

Marko Ogrizek

Pojmi poti, kreposti in dobrega v konfucijanskih naukih Itôja Jinsaija in Ogyûja Soraija

Ključne besede: pot, krepost, dobro, Jinsai, Sorai

DOI: 10.4312/ars.10.1.65-81

1 Uvod

Itô Jinsai (1627–1705) in Ogyû Sorai (1666–1728) nedvomno sodita med učenjake, ki so ključno zaznamovali japonsko miselno pokrajino obdobja Tokugawa (1603–1868). Njuna nauka predstavljata vpliven trend kritičnega pretresa ustaljenih miselnih tokov tistega časa, posebej smeri, ki so temeljile na izpeljavah kitajske Šole strukture (J: *Rigaku*, K: *Lǐ xué* 理学) ter predstavljale vodilno strujo takratnega japonskega konfucijanstva.

Oba misleca se navadno prišteva k učenjakom Šole starodavnega nauka (J: *kogaku* 古学), ki naj bi na Japonskem predstavljala antitezo Zhu Xijevemu (1130–1200) nauku – vendar pa je Šola starodavnega nauka označba, ki v resnici zajema precej različne nauke in pristope. Jinsai je svojo šolo natančneje imenoval Šola starodavnega pomenoslovja (J: *kogigaku* 古義学), Sorai pa svojo Šola starodavnih besed in fraz (J: *kobunjigaku* 古文字学). Šoli se razlikujeta tako na vsebinski kakor tudi na metodološki ravni.

Pričujoči članek se v tem smislu loteva analize treh osrednjih pojmov konfucijanske etike, da bi s tem pokazal na pomensko fleksibilnost znotraj ustaljenega pojmovnega repertoarja tedanje konfucijanske miselne tradicije ter hkrati zarisal enega ključnih momentov, kjer se Jinsaijev in Soraijev projekt temeljno odmakneta drug od drugega. Medtem ko je Jinsai skušal predvsem razrešiti teoretične probleme, ki so se mu v naukih Šole strukture nakazovali kot s heterodoksijami onesnaženi napačni nastavki za pravilno konfucijansko prakso, je Sorai sodobno konfucijansko izročilo ostro kritiziral prej z vidika napačne metodologije in posledično samovoljnih izpeljav, ki naj ne bi v zadostni meri upoštevale resničnega izvora poti.

Takšna različna izhodišča pa, kot se pokaže, oba misleca pripeljejo do na videz podobnih, vendar v jedru temeljno različnih izpeljav.



2 Oris Jinsaijevega in Soraijevega kritičnega projekta

John Allen Tucker meni, da gre pri obeh mislecih – prej kot za resnično antitezo Zhu Xijevi šoli – pravzaprav za kritično nadaljevanje razvoja žanra filozofske leksikografije, ki je bil v tem času na Japonskem med učenjaki dokaj razširjen in mu lahko tako oblikovno kot vsebinsko sledimo vse do kitajskega misleca Chen Beixija (1156–1223)¹ (Tucker, 1993, 683). Tako Jinsai kakor Sorai sta svoji osrednji deli napisala znotraj omenjenega žanra – Jinsaijev filozofski leksikon nosi naslov *Gomô jigî*² (語孟字義), Soraijev pa *Benmei* (弁名)³ – že iz naslovov obeh del pa so razvidni nekateri njuni ključni poudarki. Oba se namreč ukvarjata z obravnavo konfucijanskih pojmov skozi prizmo klasične konfucijanske literature, da bi lahko na ta način z določeno avtoriteto kritizirala izpeljave Konfucijevih (tradicionalno: 551–479 pred našim štetjem) naslednikov in kasnejših konfucijancev; vendar pa se vsak od njiju dela loteva na podlagi specifičnih ciljev.

Kljub temu svoje ključno mesto znotraj obeh naukov zasedejo trije klasični pojmi, ki so v konfucijanskem izročilu osrednjega pomena: pojmi »poti« (J: *dô*, K: *dào* 道), »kreposti« (J: *toku*, K: *dé* 德) in splošno »dobrega« (J: *zen*, K: *shàn* 善), ki jih misleca seveda prilagajata vsak svojemu namenu. Razlike v obravnavi pri enem in drugem učenjaku, kot že omenjeno, jasno pokažejo tako določene, včasih le navidezne podobnosti kot tudi ključne razlike med njunima naukoma. Medtem ko se Jinsai vseskozi navezuje na dobro v smislu vseprevevajoče dejavnosti poti neba in poskuša v skladu z Mencijevim (372–289 pr. n. št.) naukom določiti obseg in delovanje človekovega naravnega moralnega aparata,⁴ Sorai dobro v prvi vrsti vidi v urejeni družbi miru, do katere vodi izključno dosledno upoštevanje predpisov in naukov kitajskih prakraljev.

Kakor že rečeno, se oba misleca v svojih obravnavah obračata h klasični konfucijanski literaturi. Za Jinsaija je tako pravilne nauke treba iskati predvsem v *Pogovorih* (J: *Rongo*, K: *Lúnyǔ* 論語) in v *Menciju* (J: *Môshi*, K: *Mèngzǐ* 孟子), medtem ko Sorai vztraja, da prave zapise poti predstavlja izključno »šest antičnih kitajskih klasikov« (J: *rokkei* 六經).⁵ Medtem ko je Jinsai bolj zavezan notranji povezanosti konfucijanske misli in prakse, se Sorai – ki Jinsaiju v prvi vrsti očita, da ni dovolj ostro

1 Ki je bil tudi sam blizu Zhu Xijevi šoli.

2 V prevodu: *Pomen izrazov v Pogovorih in Menciju*.

3 V prevodu: *Razločevanje imen*.

4 Tudi v sodobnem japonskem jeziku je pojem »moralnosti« sestavljen iz pojmov poti in kreposti (J: *dôtoku*, 道德).

5 Poleg ustaljene opredelitve petih klasikov Sorai k svojim šestim prišteva še izgubljenega Klasika glasbe.

presekal z Zhu Xijevimi nauki, temveč je s svojo kritiko še zmeraj ostajal znotraj njih (Sorai, 1974, 11) – naslanja predvsem na metodologijo preučevanja antičnih virov v njihovi prvotni obliki, brez samovoljnih sodobnih interpretacij. Da je Jinsai Soraiju po eni strani velik vzor, po drugi pa izvor najostrejše kritike, je jasno razvidno iz Soraijevih lastnih obravnav, v katerih z »učiteljem Jinsaijem« in njegovimi izpeljavami polemizira na skoraj vsakem koraku.

Jinsai torej išče rešitve za jasne teoretične probleme, ki ga v Zhu Xijevem sistemu zmotijo že na načelni ravni. To so zanj v prvi vrsti heterodoksne ideje, ki naj bi se v konfucijanstvo prikradle skozi nepazljive izpeljave Šole strukture in ki naj ne bi bile le v nasprotju s klasičnimi konfucijanskimi nauki, temveč posledično nevarne resničnemu konfucijanskemu etičnemu življenju.⁶ Iz modernega konfucijanskega nauka na vsak način poskuša izločiti vse takšne heterodoksije, ki naj bi se vanj naselile pod vplivom budizma in daoizma,⁷ hkrati pa vanj poskuša vrniti poudarek na človekovem osebnem moralnem ter njegovem vsakdanjem etičnem delovanju, ki ga sam vidi kot jedro Konfucijevega in Mencijevega nauka.

Po drugi strani Sorai, mnogo bolj radikalen kritik Zhu Xijeve Šole strukture, zahteva dosledno vrnitev konfucijanskega nauka v stanje celo pred Konfucijem – torej v čas, ko naj bi živeli in vladali svetniški prakralji – ter trdi, da so Konfucijevi nasledniki ne le izgubili sâmo pot, temveč jim je uspelo skozi napačno razumevanje in samovoljno obravnavo pomensko onesnažiti tudi imena, s katerimi so prakralji poimenovali brezoblično in določili standarde. Prav zato je po njegovem mnenju zdaj mogoče pravilna imena iskati le še na samem začetku: v antičnih kitajskih klasikih, ki vsebujejo edini resnični nauk svetnikov (Sorai, 1974, 188).

3 Pojmi treh poti in občega dobrega v Jinsaijevem nauku

Ker sta tako Jinsai kot Sorai sestavila vsak svoj filozofski leksikon, lahko njuni obravnavi preprosto in sistematično primerjamo. Medtem ko prvo poglavje v Jinsaijevem leksikonu nosi naslov »Pot neba« (J: *tendô*, K: *tiān dào* 天道), Soraijev leksikon »pot« obravnava le še, če se nanaša na pojem »poti prakraljev« (J: *sennô no michi* 先王の道). Že na prvi pogled je torej razvidno, da je Jinsaijeva osnova pojma poti še vedno vezana na nekatere kozmo-ontološke izpeljave njegovih predhodnikov, medtem ko Sorai takšne izpeljave strogo zavrača in pot obravnava kot v celoti ustvarjeno.

6 Zanj je tudi razlika med budizmom in konfucijanstvom ravno na tem mestu domala nepremostljiva.

7 S tega vidika v enem od dodatkov h *Gomô jigiju* Jinsai kritizira *Veliki nauk* (J: *Daigaku*, K: *Dà xué* 大学) kot nekonfucijanski tekst (Jinsai, 1971, 98–106).

Takole Jinsai pojmuje pot:

道はなお路のごとし。人の往来するゆえんなり。故に陰陽こもごもる、これを天道と謂う。剛柔相須うる、これを地道と謂う。仁義相行なわる、これを人道と謂う。(Jinsai, 1971, 27).

»Pot je kot široka cesta. Je kot nekaj, po čemer ljudje prihajajo in odhajajo. Prihajanje in odhajanje yina in yanga predstavlja pot neba. Delovanje trdnega in mehkega predstavlja pot zemlje. Udejanjanje sočlovečnosti in pravičnosti predstavlja pot človeštva« (lasten prevod).

Jinsai torej ne govori o eni sami poti, ki bi združevala različne aktivnosti neba, zemlje in človeka, temveč govori o treh specifično različnih poteh: poti neba, poti zemlje in poti človeštva. Vsaka od teh treh poti poseduje splošne lastnosti, ki jih za Jinsaija poseduje pojem »poti« kot tak: to sta v prvi vrsti tok aktivnosti in komplementarna dejavnost. Pot neba poseduje komplementarno dejavnost med silama yina in yanga, pot zemlje med lastnostmi trdnega in mehkega, pot človeštva pa med krepostma sočlovečnosti in pravičnosti. Jinsai posebej poudari, da te tri poti niso vidiki ene same poti – yin in yang ne moreta biti hkrati pot človeštva, kakor tudi sočlovečnost in pravičnost ne moreta predstavljati poti neba –, vendar pa vse tri poti nujno predstavljajo aktivnost.

Dalje Jinsai s pojmom poti neba opredeli tudi pojem dobrega:

それ善とは天の道、故に易に曰く、「とは善の長なり」。けだし天地の間、四方上下、渾渾淪淪、充塞通徹、内無く外無く、この善にあらずということなし。故に善なるときはすなわち順、悪なるときはすなわち逆。いやしくも不善をもって天地の間に在る者は、なお山草をもってこれを水沢の中に植え、水族をもってこれを山岡の上に留むるごとく、すなわち一日もその性を遂ぐることを得ることあたわざることわ必せり。(Jinsai, 1971, 18).

»'Dobro' je pot neba, zato Klasik premene pravi: 'Generativna sila je rast dobrega'. Med nebom in zemljo, v vse štiri smeri, tako zgoraj kakor spodaj, to 'dobro' vse zajema, vse preplavlja, vse polni in preveva, da mu nič ni ne notranjega in ne zunanjega. V dobrih dejanjih sledimo poti neba. V slabih dejanjih ji nasprotujemo. Če obstaja slabo delovanje med nebom in zemljo, potem sestoji iz dejanj, kot je prenos gorske rastline v močvirje ali prestavitev vodne živali na vrh hriba. V takšnih okoliščinah namreč nič od tega ne more slediti svojim naravnim danostim niti za en sam dan« (lasten prevod).

»Dobro« torej predstavlja generativno silo poti neba in hkrati zmožnost vsega, da sledi svojim naravnim danostim. S tem Jinsai, kakor njegovi predhodniki, človeško

moralnost neposredno poveže z naravno danim, vendar pa hkrati kritizira ravno pojem, ki naj bi v Zhu Xijevem sistemu povezoval drugo z drugim – to je pojem »strukture« (J: ri, K: lǐ 理).⁸ Jinsai meni, da je struktura preprosto preveč »mrtev pojem« (J: shìjī 死字), da bi lahko zajel vitalno dejavnost neba, zemlje in človeštva (Jinsai, 1971: 31). Dobro v svetu pripada aktivnosti neba, medtem ko kreposti, ki takšno dobro ohranjajo, predstavljajo substanco poti človeštva. V nobenem pogledu dobro ni zakrito – če je dobro, je dobro po svojem delovanju in tako tudi zmeraj jasno izraženo. Jinsai zato poleg filozofske razprave pri konfucijanskem življenju najvišje ceni prav učenje skozi etično prakso (Jinsai, 1971, 27–28).

Seveda pa dalje svojo obravnavo, spet v skladu z Mencijevimi nauki, nameni predvsem vprašanju povezave med krepostjo in naravnimi danostmi človeka. Jinsai prevzame pojme štirih zasnov »srčne zavesti« (J: shīn, K: xīn 心), ki jih po Menciju kot svojo naravno moralno zmožnost poseduje sleherni človek (Mengzi, Gong Sunchou shang: 6). Hkrati pa človeku pripiše tudi v naravnih danostih vsebovano »čustvo« (J: jù, K: qíng 情), ki je zanj osnova vsakršne »želje« (J: yù, K: yù 欲) – tudi moralne.

Takole pravi:

情とは、の欲なり。動くところ有るをもって言う。故に性・情をもって並び称す。(Jinsai, 1971: 56).

»Človeška čustva so želje, ki pripadajo naravnim danostim. Nanašajo se na tisto, kar aktivira ljudi. Tako se o naravnih danostih in človeških čustvih pogosto razpravlja skupaj« (lasten prevod).

Jinsai čustvo pojmuje kot osnovo vseh želja – torej tudi kot nekaj, kar omogoča človekove moralne težnje. To mesto zato pravzaprav predstavlja eno poglobitnih Jinsaijevih kritik Zhu Xijevega sistema, ki naj bi zmotno predpisoval aktivno brzdanje čustev. Jinsai zavrača Zhu Xijevo idejo, da naj bi v zgoščevanju »sile tvornosti« (J: kǐ, K: qì 氣) čustva zastirala izvorno naravo človeka – torej naravno dano, ki zrcali samo strukturo sveta in kot taka poseduje moralno popolnost.⁹ Za Jinsaija je takšen nauk domala neuporaben, saj se zanj moralnost nujno izraža v aktivnosti, ustavljanje čustev pa postane nekaj, kar ustavlja tudi samo težnjo po moralnem. Ravno človeška čustva so tisto, kar človeka zgane k moralnemu dejanju – brez moralnega dejanja pa ne moremo govoriti o moralnem človeku. Jinsai čustva polaga neposredno v pojem naravnih danosti, ki zanj predstavljajo enega od dveh ključnih mehanizmov človekovega naravnega moralnega aparata: če namreč v srčni

8 Pri prevajanju pojma ri/lǐ s pojmom »strukture« se naslanjam na prevod in pomensko eksplikacijo v delih Jane S. Rošker (glej na primer: Rošker, 2011, 5–10).

9 Za širšo obrazložitev razmerij pojmov strukture, tvornosti in naravnih danosti v naukih Šole strukture glej: Rošker, 2011, 69–83.

zavesti biva zmožnost človekovega moralnega delovanja, potem naravne danosti vsebujejo osnovo želje po moralnem.

Dalje pa Jinsai prevzame tudi Mencijev nauk o razširitvi štirih zasnov srčne zavesti ter postopnem vstopanju v univerzalne kreposti. Njegov lastni nauk tako v prvi vrsti postane nauk vsakdanjega etičnega delovanja, skozi katero moralni akter širi svojo moralno zmožnost – etično delovanje je zanj, tako se zdi, neke vrste veččina, ki jo je treba nenehno izpopolnjevati. Moralno zmožnost štirih zasnov srčne zavesti po Menciju primerja s štirimi udi (Mengzi, Gong Sunchou shang: 6) – vsak človek jih ima in jih že zna uporabljati, kakor zna uporabljati svoje roke in noge; vendar pa ni vsak človek enako razvit in enako spreten z njimi. Učenje skozi pravilno etično prakso širi moralno zmožnost in neguje naravne danosti – s tem pa se umerijo tudi čustva.

4 Pot prakraljev kot kulturno pogojeno dobro v Soraijevem nauku

Jinsai na tem mestu nima težav s povezovanjem splošnega pojma dobrega in pojma človekove osebne moralnosti – to je pravzaprav eno od jeder njegovega nauka. Niti nima posebnih težav z univerzalnostjo pojma poti, ki je Tokugawa konfucijancem v splošnem predstavljala precejšen problem, saj so konfucijanske nauke prevzemali kot nekaj, kar specifično izhaja iz kitajskega kulturnega prostora. Čeprav je pojem etične prakse tudi pri njem neizbežno zavezan konfucijanski etiki, Jinsai o »dobrem« še vedno vseskozi govori kot o vseobsegajoči aktivnosti poti neba, ki »vse preveva in vse polni«.

Po drugi strani pa Sorai, ki »dobro« prav tako pojmuje kot tisto, kar je v skladu s potjo, v nadaljnji obravnavi naleti na precej večje težave, saj je pri njem pot pojem, ki je po svojem izvoru, obliki in delovanju nujno vezan na konkretno kulturno:

先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり。
(Sorai, 1974, 14).

»Pot prakraljev je pot, ki so jo prakralji ustvarili. To ni naravna pot neba in zemlje« (lasten prevod).

Pot je za Soraija ena sama; vse ostalo, kar morda še velja za neke vrste »pot«, je tako poimenovano le kot analogija prave poti (Sorai, 1974, 45–46). Na tem mestu Sorai zanika kakršenkoli naravni izvor poti, hkrati pa s tem pot, kakor že rečeno, v celoti odveže kozmo-ontoloških izpeljav svojih predhodnikov. Za Soraija kreposti in pravilno delovanje človeka nikakor niso neposredno povezani z neko naravno moralno zmožnostjo, temveč je pravilno delovanje v celoti vezano na predpise poti.

S tem pa zanj vprašanja človekovih naravnih danosti in prirojenih moralnih zmožnosti v veliki meri postanejo brezpredmetna:

性を言ふは老・莊より始る。聖人の道のなき所なり。いやしくも道に志あらんか性善を聞けばすなはちますます勸(つと)め、性悪を聞けばすなはち矯(た)めんことを力(つと)む。いやしくも道に志なからんか、性悪を聞けばすなはち棄ててなさず性善を聞けばすなはち待みてなさず。故に孔子の、習ひを貴ふなり¹⁰。(Sorai, 1974, 23).

»Razprave o naravnih danostih so se začele z Laom in Zhuangom. Pot svetnikov takšnih razprav ne vsebuje. Če si prizadevamo, da bi sledili poti, in slišimo, da so nam naravno dane dobre lastnosti, nas bo to le še ohrabilo. Prav tako se bomo, če slišimo, da so nam naravno dane slabe lastnosti, na vso moč potrudili, da se popravimo. Če pa naša volja ni usmerjena k poti in slišimo, da so nam naravno dane slabe lastnosti, potem bomo zavrgli svoje napore in ne bomo dosegli ničesar. Če pa slišimo, da so nam naravno dane dobre lastnosti, potem bomo temu pač zaupali in se ne bomo trudili. Zato je Konfucij cenil učenje skozi izvajanje« (lasten prevod).

Za Soraija naravne danosti predstavljajo nekaj, kar je treba obvladati in pravilno usmeriti, vendar pa človek tega nikakor ne zmore storiti sam – k temu mora biti priveden. Takšna pravilna usmeritev poteka v skladu s potjo in na koncu ljudi pripelje do raznolikih kreposti, vendar je njena dejavnost drugačna kakor pri Jinsaiju, drugačen pa je tudi sam pomen pridobljenih kreposti. Ravno Soraijev odnos do vprašanja učinka poti na naravno dano jasno pokaže, kako ostro se v tem pogledu Sorai odpoveduje ne le vprašanjem naravnih danosti človeka, temveč vprašanjem osebne moralnosti nasploh.

Na nekem mestu pravi:

辟(たと)へば、木を伐りて宮室を作るがごとし。また木の性に率ひて以てこれを造るのみ。然りといへども、宮室はあに木の自然ならんや。(Sorai, 1974, 14–15).

»To je tako, kot če posekamo drevo in zgradimo palačo. Treba je le upoštevati naravne danosti lesa. Vendar ali to pomeni, da palača naravno biva v lesu?« (lasten prevod).

Sorai se tu problema naravne moralnosti sploh ne loteva, saj je, kot že rečeno, pojem dobrega zanj povezan izključno z delovanjem poti prakraljev ter je zato v celoti predpisan: pravilno delovanje je vezano na družbeno zgradbo, ki so jo postavili svetniki. Kvaliteta lesa je navsezadnje v njegovi zmožnosti biti »pravilno« preoblikovan. Vendar pa Sorai tu kljub vsemu prezre dejstvo, da je naravno dano v tej prispodobni v prvi vrsti

10 Lunyu, Yang Huo: 2.

naravno dano živega drevesa, ne le lesa kot mrtve surovine, zato končni smoter poti in »dobro«, ki ga pot prakraljev opredeljuje, v njegovem nauku pridobita nekoliko avtoritaren podton.

Sorai smoter poti opredeli takole:

孔子の道は、先王の道なり。先王の道は、天下を安んずるの道なり。
(Sorai, 1974, 12).

»Konfucijeva pot je pot prakraljev. Pot prakraljev je pot, ki prinaša mir vsemu pod nebom« (lasten prevod).

Pot prakraljev je po svojem smotru opredeljena kot aktivnost, ki prinaša svetu mir – takšen mir pa po Soraiju, tako se zdi, zahteva prej neke vrste poslušnost kakor poglobljeno vzgojo moralnega posameznika. Pot je tisto, po čemer se v ljudeh izoblikujejo kreposti – vendar pa, prej kot izraz občega dobrega, kreposti pri Soraiju predstavljajo vrednote in zmožnosti, po katerih se posamezniki vklapljajo v urejeno družbo miru. Čeprav se torej razprava o krepostih tako pri Jinsaiju kot pri Soraiju navezuje na pravilno delovanje, je pravilno delovanje pri prvem v celoti zavezano občemu dobremu nebeske poti, medtem ko je pri drugem zavezano izključno predpisom poti, ki so jo ustvarili svetniški prakralji.

Sorai nadalje pot opiše povsem konkretno:

道なる者は統名なり。礼楽刑政凡(およ)そ先王の建つる所の者を挙げて、合わせてこれに命(なづ)くるなり。礼楽刑政を離れて別にはゆる道なる者あるに非ざるなり。(Sorai, 1974, 13).

»Pot je izčrpen pojem. Nanaša se na vse, kar so prakralji vzpostavili, posebej obredje, glasbo, kazenski zakonik in administrativni sistem. Vse to pot zajema in določa. Ne obstaja pa nekaj, kar bi bilo pot izven obredja, glasbe, kazenskega zakonika in administrativnega sistema« (lasten prevod).

Pot prakraljev predstavlja celoto predpisov, ki so jih ljudem zapustili kitajski prakralji – predpisi pa v prvi vrsti določajo raznolike vidike urejene družbe miru, ki zajemajo tako pravno in upravno kot tudi kulturno. Posebej slednje igra znotraj Soraijeve opredelitve pojma poti ključno vlogo. Na več mestih Sorai pravzaprav konkretno obliko poti opredeli ravno kot obredje in glasbo. Obredje in glasba sta tisto, v čemer leži transformativna moč, ki naj bi jo po Soraiju pot posedovala – je tisto, kar usmerja naravne danosti v skladu s potjo. Če naj pot pripelje do miru vsega pod nebom, potem mora posedovati zmožnost preusmeriti naravne danosti ljudi k raznolikim krepostim, ki predstavljajo različne vidike urejene družbe.

Kljub temu pa Sorai nikjer posebej ne razpravlja o mehanizmih delovanja predpisanega na naravno dano in zato tudi nikjer ne razreši problema kulturne

specifičnosti poti ter njenega občega smotra in učinka. Pot pri njem preprosto ostaja nerazrešljivo ujeta med univerzalno in konkretno kulturno.

5 Pojem učenja kot preseganja naravnih danosti skozi krepost

Dalje se zgoraj nakazane zastavitve obeh mislecev jasno pokažejo tudi v podrobnejši obravnavi pojmov kreposti. Pri Jinsaiju slednje spet vseskozi opisujejo univerzalno dobro nebeške poti ter hkrati specifično zmožnost posameznika, da se v takšno dobro vklaplja, pri Soraiju pa označujejo vstopanje posameznikov v obče dobro poti prakraljev ali, še bolj konkretno, v urejeno družbo miru.

Jinsai kreposti opiše kot izčrpen pojem, ki se nanaša na pojme sočlovečnosti, pravičnosti, dostojnosti in modrosti,¹¹ dalje pa te štiri pojme opiše takole:

慈愛(じあい)の徳、遠近内外(えんきんないがい)、充実通徹(じゅうじつつうてつ)、至らずというところ無き、これを仁と謂う。その当にすべきところをして、その当にすべからざるところをせず、これを義と謂う。尊卑上下(そんぴじょうげ)、等威分明(とういぶんめい)¹²、少しも踰越(ゆえつ)せざる、これ礼と謂う。天下の理、暁然洞徹(ぎょうぜんどうてつ)、疑惑(ぎわく)するところ無き、これを智と謂う。天下の善衆(ぜんおお)しといえども、天下の理多しといえどもしかれども仁義礼智、これが綱領(こうりょう)となつて、万善(まんぜん)おのずからその中に総括(そうかつ)せずということなし。故に聖人この四つの者をもって道德の本体(ほんたい)として、学者をしてこれに由つてこれを修めしむるなり。(Jinsai, 1971, 38).

»'Sočlovečnost' predstavlja krepost sočutja in ljubezni, ki tako daleč kot blizu, tako znotraj kot zunaj, vse zajema, vse polni in v vse prodira. 'Pravičnost' cilja na to, da storimo, kar je potrebno, in ne storimo tistega, česar ne bi smeli. 'Dostojnost' se nanaša na spoštljivost in vulgarnost ter na vzvišeno in nizko, pri čemer je treba paziti, da ne prekoračimo pravil, ki opredeljujejo te razlike. 'Modrost' pomeni jasno spoznati strukturo vsega pod nebom – brez dvoma in omahovanja. Pod nebom obstaja raznoliko dobrega in množstvo struktur. Če si sočlovečnost, pravičnost, spodobnost in modrost vzamemo za vodilo svojega delovanja, potem se bo desetisočero dobrega naravno razgrnilo v nas. Zato so svetniki poudarjali te štiri kot substanco poti in kreposti ter svojim učencem nalagali, naj jih dovršijo« (lasten prevod).

11 Takšno opredelitev seveda spet povzame po Menciju (Mengzi, Gong Sunchou shang: 6).

12 Chunqiu Zuozhuan, Xuan gong shier nian: 2.

Kreposti Jinsaiju predstavljajo Mencijeve štiri zasnove srčne zavesti in s tem prirojeno moralno zmožnost človeka, hkrati pa predstavljajo univerzalne kreposti, ki tvorijo substanco poti človeštva. Jinsai od kreposti, ki so univerzalne, ločuje pojme etične prakse, ki so v prvi vrsti namenjene pravilnemu učenju. Človek se skozi etično delovanje, z razvijanjem štirih zasnov srčne zavesti, vklaplja v univerzalno dobro – s tem pa svoje omejene naravne danosti preseže v brezmejnih krepostih.

Čeprav se tudi Sorai strinja s tem, da kreposti predstavljajo preseganje naravnih danosti, pa med naukoma obravnavanih učenjakov na tem mestu obstaja ključna razlika. Kot že omenjeno, preseganje naravnih danosti pri Jinsaiju pomeni vstopati v vseobsegajoče dobro poti neba, k čemur težijo tudi človekova v naravnem danem vsebovana čustva, za Soraija pa preseganje naravnih danosti predstavlja vstopanje v pot prakraljev – torej predvsem v politično in družbeno življenje, ki so mu prakralji določili temeljni standard (J: kyoku, K: jí 極). Presežno za Soraija predstavlja izključno družbena urejenost.

Sorai kreposti¹³ opredeli takole:

徳(とく)なる者は得(とく)なる¹⁴。人(ひとびと)おのおの道に得(う)る所あるを謂ふなり。或いはこれを性に得(え)、或いはこれを学(う)に得(う)。みな性を以て殊(こと)なり。性は人人殊なり。故に徳もまた人人殊なり。(Sorai, 1974, 48).

»Krepost‘ (toku) pomeni ‘pridobiti si‘ (toku). Kreposti so, kar si ljudje vsak zase pridobijo, ko sledijo poti. Bodisi si jih pridobijo skozi svoje naravne danosti bodisi skozi učenje. Vsi ljudje so si po naravnih danostih različni. Tudi kreposti, ki si jih tako pridobijo, so zato različne« (lasten prevod).

Kreposti so odvisne od človekovih naravnih danosti, dalje pa neposredno odražajo njegovo delovanje znotraj poti. Ker gre pri poti prakraljev za predpisano delovanje, sta »dobro« in »krepost« v tem smislu nerazdružljivo povezana s predpisanim, vendar pa skozi obredje in glasbo posedujeta tudi svoj konkretni učinek globljega usmerjanja naravnih danosti. Takšna zastavitev v konfucijanstvu ni nekaj novega, vendar gre pri Soraiju tu za načelo izrazitega delovanja »od zgoraj navzdol«. Sorai ima takšno stanje za neizbežno, saj je človek zanj globoko družbeno bitje, ki ne more uspevati izven širše skupnosti – saj ga šele pot, kot že omenjeno, pravzaprav sploh veže v sistem poenotenega pomena in vrednosti ter ga s tem odveže brezobličnosti strukture in naravnih danosti. Tudi pojem dobrega tako za Soraija ne more obstajati izven družbene sfere.

13 Med njimi so tudi sočlovečnost (J: jin, K: rén 「仁」), modrost (J: chi, K: zhì 「智」), spoštovanje do staršev (J: kô, K: xiào 「孝」), zvestoba (J: chù, K: zhōng 「忠」), zanesljivost (J: shin, K: xìn 「信」), spoštljivost (J: kyô, K: gōng 「恭」), preudarnost (J: ken, K: jiǎn 「儉」), pogum (J: yù, K: yǒng 「勇」) in druge.

14 Liji, Yueji: 5.

Sorai družbenost človeka opiše takole:

人の性は殊なりといへども、然れども知愚賢不肖となく、みな、相（あひ）愛し相養ひ相輔け相成すの心、運用営為の才ある者（こと）は一なり。故に治を君に資（と）り、養ひを民に資り、農工商賈（こ）、みな相資（と）りて生をなす。その群を去りて無人の郷に独立すること能はざる者は、ただ人の性のみ然りとなす。（Sorai, 1974, 54).

»Čeprav se naravne danosti razlikujejo od človeka do človeka, ne glede na posameznikovo modrost in nespametnost, vrednost ali nevrednost, vsi ljudje posedujejo srčno zavest, skozi katero se medsebojno ljubijo, negujejo, si pomagajo in se dopolnjujejo – podobni pa so si tudi po svoji zmožnosti za sodelovanje. Zato se za vladanje zanašamo na vladarja, za hranjenje pa na kmeta. Kmetje, obrtniki in trgovci vsi preživijo tako, da se zanašajo drug na drugega. Ne da se zapustiti skupnosti in živeti v samoti na neobljudenem območju – to je preprosto človeška narava« (lasten prevod).

Za Soraija torej ni mogoče »zapustiti skupnosti in živeti v samoti« – to je zanj v nasprotju z naravnimi danostmi človeka. Ravno preseganje naravnih danosti skozi pravilno družbeno udejstvovanje pa je tisto, kar najgloblje opredeljuje pot prakraljev. Dobro je tisto, kar služi poti – tisto, kar prinaša svetu mir. Žal pa nadalje pojem miru pri Soraiju na nobenem mestu ni posebej problematiziran. Če je pot namreč konkretno kulturno, potem je mogoče kot konkretno kulturne videti tudi njene učinke: konkretno kulturne so kreposti, ki jih v ljudeh oblikuje, in s konkretno kulturnim je opisan tudi mir, ki ga pot prinaša svetu. To pa pomeni, da je takšen mir neizbežno zgrajen okrog ustaljenih družbenih razmerij in da tudi pojem dobrega, ki ga opisuje Sorai, nazadnje težko preseže takšne okvire ter težko predstavlja karkoli univerzalnega.

6 Pojma sočlovečnosti in pravičnosti – obrat od univerzalnih človeških kreposti pri Soraiju

Za Jinsaija pot in krepost predstavljata sâmo substanco konfucijanskega »učenja« (J: gaku, K: xué 学), učenje pa za človeka pomeni skozi etično prakso razvijati svojo moralno zmožnost in presegati svoje naravne danosti.

Takole pravi Jinsai:

人の性、善なりといへども、しかれどもこれを充てざれば、もって父母に事うるに足らず。すなわち性の善恃むべからず。しこうして学問の功、最も廢すべからず。われ故に曰く「人の性は限り有って、天下の徳は窮まりなし。限り有るの性をもって窮まり無きの徳を尽くさんことを欲せば、学問に由るにあらずして、それこれを能くせんや」。 (Sorai, 1974, 55).

»Naravno dano v človeku poseduje dobro, ampak če te moralnosti ne razvije, se človek ne bo mogel dostojno obnašati do svojih staršev. Zato pravimo: 'Naravno dano ima pri človeku svoje meje, kreposti pa so resnično neizčrpane. Če želimo s svojimi omejenimi naravnimi danostmi dovršiti brezmejne kreposti, potem brez učenja tega zagotovo ne bomo zmogli.'« (lasten prevod).

Pot in krepost sta tudi pri Soraiju pojma, povezana z učenjem, vendar pri njem učenje spet pomeni predvsem v izvajanju obredja in glasbe slediti predpisom prakraljev. Takšno opredelitev jasno odseva njegova obravnava pojmov »sočlovečnosti« (J: jin, K: rén 仁) in »pravičnosti« (J: gi, K: yi 義). Če pri Jinsaiju omenjena pojma zmeraj nastopata v komplementarnem razmerju – sočlovečnost predpostavlja pravičnost, pravičnost pa predpostavlja sočlovečnost –, Sorai, nasprotno, oba pojma že od samega začetka razdruži. Pojem pravičnosti zanj nastopa v obliki neke vrste obrednih načel, medtem ko mu sočlovečnost pomeni osrednjo krepost, ki so jo posedovali svetniški prakralji in zato vsebuje različne vidike svetniške in vladarske dejavnosti.

Takole pravi:

孟子のいはゆる「四端の拡充す¹⁵」とは、論説の言のみ。初より仁を成すの方を語るに非ざるなり。これを一星の火、原を燎(や)くに至り、一寸の苗、天に参するに至るに辟(たと)ふ¹⁶。いやしくも、握(ひ)きてこれを長じ、引きてこれを伸ばさしめば、すなはち火滅し苗槁(か)れんのみ。仮すに風を以てしてこれを鼓し、仮すに雨露を以てしてこれを灌溉し、然るのち以て原を燎き天に参するの盛んなる馴致すべきなり。人もまたかくのごとし。礼樂以てこれを養ひ、然るのち仁徳を成すなり。(Sorai, 1974, 56).

»Mencijeve izjave o 'razširitvi štirih zasnov' so bile preprosto polemične – že od samega začetka niso bile mišljene kot opis izpolnitve sočlovečnosti. Vse to se da primerjati z iskro, ki ima potencial, da požge celo polje, ali z drobnimi kalčki, ki lahko poženejo do neba. Če skušamo prisiliti iskro, da bi gorela, ali vleči za kalčke, da bi jih prisilili zrasti, potem bodo iskre ugasnile in bodo kalčki odmrli. Če pa veter nežno boža iskre in če dež in rosa nežno zalivata kalčke, potem bodo ti zaživel. Iskre bodo požgale polja in kalčki bodo zrasli do neba. Tudi ljudje so takšni. Obredje in glasba jih negujeta, to pa hkrati izpolni vladarsko krepost sočlovečnosti« (lasten prevod).

Sočlovečnost je krepost urejanja družbene celote in je pri Soraiju predvsem politični pojem. Pojma sočlovečnosti zanj ni mogoče izčrpati v pojmih sočutja in ljubezni, kakor ju je v prvi vrsti obravnaval Jinsai. Navadni ljudje se sicer na

15 Mengzi, Gong Sunchou shang: 6.

16 Sorai tu uporabi enako prisposodob, kot jo je Jinsai uporabil v svojem Gomô jigiju (Jinsai, 1971, 75).

sočlovečnost lahko in celo morajo zanesti, ne morejo pa je posedovati. Sočlovečnost za Soraija ni krepost človeka, ki svojo ljubezen in sočutje do drugega poskuša udejanjiti v pravilnem delovanju, temveč je pravzaprav krepost vladarja, ki ureja javno življenje v skladu s potjo svetniških prakraljev. S tem ko v ljudeh, ki sledijo poti, klijejo različne kreposti, se v vladarju samem dovrši krepost sočlovečnosti. Zato je sočlovečnost nujno vladarska krepost – je krepost, ki prihaja »od zgoraj«, in je še eden od pokazateljev obsega Soraijeve politizacije osrednjih konfucijanskih pojmov.

Na specifičen način pa, kakor že omenjeno, Sorai obravnava tudi pojem pravičnosti. Takole pravi:

人多くは礼の先王の礼たることを知れど以て、義もまた先王の義たることを知らず。故にその解みな通ぜず。けだし義なる者は道の分なり。千差万別、おのおの宜しき所あり。故に曰く、「義なる者は宜なり」¹⁷と。先王すでにその千差万別なる者を以て、制して以て礼となす。学者はなほその制する所以の意を伝ふ。これいはゆる礼の義なり。(Sorai, 1974, 75).

»Mnogi razumejo, da je obredje tisto, ki so ga zasnovali prakralji, hkrati pa ne razumejo, da so tudi obredna načela tista, ki so jih zasnovali prakralji. Njihove razlage obrednih načel zato niso smiselne. Obredna načela se da obravnavati kot del poti. Neskončno število razlik in razločkov ima tukaj svoje mesto. Zato je rečeno: 'Obredna načela določa, kar je prav.' Skozi neskončno število razlik in razločkov so prakralji sistematizirali obredje in učenjaki si še vedno prizadevajo, da bi posredovali ideje, ki so povezane s tem. Prav zato te ideje imenujemo 'v obredju vsebovana obredna načela'« (lasten prevod).

Svetniki so predpisali obredje in glasbo po obrednih načelih, ki izhajajo iz njihovega globokega uvida in njihovega spoštljivega čaščenja neba (Sorai, 1974, 120–121). Gre torej, kakor že rečeno, za nekakšen poenoten sistem pomena in vrednosti ter hkrati za vzorce, ki presegajo in preusmerjajo naravno dano: je tisto, kar daje obredju in glasbi njuno konkretno obliko in učinek. Pojem obrednih načel izraža pravilno delovanje, ki pa se tudi pri Soraiju nikakor ne navezuje neposredno, na primer, na pojem strukture. Slednjega Sorai kritizira celo ostreje od Jinsaija, češ da sploh ne poseduje oblike in zato tudi ne more posedovati nobenega standarda (J: jun, K: zhǔn 準) (Sorai, 1974, 28). Pravilno delovanje pri Soraiju ostaja strogo ločeno od vsega, kar zadeve posedujejo naravno.

Tako pa se jasno pokaže, na kakšen način Soraijev pojem poti prakraljev v celoti preobrazi njegov nauk v nauk o političnem redu. Njegov pojem dobrega je pojem urejene družbe miru, ki je kot tak zavezan konkretni kulturni specifičnosti poti prakraljev. Medtem ko je Jinsai še razvijal opise naravne moralne zmožnosti in moralnih teženj

17 Liji, Zhongyong: 20.

posameznika, je Soraijev nauk prej zavezan opisu in legitimizaciji vladarske avtoritete skozi povzdigovanje vloge svetniških vladarjev preteklosti pri urejanju družbene celote, pa tudi predpostavki popolne zaveze posameznika družbenemu redu. Soraijeva preobrazba družbene celote v urejeno družbo miru ne poteka skozi posameznika, temveč prek njega.

S tem pa se po mnenju Bitôja Masahideja Sorai na ključen način odvrne od klasičnih konfucijanskih nauk, ki jim je bil Jinsai še vedno zvest:

If Sokô's view of man is the closest to Hsün Tzu's theory of original evil, Jinsai's is a benevolent moral altruism. Neither though completely frees himself from the idea, basic to Chinese Confucianism, that the individual is the primary unit. In this respect, it is Sorai's view of man which best reflects Japanese social consciousness (Bitô, 1978, 159).

»Če je Sokôjeva¹⁸ obravnava človeka najbliže Xunzijevi¹⁹ teoriji izvirnega zla, je Jinsaijeva dobitljiv moralni altruizem. Nihče od njiju pa se ne more osvoboditi ideje, ki je temeljna kitajskemu konfucijanstvu – da predstavlja posameznik primarno enoto. V tem pogledu prav Soraijeva obravnava človeka najjasneje odseva japonsko socialno zavest« (lasten prevod).

7 Zaključek

Pojmovna analiza treh osrednjih pojmov »poti«, »kreposti« in »dobrega« v konfucijanskih naukih Itôja Jinsaija in Ogyûja Soraija pokaže, da se kljub prištevanju obeh mislecev v isto kritično gibanje in nekaterim na prvi pogled jasnim podobnostim nauka obeh učiteljev v jedru temeljno razlikujeta. Kot dokaz pomenske fleksibilnosti, ki zaznamuje obravnave znotraj takrat ustaljenega žanra filozofske leksikografije, Jinsai kljub vsemu še vedno ostaja vpet v klasično konfucijansko razpravo moralnega posameznika, medtem ko Sorai skozi politizacijo istih pojmov moralnega človeka iz razprave izključi ter ga nadomesti s političnim človekom. Soraijeva kritika Jinsaija, da je preplitko zarezal v Zhu Xijev sistem, se zdi na mestu, vendar je Sorai s tem prej dosegel ostrejši obrat vstran kot pa vrnitev h klasičnim konfucijanskim naukom.

Literatura

Bitô, M., Ogyû Sorai and the Distinguishing Features of Japanese Confucianism, v: Japanese Thought in the Tokugawa Period 1600–1868 (ur. Najita, T., Scheiner, I.), Chicago, London 1978, str. 153–160.

18 Yamaga Sokô (1622–1685).

19 Xun Kuang (ok. 310 – ok. 235 pr. n. št.).

- 春秋左傳. Chunqiu Zuo zhuan (Zuojeva kronika), <http://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan> [1. 12. 2015].
- 伊藤仁齋. 「語猛字義」. 『伊藤仁齋 伊藤東涯』. 日本思想体系 3 3. 東京: 岩波書店. 11–113. Itô, Jinsai. Gomô jiggi. Itô Jinsai, Itô Tôgai, Nihon shisô taikai 33. Tokio: Iwanami shoten, 1971, str. 11–113. (Pomen izrazov v Pogovorih in Menciju. Itô Jinsai, Itô Tôgai, Sistem japonske misli, 33).
- 禮記. Liji (Knjiga obredja), <http://ctext.org/liji>, [1. 12. 2015].
- 論語. Lunyu (Pogovori), <http://ctext.org/analects>, [1. 12. 2015].
- 孟子. Mengzi (Mencij), <http://ctext.org/mengzi>, [1. 12. 2015].
- 荻生徂徠. 「弁道」・「弁明」・「学則」. 『荻生徂徠』. 日本思想体系 3 6. 東京: 岩波書店. 9–185. Ogyû, Sorai. Bendô, Benmei. Ogyû Sorai, Nihon shisô taikai 36. Tokio: Iwanami shoten, 1974 (1973), str. 9–197. (Razločevanje poti, Razločevanje imen. Ogyû Sorai, Sistem japonske misli, 36).
- Rošker, J. S., Li 理: Struktura kot temeljna epistemološka paradigma tradicionalne kitajske filozofije. Ljubljana, 2011.
- Tucker, J. A., Chen Beixi, Lu Xiangshan, and Early Tokugawa (1600-1867) philosophical lexicography, *Philosophy East and West* (43/4), 1993, str. 683–713, <http://www.jstor.org/stable/1399209> [1. 12. 2015].
- 易經. Yi Jing. (Klasik premen), <http://ctext.org/book-of-changes> [1. 12. 2015].

Marko Ogrizek

Pojmi poti, kreposti in dobrega v konfucijanskih naukih Itôja Jinsaija in Ogyûja Soraija

Ključne besede: pot, krepost, dobro, Jinsai, Sorai

Članek se osredotoča na obravnavo pojmov »poti«, »kreposti« in »dobrega« v naukih dveh japonskih mislecev obdobja Tokugawa – Itôja Jinsaija in Ogyûja Soraija – ter opozarja na enega od ključnih momentov, v katerem se kljub njuni skupni kritični naravnosti in ustaljenemu pojmovnemu repertoarju omenjena nauka temeljno razlikujeta. Medtem ko Jinsai omenjene tri pojme v skladu z Mencijevimi nauki obravnava z vidika občega dobrega poti neba ter človekove naravne moralne zmožnosti, Sorai, radikalen kritik tako Jinsaijevega nauka kot nauka Zhu Xijeve Šole strukture, vse tri pojme podredi celoviti politizaciji.

Marko Ogrizek

The Notions of the Way, Virtue and Good in the Confucian Teachings of Itô Jinsai and Ogyû Sorai

Keywords: the Way, Virtue, Good, Jinsai, Sorai

The article centres on the discussion of the concepts of “the Way”, “Virtue” and “Good” in the teachings of two Tokugawa Confucians – Itô Jinsai and Ogyû Sorai – and draws attention to one of the key moments which, despite their common critical direction and their established notional repertoire, sets these teachings apart in a fundamental way. While Jinsai, in keeping with the teachings of Mencius, discusses the three notions from the perspective of the universal good of the Way of Heaven and man’s natural moral ability, Sorai, as a radical critic of both Jinsai’s as well as the teachings of Zhu Xi’s School of Structure, subjects the three notions to complete politicization.