

TRƯỜNG
HỌC



*Takes
Doi*

TRƯỜNG HỌC

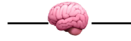
GIẢI PHẪU SỰ PHỤ THUỘC



TRƯỜNG HỌC

SÁCH MỚI.NET - EBOOK

GIẢI PHẪU SỰ PHỤ THUỘC



Tác giả: Takeo Doi
Người dịch: Hoàng Hưng
NXB Tri thức
In lần thứ 1

Số hóa: tudonald78

Bản in: 09/2008

24-09-2020



THƯ VIỆN EBOOK **SÁCH MỚI.NET**



HÀNG NGHÌN ĐẦU SÁCH HAY ĐANG CHỜ BẠN
WWW.SACHMOI.NET

LỜI NÓI ĐẦU

Với những chuyên gia phương Tây đã biết đến công trình của Ts. Takeo Doi, bất kỳ lời nói đầu nào của một kẻ ngoại đạo đều không cần thiết, nếu không nói là xác xược. Tuy nhiên, với những người ngoại đạo khác, đặc biệt những ai chưa từng sống ở Nhật Bản, đôi lời giải thích mở đầu về khái niệm trung tâm *amae* có thể hữu ích.

Tác phẩm gốc được dịch ở đây - *Amae no Kozo*, nghĩa đen là “cấu trúc của *amae*” - được viết cho người đọc Nhật Bản, những người mà *amae* là một phần của chính tính cách của họ. Tuy nhiên, với người đọc phương Tây, khái niệm trung tâm *amae* ấy không quen thuộc, và điều thiết yếu là ngay từ khi bắt tay đọc, họ nên có được chút cảm nhận về nó. Nếu không, họ sẽ có thể thấy nó cứ là một bài tập trí tuệ thuần túy, chẳng đặc biệt giúp mình hiểu được người Nhật, cũng không thích hợp cụ thể với kinh nghiệm riêng của mình. Đó sẽ là điều đáng tiếc, vì cuốn sách này trước hết là viết về thực tế được cảm nhận về kinh nghiệm Nhật Bản - một trong nhiều kinh nghiệm nhân sinh khác biệt nhưng cũng có giá trị như nhau, một kiến thức về điều chỉ có thể soi sáng và làm sâu thêm kinh nghiệm của chính chúng ta.

Thuật ngữ *amae* của tiếng Nhật trước hết để diễn tả những tình cảm của mọi đứa trẻ bình thường trên bầu vú nương tựa vào mẹ - sự phụ thuộc, ham muốn được yêu một cách thụ động, không chịu rời vòng tay êm ấm của mẹ để bị ném vào một thế giới “thực tại” khách quan. Tiên đề căn bản của Ts. Doi là ở người Nhật, những tình cảm này được kéo dài theo cách nào đó và được truyền đi suốt cuộc đời thành niên của họ, đến mức trở nên định dạng, với tầm mức lớn hơn nhiều so với người thành niên phương Tây, toàn bộ thái độ của họ đối với người khác và đối với “thực tế”.

Ở mức độ cá nhân, điều đó nghĩa là trong phạm vi quan hệ thân thiết nhất của mình, và tới các cấp độ giảm dần bên ngoài phạm vi quan hệ ấy, người ta tìm kiếm những mối quan hệ mà, tuy nhìn bề ngoài có thể là ràng buộc, nhưng cho phép người ta lạm dụng sự thân quen, có thể nói là thế. Đối với người ấy, sự bảo đảm chắc chắn có được thiện ý của một người khác cho phép người ấy tự nuông chiều mình đến một độ nhất định, và thể hiện một độ dửng dưng tương ứng trước đòi hỏi của kẻ khác với tư cách một cá nhân riêng rẽ. Một mối quan hệ như thế hàm chứa sự xóa nhoà đáng kể điều phân biệt giữa chủ thể với khách thể; như thế, nó không cần thiết phải được điều khiển bởi cái có thể coi là các tiêu chuẩn nghiêm ngặt về lý trí hay đạo đức, và thường có thể mang về ích kỷ trong con mắt kẻ ngoài cuộc. Thậm chí đôi khi, cá nhân có thể hành động một cách cố ý theo lối “trẻ con” như một dấu hiệu đối với người mà mình mong muốn phụ thuộc vào, và tìm kiếm sự “nuông chiều” (thực tế, như Ts. Doi chỉ ra, đó là một sự phóng túng truyền thống trong giới người thành niên, được phép đối với đàn bà hơn là đàn ông).

Ứng xử của đứa trẻ khao khát “rúc vào” mẹ nó về mặt tinh thần, được bao bọc trong một tình cảm yêu chiều, trong tiếng Nhật được gọi là *amaeru* (động từ; *amae* là danh từ). Mở rộng ra, nó nói về cùng lối ứng xử, vô thức hay cố tình, ở người thành niên. Và mở rộng thêm nữa, nó nói đến bất kỳ tình huống nào trong đó một người cho rằng mình có được thiện chí của người khác, hay có một cái nhìn lạc quan - có thể là khó biện minh - về một tình huống đặc thù, nhằm thoả mãn nhu cầu cảm thấy mình hợp nhất với, hay được nuông chiều bởi những người xung quanh.

Ở đây mục tiêu trước nhất của Ts. Doi là xem xét những hàm ý của sự tồn tại trong tiếng Nhật của một từ tổng kết thái độ ấy, và của cả một từ vựng gồm những từ liên quan biểu đạt điều xảy ra khi *amae* bị thất vọng

hay bóp méo cách này hay cách khác. Và ông chỉ ra sự lan toả của não trạng cơ bản ấy đã mở rộng xuyên suốt đời sống cá nhân và xã hội ở Nhật Bản như thế nào. Hiển nhiên là, thí dụ như, ở đâu *amae* là hết sức quan trọng đối với cá nhân, thì tổ chức xã hội như một tổng thể sẽ quan tâm một cách tương ứng đến các nhu cầu của cá nhân. Đối với người trong cuộc, sự toàn tâm toàn ý ấy của xã hội sẽ có vẻ đặc biệt ám áp và “nhân bản”; đối với kẻ ngoài cuộc, điều đó dường như khuyến khích sự tự nuông chiều và tính thụ động. Điều đó chắc chắn đúng, như Ts. Doi chỉ ra, bởi cố gắng để luôn luôn được bao bọc êm ấm trong môi trường thân thuộc của chính mình tất bao hàm sự chối bỏ thực tế đến một độ nào đó, vì thế những yêu cầu “khách quan” và “logic” đôi khi bị bỏ qua.

Cảm giác được làm mới một cách cẩn thận ấy - có lẽ là ảo tưởng - cái cảm giác được hợp nhất với thế giới bên ngoài, cũng sẽ nuôi dưỡng một sự thụ động lạ kỳ về quan điểm: miễn cưỡng khi phải làm bất cứ việc gì, trong quan hệ cá nhân hay trong xã hội, có thể phá vỡ nề nếp dễ chịu của cuộc sống, sự miễn cưỡng tuân theo lý trí đến độ sẽ khiến cho cá nhân quá nhạy cảm với sự chia rẽ trong quan hệ với những người và sự vật quanh mình. (Một hành vi đoạn tuyệt hết sức mạnh mẽ như tự tử tất nhiên có thể được nhìn một cách đơn giản như sự rút lui vào một *amae* khái quát hoá, kết quả của sự thất bại của *amae* khu biệt hoá).

Người ta có thể tiếp tục tìm ra ảnh hưởng gần như vô hạn của quan điểm *amae*, nhận biết ý nghĩa của *amae* là có được chìa khoá để đạt được sự hiểu biết mới về tổng thể xã hội, văn hoá, nghệ thuật Nhật Bản. Quan trọng nhất đối với tôi có lẽ là, trong khi những người khác thành công trong việc miêu tả các mẫu hình đặc trưng của xã hội Nhật Bản, thì Ts. Doi thành công trong việc giải thích chúng - một khi người ta có thể cảm nhận *amae* có nghĩa gì. Ít ra đối với bản thân tôi, “khái niệm then chốt” của ông đã xác

minh và soi sáng tất cả những gì tôi quan sát thấy trong thời gian dài sống ở Nhật - và lần đầu tiên nó giải quyết được các mâu thuẫn. Chỉ có một nỗi trạng bắt nguồn từ *amae* là có thể sản sinh ra một dân tộc vừa hết sức phi thực tế lại vừa hết sức sáng suốt về điều kiện cơ bản của con người; hết sức từ bi lại hết sức tự kỷ trung tâm; hết sức tinh thần lại hết sức vật chất; hết sức nhẫn nại lại hết sức ngang ngạnh; hết sức dễ bảo lại hết sức mãnh liệt - nói gọn, một dân tộc từ quan điểm sống của nó là bình thường và nhân bản một cách vượt trội về mọi phương diện.

Chỉ riêng điều ấy đã khiến *Giải phẫu sự phụ thuộc* là một cuốn sách quan trọng. Nhưng giải thích tiếng Nhật chỉ là một nửa mục tiêu của tác giả. Đúng là vì *amae* trong tiếng Nhật tất nhiên được pha với những đặc tính khác bị liên kết với phương Tây một cách hời hợt như tự do, tính thụ động, v.v... nên *amae* cũng là một phần thiết yếu của nhân tính của người phương Tây. Đúng là vì giá trị gắn với *amae* được coi là nguyên nhân của cả các đức tính cũng như các thất bại của xã hội Nhật Bản, nên sự dồn nén hay làm trệch nó theo những kênh khác nhau giải thích được nhiều cái đáng hâm mộ và đáng ghét nhất trong truyền thống phương Tây. Như Ts. Doi từng thấy, nhu cầu căn bản của con người tổng kết trong một từ tiếng Nhật là *amae*, đã bị các nhà tâm lý học và tâm thần học phương Tây sao nhãng một cách kỳ lạ. Sự sao nhãng ấy đã được bù đắp phần nào bởi cuốn sách trước của Ts. Doi, và cuốn *Giải phẫu sự phụ thuộc* sẽ đưa công việc tốt đẹp này đi xa hơn. Nhưng bất kỳ một người đọc bình thường nào có đầu óc cởi mở cũng sẽ thấy nó quyen rũ bởi ánh sáng mà nó rọi vào không chỉ xã hội Nhật Bản mà cả xã hội của chính mình nữa. Bất kỳ ở đâu con người xây nên một xã hội, người ta buộc phải một lần nữa chú trọng đến những hàng tổ làm nên bản chất động vật của chính mình, và hoà giải chúng với cái

tổng thể. *Giải phẫu sự phụ thuộc* cho thấy một dân tộc độc đáo và tương đối biệt lập khởi sự làm nhiệm vụ ấy như thế nào.

John Bester

1) Ý TƯỞNG ĐẦU TIÊN VỀ AMAE

Trước tiên, tôi phải nói đôi điều về chuyện mình đã bắt đầu bận tâm với khái niệm *amae* như thế nào. Chuyện này liên quan đến sự trải nghiệm về cái thường được nói đến như “cú sốc văn hóa”. Năm 1950, tôi đi Mỹ nhờ một học bổng Garioa để học tâm thần học. Lúc đó chiến tranh kết thúc chưa lâu lắm, tôi còn loá mắt vì sự giàu có vật chất của nước Mỹ và bị ấn tượng bởi ứng xử vui vẻ, tự do của người Mỹ.

Tuy nhiên, dần dần tôi bắt đầu cảm thấy lúng túng trước sự khác biệt giữa lối nghĩ và cảm của mình với lối nghĩ và cảm của người dân nước chủ nhà. Thí dụ như, không bao lâu sau khi đến Mỹ, tôi đi thăm nhà một người mà một người quen Nhật Bản giới thiệu cho tôi, tôi đang nói chuyện với ông ta thì ông ta hỏi: “Anh có đói bụng không? Chúng tôi có kem đây, nếu anh thích thì mời anh.” Tôi nhớ là lúc đó mình khá đói, nhưng thấy một người mà mình mới đến thăm lần đầu hỏi toạc rằng mình có đói không như thế, tôi không thể cho phép mình thừa nhận là mình đói, và rốt cuộc tôi từ chối lời đề nghị. Có thể tôi có hơi hy vọng ông ta sẽ ép tôi lần nữa, nhưng người chủ nhà, thất vọng, đã nói “Thế hả” mà không nói thêm gì nữa, khiến cho tôi lấy làm tiếc là mình đã không trả lời khiêm tốn hơn. Và tôi bắt gặp mình đang tự nghĩ rằng một người Nhật thì sẽ gần như không bao giờ thô thiển hỏi một người lạ rằng ông ta có đói không như thế, mà sẽ làm món gì đấy mời ông ta chẳng cần phải hỏi.

Một trường hợp nữa xảy ra - tôi nhớ là cũng trong những ngày đầu tiên tôi ở Mỹ - khi một nhà tâm thần học là giám thị của tôi đã làm cho tôi một việc tốt gì đó - tôi quên mất chính xác là việc gì, nhưng đó là một việc không quan trọng lắm. Dù sao, cảm thấy cần phải nói gì đó, tôi đã không nói “thank you” (cảm ơn ông) như người ta trông đợi, mà lại nói I’m sorry”

(Tôi lấy làm tiếc). “Anh lấy làm tiếc vì cái gì chú?” ông lập tức trả lời, nhìn tôi một cách lạ lùng. Tôi hết sức bối rối. Tôi hình dung mình khó mở miệng nói lời “cảm ơn” bởi cảm thấy điều đó hàm ý một sự quá bình đẳng với con người thực ra là cấp trên của mình. Tôi cho là nếu dùng tiếng Nhật thì mình sẽ nói *domo arigato gozaimasu* hay *domo sumimasen*, nhưng, không có khả năng diễn đạt lòng biết ơn như thế bằng tiếng Anh, tôi đã dùng câu “tôi lấy làm tiếc” là lời nói gần nhất với câu ấy. Tất nhiên lý do chắc chắn là ở khiếm khuyết về tiếng Anh của tôi vào lúc ấy. Nhưng tôi đã bắt đầu có một ý niệm mơ hồ về khó khăn mà tôi gặp phải có dính dáng đến cái gì đó còn hơn là hàng rào ngôn ngữ.

Một điều khác làm cho tôi bực mình: tục lệ chủ nhà người Mỹ hỏi khách trước khi ăn là anh ta thích uống rượu hay nước ngọt. Rồi, nếu khách xin rượu, chủ nhà sẽ hỏi, thí dụ như, anh thích rượu scotch hay rượu bourbon. Khi khách đã quyết định chuyện ấy, anh ta lại phải cho biết mình muốn uống nhiều hay ít, và uống theo kiểu nào. May là đến món ăn chính thì khách chỉ việc chén cái mà người ta dọn cho mình, nhưng sau khi ăn xong, anh ta lại phải chọn uống cà phê hay trà, và - còn chi tiết hơn nhiều - muốn uống có đường, sữa, v.v... không. Tôi sớm nhận ra rằng đó chỉ là cách người Mỹ tỏ ra lịch sự với khách, nhưng từ đáy lòng tôi có cảm giác rất rõ là mình không thể không ngỡ ngàng. Đôi khi tôi cảm thấy sao mà họ bắt khách phải chọn lựa lắm cái vớ vẩn đến thế, gần như thể họ làm vậy chỉ cốt tự bảo đảm sự tự do cho chính họ mà thôi. Tất nhiên sự bối rối của tôi chắc chắn là do tôi không quen với tập tục xã hội của người Mỹ, và có lẽ tôi nên chấp nhận nó đúng như nó là thế, như một tục lệ Mỹ, thì hay hơn.

Thậm chí nói người Nhật không bao giờ hỏi khách muốn gì cũng là không đúng sự thật. Dầu sao, người Nhật phải thân thiết với khách lắm rồi mới hỏi khách có thích cái mà mình mời anh ta không. Tục lệ khi mời một

người khách không phải bạn thân của mình là phải nói một câu khiêm nhường “có thể món này không hợp khẩu vị của anh nhưng...” Đằng này một chủ nhà người Mỹ có khi lại tự hào miêu tả mình nấu món ăn như thế nào, mà không cho khách có lựa chọn nào khác, trong khi cho khách tự do chọn đồ uống trước hay sau đó. Điều ấy thực sự khiến tôi rất lạ lùng.

Về điểm này, câu “please help yourself” (xin cứ dùng tự nhiên nhé) mà người Mỹ thường dùng thật khó lọt lỗ tai tôi trước khi tôi trở nên quen với lối nói chuyện tiếng Anh. Tất nhiên nghĩa của câu ấy chỉ đơn giản là “xin cứ dùng thức gì bạn muốn dùng ngại gì” nhưng dịch từng chữ thì có cái vẻ sao đó như “không ai giúp bạn đâu” và tôi không thể biết được làm sao mà nó lại diễn đạt một thiện ý. Sự nhạy cảm Nhật Bản đòi hỏi rằng, khi đãi khách, chủ nhà phải nhạy cảm nhận biết khách cần gì và tự mình “giúp” khách. Để mặc một người khách không thân với gia đình “help yourself” (tự phục vụ) sẽ có vẻ cực kỳ thiếu tôn trọng. Điều đó còn làm tôi tăng thêm cảm giác người Mỹ là một dân tộc không thể hiện sự trọng thị và nhạy cảm đối với người khác như người Nhật. Kết quả là những ngày đầu ở Mỹ của tôi, dù sao cũng đã cô đơn vì xa nhà, lại càng trở nên cô đơn hơn.

Đúng vào khoảng thời gian này, một bà người Mỹ tôi mới biết đã cho tôi mượn cuốn *The Chrysanthemum and the Sword*¹ (Hoa cúc và thanh gươm). Tôi lập tức đọc, và tôi vẫn còn nhớ ấn tượng mạnh mẽ của mình khi thấy chính mình in bóng trong đó. Cứ lật các trang, thỉnh thoảng tôi lại gật đầu thừa nhận một cách ngạc nhiên. Cùng lúc, cuốn sách gợi lên sự tò mò trí tuệ của tôi về chuyện vì sao người Nhật với người Mỹ lại khác nhau đến thế.

Có lẽ vì những trải nghiệm mà tôi vừa kể, khi trở lại Nhật Bản năm 1952, tôi bắt đầu dỏng tai mở mắt cố gắng tự mình khám phá điều gì đã làm

cho người Nhật thành ra như thế. Mỗi khi thăm bệnh nhân, tôi lại tự hỏi họ khác với bệnh nhân người Mỹ thế nào, tôi rất chú ý đến những từ mà họ sử dụng để miêu tả tình trạng của họ và vất óc làm sao ghi lại chuẩn xác bằng tiếng Nhật.

Dường như đó là điều hiển nhiên mà một nhà tâm thần học phải làm, nhưng thực tế nó không hiển nhiên như thế đâu, bởi theo truyền thống, thói quen của các bác sĩ Nhật Bản là nghe bệnh nhân nói fô ghi những điểm chính yếu bằng một số từ tiếng Đức rất hạn chế. Trong tay các bác sĩ Nhật, những từ tiếng Đức thông dụng hàng ngày nhất được coi gần như những thuật ngữ khoa học, và bất cứ gì không chuyển được thành tiếng Đức tự nhiên bị vứt bỏ. Thực ra khuynh hướng ấy không chỉ hạn chế trong tâm thần học mà cũng gắn với các lĩnh vực chuyên môn khác nữa, và tôi luôn luôn nghĩ rằng như thế là kỳ cục. Tất nhiên khi tôi sang Mỹ, tôi thấy các nhà tâm thần học ở đó ghi lại những điều bệnh nhân nói bằng chính tiếng của dân tộc họ và theo đuổi việc xem xét bệnh lý của bệnh nhân với cách nói của chính họ. Bị thuyết phục rằng đó là con đường duy nhất đúng đắn, tôi xác định chừng nào mình còn thăm khám bệnh nhân người Nhật, mình sẽ ghi lại mọi thứ và suy nghĩ mọi điều bằng tiếng Nhật.

Khi áp dụng những nguyên tắc ấy vào thực hành, tôi nảy ra ý nghĩ nếu có điều gì độc đáo về tâm lý Nhật Bản, nó phải liên quan chặt chẽ đến sự độc đáo của tiếng Nhật. Tình cờ vào năm 1964, tôi được mời thuyết trình đại quát về tình hình tâm thần học ở Nhật Bản tại một hội nghị các nhà tâm thần học quân đội Mỹ họp ở Tokyo. Cuối bản thuyết trình², tôi nói chủ yếu như sau: Đã có những cố gắng làm sáng tỏ bản chất đặc hữu của tâm lý Nhật Bản bằng những trắc nghiệm dự phóng (projective tests), nhưng, dù cho những phương pháp ấy có kết quả như thế nào, tôi vẫn không tin là

chúng sẽ cho ta nắm được những đặc tính Nhật Bản nhất, vì các loại hình đặc tính Nhật Bản có thể tìm ra bằng các trắc nghiệm tâm lý được soạn cho người phương Tây xét đến cùng là những đặc tính Nhật Bản nhìn qua con mắt phương Tây; các trắc nghiệm không thể khắc phục hạn chế ấy. “Tâm lý điển hình của một dân tộc chỉ có thể biết được thông qua sự quen thuộc với ngôn ngữ mẹ đẻ của nó. Ngôn ngữ bao gồm mọi thứ nội tại trong hồn của một dân tộc và do đó cho ta trắc nghiệm dự phóng tốt nhất đối với mỗi dân tộc.”

Giờ đây tôi không thể nhớ rõ ràng, vào lúc đọc bài thuyết trình ấy, tôi đã nhận thức ra sao về những hàm ý độc đáo của từ *amae*. Nhưng chắc chắn là điều gì đó đã hình thành trong óc tôi như kết quả của việc quan sát một số lớn bệnh nhân. Lúc ấy tôi làm việc tại khoa tâm thần của trường Đại học Y Tokyo, và tôi nhớ một hôm, nhân lúc chuyện trò với Gs. trưởng khoa Uchimura Yushi, tôi nhận xét rằng khái niệm *amaeru* dường như là đặc hữu của tiếng Nhật, ông nói: “Thế nhưng tôi tự hỏi - Tại sao nhỉ, ngay cả một con chó con cũng làm chuyện đó mà.” Có thể suy luận rằng một từ miêu tả một hiện tượng phổ quát đến mức không chỉ thấy ở con người mà ngay cả ở loài vật như thế không thể chỉ tồn tại trong tiếng Nhật mà không có trong các ngôn ngữ khác. Tuy nhiên, bản thân tôi thì nghĩ, chính điều ấy càng khiến cho sự thật trên vô cùng quan trọng. Và tôi càng tin sâu xa hơn rằng những phẩm chất đặc biệt của tâm lý Nhật Bản có mối quan hệ chặt chẽ với sự thật ấy.

Năm 1955, tôi sang Mỹ lần nữa, và tại cuộc họp của các nhà tâm thần học Mỹ ở miền bờ biển phía Tây, tôi đọc luận văn “Ngôn ngữ và tâm lý Nhật Bản”³ trong đó tôi đưa ra những ý tưởng đang nung nấu trong đầu mình. Tôi khởi đầu bằng việc thảo luận về quan hệ giữa ngôn ngữ với tâm

lý, rồi tiếp tục giải thích tâm lý *amae* và nghĩa của những thuật ngữ khác nhau có liên quan rõ rệt với nó, cũng như khái niệm *ki*.

Trong khi chủ đích của luận văn tất nhiên là làm sáng tỏ những phẩm chất đặc hữu của tâm lý Nhật Bản, thực tế nó cũng nhằm đặt cơ sở cho mọi nghiên cứu tâm lý học của tôi về sau. Vài ngày sau hội nghị, tôi ngạc nhiên khi nhận được lời mời của Ts. Frieda Fromm-Reichmann, người nổi tiếng về tâm lý liệu pháp cho bệnh tâm thần phân liệt. Năm ấy bà làm việc ở Trung tâm Palo Alto, bà gợi ý tôi đến đó với bà và trình bày những ý tưởng của mình với các nhà nghiên cứu khác. Tôi rất vui mừng vì một nhà tâm thần học ngoại hạng như thế, một người chưa nghiên cứu chuyên về tâm lý Nhật Bản, lại thể hiện sự quan tâm đến luận văn của tôi. Tôi đến thăm bà không tri hoãn và thấy bà đặc biệt quan tâm đến khái niệm *amaeru* và khái niệm *ki*. Bà đã cảm nhận rằng từ *amaem* gợi lên một thái độ khẳng định đối với tinh thần phụ thuộc ở người Nhật. Bà cũng chỉ ra rằng việc sử dụng *ki* một cách bâng quơ có gì đó giống với diễn ngôn đặc trưng của người bệnh tâm thần phân liệt. Trong nhóm nghe tôi nói chuyện ở Trung tâm có Ts. Hayakawa, nhà ngữ nghĩa học sau đó làm chủ tịch San Francisco State College, đã trở nên lừng danh nhờ kiểm soát được những rối loạn của sinh viên ở đó. Một người gốc Canada là Nisei, hầu như không biết tiếng Nhật, và không biết mọi thuật ngữ tôi dẫn. Mặc dù vậy, tôi rất thích thú khi ông ta hỏi tôi rằng liệu tình cảm *amaeru* có tương tự tình cảm của người Công giáo đối với Đức Mẹ Đồng trinh đầy ân phúc chăng.

Sau đó ít lâu, tôi viết bài tiểu luận đầu tiên của mình⁴ về *amae* bằng tiếng Nhật. Ngay từ đầu, tôi dẫn đoạn sau đây trong tiểu thuyết *Homecoming* (Về nhà) của Osaragi Jiro: “Điều này là điển hình của người Nhật - họ cảm thấy nếu ai đó là bà con, họ sẽ có quyền lạm dụng người ấy

(*amaeru*) hay nuôi dưỡng sự oán giận theo ý thích. Đó là điều tôi không thích. Tôi ước gì ít ra mình lớn lên ở ngoài môi trường ấy. Thực ra, có gì khác giữa những người bà con và người hàng xóm kia chứ?”

Tôi đọc cuốn sách ấy theo lời giới thiệu của Gs. Ito Kiyoshi, một nhà toán học mà tôi làm quen tại Nhà Quốc tế ở Berkeley, và thiện cảm của tôi đối với nhân vật chính Kyogo dường như càng mạnh mẽ hơn vì vào lúc đọc cuốn sách ấy, bản thân tôi đang ở giữa một môi trường lạ lẫm và đang bận tâm tới vấn đề *amae*. Do đó tôi bình luận thêm như sau: “Ở đây cảm xúc của nhân vật chính, người đã sống nhiều năm ở ngoại quốc, là điều theo tôi chỉ có ở những ai đã có những thời gian sống ở nước ngoài.”

Tôi đã nhận ra rằng có điều gì đó đã thay đổi trong bản thân mình, kết quả của “cú sốc văn hoá” mà tôi chịu đựng khi sang Mỹ lần đầu. Tôi trở về Nhật với một cảm giác mới và kể từ đó trong mắt tôi, đặc tính chính yếu của người Nhật là cái mà - như Kyogo, nhân vật chính của *Homecoming* cũng cảm thấy - có thể diễn đạt tốt nhất bằng từ *amae*.

Trở về từ chuyến đi Mỹ Tân thứ hai, tôi bắt đầu sử dụng ý tưởng cho rằng *amae* có thể có tầm quan trọng quyết định trong việc tìm hiểu não trạng Nhật Bản, như cơ sở để quan sát mọi kiểu hiện tượng xem chúng có thích hợp với khái niệm ấy không. Tôi mau chóng bị thuyết phục rằng nó cho ta manh mối về mọi điều bấy lâu ta mù mờ.

Thí dụ như, không lâu sau khi trở lại Nhật năm 1956, tình cờ tôi xem hai bộ phim trong một khoảng thời gian ngắn, một phim dựa trên tác phẩm *Anzukko* của Muro Saisei và phim kia dựa trên tác phẩm *Bonjour Tristesse* (Buồn ơi chào mi) của Françoise Sagan. Cả hai đều vẽ lên mối quan hệ chặt chẽ giữa cha và con gái. Ở phim trước, người cha cưng chiều cô con gái trở về nhà sau cuộc hôn nhân bất hạnh, trong khi ở phim sau có sự giằng co liên miên giữa người cha và cô con gái, mỗi người lao vào cuộc tình ái

riêng của mình. Tình huống gia đình và tính cách nhân vật trong hai chuyện hoàn toàn khác nhau, nên có thể sự so sánh sẽ khắp khiẽng. Nhưng tôi không thể không kết luận rằng điều hiện diện trong sự gắn bó của quan hệ cha-con trong câu chuyện của Muro Saisei và vắng bóng trong chuyện kia là phẩm chất của *amaeru*, và có lẽ đó là đặc trưng chủ yếu của mối quan hệ cha-con Nhật Bản.

Tôi càng nhận rõ sự độc đáo của *amae* như một mục từ trong tiếng Nhật trong thời gian tôi được yêu cầu chữa trị cho một phụ nữ lai mắc bệnh hysteria ưu tư (anxiety hysteria). Một hôm, trong lúc tôi hỏi người mẹ của bệnh nhân về việc nuôi dạy cô ta, chúng tôi chuyển sang nói về thời ấu nhi của cô và bà mẹ, một phụ nữ người Anh sinh ở Nhật và thạo tiếng Nhật, bỗng chuyển từ tiếng Anh qua nói rất rõ bằng tiếng Nhật: *kono ko wa amari amaemasen deshita* - “Nó không *amaeru* lắm” (nói cách khác, nó giữ kín lòng mình, không bao giờ “lấy lòng” cha mẹ, cũng không nhõng nhẽo với sự tin tưởng rằng cha mẹ sẽ nuông chiều mình). Việc này chứng minh một cách thú vị cả sự độc đáo của từ *amae* lẫn ý nghĩa phổ quát của hiện tượng mà nó diễn đạt, đến mức ngay khi chúng tôi ngưng cuộc trao đổi, tôi liền hỏi bà tại sao bà sử dụng tiếng Nhật trong riêng câu nói ấy. Bà nghĩ một chút rồi bảo: “Không có cách nào diễn đạt điều ấy bằng tiếng Anh.”

Ngoài những thời kỳ như kể trên đã tình cờ minh họa vấn đề một cách sinh động, thì thông qua sự quan sát hằng ngày trong lúc chữa bệnh, tôi ngày càng bị thuyết phục rằng khái niệm *amae* là cực kỳ hữu ích để hiểu tâm lý những người bệnh của mình. Cũng về vấn đề này, tôi bắt đầu nhận ra rằng có nhiều từ khác, bên cạnh những từ tôi đã bàn đến trong luận văn của mình ở Mỹ, diễn đạt các trạng thái tâm trí liên quan đến *amae* - những từ như *kigane* và *hinekureru* - và tất cả những từ ấy có thể được sử dụng như các trợ thủ trong việc làm sáng tỏ tâm lý bất bình thường.

Kết quả là, tại Hội nghị lần thứ 54 của Hội Tâm thần học và Thần kinh học Nhật Bản năm 1957, tôi thuyết trình nghiên cứu đầu tiên của mình sử dụng khái niệm *amae* và dựa trên kinh nghiệm lâm sàng.⁵ Trong đó, từ quan điểm *aniae*, tôi phân tích lý thuyết về *toraware* (sự ưu tư) trong *shinkeishitsu* (trạng thái nóng nảy, bồn chồn), từ lâu được biết đến như “lý thuyết Morita”, và phê phán nó trên cơ sở Morita không đúng khi diễn giải sự ưu tư của một bệnh nhân tâm thần với những triệu chứng chủ quan như là kết quả của sự tập trung chú ý quá mức. Tiếp đó tôi bắt đầu chỉ ra, thông qua việc phân tích những quan sát trong khi chữa bệnh, rằng động lực đằng sau sự ưu tư ấy là một khao khát *amaeru* bị thất vọng. Tôi tin rằng kiểu phân tích trên sẽ giải thích vì sao phép chẩn đoán *shinkeishitsu* lại trở nên phổ biến như thế ở Nhật và vì sao một lý thuyết đặc biệt Nhật Bản về bệnh tâm thần như “lý thuyết Morita” lại tồn tại. Điều đó dường như cũng soi một ánh sáng vào những phẩm chất độc đáo của xã hội Nhật Bản. Tóm lại, tôi có cảm giác là khi trình bày luận văn này mình đã khai đúng một rìa quặng cực kỳ giàu có. Tôi say sưa với những khả năng dồi dào của khái niệm hiện thân trong từ *amae*.

Tiếp đó tôi phát triển những nghiên cứu nói trên, tìm cách xem xét mọi kiểu tâm thần bệnh học khác nhau từ quan điểm *amae*, và việc ấy đưa tôi đến chỗ kịp thời nhận ra mối liên quan chặt chẽ giữa *amae* và sự nhận thức cái bản ngã được biểu đạt ở từ *jibun* của tiếng Nhật. Từ *jibun* ấy, rất giàu hàm ý, có những nội hàm hoàn toàn khác với cảm giác trừu tượng của những từ như *jiga* và *jigo*, thường được dịch thành những khái niệm phương Tây “self” hay “ego” (bản ngã, cái tôi). Đó là điều khiến ta có thể có những ngữ như *jibun ga aru* (anh ta có bản ngã) hay *jibun ga nai* (anh ta không có bản ngã).

Trong một luận văn⁶ tôi đọc tại hội nghị Tân thứ 56 của Hội Tâm thần học và Thần kinh học Nhật Bản, tôi nhấn mạnh rằng nhận thức về *jibun* giả định sự tồn tại của một khao khát *amaeru* từ nội tâm, và tự khiến mình cảm thấy đối lập với khao khát ấy. Nói gọn, một người có *jibun* thì người ấy có khả năng kiềm chế *amae*, trong khi một người bị *amae* không chế thì không có *jibun*. Điều ấy là đúng với những người được gọi là bình thường; những người mắc chứng tâm thần phân liệt, tức là nhận thức về cái bản ngã không bình thường, sẽ có vẻ đại diện cho những trường hợp có một khao khát *amae* thâm kín nhưng không có kinh nghiệm quan hệ với những người khác dính líu đến *amae*. Ngay từ đầu, những người như thế đã mất cơ sở cho cảm nhận đúng đắn về *jibun* có thể phát triển. Tôi chợt nhận ra rằng khi một người như thế được đặt vào những hoàn cảnh trong đó anh ta phải kiềm chế *amae*, anh ta sẽ nhận thức rõ sự thiếu *jibun* của mình.

Một câu hỏi khác chiếm hết tâm trí tôi vào lúc ấy khi tôi thuyết trình hai luận văn vừa phác họa, là tâm lý *amae* liên quan thế nào đến những lý thuyết chung về sự phát triển tâm lý. Vì *amae* dường như nổi lên trước hết như cảm xúc của đứa trẻ trên vú mẹ hướng về mẹ nó, nó nhất thiết phải bắt đầu trước khi “phức cảm Oedipus của lý thuyết phân tâm học được xác lập. Điều ấy tương ứng với cảm xúc triu mến nổi lên ở đầu thời thơ ấu mà Freud đặt tên là “sự chọn lựa đối tượng nguyên thủy của trẻ” (the child’s primary object-choice)⁷.

Hiển nhiên dường như điều ấy sẽ có ảnh hưởng đến những giai đoạn phát triển sau đó; chính Freud nói thế, nhưng vì lý do này hay lý do khác, dường như ông, đặc biệt sau lời giới thiệu khái niệm narcissism (chứng tự say mê mình, chứng ngã ái), đã không cho là nó có nhiều ý nghĩa, và về điểm này thì cách nhìn của các nhà phân tâm học đi theo Freud cũng tương

tự. Tôi chợt nghĩ rằng điều ấy có thể là bởi trong các ngôn ngữ phương Tây không có khái niệm thích đáng như khái niệm *amae*. Một hôm vào năm 1959 tình cờ tôi có được một bản cuốn *Primary Love and Psychoanalytic Technique* (Tình yêu nguyên sơ và kỹ thuật phân tâm học).⁸ Đọc nó, tôi dần dần nhận ra với sự ngạc nhiên và thích thú rằng điều mà tác giả nói đến bằng cái tên kinh khủng “passive object love” (tình yêu đối tượng thụ động) thực ra không gì khác hơn *amae*. Sự vui thích xuất phát từ cảm giác dự báo của tôi rằng *amae* sẽ chứng tỏ là có một ý nghĩa quan trọng về phân tâm học đã được những nghiên cứu của Balint hậu thuẫn. Cả nhận xét của ông rằng “mọi ngôn ngữ châu Âu đã không phân biệt được tình yêu chủ động và tình yêu thụ động” tôi thấy dường như còn nhấn mạnh hơn nữa niềm tin của tôi rằng sự tồn tại của một từ được dùng hàng ngày để chỉ tình yêu thụ động - *amae* - là một chỉ dẫn về bản chất xã hội và văn hoá Nhật.

Cuối cùng, dịp may lý tưởng đã đến, dưới hình thức một lời mời tham dự Đại hội Khoa học Thái Bình Dương họp ở Honolulu vào mùa hè năm 1961, để cho tôi sắp xếp trật tự và công bố những phát hiện của mình về *amae*. Từ những năm trước tôi đã làm quen với William Candill, một nhà xã hội nhân học (social anthropologist) thường tới Nhật Bản nghiên cứu, và ông đã giới thiệu tôi tham dự một hội thảo về “Văn hoá và nhân cách” mà ông sẽ chủ trì. Bản thuyết trình của tôi mang tên “*Amae* - một khái niệm then chốt để hiểu cấu trúc của nhân cách Nhật Bản”.⁹ Trong đó, tôi tổng kết những phát hiện của mình từ trước đến nay về *amae*, vạch ra rằng những kết luận của mình phù hợp với những phát hiện của các nhà nhân học Mỹ như Benedict và Candill, và trùng hợp với những kết luận của Nakamura Hajime - đạt được từ một quan điểm học thuật hoàn toàn khác - về những lối tư duy của người Nhật.¹⁰ Gần đến cuối bản thuyết trình, tôi

cũng bàn về trạng thái tinh thần của người Nhật từ khi kết thúc chiến tranh, và tranh luận rằng sự bãi bỏ những hạn chế về ý thức hệ áp đặt bởi hệ thống Thiên hoàng và hệ thống gia đình sau chiến tranh đã không, ít ra là đã không trực tiếp, tạo nên chủ nghĩa cá nhân, mà do nó phá hủy những kênh truyền thống của *amae* nên đã góp phần, nếu có chút nào, vào sự rối loạn về tinh thần và xã hội.

Vào cuối năm 1961, cũng lại do William Candill giới thiệu, tôi được mời với tư cách nhà khoa học thỉnh giảng tới Viện Sức khỏe Tâm thần Quốc gia ở Bethesda bang Maryland. Trong cả 14 tháng ở đây, tôi đã có cơ hội mới mẻ để xem các nhà tâm thần học Mỹ thực hành công việc với bệnh nhân ra sao. Tôi thường quan sát những cuộc hỏi chuyên bệnh nhân tiến hành trong các phòng có gương một chiều. Tôi bắt đầu cảm thấy nói chung các nhà tâm thần học Mỹ vô tình một cách lạ lùng trước cảm giác bơ vơ (helplessness) của bệnh nhân. Nói cách khác, họ chậm phát hiện cái *amae* được che giấu của bệnh nhân. Việc đó chỉ càng tái xác nhận, lần này là thông qua những bệnh nhân tâm thần, điều mà bản thân tôi đã trải nghiệm khi sang Mỹ lần đầu.

Sau đó tôi hỏi khá nhiều nhà tâm thần học rằng họ thấy nên xử sự thế nào với các tình huống giả thuyết khác nhau trong khi hỏi chuyện bệnh nhân, và những câu trả lời của họ chỉ đưa tôi tới cùng kết luận. Mặc dù đã thấy trước điều đó ở một mức độ nhất định, tôi vẫn khá sững sốt khi phát hiện ra rằng, ngay cả những nhà tâm thần học, những người tự cho mình là chuyên gia về tâm lý và cảm xúc - hơn nữa, đã được đào tạo về phân tâm học - lại chậm đến thế trong việc phát hiện *amae*, cái nhu cầu về tình yêu thụ động nằm trong nơi sâu kín nhất của tâm trí bệnh nhân. Điều đó lại lần nữa làm tôi nhận rõ người ta không thể tránh khỏi bị điều kiện hoá về văn hoá.

Trong khi ở Mỹ tôi viết một luận văn nhan đề “Vài suy nghĩ về trạng thái bơ vơ” dựa trên những quan sát ấy. Nguyên nó được viết để làm những bài giảng mà tôi được mời giảng tại khoa tâm thần học ở các trường đại học Pittsburch và Yale và Trường Tâm thần học Washington (Washington School of Psychiatry), nhưng sau đó đã được in trong một tập san tâm thần học dưới tựa đề “Vài suy nghĩ về trạng thái bơ vơ và khao khát được yêu”.¹¹ Trong luận văn này, tôi thảo luận về những khó khăn trong bối cảnh văn hoá giữa Đông và Tây và tranh luận rằng tiêu chí tự lực (self-reliance), được phân tâm học và tâm thần học coi là tuyệt vời và nhất thiết phải có như cái đích mà bệnh nhân phải đạt tới, nhưng khi tiêu chí ấy trở thành không chỉ đơn giản là một nguyên tắc chỉ đạo trong quá trình điều trị, mà còn là một cái gì người bác sĩ tuân theo một cách thiếu suy nghĩ, thì trên thực tế sẽ hướng đến việc bỏ mặc bệnh nhân trong trạng thái bơ vơ và thậm chí khiến ta khó mà hiểu được tình trạng tâm trí thực sự của họ.

Thực ra, việc tôi làm là nêu những nhận xét về tình trạng tâm thần học ở Mỹ từ quan điểm *amae*. Cùng lúc, tôi có lời phê phán lướt qua về toàn bộ nền văn minh phương Tây nằm ở bối cảnh của nó. Như một bằng chứng của tinh thần tự lực trong thế giới phương Tây, tôi chỉ ra sự phổ biến của câu ngạn ngữ “The Lord helps those who help themselves” (Thượng đế giúp những ai tự giúp mình/ Tự cứu mình trước khi Trời cứu) có từ thế kỷ 17. Tôi cũng thảo luận những lý thuyết của Freud về tôn giáo¹² mà theo đó thì sự nguy hiểm của tôn giáo chính là do nó dùng lòng tin ở Thượng đế như một cách dễ dãi để xoa dịu cảm giác bất lực của con người, và tranh luận rằng, đúng ra chính chủ nghĩa dĩ nhân vi trung (anthropocentrism) mà bản thân Freud đặt lòng tin của mình vào đã được dụng trong thực tế để trút bỏ cảm giác bất lực ấy. Với tôi, điều đó dường như sinh ra bởi sự thờ ơ trước

cảm giác bơ vơ của bệnh nhân của phần lớn các nhà tâm thần học Mỹ chịu ảnh hưởng của lý thuyết phân tâm học.

Trong thời gian ở Mỹ, tôi được mời dự một hội nghị về công cuộc hiện đại hoá của Nhật Bản họp ở Bermuda vào tháng 1 năm 1963 dưới quyền chủ toạ của Gs. Ronald Dore. Thuyết trình của tôi nhan đề “ *Giri Ninjo - một cách diễn giải*”¹³ là sự khuếch đại và phát triển của bài “*Amae - một khái niệm then chốt để hiểu cấu trúc của nhân cách Nhật Bản*” mà tôi đã đọc ở Honolulu năm 1961. Trong đó, tôi vạch ra rằng tâm lý *amae* nằm ở cốt lõi của khái niệm *giri* và *ninjo* (sẽ được thảo luận về sau) là những khái niệm đã tạo nên quan điểm đạo đức của người Nhật từ lâu trước thời Minh Trị Phục hưng. Tôi cũng tranh luận rằng hệ thống Thiên hoàng được thiết lập bởi chính quyền Minh Trị, trong phạm vi nó tạo dựng một tiêu điểm tinh thần cho nhà nước không phân biệt giai cấp và giai tầng xã hội, đã thể hiện một cố gắng hiện đại hoá dựa trên cơ sở những ý tưởng truyền thống *giri* và *ninjo*. Tôi lại tranh luận tiếp về sự nhiễu loạn tinh thần của thời kỳ tiếp theo sự thất trận của Nhật Bản trong Thế chiến II, trong quá trình tranh luận tôi nói đến tình cảm nổi bật của người Nhật thấy mình trở thành nạn nhân, mà Maruyama Masao đã vạch ra trong cuốn *Nippon no Shiso* của ông,¹⁴ và tôi gợi ra mối liên quan chặt chẽ giữa cảm giác ấy với tâm lý *amae*. Vấn đề tình cảm bất bình tiếp tục nung nấu trong tâm trí tôi từ đó, đặc biệt tôi thấy nó có tầm quan trọng lớn trong quan hệ của nó với tình huống xã hội những năm gần đây, và vì lý do đó tôi sẽ lại thảo luận về nó sau.

Không lâu sau hội nghị Bermuda, tôi trở lại Nhật. Việc đầu tiên tôi làm sau khi trở về là xem lại cuốn *Phân tâm học*¹⁵ mà tôi xuất bản (bằng tiếng Nhật) năm 1956, và quyết định rằng đó là một cơ hội xem xét lại về căn

bản các lý thuyết phân tâm học dưới ánh sáng những phát hiện của mình về *amae*. Ý tưởng này đã có trong đầu tôi ngay từ khi tôi đọc cáo luận của Balint, và bản thân tôi đã công bố một số luận văn về chủ đề ấy, nhưng bây giờ tôi thảo luận vấn đề trên một diện rộng hơn.

Công việc của tôi đạt kết quả vào năm 1965 với một cuốn sách có tựa đề *Phân tâm học và tâm thần học*.¹⁶ Như tôi viết trong Lời nói đầu, khái niệm *amae* đã trở thành một khái niệm trung tâm cho tôi tìm hiểu lý thuyết phân tâm học, đến mức tôi thấy lạ lùng là Freud đã có thể xây dựng lý thuyết này mà không có nó. Phải thừa nhận rằng Freud không phải không có những khái niệm khác thay thế. Như tôi đã nói, trong các lý thuyết của Freud, khao khát tình yêu của trẻ thơ được cho là tương đối ít ý nghĩa, nhưng do nó được thảo luận dưới một dạng khác - tình cảm đồng tính ái, lý thuyết của Freud có vai trò bệnh lý học trong bệnh loạn thần kinh chức năng (neurosis) và rối loạn tâm thần (psychosis). Tôi công bố các ý tưởng của mình về chủ đề trên lần đầu trong một hội nghị về “Bệnh loạn thần kinh chức năng và các đặc tính Nhật Bản” vào mùa thu năm 1963.¹⁷ Thực vậy, dường như với tôi, việc ở phương Tây những tình cảm mà người Nhật trải nghiệm như *amae* thông thường chỉ được diễn giải như những tình cảm đồng tính ái, là sự phản ánh tuyệt vời những khác biệt về văn hoá xã hội giữa hai bên (xem thảo luận sâu hơn về điểm này ở chương 4, phần nói về “Tình cảm đồng tính ái”).

Sự xem xét lại các lý thuyết phân tâm học từ quan điểm *amae* của tôi và sự quan sát đồng thời những đặc tính Nhật Bản của tôi từ cùng quan điểm đã từng bước thuyết phục tôi nhìn vào các vấn đề của xã hội hiện đại từ cùng góc độ. Năm 1960, tôi viết một bài ngắn tựa đề “Momotaro và Zengakuren”¹⁸ trong đó tôi bắt đầu xem xét, theo lối riêng của mình, ý

nghĩa của phong trào sinh viên Zengakuren¹⁹ đang bắt đầu tạo ra một sự khuấy lộn ghê gớm vào thời gian ấy. Lý do tôi coi các sinh viên giống với Momotaro²⁰ là bởi nhiệt huyết hàng yêu của họ theo cách của Momotaro và tôi thấy dường như cái cách ra đời của Momotaro - không do cha mẹ sinh mà từ một cây đào — gợi lên biểu tượng hổ ngấn cách thế hệ quá rõ rệt trong những sinh viên tham gia phong trào.

Tôi phát triển cùng đề tài ấy một cách chi tiết hơn vào năm 1968, trong một bài báo ngắn tựa đề “Tâm lý của tuổi trẻ nổi loạn hôm nay”²¹ (in lại ở sách này trong phần về “Sự nổi loạn của tuổi trẻ”, chương 5). Bài này lấy cảm hứng từ phong trào sinh viên nổi lên vào thời gian này, nhưng trong hai bài viết tôi không chịu coi các sinh viên đơn giản chỉ là “lạm dụng sự nuông chiều của xã hội” (*amaeru*), như một số nhà bình luận đã làm. Không phải trong mắt tôi họ không “lạm dụng”; họ “lạm dụng”, không nghi ngờ gì nữa, nhưng tôi thấy dường như tình thế đã phát triển đến mức quá phức tạp để thảo luận đơn giản theo cách ấy. Như tôi thấy, nghiêm trọng hơn *amae* của họ là sự suy yếu của quyền lực xã hội.

Sau đó, khi phong trào sinh viên trở nên bạo lực hơn nữa, và với ảnh hưởng ngày càng tăng đối với thanh niên của các lý thuyết bạo lực đặc hữu của phong trào Cánh tả Mới được biết dưới cái tên Zenkyoto²², tôi đã có một thời gian ngày càng khó khăn khi cố gắng diễn giải hiện tượng ấy cho chính mình. Điều thu hút tôi nhất là cung cách lạ lùng của các sinh viên Zenkyoto, dù hành xử như những kẻ ngược đãi, lại thường gây ra ở các nạn nhân của họ cảm giác chính mình là kẻ ngược đãi. Suy nghĩ về chuyện này, tôi đi đến kết luận rằng cuối cùng thì lý do là các sinh viên tự đặt mình vào vị trí của nạn nhân. Tôi viết một bài in trên tạp chí nhan đề “Cảm giác tội

lỗi và cảm giác bất bình”²³ và cảm giác bất bình mà tôi đã lưu ý trên kia khi viết về *giri* và *ninjo* bắt đầu xem ra hết sức có ý nghĩa đối với tôi.

Con người có cảm giác bất bình không chỉ đơn giản nuôi một cảm giác cá nhân mình là một nạn nhân mà còn đồng nhất mình với các nạn nhân nói chung - những dân tộc bị áp bức, những người nghèo, người bệnh tâm thần v.v... Ở chỗ họ không thể *amaeru*, không nghi ngờ gì nữa, họ là nạn nhân, nhưng đồng thời họ có thể bị coi là lợi dụng (*amaete iru*) vị trí nạn nhân của mình. Tôi cũng nhận thức rằng tâm lý ấy là một nhân tố phổ biến trong sự nổi loạn của giới trẻ tác động đến cả thế giới. Hơn nữa, tôi thấy khá bất ngờ và được gợi ý rõ ràng rằng thuật ngữ thích hợp và đại chúng *higaishishiki* (cảm giác bất bình, cảm giác bị ngược đãi) phải là một mục từ đặc biệt quen thuộc với người Nhật. Tuổi trẻ giàu xúc động hôm nay có lẽ cảm thấy bất bình là do họ nhận thức được mối đe dọa treo trên toàn thế giới, theo nghĩa đó cảm giác bị ngược đãi có thể gọi rất đúng là tinh thần của thời hiện đại.

Trong những chương sau, tôi sẽ phát triển chi tiết những phát hiện về *amae* mà tôi đã phác hoạ lịch sử của nó ở phía trên. Trong “Thế giới *amae*”, tôi sẽ cố gắng chỉ ra xuyên qua tất cả các hoạt động khác nhau của xã hội Nhật Bản. Tiếp đó, trong chương mang tên “Logic của *amae*”, tôi sẽ xem xét cấu trúc tâm lý chứa đựng trong thuật ngữ *amae* và thảo luận mối quan hệ của nó với văn hoá tinh thần của Nhật Bản. Trong “Bệnh học của *amae*” tôi đưa ra bản miêu tả, trong phạm vi có thể mà không đi vào những thảo luận chuyên môn, về những hình thức bất thường mà đôi khi *amae* bị biến dạng thành. Rồi cuối cùng, trong “*Amae* và xã hội hiện đại”, tôi sẽ thảo luận những vấn đề khác nhau của xã hội hiện đại từ quan điểm *amae*.

2) THẾ GIỚI AMAE

Sự thật là, như chúng ta đã thấy ở chương trước, từ *amae*, với tư cách một từ, là đặc hữu của tiếng Nhật, tuy miêu tả một hiện tượng tâm lý về cơ bản là phổ biến của toàn thể nhân loại, lại không chỉ cho thấy tâm lý ấy đặc biệt quen thuộc như thế nào đối với người Nhật, mà còn cho thấy cấu trúc xã hội Nhật được tạo thành theo lối nào đó để cho phép nó biểu đạt tâm lý ấy. Điều này đến lượt nó lại ngụ ý rằng *amae* là khái niệm then chốt để hiểu không chỉ cấu tạo tâm lý cá nhân người Nhật mà còn để hiểu cấu trúc tổng thể xã hội Nhật. Việc nhấn mạnh các quan hệ chiều dọc mà nhà nhân học Nakane Chie²⁴ gần đây phát biểu là đặc trưng của cấu trúc xã hội kiểu Nhật cũng có thể được thấy như sự nhấn mạnh *amae*. Thậm chí người ta có thể được biện minh khi coi sự nhạy cảm với *amae* như nguyên do của sự nhấn mạnh các quan hệ theo chiều dọc. Trong những trang sau đây, tôi hy vọng chỉ ra, bằng việc xem xét một số thuật ngữ có ảnh hưởng rõ rệt tới quan điểm Nhật Bản, xã hội Nhật đã bị thấm sâu khái niệm *amae* như thế nào.

TỪ VỰNG CỦA AMAE

Từ *amae* bản thân nó không hề biểu đạt một cách cô lập tâm lý *amae* trong tiếng Nhật. Nhiều từ khác cũng biểu đạt cùng tâm lý ấy. Thí dụ như hình dung từ *amai*, được sử dụng không chỉ theo nghĩa “ngọt ngào” của vị, mà cũng miêu tả một tính cách của con người: nếu A được nói là *amai* với B, nghĩa là A cho phép B *amaeru*, tức là cho phép B cư xử một cách tự nuông chiều, lạm dụng một quan hệ đặc biệt nào đó vốn tồn tại giữa hai người. Người ta cũng nói cách nhìn một tình huống của một người là *amai*, nghĩa là cực kỳ lạc quan, không nắm được thực tế đang tồi tệ, nguyên do của sự hiểu sai đó có lẽ là người ấy cho mình quyền

suy nghĩ theo mong muốn (một hình thức tự nuông chiều) nên không có phán đoán đúng. Cũng theo cách đó, từ *amanzuru*, mà các từ điển định nghĩa là thoả mãn với cái gì đó, ta dùng định nghĩa này vì không có sự thay thế hay hơn, chắc chắn có thể được diễn giải như tình trạng một ai đó tự cho phép mình cảm thấy tự nuông chiều, khi mà tình hình không thực sự cho phép. Nói gọn, điều tốt nhất là có khả năng nuông chiều sự ham muốn *amae*, nhưng khi không thể được thì người ta *amanzuru*.

Bên cạnh đó, có một nhóm từ như *suneru*, *higamu*, *hinekueru*, và *uramii* liên quan đến những trạng thái tâm trí khác nhau sinh ra từ tình trạng không có khả năng *amaeru*. *Suneru* (hờn dỗi) xảy ra khi người ta không được phép tự nuông chiều một cách thẳng thắn, nhưng thái độ ấy bản thân nó bao hàm một mức độ nào đó của chính sự tự nuông chiều. *Futekusareru* và *yakekuso ni naru* (chỉ những thái độ thách thức và vô trách nhiệm trong lời nói hoặc hành vi liên kết với “những cơn hờn dỗi”) là hai hiện tượng nổi lên như kết quả của *suneru*. *Higamu* (có thái độ nghi ngờ hay hằn học) liên quan đến sự giày vò vì ảo tưởng rằng mình bị đối xử bất công, nó có nguồn gốc từ ham muốn được nuông chiều mà không thấy ham muốn ấy được đáp ứng. *Hinekureru* (hành xử một cách méo mó, tai ác) liên quan đến việc giả vờ lạnh nhạt với người khác thay vì tỏ ra *amae*. Thực sự là bên dưới lớp vỏ ngoài, người ta luôn quan tâm đến phản ứng của người khác; mặc dù có vẻ như không có *amae*, nhưng về cơ bản *amae* luôn luôn có mặt. *Uramu* (tỏ ra giận, ghét) có nghĩa là sự khước từ *amae* của ai đó đã làm nổi lên cảm giác thù địch; sự thù địch ấy có sự phức tạp, không hiện diện trong sự ghét bỏ đơn giản, cho thấy nó liên kết chặt chẽ ra sao với tâm lý *amae*. Tôi nhớ lại, trong cuộc hội kiến với M. Balint vào năm 1964 mà tôi đã kể ở trên, ông đã thích thú ra sao khi nghe nói rằng trong tiếng Nhật không chỉ có một từ hàng ngày tương ứng với khái niệm “tình yêu đôi

tượng thụ động” (passive object love) của ông mà có cả từ *uramu* - diễn đạt kiểu thù địch đặc biệt nổi lên từ sự thất vọng của tình yêu ấy.

Tiếp theo, chúng ta phải xem xét những từ như *tanomu*, *toriiru*, *kodawaru*, *kigane*, *wadakamari*, và *tereru*. Từ *tanomu* được R. P Dore thảo luận trong cuốn *City life in Japan* (Đời sống đô thị ở Nhật),²⁵ trong đó ông lấy nó ra như một từ có nghĩa gần như ở giữa “to ask” (yêu cầu, xin) và “to rely on” (tin cậy), ngụ ý một người phó thác một vấn đề của riêng bản thân mình cho một người khác, với sự trông mong rằng người ấy sẽ giải quyết nó có lợi cho mình. Diễn giải của Dore hoàn toàn đúng. Nói cách khác, *tanomu*, có nghĩa không gì khác hơn là “Tôi hy vọng anh sẽ cho phép tôi tự nuông chiều”. Tiếp theo, *toriiru* nghĩa là nịnh hót kiếm sự ưu ái của người khác như phương cách để đạt mục đích của mình; đó là phương cách tự cho phép mình *amaeru* trong khi có vẻ như cho phép người kia có điều đó. Còn bây giờ, một người “*kodawaru*”, người gây khó khăn, là người trong quan hệ với những người khác không dễ dàng để cho người khác “yêu cầu” hay “gây thiện cảm”. Tất nhiên, thậm chí hơn cả một người trung bình, người ấy sẽ thích được phép tự nuông chiều, nhưng nỗi sợ bị từ chối ngăn cản người ấy biểu hiện nó ra một cách thẳng thắn. *Kiganeyh wadakamari* thể hiện những trạng thái tâm trí rất giống như thế. *Kigane* (sự dè dặt) hàm ý một tình cảm luôn luôn *enryo* (trọng thị) đối với người khác, kết quả của nhận thức sợ rằng người ấy không tiếp nhận được *amae* của chính mình một cách cởi mở như mình mong muốn. *Wadakamari* được sử dụng khi một sự thờ ơ bề ngoài che giấu một ác cảm ngầm ngầm đối với người khác. Người trông có vẻ lúng túng hay ngượng ngùng (*tereru*) cũng thế, giống như người tạo ra những khó khăn (*kodawaru*) vì không có khả năng biểu đạt một cách thẳng thắn ham muốn được nuông chiều của chính mình,

nhưng sự lúng túng không phải vì sợ bị từ chối mà là xấu hổ vì phải bộc lộ sự tự nuông chiều của mình trước mặt người khác.

Tiếp theo, tôi muốn thảo luận khái niệm *sumanai* chi tiết một chút, vì thuật ngữ này khá đặc biệt trong việc nó được sử dụng để biểu đạt cả lòng biết ơn lẫn sự nhận lỗi, là hai tình huống dường như rất khác nhau. Trong cuốn *Hoa cúc và thanh gươm*, Ruth Benedict dành khá nhiều trang để thảo luận từ này, chứng tỏ ông rất bận tâm về nghĩa chính xác của nó. Bản thân tôi coi *sumanai* như hình thức phủ định thông thường của động từ *sumu*, nghĩa là chấm dứt hoặc được hoàn thành như nó được dùng trong một hành động hay nhiệm vụ. Cách hiểu này khác với cố tác giả Yanagida Kunio,²⁶ ông thấy nó như phủ định cách của động từ *sumu* có nghĩa là sáng rõ hay không bị ô uế, nhưng tôi không thể không cảm thấy diễn giải của mình thích hợp hơn với cách mà từ ấy được dùng trong thực tế. Nói cách khác, vấn đề “chưa kết thúc” - có gì đó còn bỏ dở - bởi vì người ấy chưa làm xong mọi thứ phải làm. Như vậy, *sumanai* biểu đạt một tình cảm rất biết lỗi đối với người khác - và chính vì lý do đó, nó cũng được dùng để cảm ơn người kia vì lòng tốt của người ta. Nói cách khác, người ta dùng nó, vì cho rằng việc làm tốt là gánh nặng cho người làm việc ấy, chứ không phải như Ruth Benedict gợi ra là nó được dùng xuất phát từ một ý thức tức thời về nhu cầu trả ơn lòng tốt.

Tất nhiên Benedict đúng một cách không thể nghi ngờ trong việc vạch ra rằng người Nhật có khuynh hướng cho thấy cùng một cách tiếp cận tâm lý đối với hai hoàn cảnh rất khác nhau như thể chúng hỗ trợ nhau và trao đổi qua lại. Tuy nhiên, vấn đề ở đây là vì sao người Nhật không bằng lòng chi đơn giản tỏ lòng biết ơn đối với một hành động tốt mà lại phải xin lỗi vì sự phiền nhiễu mà họ hình dung nó đã gây ra cho người khác. Lý do là họ

sợ nếu họ không xin lỗi, người kia sẽ nghĩ là họ bất lịch sự, và kết quả là họ có thể mất đi thiện chí của người kia. Và điều đó dường như giải thích vì sao có việc sử dụng thường xuyên từ *sumanai* - ham muốn không mất đi thiện chí của người khác, được phép tự nuông chiều một cách vô hạn định với cùng mức độ. Rồi tôi sẽ trở lại tâm lý nằm bên dưới việc sử dụng *sumanai* vừa thảo luận, vì nó liên quan đến cảm giác tội lỗi và xấu hổ của người Nhật, và cũng liên quan đến câu hỏi vì sao khái niệm phương Tây về tự do chậm bắt rễ ở Nhật Bản.

Cùng với những từ đã được thảo luận, có các ngữ dùng những động từ mang nghĩa đen là ăn (*kuu*), uống (*nomu*), và liếm (*nameru*) để biểu đạt những thái độ khác nhau được coi như cao ngạo hay khinh miệt trong xử sự với người khác, và có thể thoát nhìn dường như không liên quan gì đến *amae*. Tất nhiên, tiếng Nhật không phải là ngôn ngữ duy nhất dùng các động từ có gốc liên quan đến thực phẩm để nói về những quan hệ nhân sinh, nhưng điều thú vị trong trường hợp tiếng Nhật, tất cả những từ ấy đều hàm ý thiếu *amae*. Người “ăn”, “uống” hay “liếm” những người khác dường như tích cực và tự tin ở bề ngoài, nhưng bên trong lại cô độc và bơ vơ. Người ấy không thực sự vượt qua được *amae*, đúng hơn, người ấy hành xử như thể nhằm che đậy sự thiếu *amae*. Thí dụ như, một người thuyết trình “nuốt” cử tọa của mình là người nếu không làm thế thì sẽ bị cử tọa “nuốt”, nên cố tạo ra thái độ hồng hách nhằm tránh điều đó xảy ra. Cũng như thế với chuyện “ăn” mọi người (riêng trong trường hợp “ăn hay bị ăn”, cuộc đấu tranh trở nên một vấn đề sinh tử). Lại nữa, lời đe dọa thô bạo “anh nghĩ là anh có thể liếm (*nameru*) tôi sao?” hay việc dùng cách diễn đạt trên trong quan hệ giữa hai giới chỉ ra việc thiếu sự tiếp xúc nhân bản dựa trên sự thừa nhận nhu cầu nuông chiều của nhau. Theo nghĩa đó, người ta có thể

thấy *amae* như một yếu tố bôi trơn các cuộc trao đổi giữa người với người ở Nhật Bản.

GIRI VÀ NINJO

Nhiều mục đã đổ ra từ các học giả, cả người Nhật lẫn người nước ngoài, về đề tài *giri* và *ninjo* - có thể tạm dịch là nghĩa vụ xã hội và tình người - nhưng một tác phẩm mới xuất bản gần đây của Minamoto Ryoen, “Giri and Ninjo - A Study of the Japanese Mentality” (Giri và Ninjo - Một nghiên cứu về não trạng Nhật),²⁷ bên cạnh việc nghiên cứu các tài liệu đã xuất hiện từ trước đến nay về chủ đề trên, còn đặc biệt thú vị ở tham vọng tìm cách khảo sát đề tài song đôi ấy được phản ánh trong văn chương như thế nào. Ở đây mục tiêu của tôi là bỏ qua việc xem xét chứng cứ tư liệu và đưa ra hai nhận xét về vấn đề ấy từ một quan điểm thuần túy tâm lý học. Thứ nhất là *ninjo* và *giri* chỉ những đáp ứng có liên quan chặt chẽ với *amae*. Thứ hai là *ninjo* và *giri* không đơn giản là đối lập nhau mà dường như tồn tại trong một kiểu quan hệ hữu cơ với nhau. Rõ ràng là từ nhận xét thường có của người Nhật rằng “người ngoại quốc không hiểu *ninjo* hay, ngược lại “ngay cả người ngoại quốc cũng có *ninjo*”, ta thấy *ninjo* không chỉ đơn giản nói về tình người như một tổng thể. Nói gọn, họ dường như nhận thức một cách vô thức rằng cái có vẻ như một tên gọi chung thông thường trong thực tế lại nói về một tập hợp những cảm xúc đặc biệt quen thuộc với bản thân người Nhật - có lẽ điều ấy chỉ có thể có khi người ta coi rằng, như ta đã thấy, tất cả những từ tiếng Nhật nói về các quan hệ nhân sinh đều phản ánh một phương diện nào đó của não trạng *amae*. Tất nhiên điều đó không có nghĩa là con người trung bình có nhận thức rõ rệt về *amae* như cảm xúc trung tâm trong *ninjo*. Dẫu sao, gần như chắc chắn rằng những cái được hiểu như *ninjo* thì được hiểu

một cách mơ hồ như một loại *gestalt*, và chính khả năng của người ngoại quốc trong việc nắm được điều này đã làm nảy sinh nhận xét là họ hiểu hay không hiểu *ninjo*.

Tiếp đến câu hỏi về bản chất của *giri*. Nó dường như có thể định nghĩa là tình cảm mắc mớ trong loại quan hệ mà *ninjo* được đưa vào một cách giả tạo, có thể nói như thế, không giống các quan hệ như giữa cha mẹ với con cái hay giữa anh chị em ruột, trong đó *ninjo* hiện lên một cách bộc phát. Điều đó nghĩa là những mối quan hệ *giri*, hoặc với bà con họ hàng, hoặc giữa thầy với trò, giữa bạn bè, hay thậm chí với láng giềng, tất cả đều ở trong những địa hạt mà ở đó nó chính thức được phép trải nghiệm *ninjo*. Nếu ý tưởng ấy, mà Sato Tadao đã diễn đạt trong câu “*giri* tiếp tục khao khát hướng tới *ninjo*”²⁸ là đúng, thì người ta phải kết luận rằng Benedict và những người khác là sai khi coi cụm *ninjo* và cụm *giri* về cốt yếu là đối lập nhau, vì có thể coi *giri* như bình chứa, có thể nói thế, và *ninjo* như cái chứa bên trong. Thậm chí quan hệ cha mẹ-con cái có thể được trải nghiệm như *gr* khi bản thân quan hệ được nhấn mạnh làm tổn hại tình cảm tự nhiên. Thí dụ như trong khi câu nói nổi tiếng của Shigemoni “Muốn trung với Vua thì không thể hiếu với cha” thường được lấy để chỉ sự xung đột giữa *giri* và *ninjo*, đúng hơn, phải diễn giải là nó chỉ ra xung đột nổi lên giữa hai *giri* khác nhau. Trường hợp ấy không phải duy nhất; thực ra mọi tình huống trong đó chủ thể thoát nhìn dường như bị kẹt giữa những đòi hỏi của *giri* và *ninjo*, nói một cách nghiêm ngặt, đều là xung đột giữa *giri* với *giri*, nói cách khác là xung đột bao hàm trong *ninjo* theo đúng nghĩa của nó.

Nhằm làm rõ hơn điểm trên, ta hãy xem xét quan hệ giữa khái niệm *on* và *giri*. Trong tiếng Nhật có câu ngạn ngữ “mắc vào *on* trong có một đêm ở”. Như câu này gợi ra, *on* hàm ý sự tiếp nhận lòng tốt - tức là *ninjo*- từ

người khác, và cũng hàm ý rằng *on* đưa một *giri* vào tồn tại. Nói cách khác, *on* nghĩa là người ta đã chịu một gánh nặng tâm lý như kết quả của việc nhận một đặc ân trong khi *giri* nghĩa là *on* đã gây ra một quan hệ tương lập. Bây giờ, cái thường được nói đến như xung đột giữa *giri* với *ninjo* chắc chắn có thể được coi là một trường hợp ở đó có sự đối lập giữa một số người mà người ta nhận *on*, khiến cho hẳn thực hiện *giri* với người này sẽ có nghĩa là sao nhãng nó với người khác. Tất nhiên, lý tưởng sẽ là giữ được thiện chí của tất cả những người hữu quan, và chính sự khó khăn hay không thể làm như vậy đã gây ra xung đột. Nói cách khác, cốt lõi của xung đột không ở chỗ người ta phải giữ lại người này và khước từ người khác, mà là người ta bị buộc phải làm công việc lựa chọn đi ngược ý muốn của chính người ta. Nói cách khác là, động lực đằng sau xung đột bên trong là ham muốn giữ lại thiện chí - có nghĩa là *amae* của mình. Một sự thực thú vị trong chuyện này là cảm xúc diễn đạt trong từ *sumanai* được trải nghiệm thường xuyên nhất trong các mối quan hệ *giri*. Thực tế, người Nhật rất thường trao đổi từ *sumanai* trong tình huống này, và điều đó là hoàn toàn tự nhiên khi, như đã giải thích, người ta coi là từ *sumanai* được dùng với nghĩa một phương tiện nhằm giữ chặt thiện chí của người khác.

Từ những điều trên, tôi sẽ nói rõ là cả hai từ *giri* và *ninjo* đều bắt rễ sâu trong *amae*. Nói gọn, nhấn mạnh *ninjo* là khẳng định *amae*, khuyến khích sự nhạy cảm của người khác với *amae*. Mặt khác, nhấn mạnh *giri*, là nhấn mạnh những quan hệ nhân sinh được giao ước thông qua *amae*. Hoặc là người ta có thể thay *amae* bằng thuật ngữ trừu tượng hơn: “sự phụ thuộc”, và bảo rằng *ninjo* chào mừng sự độc lập trong khi *giri* ràng buộc con người trong mối quan hệ phụ thuộc. Xã hội Nhật trong quá khứ, trong đó *giri* và *ninjo* là những khái niệm đạo đức chủ đạo, có thể được miêu tả mà miêu tả không hề ngoa ngôn, như một thế giới hoàn toàn thấm nhuần *amae*.

TANIN VÀ ENRYO

Từ tiếng Nhật *tanin* là một cách nói lạ. Theo nghĩa đen, hai chữ Hoa kết thành từ này có nghĩa là “người khác” (tha nhân - ND), nhưng trong thực tế, một từ khác, *tasha* (nghĩa đen cũng là người khác) lại được chế ra khi cần chỉ những người khác ngoài bản thân mình theo nghĩa nghiêm ngặt. Nếu tìm từ *tanin* trong từ điển tiếng Nhật, ta thấy định nghĩa đầu tiên là “những người không có quan hệ huyết thống với mình”, trong khi nghĩa thứ hai là “những người không có liên quan đến mình”. Như vậy nghĩa cốt yếu nằm ở sự vắng mặt quan hệ huyết thống, và chính quan hệ cha mẹ-con cái là cái hiển nhiên nằm ở xa *tanin* nhất.

Mặt khác, những sự ràng buộc như giữa người đàn ông và người vợ, hay những sự ràng buộc thông qua quan hệ của cha mẹ như giữa anh em trai và chị em gái, có một phẩm chất *tanin* tiềm tàng; người ta nói rằng “chồng và vợ từng là *tanin* về căn bản” và “*tanin* bắt đầu với anh em của mình”. Tuy nhiên cha mẹ và con cái không thể trở thành *tanin*, vì những mối ràng buộc giữa họ được coi như không thể đứt; và thực sự dường như ở Nhật có một khuynh hướng nhìn mối quan hệ cha mẹ-con cái như lý tưởng và sử dụng nó như thước đo để xét đoán mọi mối quan hệ. Một quan hệ giữa hai con người trở nên càng sâu hơn nếu nó càng tiến gần hơn đến sự ám áp của quan hệ cha mẹ- con cái, và được coi là nông cạn trừ khi nó trở nên như vậy. Nói cách khác, không có quan hệ nào giữa người với người là quan hệ thực sự chừng nào họ vẫn là *tanin*. Chính vì lý do đó, *tanin* có nghĩa là người không có quan hệ với mình. Thực tế từ *tanin* đối với người Nhật mang một màu sắc lạnh lùng và thờ ơ, như ta sẽ thấy rất rõ khi xem xét những thành ngữ như “một *tanin* hoàn toàn”, “*tanin* đừng quan

tâm”, “những chuyện của *tanin*” (tức là không quan hệ gì đến việc của mình).

Xin đi ra ngoài đề một chút, nhan đề tiểu thuyết *L'Étranger* (Kẻ xa lạ) của Camus, thường được chuyển sang tiếng Nhật thành *Ihojin* (nghĩa là “một người đến từ xứ khác”, “một người ngoại quốc”), chắc chắn sẽ chính xác hơn nếu dịch là *tanin* như *The Outsider* trong tiếng Anh. Nhân vật chính, nghe tin người mẹ xa cách lâu ngày đã chết trong nhà những người bà con già mà bà sống cùng²⁹ đi dự đám tang mẹ mà không thấy xúc động gì hết. Không lâu sau, anh tình cờ quan hệ với một người đàn bà, và cũng tình cờ dính vào một cuộc tranh cãi mà kết quả cuối cùng là anh giết chết một người. Tuy nhiên, vì gây ra án mạng không do một cảm xúc tàn bạo nào thúc đẩy, anh không cảm thấy chút hối hận nào khi ra trước tòa. Anh đã trở nên tha hoá khỏi mẹ mình, khỏi mọi người quen kẻ thuộc, khỏi tất cả mọi người. Tất cả mọi người khác đã trở thành *tanin* - hay có lẽ anh đã trở thành một *tanin* đối với họ. Điều thú vị ở đây là nếu ở tiếng Pháp từ *étranger* được dùng để diễn đạt tình thế của người ấy, thì trong tiếng Nhật từ *tanin* hoàn toàn phù hợp. Tôi cảm thấy chỗ này mà dịch *étranger* là *ihojin* (người đến từ xứ khác, người ngoại quốc) là đặc biệt không đúng ở Nhật Bản, ở đó người ngoại quốc có xu hướng là đối tượng của hiếu kỳ hơn là dửng dưng. Cũng phải thừa nhận rằng cũng từ *ihojin* đã được dùng từ lâu trong Kinh Thánh bản tiếng Nhật, như cách dịch thuật ngữ “gentile” có tính khinh mạn của tiếng Do Thái, và nó gần với *tanin* nề hiểu theo nghĩa ấy.

Như vậy, việc quan hệ cha mẹ-con cái là quan hệ duy nhất hoàn toàn không phải là quan hệ *tanin*, trong khi những quan hệ khác trở nên ngày càng *tanin* khi chúng chuyển dời xa khỏi mối quan hệ căn bản ấy, là thú vị ở chỗ nó cũng trùng hợp với việc dùng từ *amaeru*. Nói cách khác, hết sức

tự nhiên khi *amae* tồn tại trong quan hệ cha mẹ-con cái, trong khi ở những trường hợp khác, *amae* đều dường như xuất hiện ở những quan hệ giả-phụ tử (quasi-parental) hoặc những quan hệ có một nhân tố nào đó của quan hệ căn bản trên. Có thể diễn đạt điều này bằng biểu đồ, dùng các khái niệm *giri* và *ninjo*, theo cách sau. Quan hệ cha mẹ-con cái, trong đó *aniae* nổi lên một cách tự nhiên, là thể giới *ninjo* (tình cảm nổi lên một cách bộc phát); những quan hệ ở đó người ta được phép đưa vào hình thức *amae* là thể giới *giri* (sự tương lập được giao ước xã hội); thể giới không liên quan không bị tác động bởi cả *ninjo* lẫn *giri* là thể giới *tanin*, “những kẻ khác”. Như tôi vừa nói, điều này chỉ có tính biểu đồ: ba thể giới mà tôi vừa miêu tả tất nhiên không rành mạch rõ ràng trong thực tế, như ta đã thấy, không phải *ninjo* và *giri* đối lập với nhau theo nghĩa nghiêm ngặt nhất, mà đứng trong mỗi quan hệ giữa vật chứa và vật được chứa; do vậy quan hệ cha mẹ-con cái, nói cho đúng thì phải giàu *ninjo*, lại có thể trở thành *giri* lạnh nhạt, trong khi một quan hệ *giri* có thể có đầy *ninjo*. Lại nữa, trong khi *tanin* không có liên quan đến mình chừng nào vẫn là *tanin*, thì không nên quên rằng *giri* ràng buộc những kẻ nguyên là *tanin* lại với nhau; theo nghĩa ấy, thậm chí *tanin* luôn luôn có tiềm năng đi vào những quan hệ *giri*.

Ở điểm này ta hãy nhìn qua thuật ngữ *enryo*, một diễn đạt đặc hữu của Nhật Bản, có thể tạm dịch thành “dè dặt” hay “kiềm chế”. Rõ ràng từ này nguyên được dùng để chỉ sự xem xét thận trọng theo nghĩa đen của hai chữ hợp thành nó là *-en*, xa cách, *ryo*, sự xem xét - nhưng bây giờ nó được dùng chủ yếu như một thước đo tiêu cực để đo sự thân mật của các quan hệ nhân sinh. Trong quan hệ cha mẹ-con cái không có *enryo*, vì cha mẹ và con cái không phải *tanin*, quan hệ ấy thậm chí *amae*. Trong trường hợp này, không chỉ đứa con không cảm thấy *enryo* đối với cha mẹ, mà cha mẹ cũng cảm thấy không có *enryo* đối với đứa con. Với những quan hệ khác ngoài

quan hệ cha mẹ-con cái, *enryo* giảm theo tỷ lệ với sự thân mật và tăng với khoảng cách. Có những quan hệ, như giữa bạn bè, trong đó có sự vắng mặt rõ rệt của *enryo*, thực vậy, từ *shinyu* trong tiếng Nhật (“bạn thân”) chỉ một cách chính xác kiểu quan hệ này. Nói cách khác, người Nhật thực lòng không quan tâm lắm đến *enryo*. Mọi người đều tin rằng, nếu có thể, sự vắng mặt *enryo* là lý tưởng, bản thân điều đó phản ánh một sự thật là, về căn bản, người Nhật lý tưởng hoá kiểu quan hệ hoà hợp hiện thân một cách điển hình trong quan hệ cha mẹ-con cái.

Enryo gần như cùng nghĩa với từ *kigane* và *kodawari* mà tôi đã thảo luận ở phần trước. Nói cách khác, người ta kiềm chế với ý tưởng là không được lạm dụng nhiều quá (*amaeru*) thiện chí của người khác. Nói cách khác nữa, sự lo sợ nổi lên, rằng nếu không đem ché, sẽ bị cho là sỗ sàng và do đó bị ghét bỏ. Có thể nói rằng *enryo* là một hình thức nghịch đảo của *amae*.

Vậy thì nói chung, *enryo* được cảm nhận là một trạng thái hạn chế và ghét bỏ đúng nghĩa, nhưng cũng có những khi người ta nhận thấy giá trị của nó. Trong khi có thể nhận xét rằng, thí dụ như câu “Tôi có cảm giác *enryo* nào đó khiến tôi khó nói chuyện với hẳn”, trong đó *enryo* là không mong muốn, thì cũng có những nhận xét hàm ý điều đó là đáng mong muốn, như “Thực sự anh ta nên tỏ ra *enryo* nhiều hơn.” Hơn thế nữa, thường xảy ra việc cha mẹ và con cái trở nên bất hoà, hay các bạn thân trở nên ghẻ lạnh, mà nguyên nhân được cho là vì thiếu *enryo* giữa hai bên.

Nói chung người Nhật có xu hướng không thích *enryo* trong chính mình nhưng lại trông đợi nó ở người khác, một sự thật có lẽ có nguyên do từ cung cách *amae* thống trị đời sống xã hội về mặt tâm lý. Ở đây dường như cũng xuất phát lý do vì sao ý tưởng về sự riêng tư - có lẽ đánh giá cao việc “đứng xa mà xem xét” hơn bất cứ gì khác - đã không phát triển trong

truyền thống Nhật Bản. Câu hỏi này tự nhiên sẽ lại nổi lên trong đoạn sau, khi nói về “bên trong” và “bên ngoài”.

BÊN TRONG VÀ BÊN NGOÀI

Sự có mặt hay vắng mặt của *enryo* được người Nhật dùng như thước đo để phân biệt các kiểu quan hệ nhân sinh mà họ nói đến như “người bên trong” hay “kẻ bên ngoài”. Những người họ hàng thân thuộc mà với họ ta không cần có *enryo* là những người thuộc vòng “bên trong” - theo nghĩa đen, vì thuật ngữ *miuchi*, “họ hàng” có nghĩa gì đó giống như “vòng bên trong của mình” - nhưng những quan hệ kiểu *giri* khi *enryo* có mặt thì là vòng “bên ngoài”. Tuy nhiên, đôi khi những quan hệ và sự quen biết *giri* bản thân chúng được coi như “bên trong”, tương phản với thế giới *tanin* mà người ta hoàn toàn không liên quan, và ở đó thậm chí không cần đưa *enryo* vào. Trong cả hai trường hợp, thước đo để phân biệt giữa bên trong và bên ngoài là sự có mặt hay vắng mặt của *enryo*. Sự phân biệt ấy là điều mà bất kỳ người Nhật nào cũng có, ngay cả khi người ta tin rằng sự phân biệt thái độ của cá nhân với người bên trong và kẻ bên ngoài không nên quá mức thì tốt hơn. Thí dụ như khi nói về ai đó: “hắn ta tốt với bên ngoài nhưng xấu với bên trong” là một cách nói chê bai với ý là người được nói đến có tính ích kỷ và cư xử khó khăn với người trong nhà nhưng trong các quan hệ “bên ngoài” lại được coi là dễ chịu và đáng trọng. Tương tự là trường hợp *uchi-Benkei* (“Benkei trong nhà”, ám chỉ một nhân vật trong truyền thuyết đại chúng), kẻ hống hách trong nhà nhưng ngay khi bước chân ra ngoài thì lập tức yếu xìu. Một kiểu nữa là người dễ chịu trong những quan hệ cá nhân nhưng cư xử hoàn toàn lạnh nhạt với những người bên ngoài không có quan hệ với mình. Đó cũng là cùng kiểu với người - quen thuộc trong câu tục ngữ “khách đi đường thì không biết xấu hổ” -

thiếu tự tin và thận trọng ở nơi mình sống nhưng đến những chỗ lạ thì cư xử thật quái chiêu. Người Nhật nói chung thường bị người các nước khác phê phán về điểm này.

Như vậy là, dù có sự phân biệt giữa “người trong” và “kẻ ngoài”, hàm ý của hai từ này khác nhau tùy theo những quan hệ nhân sinh, trong đó nổi lên một mức độ *enryo* nhất định, được coi là bên trong hay bên ngoài. Nếu ta coi những quan hệ trong đó *enryo* nổi lên như một vùng trung gian, thì ta có ở phía bên trong vùng ấy những thành viên của gia đình mình mà với họ không có *enryo*, và ở phía bên ngoài những kẻ lạ (*tanin*) với họ nhu cầu *enryo* không cần thiết phải có. Điều thú vị là mặc dù thế giới bên trong và thế giới bên ngoài dường như bị cắt đứt với nhau, chúng cũng có cái chung, chừng nào thái độ của cá nhân với hai thế giới ấy đều không có *enryo*. Tuy nhiên trong trường hợp họ hàng, việc vắng mặt *enryo* là do *amae*, trong khi không thể nói như vậy về sự vắng mặt *enryo* đối với “kẻ lạ”. Trong trường hợp trước, không có sự kiềm chế bởi vì quan hệ *amae* có nghĩa là không có rào cản, trong khi ở trường hợp sau thì có rào cản nhưng không có sự kiềm chế bởi vì rào cản không được cảm nhận một cách có ý thức. Điều có ý nghĩa là cả hai trường hợp, một mức độ *amae* cao và sự hoàn toàn vắng mặt của nó sẽ làm nổi lên cùng một sự thiếu quan tâm đến người khác. Thực vậy, thường là chính người tỏ ra *amae* tự nuông chiều nhất đối với gia đình mình lại tỏ ra lạnh lùng dửng dưng nhất đối với những người lạ. Dường như điều ấy là cùng một kiểu tiếp cận những mối quan hệ với người khác mà tôi đã nói đến khi thảo luận các thuật ngữ như *kuu*, *nomu*, và *nameru* trong phần viết về “Tư vựng của *Amae*”-, nói gọn, người thông thường quen *amae* sẽ cư xử một cách cao ngạo hay khinh mạn khi thấy mình ở trong một vị thế không thể *amaeru*.

Vậy thì, vì phân lớn người Nhật coi là hoàn toàn tự nhiên khi một người thay đổi thái độ cư xử tùy theo với “người bên trong” hay với người khác, không ai coi là đạo đức giả hay mâu thuẫn khi người ấy cư xử một cách ngang ngạnh trong giới của mình nhưng lại tự kiểm soát lúc ở bên ngoài. Họ cũng không sốc lắm khi một người bình thường tỏ ra tự kiểm soát rất tốt lại có thái độ chống báng ở nơi không ai biết mình. Sự thay đổi tiêu chuẩn ứng xử của một người tùy theo hoàn cảnh ở bên trong hay bên ngoài vòng của mình không phải là điều gây ra xung đột nội tâm. Tuy nhiên điều ấy chỉ đúng chừng nào lẫn ranh phân chia bên ngoài được xác định rõ ràng; nếu nó trở nên mơ hồ thì sẽ có sự rắc rối. Một thí dụ hay là câu “Muốn trung với vua thì không thể hiếu với cha” mà tôi đã dẫn trong phần viết về “*giri* và *ninjo*”. Rắc rối ở đây là xung đột đã nổi lên giữa đối tượng của lòng trung thành với đối tượng của lòng hiếu thuận, đến nỗi không còn có thể duy trì sự phân biệt giữa hai cái vốn được tuân thủ. Điều khó chịu không phải là bất kỳ xung đột nội tâm nào nổi lên từ những tiêu chuẩn khác nhau về thái độ và hành động, mà là việc bị buộc phải lựa chọn và không còn có thể lạm dụng *amae* được nữa. Trong chuyện này, điều chắc chắn có ý nghĩa là thuật ngữ tiếng Nhật *uchi* (bên trong) được dùng trong những từ như *miuchi* (giới gia tộc) hay *nakamauchi* (giới bạn bè hay đồng nghiệp) chủ yếu nói về nhóm mà cá nhân thuộc về chứ không phải nói về bản thân cá nhân, giống những thuật ngữ tiếng Anh như “private” (riêng tư). Ở Nhật Bản, lĩnh vực riêng tư của cá nhân tách biệt khỏi nhóm được coi là ít giá trị. Điều này liên quan đến việc, mà tôi đã vạch ra, những ý tưởng về sự riêng tư cho *enryo* một giá trị tích cực luôn luôn thiếu ở Nhật Bản. Điều đó cũng liên quan đến sự thật - mà tôi sẽ trở lại sau - là ý tưởng phương Tây về tự do chậm bắt rễ ở Nhật.

Nước Nhật không chỉ thất bại trong việc thiết lập tự do của cá nhân tách biệt khỏi nhóm, mà dường như có sự thiếu vắng một kiểu tinh thần công cộng vượt lên trên cả cá nhân lẫn nhóm. Điều ấy cũng dường như bắt rễ từ việc người Nhật chia đời sống của họ thành hai khu vực bên trong và bên ngoài với những tiêu chuẩn ứng xử riêng rẽ, khác nhau, không ai cảm thấy chút gì là lạ lẫm trong sự trái ngược ấy. Người Nhật xử sự “một cách biết điều” khi *enryo* có mặt, nhưng vòng mà trong đó *enryo* phải được đưa vào thì bản thân nó được trải nghiệm như một vòng “bên trong” trong sự liên quan đến thế giới bên ngoài, ở đó không cần đến *enryo*, và không “công cộng” theo nghĩa thực sự của từ ấy. Sự phân biệt giữa “bên trong” và “bên ngoài” phần lớn là thích đáng với cá nhân. Hơn thế nữa, nó được xã hội tán thưởng, chính vì thế mà tinh thần công cộng không phát triển được.

Khi sự phân biệt giữa bên trong và bên ngoài là rõ rệt, nhưng giữa riêng tư và công cộng không rõ, thì chẳng lạ gì rằng cái tư và cái công sẽ bị lẫn lộn hoặc của công sẽ bị đem dùng vào việc tư. Cũng lý do đó có lẽ khiến cho các phe cánh - dựa trên cơ sở trường học, thị tộc, quan hệ hôn nhân, lợi ích tài chính, hay hệ thống quân đội - luôn luôn dễ đi đến chỗ lãnh lấy trách nhiệm và trở thành các lực lượng chính trị. Tất nhiên sự cai trị của các phe cánh không phải là hiện tượng đặc thù Nhật Bản. Cũng như thế, sự phân biệt giữa các giới bên ngoài và bên trong, nổi bật ở Nhật Bản, cũng không phải là phát minh độc đáo của Nhật Bản mà là phổ biến với cả loài người. Dẫu sao, vẫn an toàn khi nói rằng trong xã hội phương Tây ít nhất cũng luôn luôn có, một mặt là tinh thần tự do cá nhân vượt lên trên nhóm và mặt khác, một tinh thần công cộng.

Một chức năng tạm tương ứng với tinh thần công cộng đã được thực hiện trong truyền thống Nhật Bản qua ý tưởng *oyake* hay *honke*. Thuật ngữ *oyake*, thường được dịch là “công cộng” hay “khu vực công” nguyên là nói

về Hoàng tộc; như vậy cả hai từ *oyake* và *honke* (nhánh chính của một gia tộc) bản thân chúng thể hiện những nhóm được thần thánh hoá lâu đời nhất, và không thể vì thế mà thể hiện cái “công cộng” theo nghĩa thực sự. Thật ra, thường xảy ra việc các phe cánh khác giành giật nhau nhằm lôi kéo *oyake*, với tư cách phe cánh hàng đầu, về phía mình. Nhưng vẫn có thể nói rằng *oyake* đã ngăn bất kỳ phe cánh nào khác mở rộng quyền lực thành một chế độ độc tài, và thậm chí ở một mức nào đó, kiểm soát được những cuộc đấu đá giữa các phe cánh khác. Dường như vì thế mà từ *oyake* đã được chọn khi cần phải dịch từ “public” (công cộng) sang tiếng Nhật. Đặc biệt từ cuối chiến tranh và từ khi từ *oyake* tách rõ rệt khỏi nghĩa “tinh thần Hoàng tộc”, đã có nhiều người nói về “tinh thần công cộng” theo nghĩa phương Tây. Ngay cả thế, không thể chối cãi rằng “*tinh thần oyake*” cổ xưa vẫn tràn ngập trong não trạng Nhật Bản. Hoàng tộc có thể đã rút lui vào hậu trường, nhưng chính quyền vẫn tập trung quanh phe cánh, và phe cánh mạnh nhất vẫn đại diện *oyake*.

Hiện tượng trên không bó hẹp trong giới quyền uy, mà cũng biểu hiện rõ ràng trong các phong trào chống đối. Một thí dụ tiêu biểu là cuộc tranh chấp giữa các phe cánh sinh viên cực tả những năm gần đây. Khuynh hướng ấy cũng không hạn chế trong lĩnh vực chính trị; quan điểm phe cánh được cảm nhận trong mọi phương diện của đời sống tinh thần của người Nhật, kết quả là đi đến đâu người ta cũng gặp phải những “tiểu hoàng đế”. Dường như lý do nằm ở chỗ tiêu chí hành xử của người Nhật là sự phân biệt giới bên trong và giới bên ngoài mà không có sự xác lập chắc chắn tự do cá nhân hay tinh thần công cộng.

ĐỒNG NHẤT HOÁ (IDENTIFICATION) VÀ ĐỒNG HOÁ (ASSIMILATION)

Cúng ta đã thấy việc chia đời sống thành các khu vực bên trong và bên ngoài của người Nhật, nói một cách nghiêm ngặt, mang hình thức ba vòng tròn đồng tâm, người lạ ở vòng ngoài cùng bị đối xử một cách dửng dưng hay thiếu *enryo*. Tuy nhiên điều này chỉ áp dụng khi người lạ không thể hiện sự đe dọa nào cả; một khi sự đe dọa nổi lên, thái độ sẽ thay đổi đột ngột. Có thể thấy thái độ ấy như một phản ứng bị thổi phồng do sự thật là ngay cả những khi có sự lạnh lùng và dửng dưng bên ngoài thì thực tế đã có sự đe dọa ngấm ngấm được cảm thấy. Nói cách khác, có thể nói rằng khuynh hướng thể hiện một thái độ cao ngạo hay dửng dưng là một cố gắng, bằng cách như làm ra vẻ, để dọa nạt phía bên kia trước khi chính mình bị dọa nạt. Nếu những cách thức ấy - dửng dưng hay dọa nạt - không thành công, người ta phải trông vào những cách thức khác. Và những cách thức được dùng lúc này là giành đặc ân của (*toriiru*) hay tiếp thụ (*torikomou*) phía bên kia. Cách thức ấy tương ứng với điều trong phân tâm học được gọi là đồng nhất hoá hay đồng hoá, nhưng điều có ý nghĩa ở đây là ta đã gặp từ *toriiru* trong phần nói về “Tư vựng của *Ame*”. *Toriiru* còn được thấy như một kiểu “tiêu hoá về tinh thần”. Như điều ấy gợi ra rõ ràng, đồng nhất hoá và đồng hoá là những cơ chế tâm lý để cho các dân cư của thế giới *amae* được thoải mái chủ động.

Tất nhiên điều trên đây áp dụng cho các cá nhân, nhưng khá thú vị là nó cũng có thể áp dụng cho nước Nhật như một tổng thể. Điều này đặc biệt đúng đối với những thời kỳ quá khứ, khi nước Nhật lần đầu tiếp xúc với những nền văn hoá ngoại quốc, khi phản ứng của nước này có thể giải thích ở mức độ lớn theo kiểu đồng nhất hoá và đồng hoá. Về điểm này, trích dẫn sau đây rút ra từ tác phẩm của Nakamura Hajime rất sáng rõ: “Nói chung, khi đi theo các tôn giáo ngoại lai, người Nhật đã có một cái khung đạo đức thực hành mà họ coi là tuyệt đối, và chỉ tiếp thụ và cải biến chừng nào cái

mới đến không làm hại hay thực sự lại khuyến khích và phát triển cái đã có. Không nghi ngờ gì nữa, những người hăng hái đi theo các tôn giáo mới đều thành kính thật lòng với tư cách cá nhân, nhưng ngay cả như thế thì xã hội Nhật Bản như một tổng thể vẫn chẳng làm gì hơn là tiếp thụ vì mục đích riêng của mình”.³⁰

Trong ngôn ngữ của *amae*, “tiếp thụ vì mục đích riêng của mình” như Nakamura nói, có nghĩa là *tiriiru* và *torikomu*. Và “cái khung đạo đức mà họ coi là tuyệt đối” mà ông nói đến như điều kiện duy nhất để tiếp thụ, có thể coi như sự nhấn mạnh *amae* trong các quan hệ nhân sinh. Để biểu đạt điều mà Nakamura nói bằng những từ ngữ khác, có thể nói rằng mặc dù thoát nhìn thì người Nhật tiếp nhận văn hoá ngoại lai một cách không phê phán, nhưng cùng lúc, khá nghịch lý là thái độ tiếp nhận và đi theo mọi cái có thể tiếp nhận và đi theo một cách không phê phán lại giúp bảo quản tâm lý *amae*, vì hành động tiếp nhận và đi theo bản thân nó là sự nối dài của não trạng ấy.

Thực tế, người Nhật thể hiện cùng mô thức trên trong cung cách tiếp thụ văn hoá Trung Hoa, văn hoá Bồ Đào Nha, và, gần đây hơn là văn hoá phương Tây như một tổng thể. Chỉ cần đọc một cáo luận của Lafcadio Hearn nhan đề *A Glance at the Trends* (Nhìn qua các khuynh hướng)³¹ để thấy một cách sinh động cung cách người Nhật thời sơ kỳ Minh Trị thoát tiên đã khéo léo “thân thiện với” các nền văn hoá phương Tây như chúng đã hiện thân trong các định chế ngoại quốc - hay nói chuẩn xác hơn, trong những bộ đỡ của văn hoá ngoại quốc - rồi rớt cuộc “ngẫu nhiên” chúng một cách tham lam. Chính sách quốc gia của nước Nhật hiện đại, bắt đầu với các cuộc chiến tranh Trung - Nhật và Nga - Nhật và tiếp tục thẳng tiến qua Chiến tranh Đại Đông Á, đã thâm nhuần quyết tâm gia nhập hàng ngũ

các cường quốc phương Tây bằng cách bắt chước và đi theo các thứ của phương Tây. Tương tự, cuộc công nghiệp hoá được thực hiện với bước đi điên rồ kể từ khi nước Nhật thua trận chiến vừa qua cũng có thể được thấy là cảm hứng từ những động cơ quốc gia ấy.

Ở đây tôi đã nói đến những sự thật lịch sử và xã hội bởi vì chúng là những thí dụ xuất sắc về thái độ của Nhật Bản với thế giới bên ngoài. Như tôi đã vạch ra, người Nhật có xu hướng không để ý đến thế giới của người lạ, nhưng ngay cả như thế cũng không hề có nghĩa là họ thiếu quan tâm. Họ không để ý đến thế giới bên ngoài chừng nào họ thấy có thể làm như thế, nhưng ngay cả khi có vẻ dửng dưng, thực ra họ vẫn mở to mắt quan sát xung quanh mình. Và một khi họ đã nhận ra rằng có cái gì đó không thể bỏ qua, họ bèn tất bật bắt đầu đồng nhất hoá với nó và đồng hoá nó.

Liên quan đến điểm này, ở đây tôi phải nói đôi lời về sự hiếu kỳ được bàn tán nhiều của người Nhật. Sự hiếu kỳ ấy từ lâu đã được những người ngoại quốc đến thăm xứ này lưu ý. Ngay từ thế kỷ 16, Francisco Xavier, nhà truyền đạo Ki-tô đầu tiên đến Nhật, đã nhận xét trong những bức thư của ông về ham muốn hiểu biết lạ kỳ của người Nhật, về mặt này, ông nói một cách cảm kích, họ rất khác với bất kỳ người ngoại đạo nào khác.³² Sự tò mò và khát khao hiểu biết ấy chắc chắn đã góp phần quan trọng vào việc nước Nhật tự lực công nghiệp hoá và công nghiệp hoá sớm hơn bất kỳ quốc gia phương Đông nào khác. Người Trung Hoa tương phản mạnh mẽ với người Nhật về điểm này. Người Trung Hoa phần lớn nhìn văn hoá phương Tây với con mắt khinh mạn, như thể hiện trong đoạn trích sau đây từ cuốn tự thuật của Lỗ Tấn: “Thời ấy sự học chính thống là học sách kinh điển của Khổng Tử và đi thi để làm quan; những ai theo Tây học được coi như đã

bán linh hồn cho lũ man di vì không biết dùng sinh lực của mình vào việc gì.”³³

Điều ấy hoàn toàn khác thái độ của người Nhật đối với Tây học. Người Nhật luôn luôn khao khát văn hoá phương Tây, đúng như họ đã khao khát văn hoá Trung Hoa trước đó; nếu như có những lúc nó không được chào đón, thì không phải vì nó bị khinh rẻ mà vì nó bị coi là nguy hiểm. Lý do tối hậu khiến người Trung Hoa không thể thể hiện sự hiếu kỳ đặc biệt với văn hoá phương Tây nằm ở lòng tự hào quá lớn của họ. Điều đó chứng tỏ rằng, không như xã hội Nhật, xã hội Trung Hoa phần lớn xa cách thế giới *amae*. Vì người Nhật nhạy cảm với những khuynh hướng bên ngoài thế giới của riêng họ và lập tức tìm cách đồng nhất hoá với hay tiếp thụ bất cứ gì xem ra cao hơn họ về bất cứ mặt nào, nên trong trường hợp của họ, những sự giao tiếp với văn hoá phương Tây cho những kết quả hoàn toàn khác với người Trung Hoa.

TỘI LỖI VÀ SỰ HỔ THẸN

Ngay từ khi Ruth Benedict lần đầu tiên phân biệt hai mô thức văn hoá chính dựa trên cảm giác tội lỗi và cảm giác hổ thẹn, và nếu văn hoá Nhật Bản như thí dụ tiêu biểu của cái sau, phần lớn sinh viên nước ngoài ở Nhật dường như đã chấp nhận lý thuyết ấy, bất kể nhiều lời phê phán của các học giả người Nhật. Về tổng thể thì bản thân tôi đứng về phía bà, nhưng đó là vì những gì ta học được qua sự nhạy cảm của bà đối với tâm lý Nhật Bản hơn là vì muốn nuốt chửng toàn bộ những lý thuyết của bà. Thực vậy, những lý thuyết ấy khơi dậy khá nhiều câu hỏi, trong đó việc bà cho phép các phán xét về giá trị luồn vào những ý tưởng của mình không phải là điều ít quan trọng nhất. Đặc biệt là, rõ ràng khi bà tuyên bố rằng văn hóa của tội lỗi nhấn mạnh các tiêu chuẩn bên trong của

hạnh kiểm trong khi văn hoá của sự hổ thẹn nhấn mạnh những tiêu chuẩn hướng ngoại của hạnh kiểm, bà có cảm giác cái trước cao hơn cái sau.

Khó khăn thứ hai là bà dường như mặc nhiên công nhận tội lỗi và sự hổ thẹn hoàn toàn không liên quan đến nhau, điều hiển nhiên trái với sự thật. Cùng một con người, lại rất thường trải nghiệm hai cảm xúc trên cùng lúc, và hai cảm xúc ấy dường như có mối quan hệ rất chặt chẽ; người mắc phải một “tội” rất hay hổ thẹn vì điều mình đã làm. Dầu sao, ta vẫn có cảm tưởng là khi coi đặc trưng văn hoá Nhật Bản như văn hoá của sự hổ thẹn, bà đã chỉ ra một cái gì hết sức quan trọng, và dưới đây tôi sẽ xem xét điều này một cách thật chi tiết.³⁴

Trước hết ta hãy xem xét một sự thật: trong con mắt người phương Tây, cảm giác của người Nhật về tội lỗi có vẻ khá mờ nhạt. Có lẽ là do trong khi người phương Tây có chiều hướng nghĩ về cảm giác tội lỗi như một vấn đề bên trong của cá nhân, còn người Nhật không nghĩ thế. Tất nhiên sẽ là ngớ ngẩn nếu cho rằng người Nhật không có cảm giác tội lỗi. Dù vậy, điều đặc trưng trong cảm giác tội lỗi của người Nhật là nó tự thể hiện một cách sắc bén nhất khi cá nhân ngờ rằng những hành động của mình sẽ đem lại kết quả là phản bội nhóm mà mình thuộc về.

Ngay cả với cảm giác tội lỗi của người phương Tây, thực tế có thể mặc nhiên công nhận một tâm lý phản bội nằm ở bề sâu của nó, nhưng người phương Tây thường không ý thức được điều đó. Điều có lẽ xảy ra là trong quá trình nhiều thế kỷ tiếp nhận những lời dạy của đạo Ki-tô, nhóm - gần như chắc chắn đóng một vai trò quan trọng trong quan điểm đạo đức ban đầu của cá nhân - từng bước bị thay thế bằng Thượng đế, đến lượt mình Thượng đế lại mờ nhạt đi vào lúc bắt đầu thời hiện đại, để cho nhận thức cá nhân tự mình xoay sở. Vì lập luận phân tâm học cho rằng cảm giác tội lỗi

của người phương Tây nổi lên như kết quả của việc đi ngược lại cái siêu ngã hình thành trong nội tâm, nhân tố phản bội sẽ dường như không biến đi hoàn toàn. Tuy nhiên, mặc dù cái siêu ngã ấy, được định nghĩa như một chức năng của nội tâm, rất có thể bao gồm những nhân tố cá nhân riêng tư như những ảnh hưởng của cha mẹ, thì bản chất của nó dù vậy vẫn cốt yếu không mang tính cá nhân cụ thể. Trong cảm giác tội lỗi của phương Tây, cảm giác phản bội vẫn chỉ là một dấu vết, và không còn được trải nghiệm một cách mạnh mẽ như đúng nghĩa của nó nữa.

Mặt khác, với người Nhật, cảm giác tội lỗi nổi lên mạnh mẽ nhất khi, như ta đã thấy, cá nhân phản bội sự tin cậy của các thành viên trong nhóm của chính mình. Có thể diễn đạt khác đi rằng cảm giác tội lỗi là một chức năng của các quan hệ nhân sinh. Thí dụ như, trong trường hợp những người họ hàng thân nhất, đặc biệt là cha mẹ, cá nhân không thường có nhiều cảm giác tội lỗi, có lẽ vì hai bên quá thân thiết đến mức *amae* cho phép tin rằng mọi tội lỗi đều được tha thứ. Dù vậy, điều thường xảy ra là cảm giác tội lỗi vốn bị dồn nén sẽ được cảm thấy sau khi cha mẹ qua đời - như được diễn đạt trong câu ngạn ngữ “cha mẹ chết rồi mới thấy mình đắc tội”.

Nói chung, người Nhật thường trải nghiệm cảm giác tội lỗi nhiều nhất là trong kiểu quan hệ mà *giri* nổi lên và sự phản bội có thể đưa tới việc làm mối liên kết xấu đi trầm trọng. Từ *sumanai*, mà ta đã bàn tới, được dùng như sự thú nhận xác đáng nhất về cảm giác tội lỗi trong trường hợp ấy. Hơn thế nữa, cho dù cảm giác tội lỗi đúng nghĩa bắt đầu, có thể nói khi làm một việc không nên làm, thường là người ta không thừa nhận tội lỗi trừ khi việc làm sai quấy có kèm theo một tình cảm *sumanai*. Cảm giác tội lỗi được đúc kết trong từ *sumanai* sẽ tự nhiên liên quan trực tiếp đến hành vi xin lỗi thực sự. Do vậy cảm giác tội lỗi của người Nhật cho thấy một cấu trúc rất rành mạch, bắt đầu là sự phản bội và kết thúc là sự xin lỗi; thực tế nó thể hiện

chính nguyên mẫu của cảm giác tội lỗi và việc Benedict không nhìn ra điều ấy chỉ có thể coi là do định kiến văn hoá của bà.

Về điểm này, điều rất thú vị là Cha Heuvers, người đã đến Nhật ngay từ trận Động đất lớn ở Kanto năm 1923, đã viết ra nhận thức của mình về quyền năng thần kỳ của sự xin lỗi ở Nhật Bản.³⁵ Đặc biệt đáng lưu ý là một nhà truyền đạo Ki-tô, đến Nhật để rao giảng sự tha tội, lại bị ấn tượng mạnh mẽ vì nhận ra ở người Nhật sự xin lỗi chân thành dễ dàng đưa đến hoà giải. Tôi chắc chắn rằng những người ngoại quốc khác ở Nhật Bản ngoài Cha Heuvers cũng đã ghi nhận cùng việc ấy, và rất có thể đó là điều đưa đến lý thuyết phổ biến rằng người Nhật ít có cảm giác tội lỗi.

Một câu chuyện tôi được nghe từ một nhà tâm thần học người Mỹ cũng sẽ hỗ trợ những quan sát mà Cha Heuvers vừa miêu tả. Vì một sơ sót trong thủ tục nhập cảnh, ông thấy mình bị một viên chức Phòng Nhập cảnh mắng nhiếc thậm tệ. Mặc cho ông hoài công giải thích đó thực sự không phải lỗi của ông, viên chức nọ vẫn không nguôi giận cho đến khi cùng quá, ông phải nói “I’m sorry...” (Tôi rất tiếc) như mở đầu cho lời tranh cãi tiếp theo, thì viên chức nọ bỗng thay đổi thái độ và rút bỏ ngay vấn đề không chút màu mè. Câu “I’m sorry” mà ông dùng còn xa mới giống việc người Nhật dùng *sumanai* như lời xin lỗi, nhưng viên chức nọ rõ ràng đã coi nó như lời xin lỗi *sumanai*. Nhà tâm thần học kể cho tôi câu chuyện trên như một thí dụ về sự kỳ quặc của dân tộc Nhật Bản, nhưng tất nhiên cũng có thể coi nó như một thí dụ về sự kỳ quặc của tâm lý phương Tây, vì người phương Tây, bất kể rằng Benedict miêu tả họ như những cư dân của một nền văn hoá tội lỗi - hay có thể nói hơi trắng trợn, chính là vì thế - nói chung là không dễ dàng xin lỗi. Đó là điều dần dà được thừa nhận khi số người Nhật có kinh nghiệm du lịch nước ngoài ngày càng tăng.³⁶

Ở đây tôi muốn dẫn một câu chuyện kể trong tiểu luận của Lafcadio Hearn nhan đề *Ở ga xe lửa*³⁷, mà tôi cảm thấy đã minh họa một cách tuyệt vời thái độ của người Nhật đối với những cảm giác tội lỗi. Câu chuyện bắt đầu ở đoạn một tên tội phạm sau khi bị bắt vì ăn cắp, đã giết một cảnh sát viên và trốn đi, nhưng bị bắt lại và giải về lại Kumatomo. Trước đám đông tập trung ở cửa nhà ga, viên sĩ quan áp giải gọi bà vợ goá của nạn nhân đến. Bà dịu một đứa bé trên lưng. Viên sĩ quan nói với đứa bé: “Đây là đứa giết cha của con đây”. Đứa bé bật khóc trong khi tên tội phạm bắt đầu nói “trong cảm xúc hối hận mạnh mẽ làm lay động lòng người”: “Xin lỗi! Xin lỗi! Xin tha lỗi cho tôi, em bé à!” - hắn nói. “Ta làm thế không phải vì thù ghét, mà chỉ vì sợ đến phát điên, vì muốn thoát thân... Ta đã làm chuyện sai quấy không thể nói được! Nhưng giờ đây ta sắp phải chết vì tội lỗi của mình, ta mong được chết! Vì vậy, em bé à, hãy thương ta! - hãy tha lỗi cho ta!”

Hắn ta bị viên sĩ quan giải đi, trong khi “đột nhiên đám đông” từ trước đến lúc ấy hoàn toàn im lặng lắng nghe, “bắt đầu khóc thôn thức”. Còn hơn thế, có những giọt nước mắt lấp lánh ngay cả trong mắt của viên cảnh sát áp giải.

Cảnh tượng trên gây cho Lafcadio Hearn một ấn tượng sâu sắc. Điều ông thấy có ý nghĩa đặc biệt là “tiếng gọi ăn năn đã cất lên qua tình phụ tử của tên tội phạm - tình yêu con trẻ tiềm tàng là một phần lớn lao trong tâm hồn mỗi người Nhật”. Quan sát của ông đúng một cách không thể nghi ngờ. Tuy nhiên, nếu tiếp tục diễn giải thêm một bước, chắc chắn ta có thể nói rằng bên cạnh việc cảm thấy đáng tiếc cho đứa trẻ, tên tội phạm ở đây cũng đánh thức cảm giác về sự bất hạnh của chính mình. Theo nghĩa nào đó, hắn đồng nhất mình với đứa trẻ. Như tôi đã chỉ ra, từ *sumanai* thường bao hàm

một lời cầu xin thiện chí của phía kia, và cũng đúng thể với *moshiwake nai* (nghĩa đen là: tôi không có gì để bào chữa). Nói cách khác, đó là sự diễn đạt một ham muốn được tha thứ ngay cả khi mối quan hệ không phải là thứ mà ở đó *amae* thường được áp dụng. Có lẽ đó - cái cách mà ở Nhật Bản một lời xin lỗi bao gồm điều cốt yếu là sự cầu xin như của trẻ thơ với bên kia, và việc thái độ ấy luôn luôn được tiếp nhận một cách nhiệt tình - chính là điều đem lại hiệu quả thần kỳ cho sự xin lỗi trong mắt người ngoại quốc. Giống như thế, các khán giả của cảnh vừa dẫn không chỉ khóc cho đứa trẻ, mà cho cả tên tội phạm hối hận; thực ra, có lẽ đúng hơn, phải nói rằng trong con mắt họ hình ảnh của đứa trẻ và hình ảnh tên tội phạm đã trộn vào nhau thành một tổng thể không thể tách bạch. Tất nhiên câu chuyện xảy ra từ cuối thế kỷ trước, và ngày nay hiếm khi ta gặp trong thực tế một “tán kịch nhân gian” dưới hình thức thuần túy như thế. Dầu sao, dường như vẫn an toàn khi cho rằng cùng kiểu tâm lý ấy, một cách vô thức nếu không là ý thức, vẫn vận hành ở người Nhật hôm nay.

Vậy là, nếu như cảm giác tội lỗi là cái gì phát triển trong lòng cái tự ngã nhưng hướng ra bên ngoài thành hình thức xin lỗi, thì cảm giác hổ thẹn bắt nguồn từ nhận thức về con mắt của thế giới bên ngoài và hướng vào cái tự ngã. Tuy nhiên, có một mối quan hệ chặt chẽ giữa hai cái ấy, được minh họa một cách điển hình nhất, như tôi đã nói lúc đầu, bằng trường hợp một cảm giác tội lỗi đi kèm một cảm giác hổ thẹn. Địa bàn trải nghiệm của hai cái cũng chồng lên nhau một cách tương tự: đúng là người nào hiếm khi cảm thấy cảm giác tội lỗi đối với những người thuộc vòng trong cùng của mình thì cũng ít khi cảm thấy hổ thẹn. Cũng như thế với những người lạ mà ta tuyệt nhiên không có quan hệ - việc này được đúc kết cô đọng nhất trong câu “khách đi đường không biết xấu hổ”. Nói gọn, người ta trải nghiệm nhiều nhất sự hổ thẹn, đúng như trường hợp đối với tội lỗi, trong sự liên

quan đến nhóm mà người ta thuộc về; đúng như sự phản bội nhóm tạo thành tội lỗi, thì bị khai trừ khỏi nhóm là sự hổ thẹn và nỗi nhục lớn nhất. Vì lý do đó cảm giác hổ thẹn là cực kỳ quan trọng đối với người nào thuộc về một nhóm. Người đọc cuốn *Hoa cúc và thanh gươm* của Benedict có thể tình cờ có ấn tượng rằng cảm giác hổ thẹn hầu như là độc quyền của người Nhật mà người phương Tây không có, nhưng tất nhiên không phải thế. Ngay ở phương Tây, đã sớm có nhà tư tưởng như Aristotle định nghĩa sự hổ thẹn như nỗi sợ bị ô nhục, và thảo luận về vị trí của nó trong đời sống đạo đức của con người.³⁸ Tuy nhiên, có sự khác biệt nhỏ nếu so sánh với đạo đức truyền thống của Nhật vốn nhấn mạnh cảm giác hổ thẹn của con người thuộc mọi lứa tuổi, đó là Aristotle nhấn mạnh sự hổ thẹn ấy đặc biệt thích hợp với tuổi trẻ.

Nhân đây, lý do người ngoại quốc cảm thấy cảm giác hổ thẹn đặc biệt mạnh ở người Nhật dường như nằm ở chỗ khi giao tiếp với người ngoại quốc hay khi sống ở nước ngoài, người Nhật rất thường không có khả năng hành xử một cách tự do. Ở đây sự tự ti mà người Nhật cảm thấy khi giao tiếp với người ngoại quốc tác động một cách hiển nhiên; ham muốn được chấp nhận phối hợp với nỗi sợ không được chấp nhận. Một bằng chứng cho điều này là phản ứng vừa nêu mạnh nhất đối với người phương Tây và yếu đối với những người phương Đông khác. Phải thừa nhận rằng, ngày nay, khi danh tiếng của nước Nhật lên cao ở các nước khác, du khách người Nhật, một thời rất ý thức mình là “người bà con nhà quê”, lại hành xử với cách thức chứng tỏ quá rõ sự chuẩn xác của câu ngạn ngữ “khách đi đường không biết xấu hổ”, và chuốc lấy sự miệt thị của người ngoại quốc. Tuy nhiên điều đó dường như hạn chế trong những trường hợp người Nhật đi du lịch theo nhóm, gần như chắc chắn có nghĩa là trong những trường hợp ấy

họ cảm thấy được bảo vệ bởi nhóm và không cần ý thức về hoàn cảnh xung quanh.

Tất nhiên sự không biết xấu hổ khi đi theo nhóm không phải là hiện tượng bó hẹp trong khi đi du lịch nước ngoài, mà cũng luôn luôn phổ biến ở Nhật Bản; thực vậy, có lẽ nó là đặc tính nổi bật duy nhất của người Nhật. Nói chung, người Nhật thích hành động theo nhóm. Cực kỳ khó khăn cho một người Nhật vượt lên trên nhóm và hành động độc lập. Lý do dường như là người Nhật cảm thấy mơ hồ rằng hành động tự mình, không tính đến nhóm mà mình thuộc về là bội bạc, và thậm chí cảm thấy hổ thẹn khi tự mình làm chuyện gì đó.

Tôi tin rằng nhìn dưới ánh sáng ấy thì việc vì sao cảm giác hổ thẹn lại bị nhẹ nhàng trút bỏ như thế ở phương Tây vào thời hiện đại, với sự đề cao tính độc lập và tự túc của con người, sẽ trở nên rõ ràng. Định nghĩa tội lỗi của Benedict rút ra từ sự quốc tế hoá các giá trị và sự hổ thẹn rút ra từ sự phê phán của những người khác, phản ánh chuẩn xác xu hướng trên trong thế giới phương Tây hiện đại. Dầu sao, cho dù việc thừa nhận sự hổ thẹn bản thân nó có thể là đặc biệt xấu hổ và do đó khó mà thực hiện, người phương Tây gần như chắc chắn trải nghiệm nó một cách riêng tư - mặc dù như Erikson³⁹ chỉ ra, có lý do để tin rằng sự hổ thẹn “sớm và dễ dàng bị hấp thụ bởi tội lỗi”. Có lẽ đó là vì việc thừa nhận tội lỗi phù hợp với tính cách của người phương Tây hơn là việc thừa nhận sự xấu hổ, ở chỗ nó cho phép người ta thể hiện quyền lực tiềm tàng của mình với tư cách một cá nhân. Cũng có thể nói rằng cảm giác hổ thẹn nằm sâu hơn cảm giác tội lỗi.

Trong các tác phẩm soi sáng điềm này, có một nghiên cứu rất hay của Helen M. Lynd⁴⁰, nhưng tôi đặc biệt sững sốt khi gặp đoạn sau đây trong tác phẩm *Đạo đức học* của nhà thần học Dietrich Bonhoeffer, ông đã bị bọn

Quốc xã giết trong chiến tranh: “Hồ thẹn là nhớ lại, không thể nào quên sự xa rời nguồn cội; có sự đau buồn vì sự xa rời ấy, và nỗi khát khao quay về hợp nhất với cội nguồn nhưng bất lực... Hồ thẹn có tính nguyên thủy hơn hối hận.”⁴¹

Cái nhìn ấy, thâm thía hơn nhiều so với những cái nhìn hời hợt của Benedict về sự hổ thẹn, cũng trùng hợp với phân tích về sự hổ thẹn được phát triển trong cuốn sách này. Ở Nhật Bản cũng vậy, Sakuta Keiichi gần đây đã xuất bản một tác phẩm nhan đề *Nhìn nhận lại về văn hoá hổ thẹn*⁴² trong đó ông phê phán cái nhìn của Benedict và nhấn mạnh rằng cảm giác hổ thẹn không đơn giản là một chuyện quan tâm hời hợt đến tiếng khen của người khác mà là một cái gì cực kỳ tế nhị, liên quan đến toàn bộ nhân cách bên trong. Trong thực tế, cảm giác tội lỗi thường phụ thuộc vào cảm giác mình không cần phải làm cái việc mình đã làm. Có lẽ chính điều ấy làm cho người phương Tây thích cảm giác tội lỗi hơn, vì cảm giác hổ thẹn, vốn mang đến cảm giác bất toàn và bất xứng của sự tồn tại đúng nghĩa của chính mình, có tính căn bản hơn. Người cảm thấy hổ thẹn phải khổ sở vì cảm thấy bản thân mình, *amae* của mình không thoả, bị phơi bày trước con mắt người xung quanh khi tất cả những gì mình muốn là được bao bọc ấm êm trong hoàn cảnh xung quanh.

Điều thú vị là ở Nhật Bản, nơi mà cảm giác hổ thẹn phát triển cao, mọi người nhiệt tình xin lỗi hơn nhiều so với ở phương Tây, nơi được cho là có nền văn hoá tội lỗi. Như thế không chỉ có nghĩa là ở Nhật Bản cá nhân nói *sumanai* về điều đã làm và đã làm xong. Người Nhật cũng có chiều hướng nhấn mạnh sự thiếu năng lực kiểm soát những việc sắp làm của họ - tương đương với việc xin lỗi trước. Thực vậy, lời xin lỗi của người Nhật rất thường có trong bản thân nó sắc thái tự biện bạch, kết quả của việc cảm

giác tội lỗi của người Nhật bao gồm sự thừa nhận đáng kể cảm giác hổ thẹn ngay từ lúc ban đầu. Nói chung, lời xin lỗi *sumanai* có mục tiêu là không để mất thiện chí của người khác. Không có vấn đề khi cảm giác mắc sai lầm rõ ràng là đích thực, nhưng đôi khi xảy ra việc người nhắc đi nhắc lại *sumanai* một cách quá dễ dãi bị cự tuyệt bằng câu trả lời *sumanai de sumu to omou ka* (nghĩa đen là: “anh nghĩ là nói ‘chưa xong’ thì sẽ xong việc à?”, tức là lời xin lỗi dễ dãi thì không đủ).

Nhân đây, trong xã hội Nhật, cung cách một chuyện không may nào đó xảy đến thường dẫn tới sự rút lui của những người liên quan đến sự cố, xuất phát từ một “cảm giác trách nhiệm” - cho dù nói nghiêm ngặt thì có thể không có trách nhiệm cá nhân ở đây - là một thí dụ tiêu biểu cho sự lẫn lộn giữa tội lỗi và hổ thẹn của người Nhật. Trong những trường hợp ấy, tình cảm đoàn kết với nhóm mà mình thuộc về được ưu tiên hơn trách nhiệm thực thụ. Vì tình cảm đoàn kết ấy, người hữu quan cảm thấy điều bất hạnh xảy đến như một sự ô nhục, và không thể coi nó là không liên quan đến bản thân mình. Làm như thế sẽ là một tội lỗi, và cũng đáng hổ thẹn. Từ đó đưa đến tục lệ xã hội là rút lui khỏi chức vụ như một dấu hiệu nhận trách nhiệm, ngay cả khi thực ra không hề có chuyện trách nhiệm; khi một hoàn cảnh nào đó khiến cho người ta không thể tuân theo tục lệ ấy, cá nhân sẽ bị dẫn vạt vô hạn định. Có lẽ thí dụ kinh điển nhất là trường hợp Tướng quân Nogi. Thời còn trẻ, ông bị thương trong chiến tranh Seinan và không tránh được bị địch tước mất quân kỳ. Ông không có cơ hội thích hợp để rửa nhục, và cảm giác hổ thẹn dường như càng khuấy động mạnh hơn bởi thất bại của các trận đánh mà ông có tham dự trong những cuộc chiến sau đó. Dầu vậy, ông vẫn không được phép rút lui cho đến tận lúc cuối cùng, và như vậy ông không thể rửa được cảm giác hổ thẹn chôn chắt cho đến lúc

Thiên hoàng Minh Trị băng hà, lúc ấy ông mới tự sát để đi theo chúa công của mình vào cõi chết.

Ý THỨC HỆ AMAE

Tôi tin rằng *amae* là ý thức hệ truyền thống Nhật Bản - không theo nghĩa gốc của ý thức hệ là “nghiên cứu các ý tưởng” mà theo nghĩa hiện đại: một tập hợp ý tưởng hay khái niệm chủ đạo tạo thành cơ sở thực tế hay tiềm tàng của một hệ thống xã hội - và đến hôm nay nó vẫn là như thế ở một mức độ nhất định. Không phải là nhà xã hội học, tôi không có kiến thức chuyên môn về trật tự xã hội hay cơ cấu xã hội cần thiết để chứng minh điểm ấy. Thực ra, chính một bệnh nhân mà tôi tình cờ chữa trị đã cho tôi gợi ý đầu tiên, nhưng kể từ đó tôi ngày càng bị thuyết phục rằng điều mà theo truyền thống đã được nói đến như “tinh thần Nhật Bản” hay “hòn Yamato”, cũng như “những ý thức hệ” đặc thù hơn như sự tôn thờ Thiên hoàng và tôn trọng hệ thống Thiên hoàng có thể diễn giải theo lối *amae*.

Gợi ý của một trong các bệnh nhân của tôi là thế này. Không lâu sau khi bắt đầu điều trị, ông có được nhận thức mới về ham muốn của mình - ham muốn phụ thuộc vào người khác - và một hôm ông nói: “Khi người ta là trẻ con, người ta phụ thuộc vào cha mẹ, khi lớn lên người ta bắt đầu phụ thuộc vào chính mình. Tôi chắc chắn phần lớn những người bình thường đều thế, nhưng dường như tôi đã lệch lạc thế nào đó. Tôi muốn phụ thuộc, nhưng chẳng ai cho tôi phụ thuộc. Trong khoảng sáu tháng gì đó, tôi mong ước có ai đó cư xử với tôi như một người mẹ. Ai đó mà tôi có thể tâm sự mọi điều, ai đó quyết định giùm tôi mọi việc. Nhưng khi mình nghĩ đến chuyện đó, mặc dù với mình có thể rất ổn, nhưng người khác sẽ chẳng vui vẻ gì. Với

ông cũng thể thôi bác sĩ ạ - tôi vừa sử dụng ông để cất giúp tôi sự phiền muộn đó thôi.”

Ở đây, bệnh nhân, rõ ràng nói đến ham muốn *amaeru* không được thoả của ông ta. Sau đó một chút, ông lại nói đến những tình cảm ấy theo cách sau: “Tôi muốn có ai đó *hohitsu* mình. Ai đó để cho tôi chịu trách nhiệm về tất cả đáng về bên ngoài nhưng thực tế sẽ cho tôi lời khuyên và sự thừa nhận”. *Hohitsu* là thuật ngữ chỉ có thể dịch thành “phò tá”, nhưng vấn đề là ở đây “phò tá” hàm ý gánh lấy mọi trách nhiệm thực tế trong khi vẫn cho người được phò tá có quyền uy bề ngoài. Ông ta dùng cái từ có từ thời Hiến pháp Minh Trị và hiếm khi nghe thấy ở nước Nhật thời hậu chiến có lẽ vì bản thân ông có lúc là sinh viên luật khoa. Dù vậy, điều đó đồng thời cũng thể hiện một sự thấu hiểu đáng kể về tâm lý. Khi áp dụng cho chính mình cái từ xưa kia chỉ dùng cho Thiên hoàng, ông ta không chỉ diễn đạt một cách điều luyện ham muốn bên trong của chính mình mà còn soi sáng ý nghĩa tâm lý của địa vị Thiên hoàng.

Thiên hoàng là một địa vị trông đợi những người xung quanh phò tá mình mọi chuyện lớn nhỏ, tất nhiên là bao gồm cả việc trị nước. Theo nghĩa nào đấy, ông hoàn toàn phụ thuộc vào những người xung quanh, nhưng về địa vị thì những người xung quanh ông là quần thần của Thiên hoàng, về mức độ phụ thuộc, ông chẳng khác gì đứa bé ẵm ngửa, nhưng địa vị của ông lại là tối cao trong cả nước, việc ấy là bằng chứng chắc chắn cho sự phụ thuộc mang tính ấu nhi ở Nhật Bản. Một sự thật khác gợi ra nguyên tắc cùng loại là ở Nhật Bản không chỉ Thiên hoàng mà tất cả những người ở địa vị cao đều phải được những người xung quanh ủng hộ, có thể nói như thế. Nói cách khác, chính người có thể hiện thân sự phụ thuộc có tính ấu nhi dưới hình thức thuần túy nhất của nó là người đủ tư cách nhất để đứng ở đỉnh chóp của xã hội Nhật Bản. Hậu thuẫn cho điều này là sự ca ngợi

truyền thống dành cho *sunaosa* (sự ngây thơ, thẳng thắn, dễ bảo) như đạo đức tối cao. Việc trẻ con và người già ở Nhật Bản được dành cho quyền tự do và tự nuông chiều lớn nhất, như Benedict đã chỉ ra, có lẽ cũng liên quan đến điều ấy. Phải thừa nhận rằng điểm sau cùng này, có thể đã thay đổi ít nhiều với sự phức tạp ngày càng tăng của xã hội ngày nay, nhưng dường như vẫn có chiều hướng sống sót ở mức độ đáng kể.

Như những đoạn trên cho thấy, miêu tả Thiên hoàng trong Hiến pháp hậu chiến như “biểu tượng của quốc gia Nhật Bản” đúng một cách kỳ lạ. Trong Hiến pháp Minh Trị xưa, miêu tả tương ứng là “thiên liêng và bất khả xâm phạm”. Ở đây có thể có những ngụ ý long trọng và mang tính tôn giáo hơn miêu tả trong bản Hiến pháp mới, nhưng chắc chắn không có sự khác biệt về cốt yếu giữa hai bản. Nhân đây, tính chất gần như tôn giáo mà bản Hiến pháp Minh Trị có được dường như chịu ảnh hưởng của việc Ito Hirobumi, người soạn thảo nó, cảm nhận được rằng tôn giáo nằm ở nền tảng của chính quyền hiến định châu Âu. Bản thân Ito, trong cuộc tranh luận ở Hội đồng Cơ mật về bản dự thảo Hiến pháp Hoàng gia, đã nói đến việc ấy, và tuyên bố rằng ngoài Hoàng tộc ra, ít có gì có thể làm tiêu điểm tinh thần cho chính quyền hiến định ở Nhật.⁴³

Nói gọn, ông coi Hoàng tộc như một kiểu thể vật tinh thần cho Ki-tô giáo. Dù đúng hay sai, quan điểm của ông cho rằng các tôn giáo truyền thống là vô dụng đối với mục tiêu của mình, và rằng cái duy nhất có thể giúp liên kết quốc gia về mặt tinh thần là khái niệm cổ xưa coi quốc là gia, với Hoàng tộc là nhánh chính, thực khôn ngoan một cách không thể hờnghi theo lối của nó. Tất nhiên, nghiên cứu lịch sử đã chứng tỏ rằng bản thân Hoàng tộc Nhật Bản cũng là những kẻ chinh phục đến từ nước ngoài từ thời xa xưa, nhưng trong lịch sử tiếp sau đó, Hoàng tộc được sử dụng

làm trung tâm tinh thần của xã hội là điều không thể chối cãi; hơn thế nữa, kể từ lúc bắt đầu chế độ Tokugawa hay thậm chí sớm hơn, tinh thần kháng cự nhà cầm quyền đương thời luôn luôn sử dụng Hoàng tộc làm điểm khởi đầu. Diễn đạt điều ấy dưới một góc độ khác, thì Hoàng tộc, với tư cách *oyake* - như tôi đã chỉ ra trong phần viết về các vòng “bên trong” và “bên ngoài” - được dùng như một kiểu thế vật cho tinh thần công cộng theo nghĩa phương Tây ngay cả trước khi Hiến pháp Minh Trị được ban hành. Dường như trong xã hội Nhật Bản, vốn dễ dàng chia tách thành những giới khép kín, không tồn tại một khái niệm đúng đắn và hữu hiệu nào có thể thống nhất quốc gia ngoài khái niệm “con cái của Thiên hoàng”.

Nói gọn, người Nhật lý tưởng hoá *amae* và coi một thế giới do *amae* thống trị là thế giới thực sự nhân bản, và hệ thống Thiên hoàng có thể được coi là sự thể chế hoá ý tưởng ấy. Các lý thuyết *kokutai goji* (“bảo thủ đường lối chủ yếu”) được nghe nói đến nhiều sau thời Minh Trị Phục hưng không đơn giản được phát minh vì lợi ích chính trị của giai cấp thống trị, mà còn được hậu thuẫn bởi ham muốn bảo thủ thế giới quan ấy của người Nhật đối mặt với áp lực từ bên ngoài. Và cuộc chiến tranh Thái Bình Dương diễn ra nhằm triển khai thế giới quan ấy tới các nước hải ngoại nữa. Tất nhiên đúng là cho đến khi cuối cùng hoàn toàn thất trận và hoàn toàn mất tự tin vào những ý tưởng về “chính thể quốc gia” và “tinh thần Nhật Bản” đã làm chỗ dựa cho mình từ trước đến nay, người Nhật không còn được phép xem xét ngay cả cái gì là cốt tủy của hệ thống Thiên hoàng. Không lâu sau khi chiến tranh kết thúc, người ta nói Maruyama Masao đã tổng kết hệ thống Thiên hoàng như một hệ thống vô trách nhiệm, nhưng ngay cả dù cho ông có thể đã cảm nhận điều ấy từ thời tiền chiến, sự thật vẫn là sự thất trận là cần thiết trước khi ông có thể công bố quan điểm của mình, cũng như bệnh

nhân mà tôi trích lời ở đoạn trên có thể mơ đến việc dùng từ *hohitsu*, một thuật ngữ thường chỉ dùng nói về Thiên hoàng, để nói về chính mình.

Tuy nhiên câu hỏi không hạn chế ở hệ thống Thiên hoàng theo nghĩa hẹp. Chừng nào những khái niệm như *giri*, *ninjo*, đền ơn (*hoon*), hay thậm chí “hồn Yamamoto” vẫn còn hoạt động như những ảnh hưởng kiểm soát trong xã hội, không thể cảm nhận rằng về cốt yếu tất cả đều xuất phát từ tâm lý *amae*. Chỉ đến khi Thiên hoàng chính mình chối bỏ các huyền thoại và trở thành “biểu tượng” của dân tộc Nhật, mới có thể đưa ra ánh sáng cái *amae* ẩn giấu trong con tim mỗi cá nhân người Nhật.

Thời đại ngày nay đã chứng kiến sự sụp đổ của hệ thống Thiên hoàng với tư cách một ý thức hệ. Kết quả là, *amae* không được kiểm soát có thể nói là đã nhanh chóng lan tràn và “những tiểu Hoàng đế” mọc lên đây đó khắp nơi. Tuy nhiên điều ấy không có nghĩa rằng mọi thứ trong bản chất của một hệ thống đã biến mất, và mới đây, có phần vì sự tái xuất của Nhật Bản như một đại cường kinh tế, người ta đã nói đến một sự “phục sinh”. Ở đây tôi muốn dành một ít chỗ cho những tục lệ xã hội dường như đã cùng với hệ thống Thiên hoàng nâng đỡ ý thức hệ *amae*.

Trước hết, ta thấy việc sử dụng ngôn ngữ tôn vinh phát triển cực kỳ mạnh ở Nhật Bản. Ngôn ngữ tôn vinh, như từ ấy gợi ra, được sử dụng nhằm thể hiện sự tôn kính đối với một người có địa vị cao hơn mình, nhưng chắc chắn là người được nhận cảm thấy hài lòng về điều đó hơn bất cứ cảm giác được kính trọng nào khác. Tôi chợt thấy ở Nhật Bản có sự giống nhau hết sức giữa ngôn ngữ tôn kính dùng với người trên với cung cách người ta nói chuyện với trẻ con. Thí dụ như, một người phụ nữ có thể nói với đứa con trai của một người nào khác: *botchan wa o-riko-san desu ne* (thằng bé thông minh làm sao), từ *riko* (thông minh) được kèm hai từ tố tôn vinh, tiền tố *o-* và hậu tố *-san*. Hay bà ta có thể nói với một cô bé: *O-jo-chan no o-*

yofuku wa kirei desu ne (Váy của con đẹp quá nhỉ. Cái váy mới đẹp làm sao!). Ở đây, ngữ tương ứng với “your” trong tiếng Anh (của con) sử dụng một thuật ngữ dùng cho cô con gái của người khác và bản thân nó bao gồm một tiền tố và hậu tố tôn vinh (để có một ý tưởng về sắc thái của nó, có thể dịch thành “của tiểu cô nương”), trong khi ngay cả từ chỉ cái váy cũng có tiền tố tôn vinh.

Xét đến việc sử dụng đôi dào tiền tố tôn vinh như thế khi nói chuyện với trẻ con, tôi tự hỏi phải chăng mục tiêu sử dụng ngôn ngữ tôn vinh đối với người trên là để khôi hài giống y như sử dụng để khôi hài với trẻ con. Nói chung, quên sử dụng ngôn ngữ tôn vinh đối với người trên có nghĩa là khiến cho họ nổi giận và cuối cùng là tự đặt mình vào thế bất lợi. Nhưng việc cần thiết phải nịnh nọt người trên của mình theo cùng cách như với trẻ con chắc chắn là chứng cứ về sự dai dẳng của một thái độ trẻ con của những người Nhật Bản đã thành niên. Điều này trùng hợp với quan điểm đã dẫn của Benedict, rằng ở Nhật Bản mức độ tự do và tự nuông chiều lớn nhất được cho phép với trẻ em và người già.

Vấn đề thứ hai tôi muốn bàn qua là sự thờ cúng tổ tiên. Tất nhiên tục lệ này không bó hẹp ở Nhật Bản nhưng tính lâu bền đặc hữu của việc thờ cúng tổ tiên ở đây được chứng nghiệm ở sự thật sau: đạo Phật, mặc dù từng có lúc có vẻ hết sức phổ biến ở Nhật Bản, sở dĩ chiếm được đại chúng vì đó là một hình thức thờ cúng tổ tiên hơn là vì những ý tưởng của nó. Sự liên quan giữa những ý tưởng phổ biến về “chết đi thành thần” hay “chết đi thành Phật” với tâm lý *amae* thoát tiên đến với tôi qua kinh nghiệm riêng của chính mình. Sau cái chết liên tiếp rất nhanh của cả cha lẫn mẹ và hậu quả là sự cắt đứt mối ràng buộc của tôi với họ, lần đầu tiên tôi nhận thức được rằng họ là những con người độc lập, trong khi trước nay sự tồn tại của họ đối với tôi thực ra chỉ với tư cách cha mẹ của tôi mà thôi. Điều đó khiến

tôi tự hỏi phải chăng đối với người Nhật, trở thành một vị thần hay một vị Phật có thể không có nghĩa là nhân cách của cá nhân hữu quan, mà trong lúc sinh thời thường không được nhìn ra, bị chôn vùi dưới những mối quan hệ hình thức hay phủ dưới những lo toan hằng ngày, đã giành được sự chú ý và tôn kính mới mẻ. Điều này không hề mâu thuẫn với niềm tin truyền thống coi Thiên hoàng là hiện thân của *amae* được thoả mãn, như một vị thần hiện thế. Thực vậy, người ta hoàn toàn có thể thấy việc thờ cúng tổ tiên như tồn tại trong mối quan hệ bổ sung lẫn nhau với sự thờ phụng Thiên hoàng, vì cả hai đều sử dụng thuật ngữ “thần” khi nói về những người nằm ở cõi vượt ra ngoài sự đau khổ của *amae* bất thoả - là nơi ngự trị cái cốt tủy của khái niệm thần linh của người Nhật, như điều ấy gợi ra.

Cuối cùng, tôi muốn nói thêm một điều về thói ham thích hội hè của người Nhật. Người Nhật say mê hội hè; ở những thành thị lớn, hội hè tế lễ Chư thần hay tôn vinh tổ tiên dường như sẽ suy giảm, nhưng người dân vẫn viện những cơ nhỏ nhất để lto ra một “lễ hội” và chè chén lu bù. Đối tượng của lễ hội chẳng cần phải là một vị thần hay bậc trưởng lão; bất kể cái gì đặc biệt hay có thể kỷ niệm, dù là một sự kiện, một tình hình, hay một hệ thống xã hội mới khai trương, đều được dùng làm cơ.

Điều ấy hiển nhiên có thể diễn giải như sự thể hiện tinh thần Thần đạo truyền thống; vấn đề đã được nhiều học giả thảo luận rồi, và ở đây tôi không cần đi sâu vào lắm. Tuy nhiên tôi muốn đưa ra một gợi ý về mối quan hệ giữa thói quen hội hè với những tình cảm biểu đạt trong từ có liên quan chặt chẽ là *medetai* thường được dịch là “có diêm lành” hay “hạnh phúc”. Nói về mặt ngữ văn, từ này liên quan đến động từ *mederu* và có nghĩa gì đó giống như “đáng để tán thưởng hay ăn mừng”. Có lẽ nguyên nó diễn đạt một tình cảm hâm mộ đối với sự vật được ăn mừng, nhưng ngày nay nó đã thành ra chủ yếu chỉ cái cảm giác vui vẻ, “có diêm lành” của thời

gian hội. Sự yêu thích hội hè của người Nhật cũng có thể miêu tả một cách đúng đắn là sự yêu thích cảm giác *medetai*. Điều thú vị hơn là ngày nay từ *medetai* thường được dùng trong những hoàn cảnh không được coi là có tính *medetai*: thí dụ như, “Nó hơi *medetai*” nghĩa là “nó khá mềm yếu” theo nghĩa dễ dàng bị lừa phỉnh, dễ dàng bị lay động vì lòng biết ơn không cần thiết, vì lòng hâm mộ, v.v... Cách dùng này có vẻ tương đối mới, và không xuất hiện trong từ điển *Daigenkai* cổ. Từ đó, tôi tin có thể suy ra rằng thời xưa người Nhật có khả năng tự thoả thuê trong cảm giác *medetai* một cách giản dị và hồn nhiên, nhưng những năm gần đây điều từng là *medetai* đã dần dà trở nên không còn như thế. Điều này có lẽ liên quan đến việc ý thức hệ *amae* theo nghĩa được miêu tả trên kia đã sụp đổ, với sự suy giảm giá trị của *amae* trên thị trường, khiến cho người tiếp tục *amaeru* (tức là nắm lấy thiện chí của người khác) một cách hoàn toàn sung sướng sẽ bị miêu tả là *medetai*. Trong thực tế, có thể đúng hơn nếu không hạn chế diễn đạt này ở một số nhỏ cá nhân riêng biệt mà phải nói rằng người Nhật nói chung đều *medetai* mà không nhận ra điều ấy, bởi vì bất kể sự sụp đổ của ý thức hệ *amae*, cá nhân người Nhật đã không chứng tỏ có khả năng khước từ *amae* trong đáy sâu lòng mình.

3) LOGIC CỦA AMAE NGÔN NGỮ VÀ TÂM LÝ

Trong Chương hai, khi miêu tả cung cách xã hội Nhật tạo nên một thế giới thâm nhuần *amae*, phương pháp của tôi ở mức độ lớn dựa trên việc phân tích ngữ nghĩa của các từ - thí dụ như lấy từ vựng của *amae* làm điểm xuất phát để thảo luận. Đó không phải là ngữ nghĩa học thuần túy và đơn giản, nó được hậu thuẫn bằng việc quan sát ngữ học so sánh nhưng có chỗ khác với cái được biết đến như ngữ học so sánh. Nó dựa vào tiên đề mỗi ngôn ngữ trong số các ngôn ngữ khác nhau trên thế giới đều diễn đạt thế giới nghĩa riêng độc nhất của nó, và có thể rút ra những kết luận nhất định từ việc so sánh những thế giới ấy. Tất nhiên, tôi chưa ý thức được tiên đề ấy ngay từ khi bắt đầu công việc nghiên cứu của mình; như đã nói ở Chương một, ban đầu tôi từng bước nhận ra tầm quan trọng của khái niệm *amae* thông qua sự kết hợp kinh nghiệm cá nhân với kinh nghiệm lâm sàng của tôi trong tư cách một nhà tâm thần học, cộng thêm sự xem xét những kinh nghiệm có được qua các phương pháp phân tâm học. Đó là điều đưa tôi đến chỗ coi *amae* là tiêu điểm trung tâm của các nghiên cứu của mình. Trong khi làm như thế, tôi tìm cách sử dụng khái niệm ấy như một phương pháp luận để xác định bản chất thực sự của những loại hình tâm bệnh học khác nhau, nhưng đồng thời tôi đi đến chỗ bị thuyết phục rằng thế giới nghĩa tập trung quanh khái niệm ấy thể hiện cốt tủy thực sự của tâm lý người Nhật.

Kết luận vừa rồi dựa trên tiên đề tính cách dân tộc phải được phản chiếu trong ngôn ngữ dân tộc. Nghĩ đến việc tìm hiểu xem các chuyên gia phải nói gì về chủ đề này, tôi đọc một tác phẩm của nhà ngữ học Edward Sapir.⁴⁴ Tôi đã có phần thất vọng khi thấy tiên đề của mình bị bác bỏ.

Nhưng mặc dù Sapir là một chuyên gia, tôi đã bị khái niệm *amae* lôi cuốn quá mạnh nên không thể ngoan ngoãn chịu theo ông. Áp dụng nguyên lý của các phương pháp mà tôi đã sử dụng một cách kiên định với tư cách nhà tâm thần học, tôi suy luận theo kiểu sau đây. Tâm thần học lâm sàng dựa trên giả định rằng có thể biết được trạng thái tâm lý của bệnh nhân thông qua ngôn từ mà người ấy sử dụng. Nếu giả định này là đúng trong trường hợp một cá nhân, chắc chắn nó cũng đúng cho một dân tộc nói chung một thứ tiếng. Chắc chắn sẽ có thể thảo luận về các đặc tính tâm lý của một dân tộc dựa trên tiếng nói của dân tộc ấy.

Sau đó tôi thấy được rằng quan điểm trên không phải chỉ riêng mình có, mà cũng được một số học giả khác nhau theo. Thí dụ như triết gia Ernst Cassirer có đoạn sau đây, nói rằng “[Danh từ] không được tạo ra để nói về những sự vật có thật, những thực thể độc lập tồn tại tự nó. Chúng được xác định bởi những quan tâm và những mục tiêu của con người thì đúng hơn. Nhưng những quan tâm này không cố định và bất biến... Bởi vì trong hành vi định danh, chúng ta lựa chọn từ kho cảm giác nhiều vô số và tràn lan của chúng ta một số trung tâm nhận thức cố định.”⁴⁵ Ông dẫn câu nói nổi tiếng của Goethe: “Ai không biết ngoại ngữ thì không biết tiếng mẹ đẻ”, và kể ra một thí dụ từ Wilhem von Humbold, người tin rằng từ ngữ định dạng và xác định đời sống tinh thần của chúng ta. Như Humbold thấy, những từ tiếng Hy Lạp (*men*) và tiếng Latin (*luna*) chỉ mặt trăng thể hiện những kiểu quan tâm khác nhau về mặt trăng. Cái trước, theo ông, coi mặt trăng như một phương tiện đo sự đi qua của thời gian, trong khi cái sau diễn đạt sự sáng tỏ của mặt trăng.

Tôi cũng học được rằng Benjamin L. Whorf, nhà ngữ học Mỹ, đã diễn đạt một cách độc lập những điều cốt yếu của cùng các quan điểm vừa dẫn.

Đoạn sau đây tổng kết quan điểm của ông về chủ đề này: “Trong thực tế, tư duy là điều bí mật nhất, và luồng ánh sáng mạnh nhất chiếu vào đó mà chúng ta có được là nhờ nghiên cứu ngôn ngữ. Sự nghiên cứu này cho thấy những hình thức tư tưởng của một người bị kiểm soát bởi những luật về mẫu hình không thể lay chuyển mà người đó không ý thức được. Những mẫu hình này là những lối hệ thống hoá rắc rối không được nhận thức trong ngôn ngữ của chính người đó - ta dễ dàng thấy được chúng qua sự so sánh và tương phản với những ngôn ngữ khác, đặc biệt là những ngôn ngữ thuộc một ngữ hệ khác. Bản thân tư duy của người đó nằm trong một ngôn ngữ - trong tiếng Anh, tiếng Sanskrit, tiếng Hoa. Và mỗi ngôn ngữ là một hệ mẫu hình rộng lớn, khác những hệ khác, trong đó được quy định về mặt văn hoá những hình thức và loại hình nhờ đó mà con người không chỉ truyền thông mà còn phân tích tự nhiên, lưu ý hay bỏ qua những kiểu quan hệ và hiện tượng, dẫn dắt dòng suy luận của mình và xây dựng ngôi nhà ý thức của mình.”⁴⁶

Whorf tin rằng đặc biệt có lợi khi so sánh các ngôn ngữ thuộc những ngữ hệ khác nhau; theo đó, sự so sánh tiếng Nhật với các thứ tiếng phương Tây chắc chắn là thích hợp một cách lạ lùng. Tất nhiên cuốn sách này không bận tâm đến một sự so sánh tổng quát, mà hầu như chuyên chú vào riêng từ *amae*. Dẫu sao, từ *amae* nói về những mối quan hệ nhân sinh căn bản, và hơn thế nữa, có một vốn từ vựng phong phú liên kết với nhau diễn đạt mọi biến thể tâm lý được tổng kết bằng từ *amae* và rõ ràng tạo thành một mẫu hình rộng rãi. Như vậy, nếu không có gì tương ứng với nó trong các ngôn ngữ phương Tây, thì ta phải kết luận rằng có sự khác biệt hiển nhiên giữa người phương Tây với người Nhật về thế giới quan và sự lĩnh hội thực tại.

Bây giờ ta hãy đào sâu thêm một chút vào mối quan hệ giữa ngôn ngữ với tư tưởng. Không nghi ngờ gì nữa, các ngôn ngữ khác nhau dường như diễn đạt các kiểu nhận thức thực tại khác nhau, và về mặt này một ngôn ngữ có thể được coi là điều kiện hoá, ở mức độ nào đó, tư duy của những người sử dụng nó. Dầu sao, sẽ là lầm lẫn nếu như từ đó kết luận rằng tư tưởng phụ thuộc hoàn toàn vào ngôn ngữ và rằng không thể có tư tưởng mà không có ngôn ngữ. Chính việc chúng ta có thể hiểu được rằng các ngôn ngữ khác nhau diễn đạt các thể giới ý nghĩa khác nhau, bản thân nó là một dấu hiệu cho thấy tư tưởng về cốt yếu vượt lên trên ngôn ngữ. Tất nhiên, tuyên bố rằng tư tưởng vượt lên trên ngôn ngữ bản thân nó là một cách diễn đạt bám vào từng chữ, và con người vẫn không thể diễn đạt tư tưởng mà không sử dụng ngôn ngữ, nhưng tinh túy của tư tưởng đúng nghĩa thì vượt lên trên sự diễn đạt bám vào từng chữ.

Nói như thế là xem xét tư tưởng từ quan điểm logic - tức là từ quan điểm hiểu nghĩa - nhưng ngay cả khi xem xét tư tưởng từ quan điểm tâm lý, dường như có một kết luận tự nhiên là tư tưởng có nguồn gốc của nó trước khi có ngôn từ. Thí dụ như, tôi khẳng định trong cuốn sách này, nếu như từ vựng của *amae* là một cái gì đó độc đáo, vậy thì có thể giải thích sự xuất hiện của nó theo cách tâm lý học. Và sự giải thích tâm lý học như thế phải bao quát một quá trình tâm lý có trước ngôn từ. Nói đơn giản hơn, việc từ *amae* tồn tại ở Nhật Bản trong khi không có gì tương ứng với nó tồn tại trong các ngôn ngữ phương Tây có thể diễn giải như điều đó có nghĩa là người Nhật đặc biệt nhạy cảm với *amae* và đánh giá nó rất cao, trong khi người phương Tây thì không, và để giải thích điều ấy hiển nhiên ta phải xem xét những quá trình tâm lý có trước ngôn từ.

Xét về phương diện ngữ học, điều tôi vừa chỉ ra liên quan đến những nguồn gốc ngữ văn của ngôn từ cá nhân, nhưng về mặt phân tâm học thì nó

liên quan đến mối liên kết giữa ngôn từ theo đúng nghĩa và những quá trình tâm lý vô thức. Vậy thì ta hãy chuyển sang chú ý một lát đến việc hiểu ngôn từ theo phân tâm học. Bản thân Freud đã có lời tuyên bố rất giàu ý nghĩa rằng "... trong con người có một sự phức tạp thêm nữa mà vì nó những quá trình bên trong của cái tôi có thể cũng có được phẩm chất của ý thức. Sự phức tạp này sinh thành bởi chức năng của diễn ngôn đưa chất liệu trong cái tôi vào mối quan hệ vững chắc với những dấu vết ký ức của thị giác và đặc biệt hơn nữa là thính giác".⁴⁷ Điểm này còn được làm rõ hơn trong đoạn dẫn sau đây từ Rapaport: "Những quan hệ thuộc về ký ức, những cái thuộc về khái niệm, và những tiên liệu đã có lần nổi lên trong sự tương tác của các động cơ thúc đẩy và sự tìm kiếm đối tượng thoả mãn đồng thời nhiều động cơ có thực (sự xác định quá mức) đã không mất đi với tiến trình phát triển tâm lý; đúng hơn, cứ trở đi trở lại trong những tình huống gần như tương tự, chúng thành ra bị cấu trúc hoá và có thể dùng như những công cụ cố định, những cơ cấu gần như tĩnh tại, để sử dụng trong quá trình tư duy".⁴⁸ Ở đây Rapaport không đặc biệt nói đến ngôn từ, nhưng dường như ta có quyền coi "những công cụ cố định, những cơ cấu gần như tĩnh tại, để sử dụng trong quá trình tư duy" là nói đến ngôn từ hay đến giai đoạn đi liền trước ngôn từ. Nếu vậy, đoạn văn trên có thể nói là đã miêu tả cho ta thấy ngôn từ phản chiếu ra sao trạng thái các sự việc trong giai đoạn đầu của sự phát triển tâm lý, tức là cung cách mà cá nhân liên đới với hoàn cảnh xung quanh mình thông qua những ham muốn của mình.

Vậy là ngôn từ không chỉ phản chiếu một cách không chọn lọc mọi phương diện của tình thế trong giai đoạn đầu của sự phát triển tâm lý. Sự chọn lọc luôn luôn diễn ra; một số việc được xử lý trong ngôn ngữ, nhưng những việc khác, dường như không thể, và do đó bị loại khỏi ý thức. Nếu

ngôn ngữ xác định tư tưởng ở mức độ nhất định như Whorf nói, thì có lẽ là vì thực tế ấy. Việc xác định diễn ra như kết quả của một người cụ thể sinh ra trong một xã hội ngôn ngữ cụ thể, nhưng cuối cùng từ những quyết định của người ấy mà thoát tiên ngôn ngữ ra đời. Phải thừa nhận rằng hai việc trên không nhất thiết khác nhau, và có thể nói rằng mỗi khi một con người học được một ngôn ngữ thì sự ra đời của ngôn ngữ lại được lặp lại một cách mới mẻ trên một cơ sở cá nhân.

Chính nhà phân tâm học S. L. Kubie là người đầu tiên đã chú ý tới sự lựa chọn xảy ra trong quá trình một ngôn ngữ ra đời, hay quá trình học được một ngôn ngữ. “Quá trình thần kinh luôn luôn là một quá trình biểu tượng: và sự chia tách thành những dòng ý thức và vô thức song song nhưng tương tác khởi sự vào khoảng thời gian đưa trẻ bắt đầu phát triển những bộ phận sơ khai của diễn ngôn. Diễn ngôn sơ khai trước hết là một ngôn ngữ hành động chứ không phải ngôn ngữ ngôn từ; nhưng rất có lý do để tin rằng sự tiến triển năng lực sử dụng ngôn ngữ liên kết chặt chẽ với quá trình chúng ta thoát dần nén rồi sau lại thể hiện những cuộc vật lộn vô thức của mình”.⁴⁹

Vì lời dẫn trên khó có thể hiểu một cách cô lập, tôi muốn giải thích chi tiết thêm một chút với sự tham chiếu một luận văn được Kubie công bố sau đó.⁵⁰ “Quá trình biểu tượng” mà ông nói là một thuật ngữ bao quát bao gồm hoạt động ngôn ngữ theo nghĩa rộng nhất, và không chỉ là các biểu tượng theo nghĩa hẹp trong đó thuật ngữ được sử dụng trong phân tâm học. Những biểu tượng theo nghĩa hẹp chủ yếu là những biểu tượng hiện ra trong những giấc mơ hay những hiện tượng tâm bệnh học, trong trường hợp chúng thể hiện các quá trình tâm lý mà bản thân cá nhân không nhận thức được. Kubie sử dụng thuật ngữ quá trình biểu tượng để nói về cả những cái

đó và những hoạt động ngôn từ bình thường, vì ông tin rằng có mối quan hệ phát triển giữa hai cái. Theo lý thuyết của ông thì mọi thể hiện có tính biểu tượng đều có hai điểm tham chiếu, một điểm bên trong liên quan đến những giới hạn của cơ thể (tập hợp “Tôi” - the constellation I) và một điểm bên ngoài (tập hợp “Không Tôi” - the constellation non-I). Khi những thể hiện ấy mang hình thức diễn ngôn, chính tập hợp “Không Tôi” là cái thường được nhấn mạnh, trong khi ở đây cái Tôi thường bị sao nhãng. Nói cách khác, ông nói là có khuynh hướng những thể hiện liên quan đến các cảm quan thể chất của chính ta sẽ bị dồn nén trong quá trình phát triển ngôn ngữ. Câu hỏi lúc này là vì sao khi biến đổi các thể hiện thành ngôn ngữ, sự nhấn mạnh lại được đặt vào cái “Không Tôi”; việc ấy có lẽ cuối cùng có thể quy vào việc thế giới bên ngoài có ý nghĩa sống còn đối với cá nhân. Sự nhấn mạnh rõ rệt vào cái “Không Tôi” cuối cùng có thể thấy là được chỉ huy bởi lợi ích của cái tự ngã. Dẫu thế, ở đây lợi ích có nghĩa chủ yếu là lợi ích cho sự sống còn, cho nên những thể hiện liên quan đến các cảm giác thể chất khác của cái tự ngã bị hy sinh, và dường như có thể những ham muốn và xung động mà chúng thể hiện bị dồn nén vào lúc này, làm nổi lên những xung đột vô thức. Những xung đột vô thức kia về sau sẽ bộc lộ thành những giấc mơ hay hiện tượng tâm bệnh học, đó là lúc những thể hiện liên quan đến các cảm giác thể chất của chính ta xuất hiện như các biểu tượng theo nghĩa hẹp.

Lý thuyết của Kubie được lập ra nhằm giải thích ngôn ngữ nói chung và sự liên quan giữa ngôn ngữ với tâm bệnh học nói riêng, chứ không để giải thích những khác biệt giữa các ngôn ngữ khác nhau. Dẫu sao, lý thuyết của ông cho rằng mọi quá trình biểu tượng chủ yếu đều có cái “Tôi” và cái “Không Tôi” cho ta giả thuyết có vẻ thích hợp để giải thích nguồn gốc của sự đa dạng có thể quan sát trong những ngôn ngữ khác nhau. Điều này có

thể coi như sự khai triển lý thuyết của Cassirer cho rằng các tên gọi được xác định bởi những lợi ích và khao khát của con người, và lý thuyết của Whorf cho rằng ngôn ngữ thể hiện những mẫu hình của tư tưởng vô thức. Vì câu hỏi những khía cạnh nào của cái “Không Tôi” được nhấn mạnh và những khía cạnh nào của cái “Tôi” bị sao nhãng trong sự hình thành ngôn ngữ có hàm chứa sự lựa chọn một trong nhiều khả năng khác nhau - dường như đó đúng là nơi mầm mống hình thành đặc thù của ngôn ngữ cá nhân. Tìm cách giải thích mối quan hệ giữa hoạt động ngôn ngữ với cảm xúc, triết gia Susan Langer,⁵¹ người tiếp tục công trình của Cassirer, tuyên bố rằng, bằng cách trừu tượng hoá một số cảm xúc nhất định giữa cả kho cảm xúc dồi dào và đa dạng đang tồn tại, ngôn ngữ tìm cách làm cho chúng trở nên hiệu quả; chắc chắn Kubie cũng sẽ nói y như thế. Mặt khác, vấn đề là ngôn ngữ không chỉ là phương tiện cho con người diễn đạt cảm xúc của mình mà còn mang dấu ấn của tâm lý con người trong chính những hình thức của nó.

NHỮNG NGUỒN GỐC NGÔN TỪ CỦA AMAE

Nhìn dưới ánh sáng việc sử dụng hiện nay của nó và sự phát triển của nó với tư cách một từ, *amae* tự nhiên gợi lên những liên tưởng về ứng xử của một đứa bé trong quan hệ với mẹ nó, nhưng khá lạ lùng là các từ điển tiếng Nhật hàng đầu không nói gì về điều ấy. Thí dụ như, từ điển *Dagsnkai* chỉ đơn giản định nghĩa là “dựa vào thiện chí của người khác”, và mọi thí dụ đưa ra đều liên quan đến người thành niên, không một cái nào về trẻ em. Điều đó có thể hàm ý nhận thức của chúng ta về *amae* như cái gì đó về cốt yếu mang tính trẻ thơ xét về mặt lịch đại là tương đối mới và trong quá khứ không hề được chú ý. Vậy ta phải

tìm hiểu xem từ *amae* có những liên kết nào trong tâm trí những người Nhật sử dụng nó đầu tiên, điều sẽ đưa đến câu hỏi về xuất xứ của bản thân nó. Tôi không tìm thấy gì về chủ đề này trong bất kỳ công trình nào hiện có.

Dưới đây tôi sẽ đánh liều suy xét như một kẻ tài tử. Trước hết, tôi ngờ rằng *ama*, gốc của từ *amae*, có thể liên quan đến từ *uma-uma* của trẻ con chỉ sự đòi bú hay đòi ăn của trẻ, đó là từ đầu tiên mà hầu như mọi người Nhật đều nói.⁵² *Daigenka* thừa nhận rằng *amashi* (ngọt ngào) có thể có cùng nghĩa với *umashi* (có vị ngon), khiến cho sự liên tưởng của tôi giữa *ama* và *uma-uma* càng thêm có khả năng. Nếu liên tưởng ấy là đúng, thì *ama* trong *amae*, nói về mặt ngữ văn, liên quan đến tính ấu thơ. Nếu thế, chỉ là tự nhiên nếu bây giờ ta đi đến chỗ coi *amae* như một hiện tượng đặc biệt ngây thơ, nhưng đối với những người thời cổ đầu tiên tạo ra từ ấy, thì những phán đoán mang tính trí tuệ như sự phân biệt giữa trẻ em và người lớn tất nhiên là không thích đáng. Chắc chắn người xưa chú trọng hơn đến tình cảm chứa trong từ này. Còn chính xác tình cảm ấy là gì, tôi tin rằng câu trả lời đúng nhất là cảm giác khao khát thể hiện trong ham muốn bú mẹ. Tất nhiên người xưa gần như chắc chắn không trải nghiệm cảm xúc này chỉ như ham muốn bú mẹ, mà cũng cảm thấy cùng kiểu khao khát như thế đối với bất cứ gì đem lợi lộc đến cho họ. Điều này đưa tôi đến câu hỏi — có lẽ là hấp tấp - phải chăng đến lượt nó, *ama* trong *amae* không thể được đồng nhất với *ama* có nghĩa là bầu trời và *ama* được dùng như một *makura-kotoba*.⁵³ Tôi cảm thấy như thế vì bầu trời đối với người Nhật có dường như không phải là cái người ta phải sợ, cái tách ra khỏi đất, mà là cái chủ yếu nói đến những ân phúc ban cho con người.

Trong một cuộc thảo luận về “Người Nhật và tư duy Nhật”⁵⁴ mới đây giữa Izumi Seiichi, Inoue Mitsutada và Umesao Tadao, những người tham dự thảo luận về từ “trời” của tiếng Nhật như một cái gì “tiếp tục” đối lập với trời “tách biệt” của các dân tộc du mục. Điều ấy rất hợp với những gì tôi vừa giải thích. Thực tế, những ngữ như *amakudaru* và *amagakeru*,⁵⁵ ngày nay vẫn thường được dùng, đã có trong *Kojiki* và *Manyoshu*, hai trong số những tác phẩm sớm nhất viết bằng tiếng Nhật. Amaterasu Omikami, Nữ thần Thái dương, được tin là tổ mẫu của dân tộc Nhật Bản, chủ yếu là một nữ thần cực kỳ nhân bản, giàu tình mẫu tử. Điều ấy gợi cho thấy nguồn gốc của từ *amae* và huyền thoại Nữ thần Thái dương có chung nguồn gốc, nếu đúng thế thì thật thú vị.

NGUYÊN MẪU TÂM LÝ CỦA AMAE

Rõ ràng là nguyên mẫu tâm lý của *amae* nằm trong tâm lý của đứa bé trong quan hệ của nó với mẹ. Ta có một số nhận xét về điểm này: trước hết, điều thú vị là không có ai nói về một đứa bé mới chào đời rằng nó *amaeru*. Người ta không nói rằng đứa bé *amaeru* cho đến nửa năm sau khi nó sinh ra, khi nó bắt đầu nhận biết được hoàn cảnh xung quanh và bám theo mẹ.

Nói cách khác, *amae* được dùng để chỉ việc bám theo mẹ xảy ra khi trí não đứa bé đã phát triển đến độ nào đó và nó nhận ra rằng mẹ nó tồn tại độc lập với nó. Nói cách khác, trước khi khởi sự *amaeru*, đời sống tâm lý của đứa bé là chỉ tiếp tục kéo dài đời sống trong bụng mẹ, có thể nói thế, và mẹ con vẫn còn chưa chia lìa. Tuy nhiên, khi tâm trí của đứa bé phát triển, nó từng bước nhận ra rằng bản thân nó với mẹ nó là những tồn tại độc lập, và nó đi đến chỗ cảm thấy mẹ nó là một cái gì không thể thiếu đối với nó; có

thể nói chính sự khao khát được tiếp xúc gần gũi phát triển từ đó đã tạo thành *amae*.

Vậy thì, về nguyên tắc, hiện tượng trên có thể quan sát ở tất cả mọi đứa bé, dù ở phương Đông hay phương Tây. Cũng chẳng hạn chế ở con người; ngay cả ở các loài vật, những con chưa cai sữa đều bám lấy mẹ, cho nên chẳng hạn có thể nói một con chó con *amaeru* mẹ nó. Tuy nhiên, đặc trưng của loài người là nội dung tâm lý của kiểu hành động ấy có thể quan sát được, và sự phát minh ra từ *aniae* trong tiếng Nhật nói riêng đã giúp đưa tâm lý ấy vào cận cảnh. Nói gọn, khái niệm ấy được dùng làm phương tiện truyền thông khiến cho người mẹ có thể hiểu tâm lý của đứa bé và đáp ứng các nhu cầu của nó, sao cho mẹ và con có thể hưởng một cảm giác hoà hợp và đồng nhất. Hơn nữa, đối với người Nhật, vốn nhận thức được về *amae* nhiều hơn so với những dân tộc không sở hữu một từ như thế, nó có tác dụng cho phép tâm lý *amae* ảnh hưởng mạnh mẽ đến mọi mặt của đời sống tinh thần con người – và dường như cũng khiến cho một vốn từ vựng rộng lớn tương ứng để chỉ những biến thể của tâm lý *amae* trở thành cần thiết. Từ đó, như ta đã thấy ở Chương một, thế giới *amae* ra đời.

Vậy là, như tôi đã tuyên bố, nếu nguyên mẫu của *amae* là ham muốn của đứa bé được gần gũi mẹ nó, người mà nó bắt đầu nhận ra một cách mơ hồ là một tồn tại tách rời khỏi bản thân nó, vậy thì cuối cùng có lẽ ta có thể miêu tả *amae* như một cố gắng về mặt tâm lý để chối bỏ việc nó bị tách ra khỏi mẹ. Khá hiển nhiên là người mẹ và đứa con sau khi sinh là những tồn tại riêng biệt cả về thể chất lẫn tâm lý. Bất kể điều ấy, tâm lý *amae* vận hành để nuôi dưỡng cảm giác hợp nhất giữa mẹ và con. Theo nghĩa đó, nỗi trạng *amae* có thể định nghĩa là cố gắng chối bỏ việc tách rời vốn là một phần không thể tách rời của sự sống con người và xoá mờ nỗi đau chia lìa.

Cũng có thể suy luận rằng ở nơi nào tâm lý *amae* ngự trị thì ngược lại, những xung đột và lo âu liên kết với sự chia lìa được ẩn giấu ở phía sau.

Tất nhiên điều đó không hàm ý rằng *amae* lúc nào cũng nhất thiết là không hiện thực và mang tính phòng vệ. Thực tế, không có *amae* thì không thể thiết lập mối quan hệ mẹ con và không có mối quan hệ mẹ con thì sự trưởng thành thực sự của đứa trẻ là không thể có. Thậm chí sau khi trưởng thành, trong sự hình thành những mối quan hệ nhân sinh mới, *amae* lúc nào cũng vận hành ít nhất là ngay lúc khởi đầu. Như thế *amae* đóng vai trò không thể thiếu trong một đời sống tinh thần lành mạnh. Sẽ là phi hiện thực nếu hoàn toàn nhắm mắt trước việc chia lìa, cũng phi hiện thực như thế nếu bị điều đó nhấn chìm và tự cô lập vì thất vọng trước những khả năng quan hệ giữa người với người.

AMAE VÀ TƯ DUY NHẬT BẢN

Các học giả đã đưa ra nhiều lý thuyết khác nhau về các cung cách tư duy của người Nhật, nhưng phần lớn về sau đều tán thành rằng, so sánh với tư duy phương Tây thì nó không có tính logic mà mang tính trực giác. Tôi tin rằng điều này không thể không liên quan đến sự ngự trị của tâm lý *amae* ở Nhật Bản, bởi vì có cái gì đó phi logic một cách điển hình ngay từ khởi đầu trong cố gắng chối bỏ việc chia lìa và phát sinh cảm giác đồng nhất với hoàn cảnh xung quanh, chủ yếu bằng những phương tiện cảm xúc.

Như kết quả của những nghiên cứu so sánh về các lối tư duy phương Đông, Nakamura Hajime đã tuyên bố⁵⁶ rằng một khuynh hướng nổi bật trong tư tưởng Nhật Bản là tầm quan trọng gắn với các tổ chức đạo đức khép kín. Điều đó, theo cách khác, cũng có thể diễn giải như nói đến não trạng *amae*. Cũng đúng thế với *shitekiniko* (“private binomial formula” -

thể thức nhị thức riêng tư) mà Mori Arimasa⁵⁷ gần đây đã đề nghị coi như một đặc trưng của tư tưởng Nhật Bản. Tôi sẽ chỉ ra rằng, mọi thuật ngữ như “riêng biệt”, “riêng tư” v.v... được dùng để miêu tả các đặc tính Nhật Bản chỉ có thể áp dụng khi thế giới *amae* được nhìn từ bên ngoài; những cư dân của thế giới ấy bản thân họ lại hoàn toàn thiếu, theo mọi nghĩa, cái riêng biệt hay riêng tư. Có chăng họ tự coi mình là cởi mở và không riêng biệt. Như ta đã thấy ở Chương một, đúng là “những người khác” (*tanin*), chừng nào còn là người khác, đứng bên ngoài thế giới *amae*, theo nghĩa đó thì có sự tồn tại của một kiểu riêng biệt nào đó. Nhưng nhìn một cách khác, thế giới ấy cũng có chức năng tìm cách “làm tan chảy” những người khác bằng *amae* và khiến họ mất đi tính “*tanin*” của họ, theo nghĩa đó ta có thể hầu như gọi thế giới ấy là bao gồm tất cả. Ngay cả thế, với những người ở bên ngoài không tán thưởng *amae*, sự tuân phục mà thế giới *amae* áp đặt là không thể dung thứ, cho nên nó dường như riêng biệt, riêng tư hay thậm chí tự kỷ trung tâm.

Nhìn vào thế giới *amae* theo lối tiêu cực và phê phán, là nhìn nó như phi lý, riêng biệt, và riêng tư, nhưng nhìn một cách tích cực hơn thì cũng có thể nó tôn trọng sự không phân biệt đối xử và bình đẳng, và rất khoan dung. Tôi thấy dường như, chẳng hạn *satori* (giác ngộ) của Thiền mà cố tác giả Suzuki Daisetsu từng giải có thể diễn giải là sự khẳng định tích cực kiểu *amae* ấy. Phải bổ sung ngay rằng khi nói “sự khẳng định *amae*” tôi không có ý chỉ nói đến việc cho phép và khuyến khích *amae*, mà còn nói tới sự tập hợp và đặt theo hướng có lợi mọi tiềm năng mà nó bao gồm. Như vậy có thể dường như đôi khi bề ngoài là vượt lên trên *amae*. Câu hỏi Thiền “ta trông ra sao trước khi bố mẹ ta ra đời?” dường như đạt đến chỗ

ấy. Sự nhân mạnh tính vô hình của chủ thể và đối tượng, hay của cái tự ngã và những người khác, về cơ bản cũng là thế.

Tuy nhiên, vì tồn tại của con người cuối cùng phụ thuộc vào cha mẹ, ta không thể loại trừ cha mẹ, dù cho ta rất có thể đạt được giác ngộ thông qua Thiền. Vậy là có sự quay trở về với mẹ cha - dù phải thừa nhận rằng khuynh hướng này có thể đặc biệt nổi bật ở tư tưởng Thiền Nhật Bản. Một Thiền giả có lần nói rằng *satori* của Thiền có thể tổng kết trong từ hiệu thảo, trong khi Suzuki Daisetsu chỉ ra rằng trong khi “ở cơ sở của những lối tư duy và cảm nhận của người phương Tây có người cha”, thì người mẹ nằm ở đáy sâu bản chất phương Đông, ông nói: “Người mẹ ôm lấy mọi thứ trong một tình yêu vô điều kiện. Không có vấn đề đúng sai. Mọi thứ đều được chấp nhận không có gì khó khăn hay cản cản vắn. Tình yêu ở phương Tây luôn luôn chứa đựng một cái bã của quyền lực. Tình yêu ở phương Đông thì ôm lấy tất cả. Nó mở rộng về mọi phía. Ta có thể đi vào từ mọi hướng.”⁵⁸ Ta có thể thấy điều đó không gì khác hơn một lời ca tụng *amae*.

Tôi tin rằng tinh thần không phân biệt và bình đẳng ấy đã là một phần của tính cách Nhật Bản ngay từ xa xưa chứ không chỉ là một phần của các ý tưởng Thiền. Thực tế tôi tin rằng cái gọi là “Cung cách của Chư thần” chính là thế, bởi vì “Cung cách của Chư thần” dường như lúc nào cũng tán dương nguyên tắc phi nguyên tắc và giá trị của phi giá trị. Thực tế đó là đường lối đã cho phép người Nhật ngấu ngiến những văn hoá ngoại lai mà không có một dấu hiệu cụ thể nào của sự tiêu hoá và biến chúng thành của chính mình theo kiểu này hay kiểu khác. Từ quan điểm của người đứng bên ngoài, điều ấy có thể chỉ ra một tình trạng thiếu ý tưởng hay sự toàn vẹn. Đó là điều mà Maruyama Masao nói đến⁵⁹ khi ông nói về sự thiếu “trục phối hợp” như đặc trưng của tư tưởng Nhật Bản. Tuy nhiên cách nhìn này

nổi lên khi lấy các nước khác làm mẫu cho nước mình; thực tế là người Nhật đã xoay xở thành công mỹ mãn. Một người Nhật, chẳng hạn ông Motoori Norinaga, đã hết lòng tán thưởng thái độ ấy của người Nhật: “Mọi thứ, cái tốt cũng như cái xấu, đều là tác phẩm của Thượng đế; như vậy những lời dạy như của Khổng giáo, Phật giáo, và Đạo giáo đều là tác phẩm của Thượng đế, và việc người ta bị những tôn giáo ấy đưa đi lạc đường cũng vậy. Chính theo nghĩa này mà có sự phân biệt tốt xấu, đúng sai. Khổng giáo, Phật giáo, và Đạo giáo theo nghĩa rộng nhất đều là Cung cách của Chư thần ở từng thời đại riêng... Từ đó suy ra khi cai trị một xứ sở, trước hết ta phải tìm cách bảo đảm tránh mọi tổn hại, bằng cách hành xử hợp ý các thiên thần như tiên nhân đã làm, nhưng nếu như thực tế chứng tỏ khó mà cai trị mà không có Khổng giáo thì phải cai trị qua Khổng giáo. Nếu chỉ có Phật giáo đáp ứng được những đòi hỏi của thời đại thì ta phải cai trị qua Phật giáo. Vì tất cả chúng đều là Cung cách của chư thần trong thời đại của chúng. Mặt khác, tin rằng phải áp dụng những đường lối của tiên nhân vào việc cai trị trong những thời đại về sau, về mọi phương diện đó là đặt quyền lực của con người lên trên quyền lực của Chư thần; không chỉ không thể được, mà đó còn là trái với cung cách của chư thần trong thời đại ấy... Do vậy, vì cái đó cao hơn quyền lực của con người, ta phải sẵn sàng chấp nhận làm điều có vẻ tốt nhất ở từng thời điểm nhất định.”⁶⁰

Dường như nếu ta thử tiếp cận tư tưởng Nhật Bản một cách tích cực, cuối cùng ta không tránh khỏi đi đến chấp nhận “Cung cách của Chư thần”. Tuy nhiên, sau đây tôi sẽ còn phải nói thêm về điều này. Đồng thời, ta hãy suy nghĩ một chút về tinh thần thẩm mỹ của người Nhật.

Trong lĩnh vực này cũng thế, tình cảm *amae* dường như đóng một vai trò rất lớn. “Cái đẹp” thường hàm ý là một vật thể gây khoái cảm, người

hưởng thụ cái đẹp của vật thể trở thành một với nó thông qua trải nghiệm này. Điều đó có nhiều cái chung với trải nghiệm *amae*, vì bản thân *amae* như ta đã thường thấy, tìm cách đạt được sự đồng nhất với người khác. Tất nhiên, điều tuyệt đối thiết yếu đối với trường hợp sau là người khác phải hiểu mục đích của ta và chấp thuận nó. Vì không phải lúc nào cũng có thể như thế, người tìm kiếm *amae* thường trải nghiệm sự thất vọng, và ngay cả khi người ấy được thoả mãn, thì sự thoả mãn cũng không thường kéo dài vô hạn định. Dường như chính vì lý do ấy mà một số người quay sang Thiên và những tôn giáo khác, và dường như cũng những động cơ ấy lôi kéo một số người đuổi theo cái đẹp. Ta thường thấy trong những người đuổi theo cái đẹp có những người bản thân họ nhận rõ cái *amae* bất thoả của mình và vì thế mà càng chú ý hiến thân cho việc đi tìm cái đẹp. Việc người Nhật về tổng thể có xu hướng duy mỹ hơn các dân tộc khác có thể dựa trên cùng lý do: nếu ta liên tục đào sâu vào thế giới *amae* sao cho tình cảm *amae* lúc nào cũng bị kích thích, thì dường như ta trở nên bị buộc phải đi tìm cái đẹp dù ta có muốn hay không.

Về điểm này, điều đầu tiên nảy ra trong óc tôi là tinh thần *sabi* và *wabi*, những thành phần được ca ngợi trong tinh thần thẩm mỹ Nhật Bản. Cả *wabi* lẫn *sabi* hàm ý một chủ nghĩa ẩn dật xa lánh thế giới con người, và như vậy dường như đối lập 180 độ với ham muốn giao tiếp với con người chi phối bởi *amae*. Nhưng người đã đạt đến trạng thái tĩnh lặng mong muốn thì không tự rào chắn trong sự cô độc mà trải nghiệm một cảm giác đồng nhất lạ lùng với xung quanh. Người ấy cũng có thể, thông qua tâm trạng này, có được sự giao tiếp mới với những người khác có cùng tâm trạng.

Một khái niệm quan trọng khác - có thể nói là tương phản với *wabi* và *sabi* - là *ibi* (gần như sự tinh tế, sắc sảo, kiêu cách). Không như *wabi* và *sabi*, nó không đi đến chỗ tự ly khai với thế giới con người, mà có thể miêu

tả như tinh thần thâm mỹ của người sống giữa thế giới hỗn tạp nhưng thanh lọc đời sống khỏi sự vụng về xấu xí thường đi cùng *amae* trong những biểu hiện thô thiển của nó. “Sự xấu xí” của *amae muốn* diễn tả sự hờn giận, oán ghét và những cảm giác méo mó khác nổi lên từ một *amae* bị thất vọng, những cái thường giam hãm con người trong một nhà tù không thể vượt thoát; người *iki*, thông thạo các cung cách trên đời, rất có ý thức về bản thân và khi cần có thể thể hiện cách xử thế khiến những người xung quanh thán phục.

Trong *Iki no Kozo* (Cấu trúc của *Iki*), một tác phẩm hay của Kuki Shuzo thảo luận chi tiết về *iki*, tác giả định nghĩa *iki* là “không thô lỗ, khôn khéo”, “sự hấp dẫn hoàn toàn khôn khéo, sôi nổi, không uỷ mị”, rồi ông dựng tới mối quan hệ giữa nó với não trạng *amae*.⁶¹ Ông không nói đến *amae* như một phẩm chất đặc biệt Nhật Bản theo nghĩa mà ta bàn về nó trong sách này. Dầu sao, ông giữ lập trường coi “*iki* là một trong những sự tự biểu hiện nổi bật của cách thức hiện hữu đặc hữu của người Nhật”, và trong quá trình cố gắng giải thích, ông dựng đến mối quan hệ với não trạng *amae*, và như thế đã cung cấp thêm chỗ dựa cho luận đề của cuốn sách này. *Iki*, ông nói, cùng với *shibumi* (nghĩa đen là tính khắc khổ, chua cay) và *amami* (nghĩa đen là sự ngọt ngào) là những phương thức hiện hữu của tình yêu khác giới... coi *amami* như trạng thái bình thường, thì có một lối đi dẫn qua *iki*, ở đó ta bắt đầu thể hiện sự dè dặt nào đó trong thái độ đối với người khác, tới *shibumi*. Về cái *amami* như thế, ông giải thích rằng nó là tâm trạng bộc lộ qua những thành ngữ như *amaeru sugata iro fukashi* (người phụ nữ đáng thèm muốn nhất là khi cô ta *amaeru*).

Điều thú vị nhất ở đây là: ông không nêu lên những nguồn gốc trẻ thơ của cái *amae* ấy, mà diễn giải nó chủ yếu như một chức năng quan hệ giữa

hai giới. Điều đó có thể một phần do việc văn chương mà ông nói đến trong cuốn *Iki no Kozo* phần lớn là văn chương thời Edo, nhưng cũng có thể và bản thân Kuki không thừa nhận bản chất trẻ thơ của *amae*. Hay có thể ông đã nhận ra nó, nhưng khó chấp nhận nó khi thảo luận sự thích đáng của nó đối với cái gì đó liên quan quá chặt chẽ đến sự hấp dẫn giới tính như *iki*. Dù cách nào thì điều đó cũng dường như thừa nhận rằng, như tôi đã nhân tiện gợi lên, nhận thức về bản chất trẻ thơ của *amae* chỉ mới có vị trí lúc gần đây thôi. Vì tác phẩm của Kuki xuất bản lần đầu năm 1930, ta có thể kết luận rằng, nếu những liên tưởng của ông tương ứng với những liên tưởng của một người Nhật trung bình, thì *amae* trong tâm trí người bình thường, ít nhất cho đến lúc ấy, được liên kết với những mối quan hệ giữa các giới hơn là với tâm lý trẻ thơ.

Có lẽ không thể nói gì chuẩn xác về thực tế này nếu không đi xa hơn và xem xét việc sử dụng *amae* trong các tiểu thuyết và các tác phẩm khác viết giữa thời Minh Trị Phục hưng và ngày nay. Thí dụ như, hầu như trường hợp duy nhất mà tôi có thể tìm thấy trong đó Natsume Soseki sử dụng từ ấy là liên quan đến với quan hệ vợ chồng, có khuynh hướng ủng hộ những gì tôi đã nói. Trường hợp ấy xảy ra ở đầu cuốn tiểu thuyết *Meian*, khi nhân vật Tsuda trò chuyện với vợ về cái ngày được định một cách đột ngột cho ông lên bàn mổ trùng hợp với ngày họ hàng mời hai vợ chồng đi xem hát. Vợ ông nói bà không muốn từ chối họ hàng khi họ tốt với mình thế, trong khi Tsuda nói có sao đâu vì hoàn cảnh vượt khỏi sự kiểm soát của họ mà, lúc ấy bà vợ nói: “Nhưng tôi muốn đi”. “Bà muốn thì bà cứ đi,” Tsuda đáp. “Thế sao ông không đi cùng?” bà vợ hỏi, “Ông không muốn à?” Tình cảm nổi lên trong lòng Tsuda lúc ấy được miêu tả như sau: “Nhướng mắt lên nhìn vợ, phút chốc ông sống người vì một thứ sức mạnh lạ lùng ẩn giấu trong cái nhìn đăm đăm của bà. Đôi mắt bà có một ánh sáng lạ lùng hoàn

toàn khác với lối nói êm dịu (*amae*) mà bà sử dụng. Sắp trả lời bà thì ông thấy dòng suy nghĩ của mình bị cắt đứt bởi biểu hiện của đôi mắt ấy. Nhưng gần như tức thì bà mỉm cười, phô ra hai hàm răng trắng. Và cùng lúc, biểu hiện trong đôi mắt biến đi không dấu vết”. Câu nói tiếp theo của bà là: “Đừng lo. Tôi không quan tâm lắm đến chuyện đi xem hát đâu, tôi chỉ muốn làm nũng ông đây thôi (*amaeru*)”.

Tôi đã thảo luận vài đặc trưng của tư duy Nhật Bản trong quan hệ của nó với não trạng *amae*, nhưng không nghi ngờ gì nữa, ta có thể thấy những mối liên quan trong mọi lĩnh vực khác nữa. Thí dụ như, khái niệm *mononoaware* nổi tiếng mà Motoori Norinaga đã dẫn (sự nhạy cảm với cái đẹp, “sự cảm kích (ah-ness) đối với các sự vật”) dường như liên quan đến sự nhạy cảm với *amae*. *Aware* là cảm động vì một đối tượng nào đó, dù là một con người hay cái gì đó trong tự nhiên, và lặng lẽ trong sâu xa tự mình hợp nhất với đối tượng ấy. Thậm chí ta có thể nói rằng cuối cùng cả *wabi* lẫn *sabi* cũng như *iki* và ngay cả sự tiếp cận với các quan hệ nhân sinh được hình thức hoá trong những khái niệm *giri* và *ninjo*, đều có gốc rễ khởi thủy ở *mononoaware*. Và nếu ta còn truy ngược lại nữa, ta sẽ đi đến trải nghiệm nguyên sơ của người Nhật thời cổ xưa.

Trải nghiệm nguyên sơ ấy một mặt bắt nguồn từ hệ thống Thiên hoàng và xã hội lấy gia đình làm trung tâm có liên quan đến nó và, mặt khác, nuôi dưỡng cung cách cảm và nghĩ đặc hữu Nhật Bản. Vậy là tôi muốn nói lên rằng, sự thôi thúc căn bản về cảm xúc đã tạo thành khuôn mẫu người Nhật trong hai nghìn năm nay không gì khác hơn là não trạng *amae*. Như đã nhiều lần nêu lên, tôi cho rằng chưa ai nhận thức được rằng não trạng ấy cơ bản mang tính trẻ thơ cho đến sau khi nước Nhật bại trận trong Thế chiến II. Nếu là vậy, tôi tin rằng sự việc có thể được giải thích theo lối sau đây.

Trước hết, những người thời cổ tất nhiên không phân biệt trải nghiệm nguyên sơ của họ là “nguyên sơ” hay “trẻ thơ”, mà trải nghiệm nó một cách đơn giản như là cảm xúc. Và rất có thể hình dung rằng sự biệt lập của nước Nhật như một đảo quốc có nghĩa là, trong khi cảm xúc hiện thân trong trải nghiệm nguyên sơ có thể được tinh lọc qua thời gian, thì nó vẫn được bảo lưu với tương đối ít thay đổi cho đến những thời đại sau này. Tất nhiên, bất kể sự biệt lập của mình, nước Nhật chịu những ảnh hưởng văn hoá khác nhau từ các nước khác, và điều đó từng bước đẩy nhanh nhận thức về văn hoá đặc hữu của chính nước Nhật. Vì thế mà, từ thời Motoori Norinaga về sau, người ta nói nhiều đến “Cung cách của Chu thân” - bất kể việc đó là “cung cách” vượt trên ngôn từ - và không nghi ngờ gì nữa, cũng vì lý do đó mà có quá nhiều cuộc thảo luận về “chính thể quốc gia” sau thời Minh Trị Phục hưng. Một lý do tương tự có lẽ nằm ở phía sau việc truyền bá rộng rãi Thiên tông trong đại chúng sau thời Minh Trị Phục hưng. Điều thú vị về việc này là “triết học Nishida” chiếm được đông đảo môn đồ đến thế, đã chịu ảnh hưởng rõ rệt của Thiên trong sự nhân mạnh trải nghiệm thuần túy trong đó chủ thể và khách thể hoà vào nhau, vì bản thân Nishida⁶² tin chắc rằng triết học này, trong khi được gợi hứng từ những truyền thống triết học phương Tây, có gốc rễ từ trải nghiệm Nhật Bản.⁶³

Vậy là, dường như việc nhận thức được rằng tinh túy của trải nghiệm Nhật Bản nằm ở giai đoạn trẻ thơ không thể có được cho đến khi, như ta đã thấy ở phần nói về “Ý thức hệ *Amae*”, cú sốc bại trận phá hoại quyền uy của những khái niệm đạo lý đã gắn bó xã hội Nhật Bản từ trước đến đó. Khi mọi người, giữa sự tàn phá mà chiến tranh tạo ra, bỏ rơi đạo đức trung hiếu, khởi sự cảm thấy *giri* và *ninjo* là lỗi thời, và bắt đầu sống mà không sợ bị quở trách là “quên mất nghĩa vụ”, cuối cùng họ sẽ đi đến chỗ nhận ra

rằng ham muốn sâu xa nhất thúc đẩy họ thực tế là *amae* và rằng hơn thế nữa, cái *amae* ấy bị tổn thương một cách tệ hại. Ta cũng ngờ rằng, đồng thời, như thể lần đầu tiên họ bắt đầu nhận thức rằng *amae* nguyên là thuộc về trẻ thơ. Tất nhiên, nói rằng não trạng *amae* là của trẻ thơ không nhất thiết có nghĩa là nó không có giá trị. Ta chỉ cần tham chiếu lịch sử Nhật Bản để chứng minh rằng, chẳng những không phải vô giá trị, nó đã cung cấp một động lực đằng sau một số lớn các giá trị văn hoá. Những giá trị văn hoá ấy cũng không phải là cái gì của quá khứ, mà vẫn sống trong lòng người Nhật ngày hôm nay. Song tôi nghi ngờ người Nhật trong tương lai có khả năng khoe khoang mà không nghi ngại về sự thuần khiết của tinh thần Nhật Bản. Chắc chắn mục tiêu từ nay trở đi là phải vượt qua *amae*. Sẽ không đơn giản là quay về thế giới Thiên của sự đồng nhất chủ thể và khách thể, đúng hơn, sẽ cần phải vượt lên trên *amae* bằng việc khám phá chủ thể và khách thể: nói cách khác, khám phá người khác.

AMAE VÀ TỰ DO

Từ tiếng Nhật *jiyu*, thường được dùng để dịch từ “freedom” của tiếng Anh và những từ phương Tây có nghĩa tương tự, có gốc Trung Hoa (phát âm tiếng Nhật gần giống tiếng Hoa, âm Hán Việt là “tự do” - ND), nhưng dường như đã được dùng ở Nhật Bản từ rất sớm. Điều thú vị đối với chúng ta ở đây là cái nghĩa được dùng trong truyền thống của nó - như sự kết hợp trong từ *jiyu-kimama* (“vô tư lự”) - dường như có liên quan chặt chẽ đến ham muốn *amae*. Nói cách khác, “tự do” ở Nhật Bản trong truyền thống mang nghĩa tự do *amae*, tức là cư xử như mình thích, không cần biết người khác. Không bao giờ nó có nghĩa là tự do thoát khỏi *amae*. Tất nhiên sự ngang bướng không được coi là điều hay, và cũng theo cách ấy mà từ *jiyu*, xét theo những thí dụ tìm thấy trong

các tài liệu cổ Trung Hoa và Nhật Bản, thường mang những sắc thái phê phán ở mức nhất định, như Tsuda Sokichi đã chỉ ra.⁶⁴ Như thế, nó là sự đối lập chính xác của “freedom” hay “liberty”, được dịch bằng từ *jiyu* sau thời Minh Trị Phục hưng, nhưng ở phương Tây thì mang ý nghĩa sự tôn trọng con người và không hề chứa đựng một dấu vết phê phán nào. Vì lý do đó, những năm gần đây từ *jiyu* đâm ra mang cả nghĩa tốt của phương Tây và nghĩa xấu của Nhật Bản, kết quả là một sự nhập nhằng trong bản thân khái niệm. Dưới đây tôi muốn xem xét vấn đề này chi tiết hơn một chút.

Trước hết, có điều phải nói về ý tưởng tự do ở phương Tây. Nói về mặt lịch sử, dường như nó bắt đầu với sự phân biệt giữa người tự do và người nô lệ ở Hy Lạp cổ đại. Nói cách khác, tự do có nghĩa không bị cưỡng chế phục tùng người khác như được hàm ý trong tình trạng nô lệ; đó chính là vì ở phương Tây tự do trở thành gắn với những ý tưởng như quyền và tư cách con người, và đâm ra được nhìn như cái gì đó tốt và đáng ham muốn. Song song với điều đó, ý tưởng tự do kiểu phương Tây cũng được dùng làm cơ sở khẳng định sự ưu tiên của cá nhân trên nhóm, về mặt ấy nó lại lần nữa tạo ra sự tương phản rõ rệt với ý tưởng *jiyu* của Nhật Bản. Như tôi đã nói ở trên, nếu ta diễn giải *jiyu* như quyền làm cái gì mình thích (*wagamama*) thì không nghi ngờ gì nữa, cả ở đây, về phía cá nhân cũng có sự ham muốn nhất định được hành xử đúng như mình thích - không thích nhóm can thiệp vào chẳng hạn. Dù vậy, ở đây chính vì nhóm sẽ không chiều theo mong muốn của cá nhân nên ham muốn nổi lên, về mặt này cá nhân về cơ bản đâm ra không có khả năng vượt lên trên nhóm. Nói cách khác, ý tưởng *jiyu* kiểu Nhật không thể được dùng làm cơ sở để khẳng định sự ưu việt của cá nhân đối với nhóm. Chẳng có gì đáng ngạc nhiên về điều này khi ta coi cái *jiyu* độc đáo kiểu Nhật có nguồn gốc từ *amae*, vì *amae* đòi hỏi sự hiện diện

của người khác: nó có thể khiến cho cá nhân phụ thuộc vào nhóm, nhưng không bao giờ cho phép cá nhân độc lập với nhóm một cách thực sự. Trái lại, có một sự thật là ở phương Tây, với sự nhấn mạnh tự do cá nhân, mọi người luôn luôn coi rẻ kiểu phụ thuộc về cảm xúc tương ứng với *amae*. Nói chung, thậm chí không có thuật ngữ nào thích hợp để truyền tải kiểu cảm xúc theo cách mà *amae* truyền tải.

Mọi kiểu lập luận có lẽ có thể được viện dẫn để chứng tỏ rằng khái niệm phương Tây về tự do phụ thuộc vào việc bác bỏ *amae*, nhưng ở đây tôi muốn dẫn đoạn văn sau, được cho là của học giả thời Phục hưng Juan Luis Vives (1492-1540): “Tình yêu thụ động, nghĩa là khuynh hướng làm kẻ nhận tình yêu, sinh ra lòng biết ơn; và lòng biết ơn luôn luôn trộn với sự hổ thẹn. Sự hổ thẹn tự nhiên sẽ cản trở lòng biết ơn”. Khi tôi gặp lời dẫn này trong cuốn sách lịch sử tâm lý học của Zilboorg,⁶⁵ tôi lập tức nhớ lại từ *sumanai* của Nhật. Tôi đã giải thích việc dùng *sumanai* để đáp lại một dấu hiệu của thiện ý, như lời xin lỗi vì gánh nặng chất lên vai người khác; không người Nhật nào thấy có gì lạ hay kỳ quặc ở đây. Thậm chí đôi khi *sumanai* được thay bằng *kyoshuku desu* hay *itamiirimasu*, (cả hai có nghĩa gì đó giống như “Tôi bị kiệt quệ” hay “Tôi bị kinh hoàng”) nếu như không có gì được coi là mạnh hơn để diễn tả lòng biết ơn. Tuy nhiên, người phương Tây như đoạn trích dẫn Vives đã gọi lên, dường như cảm thấy lời cảm tạ mang theo nó sự hổ thẹn, đến lượt nó sự hổ thẹn cản trở lòng biết ơn. Ta có thể ngờ rằng, trong nỗ lực xua đi cảm giác hổ thẹn, trong thời gian dài người phương Tây đã cố gắng không cảm thấy biết ơn quá mức, và từ đó có tình yêu thụ động. Tất nhiên, không nghi ngờ gì nữa, điều ấy đã củng cố tinh thần tự do cá nhân. Điều thật thú vị là về điểm này câu tục ngữ “Thượng đế giúp những ai tự giúp mình” không bắt nguồn từ Do Thái giáo

hay Ki tô giáo mà xuất hiện lần đầu tiên trong cuốn *Những câu tục ngữ nước ngoài* của George Herbert.⁶⁶ Câu tục ngữ này cũng được dẫn trong cuốn *Những diễn văn nói về chính quyền*⁶⁷ của Algernon Sidney, có nghĩa là trong một thế giới mà mọi người đều là kẻ thù của nhau, chỉ có an toàn khi tự trông cậy ở mình và tự phòng vệ. Nói cách khác, mục tiêu của tục ngữ là nhằm cảnh báo chống lại sự trông cậy vào Thượng đế hay con người, và về tinh thần thì hoàn toàn đối lập với câu tục ngữ Nhật Bản *tabi wa michizune, yo wa nasake* (trên một hành trình có bạn đồng hành; trong cuộc đời có lòng đồng cảm). Khuynh hướng ấy, dường như đã phát triển ngày càng nổi bật ở phương Tây từ thời Phục hưng cho đến thời hiện đại, tình cờ trùng hợp với ý thức tự do cá nhân ngày càng cao.

Như vậy tinh thần *amae* và tự do cá nhân dường như mâu thuẫn nhau. Nếu đúng thế, việc tiếp xúc với tự do kiểu phương Tây phải là cú sốc đáng kể cho người Nhật sau thời Minh Trị Phục hưng. Nếu lúc ấy họ có khả năng thực sự tán thưởng tự do cá nhân, thì họ đã có thể vươn lên trên sự xung đột giữa *girl* và *ninjo* vốn luôn luôn làm họ mệt mỏi, nhưng điều ấy đã không đạt được một cách dễ dàng lắm. Đa số họ bị định phận phải chịu đựng những xung đột mới vì không có khả năng đạt được sự tự do mong muốn. Trớ trêu thay, tự do “kiểu phương Tây” mà họ nghĩ họ đang đi tìm thực ra có lẽ là một thứ tự do kiểu Nhật. Rắc rối bắt nguồn từ sự bối rối về nghĩa của từ *jiyu*; như đã nói, *jiyu* là cách dịch sai từ *freedom*, nhưng mặc dù thế, kể từ thời Minh Trị Phục hưng, người Nhật đã bị ám ảnh bởi sự xung đột về tự do, điều này đã được minh họa rõ ràng trong văn chương Nhật hiện đại.

Để minh họa, tôi sẽ dùng một tình tiết⁶⁸ từ truyện *Botchan* của Natsume Soseki, những tác phẩm của ông tôi đã thích thú từ lâu. Nhân vật Botchan, không giống những người xung quanh, sống trong một trạng thái

liên lập về cảm xúc, kiên quyết đòi sự tự do của chính mình mà không cần phải hổ thẹn hay chiều theo ý người khác. Theo ứng xử bên ngoài thì anh là điển hình của một người hít thở không khí “tự do” mới mẻ của thời Minh Trị. Nhưng ngay cả anh, một khi bị lầm lạc vì lời vu cáo của Redshirt, đã vội đâm ra nghi ngờ Yamaarashi, người mà anh tin tưởng đầu tiên, và cảm thấy mình buộc phải trả bằng được một xu rưỡi là tiền ly kem mà anh ta đã có lần đãi mình. Tôi thấy náo trạng mà anh thể hiện ở đây dường như chứng minh rõ cái tinh thần tự do của anh mới mỏng manh làm sao; dù vậy, trước hết ta hãy xem chính Botchan nói gì:

“Yamaarashi là người đầu tiên mua cho mình một ly kem sau khi mình đến đây. Nhận dù chỉ một ly kem của loại người hai mặt như hấn ta cũng làm tổn thương lòng tự hào của mình. Mình chỉ ăn có một ly kem, vì vậy Yamaarashi không thể trả hơn 1 xu rưỡi. Nhưng nhận ơn huệ từ một kẻ lừa đảo dù là một xu hay nửa xu cũng sẽ để lại một sự khó chịu suốt đời. Ngày mai đi học mình sẽ trả hấn một xu rưỡi. Mình đã có lần mượn Kiyoo ba đồng. Đã năm năm qua mà mình vẫn không trả được. Không phải là không trả được mà là không trả. Kiyoo không hề trông mong mình trả ngay. Còn mình - mình đã chẳng hề cảm thấy bất buộc phải trả cô ấy ngay như thể cô là một người dung. Như thể mình đã không nhận lòng tốt của cô ấy một cách hời hợt - giống như thể là có lỗi với lòng tốt từ đáy lòng cô ấy vậy. Không trả tiền cho cô không có nghĩa là mình không coi trọng cô, mà vì mình coi cô là một phần của chính mình. Tất nhiên Kiyoo và Yamaarashi thì không thể đem so với nhau được, nhưng nhận một ơn huệ từ kẻ không phải là người thân của mình mà không làm gì để trả lại thì đó là cho hấn ta một đặc ân, vì như thế nghĩa là mình đối xử với hấn giống như một người mình coi là quan trọng. Nếu mình trả phần của mình, thì vấn đề sẽ kết thúc ở đó, nhưng có một cảm giác thâm biết ơn cho cái ơn huệ hấn làm cho mình thì

đó là kiểu trả ơn mà không tiền nào mua nổi. Mình có thể là một người chẳng quan trọng gì, nhưng mình là một con người tự do. Một con người tự do phải cúi đầu trước ai đó - sao cơ, đó là kiểu tạ ơn mà không số tiền nào mua nổi.”

Điều đáng lưu ý ở đây là cách mà Botchan - chứng tỏ trong câu nói “Mình có thể là một người chẳng quan trọng gì, nhưng mình là một con người tự do” rằng anh ta đã thức tỉnh về tự do cá nhân - thực sự bị dính chấp vào ý nghĩa của hành vi biết ơn. Biết ơn có nghĩa là “cúi đầu” trước ai đó, nhưng điều đó chẳng thành vấn đề khi người kia là người mà mình có thể kính trọng. Anh ta cũng thấy sự biết ơn là “cử chỉ tốt đẹp” đối với người kia, và bình luận rằng đó là “kiểu trả ơn mà không có số tiền nào mua nổi”. Có thể coi đây là lời bàn thực sự sâu sắc về hành vi biết ơn, nếu không cho là trong lời Botchan có sự lên gân kỳ quặc. Anh ta bàn về vấn đề thể hiện lòng biết ơn với người khác, nhưng tìm cách đưa vào một ý độc đoán là người kia phải biết ơn sự biết ơn của mình. Chắc chắn ta có thể phát hiện ở đây một trường hợp cảm giác hổ thẹn đi kèm lòng biết ơn mà Vives đã nói, nhưng ở dạng hoàn toàn đối lập. Nếu chẳng phải thế, thì sao Botchan, một khi mất lòng tin ở Yamaarashi, đã đáp lại cậu này một cái ơn vặt vãnh cứ y như thể đó là một hành động trả thù vậy?

Tôi ngờ rằng có một số đông người Nhật, mặc dù có lẽ sẽ không hành xử một cách cực đoan như thế, nhưng cũng có chiều hướng rơi vào một trạng thái tâm lý như Botchan trong một tình huống tương tự. Khi có ai đó thể hiện thiện chí đối với họ, họ bị xúc động quá mức. Thậm chí khi có thể họ không có vẻ rõ ràng như thế, trong đáy lòng họ vẫn tràn đầy sự xúc động. Điều đó không thành vấn đề chừng nào quan hệ của họ với người kia còn tốt đẹp, nhưng nếu có sự rạn nứt, cảm giác ấy sẽ đột nhiên biến thành một gánh nặng không sao chịu nổi. Trừ khi làm một việc gì đó, nếu không

họ sẽ cảm thấy tự do (*jiyu*) của mình bị xâm phạm và cảm thấy bắt buộc phải đáp trả món nợ bằng cách này hay cách khác. Một khi thức tỉnh về nhận thức tự do cá nhân theo cách ấy, người Nhật, đúng là vì lý do ấy, bắt buộc phải trở nên nhạy cảm hơn những người không được thức tỉnh về nó. Có thể nói, tự do cá nhân đối với người Nhật là cái gì đó phải được xử sự như một món đồ “dễ vỡ, phải cẩn thận”.

Mặt khác, người phương Tây mà tự do cá nhân là một phần của chính hiện hữu của họ, thường không thể hiện phản ứng nhạy cảm quá mức của người Nhật. Tất nhiên, ngay cả trong những người phương Tây, ta cũng tình cờ gặp người có khuynh hướng *amae* một cách kỳ lạ; lại có những người khác, có thể bị ảnh hưởng qua tiếp xúc lâu ngày với người Nhật, đã học được lối thể hiện lòng biết ơn ngày càng quá mức. Dầu sao, cách thể hiện lòng biết ơn của người phương Tây nói chung là ngắn gọn và đúng mức, không có hậu quả khó chịu. Khi người ấy nói “xin cảm ơn” thì thế là xong; không hề có cảm giác lảng nhãng của người Nhật - đúng như nghĩa đen của từ *sumanai* - rằng mọi sự “chưa phải là xong đâu”.

Vì sao lại thế? Vì sao tự do cá nhân lại là phần thiết yếu và không thể phá hủy của bản tính người phương Tây? Có thể vì lịch sử phương Tây, so sánh với lịch sử Nhật Bản, đã chứng kiến quá nhiều cuộc chính biến ác liệt nên cá nhân đâm ra cảm thấy có nhu cầu tự bảo vệ trong mọi chuyện? Tôi không thể tin rằng điều ấy đủ để giải thích mọi sự. Tôi không thể không cảm thấy rằng ở phương Tây có một truyền thống tinh thần đặc biệt kết nối hành vi thể hiện lòng biết ơn với tự do của con người cá nhân. Ở đây tôi nghĩ ngay đến di sản tinh thần Ki tô giáo. Thảo luận về Ki tô giáo ở đây có thể có vẻ không đúng chỗ, nhưng vì sự xem xét *amae* và tự do đã tự nhiên đưa chúng ta đến chỗ ấy, thì tôi xin nhân cơ hội đưa ra một số quan điểm của riêng mình.

Tuy nhiên, trước khi bắt đầu, tôi muốn trở lại cuốn *Botchan* một lúc và tìm cách giải thích loại trường hợp một người Nhật cảm thấy biết ơn mà không hề kèm theo cảm giác ngượng ngùng. Như ta đã thấy, trong cách nhìn mọi sự của Botchan, cảm thấy biết ơn và bị ràng buộc đối với người ở ngoài giới thân thuộc của mình có nghĩa là “một con người độc lập” phải cúi đầu. Điều đó không tránh khỏi đi kèm sự khó chịu nhất định, và anh ta đặt nó tương phản gay gắt với tình cảm của mình đối với Kiyō. Đúng vào lúc ấy, anh mắc nợ cô, nhưng không hề có ý định trả nợ. Cho là cô trông đợi anh trả nợ sẽ giống như nghi ngờ chân tình của cô, như thế là có lỗi với tình cảm tốt lành của cô. Không trả nợ không phải coi nhẹ cô, mà là dấu hiệu cho thấy anh cảm thấy cô là người của bên mình.

Vậy thì Botchan có biết ơn lòng tốt của cô hay không? Ta khó lòng cho rằng anh không biết ơn. Nhưng ta lại có cảm giác chưa bao giờ anh thực sự cảm ơn cô ra mặt. Vì anh coi cô là một người của phe mình, làm như thế sẽ là quá câu nệ hình thức. Nhưng điều ấy cũng hàm ý rằng bản thân anh thực ra không độc lập với cô với tư cách một con người. Chính vì hai người là hai phần của một toàn thể nên không thể một trong hai người cúi đầu cảm ơn người kia. Tôi ngờ rằng bất kỳ người Nhật nào cũng hiểu lập luận ấy. Khi người Nhật cảm thấy biết ơn, hoặc là họ thể hiện điều ấy với một vẻ rất kính hãi hoặc là họ cố gắng không nói gì hết. Càng thân thì càng ít biểu hiện; giữa vợ chồng, hay giữa cha mẹ với con cái, thường hầu như không có những lời cảm ơn. Tôi không chắc chắn điều ấy xưa nay vẫn thế hay mới trở thành thực sự đặc biệt trong những năm gần đây, và có thể có sự khác biệt nhất định giữa các giai cấp hay trình độ xã hội. Cách nào thì cũng không hề sai khi nói rằng ở chỗ nào lòng biết ơn không được biểu lộ thì hai bên, đúng như trong trường hợp của Botchan và Kiyō, không độc lập với nhau.

Vậy là người Nhật có thói quen cảm thấy lòng tốt của *tanin* là một gánh nặng, đối với những người kia họ cảm thấy có sự miễn cưỡng, trong khi chấp nhận mà không có đến một lời “cảm ơn” lòng tốt của giới thân thiết với mình, họ cảm thấy những người này với họ là một; thói quen ấy là hoàn toàn tự nhiên với người Nhật, đến mức thậm chí họ có thể cảm thấy rằng cảm nghĩ khác đi mới là kỳ quặc. Trong một thế giới như vậy, không có tự do và độc lập của cá nhân theo nghĩa nghiêm ngặt của từ ấy. Cái có vẻ như tự do và độc lập của cá nhân không gì hơn là ảo tưởng. Nhưng sẽ ra sao nếu có một hiện hữu nào đó, về cơ bản đứng trên loài người, ban cho cá nhân sự tự do như một tặng phẩm? Trong trường hợp ấy, cho dù ta có cảm thấy biết ơn đến mấy, chắc chắn sẽ không hề cảm thấy tự do của mình bị xâm phạm.

Tôi ngờ rằng chính thông điệp trung tâm của Ki-tô giáo nằm ở đây. Về điểm này, Thánh Paul, nhà tư tưởng Ki-tô đầu tiên nói: “Đức Kitô giải phóng chúng ta, để chúng ta làm người tự do. Vậy hãy vững lòng và từ chối để mình bị thắng trở lại vào ách nô lệ”.⁶⁹ Ông mở rộng và đào sâu các khái niệm người tự do và kẻ nô lệ vốn bắt nguồn từ sự phân biệt đối xử xã hội và dùng chúng để giảng giải về hai khả năng mở ra cho con người - tự do thông qua Ki-tô và nô lệ cho tội lỗi. Nếu ta đọc lá thư sứ đồ của ông, ta có cảm tưởng mạnh mẽ tự do nghĩa là gì đối với ông trong đời sống của ông. Ông không chút vương bận về truyền thống Do Thái trong đó mình vốn được nuôi dưỡng hay vì những thói tục ngoại đạo. Khả năng con người được tự do, như đã được biểu thị trong ngữ “tự do trong Ki-tô” tất nhiên nổi lên là bản thân Ki-tô hoàn toàn tự do. Ta có thể nói rằng bởi vì ngài quá tự do nên ngài mới bị giết, và hơn thế nữa, tín đồ tin rằng thậm chí ngài đã đoạt được tự do bằng chính cái chết.

Ý tưởng tự do trong Ki-tô được Thánh Augustin thừa kế rồi đến lượt Luther, nhưng trong trường hợp Luther, ta ngờ rằng khi nhấn mạnh tự do ông cũng biến đổi nó. Như cách nhìn của Luther, tự do mà ông nói - như thấy rõ từ cuốn sách nhỏ nổi tiếng “*Về tự do của người Ki-tô*”⁷⁰ - của ông - là tự do từ đầu đến cuối bởi Ki-tô, nhưng sự nổi loạn của ông chống lại sự kiểm soát chính trị của Giáo hội La Mã đã dẫn đúng lúc đến việc ngày càng nhấn mạnh tự do theo nghĩa tự do cá nhân đối mặt với sự đàn áp chính trị. Ta có thể nói, ở Luther, nhận thức về người tự do theo nghĩa chính trị phát triển đầu tiên ở Hy Lạp cổ đại đã nổi lên trở lại dưới cái tên tự do trong Ki-tô.

Bản thân Luther tất nhiên không có những ý tưởng như thế; thậm chí, khá kỳ lạ, ông bác bỏ ý chí tự do của con người. Ông còn mâu thuẫn ngay trong hành xử thực tế, khi ông phản đối Giáo hội La Mã nhân danh công lý thiêng liêng, nhưng lại sử dụng vũ lực đàn áp những người nông dân khi họ phản đối ông. Không may là chính mâu thuẫn ấy đã được kế thừa từ Luther và còn dai dẳng suốt thời tiền hiện đại và đến tận bây giờ.

Việc nhận thức mạnh mẽ những ý tưởng về tự do cá nhân hay tự do chính trị bắt đầu được cảm thấy rõ rệt ở phương Tây vào khoảng đầu thời hiện đại có thể liên quan đến sự đổ vỡ từng bước, vì nhiều nguyên do khác nhau, của chế độ chính trị phong kiến trung đại. Ngoài Luther, nhiều chiến sĩ khác của tự do chính trị đã xuất hiện kế tiếp nhau rất nhanh – nhiều đến mức bản thân Luther đôi lúc bị loại khỏi danh sách như một người có quan điểm trung đại. Dầu sao, ngay cả trong những trường hợp khác ngoài Luther, con người tự do mới của châu Âu vẫn khoác một tấm áo khoác Ki-tô dưới hình thức này hay hình thức khác, khiến họ khác hẳn người tự do của Hy Lạp cổ đại. Tấm áo khoác Ki-tô ấy ngày càng trở nên mòn sòn với

thời gian, cho đến khi cuối cùng có sự biến đổi thành chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa tự do thế tục của thời hiện đại, nhưng những cái đó - như hàm ý của bản thân chữ “chủ nghĩa” – vẫn giữ một vầng hào quang ý thức hệ và từ đó mang tính tôn giáo. Nói khác đi, trong khi con người tự do của Hy Lạp cổ đại biết rằng mình tự do mà không nghĩ gì về điều ấy, thì người châu Âu hiện đại tin ở tự do cá nhân như một tín điều. Chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa tự do như một kiểu tôn giáo thế tục đã sống dai dẳng đến tận bây giờ, đôi khi xung đột, đôi khi trộn một cách tinh vi với Ki-tô giáo chính thống. Ngày nay, một phần vì các chế độ toàn trị hùng mạnh đã bắt đầu đàn áp cả tự do chính trị cá nhân lẫn Ki-tô giáo, những lực lượng đại diện cho hai cái đó có khuynh hướng hợp tác với nhau, một tình thế khiến cho càng thêm khó trả lời câu hỏi tự do là gì.

Việc tôi đi lạc - có thể là khá liêu lĩnh - ra ngoài lĩnh vực chính của mình là nhằm đặt ra câu hỏi sau đây: có phải tự do của cá nhân, tín điều đẹp đẽ của thế giới phương Tây hiện đại, là thực sự đáng tin, hay chỉ là một ảo tưởng được một bộ phận dân chúng phương Tây nâng niu? Con người phương Tây đầu thế kỷ XX, ngay cả sau trải nghiệm Thế chiến 1, vẫn ấp ủ niềm tự hào lớn về ý tưởng tự do vốn là di sản tinh thần của họ. Nhà sử học và xã hội học tài năng Troeltsch chẳng hạn, đã viết như sau: “Ý tưởng Nhân cách, trong hình thức của Tự do, xác định mọi thứ trong đạo lý của lương tâm, và trong hình thức của Khách thể, xác định mọi thứ trong đạo đức học của giá trị - ý tưởng ấy, rốt cuộc là một niềm tin phương Tây, không được biết đến ở Viễn Đông, và là định mệnh nổi bật và đặc hữu của người châu Âu”.⁷¹ Đúng là ngay đến bây giờ người châu Âu vẫn hành xử theo giá định cá nhân là tự do, cho nên có sự khác biệt đáng kể giữa ứng xử của họ với

người Nhật, vốn không có niềm tin ấy. Nhưng có những dấu hiệu cho thấy niềm tin trên gân đây đã bắt đầu suy giảm trở thành một cái vỏ rỗng.

Nói gọn, người châu Âu hiện đại ngày càng bối rối vì ngờ rằng tự do có thể đã chỉ là một khẩu hiệu rỗng. Phân tích sắc bén của Marx - nhất quyết rằng chủ nghĩa tư bản không tránh khỏi tha hoá con người, Nietzsche - tuyên bố rằng Ki-tô giáo là đạo lý của bọn nô lệ, và phân tâm học của Freud - nhấn mạnh sự kiểm soát của cái vô thức đối với đời sống tinh thần, tất cả đã giúp người châu Âu mở mắt về chuyện này. Kết quả là, niềm tin của họ vào tự do đã bị đập vỡ một cách tàn bạo. Phải thừa nhận rằng, có một số nhà tư tưởng như Sartre vẫn bám vào tự do của con người như điều tuyệt đối duy nhất trong một xã hội mà thượng tầng kiến trúc đang trong quá trình sụp đổ. Nhưng kiểu tự do ấy sẽ đưa đến đâu? Rốt cuộc thì nó chỉ có nghĩa - nếu không là sự thỏa mãn đơn giản những dục vọng cá nhân - là sự đoàn kết với những người khác thông qua tham dự, trong trường hợp ấy ý tưởng phương Tây về tự do trở thành cái gì đó rất cuộc không khác mấy với ý tưởng Nhật Bản.

Nói gọn, việc dịch *freedom* thành *jiyu*, dù có vẻ không thích đáng, hoá ra lại không như vậy, vì tự do không bao giờ tồn tại bên ngoài thế giới của niềm tin. Dù Marx, Nietzsche và Freud phá hủy niềm tin vào tự do của người phương Tây hiện đại, chẳng có tự do nào mới phải được sinh ra để thế chỗ. Phương Tây như ta thấy bây giờ, bị sa vào bãi lầy tuyệt vọng và hư vô chủ nghĩa. Ở chỗ này nên nhớ rằng trải nghiệm Nhật Bản từ đã lâu dạy ta sự bất khả của tự do xét về mặt tâm lý học. Với người Nhật, tự do trong thực tế chỉ tồn tại trong cái chết, chính vì thế có thể thường có sự ca tụng cái chết và sự khuyến khích cái chết. Điều ấy xảy ra tất nhiên vì người Nhật sống theo tâm lý *amae*, nhưng cũng đúng là mọi cố gắng của con người phương Tây hiện đại nhằm bác bỏ hay tránh trở *amae* đã không đủ để vượt

lên nó, càng không đủ để thắng sự cảm dỗ của cái chết. Cả trong hai lĩnh vực tôn giáo lẫn thể tục, những tín điều đã nâng đỡ phương Tây có thể đã là những sự dối lừa, một kiểu thuốc chứa thuốc phiện, và việc nhận ra điều ấy có thể có những lúc đã dẫn người phương Tây đến chỗ chết. Nếu là như vậy, thì tôi kết luận, họ cũng đã là mồi cho một *amae* che giấu.

KHÁI NIỆM KI

Từ *ki* có nguồn gốc tiếng Hoa, vì vậy khái niệm *ki* trong ngôn ngữ ấy chắc chắn phải có ảnh hưởng đến việc dùng từ đó trong tiếng Nhật, nhưng ở đây tôi quan tâm đến khái niệm *ki* chủ yếu theo cách nó được biết đến qua những đặc ngữ có gốc Nhật Bản, vì thuật ngữ *ki* xuất hiện trong một số lớn điển đạt của người Nhật về xúc cảm, tính khí, ứng xử, và có vẻ như, với tư cách một khái niệm, đã mang một màu sắc khác hẳn với màu sắc của nó trong tiếng Hoa. Liếc qua những mục từ có từ *ki* trong bất kỳ từ điển tiếng Nhật nào, ta tìm thấy rất nhiều đặc ngữ sử dụng thuật ngữ này. Những ý tưởng tương ứng với hình dung từ tiếng Anh guilty (có tội), capricious (thất thường), queer (kỳ quặc), crazy (điên rồ), irritable (cáu kỉnh), narrow-minded (thiển cận), short-tempered (nóng nảy), depressed (chán nản), apprehensive (e sợ), reluctant (miễn cưỡng), genial (an cần), impatient (nôn nóng), sensible (nhạy cảm), generous (rộng lượng), frank (bộc trực), smart (nhanh trí, thanh nhã...) – chỉ nêu một số thôi – đều có thể điển đạt bằng những đặc ngữ cóki là từ khoá.

Những thí dụ như thế sẽ gợi cho ta thấy *ki* được sử dụng chủ yếu trong những điển đạt liên quan đến đời sống cảm xúc, nhưng có một số có thể coi như nói về những vận hành của phán đoán, ý thức hay ý chí. Lại nữa, trong những trường hợp như *ki ga togamenu*, *ki dường* như có nghĩa là cái gì đó giống như “luong tâm”, tất nhiên dù sao cũng liên quan đến cảm xúc, là

một trường hợp khá đặc biệt. Những từ như *risei* (lý trí), *kanjo* (cảm xúc), *ishiki* (ý thức), *ishi* (ý chí), *ryoshin* (lương tâm) v.v... nguyên là những từ dịch từ các thứ tiếng châu Âu, và điều đặc hữu của khái niệm *ki* trong tiếng Nhật chính là nó là thuật ngữ vạn năng bao trùm tất cả những trường hợp ấy. Vì vậy, trong phần tiếp theo, tôi có ý định xem xét nghĩa của *ki* trong sự so sánh không phải với những khái niệm của các ngôn ngữ châu Âu mà với những thuật ngữ khác của tiếng Nhật liên quan đến các chức năng của tâm trí. Những thuật ngữ khác xuất phát từ *ki* nói về các chức năng ấy hiện lên ngay trong óc là *atama* (đầu), *kokoro* (trái tim), *hara* (bụng) và *kao* (mặt).

Về *atama* thì không phải giải thích nhiều. “Đầu” hiển nhiên nói về năng lực tư duy hay hành vi tư duy, dù đôi khi, như trong thành ngữ *atama ga sagaru* (chấp nhận phận dưới, chiều theo) hay *atama ga takai* (vênh váo), nó nói về thái độ của ta trong quan hệ với người khác. Hai trường hợp sau có thể có vẻ là sự miêu tả thái độ ứng xử của con người một cách đơn giản theo nghĩa đen, nhưng trường hợp thứ nhất chỉ sự tôn trọng cái “đầu” của người khác và trường hợp thứ hai là sự thiếu tôn trọng. Tất nhiên đôi khi cũng có chuyện cái đầu gục xuống hay ngẩng cao theo nghĩa đen.

Kokoro nghĩa là năng lực cảm thấy có cảm xúc với sự vật hay cảm xúc thực sự được cảm thấy. Vì ở đây nghĩa của nó rất gần với *ki*, nên có những trường hợp khác nhau diễn đạt song song, một trường hợp sử dụng *ki* và trường hợp khác sử dụng *kokoro* nhưng có nghĩa gần giống nhau. Tuy nhiên, so với *ki*, *kokoro* là một khái niệm rộng hơn và từ đó phong phú hơn. Ta có thể nói về một *kokoro* sâu (*fukai*) hay nông (*asai*), hay về “những góc ngách bên trong” của *kokoro*, nhưng không có những diễn đạt tương ứng cho *ki*. Tôi cảm thấy điều ấy tự động cho ta quy cách của khái niệm *ki*; tuy nhiên, tôi sẽ để lại vấn đề này xem xét sau và quay sang nghĩa của *hara* (bụng) trước đã. Đúng như bụng là phần của cơ thể trong đó mọi thứ tập

hợp và xếp đồng, khi dùng như một ẩn dụ cho những vấn đề tinh thần thì từ này dường như nói về cái bản ngã như một sự tích tụ hay tóm tắt kinh nghiệm của cá nhân, và như thế là nói về cái gì đó không sẵn sàng được thể hiện cho hay hiển hiện đối với người khác. *Kao*, “mặt”, tương tự như *persona* nguyên thủy trong tiếng Latin, nghĩa là mặt nạ - một bề mặt mà người ta phô ra cho người khác và do đó là một vẻ ngoài có thể lừa dối - trong khi ở phương Tây, từ “person” thành ra có một ý nghĩa sâu xa hơn nhiều.

Cuối cùng, quay trở lại *ki*, mà nghĩa của nó như ta đã thấy, gần với *kokoro*, nhưng nghĩa nghiêm ngặt hơn thì khác, và tất nhiên cũng khác nghĩa của *atama* và *hara*. Xét từ những cách sử dụng của nó, định nghĩa chuẩn xác nhất của *ki* có lẽ là chuyển động của tinh thần từ lúc này tới lúc khác. Nói cách khác, khi *atama*, *kokoro*, và *hara* tất cả đều chỉ nơi chốn mà những vận hành khác nhau của tinh thần xảy ra, và những sự vật nằm ở đằng sau hiện tượng ấy, thì *ki* chỉ sự vận hành của hiện tượng theo đúng nghĩa. Tôi tin rằng điều này được minh họa rất rõ trong câu *ki wa kokoro* (*ki* là *kokoro*), điều ấy nghĩa là: mặc dù việc gì đó ta làm có thể dường như không đáng kể, nó vẫn là biểu hiện của trái tim ta. Thông thường, mặc dù ta nói “*ki* là *kokoro*”, ta không nói “*ki* là *atama*” hay “*ki* là *hara*”, nhưng nếu định nghĩa *ki* vừa nêu là đúng, ta có thể có ý tưởng nào đó về cả *atama* lẫn *hara* thông qua hiện tượng *ki*. Chẳng hạn ta có thể nói: anh ta *ki ga kiku* (sáng ý), vì thế anh ta có cái đầu ngon lành; hay anh ta *ki ni shinai* (không băn khoăn về những việc như thế) vì anh ta *ham ga dekite iru* (có được nhân cách riêng của mình). Phải thừa nhận rằng có người có thể có cái đầu ngon lành mà không *ki ga kiku*, và *ki ni shinai* không nhất thiết có nghĩa là *hara ga dekite iru*, có thể vì những vận hành của *atama* và *ham* phức tạp hơn vì thường không thể được nhận thấy như những hiện tượng *ki*. Có lẽ

theo nghĩa đó mà câu *ki wa kokoro* được biện minh, và chính những vận hành của “trái tim” được nhận thấy dễ dàng nhất thông qua những hiện tượng *ki*.

Ki cũng xuất hiện như chủ thể trong những miêu tả của mọi loại vận hành của tâm trí, như *ki ga shizumu* (*ki* chìm xuống, tức là chán nản, thất vọng) và *ki ga muku* (*ki* quay sang hướng này, tức là cảm thấy ngả về việc làm gì đó). Đi cùng với nhau, hai cái cho ta nắm được điều gì đó về những nguyên tắc chỉ đạo phía sau những vận hành ấy.

Nói cách khác, mặc dù mọi người có thể khác nhau, cái *ki* vận hành trong mỗi người dường như đi theo cùng một nguyên tắc. Tất nhiên “cùng một nguyên tắc” không có nghĩa là những người khác nhau nhất thiết phải ăn ý với nhau, bởi có thể *ki* của họ không tương hợp. Nhưng chính việc nhấn mạnh cái khác biệt giữa các *ki* của họ nói lên rằng cái mà *ki* của mỗi người đi tìm là giống nhau. Nói cách khác, cả hai, về cơ bản, đều đi tìm cái gì đó thích hợp với bản ngã, vì lý do đó, sự không tương hợp của hai *ki* được trải nghiệm như điều gì đó khó chịu.

Vậy là, nếu ta quan sát không chỉ những trường hợp *ki* tương hợp hay không tương hợp, mà quan sát mọi hoạt động khác của *ki* nữa, ta có thể kết luận rằng *ki* bao giờ cũng quan tâm đến việc truy cầu khoái lạc. Và nguyên tắc hoạt động tâm lý nằm ở chính chỗ này. Nó ít nhiều tương ứng với “nguyên tắc khoái lạc” của Freud, nhưng khi Freud mặc nhiên công nhận nguyên tắc thực tế đi cùng với nguyên tắc khoái lạc, thì ở Nhật Bản không hề có sự chú ý đến bất kỳ nguyên tắc điều hoà hoạt động tâm lý nào ngoài nguyên tắc khoái lạc.

Điều này sẽ càng rõ nếu ta xem xét nghĩa thực sự của thành ngữ *ki-mama* (“đúng như bị cuốn theo *ki*” hay cái gì đó giống như “vô tư lự”), chính sự tồn tại của nó hàm ý rằng *ki* bận tâm với việc truy cầu khoái lạc.

Ki-mama thường được coi như *waga-mama* (cứng đầu, bướng bỉnh, ích kỷ), và các từ diễn đồng ý như thế, nhưng nói một cách nghiêm ngặt thì có sự khác biệt một chút giữa hai cái. *Waga-mama* thường mang một sắc thái hàm chứa sự phê phán, nhưng với *ki-mama* thì không nhất thiết là thế. Lại nữa, ta nói *waga-mama o tosu* (đẩy qua *waga-mama* của mình, tức là đi con đường riêng của mình) nhưng không nói *ki-mama o tosu*. Sự khác biệt ấy có thể liên quan đến việc trong khi *waga-mama* thường được dùng trong sự liên quan đến người thứ ba thì *ki-mama* có thể cũng dùng để nói về chính mình. Sống *ki-mama*, như “cuốn theo công tử”, là một trạng thái đáng thêm muốn, theo một nghĩa nào đó. Trong xã hội Nhật, *waga-mama* về nguyên tắc là không được phép, nhưng khá thú vị là *ki-mama* lại không bị trách cứ chừng nào nó chưa trở thành *waga-mama*.

Có lẽ từ đó ta có thể suy ra như sau: *Amae* về cơ bản là vấn đề phụ thuộc vào khách thể, một ham muốn đồng nhất hoá chủ thể với khách thể. Do vậy *waga-mama*, với *amae* trần trụi của nó, là một cố gắng không chỉ phụ thuộc vào người khác, nhưng cũng thống trị người ấy. Tuy nhiên, nếu ta coi *amae* là một chức năng của *ki*, thì có thể ở một mức độ nhất định, khách thể hoá nó và ở mức độ điều này thành công, xác lập biên giới của nó, do vậy giữ một khoảng cách giữa chính mình và người khác. Ta có thể thấy sự phát triển của khái niệm đặc biệt *ki* trong xã hội Nhật Bản, xã hội vốn bị ngự trị bởi *amae*, là một thành quả của một quá trình như thế.

Cuối cùng, tôi muốn nói thêm một điều về các khái niệm *ki no yamai* (sự ốm yếu về tinh thần) và *kichigai* (sự suy sụp tinh thần). *Ki no yamai* là một hoàn cảnh trong đó có cái gì đó trực trặc với *ki* và *ki* bị cản trở trên con đường truy cầu khoái lạc. Nói cách khác, sự vận hành của *ki* thông thường đi kèm với một nhận thức khách quan về tự do, nhưng trong trường hợp *ki no yamai* thì thiếu mất nhận thức này. Tiếp theo, *kichigai* nói về những

trường hợp cái gì đó trực trặc với thiên hướng của *ki* đi tìm khoái lạc theo đúng nghĩa. Nói gọn, *ki* đã trở nên bất bình thường, hay trong một số trường hợp có thể coi là đã biến mất hoàn toàn. Khá thú vị là *ki no yamai* và *kichigai* tương ứng, theo thứ tự, với những thuật ngữ hiện đại *shinkeisho* (bệnh loạn thần kinh chức năng) và *seishinhyo* (bệnh rối loạn tâm thần), cả hai đều dịch từ các thứ tiếng châu Âu. Hơn thế nữa, chúng bộc lộ bản chất thiết yếu của sự rối loạn tinh thần rõ hơn nhiều so với những thuật ngữ đã dịch ra ấy, và thậm chí hơn cả những thuật ngữ gốc châu Âu. Chẳng may, khuynh hướng ở Nhật Bản ngày nay là tránh dùng những thuật ngữ *ki no yamai* và *kichigai* vì coi là cách diễn đạt bình dân không khoa học. Hiện nay trong phần lớn các trường hợp chúng được thay bằng *noiroze*, tức là từ tiếng Đức *Neurose*, mặc dù khá vui là việc sử dụng thuật ngữ này đúng là song song với việc sử dụng *ki no yamai* và *kichigai*. Cái được nói đến một cách phổ biến như *noirozegimi* (một chiều hướng, một chút loạn thần kinh chức năng) thực ra là *ki no yamai* và tương ứng với loạn thần kinh chức năng, trong khi *hommono no noiroze* (loạn thần kinh chức năng thực sự) có nghĩa là *kichigai* và theo quan điểm của nhà chuyên môn thì trong phần lớn trường hợp là nói về bệnh tâm thần nghiêm trọng hơn loạn thần kinh chức năng. Đó có thể là do những ý tưởng *ki no yamai* và *kichigai* vẫn bắt rễ vững chắc trong cảm nhận của người Nhật. Cách nào thì tiếng Nhật cũng rất thuận tiện không chỉ ở những chỗ liên quan đến các thuật ngữ về bệnh tâm thần ấy mà cả trong việc truyền tải nghĩa của mọi cấp độ tâm bệnh học nói chung. Tôi sẽ đi vào chi tiết hơn trong chương sau.

4 BỆNH HỌC AMAE NÃO TRẠNG TORAWARE

Toraware là tên mà Morita Shoma đặt cho quá trình thần kinh được tin là phổ biến đối với kiểu bệnh nhân có các triệu chứng được người Nhật gọi là *shinkeishitsu* (trạng thái hốt hoảng, bối rối), một thuật ngữ chung áp dụng cho những bệnh nhân thường than phiền về những triệu chứng cơ thể khác nhau như đau đầu, hồi hộp, mệt mỏi, hay trướng bụng, mà khi thăm khám không thấy có gì bất thường về cơ thể. Cũng thuật ngữ ấy đôi khi được sử dụng bởi những bệnh nhân mà, ngoài những triệu chứng cơ thể như thế còn than phiền nhiều về những cảm giác sợ hãi, hay hồ thẹn. Morita nói về việc *shinkeishitsu* xảy ra như thế nào trong đoạn viết sau:

“Nếu sự chú ý tập trung vào một cảm giác, cảm giác này trở nên gay gắt hơn, và sự gay gắt của cảm giác ấy khiến sự chú ý ngày càng bị chốt vào cùng hướng; cảm giác và sự tập trung tương tác với nhau, khiến cho cảm giác trở nên ngày càng mạnh”⁷². Morita gọi quá trình ấy là “tương tác thần kinh” hay, dùng một từ cơ bản hằng ngày, “*toraware*” (bận tâm, ám ảnh), và khi nói với bệnh nhân, dường như đôi khi ông thực sự dùng cách nói “ông/bà/anh/chị bị *toraware* (ám ảnh, bận tâm) về...” Và không nghi ngờ gì nữa, thường là, khi trường hợp không thật nghiêm trọng, bệnh nhân nghĩ rằng mình có trục trặc gì đó về cơ thể, hay có một nỗi sợ phi lý, sẽ cảm thấy khá hơn chỉ cần họ đơn giản nhận ra điều ấy là đúng.

Thành tựu của Morita trong việc nhận ra yếu tố *toraware* ở bệnh nhân thần kinh là đáng kể, nhưng lý thuyết tương tác thần kinh mà ông đưa ra dường như không thoả đáng trong bản thân nó. Chỉ nhìn hiện tượng, thì đúng là cái có vẻ như một sự tương tác giữa chú ý và cảm giác không phải

là không quan sát được ở những bệnh nhân *shinkeishitsu*. Tuy nhiên, đó là một kiểu vòng luẩn quẩn, và với mọi vòng luẩn quẩn thì phải có một nguyên do khác đẩy nó quay. Không nghi ngờ là bản thân Morita có lưu ý điểm này; có thể vì thế mà ông phát biểu rằng lý do của tương tác thần kinh ấy là một “khuynh hướng bệnh tưởng” (*hypochondriac disposition*). Điều này đòi hỏi ta định nghĩa “khuynh hướng bệnh tưởng”, nhưng Morita chỉ bàn qua về nó một cách đơn giản là sự sợ hãi bị bệnh hay bị chết, phổ biến với mọi người. Cách lý giải như thế có thể tiện dụng về lý thuyết, nhưng tất nhiên nếu chỉ đơn giản giải thích tất cả những điều đó cho bệnh nhân, sẽ không có nghĩa là những nỗi sợ tự động biến mất và sự ám ảnh được chữa khỏi. Dường như đó là lý do Morita thực hiện liệu pháp làm việc - như một cách kéo sự chú ý của bệnh nhân ra khỏi sự tương tác — đồng thời sử dụng việc viết nhật ký có giám sát và thảo luận nhóm có giám sát như một cách lặp đi lặp lại làm sáng tỏ cho bệnh nhân về sự thật họ mắc chứng *toraware*.

Tôi đi hơi chi tiết vào lý thuyết của Morita là vì ta có thể thấy *toraware* của ông có liên quan đến, và là một biến thể bệnh học của tâm lý *amae*. Lý thuyết Morita đã từ lâu được đánh giá cao ở Nhật như một lý thuyết Nhật Bản duy nhất về *shinkeishitsu*, và do vậy đã được báo cáo rộng rãi ở các nước khác. Bây giờ, nếu *toraware* của ông chứng tỏ là một phản ứng thần kinh có sự giống nhau với *amae*, điều đó sẽ càng đúng hơn bao giờ hết. Tôi đã gặp cách nhìn này trong quá trình điều trị các bệnh nhân *shinkeishitsu* bằng những phương pháp phân tâm học. Họ đều cực kỳ nhạy cảm với người khác, và thể hiện sự e dè và “khó khăn” (*kodawari*) ghê gớm ngay cả trong những mối quan hệ được khai triển như một phân của liệu pháp, nhưng phải lưu ý rằng khi kiểu cảm giác như thế đối với người khác trở nên mạnh hơn, thì các triệu chứng bệnh của họ lại giảm cường độ.

Như tôi đã nói, *kigane* (sự e dè) và *kodawari* (khó khăn) có nguồn gốc ở *amaebi* che giấu; từ đó, tôi rút ra kết luận sau. Kiểu bệnh nhân này ở trong một trạng thái tâm trí không thể *amaeru* ngay cả khi mình muốn - đó là mầm mống của sự lo âu căn bản của người ấy. Không có khả năng bao bọc sự lo âu ấy trong bản thân mình, người ấy sống mà lúc nào cũng làm môi cho nó, và liên kết nó với cái mà trong thực tế chỉ là một phản ứng cơ thể vật vãnh, đó là điều gây ra trạng thái *toraware*. Lý thuyết này của tôi cho đến nay có thể là mới vì nó diễn giải *toraware* dưới ánh sáng của *amae*, nhưng không những không xung đột với lý thuyết của Morita, tôi thấy nó dường như còn đào sâu hơn lý thuyết của ông, và không làm gì khác hơn là làm nổi bật cấu trúc tâm lý của khuynh hướng bệnh tướng mà Morita đã mặc nhiên thừa nhận.

Như ta đã thấy, sự độc đáo của Morita nằm ở sự chú ý của ông đối với tâm lý *toraware* ngay từ năm 1900, và những lý thuyết *shinkeishitsu* có thể được gọi một cách đúng đắn là một giai phẩm của sự uyên bác độc đáo, nhưng ngay cả như vậy, tâm lý con người ở nơi này và nơi khác không khác biệt nhiều lắm. Dù có vẻ khác nhau, nó vẫn dựa một cách bất biến trên những nền tảng chung. Nói riêng, phản ứng “thần kinh” mà Morita nghiên cứu cũng có thể được tìm thấy ở phương Tây, và quả thực sẽ rất lạ nếu như bệnh nhân ở đây không thể hiện tâm lý *toraware* mà Morita đã chỉ ra. Chỉ có điều trong quá khứ không có học giả phương Tây nào lưu ý đến nó, điều này có thể xuất phát từ sự tồn tại những khuynh hướng tâm lý muốn che đậy nó ở người phương Tây trung bình. Dẫu sao, điều thú vị là, những năm gần đây một số ít học giả đã có vẻ thảo luận về một cái gì đó tương ứng với *toraware*, một cách độc lập với công việc của Morita. Một trong số đó, G. A. Ladee⁷³ ở Hà Lan, phát biểu rằng cốt tủy của chứng bệnh tướng là cảm

giác mình bị tác động của một sự thay đổi bệnh học nào đó, cộng thêm một sự ám ảnh về cảm giác đó. Từ tiếng Anh “fascination” mà ông dùng cho mỗi bận tâm ấy rõ ràng đồng nhất với *toraware*. Lại nữa, học giả Đức Walter Schulte⁷⁴ đưa ra, như một mục tiêu trong điều trị bệnh nhân thân kinh, “die Unbefangenheit zu leben”, nói cách khác, sống không *toraware*, một mục tiêu mà ông bảo chưa từng được đưa ra trong các văn bản viết. Theo cách đó, tâm lý *torawarema* Morita chỉ ra, gần đây đã được thừa nhận một cách hoàn toàn độc lập bởi hai học giả nước khác, nhưng không ai trong số họ đã thăm dò sâu hơn cái *toraware* ấy để khám phá ra *amae* nằm ở bên dưới.

NỖI SỢ NGƯỜI KHÁC

Đặc ngữ *taijin kyofu* (nỗi sợ người khác, sự lo âu khi giao tiếp với người khác), mà dường như được sử dụng đầu tiên bởi những nhà tâm thần học kế tục lý thuyết của Morita, đến nay đã trở thành một thuật ngữ không thể thiếu trong tâm thần học Nhật Bản. Đó hầu như là trường hợp duy nhất một thuật ngữ chuyên môn sử dụng trong tâm thần học mà không có hơi hướng dịch từ một thứ tiếng châu Âu; phần lớn các thuật ngữ khác vẫn chưa có chỗ đứng như mục từ trong từ vựng Nhật Bản, và khó lĩnh hội đối với người ngoại đạo. Gần như chắc chắn nó là một lệ ngoại, vì nó ra đời chủ yếu như kết quả quan sát các bệnh nhân Nhật Bản. Những bệnh nhân được Morita liệt vào loại thể hiện những triệu chứng thân kinh bao gồm một số lượng đáng kể những người than phiền về những nỗi sợ khác nhau khi giao tiếp với người khác - sợ đỏ mặt, sợ bắt gặp cái nhìn trân trân của người khác, lo âu về sự xấu xí của mình, lo âu về mùi cơ thể mình, v.v... Hơn thế nữa, ngay cả khi bệnh nhân không than phiền ra mặt về loại khó khăn ấy, hầu như mọi bệnh nhân mắc bệnh nghiêm

trọng đủ để được chẩn đoán là *shinkeishitsu* đều đã trải nghiệm một số khó khăn trong quan hệ với người khác. Một bằng chứng, đã nêu ở trên, là kiểu bệnh nhân trở nên có nhận thức mạnh mẽ về cảm giác e dè (*kigane*) và khó khăn (*kodawari*) trong quá trình điều trị. Sự nổi bật của kiểu lo âu ấy trong quan hệ với người khác ở những bệnh nhân *shinkeishitsu* Nhật, dù theo nghĩa rộng hay theo nghĩa hẹp, được các học giả trường phái Morita gán cho hoàn cảnh lịch sử xã hội tác động đến người Nhật.

Về vấn đề này cực kỳ thú vị là việc sử dụng từ *hitomishiri*⁷⁵, nghĩa đen là bắt đầu biết mọi người, thường được các từ điển dịch một cách đơn giản là “sự e thẹn” hay “sự ngượng ngùng”. Trong thực tế, thông thường nó được áp dụng cho trẻ con, mặc dù có khi cũng được dùng cho thanh niên. Ta hãy xem xét một ít thí dụ tiêu biểu về cách dùng từ này.

Kono ko wa mo hitomishiri suru (đứa bé này đã thể hiện *hitomishiri*) được dùng cho những đứa bé ẵm ngửa, và nói về cách một đứa bé bắt đầu phân biệt mẹ nó với những người khác, nó vùng vằng khi bị những người khác bế nhưng lập tức im lặng khi mẹ nó ôm vào lòng. Điều đó đồng nhất với hiện tượng mà nhà phân tâm học R. Spitz gọi là “sự lo âu tám tháng” hay “sự lo âu người lạ”⁷⁶, và thật có ý nghĩa khi một hiện tượng được phương Tây chú ý nhờ một học giả, từ xa xưa đã được các bà mẹ ở Nhật lưu ý qua thuật ngữ *hitomishiri* - và không phải chỉ những bà mẹ được đặc biệt giáo dục về nó. Trong câu vừa dẫn, *hitomishiri* được coi như một thành tựu, một chỉ hiệu về sự phát triển tâm lý của trẻ, nhưng có những khi, chẳng hạn như một bà mẹ có thể nói “*hitomishiri* của đứa bé này mạnh quá đi”. Trong trường hợp này, điều ấy chỉ ra rằng mặc dù đứa trẻ không còn là đứa bé con ẵm ngửa, nó vẫn không sẵn sàng rời mẹ và đặc biệt là e thẹn trước người lạ. Từ *hitomishiri* đôi khi được dùng cho người thanh niên với

một nghĩa tương tự, khi nó trở thành đồng nghĩa với “self-conscious” theo nghĩa e then hay bối rối. Chẳng hạn người ta có thể nói: “Tôi có khuynh hướng *hitomishiri*, nên tôi không thích đi thăm người lạ.”

Từ *hitomishiri*, do vậy rất giàu hàm ý; nó không chỉ nói về thời gian đưa bé lần đầu tiên bắt đầu nhìn mọi người, mà việc dùng nó còn mở rộng đến sự phát triển của nhân cách và tiếp tục suốt thời kỳ thành niên, ở đó nó được dùng để miêu tả hiện tượng một người thành niên tránh né người lạ giống như cách một đứa bé vừa mới có khả năng phân biệt người này với người khác. Trường hợp sau, được coi là một kiểu chậm phát triển, được thấy khá phổ biến ở người Nhật và bản thân nó khó có thể được miêu tả là bệnh hoạn, mặc dù nếu khuynh hướng đó quá mạnh sẽ khiến cho người ta không thể chịu đựng nó một cách tự nhiên. Các bệnh nhân *shinkeishitsu*, những người thường than phiền về khó khăn trong giao tiếp với người khác, tương ứng với trường hợp này, trong khi những người được chẩn đoán là *taijin kyofu* với những triệu chứng như đỏ mặt, không thể chịu được cái nhìn chăm chăm của người khác, lo âu về vẻ ngoài của mình, về mùi cơ thể, v.v... có thể được coi là những người mà nhân cách bị định dạng bởi sự phát triển *hitomishiri* đến mức bệnh hoạn. Sự miêu tả về *hitomishiri* luôn luôn được ghi nhận ở Nhật Bản như thể cực kỳ thích hợp khi xem xét những nguồn gốc của sự khó khăn hay lo âu khi giao tiếp với người khác. Nó cũng có thể được coi như hậu thuẫn cho tuyên bố của trường phái Morita là kiểu khó khăn này phổ biến ở Nhật.

Trước khi xem xét chi tiết hơn mối quan hệ giữa *hitomishiri* và một mức độ bệnh hoạn của sự lo âu khi giao tiếp với người khác, ta hãy xem xét *hitomishiri* ở đứa bé, nơi lần đầu tiên nó xuất hiện. *Hitomishiri* đầu tiên, như ta đã thấy, xảy ra khi đứa bé nhận ra mẹ nó và phân biệt bà với những người khác. Sự phát triển này, xuất hiện vì đứa bé nhận ra sự cần thiết của

người mẹ, cũng có thể được miêu tả như sự bắt đầu của *amae* của đứa trẻ đối với mẹ. Thực vậy, có thể nói *amae* của đứa trẻ bắt đầu đồng thời với *hitomishiri*. Điều ấy khiến việc giả định rằng *amae* cũng vận hành ở nơi mà hiện tượng giống như *hitomishiri* xảy ra trong thời hậu-ấu thơ không phải không có lý. Nói cách khác, *hitomishiri* và *amae*, là hai mặt của một đồng xu. Trong điều kiện có thể được coi là sự phát triển bình thường, sau trải nghiệm đầu tiên về *hitomishiri* là sự lớn lên từng bước của cái tôi của đứa bé. Rồi khi nó phát triển các quan hệ với những người khác ngoài mẹ nó, nó được từng bước nhào nặn trong mẫu hình rộng hơn của các quan hệ nhân sinh. Ngay cả ở đây, trong xã hội Nhật, sự phân biệt luôn luôn được duy trì giữa các vòng bên trong và bên ngoài, con người cá nhân được bảo vệ và cho phép *amaeru* trong phạm vi vòng bên trong. Tuy nhiên, vì *amae* không lập tức có thể có với những người ở ngoài vòng này, một mức độ *hitomishiri nhất* định không được coi là đáng ghi nhận một cách đặc biệt. Tất nhiên một biến thể cá nhân vận hành ở chỗ này. Chẳng hạn như, khi một đứa bé bẩm sinh cực kỳ mẫn cảm, hay khi nhân cách của người mẹ hoặc những yếu tố môi trường khác góp phần cản trở một quan hệ tốt đẹp với người mẹ trong những giai đoạn sơ sinh, thì dường như cá nhân không bao giờ vượt qua trải nghiệm *hitomishiri*, tình trạng này tiếp tục đến thời thành niên, đem theo sự lo âu tương ứng trong giao tiếp với người khác.

Ngay cả như thế, sự xuất hiện lo âu khi giao tiếp với người khác chứa những nhân tố không thể giải thích đơn thuần bằng mối quan hệ giữa mẹ và con thời thơ ấu, vì ta thường quan sát thấy một nỗi lo âu tương tự xuất hiện ở cá nhân rời khỏi cộng đồng thân thuộc đến sống ở một cộng đồng mới không quen biết. Những trường hợp nổi bật là khi một cá nhân di chuyển từ thôn quê ra đô thị lớn, hay ra trường đi làm việc ở một vùng mới.

Tất nhiên không phải ai cũng trải nghiệm sự lo âu trong những hoàn cảnh ấy, và tự nhiên ở đây có vai trò của những sự khác biệt cá nhân tùy thuộc vào việc họ học những bài học vỡ lòng ra sao. Tuy nhiên điều tôi quan tâm ở đây là những nhân tố xã hội khiến cho cá nhân có phẩm chất ấy thể hiện những triệu chứng lo âu này trong giao tiếp với người khác. Đặc biệt quan trọng ở đây là từ thời Minh Trị Phục hưng, các quan hệ xã hội ở Nhật đã từng bước mang bản chất khác với các quan hệ truyền thống phổ biến trước đó. Ta có thể, mượn những thuật ngữ của Tonnies⁷⁷, đặt tên cho sự thay đổi ấy là những quan hệ từ kiểu *Gemeinschaft* sang kiểu *Gesellschaft*. Tất nhiên xã hội Nhật vẫn còn, ở mức độ đáng kể, thuộc kiểu *Gemeinschaft*, tạo nên một thế giới, như ta đã thấy ở Chương một, trong đó *amae* vẫn là chủ đạo, nhưng đã có những dấu hiệu cho thấy nó đang thay đổi từng chút một thành xã hội *Gesellschaft*. Vì lẽ đó, các quan hệ xã hội ngày nay không còn cho phép cá nhân dễ dàng *amaeru* như trong quá khứ. Hoặc là có thể xã hội ấy đã trở nên quá phức tạp khiến không còn dễ khám phá ra những luật lệ để ta có thể dễ dàng *amaeru*. Đằng nào thì kết quả là những người bắt đầu với một *hitomishiri mạnh* sẽ chịu đau khổ ngày càng nhiều vì *amae* bị thất vọng, điều này dần dần đi đến chỗ làm nổi lên nỗi lo âu mang tính loạn thần kinh chức năng trong giao tiếp với người khác. Tất nhiên đó chỉ là ước đoán, nhưng ngay cả nếu nó không chuẩn xác, tôi vẫn cảm thấy nó không xa sự thật. Từ đó những người thấy không thể thích ứng với những hoàn cảnh mới mà biến động xã hội tạo nên sau thời Minh Trị Phục hưng sẽ có đúng lúc để thể hiện những triệu chứng loạn thần kinh chức năng khác nhau, và chính là cho những người ấy mà liệu pháp Morita đã cung cấp một giải pháp thích đáng.

Những gì tôi vừa viết cũng có thể được xác nhận dưới ánh sáng của sự chuyển đổi từng bước trong giá trị gắn với ý thức hổ thẹn ở nước Nhật hiện đại. Đặc biệt là sự e thẹn và bối rối mà một người có *hitomishiri* cảm thấy đối với những người lạ, bản thân nó là một hình thức hổ thẹn. Dù vậy, tôi ngờ rằng trong khi ở xã hội Nhật Bản truyền thống ý thức hổ thẹn được gắn cho tầm quan trọng lớn lao, việc thể hiện nỗi hổ thẹn được nhìn với sự hiểu biết và thậm chí tán thưởng, thì ở thời hiện đại, dưới ảnh hưởng phương Tây, xã hội như một tổng thể đã mất đi sự khoáng đạt về tinh thần cần thiết, cho nên cảm giác hổ thẹn đã trở nên, nếu không là một bất lợi, thì ít nhất cũng không thuận lợi cho người có nó. Dường như có thể là người cảm thấy hổ thẹn, khi cảm nhận rằng người khác không sẵn sàng tiếp nhận cảm giác của mình một cách hiểu biết, liền quay sự hổ thẹn về chính mình và trở nên căng thẳng, điều đó đến lượt nó lại làm nổi lên những triệu chứng lo âu như ngại ngùng và nghi ngờ về chính con người mình. Kiểu thay đổi về xã hội ấy đã tăng tốc rất mạnh kể từ khi chấm dứt Thế chiến II, có tác động đến những biểu hiện lo âu trước mặt người khác. Một nghiên cứu về các khuynh hướng loạn thần kinh chức năng ở thanh niên⁷⁸ cho thấy gần đây có sự suy giảm từng bước các triệu chứng như đỏ mặt - rõ ràng là từ ý thức hổ thẹn, với sự gia tăng tình trạng không chịu nổi cái nhìn chăm chăm của người khác và lo âu về mùi cơ thể - những triệu chứng hoạn hoàn mới thấy trước và ngay sau chiến tranh. Kết luận ấy, tương ứng với những ấn tượng lâm sàng của riêng tôi, có thể được diễn giải - như tác giả của nghiên cứu trên chỉ ra - như sự thay đổi từ “ý thức hổ thẹn đối với những người xung quanh” ra “ý thức sợ hãi những người xung quanh”, lý do căn bản có thể là xã hội này, như trên đã nói, không còn sẵn sàng chấp nhận sự thể hiện hổ thẹn của cá nhân.

KI GA SUMANAI

Cảm giác được diễn đạt trong đặc ngữ *ki ga sumanai* (“không thoả mãn”, như trong câu “anh ta không bao giờ thoả mãn trừ khi...”) là cảm giác nổi lên khi sự việc không diễn ra như ta đoán chắc nó phải thế. Thí dụ: *kono shigoto o kyo-ju ni shiagenai to domo ki ga sumanai* “Tôi sẽ không vui trừ khi tôi hoàn thành công việc này trong hôm nay”. Cái *ki ga sumanai* xuất hiện trong hình thức ấy rất được lưu ý ở một số điều kiện bệnh học.

Tôi đã phát biểu rằng cái *ki* ấy chỉ sự chuyển động của tâm trí từ lúc này sang lúc khác, và rằng *ki* thể hiện một nguyên tắc hoạt động tâm lý mà căn bản là hướng về khoái lạc. Tôi cũng nói thêm rằng người Nhật dùng *ki* như một cách giám sát một cách khách quan hoạt động tâm lý của chính mình, và bảo đảm sự tự do hay toàn vẹn của tinh thần. Nếu bây giờ ta xem xét đặc ngữ *ki ga sumanai* từ quan điểm ấy, ta có thể rút ra vài kết luận thú vị. Người cảm thấy *ki ga sumanai* là người ý thức được ở mức nhất định hoạt động tâm lý của chính mình như một tổng thể toàn vẹn. Người ấy đi tìm để thoả mãn cái mà mình nhận ra là *ki* của mình, và có thể gạt bỏ mọi thứ khác. Theo nghĩa đó, người ấy có thể gần như được gọi là kẻ ích kỷ. Người ấy có thể đôi khi có vẻ khó cho ta giao tiếp. Nhưng điều ấy cũng có nghĩa là, một cách tương ứng, người ấy miễn cưỡng dựa vào người khác. Vậy thì ta cố gắng phân biệt *sumanai* với *ki ga sumanai*: cảm thấy *sumanai* đối với một người khác có nghĩa là *amae* của mình với người kia vẫn giữ nguyên, trong khi ở cảm giác *ki ga sumanai*, ta không coi người khác quan trọng bằng *ki* của chính mình. Người có khả năng cảm thấy *ki ga sumanai*-kiểu có xu hướng bức bách - có thể được coi là đã trưởng thành khỏi kiểu

amae thơ ấu, và được xếp vào kiểu cá nhân có tính tự trị trong một xã hội như xã hội Nhật Bản vốn thâm trầm và thâm trầm *amae*.

Tuy nhiên, điều ấy chỉ là nói trong phạm vi “bình thường”, ở đó cá nhân biết rằng nếu mình hành động theo cách nào đó, sự bức bách của mình sẽ được thoả mãn; ở nơi sự bức bách không thể được thoả mãn và sự thất vọng - hậu quả của nó - trở thành nguồn đau khổ triền miên, thì phản ứng mang tính bệnh hoạn. Trong trường hợp bình thường, có sự tương ứng giữa cái bản ngã và *ki*, nhưng trong trường hợp bệnh, có sự chia tách giữa hai cái. Nguyên do của sự chia tách ấy có thể là cá nhân, dường như đã trưởng thành khỏi *amae*, thực ra không phải thế, cho nên nuôi dưỡng một cảm giác oán ghét và tủ nhục (*kuyashisa*) bị đè nén. Từ đó có những khác biệt về mức độ thoả mãn cho *ki* tùy theo trường hợp là bình thường hay bệnh hoạn, nhưng đặc ngữ *ki ga sumanai* là thích đáng cho cả hai.

Vậy là việc cùng một từ ngữ hằng ngày *ki ga sumanai* có thể được dùng cho cả cá nhân bình thường lẫn cá nhân mắc chứng loạn thần kinh chức năng kiểu bức bách chắc chắn nói lên rằng tính cách bức bách là phổ biến ở người Nhật. Tất nhiên sự bức bách như thế không chỉ đặc biệt có ở người Nhật; nó tồn tại dưới hình thức này hay hình thức khác ở mọi dân tộc, và rất có thể những dân tộc khác cũng có những đặc điểm nhân cách tương tự. Tuy nhiên, điều mà có lẽ ta có thể miêu tả là: đặc tính của người Nhật là khả năng ghi nhận và tổng kết trong một ngữ *ki ga sumanai* mọi biểu hiện khác nhau của khuynh hướng bức bách. Họ tin rằng trong những trường hợp như thế, chỉ có hành xử sao cho *ki* được thoả mãn mới là tự nhiên, và thực sự coi làm như thế là đáng ca ngợi.

Thí dụ như, ta có thể nói rằng “tính siêng năng” nổi tiếng của người Nhật liên quan đến đặc điểm bức bách được diễn đạt trong ngữ *ki ga sumanai* ấy. Ở Nhật Bản, các công nhân viên trang trại, xưởng máy và văn

phòng lao mình vào công việc không hề thối mái. Không phải họ bị buộc phải làm thế vì nghèo đói, mà vì nếu không làm thế, họ sẽ cảm thấy *ki ga sumanai*. Họ không coi trọng ý nghĩa của công việc hay thành tựu của nó đối với toàn thể xã hội, hay bản thân, gia đình. Họ cũng không ngần ngại hy sinh ở mức độ nhất định vì lợi ích của công việc. Từ quan điểm bản thân công việc, điều ấy có thể là một việc lý tưởng, và không nghi ngờ gì nữa, thật khó mà hoàn thành một cách đúng đắn bất kỳ công việc nào mà không có mức độ nhiệt tình như thế. Tuy nhiên điều nguy hiểm là trước khi cá nhân nhận ra điều đó, động cơ của người ấy có thể chuyển từ công việc theo đúng nghĩa sang cảm giác nếu không làm việc thì sẽ *ki ga sumanai*. Khi một giai đoạn cụ thể của công việc hoàn tất, tất nhiên cá nhân sẽ cảm thấy thoả mãn và nghỉ ngơi. Nhưng vì luôn luôn có thêm công việc chờ đợi, người ấy sẽ sớm cảm thấy *ki ga sumanai* và lại bắt đầu cảm thấy bị công việc thúc ép.

Đó là một vấn đề hằng ngày của người Nhật, trong quá khứ chẳng ai có một hậu ý về nó, nhưng trong những hình thức cực đoan hơn, khuynh hướng này giống y như một chứng loạn thần kinh chức năng kiểu bức bách. Khi mà, vì lý do này khác, cá nhân trở nên không thể kham nổi công việc và làm giảm nhẹ cảm giác *ki ga sumanai*, việc người ấy sa vào một trạng thái u sầu bệnh hoạn không phải không thường xảy ra. Người có bản chất luôn cảm thấy không thoả mãn nếu không làm việc sẽ thấy không thể nào dành thời gian thoát ra khỏi công việc. Cũng không thể làm việc gì một mình vì mục đích hưởng thụ cho bản thân. Thậm chí khi làm việc đó, trong nhiều trường hợp người ấy xuất phát từ ý thức trách nhiệm hoặc phải làm cùng với các đồng nghiệp, khiến cho sự vui chơi mất đi ý nghĩa đúng của nó và bản thân nó trở thành một kiểu công việc. Đôi khi người ấy và bạn bè có thể say mèm, làm não loạn và nhìn chung là nỏi đoá, nhưng việc đó có

thể chỉ cho thấy một ham muốn đào thoát, dẫu chỉ được một lúc, khỏi cảm giác *ki ga sumanai*.

Trong thời kỳ “bùng nổ sự thư nhàn” mấy năm gần đây, mọi người bắt đầu ca tụng các đạo lý của vui chơi, nhưng người ta hoài nghi liệu người Nhật có thực sự học được khả năng tự giải khuây mà không lo lắng hay không. Ngay cả trong lúc vui chơi, họ vẫn lộ ra cái vẻ tự giải khuây vì đó là việc phải làm - nói cách khác, họ cảm thấy *ki ga sumanai* nếu không làm thế. Ở đây cần ghi nhận rằng chính từ *asobi* (tự giải khuây, chơi) có màu sắc khá giảm khinh so với những từ tương đương trong các thứ tiếng phương Tây. Ở đây sự tương ứng gần gũi với Thanh giáo phương Tây là điều thú vị; có thể bản thân Thanh giáo có cội rễ là một hội chứng tâm lý tương tự điều vừa được phác họa.

Thất bại trong việc chấp nhận bất kỳ giá trị tích cực nào của sự vui chơi đúng nghĩa có thể có lý do là sự thâm nhuần sâu xa cảm giác *ki ga sumanai* của người Nhật. Nói chung, khi công việc là một nghĩa vụ khách quan và hạn chế trong lĩnh vực của nó, ta có thể được thư giãn khỏi nghĩa vụ và hưởng một giai đoạn tự do. Cũng có thể làm việc không chỉ vì cảm thấy *ki ga sumanai* mà để đạt được khoái lạc tâm lý từ bản thân công việc. Nhưng khi cá nhân là nô lệ của sự bức bách thì không có sự nghỉ ngơi cho tinh thần (*ki*), dù cho người ấy đang làm việc hay vui chơi. Có thể đó là lý do người Nhật nói chung được người nước ngoài coi là đứng đắn, cứng nhắc, không có tinh thần hài hước. Đó là một ý tưởng cực kỳ nghịch lý, nhưng dường như có thể chính ham muốn *amae* của người Nhật dẫn họ tới việc khước từ nó khi họ thấy nó khó được thoả mãn trong thực tế, cho nên họ thường bị kẹt trong trạng thái tâm trí bị bóp nghẹt thể hiện bằng *ki ga sumanai*.

TÌNH CẢM ĐỒNG TÍNH (HOMOSEXUAL FEELINGS)

“**T**ình cảm đồng tính” nói ở đây không phải là đồng tính ái theo nghĩa hẹp. Từ đồng tính ái thường được dùng để nói về trải nghiệm hấp dẫn giới tính và khuynh hướng tính giao giữa các thành viên của cùng một giới, nhưng tôi dùng “tình cảm đồng tính” ở đây theo nghĩa rộng, để nói về những trường hợp những kết nối cảm xúc giữa các thành viên của cùng một giới chiếm ưu thế so với những kết nối cảm xúc với giới đối lập. Vì thế chúng tương ứng đại khái với cái thường được gọi là “tình bạn”, nhưng khi tình bạn thường chỉ nhấn mạnh đến thiện chí tồn tại giữa bạn bè, thì trong trường hợp này sự nhấn mạnh đặt vào việc những kết nối cảm xúc làm thành cơ sở cho tình bạn đi trước tình yêu giữa hai giới. Sự xuất hiện của tình cảm này cũng không hạn chế đặc biệt trong phạm vi bạn bè, vì nó có thể xuất hiện giữa thầy và trò, giữa các thành viên lão thành và non trẻ của một tổ chức, hay thậm chí giữa cha mẹ và con cái thuộc cùng giới.

Hơn thế nữa, cần nhấn mạnh rằng mặc dù tình cảm đồng tính ấy có thể tồn tại chung với đồng tính ái theo nghĩa hẹp, nó không nhất thiết luôn luôn phát triển thành kiểu đồng tính ái bó hẹp ấy; nếu có thì khả năng thực tế là rất ít. Tình cảm đồng tính ấy, trong bản thân nó, rơi vào trong phạm vi cái bình thường, và được trải nghiệm bởi mọi người trong quá trình trưởng thành, dù cho dường như có những khác biệt cá nhân, xã hội và văn hoá về độ kéo dài của giai đoạn mà tình cảm ấy nổi trội. Thí dụ như, có thể một cá nhân bình thường về giới tính và đã có một đời sống hôn nhân bình thường nhưng về mặt cảm xúc vẫn chịu sự ngự trị của những cảm xúc đồng tính.

Nhận thức của tôi về tầm quan trọng của tình cảm đồng tính ở Nhật có liên quan đến cú sốc văn hoá mà tôi đã miêu tả ở Chương một. Tôi ngạc nhiên khi khám phá ra sự nhân mạnh đặc biệt ở Mỹ, không như tục lệ Nhật Bản truyền thống, đối với những mối liên kết giữa các giới, không chỉ sau hôn nhân mà cả trước đó nữa. Đúng là những năm gần đây Nhật Bản đã ngày càng giống Mỹ về mặt này, nhưng khuynh hướng cũ vẫn như còn dai dẳng ở tầm mức lớn. Thí dụ như, khi ta mở một dạ tiệc ở Mỹ, hai giới hầu như luôn luôn có số lượng ngang nhau để cặp đôi, nhưng điều ấy ở Nhật thì rất hiếm. Người Nhật thường đi chơi theo nhóm, bắt đầu là những chuyến dã ngoại ở nhà trường và tiếp tục cho đến lúc thành niên - khi cá nhân thường đi du lịch với các thành viên cùng công ty hay tổ chức mà họ thuộc về - nhưng trong những trường hợp ấy họ thường không mang theo gia đình. Ở Mỹ, người ta thường đem theo gia đình trong các chuyến du lịch. Tất nhiên ngay cả ở Mỹ, sự giao tiếp xã hội với các thành viên cùng giới tồn tại không chỉ trước mà cả sau hôn nhân, nhưng về nguyên tắc quan hệ hôn nhân hay quan hệ của các tình nhân bao giờ cũng được ưu tiên. Vì các thành viên cùng giới mà luôn luôn cùng hành động hay thể hiện sự thân mật quá đáng sẽ lập tức đứng trước khả năng bị nghi ngờ là đồng tính ái, và người ta đặc biệt nhạy cảm về chuyện này. Trong khi đó, Nhật Bản là nơi lý tưởng để hưởng thụ tình bạn với các thành viên cùng giới một cách công khai và không hổ thẹn. Điều được cho là sự hấp dẫn của xã hội Nhật đối với những người đồng tính ái ở phương Tây có thể có phần do ngay từ đầu trong xã hội Nhật Bản đã không có chút dè dặt nào về đồng tính ái, và có phần do sự khoan dung cực kỳ đối với những biểu hiện của tình cảm đồng tính.

Tôi không biết có tác phẩm văn học nào vẽ lên được chuẩn xác bản chất của xúc cảm đồng tính trong xã hội Nhật chuẩn xác bằng *Kokoro* của

Natsume Soseki. Ngay từ lúc chàng trai trẻ - xuất hiện như ngôi thứ nhất, người kể chuyện – lần đầu bắt gặp trên bãi biển Kamakura nhân vật mà sau đó anh gọi là Sensei, anh đã bị lôi cuốn đến với ông và cảm thấy bị thôi thúc mãnh liệt phải làm quen ông. Khi người đàn ông kia bơi, anh cũng bơi liền theo sau, nhưng vì Sensei không để ý gì đến anh, anh không có cơ hội nào để bắt chuyện. Tuy nhiên, một hôm, dịp may lý tưởng đã đến, khi Sensei, lên bờ lấy kimono mặc vào, thì chiếc kính của ông nằm dưới tấm áo, rơi xuống đất.

Chàng trai lập tức cúi đầu và luồn tay xuống dưới ghề, lượm chiếc kính lên, và đưa lại cho Sensei. Việc này cho anh cơ may mở đầu cuộc làm quen. Ở đây có một sự giống nhau gần như đáng kinh ngạc với mưu mô của một người đàn ông bắt quen một người đàn bà mà anh ta mơ tưởng. Cách nào thì cảnh này cũng chứa đựng không khí của sự hấp dẫn hơi bị kìm nén như thường nảy sinh trong một cuộc chạm trán tương tự giữa đàn ông và đàn bà.⁷⁹

Dường như tác giả hoàn toàn nhận thức được điều mà mình sáng tạo trong cảnh này, vì sau đó, ở cuối cuốn tiểu thuyết, sau khi nhân vật chính đã có thói quen đến thăm Sensei, ông này hỏi anh vì sao anh đến thường xuyên vậy, rồi cho anh biết rằng những cuộc thăm viếng của anh là “vì tình yêu”. Sững sốt, nhân vật chính khăng khăng nói là chẳng có gì liên quan đến tình yêu, nhưng Sensei vẫn khẳng định: đó là một bước đi đến tình yêu. Ông giải thích: “Cậu đến chỗ ta, một người đàn ông cùng giới tính, như một bước trên con đường làm tình với kẻ khác giới.”

Bên cạnh đó, tiểu thuyết *Kokoro* chứa nhiều đoạn miêu tả sự vận hành của tình cảm đồng tính. Hoá ra rõ ràng là trong thời sinh viên, Sensei đã ít nhiều ép bạn mình là K đến ở cùng phòng trọ của mình - động cơ ở đây

hiển nhiên có bản chất đồng tính ái. Vào lúc đó, anh thích cô con gái của bà chủ nhà, nhưng, cũng lo sợ bị rơi vào bẫy của bà mẹ, anh mang một tâm trạng bối rối, không dứt khoát. Vì thế, anh bỏ qua sự phản đối của bà chủ nhà và, bằng cách chia sẻ phòng trọ với K, anh tìm cách phục hồi sự ổn định tâm lý đã mất đi vì quan hệ với kẻ khác giới. Tuy nhiên tác dụng chỉ là nhất thời; ngay khi K bắt đầu có một tình bạn cá nhân với bà chủ nhà và cô con gái, Sensei nổi cơn ghen tuông. Sự ghen tuông có thể một phần do cảm giác tình yêu của hai người đàn bà dành cho anh đã bị K đánh cắp, nhưng dường như phần nhiều hơn là do sự oán ghét vì K thể hiện sự quan tâm đến hai người đàn bà hơn là đến anh. Anh đã tin rằng chủ nghĩa lý tưởng có chiều hướng khổ hạnh của K sẽ giữ anh ta tránh khỏi mọi dính líu với kẻ khác giới, và đã hiến cho K tình bạn mê đắm của mình trên cơ sở ấy. Tình bạn này bị một cú trời giáng khi K thú nhận với anh tình yêu của mình với cô con gái. Một mặt, anh trách cứ K với những lời y như những lời K đã dùng với anh: “Một người đàn ông mà không ham muốn nâng mình lên về mặt tinh thần là một thằng ngốc”; và mặt khác anh trả thù bằng cách đánh K một trận toi bời và thoả thuận với bà chủ nhà là chính mình sẽ cưới cô con gái. Ngay khi làm như vậy, anh có một cảm giác tội lỗi (*sumanai*) day dứt đối với K, nhưng vài ngày sau, trước khi anh có dịp xin lỗi, K đã tự tử, và cú sốc làm cho Sensei trở thành con mồi của cảm giác hoàn toàn tuyệt vọng.

Kể từ lúc đó Sensei bị bóng ma của K ám, cho đến cuối cùng ông cũng theo chân K vào cái chết bằng cách tự tử; nhưng ngay cả trong thời kỳ này ông cũng không nói một lời với vợ mình về mối quan hệ sâu xa với K. Ta còn có thể có sự phô diễn nào rõ ràng hơn thế về những cảm xúc đồng tính?

Tôi nói về *Kokoro* đã khá dài, nhưng tôi muốn đưa ra thêm một điều: cuốn tiểu thuyết không chỉ tường trình một cách chuẩn xác về sự ưu tiên

cho những tình cảm đồng tính trong xã hội Nhật, mà còn thể hiện sự phê phán tình trạng ấy, vì số phận của Sensei và K là bằng chứng hùng hồn nhất cho sự thật là: việc tập trung đặc biệt vào tình bạn trai thường có thể dẫn những người trong cuộc đến chỗ hủy hoại. Thậm chí ta ngờ rằng khi Sensei nói với nhân vật chính một cách khó hiểu: “Dù sao thì tình yêu là tội lỗi, cậu biết chứ? Và cũng thiêng liêng nữa”, là ông đang nghĩ đến không phải quan hệ với cô con gái bà chủ nhà mà là quan hệ với K. Điều ấy được hậu thuẫn bởi nhận xét ngay sau đó của ông rằng tình cảm của nhân vật chính đối với ông là đáng ngờ.

Tất nhiên sẽ là đi quá xa nếu cho rằng khi Sensei nói về tình yêu, ông chỉ nói về các quan hệ đồng tính. Ta có thể nhìn lời phát biểu “tình yêu là tội lỗi” ở giá trị bề mặt của nó là chỉ ra rằng tình yêu dẫn đến tội lỗi, và điều đó hoàn toàn có nghĩa như lời cảnh báo đừng dính líu đến đàn bà. Nhưng ta không thể không cảm thấy rằng diễn giải như thế là quá hời hợt, và rằng thực ra tác giả ám chỉ một điều gì khác, vì mối quan hệ mà mà tiểu thuyết thực sự muốn phán xét là thái độ của Sensei đối với K, là cái trong thực tế đã phá hỏng những quan hệ ái tình với phụ nữ. Cách nào thì đó cũng là kinh nghiệm của riêng ông trong quá khứ, khi sự mê thích của ông đối với K đã trở ngược, đưa ông tới chỗ trả thù K, và khiến ông khước từ sự mê thích mà nhân vật chính thể hiện với chính ông. Ông từng nói khi có dịp: “Cậu không nên tin cậy ở ta nhiều quá. Rồi sau cậu sẽ chỉ hối tiếc thôi, và lúc ấy cậu sẽ trả thù một cách tàn bạo vì mình đã bị lừa gạt đấy.” Ông nói thêm: “Cứ nhớ là mình đã quỳ gối trước ai đó, là người ta muốn sẽ có ngày chà đạp kẻ đó dưới chân. Ta thích khước từ sự tôn kính hôm nay để tránh nỗi si nhục ngày mai. Ta thà chịu cô đơn bây giờ hơn là phải chịu cô đơn hơn nữa trong tương lai. Chúng ta đang sống trong một thời đại của tự

do, độc lập, và bản ngã, và ta hình dung sự cô đơn ấy là cái giá chúng ta phải trả cho nó.”

Câu nói vừa dẫn của Sensei thật là sâu sắc trong những hàm ý của nó, nhưng để hiểu nó một cách đúng đắn, trước nhất ta cần phải làm rõ chính cái điều mà ông trách cứ một cách cay đắng. Những gì đã nói ở đoạn trước tự nhiên khiến ta nghĩ câu trả lời là “tình cảm đồng tính”, điều này lại đưa đến câu hỏi: cuối cùng thì nó nghĩa là gì? Phải chăng nó chỉ là tình cảm nhằm vào các thành viên cùng giới? Rõ ràng đó không phải là lời giải thích. Rõ ràng không có gì đáng khiển trách đối với một cảm xúc chỉ đơn giản vì nó hướng về kẻ cùng giới. Nếu bây giờ ta trở lại định nghĩa đưa ra ở đầu phần này và định nghĩa tình cảm trong trường hợp nó được ưu tiên hơn những quan hệ với kẻ khác giới là đồng tính, thì đường nét chung sẽ trở nên xác định rõ ràng hơn, mặc dù tôi vẫn không cảm thấy như thể là nắm được bản chất vấn đề.

Tất nhiên, ta có thể có được vài manh mối tổng quát về cái gì là nguy hiểm từ thí dụ vừa dẫn trong *Kokoro*, nhưng ta có thể cảm thấy lúng túng nếu được yêu cầu diễn đạt cái *gestalt* thành lời. Dù sao tôi tin rằng ta có thể rọi thêm ánh sáng vào vấn đề này khi nói rằng bản chất của những cảm xúc đồng tính ấy là *amae*. Tôi xin nói thêm ngay là tất nhiên *amae* cũng xảy ra giữa hai giới đối lập chứ không hề đóng khung trong trường hợp các cảm xúc đồng tính. Ở Nhật Bản nói riêng, *amae* được truyền thống coi là một cảm xúc trải nghiệm giữa các giới. Nói chung, *amae* là một điều đi đôi không thể tách khỏi tình yêu (ko), và tình yêu, như được nói trong *Symposium* (Tiểu luận) của Plato, dù đối tượng là kẻ khác giới hay đồng giới, cũng là như nhau. Ngay cả như thế, tôi vẫn tin rằng nói chính xác thì bản chất của tình cảm đồng tính là *amae*. Để sau hãy nói về những lý do tâm lý khiến ta tin như thế, trước tiên tôi sẽ chỉ ra rằng: chấp nhận cách

diễn giải ấy, ta sẽ thấy rõ hơn điều gì bị phê phán trong *Kokoro*. Điều này có thể dẫn đến một bất ngờ cho độc giả người Nhật trước nay, vì *amae* — dù là *amae* của một đứa trẻ đối với cha mẹ nó, của một sinh viên đối với thầy giáo, của một nhân viên công ty đối với thượng cấp, hay của một người trẻ đối với bậc cao niên - được coi là hoàn toàn tự nhiên trong xã hội Nhật. Ta có thể nói, *amae* chắc chắn là một cái gì về cơ bản là vô tội, một thứ không thể thiếu để gắn kết các quan hệ nhân sinh. Thực thế, nhìn dưới ánh sáng ấy, *amae* có thể dường như đáng ca ngợi hơn là phê phán. Chắc chắn có thể tranh luận rằng đó là nguồn gốc của những thành quả tốt đẹp từ sự giao tiếp giữa người với người - tình bạn, quan hệ thầy trò, có thể cả bản thân tình yêu nữa. Sự cảm động của mối quan hệ gần như tình tứ giữa

Yoshisune và Benkei được miêu tả trong *Kabuki* chắc chắn xuất phát từ chỗ nó gọi lên sự giao đãi tinh thần sâu sắc vượt qua mối quan hệ chủ-tớ giản đơn.

Tất cả là sự thật, không thể nghi ngờ. Trong *Kokoro*, Sensei nói: “Tình yêu là tội lỗi... Và cũng thiêng liêng nữa”. Ta có thể nói rằng *amae* cũng vậy, là thánh thiện và vô tội. Dù sao, vấn đề ở đây là *amae* có thể đồng thời trở thành cái gì đó xấu xa. Hiển nhiên, tình bạn, quan hệ thầy trò, và tình yêu, bản thân chúng không xấu; tình bạn của Sensei với K cũng bao gồm thiện cảm và sự tôn trọng, đó là những cái đáng khâm phục trong bản thân chúng, không thể là vấn đề. Vậy thì điều gì đã đầu độc tình bạn? Câu trả lời chắc chắn là *amae* của Sensei đối với K. Chính vì *amae* mà khi Sensei cảm thấy mình bị K bỏ lơ, anh bèn trả thù. Sự mê thích đối với Sensei mà nhân vật chính của tiểu thuyết thể hiện, chắc chắn chứa đựng một ham muốn nghiêm chỉnh là học hỏi, một ham muốn không liên quan gì đến *amae*. Đó là một điều đáng ngưỡng mộ - và có thể chính vì thế mà sau cùng Sensei có khả năng bộc lộ cho nhân vật chính sự thật thảm hại về chính mình. Nhưng

đồng thời, ông không thể khoan dung cho *amae* của nhân vật chính; vì ông biết từ kinh nghiệm của chính mình rằng cái *amae* ấy sẽ dễ dàng trở thành thù hận ra sao. Hy vọng của ông là khi biết được sự thật về ông, nhân vật chính có thể thức tỉnh khỏi *amae* của chính mình và có được một bản ngã mới ra đời.

Mỗi nguy ẩn náu trong *amae* có phần sự bất ổn của *amae* hiểu theo cách thông thường, nhưng cũng dường như có phần do thời đại mà chúng ta đang sống, một thời đại “đầy tự do và độc lập và bản ngã”. Tuy nhiên tôi sẽ để lại vấn đề này sau cùng, và bây giờ sẽ cố gắng tường trình, với sự tham chiếu các lý thuyết của Freud về đồng tính ái, sự biện minh cho điều mình đã nói: bản chất của tình cảm đồng giới là *amae*. Trước hết, người ta thừa nhận một cách rộng rãi rằng một trong những nguyên do chủ yếu của đồng tính ái là như sau: vì lý do này khác, đứa con trai đặc biệt gần gũi mẹ nó trong thời kỳ sơ sinh, và kết quả là khi nó bắt đầu quan tâm đến kẻ khác giới, nó thấy không thể cắt đứt mối liên thông với mẹ. Nó đồng nhất mình với mẹ - trở thành mẹ nó, có thể nói thế - và do vậy đâm ra yêu những đối tượng tương tự như chính mình. Nếu trong nhiều trường hợp đồng tính ái là kết quả của sự gần gũi người mẹ, thì sao không thể nhìn nó như một biểu hiện *amae*. Thật vậy, có một sự thật được quan sát trong lâm sàng: những người đồng tính ái thể hiện với nhau một mức độ *amae* mà thông thường họ sẽ miễn cưỡng thể hiện trước mặt những người khác. Một điều thú vị khác trong lý thuyết Freud là nó cho rằng tình cảm đồng giới đóng một vai trò bệnh học ẩn giấu trong cả chứng loạn thần kinh chức năng lẫn rối loạn tâm thần. Thực tế, tình cảm đồng giới là một khái niệm quan yếu của toàn bộ lý thuyết Freud. Tuy nhiên, riêng “tình cảm đồng giới”, như ta đã thấy, là một thuật ngữ quá mơ hồ. Người ta đã quá tin rằng nó phải được chấp nhận như một khái niệm không cần nghiên cứu kỹ lưỡng. Cần thiết phải

xem xét kỹ hơn nhằm nắm được bản chất thực sự của nó, nhưng Freud đã không làm được, có một lý do mà tôi tin, đó là ông không biết đến một khái niệm cực kỳ thuận tiện là *amae*.

Vậy là lý thuyết Freud về việc tình cảm đồng giới đóng vai trò quan trọng trong bệnh loạn thần kinh chức năng và rối loạn tâm thần với những ý tưởng của Soseki như được tường giải trong *Kokoro* dường như bổ sung cho nhau, trong chừng mực Soseki nói rằng tình cảm đồng giới không có khả năng khắc phục sự cô đơn căn bản của con người mà chỉ làm cho người ta bất hạnh. Nếu ta thay từ đồng tính ái bằng từ *amae* trong cả hai trường hợp của Freud và Soseki, những ý tưởng của họ có lẽ có thể tổng kết như sau: Sự thất vọng hay những xung đột nổi lên từ *amae* đưa đến mọi kiểu khó khăn tâm lý. Ngay cả khi nó được thỏa mãn qua tình yêu, tình bạn, hay tình thương mến giữa thầy trò, nó không cho phép tâm trí được yên bình. Sự thỏa mãn chỉ là tạm thời và không thể tránh khỏi kết thúc trong sự vỡ mộng. Vì trong một thời đại của “tự do, độc lập và bản ngã”, ý thức gắn kết với người khác xuất phát từ *amae* cuối cùng chỉ là ảo ảnh không hơn. Cả hai tác giả đều phát biểu rằng nếu ta không muốn bị vỡ mộng, ta phải chấp nhận sự thật về chính mình và nỗi cô đơn của sự biệt lập.

KUYAMU VÀ KUYASHII

Hai từ nữa có nhiều ý nghĩa trong tiếng Nhật là động từ *kuyamu*, nghĩa là hối tiếc theo nghĩa “hối tiếc vì điều gì đó đã xảy ra mà ta không kiểm soát được hay là quá muộn để làm gì đó về nó” và hình dung từ *kuyashii*, nghĩa là cái gì đó giống như “làm phiền”, “làm buồn lòng” hay “làm nhục”. Chúng đều có chung gốc, và nghĩa của chúng có nhiều cái chung, vì *kuyamu* nghĩa là cảm thấy điều gì đó *kuyashii*, sự “hối tiếc” của cái trước có pha ý tưởng “giá mình biết kịp

thời...” *Kuyamu* rõ ràng là một biến thể của động từ *kuiru*, nghĩa là hối tiếc hay hối hận; có một sự phân biệt tinh tế nhưng quan trọng trong việc sử dụng hai từ, vì *kuiru* diễn đạt sự hối tiếc về điều gì đó mà tự ta chịu trách nhiệm, trong khi *kuyamu* là cách diễn đạt sự hối tiếc vì đã cho phép một nguyên cớ để mình phải hối tiếc. Nói cách khác, trong trường hợp *kuyamu*, hối tiếc thôi thì không đủ: ta phải trở đi trở lại cảm giác “giá như mình...” mãi không dứt trong tâm trí. Hay là ta có thể định nghĩa *kuyamu* như sự hối tiếc vì tự để mình rơi vào một tình thế bị buộc phải cảm thấy hối tiếc. Nói gọn thì *kuyamu* thể hiện một trạng thái tâm trí bị vướng bận và phức tạp hơn nhiều so với *kuiru*. Và tôi thấy dường như cực kỳ thú vị là tiếng Nhật có một từ thường ngày đơn giản để diễn tả một trạng thái tâm trí như thế.

Để khóc thương một người chết, người Nhật có tục diễn đạt sự thương tiếc với gia đình người chết bằng câu *okuyami moshiagemasu* (cho phép tôi bày tỏ *kuyami* của mình). Trước đây rất lâu tôi không làm sao thấy được vì sao câu ấy được coi là diễn đạt sự đồng cảm với tang quyến, có lẽ vì lúc đó bản thân tôi chưa có sự trải nghiệm về việc mất đi một người bà con thân thiết. Tuy nhiên khi tôi đã có trải nghiệm ấy, cuối cùng tôi đi đến chỗ hiểu được nghĩa của câu quy ước ấy. Nói gọn, khi tôi mất đi một người thân, tôi có một cảm giác hối tiếc không thể dung thứ. Tôi tự nhủ, giá mà mình làm thế này thế nọ... Và mặc dù tôi biết rằng chẳng có sự hối tiếc nào đảo ngược được việc đã xảy ra, tôi vẫn không thể làm cho mình thôi hối tiếc trong một thời gian. Tôi trải nghiệm một cảm giác mới, đó là có tội với người chết, và đồng thời tôi cảm thấy hối tiếc vì đã cảm thấy mình có tội. Lúc ấy, lần đầu tiên tôi nhận ra rằng câu *okuyami moshiagemasu* thực ra là một cách diễn đạt sự đồng cảm sâu sắc. Nghĩ đến người chết, tang quyến hầu như chắc chắn cảm thấy mọi kiểu hối tiếc vì những điều đã làm hoặc chưa làm. Bản thân người đến chia buồn, nếu là người gần gũi người chết

trong lúc sinh thời, cũng hầu như chắc chắn cảm thấy một sự hối tiếc nhất định, dù không mạnh bằng sự hối tiếc của gia đình khơi lên sự hối tiếc dường như là cách tốt nhất để biểu đạt sự chia sẻ tình cảm với tang quyến.

Khi ta mất đi một người thân, ta cảm thấy không chỉ nỗi buồn vì sự mất mát mà cả một cảm giác thường xuyên hối tiếc vì những việc đã làm hoặc chưa làm. Và dường như chính vì lẽ đó mà ở cả phương Đông lẫn phương Tây đều có tục lệ để tang người chết. Nguyên nó không phải chỉ là sự xã giao hời hợt đối với người chết, mà là một phương cách đã được thiết định để làm khuây khoả nỗi đau tinh thần do cái chết của một người thân gây ra. Vậy là nguyên do của sự suy sụp tinh thần trong trường hợp như thế đã được xác định, nhưng có những trường hợp khác, sự suy sụp xảy ra mà không có nguyên do xác định rõ rệt. Trường hợp tiêu biểu nhất là trạng thái tâm lý quen được gọi là melancholia (chứng u sầu) và bây giờ được gọi đơn giản là depression (trầm cảm). Trong những trường hợp ấy, nguyên do cơ bản của trạng thái không thể hiện rõ ràng ngay lập tức. (Như trong câu thơ Xuân Diệu “Tôi buồn không hiểu vì sao tôi buồn”? - ND). Mặc dù vậy, người hữu quan luôn luôn chìm trong một cảm giác ủ ê vì mất mát, và rối lòng vì hối tiếc mọi bề cho quá khứ. Về khía cạnh này thì trạng thái và nỗi đau gây ra bởi sự mất mát một người thương cũng tương tự, và Freud⁸⁰, một cách hợp logic, đã tìm cách soi sáng cơ chế tâm lý của cái trước bằng sự tham chiếu cái sau. Cũng lạ là tại sao không có một nhà tâm lý học nào trước Freud từng xem xét đến sự giống nhau ấy nhỉ.

Vậy là, bản thân tôi thấy rất thú vị vì Freud đã không ghi nhận rằng nỗi buồn gây ra bởi sự mất đi người thương và sự trầm cảm có chung một nỗi trạng *kuyami*. Phải thừa nhận rằng phát biểu này dễ đem đến hiểu lầm trừ khi ta giải thích nó một cách chi tiết hơn. Vì Freud đã thảo luận về tình cảm

tự trách cứ quá mức giữ một vai trò dễ thấy trong chứng trầm cảm, dường như ông có thể đã bàn về não trạng *kuyami*. Tuy nhiên câu hỏi đặt ra là bản chất của tình cảm tự trách cứ trong trường hợp này; Freud dường như đã gặp khó khăn lớn nhất trong việc làm rõ điểm này, nhưng nếu ông biết cái khái niệm diễn đạt trong thuật ngữ *kuyami* của tiếng Nhật thì ông đã hầu như chắc chắn dễ tìm ra giải pháp cho vấn đề; vì đặc tính của sự tự trách cứ biểu hiện trong chứng trầm cảm trong thực tế là *kuyami* chứ không phải *kui*. Hơn thế nữa, vì não trạng *kuyami* liên quan mật thiết đến cái được diễn đạt trong hình dung từ *kuyashi*, nó gợi ra một cách thích hợp sự gây hấn nằm ẩn giấu trong chứng trầm cảm mà Freud đã chỉ ra.

Tất nhiên, như đã nói ở đầu phần này, *kuyami* và *kuyashisa* nguyên phát sinh từ cùng một gốc và nghĩa của chúng gần như một, nhưng cách dùng chúng thì khá khác biệt. Trong khi *kuyami* hoàn toàn hướng nội, thì cảm giác *kuyashii* - như trong thành ngữ *makete kuyashii* (“how mortifying to have lost” [mất mát mới đau đớn làm sao], nếu không phải là lời nói thường ngày, dường như gần đúng nhất trong tiếng Anh) - là nhận biết ở mức độ nào đó về thế giới bên ngoài. Trong bản thân *kuyashisa* tất nhiên sự tấn công hướng ngoại cũng đồng thời hướng về bản thân một cách đặc trưng, và chính là khi cái *kuyashisa* vẫn quay về hướng nội nhiều hơn, thì dường như *kuyami* là kết quả. Cách nào, thì trong chứng trầm cảm, chính *kuyami* là nổi bật và hầu như không có ý thức *kuyashisa*. Ta không rơi vào trầm cảm chừng nào ta có thể có cảm giác *kuyashii*, và chính khi cá nhân bị đưa đến một tình trạng thậm chí không còn có thể cảm thấy *kuyashii* thì *kuyami* của một kiểu suy nhược bắt đầu.

Như ta đã thấy, *kuyami* và *kuyshisa* không đặc biệt mang tính bệnh học, mà cũng được thấy ở các cá nhân bình thường. Ta có thể nói, *kuyami* chỉ trở thành trầm cảm khi nó xâm chiếm toàn bộ tinh thần. Ta cũng có thể nói

rằng một trạng thái tâm lý cá nhân là trầm cảm khi có mặt *kuyami*. Ta có thể trình bày rõ sự phát triển của cái *kuyami* ấy khi nói rằng thoát tiên có một trở ngại nào đó cho *amae*. Cá nhân tìm cách thu xếp mọi việc sao cho mình cảm thấy dễ chịu hơn (*kiga sumu*), nhưng sự ám ảnh sẽ không mất đi (*ki ga sumanai*) và người ấy cảm thấy *kuyashi* (một cảm giác mập mờ về sự xúc phạm cá nhân); thậm chí nếu việc ấy tỏ ra không hữu ích thì kết quả là *kuyamu* (một cảm giác hối tiếc thụ động, bất lực). Tuy nhiên, vì cách giải thích này khá giản lược, ta hãy xem xét quá trình ấy một cách cụ thể hơn bằng cách tham chiếu trường hợp một cá nhân mất đi một người thân.

Nhớ lại mối quan hệ của mình với người đã mất, người còn sống cảm thấy hối tiếc mọi bề. Không nghi ngờ gì nữa, điều ấy thể hiện một cảm giác tội lỗi theo kiểu nào đó, nhưng vấn đề lại một cái gì đó không thỏa mãn, vì tận đáy lòng người ấy hối tiếc là đã bị buộc phải cảm thấy tội lỗi như thế. Mặc dù bên ngoài là tự trách cứ, theo cách nào đó nó là sự oán trách đối với người chết, nếu không thì là oán trách số phận. Điều đó - vì trong lòng, người ấy mong muốn mình không phải cảm thấy tội lỗi - là một kiểu *amae*. Nhưng cùng lúc, vì trong thực tế không thể nào xoá đi cảm giác tội lỗi, ta cũng có thể nghĩ đó là một sự bất khả *amaeru*. Nói gọn, người ấy trải nghiệm một kiểu xung đột với người đã chết trong lúc sinh thời, nhưng tìm cách để không trở nên bị ám ảnh (*ki ga sumanai*) về điều đó trong khi người kia còn sống. Tuy nhiên một khi người đó chết đi, người ấy không còn có thể vứt bỏ cảm giác ấy nữa (*ki o sumasu*). Dù cảm thấy “buồn lòng” (*kuyashii*) thế nào vì đã không làm điều gì đặc biệt trong lúc người kia còn sống, thì bây giờ cũng đã quá muộn. Kết quả là người ấy đành chấp nhận cảm xúc *kuyami*.

Cuối cùng, tôi muốn xem xét ngắn gọn việc người Nhật đặc biệt thiên về tâm trạng ấy - rõ ràng là thế, xà *kuyami* và *kuiyashii* là những sự nổi dài

của não trạng *amae*, như đã thể hiện ở đoạn trước. Khuynh hướng, nổi bật ở người Nhật, đồng cảm với những tính cách như Hangan trong *Chushingura* liên quan chặt chẽ đến điều ấy. Sato Tadao⁸¹, người đã thể hiện sự thấu hiểu sâu sắc khi thảo luận vấn đề này, phát biểu rằng tình cảm yêu mến mãnh liệt của người Nhật đối với những nhân vật anh hùng đại chúng như Yoshitsune, Kusunoki Masashige, “bốn mươi bảy samurai trung thành” và Saigo Takmori - tất cả bọn họ cách này cách khác đều chịu bất hạnh hay thất bại - là dấu hiệu của một kiểu khổ tâm về luân lý. Tôi tin diễn giải này là tuyệt đối đúng, nhưng não trạng ấy có thể được miêu tả trong tiếng Nhật mang tính đời thường nhiều hơn như một sản phẩm của *kuyashisa*. Người Nhật rất thiên về tình cảm *kuyasjisa*, và khá lạ lùng là dường như họ yêu quý tình cảm ấy, không hề nghĩ rằng tình cảm *kuyashisa* đúng nghĩa là cái gì đó khó chịu. Họ đồng nhất mình với những gương mặt lịch sử ấy, những người dường như đã mang đầy tình cảm *kuyashi*, và bằng việc tán dương những gương mặt ấy, họ tìm cách đạt tới sự thanh tẩy cái *kuyashisa* của chính mình.

Cũng khuynh hướng ấy trở nên rõ rệt không chỉ đối với các nhân vật lịch sử, mà cả với những gương mặt đương thời nữa. Ta có thể kể một thí dụ gần đây là sự đồng cảm mà công chúng dành cho Zenkyoto. (Thực tế, một thuật ngữ đặc biệt, *shinjo sampa*, đã được tạo ra với nghĩa là một cảm tình viên của phong trào Zenkyoto). Tất nhiên điều ấy có thể là dấu hiệu cho thấy bản thân những quan điểm của Zenkyoto biện minh cho một cảm tình cao độ của công chúng, nhưng tôi cảm thấy chắc chắn rằng có cái gì hơn thế nữa, vì ngay cả những người đứng về phía Zenkyoto một cách mơ hồ phần lớn đã nhanh chóng ngưng tán thành phong trào vì những hành vi bạo lực của nó mà họ chỉ chấp nhận như một điều “không thể tránh”. Mỗi

khi cảnh sát chống bạo động ra tay đàn áp Zenkyoto vì những hành vi bạo lực ấy, có một khuynh hướng chung đứng về phía phong trào này. Quá hiển nhiên là phản ứng ấy được kích động bởi sức mạnh áp đảo của cảnh sát chống bạo động so với Zenkyoto. Nói cách khác, phần lớn những người khách quan đồng nhất mình một cách vô thức với *kuyashisa* mà các sinh viên Zenkyoto có lẽ đã cảm thấy, và hậu quả là họ dành cho những người này sự ủng hộ về mặt tình cảm ngay cả trong khi phê phán về mặt lý trí.

Trong sự đồng cảm dành cho cảm xúc *kuyashisa*, người Nhật dường như khác người phương Tây một cách đáng kể. Tất nhiên, ý tưởng trả thù hiện diện ở phương Tây, nhưng trong khi sự trả thù ở đó liên kết chặt chẽ với ý thức công lý, thì không nhất thiết là thế với *kuyashisa* của người Nhật. *Kuyashisa* liên kết với *amae* thì đúng hơn. Tâm trạng *ressentiment* (oán trách) được nói đến ở phương Tây gần đây có thể có phân xích lại gần *kuyashisa*, nhưng nó vẫn được coi như một cảm xúc mà người ta không muốn nói cho người khác biết, về khía cạnh ấy nó tương phản với tầm quan trọng được dành cho *kuyashisa* ở Nhật. Theo Nietzsche, sự oán trách bắt nguồn từ quan điểm nô lệ nằm phía sau giáo lý Ki-tô. Thực ra ngay cả trước Nietzsche, thì Kierkegaard đã cảnh báo chống lại tác hại gây ra bởi sự oán trách - mặc dù quan điểm của ông về giáo lý Ki-tô khác về cơ bản.⁸²

Trong thời hiện đại, Max Sheler⁸³ đã thảo luận về sự oán trách một cách chi tiết, nhưng, giống như mọi người khác, ông phê phán nó. Điều có ý nghĩa nhất là cùng cảm xúc ấy nhận được những sự đánh giá hoàn toàn khác nhau ở Nhật Bản và ở phương Tây, nhưng chắc chắn lý do phụ thuộc vào sự có mặt hay vắng mặt của não trạng *amae*.

Ngay cả ở Nhật, cảm xúc *kuyashisa* đúng nghĩa không hề được coi là dễ chịu, và mọi người nhận thức rằng nó thường là nguyên do trực tiếp của

những tâm trạng bệnh hoạn. Song mặc dù thế, cảm xúc này vẫn được tôn trọng, điều này cuối cùng chỉ có thể gán cho thái độ khẳng định của người Nhật đối với *amae*. Mặt khác, người phương Tây phê phán sự oán trách, nhưng như thế không có nghĩa là sự oán trách do đó mà mất đi - chứng cứ lý tưởng chính là việc Nietzsche, kẻ tấn công giáo lý Ki-tô dữ dội đến thế, bản thân lại là người thực sự chứa đầy sự oán trách. Điều thú vị là, dẫu sao thì con người hiện đại ở phương Tây cũng từng bước bị lôi kéo đến gần tâm lý *amae*, thông qua nỗi trạng thể hiện trong thuật ngữ *ressentiment*.

CẢM GIÁC TỔN THƯƠNG

Một nhóm từ khác được coi như biểu tượng của một khía cạnh tâm lý người Nhật tập trung ở danh từ *higai*. Từ này viết bằng hai chữ Hoa có nghĩa lần lượt là “tiếp nhận” và “tai hại”, chưa được dùng trong tiếng Nhật trước thời Minh Trị Phục hưng 1868, sau đó mới được sáng tạo làm một thuật ngữ pháp lý để chỉ sự tổn hại mắc phải (*higai*) hay đối tác xấu (*higaisha*). Về sau nó được các nhà tâm thần học dùng để dịch từ tiếng Đức *Beeinträchtigung* trong những đặc ngữ như *Beeinträchtigungswahn* (*higaimoso* trong tiếng Nhật). Như vậy, thú vị ở chỗ từ mới này, mặc dù nguyên gốc là một thuật ngữ kỹ thuật, đã mau chóng nhập vào khẩu ngữ phổ thông, và làm nảy sinh những đặc ngữ khác như *higaisha ishiki* (ý thức về sự mắc sai lầm, hay ý thức bất bình), và *higaiteki*. Từ sau cùng là một hình dung từ (hay, nếu thêm ngữ tố *ni* thì thành trạng từ) được tạo nên bằng cách thêm hậu tố *-teki*, và rất khó dịch một cách ngắn gọn ra tiếng Anh. Từ đó “coi cái gì đó là *higaiteki*” có nghĩa “coi cái gì đó (một cách sai lầm) như sự tấn công hoặc chỉ trích bản thân mình”, “coi cái gì đó như chĩa vào mình”. Chẳng hạn như nói “to take

something injuriously” (coi cái gì đó là gây tổn hại) thì không hay đối với tiếng Anh, dù có thể hiểu được.

Việc người Nhật sẵn sàng tiếp nhận và khai triển thuật ngữ này có thể không phải không liên quan đến sự dồi dào các đặc ngữ đã tồn tại trong tiếng Nhật để chỉ sự việc cụ thể là *higai hay* nhận lãnh tai hại. Một thí dụ là việc dùng bị động cách trong tiếng Nhật mà Kindaichi Haruhiko đã chỉ ra.⁸⁴ Người Nhật không hay nói như người Anh: “the house was built by a carpenter” - ngôi nhà được cất bởi một người thợ mộc), mà nói “chúng tôi bị xây một ngôi nhà trên sân chơi của chúng tôi” - tức là một người nào đó (với sự thất vọng của chúng tôi) đến xây một ngôi nhà trên sân chơi của chúng tôi - việc dùng bị động cách không có trong tiếng Anh, cho phép diễn tả tình cảm của lũ trẻ mà trên sân chơi của chúng một ngôi nhà được dựng lên. Cũng như thế với “Hôm nay tôi bị mắc mưa”, một câu tạo điển hình Nhật Bản. Song song với việc dùng bị động cách để chỉ sự tai hại hay tổn thương, việc dùng những đặc ngữ thể hiện sự nhận hay cho một lợi lộc nào đó cũng là đặc điểm dễ thấy của tiếng Nhật, và ta cũng có thể thấy cái đó ám chỉ tâm trạng được gọi lên - cảm giác bất bình hay tổn thương - khi người ta không được nhận một lợi lộc nào đó.

Những đặc ngữ thích hợp khác chỉ cùng cách nhìn ấy là *jama sareru* và *jama ga hairu* (có một việc gì đó ta đang làm mà bị một lực bên ngoài can thiệp hoặc cản trở). Bản thân từ *jama*, viết bằng những chữ Hoa chỉ “ma”, “quỷ”, nguyên là thuật ngữ Phật giáo có nghĩa đen là loài ác ma cản trở nhà sư hành đạo, nhưng đến một giai đoạn nghĩa của nó đi vào khẩu ngữ thông thường để chỉ bao quát hầu hết những thứ có thể quấy nhiễu tâm trí an bình của cá nhân. Hơn thế nữa, chỉ cần thay đổi một chút trong động từ đi sau *jama*, ta có thể diễn tả mọi kiểu tâm trạng rắc rối - chẳng hạn như *jama*

suru (cản trở), *jama ni naru* (làm trở ngại), hay *jama nisuru* (coi như sự cản trở hay tác hại).

Sự thích thú đối với hiện tượng ngôn ngữ này có lần đã thúc đẩy tôi viết một bài nói về mối quan hệ giữa việc nhận thức cái *jama* và não trạng *amae*.⁸⁵ Tôi viết: “Nguyên mẫu của *amae* tất nhiên là *amae* của trẻ em; trong trường hợp này, có sự cố gắng độc quyền đối tượng của *amae* - người mẹ - và một sự ghen tuông mãnh liệt đối với bất kỳ cái gì lôi kéo sự chú ý của người mẹ sang kẻ khác. Những cá nhân khác xuất hiện như là *jama* (những vật cản đường, sự cản trở) đối với bé và như thế bé tìm cách gạt bỏ họ. Việc cá nhân thường có được nhận thức ấy về *jama*, khi người ấy *amaeru*, có thể liên quan đến sự thật là: cuối cùng thì chuyện *amae* được thoả mãn hay không, phụ thuộc vào người khác, vào người mà cá nhân hữu quan chấp nhận một thái độ phụ thuộc thụ động. Vì đối tượng của *amae* không thể được hoàn toàn kiểm soát bởi bản thân mình, cá nhân hữu quan có khả năng bị đau đớn hay là mục tiêu của người ấy bị quấy nhiễu.”

Nói gọn, ta có thể nói cảm giác bị cản trở hay quấy nhiễu - cảm giác bị hại - liên quan chặt chẽ với não trạng *amae*, và chính sự ngự trị của não trạng *amae* trong xã hội Nhật đã làm nổi lên nhận thức mạnh mẽ đến thế về *jama*. Chẳng hạn, cũng cảm giác bất bình ấy vận hành trong những phản ứng như *sumeru* và *higamu* đã được giải thích. (Trong phần Từ vựng của *amae*). Ngay cả ngoài những trường hợp, như với *jama sareru* và *jama ga hairu*, khi cảm giác mình bị là bên thiệt hại đã hoàn toàn rõ ràng, một cảm giác tương tự vẫn ẩn giấu ở hậu cảnh trong hầu hết các trường hợp mà từ *jama* được sử dụng. Chẳng hạn, não trạng gây hại *jama suru* chỉ là mặt trái của não trạng bị hại *jama sareru*, và có lẽ dựa trên kinh nghiệm thì cái sau lại có trước cái trước *jama ni suru*.

Cảm giác có cái gì đó cản đường hơi mang nghĩa bị hại, và có thể trùng hợp với *toraware* (xem phần Nỗi trạng *toraware*). Lại nữa, cảm giác có ai đó “cản đường” (*jama ni naru*) là sự quốc tế hoá cảm giác của người bị cản trở (*jama sareru*) bởi chính mình; vì ta không thể gạt bỏ sự cản trở, cuối cùng ta đi đến chỗ nhìn chính mình như một trở lực.

Như ta đã thấy, “nỗi trạng nạn nhân” (victim mentality) dường như là một thành tố nền tảng mang tính hết sức thường ngày của nỗi trạng Nhật Bản, và một đặc ngữ, *higaisha ishiki* (ý thức mình là nạn nhân) đã được đặc biệt chế ra. Ngữ này, không nói về một cảm giác bất bình nhất thời mà nói về ý thức bản thân vị trí xã hội của chính mình là vị trí của một nạn nhân, tự nhiên ra đời để đáp ứng một nhu cầu cảm thấy. Thực vậy, Maruyama Masao đã chỉ ra nghịch lý này: những người có vị trí lãnh đạo trong các lĩnh vực khác nhau của xã hội Nhật, bất kể vị trí lãnh tụ của mình, vẫn buồn phiền vì cảm giác mình là nạn nhân.⁸⁶ Maruyama liên hệ điều ấy với việc xã hội Nhật đã phát triển, có thể nói thế, trong một không gian bó hẹp, nhưng chắc chắn nó cũng có thể được nhìn như bắt nguồn từ ý thức coi mình là bên bị thiệt hại - nói gọn là nỗi trạng *amae* - ẩn giấu trong lòng người Nhật.

Vậy là, cảm giác mình là nạn nhân mà tôi vừa thảo luận, thích hợp với cá nhân bình thường, và hoàn toàn hiểu được dưới ánh sáng những quan hệ nhân sinh đặc hữu của người Nhật. Tuy nhiên, đôi khi có những trường hợp cảm giác tổn thương được xác định cực kỳ rõ rệt nhưng lại không thể giải thích trong sự liên quan với hoàn cảnh mà cá nhân thấy chính mình ở trong. Đó là điều mà các nhà tâm thần học gọi là bức hại cuồng (ảo giác bị bức hại) và người mắc phải nó tự coi mình là nạn nhân chính. Sự khác biệt với cảm giác bị hại của người bình thường là với người sau, cảm giác ấy không

bao giờ được giữ một mình mà được chia sẻ với nhóm mà người ấy thuộc về, trong khi người mắc phải mặc cảm bị bức hại thì tin rằng chỉ có mỗi mình là nạn nhân của một mưu đồ nào đó.

Não trạng của người mắc chứng bức hại cuông có thể khó hiểu ở bề mặt, nhưng có thể hiểu nếu được nhìn về căn bản như một biến dạng bệnh hoạn của não trạng *amae*. Chứng cứ chính của điều này là bệnh nhân bị cô lập ngoài xã hội, và cũng rất thường bị cô lập trong gia đình. Trong không ít trường hợp người ấy đã lớn lên mà không được trải nghiệm cái gì là *amaeru* đối với người khác. Nguyên do chính ở đây dường như là môi trường trong đó người ấy lớn lên - dù có một ít trường hợp bản thân môi trường dường như đã bị định hình bởi sự miễn cảm nội tại quá mức của chính người ấy. Người ấy lớn lên hầu như bị đè bẹp dưới những áp lực mà những người xung quanh không nhìn thấy. Ngay cả khi cuối cùng đến lúc thức tỉnh về cái tự ngã của mình, người ấy vẫn không có khả năng nhận biết bản thân mình đúng như bản thân mình. Người ấy chỉ có thể biết rõ bản thân theo kiểu “bị ai đó cản trở”, “bị moi óc”, “bị giao cho làm một việc”, “bị ai đó điều khiển”.

Khi trạng thái ấy có thể quan sát được, các bác sĩ cho nó cái tên là tâm thần phân liệt; một số khá đông những người mắc bệnh bắt đầu với những triệu chứng này là người trẻ. Trong những trường hợp cá nhân chỉ thể hiện các dấu hiệu của bệnh khi gặp một tình thế đặc biệt, nguy hiểm và sau khi người ấy đã được xác lập về mặt xã hội, những ảo tưởng bị hại sẽ có những hình thức cụ thể hơn. Chẳng hạn, người ấy có thể nhìn thấy hàng xóm thì thầm với nhau và lập tức tưởng tượng là họ đang nói xấu mình. Những ảo giác ấy thường được hậu thuẫn bởi các ảo giác vĩ cuông; bệnh nhân có thể cho rằng mình bị bức hại vì mình là một nhân vật quan trọng đặc biệt. Cần nói thêm rằng, các ảo giác bị bức hại và vĩ cuông không bó hẹp trong

những trường hợp được chẩn đoán là tâm thần phân liệt mà cũng xuất hiện trong những kiểu bệnh khác nữa.

Theo đuổi xa hơn nữa vấn đề trên sẽ có nghĩa là đi sâu quá về kỹ thuật, vậy nên tôi ngừng ở đây. Vấn đề tôi mong muốn xác định là phần lớn những người thể hiện các triệu chứng ảo giác bị bức hại hay vĩ cuồng sau khi thành niên, ngay từ lúc đầu đã bị mắc vào cái mà tiếng Nhật gọi là *shunen*⁸⁷ (suy nghĩ ủ ê, đặc biệt với những tình cảm hận thù; sự ngoan cố khác thường trong mối liên quan đến một mục đích đặc biệt). Từ này có nhiều hàm ý, và trong ngữ *shunen-bukai* (đây *shunen*), nó gần như diễn đạt não trạng *kuyashi* mà ta đã thảo luận. Tuy nhiên *shunen-bukai* đi xa hơn *kuyashi* ở chỗ nó mang những sắc thái phụ rõ rệt của sự tìm kiếm trả thù. Khi “trả thù” không bắt nguồn một cách đơn giản ở oán thù cá nhân mà được thúc đẩy bởi ham muốn giành chiến thắng trong một lĩnh vực cạnh tranh nào đó được xã hội cho phép, thì cũng sự kiên trì mục đích ấy có thể thường được tán dương hâm mộ (như trong ngữ *shunen no hito*, người của *shunen*). Vậy là, người có đặc tính *shunen* dễ mắc phải ảo giác bị bức hại và vĩ cuồng, giống với người mà đối tượng của sự kiên trì là phi thực tế và chỉ có thể được nhìn như theo đuổi một cảm giác mơ hồ của sự thỏa nguyện hay toàn năng. Một người như thế, hình như là, ngay cả khi không hoàn toàn không có cơ may *amaeru* lúc thơ ấu, ít nhất cũng không bao giờ được hưởng điều ấy theo nghĩa thực sự. Nói cách khác, *amae* hoá hoãn mới tác động như một trung gian để người ấy có thể trải nghiệm sự thấu cảm với người khác. Sự theo đuổi *amae* của người ấy có chiều hướng trở thành tự kỷ trung tâm, và người ấy truy cầu sự thỏa nguyện bằng cách hợp nhất mình với một đối tượng này khác mà bản thân người ấy đã nhắm tới. Trong người ấy phát triển một khuynh hướng rõ rệt là bám víu vào cái gì đó. Nếu

ta hỏi vì sao bám víu như thế, người ấy sẽ không thể có câu trả lời thích đáng; người ấy không thực sự biết được bản thân mình. Khi một người như thế trong quá trình sống cảm thấy mình gặp phải một sự thất vọng có tính quyết định, người ấy có thể hiểu sự thất vọng về mặt lý thuyết, nhưng không thể thực sự chấp nhận nó, và như thế sẽ phát triển những ảo giác bị bức hại và vĩ cuồng, thu mình chặt hơn trong cái vỏ khép kín.

SỰ THIẾU TỰ NGÃ

Đặc ngữ *jibun ga aru*, “có tự ngã”, hay *jibun ga nai*, “không có tự ngã” có thể xa lạ với người Nhật. Từ tiếng Nhật ở đây, *jibun*, để dịch “tự ngã” (self) thường được dùng thay cho các đại từ nhân xưng ngôi thứ nhất như *watakushi*, *boku* hay *ore*, đơn giản có nghĩa là “Tôi”, nhưng nó gợi lên cái nhìn phản thân của tự ngã hơn là những từ kia. Nói theo các ngôn ngữ phương Tây, nó giống như một đại từ phản thân. Vì lẽ đó, trong những câu như “hắn có một *jibun*” hay “tôi không có *jibun*”,

vấn đề đặt ra là sự có mặt hay vắng mặt nhận thức phản thân này về tự ngã của mình như một thực thể. Tuy nhiên, câu hỏi thú vị là vì sao người Nhật lại lưu ý một cách đi ra ngoài thói quen của họ như thế về sự có mặt hay vắng mặt nói trên; ít ra thì ở phương Tây không có sự tương đương chính xác cho đặc ngữ này trong các thứ tiếng khác, dù cho ngữ “hắn không có nhân cách riêng/cá tính (personality)” có thể là gần nghĩa nhất.

Trong các ngôn ngữ phương Tây, việc sử dụng đại từ nhân xưng ngôi thứ nhất bản thân nó được coi là chứng cứ thích đáng của sự tồn tại cái tự ngã. Tuy nhiên điều này khơi lên nhiều câu hỏi, vì việc sử dụng đại từ nhân xưng ngôi thứ nhất không nhất thiết hàm ý một ý thức rõ rệt về cái tự ngã. Chẳng hạn như đứa bé chỉ vừa bắt đầu biết nói: đúng là nó có thể đã sử

dụng đại từ nhân xưng ngôi thứ nhất, nhưng không thể tin rằng nó có một khái niệm khách quan về cái tự ngã của chính mình. Càng khó có thể như thế trong những trường hợp nó nói về bản thân, ở ngôi thứ ba, với cái tên của chính nó - một thói quen được tiếp tục ở Nhật mãi cho đến thời đại tương đối gần đây. Tất nhiên, ngay cả trong những trường hợp như thế có lẽ ta có thể nói theo Kant rằng “Ngay cả trước khi con người có khả năng nói về cái tôi, thì mọi ngôn ngữ, khi sử dụng ngôi thứ nhất, đều bắt buộc xem xét đến cái tự ngã”.⁸⁸ Tuy nhiên, điều ấy chỉ có nghĩa rằng nó có tiềm năng như thế, và không thể nói rằng trong thói quen thực tế cái tôi được suy xét theo cách phản thân; ngay cả khi đại từ ngôi thứ nhất được sử dụng, điều đó là có thể, vì không có ý thức về cái tôi theo đúng nghĩa. Ở phương Tây có sự nhấn mạnh về mặt ngữ học đối với việc sử dụng ngôi thứ nhất, và nhận thức về cái tôi của trẻ con được đánh thức từ rất sớm, cho nên những đặc ngữ tương đương với *jibun na gai* không bao giờ đi vào lời ăn tiếng nói hằng ngày - việc sử dụng những đặc ngữ tương tự chỉ bó hẹp trong những trường hợp bất thường rõ rệt như bệnh tâm thần phân liệt. Còn ở Nhật, đại từ nhân xưng ngôi thứ nhất thường bị bỏ qua, mà dường như đưa đến kết quả trái ngược: khiến cho người ta nhận thức rõ được vấn đề có mặt hay vắng mặt cái tự ngã.

Vậy ta hãy dành một ít thời gian xem xét những đặc ngữ *jibun ga aru* và *jibun ga nai* có nghĩa gì trong tiếng Nhật. Trước hết, một điều hết sức rõ là hai đặc ngữ ấy xác định sự liên quan với xung quanh của người mà những đặc ngữ ấy nói về. “Xung quanh” ở đây tất nhiên không có nghĩa là bối cảnh tự nhiên mà những quan hệ nhân sinh mà người ấy thấy mình ở trong, tức là nhóm. Nếu cá nhân bị chìm ngập hoàn toàn trong nhóm, người ấy không có *jibun*. Nhưng ngay cả khi cá nhân không bị chìm ngập hoàn

toàn trong nhóm - dù người ấy có thể nhận thức được mình là một bộ phận của nhóm và thậm chí có thể, khi có cơ hội, nhận ra một cách khó chịu sự tồn tại của một tự ngã với những lợi ích không trùng hợp với nhóm - người ấy cũng không nhất thiết có một *jibun*. Nếu người ấy đè nén sự khó chịu không vì sự bức bách thể chất từ nhóm mà vì ham muốn được thuộc về nhóm của chính mình còn mạnh hơn sự chịu đựng - hay nếu - cuối cùng thì cũng như nhau cả thôi - sự trung thành mù quáng của người ấy đối với nhóm đưa người ấy đến chỗ giữ im những khác biệt của mình với nhóm, thì người ấy lại phải được miêu tả là *jibun ga nai*. Từ đó, cũng thấy rõ ràng trong những trường hợp nào đặc ngữ *jibun ga aru* là thích hợp. Bản chất của nó không nhất thiết nằm ở chỗ khước từ nhóm; nhưng một cá nhân được nói là có *jibun* khi người ấy có thể duy trì một tự ngã độc lập vốn không bao giờ bị phủ nhận bởi thành viên của nhóm.

Điều quan trọng ở đây là bản chất thực sự của tình huống xung đột vừa miêu tả nằm trong lòng bản thân cá nhân. Nói gọn, cá nhân muốn làm cho lợi ích của nhóm phù hợp với lợi ích của riêng mình. Nhưng nếu, khi điều ấy chứng tỏ là không thể, người ấy tìm cách đấu tranh cho lợi ích của mình, người ấy sẽ bị lên án là ích kỷ hay bướng bỉnh. Theo một nghĩa, thật hết sức oái oăm khi cá nhân trở thành chủ thể của sự phê phán như thế, vì thậm chí nếu người ấy mong muốn thu xếp mọi sự cho phù hợp với lợi ích của riêng mình, thì điều ấy cũng thường là không thể được. Không chỉ là cá nhân không thể đạt được điều ấy trong thực tế, mà sự thất bại của người ấy tạo ra một vết thương sâu trong chính tâm trí người ấy, vì đối với cá nhân thì nhóm về căn bản là chỗ dựa tinh thần sống còn, cô lập khỏi nó sẽ là mất đi “tự ngã” của mình, hơn bất cứ gì khác, hoàn toàn theo một cung cách không thể dung thứ đối với người ấy. Vì thế, cá nhân bị buộc phải lựa chọn việc thuộc về nhóm ngay cả với giá phải trả là tạm thời xóa đi tự ngã của

mình. Thực tế, điều ấy không khác về cơ bản xung đột *giri-ninjo* đã miêu tả ở trên (xem phần *giri* và *ninjo*). Đúng như xung đột *giri-ninjo* vốn cuối cùng bắt nguồn từ *amae*, xung đột giữa cá nhân và nhóm cũng dường như xuất phát từ *amae của cá nhân* vậy.

Như sự xem xét trước đây cho thấy, thoáng nhìn thì tâm quan trọng được gắn với *giri* hơn là với *ninjo*, với nhóm hơn là cá nhân trong truyền thống Nhật Bản, dường như có thể hết sức có lý. Do chính bản chất của nó, con người tìm đến nhóm và không thể sống sót nếu không có nhóm. Nếu sự chối bỏ “cái tiểu ngã” để lợi cho “cái đại ngã” được tán dương như một đạo đức, cá nhân sẽ dễ hành động hài hoà với nhóm. Theo cách đó, sự xích mích trong các quan hệ nhân sinh trong khuôn khổ nhóm được giữ ở mức tối thiểu, và hiệu năng của hoạt động nhóm được tăng cường. Chính điều đó là nguyên do chủ yếu khiến cho từ cổ xưa người Nhật có khả năng kẻ vai sát cánh trong những lần tổ quốc lâm nguy. Cũng với cung cách ấy, công cuộc hiện đại hoá nhanh chóng sau thời Minh Trị Phục hưng làm phương Tây giật mình và nghị lực đã nâng nước Nhật sau Thế chiến II từ chỗ kiệt quệ lên vị trí một trong các đại cường kinh tế thế giới chỉ trong vòng 1/4 thế kỷ, cả hai đều là nhờ vào, không chỉ sự tự nguyện thích nghi và đồng hoá mà ta đã thấy ở Chương hai, mà còn là sự dễ dàng hướng nỗ lực toàn dân về một mục đích duy nhất. Thậm chí triển lãm EXPO’70 ở Osaka có thể được thấy như sự trình diễn cũng đặc tính dân tộc ấy, cả trong cung cách mọi cơ quan nhà nước hữu quan phối hợp thúc đẩy công tác chuẩn bị lẫn trong việc gần một nửa dân chúng toàn quốc đến xem triển lãm sau ngày khai mạc. Một biểu hiện khác của đặc tính ấy có thể được thấy trong việc người Nhật nói chung không thích bất kỳ sự xung đột nào trong dư luận và thích ít nhất là một bề ngoài đồng thuận khi phải đi đến một quyết định.

Thoạt nhìn, đặc tính ấy chắc chắn sẽ có vẻ mang lại kết quả mong muốn. Nhưng thế không có nghĩa là nó có thể được tán thành mà không có sự nghi ngại. Vì thường xảy ra - như ngụ ý trong đặc ngữ “tâm lý quần chúng” - việc nhóm được thúc đẩy bởi mẫu số chung nhỏ nhất của các động cơ có thể có, cho nên nếu có sự ngăn chặn hoàn toàn đối với kháng cự của cá nhân, mọi con đường của cá nhân sẽ bị bịt kín chỉ trừ mỗi con đường mù quáng đi theo hay hoàn toàn lệ thuộc đám đông. Trong trường hợp ấy, con người có chiều hướng ứng xử giống như những kẻ trong chiếc xe điện đông cứng khách đột nhiên chuyển bánh hay ngừng bánh. Không có khả năng chống lại áp lực đột ngột, họ không thể làm gì khác hơn là đơn giản để mặc mình bị đẩy theo mà không hề kháng cự, vì vậy không nhận ra mình bị xô mạnh về phía bị đẩy. Đó là lý do một chiếc xe điện đông người có thể là nguồn gốc của một tai họa đột ngột - và chính xác một sự việc cùng kiểu có thể xảy ra trong một xã hội khi sự kháng cự hữu hiệu của cá nhân đối với nhóm không được phép. Chính kiểu hiện tượng ấy được gọi bằng thuật ngữ cơn điên đại chúng/ lên đồng tập thể (mass hysteria). Chứng hysteria của cá nhân là một cố gắng của cá nhân nhằm có được con đường riêng của mình, và việc bản thân nhóm không cho phép cá nhân có con đường riêng của nó lại có thể, với tư cách nhóm, mở đường cho ứng xử *hysteria*.

Ở đây xin có một lời về *hysteria*: nó nói về những trường hợp động cơ của ứng xử cá nhân là lôi kéo chú ý của những người xung quanh và thường dính líu đến những hành vi cực đoan, mà trong suốt thời gian ấy chủ thể luôn luôn quan sát những gì xảy ra xung quanh mình. Mặc dù điều đó có thể dường như “tự kỷ trung tâm” trong cố gắng tập trung sự chú ý vào cái tự ngã, nó cho thấy không phải sự có mặt một tự ngã đích thực mà là một nỗi lo rằng nếu chủ thể không hành xử theo cách ấy, nó sẽ không thể chắc chắn chút nào về sự tồn tại của chính mình. Dùng một đặc ngữ do

Natsume Soseki đặt ra khi ông đọc *Sự Tây hoá của nước Nhật hiện đại*, có thể gọi đó là “vận động theo những động cơ bên ngoài hơn là bên trong”. Vì những động cơ là bên ngoài, nếu như hoàn cảnh trong đó chủ thể thấy mình lâm vào đột nhiên thay đổi, thì hẳn cũng phải thay đổi, kết quả là hẳn dễ hăng tiết đột ngột và cũng đột ngột nguội con y như thế. Nói cách khác, hẳn có thể hôm nay thì mù quáng đồng ý với cái này, chỉ để ngày mai lại hoàn toàn vô tình đi theo cái khác.

Mặc dù những điều trên là nói về *hysteria* của cá nhân, tôi tin rằng nhiều điều y như thế có thể được nói về *hysteria* của đám đông. Một thí dụ hay có được ở những tranh chấp tại trường đại học đã gây ra sự náo loạn ở Nhật vài năm trước. Tất nhiên chúng không hoàn toàn không thể biện minh, và do đó không thể bị đơn giản coi rẻ như một hiện tượng bệnh lý, nhưng không thể chối cãi rằng chuyện xảy ra có dính líu đến *hysteria* một cách đáng kể. Tôi muốn nói đến cung cách sự tranh chấp lan ra các trường đại học khác như đám cháy, nhanh chóng tập hợp những người ủng hộ và nhấn chìm thế giới đại học vào hỗn loạn – chỉ để rồi xẹp xuống cũng nhanh như thế, đáp lại một cách nhảy bén tình thế chính trị bên ngoài nhà trường. Một giáo sư đại học đã bình luận rằng thật quái lạ khi thấy những sinh viên vừa mới năm trước bỏ lớp học với sự hăng hái cải tổ đại học, giờ đây càn cù nghe giảng như thể phong trào cải tổ chưa bao giờ tồn tại.

Đúng là quái lạ. Hiện tượng trên không thể giải thích hoàn toàn bằng cách nói rằng những rào cản đối với cuộc cải tổ đã chứng tỏ không thể vượt qua. Ta phải nhớ rằng cũng dân tộc này sau sự bùng nổ cuộc chiến vừa rồi đã đứng lên triệu người như một dộc toàn lực đấu tranh chống lại “lũ súc sinh Mỹ Anh”, một khi cuộc chiến chấm dứt, lại chỉ trong một đêm biến thành những kẻ tụng ca dân chủ thân Mỹ và thân Anh.

Đến đây, tôi đã cố gắng giải thích sự vắng mặt của một “tự ngã” theo nghĩa sự chìm ngập hay thân phục của cá nhân đối với nhóm. Tuy nhiên, cũng phải kể đến trường hợp đối lập, khi cá nhân phát triển một cảm giác không có tự ngã như kết quả của việc hoàn toàn bị cô lập khỏi nhóm. Ta có thể nói rằng mọi người hết sức sợ lâm vào tình trạng ấy đến nỗi họ sẽ thường chịu đựng bất cứ gì chỉ cốt được thuộc về nhóm.

Một câu chuyện gần đây tác động đến đích thân tôi có thể giúp minh họa điều trên. Việc xảy ra khi tôi bị áp lực của một nhóm bác sĩ trẻ phải giải thích mình làm gì trước quá nhiều bất thường trong hệ thống y tế Nhật Bản. Rắc rối nổi lên khi tôi từ nhiệm ở một bệnh viện mà tôi vẫn quan hệ, để phản đối một sự cố mà mình không chịu trách nhiệm trực tiếp. Tôi quyết định thể với hy vọng làm rõ trách nhiệm ở chỗ nào đồng thời khuyến khích ban điều hành bệnh viện đem hết sức lực giải quyết vấn đề mà họ trực tiếp chịu trách nhiệm. Tuy nhiên logic của tôi hoàn toàn không thuyết phục được các bác sĩ trẻ. Họ chất vấn tôi vì sao không dùng ảnh hưởng của mình để cố gắng nắm lấy tình thế; họ bảo không làm như thế là chạy trốn. Tôi ngoan ngoãn chấp nhận lời chỉ trích của họ, khi ấy một người trong bọn họ hỏi liệu tôi có hành xử như vậy không nếu một sự cố tương tự xảy ra ở một bệnh viện khác mà tôi có quan hệ. Tôi suy nghĩ một lát rồi đáp rằng có thể tôi sẽ làm thế; tôi nói thêm rằng, nếu điều tệ hại nhất xảy ra, tôi luôn luôn có thể đi hành nghề riêng cho mình. “Nhưng thế nghĩa là đánh mất hoàn toàn căn cước của mình, phải không ạ?” một người nói thể với vẻ lúng túng vô vọng.

Tôi nhắc lại chuyện này không nhằm biện minh thái độ của mình, mà vì tôi nghĩ rằng nhận xét sau cùng của người bác sĩ trẻ đi vào đúng tâm điểm vấn đề. Từ “căn cước dùng ở đây có thể coi như tương đương với *jibun*. Với riêng tôi, tôi bắt cần việc mình bị cô lập hay thậm chí có thể mọi người

bảo mình chạy trốn, mà tôi quan tâm nhiều hơn đến việc thấy ban điều hành bệnh viện, từ trước vẫn phụ thuộc vào mối quan hệ với tôi, đứng vững trên đôi chân của chính họ. Nhưng như các bác sĩ trẻ đã thấy, bị cô lập cũng giống y như đánh mất chính tự ngã của mình.

Đúng là việc mất đi thế giới mà mình thuộc về thường được trải nghiệm như mất đi tự ngã. Đã có những bệnh nhân kể cho tôi nghe trải nghiệm của họ về một mất mát như thế với mọi dấu hiệu của lo âu, và những người khác thì miêu tả tình trạng tâm trí của họ khi mất một nơi mà mình thuộc về bằng câu này: “Ta giống như một cái chám đơn độc; chẳng có gì để mình thuộc về - không lớp học, không gia đình, không công việc”. Ta có thể dẫn nhiều câu nói tương tự. Thí dụ: “Tôi nhìn thấy cái trong óc mình nhưng không thể giữ được nó. Khi tôi cố gắng giữ lấy nó thì nó lặn đi đâu mất”. “Tôi cảm thấy như thể sắp mất đi căn cước của mình (*jibun*), như thể tôi không phân biệt nổi mình với người khác”. “Tôi không có cái tự ngã để quay trở vào nó”. Những trường hợp như đã được thảo luận trước đây, liên quan đến cảm giác bị làm hại, trong đó bệnh nhân có cảm giác bị cản trở, bị lợi dụng ý tưởng, hay bị “điều khiển” cũng dường như thể hiện cùng một kiểu tình trạng “thiếu cái tự ngã”. Nhân tiện, xin nói rằng những phát biểu trên là của các bệnh nhân được chẩn đoán là tâm thần phân liệt, và khác với những trường hợp cá nhân mất tự ngã vì bị nhấn chìm trong nhóm. Các bệnh nhân tâm thần phân liệt mất căn cước vì bị hoàn toàn cô lập khỏi nhóm; những điều họ nói thường bị coi là kỳ quặc, nhưng trải nghiệm nằm ở phía sau những nhận xét của họ bộc lộ một quy luật nằm ở ngay nền tảng của tồn tại nhân sinh: con người không thể kéo dài một kiểu tồn tại mang tính người nếu không trải nghiệm mình thuộc về cái này hay cái khác.

Để diễn đạt những điều vừa nói theo cách khác, con người không thể sở hữu một tự ngã nếu không có trải nghiệm trước đó về *amaeru*. Như ta đã

thấy, chìm ngập trong nhóm có nghĩa là mất tự ngã, nhưng trái lại, điều đó không có nghĩa là hành xử một cách ích kỷ mà không chìm đắm mình trong nhóm là đủ để sản sinh một tự ngã. Điểm mấu chốt là cố gắng đi con đường riêng biệt của mình thì sẽ gặp rào cản của thực tại và phát triển chứng *hysteria*. Vậy thì con người tìm kiếm sự theo đuổi phong trào và tuân phục nhóm một cách mù quáng sẽ ra sao? Cũng chẳng hay ho gì; thực vậy, kiểu tiếp cận này đôi khi đầu độc nhóm mà cá nhân thuộc về và dẫn tới tình trạng lên đồng tập thể. Nói gọn, có được một “tự ngã” là hết sức khó.

Những gì tôi nói ở đây phần lớn là đề cập đến người Nhật, nhưng chỉ là do vấn đề có thể được quan sát trong một hình thức rõ rệt đặc hữu ở người Nhật, chứ không ngụ ý rằng khó khăn để đạt được một căn cước chắc chắn của cá nhân nhất thiết hạn chế trong người Nhật. Dù sao, cứ cho rằng nhận thức về việc “có một tự ngã” với người phương Tây là dễ hơn với người Nhật, thì lý do phải là có cái gì đó trong truyền thống phương Tây khiến cho cá nhân vượt lên trên nhóm; cái gì đó có thể vượt lên trên nhóm trong khi vẫn cho cá nhân một cảm giác chắc chắn là mình thuộc về một cái gì. Tôi sẽ không nói thêm bất cứ điều gì về việc đó ở đây, vì tôi đã thảo luận vấn đề này trong phần *amae* và tự do. Cách nào thì ở phương Tây, sự vắng mặt cái tự ngã không được coi là đạo đức như ở Nhật - dù cho dường như kết quả là ở phương Tây ta thấy một hiện tượng hoàn toàn trái ngược: cá nhân, trong khi áp ủ trong đáy lòng một tình cảm cực kỳ phức tạp đối với việc “vắng mặt cái tự ngã” hay trong một số trường hợp nhận thức được một cách căn bản rằng mình không có “tự ngã”, lại hành xử như thể thực tế mình có nó.

Ở đây, nhận thức về vấn đề “con người của tổ chức” được nói nhiều ở phương Tây những năm gần đây là cực kỳ thú vị. Vì người phương Tây thường cho cá nhân sự ưu tiên so với nhóm, họ thích tin rằng trong nội tâm

họ tự do và không hề phụ thuộc nhóm. Tất nhiên tất cả họ đều thuộc về nhóm này hay nhóm khác, nhưng họ vẫn cho rằng điều ấy thể hiện một sự liên kết tự do và tự nguyện có thể phá vỡ ngay khi cá nhân muốn. Một trong những biểu tượng tiêu biểu là đủ loại câu lạc bộ xã hội. Hệ thống câu lạc bộ xã hội ấy, ở Nhật rất hiếm có, minh họa rõ ràng đặc tính này của người phương Tây, gần đây họ ngày càng than thở rằng nếu không nhận thức được nó, họ sẽ quay trở lại thành “con người của tổ chức”. Tôi không biết nhiều về hoàn cảnh xã hội tạo nên bối cảnh của vấn đề này; có thể vấn đề có phần gắn với cơ chế của xã hội tư bản và tổ chức quan liêu. Điều đó cũng có thể liên quan đến cung cách cá nhân trong xã hội hậu công nghiệp thấy mình bị kẹt vào một vòng lưới phức tạp. Tuy nhiên, còn hơn thế, tôi cảm thấy nhận thức mới về vấn đề “con người của tổ chức” phản ánh sự thay đổi tâm lý tinh tế dường như đang diễn ra trong con người phương Tây.

Nói gọn, bất kể sự ưu tiên cho cá nhân so với nhóm về mặt lý thuyết, bên trong con người phương Tây phải tồn tại một ham muốn tâm lý được “thuộc về”. Nói cách khác, đó chính là *amae*. Và ta ngờ rằng, ham muốn ấy từng bước đang nổi lên trên bề mặt của ý thức vào lúc này, khi lòng tin của người phương Tây vào tự do cá nhân bị tan vỡ. Tuy nhiên họ nhìn điều này với những tình cảm lẫn lộn. Họ sợ rằng nếu tình trạng này tiếp tục phát triển, nó sẽ đưa đến việc mất căn cước - vì thế mà có sự cảnh báo về “con người của tổ chức”.

5 AMAE VÀ XÃ HỘI HIỆN ĐẠI TUỔI TRẺ VÀ NỔI LOẠN

Sự nổi loạn của tuổi trẻ và hồ ngấn cách thế hệ là một tiêu điểm của sự chú ý toàn cầu hôm nay, và nhìn chung được coi là nằm trong những vấn đề cấp thiết nhất mà xã hội đang phải đối mặt.

Tiếp theo đây tôi muốn xem xét vấn đề này dưới ánh sáng của não trạng *amae*, nếu não trạng ấy đặc biệt là của người Nhật, thì tính chất toàn cầu của hai hiện tượng vừa nêu sẽ gợi cho ta thấy làm như thế là không mấy ý nghĩa, nhưng mặc dù tâm lý *amae* nổi bật một cách riêng biệt ở người Nhật - ở đó nó đi đến chỗ hình thành một thế giới nghĩa trong chính nó, nó cũng có thể được dùng như một phương tiện thích hợp lạ lùng để đo lường những việc khác nữa. Hơn thế nữa, sự phát triển truyền thông trên thế giới hôm nay có nghĩa là một việc xảy ra ở một phần của thế giới sẽ lập tức được báo cáo khắp toàn cầu, và ảnh hưởng của nó cũng gần như đồng thời. Tính cách gần như toàn cầu của sự nổi loạn của tuổi trẻ chắc chắn có thể, ở một mức độ lớn, gắn với sự thật là thế giới đã trở nên hẹp nhất về mặt công nghệ; cái là đúng với sự nổi loạn ở Nhật cũng phải áp dụng ở mức nào đó vào tuổi trẻ ở các nước khác. Tâm lý *amae* là một lợi điểm để từ đó hiểu được những vấn đề làm bối rối thế giới đương thời. Chính là với hy vọng làm việc ấy mà tôi viết chương này, nhưng trước khi đi xa hơn, tôi muốn dẫn toàn văn luận văn của mình về “Tâm lý của Tuổi trẻ Nổi loạn Hôm nay”, vì mặc dù được viết từ ba năm trước, nó vẫn tổng kết được ít nhiều toàn bộ những gì tôi muốn nói về chủ đề này. Tôi sẽ tiếp sau đó bằng một thảo luận có phần chi tiết hơn về những điểm chính đã nêu trong bài.

“Phong trào sinh viên lúc này sôi sục trên quy mô toàn quốc đã được giải thích bằng hàng trăm cách. Một số người, bận tâm với khả năng xem

xét lại Hiệp ước An ninh Mỹ - Nhật vào năm 1970, nhìn các sinh viên ngày hôm nay như đội tiên vệ của các chiến sĩ dân chủ. Những người khác cho rằng hệ thống đại học cũ kỹ đã không bắt kịp những thay đổi sau chiến tranh của xã hội Nhật. Lại có những người khác nhìn những sự thái quá rõ rệt của sinh viên đánh dấu thất bại của nền ‘giáo dục dân chủ’ có hiệu lực đã ngoài 20 năm kể từ khi kết thúc chiến tranh. Tuy nhiên, điều cần nhận thấy là sự nổi loạn của tuổi trẻ là một hiện tượng không chỉ bó hẹp trong nước Nhật mà xảy ra trên quy mô toàn cầu, bất kể những khác biệt ý thức hệ. Mục tiêu của nó dường như xa hơn bất kỳ việc lật đổ một chế độ chính trị cụ thể nào hay việc cải tổ hệ thống đại học, mà đúng hơn, nằm trong sự công kích cả một thế hệ đang chịu trách nhiệm về thế giới vào lúc ấy của những người sẽ trở thành thế hệ kế tiếp. Có thể lời trách cứ sự thất bại của nền giáo dục - nếu ta có thể gọi thế - không nhắm vào những chính sách giáo dục của một đất nước cụ thể trong một giai đoạn cụ thể, tức là nước Nhật hậu chiến, mà vào tất cả những người thành niên trong xã hội hiện đại.

“Ngay những năm sau khi Thế chiến I kết thúc, triết gia Ortega Y Gasset⁸⁹ đã áp dụng khái niệm các thế hệ vào việc diễn giải lịch sử, ông tuyên bố rằng cuộc nổi loạn chống lại bạo quyền lý trí trong thời hiện đại đã diễn ra. Mặc dù những lý thuyết của ông mang tính kích thích tư duy cao độ, ở đây tôi không có nhiệm vụ đi sâu vào chúng. Tuy nhiên tôi muốn chỉ tìm cách liên hệ những lý thuyết ấy với vấn đề các thế hệ mà lĩnh vực tâm thần học của tôi bàn đến.

“Thí dụ như, phức cảm Oedipus mà Freud coi là cội rễ của mọi chứng rối loạn thần kinh, cũng có thể nhìn như một kiểu xung đột giữa các thế hệ. Khi xung đột được giải quyết một cách tiệm tiến, để cho người con đạt

được sự đồng nhất hoá về tinh thần với cha mẹ, thì con đường để nó trở thành người thành niên đã được mở - nghĩa là giả định cha mẹ và xã hội mà họ đại diện là lành mạnh. Tuy nhiên, ngay cả khi đứa con có vẻ như đã đồng nhất hoá với cha mẹ và lớn lên thành kẻ thành niên bình thường, sự tồn tại nằm bên dưới bề mặt của những xung đột thời thơ ấu còn sót lại có thể là nguồn gốc của chứng rối loạn thần kinh. Hơn thế nữa, đôi khi xảy ra việc cha mẹ không hoà hợp với nhau vì những chiều hướng không lành mạnh của người này hay người kia, thì sẽ hình thành một sự liên kết mạnh mẽ phi tự nhiên giữa cha hoặc mẹ với đứa con. Trong trường hợp như thế ta sẽ có, không phải sự xung đột giữa các thế hệ như đã thể hiện ở phức cảm Oedipus, mà cái có thể gọi là sự mất đi rào cản giữa các thế hệ - như Bs. Theodore Lidz⁹⁰, một người nghiên cứu lâu năm về vấn đề này, đã chỉ ra: đó đúng là kiểu quan hệ gia đình có thể sản sinh ra bệnh tâm thần phân liệt.

“Những lý thuyết tâm thần học về các thế hệ ấy liệu có thể rọi chút ánh sáng nào vào vấn đề của tuổi trẻ hiện đại chẳng? Tuổi trẻ hiện đại đang nổi dậy dữ dội chống lại xã hội hiện tồn, và thể hiện sự bất tín mạnh mẽ đối với thế hệ cha anh. Tuy nhiên, đó là một hiện tượng xã hội có thể quan sát chủ yếu trên vĩ mô; khi ta xem xét kỹ những quan hệ gia đình của cá nhân, ta bắt đầu ngờ rằng rốt cuộc chỉ có chút đối kháng về tình cảm giữa cha mẹ và con cái. Dù tuổi trẻ nói nhiều về hố ngăn cách thế hệ, có rất ít chứng cứ thực tế về sự tranh chấp giữa hai bên. Thậm chí trong một số trường hợp, xem ra rất có vẻ có sự thông đồng. Nói cách khác, mối quan hệ là quan hệ giữa *amae* và sự cho phép *amae*, không có cảm giác của phụ quyền. Hầu như có vẻ tuổi trẻ hiện đại đã không trải qua cuộc xung đột thế hệ kinh điển mà Freud đề thuyết.

Trong khi xem xét những vấn đề ấy, tôi nhớ lại câu chuyện Momotaro được trẻ em Nhật rất yêu thích, vì quá gần gũi cha mẹ mình, Momotaro không thể đồng nhất mình với họ; cậu thấy có cái gì đó không thoả mãn về cha mẹ, những người đã sinh ra và nuôi nấng mình. Tuy nhiên khi lớn lên, cậu khám phá ra một mục đích sống - chinh phục Đảo Quỷ - mà mình có thể hướng về nó những tình cảm không thể hướng về cha mẹ, và nhờ thế, cậu được biến đổi thành người trưởng thành, đây lòng tự tin của người trưởng thành. Với cậu, cuộc hàng yêu là một kiểu nhập môn thời thành niên.

“Càng ngẫm nghĩ về câu chuyện Momotaro, tôi càng cảm thấy nó giống với tuổi trẻ hiện đại. Với những người trẻ hôm nay, cha mẹ họ rất giống hai ông bà già trong chuyện: họ nhận được từ cha mẹ sự bảo hộ và tình thương yêu, nhưng không nhận được lời khuyên làm thế nào để trưởng thành; thậm chí họ không biết cha mẹ mình, với tư cách người trưởng thành, khác họ ở cái gì. Vì vậy, cũng giống như Momotaro, họ đòi phải có một Đảo Quỷ để trút năng lượng của mình vào. Vài năm trước, có một kẻ thù có thật ở bên ngoài làm đối tượng lý tưởng kiểu ấy. Nhưng thế giới hôm nay chắc chắn là không cho ta ngay cả một kẻ thù có tính cách giả thuyết; điều đó là thật đối với nước Mỹ và những nước tiên tiến khác cũng như Nhật Bản. Vậy lũ quỷ không còn được tìm thấy ở ngoại quốc, mà ở ngay trong đám nắm quyền trong nước. Đó là kẻ thù mà họ đem hết lòng đam mê của tuổi trẻ để chống lại.

“Cho dù họ bị thúc đẩy về mặt tâm lý để tìm ra lũ quỷ phải chinh phục theo lối của Momotaro, có một khía cạnh họ không giống nhân vật ấy. Trong chuyện Momotaro, cuộc hàng yêu của nhân vật chính cũng được cha mẹ tiếp nhận một cách vui mừng, và sau đó mọi người đều sống hạnh phúc; nhưng với tuổi trẻ hiện đại thì mọi sự khác hẳn. Tất nhiên, có một số người

trưởng thành ủng hộ một cách riêng tư những người trẻ với hy vọng họ sẽ thành công ở những gì bản thân mình không làm được. Nhưng tình thế quá nghiêm trọng để thừa nhận những giấc mơ lãng mạn ấy, vì có nguy cơ thực sự là trong khi hăng hái hàng yêu, bản thân những người trẻ sẽ trở thành yêu quái.

“Nói chung, khi tuổi trẻ trở nên quá tin vào sức mạnh của mình, nó có chiều hướng trở nên không thể phân biệt với những lực lượng mà nó tấn công, cái mà nó thực sự tìm kiếm là một cuộc thử sức của chính nó, việc này sẽ dạy cho nó biết giới hạn của sức mạnh ấy.

“Nhưng ai là người cho nó một cơ hội trong xã hội ngày nay? Ai có thể là một người cha và dạy nó lần nữa thế nào là uy quyền và trật tự? Chắc chắn không phải các giáo sư đại học, cũng không phải các chính khách, hay các trí thức, các nhà truyền giáo... Trên thực tế ấy, thời hiện đại không cho ta chút hy vọng nào. Tình trạng vô chính phủ ngày hôm nay thực không phải là sự vô chính phủ của một nhóm thanh niên, mà của toàn bộ tinh thần thời đại; như thế, dường như có thể tuổi trẻ hiện đại đang tiếp tục thử sức của mình trong một thời gian dài nữa.”

CẢM GIÁC THA HOÁ CỦA CON NGƯỜI HIỆN ĐẠI

Thời đại hiện nay là thời đại của khủng hoảng và biến động. Có thể là trong khi đi qua khủng hoảng và biến động, thế giới đang thống nhất lại theo một hướng đi đặc biệt mà cuối cùng sẽ đưa tới một thời đại mới. Thực ra một số người có thể có quan điểm là thời đại mới ấy đã đến rồi. Nhưng nhiều người lại nhìn cái thời đại mới ấy với sự lo ngại sâu xa. Họ hỏi: liệu những thay đổi ấy có thực đáng mong muốn cho lợi ích của loài người hay không? Do vậy cái khẩu hiệu dễ dãi “Hoà bình và thịnh

vượng cho nhân loại” mà EXPO’70 ở Osaka đã chọn gây phản cảm cho nhiều người như những mỹ từ rỗng tuếch. Thực vậy, xét từ thế giới thực xung quanh chúng ta, nền văn minh bây giờ trong sự tiến triển của nó đang tạo ra con số cực kỳ lớn những mâu thuẫn và tệ hại.

Người ta hình dung rằng chính một nhận thức thô sơ về điều đó đã đẩy tuổi trẻ hôm nay đến chỗ nổi loạn. Nếu có thể, tuổi trẻ muốn chặn đứng dòng chảy lịch sử. Nếu cần, họ sẵn sàng hủy hoại nền văn minh đương thời. Nhưng việc ấy, xét về mặt văn hoá, là không thể được. Không những không chặn được dòng lịch sử, đến lượt mình tuổi trẻ lại dễ dàng thấy mình bị kẹt cứng trong dòng xoáy và bị cuốn đi dù muốn hay không. Gần như chắc chắn họ cảm thấy điều ấy đau đó tận trong lòng - chính vì thế, họ cảm thấy bị buộc phải trở thành những kẻ ly khai hay *hippy*, hay tự thoả mãn trong những hoạt động tuyệt vọng, tự hủy hoại của Cánh tả Mới.

Thuật ngữ “tha hoá của con người” đã trở thành gần như một công thức để miêu tả tình huống đương thời này. Từ tha hoá (alienation), nguyên được Hegel dùng theo một nghĩa đặc biệt, đã được Marx mặc nhận cho những mục đích riêng của mình, và sau đó được cải biên để dùng theo cái nghĩa rộng hiện hành. Tuy nhiên tôi sẽ trình bày chi tiết thuật ngữ này ở những công trình khác, và thay vào đó, đưa ra vài ý tưởng về việc vì sao thuật ngữ “sự tha hoá của con người” đã trở nên phổ biến.

Trước hết, con người từng cảm thấy tự hào vì nền văn minh hiện đại do khoa học công nghệ tạo ra, nay lại đâm sợ hãi những bước tiến mỗi ngày một tăng tốc của nó. Hấn áp ủ nổi hoài nghi rằng để có văn minh, hấn phải đổi bằng việc bị tước đoạt một thứ gì đó không thể thay thế. Phản ứng xúc cảm ấy đã nổi lên trước khi có bom hạt nhân và từ lâu trước khi mọi người thức tỉnh về vấn đề ô nhiễm mà những ngày này ta được nghe quá nhiều. Natsume Soseki, thông qua nhân vật Ichiro trong tiểu thuyết *Kojin* của ông,

đã diễn đạt nỗi sợ ấy trong những lời hết sức sắc bén: “Nỗi lo âu của con người bắt nguồn từ sự phát triển của khoa học. Khoa học tiến bộ không ngừng, không bao giờ cho phép chúng ta ngừng nghỉ, thậm chí chỉ trong một lát. Từ đi bộ đến xe kéo, từ xe kéo đến xe ngựa, từ xe ngựa đến xe điện, từ xe điện đến xe hơi, rồi khinh khí cầu, rồi máy bay, cứ thế tiếp tục, không bao giờ cho phép ta ngừng nghỉ. Không ai có thể nói đến đâu thì ngừng nữa. Thật kinh khủng.”

Còn về bản chất thực sự của nỗi sợ ấy, ở đây những ý kiến của Ortega y Gasset mà tôi dẫn ở đoạn trước, là hết sức sáng tỏ. Ông bắt đầu bằng sự thật nền tảng là cuộc sống của con người lệ thuộc vào sự thay đổi của các thế hệ. Nói cách khác, mọi cuộc sống của con người đều có quy luật riêng, nghĩa là mỗi thế hệ phải bắt đầu từ vạch xuất phát, có thể nói là thế. Vì lẽ đó, đời sống của con người không bao giờ có thể bị hoàn toàn thống trị bởi niềm tin thiên khai hay lý trí thuần túy. Cũng như trong thời Phục hưng, lý trí thuần túy nổi lên thách thức sự thiên khai, vậy thì hôm nay bản thân cuộc sống đi tìm sự phục hồi các quyền tự nhiên của nó thoát khỏi quyền lực của lý trí thuần túy. Nói gọn, đó là lý thuyết Ortega. Tuy nhiên, có thể không dễ mà hiểu điều ấy, vì ta có thể cãi rằng: việc con người cảm thấy mình bị niềm tin thiên khai thống trị, đã đứng lên chống lại nó, là điều có thể hiểu, nhưng vì sao nó phải chống lại sự thống trị của lý trí thuần túy theo cùng một cách? Vì sao ta phải đi đến tận chỗ trách cứ lý trí vì sự tha hoá của tồn tại nhân sinh? Chắc chắn lý trí là cái gì đó của chính con người đấy chứ? Thời đại Phục hưng cho con người cảm giác vui sướng vì phục hồi được cái tự ngã chẳng nhờ trước hết vào cuộc chiến đấu cho lý trí tự do mà chính con người thực hiện chống lại uy quyền của niềm tin thiên khai đó sao?

Ta có thể nói, câu trả lời đã hàm chứa trong bản thân câu hỏi; vì sự tha hoá đương thời cuối cùng bắt nguồn từ việc khám phá rằng con người đã nhầm ngay từ buổi đầu thời hiện đại, khi tin rằng có thể đứng trên đôi chân của chính mình và tự túc với chỉ riêng lý trí mà thôi. Khá thú vị là, Goethe đã sớm dự cảm về điều đó ngay từ đầu thế kỷ 19. Nhân vật Faust của ông có vẻ là một con người của thời Phục hưng, nhưng không giống con người Phục hưng thực sự, hắn không thoát ra sự tự tin và niềm vui, mà mệt mỏi vì suy nghĩ và nghiên cứu thì hơn. Thất vọng vì cái tự ngã, hắn quyết định kết liễu đời mình bằng thuốc độc. Hắn được cản lại bởi âm thanh bản thánh ca Phục sinh, nhưng điều đó không có nghĩa là lòng tin của hắn được tái sinh; thực vậy, hắn chỉ một lần nữa nhận ra sự thiếu lòng tin của chính mình, và chính những hoài ức về tuổi thơ hạnh phúc mà bản thánh ca gọi lên đã khiến hắn từ bỏ ý tưởng tự sát. Vứt bém sự cân trọng, hắn phó mặc cho mọi sự cám dỗ của Quỷ Mephistopheles. Nhưng, mặc dù thế, hắn vẫn chết mà không có được sự thoả mãn thực sự; và lúc hắn chết, Goethe đã cho dàn đồng ca thiên thần hát: *“Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan”* (Cái tính nữ vĩnh cửu làm ta say đắm).

Ta có thể nào không thấy đó là biểu tượng của sự tiến bộ của tâm hồn con người hiện đại? Cũng như thế, con người hiện đại, đã tìm mọi cách dựa vào lý trí, bắt đầu thất vọng về cái tự ngã. Không nghi ngờ gì nữa, văn minh khoa học đã khoe khoang quyền lực nhìn thấy mọi thứ của con người; nhưng một khi đã đạt được rồi, điều ấy không còn gây cảm hứng cho con người nữa. Con người cảm thấy khô kiệt nguồn sống, và nhằm phục hồi những gì đã mất, hắn quyết định sẽ quay trở về, có thể nói thế, cái tự ngã trần trụi của mình, sẽ sống thêm lần nữa bằng cảm giác hơn là lý trí. Và trong cuộc tìm kiếm mới mẻ ấy, dường như hắn được dẫn về tình mẫu tử,

đúng như những dòng cuối của Faust đã gợi ra - nói cách khác, đó là về lại *amae*.

Nếu ta xem xét kỹ vấn đề từ quan điểm sự nhạy cảm của thế hệ mới khi tiếp xúc với văn minh đương thời, ta sẽ gặp một cảm giác tha hoá tương tự. Tiếp xúc với cơ chế rộng lớn và phức tạp của văn minh hiện đại, ta ngỡ rằng thế hệ mới trải nghiệm một cảm xúc gần với sự sợ hãi hay ngưng ngừng, rất giống một kẻ man rợ ngu dốt. Điều này đặc biệt đúng vào lúc này, khi sự tàn phá môi trường bởi văn minh đã tỏ rõ là quá nghiêm trọng. Thế hệ mới nhìn thấy văn minh hiện đại là sản phẩm của cùng thứ trí tuệ mà chính mình dự phần, nhưng không thể đồng nhất mình với nó. Những kẻ chịu trách nhiệm điều hành nền văn minh đương thời phần lớn có chiều hướng giả định rằng những vận hành của lý trí làm cột trụ cho sự phát triển của nó là hiển nhiên tự nó, nhưng bản thân giả định ấy không nhất thiết là đúng. Thế hệ trẻ cảm thấy trong nền văn minh hiện đại chứa một mối đe dọa bản năng; lại dẫn Soseki: “Thế giới”, đúng như Sanshiro thấy khi ông từ nhà quê ra Tokyo, “rõ ràng đang trong cơn biến động. Ta chứng kiến sự biến động, nhưng ta không thể có phần trong đó. Thế giới của riêng ta và thế giới của thực tại nằm trên cùng một bình diện, nhưng không chạm vào nhau ở bất cứ chỗ nào. Thế là thế giới ra sức tiến tới, bỏ ta lại đằng sau. Đó là điều làm ta bối rối nhất”.

Rõ ràng cảm giác bị bỏ lại đằng sau phụ thuộc vào sự tồn tại của não trạng *amae*. Khi đứa bé bị mẹ bỏ rơi, nó cảm thấy một sự khó chịu, một sự đe dọa cho chính sự sống của mình; và dường như có thể chính tình cảm ấy nằm ở tâm điểm cái được con người hiện đại miêu tả là “sự tha hóa của con người”.

XÃ HỘI KHÔNG CÓ CHA

T huật ngữ “hố ngăn cách thế hệ” bây giờ đã trở thành khuôn sáo. Thế hệ già bị thế hệ trẻ buộc phải chịu trách nhiệm về vô số thực tế khác nhau, cho nên hai bên dường như mất hết tiếng nói chung để hiểu nhau. Nhưng nếu xem xét kỹ hiện tượng ấy một cách chi tiết, ta sẽ bắt đầu ngờ rằng cuộc đấu tranh giữa hai bên căn bản là vì lợi ích công cộng, còn trong phạm vi gia đình thì cha mẹ với con cái hoà hợp nhau hơn người ta tưởng. Thí dụ như, một cuộc điều tra quan điểm của sinh viên trường Đại học Tokyo do báo *Asahi Shimbun* tiến hành cho thấy trong danh sách những người được sinh viên tôn trọng nhất thì đứng đầu là người mẹ. Một chỉ dấu theo cùng hướng là việc trong lễ hội Tháng Năm hằng năm diễn ra đúng lúc cao điểm của những lộn xộn ở Đại học Tokyo mới đây, sinh viên treo cao một tấm bảng mang dòng chữ “Mẹ ơi đừng ngăn chúng con, những cây bạch quả⁹¹ đang khóc đấy.” Có lẽ sinh viên cảm thấy mẹ của họ, nếu không là ai khác, sẽ biết được họ cảm thấy thế nào.

Mối liên lạc riêng tư giữa người hoạt động trẻ với mẹ của họ thực tế đã được chứng minh từ mười năm trước trong trường hợp các sinh viên đấu tranh chống xét lại Hiệp ước An ninh Mỹ-Nhật. Gs. Robert Lifton⁹² của Đại học Yale đang ở Nhật vào lúc ấy; ông đã phỏng vấn một số nhà hoạt động là sinh viên ấy và tôi đã nghe các băng ghi âm cùng với ông. Tất cả đều nói đến mối quan hệ chặt chẽ giữa những người được phỏng vấn với mẹ của họ. Mới đây tôi đã nghe câu chuyện tương tự từ Gs. Toussieng khi ông giảng về tâm thần học trẻ em tại Đại học Oklahoma, ông và các đồng sự đã làm cuộc điều tra con cái của những gia đình bảo thủ nổi bật đang sống ở thành phố Topeka, bang Kansas, và khám phá ra rằng trong khi rõ ràng bên vực những cách nhìn khác biệt, thì về cấp độ nhân bản, họ cảm

thấy không hề thù địch với cha mẹ, mà có xu hướng thể hiện sự tôn trọng và biết ơn thì có.

Nói cách khác, tuổi trẻ đương thời sẽ hoà hợp với thế hệ già chùng nào ý thức về các giá trị của họ không lâm nguy, nhưng sẽ đối lập gay gắt với thế hệ ấy một khi ý thức kia bị đặt thành vấn đề. Có lẽ đó chính là lý do khiến họ tiếp tục có mối quan hệ thân thiết với người mẹ hơn là người cha. Đúng vậy, trong khuôn khổ bản thân gia đình thì dường như không có nhiều xung đột ngay cả với người cha, là người thường bảo vệ những giá trị xã hội đã xác lập; có thể vì lúc này rất ít ông bố tìm cách giáo huấn con cái về ý thức giá trị. Những người cha ấy trong lòng mình cũng có một cảm giác tha hoá; họ cảm thấy một cách bản năng rằng xã hội hiện đại đang lâm vào khủng hoảng, và như thế, họ là những người cuối cùng muốn con cái mình thâm nhuần những giá trị đã được chấp nhận. Nhưng đồng thời, về mặt xã hội, họ đứng ở cương vị phải bảo vệ hệ thống tổ chức mà mình thuộc về. Dường như xung đột hiện đại giữa các thế hệ chủ yếu là trong khu vực công, và tiến hành dưới hình thức hệ thống chọi với hệ thống.

Ở đây có một sự việc kỳ lạ là, mặc dù xung đột hay hồ nghi cách thế hệ dường như nổi lên chủ yếu trong sự liên quan đến các ý thức giá trị, như ta đã thấy, nhưng sự khác biệt giữa các hệ giá trị đối lập không phải lúc nào cũng rõ ràng. Trước tiên là thế hệ già không nhất thiết gắn bó với các giá trị cũ. Đa số họ có lẽ ngờ vực những giá trị ấy. Mặt khác, thế hệ mới cũng chẳng đem đến một hệ giá trị mới nào. Nếu như vậy, xung đột hiện tại giữa các thế hệ, dù có vẻ nhằm vào vấn đề giá trị, thực tế lại không thể nói là tập trung vào đó. Thế thì vì sao thế hệ trẻ tấn công thế hệ già? Theo cách nào đó, sự tấn công có thể coi như là cố gắng buộc thế hệ già bộc lộ những tình cảm thực của mình. Nói gọn, thế hệ trẻ hy vọng có được một hệ giá trị để họ có thể sống theo và bức xúc vì thế hệ già không đem đến được cho họ.

Không nghi ngờ gì nữa, điều ấy có thể gọi là một kiểu *amae*, dù dường như không phải cứ nói rằng ngày hôm nay tuổi trẻ đang tự nuông mình trong *amae* là sẽ lập được hồ ngăn cách thế hệ.

Nói gọn, có cơ sở để tin rằng vấn đề hồ ngăn cách thế hệ ngày hôm nay bắt nguồn từ sự thiếu tự tin của thế hệ già. Ở cấp độ gia đình thông thường, bản thân điều ấy bộc lộ trong việc ảnh hưởng của người cha đã suy yếu gần đến mức không còn tồn tại. Một trong những vấn đề tác động đến trẻ em thu hút sự chú ý chung ở Nhật sau chiến tranh là hiện tượng được nói đến như “school phobia”, hay không chịu đi học, và các cuộc điều tra thực hiện với những gia đình hữu quan cho thấy người cha bao giờ cũng là một hình ảnh yếu ớt. Tuy nhiên, nhận xét ấy không bó hẹp trong những gia đình có con cái không chịu đi học, mà là một đặc tính chung của xã hội hiện đại như một tổng thể.

Một hiện tượng xã hội song song có thể thấy trong việc: mặc dù ngày nay quyền lực đã trở nên ngày càng tập trung và cực kỳ mạnh, lại không có gì tạo được cảm giác thực sự về quyền uy. Như vậy, có thể gom cả hai hiện tượng ấy với nhau và coi xã hội hiện đại là một xã hội có đặc trưng là “không có cha”. Đặc ngữ “fatherless society” (xã hội không có cha) được dùng lần đầu tiên, nếu tôi không lầm, bởi Paul Federn, học trò của Freud, trong cuốn *On the Psychology of Revolution: The Fatherless Society*⁹³ (Về tâm lý học của cách mạng: xã hội không có cha) xuất bản năm 1919. Như cái tựa đề gợi ra, nó lấy cảm hứng ở tình huống chính trị tại châu Âu sau Thế chiến I, nhưng những thay đổi xã hội xảy ra từ thời ấy đã chỉ khiến cho đặc ngữ này thích hợp hơn bao giờ hết.

Mầm của những thay đổi xã hội ấy, theo một nghĩa nào đó, đã được những người như Darwin, Marx và Nietzsche gieo trong thế kỷ 19, mỗi

người trong số họ đập tan các chuẩn mực về giá trị trước đây đã được tán đồng, vì thế mà dọn đường cho biến động xã hội. Nước Nhật cũng thế, mặc dù hoàn cảnh lịch sử rất khác, kể từ thời Minh Trị Phục hưng, theo một nghĩa nào đấy dường như đã trở thành một “xã hội không có cha” trong chừng mực mọi trật tự và quyền uy hiện tồn, chỉ trừ hệ thống Thiên hoàng, đã bị lật đổ khi văn minh phương Tây được đưa vào cái vẻ có phần lỗi thời mà từ *oyagi* (ông già) bây giờ mang (cùng với hàm ý về sự bệnh tật) có thể phản ánh những gì đã xảy ra thời ấy. Mặc dù vậy, mãi cho đến hết cuộc chiến mới nhất, người cha vẫn là một cái gì được ngưỡng vọng. Sau chiến tranh, thậm chí ông ta nhanh chóng hết được tôn trọng, một lý do là sự bại trận đã giáng đòn quyết định vào luân lý cổ truyền. Sau thất bại của nước Nhật không lâu, đạo đức trung-hiếu xưa nay vẫn nằm ở tâm điểm tinh thần dân tộc đã là đối tượng phê phán từ mọi phía. Đồng thời, bản thân phương Tây, xưa nay được ngưỡng vọng như “tiên tiến”, đã rơi vào sự hỗn loạn hậu chiến, và cả thế giới ngày càng bị đưa đẩy, nói về mặt ý thức hệ, về phía khước từ quyền uy của người cha.

Ở đây xin có một lời về sự liên quan giữa phân tâm học với những thay đổi xã hội vừa nói: Các ý tưởng của Freud thường được xếp chung với những ý tưởng của Marx và Nietzsche như đã giúp đỡ và khuyến khích các thay đổi xã hội đang tiến triển ngày hôm nay. Đúng là tuyên bố của ông rằng tâm trí con người bị ngự trị bởi vô thức và có mối quan hệ sâu xa bên trong giữa những vận hành cao cấp của tâm trí với đời sống bản năng đã có tác động vô lường vào cuộc cách mạng quan điểm của con người hiện đại. Nhưng đúng như đặc trưng của môn phân tâm học mà ông sáng tạo nên - không chỉ phân tích tâm lý của bệnh nhân mà qua phân tích để thay đổi nó - ảnh hưởng xã hội mà công trình của ông tạo ra cũng có được thông qua sự phân tích xã hội. Tất nhiên, chưa có cơ hội để Freud thảo luận hiện tượng

xã hội không có cha dưới hình thức mà tôi đang thảo luận ở đây, nhưng ngay cả như vậy, ông đã chạm đến nó theo một nghĩa nào đó - trong việc luôn luôn trở đi trở lại đề tài giết cha mà tôi cảm thấy chắc chắn có liên quan đến nó.

Thật vậy, Freud diễn giải sự vắng mặt của người cha không đơn giản như nó là thế mà là kết quả của sự giết cha. Dù ông không bàn đến nó như một cái gì của hiện thời, mà phóng chiếu nó vào thời tiền sử của nhân loại.⁹⁴ Chính ở đó hiện tượng Oedipus đầu tiên được con người biết đến đã diễn ra, dù nó khác biệt với đồng đảo những Oedipus thể hiện sau đó trong lịch sử nhân loại, trong đó người cha bị giết thực sự. Dẫu sao, theo Freud, nó có tác dụng tạo cảm hứng trong những đứa trẻ còn sống sau khi giết cha một ý thức tội lỗi mà từ đó nảy sinh tôn giáo và luân lý. Freud áp dụng cùng đề tài ấy với Moses - theo một nghĩa nào đó là người cha của Do Thái giáo - và gán cho huyền thoại giết Moses một ý nghĩa lớn. Ở đây không cần bảo vệ Freud về việc những lý thuyết của ông thiếu chứng cứ lịch sử; điều quan trọng là ông thay thuật ngữ “sự vắng mặt của người cha” bằng thuật ngữ “sự giết cha”. Và ông thấy sự giết cha là cơ sở của mọi luân lý.

Thật vậy, có thể người ta nói rằng Freud đã bị ám ảnh suốt đời bởi đề tài người cha. Ông thường được gọi là “người cha” của phân tâm học, và có lý do để ngờ⁹⁵ rằng ông thích nhìn việc ấy không đơn giản là một phúng dụ mà thực ra nó chỉ rõ ông là người cha của nhân loại trong thời đại mới. Về điểm này, điều thú vị là trong khi vai trò của người cha trong phức cảm Oedipus của Freud cực kỳ lớn, thì tất cả những người bác bỏ lý thuyết của ông và gán tầm quan trọng chủ yếu cho vai trò của quan hệ mẹ - con trong việc hình thành nhân cách, không chỉ Jung mà cả Rank, Ferenczi và những môn đồ tân-Freud, đều đồng ý xem những ý tưởng của mình là sự chối bỏ

Freud, người cha tư tưởng của mình. Nói gọn, lý thuyết không có cha bản thân nó không sinh ra không có cha, mà thông qua việc bác bỏ người cha. Không nghi ngờ gì nữa, bản thân Freud nhìn thấy trong việc này sự lặp lại motif giết cha vĩnh cửu.

Tôi ngờ rằng có cái gì đó tương tự áp dụng vào cái gọi là “xã hội không có cha” ngày hôm nay. Marcuse⁹⁶, người có ảnh hưởng lớn đối với những người trẻ hôm nay, nhìn xã hội không có cha như một *việc đã rồi* và nói như thể chúng ta chỉ cần loại bỏ cơ chế đàn áp xã hội vẫn còn sống sót đến hôm nay nhằm đạt được trạng thái lý tưởng giống với sự đồng nhất hạnh phúc giữa mẹ và con. Tuy nhiên, nếu như Freud còn sống, gần như chắc chắn ông sẽ lập tức phản đối. Gần như chắc chắn, ông sẽ viết một cuốn *Trông lại của một ảo tưởng khác*, tấn công những ảo tưởng phân tâm học - xã hội chủ nghĩa của thời đại hiện nay.

Vấn đề tự nó được giải quyết trong câu hỏi: người cha, hay nguyên tắc phụ quyền, liệu có thừa hay không? Nó có thực sự là một thứ có thể biến đi một cách đơn giản khỏi mặt đất không? Bản thân tôi không thể nghĩ vậy. Federn, trong công trình vừa nêu, đã dường như nói rằng: bất kể sự rút lui đáng chú ý mà motif cha - con đã bị buộc phải thực hiện trong thời đại bây giờ, nó vẫn bắt rễ rất sâu trong bản chất của con người, khiến cho sự xuất hiện của một xã hội hoàn toàn “không có cha” có lẽ là bất khả. Sự rút lui này, đến một mức nhất định, là sản phẩm của sự nổi loạn của tuổi trẻ những năm gần đây, vì nó có thể diễn giải như sự bất bình vì tình trạng yếu ớt của người cha và sự đòi hỏi một người cha mạnh hơn. Lời kêu gọi thanh niên toàn thế giới của Mao Trạch Đông có thể là phản ánh tâm trạng ấy. Nói chung, cách mạng thể hiện việc tàn sát người cha về mặt tâm lý, nhưng khá kỳ lạ là nó thường kết thúc bằng việc tạo nên một hình ảnh người cha mới,

manh hơn - như biểu hiện từ việc sùng bái Lenin của người Nga và xung tụng Hồ Chí Minh của người Việt Nam. Ngay cả bên ngoài xã hội cộng sản, hình ảnh người cha vẫn quan trọng. Chính sự tán thưởng điều này đã cho De Gaulle một ảnh hưởng lớn đối với công chúng Pháp, và niềm xúc cảm không chỉ của toàn thể nước Pháp mà của cả những nước khác nữa, lúc ông qua đời sau khi phải rút lui vì thất bại chính trị, có thể thấy là nỗi đau buồn trước cái chết của một hình ảnh người cha vĩ đại.

Tất nhiên bất kỳ người đương thời sáng suốt nào đều có thể bảo ta rằng: Người Cha Vĩ Đại là một hình ảnh rỗng, một con người yếu ớt từ bên trong chẳng khác gì bất kỳ ai. Dù cho Lenin, Mao Trạch Đông có thể được sùng bái ở thời điểm ấy như những vị bất tử, họ cũng chỉ là sản phẩm hư cấu. Ngay cả trong xã hội cộng sản, ở đó niềm tin lớn lao dựa trên những hư cấu như thế, sẽ không tránh khỏi có ngày chúng sẽ sụp đổ. Nếu vậy, tại sao nhân loại cứ dai dẳng đi tìm người cha hùng mạnh? Ở đây lý thuyết Freud về sự giết cha có sức gợi ý cực kỳ mạnh, vì nó ngụ ý rằng những nỗ lực tìm ra người cha nảy sinh từ ham muốn *xoá đi* ký ức về sự giết cha. Mọi cuộc cách mạng có thể thấy như sự lặp lại đề tài phổ quát ấy của con người. Về lâu dài, con người không thể thoát khỏi điều ấy. Từ đó, những dự kiến về một xã hội không có cha không tương lấy cảm hứng từ Marcuse có thể sẽ chứng tỏ chỉ là những giấc mơ ban ngày không hơn. Dường như con đường duy nhất để vượt qua trạng thái tinh thần không có cha hiện tại sẽ là thừa nhận tội giết cha và coi nó là cơ sở của một luân lý mới.

Ở trình độ tôn giáo, đề tài tình trạng không có cha vừa thảo luận là một câu hỏi về sự vắng mặt của Thượng đế, vì vậy tôi cũng muốn nói một chút về điểm này. Ngay từ khi Nietzsche đưa ra lời tuyên bố có tính tiên tri của mình “Thượng đế đã chết”, thời đại đã ngày càng coi sự vắng mặt của Thượng đế là chuyện hiển nhiên; thực vậy, mới đây thậm chí người ta có

nói đến một thần học về cái chết của Thượng đế. Tất nhiên điều đó nằm ngoài lĩnh vực của tôi, nhưng tôi sẽ chỉ ra rằng Nietzsche không chỉ nói rằng Thượng đế đã chết, mà Thượng đế đã bị giết. Kỳ lạ là dường như nhìn chung ít người biết điều ấy, với tôi dường như nó hết sức thú vị vì sự tương ứng của nó với ý tưởng về sự giết cha của Freud. Tôi cũng không thể không cảm thấy rằng nó hàm chứa những ý tưởng sâu xa hơn là những gì được rao giảng bởi “thần học về cái chết của Thượng đế” hôm nay. Dẫu sao, tôi sẽ trích dẫn đầy đủ đoạn viết thích hợp này của Nietzsche. Có lẽ dường như sự diễn giải những ý tưởng về sự giết cha của Freud mà tôi đã đưa ra cũng có thể áp dụng cho sự giết Thượng đế của Nietzsche.

“Bạn đã bao giờ nghe nói một người điên giữa ban ngày ban mặt thắp một ngọn đèn chạy ra ngoài chợ hét lên không ngớt: ‘Tôi đi tìm Thượng đế! Tôi đi tìm Thượng đế!’ Vì có nhiều người đứng xung quanh hẳn không tin vào Thượng đế, hẳn khiến người ta rất vui thích. ‘Sao thế nhỉ? Hẳn ta mất trí hả?’ một người nói. ‘Hẳn ta đi lạc như một đứa trẻ hả?’ một người khác nói. ‘Hay hẳn giấu mình đây nhỉ?’ ‘Hẳn ta sợ chúng ta hả?’ ‘Hẳn ta đã có một chuyến hải hành?’ ‘Hẳn đã di cư sao?’ mọi người cười la, huyền não. Người điên nhảy vào giữa đám đông và làm họ khiếp hãi vì cái nhìn trừng trừng của mình. ‘Thượng đế đi đâu mất rồi?’ hẳn kêu to. ‘Ta nói với các người đây! Chúng ta đã giết ông ta - các người và ta! Tất cả chúng ta là lũ sát nhân đã giết ông ấy! Nhưng chúng ta đã làm việc ấy thế nào nhỉ? Làm sao chúng ta có thể đem biển tới?... Chúng ta chuyển đến đâu đây?... Chúng ta chẳng ngừng lao tới đó sao? Lui lại, sang bên, tiến lên, theo mọi hướng? Vẫn còn phía trên và phía dưới chứ? Chúng ta không lạc lối như thể đi qua một hư vô bất tận đó sao? Trời đã chẳng lạnh đi đó sao? Đêm chẳng tới liên tục, mỗi lúc một tối hơn đó sao? Chúng ta sẽ không phải đốt đèn giữa ban ngày đây chứ? Chúng ta không nghe tiếng động của

những phu đào huyết đang chôn Thượng đế đó sao?... Thượng đế đã chết! Thượng đế vẫn chết! Và chúng ta đã giết ông ta!... Đáng thiêng liêng và hùng mạnh nhất mà thế giới từng có được cho đến lúc này đã chảy máu đến chết dưới lưỡi dao của chúng ta - ai sẽ lau sạch máu trên người chúng ta đây? Chúng ta có thể rửa sạch mình với thứ nước nào đây?... Chúng ta sẽ không phải tự mình biến thành Thượng đế chứ, dù chỉ là để có vé xứng đáng như thế? Chẳng bao giờ có một sự kiện nào lớn hơn, và vì nó, tất cả những người sinh ra sau chúng ta sẽ thuộc về một lịch sử cao quý hơn bất kỳ lịch sử nào từ trước đến nay!’ Đến đây người điên im bặt và lại nhìn vào những người nghe hẩn nói; họ cũng im lặng và nhìn hẩn một cách kinh ngạc.”⁹⁷

Ý THỨC TỘI LỖI, Ý THỨC ĐOÀN KẾT VÀ CẢM GIÁC BỊ LÀM NẠN NHÂN

Ngày nay phụ quyền đã hoàn toàn rút về hậu cảnh, và chẳng có ai mạo hiểm chê trách cá nhân “làm chuyện riêng của mình”. Những cảm kị đã bị gạt sang một bên, và toàn thể xã hội có một vẻ thật phù phiếm. Bàn về sự cố đã kể ở phần trên, sinh viên Đại học Tokyo lấy thân mình làm rào chắn Giảng đường Yasuda trong trường, mục “Vox Populi Vox Dei” (Ý dân là ý trời) của tờ *Asahi Shimbun* nói như sau: “Bóc lớp vỏ ngoài ra, ta thấy một quốc gia có lòng từ ái đáng kể, trong đó mọi người lạm dụng (*amaeru*) và cho phép (*amayakasu*) lẫn nhau theo một cung cách nằm bên dưới sự rối loạn và hận thù. Những tư thế đấu-tranh-đến-người-cuối-cùng và thiện cảm không đúng chỗ đối với kẻ yếu, theo một nghĩa nào đó, là dấu hiệu của một đất nước hoà bình.” Phải thừa nhận rằng sự áp đảo của *amae* mà đoạn viết trên gợi ra có thể đặc biệt đáng chú ý ở Nhật. Nhưng dường như hiện tượng trên cũng không hạn chế ở Nhật; một

nhà phân tâm học Pháp⁹⁸ nói về cuộc “Cách mạng Tháng Năm” năm 1967 ở Pháp: đó là một động tác ảo thuật, một nỗ lực để đạt tới tình huống Oedipus bằng cách chối bỏ người cha mà không va chạm với ông ta trong thực tế, và sẽ không bao giờ dẫn đến cải tổ.

Tất nhiên sẽ là sai khi nghĩ rằng ngày hôm nay chỉ có tuổi trẻ mới *amaeru*. Người trưởng thành cũng làm như thế theo cách của mình; theo một nghĩa nào đó, vấn đề bao trùm bài báo “Vox Populi Vox Dei” là toàn thể quốc gia đang đắm mình trong tâm trạng *amae*. Ngày nay đôi khi có tình trạng từ *amae* hay những từ liên quan xuất hiện trong những hàng tít lớn trên báo chí. Chẳng hạn chính tôi đã thấy những tít như “Đừng trông mong quá nhiều ở Chính quyền”, “Đừng coi nhẹ sự phòng vệ của đồng đô la”, và “Đừng coi người tiêu dùng là đương nhiên đúng”. Rất gần đây, khi những cuộc thương thảo với Mỹ về vấn đề hàng dệt kết thúc bất lợi cho Nhật Bản, các bài báo phát biểu rằng các nhà quan sát Nhật đã *amai*, tức là lạc quan một cách dễ dãi về kết quả của nó, và ngay sau đó ông Bộ trưởng Ngoại thương và Công nghiệp được tường thuật là đã nói rằng: “Điều tôi muốn đặc biệt chỉ ra ở đây là (Nhật Bản) phải ngưng cho rằng mọi việc sẽ xảy ra theo mong muốn của mình (theo nghĩa đen, phải ngưng *amaeru*) chỉ vì mình thương thuyết với Mỹ”. Phải thừa nhận rằng, khá đáng ngờ độ nghiêm túc của những lời cảnh báo như thế; ở mức tối đa, tình cảm ấy dường như giống với tiếng tắc lưỡi âu yếm của bậc cha mẹ khi đứa con hành xử một cách hư đốn, và như thế, bản thân nó có mang một hào quang *amae*.

Giờ đây, với một xã hội trong đó mọi người đều được phép *amaeru*, ta có thể trông đợi mỗi người, ít nhất là trong chừng mực liên quan đến những tình cảm chủ quan của người ấy, được *medetai* và hạnh phúc, nếu không

như thế thì khá lạ lùng. Con người hiện đại vui vẻ và vô ưu, nhưng mặt khác lại dường như khổ sở vì một ý thức tội lỗi mơ hồ nào đó. Có lẽ biểu hiện rõ nhất của tình cảm ấy là trong những nhà hoạt động của Cánh tả Mới. Họ ra sức kêu gọi ý thức đoàn kết của con người với đồng chí của mình. Họ nhấn mạnh rằng đứng im mà nhìn sự đau khổ của người khác, dù là ở Đông Dương, Trung Đông hay đâu khác, dù là ngoài nước hay trong nước, cũng là tội ác. Tuy nhiên trong thực tế, tất cả những điều đó không dễ gì làm dịu bớt đau khổ của con người, và việc này lại làm tăng thêm cảm giác tội lỗi của họ. Vì thế họ kết luận rằng gốc rễ của mọi cái xấu cái ác nằm ở tổ chức xã hội áp bức lớn lao, và họ tung ra cuộc tấn công táo bạo vào nó. Bất kỳ ai không thức tỉnh về tinh thần đồng chí và gia nhập cuộc đấu tranh đều là kẻ thù của họ. Nói gọn, vấn đề là “đoàn kết” hay “tinh thần đồng chí”, và về mặt này thật thú vị là Oda Makoto⁹⁹ của nhóm Beheiren,¹⁰⁰ trong loạt bài “Nước Nhật trong tôi” trên tờ *Asahi Shimbun*, nói về tinh thần đồng chí mà ông cảm thấy đối với những binh lính đào ngũ khỏi Việt Nam trong những câu sau: “Nếu tôi có một ‘nước Nhật’ hay ít nhất một ‘nước Nhật của mình’, nó sẽ không tồn tại tách rời những mối quan hệ chặt chẽ ấy (của tình nhân loại được chia sẻ), và những quan hệ ấy, tôi nhấn mạnh, trong bản thân chúng có thể bao gồm những sinh linh bất bình thường là những kẻ đào ngũ.”

Giờ đây những thái độ này của Cánh tả Mới được chính họ coi như mang tính nhân bản không chêm vào đâu được - điều đó có mùi gần như Ki-tô giáo vậy. Thực tế, trong hàng ngũ của phong trào có một số Ki-tô hữu thực sự, và khuynh hướng ấy rõ ràng biểu hiện không chỉ ở Nhật Bản mà ở cả những nước khác nơi Cánh tả Mới hoạt động tích cực. Cũng có những nhà tư tưởng Ki-tô giáo thể hiện một thiện cảm đáng kể đối với phong trào;

thực ra tinh thần của Cánh tả Mới có nhiều cái chung với ngụ ngôn nổi tiếng của Ki-tô giáo về Những người Samaritan tốt lành¹⁰¹. Cách nào thì cũng không thể nghi ngờ rằng các nhà hoạt động của Cánh tả Mới ngày hôm nay đã lay động lương tâm của con người đương thời khỏi sự tự thỏa mãn với “cuộc sống cá nhân, trường giả” và khuấy động một số lớn người đi vào sự tham dự tích cực. Nhìn dưới ánh sáng ấy, các hoạt động của Cánh tả Mới sẽ dường như là một cái gì đáng được thực sự chào đón.

Tuy nhiên ở đây có một vấn đề. Cánh tả Mới nhấn mạnh “tình đoàn kết” đến mức có một mối nguy thực sự là những giá trị độc lập của cá nhân sẽ bị mất tăm. Mặc dù đúng là cá nhân chỉ có được giá trị qua sự liên quan đến người khác, và buộc phải tìm kiếm tình đoàn kết dù chỉ là vì sự cứu rỗi của bản thân mình, ta vẫn phải bắt đầu ngờ rằng ý thức tội lỗi nổi lên mạnh mẽ ở Cánh tả Mới và thường được họ gợi ý với những người khác, có phần thiếu chiều sâu. Ý thức tội lỗi sẵn sàng biến mất hay ít ra là cải biến đến mức độ lớn bởi ý thức đoàn kết, cho đến khi nó dường như mất đi tầm quan trọng, ít nhất là đối với người hữu quan.

Điều này rất rõ khi xem xét kỹ những lý thuyết về tự phủ định một thời được hăm hờ rao truyền bởi sinh viên và thầy giáo của phong trào Zenkyoto - ý tưởng của họ là người ta phải đi đến chỗ nhận thức được tội lỗi của chính mình và “vứt bỏ các đặc quyền của mình”. Rất đáng ngờ là “các đặc quyền” của chính ta có thể thực sự hoàn toàn bị vứt bỏ, nhưng sự quan sát cho thấy rằng khi cá nhân thành công trong việc đạt được một tình cảm đồng chí nào đó với người được coi là nạn nhân của mình, cá nhân ấy sẽ đâm ra tin rằng, trong quá trình ấy, sự vứt bỏ kia đã đạt được rồi. Như vậy việc chối bỏ cái tự ngã trở thành chối bỏ theo nghĩa phân tâm học. Như

thể vấn đề bên trong cá nhân đã được giải quyết thông qua tình đồng chí với những người khác.

Tôi không thể không cảm thấy rằng ý thức tội lỗi bị đánh tan chủ yếu bởi kiểu tình cảm đồng chí ấy cực kỳ giống với ý thức tội lỗi đặc hữu của người Nhật đã được miêu tả ở phần trước. Người Nhật thường từ nhiệm do ý thức chia sẻ trách nhiệm vì một sự cố không may, ngay cả khi họ không có trách nhiệm cá nhân, vì không làm như thế thì sẽ có cảm giác tội lỗi khi đã không siết chặt hàng ngũ. Tội lỗi mà Cánh tả Mới nói đến chắc chắn là tương tự về cơ bản, là phiên bản khái quát hơn của cùng một việc. Trong đoạn văn vừa dẫn, Oda Makoto nói rằng “nước Nhật” của ông không phải là quốc gia Nhật Bản hay dân tộc Nhật theo nghĩa hẹp, mà “một mô quan hệ chặt chẽ mở ra với toàn thế giới” - một ý tưởng chắc chắn là mang tính Nhật Bản hơn là ông tưởng.

Tóm tắt những gì đã nói ở trên, ta hãy một lần nữa so sánh tinh thần của Cánh tả Mới với ý tưởng đằng sau ngụ ngôn về Những người Samaritan Tốt lành. Các nhà hoạt động của Cánh tả Mới thừa nhận rằng cả họ nữa, giống như vị tư tế và người Levite trong ngụ ngôn, có một ham muốn giấu kín là làm ra vẻ không nhìn thấy nạn nhân. Theo sự phân tích của họ, điều ấy cũng giống như tự xếp mình với kẻ có tội, và nghĩa là tìm cách ẩn nấp trong sự tồn tại đặc quyền của chính mình. Đến đây, mọi điều vẫn hoàn toàn nhất trí với tinh thần của ngụ ngôn; nhưng rắc rối nằm ở cái tiếp theo. Họ nhanh chóng viện đến logic của sự phủ nhận và chối bỏ các đặc quyền của chính mình — nhưng điều đó không tiếp nối bằng việc họ cũng có những bước đi thực tế để giúp đỡ nạn nhân như Những người Samaritan từng làm. Trái lại, họ tự đồng nhất với nạn nhân; hay, nói chuẩn xác hơn, việc tự đồng nhất diễn ra đồng thời với việc tự phủ nhận, vì chính thông qua việc tự đồng nhất với nạn nhân mà họ chối bỏ sự tồn tại cá nhân của

chính mình và như thế, dường như chối bỏ ý thức tội lỗi của mình. Theo nghĩa đó, chính tự họ trở thành nạn nhân và bắt đầu lạm dụng những người không quan tâm đến nạn nhân hay, tích cực hơn, tấn công những kẻ có trách nhiệm. Việc chối bỏ cái tự ngã làm nên điểm khởi đầu càng phi tự nhiên, thì hành động nảy sinh từ đó càng hiếu chiến và nhiều khuynh hướng bạo lực.

Vậy là ý thức biến thành nạn nhân kiểu ấy có thể thấy như che giấu một não trạng *amae* xoắn kép, vì không chỉ ý thức bị là nạn nhân xuất phát từ cái *amae* không được thoả mãn, như ta đã thấy, mà ở đây nó được cố tình chọn lựa nhằm đạt được một ý thức cộng đồng với những người khác. Tâm trạng của nạn nhân trong bản thân nó là đau đớn, nhưng ý thức là nạn nhân được lựa chọn với thoả thuận của chính mình vì ý thức cộng đồng thì tương đối không đau đớn. Người có ý thức đau buồn kiểu như thế, bất kể não trạng nạn nhân của mình - hay chính vì não trạng ấy - cảm thấy tha hồ làm hại người khác, và thậm chí đi đến chỗ trải nghiệm một sự tự thoả mãn mang tính khổ dâm khi làm thế. Tôi xin bổ sung ngay rằng tôi không muốn nói mọi sự tấn công hay phê phán đối với những kẻ làm hại người khác đều sai. Điều rắc rối khởi đầu khi những sự tấn công hay phê phán được dùng để xoá bỏ cảm giác tội lỗi của chính mình. Kiểu tội lỗi ấy xuất phát từ *amae* và dễ dãi một cách điển hình; nó không phải kiểu tội lỗi, đã được thảo luận ở cuối phần trước, được dùng làm cơ sở của luân lý. Sự tấn công cái bất công sản sinh từ những động cơ bị che giấu như thế không bao giờ có thể hữu hiệu, mà ngược lại, nó còn có thể giúp lan tràn thêm sự bất công.

THỂ KỶ CỦA TRẺ CON

Nói rằng thời đại hiện nay thấm đẫm *amae* một cách lạ lùng cũng giống như nói mọi người đều đã trở nên trẻ con hơn. Hay có thể chính xác hơn, nói rằng sự khác biệt giữa trẻ con và người lớn đã trở nên mờ nhạt. Nhờ các phương tiện truyền thông đại chúng, trẻ con biết được mọi thứ nhanh đến mức một số ngày càng đông chúng quá “người lớn” để coi các bậc huynh trưởng là “người lớn”. Thực vậy, mặc dù người ta nói đến “hồ ngăn cách” thế hệ, ta có thể miêu tả hiện tại một cách thích hợp hơn khi nói đến việc mất đi mọi ranh giới giữa các thế hệ. Với người lớn cũng thế: “người lớn-lớn” của quá khứ đã biến đi và con số người lớn-con nít tăng lên. Và yếu tố chung của cả trẻ con- giống người lớn và người lớn-giống trẻ con là *amae*.

Điều này được minh họa rất rõ trong bài báo nhan đề “Những người lớn miễn cưỡng” trên tờ *Mainichi Shimbun* ra ngày 22 tháng 8 năm 1870. Nó vạch ra rằng gần đây, thuật ngữ *kakko ii* (bảnh bao, đẹp, hợp thời trang) đã bị uốn thành *katcho ii* - là cách phát âm của trẻ con, lưỡi của chúng không làm chủ được những âm chuẩn. Trong truyền thống, tuổi trẻ được coi là giai đoạn cá nhân háo hức trở thành người lớn và sợ bị coi thường như một đứa trẻ con, nhưng ngày nay, dường như tuổi trẻ miễn cưỡng lớn lên. Tác giả nói rằng ông đã hỏi một số thanh niên điều gì lôi cuốn họ để tóc dài và mặc đồ sặc sỡ, họ bảo rằng “nó làm cho ta trông đáng yêu”. Chẳng cần chỉ ra rằng ham muốn trông đáng yêu là biểu hiện điển hình của *amae*.

Điều thú vị là khuynh hướng ấy có thể thấy ở khắp nơi trên thế giới chứ không riêng Nhật Bản, xứ sở từ lâu được biết đến như “thiên đường cho trẻ con”. Con số ngày càng lớn trẻ con bị cha mẹ chúng *giết chết ở* Nhật gần đây cho thấy xứ sở này không hề là thiên đường chút nào, nhưng nếu vậy thì lý do thật sự chính là sự gia tăng các bậc cha mẹ có tính con nít - bằng chứng tuyệt vời cho thấy ta không thể tạo nên một thiên đường của trẻ con

nếu không có người lớn. Rất có thể, ít ra là thoát tiên, tình cảm của cha mẹ đối với con cái là đặc biệt mạnh ở Nhật Bản. Ngay từ thời kỳ Nara, Yamanoue no Okura đã viết một bài thơ khi ông nằm trên giường bệnh, trong đó ông nói rằng mặc dù ông biết mình phải chết, nhưng nhìn thấy con cái là ông thấy khó lòng chấp nhận cái chết. Về mặt đó có lẽ Nhật Bản đi trước phương Tây. Ở phương Tây, mãi đến thời trung đại, thậm chí muộn hơn đối với các tầng lớp dưới, rõ ràng trẻ con bị bỏ mặc cho tự lo liệu, và thậm chí muộn hơn nữa, khi cha mẹ bắt đầu nghĩ đến việc giáo dục con cái, tục lệ vẫn cách ly chúng khỏi cha mẹ ngay từ sớm và gửi chúng đến trường nội trú, nơi người ta thực hiện kỷ luật rất nghiêm khắc.¹⁰² Dường như chỉ rất gần đây cha mẹ mới bắt đầu chiều chuộng con cái theo nghĩa Nhật Bản (ở chỗ này các tác phẩm nổi tiếng của Bs. Spock có lẽ rất có ý nghĩa). Sự nhạy cảm của phương Tây liên quan đến trẻ con đã được đưa đến gần người Nhật trong những năm gần đây; nhưng song song với điều ấy, có sự gia tăng con số trẻ em không bao giờ trưởng thành. Những học giả nhìn lịch sử thế giới như một lịch sử của tiến bộ thường tuyên bố rằng đến bây giờ con người đã đi qua hết “tuổi thơ” của mình, trong đó mọi kiểu hệ thống tôn giáo được áp đặt lên nó, nhưng bây giờ những sự kiềm chế ấy đã bị tháo bỏ và lần đầu tiên con người đã bước vào thời kỳ trưởng thành thực sự. Nói thế là lừa dối. Hiện tại dường như đúng là sự đảo ngược của thời kỳ trưởng thành. Hơn thế nữa, trong khi có thể việc người lớn, cũng như trẻ con, không bị ràng buộc bởi khứ, chẳng phải là xấu, thì cũng chẳng hay gì việc người lớn, cũng như trẻ con, hành xử một cách bộc phát theo nông trường của mình. “Tự do tính dục” quá rõ rệt hôm nay có thể diễn giải, nói theo tâm lý học, là một biểu hiện thuần túy của sự lệch lạc ấu trĩ có nhiều dạng như Freud đã định nghĩa.

Hiện tượng ấu trĩ này được thấy trong hình thức cực đoan nhất của nó là sự tôn sùng lối sống hippy. Tất nhiên không phải những thái độ tinh thần hiện thân trong lối sống hippy chỉ hạn chế trong lối sống ấy mà thôi. Chúng ảnh hưởng đến toàn bộ xã hội, mọi thế hệ và mọi tầng lớp. Thí dụ như, tâm lý *kakko ii* lan sang thế giới người lớn chứ không chỉ thế giới trẻ con và thiếu niên. Gần đây tôi nghe nói trong khi các nhạc trưởng ngày xưa sử dụng cử chỉ và động tác hình thể một cách dè dặt, không phải để tác động đến khán giả mà chỉ làm phương tiện dắt dẫn dàn nhạc, thì nhiều nhạc trưởng hôm nay chỉ là một bộ phận của buổi trình diễn. Họ buộc phải sử dụng gậy chỉ huy theo cung cách *kakko ii*.

Tôi không thể nói liệu đây có phải một khuynh hướng đáng chào đón hay không – thảo luận điều này là vô nghĩa, vì thực tế hôm nay là như vậy. Cũng chẳng ích gì khi lập luận rằng đó là do ảnh hưởng của truyền hình, vì vấn đề thật sự là hiện tượng đương thời này có nghĩa gì. Rõ ràng là nhiều người cảm thấy rằng đó là dấu hiệu kết thúc một thời đại và bắt đầu một thời đại khác. Trong thực tế, khuynh hướng hiện tại xếp xó mọi sự phân biệt - người lớn và trẻ con, đàn ông và đàn bà, có văn hoá và vô văn hoá, Đông và Tây - có lợi cho một *amae* ấu trĩ và đồng dạng, chỉ có thể gọi là sự thoái bộ của nhân loại, nhưng nó có thể chứng tỏ là một bước cần thiết tiến về việc sáng tạo một văn hoá mới của tương lai, vì ai cũng công nhận rằng trong cá nhân, hành động sáng tạo được dẫn trước bởi hiện tượng thoái bộ.¹⁰³ Tất nhiên điều ấy giả định rằng nhân loại sẽ có một tương lai mà đôi khi không ai có thể tiên liệu một cách chắc chắn; nhiều học giả, lo lắng vì sự gia tăng mau chóng của ô nhiễm môi trường, đâm ra hoài nghi. Không ai có thể nói liệu hiện tượng thoái bộ ấy của nhân loại có là cơn bệnh chết người hay là khúc dạo đầu cho một sự phát triển đột biến mới của sức khoẻ.

Chính sự nghiêm trọng trong tình thế của chúng ta ngày hôm nay nằm ở tính không thể tiên liệu ấy.

6 AMAE ĐƯỢC XEM XÉT LẠI

Sự chú ý rộng rãi đối với lần xuất bản đầu tiên cuốn sách này dẫn đến con số đáng hài lòng những người chịu suy nghĩ về vấn đề *amae*. Các quan điểm của riêng tôi cũng đã thành chủ đề nghiên cứu, và có khi bị phê phán gay gắt. Tôi đã viết hai bài trong cố gắng trả lời vài người trong số họ,¹⁰⁴ nhưng thấy vẫn chưa thích đáng, nên tôi quyết định nói thêm vài lời về cảm nghĩ của mình. Tất nhiên không thể nào thảo luận với từng lời phê phán riêng rẽ; đây chỉ là những ý nghĩ bổ sung cho những gì mà những lời phê phán đã khởi phát trong suy nghĩ của tôi.¹⁰⁵

ĐỊNH NGHĨA AMAE

Mặc dù trong cuốn sách này tôi thảo luận về tâm lý học của *amae* từ nhiều quan điểm, việc tôi không liên hệ được nó với những thuật ngữ tâm lý học thông thường như xúc cảm, xung năng (drive), bản năng, dường như có phần làm bối rối những người quen thuộc với hệ thống thuật ngữ ấy. Họ muốn biết, một cách chính xác, *amae* là gì? Nó là một cảm xúc, hay xung năng, hay bản năng? Tôi đã chạm đến vấn đề ấy một cách ngắn gọn trong một cuốn sách khác mang tính chuyên môn,¹⁰⁶ nhưng để phát biểu tóm tắt quan điểm của mình trong mối liên quan đến sự phê phán cuốn sách hiện tại, tôi sẽ nói rằng *amae* trước hết và chủ yếu là một cảm xúc, một cảm xúc có cùng bản chất với một xung năng và có cái gì đó mang tính bản năng ở cơ sở của nó.

Để giải thích điều này chi tiết hơn một chút, ta hãy giả thiết rằng sự quan sát đã khiến ta phát biểu rằng có một con người nào đó tự cho mình hưởng *amae*. *Amae* ở đây chỉ ra, trước hết, một hành vi được quan sát thấy: chẳng hạn một thái độ quá thân mật, hay một cách nói cổ tình nhằm thu hút

sự chú ý. Tuy nhiên, dường như từ này thực sự nói đến, không phải là hành vi được quan sát đúng nghĩa mà nói đến cảm xúc mà hành vi ấy là một dấu hiệu. Khi xem xét bản chất của cảm xúc ấy, trước hết ta phải xem xét kỹ bản chất của cái mà nhìn chung được gọi là cảm xúc. Dù chúng liên quan đến hi hay nộ, ai hay lạc, cái chung mà chúng có dường như là chúng chứng tỏ một mối quan hệ giữa người có cảm xúc với những người xung quanh. Vậy thì kiểu quan hệ nào được gọi lên bởi từ *amae*?

Trong hình thức đặc trưng nhất của nó, *amae* thể hiện một cố gắng đưa mình tới gần người khác. Chính vì thế trong phần nói về nguyên mẫu tâm lý học của *amae*, tôi đã định nghĩa *amae* trước hết là khao khát của đứa con mới sinh được gần gũi mẹ nó, và, theo nghĩa rộng hơn, ham muốn chối bỏ việc xa lìa là phần không tránh khỏi của nhân sinh, và xoa dịu sự phiền muộn liên quan đến sự xa lìa ấy.

Tuy nhiên, Bs. Kimura Bin dẫn định nghĩa trong các từ điển tiếng Nhật *Daigenkai* và *Kojien* nhằm khơi lên sự nghi ngờ đối với cách diễn giải trên của tôi. Vậy, ta hãy nhìn qua những trích dẫn thích hợp. Trong *Daigenkai*, *amayū* (hình thức văn vẻ của động từ *amaeru*) về cơ bản được định nghĩa là “phụ thuộc vào cảm tình của người khác”, trong khi *amaeru* được miêu tả là “ứng xử của một đứa trẻ khác giới tính tự cho phép mình lạm dụng tình yêu thương của bố mẹ”. Cạnh đó, *Kojien* liệt kê các nghĩa của từ *amayū*: (1) có được sự ngọt ngào; (2) lạm dụng sự thân mật nhằm ‘phỉnh’ người khác, hay lạm dụng sự thân mật nhằm ứng xử theo một cung cách tự nuông chiều; (3) cảm thấy ngượng ngùng vì một ý thức hổ thẹn, bối rối. Tôi cũng kiểm chứng với một vài từ điển khác, các định nghĩa trong đó cũng rất giống những định nghĩa tôi đã dẫn.

Bs. Kimura lấy những định nghĩa này làm cơ sở để tuyên bố rằng *amae* “không phải là một từ chỉ ra một xung năng hướng về sự phụ thuộc, tìm

kiếm sự tự đồng hoá với người khác” theo nghĩa mà tôi giải thích, mà nó có nghĩa “ứng xử cố ý trong một tình thế mà người ta đã được chấp nhận và sự đồng hoá đã xảy ra, có thể nói như thế, hay dựa trên giả định tự nuông chiều rằng mình đã được phép như thế”. Ở đây Bs. Kimura dùng ngữ “một xung năng hướng về sự phụ thuộc” mà tôi không dùng trong cuốn sách này, nhưng đó là vì tác phẩm chuyên môn kê ra ở trên mặc nhận một xung năng hướng về sự phụ thuộc như yếu tố bản năng nằm bên dưới *amae*. Đến đây tôi định gác vấn đề này qua một bên, nhưng nếu Bs. Kimura gọi ra rằng cảm xúc *amae* không chứa đựng gì theo lối một xung năng, thì tôi phản đối. Nếu “xung năng” quá trừu tượng, vậy thì nói “ham muốn” cũng được, vì, như tôi đã gợi ý, tình cảm *amae* chỉ ra sự thúc đẩy đưa mình đến gần người khác, và theo nghĩa ấy nó có thể gọi là một ham muốn.

Tuy nhiên nếu trong đoạn trên Bs. Kimura khẳng định rằng *amae* là một cảm xúc coi tình thương yêu của người khác là đương nhiên, một cảm xúc nổi lên khi sự đồng hoá đã được cho phép, vậy thì tôi không có gì tranh luận với ông, vì đó là điều tôi đã nói cả rồi. Nói gọn, *amae* chỉ có thể tồn tại khi *amae* được cho phép. Điều này có thể nghe như hiển nhiên; điều không thể coi là hiển nhiên là việc từ *amae* là đặc hữu của Nhật Bản, và người Nhật đặc biệt quen thuộc với cảm xúc mà nó thể hiện. Sẽ không ngoa khi nói rằng toàn thể lý thuyết về tiếng Nhật của tôi tiến triển quanh điểm này. Do đó, nếu cái được cho là sự thật ấy không đúng như thực tế, thì những lý thuyết của tôi có thể chỉ là sự nguy hiểm trông rỗng. Tôi có thể nói thêm rằng, thậm chí tôi đã không nghĩ đến việc thực hiện một nghiên cứu so sánh nghiêm ngặt nào nhằm bênh vực “sự thật” ấy.

Điểm tiếp theo - quả thực đây là điểm đã gây ra nhiều bối rối nhất trong giới học giả - là trong khi toàn bộ lập luận của tôi phụ thuộc vào sự khẳng định *amae* là một cảm xúc đặc hữu của người Nhật, tôi cũng khẳng định

rằng nó có sự thích đáng phổ quát. Tôi tuyên bố như thế là vì ở gốc rễ của những tình cảm *amae* dường như có cái gì đó mang tính bản năng chung cho cả nhân loại, cái mà tôi đã gọi tên là “xung năng hướng tới sự phụ thuộc”. Một số người cảm thấy điều ấy mắc phải mâu thuẫn luận lý học, vì nó có nghĩa là tuyên bố người Nhật có sự phát triển cá biệt đối với *amae* mặc dù *amae*, nếu bắt rễ từ cái gì đó mang tính bản năng, cũng phải được phát hiện ở tất cả mọi con người. Có hai cách diễn giải mâu thuẫn biểu kiến này. Cách thứ nhất là trong khi ở Nhật, các quan hệ nhân sinh mang tính phụ thuộc vận hành trong chuẩn mực xã hội, thì ở phương Tây chúng bị loại trừ, kết quả là *amae* phát triển ở Nhật chứ không ở phương Tây. Cách thứ hai, không nhất thiết mâu thuẫn với cách thứ nhất, là ngay cả trong các xã hội phương Tây, nơi không có từ phù hợp tương ứng với *amae* và những tình cảm *amae* dường như không tồn tại, thì kiểu tình cảm tương tự có thể quan sát thấy nhiều một cách đáng ngạc nhiên khi nhìn hiện tượng bằng con mắt của người Nhật.

Nói theo cách thứ hai không giống như nói rằng ở chỗ nào tình cảm *amae* không tồn tại sẽ có cái thay thế nó. Trong những trạng thái được biểu hiện bằng tiếng Nhật *uramu* (bực bội) hay *hinekureru* (quần quai) chẳng hạn, ta có thể nói rằng trong khi cảm xúc *amae* đúng nghĩa không có mặt, thì có một ước mong *amaeru* được ẩn giấu. Vậy là ngay cả khi *amae* không có mặt như một cảm xúc, nó có thể tồn tại trong một hình thức khác. Kịch bản của một vở kịch truyền hình gần đây có lời ghi chú: “Nó tiếp tục chửi rủa thề nguyền nhưng thực ra đó chỉ là *amaeru*”. Dường như có thể an toàn khi nói rằng việc sử dụng từ *amaeru* đã lan tràn khá rộng rãi. Ở đây *amae* không phải là một cảm xúc được trải nghiệm, mà là một ước mong ẩn giấu: một *amae* ngã ái, có thể nói thế. Cũng theo cách ấy, ta có thể nói rằng *amae* tồn tại ngay cả trong xã hội phương Tây mà không được cảm nhận rõ rệt

một cách ý thức đúng như nó là. Ở nhiều điểm khác nhau trong cuốn sách này, tôi đã sử dụng logic này mà không nói rõ ra, và tôi phải xin lỗi vì điều này có thể gây ra sự mệt óc cho những đồng nghiệp khó tính của mình.

Dẫu sao, điều tôi thật sự muốn thảo luận ở đây là: tôi khẳng định rằng ở phương Tây cũng có thể tìm thấy cái gì đó có thể được gọi tên rõ ràng là một cảm xúc *amae* - chứ không chỉ là *amae* không được nhận biết, vô thức. Từ lâu tôi đã có một quan điểm xác quyết về điều này, nhưng vì không tiếp xúc thật gần với đời sống hằng ngày điển hình của phương Tây, tôi không có khả năng đưa ra lời khẳng định với chút tự tin nào. Tuy nhiên, sau đó một số học giả nước ngoài đã khẳng định sự tồn tại của những tình cảm *amae* trong xã hội phương Tây, và tôi chắc chắn rằng ta có thể tin ở họ. Giáo sư Rivera, người tôi đặc biệt tin cậy, đã viết rằng “một khi người ta trở nên nhạy cảm với *amae*, người ta thấy nó được chứng tỏ trong mọi kiểu ứng xử (thí dụ như câu hỏi hách dịch của người đàn ông Mỹ ‘When is dinner going to be ready?’ (Bao giờ mới được ăn đây?)) Nhưng liệu nó có tồn tại như một tình cảm đặc biệt - như một cảm xúc hay không? Tôi tin rằng có, nhưng nó thường bị che đậy dưới cái nhãn khái quát chung là ‘tình yêu’... Nói gọn, tôi tin rằng đó chính là cảm xúc liên quan đến việc có người khác thuộc về mình và vì không có thuật ngữ *amae*, nó phải mang tên là ‘desire’ (ham muốn, dục vọng). (Thực ra, có thể *amae* thường là một thành phần của ham muốn hay khao khát tính dục).¹⁰⁷

Cuối cùng, tôi muốn dẫn một thí dụ về cảm xúc *amae* thể hiện trong một truyện ngắn in trên tờ *The New Yorker*.¹⁰⁸ Nhân vật chính, một luật gia làm việc cho một công ty, 35 tuổi, tên là Charles, đã ly hôn được một năm. Barbara, vợ cũ của anh, sống với con gái chung của hai người cách đó sáu dặm, theo Charles thì vẫn là người bạn thân nhất của anh, và anh nói

chuyện với cô qua điện thoại mỗi tuần hai ba lần. Tuy nhiên gần đây, cô bắt đầu than phiền rằng cô đã mất đi sự tôn trọng đối với anh, vì anh không kiểm soát được cảm xúc của mình. Anh kể cho cô nghe về người bạn gái mới của anh, và cứ hỏi Barbara hoài rằng mình nên làm thế nào với cô bạn ấy. Các cuộc trò chuyện luôn luôn kết thúc bằng sự ghen ngào của anh và Barbara bảo anh rằng nếu anh không kiểm soát được cảm xúc của anh thì cô sẽ cúp máy.

Vậy là, cảm xúc của Charles trong câu chuyện buồn nho nhỏ này là, gần như không thể nghi ngờ, *amae*. Tuy nhiên, vì anh không có một từ như thế trong từ vựng của mình, anh khó có thể cảm nhận nó một cách rõ ràng là thế. Barbara lại càng ít nhận ra đó là một cảm xúc riêng biệt; cô chỉ có thể thấy nó là sự thiếu kiểm soát cảm xúc.

Sự việc cụ thể này chỉ là hư cấu, nhưng tất phải có một số trường hợp như thế trong xã hội thực. Ở đây tôi phải nói rõ rằng mình đã không kiểm chứng điều ấy qua các điều tra. Tuy nhiên, điều tôi cố gắng cho thấy qua những thí dụ như thế, là sự tồn tại của tình cảm *amae* có thể có ngay cả trong những xã hội không có từ để chỉ ra nó. Dẫu sao, tất cả khác biệt chỉ là sự tồn tại hay không tồn tại của từ ấy. Cuốn sách này được viết chính là để vạch ra sự thật ấy.

Nhân đây, tôi muốn ghi chú rằng sau khi viết phần trên, tôi đọc được một luận văn mà Giáo sư Gerhard Schepers ở Đại học Ki-tô giáo Quốc tế Tokyo gửi cho (“Những hình ảnh của *Amae* trong Kafka - với tham chiếu đặc biệt ở tác phẩm *Biến hình*”, *Khoa học nhân văn, Ki-tô giáo và Văn hóa*, ICU Xuất bản IV-B, 15 tháng 7 năm 1980). Schepers dẫn từ những lá thư và tác phẩm của Kafka để lập luận một cách thuyết phục rằng thế giới cảm xúc của Kafka là một thế giới của *amae* - mặc dù tôi có thể bổ sung rằng *amae* ở đây tất nhiên là một *amae* không thể được thỏa mãn.

Tôi cũng tình cờ xem một bộ phim của Bergman, *Những cảnh trong một đám cưới*, chiếu làm sáu kỳ trên truyền hình Nhật. Tôi cảm thấy tác phẩm này có nhiều cái gọi là sự có mặt của *amae*. Đặc biệt là trong cảnh cuối, người vợ có một cơn ác mộng trong đó lần đầu tiên cô có sự phát hiện khủng khiếp là “cô chẳng yêu ai mà cũng chẳng được ai yêu”. Ở điểm này, cô là thí dụ điển hình của một tình cảm tự yêu mình trong đó biểu hiện tự nhiên của *amae* chặn đứng. Hơn thế nữa, điều đặc biệt thú vị là trong tác phẩm này Bergman dường như kết tội nền văn minh phương Tây đương thời vì đã làm nổi lên kiêu quan hệ ấy giữa hai giới tính.

AMAE VÀ SỰ ĐỒNG NHẤT HOÁ

Như tôi đã tuyên bố, nếu tình cảm *amae*, dù tìm được đất sống đặc biệt màu mỡ ở Nhật, thực ra có sự thích hợp phổ quát, vậy thì cái gì đó tương ứng với nó chắc chắn phải thu hút sự chú ý của tâm lý học phương Tây trong quá khứ. Với ý nghĩ ấy, đôi khi tôi đã đi tìm bằng chứng cho điều ấy, đặc biệt trong lĩnh vực phân tâm học, và đã kể ra một hai phát hiện của mình trong cuốn sách này - thí dụ như, trong quan hệ với quan điểm chuyên biệt của Freud về đồng tính ái và khái niệm tình yêu đối tượng thụ động của Balint. Tuy nhiên, tương đối gần đây, tôi chợt nhận ra khái niệm đồng nhất hoá của Freud thực ra là tương ứng với *amae*. Đã từ lâu, tôi không nhận thức được rằng hai thứ đó là một, là như nhau, một lý do là *amae* là từ dùng hằng ngày chỉ một cảm xúc được trải nghiệm, trong khi đồng nhất hoá là một thuật ngữ khoa học được Freud sử dụng để chỉ một quá trình tâm lý rộng hơn. Ngay cả thế, tôi vẫn có một cảm giác mơ hồ rằng có sự liên quan mật thiết giữa hai cái: tôi suy luận rằng: nếu *amae* là một cảm xúc nổi lên khi ham muốn nổi lên khi điều ấy không được thoả mãn.¹⁰⁹ Điều này được ngụ ý ngay trong chính những miêu tả của

Freud về đồng nhất hoá, nhưng tôi vẫn cảm thấy có cái gì đó chưa thỏa mãn; vì một điều: không thấy rõ *amae* phù hợp như thế nào với khuôn khổ của lý thuyết phân tâm học truyền thống, mà tôi cũng không nhận thức được hoàn toàn rõ ràng về khái niệm đồng nhất hoá theo đúng nghĩa của nó.

Bs. Ohashi Hideo gần đây công bố một luận văn hết sức sâu sắc về những chủ đề trên, tôi khuyên bất kỳ ai quan tâm đến vấn đề nên đọc.¹¹⁰ Ở đây tôi sẽ theo đuổi việc tranh luận trong chừng mực thích hợp với đề tài chủ yếu của cuốn sách này. Dường như rất có thể, cuối cùng Freud đi tìm cách miêu tả cái mà chúng ta nghĩ đến khi nghe thấy từ *amae*, vì ông nhận xét rằng “đồng nhất hoá trước hết là hình thức nguyên thủy của sự gắn bó về cảm xúc với một đối tượng.”¹¹¹ Ông rất lúng túng vì câu hỏi làm thế nào liên hệ sự đồng nhất hoá một bên với bên kia là sự lựa chọn đối tượng thể hiện tình yêu tính dục, và dường như vẫn chưa thỏa mãn với sự giải thích của chính mình.¹¹² Ở đây ta không cần theo dõi toàn bộ quá trình tư duy của ông, dù riêng bản thân tôi ngờ rằng một phần khó khăn của ông là do ông kháng cự việc trải nghiệm sự đồng nhất hoá như một cảm xúc, tức là một tình cảm *amae*.

Một trường hợp của tình huống trở nên dễ giải thích hơn khi ta giả định sự đồng nhất hoá cũng là một *amae* xảy ra trong mối quan hệ cha mẹ-con cái. Nếu cha mẹ chiều chuộng đứa con, đứa con sẽ trở thành không có khả năng *amaeru* trong thực tế mặc dù xem ra có vẻ nó đang làm thế. Lý do là trong những trường hợp như thế, người làm cái việc chiều chuộng thực tế lại “đi tìm cái sự được nuông chiều” (*amaeru*).

Mặc dù sự thật về điều này có thể không thấy rõ nếu không có một trình độ trực giác nhất định, dễ hiểu hơn nếu ta nói rằng người làm cái việc

nuông chiều đang đồng nhất hoá mình với người kia. Nói cách khác, người thứ nhất chiếm lấy ưu quyền đồng nhất hoá của người thứ hai. Người thứ hai không thể đồng nhất hoá mình với người thứ nhất, và do đó không thể *amaeru*.

CÁ NHÂN VÀ NHÓM

Một trong những bận tâm chủ yếu của cuốn sách này mà tôi chắc chắn phần lớn bạn đọc đã cảm thấy là về vấn đề cá nhân và nhóm. Người Nhật thường được nói là có đầu óc nhóm, là mạnh với tư cách nhóm nhưng yếu với tư cách cá nhân. Người ta cũng nói rằng tự do cá nhân vẫn không được thiết lập vững chắc trong xã hội Nhật. Ở những khuynh hướng chung có liên quan, những phát biểu này dường như là đúng, và rất phù hợp với sự nổi trội của *amae* trong xã hội Nhật.

Dùng một thuật ngữ được thảo luận ở bên trên, người Nhật giỏi về sự đồng nhất hóa. Nói gọn, bằng cách đồng nhất mình với nhóm, người Nhật có khả năng phô bày một sức mạnh vượt ra ngoài phạm vi cá nhân.

Điểm nổi lên ở đây là đặc trưng điển hình Nhật Bản này thường bị đánh giá tiêu cực. Tuy nhiên, xem xét một cách cẩn thận, chắc chắn trong bản thân điều ấy chẳng có gì đặc biệt xấu. Thực sự khó tin rằng con người có thể sống sót mà không có một kiểu đời sống nhóm nào đó. Một bằng chứng cho điều ấy được thấy trong bệnh nhân loạn trí, bất hạnh của người ấy là kết quả của sự cô lập - hậu quả của sự thất bại cách này hay cách khác trong việc ăn nhập với nhóm. Ngay cả phương Tây với cái tự do cá nhân nổi tiếng của nó cũng có những hình thức đời sống nhóm của riêng nó; thực vậy, bệnh nhân tâm thần ở phương Tây có thể bị coi là thất bại trong lòng của nhóm giống y như các đồng bệnh của họ ở Nhật. Ở phương Tây, điều đó cũng có nghĩa là nhóm đóng một vai trò nâng đỡ cá nhân. Một đoạn viết

tình cờ tôi đọc được trong cuốn *Bảo vệ Chính kiến* của Bernard Crick đã mở mắt cho tôi theo hướng ấy.¹¹³ Phê phán các ý tưởng chính trị của Jean-Jacques Rousseau, người đã chủ trương về nguyên tắc phủ nhận sự tồn tại của bất kỳ nhóm phụ trợ nào trong lòng Nhà nước, ông nói: “Để cho các quyền có được bất kỳ nghĩa nào, chúng phải gắn với các thiết chế riêng biệt: thật vậy, các quyền của người dân Anh nhất thiết là được bảo đảm hơn là các Quyền Con người”.

Điều này khiến tôi một lần nữa tự hỏi cái gì là bản chất thật sự của tự do cá nhân ở phương Tây, và tại sao ở Nhật cá nhân lại khó mà vứt bỏ áp lực của nhóm như thế. Tôi cảm thấy câu trả lời được ngụ ý trong một nghiên cứu của Georg Simmel về nhóm.¹¹⁴ Như ông thấy, “nhóm thời trung đại theo nghĩa nghiêm ngặt [ở châu Âu] là nhóm không cho phép cá nhân trở thành thành viên của các nhóm khác... Kiểu hiện đại của sự hình thành nhóm làm cho cá nhân cô lập có thể trở thành thành viên của bao nhiêu nhóm cũng được tùy theo sự lựa chọn của mình.” Ông nhìn thấy chủ nghĩa cá nhân của châu Âu hiện đại theo cách như thế, và quan điểm của ông đã đưa tôi đến kết luận rằng thất bại của người Nhật trong việc phát triển tự do cá nhân theo lối phương Tây cho đến nay hoặc là do nhóm được cấu tạo theo những vòng đồng tâm như tôi đã nói trong cuốn sách này, hoặc là do các nhóm chỉ tồn tại sát bên nhau giống như một nhà gồm nhiều gia đình không xâm nhập vào nhau. “Tự do cá nhân” không có nghĩa là cá nhân tự do trong bản thân mình theo đúng nghĩa; tự do chỉ có được thông qua việc tham dự một nhóm khác vốn không liên quan đến nhóm mà cá nhân ấy thuộc về. Và tôi ngờ rằng tiềm năng của loại hình phong-trào-chéo này tồn tại trong lịch sử và văn hoá phương Tây ngay từ lúc đầu chứ không chỉ trong xã hội hiện đại như Simmel nói.



THƯ VIỆN EBOOK **SÁCH MỚI.NET**



HÀNG NGHÌN ĐẦU SÁCH HAY ĐANG CHỜ BẠN
WWW.SACHMOI.NET

CHÚ THÍCH

Benedict, R. *The Chrysanthemum and the Sword*, Tuttle, Tokyo, 1954. ↩

Doi, L. T. “Some Aspects of Japanese Psychiatry” *Am J. Psychiat.*, III: 691-695, 1955. ↩

Doi, L. T. “Japanese Language as an Expression of Japanese Psychology” *Western Speech*, Spring, 1956. ↩

Doi, L. T. “Amaeru koto” *Aiiku Shinn*, Vol. 75, Feb. 1956. ↩

Doi, L. T. “Shinkeishitsu no seishin byori - toku ni toraware no seishin rikigaku ni tsuite,” *Seishin Shinkeishi*, Vol. 60, VII 633-744, 1958. ↩

Doi, L. T. “Jibun to amae no seishin byori” *Seishin Shinkeishi*, Vol. 60, 1149-162, 1960. ↩

Freud, S. “Contribution to the Psychology of Love - the Most Prevalent Form of Degradation in Erotic Life” [Đóng góp vào Tâm lý học Tình yêu - Hình thức phổ biến nhất của sự thoái hóa trong đời sống tình dục], *Collected Papers 4*, Basic, New York. ↩

Balint, Michael. *Primary Love and Psychoanalytic Technique*. Liveright, New York, 1955. ↩

Doi, L. T. “Amae - a Key Concept for Understanding Japanese Personality structure,” *Japanese Culture: Its Development and Characteristics* [*Amae* - một khái niệm then chốt để hiểu cấu trúc của nhân cách Nhật Bản], *Văn hóa Nhật Bản: sự phát triển và các đặc trưng của nó*. (Smith, R. J., and Beardsley, R. K., eds.) Aldine, Chicago, 1962. ↩

Nakamura, H. *Toyoin no shiihoho 3*, Shunjusha, Tokyo, 1962. ↩

Doi, L. T. "Some Thoughts on Helplessness and the Desire to be loved," *Psychiatry* 26, 266-272, 1963. ↩

Freud, S. *Future of an Illusion* Liveright, New York. ↩

Doi, L. T. "Giri-Ninjo: An Interpretation" *Aspects of Socialchange in Modern Japan*, ed. by R. P. Dore. Princeton University Press, New Jersey, 1967. ↩

Maruyama, M. *Nippon no shiso*, Iwanami shinsho, Tokyo. 1961. ↩

Doi, L. T. *Seishin Bunseki*, Kyoritsu Shuppansha, Tokyo, 1956. ↩

Doi, L. T. *Seishin Bunseki to Seishin Byori*, Igaku Shoin, Tokyo, 1965. ↩

V Doi, L. T. "Shinkeisho no Nipponteki Tokusei - Tsuika Toron" *Seishin Igaku Vol. 6 II*, pp 119-123, 1964. ↩

Doi, L. T. "Momotaro to Zengakuren" *Aiiku Shinri*, March, 1960. ↩

Liên đoàn Toàn quốc Các nhóm Sinh viên Tự quản, một tổ chức sinh viên cấp tiến hình thành đầu tiên vào năm 1948 và được chú ý bởi những hoạt động tả khuynh bạo lực, đi đến đỉnh cao trong những năm 1950 và đầu những năm 1960. ↩

Nhân vật chính của một trong những truyện thiếu nhi nổi tiếng nhất của Nhật. Sinh ra từ một cây đào, cậu bé được hai ông bà già tìm thấy và nuôi nấng, lớn lên cậu chứng tỏ mình bằng việc bỏ ra đi, chỉ mang theo một con chó, một con khi, và một con công, để tiêu diệt lũ quỷ ở Đảo Quỷ. ↩

Doi, L. T. "Tatakau Gendai Seinen no Shinri" *Nippon Keizai Shimbun*, Nov. 24, 1968. ↩

“Các ủy ban Phối hợp Đấu tranh”, một trong những tổ chức sinh viên cánh tả mọc lên như nấm trong những năm 1950 và 1960, nhưng sau đó bị phá hoại bởi óc bè phái ngày càng nặng và bởi sự phản đối của quần chúng trước các biện pháp của họ. ↩

Doi, L. T. “Kagaisha Ishiki to Higaisha Ishiki” *Hihyo*, Vol. 16 pp. 2-12 1969. ↩

Nakane, C. *Japanese Society*, California Press, Berkeley, 1972. ↩

Dore, R. P. *City Life in Japan*, Routledge & Kegan Paul, London, 1958. ↩

Yanagida, K. *Mainichino Kotoba*, Sogen Bunko, Tokyo, 1951. ↩

Minamoto, R. *Giri to Ninjo - Nipponteki Shinjo no Ichi Kosatsu*, Chuo Shinsho, Tokyo, 1969. ↩

Sato, T. *Seiji Ishiki to Seikatsu Kankaku*, Chikuma Shobo, Tokyo, 1960. ↩

Theo bản tiếng Pháp cuốn *L'Étranger*, mẹ của nhân vật qua đời ở nhà dưỡng lão (l'asile de vieillards). (BT) ↩

Nakamura, H. xem tham khảo 10 ở trên. ↩

Hearn, L. *Kokoro; Hints and echoes of Japanese life*, Reprint Hse Inti, New York. ↩

Xavier, St. Francis. *Shokansho*, Vol. 2, Iwanami Bunko, Tokyo, 1949. ↩

Lỗ Tấn. *Về sự hổ thẹn và việc đi tìm căn tính*, Cambridge U. Pr., New York. ↩

Doi, L. T. “Seishin Bunseki to Nipponteki Seikaku, *Shiso*, Nov. 1969 Iwanami Shoten. ↩

Heuvers, H. “Shikararete” *Jinsei no Akini*, Shunjusha, Tokyo, 1969. ↩

- Ishida, E. *Nippon Bunka Ron*, Chikuma Shobo, Tokyo, 1969. ↩
- Hearn, L. *Kokoro; Hints and echoes of Japanese life*, Reprint Hse Inti, New York. ↩
- Aristotle. *Nichomachean Ethics* [Đạo đức học cho Nichomache], Harvard, Cambridge Mass. ↩
- Erikson, Erik H. *Childhood and Society*, p. 252. Norton, New York, 1963. ↩
- Lynd, Helen M. *On Shame and the Search for Identity*, Harvard, Cambridge, Mass. ↩
- Bonhoeffer, Dietrich. *Ethics*. Macmillan, New York, 1964. ↩
- Sakuta, K. *Haiji no Bunka Saiko*, Chikuma shobo, Tokyo, 1967. ↩
- Maruyama, M. *Nippon no shiso*, Iwanami shinsho, Tokyo. 1961. ↩
- Sapir, Edward, *Language*, Harvard, Cambridge, Mass., 1949. ↩
- Cassire, Ernst. *An Essay on Man*, Doubleday, New York, 1954. ↩
- Whorf, Benjamin L. *Language, Thought, and Reality*, p. 252. M.I.T. Cambridge, Mass., 1956. ↩
- Freud, S. *An Outline of Psychoanalysis*, p. 41. Norton, New York, 1949. ↩
- Rapaport, D. “The Conceptual Model of Psychoanalysis” *Psychoanalysis Psychiatry and Psychology*, ed. Robert P. Knight and Cyrus R. Friedman, International Universities Press, New York, 1954. ↩
- Kubie, S. L. *Practical and Theoretical aspects of Psychoanalysis*, Intl. Univ. Pr., New York. ↩
- Kubie, S. L. “The Distorsion of the Symbolic Process in Neurosis and Psychosis” *J. Amer Psychoanal. Asso.*, 1, 59-68, 1953. ↩

Langer, S. K. "Emotion and Abstraction" *Philosophical Sketches*, Mentor, New York, 1964. ↩

Tương tự từ “măm măm” trong tiếng Việt? - ND ↩

Một sáng tạo được sử dụng trong thơ cổ của Nhật Bản. Gồm những nhóm âm tiết (thường là 5 âm tiết) luôn luôn làm tiền tố cho những danh từ hay tên đặc biệt, trong nhiều trường hợp đã mất đi nghĩa và chỉ còn được dùng như thuần túy hoa mỹ hay thêm vào cho đủ âm trong câu thơ. ↩

Izumi, S. Inoue, M. Umesao, T. “Nippon Jin to Nippon teki Shiko” (thảo luận bàn tròn), *Tasho*, May 1970, Iwanami Shoten. ↩

“Theo nghĩa đen, “từ trên trời xuống” và “lên trời” ngày nay được dùng một cách mỉa mai để nói những quan chức chính quyền dùng ảnh hưởng của mình để chiếm ghế trong các tổ chức tư nhân, hay những nhà điều hành trong các doanh nghiệp tư chạy lên gia nhập giới chức chính quyền. ↩

Nakamura, H. xem lại chú thích ở trên. ↩

Mori, A. “Nippon no Shiso, Chugoku no Shiso, Seiyō no Shiso” (thảo luận bàn tròn với Yoshikawa, K. và Bido, M.) *Toshō*, Sept., 1970, Iwanami Shoten. ↩

Suzuki, D. “Toyo Bunmei no Kontei ni aru Mono” *Asahi Shimbun*, Dec. 22, 958. ↩

Maruyama, M. xem tham khảo 14 ở trên. ↩

Motoori, N. *Suzuya Tomon Roku*, Iwanami Bunko, Tokyo. ↩

Kuki, S. *Ikino Kozo*, Iwanami shoten, Tokyo, 1967. ↩

Nishida, K. *Zen no Kenkyu*, Iwanami Bunko, Tokyo. ↩

Nishida Kitaro (1870-1945), một triết gia và người nghiên cứu văn hoá Nhật Bản đã dẫn giải một triết học chiết trung Nhật Bản tập trung

quanh khái niệm *mu*, “không”. ↩

Tsuda, S. “Jiyu to yu Go no Yorei” *Shiso, Bungei, Nippon Go*, Iwanami Shoten, 1956. ↩

Zilboorg, Gregory. *A History of Medical Psychology*, Norton, New York, 1941. ↩

Herbert, George. *Outlandish Proverbs*, Hotten, London, 1874. ↩

Sidney, Algernon. *Discourses Concerning Governments*, Littlebury, London, 1698. ↩

Doi, L. T. *Soseki no Shinteki Sekai*, cf Chapter 2, Shibundo, Tokyo, 1969. ↩

New Testament, St. Paul, Galatea Chapter 5. ↩

Luther, M. *Christian Liberty*, Fortress, Philadelphia. ↩

Troeltsch, Ernst. *Christian Thoughts: its History and Application*, (1923) p. 120-121. Meridian, New York, 1957. ↩

Morita, s. *Shinkeishitsu no Hontai to Ryoho*, p. 29, Hakuyosha, Tokyo, 1955. ↩

Ladee, G.A. *Hypochondriacal Syndromes*, Elsevier, New York, 1966. ↩

Schulte, W. *Studien zur heutigen Psychotherapie*, Quelle und Meyer, Heidelberg, 1954. ↩

Seichin Bunseki Kenkyu, Vlo. 15, II, 1969 Symposium, cf. “Hitomishiri”. ↩

Spitz, R. *The First Year of Life*, Inti. Univ. Pr., New York, 1965. ↩

Tonnies, F. *Community and Society*, Mich. St. U. Pr., Ann Arbor. ↩

Nishida, H. “Seinenki Shinkeisho no Jidaiteki Hensen,” *Jido Seishin Igaku to sono Kinsetsu Ryōki*, Vol. 9 p. 225, 1968. ↩

Doi, L. T. *Soseki no Shinteki Sekai*, sf Chapter 9 p, Shibundo, 1969. ↩

Freud S. “Mourning and Melancholia” *Collected Papers* 4, Basic, New York. ↩

Sato, T. “Hadaka no Nippon Jin,” *Nippon Jin no Kokoro* (Gendai no Esprit), shibundo, 1965. ↩

Kierkegaard, S. *The Present Age* [Thời hiện tại], Har Row, New York. ↩

Scheier, M. *Ressentiment*[Oán trách], Free Pr., New York. ↩

Kindaichi H. “Nippon Go no Tokushoku to wa” *Kotoba no Kenkyushitsu*, Nippon Hoso Kyokai, 1954. ↩

Doi, L. T. “Jama no Shinri ni Tsuite” *Ima ni Ikiru*, 32nd issue, April, 1969. ↩

Maruyama, M. xem chú thích 14? ở trên. ↩

Doi, L. T. *Seishin Bunseki to Seishin Byori* (revised edition 1970), xem chú thích 16 ở trên. ↩

Kant, I. *Anthropology from a Pragmatical Point of View* [Nhân học từ một quan điểm thực dụng]. ↩

Ortega y Grasset, *Man and Crisis* [Con người và những khủng hoảng], Norton, New York, 1962. ↩

Lidz, Theodore, *The Family and Human Adaptation* [Gia đình và sự thích nghi của con người], Intl.Univ. Pr., New York, 1963. ↩

Tức là trường đại học được nói đến đang lộn xộn, sinh viên liên tưởng đến những cây bạch quả mọc rất nhiều trong khuôn viên Đại học Tokyo. ↩

Lifton, R. J. *History and Human Adaptation*, Inti. Univ. Pr., New York, 1970. ↩

Fedem, p. “On the Psychology of Revolution; the Fatherless Society.” *DerAufstieg, Neue Zeit-undStreitschriften*, 1919,12-13, Vienna: Anzenbruber, 29pp. (Quoted in: “Psychoanalysis and Education - an Historical Account,” R. Ekstein and R. L. Motto, *The Reiss-Davis Clinic Bulletin*, Vol. I, No. 1,1964. ↩

Freud, S. *Totem and Taboo* [Vật tổ và cấm kỵ] và *Moses and Monotheism* [Moses và nhất thần luận], Random, New York, 1955. ↩

Doi, L. T. “Freud no Isan” *Seiki*, May 1967. ↩

Marcuse, H. *Eros and Civilization*, Random, New York, 1955. ↩

Nietzsche, F. *Joyful Wisdom* [Minh triết hân hoan], Ungan, New York. ↩

Grunberger, Béla and Smirgel, J. C. *L’Univers Contestationnaire ou les Nouveaux Chrétiens - Étude Psychanalytique*, Payot, Paris. ↩

Oda, M. “Watakushi no naka no Nippon Jin” (4) *Asahi Shimbun*, March 18,1969. ↩

“Ủy ban vì Hoà bình cho Việt Nam”, một phong trào khởi phát từ Nhật Bản năm 1965, hoàn toàn tận tụy với sự phản đối chiến tranh Việt Nam. Nó được đặc biệt chú ý vì sự giúp đỡ cho những binh lính Mỹ đào ngũ. ↩

New Testament [Tân ước], St Luke, chapter 10. ↩

Aries, Philippe. *Centuries of Childhood - A Social History of Family Life* [Những thế kỷ ấu thơ - Lịch sử xã hội và cuộc sống gia đình], Knopf, New York, 1962. ↩

Kris, E. *On Preconscious Mental Process* [Những quá trình tâm lý tiền ý thức] *Psy. Quart.*, 19, 540-560,1950.

↪

Doi, L. T. “Amae no kozo hoi” *Amae Zakko*, Kobundo, Tokyo, 1975.

- “Amae ni tsuite ni dai” *Loisir*, May 1977. Leisure Development Center, Tokyo. ↪

Chương này được viết vào năm 1981 (BT). ↪

Doi, L. T. *Seishin Bunseki to Seishin Byori*, pp 45-48. Igaku Shoin, 1970.

↪

Rivera, Joseph de. *A Structural Theory of the Emotions* [Một lý thuyết cấu trúc về cảm xúc], p.127. Inti. Univ. Pr., New York, 1977. ↪

Falsey, John. “Bachelors” *The New Yorker*, January 9, 1978. ↪

Doi, L. T. *Seishin Bunseki to Seishin Byori*, p.98. Igaku Shoin, 1970. ↪

Ahashi, H. “Amae no benshoho” *Rinsho Seishin Igaku Ronshu*, Seiwa Shoten, Tokyo, 1980. ↪

Freud, S. *Complete Psychological Works* (Standard Edition), Vol. 18, p.107. (Group Psychology and Analysis of the Ego), Hogarth Pr., London, 1971. ↪

Freud, S. *Complete Psychological Works* (Standard Edition), Vol. 22, p.63. (New Introduction Lectures on Psychoanalysis) ↪

Crick, Bernard. *In Defence of Politics* pp. 47-48. Penguin, 1964. ↪

Simmel, Georg. *Conflict and the Web of Group Affiliations*, Free Pr., New York, 1955. ↪