

NHO GIÁO VÀ TƯ TƯỞNG DÂN CHỦ

(Luận về tư tưởng “dân chủ” Nho giáo của Trần Trọng Kim trong tác phẩm *Nho giáo*)

Nguyễn Thọ Đức*

I. Mở đầu

“Dân chủ” và “khoa học” là sản phẩm vĩ đại của lịch sử nhân loại, cũng là những nhân tố làm nên sự cường thịnh và ưu việt (so với phương Đông) của các quốc gia phương Tây thời cận hiện đại. Nó trở thành biểu tượng của văn hóa phương Tây, và là mục tiêu hướng tới của các quốc gia phương Đông. “Dân chủ” và “khoa học” trở thành tiêu chí chung thể hiện trình độ văn minh của một quốc gia hiện đại, và là nội dung chủ yếu của “hiện đại hóa”.

Thất bại thảm hại trước sức mạnh quân sự của các nước đế quốc phương Tây cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX, là cái giá đắt phải trả để tầng lớp trí thức Trung Quốc và Việt Nam dần tỉnh ngộ và nhận thức ra rằng: “thể chế chính trị dân chủ” và “nền khoa học kỹ thuật hiện đại” - sản phẩm đặc hữu của văn hóa phương Tây chính là nhân tố đem lại sức mạnh cho các nước đế quốc phương Tây. Sự cường thịnh và hùng mạnh của các nước phương Tây được quyết định bởi hai nhân tố này. Đây cũng là điểm khiếm khuyết ở các quốc gia chuyên chế Nho giáo Đông Á. Bởi vậy, nếu muốn đất nước tránh được họa diệt vong, giải phóng dân tộc khỏi xiềng xích nô lệ thực dân, đưa đất nước phát triển giàu mạnh, đủ sức đương đầu với các cường quốc phương Tây, các quốc gia Đông Á buộc phải học tập khoa học kỹ thuật và xây dựng thể chế chính trị dân chủ theo mô hình phương Tây để “hiện đại hóa” đất nước. Vì thế, “hiện đại hóa” trở thành xu hướng tất yếu, là yêu cầu bức thiết mang tính thời đại, nó quán xuyên trong nhận thức và mục tiêu của giới tư tưởng hiện đại Trung Quốc và Việt Nam.

Cũng cần hiểu nội hàm “hiện đại hóa” trong quan niệm của giới tư tưởng hiện đại Trung Quốc và Việt Nam không đơn thuần chỉ là hiện đại hóa về mặt vật chất, mà nó luôn bao hàm hai tầng ý nghĩa song trùng. Công cuộc hiện đại hóa về mặt chính thể dân chủ và tri thức khoa học (vật chất) phải luôn song hành với tiến trình hiện đại hóa về mặt văn hóa - xây dựng một nền văn hóa mới (tinh thần). Do vậy, nội dung cụ thể của “hiện đại hóa” là phần đầu xây dựng thể chế chính trị dân chủ

* Khoa Đông phương học, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn - Đại học Quốc gia Hà Nội.

theo mô hình các quốc gia phương Tây, học tập tri thức khoa học kỹ thuật hiện đại của họ, và kiến tạo một diện mạo văn hóa mới.

Khác với chủ trương hiện đại hóa của những người theo chủ nghĩa Tự do (Phái Tây hóa) và chủ nghĩa Mác ở Trung Quốc và Việt Nam đầu thế kỷ XX cho rằng, văn hóa Nho giáo truyền thống là căn nguyên gây ra sự lạc hậu và yếu hèn của Trung Quốc và Việt Nam, tàn dư của Nho giáo vẫn đang cản trở tiến trình hiện đại hóa của Trung Quốc và Việt Nam. Do vậy, muốn “hiện đại hóa” thành công, muốn đi theo con đường văn minh công nghiệp phương Tây - xây dựng chính thể dân chủ, tiếp thu khoa học hiện đại và kiến tạo nền văn hóa mới theo mô hình phương Tây, thì tiền đề của nó là phải đoạn tuyệt với văn hóa Nho giáo truyền thống. Tân Nho gia hiện đại Trung Quốc và những người theo Khuynh hướng khẳng định và chấn hưng Nho giáo ở Việt Nam (chúng tôi tạm gọi là “Khuynh hướng truyền thống”) lại cho rằng, “hiện đại hóa” không có nghĩa là “Tây hóa hoàn toàn”, càng không phải là đoạn tuyệt với văn hóa Nho giáo truyền thống. Công cuộc hiện đại hóa đất nước phải gắn liền với tiến trình hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo, và phải được tiến hành trên nền tảng tư tưởng Nho giáo. Theo họ, hiện đại hóa đất nước với mục tiêu phú quốc cường binh là kết quả trực tiếp của tiến trình hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo, vì hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về bản chất là điều chỉnh và kiến tạo lại hệ tư tưởng Nho giáo, khiến Nho giáo có thể thích ứng và tiếp nhận thành tựu “khoa học” và “dân chủ” phương Tây. Nói cách khác, hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo là lấy Nho giáo làm nền tảng để tiếp nhận và dung nạp các yếu tố “dân chủ”, “khoa học” phương Tây, nhằm xây dựng một đất nước cường thịnh với thể chế chính trị dân chủ, nền khoa học hiện đại và một diện mạo văn hóa mới - văn hóa Nho giáo hiện đại. Và như vậy, mô thức hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo cũng chính là phương thức cụ thể hóa mục tiêu hiện đại hóa đất nước. Với ý nghĩa đó, “dân chủ” và “khoa học” trở thành điều kiện tồn tại sống còn của Nho giáo trong xã hội hiện đại, cũng là một trong những nội dung chủ yếu của tiến trình hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo. Lý luận hiện đại hóa theo mô hình này được Tân Nho gia hiện đại Trung Quốc và giới nghiên cứu khái quát thành con đường “Văn minh công nghiệp phương Đông”/Chủ nghĩa Tư bản Nho giáo. Mô hình cụ thể của nó là: **Nho giáo + “dân chủ” và “khoa học”**.⁽¹⁾

Đầu thế kỷ XX, khi nhà nước chuyên chế Nho giáo sụp đổ, chế độ khoa cử giải thể, Nho giáo rơi vào khủng hoảng nghiêm trọng. Cùng với quá trình xâm nhập mạnh mẽ của văn hóa phương Tây, là phong trào phê phán Nho giáo rầm rộ và gay gắt của những người theo Khuynh hướng phản truyền thống ở Trung Quốc và Việt Nam. Thực tế đó đã đẩy Nho giáo tới bờ vực của sự tồn vong. Để chấn hưng và khôi phục Nho giáo, khiến Nho giáo có thể thích ứng và tiếp tục tồn tại trong xã hội hiện đại, dù muốn hay không, một cách bắt buộc, Tân Nho gia hiện đại

Trung Quốc và những người theo “Khuyñh hướng truyền thống” ở Việt Nam đều phải tìm cơ sở tồn tại mới cho Nho giáo bằng cách hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo.

Phong trào chấn hưng và hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo ở Trung Quốc bắt đầu từ những năm đầu thập niên ba mươi thế kỷ XX, phát triển mạnh mẽ và liên tục thành một dòng tư tưởng lớn trong lịch sử tư tưởng hiện đại Trung Quốc - trào lưu *Tân Nho học hiện đại*. Thập niên ba mươi, bốn mươi, ở Việt Nam cũng diễn ra hoạt động chấn hưng Nho giáo khá rầm rộ với những đại biểu theo “Khuyñh hướng truyền thống”. Tác phẩm *Nho giáo* của Trần Trọng Kim là một trong những trước tác tiêu biểu của hoạt động chấn hưng Nho giáo giai đoạn này, thể hiện khá rõ xu hướng hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo.

Nho giáo là một tác phẩm khá đồ sộ trình bày về lịch sử Nho giáo Trung Quốc và một phần sơ lược về lịch sử Nho giáo Việt Nam. *Nho giáo* thể hiện khá rõ xu hướng hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo của Trần Trọng Kim từ nhiều phương diện, như: *mục đích biên soạn sách “Nho giáo”; phê phán Nho giáo truyền thống; giải thích lại tư tưởng triết học Khổng tử; luận bàn về thực giác, lý trí và phương pháp triết học Nho giáo; xác lập lại phả hệ truyền thừa đạo thống Nho giáo; hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt dân chủ và khoa học; xác lập mô thức văn hóa Việt Nam tương lai....* Việc tìm hiểu, nghiên cứu và lý giải tường tận nội dung tư tưởng của *Nho giáo*, đòi hỏi một công trình quy mô lớn. Trong bài viết nhỏ này, chúng tôi tự giới hạn công việc của mình là *tìm hiểu quan điểm của Trần Trọng Kim về tư tưởng “dân chủ” Nho giáo*, tức tìm hiểu một khâu của tiến trình hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo của Trần Trọng Kim trong *Nho giáo* - khâu *hiện đại hóa* tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ”. Công việc cụ thể là: trên cơ sở phác thảo những quan điểm cơ bản của Trần Trọng Kim về tư tưởng “dân chủ” Nho giáo/tiến trình hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” trong *Nho giáo*, bài viết đưa ra đánh giá sơ bộ về ưu nhược điểm của quá trình này. Ngoài ra, bài viết cũng thử đặt khâu *hiện đại hóa* tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” của Trần Trọng Kim vào bối cảnh vận động và phát triển chung của Nho giáo khu vực, bước đầu tìm hiểu những điểm chung và khác biệt trong nội dung và thao tác *hiện đại hóa* tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” giữa Trần Trọng Kim với Tân Nho gia hiện đại Trung Quốc.

II. Tư tưởng “dân chủ” Nho giáo của Trần Trọng Kim trong tác phẩm *Nho giáo*

Như trên đã nói, “dân chủ” và “khoa học” là mục tiêu của hiện đại hóa, cũng là điều kiện tồn tại sống còn của Nho giáo trong xã hội hiện đại. Do đó, trong khi tiến hành hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo nhằm tìm kiếm cơ sở tồn tại mới cho Nho giáo, Tân Nho gia hiện đại Trung Quốc và những người theo Khuyñh hướng truyền thống ở Việt Nam đều không thể bỏ qua khâu quan trọng này - *hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” và “khoa học”*.

Trong tác phẩm *Nho giáo*, ngoài nỗ lực giải thích, kiến tạo lại và hiện đại hóa một loạt các vấn đề tư tưởng triết học Nho giáo,⁽²⁾ Trần Trọng Kim còn đặc biệt quan tâm đến việc hiện đại hóa nhằm cấy ghép cho học thuyết Nho giáo tư tưởng “dân chủ” và “khoa học”. Nội dung cụ thể của công việc này là tập trung luận giải tư tưởng “dân chủ” vốn hàm chứa trong học thuyết Nho giáo, đồng thời so sánh và chỉ ra ưu nhược điểm giữa tư tưởng “dân chủ” Nho giáo với thể chế chính trị dân chủ phương Tây hiện đại. Bên cạnh đó, Trần Trọng Kim cũng trình bày về mầm mống tư tưởng “khoa học” trong học thuyết Nho giáo, và biện luận về mối quan hệ và khả năng kết hợp, dung hòa giữa Nho giáo với “khoa học” hiện đại phương Tây.

Vấn đề khó khăn ở chỗ, vào thời điểm đầu thế kỷ XX, những người theo Khuynh hướng Phản truyền thống ở Trung Quốc và Việt Nam lại đang phê phán gay gắt Nho giáo là cổ hủ lạc hậu, là thứ lễ giáo ăn thịt người. Nho giáo không những khiếm khuyết tư tưởng “dân chủ” và “khoa học”, mà còn mâu thuẫn với “dân chủ” và “khoa học” như nước với lửa. Nho giáo là rào cản ngăn trở sự phát triển và công cuộc hiện đại hóa đất nước, cản trở việc học tập khoa học kỹ thuật và xây dựng thể chế chính trị dân chủ theo mô hình phương Tây hiện đại. Trong mắt những người Phản truyền thống, hiện đại hóa đất nước tất yếu phải gạt bỏ và đoạn tuyệt với Nho giáo truyền thống. Vậy thì, chủ trương kết hợp và dung hòa Nho giáo với “dân chủ” và “khoa học” hiện đại phương Tây của Tân Nho gia hiện đại Trung Quốc và những người theo Khuynh hướng truyền thống ở Việt Nam như Trần Trọng Kim, liệu có phải là cách làm thỏa đáng và khả thi? Trong bối cảnh đó, để có câu trả lời khẳng định, Tân Nho gia hiện đại Trung Quốc và những người theo Khuynh hướng truyền thống ở Việt Nam buộc phải chứng minh được rằng, tuy không thành tựu như thể chế chính trị “dân chủ” và nền “khoa học” hiện đại của phương Tây, nhưng Nho giáo vốn hàm chứa mầm mống tư tưởng “dân chủ” và “khoa học”, hoặc chí ít, nếu không có mầm mống thì Nho giáo cũng không mâu thuẫn xung khắc với những tư tưởng này. Chỉ như vậy, mới có thể tạo điều kiện và cơ sở cho Nho giáo có thể tiếp nhận, dung nạp, kết hợp và dung hòa với “dân chủ” và “khoa học” một cách thuận lợi. Không chứng minh được điều này, đồng nghĩa với việc Nho giáo không còn lý do tồn tại. Đây là điểm mấu chốt buộc các nhà Nho hiện đại phải cải tạo, giải thích lại và hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo, khiến Nho giáo có thể thích ứng và dung hòa với thể chế chính trị “dân chủ” và nền “khoa học” kỹ thuật phương Tây hiện đại. Ý thức được sự sống còn của Nho giáo phụ thuộc vào việc nghiên cứu mang tính đột phá về tư tưởng, hy vọng bằng sự cố gắng của mình có thể chấn hưng Nho giáo, Trần Trọng Kim đã cố gắng giải thích lại và làm mới tư tưởng Nho giáo theo hướng hiện đại hóa, nhằm chứng minh học thuyết Nho giáo vốn hàm chứa tư tưởng “dân chủ” và “khoa học”. Từ đó khẳng định Nho giáo không những không đối lập, xung khắc với tư tưởng “dân chủ” và

“khoa học” phương Tây hiện đại, mà còn bao hàm nhiều tư tưởng “dân chủ” và “khoa học”, thậm chí tư tưởng “dân chủ” Nho giáo còn ưu việt hơn thể chế chính trị dân chủ phương Tây.⁽³⁾

1. Quan điểm của Trần Trọng Kim về tư tưởng “dân chủ” Nho giáo

Theo tác giả sách *Nho giáo*, về chính trị, Nho giáo quan niệm sự trị loạn trong thiên hạ phụ thuộc vào người lãnh đạo, người cầm quyền, không phụ thuộc vào loại hình chính thể. Người lãnh đạo có tài, có đức, thì nước trị. Người lãnh đạo vô tài, vô đức, thì nước loạn. Dù có chế độ hay, chính thể tốt, nhưng người lãnh đạo không có tài đức, đất nước cũng loạn. Vì thế, Nho giáo chủ trương người lãnh đạo phải là người có tài, có đức, luôn phải kính cẩn sửa mình và biết dùng người hiền giúp nước, giúp dân:

“ta phải biết rằng quan niệm của Nho giáo về đường chính trị cho sự trị loạn trong xã hội do ở người hành chính, chứ không phải ở chính thể. Người hành chính mà có tài, có đức, thì nước được trị; người hành chính không có tài, không có đức, thì nước phải loạn. Dẫu chính thể có hay đến đâu mà người hành chính không ra gì, thì cũng hóa ra dở. Khổng tử nói rằng: “Văn Vũ chi chính bố tại phương sách, kỳ nhân tôn, tắc kỳ chính cử, kỳ nhân vong, tắc kỳ chính tức: việc chính trị của vua Văn vua Vũ bày ra ở trong sách. Nếu những người như vua Văn vua Vũ còn, thì cái chính trị ấy thi hành ra, nếu những người ấy mất, thì cái chính trị ấy hư hỏng” (“Trung dung”). Vậy việc chính trị hay dở cốt ở người hành chính”.⁽⁴⁾

Trần Trọng Kim cho rằng, quan niệm “coi trọng người có tài có đức” trong chính trị của Nho giáo khác biệt với quan niệm “coi trọng loại hình chính thể” của phương Tây. Người phương Tây cho rằng, sự trị loạn trong nước phụ thuộc vào chính thể chứ không do người lãnh đạo, chỉ cần có chính thể tốt, người lãnh đạo cứ theo chính thể đó mà làm. Theo lý giải của Trần Trọng Kim, xét ra bên Đông bên Tây đều có sở trường và sở đoản của nó, nếu chỉ thiên về một mặt nào đó, đều không tốt. Vì rằng, có chính thể tốt nhưng người lãnh đạo không ra gì, thì chính thể tốt cũng hóa dở. Ngược lại, người lãnh đạo tốt mà chính thể dở, thì cũng hỏng. Từ đó Trần Trọng Kim chủ trương chiết trung, kết hợp Đông Tây, kết hợp Nho giáo với chính thể dân chủ phương Tây - “người lãnh đạo tốt” với “chính thể tốt”. Song Trần Trọng Kim vẫn nhấn mạnh và thiên về phương diện tu dưỡng đạo đức của người lãnh đạo, coi trọng yếu tố đạo đức, nhân nghĩa của người lãnh đạo hơn loại hình chính thể. Ông cho rằng dù ở chính thể nào, người lãnh đạo vẫn phải là người có đạo đức, nhân nghĩa và trung chính, xã hội mới tốt được:

“cứ lễ trung, thì cần phải có chính thể tốt và người hành chính tốt. Nhưng trước sau vẫn cần có người nhân nghĩa trung chính mới hay được. Vậy lấy đạo mà sửa mình vẫn là việc trọng yếu trong chính trị”.⁽⁵⁾

Khi luận giải tư tưởng “dân chủ” của học thuyết Nho giáo, Trần Trọng Kim đặc biệt coi trọng phạm trù “quân quyền” và “trung quân”. Trong khi những người theo Khuynh hướng Phản truyền thống đương thời phê phán gay gắt phạm trù “quân quyền” và “trung quân” của Nho giáo là hủ bại, thối nát, Trần Trọng Kim lại khẳng định ý nghĩa hiện đại của phạm trù này. Trần Trọng Kim cho rằng, trước nay những người phê phán tư tưởng “quân quyền” và “trung quân” của Nho giáo là chuyên chế, hủ bại, không hợp thời, trái với thể chế dân chủ, lập hiến hay cộng hòa thời nay, là bởi họ chỉ hiểu “trung quân” theo nghĩa hẹp, nghĩa tiêu cực, tức trung thành (“ngu trung”) với bậc đế vương cụ thể, mà chưa hiểu “trung quân” theo nghĩa rộng – “trung với cái quân quyền trong nước”. Trần Trọng Kim lý giải ý nghĩa “quân quyền” như sau: khi người ta quần tụ với nhau thành xã hội, phải có một người cầm quyền tối cao để giữ kỷ cương xã hội. Cái ấy gọi là “quân quyền” - *“quyền chủ tế cả một nước”*.⁽⁶⁾ Người giữ “quân quyền” được gọi là “đế”, “vương” hoặc “vua”. Về chính trị, Nho giáo lấy nghĩa quân thần làm trọng. “Thần” là các quan - người hiền tuyển chọn trong dân chúng, có nghĩa vụ giúp vua điều hành đất nước. Nho giáo chủ trương trong nhà con phải hiếu với cha mẹ, trong nước thần dân phải trung với vua, gọi là “trung quân”. Theo Trần Trọng Kim, không nên hiểu hai chữ “trung quân” theo nghĩa thông thường và tiêu cực, tức trung thành với người làm đế, làm vương hay một ông vua cụ thể nào – “ngu trung”, mà phải hiểu theo nghĩa rộng, tức *“trung với cái quân quyền trong nước”*. Hiểu theo nghĩa đó *“thì bất cứ ở vào thời đại nào, hai chữ trung quân vẫn có nghĩa chính đáng. Có lòng trung ấy thì dân mới yên và nước mới trị, miễn là quân quyền không trái với lòng dân là được”*.⁽⁷⁾ Khi hiểu “trung quân” theo nghĩa rộng này, tư tưởng “trung quân” của Nho giáo không những không còn mang ý nghĩa tiêu cực, mà nó có ý nghĩa tích cực và phù hợp “chính đáng” với mọi thời đại, kể cả thời điểm đương thời - khi Việt Nam đang phấn đấu và hướng tới học tập, xây dựng thể chế chính trị mới theo mô hình dân chủ phương Tây. Điều đó có nghĩa, tư tưởng “quân quyền” và “trung quân” của Nho giáo không những không mâu thuẫn và xung khắc với thể chế dân chủ hiện đại, mà còn phù hợp “chính đáng” với thể chế chính trị dân chủ hiện đại, thậm chí còn có ý nghĩa “chính đáng” ở mọi thời đại.

Trần Trọng Kim cũng cho rằng, ngày nay người ta đổi “quân chủ” thành “dân chủ”, chẳng qua chỉ thay đổi “cái danh”, chứ “cái thực” vẫn không thay đổi, vì chính thể nào cũng cần phải có cái “quân quyền”. Do đó, tư tưởng “quân quyền” và “trung quân” của Nho giáo không những không phải là thứ hủ bại thối nát như những người đương thời phê phán, mà ngược lại nó vẫn có giá trị và ý nghĩa trong thời hiện đại, khi thể chế dân chủ hiện đại đã thay thế thể chế quân chủ phong kiến. Bởi vì, mọi chính thể ở bất cứ thời đại nào cũng cần phải có “quân quyền”, và “trung quân” không phải “ngu trung” với một ông đế, ông vương cụ thể, mà là “trung với cái quân quyền trong nước”.

Trần Trọng Kim cho rằng, “quân quyền” là bảo vật vô giá, quan hệ đến vận mệnh quốc gia dân tộc, “quân quyền” do trời trao cho ông vua. Nhưng cần hiểu rằng, chính thể của Nho giáo khác với chính thể của các học thuyết khác, khi đã cho vua thay trời trị dân thì vua muốn làm gì thì làm, không ai dám trái lệnh vua, lệnh vua là lệnh trời, ý vua là ý trời. Nho giáo không như vậy, Nho giáo chủ trương người làm đế vương tuy nắm quyền hành lớn, nhưng không được lạm dụng quyền của mình làm điều tàn bạo. Vì rằng, Nho giáo quan niệm trời với người cùng đồng một thể, toàn dân muốn thế nào thì trời muốn thế đó, ý dân là ý trời. Vua làm trái lòng dân là trái mệnh trời và ý trời. Công việc chính trị của vua là phải theo lòng dân. Vua tuy là thay quyền trời, nhưng đối với dân lại phải chịu hết cả các trách nhiệm. Dân tuy chịu quyền cai trị của vua, nhưng vẫn có quyền bắt vua phải làm những điều tốt lành. Cho nên, Khổng giáo tuy “tôn quân quyền”, nhưng “không chuyên chế”, mà đặc biệt coi trọng dân. Quyền của vua với dân như cha với con cái, vua phải lo cho dân an cư lạc nghiệp. Đó là một chính thể rất tốt, rất công bằng và hợp với nghĩa “duy dân”.⁽⁸⁾ Nếu người ta thực hiện được theo lý tưởng chính thể này, sẽ có một xã hội tốt đẹp - một chính thể dân chủ chính đáng:

“xem như thế thì chính thể của Khổng giáo tuy là chính thể quân chủ, nhưng cái quyền ông vua đối với dân không khác gì cái quyền người cha đối với các con. Người làm vua trong nước phải có nhân có đức, lo cho dân được an cư lạc nghiệp, được cường thịnh vẻ vang như cha lo cho con vậy. Ông vua tuy làm chủ cả nước, nhưng không được chuyên chế, việc gì cũng phải theo lẽ công bình mà làm. Người trong nước không cứ sang hèn, hễ ai có tài có trí là được cất nhắc lên giúp vua mà trị dân. Vua với quan đều lấy sự lợi dân làm chủ đích. Thành thử trong nước có vua, có quan, mà vẫn lấy dân làm trọng hơn cả. Nếu người đời mà thực hành được lý tưởng ấy thì thật là lập thành một chính thể rất hay, rất công bình, và lại hợp cái nghĩa duy dân chính đáng”.⁽⁹⁾

Trần Trọng Kim nhấn mạnh, Nho giáo đặc biệt coi trọng mối quan hệ giữa vua với dân. Mối quan hệ giữa vua với dân vô cùng mật thiết. Dân lấy vua làm tâm, vua lấy dân làm thân thể. Vua không thể không có dân, dân không thể không có vua, hai bên nương tựa khăng khít với nhau như tâm với thể: “*dân lấy vua làm tâm, vua lấy dân làm thân thể; tâm trang chính thì thân thể thư thái, tâm nghiêm túc thì dung mạo cung kính. Tâm thích cái gì, thân thể ắt là yên vui cái ấy; vua thích cái gì, dân ắt là muốn cái ấy. Tâm nhờ thân thể mà toàn, và cũng vì thân thể mà nguy; vua nhờ dân mà còn, và cũng vì dân mà mất*”.⁽¹⁰⁾ Bởi mối quan hệ khăng khít như thế, cho nên để củng cố ngôi vị của mình yên và vững, ông vua trong chính thể Nho giáo luôn dùng chính sách vương đạo để cai trị đất nước và dân chúng. Vua luôn coi trọng dân, lo lắng và làm lợi cho dân, dùng nhân nghĩa, ái kính trị dân, luôn giữ cho dân được an lạc hòa bình. Đó là chính sách vương đạo của Nho giáo.

Từ khẳng định giá trị và ý nghĩa hiện đại của tư tưởng “trung quân” và “quân quyền” của học thuyết Nho giáo, cho rằng Nho giáo hàm chứa tư tưởng “dân chủ”, Nho giáo không chuyên chế, không trái với dân chủ, phù hợp với dân chủ, Nho giáo luôn hướng tới một chính thể tốt, công bằng, Nho giáo đòi hỏi người lãnh đạo phải có tài đức, phải thi hành nhân chính, phải coi trọng và chăm lo cho dân chúng, Trần Trọng Kim tiến tới phản bác quan điểm cho rằng Nho giáo mâu thuẫn và xung đột với tư tưởng “dân chủ” hiện đại. Theo Trần Trọng Kim, Nho giáo không những không xung đột và mâu thuẫn với “dân chủ”, mà ngược lại, bản thân học thuyết Nho giáo hàm chứa nhiều tư tưởng “dân chủ”. Chỉ vì người đời nay rất mực xu phụ theo tư tưởng phương Tây, cho rằng chỉ có phương Tây mới có tư tưởng và thể chế chính trị dân chủ. Họ không suy xét kỹ học thuyết Nho giáo, nên không biết trong Nho giáo vốn hàm chứa nhiều tư tưởng dân chủ. Trần Trọng Kim cho rằng, Mạnh tử tuy thừa nhận chính thể quân chủ, nhưng Mạnh tử coi thiên hạ là của chung (“thiên hạ vi công”) chứ không phải của riêng một ông vua nào. Quyền cai trị của ông vua là trời trao cho, cũng tức là lòng dân ưng thuận cho ai thì người đó được. Mạnh tử đặc biệt coi trọng dân chúng, tôn trọng dân ý, điều này thể hiện rõ trong tuyên ngôn kinh điển của Mạnh tử: “dân vi quý, xã tắc thứ chi, quân vi khinh” (*Mạnh tử* - Cáo tử hạ). Tuyên ngôn này cho thấy Mạnh tử xem trọng dân hơn vua như thế nào. Xuất phát từ chủ trương đó, Mạnh tử yêu cầu người làm vua phải thi hành “nhân chính” 仁政, phải có trách nhiệm chăm lo, bảo vệ dân chúng. Đó là sự coi trọng dân chúng trong tư tưởng chính trị “duy dân” (“dân chủ” - NTĐ) của Mạnh tử. Vì có tinh thần “duy dân”, nên Mạnh tử chủ trương lấy phép công để trị dân, trị nước. Đã gọi là phép công, thì từ vua quan cho đến dân chúng, ai ai cũng phải theo phép công đó. Và vì trọng phép công, nên Mạnh tử chính là người phát minh ra chủ nghĩa bình đẳng trong pháp luật và tinh thần lập hiến trong chính thể quân chủ. Trần Trọng Kim trích dẫn đoạn đối thoại giữa Đào Ưng và Mạnh tử trong sách *Mạnh tử* khi bàn về chuyện giả thiết nếu cha vua Thuấn giết người, Cao Dao làm quan phải xử lý ra sao, để chứng minh Mạnh tử không chỉ coi trọng bình đẳng, mà còn là người phát minh ra chủ nghĩa bình đẳng trong pháp luật và tinh thần lập hiến. Câu chuyện được Trần Trọng Kim trích dẫn như sau :

“Đào Ưng là môn đệ Mạnh tử hỏi: “vua Thuấn làm thiên tử, Cao Dao làm quan sĩ, Cổ Tẩu giết người, thì làm thế nào?” Mạnh tử trả lời : “Cứ việc bắt Cổ Tẩu mà thôi.” - “Vậy thì vua Thuấn không cấm à?” - “vua Thuấn cấm sao được. Phép truyền thụ đời nọ qua đời kia là phép công vậy”” (*Mạnh tử* - Tận tâm thượng).

Từ câu chuyện này, Trần Trọng Kim khẳng định: “đã có phép công thì thiên tử cũng không thể lấy quyền thế mà bỏ được. Người làm quan giữ phép cứ theo phép mà trị tội, dầu người có tội là ông Thái thượng hoàng cũng không tha. Ấy thế mới là công. Theo cái lý tưởng ấy thì rõ là Mạnh tử phát minh ra chủ nghĩa bình

đăng trong pháp luật, cái tinh thần lập hiến trong chính thể quân chủ vậy”.⁽¹¹⁾ Sự bình đẳng trong pháp luật và tinh thần lập hiến trong câu chuyện này là, từ thiên tử cho đến thứ dân, ai ai cũng bình đẳng trước pháp luật. Một khi ai đó phạm tội giết người, cho dù đó là ai, là dân thường hay ông Thái thượng hoàng cũng như nhau, đều bị pháp luật trị tội. Vua Thuần làm thiên tử nhưng không dám cậy quyền của mình mà xâm phạm đến quyền phán xét độc lập của Cao Dao để xin tha cho cha mình, vì làm như vậy là phá hoại pháp luật của nhà nước. Cao Dao cũng không thể vì nể thiên tử mà tha tội cho kẻ giết người là Cổ Tầu, vì làm vậy là không làm tròn chức trách của người chấp pháp.

Trên đây là quan điểm của Trần Trọng Kim về tư tưởng “dân chủ” của học thuyết Nho giáo. Tuy không dành thật nhiều thời gian trình bày và luận giải tư tưởng “dân chủ” Nho giáo và mối quan hệ giữa Nho giáo và thể chế chính trị dân chủ hiện đại, song căn cứ vào những trình bày và biện luận của Trần Trọng Kim, ta thấy quan điểm của ông là khẳng định giá trị và ý nghĩa hiện đại của phạm trù “quân quyền”, “trung quân” của Nho giáo, nhất là tư tưởng “duy dân” của Mạnh tử. Theo Trần Trọng Kim, Nho giáo không những không đối lập, xung khắc với “dân chủ”, mà ngược lại Nho giáo còn hàm chứa nhiều yếu tố “dân chủ”, tư tưởng “dân chủ” Nho giáo phù hợp “chính đáng” với mọi thời đại. Vấn đề tư tưởng “dân chủ” của Nho giáo và mối quan hệ giữa Nho giáo với “dân chủ” được Trần Trọng Kim tiếp tục trình bày, luận giải, biện luận và triển khai ở mức độ sâu hơn khi ông tranh luận với Phan Khôi về vấn đề này.

2. Tranh luận với Phan Khôi

So với chủ trương khẳng định và chấn hưng Nho giáo của Trần Trọng Kim, Phan Khôi (1887-1959) là người có quan điểm đối lập, là đại diện tiêu biểu của xu hướng phê phán Nho giáo ở Việt Nam thập niên ba mươi thế kỷ XX. Phan Khôi phê phán Nho giáo mạnh mẽ và gay gắt. Trước khi cuốn *Nho giáo* của Trần Trọng Kim xuất bản, Phan Khôi đã viết một loạt bài phê phán Nho giáo trên báo *Phụ nữ tân văn* vào năm 1929.⁽¹²⁾ Ông kêu gọi vứt bỏ tư tưởng lạc hậu và lỗi thời của Nho giáo, chủ trương học tập khoa học kỹ thuật và xây dựng thể chế chính trị dân chủ hiện đại phương Tây, để hiện đại hóa đất nước.

Theo lời Phan Khôi trong bài “Đọc cuốn “Nho giáo” của ông Trần Trọng Kim” đăng trên *Phụ nữ tân văn* năm 1930, trước khi cuốn *Nho giáo* của Trần Trọng Kim ra mắt bạn đọc, nhà xuất bản đã mời ông đọc thẩm định phê bình cuốn sách này. Vì thế, Phan Khôi là người đầu tiên viết bài phê bình nội dung sách *Nho giáo*. Trong bài viết này, bên cạnh khẳng định những ưu điểm và giá trị học thuật của sách *Nho giáo*, Phan Khôi cũng phê bình Trần Trọng Kim nhiều điểm, trong đó nổi bật là vấn đề tư tưởng “dân chủ” Nho giáo.

Trong bài báo nói trên, trước hết Phan Khôi khẳng định “*chủ nghĩa tôn quân của Khổng giáo trái với chủ nghĩa duy dân (démocratism)*”⁽¹³⁾ ngày nay. Tiếp đó ông phê bình, phủ nhận quan điểm và cách giải thích ý nghĩa phạm trù “quân quyền” và tư tưởng “trung quân” của Trần Trọng Kim. Theo Phan Khôi, quan điểm cho rằng “*chánh thể nào cũng cần phải có cái quân quyền*”, “*trung quân là trung với cái quân quyền chứ không phải trung với người làm vua*”, và “*bất cứ ở vào thời đại nào, hai chữ trung quân vẫn có nghĩa chính đáng*” của Trần Trọng Kim là không đúng. Ông cho rằng, không thể nói chính thể nào cũng cần phải có “quân quyền”, mà phải nói chính thể nào cũng cần phải có “chủ quyền”. Phan Khôi lý giải như sau, “quân quyền” là chỉ quyền của ông vua trong xã hội chuyên chế Nho giáo ngày xưa, không phải là “chủ quyền”/hiến pháp ở các nước theo thể chế chính trị dân chủ ngày nay. Tư tưởng “trung quân” của Nho giáo chỉ sự trung thành của bề tôi và dân chúng với ông vua chuyên chế ngày xưa, không phải “trung với cái quân quyền trong nước” theo nghĩa người dân trung với “chủ quyền” hay “hiến pháp” ở một nước theo thể chế chính trị dân chủ hiện đại ngày nay. Ở các nước dân chủ ngày nay, người dân “trung” là “trung với hiến pháp”, chứ không phải “trung với quyền của ông tổng thống nào”. Vì vậy, không thể thi hành tư tưởng “trung quân” của Nho giáo ở bất cứ một quốc gia dân chủ hiện đại nào :

“*Một ông vua chuyên chế đời xưa với một ông tổng thống của dân quốc đời nay, quyền hạn khác nhau thế nào, cái đó có lẽ Trần tiên sanh còn biết rõ hơn tôi, thế nào lại gọi được rằng đổi danh mà không bỏ thực? Nếu quả thiệt như lời tiên sanh đó, thì cả thế giới họ lấy cái lợi gì mà chịu chết hết lớp nọ đến lớp khác để chỉ đem có hai chữ tổng thống mà thay cho hai chữ đế vương? Tiên sanh lại nói “chánh thể nào cũng cần phải có quân quyền” - lời nói đó không đúng. Phải nói rằng chánh thể nào cũng cần có chủ quyền, mới đúng. Cái chủ quyền của các nước dân quốc đời nay ở đâu? Ở hiến pháp. Vậy thì nhân dân trung là trung với hiến pháp, trung với cái chủ quyền ấy chứ chẳng phải trung với cái quyền của vua nào hay là của ông tổng thống nào. Cho nên, ông nếu đem cái nghĩa trung quân của Khổng giáo mà thi hành trong một nước dân chủ nào, thì thiệt chẳng thấy có cái nghĩa gì là chánh đáng cả*”⁽¹⁴⁾

Phan Khôi cũng chỉ ra mâu thuẫn trong tư tưởng của Trần Trọng Kim, bởi trong sách *Nho giáo*, Trần Trọng Kim một mặt khẳng định ý nghĩa hiện đại của tư tưởng “quân quyền” và “trung quân” của Nho giáo, mặt khác ông lại thừa nhận Nho giáo chỉ có thể thực hành được trong xã hội thời cổ: “*một cái học thuyết chú trọng trực giác như Nho giáo, thì chỉ thi thố ra được ở thời đại nhân dân còn có tính chất phác, sự làm ăn còn giản dị, chứ khi nhân trí đã biến thiên, khoa học đã thịnh hành, cuộc sinh hoạt thành ra phiền phức như thời nay, thì cái học thuyết ấy vị tất đã có mấy người chịu theo, mà có theo nữa, cũng chưa chắc đã theo được*

đúng”,⁽¹⁵⁾ và “nay ta ở vào thời đại khoa học đang tiến bộ, ta không thể trở lại theo lối sinh hoạt thời cổ được”.⁽¹⁶⁾ Phan Khôi còn châm biếm, sớ dĩ Trần Trọng Kim cũng biết Nho giáo không còn hợp với thời đại ngày nay, nhưng cố biện minh và tìm lý do để hợp lý hóa cho sự tồn tại của Nho giáo trong thời hiện đại, là vì ông quá nặng tình với Nho giáo, nên dù “*tiên sinh đã biết là đường ấy mà còn nói đường kia*”.⁽¹⁷⁾

Sau bài phê bình này của Phan Khôi, Trần Trọng Kim viết bài “Mấy lời bàn với Phan tiên sinh về Khổng giáo”⁽¹⁸⁾ tranh luận với Phan Khôi về ý nghĩa “quân quyền” và “trung quân”. Trong bài viết này, Trần Trọng Kim cho rằng sớ dĩ Phan Khôi phủ nhận tư tưởng “trung quân” và “quân quyền” của Nho giáo, cho rằng nó không phù hợp với thời đại ngày nay, là vì Phan Khôi không hiểu ý nghĩa hai chữ “trung quân” và “quân quyền” theo giải thích của ông. Theo Trần Trọng Kim, ông nói chữ “quân” cũng tức là nói chữ “chủ”, cho nên nói “trung quân” tức là “trung chủ”, và “trung với quân quyền” cũng tức là “trung với chủ quyền”. Nếu Phan Khôi khẳng định sự khác biệt giữa “quân quyền” và “chủ quyền”, thì Trần Trọng Kim lại cố gắng đồng nhất nghĩa chữ “quân” với chữ “chủ”, và khẳng định nghĩa của chúng là như nhau, vì rằng:

“khi xưa các dân tộc mới nhóm lên, ai có thể lực giữ được một chỗ nào thì làm chủ chỗ ấy, người giữ cái ngôi ông chủ ấy thì gọi là “quân”. Vậy chữ “quân” với chữ “chủ” là một nghĩa. Nhưng “quân” thì nói về đường chính trị, mà “chủ” thì nói về việc gì cũng được”.⁽¹⁹⁾

Trần Trọng Kim cho rằng, đã có xã hội thì phải có “quân”, và “quyền của ngôi quân” được gọi là “vương” hoặc “đế”. Khổng giáo tuy thừa nhận các bậc đế vương là “quân”, nhưng lại yêu cầu các bậc “quân” phải làm tròn chức vụ bảo dân của mình. Khổng giáo cũng cho rằng “quân quyền” là thần khí, làm chủ sự trị loạn của xã hội, cho nên Khổng giáo chỉ nói “trung quân” chứ không nói “trung vương” hay “trung đế”. Sớ dĩ như vậy, là vì khi bậc đế vương nào chuyên quyền làm những điều hại dân hại nước, dân có quyền nổi dậy trừ bỏ bậc đế vương đó, lập đế vương khác, chứ không nhất nhất trung thành (ngu trung) với bậc đế vương tàn bạo đó. Cái nghĩa “trung quân” là như thế, là trung với “quyền” của “ngôi quân”, chứ không phải trung với một ông vua hay ông đế nhất định nào. Theo Trần Trọng Kim, cách hiểu “trung quân” là trung với “nhà làm vua” cụ thể, cái mà ta vẫn hay gọi là “ngu trung”, là do sau này ta theo lối chuyên chế nên mới hiểu theo nghĩa hẹp đó. Nhưng “*Khổng giáo có dạy rằng: người trung thần là người tòng đạo bất tòng quân, chính là để chữa cái hẹp của “quân” vậy*”.⁽²⁰⁾ Vì thế, cần hiểu ý nghĩa “trung quân” theo cách giải thích của Trần Trọng Kim là “trung với cái quyền của ngôi quân”, trong đó “ngôi quân” là biến số chứ không phải một ông “đế” hay “vương” cụ thể.

Khẳng định “quân” và “chủ” có ý nghĩa như nhau, đương nhiên “quân quyền” cũng tức là “chủ quyền”: *“đã nói “quân quyền” tức là “chủ quyền”, cho nên những dân tộc bị bọn đế vương áp chế thái quá mới nổi lên trừ bỏ bọn ấy mà giữ lấy cái “quân quyền”. Cũng vì thế cho nên khi dân nước Pháp dựng lên cuộc cách mệnh bèn xưng lên cái chủ nghĩa “souverain peuple” tức là dân giữ quân quyền”*.⁽²¹⁾ Trần Trọng Kim lý giải, khi dân chúng trao cái “quân quyền” cho một người hoặc một nhóm người, thì người trong nước phải tuân theo mệnh lệnh của người giữ “quân quyền” đó, tức là trung với cái “quân quyền”/“chủ quyền” đã định, cho nên mới nói: *“bất kỳ ở vào thời đại nào, hai chữ “trung quân” vẫn có nghĩa chính đáng”*.⁽²²⁾

Nếu Phan Khôi phân biệt sự khác nhau về bản chất giữa “quân quyền” của Nho giáo với “hiến pháp”, “lập hiến” ở các quốc gia dân chủ hiện đại, thì Trần Trọng Kim lại cố gắng đồng nhất chúng với nhau. Trần Trọng Kim cho rằng, “lập hiến” chẳng qua cũng chỉ là sự ước định việc thi hành cái “quân quyền”. Ai làm trái ước định này là phạm tội “bất trung với quân”. Cho nên xét về bản chất, ý nghĩa của “lập hiến” và “cộng hòa” đời nay không khác mấy so với ý nghĩa “quân quyền” của Khổng giáo. Trần Trọng Kim khẳng định, về bản chất, xã hội ngày nay chỉ thay đổi cái “danh” – tên gọi cái “quân quyền”, chứ không thay đổi cái “thực” – bản chất của “quân quyền”:

“Tôi dám hỏi Phan tiên sinh rằng đã có cái xã hội nào bỏ được cái “quân quyền” như tôi đã nói trên kia chưa? Dân tộc này đánh đổ cái chính thể chuyên chế đi, định ra “lập hiến” để giao cái “quân quyền” cho một bọn người, gọi là “cộng hòa”. Dân tộc kia nổi lên định ra “lập hiến” để hạn chế cái uy quyền của ông vua gọi là “quân chủ lập hiến”. Rút cục lại, người làm dân vẫn chịu cái “quân quyền”, có khi đỡ được một chút chuyên chế của một người, thì lại bị sự chuyên chế của một bọn. Người đóng thuế vẫn phải đóng thuế, người đi lính vẫn phải đi lính, người hèn yếu vẫn bị người khỏe mạnh bắt nạt. Cái danh tuy đổi mà cái thực vẫn còn”.⁽²³⁾

Sự tương đồng về ý nghĩa giữa “quân quyền” của Khổng giáo với thể chế “lập hiến” và “cộng hòa” ở các nước phương Tây hiện đại, thêm vào đó Nho giáo lại chủ trương người lãnh đạo phải có tài có đức, phải theo nhân chính, phải chăm lo yêu thương dân chúng, trong nước từ vua quan đến dân chúng ai ai cũng lo sửa mình, làm điều nhân nghĩa. Một học thuyết như vậy, đương nhiên phù hợp với mọi thời đại và *“muốn theo chính thể nào cũng được”* và *“dẫu theo chính thể nào, nước cũng trị được”*.⁽²⁴⁾ Bởi vậy, Trần Trọng Kim nhấn mạnh, không có lý do gì để vứt bỏ một học thuyết như Nho giáo cả.

Sở dĩ nhất quyết biện luận tư tưởng “dân chủ” Nho giáo đồng nhất với thể chế dân chủ hiện đại, vì theo Trần Trọng Kim, đọc sách Nho giáo phải lĩnh hội cái tinh

thần của Nho giáo, mà không nên theo lối hủ nho cố chấp theo từng câu từng chữ. Cái học Nho giáo là cái học tinh thần, nếu người học cứ chăm chăm vào văn từ và chữ nghĩa, sẽ bỏ mất nghĩa lý và tinh thần, không thể hiểu được đạo thánh hiền. Nguyên tắc đọc sách là không được câu nệ, cố chấp, mà “dĩ từ hại ý”: *“tôi đã nói người học Nho giáo phải đạt tới cái tinh thần mới hay, chứ đừng cố chấp theo từng nghĩa từng chữ vụn vặt mà thành ra hủ nho như ta đã trông thấy”*.⁽²⁵⁾

Trần Trọng Kim cũng thanh minh với Phan Khôi, việc ông lý giải ý nghĩa hiện đại của phạm trù “quân quyền”, “trung quân” như trên là thực tình ông thấy như vậy, chứ không phải do nặng tình với Nho giáo mà cố gán ghép khiến cưỡng cho Nho giáo như lời Phan Khôi đã quy chụp cho ông.

Cuộc tranh luận giữa Trần Trọng Kim và Phan Khôi về tư tưởng “dân chủ” Nho giáo được tiếp tục với bài hồi đáp của Phan Khôi có tiêu đề “Mời Trần Trọng Kim tiên sanh đi với Khổng tử, Mạnh tử đến nhà M. Logique chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện”.⁽²⁶⁾ Trong bài viết này, Phan Khôi thanh minh, ông đã giải thích cặn kẽ sự khác nhau về ý nghĩa giữa “quân quyền” với “chủ quyền”, giữa tư tưởng “trung quân” của Nho giáo với thể chế chính trị “dân chủ” và “lập hiến” phương Tây hiện đại, nhưng Trần Trọng Kim không những không phục, mà còn khẳng định và đồng nhất ý nghĩa của chúng với nhau. Phan Khôi chỉ còn biết than thở với Trần Trọng Kim: *“cái việc sờ sờ trước mắt mà cắt nghĩa ra như vậy, thật tôi đến chết cũng không hiểu”*.⁽²⁷⁾ Tuy vậy, Phan Khôi vẫn không đồng ý cách giải thích “quân quyền” tức là “chủ quyền” của Trần Trọng Kim. Phan Khôi cho rằng, dù Trần Trọng Kim giải thích thế nào đi nữa, tư tưởng “trung quân” của Nho giáo vẫn không thể dung hợp với các thể chế chính trị dân chủ ngày nay:

“dẫu cái quân quyền mà Trần tiên sinh nói đó có tức là chủ quyền chăng nữa, là cái thuyết trung quân của Khổng tử cũng không có thể dung được trong các nước dân chủ ngày nay. Khổng tử trong ba tháng không có vua thì ra tuồng bán khoán; vào cửa vua thì cúi mình xuống, dường như chẳng lọt; đi ngang qua cái ngai không, sắc mặt cũng xúng vửng; lên nền nhà, nín hơi như chẳng thở; những cái kiểu đó chẳng còn xài được cho một người nào ở nước Pháp, nước Mỹ, cho đến nước Tàu ngày nay”.⁽²⁸⁾

Phan Khôi còn châm biếm Trần Trọng Kim, nếu quả thực tư tưởng “trung quân” của Nho giáo giống với “trung với chủ quyền” hay “trung với hiến pháp” của thể chế dân chủ ngày nay, Nho giáo đương nhiên thích hợp với thời đại ngày nay. Song cần phải đổi hai chữ “trung quân” thành “trung chủ” cho rõ nghĩa: *“nếu cái nghĩa trung quân của Khổng tử cũng tức là trung với chủ quyền như tôi nói về sự nhân dân các nước dân chủ trung với hiến pháp, thì cái nghĩa ấy lại thông hành ở đời nay được, song thế nào cũng phải đổi chữ “quân” làm chữ “chủ” cho khỏi*

hiếu lâm”.⁽²⁹⁾ Phan Khôi còn đề nghị, chữ “souverain peuple” trong tiếng Pháp, xin Trần tiên sinh dịch là “dân chủ”, chứ đừng dịch là “dân quân”, nghe lạ tai lắm.

Sau bài phê bình này của Phan Khôi, Trần Trọng Kim viết bài “Mời Phan Khôi tiên sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”⁽³⁰⁾ tiếp tục tranh luận với Phan Khôi về ý nghĩa “quân quyền” và “trung quân” của Nho giáo. Trần Trọng Kim trả lời Phan Khôi, việc sờ sờ trước mắt là một lẽ, biện luận nghĩa lý lại là một việc khác. Ta học theo cái nghĩa lý, chứ không cần phải theo cái cảnh hiển nhiên thực tế trước mắt. Biện luận là biện luận theo nghĩa lý, còn lạ tai hay không, không phải việc của nghĩa lý. Có khi việc thuận tai lại không đúng, mà việc lạ tai mới đúng. Do đó, *“chữ “quân” đổi ra chữ “chủ” cũng không hề gì, chỉ cốt xét xem cái nghĩa chữ “quân” có bỏ được hay không mà thôi, còn như không muốn dùng chữ ấy nữa, dùng chữ khác đồng nghĩa với nó, thì cũng không có việc gì mà ngại trở”*.⁽³¹⁾ Còn như Khổng tử thờ vua một mực kính trọng, là vì thời đó “quân quyền” thuộc về ông vua, bốn phận người làm tôi đối với vua lúc đó phải như thế. Đến nay, cái “quân quyền” đã biến đổi “hình thể”, nên *“giả sử Khổng tử có sinh ra ở đời nay thì cũng theo cái nghĩa làm người đời nay mà đối với quân quyền, chứ không như trước nữa. Đó là đúng với cái đạo tùy thời của Ngài”*.⁽³²⁾

Nếu Phan Khôi một mực khẳng định chủ nghĩa “tôn quân” và “trung quân” của Khổng giáo trái với chủ nghĩa “duy dân” (dân chủ) hiện đại, không thể dung hợp chủ nghĩa “tôn quân”, “trung quân” với thể chế chính trị dân chủ hiện đại, thì Trần Trọng Kim lại một lần nữa đưa ra phản biện trái chiều. Theo Trần Trọng Kim, Khổng giáo tuy tôn “quân quyền” nhưng không “chuyên chế”, cái “chuyên chế” là thủ đoạn của bọn đế vương lợi dụng quân quyền, chứ không phải bản chất của Nho giáo:

“Khổng giáo có cái chủ nghĩa quân quyền thật, song chữ quân có cái nghĩa rộng như tôi đã bàn, thì cái chủ nghĩa ấy không phải là chủ nghĩa chuyên chế. Cái thủ đoạn chuyên chế là cái thủ đoạn của bọn đế vương lạm dụng cái quân quyền đó mà thôi”.⁽³³⁾

Tiếp tục lập luận theo logic “nếu không A thì B”, Trần Trọng Kim khẳng định một khi *“Khổng giáo đã không có cái chủ nghĩa chuyên chế, thì tất là có cái chủ nghĩa duy dân”*.⁽³⁴⁾ Tuy nhiên, Trần Trọng Kim cho rằng chủ nghĩa “duy dân” (“dân chủ”) của Khổng giáo khác với chủ nghĩa “duy dân” (“dân chủ”) hiện đại thời nay. Điểm quan trọng nhất của chủ nghĩa “duy dân” hiện đại thời nay là thực thi “quyền bình đẳng” của mỗi cá nhân trước pháp luật. Trần Trọng Kim cho rằng, đa phần mọi người đều hiểu “bình đẳng” ở đây không chỉ là bình đẳng trước pháp luật, mà còn là sự “bình đẳng hoàn toàn”, bởi mọi người dân bình thường (“hạ dân”) đều có quyền tham gia công việc chính trị và quản lý xã hội. Khổng giáo cũng chủ

trương mọi người bình đẳng trước pháp luật như thể chế dân chủ hiện đại phương Tây, điều đó thể hiện rõ trong câu chuyện giữa Mạnh tử và Đào Ưng đã dẫn ở trên. Nhưng Khổng giáo không thừa nhận có sự “bình đẳng hoàn toàn” như mọi người thường hiểu về chủ nghĩa “duy dân” (“dân chủ”) hiện đại ngày nay. Bởi trong thực tế không có sự “bình đẳng hoàn toàn” đó. Có nghĩa, Khổng giáo giống với chủ nghĩa “duy dân” (dân chủ) hiện đại ở chỗ đều coi trọng và thực thi sự bình đẳng trước pháp luật cho mọi người, và khác với chủ nghĩa “duy dân” hiện đại ở chỗ, Khổng giáo lựa chọn người có tài có đức để cai trị đất nước, còn chủ nghĩa “duy dân” hiện đại lại chủ trương mọi người (gồm cả “hạ dân”) đều có quyền tham gia cai trị và quản lý đất nước:

“cái chủ nghĩa duy dân của Khổng giáo thì chủ ở trật tự, lấy đức, lấy tài, mà phân trên dưới, và nhận có cái bình đẳng ở trong luật pháp, mà không nhận có cái bình đẳng hoàn toàn khắp cả. Cái bình đẳng hoàn toàn ấy, thì ở trong vũ trụ thật quả không có, cho nên Khổng giáo không nhận là có. Còn cái bình đẳng ở trong luật pháp, thì xem như lời giả thuyết trong sách “Mạnh tử” mà Phan tiên sanh vừa bác trên kia, vua Thuấn làm thiên tử mà cha là Cổ Tẩu có tội, quan tư pháp là Cao Dao cứ bắt trị tội. Phép công chỉ biết có cái lý, chứ không biết có cái thế, như vậy là bình đẳng trong luật pháp”.⁽³⁵⁾

Khổng giáo luôn lấy dân làm trọng (“dĩ dân vi bản”), coi dân là quý, coi vua là tầm thường (“dân quý, quân khinh”), coi thiên hạ là của chung (“thiên hạ vi công”), coi “ý dân là ý trời”, dân theo ai thì người đó được làm vua và giữ quyền cai trị, “*ấy là hợp với cái tông chỉ duy dân lắm*”.⁽³⁶⁾ Chủ nghĩa “duy dân” của Khổng giáo còn thể hiện rõ ở chỗ, Khổng giáo căn cứ vào tài năng, đức độ, sự hiền ngu của mọi người để phân ra trật tự trên dưới, lựa chọn người có tài có đức cầm quyền chính trị để giữ gìn muôn dân. Việc lựa chọn người tài đức không căn cứ vào nguồn gốc xuất thân là dòng dõi vua quan hay thứ dân, miễn là người có tài đức đều được tuyển chọn và giao cho quyền cai trị đất nước: “*Bất kỳ người dòng dõi vua quan hay con nhà thứ dân, hễ ai có đức có tài là được ra cầm quyền chính trị. Người cầm quyền chính trị phải nuôi dân, phải làm cho dân giàu, phải dạy dân. Dân là trọng, vua là khinh. Vua làm điều tàn bạo, dân có quyền trừ bỏ đi. Đó là cái chủ nghĩa duy dân của Khổng giáo, mà tôi cho là chánh đáng hơn cả. Bởi vậy tôi không đồng ý với Phan tiên sinh, vì tôi dám chắc rằng Khổng giáo không trái với chủ nghĩa duy dân*”.⁽³⁷⁾ Có nghĩa, chủ nghĩa “duy dân” (tư tưởng “dân chủ”) của Khổng giáo còn ưu việt và “chính đáng” hơn cả chủ nghĩa “duy dân” - thể chế chính trị dân chủ hiện đại phương Tây.

Trần Trọng Kim cũng giải thích sơ dĩ trước nay chủ nghĩa “duy dân” của Khổng giáo không được thực thi đầy đủ, một mặt là do chính thể chuyên chế, mặt

khác do người ta học Khổng giáo nhưng ít khi làm theo tôn chỉ của Khổng giáo. Do vậy, dù Khổng giáo có hay đến đâu cũng không phát huy được cái hay của nó. Vì thế, chủ nghĩa “duy dân” của Khổng giáo chỉ được thực thi một phần, tức lấy người có tài có đức trong dân chúng ra làm quan mà thôi :

“Cái chánh thể của xã hội ta từ xưa đến nay tuy có chuyên chế, nhưng vẫn có một phần theo chủ nghĩa duy dân, là thường vẫn lấy những người có đức, có tài, trong dân ra làm quan tư. Và lại ta cũng nên biết rằng xưa nay người học Khổng giáo thì nhiều, nhưng theo Khổng giáo mà làm thì ít. Thường những người làm vua làm quan chỉ mượn cái đạo của thánh hiền làm cái bình phong để che cái quyền lợi, chứ đã thật lúc nào chịu thi hành đạo của thánh hiền đâu. Vậy nên hòn ngọc tuy là quý, nhưng không ai biết dùng, thì dầu quý đến đâu cũng không làm gì được. Nay ta biết nó là ngọc, thì cứ nói, ai dùng nó thì dùng, không dùng thì thôi, chứ bảo nó là đá, thì tôi không chịu”.⁽³⁸⁾

Những phản biện của Trần Trọng Kim trên đây cho thấy, mặc dù Phan Khôi không đồng ý với quan điểm và cách lý giải tư tưởng “dân chủ” Nho giáo của Trần Trọng Kim, nhưng ông vẫn kiên định quan điểm của mình. Sau bài phản hồi này của Trần Trọng Kim, không thấy Phan Khôi tiếp tục viết bài tranh luận. Cuộc tranh luận giữa Trần Trọng Kim và Phan Khôi về ý nghĩa “quân quyền”, “trung quân”, tư tưởng “dân chủ” Nho giáo, và quan hệ của nó với tư tưởng “dân chủ” hiện đại kết thúc mà không có được kết quả ngã ngũ, bởi hai bên đều khẳng khái bảo vệ quan điểm của mình. Trần Trọng Kim khẳng định Nho giáo có tư tưởng “dân chủ” và sự ưu việt của nó so với thể chế chính trị dân chủ hiện đại phương Tây, Phan Khôi lại phủ nhận ý nghĩa hiện đại tư tưởng “dân chủ” Nho giáo và khẳng định thể chế chính trị dân chủ phương Tây.

3. Tương đồng và khác biệt về nội dung và thao tác hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” giữa Trần Trọng Kim và Tân Nho gia hiện đại Trung Quốc

Trong một bài viết trước đây, qua so sánh ban đầu, chúng tôi đã kết luận, về đại thể, trong tiến trình hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo, Trần Trọng Kim đã ít nhiều tiếp nhận ảnh hưởng tư tưởng của Lương Thấu Minh 梁漱溟 (1893-1988),⁽³⁹⁾ bởi vậy nội dung, quan điểm và thao tác hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo giữa Lương Thấu Minh và Trần Trọng Kim có những điểm tương đồng. Tuy nhiên, ở những điểm cụ thể, họ cũng có sự khác biệt nhất định.

Điểm chung giữa Lương Thấu Minh và Trần Trọng Kim là đều thừa nhận giá trị của “dân chủ” và “khoa học”, tiến hành hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ”, “khoa học” và đều lấy mô thức: Nho giáo + “dân chủ” và “khoa học” làm phương thức cụ thể hóa mục tiêu hiện đại hóa. Họ tin rằng, chỉ có mô thức

văn hóa này mới giúp Trung Quốc và Việt Nam thực hiện thành công công cuộc hiện đại hóa, và chỉ thông qua hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” và “khoa học”, mới có thể giúp Nho giáo thoát khỏi cuộc khủng hoảng đương thời và tiếp tục tồn tại trong xã hội hiện đại. Tuy thống nhất lấy mô thức hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” và “khoa học” làm phương thức cụ thể hóa mục tiêu hiện đại hóa, nhưng do cách nhìn của Lương Thấu Minh và Trần Trọng Kim về tư tưởng “dân chủ” Nho giáo khác nhau, dẫn đến thao tác hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” giữa họ không hoàn toàn giống nhau.

Lương Thấu Minh cho rằng, tư tưởng Nho gia là hạt nhân và đại diện của văn hóa Trung Quốc. Văn hóa Trung Quốc và văn hóa phương Tây phát triển theo những đường hướng khác nhau, nên thành tựu của chúng khác nhau. Thành tựu nổi bật của văn hóa phương Tây là “khoa học” kỹ thuật và thể chế chính trị “dân chủ” hiện đại. Văn hóa Trung Quốc không đi theo con đường của văn hóa phương Tây, nên không thành tựu “khoa học” và “dân chủ” như văn hóa phương Tây.⁽⁴⁰⁾ Theo Lương Thấu Minh, nếu cứ đi theo con đường văn hóa của mình, không tiếp xúc với phương Tây, Trung Quốc không bao giờ sản sinh thể chế chính trị “dân chủ” và “khoa học” kỹ thuật hiện đại như phương Tây, bởi văn hóa Trung Quốc, tư tưởng Nho gia truyền thống không hàm chứa tư tưởng “dân chủ” và “khoa học”. Ông viết:

Hành động thiếu tinh thần chinh phục tự nhiên và hòa hợp vui vẻ với tự nhiên, thực tế [là hai thái độ] không khác nhau. Vậy nó là gì? Nó chính là thái độ, là đường hướng thứ hai của văn hóa nhân loại. Giữ thái độ này, [văn hóa Trung Quốc] đương nhiên không thể có tinh thần chinh phục tự nhiên. Bởi vậy, bất luận thế nào, tàu thuyền, xe cộ, máy bay cũng không thể xuất hiện. Giữ thái độ đó, [người Trung Quốc] đều nhẫn nhịn chịu đựng trước mọi quyền uy, sao có thể đấu tranh để giải phóng [tự do cá nhân]? Do đó, bất luận thế nào, “dân chủ” cũng không thể xuất hiện ở Trung Quốc! Giữ thái độ này, về cơ bản [người Trung Quốc] không quan sát và phân tích tỉ mỉ giới tự nhiên, mà đi vào con đường trực quan huyền học, như tôi đã nói trong chương hai; [họ] lại cũng không có hoài bão chinh phục tự nhiên, vì thế “khoa học” cũng không thể hình thành. Những điều này đều chứng minh tiêu cực rằng, văn hóa Trung Quốc không đi theo đường hướng thứ nhất của văn hóa phương Tây, mà thực sự đi theo đường hướng văn hóa thứ hai.⁽⁴¹⁾

Tôi cho rằng, nếu văn hóa phương Tây không tiếp xúc với chúng ta, Trung Quốc đóng cửa không tiếp xúc với bên ngoài, thì dù ba trăm năm, năm trăm năm, thậm chí cả nghìn năm nữa, Trung Quốc cũng không bao giờ sản sinh các loại thuyền bè, tàu hỏa, máy bay, phương pháp “khoa học” và tinh thần “dân chủ”. Câu này có nghĩa: người Trung Quốc không đi chung đường với người phương Tây. Bởi vì, nếu đi chậm, có thể chậm hơn người ta vài chục bước. Nếu đi chung đường mà đi chậm hơn, cứ đi từ từ cuối cùng cũng sẽ đuổi kịp; nhưng nếu mỗi

người đi một đường khác nhau, phương hướng khác nhau, thì cho dù đi lâu bao nhiêu, cũng không thể đi đến nơi người phương Tây đã đi đến.⁽⁴²⁾

Từ luận điểm này, Lương Thấu Minh chủ trương tiếp nhận hoàn toàn thể chế chính trị “dân chủ” và nền “khoa học” kỹ thuật hiện đại phương Tây, để cấy ghép cho tư tưởng Nho gia, tạo thành mô thức **Nho giáo + “dân chủ” và “khoa học” hiện đại phương Tây**. Đây là mô thức hiện đại hóa tư tưởng Nho gia, là mô thức văn hóa Trung Quốc tương lai, cũng là phương thức cụ thể hóa mục tiêu hiện đại hóa Trung Quốc mà Lương Thấu Minh đề xướng.

Khác với quan điểm của Lương Thấu Minh, Trần Trọng Kim tuy cũng thừa nhận Nho giáo không thành tựu thể chế chính trị “dân chủ” hiện đại, nhưng ông không thừa nhận Nho giáo khiếm khuyết tư tưởng “dân chủ”. Thông qua giải thích ý nghĩa phạm trù “quân quyền”, “trung quân” và tư tưởng “duy dân” của Mạnh tử, Trần Trọng Kim khẳng định Nho giáo hàm chứa nhiều tư tưởng “dân chủ”. Theo ông, Nho giáo không những không khiếm khuyết tư tưởng “dân chủ”, Nho giáo vốn hàm chứa tư tưởng “dân chủ”, thậm chí tư tưởng “dân chủ” của Nho giáo còn ưu việt hơn thể chế chính trị dân chủ phương Tây. Vì thế, mô thức văn hóa Việt Nam tương lai được Trần Trọng Kim xác lập làm phương thức cụ thể hóa mục tiêu hiện đại hóa chỉ có: **Nho giáo + “khoa học” hiện đại phương Tây**, mà không bao hàm nền chính trị “dân chủ” phương Tây. Có nghĩa, trong tiến trình hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo, Trần Trọng Kim chỉ tiếp nhận thành tựu “khoa học” phương Tây, mà không tiếp nhận thể chế chính trị dân chủ phương Tây. Tuy nhiên, điều đó không có nghĩa mô thức văn hóa Việt Nam tương lai của Trần Trọng Kim chỉ có Nho giáo và “khoa học”, mà thiếu tư tưởng “dân chủ”. Thực chất, mô thức văn hóa của Trần Trọng Kim vẫn là: **Nho giáo + “dân chủ” và “khoa học”**. Có điều, tư tưởng “dân chủ” trong mô thức này là tư tưởng “dân chủ” vốn có trong học thuyết Nho giáo - tư tưởng “dân chủ” Nho giáo, chứ không phải thể chế chính trị “dân chủ” phương Tây hiện đại. Do vậy, mô thức hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo – mô thức văn hóa Việt Nam tương lai – phương thức cụ thể hóa mục tiêu hiện đại hóa của Trần Trọng Kim phải được diễn giải cụ thể là: **Nho giáo (tư tưởng luân lý đạo đức Nho giáo + tư tưởng chính trị dân chủ Nho giáo) + “khoa học” hiện đại phương Tây.**⁽⁴³⁾

Phái Tân Nho gia hiện đại Trung Quốc sau Lương Thấu Minh không chấp nhận phương thức hiện đại hóa tư tưởng Nho gia về mặt “dân chủ” và “khoa học” bằng cách tiếp nhận “dân chủ” và “khoa học” phương Tây như một phép cộng giản đơn: Nho giáo + “dân chủ” và “khoa học”, mà cố gắng thông qua hiện đại hóa tư tưởng triết học Nho gia để tìm kiếm những nhân tố nội tại hàm chứa tư tưởng “dân chủ” và “khoa học”, lấy đó làm cơ sở lý luận siêu hình để “hợp lý hóa” cho luận điểm khẳng định phát triển “dân chủ” và “khoa học” là nhu cầu nội tại tất yếu

của cái học tâm tính Nho gia. Theo Tân Nho gia hiện đại, chỉ có “hiện đại hóa” được dẫn dắt bởi cơ sở lý luận của tư tưởng triết học Nho gia mới là hiện đại hóa một cách triệt để nhất và tự thân từ gốc rễ văn hóa Trung Quốc - văn hóa Nho gia. Các mô thức hiện đại hóa khác chỉ là kiểu vay mượn di thực mất gốc và không bền vững, nó sẽ đẩy Trung Quốc vào mảnh đất thực dân văn hóa. Chỉ có phương thức hiện đại hóa tư tưởng Nho gia từ bản thân cái học tâm tính của nó, Trung Quốc mới có thể tiếp nhận “dân chủ” và “khoa học” phương Tây một cách thuận lợi, sâu sắc, bền vững và phát huy hiệu quả thực sự, đồng thời tránh được những nguy cơ văn hóa mà các nước phương Tây đang phải đối mặt.

Mâu Tông Tam 牟宗三 (1909-1995), đại diện tiêu biểu của Tân Nho gia hiện đại Trung Quốc thế hệ thứ ba cho rằng, sở dĩ ông lựa chọn phương thức hiện đại hóa tư tưởng Nho gia này, là vì trong thực tế phát triển của mình, tuy văn hóa Trung Quốc, tư tưởng Nho gia không thành tựu thể chế chính trị “dân chủ” và “khoa học” hiện đại như văn hóa phương Tây cận hiện đại, nhưng điều đó không có nghĩa bản thân văn hóa Trung Quốc, văn hóa Nho gia vốn khiếm khuyết tư tưởng “dân chủ” và “khoa học”. Văn hóa Trung Quốc, văn hóa Nho gia không hề khiếm khuyết những hạt mầm “dân chủ”. Về cơ bản, chính trị “dân chủ” phải là yêu cầu nội tại của sự phát triển tự thân của tinh thần đạo đức của văn hóa Trung Quốc, văn hóa Nho gia. Xuất phát từ nhu cầu nội tại hoặc mục đích tự thân của Nho gia, đương nhiên phải đòi hỏi hoàn thành việc kiến tạo chính thể “dân chủ” và phát triển “khoa học” kỹ thuật. Vì vậy, “dân chủ” và “khoa học” là đòi hỏi tất yếu của việc hoàn thiện sự phát triển tinh thần đạo đức của văn hóa Trung Quốc và văn hóa Nho gia. Mâu Tông Tam nhấn mạnh, nếu tinh thần văn hóa Trung Quốc chỉ là hình thái trực giác thỏa mãn nhân cách thánh nhân, thì không thể tiếp nhận “dân chủ” và “khoa học” phương Tây, và cũng không thể xem quan hệ giữa tư tưởng Nho gia và “hiện đại hóa” chỉ là vấn đề “thích ứng”, mà phải xem nó là vấn đề “thực hiện”. Bởi từ trong sinh mệnh nội tại của mình, Nho gia luôn tích cực đòi hỏi “dân chủ” và “khoa học”, hơn nữa bản thân Nho gia có thể thúc đẩy và thực hiện “dân chủ” và “khoa học”.

Để chứng minh luận điểm này, Mâu Tông Tam đưa ra thuyết “Đạo đức lương tri tự ngã khảm hạm” (道德良知自我坎陷) làm phương thức cụ thể hóa việc thực hiện phương châm hiện đại hóa “từ nội thánh mở ra tân ngoại vương” (由內聖開出新外王)/“phản bản khai tân” (返本開新) mà Tân Nho gia hiện đại đề xướng. Trong đó, “phản bản” là kế thừa cái học nội thánh Nho gia, “khai tân” là đem tinh thần đạo đức luân lý Nho gia hiện thực hóa vào sự nghiệp ngoại vương, mở ra và thành tựu “khoa học” và “dân chủ”, tức “tân ngoại vương”. Nội dung cụ thể thuyết “Đạo đức lương tri tự ngã khảm hạm” thuyết minh sự ra đời của “dân chủ” và “khoa học” là kết quả của sự chuyển hóa sáng tạo từ chủ thể đạo đức (道德主體) ra chủ thể chính trị (政治主體) và chủ thể tri tính (知性主體), tức từ góc độ

chuyển hóa của chủ thể đạo đức thuyết minh căn cứ của “dân chủ” và “khoa học”. Ở phương diện “khoa học”, thuyết “Đạo đức lương tri tự ngã khảm hàm” thuyết minh chủ thể đạo đức (lương tri 良知) dưới tiền đề khẳng định giá trị của tri thức, có thể tự giác “giáng mình xuống” (坎陷自己) để chuyển ra chủ thể tri tính. Chủ thể đạo đức thông qua “Đạo đức lương tri tự ngã khảm hàm” [tự giáng mình xuống của lương tri đạo đức] chuyển ra chủ thể tri tính độc lập tương đối, làm căn cứ nội tại cho sự phát triển khoa học. Nói cách khác, đạo đức lương tri thông qua phủ định tự ngã (自我否定), tự giác chuyển từ “vô chấp” (無執) sang “hữu chấp” (有執), từ chủ thể đạo đức (tâm đạo đức 道德心) chuyển sang chủ thể tri tính (tâm tri thức 認知心) để phát triển khoa học. Tác dụng của chủ thể đức tính (lương tri) là hoàn thiện đức tính nhân cách, tác dụng của chủ thể tri tính là thành tựu tri thức và khoa học. Ở phương diện “dân chủ”, thuyết “Đạo đức lương tri tự ngã khảm hàm” khẳng định từ sự tự do của chủ thể đạo đức tiến tới đòi hỏi sự tự do của chủ thể chính trị, thúc đẩy phát triển và thành tựu thể chế chính trị dân chủ.

Nói cách khác, theo Mâu Tông Tam, “dân chủ” và “khoa học” nhất thiết phải được nảy sinh và phát triển từ cơ sở cái học tâm tính nội thánh Nho gia (儒家內聖心性之學), chứ không phải cấy ghép một cách giản đơn, cơ giới và khiên cưỡng tư tưởng “dân chủ” và “khoa học” phương Tây vào tư tưởng Nho gia. Hiện đại hóa tư tưởng “dân chủ” và “khoa học” cho học thuyết Nho gia không thể tách rời cái học tâm tính nội thánh Nho gia, mà phải lấy cái học tâm tính nội thánh Nho gia làm cơ sở lý luận siêu hình, cái học tâm tính nội thánh Nho gia phải là cơ sở siêu hình cho sự hình thành và phát triển “dân chủ” và “khoa học”. Đây là phương thức xử lý và thuyết minh quan hệ giữa tinh thần đạo đức vốn có của Nho gia với “dân chủ” và “khoa học” của Mâu Tông Tam.⁽⁴⁴⁾

Điểm qua vài nét về thao tác hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” và “khoa học” của Mâu Tông Tam, có thể thấy, so với Mâu Tông Tam, việc hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” của Trần Trọng Kim chủ yếu là “tìm chữ lọc câu”, thông qua biện luận chữ nghĩa để khẳng định và gán ghép tư tưởng “dân chủ” cho Nho giáo một cách giản đơn theo thuyết “từ xưa đã có” của truyền thống Nho giáo. Trần Trọng Kim không xuất phát từ căn cội cái học tâm tính triết học Nho giáo đi tìm kiếm cơ sở lý luận siêu hình cho những luận giải về tư tưởng “dân chủ” Nho giáo. Có lẽ, Trần Trọng Kim chưa ý thức được rằng, hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ”, ngoài cách thức “tìm chữ lọc câu” trong kinh điển Nho giáo để thông diễn hiện đại tư tưởng “dân chủ” Nho giáo như ông đã làm trong tác phẩm *Nho giáo*, việc tìm kiếm căn cứ siêu hình từ cái học tâm tính nội thánh Nho giáo, lấy đó làm cơ sở lý luận cho những luận giải hiện đại về tư tưởng “dân chủ” Nho giáo, cũng là thao tác có ý nghĩa quan trọng về mặt lý luận, bởi “*khẳng định niềm tin siêu hình không nhất định hàm chứa tự do dân chủ*,

nhưng tìm kiếm tự do dân chủ thì không thể thiếu niềm tin siêu hình".⁽⁴⁵⁾ Nếu Mâu Tông Tam xuất phát từ tiền đề khẳng định Nho gia có mầm mống tư tưởng "dân chủ", từ đó tìm kiếm cơ sở lý luận siêu hình trong cái học tâm tính nội thánh Nho gia để khẳng định phát triển và thành tựu thể chế chính trị "dân chủ" là tất yếu, nhằm tạo cơ sở lý luận cho Nho gia tiếp nhận, dung nạp chính thể "dân chủ" hiện đại phương Tây một cách thuận lợi, thì Trần Trọng Kim lại khước từ chính trị "dân chủ" phương Tây hiện đại, bằng cách thông diễn hiện đại và khẳng định ưu điểm của tư tưởng "dân chủ" Nho giáo so với thể chế chính trị "dân chủ" phương Tây. Rõ ràng, phương thức hiện đại hóa Nho giáo về mặt "dân chủ" của Trần Trọng Kim chỉ dừng ở việc thông diễn từ ngữ bên ngoài, mà thiếu sự tìm tòi, gắn kết chiều sâu bên trong giữa tư tưởng "dân chủ" Nho giáo theo sự thông diễn của ông với cơ sở lý luận triết học Nho giáo. Thiếu một cơ sở lý luận triết học làm hậu thuẫn, khiến cho những luận giải của Trần Trọng Kim về tư tưởng "dân chủ" Nho giáo và mô thức văn hóa Việt Nam tương lai: **Nho giáo (tư tưởng luân lý đạo đức Nho giáo + tư tưởng dân chủ Nho giáo) + "khoa học" phương Tây hiện đại** mà ông xác lập cho tiến trình hiện đại hóa Việt Nam thiếu sức thuyết phục về mặt lý luận. Đây cũng là khác biệt cơ bản trong nội dung và thao tác hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt "dân chủ" giữa Trần Trọng Kim với Mâu Tông Tam.

Cũng cần nói thêm rằng, Trần Trọng Kim là người cùng thời với Lương Thấu Minh, việc so sánh thao tác và nội dung hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt "dân chủ" giữa Trần Trọng Kim với Mâu Tông Tam có phần không tương xứng, và cũng là đòi hỏi quá tàm với Trần Trọng Kim, bởi Mâu Tông Tam là đại biểu Tân Nho gia hiện đại Trung Quốc thế hệ thứ ba sau Lương Thấu Minh. Tuy nhiên, việc so sánh là cần thiết, nhằm chỉ ra sự khác biệt về thao tác và nội dung hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt "dân chủ" giữa Trần Trọng Kim với đại biểu các thế hệ Tân Nho gia hiện đại Trung Quốc, hơn nữa việc so sánh cũng cho thấy khác biệt giữa Tân Nho gia hiện đại Trung Quốc với Nho giáo hiện đại Việt Nam – Xu hướng hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo Việt Nam hiện đại, đó là sự truyền thừa tiếp nối. Sau Lương Thấu Minh – người khởi xướng trào lưu Tân Nho học hiện đại Trung Quốc, Tân Nho học hiện đại Trung Quốc tiếp tục được kế thừa và phát triển liên tục đến ngày nay qua nhiều thế hệ, với nhiều thành tựu triết học và văn hóa khá đồ sộ mang tính sáng tạo đột phá về tư tưởng và lý luận. Trong khi đó, sau Trần Trọng Kim và Phan Bội Châu – những đại diện hiếm hoi của xu hướng chấn hưng Nho giáo Việt Nam bằng phương thức hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo, ta không thấy những tác phẩm của những người thế hệ sau kế tục xu hướng này. Xu hướng hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt "dân chủ" và các phương diện khác như "khoa học", "tư tưởng triết học", "phương pháp triết học"... ở Việt Nam đầu thế kỷ XX được khởi phát bởi Trần Trọng Kim và Phan Bội Châu, nhưng có lẽ cũng kết thúc

chóng vánh sau sự ra đời của hai tác phẩm tiêu biểu của xu hướng này - *Nho giáo và Khổng học đăng*.⁽⁴⁶⁾

Điểm qua vài nét tương đồng và khác biệt trong thao tác và nội dung hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” giữa Trần Trọng Kim với Tân Nho gia hiện đại Trung Quốc, ta thấy họ thống nhất về mục đích và phương thức hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo, tuy nhiên, do quan điểm của họ về tư tưởng “dân chủ” hiện đại phương Tây và tư tưởng “dân chủ” Nho giáo khác nhau, nên thao tác và nội dung cụ thể hóa việc hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” giữa họ không hoàn toàn giống nhau.

III. Lời kết

Qua những luận giải về nội dung, ý nghĩa hiện đại phạm trù “quân quyền”, “trung quân” trong học thuyết Nho giáo, về “chủ nghĩa bình đẳng”, “tinh thần lập hiến”, tinh thần coi trọng dân của Mạnh tử, và sự ưu việt của tư tưởng “dân chủ” Nho giáo so với thể chế chính trị dân chủ phương Tây, cùng những tranh luận giữa Trần Trọng Kim với Phan Khôi xoay quanh vấn đề tư tưởng “dân chủ” Nho giáo và quan hệ giữa Nho giáo với thể chế chính trị “dân chủ” hiện đại, có thể thấy cách giải thích tư tưởng “dân chủ” Nho giáo của Trần Trọng Kim chủ yếu là biện luận nghĩa lý câu chữ và văn từ, mà chưa tập trung bàn luận đến bản chất vấn đề. Những biện luận của Trần Trọng Kim mang tính chủ quan, áp đặt, khiên cưỡng và có phần nguy biện. Nếu nhìn nhận vấn đề theo kiến giải chủ quan của Trần Trọng Kim, đọc sách Nho giáo phải lĩnh hội tinh thần tinh túy của Nho giáo, phải lĩnh hội tư tưởng Nho giáo một cách “tùy thời”, học là học theo nghĩa lý, biện luận theo nghĩa lý mà không quan tâm đến bản chất thực tế của vấn đề, thì cách cắt nghĩa và biện luận kiểu “chiết tự” của Trần Trọng Kim về ý nghĩa hiện đại phạm trù “quân quyền” và “trung quân” không phải là không có lý. Chữ “quân” với chữ “chủ” có nghĩa như nhau, do vậy “quân quyền” tức là “chủ quyền”, và “trung quân” cũng tức là “trung chủ”. “Quân quyền” là “quyền của ngôi quân”/“quyền chủ tể một nước”, do vậy “trung quân” là “trung với quyền của ngôi quân”/ “trung với cái quân quyền trong nước”/ “trung với chủ quyền của quốc gia”. “Quân” không phải một ông vua cụ thể bất biến, mà là một biến số. “Trung quân” là “trung với quyền của một ông vua bất định nào đó”, mà “ông vua nào đó” ở đây là một biến số, chứ không phải một ông vua cụ thể. Trần Trọng Kim đã phân tách phạm trù “trung quân” theo nghĩa “ngu trung” của bề tôi với quyền lực của một ông vua cụ thể sang nghĩa “trung thành” với “quyền của ngôi quân”/quyền lực của các ông vua bất định khác nhau (“tòng đạo bất tòng quân”). Điều này có ý nghĩa nhất định. Nhưng nếu căn cứ vào cách biện luận này để đánh đồng ý nghĩa và bản chất “quân quyền” với “quyền của tổng thống”/“chủ quyền”, giữa “trung quân” với “trung với hiến pháp”, đồng nhất thể chế chuyên chế “quân quyền” Nho giáo với thể chế “lập hiến” và “cộng

hòa” hiện đại, rồi khẳng định tư tưởng “trung quân” của Nho giáo vẫn “có ý nghĩa chính đáng” ở mọi thời đại, lại là sự so sánh khiến cưỡng và đơn giản hóa vấn đề. Quyền của ông vua trong xã hội chuyên chế Nho giáo là “Phổ chi thiên hạ, mạc phi vương thổ. Suất thổ chi tân, mạc phi vương thần”. Quyền sở hữu và định đoạt của ông vua chuyên chế Nho giáo khác hoàn toàn với quyền của tổng thống làm việc theo hiến pháp ở các quốc gia dân chủ hiện đại. “Quân quyền” tức “chủ quyền” chỉ có ý nghĩa trong xã hội chuyên chế Nho giáo, vì khi đó quyền của ông vua chuyên chế Nho giáo là sở hữu toàn bộ dân chúng và đất đai cả nước. Nó không thể giống “chủ quyền” hay “quyền của tổng thống” ở các quốc gia dân chủ hiện đại. Bởi “chủ quyền” ở đó thuộc về quốc gia và toàn dân, không phải thuộc quyền sở hữu của tổng thống. Tổng thống không có quyền sở hữu, định đoạt tài sản quốc gia và dân chúng, mà chỉ có quyền thay mặt dân chúng quản lý điều hành đất nước theo quy định của hiến pháp và pháp luật.

Bên cạnh việc phân tách phạm trù “trung quân” theo nghĩa “ngu trung” của bề tôi với quyền của một ông vua cụ thể sang nghĩa “trung thành” với “quyền của ngôi quân” của các ông vua bất định khác nhau, Trần Trọng Kim cũng cố gắng phân tách phạm trù “trung quân” và “quân quyền” của Nho giáo ra khỏi chế độ chuyên chế Nho giáo để hiện đại hóa ý nghĩa của nó. Thông qua biện luận, ông đã chuyển hoán và hợp thức hóa ý nghĩa phạm trù “trung quân” và “quân quyền” với thể chế dân chủ hiện đại, tức “trung” với “chủ quyền/ “hiến pháp”. Nhưng dù cố gắng giải thích ý nghĩa “trung quân” là trung thành với “quyền của ngôi quân” theo nghĩa “quân” là một biến số, thì Trần Trọng Kim cũng chưa nhận rõ khác biệt giữa “biến số” của “quân” trong xã hội chuyên chế Nho giáo với “biến số” của tổng thống ở các nước dân chủ hiện đại. “Biến số” của tổng thống là theo nhiệm kỳ có thời hạn được quy định cụ thể trong hiến pháp. “Quân” trong xã hội chuyên chế Nho giáo là cha truyền con nối. Nếu không phải cha truyền con nối, thì “biến số” của “quân” cũng chỉ xảy ra trong trường hợp “quân” quá bạo ngược hà khắc, dân cùng cực phải vùng lên khởi nghĩa. Các cuộc khởi nghĩa và nổi dậy của người dân ở các quốc gia chuyên chế Nho giáo nhằm lật đổ các vị “hôn quân vô đạo” cũng khác về chất với các cuộc cách mạng tư sản châu Âu. Thành quả của cách mạng tư sản châu Âu là lật đổ chính quyền phong kiến chuyên chế, lập nên nhà nước theo chính thể dân chủ cộng hòa/quân chủ lập hiến. Các cuộc khởi nghĩa lật đổ những vị “hôn quân” tàn bạo trong lịch sử như Kiệt, Trụ... của người dân Trung Quốc trong suốt quá trình lịch sử hàng nghìn năm chỉ là thay ông vua này bằng một ông vua khác theo mô hình cũ, mà không làm thay đổi bản chất kết cấu xã hội phong kiến chuyên chế tập quyền. Sự khác biệt giữa chúng thể hiện ở thuộc tính cách mạng. Không nhận rõ khác biệt về bản chất giữa chúng, đánh đồng bản chất xã hội chuyên chế Nho giáo với thể chế lập hiến, cộng hòa hiện đại phương Tây, thậm chí

cho tư tưởng “dân chủ” Nho giáo ưu việt hơn thể chế chính trị dân chủ phương Tây hiện đại, cho thấy Trần Trọng Kim chưa hiểu rõ bản chất thể chế chính trị dân chủ phương Tây, và cũng chưa ý thức được các tiêu chí cơ bản cần có của một quốc gia dân chủ.⁽⁴⁷⁾ Hạn chế này khiến Trần Trọng Kim cho rằng về bản chất, cuộc sống của người dân trong chế độ chuyên chế “quân quyền” Nho giáo không khác gì so với người dân sống trong thể chế “hiến pháp” ở các nước dân chủ cộng hòa. Vì rằng, dù ở thể chế nào người dân cũng vẫn phải “chịu cái quân quyền” của “một người” hoặc “một bọn người”.

Việc Trần Trọng Kim dựa vào một số câu trong sách *Mạnh tử* như “thiên hạ vi công”, “dân vi quý, quân vi khinh”, hay câu chuyện đối đáp giữa Mạnh tử và Đào Ưng về giả thiết Cổ Tẩu giết người, rồi từ đó cho rằng Mạnh tử coi trọng dân chúng, trọng tinh thần dân chủ và chủ nghĩa “duy dân”, đồng thời khẳng định Mạnh tử là người phát minh ra “chủ nghĩa bình đẳng” trong pháp luật và “tinh thần lập hiến”, tư tưởng Mạnh tử giống với thể chế dân chủ phương Tây hiện đại, cho thấy trong nỗ lực hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ”, Trần Trọng Kim vẫn chưa thoát khỏi lối so sánh khập khiễng, gán ghép khiên cưỡng, giải thích tùy tiện theo kiểu “từ xưa đã có”. Ông chưa nhận rõ khác biệt giữa thể chế chính trị dân chủ phương Tây với tư tưởng “dân bản, dân quý” của Nho giáo. Thể chế chính trị dân chủ phương Tây là do người dân đấu tranh mà giành được, còn tư tưởng “dân bản, dân quý” của Nho giáo chỉ là cách nhìn của ông vua - người đứng đầu nhà nước cho rằng nên xem “dân” là “quý”, là “gốc”. Những thành quả nghiên cứu tư tưởng Nho giáo ngày nay không cho phép chúng ta tán đồng quan điểm này của Trần Trọng Kim. Học giả trong và ngoài nước đều thống nhất cho rằng, những câu chữ có vẻ mang dáng dấp tư tưởng dân chủ, dân quyền, tư tưởng cách mạng, xã hội chủ nghĩa... trong kinh điển Nho giáo như “lấy dân làm gốc”, “dân là gốc của nước”, “dân quý quân khinh”, “coi trọng dân ý”, “ý dân đại biểu cho ý trời”, “quý dân, yêu dân, kính dân”, “dân ước”, “tư tưởng cách mạng”, “xã hội đại đồng”, “thiên hạ vi công”... hoàn toàn khác biệt về chất so với tư tưởng dân chủ, dân quyền, khế ước xã hội, chính trị dân chủ, chính thể cộng hòa, tư tưởng cách mạng, xã hội chủ nghĩa... của phương Tây thời cận hiện đại. Xin dẫn quan điểm của học giả Vi Chính Thông thay cho bình luận của chúng tôi. Vi Chính Thông khẳng định, những lời lẽ có vẻ dân chủ, dân quyền trong các sách kinh điển Nho giáo hoàn toàn không có tư tưởng dân chủ hay quyền làm chủ đất nước thuộc về nhân dân theo nghĩa hiện đại, “*nhiều lắm cũng chỉ có thể coi là mầm mống của tư tưởng dân chủ. Nếu vượt quá giới hạn đó, thì sẽ là sự phóng đại, suy diễn, nếu không phải là hiểu lầm hoặc xuyên tạc*”, và “*thuyết cách mạng của Mạnh tử khác rất xa với cuộc cách mạng nhằm thiết lập nền dân chủ cộng hòa thời nay*”.⁽⁴⁸⁾ Nhìn nhận vấn đề từ thực tiễn lịch sử xã hội, Trần Ngọc Vương cho rằng xã hội phương Đông chưa có

đủ tiền đề cho sự ra đời tư tưởng “dân chủ” với tư cách một lý luận chính trị: “*dân chủ với tư cách là một lý luận chính trị, như một thể chế chính trị-xã hội thì chỉ có thể xuất hiện khi trong xã hội xuất hiện hàng loạt tiền đề về mọi phương diện: chính trị, pháp quyền, kinh tế và văn hóa. Nhìn nhận vấn đề theo thực tiễn, có thể nói hai tiền đề quan trọng nhất để hình thành ý niệm về dân chủ – hai tiền đề mà ở phương Đông đều tỏ ra yếu kém về mặt cơ sở lịch sử – là sự khẳng định quyền tư hữu (về phương diện kinh tế) và quá trình xuất hiện con người cá nhân (individuu) về mặt xã hội*”.⁽⁴⁹⁾ Rõ ràng, hiểu biết của Trần Trọng Kim về bản chất thể chế chính trị dân chủ phương Tây hiện đại và xã hội truyền thống Nho giáo phương Đông còn rất sơ sài.

Chỉ ra những hạn chế trên đây của Trần Trọng Kim không có nghĩa phủ nhận những nỗ lực hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” của ông trong tác phẩm *Nho giáo*, mà chỉ muốn nói rằng, trong nỗ lực hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ”, nhằm tìm kiếm cơ sở tồn tại cho Nho giáo trong xã hội hiện đại, Trần Trọng Kim chưa đầu tư thời gian và công sức cần thiết để xây dựng một hệ lý luận chặt chẽ và thuyết phục về tư tưởng “dân chủ” của Nho giáo, cũng như mối quan hệ giữa Nho giáo với thể chế chính trị dân chủ hiện đại. Do đó, những luận giải về tư tưởng “dân chủ” Nho giáo của ông còn đơn giản, sơ sài, thiếu chiều sâu, mang tính chủ quan áp đặt. Công việc chủ yếu của ông là tập trung biện luận và thông diễn chữ nghĩa, mà thiếu sáng tạo về lý luận.

Mặc dù nội dung và thao tác hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” của Trần Trọng Kim chưa thực sự chặt chẽ và thuyết phục, nhưng từ ý thức vấn đề một cách tự giác đến giải quyết vấn đề một cách chủ động, Trần Trọng Kim dường như là một trong những người đầu tiên thổi vào Nho giáo hiện đại Việt Nam một luồng sinh khí mới, mang đến cho Nho giáo cơ hội tồn tại và phục hưng, cho dù cơ hội đó còn mong manh về lý luận và cũng khó đem lại hiệu quả trong thực tế. Người viết cho rằng, điểm cần khẳng định ở Trần Trọng Kim là sự ưu tư với di sản văn hóa Nho giáo truyền thống và sự quan tâm lo lắng về đường hướng phát triển của văn hóa dân tộc trước ngưỡng cửa tương lai. Nhận thức này là động cơ thôi thúc Trần Trọng Kim cố gắng hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ”, nhằm tìm kiếm cơ sở tồn tại mới cho Nho giáo trong xã hội hiện đại. Theo ông, sở dĩ Nho giáo suy tàn đổ nát, vì nó đã mất cơ sở tồn tại vốn có là nhà nước chuyên chế Nho giáo và chế độ khoa cử. Trong điều kiện xã hội mới, với những yêu cầu mới của thời đại, Nho giáo đã trở thành học thuyết giáo điều và lạc hậu. Nó không thể tiếp tục tồn tại đơn độc trong xã hội hiện đại. Thể chế chính trị dân chủ phương Tây hiện đại là căn nguyên đẩy Nho giáo đến khủng hoảng, cũng là khiếm khuyết căn bản của học thuyết Nho giáo, nhưng nó lại là thách thức Nho giáo phải đổi mới. Muốn chấn hưng và khôi phục Nho giáo, muốn Nho giáo thích ứng được với

yêu cầu mới của thời đại và tiếp tục tồn tại trong xã hội hiện đại, không thể không cải tạo, làm mới và hiện đại hóa nó. Sự tồn vong của Nho giáo phụ thuộc vào Nho giáo có tự vượt qua hạn chế, khiếm khuyết của mình, và có thể làm mới mình bằng cách thích ứng với thể chế chính trị “dân chủ” hiện đại hay không.

Qua nỗ lực cải tạo và hiện đại hóa Nho giáo về mặt “dân chủ” của Trần Trọng Kim, Nho giáo - hệ tư tưởng vốn bị những người theo Khuynh hướng Phản truyền thống Việt Nam đương thời phê phán là giáo điều hủ bại, là căn nguyên gây họa mất nước, xung đột và cản trở tiến trình hiện đại hóa, đã trở thành học thuyết Nho giáo mới hội đủ tư tưởng “dân chủ”. Với Trần Trọng Kim, Nho giáo không phải học thuyết chỉ biết luân lý đạo đức, mà còn hàm chứa đầy đủ tư tưởng “dân chủ”. Khẳng định ưu điểm này của Nho giáo, Trần Trọng Kim muốn chúng ta nhìn nhận lại rằng, không nên căn cứ vào việc Nho giáo không phát triển ra thể chế chính trị dân chủ hiện đại mà vội vàng kết luận Nho giáo không có tư tưởng “dân chủ”, Nho giáo mâu thuẫn xung khắc với “dân chủ”. Theo ông, Nho giáo không mâu thuẫn xung đột với “dân chủ”, cũng không cản trở tiến trình hiện đại hóa, mà trái lại, Nho giáo chính là nền tảng của công cuộc hiện đại hóa. Sự dẫn dắt của tư tưởng luân lý đạo đức Nho giáo không chỉ giúp tiến trình hiện đại hóa của chúng ta đạt được thành tựu lý tưởng và bền vững, mà còn tránh được xu hướng “vật chất hóa con người” và “cực đoan hóa khoa học” của phương Tây. Tư tưởng “dân chủ” vốn có của Nho giáo là cái cần kế thừa, phát huy, và là tiền đề để chúng ta xây dựng thể chế chính trị dân chủ mang đặc sắc riêng - thể chế “chính trị dân chủ Nho giáo” trong điều kiện xã hội mới. Đặc điểm tư tưởng “dân chủ” của Nho giáo vừa coi trọng “dân chủ”, vừa coi trọng đạo đức người lãnh đạo. Nó khác biệt và ưu việt hơn thể chế chính trị dân chủ phương Tây hiện đại, chỉ coi trọng chính thể mà xem thường phương diện luân lý đạo đức người lãnh đạo. Ưu điểm này của Nho giáo là cơ sở để Trần Trọng Kim khẳng định giá trị và lý do tồn tại của Nho giáo trong xã hội hiện đại. Ông tin rằng, mô thức văn hóa: **Nho giáo (tư tưởng luân lý đạo đức Nho giáo + tư tưởng dân chủ Nho giáo) + “khoa học” phương Tây hiện đại** do ông xác lập có thể giúp Việt Nam phát triển lành mạnh, bền vững và thực hiện thành công sự nghiệp hiện đại hóa. Đó là mô thức văn hóa vừa kế thừa được tinh hoa Nho giáo truyền thống, vừa dung nạp được “khoa học” hiện đại phương Tây – nền văn hóa vừa truyền thống vừa hiện đại, hiện đại mà đậm bản sắc dân tộc. Công cuộc hiện đại hóa của chúng ta không thể thiếu sự dẫn dắt, kiến tạo và hậu thuẫn của tư tưởng Nho giáo, Nho giáo chính là hạt nhân của văn hóa Việt Nam tương lai.

Sự ưu việt của tư tưởng “dân chủ” Nho giáo là lý do khiến Trần Trọng Kim không mặn mà và khước từ thể chế “chính trị” dân chủ phương Tây, quay lại kế thừa, phát huy, khẳng định ý nghĩa hiện đại và tính ưu việt của tư tưởng “dân chủ” Nho giáo, vì vậy trong mô thức văn hóa Việt Nam tương lai của mình, Trần Trọng

Kim chỉ thừa nhận giá trị và chủ trương tiếp nhận “khoa học” hiện đại phương Tây. Bởi theo ông, Nho giáo vốn hàm chứa tư tưởng “dân chủ”, do vậy cái cần lựa chọn tiếp nhận và học tập, để kết hợp với tư tưởng luân lý đạo đức Nho giáo là “khoa học” phương Tây hiện đại, không phải thể chế chính trị “dân chủ” phương Tây. Mặt khác, có thể thấy lý do Trần Trọng Kim không tiếp nhận nền chính trị dân chủ phương Tây, vì theo ông, do theo đuổi khoa học cực đoan, tôn sùng cuộc sống vật chất thực dụng, thêm vào đó là nền dân chủ tự do thái quá và xem thường đạo đức luân lý con người, đã khiến xã hội phương Tây rơi vào khủng hoảng nghiêm trọng về văn hóa và xã hội. Ý thức được những hạn chế của văn hóa phương Tây đương thời, cố gắng hướng Việt Nam tránh vết xe đổ đó, là lý do khiến Trần Trọng Kim khước từ tiếp nhận và học tập nền chính trị dân chủ phương Tây, để quay lại kế thừa và phát huy tư tưởng chính trị “dân chủ” Nho giáo. Điều này cho thấy, lựa chọn của ông ít nhiều đã qua cân nhắc và phản tỉnh về ưu nhược điểm của văn hóa và thể chế chính trị dân chủ phương Tây hiện đại.

Ở thời điểm Việt Nam trong buổi Âu Á giao thời, với sự tồn tại đan xen của những giá trị cũ mới, trong bối cảnh đa phần trí thức đương thời đua nhau phê phán Nho giáo gay gắt, cả xã hội quay lưng hắt hủi, ghẻ lạnh và quy mọi tội lỗi cho Nho giáo, ít ai đoái hoài, suy xét đến di sản Nho giáo và giá trị hiện đại của nó, thì nỗ lực cải tạo và hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” của Trần Trọng Kim nhằm kế thừa, phát huy và khẳng định giá trị hiện đại của Nho giáo, từ đó kết hợp ưu điểm của Nho giáo truyền thống với “khoa học” hiện đại phương Tây để kiến tạo mô thức văn hóa Việt Nam tương lai, là việc làm có ý nghĩa và đáng được khẳng định. Nó thể hiện tinh thần tự nhiệm và sứ mệnh của một trí thức Việt Nam đầu thế kỷ XX với di sản văn hóa Nho giáo truyền thống và tương lai văn hóa dân tộc. Đó cũng là sự khác biệt giữa Trần Trọng Kim với đa phần trí thức Việt Nam đương thời trong cách nhìn nhận và đối đãi với di sản Nho giáo truyền thống.

Nhìn từ góc độ phát triển của lịch sử Nho giáo Việt Nam hiện đại, cùng với nỗ lực hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” của Phan Bội Châu trong *Khổng học đăng*,⁽⁵⁰⁾ Trần Trọng Kim là một trong những người Việt Nam đầu tiên đưa vấn đề “dân chủ” vào Nho giáo để bàn bạc, thảo luận. Qua đó tiến hành giải thích lại và hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ”. Đây là phản ứng tích cực và chủ động đầu tiên của nhà nho Việt Nam trên con đường tìm kiếm cơ sở tồn tại mới cho Nho giáo trong xã hội hiện đại. Thay vì xót xa, tiếc nuối trước sự suy tàn của Nho giáo, hoặc hô hào chấn hưng Nho giáo bằng những khẩu hiệu tuyên truyền như một số nhà nho Việt Nam đương thời, Trần Trọng Kim đã hiện thực hóa việc chấn hưng Nho giáo bằng giải pháp cụ thể – hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ”. So với nhà nho Việt Nam đương thời, nhận thức và nỗ lực hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” của Trần Trọng Kim, thể hiện một cách

nhìn mới mẻ, độc đáo và có phần sáng tạo. Nỗ lực hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” của Trần Trọng Kim cũng cho thấy chuyển động tích cực trong học thuật Nho giáo Việt Nam giai đoạn đầu thế kỷ XX. Nó đã đưa Nho giáo truyền thống Việt Nam phát triển theo một hướng mới - xu hướng chấn hưng Nho giáo bằng phương thức hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ”, “khoa học”, “triết học” và “phương pháp triết học”... Đây cũng là xu hướng vận động và phát triển chung của Nho giáo khu vực Đông Á.

N T Đ

CHÚ THÍCH

- (1) Về lý luận hiện đại hóa tư tưởng Nho gia và mối quan hệ của nó với vấn đề hiện đại hóa Trung Quốc, xin xem Phương Khắc Lập, *Tân Nho học hiện đại dữ Trung Quốc hiện đại hóa* (Thiên Tân: Thiên Tân Nhân dân xuất bản xã, 1997). 方克立:《現代新儒學與中國現代化》(天津: 天津人民出版社, 1997年); Trịnh Gia Đồng, *Đương đại Tân Nho học luận hắng*, “Tân Nho gia dữ Trung Quốc hiện đại hóa” (Đài Bắc: Quế Quan đồ thư cổ phần hữu hạn công ty, 1995), tr. 51-67. 鄭家棟:《當代新儒學論衡》,《新儒家與中國現代化》(臺北: 桂冠圖書股份有限公司, 1995年, 頁51-67.
- (2) Về động cơ, mục đích viết sách *Nho giáo* và nội dung hiện đại hóa tư tưởng và phương pháp triết học Nho giáo của Trần Trọng Kim trong sách *Nho giáo*, xin xem thêm Nguyễn Thọ Đức, “Quá trình hiện đại hóa tư tưởng Nho học của Tân Nho gia hiện đại Trung Quốc và ảnh hưởng của nó đến Nho học Việt Nam đầu thế kỷ XX: khảo sát qua trường hợp Lương Thấu Minh và Trần Trọng Kim”, trong Đại học Quốc gia Hà Nội - Trường Đại học KHXH&NV - Khoa Đông phương học, *Nhật Bản và thế giới phương Đông* (Kỷ yếu Hội thảo quốc tế Đông phương học Việt Nam lần thứ tư) (Hà Nội: Nhà xuất bản Thế giới, 2009), tr. 241-261.
- (3) Trong *Nho giáo*, Trần Trọng Kim tiến hành hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo ở cả hai phương diện “dân chủ” và “khoa học”, do khuôn khổ của bài viết, chúng tôi sẽ trình bày vấn đề hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “khoa học” của Trần Trọng Kim trong *Nho giáo* ở một bài viết khác.
- (4) Trần Trọng Kim, *Nho giáo* (Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa-Thông tin, 2001), tr. 168-169.
- (5) *Nho giáo*, sđd, tr. 169.
- (6) *Nho giáo*, sđd, tr. 172.
- (7) *Nho giáo*, sđd, tr. 172.
- (8) Theo cách hiểu và dùng từ của Trần Trọng Kim, chữ “duy dân” ở đây có nghĩa là “dân chủ” (NTĐ).
- (9) *Nho giáo*, sđd, tr. 174-175.
- (10) *Nho giáo*, sđd, tr. 175.
- (11) *Nho giáo*, sđd, tr. 252.
- (12) Về các bài phê phán Nho giáo của Phan Khôi, xin xem *Hồ sơ Phan Khôi*, Lại Nguyên Ân sưu tầm, biên soạn, nguồn: <http://www.viet-studies.info/Phankhoi/index.htm>
- (13) Phan Khôi: “Đọc cuốn “Nho giáo” của ông Trần Trọng Kim”, *Phụ nữ tân văn*, Sài Gòn, số 54 (29/5/1930), trong *Hồ sơ Phan Khôi*, tài liệu đã dẫn.
- (14) Phan Khôi: “Đọc cuốn “Nho giáo” của ông Trần Trọng Kim”, bài đã dẫn.
- (15) *Nho giáo*, sđd, tr. 36.

- (16) *Nho giáo*, sđd, tr. 37.
- (17) Phan Khôi: “Đọc cuốn “Nho giáo” của ông Trần Trọng Kim”, bài đã dẫn.
- (18) Trần Trọng Kim: “Mấy lời bàn với Phan tiên sinh về Khổng giáo”, *Phụ nữ tân văn*, Sài Gòn, số 60 (10/7/1930), in lại trong Trần Trọng Kim: *Nho giáo*, Phụ lục (Hà Nội: Nxb Văn học, 2003), tr. 671-687.
- (19) Trần Trọng Kim: “Mấy lời bàn với Phan tiên sinh về Khổng giáo”, *Nho giáo*, sđd, tr. 683.
- (20) Trần Trọng Kim: “Mấy lời bàn với Phan tiên sinh về Khổng giáo”, *Nho giáo*, sđd, tr. 684.
- (21) Trần Trọng Kim: “Mấy lời bàn với Phan tiên sinh về Khổng giáo”, *Nho giáo*, sđd, tr. 684.
- (22) Trần Trọng Kim: “Mấy lời bàn với Phan tiên sinh về Khổng giáo”, *Nho giáo*, sđd, tr. 684.
- (23) Trần Trọng Kim: “Mấy lời bàn với Phan tiên sinh về Khổng giáo”, *Nho giáo*, sđd, tr. 685.
- (24) Trần Trọng Kim: “Mấy lời bàn với Phan tiên sinh về Khổng giáo”, *Nho giáo*, sđd, tr. 685.
- (25) Trần Trọng Kim: “Mấy lời bàn với Phan tiên sinh về Khổng giáo”, *Nho giáo*, sđd, tr. 685.
- (26) Phan Khôi: “Mời Trần Trọng Kim tiên sanh đi với Khổng tử Mạnh tử đến nhà M. Logique chơi, tại đó, chúng ta sẽ nói chuyện”, *Phụ nữ tân văn*, Sài Gòn, số 54 (29/5/1930), trong *Hồ sơ Phan Khôi*, Lại Nguyên Ân sưu tầm, biên soạn, nguồn: <http://www.viet-studies.info/Phankhoi/index.htm>
- (27) Phan Khôi: “Mời Trần Trọng Kim tiên sanh...”, bài đã dẫn.
- (28) Phan Khôi: “Mời Trần Trọng Kim tiên sanh...”, bài đã dẫn.
- (29) Phan Khôi: “Mời Trần Trọng Kim tiên sanh...”, bài đã dẫn.
- (30) Trần Trọng Kim: “Mời Phan Khôi tiên sanh trở về nhà học của ta mà nói chuyện”, *Phụ nữ tân văn*, Sài Gòn, số 71 (25/9/1930); số 72 (2/10/1930); số 74 (16/10/1930), in lại trong Trần Trọng Kim: *Nho giáo*, Phụ lục (Hà Nội: Nxb Văn học, 2003), tr. 687-720.
- (31) Trần Trọng Kim: “Mời Phan Khôi tiên sanh trở về...”, bài đã dẫn, tr. 706.
- (32) Trần Trọng Kim: “Mời Phan Khôi tiên sanh trở về...”, bài đã dẫn, tr. 706.
- (33) Trần Trọng Kim: “Mời Phan Khôi tiên sanh trở về...”, bài đã dẫn, tr. 716.
- (34) Trần Trọng Kim: “Mời Phan Khôi tiên sanh trở về...”, bài đã dẫn, tr. 716.
- (35) Trần Trọng Kim: “Mời Phan Khôi tiên sanh trở về...”, bài đã dẫn, tr. 716.
- (36) Trần Trọng Kim: “Mời Phan Khôi tiên sanh trở về...”, bài đã dẫn, tr. 716.
- (37) Trần Trọng Kim: “Mời Phan Khôi tiên sanh trở về...”, bài đã dẫn, tr. 717.
- (38) Trần Trọng Kim: “Mời Phan Khôi tiên sanh trở về...”, bài đã dẫn, tr. 717.
- (39) Xem chú thích 2.
- (40) Về tư tưởng văn hóa của Lương Thấu Minh, xin xem Nguyễn Kim Sơn, “Lương Thấu Minh và sự khởi xướng Tân Nho học hiện đại”, tạp chí *Khoa học Đại học Quốc gia Hà Nội*, Chuyên san Khoa học Xã hội và Nhân văn, số 1, 2005.
- (41) Lương Thấu Minh, *Đông Tây văn hóa cập kỳ triết học*, (Bắc Kinh: Thương vụ Ấn thư quán, 1999), tr. 72. 梁漱溟：《東西文化及其哲學》（北京：商務印書館，1999年，頁72）。
- (42) Lương Thấu Minh, sđd, tr. 72.
- (43) Về việc xác lập mô thức văn hóa Việt Nam tương lai của Trần Trọng Kim trong *Nho giáo*, xin xem Nguyễn Thọ Đức, “Quá trình hiện đại hóa tư tưởng Nho học của Tân Nho gia...”, tài liệu đã dẫn, tr. 241-261.

- (44) Về thuyết “Tam thống” và thuyết “Đạo đức lương tri tự ngã khảm hạm” của Mậu Tông Tam, xin xem Trịnh Gia Đồng, *Hiện đại Tân Nho học khái luận*, Chương 1, mục 5: Dân chủ, khoa học dữ Nho học đệ tam kỳ phát triển, (Nam Ninh: Quảng Tây Nhân dân xuất bản xã, 1990), tr.25-35. 鄭家棟：《現代新儒學概論》，第一章〈作為文化思潮的新儒學〉，第五節「科學、民主與儒學第三期發展」（南寧：廣西人民出版社，1990年，頁25-35；Trịnh Gia Đồng, *Đương đại Tân Nho học luận hắng*, “Tân Nho gia dữ Trung Quốc hiện đại hóa” (Đài Bắc: Quế Quan đồ thư cổ phần hữu hạn công ty, 1995), tr. 51-67. 鄭家棟：《當代新儒學論衡》，〈新儒家與中國現代化〉（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1995年，頁51-67）。
- (45) Vi Chính Thông, *Nho gia với Trung Quốc ngày nay* (Hà Nội: Nhà xuất bản Chính trị Quốc gia, 1996), tr. 407.
- (46) Xin xem Nguyễn Thọ Đức, “Tìm hiểu xu hướng hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo trong *Khổng học đăng* của Phan Bội Châu”, tạp chí *Hán Nôm*, số 6, 2011.
- (47) Theo Vi Chính Thông, một xã hội được coi là tự do dân chủ phải là xã hội đảm bảo các điều kiện sau: “1) Một bản hiến pháp thành văn; 2) Nghị viện các cấp gồm các đại biểu nhân dân; 3) Một chính phủ có thể chấp nhận những nhiệm vụ hiến pháp giao phó và có thể chịu trách nhiệm trước nhân dân; 4) Tòa án các cấp có thể độc lập với hệ thống hành chính; 5) Những quan tòa và luật pháp không chịu ảnh hưởng của tín ngưỡng, đảng phái và có thể kiên trì chính nghĩa; 6) Những đoàn thể lấy việc xúc tiến tự do làm tôn chỉ của mình; 7) Những cơ quan ngôn luận tuyệt đối tự do và công minh chính trực; 8) Đảng đối lập có thực lực; 9) Chế độ bầu cử thực sự thể hiện ý dân; 10) Hệ thống giáo dục không đi ngược lại những nguyên tắc dân chủ tự do”. Vi Chính Thông, *Nho gia với Trung Quốc ngày nay*, sđd, tr. 167-168.
- (48) Vi Chính Thông, *Nho gia với Trung Quốc ngày nay*, sđd, tr. 205, 207.
- (49) Trần Ngọc Vương, “Tân thư và sự vận động của tư tưởng dân chủ ở Việt Nam trong hai mươi năm đầu thế kỷ XX”, trong Đinh Xuân Lâm (chủ biên), *Tân thư và xã hội Việt Nam cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX*, (Hà Nội: Nhà xuất bản Chính trị Quốc gia, 1997), tr. 289-290.
- (50) Xin xem Nguyễn Thọ Đức, “Tìm hiểu xu hướng hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo trong *Khổng học đăng* của Phan Bội Châu”, tạp chí *Hán Nôm*, số 6, 2011.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Trần Trọng Kim, *Nho giáo* (Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa-Thông tin, 2001).
2. *Hồ sơ Phan Khôi*, Lại Nguyên Ân sưu tầm, biên soạn, nguồn: <http://www.viet-studies.info/Phankhoi/index.htm>.
3. Nguyễn Kim Sơn, “Lương Thấu Minh và sự khởi xướng Tân Nho học hiện đại”, tạp chí *Khoa học Đại học Quốc gia Hà Nội*, Chuyên san Khoa học Xã hội và Nhân văn, số 1, 2005.
4. Đinh Xuân Lâm (chủ biên), *Tân thư và xã hội Việt Nam cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX*, (Hà Nội: Nhà xuất bản Chính trị Quốc gia, 1997).
5. Vi Chính Thông, *Nho gia với Trung Quốc ngày nay* (Hà Nội: Nhà xuất bản Chính trị Quốc gia, 1996).
6. Viện Nghiên cứu Hán Nôm, tạp chí *Hán Nôm*, số 6, năm 2011.
7. Trường Đại học KHXH&NV - Khoa Đông phương học, *Nhật Bản và thế giới phương Đông* (Kỷ yếu Hội thảo quốc tế Đông phương học Việt Nam lần thứ tư) (Hà Nội: Nxb Thế giới, 2009).
8. Trường Đại học KHXH&NV - Trung tâm Nghiên cứu Trung Quốc, Kỷ yếu Hội thảo quốc tế *Chu Hy với Nho học Đông Á*, Hà Nội, tháng 8/2010.

9. Lương Thấu Minh, *Đông Tây văn hóa cận kỳ triết học*, (Bắc Kinh: Thương vụ Ấn thư quán, 1999). 梁漱溟:《東西文化及其哲學》(北京:商務印書館, 1999年)。
10. Phương Khắc Lập, *Tân Nho học hiện đại dữ Trung Quốc hiện đại hóa* (Thiên Tân: Thiên Tân Nhân dân xuất bản xã, 1997). 方克立:《現代新儒學與中國現代化》(天津:天津人民出版社, 1997年)。

TÓM TẮT

Phong trào chấn hưng và hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo ở Trung Quốc khởi phát từ những năm đầu thập niên ba mươi thế kỷ XX, phát triển mạnh mẽ và liên tục thành một dòng tư tưởng lớn trong lịch sử tư tưởng hiện đại Trung Quốc - trào lưu *Tân Nho học hiện đại Trung Quốc*. Ở Việt Nam, hoạt động chấn hưng Nho giáo cũng diễn ra khá rầm rộ vào thập niên ba mươi, bốn mươi thế kỷ XX. Tác phẩm *Nho giáo* của Trần Trọng Kim là một trong những trước tác tiêu biểu của hoạt động chấn hưng Nho giáo giai đoạn này. Đặt vấn đề tìm hiểu tư tưởng “dân chủ” Nho giáo của Trần Trọng Kim trong tác phẩm *Nho giáo*, công việc cụ thể bài viết triển khai là: phác thảo những nội dung và quan điểm cơ bản của Trần Trọng Kim về tư tưởng “dân chủ” Nho giáo trong tác phẩm *Nho giáo*, trên cơ sở đó bài viết đưa ra đánh giá ưu nhược điểm về cách nhìn của Trần Trọng Kim về tư tưởng “dân chủ” Nho giáo. Ngoài ra, bài viết bước đầu đặt tác phẩm *Nho giáo* vào bối cảnh vận động và phát triển chung của Nho giáo khu vực đầu thế kỷ XX, sơ bộ tìm hiểu những điểm chung và khác biệt trong nội dung và thao tác hiện đại hóa tư tưởng Nho giáo về mặt “dân chủ” giữa Trần Trọng Kim với Tân Nho gia hiện đại Trung Quốc.

ABSTRACT

CONFUCIANISM AND DEMOCRATIC THOUGHT DISCUSS ON TRẦN TRỌNG KIM'S THOUGHT ON CONFUCIAN DEMOCRACY IN HIS WORK CONFUCIANISM

The revival and modernization movement of Confucian thought in China originated from the early 1930s of the twentieth century, strongly and continuously developed into a school of thought in the history of modern Chinese thought - modern Chinese Neo-Confucianism. In Vietnam, the Confucian Revival Movement took place rapidly in the 1930s-1940s. Trần Trọng Kim's Confucianism is one of the typical writings of revival activities of Confucianism during this period. To examine the Confucius "Democratic" thought of Trần Trọng Kim in Confucianism, this paper tries to brief the content and basic viewpoint of Trần Trọng Kim's thought on "Confucian Democracy" in Confucianism, on that basis, to evaluate the advantages and disadvantages of Trần Trọng Kim's vision on "Confucian Democratic" thought. Besides, the paper initially studied Confucianism in the general development context of Confucianism in the region in early twentieth century, a preliminary examine the similarities and differences in content and ways of modernization of Confucian thought in terms of "Democracy" between Trần Trọng Kim and modern Chinese Neo-Confucian.