

Tổng quan về Đạo hiếu toàn cầu "từ hình thức đến cốt tủy"

ISSN: 2734-9195 16:05 26/08/2026

Nói cách khác, cùng một hành vi hiếu thảo có thể khởi sinh từ tình thương chân thành hoặc từ ý thức nghĩa vụ; mỗi động cơ sẽ dẫn đến những hệ quả tâm lý và quan hệ khác nhau.

Tóm tắt

Trong khoa học xã hội, hiếu đạo thường được định nghĩa như một hệ thống chuẩn mực, giá trị và phương thức thực hành, định hướng cách con cái ứng xử với cha mẹ. Bài viết truy nguyên quá trình hình thành và phát triển của khái niệm hiếu đạo trong các công trình nghiên cứu về xã hội Trung Hoa và một số xã hội khác, qua đó làm sáng tỏ những giả định nền tảng của hướng nghiên cứu truyền thống.

Các tác giả chỉ ra hai giới hạn nổi bật của cách tiếp cận ấy: nội hàm khái niệm luôn biến đổi theo lịch sử - xã hội và khả năng áp dụng xuyên văn hóa còn hạn chế.

Bài viết đề xuất một khung lý thuyết thay thế, tập trung vào cấu trúc chiều sâu của hiếu đạo: Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên (Dual Filial Piety Model - DFPM).

DFPM vận dụng khái niệm nhân cách được bối cảnh hóa để tái khái niệm hóa hiếu đạo trên cơ sở hai động cơ tâm lý đặc thù trong quan hệ cha mẹ - con cái: động cơ quyền uy và động cơ tương hỗ. Do đặt trọng tâm vào những cơ chế tâm lý có tính phổ quát, thay vì các chuẩn mực, giá trị hay hành vi mang dấu ấn riêng của từng nền văn hóa, DFPM có thể được vận dụng để khảo sát hiếu đạo ở cấp độ cá nhân, xã hội và văn hóa, cả trong nội bộ một xã hội lẫn giữa các xã hội khác nhau.

Bài viết thảo luận khả năng vận dụng DFPM trong mối liên hệ với các nghiên cứu hiện có về hiếu đạo và quan hệ liên thế hệ tại nhiều xã hội; đồng thời kết thúc bằng việc đối chiếu mô hình này với một số đề xuất gần đây về phương

pháp đo lường hiếu đạo của người Trung Hoa.

Từ khóa: hiếu đạo, Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên, hiếu đạo tương hỗ, hiếu đạo quyền uy, quan hệ cha mẹ - con cái, nghiên cứu xuyên văn hóa.

Dẫn nhập

Lời mời đóng góp bài viết cho chuyên đề này định nghĩa hiếu đạo là “một tập hợp các chuẩn mực, giá trị và phương thức thực hành quy định cách thức con cái nên ứng xử với cha mẹ”; đồng thời nhấn mạnh rằng hiếu đạo có ý nghĩa quan trọng “đối với những nền văn hóa xem gia đình là một đơn vị cơ bản và trọng yếu của các mối quan hệ xã hội”.

Mối quan tâm trung tâm được đặt ra là: “dường như các nhà tâm lý học vẫn chưa đạt được nhiều kết luận thống nhất về những yếu tố cấu thành hiếu đạo, cách thức đánh giá hiếu đạo, cũng như ảnh hưởng của hiếu đạo đối với các mối quan hệ khác nhau trong những bối cảnh văn hóa - xã hội đặc thù”.

Quan điểm hàm chứa trong những nhận định này vừa xác định cách thức hiếu đạo được khái niệm hóa, vừa xác định những nền văn hóa mà trong đó hiếu đạo được cho là có ý nghĩa nổi bật nhất. Đây cũng chính là quan điểm nền tảng của phần lớn các công trình nghiên cứu về hiếu đạo.



Hình minh họa. Nguồn: Internet

Chúng tôi cho rằng chính cách khái niệm hóa này đã dẫn đến tình trạng hiện nay, trong đó dường như vẫn tồn tại rất ít sự đồng thuận về định nghĩa, phương

pháp đánh giá và tác động của hiếu đạo. Sự thiếu thống nhất về phương thức khái niệm hóa và đo lường hiếu đạo cũng khiến các học giả khó có thể kế thừa và phát triển thành quả nghiên cứu của nhau; từ đó có thể cản trở sự tiến bộ chung của lĩnh vực nghiên cứu hiếu đạo. Muốn mở rộng tri thức về hiếu đạo, các học giả cần có một điểm xuất phát chung.

Chúng tôi khảo sát quá trình hình thành và phát triển của cách khái niệm hóa truyền thống, chất vấn những giả định làm nền tảng cho cách tiếp cận ấy, đồng thời chỉ ra các giới hạn của nó. Mục đích của chúng tôi là đề xuất khung lý thuyết thay thế, có khả năng tạo cơ sở cho định nghĩa về hiếu đạo có thể vận hành trong nhiều bối cảnh văn hóa - xã hội khác nhau, nhờ đó thích hợp cho việc nghiên cứu cả trong nội bộ từng xã hội lẫn giữa nhiều xã hội.

Cuộc thảo luận của chúng tôi được đặt trên nền tảng khảo sát những nghiên cứu thời kỳ đầu về hiếu đạo trong các xã hội Trung Hoa, cũng như những công trình nghiên cứu về các quan niệm hiếu đạo tại những xã hội khác. Qua đó, chúng tôi muốn làm rõ những thách thức của cách khái niệm hóa hiện hành, vốn chủ yếu tập trung vào các hành vi bề mặt và thái độ đối với chuẩn mực.

Việc tìm hiểu cách các công trình thời kỳ đầu khái niệm hóa hiếu đạo có ý nghĩa quan trọng, bởi các tác giả của những nghiên cứu gần đây thường viện dẫn những công trình này để biện minh cho định nghĩa hiếu đạo của mình; đồng thời sử dụng các câu hỏi trong những thang đo cũ để xây dựng những thang đo mới, chẳng hạn như Lee và Kwok (2005), Cheng và Chan (2006), Lum và cộng sự (2016), Fu và cộng sự (2020).

Chúng tôi đề xuất một sự chuyển đổi hệ hình: từ việc phân tích hành vi bề mặt và thái độ đối với chuẩn mực sang việc phân tích cấu trúc sâu của những động cơ nâng đỡ và thúc đẩy các hành vi ấy.

Chúng tôi đặc biệt chú trọng một cách tiếp cận cấu trúc sâu gần đây, được xây dựng trên nền tảng quan hệ luận. Theo đó, hiếu đạo được xem là một cấu trúc nhân cách được bối cảnh hóa và được biểu hiện thông qua hai loại động cơ: động cơ quyền uy và động cơ tương hỗ. Cách tiếp cận này được gọi là Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên (DFPM).

Cách tiếp cận ấy cho phép khảo sát một phạm vi tương tác hiếu đạo rộng lớn hơn, và do đó cũng cho phép nghiên cứu một phạm vi hệ quả của hiếu đạo rộng hơn. Nguyên nhân là vì các động cơ sâu xa có thể được sử dụng để giải thích hành vi bề mặt, trong khi bản thân hành vi bề mặt không nhất thiết chỉ ra được động cơ thực sự nằm phía sau hành vi đó.

Chúng tôi thảo luận việc vận dụng DFPM trong mối liên hệ với các nghiên cứu về hiếu đạo tại một số xã hội ngoài Nho giáo, nhằm chứng minh khả năng áp dụng xuyên văn hóa của mô hình. Cuối cùng, chúng tôi xem xét một số đề xuất gần đây về phương pháp đo lường hiếu đạo của người Trung Hoa, bao gồm các nghiên cứu của Lum và cộng sự (2016), Shi và Wang (2019), cùng Fu và cộng sự (2020).

1. Những khái niệm và phương pháp đo lường tâm lý học thời kỳ đầu về hiếu đạo Nho giáo

Việc khái niệm hóa hiếu đạo trong các tài liệu tâm lý học như một tập hợp các chuẩn mực, giá trị và phương thức thực hành quy định cách thức con cái nên ứng xử với cha mẹ đã xuất hiện ngay từ những công trình tâm lý học sớm nhất về chủ đề này cách đây nhiều thập niên, chẳng hạn nghiên cứu của Ho và Lee (1974).

Khi các học giả tại những xã hội chịu ảnh hưởng Nho giáo nhận thấy xu hướng thu nhỏ quy mô gia đình, sự tham gia ngày càng đông đảo của phụ nữ vào lực lượng lao động và mức độ dịch chuyển địa lý ngày càng cao của người lao động, họ bắt đầu tranh luận về tác động của quá trình hiện đại hóa xã hội đối với quan hệ liên thế hệ và trạng thái an lạc tâm lý của cá nhân (Sung, 1995).

Một số học giả thậm chí còn đặt câu hỏi liệu hiếu đạo có thể tồn tại dưới chế độ cộng sản Trung Quốc hay không, bởi chính quyền trung ương từng ban hành những đạo luật có tác dụng làm suy yếu nền tảng của hiếu đạo (Ikels, 2004).

Ho và Kang (1984, tr. 1004) mô tả cuộc tranh luận này như sau: *Có những người nhận thấy một sự tiếp nối căn bản với quá khứ; nghĩa là, bất chấp những thay đổi đã diễn ra, đặc trưng “Trung Hoa” cốt yếu trong các phương thức nuôi dạy con cái của người Trung Hoa đương đại vẫn có thể được nhận diện rõ ràng. [...] Trong khi đó, những người khác lại nhấn mạnh những biến đổi xã hội sâu sắc đã xảy ra. Vì thế, họ đặt câu hỏi rằng liệu việc tiếp tục nói đến một khuôn mẫu “Trung Hoa” có còn thực sự ý nghĩa hay không.*

Các nhà nghiên cứu tâm lý học thời kỳ đầu tập trung đo lường những niềm tin và thái độ hiếu đạo truyền thống nhằm khảo sát xem các yếu tố này có suy yếu cùng với quá trình hiện đại hóa của các xã hội Trung Hoa hay không.

Chẳng hạn, Ho và Kang (1984) nhận thấy thế hệ người cha có mức độ rời xa khuynh hướng hiếu đạo truyền thống nhiều hơn thế hệ người ông. Hai tác giả kết luận rằng sự khác biệt về điểm số hiếu đạo giữa các thế hệ phản ánh sự

thay đổi của những giá trị truyền thống, và rằng “hiếu đạo không còn đòi hỏi mức độ tuân thủ tuyệt đối như trước đây” (Ho và Kang, 1984, tr. 1010).

Nói cách khác, họ đồng nhất việc suy giảm mức độ tán thành các chuẩn mực truyền thống với sự suy giảm trong thực hành hiếu đạo.

1.1. Hiếu đạo như những chuẩn mực truyền thống

Cách khái niệm hóa này xem hiếu đạo như một tập hợp tính tại gồm những niềm tin, thái độ và phương thức thực hành bắt nguồn từ các chuẩn mực truyền thống.

Theo cách hiểu đó, Ho (1996) mô tả mối quan hệ giữa hiếu đạo và sự bảo thủ nhận thức. Zhang và Bond (1998) cho rằng mối quan hệ này có thể giải thích cho tương quan âm có ý nghĩa thống kê giữa hiếu đạo với đặc điểm nhân cách Cởi mở với trải nghiệm (Openness).

Zhang và Bond cũng nhận diện một tương quan dương có ý nghĩa thống kê giữa hiếu đạo với đặc điểm Bất ổn cảm xúc (Neuroticism). Hai tác giả giả định rằng những người Trung Hoa hiện đại, khi tiếp xúc với các tư tưởng phương Tây về tự do và độc lập nhưng đồng thời vẫn tán thành hiếu đạo, có thể trải qua những “xáo trộn cảm xúc” (tr. 415).

Một số nhà nghiên cứu khác cũng bày tỏ mối quan ngại tương tự. Họ cho rằng niềm tin hiếu đạo có thể cản trở tính độc lập của cá nhân hoặc kìm hãm khả năng sáng tạo, chẳng hạn Liu và Lin (1988). Những người đề cao hiếu đạo cũng được cho là có năng lực lưu loát ngôn từ thấp hơn, đồng thời có khuynh hướng thụ động, thiếu tinh thần phê phán, ít sáng tạo, tin vào định mệnh, mê tín, tôn sùng quyền uy, giáo điều và thuận tòng (Ho, 1994).

Các bằng chứng nghiên cứu cho thấy những đặc điểm nhân cách này còn được chuyển tiếp sang thái độ nuôi dạy con cái.

Chẳng hạn, Ho (1996) nhận thấy niềm tin hiếu đạo có mối liên hệ với những thái độ giáo dục nhấn mạnh sự vâng lời, ý thức mang ơn, khả năng kiểm soát xung động và sự đúng đắn về đạo đức. Tuy nhiên, các niềm tin ấy không liên hệ với những thái độ giáo dục đề cao sự tự hoàn thiện, tự biểu đạt và tính nhạy cảm tâm lý.

Niềm tin hiếu đạo của cha mẹ cũng tương ứng với mức độ cứng nhắc cao hơn và mức độ phức hợp nhận thức thấp hơn ở con cái. Ho kết luận rằng, xét từ quan điểm tâm lý học đương đại về sự phát triển con người, việc tán thành các niềm tin hiếu đạo “dường như chủ yếu và nhất quán mang tính tiêu cực” (1994,

tr. 362).

Những nghiên cứu thuộc loại này tập trung vào trật tự quyền uy mang tính thứ bậc trong gia đình, sự bảo thủ nhận thức và khuynh hướng đánh giá con người dựa trên các tiêu chuẩn đạo đức.

Ho và các cộng sự xem hiếu đạo là sản phẩm của quá trình xã hội hóa theo chuẩn mực. Các học giả theo quan điểm này kết luận rằng hiếu đạo đang suy giảm cùng với quá trình hiện đại hóa, bởi “những nền tảng xã hội của hiếu đạo đã bị suy yếu nghiêm trọng trong xã hội Trung Hoa” (Ng, 1998, tr. 101).

1.2. Mở rộng cách khái niệm hóa các chuẩn mực truyền thống

Thay vì xem hiếu đạo là một tập hợp chuẩn mực tĩnh tại mà con người đang dần từ bỏ, một số học giả khác khởi đi từ một tiền đề khác và đi đến kết luận hoàn toàn trái ngược: hiếu đạo không suy giảm trong xã hội hiện đại.

Chẳng hạn, Yang (1988) định nghĩa hiếu đạo trên phương diện thái độ: đó là sự quan tâm tối thượng đối với hạnh phúc và an lạc của cha mẹ.

Xuất phát từ quan điểm này, Cheung và cộng sự (1994) khảo sát mối quan hệ giữa hiếu đạo và sự gắn kết gia đình. Các tác giả chỉ ra rằng, theo kinh điển Nho giáo Lễ Ký, nếu việc chăm sóc cha mẹ bị cảm nhận như một gánh nặng, thì hành động ấy không đủ điều kiện để được xem là hiếu đạo.

Nói cách khác, nếu con cái chăm sóc cha mẹ cao tuổi chỉ vì họ xem đó là một yêu cầu do chuẩn mực bên ngoài áp đặt, thì hành động ấy không thể được xem là biểu hiện chân chính của hiếu đạo.

Từ đó, Cheung và cộng sự kết luận rằng hiếu đạo được đặt trên nền tảng của sự phát triển lòng đồng cảm - tức một khái niệm thuộc bình diện tình cảm - chứ không đơn thuần là kết quả của quá trình xã hội hóa theo chuẩn mực hoặc sự lựa chọn duy lý.

Các tác giả cũng cho rằng những đặc điểm mang tính quy phạm của hiếu đạo có thể đang suy giảm do quá trình hiện đại hóa. Chính sự suy giảm ấy có thể khiến những phương diện tình cảm của hiếu đạo ngày càng giữ vai trò lớn hơn trong việc duy trì sự gắn kết gia đình.

Cách tiếp cận của Sung (1990, 1995) đối với việc khái niệm hóa hiếu đạo tập trung khảo sát cách con người hiện đại nhận thức và thực hành hiếu đạo.

Ông nhận diện những lý tưởng nổi bật trong trải nghiệm đương đại bằng cách phân tích các cuộc phỏng vấn với những người từng nhận giải thưởng cấp quốc gia vì có hành động hiếu đạo tiêu biểu. Kết quả phân tích xác định được hai nhân tố trực giao.

Nhân tố thứ nhất liên quan đến hành vi hiếu đạo, bao gồm sự hy sinh, tinh thần trách nhiệm và sự báo đáp.

Nhân tố thứ hai liên quan đến tình cảm hiếu đạo, bao gồm tình yêu thương, sự hòa thuận trong gia đình và lòng kính trọng.

Sung (1995) nhận thấy các giá trị được hiếu đạo nâng đỡ có tác dụng thúc đẩy quan hệ liên thế hệ thông qua việc nuôi dưỡng sự ấm áp, tình yêu thương, hòa khí và mối liên kết gia đình bền chặt. Trong số đó, những người tham gia nghiên cứu đánh giá cao nhất tình yêu thương và tình cảm gắn bó.

Theo Sung, những giá trị làm nền tảng cho hiếu đạo không thay đổi; điều thay đổi chỉ là những hành vi được sử dụng để thể hiện các giá trị ấy.

Yue và Ng (1999) cũng đạt được một kết quả tương tự. Hai tác giả nhận thấy cả người cao tuổi lẫn người trẻ tuổi đều duy trì niềm tin mạnh mẽ đối với hiếu đạo. Trong các phương diện được khảo sát, sự vâng lời được đánh giá là mối quan tâm ít quan trọng nhất của hiếu đạo, trong khi lòng kính trọng được đánh giá cao nhất.

Hai tác giả kết luận rằng dường như đang xuất hiện “một quy thức văn hóa mới để thực hiện những bốn phạm hiếu đạo” (tr. 215).

Yeh (1999) vận dụng cách tiếp cận lịch sử. Ông khảo sát quá trình hiếu đạo biến đổi theo thời gian và xác định những giai đoạn phát triển khái niệm gắn liền với các điều kiện chính trị - xã hội. Những giai đoạn này tương ứng với hai thành tố quyền uy và tình cảm mà Sung (1990) từng nhận diện.

Trong thời kỳ Tiên Tần, từ năm 551 đến năm 221 trước Công nguyên, những khái niệm nền tảng của hiếu đạo là tình thân ái và tính tương hỗ của đức hạnh.

Nói cách khác, các nghĩa vụ được hiếu là có tính tương hỗ: lòng quảng đại và ân đức cần được đáp lại bằng hành động tương xứng. Những nghĩa vụ ấy không được thiết lập đơn thuần trên cơ sở thứ bậc.

Tuy nhiên, từ thời nhà Hán đến cuối nhà Thanh, tức từ năm 206 trước Công nguyên đến năm 1911, quan niệm cho rằng người ở địa vị thấp phải phục tùng người ở địa vị cao ngày càng trở nên nổi bật. Những yêu cầu về hiếu đạo trở

nên nghiêm ngặt hơn, và hành vi vi phạm có thể phải chịu hình phạt nặng nề.

Yeh (2003) cho rằng việc giới hạn cách khái niệm hóa hiếu đạo trong sự lựa chọn nhị nguyên giữa “từ bỏ hay duy trì” không thể phản ánh đầy đủ tính phức tạp của khái niệm này (tr. 79).

Ông đề xuất rằng, cùng với sự phát triển xã hội, chính trị và kinh tế hiện đại, có thể đang xuất hiện “một loại hình hiếu đạo mới thích ứng với những biến đổi xã hội”. Trong loại hình ấy, “một số thuộc tính của hiếu đạo đang dần mai một ở cấp độ khái niệm, trong khi những thuộc tính khác vẫn giữ vai trò thiết yếu trong đời sống thường nhật của con người” (tr. 71).

Chẳng hạn, tại Đài Loan, tầm quan trọng của các phương diện vâng lời thụ động và phục tùng trong hiếu đạo đang suy giảm, trong khi phương diện tình cảm chủ động, thể hiện qua việc quan tâm và chăm sóc cha mẹ, lại ngày càng được củng cố (Yeh, 1997).

Một nghiên cứu phân tích nội dung các câu hỏi được xây dựng dựa trên 15 phương diện lịch sử của hiếu đạo do Yang và cộng sự (1989) đề xuất đã xác định bốn nhân tố hiếu đạo:

- 1) Kính trọng và yêu thương cha mẹ;
- 2) Phụng dưỡng và tưởng niệm cha mẹ;
- 3) Tự kiểm chế bản thân;
- 4) Làm rạng danh cha mẹ.

Từ bốn nhân tố này, Yeh (1997) xác định hai nhân tố bậc cao tương ứng với hai giai đoạn phát triển lịch sử của hiếu đạo: tính tương hỗ và tính quyền uy.

Yeh (2003) đề xuất Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên (DFPM). Sau đó, Yeh và Bedford (2003) tiến hành kiểm chứng mô hình bằng Thang đo Hiếu đạo Nhị nguyên (Dual Filial Piety Scale - DFPS).

Hai tác giả vận dụng thang đo này để khảo sát mối tương quan giữa hai nhân tố hiếu đạo tương hỗ và hiếu đạo quyền uy với các đặc điểm nhân cách, thái độ, hành vi, nhận thức và trạng thái cảm xúc.

Yeh và Bedford (2003) nhận thấy hiếu đạo quyền uy (Authoritarian Filial Piety - AFP) có tương quan dương có ý nghĩa thống kê với tính Bất ổn cảm xúc, đồng thời có tương quan âm có ý nghĩa thống kê với tính Cởi mở với trải nghiệm. Kết quả này tương tự phát hiện trước đó của Zhang và Bond (1998), vốn sử dụng

thang đo hiếu đạo của Ho (1994).

Tuy nhiên, Yeh và Bedford cũng nhận thấy hiếu đạo tương hỗ (Reciprocal Filial Piety - RFP) có mối quan hệ hoàn toàn ngược lại với hai đặc điểm nhân cách này.

Hiếu đạo tương hỗ có tương quan dương với tính Cởi mở với trải nghiệm và tương quan âm với tính Bất ổn cảm xúc.

Những kết quả này cho thấy việc định nghĩa hiếu đạo chỉ dựa trên các chuẩn mực, phương thức thực hành và giá trị mang tính quyền uy sẽ không thể phản ánh đầy đủ toàn cảnh của hiếu đạo.

Thay vào đó, cần xem xét đồng thời hai phương diện năng động của hiếu đạo để có thể hiểu một cách toàn diện vai trò của hiếu đạo trong các xã hội Trung Hoa hiện đại.

Tóm lại, những nghiên cứu thời kỳ đầu về hiếu đạo được thực hiện trong các xã hội chịu ảnh hưởng Nho giáo, khi tập trung vào những phương diện quyền uy và thứ bậc, thường mô tả hiếu đạo như một cấu trúc đơn chiều, chủ yếu nhấn mạnh sự hy sinh và vâng lời.

Ngược lại, những học giả vận dụng các cách tiếp cận khác – như triết học, hiện tượng học hoặc lịch sử - nhận thấy hiếu đạo là một cấu trúc đa chiều, trong đó cần bổ sung phương diện tình cảm và quan hệ.

Đáng chú ý, việc nghiên cứu hiếu đạo trong những xã hội ngoài Nho giáo cũng diễn tiến theo một quỹ đạo tương tự: từ sự tập trung ban đầu vào các phương diện quyền uy của hiếu đạo, các nghiên cứu dần mở rộng để xem xét cả yếu tố tình cảm.

Trong phần tiếp theo, chúng tôi sẽ khảo sát hai trường hợp tiêu biểu.

2. Những cách khái niệm hóa và đo lường hiếu đạo trong các xã hội ngoài Nho giáo

Nhiều học giả đã chỉ ra rằng, trong phần lớn các xã hội, cha mẹ đều mong đợi một mức độ hiếu thảo nhất định từ những người con đã trưởng thành; đồng thời, phần lớn con cái trưởng thành cũng nhìn nhận việc chăm sóc cha mẹ là một bổn phận của mình (Peek và cộng sự, 1998; van der Pas và cộng sự, 2005).

Trên thực tế, hiếu đạo trước tiên trở thành một khái niệm học thuật trong quá trình phân tích các xã hội phương Tây, sau đó các nhà Hán học mới vay mượn

thuật ngữ này để áp dụng cho những phương diện tương tự trong xã hội Trung Hoa (Hamilton, 1990). Việc khảo sát nguồn gốc của thuật ngữ “hiếu đạo” giúp chúng ta hiểu rõ hơn cách người phương Tây thường khái niệm hóa thuật ngữ này.

Hai từ filial và piety đều có nguồn gốc từ tiếng Latinh. Filius chỉ địa vị làm con trong mối quan hệ với cha mẹ, còn pietas mang nghĩa tận tụy và chu toàn bốn phận (Hamilton, 1990). Hamilton nhận xét rằng Luật La Mã nhấn mạnh quyền lực của người cha, “điều này hàm ý bốn phận và sự phục tùng từ phía người con trai” (tr. 84). Đây là một điểm khác biệt quan trọng so với cách khái niệm hóa hiếu đạo của Trung Hoa, vốn nhấn mạnh bốn phận và sự phục tùng của người con trai, trong khi quyền lực của người cha chỉ được hàm ý. Theo quan niệm nguyên thủy trong Luật La Mã, quyền lực của người cha đòi hỏi người con trai phải thực hành hiếu đạo như một bốn phận, bao hàm nghĩa vụ hy sinh, phụng dưỡng hoặc vâng lời. Từ góc nhìn này, tình cảm không được xem là một thành tố của hiếu đạo.

Các học giả cũng đã lưu ý đến ảnh hưởng của quan điểm, lý thuyết và mô hình phương Tây đối với hoạt động nghiên cứu của những học giả Trung Quốc sau khi họ trở về từ quá trình du học ở nước ngoài (Yang, 1997). Có thể những nhà nghiên cứu tâm lý học đầu tiên trong các xã hội Trung Hoa, những người tiếp cận hiếu đạo từ quan điểm quyền uy đơn chiều, đã chịu ảnh hưởng từ định nghĩa phương Tây này.

Trong phần tiếp theo, chúng tôi xem xét hai khuôn khổ lý thuyết khái quát đã được vận dụng để nghiên cứu vai trò của hiếu đạo trong mối quan hệ với việc chăm sóc người cao tuổi ở nhiều xã hội khác nhau, đó là khuôn khổ đoàn kết liên thế hệ và chủ nghĩa gia đình. Tương tự các nghiên cứu ban đầu về hiếu đạo trong xã hội Trung Hoa, nghiên cứu thuộc cả hai lĩnh vực này thường định nghĩa hiếu đạo trên phương diện các chuẩn mực xã hội.

2.1. Đoàn kết liên thế hệ: Kỳ vọng và bốn phận hiếu đạo

Một mô hình nổi bật được vận dụng để nghiên cứu vai trò của các chuẩn mực hiếu đạo trong việc con cái trưởng thành hỗ trợ cha mẹ cao tuổi nhấn mạnh bốn phận và nghĩa vụ, nhưng loại trừ yếu tố tình cảm. Khuôn khổ đoàn kết liên thế hệ của Bengtson và Roberts (1991) xác định bốn phận hiếu đạo là một bộ phận của sự đoàn kết chuẩn mực, tức là “mức độ cam kết đối với việc thực hiện các vai trò gia đình và hoàn thành những nghĩa vụ gia đình hay chủ nghĩa gia đình” (tr. 857).

Trong mô hình này, hành vi giúp đỡ và hỗ trợ, tính tương hỗ, sự giao tiếp và tình cảm được xem là những phương diện độc lập với bốn phạm hiếu đạo. Các nghiên cứu vận dụng mô hình này thường đo lường chuẩn mực hiếu đạo bằng bốn câu hỏi, trong đó người tham gia đánh giá mức độ mạnh hay yếu của các nghĩa vụ hiếu đạo liên quan đến yêu cầu con cái phải sống gần về mặt địa lý hoặc sống chung với cha mẹ, cũng như mức độ sẵn lòng hy sinh để phụng dưỡng cha mẹ (chẳng hạn Lee và cộng sự, 1994; Lowenstein và Daatland, 2006). Những yếu tố này phản ánh một số phương diện của hiếu đạo quyền uy - AFP - như được Ho (1994, 1996) trình bày trong cách khái niệm hóa hiếu đạo Trung Hoa.

Các nghiên cứu ban đầu vận dụng mô hình này định nghĩa chuẩn mực hiếu đạo dựa trên những kỳ vọng về lòng hiếu thảo của cha mẹ cao tuổi, có lẽ do khái niệm này vốn hàm chứa sự nhấn mạnh vào quyền lực của cha mẹ. Các nghiên cứu này không tìm thấy mối quan hệ rõ ràng giữa kỳ vọng hiếu đạo của cha mẹ và mức độ hỗ trợ mà con cái trưởng thành thực sự cung cấp (chẳng hạn Lee và cộng sự, 1994; Eggebeen và Davey, 1998). Kết quả tương tự cũng xuất hiện trong các nghiên cứu dài hạn (chẳng hạn Peek và cộng sự, 1998) và những nghiên cứu gần đây với người tham gia đến từ các xã hội khác, như nghiên cứu của India-Diwan và cộng sự (2011), hoặc nghiên cứu tại Cộng hòa Dominica và Puerto Rico của Boucher (2017).

Các nghiên cứu về sau chuyển sang đo lường ý thức bốn phạm hiếu đạo của những người con trưởng thành đối với cha mẹ cao tuổi của họ (chẳng hạn Lowenstein và Daatland, 2006; Silverstein và cộng sự, 2006; Dykstra và Fokkema, 2012), và đã tìm thấy bằng chứng cho thấy cảm nhận về nghĩa vụ của con cái trưởng thành có khả năng dự báo mức độ hỗ trợ mà họ dành cho cha mẹ.

Chẳng hạn, Lowenstein và Daatland (2006) nhận thấy rằng ảnh hưởng của chuẩn mực hiếu đạo đối với mức độ hỗ trợ do con cái trưởng thành cung cấp có ý nghĩa thống kê tại năm quốc gia châu Âu. Một kết quả tương tự khi vận dụng mô hình đoàn kết liên thế hệ cũng được ghi nhận trong các xã hội châu Á. Lin và Yi (2013) thao tác hóa chuẩn mực hiếu đạo theo nghĩa hẹp, tức là nghĩa vụ mà con cái trưởng thành tự cảm nhận trong việc hỗ trợ tài chính cho cha mẹ. Họ nhận thấy rằng con cái trưởng thành tại Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc và Đài Loan càng tán đồng các chuẩn mực hiếu đạo thì càng có xu hướng hỗ trợ cha mẹ cao tuổi, bất kể những yếu tố liên quan khác.

Tương tự, các nghiên cứu về người Hồi giáo Nam Phi của Ramaboa và Fredericks (2019), cũng như người nhập cư Hồi giáo từ Bắc Phi sang Pháp của Duguet và cộng sự (2016), đã khảo sát nghĩa vụ của con cái trưởng thành trong

việc hỗ trợ cha mẹ cao tuổi. Cả hai nghiên cứu đều xem hiếu đạo là một bộ phận không thể tách rời của Hồi giáo và nhận thấy rằng mức độ tán đồng nghĩa vụ hiếu đạo càng cao thì hành vi chăm sóc cha mẹ cao tuổi tại gia đình càng gia tăng. Cả hai nghiên cứu đều viện dẫn lý thuyết hiện đại hóa và đưa ra dự đoán rằng giá trị hiếu đạo này và do đó cả hành vi tương ứng sẽ suy giảm cùng với quá trình hiện đại hóa và sự tiếp xúc với văn hóa phương Tây.

Trên thực tế, các nghiên cứu vận dụng khuôn khổ đoàn kết chuẩn mực đã chứng minh rằng mức độ sùng tín tôn giáo có tương quan thuận và có ý nghĩa thống kê với sự tán đồng các chuẩn mực hiếu đạo và việc hỗ trợ cha mẹ trong nhiều xã hội, bao gồm Na Uy, Anh, Tây Ban Nha, Đức và Israel (Gans và cộng sự, 2009), cũng như Ý (Tosi và Oncini, 2020).

Các nghiên cứu này đo lường bốn phạm hiếu đạo thông qua mức độ tán đồng chuẩn mực vâng lời, một phương diện của AFP và lưu ý rằng khuynh hướng truyền thống có thể là nền tảng của mối liên hệ giữa chuẩn mực hiếu đạo và tính sùng tín tôn giáo. Quan điểm này tương đồng với khuynh hướng của các nghiên cứu ban đầu về hiếu đạo tại Trung Quốc (chẳng hạn Ho và Kang, 1984; Ho, 1996), trong đó hiếu đạo được xem như một tập hợp cố định gồm những niềm tin, thái độ và thực hành bắt nguồn từ các chuẩn mực truyền thống.

2.2. Đoàn kết liên thế hệ và tình cảm

Các nhà nghiên cứu đã xem xét yếu tố tình cảm trong mối quan hệ với hiếu đạo từ nhiều góc độ khác nhau. Một số học giả cho rằng việc hỗ trợ cha mẹ cao tuổi được thúc đẩy bởi tình cảm hơn là bởi bốn phạm hiếu đạo (Swartz, 2009). Những học giả khác lại khẳng định rằng tình cảm là động lực làm nảy sinh ý thức về bốn phạm hiếu đạo, và chính bốn phạm ấy thúc đẩy hành vi hỗ trợ cha mẹ (Finley và cộng sự, 1988), mặc dù bản thân tình cảm, nếu đứng riêng lẻ, vẫn chưa đủ để tạo nên hành vi hỗ trợ (Jarrett, 1985).

Bengtson và Roberts (1991) thừa nhận rằng các mối quan hệ gia đình không chỉ bao hàm những kỳ vọng chuẩn mực về sự hỗ trợ mà còn bao gồm cả kỳ vọng về tình cảm. Trong mô hình đoàn kết liên thế hệ, họ nhận thấy sự đoàn kết chuẩn mực, khái niệm bao quát mà họ sử dụng để chỉ bốn phạm hiếu đạo có khả năng dự báo mạnh mẽ mức độ tình cảm giữa các thế hệ.

Silverstein và Bengtson (1997) tiếp tục hoàn thiện mô hình đoàn kết liên thế hệ bằng cách đề xuất hai lĩnh vực khái quát của sự gắn kết liên thế hệ, gồm đoàn kết tiềm ẩn và đoàn kết biểu hiện. Đoàn kết tiềm ẩn bao hàm cảm nhận về nghĩa vụ và sự gửi gắm tình cảm, trong khi đoàn kết biểu hiện thể hiện qua sự

trao đổi thực tế về hỗ trợ tình cảm, hỗ trợ công cụ và hỗ trợ vật chất. Những yếu tố tiềm ẩn tạo điều kiện để các hình thức hỗ trợ mang tính chức năng được hình thành và biểu hiện.

Đoàn kết tiềm ẩn bao hàm hai phương diện đan xen của hiếu đạo đã được xác định trong các nghiên cứu Trung Hoa sử dụng Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên (DFPM) của Yeh và Bedford (2003, 2004). Hai phương diện đó gồm: những nghĩa vụ xã hội từ bên ngoài tạo ra áp lực buộc cá nhân phải tuân thủ để phù hợp với kỳ vọng chung của xã hội, tức hiếu đạo quyền uy - AFP; và bản chất của mối quan hệ giữa con cái với cha mẹ, tức hiếu đạo tương hỗ - RFP.

Tuy nhiên, những nhà nghiên cứu vận dụng mô hình liên thế hệ thường chỉ khảo sát mối quan hệ giữa phương diện thứ nhất - nghĩa vụ - với các hình thức hỗ trợ công cụ và vật chất thuộc đoàn kết biểu hiện (chẳng hạn Lee và cộng sự, 1994; Peek và cộng sự, 1998). Chỉ có một số ít nhà nghiên cứu đưa những phương diện tình cảm và cảm xúc của sự hỗ trợ biểu hiện vào phân tích.

Chẳng hạn, van der Pas và cộng sự (2005) đã sử dụng hai phương pháp nghiên cứu khác nhau để xác minh tầm quan trọng của các loại hình hỗ trợ biểu hiện trong nghiên cứu về người cao tuổi Hà Lan, gồm hỗ trợ cảm xúc, hỗ trợ công cụ, hỗ trợ vật chất và hỗ trợ thông tin. Hamon và Blieszner (1990) tập trung nghiên cứu việc thực hiện vai trò hiếu đạo - tức sự hỗ trợ biểu hiện và bất ngờ phát hiện rằng các phương diện cảm xúc của mối quan hệ có vai trò quan trọng.

Các tác giả kết luận rằng bản chất của trách nhiệm hiếu đạo đã thay đổi. Họ nhận thấy cha mẹ cao tuổi có những kỳ vọng hiếu đạo thiên về tình cảm cao hơn những kỳ vọng hiếu đạo mang tính công cụ; đồng thời, con cái trưởng thành có xu hướng diễn giải vai trò hiếu đạo như một vai trò bao hàm mức độ hỗ trợ cảm xúc cao. Các tác giả cho rằng sự trợ giúp mang tính công cụ đã trở nên kém quan trọng hơn so với trước đây, trong khi tình thương, sự hỗ trợ tình cảm và lời khuyên ngày càng có ý nghĩa hơn.

Những phát hiện này tương đồng với làn sóng nghiên cứu thứ hai về hiếu đạo trong xã hội Trung Hoa, trong đó cả tình cảm lẫn nghĩa vụ đều được đưa vào phân tích. Các nghiên cứu này đi đến kết luận rằng niềm tin về hiếu đạo có thể đang thay đổi, với sự nhấn mạnh ngày càng lớn hơn vào chất lượng của mối quan hệ giữa cha mẹ và con cái (chẳng hạn Cheung và cộng sự, 1994; Yue và Ng, 1999).

2.3. Chủ nghĩa gia đình

Chủ nghĩa gia đình là sự đặt gia đình lên trên bản thân mình (Schwartz, 2007). Khái niệm này được định nghĩa là “một giá trị văn hóa bao hàm... những tình cảm mạnh mẽ về lòng trung thành, sự tương hỗ và tinh thần đoàn kết giữa các thành viên trong cùng một gia đình” (tr. 314). Chủ nghĩa gia đình thường được gắn với văn hóa người Mỹ gốc Tây Ban Nha, mặc dù các nghiên cứu đã chứng minh rằng nó cũng vận hành theo cách tương tự trong nhiều nhóm sắc tộc khác nhau tại Hoa Kỳ (Schwartz, 2007). Những học giả nghiên cứu chủ nghĩa gia đình trong cộng đồng người Mỹ gốc Tây Ban Nha đã nhận thấy sự trùng lặp về mặt khái niệm giữa chủ nghĩa gia đình và hiếu đạo Trung Hoa, đồng thời giả thuyết rằng hai khái niệm này cùng cấu thành một chiều kích đa văn hóa hoặc xuyên văn hóa. Sử dụng các mẫu nghiên cứu đa sắc tộc quy mô lớn, Unger và cộng sự (2002) nhận thấy hai khái niệm này có mối tương quan rất chặt chẽ. Trong một nghiên cứu bao gồm những người tham gia có nguồn gốc châu Á, Trung Đông, Mỹ gốc Tây Ban Nha, vùng Caribe, Trung Mỹ và Nam Mỹ, Schwartz và cộng sự (2010) nhận thấy chủ nghĩa gia đình và hiếu đạo kết hợp thành một nhân tố duy nhất, được gọi là Tính ưu tiên gia đình. Tương tự, Lin (2018) cũng nhận thấy sự tương ứng giữa chủ nghĩa gia đình và hiếu đạo trong một mẫu nghiên cứu gồm các sinh viên người Mỹ gốc Tây Ban Nha, người châu Á và người dân các đảo Thái Bình Dương, thông qua những thang đo tập trung vào các phương diện mang tính quyền uy như sự vâng lời và phục tùng nhu cầu của gia đình.



Hình mang tính minh họa. Nguồn: Internet

Schwartz và cộng sự (2010) nhận thấy rằng Tính ưu tiên gia đình “tương tự chủ nghĩa tập thể theo chiều dọc ở chỗ cha mẹ phải được vâng lời mà không được chất vấn, đồng thời cá nhân phải đặt mong muốn và nhu cầu của các thành viên trong gia đình lên trên mong muốn và nhu cầu của chính mình” (tr. 554). Các tác giả cũng chỉ ra rằng việc tán thành nhân tố này hoàn toàn không đi

ngược lại các giá trị Mỹ hay ý thức về bản sắc Mỹ; trái lại, nó hoàn toàn có thể tương thích với những giá trị và bản sắc ấy. Nói cách khác, hiếu đạo và chủ nghĩa gia đình là những khái niệm có ý nghĩa đối với tất cả các nhóm sắc tộc, chứ không chỉ giới hạn trong những nền văn hóa nơi chúng khởi nguồn.

Cần lưu ý rằng Unger và cộng sự (2002) đã định nghĩa và đo lường hiếu đạo hoàn toàn dựa trên công trình của Ho (1994). Công trình này chỉ khảo sát những đặc điểm hiếu đạo Trung Hoa mang tính thứ bậc và quyền uy, trong khi thang đo không chứa bất kỳ mục hỏi nào liên quan đến tình cảm. Schwartz và cộng sự (2010) cũng sử dụng thang đo hiếu đạo của Unger và cộng sự trong nghiên cứu của mình. Vì vậy, sự trùng lặp giữa chủ nghĩa gia đình và hiếu đạo Trung Hoa được xác định trong các nghiên cứu nói trên chỉ bao gồm những phương diện thuộc hiếu đạo quyền uy - AFP.

Kao và Travis (2005) không chỉ thừa nhận sự trùng lặp giữa hiếu đạo Trung Hoa và chủ nghĩa gia đình của người Mỹ gốc Tây Ban Nha, mà còn đồng nhất nó với khái niệm familismo trong tiếng Tây Ban Nha. Hai tác giả định nghĩa familismo là sự gắn bó và lòng trung thành của cá nhân đối với gia đình, bao gồm: vâng lời những người có thẩm quyền; giúp đỡ lẫn nhau giữa các thành viên trong gia đình; có trách nhiệm và hy sinh vì gia đình; có nghĩa vụ cung cấp sự hỗ trợ cả về vật chất lẫn tình cảm.

Hai tác giả đã dịch một thang đo hiếu đạo được xây dựng bằng tiếng Trung tại Đài Loan để phát triển Thang đo Kỳ vọng Hiếu đạo - Expectations of Filial Piety Scale, EFPS, thang đo hiếu đạo đầu tiên dành cho cộng đồng người Mỹ gốc Tây Ban Nha. Kao và Travis không nêu rõ tác giả của thang đo tiếng Trung này, nhưng chúng tôi phỏng đoán rằng nó được xây dựng dựa trên công trình của Yang và cộng sự (1989). Tương tự Yang và cộng sự (1989), Kao và Travis xác định bốn nhân tố, được đặt tên là: Tôn trọng Cha mẹ, Làm rạng danh Cha mẹ, Hỗ trợ Cha mẹ và Đoàn kết Gia đình. Ba nhân tố đầu tiên giống với phiên bản tiếng Trung; riêng nhân tố thứ tư được đổi tên từ Tự áp chế bản thân thành Đoàn kết Gia đình.

Sẽ rất hữu ích khi so sánh kết quả phân tích nhân tố của Kao và Travis (2005) đối với các mục hỏi về hiếu đạo Trung Hoa với kết quả phân tích những mục hỏi được sử dụng để xây dựng thang đo chủ nghĩa gia đình của người Mỹ gốc Tây Ban Nha (Steidel và Contreras, 2003). Phân tích này cũng xác định bốn nhân tố: Danh dự Gia đình, Sự liên kết trong Gia đình, Sự hỗ trợ Gia đình và Sự khuất phục bản thân vì Gia đình. Rõ ràng, cả chủ nghĩa gia đình lẫn hiếu đạo đều bao hàm các yếu tố như đoàn kết và trung thành, danh dự, kính trọng, vâng lời, cùng với kỳ vọng vốn có về việc hỗ trợ lẫn nhau, đặc biệt trong những lúc khó

khăn.

Một nghiên cứu định tính về những người cao tuổi gốc Tây Ban Nha cung cấp thêm bằng chứng cho thấy phương diện tình cảm cần được đưa vào quá trình khái niệm hóa chủ nghĩa gia đình. Nghiên cứu này kết luận rằng sự đoàn kết về tình cảm là một nền tảng cốt lõi của familismo, và chính tình cảm giải thích vì sao người cao tuổi vẫn cho biết họ nhận được mức hỗ trợ gia đình cao, mặc dù không thường xuyên tiếp xúc với các thành viên trong gia đình (Ruiz, 2007).

Những kết quả tương tự cũng được ghi nhận trong văn hóa người Ả Rập tại Israel. Để xây dựng thang đo hiệu đạo đầu tiên bằng tiếng Ả Rập, Khalaila (2010) sử dụng một số mục hỏi từ thang đo hiệu đạo dành cho người Mỹ gốc Tây Ban Nha của Kao và Travis (2005) vốn hoàn toàn bao gồm những mục hỏi được dịch trực tiếp từ một thang đo hiệu đạo Trung Hoa đồng thời phát triển thêm một số mục hỏi mới phản ánh động cơ và nội dung của bối cảnh địa phương.

Khalaila áp dụng lý thuyết hiện đại hóa với quan điểm cho rằng hiệu đạo đại diện cho những chuẩn mực truyền thống. Vì vậy, bà bổ sung các mục hỏi mới được kỳ vọng có tương quan nghịch với mức độ hiện đại hóa và tương quan thuận với tính tôn giáo. Bà xác định bảy chiều kích: Hy sinh Tiền bạc và Thời gian; Nghĩa vụ và Tình cảm; Tôn trọng Cha mẹ; Văn hóa và Gìn giữ Thể diện Gia đình; Mong muốn Báo đáp; Trao đổi Liên thế hệ; Đoàn kết và Hòa thuận Gia đình. Bà ghi nhận mức độ hiệu đạo tương đối cao trong số những người con trưởng thành thuộc xã hội Ả Rập tại Israel.

3. Những vấn đề khái niệm hóa hiệu đạo theo hành vi và thái độ đối với chuẩn mực

Phần lớn các nghiên cứu được xem xét trong những phần trước đã khảo sát hiệu đạo thông qua thái độ đối với các chuẩn mực hoặc thông qua hành vi mang tính chuẩn mực. Nhiều nghiên cứu khái niệm hóa các chuẩn mực hiệu đạo như những giá trị truyền thống, chẳng hạn Kao và Travis (2005) và Khalaila (2010).

Có hai vấn đề chính, có quan hệ mật thiết với nhau, khi định nghĩa hiệu đạo theo cách này. Vấn đề thứ nhất là xác định những chuẩn mực, niềm tin hoặc thái độ nào cần được đưa vào khái niệm, đồng thời nhận biết thời điểm chúng thay đổi. Vấn đề thứ hai là khả năng áp dụng cách tiếp cận nghiên cứu này trong các nền văn hóa khác nhau, bao gồm cả lập trường siêu hình học hàm ẩn bên trong nó. Sau đây, chúng tôi sẽ lần lượt thảo luận từng vấn đề.

3.1. Xác định nội hàm và sự tiến hóa của khái niệm

Thách thức đầu tiên là xác định những chuẩn mực nào cần được lựa chọn để khái niệm hóa hiếu đạo. Các chuẩn mực được chọn làm trọng tâm sẽ định hình kết quả nghiên cứu, thậm chí có thể dẫn đến những kết luận đối lập nhau.

Chẳng hạn, Ho và Lee (1974) khái niệm hóa hiếu đạo dựa trên những chuẩn mực mang tính cấu trúc của đạo đức Nho giáo liên quan đến trật tự thứ bậc. Thang đo gồm 22 mục do họ phát triển (Ho và Lee, 1974; Ho và Kang, 1984) có đến 21 mục liên quan đến sự phục tùng, hy sinh và vâng lời. Chỉ có một mục đề cập đến việc tôn trọng cha mẹ. Không có mục nào đề cập đến tình cảm hoặc sự chăm sóc. Từ đó, họ kết luận rằng hiếu đạo đang suy giảm cùng với quá trình hiện đại hóa. Quan điểm này vẫn còn xuất hiện trong những nghiên cứu gần đây áp dụng kiểu định nghĩa nói trên, chẳng hạn Cheung và Kwan (2009), Khalaila và Litwin (2012).

Trái lại, Yeh và Bedford (2003, 2004) khái niệm hóa hiếu đạo dựa trên cả những chuẩn mực quyền uy lẫn những chuẩn mực tương hỗ. Thang đo của họ phản ánh hai phương diện của hiếu đạo, với tám mục khảo sát các yếu tố quyền uy và tám mục khảo sát các yếu tố tương hỗ trong sự tương tác giữa cha mẹ và con cái. Hai tác giả kết luận rằng mặc dù một số phương diện quyền uy của hiếu đạo đã trở nên ít phù hợp hơn, hiếu đạo tương hỗ - RFP vẫn giữ một vị trí quan trọng trong các xã hội Nho giáo hiện đại. Những học giả khác tập trung vào hoặc đưa các chuẩn mực tình cảm vào nghiên cứu cũng đi đến kết luận tương tự, chẳng hạn Cheung và cộng sự (1994), Sung (1995).

Tương tự, Unger và cộng sự (2002), Schwartz và cộng sự (2010) đồng nhất chủ nghĩa gia đình với các phương diện quyền uy của hiếu đạo, trong khi Kao và Travis (2005) mở rộng quan niệm về chủ nghĩa gia đình để bao hàm cả phương diện quyền uy lẫn phương diện quan hệ. Những thang đo được sử dụng trong các nghiên cứu tương ứng phản ánh sự khác biệt này trong cách khái niệm hóa.

Ngay cả khi có thể đạt được sự đồng thuận về nội dung của các chuẩn mực hiếu đạo, việc sử dụng chúng để định nghĩa hiếu đạo cũng hàm ý một trong hai khả năng. Hoặc các nhà nghiên cứu phải đo lường một khoảng cách ngày càng mở rộng giữa thực tế và một tập hợp niềm tin bất biến, đồng thời khảo sát ảnh hưởng của khoảng cách ấy đối với quan hệ liên thế hệ và sự trưởng thành cá nhân; hoặc định nghĩa về hiếu đạo phải liên tục thay đổi cùng với sự biến đổi của xã hội.

Một nghiên cứu tại Hoa Kỳ đã phân tích thái độ và niềm tin về hiếu đạo của ba thế hệ phụ nữ. Kết quả cho thấy mặc dù cả ba thế hệ đều có ý thức mạnh mẽ

về trách nhiệm hiếu đạo, nội dung cụ thể của trách nhiệm ấy lại khác nhau giữa các thế hệ (Brody và cộng sự, 1983). Các chuẩn mực hiếu đạo không chỉ khác biệt theo thế hệ mà còn có thể thay đổi đối với cùng một cá nhân tùy theo hoàn cảnh riêng hoặc thậm chí theo quá trình lão hóa (Gans và Silverstein, 2006).

Trên thực tế, một số nhà nghiên cứu đã nhận thấy rằng khái niệm hiếu đạo có thể cần được cập nhật để phù hợp với các xã hội hiện đại. Lum và cộng sự (2016) xây dựng một quan niệm và phương pháp đo lường mới về hiếu đạo “trong thế kỷ XXI” (tr. 1235). Choi (2004) đưa ra lập luận về “một khái niệm hiếu đạo mới trong xã hội Hàn Quốc hiện đại” (tr. 72). Fu và cộng sự (2020) khẳng định rằng không chỉ cần xây dựng một thang đo mới do sự xuất hiện của các chuẩn mực hiếu đạo mới, mà còn phải phát triển những thang đo khác nhau dành cho trẻ em, người con đã trưởng thành, cha mẹ cao tuổi và công chúng nói chung.

Tuy nhiên, cách tiếp cận này có thể làm nảy sinh nhiều câu hỏi hơn số vấn đề mà nó giải quyết. Chẳng hạn: Làm thế nào để biết khi nào cần cập nhật định nghĩa? Làm thế nào có thể so sánh sự thay đổi theo thời gian nếu bản thân định nghĩa cũng thay đổi? Liệu mỗi xã hội khác nhau có cần một định nghĩa khác nhau hay không?

3.2. Khả năng áp dụng trong nhiều nền văn hóa

Câu hỏi cuối cùng nói trên làm nảy sinh thêm một vấn đề khác. Nếu hiếu đạo được định nghĩa dựa trên các chuẩn mực văn hóa, thì tính thích hợp của việc áp dụng khái niệm này vào những nền văn hóa khác trở thành một câu hỏi hiển nhiên. Điều này cũng đòi hỏi phải xem xét lại chính cách thức khái niệm hóa hiếu đạo.

Khi vận dụng cách tiếp cận tâm lý học vào nghiên cứu hiếu đạo, những nhà nghiên cứu thời kỳ đầu dựa vào các phương pháp nghiên cứu khuynh hướng cá nhân (Hwang, 2012). Họ định nghĩa hiếu đạo dựa trên các chuẩn mực Trung Hoa và đo lường mức độ thái độ của một cá nhân đối với những chuẩn mực ấy, từ đó liên hệ thái độ này với các đặc điểm tâm lý hoặc hành vi khác. Nói cách khác, họ dựa trên cách tiếp cận của tâm lý học dòng chính.

Bedford và Yeh (2020) chỉ ra rằng những hạn chế của tâm lý học dòng chính tương tự những hạn chế đã được nhận diện trong các ngành khoa học tự nhiên khác, đồng thời nêu vật lý học như một ví dụ. Thế giới hạ nguyên tử không thể được hiểu bằng cách tiếp cận khoa học truyền thống; cần có một sự chuyển đổi mô hình để lý giải tính lưỡng thể sóng - hạt. Yếu tố then chốt của sự chuyển đổi

mô hình này là sự thừa nhận rằng những tương tác giữa đối tượng nghiên cứu và môi trường có thể làm thay đổi bản chất của chính đối tượng đó.

Sự chuyển đổi mô hình đã cho phép các nhà vật lý tập trung vào những tương tác giữa đối tượng và môi trường, thay vì bị giới hạn trong việc chỉ khảo sát riêng đối tượng cùng các thuộc tính hoặc bản chất nền tảng của nó. Từ quan điểm này, không thể hiểu một đối tượng nếu không hiểu sự tương tác của nó với môi trường.

Hàm ý đối với nghiên cứu tâm lý học là con người không thể được hiểu như một hữu thể tự chủ, biệt lập, chỉ thực hiện những giao dịch với người khác. Thay vào đó, con người phải được hiểu như một hữu thể được hình thành và cấu thành bởi các mối quan hệ với người khác. Đối với nghiên cứu hiếu đạo, điều này có ý nghĩa rằng một cách tiếp cận đặt mối quan hệ cha mẹ - con cái vào trung tâm khảo sát có thể đem lại những nhận thức khác biệt so với các cách tiếp cận chỉ tập trung vào thái độ và chuẩn mực của từng cá nhân.

4. Phương pháp luận quan hệ như một mô hình thay thế

Sự chuyển đổi mô hình trong khoa học tự nhiên tương ứng với một hệ thống nghiên cứu được gọi là quan hệ luận Trung Hoa, xuất hiện cùng với phong trào tâm lý học bản địa Trung Hoa (Hwang, 2013).

Phương pháp luận quan hệ (Ho, 1991) là một cách tiếp cận thay thế cho phương pháp luận cá nhân trong nghiên cứu tâm lý học. Theo quan điểm này, vì bối cảnh quan hệ cung cấp những yếu tố quyết định quan trọng đối với hành vi xã hội, việc chỉ khảo sát các biến số cá nhân là không đủ để dự đoán hành vi của cá nhân. Vì vậy, đối tượng nghiên cứu không nên là cá nhân biệt lập, mà phải là cá nhân-trong-các-mối-quan-hệ.

Các truyền thống siêu hình học và triết học Trung Hoa phù hợp với quan điểm này (Bedford và Yeh, 2020). Hiếu đạo Trung Hoa không chỉ đơn thuần là sự kính trọng và vâng lời của con cái đối với cha mẹ, cũng không chỉ là sự chăm sóc và yêu thương cha mẹ. Hiếu đạo được đặt nền tảng trên tư tưởng thiên nhân hợp nhất. Vì vậy, thực hành hiếu đạo không phải là hành động riêng lẻ của một cá nhân, mà là một hành động mang tính cộng đồng, kết nối cá nhân với cộng đồng của mình thông qua một thể giới quan chung (Tu, 1985).

Yang và cộng sự (1990) mô tả sự khác biệt giữa cách tiếp cận của phương pháp luận cá nhân và phương pháp luận quan hệ trong nghiên cứu hiếu đạo như sau:

Cách tiếp cận tâm lý học dòng chính tập trung vào:

- 1] Biểu hiện kiểu hình hoặc sự biểu hiện mang tính hiện tượng phụ của hiếu đạo;
- 2] Nội dung của thái độ và hành vi xã hội;
- 3] Những chiều kích tĩnh;
- 4] Mối quan hệ giữa các cấp độ nhận thức, tình cảm, ý định và hành động.

Trái lại, cách tiếp cận quan hệ tập trung vào:

- 1] Nền tảng kiểu gen và ý nghĩa hiện tượng học của hiếu đạo;
- 2]. Cấu trúc chiều sâu, tức mối quan hệ giữa các yếu tố chứ không phải bản thân từng yếu tố;
- 3] Những chiều kích động và lịch đại;
- 4] Quá trình chuyển hóa.

Nói cách khác, cách tiếp cận dòng chính xem hiếu đạo tương đương với hành vi của cá nhân, thay vì xem nó như một hành động xã hội. Cách tiếp cận này khảo sát theo chiều ngang những biểu hiện kiểu hình, nhưng không đào sâu theo chiều dọc xuống nền tảng của hiếu đạo ở cấp độ kiểu gen.

Trong khi cách tiếp cận dòng chính chỉ có thể khảo sát hành vi hiếu đạo ở bề mặt, cách tiếp cận quan hệ có thể nghiên cứu cấu trúc chiều sâu của hành động hiếu đạo. Đây chính là sự khác biệt giữa việc xem hiếu đạo như một lớp da và xem hiếu đạo như một bộ xương.

Điều chúng tôi nhấn mạnh trong bài viết này là hiếu đạo nên được hiểu như một bộ xương hơn là một lớp da. Thay vì tập trung vào thái độ và niềm tin của cá nhân, tức lớp da hay nội dung bề mặt trọng tâm có thể được chuyển sang việc xác định các nguyên lý hoặc cơ chế tâm lý nền tảng, tức bộ xương hay cấu trúc chiều sâu kết nối cá nhân với môi trường của họ trong bối cảnh quan hệ cha mẹ - con cái.

5. Hiếu đạo như một cấu trúc nhân cách được bối cảnh hóa

Yeh (2009) nhận thấy những hạn chế của việc định nghĩa hiếu đạo dựa trên các chuẩn mực văn hóa. Vì vậy, ông đã tái khái niệm hóa Mô hình Hiếu đạo Nhị

nguyên (DFPM) bằng cách chuyển trọng tâm nghiên cứu từ các chuẩn mực văn hóa sang cấu trúc vốn có của mối quan hệ cha mẹ - con cái, một cấu trúc bao gồm cả phương diện chiều ngang lẫn phương diện chiều dọc.

Mỗi phương diện phản ánh một động cơ tâm lý nền tảng, định hướng cách con cái tương tác với cha mẹ của mình (xem Bảng 1).

Phương diện chiều ngang được thể hiện qua hiếu đạo tương hổ - RFP. Phương diện này được thúc đẩy bởi tình cảm chân thành, được phát triển thông qua sự tương tác gần gũi giữa cha mẹ và con cái, đồng thời được đặt nền tảng trên mối quan hệ bình đẳng giữa hai cá nhân. Nó đáp ứng nhu cầu của cá nhân về sự gắn kết tương hổ.

Phương diện chiều dọc được thể hiện qua hiếu đạo quyền uy - AFP. Phương diện này được thúc đẩy bởi mong muốn mang tính chuẩn mực của người con nhằm đáp ứng những yêu cầu của cha mẹ, đồng thời được đặt nền tảng trên tính bất đối xứng của mối quan hệ cha mẹ - con cái. Nó đáp ứng nhu cầu của cá nhân về sự đồng nhất với tập thể.

Kết hợp lại, AFP và RFP tạo thành một cấu trúc kết nối hai nhu cầu tâm lý phổ quát nền tảng ở cấp độ cá nhân với nội dung bề mặt của các chuẩn mực hiếu đạo ở cấp độ tập thể.

Trong cách khái niệm hóa mới này, DFPM tập trung vào hai cơ chế nền tảng của quan hệ cha mẹ - con cái, vốn được kỳ vọng là có tính phổ quát, thay vì tập trung vào những chuẩn mực hiếu đạo cụ thể. Vì vậy, mô hình này có tiềm năng được áp dụng trong bất kỳ bối cảnh văn hóa nào.

Nội dung	Chiều kích hiếu đạo tương hổ	Chiều kích hiếu đạo quyền uy
Nhu cầu tâm lý	Nhu cầu thiết lập mối liên hệ liên nhân vị với một cá nhân khác.	Nhu cầu đồng nhất tập thể với xã hội hoặc với những “thanh nhân khái quát”.
Biểu hiện qua các giai đoạn phát triển	Từ thời thơ ấu đến tuổi thiếu niên: Có được cảm giác an toàn về mặt cảm xúc và xây dựng sự gắn bó tình cảm với cha mẹ thông qua việc biểu lộ tình yêu thương. Ở tuổi trưởng thành: Cùng cố tình cảm và sự gắn bó với cha mẹ; thấu hiểu và hỗ trợ các nhu cầu trong đời sống của cha mẹ.	Từ thời thơ ấu đến tuổi thiếu niên: Tránh bị trừng phạt và đạt được sự tưởng thưởng xã hội, chẳng hạn như lời khen của cha mẹ, bằng cách học cách tuân theo những yêu cầu của cha mẹ. Ở tuổi trưởng thành: Thực hiện vai trò xã hội của người con theo những chuẩn mực hành vi phổ biến.

Đặc điểm của hoạt động tâm lý	Đồng thời đáp ứng nhu cầu tương hỗ về sự gắn kết và an toàn cảm xúc của cả cha mẹ lẫn con cái.	Đặt nhu cầu của người khác, cha mẹ, người phối ngẫu hoặc toàn thể gia đình lên trước nhu cầu cá nhân.
Đặc điểm cấu trúc vốn có của quan hệ cha mẹ - con cái	Địa vị bình đẳng giữa hai cá nhân. Quan hệ theo chiều ngang. Việc đáp ứng nhu cầu dựa trên những đặc điểm hoặc khác biệt cá nhân.	Địa vị không bình đẳng giữa các vai trò khác nhau trong hệ thống thứ bậc gia đình. Quan hệ theo chiều dọc. Việc đáp ứng nhu cầu dựa trên những chuẩn mực cụ thể của từng vai trò.
Nguyên tắc đạo đức của Nho giáo	Thân thân (qin qin): Nguyên tắc ưu ái những người thân cận.	Tôn tôn (zun zun): Nguyên tắc tôn kính người ở địa vị cao hơn.

Bảng 1. Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên: Các lược đồ tâm lý trong sự tương tác với cha mẹ. Phỏng theo Tsao và Yeh (2019).

Để triển khai sâu hơn luận điểm này, Bedford và Yeh (2019) đã vận dụng khái niệm nhân cách được bối cảnh hóa. Trong lý thuyết đo lường tâm lý cổ điển hoặc cách tiếp cận theo đặc điểm, nhân cách thường được quan niệm như tập hợp những đặc điểm ổn định của cá nhân. Trái lại, theo cách tiếp cận bối cảnh hóa, nhân cách được hiểu là kết quả nảy sinh từ sự tương tác giữa cá nhân với môi trường.

Nhân cách được bối cảnh hóa được định nghĩa là “những mô thức ổn định của tư tưởng, cảm xúc và hành vi, được lặp đi lặp lại trong một bối cảnh nhất định” (Heller và cộng sự, 2007, tr. 1229).

Cách tiếp cận bối cảnh hóa khác với cách tiếp cận nhân cách theo đặc điểm ở hai phương diện quan trọng.

Thứ nhất, thay vì quan niệm các đặc điểm nhân cách như những “lực lượng nhân quả được sử dụng để dự đoán các kết quả mà bản thân chúng không thể thay đổi” (Roberts, 2006), các đặc điểm nhân cách được hiểu là có khả năng biểu hiện theo những cách thức khác nhau trước các “điều kiện môi trường thường được hàm chứa trong những vai trò xã hội” (Roberts và Caspi, 2003).

Thứ hai, nhân cách không chỉ được xác định bằng các đặc điểm; một số phương diện của nhân cách hoàn toàn không được thể hiện bằng những đặc điểm ấy (Dunlop, 2015). Ngoài các đặc điểm nhân cách, nhân cách còn có thể được biểu hiện thông qua các động cơ hoặc nhu cầu.

Động cơ nhân cách là một biến số thuộc về con người-trong-bối cảnh; nó không thể tách rời khỏi bối cảnh mà trong đó động cơ được thực hành. Các vai trò xã hội cung cấp bối cảnh để xác định những động cơ nhân cách. Trên thực tế, động cơ nhân cách được phân biệt với đặc điểm nhân cách chính bởi bản chất được

bối cảnh hóa của nó (McAdams, 2013). Những vai trò xã hội trong quan hệ cha mẹ - con cái cung cấp bối cảnh để xác định các động cơ nhân cách liên quan đến hiếu đạo.

Nghiên cứu cho thấy các vai trò xã hội có thể được tổ chức dựa trên hai chiều kích nền tảng:

1] Sự thuộc về và liên kết;

2] Địa vị và quyền lực (Roberts, 2006).

Hai chiều kích này cho phép con người đáp ứng những nhu cầu căn bản của nhân loại, bao gồm nhu cầu liên hệ liên nhân vị thông qua việc thiết lập những mối quan hệ thân mật với người khác và nhu cầu thuộc về xã hội, thông qua việc đáp ứng những kỳ vọng chuẩn mực của cộng đồng hoặc xã hội.

Theo cách tái khái niệm hóa Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên, các vai trò xã hội trong quan hệ cha mẹ - con cái đã đặt hai nhu cầu căn bản này vào bối cảnh cụ thể thông qua:

+ Hiếu đạo tương hỗ - RFP: đáp ứng nhu cầu liên hệ liên nhân vị;

+ Hiếu đạo quyền uy - AFP: đáp ứng nhu cầu thuộc về xã hội. Nói cách khác, chính quan hệ cha mẹ - con cái cung cấp bối cảnh cho việc khái niệm hóa tâm lý của các quan hệ hiếu đạo, thay vì sử dụng những chuẩn mực hành vi được định hình bởi văn hóa làm cơ sở để tìm hiểu quan hệ hiếu đạo (Bedford và Yeh, 2019).

Bởi cách tiếp cận này trước hết tập trung vào bối cảnh, tức quan hệ cha mẹ - con cái, một bối cảnh mang tính phổ quát chứ không tập trung vào nội dung văn hóa, nên nó thích hợp để áp dụng trong bất kỳ nền văn hóa nào.

Bedford và Yeh (2019) đề xuất rằng, với tư cách một cấu trúc nhân cách được bối cảnh hóa, Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên có thể hỗ trợ bốn cấp độ phân tích quan hệ hiếu đạo:

1] Các động cơ hiếu đạo cá nhân, gồm AFP và RFP;

2] Các phương diện cấu trúc của quan hệ cha mẹ - con cái, gồm quan hệ theo chiều dọc và quan hệ theo chiều ngang;

3] Những biến đổi xã hội liên quan đến các chuẩn mực hiếu đạo;

4] Sự khác biệt giữa các xã hội hoặc các nền văn hóa về động cơ cá nhân, cấu trúc quan hệ và hành vi hiếu đạo.

Các nội dung này được trình bày trong Bảng 2.

Trong phần tiếp theo, chúng tôi đưa ra những ví dụ về việc vận dụng mô hình, chủ yếu tập trung vào cấp độ cá nhân. Tuy nhiên, do các cấp độ có mối liên hệ với nhau, chúng tôi cũng đề cập đến những cấp độ khác. Phần lớn các nghiên cứu vận dụng mô hình này được thực hiện trong các xã hội Trung Hoa. Mặc dù vậy, mô hình được xây dựng với mục đích ứng dụng phổ quát; do đó, chúng tôi cũng trình bày những ví dụ cho thấy Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên có thể đóng góp hoặc được tích hợp như thế nào vào các nghiên cứu về hiếu đạo tại những xã hội khác.

Cấp độ phân tích	Hiếu đạo tương hỗ - RFP	Hiếu đạo quyền uy - AFP
Nhu cầu tâm lý căn bản	Sự liên hệ liên nhân vị.	Sự thuộc về xã hội và bản sắc tập thể.
Đặc tính cấu trúc của quan hệ cha mẹ – con cái	Quan hệ theo chiều ngang giữa hai cá nhân độc đáo.	Quan hệ theo chiều dọc dựa trên hệ thống thứ bậc vai trò trong gia đình.
Biến đổi lịch sử hoặc xã hội	Phương diện cốt lõi của hiếu đạo, tương đối ít chịu tác động của những biến đổi xã hội.	Phương diện có tính biến đổi của hiếu đạo.
So sánh xuyên văn hóa	Nguyên mẫu tâm lý của hiếu đạo.	Nguyên mẫu văn hóa của hiếu đạo.

Bảng 2. Những hàm ý lý thuyết của Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên tại các cấp độ phân tích khác nhau.

RFP: hiếu đạo tương hỗ; AFP: hiếu đạo quyền uy. Phỏng theo Bedford và Yeh (2019).

6. Vận dụng Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên và tích hợp với nghiên cứu tại các xã hội khác

Với tư cách một cấu trúc nhân cách được bối cảnh hóa, hiếu đạo bắt đầu phát triển từ thời thơ ấu. Cả động cơ hiếu đạo quyền uy lẫn động cơ hiếu đạo tương hỗ đều bắt nguồn từ mức độ thân mật và chất lượng của quan hệ cha mẹ - con cái. Hai loại động cơ này có ảnh hưởng lâu dài đối với sự thích nghi tâm lý - xã hội cũng như đối với chính quan hệ giữa cha mẹ và con cái.

Trong phần này, chúng tôi tổng thuật các nghiên cứu vận dụng Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên nhằm:

+ Khảo sát sự thích nghi tâm lý - xã hội ở cấp độ phân tích cá nhân;

+ Xem xét quan hệ cha mẹ - con cái ở cả cấp độ cá nhân lẫn cấp độ cấu trúc xã hội.

6.1. Thích nghi tâm lý - xã hội: Cấp độ phân tích cá nhân

Nhiều nghiên cứu đã sử dụng một công cụ đo lường được xây dựng trên cơ sở Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên, gọi là Thang đo Hiếu đạo Nhị nguyên (DFPS) (Yeh và Bedford, 2003), để khảo sát mối liên hệ giữa động cơ hiếu đạo quyền uy, động cơ hiếu đạo tương hỗ và những phương diện khác nhau trong sự thích nghi tâm lý - xã hội của thanh thiếu niên.

Chẳng hạn, hiếu đạo tương hỗ có mối tương quan thuận với sự hài lòng trong cuộc sống (Wong và cộng sự, 2010; Sun và cộng sự, 2019), cũng như với các kỹ năng liên nhân vị tốt, chẳng hạn như khả năng tự bộc lộ và sự đồng cảm. Hiếu đạo tương hỗ còn liên quan đến việc giảm xung đột giữa cha mẹ và con cái (Yeh và Bedford, 2004), đồng thời thúc đẩy sự thích nghi tâm lý - xã hội tổng thể tốt hơn (Yeh và Yang, 2006).



Hình minh họa. Nguồn: Internet

Hiếu đạo tương hỗ đóng vai trò trung gian trong ảnh hưởng của phương thức nuôi dạy mang tính hỗ trợ của cha mẹ đối với hạnh phúc của người trưởng

thành trẻ tuổi (Chen và cộng sự, 2016).

Ở thanh thiếu niên Đài Loan, hiếu đạo tương hỗ còn liên quan đến việc giảm các hành vi nội hóa như trầm cảm và lo âu, đồng thời giảm các hành vi ngoại hóa như lệch chuẩn và gây hấn (Yeh, 2006).

Hiếu đạo quyền uy phản ánh những nghĩa vụ vai trò đã được nội tâm hóa, khiến cá nhân tuân thủ các chuẩn mực xã hội. Nghiên cứu được thực hiện với học sinh trung học cơ sở và cha mẹ của họ tại Đài Loan cho thấy niềm tin hiếu đạo quyền uy có mối liên hệ thuận với những thái độ truyền thống và bảo thủ, chẳng hạn như quan niệm nam giới có địa vị cao hơn và sự phục tùng quyền lực (Yeh và Bedford, 2003). Nó cũng liên quan đến tình trạng kém thích nghi, chẳng hạn như các nét nhân cách nhiều tâm, trầm cảm và lo âu (Yeh, 2006).

Do hiếu đạo quyền uy thường bao hàm sự tự kìm nén bản thân, nó có nhiều khả năng tương quan với căng thẳng cá nhân hơn so với hiếu đạo tương hỗ (Yang và Yeh, 2006), đồng thời có mối quan hệ nghịch với lòng tự trọng (Wong và cộng sự, 2010).

Một nghiên cứu gần đây cho thấy, mặc dù hiếu đạo quyền uy tạo ra ảnh hưởng gián tiếp tiêu cực đối với sự hài lòng trong cuộc sống thông qua vai trò trung gian của tính tự chủ cá thể hóa (individuating autonomy), nó cũng tạo ra ảnh hưởng gián tiếp tích cực thông qua tính tự chủ trong quan hệ (relating autonomy) (Sun và cộng sự, 2019).

Một lợi ích khác của Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên là thay vì đơn giản phân loại con người thành “có hiếu” hoặc “bất hiếu”, mô hình cho phép khảo sát tinh tế hơn những cơ chế tâm lý nằm bên dưới các phản ứng cảm xúc và hành vi xã hội liên quan đến hiếu đạo.

Mô hình xác định bốn kiểu thức tương tác cá nhân có thể có với cha mẹ:

- 1] Hiếu đạo tương hỗ cao - hiếu đạo quyền uy thấp;
- 2] Hiếu đạo quyền uy cao - hiếu đạo tương hỗ thấp;
- 3] Cả hai đều cao, tức kiểu cân bằng;
- 4] Cả hai đều thấp, tức kiểu bất hiếu hoặc thiếu hiếu đạo (Yeh và Bedford, 2004).

Những loại hình hiếu đạo này có thể được áp dụng để nghiên cứu các chủ đề trước đây ít được xem xét trong mối liên hệ với hiếu đạo, chẳng hạn như kiểu gắn bó (Ainsworth và Bell, 1970).

Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên có thể trở thành một công cụ nghiên cứu hữu hiệu trong lĩnh vực này, bởi nó vừa bao hàm vừa mở rộng nhiều phương diện của lý thuyết gắn bó (Bedford và Yeh, 2019):

- + Kiểu hiếu đạo cân bằng tương ứng với sự gắn bó an toàn;
- + Kiểu bất hiếu tương ứng với sự gắn bó né tránh;
- + Kiểu hiếu đạo tương hỗ và kiểu hiếu đạo quyền uy tương ứng với sự gắn bó lưỡng trị.

Khác với lý thuyết gắn bó vốn chủ yếu tập trung vào thời thơ ấu như một giai đoạn phát triển có tính quyết định, Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên bao quát toàn bộ vòng đời. Mô hình thừa nhận rằng quan hệ cha mẹ - con cái vẫn giữ vai trò quan trọng khi một người bước sang tuổi trưởng thành và trong những giai đoạn tiếp theo của cuộc đời.

Do đó, mô hình có thể được áp dụng vào các nghiên cứu về quan hệ giữa người trưởng thành và cha mẹ của họ. Chẳng hạn, khái niệm tâm trạng lưỡng phân giữa các thể hệ tức sự pha trộn giữa những tình cảm tích cực và tiêu cực đối với cha mẹ (Luescher và Pillemer, 1998) có thể được lý giải như sự mất cân bằng giữa hiếu đạo tương hỗ và hiếu đạo quyền uy.

Sự thích nghi của thanh thiếu niên, sự phát triển xã hội và hành vi phạm pháp có thể được dự đoán từ thẩm quyền của cha mẹ (Darling và cộng sự, 2008). Khái niệm này tương đồng với hiếu đạo quyền uy ở chỗ đều tập trung vào phương diện theo chiều dọc của quan hệ cha mẹ - con cái.

Việc vận dụng Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên cũng có thể cung cấp những hiểu biết mới về mối quan hệ giữa tinh thần gia đình trong cộng đồng người Mỹ gốc Latinh và sự thích nghi của thanh thiếu niên.

Tinh thần gắn bó gia đình mạnh mẽ có thể bảo vệ thanh thiếu niên trước những tổn hại phát sinh từ các phương diện tiêu cực của nguy cơ (Deane và cộng sự, 2020). Những khía cạnh của tinh thần gia đình liên quan đến sự kết nối và niềm tự hào có thể đóng vai trò như yếu tố bảo vệ, thúc đẩy những kết quả tâm lý - xã hội tích cực (Stein và cộng sự, 2019).

Trong một số điều kiện, tinh thần gia đình cũng có thể điều tiết mối quan hệ giữa căng thẳng với hành vi nội hóa và hành vi ngoại hóa (Umaña-Taylor và cộng sự, 2011). Tuy nhiên, nó cũng được chứng minh là có liên quan đến mức độ hành vi nội hóa cao hơn (Kuhlberg và cộng sự, 2010), đồng thời có thể làm gia tăng nguy cơ đau khổ tâm lý ở thanh thiếu niên trong một số hoàn cảnh

nhất định (Hernández và cộng sự, 2010).

Từ quan điểm của Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên, sự không nhất quán giữa các kết quả nghiên cứu này có thể bắt nguồn từ cách khái niệm hóa công cụ đo lường, cụ thể là công cụ đo nhấn mạnh phương diện hiếu đạo quyền uy hay phương diện hiếu đạo tương hỗ của tinh thần gia đình.

6.2. Quan hệ cha mẹ - con cái: Cấp độ phân tích cá nhân và cấu trúc xã hội

Trọng tâm nổi bật nhất trong nghiên cứu về hiếu đạo là vấn đề chăm sóc người cao tuổi.

Ở cấp độ xã hội, cả hiếu đạo tương hỗ lẫn hiếu đạo quyền uy đều thực hiện cùng một chức năng là duy trì sự đoàn kết gia đình và trách nhiệm chăm sóc người cao tuổi. Tuy nhiên, ở cấp độ cá nhân, cơ chế nền tảng của mỗi phương diện lại khác nhau (Yeh và cộng sự, 2013).

Cụ thể, hiếu đạo tương hỗ thúc đẩy sự hỗ trợ liên thế hệ dành cho cha mẹ thông qua lòng biết ơn chân thành và tình thương yêu. Trong khi đó, hiếu đạo quyền uy thúc đẩy hành vi này thông qua động cơ đáp ứng những kỳ vọng của xã hội.

Hành vi biểu hiện bên ngoài có thể giống nhau, nhưng động cơ hiếu đạo bên trong lại khác biệt. Sự khác biệt này tạo ra nhiều hệ quả quan trọng đối với cả người con trưởng thành lẫn cha mẹ.

Trong các xã hội Trung Hoa, hiếu đạo tương hỗ không chỉ có mối tương quan với việc giảm bớt gánh nặng và căng thẳng của người chăm sóc, tức những người con trưởng thành mà còn góp phần nâng cao cảm nhận về giá trị bản thân của cha mẹ cao tuổi (Chan và cộng sự, 2012).

Bên cạnh đó, hiếu đạo tương hỗ còn có mối liên hệ với ý định tiếp tục đảm nhận vai trò chăm sóc cha mẹ của người con trưởng thành, cũng như với chất lượng chăm sóc mà họ cung cấp (Hsiao và Chiou, 2011). Cả hai nghiên cứu này đều không phát hiện những lợi ích tích cực tương tự trong hoạt động chăm sóc xuất phát từ hiếu đạo quyền uy.

Hiếu đạo tương hỗ được chứng minh là có mối quan hệ thuận đáng kể với tần suất người con:

- + Hỗ trợ cha mẹ làm các công việc trong gia đình;
- + Hỗ trợ tài chính;

+ Hỗ trợ tinh thần cho cha mẹ cao tuổi.

Trái lại, hiếu đạo quyền uy chỉ cho thấy mối quan hệ thuận với tần suất giúp đỡ các công việc trong gia đình (Yeh, 2009).

Phát hiện này tương đồng với kết quả của những nghiên cứu vận dụng lý thuyết đoàn kết liên thế hệ, trong đó hiếu đạo được xác định thông qua các yêu cầu như sống gần cha mẹ và hy sinh lợi ích cá nhân, những phương diện thuộc hiếu đạo quyền uy.

Như Gans và cộng sự (2009) nhận xét, phần lớn các nghiên cứu này chỉ phát hiện một mối quan hệ yếu giữa các chuẩn mực và hành vi hỗ trợ thực tế (xem thêm Silverstein và cộng sự, 2006).

Nhiều xã hội đang phải đối diện với những vấn đề liên quan đến sự hỗ trợ giữa các thế hệ. Một nghiên cứu dựa trên mẫu đại diện gồm người châu Phi, người Mỹ Latinh, người châu Á và người châu Âu kết luận rằng niềm tin về nghĩa vụ hỗ trợ liên thế hệ giữa các nhóm có thể có nhiều điểm tương đồng hơn là khác biệt (Coleman và cộng sự, 2006).

Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên có thể được sử dụng như một khuôn khổ để nghiên cứu bối cảnh này.

Chẳng hạn, tại Nam Phi, thuật ngữ “thuế da đen” (black tax) dùng để chỉ những khoản tiền mà các cá nhân thuộc tầng lớp trung lưu da đen chuyển cho gia đình của họ, thường là những gia đình đang sinh sống tại các khu vực nông thôn (Mangoma và Wilson-Prangle, 2019).

Những khoản chuyển tiền này đã được nghiên cứu sâu rộng từ góc độ kinh tế. Tuy nhiên, các nghiên cứu từ góc độ dân tộc học còn ít, và hiện chưa có một phương pháp dân tộc học nào giữ vị trí chủ đạo (Carling, 2014).

Đối với cá nhân thực hiện việc chuyển tiền, cách tiếp cận chỉ tập trung vào phương diện kinh tế sẽ làm nổi bật hình ảnh của một loại “thuế” hoặc hình phạt. Theo cách nhìn này, những người làm nghề chuyên môn luôn phải mang gánh nặng chuyển tiền cho các thành viên trong gia đình, thay vì đầu tư hoặc tiết kiệm cho tuổi hưu trí. Vì vậy, họ không thể tiến xa hơn trong cuộc sống.

Trái lại, một nghiên cứu định tính đã tìm hiểu quan điểm cho rằng những khoản chuyển tiền ấy có thể trở thành sợi dây gắn kết cá nhân với gia đình.

Mangoma và Wilson-Prangle (2019) nhận thấy phần lớn những người tham gia nghiên cứu đều có những cảm xúc pha trộn. Họ vừa cảm nhận nghĩa vụ phải hỗ

trợ, vừa mang lòng biết ơn đối với những hy sinh mà các thành viên trong gia đình đã dành cho mình. Họ cũng nhìn nhận rằng chính những hy sinh của gia đình đã mang lại cho họ cơ hội và giúp họ đạt được thành công.

Một số người tham gia mô tả việc gửi tiền cho các thành viên trong gia đình không phải là “trả nợ”, mà là “làm nhẹ bớt gánh nặng của họ” (tr. 11).

Đa số những người tham gia cho rằng, bất chấp những ảnh hưởng tiêu cực có thể xảy ra đối với thành công cá nhân, “các khoản chuyển giao vẫn mang lại những lợi ích nhất định và trải nghiệm này có ý nghĩa tích cực”, vì nó tạo ra cảm giác mãn nguyện và củng cố các mối quan hệ liên thế hệ (tr. 13).

Các khoản hỗ trợ có thể mang tính vật chất, nhưng chúng cũng có thể mang tính quan hệ và cảm xúc.

Trong khi góc nhìn kinh tế tập trung vào các chuẩn mực xã hội và nghĩa vụ, những phương diện của hiếu đạo quyền uy, cách tiếp cận dân tộc học lại xác định lòng biết ơn và các mối quan hệ cá nhân, những phương diện của hiếu đạo tương hỗ là chìa khóa để tìm hiểu các động lực đang vận hành trong bối cảnh này.

Việc áp dụng Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên làm khuôn khổ nghiên cứu bối cảnh nói trên cho thấy cần phải đồng thời xem xét cả hai phương diện ấy.

7. Đo lường hiếu đạo

Chúng tôi bắt đầu phần tổng quan về các nghiên cứu hiếu đạo bằng việc giới thiệu thang đo hiếu đạo sớm nhất, được xây dựng tại Hồng Kông (Ho và Lee, 1974). Thang đo ấy cho rằng chỉ những phương diện mang tính quyền uy của hiếu đạo mới có ý nghĩa. Để khép lại vòng khảo cứu này, chúng tôi đề cập đến một nghiên cứu gần đây cũng được thực hiện tại Hồng Kông, trong đó các tác giả đề xuất một thang đo hiếu đạo mới. Các tác giả đưa ra nhận định khái quát rằng: “Hiếu đạo không còn được nhìn nhận như một nghĩa vụ mang tính quyền uy”, đồng thời đề xuất một thang đo nhằm loại bỏ phương diện quyền uy và chỉ tập trung vào phương diện tình cảm - quan hệ của hiếu đạo trong bối cảnh phụng dưỡng cha mẹ cao tuổi (Lum và cộng sự, 2016).

Trong phần này, chúng tôi xem xét thang đo của Lum và cộng sự, cùng với hai thang đo hiếu đạo khác mới được đề xuất gần đây, tức các thang đo của Shi và Wang (2019), và Fu và cộng sự (2020). Những nghiên cứu này cho thấy vấn đề nảy sinh khi hiếu đạo được định nghĩa dựa trên các chuẩn mực xã hội, đồng thời cho thấy tầm quan trọng của việc tìm hiểu lịch sử hình thành khái niệm hiếu

đạo và nội dung của những thang đo trước đó.

7.1. Ý nghĩa của hiệu đạo quyền uy

Trong phần trước, chúng tôi đã trình bày một hệ thống nghiên cứu về việc chăm sóc người cao tuổi trong các xã hội người Hoa, cho thấy những lợi ích tích cực của hiệu đạo tương hỗ - RFP, trong khi những lợi ích tương tự không xuất hiện ở hiệu đạo quyền uy - AFP. Trước tất cả những phát hiện ấy, không khó để hiểu vì sao một nhóm nghiên cứu chủ trương loại bỏ hoàn toàn AFP khỏi việc đo lường hiệu đạo (Lum và cộng sự, 2016).

Lập luận của họ là các chuẩn mực hiệu đạo đã thay đổi do quá trình hiện đại hóa và biến đổi xã hội; vì vậy, cần xây dựng một thang đo cập nhật hơn. Khi định nghĩa hiệu đạo dựa trên các chuẩn mực xã hội, người ta dễ đi đến kiểu lập luận như vậy.

Mặc dù các tài liệu về chăm sóc người cao tuổi trong những xã hội người Hoa dường như cho thấy RFP mang lại mọi lợi ích, còn AFP chỉ đóng góp rất ít hoặc thậm chí gây ra vấn đề, nhưng theo quan điểm Nho giáo, mục tiêu tối hậu là sự cân bằng và hài hòa. Hai loại động cơ này đan xen với nhau và đều cần thiết đối với sự vận hành của con người. Vì vậy, chúng tôi cho rằng phương diện quyền uy là yếu tố thiết yếu để hiểu hiệu đạo; việc bỏ qua phương diện này sẽ là một sai lầm vì hai lý do chính.

Thứ nhất, ngay cả khi AFP đang suy giảm vai trò như một động lực chăm sóc người cao tuổi trong các xã hội người Hoa, khái niệm này vẫn có thể có ý nghĩa trong những xã hội khác. Cả hai phương diện của hiệu đạo đều được xác định là phù hợp trong những thang đo hiệu đạo được xây dựng cho các xã hội nói tiếng Tây Ban Nha hoặc có nguồn gốc Mỹ Latinh (Kao và Travis, 2005), xã hội Ả Rập (Khalaila, 2010) và xã hội Mã Lai (Tan và cộng sự, 2019).

Ngoài ra, hiện nay các nhà nghiên cứu vẫn sử dụng những khái niệm chỉ liên quan đến AFP để khảo sát nghĩa vụ phụng dưỡng cha mẹ. Chẳng hạn, “vốn đạo đức” là nguồn tích lũy các chuẩn mực xã hội đã được nội tâm hóa liên quan đến nghĩa vụ của con cái trong việc chăm sóc cha mẹ cao tuổi (Silverstein và cộng sự, 2012).

Các nhà nghiên cứu xây dựng thuật ngữ này để áp dụng trong những trường hợp mà lòng biết ơn hoặc mối gắn bó tình cảm của con cái đối với cha mẹ không đủ để giải thích hành vi phụng dưỡng cha mẹ. Họ lập luận rằng vốn đạo đức một phương diện của AFP bảo đảm sự hỗ trợ của con cái đối với cha mẹ cao tuổi, ngay cả khi mối quan hệ cha mẹ - con cái không gắn bó.

Thứ hai, cả động cơ hiếu đạo quyền uy lẫn động cơ hiếu đạo tương hỗ đều có thể được sử dụng để tìm hiểu những mối quan hệ liên thế hệ vượt ra ngoài phạm vi chăm sóc cha mẹ cao tuổi. Trước đây, chúng tôi đã trình bày một số kết quả nghiên cứu vận dụng Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên (DFPM) để khảo sát quá trình phát triển của thanh thiếu niên. AFP và RFP đều thích hợp để nghiên cứu quan hệ cha mẹ - con cái trong suốt vòng đời.

Mặc dù AFP và RFP được khái niệm hóa tách biệt nhằm phục vụ phân tích, nhưng trong thực tế chúng thường đan xen với nhau theo những cách thức quan trọng. Nhờ đó, chúng ta có thể đạt được một sự hiểu biết tinh tế và đa chiều hơn về những hoàn cảnh phức tạp. Để minh họa cho luận điểm này, chúng tôi đưa ra ba ví dụ về việc vận dụng DFPM vào quan hệ cha mẹ - con cái ở những cấp độ phân tích khác nhau.

Cho đến thập niên 1990, một số thiếu nữ thuộc các gia đình nghèo khó tại Đài Loan đã bị cha mẹ ký khế ước đưa vào các nhà chứa, thường là để trang trải những khoản nợ của gia đình do chi phí chữa bệnh hoặc cờ bạc gây ra (Hwang và Bedford, 2003). Cha mẹ viến dẫn ý thức hiếu đạo của con gái để thuyết phục các em chấp thuận việc ký khế ước.

Mặc dù hầu như không có nhiều lựa chọn, những thiếu nữ này cho biết họ không bị cưỡng ép mà đã tự nguyện đồng ý. Đây là một quyết định được thúc đẩy bởi AFP. Tại cộng đồng quê nhà, họ được ngưỡng mộ vì sự hy sinh để giúp đỡ gia đình, cũng như vì khoản thu nhập mà họ mang lại.

Những cô gái bước vào con đường mại dâm nhân danh chữ hiếu tự xem mình ở vị thế đạo đức cao hơn những cô gái mại dâm đã bỏ nhà ra đi, và họ không giao tiếp với nhóm này trong thời gian rảnh rỗi. Tỷ lệ lạm dụng ma túy và rượu ở các cô gái được gọi là “hiếu thảo” thấp hơn nhiều so với những cô gái khác (Hwang và Bedford, 2004).

Những thiếu nữ này đã nội tâm hóa các giá trị của cha mẹ và cảm thấy rằng việc phụng dưỡng cha mẹ là một cách thể hiện tình yêu của mình đối với cha mẹ một động cơ thuộc RFP. Trường hợp này cho thấy tính chất phức tạp và đan xen của hai loại động cơ hiếu đạo.

Ví dụ thứ hai xuất phát từ một nghiên cứu định tính gần đây. Nghiên cứu phát hiện rằng một số phụ nữ độc thân tại Đài Loan đã chủ động lựa chọn những nghề nghiệp đòi hỏi phải thường xuyên làm thêm giờ và tham gia các hoạt động giao tiếp xã hội ngoài văn phòng, nhằm làm giảm hoặc chuyển hướng áp lực của cha mẹ về việc lập gia đình (Bedford, 2016).

Nhiều người trong số họ lo ngại về những nghĩa vụ đối với cha mẹ chồng và gia đình chồng, những người mà ít nhất trong giai đoạn đầu, họ sẽ có một mối quan hệ mang tính AFP. Đồng thời, họ cũng không muốn trực tiếp phản đối nguyện vọng của cha mẹ ruột.

Tuy nhiên, nhờ mối quan hệ RFP với cha mẹ ruột, họ cảm thấy cha mẹ có thể chấp nhận việc trì hoãn hôn nhân để con gái có cơ hội trải nghiệm công việc hoặc theo đuổi sự nghiệp mà mình yêu thích.

Nếu phụ nữ quyết định trì hoãn hoặc từ bỏ hôn nhân và đời sống gia đình nhằm tránh những nghĩa vụ AFP đối với gia đình chồng, điều này có thể góp phần làm giảm tỷ lệ sinh tại Đài Loan. Đây sẽ là một ví dụ cho thấy hiếu đạo có thể góp phần tạo nên các xu hướng xã hội, thay vì quan niệm thông thường cho rằng chính các xu hướng xã hội tác động đến niềm tin hiếu đạo.

Ví dụ thứ ba là cả hai phương diện của hiếu đạo đều từng được sử dụng như những công cụ chính trị tại Trung Quốc. Để củng cố quyền lực, các hoàng đế và nhà cai trị thời quân chủ nhấn mạnh nền đạo đức mang tính quyền uy, tức AFP. Về sau, các nhà lãnh đạo cộng sản tìm cách loại bỏ niềm tin hiếu đạo nhằm đề cao vị trí trung tâm của nhà nước (An, 2009).

Sau đó, chính quyền Trung Quốc lại thay đổi chiến lược, chuyển sang tập trung vào phương diện tương hỗ của hiếu đạo như một phương thức ứng phó với cuộc khủng hoảng chăm sóc người cao tuổi đang đến gần trong bối cảnh dân số già hóa (Xu, 2001).

Luật Hôn nhân năm 1980 trao cho cha mẹ quyền yêu cầu con cái chu cấp thường xuyên (Qi, 2015). Bên cạnh đó, Thỏa thuận phụng dưỡng gia đình - FSA là một hợp đồng tự nguyện nhưng có giá trị ràng buộc pháp lý giữa cha mẹ và con cái trưởng thành, trong đó quy định cụ thể các nghĩa vụ phụng dưỡng lâu dài.

Từ quan điểm của DFPM, chính quyền Trung Quốc đang sử dụng những biện pháp mang tính quyền uy để thúc đẩy RFP. Cách thức này khó có thể đem lại kết quả mong muốn. Thật vậy, Chou (2011) nhận thấy FSA làm suy giảm tính tự nguyện, sự linh hoạt và tình cảm trong gia đình vốn đều là những phương diện của RFP. Điều này gây tổn hại các mối quan hệ và làm gia tăng số vụ kiện tụng trong gia đình.

Ví dụ này cho thấy tầm quan trọng của việc hiểu rõ hai loại động cơ hiếu đạo khi xây dựng những chính sách nhà nước có hiệu quả liên quan đến chăm sóc người cao tuổi và tình trạng già hóa dân số.

Thang đo của Lum và cộng sự (2016) minh họa điều có thể xảy ra khi hiếu đạo được định nghĩa dựa trên các chuẩn mực của một bối cảnh cụ thể, trong một nền văn hóa cụ thể và tại một thời điểm lịch sử cụ thể.

Thang đo của họ có thể đánh giá những hành vi bề mặt liên quan đến hiếu đạo tại Hồng Kông trong bối cảnh chăm sóc người cao tuổi. Tuy nhiên, thang đo này không thể giải thích hiếu đạo nói chung, cũng không thể làm sáng tỏ những động cơ sâu xa nằm bên dưới các hành vi hiếu đạo.

7.2. Hiếu đạo chuẩn mực trong ba chiều kích

Tương tự các tác giả của thang đo vừa được xem xét, Fu và cộng sự (2020) nhấn mạnh “những chuẩn mực hiếu đạo mới” như lý do để xây dựng thang đo của mình (tr. 177).

Trong khi Lum và cộng sự (2016) xây dựng một thang đo tổng quát có thể áp dụng cho mọi độ tuổi tại Hồng Kông, Fu và cộng sự (2020) cho rằng vì khái niệm hiếu đạo liên quan đến nhiều thế hệ khác nhau nên “những nhóm người khác nhau có thể có những cách hiểu và tiêu chuẩn khác nhau về điều gì cấu thành hiếu đạo” (tr. 180).

Mục tiêu của họ là xây dựng một thang đo hiếu đạo mới dành cho những người từ 70 tuổi trở lên, với giả định rằng “người cao tuổi đương đại tại Trung Quốc có quan điểm ít mang tính quyền uy hơn nhưng có tính tương hỗ cao hơn đối với hiếu đạo” (tr. 176).

Nghiên cứu của họ cho thấy tầm quan trọng của việc tìm hiểu những cách khái niệm hóa trước đây và nội dung của các thang đo đã có.

Fu và cộng sự (2020) viện dẫn các nghiên cứu dựa trên mô hình đoàn kết liên thế hệ (Silverstein và cộng sự, 2002) để củng cố cho luận điểm rằng mối quan hệ cha mẹ – con cái, và do đó cả hiếu đạo, về bản chất mang tính tương hỗ.

Tuy nhiên, các nghiên cứu này xem sự tương hỗ là kết quả của một quá trình phân tích chi phí - lợi ích, vốn nằm bên ngoài nghĩa vụ hiếu đạo. Nói cách khác, nghĩa vụ hiếu đạo được sử dụng để giải thích sự phụng dưỡng cha mẹ trong trường hợp không tồn tại sự trao đổi tương hỗ.

Quan điểm này không phù hợp với tiền đề của các tác giả rằng người cao tuổi mong đợi những phương diện tương hỗ của hiếu đạo sẽ thúc đẩy con cái phụng dưỡng mình.

Để xây dựng thang đo, Fu và cộng sự (2020) tập hợp 38 mục hỏi từ ba thang đo trước đó: 22 mục của Ho (1994), sáu mục của Yeh và cộng sự (2013), và 10 mục của Lum và cộng sự (2016). Phần lớn các mục hỏi này thể hiện những phương diện của AFP.

Kết quả phân tích xác định ba nhân tố, gồm tổng cộng 12 mục hỏi:

+ Chăm sóc cha mẹ: Gồm sáu mục, được mô tả là đại diện cho những phương diện thực tiễn và tình cảm của sự tương hỗ.

+ Tính toàn vẹn của gia đình: Gồm ba mục, được mô tả là một lĩnh vực mới liên quan đến các giá trị chuẩn mực truyền thống Trung Hoa của người cao tuổi.

+ Khát vọng gia đình: Gồm ba mục, được mô tả là liên quan đến nghĩa vụ mang tính quyền uy.

Các tác giả kết luận rằng kết quả phân tích cho thấy người cao tuổi tại Trung Quốc có lập trường mang tính tương hỗ nhiều hơn tính quyền uy đối với hiếu đạo.

Tuy nhiên, tất cả các mục hỏi trong thang đo đều bắt đầu bằng cụm từ: “Con cái nên...”. Cách diễn đạt này biểu thị một định hướng chuẩn mực mang tính quyền uy.

Do đó, thang đo dường như đề cập đến ba lĩnh vực của nghĩa vụ chuẩn mực: cách đối xử với cha mẹ, tiếp nối dòng họ và mang lại danh dự cho gia đình. Thang đo không đề cập đến tính tương hỗ trong quan hệ cha mẹ – con cái.

Tóm lại, thang đo của Fu và cộng sự quan tâm đến hành vi hiếu đạo được kỳ vọng, chứ không phải động cơ hiếu đạo. Thang đo có thể đánh giá sự kỳ vọng, nhưng không thể phân biệt những động cơ nền tảng khác nhau dẫn đến việc thực hiện hành vi ấy như các tác giả tuyên bố.

Thang đo này giúp chúng ta hiểu người cao tuổi Trung Quốc cho rằng con cái mình nên làm những gì, nhưng không giải thích được vì sao họ cho rằng con cái nên làm như vậy.

7.3. Đo lường động cơ hiếu đạo bằng ba chiều kích

Chúng tôi đã lập luận về sự cần thiết phải chuyển từ việc tập trung vào lớp bề mặt, tức “lớp da” của các chuẩn mực sang việc tập trung vào cấu trúc sâu tức “bộ xương” của các động cơ tâm lý trong hiếu đạo.

Gần đây, Shi và Wang (2019) cũng chủ trương tập trung nghiên cứu vào động cơ hiếu đạo. Họ lập luận rằng động cơ là tiến trình trung tâm tạo nên sự phán đoán và hành động đạo đức; đồng thời đề xuất một thang đo hiếu đạo mới mang tên Mô hình Hiếu đạo Ba chiều - TDFPM.

Mỗi chiều kích trong ba chiều kích này bao gồm hai cực đối lập:

- + Tình cảm tốt đẹp: chân thật - giả tạo;
- + Chuẩn mực vai trò gia đình: tự chủ - tha trị;
- + Sự cân bằng lợi ích: hợp lý - bất hợp lý.

Shi và Wang giải thích rằng sự khác biệt căn bản giữa hai cực của mỗi chiều kích nằm ở động cơ của cá nhân.

Chúng tôi đồng ý với quan điểm này và cho rằng trên thực tế, mỗi chiều kích trong ba chiều kích của TDFPM đều có thể được biểu đạt bằng cách đặt động cơ hiếu đạo tương hỗ và động cơ hiếu đạo quyền uy của DFPM vào thế đối lập với nhau.

Cụ thể, tình cảm chân thật, hiếu đạo tự chủ và những lợi ích hợp lý bắt nguồn từ RFP; trong khi tình cảm giả tạo, hiếu đạo tha trị và những lợi ích bất hợp lý bắt nguồn từ AFP.

Trong DFPM, AFP và RFP là hai chiều kích độc lập. Ngược lại, trong TDFPM, chúng được đặt đối lập với nhau và được đo lường kết hợp với những khái niệm khác như tính công cụ, khả năng tự nhận thức và sự cân bằng lợi ích.

Cấu trúc này làm thu hẹp phạm vi các động cơ hiếu đạo có thể được khảo sát, bởi nó không cho phép một cá nhân đồng thời đạt mức cao hoặc mức thấp ở cả AFP và RFP.

TDFPM tập trung vào động cơ. Đây là một bước tiến tích cực, có thể tạo điều kiện cho việc phân tích hành vi một cách tinh tế hơn so với cách tiếp cận truyền thống chỉ tập trung vào các chuẩn mực hiếu đạo.

Mô hình này làm nổi bật một số phương diện như tính công cụ, khả năng tự nhận thức và sự cân bằng lợi ích. Đây có thể là những yếu tố hữu ích cần được khảo sát trong bối cảnh tương tác hiếu đạo.

Tuy nhiên, mô hình cũng có thể bị phê bình ở điểm: thay vì bổ sung những hiểu biết mới về các động cơ tâm lý liên quan đến hiếu đạo, nó lại thu hẹp phạm vi thông tin có thể thu thập bằng cách tích hợp hiếu đạo tương hỗ và AFP với

những khái niệm khác, thay vì cho phép nghiên cứu các mối quan hệ giữa những loại động cơ này với nhau và với những khái niệm liên quan khác.

8. Kết luận

Bài viết đã khảo sát những công trình tiêu biểu trong giai đoạn đầu của quá trình khái niệm hóa và đo lường hiếu đạo. Các nghiên cứu được tiến hành tại nhiều xã hội khác nhau dần gặp nhau ở một nhận thức quan trọng: hiếu đạo bao gồm cả phương diện quyền uy, chuẩn mực lẫn phương diện tình cảm - quan hệ, mặc dù giới học thuật vẫn còn những cách lý giải khác nhau về mối liên hệ giữa tình thương và hiếu đạo.

Những nghiên cứu tập trung vào chuẩn mực thường có khuynh hướng gắn hiếu đạo với các niềm tin truyền thống. Cách nhìn này không chỉ hạn chế khả năng áp dụng xuyên văn hóa của các thang đo, mà còn buộc chúng phải liên tục được cập nhật mỗi khi chuẩn mực xã hội biến đổi.

Để tâm lý học thực sự trở thành một ngành khoa học toàn cầu, có khả năng phản ánh trọn vẹn kinh nghiệm phong phú của con người, ngành học này cần dung hợp được cả tính bất biến xuyên văn hóa lẫn sự đa dạng văn hóa. Bằng cách xem hai phương diện của hiếu đạo như những động cơ tâm lý căn bản được đặt trong bối cảnh quan hệ cha mẹ - con cái, Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên (DFPM) có thể đáp ứng đồng thời hai yêu cầu ấy.

Theo Norenzayan và Heine (2005), một hiện tượng tâm lý được xem là phổ quát về chức năng khi mối quan hệ giữa các biến vẫn được duy trì, cho dù cường độ của mô thức có thể khác nhau giữa các xã hội. Khi hiếu đạo được khái niệm hóa như một cấu trúc nhân cách được bối cảnh hóa, nó đáp ứng được tiêu chí này.

Thay vì dừng lại ở hành vi hoặc thái độ của cá nhân đối với chuẩn mực - tức “lớp da” của hiện tượng, cách tiếp cận này hướng đến những động cơ tâm lý tiềm ẩn - tức “bộ xương” hay cấu trúc chiều sâu đang nâng đỡ hành vi và kết nối cá nhân với môi trường trong quan hệ cha mẹ - con cái.

Nói cách khác, cùng một hành vi hiếu thảo có thể khởi sinh từ tình thương chân thành hoặc từ ý thức nghĩa vụ; mỗi động cơ sẽ dẫn đến những hệ quả tâm lý và quan hệ khác nhau.

Những khái niệm đặt trọng tâm vào một bối cảnh phổ quát, chẳng hạn sự tương tác giữa cha mẹ và con cái, có khả năng phản ánh đồng thời nét đặc thù địa phương và những yếu tố chung của hành vi con người (Tsui, 2004). DFPM kết nối hai động cơ hiếu đạo phổ quát ở cấp độ cá nhân với chính bối cảnh mà

trong đó chúng biểu lộ ý nghĩa rõ rệt nhất.

Mô hình làm nổi bật hai phương diện căn bản của quan hệ cha mẹ - con cái: chiều ngang và chiều dọc. Hai phương diện này lần lượt phản ánh động cơ tương hỗ và động cơ quyền uy, qua đó định hình cách con cái tương tác với cha mẹ.

Phương diện ngang - hiếu đạo tương hỗ (RFP) được nuôi dưỡng bởi tình cảm chân thành hình thành trong quá trình tương tác gần gũi giữa cha mẹ và con cái, đồng thời đặt nền tảng trên sự bình đẳng giữa hai cá nhân. Phương diện này đáp ứng nhu cầu gắn kết tương hỗ và an toàn cảm xúc.

Phương diện dọc - hiếu đạo quyền uy (AFP) được thúc đẩy bởi mong muốn mang tính chuẩn mực của người con nhằm đáp ứng yêu cầu của cha mẹ, đồng thời đặt nền tảng trên tính bất đối xứng của quan hệ cha mẹ - con cái. Phương diện này đáp ứng nhu cầu thuộc về xã hội và đồng nhất bản thân với tập thể.

Ở cấp độ cá nhân, DFPM cung cấp một công cụ để khảo sát những động cơ hiếu đạo nền tảng của người con và các thuộc tính cấu trúc của quan hệ cha mẹ - con cái.

Ở cấp độ xã hội, DFPM có thể được vận dụng để nghiên cứu biến đổi lịch sử hoặc khác biệt xuyên văn hóa. Tại cấp độ này, RFP - phương diện cốt lõi của quan hệ hiếu đạo tương đối ổn định và có khả năng biểu hiện những nét tương đồng giữa các nền văn hóa.

Trong khi đó, AFP nhạy cảm hơn với biến đổi xã hội, bởi nó phản ánh những nghĩa vụ vai trò đã được nội tâm hóa và được lưu giữ trong các chuẩn mực hiếu đạo của từng nền văn hóa, cho dù thẩm quyền của cha mẹ đối với con cái thường giảm dần khi người con trưởng thành.

Nói cách khác, AFP phản ánh lược đồ về cảm thức thuộc về xã hội và căn tính tập thể những điều kiện cần thiết để một cá nhân được nhìn nhận như thành viên của một cộng đồng xã hội hoặc văn hóa nhất định. Theo thời gian, các chuẩn mực ấy có thể phát triển và chuyển đổi cùng những biến động rộng lớn hơn của xã hội.

Trong đời sống hằng ngày, hai phương diện tương tác giữa cha mẹ và con cái luôn đan xen. Việc phân biệt chúng ở cấp độ lý thuyết không nhằm chia cắt thực tại, mà để giúp nhận diện đầy đủ hơn những mô thức tương tác phong phú và phức tạp trong gia đình.

Với tư cách những cấu trúc phổ quát vốn có, quan hệ theo chiều ngang và quan hệ theo chiều dọc tạo nên một nền tảng vững chắc để so sánh những điểm tương đồng và dị biệt trong mô hình tương tác lý tưởng giữa cha mẹ và con cái ở các nền văn hóa khác nhau.

Biến đổi xã hội hay chuẩn mực văn hóa chỉ làm thay đổi trọng số tương đối của từng động cơ hiếu đạo. Dù các chuẩn mực hành vi trở nên nghiêm ngặt hơn hay cởi mở hơn, hai phương diện hiếu đạo vẫn tiếp tục hiện hữu và thực hiện những chức năng tâm lý căn bản của chúng. Chính ở điểm này, hiếu đạo vượt ra ngoài lớp vỏ hình thức để trở về với cốt tủy sống động của quan hệ con người: tình thương, trách nhiệm, sự gắn kết và ý thức thuộc về.

Đồng tác giả: **Olwen Bedford - Kuang-Hui Yeh**/Chuyển ngữ: **Thích Vân Phong**

Nguồn: **PubMed Central (PMC), U.S. National Library of Medicine**

Tuyên bố về tính sẵn có của dữ liệu

Những đóng góp nguyên bản được trình bày trong nghiên cứu này đã được đưa vào bài viết và tài liệu bổ sung. Mọi yêu cầu tìm hiểu thêm có thể được gửi đến tác giả hoặc các tác giả liên hệ.

Đóng góp của tác giả

OB và K-HY đã đóng góp vào bài viết và phê duyệt phiên bản được gửi đăng.

Xung đột lợi ích

Các tác giả tuyên bố rằng nghiên cứu được tiến hành trong điều kiện không có bất kỳ mối quan hệ thương mại hoặc tài chính nào có thể bị diễn giải là một xung đột lợi ích tiềm tàng.

Chú thích

Nguồn tài trợ: Việc xuất bản công trình này được Bộ Khoa học và Công nghệ Đài Loan tài trợ, mã số tài trợ: NSC 108-2410-H-001-054-MY2.

Tài liệu tham khảo:

Ainsworth M., Bell S. (1970). Sự gắn bó, khám phá và chia cách: minh họa qua hành vi của trẻ một tuổi trong một tình huống xa lạ. *Child Dev.* 41, 49-67. 10.2307/1127388.

An Y. F. (2009). Phát huy văn hóa truyền thống và quan tâm đến vấn đề phụng dưỡng người cao tuổi tại các vùng nông thôn. *Qilu J.* 5, 73-78.

Bedford O. (2016). Vượt qua các ranh giới: khảo sát hoạt động giao tế kinh doanh – ứng thù nhằm xây dựng quan hệ – trong một xã hội người Hoa. *Psychol. Women Q.* 40, 290-306.

Bedford O., Yeh K.-H. (2019). Lịch sử và tương lai của tâm lý học đạo hiếu: từ các chuẩn mực Trung Hoa đến cấu trúc nhân cách được bối cảnh hóa. *Front. Psychol.* 10:100. 10.3389/fpsyg.2019.00100.

Bedford O., Yeh K.-H. (2020). Đóng góp của tư duy quá trình Trung Hoa đối với tâm lý học với tư cách một ngành khoa học toàn cầu: lấy đạo hiếu làm ví dụ. *Rev. Gen. Psychol.* 24, 99-109. 10.1177/1089268019889337.

Bengtson V. L., Roberts R. E. L. (1991). Sự đoàn kết liên thế hệ trong các gia đình có người cao tuổi: một ví dụ về việc xây dựng lý thuyết hình thức. *J. Marriage Fam.* 53, 856-870. 10.2307/352993.

Boucher N. A. (2017). Đức tin, gia đình, lòng hiếu thảo và số phận: quan điểm của người cao tuổi Dominica và Puerto Rico về các quyết định cuối đời. *J. Appl. Gerontol.* 36, 351-372. 10.1177/0733464815627958.

Brody E. M., Johnsen P. T., Fulcomer M. C., Lang A. M. (1983). Sự thay đổi vai trò của phụ nữ và việc trợ giúp cha mẹ cao tuổi: thái độ của ba thế hệ phụ nữ. *J. Gerontol.* 38, 597-607.

Carling J. (2014). Kiến tạo kịch bản chuyển tiền: lý giải việc chuyển tiền trong các mối quan hệ xuyên quốc gia. *Intern. Migrat. Rev.* 48, S218 – S262. 10.1111/imre.12143.

Chan C., Ho A., Leung P., Chochinov H., Neimeyer R., Pang S., và cộng sự (2012). Phúc lành và hệ lụy của đạo hiếu đối với phẩm giá ở giai đoạn cuối đời: trải nghiệm sống của những người con trưởng thành chăm sóc cha mẹ tại Hồng Kông. *J. Ethnic Cult. Divers. Soc. Work* 21, 277-296. 10.1080/15313204.2012.729177.

Chen W.-W., Wu C.-W., Yeh K.-H. (2016). Cách thức việc nuôi dạy con cái và đạo hiếu ảnh hưởng đến hạnh phúc, quan hệ cha mẹ – con cái và chất lượng đời sống gia đình của những người con trưởng thành tại Đài Loan. *J. Fam. Stud.* 22, 80-96. 10.1080/13229400.2015.1027154.

- Cheng S.-T., Chan A. C. M. (2006). Đạo hiếu và sức khỏe tâm lý của người cao tuổi Trung Quốc có tình trạng sức khỏe tốt. *J. Gerontol. Ser. B* 61, 262-269. 10.1093/geronb/61.5.P262.
- Cheung C.-K., Kwan A. Y.-H. (2009). Sự xói mòn đạo hiếu do quá trình hiện đại hóa tại các thành phố Trung Quốc. *Age. Soc.* 29, 179-198.
- Cheung C.-K., Lee J.-J., Chan C.-M. (1994). Giải thích đạo hiếu trong mối quan hệ với sự gắn kết gia đình. *J. Soc. Behav. Pers.* 9, 565-580. 10.6681/nyurcdh.db_dlmbs.
- Choi S.-J. (2004). Phát triển một khái niệm mới về đạo hiếu trong xã hội Hàn Quốc hiện đại. *Geriatr. Gerontol. Intern.* 4, S72 - S73. 10.1111/j.1447-0594.2004.00155.x.
- Chou R. J.-A. (2011). Đạo hiếu bằng hợp đồng? Sự hình thành, thực thi và những hệ quả của “Thỏa thuận Hỗ trợ Gia đình” tại Trung Quốc. *Gerontologist* 51, 3-16.
- Coleman M., Ganong L. H., Rothrauff T. C. (2006). Những điểm tương đồng và khác biệt về chủng tộc, sắc tộc trong niềm tin liên quan đến việc hỗ trợ liên thế hệ dành cho người cao tuổi sau ly hôn và tái hôn. *Fam. Relat.* 55, 576-587. 10.1111/j.1741-3729.2006.00427.x.
- Darling N., Cumsille P., Martínez L. (2008). Những khác biệt cá nhân trong niềm tin của thanh thiếu niên về tính chính đáng của thẩm quyền cha mẹ và nghĩa vụ vâng lời của bản thân: một nghiên cứu theo chiều dọc. *Child Dev.* 79, 1103-1118.
- Deane K. C., Richards M., Bocanegra K., Santiago C. D., Scott D., Zakaryan A., và cộng sự (2020). Quan điểm của thanh thiếu niên người Mỹ gốc Mexico sống tại đô thị về các tác nhân gây căng thẳng trong khu dân cư, khó khăn tâm lý – xã hội và cách ứng phó: qua chính lời kể của các em. *J. Child Fam. Stud.* 29, 1780-1791. 10.1007/s10826-019-01683-3.
- Diwan S., Lee S. E., Sen S. (2011). Những kỳ vọng về nghĩa vụ hiếu đạo và tác động của chúng đối với sự lựa chọn mô hình cư trú trong tương lai của người nhập cư gốc Ấn Độ tại châu Á ở độ tuổi trung niên và cao tuổi. *J. Cross Cult. Gerontol.* 26, 55-69. 10.1007/s10823-010-9134-6.
- Duguet A., Masmoudi T., Duchier J., Rwabihama J., Maatoug S. (2016). Khả năng tiếp cận dịch vụ chăm sóc tại Pháp của người nhập cư cao tuổi đến từ Bắc Phi: ảnh hưởng của các yếu tố văn hóa – xã hội, Khảo sát MATC. *Eur. J. Health Law*

23, 470-480.

Dunlop W. (2015). Nhân cách được bối cảnh hóa: vượt ra ngoài các đặc điểm tính cách. *Eur. J. Pers.* 29, 310-325. 10.1002/per.1995.

Dykstra P. A., Fokkema T. (2012). Các chuẩn mực về nghĩa vụ hiếu đạo tại Hà Lan. *Population* 67, 97-122. 10.3917/pope.1201.0097; 18052372.

Eggebeen D. J., Davey A. (1998). Mạng lưới an sinh có phát huy tác dụng hay không? Vai trò của sự trợ giúp được kỳ vọng trong những thời điểm cần thiết. *J. Marriage Fam.* 60, 939-950. 10.2307/353636.

Finley N. J., Roberts M. D., Banahan B. F. (1988). Những yếu tố thúc đẩy và cản trở thái độ về nghĩa vụ hiếu đạo đối với cha mẹ cao tuổi. *Gerontologist* 28, 73-78.

Fu Y. Y., Xu Y., Chui E. W. T. (2020). Xây dựng và kiểm định thang đo đạo hiếu dành cho người cao tuổi Trung Quốc trong xã hội Trung Quốc đương đại. *Intern. J. Aging Hum. Dev.* 90, 176-200. 10.1177/0091415018812399.

Gans D., Silverstein M. (2006). Các chuẩn mực về trách nhiệm hiếu đạo đối với cha mẹ cao tuổi qua thời gian và giữa các thế hệ. *J. Marriage Fam.* 68, 961-976. 10.1111/j.1741-3737.2006.00307.x.

Gans D., Silverstein M., Lowenstein A. (2009). Những người con có đời sống tôn giáo có quan tâm và chăm sóc cha mẹ cao tuổi nhiều hơn hay không? Nghiên cứu về chuẩn mực và hành vi hiếu đạo tại năm quốc gia. *J. Comparat. Fam. Stud.* 40, 187-201. 10.3138/jcfs.40.2.187.

Hamilton G. G. (1990). Chế độ phụ quyền, chế độ gia trưởng và đạo hiếu: so sánh Trung Quốc với Tây Âu. *Br. J. Sociol.* 41, 77-104. 10.2307/591019.

Hamon R., Blieszner R. (1990). Những kỳ vọng về trách nhiệm hiếu đạo giữa các cặp cha mẹ cao tuổi và người con trưởng thành. *J. Gerontol.* 45, 110-112. 10.1093/geronj/45.3.P110.

Heller D., Watson D., Komar J., Min J.-A., Perunovic W. Q. E. (2007). Nhân cách được bối cảnh hóa: các phương pháp đánh giá truyền thống và mới. *J. Pers.* 75, 1229-1254. 10.1111/j.1467-6494.2007.00474.x.

Hernández B., Ramírez García J. I., Flynn M. (2010). Vai trò của chủ nghĩa gia đình trong mối quan hệ giữa bất hòa cha mẹ - con cái và căng thẳng tâm lý ở những người trưởng thành mới nổi có nguồn gốc Mexico. *J. Fam. Psychol.* 24, 105-114. 10.1037/a0019140.

Ho D. (1991). Định hướng quan hệ và chủ nghĩa cá nhân phương pháp luận. Bull. Hong Kong Psychol. Soc. 2, 81-95.

Ho D. (1994). Đạo hiếu, chủ nghĩa đạo đức quyền uy và khuynh hướng bảo thủ nhận thức trong các xã hội người Hoa. Genet. Soc. Gen. Psychol. Monogr. 120, 347-365.

Ho D. (1996). “Đạo hiếu và những hệ quả tâm lý của nó”, trong The Handbook of Chinese Psychology, Bond M. H. chủ biên. Hồng Kông: Oxford University Press, tr. 155-165.

Ho D., Kang T. K. (1984). So sánh liên thể hệ về thái độ và phương thức nuôi dạy con cái tại Hồng Kông. Dev. Psychol. 20, 1004-1016. 10.1037/0012-1649.20.6.1004.

Ho D., Lee L. Y. (1974). Chủ nghĩa quyền uy và thái độ đối với đạo hiếu của giáo viên người Hoa. J. Sci. 92, 305-306.

Hsiao C., Chiou C. (2011). Những người chăm sóc chính cho người được điều dưỡng tại nhà: kinh nghiệm chăm sóc và các yếu tố liên quan. J. Nurs. Healthc. Res. 7, 127-139.

Hwang K.-K. (2012). Nền tảng của tâm lý học Trung Hoa: các quan hệ xã hội Nho giáo. New York, NY: Springer.

Hwang K.-K. (2013). Kết nối khoa học với văn hóa: thách thức đối với các nhà tâm lý học. Soc. Epistemol. 27, 105-122. 10.1080/02691728.2012.760665.

Hwang S.-L., Bedford O. (2003). Những tiền đề và con đường dẫn đến tình trạng mại dâm ở trẻ vị thành niên tại Đài Loan. J. Sex Res. 40, 201-210.

Hwang S.-L., Bedford O. (2004). Động cơ khiến trẻ vị thành niên tiếp tục ở lại trong hoạt động mại dâm. Psychol. Women Q. 28, 136-146. 10.1111/j.1471-6402.2004.00130.x.

Ikels C. (2004). Đạo hiếu: thực hành và diễn ngôn tại Đông Á đương đại. Stanford: Stanford University.

Jarrett W. H. (1985). Hoạt động chăm sóc trong các hệ thống thân tộc: tình cảm yêu thương có thật sự cần thiết hay không? Gerontologist 25, 5-10.

Kao H.-F. S., Travis S. S. (2005). Xây dựng phiên bản tiếng Tây Ban Nha của Thang đo Kỳ vọng về Đạo hiếu. J. Adv. Nurs. 52, 682-688. 10.1111/j.1365-2648.2005.03635.x.

Khalaila R. (2010). Xây dựng và đánh giá Thang đo Đạo hiếu bằng tiếng Ả Rập. *Res. Soc. Work Pract.* 20, 356–367. 10.1177/1049731510369495.

Khalaila R., Litwin H. (2012). Hiện đại hóa và đạo hiếu ở những người chăm sóc gia đình truyền thống: nghiên cứu người Israel gốc Ả Rập trong giai đoạn chuyển đổi văn hóa. *Age. Soc.* 32, 769–789. 10.1017/S0144686X11000572.

Kuhlberg J. A., Peña J. B., Zayas L. H. (2010). Chủ nghĩa gia đình, xung đột cha mẹ – thanh thiếu niên, lòng tự trọng, hành vi hướng nội và hành vi tự sát ở nữ thanh thiếu niên gốc Mỹ Latinh. *Child Psychiatry Hum. Dev.* 41, 425–440. 10.1007/s10578-010-0179-0.

Lee G. R., Netzer J. K., Coward R. T. (1994). Những kỳ vọng về trách nhiệm hiếu đạo và các mô thức hỗ trợ liên thế hệ. *J. Marriage Fam.* 56, 559–565. 10.2307/352867.

Lee W., Kwok H.-K. (2005). Những khác biệt trong kỳ vọng và mô thức hỗ trợ phi chính thức dành cho người cao tuổi tại Hồng Kông: sự điều chỉnh đối với đạo hiếu. *Age. Intern.* 30, 188–206. 10.1007/s12126-005-1011-1.

Lin J. (2018). Các giá trị và niềm tin với tư cách là yếu tố nguy cơ và yếu tố bảo vệ liên quan đến hình phạt thân thể. *J. Child Fam. Stud.* 27, 3413–3425. 10.1007/s10826-018-1153-x.

Lin J.-P., Yi C.-C. (2013). Phân tích so sánh các quan hệ liên thế hệ tại Đông Á. *Intern. Sociol.* 28, 297–315. 10.1177/0268580913485261.

Liu Z.-F., Lin G. (1988). Truyền thống và người Trung Quốc [ChuanTongYuZhongGuoRen]. Hồng Kông: Joint Publishing Company.

Lowenstein A., Daatland S. (2006). Các chuẩn mực hiếu đạo và sự hỗ trợ của gia đình trong bối cảnh so sánh xuyên quốc gia: bằng chứng từ nghiên cứu OASIS. *Age. Soc.* 26, 203–223. 10.1017/S0144686X05004502.

Luescher K., Pillemer K. (1998). Tính hai chiều cảm xúc giữa các thế hệ: một phương pháp mới trong nghiên cứu quan hệ cha mẹ – con cái ở giai đoạn cuối đời. *J. Marriage Fam.* 60, 413–425.

Lum T. Y. S., Yan E. C. W., Ho A. H. Y., Shum M. H. Y., Wong G. H. Y., Lau M. M. Y., và cộng sự (2016). Đo lường đạo hiếu trong thế kỷ XXI. *J. Appl. Gerontol.* 35, 1235–1247. 10.1177/0733464815570664.

Mangoma A., Wilson-Prangle A. (2019). “Thuế người da đen”: tìm hiểu những khoản chuyển giao tài chính của tầng lớp trung lưu da đen mới nổi. *Dev. S. Afr.*

36, 443-460. 10.1080/0376835X.2018.1516545.

McAdams D. P. (2013). Cái tôi tâm lý với tư cách là người hành động, chủ thể tác động và tác giả. *Perspect. Psychol. Sci.* 8, 272-295. 10.1177/1745691612464657.

Ng S. H. (1998). Tâm lý học xã hội trong một thế giới đang già hóa: phân biệt tuổi tác và quan hệ liên thế hệ. *Asian J. Soc. Psychol.* 1, 99-116.

Norenzayan A., Heine S. J. (2005). Những hiện tượng tâm lý phổ quát: chúng là gì và làm thế nào chúng ta có thể nhận biết? *Psychol. Bull.* 131, 763-784. 10.1037/0033-2909.131.5.763.

Peek M. K., Coward R. T., Peek C. W., Lee G. R. (1998). Những kỳ vọng về việc được chăm sóc có liên quan đến việc thực tế nhận được sự chăm sóc hay không? Phân tích hoạt động chăm sóc của con cái dành cho người cao tuổi khuyết tật. *J. Gerontol. Ser. B* 53B, S127 - S136. 10.1093/geronb/53B.3.S127.

Qi X. (2015). Nghĩa vụ hiếu đạo tại Trung Quốc đương đại: sự phát triển của hệ thống văn hóa. *J. Theory Soc. Behav.* 45, 141-161. 10.1111/jtsb.12052.

Ramaboa K., Fredericks I. (2019). Những đặc điểm nhân khẩu học liên quan đến khả năng sử dụng dịch vụ chăm sóc tại nhà có trả phí dành cho người mắc chứng sa sút trí tuệ trong cộng đồng Muslim Nam Phi. *Dement. Geriatr. Cogn. Disord.* 48, 337-348.

Roberts B. (2006). Sự phát triển nhân cách và hành vi tổ chức. *Res. Organ. Behavi.* 27, 1-40. 10.1016/S0191-3085(06)27001-1.

Roberts B., Caspi A. (2003). "Mô hình liên tục tích lũy trong quá trình phát triển nhân cách: tạo lập sự cân bằng giữa tính liên tục và sự thay đổi của các đặc điểm nhân cách trong suốt cuộc đời", trong *Understanding Human Development*, Staudinger U. M. và Lindenberger U. chủ biên. Berlin: Springer, tr. 183-214.

Ruiz M. E. (2007). Chủ nghĩa gia đình và đạo hiếu ở người cao tuổi gốc Mỹ Latinh và châu Á: đánh giá lại sự hỗ trợ từ gia đình và xã hội. *Hispan. Health Care Intern.* 5:81.

Schwartz S. J. (2007). Khả năng áp dụng chủ nghĩa gia đình đối với các nhóm sắc tộc đa dạng: một nghiên cứu sơ bộ. *J. Soc. Psychol.* 147:101. 10.3200/SOCP.147.2.101-118.

Schwartz S. J., Weisskirch R. S., Hurley E. A., Zamboanga B. L., Park I. J. K., Kim S. Y., và cộng sự (2010). Chủ nghĩa cộng đồng, chủ nghĩa gia đình và đạo hiếu: liệu chúng có cùng thuộc về một hệ giá trị tập thể hay không? *Cult. Divers. Ethnic Min. Psychol.* 16, 548–560. 10.1037/a0021370.

Shi J., Wang F. (2019). Thang đo Hiếu đạo Ba chiều: xây dựng và kiểm định thang đo đạo hiếu dành cho người trưởng thành Trung Quốc đang làm việc. *Front. Psychol.* 10:2040. 10.3389/fpsyg.2019.02040.

Silverstein M., Bengtson V. L. (1997). Sự đoàn kết liên thế hệ và cấu trúc quan hệ giữa con cái trưởng thành với cha mẹ trong các gia đình Hoa Kỳ. *Am. J. Sociol.* 103, 429–460.

Silverstein M., Conroy S., Gans D. (2012). Vượt ra ngoài sự đoàn kết, tính có đi có lại và lòng vị tha: vốn đạo đức như một khái niệm thống nhất trong hoạt động hỗ trợ liên thế hệ dành cho người cao tuổi. *Age. Soc.* 32, 1246–1262. 10.1017/S0144686X1200058X.

Silverstein M., Conroy S. J., Wang H., Giarrusso R., Bengtson V. L. (2002). Tính có đi có lại trong quan hệ cha mẹ – con cái suốt cuộc đời trưởng thành. *J. Gerontol. Ser. B* 57, S3 – S13. 10.1093/geronb/57.1.S3.

Silverstein M., Gans D., Yang F. M. (2006). Sự hỗ trợ liên thế hệ dành cho cha mẹ cao tuổi: vai trò của các chuẩn mực và nhu cầu. *J. Fam. Issues* 27, 1068–1084. 10.1177/0192513X06288120.

Steidel A. G. L., Contreras J. M. (2003). Một thang đo mới về chủ nghĩa gia đình dành cho các cộng đồng người Mỹ Latinh. *Hispan. J. Behav. Sci.* 25, 312–330.

Stein G. L., Cavanaugh A. M., Castro-Schilo L., Mejia Y., Plunkett S. W. (2019). Làm cho gia đình tôi tự hào: đóng góp độc đáo của niềm tự hào gia đình đối với sự thích nghi tâm lý của những người Mỹ Latinh mới trưởng thành. *Cult. Divers. Ethnic Minor. Psychol.* 25, 188–198. 10.1037/cdp0000223.

Sun P., Fan X., Sun Y., Jiang H., Wang L. (2019). Mối quan hệ giữa hai phương diện đạo hiếu và sự hài lòng với cuộc sống: vai trò trung gian của tính tự chủ cá nhân hóa và tính tự chủ quan hệ. *Front. Psychol.* 10:2549. 10.3389/fpsyg.2019.02549.

Sung K.-T. (1990). Một cách nhìn mới về đạo hiếu: lý tưởng và thực hành chăm sóc cha mẹ lấy gia đình làm trung tâm tại Hàn Quốc. *Gerontologist* 30, 610–617. 10.1093/geront/30.5.610.

Sung K.-T. (1995). Các thang đo và phương diện của đạo hiếu tại Hàn Quốc. *Gerontologist* 35, 240-247. 10.1093/geront/35.2.240.

Swartz T. T. (2009). Các quan hệ gia đình liên thế hệ trong tuổi trưởng thành: mô thức, biến thể và hệ quả trong xã hội Hoa Kỳ đương đại. *Annu. Rev. Sociol.* 35, 191-212.

Tan C.-S., Tan S.-A., Nainee S., Ong A. W.-H., Yeh K.-H. (2019). Đánh giá các thuộc tính tâm trắc của Thang đo Đạo hiếu tiếng Mã Lai dành cho thanh thiếu niên Malaysia (FPS-M). *J. Pac. Rim Psychol.* 13. 10.1017/prp.2018.29.

Tosi M., Oncini F. (2020). “Hiệu ứng Điều răn thứ tư”: việc tham dự nhà thờ và sự hỗ trợ liên thế hệ trong quan hệ cha mẹ - con cái ở giai đoạn cuối đời. *Eur. Soc.* 22, 26-46. 10.1080/14616696.2018.1547837.

Tsao W. C., Yeh K.-H. (2019). “Ý nghĩa bản địa và khả năng ứng dụng toàn cầu của Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên: hướng tới việc khái niệm hóa chữ ‘hiếu’ về phương diện tâm lý”, trong *Asian Indigenous Psychologies in the Global Context*, Yeh K.-H. chủ biên. Cham: Palgrave Macmillan.

Tsui A. S. (2004). Đóng góp cho tri thức quản trị toàn cầu: lập luận ủng hộ nghiên cứu bản địa chất lượng cao. *Asia Pac. J. Manag.* 21, 491-513.

Tu W.-M. (1985). Bản ngã và tính tha biệt trong tư tưởng Nho giáo. New York, NY: SUNY.

Umaña-Taylor A. J., Updegraff K. A., Gonzales-Backen M. A. (2011). Các tác nhân gây căng thẳng và chức năng tâm lý - xã hội của những bà mẹ vị thành niên gốc Mexico: khảo sát vai trò điều tiết của sự khẳng định căn tính sắc tộc và chủ nghĩa gia đình. *J. Youth Adolesc.* 40, 140-157. 10.1007/s10964-010-9511-z.

Unger J. B., Ritt-Olson A., Teran L., Huang T., Hoffman B. R., Palmer P. (2002). Các giá trị văn hóa và việc sử dụng chất gây nghiện trong một mẫu thanh thiếu niên đa sắc tộc tại California. *Add. Res. Theory* 10, 257-279. 10.1080/16066350290025672.

van der Pas S., van Tilburg T., Knipscheer K. C. P. M. (2005). Đo lường những kỳ vọng về trách nhiệm hiếu đạo của người cao tuổi: khảo sát việc áp dụng kỹ thuật tình huống giả định và thang đo mục hỏi. *Educ. Psychol. Measur.* 65, 1026-1045. 10.1177/0013164405278559.

Wong S. M., Leung A. N., McBride-Chang C. (2010). Đạo hiếu của thanh thiếu niên với vai trò điều tiết mối quan hệ giữa sự kiểm soát được cảm nhận từ người

mẹ và chất lượng quan hệ mẹ - con ở Hồng Kông. Soc. Dev. 19, 187-201.

Xu Y. (2001). Sự hỗ trợ của gia đình dành cho người cao tuổi tại nông thôn Trung Quốc. Soc. Policy Admin. 35, 307-320. 10.1111/1467-9515.00235.

Yang C.-F. (1988). "Chủ nghĩa gia đình và phát triển: khảo sát vai trò của gia đình tại Trung Quốc đại lục, Hồng Kông và Đài Loan đương đại", trong Social Values and Development: Asian Perspectives, Sinha D. và Kao S. R. chủ biên. New Delhi: Sage, tr. 93-123.

Yang K. S. (1997). Tính tương thích bản địa trong nghiên cứu tâm lý học và những vấn đề liên quan. Indigen. Psychol. Res. Chin. Soc. 8, 75-120.

Yang K. S., Yeh K.-H., Huang L. L. (1989). Phân tích thái độ xã hội đối với đạo hiếu Trung Hoa: khái niệm hóa và đánh giá. Bull. Institut. Ethnol. 56, 171-227.

Yang K. S., Yeh K.-H., Lei T. (1990). "Những nghiên cứu tâm lý - xã hội và phát triển cấu trúc về đạo hiếu: khái niệm, phương pháp và phát hiện", trong Moral Reasoning and Moral Values in Chinese Societies, Gielen U., Lei T. và Miao E. chủ biên. Đài Bắc: Academia Sinica, tr. 59-105.

Yang Y.-J., Yeh K.-H. (2006). Phân biệt tác động của sự hỗ trợ thực tế từ cha mẹ đối với khả năng thích nghi của thanh thiếu niên Đài Loan: vai trò điều tiết của sự thân mật trong quan hệ. Asian J. Soc. Psychol. 9, 161-166. 10.1111/j.1467-839X.2006.00193.x.

Yeh K.-H. (1997). "Những thay đổi trong quan niệm về đạo hiếu của người dân Đài Loan", trong Taiwanese Society in the 1990s, Cheng L. Y., Lu Y. H. và Wang F. C. chủ biên. Đài Bắc: Institute of Sociology, Academia Sinica, tr. 171-214.

Yeh K.-H. (1999). "Những tác động có lợi và có hại của đạo hiếu: một phân tích tích hợp", trong Progress in Asian Social Psychology, Yang K. K. H. K. S., Pedersen P. và Daibo I. chủ biên. Westport, CN: Praeger.

Yeh K.-H. (2003). "Những tác động có lợi và có hại của đạo hiếu: một phân tích tích hợp", trong Progress in Asian Social Psychology: Conceptual and Empirical Contributions, Yang K. S., Hwang K. K., Pederson P. B. và Daibo I. chủ biên. Santa Barbara, CA: Praeger, tr. 67-82.

Yeh K.-H. (2006). Tác động của đạo hiếu đối với những hành vi có vấn đề của thanh thiếu niên trong các nền văn hóa người Hoa. J. Psychol. Chin. Soc. 7, 237-257.

- Yeh K.-H. (2009). Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên trong văn hóa Trung Hoa: hồi cố và triển vọng. *Indigen. Psychol. Res. Chin. Soc.* 32, 101-148.
- Yeh K.-H., Bedford O. (2003). Kiểm định Mô hình Hiếu đạo Nhị nguyên. *Asian J. Soc. Psychol.* 6, 215-228. 10.1046/j.1467-839X.2003.00122.x.
- Yeh K.-H., Bedford O. (2004). Niềm tin hiếu đạo và xung đột cha mẹ - con cái. *Intern. J. Psychol.* 39, 132-144. 10.1080/00207590344000312.
- Yeh K.-H., Yang Y.-J. (2006). Kiểm định cấu trúc của định hướng tự chủ cá nhân hóa và tự chủ quan hệ ở thanh thiếu niên thuộc các nền văn hóa người Hoa. *Asian J. Soc. Psychol.* 9, 148-160. 10.1111/j.1467-839X.2006.00192.x.
- Yeh K.-H., Yi C.-C., Tsao W.-C., Wan P.-S. (2013). Đạo hiếu trong các xã hội người Hoa đương đại: nghiên cứu so sánh Đài Loan, Hồng Kông và Trung Quốc. *Intern. Sociol.* 28, 277-296. 10.1177/0268580913484345.
- Yue X., Ng S.-H. (1999). Nghĩa vụ và kỳ vọng hiếu đạo tại Trung Quốc: quan điểm hiện nay của người trẻ và người cao tuổi tại Bắc Kinh. *Asian J. Soc. Psychol.* 2:35. 10.1111/1467-839X.00035.
- Zhang J., Bond M. H. (1998). Nhân cách và đạo hiếu ở sinh viên đại học thuộc hai xã hội người Hoa: giá trị bổ sung của các cấu trúc tâm lý bản địa. *J. Cross Cult. Psychol.* 29, 402-417. 10.1177/0022022198293002.