

Takeo
Doi

*Phải chăng
mỗi người có hai tâm hồn ?*

Hoàng Hưng dịch

Giải phẫu
cái tự ngã:

cá nhân chơi
với xã hội



TRÍ THỨC
NHÀ XUẤT BẢN TRÍ THỨC

GIẢI PHẪU CÁI TỰ NGÃ - CÁ NHÂN CHỌI VỚI XÃ HỘI



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



CÙNG ĐỌC, CÙNG CHIA SẺ

Ebook này được thực hiện theo dự án “SỐ HÓA SÁCH CŨ” của diễn
đàn TVE-4U.ORG

Giải phẫu tự ngã, mở rộng tự ngã

Tiến sĩ Takeo Doi là một chuyên gia nổi tiếng và Tâm thần học (Psychiatry).

Ông viết nhiều về tâm hồn. Tâm hồn Nhật Bản. Tâm hồn phương Tây. Tâm hồn con người.

Ông không thu mình trong chuyên môn của mình. Ông nói với mọi người. Mở rộng tâm hồn.

Ông tìm kiếm những phát hiện mới trong mọi lĩnh vực: triết học, văn học, xã hội học, tôn giáo...

Nhưng bạn không cần phải có kiến thức sâu rộng gì để đọc ông. Dù sắc sảo và tinh tế, lời lẽ của ông không đánh đổ bạn bao giờ.

Lời lẽ ấy mời gọi bạn, lôi cuốn bạn, kích thích bạn cùng suy nghĩ, cùng tìm tòi.

Cùng giải phẫu tự ngã và cùng mở rộng tự ngã.

Tựa đề tiếng Nhật của cuốn sách này là *Omote và Ura*. Nghĩa đơn giản là “Ngoài và Trong”.

Với tiếng Việt, *Omote* có thể hiểu là *mặt ngoài*, và *Ura* có thể hiểu là *tình trong*.

Cuốn sách là một nỗ lực giải trình hai ý niệm đó trong cuộc sống của người Nhật Bản trên nền văn hóa đặc thù, và bối cảnh giao diện của nó với nền văn hóa khác (Mỹ và phương Tây).

Tác phẩm gây chú ý ngay từ lời đề dẫn chọn trong các ý tưởng của Pascal: “Tính hai mặt của con người rõ ràng đến nỗi có

những kẻ nghĩ rằng chúng ta có hai tâm hồn.”

Đi vào trong tác phẩm, ta sẽ thấy tính hai mặt đó được phân tích tài tình như thế nào. Hai nhưng chỉ là hai trong một:

“Cho dù *omote* và *ura* được phân biệt rõ ràng về mặt khái niệm, trong thực tế chúng liên hệ với nhau chặt chẽ... chúng đúng là hai mặt của một thực thể đơn nhất.”

Thật dễ hiểu nếu ta hình dung lập luận đó qua một câu thơ Kiều:

Tình trong như đã, mặt ngoài còn e.

Ngoài và Trong có thể tương phản, có thể tương hợp, có thể che giấu...

Ngoài có thể là mặt nạ, Trong có thể là bí mật.

Mặt nạ có thể là giả tạo và bí mật có thể tối ám.

Nhưng có khi mặt nạ và bí mật lại là cần thiết, là tốt đẹp.

Chỉ qua một ví dụ về cách thức tặng quà và nhận quà thôi, tác giả cũng làm cho người đọc mở rộng suy nghĩ.

Theo tập quán cũ của người Nhật, không được mở quà trước mặt vị khách đã tặng nó.

Tôi nhớ là khi còn nhỏ tôi đã cực kỳ bực mình vì cái tập quán ấy... Khi tôi đến Hoa Kỳ ít lâu sau chiến tranh, tôi ngạc nhiên thấy người Mỹ mở quà ngay lúc nhận. Điều ấy với tôi rõ ràng là hợp lý hơn.

Tuy nhiên sau này, tôi bắt đầu cảm thấy rằng tập quán trên có cái hay... Món quà tặng là món quà của tấm lòng... Bởi thế, đúng

như trái tim được bọc trong lồng ngực, quà tặng cũng phải được bọc lại...

Tập quán đẹp đẽ ấy - không mở quà tặng ngay tức thời - đã gần như mất hẳn, và tôi cho rằng có thể nói đó là kết quả của tinh thần thời đại, không đặt giá trị vào bất cứ cái gì được giấu kín.

Một ví dụ như vậy được Doi liên hệ với các khái niệm văn hóa và mỹ học như: thần bí (shinpi), tâm (kokoro), hoa (hana), u huyền (yugen), mặt nạ (o-men), dư địa (yutori)... làm cho ta thấy sự phong phú và uyên áo vô bờ của đời sống và nghệ thuật.

Tác giả còn có một kiến giải độc đáo về tình yêu thiên nhiên của người Nhật. “Xem xét vì sao loại trải nghiệm này dường như mang tính Nhật Bản.”

Theo Doi, “ở Nhật, không có mặt Thượng đế với tư cách đáng sáng tạo, và do đó con người tìm sự an ủi trong việc tự đắm chìm hoàn toàn vào thiên nhiên... Thiên nhiên không có một *omote* và một *ura*. Vì thế, nó có thể được tin cậy hoàn toàn. Chỉ khi nào người Nhật có thể tiếp xúc với thiên nhiên, họ mới trải nghiệm được một tâm tình thực.”

So sánh với trải nghiệm phương Tây, Doi thấy người Nhật có một cảm thức khác trong nỗi đau con người:

Và họ không bị đau khổ vì sự xung đột Kitô giáo giữa tinh thần và thể xác, cũng không bị đè nặng bởi sự lưỡng phân của chủ thể và khách thể cố hữu trong truyền thống triết học phương Tây. Điều đó có thể đúng. Nhưng người Nhật lại bị khổ vì sự chia tách của ý thức thành *omote* và

ura, và chúng ta không được quên rằng, chúng ta tìm kiếm sự hợp nhất với thiên nhiên chính là vì nỗi khổ ấy.

Kiến giải của Takeo Doi quả là độc đáo. Tình yêu thiên nhiên của người Nhật, cái lối đồng nhất hòa với thiên nhiên hầu như lạ lùng ấy được soi chiếu trong một bối cảnh tâm lý đặc thù, gợi mở một cái nhìn mới về tính cách dân tộc.

Mỗi dân tộc, cũng như cá nhân, đều có bí ẩn. Vì bản thân đời sống đã là bí ẩn.

Hiểu tự ngã cũng là mở rộng tự ngã.

Tác phẩm của Takeo Doi, qua bản dịch trong sáng của nhà thơ Hoàng Hưng, cũng đã mở rộng trước ta...

Nhật Chiêu

Lời đầu sách

Được giới thiệu cuốn *Giải phẫu cái tự ngã* với tôi là một đặc quyền. Khi Ts. Doi đề nghị tôi viết lời tựa khiêm tốn này, tôi đã cảm thấy rất vui sướng và vinh dự. Mặc dù tôi thân thuộc và thực tế đã luôn luôn quan tâm sâu xa đến các nghiên cứu của Ts. Doi, nhưng tôi thật bất ngờ với hứng thú mà mình có được khi đọc cuốn sách mới này của ông. Một lần nữa nó giúp tôi hiểu rõ cái bản phận tuyệt đối của mỗi người chúng ta phải chia sẻ những phát hiện của mình với những người khác - bất kể mọi nguy cơ - và tổn thất lớn lao khi người ta thiếu sự tự tin, nghị lực và can đảm để miêu tả một cách hệ thống những thế giới khái niệm trong đó họ sống.

Cuốn sách của Ts. Doi nói về một chủ đề chưa bao giờ xa lạ với lòng tôi: nghiên cứu tâm trí con người và quan hệ giữa những lĩnh vực mở rộng của con người với tâm trí. Đó là cái, theo một nghĩa hạn chế, được biết đến như giả thuyết Sapir-Whorf, hay là nghiên cứu quan hệ giữa ngôn ngữ và tư tưởng như một công cụ khoa học. Miêu tả cuốn sách này, vì nó kích phát quá nhiều ý tưởng trong đầu người đọc, sẽ đòi hỏi nhiều trang hơn cả bản thân cuốn sách. Vì thế tôi phải bằng lòng nói rằng sự phân tích của Ts. Doi là đa tầng và những phát hiện của ông sẽ còn kích thích các học giả rất lâu sau khi cả hai chúng tôi qua đời.

Vì phần *Dẫn nhập* của Ts. Doi sẽ thông báo cho người đọc về chiều hướng và nội dung của cuốn sách khác thường này, tôi xin hạn chế vai trò của mình trong việc tập trung - hết mức có thể trong một vài lời - vào ý nghĩa của các khái niệm được đưa ra

trong cuốn *Giải phẫu cái tự ngã* khi nhìn trong bối cảnh *giao diện* căn bản của hai nền văn hóa Mỹ và Nhật. Nghĩa là tôi đặt nhiệm vụ thảo luận về một ít những sự dính líu tới các bộ môn liên quan đến nghiên cứu ứng xử của con người cũng như tới sự hiểu biết liên văn hóa về các khái niệm *tatema* và *honne*, *omote* và *ura* như đã được miêu tả. Hoá ra chúng không hề không đáng kể, và như thường thấy, những cái nhỏ nhỏ, trông cứ tưởng vô thường vô phạt, lại có thể - khi được hiểu một cách đúng đắn - dính líu sâu tới hiểu biết của chúng ta về những cơ sở của quan hệ giữa người với người.

Thật là vừa thú vị lại vừa thích hợp, ngay trong ngày nhận được bản thảo cuốn *Giải phẫu cái tự ngã* (tựa đề tiếng Nhật là *Omote to Ura*), tôi đang đọc tác phẩm của một nhà tâm thần học khác là Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (Giải phẫu tính phá hoại của con người). Cả hai tác giả đều bắt đầu bằng việc giải thích rằng nhiệm vụ họ đặt ra cho bản thân mình lớn hơn là họ dự kiến, rằng họ bị dính sâu vào chủ đề của mình và họ thấy cần thiết phải *vượt khỏi giới hạn các bộ môn nghiên cứu của mình và thăm dò những lĩnh vực khác*. Bản thân tôi có kinh nghiệm tương tự vào những năm 1940, khi thấy cần thiết phải báo cáo về (đây là nhờ Ts. Doi) *tatema* và *ura* của các công chức ở Denver liên quan đến những cơ may để định chế cái mà sau này được biết như “Cơ hội bình đẳng” trong công ăn việc làm. Đạo ấy không có những mẫu hình với thuật ngữ đi kèm cho sự khác biệt giữa những phát ngôn công khai của mọi người với cách nhìn riêng tư thực ra là phương châm hướng dẫn của họ. Điểm tôi muốn nhấn mạnh là, căn cứ vào nhiệm vụ của tôi là xác định thái độ liên quan đến “Cơ hội bình đẳng”, tôi biết rằng chính

việc nói đến ý tưởng ấy - nhìn từ viễn cảnh không khí của thời đại – chỉ đơn giản gọi ra những phát ngôn rập khuôn của *tatemaie* (lý tưởng công khai) mà không xem xét đến cái thực tế thao tác, mặt trái của đồng xu. Để tới được tận *honne* (nơi xuất phát của cá nhân), cần thiết phải vượt khỏi những lĩnh vực thông thường của khoa học xã hội và nghiên cứu công luận, và tìm ra một mẫu hình thích hợp có thể giải thích những gì được quan sát trong các buổi phỏng vấn của tôi. Vì biết rằng mình chỉ hiểu được (ở mức ngôn từ) cái mà mình cho là nghe thấy, tôi hướng sự chú ý của mình đến những phản ứng không lời của người được tìm hiểu, như những thời gian chờ đợi trong khu vực tiếp khách của công sở, những lần ngắt quãng được tiếp nhận ra sao (vui vẻ hay không vui vẻ), và những thứ tương tự. Mẫu hình duy nhất tôi thân thuộc hồi ấy là mẫu hình Freud. Tiêu đề nghiên cứu của tôi là “Sự lầm lẫn theo mẫu hình Freud như một sự trợ giúp để xác định các thái độ.” Tôi đã khá ngây thơ khi cho rằng mục tiêu của nghiên cứu công luận là xác định các thái độ *thực*, rằng mình đang đóng góp vào nghiên cứu công luận với việc bổ sung một chiều kích mới cho lĩnh vực ấy. Như đã tiên đoán, nghiên cứu của tôi bị các tạp chí nghiên cứu công luận hàng đầu ở Hoa Kỳ bác bỏ và cuối cùng được in trong tờ *International Journal of Opinion and Attitude Research* - Tạp chí Quốc tế về Nghiên cứu dư luận và thái độ (Tập 3, Số 1, 1949).

Giờ đây, nhờ những phát hiện của Ts. Doi, tôi nhận ra rằng, vấn đề là ở Hoa Kỳ, người ta được phép miêu tả những quy ước và biểu hiện bằng lời của *tatemaie*, nhưng sự phân tích của ta không được liên kết cái *tatemaie* của tình huống với cái *honne* - cái nằm ở phía sau mặt nạ được trưng ra công chúng. Còn ở

Nhật, hai cái đó không thể không liên kết với nhau trong tâm trí người ta - ta không thể xem xét cái bên ngoài độc lập với cái bên trong, cửa trước với cửa sau, diện độc lập với tâm là điều đưa tới cấu trúc của Ts. Doi về “lý thuyết hai mặt trong ý thức của người Nhật” của ông. Ở phương Tây, chúng ta biết về *honne*, cái đề cập những động cơ thực thụ của con người, nhưng chúng ta phải làm như cái đó không tồn tại; khi bàn đến *honne*, ta liền có cảm tưởng chỉ cần nêu nó ra là một cái gì đó bần thiêu dính vào.

Vì vậy, cuốn sách *Giải phẫu cái tự ngã* soi sáng thêm thái độ của người Mỹ đối với Freud, với tâm lý học nói chung, và với tính dục. Những thái độ như thế được thấy ngay cả trong giới các nhà thực hành khoa học xã hội và có thể giải thích ít nhiều sự phụ thuộc của họ vào các bảng câu hỏi thăm dò những ý nghĩ được phát biểu công khai của mọi người, mà tổn phí là những nghiên cứu sâu hơn, sắc sảo hơn nhưng cũng chủ quan hơn. Thực tế là, theo một số nhà thực hành có tiếng trong lĩnh vực ấy, thậm chí thực hiện việc quan sát hành vi tự nhiên của mọi người ở nơi công cộng nhằm biết được những mẫu hình nằm bên dưới - mà không có sự đồng ý bằng văn bản của họ cái đã - bị coi là *sai*. Theo các vị học phiệt, trong lĩnh vực ấy, không cách nào nghiên cứu những chiều kích “ngầm” của văn hóa, vì ngay khi câu hỏi được nêu lên, điều xảy ra là cái gì đó giống như đứng trước máy quay phim và được bảo là diễn tự nhiên đi. Thái độ ấy ngăn trở sự quan sát khoa học chính những đặc trưng của văn hóa, và dẫn tới những hiểu lầm lớn nhất khi các đại diện của các nền văn hóa khác nhau gặp gỡ. Điều ta có thể thấy từ đó là cái mặt riêng tư hay cá nhân của đời sống bị coi như đối lập một cách không thể tránh với lợi ích công cộng. Rằng, ở phương Tây, *tatemaie* luôn

luôn tha hóa khỏi *honne*, trong khi ở Nhật, hai cái liên kết với nhau và những chiều kích không lời của văn hóa được chấp nhận là có thật. Và đúng là phải như thế.

Với những ai mong muốn có được những phát hiện mới mẻ về quan hệ giữa nghiên cứu tâm lý học và văn hóa, quan hệ giữa ngôn ngữ và tâm trí, cũng như giữa người Mỹ và người Nhật, cuốn sách này rất cần thiết. Ts. Doi đã cho chúng ta một đặc ân khi viết nó.

Edward T. Hall

Giáo sư Danh dự Khoa Nhân học

Đại học North western (Northwestern)

Lời tựa

Tôi xin bắt đầu bằng đôi lời về tính chất của cuốn sách này. Như tựa đề của nó gợi lên, cuốn sách này cố gắng nắm bắt hiện tượng nhân sinh nói chung từ viễn cảnh *omote* và *ura*, hai khái niệm tiêu biểu cho một lối nhìn sự vật có một không hai trong tiếng Nhật. Như ai cũng thấy, những thuật ngữ trên có thể chuyển gần đúng sang tiếng Anh: *Recto-verso*, *heads and tails* (đầu và đuôi), *outside-inside* (bên ngoài-bên trong), *facade-interior* (mặt tiền-nội thất) v.v..., tất cả đều cho ta cảm tưởng mang nghĩa của *omote* và *ura*. Cũng tương tự như thế, *facade and truth* (bề ngoài và sự thật), *mask and real face* (mặt nạ và mặt thật), *outward appearance and inner reality* (vẻ ngoài và sự thật bên trong), tất cả đều hàm nghĩa của *tatemaie* và *honne*. Nhưng không có sự tương ứng nào giữa các thuật ngữ tiếng Nhật và tiếng Anh trên là thật chính xác. Vì một lẽ, tiếng Anh sử dụng những cặp đôi trên như những sự đối lập mang tính tôn ti: *facade* (*omote*) chọi với *inner truth* (*ura*), *outside* chọi với *inside*, *appearance* chọi với *reality*, và, cuối cùng, *evil* (xấu xa) chọi với *good* (tốt lành). Trong mỗi trường hợp, thuật ngữ tương ứng với *omote* được coi như tiêu cực, như một phức tố của cái nửa “chính hiệu” hơn trong cặp. Trong khi ở tiếng Nhật hiện đại, khuynh hướng ấy chắc chắn là không vắng mặt trong cách sử dụng thuật ngữ trên, tôi cảm thấy ép nó vào tiếng Anh sẽ chỉ làm trầm trọng vấn đề và do đó, tôi quyết định giữ các từ tiếng Nhật gốc trong bản tiếng Anh của cuốn sách.

Trong hoàn cảnh *omote* và *ura* chỉ có trong tiếng Nhật, cuốn sách này có cái gì đó mang tính cách của cái gọi là *Nihonjinron*

(các lý thuyết của người Nhật). Cũng đúng với cuốn *Amae no Kozo* (bản tiếng Anh mang tên *The Anatomy of Dependence - Giải phẫu sự phụ thuộc*), tuy nhiên mục đích tôi viết cuốn này không chỉ là cung cấp một lý thuyết khác nhằm giải thích tiếng Nhật. Mục tiêu thực của tôi là khảo sát các khái niệm Nhật Bản ấy dưới ánh sáng những ý tưởng có gốc phương Tây và, làm như thế, tôi đào sâu chúng và khám phá một ý nghĩa phổ quát của chúng. Điều đó đã là chiều hướng nghiên cứu của tôi ngay từ lúc khởi đầu.

Chọn đi theo hướng ấy bởi tôi là một chuyên gia trị bệnh tâm thần. Thuật ngữ chuyên môn hầu như là vô dụng trong tình huống lâm sàng. Toàn bộ cuộc chiến, thắng hay bại phụ thuộc vào loại truyền thông mà nhà tâm thần học có khả năng thiết lập với người bệnh. Nhưng chính xác là, đúng như thế, nhà tâm thần học phải luôn luôn mở to mắt nhìn cái nằm bên dưới ngôn ngữ - những sự tinh tế tồn tại ở bề sâu của từ ngữ - và phải có trách nhiệm với những từ ngữ mà bản thân mình sử dụng.

Bởi thế, ngay cả khi tôi thảo luận về sức khỏe hay bệnh tật của tâm trí, đó cũng không phải là cơ sở cho lập luận của tôi. Đúng hơn, vì những lý do đã nói ở trên, sự phân biệt ấy bản thân nó phải được phân tích. Cũng vì những lý do ấy, trong khi thảo luận các vấn đề khác, trước hết tôi luôn luôn tìm cách làm sáng rõ nghĩa của những từ ngữ mà tôi sử dụng. Hơn nữa, chính vì lẽ đó tôi yêu cầu bạn đọc người nước ngoài chịu phiền học một số thuật ngữ tiếng Nhật.

Tôi buộc phải vượt xa khỏi giới hạn môn học của mình ở đại học, đi tìm những phát hiện trong các lĩnh vực xã hội học, triết

học, văn học, và tôn giáo. Cuốn sách này là sự tổng hợp những gì tôi thu nhận được trong cuộc tìm tòi ấy, và tôi hy vọng bạn đọc sẽ chấp nhận nó như nó là thế. Tôi đã muốn viết một cuốn sách như cuốn này từ nhiều năm rồi, và tôi rất vui vì cuối cùng đã hoàn thành nó, và thấy nó được xuất bản.

Trong bản tiếng Anh có hai phụ lục. Phụ lục đầu tiên trích từ một cuốn sách tôi in năm 1975, *Amae Zakho* (Những ảo luận về Amae), phụ lục thứ hai là báo cáo khoa học tôi công bố trên tờ *Journal of Mental and Nervous Disease* (Tạp chí Bệnh tâm thần và thần kinh) năm 1973.

Tôi xin bày tỏ lòng biết ơn tới nhiều người đã góp sức vào các bản in tiếng Nhật và tiếng Anh. Về bản tiếng Anh, tôi chịu ơn Lisa Oyama và Ichiba Shinji, các biên tập viên của tôi ở Nxb Kodansha International. Tôi rất vừa lòng vì họ đã chọn cái tựa đề bản tiếng Anh là *The Anatomy of Self: The Individual versus Society* (Giải phẫu cái tự ngã: Cá nhân chơi với xã hội), vì tôi tin là nó thật sự xứng hợp với cái mà tựa đề tiếng Nhật, *Omote to Ura*, gợi lên cho bạn đọc người Nhật. Dịch giả của tôi, Mark A. Harbison, đã không chỉ dịch riêng cuốn sách này, mà còn chuẩn bị các bản dịch cho những văn bản tiếng Nhật mà tôi nhắc đến và cung cấp chú giải cho bạn đọc phương Tây. Những chỗ dịch từ tác phẩm *Das Geheimnis der Liebe* của Hans Asmussen là của tôi. Cuối cùng, tôi xin cảm ơn bạn và đồng nghiệp của tôi là Gs. Edward T. Hall, người đã ân cần bằng lòng viết lời đầu sách cho cuốn sách của tôi.

Doi Takeo

Tháng 12 năm 1985

Tính hai mặt của con người rõ ràng đến nỗi có những kẻ nghĩ rằng chúng ta có hai tâm hồn.

Pascal



Dẫn nhập

Cuốn sách này là tiếp theo cuốn *Giải phẫu sự phụ thuộc* (Amae no Kozo).¹ Nhưng nó chỉ là cuốn tiếp theo với ý nghĩa rằng lâu mãi về sau tôi mới trở lại một chủ đề mà mình đã quan tâm. Ngay từ khởi đầu, *omote* và *ura* đã là trung tâm của lý thuyết về sự phụ thuộc (*amae*) của tôi.

Sự quan tâm của tôi đối với chủ đề này bắt nguồn từ ấn tượng mạnh mà tôi có được ở một người bệnh mà tôi chữa trị không lâu sau khi trở về từ chuyến đi Hoa Kỳ lần đầu. Người bệnh đã phản ứng rất mạnh trước thực tế là mọi người xung quanh chị, kể cả mẹ chị, có một *omote* và một *ura*. Trong phần kết luận báo cáo về người bệnh này, tôi bổ sung một ghi chú có hàm ý: hiện tượng những thay đổi tinh tế trong thái độ ứng xử phụ thuộc vào việc một tình huống được cảm nhận là *omote* hay *ura*, là cách thức ứng xử cơ bản của người Nhật, và sự rối loạn tâm thần ấy là kết quả không tránh khỏi nếu thực tế đó bị thách thức.

Sau đó, tôi thảo luận về mẫu ứng xử ấy trong bài viết *Seishin Bunseki* (Phân tâm học, 1956), chỉ ra rằng đó là một cách hữu hiệu để đối xử với tính nước đôi.² Thực tế đó chính xác là luận điểm mà bây giờ tôi phát triển trong cuốn sách này, và đôi khi tôi vẫn còn thấy ngạc nhiên là mầm mống của ý tưởng ấy đã có trong đầu mình hơn ba mươi năm về trước, khi tôi là một nhà tâm thần học trẻ tuổi mới trở về sau chuyến đi nghiên cứu đầu tiên ở Hoa Kỳ.

Tuy nhiên, sự quan tâm của tôi đối với *omote* và *ura* đã bị gác sang một bên vào lúc ấy, khi tôi gần như hoàn toàn bị hút vào việc

phát triển lý thuyết của mình về *amae*, và phải đến cách đây khoảng mười năm tôi mới chú tâm trở lại vấn đề *omote* và *ura*. Điều này có liên quan đến việc tôi trở nên quan tâm đến khả năng nghiên cứu tâm bệnh học bằng cách sử dụng khái niệm các bí mật (*himitsu*).

Tôi đã nhận ra tầm quan trọng của khái niệm các bí mật từ ít lâu, nhờ ảnh hưởng của Ts. Rudolph Ekstein, người mà tôi cộng tác nghiên cứu trong thời gian lưu trú đầu tiên ở Hoa Kỳ. Thực tế là, trong cuốn sách *Seishin Ryoho to Seishin Bunseki* (Tâm lý liệu pháp và Phân tâm học),³ xuất bản lần đầu năm 1961, tôi giải thích những phương pháp tâm lý trị liệu khác nhau và những đặc trưng của chúng hoàn toàn từ cách nhìn của khái niệm những bí mật đã nêu trên. Cũng chính vào thời gian ấy tôi bắt đầu cảm thấy, dù là mơ hồ, rằng khái niệm trên thật quan trọng, không chỉ trong việc xem xét tâm lý liệu pháp, mà còn, rộng hơn nhiều, trong việc nắm bắt bản chất của chính bản thân tâm bệnh học.

Cố gắng tiến xa hơn của tôi thể hiện đầu tiên ở một báo cáo ngắn xuất bản năm 1970, “Naze seishinka nit suite henken o motsu ka?” (Vì sao người ta có định kiến chống lại tâm thần bệnh học?)⁴. Ý chính luận điểm của tôi có thể tóm tắt như sau: Mọi định kiến đều bắt nguồn từ cố gắng hợp lý hóa sự lo âu khi đối diện với cái xa lạ, và định kiến chống lại những người rối loạn thần kinh cũng bắt nguồn từ thực tế là họ khó để được ta quen thuộc. Vì sao điều ấy là đúng? Bởi vì các bí mật của họ cản đường. Tất nhiên, những người khỏe mạnh cũng có các bí mật, nhưng thông thường chúng ta đối xử với nhau mà không đặt những bí mật ấy thành vấn đề. Trong trường hợp những người

bệnh tâm thần, bí mật của họ phơi bày ra, khiến cho họ thành những người khó cho ta đối xử.

Những ý tưởng ấy tiêu biểu cho suy nghĩ của tôi trước khi xuất bản cuốn *Giải phẫu sự phụ thuộc*. Sau đó, suy nghĩ của tôi về khái niệm sự bí mật tiến triển nhanh chóng. Năm 1972, tôi phát triển luận điểm sau đây trong một bài viết nhan đề *Seishin byori to himitsu* (Tâm bệnh học và các bí mật).⁵ Trong những ca bệnh tâm thần phân liệt, người bệnh cảm thấy có một mảnh khoé nào đó khiến cho bí mật của họ bị phát lộ cho người ngoài và bởi thế, sự tồn tại độc nhất vô nhị của họ bị mất đi. Về điểm này, có sự tương tự với điều kiện của con người hiện đại, là kẻ bị hút hoàn toàn vào những bí mật bên ngoài mà không còn quan tâm đến những bí mật của đời sống bên trong.

Sau đó tôi phát triển xa hơn lý thuyết về bệnh tâm thần phân liệt của mình trong một nghiên cứu nhan đề *Bunretsubyo to himitsu* (Bệnh tâm thần phân liệt và các bí mật)⁶, và chính vào khoảng thời gian đó việc khái niệm hóa các bí mật một cách mới mẻ và việc nhận thức những khả năng khác thường của các khái niệm *omote* và *ura* bắt đầu gặp nhau trong đầu tôi.

Sau đó không lâu, tôi nêu vấn đề *omote* và *ura* trong nhiều thảo luận tư biện⁷, trong đó tôi nói *omote* và *ura* tương tự như cặp khái niệm *tatemaie* và *honne*, và chúng thể hiện một tâm lý tương ứng với sự phân biệt *soto* và *uchi* trong quan hệ giữa người với người của người Nhật mà tôi đã giới thiệu lần đầu trong cuốn *Giải phẫu sự phụ thuộc*. Tôi cũng đề cập khả năng miêu tả tâm bệnh học bằng cách sử dụng các khái niệm *omote* và *ura*.

Thí dụ như, bệnh tâm thần phân liệt phát triển các ảo giác - bản thân những ảo giác ấy có thể được hiểu như những hình thức thể hiện các bí mật của người bệnh tâm thần phân liệt mà người bệnh không thể giữ kín trong lòng - chính xác là bởi họ không có khả năng phân biệt *omote* và *ura*, hay sử dụng đúng đắn *tatema* và *honne*.

Năm 1973, tôi công bố một báo cáo bằng tiếng Anh nói về chủ đề ấy trong tạp chí *Journal of Nervous and Mental Disease* - Tạp chí Bệnh thần kinh và tâm thần (xem Phụ lục II). Cuối cùng, năm 1976, tôi công bố một báo cáo với cố gắng xử lý một cách hệ thống toàn bộ vấn đề tâm bệnh học từ viễn cảnh *omote* và *ura*.⁸

Vào thời điểm ấy, tôi cảm thấy mình đã nói hết mọi điều cần nói về chủ đề trên theo quan điểm nhà tâm thần học chuyên nghiệp, ít nhất là vào lúc ấy, và tôi bắt đầu nghĩ đến việc viết một cuốn sách cho độc giả phổ thông, giống như đã làm với cuốn *Giải phẫu sự phụ thuộc*. Nhưng đúng là trong tác phẩm nói trên, tôi không có ý định biến những điều tôi viết cho các nhà chuyên môn thành một thứ gì đó “dễ đọc” cho độc giả ngoại đạo. Trái lại, tôi muốn đi sâu hơn vào điều có thể gọi là cốt lõi tư tưởng của chính mình, bổ sung các luận cứ theo những phương pháp vượt ra ngoài những quan tâm có tính chuyên nghiệp của nhà tâm thần học lâm sàng.

Nhưng tôi cũng không có ý định lao ngay vào một dự án như thế, và trong thực tế, tôi chỉ nêu vấn đề một cách tình cờ, như thể tôi có thể viết một cuốn sách như vậy vào một lúc nào đấy. Vậy là, tôi cho rằng chỉ đến mùa xuân năm 1982, tôi mới bắt đầu nghĩ đến cuốn sách một cách nghiêm túc. Nhưng một khi bắt đầu viết, tôi nhận ra rằng nhiệm vụ mà mình tự đặt ra cho mình thực sự là

khó khăn. Tôi không biết cấu trúc cuốn sách ra sao. Thoạt tiên, tôi nghĩ mình có thể cứ dựa theo mẫu của cuốn *Giải phẫu sự phụ thuộc*, nhưng ngay lập tức tôi thấy rõ là điều đó không ổn. Cuối cùng, tôi phải viết lại bản thảo nhiều lần trước khi nó có hình thức như hiện nay.

Giải phẫu cái tự ngã là cuốn sách thứ ba tôi viết cho độc giả phổ thông. Cuốn đầu tiên, *Thế giới tâm lý học của Natsume Soseki* (*Natsume Soseki no shinteki Sekai*)⁹, thoạt tiên được công bố làm nhiều kỳ trong thời gian một năm, nhưng bây giờ tôi thấy dường như mình đã viết nó trong một thời điểm cảm hứng cao độ. Cuốn *Giải phẫu sự phụ thuộc* được đặt cơ sở trên nghiên cứu của chính tôi. Trong khi phải mất một thời gian để đi đến một hình thức vừa ý, tôi không nhớ là mình đã làm việc thật vất vả để hoàn thành nó. Cuốn *Giải phẫu cái tự ngã* là cuốn khó khăn nhất trong ba cuốn. Ban đầu, tôi nghĩ mình đã già mất rồi. “Đầu óc mình cuối cùng đã chậm rồi sao?” tôi lo lắng nghĩ thế. Nhưng đó dường như không phải là lý do cho sự khó khăn của tôi. Có lẽ đó cũng là một điều liên quan, nhưng vấn đề thực sự, theo tôi, là ở bản thân nội dung và tính chất của những ý tưởng mà tôi muốn thảo luận.

Trong cuốn sách về Soseki, tôi có thể đặt cơ sở tác phẩm của mình trên những ý tưởng và tác phẩm văn học của một trong số những nhà văn nổi tiếng nhất của Nhật Bản. Trong ba cuốn sách, đó là cuốn dễ viết nhất. Trong cuốn *Giải phẫu sự phụ thuộc*, tôi phải trình bày những ý tưởng của chính mình, nhưng tôi đứng trên một địa phận chưa từng được thăm dò, và tôi cảm thấy khó cưỡng lại ham muốn viết về những gì mình khám phá ra ở đó. Viết cuốn *Giải phẫu cái tự ngã* là một kinh nghiệm hoàn toàn

khác. Lĩnh vực này đã được nhiều học giả và nhà tư tưởng khác bàn đến trước tôi, và như vậy tôi phải quyết định cho chính mình con đường mà mình sẽ đi.

Liệu trong thực tế tôi có thành công hay không, tất nhiên đó là điều do độc giả quyết định. Còn với chính tôi, tôi không thoả mãn; chắc chắn là không khi mà tôi nghĩ đến khối lượng công việc mình đã làm khi viết cuốn sách. Đôi khi tôi có cảm giác mình chưa làm được gì hơn là phát biểu lại những ý tưởng cũ và những kiến thức thông thường nhưng được sắp xếp khác đi. Nhưng tôi xin trích dẫn ở đây lời của Pascal, coi như lời xin lỗi của chính mình:

Xin chớ ai nói rằng, tôi không nói được điều gì mới; sự sắp xếp nội dung vẫn đề là mới. Khi chơi tennis, cả hai người chơi cùng sử dụng một trái cầu, nhưng một trong hai người chơi hay hơn.

Người ta sẽ nói ngay rằng tôi sử dụng những từ ngữ cũ. Nếu như những tư tưởng cũ khi được sắp xếp khác đi cũng không tạo thành luận điểm khác, thì những từ ngữ cũ lại tạo nên những tư tưởng mới khi được sắp xếp khác đi![10](#)

Phần một Những khái niệm cơ sở

CHƯƠNG

1

OMOTE VÀ URA

Giống như các bản sao tiếng Latin của chúng là *recto* và *verso*, *omote* và *ura* là cặp khái niệm đối lập. Chúng ta nói về *omote-ura* của các sự vật là muốn nói hai mặt của mọi vấn đề, và chúng ta cũng dùng chúng như những khái niệm đối lập trong nhiều sự phối hợp với các từ khác. Một *omote-dori* là một phố chính đông đúc; một *ura-dori* là một hẻm phụ. *Omote-muki* muốn nói đến cái có tính công cộng, mở, chính thức; *ura-muki* gợi ý cái gì riêng tư, khép kín, cá nhân. *Omote-ji* là loại vải dùng để may kimono hay bộ đồ giao tiếp; *ura-ji* là loại vải lót. Một nghệ thuật chính yếu của người biểu diễn là *omote-gei* của người ấy; *ura-gei* là một tài năng tiềm ẩn.

Ngay cả khi chúng ta sử dụng chúng riêng rẽ, thuật ngữ này luôn hàm ý thuật ngữ kia: Nói đến *omote* là nói đến *ura*; nói đến *ura* là nói đến *omote*. *Omote o tateru* là “làm ra vẻ (ngoài mặt)”. *Omote o tsukurou* là “giữ thể diện”. *Omote o haru* có nghĩa là “giữ bộ mặt”. Với người Nhật, những thành ngữ trên đã hàm chứa sự ám chỉ đến *ura*. Cũng tương tự, *ura o miru* có nghĩa là “nhìn cái ở phía sau”, hay “nhìn cái bên dưới bề mặt”. “Tán công từ sau lưng” là *ura o kaku*. Trong các thí dụ trên, cũng được hiểu có sự ám chỉ đến *omote*. Và quan hệ biện chứng ấy càng rõ ràng trong câu tục ngữ “trong mỗi *ura* đều có một *ura*”.

Tôi không biết trong các ngôn ngữ khác có cách dùng tương tự hay không, nhưng tôi thấy dường như cái ý thức nắm bắt sự vật một cách đồng thời về cả hai mặt *omote* và *ura* của chúng đặc biệt phát triển trong tiếng Nhật. Nói thế là bởi tôi nghĩ rằng *omote* và *ura* tương ứng với sự phân biệt giữa *soto* (bên ngoài) và *uchi* (bên trong) vốn thường nổi bật trong ý thức của người Nhật về quan hệ giữa người với người¹¹. *Omote* là cái có mặt trong cái *soto*. *Ura* là cái không có mặt trong cái *soto* nhưng được giữ rất gần trong *uchi*. Nhìn dưới ánh sáng ấy, những đối lập như *omote-muki* và *ura-uki* cũng như *omote u tateru* và *lira o miru* thậm chí trở nên càng rõ hơn. Tôi sẽ không đi xa đến chỗ nói rằng mỗi cụm từ trong đó *lira* hay *omote* xuất hiện đều có thể giải thích theo sự tương ứng nói trên, nhưng tôi cho đại đa số các trường hợp là có thể.

Cũng rất quan trọng để ghi nhận rằng, trong tiếng Nhật cổ điển *omote* có nghĩa là *kao* (bộ mặt) và *ura* có nghĩa là *kokoro* (tâm trí, con tim, linh hồn)¹². Chúng ta vẫn sử dụng thành ngữ *omote o ageru* (ngẩng mặt) trong các tình huống chính thức, cho thấy phần lớn người Nhật nhận thức được mối liên quan ấy, nhưng có thể không phải rộng rãi mọi người biết rằng *ura* có thể có nghĩa là “tâm trí”. Thực tế, chỉ có một trường hợp sử dụng *ura* tự mình nó để chỉ tâm trí là trong cụm từ *ura nashi* (“không có tâm trí”), một hình dung từ có nghĩa là “thờ ơ/hờ hững” hay “không có ý định thực sự”. Ngoài trường hợp đó ra, bao giờ nó cũng xuất hiện gắn với sự phối hợp với những từ khác. Thí dụ như *urayamu* (“yếu, bệnh về tâm trí”) có nghĩa là “thèm muốn”, “ghen tị”, hay “khao khát”. *Uragiru* (“cắt tâm trí”) nghĩa là “phản bội”. *Uramu* (“nhìn cái tâm trí ẩn giấu của người khác”) nghĩa là “oán giận”, hay “nghĩ xấu về người khác”. Nghĩa của *ura* như tâm trí cũng hiện diện khi nó gắn với các hình dung từ chỉ

cảm xúc như một tiền tố. *Uraganashi* và *urasabishi* cho thấy rõ ràng đó là tâm trí buồn bực hay cô đơn của chủ thể đang nói.

Vì *omote* và *ura* có nghĩa là “bộ mặt” và “tâm trí”, chúng ta có thể kết luận rằng, mối quan hệ giữa *omote* và *ura* được lấy mẫu từ mối quan hệ giữa bộ mặt và tâm trí và nó được tạo lập bởi một sự khái quát hóa và trừu tượng hóa mối quan hệ ấy. Trong mối quan hệ giữa bộ mặt và tâm trí, bộ mặt thường biểu hiện tâm trí. Khi chúng ta nói rằng, bộ mặt của một người “ngời sáng” (*kao ga kagayaite iru*) hay “u ám” (*kao ga kumotte iru*) hay là “một bộ mặt chìm đắm trong suy tư” (*kangaebukai kao*), là chúng ta nói trực tiếp về bộ mặt. Tuy nhiên, điều chúng ta muốn nói, mặc dù được biểu hiện một cách gián tiếp, là tâm trí hiện trên gương mặt. Tất nhiên, bộ mặt mà chúng ta nói tới ở đây không chỉ là bộ mặt như một bộ phận của cơ thể người, không đơn giản là bộ mặt được nhìn thấy. Đó là bộ mặt như một vật thể đại diện cho một chủ thể người đang nhìn, nghe, và nói.

Nhưng bộ mặt không nhất thiết biểu hiện tâm trí một cách thật thà. Điều đó là rõ ràng trong thành ngữ “mặt ma tâm Bụt” (*kitmen busshin*), đôi khi bộ mặt dường như che đậy tâm trí. Bộ mặt che đậy tâm trí ngay cả trong khi biểu hiện nó, và biểu hiện tâm trí ngay cả trong khi che đậy nó – nhằm không bộc lộ nó hoàn toàn. Có lẽ nói cho chính xác hơn, sự đồng thời biểu hiện/che đậy tâm trí bằng bộ mặt, bản thân nó là công việc của tâm trí. Vậy thì, mối quan hệ giữa bộ mặt và tâm trí không phải là một quan hệ bất biến, và có một thực tế không thể bỏ qua là chúng có một mối quan hệ bộ đôi (dyadic).

Nhìn dưới ánh sáng ấy, thật thú vị khi ta thấy rằng từ tiếng Anh “person” bắt nguồn từ từ Latin *persona* vốn có nghĩa là “mặt nạ của một diễn viên”. Vì sao các diễn viên đeo mặt nạ ngay thoát tiên? Bởi mặt nạ làm cho vai diễn rõ ràng ngay từ cái nhìn đầu tiên. Mặt nạ biểu hiện vai diễn thậm chí còn trực tiếp hơn là một trang phục công phu hay một hóa trang được thiết kế một cách điệu nghệ. Chính vì lý do đó mà danh mục các nhân vật trong một vở kịch (không phải danh mục diễn viên) vẫn được gọi là *dramatis personae*. Theo lối nói ấy, *persona*, mặt nạ của diễn viên, thành ra có nghĩa “một vai trong vở kịch”, và do vậy, trong tiếng Anh, trở thành “person”, một con người.

Mặc dù không có sự phát triển nào có thể so sánh mà ta có thể thấy trong từ tiếng Nhật *o-men* (mặt nạ), rất đáng ghi nhận rằng trong kịch No mặt nạ sân khấu đã hoàn tất một sự phát triển nghệ thuật độc nhất, thành công trong việc đẩy sự biểu hiện của các bộ mặt người và cảm xúc người tới giới hạn tận cùng của sự trừu tượng hóa.

Như chúng ta đã thấy, những biểu hiện trên bộ mặt là một quá trình phức hợp, che đậy tâm trí ngay cả khi biểu hiện nó, biểu hiện tâm trí ngay cả khi che đậy nó. Mặt nạ kịch No kiểu thức hóa quá trình ấy. Một khía cạnh của sự biểu hiện trên bộ mặt được cường điệu còn mọi cái khác bị gọt bỏ. Khi chúng ta nói bộ mặt của một người “giống như mặt nạ kịch No” (*nomen noyo*), là chúng ta muốn nói bộ mặt không biểu hiện gì hết. Dù sao, khi mặt nạ thực sự được sử dụng trong buổi diễn kịch No, người ta phản ứng theo cách mà diễn viên sử dụng một cách tinh tế chiếc mặt nạ để truyền đạt các cảm xúc khác nhau. Chính việc diễn xuất chiếc mặt nạ một cách

điều nghệ đã sản sinh hiệu quả *yugen*¹³, và khả năng khơi gợi phản ứng của mặt nạ kịch No chỉ có thể được miêu tả là thần bí.

Điều mà tôi đã nói về mối quan hệ giữa bộ mặt và tâm trí có thể áp dụng trực tiếp vào mối quan hệ giữa *omote* và *ura*. *Omote* có thể nhìn thấy, nhưng *ura* thì bị che đậy đằng sau *omote*. Dù sao, *omote* không chỉ bộc lộ bản thân nó, và cũng không đơn giản chỉ là cái gì che đậy *ura*. *Omote* là cái biểu hiện *ura*. Có lẽ thậm chí chúng ta có thể nói rằng *ura* trình diễn *omote*. Và, bởi sự thực là khi mọi người nhìn vào *omote*, họ không chỉ nhìn *omote* mà cũng nhìn *ura* thông qua *omote*. Thực tế, có thể gần với sự thực hơn khi nói rằng họ nhìn vào *omote* chỉ là để nhìn *ura*.

Theo cách ấy, cho dù *omote* và *ura* được phân biệt rõ ràng về mặt khái niệm, trong thực tế chúng liên hệ với nhau chặt chẽ. Không có *omote* thì không có *ura*, không có *ura* thì không có *omote* - chúng đúng là hai mặt (hai khía cạnh) của một thực thể đơn nhất. *Omote* và *ura* không tồn tại riêng rẽ mà liên kết với nhau, tạo thành một tồn tại đơn nhất. *Omote* và *ura* không tách rời nhau; chúng gọi lên sự thống nhất.

Có những điều khác tương ứng với *omote* và *ura* không? Về khái niệm hiện tượng và bản chất trong triết học phương Tây thì sao? Hiện tượng là mặt hiện diện cho nhìn thấy của tồn tại (*eidos*), bản chất là phẩm tính đặc biệt (thực chất, tồn tại, *ousia*) nằm ở nền tảng của hiện tượng và xác định đặc điểm của nó. Hiện tượng vậy là tương ứng với *omote*, và bản chất tương ứng với *ura*.

Cũng theo cách ấy, mối quan hệ giữa văn phong (lối viết) và ý nghĩa, hay giữa văn bản và diễn giải, cũng có thể được nhìn như quan hệ giữa *omote* và *ura*. Chúng ta có thể nói về một ý nghĩa

omota và một ý nghĩa *ura* trong bản thân sự diễn giải nguyên bản. Nhà thơ *waka* Fujitani Mitsue thời Edo (1768-1823) dùng một cách chính xác những thuật ngữ ấy trong việc diễn giải thơ. Trong cuốn sách *Kojiki Tomoshibi* (Ngọn đèn rọi *Kojiki*) xuất bản năm 1808, Fujitani phê phán Motoori Norinaga đã chỉ nhìn vào cái *omote* của các từ mà không nhận ra rằng cái Nhật Bản nhất trong mọi sự vật là nằm trong cái được che đậy¹⁴. Norinaga (1730-1801) đã sử dụng *omote* và *ura* trong cuốn sách *Shibun Yoryo* (Bản chất của Văn bản Murakasi), luận văn nổi tiếng của ông về tác phẩm *Chuyện kể của Genji*. Luận văn này hoàn thành năm 1763, vậy nên chúng ta có thể hình dung dễ dàng rằng việc sử dụng *omote* và *ura* trong một nghĩa kép đã có từ lâu. Đoạn sau đây rút từ lời dẫn cho phần Norinaga phân tích chương “*Hotaru*” (Đom đóm) trong chuyện kể:

Bây giờ, trong hồi này, mở đầu bằng “[những chuyện đã kể] về các việc kỳ dị đã xảy ra cho mọi người”, - từ đó Genji nói, “Ôi, nản lòng làm sao. Phụ nữ [sinh ra với thiên năng bị người ta lừa gạt và chẳng bao giờ thấy đó là điều phiền bức.]” - Murasaki Shikibu bề ngoài là kể câu chuyện về cuộc tán chuyện giữa Hoàng thân Genji và Phu nhân Tamakazura. Thực ra, bà đang nói về ý định của mình khi viết *Chuyện kể của Genji*. Cho nên, trong hồi này, mặc dù bề mặt [*omote*] chỉ là một phần câu chuyện của Hoàng thân Genji và Phu nhân Tamakazura, ý định ẩn bên dưới [*shita no kokoro*] là sự diễn giải căn bản của Murasaki Shikibu về toàn bộ chuyện kể mà bà đã viết. Ngay cả ở chỗ mà *omote* được tạo dựng như một vở kịch thoại, thì cái ý định ẩn bên dưới [*kokoro*] cũng có ý nghĩa xuyên suốt. Chính cái ý định ấy nó ca tụng hay chê bai

câu chuyện kể, tăng bốc hay hạ thấp câu chuyện, và rồi tuyên một lời kết luận. Hơn thế nữa, bút pháp văn xuôi trong hồi này không căng, mà là một bút pháp thoải mái chảy trơn tuồn tuột. Murasaki không viết đoạn này ở đầu hay cuối câu chuyện, mà ở một phần không quan trọng trong tác phẩm, từng bước làm cho người đọc nhận ra ý định tổng thể của bà. Và dù bà không tuyên bố một cách vu vơ rằng đó là ý định của mình, bà đã viết theo cách làm cho người đọc nhận ra nó là thế. Điều ấy đáng được gọi là công việc của thiên tài, chưa hề có ở cả nước ta lẫn ở Trung Hoa.

Như tôi đã nói, đã có nhiều bài bình luận, nhưng đó chỉ là những ghi nhận hời hợt về ý nghĩa bề mặt (*omote*) của văn bản. Thật khó để cho ý định thật của tác giả tự nó bộc lộ trong những bài bình luận ấy. Thêm nữa, nhiều bài bình luận sai lầm trong những cách diễn giải. Những cách diễn giải làm sai lạc một cách thô thiển ý định thật của tác giả, và thất bại trong việc nắm bắt ý nghĩa của văn bản. Bởi thế, bây giờ tôi sẽ giải thích đoạn văn này một cách chi tiết, dựa trên cách hiểu của mình về sự phân biệt rõ ràng giữa ý nghĩa *omote* của văn bản và ý nghĩa *ura*. Những ai đọc bài bình luận này nên rất cẩn thận. Hãy hiểu sự phân biệt giữa ý nghĩa *omote* và ý nghĩa *ura*, ý nghĩa sau bao hàm tính chủ ý nằm ở bên dưới [*shita no kokoro*]. Chớ có lẫn lộn hai cái với nhau. [15](#)

Trong thí dụ vừa dẫn, *omote* và *ura* chỉ ra một nghĩa hai mặt. Tôi tin rằng cuối cùng thì điều đó cũng giống như sử dụng khái niệm *omote* và *ura* để gọi ra tính hai mặt của các sự vật. Điều thú vị là, sự

đối lập bộ đôi giữa hiện tượng/ bản chất và văn bản/ diễn giải mà tôi đã nêu ở trên như những thí dụ về các khái niệm tương ứng với *omote* và *ura*, không gọi ra tính hai mặt theo cùng một cách. Điều ấy có thể do thực tế là khái niệm *omote* và *ura*, thoạt nhìn thì có vẻ đơn giản, lại cũng hàm chứa vấn đề điểm nhìn.

Omote là mặt nhìn thấy được bằng mắt; *ura* là mặt không thấy được. Vì thế, khi điểm nhìn chuyển đổi, *omote* và *ura* có thể chuyển chỗ. Việc này chẳng có gì lạ. Nó còn trở nên sáng rõ hơn khi được xem xét dưới ánh sáng của việc *omote* và *ura* tương ứng với *soto* và *uchi* trong các mối quan hệ giữa người với người. Đó là, bởi *soto* và *uchi* là khác nhau theo từng cá nhân, cái là *soto* đối với người này có thể trở thành *uchi* đối với người được bao hàm trong cái *soto* ấy. Rõ ràng là, *omote* của người trước trở thành *ura* của người sau. Theo nghĩa ấy, *omote* và *ura* là hết sức tương đối, và chính vì lý do đó mà chúng gọi lên tính chất hai mặt.

Như ta đã thấy, người Nhật thực sự sử dụng - và rất thường sử dụng - những lối nói biểu nghĩa hai mặt của *omote* và *ura* trong các sự vật. Và ngay cả nếu như hai mặt ấy là mâu thuẫn ở trình độ ngôn từ, thì cả hai đều là sự thật. Đó là kết quả của các điểm nhìn khác nhau. Hơn thế nữa, người Nhật quen không đặt thành vấn đề việc giữa hai mặt thiếu sự nhất quán logic. Có lẽ đó là bởi chúng ta ưu tiên cho logic của *omote* và *ura* hơn là sự nhất quán logic trong ngôn ngữ. Trong bất kỳ trường hợp nào, phần lớn người Nhật không chú ý lắm tới việc sử dụng từ ngữ một cách phân tích, và cũng không nhiệt tình lắm với việc dựa vào sự nhất quán logic.

Ý nghĩa của từ ngữ được xác định hoàn toàn từ những khái niệm cần và đủ của chúng¹⁶, và hầu hết từ ngữ đều được dùng với hàm

ý đánh giá xấu tốt. Hiện tại thì những từ như tự do và bình đẳng là tốt; phân biệt đối xử và chuyên quyền là không tốt. Thông thường, những gì được cho là tốt thì được phơi bày trong *omote*. Cái mà chúng ta sợ bị đánh giá là tiêu cực thì bị giấu kín trong *ura*. Điều này được áp dụng tốt nhất cho các trường hợp *tatermae* và *honne*, và sẽ được thảo luận đầy đủ ở chương sau.

Ở đây có một điểm cần thận trọng. Tôi đã nói rằng, người Nhật thường nói về tính chất hai mặt của các sự vật, và rằng họ không quan tâm lắm đến những mâu thuẫn ở trình độ ngôn ngữ, nhưng tôi không có ý nói rằng điều đó luôn luôn là sự thật. Có một số người Nhật nhất quyết chỉ nhìn một mặt của sự vật. Bởi thế, chỉ ra rằng người phương Tây giỏi sử dụng ngôn từ một cách phân tích không có nghĩa là tất cả mọi người phương Tây là thế. Thực sự dường như có rất nhiều cái chung giữa nhận thức của người Nhật về tính hai mặt của sự vật với ý thức của người phương Tây về nghĩa song đôi của từ ngữ.

Chẳng hạn, ta hãy xem xét trường hợp *amae*.¹⁷ Khi ta nói rằng thể hiện ứng xử *amae* (*amaeru*) ra bên ngoài (trong *soto*) là không tốt nhưng khi nó ở bên trong (*ura*) thì lại ổn, là ta đang sử dụng logic của *omote* và *ura*. Tuy nhiên, trong phát biểu nói trên, ngay cả dù cho ta sử dụng cùng một từ để miêu tả hai trường hợp của ứng xử *amae*, thì nghĩa của *amae* có thể nói là khác nhau về căn bản. Nghĩa là, ta có thể nói rằng cái *amae* tự kỷ trung tâm, vô cớ, khác hoàn toàn với cái *amae* phát triển một cách tự nhiên trong mối quan hệ thân mật. Khi nói thế, ta cũng chỉ ra tính hai mặt của từ *amae*.

Ta cũng làm như thế với từ “tự nhiên”. Khi ta nói đến sự quan phòng của Tự nhiên, hay nói rằng người Nhật tôn thờ Tự nhiên

trong mọi sự vật, ta muốn nói một trật tự tự nhiên mà ta tin là nguồn cội của mọi tồn tại. Tuy nhiên, những từ như “bản năng tự nhiên”, “xu thế tự nhiên”, và “đứa con của Tự nhiên” muốn diễn tả những điều kiện đối lập với các quy tắc. Có thể nghĩ về nghĩa kép của từ “tự nhiên” không chỉ như một vấn đề ngôn ngữ, mà cũng là một chỉ dẫn cho bản thân tính hai mặt của tồn tại mà ta gọi là tự nhiên.

Chúng ta đã thảo luận tính hai mặt của các sự vật, và vấn đề ngôn ngữ. Ở đây, tôi muốn xem xét vấn đề ngữ và nghĩa này một lần nữa, lần này từ viễn cảnh *omote* và *ura*. Bởi vì có thể nói rằng, ngôn từ là *omote*, rằng chúng che giấu/biểu lộ và biểu lộ/che giấu tâm trí (*kokoro*), là *ura*. Ngôn từ biểu lộ tâm trí là điều không cần giải thích, nhưng ngôn từ che giấu tâm trí như thế nào? Thành ngữ “giữ bề ngoài” (*omote o tsukurou*) cho ta một thí dụ tốt. Nó có nghĩa là trưng ra một vẻ bên ngoài tốt đẹp để cái được che giấu không bị phát hiện.

Ngôn từ vừa biểu lộ vừa che giấu tâm trí, và gương mặt cũng thế, nhưng hai hành vi biểu lộ/che giấu ấy không phải không luôn luôn xảy ra cùng lúc. Trong không ít trường hợp ta có thể dùng lời để chối bỏ cái gì đó, nhưng một cái nhìn thoáng qua, hoặc cái nhếch mép có thể phản lại lời ta nói, biểu lộ chính xác cái mà ta chối bỏ. Thậm chí ta có thể nói rằng, nét mặt còn trung thực hơn là lời nói. Mặt khác, ngôn từ cho một lượng thông tin rộng lớn hơn, dẫu phải nói rằng càng biểu lộ thì càng che giấu.

Theo cách ấy, ngôn từ che giấu tâm trí ngay cả khi chúng biểu lộ nó, nhưng hành vi che giấu ấy không hề hạn chế trong việc che giấu một cách cố tình. Mỗi lần ta nói điều gì đó, trong khoảnh khắc ta nói nó ra bằng lời, là ta cũng che giấu mọi thứ nằm ngoài điều ta nói,

bằng cách chọn việc không nói chúng ra lời. Đó là một hành vi có tính cực kỳ chọn lọc. Cũng có những lúc ta tự thấy mình thử tìm cách nói điều gì đó khó biểu đạt bằng lời. Người Nhật có một thành ngữ nói về cảm giác nổi lên trong tình huống đó: “Cố nói thì nghe như nói dối.” Hành vi sử dụng ngôn từ luôn luôn đi kèm với sự che tối một phần. Tùy theo cách ta nhìn chuyện đó thế nào, ta gần như có thể nói rằng thực sự ngôn từ cất lên từ bóng tối.

Ta cũng có thể thay bóng tối của ngôn từ bằng sự im lặng. Tác phẩm về sự im lặng của triết gia lớn người Thụy Sĩ Max Picard hết sức thú vị. Tôi muốn chia sẻ ở đây vài đoạn trong tác phẩm *The World of Silence* (Thế giới của im lặng) của ông:

Ngôn ngữ và im lặng thuộc về nhau: ngôn ngữ có kiến thức của im lặng cũng như im lặng có kiến thức của ngôn ngữ.

Mỗi khi một người bắt đầu nói, ngôn từ từ từ trong im lặng cất lên ở mỗi lần bắt đầu trở lại.

Nó cất lên một cách hiển nhiên tự nó và thoải mái như thể nó chỉ là mặt trái của im lặng, chỉ là im lặng quay ngược lại. Lời nói thực tế là mặt trái của im lặng, đúng như im lặng là mặt trái của lời nói.

Im lặng có thể tồn tại không cần lời nói, nhưng lời nói không thể tồn tại mà không có im lặng. Ngôn từ sẽ không có chiều sâu nếu thiếu đi bối cảnh im lặng.

Im lặng chỉ hoàn tất khi lời nói cất lên từ im lặng.

Vì thế mà im lặng có mặt trong ngôn ngữ, ngay cả sau khi ngôn ngữ đã cất lên từ im lặng.[18](#)

Chỉ riêng những đoạn văn ngắn trên cũng đủ chứng tỏ rằng: điều mà Picard miêu tả như mối quan hệ giữa ngôn từ và im lặng cũng là mối quan hệ mà tôi đã phân tích về *omote* và *ura*.

Là một trong số ít người phương Tây đã bênh vực ý nghĩa của im lặng, tuy nhiên Picard không hề mắc tội coi nhẹ ngôn từ, như những đoạn văn ngắn sau đây chỉ rõ:

Sự thật là giàn giáo cung cấp cho ngôn từ chỗ đứng độc lập đối diện với im lặng.

Sự thật có mặt như một thực tại khách quan trong logic của ngôn ngữ...[19](#)

Những đoạn văn trên gợi cho ta thấy truyền thống triết học phương Tây tràn ngập sự nhấn mạnh tầm quan trọng của ngôn từ. Ở Nhật không tồn tại một truyền thống như thế. Tôi không muốn nói rằng, truyền thống tư duy Nhật Bản coi nhẹ ngôn từ, nhưng dường như nó ý thức nhiều hơn về những điều mà ngôn từ không đạt tới được. Điều thú vị là, ý thức này thường dựa trên cơ sở là sự nhay bén đối với ngôn từ. Cái thực tế người Nhật luôn luôn ưu tiên sự dè

dặt hơn hùng biện cũng dựa trên cơ sở cùng não trạng. Nói cho chính xác, sẽ là sai sót nếu nghĩ rằng khuynh hướng đó chỉ thấy ở người Nhật mà thôi. Sự nhạy cảm trên cũng tồn tại ở một lượng người trong các dân tộc khác.

Nghĩ tới Picard, tôi muốn trở lại vấn đề tính hai mặt của các sự vật. Khi *omote* và *ura* bị đảo ngược - khi cái điều thoát tiên không biểu lộ trong ngôn từ được biểu lộ - thì tự nhiên những ngôn từ biểu lộ điều đó sẽ mâu thuẫn với những ngôn từ được nói ra lúc đầu. Chính vì lẽ đó mà người Nhật không quá quan tâm khi hai mặt của điều gì đó mâu thuẫn với nhau ở trình độ ngôn ngữ. Tất nhiên, điều này không thể dẫn tới kết luận người Nhật hờ hững với sự dối trá. Với người Nhật, một người thể hiện một vẻ ngoài giả tạo nhằm lừa gạt người khác được gọi là “kẻ có *ura-omote*”. Một sự miêu tả như thế luôn luôn mang tính phê phán. Nhưng là người Nhật tức là nhận thức được thực tế là mọi sự vật đều có một *omote* và một *ura*, và ai chưa nắm được sự phân biệt ấy thì chưa được coi là trưởng thành.

CHƯƠNG 2

TATEMAE VÀ HONNE

Người Nhật đã bắt đầu sử dụng các khái niệm bộ đôi *tatemaie* và *honne* rất thường xuyên, thường là với hàm ý rằng *tatemaie* chỉ liên quan trực tiếp với *omote* và do đó là giả, chỉ có *honne* thực sự là thật. Thực vậy, hàm ý trên mạnh đến nỗi khi ta nói cái gì đó chỉ là *tatemaie*, là ta phủ nhận giá trị của nó. Chỉ sau khi *honne* tự nó thể hiện ra ta mới cảm thấy mình có được sự bảo đảm. Nhưng có lý do để tin rằng, điều ấy không phải lúc nào cũng là sự thật.

Trước nhất, hãy xem xét ngữ nghĩa của từ *tatemaie*. Không nghi ngờ gì nữa, *tatemaie* trong *tatemaie-honne* ban đầu là một với từ *tatemaie* trong kiến trúc Nhật Bản, có nghĩa là “cắt cây đòn nóc”²⁰. Công việc này được coi là quan trọng đến mức gia chủ sẽ thết đãi chủ thầu xây dựng và các cộng sự một bữa thoả thuê sau khi công việc hoàn tất. *Tatemaie* cũng là từ được sử dụng trong nghi lễ thưởng trà để chỉ những động tác mang tính nghi thức của chủ nhà khi trình các dụng cụ pha trà và khi dâng trà²¹. Trong cả hai cuộc lễ kiến trúc và thưởng trà, *tatemaie* có tính thiết yếu; không có nó, nhà sẽ không xây xong, lễ thưởng trà sẽ không được tiến hành. Nếu *tatemaie* trong *tatemaie-honne* thực sự là cùng từ ấy, thì không thể tin rằng nó không quan trọng.

Trong thực tế, các từ điển định nghĩa *tatemaie* là một loại nguyên tắc hay luật lệ đã được xác lập là tự nhiên và hợp thức. Những nguyên tắc và luật lệ ấy tất nhiên là quan trọng. Thí dụ như, dùng từ *tatemaie* trong kịch Kabuki là nói việc kịch bản được soạn theo những quy ước đã được xác lập. Nhưng những luật lệ hay quy ước ấy do con người lập nên và do đó cũng có thể bị con người bãi bỏ. Điều này có thể liên quan tới tính nhạy cảm được biểu lộ trong thành ngữ “cái đó chỉ là *tatemaie*”.

Ta cũng có thể tiếp cận vấn đề này bằng việc nhìn vào những cách sử dụng hiện đại của từ *tatemaie*. Đây là vài thí dụ:

Hệ thống đòi hỏi mọi sinh viên phải sống trong ký túc xá là *tatemaie* của trường này.

Chúng ta ủng hộ *tatemaie* của sự bình đẳng giới.

Đã có quyết định rằng, như *tatema*, nước Nhật sẽ không duy trì các khả năng chiến tranh.

Hoàn toàn do cơ may mà tôi khám phá ra phát biểu sau đây của Kinoshita Mokutaro (1885-1945) tại một bàn tròn thảo luận về công nghệ khoa học và văn chương trong thời chiến:

Vì chắc chắn phần lớn mọi người không thể nào hiểu được rằng cái được gọi là "tiểu thuyết khoa học" có cái loại *tatema* gì, nếu chỉ nghe tên gọi của nó thôi, nên tôi cho là trước tiên cần phải định rõ phạm vi của nó.^{[22](#)}

Phát biểu trên cũng gọi ra rằng, *tatema* ngụ ý những quy ước do con người tạo nên dựa trên cơ sở đồng thuận. Dưới ánh sáng đó, thậm chí càng thấy rõ từ *tatema* đang được bàn ở đây thoát tiên có cùng nghĩa với *tatema* trong kiến trúc hay lễ thưởng trà. Nói gọn, *tatema* luôn luôn bao hàm sự tồn tại của một nhóm người phía sau lưng nó tán thành nó.

Một cách tương phản, *hone* nói về việc các cá thể thuộc về một nhóm, ngay cả khi đồng thuận với *tatema*, mỗi người lại có động cơ và ý kiến riêng khác biệt với *tatema* ấy và họ giữ những động cơ và ý kiến kia phía sau lưng nó. Thực ra, những lối nhìn *tatema* một cách cá nhân, riêng biệt có thể tự chúng được gọi là *honne*.

Trong khi *tatema* hiện ra trong *omote*, *honne* được giấu trong *ura*. Vì thế, điều vừa nói trên về quan hệ giữa *omote* và *ura* cũng áp dụng cho quan hệ giữa *tatema* và *honne*. Nghĩa là, *honne* chỉ tồn

tại vì có *tatema*, và *honne* giật dây *tatema* từ phía sau. Theo cách ấy, *tatema* và *honne* nằm trong mối quan hệ định nghĩa hỗ tương và cấu thành hỗ tương. Không có cái này thì cái kia không tồn tại.

Hãy xem xét một lần nữa sự tương tự của *tatema* trong kiến trúc. Ta có thể lập luận rằng, bản thân việc cất cây đòn nóc không phải là mục tiêu thực, mà đúng ra cái khung *tatema* được cất lên là nhằm lợp lên trên nó mái nhà và dựng tường xung quanh nó, và chống đỡ sàn nhà. Nhưng cũng có thể lập luận rằng chỉ có thể cất mái, dựng tường, và đặt sàn sau khi đồ móng và dựng *tatema*. Mối quan hệ giữa *tatema* và *honne* cũng vận hành theo cùng logic.

Một thí dụ cụ thể hơn nữa, là trường hợp một chiến dịch truyền thông khuấy động công luận. Những chiến dịch này được cho phép vì tự do ngôn luận được hiến pháp bảo đảm. Theo nghĩa ấy, tự do ngôn luận là *tatema* của truyền thông đại chúng. Nhưng khi một tổ chức báo chí tung ra một chiến dịch truyền thông về một vấn đề định sẵn, có thể là vì công ty ngầm mong muốn giật dây công luận theo những cách sẽ tỏ ra có lợi cho chính nó; hay, bởi phóng viên hay biên tập viên chịu trách nhiệm muốn được thăng chức. Trong trường hợp ấy, người Nhật sẽ ngụ ý những động cơ được che giấu kia bằng cách nói rằng chúng là *honne* của tình huống.

Để tránh mọi hiểu lầm, ở đây tôi muốn chỉ ra rằng, tôi không có ý qua thí dụ trên để nói *tatema* là tốt về đạo đức và *honne* là xấu. Cũng không muốn nói *honne* là sự thật còn *tatema* chỉ là giả vờ. Đúng hơn, tôi cố gắng chứng minh rằng trong mối quan hệ giữa *tatema* và *honne*, mặc nhiên chúng được tạo lập một cách hỗ tương. Cái này không tồn tại nếu thiếu cái kia. Nói về thí dụ trên nữa, tự do ngôn luận dựa trên mong muốn là các cá nhân sẽ thực

sự nói những gì họ muốn, và bảo đảm quyền đó của mình trong khuôn khổ *tatemae* chính trị của tự do ngôn luận. Bởi thế, trong phạm vi ta tuân thủ, cái *tatemae* của tự do ngôn luận đó, bất kỳ ai cũng có thể thực sự nói trên cơ sở cái *honne* của chính mình.

Phân tích trên có thể liên quan đến khái niệm về trật tự hợp pháp của Weber. Trong cuốn *The Theory of Social and Economic Organization* - Lý thuyết tổ chức xã hội và kinh tế, Weber viết: “Nghĩa chủ quan của một mối quan hệ xã hội sẽ được gọi là ‘trật tự’ chỉ khi hành động được tổ chức gần đúng hay trung bình theo những ‘phương châm’ hay luật lệ xác định”, và tiếp nữa, rằng “một cách tự nhiên, trong những trường hợp cụ thể, định hướng hành động theo một trật tự liên quan đến một diện rộng các động cơ.”²³ Rõ ràng là “trật tự hợp pháp” của Weber tương ứng với *tatemae* còn “diện rộng các động cơ” của ông tương ứng với *honne*.

Weber tiếp tục thảo luận những loại hình khác nhau của trật tự hợp pháp và các cơ sở của chúng, nhưng phân tích của ông không động chạm đến điểm này: trật tự hợp pháp hóa hành động và khi đó nó cho phép sự tồn tại của “diện rộng các động cơ” được che giấu trong hành động, mặc dù điều ấy chắc chắn được bao hàm bởi lý thuyết của ông. Trong mọi trường hợp, điều quan trọng nhất trong quan hệ giữa *tatemae* và *honne* là việc cái trước hợp pháp hóa cái sau. Thực là thú vị khi các khái niệm của người Nhật có thể liên quan đến lý thuyết của Weber thông qua định nghĩa của ông về sự hợp pháp hóa.

Tuy nhiên, ở đây thiết yếu phải ghi chú rằng cá nhân không phải bao giờ cũng nhận thức một cách tự ý thức về sự phân biệt giữa *tatemae* và *honne*. Hãy lấy trường hợp một thầy giáo nam đặc biệt

hăng hái dạy dỗ một trong số các học trò nữ của mình. Vì công việc của anh ta là dạy học, ta có thể diễn giải hành động của anh ta là hành động của một ông thầy tuân thủ một cách trung thành *tatemaе* của nghề nghiệp. Nhưng điều tra kỹ lời nói và ứng xử của anh ta, ta có thể nhận ra rằng, thực tế anh ta có tình cảm sâu kín với người học trò. Nếu anh ta nhận thức được rõ tình cảm ấy, thì nó là *honne* của anh ta. Nhưng cũng có thể lường được việc anh ta sẽ khẳng khái là mình chỉ làm nhiệm vụ người thầy và chẳng có *hone gi* hết trong tình huống ấy.

Cũng như thế, ta có thể nói về một bà nội trợ nồng nhiệt tình khác thường với công việc thiện nguyện. Một mặt, tất nhiên bà ta nhiệt tình là bởi ý thức của bà được nâng cao và bà muốn đóng góp cho xã hội. Nhưng nhiệt tình của bà cũng có thể là kết quả của sự lộn xộn trong gia đình; hay có lẽ bà chỉ muốn ra khỏi nhà, thoát khỏi những công việc hằng ngày trông nom nhà cửa và chăm sóc gia đình. Trong một số trường hợp bà sẽ ý thức rõ ràng về động cơ của mình như *honne* của chính mình; trong những trường hợp khác bà sẽ không có khả năng nhận ra nó.

Tương tự, khi một người thường là thẹn thùng và thu mình, đột nhiên bắt đầu tố cáo người khác nhân danh công lý, thì gần như chắc chắn người ấy chỉ ý thức được cái *tatemaе* (trong trường hợp này là “công lý”) và tin rằng chẳng có *hone gi* khác hơn là *tatemaе*. Mỗi khi điều gì đó được thực hiện nhân danh công lý — dù là phát động chiến tranh thế giới hay chỉ một chiến dịch truyền thông - thì chẳng quá đáng khi nói rằng, những người dính líu vào đó hầu như không bao giờ nhận thức được cái *honne* của chính họ như là *honne*.

Tôi muốn nhấn mạnh một lần nữa rằng, khi kể ra những trường hợp cụ thể trên, tôi không có ý nói rằng *tatema*e là “tốt” còn *honne* là “xấu”. Hơn nữa, do bản chất của mọi sự vật mà *tatema*e được bộc lộ ra bên ngoài còn *honne* thì không, cho nên chẳng có gì mặc nhiên sai khi *honne* được giấu ở bên trong (trong *uchi*).

Hoàn toàn là chuyện khác khi một người không nhận ra *honne* của mình đúng như nó là và thực sự đi tới chỗ chối bỏ sự tồn tại của nó. Khi điều ấy xảy ra, người ấy không kiểm soát được *honne* và kết quả là *honne* có thể bùng lên một cách cực kỳ thô thiển. Như tôi đã nói ở trên, *tatema*e hợp pháp hóa *honne*. Nhưng trong trường hợp này, nổi lên những khó khăn bởi sự hợp pháp hóa đó được nhấn mạnh quá đáng khiến người ta không nhìn thấy chính sự tồn tại của *honne*.

Tình trạng ấy tương ứng với cái gọi là sự hợp lý hóa trong phân tâm học: tình trạng trong đó những xung động bản năng được biện minh không phải là những xung động phát ra từ bên dưới mà là một cái gì đó hợp lý. Nói một cách khái quát hơn, đó là não trạng của những người thường nói “cứu cánh biện minh cho phương tiện”. Một khi não trạng ấy được xác lập, người ta sẽ quyết định rằng chừng nào cứu cánh là tốt, thì phương tiện không còn đáng quan tâm, phương tiện leo thang một cách mau lẹ. Tới lúc đó thì ta đi đến kịch bản xấu xa nhất có thể có, cái ác được thực hiện nhân danh cái thiện.

Như phân tích trên gợi ra, có những khía cạnh của *tatema*e và *honne* có thể được hiểu dưới dạng những khái niệm được nhập nội từ phương Tây: “trật tự hợp pháp” của Weber, sự hợp lý hóa trong lý thuyết phân tâm học, những khái niệm đạo đức của phương tiện và

cứu cánh, cặp đôi tương phản công và tư. Nhưng dẫu sao cũng không thể chối cãi rằng, sự đi đôi của *tatema* và *honne* là lối suy nghĩ và cảm nhận độc nhất của người Nhật.

Trong khái niệm của Weber, “trật tự hợp pháp” và “diện rộng các động cơ”, vận hành khi các cá nhân định hướng hành động của mình theo nó, thì phân biệt rõ ràng và không bao giờ giao nhau. Khái niệm *tatema-honne* lại hết sức mơ hồ về điểm này. Tất nhiên, khi ta nói *tatema* và *honne*, ta phân biệt rõ ràng hai khái niệm. Nhưng thiết yếu phải ghi chú rằng, hai thuật ngữ được sử dụng để miêu tả một sự vật duy nhất, được hiểu với hàm ý sẵn là hai mặt *tatema* và *honne* lập thành một thực tại duy nhất.

Đặc trưng của mối quan hệ giữa *tatema* và *honne* là *tatema* che giấu *honne* ngay cả khi nó thể hiện *honne*. Những từ tiếng Anh *public* (công) và *private* (tư), tương ứng với *oyake* và *watakushi* trong tiếng Nhật, biểu nghĩa những lĩnh vực phân biệt nhau một cách chặt chẽ. Như vậy, chúng không bao giờ chồng lên nhau. Tương phản với điều đó, *tatema* và *honne* chung sống như hai nguyên lý tiếp giáp. Tùy theo cái nào được nhấn mạnh, hai mặt công (*oyake*) và tư (*watakushi*) có thể lần lượt nổi lên bề mặt. Mối quan hệ đó chỉ có thể được miêu tả là hết sức lạ lùng.

Tôi tin rằng, người Nhật đã thực sự nghĩ về các vấn đề của con người dưới dạng các khái niệm *tatema* và *honne* suốt thời gian rất dài trong lịch sử của họ. Nói cho đúng thì bản thân các từ ấy là tương đối mới. Thực ra, có bằng chứng cho thấy chúng mới chỉ được quen dùng từ sau Thế chiến II. Như tôi đã chỉ ra trong chương trước, dù sao thì *omote* và *ura*, tương ứng với *tatema* và *ura*, đã được dùng từ thời xưa, và nếu như sự thật là người Nhật đã luôn

luôn có xu hướng nắm bắt mọi sự dưới dạng hai mặt *omote* và *ura*, thì cốt lõi của *tatemaeva honne* cũng đã phải tồn tại.

Về việc này, thật thú vị khi ghi nhận những quan sát của Alessandro Valignano về người Nhật gần cuối thế kỷ 16, trong đó ông nêu điều sau đây như một trong các nhược điểm của người Nhật:

Vì không biết sự khác biệt giữa sự khôn ngoan trần tục và sự khôn ngoan đích thực, họ rơi vào sai lầm, gán cho sự khôn ngoan trạng thái lừa dối, và tự phô bày vẻ ngoài theo lối làm cho người ta không thể hiểu nổi lòng mình ra sao. Chỉ cần họ điều chỉnh tính cách ấy phù hợp với sự khôn ngoan đích thực, nó sẽ thực sự đáng ca ngợi, vì về chuyện này, họ xử sự có suy nghĩ hơn chúng ta trong nhiều vấn đề. Họ biết cách giữ bình thản và hờ hững khi có cơ hội, và do đó, sẽ có nhiều lợi lộc theo sau, chỉ cần, như tôi đã nói, sự khôn ngoan ấy không vượt quá giới hạn của lẽ phải. Nhưng bởi người Nhật không biết hạn chế thói quen đó, nên sự khôn ngoan trở thành tật xấu; họ trở thành giả dối đến mức vô cùng khó hiểu, và hoàn toàn không thể biết lòng họ cảm nghĩ gì qua lời nói và vẻ ngoài của họ.[24](#)

Phát biểu trên càng thú vị vì Valignano cũng ca ngợi người Nhật vì tinh thần đạo đức phát triển cao của họ. Luis Frois, một người cùng thời của Valignano, có thể cũng nói đến hiện tượng trên khi ông viết trong cuốn *Da Historia de Japam 1549-1582* (Lịch sử nước

Nhật 1549-1582) rằng người Nhật thích thứ ngôn ngữ mù mờ và ông trách cứ họ vì những “nụ cười giả tạo” của họ.²⁵

Hiện tượng *tatemaie* và *honne* được nhận ra trước đó nhiều trong cuốn *Tsurezuregusa* của Kenko, được cho là soạn vào nửa đầu thế kỷ 14. Kenko miêu tả một cảnh trong đó một người miền Đông phê phán người dân Kyoto vì những lời hứa rỗng hứa phượng mà họ không hề có ý định thực hiện:

Gyoren Shonin, trụ trì đền Hidenin, tục danh là Miura hay gì đó, là một chiến binh vô địch. Một người từ quê ông đến thăm và trong khi kể chuyện quê nhà, đã nói: "Có thể tin lời những người đến từ miền Đông. Còn với người kinh kỳ, chỉ có hứa hẹn là hay, nhưng chẳng có gì là thật trong đó hết." Vị thánh nhân liền giảng giải những nguyên lý của việc này: "Chắc anh có thể tin điều ấy là thật, nhưng tôi đã sống ở kinh kỳ một thời gian dài và đã trở thành quen thuộc với người dân ở đây, và tôi không tin là tâm của họ thấp kém hơn. Chính vì nhìn chung họ có trái tim nhân hậu và thiện chí với mọi người nên họ thấy khó mà nói "không" với điều mà người khác nói, họ không thể nói toạc ra những điều họ nghĩ, và họ dễ dàng đưa ra những lời hứa. Họ không có ý lừa gạt, nhưng vì họ nghèo và ở vào cảnh túng quẫn, chắc hẳn là có nhiều điều trong các lời hứa họ không thể hoàn thành như chính họ mong muốn (*honne*). Người miền Đông là đồng bào của tôi, nhưng sự thật là tâm họ không tốt, và bởi họ lỗ mãng, không nhã nhặn, nên họ không chần chừ gì mà không

nói "không" ngay từ lúc đầu. Chính vì họ giàu có mà người khác tin vào họ."[26](#)

Nói theo kiểu hiện đại, lời biện hộ của vị trụ trì là thế này: người Kyoto nói kiểu ấy chỉ vì họ thể hiện *tatemae*. Thật sai lầm nếu tin rằng đó là đạo đức giả. Thay vì thế, nên nhìn thấy cố gắng của họ để xây dựng một bằng chứng *tatemae* cho sự chân thành có thật của họ.

Trong một phạm vi nhất định, những quan sát liên quan đến người Kyoto nói trên có thể áp dụng trong sự so sánh người Nhật nói chung, những người xử sự mọi thứ dưới dạng *tatemae* và *honne*, với người nước ngoài. Chắc chắn là cách xử sự như thế với người khác giảm thiểu tối đa sự va chạm cá nhân giữa người với người. Và có lẽ vì lẽ đó mà người Nhật đặc biệt thích những sự đánh giá tế nhị và những sự tinh tế trong quan hệ giữa người với người.

Sự khám phá của người Nhật về *tatemae* và *honne* có thể giải thích bằng cách liên hệ nó với não trạng *amae*. Đúng như một đứa trẻ thể hiện *amae* với cha mẹ mình, ứng xử *amae* là tự nhiên, và mẫu hình quan hệ trong đó không ai thấy *amae* là lạ lùng, là mẫu hình quan hệ của *uchi*. Đối trọng của những quan hệ như thế là những quan hệ của *soto*, trong đó người ta được phép đưa các xúc cảm *amae* vào các quan hệ dựa trên cơ sở những hiểu biết nhất định, hoặc những quy ước. Những hiểu biết ấy tạo lập *tatemae* của quan hệ; nghĩa là, vì *tatemae* nối kết mọi người với nhau trên cơ sở một thỏa thuận hõ tương (được gọi là *tatemae*), nên *amae* được phép vận hành trong giới hạn của thỏa thuận ấy. Nói khác đi, có thể

thấy một *tatema*e cho sẵn như một dấu hiệu rằng *amae* đang vận hành trong nhóm người tôn trọng cái *tatema*e ấy. Các ý định hay động cơ chứng minh những tình cảm *amae* ấy là cái *hone* của mối quan hệ đó.

Sự kết nối thiết yếu tồn tại giữa *tatema*e và *hone* là hoàn toàn rõ rệt, và bây giờ tôi muốn chuyển sang thảo luận chi tiết hơn về cách thức hai khái niệm ấy vận hành như một bộ đôi. Tôi nghĩ rằng điều này có thể được hoàn thành tốt đẹp nhất khi ta mở đầu với nghĩa của dấu hiệu, ý tôi là khi ta nói rằng *tatema*e là một dấu hiệu cho thấy *amae* đang hoạt động. Một dấu hiệu có hai nghĩa, một tích cực và một tiêu cực. Khi ta nói rằng cái gì đó “chẳng có gì hơn là một dấu hiệu”, là ta từ chối thừa nhận giá trị nội tại của bản thân sự vật. Thực thể, trong trường hợp này, dấu hiệu-từ trở thành một đại từ ảo cho cái gì đó vô giá trị. Nhưng khi ta nói “một dấu hiệu thân thiện”, hay “một dấu hiệu yêu thương”, bản thân dấu hiệu được cấp một ý nghĩa lớn lao. Vì sao cái giá trị được cấp cho dấu hiệu có thể tăng lên hay giảm đi theo cách ấy, vấn đề này sẽ trở nên rõ ràng nếu ta hình dung tình huống sau:

Khi đưa một tặng phẩm cho ai đó, người Nhật thường nói: “Đây chỉ là chút quà mọn.” Người tặng quà muốn nói là mình mong người kia nhận món quà không phải vì giá trị của nó mà chỉ như cái gì đó biểu lộ tình cảm của mình thôi (*kokoro*). Tuy nhiên, trong tình huống ấy, nếu người nhận quà không tin ý định của người tặng quà là chân thành, dấu hiệu sẽ thực sự chỉ là một dấu hiệu không hơn, và trong một số trường hợp nó có thể hóa ra là một sự giả vờ rõ rệt. Bởi thế, dấu hiệu có thể có hoặc mất ý nghĩa tùy thuộc vào thực tại tinh thần mà nó hàm chứa có được tin tưởng hay không.

Cuối cùng, việc *tatemaе* đôi khi được xem là nghiêm túc và đôi khi không, không vận hành theo cùng logic. Khi ta tin vào sự đồng thuận được biểu lộ qua *tatemaе*, thì ta vui lòng giao phó *honne* của mình cho cái *tatemaе* ấy. Nhưng nếu ta không tin ở *tatemaе*, thì ta coi nhẹ nó, mà đặt nặng hơn vào *honne* của riêng mình. Khi điều này xảy ra, ta phải sử dụng cả hai với sự phân biệt cẩn thận.

Cấu trúc hai mặt tạo lập bởi *tatemaе* và *honne* hoàn thành vai trò quan trọng trong việc giữ sự cân bằng tâm lý. Thậm chí, ta có thể miêu tả nó như tinh thần của bản thân sự cân bằng. Hơn nữa, điểm này có thể giải thích tốt nhất bằng cách khởi đầu với tâm lý học của *amae*. Do chính bản chất của nó, *amae* tùy thuộc vào *cái kia*, vào đối tượng của *amae*, và theo nghĩa đó nó có tính bất ổn cố hữu.

Khi ham muốn *amae* bị thất vọng - nghĩa là khi một người mong muốn *amaeru* nhưng không được người kia cho phép làm như thế — *amae* có thể dễ dàng chuyển thành hờn giận. Có lẽ thậm chí ta có thể nói rằng *amae* che giấu khả năng hờn giận ngay từ lúc ban đầu, và ngược lại, khi hờn giận hiện ra công khai thì nó đang che giấu *amae*. Trong lý thuyết phân tâm học, điều đó được gọi là trạng thái yêu-ghét, và nó tương ứng với khái niệm “ambivalence” (tạm dịch là “lưỡng cảm” - ND).

Một người chỉ có *amae*, mà không có chỗ dựa nào khác, thì có nguy cơ rơi vào trạng thái lưỡng cảm. Chừng nào còn tuân thủ *tatemaе*, người ta có thể tùy thuộc vào thiện chí của người khác, và ham muốn *amae* được thực hiện, ít ra là trong phạm vi ấy. Theo nghĩa đó, *tatemaе* biểu lộ chính nó như một chỗ dựa hữu hiệu cho *amae*. Những động cơ và ý định không thể xử lý bằng *tatemaе* khi đó sẽ bị giữ kín bên trong như *honne*. Tình trạng lưỡng cảm do đó bị

cấu trúc hóa, và được dung thứ trong hình thức ấy. Nghĩa là, một khi ta trở nên nhận thức được cấu trúc hai mặt của *tatema* và *honne*, tình trạng lưỡng cảm sẽ không bị bỏ mặc cho cái vô thức, nơi nó trở nên không thể kiểm soát. Chính vì thế mà ta có thể nói rằng, cấu trúc hai mặt của *tatema* và *honne* bảo vệ sự cân bằng tâm lý.

Thực tế, nếu *tatema* và *honne* không vận hành cùng với nhau theo cách đó, các quan hệ giữa người với người dễ trở nên rắc rối. Ở trên, ta đã nhìn vào tình huống trong đó người ta không có khả năng nhận ra *honne* của chính mình ngay cả khi nó hiện diện. Trong những trường hợp khác, những sự phức tạp nổi lên khi *tatema* và *honne* không vận hành với nhau một cách tốt đẹp, một tình huống mà tôi phải nói nhiều hơn trong chương kế tiếp.

Tôi muốn kết luận chương này bằng một câu về cách hình thành cấu trúc hai mặt của *tatema* và *honne*. Về cơ bản, nó phát triển trong môi trường gia đình trong thời kỳ niên thiếu và sau đó, thông qua những quan hệ giữa người với người phát triển ở trường học và các tình huống xã hội ngoài gia đình. Nhìn dưới ánh sáng ấy, *tatema* và *honne* chồng lên những khái niệm tâm lý học và xã hội học: sự xã hội hóa và sự tự ý thức. *Tatema* chính xác là một sản phẩm của xã hội hóa, và *honne* là biểu hiện của sự tự ý thức. Hơn nữa, như G. H. Mead lập luận trong nghiên cứu khởi nguồn của ông về cái cá nhân và xã hội, xã hội hóa và tự ý thức liên quan mật thiết với nhau; thực vậy, chúng là hai mặt của một đồng xu. Những đoạn sau đây có lẽ là những phát biểu nổi tiếng nhất về sự hình thành cái tự ngã:

Tự ý thức về cơ bản là trở thành một đối tượng của chính mình trên cơ sở những quan hệ xã hội của mình với các cá nhân khác.

Cái "Tôi" phản ứng với cái tự ngã nổi lên thông qua sự tiếp nhận thái độ của những người khác. Thông qua sự tiếp nhận những thái độ ấy, chúng ta đã giới thiệu cái "chúng ta" và chúng ta phản ứng với nó như một cái "Tôi".[27](#)

Khái niệm “tự ngã” của Mead tương ứng với *tatemaie*, và “trở thành một đối tượng của chính mình” liên quan đến sự hình thành *tatemaie*. Cái “tôi” của ông liên quan tương tự với *honne*. Điều đó có thể dường như nói lên rằng các từ tiếng Nhật có thể dịch ra các khái niệm phương Tây. Nhưng *tatemaie* và *honne* nảy sinh từ ngôn ngữ hằng ngày, và, hơn thế nữa, trong những góc ngách bên trong của tâm trí mình, người Nhật luôn luôn nhận thức được mối quan hệ đặc biệt giữa chúng với nhau, chính điều ấy làm cho *tatemaie* và *honne* mang tính đặc trưng độc đáo của người Nhật và xã hội Nhật.

CHƯƠNG

3

CÁC THIẾT CHẾ VÀ CÁ NHÂN

Trên đây, ta đã thảo luận về những đối lập bộ đôi, hay “những bộ tương phản” *omote-ura* và *tatemaie-honne*, và tôi đã nói rằng những cấu trúc đối ngẫu thể hiện bởi những sự đối lập trên, từ trong sâu xa

đều liên quan đến tâm lý *amae*. Ta cũng có thể nói rằng, chính vì lý do đó mà trong xã hội Nhật Bản, người ta bao giờ cũng nói theo hình thức *omote* và *ura* của sự vật, và người ta xử sự với các vấn đề của con người nói chung theo hình thức những cấu trúc bộ đôi *tatemaie* và *honne*. Tất nhiên, tôi không thể khẳng định rằng hiện tượng ấy chỉ có thể thấy ở Nhật Bản, nhưng tôi cho rằng ít nhất trong xã hội Nhật Bản người ta ý thức rõ ràng về chuyện ấy.

Thí dụ như, ai cũng biết rằng, trong cả các cơ quan nhà nước lẫn các hãng tư nhân, có những phe nhóm (*jinmyaku*) tách hẳn khỏi các quan hệ giữa người với người đặt cơ sở trên hệ thống nghề nghiệp-phân loại của tổ chức. Trong địa hạt chính trị, có những cơ chế đã tồn tại suốt trong lịch sử nước Nhật cho phép những người nắm quyền trên thực tế được tham gia chính quyền cùng với các quan chức triều đình trực tiếp liên hệ với hoàng đế. Ngay cả bây giờ, dù hệ thống *omote* là dân chủ dựa trên cơ sở quyền cai trị của đa số, ai cũng biết rằng một “tám trưởng đen” (*kuromaku*) che giấu cái *ura* của chính trị, và một số lớn những quyết định trên thực tế được đưa ra trong các cuộc thương thảo ở hậu trường (*kakehira*) liên quan đến sự giật dây của các mạng lưới “cựu thần”²⁸ và những quan hệ cá nhân (*nemawashi*)²⁹. Thực tế, một số nhà nghiên cứu chính trị rõ ràng đã bắt đầu miêu tả đường lối chính trị Nhật Bản như một “hệ thống *tatemaie* và *omote*” hay một “hệ thống *amae*”³⁰.

Nhưng có sự song hành thú vị giữa các khái niệm Nhật Bản *omote-ura* và *tatemaie-honne* với các khái niệm thiết chế và cá nhân của phương Tây. Cho đến bây giờ, ta đã xem xét các khái niệm Nhật Bản bằng cách so sánh với các khái niệm phương Tây. Nhưng bản thân các khái niệm thiết chế và cá nhân có thể được xem xét

dưới dạng *tatemaie-honne* và *omote-ura*, và có lẽ ta có thể tái diễn giải chúng từ viễn cảnh của các khái niệm Nhật Bản.

Trước hết, rất đáng lưu ý rằng, bản thân các khái niệm đã có những từ nguyên tương tự. Từ tiếng Anh *institution* (thiết chế) xuất phát từ tiếng Latin, ở đó nó bắt nguồn từ một động từ (*instituere*) có nghĩa là “giữ (cái gì đó) đứng thẳng” (*tateru*), “đặt” hay “để”. Rõ ràng nghĩa đầu tiên rất gần với nghĩa gốc của *tatemaie*. Tuy nhiên theo cách dùng từ ngày nay, *tatemaie* đôi khi cho cảm giác nhẹ hơn, như trong thành ngữ “đó chỉ là *tatemaie*”, trong khi *institution* có cảm giác nặng hơn.

Cũng có thể so sánh như thế giữa kiến trúc Nhật và phương Tây. Ở Nhật, các tòa nhà theo truyền thống được cất bằng gỗ và nhanh chóng bị thoái hóa hay cháy trụi. Ở phương Tây, chúng được xây bằng đá và có tuổi thọ hàng trăm năm. Trong bất kỳ trường hợp nào, khi ta nói đến *tatemaie*, từ này theo cách nào đó gợi lên cái gì tạm thời hay tình cờ, có lẽ vì nó được xác lập bởi sự đồng thuận của một nhóm. Trái lại, từ *institution* nói đến những thiết chế xã hội thường trực. Thí dụ như nhà xã hội học Mỹ Charles Horton Cooley miêu tả khái niệm *thiết chế* theo cách sau đây:

Ngôn ngữ, chính quyền, nhà thờ; luật và tập quán về sở hữu và gia đình, những hệ thống kỹ nghệ và giáo dục, là các thiết chế, vì chúng là sản phẩm của các nhu cầu thường trực của bản chất con người.³¹

Tuy nhiên, đọc kỹ sự miêu tả trên, ta sẽ thấy từ *institution* cũng hàm ý là một hình thức đồng thuận nào đó được “đưa ra”, và về

điểm này nó không có gì khác *tatema*. Nghĩa là, ngay cả nếu thoát nhìn chúng có thể có vẻ là cái gì thường trực, nhưng các thiết chế được xác lập trên cơ sở những sự đồng thuận giữa các cá nhân, và do đó chúng có thể bị thay đổi. Và các thiết chế thực tế đã trải qua sự hằng biến qua các thời đại đến tận bây giờ.

Nếu như các thiết chế về cơ bản là cái giống như *tatema* - cái *omote* của xã hội, có thể nói như thế - thì ta có thể đưa ra giả thuyết sau: đúng như bộ mặt biểu thị tâm trí của một cá nhân, các thiết chế, như bộ mặt của một xã hội, bộc lộ những nét đặc trưng của xã hội ấy. Nếu ở đây ta xem xét khái niệm văn hóa, và định nghĩa các thiết chế xã hội như một phần của cái văn hóa lâu bền và không thay đổi mấy, ta có thể nói rằng các thiết chế phản ánh những mặt độc đáo của các nền văn hóa khác nhau trong đó chúng xuất hiện. Sau đây tôi muốn xem xét giả thuyết trên dưới dạng chính trị và ngôn ngữ, xem hai thiết chế kia bộc lộ những mặt khác biệt về văn hóa thế nào.

Khi thảo luận về các thiết chế chính trị, tôi muốn so sánh nước Nhật với nước Mỹ. Trước tiên là xem xét đoạn văn mở đầu bản *Tuyên ngôn Độc lập* của Hoa Kỳ:

Chúng ta coi những chân lý này là hiển nhiên tự nó: mọi người được sinh ra bình đẳng, Tạo hóa ban cho họ một số quyền không thể chuyển nhượng, trong đó có quyền Sống, Tự do, và mưu cầu Hạnh phúc. Để bảo vệ những quyền ấy, các chính phủ được con người thiết lập, những quyền lực chính đáng của chính quyền bắt nguồn từ sự đồng thuận của người bị trị.^{[32](#)}

Khỏi cần phải nói rằng đoạn văn trên tán dương các nguyên lý cơ bản của dân chủ. Nhưng nó cũng biểu thị triết lý về chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa lạc quan mang tính độc nhất của người Mỹ đã làm cơ sở cho những nguyên lý ấy.

Có thể điểm chính yếu nhất trong *Tuyên ngôn Độc lập* là sự khẳng định “mọi người sinh ra đều bình đẳng”. Tôi nói thế là bởi điều đó thực tế là rất đáng ngờ, và nếu như mọi người có sinh ra bình đẳng chẳng nữa, thì vẫn còn phải hỏi vậy họ bình đẳng như thế nào. Đúng hơn, ta phải công bằng mà nói rằng người Mỹ thúc đẩy sự công bằng, chính xác bởi niềm tin thực ra cực kỳ ngây thơ vào sự công bằng phổ quát như một chân lý hiển nhiên tự nó. Một chủ nghĩa lạc quan mang tính độc nhất của người Mỹ biểu thị chính nó trong niềm tin ấy, và chính niềm tin ấy cung cấp chỗ đứng cho chủ nghĩa cá nhân kiểu Mỹ. Nếu như mọi người đều bình đẳng, vậy thì mỗi cá nhân phải đi con đường của chính mình, không dựa vào bất cứ gì ngoài năng lực của chính mình. Không thể phụ thuộc vào một ai khác, kể cả cha mẹ.

Alexis de Tocqueville quan sát mặt trái của tình yêu sự tự trị cá nhân ấy của người Mỹ trong những ngày đầu của nền cộng hòa mới, miêu tả một khuynh hướng có thể dễ dàng trở thành tràn ngập khi mà công luận được tạo nên bởi đa số trong đó mọi người được làm cho bình đẳng. Nghĩa là, chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa tuân phục trở thành hai mặt của cùng một đồng xu³³. Điều này có thể xảy ra bởi sự tự quyết trong mọi thứ là không thể có trong thực tế, và nếu không có một truyền thống hay một thẩm quyền nào đó để dựa vào, cá nhân cuối cùng sẽ không có sự chọn lựa mà sẽ đi theo mọi người khác.

Theo cách ấy, có thể khám phá ra tính cách độc nhất vô nhị của văn hóa Mỹ trong tài liệu thiết lập nên lý thuyết cơ sở của chính trị Mỹ. Ta có thể làm việc tương tự với trường hợp Nhật Bản. Điều 1 Khoản 1 của Hiến pháp hậu chiến nói về quy chế của Hoàng đế:

Hoàng đế là biểu tượng của quốc gia và sự thống nhất của dân tộc, địa vị của Người xuất phát từ ý nguyện của nhân dân là người nắm quyền tối thượng.[34](#)

Tôi hầu như không biết gì về những cuộc tranh luận xảy ra trong giới chuyên gia về luật hiến pháp liên quan đến điều trên, nhưng căn cứ vào việc đó chính là điều đầu tiên của Hiến pháp mới, tôi tin chắc rằng, không chối bỏ những truyền thống và thiết chế cổ của Nhật Bản, bản Hiến pháp này thực sự duy trì một lập trường tôn trọng chúng trước tất cả những cái khác — không chỉ cho riêng người Nhật mà còn cho cả phần còn lại của thế giới thấy điều đó. Nhìn vào thực tế, bản Hiến pháp này đã được lập ngay sau sự bại trận trong Thế chiến II và hơn thế nữa, nó đã được lực lượng chiếm đóng cưỡng đặt cho nước Nhật, hầu như không thể tin được rằng một lập trường như thế đã được giữ.

Tất nhiên, Hiến pháp hậu chiến không coi Hoàng đế là một đối tượng tôn kính mang tính tôn giáo như trong bản Hiến pháp Minh Trị - bản thân nó là “bản Hiến pháp được hoàng đế phê chuẩn”. Thay vì đó, ông trở thành một “biểu tượng của quốc gia”, “vị trí của ông xuất phát từ ý nguyện của nhân dân”. Nói gọn, bản Hiến pháp chấp nhận dân chủ như một cái gì đó sẽ củng cố truyền thống lâu đời nhất của nước Nhật. Nó tự thành kỳ công tuyệt vời tái khẳng định truyền

thống lâu đời nhân danh dân chủ, và có thể thấy trong sự lai tạo giữa dân chủ và truyền thống Nhật Bản ấy một biểu hiện của tính năng động của nước Nhật hậu chiến.

Tôi sẽ phải nói thêm sau về các thiết chế chính trị, nhưng bây giờ tôi muốn quay sang phân tích ngắn việc ngôn ngữ phản ánh các đặc trưng văn hóa như thế nào. Tôi đã thảo luận ý tưởng này đầy đủ hơn trong cuốn *Giải phẫu sự phụ thuộc*, trong đó tôi lập luận rằng những từ ngữ tạo nên cái lõi của khái niệm *amae* phản ánh nỗi trạng của người Nhật. Ở đây, tôi chỉ đơn giản muốn lưu ý rằng giả thuyết mà tôi dựa vào để lập luận ở trên được biết đến trong ngôn ngữ học là giả thuyết Sapir-Whorf. Tôi phải thú nhận rằng, dù dẫn ra cả Sapir và Whorf, tôi không nhận thức được mối quan hệ giữa hai ông với nhau khi tôi viết cuốn *Giải phẫu sự phụ thuộc*, hay chỉ sau này tôi mới khám phá ra rằng cả hai ông đặt công trình của mình trên cơ sở giả thuyết này, và tôi muốn ghi nhận món nợ trí tuệ của mình đối với họ bằng cách giới thiệu tác phẩm của họ ở đây.

Đóng góp của Sapir cho giả thuyết được tóm tắt trong đoạn văn dẫn khá dài sau đây:

Con người không chỉ sống trong thế giới khách quan, cũng không chỉ sống trong thế giới của hoạt động xã hội như người ta thường hiểu, mà còn bị chi phối bởi ngôn ngữ cá biệt đã trở thành phương tiện biểu đạt của xã hội của họ. Thật hoàn toàn ảo tưởng khi hình dung rằng, người ta điều chỉnh thực tế một cách cơ bản mà không cần sử dụng ngôn ngữ và rằng ngôn ngữ ấy chỉ là phương tiện tình cờ để giải quyết những vấn đề đặc thù của truyền thông hay sự phản

ánh. Sự thật của vấn đề là cái "thế giới thật" được xây dựng ở mức độ lớn trên các thói quen ngôn ngữ của nhóm người... Ta thấy được và nghe được, nói cách khác, ta trải nghiệm rất nhiều như thế, là bởi các thói quen ngôn ngữ của cộng đồng chúng ta dẫn dắt những sự lựa chọn nhất định về cách diễn giải. [35](#)

Công trình của Whorf dựa trên lập luận sau đây mà tôi dẫn cũng khá dài:

Thực ra sự suy nghĩ là bí ẩn nhất, và hơn nữa, ánh sáng mạnh nhất chiếu vào nó mà ta có được là từ sự nghiên cứu ngôn ngữ. Sự nghiên cứu này chỉ ra rằng, những hình thức tư tưởng của một người được kiểm soát bởi các luật không thể lay chuyển về những khuôn mẫu mà người ấy không ý thức được. Những khuôn mẫu ấy là những sự hệ thống hóa phức tạp của ngôn ngữ của chính người ấy mà người ấy không nhận thấy - điều dễ dàng được chỉ ra bằng một sự so sánh và tương phản vô tư với các ngôn ngữ khác, đặc biệt là với những ngôn ngữ thuộc một ngữ hệ khác. Bản thân tư duy của người ấy nằm trong một ngôn ngữ - trong tiếng Anh, tiếng Phạn, tiếng Hoa. Và mọi ngôn ngữ đều là một hệ thống khuôn mẫu lớn lao, khác biệt với những hệ thống khuôn mẫu khác, trong đó các hình thức và loại hình giúp cho cá nhân không chỉ truyền thông mà còn phân tích tự nhiên, lưu ý hay bỏ qua các kiểu quan hệ và hiện tượng, hướng lối cho sự lập

luận của mình và xây dựng tòa nhà ý thức của mình, đã được quy định về mặt văn hóa.[36](#)

Ở trên, ta đã xem xét các khái niệm thiết chế và cá nhân bằng cách thừa nhận rằng chúng tương tự các khái niệm *tatema* và *honne*. Ta đã quan sát các thiết chế, như *omote* của một xã hội, biểu thị như thế nào các nét văn hóa đặc trưng của xã hội ấy trong hai trường hợp các thiết chế chính trị và ngôn ngữ. Tiếp theo, tôi muốn xem xét cá nhân, được nhìn như *ura* của xã hội, liên hệ thế nào đến các đặc trưng văn hóa ấy.

Ở mức độ cái cá nhân, như *ura*, được biểu thị bởi các thiết chế *omote*, những thiết chế này cũng thuộc về cái cá nhân. Đồng thời, ta cũng phải nhận ra rằng cái cá nhân cũng sở hữu một cái gì đó không thể được biểu thị bằng các thiết chế.

Về việc này, tôi muốn nhắc đến công trình của Colin Morris, nhà sử học đã lập luận rằng sự quan trọng của cá nhân chỉ được nhận ra một cách phổ biến ở phương Tây sau đầu thế kỷ 12, và cho đến thời ấy, bản thân từ *individuum* không mang nghĩa mà nó có bây giờ.[37](#)

Cái mà Morris gọi một cách thật thích hợp là “sự khám phá ra cá nhân” xảy ra, theo ông là do sự thay đổi rộng lớn và nhanh chóng về xã hội trong giai đoạn ấy. Không còn khả năng tìm kiếm những chuẩn mực ứng xử bên ngoài chính mình, người phương Tây bắt đầu ưu tiên cho kinh nghiệm cá nhân. Thuyết động lực phát sinh từ sự chuyển đổi các giá trị ấy đã thúc đẩy cuộc Cải cách, Phục hưng, và Thời đại Khai sáng, rồi sau đó là sự ra đời của Hoa Kỳ và Cách

mạng Pháp. Thế kỷ 19 là thời kỳ hoàng kim của chủ nghĩa cá nhân. Nhưng bước sang thế kỷ 20, chúng ta đã chứng kiến sự trỗi dậy của chủ nghĩa xã hội, đối lập với chủ nghĩa cá nhân, và cuộc thi đua giữa hai lực lượng ấy ngày nay phát triển thành một cuộc vật lộn giữa các siêu cường nhằm thống trị thế giới.

Tuy nhiên, về sự phân biệt giữa các thiết chế và cá nhân, quan trọng là phải lưu ý rằng những biến đổi lịch sử miêu tả ở trên liên quan đến các thiết chế, chứ không phải với mọi người trong tư cách các cá nhân, mặc dù các cá nhân tất nhiên có dính líu với chúng. Ta có thể nói về chủ nghĩa cá nhân, nhưng thực sự là nói về một thiết chế được gọi là chủ nghĩa cá nhân, và không phải về các cá nhân đối lập với thiết chế ấy. Một kết luận không thể tránh được, ngay cả trong một xã hội cá nhân chủ nghĩa: cá nhân thực sự, như ura của xã hội ấy, tồn tại trong một vị trí không dễ nhận ra.

Ta hãy xem xét kết luận này sâu hơn dưới ánh sáng của sự so sánh giữa Nhật Bản và Hoa Kỳ. Ta thường nói người Nhật có đặc trưng là “chủ nghĩa nhóm”, trong khi người Mỹ là cá nhân chủ nghĩa. Tôi nghĩ rằng đó là sự thật. Tuy nhiên vấn đề là vị trí thực sự của cá nhân trong hai xã hội. Trước tiên tôi muốn xem xét câu hỏi này trong bối cảnh Nhật Bản của “chủ nghĩa nhóm”.

Người Nhật ít hăng hái phát biểu ý kiến cá nhân để tạo nên sự đồng thuận. Điều này được phản ánh chẳng hạn như trong hệ thống độc nhất vô nhị *ringisei*. Có liên hệ chặt chẽ với *nemawashi*, *ringisei* là một phương thức thực hiện những cuộc gặp gỡ để đạt tới sự đồng thuận quan trọng hơn là “thắng điểm”.³⁸ Với một người Nhật, việc mình thuộc về một nhóm nào luôn luôn quan trọng, và một khi đã thuộc về một nhóm thì hầu như không thể nào tự tách mình ra

khỏi nhóm. Đó là do việc người Nhật đặt quá nhiều giá trị vào *tatemae*. Tuy nhiên, không phải người Nhật hoàn toàn trung tín với nhóm mà không quan tâm gì đến các cá nhân.

Điều này được minh chứng bởi việc từ *honne* không được sử dụng rộng rãi. Đúng như *honne* tồn tại phía sau *tatemae*, cá nhân về nguyên tắc tồn tại trong và dưới sự che chở của nhóm. Không thể chối cãi rằng, tất nhiên ý thức về cá nhân của người Nhật đã được củng cố mạnh mẽ dưới ảnh hưởng của chủ nghĩa cá nhân Mỹ thời hậu chiến. Nhưng chỉ cần đọc văn chương Nhật một cách tình cờ, ta sẽ thấy rằng một ý thức sắc bén về cái tự ngã với tư cách cá nhân đã có từ lâu trước giai đoạn hậu chiến - thậm chí trước cả thời đại Tây phương hóa bắt đầu với cuộc Phục hưng Minh Trị năm 1868.

Trong bối cảnh ấy, thật thú vị khi xem xét các nghĩa của *amareru* trong tiếng Nhật cổ điển, trong đó động từ là *amayuu*. Một nghĩa của *amayuu* là “trở nên thân mật”. Nhưng từ cổ này còn có nghĩa là “e thẹn” hay “tự ý thức” (*tereru* trong tiếng Nhật hiện đại) và “rụt rè e lệ” (*hazukashigaruu*). Trong chương trước tôi đã giải thích rằng *amae* là tâm lý nằm bên dưới chủ nghĩa nhóm của người Nhật. Tuy nhiên, vì được hàm ý bởi các sắc thái của *amayuu*, nó cũng là một tâm lý cực kỳ riêng biệt, cá nhân. Không quá đáng khi nói rằng, với người Nhật, sự nhận thức cái tự ngã như một cá nhân, thông qua *amae*, thực sự ở ngay trong tâm tay, ngay cả dù cho cá nhân không có vẻ nổi lên trên bề mặt.

Cuối cùng, không được quên rằng, chủ nghĩa nhóm ở Nhật Bản luôn luôn tồn tại cùng với sự hâm mộ dành cho kỳ tích, vị samurai đơn thương độc mã thách thức một tướng quân của quân đội đối lập, hay câu chuyện tay trắng làm nên của nhà kinh doanh lớn.

Không hề có chuyện hành động độc lập vượt ra ngoài khuôn khổ nhóm bao giờ cũng bị khước từ.

Ta hãy xem xét tiếp chủ nghĩa cá nhân Mỹ. Người Mỹ tin chắc rằng, hệ thống của họ được tạo nên vì lợi ích của cá nhân. Trong phạm vi các nguyên lý của sự tự quyết và tự trị được bảo đảm bởi thiết chế, không hề sai khi nói có cái gì đó hoàn toàn vững vàng trong ý thức cá nhân của họ. Và bởi đó là sự thật, ngay cả khi họ phải chịu sự cạnh tranh gay gắt thường hằng, người Mỹ không công khai biểu lộ tình cảm ghen tỵ và đố kỵ, hay tìm cách ngáng chân người khác từ sau lưng. Về mặt ấy, họ thật gây ấn tượng và hoàn toàn không như người Nhật. Nhưng điều đó không có nghĩa là mọi thứ về người Mỹ đều thật ấn tượng. Ngay cả nêu sự ngây thơ cả tin của họ có thể đôi khi là một đức tính, thì xu hướng tự cho mình là đúng của họ lại là một chuyện khác, cũng như chủ nghĩa tuân phục duy nhất chỉ có ở người Mỹ của họ và sự khoan thứ đáng kinh ngạc của họ đối với các xu hướng bạo lực. Người ta cũng phải ngập ngừng trước sự nổ bùng về ly hôn và cái gọi là cách mạng tình dục.^{[39](#)}

Tất cả điều ấy có thể được giải thích bằng sự diễn giải sau đây: Với người Mỹ, *tatemaie* có nghĩa là các thiết chế (hệ thống) và cá nhân không mâu thuẫn nhau. Nói cách khác, *tatemaie* của họ là không có sự phân biệt giữa *tatemaie* và *honne*. Với họ, tự quyết là luật lệ xã hội. Hệ quả là, *honne*, không vào trong khuôn khổ ấy, và do đó mà họ không nhận thức được, đã vận hành trong bóng tối, sản sinh ra những méo mó trong việc tự quyết và tạo cơ hội cho những sự thái quá. Thực lạ lùng, trong một xứ sở mà tính cá nhân được đặt nặng hết sức, những yêu cầu sâu xa nhất của cá nhân lại

không được cảm thấy. Và theo ý tôi, dù trong tiếng Anh không có từ này, thì tên của yêu cầu sâu xa nhất - cái *honne* mà họ không nhận thức được - là *amae*. Nói tóm lại, ngay cả trong một xã hội mà vai trò các cá nhân rất nổi bật, lạ lùng sao, lại không có sự xuất hiện các cá nhân thực sự.

Phần hai

Con người trong xã hội

CHƯƠNG

4

CÁC PHƯƠNG THỨC QUAN HỆ GIỮA NGƯỜI VỚI NGƯỜI

Trên đây tôi đã phát biểu rằng, người Nhật xử lý các quan hệ giữa người với người trên cơ sở cấu trúc bộ đôi *tatemaie* và *honne*. Thực tế, có thể có lý để tin rằng đời sống xã hội ở bất cứ đâu, chứ không chỉ ở Nhật, được dẫn dắt theo cùng những kiểu luật lệ như thế. Sau hết, ta chỉ có thể giải thích các mối quan hệ xã hội của người Nhật dưới dạng cấu trúc bộ đôi ấy là bởi hai từ *tatemaie* và *honne* tồn tại trong ngôn ngữ Nhật Bản. Tương tự thế, ở trên tôi đã nói rằng, một trong những đặc trưng quan trọng nhất của cấu trúc ấy là một tinh thần thăng bằng rất hữu hiệu trong việc giữ vững sự quân bình về tinh thần. Tuy nhiên, phải lưu ý rằng, chính xác là trong mức độ hữu hiệu của nó về mặt ấy, cấu trúc bộ đôi *tatemaie* và *honne* không phải bao giờ cũng dễ điều khiển. Và, như tôi cũng đã phát biểu ở trên, khi cá nhân không làm chủ được nó, các quan hệ xã hội sẽ trở thành méo mó và thực sự là rất khó khăn.

Nhà văn Natsume Soseki (1867-1916) trong đoạn văn nổi tiếng trong cuốn *Kusamakura* (Chiếc gối cỏ) của ông, đã cho ta một thí dụ hay:

Nếu ta làm việc với trí năng của mình, những gai góc của ta sẽ được trưng ra. Nếu ta đẩy chiếc thuyền của mình bằng

nhân tình, ta sẽ bị dòng nước cuốn đi. Nếu ta cố chấp với sự kiêu hãnh của mình, ta sẽ bị giam hãm. Trong bất kỳ trường hợp nào, xử sự trong nhân thế là điều không dễ.⁴⁰

Người kể chuyện đứng ở ngôi thứ nhất và nhân vật trung tâm của cuốn tiểu thuyết đang nói về những thử thách trong cuộc sống. Người Nhật lập tức tiếp nhận đoạn văn này, có lẽ vì mỗi người Nhật đều trải nghiệm sự khó khăn đối với cấu trúc bộ đôi *tatema* và *honne*. Nhân vật chính tiếp tục:

Khi khó khăn trong việc sống trên đời trở nên không chịu đựng nổi nữa, người ta khao khát chuyển tới một nơi chốn dễ chịu hơn. Khi người ta nhận ra rằng dù có chuyển tới đâu thì cũng vẫn khó mà sống, lúc ấy các bài thơ ra đời, và các bức tranh nữa.⁴¹

Nhân vật chính của cuốn tiểu thuyết có thể nói như thế vì anh ta là một họa sĩ và thi sĩ. Nhưng với phần lớn người ta thì đâu có dễ trở thành thi sĩ, dù cho đối với họ sống trong xã hội hiện đại là một thử thách ghê gớm ra sao. Hậu quả là, khi họ không có khả năng sử dụng hữu hiệu *tatema* và *honne*, họ cảm thấy mình bị thua thiệt.

Tôi muốn thăm dò vấn đề trên bằng những cách thức cụ thể. Thoạt tiên, ta hãy xem xét trường hợp một cá nhân không học cách sử dụng *tatema* và tìm cách sống chỉ với *honne* không thôi. Lại một lần nữa, Soseki cho ta một nghiên cứu xuất sắc về trường hợp điển hình trong nhân vật trung tâm Botchan.⁴² Được hàng triệu người Nhật biết đến và yêu mến, Botchan đối với tôi dường như một mẫu

hình không gì sánh nổi của cái cá nhân hoàn toàn là honne theo nghĩa đen.

Botchan tự thú mình đã là một đứa trẻ cứng đầu, hư hỏng và bảo ta rằng anh đã không được cha mẹ yêu. Hơn thế nữa, cái chết của mẹ anh đã là một trải nghiệm rất đau đớn. Bà đã chết khi cậu đang sống với họ hàng, bị phạt phải đưa khỏi nhà vì đã tự gây thương tích trong khi nô đùa dưới bếp. Chính bà mẹ đã quở mắng cậu và gửi cậu đi khỏi nhà, với những lời chia tay như sau (được dịch sát nghĩa ra tiếng Anh): “Tao không muốn nhìn mặt một đứa như mày.” Botchan cũng kể với ta rằng người anh trai của anh đã trách móc anh vì tội đã làm cho mẹ chóng chết. Trong suốt câu chuyện ấy, chỉ có Kyio, bà hầu của gia đình, là đứng về phía anh. Nhưng dù cho Kyio đã cưng anh, chiều anh mọi thứ, Botchan tuyên bố anh chẳng lấy gì làm thích.

Với cách được nuôi dạy như thế, quãng đời thơ ấu của Botchan không thể không khó khăn, nhưng anh đã có phần cố gắng và mở đầu câu chuyện, anh đã học xong cao đẳng và kiếm được việc làm. Nhưng ngay sau khi học xong và bước vào xã hội, những vấn đề thực sự của Botchan mới bắt đầu. Chúng xuất hiện rất nhanh và liên tục, một tháng sau khi anh đến cái thành phố tỉnh lẻ nơi mà anh miễn cưỡng nhận một chân anh giáo dạy môn toán ở một trường trung học.

Ngay đêm đầu tiên ở Shikoku, anh quá nhạy cảm với cách đối xử với mình ở quán trọ, coi sự quan tâm có thiện ý của các cô hầu là sự hạ cố, khiến anh đi đến chỗ đem một phần ba số tiền trong hầu bao để tip (boa) một cách quá lố, điều khiến anh trông có vẻ thật kỳ cục. Sáng hôm sau, trong buổi gặp đầu tiên với ông hiệu trưởng,

anh ra vẻ ngạo mạn một cách giả tạo, và khi ông khuyên anh làm gương cho học trò, anh tìm cách trả lại bức văn thư bổ nhiệm và tuyên bố: “Tôi không thể đáp ứng sự trông mong của ông.” Anh còn thấy khó chịu hơn nữa khi thấy người ta muốn anh chào các thành viên khác của khoa bằng cử chỉ đứng thẳng và cúi đầu trước họ, trình văn thư bổ nhiệm cho họ xem xét. Thế rồi giờ học bắt đầu. Không biết làm sao cư xử với đám học trò trung học, anh luôn luôn mất bình tĩnh trong lớp và sớm trở thành cái đích cho các phương thức quan hệ giữa người với người học trò chế giễu và chơi khăm, ở nhà trọ, anh khó chịu với mọi lời nói và việc làm của chủ trọ, và không thể nào cố gắng dù chỉ một chút để hòa hợp với ông ta, cuối cùng anh bị đuổi ra.

Botchan thất bại trong hết tình huống xã hội này đến tình huống xã hội khác, vì anh cư xử mà hoàn toàn không để ý đến *tatemaie*. Theo nghĩa ấy, anh chính xác là một đứa trẻ, chính vì thế mà anh được gọi là Botchan. Anh miêu tả tính cách của chính mình trong đoạn văn sau:

Tôi tìm cách hỏi các thầy giáo khác về chuyện ấy, và họ bảo rằng ở đâu cũng thế, khoảng từ một tuần đến một tháng sau khi nhận việc, họ luôn rất lo âu về việc tiếng tăm của họ sẽ tốt hay xấu. Nhưng tôi chẳng hề cảm nhận theo cách ấy. Khi tôi có một khiếm khuyết nào đó trên lớp, tôi cảm thấy buồn bực vào lúc ấy, nhưng chỉ độ 30 phút sau cảm giác kia sẽ biến mất hoàn toàn. Tôi là kiểu người không biết lo lâu về bất cứ điều gì, dù cho điều đó làm cho tôi lo phiền. Tôi hoàn toàn dừng dừng về việc những khiếm khuyết của mình trên lớp có thể ảnh hưởng đến học trò, và về phản ứng có thể

xảy ra từ ông hiệu trưởng và người trợ lý của ông ta. Như tôi đã nói ở trên, tôi không phải là người có dây thần kinh bằng thép, nhưng tôi có thể rất quyết đoán một khi đã quyết định làm gì. Nếu như mọi việc ở trường này không suôn sẻ, tôi sẵn sàng bỏ đi đến một nơi khác, vì vậy tôi chẳng hề sợ cả Badger lẫn Redshirt tí nào. Và chắc chắn tôi không thể buộc mình dùng cách lôi cuốn hay tán tỉnh đối với lũ trẻ hỗn xược trong lớp học.[43](#)

Nói gọn, Botchan tuyên bố anh hoàn toàn dừng dừng với sự thất bại của chính mình. Điều ấy có thể hoàn toàn bình thường với bản thân Botchan. Vấn đề là có những tình huống trong đó anh không phải người duy nhất liên quan. Khi Redshirt, người trợ lý của hiệu trưởng, cảnh báo anh đừng chơi với Yamaarashi, thầy giáo nổi tiếng nhất trường, và ngụ ý rằng Yamaarashi có thể là người xúi học trò chơi khăm anh, Botchan đã nổi giận hét lên thách thức ông ta: “Tôi sẽ chẳng sao hết nên tôi không làm gì sai trái, đúng không?” Anh càng cáu kỉnh khi Redshirt cười, như thể anh vừa nói ra một điều ngây thơ và buồn cười. Nhưng cuối cùng thì anh hoàn toàn bị những lời xúc xiểm của Redshirt chế ngự. Anh bắt đầu nghi ngờ Yamaarashi và cuối cùng đã gây gổ với người bạn cũ của mình. Mặc dù anh sớm nhận ra sai lầm và kết giao lại với Yamaarashi, Redshirt đã khéo léo đưa anh vào một cái bẫy khác, và Botchan với Yamaarashi thành ra bị lôi kéo vào một cuộc ẩu đả giữa học sinh trường trung học với những đối thủ của chúng ở trường sư phạm. Bị báo chí địa phương thoá mạ, cả hai người buộc phải từ nhiệm. Tất nhiên, họ vô cùng thoả mãn khi đạt được sự trả thù công chính đối với Redshirt và bè lũ, nhưng Botchan vẫn phải từ nhiệm sau chưa

đầy một tháng ở trường, còn bạn của anh cũng mất việc. Điều đó chỉ có thể gọi là thất bại về phía Botchan.

Cuốn *Botchan* của Soseki nói lên rằng, một người không nắm vững *tatema*, cho dù người đó có trưng ra *honne* bao nhiêu đi nữa, cũng không thể che chở ngay cả cái tôi quan-trọng-mọi-bề của mình. Tuy nhiên, nếu người ta không thể bỏ qua *tatema*, thì cũng không thể kết luận rằng mọi thứ sẽ suôn sẻ nếu như người ta chỉ tuân theo *tatema*. Nhằm giải thích điều này một cách cụ thể, tôi muốn xem xét một tác phẩm văn học khác của Nhật, cuốn *Abe Ichizoku* (Gia đình Abe) của Mori Ogai (1831-1907). Dựa trên sự thật lịch sử, truyện ngắn này lấy đề tài từ tập tục phong kiến *junshi* (chết theo chủ nhân) và miêu tả số phận bi thảm của Abe Yaichiemon và gia đình khi họ húc vào cái *tatema* của tập tục này. Người kể chuyện miêu tả tập tục trong đoạn văn sau:

Khi nào và tại sao chúng được thiết lập thì không rõ ràng, nhưng một cách tự nhiên đã có những luật lệ về *junshi*. Tuy nhiên, dù cho người ta có thân thiết với chủ nhân đến đâu, đó cũng không phải việc mà ai cũng có thể tự làm theo ý mình. Việc đó cũng giống như đi tháp tùng chủ nhân tới Edo trong thời bình hay tháp tùng chủ nhân ra chiến trường trong thời chiến. Để đi theo chủ nhân của mình trên đường tới núi Shide và sông Sanzu, nhất thiết phải được phép của ông ta. Chết mà không được chủ nhân đồng ý là cái chết nhục nhã.[44](#)

Trước khi chết, Hokosawa Tadatoshi (1584-1641), chủ nhân lãnh địa Higo Kumamoto, đã chính thức chấp thuận cho 18 người hầu cận được *junshi*. Tuy nhiên, Abe Yaichiemon Michinobu, một trong những hầu cận mà chức vị quy định việc được *junshi* là tự nhiên, lại không được chủ nhân cho phép, vì thế mà bản thân và cả gia đình bị đẩy vào con đường đi đến hủy diệt không thể nào khác.

Điều quan trọng ở đây là vấn đề vì sao Yaichiemon không thể có được sự bằng lòng của Tadatoshi, nhưng trước khi bàn đến điều ấy, ta hãy xem xét đoạn văn sau, miêu tả não trạng của Naiito Chojuro Mototsugu, một trong 18 hầu cận được phép *junshi*:

Chojuro vẫn là một thanh niên non nớt chưa có một thành tích phục vụ nổi bật nào nhưng Tadatoshi đã tỏ lòng ưu ái cậu ngay từ lúc đầu và luôn cho cậu hầu hạ bên mình. Là một bọm nhậu, Chojuro cũng đã phạm những lỗi về nghi thức mà nếu là kẻ khác thì sẽ bị mắng nhiếc, nhưng Tadatoshi chỉ cười bảo: "Rượu làm chứ đâu phải nó làm".

Định ninh rằng mình phải trả món nợ ân nghĩa ấy [on⁴⁵] để bù đắp những lỗi lầm của mình, Chojuro đi đến chỗ tin chắc rằng không có con đường nào khác để báo ân và chuộc lỗi ngoài việc chết theo chủ nhân. Nhưng nếu ta đi vào lòng con người này (*kokoro*) và khảo sát kỹ lưỡng hơn, ta thấy bên cạnh cảm nghĩ rằng mình phải đi theo chủ nhân như ý nguyện của chính mình, còn có một cảm nghĩ cũng mạnh mẽ gần như thế, rằng bởi vì không nghi ngờ gì nữa, mọi người nghĩ anh là một trong những hầu cận mà theo lẽ tự nhiên sẽ làm điều ấy, anh chẳng còn chọn lựa nào khác hơn là phải

chết. Có cảm giác như anh ta dựa vào những người khác trong khi tiến dần đến cái chết của chính mình. Nhưng lại nữa, mặt khác, anh lo rằng nếu không chết theo Tadatoshi, chắc chắn anh sẽ chịu sự khinh bỉ của mọi người.

Từ đó, ta hiểu rằng não trạng của Chojuro cực kỳ phức tạp, rằng *tatemae* và *honne* của anh chuyển qua chuyển lại một cách rất tinh vi. Thêm nữa, câu chuyện của Chojuro được kể khá chi tiết, và rõ ràng là đối với tác giả Ogai, anh ta đại diện cho 18 hầu cận được phép *junshi*. Nhưng não trạng của Tadatoshi cũng phức tạp không kém, cũng có những sự chuyển qua chuyển lại tinh vi giữa *tatemae* và *honne*, như ta thấy qua đoạn văn sau:

Giữa những hầu cận đã nhận được đặc ân từ lâu, có 18 người trong đó có Chojuro, mỗi người trong bọn họ trong thời gian đó, theo cách khác nhau, đã nài xin và được phép chết theo chủ nhân, như Chojuro đã ôm lấy chân Tadatoshi mà cầu xin ông chấp thuận. Tất cả bọn họ đều là hầu cận được hết mực tin tưởng. Tuy nhiên, trong lòng mình (*kokoro*), Tadatoshi rất muốn để những người này lại để bảo hộ người kế vị mình là Mitsuhsa. Thêm nữa, ông cảm thấy một cách đúng đắn sự tàn bạo của việc cho phép họ chết theo mình. Tuy thế việc không thể tránh khỏi là, mặc cho ông cảm thấy trái tim mình tan nát, ông vẫn sẽ ban cho mỗi người trong bọn họ cái chữ duy nhất ấy: được phép.

Tadatoshi tin rằng những người này, những hầu cận thân tín nhất của mình, không tiếc mạng sống của họ cho ông. Và

ông cũng biết rằng việc tự hy sinh do đó sẽ không làm cho họ đau đớn. Trái lại, cơ sự sẽ ra sao một khi ông để họ lại mà không cho phép chết theo mình và họ tiếp tục sống sau khi ông qua đời? Toàn bộ thị tộc sẽ coi họ như những kẻ đã không chịu chết trong khi đáng ra phải chết. Họ sẽ bị xem như những kẻ vô ơn [on], như những kẻ hèn nhát, tuổi tác và kinh nghiệm của họ sẽ không còn được kính trọng. Nếu tất cả những điều đó diễn ra, có lẽ họ sẽ phải chịu nhục nhã và phải đợi cho đến khi có thể dâng hiến đời mình cho con trai của chủ nhân là Mitsuhiisa. Nhưng họ sẽ không thể chịu đựng nổi nếu như có ai đó nói rằng chủ nhân trước đây đã miễn cưỡng sử dụng bọn hèn nhát kia để phục vụ mình. Họ sẽ có cảm giác đau đớn đến thế nào? Nghĩ đến đây, Tadatoshi đã cảm thấy mình buộc phải nói "Được phép". Khi con số hầu cận được phép chết đã lên đến 18, thì Tadatoshi, người đã hơn 50 năm giữ vai trò của mình trong cả thời bình lẫn thời loạn và đã ném trải việc riêng và việc đời đến mức oải lảm rồi, đã suy tư rất sâu sắc, ngay cả trong lúc đau ốm, về cái chết của mình và của 18 samurai ấy. Rằng có sinh tất có tử. Bên gốc cổ thụ đã héo khô và chết, cây non mọc lên rậm rạp lá cành. Theo quan điểm của các tướng trẻ quây quần bên Mitsusiha, người kế vị ông, thì nếu những hầu cận do chính Tadatoshi bổ nhiệm không còn ở đó thì hay hơn. Họ ngáng đường. Ông mong muốn các hầu cận của mình sẽ phục vụ Mitsusiha chu đáo như đã phục vụ chính ông, nhưng đã có những kẻ khác được chuẩn bị sẵn sàng để phục vụ Mitsusiha rồi, những kẻ ấy chắc đang mỗi mắt trông chờ. Những người do ông bổ nhiệm chắc chắn đã gây thù chuộc

oán trong bao nhiêu năm làm nhiệm vụ của mình. Ít nhất thì họ cũng đã là đối tượng của lòng đố kỵ. Có lẽ chẳng mấy khôn ngoan khi ra lệnh cho họ phải sống sau khi mình qua đời. Cho họ được chết theo mình có lẽ là nhân từ. Với những ý nghĩ ấy, Tadatoshi cảm thấy mình khuây khoả.[46](#)

Những đoạn văn trên phối hợp với nhau cho thấy rõ là ở đây có một não trạng được chia sẻ ngầm giữa các hầu cận, những kẻ cầu xin được chết theo chủ, và Tadatoshi, người miễn cưỡng cho phép. Thêm nữa, chính xác vì điều ấy là thật nên họ được chấp nhận *junshi*. Trong trường hợp Yaichiemon, vấn đề là mối quan hệ hỗ tương đó đã không được thiết lập. Thay vì thế, người kể chuyện cho ta biết: “Sự thật là Tadatoshi đã mắc phải thói quen bướng bỉnh, là từ chối nghe bất cứ gì Yaichiemon nói”. Ogai khai triển sự diễn giải của mình về mối quan hệ khó khăn ấy một cách đầy đủ hơn qua đoạn văn sau:

Yaichiemon đã làm mọi việc theo ý riêng của mình trong khi những kẻ khác chỉ làm khi được sai bảo. Những gì kẻ khác chỉ làm sau khi lĩnh ý Tadatoshi thì Yaichiemon cứ làm mà không cần lĩnh ý chủ. Tuy nhiên, những việc anh làm bao giờ cũng trúng vào cốt tuỷ, và không chê vào đâu được. Dần dà, Yaichiemon bắt đầu làm việc chỉ vì lòng tự hào mà thôi. Thoạt tiên, Tadatoshi không nghĩ gì về chuyện đó hết. Chỉ có điều cứ trông thấy mặt con người này là ông muốn chống đối. Sau này, khi ông biết được Yaichiemon làm việc vì lòng tự hào, ông đã đi đến chỗ nghĩ là hẳn thật đáng ghét. Nhưng

ngay cả dù có ghét anh ta, ông Tadatoshi hiểu mình vẫn suy nghĩ xem tại sao Yaichiemon đã trở nên như vậy, và ông nhận ra rằng chính mình là nguyên nhân. Ông đã nghĩ đến việc thay đổi thói quen luôn luôn chống đối Yaichiemon, nhưng năm tháng tích tụ quá lâu rồi, nên việc này đâm ra mỗi ngày một khó.[47](#)

Cứ như thế, về phần mình Tadatoshi bí mật cảm thấy thoải mái khi chống đối Yaichiemon, và về phần mình Yaichiemon cũng âm thầm thuận tình với chuyện ấy và càng hầu hạ chủ nhân trung thành hơn. Nhưng tính khí bất thường của Tadatoshi không phải nhân tố duy nhất trong sự phát triển của mối quan hệ đó, vì Yaichiemon cũng có thói quen ngang ngạnh của mình.

Bất kỳ ai thì cũng có một người để thương mến hơn mọi người khác và một người để ghét bỏ nhất. Khi người ta bối rối nghĩ xem vì sao một kẻ được yêu còn một kẻ bị ghét, thì chẳng có chỗ dựa nào cho người ta bám víu. Sự ghét bỏ của Tadatoshi đối với Yaichiemon cũng có tính chất như thế. Tuy nhiên, chắc chắn có cái gì đó ở Yaichiemon khiến cho anh ta thật khó gần. Ta biết đó là sự thật, vì anh ta rất ít bạn thân. Ai cũng kính trọng anh như một samurai xuất sắc. Nhưng chẳng có ai khinh suất tìm cách lại gần anh cả. Ngay cả nếu có ai tình cờ thử đến gần anh vì tò mò, người ấy cũng sớm mất kiên nhẫn và bị Yaichiemon làm cho xa lánh. Trong giai đoạn Yaichiemon vẫn còn được gọi là Inosuke và vẫn còn để chùm tóc trên trán, một người lớn tuổi tình cờ bắt chuyện với

anh hay giúp anh một việc gì đó, cuối cùng cũng bỏ cuộc và thừa nhận: "Ờ Abe chẳng có khe hở nào để đi vào lòng anh ta hết." Xem thế đủ biết chẳng có gì lạ là mặc dù rất muốn, nhưng Tadatoshi không thể nào sửa cái thói quen chống đối Yaichiemon".

Người đàn ông lớn tuổi bảo "Ờ Yaichiemon chẳng có khe hở nào để đi vào lòng anh ta hết" có thể muốn nói rằng "anh ta không bộc lộ khiếm khuyết của mình" hay "anh ta không bộc lộ *honne* của mình". Nói cách khác, tất cả những gì Yaichiemon nói hay làm đều tuân theo *tatemae* một cách nghiêm ngặt. Anh ta là người rất khắt khe. Nói theo tiếng lóng của Anh ngữ, anh là một "square". Những người tiếp xúc hằng ngày với anh ta tất phải cảm thấy rằng anh không cho họ có chỗ để thở, và anh thật là người khó đối xử. Việc Tadatoshi không ưa anh chẳng có gì không hợp lẽ. Nhưng với Yaichiemon, việc Tadatoshi từ chối quyền *junshi* của anh là một cái tát trời đánh. Để gỡ lại danh dự của mình, anh bị buộc phải thực hiện *seppuku* một cách tàn khốc thô bỉ, nhưng cũng không sao rửa sạch sự khinh bỉ và thay vì thế, lại đưa gia đình mình đến bi kịch. Các con anh thừa hưởng sự thất sủng của cha và cuối cùng bị buộc phải đối đầu với người kế vị Tadatoshi, để rồi kết thúc bằng sự hủy diệt toàn bộ gia tộc Abe. Tất nhiên đó là câu chuyện của thời xa xưa và không thể nào xảy ra trong thời bây giờ. Dẫu thế, bây giờ cũng đúng như hồi đó, người ta không thể sống trọn cuộc đời mình một cách thành công nếu chỉ khăng khăng bám vào *tatemae*.

Như ta đã thấy trong các thí dụ *Botchan* của Soseki và *Abe Ichiziku* của Ogai, cả *tatemae* lẫn *honne* đều không hữu hiệu với tư cách một nguyên tắc chỉ đạo duy nhất. Nhưng những người như

Botchan và Yaichiemon ít nhất cũng có khả năng nhất định trong việc phân biệt hai cái. Họ có thể là những người khó mà đối xử, nhưng thực tế không bao giờ đe dọa ai. Tuy nhiên, một con người đã trưởng thành mà không biết phân biệt hai cái ấy sẽ bị thất bại về tâm lý trước trở ngại nhỏ nhất và có thể thật sự khó mà giao thiệp. Đó là sự thật của nhiều người bệnh cần đến sự trợ giúp về tâm thần.

Tôi muốn tránh sử dụng những nghiên cứu các trường hợp điển hình của những con người thật để minh họa vấn đề trên, vì vậy tôi ráng tìm trong các nhân vật văn học. Trong phạm vi hiểu biết của mình, tôi không tìm được nhân vật nào như thế trong văn chương Nhật Bản. Vì vậy tôi quyết định dùng *King Lear* - Vua Lear làm thí dụ. Chắc chắn *Vua Lear* là từ truyền thống văn chương phương Tây và đó là một văn bản cực kỳ khó. Cố gắng diễn giải nó bằng cách áp dụng các khái niệm Nhật Bản *tatmac* và *honne* có thể bị công kích là lố bịch. Tuy nhiên tôi cảm thấy rằng, nếu sự diễn giải này khiến cho *Vua Lear* dễ hiểu hơn trước, nó sẽ chứng minh rằng ít nhất thì cũng có tính phổ quát trong các khái niệm *tatema* và *honne*.

Thích hợp với luận điểm của tôi ở đây là cảnh mờ mẩn nổi tiếng, trong đó Vua Lear già cả, sau khi quyết định chia vương quốc của mình cho ba đứa con gái, đã gọi họ đến dự lễ truyền ngôi và hỏi họ rằng đứa con nào yêu cha nhất. Đây là màn quyết định nhất trong cấu tạo của vở kịch, vì chính ở đây Cordelia bị xua đuổi và Vua Lear trao vương quốc của mình cho Goneril và Regan, hai đứa con sau này sẽ đồng mưu phản bội ông và đưa ông đến chỗ chết. Nhưng vì sao Cordelia đưa cha mình tới chỗ giận dữ đến thế? Hãy xem kỹ màn này. Goneril và Regan nói những lời sáo rỗng, hùng hồn tuyên

bố mình yêu cha hơn bất kỳ ai khác. Cordelia được yêu cầu nói, chuẩn bị cho đoạn sau:

Cordelia: Không có gì hết thưa Vua Cha.

Lear: Không có gì sao?

Cordelia: Không có gì ạ.

Lear: Nếu không có gì thì sẽ chẳng có gì. Nói lại đi xem nào.

Cordelia: Bất hạnh thay, con không thể lấy lời mà giải bày gan ruột. Con yêu Vua Cha theo bốn phận của mình, không hơn không kém.

Lear: Sao nào sao nào, Cordelia! Sửa lại câu nói của con một tẹo đi, kẻo con sẽ làm hại vận hội của mình đấy.

Cordelia: Thưa Vua Cha hiền đức, Người đã sinh ra con, đã nuôi nấng con, đã yêu thương con; con xin báo đáp Người bằng những bốn phận hoàn toàn thích hợp: Vâng lời cha, yêu thương cha, và nhất là tôn kính cha. Nếu các anh rể của con nói rằng họ yêu cha hoàn toàn, thì vì sao nhỉ? Có thể khi con cưới chồng, người nhận lời thề nguyện của con sẽ mang theo một nửa tình yêu thương của con, một nửa mối quan tâm và bốn phận của con. Chắc chắn rằng con sẽ không bao giờ lấy chồng để dành tất cả tình yêu thương cho cha, như các chị con. [48](#)

Rõ ràng là Cordelia ý thức rất rõ về các bà chị của mình. Thực tình, cô trả lời cha cách ấy là để đả kích lại họ. Thay vì đáp lại lời yêu cầu của cha, cô hoàn toàn chăm chú phê phán các bà chị của mình.

Nói theo kiểu *tatemaie* và *honne*, hai cô chị nói ra những lời *tatemaie* mà như thế là thích hợp trong tình thế này, trong khi Cordelia tìm cách biểu đạt cái *honne* thực của mình. Nhưng làm vậy, cô đi ngược lại ý nguyện của cha mình, ông muốn đây là cơ hội ban cho cô lời chúc phúc và chọn giữa hai người cầu hôn ai là người xứng đáng với cô hơn cả. Ông đã quyết định thoái vị và chia vương quốc của mình cho ba đứa con gái. Vì Cordelia là đứa con cứng nhất, cô có thể không những tránh được phận lưu vong, mà còn có thể đoạt được “phần giàu có hơn là hai bà chị” chỉ bằng mỗi việc làm cho cha cô vui lòng. Tuy nhiên, vì chỉ quan tâm đến hai bà chị của mình, cô đã hoàn toàn không để ý đến cảm nhận của vua cha.

Nhưng dù cho Cordelia có phần đáng trách, ta cũng vẫn còn câu hỏi vì sao Vua Lear lại không hiểu được ý định thực của cô (*kokoro*). Ông cũng không có khả năng nhìn ra những động cơ nằm bên dưới những lời tuyên bố yêu thương long trọng hùng hồn nhưng không chân thực của Goneril và Regan. Chỉ có thể nói rằng, Vua Lear không có năng lực đọc ra cái *kokoro* tồn tại trong *ura* của lời nói. Ông không hiểu được sự phân biệt giữa lời nói và ý định (*kokoro*), hay nói khác đi, sự phân biệt giữa *tatemaie* và *honne*. Có lẽ vì ông đã trở nên yếu mềm vì tuổi tác, nhưng tôi nghĩ rằng đúng hơn là trong những năm tháng dài làm vua, ông đã làm quen với việc mọi người tuân theo mệnh lệnh của mình. Ông không bao giờ biết được rằng mỗi con người đều có *tatemaie* và *ura*. Và ông phải trải qua

những đau khổ không thể nói ra trong phần cuối của vở kịch trước khi nhận ra điều ấy.

Sau khi thoái vị, Vua Lear trải nghiệm sự sụp đổ của cái thế giới xung quanh mình. Ông rơi vào một trạng thái điên khùng gào thét, nhưng cuối cùng đã thấy được sự thật. Tất nhiên, nếu như ông chứng tỏ dù chỉ là một chút khôn ngoan ngay từ lúc ban đầu, tình thế sẽ không bao giờ đi đến chỗ như thế. Dù cho không vui lòng với câu trả lời của Cordelia, ông cũng sẽ không đi xa đến mức đuổi cô đi, và vẫn có thể sống lần lượt với mỗi đứa trong số các cô con gái, y như ông đã hoạch định. Dù cho ông có thể trải nghiệm sự khó chịu và bất như ý nào đó, ít nhất thì mái nhà của Cordelia cũng sẽ thoải mái hơn mái nhà của các bà chị nàng, và Goneril và Regan sẽ không đối xử với ông một cách tồi tệ đến thế trước mặt Cordelia.

Vở kịch gần như là một phúng dụ. Để sống nốt tuổi già của mình một cách thoải mái, Vua Lear lẽ ra phải thu xếp cho các cô con gái của ông cùng tồn tại, và để làm như vậy, ông phải cẩn thận phân biệt *tatemaie* và *honne*. Thêm nữa, ông phải hiểu rằng cả *tatemaie* lẫn *honne* vận hành như những nguyên lý bộ đôi. Đó là điều mà câu chuyện *Vua Lear* gợi ra cho tôi. Và tôi tin chắc rằng đọc vở kịch theo cách ấy không có gì là suy diễn quá xa, vì sự cân bằng tâm lý tinh tế giữa *tatemaie* và *honne* mà Vua Lear không thực hiện được là chính sự cân bằng mà hôm nay ta tìm kiếm trong các mối quan hệ với người khác.

CHƯƠNG

5

CON NGƯỜI TRẦN TRỤI

Trong khi giải thích các khái niệm *tatemae* và *honne*, tôi đã nêu lên rằng thông thường khi sử dụng những từ ấy chúng ta hay ngụ ý sự đối lập giữa *tatemae* và *honne* có tính đẳng cấp: *tatemae* trực tiếp liên hệ với *omote* và do vậy là giả tạo, chỉ *honne* là thể hiện sự thật thật sự. Có nhiều cách biểu đạt khác gợi ra đẳng cấp ấy: “Chẳng có gì khác hơn là *tatemae*” hay “Chẳng có gì hay khi nói mãi về *tatemae*”. Ta hẳn muốn biết nhiều về *honne* hơn là *tatemae* của tình thế, và cũng cảm giác ấy được diễn đạt như sau: *honne* là trạng thái tự nhiên, trong khi *tatemae* là một “phức cảm phi tự nhiên”. Việc chúng ta không còn coi trọng lắm chuyện lễ nghi, việc những từ “chính thức” (formal) và “chủ nghĩa hình thức” (formalism) hầu như chứa đựng hơi hướng chỉ trích, là một phản ánh của chiều hướng hiện đại ấy.

Ở Nhật Bản, sự ưu ái *honne* và ngược lại là giảm giá *tatemae* chỉ trở thành hiện tượng xã hội đáng chú ý sau Thế chiến II. Nhưng một số nhà tư tưởng có tầm nhìn xa đường như đã cảm thấy sớm hơn nhiều những triệu chứng của một sự phát triển như thế. Thí dụ như, giữa các tác phẩm mà nhà phê bình Kobayashi Hideo (1902-1983) xuất bản trong chiến tranh, tôi phát hiện ra một *zuihitsu* (cảo luận tản mạn) đã đụng đến đúng đề tài ấy. Tác phẩm ghi lại cảm tưởng của ông trong một dịp đi xem kịch No. Bị sự bí ẩn của mặt nạ No mê hoặc, ông quay đi khỏi sân khấu để nhìn vào những gương mặt khán giả. Nhưng ông đã tìm thấy không chỉ một khuôn mặt thu hút đến mức ông không thể nào nhìn đi chỗ khác. Sau khi nói rằng, tất cả các cảm tưởng hiện lên từ phía khán giả là căng thẳng và chán ngán, Kobayashi bình luận như sau về nền văn minh hiện đại:

Bỏ mặt nạ ra! - cái gọi là văn minh hiện đại ấy chẳng hét lên điều gì khác hơn là lời hết sức bậy bạ kia, vì nó lao tới phía trước mà không biết mình đi đâu hết. Rousseau đã không tự thú hay hối hận chút nào trong cuốn *Les Confessions* (Những lời tự thú) của mình. Chẳng phải là, đúng hơn, ông rải rắc vung vãi suốt cuốn sách một ác tâm kiểu đàn bà mà cả chính ông lẫn bạn đọc không nhận ra hay sao? Suốt buổi trình diễn *Kyogen*, tôi mơ hồ cảm thấy mình bị một cơn ác mộng rượt đuổi.[49](#)

Vấn đề mà Kobayashi nói đến trong việc quan sát sự tương phản ấy giữa mặt nạ và bộ mặt trần tương ứng với vấn đề tôi đề cập trong cuốn sách này: mối quan hệ giữa *omote* và *ura*, và giữa *tatemaie* và *honne*. Vì chúng ta giấu bộ mặt thật của mình dưới các mặt nạ, liệu có phải từ đó chỉ cần ta bỏ mặt nạ ra là một bộ mặt lộ liễu sẽ hiện lên? Câu trả lời của Kobayashi là không, lập luận của tôi cũng cho thấy cùng câu trả lời, rằng không phải bao giờ cũng vậy hay thậm chí không phải thường là vậy, mọi việc sẽ tốt đẹp nếu như chỉ có *honne* được phép xuất hiện sau khi vứt bỏ *tatemaie*. Tôi nói thế là vì *honne*, với bản chất của nó, được treo trong cái khung *tatemaie* không có *tatemaie* thì ta không thể có *honne*. Hay, quay trở lại phúng dụ mà thảo luận của Kobayashi gợi ra, bởi vì chính *honne* trình diễn *tatemaie*, nếu *tatemaie* xấu, thì cái *honne* trình diễn nó cũng xấu. Vì vậy ta phải kết luận: không có lý gì để ta tin rằng chỉ cần ta vứt bỏ *tatemaie*, nhất thiết một *honne* tốt đẹp hơn sẽ xuất hiện từ phía sau.

Kobayashi gợi ý rằng, chiều hướng ưu ái “bộ mặt thật” bắt đầu với nền văn minh hiện đại. Triết gia Sakabe Megumi còn đi xa hơn.

Trong một tác phẩm gần đây, tên là *Kamen no Kaishakugaku* (Giải mã mặt nạ), Sakabe vạch ra rằng đó là một “hiện tượng hiện đại đặc biệt”: tin rằng chính bộ mặt trần là sự thật của con người và mặt nạ là cái gì đó khoắc lên từ bên ngoài con người⁵⁰. Ngay cả nếu như quả thực sự ưu ái *hone* chỉ trở thành một hiện tượng xã hội đáng chú ý từ sau Thế chiến II, cũng đáng ghi nhận rằng, trước đó rất lâu, nhà văn Natsume Soseki đã sáng tạo trong cuốn *Botchan* một tính cách nhân cách hóa chiều hướng ấy.

Theo Kobayashi, sự xuất hiện của khuynh hướng này liên quan tới Rousseau. Tuy nhiên, lại phải nói rằng nó có thể bắt đầu sớm hơn nhiều. *Vua Lear* của Shakespeare được viết vào đầu thế kỷ 17, và như ta đã thấy, tất cả các nhân vật chính của vở kịch đều có khuynh hướng cực đoan bất chấp *tatemaie*. Goneril, Regan và Edmund bộc lộ thái độ ấy khi họ làm ra vẻ xây dựng một *tatemaie* và rồi lại phản lại nó, nhưng những tính cách ấy đã tồn tại qua bao nhiêu thời đại, và có thể sẽ làm khi xem chúng mang tính đặc biệt hiện đại. Nhưng Cordelia, người coi *tatemaie* chẳng là gì ngoài sự giả vờ và tìm cách xử sự không cần đến nó, thì rất rõ tính hiện đại. Về điểm này cô giống như Botchan. Về phần mình, Vua Lear, trông mong được đối xử như một ông vua ngay cả sau khi tự mình từ bỏ các đặc quyền vương giả, trong việc này ông bỏ qua *tatemaie*. Có lẽ ông cũng có thể được gọi là hiện đại. Điều thú vị là, trong các vở kịch của Shakespeare, vua Lear bị hờ hững trong một giai đoạn dài. Thật vậy, chỉ mãi đến giữa thế kỷ này, giá trị thật của nó mới được thừa nhận. Ta có thể nghĩ rất đúng rằng không phải vì tinh thần hiện đại của nó đi trước thời đại quá xa.

Vua Lear, Cordelia, và Botchan, tất cả đều chịu những cú đòn đau đớn, những cú đòn mà họ phải nhận chính vì họ bỏ qua *tatemaie*. Tôi đã nêu lên rằng, theo nghĩa ấy, họ tiên tri thời hiện đại. Điều thú vị là anh hề chế giễu Vua Lear vì đã từ bỏ các quyền của mình qua câu nói: “Mọi danh hiệu khác ông đã vứt đi mất rồi; ông đã sinh ra với những danh hiệu ấy”⁵¹. Một người đọc hiện đại không cần đến lời cảnh báo của trung thần Kent: “Đó không phải kẻ hoàn toàn khờ khạo.” Vua Lear đã trở thành gần như một ông vua trần truồng theo nghĩa đen, điểm này lúc nào cũng nhắc tôi nghĩ đến câu chuyện nổi tiếng của Andersen, *Bộ quần áo mới của Hoàng đế*.

Vị hoàng đế trong câu chuyện của Andersen luôn luôn thích mặc quần áo mới. Ông ta bị một kẻ lừa đảo bảo đảm rằng bộ quần áo của ông ta là bộ đẹp nhất trên đời - lộng lẫy đến mức những kẻ ngu xuẩn và những kẻ thấp hèn không nhìn thấy được. Với sự giúp đỡ của tên này, hoàng đế mặc bộ quần áo kỳ diệu kia và trần truồng khởi một đám rước đi qua kinh kỳ. Thoạt tiên, dân chúng dường như thực sự nhìn thấy bộ quần áo vô hình, nhưng một đứa trẻ bỗng kêu lên: “Đức Vua cởi truồng kia!” Thế là tất cả mọi người nhận ra rằng hoàng đế trần như nhộng.

Đó là sự châm biếm gay gắt, phơi bày sự ngớ ngẩn của nhà vua cứ tin rằng vương tính nằm ngay trên cơ thể mình. Một khi trần như nhộng, ngay cả một vị hoàng đế cũng chỉ là một con người mà thôi. Nói khái quát hơn, trừu tượng hơn, sự trần trụi của hoàng đế là *ura* không có vỏ bọc *omote*, là *honne* đã mất đi cái khung *tatemaie*, là cá nhân không được các thiết chế bảo hộ. Và hơn thế nữa, đó là lời tuyên bố nếu một trong các yếu tố của những đối lập trên bị loại trừ, thì chắc chắn yếu tố kia cũng sẽ vô dụng.

Ta hãy quay trở lại *Vua Lear* để xem xét kỹ những điểm trên về khía cạnh nội tại của tinh thần. Khi, trước những lời của chính Goneril, ông già Lear cả tin sắp sửa nhận ra sự phản bội của cô, ông không tin ở mắt mình nữa, và hỏi: “Cô là con gái của ta đây ư?” và rồi trong cơn giận dữ, ông hét lên: “Có ai ở đây biết ta không? Đây không phải là Lear. Lear đang đi đấy ư? Đang nói đấy ư? Đôi mắt của lão đâu rồi?... Có ai có thể nói cho ta biết mình là ai không nhỉ?”⁵²

Thế giới của ông sụp đổ dưới chân, ông không còn hiểu chính mình là ai, và ông ôm mối hận ấy cho đến lúc chết, vào cuối vở kịch. Nói theo kiểu hiện đại, Vua Lear đã bị ném vào một cuộc khủng hoảng căn cước (identity crisis).

Tiếng Nhật dịch từ “identity” (*doitsusei*) không quen thuộc lắm với phần lớn người Nhật. Nó chứa đựng hai nghĩa: đồng nhất hóa với ai hoặc với cái gì (*doitsuka*) và nhận dạng cái gì như nó là thế (*dotei*). Nghĩa đầu nói về sự gắn bó chính mình với người khác (hoặc vật khác), nghĩa sau nói về việc nhận dạng vật gì như chính nó. Nói một cách đơn giản, căn cước là sự nhận thức chính mình là chính mình. Nhưng ý nghĩa của nó như một khái niệm kỹ thuật nằm ở chỗ sự nhận thức cái tự ngã ấy được tạo lập trên cơ sở những mối liên thông với người khác. Trong trường hợp Vua Lear, điều này được chỉ rõ nhất bởi việc ông già Lear bắt đầu cảm thấy mình không còn là chính mình vào đúng lúc ông sắp sửa nhận biết mối quan hệ của mình với cô con gái không còn là mối quan hệ đã có trong quá khứ.

Từ *identity* với ý nghĩa tâm lý học được dùng lần đầu tiên bởi Erik H. Erikson trong công trình nghiên cứu có ảnh hưởng mạnh về sau, được xuất bản ngay sau Thế chiến II. Thuật ngữ này được dùng để

nói về cả hai nội dung: tính liên tục của tự ngã và sự liên thông của tự ngã với những người khác⁵³. Erikson cảm nhận rằng, việc hiểu biết tâm lý và bệnh lý của trẻ thơ phải dựa trên quan điểm cho rằng nhiệm vụ chính của một con người trong thời thơ ấu là hình thành một căn cước. Công trình của Erikson mở ra một kỷ nguyên, không chỉ trong việc kết nối các lĩnh vực tâm thần học, tâm lý học, nhân chủng học, và xã hội học, mà còn về tác dụng lớn lao của nó trong việc giúp loài người nhận biết bản thân mình trong thế giới hiện đại.

Việc hạ giá *tatemaie* - sự coi nhẹ *tatemaie* trong thực tế - đương thời đã đến mức ngay cả các thiết chế đã lâu bền hàng thế kỷ đang bị coi là những đối tượng phải bị hoài nghi. Hậu quả là ý thức bản phận của mọi người đã phai mờ và ý thức về các vai trò xã hội của họ trở nên cực kỳ hay thay đổi. Những người trẻ, ngay cả những người không mắc bệnh tâm thần, không còn nắm vững được căn cước của mình nữa. Ngay cả những người trưởng thành từng nghĩ rằng mình biết rất rõ bản thân, bây giờ cũng thường bị đặt vào những tình huống trong đó họ phải tự hỏi lại bản thân rằng mình là ai. Theo cách ấy, từ *identity* đã trở thành thiết yếu để biểu đạt ý thức của nhân loại đương thời. Ngay cả với người Nhật, từ tiếng Anh kia được dùng gần như hàng ngày, chỉ phát âm trại đi một chút kiểu *katakana*.⁵⁴

Trên kia, tôi đã nêu lên rằng, việc làm suy yếu *tatemaie* đã đưa tới cuộc khủng hoảng căn cước trong thời hiện đại. Tiếp đây, và rốt cuộc cũng như thế vào đoạn kết, tôi muốn nói một lời về sự diễn ra một hiện tượng khác cực kỳ nghịch lý, trong đó sự ưu ái *honne*, mặc dù có vẻ như tạo nên sự phình trướng của thế giới riêng tư, thực ra lại là xâm phạm cái riêng tư. Hiện tượng này xảy ra là bởi sự riêng

tư cá nhân chỉ là riêng tư khi nó được bảo hộ bởi các thiết chế công cộng. Không có những thiết chế ấy, sự riêng tư, bất kể nó mở rộng đến thế nào, trên thực tế bị phơi bày ra bên ngoài và rốt cuộc là bị xâm phạm.

Có lẽ chứng cứ cụ thể nhất là sự sụp đổ của gia đình. Xã hội ngày hôm nay đang thay đổi mạnh mẽ, và gia đình đã bị đặt ngay vào tâm điểm sự thay đổi ấy. Có thể dường như gia đình đến nay vẫn được bảo hộ, và ít nhất thì cơ sở kinh tế của nó cũng được bảo đảm trong nhiều nước phát triển. Tuy nhiên, tương xứng trực tiếp với điều đó, bản thân gia đình bị đe dọa. Người ta vẫn luôn luôn bị cám dỗ ở bên ngoài gia đình, và chẳng còn dễ được thư giãn ngay cả trong khung cảnh gia đình. Gia đình trở nên bị phân tán; các thành viên của nó bị tung ra ngoài xã hội. Nhưng gia đình là cơ sở gốc để nuôi dưỡng sự riêng tư. Khi chức năng của nó bị phá hoại, căn cước và sự riêng tư bị buộc phải đứng chờ vơ. Hãy xem những bộ phim nổi tiếng của Ingmar Bergman - *Dâu dại*, *Bản sonat mùa thu*, *Những cảnh trong một đám cưới*. Tất cả đều nói về bi kịch của những gia đình trong cơn khủng hoảng, chắc chắn bởi đó là đặc điểm nổi bật nhất của xã hội hiện đại. Ngay cả khi không kể đến thí dụ Bergman, ta vẫn có thể nói rằng một phần lớn văn học đương thời phản ánh trào lưu ấy trong thế giới hiện đại.

Ta có thể nghĩ về gia đình như cái nút đầu tiên kết nối *tatema*e với *honne*. Vì thế, chính sự sụp đổ của gia đình chỉ ra một cách ẩn tượng nhất sự chia tách giữa chúng với nhau. Về điểm này, sẽ cực kỳ thú vị khi lưu ý rằng, trong tiến trình một vụ ly hôn, một bên rốt cuộc sẽ đi đến chỗ đại diện cho *tatema*e trong khi bên kia đại diện cho *honne*. Tức là, cuối cùng sẽ có sự phân cực giữa *tatema*e và *honne*.

Lẽ tự nhiên là cả hai vợ chồng đều phải có *tatema*e và *honne*. Khi đôi lứa hòa hợp, cả hai ít nhất cũng đồng tình về cái *tatema*e duy trì gia đình. Nhưng khi sự hòa hợp trong hôn nhân bị phá hoại, một trong hai người đi đến chỗ hoàn toàn bám chặt lấy *tatema*e của mình còn người kia thì bám chặt *honne* của mình. Nếu cuối cùng hôn nhân tan vỡ, về nhiều mặt, chính các đứa con phải nhận tổn thất lớn nhất, vì chúng bị tước mất cơ may phân biệt *tatema*e và *honne* bên trong bản thân chúng. Tổn thất đó có tính bán thường trực. Nếu chúng bước ra xã hội trong điều kiện như thế, khả năng chịu đựng các căng thẳng của chúng tất nhiên sẽ bị suy yếu, và chúng sẽ không có khả năng vượt qua những khó khăn.

Còn một đặc điểm đặc biệt nữa của thời hiện tại là sự tranh cãi to tiếng ngày một gia tăng về quyền con người. Điều này có thể được diễn giải một cách phổ biến như một dấu hiệu cho thấy người ta đã thức tỉnh về tầm quan trọng của quyền con người nhờ sự tiến bộ của văn minh. Thực tế hoàn toàn ngược lại. Đúng hơn, phải nghĩ đó là kết quả sự tiến triển vững chắc và tăng tốc của nhiều kiểu xâm phạm sự riêng tư đã củng cố cảm thức khủng hoảng của mọi người.

Cuốn 1984 của George Orwell chẳng hạn, trong khi rõ ràng nhất là lời cảnh báo chống lại những khuynh hướng toàn trị trong thời hiện đại, cũng có thể được diễn giải theo nghĩa rộng hơn như một bản cáo trạng toàn bộ thời hiện đại. Trong thế giới tương lai của Orwell, ngôn luận và tư tưởng bị kiểm soát hoàn toàn, bị giám sát bởi các thiết bị như màn hình và micro ẩn giấu. Gia đình chỉ còn là một nơi chốn sản xuất trẻ con, và những mối liên kết gia đình và tình bạn cá nhân bị nghiêm cấm. Bất cứ văn bản nào có thể nhắc tới văn hóa và truyền thống quá khứ, kể cả ngôn ngữ hàng ngày, đều bị xóa bỏ. Tất nhiên cái nhìn của Orwell về tương lai là một cái nhìn cực

đoan, nhưng không ai có thể chối cãi rằng mầm mống của một xã hội như thế đã tồn tại trong thế giới hôm nay.

Riêng tôi là một trong số những người nhìn sự sụp đổ của gia đình ngày hôm nay như dấu hiệu nghiêm trọng nhất của cái tương lai mà Orwell phác họa. George Steiner, một nhà phê bình xã hội hiện đại nổi bật, nói rằng, sự xâm phạm cái riêng tư là đặc điểm đặc trưng nhất của thời hiện đại. Steiner không nói trực tiếp về sự sụp đổ của gia đình như nó là thế, nhưng không hề có sự bóp méo ý của Steiner nếu thay các từ “đời sống gia đình” vào từ “sự riêng tư” trong đoạn văn sau rút từ cuốn *Ngôn ngữ và sự lặng im*:

Các nhà sử học tương lai có thể đi đến chỗ rút ra đặc trưng của kỷ nguyên hiện tại ở phương Tây như một kỷ nguyên tấn công dữ dội ồ ạt vào sự riêng tư của con người, vào các tiến trình tế vi nhờ đó chúng ta tìm tòi để trở thành tự ngã riêng biệt của chính mình, để nghe được tiếng vọng của hiện hữu đặc biệt của mình. Cuộc tấn công ấy bị thúc ép bởi chính những điều kiện của nền kỹ trị đại chúng thành thị, bởi những sự đồng nhất cần thiết cho các lựa chọn kinh tế và chính trị của chúng ta, bởi phương tiện điện tử mới mẻ của truyền thông và thuyết phục, của sự phơi bày ngày càng gia tăng của tư tưởng và hành động của chúng ta trước những sự xâm nhập và kiểm soát xã hội học, tâm lý học, và vật chất. Càng ngày chúng ta càng đi đến chỗ biết đến sự riêng tư thật sự, không gian thật sự cho ta cảm nghiệm chỉ có trong những cái lột cực đoan: thần kinh suy sụp, nghiện ngập, kinh tế suy sụp. Vì thế mà có sự đơn điệu kinh khủng

và *quảng cáo* - với nghĩa đầy đủ của từ này - của quá nhiều cuộc đời phồn vinh bề ngoài như thế. [55](#)

Steiner nói rằng bệnh tâm thần và những điều kiện cực đoan khác đã trở thành những không gian trong đó người ta trải nghiệm sự riêng tư. Tôi sẽ phải nói thêm về bệnh tâm thần trong chương sau, nhưng ở đây cần phải vạch ra rằng, tính cách căn bản của bệnh tâm thần thực tế là sự mất mát cái riêng tư bên trong, và nếu đúng là thế, thì diễn giải của Steiner dường như không phù hợp với thực tế. Tuy nhiên, mâu thuẫn bề ngoài ấy có thể hiểu được nếu như ta hiểu rằng bệnh tâm thần có những đặc trưng chung với mọi bệnh khác. Thí dụ như, sốt cao là triệu chứng của bệnh, nhưng đồng thời nó cũng là bằng chứng cho thấy cơ thể đang kháng cự bằng cách gắng tiêu diệt vi khuẩn gây bệnh. Tương tự, người bệnh tâm thần không chỉ mất đi sự riêng tư nội tâm mà còn đau đớn vì sự mất mát ấy. Thực vậy, có thể nói rằng sự đau đớn của họ là cái riêng tư duy nhất mà họ mất. Theo cách ấy, bệnh của họ, ngay cả dù cho nó là bệnh, vẫn hướng về sức khỏe. Thực tế, phần lớn người ta chỉ hiểu ra cái phúc được khỏe mạnh sau khi bị bệnh. Chính xác là theo nghĩa ấy mà Steiner nói về bệnh tâm thần như một trong những không gian duy nhất trong đó chúng ta trải nghiệm sự riêng tư.

Về điều này đáng lưu ý là việc nhân vật chính của cuốn 1984, mặc dù đã bị tước mất sự riêng tư, vẫn tranh đấu một cách tuyệt vọng để giữ lấy nó, và xoay xở để trải nghiệm sự riêng tư, dù chỉ là chút ít. Tất nhiên, ta cũng phải lưu ý rằng, sau khi nhận lãnh “sự tra tấn liệu pháp”, anh ta đã buông mọi sự kháng cự và trở thành một cái xác không hồn. Điều thú vị là cuốn truyện này lúc đầu mang tựa

Người đàn ông cuối cùng của châu Âu, nói lên rất mạnh mẽ ý định thật của Orwell khi viết nó. Điều đó cũng mê hoặc một cách khác thường dưới ánh sáng của sự phân tích trên kia.

Tôi muốn kết luận chương này bằng một câu chốt về cuốn *Ngôn ngữ và sự lặng im* của Steiner. Ở một đoạn trong sách, Steiner nêu lên rằng sự xâm phạm cái riêng tư là đặc biệt đặc trưng cho xã hội Tây Âu hiện đại. Trong khi điều đó chắc chắn là đúng, tôi nghĩ rằng ta phải thừa nhận sự đi đến loại hiện tượng y như thế trong các nước phát triển khác, mà Nhật Bản là một thí dụ hay nhất. Như tôi đã vạch ra ở đầu chương này, chính xác lý do là sự ưu ái *hone* và coi nhẹ *tatemaie* đã trở thành những khuynh hướng nổi bật trong xã hội Nhật đương thời.

Tuy nhiên, mặc dù vậy, người ta vẫn cảm thấy Nhật Bản vì lý do nào đó đã duy trì được sự ổn định ở mức cao hơn so với các quốc gia tiên tiến phương Tây. Một mặt, hiện đại hóa tiến triển với tốc độ cao khác thường, đạo đức cổ truyền bị xói mòn, và đường phố tràn ngập văn hóa khiêu dâm và cái mà Steiner gọi là những xuất bản phẩm và quảng cáo “sub-erotic” (tạm dịch là “tiềm khiêu dâm” - ND). Giờ đây đang có một trào lưu thời thượng những người koả thân cả về thân xác lẫn tinh thần. Dẫu sao đi nữa, tội ác chưa gia tăng đến độ người công dân bình thường phải lo sợ cho sự an toàn hằng ngày của mình, và tỷ lệ ly hôn dù tăng nhanh, vẫn còn thấp hơn nhiều so với các nước phát triển phương Tây. Nếu người ta khẳng định giải điều ấy như phản ánh tính chất bảo thủ của người Nhật, thì chẳng có gì để nói nữa. Nhưng tôi băn khoăn liệu có chuẩn xác hơn không khi nói rằng, đó là bằng chứng về tinh thần cân bằng tâm lý của người Nhật. Tôi nói thế là bởi người Nhật, trong khi đôi lúc có thể phản ứng trước những khuynh hướng ngoại lai một cách

nhANH NHẠY ĐẾN MỨC CÓ VẼ NHƯ XUN XOE BỢ ĐỖ, LẠI CŨNG DƯƠng NHƯ CỐ GẮNG BằNG CÁCH NÀO ĐÓ DUY TRÌ NHỮNG ƯU TIÊN CỦA CHÍNH MÌNH. Trong *omote*, sự ưu ái của họ cho *tatemaе* có thể ngang bằng với phương Tây, và họ có thể có những nghi ngờ một cách căn bản đối với nhiều thiết chế, nhưng bản thân điều đó chính là *tatemaе* của một thời đại mới, và sự cân bằng giữa *tatemaе* với *honne* được giữ gìn.

Điều đó liên quan đến thực tế là, không giống như người phương Tây, người Nhật không nghĩ rằng cá nhân và nhóm mâu thuẫn với nhau về căn bản. Chủ nghĩa nhóm của người Nhật khác với chủ nghĩa toàn trị miêu tả trong 1984. Nó đặt cơ sở trên một bản năng cảm thức rằng sự ủng hộ của nhóm là không thể thiếu cho cá nhân. Bởi thế, người Nhật hiện nay đang đi trên dây, vừa chạy theo một hạ giá *tatemaе* vừa cố gắng duy trì nó.

CHƯƠNG

6

CON NGƯỜI BỊ PHÂN TÁCH

Ta đã xem xét một số tình huống trong đó cấu trúc hai mặt *tatemaе* và *hone tan* vỡ; trong đó các cá nhân không hay không thể điều khiển nó một cách hữu hiệu. Ở đây, tôi muốn xem xét một trường hợp cuối cùng, một trường hợp cực đoan trong đó *tatemaе* và *honne* xung đột nhau dữ dội đến nỗi cá nhân lâm vào nguy cơ bị xé thành từng mảnh.

Tôi đã nêu lên rằng, mối quan hệ giữa *tatemaе* và *honne* có tính cộng sinh, rằng hai cái tương lập. Trường hợp xung đột cực đoan giữa chúng có thể dường như mâu thuẫn với phân tích trên. Tuy

nhiên tôi cho rằng, việc mâu thuẫn trên chỉ mang tính bên ngoài có thể hiểu được dễ dàng, nếu như người đọc sẽ xem xét một tình huống trong đó một người vì lý do nào đó muốn gạt bỏ *tatemaie*, nhưng không thể làm được. Nếu người nào có thể trâng tráo hành xử bất chấp mọi thứ, chỉ quan tâm đến dục vọng riêng của mình, người đó có thể vượt qua được tình thế, ngay cả khi người đó có thể bị buộc tội là “có một *ura-omote*” (không chân thành). Nếu một người có thể gạt bỏ cái *tatemaie* bất tiện cho mình bằng cách bày đặt ra một *tatemaie mới*, thì cũng chẳng hơn gì. Tuy nhiên, vấn đề là tình huống trong đó người ta chẳng thể làm gì được, trong đó một số *tatemaie* hoàn toàn khác biệt nhau, chồng chéo và đè lên nhau. Với sự phức tạp ngày càng tăng của xã hội hiện đại, những tình huống như thế chỉ ngày càng nhiều lên mà thôi.

Chẳng hạn, cũng người ấy, có thể thuộc về hai nhóm hoàn toàn đối lập nhau. Ngã về một nhóm tức là không đếm xia đến nhóm kia, đưa đến hoàn cảnh mà tôi miêu tả là *tatemaie* và *hone* va chạm nhau. Các học giả phương Tây cũng đã hướng sự chú ý về hiện tượng ấy của đời sống hiện đại, mặc dù họ không dùng các từ *tatemaie* và *honne*. Trong số đó có nhà tâm lý học và nhà tư tưởng nổi tiếng William James:

Nói cho đúng, một người có số lượng tự ngã xã hội (social selves) ngang bằng với số cá nhân thừa nhận anh ta và mang hình ảnh của anh ta trong tâm trí. Làm tổn thương bất kỳ một hình ảnh nào trong số đó là làm tổn thương anh ta. Nhưng vì các cá nhân mang những hình ảnh trên tự nhiên kết thành các giai tầng, trên thực tế chúng ta có thể nói rằng anh ta có số lượng tự ngã xã hội ngang bằng số nhóm người

khác biệt mà ý kiến của họ anh ta phải để ý đến. Thông thường, anh ta phô ra một trong những khía cạnh khác nhau của bản thân với mỗi nhóm trong số các nhóm khác nhau ấy. Có nhiều thanh niên ra vẻ nghiêm trang trước mặt cha mẹ và thầy cô giáo, nhưng giữa đám bạn trẻ tuổi du côn lại ngênh ngang chửi thề như quân cường đạo. Chúng ta không bộc lộ bản thân trước mắt con cái giống như trước các bạn chơi, trước khách hàng giống như trước kẻ ăn người ở, trước các sếp và ông chủ giống như trước bạn bè thân. Từ đó dẫn đến cái mà trên thực tế là sự chia cắt một con người ra nhiều tự ngã; và đó có thể là sự chia tách bất hòa, khi ở đó người ta sợ làm cho một nhóm người quen thuộc biết đến mình như là mình ở một hoàn cảnh khác; hay nó có thể là một sự phân công hài hòa một cách hoàn hảo, khi ở đó người ta cư xử dịu dàng với con cái nhưng nghiêm khắc với lính tráng hay tù nhân dưới quyền kiểm soát của mình.⁵⁶

Dễ dàng thấy rằng, cái mà James miêu tả như sự phân tách bất hòa, trong đó các tự ngã xã hội khác nhau bị phân tách và xung đột với nhau, trước hết là một sự phân tách trong đó những khoảng cách và xung đột tồn tại giữa những người khác nhau mà người ta có quan hệ. Nói khái quát hơn, G. H. Mead đã viết rằng “sự thống nhất và cấu trúc của cái tự ngã hoàn chỉnh phản ánh sự thống nhất và cấu trúc của toàn bộ tiến trình xã hội”.⁵⁷ Nếu đúng thế, sự phân tách bất hòa trong xã hội dẫn đến sự phân tách của cái tôi của con người. Theo một nghĩa nào đó, đó là, khi một người dính líu đến những người khác xung đột với nhau, người ấy đem những xung

đột kia vào trong chính tự ngã của mình, đồng hóa chúng thành những xung đột bên trong bản thân mình.

Chắc chắn là, chừng nào các xung đột không nghiêm trọng lắm, người ta có thể điều khiển *tatemaie* và *honne* tùy theo người ta đang quan hệ với ai. Tất nhiên ngay cả trong trường hợp này, vẫn có sự phân tách cái tôi, nhưng con người có khả năng chịu đựng sự phân tách ấy đến một độ nhất định. Nhưng khi mức độ phân tách tăng lên, căn cước của con người với tư cách một cá nhân trở nên hỗn loạn. Nếu như đó chỉ là chuyện xung đột giữa *omote* và *ura*, hay giữa *tatemaie* và *honne*, thì người ta vẫn duy trì được cái bề ngoài của một con người, nhưng khi sự phân tách bên trong trở nên sâu xa đến mức *omote* và *ura*, *tatemaie* và *honne*, tất cả nháo nhào với nhau – chỉ cần các cảnh huống khác nhau tỏ ra không liên quan nhau theo bất kỳ một trật tự có nghĩa nào - thì căn cước đã bị phá hủy hoàn toàn.

Ngay từ thời cổ xưa, nhân loại đã tập trung nỗ lực lớn lao nghĩ ra những cách khác nhau để báo động về sự phân tách chung cuộc của con người. Thoạt tiên, bởi vì sự phân tách kia bắt nguồn từ xã hội, chúng ta có thể xem xét phương pháp làm việc trực tiếp với bản thân xã hội, tìm cách xóa bỏ các sự phân tách và xung đột xã hội, hay ít ra là giảm thiểu chúng tới mức thấp nhất có thể. Điều ấy dẫn tới thiết lập một *tatemaie* được các thành viên của xã hội thừa nhận một cách rộng rãi nhất có thể. Nhưng đó không phải công việc dễ dàng. Nó thường đòi hỏi dựa vào sức mạnh, và một khi mọi sự đã đi đến chỗ ấy, chúng ta phải nói đến một vấn đề rõ ràng là mang tính chính trị. Thực tế, nhìn lại lịch sử từ quan điểm ấy, con người đã luôn luôn tìm kiếm sự thống nhất và hòa bình. Thực vậy, sự tìm kiếm

ấy nghiêm trọng đến nỗi thậm chí bản thân những sự phân tách và xung đột đã luôn luôn xảy ra nhân danh thống nhất và hòa bình.

Câu chuyện Tháp Babel trong Kinh Cựu ước là gợi ý rất hay về điều này. Trong thời đại mọi người vẫn còn nói chung một thứ tiếng, nhân loại tìm cách phô trương sự thống nhất của mình trước Thượng đế bằng việc xây dựng một thành phố trường tồn và một tòa tháp lớn vươn tới thượng giới. Nhưng Thượng đế không vui lòng, đã phá hoại kế hoạch của họ bằng cách làm cho tiếng nói của họ rối tung lên và rải rắc nhân loại đến bốn phương xa xôi của trái đất.

Câu chuyện trên minh họa cả sự xa xưa của khát vọng thống nhất của loài người, lẫn thực tế là khát vọng ấy luôn luôn rơi vào thất bại. Đó là một câu chuyện rất thích hợp cho thời hiện đại, bởi vì trong khi chúng ta chứng kiến sự đi tới một thời đại trong đó thế giới là một thực thể đơn nhất, được thống nhất bởi công nghệ, thì những phân tách về chính trị lại xảy ra ở khắp mọi nơi. Những tiếng nói cất lên vì thống nhất và hòa bình mạnh hơn bất kỳ lúc nào, nhưng tiếng nói của chính trị lại rối loạn đến nỗi không thể phân biệt chúng kêu gọi thống nhất và hòa bình, bởi vì, thế giới bị phân tách hay là thế giới bị phân tách bởi chính tiếng la lối đòi thống nhất và hòa bình ấy.

Chính trị dường như là một chủ đề khá rộng. Thay vì lo lắng cho toàn bộ thế giới, có thể có những người cảm thấy điều có ý nghĩa hơn là tự bằng lòng với việc giảm bớt sự phân tách trong những việc gần hơn, trong tầm tay. Như lời dạy của Khổng Tử: “Tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ.” Chắc chắn đó dường như là một trật tự tự nhiên. Nhưng mọi việc không luôn luôn dễ dàng. Trong trường hợp một cá nhân hay một nhóm, sự thống nhất nội tại (mỗi ràng

buộc nội tại) thường có thể đạt được bằng cách có những kẻ thù bên ngoài hay đổ lỗi cho các điều kiện hay những người bên ngoài về mọi điều tồi tệ. Thực ra, điều đó có nghĩa là gần như cắt đứt mọi quan hệ bên ngoài. Nhưng điều đó trở nên ngày càng khó khăn trong thế giới hiện đại.

Cụm từ “chẳng liên quan gì tới tôi” đã trở thành cái gì đó có tính thời thượng, và ta có thể ảo tưởng rằng, việc cắt đứt các mối liên hệ bên ngoài ấy là dễ dàng. Nhưng đâu đó trong đáy lòng, những người nói câu đó và những người nghe câu đó biết rằng đó chỉ là giả vờ, là lời biện bạch yếu ớt. Có thể là bởi Trái đất đã trở nên nhỏ bé hơn. Như tôi đã nói ở đoạn trước, công nghệ đã làm cho trái đất trở thành một thực thể đơn nhất, và chúng ta đã trở nên ý thức về nó như thế. Nhưng cái thực thể đơn nhất ấy đã bị phân tách, và chính xác là do chúng ta không thể cắt đứt các mối quan hệ với cái thực thể bị chia cắt ấy, những sự phân tách của nó luôn luôn xâm nhập đời sống bên trong của ta. Hiện tượng cá nhân ấy là một hệ thống thu nhỏ của thế giới hiện đại.

Như một chọn lựa khác cho cố gắng phản ứng trực tiếp với sự phân tách của xã hội, ta có thể xem xét khả năng để yên xã hội như nó là thế và tìm cách vượt qua nó. Đó là lập trường của tôn giáo. Tất nhiên, có nhiều tôn giáo khác nhau, nhưng bản chất của bất kỳ tôn giáo nào đáng gọi là tôn giáo cũng là một hình thức hiện thân sự thôi thúc vượt qua thế giới trần tục và những hoàn cảnh nhàm chán của đời sống hằng ngày. Theo một nghĩa nào đó, tôn giáo có thể được diễn giải như con đường xây dựng một *tatemaie* bao hàm hơn; tức là, một *tatemaie* vượt qua chính trị.

Hãy xem xét thí dụ Jesus Christ, một trong những hình mẫu xã đại nhất của đời sống tôn giáo. Giống như những xứ sở Địa Trung Hải khác trong thời đại của ông, đất của người Do Thái bị đặt dưới sự kiểm soát của Đế chế La Mã. Giai cấp cai trị [người Do Thái], trong khi ngoài mặt thì cộng tác với La Mã, vẫn chứa chấp một số yếu tố chống La Mã. Cũng có những bộ phận tôn giáo tranh chấp chia rẽ với nhau trong xñộc diễn giải giáo thuyết Do Thái. Giữa tình huống trên, Christ đã tới, lãnh đạo phong trào tôn giáo của riêng ông, không đi với bất kỳ nhóm chính trị hay tôn giáo có thế lực nào. Sự hấp dẫn đại chúng của lời dạy mới mẻ kia khiến cho ông bị các thành phần cai trị ghét bỏ và sợ hãi.

Một ngày nọ, bọn Pharisee nghĩ ra một âm mưu khôn ngoan, hỏi Jesus rằng nộp thuế cho La Mã là đúng hay sai. Nếu ông trả lời là đúng, ông sẽ khiêu khích tình cảm chống La Mã của dân Do Thái. Nhưng nếu ông trả lời là sai, ông sẽ bị gán cho là một kẻ khích động chống La Mã và có thể sẽ bị lính La Mã bắt ngay tại chỗ. Nhưng Jesus nhìn thấy rõ cái bẫy, và bọn Pharisee chỉ dọn đường cho một lời quở trách khiến chúng lúng túng:

"Đồ đạo đức giả! Tại sao các người lại tìm cách bắt chộp ta? Hãy đưa ta xem đồng tiền đem nộp thuế nào." Chúng đưa cho Người một đồng tiền bạc. Jesus hỏi: "Đây là mặt của ai, và dòng chữ của ai?" "Của Casar" - chúng đáp. Người mới bảo: "Vậy thì hãy trả cho Casar cái gì của Casar, và trả Thượng đế cái gì của Thượng đế." Câu trả lời ấy khiến chúng bất ngờ, và chúng bỏ đi để cho Người được yên.[58](#)

Jesus trước sau luôn không để bị vướng mắc vào những phân tách của xã hội mình. Mặc dù vậy, ông đã bị một đệ tử của mình phản bội và trở thành nạn nhân của mưu toan của các đối thủ. Cuối cùng, ông bị buộc tội đã tự tôn mình là vua của người Do Thái và bị các quan La Mã xử tử. Tuy nhiên, ngay trước lúc bị xử, ông được Pontius Pilate hỏi: “Người có phải là vua của dân Do Thái không?” Jesus đáp: “Vương quốc của ta không thuộc về thế gian này.”⁵⁹ Chính vị thế vượt qua cái trần gian đã tồn tại từ ngày hôm ấy như tinh thần cốt yếu của đạo Ki-tô.

Tuy nhiên, trong phạm vi tồn tại giữa thế gian trần tục này, không có tôn giáo hay tín đồ tôn giáo nào có thể cắt đứt mọi liên quan với thế gian này. Điều đó không chỉ đúng với Ki-tô giáo mà với mọi tôn giáo. Hơn thế nữa, khi một tôn giáo lớn mạnh đủ để trở thành một lực lượng xã hội, nó không bao giờ được giới cai trị xã hội ấy để yên. Định chế chính trị bao giờ cũng tìm cách hoặc đàn áp hoặc sử dụng các tôn giáo có thế lực. Bản thân các tôn giáo cũng thường khai thác các thế lực chính trị để gia tăng ảnh hưởng của chính mình, đôi khi thậm chí còn đoạt chính quyền thế tục cho chính mình.

Gần đây, một số lãnh tụ tôn giáo đã bắt đầu giữ thái độ đối lập, đấu tranh với các nhà cầm quyền vì công lý xã hội. Những hành động này có thể xứng đáng được chúng ta ngưỡng mộ, và ý tưởng phía sau chúng có lẽ không nên bị chỉ trích. Nhưng ta cũng phải nhận rõ rằng kiểu hoạt động này thường đi với sự chối bỏ tinh thần nguyên thủy của tôn giáo, tinh thần vượt qua thế giới trần tục. Và có thể thậm chí còn có tác động phân tách xã hội thêm nữa.

Vẫn còn một cách tiếp cận khác không cố gắng vượt qua những sự chia cắt về xã hội theo lối của tôn giáo, mà chỉ tìm cách làm cho

ta tạm thời quên chúng đi. Đó là cố gắng làm ra một thế giới mới với chiều kích khác thông qua hoạt động sáng tạo. Tất nhiên, ngay cả trong trường hợp này, thực tại không thể giúp gì mà chỉ gây ảnh hưởng, nhưng trong phạm vi sự sáng tạo khả hữu, chính thực tại là chất bón cho nó. Thực tại không bao giờ cản trở sáng tạo, vì bản thân công trình sáng tạo nổi bật đã làm thành một thế giới thống nhất đơn nhất, không có kiểu những phân tách tồn tại trong các xã hội thực.

Thực tế, hoạt động sáng tạo là đặc quyền của loài người và chúng ta không thể nào đo lường hết sự mê hoặc mà nó đem đến cho những cuộc đời khốn khó khác. Tuy nhiên, như tôi đã nêu lên ở phần trên, khi trích dẫn đoạn mở đầu nổi tiếng của cuốn *Kusamakura*, không phải bất kỳ người nào bỏ thế giới khó khăn này để sống ở một thế giới tốt đẹp hơn cũng có thể trở thành nhà thơ. Đó là một giới hạn gắn liền với tính hữu hiệu của nghệ thuật. Hơn thế nữa, ngay cả những ai có khả năng sáng tạo nghệ thuật cũng có thể trở nên vương mắc về thể chất hay tinh thần vào những sự phân tách của xã hội và thấy mình không còn có thể làm việc được nữa.

Cho đến lúc này, ta đã thảo luận về những cách khác nhau mà nhân loại cố gắng để xử lý những sự chia cắt trong xã hội. Nhưng tất nhiên, khi những phương sách kia không còn hữu hiệu nữa, cá nhân bị phơi mình trực tiếp trước những sự phân tách của xã hội. Ở đây, tôi muốn nói một câu về những tình huống trong đó người ta chọn cái chết như phương cách cuối cùng để kháng cự sự phân tách trước khi mọi sự đi tới điểm ấy. Thực tế, số người chọn lối đi này trong các thời đại cổ xưa không hề nhỏ, và điều đó là thực ở phương Tây cũng như phương Đông. Trong số họ, ta đặc biệt xúc động bởi những câu chuyện về những người đã kết liễu đời mình vì

các động cơ thuần khiết. Ở Nhật Bản, một trong những thí dụ kinh điển là Mama no Tegona, chuyện của nàng là chủ đề cho những bài thơ nổi tiếng trong cuốn *Manyoshu* (Một vạn chiếc lá), tuyển tập thơ xưa nhất của Nhật. Một ngôi đền Thần đạo nhỏ được cất lên để tưởng niệm nàng vẫn còn được mọi người thờ cúng.⁶⁰

Tegona nổi tiếng vì sắc đẹp của nàng và có rất nhiều người theo đuổi. Trong số đó, có hai người đặc biệt đấu với nhau dữ dội mong giành tình yêu của nàng. Tuy nhiên, đối mặt với cuộc tranh chấp nóng bỏng của họ, Tegona ngày càng thấy khó chọn lựa cho hôn nhân của mình và cuối cùng nàng tự kết liễu cuộc đời mà không cho biết mình sẽ chọn ai. Hai kẻ theo đuổi, tuy vẫn còn ganh tức nhau, cả hai vội vàng bỏ của chạy lấy người.

Điều quan trọng ở đây là lý do chọn cái chết của Tegona. Không phải nàng không thể quyết định giữa hai người đàn ông, hay vì nàng đã chọn trong lòng mình mà không thể nói ra lời. Đúng hơn, nàng chọn cái chết là bởi nàng quá khiêm nhường, không thể cho phép bản thân mình nhấn tâm để bị lôi kéo vào cuộc tranh chấp của họ. Ta có thể hình dung rõ ràng rằng, chính vì sự thuần khiết của động cơ ấy mà Tegona làm xúc động lòng người một cách mạnh mẽ như thế, và câu chuyện của nàng đã lưu truyền qua bao thế hệ người Nhật.

Sau khi đã thảo luận về các cách thức phòng ngừa sự phân tách xảy ra trong những con người, giờ đây tôi muốn quay sang phân tích bản thân sự phân tách đó. Trong một nghiên cứu có giá trị khởi phát dựa trên những phát hiện của hiện tượng luận, nhà tâm thần học Hà Lan J. H. Van den Berg nêu lên rằng hiện tượng cái tự ngã bị chia cắt chỉ được các nhà chuyên môn đề cập tới vào thế kỷ

19.⁶¹ Mặc dù phân tích của Van den Berg chủ yếu là về nhân cách kép mắc chứng hysteria, luận điểm của ông cũng hữu ích cho việc xem xét chứng tâm thần phân liệt hoang tưởng. Van den Berg cũng lưu ý rằng hiện tượng thôi miên đã được khám phá ra từ cuối thế kỷ 18, và đề tài nhân cách kép xuất hiện lần đầu tiên trong văn chương vào cùng lúc, như thể tâm thân học và văn chương đồng thời chuyển động theo cùng hướng.

Cuốn tiểu thuyết nổi tiếng nhất nói về nhân cách kép, *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (Trường hợp lạ lùng của Bs. Jekyll và Ông Hyde) của Robert Louis Stevenson, được xuất bản năm 1866. Cuốn *The Double* (Bản sao) của Dostoyevsky miêu tả hiện tượng tâm thần gần với tâm thần phân liệt hoang tưởng, được xuất bản năm 1846. Vì sao hiện tượng các nhân cách bị phân tách được tập trung chú ý ở giai đoạn ấy? Có thể nói vắn tắt rằng, mọi phương sách khác nhau được cho là có thể phòng tránh xảy ra những sự phân tách trong xã hội cuối cùng đã mất tác dụng. Kết quả là *tatemaie* và *honne* rơi vào xung đột kịch liệt, và không còn có khả năng chung sống, buộc các nhân cách phải phân tách.

Van den Berg giải thích điều ấy từ quan điểm lịch sử xã hội văn hóa phương Tây. Những thay đổi về xã hội và văn hóa của giai đoạn ấy, đưa đến kết quả là cuộc Cách mạng Pháp, gặm mòn rồi phá hủy trật tự truyền thống. Các mối quan hệ giai cấp, cho đến lúc ấy đã phân biệt mọi người với nhau và liên kết họ với nhau, đã trở nên mơ hồ, khiến cho các quan hệ giữa người với người càng thêm phức tạp. Việc người ta ghét tính phức tạp ấy và tìm cách thoát vào trong những quan hệ đơn giản giữa người với người đưa đến sự thời thượng của phép thôi miên trong giai đoạn ấy ở phương Tây. Van

den Berg còn nêu lên rằng, việc xuất bản cuốn *Principles of Psychology* (Nguyên lý tâm lý học) vào năm 1890, trong đó James lập luận bênh vực sự tồn tại của nhiều cái tự ngã xã hội, là bằng chứng cho thấy những tồn tại phức tạp của con người cuối cùng đã được thừa nhận một cách rộng rãi vào thời này.

Điều thú vị là Freud cũng lên sân khấu vào thời kỳ này, đặt việc nghiên cứu của mình trên cơ sở các nghiên cứu lâm sàng bệnh hysteria. Công trình của Freud sẽ bao trùm nửa thế kỷ và thay đổi mạnh mẽ sự hiểu biết của chúng ta về tâm lý con người, nhưng lúc đầu, giống như các học giả khác, Freud chấp nhận ý thức kếp trong bệnh hysteria ở giá trị bề mặt. Tuy nhiên, từ rất sớm, ông đã phản đối diễn giải của Pierre Janet coi sự phân tách của nhân cách như kết quả của sự yếu đuối tâm thần bẩm sinh, và ông tìm cách hiểu nó bằng cách liên hệ nó với những xung đột tâm lý. Chính từ cố gắng ấy mà Freud phát triển khái niệm vô thức độc nhất vô nhị của ông. Với Freud, vô thức là một kiểu công thức trong đó các dục vọng và thôi thúc bản năng bị đẩy lui khỏi ý thức tiếp tục tồn tại, và ông diễn giải các triệu chứng của bệnh hysteria và các bệnh tâm thần khác như những biểu hiện trong một hình thức thay đổi của các dục vọng và thôi thúc vô thức đã bị đẩy lui theo cách ấy.⁶²

Điều nên lưu ý ở đây là, cứ theo cách diễn giải ấy, ngay cả khi nhân cách thoát nhìn thấy là bị phân tách, thì sự thống nhất trong cốt tuỷ của nhân cách thực ra vẫn được bảo toàn vì sự đẩy lui sẽ xảy ra để duy trì nhân cách. Những xung đột tâm lý nổi lên chính là vì sự thống nhất của nhân cách phải được bảo toàn. Nói theo cách của van den Berg, không phải không thể nói rằng Freud, với khái niệm xung đột tâm lý, đã nhốt chặt hiện tượng cực kỳ nguy hiểm -

cái tự ngã bị chia cắt hay sự tồn tại đa bội của con người - bên trong cái vô thức. Một cách vô thức, dường như thế, mặc dù không theo nghĩa của khái niệm phân tâm học, Freud đã sử dụng khái niệm cái vô thức của riêng ông để đưa những sự phân tách của nhân cách vào vấn đề những biểu hiện bên ngoài. Heinz Hartmann, một trong các môn đồ của Freud, cũng có quan sát tương tự về câu hỏi có tính giả thuyết: vì sao phân tâm học lại xuất hiện ở phương Tây trong thời hiện đại?

Rõ ràng là ở một số thời điểm của lịch sử, cái tự ngã không còn hòa hợp với môi trường của nó, đặc biệt với cái mà chính nó đã tạo ra: những phương cách và mục tiêu của đời sống mất đi mối liên hệ trật tự, và cái tự ngã bèn tìm cách thực hiện chức năng tổ chức của nó bằng cách gia tăng sự thấu thị vào thế giới nội tại.[63](#)

Vậy là, theo Hartmann, phân tâm học là một nỗ lực duy trì sự thống nhất tâm lý trong một thế giới thay đổi dữ dội bằng cách gia tăng sự thấu thị vào thế giới nội tại. Tuy nhiên, vấn đề ở đây là liệu nỗ lực ấy thực tế có thành công hay không, câu trả lời của tôi là có và không. Ở mặt tích cực, tôi cho rằng ta có thể ghi nhận phân tâm học đã nhận dạng một cách khá chuẩn xác cái gì làm chúng ta phiền muộn ngày hôm nay, và giải pháp mà nó đưa ra để xử lý nỗi phiền muộn ấy còn hữu hiệu đến một mức nhất định. Chẳng hạn nhà xã hội học Phillip Rieff đã viết về phân tâm học rằng nó là “một phương pháp khác để học cách chịu đựng nỗi cô đơn do văn hóa sinh ra”. Trong một chương tiếp theo, mang một tiêu đề thú vị là “Sự bần

cùng hóa của văn hóa phương Tây”, ông còn nêu lên rằng “sự khoan dung của những hàm hồ là chìa khoá mở ra cái mà Freud coi là khó khăn nhất trong mọi thành tựu của cá nhân: một tính cách thực sự ổn định trong một thời đại bất ổn.”⁶⁴

Tuy nhiên, xem xét kỹ hơn, điều này đòi hỏi rất nhiều ở cá nhân. Chỉ có một số người rất hạn chế có thể thực sự làm được điều ấy. Một lý do dễ tin như thế là khoảng cách giữa cái vô thức của Freud với thực tại hôm nay nhanh chóng trở nên thu hẹp lại. Cái vô thức là cái vô thức chính bởi thực tại đứng ở phía đối lập với nó. Và vì lý do ấy, nếu cái vô thức và thực tại sáp lại quá gần nhau, ta sẽ mất chỗ đứng để ta có thể đối mặt với cái vô thức đúng là cái vô thức. Như Rieff nêu lên, ta vẫn còn ổn chừng nào ta trải nghiệm sự cô đơn, nhưng thật khủng khiếp khi mà ta không còn có thể trải nghiệm sự cô đơn và không còn có thể phân biệt thực tại và cái vô thức, ta sẽ trở nên chìm ngập trong hoàn cảnh xung quanh. Để làm rõ hơn điểm này, hãy xem xét định nghĩa về cái vô thức của Freud:

Hạt nhân của cái *Ucs* (vô thức) bao gồm các đại diện bản năng đang tìm cách trút những tâm lực (cathexis) của chúng; nghĩa là nó bao gồm những thôi thúc của ước vọng. Những thôi thúc bản năng ấy phối kết với nhau, tồn tại sát cánh mà không chịu ảnh hưởng của nhau, và được miễn trừ khỏi mâu thuẫn lẫn nhau...

Trong hệ thống ấy không có phủ định, không có hoài nghi, không có các mức độ của sự chắc chắn...

Sự tiến triển của hệ thống *Ucs* là phi thời, nghĩa là chúng không được sắp xếp theo thời gian, không bị thay đổi vì thời

gian qua đi; chúng không có sự tham chiếu gì hết với thời gian...

Tiến trình của cái *Ucs* coi rất nhẹ thực tại. Chúng thuộc về nguyên lý khoái lạc...

Tóm lại: miễn trừ khỏi mâu thuẫn hồ tương, tiến trình nguyên sơ (tính linh động của những tâm lực), *tính phi thời*, và *sự thay thế cái bên ngoài bằng thực tại tâm lý* - đó là những đặc trưng mà ta có thể trông đợi tìm thấy trong các tiến trình thuộc về hệ thống *Ucs*.[65](#)

Từ đó ta thấy rõ Freud đặt cái vô thức ở cực đối lập với thực tại. Nhưng những hiện tượng nổi bật nhất trong thực tại đương thời của chúng ta là gì? Chẳng phải rõ ràng trước mắt mọi người đó đúng là cái mà Freud miêu tả như các đặc trưng của cái vô thức hay sao? Sự thoả mãn dục vọng, cho dù lố lãng, đang diễn ra không gặp sự chống đối. Chúng ta hết sức tránh những gì đòi hỏi thời gian và cố gắng - càng nhanh càng tốt. Sống bận rộn từ lúc này sang lúc khác, người ta gần như không hề xem xét ý nghĩa của sự sống của con người, ý nghĩa vượt qua cá nhân và tiếp tục từ quá khứ đến hiện tại và tương lai. Nói gọn, khuynh hướng đang hướng về chủ nghĩa cá nhân. Nhưng mặc dù vậy, hay đúng hơn là bởi vậy, cá nhân trở nên chỉ còn là cái răng cưa trong cỗ máy, một số không thể bị thay thế bất cứ lúc nào. Chúng ta mất đi cái nhìn về con người - cái cá nhân không thể nào thay thế. Tất nhiên, có lẽ không thể lập luận rằng khuynh hướng trên đã xuất hiện lần đầu tiên trong thế giới hiện đại. Tuy nhiên, ít ra thì cũng đúng là nó đã tiến lên hàng đầu trong thời đại chúng ta.

Trong cuốn *Hitler in Our Selves* (Hitler trong tự ngã của chúng ta) chẳng hạn, Max Picard lập luận rằng, chính kiểu đặc tính xã hội ấy trong thế giới hiện đại đã làm cho Hitler có thể xuất hiện: “Chỉ có trong một thế giới hoàn toàn gián đoạn, một con số không như Hitler mới có thể trở thành Fuehrer (Lãnh tụ), bởi vì chỉ có ở nơi mọi thứ đều rời rạc, sự so sánh mới bị vứt bỏ.”⁶⁶

Như tựa đề cuốn sách đã gợi ra, sự miêu tả cay đắng của Picard về thiên tài của Hitler cũng là lời lên án xã hội hiện đại:

Hơn bất kỳ ai khác, Hitler biết rằng vào ngày này và thời này, sự vĩnh cửu và sự tiến hóa trong lòng thời gian không còn tồn tại; ông ta hành động đặc biệt với cái tức thời, theo cách để con người không kịp phân biệt thiện và ác.⁶⁷

Tất cả những điều đó đều gần gũi sự miêu tả cái vô thức của Freud. Nhưng tất nhiên, khó mà tin rằng Picard chịu ảnh hưởng của Freud khi viết những dòng trên. Có lẽ điều đáng tin hơn là, mặc dù chính ông không nhận ra, Freud đã, bị ảnh hưởng bởi những điều kiện hiện đại tương tự mà Picard đã cảm nhận, khi ông định nghĩa khái niệm cái vô thức.

Tôi tin rằng phác họa gần với thực tại bên ngoài và khái niệm cái vô thức trên đây đã vận hành một cách tinh tế trong sự chuyển đổi trọng tâm có thể quan sát được ở lý thuyết phân tâm học gần đây. Trong khi tôi không có ý nói rằng, những lý thuyết trước bàn về các xu hướng bản năng và sự đẩy lui chúng đã bị gạt bỏ, thì đúng là sự thảo luận gần đây đã tập trung vào những quan hệ với khách thể

(object relations) của cá nhân, và những sự phân tách xảy ra trong lòng chúng.

Trong tiếng Nhật, từ *taisho* (object) thường gọi lên cái gì không thuộc con người, nhưng ở đây tất nhiên nó nói đến con người. Từ tiếng Anh có gốc là tiếng Latin, và giống như từ *mono* trong tiếng Nhật, có thể sử dụng để nói cả về con người và các thực thể vật lý. Hơn thế nữa, trong phân tâm học, khái niệm sự phân tách không nhằm nói đến thế giới thực bên ngoài mà đến tình trạng tinh thần bên trong của cá nhân. Tuy nhiên, ta không thể không ghi nhận rằng, các điều kiện xã hội và văn hóa của thế giới hiện đại, vốn chỉ có thể miêu tả là bị phân tách, được phản ánh rõ rệt trong bối cảnh phân tâm học cũng đã đi đến chỗ bàn trực tiếp về những sự phân tách trong nhân cách.

Ở đây tôi cần giải thích ngắn gọn cái gì gọi là sự phân tách trong những phát triển gần đây của phân tâm học. Thuật ngữ không nhằm đến tổng các hiện tượng phân tách trong nhân cách được coi là rõ ràng mang tính bệnh lý và ai cũng thấy được, như nhân cách kép hysteria hay tâm thần phân liệt. Đúng hơn, nói đến phân tách là nói cái mà ta có thể cảm nhận khi quan sát tâm lý con người một cách vi mô hơn. Tất nhiên, sự phân tách ấy xảy ra trong những điều kiện tâm thần bệnh lý thì có thể cảm nhận rõ hơn, nhưng nó cũng có thể xảy ra trong cái nhìn thấy ngay - những điều kiện thông thường.

Nhằm giải thích điểm này, tôi muốn trở lại cuốn *Botchan* của Soseki. Điều đặc trưng của các mối quan hệ với mọi người của Botchan là anh ta chia ngay mọi người thành “người tốt” và “kẻ xấu”. Tuy nhiên, như ta đã thấy trong trường hợp Yamaarasshi, ngay cả khi một ai đó đã được dán nhãn “người tốt”, không thể nói khi nào

cái nhãn ấy sẽ thay đổi thành cực ngược lại. Và điều ấy lại chẳng liên quan mấy đến bản thân những người trở thành “người tốt” hay “kẻ xấu” tùy thuộc vào cái gì là thuận với Botchan. Botchan tin rằng mình luôn luôn nhất quán, nhưng nhìn từ bên ngoài, thì cuối cùng bản thân anh ta cũng thay đổi “như mắt mèo đảo qua đảo lại”.

Để giải thích điều ấy một cách cụ thể hơn, những khi Botchan cảm thấy vui vì được phép *amaeru* từ người khác - nghĩa là khi anh ta được nuông chiều - và những khi anh cảm thấy buồn vì không được phép *amaeru*, không thống nhất trong một cái tự ngã đơn nhất, và anh trách cứ người khác gây ra cho mình những tình cảm ấy. Việc anh ta đặt cho mọi đồng nghiệp của mình những hỗn danh cho thấy những quan hệ của anh với người khác có phần là quan hệ khách thể dựa trên một cái tự ngã bị phân tách, hơn là những quan hệ chín chắn dựa trên sự nhận biết rằng người khác và bản thân mình là những nhân cách độc lập. Và như vậy, chẳng có gì bất ngờ khi những quan hệ ấy không lâu bền. Ở phần trước, tôi đã lấy Botchan làm thí dụ về một con người hoàn toàn là *honne*, và ở đây phải lưu ý rằng, nhân cách của anh ta không được thống nhất bởi sự khẳng khẳng bám lấy *honne* mà trái lại bị phân tách ra từng mảnh bởi sự khẳng khẳng ấy.⁶⁸

Như tôi đã chỉ ra ở trên, khái niệm phân tách trong phân tâm học nhằm nói đến cá nhân. Nhưng tôi phải nhấn mạnh rằng, cái đặc trưng của thời hiện đại là việc kiểu phân tách ấy được một số lớn người - nếu không phải là phần lớn mọi người - chia sẻ. Và như Max Picard nêu lên, điều quan trọng trong thời hiện đại là việc điều kiện này cực kỳ thuận tiện cho bất kỳ ai nắm lấy con tim khối óc người khác, giống như Botchan, mặc dù ghét Redshirt đến đâu, đã

bị hấn quay như chong chóng. Bởi vì cái tự ngã của anh đã bị phân tách thành nhiều mảnh, anh không nhận ra các mâu thuẫn như chúng vốn là, và không có khả năng phân biệt cái gì là thật cái gì là dối trá, nên anh dễ dàng bị rơi vào tròng vì lời tuyên truyền của Redshirt.

Ta có thể gọi cái đó là “tư duy bị phân tách” (split-thinking) và đó cũng chính là cái “tư duy kép” (doublethink) của Orwell trong cuốn 1984.

Biết và không biết, ý thức về sự trung thực hoàn chỉnh trong khi cẩn thận nói những lời dối trá được dựng lên, ủng hộ đồng thời hai ý kiến loại bỏ nhau, biết rằng chúng mâu thuẫn và tin cả hai, sử dụng logic chống lại logic, chối bỏ đạo đức trong khi tuyên bố là mình có đạo đức, tin rằng dân chủ là bất khả hữu và rằng đảng là người bảo hộ dân chủ, quên bất cứ điều gì cần quên, rồi lôi nó trở về ký ức vào lúc cần đến nó, và rồi lại mau chóng quên nó: và trên tất cả, áp dụng cùng tiến trình ấy vào bản thân tiến trình. Đó là sự tinh vi tối hậu: khơi gợi vô thức một cách ý thức, và rồi, một lần nữa, trở nên vô ý thức về động tác thôi miên mà mình vừa trình diễn. Thậm chí hiểu rằng từ "tư duy kép" bao hàm cả việc sử dụng tư duy kép.[69](#)

Tư duy kép của Orwell xảy ra trong bối cảnh kiểm soát của một hệ thống chính trị toàn trị, và chẳng có gì lạ khi kiểu tư duy ấy xuất hiện lan tràn trong xã hội ngày nay, không liên quan gì đến bất kỳ kiểu hệ thống chính trị đặc biệt nào. Tôi thấy việc cái nhìn bi quan

của Orwell về cuốn *1984* quá gần với thực tại đương thời và với hiện tượng lan tràn những cá nhân bị phân tách thành nhiều mảnh, là một điểm cực kỳ xấu.

Phần ba Ý nghĩa của các bí mật

CHƯƠNG

7

TÂM TRÍ VÀ CÁC BÍ MẬT

Giờ đây tôi muốn quay trở lại điểm xuất phát để đặt vấn đề *omote* và *ura* từ một góc độ hơi khác. Đầu tiên, do chính tính chất của nó, *kokoro* (tâm trí, con tim, tính chủ quan, cố ý) không nhìn thấy được. Bởi thế, nói rằng người ta có một *omote* và một *ura* và rằng *ura* được che giấu đằng sau *omote* thì cốt yếu cũng là nói rằng người ta có những bí mật (*himitsu*). Bạn đọc có thể nghĩ rất đúng rằng tôi đã chẳng nói được gì mấy khi đưa ra nhận xét trên, nhưng điều tôi muốn nhấn mạnh ở đây là: người ta thường nói *kokoro* được biểu đạt bằng ngôn từ và hành động, nhưng điều đó không có nghĩa là bản thân *kokoro* đã được nhìn thấy hay nghe thấy. Một người có thể đọc được *kokoro* của người khác thông qua ngôn từ và hành động của người này chính là bởi người kia cũng có một *kokoro*. Bởi thế, bản thân *kokoro* cứ bị che giấu.

Sự tồn tại của tính đạo đức giả và sự lừa gạt, trong đó ngôn từ và hành động dường như biểu đạt *kokoro* nhưng thực ra xuyên tạc nó, là khả hữu, bởi vì điều trên là sự thật. Tất nhiên, nếu đối tượng của đạo đức giả hay lừa gạt là người đủ tinh khôn thì người ấy có thể nhìn thấu gan ruột kẻ giả hình. Như vậy, việc *kokoro* được che giấu không phải là điều làm cho tính đạo đức giả và sự lừa gạt thành ra xấu xa. Đúng hơn, sự thật là người ta đã giả vờ như có cái gì đó vốn

không có trong *kokoro* của mình. Hơn thế nữa, thường không có gì sai khi đặt một cái nhìn nghi ngờ vào bất kỳ tình huống nào trong đó chứa đựng một động cơ ngấm ngầm khi người đó trưng ra trước người khác cái *kokoro* của mình, cho dù người đó không có ý định lừa gạt một cách có ý thức. Chắc chắn người ta phải nói và làm những gì người ta tin là đúng và thích hợp. Nhưng ngay cả như thế, người ta phải chú ý đến tính chất bí mật ngấm ngầm hiện diện trong *kokoro*.

Ở đây, có lẽ tôi nên nói một câu về việc mình đã sử dụng từ bí mật, bất chấp nội hàm thường là bất lợi của nó. Người Nhật đôi khi nói rằng, cái gì đó “có mùi bí mật”. Rất thông thường, câu này nói về cái gì đó không tốt vì một lẽ nào đó - cái gì đó mà người ta sợ lộ ra công khai, nhưng tính chất thật sự của nó mà ta cảm thấy cuối cùng sẽ bị phơi trần. Tất nhiên khi ta nói về những bí mật của tự nhiên, hay bí mật của đời sống, hay bí mật của sự quyến rũ của một con người, nội hàm của nó không hề xấu; tuy vậy, ngay cả trong những trường hợp trên, nó chứa đựng ý ngấm ngầm rằng, những bí mật ấy là một thách thức đối với tinh thần của con người, và có sự trông đợi màn bí mật cuối cùng phải được vén lên.

Những nội hàm trên có nguồn gốc tương đối gần đây. Chắc chắn chúng không tồn tại trong quá khứ xa xôi. *Himitsu*, từ Nhật chỉ “secret - bí mật” có gốc là một thuật ngữ Phật giáo chỉ giáo thuyết quá sâu xa không dễ bộc lộ cho con người. Trong nghĩa hiện đại của nó, từ *shinpi* (mystery - sự huyền bí) chứa cùng một chữ Trung văn với *himitsu*, cũng có thể gọi lên cái gì đó mơ hồ. Nhưng cả từ ấy ban đầu cũng nói về những điều không thể hiểu được với trí tuệ con người; nghĩa là, “những bí mật của thần thánh”.

Như vậy, khuynh hướng nghĩ về các bí mật như cái gì đó không nên tồn tại, và cuối cùng là cái gì đó không được tồn tại, là một hiện tượng của thời hiện đại. Có lý do để tin rằng, khuynh hướng ấy thoát đầu đã xuất hiện ở thế kỷ 19. Có nhiều sự thực chỉ ra điều ấy, nhưng ở đây tôi sẽ chỉ nhắc đến một, là việc xuất bản cuốn *The Essence of Christianity* (Bản chất của đạo Ki tô) của Feuerbach vào năm 1841.⁷⁰ Ngó qua bảng mục lục, ta thấy một danh sách dài các tựa đề chứa từ “bí mật”: Bí mật của Thượng đế khổ đau; Bí mật của Chúa ba ngôi; Bí mật của chủ nghĩa thần bí hay của Tự nhiên trong Thượng đế; Bí mật của sự Phục sinh và của sự thụ thai thần kỳ. Nhìn cả loạt tựa đề trên, ta thấy như người ta đang lướt nhanh một cuốn sách tôn giáo. Thực tế, Feuerbach có trích dẫn một số lớn sách tôn giáo và thần học. Nhưng ông làm việc đó chỉ cốt đưa đạo Ki-tô ra khỏi “cốt cách giả tạo hay thần học của tôn giáo” và khôi phục nó vào địa hạt của “nhân chủng học chân chính”, và ông vận dụng hết khả năng của mình cho cố gắng ấy. Ông tìm cách chứng minh rằng, các học thuyết Ki-tô giáo không phải là những bí mật vượt trên trí tuệ con người, mà trong mọi trường hợp đều cực kỳ tự nhiên và có tính người. Nếu chúng là tự nhiên và có tính người, thì chúng không còn là bí mật nữa. Đó là tiền đề cốt yếu của Feuerbach, và là chỉ dẫn từ sớm cho sự ghét bỏ của loài người hiện đại đối với bất cứ gì vượt lên trên trí tuệ của mình. Thật vậy, con người trong thời hiện đại tin rằng không thể có cái gì vượt lên trên trí tuệ con người. Chúng ta bị dồn đến chỗ - bị buộc phải - làm rõ bất cứ điều gì, mọi điều, được bảo là “bí mật”. Tôi tin rằng, xuất phát từ chỗ đó mà tinh thần hiện đại ra đời, một tinh thần của con người có chiều hướng không để ý tới *kokoro* bị che giấu.

Trái ngược với tinh thần hiện đại ấy, mọi lời dạy cổ xưa có chung một niềm tin rằng lòng người (*kokoro*) là bí mật bởi chính tính chất của nó, và rằng nó phải được giữ bí mật. Trong *The Analects of Confucious* (Luận ngữ của Khổng Tử) chẳng hạn, ta tìm thấy câu này: “Lời nói hoa mỹ và thái độ xu nịnh ít khi đi với đạo hạnh.” Vậy là, Khổng Tử (khoảng 551- khoảng 479 TCN) lập luận rằng, khi lòng người được phơi bày trong những lời khôn ngoan hay trong sự phỉnh phờ, thì tấm lòng chân thật, *kokoro* thật, thường vắng mặt.

Jesus cũng nói về sự quan trọng của các bí mật, và đặc biệt cần lưu ý ông nhấn mạnh rằng Thượng đế giấu mình trong một nơi chốn bí mật.

Hãy cẩn trọng đừng phơi bày tôn giáo của con ra trước mọi người; nếu con làm vậy, chẳng có phần thưởng nào chờ đợi con ở ngôi nhà của Cha con trên thiên giới.

Vậy thì, khi con làm một việc thiện, con đừng loan báo rùm beng, như những kẻ đạo đức giả vẫn làm trong thánh đường và trên đường phố nhằm được mọi người hâm mộ. Ta bảo con điều này: họ đã nhận được phần thưởng của họ rồi đó. Không; khi con làm một việc thiện, đừng cho bàn tay trái của con biết việc mà bàn tay phải của con làm; việc thiện của con phải được giữ bí mật, và Cha của con nhìn thấy việc con làm trong bí mật sẽ ban thưởng cho con.

Lại nữa, khi con cầu nguyện, đừng *giống* như bọn đạo đức giả; họ thích đứng trong thánh đường hay góc phố mà đọc kinh cho mọi người nhìn thấy. Ta bảo con điều này: họ đã có được phần thưởng của họ rồi đó. Nhưng khi con cầu

nguyện, con hãy tự mình đi vào trong một căn phòng, đóng cửa lại, và cầu nguyện Cha của con, Người đang ở đó trong một nơi chốn bí mật; và Cha của con nhìn thấy điều gì là bí mật sẽ ban thưởng cho con.⁷¹

Sự nhấn mạnh tầm quan trọng của các bí mật như thế không hạn chế trong các nhà tư tưởng được xác định một cách hẹp hòi là sùng đạo hay đạo hạnh. Trong những lời tuyên bố nổi tiếng nhất của Zeami về kịch No, có đoạn sau:

Hãy biết đến bông hoa được giấu kín. "Cái được giấu kín là hoa. Cái không được giấu kín không thể là hoa." Hãy biết rằng sự phân biệt kia là hoa, và trong mọi bông hoa thì bông hoa này là quan trọng nhất. Từ lúc ban đầu, các nhà hát tương ứng trong các đường lối và nghệ thuật khác nhau đều gọi mọi thứ liên quan đến môn đồ của họ là những bí mật, chính là vì tác phẩm lớn được tạo nên bằng cách làm cho những thứ đó trở thành bí mật.⁷²

Một số người có thể thấy điều này là đáng ngờ, tự hỏi vì sao trên đời này việc giữ bí mật những cái nọ lại quan trọng thế. Một số người thậm chí có thể khó chịu, cảm thấy điều đó có mùi thần bí nhà nghề - mùi của những bí mật ban bố đặc quyền chỉ vì bí mật. Như để trả lời những nghi hoặc ấy, Zeami viết tiếp:

Tuy nhiên, nếu điều mà những nhà hát nọ gọi là bí mật được phát lộ, chúng sẽ chẳng có gì là ghê gớm. Nhưng những ai bảo rằng, chúng chẳng có gì ghê gớm, có thể nói như vậy chính là bởi họ chưa hiểu được vấn đề các bí mật.[73](#)

Với Zeami, các bí mật không tồn tại bởi vì những điều người ta làm cho thành bí mật chẳng có gì quan trọng. Mà chính bản thân việc làm cho điều gì đó thành bí mật mới là quan trọng.

Về chuyện này, tôi muốn nêu một tập quán của người Nhật, gần như không còn tồn tại đến hôm nay, nhưng đã từng làm ví dụ cho sự nhạy cảm có một không hai. Trong cách thức tặng quà truyền thống, món quà trước tiên được gói giấy cẩn thận rồi gói ấy lại được bọc trong một *furoshiki*.[74](#) Tất nhiên, thói quen bọc quà không hề là riêng của Nhật Bản. Điều độc đáo là lời chào mừng và những khía cạnh xã giao khác đi với tập quán gói quà. Người tặng quà sẽ nói: “Thật tình đây chỉ là tượng trưng thôi mà”, hay “Chẳng có gì đặc biệt, nhưng (xin vui lòng nhận cho)” mà không nói rõ trong bọc là cái gì. Người nhận quà sẽ nói: “Vì ông đã hết lòng (*kokoro*) với tôi...” Người nhận quà sẽ không bao giờ hỏi đó là cái gì. Cũng không mở quà trước mặt vị khách đã tặng nó.

Tôi nhớ là khi còn nhỏ tôi đã cực kỳ bực mình vì cái tập quán ấy. Một vị khách đến mang theo món quà, nhưng tôi không được phép mở quà cho đến khi vị ấy đi khỏi. Điều ấy luôn khiến cho có vẻ như các vị khách chẳng bao giờ ra về hết, mà phải chờ đến lúc họ về tôi mới được phép nhìn xem bên trong là cái gì. Khi tôi đến Hoa Kỳ ít

lâu sau chiến tranh, tôi ngạc nhiên thấy người Mỹ mở quà ngay lúc nhận. Điều ấy với tôi rõ ràng là hợp lý hơn.

Tuy nhiên sau này, tôi bắt đầu cảm thấy rằng tập quán trên có cái hay khiến nó khó bị vứt bỏ. Món quà tặng là món quà của tấm lòng. Đồ đem tặng bản thân nó chỉ là một dấu hiệu. Bởi thế, đúng như trái tim được bọc trong lồng ngực, quà tặng cũng phải được bọc lại. Và bởi điều đó là thật, mở quà ngay lúc nhận là vô cảm, một động tác thiếu *kokoro*, và thậm chí còn cho cảm tưởng là mình không nhận món quà như một biểu tượng của tình cảm của người cho, mà chỉ để mắt tới bản thân đồ vật. Tập quán đẹp đẽ ấy - không mở quà tặng ngay tức thời - đã gần như mất hẳn, và tôi cho rằng có thể nói đó là kết quả của tinh thần thời đại, một thời đại không đặt giá trị vào bất cứ cái gì được giấu kín.

Hãy xem xét những phát biểu của Friedrich Nietzsche, người đã dám đấu tranh chống lại tinh thần của thời đại mình, nhưng chính ông lại bị hủy hoại trong cuộc đấu tranh ấy:

Mọi thứ sâu xa đều thích mặt nạ... Mọi tinh thần sâu sa đều cần mặt nạ: hơn nữa, xung quanh mọi tinh thần sâu xa có một chiếc mặt nạ tiếp tục mọc lên?^{[75](#)}

Những lời trên bao giờ cũng khiến tôi nhớ đến câu châm ngôn của người Đức: Dòng nước lặng thì chảy sâu. Rõ ràng là Nietzsche phản ứng mạnh mẽ chống lại sự ồn ã của thời đại mình, chống lại cái tinh thần coi đạo lý Ki-tô là hiển nhiên, thật vậy, là hiển nhiên tự nó. Thất vọng vì một chủ nghĩa hiện đại đã mất đi ý nghĩa của bí mật và rơi vào suy đồi, ông tìm mọi cách đem đến cho thời đại của mình

một tính tâm linh sâu xa hơn để thay thế nó, nhưng cuối cùng chính ông là người bị đánh bại.

Nếu chính Nietzsche, với tư cách triết gia, cảm nhận rằng xã hội phương Tây hiện đại thiếu mất những bí mật thực sự, thì chính Freud, với tư cách một thầy thuốc, là người đầu tiên chẩn đoán người bị đau một căn bệnh của tâm (*kokoro*) như một kẻ đã đánh mất những bí mật của mình. Chắc chắn là bản thân Freud không sử dụng từ này theo nghĩa trên. Tuy nhiên, dựa theo lý thuyết của Freud, bệnh tâm thần xảy ra bởi vì điều cần có mặt trong ý thức đã không có. Về cốt yếu, như vậy là nói rằng người mắc bệnh tâm thần đã trở nên không còn khả năng nhìn thấy cái điều, do chính tính chất của nó, phải có mặt trong lòng mình. Nói cách khác, họ đã mất đi sức nhìn đối với những bí mật của chính mình.

Bản thân Freud diễn giải từ “bí mật” với tất cả các sắc thái của nó và, giống như hầu hết các nhà khoa học lừng danh, ông muốn trở thành một trong những người khám phá các bí mật được giấu kín của tự nhiên. Trong cuốn tiểu sử Freud, Ernest Jones miêu tả một cuộc đàm thoại của hai người vào ngày 12 tháng 6 năm 1900:

Khi tôi đưa ra những nhận xét rõ ràng về một tấm bảng, tôi không biết rằng nhiều năm trước Freud đã hỏi đùa [Wilhem] Flies trong một bức thư rằng liệu ông ta có nghĩ là nên có một tấm bảng bằng đá hoa đặt tại chỗ, mang dòng chữ: “Ở đây bí mật của các giấc mơ đã được phát lộ cho bác sĩ Sigm. Freud vào ngày 24 tháng 7 năm 1885.”[76](#)

Freud đã cố ý khám phá các bí mật của tâm lý con người, và tin rằng mình đã khám phá ra đầu mối của những bí mật ấy trong các giấc mơ, đến nỗi rõ ràng là ông không cảm nhận được rằng các bí mật là không thể thiếu cho tâm lý con người. Thật trớ trêu, đó lại chính là điều lý thuyết của ông gợi lên.

Tiếp theo, tôi muốn nhìn vào những khía cạnh khác nhau của bệnh tâm thần từ quan điểm về các bí mật. Những người nhìn chung được gọi là bệnh nhân tâm thần có khuynh hướng đi tìm những “nguyên do” khác nhau cho điều làm họ loạn trí, để trách cứ điều gì đó ở ngoài mình đã gây ra vấn đề của mình. Tuy nhiên, ta có thể miêu tả điều kiện của họ khi nói rằng ngay cả khi họ không nhận biết rằng mình có những bí mật, họ có nhiều bí mật mà họ không nắm được. Trái lại, có những người khác hình như nói rằng họ chẳng có bí mật gì hết. Họ không còn những nguồn cung cấp bí mật cho họ nữa. Họ lâm vào tình trạng bất an, có thể thôi. Thế thì vô phương. Lại còn những người rơi vào tình cảnh hoảng loạn như thể họ bị tước hết bí mật của mình. Họ cảm thấy bị phơi trần, bất lực. Theo cách ấy, ta có thể hiểu được những khía cạnh khác nhau của bệnh tâm thần khi liên hệ chúng tới thực tế là những người này không có khả năng có các bí mật. Để giúp họ, cần thiết phải bắt đầu từ chỗ ta có thể làm cho họ trở nên tự ý thức về thực tế đó.

Người chữa bệnh, thay vì tìm cách khám phá bí mật của người bệnh, phải trước tiên khuyến khích người bệnh tâm thần ngẫm nghĩ về hoàn cảnh riêng của mình. Mọi trường hợp đều khác nhau, nhưng tựu trung đó là chuyện hướng dẫn họ nhận biết rằng, các vấn đề của họ liên quan đến tính chất của những bí mật trong tâm trí họ, cái mà họ đã không nhận ra trước đó. Vậy nên, ta có thể nói rằng họ

chỉ được giải phóng khỏi chứng bệnh trong tâm khi mà họ có thể cảm thấy an toàn và có được những bí mật của riêng mình.

Tóm lại, điều kiện lý tưởng của tâm trí - điều kiện gốc của sức khỏe tâm trí — là điều kiện trong đó ta cảm thấy thoải mái với việc có các bí mật. Để khỏi bị hiểu lầm, tôi phải chỉ rõ rằng điều đó chẳng liên quan gì đến chủ nghĩa bí mật hay huyền bí. Thoải mái với các bí mật của riêng mình không có nghĩa là đóng kín chúng lại bên trong mình. Chúng ta truyền thông những gì cần thiết cho những người khác. Nếu ta có sức khỏe tâm trí tốt, chúng ta sẽ nhận biết là mình có những bí mật, rằng có những điều bên trong chúng ta mà chúng ta không thể chia sẻ với người khác ngay cả khi ta muốn. Hơn thế nữa, người khỏe mạnh không cảm thấy đau đớn khi có những bí mật. Chúng ta cảm thấy từ sâu xa có gì đó đáng kinh ngạc với sự có mặt của chúng, nhưng chúng ta chấp nhận chúng như một phần của món quà được là con người.

Miêu tả điều kiện của sức khỏe tâm trí chỉ với những lời như thế có thể làm cho nó có vẻ quá trừu tượng. Có thể giải thích nó một cách dễ tiếp nhận hơn. Theo tôi, cách tốt nhất là miêu tả nó như một điều kiện trong đó người ta có cái gì đó để dành dụm. Tôi cho rằng bất kỳ ai cũng có thể hiểu được điều đó. Nhưng không phải dễ giải thích tại sao “có gì đó để dành dụm” (*yutoriga aru*) lại tương ứng với điều kiện có những bí mật.

Trước hết, có cái gì đó để dành dụm có thể áp dụng không chỉ cho tâm trí mà cũng cho các đồ vật. Ở Nhật Bản chẳng hạn và đặc biệt là ở Tokyo, người ta thường ao ước một “không gian trong đó ta có thêm phòng”. Ở bất kỳ đâu mọi người đều ước có “một chút tiền để dành”. Tuy nhiên, nếu ta xem xét những thành ngữ trên kỹ hơn,

ta thấy rõ thật ra ta không nói về bản thân không gian và tiền bạc, mà về cách sử dụng chúng. Bất kể ta có được bao nhiêu không gian hay tiền bạc, nếu như các điều kiện khiến cho không thể nào sử dụng chúng, thì thực sự ta chẳng có gì mà để dành. Cũng đúng như thế nếu như cách ta có thể sử dụng chúng bị đặt định một cách khắt khe. Có cái gì đó để dành là có khả năng sử dụng nó nếu ta muốn, và không có sự hạn chế cách thức sử dụng. Có cái gì đó để dành là để ra một không gian hay số tiền có thể đem sử dụng khi rơi vào tình huống không thể lường trước.

Cũng có thể nói như thế về thời gian. Có thời gian rảnh rỗi không có nghĩa là người ta không thường xuyên bận bịu. Có những người có vẻ như có nhiều thời gian mà chẳng biết làm gì, nhưng tôi sẽ không nói rằng những người ấy có thời gian rảnh rỗi. Như trong trường hợp không gian hay tiền bạc, có thời gian rảnh rỗi là có khả năng dùng thời gian làm việc gì mình muốn. Điều này liên quan đến điều kiện của tâm trí. Nói gọn, điều tôi muốn nói ở đây là việc sử dụng cái vô dụng, và đó là điều bộc lộ cấp độ tự do nội tâm của tâm trí. Chẳng hạn như khi ta đang làm việc gì đó, tâm trí ta quay vào bất cứ cái gì ta đang làm, nhưng nếu ta có cái gì đó - thời gian hay tiền bạc - để dành, thì ta không bao giờ trở thành nô lệ của công việc. Nếu cần, ta có thể ngưng chú ý vào công việc bất cứ lúc nào. Hãy gọi đó là tinh thần của trò chơi. Tất nhiên cũng chẳng có gì để dành khi mà đem hết mình vào việc chơi. Để cho ta thực sự có cái gì đó dành dụm, ta phải duy trì một sự cân bằng tinh tế giữa vui chơi với nghiêm túc, và giữa tự do với kiềm chế.

Vấn đề là làm sao đạt được sự cân bằng ấy - làm sao đạt được điều kiện có một cái gì đó để dành. Rõ ràng đó là một điều kiện rất đáng thèm muốn, nếu không phải là trạng thái lý tưởng của tâm trí.

Nhưng làm sao để đạt được điều ấy thì không rõ ràng. Tại một hội nghị ở Salzburg năm 1979 do Liên đoàn Thế giới về Sức khỏe Tâm thần tài trợ, tôi được đề nghị giải thích khái niệm *yuton bằng* tiếng Anh, và chính ở chỗ này tôi gặp khó khăn nhiều nhất. Tôi có thể giải thích rằng đó là khả năng phân biệt cái gì là quan trọng nhất, và cái gì liên quan sâu xa đến vấn đề các giá trị, nhưng tôi đã phải kết thúc ở đây phần của mình trong cuộc thảo luận, xin được ngừng lời, lấy cớ là nếu đi xa hơn nữa, mình sẽ có nguy cơ đánh mất *yutori* của chính mình. Vào thời ấy, đó chỉ là cái cớ viện ra trong lúc bị dồn vào thế bí, nhưng sau này tôi nhận thức được rằng mình đã nói ra một điều cực kỳ quan trọng mà mình không ý thức được. Đó là, để có *yutori*, cần phải giữ bí mật cho riêng mình điều gì là quan trọng nhất. Nếu không, tự do của mình sẽ bị mất, và mình sẽ không còn khả năng tạo nên cái gì để dành khi cần đến. Không có các khoảng trống hay thời gian rỗi để lấp đầy, và người ta không còn có thể tạo ra chúng nữa.

Thành ngữ Nhật Bản cổ xưa “một chỗ trong tim để tùy thuộc vào nó” (*kokoro ni tanomu tokoro*) miêu tả cùng một điều kiện tinh thần như thế được ngụ ý trong *yutori*. Năm 1983, tôi lại nói về chủ đề *yutori* tại Hội nghị Quốc tế về các Giá trị. Tôi cũng dẫn đoạn văn của Zeami mà tôi đã trích bên trên: “Cái không được giấu kín không thể là hoa.” Và tôi kết luận bài phát biểu của mình rằng *yutori* là hoa của sự sống, và nó không thể nở khi thiếu những giá trị bí mật.

CHƯƠNG

8

CÁC BÍ MẬT VÀ SỰ MÊ HOẶC

Trong chương trước, tôi đã phát biểu rằng trạng thái lý tưởng của tâm (*kokoro*) là trạng thái trong đó cá nhân có khả năng giữ được các bí mật, và tôi nghĩ rằng điều ấy liên quan tới cái mà ta thường gọi là sự mê hoặc của nhân cách. Tôi nói thế là bởi hình như bí mật của sự hấp dẫn của một nhân cách cuối cùng liên quan tới việc có hay không một cái gì đó bí mật trong nhân cách kia. Thực tế phải chăng không có gì hấp dẫn mọi người hơn là một bí mật? Trong chương này, tôi muốn giải thích điểm này bằng cách xem xét một số nhân cách nổi tiếng trong đời thật và trong văn chương.

Có nhiều người có những nhân cách hấp dẫn, nhưng ở đây ta hãy bắt đầu với nhà thơ-thiền sư Ryokan (1758-1831), sự mê hoặc của ông hấp dẫn con tim người Nhật ngày hôm nay cũng mạnh mẽ như trong sinh thời của ông.⁷⁷ Như việc ông sống phần lớn đời mình với tư cách một thiền sư ẩn dật đã cho thấy, điều nổi bật về Ryokan là ông đặt cuộc sống nội tâm của chính mình cao hơn mọi thứ. Thơ ông nói lên rõ ràng ông vui sống trong cảnh ẩn dật:

Không phải

Việc đời ta lánh hết

Nhưng cảnh cô liêu

*Ta thấy thích hơn nhiều.*⁷⁸

Có nhiều giai thoại miêu tả nhân cách độc đáo của Ryokan. Một trong những giai thoại thú vị nhất đối với cuộc thảo luận của chúng ta kể về một dịp ông chơi trốn tìm với mấy đứa trẻ. Không tìm thấy ông, bọn trẻ bỏ cuộc đi về nhà, nhưng Ryokan vẫn cứ ở nguyên tại

chỗ mình ẩn trốn cho đến tối. Ngoài đôi khi biểu lộ tâm trạng trong thơ, Ryokan không bao giờ nói về bản thân, và những người viết tiểu sử ông nói với ta rằng ông không bao giờ giảng đạo, hay đọc kinh gì hết. Một ngoại lệ là cuốn *Kaigo* (Những điều cấm), một sưu tập những cách ngôn thông qua đàm thoại hàng ngày, nhưng bản thân các cách ngôn chỉ là bằng chứng thêm nữa cho thấy ông đánh giá cao biết mấy những gì ông giữ kín trong lòng. Chúng bộc lộ rằng Ryokan nhận biết sự thực là ngôn từ không bao giờ có thể biểu đạt đầy đủ con tim, và nhận thức ấy khiến ông hết sức kín đáo với ngôn từ. Đây là một số thí dụ rút từ *Kaigo*:

Nói quá lời

Liến thoắng

Nói chuyện chẳng ai cầu

Lời khuyên vô lối

Khoe khoang thành tích

Nói trước khi người khác dứt lời

Dạy người cái điều chính mình không hiểu

Nói năng số sòng

Nói năng tự phụ

Nói về việc mình chưa làm xong

Xen vào câu chuyện người khác

Nói ra vẻ tử tế

Nói ra vẻ uyên bác

Nói ra về lịch thiệp

Nói ra về bậc thầy trà đạo

Trong mọi việc, lời nói cần phải chân thành.[79](#)

Rõ ràng Ryokan gây ấn tượng sâu sắc cho những người đến tiếp xúc với ông. Trong cuốn *Ryokan Zenji Kiwa* (Những chuyện lạ về Thiền sư Ryokan), Kera Yoshishige (1810-1859) miêu tả ông như sau:

Thầy luôn luôn im lặng, các động tác của thầy bình tĩnh, như thể còn có gì đó hơn nữa... Thức một đêm hầu chuyện thầy là cảm nhận được sự thuần khiết của con tim. Thầy không bao giờ giảng kinh, dù là tiếng Nhật hay tiếng nước ngoài; thầy cũng không khuyến khích làm việc thiện. Đôi khi thầy đốt lửa trong bếp; đôi khi thầy thiền định zazen trong chính điện. Lời của thầy không dành cho thơ, nhưng trầm tĩnh, thông thả, hoàn toàn vượt ngoài lời miêu tả.[80](#)

Đúng là có thể nói Ryokan là người có được *yutori* theo nghĩa đã giải thích ở trên. Điều quan trọng nhất cần lưu ý trong miêu tả này là không hề có chút ẩn ý rằng Ryokan là người khó gần. Trái lại, ông khơi dậy những tình cảm yêu thích trong tất cả những ai đến tiếp xúc với mình. Nói gọn, Ryokan sở hữu điều mà tôi tin là hai phẩm chất cốt yếu của con người có sự mê hoặc: một đời sống nội tâm không thể thấy rõ từ bên ngoài, và khả năng khơi dậy những tình cảm thân mật ở người khác. Dưới đây tôi sẽ còn nói nhiều hơn về

những phẩm chất này, nhưng trước hết tôi muốn đưa ra thí dụ thứ hai về một người sở hữu loại mê hoặc này.

Người ấy không ai khác chính là Jesus Christ. Có lẽ đúng hơn nên chỉ gọi ông là Jesus. Tôi nói thế là bởi Christ là một danh xưng tôn giáo, và trong khi ngày nay người ta thường sử dụng nó như một phần của tên ông, thì bí mật của Jesus chính nằm ở việc ông là Christ. Cuộc đời ông được che phủ trong màn bí mật ngay từ lúc ông sinh ra đời, mặc dù không có bằng cứ nào cho thấy điều ấy thu hút sự chú ý của mọi người trong thời đại của ông. Ông sống ba mươi năm đầu đời như một người bình thường, vô danh tính. Dường như một ngày nọ, từ chỗ không ai biết là đâu, ông xuất hiện như một thầy tu Do Thái. Nhưng những lời dạy đầy sức mạnh và những hành vi chữa bệnh thần kỳ của ông đã lập tức lôi cuốn sự chú ý.

Bản thân Christ luôn tránh gây tiếng tăm cho mình. Đặc biệt khi thực hiện những hành vi chữa bệnh thần kỳ, ông đã nghiêm khắc khuyên người được chữa lành bệnh không nói chuyện đó với ai khác. Khi đám đông tìm cách biến ông thành kẻ bung xung cho hành động chính trị nào đó, ông đã lặng lẽ lánh đi. Hơn thế nữa, ông không bao giờ coi trọng việc tuyên bố rằng mình là Christ. Một hôm, ông tập hợp các môn đồ lại trong một nơi hẻo lánh và hỏi họ xem dân chúng gọi ông là gì. Sau khi nghe các câu trả lời, ông lại hỏi họ câu đó: Thế các con gọi ta là gì? Khi một trong các môn đồ trả lời: “Người là Christ”, ông nghiêm khắc cảnh báo họ đừng bao giờ nhắc lại điều này với bất kỳ ai, và rồi ông bắt đầu nói với họ về cái chết và sự sống lại sắp tới của mình. Ngay sau đó, ông rơi vào tay những kẻ thấy ông như một kẻ thù và chết trên cây thập tự, chấm dứt một nghề nghiệp công khai kéo dài chỉ trong hai hay ba năm. Ngày thứ

ba sau khi bị treo trên thập tự, tin đồn lan đi rằng ông đã được phục sinh một cách thần kỳ từ hầm mộ, nhưng thậm chí đó là điều chỉ được chia sẻ trong các môn đồ và một số người thân mà thôi.

Vậy là, cuộc đời Jesus và ý nghĩa của nó được bao phủ trong bí mật, và tinh cốt của bí mật ấy ngay đến hôm nay cũng chưa được khám phá. Ngoại vi của bí mật thì đã được biết. Theo nghĩa ấy, đó là một bí mật mở. Nhưng phẩm chất của bí mật thì vẫn giữ nguyên như trước. Người ta chỉ biết rằng, một số điều về Jesus được giữ trong bí mật, nhưng không có gì khác chứng tỏ rằng nội dung của những bí mật ấy là việc có thật. Mặt khác, cũng không thể chối bỏ các bí mật của Jesus bằng cách chứng tỏ rằng sự thật là hoàn toàn khác. Lại nữa, suốt 2.000 năm, người ta đã bị cuốn hút vào những bí mật ấy và đã tin vào ý nghĩa phổ quát của chúng. Ngay cả hôm nay, hàng triệu tín đồ Ki-tô rải rác khắp địa cầu chia sẻ niềm tin ấy.

Trong khi sự mê hoặc của họ là phổ quát, cả hai người, Ryokan và Jesus, đều là những gương mặt tôn giáo, và trường hợp của họ có thể dường như khá đặc biệt. Bây giờ tôi muốn quay sang một thí dụ có tính phổ biến hơn, nó được tìm thấy trong cuốn *Kokoro* của Natsume Soseki.^{[81](#)} Bản thân Soseki hoàn toàn hài lòng với tác phẩm này và thậm chí còn đi đến chỗ viết một lời quảng cáo cho lần xuất bản đầu tiên của nhà Iwanami:

Cho những ai mong làm chủ con tim của chính mình (kokoro), tôi khuyên họ đọc sách này, nó đã thành công trong việc làm chủ con tim (*kokoro*) của mọi người.^{[82](#)}

Tôi đồng ý với lời đánh giá trên, và đã có nhiều dịp thảo luận những thấu thị phong phú trong cuốn tiểu thuyết ấy, xét từ diện rộng các viễn cảnh khác nhau.⁸³ Lần này, tôi muốn tập trung vào chuyện nó minh họa mối quan hệ giữa các bí mật và sự mê hoặc như thế nào.

Kokoro bắt đầu với cuộc gặp gỡ đầu tiên giữa người kể chuyện ở ngôi thứ nhất, một sinh viên đại học, và người đàn ông lớn tuổi hơn mà anh ta sẽ gọi là Sensei.⁸⁴ Cuộc gặp này diễn ra hoàn toàn ngẫu nhiên tại một khu nghỉ dưỡng ở Kamakura, nơi anh sinh viên đi nghỉ hè. Sau khi hai người trở lại Tokyo, anh sinh viên trở thành người khách đến thăm nhà Sensei thường xuyên. Quan hệ giữa “tôi” và Sensei là cái trục mà cuốn tiểu thuyết quay quanh nó, nhưng người ta phải hỏi tại sao người thanh niên lại bị Sensei lôi cuốn ngay từ đầu. “Tôi” tự mình trả lời câu hỏi này, anh nói rằng ngay từ lần gặp đầu tiên, anh đã lập tức cảm thấy cái gì đó quen thuộc (*déjà vu*) một cảm giác thân mật khiến anh cảm thấy như đã từng gặp người kia rồi. Quan trọng hơn cho cuộc thảo luận của chúng ta bây giờ là việc anh ta tiếp tục giải thích bằng những nhận xét sau đây về Sensei:

Từ lúc đầu tôi đã cảm thấy rằng có cái gì lạ lẫm về Sensei khiến cho khó lòng đến gần ông ta. Nhưng ngay cả như thế ở đâu đó trong tôi có một cảm giác mãnh liệt là mình không thể không đến gần ông ấy.⁸⁵

Mối quan hệ giữa anh thanh niên và người cha của anh lại hoàn toàn đối nghịch. Khi từ Tokyo trở về nhà ở miền quê, anh thấy cha

mình sao mà đáng chán và quê mùa, và anh biết tại sao: “Tôi biết hầu hết mọi thứ cần biết về cha tôi.”[86](#)

Một hôm, chàng thanh niên bảo Sensei rằng cha mình bị ốm, và anh bất ngờ nghe Sensei, kích động một cách bất thường, cảnh báo anh phải giải quyết việc thừa kế càng nhanh càng tốt. Khi anh hỏi tại sao, Sensei giải thích ngắn gọn rằng chính ông đã bị người chú lừa chiếm mất tài sản thừa kế và đó chính là nguyên do khiến ông trở thành kẻ yếm thế. Không thoả mãn với lời giải thích ấy, “tôi” ép Sensei kể cho nghe nhiều hơn về quá khứ của ông vào một dịp khác. Thoạt tiên Sensei từ chối, nhưng khi chàng thanh niên năn nỉ, ông bị lay chuyển rõ rệt và cuối cùng đã hứa bộc lộ quá khứ của mình cho “tôi”. Ông đã từng đi đến chỗ không tin ai cả, nhưng bây giờ ông lại muốn tin vào ít nhất là một người khác trước khi mình chết. Nếu như chàng trai thực sự chân thành, ông sẽ kể cho anh ta nghe tất cả về bản thân mình. Tuy nhiên, lời hứa ấy cũng chứa đựng một cảnh báo và một điều kiện.

Ta sẽ kể cho cậu. Ta sẽ kể cho cậu mọi chuyện về quá khứ của ta, không chừa lại gì hết... Nhưng quá khứ của ta có thể chẳng có lợi gì cho cậu như cậu nghĩ đâu. Đừng nghe về nó có khi còn tốt hơn đấy. Hơn thế nữa - hơn thế nữa, ta sẽ không kể cho cậu nghe ngay đâu. Hãy chấp nhận như thế bởi vì ta sẽ không kể cho cậu trừ khi đúng dịp tự nó đến.[87](#)

Thái độ của Sensei có thể xem ra quá khoa trương, nhưng những diễn tiến sau đó cho thấy rõ không phải vậy. Không bao lâu sau cuộc gặp ấy, Sensei đã tự tử, nhưng trước khi tự kết liễu đời mình, ông

giữ lời hứa bằng cách viết ra bí mật của chính đời mình trong một lá thư dài và gửi cho “tôi”. Đó là một bí mật chưa bao giờ ông lộ ra cho ai hết, kể cả vợ mình. Bức thư là một tiểu sử tự thuật dưới hình thức một chúc thư. Đó là câu chuyện một cuộc đời thực sự bi thảm. Người đọc, không dính líu vào chuyện, và đặc biệt một nhà tâm thần học, sẽ lập tức tự hỏi phải chăng bức thư do một kẻ mắc bệnh tâm thần viết ra. Tuy nhiên, khá lạ lùng là “tôi” lại không hề nghĩ theo cách ấy. Không những không mất đi tình cảm tôn kính đối với Sensei sau khi đọc bức thư, câu chuyện của “tôi”, tức là bản thân cuốn tiểu thuyết, trở thành sự diễn đạt sự thấu hiểu sâu xa của chàng thanh niên và lòng mến yêu của anh với Sensei.

Một người biết yêu thương mọi người, một người thực sự không thể nào ngăn mình yêu thương mọi người, nhưng mặc dù thế lại là một người không thể nào mở lòng ra ôm lấy những người định đi vào trái tim mình - đó là Sensei.[88](#)

Nói gọn, bí mật của quá khứ của Sensei là sự cắt đứt một quan hệ giữa người với người. Cũng chính điều ấy cuối cùng đã đưa ông ta đến chỗ tự sát. Nhưng tới phút chót, ông đã có thể chia sẻ bí mật của mình với “tôi”. Không phải bí mật của ông bị khám phá, mà đúng ra, nó được chàng thanh niên chấp nhận như một bí mật. Mở đầu lá thư, Sensei viết: “Giờ đây, chính ta sắp sửa mở toang con tim mình và tưới máu nó lên mặt của cậu. Nếu như khi nhịp tim ta ngừng đập, một cuộc đời mới làm tổ trong ngực cậu, thì ta đã mãn nguyện.”[89](#) “Tôi” có khả năng lấy tình yêu để đáp lại biểu hiện trên của tình yêu mà Sensei dành cho anh.

Trong trường hợp của "tôi" và Sensei, sự bộc lộ bí mật của Sensei không phá hủy mối quan hệ của hai người. Tuy nhiên trong đời thực, khi một bí mật của ai đó bị lộ ra trong quan hệ với người kia, mối quan hệ thường chịu một cú đòn quyết định. Chính trong tình huống ấy, cảm giác phản bội trỗi dậy. Cảm giác ấy có thể được xem như nguyên cơ của sự cắt đứt quan hệ giữa đàn ông và đàn bà, và sự lạnh nhạt xuất hiện giữa cha mẹ và con cái, hay thậm chí giữa những người bạn với nhau.

Có lẽ chẳng cần giải thích vì sao sự bộc lộ các bí mật có thể tác động tới quan hệ nam nữ, nhưng trong trường hợp giữa cha mẹ và con cái thì có gì đó phức tạp hơn. Khi đứa con còn nhỏ, cha mẹ là sự hiện diện gây khiếp sợ, thậm chí kinh hoàng. Đồng thời, đứa con là một đối tượng hy vọng của cha mẹ. Nói gọn, cả hai bên cha mẹ và con cái vẫn còn chưa biết về nhau. Tuy nhiên, không những không gây trở ngại cho mối quan hệ của họ, việc trên có tác động ngược lại làm cho họ gắn bó với nhau hơn. Chứng cứ là ta thấy cha mẹ và con cái có xu hướng tách xa nhau ra khi đứa trẻ lớn lên, và cả hai bên có khả năng nhìn nhau đúng như trong thực tế.

Mối quan hệ giữa "tôi" với người cha trong *Kokoro* là một thí dụ tiêu biểu. "Tôi" kể rằng: "Tôi biết gần như mọi thứ cần biết về cha mình. Nếu như tôi phải xa lìa Cha, thì chỉ có sự tiếc nuối cho tình thương giữa cha và con còn ở lại trong lòng tôi."⁹⁰ Nhưng cha của anh cũng nhận ra sự lạnh nhạt đã phát triển trong quan hệ giữa hai người: "Dạy dỗ con cái vừa có cái hay lại vừa có cái dở. Mình giúp chúng để chúng có thể theo đuổi sự học hành, và thế là chúng không trở về nhà nữa. Cứ như thể mình dạy dỗ con cái chỉ để làm cho chúng xa lạ với cha mẹ vậy."⁹¹ Đoạn này trong *Kokoro*, có tựa

đề là "Cha mẹ tôi và tôi", là câu chuyện "tôi" trở nên xa lạ với cha mình, và đề tài của nó là việc hai con người trong một mối quan hệ càng đi đến chỗ biết về nhau, bí mật của nhau càng bị bộc lộ, thì mối quan hệ càng trở nên lạnh lẽo và vô vị.

Rõ ràng vì lý do đó mà người ta sẽ hết sức tạo ra các bí mật khi không còn cảm thấy có không khí bí mật xung quanh mình. Không có các bí mật, cuộc sống sẽ chán ngắt. Tanizaki Junichiro (1886-1965) phát triển đề tài này trong truyện ngắn *Himitsu* (Bí mật).⁹² Mở đầu câu chuyện, nhân vật chính, chán ngán cuộc sống của một tay chơi bê tha, đã chuồn khỏi đám bạn giàu có của mình, đến sống ẩn danh tại một ngôi đền trong quận Asakusa, Tokyo. Anh giải thích vì sao mình chọn phương cách đặc biệt ấy để kích thích các giác quan mệt mỏi của mình theo cách sau đây:

Tôi đã cố ý nấu mình trong một chốn không ai biết ở khu phố nghèo, nơi chẳng ai chú ý đến mình, vì muốn trải nghiệm một lần nữa những cảm giác giống như mình đã có khi chơi trốn tìm hồi thơ ấu.⁹³

Ham muốn trải nghiệm lại cảm giác của một đứa trẻ chơi trò trốn tìm nơi nhân vật chính hết sức có ý nghĩa, vì kiểu trò chơi này là cơ may đầu tiên cho đứa trẻ trở nên nhận biết được các bí mật đúng là các bí mật. Bản thân nhân vật phát biểu điều ấy rất súc tích:

Tôi đã nếm trải sự thú vị hấp dẫn của các bí mật ngay từ thời thơ ấu. Những trò chơi như trốn tìm, đi tìm kho báu, và

bịt mắt bắt dê - đặc biệt khi chơi trong đêm tối, hay trong một nhà kho tăm tối, hay trước những cánh cửa đóng hai lần nặng chịch - chắc chắn nguyên do chính của sự thú vị mà tôi cảm thấy trong những lúc ấy là trạng thái kỳ lạ của "sự bí mật" đang bao phủ. [94](#)

Sau khi đến ở một phòng trong đền, anh thử nghiệm những dạng cải trang khác nhau, và cuối cùng đi đến ý tưởng cải trang thành đàn bà. Đêm nào anh cũng bí mật ra khỏi đền đi lang thang trên các phố trong lốt cải trang ấy, và cảm thấy vô cùng phấn khích vì thành công của mình trong việc tự biến hóa thành đàn bà. Những cuộc lang thang ban đêm cho anh nhìn được vào một thế giới mới, bí mật, ngay cả khi chính anh vẫn được che giấu.

Một đêm nọ, đang ngồi trong một rạp chiếu bóng, anh nhận ra bên cạnh mình là một người phụ nữ mà anh đã có quan hệ qua đường. Cô nàng cũng nhìn được ra anh qua lốt cải trang và nhận ra một người tình cũ. Hai người thoả thuận nói lại cuộc tình, nhưng nàng khẳng khẳng muốn sắp xếp các cuộc gặp gỡ một cách khá đặc biệt. Họ sẽ không bộc lộ cho nhau tình trạng hiện thời của mình, kể cả nơi mình ở. Mỗi khi gặp gỡ, nàng sẽ phái một chiếc xe kéo đến chỗ chàng, và chàng phải bịt mắt trước khi được chở đến nhà nàng. Chiếc xe sẽ đi theo một con đường rắc rối, quanh đi quanh lại mãi để chàng không thể biết được ngay cả phương hướng xe đi.

Đêm này qua đêm khác, chàng gặp người đàn bà theo cách đó, thích thú vì sự bí mật của những cuộc hẹn hò bí hiểm. Nhưng rồi anh chàng bắt đầu cảm thấy sự thôi thúc phải khám phá bí mật của nàng, tìm ra nơi ở của nàng và biết nàng thực sự là ai. Một hôm anh

lên đường dò lại lối chiếc xe kéo đã đi mỗi lần gặp nhau, hy vọng rằng bản năng sẽ đưa mình đến đúng chỗ. Sau gần hết một ngày tìm kiếm, cuối cùng anh thấy mình dường như đứng trước đúng ngôi nhà nàng. Ngược nhìn lên, hai mắt anh gặp hai mắt người đàn bà, tình cờ lúc ấy nàng đang tựa vào rào chắn tầng hai nhìn ngắm khách đi đường. Phút chốc gương mặt nàng sa sầm vì thất vọng, và cùng lúc ấy sự hấp dẫn của nàng với anh trở nên nhẹ bồng. Anh quay đi mà không thềm chào hỏi nàng và quan hệ của hai người chấm dứt. Vài ngày sau, anh rời chỗ ẩn náu, trở lại cuộc sống trong xã hội thượng lưu. Bí mật giả tạo của cái thế giới mà anh dựng nên, một khi bị phá hủy, đã mất đi sức mạnh thần kỳ của nó.

Với *Kokoro* và *Hiinitsu* trong đầu, tôi muốn trở lại cuộc thảo luận của chúng ta về những phẩm chất cốt yếu của một nhân cách mê hoặc: đó là sự sở hữu một đời sống nội tâm không thể nhận rõ từ bên ngoài, và khả năng khơi dậy cảm giác thân mật ở người khác. Từ tiếng Đức chỉ bí mật, *geheimnis*, rất là thú vị cho cuộc thảo luận này, vì nó chứa đựng từ *heim*, nghĩa là "nhà mình". *Heimlich*, hiện giờ vẫn được sử dụng như một hình dung từ có nghĩa là "bí mật" hay "được giấu kín", cũng chứa đựng *heim*. Theo một từ điển tiếng Đức, điều đó không phải tình cờ. Nguyên gốc *heimlich* chỉ có nghĩa là "thuộc về nhà mình" hay nói rộng ra là "thân mật". Nghĩa hiện đại của từ "bí mật" xuất hiện ở thế kỷ 20 và dần trở nên áp đảo.⁹⁵ Vậy là, ít ra trong tiếng Đức, các từ "bí mật" và "thân mật" có sự nối kết với "nhà mình". Chắc chắn đó là do nhà mình là một nơi chốn đặc biệt. Với những ai thuộc về nó, nhà mình là nơi chốn thư giãn và thân mật cùng nhau, nhưng với bất kỳ ai ở ngoài, đó là một nơi chốn của những bí mật. Sự tiến triển về nghĩa của từ *Heimlich* trong tiếng Đức là một mẫu hình xuất sắc về cấu trúc của sự mê hoặc. Nhà

mình là một thực thể không nhận rõ từ bên ngoài, nhưng mặc dù thế, hay đúng hơn, chính vì thế, nó khơi dậy cảm giác muốn chia sẻ sự thân mật của nó.

Phản nghĩa của từ *heimlich* là *unheimlich*, thường được dịch là "kỳ quái" hay "đe dọa", nhưng cũng có nghĩa là "huyền bí". Trong mọi trường hợp, từ này muốn chỉ mặt đối lập của cái gì mê hoặc. Bản thân Freud có vẻ cực kỳ quan tâm đến mối quan hệ giữa hai từ trên, và một luận văn dài về "cái huyền bí" đã nổi tiếng trong các khảo luận văn chương của ông.^{[96](#)}

Ngay cả khi không viện dẫn tác phẩm của Freud, thì những kết cục rất khác nhau của *Kokoro* và *Himitsu* cũng có thể được xem xét từ viễn cảnh việc *unheimlich* có nghĩa đối lập với mê hoặc. Khi nhân vật chính của *Himitsu* khám phá ra nhà của người đàn bà và nhận ra rằng thực ra nàng chỉ hoàn toàn bình thường, thì điều anh cảm thấy không chỉ là vỡ mộng. Tất nhiên, anh đã vỡ mộng. Cái thế giới bí mật mà anh dựng nên trong ngông tưởng đã bị phá hủy một phát là xong. Nhưng anh cũng được dịp đối mặt với sự huyền bí của thực tại xung quanh mình, để nhận ra rằng bản thân cuộc đời là *unheimlich*.

Trong *Kokoro* của Soseki, điều tự nhiên lẽ ra là chàng trai cảm thấy vỡ mộng và thậm chí khiếp sợ khi biết được qua lá thư của Sensei rằng người thầy tôn kính của mình đã từng có điều ô nhục trong quá khứ mà ông giấu giếm cho đến lúc tự sát, nhưng "tôi" lại chẳng hề trải nghiệm những xúc cảm như thế. Chúng ta đã hỏi vì sao vậy, và ở trên tôi đã nêu lên rằng đó là bởi chàng trai có khả năng chấp nhận bí mật của Sensei như là một bí mật. Điều làm cho việc ấy có thể có được không gì khác hơn là tình yêu, trong trường

hợp này, là tình yêu đã phát triển giữa "tôi" và Sensei. Dường như một mối quan hệ đặc biệt tồn tại giữa các bí mật và tình yêu, và đó là chủ đề của chương sau.

CHƯƠNG 9

CÁC BÍ MẬT VÀ TÌNH YÊU

Thật khó mà hình dung có bao nhiêu cuốn sách đã viết về chủ đề tình yêu, nhưng xét từ những cuốn tôi đã đọc, thì đáng ngạc nhiên là ít cuốn xem xét chủ đề ấy từ quan điểm tình yêu và các bí mật. Khi nhìn qua những cuốn sách viết về tình yêu trong thư viện riêng của mình, tôi không tìm thấy từ bí mật ở bất cứ chỗ nào trong các bảng mục lục, hay thậm chí trong các bảng chỉ mục. Có lẽ nếu xem xét kỹ hơn, cũng có thể tìm thấy vài đoạn viết về điều mà tôi xem xét trong chương này, nhưng dường như khó có thể tìm thấy một sự thảo luận mở rộng.

Biệt lệ duy nhất là một cuốn sách mỏng mà tôi tình cờ trông thấy trong một hiệu sách, *Das Geheimnis der Liebe* (Bí mật của tình yêu), của nhà thần học người Đức Hans Asmussen.⁹⁷ Hoá ra cuốn sách này không nổi tiếng lắm. Nó không được dịch ra tiếng Nhật hay tiếng Anh. Ngoài việc ông viết cuốn sách, tôi không biết gì về Asmussen hay danh tiếng của ông trong giới trí thức Đức. Nhưng khi đọc cuốn sách, tôi tự thấy toàn tâm toàn ý tán thành nó và tôi tự nhủ Asmussen đang nói chính cái điều mà tôi muốn thảo luận ở đây. Dưới đây tôi sẽ giới thiệu những kết luận chủ yếu của ông, nhưng trước khi đó tôi muốn xem xét mối quan hệ giữa các bí mật và tình yêu dựa trên những thí dụ đã nêu ở chương trước.

Trong cuốn *Kokoro* của Soseki, Sensei là một người đã sống cả cuộc đời trưởng thành của mình dưới gánh nặng của điều bí mật của chính mình, và nếu không có sự xuất hiện của “tôi”, thì ông đã phải mang theo cho riêng mình bí mật ấy xuống mồ. Nhưng đúng trước khi ông tự sát, ông đã có thể bộc lộ bí mật của mình cho chàng thanh niên coi ông là thần tượng. Ông làm việc ấy không chỉ là toan trút gánh nặng của mình bằng cách bộc lộ bí mật của mình cho một người khác, mà cũng là nhằm giúp chàng trai kia. Ông hy vọng bằng việc chia sẻ quá khứ của mình với “tôi”, ông sẽ đem cho chàng trai nguồn hướng dẫn cách sống cuộc đời của chính chàng. Theo cách đó, bức thư dài mà Sensei gửi cho “tôi”, ý nguyện và chúc thư cuối cùng của ông, vừa là lời tự bạch bí mật của ông vừa là lời tự thú tình yêu của ông với “tôi”. Tình yêu của ông với chàng trai là nguồn của lời tuyên bố cực kỳ xúc động mà tôi đã dẫn ở chương trước: “Nếu khi nhịp tim ta ngừng đập, một cuộc đời mới có thể làm tổ trong lồng ngực cậu, thì ta đã mãn nguyện.”⁹⁸ Nhưng tại sao, chúng ta tự hỏi, ông ta lại tự thú tình yêu của mình một cách căng thẳng như thế? Và tại sao chỉ đến phút chót, đúng trước lúc chết, ông ta mới có thể làm như thế? Chắc chắn ta đã thấy Sensei không bao giờ cảm thấy khó chịu vì sự sùng kính của chàng trai. Ở đoạn trước của câu chuyện, ông ta thậm chí đã hỏi “tôi” vì sao chàng ta mất công thường xuyên đến thăm một người như ông. Nhưng chỉ đến khi quyết định tự sát, ông mới có thể trực tiếp biểu hiện tình cảm của mình với “tôi”.

Việc Sensei lưỡng lự trực tiếp nói ra tình yêu của mình có thể được giải thích vì tình yêu ấy, như mọi người đều biết, là một cảm xúc rất riêng tư. Không phải ai cũng dễ dàng nói về những tình cảm yêu đương. Nói cách khác, do bản chất của nó, tình yêu là một bí

mật của trái tim, nó chỉ có thể tự bộc lộ như sự tự thú một bí mật. Điều này được gợi ra qua việc chúng ta sử dụng cùng một từ “tự thú” khi nói về cả các bí mật lẫn tình yêu. Tất nhiên, việc bí mật của Sensei là một mối quan hệ thất bại giữa người với người - việc cả đời ông bị xé nát bởi tình yêu - cũng có thể là một nhân tố khiến ông lưỡng lự trong việc biểu thị tình yêu với “tôi”.

Bí mật của Sensei được bộc lộ trong bức thư của ông viết cho “tôi”. Ông đã mất cha mẹ ngay từ thuở nhỏ, và người chú trở thành người giám hộ của ông. Thoạt tiên mọi việc suôn sẻ, nhưng Sensei không chịu lấy cô con gái của người chú, và quan hệ của họ trở nên căng thẳng. Cuối cùng, ông cãi lộn với người chú về tài sản của cha mình và bỏ đi, cảm thấy mình bị lừa. Sensei luôn luôn thu mình vào bên trong, và sau kinh nghiệm ấy ông thấy mình không thể tin ai ngoài anh bạn K. Nhưng rồi ông và K cùng phải lòng một người con gái. Sensei lừa K và ngỏ lời với cô gái trước, không hề ngờ bạn mình sẽ tự tử khi biết đã bị lừa. Sensei cưới cô gái mà không bộc lộ hoàn cảnh gây ra cái chết của K, và kể từ đó ông sống cùng bí mật ấy, không thể tự thú ngay cả với vợ mình.

Nhưng lúc đó “tôi” xuất hiện, một chàng trai coi ông là thần tượng và muốn ông làm người hướng dẫn tinh thần. Cuộc sống cô đơn khép kín khỏi thế giới của ông đột ngột bị phá vỡ. Sensei tất phải ngạc nhiên lắm. Thoạt tiên, ông tuyên bố rất rõ ràng rằng mình không phải loại người có thể đáp ứng sự trông mong của “tôi”. Nhưng ngay cả khi nói vậy, ông vẫn muốn tin cậy chàng trai, để tìm được ít ra là một người mình có thể kể cho nghe câu chuyện quá khứ của mình trước khi chết. Dần dần ông bắt đầu cảm thấy yêu “tôi” và ý nghĩ của ông thay đổi. Ông muốn bộc lộ bí mật quá khứ của mình cho “tôi” nếu như điều ấy sẽ giúp anh ta - thậm chí ông

mong muốn tin một cách tuyệt vọng rằng điều ấy sẽ giúp anh ta. Và thời điểm đúng nhất để ông vạch ra kế hoạch ấy cuối cùng đã tự nó đến, khi ông sắp sửa tự kết thúc đời mình.

Vậy là, một trong những điều thấu thị mà cuốn *Kokoro* của Soseki đem đến là chân lý: tình yêu về căn bản là một bí mật của trái tim, và sự tự thú một bí mật về cốt yếu cũng là lời tự thú tình yêu. Nhưng câu chuyện trên diễn ra trong một tác phẩm hư cấu, và nó có thể khiến người đọc coi là một trường hợp cực kỳ đặc biệt. Câu chuyện tôi muốn trở lại sau đây, chuyện Chúa Jesus, là có từ đời thực, nhưng cũng là câu chuyện đặc biệt. Tuy nhiên, trong trường hợp này, tôi tin rằng điều đặc biệt trong câu chuyện gợi ra những nguyên lý mang tính phổ quát.

Ngay cả những người không phải tín đồ Ki-tô giáo cũng biết rằng, Jesus truyền một thứ đạo của tình yêu. Một trong những lời dạy nổi tiếng nhất của ông là Bài giảng trên núi: “Con đừng chống báng kẻ làm điều sai quấy với con. Nếu có kẻ tát vào má bên phải của con thì con hãy quay lại và giơ má bên trái ra cho nó.”⁹⁹

Trong đêm ông từ trần, Jesus nói với các tông đồ của mình: “Không có tình yêu nào lớn hơn một người hy sinh cuộc đời của mình cho bạn hữu.”¹⁰⁰ Tất nhiên, Jesus để lại cho nhân loại nhiều thứ hơn là những châm ngôn ẩn tượng về tình yêu. Các tín đồ Ki-tô giáo tin rằng, tồn tại của ông - cuộc sống và cái chết của ông - là hiện thân tình yêu của Thượng đế.

Tuy nhiên điều thú vị là, trong khi tình yêu là đề tài quan trọng nhất của sự nghiệp mình, bản thân Jesus lại nói rất ít về tình yêu riêng tư. Tất nhiên, sự thật không thể là Jesus không có những tình cảm yêu đương riêng tư, hay ông có mà cố tình che giấu. Jesus yêu

mọi người từ trái tim mình, và các tông đồ với nhiều người khác tất phải trực tiếp biết được tình yêu ấy. Nhưng hiếm khi Jesus bảo: “Ta yêu con”, và không hề có chuyện lúc nào ông cũng được bao quanh bằng một không khí yêu thương. Ông thu hút một đám đông lớn theo mình, nhưng ngay cả trong khi mọi người bị lôi kéo đến với ông, họ vẫn nhìn ông với sự kính sợ gần như khiếp hãi, và một số phản ứng mạnh mẽ chống lại sức mạnh những lời dạy của ông.

Hai hay ba ngày trước khi ông chết trên cây thập giá, có một người đàn bà yêu ông đến thăm. Điều xảy ra trong cuộc viếng thăm ấy là một cảnh đầy điềm báo khó hiểu, vì bà xúc lên đầu ông một thứ dầu thơm đắt tiền. Bản thân Jesus chấp nhận động tác ấy như sự chuẩn bị cho đám tang của chính mình, nhưng các tông đồ thì không nhận ra được sự thấu thị của người đàn bà và đã quở mắng bà phung phí dầu quý. Ngay cả gần đến lúc chết, tình yêu của Jesus vẫn không làm mềm được lòng các tông đồ của mình. Và chính trong cùng đêm ấy, Judas phản bội ông với kẻ thù của ông, như thể hành động chống lại cử chỉ yêu thương của người đàn bà.

Đêm hôm sau, Jesus tập hợp các tông đồ ăn bữa tối cuối cùng với nhau. Ông cảnh báo họ về cái chết sắp đến của mình và bộc lộ rằng ông chết là để cứu chuộc họ. Lời vĩnh biệt của Jesus trong Bữa ăn tối cuối cùng thực ra là lời tự thú tình yêu với các đệ tử. Theo Sách của John, Jesus nói với các tông đồ về tình cảm của mình dành cho họ một cách thân ái nhất sau khi đã cho Judas đi gặp kẻ thù. Có một cái gì cực kỳ nhân bản trong động tác ấy.

Câu chuyện của Jesus có mẫu hình giống như của Sensei trong cuốn *Kokoro* của Soseki. Cả hai người tự thú tình yêu của mình lần đầu tiên khi họ đã đối mặt cái chết. Tuy nhiên, không như Sensei,

Jesus không có một bí mật lớn nào khác để tự thú. Bí mật lớn nhất của ông chính là việc cái chết của ông là bằng chứng tối hậu cho tình yêu của ông. Nhìn dưới ánh sáng ấy, tôi nghĩ có thể hiểu được vì sao ông giữ kín sứ mệnh thật sự của mình trong thời gian hành nghề công khai như một thầy tu Do Thái. Và việc người đàn ông này, bản thân sứ mệnh của ông là tình yêu, giữ kín tình yêu của mình cho đến phút cuối cùng, là một chỉ dẫn rõ rệt của nguyên lý khái quát: tình yêu là một trong những bí mật sâu xa nhất của con tim.

Thực tế, nguyên lý ấy có thể thấy trong tình yêu trần tục nhất là giữa đàn ông và đàn bà. Đối với đàn ông hay đàn bà cũng vậy, trải nghiệm choáng váng là khi một người phải lòng người kia. Trước khi tìm cách biểu lộ tình yêu ấy cho người lú, chàng hoặc nàng đều toan giấu giếm nó cái đã. Nghĩa là, người đang yêu thoát tiên trở thành cô lập. Chỉ sau khi chắc chắn rằng người kia sẽ giữ kín tình yêu ấy, chàng hay nàng mới tự thú tình yêu của mình. Thực tế, chừng nào họ còn chưa chắc chắn điều đó, chàng hay nàng thậm chí có thể làm ra vẻ không yêu để nguy trang một tình cảm yêu đương sâu hơn, thật hơn nữa.

Tình yêu lãng mạn đã là chủ đề của nhiều tác phẩm văn chương đến mức người ta tự hỏi liệu văn chương có tồn tại không nếu thiếu nó. Tôi nghĩ rằng đó là bằng chứng cho thấy bí mật của tình yêu nắm quyền kiểm soát con tim mọi người và không chịu buông ra như thế nào. Nhưng nói về bí mật của tình yêu như một khái niệm chung là chẳng nói được gì nhiều về điều ấy xảy ra như thế nào trong thực tế. Cũng như chuyện tình yêu lúc ban đầu là một bí mật, cuối cùng lại truyền đến người được yêu như thế nào, là điều rất khác nhau từ trường hợp này qua trường hợp khác. Nhưng chính

điều ấy làm cho tình yêu thật hấp dẫn và khiến nó thành suối nguồn cho hằng hà sa số các tác phẩm văn chương. Ở đây, ta hãy xem xét bí mật tình yêu cuối cùng được chia sẻ như thế nào trong một trong những câu chuyện tình yêu trứ danh nhất của mọi thời, *Romeo và Juliet*.

Romeo, con dòng cháu giống của họ Montague, rơi vào một kế hoạch do Mercutio và Benvolio phác ra, bí mật dự một bữa tiệc ở nhà họ Capulet, họ này có mối thù lâu đời với họ của anh. Đeo mặt nạ đi lẫn vào đám khách khứa cũng đeo mặt nạ, họ lọt được vào nhà. Romeo trông thấy Juliet và phải lòng nàng, không biết rằng nàng là con gái nhà Capulet, và nàng cũng phải lòng chàng ngay khi thoát nhìn thấy, không biết chàng là con trai kè thù của cha mình. Một khi biết được gốc gác của nhau, hai người rơi vào tình thế tồi tệ nhất có thể có đối với các tình nhân. Nhưng Shakespeare, với sự tinh tế không ai bắt chước nổi, đã cho họ vượt qua các trở ngại một cách nhanh gọn. Trên đường cùng các bạn trở về sau bữa tiệc, Romeo chuồn vào bóng đêm và lẻn vào vườn nhà Capulet. Tất nhiên chàng chỉ hy vọng thoáng nhìn thấy Juliet, hay ít ra là được ở gần nàng, nhưng chàng cũng muốn ở một mình tách xa bạn bè để có thể nghĩ về nàng, chàng không hề dám mơ đến việc hai người sẽ chia sẻ lời tự thú tình yêu trong đêm ấy. Nhưng đột nhiên nàng xuất hiện trên ban công. Không biết rằng chàng đang có mặt, nàng làm như đang gọi chàng: “Romeo, Romeo hỡi! Chàng ở đâu thế hỡi Romeo? / Chàng hãy chối bỏ cha chàng và khước từ tên tuổi / Hay nếu không thì chàng hãy thề yêu em đi / Và em sẽ không còn là người họ Capulet nữa.”¹⁰¹ Không thể cứ im tiếng, Romeo ló mặt ra khỏi bóng tối, và trước khi trời sáng họ đã tự thú tình yêu với nhau.

Cái đà chuyển động từ cuộc gặp tình cờ ấy không thể không dẫn tới thảm họa.

Chủ đề các bí mật và tình yêu cũng quan trọng trong lĩnh vực phân tâm học, và trong khi có vẻ như đó là một sự chuyển đổi đột ngột, phân tâm học cũng không phải là không thích hợp với cuộc thảo luận trên đây. Điều đặc biệt thú vị ở đây là hiện tượng chuyển di. Nói một cách đơn giản, khái niệm chuyển di nói tới cái gì đó trong tình cảm riêng tư của người được phân tâm hướng về nhà phân tâm học, được chuyển di từ tình cảm từng hướng về những người thân của bệnh nhân. Tôi đã đem khái niệm trên vào cuộc thảo luận ở đây vì tình cảm trong sự chuyển di là tình cảm liên quan tới tình yêu, hay cái gì đó gần với tình yêu. Từ đó, điều tôi đã nói bên trên về tình yêu cũng áp dụng cho sự chuyển di.

Thực vậy, khái niệm chuyển di của Freud trở nên dễ hiểu hơn nhiều khi được nhìn dưới ánh sáng ấy. Freud coi chuyển di thoát tiên là một trở ngại cho sự phân tích, và chỉ ra rằng trong khi tình huống phân tích chắc chắn là cơ hội cho chuyển di, thì bản thân sự phân tích không tạo nên sự chuyển di. Tiếp đó ông nêu rằng, sự chuyển di hiếm khi được người bệnh nói đến một cách trực tiếp, và nó có nguy cơ bị bỏ qua nếu nhà phân tâm học không cảnh giác về khả năng hiện diện của nó. Từ đó rõ ràng là Freud cảm nhận được việc tâm lý tình yêu làm nên sự xuất hiện của nó trong sự chuyển di đòi hỏi một mối quan hệ giữa người và người khác với mối quan hệ ràng buộc bởi các điều kiện trị liệu.

Trong chừng mực liên quan đến đối tượng của trị liệu, bệnh nhân sẽ không ngần ngại bộc lộ phần bệnh lý của tâm lý cho nhà điều trị. Điều ấy càng đúng trong phân tâm học, vì điều kiện tiên quyết là

bệnh nhân bộc lộ mọi sự về bản thân cho nhà phân tâm học một cách thoải mái, không dè dặt. Nhưng sự chuyển di chính xác là cái trỗi dậy trong lòng bệnh nhân như một bí mật mà người đó muốn giấu nhà phân tâm học bất chấp điều kiện tiên quyết nói trên. Vì thế, trừ khi nhà phân tâm học đòi hỏi bệnh nhân chuẩn bị chấp nhận điều này, tạm thời hoãn lại chính chuyện điều trị, bệnh nhân sẽ không bộc lộ nó một cách bột phát. Tuy nhiên, thiên tài của Freud chính là đã cảm nhận được rằng chính nguyên do của bệnh bị che giấu trong sự chuyển di, và cảm nhận ấy đã khai sinh ra lý thuyết độc nhất về chuyển di, tiếp theo là sự phát triển của sự phân tích chuyển di, một trong những công cụ mạnh mẽ nhất của phân tâm học đương đại.

Chủ đề các bí mật và tình yêu cũng gợi lên các viễn cảnh mới về *amae*, bản thân nó là một hình thức của tình yêu. Tâm lý của *amae* là một tâm lý trong đó cá nhân phụ thuộc vào tình yêu của người khác, và tình cảm thân thiết có địa vị nổi bật ngay từ lúc ban đầu. Từ quan điểm ấy, dễ dàng cho rằng *amae* không liên quan đến các loại bí mật của tình yêu đã được bàn ở trên. Trong trường hợp tình yêu giữa cha mẹ với con cái, hay vợ với chồng, từ tình yêu có vẻ ít liên quan đến bí mật. Ngay cả trong trường hợp tình yêu lãng mạn, một khi hai người đã tự thú tình yêu với nhau và đã thực sự trở thành tình nhân, họ bắt đầu tìm kiếm sự yêu chiều của nhau - nghĩa là họ *amaeru*. Nói chung, gần như có thể nói rằng bản thân tình yêu lãng mạn không thể tồn tại trừ khi ham muốn *amae* (ham muốn được yêu chiều) đã có mặt một cách bí mật.

Nhìn dưới ánh sáng ấy, có thể kết luận rằng, tình yêu chỉ là một bí mật khi nó chưa được thú nhận, một khi nó đã được thú nhận hay trong một mối quan hệ mà nó không cần phải được thú nhận, thì tình yêu không hề là một bí mật. Nhưng như thế là cách nhìn tình

yêu cực kỳ hời hợt. Chắc chắn đối với các tình nhân, việc họ đang yêu không có gì là bí mật. Nhưng bản thân tình yêu luôn luôn hàm chứa một cái gì đó bí mật.

Có những cách quan trọng trong đó *amae* liên quan đến các bí mật. Hãy xem xét trường hợp một người trong con mắt kẻ quan sát từ bên ngoài thì đang thể hiện ứng xử *amae*, nhưng không nhận thức được điều đó. Thậm chí có những trường hợp trong đó một người như vậy cảm thấy thất vọng hay không thoả mãn vì không được phép *amaeru*, ngay cả khi rõ ràng người quan sát thấy người ấy đang làm đúng cái việc như thế. Ngược lại, một người có thể xem ra không thể hiện ứng xử *amae* khi trong lòng người ấy đầy tình cảm *amae*. Bản thân *amae* là một cảm xúc được tạo lập một cách âm thầm. Nó mang tính ngoại cảm, tiền ngôn ngữ, và chẳng cần thông qua phương tiện ngôn ngữ. Nó đi thẳng từ trái tim đến trái tim. Chắc chắn nó là một cảm xúc riêng tư nhưng về cơ bản cũng liên quan đến những bí mật của con tim.

Phân tích trên đây dựa trên các kết quả nghiên cứu của tôi về phân tâm học, và nhiều cái trong đó được chuyển tải trong cuốn *Giải phẫu sự phụ thuộc*. Tôi đã nói đến *amae* trong bối cảnh này là vì tôi muốn nhấn mạnh rằng, *amae*, như một hình thức của tình yêu, không phải là một ngoại lệ đối với chân lý “tình yêu là bí mật”. Có những khía cạnh của sự phân tích trên có phần mâu thuẫn. Đối với người thể hiện ứng xử *amae* nhưng không nhận thức được điều ấy, *amae* không phải là một bí mật mà là một bí mật *turned on its head* thì đúng hơn. Nghĩa là, trong khi mọi người xung quanh người ấy đều biết rằng ứng xử của người ấy là *amae*, thì bản thân người ấy lại không biết. Có lẽ có thể miêu tả điều này bằng cách nói rằng bí

mật của *amae*, lẽ ra thuộc về người ấy, lại trở thành một bí mật phản lại người ấy.

Điều kiện trên tương ứng với trường hợp mà ta đã xem xét ở chương Bảy, một người không có khả năng có những bí mật của riêng mình và hậu quả là tâm thần người ấy bị bệnh. Điều kiện này nổi lên chính là vì sự bí mật không có mặt. Bởi chính bản chất của nó, *amae* phải được chấp nhận trong im lặng. Bởi thế, sự bí mật là nhất thiết phải có để *amae* được thoả mãn. Vì thiếu sự bí mật, ham muốn *amae* không thoả mãn, và kết quả chính là tâm bệnh, vốn là sự đứt đoạn của những tình cảm yêu thương của cá nhân trong cuộc sống.

Tôi muốn kết luận chương này bằng việc trở lại cuốn sách *Bí mật của tình yêu* của Asmussen. Asmussen quan sát thấy những cuộc trò chuyện giữa người mẹ với đứa con, hay giữa đôi tình nhân với nhau, có thể có vẻ ngớ ngẩn đối với người đứng ngoài quan sát, nhưng vô cùng ý nghĩa đối với những người dính líu một cách thân tình với họ. Dựa trên quan sát ấy, ông kết luận: “Từ đó thấy rằng tình yêu là bí mật, và nó phải là bí mật.” Ông còn phát biểu rằng “vẻ đẹp của tình yêu phụ thuộc vào sự bí mật của nó. Cũng có vẻ đẹp công khai. Nhưng vẻ đẹp sâu xa nhất là bí mật... Vì thế mà trái tim ta suy đồi khi thiếu đi các bí mật. Điều ấy đặc biệt đúng với tình yêu, vì tình yêu phơi bày trái tim con người.” Và điều ấy với Asmussen có nghĩa là “trong tình yêu, con người phơi bày những chỗ sâu xa nhất của trái tim” và vì thế “khi tình yêu bắt đầu, sự bí mật phải bao phủ cả đôi nhân tình. Nếu không, con người sẽ phân rã”.^{[102](#)}

Dựa trên quan điểm ấy, Asmussen cảnh báo rằng, tiếng ồn của âm nhạc đại chúng đương thời đe dọa làm mất giá cảm xúc tình

yêu. Hơn thế nữa, bởi “nó gắn liền với sự cao cả của con người nên những chỗ sâu xa nhất của nó được bộc lộ trong cơ thể, trang phục không nên chỉ cốt bảo vệ chúng ta khỏi mưa gió, mà cũng cần bảo vệ cái bên trong của chúng ta khỏi sự dòm nom của kẻ khác”.[103](#) Cuối cùng, ông than phiền rằng khía cạnh đặc trưng nhất của thời hiện đại là: thậm chí trong khi chúng ta hối hả lột trần bất cứ cái gì—để đưa ra công khai mọi thứ từng là bí mật — thì ngay càng hiếm khi người ta thực tình mở lòng mình ra.

Kết Câu chuyện liệu có tiếp tục?

Đang tự hỏi mình sẽ kết thúc cuốn sách này thế nào thì tôi nhớ lại một bài giảng của Saul Bellow ở Tokyo khi ông đến Nhật theo lời mời của tổ chức Japan Foundation¹⁰⁴. Trong bài thảo luận về tiểu thuyết hiện đại sau James Joyce, ông Bellow, bản thân là nhà văn đoạt giải Nobel, lập luận rằng, tiểu thuyết có thể không còn có một câu chuyện trong thế kỷ 20, rằng nó có thể không còn khẳng khẳng chống lại sự hỗn loạn thông tin đang tấn công ý thức của chúng ta. Xã hội và chính trị bây giờ có những câu chuyện đầy quan trọng, và chúng làm cho cá nhân không còn quan trọng nữa. Nếu có một câu chuyện, thì chúng ta đọc nó. Chúng ta cảm thấy hồi hộp, tự hỏi chuyện gì sẽ xảy ra sau đó, và chúng ta bất ngờ khi có chuyện gì đó xảy ra. Chúng ta tin ở những giá trị nằm ở bối cảnh của câu chuyện, những giá trị làm cho đời sống cá nhân có ý nghĩa. Nhưng nếu không có chuyện gì, chúng ta sẽ không còn cảm thấy đời sống có ý nghĩa. Đó là bằng chứng của thất vọng: Chúng ta biết điều gì sắp xảy ra, chúng ta đã nhìn thấy tất cả từ trước rồi. Và không có chuyện tức là không có hy vọng.

Những luận điểm của Saul Bellow về tiểu thuyết hiện đại cũng là những nhận xét xuất sắc về tinh thần hiện đại. Sự đa dạng và siêu đa bội, sự thất vọng, sự thừa nhận các giới hạn của hiện hữu, tất cả là một phần của đời sống hiện đại. Nhưng Bellow không nói rằng không còn có thể kể một câu chuyện. Ông thách thức cái ý thức hiện đại ấy. Và bản thân Bellow đã đặt cược đời mình với tư cách một tiểu thuyết gia với hy vọng có thể kể một câu chuyện. Nghe lại một đoạn băng ghi bài giảng của ông, tôi chợt thấy tuy rằng sự thất vọng

đường như ngự trị đời sống hiện đại, nó không thể chỉ mới xuất hiện trong thời hiện đại. Sự thất vọng phải tồn tại trong mọi thời đại.

Vở kịch *Oedipus Vua* của Sophocles có từ ngay sau năm 430 TCN, có thể được đọc như một bi kịch của sự thất vọng. Mặc dù nó đã gần như được nhất trí coi là một thí dụ kinh điển của một “bi kịch của số phận, nhưng sẽ thuyết phục hơn nhiều nếu nhìn nó như một bi kịch trong đó sự thất vọng tự nó biểu hiện vào lúc các nhân vật trong vở kịch bắt đầu ngăn chặn số phận của chính họ”¹⁰⁵. Điều này trở nên rõ ràng trong sự phát triển của bản thân vở kịch.

Oedipus gửi một thông điệp đến nhà tiên tri của thần Apollo ở Delphi để biết mình phải làm gì để cứu thành Thebes khỏi một dịch bệnh khủng khiếp. Nhà tiên tri trả lời rằng Oedipus phải trục xuất hay giết kẻ đã ám sát Laius, người trị vì tiền nhiệm của thành bang. Oedipus triệu nhà tiên tri mù Terisias, người được cho là biết nhận dạng kẻ sát nhân và buộc ông ta bộc lộ điều ấy, mà không nhận ra rằng Terisias thoát tiên đã từ chối là bởi ông ta biết chính Oedipus đã giết Laius. Không tin tưởng và tức giận, Oedipus nghi ngờ có một âm mưu truất ngôi vua của mình, nhưng rồi ông biết qua hoàng hậu Jocasta rằng bà đã sinh một đứa con trai cho Laius, và các sứ giả đến từ Corinth, nơi ông sinh ra, xác nhận rằng đứa con trai đó chính là Oedipus. Ông biết được bí mật sự ra đời của mình. Ông chính là người đã giết Laius. Ông là đứa con trai bị bỏ rơi của Laius. Và Jocasta, vợ ông, cũng là mẹ ông. Tai nạn khủng khiếp ấy chính là kết quả của hai mưu toan ngăn chặn số phận.

Trước khi Oedipus sinh ra, một nhà tiên tri đã cảnh báo Laius rằng ông sẽ bị giết bởi chính con trai mình. Ông bèn bỏ rơi Oedipus trên núi với ý định giết chết cậu. Đó là mưu toan thứ nhất để ngăn

chặn số phận. Mưu toan thứ hai xảy ra khi Oedipus, lớn lên như đứa con trai của Vua Corinth, nghe thấy tiếng đồn rằng mình không phải con thật của nhà vua, bèn lên đường đi Delphi để xác định nhân thân của mình. Được nhà tiên tri mách bảo rằng số phận của anh là giết chính cha của mình, anh bỏ trốn, nhất quyết không quay trở lại Corinth. Nhưng trong khi đi lang thang vô mục đích, anh bị một nhóm người khiêu khích trên đường đi. Họ đánh nhau và anh giết chết hết cả bọn. Người cầm đầu nhóm kia chính là Laius.

Tất nhiên có thể đọc vở kịch này như một bi kịch miêu tả cuộc chiến đấu vô vọng của con người chống lại số phận. Nhưng cũng có thể nói rằng bi kịch xảy ra chính vì con người trong vở kịch nghĩ rằng họ có thể ngăn chặn số phận. Theo tôi, đọc như thế gần thực tế hơn nhiều. Oedipus sẽ chẳng bao giờ bị cha mình bỏ rơi nếu như không có lời tiên tri nói rằng đứa con trai sẽ lớn lên để giết cha, hay nếu Laius không tin vào lời tiên tri. Số phận của cả hai người sẽ khác hẳn. Tương tự, Oedipus đi tìm chính nhà tiên tri ở Delphi, và tìm cách thoát khỏi số mệnh. Nếu như ông không nghe được lời tiên tri hay nếu ông không tin nó, ông đã trở thành vua của Corinth. Ông đã không ở trên đường lúc Laius đi qua và đã không giết cha.

Như ta đã thấy, điều khiến cho bi kịch của Oedipus vận hành là ông nghĩ mình có thể nhìn thấy điều gì sắp xảy ra - là ông biết câu chuyện sẽ kết thúc như thế nào. Ham muốn nhìn vào tương lai hầu như luôn luôn là điềm của sự thất vọng. Khi con người có hy vọng ở tương lai, họ không ham muốn biết kết cục của câu chuyện. Ý nghĩa thực sự của hy vọng là ngay cả khi ta không thực sự biết điều gì sắp xảy ra, ta vẫn cảm thấy rằng mọi việc sẽ có cách trở nên tốt đẹp. Ngay cả lúc mọi việc đang xấu, chúng cũng nhất định sẽ tốt hơn. Khi người ta cảm thấy họ phải nhìn vào tương lai, họ chẳng thể nhìn

thấy gì ngoài thảm họa. Và khi họ mưu toan tránh khỏi thảm họa, trốn khỏi sự thất vọng, thực tình họ lại mời tai họa đến. Sự thất vọng trở nên ngày càng khó chịu đựng. Tôi nghĩ đó là ý nghĩa của vở *Oedipus Vua*. Và tôi tự hỏi có phải sự thất vọng của Oedipus đã không lan tràn khắp trong những thời xa xưa. Đến cuối thời cổ đại, tâm trạng thất vọng lui về phía sau, đưa tới một tinh thần hy vọng, tinh thần này trở thành cơ sở của sự sáng tạo một nền văn minh huy hoàng.

Ngày nay, sự thất vọng lại trở thành tâm trạng ngự trị. Trong một thế giới bị chia tách, chiến tranh hạt nhân đe dọa hủy diệt loài người. Mọi người thực sự khiếp sợ, và đang có sự cất cao lời kêu gọi một trật tự xã hội có thể bảo đảm nền hòa bình vững bền. Nhưng cũng như *Oedipe Vua*, kịch bản này không có lối thoát. Xin chớ hiểu lầm, tôi không nói rằng chính trị quốc tế là vô nghĩa, hay đặt kế hoạch cho tương lai là vô nghĩa. Tôi cũng chưa ngó ngàng đến mức phủ nhận mối đe dọa rất thực của chiến tranh hạt nhân. Nhưng mối đe dọa này có thể trở thành nỗi ám ảnh làm ta suy yếu, và đó là vấn đề tôi muốn đề cập ở đây. Cuộc tìm kiếm hòa bình phải tràn đầy hy vọng, nhưng sự thất vọng đã trở thành tinh thần của thời đại chúng ta, một sự thất vọng vô hình đã nắm lấy quyền điều khiển ý thức mọi người. Có cái gì đó điên khùng về hiện tại. Những việc y như nhau được lặp đi lặp lại. Chỉ riêng công nghệ là tiến lên trong khi câu chuyện của nhân loại đã đi đến chỗ dừng lại hoàn toàn.

Tôi tin rằng, nguyên cơ của điều ấy là việc trong thời hiện đại có lúc nhân loại đột nhiên bắt đầu tìm cách nhìn vào tương lai và đến một lúc nào đó chung ta bắt đầu đau đớn vì vỡ mộng, điều ấy thật sự có thể xảy ra. Giờ đây, thay vì đặt hy vọng vào tương lai, ta lại tìm cách tiên đoán tương lai và kiểm soát nó.

Điều này nhắc tôi nhớ đến đoạn độc thoại dài ở đầu vở *Faust* của Goethe. Faust khóc cay đắng khổ não vì những giới hạn của nhân loại và quay sang cuốn sách của Nostradamus với hy vọng khám phá những bí mật bên trong của thế giới bằng thuật gọi hồn:

*Đó có phải vị thần đã làm ra cuộn giấy thần bí này
Để chữa trị tâm linh rối loạn của ta
Và đặt thế giới bí mật trước hồn ta
Để lộ ra trục truyền động của sức mạnh Thiên nhiên?
Chính ta là một vị thần chăng? - Với sự nhảy vọt của linh
thị được rọi sáng
Ta đọc bí mật của các biểu tượng, nghe
Tiếng cỗ máy Thiên nhiên không bao giờ ngủ
Và cuối cùng biết được những điều nhà tiên tri đã
phán.*[106](#)

Nhưng ông không biết. Ông triệu được Thần Đất, nhưng Thần khước từ ông. Ông đã làm chủ được mọi ngành học có thể có, nhưng thất bại hoàn toàn trong việc lên thượng giới và “biết cách thần linh nói chuyện với thần linh”. Nhưng khi ta tìm cách thâm nhập bí mật sâu xa của các sự vật, tìm hiểu *ura* của *ura*, ta chỉ có thể tìm thấy sự thất vọng. Bởi vì chỉ có thể có sự thất vọng. Về điều này Faust đi trước thời hiện đại. Và nếu như nhân loại, hay thậm chí một cá nhân đơn lẻ, mong muốn một lần nữa thoát khỏi sự thất vọng, câu trả lời là đừng đi theo Faust bán linh hồn cho Quỷ, mà chỉ cần

ngưng tìm cách đoán tương lai. Ta phải bắt đầu bằng việc thừa nhận rằng bí mật là hạt nhân của tồn tại. Chính khi ta không biết *ura*, khi ta không thể nhìn được điều gì sẽ xảy ra tiếp, thì câu chuyện của chúng ta mới có thể bắt đầu.

Tôi kết luận cả hai cuốn sách trước của mình với gợi ý rằng tương lai không thể nào biết trước. Trong cuốn *Thế giới tâm lý của Natsume Soseki*, tôi nói rằng, chính việc cái chết đột ngột của Soseki khiến cho cuốn tiểu thuyết cuối cùng của ông, *Meian*, dở dang, có thể đúng là đã tiên đoán sự kết thúc của tiểu thuyết với đề tài tối hậu của nó: ảo tưởng của con người hiện đại chỉ có thể tiêu tan khi đối mặt với thực tế của cái chết.¹⁰⁷ Trong phần kết của cuốn *Giải phẫu sự phụ thuộc*, tôi đã nói về hiện tượng thoái bộ của thời hiện đại, về khuynh hướng đồng nhất hướng về cách ứng xử *amae*, và nói rằng “chẳng ai có thể nói rằng liệu hiện tượng thoái bộ này của loài người là một căn bệnh chết người hay một khúc dạo đầu cho sự bùng phát mới của sức khỏe”.¹⁰⁸

Tôi muốn kết thúc cuốn sách này bằng cách nói rằng, trong khi tôi không thể nhìn thấy tương lai, tôi vẫn hy vọng là có nó. Tôi tin câu chuyện của chúng ta sẽ tiếp tục - vượt lên trên những cái chết của cá nhân chúng ta, và, phải, thậm chí vượt lên trên sự hủy diệt của hành tinh này do chiến tranh hạt nhân hay một tai họa vũ trụ nào đó mà chúng ta không bao giờ hình dung nổi.

PHỤ LỤC

BỐI CẢNH TÂM LÝ CỦA TRẢI NGHIỆM NHẬT BẢN VỀ THIÊN NHIÊN: PHỐI CẢNH OMOTE VÀ URA

Nhìn chung, ai cũng đồng ý, rằng trải nghiệm Nhật Bản về thiên nhiên là sự cộng thông, sự trao đổi có đặc trưng là tính thân mật tinh tế. Đó là một trải nghiệm đồng nhất hóa với thiên nhiên. Người ta đã viết nhiều về trải nghiệm này, cả tiếng Nhật lẫn các thứ tiếng khác, ở đây ta không cần đưa ra các thí dụ cụ thể. Thay vì thế, điều tôi muốn làm trong tiểu luận này là xem xét vì sao loại trải nghiệm này dường như mang tính độc đáo Nhật Bản.

Nhiều nhà văn quy trải nghiệm này vào môi trường thiên nhiên giàu có của nước Nhật. Quần đảo Nhật Bản trải dài từ bắc xuống nam giống như một vòng cung dọc theo lục địa châu Á. Khí hậu ôn hòa của nó giàu có sự đa dạng, và mỗi mùa đều có sức mê hoặc độc đáo của nó. Watsuji Tetsuro, một trong những nhà tư tưởng mỹ học sâu sắc nhất của Nhật đã nhấn mạnh điểm này trong cuốn *Fudo: Ningengaku-teki Kosatsu* (Môi trường thiên nhiên: Một nghiên cứu nhân chủng học).^{[109](#)} Karakura Junzo, trong cuốn sách gần đây của ông *Nihonjin no Kokoro no Rekishi* (Lịch sử tâm tình người Nhật) tập trung vào nhận thức độc đáo của người Nhật về các mùa đi qua.^{[110](#)}

Một cách tiếp cận khác cố gắng giải thích tính cách của trải nghiệm Nhật Bản về thiên nhiên khi chỉ ra việc nước Nhật không có truyền thống Ki-tô giáo. Theo thế giới quan Ki-tô giáo, Thượng đế là nguồn của mọi tồn tại. Thiên nhiên có thể là nguồn an ủi cho con người, hay thậm chí là bạn đồng hành, nhưng không bao giờ có thể đem đến sự cứu rỗi cho con người. Con người tìm kiếm Thượng đế và cố gắng tìm thấy an bình nơi Thượng đế. Thậm chí thiên nhiên chia sẻ sự thống khổ của nhân loại và đợi chờ sự cứu chuộc của Thượng đế. Ở Nhật, không có mặt Thượng đế với tư cách đáng

sáng tạo, và do đó con người tìm sự an ủi trong việc tự đắm chìm hoàn toàn vào thiên nhiên.

Có nhiều cơ sở để ủng hộ cách nhìn ấy. Thí dụ như người ta có thể chỉ ra sự nổi lên của phong trào Lãng mạn trong thế kỷ 18, khi ảnh hưởng Ki-tô giáo bắt đầu suy yếu ở phương Tây. Khuynh hướng Lãng mạn tự đắm chìm vào thiên nhiên đã sản sinh những kết quả rất giống với trải nghiệm Nhật Bản về thiên nhiên. Nhưng mặc dù có sự giống nhau ấy, truyền thống Ki-tô giáo lâu đời vẫn duy trì ảnh hưởng của nó, và ngay cả các nhà lãng mạn cũng không bao giờ có khả năng tự chìm đắm hoàn toàn vào thiên nhiên. Đây đó trong tác phẩm của họ, vẫn còn một cái tôi đối lập với thiên nhiên. Đây là một thí dụ trong thơ của Goethe:

Dạ khúc của kẻ lang thang II

Trên những đỉnh đồi tất cả

Tĩnh lặng,

Chỉ thoảng hơi gió

Xao động

Chỏm cây;

Trong rừng không một tiếng chim,

Chỉ việc đợi chờ, chẳng bao lâu

Anh cũng yên nghỉ.[111](#)

Trong cả bản gốc tiếng Đức và bản dịch tiếng Anh của Michael Hamburger, hai dòng cuối của bài thơ trên đối lập rõ rệt với sáu dòng đầu, tạo ra cái gần như bất hòa. Khá thú vị là trong bản dịch bài thơ này của Oyama Teiichi, học giả nổi danh của Nhật về văn chương Đức, những dòng cuối rất khác. Dịch từng chữ sang tiếng Anh, sẽ như thế này: Ôi cảm động sao!/ Ta cũng sẽ yên nghỉ.¹¹² Đối với một người Nhật, bản dịch của Oyama khơi dậy một phản ứng rất giống với phản ứng của chúng ta trước một bài *haiku* của Basho. Đó là một tình cảm hoàn toàn khác với tình cảm của bản gốc tiếng Đức. Oyama đã viết về khó khăn mà ông phải đối mặt khi cố gắng dịch bài thơ theo một cách sẽ đánh thức sự nhạy cảm của người Nhật, và dù cho việc thay đổi bản gốc của ông có được biện minh hay không, lời giải thích của ông vẫn cực kỳ thú vị:

Cuối cùng, ngay cả Goethe, người được cho là đã đi vào lòng thiên nhiên một cách sâu nhất, cũng vẫn đặt cái tôi đối lập với thiên nhiên, một việc khiến chúng ta cảm thấy khó chịu mà không thể giải thích.¹¹³

Chắc chắn là người Nhật có khả năng đi vào thiên nhiên mà không than phiền gì hết. Cũng đúng là điều đó liên quan đến cả hai việc: chúng ta được ban phước lành với một môi trường thiên nhiên thiện cảm với con người, và truyền thống Nhật Bản không tiếp nhận ảnh hưởng Ki-tô giáo. Tuy nhiên, tôi thấy khó mà tin rằng, hai yếu tố ấy đã đủ để giải thích hiện tượng trải nghiệm độc đáo Nhật Bản về thiên nhiên. Tôi không thể không tin rằng, cũng phải có yếu tố tâm lý nào đó lôi kéo người Nhật đi tìm thiên nhiên. Nói cách khác, phải

chẳng trong nhiều trường hợp, người Nhật lại chẳng tìm cách tự đắm chìm vào thiên nhiên để quay mặt đi khỏi thế giới con người, để thoát khỏi nỗi đau luôn luôn có mặt trong thế giới ấy.

Mới đây, tại Hội nghị Quốc gia về Sức khỏe Tâm thần (Nhật Bản), tôi chủ tọa một hội thảo về tâm tình người Nhật (*Nihonjin no kokoro*). Nhà thơ Yasuna Michiko kể một câu chuyện lý thú về Nukata no Okimi, nhà thơ của *Manyoshu*. Trong những bài thơ về thiên nhiên nổi tiếng của bà, có bài *waka* sau:

Đội trắng

Ta lên thuyền

Trên vịnh Nigitazu

Triều đã dâng đầy

Bác chèo xin hãy đưa chúng tôi ra khơi. [114](#)

Theo Yasuna, Nukata làm bài thơ này ngay sau khi đau đớn quặn lòng vì phải chứng kiến một người đàn bà khác sinh ra một đứa con mà cha nó chính là người chồng yêu quý của bà. Nhưng trong bài thơ không hề có chút ẩn ý về điều này. Tình cảm của bà hoàn toàn được vùi chôn trong cảnh thiên nhiên. Người Nhật phụ thuộc vào thiên nhiên theo lối ấy từ thời xa xưa, họ tìm cách hợp nhất với thiên nhiên mỗi khi có chuyện gì xảy ra trong thế giới nhân sinh. Và chính vì làm như thế mà tâm tình thật (*kokoro*) của một người Nhật được sinh ra.

Tôi nghĩ rằng giai thoại của Yasuna ủng hộ cho lập luận trên kia. Có lẽ có thể nói rằng, người Nhật đi tìm sự lãng quên trong thiên nhiên là vì những rắc rối trong các mối quan hệ giữa người với người vận hành như một lực thúc đẩy họ.

Tất nhiên người Nhật không độc quyền về những rắc rối trong quan hệ giữa người với người. Theo một nghĩa nào đó, người phương Tây sẽ dường như có những đổ vỡ ác liệt hơn trong các quan hệ giữa người với người. Chắc chắn là họ được nói đến nhiều hơn về các xung đột. Thực ra, trong trường hợp người Nhật, gần như kỳ lạ là sự bất đồng không hiện lên bề mặt (*omote*) ngay cả khi nó tồn tại. Theo cách nào đó, bề mặt được đánh bóng hoàn toàn, và theo cách đó các xung đột được giấu kín trong bóng tối và thường mang vẻ u ám.

Nhưng tôi tự hỏi phải chăng cách xử sự như thế đối với những xung đột trong các quan hệ giữa người với người không liên quan đến tình yêu thiên nhiên của người Nhật. Có thể chuẩn xác hơn nếu nói rằng, người Nhật quay sang thiên nhiên là bởi có điều gì đó không thoả mãn trong cách họ xử sự các quan hệ giữa người với người, hơn là đơn giản nói rằng họ tìm vào thiên nhiên để trốn tránh các rắc rối của con người. Chỉ điều này mới có thể giải thích vì sao người Nhật cảm thấy mình có khả năng hô hấp trở lại khi đối mặt với thiên nhiên và vì sao, khá lạ lùng, họ khôi phục được một *kokoro* còn nhân bản hơn là cái *kokoro* mà họ có khi quan hệ với những người khác. Nếu chỉ là đi trốn, thì “sự ra đời của một tâm tình thật” không thể có được.

Trên nền bối cảnh ấy, ta hãy xem xét lại cái cách thức độc đáo mà người Nhật xử sự với các xung đột của con người. Như tôi đã

nêu trên kia, bề mặt luôn luôn được đánh bóng hoàn toàn, và xung đột bị đóng kín trong bóng tối. Người Nhật nói đến điều đó như *omote* và *ura*. Nhìn chung, chúng ta sử dụng những từ ấy một cách vô thức, nhưng xem xét việc chúng ta sử dụng chúng bất cứ lúc nào, trong mọi kiểu tình huống, thì không thể nhầm lẫn được, chúng là những khái niệm cực kỳ quan trọng trong việc xác định cấu trúc của ý thức Nhật Bản. Thí dụ như, *omote o tsukurou* nghĩa là “giữ lấy bề ngoài”. “Tấn công phía sau lưng” là *ura o kaku*. Tục ngữ “trong mỗi *ura* đều có một *ura*” (*ura ni wa ura ga aru*) gợi ý rằng có một tính cách hai mặt trong những khái niệm ấy. Trong tiếng Nhật có thể xây dựng những cặp tương phản dựa trên tính chất bộ đôi ấy, thí dụ như: *omote-muki* (“cái công khai, mờ, chính thức”) đối lập với *ura-muki* (“cái riêng tư, khép kín, cá nhân”). Về nguyên tắc, các ngôi nhà của người Nhật phải có hai phòng khách. Một ở bên trong cửa trước, *omote-genkan*, để tiếp khách. *Ura-genkan* thì ở phía sau nhà để nhận rau quả người bán hàng mang tới, hay để tôi tớ sử dụng. Một *omote-dori* là một con phố chính đông đúc; một *ura-dori* là hẻm sau cô quạnh.

Người Nhật thường nói đến *tatemae* và *honne*, và không có cách gì hay hơn để biểu đạt tinh thần cốt tủy của chúng bằng nói rằng *tatemae* nói đến *omote* trong khi *honne* nói đến *ura*. Cũng phải lưu ý rằng, nhiều từ dùng để nói đến các trạng thái tâm lý trong tiếng Nhật kinh điển có chứa từ *ura*. *Uraganishi* và *urasabishi* cho thấy rõ là tâm tình của chủ thể đang nói là “buồn” hay “cô đơn”. *Urayamu* (“ôm yếu trong tâm”) có nghĩa là “ganh ghét”. “Giận hờn” là *uramu*. Trong tất cả những từ đó, *ura* thoát tiên có nghĩa giống như *ura* trong *omote* và *ura*. Chính tâm tình có mặt trong *ura* (*ura no kokoro*), tâm

tình được giấu trong *ura* và tâm tình không bao giờ xuất hiện trong *omote*.

Tôi muốn xem xét tiếp việc người Nhật phân biệt *omote* và *ura* như thế nào. Trong khi sự phân biệt là khá rõ ràng, điều quan trọng là phải ghi nhớ rằng hai cái cộng sinh trong mối quan hệ cấu thành tương hỗ. Không có cái này thì cái kia không thể tồn tại. *Ura* trình diễn *omote*, nhưng *omote* cũng nhất thiết phải có. Nếu ta không xây dựng một *omote* thì *ura* không thể được bảo vệ. Và đó đúng là điều ta muốn nói khi ta bảo *omote* và *ura* làm thành một thực thể duy nhất. Tuy nhiên, nói như vậy, thực ra điều lạ lùng là nếu từ bên ngoài ta thấy chúng có vẻ mâu thuẫn với nhau, thì cũng chẳng sao hết. Khi lập trường của một người là lập trường *omote*, thì *omote* là tất cả. Cứ như là *ura* không tồn tại, và có thể bị bỏ qua. Cũng có thể nói đúng như thế về *ura*. Hơn nữa, một người Nhật có thể chuyển một cách khéo léo từ một lập trường này sang một lập trường khác, khéo đến mức thực ra ta không chắc cái nào là *omote* cái nào là *ura*. Tuy nhiên, sự phân biệt không bao giờ biến mất.

Nói theo cách ấy, nghe như thể mỗi người Nhật là một nhân cách bị chia tách, nhưng đúng là sự phân biệt *omote* với *ura* khiến cho người Nhật có khả năng điều khiển sự mâu thuẫn trong tư tưởng. Nói chung, người Nhật ít bị thúc đẩy để loại bỏ mâu thuẫn này nhằm đạt được tính toàn vẹn cao hơn. Người Nhật bình thường cố gắng sống mà giữ được ở mức tối thiểu những mâu thuẫn giữa *omote* và *ura*, và tránh phô cái *ura* của mình cho người khác thấy. Không tránh khỏi lộ ra một ít xấu xa. Như ta thường nói, nếu ta lấy gậy đập ai, thế nào cũng có một ít bụi bắn bay lên. Nhưng nếu bụi bắn bay lên quá mức, người kia sẽ bị ghét, bị coi là kẻ “có một *ura-omote*”.

Trong quá trình giải thích *omote* và *ura*, tôi đã chạm đến vài khía cạnh ít thuyết phục nhất của người Nhật, nhưng quan trọng là phải lưu ý rằng, sự phân biệt ấy không phải bao giờ cũng đem đến những kết quả xấu, vì chỉ khi nào nhận thức rõ sự phân biệt ấy, người Nhật mới có khả năng có được một đời sống bên trong thực sự. Như đã nói ở trên, từ *ura* bản thân nó muốn nói đến tâm tình không nhìn thấy, đến một *kokoro* được giấu kín. Và việc người Nhật phân biệt *omote* với *ura* không phải là có mục đích cố tình lừa dối người khác. Điều đó là ngoại lệ.

Nói rằng bản chất của một người “không có *ura- omote*” là có ý hâm mộ, và rõ ràng từ đó ta cảm thấy có sự khó chịu khi sử dụng *omote* và *ura*. Nói cách khác, không phải người Nhật thích sử dụng *omote* và *ura*, mà họ bị buộc phải trở nên có nhận thức về nó. Người ta có thể hỏi vì sao điều đó là thật. Vì sao người Nhật có sự phân biệt ấy?

Tôi nghĩ điều ấy liên quan chặt chẽ đến tâm lý *amae*, tôi đã quan tâm đến nó trong một thời gian. Người Nhật nhìn các quan hệ giữa người với người hoàn toàn như chức năng của *amae*.¹¹⁵ Lý tưởng nhất là được phép *amaeru*, và người Nhật hằng đấu tranh để đến gần lý tưởng ấy. Người Nhật thích nói về việc đem đến cho mọi người chữ *wa* (hòa), đó là một cách diễn đạt cái lý tưởng. Nhưng thật khó mà đạt được *wa*. Giữa hai người đã khó, với một nhóm đông người thì gần như không thể được. Dù sao, bắt buộc phải làm một điều gì đó để tạo nên không khí *wa*, và do đó chúng ta đặt ra những nguyên tắc chung và, dưới sự chỉ huy tối cao của *wa*, ta đồng thuận về nó như cái *omote* công khai. Thực tế, đó là hình thức thực sự của *tatemaie*.

Nhưng điều ấy không hề ngăn cản cá nhân có *honne* trong cái *ura* của *tatemae*. Thực vậy, có lẽ chuẩn xác hơn, phải nói rằng người ta nên có *honne* vào những lúc như thế. Dù thế nào, *tatemae* cũng không đủ. *Tatemae* chỉ là một dấu hiệu bảo vệ cái *wa* của nhóm.

Điều đó không có nghĩa *tatemae* bị coi nhẹ. Người Nhật đặt nhiều giá trị vào các dấu hiệu. Người nước ngoài thường nhận xét rằng, người Nhật thích lễ lạt. Dù sự chỉ trích hàm ý trong đó có được biện minh hay không thì nhận xét ấy cũng không sai. Nhưng người Nhật biết rằng, các hình thức *omote* là thiết yếu cho đời sống xã hội hài hòa mà đó là lý tưởng. Tuy nhiên, vẫn còn tâm tình thâm kín, cái *kokoro* trong *ura*, không thể được thoả mãn với điều đó, và chúng ta nhận thức được cái đó như là *honne* của chúng ta. Theo cách này, không thể nói rằng người Nhật phân biệt *omote* với *ura* là bởi tâm lý *amae* vốn cai trị đời sống tâm lý của họ trong vô thức.

Điều đó cũng thấy rất rõ từ việc sự phân biệt *omote* với *ura* tương ứng với các khái niệm bộ đôi *uchi* và *soto* mà người Nhật sử dụng khi họ chia các loại quan hệ giữa người với người dựa trên mức độ khoan dung của ứng xử *amae*. Người Nhật chỉ trưng ra *omote* khi họ ứng xử trong những mối quan hệ bắt buộc (*giri*) ở bên ngoài (*soto*). Nhưng trong chỗ thân tình, những quan hệ không phải dè dặt của *uchi*, họ bộc lộ *ura*. *Soto* là *omote* và *uchi ura*, và như thế các từ cũng nhất quán, *uchi* và *soto* nói về một cấu trúc hai mặt của ý thức. Thực tế, một người Nhật không được coi là trưởng thành cho đến khi trở nên có nhận thức về những phân biệt ấy.

Vì thế, khi có một số trở ngại hay trục trặc trong sự phát triển tâm lý, như trong trường hợp chứng rối loạn tâm thần hay thần kinh, ta

thấy có sự bối rối trong việc phân biệt *omote* với *ura*. Điều ấy xảy ra dưới nhiều hình thức. Trong những trường hợp khác, bệnh nhân có phân biệt được ít nhiều, nhưng luôn luôn bị rối loạn vì *ura* của người ấy tự bộc lộ trong các tình huống *omote*. Một số bệnh nhân hiểu được sự phân biệt, nhưng không thể sử dụng hữu hiệu *omote* và *ura*. Đôi khi *omote* trở nên chỉ còn là một kiểu dấu hiệu, quảng cáo một cái trong khi thực tế người đó hoàn toàn khác. Trong những trường hợp bi kịch nhất, có những trường hợp trong đó bệnh nhân hoàn toàn không nhìn được cái *ura* của chính mình.

Ở trên tôi đã nói rằng, người Nhật yêu thiên nhiên là bởi có cái gì đó không thoả mãn về cách chúng ta giải quyết xung đột giữa người với người. Như ta đã thấy, người Nhật xử sự bằng cách tạo ra sự phân biệt

omote và *ura*. Có lẽ đúng là điều ấy không thể tránh được, có lẽ chúng ta không thể hy vọng có sự phát triển tâm lý lành mạnh mà thiếu sự phân biệt ấy. Nhưng cũng không thể nào chối cãi rằng, học cách làm như thế sẽ đi kèm với một kiểu đau đớn, vì sự phân biệt *omote* và *ura* bao hàm một sự chia tách của ý thức. Chúng ta phải làm cái gì đó với *kokoro* tồn tại trong *ura* là cái không bộc lộ ra bên ngoài (*omote*). Thực hiện sự phân biệt hoàn toàn tiện lợi nhưng cũng làm kiệt sức. Tôi tin rằng, người Nhật quay về thiên nhiên để chữa trị khi trái tim họ bị chia tách, khi họ chán ngán sự chia tách của ý thức. Thiên nhiên không có một *omote* và một *ura*. Vì thế, nó có thể được tin cậy hoàn toàn. Chỉ khi nào người Nhật có thể tiếp xúc với thiên nhiên, họ mới trải nghiệm được một “tâm tình thực”.

Đôi lúc, người Nhật có tình cảm cao ngạo đối với người phương Tây. Trong mắt họ những người kia không thể dễ dàng hòa làm một

với thiên nhiên. Người Nhật không bao giờ trải nghiệm sự chia tách giữa thể xác với tâm hồn là điều xảy ra trong ý thức của người phương Tây. Và họ không bị đau khổ vì sự xung đột Ki-tô giáo giữa tinh thần và thể xác, cũng không bị đè nặng bởi sự lưỡng phân của chủ thể và khách thể cố hữu trong truyền thống triết học phương Tây. Điều đó có thể đúng. Nhưng người Nhật lại bị khổ vì sự chia tách của ý thức thành *omote* và *ura*, và chúng ta không được quên rằng, chúng ta tìm kiếm sự hợp nhất với thiên nhiên chính là vì nỗi khổ ấy.

PHỤ LỤC

OMOTE VÀ URA: NHỮNG KHÁI NIỆM PHÁT SINH TỪ CẤU TRÚC HAI PHẦN CỦA Ý THỨC NHẬT BẢN

Bill claudill và tôi gặp nhau lần đầu tiên vào năm 1954, khi ông có những trải nghiệm đầu tiên về Nhật Bản và tôi đang mò mẫm phát biểu những trải nghiệm lâm sàng của mình theo cách mà tôi học được ở Mỹ. Những năm sau đó khiến chúng tôi trở thành chiến hữu, vì tôi làm việc như một cố vấn cho việc nghiên cứu của ông ở Nhật và ông là khán giả tán thưởng mạnh nhất khi tôi triển khai những suy nghĩ của chính mình. Tôi được khuyến khích rất nhiều vì ông thường dẫn công trình của tôi trong các nghiên cứu của ông và tôi viết nhiều bài nghiên cứu bằng tiếng Anh nhờ sự ủng hộ của ông. Thậm chí chúng tôi còn có chung một nghiên cứu, “Tương quan giữa tâm thần học, văn hóa và Cảm xúc ở Nhật Bản”.¹¹⁶ Công trình này tóm tắt một số quan điểm và phát hiện đồng dạng của chúng tôi. Những gì tiếp theo đây được viết ra như sự nối dài của công cuộc

hợp tác lâu ngày giữa hai chúng tôi. Tôi nghĩ là Bill sẽ tán thưởng lời trên đây của tôi với nụ cười hiểu biết rất đặc trưng của ông.

Trước tiên, tôi xin giải thích đầu đề của tài liệu này vì bạn đọc có thể lập tức tự hỏi có gì là độc đáo về cấu trúc hai phần hay thậm chí nhiều phần của ý thức. Chẳng phải ai ai cũng có những điều mà họ muốn giữ cho riêng mình hay chỉ tâm sự với người rất thân đó sao? Cái bề mặt mà người ấy phô ra trước mắt công chúng thường khác với cái mà người ấy nghĩ mình là. Theo William James, “Một người có nhiều tự ngã xã hội ngang với số cá nhân thừa nhận mình và mang theo một hình ảnh của mình trong tâm trí”.¹¹⁷ Tất cả điều ấy là thật, và tôi thừa nhận cái mình gọi là cấu trúc hai phần của ý thức Nhật Bản là một đặc điểm thiết yếu mang tính phổ quát của con người. Tôi chỉ muốn nói rằng, đặc điểm ấy ở Nhật Bản đã được vun trồng đến mức trở thành một mẫu hình sống rõ rệt. Vì thế cần sử dụng những khái niệm đặc biệt để miêu tả nó.

Những khái niệm ấy được chuyển tải bằng hai từ tiếng Nhật *omote* và *ura*, mà người Nhật sử dụng để chỉ những thái độ tương phản trong ứng xử với các tình huống xã hội. Những từ ấy, giống như những từ tiếng Anh tương đương “front” và “rear”, nghĩa đen là nói đến hai mặt trước và sau của sự vật. Tuy nhiên, ngoài cách sử dụng theo nghĩa đen ấy, đôi khi chúng được dùng để gọi tên các sự vật nhằm nói lên chức năng xã hội của sự vật được gọi tên. Thí dụ như, *omote-guchi* (cửa trước) là lối chính vào nhà mà các thành viên trong gia đình và khách khứa sử dụng, nhưng tôi tớ và người bán hàng gọi cửa để nhận mệnh lệnh hay giao hàng thì chỉ sử dụng *ura-guchi* (cửa bếp). *Omote-dori* hay *omote-kaido* là một con phố nhộn nhịp và *ura-dori* hay *ura-kaido* là con hẻm hẻo lánh, như vậy hai từ

này có thể được sử dụng để hàm ý sự thành công hay thất bại. Như được thấy từ những cách sử dụng trên, *omote* là vẻ ngoài mà người ta phô ra cho người khác. Về điều này thật lý thú khi lưu ý rằng, trong văn chương cổ của Nhật Bản *omote* có nghĩa là “mặt” và *ura* nghĩa là “tâm trí”. Một người có khả năng xây dựng *omote* của mình là đáng khen ngợi. Nghĩa là người ấy cuối cùng có được cái riêng của mình. Điều ấy khác với thành ngữ tiếng Anh tương tự “to put a front”, với nội hàm xấu là trình diễn một vẻ ngoài. *Ura* là ngược với *omote*, tức là cái mà người ta sẽ giấu người khác. Từ đó, dùng *ura* (*ura o kaku*) là tấn công từ phía sau. Cắt *ura* (*uragiru*) là phản bội. *Ura* khao khát (*urayamu*) là ghen tức. Nó cũng được dùng làm tiền tố của một số hình dung từ như *ura-ganashi* (buồn), *ura-sabishi* (đơn độc), để chỉ kẻ cảm thấy thế mà không biết rõ vì sao.

Như vậy, khi người Nhật nói những việc *omote* (*omote no hanashi*), là muốn nói những cái họ làm để gây ấn tượng với kẻ khác, sự hiện diện của những kẻ này khiến họ phải cảnh giác. Ngược lại, khi họ nói những chuyện *ura* (*ura no hanashi*), là muốn nói những bí mật mà họ chỉ bộc lộ cho những ai thân thiết. Hai cái trên có thể mâu thuẫn nhau về bản chất, nhưng với người Nhật điều ấy không sao hết. Hơn thế nữa, khi ai đó ở trong trạng thái *omote*, thì *omote* là tất cả và *ura* gần như không tồn tại với người ấy. Cũng như thế, khi ai đó ở trong trạng thái *ura*, người ấy có thể quên đi sự tồn tại của *omote*. Chỉ có điều ta nên có khả năng phân biệt lúc nào thích hợp cho *omote* và lúc nào cho *ura*. Sự dễ dàng chuyển từ *omote* sang *ura* và ngược lại mà không quá căng thẳng được coi như tiêu chuẩn của sự trưởng thành về mặt xã hội của một người. Nói cách khác, người ta không chê trách một người thiếu chính trực khi người này thể hiện cái này hay cái kia tùy theo tình huống cụ thể

mà người ấy đang lâm vào. Đúng hơn, sự chính trực của người ấy dựa trên sự làm chủ hoàn toàn *omote* và *ura*.

Về điểm này, tôi muốn giới thiệu thêm hai từ tiếng Nhật khác, *tatemaie* và *honne*. *Tatemaie* là một nguyên tắc về nghi thức dễ chịu cho mọi người quan tâm đến việc đảm bảo sự hài hòa của một nhóm, trong khi *honne* là tình cảm hay ý kiến mà họ giữ riêng về vấn đề liên quan. Người ta thừa nhận rằng, có thể có sự mâu thuẫn rõ rệt giữa hai cái trên, nhưng chúng vẫn được coi là chung sống hòa bình. Từ sự giải thích trên, ta thấy rõ mối quan hệ giữa *tatemaie* với *honne* cũng giống như giữa *omote* với *ura*. Sự thật là *tatemaie* và *honne* có lẽ có thể xác định dễ hơn là tâm trí *omote* hay tâm trí *ura*. Hiển nhiên là người Nhật cần đến cả hai. Hai cái bổ sung cho nhau. Theo nghĩa đen thì không có *omote* (trước) mà không có *ura* (sau) và không có *ura* mà không có *omote*. Cũng như thế, *tatemaie* không đứng một mình mà không có chỗ dựa âm thầm của *honne* và cái sau không thể được nuôi dưỡng mà không có sự bảo trợ của cái trước.

Vì sao người Nhật coi trọng sự phân biệt *omote* và *ura*, nghĩa là sự phân biệt giữa cái cần được phô ra cho thiên hạ và cái không được, và nâng nó lên thành quy tắc trong đời sống hằng ngày. Tôi nghĩ điều ấy dứt khoát liên quan đến tâm lý *amae* ngự trị trong xã hội Nhật Bản mà tôi đã giải thích trong nhiều bài viết¹¹⁸. *Amae* là một nhu cầu phụ thuộc tự nó biểu hiện trong việc khao khát hòa nhập với người khác. Khao khát này có thể được thực hiện trong những điều kiện thoả mãn ở thời thơ ấu, nhưng chắc chắn không dễ được thực hiện khi người ta trưởng thành. Nhưng nếu *amae* được thiết lập như nguyên tắc của một xã hội muốn có những quan hệ êm đẹp giữa các thành viên của nó, phải chăng xã hội phải tạo ra một

dấu hiệu nhất định chỉ rõ nhu cầu ấy được chăm lo? Tôi nghĩ đó là điều xảy ra trong xã hội Nhật Bản. Thí dụ như *omote* hay *tatemae* là một dấu hiệu chỉ rõ rằng sự tương thuộc giữa các thành viên của một nhóm được giữ gìn, trong khi *ura* hay *honne* thừa nhận những sự thất vọng không tránh khỏi trong *amae* được thả lỏng chừng nào chúng không tranh chấp với cái trước. Chắc chắn đó là cách rất khôn ngoan để kiểm soát những tình cảm nước đôi. Việc người Nhật thường nói khi trao quà “Đây chỉ là một *oshirushi* (dấu hiệu) của lòng biết ơn (hay sự tạ lỗi) của tôi” dứt khoát liên quan đến điều ấy. Nó cũng giải thích vì sao người Nhật trông đồng nhất và gắn kết với nhau đến thế, nhưng vì sao họ lại dễ dàng sử dụng vũ lực nếu như và khi nào không đạt được *tatemae*.

Miêu tả trên đây về cấu trúc hai phân của ý thức Nhật Bản có thể cho ta một cảm tưởng rằng sau hết nó là một tiêu chuẩn kép về đạo đức. Cảm tưởng ấy có lẽ là mạnh nhất ở những người ngoại quốc phải giao dịch với người Nhật. Tất nhiên, họ không chia sẻ cùng các giá trị với người Nhật. Cái mà người Nhật trình bày với họ như *omote* hay *tatemae* có vẻ giống như những từ rỗng tuếch. Vì vậy, họ phàn nàn rằng người Nhật tinh ranh và phù phiếm mặc dù họ trông có vẻ nhã nhặn và chân thành, rằng người Nhật quá ưa chuộng nghi thức ngay cả trong những giao dịch xã hội và ít khi bộc lộ điều họ thực sự cảm nghĩ. Tuy nhiên, tôi cần xác nhận rằng, người Nhật không cố tình tán thành tiêu chuẩn kép về đạo đức. Đúng hơn, nên nói rằng, họ bị đưa đẩy đến chỗ ấy là bởi di sản văn hóa của họ, như tôi đã giải thích bên trên. Hơn nữa, có những lúc người Nhật tự họ có thể thấy bất hạnh khi phải chuyển đổi cách xử sự *omote* và *ura* xen nhau. Thực tình học cách làm như thế là một nỗi khổ ngày càng lớn đối với mọi đứa trẻ người Nhật. Với nhiều người lớn, nỗi

khổ mà họ phải chịu khi còn bé bắt nguồn từ sự chia tách thường trực của cái tôi. Họ không thể hợp nhất *omote* và *ura* một cách thích đáng. Từ đó, họ ghen tức và tán dương một người có vẻ như không có sự chia tách *omote* với *ura* và thậm chí ghét bất kỳ ai sử dụng sự chia tách ấy để mưu lợi một cách ích kỷ.

Tôi nghĩ rằng, tình yêu thiên nhiên nổi tiếng của người Nhật cũng có thể được hiểu từ góc độ ấy. Người Nhật phải cảm thấy rất thu giãn với thiên nhiên vì họ không phải chơi trò *omote* và *ura* với nó. Họ trở thành hợp nhất với thiên nhiên, có thể nói như thế, và có thể thoải mái hưởng thụ tình cảm *amae* thuần khiết. Vì thế, từ quan điểm trên họ cảm thấy với thiên nhiên họ được là người hơn là với con người. Tuy nhiên, để không ai nghĩ tôi khẳng định cho rằng thái độ với thiên nhiên như thế là kỳ quặc của người Nhật, tôi xin dẫn vài dòng từ cuốn *Tintern Abbey Revisited* [Thăm lại tu viện Tintern] của William Wordsworth, dường như đồng vọng đúng những tình cảm như thế:

*... rất vui sướng khi nhận ra
Trong Thiên nhiên và ngôn ngữ của giác quan
Chiếc neo của những suy tưởng thuần khiết nhất, bà mẹ,
Người Hướng đạo, người bảo hộ của trái tim, và linh hồn
Của toàn bộ hiện hữu đạo đức của mình...
Biết rằng Thiên nhiên không bao giờ phản bội
Con tim nào yêu nó.*

Vậy là những tình cảm yêu thiên nhiên như thế không chỉ có ở người Nhật, mặc dù có thể nói rằng ở Nhật Bản chúng được nói đến và phổ biến hơn nhiều. Thực tế, nước Nhật không chỉ có một Wordsworth mà hàng trăm hàng nghìn người giống ông ta đã biểu đạt những tình cảm ấy. Người ta có thể cãi rằng, so với sự chìm đắm hoàn toàn vào thiên nhiên của người Nhật thì, thậm chí, Wordsworth quá lý trí. Đến đây thì mọi chuyện vẫn ổn. Nhưng mối quan hệ chính yếu của người Nhật với thiên nhiên có một khiếm khuyết căn bản. Nó không dạy cho người Nhật cách bảo vệ và giữ gìn thiên nhiên. Tôi tin đó là lý do họ đã không làm gì trên thực tế để ngăn ngừa việc tàn phá thiên nhiên trong những năm gần đây. Việc đó có thể xảy ra bất chấp tình yêu thiên nhiên vô cùng của họ hay, trở trêu thay, có lẽ lại chính vì thế.

Cuối cùng, tôi muốn nêu lên một cách dùng phổ biến đối với các khái niệm *omote* và *ura*, mặc dù thoát tiên chúng được tạo ra để miêu tả cấu trúc hai phần của ý thức Nhật Bản. Tôi nghĩ điều đó là có thể bởi vì các khái niệm ấy có đủ tính trừu tượng. Việc chúng nói đến giai đoạn rất khủng hoảng trong cuộc đời, khi một đứa trẻ bắt đầu phân biệt điều nó có thể nói với người khác với điều nó không thể, khiến cho chúng đặc biệt thích hợp để áp dụng cho tư duy tâm thần học. Bởi vì người ta có thể thừa nhận rằng: nếu không học được cách phân biệt như thế, một đứa trẻ không thể đạt được nhận thức về cái tự ngã bên trong của mình và do đó nó sẽ không có cái tôi lành mạnh. Lại nữa, như tôi đã lưu ý bên trên, nếu phân biệt *omote* và *ura* là một cách kiểm soát những tình cảm nước đôi, thật đáng cho ta tìm hiểu nó vận hành ra sao trong những điều kiện tâm thần học khác nhau.

Tiếp theo đây tôi thử phác họa thử nghiệm của mình với các khái niệm trên trong việc xác định những loại hình khác nhau của tâm bệnh học. Thứ nhất, người bệnh loạn thần kinh chức năng dường như là người mà *ura* đe dọa lộ ra ngoài, không nghe theo sự cân nhắc khôn ngoan của họ. Nói cách khác, họ không thể giữ an toàn *ura* trong lòng mình bất chấp khả năng phân biệt *omote* với *ura*. Thứ hai, người bệnh tâm thần dường như là người nghĩ rằng họ có thể vứt bỏ *ura*, ném tung *omote* theo gió. Thứ ba, người bệnh động kinh dường như là người mặc dù thường phân biệt chặt chẽ *omote* với *ura*, có thể đột nhiên cảm thấy bị thúc ép vứt bỏ sự phân biệt như thế vì một ý thức “tổng thể”. Thứ tư, người bệnh chứng trầm cảm (manic depressive) dường như là người bị thuyết phục rằng mình không có *ura*. Nói cách khác, họ đưa tất cả lòng mình vào *omote*. Nhưng nếu đến lúc họ không còn có thể duy trì được *omote*, thì *ura* sẽ lộ ra với tất cả sự sôi sục của nó hoặc dưới dạng vui buồn thất thường (manic) hoặc dưới dạng trầm cảm (depressive). Thứ năm, người bệnh tâm thần phân liệt dường như là người không triển khai được ý nghĩa của *omote* và *ura* ở một thời điểm phát triển thích hợp. Họ nhìn thấu suốt người khác cũng như bản thân. Vì vậy, khi mà sau đó họ bị áp lực của hoàn cảnh bên ngoài phải phân biệt *omote* với *ura*, họ liền rơi vào trạng thái bối rối.

Từ đây, dường như có thể nhận ra đặc điểm của các loại hình khác nhau của tâm bệnh học dựa theo *omote* và *ura*. Việc này đơn giản, rõ ràng, và tôi tin rằng có nghĩa ngay cả khi không có danh pháp phân loại bệnh (nosological nomenclature). Có lẽ người ta có thể nói rằng, việc này đem đến những nghĩa mới cho các khái niệm phân loại bệnh cũ. Nó cũng có lợi thế là có khả năng gắn với một nghiên cứu chi tiết về tâm động học (psychodynamics). Quả thực tôi

rất sung sướng nếu đề nghị trên được khảo nghiệm thêm bởi các nhà tâm thần học phương Tây.[119](#)

Chú thích

Doi Takeo, *The anatomy of dependence* (Tokyo: Kodansha International, 1973). Bản tiếng Nhật, *Amae no Kozo* (Tokyo: Kobundo, 1971). Bản tiếng Việt, *Giải phẫu sự phụ thuộc* (Hoàng Hưng dịch), Nxb Tri thức, 2008.↵

Doi Takeo, *Seishin Bunseki* [Phân tâm học] trong *Gendai Shinrigaku Taikei* [Trích yếu Tâm lý học đương đại] (Tokyo: Kyoritsu Shuppan, 1956), 10:78. Xem thêm Doi Takeo, *Seishin Bunseki to Seishin Byori* [Phân tâm học và tâm bệnh học] (Tokyo: Igaku Shoin, 1970), 99.↵

Doi Takeo, *Seishin Ryoho to Seishin Bunseki* [Tâm lý liệu pháp và phân tâm học] (Tokyo: Kaneko Shobo, 1984).↵

Xem Doi Takeo, *Naze seishinka ni tsuite henken o motsu ka* [Vì sao người ta có định kiến chống lại Tâm thần bệnh học?] trong *Seishin Bunseki* [Phân tâm học] (Tokyo: Sogen Igakuy Shinsho, 1982).↵

Doi Takeo, *Seishin byori to himitsu* [Tâm bệnh học và các bí mật], trong *Shiso*, tháng 1 năm 1972, 137-140 (Đây là bài điểm cuốn sách *Seishin Byoriaku Ronshu* của Gs. Murakami Jin [Tập hợp các báo cáo khoa học về Tâm bệnh học]).↵

Doi Takeo, *Bunretsubyo to himitsu* [Bệnh tâm thần phân liệt và các bí mật], trong *Bunretsubyo no Seishin Byori* Doi Takeo (chủ biên) [Tâm bệnh học của bệnh tâm thần phân liệt] (Tokyo: Tokyo University Press, 1972).↵

Xem Doi Takeo, *Amae Zakko* [Tập thảo luận về Amae] (Tokyo: Kobundo, 1975).↵

Doi Takeo, *Omote to ura no seishin byori* [Tâm bệnh học của *omote* và *ura*] trong *Bunretsubyo no Seishin Byori* [Tâm bệnh học của bệnh tâm thần phân liệt], tập 4, Ogino Koichi (chủ biên), (Tokyo: Tokyo University Press, 1976).↵

Doi Takeo, *Thế giới tâm lý học của Natsume Soseki*, William Jefferson Tyler (dịch) (Cambridge: Harvard University Press, 1976). Bản tiếng Nhật, *Soseki no Shinteki Sekai* (Tokyo: Kadokawa shoten, 1982).↵

Blaise Pascal, *Pensées - Những tư tưởng*, 696, A.J. Krailsheimer (dịch và chủ biên) (Middlesex: Penguin Book, 1984), 247. (N° 22 trong bản in của Brunshvicq).↵

Soto và *uchi* lập thành bộ đôi rất gần với “outside-inside (bên ngoài-bên trong)” trong tiếng Anh. Điều đó rất rõ ở sự tương phản trong quan hệ giữa người với người, giữa *soto no hito* (kẻ bên ngoài) và *uchi no hito* (người bên trong). Tuy nhiên, những hàm ý xã hội của cấu trúc trên khác với những hàm ý mà các khái niệm tiếng Anh gợi lên, và tôi muốn giữ lại các thuật ngữ tiếng Nhật.↵

Các thuật ngữ tiếng Anh nêu trên đều gần với *kokoro*, và mối quan hệ nhập nhằng giữa chúng cũng chứa đựng trong thuật ngữ tiếng Nhật. *Shinrigaku*, thuật ngữ tiếng Nhật chỉ tâm lý học, nghĩa đen là “sự nghiên cứu các nguyên lý của *kokoro*.” Nhưng *shinzo*, thuật ngữ giải phẫu học chỉ trái tim, là “kho chứa *kokoro*”. Ý nghĩa của khái niệm này trong tiếng Nhật là hiển nhiên với sự thật là chữ Hán (chữ tâm) chỉ *kokoro* cũng là gốc

của hầu hết mọi chữ có nghĩa liên quan tới tư tưởng hay tình cảm. Thí dụ, *i* là chữ chỉ ý định, và *nasake* là chữ chỉ tình.↵

Yugen là một trong những khái niệm then chốt của mỹ học Nhật Bản. Bắt nguồn từ Trung Hoa, nó trải qua sự phát triển có một không hai ở Nhật, nghĩa của nó thay đổi từng bước qua các thế kỉ. Zeami (1364? - 1443), kịch tác gia vĩ đại và lý thuyết gia của kịch No, nhìn thấy vẻ đẹp của *yugen* trong các mệnh phụ nổi tiếng của triều đình Heian, hay trong các bản sao hư cấu của họ, điều đã khiến cho Konishi Jinichi định nghĩa *yugen* là “vẻ thanh lịch bí ẩn và vẻ đẹp”. Để biết sự phát triển của *yugen*, xin đọc *Lịch sử văn chương Nhật* của Gs. Konishi (Princeton: Princeton University Press, 1985, 1:14 - NDTA).↵

Cả hai người đều có công trong việc hình thành *kokugaku* (nghiên cứu dân tộc), truyền thống tiền hiện đại của triết học. Xem Umitani Fumio, *Jugaku to Kokugaku* [Nghiên cứu Khổng giáo và nghiên cứu dân tộc], trong tác phẩm do Ichiko Teiji và Tsutsumi Seiji chủ biên, *Nihon Bungaku Zenshū* [Lịch sử hoàn chỉnh của văn chương Nhật], 4 (Tokyo: Gakutosha, 1979), 258-276 - Chú thích của người dịch tiếng Anh (NDTA).↵

Motoori Norinaga, *Shibun Yoryo*, trong *Motoori Norinaga Shu, Shincho Nihon Koten Shusei* (Bản tóm tắt các tác phẩm kinh điển Nhật Bản của Shincho), tập 60 (Tokyo: Shincho-sha, 1983), 75-76 [Mọi chỗ dịch từ tiếng Nhật đều của dịch giả bản tiếng Anh].↵

Nguyên bản tiếng Anh: “Words are totally monothetic”. Thuật ngữ “monothetic” chưa có từ tiếng Việt tương đương, chúng tôi dịch theo ý của ngữ đoạn này. (ND)↵

Những độc giả đã đọc *Giải phẫu sự phụ thuộc* sẽ quen thuộc với khái niệm *amae*. Nói gọn, *amae* liên quan tới sự phụ thuộc thụ động, hay tình yêu thụ động, và tự thể hiện rõ trong ham muốn được nuông chiều bởi đối tượng của *amae*.↵

Max Picard, *Thế giới của im lặng*, Stanley Godman dịch (South Bend, Indiana: Regnery/Gateway, Inc., 1952) 16, 24, 28, 29, 37.↵

Như trên.↵

Từ *tatemaie* có thể nói về hành vi cụ thể cắt cây đôn nóc, đánh dấu sự hoàn tất cái khung nhà, hay nói về buổi lễ đi theo đó. Một số người Nhật có óc truyền thống vẫn tuân thủ tập quán này.↵

Chữ Hán biểu thị *tatemaie* trong lễ thưởng trà viết khác chữ biểu thị *tatemaie* trong kiến trúc hay trong khái niệm *tatemaie-honne*, nhưng các thuật ngữ đều liên quan với nhau rõ rệt.↵

Kinoshita Mokutaro, *Kagaku Gijutsu to Bungaku - Zadankai* [Bàn tròn thảo luận về công nghệ, khoa học và văn chương], *Kinoshita Mokutaro Zenshu* [Tập tác phẩm của Kinoshita Mokutaro] (Tokyo: Iwanami Shoten, 1983), 25:478.↵

Max Weber, *Lý thuyết tổ chức xã hội và kinh tế*, A.M. Henderson và Talcott Parsons dịch (New York: The Free Press, 1964), 124.↵

Alessandro Valignano, *Historia del Pricipio y Progreso de la Campania de Jesu's en las Indias Orientales, 1542-1564*, 140 [Michael Cooper dịch (thư tín cá nhân) - NDTA]. Xem thêm, Michael Cooper, *Họ đã đến Nhật Bản* (Berkeley. University of

California Press, 1965), 46, 48n. [Valignano cũng nêu những cái sau đây như nhược điểm: đam mê các thói xấu và tội lỗi về thể xác, thiếu trung thành với người cai trị, và tính tàn bạo - NDTA].[↩](#)

Luis Frois, *Segunda Parte da Historia de Japam 1578-1582*, J. A. Abranches Pinto và Y. Okamoto biên tập (Tokyo, 1938) [dẫn trong Cooper, *Họ đã đến Nhật Bản* - Chú thích của người dịch Tiếng Anh]. Xem thêm, Matsuda Kiichi và Englebert Jorissen, *Furoisu no Nihon Oboegaki* [Bản ghi nhớ về Nhật Bản của Luis Frois] (Tokyo: Chuo Koron, 1983).[↩](#)

Yoshida Kenko, *Tsurezuregusa*, hồi 141, trong *Shincho Nihon Koten Shusei* (Tóm tắt các tác phẩm kinh điển Nhật Bản của Shincho), tập 10 (Tokyo: Shincho-Sha, 1977), 162-183. [Bản dịch tiếng Anh đầy đủ xem Donald Keene, dịch, *Những cáo luận về tính lười* (New York; Columbia University Press, 1967), 127-128 - Ghú thích của người dịch tiếng Anh].[↩](#)

G. H. Mead, *Mind, Self and Society* - *Tâm trí, tự ngã và xã hội* (Chicago: The University of Chicago Press, 1934), 172, 174.[↩](#)

Bản tiếng Anh: “old boys”, nghĩa đen là các cựu học sinh, sinh viên của một trường học. [ND][↩](#)

Nemawashi phức tạp hơn nhiều so với những gì sự miêu tả này gợi ra. Bản thân thuật ngữ nói về một kỹ thuật ghép cây trong nghề làm vườn truyền thống, trong đó rễ cây bị cắt dần từng bước trong một giai đoạn sao cho cây không chết. Tương tự, *nemawashi* trong việc làm ra quyết định nhấn mạnh việc thương thảo cẩn trọng và mất thời gian trước khi đưa ra một đề

ngợi hay trước khi một quyết định chung cuộc được thông báo.[↵](#)

Kyogoku Junichi, *Nihon no Seiji* [Chính trị Nhật Bản] (Tokyo: Tokyo University Press, 1983), 160, 253.[↵](#)

Charles Horton Cooley, “Institutions and the Person” (Các thiết chế và cá nhân), trong *Lý thuyết xã hội học*, E. F. Borgatta và H. J. Meyer chủ biên (New York: Alfred A. Knopf, 1956), II: 349-352.[↵](#)

Trong *Documents of American History- Các tư liệu về lịch sử Mỹ*, Henry Steele Commager (chủ biên), (New York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1958), 100.[↵](#)

Alexis de Tocqueville, *Democracy in America – Nền dân chủ ở Mỹ* (New York: Vintage Books, 1955), 11:349-352.[↵](#)

Constitution of Japan - Hiến pháp Nhật Bản, trong *Japanese Politics - Chính trị Nhật Bản*, Nobutake Ike (New York: Alfred A. Knopf, 1957).[↵](#)

Edward Sapir, dẫn trong “The Relations of Habitual Thought and Behavior to Language” (Quan hệ giữa tư duy và ứng xử thông thường với ngôn ngữ” trong *Language, Thought and Reality - Ngôn ngữ, tư duy và thực tại*: Tuyển tập các bài viết của Benjamin Lee Whorf (Boston: Massachusetts Institute of Technology, 1963), 134.[↵](#)

Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought and Reality - Ngôn ngữ, tư duy và thực tại*, 252.[↵](#)

Colin Morris, *The Discovery of the Individual - Sự khám phá ra cá nhân*, 1050-1200 (London: S.P.C.K., 1972).[↵](#)

Ringisei nhận được rất nhiều sự chú ý của những người ngoại quốc quan tâm đến cách quản lý kiểu Nhật. nét đặc biệt thường được những nhà quan sát ngoại quốc chỉ ra nhiều nhất là việc thảo luận tiến hành từng bậc từ thành viên thấp nhất đến thành viên cao nhất, vai trò của người sau, ít ra là về nguyên lý (tatemaie), chỉ đơn giản là trình bày rõ ràng sự đồng thuận đã đạt được.↵

Wagatsuma Hiroshi, *Sei no Jiken: Hendo suru Amerika Bunko* [Thử nghiệm trong tình dục: Thay đổi Văn hóa Mỹ] (Tokyo: Bungei Shunju, 1980); *Kazoku no Hokai* [Sụp đổ của gia đình] (Tokyo: Bungei Shunju, 1985).↵

Natsume Soseki, *Kusamakura*, trong *Soseki Zenshu* [Tập hợp tác phẩm của Natsume Soseki] (Tokyo: Iwanami Shoten, 1966), 2:387 [Bản tiếng Anh đầy đủ của Alan Turney, *The Three-Cornered World*, (Peter Owen, 1975; Tokyo: Tuttle, 1966; Chicago: Henry Regnery, 1967). *Kusamakura* được xuất bản lần đầu năm 1906 - Chú thích của người dịch tiếng Anh].↵

Như trên.↵

Natsume Soseki, *Botchan*, trong *Soseki Zenshu*, 2:241-383 [Bản tiếng Anh đầy đủ của Alan Turney, *Botchan* (Tokyo: Kodansha International, 1972; London: Peter Owen, 1973). *Botchan* là một từ âu yếm để gọi các cậu bé. Thường trong tiểu thuyết của Soseki, nó được các gia nhân sử dụng và có nghĩa là “tiểu chủ”. Tuy nhiên khi người ngoài dùng để gọi một người đã đến tuổi - nhân vật chính của tác phẩm, nó mang hàm nghĩa “một thanh niên chưa trưởng thành”. *Botchan* được xuất bản lần đầu năm 1906 - chú thích của người dịch tiếng Anh].↵

Như trên.↵

Mori Ogai, *Abe Ichizoku*, trong *Mori Ogai Shu* (Tokyo: Shmchosha, 1971), 351 [Bản tiếng Anh đầy đủ của David Dilworth “The Abe Family” trong *The Incident at Sakai and Other Stories* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1977), 37- 39. *Abe Ichizoku* được xuất bản lần đầu năm 1913 - NDTA).

↵

On và *giri*, hai khái niệm lân cận, là một phần của tập hợp các chuẩn mực đạo đức tân Khổng giáo ngự trị trong thời Edo và vẫn còn xuất hiện trong các mối quan hệ giữa người với người thời hiện đại. *On* nói về những món nợ tri ân của cá nhân, trong khi *giri* nói về những nghĩa vụ đặc biệt ngầm chứa trong một mối quan hệ. Trong trường hợp này, chẳng hạn như Chojuro và Tadatoshi cả hai đều có các nghĩa vụ đặc biệt (*giri*) với nhau với tư cách lãnh chúa và hầu cận, nhưng Chojuro mang nợ ân nghĩa (*on*) với Tadatoshi vì được ông đích thân ưu ái. Theo nghĩa đó, *giri* thuộc về *omote* và *tatemaie* trong khi *on* thuộc về *ura* và *honne*. Tôi cũng xem xét *on* và *gin* từ viễn cảnh *amae* trong cuốn *Giải phẫu sự phụ thuộc và Thế giới tâm lý của Natsume Soseki*. Xem thêm “ *Giri-Ninjo*: Một diễn giải” trong *Các khía cạnh của sự thay đổi xã hội*, R. P. Dore chủ biên (Princeton, New Jersey. Princeton University Press, 1967).↵

Nt, 354.↵

Nt, 358-359.↵

Vua Lear, hồi 1 cảnh 1, dòng 86-102 [Các đoạn trích vở kịch của Shakespeare lấy từ sách *The Complete Works of Williams Shakespeare - Toàn tập Shakespeare* (London và Glasgow: Collin, 1985) - Chú thích của người dịch tiếng Anh].↵

Kobayashi Hideo, *Taema* [Đền Taema], trong *Mujo to iu koto*, Motsuato ["Cái gọi là sự phù du" và "Mozart"], *Kobayashi HideoZenshu* [Toàn tập Kobayashi Hideo] (Tokyo: Shinchosha, 1983), 15. [Kobayashi Hideo là người sáng lập nền phê bình văn học hiện đại của Nhật Bản. Có ảnh hưởng lớn trong việc giới thiệu tư tưởng hiện đại phương Tây, tuy thế ông lo rằng nó sẽ bị hiểu một cách nông cạn. Như đoạn văn này cho thấy rõ ràng, ông có những ý kiến rất xác định về những gì mình đọc, và dòng văn của ông có thể có gì đó gây sốc. Ở đây, sự giận dữ của ông khi nhìn thấy khán giả Nhật không có khả năng tán thưởng kịch No dẫn tới sự tranh luận rất gay gắt về Rousseau. - NDTA].↵

Sakabe Megumi, *Fujita Mitsue no Kotodama-ron* [Lý thuyết của Fujita Mitsue về Kotodama], trong *Kamen no Kaishakugaku* [Giải mã mặt nạ] (Tokyo: Tokyo University Press, 1879), 211-239,326.↵

Vua Lear, hồi 1, cảnh 4, dòng 148-149.↵

Vua Lear, hồi 1, cảnh 4, dòng 224-229.↵

Erik H. Erikson, *Childhood and Society* - Tuổi thơ và xã hội (New York: w. w. Norton, 1963). Đặc biệt xem "Phần 4: Tuổi trẻ và tiến hóa của căn cước", 277-284.↵

Katakana là bộ vần (bảng ký hiệu) âm tiết phát âm. Trong ngôn ngữ hàng ngày, nó được sử dụng hầu như đặc biệt cho các từ ngoại lai, số lớn và ngày càng tăng những từ này đi vào tiếng Nhật hiện đại.↵

George Steiner, “Night Words - Những từ ngữ ban đêm”, trong *Language and Silence* - Ngôn ngữ và sự lặng im (New York: Atheneum, 1967), 76. Điều thú vị cần lưu ý là cáo luận này bàn về tính phổ biến của văn hóa khiêu dâm ở châu Âu hậu chiến, và cuốn sách của ông đã bị phản đối dữ dội.↵

Williams James, *The Principles of Psychology* - Nguyên lý tâm lý học (New York: Dover Publications, 1950), 1:294.↵

G. H. Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934), 144.↵

Matthew 22:18-22. Trích dẫn Kinh Thánh từ *The New English Bible New Testament* - Kinh Tân ước bản Anh ngữ mới (Middlesex, England: Penguin Books, Oxford University và Cambridge University Press, 1964).↵

John, 18:32-36.↵

Mama no Tegona (cũng là Mama no Tekona hay Mama no Otome) là một trong những mỹ nữ nổi tiếng thời xưa. Ngôi đền Thần đạo thờ nàng nằm ở quận Mama thành Ichikawa nay là quận Chiba. *Manyoshu* là tuyển tập thơ hoàng gia cổ nhất hiện còn. Nó gồm 200 bài thơ về Tegona, tác giả là Yamabe Akahito và Takahashi no Mushimaro [tập 1, bản tiếng Anh toàn tập của Ian Levy *The Ten Thousand Leaves*, vol.1 (Princeton: Princeton University Press; Tokyo: Tokyo University Press, 1981)].↵

J. H. van den Berg, *Divided Existence and Complex Society* - Tôn tại bị chia cắt và Xã hội phức hợp (Pittsburg: Duquesne University Press, 1974).↵

Ngữ đoạn “bị đẩy lui khỏi ý thức” (repulsed from consciousness) tương ứng với điều thường được gọi là “ức chế” (repression). Ở đây, tôi nói theo Bettelheim, người đã chỉ ra rằng từ gốc tiếng Đức, Verdrangung, không có nghĩa là “ức chế”, mà là “đẩy lui”. Xem Bruno Bettelheim, *Freud and Man's Soul* (New York: Vintage Books, 1982). Xem thêm tài liệu nghiên cứu của Freud về vô thức, bản tiếng Anh (xuất bản năm 1912): “A Note on the Unconscious in Psycho-Analysis”, trong *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: The Hogarth Press, 1971), 12:260-266. Xem thêm “Repression” (14:146-158) trong đó Freud phát biểu: “ức chế là trạng thái sơ khởi của sự kết án (*pruteilung*), là cái gì đó ở giữa trốn chạy và bị kết án”) (Repression is a preliminary state of condemnation (*Vorurteilung*), something between flight and condemnation” (Cá nhân tôi cảm thấy từ *Vorurteilung* gần với “censure - kiểm duyệt” hơn).↵

Heinz Hartmann, *Ego Psychology and the Problem of Adaptation* [Tâm lý học Cái Tôi và vấn đề thích nghi] (New York: International Universities Press, 1961), 71.↵

Phillip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic* [chiến thắng của liệu pháp] (New York: Harper and Row, 1966), 32, 57.↵

“The Unconscious”, *Standard Edition*, 14:186-187.↵

Max Picard, *Hitler in Our Selves*, Heinrich Hauser, bản dịch (Hinsdale, Illinois: Henry Regnery Company, 1947), 31.↵

Nt.↩

Phải thừa nhận là những hỗn danh mà Botchan đặt cho các đồng nghiệp của anh ta rất tài tình. Akashatsu (Redshirt) là hỗn hợp chữ Trung văn chỉ “màu đỏ” (Red) và *katakana* (*shatsu*) chỉ “áo sơ mi” (shirt), và hỗn danh ấy không chỉ nói về bản thân chiếc áo sơ mi đỏ mà còn cả thói chuộng Tây của nhân vật. Tanuki (chó gấu trúc) có nội hàm tương tự “badger” (con lửng) hay “fox” (con cáo) của tiếng Anh. Nokaido (từ này lấy từ *Taikomochi* nghĩa là anh hề trong triều đình) là một tay thộn nhà quê đóng vai nịnh thần của Redshirt. Yamaarashi (Nhím) là một cái nhần rất đúng cho một người có lúc là bạn của anh, người đầy sức lực và hoàn toàn không thoả hiệp.↩

George Orwell, *Nineteen Eightty-Four* (Middlesex: Penguin Books, 1984), 35.↩

Xem bản dịch chuẩn tiếng Anh *The Essence of Christianity*, George Eliot (New York: Harper & Row Publishers, 1957). Tuy nhiên, Eliot có vẻ như đã hiểu sai từ tiếng Đức *Geheimnis* thường bị dịch là “bí mật”.↩

Matthew 6:2-6.↩

Zeami Motokyo, *Fushi Kaden* [Những lời dạy về phong cách và hoa], trong *Zeami Geijutsuron Shu* [Tập hợp các luận văn về nghệ thuật trình diễn của Zeami], *Shincho Nihon Koten Shusei* [Trích yếu các tác phẩm kinh điển Nhật Bản theo Shincho], 4 (Tokyo: Shinchosha, 1983), 92 [Xem bản dịch tiếng Anh đầy đủ các luận văn của Zeami của J. Thomas Rimer và Yamazaki Masakazu, *On the Art of the No Drama: The Major Treatises of Zeami* (Princeton: Princeton University Press, 1984). Zeami

(1363-1443) xác định kịch No là nghệ thuật trình diễn nổi bật nhất của Nhật Bản. Theo ông, khái niệm “hoa” (*hana*) còn quan trọng hơn khái niệm yugen. Đó là phúng dụ hoàn hảo về sự mê hoặc khôn tả của nghệ thuật trình diễn của một nghệ sĩ lớn].[↵](#)

Nt.[↵](#)

[Một *furoshiki* (khăn tắm) là một tấm vải vuông khá to, thường là bằng lụa. Như tên của nó gợi lên, nguyên nó được dùng để bọc các đồ tắm rửa và một bộ quần áo để thay khi đi tắm ở nhà tắm công cộng. Tuy nhiên, từ rất xưa, người ta dùng nó rất phổ biến để đựng đủ thứ. Nó vẫn còn hay được: dùng để bọc quả cưới và các thứ quà trong những dịp khác - NDTA].[↵](#)

Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* [Vượt trên thiện ác], R. J. Hollingdate dịch (Middlesex, England. Penguin Books, Ltd., 1984), 51.[↵](#)

Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (Cuộc đời và sự nghiệp của Sigmund Freud) (New York: Basic Books, 1953), 1:354.[↵](#)

Ryokan là nhà thơ Nhật Bản quan trọng nhất của thời đại ông, đã viết khoảng 1.400 bài thơ tiếng Nhật và 400 bài thơ tiếng Hoa [Xem phác họa tiểu sử và tuyển thơ của ông qua bản dịch của Nobuyuki Yuasa, *The Zen Poems of Ryokan* (Princeton: Princeton University Press, 1981)].[↵](#)

Xem Yoshino Hideo, *Ryokan Shu* [Thơ tiếng Nhật của Ryokan], *Koten Nihon Bungaku Zenshii* [Tóm lược văn học cổ điển Nhật] (Tokyo: Chikuma Shobo, 1966), 21, hài thơ 1.040.[↵](#)

Dẫn trong Karai Junzo, *Ryokan* (Tokyo: Chikuma Shobo, 1971).↵

Nt, 52-53 [*Ryokan Zenshi Kiwa* đã xuất bản năm 1845 - Chú thích của người dịch tiếng Anh].↵

Natsume Soseki, *Kokoro*, *Soseki Zenshu* [Toàn tập Natsume Soseki] (Tokyo: Iwanami Shoten, 1966), 6:3-288 [Bản dịch tiếng Anh đầy đủ xem: Natsume Soseki, *Kokoro*, Edwin McClellan (Chicago: Henry Regnery, 1857; London: Peter Owen, 1967; Tokyo: Tuttle, 1969). *Kokoro* được xuất bản lần đầu năm 1914 - Chú thích của người dịch tiếng Anh].↵

SosekiZenshu, 11:517.↵

Thí dụ xem Doi Takeo, *The Psychological World of Natsume Soseki*, William J. Tyler dịch (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 105-126.↵

Sensei là cách gọi lễ phép một người vì tuổi tác hay kinh nghiệm của người ấy, được học trò dùng để gọi thầy giáo. Trong *Kokoro*, nghĩa của nó thường là gần hơn với từ tiếng Anh mentor, hay tiếng Pháp maitre, gợi ý quan hệ gần gũi hơn là Giáo sư hay Tiến sĩ.↵

Kokoro, 18.↵

Nt, 122.↵

Nt, 86.↵

Nt, 18.↵

Nt, 154.↵

Nt, 122-123.↵

Nt, 118.[↵](#)

Tanizaki Junichiro, *Himitsu* [Bí mật], trong Tanizaki Junichiro Zenshu [Toàn tập Tanizaki Junichiro] (Tokyo, Chuo Koron-sha, 1966), 1:247-27.[↵](#)

Himitsu, 252.[↵](#)

Nt.[↵](#)

Gerhard Wahrig, *Deutsches Worterbuch* (Mosaik Verlag, 1980), 1744.[↵](#)

Sigmund Freud, *The Uncanny*, Standard Edition, 17:219-252.[↵](#)

Hans Asmussen, *Das Geheimnis der Liebe* (Berlin: Verlag, Die Spur, 1964).[↵](#)

Kokoro, 154.[↵](#)

Matt., 6:39.[↵](#)

John, 15:13.[↵](#)

Romeo and Juliet, hồi 2, cảnh 2, dòng 33-36.[↵](#)

Asmussen, 7-10 [Takeo Doi dịch từ tiếng Đức].[↵](#)

Nt.[↵](#)

Saul Bellow, “Ai nắm được câu chuyện? - Tiểu thuyết từ James Joyce”, trong *Eichosha Tape Lectures* (Tokyo: Eichosha Education Industry, 1972). “*Sutori wa dare no mono ka? — Jeimuzu Joisu igo no shosetsu*”, *Kaiho - Kokusai Bunka Kalkan*, no. 29, (Tokyo International House of Japan, 1972)» 1-16.[↵](#)

Có thể đọc cách diễn giải vở kịch tương tự như ở đây trong *Oedipus the King*: “Giới thiệu” của Bernard Knox trong *Sophocles: The Three Theban Plays*, Robert Fagles dịch (Middlesex: Penguin Books, 1982), 131-153. [↵](#)

Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, Philip Wayne dịch (Middlesex: Penguin Books, 1985), 45. [↵](#)

Doi Takeo: *The Psychological World of Natsume Soseki*, Williams J. Tyler dịch (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 153-154. [↵](#)

Doi Takeo, *The Anatomy of Dependence*, John Bester dịch (Tokyo: Kodansha International, 1985), 165. [↵](#)

Watsuji Tetsuro, *Fudo: Ningengaku-teki Kosatsu* [Môi trường thiên nhiên: Một nghiên cứu nhân chủng học] (Tokyo: Chikuma Shobo, 1935). Xem bản dịch tiếng Anh đầy đủ: Watsuji Tetsuro, *Climate and Culture*, Jeffrey Bownas (Tokyo: Hokuseido, 1971). [↵](#)

Karaki Junzo, *Nihonjin no Kokoro no Rekishi* [Lịch sử tâm tình người Nhật] (Tokyo: Chikuma Shobo, 1970). [↵](#)

Johann Wolfgang Von Goethe, trong *Goethe: Poems and Epigrams*. Chọn, dịch và giới thiệu bởi Michael Hamburger (London: The Anvil Press, 1983): 25. [↵](#)

Oyama Teiichi, *Gettite* [Goethe], *Sekai Koten Bungaku Zenshu* [Tóm lược tác phẩm kinh điển thế giới] (Tokyo: Chikuma Shobo, 1985). [↵](#)

Dẫn trong Hermann Heuvers, *Ningen wa tsuk urareta mono: Bungaku ni arawareta sei-kanjo* [Con người đã chế tác cái gì:

Những tình tự về đời sống như đã thấy trong văn chương], *Seiki [Thế kỷ (tạp chí)]*, tháng 4, 1957.↵

Manyoshu [Mười ngàn chiếc lá], bài thơ số 8.↵

Xem thảo luận chi tiết về *amae* trong Doi Takeo, *The Anatomy of Dependence*, John Bester dịch (Tokyo and New York: Kodansha International, 1985).↵

William Caudill và Doi Takeo, “Interrelations of Psychiatry, Culture, and Emotion in Japan” trong *Man’s Image in Medicine and Anthropology*, I. Galdstone, ed. (New York: Intematioanl Universities Press, New York, 1963).↵

William James, *The Principles of Psychology* (New York: Henry Holt and Co., 1890), 294.↵

Doi Takeo, “*Amae*. A Key Concept for Understanding Japanese Personalitiy Structure” trong *Japanese Culture: Its Development and Characteristics*, R. J. Smith and R.K. Beardsley, ed. (Aldine, Chicago, 1963); *Giri-Ninjo*-. An Interpretation” trong *Aspects of Social Change*, R. p. Dore ed. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1967)- ‘Some Thoughts on Helplessness and the Desire to Be Loved”” *Psychiatry*, 1963, 26: 266-272.↵

[Ghi chú của Biên tập viên bản tiếng Anh: Bài này được Ts. Doi viết cho số đặc biệt của *Journal of Nervous and Mental Disease* (157:258-261) nhân tưởng niệm William Caudill. Được tác giả cho phép in lại, không có sự thay đổi nào ngoại trừ việc xử lý các chú thích để chúng nhất quán với toàn bộ cuốn sách].↵