

FRANÇOIS JULLIEN

NUÔI DƯỠNG ĐỜI MÌNH

Tách rời hạnh phúc

Người dịch: BỬU Ý



NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG



**NUÔI DƯỠNG
ĐỜI MÌNH**
Tách rời hạnh phúc

FRANÇOIS JULLIEN

NUÔI DƯỠNG ĐỜI MÌNH

Tách rời hạnh phúc

Người dịch: BỬU Ý

NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG

- 2005 -

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 tiếng Pháp **Nourrir sa vie – À l'écart du bonheur**

© Édition du Seuil, Janvier 2005

*“Đời của nó như thể bệnh bông,
Cái chết của nó như thể an nghỉ.”
“Bệnh bông” nói lên cái khả năng
không im lìm ở vị thế nào hết mà
cũng chẳng vươn đến phương hướng nào;
vừa giữ mình luôn động, theo nhịp thở lên xuống
chen giao, vừa không phải mất sức hay cưỡng lại.
Khi rút bỏ ý nghĩ về định hướng và do đó làm
tiêu tan ý nghĩ cứu cánh, thì “bệnh
bông” là động từ ngược nghĩa rõ nhất
với sự vươn đến và hướng đến hạnh
phúc; hoặc nó có ý nghĩa rõ nhất
là sự tu trì và nuôi dưỡng cái sống.*

Tiểu luận này tạm thời khép lại một loạt bài viết chung quanh những gì trước sau không thuận chiều với tư tưởng vì chẳng phải xa xôi gì với ta: đó là vấn đề sống (dây không phải là "dời sống", khái niệm trừu tượng ngay từ đầu do giới hạn của nó và khiến con người phải sấm sanh quan điểm cho mình). Tôi nói đến sống ở đây dưới góc cạnh vốn sống, tiến phát lên và được tu dưỡng (phép vệ sinh trường thọ), sau khi đã đề cập khởi từ những phát ngôn minh triết đa dạng trích ra từ cấu trúc một triết học lấy đó làm cơ sở, đồng thời chú ý vào tri thức và sự truy tầm chân lý (trong Người hiền là người không ý tưởng); như thế khởi đi từ tư tưởng chuyển mạch và tư tưởng thời gian cũng giống như từ một hiện tượng luận của thời khắc và của sinh vật nhất thời, đối chọi lại sự nói rộng thời gian giữa lúc đầu và lúc cuối theo vật lý Tây phương xô đẩy sinh tồn đến Cuối đường (trong Nói về "thời gian"). Các tiểu luận này như thế là mở ra một sự rạn nứt giữa "sống" và "tồn tại"; và sự rạn nứt này, do sự tách ra giữa những đối lập, đã kêu gọi tiếp sức bằng sự rạn nứt trong mối liên tục đối với cái hợp lý của ý nghĩa cố tình giàn nở ra để diễn giải (trong Vết đen

trên toàn cảnh). Tóm lại, đó chính là vật thể của hội họa, một khi mọi thủ khác đã vượt qua, như là vật thể phi vật thể (họa sĩ là người "ghi lại cái sống" theo định nghĩa tiếng Hy Lạp; hoặc viết nên cái "hồn sống", theo chữ Hán - xem Đại tượng không có hình thể.)

Sống không có một ý nghĩa (ngoại trừ qua hình chiếu và hình phản chiếu) mà cũng không phải là phi lý (do chẳng buồn tin), nhưng là ngoài nghĩa. Do đó dễ cập đến sống bằng tiềm sinh hoặc vốn sống trông có vẻ thuận tiện: bởi mọi ý tưởng mặc nhiên được trùng tập ở đây là tối giản.

***- Hay thật! vua phán. Nghe lão Đinh
hàng thịt nói, ta mới biết nuôi dưỡng
đời mình là thế nào.***

TRANG TỬ

*K*hỏi công đi vào tứ tượng bằng lối nào đây nếu chẳng phải luôn luôn khởi từ một cái khe nào đó rồi cứ thế mà lần như một mạch ngầm dẫn tới những lớp khoáng sâu hơn ?

Cái khe tôi đang lần theo nằm vào giữa tứ tượng Trung Hoa và tứ tượng Tây phương. Mỗi lần ấn xuống góc địa điểm đã chọn, tôi nống đường rạn, do thao tác tách bạch, làm hiện ra những trụ khái niệm sắp lớp nơi này nơi kia chẳng dính líu với nhau và phát sinh tứ tượng từ đó; cứ thế đào sâu phản đối diện, tôi ngược lên vào dòng những điều kiện cho phép trong lý tính Tây phương để xô lệch những gì hiển nhiên và tái thiết cội khả dĩ suy tư. Ở đây xuất phát điểm đến với tôi bằng một thành ngữ Trung văn thuộc loại thân thuộc hơn cả: "nuôi dưỡng đời mình". Thành ngữ lọt ra khỏi vòng tách bạch giữa xác với hồn, cũng như giữa nghĩa đen và nghĩa bóng, mà văn hóa Tây phương lại bám chặt vào sự tách bạch ấy. Mà cái phần chôn giấu lại hăm he thần trí thời đại, bởi cái hương vị ngoại lai vốn treu người.

Khỏi công đi vào tứ tượng bằng lối nào đây nếu chẳng phải luôn luôn khởi từ một cái khe nào đó rồi cứ

thế mà lần như một mạch ngấm dần tới những lớp khoáng sâu hơn?

Kéo giắt sợi dây nuôi dưỡng sự sống ấy, tôi hình dung rồi rả dần dần cái mô tương phản giữa các phạm trù: không những giữa tâm thần và thân thể mà tan vỡ luôn những bình diện thiết lập giữa cái sinh lực, cái tinh thần và cái tâm linh. Lúc bấy giờ cái cùng đích là cứu vãn cho được, dưới đáy động từ "nuôi dưỡng" và lấy nó ra khỏi bao nhiêu vô vụn, một khối thí nghiệm nào đó, và tiếp theo là tan biến luôn cả lời mời gọi Hạnh phúc thu hút bao hướng vọng của ta. Cái khả năng "nuôi dưỡng đời" mà quả tình nhà nho Trung Hoa nói tới vừa bóc trần nó ra khỏi áp lực ngũ ngũ, há chẳng phải chỉ là giữ mình sao cho "tiến triển" vừa làm sắc nét và trong lọc cái sống trong ta, sao cho nó được nâng dậy tràn đầy?

Nhờ cuộc hành trình này, cơ hội lại mở ra cho ta chiêm nghiệm rằng đạt tới tư tưởng tha nhân là chỉ có con đường tran dồi tư tưởng của ta.

Nhưng nếu thế thì chẳng còn tư tưởng "của ta". Đối thoại giữa các nền văn hóa không phải là dân nhân hiệu lên cái gì là của ai mà mở ra một dịp mới để triết học lại lên đường.

Văn bản chữ Hán mà tôi sử dụng trong nghiên cứu này là văn bản của Trang tử (Trang Chu, khoảng -370/-286) và nhất là các chương 3 và 19, ứng với "Nói về nguyên tắc nuôi dưỡng đời mình" và "Tiếp cận [hiểu biết] đời sống".

Ta biết rằng những gì còn lại của tác giả này là một tập hợp khoảng chừng sáu thế kỷ sau mới thành hình và lại khá đa tạp. Rất thường khi tôi nêu đích danh Trang tử, trong trường hợp là tác giả những "Chương nội thiên" của tác phẩm hẳn nhiên từ tay của Trang Chu và là những chương chính thống hơn cả; đối với các chương thêm sau của tác phẩm ("chương ngoại bản" và "tạp thiên"), tôi nêu là cuốn Trang tử để vạch ra, nếu cần, cái định mức khác nhau giữa các văn bản.

Dùng để tham chiếu là ấn bản của Guo Qingfan, Xiaozheng Zhuangzi jishi, Shijie shuju, Đài Bắc, 2 tập.

Cuối tiểu luận, tôi đưa tên một nhà tư tưởng của chính thời kỳ sưu tập cuốn Trang tử, đó là Xi Kang, ông này trong một thiên tiểu luận nổi tiếng đem tư tưởng nuôi dưỡng đời mình đi vào hướng vệ sinh và trường thọ.

Tôi cũng có khi nói đến "tư tưởng Trung Hoa" một cách tổng thể. Xin đừng hiểu lầm: không phải tôi có ý ngoại suy khỏi giới hạn các văn bản thẩm định bằng cách nắm bắt nhất loạt và từ xa cái tư tưởng phần nào muôn đời ấy mà chẳng đếm kể tới tính vạn biến và lịch sử của nó. Tôi nói tới tư tưởng Trung Hoa là xem xét nó trong ngôn ngữ của nó, tức là được diễn tả như thế nào bằng chữ Hán (cũng như tư tưởng Hy Lạp là tư tưởng qua tiếng Hy).

I. NUÔI DƯỠNG THÂN XÁC/NUÔI DƯỠNG LINH HỒN: SỰ TÁCH ĐÔI CÓ NGHĨA TƯỢNG TRUNG

1. Nuôi dưỡng là động từ sơ đẳng hơn cả - nguyên gốc - đâm rễ sâu hơn cả. Nó nói lên hoạt động tiên thiên, bậc một, từ căn bản, hoạt động cắm sâu hơn hết, hoạt động trong đó "tôi" lọt vào ngay cả trước lúc tôi sinh ra hoặc hít thở. Qua nó, mãi mãi, tôi thuộc về Trái Đất. Hoàn toàn như sinh vật nhỏ bé nào bò trên mặt đất, cũng như thực vật nhỏ bé nào đi nữa, tôi khỏi sự nuôi dưỡng tôi; từ đó khởi đầu trong tôi hoạt động, cái hoạt động khó lòng thoát khỏi mảy may, cái hoạt động lôi tuột chúng ta đi bằng bàn tay sấm sỡ, cái bàn tay sắt ấy (con đoi), mức số không của số mệnh, cái hoạt động đưa chúng ta vào một vòng quy thuộc giống loại bao quát hơn cả: "chúng ta", cái chúng ta sinh vật trong mỗi toàn vẹn của nó. Đồng thời, "nuôi dưỡng" được ghép vào những chuyển dịch đủ thú và lan rộng vô cùng - và dẫn dắt chúng ta - qua trường từ vựng phong phú nhất: tôi nuôi dưỡng một nỗi ham thích, giấc mơ, tham vọng, đọc sách nuôi dưỡng trí não; hoặc là tôi từng nuôi ảo mộng, văn của bạn không được

hàm dưỡng, v.v... Như vậy, một mặt, nuôi dưỡng là một động từ áp đặt nghĩa đen của nó, nghĩa thô tháp, sống suông, nguyên vẹn, không tránh trút, cái tính sự việc ở trạng thái đơn thuần, không cho phép giả định hay hồ đồ, với nó tôi cũng không thể nào quan niệm cải biến hay tô vẽ, mà tôi không khỏi tưởng tượng mọi ngôn ngữ khác hẳn có tiếng tương đương toàn vẹn thế thôi - cái tiếng ấy, muôn đời vẫn thế, lặp đi lặp lại không thôi như nó từng lặp lại không một mỗi trong đời mình: nếu tôi không nuôi dưỡng tôi, tôi chết. Mặt khác, "nuôi dưỡng" đi vào những yêu cầu riêng biệt nhất và có thể là lý tưởng nhất; nó dùng để phát hiện và phát huy nhiều bình diện khác và nhiều nguồn lực khác được nâng lên hàng thiên chức, tạo thành điểm đến cho chúng ta luôn nữa: cái chất thiên linh nó góp phần nuôi dưỡng bộ máy bay bổng của tâm hồn, Platon bảo như vậy; bởi lẽ trong khi tâm hồn đang dậy theo gót chú thần, dưỡng sinh trong bình nguyên chân lý thì sự chiêm ngưỡng các thực tế đích thực đối với nó là một "dưỡng chất cứu tinh"; hoặc nữa, tâm hồn được "nuôi dưỡng" trong âm nhạc, nhạc như dưỡng chất.

Ta biết tư tưởng từ ngôn ngữ thoát tiên làm cho tính hồn dộn ban đầu được rút bớt như thế nào; hoặc lối dùng từ ngữ càng lan rộng thì rút lại dễ kiểm soát: chỉ cần phân biệt nghĩa đen và nghĩa bóng. Giống như

tôi nuôi dưỡng thân xác, tôi nuôi dưỡng linh hồn, lời của Platon: mỗi tương quan tương tự nhau. Cùng một lúc phân ra hai bình diện, hai đoạn ngắn, và tôi giả định sự "giống nhau" phần nào giữa hai thứ. Như thế "nuôi dưỡng" được tách đôi theo đại luật đối lập hai thứ với nhau, thân xác và linh hồn; hoặc tinh thần và vật chất; nó sẽ phân tán theo sự phân thân trọng đại giữa cái hữu hình và vô hình, vô hình thì xem như khả tri vậy. Ấy thế mà, với "nuôi dưỡng", sự sắp lớp như thế không phải là vội vã chẳng và có đương nhiên như thế chẳng ? Tôi muốn nói: làm như thế có khuất lấp ngay từ đầu cái kinh nghiệm tròn đầy hơn cả - "kinh nghiệm" tối thiểu như là kinh nghiệm trọn vẹn, vừa triết để hơn cả và đầy đủ hơn cả: "sinh động" - có thể là kinh nghiệm của bảo trì phát triển bén nhạy trong một cử động gộp chung tất cả ? Vì "nuôi dưỡng" là từ ngữ dùng để nói lên lý tưởng luôn nữa. Vốn thuộc tầng sâu, tại sao nó chẳng hàm chứa một cái gì đó có tính nhất thể, có nghĩa là tại sao nó chẳng quan hệ nội bộ một cách nào khác hơn sự tương tự ? Phải, tại sao chúng ta phải chịu lọt thõm vào tình thế hai đường chọn một này: nuôi dưỡng thân xác hoặc là (một cách ẩn dụ) nuôi dưỡng tinh thần (tinh cảm, đời sống, hoài bão) ?

Sự dứt đoạn này là dứt đoạn đầu tiên. Do đó, tôi

sẽ trở lại bắt đầu từ đó, để đi ngược dòng bao nhiêu định kiến trong đầu chúng ta, bởi từ nay chúng ta đều biết rằng, hoặc ít ra nay chúng ta linh cảm rằng ở đó đang nút ra một sự rẽ riêng thiết yếu định hình một cái gì đó như là số mệnh " Tây phương" của tư tưởng theo dòng lịch sử. Quả tình truyền thống tôn giáo của chúng ta, về mặt này, không làm gì khác hơn là xác quyết ý nghĩa ấy: cái "đói" thực sự là đói lời Chúa dạy, những huyền nhiệm của lời làm thành chất "nuôi dưỡng" và Chúa đã thu gom "món Kinh cho chúng ta" Đáng Cúi thế cho ta thức ăn nuôi sống, ta phải đi từ thức ăn "xác thịt" lên tới thức ăn "thượng giới".vv... Sự song đôi, lời thuyết giảng của các vị nhà thờ từ nay yên vị trong cách phân biệt giữa các bình diện, giữa thế giới này với thế giới kia, và bằng cách điều hành không còn phải bối rối, và cú thế suốt đời, nó sẽ tuần tự gọi dẫn "nguồn sữa" để nuôi thiện nam tín nữ nhập môn, hoặc "chất rau" để săn sóc bệnh nhân nào còn ngò vục, hoặc là, thức ăn sau rốt này chắc bụng no lâu hơn, "thánh thể" dành cho kẻ phúc trạch. Thức ăn mưa móc từ Trời ban xuống là biểu tượng báo trước thánh thể, bởi không phải "bó gối đợi ăn" mà phải "bước ra khỏi trại", tức là khỏi thân xác đang cầm cố linh hồn (Origène). Do lẽ đó, cú khi nào muốn xét, lật lại vấn đề, những "dưỡng chất trần gian", như Gide từng làm,

chúng ta vẫn không thoát ra khỏi cái nếp gấp lớn ấy, cái cụ thể hay là cái tượng trưng đang vây bọc ta. Ngay cả khi ta không còn tin, ngay cả khi ta không ngừng muốn đưa tư tưởng ra ngoài vòng tôn giáo, chúng ta vẫn không quên sự đứt đoạn âm thầm ấy, bởi ngôn ngữ của ta đã dính liền với quan niệm đứt đoạn ấy - nó tiện lợi thật đấy.

Mà khi chúng ta dùng tiếng Trung nói theo một mẫu thường dùng và cô đúc là dưỡng sinh, "nuôi dưỡng đời mình", thì sự đứt đoạn vô hình trung không lung lay đó sao ? Cái hợp lý của nó - ẩn mật đã đành - không phải là bắt đầu nhòa nhạt đó sao ? Bởi lẽ, khi tôi nói: "dưỡng sinh", cái ý nghĩa không thể riết ráo cụ thể và vật chất, mà cũng phải khuynh theo tinh thần - ở đây không phải "đòi vĩnh hằng". Cái nghĩa ấy không thu rút vào trần gian, mà cũng không hướng vào thượng giới. "Đòi tôi", nếu tôi nắm được trọn vẹn, là vốn liếng sống của tôi. Do lẽ đó, trong Cổ sử Trung Hoa, những nhà tư tưởng "tự nhiên" đầu tiên khi phản ứng lại cách ăn ở của con người lệ thuộc vào một đẳng nào đó trong tôn giáo hay trong nghi lễ, có định nghĩa bản chất con người như sau: "bản chất con người, là đòi sống", không có gì khác (Yang Zhu; xem lập trường của Gaozi trong cuốn Mạnh tử). Nuôi dưỡng đời mình hay nuôi dưỡng bản chất mình, là một thôi.

Tất cả thiên hướng trong tôi và trách nhiệm duy nhất của tôi, nằm vào sự chăm lo tu trì và khuếch tán cái vốn sống đầu tư vào tôi. Hoặc, theo lối nói triển khai thường dùng, nuôi dưỡng tinh chất, hay nói đúng hơn "chất tinh túy", "tinh hoa" và "khí lực" mà vẫn chăm chút cái "sắc bén"^c: có nghĩa là không những phục hồi sức lực chừng nào tiêu phí sức lực, mà còn mãi dũa năng lực bằng cách trong lọc châu thân, vừa vớt nhọn cái lợi hại của mình vừa giữ "dáng" theo cách nói của người ta (nhưng cái "dáng" này tất nhiên không chỉ quy vào thân thể). Một thành ngữ thông dụng dịch sát từng chữ một: "duỡng tịnh"^d sẽ không có nghĩa là nuôi dưỡng sự tịnh yên - nghĩa theo sát cấu trúc tiếng Pháp quá, và bị ngữ pháp tiếng Pháp làm cứng khựng, không lối thoát; mà nó lại có nghĩa, hiểu một cách lơ lửng hơn (và nhờ cái "lơ lửng" này) là: "nuôi dưỡng" và phục hồi sức lực bằng "tịnh yên" và trong "tịnh yên", tịnh dưỡng rút lui khỏi doanh thương và mọi sự đời, bằng cách nghỉ ngơi và thanh thản, bằng cách tự "tái tạo". Thành ngữ không có tính vật lý mà cũng không tâm lý, hoặc giả, nếu vẫn bàn tới các mục này, nó là cả hai không tách đôi được. Quý thay tình trạng không tách đôi ấy, vì kể từ đây, tôi muốn nó dẫn dắt tôi trên con đường tiểu luận. Hoặc nói cách khác nữa, "học sinh"^e sẽ là ý nghĩa trong văn bản này (xem

Trang tử, chương 19, Guo, tr.644), không phải học sự sống là gì (khía cạnh tri thức), cũng không phải sống như thế nào (khía cạnh luân lý), nhưng học khuếch tán và bảo toàn năng lực sống mà tôi có và làm cho nó sung mãn.

2. Đến đây nảy ra một chấn động ngầm khiến ta đặt triết học lại từ đầu nguồn - tôi muốn nói: đặt lại ngay trước khi triết học tư duy (khởi động tư duy) và trước khi triết học có thể rõ nghĩa nhờ những chọn lựa và những câu hỏi có thể đặt ra. Trong bản Danh mục của sự sống, Aristote phân biệt rõ và xếp loại ba linh hồn: sinh thực, cảm giác, và tư duy; và linh hồn sinh thực (threptiké) chung cho loài vật và thực vật và luôn cả con người, nó thực thụ là linh hồn hàng đầu làm căn cơ cho các linh hồn kia. Nhưng, vào đầu tác phẩm Đạo lý cho Nicomaque (I,6), của mạng sống vừa nuôi dưỡng vừa tăng trưởng, hư hỏng luôn nữa, Aristote mở lời gạt bỏ bằng một động tác dứt khoát:

Sự kiện sống không mà thôi hiển nhiên là một điều mà con người san sẻ luôn với cả thực vật; nay, điều chúng ta truy tầm, lại là cái riêng của con người. Cho nên ta để sang bên cái sống sinh thực và cái sống tăng trưởng....

Sự phát triển của con người, một cách riêng biệt, điều dễ tiên liệu, sẽ được đặt vào hoạt động tư duy và tri thức, hoạt động của cái khí (nous), và của lẽ hằng (logos), giai đoạn tách biệt của những gì là "lý thuyết". Ấy thế mà, không những sự việc quay lưng lại với chúc năng sinh thực và tăng trưởng của nòi giống và nghĩa là tách đôi hoạt động trí năng và hoạt động hữu cơ để tư duy "cái riêng của con người" kèm theo sự nảy nở của nó vốn là một sự việc có hậu quả nghiêm trọng, mà tôi cũng còn nhận thấy rằng tư tưởng Trung Hoa cổ đại đã chọn con đường ngược hẳn: nó quay lưng thẳng thùng lại với hoạt động tri thức là hoạt động vô hạn kỳ và tức là làm tiêu hao năng lượng và sinh lực để tập trung vào khả năng khuếch tán và lưu trữ cái vốn sinh khí trong tôi. Ta đọc sau đây một đoạn mở đầu chương " Dưỡng sinh" của một trong những nhà tư tưởng sâu sắc nhất của Trung Hoa cổ đại và là người đồng thời với Aristote, là Trang tử, mà từ đây tôi sẽ nối gót trong cuộc khảo cứu này (chương 3, Guo, tr.115):

Đòi tôi có điểm dứt, mà tri thức thì không có; có điểm dứt mà đeo đuổi cái không có điểm dứt, thì nguy khốn [đuối sức]; và đã nguy khốn [đuối sức] mà vẫn muốn dùng và dùng mãi tri thức, thì vẫn còn và vẫn mãi đuối sức...

Sự khuốc từ đặt ngay từ đầu, ở hai tác giả, như thế là hoàn toàn ngược nhau. Nhưng khuốc từ dẫn ta đến đâu, nếu nay chẳng phải là cái khí (mà người Hy Lạp gọi là nous) hiện tiền? Trang tử chỉ rõ bằng một công thức dứt khoát, nhưng tôi không diễn khai được vì không khỏi luận bình, vì công thức ấy thực sự có vay mượn y lý của người Trung: điều mà nay ta cần bước theo, nếu chẳng phải là con đường bất tận và như thế là không lối thoát của tri thức, thì đó là, ta hãy ngoái lui - lên tới ngọn nguồn - của sinh thể ta và quay nhìn sang một cơ quan khác hẳn, đó là cái động mạch chính (đốc)^f, giữa sống lưng, từ dưới lên giống như cột sống cho đến gáy, hơi thở lướt phớt qua đây lãnh vai trò của "con thuyền" lèo lái khí lực. Cái động mạch này làm thông mạch từ bên trong, từ đuôi lên đầu, không nghiêng lệch bên này bên kia, được xem như đường sinh mạng, được lấy làm "quy tắc", "quy phạm" của hạnh kiểm. Một sự thông thương như vậy là tối quan trọng: nó đưa ra từ chỗ phân tán tư tưởng do tri thức trở về trục trung gian, xung yếu, tại đây mỗi lúc, trong mỗi người, thao diễn nhịp điệu hòa cơ năng. Mà đó chính là điều kiện duy nhất, theo kết luận của Trang tử, giúp con người "tự bảo toàn", "sung mãn sinh lực" và "sống tròn trăm tuổi"...

3. Sự tập trung trở lại vào sinh lực cơ năng, ngược chiều với sức cảm dỗ của tri thức mà người Trung cũng thừa biết, sẽ là điều dễ hiểu nếu ta ghi nhận rằng người Trung thời xưa không quan niệm sự bất tử. Thế giới của họ, khác với thế giới trong Phêdon, vốn không có thế giới "bên kia" bao la làm lối thoát, cái kỳ hạn duy nhất khả niệm cốt yếu là đời sống trong cơ thể và bằng cơ thể của cá thể. Cá thể chết đi, vài phần hồn lên cao, hòa tan vào các khí dương, trong khi vài phần hồn khác xuống đất nhập vào khí âm, thế giới ấy khó lòng tồn tại lâu dài. Nhu Henri Maspero từng nói tóm gọn nhưng có vẻ lưỡng lưỡng vào chủ nghĩa Tây phương, sự "cứu rỗi" trong "Đời sống vĩnh hằng", đối với Lão giáo, chỉ là đạt được "trường sinh"^g; trường sinh được hiểu "như sự bất tử vật chất của chính cơ thể"¹. Đến đây bỗng mở ra một hố sâu: bởi lẽ bằng phương cách nào phải vừa nội tại vừa liên tục vì không được đứt đoạn với cái cơ thể hiện tượng ta có thể hy vọng một sự trường thọ như thế?

Và Trang tử khám phá cho chúng ta con đường đến Giác mơ khác - hoặc dùng một khái niệm khác, con đường đến một "lý tưởng" khác: bởi lẽ nếu không phải ở thế giới này, ít ra cũng ở đời này vậy; do đó là cuộc đời để "nuôi dưỡng". Không quan niệm ra thiên đường khả dĩ nào ở nơi khác, hay tối thiểu bằng một

cách không phải đánh trống lảng, ông lại thích thú nhắc nhở những ai - chẳng hạn các thần linh Núi Gushi xa xôi sống bằng gió với sương (chương 1, Guo, tr.28) hoặc là bà lão trong mẩu đối thoại (chương 6, Guo, tr.252) - giữ được màu da "như tuyết sáng" và vẫn "thanh tao tươi tắn như trinh nữ"; hoặc có "màu da trẻ con", hoặc "sau một ngàn năm", chán chê cảnh đời, cồi gió quay về tiên cảnh (chương 12, Guo, tr.421). Muốn được thế, các người đã dùng đến một "con đường", đạo, con đường mà chính sự minh triết dạy cho ta và Trang tử định tính bằng động từ thủ^h, biết "giữ" đồng thời gạt lọc. - Được chất vấn về màu da trẻ con, Lão bà giải bày bằng những lời lúc đầu có vẻ bí ẩn (mà ta nên kiên nhẫn làm rõ nghĩa - không nên vội): bằng cách lọc cặn và gạt đục khơi trong, ngày này sang ngày khác (tránh nói gạt lọc chính xác cái gì, vì cái gì ấy chỉ lộ dần dần thôi, từng nấc một tôi đi đến chỗ xem như "ngoại vật", và đã là ngoại vật thì không vướng vào sinh lực của tôi, các thứ như là "toàn bộ thế giới", "mọi thứ" và luôn cả cái ưu tư về sự "sống". Lúc bấy giờ tôi đạt đến "sự trong suốt của ban mai" hiển lộ ra một sự "tự tại" riêng nó là "tuyệt đối": tại đây "tan biến quá khứ lẫn hiện tại" và tại đây, lúc bấy giờ, ngay giữa lòng "xao náo", không còn có cái gì cản trở "tĩnh yên" (chương 6, Guo, tr. 252). Và chính

cái này, đạt được đứt khoát, sẽ bảo toàn trường thọ và "nuôi dưỡng" đời sống. Do đó hễ ta khép mình đối với những vấn đề đến từ ngoại giới, đây là lời ta đọc được ở một đoạn khác trong những trang này (chương 11, Guo, tr.381), hễ không nghe không thấy gì nữa hết, khỏi có cái gì ngăn chặn mà đạt đến trạng thái "êm ả trong veo", thì lúc bấy giờ "ta không còn vất vả châu thân", không "lay động" hoặc không khuấy động cái "tĩnh túy" (tôi sẽ trở lại từ ngữ cốt yếu này, đã có nói tới, ở đoạn sau): lúc bấy giờ thủ lấy "tất cả sinh lực của châu thân", ta sẽ thụ hưởng "Trường sinh"...

Sự đạt tới, từng nấc một, có phương pháp, "sự trong suốt của ban mai" chỉ độc bóng dáng [tự tại, giải phóng, độc nhất], tôi không nói đó là một kinh nghiệm thần bí (như người ta thường gọi, Maspero chẳng hạn). bởi vì đó là một sự trả lời cho câu hỏi duy nhất đặt ra với Lão bà về sinh vật đang sống: "Tuổi bà rất cao, mà bà có màu da trẻ con: bà làm thế nào mà được như vậy?" Được hỏi về đạo, bà dạy trút bỏ mọi thứ "ngoại thân" vương mắc làm tiêu hao năng lượng, để chăm lo tập trung lại vào khả năng nội tại mà thôi, khả năng sinh lực, cái khả năng sau khi được trong lọc từng bước cuối cùng thông thương thẳng mạch (một cách "trong suốt") với lưu lượng thuần khiết, đầy đặn tiếp

nổi tự nhiên, mang tính đạo ("độc nhất"), và do đó vẫn luôn luôn hiện thời ("không quá khứ không hiện tại"). Đó mới là điểm cốt yếu. Muốn đạt đến đó, hiển nhiên hà tất phải vận dụng sự tự nâng cao hay tính siêu việt làm gì, tính cách trường xuân đang nói đến ở đây không nên xem là nghĩa bóng mà động tới tính bất lão của sinh thể; khi tôi biết cách rút lui khỏi bao nhiêu đầu tư cùng bao nhiêu tiêu điểm ngoại tại và riêng biệt đang choáng hết đời sống, tán lạc đời sống và liên quan đến đời sống của mình, là khi tôi nhập một với nguồn sống chung nay đã hoàn toàn thông thoáng, lời của lão bà da dẻ tươi non, và như thế tôi biết "thủ thân" hiện tiền cùng với trào lưu liên tục, và nhờ thế tôi không già nữa!

Nhưng làm thế nào người ta thông thường để cho sự chú ý chan hòa ra bên ngoài thay vì tích tụ nó vào bên trong - như cái tính chất sống động trong tiêu khiển theo Pascal? Giai thoại sau đây sẽ mang giá trị như là một phần thí dụ (chương 20, Guo, tr.695). Chuyện kể rằng Trang tử dạo chơi vườn cây để ở Diaoling, thấy một con "chim khách kỳ lạ" bổ sầm xuống, ông suýt rụng phải, cánh nó rộng mắt to. Con chim này cánh lớn, thể mà chẳng bay xa, Trang tử tự hỏi thăm: "đôi mắt lộ lộ mà chẳng thấy ta" hiển nhiên chim bỗng đâu chẳng còn biết hưởng dụng khả năng

thiên phú, tại sao vậy? Trang tú xắn tay áo và nhanh chân, lăm lăm cây cung tìm chỗ rình rập. Ông nom thấy gì nào: một con ve ve vừa tìm ra chỗ mát thoáng và "quên mình"; một con bọ ngựa chuẩn bị vỗ con ve, nó bám chặt vào ngọn lá để giấu mặt, và nó cũng quên để ý đến "bản thân"; còn con chim khách thì theo dõi hai con bọ kia mà chỉ nghĩ lợi dụng cơ hội bắt cả đôi; chính miếng mồi lợi lộc khiến nó cũng "quên" mất "bản chất thực sự" của mình. Còn Trang tú đuổi theo chim khách há chẳng hành động như thế sao? Chuyện kể lại ông đâm ra xao động suốt mấy ngày...Bối lẽ, đuổi bắt cái lợi ngoại thân, hay tối thiểu nuông lòng hiếu kỳ làm xoay trở và tán lạc thô thiển ra bên ngoài, ông đã lơ lửng không phải là ý thức (hay con người tinh thần của mình, hay hoài bão lý tưởng, vv.) mà là cái tạo nên "con người riêng biệt", cái "tôi cá nhân" và hễ rũ bỏ cái tán lạc ra bên ngoài là nó trở nên "chính hiệu". Đến độ, chính ông, vì "quên" "thủ thân", vì bị lôi kéo và dẫn dắt từ cái này sang cái nọ như trong chuyện ấy, ông đã gây khốn cho bản thể sống động của mình. "Quên", tiêu phí, và bởi thế, nguy cơ, nhưng để ý đó không phải là lỗi lầm, càng không phải là tội lỗi: trong cuộc đời không Phán xét mà cũng không Phục sinh, chẳng cần "cứu vớt linh hồn" mà cần cứu giữ sinh khí.

4. Nếu tôi đã tự nguyện đi sâu như thế này vào trong Trang tử để theo dõi sự phát triển tư tưởng về cái "sống" và "nuôi dưỡng" cái sống, không phải chỉ là vì tôi thấy ra trong đó một sự rậm rạp đáng lưu ý, và có tính mâu thuẫn về phương diện nào đó, đưa chúng ta tách rời những chọn lựa ngấm ngấm tô điểm nền triết học Hy Lạp và làm cho triết học này thêm phần phong phú, và do đó cũng không phải chỉ là cơ hội từ một phía bên ngoài được xây đắp vững chắc, dần do, xem xét lại cái định kiến "lý thuyết" đã đúc nên trí óc của chúng ta (cái "chúng ta" ở đây là chúng ta phương Tây, cái chúng ta đã từng phát triển trong sự truy tìm giữa Chân lý và Tự do). Nói chung, tôi nên thú nhận chẳng, chính những điều kiện tư duy khiến tôi quan tâm thì đúng hơn; và, muốn được vậy, thử hỏi làm thế nào, tức là dùng chiến lược nào có thể lùi lại trong trí óc, dựa trên cái thực tế Trung Hoa từ bên ngoài giúp ta tách bạch. Còn hơn là bỗng không tự tiện (kêch cỡm?) thử thế và đặt để "luận đề" thường được triết lý hỗ trợ để nổi bật. - Ở đây còn có một cái gì khác nhập cuộc; hoặc, nói như thế này hơn, vấn đề "nuôi dưỡng đời mình" làm nảy sinh một cái lõi mới, mà tôi đã từng thấy lấp ló đâu đó và nay mang một kích thước mới và buộc tôi dần thân thêm. Bởi lẽ, rõ ràng mỗi chú tâm nuôi dưỡng đời mình của các nhà tư tưởng Trung Hoa

cổ đại, là nét có lẽ vẫn đậm mạnh hơn cả, sâu đậm và bền bỉ hơn cả trong tập tục Trung Hoa ngày nay, mỗi chú tâm ấy bắt gặp cả một lớp ưu tư bao trùm càng ngày càng dậy dăng và, trong một chừng mực nào đó, cải hóa thế giới phương Tây ngày nay: trong một thế giới bớt Kitô giáo, không còn nguông vọng hạnh phúc ở thế giới bên kia, và càng ngày càng bớt tình nguyện hy sinh cho nghĩa cả (Cách mạng, tổ quốc, vv...), điều rõ ràng là, một khi đã quét sạch mọi hình bóng ấy cùng bao nhiêu hy vọng, chỉ còn một nước là quần và "thủ" "điều ấy", ít nhất cái điều ấy không bị nghi ngờ là ảo tưởng: cái vốn sống ấy, vốn đặc thuộc của từng cá thể và một khi nó rũ bỏ mọi lớp ý thức hệ sẽ là cái "tôi" không ngò vào đâu được và, do đó, là cái tôi "chính hiệu".

Để làm bằng chứng tôi xin lấy loại văn học (thứ yếu) bao gồm Phúc lợi, Sức khỏe, Sức sống, vv. Là những thứ ngoài lề y học cũng như ngoài lề tâm lý, không dính dáng gì đến một loại tri thức nào hết nhưng hiện nay nổi rõ trong lãnh vực tạp chí. Mà loại văn học này thường quy chiếu về Trung Hoa. Làm như thể Trung Hoa là nơi xả hơi giải thoát cho ta ra khỏi các nhị nguyên trọng đại mà kể từ nay Tây phương mang vác như cây thánh giá (và cũng làm như thể các triết gia tên tuổi phương Tây, kể luôn cả Platon hay

Descartes, không hề cố công vượt qua những nhị nguyên sinh sản mà họ lao tác). Bởi thế cho nên ngày nay ta nom thấy nhiều mảng thư viện tròn vẹn trông vắng sách triết và, nằm vào một khoảng lù mù giữa "Sức khoẻ" và "Tâm linh", được thay thế bằng vô số sách (sách chú không thật hẳn là tác giả, vì không phải được viết công phu) viết về Khí, Hòa hợp năng lượng, Đạo trong tình dục, nhân sâm, đậu nành, vv. Khởi phải đông dài: loại hình tư tưởng nửa vùi này, cú đố cho "Đông phương" và sinh sôi nảy nở từ mù khiến tôi kinh hãi. Bởi lẽ tất nhiên có hố cách ngăn giữa sự "bất phân" đáng quý mà tôi có nói tới lúc đầu như là một thú dẫn dắt sự thăm dò của tôi mà tôi muốn lấy ra tác dụng lý thuyết tròn vẹn của nó và, mặt khác, là vùng nước đục trong đó tha hồ buông câu, buông lời biết bao kẻ rêu rao cái mà từ nay có thể gọi là "phát triển nhân cách" lợi dụng quá dễ dàng trí óc mỗi mê. Có thể nói rằng chúng tôi vận động theo hướng ngược lại nơi này nơi khác; và do đó tôi chỉ còn cách vạch trần sự vô tâm tai quái và đối nghịch đang sa cầm xuống cõi Tây phương hiện nay. Cho nên đã đến lúc phải trục xuất một ý tưởng như vậy ra khỏi cái khí, cái hòa hợp và "nuôi dưỡng" của cái gọi là tri thức ấy để đưa nó hòa nhập vào vùng chiêm niệm triết học vừa chỉ rõ các mối dây mạch lạc, bằng không sẽ mục kích tư tưởng

phương Tây dứt đoạn vô lối với bao lý tưởng đã xây đắp nay lao mình vào một thú phi luận lý tai hại về mặt xã hội. Người ta có thể thấy ra rằng tiểu luận này, vô hình trung, và chẳng cần nói rộng thêm, cũng là một tiểu luận chính trị.

Bởi lẽ cuốn Trang tử này đây, qua lời lẽ của nó, ít ra cũng bộc lộ sự chăm chú nuôi dưỡng đời mình chống đối cái gì mà nó gợi ý: chống đối tranh luận thuận nghịch hẳn đã khiến các trường phái chống nhau (Mặc chống Khổng và ngược lại) và, nói rộng hơn, chống lại nỗ lực biện luận (làm mất nhuệ khí vô ích) (nhưng lại hiện thân ở nhà ngụ biện Huệ Thi mà sách thường nhắc nhở "đứng tựa lưng vào cây xu" và mất sức tranh cãi biện chúng về "cái cứng" và "màu trắng", xem chương 2, Guo, tr.74; chương 5, tr.222,vv.). Chống đối luôn cả tinh anh hùng và ý muốn lập công: những "con người thực thụ của quá khứ" "không được đào tạo trong những việc trọng đại" mà cũng "không vạch chương trình đồ sộ" (chương 6, Guo, tr.226).

Trung Hoa cổ đại, như ta biết, là một nền văn hóa không có hùng ca. Trang tử cũng tự hỏi: cần hy sinh chẳng vì lợi cho đời, bỏ mạng mình nhưng để "tha nhân sống" và mình được danh thơm (chương 18, Guo, tr.609)? Khi đặt vấn đề nuôi dưỡng đời mình như thế, cùng một trật được đặt ra vấn đề gì là vấn đề được

chọn triệt để hơn cả, theo tôi nghĩ. Đúng hơn là triệt để hơn cả giữa Thiện và Ác " "Hercule giữa Tật xấu và Đức hạnh", theo cách nhìn nhận của chúng ta về tích cổ -, bởi lẽ, ở đâu nguồn vấn đề các giá trị bao giờ cũng hiện ra bên ngoài không nhiều thì ít, có liên quan tới chuyện quản lý và "tự quản" mà nguyên tắc, như chúng ta từ nay đều biết, là do tính kinh tế trước hết.

Cho nên đúng ngay ở điểm triệt để này ta mới thấy hiện rõ những gì Trang tử không bàn tới. Vì rằng, nếu ông không cảm thấy khó khăn khi đề nghị phải vượt qua đạo đức vì mối bận tâm của cái vật chất tự khắc ngăn cản mầm sống nảy nở, thì trái lại ông không nghĩ ra cái gì biện minh cho Mất mát và Thụ hưởng (thụ hưởng nhờ mất mát); hay biện minh cho cái ưa thích đơn thuần, một cái ưa thích thay vì hành hạ ta do thiếu phòng bị, lại được ta lọc lựa cân nhắc bất chấp trường thọ (vẫn biết ta chẳng thiết một loại bất tử nào). Nhưng tôi chẳng rõ làm sao dung hợp hai thái độ sau đây: cái vốn sống động thiết lập nên một cách chính thống hơn cả do cái mà ta "nuôi dưỡng" như "cái tôi" ấy, hoặc là ta thủ lấy nó hữu hiệu hơn cả bằng cách trong lọc và gạn lọc nó để nó dùng thau lại như miếng da lừa dưới áp lực đè bẹp của một "ngoại thể" - những ưu tư hoặc sợ hãi hoặc ham muốn. Hoặc là, như nhân vật chính trẻ tuổi của Balzac (Rapha¹), trong một giây

trào lòng làm uống phí bao cố công kèm giữ trước đó, tôi "ngất ngây" sản tới, trong cảnh tiêu phí xa hoa chẳng cần biết của một khách sạn tại Paris - biến sự giữ mình phút cuối thành cao trào nhờ buông thả - vừa "cắn vào vú Pauline".

II. BẰNG CÁCH TINH CHẾ, THOÁT LẦY: GIỮ CHO MÌNH TIẾN TRIỂN

1. Đây cũng có thể là sự Tiêu phí kèm theo một nỗi thách thức bi đát khi đối đầu với giới hạn của mình; hoặc là, trái lại, sự điều độ hòa hợp của tiềm năng, sao cho ăn nhịp với tư tưởng nội tại để nâng thành đạo của bậc hiền. Bởi lẽ ta cũng có thể viết, không phải viết về, mà viết cách quảng lòng ham muốn. Như thế, sự nuôi dưỡng đời theo Trung Hoa kia có thể nào sẽ trở nên thân thiết với ta như số phận của nhân vật Rapha¹ chẳng? Có một cái gì cản ngăn đột hiện, mà chính đó là cái cần biến thành lối vào một vùng trí năng khác mà ta nên gọi là "phát triển nhân cách" mà không phải là đổi hướng - đó là điều kẻ triết gia trong tôi lấy làm đỉnh ninh - đã vậy lại còn giữ được mạch lạc: thế thì làm thế nào hòa hợp và kết hợp những gì mà ta đã gọi là bảo tồn và trong lọc cái "ta"?

Hoặc làm thế nào vừa giải phóng, vừa gạn lọc tinh luyện con người vật thể của tôi như thể tôi có thể "giữ" nó trong đà vươn lên và bảo đảm lưu lượng đầy đặn - mang tính "đạo gia" - của sức sống trong tôi? Trước tiên, đây là lời vào đầu một chương "ngoại thiên" của Trang tử (chương 19, Guo, tr. 630), ta hãy rũ bỏ mọi hoạt động và mọi tri thức không góp phần giúp sức: ai "đạt đến chỗ hiểu thực sự đời sống là gì", câu dứt khoát ngay như vậy, thì người ấy không quan tâm đến những gì không giúp cho đời sống; và, cũng vậy, ai "đạt đến chỗ hiểu thực sự số phận là gì", người ấy không quan tâm đến những gì không tác dụng đến số phận. Rõ ràng chỉ còn chỗ cho những ghi nhận chính đáng thôi. Mà đó cũng là điều kiểm chúng tiếp nối đưa đẩy chúng ta. Để "nuôi dưỡng thân xác chúng ta", tất nhiên phải khởi sự bằng "trung tập tài nguyên và tài sản vật chất"; nhưng mặt khác ta cũng thấy rõ rằng "tha hồ hưởng dụng tài nguyên và tài sản vật chất" "mà thân xác vẫn không được nuôi dưỡng". Cũng giống vậy, ở tầng cao hơn: "để bảo đảm sức sống của ta", tất nhiên phải "khởi sự không được rời thân xác"; nhưng ta vẫn biết rằng, "dù không tách rời thân xác", "sức sống của ta vẫn có thể tiêu hao". Tóm lại, theo kết luận của Trang tử trái với điều người ta quen nghĩ, "nuôi dưỡng thân xác không chỉ cần cầm giữ sức sống

mà được"; điểm thứ nhất là điều kiện "cần" chứ "không đủ" cho điểm thứ hai. Cho nên vấn đề trung tâm đặt ra là hợp lẽ: cần cái gì khác hơn (là nuôi dưỡng thân xác), nhưng cái khác hơn ấy không tách khỏi thân xác (như vậy không thể là một cái gì "tâm linh" tách khỏi thân thể) để được "nuôi dưỡng" thực thụ không những cái mà tôi gọi gầy gọn là thân thể mà luôn cả, một cách thiết yếu - "một cách tinh yếu" - "đời sống" của tôi?

Nếu tôi chỉ nhằm vào phương diện khái niệm, vấn đề sẽ đặt ra như sau: chỉ với điều kiện quan niệm cái gì khả dĩ siêu hóa thân xác và bồi bổ tăng sức nó mà vẫn không tách rời nó, chỉ có như vậy chúng ta mới có thể tư duy việc "nuôi dưỡng" ấy mà không phải lôi kéo nó vào sự phân biệt các bình diện, giữa nghĩa đen và nghĩa bóng. Nhưng cái gì làm trung gian nối kết các bình diện ấy lại và, qua kinh nghiệm, làm nhòa đi cặp nhị nguyên thể chất và tinh thần? Nói cách khác, ta bắt đầu từ điểm tựa nào tư duy sự nâng cao về chất không đứt đoạn với cái cụ thể (và do đó không tạo ra "bước nhảy về chất" thường nghe nói)? Cái trung gian và điểm tựa, tôi nghĩ là mình bắt gặp trong tư tưởng Trung Hoa ở sự chú tâm vào cái tinh tế làm giai đoạn chuyển tiếp mà vẫn không rời lãnh vực vật thể và cụ thể (như thế vẫn không phải là một cái gì

thuộc về Đức tin) đồng thời đã giải thoát khỏi trọng lượng, giới hạn và mọi thứ đục mờ của cụ thể. Bởi lẽ, nếu như người Trung Hoa không tự đặt ra câu hỏi về các mức độ "hiện hữu" khác nhau và tách rời nhau, như người Hy Lạp chủ trương trong mục đích thuần nhất là tri thức, thì trái lại họ vô cùng thiết tha với giai đoạn tách bạch và gạn lọc, là giai đoạn "sống động" hơn, vì an nhiên tự tại hơn và ít vật thể hơn, để có được tác dụng nhiều nhất.

Tôi đã được dẫn dắt đến một giai đoạn như thế nhờ nhiều nẻo. Cái nẻo mời ta trải nghiệm. Như về mặt thẩm mỹ, đó là cái vị "nhật" muôn cách nghìn kiểu, dù là nhật trong âm thanh hay trong hình thể, ở giai đoạn chuyển tiếp từ im lặng sang âm vang trong nhạc, như giai đoạn giữa trống không và đầy đặn trong hội họa, khi âm thanh hay nét vẽ khởi nhú lên hoặc sắp tan biến: chỉ là khởi phác hoặc khởi sự rút lui, không áp đặt sự hiện diện mập mờ của nó cũng như không đọng lại, mà chỉ là mơ hồ, dính vào, thấm vào, có thể lan toả đến vô cùng. Hoặc là cái giai đoạn tinh tế ấy, về mặt chiến lược, sẽ là tính chất mềm mỏng và dễ kéo sợi của tác động đón đầu mọi khả năng thi thố và nhờ thế khiến cho ta trở nên tương đối không manh động. Tuy nhiên vẫn biết cách giữ mình lạnh lợi, tôi trở nên khó nắm bắt đối với đối thủ và, đồng thời tôi

vẫn vô cùng linh hoạt nên nội lực của tôi không ngừng được tân trang; kể kia, trái lại, luống vuống và cứng cỏi theo lập trình và sắp đặt bất di bất dịch: tôi giữ mình ở giai đoạn chớp nhoáng của ảnh ảo, trong khi kể kia chịu thúc thủ sa lầy, lún sâu vào cái trước mắt và bám vào đó.

Bao nhiêu thực hành của người Trung Hoa đều quy hướng về đó. Chưa chi ta đã có một trong những từ đầu tiên được nói tới ở phần trước, mà trong cuốn *Trang tử* đưa vào ở đây đúng lúc, hiện ra trong nghĩa đó, từ mà chúng ta thoát đầu dịch bằng "bản chất", hoặc đúng hơn, bằng "tinh chất" - "tinh hoa", "chọn lựa", "loại tinh hoa", "năng lượng" (tinhhi). Nó nằm đúng vào phần vật thể, nhưng bằng kiểu thức tinh chế: cái từ ấy dùng đầu tiên để chỉ hạt lúa chọn lọc hay hạt gạo, tức là trong nghĩa "cái hoa đẹp của", thế mà nó cũng được dùng để gọi tên tinh trùng của đàn ông và luôn cả cái hương của rượu, mọi chất liệu đã được gạn lọc, tinh tế, đến độ thành năng lượng và truyền lực; như thế, nó đối nghịch với giai đoạn của cái sò mó được, cái đục mờ, bất động, co quắp và thô kệch. Tôi thừa hiểu rằng, khi phải dịch bằng "tinh tế", "cái thần" hoặc "tinh chất", tôi bỗng nhiên có vẻ dùng lại một từ vựng mông muội của thuở tiền khoa học (Tây phương) với những đại công quả của nó cùng cái duy lý thực

nghiệm, toán học và mẫu hóa của nó mà ta không thể nghi ngờ các hiệu quả - lấy lòng - chân chính. Tuy nhiên, thay vì tránh né nó như một tàn tích của lối suy nghĩ cổ hủ, tôi lại quyết định dùng lại ở tù đó, và tựa vào đó nữa là khác; bởi lẽ, ngoài tầm mức quan trọng của nó giúp giải minh Trang tử, khi mượn tư tưởng Trung Hoa sánh đôi với lịch sử suy luận của chúng ta, tôi lại thấy đó là cơ hội phục hồi và tư duy trở lại bao nhiêu thú mà, với kinh nghiệm ở tầng sâu hơn cả của chúng tôi là kinh nghiệm về tính chất sống động, chính khoa học hiện đại Tây phương khi ứng dụng chọn lọc cắt xén, đã góp phần che đậy khuất lấp (chúng ta có truyền thống chỉ dành chỗ cho tư tưởng Trung Hoa ở phần hóa được - nhưng thực chất là để dễ bề loại bỏ nó luôn); và nay chúng ta có gặp lại tất cả những thú đó chẳng là bằng cách băng ngang và theo điệu một kẻ bị ấn úc văn hóa, chẳng hạn theo một điệu phản duy lý, bí hiểm và huyền nhiệm, mà tôi đã khởi sự mở lời nói xấu. Bởi lẽ, ngược lại, đúng ra ta nên đưa vào cõi trí năng của chúng ta cái "tinh tế" hoặc cái "tinh túy" ấy vốn sinh ra từ sự tinh chế, gạn lọc và vừa bắc cầu giữa cái cụ thể và tâm linh, giữa nghĩa đen và nghĩa bóng - những gì mà tinh thần cuốn Trang tử có thể thực sự tham dự vào.

Sự thể ấy cho phép, chẳng hạn, hiểu rõ hơn,

không phải đây là chủ đề luân lý đâu, mà là hiểu những chuyện giải trừ và giải thoát việc đời, là những chuyện mà trí khôn Đông hay Tây gì cũng không ngót nói quá hóa nhàm với chúng ta, những chuyện ấy làm thế nào có thể thực sự đưa đến chỗ củng cố sức sống trong ta. Cuốn Trang tử tiếp lời rọi sáng: nếu tôi dần sâu mãi vào tiến trình giải thoát, tinh chế, gạn lọc (xem từ ngữ Hán dùng động từ láy lại, tinh nhi hựu tinh)^l, thì bằng cách nào cùng một lúc tôi giải thoát khỏi tình trạng cố định, tất nghẽn, trọng lực đang ngăn trở thô bạo của mọi việc đời kia đối với dòng chảy và động lực nội tại của tôi. Làm thế nào để trả lại cho dòng chảy và nội lực ấy cái trong trẻo, tinh tế, linh lợi của chúng; và, qua đó, hòa nhập chặt chẽ hơn vào cái khí mạch vốn làm hưng phấn đời sống trong vận hội thế giới cũng như trong bản thân tôi. Bởi lẽ, cũng giống như vòng vận hành dinh dưỡng của thể xác ta đã bộc lộ từ giai đoạn sơ cấp hơn cả, và cũng như ở kích thước vũ trụ, cũng diễn ra sự xen kẽ giữa "tụ" và "tán" điều hòa sống chết cho người, thì "nuôi dưỡng đời mình" vừa tinh tế hóa (tinh chất hóa) càng ngày càng cao vẫn luôn luôn đưa dẫn đến việc: "giữ mình tiến triển"^k (năng di). Đó là điểm trọng yếu đầu tiên: nuôi dưỡng không phải là tiến đến, mà là sự mới lại; sự biến đổi đang vận hành nhắm đến không gì khác ngoài việc

tái hoạt (nhờ thế ta thoát ra khỏi vẩn nạn Ý nghĩa đã từng buộc chặt Tây phương: bởi lẽ, vẩn đề sống, tự nó, ta biết rõ, chẳng có nghĩa). Hoặc, như Trang tử có nói trước đó trong cùng một trang, bằng một công thức quá cô đọng khó dịch ra từng chữ một: khi đạt đến "ngang bằng, bình tịnh" nhờ thoát khỏi "giềng mối", đeo dai của việc đòi cùng nhiều sự, ta tìm thấy lại trong bản thân khả năng biến hóa tự nhiên vốn không ngừng thông thương giữa đời; kết mình vào chuỗi lưu hoạt và bắt nhịp với tính nội tại của nó, ta sẽ có khả năng "biến đổi, kích hoạt", và tiếp theo đó là tiếp tục sinh động sự sống triền miên trong ta.¹ (dù bĩ cánh sinh) . Thay vì để cho sự sống cột buộc nhập vào - vào đầu tu, vào biểu hiện, cảm nhận nào đó - như việc đòi xui khiến, và tiếp theo là tù hãm héo hon.

2. Vậy mà ta vẫn thất vọng. Ta đã từng mong vào sâu trong dòng mạch lạc, vào sâu trong "nuôi dưỡng" cho đến lúc lấy đó là một chọn lựa sống; ta đã từng hòng mong làm bật ra, từ bên dưới những khái niệm kết cấu với nhau, một cái gì đó ít trừu tượng hơn cả: từ trong đó là vùng ấp ủ sức sống trong ta. Cái "nuôi dưỡng" ấy, từ khi không còn bo bo là nuôi dưỡng "xác thân", phải chăng nó bị buộc phải nằm trong nếp nghĩ? hoặc công thức nào đây có thể diễn tả những gì tạo

thành kinh nghiệm vừa tránh tách đôi, tránh thiết lập để rồi đánh mất cái nuôi dưỡng ấy ngay? Một vị thân vương, như được thuật lại ở đoạn sau trong cùng một chương (Guo, tr.645), hỏi khách: "Ta nghe chủ của ông có học dưỡng sinh, ông ghi nhớ được điều gì?" Khách đáp dè dặt: "Tôi lo việc quét cống cho chủ, tôi ghi nhớ gì được?" ta có thể cho là khách trả lời hoặc xem đó là một cách khiêm tốn nhưng tôi nghĩ không phải vậy. Trước hết vì ta thừa biết rằng ở Trung Hoa, việc không trả lời đã là trả lời bằng cách làm cho đối nhân hiểu rằng mình không ỏ tu thế hiểu và do đó cần tiến bộ hơn nữa mới đạt tới câu trả lời mong đợi. Nhưng đặc biệt quét cống đã nói lên, một cách sơ đẳng, chuyện qua lại lột phốt mà ích dụng, cận kề, như góp phần vào việc bảo tồn và cải thiện sự sống. Nhiều lần trông thấy trong các chùa, ở Nhật chẳng hạn, những người sống trong chùa quét thềm hoặc lau chùi gầm nhà, với miếng giẻ nhúng nước thôi, bằng cử chỉ không phải uể oải cũng không phải yếu ớt, nhịp không gấp cũng không lò lững, ôm sát hình thể sự vật không nặng tay cũng không ngừng tay, tôi nghĩ như thế là đã có câu trả lời bằng hành vi, hoặc đúng hơn bằng cử động, nếu có thể nói như vậy: cái cử động, lặp lại theo từng bước chân, của người quét. Nhưng vị thân vương không chịu và có lẽ trông chờ một nội dung lý thuyết

nào khác. Ông yêu cầu, nên câu trả lời được thốt gọn: "Tôi nghe chủ nói: có khả năng dưỡng sinh, cũng giống như chăn cừu: nếu thấy có con nào lọt lại đằng sau thì quát roi."

Ta cũng dễ dàng hình dung bây cừu dừng lại nơi này nơi kia, gặm đám cỏ ngay mõm, và dần dần cách quãng cả đám: phân tán quanh làng và chậm chân, chúng làm cả đám chùng lại. Nhưng tại sao lại cừu mới được chứ? Có lẽ chỉ vì chữ dương, cũng có nghĩa là "dưỡng", gồm có bộ thực và chữ dương. Chắc chắn hơn là vì thái độ cần có đối với nuôi dưỡng là thái độ của kẻ chăn cừu cho cừu đi vừa phải, theo nhịp của mình, ý thích của mình, con mắt không rời con nào đó chậm chân. Bởi gã chăn này hiển nhiên không phải chăn cừu mà đi dẫn đầu, như kẻ chăn cừu thiện hạnh trong Thánh kinh dẫn cừu của mình băng qua sa mạc đi về đất hứa tươi tốt phì nhiêu hơn. Tôi hình dung kẻ này nên trông chùng là đủ, đi phía sau, dừng để cho cừu dừng chân nơi này nơi nọ vì một động cơ ngoại lai, sao cho tất cả bước đều; chẳng phải là để tiến tới một lý tưởng ở ngay tầm nhìn ở đây mà, như ta đã nói, để giữ cho mình tiến triển "mà thôi".

Như thế vấn đề vẫn mở rộng hơn cả và không bó rọ vào một thứ nội quan dạy đời nào (cảnh "tự vẫn lương tâm" khét tiếng mà ta còn được truyền thụ thuở

nhỏ); vấn đề chỉ còn đặt ra về mặt đội ngũ: tiến lên phía trước, nhưng mở ra cho kích thích nội tại. Vấn đề được hiểu một cách sinh lý, luôn cả đạo lý và tâm lý: tôi thấy cái gì lọt lại đằng sau, về mặt tổ chức, chức năng, thôi thúc hay tình cảm, mà tôi phải "quất roi" để nhắc nhở kỷ cương - một cái gì đó chẳng đâu vào đâu trong tiến trình sinh trưởng của tôi - và đẩy cho nó tiến lên? Vấn đề cũng có thể hiểu, trên bình diện y học và bệnh học, như là cách thúc các tế bào hoặc các cơ quan tách rời khỏi dòng vận hành tổng thể để tìm cách phát triển riêng và vì không còn tham gia vào tiến triển chung nên trở nên thui chột hoặc ung thư. Mọi sự xảy ra như ta có thể đọc thấy trong trường hợp phân tích, như kẻ mắc chứng thần kinh vương vấn điều gì đó xảy ra trong quá khứ không để cho dòng sống tâm lý của mình luân chuyển: vừa giống như một cảm nhận "bị mắc kẹt" từ một hoàn cảnh vướng bệnh mà dường sự không thoát ra được, vừa giống như, trong trường hợp hay gặp hơn cả, sự thần thò nơi con bệnh dâm dục. Vì bệnh này như phân tâm học cho ta hay, bao giờ cũng không thích thay đổi tư thế và do đó dần tới chỗ tiến dần tới tê liệt và ỏ yên một chỗ.

Còn như cách dẫn giải của Trung Hoa, theo cách thường xảy ra, quan niệm cái "đạo" giữ mình tiến triển bằng cách tuyên dương con đường trung gian và do đó

đổi nghịch với cả hai thái độ cực đoan vốn là những con đường lệch lạc. Lại như Shan Bao là người sống giữa đá và uống nước lã: vì chẳng có một tương quan lợi nhuận nào và do đó chẳng bận tâm đến người khác, ông có thể bảo tồn vốn sống và lên tới bảy chục tuổi vẫn giữ nước da trẻ con; không may gặp phải con hổ đói thấy ông trở trời nên ăn thịt ông ngay. Trái lại là Zhang Yi: không có nhà sang trọng nào mà ông chẳng là khách thường xuyên đến nổi mới bốn mươi tuổi đã bệnh nội tạng rồi gặp một cơn sốt làm ông mất mạng luôn. "Kẻ thì nuôi dưỡng nội thân mà hổ ăn ngoại thân; trong khi kẻ kia nuôi dưỡng ngoại thân mà bệnh lại kích nội thân": "cả hai không biết quát roi cái lọt lại đằng sau." Con đường nuôi dưỡng đích thật nên được quan niệm nằm giữa hai trường hợp, nhưng ta không nên hiểu nhầm về cái chiết trung này vốn không phải cách đều hai thực trạng, giữa ẩn dật với đời sống xã hội, vì chiết trung như thế cũng chỉ tổ đưa đến chỗ bất động và sẽ làm hư hỏng sự đổi mới sự sống. Như lời của Khổng tử bình luận về sau (Khổng tử theo hình ảnh dàn bày, lăm khi trêu cợt, của Trang tử, nhưng dễ thường được nhìn nhận ở đây như một bậc lão luyện về Chiết trung hiểu như là nghệ thuật đổi mới xen kẽ): chẳng phải là thu rút vào trong, cũng chẳng phải là múa may bên ngoài, như thế là nhầm,

nhưng là rút vào bên trong "đến độ thu giấu mình" và không có tương quan với người khác (đến nỗi mình thấy mình đơn độc vô phòng bị khi đột hiện một hiểm nguy từ bên ngoài; mặt khác là mùa may bên ngoài đến độ không ngót phô bày mình ra (cho áp lực, cho mưu mô, vv.), đến nỗi, thiếu thủ thủ, ta không ngót lo toan và ngã gục trước tuổi. Cái sai lầm không nằm ở tư thế này hay tư thế kia mà nằm ở chỗ buộc mình vào một tư thế, tư thế nào cũng vậy, và sa lầy vào tư thế ấy; nói đúng hơn, cái sai lầm là biệt lập vào một tư thế nào đó vừa cắt đứt mình ra khỏi một tư thế đối lập và như thế là không nghe tiếng gọi tách rời tư thế hiện chiếm (để tiến lên nữa), cái tiếng gọi do khả năng kia nắm giữ. Sự sống như thế là không được "nuôi dưỡng" vì như vậy là nó đánh mất khả năng ảo hóa của nó, nó sa lầy, mắc kẹt và không tân trang được nữa.

Vào đầu chương dưỡng sinh (chương 3, Guo, tr.115), Trang tử có nói vấn tắt: "Làm điều thiện, đừng đi tới chỗ được tiếng tăm; làm điều ác, đừng đi tới chỗ bị tội". Tựu trung, làm "thiện" hay "ác" không quan trọng mấy: điều quan trọng là đừng buộc mình vào một tư thế đến nỗi phải mắc kẹt vào trong, cái tư thế ấy lúc bấy giờ nó đóng lại như chiếc bẫy - điều thiện cũng vậy, không những khi nó trở thành lối mòn mà vì

nó giam hãm ta vì dấu ấn của nó, nó trở thành chiếc bẫy cho sinh lực. Đó là những gì hiện thân tiếp theo nơi cái động mạch chính kia (đốc) ở lưng từ dưới lên trên và dùng làm mạch máu cho khí lực. Nếu quả thật đó là điểm thu hút sự chú ý của ta thoát ra ngoài tham vọng hiểu biết vốn vô cùng tốn kém để xem đó là hướng của đời sống và quy tắc của đời sống, là do chúng ta đã biết rằng cái động mạch trung gian ấy nhờ khả năng điều tiết nên giữ được nhịp thở điều hòa. Mà nhịp thở là gì nếu chẳng phải chính là cái nhích liên tục không cho dừng lại ở một tư thế đối nghịch, dù thở vào hoặc thở ra, mà luôn luôn khiến tư thế này kêu gọi tư thế kia và đổi mới trong nhau - nhờ đó đưa chúng ta hòa mình vào nhịp lớn không ngừng làm chuyển động thế giới, mà người Trung Hoa không bao giờ xao nhãng, cái nhịp ngày xen đêm cùng bốn mùa? Từ đó, động mạch không những chỉ là biểu tượng, hình tượng hay hình ảnh, mà đúng là vec-tơ của dưỡng sinh.

III. NUÔI DƯỠNG ĐỜI MÌNH/ CUỒNG CHẾ ĐỜI MÌNH HAY LÀ BẰNG CÁCH NÀO SỰ GẮN BÓ VỚI ĐỜI SỐNG ĐÂM RA ĐI NGƯỢC ĐỜI SỐNG

1. Vậy cuối cùng ta nên cởi bỏ ra khỏi "bản chất" của ta tất cả những gì buộc nặng, phủ lấp và lương vường bản chất. Giải phóng bản chất ra khỏi những viễn tượng cùng ý thức hệ để phục hồi bản chất trong những gì làm nên nó thực thụ - thuần nhất: là cái tiềm năng sống làm nên tôi. Bởi không tin có đời sống khác, tôi giữ gìn đời sống này; vì nghi ngờ những giá trị áp đặt, tôi "giữ" lấy nó chống lại những hy sinh vô bổ cùng những ham muốn danh vọng hoặc thành công phù phiếm. - Nhưng "giữ" là gì, khi chính đời sống là cái cần phải giữ? Giữ nó như giữ kho báu chẳng, cái kho báu duy nhất của tôi, bởi nó là giá trị duy nhất nguyên vẹn dưới đồng đồ nát, khi cả tòa to lớn mà mảnh mai đổ ập? Hay là bằng cách gắn bó với nó, thu mình lại trên nó, biến nó thành ưu tư chính yếu? Hay bằng cách bo bo bảo vệ nó khỏi mọi hấn khích cũng như mọi phân tán? Đến đây việc dưỡng sinh lắng sâu xuống một cách triết lý, xa rời mọi bài thuốc về sức sống, và từ đó vẫn hỏi một kích thuốc không hẳn là tinh thần mà còn căn cơ hơn. Bởi lẽ giữ đời sống đâu phải chăm chăm vào đời sống; lại càng không phải cố

tìm cách chận đời sống vào bên trong mình và giải cứu nó càng lâu càng tốt khỏi cái tương phản đáng sợ của nó: là cái chết. Mà, ngược lại, bắt gặp ngay trong lòng sự sống cái chuỗi hợp lý của sinh khí bao gồm đúng lẽ cái mất đi và cái hiện đến, hoặc là hơi thở ra cũng như hơi thở vào, và như thế là "giữ" đời sống mở ra sự đổi mới xen kẽ theo toàn cuộc của đời sống. "Nuôi dưỡng đời mình", không phải là nỗ lực gia tăng hay kéo dài đời sống và muốn cưỡng chế đời sống cầm chừng và trường tại. Mà chính ngay điều kiện duy nhất này - là thoát ra ngoài cái muốn, cái có - mới làm cho đời sống cầm chừng và trường tại được. Đó là ý nghĩa, gần như là nghịch lý, cần nắm giữ thật trọng để tách nó ra khỏi nghĩa kia có cơ gây nhầm lẫn hồ đồ; cho nên cần đọc kỹ.

Ta hãy quay trở lại. Trong sự nâng mình dậy từ từ cho phép "giữ" mức thanh xuân và đi đến "trường sinh", có một công thức của Lão bà có thể gây ngạc nhiên: bà bảo nên xem là "ngoại thân", và đã là ngoại thân thì không còn luống vướng sức sống của tôi nữa, không những "ngoại giới" hay là "vạn vật" mà thôi, mà luôn cả "đời sống" (chương 6, Guo, tr.252, xem phần trước, tr.17). Khi hé mở tối thiểu thể này để khỏi làm mất chất đậm đặc của công thức, tôi hiểu: chỉ với điều kiện nếu tôi thoát khỏi [nỗi ưu tư về] đời mình,

tôi mới đạt được cái "trong sáng ban mai" và dâng mình lên đầy đặn, không mòn mỏi, không mất mát sinh lực. Cũng như vậy, khi cần thoát khỏi những ràng buộc do sự đời có khả năng níu kéo chôn chân gây trở ngại cho sức năng động và tái tạo nội tâm của tôi, thì có câu viết rằng không những "nếu chúng ta giải thoát những âu lo về đời, thân xác sẽ không còn mệt mỏi", là điều đương nhiên, mà còn viết thêm, điều này lạ lùng hơn, rằng "nếu chúng ta buông thả đời sống, cái tinh yếu của sinh thể ta (tinh) không còn khiếm khuyết" (chương 19, Guo, tr.632, xem phần trước, tr.29). Những nhà bình luận hiện đại đua nhau lý giải điểm này để giới hạn những gì có ý nghĩa mà họ cho là nhiễu loạn: "đời sống" ở đây theo họ có nghĩa nhẹ nhàng là "tuế toái" "lặt vặt", như thế ý nghĩa mới rõ, mới hợp: ta chỉ cần "buông thả" các thú linh tinh không đáng kể của đời sống, chẳng có ai lấy thế làm khổ... Để chuyên lo chính đời sống chứ gì? Không phải đâu, nếu ta theo gót các vị phẩm bình truyền thống, thì trái lại chúng ta bám sát vào chữ nghĩa: ta nên buông thả chính ngay đời sống, luôn cả nỗi mong cầu trường thọ, sao cho cái "tinh yếu" của sinh lực không còn khiếm khuyết mà lại đổi mới.

Trong lời của Lão bà, một công thức sắc giọng hơn, vì nó có chứa đựng đối ngẫu là: "Giết đời sống thì

không chết, tạo ra đời sống thì không sinh", ta thường đọc như vậy trong bản dịch,² câu ấy dựng lên chủ thể của mệnh đề song trùng dễ thường là đạo, chủ thể tối cao trở thành chủ thể của tử sinh trên mọi sinh thể; như thế chỉ cần nắm mỗi một vận hành ấy là đạo trở thành Thượng đế (và đoạn ấy cũng trở nên thần bí ngay). Thế mà cả một truyền thống luận bàn (xem Guo, tr.255) đọc công thức ấy khác hẳn (nên nhớ trong chữ Hán chữ sinh nghĩa là "sinh sống" và "tạo sinh"): "Thoát khỏi đời sống thì không chết, tìm cách để sống (sinh sống, sinh sinh) thì không sống". Có nghĩa là, theo lời lý giải, kẻ nào chăm lo đời sống của mình bằng cách muốn bảo toàn nó và muốn kéo dài nó mãi, tức là kẻ nào "chăm chăm" đời mình, "chuộng" đời mình, "gắn bó" với đời mình, thì "không sống". Kẻ nào chỉ nghĩ tới đời mình thì không sống: chẳng phải vì lo toan ám ảnh về đời mình phương hại niềm vui sống, mà, một cách triệt để hơn, là vì kẻ ấy làm nghẽn và làm hỏng bên trong mình chính ngay ngọn nguồn sinh lực. Trái lại, đạt tới cái "trong suốt ban mai", sau khi coi chính đời sống là "ngoại thân", nhà bình luận (Guo Xiang) nói rõ, ta không còn sợ sống chết, và khi tìm thấy bình yên tĩnh tại trong mọi thứ xảy đến, sinh lực của ta tự nó "chiết tỏa" không còn "sa lầy" vào một gắn bó nào, kể cả gắn bó với sự sống; và lúc bấy giờ

để đáp lại sự thúc đẩy đến với ta, ta "sống" (xem Guo, tr.254). Lúc bấy giờ ta sống trong tình trạng tươi mới và cái "trong suốt ban mai". Cho nên ta nên bảo toàn cái ý nghĩa chủ lực ấy bằng cách chỉ nhắm vào cái sinh lực - Lão bà da dẻ trẻ con - và chẳng cần thuyết giảng mà đưa nó vào lòng. Do đó, không phải như người ta lập tức có xu hướng thu nhận ý nghĩa ấy rồi diễn dịch ra tại phương Tây là: Chúa, quyền lực tuyệt đối, có quyền thủ tiêu sự sống cũng như tạo ra sự sống, người vốn không sinh không tử - và thuộc tính đầu tiên của người là như vậy, bộ môn thần học nhận nhiệm vụ định nghĩa các thuộc tính này. Mà đúng ra là như thế này: kể nào, một khi lên tới trình độ tuyệt đối của đại chuyển hóa của sự vật, thì "buông thả" đời sống, "loại bỏ" ("thủ tiêu") luôn cả ưu tư về đời mình, không chết nữa, nghĩa là không còn kích động gì trong bản thân khả dĩ ngăn chặn sự sống; trong khi kẻ muốn sống, muốn "sống-sống", thì không sống nữa. Muốn sống tràn đầy (hoàn toàn) đời mình, không nên gấn bó vào sự sống. Bằng không, chẳng thể nào hiểu được sao vào đầu chương (Guo, tr.224, 229) lại bảo cùng một lúc 1) rằng "đỉnh cao của tri thức" là kết thúc một cách tự nhiên chuỗi năm sống của mình và dừng chết trước hạn kỳ, và 2) rằng con người "đích thực" "không biết" "yêu sống", "ghét chết": bởi lẽ

"sinh ra không mừng", mà cũng "không từ chối quy hồi" vào cõi Bất phân; "thong dong đi", "thong dong đến"; cũng như không có gì không sẵn sàng "tiếp nhận" khi đến, không có gì không sẵn sàng "đưa tiễn" lúc ra đi...Con người "đích thực" ấy, mang trong mình cái đi-về ấy, vừa tiếp nhận vừa đem về, sẽ là vị khách triền miên của đời sống.

Kể nào muốn sống-sống thì không sống. Ta cần nên (mà bao giờ cũng vậy) chấp nhận đọc kỹ bài bản và không sợ ý nghĩa chủ lực: kể nào bám vào sự sống và không ngót suy nghĩ làm thế nào "sống hơn nữa" thì làm mòn mỗi nguồn sống trong mình. Hoặc kể nào ghê sợ rủi bỏ ý tưởng về cái chết, về cái chết của mình, và cố sức xua đuổi nó, xem như khóa cửa đời mình đối với sự xen kẽ và hơi thở tự nhiên giúp sự sống đổi mới không ngừng trong bản thân. Tận lực với sự sống chừng nào, làm kiệt sức sự sống chừng ấy. Bởi y chăm chăm vào sự sống của y, biến nó thành giá trị tối cao, thậm chí giá trị duy nhất: chẳng phải các giá trị khác đem ra đối sánh lập tức tiêu ma sao, khi bỗng chốc y hay rằng đời sống của mình bị đe dọa và hồ thắm rộn ngợp mở hoác ra theo cái chết của mình? Quả tình, tựu trung, y thiết tha "có chừng ấy": y muốn sống, muốn sống-sống, sống hơn nữa, sống bằng mọi giá. Ấy thế mà, khi bám vào sự sống, y không còn biết tiếp nhận

chính sự vận hành của đời sống, y không còn biết để cho sự sống đi đi về về trong mình, như thủy triều lên xuống ngoài biển, như hơi thở vào thở ra như sinh khí trong người; y không còn biết dùng một động tác hợp nhất vừa kêu gọi mình vừa bồi đắp mình để hòa nhập, vừa "tiếp nhận" hơi sống vào mình và "tiễn" nó thoát ra, và cứ thế liên tục; do đó y đi đến chỗ khựng lại và tê liệt sự sống trong mình, và tự mình làm cho sự sống chóng tàn lụi. Ta thừa hiểu Trang tử đâu có quan tâm đến các phương cách phát triển bản thân vốn mặc nhiên không nhiều thì ít bao giờ cũng là nguyên cớ của tình trạng sợ già và sợ chết và ra sức bình sinh đẩy lùi nỗi sợ: bởi lẽ ta âu lo sống, ta ngay ngáy đánh mất nó, những cái ấy đi ngược lại với sự sống.

Tư tưởng Trung Hoa truyền thụ cho ta điều ấy cùng khắp: đâu phải "cố thủ" và bám vào Trung đạo (giá trị tối cao theo Khổng giáo) mà ta đạt được chiết trung, vì làm như vậy ta làm cứng khựng, bất động và đánh mất cái điểm thăng bằng ấy là điểm động đầy liên tục trong điều tiết (xem Mạnh tử, VII,A,26) cũng không phải bằng cách gấn bó Hư vô (giá trị tối cao theo Đạo giáo) là ta đạt tới hư vô đâu, vì lúc bấy giờ ta vật hóa nó, như vật hóa cái đầy đặn, và làm mất hiệu quả cực hoạt của cái rỗng không (xem Han Fei, chương XX). Thì cũng vậy, không phải bầu cứng vào

sự sống, để cho sự sống bao phủ là ta "nuôi dưỡng" đời mình. Nếu Trang tử nâng tư tưởng về sự sống lên tuyệt đối, và cũng chính ông nâng lên tuyệt đối, nên ông không thể biến nó thành mục tiêu để cho ý hướng chăm chăm nhắm tới và để chiếm hữu. Sự sống, cũng như Thượng đế, mở con người ra và vượt con người. Và, cũng giống như ta không thể muốn đoạt Thượng đế, mà chỉ để thiên huệ thi triển, thì ta cũng không thể đoạt sự sống cho ta.

Cuốn sách lớn khác của Cổ đại có tính đạo giáo là Lão tử đưa điều trên đây lên hàng nguyên lý:

Cái nhờ đó Trời thành rộng Đất thành dài trong thời gian chính là vì Trời Đất không sống cho mình do đó mới có thể trường thọ (7).

"Sống tự mình" hay "cho mình" là khái niệm nói lên, trong Lão tử, rằng ta chăm chăm vào đời mình, thậm chí chỉ có điều ấy trong đầu mình. Ấy vậy mà, Trời với Đất, vốn bao dung sản sinh mọi loài từ bản thân, đâu có mưu cầu thời gian cho bản thân; và vì thế Trời Đất "trường tồn". Sống không phải là cái nhắm đến: tôi muốn sống, muốn sống-sống, luôn luôn sống hơn nữa sống bằng mọi giá, - mà sống là cái kết quả; cũng giống như "không phải bằng cách chường mặt ra" mà mình "được sáng", ý khác được triển khai trong

Lão tử (22); hoặc "không phải bằng cách đem mình ra áp đặt" mà mình "trở nên tiếng tăm"; hoặc "không phải bằng cách tự tăng bốc" mà mình "thành công". Dù là vấn đề trường thọ, hoặc công danh, hoặc thành công, hiệu quả phải tự phát sinh, nghĩa là phát sinh từ những điều kiện có sẵn, vừa từ quá trình hình thành và từ những nguồn lực đầu tư, chứ không phải hiệu quả phải được truy tìm như là hiệu quả: cái nỗ lực đổ ra để áp đặt hiệu quả phải được truy tìm như là hiệu quả: cái nỗ lực đổ ra để áp đặt hiệu quả vốn tốn kém mà còn cản trở hiệu quả tự nhiên hình thành. Nói cách khác kể nào cố sức thì hại cho sức. Công thức có thể diễn đạt một cách tổng quát hơn cả là: tóm lại, chính bằng cách "không tìm cách tự mình làm lớn mình" ta mới "làm cho cái lớn của mình hiển hiện" (34). Nếu như, ngược lại, ta thấy nhiều người mệt mỏi, ấy là họ "quá coi trọng" cái "sống-sống" (sinh sinh) và đổ sức vào đó, thay vì tĩnh tại, và thay vì nương giữ sinh lực trong mình (50). Hoặc nếu như "gia tăng" sự sống hay là "cuồng chế" sự sống là có hại (ích sinh, 55) là vì, "trí óc" ta lúc bấy giờ vì dùng khí lực củng cố cho mình cho nên cùng một lúc ta dấn thân vào một tình cảnh thường tình là sự gia tăng một khi đạt được, lôi kéo theo sự suy yếu cũng giống như cực đại lôi kéo sự đi xuống, nó dẫn đến cái "chết non".

2. Thì ra điều ấy khi được nâng thành nguyên tắc sinh tồn tuyệt đối, lập tức tiến đến rất gần một cách không ngờ với một phát ngôn rất nổi tiếng của Phúc âm: đến nỗi ta tự hỏi phải chăng đây là chân lý nhân loại học giống nhau, nhưng chỗ này thì hạn hẹp vào cái sống trong khi nó trải rộng ở chỗ kia, bằng một sự tách đôi thế giới giữa thế giới này và Thế giới bên kia; và như thế chỗ này chạm vào cõi trường thọ mà thôi và chỗ kia chạm tới Đồi sống vĩnh hằng. Mà uy lực ngược chiều là giống nhau, cũng như cái cách gắn bó với đời sống quay ngược lại với sự sống:

Kẻ nào gắn bó với đời mình thì mất đời còn kẻ nào không gắn bó với đời mình ở đời này thì sẽ giữ được thành đời vĩnh hằng (Gioang XII,25).

Chữ ở đây được chuyển ra là "đời mình" và dịch chữ Hy Lạp psukhé ("linh hồn") những tương ứng với chữ Do Thái néfesch, chỉ định rõ ràng, trong tiếng Hy Lạp của bản dịch cổ của Cựu Ước và bản dịch của Tân Ước, cũng như đối với nhà tư tưởng đạo giáo, đó là con người cá thể trong tư cách cá thể sống và tạo thành cái "tôi" riêng biệt. Vậy thì ở đây, cái gì, trong tiếng Hy Lạp (Do Thái) cũng như trong tiếng Hán, nhất thiết có cùng nghĩa với nhau và cuối cùng áp đặt ý nghĩa duy nhất? Cái gì, vừa vượt tôn giáo, vượt văn hóa, vượt ngôn ngữ (và tất nhiên vượt lịch sử luôn) vì

rõ nghĩa ở bên kia hay nói cho đúng hơn ở bên trên các nối khớp đủ loại bày ra từ các ngôn ngữ như những cấu tạo độc đáo của trí óc, và sau đó vượt được bất cứ tính riêng biệt nào, cái gì cuối cùng được hiểu ra bất chấp "quan điểm" riêng biệt và nhắm đúng vào cái làm nên tinh yếu của đời sống như là hạt nhân chung? Đó là cái "riêng" của đời sống quả chính là đời sống lọt ra ngoài đời sống. Bởi vậy cho nên chỉ có thể phát ngôn một cách hợp lý như là nguyên lý bất cứ đâu, bằng một điệu mâu thuẫn như thế này thôi: kẻ nào gắn bó với đời sống thì mất đời sống; hoặc là phải từ khước đời sống mới thì triển được đời sống. "Nếu hạt lúa rơi vào đất không chết, nó thành tro bụi nhưng nếu nó chết, nó kết quả được nhiều." (Gioang XII,24): cái mặc nhiên của đời sống cũng diễn tả như thế, đối với mọi đời sống, bao gồm chung cục và đặt kẻ nhau đời sống riêng về sinh thực của thực vật và số phận con người. Trang tử cũng vậy thôi, nếu cuối cùng được dịch ra thật sát: "kẻ giết sự sống thì không chết, kẻ sống-sống thì không sống".

Lúc bấy giờ ta càng nhận rõ đâu là nơi đột hiện sự khác biệt làm cho mỗi tư tưởng buộc lòng rẽ hướng theo định mệnh riêng; hoặc nhận rõ các quan niệm tuy theo sắp xếp và động lực riêng, sẽ rẽ hướng như thế nào từ một gốc chung. Về phía phúc âm, hạt lúa, theo

hai cách được nhắc lại ở phần trên, lập tức đi từ cụ thể sang nghĩa bóng; hạt lúa ấy tượng trưng cho Đấng cứu thế là thức ăn nuôi sống và Khổ nạn của con người đã được báo trước sẽ bảo toàn việc cứu rỗi loài người - dưỡng chất nhằm đến lúc bấy giờ là dưỡng chất tâm linh/ Về phía đạo giáo, trái lại, vì không có gián đoạn giữa các bình diện và vì cái lẽ khước từ (khước từ gắn bó) sự sống vẫn nằm trọn trong cái sống, cho nên xuất phát từ đó một thuận lý chung về hiệu quả ở nhiều phương diện khác nhau và từ đó sinh ra một chiến lược. Cuốn Lão tử còn lấy đó làm quan niệm đáng kể hơn cả bằng cách để cho nghịch lý từ đó thao túng: ngay trong thuật dụng binh, là nơi con đường chiến thắng, thay vì nhằm ngay sức mạnh, lại là cái "nhu" ghép vào sức mạnh và làm nhụt sức mạnh bằng cách bám vào nó (40), ông tướng giỏi chẳng phải là loại "hiếu chiến" (68) còn như nước thống trị đời là nhờ nó ở chỗ "thấp" (66, 78). Trong đạo đức học, cái đức lớn "không phải là đức" vì không nhằm ngay vào đức mà để cho nó tự sinh; trong khi đó cái đức nhỏ vốn "không rời cái đức", bám sát cái đức thì "không phải là đức" vì không đạt được ngay cái tư thế vô lượng của đức, chứ không phải cái tư thế tửn mẫn chi ly của đức. (38) Hay là trong thẩm mỹ học (nhưng sự phân biệt từng địa hạt này tất nhiên là theo chúng tôi), trong đó

đại tác phẩm "Tránh sao không thấu đạt toàn vẹn và càng mỹ mãn khi nó chưa toàn vẹn" (41,45): đó là giá trị rất thường tình của bản thảo qua đó tác phẩm chưa phải là tác phẩm để đeo đuổi trở thành tác phẩm. Thay vì chín muồi mà tràn lan. Cũng như thế, nhờ khước từ sự đặt để và bó buộc nên hiệu quả mới thật sự tăng thêm giá trị, bởi lẽ, lúc bấy giờ, thay vì cưỡng ép hiệu quả, ta để con đường thênh thang cho hiệu quả hiển hiện, thì cũng vậy, khi ta từ khước gấn bó sự sống, chẳng buồn "gia tăng" hay "cưỡng chế" sự sống thì sự sống không cạn mà tăng tiến.

Nhưng, nói chính xác hơn, "gia tăng" và "cưỡng chế" sự sống là gì? Như Trang tử định nghĩa trong một cuộc chuyện trò với nhà ngụ biện Huệ tử (chương 5, Guo, tr.220), "gia tăng" và "cưỡng chế" sự sống, chính là thêm thắt một phần vào sự sống, trong dòng trôi chảy tự nhiên, bằng cách xuôi theo cái cảm dễ chủ quan (tình)⁹ trong chiều hướng "thuận và nghịch", "chấp thuận và ghét bỏ": như thế khi bệnh vực một luận điểm nào đó và bài bác một luận điểm khác - chẳng hạn để tư duy, chủ đề thường dùng của các nhà ngụ biện, sự song hành của các phẩm chất "trắng" và "cứng" trong một hòn đá; hoặc là vừa thích cái này mà ghét cái kia - chẳng hạn thích sống mà ghét chết; và, do đó, gây "thương tổn" cho cái tôi cá thể khỏi lúng

túng vì những khuất mắc ấy mà mất sức theo những trở lực ấy. Như thế, thay vì cưỡng chế vốn sống, nên chẳng, ngược lại, theo chủ thuyết thường gặp hơn cả trong cuốn Trang tử sẽ được lặp lại sau này, "luôn huận theo" "cái lẽ tự nhiên"⁴, tự nhiên không áp lực và không can dự luôn nữa cũng không cưỡng chống. Cũng như thế Hiền nhân nuôi dưỡng đời mình không thêm thắt gì kích thích mình mà cũng làm mình hư hỏng, tự bằng lòng "chuyển biến tùy nghi" và vì mình trước đây chưa phát triển mấy nên chỉ người xem tri thức vốn dẫn dắt đến chỗ luôn luôn muốn biết nhiều hơn như là một thú "còi cạn vô bổ", xem sự đồng tình kết ước với người khác như "mủ mít", xem đức hạnh như một cách thức "trối buộc" (thái quá) với tha nhân và cuối cùng xem hiệu quả thành công như "đổi chác" và như "hàng hoá" (Guo, tr.217). Bởi chúng, "chẳng vạch kế hoạch nào", cần tri thức làm gì?; "chẳng quyết điều gì", đâu cần mủ mít?; "chẳng mất gì", cần đạo hành làm chi? Và, cuối cùng, "chẳng doanh thương gì", há phải cần đổi chác và hàng hoá sao?

Sau ngàn ấy thú, người Hiền sẽ không để đức hạnh của mình vướng vào tri thức, cũng như không dính mủ mít vào những thoả ước, không sa lầy vào các đức hạnh, không kẹt vào thành công. Mà bốn "không" ấy đích thị là lời Trang tử thu gọn lại ở đây - nếu tôi

dịch sát từng chữ một, là "duỡng chất của trời" (thiên chúc, thiên thực). Ta có thêm một bằng chứng ở đây, bằng chứng thượng đẳng, là ta nên thiết lập về mặt khái niệm những từ ngữ tương ứng để có thể bắt đầu dịch thuật; bằng không "duỡng chất của trời" sẽ phát sinh phản nghĩa buồn cười. Bởi từ trước tới nay đã chỉ rõ, và luôn cả phân khai triển sau cùng nữa, rằng cái "duỡng chất của trời" này nên hiểu là một thứ ở đối cực với một duỡng chất từ trên Trời xuống và do một vị siêu nhân nào ban bố - dù đó là thức ăn Chân lý trong Platon hoặc là mưa móc và thánh thể Cứu thế trong hai Kinh Ước - nhằm đáp điểm một thiếu hụt của con người (dối Chân lý hay dối Tình). Duỡng chất ấy không phải là thứ được cho thêm mà chính là để gạt bỏ mọi thứ "thêm" chỉ tổ "cưỡng chế đời sống": "thiên sinh" đời mình, là giải phóng đời mình khỏi mọi thứ ràng rịt "tri thức cũng như các giao ước, cũng như các đức hạnh tháp ghép hoặc những sự thành công" và trao đời mình cho cái hiệu lệnh toàn phần, duy nhất, đó là hiệu lệnh của tính nội tại.

IV. NGHĨ NGÔI: TÌM LẠI MẢNH TRỜI TRONG TA.

1. Bài học đáng nhớ được suy gẫm: khi tôi dịch từng chữ một từ tiếng Trung "duỡng chất của trời" (thiên chúc), tôi làm đột hiện ngay, trong tiếng Âu, và đây là một điều khó tránh, một ý nghĩa hướng tới chỗ hoàn toàn đối nghịch với những điều thực thụ của tiếng Trung. Bởi lẽ "Trời", ở Trung Hoa cổ đại (kể từ triều đại nhà Chu, ngàn năm trước kỷ nguyên chúng ta), là khái niệm dần dần thay thế khái niệm Thượng đế; qua sự "bất biến" xuôi dòng, và trước hết là sự bất biến chen giao ngày đêm và tứ thời (xem chương 6, Guo, tr.241), cuối cùng là Trời, đối với các nhà tư tưởng cổ đại, chẳng hạn Trang Tử, hiện thân sự điều hoà tự nhiên cho vận hành lớn của vũ trụ và vì nó không di chệch nên nó không ngừng đổi mới và sinh sôi vạn vật; như thế nó ám chỉ cái sản lượng nội tại tiếp diễn từ đó, chỉ cần hoạt động lại với "Đất" (âm và dương), và vì nó giữ mạch lạc với Đất nên không ngừng khởi phát sự sống (nhưng đối với Trời, do cuộc sinh tồn bản thân, tôi chỉ với tới ít ỏi, cho nên Trời có tính siêu việt đối với tôi). Thế cho nên, khi Trang Tử luận về "duỡng chất của Trời" hoặc tiếp theo đó khuyên "làm nảy sinh Trời (mảnh Trời) trong ta", điều

ấy chỉ có nghĩa " tôi muốn nói: không nên đeo thêm một ngụ ý đạo đức hay tôn giáo nào - bắt gắp trong con người mình cái lưu lượng tiếp diễn thuần túy, tự nhiên và tự sinh, vì thoát được mọi thứ thêm thắt vào dòng chảy ấy do "quan điểm thành tâm"⁵, dự liệu, của cái tôi cá thể mà ra. Bởi lẽ cái tôi vốn bị tù hãm vào tấn tuồng thuận nghịch, trong vùng ảnh hưởng của các khuynh hướng cùng dị cảm của chính mình, vì mọi cảm tính những nhiễu ngăn chặn hiệu lệnh thuần khiết của đời, cho nên rõ ràng trở nên tối ám trong cái tôi ấy dòng tái hoạt động tự nhiên vốn khởi động lại sự sống triền miên, cho nên cái dòng ấy rối lại và luống vuong; lúc bấy giờ mạch sống bị nghẽn trong cái "tôi" và kiệt sức. Vậy ta nên nhận thức rằng, nếu ở đây quả có "dưỡng chất" ("của trời"), không phải bao giờ cũng dùng trong nghĩa bóng, vì chẳng có bình diện nào khác xen vào đây ngoài bình diện con người hữu cơ của tôi. Hoặc, nói đúng hơn, chính là nhờ dưỡng chất "của trời" ấy tôi mới thực thụ có thể phát triển con người hữu cơ nền tảng của tôi. Vì chỉ bằng cách rũ bỏ mọi cảm tính bạ vào dưỡng chất ấy, cuối cùng tôi mới đáp ứng đầy đặn và thoả mãn cái hiệu lệnh của sự sống xuyên suốt tôi và là sự sống y nguyên như nó từ nay hiển hiện với tôi, không phải từ góc cạnh hẹp hòi của thích hay ghét của tôi, mà hiển hiện trực tiếp từ cái

sản lượng vô lượng của sinh hoạt vốn là sản lượng của vận hành lớn trong toàn thể vũ trụ: tôi cảm thấy đòi mình vào nguồn gốc tính nội tại của đời tôi.

Thông qua sự đối chọi chủ yếu giữa "trời" với người, Trang tử bằng vào đó phân biệt hai bình diện hoặc hai lưu lượng sinh lực: một là lưu lượng cơ bản ("của trời") cần nuôi dưỡng mà tôi tìm thấy lại trong tôi mỗi khi không xen vào đó ý đồ của tôi và cũng không can dự vào đó tri thức của tôi vốn tạo sinh nguyên nhân ("loại trừ tri thức và nguyên nhân", cả hai được viết ra kèm nhau, xem Guo, tr.539); hai là lưu lượng "nhân tính" hạn hẹp, trong đó sinh lực của tôi bị "cưỡng chế" do đủ thứ định kiến bóp chẹt, định kiến từ sở thích hoặc từ tri thức, và càng bị định kiến kích thích, sinh lực tôi càng thu rút lại. Bởi cần phải phân biệt kích thích, có tính bên ngoài và có thể nói là ngoài da, nơi này nơi kia và từng chớp, đúng như khi nó mãi miết xuất hiện trên bình diện con người cảm tính của tôi, xô đẩy tôi và làm tôi mòn mỏi; và, mặt khác, là phản kích, nó là cơ bản và một khi nó lìa khỏi tập hợp quan niệm cũng như chọn lựa của tôi, nó liên kết tôi một cách mỹ mãn với cái xung động không ngừng vận hành ngoại giới: ta thừa hiểu dưỡng chất "của Trời" sẽ là dưỡng chất của phản kích ấy. Hoặc nữa ta sẽ có thể hình dung hai lưu lượng sinh hoạt như thế

này: khi nào, một mặt, "sức bật" thường thôi thúc tôi (khái niệm gọi là cơ)¹ ít ăn sâu vào người, ít tháp ghép vào người, trong dòng tiếp diễn tự nhiên như thường khi tháp nhập sản lượng ngoại giới, nhưng lại giới hạn hồ hững vào quan điểm hoặc sở thích của tôi " và, trong trường hợp ấy, vì sinh lực của tôi thiếu động lực cho nên bị hao phí rất nhiều; hoặc giả, trái lại, khi "sức bật" vốn phản kích và làm tôi bật dậy lại chính là sức không ngừng linh hoạt toàn bộ ngoại giới và đặt tôi vào năng lượng của ngoại giới " thì, trong trường hợp này, cái phản ứng làm tôi máy động, thay vì làm khổ tôi, lại nâng tôi lên và truyền sức sống cho tôi. "Khi ham muốn sâu nặng, sức bật của trời cạn cợt", lời văn tắt mà đầy đủ của Trang tử (Guo, tr.228); nói cách khác, khi sự kích thích (của ham muốn) là mạnh, sự phản kích vốn nối kết tôi với ngọn nguồn sinh lực chỉ còn hiển hiện chùng lại do kích thích khuất lấp, sự phản kích ấy tan loãng ra và tàn lụi. Ta thấy rõ, về phía Trang tử, đây không phải là sự kết án lòng ham muốn về mặt đạo đức và là sự quay trở về với những phẩm chất của khổ hạnh, nhưng ở đây chỉ là sự chứng thực của những gì mà, nếu tôi đứng ở bình diện hồi hột của kích thích lôi kéo theo cái muốn, thì động lực áp chế tôi: tôi (hay sinh lực của tôi) lãnh phần cung cấp thức ăn cho ham muốn; trong khi đó, khi sức bật là sức

bật "của Trời" trong tôi, nghĩa là khi tôi thoát ra ngoài viển ảnh cá nhân tôi mà đứng ở bình diện dòng tiếp diễn tự nhiên, tôi không còn có gì để muốn (tôi không còn hướng tới), và toàn bộ ngoại giới vừa xúc cảm tôi vừa vận hành qua tôi và tự nó thi triển tôi.

Đó mới là sự lựa chọn duy nhất bày ra cho hạnh của con người. Ta thấy đó, sự lựa chọn này không có tính tôn giáo hay đạo lý; nhưng, dù thực sự không bó buộc cái đạo (bởi không có vấn đề "quay sang" một trật tự giá trị khác hay thực tế khác), vẫn cần tới một sự nhẹ mình gắt gao mà sách Trang Tử không ngừng khuyến cáo: vì tôi cần rời bỏ một bình diện ngoài da và của riêng tôi về mặt động lực mới đi sâu vào phần khích của vũ trụ. Thay vì cưỡng lại sóng gió, một cách khôn ngoan, lèo lái con thuyền tới bến (cái chết của tôi), ngay từ bây giờ tôi lao vào lòng dòng chảy bất tuyệt (đời sống), theo sát cái lẽ tự và tán, hiện và biến, và mặc cho dòng đời cuốn tôi đi. Sách Trang tử đặt vấn đề theo lối hai đường chọn một: hoặc "trời" là cái tôi "khai mở" trong tôi, hoặc "người" là cái tôi "khai mở" (chương 19, Guo, tr.638). Tất nhiên, nếu tôi mở một mảng "trời" trong tôi, tức là tôi xuống tới giai đoạn căn để của động lực đến mức khiến cho dòng tiếp diễn sinh lực trở nên trong suốt trong tôi, "lúc bấy giờ tôi tăng thêm khả năng sống"; nếu trái lại đó là

"người" mà tôi "khai mở" trong khi tôi vẫn ở mức độ thuần túy kích thích và ham muốn, tức là nhân tạo và "khiên cưỡng", tôi làm hại cho sinh lực của mình và làm nó tàn tạ. Biết cách, vì vậy, chỉ có một đường dạy ta phân biệt hai bình diện ấy, của "trời" và của "người", được đặt vào đầu (chương 6, Guo, tr.224); vì vậy sách Trang tử miêu tả cái dòng cái lưu lượng sinh hoạt kia vốn không phải là cái lưu lượng hạn hẹp bao gồm quan niệm và ý thích, nhưng là cái lưu lượng trong đó cá thể cắm mình vào sâu trong xung động vũ trụ, thả mình cho nó dẫn dắt trưng dụng.

Mọi công thức có tính biểu hiệu về mình triết đều nên đọc như trên đây giống như cách miêu tả cận kề của một người-ở-đời nguyên gốc và giống y như một khi đã gột bỏ mọi thú cứng khựng, tất nghên và co rút bình thường, tức là được trao trả về cường độ uyên nguyên của nó là nó được nâng lên lưu lượng (sinh khí) đầy đặn của nó. Đời người Hiền, theo sách (chương 15, Guo, tr.539), hợp nhất với "dòng trời", có nghĩa là đời sống của người Hiền nập vào cái hạnh của mình sự tiếp diễn cơ bản duy nhất và đầy phấn khích ấy, đến độ không còn cần hành động đích thân và cho mình nữa, và như vậy chẳng cần cưỡng chế sự sống trong bản thân. "Nghĩ ngơi, người ấy san sẻ mặt tích cực của âm; hoạt động, thì tham gia vào đời sống của

duyên": đó là sinh hoạt vận hành giữa lòng vũ trụ, nói cách khác, sinh hoạt được đầu tư và đưa thẳng người ấy vào cách ăn ở của mình; nói cách khác nữa, "được phấn khích nên tiếp theo đó là đáp ứng", "chỉ động mình khi nào không thể làm khác được". Đáp lại "tính thụ động" của người mở lòng cho thiên ân, giống như trường hợp của phái thanh tịnh cơ đốc giáo, là sự mở lòng và thụ động của người Hiền, không tìm kiếm sự siêu việt làm gì, mà "hoà vào mạch lạc của trời" và cùng rung động. Vì cùng hoà nhịp với tính nội tại, hiệu quả tự nhiên thành, như đã là trường hợp thông thường của các cơ năng trong ta, không phải truy tìm nhắm đến. Từ đó sinh ra chân dung lý tưởng, hoặc Giác ngộ khác đối với loài người là: người Hiền không cần "tư duy và kế hoạch" không cần xoay sở; "người ấy rạng rỡ" mà không chiếu sáng, không đốt cháy (như lửa đốt cháy rồi tàn lụi); cũng như thế, "người ta tin tưởng người ấy mà người ấy chẳng phải cam kết gì": cái "mủ mọt" của các bản hợp đồng trở nên vô ích; và như thế, "hoà điệu chung với hạnh trời", cái hạnh tự nhiên thượng đẳng, người Hiền không bị vướng chân, dù cái vướng ấy xuất phát từ "người" hay "vật", từ "ngũ hành" hay từ "thần linh". Tóm lại, chẳng còn hố rãnh hay cặn bã nào bức hiếp bản chất con người ấy: "ngủ không mộng", "thức không lo"...

2. Đáng đọc chăng khuôn mặt tư tưởng của Trung Hoa cổ đại này, quả tình là như vậy, nếu như ta chẳng thể nào phát hiện ra, bên dưới khuôn mặt nâng lên mức tuyệt đối của người Hiền và phía bên kia những hoạ tiết thường tình ấy, tức là ngay trong vòng những khái niệm lập thành: hình ảnh "trời" và "người": cái kinh nghiệm cốt yếu và thông thường hơn cả - mà người Hiền miêu tả ra được là kinh nghiệm gì? Ít ra nếu tôi không dừng lại ở những cách gọi tương đương luôi biếng (như "thiên" chữ Hán chuyển ra thành "trời" chữ Pháp) và nếu tôi chịu khai thác khái niệm chữ Hán theo đúng tầng sâu của nó. Do khái niệm ấy chêm thêm một khác biệt và làm lệch cái có sẵn trong tư tưởng của tôi, nó lấy ra được một điều ngấm ngấm. Số là ở đây Trang tử mời chúng ta dự vào các tầng tiếp diễn kia, vốn linh hoạt mà ông xem như nội dung của thực tế, ông cuối cùng đưa cái tư tưởng "tiếp sức" cùng tư tưởng "đầy đặn tự nhiên" ra khỏi cái bấp bênh của lý thuyết và luôn cả sự yếu ớt của ý thức hệ đang trĩu nặng tư tưởng Tây phương hiện nay; và cung cấp cho chúng ta ý niệm nghỉ ngơi thực sự, tức là được hiểu theo một cách không chỉ tiêu cực mà thôi (không làm việc). Vì chữ dùng trong Trang tử, đọc lại dưới lần sáng ấy, bỗng thích hợp lạ thường. "Nghỉ ngơi", quả thật, chẳng phải là cú chơi tiếp hay sao, trong toàn bộ

châu thân (lúc bấy giờ ta mới khám phá ra lại cái cường độ của chữ "toàn bộ") và nhất là vượt qua sự chia biệt giữa thể xác và tinh thần, một sự sinh động cảm sâu hơn, cần để hơn, với những chu chuyển vững vàng hơn, bởi vì sinh động ấy gột bỏ được lớp bọc thông thường làm bằng nghĩa vụ và quy ước? "Tiếp sức" (nhưng từ ngữ "se ressourcer" bao giờ cũng dễ có vẻ hơi ngó ngẩn trong tiếng Pháp của chúng ta), phải chăng là để mình chịu dần dặt theo niềm phấn khích đến với ta, rũ bỏ mọi kích thích hiển lộ, bút sinh khí ra khỏi sự sa lầy đồng thời tìm lại "sức bật" nội tại của nghị lực?

Bởi lẽ, từ ý nghĩa "nghỉ ngơi", ta hãy thừa nhận rằng, nếu chúng ta đạt được quyền hạn nghỉ ngơi về mặt chính trị và định được "thành quả" ấy trong xã hội ngày nay, tại phương Tây, chúng ta vẫn chưa thông suốt việc nghỉ ngơi. Vì ta có thấy nó được giải trình nơi nào trong triết học của ta đâu (ngoại trừ một cách gián tiếp với Montaigne?). Chúng ta vẫn chưa nắm được "bản thể" của từ ngữ. Hay nói cho đúng hơn ta nắm cái ngoại bản thể và do đó khái niệm "thiên" chữ Hán đúng là cho ta một điểm tựa giá trị. Cái chân dung người Hiền trên đây được triển khai tiếp như sau (Guo, tr.539): rõ ràng dưới sức phấn khích của những nguyên tố và chúc năng tự nhiên mà thôi, là âm và

dương, và bằng sự "tháo khoán" cùng "tù bỏ" nội tại (hai thứ này song hành: tháo khoán âu lo và tù bỏ vụ việc), ta cuối cùng mới thoát ra khỏi viễn tượng giản ước của "nhân tính"; và lúc bấy giờ "quên" (chữ hàng đầu trong sách Trang tử) các trọng điểm và quan điểm, ta "hoà đồng với đại biến dịch tự nhiên". Lúc bấy giờ giải phóng sinh khí ra khỏi đủ loại vướng víu, ta "nuôi dưỡng" lại mảnh "trời" trong ta. Công thức vừa nói tối thiểu giúp ta tránh rơi vào cái nhào nhoẹt bệnh hoạn của những thú phi lý thuyết, đồng thời, ngược lại, chúng ta khỏi phải đổ công xây dựng kinh nghiệm và vì thế đánh mất kinh nghiệm: ta đi nghỉ ngơi để "nuôi dưỡng đời mình".

3. Cùng lúc, ta cũng được cung cấp ý niệm về tương quan thiết yếu giữa nghệ sĩ với chất liệu, dù là nhà điêu khắc với chất đá hay chất gỗ tác tạo, hoặc là họa sĩ với Núi (ngọn Sainte-Victoire) mỗi sáng đến đó, lì lợm, cấm giá vẽ. Bởi lẽ làm thế nào tư duy những gì ai nấy đều biết, chẳng hạn tác phẩm chỉ thành công là nếu nghệ sĩ biết cách khai thông cái chất tự nhiên trong mình ra, vốn nằm ở ngọn nguồn mọi ngón kỹ thuật cũng như mọi ý tưởng, làm thế nào bắt gặp cái phần tự nhiên vừa vẩn trong đối tượng hoặc chất liệu nhỏ đó mà trở thành "kết đôi" với sáng tác

của nghệ sĩ? Mà ta cứ thử lần lượt các thí nghiệm: "cổ mỗ", hoặc "xuất thần", đối với phương Tây không lọt ra ngoài liên hệ với tôn giáo (kể luôn cả khái niệm nắm bắt của Heidegger, và luôn cả cách nói: biết là cùng sinh của Claudel); "cộng thông" (với thiên nhiên) cũng không tách rời cảm quan lãng mạn đã lấy khái niệm ấy làm chủ đề vì không tựa lên một bản thể luận đích thực nào (cho nên được bù trừ một cách thô thiển bằng biện pháp tu từ lảm lòi); "tính chính hiệu" không được xây dựng trên một quan điểm phù hợp với tính nội tại khả dĩ bảo đảm cho tính chính hiệu ấy; cái "thần tình", và luôn cả nét "ngây ngô" vẫn đậm tính chất tâm lý, v.v... Tu tưởng phương Tây khó lòng diễn tả ở đây những gì mà thật ra nó vẫn có kinh nghiệm "và luôn cả hệ tượng luận cũng vậy, theo tôi nghĩ. Bấy nhiêu từ ngữ đều lệch nghĩa, trong đó ta đọc thấy dấu vết của lý thuyết, vì toàn là từ ngữ đeo theo tính chủ quan bởi không tìm được một cơ sở khả dĩ, ngay từ công cuộc sáng tạo cần phải tương hợp.

Thì đây, trường hợp một anh thợ mộc, theo sách Trang tử, sắm sanh một cái đế cho một bộ chuông làm há hốc mồm những ai nom thấy làm như thể là tác phẩm của một ông thần (chương 19, Guo, tr.658). Được cất vấn về vấn đề "kỹ thuật" và tiếp theo một động tác khoác tay đầu tiên, anh ta trần tình: sau một

thời gian tu luyện, bao giờ cũng vậy, giúp anh ngày này qua ngày khác, chẳng một tối chẳng hai, không còn để ý tới "luơng lậu khen thưởng", rồi "khen chê" và, cuối cùng, "quên" luôn cả "thể xác với tứ chi" cũng như quên sân triều nhà vua, - "bằng vốn thiện nghệ tập trung" và "mọi lo âu ngoại thân tiêu tan hết", anh "vào rừng"; lúc ấy anh ngắm nhìn "bản chất thiên tạo [của cây] với hình thù hoàn hảo và "mãi sau đó mới tượng hình dáng đáp tác phẩm"; và "mãi sau đó anh mới bắt tay vào việc". Công thức, thêm một lần nữa, nghe cô đúc mà đầy đủ: "Với trời [khai mở trong anh] anh hoà hợp với trời [của cây]". Có nghĩa là, thoát ra khỏi mọi thú vướng bận và phủ chụp lên cái vốn liếng làm bằng sự tiếp diễn tự nhiên hoàn thành trong anh và phần khích anh, cùng một thú trật anh bắt gặp dòng tiếp diễn tự nhiên trong đó chắc hẳn cây kia cũng thi triển tuyệt hảo. Tư tưởng Trung Hoa nói lên được điều này về mặt hiện tượng (chứ không phải về mặt tâm lý): anh thợ, sau khi đã hoàn toàn đưa đẩy khả năng bật dậy của mình khỏi phải sa lầy, ở ngọn nguồn mọi xung động cũng như mọi ý định, chỉ có nhờ thế anh mới đồng tâm hiệp lực với cái khả năng bật dậy hiện rõ của cây đang sừng sững uy nghi thế kia. Hình như Matisse thì phải đã đưa ra lời bình thật hay về điểm này, theo cách của ông, khi hướng về bài học của

người Trung Hoa: thay vì vẽ mô phỏng học ở trường, "khi bạn vẽ một cái cây, bạn hãy có cảm giác mình trèo lên cây, đó là trường hợp bạn vẽ từ dưới lên"³...

4. Ngược lại, có điều sách Trang tử không nói tới, ông chỉ lướt qua và có thể nói chính là vì ông bỏ qua điều ấy mà mạch văn tiến sâu mãi thêm "nhưng điều ấy, phương Tây gọi bằng một cái tên có thể xem như mã số, hoặc tiếng mật khẩu, tên gọi cuối cùng ấy là: Tình yêu (mà phương Tây đặt quan niệm tình yêu trên cái nền phong là Thượng đế). Phải chi "tuyệt đối" không chỉ là nơi mọi vật tan hoà, thu rút mình cộng thông nhau (cái đạo, xem Guo, tr.70), mà trở thành một dạng hình hoặc một khuôn mặt nào đó cũng được, dùng để cho tuyệt đối điều tiết bằng sự buông thả, nhưng làm thế nào đó để cho cảm hứng luôn tràn đầy và nguồn tình cảm tích tụ thu hút toàn vẹn sự sống: khi ta dốc "tâm" với Người khác, nghĩa là người khác với tư cách là khác (chứ không phải người khác của cùng một người, âm và dương) và khi sự tích tụ không còn là đầu mối của tắc nghẽn mà là sự sung mãn, nó không còn sa thải mà lại tổng thu. Bối lẽ, nói cho cùng, bản chất của "Trời" mà ta "khai mở" trong ta có thể là cái gì? Văn học phương Tây (vì chính văn học mới tư duy vấn đề này, hơn là triết học) khám phá ra

nó trong Khổ nạn cứu thế và trong hiến dâng tự nguyện, vừa tự nguyện, anh dũng, siêu phàm, đẩy xa đến mức hy sinh (kích thích cực điểm chăng?); trong khi nhà tư tưởng Trung Hoa xét vấn đề như là lưu lượng tràn đầy của dòng tiếp diễn tự nhiên nên xem đó là nơi tích trữ sinh lực và từ đó đi đến chỗ biến mình thành bất hoại đối với các yếu tố và hiểm họa đến từ bên ngoài. Ta hãy thông qua các năng khiếu vi diệu này như tàn dư của pháp thuật, chẳng hạn đi trên lửa không biết nóng hoặc không bị chóng mặt ở lưng chừng trời (chương 19, Guo, tr.633). Sách Trang tử nêu ra đây như một trường hợp chúng nghiệm dễ hiểu: điều gì khiến cho một người say rơi ra khỏi xe chỉ bị thương mà không chết, trong khi về thể chất chẳng có gì khác với người khác? Là tại vì anh ấy bước lên xe mà chẳng biết mình lên xe rồi ngã xuống xe cũng y như vậy và do đó "nỗi sợ chết không nhập vào anh", anh chỉ động thân do sự linh hoạt tiếp diễn và cũng không bị ảnh hưởng của linh hoạt tình cảm. Vì không bị ảnh hưởng, nếu như ở độ say đạt được sự trọn vẹn của toàn bản thể người cho phép ta thoát nạn, thậm chí đây là trường hợp, lời kết của Trang tử, nếu như ta đạt đến sự trọn vẹn ở bình diện "trời": "Vì người Hiền lui về bình diện trời, nên chẳng có cái gì gây thương tổn được."

Mà điều quan trọng, về phương diện này, là Trang tử đã quan niệm trên cơ sở này cái cách thức tương quan với người khác và rút tĩa ra từ đó riêng những yếu tố nào khả dĩ làm thành luân lý: nếu nhu bạn chỉ tựa mình vào nỗi phẫn khích tự nhiên không dính dứ đến hoạt lực tình cảm, tha nhân sẽ không động đến bạn; cũng như vậy, nếu bạn rũ sạch mọi ý hướng, tha nhân sẽ không hờn giận bạn: ai lại giận ngọn kiếm đâm vào ta, hay mẫu ngói rơi nhằm xuống đầu mình (chương 19, Guo, tr.639); nếu một con thuyền trôi giạt đâm vào thuyền bạn, nếu thuyền ấy không người, bạn sẽ không nói gì; còn nếu có người trên thuyền, bạn giận dữ gọi kẻ kia rồi quay ra chửi rửa (chương 20, Guo, tr.675). Bởi lẽ chính ở bình diện cái tôi ý chí và tình cảm mới nảy sinh xung khắc, một khi giai đoạn ấy vượt qua, hoặc nói đúng hơn một khi bạn biết cách dẫn lòng, cùng một trật bạn sẽ được vô số điều từ người khác, mà không cần gượng ép, và tránh được hiềm khích của họ, vì họ không còn nghĩ đến chuyện đương đầu với bạn.

Đó sẽ vừa là điều kiện và hậu quả của việc nuôi dưỡng ("thiên tạo") đời mình. Trường hợp thú nhất (là được) có hình ảnh minh họa là người thu thuế, đứng ở cổng thành, thu tiền của người qua lại không cần bó buộc, cũng chẳng cần nài nỉ (chương 20, Guo, tr.677).

Y làm gì? Tất nhiên là "thu gom", nhưng "hồ hững", chẳng phải kiểm tra hay vận dụng. Tưởng chừng như y "đò dẩn" (kể nào lộ vẽ đồ dẩn bên ngoài, kể ấy biết cách giữ nguyên vẹn đời sống nội tâm). Cùng một lúc tập trung vào việc, y không phản ứng tình cảm với đám người này cũng như đám người kia, kể cả những kẻ "thô bạo" không chịu đưa tiền cũng như đám người "thương lượng" ra sức xoay xở. Y chỉ có việc "tiếp đám này", "tiền đám kia", "chẳng tìm cách giữ chân bọn này hay chặn đường bọn nọ". Y làm gì? Thay vì đeo bám và tổn sức (như ta nhầm lẫn khi bám sống), y xử sự như chính đời sống, trong dòng tiếp diễn và hoạt lực tự nhiên, như chính đời sống vốn không ngừng tới tới lui lui, như thủy triều lên xuống, như hô hấp của sự sống: vui lòng đón tiền, không khựng người, không hồi hả, không cưỡng chế cái gì hết, và cũng không ngăn trở cái gì. Cho nên chỉ "y rập khuôn theo cách mỗi cá nhân đi trọn con đường mình", lời trong sách, và cuộc thu gom liên tục không ngại ngần phân ly, hiệu quả tự khắc đến, vì được thông dong, y như khi vào đầu, không chủ ý và thậm chí không chủ đích.

Trường hợp thứ hai (là tránh) đưa ta trực tiếp trở lại việc nuôi dưỡng: giống như "nuôi ăn" hoặc nuôi lớn (cùng một chữ dưỡng) loại gà đá (chương 19, Guo, tr.654). Ở đây xuất hiện một lộ trình trưởng thành mới

khác, từng chặng một, từng chục ngày. Trước tiên, con gà còn chẳng ra làm sao và vênh váo, tự đắc cho hơi thở của mình. Tiếp đến, hần còn phản ứng lại bọn kia, thoăn thoắt như bóng, như tiếng dội lại. Tiếp nữa, mắt còn sắc quá và hơi thở mạnh quá. Cuối cùng nó sẵn chục chùng nào bọn kia tha hồ kêu, hần chẳng buồn "cựa mình": trông thấy nó, tưởng như con "gà gồ", "khả năng sung túc" và "bọn gà kia không còn dám phản ứng và lò đi". Từ chỗ nó không còn phản ứng bọn kia, nên bọn kia không còn phản ứng nó và chỉ việc xéo đi thôi. Ở các chặng trước, nó hãy còn lưỡng lự (phát động, tình cảm, thái độ), kể đó chính bọn kia lưỡng lự vì nó nên chịu trận và chịu thiệt. Ta có thể nghĩ sự dũng dũng này như có ý đồ luân lý, cũng như trong sự tịnh không của phái khắc kỷ, nhưng ban đầu nó có tính chiến lược (ở đây là theo điệu mô phỏng). Ta cũng có thể tưởng rằng khả năng chiến đấu là phải mạnh hơn đối phương và hạ gục nó; nhưng sự thế ấy, như bao lâu nay binh pháp Trung Hoa dạy cho ta, là tốn sức mà lại run rủi; cách phòng ngự thật sự, trái lại, là không việc gì phải đánh và, muốn thế, đừng lâm vào thế có thể bị đánh: bằng cách biến mình không phải thành kẻ khoẻ nhất mà là kẻ bất khả tiếp cận; và, vì phản ứng của tôi đối với người khác biến tôi thành dễ bị người khác gây hấn, cho nên bằng cách

miễn phản ứng từ bên trong tôi và biến thành "gà gồ", cùng một lúc tôi trút mất phản ứng của tha nhân và tức tốc biến nó thành vô hại. Không những nó mất điểm tựa do tôi không những đối phương đâm ra tê liệt mà thôi, tôi còn tích lũy được chính mình.

V. KHÔNG "HỒN"

1. Nếu ở đây là những điều kiện (văn hoá) về khả năng tư tưởng là điều ta đang xem xét, như tôi đã chọn lọc ra ở đây một số điều kiện, chứ không hẳn là những nội dung mà ta bắt gặp được phát triển tiếp đó, thì cũng có một công thức của nhà tư tưởng này đáng cho ta suy nghĩ: nó còn có thể đem ra dùng làm bằng chứng cho công việc đang làm này: "Trong mọi thảo luận, theo nhận định của Trang tử, đều có phần bất khả tư nghị".(Guo, tr.83). Có nghĩa là, ở ngọn nguồn bất cứ cuộc thảo luận nào và những lập trường đối chọi nhau do thảo luận phát sinh, cứ nhìn vào hình ảnh vốn liếng dòng tiếp diễn đồng nhất ấy (cái đạo) từ đó mọi sinh vật hiện diện và khác biệt nhau, ta thấy vẫn có một cái nền phong đồng tâm nhất trí để từ đó các quan điểm đủ loại hơn cả, luôn cả tương phản, vừa thông hiểu nhau (bởi vì những quan điểm ấy không hiểu nhau

bằng cách giao tiếp nhau trên "nền phong" ấy), có thể khác biệt nhau. Cái nền phong đồng tâm nhất trí như thế kia, tôi bắt gặp nó chẳng hạn như đoạn đầu phần Phédon khi Socrate khởi đi từ sự tách lìa, khi chết, của hồn với xác, xem sự tách lìa ấy không phải như hẵn nhiên trong câu chuyện, mà như một cái gì đương nhiên: còn hồn, tách biệt xác và rời khỏi xác, "tự cô lập mình"; và về phía xác cũng vậy (64c-d). Quả tình người đối thoại của ông là Simmias cũng không nghĩ tới chuyện phản đối; chỉ sau đó, khi nói tới bản chất của linh hồn và sự bất tử của linh hồn, thì tranh luận mới khởi sự. Muốn hình thành một nền phong đồng tâm nhất trí như thế kia, cần phải có ý tưởng về một nguyên ký sống có thể tách khỏi xác và tương đối biệt lập và ý tưởng ấy phải định hình từ lâu trước đó và được dung nạp càng rộng rãi càng tốt. Cái nếp này đã xuất hiện từ Homère trước khi được khai thác ở Platon. Nó đã được ghi nhận để phân biệt, cùng một lúc, với sự đối sánh triển khai trong Iliade, giữa psuké (linh hồn) và thumos (khí chất, khí huyết): trong khi khí huyết quân lính, dưới thành lũy của thành bang Troie, "trái tim" nằm trong lồng ngực và, như thế, là nơi của khí lực và can đảm đang bị "phá hủy" và "xé nát" theo cái chết, thì psukhé, linh hồn họ, kết hợp với cái đầu, là những gì còn lại, hình ảnh hữu hình nhưng không sờ

mó được (eidolon) của sinh thể ngày nào sống động "như bóng ma trong mộng", "hư ảo", hồn "bay xa" (Odyssee, XI, khổ 220); hồn sẽ tới "địa phủ của Hadès". Mãi về sau, chẳng hạn qua Pindare và các nhà thơ luân lý, người ta bắt đầu nghiệm rằng một nguyên lý sống như vậy sẽ được bao hàm trong tri giác, tu tưởng và tình cảm, sự sống và lương tri từ nay hợp nhất trong cùng một thực thể: linh hồn, lúc bấy giờ, mới có mặt, như là biểu hiện thượng đẳng về người mà từ nay triết học xem là "đương nhiên". Simmias đứng trước mặt Socrate sẽ không nghĩ tới chuyện bàn cãi gì về sự hiện hữu của linh hồn.

Trong nghĩa ấy, ngay từ những chữ đầu tiên của Phédon, mọi sự đã ngã ngũ, hay tối thiểu điều quan trọng hơn cả đã ngã ngũ, vì chữ "linh hồn" đã có mặt từ nay. Nếu Trung Hoa, nói để đối sánh, có nghĩ tới việc nuôi dưỡng, không phải "linh hồn", mà là "đời sống", không phải là tách hẳn một nguyên lý sống khỏi một sinh thể có năng đến như thế đâu. Cái "đầu" không được hưởng một số phận nào khác hơn các bộ phận thân thể còn lại nhưng trí được đặt vào tim (tâm, mà người ta thường dịch bằng "tâm trí"); thậm chí, sách Lão tử còn kêu gọi chú tâm đến "bụng", trung tâm thực sự tiếp thu sinh lực và trú sở của nuôi dưỡng (xem Lão tử, 12). Ngược lại, trong tác phẩm Timée thì

cái đầu, phần "cao quý nhất", là đáng kể hơn cả, thân thể chỉ thêm vào "đổ" cái đầu (xem 44d; và, trong điều tra đối sánh của mình, R.B. Onians nhìn thấy trong cái đầu trú sở của linh hồn một nét chung với người Celte nữa cùng với nhiều dân tộc Ấn Âu)⁴. Nay, cho dù Trung Hoa không quan niệm cái cơ năng linh hồn duy nhất làm thành thực thể có số phận riêng và mang thiên chúc là tinh túy, điều ấy tác động sâu xa đến tư tưởng. Bởi lẽ, lúc bấy giờ, suy tư nghĩa là gì, và đặt câu hỏi ấy một cách bao quát nhất (về định mức "con người", về cơ cấu nội thân, về số phận của nó, về luân lý, v.v...), nếu ta không có sẵn khái niệm linh hồn hoặc tối thiểu (bởi từ mấy thế kỷ nay chẳng rõ Tây phương chúng ta lấy làm ngò cái chuyện linh hồn này) nếu ta không giả định từ trước là có linh hồn hoặc không còn dựa lên trên những gì do linh hồn mà có? Bởi lẽ bỏ qua linh hồn, thông thường nhu hiện nay ở phương Tây, cũng chẳng phải là bỏ rơi hiệu quả của tư tưởng mà từng mẫu tư tưởng, về phương diện khái niệm, không khởi tạo ra, và còn tạo ra không tẩy xóa được là dạng khác, và ta chịu bó mình vào tư tưởng ấy, dù có cố công hay kiên trì tìm cách thoát ra khỏi. Ngay dù Aristote không còn phát biểu về linh hồn bất tử, thậm chí có vẻ không quan tâm đến vấn đề; ngay dù ông quan niệm linh hồn xa hẳn con người và quan

niệm linh hồn theo tỷ lệ của toàn bộ người sống, ông vẫn có được công cụ khái niệm để quan niệm "nguyên nhân" và "nguyên tắc" của thân xác, và thân xác, lúc bấy giờ, chỉ còn được quan niệm như "vật chất" mà linh hồn nhấm nháp hình. Hoặc dù ngay chính linh hồn muốn tồn tại phải bị xem như là thể xác, như đối với phái khắc kỷ, thì nó vẫn là một nguyên tắc đặc thù do khả năng biểu hiện của nó và do sức tác động của nó.

Cái dù sao mà tôi vừa đưa vào, thật ra, vẫn tiếp diễn đầy thôi: bởi lẽ, dù kể từ khúc quanh do Kant tạo nên linh hồn đã rời bỏ sân khấu triết học và rút khoát rút lui vào vòng tín ngưỡng, khái niệm ấy, do từ ngữ Hy Lạp lưỡng sinh, vẫn khoác một nghĩa kỹ thuật: cái "psychique" (tâm linh), mà chúng ta không đem ra đặt thành dấu hỏi (cũng giống như vậy, hễ khi nào không dám nói đến chữ morale, ta rút lui về gốc chữ Hy Lạp, làm như tiếng Hy Lạp có tính khoa học hơn, và lúc bấy giờ ta dùng đến chữ "éthique"). Tư tưởng Tây phương, trong hệ song đôi của từ ngữ, theo đó có cách tiện dụng khi xô dịch trong tư tưởng, hoặc nói cho đúng hơn khi bước chệch và bước hụt mà không phải do tư tưởng hoàn toàn, nhưng tư tưởng vẫn không giải minh trọn vẹn: tôi không chịu trách nhiệm về cái từ la tinh này, hoặc dùng nó vào "văn chương" để giữ lại lò mò một "mẫu linh hồn" như bù trừ vào những thú

chính xác quá chặt chẽ của khoa học: "Loài vô tri kia hồi, phải chăng các người có linh hồn?" v.v... "Nhưng tôi giữ lại những gì từ Hy Lạp chất chứa (chẳng hạn tôi lấy làm ngò cho linh hồn tôi, nhưng tôi không lấy làm ngò cho "tâm linh" tôi). Thao tác đáng ngò" Bộ môn phân tâm học, dù bỏ rơi hẳn các vị trí tôn giáo, có thể nào nó quên mất vị trí của nó đứng trước cái khối tiên nghiệm văn hoá kếp xù hơn cả, cái khối cơ năng linh hồn có khả năng đón nhận "khoa học" (cái "khoa học linh hồn", Seelenkunde) mà văn hoá Tây phương đã dựng nên (tôi còn nhận thấy rằng những người dịch Freud mới đây nhất ra tiếng Pháp đã chế ra hình dung từ "animique", thuộc khuynh hướng vạn vật hữu hồn, để dịch chữ seelisch, chú không còn cho nó thuộc "psychique", tâm linh, nữa)? Chúng ta từ nay không còn tư duy linh hồn nữa, cho là như vậy " không còn thảo luận "về vấn đề linh hồn" nữa " nhưng chúng ta vẫn tư duy trong lần nếp linh hồn và trong di sản của linh hồn: phải chăng linh hồn như là biểu thị ý thức hệ mãi mãi là một thành phần của địa tầng thời trước, của "khảo cổ", của địa tầng trí não của ta; nhưng ta vẫn tiếp tục tư duy những gì mà linh hồn với tư cách là ý tưởng điều phối kèm theo những luận giải lớp lang đã du nhập từ bao giờ cho ta.

2. Ta sẽ lường được càng rõ hơn, từ phía Trung Hoa, nghĩa là bằng cách tung ra tư tưởng Trung Hoa như là chất tác động (vừa là chất phát hiện) lý thuyết, đâu là hiệu quả do sự kết cấu và số phận tư tưởng Tây phương nhập lại tác thành. Bối lễ các vị Trung Hoa cổ đại bắt gặp hoàn toàn Socrate trong ý tưởng có sự chia tách một số nguyên lý khi ta chết, nhưng đối với các vị, chẳng có linh hồn duy nhất nào "thu rút về lại trong nó"; mà chỉ có những linh hồn nhẹ mình hơn bay về Trời (hồn u) và những linh hồn khác, nhục thể hơn, tan hoà vào Đất. Cái vốn pháp thuật cổ xưa đã quan niệm rõ, một cách nhất quán hơn, rằng cái linh hồn nhẹ mình hơn kia của con người có thể rời thân xác, luôn cả khi người còn sống, và chính vì thế gán cho vị pháp sư cái quyền lực triệu hồi các linh hồn lang thang về nhà (xem thơ chẳng hạn bài "Gọi hồn" trong Thơ Chu, thế kỷ III trước CN). Tuy nhiên phải nhận thấy rằng một khái niệm như thế vẫn là một khái niệm rất ngoài lề đối với một nhà tư tưởng như Trang tử, vẫn biết là người ít cách xa nền văn hoá ấy. Chỉ vài lời sơ sài, khi nói đến "vận hành của Trời mà thái độ ăn ở của con người đạt tới khi tiếp nối theo dòng tiếp diễn tự nhiên, là "trí của người Hiền bấy giờ là tinh tấn" và "linh hồn" người Hiền "không mệt mỏi" " nhưng như thế chính là, nếu có thể nói tới "linh hồn", thì luôn luôn

với viễn tượng cái vốn sống và sự tiêu phí sinh lực cần phải tránh (xem Guo, tr.539). Bằng không Trang tử sẽ dùng đủ thủ tên gọi, phân tán, và sẽ không có cách gọi nào nổi trội dứt khoát; thay vì đưa vào một quan điểm phân tích, các cách gọi khác là những lời nói quanh và mệnh danh như biểu hiệu. Chẳng hạn ông lần lượt gọi tên là "kho báu", hoặc là "Bình tinh thần" trong đó nổi lo toan thắng trầm không được xâm nhập (Guo, tr.212); hoặc là "Linh phủ", từ y học, là nơi "tập trung" mà "không phải trì trệ" (Guo, tr.662); hoặc nữa, một cách đơn sơ, "ngôi nhà", hay là lương tâm trong đó viễn tượng nhưng nguy cơ khả dĩ không được léo hánh (Guo, tr.642); hoặc, một cách sơ lược hơn nữa, "bên trong" của hình thể bề ngoài và của bộ xương ngược lại với "bên ngoài" của con người xương thịt mà ta chăm chút vô lối (Guo, tr.199), v.v... Vậy ta nên ghi nhận trước tiên cái ý nghĩa phân tán của từ ngữ ấy: ở Âu châu, trái lại, chữ "âme" (hồn, linh hồn) nó mạnh nghĩa là do nó thành ra một từ mà nếu từ này không đơn nghĩa đi nữa thì cũng định hình bọc bạch thành một từ duy nhất.

Nhưng Trung Hoa cũng nhận rõ trong con người một nguyên lý linh động cần phân biệt với sinh thể bên ngoài; nhưng khi nào không xét nguyên lý ấy trong chức năng tri giác và thấu đạt luân lý (chức năng

được trú trong tim, "trí", tâm trí) người Trung thường thường gọi, như Trang tử chẳng hạn, bằng một từ chỉ cái "tinh túy" (cái "tinh vi", "tinh tế", tinh) mà tôi khởi đi từ đó: ta đã biết rằng nên để cho "hình thức bề ngoài được nâng lên mức đầy đặn" và "tinh chất được tái hồi" (Guo, tr.632). Dịch giả người Pháp dịch ngay bằng "âme" (hồn, linh hồn) (Liou Kia-hway, tr.150), nhưng ta không nên quên rằng, nếu quả nó kết làm nhị thức với con người thể chất, từ ngữ ấy vẫn dùng để chỉ bất cứ loại vật chất nào đã được trong lọc, thanh mảnh, tinh vi ("tinh hoa", "tửu tinh", v.v...) và do đó không thể là một cái gì trợ lực cho sự thiếu vắng siêu hình. Kết hợp với khái niệm "tâm linh", rốt cuộc nó có vẻ tạo được một từ kép ổn định hơn, là tinh thần^w nói lên ý nghĩa "trong sáng như tuyết" (Guo, tr.741) và hẳn là "quy hồi chốn Vô thủy" " thay vì "tiêu hao" trong thiên hạ sự. Nó "thi triển cùng khắp" và "không có gì là không chạm đến", "tên gọi của nó như tên thần linh" (Guo, tr.544). Tự nhiên vừa phác ra ý tưởng linh hồn cùng tính vô cùng của linh hồn thì ý tưởng "thần linh" "dù từ ngữ có phần lỏng lẻo"^x thành hình sánh đôi ngay; và chính ở đây, nếu ta kiên nhẫn một chút, hiện ra điểm đáng chú ý nhất: là cái khả năng suy nghĩ này, mà Trang tử có cảm nhận thực thụ và có vẻ hướng mình đến đó, vẫn không lộ rõ, bởi lẽ cái "tinh túy" ấy

không cần được chú ý, lại quay trở về sau đó với cái viễn tượng ăn sâu hơn của sinh lực cùng với sự tinh tế có năng của sinh lực. Cả hai từ (tinh và thần) quả thực cùng được sử dụng thường khi sánh đôi với nhau và để chỉ những mức độ khác nhau của tình trạng trong lọc, cũng giống như dùng hai chữ ấy để nói chúng thực cho chức năng tiếp diễn chống lại mọi thứ tách bạch (trong nghĩa đó "tinh thần hoá và tinh thần hoá hơn nữa để đạt tinh túy", Guo, tr.411).

Do đó, không có "linh hồn" (như là thể chất và đặt vấn đề linh hồn hiện hữu), mà hẳn nhiên là phương thức linh hoạt, phương thức này nhờ trong lọc và thông dong dần dà đưa đến sức sống sung mãn; nói cách khác, tôi càng tinh - tự "gạn lọc", tự "cối trối", tự "giải bế" - tôi càng linh hoạt. Cho nên "nuôi dưỡng" trong mình cái "tinh túy" (dưỡng tinh) chỉ có nghĩa, tức thị không có một bổ trợ siêu hình nào, là làm cho khả năng mình sắc sảo thêm và giữ mình tươi tốt; cũng như vậy và song song với điều ấy, "nuôi dưỡng" trong mình cái "tinh thần" (dưỡng thần) sẽ có nghĩa thông thường hơn là thư giãn và giải trí. Nếu cuối cùng là từ kép ấy, "tinh thần" là tiếng trước tiên dùng để dịch "tâm-phân" trong tiếng Trung (tinh thần phân tâm), ta vẫn thấy hai từ, dù ghép lại, trông lỏng lẻo quá, phẩm tính quá, vì nói lên cường độ nhiều hơn

là miêu tả, nên chi khó tạo nên một thực thể ổn định và làm thế nào đó để vừa định ra nét riêng và nét tương cận có thể xây dựng một loại tri thức nào đó có triển vọng "phân tích".

3. Cho nên có nhiều vấn đề khác hơn nữa ngoài sự khác biệt về ý nghĩa giữa tiếng Trung và họ tiếng Âu. Với "linh hồn" là cả một số phận khác hẳn của tư tưởng đang mở ra. Bởi lẽ, nếu không có một linh hồn nhu là kết tác với Cõi vô hình, chúng ta sẽ không thể nào quan niệm liên hệ mật thiết và cầu khẩn của người với Thượng đế (sự cầu nguyện, trong đối sánh, bị đứt đoạn sớm trong văn minh Trung Hoa); cũng giống như, nếu không có một tâm hồn tích tụ cảm xúc vươn tới cõi vô cùng, chúng ta sẽ không thể nào nâng Tình yêu trường đời lên hàng tuyệt đối (Trung Hoa quan niệm tình yêu chỉ như xúc cảm hoặc lãnh vai trò trong tính dục trong điều hoà vũ trụ); cũng giống như vậy, nếu như không có linh hồn phân con người ra thành chính nó với nguyên lý của nó, chúng ta sẽ không thể nào xem trọng cảnh độc thoại của lương tâm với chính nó "Linh hồn ta ơi"⁵ - và cũng không thể xưng tụng tiếng nói nội tâm nào (loại độc thoại nội tâm mà Trung Hoa, tối thiểu là thời tiền Phật giáo, không khai triển). Bởi lẽ ta thấy rõ một nhà tư tưởng như Trang tử

bạn tâm giải bày cho ta thấy trong thực tế của con người có một cấp độ khác nữa ngoài cái bề ngoài và cái sờ mó được: đó là cấp độ ở đó ta "lưu giữ cái Uyên nguyên" trong ta sao cho không còn "sợ hãi", thậm chí "bao quát toàn vũ trụ" và "tích tụ vào bản thân hết thủy sinh linh", biến "bộ xương thể chất" thành ra chỉ là nơi "tạm trú", lấy cái "nghe" và cái "thấy" làm thành những "hiện tượng" thuần túy và luôn cái "trí không bao giờ huỷ diệt" "con người có thể chọn ngày nào mình muốn và thăng [ra khỏi ngoại giới]" (chương 5, Guo, tr. 193). Chúng ta bỗng dưng tiến lại rất gần với Phédon trong lời kêu gọi thoát ra khỏi cái khả cảm, luôn cả trong cách cảm nhận, dù ở đây trong chớp mắt, những gì có thể là một sự bất tử tách biệt con người thể chất. Hiển nhiên ở đây có sự siêu việt nhưng mà, vì nó không hướng tới một cách thể thực chất của Bản thể hay của Linh hồn, một ngưỡng vọng vươn cao như thể không có tiêu chí minh định; và đó có thể là một phần làm nên bí quyết hấp dẫn của Trang tử hiện nay: đó là do ông ra dấu hướng tới một chân trời khác nhưng không chuyển thành kế hoạch để đầu óc siêu hình học thừa cơ xây dựng một thế giới khác; đó là do lan toả ra một kích thước khác của điều sờ mó được và cụ thể nhưng không tạo thành Đại đối tượng và buộc phải tin.

Quả có nhiều con người cụt tay, gù lưng, cong queo, bấu cổ, cụt chân trong sách Trang tử, những người hoàn toàn dị dạng nhưng được nâng lên hàng ý niệm người, đến nỗi ta không thể nghi ngờ nỗ lực xoay chiều trí óc hướng tới "cõi bên kia" của hình thức và giới khả cảm. Có kẻ xấu xí đến nỗi khiến "mọi người phát sợ", y không có tư thế tiếp cứu những người dễ bị chết và cũng không có của cải làm no bụng những người khác (chương 5, Guo, tr.206). Ấy thế mà bao nhiêu người quanh y không ngót nghĩ tới y và không rời y được; và đông đảo phụ nữ mong muốn làm vợ hầu của y còn hơn là làm vợ chính cho kẻ khác. Người ta còn thuật lại rằng ngay nhà vua, sau khi triệu y hầu hạ mình chưa đầy một tháng toàn nghĩ tới y; chưa đầy một năm hoàn toàn tin dùng y và cuối cùng cho y lãnh trọng trách làm Thừa tướng mà chỉ sợ y không nhận" Kẽ nào thế? Nhà vua hỏi Khổng tử. Như thường lệ, Khổng tử (trong sách Trang tử) trả lời quanh co bằng một giai thoại: nhân một chuyến công vụ sang nước Chu, ông tình cờ trông thấy một đàn heo con đang bú heo mẹ đã chết; nhưng chỉ lát sau, như bỗng sợ, đàn con rời mẹ bỏ đi. "Là vì heo mẹ không còn để mắt tới heo con", "vì mẹ không còn giống bây con"; cái khiến chúng yêu mẹ thực sự "không phải hình thể của mẹ" mà là "cái điều động hình thể của mẹ". Cái thú bậc

này vốn sai khiến hình thể động thân vì mình, chắc hẳn Aristote sẽ gọi đó là "linh hồn" vậy. Nhưng Khổng tử vẫn dùng cách nói quanh ấy hoặc, ở đoạn sau, cũng giống như trong phần còn lại của chương sách, ông gọi là "năng lực" (đức y): vì không có khái niệm trọn vẹn là linh hồn, đó cuối cùng là khái niệm trụ vững. Nhưng cùng một lúc, nếu ta quay trở lại phạm trù nguyên mẫu của tư tưởng Trung Hoa, được đề ra một viễn tượng không phải là một viễn tượng của chủ quan mà của hiệu quả cộng thông, vô hình, hoàn toàn như xuất phát từ đạo và không ngừng linh hoạt thế giới. Đó là khái niệm mà trên đây vừa được diễn tả một cách mẫu mực, trên bình diện con người, cái ảnh hưởng dị thường mà con người dị dạng kia gây nên, như là ảnh hưởng gián tiếp mà ẩn mật, nhưng càng kéo dài càng thâm đậm. Cũng chính đó là khái niệm mà ta bắt gặp ở phần trước, dưới dạng cái đức "của trời", khi nói tới lưu lượng sung mãn của dòng tiếp diễn tự nhiên mà ta cần biết bắt gặp trong bản thân để "nuôi dưỡng đời mình". Thế nhưng cái "đức" không chỉ là cái thay thế khái niệm linh hồn và miễn giảm cho linh hồn; khi đi ngang qua cái hữu cơ và cái hữu cảm, nó trưng dụng viễn tượng năng lượng của mình để làm tan rã luôn tất cả những gì cô đặc lại thành "hình thể" trước mặt mình.

VI. TA CÓ "THỂ XÁC" CHĂNG?

1. Tôi có thể ngờ mình có linh hồn, nhưng tôi ngờ mình có thể xác được chăng? Hoặc, nếu tôi quyết định ngờ, một quyết định siêu hình, như Descartes dùng cảm hành xử, thử hỏi ngờ như thế kia mà có thể ngờ cái điều mà "thể xác" chỉ điểm được chăng, như là khái niệm sơ lược, sơ đẳng, xây dựng trên một sự linh hội trên nguyên tắc linh hội bén nhạy nhất và tổng quát nhất, vừa ngoại diện vừa nội tâm " và do đó chẳng nghĩ đến chuyện hồ nghi, hiểu ngầm là tất cả mọi người chẳng hồ nghi gì hết? Như thế, khởi đầu bằng định nghĩa là vô ích, vì sẽ rơi vào ý nghĩa mà ai cũng rõ. "Thể xác", khi tôi nói "thể xác của tôi" lập tức lù lù một khối lượng đơn nghĩa nặng trĩu. Đáp lại sự nhất thể của linh hồn thì "thể xác", theo Âu châu, tự nó làm thành từ ngữ đứng riêng, nhưng trọn nghĩa, không có đối thủ và không có đồng nghĩa, rạch ròi những gì là sờ mó được trong tôi và càng thêm phần dứt khoát vì nhờ thế mà bù đắp vào những gì mà linh hồn, ngay trong định nghĩa, hàm chứa vô hình: khái niệm càng ít đáng ngờ vì nó nắm giữ và cô đúc toàn bộ đối tượng con người tôi vào trong nó. Mà nếu như linh hồn không còn được quan niệm như là thực thể, thì chính thể xác là phần kết đôi chẳng phải là bị xâm

hại trong thể nhất khối đó sao? Nếu không còn đặt ra một vấn đề gì đó về tinh chất của linh hồn hay của tâm lý, thì tinh chất của thể xác không bị tan rã hay sao? Nhưng ta cũng không khó lòng tiên liệu điều sau đây: cú như thế đặt lại thành vấn đề cái ý thức, cú cho là đơn nghĩa, hiển nhiên là trước khi định nghĩa, về cái điều sở dĩ đặt một thể xác có lẽ, giữa bao nhiêu điều giả định hoặc trong bao nhiêu học hiềm đã giải quyết, sẽ là điều gây bối rối sâu xa nhất cho tư tưởng phương Tây, bởi lẽ cái bản song tấu giữa hồn với xác hoặc, nói một cách kỹ thuật hơn (theo tiếng Hy Lạp), giữa tâm linh và nhục thể, là bản song tấu hướng tới chức năng nhiều lắm, và hoạt động có điều kiện nữa là khác, đối với trí óc chúng ta.

Người ta "thừa biết", biết rõ, người ta đã nói nhiều, tuy nhiên người ta sẽ bắt đầu lường được chỉ khi nào có được một khoảng cách có thể làm lay chuyển, dù ít, cái định kiến nặng nề ấy. Bởi lẽ sự nối kết hai mặt, xuất phát từ một cách nghĩ lý thuyết (cái tâm linh lẫn nhục thể), hiển nhiên chỉ là sự xác nhận sự rạn nứt giữa hai mặt mà bề ngoài như thể là nối kết; ngay cả sự "thôi thúc" (Trieb) của Freud, ý niệm căn bản, sơ đẳng nhất, cũng là "khái niệm ranh giới" giữa cả hai, vừa là Grund (cái đáy, nền) và Grenz- begriff (ranh giới- nội dung), sự thôi thúc ấy có nghĩa từ khi ta phân

biệt được hai mặt: thôi thúc, theo Freud, biểu hiện trên mặt này (cái tâm linh) sự hoạt động của mặt kia (cái thể xác) được hiểu như là nguồn gốc của những kích thích nội tâm (als psychischer Repräsentant)⁶. Sự "biểu hiện" này, giống như người ta nói tới đại biểu về chính trị, tự nó nói lên đầy đủ qua những gì vừa là đại diện vừa là phân cấp giữa các bình diện. "Nuôi dưỡng đời mình", trái lại, vừa giữ nguyên cách gọi chung các khái niệm, vẫn đủ để làm cho thao tác phân đôi con người sống tưởng chừng suốt đời bất di dịch nay có thể thay đổi: vì công thức này không khớp với cách chia đôi hồn với xác, nó không những không lý tới linh hồn mà còn đánh đổ âm thầm một điều mà ta xem là hiển nhiên khi nói một cách phân tích, một cách "khách quan", và làm như thể cách nói không có dấu vết định kiến về mặt lý thuyết, rằng tôi "có" một "thể xác", hoặc "đây là thể xác của tôi"

Ấn số về lý thuyết là đáng kể nhưng " bao giờ cũng vậy " nó buộc ta khá chăm chú vào ngôn ngữ, và như thế cũng phải kiên nhẫn phần nào khi bắt đầu đến gần " tôi cũng nghĩ giống như Nietzsche rằng một trong những chức năng phát hiện hơn cả của triết học bắt nguồn từ ngôn ngữ học. Do đó ta hãy khởi đi từ sự kiện duy nhất này là tiếng Trung cổ đại có nhiều từ tương cận bắt gặp những gì chúng ta hiểu một cách

đơn nghĩa qua từ thể xác ở phương Tây (nhục thể, hình thể) đồng thời giữa các từ ấy hiện ra một loạt tiểu dị về ý nghĩa đáng kể. Nhiều từ bắt gặp từ ấy, do đó nên chẳng có từ nào thật sát. Bởi lẽ mỗi từ ngầm chứa một viễn ảnh riêng biệt và các viễn ảnh ấy tồn tại song song với nhau nhưng không phụ trợ cho nhau mà cũng không có từ nào thay thế cho các từ kia " không có thu hút vào nhau: hình có nghĩa là dạng hiện tại, thần là thực thể cá nhân, cái tôi cá nhân, và thể z là sinh thể được tạo dựng. Không có từ nào trong số ấy khớp hẳn với khái niệm phương Tây vì những từ ấy ứng với nhiều từ đủ loại khác nhau và những từ ấy dùng kép với nhau mà làm rõ nghĩa cho nhau: "hình" được hiểu trong tương quan (vừa đối lập vừa bổ sung) với kích thước siêu việt linh hoạt (thần) đi trước sự hiện diện; "thần" song hành với chức năng là lương tâm và tri thức của tâm trí (tâm) định hướng cho thần; "thể" đi kèm đôi với "khí"^a mà thể là sự vật chất hoá với khí dưới dạng ngưng kết và cụ thể. Một mặt và giống như ở trên đây, các từ ấy ghép đôi với nhau tạo thành những cực (cô đọng) hơn là những thành phần cố định riêng biệt và miêu tả; và, mặt khác, nếu tôi nhấn mạnh ở đây đến những tiểu dị về ý nghĩa, là do lẽ những riêng rẽ về ý nghĩa ấy có khi khó lòng phân biệt, ngay các ranh giới cũng nhòa nhạt, thậm chí các đôi có thể

hoán đổi, vẽ ra một quan cảnh khái niệm không ổn định mà lại mang tính tiên tri và chẳng có từ nào là độc quyền, chẳng có từ nào là phân định: cái được hiểu là "thể xác" vẫn là một khái niệm phân tán trong tiếng Trung cổ điển và chu vi của nó thì biến hoá; bằng chứng là việc dịch chữ Tây phương, ở thời hiện đại, trong khi gò ép nghĩa sao cho nó trung tính hơn và cứng nhất hơn, bằng cách chọn hai trong các từ ấy tách ra khỏi từ nguyên của chúng (chẳng hạn "corps" thông thường được dịch bằng chữ đôi thể xác⁷: sinh thể được cấu tạo như là thực thể cá nhân, thực thể của cái tôi cá thể).

2. Tuy nhiên chính cái từ kia trong các từ tương cận, cái dạng hiện tại (hình) thông thường đối với Trang tử bao gồm nghĩa chữ "thể xác" khi tôi nói thể xác của tôi (xem: "dạng hiện tại của tôi"). Nhưng từ ngữ này phóng quan rộng, và vì nó không bị giới hạn gắt gao, nên khái niệm thể xác thông qua nó hiện ra từ từ. Bối lễ, một mặt, nó cũng có thể là dạng động từ (theo nghĩa: có hình và hiện hình; xem hình hình: "tạo hình cho hình", làm cho "hình hiện"); mặt khác, dùng theo dạng danh từ, nó vẫn giữ ý tưởng hiện hình cụ thể và riêng biệt và như thế là đối nghịch với thời kỳ vô hình vì không hiện hình là tính của đức và tính của

tuyệt đối trong mạch vạn vật (đạo): đời sống cá nhân xen vào giữa cái chết được miêu tả như sự đi đi về về "từ trong hiện hình đến hiện hình" cũng như "từ hiện hình đến không hiện hình" (chương 22, Guo, tr.746); do đó, từ ngữ cũng có thể có nghĩa, theo một hướng lệch, là dạng hiển thị của con người (chương 4, Guo, tr.165), thậm chí là những hiện hình và biểu hiện bên ngoài đối nghịch với cái tôi cá thể (cái thân, xem chương 20, Guo, tr.698); chương 12, Guo, tr.416). Chính vì thế mà Trang tử thường làm rõ khái niệm bằng cách thêm vào một từ ngữ khác định hình hoặc tiêu điểm: "hình hài", hoặc "hình khu", hoặc "tú chi hình thể" (hoặc "cửu khiếu")^b.

Quan niệm một cách tổng thể, cái mà tôi gọi là "thể xác" của tôi, ở đây, như thế là trở thành, theo ngôn ngữ của Trang tử, sự hiện hình riêng biệt chuyển hoá không ngừng và như thế tạo dựng tôi sung mãn và làm thành lý lịch duy nhất khả hữu của tôi. Bởi lẽ, trước cũng như sau thời kỳ hiện hình ấy, mọi lý lịch không thành, cái "nguyên gốc", quả thực, cái thời kỳ của mạch nguồn vạn vật (đạo) là thời kỳ của mập mờ hỗn mang và như vậy cũng là thời kỳ của "chưa định hình" và "mơ hồ" của vực sâu do phân tán và "quy hồi" trong cõi Bất phân. Do đó tư tưởng Trung Hoa là tư tưởng không có bản thể luận, vì không có thể giới

các bản chất riêng biệt và có thể định nghĩa; và vừa không có linh hồn cá thể, vừa không có ý niệm vật chất đối nghịch với linh hồn (không có chất ulé là chất của thể xác theo Aristote) " nhưng lại có "vật chất hoá" bằng sự cụ thể hoá liên tục (dưới yếu tố âm) cùng một lúc với sự "linh hoạt" làm cho chất cụ thể bớt đi vẻ đục và được thi triển (dưới yếu tố dương). Tôi được tạo lập, giống như ngoại giới, bằng một lực căng thẳng hai chiều ngược nhau vừa bổ sung cho nhau giữ cho tôi sống. Sự hiện hình tạo lập tôi ấy (hình) như thế là được hoà thai hoàn toàn phụ thuộc vào mỗi sự vận hành làm bằng tập trung và phát tán giúp cho sự hiện hình: cùng một lúc vừa bổ sung cho tôi cô kết lại vừa linh hoạt, làm cho tôi mờ đặc rồi lại trong suốt và cú thể tạo lập cho tôi và biến hoá cho tôi. Trong chiều hướng ấy, sự hiện hình ấy quả là toàn thể con người sống của tôi, đúng như Trời ban nó cho tôi và nó làm thành "bản chất" của tôi, trước khi thêm vào đó là phản ứng chủ quan và tình cảm của tôi (tình)^c. Như vậy không thể có vấn đề nhị nguyên ở đây; vì cách tạo lập cá thể như thế này kết đôi với thời kỳ tinh nhạy hơn và tinh túy hơn của luồng năng lượng (tinh), nó tạo lập tôi một cách hình thể hơn, "cắm rễ" vào bản chất và "thêm sinh khí" (chương 22, Guo, tr.741).

Đó là cách mà, theo những trang sách Trang tử, tác giả sẽ biện minh, dựa trên cơ sở nhận định toàn bộ đều có tính tự nhiên chủ nghĩa, vì sao mình không cù tang khi vợ chết (tôi muốn dịch sát nghĩa tối đa trước đã để khỏi phải dịch cái thần và cái bản chất của câu chữ Hán theo cái khuôn của ngữ pháp Tây phương): "Tù hỗn hợp cho đến cái lòng của thú chưa định hình, do biến đổi mà nảy sinh khí; từ khí, do biến đổi mà nảy sinh hình và từ hình do biến đổi mà nảy sinh sự sống; nay do biến đổi mới nên đi dần đến cái chết" (dù sao tôi có đưa vào một số cách nói được danh từ hoá và mối quan hệ về thời gian bằng các thì vốn không có trong chữ Hán " chữ Hán thường dùng những lối nói tiếp diễn; chương 18, Guo, tr.615). Do đó ta đọc ra chữ hình, hoặc đúng hơn là hình đang diễn biến (hình: chỉ có từ nay là đúng theo chữ thể xác), hình thoát thai trực tiếp từ khí vũ trụ, như là một thú hơi thở năng lượng mà hình là dạng cụ thể riêng rẽ của khí, và như thế là đứng ở đầu nguồn dấu hiệu chớm hiện riêng biệt của sự sống: vậy cái hình ấy không phải là "thể xác", "thể xác" chỉ thành hình với sự sống. Mặt khác, muốn rõ nghĩa ở đây cái khái niệm "thể xác", phải có một cái gì trực diện với nó. Mà ở đây "hình" là cái gì sinh ra từ những vận động năng lượng để được cụ thể hoá một cách riêng biệt mà không phải bị đứt gãy trong vận

động và không có một cái gì bên ngoài chen vào. Trong chuyển mạch từ cái không đến cái có của con người cá thể, khái niệm thể xác không xuất hiện "không thể xuất hiện" vì viễn tượng vẫn là viễn tượng một dòng chảy nhất khí và liên tục. Vì vậy quan niệm này không lọt vào một học nào trong các học của Tây phương: "thể xác" không được xem như một hiện tại phù phiếm, sự khẳng định thực tại bên ngoài (của "thể xác") cũng không giảm lược trí óc thành một phụ tượng thuần túy sản sinh từ chất hữu cơ. Chỉ tồn tại thực sự là những hiện tượng cá thể hoá và phi cá thể hoá (có tính năng lượng) mà thôi; nhưng sự cá thể hoá này vốn là bề ngoài, vốn chính là dấu hiệu và sự phát triển của "sinh lý"^d trong toàn bộ của nó, sự cá thể hoá ấy đương nhiên "giữ" bên trong nó cái "kích thích tinh thần" "siêu việt, có thần"^e y như sản sinh từ nguyên khí (xem chương 12, Guo, tr.425).

Ta hãy xem cái hiện hình ấy vốn tạo lập ra tôi hẳn là toàn bộ sinh thể của tôi, chứ không phải là một phần (bằng vật chất) "thể xác" của tôi, cú kiểm chứng điều ấy dựa trên câu dịch sát hơn nữa của tôi sau đây: "thi hành" hoặc "ứng dụng" cái hiện hình của mình (vi hình^f; xem chương 18, Guo, tr.609). Và nó không thể có nghĩa nào khác ngoài nghĩa tu dưỡng và nuôi dưỡng đời mình: bởi lẽ, thực ra, "lao khổ làm giàu" đến độ

vun quên của cái không biết làm gì cho hết vẫn là công việc "nằm ngoài" sự "ứng dụng" (khả quan) cái "hiện hình" của tôi; và cũng vậy, "lo lắng ngày đêm" để thêm danh tiếng "vẫn đứng ra ngoài"; và luôn cả "ưu tú" kéo dài đời sống vì sự chết "vẫn đứng xa" Ta thấy vì sao dịch bằng từ ngữ thể xác ở đây là hẹp nghĩa vì hụt mất cái kích thích tiếp diễn, cái kích thích khai hoa tổng thể, gồm thu thái độ tinh thần và thái độ có điều kiện là chính ngay sự tiếp diễn, như là một kích thích riêng biệt của sự nuôi dưỡng đời sống: không những cái "hiện hình" của tôi (hình) "không có đạo thì không sinh" (hoặc "không sống") như câu trong sách (chương 12, Guo tr.411); mà chính "khi làm cho tồn tại (sung mãn) cái hiện hình ấy vốn tạo ra tôi (hình) thì tôi mới thi triển toàn vẹn đời mình". Theo cách ước đoán, dịch giả người Pháp đã dịch cùng một chữ hình, trong cùng một dòng, và cùng một nghĩa, trước bằng chữ "thể xác ta" và sau lại bằng chữ "sức khoẻ của thể xác"⁸.

3. Nhưng nay có lẽ vì muốn làm thế nào chỉ đánh mất tối thiểu cái ý nghĩa của từ và của nội dung lý thuyết trong đó, vì không đành lòng tự tiện dẹp bỏ nó mà để cho nó hiện ra lại trong tiếng Pháp đã chục sẵn (dịch chỗ này là "thể xác", chỗ kia là "sức khoẻ"), tôi

có phần lạc bước và lâm vào chỗ khó dịch; hoặc nói đúng hơn, bởi tôi tiếp tục dịch, nên như thế là chữ nghĩa của tôi khốn đốn sa sả vào những lối nói quanh và trở nên đục mờ. Mà chữ nghĩa của tôi cũng có thể tái sinh liền sau đó vững vàng hơn, trôi chảy hơn, phải chi tôi đặt vào đó vừa hồn vừa xác và vào lại trong các nếp gấp (cái hố rãnh) của ý nghĩa chục sẵn" Bởi lẽ chẳng phải là định mệnh đó sao vì một khi đã chệch choạng cái ý nghĩa chục sẵn ấy, đối với chúng tôi, đối với phương Tây (và kể từ nay đối với cả thế giới - kể cả Trung Quốc nữa) do chữ "thể xác" gây ra, tôi càng ngày càng khó nhọc vạch ra một lối thoát giữa lòng ngôn ngữ Tây phương, cho cái từ ngữ vốn trong suốt trong chữ Hán cổ đại? Sự vương chân này phát sinh với ngôn ngữ của tôi với từ ngữ và cú pháp của nó; nhưng nếu trao đổi lại nó, nhào nặn nó, phanh phui nó ra, dần dần nó sẽ chịu phép theo hướng suy niệm khác (vì tôi vẫn ở trong vòng suy niệm) theo đó tôi không còn phải là một linh hồn / một thể xác, vì mỗi thứ có cung bậc riêng, mà là, một cách tổng thể, một hiện thân hoặc tạo thành tiếp diễn, hữu cơ, "có chức vụ", linh hoạt và thi triển tỷ lệ với sự gạn lọc và gạn đục đang diễn ra trong tôi. Từ đó sinh ra một dạng đặc biệt ở Trung Quốc mà người phương Tây chúng ta gọi là sự chọn lựa đời sống: hoặc là, do hoàn toàn để mặc

cho sự vật^a (vật ư vật) vật chất hoá, sinh vật là tôi trở thành sinh vật vật thể và thành vật; hoặc là, ngược lại, thoát ra khỏi những bế toả cùng tích tụ của sự sống, sinh vật là tôi một lần nữa thông thương bên trong nó cũng như thông thương với ngoại giới, phấn khích trở lại và sinh hoạt lên.

Bởi vậy cho nên người Trung Hoa nhắm vào, không phải sự cứu rỗi bằng Đời sống vĩnh cửu, mà là đời sống Trường thọ. Cũng vì vậy cho nên, về mặt này, ta đọc thấy tư tưởng của sự sống (ở Trang tử) và tư tưởng luân lý (ở Mạnh tử) cũng cố viên mãn cho nhau. Mạnh tử, thật vậy, chẳng nói nuôi dưỡng hồn hay nuôi dưỡng xác, nhưng là nuôi dưỡng trong tôi cái gì "lớn" hơn hay cái gì "nhỏ" hơn, cái gì nhiều giá trị và cái gì ít giá trị, biết rằng những cái ấy đều thuộc sinh thể hữu cơ của tôi, được tạo thành vẹn toàn và, với tư cách ấy, là cái tồn tại duy nhất ("thể"^b của tôi):

Mạnh tử bảo: Trong lòng tự bạch, người ấy thích mọi thú như nhau; vì thích mọi thú như nhau, anh nuôi dưỡng mọi thú như nhau. Vì chẳng có một phân nào trên da mà anh khỏi thích, chẳng có một phân nào trên da mà anh khỏi nuôi dưỡng.

Cho nên, muốn xét cái gì là hay và cái gì là không hay, chỉ cần đọc vào bản tự bạch của anh. Sinh

thể tạo thành của ta có cái nhiều giá trị và cái ít giá trị, có cái lớn hơn và có cái nhỏ hơn: không nên với cái nhỏ hại cái lớn, với cái ít giá trị hại cái nhiều giá trị. Nuôi dưỡng [trong mình] cái lớn là quân tử.

Giữa đời, giả như người chủ vườn bỏ rơi giống đại thụ như tiêu huyền và đỉnh tán mà nuôi dưỡng [chăm sóc] cây nhỏ như cây táo, ông ấy sẽ là người làm vườn xoàng. Cũng như vậy nuôi dưỡng chỉ một ngón tay mà để mất hai vai với lưng mình, và làm như vậy không để ý, thì đó đúng là anh chàng điên hung hăng.

Bạn người nào chỉ có ăn với uống thì người khác ít trọng vì họ nuôi cái nhỏ trong mình mà để mất cái lớn. Bối lẽ, nếu bạn người chỉ ăn với uống ấy không mất gì, thử hỏi làm thế nào vào miệng họ, bụng họ chỉ giống có một phân trên da họ thôi?! (VI, A, 14).

Tôi đã dịch trọn đoạn văn vì nó làm lộ nghĩa đầy đủ: 1) Rằng "nuôi dưỡng" dùng ở đây là đơn nghĩa (để sống) và không tách ra thành cái bình diện mà chúng ta phân ra làm hồn và xác, hoặc tinh thần và hình thể; 2) Rằng cái có giá trị nhất và cái có giá trị ít hơn cả (cái "lớn" và cái "nhỏ": cái thuộc về phát triển luân lý hoặc tham muốn) được xem như cùng thuộc về sinh thể tạo thành (duy nhất) của ta và cùng chung một loại, như cây lớn và cây nhỏ, hay ngón tay và cái lưng;

3) Rằng nuôi dưỡng một phần trên da (hay trên bụng) đều chính đáng như nhau. Đoạn sau đây cũng xác nhận như vậy: tâm trí (tâm) là một "chức năng" trong ta cũng giống như các chức năng của ngũ quan (cùng một khái niệm quan)". Nhưng các chức năng này bị ngoại vật án ngữ và trong tương quan với vạn vật bị vạn vật lôi cuốn theo; trong khi chức năng tâm trí vốn ghi nhận về mặt luân lý thì chỉ thuộc chủ ý của ta và kết quả tùy thuộc vào ta " do đó, khi hoạt động này không bị "lấn áp" vì các chức năng khác, "nhỏ" hơn, nghĩa là ít giá trị hơn, bấy giờ đó là "quân tử". Khác biệt duy nhất, bấy giờ, giữa bao nhiêu người, khác biệt có tính cách luân lý, là những người này, "quân tử", "theo chân sinh thể tạo lập lớn", có nghĩa là theo chân những gì tạo lập họ thành người quân tử, trong khi những người khác "theo chân sinh thể tạo lập nhỏ", tức là theo chân những gì tạo lập họ thành tiểu nhân: Giữa trí óc và giác quan, giữa hoạt động của lương tâm và ham muốn vật chất, sự khác biệt vốn là điều chủ yếu vẫn thuần túy luân lý, vì cả hai loại đều có chức năng và trở thành có thể so sánh được (bằng cách đo lường chúng với nhau).

Giữa các giác quan và lương tâm luân lý, sự sáp nhập phải làm thế nào để cho hoạt động của lương tâm, thay vì tách ra khỏi "thể xác" tuyền một khối, lại

còn cũng cố cho cái nhất thể cốt thiết ấy. Mạnh tử đưa ra công thức mạnh mẽ sau đây (VII, A, 38):

Mạnh tử bảo: Hình thể [bề ngoài] của ta là bản chất của ta thoát ra từ Trời; chỉ trở nên người Hiền mới có thể đạt được sung mãn hình thể [bề ngoài, hình].

Động từ tôi dịch ở đây bằng "tenir" (đạt) trong chữ Hán vừa có nghĩa là đạt (như người ta nói: "đạt bực đường"; vẫn là cái họa tiết "con đường", chẳng hạn tính cách thông thương của con đường), vừa có nghĩa là đạt tới, lên tới (như người ta nói: "lên ngai"), mà cũng có nghĩa là giữ lời: người Hiền giữ thân mình như giữ lời hứa (Zhu Xi). Hoặc, như ở đoạn khác (VII, A, 21), Những đức tính nào cắm rễ vào lương tâm thì "tăng trưởng và hiển lộ", hoặc "hiển lộ sống động", "vẻ mặt thấm nhuần đức hạnh hiền hoà"; "đức hạnh hài hoà"; "đức thấm tràn lung rộng và toả khắp tứ chi đến độ tay nắm bắt chẳng ai nói gì": châu thân hoàn toàn trong suốt đối với người Hiền, không còn có gì trên thân cưỡng lại lời sai khiến của người Hiền hoặc tạo ra sự vẩn đục. Mạnh tử không chỉ ra mặt đối lập với đường lối khổ tu, mà những công thức trên đây của ông, một nhà luân lý, vô hình trung ngăn đón mọi thứ nhị nguyên (cho nên công thức diễn đạt rất chặt): chỉ có người Hiền, câu viết như vậy, vì đã thi triển toàn vẹn lương tâm mình ("tận tâm") nên mới sử dụng toàn

vẹn hình thể mình, đó là người duy nhất có thể "thi hành" cái hiện hình của mình và giữ mình "tuốt tăt", vừa nâng châu thân mình lên độ sung mãn.

VII. NUÔI DƯỠNG KHÍ LỰC

1. Vậy triết học có chịu thui chột gì không đối với chính nó; hay có ảo tưởng nào nó không khỏi nuôi dưỡng? Bối lẽ, trong cảnh tượng mà theo truyền thống môn triết học muốn tạo về chính nó, không những nó muốn được xem là môn học thượng đẳng, vừa làm nền tảng cho mọi công trình xây dựng môi trường và đối tượng vừa là dàn chịu lực cho mọi tri thức ("hình tượng cũ kỹ" mà chính nó từ nay đâm ra hồ nghi); nói lại còn quan niệm mình như là một hoạt động (duy nhất) phản chiếu trọn vẹn chính mình, có nghĩa là tự đặt câu hỏi triết để cho chính mình và, vì vận dụng ngược dòng lên tới đầu nguồn của tư duy, nó mới có khả năng mở ra mọi khả năng khởi đi từ nó; không giả định trước một điều gì hết là tham vọng cổ điển của nó. Quả vậy: vì không thoát ra ngoài lịch sử của chính mình, môn triết học vô phương đoán định sự cấm rỗi có tính nhân loại của chính nó và có ngờ đâu nó chỉ có việc giải thích, chỉnh trang và nhấm lại những quan

niệm căn bản: - "quan niệm" ở đây hiểu theo nghĩa sinh hóa cũng như nghĩa khái niệm: vừa có tính tiên đoán vừa làm nảy sinh - mà không phải do nó tạo ra. Mà chính nó không tưởng tượng nổi mình lệ thuộc đến mức nào. Thiết tưởng tôi đã trình bày khá rõ rằng "hồn" và "xác", khái niệm dùng làm tiêu biểu và mẫu mực luôn nữa, đều nằm trong cách hiểu ấy cả: hồn và xác là do ta chọn có tính cách văn hóa - khơi nguồn - ăn sâu hơn mà những chọn lựa nào khác đặt một bên cạnh sẽ làm cho hai khái niệm kia trở nên khác thường. Bối lý nếu phía tư tưởng Trung Hoa không đề cao sự phân định như thế kia khi nói con người, đó là tư tưởng xây dựng trên quan điểm duy nhất thể về tạo lập và thành phần thể giới cùng một thứ trật với con người với quan niệm nhất thể toàn vẹn nhất là khí lực, khái niệm khí"^k. Nét chữ Hán này biểu thị, theo lối viết xưa, yếu tố hơi nóng phía trên gạo và gọi ra chức năng nuôi sống; hoặc là phía trên lửa và nếu vậy là vẽ ra khả năng bốc lên và di chuyển chung quanh. Do đó, sự tạo thành con người cũng như vạn vật được xem như là một sự tích tụ hoặc đông đặc của một dòng uyên nguyên liên tục, hình ảnh này ở đây nói lên khá đầy đủ tính hiệu quả và thời hạn của hiện tượng: cũng giống như nước ngưng tụ và "đông thành nước đá", thì khí "ngưng tụ thành người" (đọc chẳng hạn Wang

Chong, chương 62, "Lum Si"); và, cũng giống như nước đá, tan ra, lại trở thành nước, con người, tan rã sau khi chết, nhập trở lại vào dòng chảy năng lượng vô hình và lan tỏa; vì không còn hiện thân và không còn đục mờ, không ngừng xuyên suốt và linh hoạt ngoại giới.

Sự lưu truyền của tư tưởng (của tiền - tư tưởng): không có nhà tư tưởng Trung Hoa nào, trước khi tiếp xúc với phương Tây, thoát ra ngoài cái khung khái niệm ấy và không thể đề được những thú tiền khái niệm. Về phương diện này, sách Trang tử không sáng chế gì hết nhưng vẫn chủ trương lẽ hiển nhiên của hơi thở bao la trong vũ trụ: "Đời sống con người là một sự tập trung của khí lực (khí): do tập trung mà sống, do phân tán mà chết [...]. Do đó ta bảo: cái gì đi suốt và thông thương toàn bộ ngoại giới là luồng khí nhất quán ấy, nhất khí (chương 22, Guo, tr.733). Công thức này rần rỏi, có tính quyết định trước nhất là gì nó phá vỡ một cách triệt để một cách không ngờ tới trước hết là sự tương phản (dưới mắt người phương Tây) giữa duy tâm và duy vật. Ta tưởng chừng công thức ấy duy vật, vì nó từ đầu đến cuối có màu sắc tự nhiên chủ nghĩa (không có gì được thêm vào, hoặc cắt ngang, hoặc đến từ một nơi nào khác ngoài trật tự các hiện tượng); nhưng nếu hiểu như thế là quên rằng toàn bộ

sự vật ở đây không phải là những sự vật "có nguồn gốc", có tính tất định nói chung, làm bằng những vật (vật) đã ở dạng nguyên tử, nhưng ở đây các sự vật ấy, tiếp diễn, làm bằng khí (năng lượng) tự điều chỉnh bằng "kích thích tinh thần" của nó: qua đó, tôi liên kết mình với dòng uyên nguyên, sinh hóa và bao dung, giúp cho tôi quản được đời mình trực tiếp và thường hằng (cũng giống như theo nhân quan duy tâm, tôi quản đời mình từ Chúa). Vì thế cho nên "minh triết" (hay "luân lý" hay "tâm linh" hay các "giá trị": mấy thuật ngữ này khác nhau ở cái điểm nhắm đến không may có tính ý thức hệ này) "chỉ" nhằm ở chỗ - tôi trở lại với cái chữ "chỉ" này hoàn toàn không có bóng dáng siêu hình học - chỉ nhằm ở chỗ đi ngược lên, ngay giữa lòng cái hiện hình là tôi và ở bên kia cái vẫn đục sinh ra từ cá thể đông đặc lại, đi ngược lên cái lưu lượng uyên nguyên trải qua bao nhiêu hiện hình rồi biến hình không ngừng nghỉ nên chỉ đang trôi chảy nó không ngừng tái hoạt sự sống một cách hữu ích. Không ngừng phấn khích trở lại đời sống của tôi. Nói một cách bớt dông dài (nhưng cũng cần giữ cho chuỗi mạch lạc mắc xích với nhau) minh triết, khi thoát khỏi mọi bế tắc và ngưng tụ nội thân, là bắt gặp bên trong mình cái khả năng truyền thông, không bưng bít mà cũng không tù đọng, tức là giữ sao cho khả năng

truyền thông linh lợi của khí sản sinh ra tôi. Còn Trang tử thì diễn đạt điều ấy thần tình hơn bằng một lời ngắn gọn (tiếp theo đó): "Cho nên người Hiền đề cao một mặt [của khí lực]".

2. Tuy nhiên, nên chẳng dừng lại ở mỗi khác biệt nhân học về quan niệm của con người nếu những quan niệm này được đề xuất chẳng phát sinh một cảm ứng gì đối với kinh nghiệm (chung)? Bởi lẽ, nếu những quan niệm ấy ít khả năng đặt nền tảng ở thượng nguồn, vì vướng mắc vào những định kiến về khái niệm mà tôi đã tìm cách phân biệt để gây thắc mắc cho tư duy, trái lại ở hạ nguồn được giải minh vì mở ra một mảng dễ hiểu đồng thời thể hiện mạch lạc. Giờ đây các đoạn dễ hiểu nơi này nơi kia đều cần xem xét và gom chung lại với nhau trên cùng một guồng từ đó, theo tôi nghĩ, sẽ mở ra một hướng mới của triết học xuyên qua các văn hóa và ngôn ngữ. Thế cho nên, trong Trang tử, khi gọi ra những quyền năng lóa mắt của pháp sư, như đi trong nước không bị cảm cũng như đạp trên lửa không bị bỏng, sự giải thích về các hiện tượng ấy, khi quy các sở năng ấy về độc một vấn đề chế ngự nguồn khí, biến hóa cái vốn huyền bí tín ngưỡng xưa kia thành ra những yếu tố "thuận thiên" (đọc theo nghĩa đạo trời; chương 19, Guo, tr. 633 -

634). Quả tình tôi nghĩ rằng, khởi đi từ những tàn tích tâm lý xa xưa, những yếu tố kia làm rõ. Thật vậy, người Hiền "giữ" được gì và cái ấy, một cách hỗ tương, giữ được người Hiền, bảo quản người bằng cách kéo dài vĩnh viễn sức trẻ, nếu chẳng phải chính cái nguồn sống tuyệt đối kia đích thị là "nguồn khí"? Đó là đối tượng (cái đối tượng ít về "đối tượng" hơn cả) của sự tinh luyện và khổ luyện thể hiện bằng sự buông thả dần dần và cuối cùng lộ rõ; hoặc tối thiểu, chính theo hướng gạt lọc tích cực của chính nó mà đối tượng phải nhắm vào.

Đây, anh thợ mộc đẽo cái đế đựng chuông cũng thần tình như vị thần linh phán từ đầu: điều cốt lõi dẫn dắt sự thông dong của tôi đối với tư tưởng giữa đời cùng những gì tôi "quên bằng" (quên những phần thưởng với lời khen và quên luôn cả sân triều của quân vương và quên luôn thân xác bản thân) ấy là chỗ "phí phạm nguồn khí" (đọc theo nghĩa đạo trời, chương 19, Guo, tr.658; xem đoạn trên, tr. 51). Mà kinh nghiệm này quả tình là kinh nghiệm dễ chia xẻ hơn cả. Tôi nghĩ Picasso đã cho ta lời bình xác đáng hơn cả đối với lời thú nhận kia của người thợ khắc: "Mỗi người có một lượng năng lượng giống nhau. Con người trung bình phí phạm năng lượng cả ngàn cách. Còn tôi dồn sức vào một hướng thôi: hội họa, và hy sinh các thứ

còn lại cho nó - anh và mọi người, kể cả tôi"⁹. Ai rấp tâm để lại tác phẩm, theo tôi nghĩ, nên ghi câu ấy vào đời mình để tóm thu cái bó buộc cho mình: điều kiện của tác phẩm là không "phí phạm" nguồn khí của tôi và, muốn được vậy, tự nguyện (một cách ép xác) rút lui khỏi mọi đầu tư bình thường, phân tán sinh lực của tôi và hy sinh mọi đầu tư ấy - một cách phi luân lý ("ích kỷ"), người ta nhìn vào sẽ phán xét như vậy - để tập trung vào đối tượng duy nhất này. Bởi lẽ, chính ở bình diện nền tảng của sinh lực này và tiết kiệm nó, chú không phải theo người ta là ở bình diện tài năng, thiên tài, cảm hứng, hoặc là, theo mặt kia, kiên nhẫn và lao lực (những thứ này chỉ là hậu quả), là bình diện làm cho tác phẩm tìm thấy sự khả thể thực thụ của mình và bắt đầu phát triển không bị ép uống giả tạo, bởi vì cuối cùng tìm được nguyên nội lực tha hồ truyền lực cho sáng tác. Dù cho các viễn tượng xa lạ với nhau chẳng nữa do sự cấm rể vào nhân học, rõ ràng chúng bắt gặp nhau ở đây trong cái chung của kinh nghiệm mà ta dễ dàng nhận biết; nhưng tôi có cảm tưởng cách suy nghĩ của Trung Hoa cho phép ta nhận rõ sâu sắc hơn cái mạch lạc giữa những viễn tượng ấy, bằng cách, khỏi đi tù khái niệm khí, làm cho hiện ra, từ sự ruồng bỏ (ruồng bỏ "ngoại giới" và luôn cả cái "tôi") và ruồng bỏ luôn sự tập trung năng lượng,

cái cách thể vận hành của tinh luyện, của thoát lầy đang làm cho linh lợi và thông thương nguồn sinh lực khiến cho nó rũ bỏ những sức nặng nề hữu cơ (cái xuẩn ngốc và trì trệ của trí óc), và phát huy nó đi đến sáng kiến.

Do đó ta không nên khựng lại vì những gì các diễn biến có màu sắc pháp thuật này bày ra như là hoang đường lúc đầu (chương 19, Guo, tr. 633-634). Nguồn năng lượng ấy, theo lời trong sách để dẫn ra cái quyền lực ly kỳ của pháp sư, nó phải "thuần khiết", nghĩa là gọn lọc, tinh luyện để có thể, sau khi rũ bỏ mọi thứ tắc nghẽn và dùng khựng bên trong, cho phép giữ mình vươn dậy và do đó giữ mình ở dạng trôi chảy, đến độ không còn vấp vào cái khả cảm bị vật chất hóa và vẩn đục; cho nên nó có thể không bị cản trở bằng qua tất cả (cứ theo các họa tiết xưa cũ này, là nước không bị cản trở, lửa không bị bỏng v.v...). Sẽ không đạt được đến đó, theo lời cảnh báo, những gì như là "kiến thức", "sự khéo léo", "quyết tâm", "táo bạo" - tóm lại, cái tài giỏi chẳng được việc gì. Bởi lẽ đến chạng cuối, chạng cứng khựng, nặng nề, không còn khởi nguồn, không còn thiên thân thông suốt, của nguồn khí, đến cái chạng thô kệch hơn này làm bằng những hình thể đã hiện hình trọn vẹn và trở nên cứng ngắt, khi nguồn khí cô đọng đến độ mất uyển chuyển,

thì mọi sinh vật theo lời dẫn giải của Trang tử, vì lúc bấy giờ "đang cùng chung mức độ của hiện tượng" cho nên buộc lòng phải va chạm vào nhau; và con người chỉ có thể vướng vấp vào ngũ hành mà thôi. Nhưng hề kẻ nào biết cách đi ngược dòng trong bản thân bằng cách trong lọc và gạn lòng nguồn khí, ở chạng lịnh lợi thông dong hơn trong con người mình, thay vì để nó sa lầy vào sự đông đặc mờ đục của thân thể, kẻ ấy lúc bấy giờ sẽ tìm thấy lại khả năng của mình tiến triển tự do, "trong sáng" và nhờ đó bắt gặp dòng tiếp diễn không mệt mỏi của trời ("giữ bầu trời nguyên vẹn trong ta", lời của Trang tử); giữa lúc ấy, y "thu mình" vào dòng chảy miên man phản ứng lại (của trời) "vô thủy vô chung" và, giống như ở vào chỗ ẩn, không còn bị các thú khác xâm phạm một cách tầm thường, thô thiển, tiếp cận - các thú khác không bạ vào dòng chảy phản phát miên man được. Vậy, nếu rốt cục tôi không "nuôi dưỡng" "hồn" lẫn "xác", mà chăm lo nuôi dưỡng "nguồn khí" như đã nói rõ (dưỡng khí khí), ấy là vì cái quan trọng nhất để tôi nuôi dưỡng, chính là cái năng động nội tâm ấy.

3. Như vậy cái làm nên khả năng bồi bổ sức lực, và do đó cần được "nuôi dưỡng" của nguồn khí là tính cách lưu thông và thẩm sâu của nó, và do đó mà "tuổi

tắm phần khích".Ta cũng đã nhìn thấy, trên mặt đất, cái luồng năng lượng tỏa lan thành những ngọn gió đủ loại quanh các hiện hình nhỏ nhất nhất của cảnh quan, cũng như qua những lần nút nể vật vãnh, làm cho các cảnh quan dập dề uốn lượn động mình (cái họa tiết thuộc các họa tiết có từ ngàn xưa ở Trung Hoa, xem khái niệm phong cảnh")¹; cũng như ta phát hiện ra gió áy trong đất không ngừng lướt qua các đường vân của địa thế, vừa vực dậy những trái núi ngất ngưởng, vừa thu mình lại trong các góc ngách bồi tiếp phì nhiêu (loại đất do người địa bốc phát giác để xây cung điện và mồ mả); hoặc ta đánh hơi nó tỏa lan không ngừng trong châu thân và qua các mạch năng lượng lưu giữ làm hơi thở bập bùng (các mạch được người châm cứu trông chừng không để cho nghẽn). Sự thông thương của luồng năng lượng liên kết con người với nội thân cũng như liên kết con người với nguyên lý tiến hóa và biến hóa của ngoại giới: nhân quan toàn cục, nhất quán, đơn giản lạ lùng - và thậm chí khó nắm bắt vì đơn giản. Bởi lẽ, tất nhiên, chính cái tính mặt nó gây ra dấu vết và gây ra thảm kịch; nhưng nó cũng tự vun đắp cho nó. Các chức năng nhất quán của nguồn năng lượng, thông thương và tô bồi cùng một lúc, ta chỉ có thể đa dạng hóa nó - một cách thi vị - mà thôi.

Cho nên chỉ cái ngăn trở mọi sự lưu thông sẽ là

sự lưu thông nào đi ngược lại nhịp độ tự nhiên tạo ra bất ổn vừa ngoài vừa trong, cũng như những thiên tai hay là bệnh tật của cá nhân. Bởi lẽ, cũng như đối với các nhà luân lý Trung Hoa điều ác chỉ là sự tắc nghẽn phản ứng luân lý lôi kéo theo bế tắc và tiếp theo là khô héo nghị lực. Nhưng chính cả hai bình diện ấy, luân lý và y lý, vẫn nên tách biệt chẳng và sự phân biệt chẳng phải là giả tạo sao, dù có góp phần làm rõ? Trong sách Trang tử, khi Huân công bỗng ngã bệnh vì cho rằng mình thoáng bắt gặp một thần linh báo điềm gở, vị lương y bình thần chỉ rõ rằng: bệnh thì có bệnh, nhưng chỉ do sợ mà tắc nghẽn bên trong. Bởi, nếu luồng năng lượng tích tụ "bị phân tán không quy hồi", "nó sẽ không còn đủ"; "nếu nó lên không hạ", "con người đâm giận dữ", "nếu nó hạ không lên lại", "con người mất trí nhớ"; sau cùng, "nếu nó lên không xuống" và đóng lại giữa ngực con người, "tiếp đó là bệnh" (chương 19, Guo, tr. 650). Từ hình thái học ấy dẫn đến chẩn bệnh và xét chung không phân biệt, ta nhận thấy như thế, cái tinh thần và thể xác, giận dữ và bệnh tật, cuối cùng luồng năng lượng không nên phân tán, cũng không phong bế, không tích tụ cũng không hướng riêng về một phía, mà phải liên tục liên kết lưu thông, đó là mấu chốt của sức khỏe (thể xác?) và "hình thức sung mãn" (thần trí?) của năng lực.

Ta hãy xem như chức năng cần nuôi dưỡng của nguồn năng lượng là gìn giữ trong bản thân sự lưu thông của sự sống và điều ấy được minh họa trong hô hấp (dù làn hơi thở này xem như "có sau" cần được phân biệt với luồng khí thủy). Hô hấp là sự thể hiện trước mắt hơn cả của nguồn năng lượng và đủ để đưa vào con đường minh triết. Và nó không phải hoàn toàn là minh triết ư? Tôi chưa hề thấy ai ở Trung Hoa đã động đến cái hơi thở ngắt đoạn để xem thường nó, như ta thường thấy triết gia khổ hạnh chẳng hạn xử sự như vậy vì chẳng màng gì tới làn hơi truyền sự sống (theo cách khí thiêng): "Gió đây, nhưng không phải bao giờ cũng gió ấy, lời nói khắt của Marc Aurèle, có như thế mỗi lúc bạn mới hắt bỏ nó đi để hít vào gió khác tiếp theo" (Tư tưởng, II, 2). Vận chuyển mâu thuẫn ấy vừa đủ tỏ lộ cái rỗng không của nó. Vậy mà, thay vì thấy ra cái dấu hiệu bất toàn xét nhân danh tính thủy chung như nhất của sinh vật, Trung Hoa thông thường hơn cả nhận ra sự đổi mới trong hô hấp như là cái gì đưa chúng ta tham gia vào trường cộng thông rộng lớn qua sự tập trung phân tán song đôi không ngừng hoạt vận đời sống. Điều làm nên nét riêng của người Hiền, lời của Trang tử (chương 6, Guo, tr. 288), ấy là hơi thở "sâu, sâu". Không những hơi thở này là hiện thân của sự điều tiết hòa điệu theo nhịp vào ra mà cường

độ ấy còn nói lên rằng nó hẳn phải lan tỏa trong châu thân cho đến mút tận cùng: "Con người chính tông hô hấp từ gót chân", nghĩa là cho đến bàn đạp và triệt để; và con người thông tục chỉ "từ cổ họng" (chương 6. Guo, tr. 288).

Nhiều kỹ thuật của các đệ tử phái Trường sinh nhằm thở ra hít vào đúng phương pháp và chẳng hạn chiếu theo phũ tạng nào đó, giữ hơi thở mạnh hay yếu, là những kỹ thuật quen biết đối với sách Trang tử (xem chương 15, Guo, tr. 535); tương tự đối với thể dục kèm theo và, theo thuật "co giãn" ("ngưng tụ như gấu và vươn ra như chim") cho phép mở thoáng khắp châu thân mọi ngõ khó khăn gây trở ngại cho thông thường. Trong truyền thống đạo giáo về nuôi dưỡng sự sống sẽ phát triển rất nhiều công thức và hướng dẫn được các sách giáo khoa thu thập chi ly nhằm lợi dụng cái lực của không khí tích tụ và hãm ở nội thân để đánh bật các nút phong bế; cũng như nhằm theo dõi và trông chừng luồng lưu thông bằng "nội thị"^m, làm thế nào để đưa đẩy luồng lưu thông đến tận điểm bệnh và, nhờ tuổi tẩm nhu thể này, giúp nó hồi phục.¹⁰

Do đó hơi thở bảo đảm cùng một lúc hai chức năng nuôi dưỡng: một mặt, chức năng thông thương tiếp xúc (đặc biệt luồng hơi mới được xem như lãnh vai trò đẩy máu đi trong tĩnh mạch theo mỗi nhịp thở

vào ra) và, mặt khác, chúc năng chuyển hóa ("thải không khí xấu để hít vào không khí tốt" khiến cho hô hấp trở nên tác động chính để đổi mới sự sống). Ta có khi lại còn đâm mơ mộng, qua sách Trang tử, rằng cách dinh dưỡng bằng hô hấp, chủ yếu là dinh dưỡng vì được tinh lọc hơn và gọn trong hơn khối tính vật chất (nhưng vẫn cú thuộc phạm vi hiện tượng), phải chi có thể thay thế thức ăn bằng hơi thở ấy thoát tiên chẳng phải là tinh thần (như trường hợp thức ăn cho tâm hồn) nhưng, bằng phương thức được trong lọc hơn trong chuyển tải, nó đưa dần đến chỗ tinh thần. Đến hạn kỳ, Trang tử tự hỏi, những con người "tinh thần" tinh tuyền ấy, theo truyền thuyết, cỡ như các Hiền giả của núi Gushi xa xôi lấy làm mãn nguyện "hít gió uống sương" và chẳng còn cần ăn ngũ cốc khác, cú thể giữ mình "mảnh mai" và "tươi trẻ" của gái trinh làm như rắc rối không dè dặt không giới hạn ảnh hưởng tốt đẹp của mình, nếu thế - vượt qua điều người ta ngỡ thoát tiên là - thái quá - phải chẳng những con người ấy còn hơn là chuyện hoang đường kỳ dị hay còn hơn là những hình tượng thần thoát nữa không chừng? (Thậm chí chẳng phải ta nhận ra, ngày hôm nay nhận định một cách trái ngược và tiêu cực, có tính chất bệnh lý, đó là lý tưởng mà hạng người bị bệnh mất ngon miệng hằng ôm ấp?)

4. Tôi có nói khá nhiều, chắc là vậy, ít nữa là từ sách Trang tử, để cho mọi người thấy ra cái gì làm cho sự nuôi dưỡng năng lượng trở thành yếu tố- bản lẻ cho vấn đề phát triển cá nhân: nó cắm sâu vào chặng đường vật thể hơn cả trong bản chất người, cùng lúc ấy nó vươn đến chặng luân lý và tinh thần. Một mặt, quả nhiên, dưỡng chất mà ta thường ăn vào, cũng giống bất kỳ thực tế nào ở đời, là sự cụ thể hóa của nguồn năng lượng, nhưng ở dạng ấy nó nặng nề hơn, dày cộm hơn; mặt khác, những kích thích sinh vui, sinh giận đều có khả năng văng đục cái "quân bình", cái "chính trực" của luồng nội tại ấy. Theo sinh lý học Trung Hoa, các thức ăn tiêu hóa trong dạ dày được biến hóa từ thực vị ra luồng khí để rồi năm luồng khí phát xuất từ năm thực vị lan tỏa vào ngũ tạng (hình thái học gần nắp vô cùng!) và mỗi tạng thu thái tố chất của mình mà nuôi dưỡng; thêm vào đó, các luồng khí này khi hòa lẫn với nước nhuộm thành sắc đỏ dưới ảnh hưởng của tỳ tạng và tạo thành máu. Cái "khí huyết" bộc lộ theo mức độ của tính khí, sự biến đổi của tính khí là điều cần quan tâm, theo lời cảnh giác của Khổng tử, để có thể tháp ghép cái yêu cầu đạo lý vào từng giai đoạn đời sống (Trao đổi, XVI, 7). Mặt khác, theo các chuyên gia đạo giáo về phương diện nuôi dưỡng đời sống, bồi tri thức này cũng trở thành thuyết giáo, cái

"tinh", cái "khí" và cái "thần" là "ba báu vật" hoặc ba chặng tiến hóa và nảy nở cá tính, như thế là khí biểu thị cho yếu tố trung gian của chuyển biến. "Tinh", làm nền tảng cho tri thức ấy, "là mẹ của khí mà thần là con của khí": khó có thể diễn tả rõ hơn sự bất gián đoạn từ chặng này sang chặng kia; vả lại sự nối liền nằm trong cả hai chiều: lúc sinh nở, "thần" nhập vào bào thai sinh ra "khí", "khí" sẽ sinh ra "tinh" và khi già, theo chiều ngược lại, nên tinh hóa cái "tinh" của thể xác để biến nó thành "khí", "khí" cần tự biến thành thần, chặng tinh vi hơn cả và bồi bổ hơn cả năng lượng (chặng cư trú của người được Trường Sinh, "thần nhân"^{m'})¹¹.

Dẫu sao sự nuôi dưỡng sinh lực bằng nguồn năng lượng, ở Trung Hoa, không phải là nét riêng biệt của phái Trường sinh. Nhà luân lý Mạnh tử, cũng vậy, quan niệm rằng nguồn năng lượng là cái gì làm "đầy" con người thể chất của ta và thường được điều khiển do chúc năng bao biện của tâm trí (II,A,2). Luồng năng lượng ấy tự thân vốn mang tính vật lý, như từng lộ rõ những lúc ta va vấp chẳng hoặc khởi động chạy, chính cái nguồn năng lượng này bỗng chốc lẩn lướt chúc năng bao biện của óc não và làm óc não bùng dậy. Cùng lúc, Mạnh tử mạnh dạn "nuôi dưỡng" và hun đúc trong con người, bằng nếp chính trực trong xử

thế, một luồng năng lượng "khuếch sung vô tận" đến nổi tràn đầy "toàn cõi Trời Đất" song hành với tính chất luân lý, cái nguồn năng lượng kia vừa là nguồn ngưỡng vọng cũng bị hụt hơi và tiêu trầm. Nếu cần thì đó là bằng chứng rằng sự nảy nở hai mặt tinh thần và thể xác không rời nhau; bên cạnh đó "hồn" và luôn cả "xác" tỏ ra là những phạm trù bỗng nhiên trỗi tuột lạ lùng.

VIII. PHƯƠNG THỨC NUÔI DƯỠNG ĐỜI SỐNG

1. Thiết tưởng từ đây như thế là chúng ta được trang bị để đọc một trong những chương nổi tiếng hơn cả sách của Trang tử (chương 3, Guo, tr. 117). Giữa chương "Phép dưỡng sinh", ông đặt đối diện, như ta thường thấy ở Trang tử, một ông vua và một gã làm nghề; chẳng hề được học của ai hoặc chẳng có tính dạy dỗ, sự thuyết giảng của gã phát sinh thuần từ kinh nghiệm bản thân và từ việc quen dùng dụng cụ. Bài học có tính căn nguyên hơn mọi hiểu biết lý thuyết vì nắm được ngay từ cái sử dụng của vật, gã phát triển một cách thế "hiếu" hoặc biện biệt, Umsicht, là một cách hiếu riêng của gã dẫn dắt "cách cầm bằng tay" (Hantieren, chủ của Heidegger)¹². Ngắm một cái búa

quả tình chẳng cho ta biết được gì về cái búa thực thụ, ngay từ cái tính dụng cụ và qua sự dần dà làm chủ của con người đối với vật, sự hiểu biết mới thoát thai và chẳng có sự miêu tả nào thay thế được. Tuy nhiên cái búa chẳng phải là dụng cụ còn khá thô sơ? Trang tử quảng diễn vấn đề này với con dao:

Gã lái thịt Đinh mổ con bò cho vua Văn Huệ, Cách gã ghi con vật, đưa vai kèm nó, chân trụ vững trên đất, kẹp nó vào hai gối, ta nghe ra những tiếng hòa êm tai, còn con dao vồn lượn thật nhịp nhàng phát ra những tiếng hổ mà gã làm liên lạc nhau thành một điệu nhạc, khi thì nhịp theo điệu vũ "Tang lâm", khi thì bắt nhịp theo giai điệu "Điểu khúc" [hoặc, cách đọc khác: gã bổ dao đúng vào múi các tình mạch].

- Giỏi thật! Nhà vua reo lên. Kỹ thuật đến thế!

Gã lái thịt buông con dao đáp: "Thần mê cái đạo, mà đạo thì vượt kỹ thuật. Trước đây bắt tay mổ bò, thần không thể không nhìn thấy nguyên cả con bò. Kế đó, ba năm sau, con bò không còn lù lù nguyên vẹn nữa [toàn khối]. Nay thần thấy con bò bằng cách nắm bắt nó một cách [gạn lọc bỏ] tinh thần chủ không phải chỉ có bằng mắt: khi hiểu biết bằng giác quan dừng lại thì năng khiếu tinh thần của thần cố tiếp xúc tựa vào cơ cây tự nhiên ["trời sinh"] của con vật. Như thế là

thần nhắm vào các khe lớn và luồn lách dao qua các quãng rộng vừa áp sát vào hình thể bên trong. Nếu thần không chạm vào tĩnh mạch, động mạch, cơ bắp, gân, thì càng không chạm vào xương lớn nốt!

Anh lái thịt nào giỏi phải thay dao hàng năm: vì cắt thịt; anh lái thịt bình thường phải thay dao hàng tháng: vì chặt xương. Ấy vậy mà, mười chín năm trong nghề, mổ hàng ngàn con bò, lưỡi dao của thần vẫn sắc như mới mài.

Tuy nhiên, mỗi khi mổ nhầm một chỗ chẳng, thần xem xét khó ra làm sao rồi thận trọng, mắt chăm chăm, làm chậm, cầm dao thật khéo: hô một tiếng là xong - như hất một tí đất xuống nền nhà. Rồi nhấc dao thẳng người dậy; thần nhìn chung quanh nhẹ nhõm vừa lòng. Chùi dao, đút vào bao".

- Giỏi thật! nhà vua reo lên. Nghe lái Đinh, ta hiểu dưỡng sinh là gì rồi.

Bản dịch trên đây đòi hỏi nhiều điều cần nói rõ. Khi anh lái thịt bảo mình kết với đạo chú không phải nghệ thuật hay kỹ thuật gì, tôi nghĩ đạo có hai nghĩa đi liền nhau: vừa nghĩa "vận hành của sự vật" hiểu theo nghĩa tổng quát hơn cả, như cách dịch của Jean - Francois Billeter 13, và nghĩa cách xử lý riêng. Tôi có cảm tưởng khái niệm đáng được lưu ý chính là ở chỗ

ấy: người ta đi đến đạo Trời hoặc nói đến đạo ngắn gọn, để chỉ vận hành lớn của vạn vật cùng cái kho chứa nội tại ấy, cũng như nói đến "cái đạo của tôi", nghĩa là cách riêng của tôi lãnh hội sự vụ và thành đạt. Cách vận động này, là cách cá nhân cho nên nhỏ nhoi, nó giống theo vận động của thế giới, cả hai đều cùng một khả năng. Do đó tôi chọn cách dịch ở đây bằng từ ngữ "phương thức" để tiếp tục hiểu theo nghĩa thứ hai, tức là cách xử lý nói riêng, theo nghĩa cái kích thước tiếp diễn đặc điểm của khái niệm: chính vì cái đạo không rời được ý nghĩa diễn tiến tự nhiên riêng biệt của tiến trình cho nên ở đây nó tương phản với nghệ thuật hoặc kỹ thuật là những phương diện, theo Trang tử, vốn "buộc chặt", không chế và quen thói áp chế (xem chương 7, Guo, tr. 295; chương 12, tr. 427); trái lại, nép mình theo đạo tự nhiên cho phép anh lái thịt vào cuối hồi truyện đứng lên nhẹ nhõm.

Nhưng ý nghĩa nó như thế nào khi vào đầu anh lái thịt không khỏi nom thấy trọn vẹn con bò và sau đó bò lại không lù lù trọn vẹn trước mắt anh? Tôi hiểu rằng, lúc đầu học nghề, nguyên khối con bò bày ra trước mắt anh như một dữ kiện thô lậu, chình ỉnh ra đó, ngáng hết thị trường của anh, ngăn chặn một sự nắm bắt bên trong hơn, có cường độ hơn và tinh mật hơn; kể đó tôi hiểu rằng dần dà theo năm tháng khả

năng nắm bắt tinh anh thêm, cái khối đục mờ của thân thể con bò bắt đầu để cho xuyên suốt và nhận thức vào tận các khớp bên trong (đối với nghệ sĩ chẳng như thế sao? Có zanne đứng trước ngọn Sainte - Victoire)? Cho nên tôi không dịch như Jean - Francois Billeter: "Ba năm sau, tôi chỉ còn nhìn thấy các phần trong con bò thôi", vì chữ dùng ấy không có trong văn bản và quan hệ toàn phần và các phần có tính rắc Hy Lạp, và mang tính chất tư tưởng Hy Lạp nữa là khác, chứ không có tính Trung Hoa (vả chẳng ta biết rằng, khác với người Hy Lạp hoặc người Ấn Độ, vấn đề cơ thể học ít được người Trung Hoa lưu tâm): Cái mà anh lái thịt trông thấy về sau, tiệm tiến, chẳng phải thu hẹp lại thành một "phần" của con bò mà cũng chẳng phải toàn bộ con bò, mà là, bằng nhận thức thâm sâu, con bò được gạn hết chất đục lù lù như một "toàn bộ" và do đó trở nên rõ nét qua quang tuyến của trí óc. Còn cần phải hiểu "trí óc" ở đây nghĩa là gì. Tôi muốn dịch bằng "sự nắm bắt [một cách gạn lọc và] tinh thần hơn là bằng "trí óc của tôi" vì người ta hiểu rõ rằng trong trường hợp này không hẳn bằng trí óc với tư cách là cơ quan và chức năng riêng biệt (nếu thế Trang tử sẽ dùng chữ tâm, "tâm trí") mà đúng hơn là bằng nắm bắt tinh anh và không vướng bận mà ta đã mục kích sự nắm bắt đó tiến triển bằng cách chuyển hóa trong lọc nguồn năng

lượng: siêu hóa chẳng thô kệch cụ thể, nó cho phép đạt tới tinh chất "tinh tế" và vào bên trong cái vô hình. Bởi lẽ, tất nhiên anh lái thịt vẫn cứ nhìn vào, và, như ở đoạn cuối anh có nói rõ, ánh mắt anh trái lại chăm chăm vào chỗ khó (vì vậy tôi dịch, thay vì: "giác quan của tôi không can dự vào nữa", mà trái lại dịch sát văn bản: "khi hiểu biết bằng giác quan dừng lại", sự nắm bắt tinh anh trở nên tinh thần lúc bấy giờ tiếp xúc tôi). Làm như thế, kể từ chẳng vật thể được phát hiện, hiện diện lơ lảo tù đầu, nay thể xác con bò được nâng lên hàng đối tác theo đó tri thức nội nhập của người lái thịt tiến triển cùng một trật (như ta có thấy ở đoạn trước nhân hình ảnh gõ cây rồi sẽ được người thợ mộc làm thành giá chuông). Cho nên ở đây không còn nói đến chuyện thấy, mà là "gặp", nói chung, sự thể tiến triển xa vật, gần vật cũng như theo vật, là đặc điểm của năng khiếu nắm bắt siêu hóa"^p (thần dữ vật du).

Sau cùng, tôi không thể tách bạch, dù chốc lát, cái thao tác mổ cái vật thể được nhà vua nói đến ở phần kết luận và làm thành lời bình duy nhất cho đoạn văn ta hiểu "dưỡng sinh" là gì rồi; sự hoạt động miêu tả trong đó chỉ hiểu được nếu đem gắn nó với mặt ẩn giấu của sự sống ấy. Dù sao, có nên chẳng, đọc hết cả đoạn một cách hoàn toàn bóng bẩy, như thường đọc lời bình ở Trung Hoa. Cũng giống như, hồi đầu, anh

lái thịt không nhìn thấy cơ cấu kẽ khốe trong cơ thể của bò theo lời bình, "thì cũng vậy", người học hỏi nuôi dưỡng đòi mình hỏi đầu "không biết nhìn ngó thể giới đích thật" hoặc, cũng giống như anh lái thịt làm thế nào để cho thịt và xương ở các khớp tự rã ra, "thì cũng vậy", đệ tử của đạo, "giữa phân điểm sống và chết", bằng chiêm niệm, làm thế nào để "phân định" v.v... (Cheng Xuan - Ying). Đối với một nhà bình phẩm mãi về sau (Wang Fuzhi), những "cục xương to" là những hiểm họa lớn và những trở ngại lớn trong đời sống và cái kẽ khốe nhận ra ở các mấu chốt là lối thoát phải tìm cho ra, ngay giữa cái khó khăn mới mong thoát ra; ngay cách nắm dao tinh tế ở các chỗ chẳng rối rắm nhất cũng "dùng làm hình tượng" cho khả năng con người nếu bình tâm chăm chú bao giờ cũng tránh được va chạm với ngoại giới. Cái "cùn" của con dao (ở anh lái thịt bình thường), ngược lại, là cái cùn của "cảm ứng", hoặc của "tài năng", hoặc của "tri thức" đang cố tìm cách đâm thủng không tuân thủ dạng thù của tình thế (chẳng hạn không chờ cho giải pháp chín muồi) và làm cho ta chùn nhụt vô bổ v.v... Cách đọc văn bản như thế là hoàn toàn duy thức và nằm ở bình diện sự vật biểu thị mà thôi, thiết tưởng nó làm cứng khựng quá sức những gì ta lãnh hội vốn vẹn tù bên trong của cách cầm dao tiệm tiến. Bởi thế tôi

không nghĩ rằng câu chuyện về cách thao tác của người lái thớt có tính cách ngụ ngôn, mà đúng hơn là có tính cách dẫn dụ: nó không minh họa sự đi đến với dưỡng sinh mà nó dẫn dắt vào dưỡng sinh - theo nghĩa đen. Nó khai tâm; thay vì giải thông từng điểm một, nó bày ra cách thức bước theo nó vận hành với tiềm năng của mình. Do đó lời bình của nhà vua, rất rần rởi, phát ra ít nhằm giải thích mà chỉ dẫn, nó vừa gợi dẫn vừa quy nạp: nghe những lời lẽ ấy, "ta có được" (dưỡng sinh).

Nếu sự thuyết giảng của đoạn văn được hiểu ra theo cách giải mã tỉ mỉ màn diễn không bằng cách hiểu toàn cảnh qua diễn tiến và xung động tạo nên (xem lại hiệu quả lôi kéo theo động tác miêu tả như vũ khúc vào đầu đoạn văn), thì tất nhiên bài học ấy không thuần túy lý thuyết; ta chỉ hiểu thực thụ khi ta thu nhận từ từ vào mình cái khả năng vốn cần thiết ngay từ đầu và được hiện thân sáng giá ở đây: đó là khả năng giữ cho mình tiến triển. Như ngày nay ta thường biết qua động tác dây chuyền liên tục trong thể dục Trung Hoa (chẳng hạn Thái Cực quyền), đâu là điều kiện giữ gìn cái sắc sảo trong con người mình, thay vì để nó cùn nhụt, giống như con dao của người lái thớt bao nhiêu năm sử dụng (khỏi cần nghiền ngẫm về con số "mười chín": con số âm thêm vào con số dương v.v...) vẫn

còn sắc bén, câu nhắc nhở trong sách, như ra khỏi cõi mài. Nói gương con dao, ta cũng nên nắm giữ " vốn liếng" của mình bằng cách không ngừng tìm ra con đường phi bế tỏa. Bởi lẽ cái gì cho phép sự không mài ấy nếu chẳng phải - như ta biết từ đầu và được lặp đi lặp lại mãi hoài trong tư tưởng Trung Hoa như là trực giác sáng chói vậy (và vừa rồi được thị hiện bằng hơi thở) - đó là khả năng lưu thông và thông thường qua cái hiện hình (ở đây là thi thể con bò) mà không còn bắt gặp phong bế, cũng không bị hung hiểm sa lầy (ngay cả ở những điểm khó mà mỗi chẳng sát rịt hơn cả)? Và làm thế nào đạt tới khả năng ấy nếu chẳng phải, như lời giảng thường xuyên của Trang tử, thay vì được nâng đỡ hay có duyên bên ngoài hay chờ đợi được thiên khai, mà bằng cách tinh lọc các khả năng ấy bên trong mình sao cho linh lợi và sắc bén.

Con dao không cùn vì cuối cùng cũng qua đi, trên lưỡi dao, cái giai đoạn khối nặng, giai đoạn vẫn đục cụ thể - mà cái "không cùn" ấy vẫn thuộc lãnh vực hiện tượng, là mức cuối cùng của hiện tượng được giảm nhẹ cho phép con dao thao tác không vướng mắc. Cũng giống như vậy, với thời gian, cái tri giác về con bò được gạn lọc đến độ để lộ ra, trong cơ cấu nội thân, những điểm thông tế vi nhất: sự nắm bắt tinh tế hơn cả ấy, chính nó sẽ cho phép luồn lách nơi này nơi

kia cái nguồn năng lượng, cho dù là ở bên trong bề dày của cơ thể mình hay ở cấp độ đời sống (không có vấn đề chọn lựa giữa các bình diện ấy và bình diện này chẳng giống bình diện kia) sao cho con dao không đi đến chỗ bế tắc, cũng không tán lạc, mà cứ tiếp tục qua. Bài học có tính cách toàn bộ hơn cả, cách cầm dao (cầm vốn liếng) lúc bấy giờ tinh tế đến độ "chỉ cần tiếng hó", cái mắc mó "đã tự rã ra", chẳng cần tìm kiếm, chẳng cần gắng gỏi; cái giải pháp an bình phát sinh từ ngõ ngách vô cùng vi tế lộ ra từ chính tình huống và được trí khôn của ta thận trọng lọc lựa khai thác. Cần phải tập trung tột độ mới đạt đến mức làm chủ như vậy tự khắc có kết quả chẳng cần nỗ lực; nhưng làm chủ nó đi ngược lại với sự co rút: cái phương thức mà cách cầm dao tuân thủ ấy đã thể hiện bước đi của tính nội tại vốn theo cái dạng thù tự nhiên mà nhờ thế luôn tìm ra được "đường đi" của mình, được cái đạo, không tốn sức và không cưỡng chống. Vì vậy ở đây không có bài học (vì tính nội tại là không giải thích được, vì tư tưởng về tính nội tại cũng không có cấu trúc hay lý thuyết gì hết) nhưng, ngược đời thay, lại có sự thuyết giảng (theo cách gián tiếp) để học cách để cho mọi sự đi đến tự nhiên. Có lẽ đó là điều khó hơn cả: học cách để cho sự sống đến và đi, liên tục, trong ta.

2. Thông thường, thực tình, tôi có phần dè dặt đối với những so sánh trực tiếp giữa văn bản thuộc những nền văn hóa còn đứng ngoài nhau, tức là khi nào tôi không động tới tương quan lịch sử về mặt ảnh hưởng, vay mượn hay tiêm nhiễm. Không cần xếp đặt ruộm rà hơn nhằm tạo ra giữa các văn bản những vấn đề chung mở ra cho văn bản này tiếp chạm văn bản kia, những cách đưa lại gần nhau ấy quả tình chẳng đi đến chỗ nắm bắt những nét văn hóa và những nét cơ bản chứa đựng trong đó, với ý nghĩa là những gì tôi gọi là tiền khái niệm, trong những hình thức biểu thị bất động tạm thời - một cách áp đặt - đặt song song. Nhưng ở đây hiệu quả so sánh quá rõ ràng vì cố tình đặt tương phản, cho nên ta không khỏi tựa vào đó, dù là chỉ để kích thích, nhằm đọc thêm nhiều hơn sau đoạn văn đó. Thay vì phần sâu xa có tính văn hóa bị mất đi vì đối sánh, cái nghĩa ẩn giấu lại bật ra tương phản một cách triệt để hơn. Chẳng hạn trong tác phẩm Phèdre đoạn nói về biện chứng quan trọng đối với tác phẩm của Platon chừng nào thì Platon cũng bắt gặp cái trình tự trong Trang tử một cách có ý nghĩa chừng ấy. Trong Platon cũng vậy, con người thao tác phải có khả năng mở "tùy theo các khớp tự nhiên" và chăm chú không làm gãy một phần nào không giống như "kẻ xử lý theo cách anh lái thịt vụng" (265a - 266c và 273e, 277b).

Nhưng về phía Platon, để đáp lại sự "lên" tới ý tưởng nhờ như quy tụ một tập hợp phân tán thành thể thống nhất, vấn đề ở đây là thao tác theo chiều ngược lại: bằng cách chia thật nhỏ các chủng loại đi dần "xuống" chạm đến chủng loại không còn chứa bên trong nó những gì khác nhau khả dĩ chia vụn thêm nữa, chủng loại ấy sẽ là chủng loại bất khả phân, có thể nói là chủng loại nguyên tử, cung cấp hình dạng riêng biệt của vật thể đang nghiên cứu. Platon đưa ra hình ảnh minh họa cho phương pháp này bằng định nghĩa về tình yêu, một chủ đề lớn của Tây phương thì phải: trong loại tình yêu "điên loạn của con người cũng như của thần linh", người ta sẽ chọn để cắt giữa một tay hay chân bên trái (đáng chê) hoặc một tay hay chân bên phải (đáng khen), kẻ đó cắt nốt. "không ngừng" cho đến mức độ quyết định vừa phải.

Bởi sự nhất quán trong ý tưởng có thể sánh với nhất quán trong một sinh thể, rõ ràng lối cắt xén như vậy không thể thực hiện mò mẫm mà phải là tùy theo những khớp tự nhiên, có nghĩa là vâng theo cái toàn bộ và sự gắn kết giữa các thành phần. Bởi lẽ, ở đây, quả là "thành phần" (meros). Ở Trang tử, trái lại, cái tri thức bên trong cách cầm (dao) và giai điệu của động tác đều đưa ra cận cảnh: dụng cụ không chỉ là phương tiện mà là vec - tơ của tính hiệu quả (con dao của

người lái thịt hoặc cây cọ của họa sĩ - lăm tập Nghệ thuật hội họa của Trung Hoa cổ đại đã lấy cảm hứng từ đoạn văn này). Cũng chẳng nên cắt "theo khớp" mà là giữa các khớp với nhau; chẳng phải những yếu tố tạo thành cơ cấu là cái nên lưu ý mà là khoảng trống giữa khe là nơi thao tác sự thông thương (từ đó xuất phát hơi thở linh động). Cái hợp lý trước mắt vì thế không phải là cái hợp lý của một cấu tạo như ta kết hợp hay phân rã một hình nét trong hình học; mà là cái hợp lý của một chuỗi tiếp nối cho phép vận hành diễn tiến không dứt. Ấn số một phần là sự nghiêm ngặt của định mức, mặt khác là sự không phong bế v.v... Một lần nữa phải tạo cách biệt giữa thao tác tìm hiểu kèm theo lợi ích lý thuyết (phương pháp "phân tích") và thao tác nhằm giữ gìn và nuôi dưỡng đời sống. Đối với cấu tạo song đôi của Bản thể và tư tưởng vốn làm nên chỗ nghỉ mình cho triết học, cái tương ứng là mỗi chăm lo dành ở đây cho chức năng, đây là chức năng duy nhất, chức năng qua lại - "nơi qua lại" của đạo - chức năng của đạo lần sinh.

3. Bối tính nội tại là bất khả diễn giải, ta chỉ có thể cho vào đó từng hồi một thể hiện sự hội nhập tiệm tiến những gì từng lúc tiến thành sự ung dung và khả năng. Những giai thoại kia dùng để làm gì, những giai

thoại nối tiếp sau đó trong ngoại thiên của Trang tử, "Đạt sinh" (chương 19) mà tôi đọc tiếp theo hồi lâu: những giai thoại này cắt đoạn văn về người lái thịt thành những phân đoạn qua đó sự thâm nhập đạo càng đi vào nội thân - đến độ không còn đạo. Tư tưởng về phương thức, quả nhiên, lên đến đỉnh cao đến khi không còn nhận ra phương thức nữa. Trong giai đoạn đầu tiên có minh họa sự tập trung cho phép đạt tới tinh thần, ở giai đoạn này hiệu quả đạt được tự nhiên không có nguy cơ gì, không có gắng sức hoặc bất an (chương 19, Guo, tr. 639): Khổng tử ra khỏi rừng bắt gặp một gã gù dùng cây sào bắt ve dễ dàng như nhặt trên đất. Ông thán phục cho tài nghệ của gã cũng như vừa rồi nhà vua thán phục kỹ thuật của anh lái thịt và tự nhiên tìm hiểu về đạo của gã. "Trong năm sáu tháng, gã gù đập, tôi tập luyện giữ cho mấy quả bóng chồng lên nhau trên cây sào không cho rơi: khi chồng được hai quả, tôi còn bắt hụt vài con ve; khi đã chồng được đến ba quả thì bắt mười con chỉ hụt một con: và khi chồng được năm quả rồi là bắt ve giống như nhặt vậy".

Đến giai đoạn ấy, gã biết cách giữ cho thân mình bất động như khúc cây cắm xuống đất và giữ cho cánh tay im lìm như cái cành khô, "đem hết cả vạn vật sinh linh ra đổi cánh ve gã chẳng đổi đâu": "thử hỏi gã làm

sao mà chẳng bắt được ve?". Sự tập trung mài sắc các năng khiếu cho nên dẫn kết hiệu quả tự phát tiết không thất thoát, không mảy mò: giả như sự tập trung này có được xem như ở phần trước là thần cũng không có nghĩa rằng trí óc với tư cách là bộ phận có tham dự vào đây biệt lập với thân - bởi lẽ mọi thứ trong đoạn văn này, ngược lại, cũng như đoạn văn trước. có tính động tác và quy thuộc nghệ thuật cầm nắm, ở đây cây sào thay cho con dao - nhưng mức độ đạt được trong động tác là mức độ "trời", tức là mức độ của diễn tiến tự nhiên đã làm tiêu tan mọi đối kháng và mọi thứ đục mờ là những đặc điểm của chặng đường thô kệch hơn của sự vật cụ thể; cũng vậy, nhờ tính cách hoàn hảo riêng biệt, nó không hành động phỏng chùng. Một lần nữa, "thần" là một từ không phải có tính phân tích, mà có tính tăng cường (có sự tập trung "dẫn đến" cái thần ấy, nên dịch thế này có lẽ hơn).

Đoạn hai nói đến chuyện vượt qua vực sâu trong đó người lái chiếc thuyền, cũng theo lời ghi trong sách, "giống như lái cái thần", nghĩa là, giống như đoạn trước, không gặp sức cản, thông dong, tùy thích (nt, Guo, tr. 641). Gã này cũng vạch ra các trình độ học tập: người lợi giỏi đạt thành nhờ tập luyện nhiều nhưng người thợ lặn, dù chưa hề trông thấy thuyền,

cũng biết lái thuyền - Lời thuyết giảng được kín đáo đưa vào đây cần đạt ngay trước thời hạn: ngay trong khi chính đốn tình hình, hoặc khi sắp đặt xong xuôi, ở phía thượng nguồn, từ đó nảy sinh hiệu quả sau đó. Bởi lẽ người lợi giỏi sau khi tập luyện nhiều "quen mắt" môi trường nước; còn anh thợ lặn, anh thấy vực như thấy ngọn đồi và thấy con thuyền chòng chành chẳng sợ hãi gì hơn khi thấy chiếc xe trên bộ lùi bánh. Vì anh quan hệ khăng khít hơn với môi trường của mình, vì anh càng ngập sâu, anh càng nắm bắt tinh vi hơn cái lý lẽ của nó hoặc cái khuất khúc bên trong, anh lái thuyền càng thông dong điều động phương tiện. Con thuyền như con dao: kẻ cầm giữ, nếu thuận theo, luôn tìm được lối thông qua.

Nơi đây vực như hố thẳm, nơi kia thác nước cuộn cuộn chóng mặt - thêm một hình tượng của vật thể (bề ngoài) khó vượt qua, tương ứng những điểm rối rắm tận cùng mà con dao anh lái thật dụng nhằm. "Thác nước cao ba chục trượng và bọt tung tóe bốn chục dặm; rùa khổng lồ hay cá sấu hay đồi mồi chẳng có con nào lội ở đây được ..." (nt, Guo, tr.656). Ấy vậy mà Khổng tử bỗng nom thấy một người bì bõm và, cứ tưởng anh ta râu rĩ muốn kết liễu đời mình, nên nhẹ dạ sai một cậu học trò men theo dòng nước tìm cách vớt người ấy lên. Nhưng kìa, chẳng phải trăm thuốc cách

đó người ấy từ dưới nước bước lên, tóc xỏa, và mem theo bờ vừa đi vừa hát đó sao? Khổng tử, đúng như ta chờ đợi, thốt kên câu hỏi lệ thường, câu hỏi về đạo, người ấy đáp chẳng có đạo gì hết. "Tôi trầm xuống theo nước xoáy rồi trôi lên theo nước dôi": tôi chỉ việc theo cái đạo của nước chứ có gì riêng đâu". Nếu tôi không có đạo riêng, là vì tôi du theo đạo của nước vừa uốn theo mấp mô: tôi trôi vào nước xoáy rồi ló lên mặt tình sóng xô. Khởi phải cần đến tám ván nhỏ để lướt trên sóng, cú để mình bị hút vào nước là tiếp theo đó thấy mình được nhả ra; từ chỗ phớ thác cho triều nước không cuồng lại, ta thấy mình được nước thả hồi chẳng phải chịu hư hao gì. Nói tới phương thức hay là đạo, trong trường hợp này, là vẫn chưa hoàn toàn ăn khớp và để lộ ra một mẫu cá tính chia phân, thủ thế, và do đó, ngăn trở. Trong khi đó chẳng có đường nứt rạn nào hiện ra ở đây đang lộ ra sự gặp mặt giữa chủ thể (như là chủ thể sáng kiến, độc lập) với "khách thể". Từ chiếc thuyền đến dòng nước, phương tiện trở thành môi trường; thay vì phải tiếp tục cầm nắm, lèo lái, ta chỉ còn tiến triển. Đến chặng đường tận cuối này, khi cách thức xử trí hoàn toàn nhập thân, "không còn biết làm sao được như thế này, thì là lúc được như thế ấy". Sự việc hẳn phải đến như thế ấy, không những trở thành "tự nhiên" mà thôi, nó là mệnh"⁴ vậy, lời trong

đó người ấy từ dưới nước bước lên, tóc xỏa, và mem theo bờ vừa đi vừa hát đó sao? Khổng tử, đúng như ta chờ đợi, thốt kên câu hỏi lệ thường, câu hỏi về đạo, người ấy đáp chẳng có đạo gì hết. "Tôi trầm xuống theo nước xoáy rồi trôi lên theo nước dôi": tôi chỉ việc theo cái đạo của nước chứ có gì riêng đâu". Nếu tôi không có đạo riêng, là vì tôi du theo đạo của nước vừa uốn theo mấp mô: tôi trôi vào nước xoáy rồi ló lên mặt tình sóng xô. Khởi phải cần đến tám ván nhỏ để lướt trên sóng, cú để mình bị hút vào nước là tiếp theo đó thấy mình được nhả ra; từ chỗ phớ thác cho triều nước không cưỡng lại, ta thấy mình được nước thả hồi chẳng phải chịu hư hao gì. Nói tới phương thức hay là đạo, trong trường hợp này, là vẫn chưa hoàn toàn ăn khớp và để lộ ra một mẫu cá tính chia phân, thủ thế, và do đó, ngăn trở. Trong khi đó chẳng có đường nứt rạn nào hiện ra ở đây đang lộ ra sự gặp mặt giữa chủ thể (như là chủ thể sáng kiến, độc lập) với "khách thể". Từ chiếc thuyền đến dòng nước, phương tiện trở thành môi trường; thay vì phải tiếp tục cầm nắm, lèo lái, ta chỉ còn tiến triển. Đến chặng đường tận cuối này, khi cách thức xử trí hoàn toàn nhập thân, "không còn biết làm sao được như thế này, thì là lúc được như thế ấy". Sự việc hẳn phải đến như thế ấy, không những trở thành "tự nhiên" mà thôi, nó là mệnh⁴ vậy, lời trong

sách - giống như người lội trong nước ấy, ta cũng có thể theo dõi vũ công trên bộ: ta thấy anh thoăn thoắt cử động theo một kết hợp thực hiện như thể không do anh, bởi cử động nó có cái lực tất yếu mà anh chẳng phải thắc mắc về những gì mình thể hiện: anh thực hiện vũ điệu tuyệt hảo chính là nhờ động tác không ngụ anh như "định mệnh", như lời xác đáng của Trang tử, và anh - không còn biệt biện một phân ly chia cách hay phân biệt nào nữa, khởi đi từ sự không phân biệt thân và trí - cảm thấy mình từng lúc một thấm nhuần cái lý thuần khiết nội tại của nguồn diễn tiến đang dẫn dắt anh đi.

Cứ cho rằng sự thể hiện là hoàn hảo nhờ cái nguồn diễn tiến ấy thôi, bằng chứng là nghệ thuật chẳng cần phải thao tác quá nhíp nhàng mà vẫn được thu thái đến mức không còn biết đâu là phương thức, đó là con đường không mòn mỏi. "Nghệ nhân tùy tạo những đồ vật hoàn hảo như làm bằng côm - pa với e-ke. Ngón tay anh biến hóa nhíp nhàng với vật thể chẳng cần trí xem xét; tức là cội nội tại của anh được tập trung, không vướng mắc" (nt, Guo, tr. 662). Thêm một bằng chứng là bình diện trí óc siêu việt hóa bình diện xúc giác, và như thế là kết quả được thể hiện tự nhiên, bình diện trí óc ấy cần được phân biệt, được đối lập nữa là khác, với sinh hoạt chăm chú và chăm lo

của "tâm trí". Vì sự viên mãn xuất xứ từ chính chuỗi vận hành và không phải nhằm chăm chăm, và vì ngay cả sự viên mãn toàn vẹn ấy "chẳng biết chính nó là viên mãn" cho nên nó không phải là một cái gì tồn kém. Trong khi đó, một khi sự viên mãn bị bó buộc từ một cái gì ngoại tại, dù là từ sự thôi thúc của người khác hay từ ý muốn bản thân, và cưỡng chế như là khuôn mẫu và mục tiêu của tái tạo, thì sự đáp ứng trong trường hợp này không bao giờ đạt được chỉ nhờ nghị lực mà thôi đâu. Trong giai thoại trước cùng một chương, vì toàn cả chương luận bằng móc nối các giai thoại nẩy nở thêm, nối tiếp nhau hoặc đối chọi nhau, đây là những cổ trâu bò trình lên vua "tối tối lui lui như được chằng dây" và "quay trái quay phải như có côm-pa" (nt, Guo, tr. 660). Nhưng nếu cú bắt các cổ ấy tối lui lòng vòng đều đặn như "cái mấu của đinh cúc", ta có thể dễ dàng tiên đoán rằng chúng sẽ mau đuổi súc. Bởi lẽ bao giờ cũng là vấn đề bảo toàn sự sống - vấn đề duy nhất. Mà mọi loại theo đuổi mục tiêu và kiếm tìm mục đích, dù là cùng đích hạnh phúc, đều tiêu tốn sinh lực.

IX. ĐƯỢC MIỄN GIẢM HẠNH PHÚC

1. Đây là điểm mà tôi nhận thấy các bạn bè triết gia của tôi đang cùng nhau thảo luận tỏ ra khó nhân nhượng hơn cả: hạnh phúc, theo lời họ nói với tôi, hiển nhiên là đề tài được mọi người quan tâm. Về việc ấy không có hai quan điểm đồng đều; chạm vào đó là chạm đến gốc gác loài người. Hẳn nhiên người ta cho rằng sự đòi hỏi có được chân lý, mà ta thừa biết nó có liên quan xưa nay với tư tưởng và Bản thể cũng như chân lý có hay không là chò thiên khải mới biết được, sự đòi hỏi có được chân lý ấy cuối cùng nên xem như một hình tượng uy nghi nhưng khác thường trong sự hình thành và tạo dựng của trí óc. Người ta cũng chấp nhận được rằng, lý trí, trong chức năng chứng minh và tu dưỡng của nó như đã từng thi triển trong các môi trường tiếp giáp nhau là toán học và triết học, nó có chỗ đứng ở một góc trong lịch sử tư tưởng Tây phương. Nhưng còn hạnh phúc thì có giá trị với mọi người. Bối lẽ ai là kẻ "không muốn hạnh phúc"? Dù không đồng ý với nhau về nội dung của hạnh phúc, là điều được lặp lại từ Aristote, nhưng điều ấy chẳng chạm gì đến tiêu chuẩn ý tưởng điều hòa của nó. Bối thế cho nên, nghĩ rằng ở đâu đó biết đâu chẳng phát triển ý tưởng về hạnh phúc, ít nữa là một cách âm

thâm, vì không biến nó thành chủ đề được, nghĩ như thế là xây dựng cho mình một dự tưởng thuần văn hóa khó lòng đứng vững một cách nghiêm túc và tôi xin khuyên các bạn chớ nên. Do đó, về điểm này, hơn một lần thiên hạ chẳng nghe tôi nói thêm.

Thế mà tôi có cảm tưởng rằng tư tưởng hạnh phúc thuộc phạm vi hiện tượng cố thủ (theo nghĩa phân tích: ta dùng lại đó và không rút ra được), nó bao hàm một quan niệm, nếu không có tính chia tách, tối thiểu có tính đối chọi (hạnh phúc ngược với bất hạnh), hiểu ngầm là dứt tuyệt, dù sao cũng là phân đôi (giữa tìm kiếm và thỏa mãn), và nhất là tháp ghép hẳn vào tư tưởng về mục tiêu (hạnh phúc, lời người đời xưa nay, là cùng đích tối thượng)- người ta mục kích sự kết tụ của mục tiêu ấy tiêu tan mất giữa lòng tư tưởng Trung Hoa, đến độ tư tưởng chẳng buồn nói đến. Và cũng có lẽ ta càng làm quen với tư tưởng Trung Hoa, tôi xin thú thật, trong đầu óc của chính mình cũng thế. "Nuôi dưỡng đời mình" mở ra một khả năng khác hơn là khả năng về hạnh phúc bởi vì nuôi dưỡng thuộc phạm vi một luận lý tinh lọc biến hóa vốn phát triển biệt lập với sự truy tìm và nắm bắt. Huống chi ta thừa biết: đang ở tình trạng "sung sức", tràn đầy sinh lực, khả năng mài sắc như con dao của gã Lái thịt, đó không phải là hạnh phúc. Ở đây có hai viễn tượng, các

nghĩa này chẳng gặp nhau. Hoặc giả, khi ta hỏi thân tình "khỏe không", mà không có gì khác để hỏi, hoặc đúng hơn chẳng cần nói gì thêm, vô hình trung ta ăn ý với nhau ở một lối luận lý về sự qua lại hoặc về cái "đạo bẩm sinh" không cần nhấn mạnh, vì biết rằng sự cảm thông ngay vào đầu được chia sẻ. Sự xác nhận kín đáo ấy len lõi giống như mật hiệu, nó vừa đủ để chấm câu hàng ngày và thị thực con người sống vừa áp dụng lời nói ấy cho chính mình hoặc hút lấy lời ấy: nói gì thêm là phá vỡ lời ấy, nếu lúc bấy giờ nói đến "hạnh phúc" là làm cho lời kia nén lại. Chẳng ăn nhập và hơi thô nữa.

Trang tử nhân thể ghi chú lại không cần quanh co (nhân thể, vì không phải đưa ra bàn luận): "không mở lời về [nhắm tới] hạnh phúc, không gợi dẫn về [nhắm tới] bất hạnh" (chương 15, Guo, tr.539). Buổi đầu của minh triết, nói một cách khác, sẽ là thu rút khoảng cách giữa hai ý niệm bằng cách đi ngược lên thượng nguồn phân biệt chúng để hòa tan chúng vào một toàn thể vận động chung nhất. Thậm chí chỉ với điều kiện ấy, ông nhấn mạnh (Lão tử cũng thế, 8), bạn mới bước vào tư tưởng của tính nội tại (hoặc của "đạo", của con đường hoặc của vận hành). Bởi lẽ, cắt riêng và đặc cách một phía (hạnh phúc), là tức khắc làm bật ra phía kia, nổi bất hạnh, và do đó, bao hàm luôn nó. Cũng

như tự cho mình tạo ra trật tự, tức là đã nhìn nhận khả năng của bất ổn và dọn chỗ cho bất ổn. Theo nghĩa đó, "trật tự" chính là thứ mở đường cho bất ổn" (chương 12, Guo, tr. 416): không hẳn vì trật tự lôi kéo bất ổn đi theo làm thành hậu quả mà thực ra, trước đó nữa (trong phạm vi khái niệm), vì trật tự cần đến bất ổn để lộ nghĩa bằng cách tự phân biệt mình với bất ổn.

2. Mục đích và hạnh phúc: mối liên quan ăn sâu vào tư tưởng Tây phương và làm thành truyền thống muôn đời - lãnh thổ của nó là đó, cái để dựng đài cho nó là ở đó, nếp gấp tại đó. Chính trên mối liên quan đó vừa mở ra mà vừa khép lại tác phẩm Đức lý cho Nicomaque của Aristote (tập I và X), ông kết khớp hai khái niệm với nhau không cần giả thuyết và như thế ông chẳng phải tưởng tượng ngược dòng xa hơn làm gì, không nghĩ mình cần phải thắc mắc. Ấy vậy mà Freud, về vấn đề này, lần bước chân theo Aristote, sẵn lòng thú nhận rằng, về đề tài như thế này, đừng hòng chứng tỏ mình độc đáo: hiển nhiên khó lòng có được tiến bộ cho tư tưởng. Một người thì hoài công quan niệm hạnh phúc theo chức năng riêng biệt của mình và như vậy là trong tương quan với khả năng cao nhất của mình là lý trí (do đó hạnh phúc là chiêm niệm); người kia thì, trái lại và phản ứng lại, vâng theo

chương trình về nguyên tắc khoái lạc và do đó dựa trên "khuôn mẫu" hưởng thụ nhục dục (vì chính nhục dục mới cung cấp những kinh nghiệm thỏa mãn sôi động hơn cả) - cả hai vẫn đồng ý nhau từ đầu về những gì chính yếu, giống như thể ta khó lòng vượt ra khỏi sự đồng ý ấy hay là đúng hơn khó lòng lọt ra khỏi những ý tưởng bổ sung thừa thãi ấy. Mọi nghệ thuật, mọi truy tìm, mọi hành động và mọi chọn lựa, lời tổng quát và giáo đầu của Aristote, đều hướng tới một cùng đích, đó là cái lợi cho ta; vậy mà cái cùng đích ấy phụ thuộc lẫn nhau và xếp theo thứ tự lên dần tới một cùng đích không còn phụ thuộc vào cùng đích nào khác nữa, nó có giá trị riêng, tự trị, tốt cùng, duy nhất: cái Cùng đích tự tại, là cái lợi tối cao với bản chất khiến mọi người đồng ý - không thể không đồng ý. Đó là "hạnh phúc". "Cái hạnh phúc ấy tốt đỉnh có vẻ là một cùng đích hoàn hảo", và duy một mình nó không bao giờ được chọn nhằm vào một cái gì khác hơn là chính nó. Ấy thế mà Freud khởi đi từ một nền tảng giống như vậy Bất ổn trong văn hóa và chẳng dè một khối đầu nào khác. Vậy ta hãy khởi đi từ vấn đề muôn thuở là cùng đích của đời sống vậy; vì chẳng thể trả lời một cách tổng quát, nếu chẳng phải một cách tôn giáo, tối thiểu ta sẽ đồng ý về cùng đích của đời mình vậy. "Không thể nhầm lẫn trong câu trả lời được: con người

nguồn vọng hạnh phúc", họ muốn trở thành những con người hạnh phúc và giữ được hạnh phúc.¹⁴ Về khía cạnh này, không thể chối cãi, người ta cứ nói đi nói lại mãi;¹⁵ hoặc chỉ có thay đổi văn vẻ thôi.

Cho nên, dù Aristote phân biệt tức thì hai loại cùng đích: cùng đích là tác phẩm và cùng đích là hoạt động, cùng đích thứ nhất bắt nối với một cái gì khác và giúp ta phân biệt sản phẩm của thao tác cho ra sản phẩm (chẳng hạn ngôi nhà là từ sự xây dựng), cùng đích thứ hai có tính nội tại và chỉ có cùng đích là chính nó (chẳng hạn cái nhìn đối với thị giác), quan niệm như vậy cũng chẳng thay đổi được gì; còn theo Freud, ta cũng chẳng thể phân biệt mục đích tích cực với mục đích tiêu cực, giữa thái độ tránh né đau khổ với sự hưởng được khoái lạc, vì hạnh phúc theo nghĩa hẹp hơn cả chỉ thuộc về trường hợp sau mà thôi. Cả hai nhận thấy, một khi mọi phân biệt dẹp bỏ, rằng hạnh phúc là khó thực hiện và, cùng một lúc, sự truy tìm hạnh phúc không bao giờ có thể và không bao giờ nên bỏ cuộc. Sáo ngữ thật đấy, nhưng bất di bất dịch; và triết học vốn thường thường cố công lách mình ra khỏi các thủ thông tục ấy, lại hoàn toàn quy phục các thông tục ấy. Như vậy là triết lý bỗng mất hết sáng tạo. Vì chung đòi sống hạnh phúc, với tư cách là đời sống chiêm niệm, nó quá cao đối với thân phận con người:

đời sống ấy chỉ dành riêng cho thần thánh, nó chỉ đạt tới được đối với con người, theo lời của Aristote trong một công thức trở nên nổi tiếng, với điều kiện con người có khả năng thần thánh hóa bản thân. Còn Freud bi quan hơn, hay nói đúng hơn là tự đặt mình vào một chặng đường khá sâu trong cõi điên loạn văn hóa: không những văn minh co thắt đi ngược lại với thỏa mãn phát sinh hạnh phúc mà thực ra chúng ta mong cầu một hạnh phúc lâu bền, trong khi đó theo cơ năng ta chỉ hưởng thụ được bằng tương phản, tức là chỉ từng lúc thôi. Trái với tình trạng và sự hòa nhịp mà ta mơ ước, sự thụ hưởng phải có tính đứt khúc mới thực thụ, và nói cho rõ ràng, chỉ hưởng được mặt tiêu cực trong thụ hưởng mà thôi. Ta thừa biết rằng "mọi sự dai dẳng của một tình huống ham muốn vì nguyên tắc lạc thú chỉ ban cho ta một cảm giác dễ chịu khó nhạt nhẽo. Rốt cuộc, do một tí sĩ diện nào đây (sĩ diện nhân bản chăng?), hoặc để tránh đến quá gần lửa, Freud muốn tránh cuối cùng chịu trận nên nghếch ngoạc ghi chú thêm là "thái quá chăng", điều này trước đây Goethe diễn đạt rất thấu đáo: "Mọi thú trên đời đều chịu đựng được/ Trừ những chuỗi ngày vui"? Bối lễ chẳng việc gì tránh né những gì chính ông đã đặt ra: không những, như lời than thở của mọi người, đời sống và văn minh đối nghịch với hạnh phúc của con người, mà thực ra

thứ nhất là con người, chẳng dám thổ lộ, không ham muốn cái hạnh phúc mà mình tự cho là ngưỡng vọng.

Điều rõ ràng là ý thức hệ Tây phương, một khi tách ý tưởng hạnh phúc ra khỏi nguồn vận hành và xem nó nhất thiết là đáng ham muốn nhưng đồng thời vì thế nên quan niệm nó là điều không thể với tới hoặc, tệ hơn, như một cái gì tận gốc rễ (trong sinh mệnh) là không chịu đựng nổi (đòi chuyển động / hạnh phúc vĩnh hằng: hai dòng luận lý tương khắc), ý thức hệ này trối mình vào một chuỗi khớp mâu thuẫn từ đó tha hồ bi thảm hóa cuộc "sinh tồn". Bởi lẽ nó không còn phản ánh "đời sống" nữa, quả là như vậy, cái đời sống có qua có lại liên tục và có "khỏe không" kín đáo, không báo động, mà len lỏi vào giữa câu nói trần trụi nhất và thâm tình nhất; nhưng trái lại ý thức hệ Tây phương được kêu gọi dồn dập đưa ra những lối dàn cảnh và đặt định lý thuyết (vốn không ngừng thay da đổi thịt cho triết học) để xây dựng, phụ tùy theo những yếu tố ý thức hệ của từng thời kỳ, một đường thoát viển vông cho mâu thuẫn ấy. Cũng là đường trọng điểm; vì áp lực lớn đã thôi thúc vừa lịch sử vừa tư tưởng Tây phương: hạnh phúc là ý tưởng "mới mẻ" không một mới ở Tây phương, ý tưởng chủ yếu là trung tâm tạo đà mới cho từng thế hệ mới - một cách ngây ngô / một cách đại lượng - hướng tới chinh phục

hạnh phúc bằng một cuộc "Cách mạng" nào đó. Cùng chính ý thức hệ ấy đã không ngừng gây cảm hứng cho văn học phương Tây: chẳng hạn tiểu thuyết chẳng phải được kêu gọi phát triển để thêm thắt ý nghĩa vào cái mâu thuẫn kia, một cái mâu thuẫn ruột gan hơn cả, và để khai thác không mỗi một nét thẩm thương từ đó mà ra?

Mặt khác tôi nghĩ mà lấy làm lạ rằng tư tưởng Tây phương đã có thể thoát ra khỏi cái cũi đích trên phạm vi rộng lớn hơn và nhu thể là từ xa, chẳng hạn bằng cách giải thoát cho tư tưởng về thiên nhiên (nhờ thế cho phép bộ môn lý cơ phát phát thời Phục hưng); hoặc, gần đây hơn, tư tưởng về Sủ học (nhờ thế chấm dứt được sự trông chờ thiên đàng; dưới đất cũng như trên trời, và trông chờ những hòa giải bằng đồng cốt) - nhưng tư tưởng Tây phương lại không thoát được trong sự phân tích cái ẩn mật nhất và cái chính thống nhất, trong đó sứ mệnh thiêng liêng của mục đích được khắc sâu và suốt đời dùng làm guồng máy để giải thích về tâm lý. Chẳng hạn ta hiểu nhu thể nào đây về sự động tâm của Freud, là cái ý niệm ranh giới giữa hồn và xác, ưu tiên dính liền với "mục đích"? Sự thỏa mãn chỉ có được "bằng một chuyển biến của nguồn kích thích nội tại phù hợp với mục đích được nhắm đến; và, cũng như thế, "tránh bị kích thích là mục đích của các bấp

thịt máy động"¹⁶ v.v... Để sang bên cái tính cách "thôi thúc" của động tâm và luôn cả "nguồn gốc" của động tâm xuất phát từ kích thích thân xác, thì sự động tâm còn được định nghĩa trọn vẹn ở đây, giống như nghệ thuật hoặc hành động trong sơ đồ của Aristote, bằng cú cánh của nó, còn "đối tượng" của động tâm chỉ là "đạt tới cái gì" và đạt "bằng cái gì" thôi; vả chăng với Aristote sẽ là phụ thuộc những mục đích gần hơn hoặc mục đích trung gian có thể hứng lấy mỗi động tâm ấy đối diện với "mục đích sau cùng" mới là mục đích "bất di bất dịch". Nếu quả có mạch lạc và liên lạc hữu lý được bảo toàn nhờ ý tưởng cùng đích giữa một phía là quan niệm động tâm vốn là khái niệm tâm lý đậm rễ sâu hơn cả vào sự sống, và phía kia là sự tôn thờ hạnh phúc đặt ra như cùng đích lý tưởng, tôi cảm thấy cái cấu trúc toàn bộ ấy, trái lại, nó có vẻ trừu tượng lạ lùng do nó giả định từ đầu chí cuối cái gọi là sự nhắm đến. Giống như bản chất theo Aristote - vẫn là cái bản chất ấy - vừa "nhắm đến" vừa "thích muốn" (vừa tất nhiên hợp nhất với quan niệm nhị nguyên của động tâm như là "đại diện" của những kích thích thân xác trên bình diện tâm lý).

Bởi lẽ tôi thực sự nghĩ rằng cái làm nên đặc tính của một tiến trình và làm cho nó trở nên quyết định đến nỗi nó gây ra đứt đoạn trong lịch sử của triết học,

ấy là nó thoát ra ngoài tư tưởng về mục đích: một tiến trình chẳng nhắm đến gì hết, nó không vươn tới một cùng đích hướng dẫn sự diễn biến của nó (đây là điểm làm cho nó khác hẳn bản thể tiềm ẩn của Aristote), nhưng nó tự tu trì bằng điều chỉnh, nó tiếp bước - cuộc vận hành tiếp nối. Như người ta nói, hay đúng hơn qua buộc miệng, làm như chỉ còn nói thế này nữa thôi, khi ai đó chết, một khi mọi luận giải và an ủi đã nói hết rồi: "Đời vẫn tiếp tục..." Hoặc là, không điều chỉnh được, vận hành tắt nghẽn, hoặc trật đường và cuối cùng biến mất. Một vận hành, quả nhiên, không dẫn đến, mà cuối cùng như thế nào đó, và được đo lường bằng kết quả. Cho nên chính cái thể loại như thế nào của đời sống mới bắt ta nghĩ đến đời sống, das Leben als Prozess, lời của Hegel.¹⁷ Và cũng cho nên, khi họ đưa ra ý niệm cùng đích (trong khi chính họ đề cao tư tưởng về tiến trình - và điều này áp dụng cho Freud cũng như cho Hegel), các nhà tư tưởng Tây phương đối với tôi có vẻ như đặt mình vào lại trong những sơ đồ siêu hình học, quá xưa cổ và tự biện hộ khiến họ đi lệch ra khỏi những gì dù sao đi nữa đã khiến họ phân tích thành công về lịch sử và về đời sống tâm lý.

3. Cho nên tôi cảm thấy trường hợp này hữu ích, dù sao cũng dồi dào yếu tố hướng dẫn, để hiểu vì sao tư tưởng Trung Hoa không triển khai ý tưởng cùng đích và do đó không làm rõ ý tưởng hạnh phúc. Hay đúng hơn là thiếu quan tâm. Sự không triển khai một ý tưởng có thể mang giá trị biến cố cho tư tưởng. Đồng thời tôi nhìn nhận rằng đó có lẽ là một vận dụng nhằm điều tiết trí năng thuộc loại vận dụng khó khăn hơn cả (như ta nói đến điều tiết đôi mắt) khi ra rủi ro cùng đích hằng trông mong trong bối cảnh Tây phương: cần phải kiên nhẫn và cần gặp đi gặp lại (chứ không cần cố gắng tìm hiểu) sao cho toàn bộ tòa nhà khái niệm chịu dần dần bố trí lại, một khi đã cất đi cái vòm kiến trúc đang chống đỡ tòa nhà của chúng ta và có thể bước vào dòng mạch lạc của minh triết. Của minh triết, mà cũng là của chiến lược. Bởi chính chiến lược, ở Trung Hoa, cũng không phải được cùng đích dẫn đường đâu. Bạn chỉ đi vào tư tưởng của các pho Binh pháp của Trung Hoa cổ đại nếu bạn hiểu rằng vị tướng lãnh của họ không ấn định cho mình một mục tiêu riêng biệt, rõ nét, và đúng hơn là không có hướng nhắm, mà lại tiến triển bằng cách khai thác liên tục, có "lợi" cho mình (khái niệm "lợi" là khái niệm rất Trung Hoa), cái trữ lượng tình huống mà ông biết tìm ra; hoặc, nếu không, thì bằng cách lật ngược trữ lượng của

đối phương bằng cách biến hóa: khi kẻ thù đến nơi "đã nghỉ ngơi", tôi bắt đầu làm cho nó "mệt" (khi nó đến nơi "tự", tôi bắt đầu làm cho nó "tán", khi nó đến nơi "no nề", tôi bắt đầu làm nó "đói" v.v...), tóm lại tôi lôi kéo nó từng khi vào một tiến trình, không hẳn là tiến trình hủy diệt mà là tiến trình rệu rã (vẫn là biến hóa), sao cho, đến khi cuối cùng tôi tiến đánh, kẻ thù đã rã rời. Thành công không do mục đích, mà do kết quả, như quả chín chực rụng. Về phương diện cú pháp, quan hệ ưu thế trong tư tưởng Trung Hoa, nói một cách tổng quát, là quan hệ hệ quả (tắc: "là thế nào mà"; nhi: "do đó nên" v.v...) tiếng Trung không có loạt túc từ và loạt giới từ vốn mở ra nhiều loại mục đích trong tiếng Hy Lạp. Cũng như thế, về phương diện khái niệm, tư tưởng Trung Hoa biết rõ cái lý của đích ngắm và của hồng tâm (trung); cũng như biết cái lý của sơ đồ và đồ án đã vạch (đồ);¹⁸ có khi tạm nhờ cái lý của mục tiêu hành động (đích, chẳng hạn trong tư tưởng luật pháp)¹⁹ - nhưng tư tưởng Trung Hoa không dựng bao nhiêu lý ấy thành những ý niệm diễn giải kết cấu mạch lạc.¹⁹

Một bằng chứng khác là sự kiện cần phải dịch chữ "đích" ra tiếng Trung hiện đại (mục đích, mục tiêu)¹ để ứng đối với tiếng Tây phương. Đối với tâm tư Hy Lạp về mục đích (telos) và cùng đích, tư tưởng

Trung Hoa đưa ra tư tưởng đối lập về cái mà tôi gọi là người thích nghi, là một cái rất hay nhất là vì sự thích nghi này đã không phải là điều nhắm đến mà còn để cho rơi vào lãng quên. "làm cho quên bàn chân, sự tương hợp của chiếc giày là vậy; làm cho quên vóc, tương hợp của chiếc thắt lưng là vậy [...] Làm thế nào cho có sở đắc và dùng có tình trạng vô sở đắc, đó chính là tương hợp làm cho quên đi tương hợp (Chương 19, Guo, tr. 662). Hoặc nữa, đối lập với tư tưởng về điểm đến, Trang tử đưa ra tư tưởng "tiến triển tự do"¹¹ (du) diễn tiến thông dong, tùy thích, và không có bên đỡ ấn định, không cả bản khoản đạt tới. Há chẳng có luôn sự vươn tới, tham vọng đạt và ý muốn đạt? Từ miệng Khổng tử, trong sách Trang tử, ta nghe thế này: "Bầy cá chuyển mình [vuơn mình] giữa đồng bọn trong nước, người người chuyển mình [vuơn mình] giữa người trong đạo. Bối bầy cá vươn mình giữa đồng bọn trong nước, chỉ cần đào cái ao là đủ thức ăn; người vươn mình giữa người trong đạo, chỉ cần dùng rộn ràng là đời sống đặt định" (Chương 6, Guo, tr. 272). Ta thấy rằng "vuơn" ở đây thu rút lại và mất điểm đến; động tác chuyển mình đến trở thành chuyển mình "giữa" (giữa; tức là hướng cố định được thay thế bằng sự tiến triển vô tư) Xa hẳn đạo quan niệm như một con đường dẫn đến (đến chân lý, đến

minh triết v.v...), người tắm trong môi trường ấy qua lại không ngừng, lui tới thông dong như "cá trong nước" - cái ngang phè của hình ảnh, trong tiếng Trung cũng như tiếng chúng ta, dồi dào tính chất phi vấn đề. Nó để lộ ra ở đây rằng, khi ta hết xung xăng tuân phục mục đích này khác và đời sống khởi lúống vướng, chính đời sống tự nó định đoạt vừa đủ. Đời nó có trong nó vừa đủ khả năng quy nạp và phản kích, một khi ta cởi bỏ xiềng xích, để cho hiệu quả thành hình liên tục và có trước sau, đầy đủ, khởi phải dự phóng hiệu quả, từ xa (sự truy tìm là từ đây mà ra) và khởi phải đóng dính cứng nó làm cùng đích.

Từ sự thu rút lại của cùng đích giữa lòng luận lý về hệ quả, sinh ra sự ước giản của ý tưởng về hạnh phúc. Chẳng là, kể từ tư tưởng Trung Hoa tối cổ, ta bắt gặp rõ ràng cái khái niệm phúc trạch như là ân huệ từ Trời hay tổ tiên; nhưng, ngay cả khi phúc được tuyên dương là "vô lượng" và đi kèm với sắc phong của vương gia, nó vẫn mang tính chất vật chất là cốt yếu và có đánh giá trị là phẩm hàm, vinh dự hoặc thịnh vượng (xem các khái niệm phúc, lộc, hưu trong Kinh Thi)⁴. Ta cũng tìm thấy lại khái niệm phúc trong lễ mừng Tết: "nhiều tiền, nhiều con". Trong nghĩa đó, nó gần trước hết với từ ngữ eudaimonia của người Hy Lạp là "phần tốt" hay là "thiện quý" được thần linh ban

cấp. Như thế ta lại còn có dịp nhận thấy rằng khoảng cách không hẳn là do bóng tối trong cội nguồn các nền văn minh khác nhau mà khoảng cách thật ra được đào sâu vì ảnh hưởng của những chọn lựa, lý thuyết mở ra những cành nhánh trong tư tưởng theo đà tự phản và, tùy theo kết cấu, tự biện giải. Chẳng là, về phía Hy Lạp, tư tưởng về hạnh phúc được dần dần tách rời khỏi phúc trạch nhận từ ngoài vào do các quyền năng thượng đẳng để làm sao vào sâu trong "tâm hồn" dùng làm điểm tựa cho yêu sách của mình. Héraclite: chính tính tình cá nhân, cái ethos của mình, là "quỷ" riêng của từng người làm cho nó hạnh phúc hay bất hạnh;²⁰ hay là Démocrite: hạnh phúc (của eudaimonia) không nằm ở gia súc cũng không nằm ở vàng", nhưng tâm hồn là nơi "cư trú" của hạnh phúc. Sự xây dựng khái niệm ấy kết thúc bằng tập hợp các thành phần của tâm hồn và đồng hóa nó với khái niệm theoria (của Platon) cũng như đặt trên nền tảng của cùng đích. Sau đó, ta đều biết, người Hy Lạp chẳng còn thay đổi gì nữa về tính phổ quát của cùng đích là hạnh phúc, vì chẳng thể nào quan niệm con người cuối cùng vươn mình tới một cái gì khác hơn là hạnh phúc; và trước hết con người không thể nào không "vuốt tới" (ephiesthai kèm theo sau là túc từ: đây là động từ mở đầu Đức lý cho Nicimaque) - vậy mà chúng ta nói đuôi theo họ sao?

Họ đã lấy điều hiển nhiên ấy trải thảm cho trí óc Tây phương đến độ khiến người ta quên mất cái cấu trúc sinh tồn của ý tưởng về hạnh phúc đã chịu trói buộc khăng khít với một cú pháp đặc biệt có kết hợp và có mệnh đề phụ được khai thác hữu hiệu. Cái cấu trúc mà ta biết là cô đúc và ít có tính cú pháp của tiếng Trung cổ nhưng dồi dào hiệu quả biến ngẫu xây dựng trên đối cực (âm và dương), cấu trúc ấy, nhờ những thủ pháp đối sánh và xen kẽ, lại thuận lợi cho cách diễn đạt biến hóa liên tục của vận hành, và do đó thuận lợi cho cách diễn đạt của riêng sự tiến triển của sự sống.

4. Tuy nhiên vấn đề không dễ khoanh lại nếu ta chỉ dõng theo vòng ngoài của khái niệm: nó trở nhánh và gây ra những nút rạn ngấm ngấm ăn rợn ra sâu hơn trong tư tưởng. Chẳng hạn có thể nào ta dựng lên những lý tưởng nhân loại mà không cần đến sự tương trợ của cùng đích được chăng? Sách Trang tử tỏ rõ con đường dẫn từ nhà khổ hạnh ruồng bỏ cuộc đời đến môn sinh của Trường thọ. Có lắm người "đào trí óc để nâng cao hạnh kiểm của mình", rút lui khỏi đời sống và chuốc lấy cho mình những phong cách lập dị, nhân danh các nguyên tắc mỗ lời than trách: các người ẩn cư vào sông núi này một lòng "bắt mình khô héo vì khổ hạnh" hoặc "trầm mình vào hang hốc". Có nhiều người

"nghiên cứu về nhân loại", "công bằng" cùng mọi đức tính luân lý và dốc lòng hoàn thiện con người mình: họ chỉ một lòng bảo toàn hòa bình thế giới và "truyền dạy hết sân này đến sân kia hoặc ở trường học của họ". Có người "nói tới kỳ tích và muốn vun trồng tiếng tăm", định ra nghi lễ giữa vua tôi và luôn cả lòng chính trực cần noi theo ở chiếu trên cũng như chiếu dưới trong xã hội: các triều thần cùng một lòng "xây kỷ cương trên thế giới", khiến người tôn vua và củng cố lãnh địa cho vua". Có người "quanh quẩn ao đầm" và thích lủi thủi với cần câu và nhàn hạ: các "vị sông hồ" này một lòng "hưởng thú thụ nhàn". Sau hết có những người dốc sức tập thể và luyện các loại thể dục để đạt trường thọ: họ một lòng "nuôi dưỡng thân xác" và "sẽ già bằng Bành Tổ" (chương 15, Guo, tr. 535).

Lướt qua các đời sống lý tưởng, ta sẽ nhận ra ngay hai kẻ vắng mặt tầm cỡ: ở đây chẳng có chỗ cho triết gia và người tu hành; không được kể đến cái ham muốn hiểu biết cùng sứ mệnh thần bí, tư thế quan chiêm và đời sống chiêm niệm. Tiếp theo đó ta sẽ nhận ra rằng các đời sống ấy không được trình bày theo một thứ trật mà lại trình bày song song trong đó chẳng có hoài bão nào vượt trội hay thống trị một hoài bão nào khác. Chẳng hạn hai loại sau cùng, mà giữa đó thông thường là truyền thống đạo giáo, đời sống vô

tự nhàn rỗi trong thiên nhiên và mỗi lo toan dành cho Trường thọ không được đặc cách. Không có tạo dựng lý tưởng bằng thoát tục và vượt người khác cũng như đề cao một tù ngục cao cấp áp đặt thành ngũ duy nhất đánh dấu cho điểm đến; không có tập hợp các cùng đích quy về một Cùng đích tối hậu. Thế thì, thử hỏi chỗ đứng của nhà Hiền triết trong bộ sậu này là ở đâu? Hiền triết không có một vị trí nào dành sẵn có thể định vị mình và định tính; nhưng hiền triết cũng chẳng có một vị trí nào khác ở ngoài cái cùng đích ấy. Sách Trang Tử lấy lại cả danh mục và bảo toàn nguyên vẹn cái lợi đạt được, chỉ rút bỏ cái chúc năng mục tiêu; làm như thế là bác bỏ luận lý về cùng đích và đưa nó vào luận lý hệ quả. Về nhà hiền triết, theo sách: "Chẳng cần phải đào ốc, ông có đời sống cao; chẳng cần nghiên cứu đạo đức, ông hoàn thiện mình; chẳng cần thu được kỳ tích, ông lập được kỷ năng trên thế giới; chẳng cần sống ven sông bờ biển, ông hưởng thụ nhàn rỗi; chẳng cần ép xác luyện thổ, ông đạt tới Trường Thọ" (chương 15, Guo, tr. 535). Ông hưởng mọi khả năng ấy cùng một lúc, như là kết quả mà chẳng phải nuôi hoài bão; ông chẳng vươn tới khả năng nào hết và như thế không chịu nép mình thiên vị. Giải pháp không hề là giải pháp tổng hợp mà là giải pháp tháo khoán và, từ đó, là giải pháp hoạch đắc không chủ

định: "Chẳng có cái gì trong ngân ấy thú mà ông không bỏ rơi, chẳng có cái gì trong ngân ấy thú mà ông không có"...

Quả tình, cũng giống như "dại đức" không tự cho là có đức, và do đó không bao giờ cạn đức (trong khi "tiểu đức" vốn không ngừng ham đức nên bao giờ cũng chỉ là đức nhỏ, Lão tử 38; xem phần trên, chương 3), thì cũng vậy, ở đây, chính vì nhà Hiền triết chẳng lấy đó làm mục đích mà hiệu quả được rộng. "Vốn vô hướng vô sắc và thoát tục, ông không xem nặng và không sa lầy vào phía nào, cho nên con đường ông vô tận và mọi cửa cải theo bước ông. "Cái nhằm đồng đều của mọi người khác, trái lại, là ở chỗ họ bị "trói buộc", không những lập tức họ thu hẹp, vì ưu tiên, phạm vi khả thi, mà nhất là sự trói buộc ấy tạo ra thái độ co cụm đóng dính làm thu hẹp khả năng xuất hiện tự thân của hiệu quả. Chỉ bằng cách dùng nhắm tới nó ta mới để cho hiệu quả thi triển tràn trề: ta mới có thể để cho hiệu quả vận hành. Không nên trói buộc mình vào vô tư và nhàn rồi để thụ hưởng cảnh vô tư hạnh phúc, cũng như không cần trói buộc mình tấn mẫn vào thực tập Trường thọ để tự nhiên đạt tới tuổi thọ (chẳng cần "nắm lấy" ngày nghỉ, như người ta vẫn nói, như thể chiếm lĩnh thú hằng đợi mong, mới nghỉ ngơi trí não v..v...) Bởi lẽ, một khi biến nó thành thú truy tìm

(cắt nó ra làm thành một "vật thể") một khi tự cho đó là mục đích, ta đành phải chiếm đoạt, mà chiếm đoạt không những tốn sức mà bao giờ cũng gây thất vọng vì giới hạn của nó: cho nên hạnh phúc trở nên không đạt được, vì bao giờ cũng bị đẩy lùi xa hơn; hoặc nếu không thì trở nên không chịu nổi, chỉ là vì nếu nắm được nó là tiêu tan giá trị cùng đích xui ta thêm muốn.

5. Một động từ đủ nghĩa, tiếp theo đó, để nói lên khả năng không nhắm cùng đích để buông thả cho hiệu quả vô đích dẫn dắt ta: "Đòi nó như bênh bông, cái chết của nó như nghỉ ngơi" (chương 15, Guo, tr. 539). "Bênh bông", ở đây, không phải là dấu hiệu của phù du và lăm le bất định, lại càng không phải là bất nhất; và, theo nghĩa đó, khác hẳn với "thế giới bênh bông" của tranh in Nhật Bản, ukiyo - e, chớp lấy cái duyên bất chợt, thoang thoảng đau thương của hiện hữu. Bởi chúng bênh bông nói lên khả năng không im lìm ở vị thế nào hết, đồng thời chẳng vươn đến một phương hướng nào; vừa giữ mình động liên tục, nhờ nhịp thở lên xuống chen giao, vừa không bị tiêu phí hoặc chịu lực cản. Rút bỏ tư tưởng về điểm đến và, do đó, để cho thu rút lại ý tưởng cùng đích, "bênh bông" là động từ phản nghĩa hơn cả của hoài bão và vươn tới hạnh phúc; hoặc là động từ diễn tả tối ưu sự tu trì và

nuôi dưỡng sự sống. Bể bệnh bồng, là không định cho mình bến đỗ, không cho mình mục đích nào, mà đồng thời giữ cho mình lấp ló - linh lợi và nhẹ thênh. Không phải là do dự (bệnh bồng không phải là nổi trội), không phải là chòng chành; cũng không phải là trôi dạt (và giao phó cho cơn say phiêu bạt không còn được đưa đường dẫn lối - Rimbaud). Mấy chiếc tàu bệnh bồng nhẹ nhàng trong vịnh neo, uốn mình trên sóng, giữ cho toàn cảnh linh động. Như thế bằng cách nói lên ý nghĩa chờ chực, "bệnh bồng" đối nghịch với tấn tuồng vượt biển (đương đầu với hung hiểm để đi đến chết: du hành như thế thì có ý nghĩa gì nào?) mà cũng đối nghịch luôn với cái ù lì của bất động (tính vĩnh hằng bệnh hoạn của thế giới bản thể), "Bệnh bồng" không phải là tiến đến, cũng không phải là dừng khựng, mà là để cho mình động và đổi mới tùy theo phản kích của thế giới.

Bản chất của nước là như thế, khi nào không khuấy đục, nó trong suốt. Nhưng, khi nào nước bị ngăn chặn và không chảy nữa, nước không còn trong suốt được (nt, tr. 544).

Tiếp theo ý ngầm của bệnh bồng, sự "trong suốt" tránh được vừa sự dao động vừa tình trạng không đổi mới, vừa cái đục vừa cái rửa trôi. Không hối hả mà cũng không tù đọng; không vươn tới mà cũng không

ngăn chặn. Dù ở thể nước hay thuộc sự sống, cái trong suốt sinh ra từ trôi chảy bình lặng và qua lại thoải mái, khi lồi qua lại không bị cưỡng phá hay tắt nghẽn. Nó sinh ra từ sự chảy thông mà thôi. "Có động nhưng động từ một dòng chảy tự nhiên ["của trời"]", và con đường để nuôi dưỡng kích thích đó là nhu thể (dưỡng thần). "trí óc" tất nhiên không hình thành, ở đây, như một quyền năng đối lập với thể xác nhưng gọi ra sự thi triển bất tuyệt của khả năng tự nó bằng trong lọc: thành ngữ này có nghĩa bình thường, theo người đời, là thư giãn trong trầm tĩnh để tìm lại vẹn toàn các năng khiếu của ta, giống như nước không còn khuấy động thì trở lại chảy bằng phẳng và trong suốt. Bởi lẽ chính mục đích nó tạo ra sự vươn tới: rút bỏ mục đích và giảm trừ vươn tới, ta sẽ mở lòng ra với độc một dòng chảy vừa dọn sạch và gạn lọc không ngừng làm dâng đầy sự sống và làm cho nó mới thêm.

Hiển nhiên cần phải có tương hợp mới có thu giãn và bằng lòng từ trong mình là nơi chốn nuôi dưỡng sinh lực. Tuy nhiên, làm thế nào để hiểu ra một sự tương hợp không còn liên quan đến một cùng đích được nhắm đến? - hoặc sự tương hợp riêng biệt của bình bông là gì? Một công thức của sách Trang tử giải bày cho ta tuy có làm biến đi cái ý nghĩa mà ta trông đợi: "Khi người Hiền tạo so le không lấy làm tiếc; khi

tạo tương hợp cũng không mừng" (Chương 6, Guo, tr.226). Ta cú tưởng ngược lại: rằng người Hiền "lấy làm tiếc" khi lỡ đà và đánh mất nhịp độ hoặc đích nhắm, và tại Trung Hoa người ta cũng muốn nghĩ theo chiều hướng ấy nếu khiến cuống một tí, một khi cũng nên giả định rằng người Hiền bao giờ cũng biết tương hợp. Nhưng một số nhà bình luận khác khuyến khích ta theo các ý nghĩa mạnh mẽ ấy: nếu người Hiền không làm tiếc khi tạo ra so le (cũng không mừng trong trường hợp tương hợp), là vì, bản thân ông không nhắm đến, cho nên làm gì có cơ hội nắm bắt hoặc chẳng may để vượt; cấu trúc cơ hội không có đối với ông; sự phân biệt tương hợp hay bất tương hợp không còn tồn tại. Chẳng phải ông siêu hóa sự phân biệt ấy mà tự nó tan biến: vốn "bệnh bổng", chẳng phải do ông nếu ông làm đúng hay không, vì thế chẳng buộc tội mình mà cũng không mừng, bởi lẽ bao giờ cũng đáp ứng niềm phấn khích tác động mình và do nó thực thụ xuất phát từ khí mạch dồi dào và dự phần vào sự đổi mới của đời, niềm phấn khích ấy không khiến ta nghĩ nó có hợp lý hay không. Đến chặng đường này (không còn tự trị), không còn sai lầm hay mất mát gì nữa:

Đặt một chiếc thuyền trong thung lũng, hay đặt một ngọn núi trong thung lũng: lúc bấy giờ người ta sẽ

bảo rằng thuyền với núi ở vào nơi an toàn. Ấy thế mà một kẻ nào đó khá dũng mãnh nửa đêm có thể đến vác [mấy thứ ấy] lên vai và mang đi, mà bọn người ngủ mê không hay biết. Khi đặt cái nhỏ trong cái lớn [hoặc "đặt cái nhỏ cũng như cái lớn"], ấy là tương hợp. Ấy thế mà cũng có thể bị sỗ lồng. Nhưng khi đặt toàn cầu vào trong toàn cầu sao cho không thể bị sỗ lồng, thì như thế mới là điều kiện lớn bảo đảm mọi sự thường hằng. (nt, Guo, tr. 243).

Chẳng là, ở chặng này, "người Hiền tiến triển ở bình diện không có gì sỗ lồng nữa và mọi sự hiện hữu". Ở chặng này ông "thấy chết non cũng tốt" cũng như "thấy chết già cũng tốt", hoan hỉ theo phần đầu cũng như phần cuối và không cảm thấy một cảm giác gì là thiếu hụt hay hư hỏng. Minh triết là tự nâng mình lên ở mức cao đến sự trùng hợp làm tiêu tan mọi tương hợp đối nghịch bất tương hợp, cũng như làm tiêu tan đối nghịch giữa hạnh phúc và bất hạnh, trong tri giác tổng thể toàn cầu như là vận hành với "muôn biến đổi bất tận" (nt). Cái cảm giác "vui sướng không lường" cảm nhận ra lúc bấy giờ có thể nói là khá tầm thường, thực vậy, nếu như viên ảnh đượm sứ mệnh thần bí và nếu như có một Thượng Đế nào đó để chính thống hóa niềm viên mãn kia. Nhưng ở đây không gọi lên một thế giới nào khác; cũng chẳng có luôn dấu vết một thế

giới cận cảnh như đã từng ám ảnh những nhà khổ hạnh phía bên kia những chu kỳ vũ trụ: chỉ cần "an trú" ["đặt"] toàn cầu trong toàn cầu" (hoặc, diễn tả đúng hơn, "thiên hạ trong thiên hạ") theo lời trong sách, là không còn chỗ cho những gì gọi là sự vắng mặt và, do đó, không còn chỗ cho truy tìm, và thu rút lại mọi cùng đích mà ta vươn tới. Hoặc nữa, "an trú", "chứa chấp", mọi sự "theo sở dụng", có nghĩa là trao trả mọi sự trở về với sứ mệnh chung của chúng là "thông thương" và "qua lại" và như vậy là mọi sự sẽ thích hợp (chương 2, Guo, tr.70). Ông chứa chấp mọi sự như người ta chứa khách trong quán, mà kể tạm thời này chẳng làm hỏng gì trong quan hệ. Ông đưa mọi sự đi trên con đường chuyển mạch, con đường này do đó được đánh dấu, không phải bằng tính cách phù du, mà bằng tiếp diễn, sự tiếp diễn này không bị ảnh hưởng tốt nhất mà lại được việc cho cuộc "vận động" rộng lớn của vạn vật.

Chữ "được việc" thực ra còn mang nặng tính cùng đích, nó quá khổ hạnh chủ nghĩa, nó đánh mất tính sẵn sàng của tiến triển. Để diễn tả những gì không phải là sự qua nhanh của hiện hữu, cũng không phải là sự trường tồn ổn định của bản chất, nhưng là "thường hằng" của vạn biến, như được gọi ở trên, thì nên nhờ đến tính song đối tạo tiết nhịp cho câu và đề ra lại

nhịp qua lại. Không mở đầu cũng không kết thúc - không có bí ẩn của Mở đầu, không có bi kịch của Kết thúc: "Bắt gặp, ông không chống đối, so le, ông không giữ" (chương 22, Guo, tr.745). Người Hiền vừa tiếp nhận vừa không cầm giữ. Các công thức này cũng nói lên một cách khéo léo cách tránh né hai cực đoan là bão hòa hay cạn kiệt, cái này nhất thiết lôi kéo cái kia sinh ra bi kịch, cái mạch lạc vì được tu trì nên tiếp tục, sự sống kéo dài trong dòng trôi chảy: Người Hiền để mình vào đó nhưng không [đi đến chỗ] làm đầy - Người Hiền hút chất ở đó nhưng không [đi đến chỗ] làm cạn (chương 12, Guo, tr. 440).

6. Nếu có một họa tiết chung với lãnh vực tôn giáo, thì đó hẳn là họa tiết tấm gương lòng gọi cho ta thấy, một khi lòng tinh khiết bình lặng, nó có thể phản chiếu như thế nào "những hình ảnh và hình thể của đức hạnh theo Thượng đế quan niệm" (Grégoire de Nysse) đã in hình vào đức hạnh. Tấm gương ấy, từ những lần xuất hiện đầu tiên trong sách của Platon và Potin cho đến khi được tuyên dương trong khoa học nhà thờ, được vinh danh qua khả năng của nó là biểu thị trung thành (thụ động) chân lý, đồng thời góp phần vào thiêng liêng. Trong một nghiên cứu nổi tiếng,²²

Paul Demiéville còn cho mình có thể phân biệt hai chức năng của tấm gương lòng, tùy theo tấm gương ấy dùng để minh họa cái huyền hoặc của thế giới hiện tượng hay là, ngược lại, nó được suy tôn như hình ảnh của tuyệt đối; và trong cuộc chu du rộng khắp của nhà đối chiếu như ông, ông kết hợp lại với nhau, giữa lòng một chuỗi chuyên đề, các nhà tư tưởng của Ấn Độ, của khối Ả rập và của Ki tô giáo. Ấy vậy mà, tấm gương, nơi Trang tử, thoát ra ngoài cái dụng thần bí ấy và được hiểu khác hẳn ở đây: "Con người đạt thành thì dùng trí cũng như tấm gương: nó không đi theo cũng không đi trước, nó đáp ứng mọi sự mà không tàng trữ; cho nên nó đạt mọi sự [phản chiếu trong nó] mà không bị thương" (chương 7, Guo, tr.307). Cái diệu dụng của tấm gương là tiếp nhận mà không lưu giữ, nó phản chiếu tất cả những gì trình diện cho nó mà để cho qua đi, không giữ lại. Không xua đuổi mà không lưu giữ, nó để xuất hiện và biến mất trong nó mà không bao giờ đóng đinh. Cho nên khả năng của nó thì triển vô cùng mà không bị thu hẹp. Hơn nữa, tấm gương dùng làm hình ảnh theo cách mà con người, trong khi dùng nó làm nơi qua lại, nhờ nó bảo toàn mình trong khả năng của mình - không sút giảm.

X. NÓI VỀ VỆ SINH VÀ SỰ HAM MUỐN TRƯỜNG TỒN KHÓ ĐẠT

1. Sau nhiều thời gian dài bầm dập, do cơ cấu chính trị của Vương quốc Trung Hoa bị phá sản, như đã xảy ra rộng rãi ở nhà Hán (cuối thế kỷ II), do tù đó cá nhân không còn lối thoát, đối diện với sự bùng phát tái diễn của bạo lực và của các triều đại độc tài, ngoài lối thoát là tìm cách ẩn mình trong đời sống cá nhân và khép mình lại, vấn đề "nuôi dưỡng đời mình" trở thành chủ đề suy nghiệm ưu tiên của nhiều Nho sĩ. Một trong những nhân vật đáng chú ý hơn cả của thế kỷ III, Xi Kang, vừa là một trong những đầu óc xuất sắc và trí thức hơn cả đương thời, đã lấy lại đề tài ấy làm thành nhan đề của tiểu luận chính yếu của ông.²³ Nhiều thế kỷ sau Trang tử, ông trở lại lời thuyết giảng ấy, nói tiếp nó để tư duy trường sinh. Ông hiểu thuật ngữ "dưỡng sinh", theo lời của Donald Holzman trong bài dẫn nhập vào tư tưởng của tác giả này, "trong các nghĩa phong phú nhất và đa dạng nhất: nuôi xác, nuôi trí, nuôi hồn; tựu trung chủ yếu là vấn đề tôn giáo và mục đích của Hi K'ang (Xi Kang) là sự cứu rỗi cho mình, cuộc "Trường sinh" như lời của ông, đời sống vĩnh cửu"²⁴.

Nếu ta sẵn lòng thừa nhận rằng nuôi dưỡng đời

mình là trung tâm ưu tư của nhà tư tưởng này, tôi nghĩ rằng người ta cũng sẽ nhận thấy qua câu ấy thôi được tôi trích dẫn ra đây như một phần câu, rằng chủ đề ấy mất ý nghĩa của chính nó như thế nào, chủ đề ấy vừa loăng nghia vừa dẫu nghia, một khi đã được du nhập một cách tự nhiên các khái niệm phương Tây nhào nặn ra đây không thú lớp: "xác", "trí", "hồn", "tôn giáo" (tất nhiên đặt ra đây thành "vấn đề"); và luôn cả: mục đích" - "cứu rỗi" - "đòi sống vĩnh cửu". Tôi còn cảm thấy trường hợp này hoàn toàn có ích và đáng cho ta dè chừng. Đưa ra cùng một lúc và trải ra trong một dòng, để được nghe rõ hơn, và một loạt chủ lý thuyết của chúng ta ấy, người Hán học phương Tây lập tức bị vướng mắc và chịu sự dẫn dắt bởi một loạt khái niệm không kiểm soát được nữa, và chỉ có thể đẩy người ấy ra xa thêm cái tư tưởng định bình luận. Bởi lẽ, dĩ nhiên, một khi đưa ra "xác" là gọi ra "hồn" đối lại, tính chất "tôn giáo" sẽ được áp đặt như một bình diện cần thiết để nối khớp hai khái niệm kia, "vấn đề" và "mục đích" sẽ đối diện nhau (chính một khi sự hiện hữu được phát họa ra như vấn đề thì ta mới đặt ra cho mình một mục đích), căng tư tưởng ra giữa hai mút ấy, và bằng từ ngữ "cứu rỗi", lối thoát duy nhất cuối cùng (một cách hợp lý) được quan niệm: nếu như vậy thì làm thế nào "đòi sống vĩnh cửu" lại chẳng được nêu ra

cuối cùng như là điểm nhấn đương nhiên của mọi hy vọng? Ấy vậy mà Trung Hoa cổ đại đã tư duy, không phải khái niệm vĩnh cửu (kết hợp với Bản thể), mà là cái "bất tận" của thời gian; và nhà tư tưởng Trung Hoa, như sách nói rõ, chỉ nói tới "Trường sinh". Nhưng, điều nhà bình luận phương Tây không đề, một sự mạch lạc lại bắt ta lưu ý thêm lần nữa mà chúng tôi đã phòng bị, nó phục hồi cội nguồn ý thức hệ và tinh thần của Tây phương đã thành hệ thống hoặc nếp nghĩ - cũng chính cái cội nguồn mà bao nhiêu lời của tôi trước đây đã làm cho lung lay; hoặc đứng trước cội nguồn ấy tôi cố tìm cách kiên nhẫn vạch ra một lối khác cho tư tưởng. Chừng nào ta chưa bắt đầu - tại chỗ - phá vỡ loại hình và sắp xếp lại loại hình, chừng nào ta còn nghĩ có thể sử dụng ngay mạng lưới những khái niệm tổng quát hơn cả chúng ta (nhất là loại tổng quát hơn cả) chừng ấy ta vẫn nghĩ đã đi du lịch, nhưng vẫn ngồi trên ghế; và vẫn luôn là các loại từng quen biết - những thứ "hiện hữu" thân quen - là những gì ta sẽ gặt hái được trong mẻ lưới chủ chẳng được gì hơn.

Nhà tư tưởng Trung Hoa, về phía mình, đã cảm giải pháp hai đường chọn làm khung cho tư tưởng. Trên thế giới, nhiều kẻ khẳng định rằng có thể trở thành bất tử bằng học tập, tức là có thể đạt tới chỗ không chết. Một số khác, ngược lại, bảo rằng đời sống

dài nhất là một trăm hai mươi năm và về mặt này thì nay cũng như xưa, rằng có thể vượt quá tuổi ấy chỉ là ngụ ngôn và mất trí. "Ấy vậy mà cả hai tư thế đó đều xa rời thực tế". Bởi lẽ, một mặt, ta có thể tin vào sự hiện hữu của người bất tử bằng cách tin vào bằng chứng thuật lại, dù chưa hề mục kích ai, nhưng như thế thì rõ ràng là các vị ấy hẳn được phú cho một nguồn năng lượng khác hẳn với chúng ta, vì kết quả ấy do các vị ấy đạt được một cách tự nhiên, chẳng nhờ học tập hay ứng dụng. Cho nên ta hãy gạt sang bên vấn đề truy tìm bất tử vì nó chẳng liên quan đến ta. Nhưng, mặt khác, bằng cách "hướng dẫn và nuôi dưỡng" trong ta cái nguồn năng lượng, ta có khả năng làm cho mình phù hợp luận lý của sự sống và, do đó, thi triển toàn diện cái kho sinh lực vốn có của cá nhân: cho nên ta sẽ có thể đạt được "tối đa vài ngàn năm, và tối thiểu hàng trăm năm". Vì thế từ đây vấn đề là kéo dài đời sống bởi lẽ khả năng này hoàn toàn phụ thuộc vào tự quản của chúng ta; hoặc, nếu người ta thường thường thất bại trong công cuộc này, là vì họ không chăm chú vừa đủ vào những gì trước tiên có khác biệt cực kỳ tinh vi và lệch hướng so với tham vọng kia. Họ không hiểu rằng vốn sống của ta có thể cho năng suất trong nông nghiệp hay tài chính: một thửa ruộng tốt như mang lại mười hộc hay mẫu đất nhưng nếu ta vận dụng trồng

trọt tăng canh hơn nhiều, bằng cách chia ruộng ra nhiều mảnh nhỏ để bảo đảm tốt hơn việc tưới tiêu cho từng mảnh một, kết quả có thể mười lần hơn; cũng vậy, trong các phép tính liên quan chợ búa, lợi nhuận có thể thập bội. Lúc bấy giờ kết quả dầu đáng ngạc nhiên đến đâu, đó vẫn chẳng phải là những hy vọng ít nhiều bốc đồng, nhưng đó chỉ là nghệ thuật cai quản. Thế thì tại sao cái vốn sống của ta không được quản lý như mọi thứ tư bản khác, mà tư bản này, nếu ta không học cách nâng cao giá trị, đành chịu phép hao mòn từ đầu?

"Nuôi dưỡng đời mình", vốn để dịch ngày nay tại Trung Hoa, cái khái niệm "vệ sinh" cổ truyền của ta (duỡng sinh pháp)^x, đúng là nghệ thuật cai quản. Nhưng "vệ sinh", trong cái nghĩa đầu tiên của nó, riêng tư, liên quan đến sự phát động và bảo toàn sức khỏe, trước khi phát triển, trên căn bản một khoa học lây nhiễm, những yêu cầu gần đây về điều độ và luôn cả an ninh công cộng, khái niệm "vệ sinh" ấy đối với tôi vẫn có vẻ là một ý niệm tương đối nghèo nàn ở phương Tây; dù sao, nó chiếm một vị trí eo hẹp và chỉ riêng trong những tác phẩm lớn về y học thời xưa và nằm ngoài những bận tâm của triết học. Một số nhà tư tưởng Hy Lạp, và ngày từ Platon, có thể định nghĩa sức khỏe nhưng không hề tưởng tượng ra việc lấy nghệ

thuật gìn giữ sức khỏe và kéo dài đời sống làm thành trục lộ chính yếu trong triết học của họ. Còn Tây y, ta biết rằng nó nhắm ngay trước mắt cách giải thích và điều trị bệnh; điểm tựa là cơ thể học và thực hành nhắm cao điểm là phẫu thuật; nó có khuynh hướng chủ trương can thiệp cực đoan - chỉ cần nghe các công thức thông dụng, hung tợn đến chấn động là đủ hiểu: "mổ" người nào đó; anh phải chịu khó, ta thường nghe như qua đường vậy, một sự "can thiệp" nhỏ, v.v... Ấy vậy mà ta biết, ngược lại, rằng y học Trung Hoa ưu tiên dựa vào hương liệu, không tốn công phân biệt thức ăn và thuốc uống, không ngắt quãng giữa dưỡng bệnh và khoa học người cao tuổi và, trong đơn thuốc, trước hết nhằm phát huy trường thọ, kế đó là bổ túc sinh lực và sau cùng mới đưa ra cùng đích chữa trị. Y học "nhẹ", người ta gọi nó như vậy để đối lập với y học kia - hình dung từ đơn sơ tình cảm kia mang một ý nghĩa gộp chung. Chỉ sau các động tác thể dục và xoa bóp, ăn uống dưỡng sinh, quy tắc sống, tập thở và tập nhìn (giúp giữ thần trí xuyên qua thân xác) thì khoa phẫu thuật mới can thiệp như bước cuối cùng.

Trong suy nghĩ của ông về phép "dưỡng sinh" làm thành trung tâm tư tưởng của ông, Xi Kang đích thân xác nhận điều này tối thiểu dưới hai góc cạnh. Xét các phương thuốc, ông chỉ nêu ra loại cao cấp

"nuôi dưỡng kho sinh lực", kể đó là loại trung gian "nuôi dưỡng bản chất" (Chỉ có các phương thuốc hạ đẳng, được xem là có độc tố, theo cổ truyền là dùng chữa bệnh). Mặt khác, giống như trong binh pháp Trung Hoa, theo đó kẻ thù phải bị tan rã trước khi động binh (và cũng là để ta khỏi động binh), ở đây cũng được khuyên vận dụng ở thượng nguồn, ở chặng điều kiện, tức là phòng bị từ trước chống lại bệnh và suy yếu (để khỏi "can thiệp" về sau ồ ạt hơn), tức là khi ta còn khỏe mạnh và khi những triệu chứng sa sút đầu tiên chưa hiển lộ. Bởi lẽ tiến trình suy yếu vừa dàn ra, theo nhận định của Xi Kang, là nó tự khắc lôi kéo theo, dồn dập tuần tự, sự "suy vi", rồi "trắng dẻ", rồi "lão hóa", rồi "chết" - tất cả những cái đó ta không hay biết, làm như thể ngàn ấy thú chẳng có đâu là chỗ "khởi đầu".

Ta cứ tưởng diễn tiến ấy "tự nhiên", hoặc ta than thở lúc đầu khi gặp nạn, mà không biết chú ý đến "dập dồn nguy hiểm" trước khi nạn xuất hiện. Nếu cái sai lầm chính yếu là xem "ngày đầu tiên cảm thấy đau" như là "bắt đầu đau", nó trở thành chính đáng khi nghệ thuật "duỡng sinh", trái lại, một khi được nâng lên tột đỉnh, có thể miễn giảm những bó buộc chữa bệnh về sau; bởi một bộ phận bị phạm chỉ là giai đoạn cuối cùng, ta không bao giờ nên buộc lòng cầu viện tới

phẫu thuật. Việc của y sĩ là tạo điều kiện cho sức khỏe, hơn là phải chăm sóc bệnh, cũng như phần việc của nông dân, theo Mạnh tử, thay vì kéo (một cách nhân tạo) cây mạ dưới ruộng lên để cho chúng tăng trưởng (cũng không phải ngồi thụ động trên bờ và chực nhìn chúng mọc), mà là vun gốc, tức là trợ giúp tiến trình mọc (tự nhiên) (Mạnh tử, II, A, 2, 16). Đây không phải là đối lập nghệ thuật với thiên nhiên, như người Hy Lạp đã thể hiện phusic (thiên nhiên) đối lập với techné (nghệ thuật) (thiếu đường hiểu phusic rập theo techné như trường hợp Aristote). Hoặc, để lấy lại cách nói của Lão tử, bởi lẽ tư tưởng về diễn tiến, ở Trung Hoa, là tư tưởng tổng quát hơn cả, chỉ cần không "dám hành động", mà là "giúp cho cái gì tự đến" ("tự thân làm như thế", Lão tử, 64): như thế là giúp đời sống đến với đời sống, như điều tự nhiên vậy, như cây tự nhắm tới phát triển.

2. Vấn đề vị trí cần dành cho vệ sinh và vấn đề ý nghĩa của nó thật ra có vẻ thú yếu, dù sao cũng thiếu phần cao quý dưới mắt triết gia, nếu nó không vén lên một ẩn số lớn hơn nhiều, thuộc tri thức luận, chạm đến những định kiến của tư tưởng; vì định kiến, trong trường hợp này, nhằm vào những gì không ngờ là trực tiếp hơn cả hoặc tổ chức lỏng lẻo hơn cả: không phải

là chọn đời sống nào, tuy thế này đã trùu tượng lắm rồi, bởi triết lý kể từ Platon rất thích xem xét và phân phối vai trò, mà làm thế nào để chỉnh đời sống, hoặc đúng hơn, làm thế nào "quản" đời sống. Dưới góc cạnh quản lý sự sống, tư tưởng về đời sống lại được đề cập một cách còn sơ đẳng hơn nữa, ăn sâu hơn, ít dừ trù hơn là trong luân lý và tôn giáo; bởi thế cho nên vấn đề vệ sinh, một khi đã đặt ra, có khả năng thủ vai trò của một tác nhân phát hiện có uy lực về lý thuyết. Bởi nó để lộ cho thấy đâu là những khái niệm và ý tưởng giúp cho vệ sinh phát triển ở đây và đâu là khái niệm và ý tưởng khác ngăn giữ nó vào một nơi khác: do những chồi nhánh đa dạng nào nảy sinh nhưng kết hợp hữu lý với nhau làm cho cách suy nghĩ như thế kia có trợ lực là những định kiến ngấm ngấm của tư tưởng Trung Hoa và trở nên suy nghĩ trung tâm nơi một người như Littré cũng giống như Xi Kang, trong khi nhiều lý thuyết khác tại Hy Lạp chặn đường phát triển của nó và tách triết học ra khỏi nó. Quả thật, một khi đã kinh qua chủ đề này chung cho cả hai phía về "cai trị bản thân" dùng làm điểm tựa cho tư tưởng cổ truyền về vệ sinh ở Tây phương cũng như được phát triển nhiều tại Trung Hoa (tại đây dùng chung chữ "trị" ý để chỉ "điều trị" và "cai trị", như thông thường dùng đối sánh giữa thân thể cá nhân và quốc thể, cũng như

giữa thần quyền và vương quyền, hoặc sự không hoang phí sinh lực và không hoang phí tài sản vương quốc, v.v...), ta thấy một sự rẽ nhánh xuất hiện, giữa các nền văn hóa ấy, nó thực sự không do chính bản thân các quan niệm, mà là, ở thượng nguồn, do những viễn tượng và chúc năng điều hợp phát sinh quan niệm ấy (mà một viễn tượng thì chỉ lộ ra khi so sánh với một viễn tượng khác, bởi thế cho nên ở đây tôi nói tới phát hiện).

Như họ đã từng làm trong nhiều lãnh vực khác, và trước tiên là trong quan niệm về Thành bang, người Hy Lạp đã nghĩ tới việc định nghĩa sức khỏe, và điều này khởi đi từ cái Đúng. Trộn đúng và đo đúng (Aristote); hoặc do đúng cái yếu tố đồng nhất trong cơ thể, lời xác định của Galien, và cân xứng đúng của các phần không đồng nhất của cơ thể. Bởi lẽ, vì cấu trúc có tính đồng loạt trong toàn bộ tư tưởng Hy Lạp và đồng đều từ bộ môn này sang bộ môn khác (chẳng hạn từ thì cấu tạo từ chữ cái cũng như câu cấu tạo do từ, hoặc đoạn do câu - về ngữ pháp và tu từ học; hoặc đường thẳng do các chằm, trong hình học; hoặc vật thể do nguyên tử, trong vật lý v.v...), sức khỏe cũng vậy, giống như Thành bang, nó được cấu tạo do quan hệ hình thành bộ phận và toàn thể. Các khái niệm chủ đạo trong những lý thuyết cổ đại và phục hưng về mặt

này là toàn thể bố cục đơn vị: đồng đẳng trong "toàn thể", "bố cục" đúng trong hình thể, vóc dáng và số lượng, và "đơn vị" mà đơn vị nào bị bệnh là xem như đứt đoạn. Tiếp theo, người Hy Lạp quan niệm sức khỏe như nhà điêu khắc và họa sĩ mô ước cái Đẹp của con số vàng hiện thân ở tác phẩm khóa thân (nghệ thuật khóa thân chủ yếu nằm ở quan hệ bao hàm các thành phần vào trong toàn thể). Chính Galien, theo bước chân của Polyclète, truy tìm một nguyên tắc chung cho cái đơn thể và hợp thể khiến ông quan niệm sự kiến tạo của tính chất sống dựa trên một hình thái lý tưởng là sự sáng tạo cái Đẹp - tối thiểu cho đến khi tư tưởng của ông bắt gặp giới hạn của nó và rơi vào bế tắc của cái bất thành hình phát hiện trong Cấu tạo bào thai.²⁵ Một lần nữa, tại Hy Lạp, tư tưởng về hình mẫu là tư tưởng thống soái, là sức mạnh lý thuyết của phương Tây và đã được môn Toán học suy tôn (như là mẫu mực trong mẫu mực), đến nước đường ta phải phân biệt, ngay trong cái sống, đâu là sức khỏe mẫu mực và đâu là sức khỏe thực tế, hoặc đâu là sức khỏe tuyệt đối và đâu là sức khỏe tương đối, tư tưởng hình mẫu ấy là tư tưởng duy nhất cho phép một tự do hành động: chọn giữa sức khỏe quan niệm đồng loạt theo các triết gia và sức khỏe được nghiên cứu qua thực hành do các y sĩ và các nhà "vật lý". Mà sự tách bạch

ấy là nghiêm trọng. Bởi lẽ sức khỏe tuyệt đối có thể nào có thật không? Hay là chẳng phải nó du con người ta vào chỗ "đau khổ suốt đời", như Galien đã nhận ra ngay, một khi nó mặc tình đặt ra như một cái gì không thể nào với tới (và như thế nó hao hao như "Hạnh phúc" quan niệm như là Cùng đích lý tưởng?).

Ta hãy giở sách của y sĩ Celse vào đầu: ta sẽ nhận thấy trong bộ sách y học đầu tiên của ông vâng theo lời dạy của Hippocrate viết dành cho người khỏe mạnh lời lẽ của ông khó lòng thuyết phục như thế nào, vì trong đó thiếu mất một quan niệm tổng thể nối liền lời lẽ với nhau, sắp đặt ló làng và thuyết minh cho nó. Tâm thái chính yếu của ông là do lối viết tu từ: ca tụng sự đa dạng (khi thì... khi thì: "khi về làng khi lên phố...", "đôi khi dự tiệc đôi khi tránh dự" v.v...) - cái tâm thái thích đa dạng không được xây dựng, như ở Trung Hoa, trên một luận lý tái sinh từng đợt. Những luận cú cấu kết là sự Chiết trung (các quan hệ tình dục "không nên cố tìm mà cũng không nên cố tránh", v.v...) và sự chăm chú nhắm vào cái riêng đối diện với cái chung về các nguyên tắc (kiểu sống nên biến đổi theo tuổi tác, thể chất, tứ thời, v.v...); xong những thứ đó, lời lẽ rơi vào sự dàn bày sè sạt những điều hiển nhiên ("khi đã tiêu hóa tốt, có thể đứng lên không sợ nguy hiểm...", "nên làm như thế có khi nhiều có khi

ít", v.v...). Bên cạnh bao nhiêu thú nhàn nhạt ngôn ngôn ấy, bài viết đúng lúc tỏ ra đáng chú ý nhờ câu hỏi sau đây mà ông đặt ra, về cái không đáng chú ý): một bài văn không có bố cục, ở phương Tây, là nhu thể nào? Vì trừu tượng không định nghĩa được sức khỏe là gì, và vì cũng chẳng tìm thấy đâu trong một hệ thống, hai điều lý thuyết lớn học được của người Hy Lạp, cho nên bài viết trên đây phải đông dài với hàng loạt chỉ thị, là những thu hoạch được chẳng hay chớ, mà sự liệt kê tẻ nhạt ngần ấy không thể tiến xa hơn.

3. Ta tìm thấy khái niệm nào đây, ngược lại, trong bài tiểu luận của Xi Kang để nó châm mồi cho toàn bộ suy nghĩ của ông và đưa suy nghĩ này vào tư tưởng chung? Tôi dịch nó ra bằng từ ngữ "cấu trúc" hoặc "mạch lạc nội tại" trong "phát triển sinh lực" ("sinh lý")⁴, mọi thứ diễn biến thực sự, về phương diện sức khỏe cũng như trường thọ, trong khả năng không di lệch, dù ít, ra ngoài mạch lạc vốn luôn sống động. Trước khi dùng để dịch, trong thời hiện đại, một cách khoa học theo nghĩa hẹp, chữ phương Tây là "physiologie" (sinh lý), khái niệm kia kết hợp trong cùng một hướng cả mấy bộ môn y học, vệ sinh và triết học. Chẳng là người Trung cũng quan niệm sức khỏe là quân bình, nhưng họ hiểu quân bình, bao giờ cũng

sự tiếp tục bất tận của vận hành). Bởi lẽ, vì người Trung Hoa đề cập đến thực tế, không phải bằng những từ như "Bản thể", mà là khả năng "được đầu tư (đúc), vốn liếng (do tính nội tại: cái đạo) hoặc tài nguyên, vì họ ít quan tâm đến cùng đích mà lại tập trung vào chức năng mà thôi (cái dụng:^a bước tiến âm thầm và liên tục của vạn vật chủ không phải là cái "Tại sao" vĩ đại của ngoại giới), cho nên "đời sống"^b theo họ, tự nó chỉ có ý nghĩa là sinh lực. Cho nên cùng một động từ Trung Hoa là sinh có nghĩa vừa là "sống", vừa là "sinh ra đời" và luôn cả "phát sinh": không tách ra khỏi hai nghĩa sau dính đến sinh học, động từ "sống" không xa rời diễn tiến xuất hiện của nó - nó không nhìn ra sự "hiện hữu" (theo cuốn từ nguyên tự điển đầu tiên, từ sinh có nghĩa là tiến tới, tiến bộ, như thảo mộc, ló ra khỏi đất và lớn lên). Bởi thế cho nên cái tiềm năng của sự sống cần được vun trồng, không phải bằng cách ấn định cho nó một mẫu mực (chẳng hạn tiến lại gần hình mẫu, như là mục đích), mà giống như người ta làm cho ruộng sinh sản (họa tiết nguồn cội của toàn bộ tri thức này - Trung Hoa là nông dân): bằng cách vừa khai thác vừa vun bón ruộng, vừa cho kết trái nhưng không làm cho nó kiệt quệ.

4. Cái riêng biệt của "duỡng sinh", thật vậy, là khiến cho ta tư duy cùng một lúc, và cùng một động thái, vấn đề phát huy và kéo dài đời sống; không thể tách rời sức khỏe và trường thọ, vậy không có vấn đề chọn lựa giữa hai khái niệm. Ấy vậy mà chính đó là điều Francis Bacon, ỗ ngưỡng tư tưởng hiện đại, tại Tây phương kêu gọi ta đề phòng, xem là không thể như thế và có nghĩa là buộc phải chia cắt thành bình diện khác nhau: "Chúng tôi cảnh báo các người phân biệt cho rõ và cách chia cẩn thận những gì có thể giúp đời sống khỏe mạnh và những gì làm cho đời sống dài ra"²⁶. Bối lễ, một mặt, cái gì giúp tăng thêm hoạt động của thần trí, sự tráng kiện của các chức năng và giúp tránh xa bệnh ấy, cái ấy không khỏi giảm trừ sự sống và gia tăng phần phải cắt đi là tuổi già, cái ấy không thể không nguy hiểm cho sức khỏe. Sự xung đột sắt đá ấy, nguồn gốc của bi kịch, xảy ra giữa một chế độ ăn uống đầy đặn và một chế độ dài lâu, giữa cường độ với thời gian kéo dài, và được Tây phương lấy đó xây dựng thành quan niệm dững khí trong hiện hữu con người - sống hết mình, tôi chóng tàn - sự xung đột ấy đưa đến chỗ dành ưu tiên cho sức khỏe, như tình trạng lý tưởng, bất chấp sự trường tồn vốn không thành mẫu mực. Bởi thế, sự trường tồn, "hẳn nhiên là phần cao quý hơn cả trong y học", vẫn là, theo nhận xét của

Bacon, một phần hoàn toàn mới mẻ và tuyệt đối thiếu vắng cho chúng ta.²⁷ "Bối lễ chỉ tới lúc bảy giờ bộ môn y học mới được hiểu không chỉ bằng cách tiêu cực, trị bệnh, mà cuối cùng khám phá ra kho báu đích thật của mình: cuối cùng đó là một tri thức không còn tính cách tư biện vô vọng nữa mà trở nên vô cùng hiệu quả, thậm chí có tính quyết định trong công dụng của nó, vì nó nắm được cái cốt yếu và bắt đầu cách mạng thân phận chúng ta. Con người hồi sinh, chinh phục, quả nhiên khám phá cho mình nhiều quyền năng mới mẻ nhờ khoa học bút phá, từ nay nuôi tham vọng đạt tới một mức độ làm chủ tự nhiên khả dĩ cho phép đi đến chỗ ngăn chặn tự nhiên, luôn cả làm cho "tự nhiên" đi ngược", theo lời Bacon (đi từ tuổi già ngược về tuổi trẻ: *remorari et retrovertere*). Quyết tâm tư hữu đời mình như món của cải riêng, thậm chí của cải duy nhất, vừa bắt đầu tìm ra đời mình từ các Kinh sách huyền hoặc mình, con người đem lòng tin vào tri thức mới mẻ để có thể bảo toàn tính mạng một cách giả tạo: các con chiên ngoan đạo "dù một mực khát khao Đất hứa và xem đời này là sa mạc", các người lữ hành sa mạc ấy "vẫn ít thích làm mòn áo với giày" ("tôi muốn nói là thân thể", Bacon nói rõ thêm, "thân thể xem như áo với giày với linh hồn").

sự tiếp tục bất tận của vận hành). Bối lễ, vì người Trung Hoa đề cập đến thực tế, không phải bằng những từ nhu "Bản thể", mà là khả năng "được đầu tư (đúc), vốn liếng (do tính nội tại: cái đạo) hoặc tài nguyên, vì họ ít quan tâm đến cùng đích mà lại tập trung vào chức năng mà thôi (cái dụng:^a bước tiến âm thầm và liên tục của vạn vật chủ không phải là cái "Tại sao" vĩ đại của ngoại giới), cho nên "đời sống"^b theo họ, tự nó chỉ có ý nghĩa là sinh lực. Cho nên cùng một động từ Trung Hoa là sinh có nghĩa vừa là "sống", vừa là "sinh ra đời" và luôn cả "phát sinh": không tách ra khỏi hai nghĩa sau dính đến sinh học, động từ "sống" không xa rời diễn tiến xuất hiện của nó - nó không nhìn ra sự "hiện hữu" (theo cuốn từ nguyên tự điển đầu tiên, từ sinh có nghĩa là tiến tới, tiến bộ, như thảo mọc, ló ra khỏi đất và lớn lên). Bởi thế cho nên cái tiềm năng của sự sống cần được vun trồng, không phải bằng cách ấn định cho nó một mẫu mực (chẳng hạn tiến lại gần hình mẫu, như là mục đích), mà giống như người ta làm cho ruộng sinh sản (họa tiết nguồn cội của toàn bộ tri thức này - Trung Hoa là nông dân): bằng cách vừa khai thác vừa vun bón ruộng, vừa cho kết trái nhưng không làm cho nó kiệt quệ.

Bên dưới cái ẩn dụ đã dùng mòn, ý muốn nói lên điều mới mẻ đã rõ: cái gì xưa nay chưa làm (tức là kéo dài đời sống) nay chỉ có thể làm bằng những phương tiện chưa dùng đến. Tuy nhiên, cái tri thức mới mẻ xây dựng trên nguyên nhân và hậu quả và thời nay được đem ra dùng để xây dựng môn lý cơ liệu chừng nó áp dụng vào việc "tăng thêm" đời sống khả quan ngang bằng với việc "đẩy mạnh khoa học không ngừng" (*De augmentis scientiarum*) được không? Trong tác phẩm Lịch sử cái sống và cái chết của mình, chính Bacon cũng chỉ biết luồn lự giữa một bên là những nhận định về sự thận trọng cùng những bài bản dinh dưỡng, nhờ tinh ý và một bên là tổ chức một tri thức "nhờ một trình tự có phương pháp" cái hữu lý với kinh nghiệm, tri thức phương Tây đã tìm ra được con đường tiến mạnh của mình nhưng khi chạm đến sự hiểu biết đời sống, chứ không phải hiểu biết cơ thể, công cuộc chỉ như mới bắt đầu. Cho nên Descartes cũng tha hồ kết luận Phương pháp luận của mình bằng cái khả năng, do chỉ nhờ biết nguyên nhân, có thể "miễn" nói tới "sự suy yếu vì tuổi già", ta cũng biết rằng, theo tiến trình nghiên cứu, ông dần dà bỏ qua tham vọng kéo dài đời sống con người vượt qua giới hạn hiện thời; và cuối cùng ông hài lòng với luân lý nhiều hơn và với y học nhờ học được của luân lý bài học không sợ

chết mà chẳng nhờ được y học khám phá ra cách bảo tồn sự sống.

Một sự dứt đoạn, mà ẩn số là vệ sinh, vì thế được đào sâu vào thời kỳ cổ điển, tiếp theo sau nhiều hy vọng quá vội tính, giữa hai lãnh vực luân lý và y học. Ta không thể quá chê bỏ những ai khuyên thường nên dùng thuốc, theo đoạn kết của bài "Vệ sinh" trong "Bách khoa tự điển" sau khi đề cao sự bình yên và niềm vui tinh thần để giữ gìn sức khỏe. Thêm một bằng chứng nữa là bài rất kỳ lạ về vấn đề này do tính cách triệt để của nó mà Kant viết đối lại với tác phẩm của Hufeland (Makrobiotik hay là Nghệ thuật trường thọ) và trong đó phép dinh dưỡng được bảo vệ, như là chế độ sinh sống cá nhân chống lại nội quy định chế của Đại học (và đó là bài án hành sau cùng của Kant).²⁹ Kỳ lạ hơn nữa là Kant sau đó đưa bài ấy vào chuỗi luận lý của tác phẩm Xung đột làm lộ rõ rằng ông biện minh trước đó đối đầu với quyền lực tôn giáo (nhân vấn đề cứu rỗi linh hồn và chống lại sự độc đoán của Văn tự thánh kinh, kể đó là đối đầu với pháp quyền (nhân của cải xã hội với quyền hạn tích cực chuyển thành Luật). Những nhà bình luận Kant đầu tiên hiển nhiên cảm thấy vướng mắc, và không khỏi đọc ra trong một bài như vậy, dù bài viết chủ trương "miễn" nói tới tuổi già, những dấu hiệu đầu tiên của

già nua; hoặc là lúc bấy giờ người ta dung thủ cho ông vì ông đặt nặng vấn đề tiểu sử, quả tình Kant cỗi mủ về tiểu sử của mình và mời chúng ta tham dự vào đời riêng của ông. Loại "tự thú" mà Nietzsche ngỗ khâm phá trong mọi nền triết học lớn, lẽ ra chính Kant tự thân đã phải viết ra theo cách của mình.

Ấy vậy mà, đọc lại ông khởi đi từ viễn tượng "duỡng sinh", tôi lại thấy bài văn kia có giá trị, ngược lại, do nó bỗng dùng bộc lộ, nơi triết gia ấy từng nổi tiếng thuộc loại triết gia trùu tượng hơn cả, một con đường khác dùng được trong tư tưởng. Như thế là Kant cuối cùng dùng thủ một lối rẽ khác, mà đây cũng chính là lối rẽ được tư tưởng Trung Hoa soi sáng rộng rãi. Và quả tình Kant về già nói tới sự "lụi" dần của "sinh lực" (Lebenskraft) vì thiếu tập luyện; chống lại sự "chậm dần", ông quan tâm đến "kích thích" (Erregungsart) để chữa kiệt sức; và nghĩ đến cách xử trí cần thiết theo cách tính toán "hợp với sinh lượng". Và thế là ông chọn đề tài suy nghĩ việc ngủ và ăn đúng mức, miêu tả chức năng bổ ích của thư giãn như đi dạo vừa làm thay đổi dễ chịu mọi vật trước trí óc mình; lại còn, giống như Trang tử, đặt ra vấn đề mòn mỏi sinh lực vì phải giở triết lý cần liên kết các biểu thị thiếu vắng trực giác cảm nhận. Và như thế là ông từ bỏ ngôi "chúng ta": của tính chất phổ quát về đức lý

để đặt lên bàn gỗ, như Montaigne đã làm, một ngôi "tôi" quan sát kinh nghiệm bản thân và chỉ còn có thể lập giao tiếp một cách theo đường chéo mà thôi, vì vừa điều tra cạnh một số người khác cũng như vừa tổ lộ cho họ biết các phương cách tốt hơn cả để trưng dụng cái vốn bao giờ cũng duy nhất này: mỗi người đối với chính mình, khi tới tuổi già, tìm ra con đường để nung dưỡng tới đa những gì là nguồn sống và khí lực còn lại trong mình. Thế là ông kể cho ta nghe cái chiến lược đã tìm thấy và vật gì đó bất kỳ (Cicéron) ông phải chăm chú vào, ban đêm, để đỡ giấc.

Nhưng dựa trên quan niệm tổng quát nào, có thể so sánh với quan niệm của Xi Kang, Kant sẽ dùng để chúng ta cái hữu lý của vấn đề vệ sinh cá nhân như thế ngược lại với các phương thuốc đủ loại cùng các chỉ thị y khoa? Nguyên tắc này, có tính cách luân lý là chính, là sự "quyết tâm" duy nhất và mạnh mẽ (*blosser und fester Vorsatz*), có tính khắc khổ, hoàn toàn đối lập với "tiện lợi" (*Gemachlichkeit*: tiện lợi trong ăn nhiều [quá] hay ngủ nhiều [quá] hoặc ươn lười v.v...). Cái quyền năng của dinh dưỡng tư tưởng là ở mức độ có thể dạy cho ta luôn cả cách giải trí bằng lối chen giao - như triết gia quyết định tạm ngưng suy nghĩ - để giãn nảo. Chỉ cần tôi muốn ngừng suy nghĩ là nghỉ ngơi được. Tuy nhiên làm thế mà chẳng thấy được sự

tự quyết của riêng ý chí vốn cao giá trong đức lý lại tỏ ra không đủ để quản lý cái vốn sức khỏe của ta và còn có thể quay ngược lại chính cái vốn sức khỏe ấy? Cho nên Kant cũng vậy, ông kết luận bằng một khúc từ: "nghệ thuật trường thọ", nhất là trong trường hợp triết gia, chỉ có thể dẫn đến tính "vô hiệu" của một đời bị héo úa - và chỉ còn có thể được "dung tha" một cách khốn khổ.

5. Dõi theo nhà Nho đạo giáo, nhờ ảnh hưởng qua lại ta sẽ lường được rõ hơn những gì không thực sự do y học hay luận lý (không thuộc "xác" hay "hồn") nhưng lọt vào giữa hai lãnh vực, và đã tạo thuận lợi ở Trung Hoa cho tư tưởng về vệ sinh, và ngày nay giúp quan niệm về điều kiện khả thi về mặt lý thuyết cho vệ sinh phát triển. Do đó tư tưởng về cách chen giao - hoạt động/ngủ nghỉ, "siết"/"buông", căng thẳng/thư giãn - sẽ không xuất xứ, như trường hợp Kant, từ một quyết định khắc khổ, nhưng nó nằm ngay vào dòng luận lý về điều chỉnh, mỗi mặt đối mỗi gọi mặt kia tiếp nối, đó là những các nhà tư tưởng Trung Hoa không ngừng minh giải. Bằng cách tổng quát hơn cả, dù liên quan đến Trời hay người, Trung Hoa ưu tiên tư duy sự "không cạn"^c bằng "biến đổi liên tục" (sự "biến đổi" là cái cho phép "liên tục": "biến thông")^d. Cũng

giống như sự xem trọng cách thổ tụng nó đi vào Trung Hoa trong ý nghĩ của nhiều người hơn cả, thì cũng vậy, sự sống được vững chính là nhờ giải tỏa bế tắc và nhu "thông thương" (thông).

Để chỉ rõ tưởng Trung Hoa có xu thế để tư duy vấn đề vệ sinh, tôi sẽ giới hạn vào ba điểm: 1/Nếu lương thực không chỉ dùng để nuôi dưỡng (về mặt vật chất) "thân xác" nhưng cũng phạm trực tiếp năng lực và trí óc của ta, kích thích cả hai hoặc làm cùn cả hai (và tức là ta không thể tách đôi hai bình diện ấy), là vì mọi lương thực, như ta đã biết, vốn là tập trung nguồn khí năng lượng; cho nên Xi Kang, căn cứ vào tri thức chi ly của sách thuốc Trung Hoa, chỉ còn nước chú ý đến cái dụng của các loại thảo mộc, bằng "biến đổi tinh lọc" ("tinh"^c: chính ngay từ này làm điểm xuất phát cho chúng ta), đối với vấn đề làm tráng kiện sinh lực của chúng ta, cũng như chú ý đến những hiệu quả có thể có của các thảo mộc đối với trường thọ. 2/ Cái làm nên đặc điểm của tư tưởng vệ sinh, khác biệt với những hiểu biết của chúng ta về "vật lý", bao gồm luôn y học, chính là tư tưởng ấy không dựa trên tư tưởng nguyên nhân hậu quả, mà dựa trên tư tưởng về ảnh hưởng (ảnh hưởng của lương thực, hoạt động, của khí hậu, mùa v.v...) Mà tư tưởng Trung Hoa không phải là tư tưởng về bản thể và "yếu tính" (là loại tư

tưởng sẵn sàng đưa vào một quan hệ nguyên nhân, hậu quả), nó tu duy bằng phương diện tỏa hơi và thẩm nhuận, phản kích và phản ứng, và chú ý đến những hiệu ứng qua lại không ngừng từ xa (do đó đặc biệt xem trọng, luôn cả về chính trị, các khái niệm không trung, môi trường, bầu không khí): Xi Kang chép ra những danh mục các hiệu ứng để nhận thấy mà sẽ không có ai chối cãi, vừa lưu ý chúng ta đến những hiệu ứng kín đáo hơn nhưng không kém phần quan trọng. 3/ Cuối cùng, bởi lẽ vệ sinh chỉ quan niệm được nếu ta chú ý đến cái tế nhị lan tỏa và tiến triển dần dần theo thời gian: một yếu tố hay hiện tượng nào đó, lúc đầu chẳng ai để ý, về sau không phải là kém nghiêm trọng, chỉ do tự nó tiến triển như thế nào. Luận lý về vệ sinh là luận lý về khuynh hướng. Mà trí tuệ của người Trung, lãnh vực về vệ sinh, luân lý hay chiến lược gì cũng vậy, bao giờ cũng nhắm đào sâu cái "tế vi" dùng để châm ngòi cho tiến hóa, và cái tầm xa của nó một khi được khai triển thì vô cùng. Theo lời Xi Kang, cũng giống như chỉ một lần tức có thể đẩy lùi khô hạn, thì cũng vậy, ngược lại, một cơn giận cũng đủ kích động bản chất của ta và khởi sự làm cho nó hư hỏng. Nếu thông thường ta chẳng màng cái vệ sinh dưỡng sinh ấy, chẳng qua ta không biết nhận ra độ chín muồi ngấm ngấm của hiệu quả và cú chò cho

kết quả lộ rõ xuất hiện đột ngột (tôi "ngã bệnh" mới chịu lo; ta chờ cảm nhận triệu chứng mới săn sóc mình. Vì Trung Hoa đề cập thực tế bằng cách nói tới vốn liếng (khả năng) và con đường vận hành tiếp theo đó, nên trái lại không ngừng mời gọi canh chừng lệch lạc dù là cỏn con ở phía thượng nguồn là nơi sẽ phát sinh khủng hoảng một ngày nào đó khó tránh. Xi Kang bảo, ta sẽ không thấy khủng hoảng "bắt đầu" làm sao, hoặc ta sẽ ngạc nhiên thấy biến cố vô bùng, bởi vì ta không biết nhận ra sự đổi khác thâm lặng là bước tiến triển hợp lý của bệnh.

6. Bacon, nhờ khoa học, bạo gan hy vọng kéo dài đời sống bằng cách ngăn trở tự nhiên là buộc tự nhiên đi ngược: còn Kant, hết tham vọng ấy, đem lòng tin vào quyền năng duy nhất còn lại cho con người nếu không muốn nói đó là quyền năng quyết tâm của ý chí. Nhà Nho đạo giáo, trái lại, đề nghị kéo dài đời sống bằng cách vâng theo luận lý diễn biến biến đổi bằng tinh lọc gạn lọc, cũng như luận lý và ảnh hưởng và phản ứng mà ta bắt gặp khắp nơi trong thiên nhiên, bởi vậy cho nên việc kéo dài đời sống, đối với Xi Kang, có thể vẽ ra ngay chân trời của đời sống và cũng có vai trò luân lý, là tôn giáo nữa. Trở về

"nguyên quán", ông giam mình vào trong nỗi ham muốn trường tồn khó đạt kia. Tuy nhiên, nếu tôi lấy việc có thể sống còn làm thành âu lo chủ yếu của đời tôi, tất nhiên không xem đó là "mục đích", nói lại cho rõ, cũng chẳng phải tôi lao vào ham muốn sơ đẳng cùng bản năng(sự tự bảo tồn mà đời sống muốn được sống như thế - lời lẽ của Xi Kang không cần được biện minh tâm lý dù là ít, nhưng tôi cho đó là điểm mạnh hơn cả nơi ông), nhưng chỉ là vì tôi đang sống và vì đặc điểm của mọi vận hành nếu được điều chỉnh là cứ tiếp tục không ngừng, vì không cạn kiệt nhưng tôi vẫn va vấp vào các giá trị tương khắc buộc tôi tự biện minh. Dù trước đó tôi cứ nghĩ là hành động như thế là đã khôn khéo thoát ra ngoài ý thức hệ, vì đã rút lui về lãnh thổ còn lại duy nhất mà ai nấy cũng chê bỏ và dù ai làm việc gì mặc lòng -lãnh thổ đầu tiên hết, - lãnh thổ của sự sống. Chẳng qua là vì tôi va vấp vào vấn đề chính đáng của những gì vẫn là một sự chọn lựa (Xem Xiang Xiu một tên tuổi đồng thời phản bác ông, buộc ông tranh luận); và vì tôi triệt để với lập trường của mình nên tôi va vấp luôn vào sự không tin tưởng:Xi Kang gặp phải sự hồ nghi của những người không tin Trùồng thọ cũng như tu sĩ phương Đông gánh chịu sự hồ nghi của những người không tin Đời sống vĩnh hằng.

Do đó, ở cuối bài tiểu luận, ông phải bác bỏ mọi người. Nếu ta tiếp tục lằng xằng trong thế giới con người thường tình, đây quả là lời biện hộ của ông, cũng như người ta nhận thấy khắp nơi toàn một thứ trường thọ có giới hạn, ta tưởng đó là quy luật chung; và dẫu có nghe nói tới phương cách "dưỡng sinh" người ta vẫn tin điều mắt thấy và dứt khoát cho là không thể được. Một số người khác lại đặt ra câu hỏi cho mình nhưng khi đến gần chẳng biết làm ăn ra sao đây; cũng giống như vậy, nhiều người hùng hục nạp thuốc trong sáu tháng hay một năm nhưng khi chẳng thấy kết quả, thấy ý chí mình yếu đi và dừng lại nửa chừng; lại có người rụt rè trong việc nhỏ và vụng tay việc lớn, "ngồi" (thụ động) chờ kết quả dần xác đến; một số nữa thực sự đè nén xúc cảm và từ bỏ lòng tham vinh của mình nhưng, vì đối tượng của thèm muốn đang ở trước mắt mà đối tượng của hy vọng chỉ xuất hiện vài chục năm sau, sợ mất cả chài lẫn chì, nghi nan và đấu tranh với chính mình, bị kẹt giữa cái gần (hấp dẫn) và cái xa (hứa hẹn), họ kiệt sức và bỏ cuộc. Không hiểu được rằng mọi thứ diễn ra ở cái sân vận động của những gì tinh tế, mà trước tiên ta nhận ra chỉ có nhờ vào cái "lẽ vụn vặt" và phải lâu lắc khó khăn lắm mới nắm bắt cảm nhận ra. Không có ai trong bọn họ đủ bền gan chờ đợi nhìn thấy kết quả hiện ra. Bằng

một "tinh thần sốt ruột", họ đặt chân lên một con đường vốn trái lại là con đường "tàm tạm", con đường kín đáo, cũng là con đường "tĩnh táo": họ muốn đi nhanh, nhưng tình hình diễn biến chậm, họ hy vọng một điều tốt đẹp gần kề, trong khi "lời đáp" ở xa - thất bại là điều không tránh được. Họ không biết rời viễn tượng hồi hã vì kích thích tình cảm để đi vào viễn tượng thời gian dài lâu riêng biệt của diễn tiến và viên thành của hiện tượng; họ không hiểu rằng ta không thể muốn lại càng không thể hồi thúc, sự thanh thản đến với ta, chính sự thanh thoát ấy cuối cùng ban cấp cho ta vừa sức khỏe vừa trường thọ.

XI. CHỐNG CĂNG THẲNG: TĨNH, THIỀN, V.V...

1. Một khái niệm mới hình như đã thu hút vào trong nó, từ nay, tất cả áp lực đến với chúng ta từ ngoại giới hoặc từ chính chúng ta, siết chặt chúng ta, và chuyển thành căng thẳng nội tại. "Stress", với âm rít mạnh, kéo dài, buộc chúng ta với cái ý nghĩa cộm cộm của tiếng la tinh "stringere": siết, nén, bóp nghẹt; nó nói lên ý nghĩa của những gì "ấn" vào ta và ăn sâu vào ta đến mức nào. Ở vào điểm nối của nhiều lĩnh vực khác nhau mà tri thức đã tồn công tách rời ra (tâm

lý học, sinh lý học, hoá thân kinh, xã hội học, v.v...) và xen lẫn vào rất nhiều vào nhau đến nỗi làm rơi rụng lạng lẽ bao nhiêu biện giải và bao nhiêu rào chắn, cái khái niệm này tăng trưởng không tưởng nổi, từ mấy chục năm nay, để nói lên những gì, vì quá kích thích, đâm ra bị khuấy động và hỗn loạn - đến độ làm tê liệt sinh lực: giống như khối kim loại (đây là hình tượng ban đầu) chịu một vật nặng đè lên phải oằn mình và lệch dạng. "Những gì": cái tri thức cổ điển đành thất thế - chịu thua ? vì phen này nó không thể nào định vị chính xác hơn "cái ấy "; và cái ấy khiến cho khái niệm được khai sinh hoặc đúng hơn do thói quen áp đặt đã mang đến một sự tách lìa quyết định ra khỏi tham vọng về lý thuyết của chúng ta. Không những vì nó phân ranh các lãnh vực đã hình thành và làm hiện ra một cách không ngờ là đến một độ nào đó không còn đúng vững mọi sự chia biệt giữa tâm lý và thể xác. Mà còn nhất là mọi tri thức tự nó có đặc thù và khái niệm kia, ngược lại buộc phải tránh đặc thù; vì, trái với toàn bộ khoa học ngành y không ngừng tiến bộ khi nghiên cứu càng ngày càng kỹ hơn cái phản ứng riêng biệt của cơ thể đối với bệnh tật, cái khái niệm này buộc phải nhìn nhận một định chế tổng hoà của hội chúng thoát ra khỏi, trên nguyên tắc, mọi khu biệt và xếp loại.

Suốt chiều dài lịch sử văn hoá phương Tây đã dạy cho ta không những phân biệt càng ngày càng kỹ hơn các đối tượng tư duy, mà còn chặt khúc kinh nghiệm con người ra thành từng mảnh riêng rời, và chẳng hạn giữa y lý / đạo đức / tinh thần, cái từ "stress" làm đột hiện không ngừng nghỉ, suốt ngày, như mặt hiệu để cho đi, hoặc mặt hiệu bé tắc để cấm đi thì đúng hơn, cái tình trạng bị dồn nén. "Tôi bị căng thẳng" là phản nghĩa, từ nay thông dụng, của "tôi bình thường" kín đáo. Cách nói kỹ thuật, tối thiểu là lúc đầu (ngành luyện kim), nhưng tư tưởng đại chúng, bằng phản ứng cộng với quyền uy, đã chiếm hữu, nay nó được hiểu kèm theo triệu chứng trong ngôn ngữ thông thường, cùng khắp, như một lời cảnh giới: lời kêu gọi xem xét lại, không hẳn "đơn vị" mà không hẳn luôn cả toàn bộ những khái niệm cổ điển, mà là tính cách bất khả phân biệt của đối tượng sống. Ở đây thuật ngữ bắt gặp hoàn toàn và phục hồi, nhưng lần này là ngược chiều, cái ẩn số nằm trong dưỡng sinh.

Một sự chú ý tương tự dành cho những từ ngữ phản nghĩa, nêu ra để quên đi. Những từ ngữ này được thực hiện từ hạ tầng, nếu tôi có thể nói như vậy, không quy chiếu tới tri thức đào luyện, và được áp đặt do khuynh hướng và thói quen (qua ngôn ngữ thân mật,

trên áp phích tàu điện ngầm, trong quảng cáo") Cool (tĩnh bơ), Zen (thiền), v.v... Những từ ngây ngô, nhỏ tí, không có mùi vị lý thuyết. Làm như thể không có cách gì khác hơn là viện tới các từ nhập cảnh ấy, vô định chế và vô dung lượng luôn nữa để kêu gọi dừng ngay những tình trạng ngăn chận, cứng khựng và trả lại cho đời sống dòng chảy trôi xuôi. Bối lễ tại sao trong ngôn ngữ của ta, lại chỉ có thể nói lên cái phản ứng giải thoát khỏi stress chữ này chính nó cũng vay mượn từ những từ nước ngoài mà thôi? Cái gì có mặt trong mấy từ ngữ ấy mà chính tiếng Pháp không nói lên nổi? Chẳng khác gì tự hỏi: trong cái toà diêm ngôn mạch lạc, được chế ngự, ta nên rón rén khỏi sự xẻ ra một đường khe nào đây? Hay là chỉ cần dùng từ ngoại quốc là tạo được một cách nghịch lý cái hiệu ứng tan loãng đồng thời hiệu ứng là hiệu ứng phát huy ý nghĩa làm rõ nghĩa hơn trong khi mọi khái niệm trong trường hợp chỉ nắm bắt giản lược vì quá phản kích - một cách lè tè, trừu tượng và như thế là vô sinh (chẳng hạn "détente", thư giãn, "relaxtion", buông thả, hoặc "décontraction", duỗi ra là những thể xác quá căng, hoặc từ duyên may hơn là "sérénité", thanh thản, lý tưởng quá chăng?) Cho nên ta hưởng cái lù mù về ý nghĩa nhờ từ ngoại quốc chẳng, thuận tiện cho sự buông thả lơ là đồng thời cũng hưởng luôn cái cường

độ gợi ý, cái cường độ thuận lợi - được nâng cao và khắc sâu - nhờ sự chuyển dịch có giá trị ẩn dụ sang một từ vựng khác.

Hoặc biết đâu chẳng phải là, trường hợp nghiêm trọng hơn, để phản ứng lại căng thẳng và trừ khử nó, ta nên tìm chỗ tựa mình vào nơi nào khác hơn là vào những gì ta có sẵn theo truyền thống qua giáo dục đã cấu tạo chúng ta về mặt nhân học như thế này ? Dù sao hai từ ấy lặng lẽ tống khứ ta ra ngoài vòng đạo đức và tâm lý hai trụ cột trong hành xử của ta ở Tây phương . "Tĩnh nào" sẽ đưa trở về nguyên gốc, ít hứng thú, vì đâu phải do chọn lựa tự nguyện, nếu chọn lựa tự nguyện thì đã là một thú cân lường về " tính khí": như thế là nghĩa là thông qua sự đúc kết phần tưởng tượng nhưng cổ truyền, núp bóng cái đức lý của một số dân tộc viện dẫn những nét có thể xem như là thú phốt lò ăng le . Hoặc có thể đó là hình ảnh quá cứng ngắt và cách nói ấy từ nay có thể dùng để chỉ hình ảnh một lối sống thoải mái hơn tiến hoá theo văn minh vật chất (và theo cách Mỹ hoá bất đắc dĩ " với các thứ coke, jean, T-shirt, baskets, v.v...) và như thế là đặc quyền của tuổi trẻ. Cách mạng phong hoá hoặc chỉ là mai một "phong cách" đang hoàng cùng là mai một các "giá trị": nếu thế thì, trong trường hợp ấy chưa hẳn đã có gì khiến ta từ bỏ thói lễ bình thường

- thiếu đường lật đổ luôn " và cũng chưa hẳn có gì khiến cho ta đặt lại các chọn lựa lý thuyết của mình thành vấn đề.

"Thiền nào", trái lại có thể xem là thoát ra ngoài chọn lựa của ta. Bởi lẽ, bằng cách xem ra kín đáo nhưng quyết định và hoàn toàn mới mẻ, ở đó mở ra một lối đi làm thông thương cái đã sống và tinh thần. Cái tinh thần nói đến ở đây quả tình không phải là tinh thần có sẵn, có tính thần giáo, hướng chúng ta ngưỡng vọng Chúa, thậm chí dành riêng cho Chúa (Tình yêu), mà tinh thần ở đây tự nó giúp thư giãn: như trong Trang tử (đừng quên thiền là loại hình sở hữu và triệt để hoá Phật giáo của người Trung Hoa), cái đáng quý hơn cả là sự thoát tục và chân không. Sẽ xoá nhòa mọi trở lực giáo lý và luôn cả nội dung khái niệm áp đặt và kể cả yêu cầu bức xúc của chân lý ; ấy thế mà không phải như thế là tương đối luận hay hồ nghi thuyết đâu, dù có "bỏ rơi " chân lý, dù phải qua hai cửa ải kia để đạt tới chân lý (đó thật là đối tượng của chương 2, chương lý thuyết hơn cả của sách Trang tử với nhan đề đủ nói lên tầm suy nghĩ: "Bàn về bình đẳng trong vạn vật và lời nói", Tề vật luận). Thực ra, cái "đầy" mà sách Trang tử kêu gọi ta là từ bỏ không hẳn là một cái gì thấy được mà đúng hơn nó vướng bận: tổ giác nó không phải là tổ giác một ảo tưởng về sự vật được

quan niệm trong một viễn tượng siêu hình, mà là tổ giác một trở lực gây nên do quyền luyến sự vật đối với dòng chảy tự phát của vận hành; và, cũng vậy, cái "rỗng" mà sách kêu gọi ta tìm lại cho được không phải là một thứ đi kèm mà nó là nội tại: thay nó thể hiện một thứ "hư vô" (vật thể) nào đó, chính nhờ nó, trái lại, hiệu quả mới có đủ khoảng trống, khoảng chờ, để thi triển, và nhờ nó sự sống, hết nghiền tìm lại được sự thông dong - nhờ đó sự sống mở đón biến đổi tùy nghi . Do đó, nhờ phi vật thể hoá (và phi thần học hoá) cùng một lúc, sự mất Ý nghĩa (về giáo lý, tín ngưỡng, chân lý) tự dừng lại kéo theo sự buông lỏng của đời sống, sự buông lỏng này không còn mang tính giai đoạn hay bất đắc dĩ nữa. Nói đúng hơn: chống lại sự căng thẳng của hiện hữu (huống tới một mục đích, đi sát với ý nghĩa), nó tái lập bình ổn nội tại nhờ đó đời sống được nâng giữ .

"Thiền nào", thực ra, dù cách nói trở nên thông dụng đến đâu, vẫn là một lời phi lý: đây là một mâu thuẫn trong chữ dùng, *contradictio in adjecto*. Vì đạt tới thiền chẳng cần tới một lời "nên" nào cả, nó thoát ra ngoài sự khuyên dụ; thậm chí đến khi rời bỏ mọi thứ "nên", và trước tiên rời bỏ cái nên của người ra lệnh thì sự đạt tới thiền mới thực hiện (và ta mới biết thiền là gì). Ta không dẫn dụ ai tin tưởng ở tính nội tại

(của những gì "tự động đến", ziran) và tôi có cảm tưởng chính ở điểm này trường phái khắc kỷ ở Tây phương vốn thích thể mệnh lệnh đung đầu vào giới hạn đức lý của mình và ngành "vật lý" của nó tỏ ra khiếm khuyết. Bởi lẽ, dù nó không bám chặt vào Bản thể đi nữa, ngành này vẫn còn quá đầy và quá động trong lời mời gọi con người (phải) sống "phù hợp với tự nhiên" nên không tự nó đi đến chỗ giãn sức. Thiển, trái lại, chỉ thực hiện bằng sự từ bỏ truy tìm, từ bỏ mục đích, và đó là điều mà các thiện nam tín nữ trong bước thiện hành từ chùa này sang chùa khác của mình đổ ra không biết bao nhiêu thời gian để thấu hiểu. Chẳng phải cuối cùng ta đành từ bỏ "vươn tới" (cái ephiesthai của người Hy Lạp mà tôi đã bình luận); cũng không phải ta nhất mực khám phá một mục đích nội tại ngay trong hành vi cũng như trong biến cố (thuyết "tự lấy mình làm mục đích" của phái khắc kỷ), mà vì chẳng còn có đối tượng nào để vươn tới và sự rộng không như thế kia bỗng xoay ngược thành đầy đặn (thành "về trong suốt ban mai", lời của Trang tử, sau khi ta đã xem "toàn bộ ngoại giới", vạn vật và luôn cả mối quan tâm đến "đời" mình như là "ngoại tại" và do đó chẳng còn vương bận sinh lực của mình). Hoặc thậm chí sự đối lập kia xóa nhòa: một " về trong suốt" như thế kia có được chính là khi nào không còn chắc giữa đường ,

để ngăn cản, các thú lạc điệu giả tạo kia (đầy đặn đối nghịch rỗng không, v.v...). Từ đó sự tiến triển tùy nghi trở nên có thể được trong khi vẫn mở đón cái này hay cái kia mà chẳng có một hạn từ nào khác. Từ trạng này đến trạng khác, Trạng tử không ngừng vạch lối đi qua đó người "giần nào" và "thư giãn" (thúc nhiên)² được hiểu một cách hợp lý bằng sự tiêu tan tình trạng căng thẳng vốn do những lạc điệu chống bóng nhau cũng như do sự đồng quy về mục đích - bởi lẽ cả hai song hành: cái "lối đi" ở đó ta không ngừng để "cho đến" và "đưa tiễn không hồi hạn", ở đó, "dù chẳng quên nguồn gốc, ta vẫn không tìm biết cùng đích làm gì" (chương 6, Guo, tr.229); và nơi lối đi vạch ra một lối thoát tách rời hạnh phúc bị treo lủng lẳng ở cứu cánh.

2. Một cách tương phản, chính cái sức mạnh tối thượng được gán ghép, cho quyết định kèm theo sau đuôi nó là sự hình thành từng bước của cỗ máy ý chí vốn bao trùm ở Thời cổ điển, là điều, theo tôi, đã làm rào cản quan niệm chống căng thẳng tại phương Tây ; và như thế cũng chính nó ngày nay đưa ta đến chỗ vay mượn, như bấy nhiêu đường thoát ra chân trời, mấy chữ nhẹ nhàng nghiêng lệch này: cool, zen, v.v... để mở đường cho sự thư giãn mà dù sao tại đây cũng như

ở nơi khác, ta vẫn luôn nhìn nhận nó lợi ích cho chúng ta dường nào. Bối lễ, một mặt, ta hãy nhìn nhận rằng nhà tư tưởng Galien đã phát triển khá rộng thuyết của ông mang tính vật chất về linh hồn cho nên không thể không biết "năng lực của linh hồn đi theo tính khí của thể xác"³⁰, đến như thế nào; và nếu như thức ăn và, rộng hơn, chế độ ăn quyết định tính khí của thể xác, lúc bấy giờ cũng có thể ảnh hưởng trực tiếp đến năng lực linh hồn: cái tâm lý được quan niệm rõ ràng trong sự tùy thuộc yếu tố vật chất. Mặc khác và ngược lại, cái nguyên nhân của hậu quả của y học khá nường tình với lối giải thích các biến cố tâm lý tiêu cực bằng cách nào có thể cản trở sức khoẻ. Chúng nhân là Descartes: "Nguyên nhân thông thường hơn cả bệnh sốt chậm, thư ông viết cho Elisabeth, là tâm trạng buồn bã"³¹ Bối lễ, nếu trí óc bị phạm, tuần hoàn máu bị chậm, vì các phần xấu đông lại "chặn tỳ" còn các phần tốt lại phạm vào phổi gây ho. Cho nên chỉ bằng cách phản ứng bằng một kỷ luật nội thân, theo một cách khắc kỷ nghiêm ngặt, vừa tách rời tưởng tượng và giác quan ra khỏi biến cố rủi ro để khỏi bị ấn tượng, và vừa cam lòng vượt những thử thách gặp phải thì mới có thể bù trừ sự héo mòn về thể chất.

Các triết gia của chúng ta, quả tình, cũng có nhu cầu trên, và trước tiên là cho chính mình. Cũng giống

như Kant, nhờ dinh dưỡng tinh thần, mừng đã dẹp được xu hướng u uất do lồng ngực hẹp bẩm sinh, thì cũng vậy Descartes cho rằng nhờ ông quyết tâm nuôi xu hướng nhìn mọi vật xuất hiện từ góc độ nhìn vật dễ chịu hơn cả mà chữa được bệnh ho và khí huyết nhọt nhọt tiếp thu của mẹ và, theo lời mọi người thầy thuốc, trù yếu ông. Mỗi lúc chính nhờ quyết định đầy ý chí, khắc khổ và buộc trở thành kỷ luật mà triết gia mới cứu mình ra khỏi vòng èo uột của mình. Vì vậy ông chỉ gặp thoáng qua, không hiểu sâu được, cái gọi là sự giãn nở chống căng thẳng. Trong những lời nhắn nhủ gửi người thiếu phụ kia, ngoài lời khuyên dùng nước Spa giúp tuần hoàn, ông chỉ nói tới lời khuyên của các thầy thuốc là "chỉ nên bắt chước bọn người nhìn ngắm rừng xanh, hoa đẹp, chim bay cùng những thú gì không bắt phải chăm chú và như thế họ tin rằng mình chẳng nghĩ ngợi gì cả". "Như thế không phải là mất thì giờ, Descartes dẫn giọng mạnh, mà là biết dùng thì giờ; bởi lẽ ta vẫn có thể có hài lòng với hy vọng rằng bằng cách ấy ta phục hồi sức khỏe hoàn toàn, mà sức khỏe là nền tảng cho mọi của cải khác có được trên đời". Descartes không nói gì thêm, không thể đi xa hơn; nhưng thế mà vẫn có điều chỉ gửi gắm vào phần câu tĩnh lược thôi và gửi gắm riêng thôi. "Chẳng nghĩ ngợi gì cả" "nhưng cái "chẳng gì cả" có tiêu chuẩn gì

không ? Ông, nhà tư tưởng siêu hình học, không đảo ngược chính ngay cái khả năng của tư tưởng đó sao ? Nếu "chẳng nghĩ ngợi gì cả", đối với Descartes, vẫn là một thành ngữ giới hạn làm điểm chết cho suy nghĩ của ông và đối với ông chẳng có tương lai, thì nghiêm nhiên nó chẳng thể đưa dẫn đến trực giác về một sự phi vật thể thực thụ những gì mà ông rõ ràng có nhận ra từ kinh nghiệm của mình, như một thái độ tách rời và không buông thả có lợi cho mình, cho nên Descartes, chẳng còn lối thoát nào khác, ngay trong những dòng chữ tiếp theo, dành quay lại những lời khuyên khắc kỷ của mình.

3. Trong chương "Nhân gian thế", Trang tử thuật lại một tình huống căng thẳng như là một trường hợp điển hình; và luôn thể xác định bản chất của "nuôi dưỡng" cho phép ta cải thiện (Chương 4, Guo, Tr.152):

Sắp sửa đi công vụ ở nước vua Qi, Đức công Zigao xin ý kiến của Khổng tử:

-Hoàng thượng giao cho tôi một nhiệm vụ tối quan trọng. Mà ngài thừa biết vua Qi trịch thượng như thế nào đối với sú thần mà lại chẳng vội làm vừa lòng của họ. Một người bình thường đã khó nhúc nhích, huống hồ là vua! Tôi lo lắng lắm.

Mà ngài thường bảo tôi: "Công việc lớn nhỏ thế nào, ít có những việc ta lại không gấp đi đến thành công". Nếu việc không thành, bao giờ ta cũng bị người đòi xử tệ; còn nếu việc thành, ta lại bỗng khổ theo âm dương rối loạn. Cho rằng thành hay bại không gây nên hậu quả tai hại thì chỉ có người tràn đầy khả năng mới đạt tới được".

Thức ăn ở nhà tôi đạm bạc, không tinh tảo; vì không có ai ngồi bên lò lửa mà lo cho thức ăn tươi. Thế mà tôi nhận lệnh công vụ ngay sáng hôm nay và tối nay tôi đành uống nước lạnh. Trong lòng tôi nóng lên như thế đấy! Ngay trước khi vào chính tâm công việc, tôi đã khổ theo âm dương rối loạn.

Trường hợp phổ biến này đây không nghi ngờ vào đâu được nữa: cái rối loạn âm dương hiển nhiên là hiệu ứng sinh lý, mất quân bình, do căng thẳng vì công vụ. Cái nóng nội thân tiếp theo sự vỗ oà của kích thích chưa phải là cơn sốt, nhưng đã hiển lộ một xáo động bao quát là sự đáp trả lại không có gì là riêng biệt của cơ thể với tác nhân gây căng thẳng (stressor). Ấy vậy mà Khổng tử (của Trang tử) trước hết trả lời, như trả bài, một cách khắc kỷ: "Dưới gầm trời có hai thượng lệnh: một là số mệnh, hai là bổn phận". Yêu cha mẹ thuộc về "số mệnh" và "không thể xoá trong tim"; phục dịch vua thuộc về "bổn phận", bổn phận

kèm cặp thần dân khắp nơi và "chẳng ai trên thế gian thoát vòng những nghĩa vụ ấy", v.v... Kết luận: phải quản lý thực tế của mình bằng tình huống mà quên đi bản thân. Còn rảnh đâu mà "yêu sống sợ chết"! chỉ còn nhắm bừa mà đi. Đương đầu với số mệnh vậy"

Cho nên, từ của miệng Khổng tử, dưới mắt Trang tử, đó là bài học dễ dàng, đúng phép, mỗi mọc sự yên lòng nhờ quyết định nội tâm cũng như vui lòng với điều không thể tránh. Nhưng đoạn cuối cùng của bài quảng diễn khi đổi giọng hàm làm hiện ra một khả năng khác bất ngờ vượt ra ngoài viễn tượng kia:

*Bằng cách tựa mình vào những vật ngoại thân
để cho trí óc phát triển tùy nghi
ta giao phó mình cho những gì không thể nào khác
để nuôi dưỡng quân bình nội tại.*

Thế là người đọc nay có phần nào lệch với trật tự đầu vào đó của người khắc kỷ, được mời hưởng dụng ngoại giới với cái đa dạng của nó - được mời góp phần "tổ chức" ngoại giới và ngao du, theo lời trong sách - để giữ cho lòng được sẵn sàng. Thay vì cố thủ ở một vị thế nào hay một xúc cảm nào, bạn được mời tiếp tục "tiến triển", trong bầu không khí giãn nở, không căng thẳng, thoải mái, tùy nghi ("du" chữ trọng yếu của Trang tử nói lên sự tan biến stress). Thay vì bị cuốn

theo kích thích của một gánh nặng nhất thời ập xuống, ta phải phó thác mình cho sự phản kích đến thực sự với ta từ ngoại giới, và "không thể nào khác hơn". "Nuôi dưỡng" quân bình nội tại (duỡng trung)" lúc bấy giờ, theo tôi nghĩ, đáp đúng khái niệm bình ổn nội tại mà tôi có nói ở phần trên và được các lý thuyết gia về căng thẳng sử dụng để xác lập ý tưởng điều chỉnh từ góc của cá nhân, điều chỉnh có tính tâm lý, và luôn cả về mặt cảm xúc và cơ thể. Bởi lẽ cuối cùng đó mới chính là cái ta "nuôi dưỡng" một cách thực chất hơn cả khi không còn vấn đề nuôi dưỡng hồn hoặc xác, khi cuối cùng đã giải quyết hai đường chọn một và khi chính cái vốn sống toàn khối mới là cái đáng quan tâm: ta nuôi dưỡng cái quân bình (cái "trung tâm", cái "trung gian") bằng cách dung hợp âm dương để tránh áp lực của phần này hay phần kia: vừa phập phồng âm trước khi công việc hoàn thành, theo lời nhà bình luận, mà vừa là sự bằng lòng dương khi công việc thành công; và như thế không thể là sự phân biệt, trong cái tu thế tiến triển hoà điệu ấy, đâu là yêu cầu của sinh sống, của đạo đức hay tinh thần (luôn cả đâu là của vũ trụ).

4. Tôi còn thấy ra một lý do khác để xét ưu tiên mấy từ ngăn ngừa và thăm kín kia kèm theo cái búng

tay nhẹ hẫng, là cool, hay zen hơn là cái lý do lợi lộc do tính ngoại quốc của từ hoặc do sự mất gốc mà hai từ ấy tạo ra tình cờ đối với hai mức quy chiếu được học tập là luân lý hoặc tâm lý vốn uộn nắn và phê phán hạnh kiểm. Cái lý do này đi với cái thi vị của chính các từ ấy. Khi tôi nói cool, ta lường được dễ dàng rằng không hẳn cái nghĩa "của" chữ là đáng kể mà đúng hơn là do cái âm dài (u) đến tan ngấm uể oải đồng thời ngã mình trên âm môi, như cuộn sóng trên bờ biển, và càng đi tới nó, nó trùn lấp và làm tan rã cái căng thẳng (chẳng phải đồng thời cũng có luôn âm tiết song song bằng tiếng nhắc nhở động từ "couler", chảy, đó sao ?) Chữ ấy cũng ngấm ngấm mô phỏng gánh nặng bớt đi dần dần như thể không trọn chữ nhưng âm vang vừa đủ, như dây cung giữa mấy ngón tay cũng âm vang sau khi chiếc tên buông rồi. Chan là chữ nguyên gốc tiếng Trung không gây được hiệu quả như vậy: zen nghe rung hơn, ít chệch; nó chỉ chấm một âm không bận tâm tới nghĩa, càng ít về gì là khái niệm. Cả hai rõ ràng có lợi điểm là đơn âm. (các từ như thư giãn, nghỉ làm, buông thả hoặc thanh thản là những từ kếp nhiều quá). Mà Trang tử cũng cố tình nhấn cái hiệu quả. Nhắc đến một vị vua, sách có viết:

ngài ngủ xu " xu

thức dậy du " du

Lời luận bàn tha hồ diễn dịch chữ đầu bằng "thoải mái", chữ sau bằng "khoan khoái" (Liou dịch: "ngủ bình yên" và "dậy sáng khoái"; còn Graham: "ngủ yên và dậy tươi tỉnh"), giá trị ấn tượng của chữ còn, được điệp thêm, ở đây mới là điều tiên quyết, bởi nhất là chữ thứ hai chẳng có nghĩa gì đặc biệt. Chữ ấy không những mất đi nét riêng biệt, nó còn mất luôn cả nghĩa; và do sự thả rơi ý nghĩa ấy, nó giải phóng trí óc khỏi áp lực nhấn chìm chúng ta, do chúng ta là người, và đó là nguồn gốc của loại căng thẳng liên tục hơn cả, thoáng ngất quãng vì giấc ngủ, ấy là loại căng thẳng của những đúc kết và đây là dây tua của ngôn ngữ.

Sách Trang tử cực kỳ phong phú khi nói đến sự buông thả giải toả căng thẳng (giải toả ý nghĩa, hành động, nghĩa vụ) vừa âm thầm đưa ta ra khỏi cái quyết định chủ ý. Tuy nhiên mọi thứ khởi đầu đều như một lãnh địa khắc kỷ (chương 5, Guo, tr.212) những thăng trầm vào sinh ra tử, sự sống sót sau này hay bất tử, vinh nhục, giàu nghèo, v.v... "không đáng làm rối loạn an lạc cá nhân hoặc đi vào lòng". Nhưng một lần nữa nhú lên cái khoảng cách với chiều hướng khắc kỷ. Cái "minh triết" sẽ là, lời tiếp theo trang sách, làm thế nào khả dĩ "tiếp tục" và "đi qua" các thăng trầm ấy (mà vẫn "thông thương", với bản thân cũng như ngoại giới "nghĩa song đôi của thông")ⁱ mà thăng trầm ấy không

hệ phong bế (và do đó ta không hề mất đi "niềm vui"). Chỉ cần, lại là lời của Khổng tử theo nhà hiền triết đạo giáo, "ngày đêm, không hề sơ hở lãng xao, ta vẫn xuân ["có giá trị như mùa xuân"] trong quan hệ với đời". Không có sơ hở phương hại năng động, điều ấy có nghĩa, như trong võ nghệ Trung Hoa, là nên, cõi mở đối với diệu dụng tự thân của sự linh mạch; cũng vậy, cái "xuân" ấy không có nghĩa là quyến luyến mùa xuân (và lôi kéo theo tiếc nuối xuân tàn) mà có nghĩa là ta cùng một nhịp với cái đà không ngừng tác hoạt đời sống. Theo đó, một tư thế như vậy là vô cùng tiến triển, chứ không có tính quyết định như trong hướng khắc kỷ. Không phải chỉ cần giữ sao cho nhịp nhàng tốt đẹp mối liên hệ của ta với đời mà thôi, như một số nhà bình luận Trung Hoa tiêu biểu thô thiển kèm theo những minh họa thông thường, mà còn là "tiến triển một nhịp với đời" như tứ thời luân lưu: để làm sao cho, xuyên qua tiếp nối thăng trầm, và ảnh hưởng theo sự xuất hiện của ngàn ấy thứ (chúng vẫn xuất hiện mỗi hoài không thôi, ta vẫn kiên tục giữ vững sinh lực giao hoà với giai đoạn tươi trẻ - xuân - của phần khích đang đến).

Sự buông thả giải phóng, vốn phản nghĩa với sự buông trôi đầu hàng cũng như ngược lại sự khựng

người quyết tâm nhưng vượt qua những kích thích hồi thúc nhiễu loạn để đón nhận ngọn triều phản kích lớn lao không ngừng đổi mới ngoại giới, sự buông thả ấy không phải là không có điều kiện cùng tư thế của cơ thể. Nó có khuynh hướng thuộc về cách ứng xử - hay đúng hơn là xuất xứ từ ứng xử, đó mới là một điểm, như ta biết, làm nên đặc điểm rõ hơn cả trong thuyết lý về dưỡng sinh của triết lý. Trong Trang tử, khi Răng Mễ hỏi Móc Áo "con đường", đạo là gì, Móc Áo đáp ngay (chương 22, Guo, tr.737).

Chỉnh lại tư thế của người

đồng nhất cách nhìn của người

và hoà nhịp trên trời [tự nhiên] sẽ đến;

xếp trí tuệ của người lại

đồng nhất thái độ của người

và [kích thích] trí óc sẽ cư ngụ trong người "

"Khi đạo trong người, lời sách kết luận, hai con người của người sẽ giống như đứa trẻ sơ sinh", cái nhìn của người cú ngây ngô ra mộc mạc, không phòng bị, và "người chẳng buồn tìm hiểu nguyên nhân". Cuối cùng là khô queo và cái điều muôn thuở và nhọc nhằn là cái tại sao của sự đời. Ta biết rằng, trong các chùa thiền, một trong những học tập đầu tiên quả là toạ

thiền, thẳng lưng nhưng không bó rọ, một cách "trang nghiêm" nhưng không vờ, không cứng không xuôi; bằng không vô ích phải như thế tự nó đi vào cách kiêu đúng. Chi cần chèn người ổn, ngồi bệt trên đất mô thảm, sao cho giãn "động mạch lưng" (đốc: tuần hoàn năng lượng qua đây), nhưng vẫn không tìm cách rướn cao hay vươn xa: thế là tiêu tan bao nhiêu tất nghèn và đông cứng nội thân. Do sự "đồng nhất trong thái độ", và thế giới một lần nữa "ngự" trong thế giới. hoặc mọi sinh linh "trú trong công dụng của mình", như lời của Trang tử lời mời gọi căng thẳng phải tìm cho ra ý nghĩa (ý nghĩa sống, chết, v.v...) được trút bỏ. Thiền không ngót khiến người ta xem xét lại ứng dụng của một hiệu quả nào đó vốn là cảm giác hay có thể là ý tưởng, và lấp đầy làm điểm tựa rõ ràng để thuyết minh. Trong đoạn sau đây, sự buông thả cũng có thể thành công, đó là lời chú thích không phải là không dí dỏm (dí dỏm về nghi thức cũng như về quan hệ giữa Thầy và trò mà ta nên tập đảo ngược): Móc Áo lẽ ra còn nói nữa trong khi kể kia, cuối cùng chẳng kể gì đến những tra cứu tẻ nhạt về trí tuệ, "đã thiếp ngủ say sưa" ...

XII. ĐÀNH BUÔNG MÌNH VÀO CÔI IM LẶNG TRIỀN MIÊN CỦA VẬN HÀNH

1. Sau khi xem xét và bài bác những lý do đủ loại khiến người ta thông thường nghi hoặc Trường sinh một cách sai lạc, Xi Kang kết thúc bài tiểu luận "Duỡng sinh" của mình bằng cách kết hợp thẳng thừng vào chủ đề duỡng sinh từ Trang Tử các chủ đề chống căng thẳng và vệ sinh trường thọ. Cái ưu điểm sau cùng là được dịch trọn vẹn do phong cách đi đến lời kết: bởi cái chất căng thẳng được giũ sao cho đồng đều, từ yếu tố này sang yếu tố kia (quả không còn luận cú gì nữa), để khép việc điều chỉnh lại và để cho mọi thứ trôi xuôi trong lớp mạch lạc tinh tuyền. Đã mất sạch luôn cả gợn cảm xúc nhỏ nhất nhất và thậm chí âm thanh tình cảm bật ra đôn lể:

Đối với kẻ có năng lực duỡng sinh,

thì không phải thế.

Trong suốt và trống không,

yên bình và trầm tĩnh

anh giảm quan tâm tới bản thân

và bớt đi ham muốn .

Biết rằng tên và địa vị làm hỏng khả năng,

anh bỏ sang bên chẳng thiết

- Đâu phải ham muốn những thú ấy

mà đành làm ngơ;

và cũng vậy, ý thức mùi bồ bèo hại đến chân thân,

anh bỏ rơi không để ý

- Đâu phải thèm các thú ấy mà đành phải nhịn.

Các thú bên ngoài vì vướng bận trí óc nên không

hiện hữu với anh, chỉ có nguồn khí trong lọc

trong trí óc vì không uế tạp nên hiện ra trong anh

Rồi cũng không lo cũng không buồn,

tĩnh tâm, anh không dè dặt không sợ hãi

Anh giữ [sinh lực mình] bằng nhất quán nội tại,

nuôi dưỡng nó bằng điều hoà;

điều hoà và mạch lạc trong sự sống ngày càng

bổ túc nhau,

anh hợp nhất với Đại hoà hợp tự nhiên

Chính lúc bấy giờ anh mới hiểu loài nấp

công hiệu diệu kỳ,

anh mềm mại theo suối nước trong,

phôi mình trong nắng sớm,

lâng lâng theo tiếng đàn,

chẳng cần phải hành động anh sở hữu

*con người mình,
con người thể xác nơi anh trở nên tinh tấn,
trí óc cũng sâu sắc;
quên bằng sự bằng lòng, anh làm quen với nỗi
vui tràn lòng;
Bỏ rơi đời sống, anh có khả năng cứu giữ
con người mình .
Cho nên người ta suýt sánh anh cùng tuổi
với Xianmen,
với Wang Qiao anh sẽ tranh đua tuổi thọ .
- Tại sao bấy nhiêu điều không hiện hữu được nhỉ?*

Phần kết tạo ra ở đây một hiệu quả giam hãm làm cho văn bản đọng lại củng cố chính nó và, do xu hướng kết tụ, nên chỉ đưa văn bản ra khỏi vòng bàn thảo. Tất cả nghệ thuật đều nằm trong sự lướt nhẹ từ câu này sang câu kia (xa hẵn loại hung hăng bút chiến cùng cách nhấn mạnh của phái khắc kỷ), bao nhiêu hoạ tiết nêu ra ở phần trên thì nay bảo bọc cho nhau, không còn để khe hở, để phủ trùm lên cả vùng suy nghĩ. Bởi lẽ ta bắt gặp lại tất cả mọi thủ tụ tập trong phần tinh hoa kết cục này: a) biết " giữ " (sinh lực) bằng cách đồng nhất nó và giải toả trở lực (chương I); b) sự trong của con người thể xác, trở nên "tinh tế",

song hành với sự "sâu sắc hơn (chương 2)"; hạn chế quan tâm ích kỷ đến bản thân, điều ấy cho phép sở hữu bản thân, cũng như sự "bỏ rơi đời mình" cho phép thi triển đời mình tốt đẹp hơn (xem chương 3); d) sự rỗng không và giải toả âu lo ở bên trong hoà tan vào tính nội tại của Đại hoà hợp tự nhiên (xem sự giải toả vật thể ở các chương 4 và 11); e) Sự trong lọc của nguồn khí năng lượng dẫn đến sự thi triển kích thước trí óc (thần khí^k; xem chương 7); f) các tiến trình dưỡng sinh cuối cùng đi đến một quan hệ tinh mật vừa tham dự vừa song hành với các hành của vũ trụ, suốt nước trong hoặc mặt trời mọc (chương 8); g) nỗi "vui tràn lòng" là do "quên bằng" - "sự bỏ rơi" tìm cách làm vừa lòng mình, mọi việc nhắm tới hạnh phúc biến tan trong tâm trạng viên mãn ấy ("anh quên hạnh phúc, và kết quả là niềm vui của anh toàn vẹn", bản dịch của Robert G. Henricks; xem chương 9); h) dòng luận lý về ảnh hưởng bằng thẩm nhuần thâm nhập và khái niệm mạch lạc (lý)^l riêng biệt của sự sống thiết lập vệ sinh trường thọ (xem chương 10); i) phép dưỡng sinh ấy, cuối cùng, hiểu nhu là nuôi dưỡng bằng "bình ổn nội tại" thuận lợi cho "điều hoà" và bỏ rơi đối với mọi áp lực căng thẳng (xem chương 11). Ta sẽ nhận thấy rằng không có nào về linh hồn hiện ra trong suốt bài quảng diễn và những gì chúng tôi gọi đồng loạt

bằng "thân xác" ở đây phân rẽ làm một bên là sinh thể, mặt khác là sự sống cá nhân (gộp cả hai lại, xin nhỏ lại, một cách ổn định để chỉ thân thể là trong tiếng Trung hiện đại mà thôi; xem chương 5 và 6).

Ta lấy làm khâm phục cho sự kết dệt tinh vi giúp mọi họa tiết kết nối nhau rọi sáng cho nhau và cùng được nâng cao, mà không bị buộc xây dựng thành hệ thống, như thế là tạo lập ra khỏi đi từ cái sống một nhân quan hợp nhất thực sự dùng làm đạo đức cũng như tôn giáo. Tâm lưới còn có vẻ đan kết dày dặn làm loại ra ngoài mọi xao động, hồ nghi, âu lo và không dành một cơ hội nào cho sự phá ngang và cú thế cho đến sự bóp nghẽn (nghẽn tiếng kêu tiếng cười, nghẽn cái chất bi, nghẽn mừng rỡ "...), như thế chẳng ? Và cho đến luôn cả sự không thừa nhận ? Bởi lẽ ta cũng sẽ lấy làm lạ cho những gì mà kết luận như thế này quyết tâm gạt ra ngoài . "Kẻ khác" chẳng hạn dù mang gương mặt thế nào, bị lãng quên triệt để; trong khi chủ trương duy ngã của Descartes chỉ tạm thời, thì cái thể duy ngã dầm dề của vị đệ tử Trùng sinh vừa đeo đuổi triền miên cái được hiểu ngầm là " điều hoà " nay sẽ không còn gặp cái gì khả dĩ búng ông ra khỏi cái duy ngã ấy . Do đó cũng chẳng có chỗ cho lời nói - dội lại với chính mình cũng không . Nếu tư duy là đối thoại với chính mình, thì người thiên có tư duy không ? Sự

minh giải về tính tách bạch đặc điểm của sự sống có lẽ được hình thành ở thượng nguồn của sự tách bạch chủ nghĩa, tạo nên sự rời rạc như đã được ngôn ngữ thao tác thoát tiên. Phần kết cần thu rút lại. Cho nên chẳng có thông điệp nào được đề ra; và chẳng có ý nghĩa nào phát sinh.

2. Người ta tha hồ quay trở ngược chân dung vị đệ tử Trường sinh ấy bằng hình ảnh cái chết của ông . Xi Kang do hôn nhân là người thân thích với người hoàng gia, mới bị lật đổ, và suốt đời làm đủ cách để đứng ngoài chính trị nhộn nhạo của nó. Một hôm một vị quyền lực của triều đình (Zhong Hui) rủ lòng đến thăm ông. Xi Kang tiếp tục rèn sắt, trong xưởng, như thể vị kia không có mặt. Làm tan trong lửa một chất liệu thô sơ để biến nó thành một chất vừa tinh hơn vừa cứng hơn, há chẳng phải là việc ông đích thân đang làm sao, làm trên bản thân, để rèn cho mình một thân thể không huỷ diệt được ? Mặt khác không gian giữa "Trời và đất", chung quanh ta, há chẳng phải, theo sách Lão tử (5), giống như ống bẹ "khổng lồ" hoạt lưu không ngừng năng lượng vũ trụ đó sao ? Bài học lộ rõ với người khách không đúng lúc: Xi Kang không thể để cho mình bị quấy rối vì việc đời .

Ấy thế mà ta có thể đứng ngoài tranh chấp cùng những vô vị của chính trị, nhưng ta không trốn tránh vô tội vạ cái chất chính trị. Dấn thân ca tụng cái nhất quán của "điều hoà", không chịu lỗi nhịp với "tự nhiên" để tư duy những điều kiện cho ta độc lập, không quan niệm một bản thể nào hay mẫu mực (về cái đúng và cái thiện) ở ngoài thế giới, và siêu hoá thế giới ấy là nơi hoà bão ta "vươn tới", vị Nho sĩ Trung Hoa chẳng thể nào đối kháng tự nép mình vào sự vô đoán trong tương quan lực lượng; và sự việc biện minh cho tương quan lực lượng này bằng các hạn từ vũ trụ Trời và Đất, âm và dương, thì chỉ tổ làm gia tăng sự vong thân. Khi từ khuốc tư duy mới xung đột, ông đã chịu lệ thuộc. Bởi lẽ, khi tư duy cái lý tưởng là sự "săn sàng" như một cách thể cảm thông của cá tính mình, vẫn đón nhận khả năng này khả năng kia và tiên thiên không chối bỏ khả năng nào, cách xử thế của ông vẫn "tiên triển" theo đòi hỏi của tình huống mà thôi, thì cuối cùng ông đâu có tạo cho mình một thể đúng nào đối diện với quyền lực - bởi một "thể đúng" như vậy bao hàm sự dừng khựng và tiếp theo là sự tắt nghẽn và thiên kiến. Chính khi từ khuốc không ở về phía nào, "không thuận cũng không chống", như lời khuyên của Khổng tử (Trao đổi, IV, 10), ông tự mình ngăn cấm mình thành lập một phe phái nào khác (ngoài phe phái

của chính quyền) và khép lại khả năng đối lập cho chính mình. Bởi thế nhà Nho Trung Hoa không bao giờ chuyển mình thành người trí thức tựa lưng vào một thang giá trị chẳng phải do Lịch sử tạo dựng. Để được thiết lập một thang chính trị - phóng khoáng -, và thực sự được cấu thành cơ chế, cần phải có một kế hoạch hệ thống ý tưởng bề gãy được cái chuyển động diễn tiến, vô cùng điều hoà được người Trung Hoa nghĩ ra. Nói cách khác cần có một ảo tưởng - cái quan niệm về ảo tưởng khởi đầu ở Hy Lạp tối thiểu từ Platon (tác phẩm *Politeia* của ông); và chính sự buộc mình ráo riết vào ý tưởng về hạnh phúc, ở phương Tây, đã giúp cho ảo tưởng ấy. Cần phải trả giá, một giá cao, cái giá ý nghĩ về hạnh phúc luôn luôn dựng lên lại thì cái thang giá trị riêng rồi kia, phát huy tính độc lập, mới hoàn thành.

Không có điều vừa nói, Nho sĩ Trung Hoa cảm thấy mình tay không. Tình thế hai đường chọn một duy nhất hiện ra cho ông, từ đầu đến cuối lịch sử, trên hơn hai nghìn năm, là giữa sự cam kết phục vụ quân vương và sự thu hút lại để phát triển cá nhân; ông không dựng ra được cho mình một quyền hạn nào - về tự vệ, phản ngôn, phê bình lại càng không được. Nếu một bốn phận "cảnh giác" đối với vua được ban cho ông, nhưng với nhiều rủi ro hung hiểm, thì sự đối kháng vẫn không được phép. Vì nhân danh cái gì ông

có thể phản đối ? Tiểu sử của Xi Kang còn đó để làm bằng. Vương thân vào một chuyện gia tộc đáng tiếc, nhưng ông hoàn toàn vô tội, những người quyền thế đương thời vẫn có thể dễ dàng buộc tội ông và đưa ông đi tù. Mọi viện cớ đều tốt, quả thật như vậy, để loại trừ một kẻ không những bỏ sự nghiệp mà còn làm cho người ta hoang mang theo ý nghĩ có thể chẳng cần bộ máy Nhà nước vốn được xem như có khả năng giữ vững cho con người bộ máy Điều chỉnh vĩ đại trong vũ trụ. Bởi lẽ Nhà nước đương nhiên đứng giữa sự phát triển cá nhân luyện tập nhân danh Trường sinh và cái trật tự vũ trụ cần thiết cho nó. Do đó cái tình thế hai đường chọn một được quan niệm là hoà hợp theo truyền thống nhà Nho, giữa "tiến" và "thoái", giữa xuất và xử, giữa bốn phận với triều đình và làm bạn với lũy tre, tay gậy đàn, cái tình thế ấy dĩ nhiên, tựu trung chỉ là hư tưởng - một sự trốn chạy thuần túy, không có giá trị ảo tưởng - che dấu sự lặp đi lặp lại . Nó chẳng để lại cơ may nào cho hồi kết cuộc đầu .

Xi Kang lãnh án tử hình, năm ba mươi chín tuổi. Ba ngàn sĩ tử của Đại Học Hiệu ký thỉnh nguyện thư xin ông làm thầy giáo - chỉ có cách đó để cứu ông - nhưng không được toại nguyện. Ấy vậy mà cái điều hệ trọng hơn cái chết bất công ấy, đó là cái chết không để làm gì cả. Khác với cái chết của Sonate có được một

giá trị làm gương và, do lý tưởng hiện thân, hướng tới một thang giá trị khác, đằng này cái chết của Xi Kang dù thường xuyên được nhắc đến sau đó đến nỗi trở thành một chuyên đề văn học, nó dù được thương tiếc rất nhiều, vẫn không mang chúa, trong lòng truyền thống Trung Hoa, một phản kháng nào hay một hy vọng nào. Cũng không tiến bộ nào. Lý do: chẳng có xét xử, biện hộ hay các cáo buộc và đối sánh luận cú (cơ chế rõ ràng khiếm khuyết): Không có "phản luận" như ở Hy Lạp. Chính cái vô ngôn là cái đáng giá hơn cả, là cái cường lực của ngụ ý không cần xây dựng cho mình một thế đứng. Cho nên Xi Kang chỉ là hiện thân tiêu cực của sự ra ngoài khuôn phép cùng những hung hiểm cần nên chiêm nghiệm sinh ra từ thái độ ấy. Tệ hơn nữa: Bài thơ cuối cùng của ông, làm trong tù, "Buồn âm u", được đưa vào và được lưu trữ trong các tuyển tập, nhưng là để diễn giải như là một bằng chứng cuối đời của sự phục tùng qua đó phải chăng tác giả cuối cùng nói lên lòng hối cải đối với quyền lực thống trị. Không thể lọt ra ngoài cái khung ý thức hệ của sự vận động bao trùm mà người ta cứ cho là tự nhiên - cái khung ấy bó lại con người ông và nuốt chửng lấy ông. Quyền lực tất nhiên có cái lý cuối cùng vì chẳng có lời lẽ thù địch nào xuất hiện. Người ta thuật lại, giây phút lâm chung, Xi Kang gầy đàn lằn

cuối cùng bài "Thái bình ca". Quả tình còn cầu cứu ai ngoài gọi thêm lần nữa . Điều hoà ? Kể đó, lúc bị xử tử, ông quay đầu nhìn bóng mình. Ôi! bóng hắt có đó, bao giờ cũng theo ông "Theo cái hy vọng đạo giáo vốn trong lọc và gạn lọc bản chất của mình đến độ không còn thấy bóng mình ngả sau lưng, ông có thể tin chắc rằng khối vật chất riêng của ông hoàn toàn trong lọc rồi cuối cùng cũng trở thành bất hoại.

3. Cho nên ta hiểu rõ hơn, nhờ thấy được một số phận như thế, rằng một thần dân hiện ra qua chân dung ấy phác hoạ vào kết về một đệ tử của dưỡng sinh nó không những là một người không có người khác và không nói năng: ông cũng còn tìm cách giữ mình không can dự vào mọi can hệ với thời gian; và, trước hết, ông là người không có quá khứ. Tiếp theo ông còn thật sự là một "thần dân" không ? Dù ông không tan hoà một cách thần bí vào trong cái toàn thể (hay thần linh), nhưng bằng cái vô vi của mình đạt tới chính mình hoặc "sở hữu chính mình", tự đắc,^m trong lời, thậm chí vì bỏ rơi đời mình ông có khả năng "lưu giữ con người" thân tồn;ⁿ do đó, dù vấn đề chính là đời sống cá nhân của ông (mà thật vậy, còn gì nhất mực cá nhân cho bằng vốn sống của ông ?), cuối cùng ông vẫn trống rỗng cá tính, trống rỗng tính tình. Chẳng có

cái gì có vẻ để lại dấu vết trong ông, chẳng có gì tụ lại, đến một hạt nhỏ gì cũng không giữa lòng trôi chảy ấy. Vì ông giải phóng khỏi mọi cáighèn, ông không để cho biến cố nào chạm đến mình, biến cố làm ngậy ngát cũng không, biến cố động chạm gì cũng không hết: vì không có quan hệ yêu hay ghét, ông hoàn toàn không có vấn đề, có thể nói chẳng có việc gì xảy đến cho ông. Ông tự cho rằng, không có chuyện, có chuyện mới tốn sức - Lịch sử sẽ bù trừ .

Tiếp theo,tôi có cảm tưởng rằng gương mặt mình triết không những đáng quan tâm về mặt ý thức hệ, mà hình như tâm phân học cũng đến lúc để ý trường hợp này. Dù chỉ là vì ông có vẻ dừng dừng về khí cạnh này và lại còn mở ra một lối đi khác. Một chọn lựa khác nảy sinh trong công việc cần làm hoặc điều tra giải mã siêu hình và tâm lý của người bị dồn nén theo quan điểm phân tâm học, hoặc trong lọc và thoát lầy về mặt năng lượng bằng dưỡng sinh. Và như thế cả hai đường hiện ra song song thậm chí có loại trừ nhau không đây. Hay là lại là "giải pháp kia" Bên cạnh điều tra về quá khứ của ông đặt trong tương quan với tha nhân (chữa bệnh bằng trao đổi, di chuyển, v.v...), để ngược dòng cuộc sống vô thức, vừa tập trung vào tâm thần và vào cá tính (về mặt biến cố tình dục, v.v...), có cả một công trình giải toả phải tiến hành, bằng cách

giải phóng các "lối đi" thông thương, vừa bên trong vừa với ngoại giới, những lối đi vật lý và sinh lý cũng như tâm lý, làm thế nào để biến đổi, hay đúng hơn để "giữ vững" toàn bộ con người hình thành của ông (chứ không riêng "hồn" hay "xác") thật hoàn toàn tiến triển. Lúc bấy giờ ta lấy điểm tựa, chẳng phải là một phương pháp nội quan nào, mà là một năng lực cơ sở là hít thở (rồi, là "cái nhìn nội tâm" nhằm vào năng lượng, sự điều tĩnh, tư thế đúng đắn, v.v...) Ta sẽ trông cậy, không phải vào uy lực quyết định và cách giải thoát bằng lời nói (vẫn biết các nhà phân tâm học nghi ngờ cái chức năng thú nhận này), nhưng là trông cậy vào khả năng "trút bỏ" và "tống khứ" bằng cách thoát bỏ nhưng là đồng thời tập trung đưa đến chỗ thiết lập trong con người mình một sự tiếp diễn toàn diện hoà hợp hai mặt thân và thần bất phân ly. Cho đến lúc đạt được cái "trong suốt ban mai" qua đó đời sống được súc sạch bụi mờ và vạn vật bùng trở lại. "Chiêu niệm", thành ngữ được quen dùng hiện nay, tại Tây phương, để trở cái hoạt động điều hoà nội tại, nó dù sao vẫn chưa tỏ ra chưa đủ để nói lên cái vận hành "nuôi dưỡng" và cái "viên mãn" nâng sự sống lên mức tràn đầy.

Điều cốt yếu về phương diện này vẫn chưa hẳn là hai khả năng từ nay song hành và người đồng thời

với chúng ta có thể viện ra truyền thống lâu năm ở Tây phương về phép thuần hoá bằng nghệ thuật sân khấu catharsis để trong lọc và cải hoá cảm xúc hữu dụng cho phân tâm học hoặc cho truyền thống lâu năm ở Trung Hoa về cái đạo và Điều chỉnh có tính vũ trụ và năng lượng; họ có thể gõ cửa phía bên này hoặc phía bên kia: phía Sư phị đông phương hoặc phía bác sĩ tâm thần "psy", tùy nghi thực hành bằng cách nằm xuống đi-văng hoặc Nghệ thuật Trường sinh (cũng như có hai thú y học, hai cách ẩm thực, v.v...) Tôi nghĩ điều quan trọng hơn có vẻ là, dù thực sự song hành nhưng cả hai cùng có chung một cách thể phi mục đích trong hiện hữu để chỉ lo đời sống bản thân và quản lý nó; cả hai cùng nhắm làm sao hạn chế các thú tất nghên và ngăn chặn, vừa giải phóng mọi thú đeo bám và cố định và trả lại sự thông đường cho đời sống. Bởi lẽ bộ môn phân tâm học cũng vậy, trong thực hành, ưu tiên chú ý đến hiện tượng tiêu phí (do cấm cản, cưỡng chế, v.v...) dù bộ môn này đã quan kết liền với vấn đề cứu cánh, tối thiểu là đối với French. Ấy thế mà, gần đây, thay vì tạo ra và tìm ra một Ý nghĩa, ở phương Tây, nay người ta quay về với tính tôn giáo (có "tôn giáo" thực sự hay là không có), quay về với tính "thiên nhiên", với vấn đề cái Ác, với Thượng đế.

Trước vấn đề ấy, tôi có cảm tưởng môn triết học

đang chậm chân và tương đối không được trang bị. Cuộc tiến hoá hiển nhiên buộc nó có một chương trình mới. Bỏ lẽ cái khoảng trống không cần tìm cách che đậy, mà cũng chẳng cần lấp đầy, không khéo lại rơi vào ý thức hệ lỗi thời. Tôi nghĩ nhiệm vụ của triết học ngày nay là tự đặt ra lại câu hỏi cho mình về chính Ý nghĩa, như xưa nay đã cứu mang, để tư duy cuộc "hiện hữu", tiếp nối và sự truy tìm Chân lý; và, muốn làm được điều ấy, tựa vào văn hóa của các nền văn minh khác để thắc mắc về các định kiến nhân học của chính mình. Nó có thể tự soi mình từ đó. Nó có cũng chẳng cần "mở rộng ý niệm" để lãnh thêm nhiệm vụ từ khi nó được toàn cầu hoá, nhưng cần động mình để làm xảy ra những nhiệm ý, những kết nối mà chính nó không dè chừng làm thành số phận của nó. Nghệ thuật chẳng phải bao giờ cũng đi trước triết học đó ư ? (và chẳng phải chỉ có nghệ thuật, trong thời đại này, bằng cách thực hành của nó, là có thủ thách để làm cho chính mình tróc gốc đó sao ?). Nghệ thuật tỏ lộ cho ta triết học thấy ngày nay làm thế nào lưu thông giữa bao nhiêu nền văn hóa để phát hiện chính mình thêm lần nữa mà đoạn tuyệt với những thú cũ kỹ. Từ đó triết học có thể ráo riết trau dồi sứ mệnh toàn cầu của nó mà không sợ bị gặm nhấm từ bên ngoài do một thú ngoại lai dễ dãi, và sau đó tiếp thu dừng cảm hơn

(chinh phục hơn) những mảnh đất xưa nay là của nó, một cách cấp kỳ - và trước hết là những mảnh đất đạo đức và chính trị.

1. Le Taoisme et le Religions chinoises, Paris, Gallimard, 1971, tr.481
2. L" Oeuvre complète de Tchouang-tseu, dịch ra tiếng Pháp do Liou Kia-hway, Paris, Gallimard, 1973, tr.70; Chuang-tzu, the Seven Chapters and Other Writings from the Book, dịch ra tiếng Anh do A.C.Graham, Londres, George & Uniwin, tr.87
3. Ecrits et propos sun l"art, Paris, Hermann, 1972, tr.166-167
4. Nguồn gốc tư tưởng Tây phương . Về thân thể, trí óc, linh hồn, thế giới, thời gian và số mệnh,dịch từ tiếng Anh ra tiếng Pháp, Barbara Cassin, Armelle Debru và Michel Narcy, Paris, Seuil, 1999, tr.119
5. Marc Aurèle (Pensseés, II, 2)
6. Metapsychologie I, Gesammelte Werke, Francfort-sur-le-Main, Fischer Verlag, tập X,, tr.215).
7. Shenti theo tiếng Trung cổ điển .
8. L"Oeuvre complète de Tchouang-tseu, sdd, tr.101 .
9. Propos sun l"art, Paris, Gallimart, 1998, tr.123.
10. L"Art du nourrissement vital des tao"stes, Shang hai, Presses de l"université Fudan
11. Xiao Tiashi.

12. Sein und Zeit
13. Lecons sur Tchouang-tseu, Paris, Allia, 2002, Tr.15
14. Das Unbehagen in der bonheur, Paris, Aubier, 1944, tr.147
15. La plus belle histoire du bonheur, Paris, Seuil, 2004.
16. Xem chẳng hạn " Triebe und Triebesicksale"
17. Phanonmetrologie des Geistes, Paris, Aubier, 1994, tr.147
18. La Vie et la Pensée de Hi K"ang (223-262 sau Công nguyên), Leyde, E.J.Brill 1957, tr.43
19. Di
20. Die Trämēt der Vorsokratiker, Diels-Kranz, I, Tr.177
21. Démocrite .
22. Choix d"études bouddhiques, Leyde, E.J.Brill, 1973, tr.31 .
23. La Vie et la Pensée de Hi K"ang, sdd .
24. D.Holtzman .
25. L"Art et le Vivant, Paris, Gallimard, 1995,
26. De la dignité el de l'accroissement des sciences,

III, 2

27. *Historia Vitae et mortis*, " *Intentiones* " .

28. *Discurs de la méthode*, VI

29. *Der Streit der Fakultaten* (Le conflit des facultes)
III e partie

30. Les facultes de l'âme suivent les temperaments du corps, début, in Galien, *L'Ame et ses passions*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, tr.77

31. Lettre à Elisabeth, à Egmond, mai ou juin 1645, in *Oeuvres et lettres*.

CÁC THÀNH NGỮ TRUNG VĂN

- a) Yang sheng, dưỡng sinh
- b) yang jing, dưỡng tinh
- c) xu rui, súc nhuệ
- d) yang jing, dưỡng tĩn
- e) xue sheng, học sinh
- f) du, đốc
- g) chang sheng, trường sinh
- h) chou, thủ
- i) jing, tinh
- j) jing er you jing, tinh nhi hữu hình
- k) neng yi, năng dĩ
- l) yu bi yeng sheng, dĩ bỉ cánh sinh
- m) sheng, sinh
- n) zi sheng, tự sinh
- o) xi sheng, ích sinh
- p) gıng, tĩn
- q) ziran, tự nhiên
- r) tian yu, tian shi, thiên chúc, thiên thực

s) cheng xin, thành tâm

t) ji, cơ

u) hun, hôn

v) ling-fu, ling-lai, linh phủ, linh đài

w) shen, jing-shen, thân, tinh thần

x) di, đế

y) de, đức

z) xing, shen, ti, hình thân, thể

a') shén, xin, ti, hình, thân, thể

b') xing "hai, sing-qu, hình hải, hình khu

sizhi xing-ti, jiu qiao, tứ chi hình thể, cửu khiêu

c') xing, qing, tính, tình

d') sheng-li, sinh lý

e') shen, thân

f') wei xing, vi hình

g') wu yu wu, vật ư vật

h') ti, thể

i') guan, quan

j') jìn xīn, tận tâm

k') qì, khí

l') fēng-jǐng, phong cảnh

m') nèi shì, nội thị

n') shén-ren, thần nhân

o') haoran zhì qì, hạo nhiên chí khí

p') shēn yu wú yóu, thân dĩ vật du

q') míng, mệnh

r') zé, er, tắc, nhi

s') zhōng, tu, dĩ, trung, đồ, đích

t') mùdì, mùbiāo, mục đích, mục tiêu

u') yóu, du

v') fù, lù, xiū, phước, lộc, hưu

w') yú zhū yōng, ngụ cư dung

x') yáng-shēng-fā, dưỡng sinh pháp

y') zhì, trị

z') shēng-lǐ, sinh lý

- a") yong, dụng
- b") sheng, sinh
- c") wu jong, vô cùng
- d") bian-tong, biến thông
- e") jing, tinh
- f") wei, vi
- g") xiaoran, thúc nhiên
- h") you, du
- i") yang zhong, dưỡng trung
- j") tong, thông
- k") shen "qi, thần khí
- l") li, lý
- m") zi de, tự đắc
- n") shen cun, thân tồn

MỤC LỤC

Số trang

I. Nuôi dưỡng thân xác/nuôi dưỡng linh hồn...	15
II. Bằng chính tinh thể, thoát lầy...	34
III. Nuôi dưỡng đời mình/ cưỡng chế đời mình...	48
IV. Nghĩ ngời: Tìm lại mảnh trời trong ta	63
V. Không "hồn"	80
VI. Ta có "thể xác" chăng ?	94
VII. Nuôi dưỡng khí lực	109
VIII. Phương thức nuôi dưỡng đời sống	125
IX. Được miễn giảm hạnh phúc	144
X. Nói về vệ sinh và sự ham muốn...	172
XI. Chống căng thẳng: Tĩnh, thiền	199
XII. Đánh bùng mình vào cõi im lặng...	219

NUÔI DƯỠNG ĐỜI MÌNH

Tách rời hạnh phúc

FRANÇOIS JULLIEN

Người dịch: **BỮU Ý**

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:

ANH TUẤN

In 1.500 cuốn khổ 14,5x20,5 cm. In tại C.ty Cổ phần in & dịch vụ Đà Nẵng.

Giấy phép xuất bản số: 802/TN-XB do Nhà xuất bản Đà Nẵng cấp ngày 22 tháng 12 năm 2005. Giấy TNKHXB số 50/1386/XB-QLXB do Cục xuất bản cấp ngày 19 tháng 8 năm 2005. In xong và nộp lưu chiểu quý III năm 2005.

NUÔI DƯỠNG ĐỜI MÌNH

T á c h r ờ i h à n h p h ú c

Kinh nghiệm của chúng tôi, ở phương Tây, được tư duy khởi đi từ sự chia tách các bình diện : *sinh sống - đạo đức - tinh thần*, ngay cái động từ sơ đẳng hơn cả, "*nuôi*", được dùng trong cách phân đôi cái cụ thể và cái tượng trưng : nuôi thân xác hoặc nuôi linh hồn (trong Platon và các Cha Nhà thờ).

Ấy thế mà khi theo dõi thành ngữ thông dụng ở Trung Hoa là "*đưỡng sinh*", chúng ta lại được đưa đi ngược dòng lên sự bất phân giữa các bình diện; cũng như, khi đọc nhà tư tưởng lớn của Trung Hoa cổ đại là Trang tử, chúng ta được đưa đến chỗ đào sâu sự khác biệt với lý tưởng của Hy Lạp về tri thức cũng như với ý tưởng về hạnh phúc vốn được quan niệm như cứu cánh. Người Hiên là người không có điểm đến và không có hoài bão luôn nữa; người ấy *tiến triển* trong đạo, lời trong sách, "*như cá trong nước*."

Một số định kiến có trọng lượng hơn cả của chúng ta do đó bị lung lay, và trước tiên là những định kiến về *hồn* và *xác*; nếu nuôi dưỡng đời mình có thể nói một cách nhất quán, thì trước hết là nuôi dưỡng thực sự trong bản thân cái *nguồn khí năng lượng*. Lúc bấy giờ lấp ló một cách hiểu khác - cần rút ra từ cái thần bí khả nghi mà những người rao bán môn hàng *phát triển cá nhân* ngày nay muốn trảm chúng ta vào đó.

Hoặc cách hiểu theo đó khái niệm *thiền* nó thoáng hơn những gì các biển quảng cáo của chúng ta đã viết về nó .

François Jullien là giáo sư Đại học Paris 7- Denis Diderot và là thành viên Viện Đại học Pháp. Ông điều hành Viện tư tưởng hiện đại. Tác phẩm của ông được dịch ra trong chừng hai mươi quốc gia.



Giá: 40.000đ