế “không hề phải cần đến những phản bác trách cứ từ những kẻ khác”, mà chỉ là “vì chính ngay những quan niệm cách nhìn của vị hoàng đế đã tự chuyển đổi”. Cũng một kiểu hồi chương lịch sử như vậy đã diễn ra với triều đại nhà Tống khi tham vọng chính trị của một hoàng đế mới lên ngôi (Thần Tông, thế kỷ 11) bị trục lợi bởi quan tể tướng (Vương An Thạch); với sự hỗ

trợ của bè nhóm, gạt hết mọi kẻ đối lập, quan tể tướng thu tóm hết quyền bính trong tay và tiến hành một loạt cải cách vừa cực đoan vừa hoang tưởng: dưới trào vị hoàng đế kế tiếp, những biện pháp cải cách như vậy đã không khỏi lần lượt bị đổ vỡ thất bại, tương tự như khi đến “mùa thu thì lá vàng rơi rụng”. Mọi cuộc cách mạng đều dẫn đến một phản ứng và những gì là cưỡng ép gượng gạo đều buộc phải tự thân tự phân rã.

Một dạng lô-gích như thế về lật đảo xu thế được biểu thị rõ ràng ra qua mô hình của những quẻ trong Kinh Dịch: hai loại vạch, đối lập nhưng bổ sung nhau (vạch liền: — và vạch đứt: --) được sử dụng làm cơ sở cho quan niệm của người Trung Hoa mô tả cái biến thiên biến dịch. Chúng ta hãy xem xét hai quẻ số 11: *thái* ☰☷ và số 12: *bỉ* ☷☰ (f). Quẻ *thái* phần phía dưới có ba vạch liền (tượng trưng cho nguyên lý có tính cách chủ động và kiên trì: Trời hay quẻ Càn), và ở phần phía trên là ba vạch đứt (tượng trưng cho nguyên lý xu hướng và bổ trợ; Đất hay quẻ Khôn): Trời (Càn) phía dưới có khuynh hướng hướng lên cao, và Đất (Khôn) phía trên có khuynh hướng hướng xuống phía dưới, điều này có nghĩa là những ảnh hưởng tác động tốt lành của chúng giao nhau và trên dưới giao hoà với nhau. Từ sự tương tác toàn hảo này sẽ bắt nguồn sự thịnh đạt và tương thuận giữa những sinh tồn (existants), và đồ hình được sử dụng để chỉ ra sự tăng tiến thịnh vượng. Quẻ *bỉ*, ngược lại, gồm ba vạch đứt ở phần dưới (tượng trưng cho Đất) và ba vạch liền ở phần trên (tượng trưng cho Trời): Trời

phía trên và Đất phía dưới có khuynh hướng xa cách nhau thêm và mỗi bên thu lại. Như thế sẽ không còn sự tương tác thuận lợi, những tiềm năng tiềm lực đi vào giai đoạn ngưng trệ, và đó là thời của suy thoái suy vong. Nhưng hai quẻ đối lập này tiếp theo nhau, mỗi quẻ triển khai hoàn toàn từ quẻ kia theo thế đảo ngược. Với hai quẻ này là đủ để gọi ra cả cái tính cách tuần tự chuyển đổi: quẻ thứ nhất *thái* gắn liền với tháng giêng của năm âm lịch (khoảng tháng 2-tháng 3 dương lịch), vào thời khắc đầu mùa xuân khi những sức mạnh đổi mới âm ỉ; quẻ thứ hai *bĩ* gắn liền với tháng bảy âm lịch (khoảng tháng 8-tháng 9 dương lịch) là thời khắc mùa hè đã đi qua cực điểm của nó và báo hiệu sự úa tàn suy sút sắp đến.

Ta cũng có thể xem xét kỹ hơn nữa, bên trong mỗi một quẻ, cái tiến trình chuyển dịch và cái vận động đảo thế. Vì lẽ, nếu hai nguyên lý đối nghịch nhau (âm/dương; thịnh/vượng/suy vong) loại trừ nhau và tự đẩy lùi lẫn nhau một cách thẳng thừng, thì chúng cũng lại tác động lẫn nhau và đan xen hỗ tương. Có một sự đối đầu công khai và một sự thông đồng âm thầm: nguyên lý nào hiển lộ ra thì cũng luôn luôn hàm chứa nguyên lý đối nghịch lại. Vào mỗi thời khắc, sự phát triển của một nguyên lý cũng đồng thời dẫn đến sự thoái trào của nguyên lý kia. Tương lai đã triển khai ngay từ hiện tại, và hiện tại đang triển khai ra đã trên đà lui vào quá khứ. Cái biến thiên biến dịch là từng chặng từng lúc, chỉ duy nhất tồn tại sự chuyển tiếp (transition). Như thế, vào giai đoạn

của quẻ thứ nhất (thái), giai đoạn của thịnh vượng thịnh đạt, vạch thứ ba (từ dưới lên, kết thúc phần nửa thứ nhất) đã tiên báo cho chúng ta là “không có gì đi mà không trở lại”, là “không có đoạn đường bằng phẳng nào không được tiếp nối với triền dốc”; và rồi ở vạch thứ sáu, ở đỉnh của quẻ, phương châm sẽ là: “tường thành rồi cũng sẽ quay về hố vực”. Và đó là sụp đổ (*break down* trong nguyên tác, (42)): sự biến đổi được báo hiệu ở khoảng giữa của quẻ đi vào giai đoạn cụ thể hóa ra, thành quách rồi sẽ là hố vực (vốn từ đó nên thành nên quách), những yếu tố mang mầm tích cực suy kiệt: vào thời khắc như vậy, chỉ còn việc giáp mặt giai đoạn nghiệt ngã ngược lại một cách thận trọng và vững tâm. Ngược lại, vào giai đoạn của quẻ thứ hai (bi), giai đoạn của suy vong sa sút, những yếu tố mang mầm tiêu cực, từ vạch này sang vạch kia, dần hồi được kềm giữ và chế ngự lại, và rồi rút dần đi: kết thúc quẻ này (ở vạch thứ sáu) sẽ diễn ra sự đảo thế mong đợi, phúc lành mới có thể khai mào. Như thế, sự thịnh đạt chính nó biến thành suy vong, và rồi sự suy vong này lại tạo cơ hội cho một sự thịnh đạt mới mẻ ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Trong *Nội luận* (Commentaire intérieur) về Kinh Dịch (về quẻ thái và quẻ bi), Wang Fuzhi đã trình bày rõ theo quan niệm về *thế* cái tính chất không sao tránh khỏi được của mỗi một giai đoạn: một cách hoàn toàn tương tự như cách ông trình bày trong tác phẩm của ông về những biến đổi sâu sắc của đất nước Trung Hoa trên bình diện xã hội và chính trị. Như thế đây là một dạng lô gích tuyệt đối bao quát (biểu thị qua cả một tiến trình) mà dòng Lịch Sử chỉ là một trường hợp minh họa đặc thù

[Wang Fuzhi] Cái lô-gích như thế về lật đảo (xu thế cục diện), được trình bày rõ ra ngay từ thời Cổ đại, được vị triết gia Trung Hoa của chúng ta quan niệm là rất thường biểu thị triển khai ra theo dòng lịch sử. Vì lẽ, tương tự như tiến trình diễn ra trong thiên nhiên, tiến trình lịch sử triển khai ra một cách đều đặn, thông qua xu hướng tái cân bằng và bù đắp (rééquilibrage et compensation): “rằng cái gì đã được khai mào thì có thể lại được triển khai ra, và đó là xu thế bất nguồn từ tình thế [thế] (g’43)”. Và hẳn nhiên là sự thể diễn ra như thế giữa những thế lực đối nghịch tranh chấp với nhau: ở Trung Hoa thời Cổ đại, vương quốc nhà Jin dần hồi vươn lên nắm quyền bá chủ (dưới thời của vương công Jing), nhưng sau đó đã suy sụp (44); và điều mà chúng ta cho là định mệnh thì chỉ là sự nghiệt ngã của một tiến trình hoàn toàn tự nhiên (h). Tương tự như thế, trong ví dụ đã dẫn ra ở phần trên (hoàng đế Thần Tông và tể tướng Vương An Thạch dưới triều nhà Tống), không cần phải có một sự can thiệp nào từ con người (đó là “Trời” muốn vậy) và cái áp lực chính trị quá độc đoán tự nó đã phải đi đến sự nổi lỏng ra (i’45). Và rằng, nếu vị hoàng đế triều đại nhà Tống này lao vào một chính sách vừa đầy tham vọng vừa bức bách, chính là cũng vì bản thân muốn phản ứng lại với cung cách trị vì trước đó (của hoàng đế Nhân Tông, 1022-1063) mà trong một thời gian dài chủ trương hoà bình hoà hoãn đã dẫn đến một thái độ thụ động. Một sự thái quá lại đòi hỏi một sự thái quá khác: sự hoà hoãn lại gọi đến sự căng

thẳng, và rồi sự căng thẳng lại nhường chỗ cho một sự buông lơi khác (j'46). Không một mảy may biến cố chính trị nào mà không thể diễn giải theo cái năng động của sự tuần tự chuyển đổi và của "cái xu thế liên tục biến đổi" (k'). Chẳng hạn làm thế nào chúng ta có thể hiểu được cái chiếu chỉ tai hại của một vị hoàng đế triều đại nhà Hán (Tuyên Đế, thế kỷ thứ 1 tr.CN) vì quy định những tiêu chí chuẩn mực đạo đức cho việc thiết lập tôn ti thứ bậc trong quan lại viên chức, chính lại đã đẩy những bề tôi này vào thái độ nhu nhược và đánh mất đi cái đức tính thanh liêm đạo đức vốn rất cần cho sự vận hành của một Nhà Nước (47)? Một biện pháp chính sách như thế chỉ có thể cất nghĩa được theo cái phản ứng đối với tình hình diễn ra trước đó: trước khi chiếu chỉ ra đời, đã xảy ra một tình trạng hỗn độn trong đám quan lại nho sĩ, vì lẽ vì không có được một sự nhìn nhận chính thức nào đảm bảo cho vị thế của họ, họ đã bằng mọi giá tìm cách áp lực áp đặt, đến mức là muốn thao túng lấn lướt cả hoàng đế. Do đó, theo xu thế đảo ngược, đã ra đời cái chính sách muốn kiềm chế và khuất phục đám quan lại nho sĩ này lại. Kết luận là: "Dòng vận hành tiến triển là đáng lo, nhưng còn đáng lo hơn nữa khi thế dòng đảo ngược lại".

V. "Căng thẳng-hoà hoãn", "triển khai ra-co cụm lại"; hay là "trật tự-vô trật tự", "thịnh đạt-suy vong": tất cả dòng lịch sử không sao tránh khỏi trải qua những cuộc "thăng trầm" (l'48). Không phải là nhân do một nguyên lý siêu hình nào đó rọi phóng chi phối

dòng chảy qua các thời đại, nhưng là do một nhu cầu tự thân của mọi tiến trình: những yếu tố triển khai, tích cực hay tiêu cực, nhất thiết phải tiêu hao cạn kiệt, những yếu tố bù đắp sẽ thế chân vào. Như thế, có một sự năng động có tính cách điều hoà được ghi khắc (dù là một cách âm thầm kín đáo, hay dù chỉ ở một dạng thức khai mào) vào mỗi chặng đường của dòng biến dịch, và chính sự năng động này biến mỗi một tình thế lịch sử thành một phương thế cục diện có thể thao túng chi phối. Biện pháp chiến thuật, về mặt này, là hết sức đơn giản, nhưng vì biện pháp chiến thuật cũng phải là không ngừng thích đáng đúng đắn nên nó lại trở thành cái Đạo đạo lý (Voie morale) của con người: biết khai thác xu thế đang triển khai theo dòng chảy của muôn vật là phong cách hiểu biết minh triết của con người, và để cho phương thế cục diện triển khai theo chiều hướng của nó theo như tình thế chính là cái lý tưởng cho con người. Vì lẽ, mọi tình thế lịch sử, dù là bất lợi nhất đi nữa, cũng luôn luôn ẩn chứa một sự tiến hoá sắp diễn ra, trong ngắn hạn hay dài hạn, có thể nghiêng theo khả năng tích cực. Nếu không tức thời diễn ra ngay, thì cũng là mai sau. Và, trong tất cả mọi yếu tố, chỉ cần phải biết tin tưởng vào yếu tố tốt cùng cho thấy là có tính cách quyết định: đó là yếu tố thời gian.

[Wang Fuzhi] Theo vị triết gia Trung Hoa, có hai nguyên tắc bao quát đủ để nắm vững lô-gích có tính thời gian của sự tuần tự chuyển đổi: đầu tiên, trước khi mọi cuộc đột biến xảy ra, cần phải tránh mọi sự thái quá nhằm tránh đi sự thái quá ngược lại diễn ra

theo phản ứng; tiếp đó, vào chính lúc diễn ra sự đột biến, hãy vững vàng, vững tâm đồng thời có thái độ nhu thuận theo với sự biến đổi (49). Vì lẽ không gì ngu xuẩn và tai hại cho bằng ý đồ muốn chống lại sự đột biến vào lúc sự đột biến, từ lúc đó trở đi, đã cho thấy là cần thiết (50): dù nhân cách tài năng bản thân có là thế nào đi nữa, kẻ nào, vì lòng trung thành, ngoan cố bám theo cái trật tự cũ (statu quo) rồi sẽ phải đi đến tự diệt vong mà chẳng làm thay đổi chút gì cho tình thế. Cái đức tính đúng đắn nhất là biết *kinh qua* (traverser) sự biến đổi biến thiên (và mỗi lần như thế biết khai thác tận dụng trong chừng mức có thể được). Đặc biệt, nếu cơ hội cho một sự lật đảo xu thế chuyển từ tai ương (thất *thế*) sang phúc lành (lợi *thế*) tự nó xuất hiện, vì tự nó bắt nguồn từ cái lô-gích tuần tự chuyển đổi chi phối mọi tiến trình, thì ngược lại, chính chúng ta phải biết khai thác tận dụng cái khả năng “trời cho” này và làm cho đi đến kết quả. “Ông Trời phù trợ con người” nhưng con người sau đó cũng phải biết tự giúp lấy thân.

Như thế, một cách lô-gích, cái khôn ngoan hiểu biết của con người rút lại là cái tuyệt đối không can thiệp của con người (degré zéro de l'intervention humaine), theo đó sẽ tích chứa được hiệu quả hiệu dụng lớn nhất: đó là “biết chờ đợi, chờ thời”. Khôn ngoan hiểu biết là kẻ nào, vì hiểu rằng mọi tiến trình dẫn đến sự mất cân bằng sẽ tự thân trở nên bấp bênh theo với đà gia tăng và rằng xu thế thúc đẩy tiến trình theo một chiều hướng sẽ không tránh khỏi vào

thế đảo ngược, (thì) sẽ *biết* rõ phải *chờ đợi* cho đến khi tiến trình khách quan đạt đến giai đoạn thuận lợi nhất cho sự đảo ngược (nghĩa là tiến trình đã cạn kiệt hết mọi yếu tố tiêu cực và như thế từ đó có thể nhả thẳng hoàn toàn theo hướng tích cực), để rồi bản thân con người chỉ can thiệp ở mức tối thiểu, mà tất cả đều đúng theo chiều hướng thuận lợi theo đó khôi phục lại tình thế (51). Dòng trôi của muôn vật muôn sự tự khắc diễn ra trước mắt một cách tự nhiên, và chúng ta tận dụng cái năng động tự thân của phương thế cục diện theo với cường độ tối đa. Thật là điên rồ nếu muốn “chống lại Trời”, nghĩa là dấn mình vào một hành động đi ngược hướng với dòng chảy tự nhiên; nhưng cũng thật nguy hiểm, dù là ý thức đi nữa, khi can thiệp vào quá sớm, trước cả lúc dòng chảy tự nhiên của tiến trình hoàn toàn chuyển theo hướng mong muốn. Vì lẽ, nếu hành động của con người nếu có đúng là theo chiều mong muốn “một cách lô-gích” của tiến trình, thì hành động con người (quá sớm) vẫn như thúc ép tiến trình và dẫn đến việc tiến trình vượt quá cái chừng mức vốn tự nhiên của nó: về sau sẽ lại càng khó làm cho tiến trình cân bằng lại một cách ổn định và lâu dài. Không những một thái độ nóng vội như vậy sẽ đặt con người vào một tình thế đối đầu đối địch vô ích, mà còn có nguy cơ làm cho con người mất đi cơ hội thuận lợi khi cơ hội này cuối cùng xuất hiện trong tầm tay. Sự sai lầm lớn nhất chính là sự nóng vội mất bình tĩnh. Ngược lại với thái độ nóng vội, chẳng hạn sự khôn ngoan hiểu biết của những hoàng đế khai sinh ra các triều đại xa xưa đã bộc lộ ra qua

việc họ biết nhận thức đúng cái thời khắc quyết định khi sự độc đoán của những vị vua tham tàn bạo ngược đạt đến cực điểm, theo đó tình thế đã chín mùi và cục diện xu thế lại trở về tay những người sẽ là hoàng đế: biết tự kiềm chế cho đến thời khắc đó và biết chờ thời, họ chỉ có việc “đứng lên khởi nghĩa một cách khoan thai” và rồi, đáp lại sự mong đợi của muôn người, thực hiện không mấy khó khăn mưu đồ cứu nhân độ thế của họ (*m*’).

Cùng một bài học như vậy có thể được rút ra từ những ví dụ đã nêu ra ở những phần trên liên quan đến loại quyền bính quá độc đoán và hà khắc [*Wang Fuzhi*]: những ai ra mặt chống lại loại quyền bính như thế đều bị đập tan; trong khi đó, những ai, “biết dựa vào xu thế tiệm tiến của sự suy vong (*n*), đã biết chờ đợi sao cho cái không còn khả thi nữa tự thân tự tan biến đi”, cuối cùng đã nắm trở lại được tình thế và đưa đẩy tình thế đi đến sự đầu dụ hoà hoãn (Hoắc Quang dưới thời Vũ Đế và Chiêu Đế triều đại nhà Hán, Tư Mã Quang dưới đời nhà Tống) (52). Theo như vậy, cái gọi là may mắn, là Trời cao vô lượng không là gì khác ngoài cái lô-gích như thế, và chính lô-gích này “không gì khác hơn là sự nhu thuận đơn thuần theo với xu thế bất nguồn từ tình thế [cái *thế* lịch sử] (*o*’)”. Nhưng, nếu một cách thuận lý có thể tiên lượng và phòng trước trên cơ sở phân tích tình thế hiện tiền, thì mặc dù vậy, “vẫn hiếm có người nhận thức ra được” chiều hướng không sao tránh khỏi của những biến cố (vì lẽ những biến cố này bắt nguồn từ trong xu thế đang tăng tiến, và rằng, khi xu thế đạt đến cực

điểm, thì sự khơi mào đảo ngược xu thế cũng đã hiện diện (p'53)), và chính do đó mà có cái được gọi là “khôn ngoan minh triết” (hơn người). Để minh hoạ thêm, cũng có thể kể ra trường hợp những viên hoạn quan dưới thời Hậu Hán (thế kỷ thứ 1 và thứ 2) đã nổi lên lộng quyền: ở đây cũng vậy, những ai đã đối đầu trực diện với đám hoạn quan này đều không thoát khỏi cái chết (là số phận của tất cả những quan đại thần như Dou Wu vào năm 168, và He Jin hai mươi một năm sau đó). Nhưng, sự chuyên quyền độc đoán của đám hoạn quan này trở nên thái quá, đã gây ra nhiều uất ức căm phẫn cứ dần hồi âm ỉ chồng chất, để cuối cùng đến mức không gì có thể cứu vãn được nữa: và một ngày đẹp trời, “chỉ một cơn gió lốc là thổi tắt ngay cái đèn vốn đã gần cạn dầu”, “sự nhanh lẹ và dễ dàng của một sự lật đảo như thế đã là điều chắc chắn”. Trước sự xoay đổi tình thế, một vị võ tướng sáng suốt (Cao Cao) đã chỉ thản nhiên nhìn cười và nhận xét: “Chúng ta chỉ cần duy nhất một viên quan cai ngục là đủ để dẹp yên cái tai ương này (chỉ đám hoạn quan lộng quyền)!” Và chính vị võ quan này cuối cùng đã nắm được quyền bính.

Một minh chứng “ngược lại” (a contrario) có thể được rút ra từ phân tích rất tinh tế trường hợp một võ tướng lừng danh dưới đời nhà Tống (Nhạc Phi, thế kỷ thứ 12). Vào lúc triều đại này đang buộc phải để rơi vào tay những quân ngoại xâm một nửa đất nước phía bắc, thì vị võ tướng này không ngừng đem quân đi tiến công và mong phục hận: vì đã không chỉ mỗi một với chiến tranh liên miên mà còn với chính những võ

tướng ngang bướng, triều đình đã nghiêng về chủ trương hoà hoãn; cái hăng hái nồng nhiệt của viên võ tướng, trước kia rất được ca ngợi, thì nay trở nên không còn hợp thời và thậm chí trở thành cái cớ cho sự khả nghi; thế là vị võ tướng rốt cuộc bị hành quyết ngay trong ngục cấm lúc tuổi đang còn sung sức. Giả như ngược lại, nếu vị võ tướng kia đã biết tạm thời gác sang một bên lòng ham muốn chiến thắng vinh quang bằng bất cứ giá nào, biết phần nào quên đi huyền thoại về lòng gan dạ vô song của bản thân, thì ông có lẽ đã biết cách chờ đợi thời cơ cho đến khi đối thủ chính trị chủ yếu (là Tần Cối) qua đời, rồi giặc ngoại xâm cuối cùng cũng gặp phải khó khăn, và rồi tinh thần của triều đình cũng đổi khác “phấn chấn” hơn (và đúng là tình thế đã diễn ra như vậy về sau (34)): nếu biết chờ đợi thời cơ thì vị võ tướng đã có thể có cơ hội trở lại cầm quân với tất cả những cơ may thành công hứa hẹn nhất. Và lý do là, “những gì không thể cùng đồng thời xuất hiện với nhau”, do tính đặc thù chuyên nhất, thì vẫn luôn luôn có thể đến với chúng ta “theo lối thay thế lẫn nhau” và một cách tuần tự (q'): kẻ nào biết co cụm lại khi xu thế không thuận chiều, biết chủ động khi xu thế trở nên thuận lợi, thì kẻ đó sẽ không bao giờ bị bức bách áp lực và, theo với thời gian, cuối cùng “sẽ có được tất cả”. Trong một tình huống giai đoạn khó khăn, điều chủ yếu là phải biết giữ mình nhằm chuẩn bị cho những cơ may trong tương lai. Từ thời câu chuyện viên võ tướng xảy ra cho đến nay, tất cả những ai đã hết lòng ca ngợi vị võ tướng “oai hùng” kia, viện lẽ là ông đã không lùi

bước, thật ra đã tán thưởng chính nơi con người ông điều đã đẩy ông đến thất bại và cái chết; và như thế, lối tán tụng ca ngợi không ngớt lời của Lịch Sử, về mặt này, chính lại tỏ ra là “độc hại chết người” tệ hơn cả những lời phỉ báng tồi tệ nhất.

Và từ đó dẫn đến một quan niệm về thang giá trị: sự “vững chí” hay bền tâm (constance) về tinh thần là hơn hẳn sự “sáng suốt” hay nhạy bén (perspicacité) về mặt trí tuệ, và đó chính là một yếu tố thành công (55). Sự sáng suốt, là đơn thuần sự nắm bắt nắm hiểu của tư duy, chỉ triển khai theo khoảng khắc thời gian; sự vững chí đòi hỏi một tinh thần cương nghị, đặt cơ sở trên sự dài lâu, do đó cùng triển khai rộng khắp theo với dòng vận động của toàn bộ hiện thực khách quan (coextensive avec la totalité du réel). Sự bền tâm vững chí là “bản chất”, sự sáng suốt nhạy bén (chỉ) là “chức năng”. Vì lẽ, sự sáng suốt, vì luôn quá bị yêu cầu vận dụng, một ngày nào đó lại không sao tránh khỏi bị kiệt quệ, trong khi đó sự vững chí, nghĩa là vững tâm theo với dòng thời gian, về cơ bản, là không bao giờ cùng kiệt. Tương tự như Trời (cao đức dày) với đức tính là “luôn thường hằng”. Sự bền tâm vững chí đặt nền tảng trên một trí tuệ hiểu biết cao hơn về tiến trình, vì đức tính như vậy mở ra trên cái dài hạn, theo đó mọi thành công chỉ là tạm thời và mọi sự trở ngược cuộc thế không bao giờ là vĩnh viễn. Ý thức về tính cách thuận lý thuận lẽ (lô-gích) của xu thế, là không sao tránh khỏi được (r’), chúng ta sẽ biết giữ gìn vừa sự thận trọng khi thắng thế thắng trận, vừa sự tự tin

khi gặp phải thất bại. Và cuộc đối đầu nổi tiếng của hai con người mưu đồ nắm quyền bính Đế chế (Hạng Võ và Lưu Bang), vào cuối thế kỷ thứ 2 tr.CN, đã được diễn giải theo như quan niệm trên đây: một người thì từ lâu tỏ ra sáng suốt, nhưng khi bị đánh bại phải chạy trốn, đã tuyệt vọng tự cắt cổ tự sát; ngược lại, người kia đã nhiều lần rơi vào đường cùng may mắn thoát chết trong đường tơ kẽ tóc, nhưng tức thì ngay sau đó lại lợi dụng rồi ren tập hợp lại lực lượng rồi lại tiến công. Cuối cùng, nhân vật thứ hai này đã chiến thắng, và đó chính là lẽ công bằng công lý (justice) ⁽¹⁾.

Cái phương thế cục diện của Lịch Sử, như được quan niệm tại Trung Hoa, dù khởi đầu có vẻ như đơn thuần mang tính cách tự quy định hay độc lập (autodéterminé), theo cái lô-gích riêng của nó, vẫn dành một vị trí đáng kể cho sự chủ động của con người. [Wang Fuzhi] Đầu tiên là vì lẽ tiến trình lịch sử tự thân luôn hàm chứa một cuộc thế nào đó vượt ra ngoài cái tính cách không sao tránh khỏi được của xu

⁽¹⁾ (chú thích của nguyên tác) Những người lãnh đạo đất nước Trung Hoa thế kỷ 20 đã không quên bài học khôn ngoan từ ngàn xưa này. Khi không còn khả năng giáp mặt với những cuộc tiến công bao vây của phe Quốc Dân Đảng, Mao Trạch Đông đã biết co cụm lực lượng lại, sau một cuộc "trường chinh" về tận những hang động của vùng Thiểm Tây; rồi tại đây, nấu mình tập hợp lại lực lượng, xây dựng những "căn cứ" đầu tiên và bình thản chờ đợi thời cơ tình thế cho phép chủ động trở lại (với cục diện chiến tranh xâm lược của Nhật, rồi tiếp độ Thế chiến thứ hai) để rồi cuối cùng phản công và đi đến toàn thắng. Đối thủ của Mao Trạch Đông là Tưởng Giới Thạch cũng sẽ hành động như vậy: bị thua các lực lượng cộng sản, ông rút về đảo Đài Loan, và nơi đây trở thành điểm khởi đầu cho một đà tăng tiến mới.

thế (x'56). Và đó là cái phần, rất nhỏ nhoi, thuộc về sự ngẫu nhiên tình cờ (hay định mệnh).

Điều cũng đáng lưu ý là những nhà quan sát phân tích ở Trung Hoa ngày nay cũng rất thường nhận định về chính trị theo quan niệm tuần tự chuyển đổi: khi thì (chính sách) mở cửa, khi thì đóng cửa; đảng Cộng Sản Trung Hoa khi thì thổi luồng gió "ấm", khi thì là gió "lạnh". Những người đang bị xu thế hiện nay đe dọa thì "co cụm" lại (nhưng là để chờ thời cơ quay trở lại): lui về nông thôn, giả vờ "ốm đau", thậm chí vui vẻ chấp nhận đứng ra tự phê bình, để rồi sau đó tái xuất hiện một cách sung sức khi tình thế lại trở nên thuận lợi.

Vì lẽ, nếu đúng là mọi xu thế, một khi đã khai mào, sẽ nhất thiết nhắm theo một xu hướng nào đó, thì mặc dầu vậy (dù chỉ là ở vào giai đoạn phôi thai của sự khai mào, mà những tỉ lệ yếu tố tế vi nhất sẽ có tính cách quyết định) vẫn tồn tại cái bấp bênh vô lường với một hàm lượng nào đó, do đó không thể tiên lượng được, mà đối với mỗi chúng ta là cái thuộc về căn nguồn không sao hiểu thấu được của "Trời" (Đất) (và quan niệm như vậy lại khoác vào lại cho "Trời (Đất)" cái sắc thái siêu nghiệm, vốn đã bị gạt đi bởi tính cách thuần lý đơn thuần của xu thế). Dù là dòng chảy của tự nhiên hay là dòng chảy của Lịch Sử, Trời vẫn vừa là nguyên lý của *thường hằng bất biến* (principe de *constance*), vừa là yếu tố *tình huống sự biến* (facteur de *circonstance*) (57): ở một tầm vóc rộng lớn, có một sự điều hoà không sao tránh khỏi được

triển khai ra (theo tuần tự chuyển đổi, xuất hiện ra đời rồi suy thoái diệt vong, thịnh đạt tăng tiến rồi sa sút suy vong), đồng thời, ở khoảng cách nhỏ hơn, chúng ta như nhận dạng ra một lối vận động như thế được triển khai theo một phương thức hoàn toàn bất ngờ ngẫu nhiên. Nhưng Trời chỉ là một, và cái hiểu biết khôn ngoan của Thánh Hiền chính là biết nối kết sắc thái này với sắc thái kia lại với nhau: là nắm hiểu lô-gích điều hoà từ thời cơ của cục diện tình huống, cũng như là nhận thức, sớm nhất có thể được, cái thời cơ mới lộ dạng nhờ vào khả năng ý thức về những tiến trình đang diễn ra.

Thứ đến, nếu “xu thế là luôn luôn bị quy định”, thì con người cũng vẫn luôn có khả năng chi phối điều khiển xu thế một cách hiệu quả. Vì lẽ, ta đã biết trước là, theo nguyên tắc, trong tình trạng thua kém, ta không thể nào hy vọng “tức khắc đạt được sự bành trướng uy lực”, nhưng đồng thời cũng biết là không có một thế lực sức mạnh nào là vĩnh viễn, và rằng chỉ cần “phải biết chờ đợi cho đến lúc sức mạnh của kẻ đối địch yếu kém đi (58)”. Như thế, trong khuôn khổ tương quan lực lượng, xu thế suy vong không phải luôn luôn là nghiệt ngã, và mỗi con người phải gánh chịu trách nhiệm về sự tồn vong của chính bản thân.

Một minh chứng khác, đó là về một trong những kết cục bi thảm nhất của lịch sử Trung Hoa diễn ra dưới triều đại nhà Tống với cuộc xâm lăng của người Mông Cổ tiếp theo sau đó: người ta đã chứng minh là một kết cục như vậy cho triều đại nhà Tống là không phải không tránh được vì lẽ, trong khoảng thời gian

giữa hai cuộc xâm lăng, lần đầu với cuộc xâm lăng cục bộ của người Jin ở vùng phía bắc (thế kỷ 12) và tiếp theo, với cuộc xâm lăng toàn diện của quân Mông một thế kỷ rưỡi sau đó, tình thế đã tiến triển, qua nhiều chặng, cũng như là xu thế đã giao động biến thiên (59). Triều đại nhà Tống có lúc vẫn còn những ưu thế trong thế đối đầu với người Mông, cuộc chiến đấu chống ngoại xâm vẫn có thể kéo dài lâu hơn nữa bằng cách rút lực lượng về phương nam: làm như thế có thể ngăn chặn được đà tiến của quân Mông và giữ được một nơi xung yếu, và nếu đã có ai đó “đánh giá đúng xu thế hiện tiền diễn ra”, thì vẫn còn khả năng mở ra một lối thoát. Sự tan rã tận vong cuối cùng chính là thuộc về trách nhiệm của những người lãnh đạo triều chính (hoàng đế Lizong và hai vị tể tướng kế liên nhau); khi bàn và phân tích về kết cục của triều đại nhà Tống, vị học giả Trung Hoa có lẽ cũng muốn thuyết minh là bản thân, bốn thế kỷ sau đó, cũng sẽ không buông vũ khí khi đối diện với sự xâm lăng của người Mãn Châu (60): tư duy trên cơ sở tính tất định của xu thế, hoàn toàn không có nghĩa là dẫn đến thái độ nhân nhượng chịu đựng xu thế mà ngược lại, cổ vũ chúng ta phải ở tư thế kháng cự lại.

VI. Lối quan niệm như vậy về *thế* cũng còn liên quan đến những hình thức mang lịch sử tính (historicité) đặc biệt khác, nhiều dạng tiến trình khác: vì lẽ mọi tình thế đều được định hướng bởi một xu thế, và xu thế này chi phối dòng tiến hoá của tình thế, vậy mọi dạng lịch sử đều có thể được tư duy theo cùng một mô hình như đã trình bày, và đặc biệt là một loại đã

rất được coi trọng ở Trung Hoa, đó là lịch sử văn học. Và do đó lịch sử văn học sẽ được sử dụng như một lối kiểm chứng thuận tiện, trên hai điểm chủ yếu. Đầu tiên, việc tính đến vấn đề xu thế trong văn học sẽ cho phép làm nổi bật nhu cầu của những đột biến và được vận dụng vào lập luận của phái thiên về canh tân hiện đại (như vậy xác minh khởi điểm của lối tư duy này khi nối kết lại với những lập luận của những người chủ trương cải cách theo khuynh hướng Pháp gia); tiếp đó, tính đến vấn đề xu thế trong văn học sẽ cung cấp cho nghiên cứu lịch sử văn học cơ sở thuyết minh cho những khái niệm cơ bản đã sử dụng, những khái niệm đặt nền tảng trên sự tuần tự chuyển đổi và cũng đồng thời chính là những khái niệm chúng ta vừa rút ra ở phần trên: thịnh đạt tăng tiến, suy thoái suy vong và đổi mới khởi sắc.

Trong quan niệm của người Trung Hoa về văn học đã sớm thấy xuất hiện một ý tưởng về "một xu thế nào đó thuận theo với dòng chảy của nó" (thế: xu thế về thưởng ngoạn hay cảm thụ, về phong cách) mà không thể nào có thể thoái lui được (u'61), đồng thời với quan điểm theo đó, vì "những tình thế là khác nhau", từ thời này sang thời khác, do đó sự bất chước là chuyện bất khả thi (v'62). Nhưng những quan niệm như vậy chỉ bắt đầu có tầm quan trọng vào cuối đời nhà Minh, bắt đầu từ thế kỷ 16. Một mặt, vì lẽ, vào thời đó, những học thuyết quan niệm nên bất chước nhại lại đã tạo ra một áp lực cưỡng bách thái quá (rằng chỉ nên bất chước văn xuôi của thời Cổ đại và thời nhà Hán, thi phú đời Đường), và vì đã có một

khoảng cách ngày càng lớn giữa cái sáng tác văn học hiện tiền sống động (tiểu thuyết, kịch, văn xuôi mang màu sắc thi phú...) với lối phê phán xơ cứng của những nhà phê bình, sự phản ứng chống lại gông cùm giáo điều và trì trệ đã trở nên là một việc bức thiết. Mặt khác, vào thời đó, đã ra đời một triết học theo khuynh hướng trực giác, dành một vị trí quan trọng cho dòng vận động chất phác hồn nhiên của ý thức, nhấn mạnh ngay đến sự tự nhiên bông bột (63). [*Li Zhi, XVI*] Theo quan niệm triết học này, chỉ có sự chất phác hồn nhiên của chúng ta là đích thực trong con người chúng ta; và chính những nhận thức cảm nhận của chúng ta, rồi cùng với những lập luận lý lẽ này nọ từ đó tư duy chúng ta cấu thành nên làm cho chúng ta mất đi sự chất phác hồn nhiên đích thực. Kiến thức của chúng ta gia tăng, lối “cảm thụ” của chúng ta cũng thay đổi, nhưng cái văn hoá hình thành như vậy, được củng cố qua sách vở và học tập, đã trở thành một vách ngăn cho cái hồn nhiên ngây thơ nguyên sơ của con người chúng ta; để rồi lối trình bày diễn đạt của chúng ta không còn thoát ra từ nơi tâm khảm sâu thẳm nữa mà chỉ còn là “của vay của mượn”: dù cho có cảm giác như là thành công đi nữa thì lối trình bày diễn đạt như thế, vì bị bứt đi khỏi mạch nguồn nội tâm, cũng chẳng còn đáng giá là bao. Rơi vào cái giả tạo, một loại văn học như thế làm cho chúng ta xa cách hơn nữa với dòng văn chương “thực sự viên thành”, dòng văn chương vốn bắt nguồn từ “trái tim trẻ thơ của mỗi chúng ta”. Quan niệm như thế về sáng tác văn học đã hết mực đòi hỏi tính cách *tự nhiên*. Và chính điều này đã thúc đẩy văn chương tự biến đổi: đó

là phương tiện cách thức duy nhất để văn chương tách khỏi những thể loại hay hình thức sáng tác vốn ở mỗi thời có khuynh hướng tự áp đặt ra như là những khuôn mẫu phải noi theo, làm thành một thứ chướng ngại ngăn trở nguồn cảm hứng hồn nhiên và làm cho văn chương đượm mùi “vay mượn”. Văn học bắt buộc phải luôn đổi mới để có thể trung thành với yêu sách của bản thân là phải gắng giữ được cái đích thực thực chất (authenticité). *Xu thế xu hướng phải tiến hoá* là điều kiện cho sự khả thi.

Do đó, xuất hiện chủ trương của những người theo khuynh hướng canh tân, những con người biết tính đến xu thế của thời đại của bản thân: văn học không thể nào không tiến hoá, từ quá khứ hướng về tương lai, đó là yếu tố thời gian (64), và có một sự thay đổi từ thời đại này sang thời đại khác; nhại lại lối trình bày diễn đạt xưa của Cổ nhân để làm cho ra vẻ “Cổ nhân”, thì tương tự như đang giữa mùa đông mà lại khoác vào người những quần áo sợi gai mỏng manh. Tương tự như tất cả những gì con người chế tạo thiết lập ra (từ áo quần cho đến những định chế xã hội), văn học đã tiến hoá từ cái “phức tạp” nhất đến cái “đơn giản” nhất, từ cái “tối tăm” nhất đến cái “sáng sủa” nhất; hay là, từ cái “hỗn độn” đến cái “trật tự”, từ cái “khó khăn” đến cái như “chảy ra tự nhiên từ nguồn mạch” và là “tài tình” (65). Như thế, xu thế tất nhiên hướng thuận chiều theo cái có thể tồn tại được (viabilité). Do đó, rằng “quá khứ không thể có ích gì cho hiện tại là do tự cái *thế* (w)”, và việc tiến hoá là cái không sao tránh khỏi được. Xem ra như vậy,

những đặc tính của thời hiện đại không thể nào phù hợp với những đặc tính của thời Cổ đại, ta không thể nào viết ra một lời hô hào chính trị theo như cách diễn đạt cách đây hai ngàn năm, và những bản tình ca vào thời đại chúng ta cũng không thể nào vay mượn ở những bản tình ca của một thời xa xưa xa xưa nào đó. Thời đại đã thay đổi, và văn chương thi phú cũng thay đổi theo với mỗi thời đại: “rằng ta ngày nay không thể bắt chước nhại lại cái quá khứ cũng là do cái *thế*”. Chữ *thế* này, riêng một mình nó, đã mang giá trị của lập luận, thậm chí xem như là lối diễn giải tối hậu.

Văn chương, như thế, chỉ có thể hiểu được theo một viễn ảnh lịch sử. [*Gu Yanwu, XVII*] Hơn thế nữa, văn chương có bản chất lịch sử, không do phụ thuộc vào sự tác động nào từ bên ngoài mà là do nhu cầu tự thân. Vì lẽ, mỗi nền thi ca của mỗi thời đại “không thể nào không để bị dẫn đến tình trạng “phải nhường chỗ lại, trong khi vừa suy thoái đi ả cho một nền thi ca khác của thời đại tiếp theo, theo đó thi ca tự biến đổi: tuyển tập “*Ba trăm bài thơ*” (thi tuyển đầu tiên của đất nước Trung Hoa, thế kỷ thứ 9-thứ 6 tr.CN.) không thể không phai đi, và rồi ra đời những “*Bài ca của Chu*” (cuối thời Cổ đại); những “*Bài ca của Chu*” rồi trôi qua, và đến lượt thi ca của những triều đại nhà Hán và nhà Vũ; thi ca thời nhà Hán và nhà Vũ cũng lui vào dĩ vãng, và đến thời của thi ca của Sáu Triều đại (thế kỷ thứ 3-thứ 4); thi ca của Sáu Triều đại không thể nào không suy thoái, và kế tiếp là thi ca đời Đường (thế kỷ thứ 7-thứ 9): đó chính là cái *thế*, như là

xu thế xu hướng phải tiến hoá. Thể loại văn học biến thiên theo với sự tiến hoá, đồng thời một sự biến hoá biến thiên như thế, từ thời này sang thời khác, chính là quy luật của thể loại. Đó là một sự đổi mới khởi sắc không sao tránh né được vì lẽ, nếu ta nhại lại thi ca của quá khứ, hoặc là sự nhại lại không đạt kết quả và ta “mất đi cái (vào thời đó) đã làm nên thi ca”, hoặc là sự nhại lại đạt kết quả nhưng “cái qua đó thể hiện-làm nên chính (con người của) ta” đã bị đánh mất đi. Giải pháp cho sự chọn lựa nan giải này là cái lý tưởng (lý tưởng được biểu lộ bởi những thi hào bậc nhất của Trung Hoa như Lý Bạch và Đỗ Phủ) theo đó “không bao giờ là không giống nhau mà như chẳng bao giờ giống nhau” (cela ne manque pas de ressembler toujours sans pourtant ressembler jamais): bản sắc của thi ca mạnh mẽ đến mức có thể luôn luôn khởi sắc đổi mới. Hay là: chính không ngừng trở thành cái *khác kia khác nữa* (autre) mà thi ca vẫn bảo tồn được *tự thân chính nó*. Đây là một lối diễn đạt dạng nghịch lý nhưng đưa chúng ta về lại với trực giác nguyên sơ khởi thủy (intuition première) và bao quát nhất: tất cả đều tồn tại nhờ vào sự biến thiên biến đổi (rien ne subsiste que par la transformation).

Như thế, khuynh hướng của những người canh tân cuối cùng đã đạt đến một nhãn quan cân bằng về lịch sử văn học. Giữa một nhãn quan khuynh hướng phát triển về văn học (phát triển theo giai đoạn, hoà nhịp với văn minh) và lối nhìn ngược lại quan niệm theo hướng suy đồi (theo đó, ngoài những áng văn khôn mầu mầu mục biểu trưng cho sự tuyệt mỹ tột

cùng, thì văn chương thi phú nối tiếp về sau chỉ là một sự suy thoái không giá trị gì) (67), cái quan niệm văn học khởi sắc đổi mới theo từng thời kỳ đã là một nhãn quan trung dung như mong muốn: mỗi thời đại thừa kế thời đại trước đó, đồng thời lại cũng mang tính sáng tạo (68). [*Ye Xie, XVII*] Đồng thời vừa “gián đoạn biến đổi”, vừa “kế thừa truyền thống” (hay là “tạo bước ngoặt” song song với “nối dõi”). Thay vì cắt đoạn những thời đại ra, quan niệm chúng như những khối đơn vị thời gian riêng rẽ, không liên hệ gì với nhau, những khái niệm của lịch sử văn học Trung Hoa nay nhấn mạnh tính cách liên tục của dòng tiến hoá: mọi “nguồn cội” đều được nối tiếp bởi một “dòng chảy”, từ “cội rễ” có thể vươn lên những “nhành nhánh”. Những yếu tố của biến đổi cũng nằm ngay trong cái đều đặn của tiến trình, sự năng động của sự tuần tự chuyển đổi là không bao giờ cạn kiệt: tương tự như mọi dạng lịch sử khác, lịch sử văn học đi qua một chuỗi nối kết không ngừng nghỉ những giai đoạn thịnh đạt phát triển và suy thoái suy vong; điều này không vì thế mà có nghĩa là “những gì diễn ra trước là thịnh đạt phát triển và những gì tiếp theo sau là suy thoái suy vong”. Vì lẽ, mọi suy thoái chính nó đều dẫn đến một giai đoạn thịnh đạt mới: ở bình diện này cũng vậy, “xu thế” hướng đến biến đổi, được nhận thức là “không sao tránh khỏi được”, nằm trong cái “trật tự của muôn vật” và được tư duy lý trí khẳng định.

VII. Sự phân tích về Lịch Sử như thế có hệ quả là “lấy khởi điểm từ tính cách đặc thù riêng tư của

mỗi thời điểm” để theo đó “ước lượng cái *thế*” (69). [Wang Fuzhi] Để kết luận, điều này có nghĩa là khái niệm *xu thế bắt nguồn từ tình thế* được sử dụng như là điểm trung gian giữa những thời đại khác nhau làm nên dòng lịch sử đã kinh qua, với cái lô-gích nội tại: cái lô-gích cần phải phát hiện thông qua những thời đại sẽ thuyết minh cho dòng tiến hoá. Chính khái niệm *xu thế* sẽ cho phép đi từ thời đại này sang thời đại khác, và khớp nối cái biến thiên biến dịch với cái tư duy lý trí (articuler le devenir et la raison): vì định hướng là không sao tránh khỏi được, và do đó sự chung cuộc là đương nhiên, *xu thế* sẽ không tránh khỏi liên tục tác động tạo cho dòng tiến hoá một hướng đi luôn có tính cách tức thời, luôn có tính cách mới mẻ, xuất phát duy nhất từ tương tác của những yếu tố cấu thành nên vào mỗi thời khắc một mối tương quan lực lượng. “Nếu những thời điểm là khác nhau, thì những *xu thế* [bắt nguồn từ đó] cũng khác nhau, và nếu những *xu thế* là khác nhau, thì những lô-gích [chi phối những tiến trình] cũng là khác nhau (y’70)”; “*xu thế* dựa vào thời cơ của thời điểm, và tương tự như vậy, cái lô-gích nội tại dựa vào *xu thế* (71)”. Ta không thể luận bàn một cách chung chung, và như thế là trừu tượng, về dòng chảy của muôn vật: “Cần phải nắm hiểu một thời điểm nhất định nhằm phát hiện ra *xu thế* và, nhờ vào *xu thế* này, tìm cách thích ứng với sự cố kết thuận lý của *xu thế* (z’72)”. Ngay khi *xu thế* được nhận thức như một phương thế cục diện nào đó, mọi tình thế đều trở nên minh bạch dễ hiểu; và chính từ *xu thế* của tình thế,

và căn cứ duy nhất vào xu thế, mà ta có thể suy ra điều mà ngày nay theo thói quen được gọi là “chiều hướng Lịch Sử”.

Từ đó, người ta không thể nào phủ nhận một sự tương đồng khách quan nào đó giữa một bên là quan niệm của người Trung Hoa về một tính cách thuận lý nào đó của phương thế cục diện lịch sử và dòng tiến hoá của nó, và một bên là cái nhãn quan của Hegel về Lịch sử được quan niệm như là sự hiển lộ của Lý Tính (Raison); vì lẽ cả hai quan niệm này đều đặt cơ sở trên ý tưởng tính cách không sao tránh khỏi được của tiến trình được triển khai vận động (xin xem Hegel: “Từ ngay chính nghiên cứu lịch sử toàn cầu phải suy ra là tất cả đều đã diễn ra một cách thuận lý, và lịch sử nhân loại đã là một hành trình thuận lý, tất yếu của tư duy toàn nhân loại”: *der vernunftige, notwen, dige Gang des Weltgeistes*” (nguyên văn tiếng Đức ở nguyên tác) (73)). Ở cả hai quan niệm, tính cách phủ định (négativité) chỉ là tạm thời, xem như là thời điểm cần thiết cho sự biến đổi, tính cách phủ định này có thể nắm hiểu và vượt qua được trên cơ sở sự tiến hoá bao quát hơn đang diễn ra, và, thay vì than thở về những tai biến thăng trầm của Lịch Sử, chúng ta được khuyến nên tiếp cận tiếp nhận một “kiến thức hiểu biết mang tính nhu thuận hoà giải về sự biến thiên này (74)”. Cuối cùng, một điểm tương đồng khác, dòng chảy Lịch Sử khai thác những ý đồ tham vọng của con người cũng như những quyền lợi cá nhân riêng tư nhằm thực thi thực hiện cái là tương ứng với lợi ích

chung của muôn người. Theo với nhãn quan của người Trung Hoa, chúng ta có thể nhận định về vị hoàng đế đầu tiên của Trung Quốc y hệt như cách Hegel nhận định về César: thống nhất cả thiên hạ về mặt chính trị và áp đặt ra một chế độ hành chính quan lại mới, “điều đã giúp hoàng đế (César hay Thiên tử) thực hiện được kế hoạch mưu đồ của bản thân vốn có tính cách tiêu cực” (vì là cái mộng làm “bá chủ duy nhất của thế giới”) thì tự thân đó cũng là một sự quy định bức thiết của dòng Lịch Sử (của Trung Hoa và thế giới), và “hệ quả là không chỉ có cái lợi lộc cho riêng hoàng đế, mà đây còn như là một thứ bản năng phải thực hiện theo với yêu cầu yêu sách tự thân của thời gian (75)”. Cái “bản năng” bí ẩn đó (của Lý Tính), chính được người Trung Hoa gọi là “Thiên” (là Trời), như là cái nền tảng không sao hiểu thấu của cái Vận động Điều Hoà (Régulation) (76). Và cho đến ngay cả định mệnh đau thương của những bậc vĩ nhân (như Hegel đã nói, là những con người có thiên chức chuyên lo vụ việc cho cái tinh anh tinh thần của thế giới vũ trụ - vocation d'être des hommes d'affaires du génie de l'univers) cũng không ở ngoài cái lô-gích này. César bị ám sát; triều đại của vị hoàng đế đầu tiên của Trung Hoa không lâu sau đã bị lật đổ, và tuổi thọ của mỗi nhà, mỗi triều đại luôn bị rút lại (77): tương tự như “bó lúa” rồi cũng bị vút xuống nền đất một khi đã bị đập hết hạt.

Thế nhưng, trên cơ sở liên tưởng tương đồng như vậy, sự khác biệt giữa hai quan niệm trên về Lịch Sử

lại càng nổi cộm, và chỉ ra cho thấy khoảng cách giữa hai hình thái bố cục lập luận (configurations discursives) thể hiện ra ở hai quan niệm. Hegel quan niệm Lý Tính trong dòng Lịch Sử thông qua mối tương quan “phương tiện” với “cứu cánh”: tất cả những gì diễn ra theo dòng chảy của thời gian, cho đến cả hành động hành vi của những bậc vĩ nhân, chỉ là phương tiện qua đó cái “cứu cánh của thế giới vũ trụ” hiển lộ viên thành, đó là cái ý thức con người thăng tiến đạt đến tự do. Đối với Hegel, người đã kế thừa truyền thống tư tưởng giao hoà Do Thái giáo với Thiên Chúa giáo, lịch sử nhân loại cần được quan niệm như một sự tiến bộ với một kết cục: nếu kết cục này không còn được tư duy theo lối đơn thuần tôn giáo nữa (hứa hẹn một Nước Trời của đấng Thiên Chúa), thì ngay từ khởi điểm cũng cần phải được quan niệm như là điểm đến đích thực của sự tiến bộ (sa juste destination). Trong khi đó, như chúng ta đã thấy, ngay từ lễ lối trình bày đầu tiên trong lãnh vực binh pháp, khái niệm về *thế* đã không được người Trung Hoa quan niệm thông qua mối tương quan phương tiện-cứu cánh (vốn được tư duy phương Tây chúng ta xem như là rất tự nhiên đương nhiên): trong khuôn khổ dòng Lịch Sử, nếu “Trời” có thể sử dụng khai thác quyền lợi cá nhân riêng tư của những bậc vĩ nhân, thì chỉ là sự quy định đơn thuần tự thân của tiến trình, một tiến trình, nếu được quan niệm trong tổng thể của nó, sẽ không khởi hiển lộ cho thấy cái vai trò điều hoà chủ chốt của nó. Nhưng ở đây (trong quan niệm người Trung Hoa), chẳng hề có Đấng Thiên Hựu Tối

Cao nào (aucune Providence) hay sự dàn dựng sắp xếp nào từ bên ngoài can dự vào. Nhân quan của người Trung Hoa đối với Lịch Sử không có tính chất thần học, vì lẽ dòng Lịch Sử không hề là nơi biểu thị của bất kỳ sự Mặc Khải hay Thần Khải nào (aucune Révélation) và cũng không hé lộ ra mảy may ý đồ nào; dòng Lịch Sử hoàn toàn không có một nội dung về hậu thế hay cứu thế nào (dépourvue de toute eschatologie) vì lẽ không một ý tưởng nghĩa lý nghĩa cả chung cuộc tối hậu nào dẫn dắt cho dòng Lịch Sử. Không hề có một cứu cánh mục đích nào (*telos*) để thuyết minh, do đó cái “hữu dụng hữu thời” của Lịch Sử là nội tại (son “économie” (78) est immanente). Sự khác biệt như vậy giữa hai quan niệm (Trung Hoa và phương Tây nói chung) một phần lớn, cuối cùng, cũng có thể giải thích được qua cách thế quan niệm của mỗi bên về thời gian: nếu truyền thống tư tưởng học thuật Trung Hoa rõ ràng là có sở đắc một khái niệm về một tương lai gần (*proche avenir*), một tương lai vốn đã hiện hữu ngay trong cái thời khắc hiện tiền hiện tại mà không thể nào mô tả, được dòng tiến hoá của tiến trình khi được khơi mào buộc sẽ dẫn đến, thì, ngược lại, truyền thống tư tưởng học thuật Phương Tây tưởng như không mấy quan tâm đến cái bề dày nội dung của một tương lai đơn thuần nói chung. Thời gian của tiến trình là ở thể vô hạn vô định (*à l’infinif*); cái lô -gích của thời gian như vậy, vì thời gian là tự điều hoà, có hệ luận là thời gian không thể có điểm kết thúc: một *chung cuộc* của Lịch Sử là một điều không thể quan niệm được.

Như thế, khoảng cách giữa hai truyền thống tư duy học thuật (Trung Hoa và phương Tây) lại càng rõ rệt hơn nữa. Lối định nghĩa như sau đã có vẻ như hoàn toàn khái quát và không thể nào vượt ra khỏi được: “Lịch Sử là việc thuật lại những biến cố (hay sự kiện) có thật trong đó con người đã có một vai trò” (vì cái không mang tính cách biến cố hay sự kiện, - le non-événementiel-, theo như những quan niệm mới về Lịch Sử, chỉ là “ cái cũng có lịch sử tính nhưng đã không được con người ý thức như thế (79) ”); theo như nhãn quan truyền thống tư tưởng học thuật Trung Hoa, lối định nghĩa như thế, vốn đã từng ngự trị nhãn quan phương Tây chúng ta trong suốt hai nghìn năm trăm năm (từ thời Hy-Lạp cổ đại), không còn đúng đắn thích hợp nữa. Tại Trung Quốc, thể loại viết sử hay sử văn (genre de l’histoire) ít quan tâm chú ý vào biến cố hay sự kiện, thay vào đó lại quan tâm hơn vào sự biến đổi biến thiên; từ khởi thủy, sử văn cũng không diễn đạt ra như một dòng thuật sự liên tục (hoặc là ghi chép theo lối biên niên, hoặc là thu thập tư liệu: sự kiện hay biến cố chỉ xuất hiện với tư cách là những cột mốc điểm chuẩn cho dòng tiến hoá). Quan sát một quan niệm như vậy từ bên ngoài (từ phương Tây) thúc đẩy chúng ta phải quan niệm tư duy lại chính bản thân chúng ta: nếu trong truyền thống phương Tây chúng ta, thể loại sử văn có đối tượng là biến cố hay sự kiện, thì một sự “chọn lựa” như vậy, trong cách nhận thức và bố cục hiện thực khách quan, không phải là không có phản ánh cái ưu tiên ưu thế mà (phương Tây) chúng ta, về mặt siêu

hình, đã dành cho cái thực thể cá biệt độc lập (*ens individuum*, từ cái hạt nhân tế vi cho đến Thượng Đế toàn năng, trong khi đó truyền thống học thuật Trung Hoa lại ưu tiên cho mối quan hệ hay tương quan). Mặt khác, nếu (phương Tây) chúng ta có lối trình bày mô tả Lịch Sử từ đầu chí cuối theo lối thuật sự (*récit*), chính khởi đầu là vì thể loại sử văn ở phương Tây chúng ta đã bắt nguồn từ thể loại sử thi (*récit épique*) (trong khi đó nền văn minh Trung Hoa là duy nhất trong số những nền văn minh lớn đã không hề sản sinh ra một luận thuyết nguồn gốc vũ trụ hay một sử thi nào, -ni cosmogonie ni épopée). Cuối cùng, sự khác biệt cũng nằm ở bản chất công việc của nhà viết sử: lối diễn giải về Lịch Sử của phương Tây đặt cơ sở trên mô hình nhân-quả; trong khi đó, như chúng ta đã thấy, truyền thống Trung Hoa đã dành phần lớn ưu tiên cho lối diễn giải theo xu thế.

Chúng ta đã biết thế nào là lô-gích của lối giải thích nhân quả về lịch sử: lô-gích này đặt cơ sở trên một phương thức không chỉ đơn giản là sự chọn lọc (phân tách và lựa chọn, sau khi đã bố cục xếp đặt hiện tượng theo cái gọi là “hiệu ứng hay kết quả”, những sự kiện xảy ra trước phù hợp nhất), mà còn là sự tưởng tượng (như tưởng tượng ra những tiến hoá không có thật để đánh giá ước định hiệu quả / hậu quả từ những nguyên nhân: kiểu như, *chuyện gì sẽ có thể xảy ra nếu như...*, đồng nghĩa với trường hợp không có sự kiện xảy ra trước) (80). Đây là một lối thẩm định theo lối hồi cứu về khả năng xác suất xảy

ra (theo kiểu đoán định lộn ngược lại quá khứ hay là “bói chuyện về trước” (81)); làm như thế thì chẳng bao giờ triệt để (mỗi một biến cố sự kiện lại được đặt ở ngã ba đường của hàng loạt chuỗi khả năng có thể xảy ra và người ta có thể tùy thích trở ngược dòng mỗi chuỗi khả năng đến vô cùng vô tận): nói cách khác, chúng ta gặp lại ở đây cái quan niệm về khả năng xác suất mà chúng ta, ngay từ mở đầu nghiên cứu, ghi nhận là đã để lại dấu ấn trong những quan niệm binh pháp ở phương Tây; đối lập lại là quan niệm về tính cách “tự thân tự động hay tự ứng hoạt” (automaticité) đặc thù của binh pháp Trung Hoa. Lý do là, ngược lại với lối bố cục giả định về nhân quả (của phương Tây), lối diễn giải theo xu thế (của người Trung Hoa) được biểu thị như một suy diễn đơn thuần từ “cái không thể nào tránh né được” (như thế, cái không thể nào tránh được không còn là một ảo tưởng kiểu hồi cứu mà là cái lô-gích): như chúng ta thấy, từ giai đoạn này sang giai đoạn khác, tiến trình chỉ có thể triển khai theo một chiều hướng này hay theo một chiều hướng ngược lại (hoặc là theo sự tăng tiến của một xu thế, hoặc là theo xu thế lật đảo lại xu thế này, theo lối cân bằng lại hay bù đắp vào). Vì cái xảy ra, vào giai đoạn là biến cố sự kiện, “đã không xảy ra chỉ nội trong một ngày”, do đó cần “trở ngược lại với khởi điểm của dòng tiến hoá”, theo với sự biến đổi liên tục, đã dẫn đến “cái phải là như thế” (do đó truyền thống tư tưởng học thuật Trung Hoa đã quan tâm nhiều hơn đến những đoạn dài thời gian cùng với những biến đổi âm thầm, trong

khi phương Tây chúng ta chỉ gần đây thôi mới chú ý đến khía cạnh này) (82). Nhưng việc chỉ rõ ra cái nhu cầu của xu thế chỉ có thể làm được là trên cơ sở của hai vận dụng lý thuyết cùng lúc (mà truyền thống Trung Hoa tự thân dường như không mấy ý thức):

- Một mặt, xem dòng tiến hoá lịch sử như là một tiến trình bao quát và tạo thành một hệ thống biệt lập (ngược lại với lối diễn giải theo nhân quả là một lối diễn giải gọi là mở, theo đó, để tiếp nhận tiêu hoá cái biến thiên biến dịch, chấp nhận việc sẽ có thể có nhiều dữ kiện mới không ngừng được hội nhập vào) (83);

- Mặt khác, tiếp cận xử lý cái hiện thực theo một phương thức lưỡng cực, theo đó duy nhất vận động những mối tương quan đối lập và bổ sung (từ đó bắt nguồn sự chuyển dịch qua lại qua về giữa căng thẳng-hoà hoãn, thịnh đạt-suy vong, v.v...).

Và chính đây là hai nét đặc thù đồng thời của nền văn minh Trung Hoa: một, vì chỉ quan tâm chủ yếu đến truyền thống riêng của bản thân và nhận thức truyền thống này theo một quan điểm luôn thống nhất (đó cũng chính là cái sức mạnh của “khuyh hướng vị chủng” trong truyền thống Trung Hoa), nên nền văn minh Trung Hoa dễ dàng xem dòng tiến của Lịch Sử như tiến hoá trong phạm vi khép kín (en vase clos); và hai, về mặt triết học, hai cực song hành, mỗi lần được vận dụng để bố cục cho dòng biến thiên biến dịch của lịch sử, đối với nền văn minh Trung Hoa, lại tương ứng với chính cái tương quan hỗ tương của *âm dương*, là nguyên lý chi phối

mọi hiện thực khách quan. Như thế, xét về mặt văn hoá, nền văn minh Trung Hoa đã có khuynh hướng xem xét trình bày sự biến thiên biến dịch của thế sự nhân quần theo cái lô-gích của đặc tính xu thế xu hướng (logique de tendencialité).

VIII. Tuy nhiên, ở phương Tây, quan niệm tư duy về Lịch Sử đã không phải là hoàn toàn không biết đến lối diễn giải theo xu thế. Một trước tác với chủ đề thật cổ điển kiểu như "*Vinh quang và suy vong của người La-Mã*" chẳng hạn có thể có điểm tương đồng với lối diễn giải theo xu thế. Trong trước tác này, khi so sánh song song hai đế chế của Carthage và Rome, theo kiểu lưỡng cực mà người Trung Hoa sính dùng, Montesquieu ⁽¹⁾ rất ý thức về cái lô-gích nội tại đã đưa đẩy từ thành công vinh quang đến thất bại suy vong. "Chính những cuộc chinh chiến của Annibal ⁽²⁾ đã mở đầu cho sự thay đổi cục diện của cuộc chiến tranh đang diễn ra": vì chính trước đó luôn là kẻ thắng trận nên Annibal sau đó đã không còn nhận được sự tiếp ứng; vì chiếm được quá nhiều lãnh thổ nên Annibal đã không còn khả năng kiểm soát những gì chiếm được. Nói một cách khái quát ra, khi khái niệm "suy

⁽¹⁾ (ND) Charles de Montesquieu (1689-1755): nhà văn triết gia người Pháp của "Thế kỷ Ánh sáng", với những tác phẩm nổi tiếng như *Bàn về luật lệ* (*L'Esprit des lois*, 1748), *Những bức thư Ba Tư* (*Lettres persanes*, 1721); một trong những tác phẩm của ông đã đề cập sự "*Lớn mạnh và suy vong của đế quốc La Mã*" (1734).

⁽²⁾ Annibal hay Hannibal (247-183 tr. CN): một vị tướng tài ba của thành Carthage (Bắc Phi), đã từng có lúc đe dọa cả đế chế La Mã.

đôi bại hoại” (corruption), là khái niệm trung tâm của tác phẩm của Montesquieu, có thể tách mình ra khỏi bình diện đạo đức đạo lý, quá mang tính cách ý thức hệ để có thể sử dụng cho việc diễn giải lịch sử (theo kiểu xã hội người La Mã từng như đã trở nên suy đồi theo với ảnh hưởng của khuynh hướng thiên về khoái lạc - épicurisme), thì khái niệm này có thể mô tả được cái tất yếu mang tính cơ cấu của xu thế đảo ngược (nécessité structurelle du renversement) (84). Xem ra như vậy, dù vẫn gắn bó với mô hình nhân quả thì Montesquieu cũng vẫn thử tìm cách vượt qua mô hình này:

“Không phải cái cơ may vận hội đã ngự trị chi phối thế giới này: chúng ta có thể nêu ra như một nghi vấn đối với lẽ thịnh suy của người La Mã, là những con người đã sống một chuỗi liên tục những thời kỳ thịnh đạt khi họ lãnh đạo lèo lái như thế nào đó, và rồi một chuỗi không ngừng những thất bại tai ương khi họ hành động như thế khác. Đã có những nguyên nhân bao quát, hoặc là về đạo đức tinh thần, hoặc là về mặt tự nhiên, đã tác động ảnh hưởng đến mỗi một chế độ quân chủ, làm cho chế độ thăng tiến, được duy trì hay lụn bại đi; mọi bộc phát đột biến đều có nguyên nhân của chúng; và nếu sự tình cờ của một trận đánh, nghĩa là “một nguyên nhân riêng lẻ đặc thù, làm suy sụp một Nhà Nước, cũng vẫn có khả năng có một nguyên nhân bao quát khác đã làm cho Nhà Nước đó phải suy vong đi chỉ qua một trận đánh duy nhất. Nói ngắn gọn, cái chiều hướng chủ yếu kéo

theo nó tất cả mọi đột biến riêng rẽ (85)".

Cái "nguyên nhân bao quát" hay, như chính Montesquieu đã viết lại, cái "chiều hướng chủ yếu" (*allure principale*): quan niệm như vậy, chúng ta nay đã rất gần với cái xu thế (của người Trung Hoa). Montesquieu đã có trực giác về *thế*: "Những lỗi lầm của những nhà lãnh đạo chính trị không luôn luôn là do họ tự do quyết định; thường là những chuỗi sự kiện tất yếu (*suites nécessaires*) của tình thế đang diễn ra; và rồi những bất lợi lại kéo theo nhiều cái bất lợi khác (86)". Và đứng về mặt lịch sử, Montesquieu cũng có khả năng quan niệm như vậy (về xu thế theo lối Trung Hoa), vì lẽ, vào thế kỷ 18 thời của nhà triết gia, phương Tây đã thoát ra khỏi cái nhãn quan mang tính thiên hựu cứu thế về Lịch Sử (nhãn quan vốn đã đạt đỉnh cao với Bossuet ⁽¹⁾), đồng thời cũng là lúc mà nhãn quan thế tục phi tôn giáo về Lịch Sử vẫn chưa ngự trị (đi theo liền với sự phát triển của khoa học: xem đà tiến bộ là quy luật không sao tránh khỏi được của nhân loại, một nhãn quan rồi sẽ trở nên phổ biến rộng khắp vào thế kỷ 19). Cũng tương tự như vậy, vào đầu thế kỷ 20, khi người ta tìm cách tách khỏi mô hình theo "khuyh hướng tiến bộ luận" (*schéma progressiste*), thì chính lại đã phải nhắm đến vận dụng lối diễn giải theo xu thế (rồi thịnh đạt, rồi suy

⁽¹⁾ (ND) Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704): giám mục thành Meaux dưới thời vua Louis XIV, là một nhà văn, ông còn nổi tiếng qua phong cách diễn thuyết hùng biện.

vong): bằng chứng là những công trình của Spengler⁽¹⁾ hay của Toynbee⁽²⁾, những nhà tư tưởng này đã thử tìm cách mô tả thiết lập ra một phân loại diện mạo của những nền văn minh ở giai đoạn tăng trưởng thịnh vượng và rồi vào giai đoạn phân rã suy vong. Nhưng như thế, như Raymond Aron⁽³⁾ đã ghi nhận, vấn đề sẽ là "cái ý tưởng từ xa xưa về những chu kỳ tuần hoàn sẽ có ý nghĩa như thế nào đối với chúng ta những con người của thế kỷ 20 này (87)".

Vì lẽ, khó khăn về mặt lý thuyết gợi ra bởi công trình của Toynbee không chỉ hạn hẹp ở việc ông đã cô lập mỗi một nền văn minh lại thành một tiến trình khép kín (như người Trung Hoa đã có khuynh hướng quan niệm như thế đối với chính nền văn minh của họ). Vấn đề khó khăn về mặt lý thuyết còn chính là do thiếu hẳn một mô hình (vượt ra khỏi sự khái quát hoá theo đối chiếu so sánh) để sự biến thiên biến dịch có thể có được một hình thái nào đó. Những mô hình có tính cách chu kỳ xuất hiện từ thời Cổ đại ở phương Tây chúng ta không đặt ra vấn đề nào vì chúng đặt nền tảng trên một nhãn quan về nguồn gốc vũ trụ

⁽¹⁾ Oswald Spengler (1880-1936): nhà tư tưởng người Đức, đặc biệt nổi tiếng qua tác phẩm *Sự suy vong của phương Tây* (Le Déclin de l'Occident, 1914-1923).

⁽²⁾ Arnold Joseph Toynbee (1889-1975): nhà nghiên cứu về sử và chính trị người Anh được biết với công trình đồ sộ có tựa đề là *Lược về Lịch Sử* (L'Histoire. Un essai d'interprétation, 1934-1961).

⁽³⁾ Raymond Aron (1905-1983): triết gia người Pháp với công trình nghiên cứu tiếp cận rất nhiều lãnh vực khác nhau: sử, triết, xã hội học, chính trị, chiến tranh; đã giảng dạy tại đại học Sorbonne và Collège de France (1970).

theo đó, về nguyên tắc, thân phận con người và số phận của thế giới là tuyệt đối gắn chặt với nhau. Nhưng khi những giả thuyết vũ trụ luận như thế sụp đổ (chỉ còn lưu lại ít vết tích trong tư tưởng quan niệm thời Phục Hưng, thậm chí ngay cả trong cách quan niệm của Vico ^{(1)*}), chỗ tựa duy nhất còn lại của lối tư duy theo chu kỳ (vì không còn có thể vận dụng từ mô hình thiên văn nữa) là những mô hình từ giới động vật hay thực vật: một nền văn minh được so sánh với một loài động vật hay thực vật, mỗi loài có giai đoạn phát trưởng ra con ra trái của nó, đến giai đoạn trưởng thành rồi suy thoái để rồi đi đến suy vong (theo mô hình đề ra trong trước tác *De generatione et corruptione* của Aristote). Nơi Spengler, lối quan niệm (một nền văn minh) theo kiểu sinh học là hoàn toàn; nhưng Toynbee, về phần mình, đã hết sức ý thức về một quan niệm mà về nền tảng mãi mãi chỉ là một sự liên tưởng: “mọi con người, như mọi sinh vật sinh thể khác, sinh ra thì phải đi đến cái chết sau một thời gian dài hạn ngắn hạn nhất định nào đó nhưng [...] bản thân tôi, đứng về mặt lý thuyết, tôi không thấy một lẽ tất yếu nào theo đó chính những cái sinh thành, từ một sinh vật phải chết, lại rồi cũng phải chết theo, ngoài ra còn phải xem xét nắm chắc là nhiều cái sinh thành rồi sẽ phải chết (88)”. Do đó, trong công trình của Toynbee, mô hình theo chu kỳ

⁽¹⁾ Jean Baptiste Vico (1668-1744): triết gia người Ý được xem là đã tiên phong trong rất nhiều quan niệm hiện đại về triết học, lịch sử và chính trị, được biết với tác phẩm *Về một Khoa học mới* (Science nouvelle, 1725).

rồi cũng gặp khó khăn nan giải, và Toynbee quay trở lại với nhãn quan theo xu hướng tiến bộ luận, sau đó cuối cùng lại được chuyển thành một quan niệm về thần học. Từ đây, chúng ta lại càng nhận thức hơn nữa về vị trí đóng góp của Kinh Dịch (trước tác kinh điển quan trọng bậc nhất vào thời Cổ đại) trong truyền thống tư tưởng học thuật Trung Hoa: chỉ từ sự tuần tự chuyển đổi những vạch liền và vạch đứt, rồi từ đó hình thành sáu mươi bốn quẻ, đã cung cấp cho chúng ta một công thức khuôn mẫu độc nhất về sự biến đổi, không phụ thuộc vào bất cứ mọi viện dẫn nào khác. Lối diễn giải này mang tính cách hệ thống, đồng thời sự vận dụng lại rất đa dạng. Xem ra như thế, chính cái biến thiên biến dịch tự được diễn giải và tự bố cục theo chính nguyên lý tự thân: luận thuyết của người Trung Hoa về Lịch Sử, vào mọi thời đại, chỉ còn có việc là rập y theo khuôn mẫu đề sẵn ra như vậy.

Và như vậy, chúng ta cần phải đẩy xa hơn nữa phân tích về sự khác biệt và ngược dòng xa hơn nữa về lại những phân dòng rẽ nhánh đã dẫn đến hình thành khoảng cách giữa hai quan niệm Trung Hoa và phương Tây. Vì lẽ, chúng ta muốn hiểu vì sao quan niệm tư tưởng Hy-Lạp đã rất cần phải “chiết xuất” cái “hữu thể” (“être”) ra khỏi dòng biến thiên biến dịch (devenir), trong khi ở Trung Hoa, cái hiện thực chỉ tồn tại trong sự biến đổi. Đương nhiên là hoàn toàn không phải vì người Hy-Lạp có một ý thức ít ỏi khiếm tốn hơn về tính cách phù du vô thường: bằng chứng là họ

cũng có những quan niệm vũ trụ luận theo đó nhiều thế hệ thần linh nối tiếp nhau sinh ra rồi chết đi. Nhưng, trong cung cách mô tả về thế giới thần linh như vậy, người Hy-Lạp đã lại chú ý đến việc nhận dạng quy định những hình ảnh của các vị thần linh hơn là đến những phương thức nối kết dòng biến đổi: đối với người Hy-Lạp, các chuỗi những giai đoạn chằng đường biến đổi không quan trọng bằng cái đường nét, rõ ràng và khuôn định, của mỗi hình thái trong chuỗi những hình thái nối tiếp liên nhau (89). Dẫu hồi, cái biến thiên biến dịch u uẩn không xác định nảy sinh ra từ cái hỗn mang (chaos) được tư duy (Hy Lạp) nắm bắt thông qua việc đề ra theo lối siêu nghiệm một quy luật về cái Tất Yếu của định mệnh (la Nécessité du destin); dòng chảy không thôi của muôn vật như thế nay có được một bề dày nội dung trong cái dàn giáo lý thuyết được cấu thành bởi những con số, những hình ảnh biểu tượng, những yếu tố này kia (nombres, figures, éléments): sự cố kết của cái biến thiên biến dịch hình thành nên từ một công thức toán học hay công thức lô-gích, một công thức như thế quy định hay gán cho cái biến thiên biến dịch một tính cách bất di bất dịch về những chủng loại (immuabilité des types). Chúng ta đã biết là lối phân tách như vậy đã được vận dụng hoàn toàn trong quan niệm triết học của Platon: một bên, cái “hữu thể”, là vĩnh viễn và chân toàn, là đối tượng thuộc về khoa học; và một bên, cái biến thiên biến dịch (thuộc về hạng *sinh tử* - *génésis*), là cái sinh ra rồi diệt vong

nhưng chẳng bao giờ thực sự “hiện hữu” (mais n” est ” jamais). Dưới sự thống trị của cái “Cũng Là Một” (règne du Même) đã bộc lộ cái bản chất không muốn bị khống chế của *cái kia khác* (l'autre), cái biến thiên biến dịch tự thân đã (được đồng hoá) là nguyên lý của tính cách không đều đặn, của hỗn loạn vô trật tự, của cái ác: càng đi xuống theo với tôn ti thứ bậc của những hữu thể (hiérarchie des êtres), cái tử trọng của sự biến thiên biến dịch lại càng lớn, và chính nhờ duy nhất có sự “can thiệp tham gia” từ (thế giới những) Ý Tưởng tĩnh tại (Idées immobiles) mà cái biến đổi có thể được sắp xếp nên trật tự thứ lớp. Cách quan niệm khuynh hướng thực tế của Aristote (réalisme aristotélicienne), mặc dù tự xem như là một học thuyết về biến thiên biến dịch, cũng chẳng làm thay đổi gì viễn ảnh tư duy như trên: nếu hình thái và biến thiên biến dịch không còn tách rời nhau, thì những hình thái vĩnh hằng vẫn thống trị và chính từ những hình thái vĩnh hằng này mà cái biến thiên biến dịch thu nhận cái ý đồ tất yếu (sa détermination) (90). Những gì thoát khỏi sự chi phối của những hình thái vĩnh hằng chỉ là một bộ phận không thuận lý nhỏ nhặt không đáng kể (résidu d'irrationnel) - là cái đột biến tình cờ, may rủi, quái gở bất thường hay bất cứ biểu lộ nào khác không sao nắm hiểu được về cái tất yếu. Cái biến thiên biến dịch theo đó tự đồng hoá vĩnh viễn với cái vật chất, và rồi người ta sẽ không bao giờ rời ra khỏi tình trạng tĩnh tại bất động hay bất di bất dịch của những cái được gọi là bản thể

(immobilisation des essences ⁽¹⁾)

Như thế, về phương diện này, sự khác biệt là cơ bản: tư tưởng Hy-Lạp đã, từ bên ngoài, đưa vào dòng biến thiên biến dịch một dạng trật tự thứ lớp (trên cơ sở những con số, những Ý Tưởng, những hình thái); trong khi đó, theo tư tưởng Trung Hoa, cái trật tự thứ lớp là được quan niệm từ bên trong cái biến thiên biến dịch, làm cho cái biến thiên biến dịch trở nên một tiến trình. Chí ít về mặt hình ảnh, chúng ta có thể nói như sau: tư tưởng Hy-Lạp đã mang dấu ấn của một ý tưởng, vừa bi tráng vừa tráng lệ, của một “biện pháp - mực thước” (“mesure”) muốn tìm cách áp đặt lên cái hỗn mang; ngược lại, tư tưởng Trung Hoa lại sớm nhạy cảm với cái dồi dào phong phú, đều đặn và tự nhiên tự phát, bắt nguồn duy nhất từ sự tuần tự chuyển đổi của bốn mùa. Và chính ở đây điều lợi hại về mặt lý thuyết của sự khác biệt giữa hai quan niệm là điều đáng quan tâm nhất: chính vì chiếu phóng một trật tự từ bên ngoài mà tư tưởng phương Tây đã ưu tiên xem trọng lối giải thích nhân quả (theo đó, cái

⁽¹⁾ (chú thích của nguyên tác) Từ Platon (trước tác *Cộng Hoà*, tập VII và XI) và Aristote (trước tác *Chính trị*, tập III và IV) cho đến Montesquieu (*Bàn về Luật lệ - Esprit des lois*, tập VIII), những triết gia phương Tây đã quan niệm tuồng biến thiên lịch sử như là sự chuyển dịch từ chế độ chính trị này sang chế độ chính trị khác: từ chế độ quân chủ chuyển sang chế độ chuyên chế, từ chuyên chế chuyển sang dân chủ (hay ngược lại, v.v... (91). Một lần nữa, chính từ nền tảng những hình thái, vốn tư thân là bất di bất dịch (hình thái của những cấu tạo khác nhau theo tư nguyên lý của chúng) mà cái biến thiên biến dịch được tư duy quan niệm, chứ không phải là từ cái lộ-gịch nội tại của sự biến đổi biến hoá (theo như cách quan niệm của người Trung Hoa).

tiên thân-trước đó và cái sau đó-hệ quả, yếu tố A và yếu tố B, là ngoại tại - extrinsèques, trong tương quan cái này với cái kia); trong khi đó, vì quan niệm trật tự thứ lớp như là cái tự thân hay nội tại của tiến trình, tư tưởng Trung Hoa lại đã dành một vị trí quan trọng cho lối diễn giải theo quan niệm xu thế (cái trước và cái sau là những giai đoạn kế liên nhau của cùng một tiến trình, yếu tố A rồi yếu tố B, và mỗi một giai đoạn tự thân biến thành giai đoạn kế tiếp). Rõ ràng là quan niệm của người Trung Hoa về phương thế cục diện lịch sử chỉ có thể hiểu được trên cơ sở một dạng đối lập như vậy. Giờ đây, rời bình diện lịch sử để bước sang lãnh vực triết học về bản thể luận (philosophie première), vấn đề còn lại để chúng ta xem xét là làm thế nào hai quan niệm như vậy được luận bàn thuyết minh, vừa theo nguyên lý của chúng, vừa theo sự khái quát của chúng.



畫山起手法
 山之輪廓先定。然後皴之。今人從皴處積為大山。最是病處。古人運大軸。只三四分合。所以成景。雖其中細碎處甚多。與皴法不一。要之取勢為主。元人論。米高三家先得吾心。
 古人云。有筆有墨。筆墨二字人多不曉。豈豈無筆墨哉。但有輪廓而無皴法。即謂之無筆。有皴法而無輕重向背。即謂之無墨。然輕重向背。却又不在于皴法。而在輪廓初定之下。如構屋者。欲施椽栿。必先棟椽。棟椽如立。即有巧公輪。不能以椽栿異其承拱矣。

是之謂乎。蓋每期脈絡連接。左右顧盼。即加至千重萬重。不外此法。

Đạt đến cái thể như là “nguyên lý của nghệ thuật hội họa” : để vẽ ra một ngọn núi, không nên theo lối vẽ tích chứa dần hồi những tầng đá trên toàn bộ không gian, mà là khởi đầu phải nắm vững sự vận động tổng thể chung của bức họa (trích từ tác phẩm *Vườn hạt cải - Jardin du grain de moutarde*)

↓ : Mũi tên chỉ dòng thẳng đứng có xuất hiện chữ thể.

• : dấu chấm tròn chỉ những chữ thể trên văn bản.

一、筆情墨趣
 二、墨色
 三、墨法
 四、墨氣
 五、墨韻
 六、墨神
 七、墨骨
 八、墨肉
 九、墨血
 十、墨髓
 十一、墨神
 十二、墨骨
 十三、墨肉
 十四、墨血
 十五、墨髓
 十六、墨神
 十七、墨骨
 十八、墨肉
 十九、墨血
 二十、墨髓



Ngay cả khi vẽ ra những tảng đá,
 nguyên khí sinh ra (và bộc lộ) nương theo cương lực của đường nét (*thế*)



Nghệ thuật (hội họa) đạt đến *thế* hiểu như là một cấu hình (tạo thế) năng
 động qua việc phối hợp những tảng đá (từ một đến năm tảng).



畫柳名法

畫柳有四法。一勾勒填綠。一
但以汁綠漬出。新梢則嫩黃。
柳葉則老綠。以分明。一再加
深綠於綠點上。點點數小。
墨綠而熟。以濃綠染之。大抵
唐人多勾勒。宋人多點。
葉元人多清染。其
分枝取勢。得迎風
搖擺之致。一也。又
春二月柳未
垂條。秋九月
柳已衰。蠟木
可相濕。樹中之
柳。如人中之西子
毛嬙。仙中之宓妃。列
于其流。波御風之態。得
映於水。遠林下。最不可少。
故題千里及越。松雪多畫之。
而松雪於水。則深淺不一。以墨
畫之。

高要柳宋人多畫之

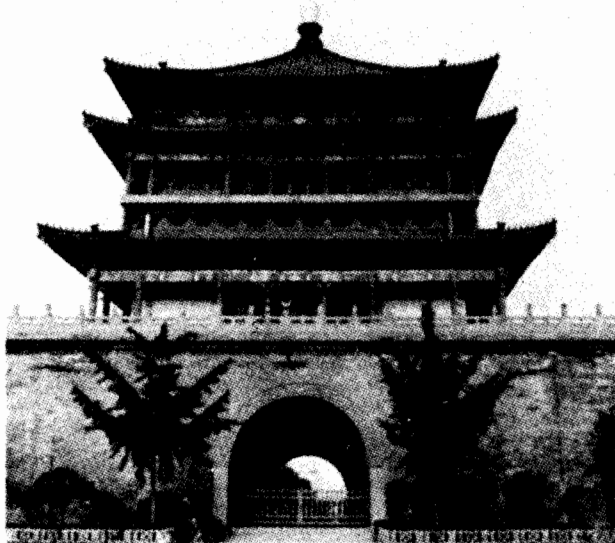
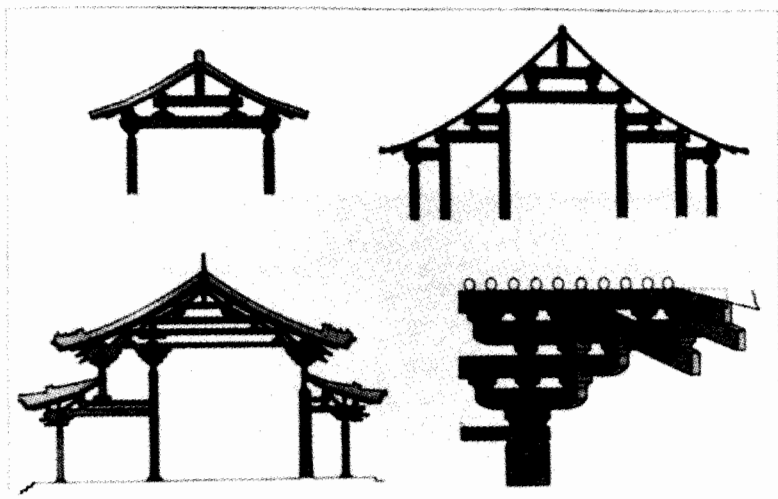
“Đạt đến thế”: khi vẽ những cây liễu thì chỉ cần tách ra những nhánh liễu mong manh óng ánh theo gió để làm sinh động toàn bộ bức họa (trích từ tác phẩm Vườn hạt cải - Jardin du grain de moutarde).

輪樹總法
 既將諸家之樹。各
 立標率。以見體裁
 矣。然體裁既知。用
 即宜構體與用雖
 未可分。而為入門
 者。不得不始為
 區別。如五味具在。
 任人調和。尋庖者
 鹹淡得中。盡成異
 味。又如卒伍四調。
 節聽旗鼓。尋將者
 指揮如意。多得益
 壽。有配合。有趨避。
 有逆插。取勢。有順
 顧。生姿。刻劃。董巨
 結人。既已各具爐
 冶。銘化。古人之筆。
 今之學者。又當以
 我之爐冶。銘化。刻
 劃。董巨。既解。方見

范寬泰山雜樹多
 以青綠為之

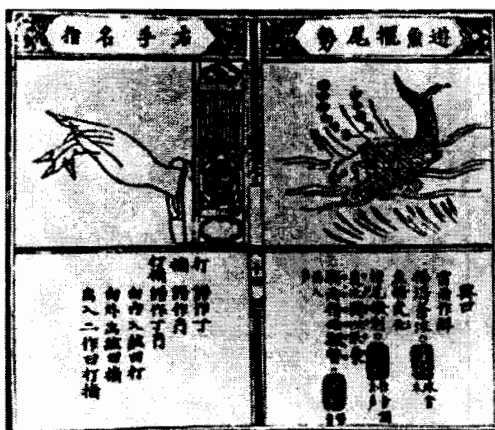


“Đạt đến thể” ở đây là kỹ thuật theo đó danh họa Fan Kuan phối hợp nhiều loại cây thành một khóm cây: những đường nét không đều và đối chọi tạo ra cương lực sinh động cho bố cục (trích từ tác phẩm *Vườn hạt cải - Jardin du grain de moutarde*).



Nét cong cong của mái tạo ra cương lực trong cấu hình tạo thể truyền thống của kiến trúc vùng Viễn Đông: đường nét cong cong không bị quy định trước mà là được tính toán riêng biệt theo những thông số khác nhau của mỗi kiến trúc xây dựng.

Đây là những bức họa trích từ "Đại luận về âm thanh siêu việt" (Grand Traité du son suprême) gợi ra những tư thế hiệu dụng của bàn tay lướt trên dây đàn.



như thế là cái quấy đuôi hồ hững của cá chép.



như thế là bướm trắng vờn hoa.

Mỗi vận động - tư thế (của bàn tay) được minh họa với hình vẽ ở phần trên và bên trái với lời bình ở ngay phía dưới; bên phải, một bức họa thứ hai, liên tưởng đến thế giới động vật, biểu hiện sự toàn hảo bản năng của động tác và bài thơ ngắn kèm theo bên dưới chỉ ra (theo lối ẩn dụ) trạng thái tinh thần cần thiết cho động tác.



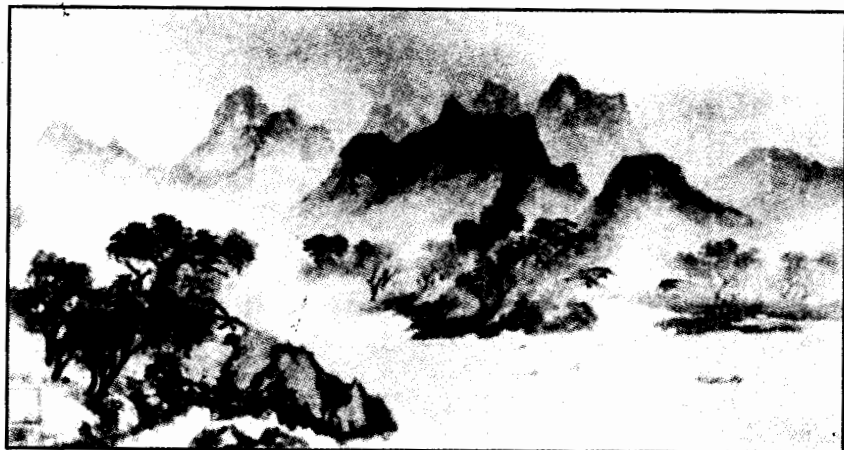
Những “đường sinh đạo” của địa hình tạo nên một hệ thống những luồng mạch theo đó tuần trào tưới tắm “nguyên khí càn khôn”.



Rồng biểu trưng cho cương lực ở ngay trong bố cục cấu hình: “ Những cây thông của Li Yingqiu có xu hướng vươn lên theo những đường khúc khuỷu, gợi nhớ đến thân hình của rồng (hay của chim phượng)” (trích từ tác phẩm *Vườn hạt cải - Jardin du grain de moutarde*).

神
 見
 意
 長
 山
 營
 興
 逐
 為
 河
 興
 閣
 有
 美
 河
 長
 短
 小
 大
 興
 閣
 村
 盡

Sự phong phú của đa lực đảm bảo cho sự năng động liên tục, là đặc trưng của lối viết chữ thảo (ở trên là bức Zizantie của Zhang Xu) đối lập với cách cấu trúc ổn định hơn (và không liên tục) của lối viết chính quy (phía dưới là bức thư pháp của Zhao Mengfu).



Phương thế bố cục về mỹ học

Đây là một phong cảnh cổ điển theo quan niệm mỹ học Trung Hoa (được xem là cửa nhà danh họa Muqì). Ở nơi xa xăm là đường nét của núi non, gần hơn là hình ảnh vòm mái nhà chen trong đám cây, và trên dòng nước là hình ảnh chiếc thuyền câu.

Cương lực toát ra từ tương quan giữa nét đường viền với mảng màu, giữa cái hữu hình với cái vô hình, giữa trống không và tràn đầy, tạo cho bức họa phong cảnh tiềm năng thăng hoa mở ra cõi tâm tinh.



Phương thế bố cục về mỹ học

Cương lực và không khí : thân hình của rồng ẩn hiện trong mây gợi ra hình ảnh gia
bội về vũ trụ không gian (về mặt thư pháp hay thi pháp...)
và khả năng làm sinh động vũ trụ không gian này.

CHƯƠNG 8

TIỀM THỂ TRIỂN KHAI TRONG HIỆN THỰC

I. “Chúng ta không tin là có thể nắm hiểu được cái gì đó trước khi có thể nắm bắt được cái tại sao, nghĩa là nắm bắt được nguyên nhân tiên khởi”; “chính hiểu biết về nguyên nhân theo đó một sự vật sự thể tồn tại” sẽ cung cấp cho chúng ta “nghĩa lý của sự vật sự thể đó (la science de cette chose) một cách tuyệt đối chứ không phải theo cách ngẫu nhiên tình cờ”; ngoài ra, “giáo huấn có nghĩa là chỉ ra những nguyên nhân của mỗi sự vật sự thể” (1): những công thức được Aristote đề ra như thế được xem là có giá trị trong cõi tự nhiên cụ thể theo dòng biến thiên, từ sinh thành đến suy vong, và cả đối với lãnh vực triết học về bản thể luận, bàn về cái Hữu với tư cách là hữu thể (về siêu hình học) theo đó cái “nguyên nhân tiên khởi đặc thù của sự vật sự thể” thuộc về Nguyên Nhân tuyệt đối tiên khởi mà rốt cùng tất phải chỉ về Thượng Đế. *Rerum cognoscere causas** (nguyên văn La-tinh theo nguyên tác): công thức này đã được sử dụng như là phương châm cho việc traу dò của (phương Tây)

chúng ta về triết học, vì rằng ngược lên theo dòng nhân quả chính là cách chúng ta nhận thức về hiện thực, cho đến tận những nguyên lý sâu xa chi phối hiện thực; chính công thức này đã cấu tạo nên cách đặt vấn đề và chỉ đạo lẽ lối tiếp cận của tư duy chúng ta.

Đặt lại vấn đề về giá trị tuyệt đối của lối tiếp cận theo nhân quả như vậy có vẻ như là một việc bất khả thi chừng nào chúng ta còn giam mình bên trong truyền thống (tư duy triết học) đặc thù của phương Tây. Tính cách chính thống của lối tiếp cận như thế đã trở thành một điều hiển nhiên và được sử dụng như là nền tảng lô-gích: cái nhân quả, theo Kant, là một quy luật phổ biến của tư duy ý thức, một quy luật được thiết lập *theo tiên nghiệm (a priori)*. Trong khi đó, ngay cả trong cách diễn giải về tự nhiên, tư tưởng học thuật Trung Hoa hiếm khi tự vận động cấu trúc theo một nguyên lý như vậy. Hẳn nhiên không phải là tư tưởng học thuật Trung Hoa có thể phủ nhận đi cái tương quan nhân quả, nhưng là vì lối tư duy Trung Hoa chỉ viện đến tương quan nhân quả trong khuôn khổ của kinh nghiệm thường nhật (có thể thấy được bằng mắt), khi nắm bắt cái nhân quả là việc tức thì tức khắc. Tư duy Trung Hoa không từ kinh nghiệm trực tiếp về nhân quả ngoại suy ra thành những chuỗi giả định về nguyên nhân và kết quả có khả năng chỉ ra, đến cùng đích của chuỗi liên kết nhân quả, cái lý lẽ ẩn tàng của muôn vật, thậm chí chỉ đến cả nguyên lý tối cùng của hiện thực.

Một dấu hiệu đầu tiên về tính cách ít quan tâm đến lối giải thích theo nhân quả trong truyền thống tư tưởng Trung Hoa chính là việc truyền thống này tỏ ra ít bị lôi cuốn bởi những huyền thuyết hay huyền thoại (mythes). Chúng ta biết là nền văn minh phương Tây chúng ta đã đặc biệt xem trọng chức năng gieo mầm nảy hạt (fonction étiologique) của huyền thuyết: dù theo đó xem là huyền thuyết đã xuất hiện vào một chặng tiến hoá được đánh giá là giai đoạn “tiên khoa học” (préscientifique) của con đường phát triển tư duy, hay xem là huyền thuyết luôn có thể trả lời một cách sống động cho tất cả những câu hỏi “tại sao-có gì” không ngừng dồn dập xuất hiện theo với vốn liếng kiến thức thực chứng tích lũy được (connaissance positive). Tại Trung Quốc, những yếu tố huyền thuyết huyền thoại rải rác đây đó mà chúng ta đã nhận diện được trong văn hoá dân gian (le “folklore”) chưa từng được tư duy tư biện cấu trúc khớp nối lại nhằm sử dụng làm lời giải đáp cho cái tối nghĩa bí hiểm hay cái bí ẩn luôn ám ảnh thân phận con người. Nhưng đổi lại, vào buổi bình minh của nền văn minh Trung Hoa, sự phát triển vô cùng lớn lao trong cách thực hành tỉ mỉ thuật bói toán, trên cơ sở phân tích đồ hình phân bố các quẻ, đã như cho chúng ta thấy được mầm mống của một dạng lô-gích khác: cấu trúc hình thù (hay cấu hình) đường rạn trên mai rùa hơ nóng trên lửa, tiếp theo những thao tác rất phức tạp, chẳng hề được diễn giải theo kiểu tương quan nhân quả, mà như là một *phương thế bố cục đặc thù* (disposition particulière) nào đó rất có nghĩa - lý. Theo như lời Léon

Vandermeersch, “từ một biến cố sự kiện này sang một biến cố sự kiện khác, mối tương quan mà thuật bói toán của người Trung Hoa chỉ ra không hiện ra như một chuỗi những nguyên nhân và kết quả tuần tự trung gian tiếp nối, nhưng như là một sự thay đổi về bố cục đồ hình, xem như là dấu hiệu của sự biến đổi tổng quát của trạng thái vũ trụ cần khôn tất yếu cho mọi biến cố sự kiện mới mẻ khác hiển lộ, dù là nhỏ nhất tế vi đến mấy đi nữa (2)”. Đồ hình bói toán (của người Trung Hoa) bản thân nó đã tích chứa toàn bộ các yếu tố của những hệ quả vũ trụ thiên địa của biến cố sự kiện cần tiên đoán, và những hệ quả như thế “vượt ra rất xa khỏi tầm những hệ luận nhân quả của biến cố sự kiện và hoàn toàn chi phối những hệ luận nhân quả này”: cấu hình được đọc và nắm hiểu một cách tức thời, đồng thời một cách bao quát, tất cả những mối tương quan đang triển khai, nhưng lại không theo phương thức suy diễn theo chuỗi liên kết nhân quả.

Như thế, ở bất luận lãnh vực nào đi nữa, cho đến cả cách tư duy tư biện khái quát nhất, lối diễn giải của người Trung Hoa về hiện thực dường như được tiến hành theo một lối tiếp cận một phương thế bố cục: bắt đầu bằng việc nhận diện một dạng cấu hình (hay phương thế, cách thế) nào đó được tiên lượng như là một hệ thống vận hành. Như thế, đối lập với lối *giải thích* theo *nhân quả* (explication causale) là lối quan niệm *hệ quả hệ luận* theo *xu thế* (implication tendancielle): cách quan niệm thứ nhất (của phương Tây) buộc phải chỉ ra, với tư cách là cái yếu tố có

trước, một yếu tố luôn luôn là từ bên ngoài, và theo một phương thức vừa là hồi quy vừa là giả định (régressif et hypothétique); trong khi đó, theo cách quan niệm thứ hai (của người Trung Hoa), dòng tiến hoá đang vận hành hoàn toàn bắt nguồn từ tương quan lực lượng xuất hiện ngay trong tình thế khởi điểm tự cấu thành một hệ thống khép kín, và như thế theo phương thức của cái không sao có thể tránh khỏi được (mode de l'inéluctable). Và chính chữ *thế* nhắm chỉ đến tính cách *không sao có thể tránh khỏi được* của *xu thế*, trong nghiên cứu xem xét những hiện tượng của tự nhiên hay trong khuôn khổ triết học về bản thể. Có thể gọi đó là xu thế hay là “xu hướng, thiên hướng” (tendance ou “propension”), tùy theo thuật ngữ được những người phương Tây đầu tiên sử dụng để diễn dịch trình bày nhằm chỉ ra tính cách độc đáo của tư duy người Trung Hoa. Và nhân đó, Leibniz⁽¹⁾ đã nhắc lại những luận chứng của Longobardi để phê phán phản bác: “thay vì bị chê bai, người Trung Hoa rất xứng đáng được tán dương khi họ đã quan niệm cái sinh thành của muôn vật là gia do những xu thế xu hướng tự nhiên tự thành của chúng (3)...”. Nhưng, nếu thế, thế nào là cái “tự nhiên” (nature) đối lại với cái là “thiên hướng” (propension) ?

II. Phương thế (hay cách thế) chủ yếu, theo con

⁽¹⁾ Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716): triết gia người Đức với một công trình nghiên cứu uyên bác đào sâu nhiều lãnh vực: toán học, siêu hình học, thần học, ngôn ngữ học, sử học,... Một trong những tác phẩm nổi tiếng của ông là cuốn *Bàn về siêu hình* (Discours de métaphysique, 1686).

mắt người Trung Hoa, là phương thế của Thiên Địa (hay Trời Đất): Trời là ở trên và Đất là ở dưới, Trời là tròn và Đất là vuông. Chính là do vị thế mà Đất, ở dưới Trời và tương quan với Trời, mà “xu thế thiên hướng” của Đất luôn đưa đẩy Đất phải “thích ứng và tuân thủ” theo cái chủ động bắt nguồn từ Trời (a4). Trời Đất, cả hai và thông qua hiệu ứng do từ cách thế bố cục như vậy, là hiện thân của những nguyên lý, có tính cách đối chọi và bổ trợ lẫn nhau, chỉ đạo mọi sự viên thành (avènement). Vừa có tính cách cái chủ động, vừa là cái tiếp thụ, vừa là Cha, vừa là Mẹ: từ cách thế bố cục ban đầu này bắt nguồn toàn bộ tiến trình của hiện thực.

Do đó, lô-gích của cái viên thành thực tại hoá (avènement actualisateur) phải được tư duy theo phương thức của xu thế thiên hướng. Và quan niệm như thế đã xuất hiện ngay vào khoảng cuối thời Cổ đại, khi người Trung Hoa bắt đầu tư duy, một cách lý thuyết và bao quát, sự tái diễn lại không ngừng của những sinh tồn (existants) [*Lão Tử*]:

*“Cái Đạo sinh chúng ra,
Cái Đức nuôi dưỡng chúng,
Cái vật chất cho chúng hình hài,
Và cái thiên hướng làm chúng hiển hiện cụ thể
(b5).”*

Theo phương thức khái quát nhất như thế, “năng lực” thực tại hoá tự thân của tiến trình là cái năng động, luôn được vận động vận dụng, bắt nguồn từ cái nhị nguyên bản lai, cái nhị nguyên Trời và Đất, âm và

dương; và Đạo là nguyên lý hợp nhất của sự triển khai vô cùng vô tận này. Chung cuộc cho cả chuỗi nối kết chỉ ra cái dịch lý cao thâm của càn khôn là cái xu thế thiên hướng được gọi ra nhằm chỉ đến những tình huống cục diện, luôn là riêng lẻ, những tình huống cục diện này nêu ra đặc tính của những giai đoạn khác nhau của tiến trình, và đồng thời chỉ ra cái xu thế riêng biệt lại mỗi lần từ đó mà bắt nguồn: chính một thiên hướng như thế đưa đẩy đến sự viên thành của bất cứ mảy may tiềm năng tiềm lực nào của hiện hữu sinh tồn, ngay từ khi tiềm năng tiềm lực này mới chỉ thoáng hiện ra. Ở vào giai đoạn mầm mống và tế vi nhất, xu thế dẫn đến sự viên thành thực tại hoá đã được khơi mào vận dụng (c6) [Guiguzi] Và chính là cần phải dò tìm xu thế này ngay từ khởi đầu của mọi biểu hiện của hiện hữu sinh tồn; chính xu thế sẽ chỉ ra cho chúng ta một cách đoạn quyết dòng tiến hoá diễn ra và sẽ cung cấp cho chúng ta điểm tựa đáng tin cậy theo đó nhắm đến thành công (d7).

Vì lẽ, sẽ là hoài công, và do đó vô nghĩa, nếu muốn tác động lên thế giới vũ trụ, là cõi tự nhiên hay là nhân quần xã hội, mà không nương theo cái xu thế được triển khai ra một cách khách quan trong thế giới vũ trụ, đang chi phối thế giới vũ trụ. Cũng sẽ hoài công, và do đó vô nghĩa, nếu mưu đồ can thiệp vào dòng chảy của hiện thực, thay vì là thích ứng vào cái thuận lý thuận lẽ của xu thế thiên hướng mỗi lần lại bắt nguồn từ một tình thế nhất định. Quan điểm này đặc biệt được nhấn mạnh đề cao, vào lúc mở đầu nền Đế chế đầu tiên tại Trung Hoa, bởi những người đã

thử tìm cách duy trì “đạo Lão” như là một học thuyết về Nhà Nước (8). Lời ngắn gọn nêu sau có vẻ như rất tầm thường vì hiển nhiên nhưng lại chứa đựng một bài học khôn ngoan đáng suy ngẫm [*Huainanzi*, -IIe]: “bất nguồn tự nhiên tự phát từ xu thế thiên hướng của muôn vật”, rằng “thuyền thì bồng bênh trên dòng nước và xe thì lăn bánh trên mặt đất” (9). Vì rằng muôn vật tự thân tự hướng đến cái đồng chất đồng loại với chúng và ”tự tương ứng theo xu thế thiên hướng của chúng” (f10). Từ cái cách thế bố cục đặc thù bất nguồn từ sự tương phùng của muôn vật mà hình thành nên cái khả thi hay bất khả thi; mỗi sự vật sự thể có riêng cái nơi chốn và cái thời khắc của nó, không thể thay đổi hay dịch dời được (11): ngài Yu vĩ đại trong quá khứ đã thành công trong việc làm kang trang sạch sẽ toàn bộ đất đai Trung Hoa bằng cách cho các dòng nước chảy về hướng đông vì lẽ ngài đã nương theo cái dốc nghiêng tự nhiên của địa hình địa thế; tiếp đó, ngài Ji đã cho tiến hành khai quang những nơi cần thiết và thành công trong việc mở mang nghề nông, nhưng ngài đã không thể nào làm cho cây trái xanh tốt lên được vào lúc đang giữa mùa đông (12). Rõ ra là không thể nào đi ngược lại với thiên hướng được khắc ghi vào trong cái nhịp đều đặn của những tiến trình (g): điều này có hệ luận là, không phải là để chịu hoàn toàn bó tay thúc thủ, mà là biết cách tự tách mình khỏi mọi ”khuynh hướng năng nổ” khờ khạo, là biết quên đi ngay chính ước muốn chủ động của bản thân, nhằm từ đó có thể biết nương theo chiều hướng những hiện tượng để khai

thác vận dụng cái năng động của chúng và làm sao cho chúng hợp quần lại với nhau (13).

Như thế, thông qua cái lô-gích về phương thế cục diện, vốn không thể tách rời khỏi một quan niệm sách lược nào đó trong tương quan với tự nhiên, chúng ta nhận thức rõ hơn nữa việc quan niệm diễn giải về những hiện tượng theo lối nhân quả (kiểu thức phương Tây) đã phải nhường bước cho một quan niệm diễn giải theo xu thế:

"Hai miếng gỗ được đánh xát vào nhau, thì bắt lửa lên,

Lửa và kim loại gặp nhau, thì có sự hoà tan;

Ràng vật gì tròn thì có quy luật là xoay lăn đi,

Ràng vật gì rỗng thì có nguyên tắc là nổi trôi trên nước:

Như thế chính là xu thế thiên hướng tự nhiên (14)".

Mỗi hiện thực của thế giới vũ trụ có cái bản chất đặc thù của nó (như "chim muông thì quạt cánh vào không khí để bay lên, loài bốn chân thì di chuyển trên mặt đất"), tương tự như thế, từ mỗi sự tương phù hợp thích ứng giữa những yếu tố (gỗ với gỗ, kim loại với lửa, vật tròn với địa thế, vật rỗng với mặt nước) lại bắt nguồn một sự tiến hoá không sao có thể khác được, vì lẽ dòng tiến hoá bắt nguồn từ những cách thế bố cục như thế. Mỗi tương quan được quan niệm ở phần hạ lưu của dòng chảy, theo sự biến hoá biến đổi qua từng chặng (15), theo chiều hướng của dòng vận động của tiến trình được triển khai ra, chứ hoàn toàn

không theo quan niệm ngược dòng thăm dò lần theo chuỗi những hiện tượng được xem như một chuỗi nối kết mang tính nhân quả.

Như thế, cái là “tự nhiên” (naturel) trùng lặp với cái đặc tính *tự nhiên tự phát* (spontanéité). Và quan niệm như thế về xu thế thiên hướng đã có thể dẫn đến một sự phê phán minh bạch đối với quan niệm về nhân quả có khuynh hướng tất định (causalité finaliste) (16). [*Wang Chong, I sau CN*] Không phải vì một nhân cố và theo chủ ý nào đó (17) mà Trời và Đất làm ra con người, nhưng chính từ sự giao hoà của khí Trời khí Đất mà con người tự nhiên sinh thành; tương tự như thế, chính sự giao hoà của khí hơi vợ chồng mà đưa con sinh thành: đưa con thành hình thành hài không do vì lúc đó vợ chồng mong muốn sinh con, mà là “do từ cái cảm xúc của những ước muốn của họ bắt nguồn từ sự giao phối, từ đó vận hành nên cái sinh thành”. Hay như là: không phải vì muốn thoả mãn những nhu cầu của con người mà Trời đã cho mọc lên những cây ngũ cốc hay cây lanh (và cũng không phải vì muốn trừng phạt con người mà Trời gieo nên tai hoạ tai ương làm thiệt hại mùa màng thu hoạch). Sự sinh thành “tự nhiên tự phát” như thế đối lập lại với mô hình do con người tự sáng chế ra, mà sáng chế thì tất nhiên có hậu ý, theo hội ý (concertée) (18). Trời vận động, không theo những nguyên nhân này kia, chỉ thông qua cái tương tác với Đất và tùy theo duy nhất những cách thế vị thế hỗ tương: Trời không là “đấng sáng tạo”.

III. Một trong những nét độc đáo nhất của nền văn minh Trung Hoa là đã rất sớm tiến hoá, từ tình cảm tín ngưỡng tôn giáo, nhắm đến cái tư duy ý thức về một sự điều hoà toàn khắp thế giới vũ trụ. Ngay từ khoảng cuối thiên niên kỷ thứ 2 trước Công nguyên, người ta đã thấy giảm dần đi lối thần thánh hoá giai đoạn nguyên thuỷ (divinisation primitive): vượt qua cái việc hiến tế, thuật bốc quẻ bói toán nhằm phát hiện ra những nhịp đều đặn vận động đã định hướng cho tư duy tư biện theo một chiều hướng mang tính cách vũ trụ luận. Từ quan niệm vật linh xa xưa đạt đến đỉnh cao với khái niệm “Thượng Đế cõi Thượng giới” thống soái toàn bộ tự nhiên và áp đặt ý chí lên con người, người Trung Hoa đã đi đến cái ý tưởng về Trời có xu hướng thoát ra khỏi những hình ảnh tượng trưng nhân cách hoá, có xu hướng tích chứa toàn bộ cái toàn năng thần thánh chỉ duy nhất trong sự vận hành tự nhiên cụ thể. Song song với quan niệm như thế, sự đa hình đa dạng của những thế lực âm ti địa phủ xa xưa hoà nhập lại làm một thực thể vũ trụ duy nhất là Đất, được quan niệm theo sắc thái đối xứng tự nhiên với Trời và cùng tương tác với Trời. Toàn bộ thế giới vũ trụ được “chức năng hoá” (hay *nghi thức hoá* - ritualisé), và chính là qua tính chất toàn hảo và phổ biến của những chuẩn mực, mà bản thân là hiện thân, mà Trời là siêu nghiệm (transcendant) (19). Nghĩa lý huyền bí rút ra khỏi cái siêu nhiên, không còn trú mình trong nỗi lo sợ (của con người) về một thái độ võ đoán của thần linh, đã đi đến hoà nhập vào ngay cái tình cảm của “tự nhiên”: vì

lẽ cái “vốn liếng căn cơ” (fonds) tự nhiên tự phát không sao thấu đạt hết được bắt nguồn, một cách thường xuyên không ngơi nghỉ, từ cái phương thế không bao giờ cạn kiệt được của hiện thực.

Như thế, với sự nở rộ của những trường phái tư tưởng khác nhau tại Trung Hoa vào cuối thời Cổ đại, đã xuất hiện một sự triển khai có tầm quan trọng vượt bậc về mặt triết học (quan niệm “Trời định”) đã thử tìm cách tách rời khỏi nhau chức năng thần thánh với số phận con người (ngược lại với cái ý tưởng mang tính tôn giáo về một sự can thiệp từ bên ngoài hay từ trên). Vận động của Trời là vững chãi chắc chắn [*Sunzi, III tr. CN.*]: không thể nào giao động thăng trầm theo những tuần tự chuyển đổi hết giai đoạn trật tự là lại hỗn độn vô trật tự kiểu như xã hội loài người; và ngược lại, Trời cũng không thể nào quan tâm đến những tình cảm buồn vui của con người và rồi “làm cho mùa đông kết thúc vì rằng con người quá khiếp sợ cái lạnh (20)”. Cả một truyền thống tư tưởng học thuật Trung Hoa sau đó tiếp tục phát triển thêm những quan niệm như vậy: đặc biệt là dưới triều đại nhà Đường, vào bước ngoặt của những thế kỷ thứ 8-thứ 9, trong giới “tân-Pháp gia” đang thử tìm cách, thông qua những cải cách triệt để, đối phó lại với cuộc khủng hoảng chính trị và xã hội đang làm rung động sâu sắc toàn bộ Đế chế. Quan niệm “duy vật sơ đẳng” (matérialisme élémentaire) của phái này, như theo nhiều nhà nghiên cứu Trung Hoa chuyên về lịch sử triết học ngày nay khẳng định, có đồng hành với

những chủ trương cải cách do phái này đề xướng ra hay không? Điều chắc chắn là, ít nhất, đối với những người của phái nêu trên, đây là một quan điểm có tính nguyên tắc [*Liu Zongyuan, VIII-IXe*]: thật vô nghĩa khi tưởng tượng ra rằng Trời là kẻ ban thưởng và thực hiện công lý; lại càng vô nghĩa hơn nữa khi than vãn với Trời và xin Trời rộng tình thương xót. Như thế là Trời có thể động lòng trước tình cảnh tình cảm con người và không phải chỉ là một “quả dưa to bự (21)”...

Như thế, đối diện-đối lập với quan niệm về một ý thức ngự trị thấy hết mọi chuyện và âm thầm quyết định số phận con người, [*Liu Yuxi, VIII-IXe*] là quan niệm “tự nhiên luận” (naturaliste) chủ trương có hai “năng lực” độc lập, phát triển trên hai bình diện song song: thiên chức của Trời là làm tăng tiến và bộc lộ qua sức mạnh tự nhiên; thiên chức của con người là trong điều hành tổ chức và bộc lộ qua những giá trị xã hội (22). Khi trật tự chi phối xã hội và những giá trị được tất cả mọi người đồng thuận nhìn nhận, cái xứng đáng tức thời tự động được tưởng thưởng và cái vô lễ không phép tắc sẽ bị nghiêm trị: được như thế thì sẽ không còn một ai nghĩ đến việc cầu khẩn sự can thiệp nào đó của Trời. Nhưng nếu cái trật tự như thế có phần lơ lửng đi, rằng nếu những giá trị có phần nào đó nhập nhằng lẫn lộn, thì chức năng thưởng phạt thuộc về cấu trúc tổ chức xã hội cũng sẽ không còn được đảm bảo đều đặn: người ta tiếp tục giải thích những gì tốt đẹp trôi chảy là do cái nghĩa lý tự muôn vật, nhưng, đối với những cái không còn có thể minh

định thuyết minh được, người ta chẳng còn phương cách nào khác hơn là khẩn nài đến Trời. Cuối cùng, nếu như trật tự xã hội hoàn toàn buông thả, chẳng còn gì hoạt động như quy định, thì tất cả dường như không còn thuộc phần trách nhiệm của con người nữa mà là thuộc thẩm quyền duy nhất của Trời. Tín ngưỡng tôn giáo, như người ta đã chứng minh theo đó, chỉ hình thành tồn tại do tình trạng không như mong muốn của xã hội: chỉ khi trật tự xã hội thiếu sót đi thì con người mới bắt đầu (lạ lùng!) chông chéo các bình diện, việc điều hoà của Trời chông chéo với hạnh phúc của con người. Dưới sự trị vì của những bậc minh quân, không thể nào “đánh lừa nhân dân với cái siêu nhiên”; nhưng khi những tập quán hành xử chính trị suy thoái đi thì người ta lại cầu khẩn viện dẫn đến Trời “để đánh lừa người dân” (23).

[*Liu Yuxi*] Cũng tương tự như thế trong tương quan với tự nhiên: con người chỉ bắt đầu tin vào sự can thiệp của Trời một khi không còn hiểu được đâu là cái nghĩa lý của việc xảy đến cho bản thân. Nhưng một loại “bí ẩn” như vậy luôn là tương đối: kẻ đi thuyền trên một dòng sông nhỏ thì tự cảm thấy hoàn toàn làm chủ việc lèo lái; ngược lại, trên một con sông lớn hay ngoài biển cả, kẻ đi thuyền lại có xu hướng cầu khẩn đến Trời. Tuy chỉ là cùng một loại tiến trình nhưng sự khác biệt về kích thước tầm vóc làm cho sự diễn giải thuận lý về những hiện tượng khi thì minh bạch rõ ràng, khi thì tối tăm khó hiểu. Ngay cả trường hợp tột cùng với hai chiếc thuyền đi cùng trên một

dòng nước, trong cùng những điều kiện về gió và con nước như nhau, nhưng nếu chiếc thì vẫn bồng bềnh trên sóng mà chiếc thì chìm lìm thì cũng hoàn toàn không thể nào suy đoán ra rằng có sự can thiệp của Trời: sự thể có thể được lý giải đầy đủ theo quan niệm về *thế*, và duy nhất bởi xu thế thiên hướng (24). Nước và thuyền là “hai thực tại vật chất”, khi chúng tiếp xúc với nhau thì hình thành một mối “tương quan” nào đó xác định được một cách khách quan (cả về mặt số lượng): và khi mối tương quan được xác định theo một dạng nào đó, thì một “xu thế” nào đó, định hướng cho tiến trình theo chiều hướng này hay theo chiều hướng kia, sẽ không thể nào không xuất hiện (hoặc là xu thế thuyền trôi bồng bềnh, hoặc là xu thế thuyền chìm đắm) (h). Mỗi trường hợp thích ứng tuân thủ theo với cái quy định đặc thù riêng và tiếp nhận xu thế thiên hướng từ đó bắt nguồn (i): thiên hướng này cũng xuất hiện tức thời không sao tách rời ra được tương tự như “hình với bóng, âm thanh với tiếng vang”. Tuy nhiên, tùy theo chiều hướng của những hiện tượng mà khi thì cái lý của xu thế thiên hướng có thể nhận thức được, khi thì cái lý của xu thế thiên hướng không thể nhận thức ra được: nhưng vẫn luôn luôn là cùng một lô-gích đang vận động triển khai ra.

Như thế, qua đây, một cách rõ ràng hơn nữa, lối diễn giải theo nhân quả phải nhường chân cho lối diễn dịch theo xu thế, lối diễn dịch theo xu thế được sử dụng như một luận cứ tối hậu và điểm tảo bạo nhất, là nhằm làm cho con người tỉnh ngộ ra về cái ảo

tưởng từ tín ngưỡng tôn giáo (démystification de l'illusion religieuse). Như thế, vấn đề được nêu ra một cách minh bạch theo chiều hướng như vậy, và vấn đề bây giờ là đánh giá từ đó toàn bộ hệ quả về mặt siêu hình: [*Liu Yuxi*] nếu tất cả, trong hiện thực, đều bị chi phối bởi một xu thế thiên hướng nào đó bắt nguồn một cách có hệ thống từ mối tương quan giữa muôn vật có thể đo lường một cách khách quan được, thì “phải chăng chính ngay Trời cũng bị hạn định [và thúc ép] bởi cái tính cách không sao có thể tránh khỏi được của xu thế (j) ?”. Trong thực tế, chính ngay Trời, theo vận động tự thân, cũng phải tuân thủ theo cái quy định của sự đều đặn mực thước, của thời gian ngày giờ hay nhịp điệu bốn mùa; và vì rằng khi Trời được tác thành “cao và lớn”, thì chính Trời tự thân không thể nào trở thành “thấp và nhỏ”; khi Trời đã bắt đầu vận động, thì “Trời tự thân không thể nào dừng lại dù chỉ trong khoảnh khắc”: như thế Trời cũng phải chịu tuân thủ theo cái tính cách bất khả xâm phạm của xu thế. Và sự thống trị của xu thế là tuyệt đối bao quát toàn khắp.

IV. Sự thống trị của xu thế không chỉ là toàn khắp bao quát, mà còn là lô-gích. Từ thế kỷ 11, với sự phát triển của khuynh hướng tân Khổng Nho (néoconfucianisme), những nhà tư tưởng Trung Hoa ngày càng có xu hướng làm nổi bật nguyên lý về sự cố kết nội tại có khả năng làm rõ ra tiến trình của thực tại. Dù những nhà tư tưởng Trung Hoa phản ứng chống lại ảnh hưởng của đạo Phật, theo quan niệm

của họ đạo này đã làm biến thái suy đồi phong cách tư duy người Trung Hoa, thì, khi quay trở về những cội nguồn của tư tưởng học thuật Trung Hoa, họ cũng vẫn phải tính đến yếu sách về mặt siêu hình một khi họ đã tiếp xúc với quan niệm truyền thống đạo Phật. Do đó, khái niệm về *nguyên lý* (principe) và *cái lý của muôn vật* (raison des choses, (le *ly*)) đã có một tầm quan trọng hàng đầu, được sử dụng làm nền tảng cho nhãn quan những nhà tư tưởng Trung Hoa về thế giới vũ trụ. Từ đó có sự cấu trúc bố cục hiện thực theo ba vế (25):

- Ở cấp độ “nguyên lý”, có cặp “nhị nguyên và tương liên” (dualité-corrélativité);

- [*Liu Yin, XIII*] ở cấp độ “xu thế”, có sự “hấp dẫn hỗ tương” giữa hai cực (“cực này tìm cực kia”) (k);

- Cuối cùng, ở cấp độ “tương quan” và “tất định số-lượng”, (détermination numérique) có một “dòng chảy” (flux) liên tục không ngừng “biến đổi”.

Khởi đầu, như thế luôn có hai thể-lực (instances) đối diện nhau và tương ứng qua lại: từ cách thế bố cục như thế phát sinh sự tác động qua lại hỗ tương hình thành nên xu thế thiên hướng của chúng; và từ tương quan năng động này triển khai ra sự thực tại hoá của những hiện tượng hiển lộ ra (actualisation des manifestations phénoménales) luôn không ngừng biến hoá. Bên trong dòng liên kết như thế, cái xu thế là một bước trung gian phối hợp mối quan hệ về nguyên lý với sự viên thành của cái cụ thể, và tạo ra một

cương lực (tension), vừa sinh sôi vừa điều hoà, cùng triển khai rộng khắp (coextensive) với toàn bộ hiện thực.

Trong nội bộ truyền thống tư tưởng học thuật Trung Hoa, có một sự nhất trí về quan niệm một phương thể bố cục (dispositif) như vậy. Sự bất đồng quan điểm là ở cách sử dụng nó. Phản ứng lại với tình trạng suy sụp ngày càng trầm trọng của tình thế chính trị, và tổ thái độ ngày càng nghiêm khắc về mặt đạo đức, không khoan nhượng về mặt đạo lý, giới nho sĩ khuynh hướng Khổng Nho, vì lo lắng cho chuyện “dân tình” và “Nhà Nước”, đã tìm cách lên án phía đối thủ là đã gian xảo lợi dụng cái xu thế để thực hiện hiệu quả hơn nữa những mưu đồ tham vọng riêng tư [Liu Yin]. Bậc hiền nhân Lão Trang (theo cách của Lão Tử) chẳng đã khuyến cáo là phải tự thân tự hạ mình xuống, phải khiêm tốn lui mình về phía sau, thậm chí phải làm cho cái tôi trở nên “rỗng không” đi? Bậc hiền nhân chẳng đã đề ra cái hình ảnh về “khúc gỗ thô” hay “trẻ sơ sinh” để noi theo? Nhưng chính là bởi vì hiền nhân theo Lão Trang biết rõ là những cái đối lập nhau nhất thiết gọi mời lẫn nhau và thay thế cho nhau, và rằng chức năng có tính cách bù đắp của xu thế sẽ triển khai ra thuận lợi cho bản thân (không phải ở một cõi thượng giới giả định nào đó, mà đương nhiên là ở ngay chính cái tương lai khả dĩ nhất): nếu bậc hiền nhân hạ mình xuống, chính là để được đưa đẩy vươn lên cao dễ dàng hơn; nếu ông lui mình về phía sau, chính là để được đưa đẩy tiến lên phía trước

chắc chắn hơn nữa; nếu ông trút bỏ hết cái tôi một cách không che đậy, cuối cùng, chính là để khẳng định khẩn thiết hơn nữa cái tôi. Vì lẽ, bậc hiền nhân Lão Trang biết rõ rằng, theo chiều hướng ngược lại, “xu thế thiên hướng của cái gì chói lọi thì tất không sao tránh khỏi bị mờ nhạt đi (1)”; “xu thế thiên hướng của cái đầy tất dẫn đến sự lan tràn ra”; hay là, “xu thế thiên hướng của cái sắc mỏng tất phải bị vỡ ra”⁽¹⁾...

Và nho sĩ khuynh hướng Khổng Nho đã phản đối một thái độ như vậy, cho rằng đó chỉ là một thái độ khiêm cung giả tạo giả vờ, che giấu một thứ nghệ thuật hành xử được quan niệm chặt chẽ chỉ nhằm mục đích chi phối thao túng (un art très rigoureux de la manipulation). Lý do là, không những người khác sẽ bị lúng túng trước vẻ bề ngoài của một thái độ như vậy, mà nhất là còn có thể phải hiểu theo hướng cái xu thế thúc đẩy tiến lên phía trước không do tự “hiền

⁽¹⁾ [ghi chú của nguyên tác] Cái lô-gích về đở ngược (xu thế) thực sự đã xuất hiện trong trước tác đặt nền móng có tựa là *Lão tử* (*Laozi* -trong nguyên tác tiếng Pháp, đặc biệt xem các phần § 7,9,22,36): lui mình về phía sau, bậc Hiền nhân lại đến trước, và vì hoàn toàn không mưu cầu quyền lợi riêng tư, ông lại có thể biểu thị ra quyền lợi bản thân; lô-gích này đã được Wang Bi diễn giải theo quan niệm về *thế* vào thế kỷ thứ 3 (g'55). Điểm đáng chú ý ở đây là, ngay từ lối giáo huấn của trước tác Lão tử nêu trên, vấn đề là sự *bù đắp* tự thân của xu thế muôn vật và do xu thế muôn vật, do đó là một sự bù đắp tất yếu "một cách lô-gích", chứ không phải là do sự *tưởng thưởng* đến từ một cõi thượng giới nào đó và từ bên ngoài thế giới vũ trụ này, xuất phát từ một thiện ý thần linh nào đó (như theo nhân quan của tín ngưỡng tôn giáo, và đặc biệt là nhân quan Thiên chúa giáo).

nhân” mà là tự triển khai thực sự từ tình thế khách quan: không phải hiền nhân-tôi đây tìm cách thúc đẩy bản thân, tự thân một mình, mà là hiền nhân-tôi đây được thúc đẩy tiến lên trước, không do ý hiền nhân-tôi đây, mà là theo cái lô-gích không sao tránh được của hiện thực. Đúng về mặt chiến thuật, vì đã luôn luôn chăm chú nắm bắt hướng phát triển về sau của xu thế và tìm cách đứng vào vị thế khai thác lợi dụng xu thế, cái con người biết thao túng chi phối rất tinh tế này cũng luôn tranh thủ được trước phần thuận lợi về mặt thời gian: “chỉ vừa mới chớm khởi đầu thì đã tính trước cái chung cuộc, chưa vào cuộc thì đã tính chuyện khởi cuộc” (26). Không bao giờ cạn dòng cạn nguồn vận dụng, tương tự như cái nghĩa lý của vũ trụ càn khôn, con người như thế thì không sao có thể “dò thấu” được. Như chúng ta đã xem ở những phần trước, dưới ảnh hưởng của đạo Lão xa xưa, truyền thống Trung Hoa đã xác định ra một sự khôn ngoan hiểu biết dựa vào xu thế đang triển khai một cách khách quan trong dòng những hiện tượng nhằm để cho chúng đưa đẩy đi tới và đạt đến kết quả trong hành xử: thế nhưng cách phân tích vừa rồi cho thấy sự khôn ngoan hiểu biết này cũng có cái mặt trái ẩn khuất của nó, là sự sử dụng khai thác một cách suy đồi cùng một phương thức hành xử để ra. Trong cái thế giới vũ trụ đã vứt bỏ đi mọi quyền tài phán của thần linh, bậc Hiền nhân và kẻ mưu đồ chi phối thao túng lại giống nhau ở cái nghệ thuật sử dụng khai thác phương thế cục diện (dispositif), và lại gặp gỡ nhau trong cùng một cách nắm hiểu về hiệu quả hiệu

dụng. Hẳn nhiên là ý đồ của họ có khác nhau .

Nhưng đây có phải là một tiêu chí thước đo khả dĩ cho phép phân biệt thực sự hai con người này?

V. Cái quan niệm như thế về một sự thuận lý của xu thế thiên hướng cuối cùng đã đi đến một khái niệm duy nhất, khái niệm “xu thế lô-gích (m)”: một khái niệm, được quan niệm như vậy, trong những thế kỷ vừa qua của tư tưởng học thuật Trung Hoa, đã được sử dụng để diễn giải minh định cho nhãn quan về tự nhiên, về thế giới vũ trụ mà nền văn minh Trung Hoa đã trau dồi sở đắc. Quan niệm *nhị thức* (binôme) quả đã tự hội tụ được cái mà tư tưởng học thuật Trung Hoa không thể nào tách rời riêng ra: một mặt, quan niệm rằng tất cả, trong hiện thực khách quan, chỉ luôn diễn ra một cách tự tại, thông qua phát triển tự thân và không hề có một nguyên nhân nào từ bên ngoài can thiệp vào có thể được viện dẫn ra; và mặt khác, quan niệm rằng một sự sinh thành tự nhiên tự phát như vậy chính tự thân rõ ràng là mang tính điều hoà và rằng cái chuẩn mực được cái sinh thành lưu chuyển như thế là nền móng của tính siêu nghiệm của hiện thực. Và, rốt cùng, chính là như thế cái (quan niệm về) “Trời” của người Trung Hoa: dòng chảy “tự nhiên” của Trời cũng được xem là cái tuyệt đối “đạo lý” (sert aussi d’absolu “moral”).

Lại một lần nữa cũng cái tính cách tuân tự chuyển đổi (nhưng lần này, ở tầm vóc của toàn bộ hiện thực khách quan) bắt nguồn từ phương thế bố cục và được sử dụng như một phương thức tổng quát

về vận động vận hành. [*Wang Fuzhi, XVII*] Dòng chảy thế giới vũ trụ quả chỉ là sự nối tiếp nhau không ngơi nghỉ của những giai đoạn, đối lập nhau nhưng bổ sung nhau, của sự “tiềm tàng ngấm ngấm” và sự “thực tại hoá cụ thể” (latence et actualisation): vì lẽ, ở giai đoạn hài hoà của sự tiềm tàng ngấm ngấm, cái nhị nguyên lưỡng cực (âm-dương) đã chung đụng với nhau, một “xu thế lô-gích” đã kéo theo việc, “không sao có thể khác được”, một tiến trình tự thân phát triển theo với sự “tự khởi động” hỗ tương giữa những nguyên lý đối lập nhau (n27). Từ đó bắt nguồn sự thực tại hoá của hiện tượng, không do từ bất kỳ sự can thiệp nào. Nhưng tiếp đó, sự thực tại hoá này được thúc đẩy bởi một “xu thế lô-gích” cũng hoàn toàn “tự nhiên tự phát”, quay trở lại với giai đoạn tiềm tàng ngấm ngấm và rồi hoà tan vào cái “(Trống) Không Vô Cùng” không biệt hoá (le “Grand vide” indifférencié) (28): toàn bộ vũ trụ càn khôn nhịp theo với sự tập trung cô đọng và sự phân tán lan toả, luôn tương liên với nhau, của hai cái năng lượng hoàn vũ, theo với cái sinh thành và cái tử vong của những sinh tồn nối tiếp nhau vô cùng vô tận (o29). Dù đó là giai đoạn *khứ* hay là giai đoạn *hồi*, cũng không thể nào thúc bách, hay, ngược lại, trì kéo cái nhịp bước của những vận động vận hành trên đây: đối diện với tính chất không sao né tránh được của xu thế lô-gích, “bậc Hiền nhân không thể có thái độ nào khác hơn là chờ đợi một cách thư thái định mệnh của bản thân”.

Quan niệm tổng quát trên đây còn được sử dụng cho một lối diễn giải về tự nhiên thật chính xác hơn

nữa. [Wang Fuzhi] Về hai năng lượng phục vụ cho sự thực tại hoá của hiện thực, cái âm có bản chất là làm “kết đông” và “cô đọng” lại, và cái dương có bản chất là làm tăng tiến lên và lan toả ra: cái này làm đông đặc lại thì cái kia không tránh khỏi làm phân tán ra, và “cả hai như thế cùng hướng [theo cùng một *thế*] nhằm phân tán ra (30)”. Tuy nhiên, có hai trường hợp cần phải xem xét: hoặc là sự phân tán triển khai ra một cách hài hoà và những hiện tượng bình thường xuất hiện ra như là sương giá, tuyết rơi, mưa, sương (mỗi hiện tượng tương ứng với một mùa: sương giá vào mùa thu, tuyết rơi vào mùa đông, mưa rơi vào mùa xuân, sương sa vào mùa hè); hoặc là sự phân tán không triển khai ra một cách hài hoà, và thế là ta sẽ phải chứng kiến những cơn lốc xoáy dữ dội làm tối sầm cả bầu trời: chính là cái *dương* đã hướng vội vàng đến sự phân tán, trong khi cái *âm* lại càng lúc càng đậm ra đông cứng lại. Hẳn nhiên, xu thế tất yếu đưa đẩy cái âm không sao có thể còn tự duy trì lâu dài như thế, nhưng khởi đầu từ đó đã phát sinh một sự bùng lên dữ dội, trước khi sự phân tán cuối cùng diễn ra (31): hiện tượng tự nhiên này cũng chính xác tương tự như hiện tượng mà người ta nhận thấy, một lúc nào đó, trong cộng đồng xã hội, khi mà, theo với những mâu thuẫn đối nghịch thái quá, sự biến đổi tiệm tiến và không ngừng nghỉ của dòng Lịch Sử phải đột ngột nhường chỗ cho những rối loạn và đối đầu (ở điểm này, chúng ta cũng đặc biệt cần nhớ lại sự phân tích cũng của học giả Trung Hoa này về sự chuyển tiếp từ giai đoạn phong kiến sang giai đoạn có bộ máy hành

chính quan liêu quan lại: xin xem lại chương 7, phần II). Tuy nhiên, ở bình diện này hay bình diện kia, dù có dẫn đến những đột biến đột ngột thì xu thế cũng không ngừng là thành quả của cái tất yếu hoàn toàn thuận lý; và chỉ cần phân tích “một cách tinh tế” hiện tượng về xu thế thiên hướng (p32), theo như vị triết gia Trung Hoa, cũng đủ để thấy sự gián đoạn bề ngoài này rồi sẽ tự triệt tiêu đi. Sự khủng hoảng hay cơn giông tố tất thủy đều “lô-gích”.

VI. Một lối tiếp cận vấn đề một cách thô thiển có thể làm lầm tưởng rằng, “khi thế gian thiên hạ được cai trị một cách tốt đẹp”, thì thế gian thiên hạ chỉ cần tuân thủ theo cái “lô-gích” (cái lý), còn ngược lại, “khi không được cai trị tốt đẹp” thì là thế gian thiên hạ chỉ tuân thủ theo cái “xu thế” (33). Trong cả hai trường hợp, lô-gích và xu thế không thể tách rời nhau, và vị triết gia phải có trách nhiệm chứng minh. Rằng (để nhắc lại ở đây sự lựa chọn đề ra trong cuốn *Mạnh Tử*) kẻ ít xứng đáng nhất phải phục tùng kẻ xứng đáng nhất, hay là kẻ yếu nhất phải phục tùng kẻ mạnh nhất, ở bất cứ trường hợp nào vấn đề vẫn là mối tương quan “lệ thuộc” và như thế là luôn triển khai dưới dạng *xu thế*. Và ở cả hai trường hợp, nếu xu thế đã triển khai vận động ra như thế, là “vì không thể nào có thể khác được”, một xu thế mỗi lần xuất hiện như thế lại có cái lý lẽ của nó, và do đó xu thế luôn có cái *lô-gích* đặc thù riêng của nó.

Trường hợp thứ nhất nêu trên là rất rõ: việc “kẻ ít xứng đáng nhất phục tùng kẻ xứng đáng nhất” chỉ

đơn thuần tương ứng với cái “bổn phận phải-là” như thế (devoir être); và trong trường hợp này chính cái lô-gích (sự thích ứng với nguyên tắc) tự thân làm nảy sinh xu thế (tương quan về phục tùng) (q). Cả phía này và phía kia, kẻ cai trị và kẻ được cai trị nhận được cái được quyền ân hưởng: đối với kẻ cai trị, là sự “tôn kính”; đối với kẻ được cai trị, là “thái bình”. Tôn ti thứ bậc, đặt thành giá trị, tự thân tự thống trị.

Nhưng trường hợp ngược lại rõ ràng là có vấn đề, khi mà quyền cao chức trọng không có được sự tương xứng với trí tuệ tài năng hay đạo đức nhân cách mà chỉ đặt nền tảng trên tương quan về uy lực sức mạnh: phải nhìn nhận là, trong trường hợp này, xu thế làm phục tùng kẻ yếu nhất trước kẻ mạnh nhất không có tính lô gích “một cách nội tại” (vì xu thế không tương ứng với cái bổn phận phải-là-đạo đức - devoir être moral). Nhưng người ta muốn chứng minh với chúng ta là xu thế cũng không vì vậy mà không lô-gích. Để có thể tin như vậy, chỉ cần quan niệm theo lối nghịch đảo (a contrario), tưởng tượng ra rằng kẻ yếu nhất (không khác với kẻ mạnh nhất ở góc độ tư cách xứng đáng) không chịu phục tùng và đối chọi lại với kẻ mạnh nhất: một tham vọng điên rồ như thế thì tất sẽ dẫn đến diệt vong của kẻ yếu và, nếu con người này lại có trách nhiệm cai quản một vương quốc nhỏ (như trường hợp đề ra trong *Mạnh tử*), thì hẳn sẽ đưa cả đất nước vào thế suy vong. Như thế là “vô nghĩa”: vì lẽ làm như thế chỉ có thể dẫn đến tự tiêu diệt tiêu vong, do đó một sự bất phục tùng như vậy chắc chắn là điều

tôi tệ nhất, ngay từ góc độ của kẻ yếu, so với việc chấp nhận phục tùng. Dù hoàn toàn không tương hợp với cái lô-gích về bốn phần tương ứng, giải pháp phải phục tùng (kẻ mạnh) tự nó chính đáng vì thế nào đi nữa thì vẫn phải thông qua giải pháp này. Một cách chính xác hơn: “ta không thể nào nói rằng sự phục tùng của kẻ yếu nhất không thể là điều mà lý lẽ của muôn vật không thông qua được”. Vì không thể nào được coi là lý tưởng, lối biện minh như vậy tất bắt nguồn từ sự tất yếu (r): tuồng sự thể muôn vật như vậy trở thành cái lý lẽ của muôn vật (la force des choses tient lieu de raison des choses), và do đó xu thế được xem như là cái lô-gích.

Thiên kiến đạo đức như thế, phân biệt ra xu thế và lô-gích tùy theo thế gian thiên hạ được hay không được cai trị “theo với cái Đạo”, chính cũng đặt nền tảng trên một thiên kiến siêu hình: bên trong khái niệm Trời, thiên kiến siêu hình này phân biệt ra, một bên là *cái năng lượng cung cấp cho sự thực tại hoá* (là *khí*, - “le qi”, và một bên là *cái nguyên lý chi phối tiến trình* (là *lý*, - “le li”) (t). Trong khi đó, Trời, theo dòng vận động, vừa là cái này vừa là cái kia, Trời là cái trở thành không ngừng của năng lượng thực tại hoá dưới sự hướng dẫn của nguyên lý điều hoà (u). Vì lẽ không thể nào có được sự thực tại hoá, thuận lợi (cát) hay không thuận lợi (hung), nếu không có cái năng lượng cung cấp cho sự thực tại hoá này; và, ngược lại, những thời đại suy thoái suy vong, cũng không khác gì những thời đại thịnh đạt, đều bị chi phối bởi một tiến

trình tiến hoá rất là lô-gích: những thời đại suy vong như vậy không phải là do không có sự điều hoà, mà là sự điều hoà triển khai một cách tiêu cực, theo chiều hướng của hỗn độn vô trật tự. Bằng chứng là cái kinh nghiệm về bệnh tật nơi con người trong đó nhịp đều đặn rõ là có triển khai ra, cho dù là theo chiều hướng không thuận lợi. Trong các chuỗi quẻ của đồ hình của Kinh Dịch, mỗi quẻ đều có riêng cái “đức tính” (“vertu”) của nó, kể cả những quẻ tượng trưng cho thế nghịch đảo và sự đình trệ bế tắc (revers et stagnation).

[Wang Fuzhi] Việc năng lượng thực tại hoá có thể triển khai ra mà không phải chịu sự chi phối của một nguyên lý chỉ đạo (principe recteur) chỉ xảy ra một cách hết sức đặc biệt: trong thiên nhiên, khi đột xuất xảy ra những cơn lốc xoáy và cuồng phong; trong dòng lịch sử, vào những thời kỳ hoàn toàn rối ren, khi mà “tất cả những gì chỉ mới chớm xuất hiện thành hình thì đã tan rã ngay tức thì”, khi mà không một uy quyền nào, dù tốt hay xấu, có thể ngự trị nổi (chẳng hạn ở Trung Quốc, vào thế kỷ thứ 4, thời của những Liu Yuan và những Shi Le). Nhưng những cơn cuồng phong không làm thay đổi nhịp đều đặn của bốn mùa, và một tình trạng rối ren hỗn loạn khắp nơi cũng không thể kéo dài mãi mãi ở cõi thế gian thiên hạ này mà không dẫn đến nguy cơ diệt vong. Do đó, kết luận tất yếu: vì cái năng lượng thực tại hoá và cái nguyên lý chỉ đạo không thể tách rời nhau, xu thế triển khai ra trong muôn vật, để sinh thành, không chỉ phụ

thuộc vào năng lượng thực tại hoá mà còn vào nguyên lý chỉ đạo. Chính thông qua tương quan của hai vế này mà cuối cùng người ta sẽ có thể định nghĩa tốt hơn thế nào là “xu thế”. Vì lẽ làm thế nào có thể tư duy quan niệm về xu thế (theo cách trừu tượng nhất, chính ngay bên ngoài cái bối cảnh triết học đặc thù của nó) khác hơn là xem đó là *năng lượng* được *định hướng* một cách tự nhiên tự phát theo một chiều hướng nào đó?

VII. Lối lập luận như trên, được trình bày bởi một trong những nhà tư tưởng Trung Hoa uyên thâm nhất (thế kỷ 17), làm chúng ta hết sức kinh ngạc về tính cách hệ thống và triệt để của nó. Nhưng lối lập luận như thế chỉ có thể được hình thành trên cơ sở của đồng loạt nhiều bình diện liên quan đến nhiều cấp độ ý thức chính ra cũng rất khác nhau. Điều rõ ràng nhất trong lập luận này đó là sự phê phán chặt chẽ triển khai đối nghịch lại cái siêu hình: khi khước từ việc phân tách ra sự điều hoà với cái năng lượng thực tại hoá, phân tách ra bình diện nguyên lý với bình diện hiện tượng, phân tách ra cái trừu tượng lý tưởng với cái cụ thể thực nghiệm, lối lập luận này cũng đồng thời không chấp nhận tính cách không liên mạch có tính chất duy tâm (coupure idéaliste), và một cách rất hữu ý (vì lẽ, lập luận này phản ứng chống lại ảnh hưởng của đạo Phật, theo tác giả Trung Hoa, đã xâm nhập đến tận truyền thống tư tưởng học thuật Nho học). Không phải là do đã không được thiết lập một cách chính xác sự phân biệt giữa những thuật

ngữ trên, nhưng, như Jacques Gernet (34) đã chứng minh rõ, sự phân biệt như vậy không dẫn đến một sự tách rời phân cách ra: có một quan niệm (trừu tượng) về cái nhị nguyên khả thi (dualité possible), nhưng theo chiều hướng của một sự tương liên giữa những mặt đối lập, mà chính sự tương liên này đi ngược lại với mọi thể nhị nguyên; như chúng ta đã thấy, trong lô-gích của tư tưởng Trung Hoa về phương thế bố cục, Trời và Đất hoạt động giao hoà với nhau và “hạ giới” không thể nào tách khỏi “thượng giới”. Cũng theo một cách hoàn toàn hữu ý, lối lập luận này khước từ cái ảo tưởng của khuynh hướng đạo lý (moralisme) vốn song hành với sự gián đoạn về siêu hình (thậm chí lập luận đã khởi đầu từ điểm này), cái gián đoạn siêu hình này đã dứt khoát đối lập hạnh phúc với khổ đau và viện dẫn khản nài đến Trời đối với tất cả những gì không tốt đẹp vừa ý. Những nhà bình giải Trung Hoa ngày nay thường liên hệ so sánh với quan niệm của Hegel: cái đảo ngược nổi tiếng của “cái hiện thực” (le réel) và “cái thuần lý” (le rationnel) [theo với công thức: “tất cả những gì là hiện thực đều thuần lý và tất cả những gì thuần lý đều là hiện thực”], mà triết học phương Tây chỉ đạt đến được sau khi đã nỗ lực đẩy đến cùng cái quan điểm duy tâm, thì, ngược lại, dường như hoà nhập một cách hoàn toàn tự nhiên (như thể từ nguồn mạch tự tuôn ra) vào nền móng của triết học Trung Hoa về xu thế thiên hướng.

Ngược lại, cái vị thế mà lối lập luận này dành cho tính cách tiêu cực (négativité) lại khó nắm hiểu hơn.

Khi lập luận biện minh tính cách lô-gích của một tiến trình tiến hoá theo phương thế tiêu cực, phải chăng lập luận chỉ muốn chứng minh là cả sự không điều hoà cũng có những phương thức điều độ riêng (modes de régularité), như trong trường hợp bệnh tật? Hay là lập luận này xem rằng giai đoạn tiêu cực chính nó cũng nắm giữ một sự tích cực đặc thù, đưa đến sự vượt thắng giới hạn, như trong trường hợp mùa đông chuẩn bị cho sự trở lại của mùa xuân (theo ví dụ thường được truyền thống Trung Hoa sinh chuộng, đặc biệt là trong Kinh Dịch)? Một sự hàm hồ khó hiểu như vậy (ít ra là theo cách nhìn của phương Tây chúng ta) thực tế chỉ ra cái từ bao giờ đã hình thành nên một thiên kiến trong quan niệm Trung Hoa (ngược lại với cái thiên kiến của truyền thống phương Tây): tư tưởng học thuật Trung Hoa không quan tâm đến bản thể của cái ác (statut ontologique du Mal), và ưu tiên quan tâm đến sự vận hành hoạt động (cái “ác”, nói chung, chỉ còn được xem như là một sự rối loạn về vận hành). Nhưng, ở vào cấp độ này, chúng ta bó buộc phải nhìn nhận là việc nghiên cứu tìm hiểu ở bình diện triết học không thể tiến lên nữa: nghiên cứu triết học phải nhường chỗ cho một lối tiếp cận thiên về nhân chủng học (lecture plus anthropologique) phản ánh được sự đa dạng của những nhận thức quan niệm (tuỳ theo cách phân loại những cái khả thi, được xem như là những “lựa chọn chủ đạo”, - en fonction d'une typologie des possibles, comme “grandes options”) đã hình thành nên muôn vàn nền văn minh văn hoá khác nhau.

Cuối cùng, ở đây phải viện đến một lối tiếp cận thứ ba: lối tiếp cận mang tính ý thức hệ. Vì rằng khái niệm hỗn loạn vô trật tự được lập luận đề cập là bấp bênh không do vì tự nó khó hiểu mà là do cái hậu quả gây rối ren (effet de trouble) mà lập luận này đã khai thác (và điều này đương nhiên trong tương quan với vấn đề về tôn ti thứ bậc xã hội và quyền lực). Vì lẽ có thể có hai dạng đối lập với cái được gọi là một “trật tự tốt lành” (le bon ordre): cái trật tự *không đúng* (le mauvais ordre) và cái *không có* trật tự (l’absence d’ordre). Trong lập luận này, theo một lối trình bày có phần đánh đồng lẫn lộn như thế nào đó, tất cả nỗ lực là làm nổi bật trường hợp thứ nhất (trật tự không đúng) so với trường hợp thứ hai (không có trật tự). Và ta có thể ngờ ngợ rằng, đằng sau nỗ lực này, có ẩn khuất một nỗi ám ảnh bẩm sinh của nền văn minh Trung Hoa đối với tình trạng rối ren hỗn loạn: thà rằng có một thiên tử độc tài chuyên chế mặt hạng còn hơn là một tình thế vắng bóng quyền uy quyền lực.

Khởi điểm cho lẽ lối tư duy quan niệm này là: toàn bộ lập luận đặt nền tảng trên sự thể xem là lô-gích việc kẻ yếu nhất phải phục tùng kẻ mạnh nhất, “vì rằng cái đạo đức và khôn ngoan của kẻ yếu nhất cũng không có gì khác so với kẻ bề trên”. Nhưng một điểm mà lập luận ở đây đã tránh-không đề cập: chuyện gì sẽ xảy ra khi kẻ ở vị thế bề tôi lại là xứng đáng hơn (về “đạo đức”, về “khôn ngoan hiểu biết”) so với kẻ bề trên? Có thể nào quan niệm một cuộc nổi dậy (lại thêm một lần nữa?) nhằm làm cho quyền lực

tương ứng đúng với kẻ (nhân cách) xứng đáng? Điều này sẽ dẫn đến cách đặt vấn đề là:

- Thay vì chấp nhận tình huống xấu nhất của một thứ lô-gích, vì không thống nhất được với tính chất lý tưởng của những nguyên tắc, chẳng còn lối biện minh nào khác là căn cứ vào thực tế tương quan cán cân lực lượng.

- Thay vì chấp nhận cái “sự thể tất yếu của muôn vật” (la “force des choses”) có thể được dùng như là cái “lý-lẽ” tất đủ-thoả mãn (“raison” suffisante).

- Nên chẳng dứt khoát bác bỏ cái tính cách chuyển đảo quá thuận tiện dễ dàng giữa hai vế (đồng nghĩa với bác bỏ việc tình thế *lộn ngược trở lại* cũng có thể chấp nhận được): nói cách khác là luôn *mong muốn* làm sao cho cái lý của muôn vật thắng thế cái sự thể muôn vật và *đấu tranh* (mặc cho tương quan cán cân lực lượng, và thậm chí phải hy sinh) nhằm làm cho lý tưởng cuối cùng có thể ngự trị?

Điều này như vậy nhất thiết dẫn đến việc xem xét kết nối lại, cách này hay cách khác, sự gián đoạn-không liên tục trong lập luận siêu hình: một sự gián đoạn đã dẫn đến việc thiêng liêng hoá cái Lý Tưởng (và đề ra một cái Thiện tuyệt đối), để theo đó đặt nền móng cho một loại quan niệm anh hùng tính về đạo đức tinh thần... Và với lập luận như thế, phải chăng đến đây chúng ta đã quay trở về lại với thế giới quan hay nhân sinh quan “phương Tây”?

Nhà tư tưởng Trung Hoa của chúng ta, chỉ mãi

đến tận cùng của nội dung được phát triển ra, và chỉ để trong ngoặc đơn, mới nghĩ đến tình huống kẻ yếu nhất (nhưng đã không nói rõ ra là kẻ này có xứng đáng hơn không) có thể “đảo ngược cái lô-gích của sự rối loạn vô trật tự thành cái lô-gích của một trật tự tốt lành”. Nhưng để rồi nhận định liền ngay sau đó rằng chừng nào chưa đạt đến sự chín muồi thì con người này vẫn có nguy cơ bị diệt vong... Chúng ta đã có dịp nhận ra điều này: quan niệm về một phương thế bố cục vĩ đại của thế giới vũ trụ và sự điều hoà toàn khắp hoàn vũ đã sớm để lại dấu ấn, tại Trung Hoa, trong những quan niệm về chính trị, đến mức là tạo thuận lợi cho sự ra đời một học thuyết về quyền lực mang tính cách chuyên chế độc đoán. Cái quan niệm về nghi thức trật tự ở bình diện vũ trụ luận và cái quan niệm về nghi thức trật tự ở bình diện xã hội đương nhiên đã gắn liền đi đôi với nhau. Sự đột biến của cái gọi là “hỗn loạn vô trật tự” chỉ được tính đến trong những kẽ hở đâu đó của sự điều hoà, để rồi có thể hoá giải hội nhập một cách lô-gích.

VIII. Trong sự phê phán ở đây đối với chủ nghĩa duy tâm siêu hình, khái niệm về xu *thế*, như ta đã thấy, được sử dụng như là một khớp nối mạch lạc chủ yếu. Vì lẽ khái niệm này nối kết lại với nhau hai bình diện của hiện thực (35): một mặt là nguyên lý điều hoà, với tư cách là nguyên lý, không bao giờ là “cái gì đó” có thể diễn ra một cách cụ thể, sẽ chẳng bao giờ cạn kiệt đi theo một định hướng nào đó, và như thế thuộc về cái “không sao nắm bắt được” (intangible)

(người ta lại nói thêm, cần phải tránh vật thể hoá [réifier] quan niệm về nguyên lý khi lẫn lộn nó với cái gì đó chỉ là cái tất yếu đặc thù nào đó, và như thế ngay cả theo lối trình bày có tính cách ngoa dụ (sur le mode hyperbolique) quen thuộc trong tư duy quan niệm về chính trị xã hội, theo kiểu cái “Đạo”); và mặt khác là năng lượng cung cấp cho sự thực tại hoá, năng lượng này không ngừng (tự) biến đổi, với cái đặc tính “trật tự” và “hài hoà” là biểu hiện nhận thấy được của cái nguyên lý vô hình. “Chỉ qua cái đặc tính không sao tránh khỏi được của xu thế mới có thể nhận thức được nguyên lý điều hoà (v)”: vì lẽ xu thế định hướng cho dòng chảy của thực tại bắt nguồn một cách tự nhiên tự phát từ phương thế bố cục như thế, vậy chính xu thế sẽ làm hiển lộ ra, bên trong sự thực tại hoá cảm nhận được, cái nguyên lý chủ đạo luôn mãi triển khai vận động.

Như thế, một lần nữa (nhưng lần này, ở cấp độ toàn bộ hiện thực), xu thế thiên hướng bắt nguồn từ phương thế bố cục muôn vật được sử dụng làm trung gian giữa cái hữu hình và cái ngoài tầm cõi hữu hình: chúng ta hãy nhớ lại mỹ học Trung Hoa về phong cảnh theo đó cương lực toát ra từ cấu trúc cấu hình của đường nét mở ra bình diện của cái Trống Không và tạo ra cơ may đi đến một kinh nghiệm tâm linh. Hay là chúng ta hãy nhớ đến học thuyết của người Trung Hoa về Lịch Sử theo đó xu thế kéo theo bởi tình thế cụ thể cho phép đi từ cái lịch sử tức thời diễn ra (histoire immédiate) lần đến cái lô-gích ẩn tàng lý

giải cho dòng vận động của những hiện tượng. Thông qua xu thế thiên hướng triển khai ra một cách khách quan, người Trung Hoa nắm bắt nhận thức được cái vô hình: chính vì vậy mà người Trung Hoa không cần đến sự “hoá thân” (incarnation) của một đấng Trung Gian hay những “định đề siêu hình” nào đó (postulats métaphysiques). Và muôn vật tự nó có nghĩa-lý *một cách tự nhiên*.

Chúng ta (bắt đầu nhận thức ra) có được bằng chứng tốt nhất về việc không thể có bất cứ sự gián đoạn nào có tính cách duy tâm giữa các bình diện “nguyên lý” và “cụ thể”, là do tính cách chuyển đảo (réversibilité) trong mỗi quan hệ giữa các bình diện này. Nhưng chúng ta hãy thử quan niệm về mối quan hệ này một cách sát sao hơn bằng cách đi từ quan niệm về phương thế bố cục đến quan niệm về *hoạt động biến đổi thế giới* (praxis) tương ứng với phương thế bố cục. Chúng ta không thể nào không nhận ra lại ở đây hai quan điểm bổ sung nhau (nhưng ở đây, mỗi lần như thế lại xuất hiện khả năng lựa chọn, tương ứng với một sự lựa chọn về mặt đạo đức) [Wang Fuzhi]: một mặt, là tính cách “phù hợp” hay “không phù hợp” so với nguyên lý về trật tự quy định bởi cái “đạo” cần phải theo (trên bình diện của lý tưởng đạo đức, là cái Đạo); và mặt khác là cái “khả thi” hay cái “bất khả thi”, ở bình diện của tình thế cụ thể làm nảy sinh ra xu thế (với tư cách là định hướng thực sự của dòng chảy của muôn vật) (36). Rằng, bằng cách thích ứng với nguyên lý về trật tự, ta làm xuất hiện cái khả năng cụ thể hay là, ngược lại, đi ngược lại với nguyên

lý này, ta làm cho tình thế không còn khả năng: trong trường hợp như thế, chính là "nguyên lý làm nảy sinh xu thế" (w). Nhưng mỗi quan hệ cũng có thể được quan niệm theo chiều ngược lại: từ cái mà ta đeo đuổi xem như là thực sự khả thi hình thành nên một trật tự lý tưởng; ngược lại, từ cái mà ta triển khai ra như cái gì đó không khả thi thì sẽ bắt nguồn một nguyên lý hỗn loạn vô trật tự. Và trong trường hợp này, chính "xu thế" (theo nghĩa cụ thể) "làm nảy sinh nguyên lý"(x).

Cái phương cách mà Nhà Nước phải tiến hành chính sách thu thuế đối với nhân dân, một vấn đề ở vào giao điểm của ba bình diện chính trị, kinh tế và xã hội, có thể được đưa ra đây để minh họa. [*Wang Fuzhi*] Một chế độ quản lý tốt, trong lãnh vực này, là nhằm triển khai việc thu thuế khi mà nhân dân có được sự ấm no dư thừa và ngay cả lúc Nhà Nước không có nhu cầu bức thiết nào (một sự quản lý tối tương ứng với nguyên lý ngược lại, theo đó thu thuế khi Nhà Nước có nhu cầu mà không quan tâm đoái hoài gì đến hoàn cảnh của nhân dân). Theo ví dụ này, việc người ta thu thuế những gì dư thừa bội thu của nhân dân để tưởng thưởng cho quan chức bề trên tất thoả mãn tất cả mọi người và tương ứng với sự công bằng: trong trường hợp đặc thù này, đó chính là sự thích ứng với "nguyên lý về trật tự"; mặt khác, người ta chỉ thu giữ cái là dư thừa mà nhân dân có được và theo đó, người ta có thể thực sự triển khai việc thu thuế nhằm làm sao không bao giờ kho lẫm bị cạn kiệt vì luôn đã cẩn thận chuẩn bị những dự trữ đề phòng

những năm khó khăn: đó chính là “khả năng thực tế”, ở bình diện tình thế cụ thể. Như vậy, trong khuôn khổ này, có thể thấy được làm thế nào để hình thành nên một chính sách đúng đắn (đương nhiên là vẫn theo quan niệm của mô hình Trung Hoa về một sự điều hoà hài hoà): chính sách này tương ứng với trường hợp mà *sự thích ứng với nguyên lý* làm nảy sinh ra *khả năng đứng vững của xu thế*. Giờ đây chúng ta hãy hình dung tưởng tượng ra trường hợp ngược lại (mà cũng chẳng cần phải “tưởng tượng” ra vì có rất nhiều ví dụ như thế trong lịch sử đất nước Trung Hoa). Rằng Nhà Nước, một cách bất ngờ, tìm cách bóp nặn hầu bao của nhân dân, vì đang có nhu cầu và cũng chẳng quan tâm gì đến sự đói rách của nhân dân, Nhà Nước có đè nén áp lực nhân dân một cách khốc liệt đến mấy đi nữa thì cũng sẽ chỉ làm cho nhân dân suy kiệt và tự Nhà Nước lại càng suy thoái hơn nữa: đó chính là tình huống bất khả thi thực tế, ở bình diện tình thế cụ thể. Và trong trường hợp này, chính là *xu thế, theo áp lực của những tình huống cục diện*, làm nảy sinh *nguyên lý*, nhưng theo một phương thức *tiêu cực*, như là “nguyên lý của sự hỗn loạn vô trật tự (y)”: là cái mà tình thế bắt buộc chúng ta (bắt nhân dân phải đóng góp đóng thuế một cách khẩn cấp vì Nhà Nước có một nhu cầu khẩn thiết) nhưng tự thân là cái không có khả năng khả thi (vì lẽ, như thế thì nhân dân ở trong tình trạng không sao thoả mãn được những nhu cầu chi tiêu như vậy của Nhà Nước), dẫn đến sự bất đồng giữa kẻ cai trị với kẻ được cai trị, giữa “thiên” và “hạ”, và huỷ hoại đi sự Hài Hoà. Trong

trường hợp nêu trước, do có sự thích ứng với nguyên lý mà mọi chuyện vận hành một cách tốt đẹp (ở bình diện cụ thể); ở trường hợp nêu sau, do tính chất không thể thực hiện được của cái được áp dụng mà nảy sinh cái vô nghĩa phi lý, đứng về mặt lô-gích.

Rằng cái “nguyên lý”, cái “lý lẽ” quy định sự viên thành của cái cụ thể, đó là điều mà triết học duy tâm đã luôn muốn chứng minh. Nhưng, theo chiều ngược lại, cái xu thế thực tế, tùy theo nó có đứng vững hay không, tác động vào cái trật tự của những nguyên lý và làm dấy lên cái lô-gích về điều hoà hay mất điều hoà: đó là điều mà tư tưởng học thuật Trung Hoa đã làm, trái lại với quan điểm duy tâm (phương Tây), và theo đó chỉ rõ ra tính chất thiên kiến thiên lệch của quan điểm này. Thực vậy, cái lô-gích về siêu nghiệm (của phương Tây) đặt nền tảng trên mối quan hệ một chiều (từ cái *lý ngôn (logos)* hướng đến cái biến thiên, từ cái hiểu được hướng đến cái thực nghiệm, từ cõi thiên-thượng giới hướng đến cõi người-hạ giới); ngược lại, đặt nền tảng mọi hệ thống vận hành trên cơ sở sự song hành lưỡng cực, tư duy Trung Hoa với quan niệm về phương thế bố cục đã đi đến việc làm nổi bật sự tương tác và sự hỗ tương, và điều này *ngay cả trong nội bộ của mỗi quan hệ tôn ti thứ bậc*: Trời là cao hơn Đất nhưng không thể nào tồn tại mà không có Đất; nguyên lý về trật tự không chỉ giúp nắm hiểu về thế giới vũ trụ, nguyên lý này ngoài ra còn phụ thuộc vào dòng chảy của muôn vật và nảy sinh ra từ đó.

IX. Mô hình về phương thế bố cục là tuyệt đối

bao quát, và cũng tương tự như vậy về mặt *hoạt động biến đổi thế giới* (praxis) tương ứng với mô hình, mà chúng ta vừa hình dung ra một trường hợp cụ thể. Dù đó là dòng chảy của thế giới vũ trụ hay là cách hành xử của con người, hiểu biết thế nào là sự điều hoà muôn vật đồng nghĩa với việc tư duy quan niệm về sự hài hoà mật thiết và chuyển đảo qua lại đã hợp nhất nguyên lý và xu thế thiên hướng, có hệ quả là bác bỏ đi hai quan điểm đối nghịch nhau nêu trên: như chúng ta vừa xem xét, không những chỉ bác bỏ quan điểm duy tâm siêu hình (idéalisme métaphysique) có khuynh hướng tư duy về nguyên lý tách rời khỏi xu thế thiên hướng cụ thể, mà bác bỏ luôn cả quan điểm chính trị khuynh hướng thực tế (réalisme politique) có chiều hướng (ngược lại) là ưu tiên cho xu thế thiên hướng và xem nhẹ nguyên lý (và do đó cũng cần phải phê phán). Ở bình diện chính trị, “nguyên lý” là cái lý tưởng cho phép đảm bảo một sự vận hành hài hoà về mặt xã hội và chỉ ra cái trật tự bất di bất dịch của đạo lý đạo đức; trong khi đó thì “xu thế thiên hướng” (*thế*) là xu thế thuận lợi hình thành nên từ tương quan lực lượng trong bối cảnh một tình thế lịch sử nhất định, mà ta tựa theo đó một cách có hiệu quả. [*Wang Fuzhi*] Và ở địa hạt chính trị cũng vậy, sẽ là một ảo tưởng nếu nghĩ rằng hai bình diện này có thể tách rời nhau, nghĩa là cái lý tưởng và sự hiệu quả có thể không nhất thiết phải đi song hành (37). Người ta muốn chứng minh với chúng ta rằng, nếu cái “khuynh hướng thực tế” trong chính trị đã sai lầm, chính là ở ngay cái quan điểm về thực tại khách quan (lúc mà, vì thái độ

cơ hội hay vô sĩ, người ta đã chỉ tính đến những tương quan về lực lượng sức mạnh): phê phán thì cần phải hoàn toàn tránh theo một thiên kiến đạo đức nào đó vượt lên trên dòng Lịch Sử, mà phải từ góc độ của cái hiệu quả khách quan và tự *ngay bên trong* dòng chảy của Lịch Sử. Vì lẽ, như một sự phân tích chặt chẽ hơn sẽ cho thấy, chỉ có sự tôn trọng những nguyên tắc mới có thể từ đó hình thành nên một xu thế thực sự thuận lợi: vì rằng chỉ khi nào cái xu thế hoà nhập vào với nhịp điệu hoà của muôn vật thì nhịp điệu hoà này mới thực sự đáng tin cậy và lâu dài được (z).

Người ta chẳng hạn có thể tưởng rằng, nhân danh cái “chủ trương thực tế” (trong chính trị), phải phân biệt ra, một đảng, là tình thế nắm lấy quyền lực quyền bính, và, đảng khác, là điều kiện để bảo toàn quyền lực quyền bính (a’): cho rằng chỉ có thể chiếm lấy quyền lực bằng cách dựa vào xu thế thuận lợi hình thành từ tương quan lực lượng (*thế*), và mặt khác thì lại cho rằng cần phải tự chứng tỏ là có đạo đức đạo lý và tôn trọng những “nguyên lý” thì mới mong bảo toàn được uy tín uy quyền đang nắm trong tay. Nhưng thực ra, ta chỉ có thể chiếm được quyền bính, nghĩa là “thực sự khuất phục được kẻ khác”, khi đã có thể bảo toàn được quyền bính trong tay; [*Wang Fuzhi*] và tương tự như vậy, ta chỉ có thể bảo toàn được quyền bính, nghĩa là “thực sự lôi kéo được sự ủng hộ của kẻ khác”, chỉ khi nào ta luôn luôn có khả năng chiếm (lại) được quyền bính. Hẳn nhiên là phải chiếm lấy quyền bính để có thể bảo toàn quyền bính, nhưng cũng chỉ duy nhất cái khả năng bảo toàn duy trì được

quyền bính mới cho phép thực sự chiếm lấy quyền bính, một cách hoàn toàn và ổn định, và không gặp phải sự đối kháng. Như thế, việc chiếm giữ nắm lấy quyền lực không phải là thời điểm chủ yếu và hàng đầu như người ta thường lầm tưởng một cách ngây thơ, chính việc chiếm giữ quyền lực này cũng chỉ có thể quan niệm được theo mô hình của nỗ lực bảo toàn duy trì quyền lực trong tay: *bảo toàn duy trì quyền lực*, chính là “thực sự lôi kéo được sự ủng hộ của tất cả mọi người bằng cách làm cho trật tự ổn định ngự trị”, như vậy có nghĩa là dựa vào tính cách lý tưởng của nguyên lý để làm nảy sinh ra xu thế xu hướng thực tế [thuận lợi cho quyền lực nắm trong tay] (b’); *chiếm lấy quyền lực*, chính là “có được sự phục tòng của tất cả mọi người bằng cách thích ứng tuân thủ theo yêu sách về đạo lý đạo đức”, như vậy có nghĩa là “hoà nhập vào xu thế thiên hướng thực tế thuận lợi cho quyền lực bản thân, nhắm sao cho hoà hợp với nguyên lý điều hoà (c)”. Như thế có thể kết luận rằng *nguyên lý* về đạo đức đạo lý cần thiết cho sự duy trì quyền lực cũng phải được tôn trọng trong giai đoạn chinh phục quyền lực và rằng *xu thế thiên hướng* cần thiết cho việc chinh phục quyền lực cũng phải hiển lộ vào giai đoạn duy trì quyền lực (d’). Dù hai giai đoạn đối chọi nhau do chúng tuân tự chuyển đảo ngắt nhịp dòng chảy thời vận chính trị và Lịch Sử, việc chiếm lấy quyền lực và việc duy trì quyền lực vẫn là hoàn toàn đồng nhất (homogènes) trong tương quan: cả hai đều thuộc “cùng một lô-gích điều hoà”, việ̣n dẫn đến “cùng một dạng xu thế thiên hướng”.

Dù phải chịu sự chi phối của việc tuân tự chuyển đổi từ chinh phục quyền lực sang duy trì quyền lực, Lịch Sử là một dòng chảy đồng nhất và liên tục trong đó *nguyên lý* và *xu thế thiên hướng* phải luôn song hành với nhau, và chính vì như thế mà chúng ta có thể, một cách chính đáng, đi đến hệ quả như sau: mọi sự chiếm giữ quyền lực không tuân thủ theo nguyên lý lý tưởng và không dựa vào xu thế thuận lợi trong tương quan lực lượng sẽ tự kết liễu trước và không thể nào đạt được thành quả. Vì lẽ, dù khởi đầu tình thế lịch sử có vẻ thuận lợi cho việc chiếm giữ quyền lực đi nữa, thì một ngày nào đó, tình thế lịch sử vẫn nhất thiết sẽ tiến hoá theo chiều hướng ngược lại: như thế, ta không thể nào trông cậy vào cái xu thế sắp đến (e'), và xu thế này rồi sẽ xoay vần chống lại ta. Nếu như Lịch Sử vận động thường xuyên từ những tương quan lực lượng, thì cũng rõ ràng là những tương quan lực lượng này không thể nào thoát khỏi được cái lô-gích của quy luật bù đắp. Chính vì thế mà người Trung Hoa đã không hình dung tưởng tượng ra cái chung cuộc-ngày phán xử cuối cùng, vượt lên trên dòng chảy của lịch sử nhân loại: rốt cùng, chỉ có thể thành công cái gì là đúng đắn, và Lịch Sử là hoàn toàn chính đáng ngay tự thân Lịch Sử.

[Wang Fuzhi] Lịch sử Trung Hoa thời Cổ đại có thể cung cấp những minh chứng điển hình về nhiều bậc minh quân lập nên những triều đại lớn. Vì những vị này biết nắm lấy quyền bính đồng thời với việc tôn trọng đạo lý đạo đức nên những triều đại do họ sáng

lập đã kéo dài từ thế kỷ này sang thế kỷ khác (như vua Thành Thang, mở ra triều đại nhà Thương, Văn Vương mở ra triều đại nhà Chu). Khởi đầu, những vị vua này đã không tìm cách chiếm lấy quyền bính vì tham vọng cá nhân, mà lý do là vì những vị vua hay triều đại đang trị vì đã hoàn toàn suy thoái suy vong và tình thế đòi hỏi phải có sự thay đổi. Ngoài ra, người ta cũng còn chứng minh là ngay cả đối với những hôn quân bạo chúa, những vị vua này, trước đó khi chưa nắm lấy quyền bính, vẫn cố gắng giữ đúng lễ lối hành xử của bề tôi trung thành dài lâu chừng nào còn có thể được và đã không vội vàng trong việc truất phế hay trừng phạt hôn quân bạo chúa; ngược lại, đối với những đám quần thần đã ủng hộ đám hôn quân bạo chúa, thì những vị minh quân này đã tức thời tiêu diệt ngay, không chút thương xót, cho dù lỗi lầm của những đám quần thần này có vẻ như là “nhẹ cân nhẹ tội hơn”, nếu cân nhắc tích cực bối cảnh tình thế, so với tội lỗi của hôn quân bạo chúa: những lỗi lầm của đám quần thần bị coi là nặng tội hơn về mặt đạo lý đạo đức, vì lẽ, theo nguyên tắc, vẫn phải luôn có sự tôn kính đối với bề trên của bản thân. Tiêu diệt đám cận thân tội lỗi loại trừ đi sự hỗ trợ, cô lập hôn quân bạo chúa phải truất phế, mở rộng uy tín ảnh hưởng trong thần dân thiên hạ, những vị minh quân tương lai đã dần hồi đảo ngược tương quan lực lượng thuận lợi cho bản thân mà không cần phải đối đầu trực tiếp với hôn quân bạo chúa, và tránh phạm sai lầm khi bản thân không tôn trọng nguyên lý về tôn ti thứ bậc. Những vị minh quân đã không “chiếm lấy” quyền

bính, mà quyền bính cuối cùng đã rơi dần vào tay họ một cách tự nhiên tự phát; quyền bính này càng được vững chắc hơn nữa khi những vị minh quân này đã chưa bao giờ vượt ra khỏi khuôn phép hành xử chính đáng chính thống.

Ngược lại, thay vì hành xử như trên, một kẻ bề tôi chư hầu, vì đạo đức vượt trội hơn, bắt đầu đối đầu công khai với vua chúa (như trường hợp vua Vũ ở cánh đồng Mục dã) [*Wang Fuzhi*], thì dù vua chúa có bại hoại đến mấy đi nữa và dù kẻ bề tôi chư hầu có được chính nghĩa công minh đi nữa, thì kẻ bề tôi chư hầu vẫn đã làm suy yếu đi, một cách khách quan, cái quyền bính muốn chiếm dụng, qua việc không tôn trọng nguyên lý đạo lý đạo đức (tôn ti thứ bậc). [Vua Vũ, sau khi dành được quyền bính, hết mình tuyên bố chấm dứt chiến tranh và tìm mọi cách tỏ bày thái độ hoà hoãn chứng minh thiện chí với tất cả mọi người, thế nhưng những cuộc nổi loạn không lâu sau đó vẫn tiếp tục nổ ra và rồi những cuộc chinh phạt vẫn phải tiếp diễn] Vì lẽ, nếu kẻ bề tôi chư hầu muốn dành quyền bính, không tôn trọng cái được dành cho tư cách vị thế của mỗi vua chúa, thì về sau, những bề tôi chư hầu của chính kẻ muốn dành lấy quyền bính cũng sẽ “đôi co đặt điều kiện” trong việc tôn kính thần phục (vua mới), và rồi tôn ti trật tự cũng như quyền bính sẽ không thể nào thiết lập, đảm bảo được. Đó là tình huống mà người ta tìm cách “chiếm lấy quyền lực” (bằng cách dựa vào tương quan lực lượng) nhưng lại không đồng thời hành xử đúng đắn để bảo tồn duy trì quyền lực (nghĩa là tôn trọng sự chính thống), tình

huống này tất nhiên sẽ dẫn đến việc là kẻ dành quyền bính như vậy đã không bao giờ thực sự thắng cuộc (ngay cả từ góc độ gọi là sức mạnh tích cực - force positive).

Qua đây, chúng ta có thể thẩm định được hệ quả của một quan niệm như vậy trên bình diện chính trị và Lịch Sử. Thay vì gán cho những cuộc cách mạng cái đặc tính ưu điểm là làm năng động hoá dòng phát triển lịch sử, những người Trung Hoa đã nỗ lực thống nhất, theo cách chặt chẽ nhất, quyền lực và tính cách chính thống: chỉ tư duy quan niệm về năng lực thực tế hay thực sự (capacité effective) trong khuôn khổ của một tiến trình liên tục và qua chuyển giao, giảm đến mức tối thiểu mọi hình thái đột biến hay gián đoạn nhằm tạo điều kiện thuận lợi cho một sự *chuyển tiếp* vĩnh hằng. Mọi đối lập chỉ có cơ may thành công khảng định được với điều kiện là: thay vì tự suy kiệt đi trong một tương quan đối địch, sự đối lập đóng vai trò của một yếu tố có tính cách thay thế và tái phục hưng, hội nhập vào một lô-gích của sự tuần tự chuyển đổi, mang tính chất điều hoà, và thành công trong chức năng trung chuyển.

Chúng ta cũng có thể thẩm định được hệ quả của một quan niệm như trên ở bình diện triết học. Vì lẽ, đồng thời với việc dẫn đến sự phê phán thẳng thừng đối với khuynh hướng duy tâm siêu hình (tách rời nguyên lý về trật tự với dòng thực tại hoá của muôn vật) - cũng như đối với khuynh hướng đạo lý đạo đức đi kèm theo (đối lập những thời đại "chỉ có nguyên lý

ngự trị” với những thời đại “chỉ có xu thế ngự trị”), sự tương liên thiết lập được giữa nguyên lý lý tưởng và xu thế thiên hướng thực tế tất nhiên đã dẫn đến việc hình thành nên (*nhân danh một quan niệm thực tế*, và cho đến tận cả địa hạt chính trị) một quan niệm duy tâm có tính đạo lý (idéalisme moral) mà tính chất *lý tưởng* (idéalité) của nó lại càng rõ nét hơn nữa khi không hề đặt nền tảng trên bất cứ điểm tựa nào về bản thể luận hay tín ngưỡng tôn giáo. Theo tôi, chính đây là một trong những mắc-xích vũng chãi nhất của tư tưởng học thuật Trung Hoa. Có thể được tóm tắt toàn bộ như sau [*Wang Fuzhi*]: “Không có nguyên lý trật tự tách rời khỏi thực tại cụ thể, cũng như không có xu thế triển khai vận động tách rời khỏi nguyên lý trật tự (f)”. Một mặt, người Trung Hoa khước từ việc tôn vinh nguyên lý trật tự biến nó thành một Hữu Thể siêu hình tuyệt đối; mặt khác, người Trung Hoa quan niệm là không một cái gì có thể được đưa đẩy để rồi xuất hiện bên ngoài sự vận động điều hoà như đã được quan niệm. Không một Chuẩn Mực nào vượt lên trên cái hiện thực (được xem như là Chân Lý): tính chất chuẩn mực triển khai thường hằng, và chính tính chất chuẩn mực này chi phối mọi “luồng chảy” của hiện thực thành một dịch lý vĩnh hằng (en un éternel procès). Con người, nếu thích ứng được thực sự với tính chất chuẩn mực này, không những chỉ có thành công, mà hơn thế nữa (nếu vận động theo chiều hướng của phương thế cục diện) còn có thể “viên thành được bản lai”, có thể “biết được (ý) Trời” và “dự phần vào”.

X. Để trình bày sự viên thành của hiện thực, nền triết học phương Tây đã sớm tự tách làm hai khuynh hướng đối lập nhau: một bên, là lối giải thích theo khuynh hướng “cơ học” (mécaniste), hay “tất định” (déterministe) (với những nhà tư tưởng tiên phong như Empédocle⁽¹⁾ hay Démocrite⁽²⁾) đã trình bày sự viên thành của hiện thực từ góc độ sáng tạo sáng thế (genèse) và những chuỗi nối kết tất yếu; và một bên là lối giải thích theo khuynh hướng “mục đích luận” (finaliste) theo mục tiêu cứu cánh (téléologique) (được phác thảo ra trong quan niệm của Anaxagore⁽³⁾ và Diogène d'Apollinie⁽⁴⁾, sau đó được Platon phát triển qua các tác phẩm *Timée* và *Định Luật* (Lois), rồi được Aristote hoàn chỉnh (38)): lối giải thích này diễn giải tiến trình của hiện thực theo góc độ của sự viên thành, có tính chất tối ưu và lô-gích, và đó chính là mục đích. Hai khuynh hướng trên, trong thế mâu thuẫn của chúng, đã năng động hoá dòng phát triển của tư tưởng học thuật phương Tây: một bên là vấn đề

⁽¹⁾ Empédocle (khoảng 490-khoảng 430 tr.CN): triết gia-thi sĩ Hy Lạp đã quan niệm về những nguyên tố cơ bản (Đất, Lửa, Nước, Không Khí) làm nên thế giới và muôn loài; những ý tưởng của ông đã vang vọng mãi về sau đến tận những trước tác của Holderlin, Nietzsche hay Heidegger.

⁽²⁾ Démocrite (khoảng thế kỷ thứ V tr.CN): triết gia Hy Lạp cùng thời với Socrate (468-399), là một trong những người đầu tiên quan niệm về một nguyên lý "nguyên tử" (atomisme) về hiện thực.

⁽³⁾ Anaxagore (khoảng 500-khoảng 428 tr.CN): triết gia Hy Lạp, người đã gợi ý một cách nhìn khoa học về vũ trụ: theo ông, các hành tinh hay mặt trăng cũng chỉ là những vật thể rắn giống như Trái Đất, được phóng vào vũ trụ, do đó ông đã suy ra được cách giải thích các hiện tượng về nguyệt thực.

⁽⁴⁾ Diogène d'Apollonie (? -?): triết gia Hy Lạp đã quan niệm một vũ trụ vô hạn với vô vàn thế giới.

“từ cái gì ?” và bên kia là vấn đề “nhắm đến cái gì ?” (39). Trong khi đó, quan niệm Trung Hoa, về một phương thế bố cục vận hành và về xu thế thiên hướng, bắt nguồn một cách tự nhiên tự phát, dường như, theo một cách nào đó, có quan hệ với mỗi một trong những vế của hai khuynh hướng tư tưởng nêu trên của phương Tây, nghĩa là, rốt cùng, chẳng tương ứng với bất kỳ khuynh hướng nào. Hai khuynh hướng tư tưởng của phương Tây, mặc dù có sự bất đồng với nhau, vẫn đặt nền tảng trên cùng một *chiều hướng-nắm hiểu thường tình* (*sens commun*), đó là chiều hướng về nhân quả. Và chính cái “chiều hướng nhân quả” này dường như là cái mà truyền thống tư tưởng học thuật Trung Hoa không chia sẻ.

Tương tự như khuynh hướng tất định luận (của phương Tây), quan niệm của người Trung Hoa về phương thế bố cục nhấn mạnh tổng diễn tiến không sao tránh khỏi được của dòng chảy muôn vật, mà xu thế thiên hướng làm hiển lộ ra, và trình bày sự nối kết theo nhau của muôn vật từ duy nhất những đặc tính vật lý (“cứng”, “mềm”, v.v...) và xem đó như là những hiện tượng về năng lượng (40). Nhưng trong quan niệm của những nhà tư tưởng Hy Lạp Cổ đại, cái tất yếu không sao tránh khỏi được chỉ là mặt trái của cái ngẫu nhiên tình cờ và sự thích nghi thích ứng trong tự nhiên không thể là một nguyên lý tự thân của tự nhiên (theo quan niệm của Empédocle, về sau bị Aristote phê phán ở chính điểm này, cái tất yếu chỉ vận động theo những ngẫu nhiên tình cờ - *rencontres heureuses* - và qua loại bỏ tất cả những gì không thể

tồn tại đứng vững). Ngược lại, ý tưởng điều hoà đã là khởi điểm của tư tưởng Trung Hoa khi quan niệm về tiến trình: xu thế thiên hướng dẫn dắt cho tiến trình, hoàn toàn không là một cơ chế mù quáng, được quan niệm, như chúng ta đã thấy, một cách hết sức lô-gích.

Do vậy, người ta tưởng đã nhận ra một sự tương đồng giữa truyền thống tư tưởng Trung Hoa và truyền thống đối nghịch theo như quan niệm của Aristote, vốn tiếp cận hiện thực theo góc độ của cái "thường ổn" (*constance*) hay cái "thường xảy ra nhất" (*du "plus fréquent"*): ở cả hai truyền thống, đều cùng nhấn mạnh đến những cái đều đặn về chức năng, cũng như sự đều đặn của chu kỳ bốn mùa (41); ở cả hai truyền thống, đều cùng một cảm nhận về một sự năng động có tính tổ chức vận động trong toàn khắp vũ trụ (khắp *ouranos*, trong tiếng Hy-Lạp). Nhưng trong quan niệm của truyền thống Hy-Lạp, sự đều đặn như thế của tiến trình được thuyết minh theo kết quả chung cuộc tương ứng với sự viên thành của tự nhiên có tư cách là hình thái hay khái niệm (*eidōs*, trong tiếng Hy-Lạp), kết quả chung cuộc này còn được sử dụng như là mục tiêu cứu cánh của tiến trình trong tương quan với những phương tiện vật chất được vận dụng vào. Trong khi đó, như chúng ta đã thấy, dù là bàn về sách lược binh pháp, về quan niệm về Lịch Sử hay về bản thể luận, cái lô-gích của người Trung Hoa về xu thế thiên hướng vẫn không quan niệm theo khuôn khổ mục đích hay cứu cánh. Do đó, giữa hai truyền thống Hy Lạp và Trung Hoa đã có

một sự khác biệt căn cơ trong quan niệm về tự nhiên: dù đã phê phán quan niệm thiên về vũ trụ luận và thần linh (cosmogoniste et démiurgique) vẫn còn ảnh hưởng nơi Platon qua tác phẩm *Timée*, Aristote cũng vẫn quan niệm những biến đổi của tự nhiên theo “liên tưởng tương đồng” với những chế tạo về kỹ thuật (42): “theo với cách người ta chế tạo một vật mà vật đó sinh thành hiển hiện ra theo như bản chất”, và nếu nghệ thuật đóng những con thuyền vốn đã nằm trong gỗ cây, thì nghệ thuật này sẽ hoạt tác như tự nhiên (sự khác biệt chủ yếu, tùy theo trường hợp này hay trường hợp kia, chỉ là ở việc “nguyên lý về vận động” - “*principe de mouvement*”, là nội tại hay ngoại tại). Tương tự như trong nghệ thuật, tự nhiên khởi đầu chính là từ mục đích cứu cánh, chuỗi những sự việc xảy ra trước (*série des antécédents*) bị quy định bởi hình thái phải thực hiện nên (tương tự như lối các thành phần bộ phận được thể hiện bởi tổng thể: những cái bất thường quái gở của tự nhiên có chăng chỉ là những “lệch lạc sai lầm của mục đích cứu cánh”). Điều này có nghĩa là cái trật tự, ẩn bên trong cái biến thiên, không triển khai từ chính cái biến thiên (từ cái lô-gích tự thân), mà là từ cái cứu cánh chung cuộc rồi trật tự sẽ đi đến. Theo chiều ngược lại, người Trung Hoa chưa từng quan niệm sự sản sinh ra thế giới vũ trụ và những biến đổi của tự nhiên theo mô hình có sự sáng tạo của thần thánh, thậm chí cũng không theo mô hình, đã không còn huyền tưởng, do tự con người chế tác (*celui, démythifié, de la*

fabrication humaine). Người Trung Hoa như thế cũng đã không có cái nhu cầu, từ ý tưởng về tiến trình đều đặn, chiết xuất ra (và trừu tượng hoá đi) khái niệm về *thiện* (bien) rồi đặt để ra như là *mục đích* (but) (43): đối với quan niệm truyền thống Trung Hoa, riêng ý tưởng về sự tự điều hoà vốn đã đủ thoả mãn.

Tương quan phương tiện-cứu cánh (de moyen à fin), trong quan niệm về tự nhiên của Aristote, có liên hệ với tương quan *vật chất-hình thức* (de matière à forme). Và vì người Trung Hoa đã không tìm cách thiết lập những hình thức như là những cứu cánh của tiến trình, thật khó mà làm tương ứng cái ý tưởng vật chất-phương tiện (như trên, theo Aristote) với quan niệm Trung Hoa về năng lượng cung cấp cho việc thực tại hoá. Ở phương Tây chúng ta, một cuộc tranh luận đã bắt đầu từ lúc những người phương Tây khám phá ra lục địa Trung Hoa (các linh mục Longobardi, de Sainte-Marie, Leibniz, ...): người Trung Hoa có là “duy vật” hay không? Nhưng, như ta thấy, câu hỏi này quá mang dấu ấn của chính ngay những quan niệm của phương Tây chúng ta để có thể tiếp cận nền văn hoá đối diện và tiếp nhận từ nền văn hoá này một nghĩa-lý nào đó, và do đó câu hỏi đã không tìm được câu trả lời. Vì rằng, theo như chúng ta vừa xem xét, nhìn nhận một thái độ “phản-duy tâm” (anti-idéalisme) trong quan niệm Trung Hoa (phản ứng lại với yêu sách về siêu hình được du nhập vào Trung Hoa thông qua đạo Phật) không vì vậy mà có thể dẫn đến hệ quả phải xem quan niệm Trung Hoa như là có

tính cách duy vật một cách tích cực: theo đó xem rằng quan niệm Trung Hoa đã hình thành nên từ sự xác định một dạng “vật chất” nào đó và đã được định hướng theo một lô-gích như vậy ⁽¹⁾.

Do đó có vấn đề về phương pháp tiếp cận nhằm làm cho sự so sánh đối chiếu được đúng đắn hiệu quả: nhằm thoát ra khỏi lối tranh luận “ông nói gà bà nói vịt” và dứt bỏ ngay những tranh cãi vô bổ, có giải pháp nào khác hơn là tìm cách ngược dòng trở về với căn nguyên khuôn định ra những nền tảng của tư duy tư tưởng phương Tây chúng ta, nhằm làm rõ ra nơi khởi đầu góc độ chênh lệch và chiều hướng từ đó triển khai ra sự chênh lệch khác biệt giữa hai quan niệm (phương Tây và Trung Hoa)? Việc này chỉ khả thi với điều kiện chúng ta bắt đầu bằng việc ấn định ra một điểm đồng thuận thực sự, trước cả giới hạn xuất hiện sự chênh lệch khác biệt, từ đó chúng ta có thể thấy hiển hiện dần ra sự khác biệt và cũng là cơ sở để tư duy xây dựng lại sự khác biệt. Đương nhiên là hoàn toàn không theo chiều hướng, có tính chất thực tế, của một dòng lịch sử, mà là tuân theo yêu sách của một *bảng phả hệ* lý thuyết (về những hệ thống tư tưởng quan niệm triết học).

XI. Về điểm đồng thuận, trước cả sự khác biệt, giữa quan niệm về tự nhiên của người Hy-Lạp và

⁽¹⁾ (chú dẫn của nguyên tác) về điểm này, xin đọc thêm tiểu luận kế trước có tựa đề là *Dịch Lý hay Sáng Thế* (Procès ou Création), nxb Seuil, Paris, 1989, t.149 sq.

quan niệm về tiến trình của người Trung Hoa, chúng ta chắc chắn sẽ tìm thấy được với sự thể là cả hai truyền thống tư tưởng đều tư duy dòng biến đổi trên cơ sở những mặt hay yếu tố đối lập. Như theo lời Aristote, về điểm này, tất cả những nhà tư tưởng trước Aristote đều nhất trí, mặc dù bề ngoài có khác nhau, mặc dù “không mấy thuận lý” “như thể là chính ngay cái chân lý thúc bách họ quan niệm như vậy” (44): những yếu tố đối lập nhau không những được sử dụng như là những nguyên lý cho dòng biến đổi (theo khái niệm bao quát nhất của nó: *métabolé*, trong tiếng Hy-Lạp, vừa là sản sinh ra, vừa là suy thoái đi, là chuyển động, là băng hoại), mà ở đây còn là một sự đối lập độc nhất (vì lẽ “có một sự đối lập độc nhất cho cái duy nhất là một” và rằng “cái chất liệu là cái duy nhất là một”). Và cũng đã có một sự nhất trí tương tự như vậy trong truyền thống tư tưởng Trung Hoa, quan niệm những nguyên lý âm-dương đối nghịch nhau, duy nhất tự chúng mô tả những biến đổi biến hoá: ta có thể nào hình dung ra một quan niệm tư tưởng về “biến đổi”, về “biến hoá”, tự bắt đầu từ một điểm khác hơn là từ cái “đối lập” khởi thủy như thế hay không (theo như từ *énantiosis* trong tiếng Hy-Lạp) ?

Nhưng sự khác biệt lại xuất hiện, giữa tư tưởng Hy-Lạp và tư tưởng Trung Hoa, khi Aristote, nhắc lại một lập luận trong tác phẩm Phédon, đã đi đến việc thêm vào cho hai nguyên lý đối lập một vế thứ ba, dùng để hỗ trợ cho hai nguyên lý đối lập và có khả

năng tuân tự tiếp nhận nguyên lý này và nguyên lý kia: đó chính là cái *tiềm tích-chủ thể* - *substrat-sujet*, (cái “nằm dưới” - le “gisant sous”: *hupokheimenon*, trong tiếng Hy-Lạp) cần được “giả định”, thêm vào cho những cái đối lập vốn chuyển đảo lẫn nhau, xem như là nguyên lý thường hằng của sự biến đổi. Theo ví dụ đề ra trong tác phẩm *Tự Nhiên* (*Physique* của Aristote), chúng ta hãy xem xét hai vế đối lập nhau, đó là “dày đặc” và “hiếm hoi” (*densité et rareté*): “thật sẽ khó khăn bối rối khi phải trả lời là theo cái xu hướng xếp đặt tự nhiên (*disposition naturelle*) nào để cho cái dày đặc có một tác động nào đó lên cái hiếm hoi, hay là cái hiếm hoi tác động lên cái dày đặc”; như thế, nhất thiết cần phải có “sự hoạt động của cả hai tạo ra một vế thứ ba”, và do đó tại sao người ta đã phải “đặt vào”, dưới những cái đối lập nhau, “một bản chất khác” (45). Cùng một lối lập luận như vậy đã được Aristote sử dụng đi sử dụng lại rất nhiều lần, và cũng theo một cách có hệ thống như vậy. Do đó có thể đọc được trong tác phẩm *Siêu Hình* của Aristote như sau: “Cái chất cảm nhận được (*substance sensible*) phải gánh chịu sự biến đổi. Và nếu sự biến đổi diễn ra trên cơ sở những cái đối lập nhau hay những cái trung gian - hẳn nhiên là không phải của tất cả những cái đối lập (vì lẽ âm thanh cũng không là “phi bạch” ⁽¹⁾) nhưng duy nhất từ cái đối nghịch-, tất yếu phải có

⁽¹⁾ ND: có lẽ tác giả khi viết câu này đã nghĩ đến Công Tôn Long và phép ngụ biện về “phi bạch phi mã”.

một tiềm tích biến đổi từ cái đối nghịch này sang cái đối nghịch kia, vì lẽ không thể chính ngay những đối nghịch tự biến đổi cái này thành cái kia (46)". Và "cái gì đó" còn "nằm ẩn lại dưới" sự "biến hoá biến đổi" (*hypomenei*, trong tiếng Hy-Lạp), chính là "vật chất".

Vì sao có cái nhu cầu lô-gích về nguyên lý thứ ba được quan niệm như là "tiềm tích" - "chủ thể" ? Như đã nói ở phần trước, là vì những cái đối lập "không có tác động trên nhau, "không tự biến đổi cái này thành cái kia", và "huỷ diệt lẫn nhau" (47). Nói về mặt lô-gích, chúng loại trừ lẫn nhau. Trong khi đó, ngược lại, toàn bộ truyền thống tư tưởng Trung Hoa nhấn mạnh việc những cái đối lập, vừa đồng thời đối nghịch nhau, vừa lại "tích chứa lẫn nhau": trong âm có dương, và trong dương có âm; hay còn là, trong khi cái dương thâm nhập vào cái dày đặc của âm, thì cái âm mở ra cho sự phân tán của dương (48): cả hai triển khai liên tục từ cùng một sự thống nhất cơ yếu và kích thích một cách hỗ tương sự thực tại hoá. Như thế, chúng ta có thể đảo lại theo đúng câu chữ lời của Aristote: đúng là có một "xu hướng xếp đặt tự nhiên" thông qua đó những cái đối lập tương tác qua lại lẫn nhau, và sự tương tác qua lại này vừa là tự nhiên tự phát vừa là liên tục (liên tục vì là tự nhiên tự phát).

Aristote còn nói: "Không có hữu thể nào mà chúng ta có thể nhận thấy cái thể-chất của nó được cấu tạo bởi những cái đối lập" ("il n'est pas d'être dont nous voyions que la substance soit constituée par les contraires"). Trong khi đó, tại Trung Hoa, mọi

năng lượng cung cấp cho sự thực tại hoá là được cấu thành đồng thời bởi âm và dương, và âm dương như thế không chỉ là những vế giới hạn của sự biến đổi, chúng *cùng nhau* hình thành nên mọi cái tồn tại: như vậy không cần phải giả định một vế thứ ba dùng để hỗ trợ cho quan hệ của âm dương (cái nguyên lý chủ đạo chính nó cũng không tồn tại ngoài những cái đối lập, mà chỉ biểu thị tương quan hài hoà của những cái đối lập mà thôi). Âm dương đủ để hình thành một phương thế bố cục đủ tự đáp ứng, và xu thế thiên hướng bắt nguồn từ sự phụ thuộc lẫn nhau của âm dương, như chúng ta đã xem xét, tự một mình định hướng cho tiến trình của thực tại. Đồng thời với việc không ngừng phân tách ra, năng lượng luôn được thúc đẩy tự thực tại hoá, trong một dòng vận hành có tính chất bù đắp bổ sung và điều hoà đều đặn: luôn thường xuyên có sự *vật chất hoá* (matérialisation), nhưng không có “vật chất” thực sự đúng nghĩa (mais non pas de “matière” proprement dite). Trong khi đó, theo quan niệm của Aristote, sự thiếu năng động của những vế đối lập đi cùng với quan niệm thực thể (substantialisme): hiện thực không được quan niệm như là một phương thế bố cục (dispositif, hiểu là tự năng động hoá tự chính cái tư thế bố cục riêng - disposition), mà là được quan niệm theo tương quan từ vật chất đến hình thái và xuất phát từ khái niệm về bản thể (do đó những vế đối lập chỉ có thể là “vốn có tự thân” - “inhérents”, nơi một chủ thể theo lối “ngẫu nhiên” - en tant qu’ “accidentels”). Và cũng do đó, sự biến đổi biến hoá không còn có thể được diễn

giải theo quan niệm xu thế tự nhiên tự phát, như theo một cấu trúc lưỡng cực, mà lại dẫn đến việc hình thành nên một hệ thống phức hợp về nhân quả.

Một lối nói công thức như sau, trích dẫn trong tác phẩm *Siêu Hình* của Aristote, có vẻ như có thể xuất hiện hay được chấp nhận ở bất kỳ nền văn hoá nào vì quá đỗi hiển nhiên: “Mọi cái thay đổi là một cái gì đó được thay đổi, bởi cái gì đó, thành cái gì đó” (“tout ce qui change est quelque chose qui est changé, par quelque chose, en quelque chose”) (49). Nhưng qua đây, phải chăng chúng ta có thể nhận thức rõ hơn rằng tính cách khái quát như vậy của định nghĩa đã ẩn giấu đi bao cái *tiên nghiệm* về lý thuyết? (Tôi muốn nói: bao nhiêu cái định kiến đã được giấu kín dưới bề mặt bình thường hiển nhiên của câu chữ trên đây). Đọc dòng câu chữ như thế, ta có cảm tưởng đó gần như là một dạng “đảo ngôn hoán ngữ (trùng ý)” (tautologie), nhưng, thông qua việc diễn dịch định nghĩa này ở mức tối thiểu, cũng có thể thấy được tất cả những gì về sau đã khuôn định bố cục tư duy phương Tây của chúng ta. Thêm vào cho hai vế đối lập (ở đây được biến thành tương quan giữa “hình thái” với cái “thiếu hụt” - de “forme” à “privation”), là khái niệm chủ thể được sử dụng phục vụ cho sự biến đổi và khái niệm tác nhân “qua đó sự biến đổi diễn ra”. Lý do là, kể từ lúc không quan niệm có sự tương tác của những vế đối lập, do đó phải đưa vào một nguyên lý thứ ba sử dụng hỗ trợ cho quan hệ giữa những vế đối lập, thì đồng thời người ta cũng buộc

phải đưa thêm vào một yếu tố thứ tư, có tư cách là “yếu tố bên ngoài” (“facteur extérieur”), được sử dụng là nguyên nhân hiệu dụng (cause efficiente) của sự biến đổi. Và như thế, tiếp theo cái tiềm tích-chủ thể như đã nêu, lại được thêm vào cái tất yếu của một “động cơ” (“moteur”, *to kinoun*, trong tiếng Hy-Lạp). Một bên là cái vật chất, và một bên là hình thái và cũng là cứu cánh, cộng vào đó là động cơ: học thuyết về bốn nguyên nhân, kể từ lúc đó, đã hoàn chỉnh và dường như từ đó trở đi có thể được xem là tất nhiên. Nói cách khác, cái *triết lý khoa học luận (épistèmè*, trong tiếng Hy-Lạp) của phương Tây như thế đã được bày bố sẵn sàng. ⁽¹⁾

Mặc dù nền khoa học phương Tây, nhất là kể từ thời Phục Hưng, đã phải cắt đứt với uy thế thống trị của những luận thuyết của Aristote để có thể tiếp tục phát triển, nhưng vẫn không sao ngăn cản được việc những lối biểu trưng của người Hy-Lạp (mà tư tưởng Aristote là dấu ấn cho kết quả chung cuộc) - trong đối chiếu với lối quan niệm Trung Hoa, tham gia vào việc

⁽¹⁾ (ghi chú của nguyên tác) Khái niệm *épistèmè* ở đây được dùng theo nghĩa đã được Foucault sử dụng, nhưng trở lại chống lại Foucault: vì rằng cái cấu trúc hình thái biểu đạt (configuration discursive), cấu thành cho *épistèmè*, mà ta phát hiện ra qua lối thay đổi góc độ quan sát với / từ một nền văn hoá khác (như ở đây là nền văn hoá Trung Quốc trong tương quan với nền văn hoá châu Âu), thuộc về một thời hạn dài (durée longue) và dẫn đến việc phải viện dẫn trở lại một lối biểu trưng cũng bị Foucault phê phán như lối biểu trưng về truyền thống (Nhưng, theo một cách nào đó, những công trình nghiên cứu cuối cùng của Foucault liên quan đến lịch sử về giới tính phải chăng đã buộc chúng ta phải tiếp cận nhìn nhận một thời hạn dài như thế?).

khuôn định bố cục nền tảng của quá trình nhận thức diễn ra ở phương Tây (thậm chí cho đến cả cách thức phê phán từ đó hình thành nên, xét từ góc độ triển khai lý thuyết): nói chung, quá trình nhận thức này rất đặc biệt (về những lựa chọn của nó), cho dù về sau này đã đưa đẩy đến ảnh hưởng thống trị của nó đối với những nền văn hoá khác.

Điều này buộc chúng ta phải đọc lại, tiếp cận lại với nền triết học phương Tây của chúng ta từ bên ngoài và, thay vì cứ phơi bày mãi ra cùng một dạng lịch sử (về nền triết học này), chúng ta phải gắng trở ngược về lại cái thời điểm trước cả những lập luận lô-gích khởi thủy đầu tiên, về lại cái nền móng lúc vẫn chưa được quan niệm - ý thức khuôn định (*fondement non conscient*). Và như thế chúng ta thử tìm tòi lại, ở cõi *thượng nguồn* này của tư tưởng, mối liên hệ được duy trì giữa hệ thống về nhân quả với cái “định kiến” về thể - chất. Vì rằng (theo quan niệm phương Tây), khi mà cái “tự nhiên” trở nên thực thể (*substantialiste*), cái trật tự ngưng định (*ordre statique*) không đủ để giải thích cái trật tự năng động, do đó cần phải có một động cơ. Ngược lại, tư tưởng Trung Hoa không buộc phải quan niệm về một chủ thể, và một cách hoàn toàn lô-gích, đã dẫn đến quan niệm khởi cần phải viện dẫn đến một nguyên nhân bên ngoài. Vì rằng, vì là ở bên trong phương thế bố cục, cái hiệu quả hiệu dụng không đến một nơi nào từ bên ngoài và hoàn toàn tự thân tự tại. Cái trật tự do đó vừa là ngưng định vừa là năng động, cái cấu trúc

của hiện thực thể hiện theo cái dịch lý luôn biến đổi (la structure du réel est d'être en procès).

XII. Vấn đề còn lại là chúng ta thử nối lại sự so sánh đối chiếu từ một hướng khác: cái năng động mà quan niệm về tự nhiên của phương Tây cũng xem như là tự thân của tự nhiên, phải chăng, một cách nào đó, cũng tương phù với cái xu thế tự thân của tiến trình hay cái *thế* của tư tưởng Trung Hoa? Ở “dạng tiềm năng” và ở “dạng triển khai” (“en puissance” - “en acte”, *dunamis* - *énergeia*, trong tiếng Hy-Lạp): chính theo một sự đối lập như vậy mà chúng ta đã lý giải, thông qua những khuôn khổ của tư duy phương Tây chúng ta, cái tuần tự chuyển đảo bao la đều nhịp của dòng diễn biến theo cái nhãn quan của người Trung Hoa (khi đề cập xem xét vấn đề về “tiềm ẩn” và “thực tại hoá”, -xin đọc lại phần V cùng chương này). Sự so sánh đối chiếu như vậy có thể cho phép dẫn đến một giao điểm khái quát hơn giữa hai truyền thống tư tưởng. Chúng ta biết là, so với tư tưởng Hy-Lạp, tư tưởng Trung Hoa có khác biệt chủ yếu là không có xu hướng tư duy về bản thể (về cái vĩnh hằng), mà là tư duy về cái biến thiên (cái biến đổi biến hoá). Và chính khái niệm *dạng tiềm năng* là cái thông qua đó tư tưởng Hy-Lạp đã tìm cách thoát ra khỏi cái khó khăn nan giải của bản thể theo như quan niệm của trường phái Elée⁽¹⁾ (bản thể không thể đến từ cái “hữu” cũng

⁽¹⁾ Trường phái triết học Hy Lạp vào khoảng thế kỷ thứ VI-V tr. CN với những đại biểu nổi bật nhất là Parménide và Zénon.

như từ cái “vô hữu”, -l'être ne peut venir ni de l'ô être" ni du “non-être”), nhằm làm sao, giữa hai vế này và nhờ vào cái “vô hữu” tương đối, có thể tư duy quan niệm được ngay chính khả năng của cái biến thiên (và như vậy tức thì thuyết minh cho việc chúng ta một lần nữa quay trở về lại với quan niệm của Aristote, nhà tư tưởng về cái *sinh thành -génésis* trong tiếng Hy-Lạp).

Như thế, sự so sánh đối chiếu trên là thiết yếu, vì lẽ, một cách khách quan, lối đối chiếu so sánh như vậy tỏ ra có nhiều khả năng nhất trong việc làm rõ ra những vấn đề chung cho cả hai truyền thống tư tưởng, chỉ ra được những chiều hướng tương đồng. Tuy nhiên, một lần nữa, sự đối chiếu không thể nào đứng vững khi so sánh đối chiếu một cách thật sát sao. Thậm chí, người ta có thể hiểu thế nào là xu thế thiên hướng trong tư tưởng Trung Hoa rõ hơn nữa nếu đối lập nó với cái *dunamis* của người Hy-Lạp. Theo cái *dunamis* của người Hy-Lạp, sự thực tại hoá không bắt nguồn từ chính ngay cái “tiềm năng”, mà là từ “hình thái” phục vụ như là “cứu cánh” (*télos*, trong tiếng Hy-Lạp) cho tiềm năng: như thế, cái “thực tại” (*actualité*), về mặt bản thể luận, là cao hơn cái “tiềm năng”, vì là có thể đồng hoá được với hình thái, trong khi tiềm năng thì xem là gắn liền với vật chất. Vì lẽ đó, theo Aristote, “có thể xảy ra trường hợp cái có tiềm năng lại không chuyển thành cái triển khai (*acte*) (50)”. Ngược lại, theo nhãn quan Trung Hoa, sự thực tại hoá là hoàn toàn phụ thuộc vào tiềm năng tiềm

lực, hoà nhập vào đây, và *thế* là không sao tránh khỏi được: những giai đoạn của cái tiềm năng và cái thực tại hiện tiền (du potentiel et de l'actuel) là tương liên với nhau, biến hoá cái này trong cái kia, và song hành ngang nhau.

Ưu thế ưu tiên dành cho cứu cánh chung cuộc (cause finale) là bao quát trong tư tưởng Hy-Lạp đến mức ảnh hưởng cho đến tận cái quan niệm (của người Hy-Lạp) về những chuyển động trong tự nhiên. Những nhà tư tưởng Hy-Lạp cũng như những nhà tư tưởng Trung Hoa, trong lối giải thích của họ về tự nhiên hay thiên nhiên, đã rất sớm nhạy cảm với việc một số vật thể có xu hướng đi lên cao trong khi một số khác lại có xu hướng đi xuống thấp: theo Aristote, khi ông phê phán khái niệm một không gian không biệt hoá rất được những người theo khuynh hướng nguyên tử luận (les atomistes) ưa chuộng, “những quy định tất yếu [lên cao và xuống thấp] như thế khác nhau không chỉ do vị trí của chúng mà còn do tiềm năng của chúng (51)”. Cuối cùng lại, ở đây, trong khuôn khổ một không gian tự nhiên cấu trúc theo dạng hai cực (trên và dưới) và liên quan đến những hiện tượng về trọng lực (quan niệm như là xu thế không tránh khỏi được), chúng ta có thể có chẳng một cái gì đó tương ứng tương đương với quan niệm Trung Hoa về phương thế bố cục và về xu thế thiên hướng (vì lẽ, giờ đây, “vị trí - vị thế” được “tiềm năng” kèm theo, và tương ứng với *thésis* thì có *dunamis*)? Nhưng, ngay cả trong trường hợp này, nếu lửa có xu hướng lên cao một cách tự nhiên, và hòn đá thì rơi xuống thấp (chú ý ở đây có

một sự khác biệt có ý nghĩa khi so sánh với cái “chiều thế cục diện” - dimension dispositionnelle, của cái *thế* theo quan niệm Trung Hoa: xem lại minh hoạ rất hay thường dùng về phiến đá tròn lăn từ đỉnh dốc), thì theo Aristote, đó chính là do “hình thù hình thái” (*eidos*, trong tiếng Hy-Lạp) của chúng đã quy định chúng như thế, gán đặt cho chúng một nơi chốn riêng tư: một lần nữa, cái xu thế không được nắm hiểu theo hướng một vị thế chức năng nào đó, mà là theo lối quan niệm mục đích luận (téléologiquement). Điều này, để kết luận, dẫn chúng ta đến việc phải làm rõ ra hai sắc thái cơ bản chỉ ra sự khác biệt của quan niệm Hy-Lạp về xu thế khi so sánh với quan niệm Trung Hoa: một mặt, tư tưởng Hy-Lạp đối lập xu thế tự nhiên với sự tự nhiên tự phát (trong khi quan niệm Trung Hoa thì lại xem là như nhau); mặt khác, tư tưởng Hy-Lạp có xu hướng quan niệm xu thế theo lối nguyện vọng và ước muốn (mode de l’aspiration et du désir), kết quả là dẫn đến một sự sắp xếp tôn ti thứ bậc về bản thể đối với hiện thực và định hướng hiện thực về phía siêu hình. Trong khi đó, tư tưởng Trung Hoa không biết đến những cấp độ về bản thể và cũng không phải vận dụng đến cái Động Cơ (Nguyên Cố) Đầu Tiên.

Khác với sự sinh thành tự nhiên cũng như khác với sự tác tạo do con người, dạng viên thành thứ ba của hiện thực, theo Aristote, dạng một mình tự sản sinh ra và “do tự thân” (“par soi-même”, *automaton*, trong tiếng Hy-Lạp), dạng này không viện đến hình thù hình thái và cũng không viện đến cả cứu cánh

mục đích: những đặc tính tự nhiên của vật chất như thế, không cần phải được phối hợp bởi hình thái, đi đến cái kết quả mà bình thường phải qua trung gian của hình thái mới có thể có được; cái lý của vật chất tự một mình sản sinh ra, không cần phải có cái mục đích để hoàn thành. Nhưng, đối với Aristote, muốn phản bác lại Démocrite, rằng một tình huống tự nhiên tự phát gộp lại nhiều diễn biến sơ đẳng có thể mô phỏng ra như vậy một dạng tổ chức theo với hình thái là một trường hợp hết sức ngoại lệ (trong khi đó cái cứu cánh lại thể hiện qua những hiệu ứng hiệu dụng thường ổn và đều đặn) và chỉ liên quan đến những hiện tượng ở những bậc rất thấp trong cái trật tự của hiện thực: sự sinh sôi của côn trùng, của loại ký sinh, của giun bọ, ...; hay còn là, sự thay đổi hướng của một số dòng nước con sông, sự băng hoại và thối rữa, sự phát triển của móng tay và tóc tai (52)... Và như thế, là sản sinh ra một cách tự nhiên những gì có thể sản sinh ra một cách bình thường *theo tự nhiên* (*a natura*, trong tiếng Hy-Lạp), thì với trường hợp vừa nêu trên đây, chỉ là trường hợp của một sự “hụt hẫng tự nhiên” (“privation de nature”, *stérèsis phuséos*, trong tiếng Hy-Lạp), tương tự những sự kiện biến cố tình cờ cần được quan niệm như là “hụt hẫng thủ thuật” (“privation d’art”). Trong lối giải thích theo nhân quả của triết học phương Tây, cái tự nhiên tự phát chỉ được viện dẫn ra theo dạng tiểu tiết không đáng kể (à titre résiduel). Ngược lại, như chúng ta đã thấy, toàn bộ truyền thống tư tưởng Trung Hoa, không những

quan niệm cái tự nhiên theo một phương thức tự nhiên tự phát, mà còn biến cái tự nhiên tự phát thành cái lý tưởng của dòng chảy vũ trụ càn khôn và của cả lẽ lối hành xử của con người. Như thế, đối với nhân quan phương Tây đặt nền tảng trên một sắp xếp tôn ti thứ bậc về bản thể, việc như sau là đúng lô-gích: đó là, giá trị tối cao là nhằm thoát ra khỏi sự ràng buộc của trật tự nhân quả vật chất, mà đỉnh cao là đạt đến tự do. Trong khi đó, theo quan niệm Trung Hoa về phương thế bố cục, cũng là lô-gích việc xem cái giá trị tối cao là nằm trong tính cách tự nhiên tự phát của xu thế thiên hướng, khi mà phương thế bố cục tự thân tự nó vận hành, và do đó một cách đều đặn: mọi vượt thoát cá thể riêng biệt trong tương quan với cái tự thân tự động của sự vận động vĩ đại của muôn vật đều phải loại trừ, mọi mưu toan bên trong cái phương thế bố cục đều là điều bất thường, và vì thế mà tư tưởng Trung Hoa đã không hề nghĩ đến tự do.

Nhưng như thế thì cái cương lực nào làm sinh động hiện thực, trong nhân quan (phương Tây) chúng ta, vì lẽ sự năng động không thể sinh ra từ hiện thực, như theo quan niệm Trung Hoa từ sự tương tác duy nhất của các cực ? Tính cách đối lập khởi thủy (mà từ đó khởi đầu cả hai truyền thống triết học) chúng ta đã thấy là Aristote, về phần ông, về sau đã chuyển nó thành một tương quan không bình đẳng giữa “hình thái” với sự “thiếu hụt” (de “forme” à “privation”): cái nguyên lý thứ ba, cái vật chất - chủ thể (matière-sujet), hướng đến hình thái như hướng đến cái tốt

lành của nó (comme vers son bien) - tương tự như là “giống cái hướng đến giống đực” (hay cái không đẹp hướng đến cái đẹp) (53). Cái xu thế, thông qua hiện thực, không được quan niệm như ở Trung Hoa theo một phương thức khách quan và không sao tránh khỏi được của xu thế thiên hướng, mà là theo một phương thức chủ quan, có cứu cánh mục đích, của “ước muốn” và “nguyện vọng” (*éphiesthai kai orégesthai*, trong tiếng Hy-Lạp). Ở đỉnh cao của tôn ti thứ bậc của hiện thực, cái xu thế phân cực thành Thượng Đế, quan niệm như Động Cơ Đầu Tiên: Động Cơ này, ở tận cuối của chuỗi nhân quả, “động mà không phải chuyển động” (“meut sans être mu”), không hành động một cách máy móc cơ học (nếu không lại còn phải tiếp tục đi ngược lên thêm dòng nhân quả), mà là theo một công thức nổi tiếng, theo “ước muốn” (hay “tình yêu”) nó gọi lên (*kinei hōs érōmenon*, trong tiếng Hy-Lạp, (54)). Mọi bản thể khác, luôn là ở dạng tiềm năng, đều *hướng về Hữu Thể (l'Être)* một cách toàn vẹn nhất, nhắm đến cái vĩnh hằng: ở cấp độ thượng tầng, theo cái vận động vòng tròn của (hình ảnh) “quả cầu những tinh tú cố định” (sphère des Fixes), và ở cấp độ hạ tầng, theo sự di truyền nội giống đơn thuần, sự chuyển đổi hỗ tương của những yếu tố và sự cân bằng của những lực tự nhiên. Thượng Đế, *ens realissimum* (cái viên thành tối thượng, tiếng La-Tinh trong nguyên tác), là Hành Vi và Hình Thái thuần khiết (Acte et Forme purs), được xem là *cực độc nhất* (pôle unique) cho tất cả những chuyển động và biến đổi

trong thế giới vũ trụ, làm cho cả bầu trời và toàn bộ tự nhiên được gắn treo vào đó; ngược lại, trong hệ thống lưỡng cực của tư tưởng Trung Hoa, mọi chuyển động và biến đổi tự nhiên chỉ luôn bắt nguồn từ một lô-gích tự tại, không xuất phát từ bất cứ ý chí thần linh nào (*énergeia* divine), và không hướng đến bất cứ cái gì khác ngoài việc luôn khởi sắc tái diễn liên tục dòng diễn biến. Xu thế chỉ luôn được định hướng theo sự tham gia hội nhập khởi thủy và không bao giờ đi đến cái cực điểm xoá bỏ một cách tuyệt đối mọi xu thế, cái cực điểm loại trừ hoàn toàn mọi vật chất và tiềm năng để được định danh là Thượng Đế. Một bên (phương Tây), xu thế được quan niệm một cách bi tráng (*tragiquement*), như là biểu hiện một sự thiếu thốn hụt hẫng: thúc đẩy bởi sự không đầy đủ trọn vẹn về bản thể, bởi sự khát khao gặp lại Thượng Đế; và một bên (Trung Hoa) thì xu thế được quan niệm một cách tích cực như là động cơ tự thân bên trong của sự điều hoà và tự minh định một cách toàn vẹn theo duy nhất cái lô-gích của sự vận động.

“Đấng tối thượng được ao ước” (le “suprême désirable”) cũng là “đấng tối thượng thông đạt được” (le “suprême intelligible”): cái hiểu biết minh triết của người Hy-Lạp, bắt nguồn từ nguyện vọng hướng đến Hữu Thể, tìm cách noi theo Thượng Đế trong cõi sống vĩnh hằng và toàn hảo, thông qua hành vi giải thoát bằng sự chiêm nghiệm, là nguồn cực lạc duy nhất. Tại Trung Hoa, nếu hiểu biết minh triết cũng là noi theo Trời, nhưng lại là để thích ứng với phương thế bố cục

của Trời, tự nương theo một cách thuận lợi với tính tự nhiên tự phát của xu thế thiên hướng của Trời và hoà mình vào với cái lý của muôn vật.

KẾT LUẬN III

SỰ THÍCH NGHI THÍCH ỨNG VÀ HIỆU QUẢ HIỆU DỤNG

I. Tư tưởng Hy-Lạp Cổ đại đã để lại cho chúng ta hai mô hình có thể đưa đến sự viên mãn của con người và góp phần vào việc hun đúc ước vọng của chúng ta hướng đến điều Lý Tưởng. Đầu tiên, đó là mô hình của sự dấn thân mang anh hùng tính trong hành động, được quan niệm theo một phương thức bi hùng: là lúc cá nhân con người quyết định bản thân can dự vào dòng diễn biến của muôn vật và dứt khoát gánh vác sự chủ động như thế, mặc cho những thế lực sức mạnh đối địch lại mà con người phải đối diện trong thế giới vũ trụ, thậm chí dù có phải hứng chịu nguy cơ tan tành nát thịt đi nữa. Thứ đến, đó là mô hình của thiên chức chiêm nghiệm, được quan niệm theo phương thức triết học và tôn giáo: vì đã xuyên thấu phơi bày ra hết những ảo tưởng về cái cảm nhận được, vì đã hiểu ra tất cả những gì ở cõi trần thế này đều là kiếp phù du, tâm linh con người ước ao hướng đến những chân lý vĩnh hằng, do đó quan niệm cái “Thiện tối thượng” (“souverain Bien”), và theo đó là

“hạnh phúc”, là chỉ có thể có được ở cõi thế của sự Thông Đạt (le monde de l’Intelligible), bằng cách hướng mình đến cõi thần linh tuyệt đối.

Trong khi đó, tư tưởng Trung Hoa thời Cổ đại, ưu tiên quan tâm đến việc tránh *đối đầu*, một việc làm hao công kiệt sức và vô bổ, và đề ra, trên cơ sở của cái lô-gích về vận động vận hành theo tương liên, nhận dạng bên trong những tiến trình khách quan, một mô hình về hiệu quả hiệu dụng, sự hiệu quả hiệu dụng này cũng duy nhất có giá trị ở bình diện con người. Tư tưởng Trung Hoa cũng đã không biết đến cái *hoài nghi đối với cái cảm nhận* (le doute à l’égard du sensible), mà từ đó bắt nguồn sự đối lập, trong quan niệm phương Tây, giữa hiện tượng bề ngoài và chân lý: hoài nghi này cũng đã định hướng cho những suy tư triết học phương Tây theo chiều hướng một cấu trúc bố cục trừu tượng, có mục đích có tính chất miêu tả và vô tư khách quan. Đối với tư tưởng Trung Hoa, không có vấn đề một bên là bình diện kiến thức hiểu biết, và một bên là bình diện hành động (dấn thân): là bậc thức giả hiền nhân kẻ nào, do đạt đến cái trực giác về sự năng động hội nhập vào dòng chảy muôn vật (và được hiển minh ra như là cái Đạo), sẽ tránh đi ngược lại với cái năng động dòng chảy, mà ngược lại, nhắm để cho cái năng động dòng chảy muôn vật tự vận hành một cách vẹn toàn nhất có thể được, và trong mọi tình thế tình huống.

II. Điều chúng ta đã học hỏi được qua chữ *thế* là một minh chứng. Vì hoàn toàn không bị hạn chế bởi

sự phân tách đối lập thực hành với lý thuyết, chữ *thế* không bao giờ bị tách khỏi cái nghĩa lý sách lược khởi thủy của nó và luôn được dùng để quan niệm ra, theo một dạng *cảm nang hướng dẫn sử dụng* (mode d'emploi), những tiến trình mà chữ *thế* nhắm trình bày mô tả ra. Vì những nguyên lý về năng động, thông qua hiện thực, về căn bản luôn là như nhau, *thế* có thể phục vụ cho sự phân tích về tự nhiên cũng như phân tích về Lịch Sử, dùng cho việc trị quốc cũng như cho lãnh vực sáng tạo nghệ thuật. Vì lẽ, thực tại luôn hiển hiện ra như một tình thế đặc thù, bắt nguồn từ một *phương thế cục diện* riêng lẽ (*disposition propre*) và có xu hướng triển khai ra một *hiệu ứng hiệu dụng* nào đó: không riêng gì nhà binh pháp, mà cả những chính khách, danh họa hay nhà văn, “cũng tựa vào *thế* (a)” (cùng một công thức diễn đạt từ lãnh vực này sang lãnh vực khác), để khai thác vận dụng *thế* theo tiềm năng tiềm lực tối đa tối ưu của *thế*.

Do đó, nếu tư tưởng Trung Hoa hoàn toàn không có xu hướng tư biện, thì ngược lại, có xu hướng rất sớm đi đến quan niệm hệ thống hoá (systématisation). Vì vốn có khuynh hướng loại bỏ tối đa có thể được mọi hình thái can thiệp từ bên ngoài (như là phương thức tối hậu của cái nhân quả mà ta không sao nắm bắt được ở giai đoạn tốt cùng này: kiểu như là “Thượng Đế” là cái Động Cơ Đầu Tiên của tự nhiên, hay là cái “định mệnh” trong chiến tranh, hay như là “nguồn cảm hứng” trong thi ca), tư tưởng Trung Hoa, trong mỗi trường hợp như thế, đã đi đến việc quan niệm hiện thực như là một *hệ thống* khép kín *tiến hoá* phụ

thuộc duy nhất vào cái nguyên lý về tương tác qua lại và nhất thiết chỉ ra cái tính cách song hành lưỡng nguyên của các cực. Chúng ta đã bắt gặp hai nguyên lý cơ bản cấu thành cho mọi phương thế bố cục, vừa đối nghịch lẫn nhau, lại vừa vận động tương liên qua lại với nhau, ở tất cả các cấp độ của hiện thực: tương quan âm-dương (hay Thiên-Địa/Càn-Khôn) khắp nơi, từ trật tự tự nhiên đến quan hệ vua-tôi hay vợ-chồng, đến trật tự của cộng đồng xã hội; hay còn là, từ tương quan giữa cái cao-cái thấp (hay đặc nặng-lỏng nhẹ, nhanh-chậm, v.v...) trong nghệ thuật thư pháp đến mối tương quan giữa cảm xúc và phong cảnh (rộng-đầy, thanh bằng-thanh trắc) trong sáng tác thi ca, v.v... Từ hệ thống lưỡng cực bắt nguồn sự *giao động biến hoá* theo lối *tuần tự chuyển đổi*, là cái xu thế của sự sinh thành, xu thế hệ quả từ phương thế bố cục, và chính cái xu thế này cho phép “hiện thực”, bất luận thế nào, được tiếp tục diễn tiến hiển lộ ra. Chúng ta bắt gặp *thế* ở trong đường nét hình thể và ở cả nhịp điệu thời gian: chúng ta chiêm ngưỡng nó trong sự liên nhịp của núi non thung lũng ở cảnh vật, hay chúng ta lần dò theo nó qua những thăng trầm, thịnh đạt, suy vong theo các thời đại Lịch Sử. Đảo qua đảo lại từ cực này sang cực kia, tất cả muôn vật đều biến đổi biến hoá và luôn tái tạo khởi sắc trở lại: đó là hình ảnh của nhà binh pháp không ngừng chuyển đảo từ chiến thuật này sang chiến thuật kia, cũng mềm dẻo tựa như thân hình của rồng, của rắn, nhằm luôn duy trì được ở trạng thái sung mãn sức mạnh tấn công; cũng là hình ảnh của nhà thơ, làm “uốn lượn” áng thơ

tựa “những nếp gấp sống động của bức trường”, nhằm luôn giữ được sự tươi tắn dòng câu chữ của cảm xúc.

Quan niệm của người Trung Hoa là tuyệt đối bao quát vì có giá trị đối với dịch lý vô cùng của vũ trụ càn khôn và cả đối với những hoạt động của con người, vì liên quan đến trật tự của tự nhiên (*phusis*, trong tiếng Hy-Lạp) và cả trật tự của “nghệ - thuật” (*téchnè*, trong tiếng Hy-Lạp): người “(sáng) tạo ra *thế*”, là hoạ sĩ hay là nhà thơ, là người chỉ việc khai thác vận dụng thuận lợi, qua một phong cách trung gian đặc thù, cái lô-gích chi phối mọi hiện hữu sinh tồn, cần được người nghệ sĩ làm hiển lộ ra. Nhưng đồng thời với tính cách chung nhất như vậy, mô hình Trung Hoa lại cho phép một sự nắm bắt *luôn đặc thù* và có sự đậm nhạt khác nhau. Vì rằng, ở khởi điểm, chính tình thế là có can phân và rằng, ở mỗi trường hợp, mỗi thời khắc thời điểm, tình thế lại khác, nên xu thế xu hướng chi phối hiện thực, làm hiện thực hiển hiện ra, lại tất yếu là đặc thù và không bao giờ lặp lại. Cái “thực sự hiện thực” không bao giờ ngưng đọng, do đó thoát khỏi mọi định hình định kiến, và chính nhờ vậy mà vẫn là cái hiện thực. Về mặt này có duy nhất một ngoại lệ, đó là ngoại lệ của *thế* mà những người theo khuynh hướng Pháp gia mong muốn khuôn định đóng khung lại, lo lắng cho việc kiềm giữ cái phương thế bố cục về quyền lực và chặn đứng mọi nguy cơ về tiến hoá. Nhưng về phần nghệ thuật và tự nhiên thì vẫn không ngừng tái tạo đổi mới phương thế bố cục, và vì thế mà nghệ thuật và tự nhiên, cả hai đều đạt đến một kích thước

chiều hướng hoặc không sao thấu đạt hết được, hoặc có tính cách “thần kỳ” (merveilleux) (b) vượt ra ngoài tầm mọi lý lẽ lý giải này nọ vốn vừa khái quát hoá chung chung lại vừa đơn giản hoá. Chính vì lẽ đó mà người ta không thể nào xem xét luận bàn về *thế* một cách trừu tượng. Tư tưởng Trung Hoa, vừa là có tính cách hợp nhất một cách sâu sắc, lại vừa cho chúng ta thấy cái ý thức cảm nhận sâu sắc về điều cụ thể.

III. Quan niệm mọi hiện thực như là một phương thế bố cục, người Trung Hoa đã hoàn toàn không bị buộc phải ngược dòng chuỗi nhân quả kiểu khả dĩ - có thể, vốn tất yếu là vô cùng vô tận; nhạy cảm với cái tính chất không sao tránh được của xu thế thiên hướng, người Trung Hoa cũng không có khuynh hướng tư biện về những mục đích cứu cánh, vốn chỉ là cái phỏng chừng phỏng đoán. Họ cũng không quan tâm đến những truyện kể có tính chất vũ trụ luận cũng như những phỏng đoán mục đích luận. Họ cũng không kể lể về một khởi điểm cũng như không mơ tưởng về một chung cuộc. Đối với họ, chỉ đã luôn luôn tồn tại và vĩnh viễn tồn tại những tương tác vận động triển khai ra, và cái hiện thực không bao giờ khác hơn là cái diễn tiến không ngơi nghỉ của những tương tác qua lại này. Vậy “bản thể”, theo như quan niệm người Hy-Lạp, đối lập lại với cái biến thiên và cái cảm nhận được, không là vấn đề đặt ra đối với người Trung Hoa; vấn đề người Trung Hoa quan tâm là cái năng lực về vận động vận hành: từ đâu khai mào khai triển cái hiệu quả hiệu dụng mà ta thấy triển khai ra khắp

mọi nơi ở hiện thực và làm thế nào ta có thể khai thác vận dụng tốt nhất ?

Bắt đầu từ thời điểm mà chúng ta quan niệm theo nguyên tắc, như theo lối người Trung Hoa, rằng mọi đối lập *đều vận hành một cách tương liên*, thì mọi nhân quan theo kiểu đối nghịch đối đầu (vision antagoniste) đều tan biến đi, và cũng không còn cả cái quan niệm bi tráng (drame) về hiện thực. Chúng ta còn nhớ là, ngay cả trong trường hợp bàn về phương thế cục diện trong binh pháp, trong tình thế đối mặt với kẻ thù mang sắc thái đối đầu rõ nét nhất, những nhà tư tưởng Trung Hoa cũng vẫn khuyến cáo là luôn tiến hoá vận động thích ứng hoàn toàn theo với những hành vi thao lược của đối phương, thay vì tấn công đối phương một cách đột ngột: nhằm làm sao luôn luôn có thể khai thác được cái năng động của kẻ đối phương - là “trợ thủ” cho ta, chừng nào đối phương còn năng động, để tự trang bị lại thêm sự năng động qua ngay chính đối phương (như thế là thiệt cho đối phương mà bản thân chẳng hao công mất sức), và như thế thì duy trì được năng lượng sức mạnh của bản thân, cũng ngang bằng với giai đoạn khởi đầu. Mọi cuộc tấn công trực diện đều gây hao công tổn của và ngoài ra còn có thể có rủi ro; vì vậy đơn giản chỉ cần luôn luôn đáp trả và phản ứng theo với tác động của đối phương, tương tự như dòng nước luôn không ngừng uốn mình theo với địa hình địa thế, để có thể bảo toàn sự năng động của bản thân và luôn an toàn (và chính cái *luôn luôn* này là cái cốt yếu, vì lẽ mọi gián đoạn trong tiến trình

tương liên, làm cho ta trở nên vào thế độc-lập (cô lập) với đối phương, có thể đặt bản thân ta vào khó khăn và tạo thế thuận lợi cho đối phương đối diện nhận mặt, không còn bị ta ràng buộc, quay trở lại chiếm ưu thế và có khả năng dành cả phần thắng).

Như thế, ở Trung Hoa, cái “lý thực tiễn” (raison pratique) là hoà nhập vào cái xu thế thiên hướng đang triển khai nhằm nương nhờ theo đó, làm cho nó hoạt tác có lợi cho bản thân. Ở khởi điểm, với người Trung Hoa, đã không có vấn đề lựa chọn giữa cái Thiện và cái Ác (mỗi cái đều có một vị thế về bản thể), mà chỉ có vấn đề là, hoặc là “đi theo hướng” của xu thế thiên hướng và như thế thu được cái lợi lộc tốt lành, hoặc là “đi ngược lại xu thế thiên hướng”, tất tự đi đến suy vong. Vì rằng, điều là đúng đắn với nhà sách lược binh pháp thì cũng đúng đắn với bậc Hiền Nhân. Bậc hiền nhân không suy xét từ một quan niệm pháp điển nhất thời về hiện thực để rút ra một chuẩn mực, theo đó có thể định ra một mục tiêu cứu cánh cho ý chí nguyện vọng (xem như là những điều răn hay quy tắc hành xử), mà ngược lại, bậc hiền nhân “tự thích nghi thích ứng (e)” với cái chủ động của dòng chảy liên tục của muôn vật (Trời xem như là Nguồn Căn vô tận của Dịch Lý vô cùng) để kết nối hoà nhập với cái hiệu dụng; đứng về mặt chủ quan, bậc hiền nhân không nhắm đến việc khẳng định cái tự do bản thân, mà là nương theo xu hướng nhắm đến cái thiện tồn tại ở dạng phù bào trong mọi ý thức bản ngã (như là ý nghĩa của sự tương liên tương trợ giữa

muôn thân phận hiện hữu: cái “nhân (nghĩa)” (*ren*) theo như quan niệm Khổng Nho) để có thể vươn lên đến cái đạo lý đạo đức vẹn toàn. Không có tham vọng xây dựng lại thế giới theo một mô hình trật tự nào đó, cũng không tìm cách đề ra cho thế giới một ý đồ viễn ảnh riêng tư nào theo lối cưỡng ép dòng diễn biến của muôn vật, bậc hiền nhân chỉ việc thích nghi tương ứng và phản ứng theo với tác động của hiện thực trên bản thân: hoàn toàn không phải theo lối cục bộ, đoạn hạn, như thế là không vô tư, mà là một cách bao quát và liên tục, và như thế là tất yếu tích cực; và vì lẽ đó mà cái khả năng biến đổi của bậc hiền nhân đối với hiện thực là không hề gặp trở ngại hay giới hạn nào. Bậc hiền nhân không “hành động”, không làm bất cứ điều gì tự bản thân (từ bản thân), và hiệu quả hiệu dụng của người là theo với cái phong cách không can thiệp này (*non-ingérence*): lý do là, từ sự tương liên của bản thân với hiện thực được nắm bắt bao quát toàn bộ hình thành nên một quyền năng uy lực có thể vừa là vô hình, vô hạn, vừa hoàn toàn tự nhiên tự phát.

So với quan niệm (theo như nhãn quan triết học phương Tây) về hành động-tác động hay cái nhân-quả có tính cách chuyển tiếp bắc cầu (*transitives*), thì cái hiệu quả hiệu dụng (theo quan niệm Trung Hoa) là thực sự vì không phải bắc cầu - chuyển tiếp (*intransitive*), và Trời, vươn lên thành cái Siêu Nghiệm, xét theo tầm nhìn và tầm vóc của con người, chính bản thân chỉ là sự bao quát hoá (hay là tuyệt

đổi hoá) của điều tự thân tự tại như vậy.

Như thế, làm sao còn có thể ngạc nhiên trước việc tư tưởng Trung Hoa lại thích nghi thích ứng “*phải-Đạo*” (*conformiste*) một cách sâu sắc đến như vậy? Ở đây, tôi muốn nói: về việc tư tưởng Trung Hoa không tìm cách tạo-lấy khoảng cách trong tương quan với “thế giới vũ trụ”, không đặt lại vấn đề đối với hiện thực, và cũng không có cả sự kinh ngạc về hiện thực. Tư tưởng Trung Hoa không cần đến bất kỳ huyền thoại huyền thuyết nào (chúng ta tự thân cũng đã biết: những con người điên rồ nhất cũng là những con người dũng mãnh nhất) để làm cái việc cứu thoát hiện thực khỏi cái vô nghĩa phi lý và gán cho hiện thực một nghĩa-lý nào đó. Thay vì sáng chế ra nào những *huyền thoại*, *huyền thuyết*, để thử tìm cách lý giải, thông qua một khoảng khác thần kỳ nào đó, cái bí ẩn của thế giới vũ trụ (như theo lối phương Tây), tư tưởng học thuật Trung Hoa đã hoàn thiện được những *quy tắc nghi thức* (*rites*) có nhiệm vụ hoá thân và biểu thị ra qua ký hiệu, ở bình diện hành xử, cái vận động vận hành tự thân của phương thế bố cục của thế giới vũ trụ. Hiện thực không đến với ta như nghi vấn câu hỏi, mà là hiển lộ ra ngay từ bước đầu như một tiến trình đáng tin cậy. Hiện thực không cần phải giải mã như là một bí ẩn, nhưng là để làm sáng tỏ theo dòng *biến dịch* của nó: không cần phải chiếu rọi cái chiếu hướng nghĩa-lý lên thế giới vũ trụ để hòng lấp đầy cái trống vắng của một cái tôi-chủ thể (*moi-sujet*); chiếu hướng nghĩa-lý toàn vẹn, không hề đòi hỏi một hành

vi Đức Tin nào, tự nó phát sinh bắt nguồn từ xu thế thiên hướng của muôn vật.

Trong truyền thống tư tưởng Hy-Lạp (phương Tây), từ cái cương lực có tính chất độc quyền độc khôi của Lý Tưởng đã ra đời nào Thánh nào thần (le Saint ou le génie), như thần Prométhée “cướp lấy lửa trời” (mang về cho con người) đã hết sức mãn nguyện được tử đạo. Giữa cái khắc khoải của sự bơ vơ cô quạnh (của thân phận người) và cái háo hức của tột cùng Hạnh Ngộ (la Rencontre), giữa cái tuyệt vọng phải đối mặt với hư vô và cái vui mừng đón nhận “một đáng thần linh tự thân”, (người Hy-Lạp) đã mở ra một cuộc tìm kiếm suy cứu nồng nhiệt say mê về triết học và nhân sinh quan. Ngược lại, theo như truyền thống tư tưởng Trung Hoa, từ cái lưỡng cực của hệ thống đã sinh ra một tính cách trung tâm (centralité) và sự cân bằng, từ đó khai nguồn sự bình tâm thanh thần; và tương tự như vậy, chính từ sự tuần tự chuyển đảo, vốn đảm bảo cho sự thường ổn của dòng vận động, đã sinh thành nên nhịp điệu của sự sống. Mọi cái mở ra với Bên Ngoài, thay vì lan toả ra không thôi, thay vì dẫn đến cái ngậy ngát xuất thần, thì tức thời được bù đắp bởi một sự khép lại, và làm nên dòng tiến trình, làm nên hơi thở hô hấp trao đổi trong ngoài. Như vậy quan niệm Trung Hoa đã không cần phải tự tạo ra một loại đạo lý đạo đức nhắm đến sự vượt thắng giới hạn. Cũng như không cần phải sáng chế ra một thứ đức tin cứu rỗi nào trong cái tình cảm mừng vui hay run rẩy sợ hãi trước hiện thực. Ta chỉ cần tự hài hoà

với dòng biến hoá biến thiên, vốn luôn luôn tự điều
hoà và góp phần vào cõi thái hoà ./.

CHÚ THÍCH VÀ TÀI LIỆU THAM KHẢO*

Chương 1

Tôn Tử (binh pháp) là tác phẩm về chiến lược binh pháp chủ yếu của Trung Hoa thời Cổ đại, thường được xem là đã xuất hiện khoảng thế kỷ thứ 4 tr. CN, tác phẩm đã là nền tảng của chương 1. Ngoài ra cũng đã có tham khảo bổ sung tác phẩm *Sun Bin binh pháp* cũng xuất hiện vào thế kỷ thứ 4 tr. CN (một phần của tác phẩm đã được tìm thấy trong lúc khai quật một ngôi mộ ở tỉnh Shandong năm 1972) và chương XV của *Hoài Nam Tử*, là một tuyển tập ra đời muộn hơn, vào khoảng đầu đời nhà Hán (cuối thế kỷ II sau CN) nhưng đã lưu tồn và thậm chí là đã triển khai ra quan niệm về *thế*.

Bản *Tôn Tử (binh pháp)* tham khảo là bản của nhà xuất bản Thượng Hải, tái bản năm 1986 (tập VI); *Hoài Nam Tử* được nêu ra trong cùng bản in (tập VII); tác phẩm *Sun Bin* được nêu ra ở bản của Deng Zezong (Bắc Kinh, 1986).

1. *Tôn Tử*, chương (c) IV, t.59-60
2. như trên (nt), t.58-59
3. nt, t.60-61
4. nt, c.III, t.35; *Hoài Nam Tử*, c.XV, t.257

5. Về chữ *thế* được nghiên cứu một cách hệ thống, xin xem Roger T. Ames, *The Art of Rulership. A Study of Ancient Chinese Political Thought*, (nxb đại học Hawai, Honolulu, 1983, t.66); D.C. Lau, *Somes Notes on the Sun Tzu* (BSOAS, tập XXVIII, 1965, phần 2, t.332).

6. *Sun Bin binh pháp*, c. *Cuanzu*, t.26.

7. *Tôn Tử*, c. IV, t.64

8. nt.c.V, t.71

9. nt.c.X

10. *Hoài Nam Tử*, c.XV, t.259-260

11. *Sun Bin binh pháp*, c. *Wei wang wen*, t.13

12. *Hoài Nam Tử*, c.XV, t.261

13. *Tôn Tử*, c. XI, *Jiu di pian*

14. nt.c.V, t.72

15. *Sun Bin binh pháp*, c. *Shi bei*, t.38.; có một hình ảnh đặc biệt khác được nêu ra: mũi tên chỉ đoàn quân, cung nỏ chỉ vị tướng, bàn tay chỉ vương công (c. *Bing quing*, t.41)

16. *Tôn Tử*, c. V, t.80.; xem thêm nhận xét của D.C.Lau, bài viết nêu trên, t.333.

17. *Tôn Tử*, c.V, t.79

18. nt., lời bình của Li Quan và Wang Xi

19. *Hoài Nam Tử*, c.XV, t.262

* **Người dịch:** chúng tôi lược dịch phần lớn phần *Chú thích và tài liệu tham khảo* nhằm phục vụ cho giới độc giả mong muốn tìm hiểu sâu hơn về nền tảng nghiên cứu và phong cách tiếp cận của giáo sư F.Jullien. Chúng ta buộc phải duy trì cách phiên âm của tiếng Pháp (theo *pinyin*) những nơi đã không có ghi chú chữ Hán để kiểm tra về nội dung. Vì tác giả của nguyên tác đã không tìm lại được bản thảo gốc, chúng tôi buộc phải chấp nhận mặt hạn chế như vậy của bản dịch và rất mong sự góp ý của độc giả.

20. nt: *suoyi jue sheng zhe, qian shi ye* (*qian* thay cho *quan*, xem Roger T.Ames, tác phẩm nêu trên, t.223, chú thích 23)

21. nt, t.263.; ảnh hưởng bởi sự đoán định chiêm tinh rất thịnh hành dưới thời nhà Hán, chương này của *Hoài Nam Tử* không hoàn toàn dứt khoát trong việc phủ nhận những yếu tố “siêu nhiên”, đặt nền tảng trên sự tương tác giữa Thiên, Nhân và Ngũ Hành, như trong ví dụ nêu ra ở đây. Như thế là có sự khác biệt so với những quan niệm rất minh bạch về điểm này ở các tác phẩm bàn về chiến lược binh pháp thời Cổ đại (xem *Tôn Tử*, c.XI và c.XIII)

22. *Tôn Tử*, c.1, t.12. Cái bên ngoài (*qi wai*) đã được những nhà bình phán hiểu theo hai cách: hoặc là *bên ngoài* những quy tắc thường ổn (*cheng fa*, theo diễn giải của Cao Cao), hoặc là *bên ngoài* là trận mạc đối lại với *bên trong* của ngôi đền nơi sách lược được vạch ra (Mei Yaochen); nhưng cả hai cách diễn giải

này cùng tương ứng.

23. Nguyên lý *xing ren er wo xing*, *Tôn Tử*, c.VI, t.93

24. *Hoài Nam Tử*, c.XV, t.253

25. *Tôn Tử*, c.VI, t.101-102

26. nt. Người ta cũng có thể đọc được trong tác phẩm *Sun Bin* (c. Jian wei wang, t.8) công thức *fu bing zhe, fei shi heng shi ye* có thể được hiểu theo chiều hướng này (xem bản của Fu Zhenlun, *Bashu shushe*, Chengdu 1986, t.7)

27. Xem đầu c.XV của *Tôn Tử* hay c. về mục lục của *Hoài Nam Tử*, t.371-372. Chương về thư mục của *Hanshu (Yiwenzhi)* chỉ ra một trong bốn loại tác phẩm bàn về binh pháp xem như là của những nhà chuyên nghiên cứu về *thế* (bing xing shi); để có thể đánh giá nội dung của mục này theo những tài liệu còn lưu được, xem thêm Robin D.S. Yates, *New Light on Ancient Chinese Military Texts: Notes on their Nature and Evolution, and the Development of Military Specialization in Warring States China*, *T'oung Pao*, LXXIV (1988), t.211-248

28. Về chiến tranh trường kỳ, xem Mao Trạch Đông tuyển tập, tập II, t.484

29. Là để diễn đạt khái niệm *linghuoxing* mà cách dịch thông thường là *mềm dẻo linh hoạt* (souplesse trong tiếng Pháp) là không đầy đủ (xem Mao Trạch Đông tuyển tập, tập II, t.182)

30. *Mô hình phương Tây về chiến tranh* (Le Modèle occidental de la guerre, Paris, Les Belles Lettres, 1990, t.283)

31. Karl Von Clausewitz, *Từ Cách mạng đến Phục Đế* (De la Révolution à la Restauration, Ecrits et lettres, tuyển tập do Marie-Louise Steinhauser thực hiện và giới thiệu, Paris, Gallimard, 1976, t.33). Mối tương quan phương tiện-cứu cánh đã là chủ điểm của chương II của cuốn đầu tiên *Bàn về chiến tranh*, là một phần rất quan trọng. Về tầm quan trọng của quan điểm của Clausewitz, xem thêm Michael Howard, *Clausewitz* (Oxford University Press, Past Masters, 1983, c.III) và nghiên cứu của Raymond Aron, *Quan niệm về chiến tranh* (Penser la guerre, Paris, Gallimard, 1977) và *Về Clausewitz* (Paris, Complexe, 1987)

Chương 2

Những văn bản Trung Hoa được sử dụng chủ yếu trong chương này là của Shen Dao, thế kỷ IV tr. CN (chương I), tác phẩm *Guanzi*, là một tác phẩm hỗn hợp thường được xem là đã xuất hiện vào thế kỷ III tr.CN (nhất là chương 67) và *Hàn Phi Tử* (-280 ? - 234), là tác phẩm sâu sắc và phát triển nhất của khuynh hướng Pháp gia. Cũng đã sử dụng bổ sung *Shangjunshu* (*Tác phẩm của Ngài Shang*) của Shang

Yang, tk IV tr.CN và *Lushi chungqiu* (chương *Shen shi*)

Bản tham chiếu là bản *Zhuzi jicheng*, tập V và VI. Về *Hàn Phi Tử* và *Lushi chungqiu*, chúng tôi chỉ ra thêm trong ngoặc đơn tham chiếu bản của Chen Quiyou, *Hanfeizi jishi* (nxb Thượng Hải, 1974, 2 tập) và *Lushi chungqiu xiaoshi* (nxb Xuelin, 1984, 2 tập).

1. *Zhuangzi*, c.33, *Tian xia*, đoạn văn nói về Shen Dao. Là một phần vừa khó vừa rất hấp dẫn và bản dịch (sang tiếng Anh) nên được xem như là sự *diễn giải*: đó cũng đã là ý kiến của Arthur Waley (xem *Three Ways of Thought in Ancient China*, bản dịch tiếng Pháp: G.Deniker, *Trois Courants de la pensée chinoise antique*, Paris, Payot 1949, t.190)

2. Về vấn đề mối tương quan giữa một Shen Dao khuynh hướng Lão Trang trình bày trong *Zhuangzi* với một Shen Dao khuynh hướng Pháp gia (xem *Hanshu*) xin đọc P.M.Thompson, *The Shen Tzu Fragments* (Oxford University Press, 1979) và Léon Vandermeersch, *La Formation du légisme* (Ecole française d'Extrême-Orient, 1965, t.49); về nghiên cứu những tham chiếu chủ yếu của từ *thế* ở bình diện chính trị này, xin đọc Roger T.Ames, *The Art of Rulership*, t.72.

3. Shen Dao, c.1 (Weide), tập V, t.1-2; xem P.M.Thompson, sách đã dẫn (sdd), t.232.

4. *Shangjunshu*, c.24 (Jin shi), t.39

5. Hanfeizi, c.40 (Nan shi), t.297 (t.886)

6. Cùng một sự so sánh: *Hanfeizi*, c.34, t.234 (t.717)

7. Chen Qiyou (t.894, chú thích 27) xem là ý triển khai thứ hai này không phải của Hàn Phi Tử, nhưng tôi (F.Jullien) cho rằng những lập luận của của Chen Qiyou không có tính thuyết phục. Nhưng thế nào đi nữa, cách lập luận này cũng được triển khai khá tốt, rất đáng được xem xét.

8. Xem thêm chẳng hạn *Guanzi*, c.31 (Jun chen), t.177.

9. nt. c.78 (Kui duo), t.385.

10. nt. c.16 (Fa fa), t.91

11. nt. c.67 (Ming fa jie), t.343

12. *Hanfeizi* c.14, t.68 (t.245)

13. *Guanzi*, c.64 (Xing shi jie), t.325

14. nt. c.31 (Jun chen), t. 178 và *Hanfeizi* c.48, nguyên tắc thứ 3, t.332 (t.1006), xem thêm c.34 và 38.

15. *Lushi chungqiu*, c.Shen shi, tập VI, t.213 (t.1108)

16. *Hanfeizi* c.38, t.288 (t.864)

17. Về vấn đề này, tham khảo thêm Léon Vandermeersch, *La Formation du légisme*, t.225

18. *Hanfeizi* c.48, nguyên tắc thứ 4, t.334 (t.1017)

19. nt, c.14, t.71 (t.247)

20. *Hoài Nam Tử* , c.IX, t.133, t.145

21. *Hanfeizi* c.48, nguyên tắc thứ 2, t.331 (t.1001)

22. nt, c.28, t.155 (t.508)

23. nt, c.38, t.284 (t.849)

24. nt, c.48, nguyên tắc 1, t.330 (t.997)

25. nt, c.28, t.155 (t.508)

26. nt, c.48, t.330 (t.997)

27. Tuỳ theo cách hiểu cụm từ *tian ze bu fei* , cả hai khả năng đều có thể được (xem Chen Qiyou, t.999, chú thích 10)

28. Tuỳ theo cách đọc là *kun* hay *yin*; về điểm này xem Chen Qiyou, t.999, chú thích 11, và Léon Vandermeersch, sdd, t.257.

29. Về tính cách tự nhiên sự chi phối thao túng, xem Jean Lévi, *Théories de la manipulation en Chine ancienne* (Le Genre humain, số 6, t.9) và *Solidarité de l'ordre de la nature et de l'ordre de la société: "loi" naturelle et "loi" sociale dans la pensée légiste ancienne* (Extrême-Orient - Extrême-Occident, PUV, Paris VIII, số 5, t.23).

30. Về ảnh hưởng Lão Trang trong quan niệm Pháp Gia, xem thêm những nghiên cứu xuất sắc của Léon Vandermeersch, sdd, t.257

31. *Hanfeizi* c.34, t.231 (t.711) và t.234 (t.717)

32. nt, c.49, t.342-343 (t.1051)

33. nt, c.14, t.74 (t.249)

34. nt, c.38, t.285 (t.853)

35. nt, c.48, nguyên tác 5, t.335 (t.1026) và c.8, t.29 (t.121)

36. tác phẩm *Le Prince*, c.XVIII

37. tác phẩm *Surveiller et Punir . Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, “*La panoptisme*” t.197

38. nt. t.201

Kết luận I

Những văn bản tham khảo cho phần này là của Mạnh Tử (hậu bán thế kỷ thứ 4 tr.CN) nhất là các phần VII, A,8 và VI,A,2; và của Tôn Tử (khoảng - 298-235) nhất là các chương IX, XI, XV và XVI, cũng như từ tuyển tập (vào đầu Đế chế) *Hoài Nam tử*, theo *Zhuzi jicheng*, tập II và VII.

1. xem *Mạnh Tử*, III, B, 5, t.271; về vấn đề này, xem thêm nghiên cứu của chúng tôi: *Fonder la morale, ou comment légitimer la transcendance de la moralité sans le support ou dogme ou de la foi* (Extrême-Orient - Extrême-Occident, PUV, Paris VIII, số 6, t.62).

2. *Mạnh Tử*, VII, A, 8, t.452

3. nt, VI,A, 2, t.396. Về một sử dụng ngược lại, và

rất thông thường, của *thế* để gọi lên dòng chảy tự nhiên của nước, xem thêm chẳng hạn *Guanzi* (c.31, t.174). Mặt khác, Mạnh Tử biết rất rõ sử dụng thường tình của chữ *thế* mà bằng chứng là việc ông nêu ra một châm ngôn của đất Qi (II, A, 1, t.183): “Có chẳng hiểu biết minh triết, tốt nhất vẫn là nên tựa vào *thế*”.

4. *Tôn Tử*, c.XV (Yi Bing), t.177

5. xem thêm nghiên cứu chính xác của Roger T.Ames, *The Art of Rulership*, t.85.

6. *Tôn Tử*, c.XI (Wangba), t.131

7. *nt*, c.IX (Wangzhi), t.96

8. *nt*, c.XI (Wangba), t.131

9. *nt*, c.XVI (Qiangguo), t.197

10. *nt*, t.194-195

11. *nt*, c.XI (Wangba), t.140

12. *nt*, c.XV (Yibing), t.177

13. *Hoài Nam tử*, c.XV (Bingluexun), t.251-253

14. *nt*, t. 259,261,262-263

15. *nt*, c.IX (Zhushuxun), t.142-144

16. *nt*, t.137 và 141-142

17. *nt*, t.136

18. Xem thêm bài viết của Tzvetan Todorov, *Eloquence, morale et vérité (Les Manipulations)*, t.26)

19. *Thủy Hử*

20. Lời bình của Jin Shengtan về *Thủy Hử*, xem *Shuihuzhuan huipingben* (nxb Bắc Kinh, 1987, II, t.944)

Chương 3

Những văn bản về nghệ thuật thư pháp dẫn ra trong chương này là thuộc trước tác *Lidai shufalunwenxuan* (Thượng Hải, 1980, viết tắt là *Lidai*); những văn bản liên quan đến hội họa thuộc trước tác *Zhongguo hualun leibian* (nxb Yu Jianhua, Hong Kong, 1973, viết tắt *Leibian*); về văn học, đã tham khảo tác phẩm *Wenxin diaolong* (nxb Fan Wenlan, Hong Kong)

1. Kang Youwei, *Lidai*, t.845

2. Là *Force-form* theo như cách diễn đạt của Jonh Hay: “*It is the form of becoming, process and, by extension, movement*” (in *The Human Body as a Microcosmic Source of Macrocosmic Values in Calligraphy*, in Susan Bush & Christian Murck, *Theories of the Arts of China*, Princeton University Press, 1983, t.102, chú thích 77)

3. Cai Yong (Jiu shi), *Lidai*, t.6

4. Wang Xizhi (Bishilun shi er zhang), *Lidai*, t.31

5. Wei Heng (Si ti shu shi), *Lidai*, t.13

6. nt, t.15

7. Do đó có tầm quan trọng của những đôi chữ vừa tương phản vừa tương liên cấu trúc tư duy mỹ học truyền thống của người Trung Hoa (xem thêm tác phẩm *Wenxin diaolong...*)

8. Yang Xin, *Lidai*, t.12

9. Xem thêm đánh giá nổi tiếng của Taizong đời Đường: W.Acker, *Some T'ang and pre-T'ang Texts on Chinese Painting* (Leyde, 1954, I, t.XXXV)

10. Wei Heng, *Lidai*, t.12

11. nt.t 14

12. Zhang Huaiguan (Liu ti shu lun), *Lidai*, t.212

13. Jiang Kui (Xushupu), *Lidai*, t.394

14. Zhang Huaiguan (Lun yong bi shi fa), *Lidai*, t.216

15. Cai Yong (Jiu shi), *Lidai*, t.6

16. Zhang Huaiguan (Lun yong bi shi fa), *Lidai*, t.216

17. xem *Lunhua* của Gu Kaizhi dẫn ra trong *Lidai minghuaji* (xem W.Acker, sdd, II, t58) ...

18. Gu Kaizhi (Hua yuntai shan ji), *Leibian*, t.581-582: để nghiên cứu văn bản hết sức quan trọng này về sự ra đời của hội hoạ phong cảnh của Trung Hoa, xem thêm nghiên cứu đặc sắc của Hubert Delahaye, *Les Premières Peintures de paysage en Chine, Aspects religieux* (Ecole française d' Extrême-

Orient, 1981), về bốn khả năng của chữ *thế*, xem các trang 16, 18, 28 và 33.

19. nt. Khái niệm *hiểm nguy*, như là thể hiện đặc tính của một cương lực đến giới hạn và tối đa tiềm năng, gợi lại tác phẩm *Tôn Tử* (chương V) với câu *shi gu shan zhan zhe, qi shi xian* mà tôi nghĩ phải dịch là “một nhà sách lược tài ba khai thác tiềm năng tiềm thế bắt nguồn từ tình thế cho đến cực giới hạn”. Chữ *thế* cũng được trình bày đúng đắn bởi Susan Bush và Hsio-yen Shih, *Early Chinese Texts on Painting* (Harvard University Press, 1985, t.21): “The term *shih* (dynamic configuration) is used here to describe such a “mometum” or “effect”.

20. Zhang Yanyuan, *Leibian*, t.603

21. Huang Gongwang, *Leibian*, t.697

22. Da Chongguang, *Leibian*, t.802

23. nt.t.801

24. Tang Zhiqi, *Leibian*, t.738 và 744

25. Wang Shideng, *Leibian*, t.719

26. Gu Kaizhi, *Leibian*, t.582 (xem Delahaye, sdd, t.28); Li Cheng, *Leibian*, t.616

27. Jing Hao, *Leibian*, t.605-608 (xem bản dịch tiếng Pháp của Nicole Vandier-Nicolas, *Esthétique et Peinture de paysage en Chine* (Paris, Klincksieck, 1982, t.71

28. Mo Shilong, *Leibian*, t.713; Tang Zhiqi,

Leibian, t.744

29. Trước tác của Fang Xun (Shangjingju lun hua shanshui, *Leibian*, t.912) rất đáng chú ý và cung cấp một minh họa phong phú về chữ *thế* về hội họa

30. Fang Xuan, *Leibian*, t.603

31. Shitao, mục 12; xem *Shitao hua yulu* (Bắc Kinh, 1962, t.53) bản dịch tiếng Pháp của P.Ryckmans, *Les Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère* (Institut belge des hautes études chinoises, 1970, t.85)

32. Li Rihua, *Leibian*, t.134

33. Shitao, mục 17; xem *yulu*, t.62 và Ryckmans, sdd, t.115

34. ... về tương hợp giữa gió và *thế* trong việc gọi lên phong cảnh, xem thêm Han Zhuo (*Leibian*, t.668-669)

35. Gong Xian, *Leibian*, t.784

36. Fang Xun, *Leibian*, t.914

37. Yu Shinan, *Lidai*, t.112

38. *Wenxin diaolong* (Ding shi pian, t.529). Về mối tương quan giữa quan niệm văn học về *thế* với quan niệm có thể thấy ở hội họa hay thư pháp, xin đọc những chỉ dẫn ngắn gọn của Tu Guanshe, *Wenxin diaolong de dingshilun* (“La théorie de la détermination du *shi* dans le *Wenxin diaolong*”) trong tác phẩm *Wenxin shi lun* (Shenyang, 1986, t.62),

nhưng sự phân tích này chưa được đầy đủ.

39. Về ảnh hưởng của *Tôn Tử* ở chương này, xem nghiên cứu có tầm vóc của Zhan Ying, *Wenxin diaolong de dingshilun* được nêu lại trong *Wenxin diaolong de fengge xue* (Bắc Kinh, 1982, t.62) đã đóng góp vào việc nắm hiểu lại chương này; xem lời bình lịch lạc của Fan Wenlan về cái tròn, cái vuông trong tương quan Thiên và Địa (t.534, chú thích 3)

40. Về cách diễn giải điển hình cho lối tiếp cận này, xem Kou Xiaoxin, *Shi ti shi* (Diễn giải về *ti* và *shi*) trong *Wenxin diaolong xuekan* (số1, Jinan, Qilu shushe, 1983, t.271)

41. Pierre Guiraud, *Les tendances de la stylistique contemporaine* in *Style et Littérature* (La Haye, Van Goor Zonen, 1962, t.12); Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture* (Paris, Seuil, 1953, t.19)

42. xem chương *Fuhui*, t.652 và chương *Xuzhi*, t.727

43. *Yingzao fashi*, c.IV

Chương 4

Những văn bản chủ yếu được nêu ra trong này là *Zhongguo hualun leibian* đã nêu như trên (viết tắt là *Leibian*)

1. Heidegger, *Comment se détermine la phusis ?*

(Questions II, Paris, Gallimard, 1968, t.181-182)

2. nt., t. 183

3. Là một quan niệm thường tình và không có đặc biệt trong truyền thống Trung Hoa. Những thành ngữ nêu ra được trích từ cuốn *Livre des funérailles (Zangshu)* mà người ta xem Guo Pu là tác giả

4. Về truyền thống phong thủy, vẫn luôn phổ biến ở Trung Hoa ngày nay, xin đọc những nghiên cứu của Ernest J.Eitel, *Fengshoui ou Principes de science naturelle en Chine* (Annales du musée Guimet, Ernest Leroux, tập 1, 1880, t.205); J.J.M.Groot, *The Religious System of China* (tập III, c12, t.935); Stephan D.R.Feuchtwang, *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy* (Ventiane, nxb Vithagnia, t.111)

5. Chữ *thế* đã khoát ý nghĩa về địa hình địa thế vào cuối thời Cổ đại, trong tác phẩm *Guanzi* chẳng hạn (xem c.76, t.371 và c.78, t.384). Có thể tìm thấy cách vận dụng nghĩa như vậy trong chương thư mục của *Hanshu* (Yiwenzhi) ở mục bàn về những người chuyên về “bố cục địa thế” (configurationnistes)

6. Guo Pu, *Zangshu*; cũng một nguồn này cho những lời trích tiếp theo

7. Điểm này đã được đặc biệt nhấn mạnh trong nghiên cứu tâm cơ của Yonezawa Yoshio, *Chugoku kaigashi kenkyu* (Tokyo, Heibonsha, t.76)

8. Jing Hao, Leibian, t.607; Susan Bush và Hsio-

yen Shih, *Early Chinese Texts on Painting*, sdd , t.64: “ The different appearances of mountains and streams are produced by the combinations of vital energy and dynamic configuration”; Nicole Vandier-Nicolas, *Esthétique et Peinture de paysage en Chine* , t.76.

9. Zong Bing, “*Introduction à la peinture de paysage*” (Hua shanshui xu), *Leibian*, t.583; xem nghiên cứu chi tiết của Hubert Delahaye, *Les Premières Peintures de paysage en Chine*, t.76.

10. Guo Xi, *Du haut message des forêts et des sources* (*Lin quan gao zhi*), *Leibian*, t.634. Đây là sự phân biệt thường tình, xem Jing Hao, *Leibian*, t.614

11. *Le Monde en petit* (Paris, Flammarion, “Idées et recherches”, t.59)

12. Zong Bing, sdd, t.583

13. Sự tươi tắn (*xiu*) và tính cách tâm linh (*ling*); ý niệm phản ánh (*reflet*) đã được chỉ ra ngay từ câu đầu tiên của văn bản (*han dao ying wu*)

14. Về tầm quan trọng của ảnh hưởng Phật Giáo nơi Zong Bing, tác giả của *Mingfolun*, xem phân tích rất sát sao của Hubert Delahaye, sdd, t.80

15. Chính là từ nguyên của chữ *hua* đọc được trong *Shuowen jiezi*, dường như được Wang Wei tham chiếu ngay từ mở đầu của tiểu luận của ông; xem thêm Hubert Delahaye, sdd, t.117

16. Wang Wei, *Bàn về hội họa*, *Leibian*, t.585.

Nhưng chữ *thế* xuất hiện ở đầu tiểu luận (*jing qiu rong shi er yi*) ở đây chỉ có nghĩa là *bố cục* (*disposition*) và chưa mang cái nghĩa mạnh mẽ có được về sau này (mà chính văn bản này đã chuẩn bị). Trong nghiên cứu đã nêu ra trên đây, Yonezawa Yoshio, theo ý tôi, đã không đúng khi cho rằng ở đây *thế* đã có nghĩa mạnh...

17. Du Fu, “Xi ti Wang Zai hua shanshui tu ge”, xem William Hung, *Tu Fu, China’s Greatest Poet* (New York, Russel, t.169)

18. Xem chẳng hạn Tang Zhiqi, *Leibian*, t.733

19. Thiên nhiên và chức năng của những nếp gấp (*rides*) đã được Pierre Ryckman mô tả đầy đủ trong một số chú thích của *Propos sur la peinture*, sdd.

20. Tang Zhiqi, *Leibian*, t.742

21. Fang Xung, *Leibian*, t.914

22. Mo Shilong, *Leibian*, t.712

23. Tang Zhiqi, *Leibian*, t.743

24. Về toàn bộ phần triển khai này, xem bài luận bàn quan trọng được gán cho Zhao Zuo, *Leibian*, t.759, đặc biệt bàn về chữ *thế* (xem thêm Qian Du, *Leibian*, t.929)

25. Tang Dai, *Leibian*, t.857-859 (toàn bộ đoạn văn danh cho tầm quan trọng của chữ *thế*)

26. Da Chongguang, *Leibian*, t.809 và 833

27. Wang Shizhen (Wang Yuyang), *Daijingtang shishua*, tập 1, c.3 (Zhu xing lei) , Bắc Kinh, 1982, t.68. Wang Shizhen cũng sử dụng lại luận thuyết hội hoạ về cái xa xăm (xem “ba cõi xa xăm” theo Guo Xi) để nhận thức về hiệu ứng thi ca. (xem sdd t.78 mục 6, t.85-86 mục 15)

28. nt. mục 4

29. nt

30. Wang Fuzhi, *Jiangzhai shihua*, c.2 mục 42 (Bắc Kinh, 1981, t.138)

31. nt

Chương 5

Về chương này, những văn bản liên quan đến thư pháp là những văn bản đã được nêu ra như trên, như *Lidai shufa lun wenxuan*; liên quan đến nghệ thuật chơi đàn: *Grand Traité du son suprême (Taiyin daquanji)*, là một trước tác vô danh của thế kỷ XIV (chương III); liên quan đến nghệ thuật chăn gối: *Dongxuanzi* (đời Đường) như được tập hợp lại trong bản *Shuang mei jing an congshu* của Ye Dehui; về Thái cực quyền, tư liệu từ nhiều nguồn khác nhau (có thể hiểu là do loại trước tác này chỉ xuất hiện lâu về sau này và xem là không chính yếu).

Phân tích của chúng tôi ở đây về *thế* trong thi ca

đặt cơ sở trên quan niệm của hai nhà thi pháp đời Đường, Wang Changling và Jiaoran, như đọc được trong *Wenjing mifulun* (tiếng Nhật: *Bunkyô hifuron*) của nxb Wang Liqi (...Bắc Kinh, 1983), cũng như là theo tác phẩm phê bình của Jioran, *Jiaoran shishi jixiao xinbian* (nxb Xu Qingyun, Đài Loan)

1. Ở đây có lẽ có thể triển khai rộng ra nhận xét của Dong Qichang theo đó những nhà đời Đường thì đặc biệt nhấn mạnh đến kỹ thuật (*fa*), trong khi đó những nhà thư pháp thời Lục Triều (Six Dynasties) thì lại đặt nặng vấn đề “âm vang thâm kín” (résonance intime, *yun*), còn thư pháp đời Tống thì quan tâm đến khía cạnh diễn đạt của “tình cảm cá nhân” (sentiment individuel, *yi*); xem luận án của Jean-Marie Simonet, *La Suite au “Traité de calligraphie” de Jiang Kui* (Paris, Ecole Nationale des langues orientales, 1969, t.94-95)

2. Trong lãnh vực thi ca, đó là đặc biệt trường hợp của trước tác *Wenjing mifulun* (*Bunkyô hifuron*) được Kukai (người sáng lập ra Shingon) sao chép tập hợp lại và thực hiện xong vào năm 819; về y học, có trước tác *Yixinfang* (*Ishimpô*) được Tamba Yasuyori sao chép tập hợp lại vào khoảng năm 982 và 984 (về lai lịch của văn bản này và việc tái tạo lại chương 28 về chuyên *khê phòng* (*fangnei*) của nhà nghiên cứu Trung Hoa uyên thâm thời nay Ye Dehui, xin đọc tác phẩm của Robert Van Gulik, *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne* (bản dịch tiếng Pháp: Paris, Gallimard, 1971, t.160)

3. Cai Yong, *Jiu shi, Lidai*, t.6. Đây là một sự gán ghép đáng ngờ do từ trước tác *Shuyuan Jinghua* của Chen Xi đời Tống. Có thể tìm thấy nhiều liệt kê khác về *thế* trong thư pháp, liên quan đến đường triển khai của bút lông, với tác phẩm của Wang Xizhi (Bishulun), *Lidai*, t.34; hay liên quan những yếu tố về hình hoạ (theo một nghĩa gần như tương đương với *fa*), xem Zhang Huaiguan, *Lidai*, t.220.

4. Về vấn đề này, xem R.H.Van Gulik, *The Lore of the Chinese Lute* (Tokyo, Sophia University, 1940, t.114) và Kenneth J. De Woskin, *A Song for One or Two, Music and the Concept of Art in Early China* Ann Arbor, The University of Michigan, 1982, c.VIII, t.130). Những hình được chúng tôi phẩm bình được lấy từ *Taiyin daquanji*.

5. Tham khảo thêm Catherine Despeux, *Taiji quan, Art martial, technique de longue vie* (Guy Trédaniel, éd. de la Maisnie, 1981)...

6. Người ta cũng đã được đọc những liên hệ như vậy về những *thế* theo phong thuỷ; xem *Zhangshu* của Guo Pu.

7. *Dongxuanzi*; xem Van Gulik, sdd như trên, t.168

8. Về vấn đề này, xem những nhận xét của Jean-Marie Simonet, sdd, t.113

9. Xem những tái tạo hình ảnh của Akira Ishihara và Howard S.Levy, *The Tao of Sex*

(Yokohama, t.59)

10. J.F.Billeter đã tóm tắt rất thành công ý tưởng này trong cuốn *Art chinois de l'écriture* (Genève, Skira, t.185-186)

11. Chỉ dẫn này về âm nhạc, cũng như những chỉ dẫn tiếp theo sau, được dẫn từ Van Gulik, *The Lore of the Chinese Lute*, t.120

12. Qi Ji (Hu Desheng), *Fengsao zhige*, “Shi you shi shi”

13. *Wenjing mifulun (Bunkyô hifuron)*, phần *Địa, Mười bảy thế* (nxb Wang Liqi, t.114. Từ lâu người ta đã nhìn nhận là chương này lẽ ra đã phải xem là của Wang Changling (theo những trích dẫn về thơ và có tính đến nhiều đối chiếu với *Lunwenzi*). Về bình diện nghiên cứu văn bản, văn bản đã được hoàn chỉnh bởi Hiroshi Kôzen (bản toàn tập của Kukai, Tokyo, Chikuma shobô, 1986) . Ngược lại, đã không có bản dịch ra một thứ tiếng của phương Tây. Trong luận án dành cho tác phẩm này có đề tựa là *Poetics and Prosody in Early Mediaeval China. A Study and Translation of Kukai's Bunkyô hifuron* (Cornell University, Ph.D. 1978, University Microfilms), Richard Wainwright Bodman đã không dịch những chương của phần *Địa* vì ông đã xem những chương này có vấn đề về diễn dịch, dù đã lưu ý về tầm quan trọng đặc biệt của phần này. Nhưng dịch tựa theo cách của ông: *Seventeen styles* là không phù hợp (cũng như trường hợp trước đó của Vincent Shih đã dịch tựa

của chương của *Wenxin diaolong* là: *On choice of style*, thêm vào đó ông lại đã dịch chữ *ti* là *style* (xem trang 89)

14. Đã có một nỗ lực sắp xếp lại thứ tự này theo những tiêu chí mới mẻ: Luo Genze, *Histoire de la critique littéraire chinoise (Zongguo wenxue pipingshi, Dianwen chubanshe, t.304-308)*

15. Đối chiếu chương *Mười bảy thế* với những bảng liệt kê của *Bunkyô hifuron*, phần *Địa*, là hữu ích về mặt này; xem nghiên cứu của Francois Martin, *L'énumération dans la théorie littéraire de la Chine des Tang* (in *L'Art de la liste, Extrême-Orient - Extrême-Occident, PUV, Paris VIII, 1990, t.37*)

16. Jiaoran, *Pinglun*, “*San bu tong yu yi shi*”, t.28. Có thể đọc được một bình phẩm ngắn của đoạn này trong nghiên cứu của Xu Qingyun, *Jiaoran shishi yanjiu* (Đài Loan, ...t130)

17. *Bunkyô hifuron*, “*Lunwenyi*”, t.317; những bài thơ được trích từ tập *Shijing* (bài 3 và 226)

18. Theo ý chúng tôi, nghĩa ở đây không được chuyển trọn vẹn vì đã không được Bodman phân tích kỹ (xem sdd t.409): *Although the natural image is diferent, the forms are alike*, cũng như trong đoạn tiếp theo, cụm từ *gao shou zuo shi* đã chỉ được dịch là *when a superior talent works*. Cũng tương tự như vậy, chúng tôi nghĩ rằng chữ *shoshi* trong bản dịch tiếng Nhật của Kôzen (sdd, t.449) đã không hoàn toàn đúng nghĩa với chữ *thế* (*shi*) ở đây.

19. Xin xem lại những phân tích trước đây rất lâu nhưng luôn giá trị trong tác phẩm *Sound and Symbol in Chinese* (Hong Kong University Press, tái bản, 1962, đặc biệt t.74)

20. *Bunkyô hifuron*, “Lunwenyi”, t.283

21. Du Fu, *Deng Yueyang lou*

22. *Bunkyô hifuron*, “Lunwenyi”, t.296 và 317

23. Xem những công trình tập hợp ở Extrême-Orient - Extrême-Occident số 11, *Parallélisme et Appariement des choses*, PUV, Paris VIII, 1989, đặc biệt bài viết của Francois martin, t.89

24. Jiaoran, *Pinglun*, t.33

25. Jiaoran, *Shishi*, “Ming shi”, t.39. Guo Shaoyu (Histoire de la critique littéraire chinoise, *Zhongguo wenxue pipingshi*, tập I, t.207) đã nhận ra qua cách diễn đạt hình ảnh này sự báo trước của lối phê bình về thi ca của Sikong Tu. Xem thêm những nhận xét của Xu Fuguan, *Zhongguo wenxue lunji xubian*, ..., t.149, về vấn đề phân biệt giữa *thế* và *dụng* như là do là một sự khác biệt về cách nhìn, là tĩnh hay là động. Theo ý chúng tôi, phân tích của Xu Qingyun là không đầy đủ

26. Jiaoran, *Pinglun*, t.19

27. Jiaoran, *Shishi*, mục *Shi you si shen*, t.41

28. *Bunkyô hifuron*, “Lunwenyi”, t.283

29. nt. t.317

30. Liu Hui, bình phán về *Jiuzhang suanshu* (*Les Neuf Chapitres sur l'art du calcul*, được sao chép vào thế kỷ I và được xem như là một trước tác cổ điển không chỉ là truyền thống toán học của Trung Quốc mà là của cả vùng Đông Nam Á.

Chương 6

Như ở những chương trước, những tác phẩm tham khảo trong lãnh vực thư pháp là *Lidai shufalun wenxuan*, trong hội họa là *Zhongguo hualun leibian*.

Như ở những phần trên, bản *Wenxin diaolong* tham khảo là của Fan Wenlan, bản *Wenjing mifulun* là của Wang Liqi; những *shihua* là của Wang Shizhen (Wang Yuyang) và Wang Fuzhi, của nhà xuất bản Dai Hongsen, bộ sách "Tác phẩm về phê bình và luận thuyết văn học của Trung Quốc" (Renmin wenzue chubanshu, 1981, 1982)

Cuối cùng, về tác phẩm phê bình của Jin Shengtan, lời bình của Đỗ Phủ là từ bản *Dushijie* do Zhong Laiyin phát hành (Shanghai guji chubanshe 1984); bài bình về *Thủy Hử* là của trước tác *Shuihuzhuan huipingben* (Đại học Bắc Kinh, 1987). Bản dịch tiếng Pháp của Jacques Dars sẽ được nêu ra sau đó (Paris, Gallimard, tủ sách La Pléiade, 1978)

1. Xem phân tích của Shen Zongqian, *Leibian*,

t.907

2. Xem *Tôn Tử*, c.V (Shipian), phần cuối; xem nêu trên, ở t.31

3. Zhang Huaiguan, *Liu ti shu lun*, *Lidai*, t.214-215

4. Zhang Huaiguan, *Lun yong bi shi fa*, *Lidai*, t.214-215

5. Là thể đầu tiên trong chín thể được Cai Yong nêu ra, xem *Lidai*, t.6

6. Đó là yếu điểm của cái “nặng nề kép” (double lourdeur, *shuang zhong*); xem Catherinr Despeux, sdd, t.57

7. Zhang Huaiguan, *Bi shi*, *Lidai*, t.393

8. nt., *Zhen shu*, *Lidai*, t.385

9. Zhang Huaiguan, *Shuyi*, *Lidai*, t.214. Đây là một minh hoạ kiểu mẫu về cách mà nghệ thuật thơ pháp và thi ca được quan niệm cùng một lô-gích: cách nói “cột chữ được kết thúc nhưng đà lực vượt qua đó vẫn tiếp tục” gọi lại quan niệm đặc sắc về *xing* trong thi ca (như là một chủ đề dẫn nhập có giá trị biểu trưng rồi từ đó trở thành sự phong phú hàm ẩn của cả bài thơ “vượt khỏi giới hạn của câu-chữ”)

10. Zhang Huaiguan, *Shudian*, *Lidai*, t.166

11. Jiang Kui, *Caoshu*, *Lidai*, t.387 (xem phân tích đúng đắn của Jean-Marie Simonnet, sdd, t.145-146)

12. nt., t.386

13. nt., t.387; về vấn đề này, đọc những nhận xét của Hsiung Ping-Ming, *Zhang Xu et la Calligraphie cursive folle* (Institut des hautes études chinoises, 1984, t.154, 158 và 180)

14. Theo nghĩa này, nghệ thuật chữ thảo có thể tóm tắt nghệ thuật thư pháp Trung Hoa nói chung: nếu nghệ thuật này không hình thành từ tuân tự chuyển đảo và biến hoá thì sẽ chỉ còn là cái “vỏ bên ngoài thư pháp” (apparence de calligraphie) hoàn toàn vô vị (xem Wang Xhizi, *Shu lun, Lidai*, t.29)

15. Jiang Kui, *Xuemail*, t.394; xem phân tích của Simonet, sdd, t.223-224

16. Shen Zongqian, *Leibian*, t.906. Thế được trình bày triển khai rất dài trong trước tác này có lẽ là một trong những quan niệm rõ ràng minh bạch nhất, cũng như là hệ thống nhất trong toàn bộ văn chương phê bình của Trung Hoa.

17. Da Chongguang, *Leibian*, t.802.

18. Shen Zongqian, *Leibian*, t.906.

19. Fang Xun, *Leibian*, t.915. Sự liên hệ nổi tiếng này lần đầu được gán cho danh hoạ Lu Tanwei (cuối thế kỷ V-đầu thế kỷ VI) đã cảm hứng từ thư pháp của Wang Xianzhi, con trai của nhà thư pháp lỗi lạc Wang Xizhi, mà bản thân cũng nổi tiếng với phong cách khai thác triệt để lối viết chữ thảo.

20. Shen Zongqian, *Leibian*, t.907

21. nt., t.905

22. nt., t.906

23. Liu Xie, *Wenxin diaolong*, c. *Fuhui*, II, t.652. Theo tôi, những nhà phê bình Trung Hoa đương thời đã không nhận thức được đầy đủ về cái lô-gích của hình ảnh này (nghĩa của *zhen*: nâng lên). Xem bản toàn tập của Lu Kanru và Mou Shijin (II, t.297) và của Zhou Zhenfu (t.465). Ngược lại, được Vincent Yuchung Shih đầy đủ: *The Literary Mind and the Carving of Dragons*, t.324

24. Khái niệm *wenshi* khác với *wenzhang*. Xem những cách sử dụng rất ý nghĩa của từ này trong trước tác *Wenjing mifulun*, chương *Dingwei*, t.341

25. Liu Xie, *Wenxin diaolong*, c. *Shenglu*, II, t.553-554. Như ta đã biết, hình ảnh là của *Tôn Tử*, chương *Shipian*

26. *Wenjing mifulun*, *Lunwenzi*, t.308 và *Dingwei*, t.340

27. nt. *Dingwei*, t.343-344

28. Wang Shizhen, *Daijingtang shihua* (III), *Zhenjuelei*, mục 9, t.79

29. Wang Fuzhi, *Jiangzhai shihua*, t.222, mục 33. Rằng “ ý thức thực sự nhắm đến sự bày tỏ bộc lộ ” nói lên ở đây khái niệm về *yi*.

30. nt., t.38

31. Theo tôi, dường như quan niệm về *thế* của thi

ca đã không được quan niệm đúng mực, đặc biệt nơi những nhà phê bình đối với Wang Fuzhi: xem nghiên cứu của Yang Songnian, *Recherches sur la poétique de Wang Fuzhi, Wang Fuzhi shilun yanjiu* (Đài Loan, ...t.39 và 47). Những suy nghĩ ở đây về quan niệm tiến trình thi ca nơi Wang Fuzhi đã được tôi phân tích trình bày trước đây trong tác phẩm *La Valeur allusive* (Ecole française d'Extrême-Orient, 1985, t.280) và *Procès et Création* (Paris, Seuil, 1989, t.266)

32. nt., t.228. Khái niệm *jingju* rất quan trọng trong phê bình văn học Trung Hoa kể từ trước tác *Wenfu* của Lu Ji (khái niệm *jingce*), nhưng ở đây có một nghĩa khác với ý nghĩa truyền thống trước đó, và theo đó Wang Fuzhi đưa ra phê phán: “Chỉ một lời duy nhất, ở vào thời điểm quan trọng của bài văn, sẽ như là một nhát roi thúc vào bài văn làm ta sững sờ kinh ngạc” (không những để làm nổi bật ý nghĩa - xem cách diễn giải của Li Shan - , mà còn là, theo ý tôi, để làm cho bài văn phát triển lên nữa). Về sự biến đổi về giá trị của khái niệm, xin đặc biệt tham khảo: Qian Zhongshu, *Guanchui pian, Zhonghua shuju* , 1979, III, t.1197.

33. nt., t. 61

34. nt., t.19

35. Jin Shengtan, *Dushijie*, bài thơ *Yen ren song zhu ying*, t.122

36. nt., bài thơ *Song ren cong jun*, t.91

37. nt., bài thơ *Lin yi she di shu zhi*, t.23

38. Đặc biệt xem lời bình của Jin Shengtian về bài thơ của Du Fu, *Beizheng*, những hiệu ứng về *thế* bên trong bài thơ đã được nhận dạng chính xác (t.67)

39. *Shuihuzhuan (huipingben)*, văn bản, t.149 (bản dịch của Dars, t.146)

40. nt., văn bản,t.254 (bản dịch t.280)

41. nt., văn bản,t.547 (bản dịch t.635); xem thêm văn bản, t.57 (bản dịch t.29); văn bản t. 275-276 (bản dịch, t.311), v.v.

42. nt., văn bản,t.339 (bản dịch t.391); xem thêm văn bản t.111 (bản dịch t.105)

43. nt., văn bản,t.308 (bản dịch t.350)

44. nt., văn bản,t.502 (bản dịch t.586)

45. nt., văn bản,t.192 (bản dịch t.200)

46. nt., văn bản,t.667 (bản dịch t.798)

47. nt., văn bản,t.1124 (bản dịch, II, t.360)

48. nt., văn bản,t.301 (bản dịch t.343)

49. nt., văn bản,t.358 (bản dịch t.415), xem thêm văn bản t.295 (bản dịch t.336)

50. nt., văn bản,t.669 (bản dịch t.801)

51. nt., văn bản,t.197 (bản dịch t.207)

52. nt., văn bản,t.1020 (bản dịch, II, t.214)

53. nt., văn bản,t.470 (bản dịch t.551)

54. nt., văn bản,t.512 (bản dịch t.597)

55. nt., văn bản,t.503 (bản dịch t.587)

56. *Les Trois Royaumes, Sanguo yanyi* (*huipingben*), commentaire de Mao Zonggang, c.43, t.541

57. Mao Zonggang, lời bình về *Tam Quốc Chí, Du sanguo zhi fa*, in Huang Lin, *Zhongguo lidai xiaoshuo lunzhuxuan* (Jiangxi renmin chubanshe, 1982, t.343)

58. nt., t.14. Về vấn đề này, xem những nhận xét không đầy đủ của Ye Lang, *Esthétique du roman chinois* (*Zhongguo xiaoshuo meixue*, Bắc Kinh, ...t.146-147)

59. Về vấn đề này, xem những kỹ thuật đọc khác nhau (*dufa*) của Jin Shengtian bàn về *Shuihuzhuan*; của Mao Zonggang bàn về *Sanguo yanyi*; của Zhang Zhupo bàn về *Jinpingmei*. Tôi rất biết ơn Rainier Lanselle về những chỉ dẫn quý báu về điểm này.

60. Dẫn từ Zhu Rongzhi, *Wenqilun yanjiu* (Đài Loan, Xuesheng shuju, t.270)

61. *Zhouyi, Xici*, phần 1, mục 4, *gu zhi si sheng zhi shuo*.

62. Yao Nai, "Lettre à Chen Shuoshi"

Kết luận II

Cũng cùng những tham khảo ở những chương trước (c.3 -> c.VI); về hình tượng rồng, xem nghiên cứu tổng quát đầy đủ của Jean-Pierre Diény, *Le Symbolisme du Dragon dans la Chine antique* (Paris, Institut des hautes études chinoises, 1987).

1. Guo Pu, *Zangshu*; đáng chú ý ở đây là nét tương tự rất có ý nghĩa của những cụm từ như là “cái thế đến từ cõi xa xăm” và “rồng đến từ hàng vạn lý” (*yuan shi zhi lai, qian li lai long*). Về hình tượng rồng như là “what all topographical formation resemble”, xem Stephan D.R. Feuchtwang, *Chinese Geomancy*, sdd, t.141

2. Gu Kaizhi, *Hua yuntai shan ji*, sdd, *Leibian*, t.581.

3. Jing Hao, *Bi fa ji*, sdd, *Leibian*, t.605.

4. Han Zhuo, *Shanshui chun quanji*, sdd, *Leibian*, t.665.

5. nt, t.666.

6. Suo Jing, *Caoshushi, Lidai*, t.19.

7. Wang Xizhi, *Ti Wei furen* □*Bichentu*□ *hou, Lidai*, t. 27.

8. Lời bình của Jin Shengtan, *Shuihuzhuan huipingben*, sdd, t.113 (bản dịch của Jacques Dars, *Au bord de l'eau*, sdd, t.107)

9. nt, t.163 (xem bản dịch của J.Dars, t.166).
10. *Le Symbolisme du dragon*, sdd, t.205-207.
11. Lời bình của Jin Shengtan, *Shuihuzhuan*, sdd, t.189 (xem cùng đoạn này bản dịch của J.Dars, t.196).
12. Yang Xiong, *Fayan*, xem Diény, sdd, t.242-243.
13. *Zuozhuan*, xem Diény, sdd, t.1.
14. *Shiji*, c.63, Bắc Kinh, *Zhonghua shuju*, VII, t.2140
15. *Huainanzi*, c.XV, t.266.
16. Han Zhuo, sdd, *Lidai*, t.665
17. Du Fu, *Bei zheng*; lời bình của Jin Shengtan, *Dushujie*, sdd, t.71.
18. *Shuihuzhuan*, lời bình của Jin Shengtan, sdd, t.645 (về đoạn này, xem bản dịch của J.Dars, t.770).
19. nt. t.504 (bản dịch Dars, t.588), và t.543 (bản dịch Dars, t.630).
20. Jiaoran, nhân về thư pháp của Zhang Xu; xem Hsiung Ping-Ming, *Zhang Xu et la Calligraphie cursive folle*, sdd, t.181.
21. Wang Fuzhi, *Jiangzhai shihua*, sdd, t.48. Theo như quan niệm của Wang Fuzhi, đỉnh cao của nghệ thuật thi ca chỉ đã đạt được với Xie Lingyun; xem lời bình của ông về bài thơ *You nan ting* trong

Gushi pingxuan.

22. Đó là cách của Wang Fuzhi để diễn tả chính xác hơn những khái niệm như là *qixiang* (*aura du sens: vầng quang của nghệ thuật*) hay là *jing* (*monde poétique: vũ trụ thi ca*) vốn đã được sử dụng, từ thời nhà Đường, để chỉ ra kinh nghiệm thi ca tại Trung Quốc.

Chương 7

Trong chương này, những văn bản trích dẫn ra từ những trước tác Xunzi, Shangjunshu, Guanzi và Han Feizi đều thuộc Zhuzi jicheng, sdd, tập II và V.

Tác phẩm Fengjianlun của Liu Zongyuan được trích dẫn theo bản của Liu He Dongji, Thượng Hải, Renmin chubanshe, 1974, 2 tập; tác phẩm Rizhilu của Gu Yanvu, theo bản của Đài Loan, Shangwu yinshuguan (4 tập), tập III.

Về Wang Fuzhi, những văn bản sử dụng chủ yếu là của *Dutongjianlun* (Bắc Kinh, Zhonghua shuju, 1975, 3 tập) và *Songlun* (Đài Loan, Jiusi congshu).

Những tham khảo về văn học sử chủ yếu là từ tuyển tập của Guo Shaoyu, *Zhongguo lidai wenlunxuan*, tái bản, Hong Kong, Zhonghua shuju, 1979, tập II.

1. Etienne Balazs đề nghị dịch chữ *thế* trong ngữ

cảnh lịch sử với những từ như *power of prevailing conditions, tendency, trend* hay là *necessity*. Xem cuốn *Political Theory and Administrative Reality in Traditionnal China* (Londres, 1965, bản dịch tiếng Pháp: *La Bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard, 1968, t.257). Trong nghiên cứu *Nation und Elite im Denken von Wang Fu-chih* (Mitteilungen der Gesellschaft für Natur und Volkerkunde Ostasiens, tập XLIX, Hambourg, 1968, t.87) Ernst Joachim Vierheller đã chuyển dịch là “die besonderen Umstände, die Augenblickstendenz, die zu diesen Zeiten herrscht”; và Jean-Francois Billeter (trong *Deux études sur Wang Fuzhi*, T'oung Pao, E.J.Brill, 1970, tập LVI, t.155): “On pourrait proposer plus simplement, à titre provisoire, *situation* ou *cours des choses*. Le cours des choses est évidemment inséparable de leur structure”. Vừa là *dòng (sự thế)* vừa là *tình thế (cục diện)*, và (đối với chúng tôi) chính tính cách *khó nắm bắt* này (ambivalent) đã làm cho chữ *thế* có một bề sâu triết học.

2. Xunzi, c.*Zidao*, t.348.

3. Về cách vận dụng chữ *thế* như là yếu tố quyết định, vừa là *lực* vừa là *điều kiện*, xem cuốn *Shangjunshu*, c.XI, *Li ben*, t.21 (*xing san zhe you er shi*: “để thiết lập ba điểm này, có hai điều kiện là tiên quyết”); ở một đoạn sau, *er shi yu bei shi*: “...bộc lộ ra trong việc làm cho vẹn toàn cái tiềm năng của tình huống”.

4. *Shangjunshu*, c.XX, *Ruo min*, t.35.

5. nt., c.XVIII, *Hua ce*, t.32. Một ý cũng tương tự như vậy trong *Guanzi*, xem Roger T. Ames, *The Art of Rulership*, sdd, t.77 và t.224, chú thích 39.

6. nt. c.XXVI, *Ding fen*, t.43. Theo tôi, nói chung, hình như sức mạnh của từ này đã không được chuyển dịch đầy đủ trong tác phẩm của Jean Lévi, *Le Livre du prince Shang* (Paris, Flammarion, 1981, t.112,146,160, 177, 185).

7. *Guanzi*, c.XXIII, t.144.

8. *Mencius*, c.III, *Tengwengong*, phần 1, mục 4 (bản dịch của Legge, t.250).

9. *Zhuangzi*, c.*Daozhipian* (bản dịch của Liou Kia-hway, *Connaissance de l'Orient*, 1973, t.239).

10. Han Feizi, c.II, *Wu du*, t.339.

11. *Shangjunshu*, c.VII, *Kai sai*, t.16. Quan niệm về *thế* như thế từ đó đã là một bộ phận của học thuyết của phái cạnh tân; xem đoạn đầu của bức thư nổi tiếng của Nhân Tông gửi cho Vương An Thạch (*Wang Wen gong wenji*, Shanghai renmin chubanshe, I, t.2).

12. Jia Yi, *Guoqinlun*. Văn bản này quan trọng đến mức đã được trích dẫn nhiều lần trong *Shiji* của Sima Qian: trong phần “Tiểu sử vị hoàng đế đầu tiên” (Bắc Kinh, *Zhonghua shuju*, tập 1, t.282) và ở chương XXXXVIII (sdd, tập VI, t.1965). Sự khác nhau giữa các bản dịch cho thấy rõ về tính cách khó nắm bắt của

chữ *thế*: Chavannes (*Mémoires historiques*, tập II, t.231) đã dịch là *điều kiện* (*conditions*: “puisque les conditions pour conquérir et les conditions pour conserver sont différentes”); Burton Watson (*Records of the Grand Historian of China*, tập 1, t.33) đã dịch là *power*: *lực* (“the power to attack and the power to retain”).

13. Liu Zongyuan, *Fengjianlun* (*De la féodalité*), t.43. Tại Trung Quốc hiện nay, những sử gia nghiên cứu về triết học Trung Quốc đã nhấn mạnh tính chất “tiến bộ” của quan niệm về *thế* của Liu Zongyuan, và họ đã nêu lên thành học thuyết: xem Hou Wailu, “La philosophie et la sociologie matérialistes de Liu Zongyuan” (*Liu Zongyuan yanjiu lunji*, tái bản, Hong Kong, 1973, t.16). Cách hệ thống hoá một học thuyết mang tính lịch sử về chữ *thế* như vậy đã được đẩy đến tột đỉnh vào thời kỳ Cách mạng Văn hoá tại Trung Quốc, và trước tác *Fengjianlun* đã được dùng cho “nghiên cứu số đông quần chúng” (Liu Zongyuan, là tân Pháp gia, trong cuộc “đấu tranh giữa hai đường lối”, là đối lập với tên phản động Han Yu; xem tiểu sử được viết cho Liu Zongyuan tại khoa Sử đại học Shanxi, Renmin chubanshe, 1976, t.53). Về cách đánh giá tầm quan trọng lịch sử của cuộc tranh luận như vậy thời Liu Zongyuan, xem David MacMullen, *State and Scholars in Tang China* (Cambridge University Press, 1987, t.196-197) và *Views of the State in Du You and Liu Zongyuan* (S.R.Schram, *Foundations and Limits of State Power in China*, SOAS, Londres, và

CUHK, Hong Kong, 1987, đặc biệt các trang 64, 79-80).

14. Han Yu, *Yuandao (De l'origine de la Voie)*. Đương nhiên là không thể giản lược vào một công thức như vậy cả một tiểu luận nổi tiếng đã tạo nền móng cho việc canh tân Khổng giáo, theo như cách làm của những phê bình thời Cách mạng Văn hoá. Tuy nhiên, văn bản này cũng gần gũi với những quan niệm về lịch sử của *Mencius (Mạnh Tử)*, không thuận lợi cho việc diễn giải về Lịch Sử đặt nền tảng trên ý tưởng về tính tất yếu nội tại. Về những mối tương quan giữa Liu Zongyuan và Han Yu, xem Charles Hartman, *Han Yu and the Tang Search for Unity* (Princeton University Press, 1986).

15. Wang Fuzhi, trang đầu tiên của *Dutongjianlun*. Văn bản này đã được những phê bình hiện nay nghiên cứu về Wang Fuzhi sử dụng rất nhiều, xem Ji Wenfu, *Wang Chuanshan xueshu lunji*, t.122, Ian MacMorran đã dịch trong một luận án chưa được xuất bản: *Wang Fu-chih and his Political Thought* (Oxford, 1968, t.168-171).

16. Quan điểm này không những là của Wang Fuzhi mà vào cùng thời đó cũng là quan điểm của một người uyên bác như Gu Yanwu; xem *Rizhilu, Junxian (Des circonscriptions administratives)*, c.VII, t.94.

17. Wang Fuzhi, *Dutongjianlun*, c.II, *Wendi*, t.40.

18. nt. c.III, *Wudi*, t.66.

19. nt. c.XX, *Taizong*, t.684; xem Gu Yanwu, sdd, c.VII, t.96.

20. nt. c.II, *Wendi*, t.46-47.

21. nt. c.III, *Wudi*, t.56-58.

22. nt. c.V, *Chengdi*, t.122. Nhưng về phần con người thì không tiến hoá theo cùng một cách như vậy: xem c.VI, *Guangwu*, t.150

23. nt. c.XII, *Huaidi*, t.382.

24. nt. c.XX, *Taizong*, t.692-694.

25. *Siwenlu (waipian)*, Bắc Kinh, Zonghua shuju, t.72. Những nhà phê bình Trung Hoa bàn về Wang Fuzhi đã rất thường bỏ qua sắc thái này vì họ muốn bằng mọi cách biến ông thành một nhà tư tưởng tiến bộ: xem chẳng hạn Li Jiping, *Wang Fuzhi yu Dutongjianlun* (Jinan, Shandong jiaoyu chubanshe, 1982, t.153)

26. nt. t.72-73.

27. Xem Huang Mington và Lu Xichen, *Wang Chuanshan lishiguan yu lishi yanjiu* (Changsha, Hunan renmin chubanshe, 1986, t.10).

28. Quan niệm đã được trình bày minh bạch trong *Mencius*, c.III, *Tengwengong*, phần II, mục 9 (Legge, t.279): ở *Mạnh Tử*, đó là các nhân vật Yao và Shun, vua Wu và quận công Zhou, Khổng tử với tư cách là tác giả của *Chunqiu* và chính ngay Mạnh Tử, là những con người, từ thời này sang thời khác, đã can

thiệt vào để tái lập trật tự.

29. Quan niệm như thế là từ Zou Yan (thế kỷ thứ III tr.CN) và sau đó được Dong Zhongshu (-175 - -105) tổng kết thành học thuyết trong cuốn *Chunqiu fanlu*; xem Anne Cheng, *Etudes sur le confucianisme Han* (Paris, Institut des hautes études chinoises, 1985, tập XXVI, t.25)

30. Wang Fuzhi, *Dutongjianlun*, c.XVI, *Wudi*, t.539-540.

31. nt., *Xulun*, tập I, t.1106.

32. nt. c.XIX, *Yangdi*, t.656-657.

33. Wang Fuzhi, *Zhangzi zhengmeng zhu* (Bắc Kinh, *Zhonghua shuju*, t.68 .

34. *Dutongjianlun*, c.XV, *Xiaowudi*, t.511. Lối nói như vậy đã xuất hiện rất nhiều lần trong quan niệm về lịch sử của Wang Fuzhi, chẳng hạn ở *Dutongjianlun* *Dutongjianlun*, c.XII, t.368, hay ở *Songlun*, c.III, t.62; c.XIV, t.253.

35. nt. c.XXVII, *Izong*, t.957.

36. *Songlun*, c.IV, t.74.

37. Chủ đề *bi wang zhi shi*: xem *Dutongjianlun*, VIII, *Huandi*, t.245, hoặc c.XII, *Mindi*, t.385.

38. *Songlun*, c.VIII, t.155.

39. nt. c.XIV, t.252.

40. Chính chỉ từ sự phân biệt như vậy mà người ta có thể hiểu được rằng Wang Fuzhi, một mặt nói về

thiệp vào để tái lập trật tự.

29. Quan niệm như thế là từ Zou Yan (thế kỷ thứ III tr.CN) và sau đó được Dong Zhongshu (-175 - -105) tổng kết thành học thuyết trong cuốn *Chunqiu fanlu*; xem Anne Cheng, *Etudes sur le confucianisme Han* (Paris, Institut des hautes études chinoises, 1985, tập XXVI, t.25)

30. Wang Fuzhi, *Dutongjianlun*, c.XVI, *Wudi*, t.539-540.

31. nt., *Xulun*, tập I, t.1106.

32. nt. c.XIX, *Yangdi*, t.656-657.

33. Wang Fuzhi, *Zhangzi zhengmeng zhu* (Bắc Kinh, *Zhonghua shuju*, t.68 .

34. *Dutongjianlun*, c.XV, *Xiaowudi*, t.511. Lối nói như vậy đã xuất hiện rất nhiều lần trong quan niệm về lịch sử của Wang Fuzhi, chẳng hạn ở *Dutongjianlun Dutongjianlun*, c.XII, t.368, hay ở *Songlun*, c.III, t.62; c.XIV, t.253.

35. nt. c.XXVII, *Izong*, t.957.

36. *Songlun*, c.IV, t.74.

37. Chủ đề *bi wang zhi shi*: xem *Dutongjianlun*, VIII, *Huandi*, t.245, hoặc c.XII, *Mindi*, t.385.

38. *Songlun*, c.VIII, t.155.

39. nt. c.XIV, t.252.

40. Chính chỉ từ sự phân biệt như vậy mà người ta có thể hiểu được rằng Wang Fuzhi, một mặt nói về

một xu thế “một khi đạt đến tột cùng thì khó có thể đảo ngược được” (xem *Songlun*, c.IV, t.74), và mặt khác nói về một xu thế “đẩy đến tột cùng “cũng vì vậy mà trở nên mong manh và do đó “dễ bị lật đảo” (xem *Songlun*, c.VII, t.134). Trong tình huống thứ hai, *zhong* (nặng) đối lập với *qing* (nhẹ), và xu thế này rất thường được chỉ ra như là *qing zhong zhi shi* (xem *Dutongjianlun*, t.263).

41. *Songlun*, c.VII, t.134-135.

42. Cách mà Toynbee thuyết minh cho việc ông ấn định khởi điểm của sự đảo ngược (dẫn đến sự suy vong của nền văn minh) tương đối sớm (vào khoảng 431 tr.CN), theo ý tôi, rất gần với trực giác người Trung Hoa: theo người Trung Hoa, sự suy vong xuất hiện vào giai đoạn của quẻ về thịnh vượng (ở vạch thứ 3 và nhất là vạch thứ 6); và cũng như vậy theo như cách ông quan niệm về “đổ vỡ” (brisé): xem cách ông giải thích trong tác phẩm *L'Histoire et ses interprétations (Entretiens autour de Arnold Toynbee sous la direction de Raymond Aron*, Paris, Mouton, 1961, t.118): “Ce qui est brisé par le *break down*, *what has broken down*, c'est l'harmonie, la coopération, entre les êtres humains qui possèdent la puissance créative au sein de la minorité dirigeante, ceux qui avaient effectivement participé activement à la croissance de la civilisation”.

43. *Songlun*, c.XV, t.259.

44. Wang Fuzhi, *Chungqiu shilun*, c.IV.

45. *Songlun*, c.VII, t.135.

46. nt.c.VI, t.118.

47. *Dutongjianlun*, c.IV, *Yuandi*, t.106-107.

48. Về những cụm từ như thế và theo thứ tự, xem *Dutongjianlun*, c.XIII, *Wudi*, t.405.; *Songlun*, c.XV, t.259; *Dutongjianlun*, c.XX, *Taizong*, t.691; nt., c.XIII, *Chengdi*, t.411.

49. *Songlun*, c.VI, t.118.

50. nt., c.VIII, t.155

51. nt., c.VII, t.134.

52. nt., về cách diễn giải như thế về vai trò lịch sử của Huo Guang trong sử liệu Trung Hoa, xem Michael Loewe, *Crisis and Conflict in Han China* (Londres, Georges Allen, 1974, t.72, 79, 118).

53. *Dutongjianlun*, c.VIII, *Lingdi*, t.263.

54. *Songlun*, c.X, t.193. Về “huyền thoại” mà Yue Fei đã cống hiến rất nhiều, xem nghiên cứu của Hellmut Wilhelm, *From Myth to Myth: The Case of Yueh Fei's Biography* (in Arthur F.Wright và Denis Twitchett, *Confucian Personalities*, Stanford University Press, 1962, t.146). Chủ đề “cơ hội” (opportunisme, đương nhiên theo nghĩa tích cực nhất của từ này) đã xuất hiện trong *Mạnh Tử* và có khuôn mẫu là Khổng tử (*Mentius*, c.V, *Wanzhang*, phần II, mục 1, xem Legge, t.369-372).

55. *Dutongjianlun*, c.XXVIII, *Yuandi*, t.1038-1039.

56. Wang Fuzhi, *Chungqiu jiashuo*, c.1. Câu cuối của đoạn văn, *ran er you bu ran zhe cun yan*, đã có nhiều cách bình giải khác nhau; xem Vierheller, *Nation und Elite*, sdd, t.88; và J.F.Billeter, *Deux études sur Wang Fuzhi*, sdd, t.155.

57. *Dutongjianlun*, c.II, *Wendi*, t.49-50.

58. *Songlun*, c.IV, t.244.

59. nt., c.XIV, t.244.

60. Về hoạt động kháng chiến của Wang Fuzhi chống lại xâm lược Mãn Châu, xem nghiên cứu của Ian MacMorran, *The Patriot and the Partisans, Wang Fu-chih's Involvement in the Politics of the Yung-li Court*, in Jonathan D.Spence & John E.Wills, *From Ming to Ch'ing* (Yale University Press, 1979, t.135)

61. Liu Xie, *Wenxin diaolong*, c.*Dingshi*, nxb Fan Wenlan, t.531.

62. Jiaoran, *Pinglun*; đoạn văn được nêu ra trong *Wenjing mifulun* (*Bunkyô hifuron*) ở chương *Lunweiyi*, nxb Wang Liqi, t.321; xem Bodman, *Poetics and Prosody in Early Mediaeval China*, sdd, t.414; chữ *thế* dịch sang tiếng Nhật là *chôshi*, rất thường gặp ở Kôzen (xem sdd, t.458), ở đây theo ý tôi là không phù hợp.

63. Li Zhi, *Tongxinshuo*, in Guo Shaoyu, tập II, t.332. Việc ưu tiên cho tính cách tự nhiên (spontanéité) của ý thức đương nhiên là do từ quan niệm triết học của Wang Yangmin; Li Zhi đã kế thừa

từ Wang Yangmin và đã có ảnh hưởng trực tiếp đối với Yuan Hongdao.

64. Yuan Hongdao, “Préface au *Pavillon des vagues de neige*” in Guo Shaoyu, tập II, t.396. Về sự khẳng định khuynh hướng canh tân của trường phái Gong-an, xem nghiên cứu rất phong phú của Martine Valette-Hémery, *Yuan Hongdao, Théorie et pratique littéraires* (Paris, Institut des hautes études chinoises, tập XVIII, 1982, t.56; và Chih-Pin'g Chou, *Yuan Hung-tao and the Kung-an School* (Cambridge University Press, t.36). Trong văn bản này, theo ý tôi có lẽ chữ *er* chỉ một sự chuyển tiếp từ tình trạng này sang tình trạng khác (từ quá khứ phải đi đến hiện tại) hơn là chỉ sự nhân nhượng (không thể nào dịch là: *si la littérature ne peut pas ne pas être moderne bien qu'ancienne...*). Về chủ đề sự khác biệt rạch ròi giữa những thời đại được trình bày qua sự đối lập *trang phục mùa hè/trang phục mùa đông* xem Wang Fuzhi, *Dutongjianglun*, c.III, t.56.

65. Yuan Hongdao, *Thư gửi Jiang Jinzhi*, in Guo Shaoyu, tập II, t.401.

66. Gu Yanwu, *Rizhilu, Shiti daijiang* (Chuyển biến về thi ca), c.VII, t.70.

67. Khả năng thứ nhất được minh họa bởi lời dẫn của *Wenxuan*, khả năng thứ hai lại xuất hiện nơi một nhà lý luận như Liu Xie (xem nghiên cứu của chúng tôi: *Ni écriture sainte ni oeuvre classique: du statut du texte confucéen comme texte fondateur vis-à-vis de*

la civilisation chinoise, in Extrême-Orient - Extrême-Occident, PUV, Paris VIII, số 5, t.75.

68. Ye Xie, *Yuanshi*, đoạn mở đầu, nxb Huo Songlin, Bắc Kinh, Renmin wenxue chubanshe, 1979. Về sự khác biệt giữa một quan niệm như vậy về văn học sử với quan niệm phân từng thời kỳ theo lối phương Tây, xem nghiên cứu của Maureen Robertson, *Periodization in the Arts and Patterns of Change in Traditional Chinese Literary History*, in Susan Bush và Christian Murck, *Theories of the Art in China*, sdd, t.6 và t.17-18.

69. Cụm từ trở lại rất nhiều lần trong quan niệm của Wang Fuzhi, xem *Songlun*, c.IV, t.93, và c.X, t.169; hay ở phần kết luận tổng quát của *Dutongjianlun*, *Xulun*, tập II, t.1110.

70. *Songlun*, c.XV, t.260; xem c.IV, t.105.

71. *Dutongjianlun*, c.XII, *Mindi*, t.386.; xem c.XIV, *Andi*, t.455.

72. *Songlun*, c.IV, t.106.

73. *Vorlesungen uber der Geschichte*; xem bản dịch của J.Gibelin, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (Paris, Vrin, 1987, t.23).

74. nt. t.26

75. nt. t.35.

76. Xem Wang Fuzhi, *Dutongjianlun*, c.1, t.2, *Yi zhe qi tian lu*.

77. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, sdd, t.36; Wang Fuzhi, *Dutongjianlun*, t.2.

78. Về quan niệm “điều tiết” (économie) bình diện thần thánh trong lịch sử nhân loại theo như truyền thống Thiên Chúa giáo, xem Henri-Irénée Marrou, *Théologie de l'histoire* (Paris, Seuil, 1968,t.31).

79. Xem nghiên cứu của Paul Veyne theo đó chúng tôi đã triển khai: *Comment on écrit l'histoire ?* (Paris, Seuil, 1971, tái bản, 1979, Points Histoire, t.24)

80. Xem phân tích đã trở nên cổ điển của Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire* (Gallimard, tái bản, 1981, *Le schéma de la causalité historique*, t.201).

81. xem Paul Veyne, sdd, c.VIII.

82. Đây là công thức theo đó Wang Fuzhi định nghĩa một cách tổng quát vai trò của nhà viết sử: *tui qi suoyi ran zhi you* (you ở đây hiểu theo nghĩa đen: à partir de, từ đó); xem *Dutongjianlun*, *Xulun*, tập II, t.1110.

83. Theo quan niệm Trung Hoa (đặc biệt theo cách tư duy về lịch sử của Wang Fuzhi) việc khép lại hệ thống như thế được chỉ ra với chữ *shu* (*nombre*, xem chương tiếp theo). Để cho thấy sự đối chọi, có thể trích lại lời của R.Aron: “*Le réel intégral est impensable. Une relation nécessaire ne s'applique qu' à un système clos ou à une série isolée. Rapportée au*

concret, toute loi est probable; des circonstances, étrangères au système ou négligées par la science, risquent d'interrompre ou de modifier le déroulement des phénomènes prévus". (sdd, t.206).

84. Được triển khai theo một nghĩa đạo lý, truyền thống, ở chương X của tác phẩm *Grandeur et Décadence des Romains*, khái niệm “suy đồi bại hoại” (corruption) được hiểu theo một nghĩa lô-gích (như là sự lật đảo tất yếu) xuất hiện không lâu trước đó: *“l y a à présent dans le monde une république que presque personne ne connaît, et qui, dans le secret et le silence, augmente ses forces chaque jour. Il est certain que, si elle parvient jamais à l'état de grandeur où sa sagesse la destine, elle changera nécessairement ses lois; et ce ne sera point l'ouvrage d'un législateur, mais celui de la corruption même”* (*Grandeur et Décadence des Romains*, c.IX). Chính khái niệm “suy đồi bại hoại” (corruption) này sẽ được Montesquieu triển khai ra nhân bàn về những loại hình thể chế cai trị khác nhau (tương tự như phong cách tư duy của những nhà tư tưởng thời Cổ Đại) trong tác phẩm *L'Esprit des lois* (quyển VIII). Nhưng vấn đề chỉ ra ở đây (qua khái niệm này) là sự tan rã của những nguyên lý chính trị, chứ không là vấn đề biến hoá nội tại của dòng chuyển biến (*il s'agit alors d'une désagrégation des principes politiques, non d'une évolution interne au devenir*).

85. *Grandeur et Décadence des Romains*, c.XVIII.

86. nt. Ý tưởng về một xu thế ngấm ngấm đột

ngột lộ diện đã được trình bày trong một lối so sánh mở đầu cho chương XIV [ND: với hình ảnh con sông âm thầm gặm nhấm bờ đê cho đến cái ngày làm vỡ đê rồi tràn ngập xóm làng]: “Comme on voit un fleuve miner lentement et sans bruit les digues qu'on lui oppose, et enfin les renverser dans un moment, et couvrir les campagnes qu'elles conservaient, ainsi la puissance souveraine sous Auguste agit insensiblement et renversa sous Tibère avec violence”. Wang Fuzhi đã nhiều lần nói đến một quan niệm về một sự tích tụ về thế như thế (shi yi ji, xem Dutongjianlun, c.III, t.66), cũng đã được so sánh theo lối của Montesquieu ở trước tác Songlun (c.VII, t.135). Ngoài ra, Montesquieu cũng còn ra nêu ra ý tưởng về một sự lật đảo theo phản ứng lại xu thế và theo bù đắp (dựa theo mô hình căng thẳng-hoà hoãn) ở chương XV: “Caligula rétablit les comices, que Tibère avait ôtés, et abolit ce crime arbitraire de lèse-majesté qu'il avait établi; par où l'on peut juger que le commencement du règne des mauvais princes est souvent comme la fin de celui des bons: parce que, par un esprit de contradiction sur la conduite de ceux à qui ils succèdent, ils peuvent faire ce que les autres font par vertu”; rồi ý tưởng này được khái quát hoá theo một dạng bi trạng (hơn là theo lô-gích): “Quoi! ce sénat n'avait fait évanouir tant de rois que pour tomber lui-même dans le plus bas esclavage de quelques-uns de ses plus indignes citoyens, et s'exterminer par ses propres arrêts! on n'élève donc sa puissance que la voir mieux renversée”.

87. *L'Histoire et ses interprétations*, sdd, t.18

88. nt., t.119

89. Xem Albert Rivaud, *Le Problème du devenir et la Notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste* (Paris, Félix Alcan, 1905, t.15). Chỉ đơn giản một chữ *tiếp đó* (*ensuite* hay *épeita* trong tiếng Hy Lạp) thường dùng để nối kết những đoạn khác nhau về vũ trụ quan: chỉ muốn nói rằng thần thánh xuất hiện kẻ *trước* người *sau* và theo những thời kỳ khác nhau, và không nói cho ta biết là thần thánh như thế có liên kết liên đới với nhau với cùng một tính chất hay bản chất không, có thống nhất như nhau theo cùng một loại phát triển không .

90. nt. t.119

91. Xem Raymond Weil, *Aristote et l'histoire. Essai sur la politique* (Paris, Klincksieck, 1960, t.339)

Chương 8

Như ở những chương trước, phần lớn những văn bản Trung Hoa thời Cổ đại được trích từ nguồn *Zhuzi jicheng* (tập II, III và VII); những văn bản của Wang Fuzhi, ở cực bên kia của truyền thống, được lấy từ nguồn nxb Bắc Kinh, Zhonghua shuju, 1975, 1876 và 1981.

1. Aristote, *Physique*, 194b; *Seconds Analytiques*, 71b; *Métaphysique*, 982a.

2. Léon Vandermeersch, “*Tradition chinoise et religion*”, *Catholicisme et Sociétés asiatiques* (Paris, L’Harmattan, 1988, t.27); xem những triển khai quan trọng về vấn đề này của cùng một tác giả: *Wang dao ou la Voie royale* (Paris, *Ecole française d’Extrême-Orient*, 1980, II, đặc biệt t.267: *Ritualisme et morpho-logique*). Léon Vandermeersch đã hoàn toàn làm rõ ra sự khác biệt lớn lao giữa cái lô-gích của Trung Hoa với cái *cứu cánh-lô-gích (téléo-logique)* của phương Tây. Nhắc lại những phân tích như vậy, tôi chỉ muốn tự hỏi là phải chăng chính khái niệm “*hình thái*” (“*forme*”) đã chỉ ra rõ nhất cái tính cách độc đáo của tư tưởng học thuật Trung Hoa: sắc thái năng động tự thân của cấu hình (configuration) đã không được nhấn mạnh đầy đủ ở quan niệm phương Tây, ngoài ra tư tưởng học thuật phương Tây, trên nền tảng triết học do Aristote đề ra, đã có khuynh hướng đánh đồng *hình thái* với *cứu cánh* (thay vì đối lập chúng). Mọi “*hình thái*” (“*morphologie*”), theo thực tiễn ứng dụng, đòi hỏi phải có thêm vào một dạng (chức năng) “*cú pháp*” (“*syntaxe*”). Trong khi đó, ở Trung Hoa, cấu hình tự thân tự là một hệ thống vận hành, và chính vì vậy mà tôi đã nghĩ đến việc ưu tiên cho khái niệm *phương thế* (dispositif).

3. “*Lettre à M.de R’mond*”, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (Paris, L’Herne, 1987, t.93-94); xem Olivier Roy, *Leibniz et la Chine* (Paris,

Vrin, 1972, t.77)

4. *Livre des mutations*, quẻ *kun*. Lời bình của Wang Bi chính là theo chiều hướng này .

5. *Laozi*, mục 5, t.31.

6. *Guiguzi*, c.VII, *Chuaipian*.

7. nt., c.X, *Moupian*

8. Về vấn đề này , xem nghiên cứu của Charles Le Blanc, *Huai Nan Tzu. Philosophical Synthesis in Early Han Thought* (Hong Kong University Press, 1985, t.6).

9. *Huainanzi*, c.X, t.131.

10. *Guiguzi*, c.VIII, *Mopian*.

11. *Huainanzi*,c.I, t.6.

12. nt., c.IX, t.134-135

13. nt., c.XIX, t.333 (được trích dẫn bởi J.Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, tập II, 1956, t.68-69).

14. nt. c.I, t.5

15. xem vai trò chủ yếu của loại diễn đạt sử dụng “chữ rỗng” (mot vide) *er*, chỉ ra sự chuyển tiếp từ giai đoạn này sang giai đoạn khác.

16. Về vấn đề này, cần thiết phải lưu ý là mở đầu của hai chương của Wang Chong: *Wushi* (*De la propension des choses*) và *Ziran* (*Du naturel*, nghĩa là

cái tự nhiên tự phát) là hoàn toàn tương ứng với nhau, cho dù chữ *thế* vẫn chưa được Wang Chong quan niệm như là một khái niệm tự thân (xem những cách vận dụng thông thường không chủ yếu có thể gặp ở cuối chương *Wushi*). Theo ý tôi, việc hình thành nên khái niệm *thế* về mặt triết học nhằm giải thích những hiện tượng tự nhiên chỉ thực sự bắt đầu với Liu Yuxi.

17. Nghĩa của *gu* đối lập với *zi*.

18. Chương *Wushi*

19. Về vấn đề hàng đầu này, xem những triển khai hết sức thành công của Léon Vandermeersch: *Wangdao...*, sdd, tập II, t.275.

20. Xunzi, *Tianlun*, t.208.

21. Liu Zongyuan, *Tianshuo*. Đáp lại Han Du từ chối cái quyền của con người được than van với Trời Đất vì lẽ con người đã làm lắm điều bậy bạ (như lại làm tổn hại đến thiên nhiên, như thể những con sâu đục khoét trái cây: như đã nghĩ đến *môi sinh!*), Liu Zongyuan lý luận rằng Trời là vô cảm với cả điều xấu lẫn điều tốt như thể trái cây với con sâu vậy. Rồi đến lượt Liu Yuxi, bạn thân thiết của Liu Zongyuan cả trong thâm giao cũng như về mặt chính trị (cả hai đều là thuộc phe nhóm của Wang Shuwen), đã triển khai sâu hơn ở bình diện triết học quan điểm “tự nhiên” (“naturaliste”) của Liu Zongyuan. Và như thế đã mở ra một cuộc tranh luận và chính là qua Liu Yuxi mà chữ *thế* đã có được một giá trị về mặt lý thuyết (xem

cách vận dụng chủ yếu như thế của chữ này trong quan niệm của Liu Zongyuan trong cách nhìn về Lịch Sử, khi bàn về tiến trình đã dẫn đến chế độ phong kiến). Về lối diễn giải mang tính “duy vật” (*matérialiste*) theo quan niệm của những sử gia Trung Hoa về triết học sử, xin đọc Hou Wailu, *La philosophie et la sociologie matérialiste de Liu Zongyuan* (bài đã dẫn, t.7).

22. Liu Yuxi, *Tianlun*, phần 1.

23. nt., phần III, đoạn cuối.

24. nt., phần II

25. *Jingxiu xiangsheng wenji*, Tuizhaiji

26. nt.

27. Wang Fuzhi, *Zhangzi zhengmeng zhu*, c.1, *Taihe*, t.1-2

28. nt., t.5

29. nt., t.13

30. nt., c. *Canliang*, t.39 (văn bản của Zhang Zai)

31. nt., t.41

32. nt., t.42

33. Wang Fuzhi, *Dushishu daquanbao*, tập II, t.599-601

34. xem *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours et travaux*, 1987-1988, Paris, t.598.

35. nt., t.601-602

36. Wang Fuzhi, *Shiguangzhuan, Xiao ya*, mục 41, t.97-98. Có một phân tích ngắn về văn bản này trong nghiên cứu của Lin Anwu, *Wang Chuanshan renxingshi zhexue zhi yanjiu*, Taipei, Dongda tushugonsi, t.123. Nói chung, sự chuyển đảo giữa *li* (lý) và *shi* (thế) là một trong những chủ đề ngày nay thường hay được những nhà nghiên cứu triết học sử Trung Hoa đề cập nhiều nhất, nhân bàn về Wang Fuzhi (nhưng theo tôi, hình như một cách quá giản lược, vì lẽ họ đã mưu tìm một cách trực tiếp một cái gì đó tương đương với quan niệm “biện chứng” của phương Tây chúng ta; và rồi theo đó họ đã không thể rút ra được một luận điểm triết học quan trọng riêng tư đặc thù).

37. Wang Fuzhi, *Shangshu yinyi, Wu cheng*, t.99-102. Về chương này, tôi không thể nào chia sẻ cách diễn giải của Fang Fe trong nghiên cứu của ông có chủ đề là *Recherches sur la pensée dialectique de Wang Fuzhi (Wang Chuanshan bienzhengfa sixiang yanjiu*, Changsha, Hunan renmin chubanshe, 1984, t.140 và 144). Theo tôi, hình như Fang Fe đã không có lý khi cho rằng đoạn câu “hoà cùng xu thế hiệu dụng thuận lợi cho quyền lực trong tay nhằm thuận theo nguyên lý điều hoà” (*épouser la propension effective favorable à son pouvoir de façon à s'accorder au principe régulateur*) là tương ứng với trường hợp vua Wu (và trận đánh ở cánh đồng Mu). Thật ra, ở vào giai đoạn triển khai này, đây chỉ là một công thức tổng quát và theo nguyên lý. Toàn bộ chương nêu ra

nhằm đến việc so sánh phân biệt công trạng của vua Wu và vua Wen: qua trường hợp vua Wu, nhằm phê phán mọi chính sách, dù có thiện ý mấy đi nữa, nhưng lại phân tách nguyên lý với xu thế, cũng như quan niệm việc nắm quyền bính không đi đôi với sự những ràng buộc về đạo lý cần thiết cho việc duy trì quyền bính.

38. Về lịch sử của truyền thống này, xem Michel-Pierre Lerner, *La Notion de finalité chez Aristote* (Paris, PUF, 1969, t.11)

39. Xem Aristote, *Traité sur les parties des animaux* (639b, bản của J.-M. Le Blond, Paris, Aubier, 1945, t.83-84)

40. Xem cách trình bày luận thuyết khuynh hướng cơ học (théorie mécaniste) ở Aristote, *Physique* (198b, bản dịch của Carteron, Paris, Les Belles Lettres, t.76)

41. Xem Aristote, *Physique*, 199a (Carteron, t.77)

42. Xem Aristote, *Physique*, 199a, hay là *Traité sur les parties des animaux* (640a, bản của J.-M. Le Blond, t.87); về vấn đề này, xem Joseph Moreau, *Aristote et son école* (Paris, PUF, 1962, t.109), cũng như những nghiên cứu gần đây của Lambros Couloubaritsis, *L'Avènement de la science physique. Essai sur la "Physique" d'Aristote* (Bruxelles, Ousia, 1980, c.IV) hay của Sarah Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics* (Oxford, Clarendon Press, 1982, c.1 và 2).

43. Ngay cả đối với Aristote được xem là có khuynh hướng “tự nhiên” (“naturaliste”), cái Thiện không là tự thân của Thế Giới này, mà là bắt nguồn xuất phát từ Thượng Đế, theo như hình ảnh so sánh với vị tướng và ba quân là một bằng chứng. Xem *Métaphysique* (L, 1075a, bản dịch của Tricot, Paris, Vrin, 1964, t.706): “Điều tốt cho một đội quân là trật tự hàng ngũ thứ lớp, và vị tướng chỉ huy đội quân cũng là điều tốt cho đội quân, ngay cả ở một cấp độ cao nhất, vì rằng vị tướng chỉ huy không tồn tại phụ thuộc theo trật tự hàng ngũ, mà chính là trật tự hàng ngũ tồn tại nhờ vào tài năng vị tướng chỉ huy”. (“*En effet, le bien de l'armée est dans son ordre, et le général qui la commande est aussi son bien, et même à un plus haut degré, car ce n'est pas le général qui existe en raison de l'ordre, mais c'est l'ordre qui existe grâce au général*”).

44. Aristote, *Physique*, c.1, 188b (Carteron, t.40)

45. nt., 189a, Carteron, t.41-42

46. *Métaphysique* (L, 1069b, Tricot, t.644); xem *De la génération et de la corruption* (314b, Tricot, t.6 và 329a, Tricot, t.99).

47. nt., 1075a, Tricot, t.708; xem A.Rivaud, *Le Problème du devenir...*, sdd, t.386.

48. Những lối trình bày như thế là rất thông thường trong toàn bộ truyền thống Trung Hoa, xem chẳng hạn Wang Fuzhi, *Zhangzi zhengmeng zhu*, c.II, *Canliang*, t.30, 37, 40.

49. Aristote, *Métaphysique* (L,1069b - 1070a, Tricot, t.648)

50. nt., 1071b, Tricot, t.667.

51. *Physique*, IV, 208b (Carteron, t.124); về chủ đề này xem nghiên cứu của J.Moreau, *L'Espace et le Temps selon Aristote* (Padoue, Editrice Antenore, t.70.

52. Aristote, *Physique* II (196a - 198a, Carteron, t.69-74);

Métaphysique (A, 984b, Tricot,t.35, xem chú thích 2; và Z, 1032a, Tricot, t.378); *Partie des animaux* (I, 640a, Le Blond, t.87, và chú chú thích 34).

53. *Physique*, I, 192a (Carteron, t.49)

54. *Métaphysique* (L,1072b, Tricot,t.678)

55. Lời bình về mục 9 của *Laozi*, *Wang Bi jixiaoshi* (Bắc Kinh, Zhonghua shuju, 1980, I, t.21).

CÁC NGUYÊN TÁC HÁN VĂN VẬN DỤNG TRONG SÁCH *

Chương 1

a. Kỳ chiến thắng bất hoặc

Sự thắng lợi là chắc chắn không còn nghi ngờ gì nữa

b. Thắng vu dị thắng giả dã

Thắng ở nơi chỗ dễ thắng

c. Kỳ xảo tại vu thế

Cái khéo là ở chỗ có thế

d. Khí thế, địa thế, nhân thế

Khí thế, địa thế và thế của lòng người

e. Thế giả, sở dĩ lĩnh sĩ tất đấu dã

Thế là cái mà có thể khiến binh sĩ phải chiến đấu

f. Nhân tuy chúng đa, thế mạc cảm cách

Người tuy đông, thế không dám đánh

g. Thế như khuếch nổ

Thế như giường cung

* Người dịch xin chân thành cảm ơn thầy T.T.Q., giảng viên trường Đại học Sư phạm Huế, đã tận tình góp ý cho nhiều chương đoạn của bản dịch và dành nhiều thời gian công sức để chuyển dịch toàn bộ phần này từ nguyên tác.

h. Cầu chi vu thế, bất trách vu nhân

Cầu cho được thế, không trách ở người

i. Dũng khiếp, thế dã

Uy dũng [làm cho địch] phải sợ, đó là thế vậy

j. Thế thắng nhân

Thế thắng được người

k. Kế lợi dĩ thính, nãi vi chi thế dĩ tá kỳ ngoại

Tính toán như thế nào là lợi để rồi bày ra thế để giúp ở ngoài

l. Thế giả, nhân lợi nhi chế quyền

Thế là nhân chỗ lợi của mình để chế ngự sự biến hoá của hoàn cảnh (quyền)

m. Sở dĩ vô trảm giã, dĩ kỳ vô thường hình thế dã

Sở dĩ không có dấu hiệu gì [để cho mình có thể tiên đoán được] là vì nó không có cái thế bình thường không thay đổi

n. Binh vô thường thế, thủy vô thường hình

Phép binh không có thế nhất định, nước không có hình dạng nhất định

o. Thẩm thời, đạt thời

Xét kỹ thời thế, lợi dụng thời thế

p. Thế lợi

Có lợi thế

Chương 2

a. Thú vật nhi bất lưỡng

Tùy theo thế của sự vật diễn biến mà không sinh ra hai ý [ta và không phải ta] để can thiệp vào

b. Thế vị túc dĩ khuất hiên

Thế và địa vị đủ để khuất phục người hiên

c. Bất thị kỳ cường nhi thị kỳ thế

Không ý sức mạnh của mình mà ý vào cái thế của mình

d. Dĩ thế vi túc thị dĩ trị quan

Lấy cái thế đủ tin cậy để trị các quan

e. Ngô sở vi ngôn thế giả, ngôn nhân chi sở thiết

Cái ta nói về thế đó là nói về cái con người thiết lập ra

f. Uy vô thế dã, vô sở lập

Cái uy mà không có thế thì không có chỗ đứng

g. Phàm nhân quân chi sở dĩ vi quân giả thế dã

Phàm cái làm cho ông vua làm được vua thiên hạ, đó là cái thế

h. Xử thế

Xử thế

i. Nhân quân thất thế, tắc thần chế chi

Làm vua mà mất thế thì bị bầy tôi nó chế ngự

j. Đắc thừa tín hạnh chi thế

Nhờ cái thế được tin, được yêu

k. Đa kiến phong, sở dĩ tiện kỳ thế dã

*Tạo ra nhiều đất phong [cho kẻ mình tin dùng]
để gây lợi thế*

l. Tam ngũ

Ba và năm

m. Quan thính chi thế

Cái thế có thể quan sát, nghe ngóng được

n. Thông minh chi thế hưng

*Cái thế của kẻ thông minh [nghe và thấy sáng
suốt] sẽ được tôn lên làm minh chủ*

o. Pháp và thuật

p. Dĩ chúng vi thế

Lấy đám đông làm thế

q. Xử thế nhi bất năng dụng kỳ hữu

ở vào nơi lợi thế mà xem như không có nó

r. Chấp bính dĩ xử thế

Cầm quyền bính để giữ thế

s. Đắc thế vị tắc bất tán nhi đa thành

*Dựa chỗ có lợi thế, thì tuy không tiến tới mà
phần lớn thành công*

t. Minh chủ chi hành chế dã thiên, kỳ dụng nhân
dã quý

*Bậc minh chúa khi thi hành động thì như trời,
khi dùng người thì như quý*

u. Thế hành giáo nghiêm (nghịch) nhi bất vi

*Thế được thực hiện, giáo nghiêm [nghịch] mà
không trái*

v. Giai (hợp) xā thế chi dị dã nhi đạo hành chi
nan

*Điều [hợp] bỏ chỗ dễ của thế mà nói tới chỗ khó
của tạo thế*

w. Phi hoài kỳ nghĩa, phục kỳ thế dã

*Không phải nhớ đến nghĩa (của họ) mà là vì phục
cái thế*

x. Thiện trì thế

Khéo giữ thế

Kết luận 1

a. Hiếu thiện nhi vong thế

Ham điều tốt lành mà quên đi thế

b. Thị kỳ thủy chi tánh tai, kỳ thế tất nhiên dã

Đấy có phải là tánh của nước hay chăng, thế tất

nhiên vậy

c. Thế tê tác bất nhứt

Thế đều nhau không bắt buộc phải đồng nhất

d. Nhân phục nhi thế tông chi

Con người mà phục thì thế theo đó mà tới

Nhân bất phục nhi thế khứ chi

Con người không phục thì thế do đó mà mất đi

e. Tất một phía / tất nhiên

Mạc bất ở phía bên kia / không thể không

f. Bút bút tác kỳ quý quốc nhân chi thế

Bút bút làm nên cái thế kỳ quý chộp người trong móng vuốt của mình

Chương 3

a. Cái thư, hình học dã; hữu hình tác hữu thế

Thư pháp là môn học về hình, có hình là có thế

b. Đắc thế tiện, tác dĩ thảo thắng toán

Được lợi thế là đã nắm được thắng lợi

c. Bút thế, tự thế

Thế của bút, thế của chữ

d. Dị thể đồng thế

Thẻ thì khác mà thế thì đồng

e. Khí thế - hình thế

Khí thế, hình thế

f. Thế dĩ sanh chi

Nhờ thế mà tạo ra

g. Tu câu điểm hoạch, thượng hạ yển ngưỡng li hợp chi thế

Cần đạt cho được cái thế của một điểm, một nét, trên, dưới, cúi, ngửa, ly, hợp

h. Yển ngưỡng hướng bôi

Cúi, ngửa, hướng tới quay sau

i. Hình thế đệ tương ánh đãi

Hình thế tuần tự soi sáng cho nhau

j. Tu câu ánh đãi, tự thế hùng mị

Cần phải soi sáng cho nhau, thế của chữ mạnh đẹp

k. Thủ thế, đắc thế, thất thế

Giữ thế, được thế, mất thế

l. Hoạch hiểm tuyệt chi thế

Tạo ra cái thế hiểm tuyệt

m. Kiến đắc sơn thế cao bất khả trắc

Thấy được thế cao của núi không thể lường được

n. Nhứt thu phục, nhứt phóng, sơn tiệm khai nhi thế chuyên

Một mặt thu vào, một mặt buông lỏng, núi dần dần mở ra và thế chuyên

o. Kỳ thủy thế dục tiến bích

Thế của nước bắn đập vào thành

p. Thế sử tương ôi

Thế khiến cho thân gần nhau

q. Thế cao nhi hiểm

Thế cao mà hiểm

r. Đắc thâm si chi thế

Được cái thế so le gập ghềnh

s. Dĩ thế độ chi phương đắc kỳ diệu

Nhờ vào thế mà thôi, như thế mới gọi là diệu

t. Chỉ tu hư thực thủ thế

Chỉ nên giữ lấy cái thế hư hay thực

u. Hữu thủ thế hư dẫn xứ

Giữ cái thế khiến dẫn tới chỗ hư [không thực]

v. Binh vô thường trận, tự vô thường thế

Phép binh không luôn luôn giữ một thế trận không đổi, cũng như chữ viết không có một thế nhất định

w. Thế đa bất định

Thế phân lớn là bất định

x. Túc thể thành thế

Ngay nơi hoàn cảnh cụ thể thành thế

Tuần thể nhi thành thế

Nương nơi hoàn cảnh cụ thể mà tạo dần dần thành thế

y. Thế giả, thừa lợi nhi chế

Thế là nương chỗ lợi của mình để chế ngự địch

z. Tịnh tổng quần thế

Tổng hợp lại các thế với nhau

a'. Tổng nhứt chi thế

Cái thế tổng hợp thống nhất làm một

b'. Văn chi nhậm thế

Cái tựa vào thế của văn

c'. Thế thực tu trạch

Cái thực của thế phải thật nhuần khắp, uyển chuyển, mềm dẻo

d'. Nguyên kỳ vi thế, nguy thế sở biến

Tình hình ban đầu là như vậy, biến nó thành ra một nguy thế [thế giả tạo]

e'. Di thế úc yên, dư phong bất sướng

*Cái thế còn dư như gió tàn rơi rớt lại không thông
Đồ phong thế
Thế gây gió*

Chương 4

*Kỳ hành dã, nhân địa chi thế
Nó vận động là nhờ thế của đất
Kỳ tụ dã, nhân thế chi chỉ
Nó ngưng tụ là nhờ vào cái thế dừng
Địa thế nguyên mạch, sơn thế nguyên cốt
Thế đất nhờ vào mạch, thế núi nhờ vào sườn
Thiên xích vi thế, bách xích vi hình
Một ngàn thước là thế, một trăm thước là hình
Sơn thủy chi tượng, khí thế tương sanh
Cái tượng của sông núi, khí và thế sánh lẫn nhau
Viễn vọng chi dĩ thủ kỳ thế
Trông ra xa để chọn cái thế
Cận giả ngoạn tập bất năng cứu, thác tung khởi
chỉ chi thế
Cái thế gần nhìn quen mắt nên không để ý, do đó
không thể nào hiểu hết được sự chông chéo, động tĩnh*

không lường của nó được

Vưu công viễn thế cổ mặc tử

*Giỏi về những thế nhìn từ xa, người xưa không
sánh được*

Yếu chi thủ thế vi chủ

Tóm lại phải lấy việc nắm lấy cái thế làm chủ

Lý thế

Thế của lý

Phàm nhứt thảo, nhứt mộc cụ hữu thế tồn hồ kỳ
gian

*Nơi một ngọn cỏ, một thân cây đều ngầm chứa
một thế*

Đắc thế tắc tùy ý kinh doanh, nhứt ngưng giai
thị

*Được thế thì tùy ý vận động, một góc cũng phải
[đúng]*

Thế chi thôi vãn tại hồ cơ vi

Thế tới hay lui chỉ tại đường tơ kẻ tóc

Chỉ thủ hứng hội, thần đảo (siêu diệu)

*Chỉ lấy hứng mới hiểu được, chỉ lấy thần mới tới
được [siêu và diệu]*

Chương 5

Triền ti cảnh

Cái mạnh của sợi tơ quấn nhiều vòng

Cát kỳ thế

Cắt cái thế của họ

Thế, pháp

Thế và pháp

Thủ thế, chỉ pháp

Thế của bàn tay, thế của các ngón tay

Hứng tuy biệt nhi thế đồng

Hứng tuy khác nhau nhưng thế giống nhau

Cao thủ tác thế, nhưt cú cánh biệt kỳ ý

Bậc cao thủ tạo thế, một câu thôi cũng thấy được sự khác biệt trong ý tứ

Hạ cú nhược vu thượng cú, bất khán bối hướng

Câu dưới yếu hơn câu trên, không thấy chỗ hướng tới hay quay sau

Nhược ngữ thế hữu đối

Như nói thế có đối

Thế hữu thông tắc

Thế có thông, có nghẽn

Hậu thế đặc khởi, tiên thế tợ đoạn

Thế sau nổi lên, thế trước dường như chấm dứt

Ngũ dũ hứng khu, thế trực tình khởi

Lời và hứng theo đuổi nhau, thế theo tình mà khởi

Khí tượng nhân uân, do thâm vu thế thế

Khí tượng ngàn ngụt, do vì thế nó sâu xa

Cao thủ hữu hổ biến chi thế

Bậc cao thủ có thể tạo ra cái thế biến hoá qua lại

Chương 6

Khí dĩ thành thế, thế dĩ ngự khí

Khí để tạo thành thế, thế để chế ngự khí

Thế khả kiến nhi khí bất khả kiến

Thế có thể thấy được còn khí không thể thấy được

Thế hữu dư

Thế có thừa

Vô ngưng trệ chi thế

Cái thế không có chỗ ngưng trệ

Sử kỳ hình thế đệ tương ánh đại, vô sử thế bối

Khiến cho hình và thế soi sáng lẫn nhau, không

để cho thế mâu thuẫn lẫn nhau

Đệ nhị tam tự thừa thượng bút thế

Chữ thứ hai, thứ ba nhờ vào thế bút ở trên

Thảo tác hành tận thế vị tận

Trong lối chữ thảo thì hành hết mà thế chưa hết

Phi động tăng thế

Bay, chuyển động tăng thế

Kỳ tương liên xú, đặc thị dẫn đài

Nơi cái chỗ liền nhau gọi là chỗ truyền dẫn

Hoành tà khúc trực, câu hoàn bàn vu, giai dĩ thế
vi chủ

*Nét ngang, nét xiêng, nét cong, nét thẳng, bút
chạy vòng xoắn xít đều lấy thế làm chủ*

Như bút tương gương, tác vô tác phủ thế

*Như bút sắp ngựa lên, thì không làm thế cúi
xuống*

Nghịch kỳ thế

Ngược lại với thế

Khí thế quán xuyên

Xuyên suốt khí và thế

Tổng chi thống hồ khí dĩ trình kỳ hoạt động chi
thú giả, thị tức sở vị thế dã

*Tóm lại, thống nhất cái khí để bày ra chỗ thú
hương của cái hoạt động như vậy gọi là thế*

Dĩ bút chi khí thế mạo vật chi thể thế

*Lấy khí thế của bút để hình dung cái thể thế của
sự vật*

*Hữu sở thừa tiếp nhi lai, hữu sở thoát khước nhi
khứ*

*Có cái nhờ đó mà tiếp tục tới, có cái nhờ đó mà bỏ
đi*

Thế - Lý

Có sự hoà hợp giữa thế và lý

Văn thế - Văn chương

Thế của văn khác với văn chương

Phàm thiết vận chi động, thế nhược chuyển hoàn

*Phàm cái chuyển động của văn, thế nó giống như
cái vòng quay*

Thế bất tương y, tác phúng độc vi trở

*Nếu thế không nương tựa lẫn nhau, thì khi ngâm
nga tụng đọc có trở ngại*

Thừa tiếp nhị cú vuơ quý đắc thế

Nối tiếp hai câu càng quý ở chỗ đắc thế

Vô phục hữu năng hành chi thế

Không còn trở lại cái thế có thể di chuyển được

Thế giã, ý trung chi thân lý dã

Thế là cái lý thần diệu ở nơi ý vậy

Vi năng thủ thế, uyển chuyển khuất thân dĩ câu
tận kỳ ý

*Để có thể giữ được thế thì phải uyển chuyển, thu
vào, mở ra cốt sao cho hết ý*

Toại đảng thành nhứt thiên chi thế

Bèn thành ra cái thế của một chương dài

Tiền giải thực sanh khởi hậu giải chi thế

*Cái giải đầu thực làm sanh khởi cái thế cho giải
sau*

a'. Phục tuyền hữu cảnh cung, nộ mã chi thế

*Chỗ bút mai phục có cái thế của cây cung mạnh,
của con ngựa lồng*

b'. Bút thế kỳ ngọt

Thế bút ly kỳ, sừng sững

c'. Văn thế uy di khúc chiết chi cực

Thế văn đi cực kỳ quanh co, khúc chiết

d'. Điệp thành kỳ thế, sử hạ văn đặc tấn tạt khả
tiểu

*Chồng chất lại thành một thế kỳ lạ khiến cho
đoạn văn sau đi nhanh, gấp, rất đáng cười*

e'. Chỉ thị bút mặc ức dương dĩ thành văn thế

Chỉ ở chỗ nơi bút mực nén lại hay bung ra mà tạo thành văn thể

f'. Tác giả đặc dục vi hậu văn thủ thể

Tác giả riêng muốn vì đoạn văn sau mà thủ thể

g'. Tất tự biệt sự dĩ gián chi, nhi hậu văn thể nãi thác tung tận biến

Phải xen kể trình bày những chuyện khác thì thể văn ở đoạn sau mới có thể biến hoá thành các tuyến li kỳ được

Kết luận II

Thế uỷ xà khúc chiết, thiên biến vạn hoá, bốn vô định thức

Thế rắn bò uốn éo, thiên biến vạn hoá không có một cách thức nhất định

Địa thế nguyên mạch, sơn thế nguyên cốt uỷ xà đông tây hoặc vi nam bắc

Thế đất từ mạch, thế núi từ sườn uốn éo theo hướng đông tây hay quay ra nam bắc

Sử thế uyển diên như long

Khiến cho thế ngoằn ngoèo như rồng

Bàn câu chi thế, dục phụ vân hán

Thế như con rồng, muốn tựa vào mây

Trùng xà câu liêu, hoặc vãng hoặc hoàn
Như con sâu, con rắn, con rồng hoặc tới, hoặc lui
Tự thể hình thể, trạng như long xà tương câu bất
đoạn

*Hình thể của chữ, dạng như rồng rắn nối liền
nhau không đứt đoạn*

Bút thể yêu kiều

Thế bút mềm mại đẹp đẽ

Kỳ thể vạn trạng, biến thái mạc trắc

*Thế của nó muôn màu muôn vẻ, chỗ biến hoá của
nó không lường được*

Chân như long hành yêu kiều, sử nhân bất khả
tróc nạch

*Thật giống như rồng đi mềm mại uyển chuyển,
khiến cho người ta không thể nào nắm bắt được*

Chương 7

Phi vô lục, thế bất khả

*Không phải rằng không có sức nhưng là vì thế
không cho phép*

Cửu xử lợi thế tác vương

ở lâu được chỗ lợi thế thì làm vua được

Thế bất năng vi gian, thế đắc vi gian

Cái thế không thể làm điều gian được; thế có thể làm được điều gian

Thế trị chi đạo dã, thế loạn chi đạo dã

Thế là cái đạo của trị, thế cũng là cái đạo của loạn

Tu kim tắc tắc vu thế

Sửa sang bây giờ ắt là kẹt vào thế

Tam đại dị thế nhi giai khả dĩ vương

Ba đời vua thời Tam đại thế tuy khác nhau nhưng đều có thể làm vua thiên hạ được

Công thủ chi thế dị dã

Thế công và thế thủ khác nhau vậy

Phong kiến phi thánh nhân ý dã, thế dã

Chế độ phong kiến không phải ý của thánh nhân mà là thế nó phải vậy

Thế chi lai

Thế nó đến

Thế chi sở xu khởi phi lý nhi năng nhiên tai

Thế nó đến, há không phải là do cái lý đương nhiên phải vậy hay sao ?

Thế sở tất lạm

Thế tất phải tràn lan ra

Thế sở tất khích

Thế tất phải bị kích động

Thế tương khích nhi lý tùy dĩ dĩ

Thế tương khích động lẫn nhau, lý nương theo đó thì dễ

Thế hữu sở bất năng cự cách

Thế có chỗ không thể thay đổi gấp được

Phong kiến chi tất cách nhi bất khả phục dã, thế dĩ tích nhi sĩ chi nút triêu

Chế độ phong kiến bắt buộc phải thay đổi mà không thể quay trở lại được, cái thế nó tích chứa từ lâu rồi và khi xảy ra chỉ vào một buổi sớm

Tiệm hữu hợp nhất chi thế

Dân có cái thế hiệp nhất

Dân lực chi sở bất kham nhi thế tại tất cách

Sức dân thì đã không chịu đựng nổi mà thế thì lại cần phải thay đổi

Sự tùy thế thiên nhi pháp tất biến

Sự việc phải tùy theo thế mà thay đổi thì pháp cũng phải theo đó mà biến hoá

Dĩ cổ kim chi thông thế ngôn chi

Nói theo cái thế thông thường từ xưa đến nay

Thiên hạ chi thế, nhứt ly nhứt hợp, nhứt trị nhứt loạn nhi dĩ

Cái thế trong thiên hạ một ly một hợp; một trị một loạn mà thôi

Ngũ hành tương thắng, tương sanh

Ngũ hành khắc chế lẫn nhau, tương sanh lẫn nhau

Chính thống

Chính thống

Li nhi hợp chi, hợp giả bất kế li

Tách ra rồi hợp lại, cái hợp lại không kể tục cái tách ra

Thần khí giả tử chung tương quán vô cự sanh cự diệt chi lý thế

Thần khí trước sau xuyên suốt nhất quán, không vôi sanh không vôi diệt, cái thế của lý nó là như vậy

Nhứt động nhi bất khả chỉ giả, thế dã

Nó động một cái mà không thể dừng lại được là thế vậy

Giai tự nhiên bất trung chỉ chi thế

Cái thế diễn tiến tự nhiên, không dừng lại giữa chừng

a'. Cự trọng nan phản chi thế, bất năng nghịch vãn vu nhứt triêu

Thế cực trầm trọng không thể quay trở lại, vì vậy không thể vãn hồi lại được trong một sớm mai

b'. Vô nhứt nhi phi tất vong chi thế

Cái thế nhứt định phải mất thì không phải chỉ có một

c'. Vật cực tất phản

Sự việc đến chỗ cùng cực của nó thì quay trở lại

d'. Cực trọng chi thế, kỳ mật tất khinh, khinh tắc phản chi dã dị; thủ thế chi tất nhiên giả dã

Cái thế đến chỗ hết sức trầm trọng thì cái chỗ ngọn của nó ắt là phải lỏng lẻo [nhẹ] mà đã lỏng lẻo thì dễ xoay trở lại được. Đó là cái thế tất nhiên phải vậy

e'. Thuận tất nhiên chi thế giả, lý dã. Lý chi tự nhiên giả, thiên dã

Thuận theo cái thế tất nhiên phải vậy ấy gọi là lý; cái lý tự nhiên là như vậy ấy gọi là Trời)

f'. Thái - Bỉ

Thái và Bỉ

g'. Khuất nhi năng thân giả, duy kỳ thế dã

Co mà có thể duỗi ra được ấy là nhờ thế vậy

h'. Cực nhi tất phản chi thế thành hồ thiên

Thế đến chỗ cùng cực rồi quay trở lại mà thành tựu được ấy là Trời vậy

i'. Bĩ cực nhi khuynh, thiên chi sở tất động, vô đĩ nhân dã

Bĩ đến cùng cực thì phải nghiêng, cái vận động của Trời là phải vậy không cần đợi đến người

j'. Thừa đại thĩ nhi thế thả cầu trương chi nhựt

Nhân cái thế đang co lại mà mong có ngày được bung ra

k'. Tương nhưng chi giả tất tương biến dã, thế dã

Cái mà nương tựa chân chờ lẫn nhau là cái sắp sửa biến vậy, đó gọi là thế

l'. Trương, thĩ, thân khuất, trị loạn thịnh suy, ức dương

Mở ra hay xếp lại, duỗi ra hay co vào, trị hay loạn, thịnh hay suy, nén hay bung ra

m'. Cư trinh dĩ sĩ, từ khởi nhi thuận chúng, chí dĩ đồ thành

Giữ đạo trinh, bền để chờ đợi, vững dậy từ từ mà thuận theo đám đông, dùng ý chí để thành tựu mưu đồ

n'. Nhân kỳ tiệm suy chi thế

Nhân vào cái thế đang suy dần của nó

o'. Thiên giả lý nhi dĩ hĩ, lý giả thế chi thuận nhi dĩ hĩ

Trời đó là lý mà thôi vậy: lý đó là thuận theo thế

mà thôi vậy

p'. Khinh trọng chi thế, nhược bất khả phản, phản chi cơ chính tại thị dã

Cái thế nặng nhẹ khinh trọng dường như không thể xoay đổi được, cái then máy của sự xoay đổi chính là ở chỗ này vậy

q'. Khuất vu thủ giả, thân vu bỉ, vô lưỡng đắc chi số diệt vô bất phản chi thế

Bị cơ ở chỗ này thì ở chỗ khác có thể duỗi ra, không thể nào có cái số vừa được cả hai, cũng như không có cái thế nào là không có thể quay trở lại được

r'. Sanh chi dĩ tử, thành chi dĩ bại giai lý thế chi tất hữu

Sống và chết, thành và bại đều là cái thế của lý của nó phải như vậy

s'. Lý giả cố hữu dã, thế giả phi thích nhiên; dĩ thế vi tất nhiên nhiên nhi bất nhiên giả tồn yên

Lý là cái vốn có vậy, thế không phải là cái đương nhiên, cho rằng thế là cái đương nhiên thì trong đó đã có cái không phải tất nhiên rồi

t'. Cơ

Cơ: cái nhỏ nhiệm tinh vi

u'. Thế lưu bất phản

Thế trôi đi không trở lại

v'. Thử sở vị thế bất đồng nhi vô mô nghi chi năng

Chỗ đó gọi là thế không giống nhau nên không có khả năng suy đoán được

w'. Cổ chi bất năng vi kim giả dã, thế dã

Người xưa không thể làm được người nay, đó là thế vậy

x'. Thử lý dã, diệc thế dã

Đó là lý mà cũng là thế vậy

Thế bất năng bất biến

Thế không thể không thay đổi

y'. Độ kỳ thế

Ước lượng cái thế của nó

Thời dị nhi thế dị, thế dị nhi lý dị

Thời khác nên thế khác, thế khác nên lý khác

z'. Tri thời dĩ thâm thế, nhân thế nhi cầu hợp vu lý

Biết thời để hiểu rõ thế, nhân thế để mong cho hợp với lý

Chương 8

Địa thế khôn

Khôn là thế của đất

Thế thành chi

Nhờ thế mà thành tựu

Cơ chi thế

Cái thế mới mạnh nha đang còn nhỏ nhiệm

Nhân kỳ thế dĩ thành tựu chi

Nhân vào thế của nó mà thành tựu

Thế chi tự nhiên

Cái tự nhiên của thế

Vật loại tương ứng vu thế

Sự việc nào, chủng loại nào đều tương ứng với cái thế của nó

Thôi nhi bất khả vi chi thế

Cái thế mà thúc tới cũng không làm

Số tồn, nhiên hậu thế hình hồ kỳ gian yên

Cái số đang còn, nên thế nó thành hình ở bên trong

Thích đáng kỳ số thừa kỳ thế

Phù hợp với định số, nương vào thế

Thiên quả hiệp vu thế da ?

Trời quả thật hẹp hòi nơi thế chăng ?

Dĩ lý chi tương đối, thế tương tầm

Do lý đối nghịch lẫn nhau nên thế của chúng tìm đến nhau

Kiểu chi thế tất ô

Cái thế sáng rõ thế nào cũng sẽ bị lu mờ

Lý thế

Thế của lý

Tương đẳng, kỳ tất nhiên chi lý thế

Làm hư hỏng lẫn nhau, cái thế của lý tất nhiên là vậy

Giai thăng, giáng, phi dương tự nhiên chi lý thế

Đều lên, xuống, bay bổng thế của lý tự nhiên là vậy

Tinh cực lý thế

Thế của lý đến chỗ tinh vi cùng cực

Lý đương nhiên nhi nhiên, tắc thành hồ thế

Lý đương nhiên là vậy, thì nó phải thành tự ở thế

Thế ký nhiên nhi bất đắc bất nhiên

Thế đã vậy thì không thể không như vậy được

Thế chi thuận giả, tức lý chi đương nhiên giả dĩ
Chỗ thuận của thế, tức là chỗ đương nhiên của lý
vậy

Khí, Lý

Khí và Lý

Lý dĩ trị khí, khí dĩ thọ thành, tư vị chi thiên

Lý để trị khí, khí để thành tựu như thế gọi là Trời

Chỉ tại thế chi tất nhiên xú kiến lý

Thấy rõ được lý ở nơi cái chỗ tất nhiên của thế

Lý thành thế

Lý trở thành thế

Thế thành lý

Thế trở thành lý

Dĩ thế chi phủ thành lý chi nghịch

Thế không thành tựu được là vì lý của nó trái

Lý chi thuận tức thế chi tiện

Chỗ thuận của lý là chỗ lợi của thế

a'. Công thủ dị thế

Thế công và thế thủ khác nhau

b'. Nhân lý dĩ đắc thế

Nhân lý để được thế

c'. Diệc thuận thế dĩ tuân lý

Thuận theo thế để hợp với lý

*d'. Phụng thủ chi lý dĩ công, tôn công chi thế dĩ
thủ*

*Ôm giữ cái lý thủ để công, bảo tôn cái thế công để
thủ*

e'. Bất năng dự tri hậu thế

*Không thể nào tiên đoán nắm chắc cái thế đến
sau*

f'. Ly sự vô lý, ly lý vô thế

*Tách rời sự việc thì không rõ lý, tách rời lý thì
không có thế*

g'. Thế tất khuynh nguy

Thế tất phải nghiêng đổ / nguy

Thế tất tội mục

Thế tất phải bại suy

Kết luận 3

Thừa thế

Thừa thế

Diệu

Diệu

Thuận

Thuận

MỤC LỤC

Trang

<i>Lời giới thiệu của giáo sư Lê Hữu Khóa</i>	05
<i>Bối cảnh dịch thuật và bản dịch</i>	10
<i>Lời dẫn</i>	15
<i>Độc giả chú ý</i>	29

PHẦN I

Chương 1:

Bàn về chiến lược binh pháp: tiềm năng tiềm lực hình thành từ <i>thế</i> trận	35
--	----

Chương 2:

Về chính trị: vị <i>thế</i> là yếu tố quyết định	61
--	----

Kết luận I:

Cơ chế lô-gích nhằm chi phối thao túng	97
--	----

PHẦN II

Chương 3:

Đà lực dáng nét trong thư pháp, hội họa, hiệu năng trong văn học	123
---	-----

Chương 4:

Sinh đạo trong cảnh quan	149
--------------------------	-----

Chương 5:

Những bộ tư <i>thế</i> phương <i>thế</i> hiệu dụng	173
--	-----

Chương 6:

Năng động là thường hằng	209
--------------------------	-----

BÀN VỀ CHỮ THỂ

FRANÇOIS JULLIEN

Lê Đức Quang dịch

NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG

17 Quang Trung - Đà Nẵng

Email: nxbdanang@dng.vnn.vn

Tel: 0511. 822434. 821082 - Fax 84.511.891496

Chịu trách nhiệm xuất bản:

Giám đốc VÕ VĂN ĐÁNG

Tổng biên tập NGUYỄN ĐỨC HÙNG

Biên tập:

NGÔ ĐÌNH KHÁNH

Trình bày:

TUẤN ANH

Trình bày bìa:

DUY NINH

Sửa bản in:

K GIANG

In 1.500 cuốn khổ 14x20 cm. In tại C.ty In Đà Nẵng.

Giấy phép xuất bản số: 677/QĐXB do Nhà xuất bản Đà Nẵng cấp ngày 30 tháng 11 năm 2004. Giấy TNKHXB số 07/1301/XB-QLXB do Cục xuất bản cấp ngày 10 tháng 9 năm 2004. In xong và nộp lưu chiểu quý III năm 2004.



FRANÇOIS JULLIEN

... Di chuyển từ bình diện này sang bình diện khác, từ "thế" sẽ cho phép chúng ta nhận dạng một số tương quan. Từ sự xem xét phân tán ban đầu sẽ hình thành một số điểm hội tụ. Nhiều chủ điểm chung sẽ xuất hiện : chẳng hạn chủ điểm về *tiềm năng triển khai trong bố trí cấu hình* (từ bố trí quân cơ trên trận địa đến bố cục của **chữ viết** thư pháp, của hội hoạ phong cảnh hay của những **ký tự** văn học, v.v...); chủ điểm về sự phân cực chức năng -bipolarité fonctionnelle - (giữa quân vương và **quần thần ở** bình diện chính trị, giữa phần thượng - phần hạ trong cách biểu lộ thẩm mỹ, giữa " Thiên " và " Địa ", những nguyên lý chi phối vũ trụ, v.v...); hay chủ điểm về *xu hướng đột hiện tự tự nhiên nhiên* (tendance engendrée sponte sua), đơn thuần theo sự *tương tác* (interaction), và phát triển theo *tuần tự luân phiên - par alternance -* (chẳng hạn diễn biến chiến cuộc, dòng diễn biến của tác phẩm, của cục diện lịch sử hay tiến trình của hiện thực)...

FRANÇOIS JULLIEN

Đàn và Chũ - Tủ - Sách - Nhạc - Trường



Giá: 65.000đ

