

Imai Akio

Tư tưởng "Thiên mệnh" và cách mạng Việt Nam

Trần Hải Yến dịch

Mở đầu

Triều Nguyễn thế kỷ XIX, dựa vào thuyết "Thiên mệnh" là tư tưởng của Nho giáo. Việc nắm chính thể trong tay dòng họ Nguyễn đã được chính thống hoá, trong cung đình đấng quân vương được gọi là "hoàng đế" và "thiên tử". Triều đại đó sụp đổ, Việt Minh giành được độc lập từ tay thực dân Pháp bằng cuộc cách mạng tháng Tám 1945. Sự kiện đó được Paul Mus ^[1] giải thích là do "Thiên mệnh" thay đổi. Vậy thì Việt Nam thời kỳ bị thực dân hoá đến cách mạng tháng Tám, tư tưởng "Thiên mệnh" đã chiếm vị trí ra sao trong lĩnh vực tư tưởng chính trị? Trong báo cáo này chúng tôi muốn khảo sát ở phương diện lịch sử tư tưởng để xem xét tư tưởng Nho giáo mà trung tâm là tư tưởng "Thiên mệnh" đã có tác dụng như thế nào đối với sự hình thành tư tưởng quốc gia chủ nghĩa (nationalism) và xã hội chủ nghĩa nửa đầu thế kỷ XX.

Diện mạo của tư tưởng Thiên mệnh

Phan Ngọc đã chỉ ra hai ý nghĩa trong tư tưởng "Thiên mệnh" của Khổng Tử là "sứ mệnh" và "vận mệnh" mang tính lịch sử ^[2]. Nói chung theo các nhà nghiên cứu Việt Nam có bốn phương diện của "Thiên mệnh":

- "Thiên mệnh" với tư cách là tính chính thống về chính trị
- "Thiên mệnh" với tư cách là người trao vận mệnh bên ngoài
- "Thiên mệnh" với tư cách là căn cứ đạo đức bên trong
- "Thiên mệnh" như là sứ mệnh.

Dưới đây chúng tôi trình bày quan niệm của mình về mối quan hệ giữa tư tưởng "Thiên mệnh" với chủ nghĩa quốc gia nửa đầu thế kỷ XX.

1. Tư tưởng Thiên mệnh và chủ nghĩa quốc gia nửa đầu thế kỷ XX

Trong phần này chúng tôi xem xét tình hình sử dụng di sản tư tưởng Nho giáo lấy tư tưởng "Thiên mệnh" làm trung tâm nhằm mục đích chủ nghĩa quốc gia. Báo cáo hạn định đối tượng trong tư tưởng của hai nhóm: nhóm những người tham gia phong trào "Yêu nước duy tân" đầu thế kỷ XX là Duy Tân, Đông Du, Đông Kinh Nghĩa Thục (như Phan Bội Châu, Phan Chu Trinh, Huỳnh Thúc Kháng) và nhóm "Nam phong" do Phạm Quỳnh mở đầu. Hai nhóm này lập trường, chủ trương chính trị tất nhiên khác nhau, còn trong quan hệ với Nho giáo lại trái ngược ở chỗ: một đảng nghiêm khắc phê phán Tống Nho, đảng kia mang lập trường ủng hộ Nho giáo. Song tất cả họ có điểm chung là: được nuôi dưỡng bằng nho học, lấy nho học làm cơ sở, phần lớn thông qua trung gian là quan niệm Nho giáo để lý giải văn minh và tư tưởng phương Tây cận đại, tạo nên tư tưởng của chính mình. Woodside đã quy tư tưởng của Phạm Quỳnh và Trần Trọng Kim vào loại "chủ nghĩa quốc gia mang tính Nho giáo" ^[3], còn ở nhóm "Yêu nước duy tân" cũng có nét như vậy, do đó chúng tôi muốn khảo sát các kiểu loại khác nhau của chủ nghĩa quốc gia Nho giáo. Việc lợi dụng di sản tư tưởng Nho giáo cho chủ nghĩa quốc gia không chỉ có ở những người [chủ trương] duy trì chế độ quân chủ như Phạm Quỳnh và Trần Trọng Kim.

2.1. Chủ nghĩa quốc gia nửa đầu thế kỷ XX và tính chính thống về chính trị: "Hữu đức" và "Huyết thống"

2.1.1. Tể Nam giao dưới chế độ thực dân và tư tưởng Thiên mệnh của nhóm Nam Phong

"Kẻ có đức cao nhất" là "Thiên tử" được trời trao cho "Thiên mệnh". Theo sự uỷ thác của trời, việc hiện thực hoá tư tưởng "Thiên mệnh" - tức là thực thi quyền lực chính trị - bằng nghi lễ biểu hiện qua tế Nam giao, lễ tế mang tính chất nhà nước, một hình thức quan trọng nhất trong tế tự của triều Nguyễn. Tế Nam giao của Việt nam được bắt đầu vào thời Lý Anh Tông (1138-1175) ^[4]. Dưới triều Nguyễn, từ 1806 trở đi, tiến hành một năm một lần vào mùa xuân ^[5]. Khi toàn bộ Việt Nam bị thực dân cai trị, rồi phong trào Cần Vương thất bại thì có thể nói rằng Nho giáo cũng mất địa vị là một ý thức hệ chính thống về chính trị và đạo đức. Nhưng nhà Nguyễn vẫn tồn tại trong lòng chế độ thực dân, tế Nam giao không bị phế bỏ. Từ năm Đồng Khánh thứ ba giảm xuống ba năm một lần và tiếp tục tồn tại ^[6]. Từ năm 1915 số lượng vật sống cúng tế bị bớt đi ^[7]. Vào năm 1933, đốn Bảo Đại về nước các nghi thức lại được nối rộng hơn: không chỉ người mặc y phục Việt Nam mà cả người mặc y phục phương Tây cũng có thể có mặt trong buổi tập dượt ^[8].

Năm 1936, phí tổn cho lễ tế bị giảm đi một phần tư ^[9] và có nhiều người chủ trương phế bỏ ^[10]. Lễ tế Nam giao cuối cùng được cử hành ngày 29 tháng Ba năm 1942 (11 tháng Hai âm lịch), trước đó một ngày vua Bảo Đại vào ở trai cung ^[11]. Thụ vị là: lễ tế Nam giao, nếu theo trật tự luân phiên sẽ được tiến hành vào mùa xuân năm 1945, đã không được thực hiện. Dưới đây, thông qua những bình luận của nhóm Nam Phong về lễ tế Nam giao, chúng ta sẽ xem xét sự biến chuyển của tư tưởng "Thiên mệnh" với tư cách tính chính thống về chính trị nhằm ủng hộ chế độ quân chủ, tức là tư tưởng trung quân.

Sau khi vương triều chuyên chế bị phê phán trong phong trào "Yêu nước duy tân" đầu thế kỷ XX, Phạm Quỳnh - người vừa chủ trương duy trì nền quân chủ dưới chế độ thực dân vừa muốn hình thành "Quốc dân=Thần dân" trong nhà nước quân chủ cận đại - đã chủ trương duy trì tế Nam giao, giữ vững thuyết ủng hộ chế độ quân chủ trong các bài ký sự năm 1918 ^[12] và 1921 ^[13] đăng tải trên *Nam Phong*. Song chính Phạm Quỳnh cũng chớm nhận thức được cái phần không thiết thực đối với thời đại được gọi là "hoang đường không tính toán". Trong bài bình luận của Nguyễn Cừ năm 1924 đã giới thiệu ba trường phái bình luận về tình thế trong nước qua vấn đề tế Nam giao là: phái duy trì, phái không duy trì và phái trung gian, trong đó phái trung gian có số người đông nhất. Ở vào tình thế đó tất nhiên phải đề cao tế Nam giao hơn nữa nhằm mục đích giáo hoá quốc dân ^[14]. Nguyễn Cừ đã đề xướng kiểu chính trị dựa vào "ân uy", mô phỏng đạo Gia Tô biến tế Nam giao thành tín ngưỡng "thiên quân", dựa vào tín ngưỡng "nhất thần giáo" vay mượn này để bổ cứu cho chế độ quân chủ và mong muốn tạo ra sự đoàn kết "quốc dân=thần dân" ^[15]. Cả Phạm Quỳnh và Nguyễn Cừ đều không thể đối lập trực tiếp với dân, đều cường điệu sự xếp đặt trung gian của đẳng quân chủ là thiên tử và có đặc trưng là nhấn mạnh tính chất phòng ngừa "cách mạng". Qua những người này có thể thấy được sự tuyên truyền lợi dụng tế Nam giao một cách tích cực để thu phục nhân tâm của "quốc dân=thần dân".

Phạm Quỳnh trong bài luận thuyết *Nghĩa tôn quân đối với thời thế mới* năm 1932 đã thay đổi phương pháp xem xét vấn đề bằng cách không đề cập đến thuyết "Thiên mệnh" để bảo vệ chế độ quân chủ nữa. Trong bài luận thuyết *Đức Bảo Đại về nước* cùng năm đó ^[16] ông đã chia chế độ quân chủ thành hai loại: một loại là "quân chủ chuyên chế" lấy thuyết "Thiên mệnh" làm cơ sở, một loại nữa là "quân chủ lập hiến"; trong khi loại sau có tính thời đại thì loại trước hiện tại trở nên khó thực thi; ông ta tạo nên "phong trào quốc gia" đối lập với cao trào dân chủ, đưa ra tiêu chuẩn lấy hiến pháp làm cơ sở cho "chế độ quân chủ lập hiến". Ở thời kỳ này, Phạm Quỳnh đã không dựa vào thuyết "Thiên mệnh" để tạo được căn cứ ủng hộ nền quân chủ mà đề xướng ra ý nghĩa của đẳng quân vương như là người tượng trưng cho quốc gia hơn là "quân vương hữu đức" nhận mệnh trời. Như vậy quan sát Phạm Quỳnh vào năm 1930 có thể thấy rõ ông ta không dựa vào tư tưởng "Thiên mệnh" trong khi dùng tính chính thống về chính trị, tư tưởng trung quân, để ủng hộ triều Nguyễn. Không dựa vào thuyết "Thiên mệnh" mà hiến pháp lại chưa công bố nên ông ta phải tìm chỗ dựa cho chế độ quân chủ lập hiến ở điều ước 1884 quy định chế độ bảo hộ bắt buộc phải có căn cứ là nền quân chủ, trong trường hợp bất thường không ổn định thuyết quân chủ lập hiến sẽ được đưa vào ^[17]. Như vậy xét cho đến cùng, rõ ràng là tư tưởng "Thiên mệnh" coi các hoàng đế nhà Nguyễn là người nhận "Thiên mệnh", không phải là một thuyết đặc lực. Song quan điểm "đức trị" còn gọi là "an dân nhân chính" dựa vào người có đức cao nhất có mất đi sức ảnh hưởng hay không, lại vấn đề khác.

2.1.2. Hình dung thể chế của phong trào Yêu nước duy tân và Luận quốc thể.

Dưới chế độ thực dân, vua nhà Nguyễn là đấng quân chủ bù nhìn không nắm thực quyền chính trị, không còn là vị "Thiên tử" xưa kia, bởi thế việc ủng hộ chế độ quân chủ dựa trên thuyết "Thiên mệnh" thành ra vô lý. Phan Bội Châu giữ lập trường phê phán lễ tế Nam giao. Ông phê phán tư tưởng "Thiên mệnh" với tư cách là tính chính thống chính trị, tư tưởng trung quân ủng hộ chế độ quân chủ chuyên chế, và gốc rễ của chúng là Hán Nho, Tống Nho ^[18]. Theo các bài *Tạp ký* viết thời kỳ đầu, Phan Bội Châu tuy không nói đến ý trời nhưng trên thực tế đã phủ định "Thiên mệnh" về mặt chính trị. Phan Bội Châu, Phan Châu Trinh và sách vở trường Đông Kinh Nghĩa Thục đầu thế kỷ XX không hoàn toàn giữ lập trường phản quân chủ, và trong khi thoát khỏi tư tưởng "Thiên mệnh" với tư cách là tư tưởng trung quân, họ - bằng cách thoát ly hẳn hoàng đế, vương triều - đã kiến tạo nên một không gian chính trị mới ("quốc dân, quốc gia").

Tư tưởng "Thiên mệnh" có mặt trái là căn cứ cho tính chính thống về chính trị nhưng cũng có một mặt khác là tính cách mạng. Mạnh Tử là người đã nói về sự biến động của vương triều dựa vào "Thiên mệnh", và nhìn chung sự thay đổi này có hai loại: nhường ngôi và phế bỏ. Trong *Tân Việt Nam*, Phan Bội Châu căn cứ vào nguyên lý phế bỏ đã bàn về quyền bãi miễn vua quan chuyên chế. Năm 1922 gặp dịp Khải Định sang Tây, trong *Thất điều trần* Phan Châu Trinh, căn cứ vào luật phế bỏ, đã buộc Khải Định thoái vị. Đồng thời Nguyễn Ái Quốc, nhân dịp Khải Định sang Tây, cũng có một quan niệm "Thiên mệnh" là ý nguyện của dân, người dân có quyền giết những tên vua đánh mất "Thiên mệnh", tức là những tên vua làm mất lòng dân ^[19]. Như vậy, "Thiên mệnh" và "luật phế bỏ" đã được dùng làm căn cứ để phê phán chủ nghĩa chuyên chế của vương triều. Do vậy nói rằng tư tưởng của họ hoàn toàn không có quan hệ gì với tư tưởng "Thiên mệnh" là một điều lạ. Ý tưởng "Thiên" để chính thống hoá cuộc cách mạng "dân bản chủ nghĩa" - đặt chỉ hướng vào sự "an dân" - tiêu chuẩn của tư tưởng "Thiên mệnh", đã tồn tại.

Vấn đề của phong trào "Yêu nước duy tân" là du nhập tư tưởng và văn minh phương Tây cận đại, tạo ra một chế độ chính trị xã hội và người "quốc dân" thích ứng với quốc dân quốc gia thời cận đại. Theo các nhà nghiên cứu Việt Nam tư tưởng chính trị của họ ở thời kỳ này là quan điểm dân chủ tư sản, song họ đã sử dụng quan niệm "dân bản chủ nghĩa" và "thiên hạ vi công" của Nho giáo, lý giải đánh giá chế độ chính trị xã hội phương Tây cận đại, tạo dựng không gian chính trị mới. Thí dụ: Phan Châu Trinh, trong khi giảng giải rằng đạo Khổng Mạnh với quan niệm "quốc dân tịnh trọng" và bình đẳng coi "dân là quý", đã muốn du nhập tư tưởng dân chủ phương Tây vào việc phục hồi đạo Khổng Mạnh vốn mất chỗ dựa ở chế độ chuyên chế (*Đạo đức và Luân lý đông tây*). Tuy nhiên, việc ông đề xướng tư tưởng dân chủ rộng khắp, xét đến cùng, là sự coi trọng đề cao quyền lợi người quốc dân, coi trọng việc tham gia vào chính sự, chứ ông không đề xướng quyền lợi tối cao của quốc dân, quyền lợi tối cao của nhân dân.

Cũng vậy, quan niệm "Thiên" trong "thiên hạ vi công" được huy động để kiến tạo ý thức về một không gian chính trị mới. Phan Bội Châu trong *Việt Nam quốc sử khảo* đã phát biểu rằng nước là nước chung của mọi người trên cơ sở mô phỏng "thiên hạ là thiên hạ của thiên hạ", thì Phan Châu Trinh trong *Đầu Pháp chính phủ thư* cũng phê phán luận thuyết coi quốc gia là của quân vương do chữ "công" đã bị cá thể hoá theo Vua. Sách vở của Đông Kinh Nghĩa Thục cũng nói rằng "nước là tài sản chung của dân" (*Sách học tân tuyển*), và các quan niệm như "công đức", "công ích" được sử dụng nhiều. "Công" ở đây không phải là tổng số của các "tư lợi" mà là một thực thể phân biệt về chất với lợi ích cá nhân. Quan niệm này khác với lý luận thành tố (atomism) coi cá nhân là đơn vị tạo nên xã hội và quan niệm quốc gia mang tính chất cơ giới xem quốc gia là phương tiện bảo vệ quyền lợi, lợi ích của cá nhân. Người ta đã hình dung quốc gia như là một không gian công cộng trên cơ sở quan niệm về chữ "công" như vậy.

Ngoài việc tạo cơ sở cho đạo lý mang tính phổ biến xuất phát từ ý niệm "Thiên" phục vụ cho "hữu đức", "an dân" còn có thể thấy rõ quan niệm "quốc thể" mang tính gia tộc quốc gia tuyệt đối coi trọng tính liên tục về huyết thống. Chương I *Quốc thể* của *Tân đính luân lý giáo khoa* (sách của Đông Kinh Nghĩa Thục) trình bày: đoàn kết theo huyết thống không phải là đoàn kết do khế ước tương trợ nhau giữa quốc dân. Và quan hệ giữa quốc dân nói chung là quan hệ được đúc kết bởi nghĩa đồng bào của con cháu Hồng Lạc. Trong trách nhiệm bảo vệ quốc thổ, theo tư tưởng "vương thổ vương dân" trên cơ sở tư tưởng "Thiên mệnh", nhân dân và đất đai là những thứ trời uỷ thác cho thiên tử, nghĩa là nhân dân và đất đai trở thành sở hữu của quốc vương. Do phương thức giữ gìn quốc thổ theo tư tưởng "vương thổ vương dân" như vậy mà tổ tiên ở thời đại nào cũng dốc sức xây dựng,

nghĩa là quốc thổ như một "cơ nghiệp phụ tổ thiên niên" phải được giữ gìn, quốc thổ là "gia tài", "đất đai hương hoá" của dân tộc. Ngoài ra, "Tiên Rồng" - biểu tượng chính trị - là tổ tiên của dân tộc, cũng được sử dụng. Như vậy căn cứ mang tính chính thống về chính trị đã được tìm kiếm ở huyết thống dân tộc ^[20].

Như đã thấy ở trên, tư tưởng "Thiên mệnh", theo nhóm Nam Phong không có tác dụng hữu hiệu. Phong trào "Yêu nước duy tân" do phê phán vương triều chuyên chế dựa trên cơ sở tư tưởng "Thiên mệnh" mà thành một ý tưởng mang tính cách mạng, và là một phong trào nhận thức lại quan niệm "dân bản chủ nghĩa", "thiên hạ vi công" của Nho giáo, hướng tới tư tưởng dân chủ tư sản cận đại. Đó là điểm mang tính phổ biến. Mặt khác, có thể thấy quan niệm "quốc thể" mang tính gia tộc quốc gia coi đoàn kết theo huyết thống là quan hệ giữa những người dân, coi trọng tính liên tục về huyết thống và có cái nhìn phủ định đối với quan niệm đoàn kết theo khế ước xã hội.

2.2. Vận mệnh đối nghịch với "quốc dân" với tư cách là người chủ

Đầu thế kỷ XX trong nhận thức về tình hình thế giới của các trí thức Việt Nam có hai khía cạnh được suy nghĩ là thuyết dân quyền - tư tưởng tiền bộ của chủ nghĩa Khai Sáng, và thuyết tiến hoá xã hội. Nếu nguy cơ "dân tộc cạnh tranh" được ý thức một cách sâu sắc thì tính năng động của người dân được đánh thức, và việc xây dựng quốc gia trên cơ sở duy trì tính tự giác của người dân là nhiệm vụ cấp bách không thể thiếu. Khai dân trí do đó là tất yếu. Căn cứ thuyết dân quyền ở Việt Nam không phải là thuyết "thiên phú nhân quyền" theo kiểu tự nhiên mà đầu tiên là xác lập dân quyền, rồi theo thuyết "cạnh tranh sinh tồn" để có những đòi hỏi phải bảo toàn sự sống mang tính tiến hoá xã hội. Hai mặt này có liên quan với nhau, nhưng đối với "quy luật tự nhiên" được gọi là tiến hoá thì cũng có ý kiến cho rằng đó là xu thế phổ biến của thế giới. Có thể mượn lời Huỳnh Thúc Kháng, một nhà Yêu nước duy tân, để nói về điều này. Ông đi từ "thần quyền" đến "nhân quyền", từ "quân quyền" đến "văn minh" - tức "dân quyền". Theo lập trường quốc gia chủ nghĩa, với tư cách là phương thức đi đến thế giới văn minh, trong bài *Tạp ký* của Phan Bội Châu và *Tình quốc hồn ca* của Phan Châu Trinh, các ông đã tiến hành sự phê phán mang tính chất khai sáng đối với thói "mê tín dị đoan".

Còn ở nhóm Nam Phong khía cạnh khai sáng dân chúng như vậy không thấy rõ lắm. Phạm Quỳnh cho rằng: "Theo thông lệ của tiến hoá, sự tiến hoá luôn luôn bắt đầu từ những người lớp trên, sau đó mới đến đám hạ dân" ^[21]. Phạm Quỳnh đã cường điệu sự xếp đặt mang tính chỉ đạo của lớp người thượng lưu có học thức, cường điệu [vai trò] của "kiến thức phương Tây và đạo đức phương Đông" do những người đó nắm giữ. Còn đối với tầng lớp bình dân dù theo tôn giáo nào thì việc thu phục nhân tâm họ cũng là điều tất yếu để ổn định xã hội; ông ta kỳ vọng theo kiểu tôn giáo, vào việc giáo hoá bình dân theo trật tự và phép tắc ôn hoà để xoá bỏ lòng [ham muốn] cạnh tranh ^[22]. Có thể nghĩ rằng phong trào sùng bái *Truyện Kiều* trên tạp chí *Nam Phong* cũng xuất phát từ ý đồ tương tự.

Phong trào "Yêu nước duy tân" đã phê phán "Thiên mệnh" từ quan điểm "cạnh tranh sinh tồn", và chủ trương "quốc dân" là chủ thể. Mục *Thiên mệnh chính ngộ* trong *Quốc dân độc bản* (sách của Đông Kinh Nghĩa Thục) cho rằng: "Ngày nay cái đủ để ngăn trở ý chí cạnh tranh của quốc dân ta duy chỉ có thuyết "Thiên mệnh" mà thôi!" và đã phủ định quan niệm "Thiên mệnh" là "túc mệnh" (mọi việc đều do mệnh quy định, chi phối - T.H.Y). Sự phản đối "số phận do trời định" cũng được nói rõ trong *Tình quốc hồn ca* của Phan Châu Trinh. Phan Bội Châu trong *Khổng học đặng* đánh giá thuyết "phi mệnh" của Tuân Tử cho rằng "mệnh", "thiên" đều không có cái lý tự nhiên, rằng không có "vận mệnh", "thiên" và "mệnh" không can thiệp vào chuyện người. Tóm lại Phan Bội Châu chủ trương Trời - Người không có quan hệ với nhau. Do đó vấn đề là biến lòng người thành trời ở bên trong. Cõi tâm là biểu tượng của ý trời, và khi đã tự nhận thức điều đó thành "dân ta là thánh là thần" (*Tình quốc hồn ca* - Phan Châu Trinh) thì "Thiên mệnh" và lòng dân thành cách nhìn đồng nhất ở Phan Bội Châu và Phan Châu Trinh.

"Dân" với tư cách chủ thể như vậy, tức là người quốc dân, đảm trách công việc như một chủ thể chính trị. Trong trước tác của các nhà tuyên truyền cho phong trào "Yêu nước duy tân", mở đầu bằng sách vở Đông Kinh Nghĩa Thục, có nhiều câu nói về trách nhiệm chính trị của quốc dân, về tư cách quốc dân, ở đây đã có sự thoát ly khỏi quan điểm Nho giáo từng tạo tiền đề cho tình trạng vô trách nhiệm về mặt chính trị của người dân. Đây đó có sự cường điệu việc "tự lập", "tự cường" (như *Cao đặng quốc dân* và *Tạp ký* của Phan Bội Châu chẳng hạn); người dân có "tư cách quốc dân", theo

Huỳnh Thúc Kháng, được coi là vấn đề trọng yếu [phải] có trước cả vấn đề [phải] xây dựng một chính thể như thế nào ^[23].

Khía cạnh "tạo mệnh" đã được chú ý và [vấn đề] người anh hùng làm nên thời thế cũng được nói tới. Cả ba người - Phan Bội Châu, Phan Chu Trinh, Huỳnh Thúc Kháng - đều khẳng định người anh hùng này. Ví dụ Phan Bội Châu cho rằng anh hùng sinh ra từ nhân dân, nếu dân đồng tâm thì anh hùng sẽ tạo được thời thế (*Sùng bái giai nhân*); ông hy vọng dân cả nước sẽ trở thành anh hùng (*Tạp ký*). Phan Bội Châu trông đợi người dân trở thành chủ thể lịch sử như vậy và toàn thể dân tộc Việt Nam trở thành "đoàn thể anh hùng" lớn, "một gia đình anh hùng" lớn.

2.3. Tính người và cách thâm tóm trật tự xã hội

Phần dưới đây chúng tôi muốn đề cập đến "Thiên mệnh" ở phương diện căn cứ đạo đức bên trong của con người, nhưng với hai quan niệm: [đạo đức] như một quy phạm mang tính phổ biến và [đạo đức] như một quy phạm có cơ sở ở tính tự nhiên của con người, thì cả hai nhóm đều kế thừa phép tự nhiên của Chu tử học ^[24]. Thuyết tiến hoá xã hội và chủ nghĩa công lợi về căn bản khác với quan niệm trật tự xã hội kiểu như vậy, song nhận thức về tiến hoá xã hội cho rằng thời đại "dân tộc cạnh tranh" là ưu thắng liệt bại cũng trở nên mạnh mẽ. Trí thức Việt Nam đương thời thiết định một "quốc gia" tương ứng với khái niệm cạnh tranh sinh tồn và họ có khuynh hướng điều chỉnh lại những quan niệm tương phản nhau bằng việc giữ vững thể giới "tình nghĩa" dựa vào nhau, giúp đỡ nhau trong "xã hội" ^[25].

2.3.1. Phép tự nhiên của Chu tử học và phép tự nhiên của chủ nghĩa Khai minh.

Quan niệm trật tự xã hội của nhóm Nam Phong mà cụ thể là của Phạm Quỳnh về căn bản dựa vào phép tự nhiên của Chu tử học. Phạm Quỳnh đã nói một cách đại lược về điều này: "Cái thiên tính của người là phải ăn ở trong xã hội. Cái xã hội thứ nhất là gia đình, xã hội này lại thuộc một xã hội lớn hơn là tổ quốc. "Nhân luân" là ở giữa hai đầu mỗi đó mà căn cứ là đạo hiếu và đạo trung. Cái nghĩa cha-con và vua-tôi đó là nghĩa tùy thuộc, nghĩa phục tùng cái trật tự tự nhiên chi phối sự sinh hoạt của đoàn thể. Phạm xã hội phải có trật tự. Không có gì gọi là bình đẳng cả" ^[26]. Như vậy Phạm Quỳnh đã coi tam cương ngũ thường là tính tự nhiên của con người, mượn cái đó làm nguyên lý thực thi trong xã hội và tuyệt đối hoá nó. Thuyết *Duy dân luận của Khổng giáo* của Trần Trọng Kim cũng nằm trên cùng một tuyến quan niệm đó.

Như đã nói ở trên, nhóm Yêu nước duy tân, quan sát qua thuyết "Thiên lương" của Phan Bội Châu ^[27], đã nhấn mạnh khuynh hướng tìm kiếm "mệnh" trời ở chính bên trong mình. Và nội dung cụ thể của cái bên trong đó là "yêu nước". Khác với Phạm Quỳnh biến tính tự nhiên của con người thành "tam cương ngũ thường", nhóm này phê phán "tam cương". Cũng liên quan đến [vấn đề] "lòng ham muốn" bị đè nén bởi Chu tử học, theo ý kiến của Phan Bội Châu trong mục thứ ba *Nhân dục* của *Nhân sinh triết học* thì đó không phải hoàn toàn đối lập với bản chất đạo đức. Trong trật tự giai tầng về chức nghiệp gồm sĩ nông công thương (tứ dân) thì "tứ dân" vốn là sự phân biệt về nghề nghiệp chứ không phải là sự phân biệt giai cấp sang hèn" ^[28], và trật tự này là sản phẩm do chính con người làm ra. Với mức độ thừa nhận "lòng ham muốn" và nhận thức được trật tự xã hội là sản phẩm do con người làm ra, nhóm này trong một chừng mực nào đó đã có nhiều yếu tố thoát khỏi được phép tự nhiên của Chu Tử. Nhưng những điểm có thể thấy trong *Tân đính luân lý giáo khoa* như không coi bảo vệ "tính mệnh, tài sản, danh dự" là quyền lợi cơ bản, như đạo đức căn cứ vào "công nghĩa" (nghĩa vụ đối với mọi người) là những điểm khác với biểu hiện của phép tự nhiên. Theo trật tự này, quan niệm "truy cầu tư lợi rốt cục có quan hệ máu thịt với công ích" là kỳ dị và tính "tự tư tự lợi" đã bị phê phán nghiêm khắc và không giống quan niệm trật tự xã hội thị trường, tức là trật tự bằng cách tạo ra trung gian tương tác trong quan hệ hoán vị của dục vọng con người. Theo quan điểm này thì sự hình thành trật tự bằng cách ức chế dục vọng con người một cách vừa tự giác vừa [theo] đạo đức cũng đều có thể xảy ra. Sự khác biệt lớn giữa nhóm Yêu nước duy tân với nhóm Nam Phong là ở chủ trương tương đối hoá trật tự thân phận con người, chủ trương bình đẳng cho tất cả theo nguyên lý tính trời ^[29]. Trời không nhìn nhận quan hệ vua tôi, quan hệ địa vị trên dưới là giống nhau; hơn nữa họ còn vượt trên quan hệ quốc gia và biến quan hệ đó thành quan hệ tương quan bình đẳng. Phan Bội Châu đã có những lời nói chắc chắn về điều này: "Đạo trời rất công, lòng trời rất nhân ái,

người nước nào cũng là con trời cả, trời vẫn xem làm bình đẳng. Trời có thương riêng gì dân nước Pháp, nước Anh, nước Mỹ, nước Nhật Bản; trời ghét riêng gì dân nước ta" (*Cao đẳng quốc dân*).

2.3.2. Từ nghĩa quân thần đến quyền lợi và nghĩa vụ quốc dân: từ đạo nghĩa đến quyền nghĩa".

Phạm Quỳnh, như đã thấy ở trên, có ý duy trì "nghĩa quân thần" và đưa ra [khái niệm] quốc dân = thần dân. Cũng vì đề xướng "quân chủ lập hiến" mà ông ta coi trọng luân thường bằng cách thừa nhận "chủ nghĩa tôn quân". Vua "[là hình ảnh] tượng trưng có ý nghĩa lớn cho nghĩa quan hệ quốc gia dân tộc và mọi người, vua là biểu hiện của quốc gia dân tộc". Như vậy, dựa vào "đạo nghĩa" [Phạm Quỳnh đã] có được quan hệ vua với quốc dân = thần dân và quan hệ xã hội tương hỗ giữa quốc dân = thần dân.

Còn phong trào Yêu nước duy tân không có biểu hiện đo lường quan hệ con người bằng "nghĩa" mà nói đến quyền lợi và nghĩa vụ của người "quốc dân" (chẳng hạn trong *Quốc dân tu trí* của Phan Bội Châu) nhưng cũng nói đến quan hệ "nghĩa đồng bào" và coi quan hệ đạo nghĩa cũng vẫn còn tồn tại. Quan hệ theo "nghĩa đồng bào", hơn nữa lại là quan hệ theo "ân nghĩa sâu nặng với tổ tiên", khác quan hệ quyền lợi, nghĩa vụ; và tính hai mặt này cũng tồn tại trong quan hệ quốc gia với quốc dân, quan hệ tương hỗ giữa quốc dân.

2.4. Quan niệm "thiên chức": thuyết "thiên phú quốc dân"

"Thiên chức" của Mạnh Tử nói trước đây có ý nghĩa thống trị người dân, và "thiên chức của nho gia" mà Phạm Quỳnh nói tới lại gần với ý nghĩa đó ^[30]. Với phong trào Yêu nước duy tân thì "ái quốc" được coi là thiên tính, quốc dân được coi là "thiên chức". Sách *Quốc dân độc bản* viết: "Không yêu cha mẹ mình cũng không yêu đất nước mình đều trái với thiên tính của loài người". Phan Châu Trinh cũng cho rằng ái quốc là quyền lợi đương nhiên và có cơ sở ở tính tự nhiên trời phú (*Đạo đức và Luân lý đông tây*). Như vậy, ái quốc đã được coi là "thiên tính". Phan Bội Châu trong *Cao đẳng quốc dân* nói rằng "chức phận quốc dân là thứ trời phú cho chúng ta" và ông đã nắm lấy thuyết "thiên phú quốc dân". Như vậy "quốc dân" là "thiên chức" và việc phổ quát nó thể hiện thông qua việc biến những người bị trị như nông công thương thành chủ thể tham gia vào hoá dục.

Quan niệm "thiên phú quốc dân" một mặt có cơ sở ở tính chất thiên phú, tính chất phổ biến của quyền lợi quốc dân, mặt khác lại làm cho quan niệm quyền lợi trở nên không triệt để, và quan niệm tính người cũng có tính xã hội, có tính đạo đức, và đạo đức Nho giáo được duy trì. Trong phong trào Yêu nước duy tân "công đức của quốc dân" đã bị cường điệu, việc lấy đạo đức Nho giáo là hiệu để trung tín làm cơ sở cho "tư đức" (đạo đức cá nhân) được khởi xướng có lý do ở sự cường điệu này.

Xem xét ở trên có thể thấy hai nhóm "quốc gia chủ nghĩa mang tính Nho giáo" khác nhau về lập trường chính trị nhưng cùng lợi dụng tư tưởng Nho giáo vì chủ nghĩa quốc gia. Nhóm Nam Phong đến cùng vẫn coi người nhận mệnh trời là hoàng đế nhà Nguyễn, dựa vào tri thức mới của phương Tây để phác họa ra [con đường] cận đại hoá của tri thức học thuật, lấy "nghĩa" làm thước đo để duy trì quan hệ con người về mặt địa vị. Nhóm Yêu nước duy tân trực tiếp nắm lấy nội dung "hữu đức" có cơ sở từ "Thiên mệnh", có thể nói [họ] đã biến "quốc dân" thành người nhận mệnh trời. Trong sự hình thành tư tưởng quốc gia chủ nghĩa đầu thế kỷ XX có thể thấy ảnh hưởng của thuyết tiến hoá xã hội và tư tưởng Khải mông, nhưng riêng thuyết tiến hoá xã hội có phần ảnh hưởng mạnh đến cả hai nhóm (còn việc tiếp nhận tư tưởng Khải mông thì khá khác nhau). Nhưng điều đó không có nghĩa là tư tưởng Nho giáo đã tụt hậu hoàn toàn.

3. Tư tưởng Thiên mệnh và tư tưởng xã hội chủ nghĩa thời kỳ đầu

Theo sự trình bày ở trên, nhận thức về tiến hoá luận đã thành bàn đạp tạo nên chủ nghĩa quốc gia và được coi là phép tự nhiên mang tính khách quan ^[31]. Nhưng không phải đã được thừa nhận đúng về mặt giá trị (bởi vì đạo lý không được coi là có tính phổ biến). Theo phép tự nhiên của Chu tử, quan niệm cho rằng đạo lý phổ biến luôn tồn tại vẫn còn lưu lại, nên các nhà quốc gia chủ nghĩa có niềm hy vọng đặt vào sự xác lập chủ nghĩa quốc gia và vào đạo lý mang tính phổ biến. Phan Châu Trinh vừa cho rằng việc xác lập luân lý quốc gia (chủ nghĩa quốc gia) - [một thứ] công lý của sự tương trợ giữa người dân trong một nước - là vấn đề trước mắt của Việt Nam vừa chỉ cho thấy phải khắc phục

cái chủ nghĩa quốc gia "một dân tộc đối với một dân tộc thì không có công lý" và đề cao hướng tiến lên luân lý xã hội (chủ nghĩa xã hội) là [một thứ] công lý của thiên hạ, tức là đạo lý phổ biến (*Đạo đức và luân lý đông tây*). Phan Bội Châu coi "đại đồng" ("tinh thần chân chính của chủ nghĩa xã hội là đại đồng") là đạo lý chung lớn nhất (chủ nghĩa xã hội). Như vậy "luân lý xã hội" của Phan Châu Trinh và "đại đồng" của Phan Bội Châu đều có chung mặt kế thừa đạo lý phổ biến của Nho giáo. Ở nửa đầu thế kỷ XX, bất luận lập trường chính trị như thế nào, quan niệm đại đồng có nguồn gốc từ chủ nghĩa phổ biến Nho giáo là quan niệm quảng đại^[32], nhiều người đã gắn "đại đồng" với hình ảnh lý tưởng của chủ nghĩa xã hội. Đường lối kết hợp chủ nghĩa xã hội với chủ nghĩa phổ biến Nho giáo có hai ngả được tuyên bố lớn tiếng. Một là Hồ Phi Huyền: với ông, chủ nghĩa quốc gia không thành [thứ] môi giới và đây là trường hợp chủ nghĩa phổ biến Nho giáo và tư tưởng xã hội chủ nghĩa được kết hợp trực tiếp. Ông đã phê phán chủ nghĩa đế quốc dân tộc và chủ nghĩa quốc gia, lấy chủ nghĩa thế giới của chủ nghĩa phổ biến Nho giáo làm tiêu chuẩn^[33]. Một [đường hướng] nữa được coi là đông đảo, muốn giới hạn chủ nghĩa quốc gia và kết hợp cả hai (chủ nghĩa quốc gia và tư tưởng đại đồng - T.H.Y). Phan Bội Châu, Huỳnh Thúc Kháng, Trần Huy Liệu trước hết giải quyết vấn đề quốc gia, sau đó nắm thuyết giai đoạn để tiến lên đại đồng. Có thể nói rằng dù với ai, để tiến lên thế giới phổ biến là đại đồng thì quốc gia cũng phải có ý nghĩa, với ý nghĩa đó "chủ nghĩa xã hội kiểu đại đồng" là chủ nghĩa quốc gia không đóng kín mà được mở rộng. Kiểu suy nghĩ này sẽ đi vào mạch cách mạng dân tộc và cách mạng thế giới.

Xem xét [trường hợp] điển hình là Phan Bội Châu thì "chủ nghĩa xã hội kiểu đại đồng" trong [thời buổi] "xã hội văn minh" "cá lớn nuốt cá bé" (nguyên văn: "nhược nhục cường thực"), là chủ nghĩa xã hội uốn nắn lại hiện thực đó, là phục hồi quan hệ tình nghĩa gia tộc và trên cơ sở quan niệm trật tự đạo đức theo lối cộng đồng coi sự đối lập giữa lợi ích và lợi hại của cá nhân là xấu xa. Tư tưởng "chủ nghĩa xã hội kiểu đại đồng" như vậy là đơn giản, là đương nhiên khác với quan niệm "trật tự của xã hội thị trường" và không có tính tích cực trong cạnh tranh, trong đấu tranh giai cấp.

Như vậy, tư tưởng xã hội chủ nghĩa thời kỳ đầu đã kế thừa một mặt của chủ nghĩa phổ biến (tức Nho giáo - T.H.Y) là ý niệm "Thiên". Gần như đồng thời với sự xuất hiện của chủ nghĩa quốc gia là sự hiện diện của chủ nghĩa đại đồng. Việc chủ nghĩa này trở thành địa bàn căn bản tiếp thu tư tưởng xã hội chủ nghĩa buổi sơ kỳ là điều kiện không thể không để ý đến khi bàn về chủ nghĩa quốc gia thời kỳ đầu của Việt Nam và là một nét đặc sắc của lịch sử tư tưởng Việt Nam.

Tác giả: **Imai Akio**, 1956, Phó giáo sư, Đại học ngoại ngữ Tokyo, Nhật Bản
Dịch giả: **Trần Hải Yến**, Tiến sĩ, Viện Văn học, Trung tâm Khoa học Xã hội & Nhân văn Quốc gia, Hà Nội

Chú thích:

[1] Paul Mus. Vietnam, Sociologie d'une guerre, Editions du Seuil. Paris, 1952, Ch.2.

[2] Phan Ngọc. Khổng giáo và môi trường Việt Nam trong Việt Nam-Đông Nam Á, Nxb. Chính trị quốc gia, H.1993, tr.180-181.

[3] Woodside Alexander B. Community and Revolution in Modern Vietnam, Houghton Mifflin, Boston, 1976, p. 102-108.

[4] Lịch triều hiến chương loại chí, quyển 21, phần Lễ nghi chí.

[5] Tiên Đàm. Lược khảo về lễ tế Nam giao. Tri Tân, số 39, 24.3.1942.

[6] Chương Dân. Bàn về tế giao. Nam Phong, số 10, Avril, 1918.

[7] Tiên Đàm. Bài đã dẫn.

[8] Thời Đàm: Lễ Nam giao. Nam Phong, số 182, Mars. 1933.

[9] Tiên Đàm. Bài đã dẫn.

[10] Tú Ly. Lễ Nam giao. Phong Hoá, số 179, 20. Mars. 1936.

[11] Toàn Ánh. Nếp cũ tín ngưỡng Việt Nam, quyển thượng, Xuân Thu xb. Paris, pp. 267-275.

[12] Phạm Quỳnh. Mười ngày ở Huế. Nam Phong, số 10, Avril, 1918.

[13] Phạm Quỳnh. Tế Nam giao ở Huế. Nam Phong, số 45, Mars, 1921.

[14] Nguyễn Cư. Mấy lời bàn về sự thờ trời. Nam Phong, số 86, Aout, 1924.

[15] Nhóm Nam Phong muốn duy trì và tăng cường quan hệ có tính tôn giáo để thu phục nhân tâm, giáo hoá dân chúng. Trước hết họ muốn tăng cường tính chất tôn giáo của Nho giáo, biến nó thành

cốt tủy của chủ nghĩa quốc gia. Phạm Quỳnh, trong chủ trương chuyển từ Nho giáo Tiểu thừa sang Nho giáo Đại thừa, đã có ý lợi dụng những tôn giáo khác như Phật giáo chẳng hạn. Cũng có thể nghĩ rằng sự cường điệu các yếu tố của thuyết "thiên nhân tương quan" trong cuốn Nho giáo của Trần Trọng Kim mang một ý đồ tương tự.

^[16]Nam Phong, số 174, Juillet, 1932.

^[17]Về vấn đề giáo hoá quốc dân, trong bài Luận về ba cái tinh thần giáo hoá của người Việt Nam của Nguyễn Trọng Thuật - một thành viên của nhóm Nam Phong - đã nói đến điều đó là: 1. Sùng bái tổ tiên gia đình; 2. Sùng bái tổ tiên đất nước; 3. Sùng bái chư Phật mười phương (Đuốc Tuệ, 15 December 1937) trong đó chưa có "Thiên".

^[18]Phan Bội Châu. Lễ Nam giao với học thuyết Hán Nho và Tống Nho. Tiếng Dân, 14 Mars 1936 ~ 19 Mars 1936.

^[19]Hồ Chí Minh toàn tập, tập 1. Nxb. Sự Thật, H. 1980, tr. 46-47.

^[20]Về điểm này, chúng tôi đã nhận được sự chỉ giáo của cố Gs.Trần Đình Hượu.

^[21]Phạm Quỳnh. Thượng Chi văn tập, tập IV, Bộ quốc gia giáo dục, S. 1962.

^[22]Phạm Quỳnh. Sđd, tr. 293-328.

^[23]Mính Viên. Quốc dân cần phải có những gì. Tiếng Dân, 3.9.1927

^[24]Xem Hồ Phi Huyền. Nhân đạo quyền hành. Nam Phong, số 146, năm 1930.

^[25]Hồ Phi Huyền phân biệt: Đạo vật lấy cạnh tranh làm nguyên tắc, đạo người lấy tương trợ làm nguyên tắc. Phan Châu Trinh phân biệt "quốc gia luân lý" với "xã hội luân lý" và thâu tóm lại bằng thuyết phát triển giai đoạn.

^[26]Dương Quảng Hàm. Việt Nam thi văn hợp tuyển. Bộ giáo dục, Trung tâm học liệu xb, S. 1968, tr. 219-220.

^[27]Nguyễn Khắc Hiếu cũng đề xướng "Thiên lương" nhưng khác với Phan Bội Châu. Đó là sự quay trở về với luân thường.

^[28]Mính Viên. Câu chuyện tứ dân. Tiếng Dân, 21.10.1931.

^[29]Có thể kể ra người tiên khu cho chủ trương này là Nguyễn Trường Tộ. Ông cho rằng vua và dân cùng nhận mệnh trời, cùng được giáo dưỡng và bình đẳng như nhau, vua thực thi quyền lực vì phúc lợi của người dân.

^[30]Phạm Quỳnh. Nhà nho, Nam Phong, số 172, tháng 5.1932.

^[31]Thí dụ: Mính Viên. Cái gì không thích có còn mãi được không. Tiếng Dân, ngày 7.9.1927.

^[32]Như Nguyễn Khắc Hiếu, Phan Khôi, Phạm Quỳnh. Ba người này không gán chủ nghĩa xã hội với chủ nghĩa đại đồng.

^[33]Xem: Nhân đạo quyền hành và Đạm Trai văn tập.

Nguồn: Nguyên văn tiếng Nhật theo bản thảo gốc của tác giả