

Strukturna zveza zavesti ter zunanjega sveta v kitajski tradiciji*

Jana S. ROŠKER**

Izvleček

Strukturna združljivost človeške notranjosti in zunanjega sveta predstavlja eno temeljnih paradigem tradicionalne kitajske epistemologije. Ta vidik, ki je nadvse dragocen ne zgolj za sinološke raziskave kitajske filozofske tradicije, temveč tudi za razvoj epistemoloških teorij v svetovnem merilu, ostaja še vedno zakrit s stoletno tradicijo napačnih interpretacij nekaterih osrednjih pojmov in kategorij klasičnih kitajskih diskurzov. Pričujoči članek predlaga novo videnje kitajske idejne tradicije skozi prizmo koncepta strukture.

Ključne besede: kitajska filozofija, kitajska epistemologija, struktura, strukturna semantika

The Structural Alliance of Mind and External World in Chinese Tradition

Abstract

The structural compatibility between human mind and the external world represents a basic paradigm of traditional Chinese epistemology. This aspect is of immense importance not only for sinological research in Chinese philosophic tradition, but also for the general, worldwide development of the theory of knowledge. However, this paradigm has still been hidden behind false interpretations of certain central Chinese traditional notions and categories. The present article suggests a new insight into the structural composition of traditional Chinese philosophy and epistemology.

Keywords: Chinese philosophy, Chinese epistemology, structure, structural semantic

* Pričujoči prispevek je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) iz državnega proračuna v okviru raziskovalnega programa št. P6-0243.

** Jana S. ROŠKER, Profesorica, Oddelek za azijske študije, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, Slovenija.
jana.rosker@ff.uni-lj.si



Uvod

Strukturalizem (vključno s svojo kritično negacijo oziroma nadgradnjo, imenovano poststrukturalizem), je v Evropi in ZDA ena najpomembnejših teoretskih paradigem dvajsetega stoletja, ki je najmočnejše vplivala na idejne tokove sodobne lingvistike, sociologije, antropologije, zgodovine, psihoanalize, literarne teorije in sorodnih ved. Prvi tovrstni pristopi so izhajali iz lingvistike; ta model se je kmalu razširil tudi na vrsto ostalih disciplin, zlasti na antropologijo, psihoanalizo in literarne študije. Strukturni model, nadgrajen z dinamičnimi vzorci poststrukturalističnih diskurzov, je predstavljal prelomnico v razumevanju esence in funkcije jezika, subjektivnosti, kulture ter politične stvarnosti.

Na sorodne modele lahko naletimo tudi v kontekstu tradicionalnih kitajskih filozofskih diskurzov, ki sicer zaradi svoje dosedanje omejenosti na krog kitajsko govorečih bralcev ne morejo zapolniti kulturoloških vrzeli v (post)strukturalizmu sodobnega časa; zato menim, da sodi predstavitev teoretskih iztočnic tovrstnih kitajskih modelov k prvenstvenim nalogam sinologije. Konec koncev se lahko kontrastivna analiza tradicionalnih kitajskih ter evropsko – ameriških teorij v tem okviru (kljub vsej splošni problematičnosti tovrstnih kulturoloških primerjav) izkaže kot smiselno orodje za razčiščevanje nekaterih osnovnih vprašanj o naravi človeškega dojemanja in komunikacije.

V kitajski tradiciji sodi strukturni pristop k temeljnim epistemološkim načelom filozofskega razmišljanja. Že samo dojemanje stvarnosti je v tem kontekstu pogojeno z združljivostjo struktur zunanjega sveta človeške zavesti. Zato se bomo v pričujočem članku posvetili predvsem razjasnitvi in predstavitvi tradicionalne kitajske strukturne epistemologije.

Dojemanje strukture

Preden se posvetimo podrobnejši obravnavi specifično kitajskega dojemanja strukture in njene onto-epistemološke¹ funkcije, moramo najprej pogledati, ali v percepciji in interpretaciji tega pojma sploh obstajajo medkulturne oz. jezikovno pogojene razlike, in kakšne naj bi te razlike bile. Odgovora na ti dve vprašanji bomo poskušali poiskati preko raziskave prevladujočih pojmovanj strukture znotraj kitajske in evropske idejne tradicije.

1 Ta termin izraža komplementarno dojemanje razmerja med stvarnostjo in zavestjo oziroma danostjo in spoznanjem. Zato uporabljam izraz onto-epistemologija za označevanje tradicionalnih kitajskih diskurzov, ki vprašanj biti (bivajočega) in vprašanj dojemanja le-te niso obravnavali ločeno, v okviru različnih paradigmatičnih ogrodij.

V indoevropskih jezikih, ki tvorijo osnovo tkim. zahodnih teorij in diskurzov, izvirajo različne inačice besede struktura iz latinskega izraza *structura*, ki pomeni urejeno povezanost oziroma zgradbo. V glagolski obliki (*struere*) pomeni ta latinska beseda ustvarjanje (notranjega) ustroja neke stvari ali nekega sistema po metodi, s katero so deli neke celote povezani med seboj in hkrati s celoto, katero tvorijo.

Sodobni kitajski ekvivalent tega izraza je beseda *jiegou* 結構,² ki je bila v splošno terminologijo sodobne kitajščine uvedena na pragu prejšnjega stoletja kot prevod angleške besede *structure*. Ker se fonetična struktura kitajskega jezika precej razlikuje od fonetične strukture indoevropskih, se tujke na Kitajskem večinoma tvorijo s prevodi etimoloških pomenov besede, ki se uvaja. Zato se etimološka pomena latinskega izraza *structure* in njenega sodobnega kitajskega prevoda *jiegou* v veliki meri pokrivata. Tudi večina sodobnih indoevropskih izpeljank iz latinske besede *structura* se v kitajščino običajno prevaja s tem izrazom in tudi izraz strukturalizem pri tem ni izjema, saj je njegov kitajski sinonim *jiegouzhu yi* 解構主義.³

Četudi je sestavljenka *jiegou* razmeroma nova, pa je tudi v kitajski tradiciji obstojal soroden, četudi precej starejši izraz. To je beseda *tiaoli* 條理, ki pomeni strukturni red. Razlika med obema izrazoma je v njunih posamičnih pomenskih odtenkih in kontekstualnih konotacijah: medtem ko je poudarek prve predvsem na konotaciji konstrukta, se pomen slednje običajno povezuje s sistematiko.⁴

To ni naključje, če pomislimo, da se je beseda *jiegou* na Kitajskem pojavila kot razmeroma nov prevod angleške besede *structure* v kontekstih tehniških in naravoslovnih znanosti. Drugi termin, t.j. *tiaoli* 條理, ki je izražal tradicionalno videnje strukture na Kitajskem, je sestavljen iz zloga *tiao* 條, ki izvorno pomeni vejevje, in zloga *li* 理, ki predstavlja klasični starokitajski izraz, soroden temu, kar razumemo pod besedo struktura oziroma (strukturni) vzorec. Izvorni pomen te klasične kitajske sestavljenke je namreč sistematski ustroj vejevja, ki tvori strukturo krošnje ali razraščenege stebela rastlin. V svojem prelomnem delu o novih metodologijah je Li Gong 李搢 (1659–1746), kitajski učenjak iz sedemnajstega stoletja, medsebojno povezavo obeh terminov definiriral takole:

2 V starejših besedilih iz začetka dvajsetega stoletja pogosto naletimo tudi na besedo *jiagou* 架構, ki se je sprva celo nekoliko pogosteje uporabljala za označevanje termina *structure*. Vsekakor je pomen obeh prevodov takorekoč identičen (povezano ogrodje oz. omrežje).

3 Obrazilo »zhuyi« (主義) = »-izem«

4 Zanimivo je dejstvo, da so vse indoevropske inačice besede struktura v kitajskih slovarjih prevedene izključno z izrazom *jiegou*, medtem ko je v večini slovarjev, v katerih so kitajski izrazi prevedeni v indoevropske jezike, tudi beseda *tiaoli* prevedena v posamičen indoevropski jezik kot ustrezna inačica besede struktura.

Sistemska urejenost (*tiaoli*) stvari imenujemo struktura (*li*). Le-ta pa je vsebovana v stvareh samih. (Li Gong, cp. Xia Zhentao 2, 1992, 400)⁵

事有條理曰理，即在事中。

Termin *li* 理 se v zahodnih virih običajno prevaja z izrazom *princip* ali *načelo*. Tovrstno intepretacijo⁶ te starokitajske pismenke je prevzela tudi večina sodobnih kitajskih teoretikov. Vendar nam njen natančnejši prevod v smislu strukture lahko odpre nov vpogled v naravo klasičnega kitajskega dojetja stvarnosti in tudi v nove možnosti tvornega dialoga med tradicionalno kitajsko in evropsko filozofijo.

Poznavanje tradicionalnega, specifično kitajskega razumevanja strukture nam bo namreč pomagalo razumeti tudi marsikatero sodobno strukturalistično teorijo novejših kitajskih filozofskih produkcij. Nekateri kitajski teoretiki so o strukturnem pristopu k spoznanju spregovorili že na pragu obdobja moderne⁷; številni rezultati njihovega dela predstavljajo tvorno sintezo sodobnih evroameriških teorij in onto-epistemoloških izodišč njihove lastne, »zahodnemu« akademskemu svetu zaenkrat še precej neznanne, idejne tradicije.

Li kot struktura jezika in pomena

Tukaj predlagana interpretacija tega termina v smislu strukture je sicer neobičajna, vendar se zdi smiselna iz večih razlogov. Tak pomen je delno razviden že iz izvirnega, etimološkega ustroja pismenke *li* 理, ki je sestavljena iz fonetičnega dela 里 in radikala, ki nastopa kot nosilec pomena in označuje žad 玉. Izvorno je pomenila ustroj linij oziroma barvnih šlir v žadu. (Bauer 2000, 256–257) A.C. Graham, eden novodobnih pionirjev v raziskovanju antične kitajske logike, sodi k redkim sinologom, ki so ta termin dejansko dojemali kot izraz strukturnega vzorca oziroma strukture:

Li is the patterned arrangement of parts in a structured whole, of things in an ordered cosmos, of thought in rational discourse, and in *Names*

5 Vsi prevodi citiranih odlomkov kitajskih besedil v slovenščino so avtoričini. Za podrobnejšo razlago in utemeljitev prevodov posameznih terminov glej knjigo *Li: struktura kot temeljna epistemološka paradigma tradicionalne kitajske filozofije* (Rošker 2011). Ker so razlogi za te prevode kompleksni in večinoma povezani z daljšimi razvoji pomenskih konotacij, jih v omejenem prostorskem okviru pričujočega članka ne morem posebej navajati. Isto velja za konkretna imena in osrednja dela tradicionalnih kitajskih filozofov oziroma njihovih osrednjih del, ki so merodajno vplivala na kompleksne semantične razvoje in filozofska razumevanja tovrstnih ključnih terminov.

6 Za podrobnejšo problematizacijo in kritiko tovrstnih interpretacij gl. Rošker (2008b).

7 Pri tem velja posebej izpostaviti predvsem panstrukturalistično teorijo Zhang Dongsuna 張東蓀 (1886–1973), gl. Rošker (2008a, 232).

and Objects,⁸ of words in a completed sentence. Its emergence in the Sung Dynasty (A.D. 960–1279) as one of the central concepts of neo-Confucianism was the culmination of a long development. In the pre-Han philosophy it attracts attention especially in the Interpreting Lao-tzu of Han Fe tzu,⁹ who uses it of the specific configuration of properties (“square or round, long or short, coarse or fine, hard or soft”) in each kind of the thing. (Graham 1978, 191–2)

Medtem ko je termin *li* v najzgodnejših delih označeval predvsem materialno, čutno dojemljivo strukturo, se je po drugem stoletju pred našim štetjem pričel proces abstrahiranja tega pojma: v kasnejših delih je bil namreč pogosto uporabljen tudi kot struktura kozmosa in/ali družbe, kot struktura besedil, struktura jezika in pomena in kot struktura zavesti (Rošker 2008b). Kot omenjeno, predstavlja v okviru tradicionalnega kitajskega pogleda na svet združljivost strukture kozmosa na eni, in strukture zavesti na drugi strani temeljni predpogoj človeškega zaznavanja in dojemanja realnosti. Zato si bomo v nadaljevanju nekoliko podrobneje ogledali kasnejši razvojni proces pomena termina *li*, ki je na temelju njegovega razumevanja v smislu strukture jezika in pomena privedel do pojmovanja zaznave in dojemanja kot strukturne zveze zavesti in zunanjega sveta.

V neokonfucijanskih¹⁰ razpravah, kjer predstavlja koncept *li* osrednjo, vse specifične posamične vzorce združujočo osnovno strukturo vsega obstoječega, je bilo seveda že dolgo jasno, da mora biti *li* hkrati tudi osnovna struktura zavesti, njenega dojemanja in izražanja. Potemtakem mora biti *li* tudi struktura jezika. Kot pripadnik klasične konfucijanske tradicije istoveti neokonfucijanec Cheng Hao 稱顛 ta novi, v skladu z imanentno metafiziko opredeljeni koncept vseobsežne, a hkrati povsod prisotne strukture (*li* 理) s pojmom narave (*tian* 天), torej najvišjega konfucianskega kozmičnega načela, katerega občasno (še vedno) poimenuje tudi z besedo *dao* 道. Vsekakor se v Cheng Haotovi filozofiji z vso jasnostjo nakazuje inherentna povezanost vseobsežne strukture *li* ter konkretnega človeškega mišljenja (in s tem jezika):

Narava je struktura (ali: strukturirana); njen duh na čudežen način oplemeniti vse obstoječe in ga lahko jezikovno izrazi (Cheng Hao/Yi, Er Cheng ji 1981: IV Sui Yan 1179).

天者理也,神者妙萬物,而為言者也。

8 Grahamov prevod poglavja »Mingshi lun 名實論 (O imenu in stvarnosti)« moističnega kanona *Mozi* 墨子.

9 V transkripciji pinyin: Laozi, Han Feizi.

10 Neokonfucianizem (*Xingli xue* 性理學): tretja reforma izvornega konfucijanstva, ki se je razvila zlasti v obdobjih dinastij Song 宋 (960–1279), Yuan 元 (1271–1368) in Ming 明 (1368–1644).

A tovrstna prepričanja, na katera naletimo v delih neokonfucijanskih filozofov dinastij Song in Ming, so plod tisočletne tradicije, ki se je osredotočala na proučevanje strukture konceptov, jezika in pomena.

Klasični filozofi predqinskega obdobja¹¹ so v svojih disputih o imenih (konceptih) in stvarnosti (*ming* 名 – *shi* 實) še izhajali iz razumevanja stvarnosti kot objektivnega zunanjega sveta oz. kot zunanje oblike ali forme stvari. Ta forma je bila neposredni del strukture stvari, kakršna je, kot smo videli, prihajala do izraza v antičnem konceptu *li*. Struktura pomena (*yili* 意理), kakršno prvič srečamo šele v obdobju Šestih dinastij (Liu chao 六朝, 220–581), pa ni bila več zgolj nekaj, kar bi lahko bilo neposredno povezano s stvarmi, oziroma, kar bi bilo del njih samih. Pri tem konceptu je šlo že za prvi rezultat določene stopnje abstrahiranja pojma strukture (*li*). Zato so se predstavniki Šole misterija od disputov o razmerju med imeni (koncepti) in stvarnostjo preusmerili na obravnave razmerja med jezikom (*yan* 言) in pomenom (*yi* 意) ter na raziskave strukture konceptov oziroma imen (*mingli* 名理). Pri tem je šlo za enega največjih teoretskih preobratov v zgodovini tradicionalne kitajske miselnosti (Tang 1955, 65). Lahko trdimo, da predstavljajo razprave filozofov Šole misterija (Xuan xue 玄學), ki obravnavajo razmerje med jezikom in pomenom, teoretsko nadgradnjo antičnih disputov o razmerju med imenom (konceptom) in stvarnostjo.

Za boljše razumevanje tega teoretskega preobrata si najprej oglejmo osnove najbolj značilnih modelov klasičnega kitajskega dojemanja razmerja med imeni (oziroma koncepti) in stvarnostjo (*ming* 名 – *shi* 實).

Osnova: razmerje med koncepti in realnostjo (ming 名 – shi 實)

Binarna kategorija *ming* 名 in *shi* 實 se v indoevropske jezike običajno prevaja s terminoma imen in stvarnosti. Pri tem gre za komplementarni odnos med dvema faktorjema, ki opredeljujeta ne zgolj epistemološke, temveč tudi socialno teorijo, saj je bilo poimenovanje razumljeno v smislu socializacijsko pogojenega dojemanja stvarnosti. Zato lahko pojem *ming* 名 (izvorno: ime) dojamemo v smislu koncepta; pri odnosu med *ming* in *shi* gre torej za konceptualizacijo stvarnosti.

Pretežni del klasične, t.j. predqinske kitajske epistemologije se še ni ukvarjal z abstraktnimi vidiki razmerja med jezikom in pomenom, temveč je bil v največji meri osredotočen na določitev razmerja med imeni in stvarnostjo, katero le-ta izražajo. Krizno obdobje Vojskujočih se držav (Zhan guo 戰國 475–221 pr.n.št),

11 To je prevod kitajskega strokovnega termina (*xian Qin shidai* 先秦時代), ki označuje klasično ero kitajske filozofije v obdobju Vzhodne dinastije Zhou (Dong Zhou 東周, 770–256 pr.n.št).

ki predstavlja obdobje razcveta klasičnih filozofskih šol, je bilo opredeljeno z nenehnimi boji posamičnih fevdnih držav za oblast in prevlado nad ostalimi. Zato so bila etična vprašanja v središču pragmatično orientiranih socialnih nauk tedanjega časa (Dessein 2017, 84). V tem kontekstu je večina klasičnih učenjakov v postulat družbene harmonije videla osrednji ideal svojih teoretskih prizadevanj; možna, na obzorju bližnje prihodnosti porajajoča se združitev celotne Kitajske je obljubljala možnost miru in prenehanja nenehnih krvavih vojn in bojov za prevlado, ki so merodajno določali to obdobje. Za delovanje novega, združenega imperija ogromnih razsežnosti pa je bilo potrebno poenotiti tako zunanje pogoje, kot tudi notranje dejavnike skupnega življenja: merske enote, osne razdalje, pisavo, zakonodajo, s tem pa tudi jezik in celo miselnost v smislu konceptualnega dojetja realnosti. Potreba po poenotenju osrednjih konvencij je torej vključevala potrebo po posplošitvi struktur, ki bi lahko služile kot formalno ogrodje medčloveških interakcij; zato je bila v osrčju (proto)epistemoloških prizadevanj kitajske klasike standardizacija jezika in njegovih struktur. Zato ni čudno, da je problem odnosa med stvarnostjo (*shi* 實) in njenim »pravilnim« poimenovanjem (oziroma konceptualizacijo, *ming* 名) postal eno osnovnih epistemoloških vprašanj antične Kitajske.

Prvi teoretiki, ki so izhajali iz predpostavke, po kateri je razmerje med stvarnostjo in njenim poimenovanjem oziroma njenim konceptualnim dojetjem opredeljeno z enotno strukturo, so bili predstavniki Moistične in Nomenalistične šole. Že v šestem stoletju pred našim štetjem je nomenalist Deng Xizi zapisal:

Najprej si moramo ogledati, kako izgleda podoba stvari in dojeti njeno zunanjo obliko. Pravilni koncept (te stvari) določimo glede na njeno strukturo. (Deng 1976: Wu hou pian 35)

故見其象，致其形，循其理，正其名

Tudi moistom je kot temeljno orodje, pri opredeljevanju razmerja med stvarnostjo in njenim konceptualnim dojetjem oziroma poimenovanjem služila stavčna oziroma jezikovna struktura. Pri tem je šlo za eno osrednjih nalog metode disputne oziroma semantične logike, ki tvori teoretsko osnovo poznega moizma:

Disputanti razlagajo ločnice med resničnim in neresničnim, opredeljujejo meje med urejenim in kaotičnim, razlagajo področja identitete in difference in raziskujejo strukturo konceptov (imen) in stvarnosti (Mozi 2000, 45/173).

夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理。

Tukaj gre torej za epistemologijo strukturno pogojenih zaznav, v katerih naj bi se koncepti vzpostavljali v skladu z inherentno sistematiko objektov spoznavanja, ki so del zunanje stvarnosti. Dong Zhongshu, reformator konfucianske ideologije iz dinastije Han, je to idejo o strukturni povezanosti imen in stvarnosti načeloma prevzel, četudi so zanj kot konfucianista imena (v smislu konceptov) seveda primarna in četudi je temeljna struktura jezikovne, družbene in etične sfere zanj oblikovana v skladu s »pravilnimi poimenovanji«, t.j. v skladu s koncepti, ki niso arbitrarni, temveč nosijo v sebi apriorno esenco stvarnosti¹².

Koncepti so glavni element (kozmične) strukture. Če bomo uporabili pomen tega glavnega elementa za obravnavanje vseh zadev, bomo lahko dojemali (razliko) med resničnim in neresničnim ter jasno in samoumevno ugledali (razliko) med tem, kar je skladno in onim, kar je v nasprotju. To nam bo omogočilo uvid v njihovo povezanost z nebom in zemljo... Če bomo tako vse zadeve obravnavali v skladu z njihovimi koncepti, ki so v skladu z naravo, se bo ločnica med ljudmi in naravo zabrisala in človek se bo z njo poenotil. Če se bo tako poenotil z naravo, bo v soskladju s (kozmično) strukturo. (Dong 1989: Shencha minghao 35)

名者，大理之首章也，錄其首章之意，以窺其中之事，則是非可知，逆順自著，其幾通於天地矣。... 是故事各順於名，名各順於天，天人之際，合而為一，同而通理。

Od strukture konceptov (mingli 名理) do strukture pomena (yili 意理)

Prve interpretacije, v katerih je termin *li* dojet tudi kot abstraktna struktura jezika, najdemo torej že v delu poznih moistov. V poglavju *Daqu* moističnega kanona, ki obravnava predvsem definicije različnih osrednjih pojmov, naletimo na naslednji zapis:

Stavki nastajajo iz razloga, rastejo v skladu s strukturo in se premikajo v skladu s kategorijami (Mozi 2000: 11.zv. *Daqu* 44, 172).

夫辭以故生，以理長，以類行也者

Kljub svoji tesni povezanosti s konfucianskim dojetjem jezika v funkciji konceptualnega dojetja realnosti znotraj binarno opozicionalnega razmerja med

12 Antični in srednjeveški konfucianci zagovarjajo konceptualno spoznavno teorijo, saj predstavljajo koncepti v Konfucijevem sistemu esenco stvarnosti (gl. njegovo Teorijo pravih imen 正名 v Rošker 2008a, 12).

imeni (koncepti, *ming*) in stvarnostjo (*shi*), je tudi Dong Zhongshu, podobno kot nekateri drugi filozofi obdobja dinastije Han, hkrati pričel nadgrajevati tudi moistično predpostavko, po kateri je jezik sistem, strukturiran v skladu s konceptom *li*. Koncepti oziroma imena naj bi v procesu nastajanja jezika služili kot nekakšne kode, preko katerih se je bilo možno dokopati do vpogleda v strukturo:

Ko so ljudje ustvarjali jezik, so se najprej obnašali kot slepci: sledili so simbolnim znakom imen (konceptov), da bi dobili vpogled v njihovo strukturo in bi jo lahko na ta način osvojili (Dong 1989: Shencha minghao 35).

民之為言，固猶瞶也，隨其名號，以入其理，則得之矣。

Konfucijanski reformatorji pa še zdaleč niso bili edini, ki so na tak način razvijali dediščino poznih moistov. Jezik kot urejen sistem, ki pravilno deluje samo v skladu s strukturo *li*, je prav tako poudarjal tudi avtor daoističnega dela Huai Nanzi 淮南子 (2. stol. pr.n.št.). Ko je opisoval ljudi iz idealne družbe preteklosti, je zapisal, da je bil

njihov jezik urejen in usklajen s pravilno strukturo (Huai Nanzi 2009: Yuan dian).

其言略而循理

Kasneje, v obdobju Šestih dinastij (220–581) pa je vprašanje sistematske strukturiranosti jezika – zlasti v okviru neodaistične Šole misterija (*Xuan xue* 玄學) – že predstavljalo enega osrednjih filozofskih problemov. Člani te struje so ustvarili in razvili celo filozofsko disciplino, ki je nadaljevala moistično in nomenalistično tradicijo semantične logike, in katero so poimenovali z izrazom *mingli* 名理 (struktura imen oz. konceptov). Raziskovanja in debate o tovrstnih vprašanjih so bila v intelektualnih krogih tega obdobja nadvse priljubljene in sčasoma se je ime te discipline pričelo uporabljati kot sinonim za filozofijo nasploh¹³ (prim. Tang 1955, 65).

Tako je najznamenitejši predstavnik Šole misterija, Wang Bi, v svojih komentarjih k Laozijevem *Klasiku poti in kreposti* (道德經) zapisal:

Če ne znamo razločevati posamičnih imen (konceptov), ne moremo govoriti o strukturi jezika (Wang 1974, 87).

夫不能辯名，則不可與言理。

13 Ker je šlo pri tem v prvi vrsti za semantično logiko, tudi nikakor ni naključje, da so prvi prevajalci zahodnih filozofskih terminov, denimo Yan Fu 嚴復, termin logike prevajali z izrazom *Ming xue* 名學 (Nauk o imenih/konceptih) (prim. Cui 2005, 17).

V svoji metodologiji se je zavzemal za takšno hermenevtiko, ki temelji na iskanju pomena, skritem znotraj strukture celotnega besedila.

Najprej se z iskanjem dokoplješ do pomena (posamičnih konceptov), nato pa s sklepanjem do njihove strukture (Wang 1974, 87.).

尋而後既其義，推而後盡其理。

Wang Bi se je v svojih študijah ukvarjal predvsem z razmerjem med pomenom (*yi* 意), besedami (*yan* 言) in simboli oziroma znaki (*xiang* 象). Zanj je posamični pomen del metafizične strukture, ki jo lahko povzamemo s skupno besedno zvezo »pomenska struktura« (*yili* 意理). Besede in simboli pa so nastali kot opisni / metaforični/ izrazi posamičnih pomenov znotraj te strukture. Ti izrazi so znaki, ki imajo zaznavne oblike, preko katerih jih je možno določiti; zato sodijo v sfero fizičnega, določljivega, oprijemljivega. Če jih torej poskušamo opredeliti skozi optiko tradicionalne metode določevanja stvarnosti preko binarnega koncepta osnove (*ben* 本) in vrha (*mo* 末), katero je v svojem idealističnem modelu uporabljal tudi Wang Bi, potem sodi pomen v sfero abstrakcij in tvori metafizično osnovo, na kateri se oblikujejo besede in simboli¹⁴. (Zeng 2002, 175) Predstavniki Šole misterija so izhajali iz predpostavke, po kateri so koncepti (*ming*) osnova jezika (*yan*), pomen (*yi*) pa je vselej razviden iz strukture (*li* 里), saj se ne nahaja v stvareh (*wu* 物) samih.¹⁵ (Tang 1955, 66.)

Strukturno semantične raziskave Šole misterija so izhajale predvsem iz moističnih in nomenalističnih osnov, hkrati pa tudi iz še starejših paradigem Zhuangzijeve epistemologije in filozofije jezika. Ta osrednji predstavnik klasičnega daoizma je seveda zagovarjal tezo, po kateri jezik ne more popolnoma izraziti pomena, pomen pa ne more popolnoma doseči *daota* (Zhuangzi 2001, 67). V obdobju Šestih dinastij (220–589) sta se glede vprašanja o tem, ali jezik lahko, ali ne more do popolnosti izraziti pomena, izoblikovali dve idejni struji, od katerih je prva zagovarjala pozitiven, druga pa negativen odgovor¹⁶. Osrednji zagovornik prve, Ouyang Jian, je svoje stališče argumentiral z vidika strukture (*li*) pomena:

Struktura se izoblikuje v zavesti, zato jo jezik lahko izrazi. Preko strukture jezika določamo objekte, katere lahko zato med seboj razlikujemo s

14 “然而，‘意’是形上的理，合稱為‘意理’，‘言’與‘象’乃因言議比擬‘意理’而設，有形跡可尋可憑藉，為形而下者。因此，就王弼的本末關係架構而言，‘意’為形而上的層極，乃是‘言’，‘象’所由據之‘本’，針對所擬表述的‘意’而言，‘言’，‘象’是末。”(Zeng 2002, 175)

15 言之所本在名，意之所及恆在理，而不必在物。

16 Najpomembnejši predstavnik prve struje, ki je zagovarjala, da jezik ne more izraziti pomena, je bil Wang Bi 王弼, najbolj znani predstavnik druge, nasprotne struje pa Ouyang Jian 歐陽建.

pomočjo konceptov. Koncepti se spreminjajo glede na objekte, jezik pa glede na strukturo. Tega dvojega ne moremo ločiti. In ker ju ne moremo ločiti, lahko jezik vselej (dokončno) izrazi pomen. (Ouyang Jian, Yan jin zi lun, v Tang 1955, 67)

夫理得於心，非言不暢。物定於彼，非名不辨。名逐物而遷，言因理而變。不得相譽與為二矣。苟無其二，言無不盡意。

Ouyangovo stališče je torej osnovano na konceptu strukture, ki izhaja iz zavesti in v sebi združuje jezikovne, konceptualne in semantične vzorce. Vsi trije dejavniki so dinamični in spremenljivi, tako kot tudi tisto, kar jih povezuje, torej sama struktura (*li*). A tudi Wang Bi, njegov najbolj znani nasprotnik, v svojem stališču o tem, da jezik ni zmožen do popolnosti izraziti pomena, pri argumentaciji tega svojega prepričanja ne izniči strukturne povezave med jezikom in pomenom, temveč zgolj problematizira verodostojnost koncepta (*ming*) kot takega¹⁷. To stališče je prevzel tudi Wang Bijev sodobnik He Yan (190/?-249), katerega teorija je znana pod imenom *Nauk o brezimnosti* (*Wu ming lun* 無名論). Guo Xiang (252/?-312), tretji znameniti predstavnik Šole misterija, je zastopal stališče, po katerem so imena (koncepti) po eni strani nekaj, kar objekte izraža (bodisi v vizualni, ali v zvočni obliki), po drugi pa nekaj, kar naše predstave o njih omejuje. Poudarjal je, da potrebujemo koncepte samo tako dolgo, dokler ne dojamemo strukture (*li*) objektov, na katere se ti nanašajo¹⁸. (Guo Xiang, cp. Tang 1955, 68)

Pri osrednjih razpravah vodilnih filozofov tega obdobja, ki so večinoma pripadali omenjeni Šoli misterija oziroma akademski skupini Čistih pogovorov (*Qing tan* 清談), torej pri razpravah o strukturi konceptov (*mingli*) oziroma strukturi pomena (*yili*) je pravzaprav šlo za zametke strukturne semantike, kakršna se je več kot pol-drugo tisočletje kasneje razvila tudi v zahodnih lingvističnih diskurzih. Izhajale so iz predpostavke, po kateri se pomen posamične besede oblikuje glede na njene odnose z drugimi besedami. V tem smislu so teoretsko nadgradili tradicijo starokitajskega pismenstva, ki je v formalno semantičnem smislu temeljila na pomenskih paralelizmih in specifično kitajski strukturi analognega mišljenja. Na ta način se je v tradicionalnih kitajskih diskurzih postopoma izoblikoval specifičen stil besedil, katerih pomenska struktura je temeljila na vsebinah in vzajemnih relacijah besednih polj.

V svojih razpravah o pomenski strukturi so predstavniki Šole misterija vsekakor presegli jezikovno logične dispute Moistične šole in Šole imen. Slednji šoli, ki

17 Ker sodijo njegovi komentarji k Laozijeve Klasi potni in kreposti k osrednjim virom njegove filozofije, ni slučaj, da Wang Bi pri tem seveda prevzame Laozijevo stališče o nezmožnosti poimenovanja (konceptualizacije) večnega, t.j. resničnega daota (道可道非常道).

18 明此理也，則名跡可遺 (Guo Xiang, cp. Tang 1955, 68)

sta delovali še v predqinskem obdobju, sta se ukvarjali z vrsto vprašanj o naravi stvarnih objektov, ki so bila povezana z logiko oziroma sistematizacijo njihovih konkretnih lastnosti, z njihovo obliko, barvo ter količino, pa tudi z njihovo dinamiko ter umeščenostjo v čas in prostor. Četudi je pri tem deloma šlo za nadvse abstraktne razprave, so se le-te vselej nanašale zgolj na neko konkretno obstoječo stvarnost oziroma na strukturo te objektivne, konkretno obstoječe stvarnosti. Tudi kadar so se nanašale na konceptualno določitev teh objektov, so ostajala ujeta v takrat nadvse modne debate o razmerju med imenom (konceptom) in stvarnostjo. Prej omenjeni teoretiki iz obdobja Šestih dinastij pa so v svojih disputih že pričeli obravnavati strukturo pomena, ki ne sodi več v območje konkretno obstoječe, objektivne zunanje stvarnosti (Tang 1955, 68). Kitajskim filozofom tega obdobja ni šlo več samo za odgovore na vprašanja o »pravilnem« vedenju, t.j. o »pravilnih« ritualih, ne za iskanje modrih izrekov, ki bi ljudi navdihnili k modrejšemu, etično bolj izpopoljnjenemu življenju, in jih s tem privedli do harmonične družbe, temveč za refleksije izgovorjenega in za raziskovanje razmerja med tem, kar je bilo izgovorjeno, in stvarnostjo, na katero naj bi se le-to nanašalo. Poskušali so raziskati, kakšni koncepti (imena) so primerni za označevanje določene stvari, in kakšni ne. Obratno pa so tudi pri vsakem obstoječem imenu (konceptu) poskušali ugotoviti, na katere vrste stvarnosti se lahko, in na katere se ne more nanašati. Iz teh raziskav so poskušali izpeljati pomenske ločnice, ki razmejujejo posamične koncepte; s tem so želeli opredeliti napake in nesporazume, do katerih je prihajalo zaradi netočne uporabe imen. Za razliko od teoretikov zgodnejših obdobij so se ti filozofi v svojih študijah med drugim ukvarjali tudi že z epistemološkimi razsežnostmi metajezika. Popolnoma jasno je namreč, da so se posvečali predvsem raziskovanju vprašanja o naravi razmerja med človeškim razmišljanjem oziroma analiziranjem lastnih miselnih konceptov na eni, in temi koncepti kot takimi na drugi strani:

Na ravni logike je šlo tukaj za višjo raven mišljenja, kot pa je raven enostavnih teorij, na kateri se neposredno in enodimenzionalno razmišlja zgolj o stvareh in dogajanjih zunanje stvarnosti. Teorije, ki so izdelane na takšni osnovi, so abstraktnejše in sodijo k teorijam višjih kognitivnih ravni. Pri tem gre za teorije, ki obravnavajo vprašanja o naravi samih teorij. Principi, ki so izpeljani iz takšnih teorij, so principi o tem, »na kakšen način se principi vzpostavljajo«. Tukaj gre torej za drugačen tip strukture (*li*). Vse zapise o disputih filozofov predqinskega obdobja, ki so obravnavali vprašanja o razmerju med imeni (koncepti) in stvarnostjo, začeni od Mozija pa vse do Xunzija, lahko obravnavamo kot temelječe na realističnem nazorju. Seveda so vsi ti zapisi tvorili eno od osnov, iz katerih je kasneje, v obdobju Šestih dinastij, vzniknila teorija strukture konceptov (imen). In vendar moramo priznati, da je kitajska miselnost od obdobja

predqinske filozofije razmerja med koncepti in stvarnostjo, pa do obdobja šestih dinastij in njegove filozofije konceptualnih struktur doživela izjemno progresiven preobrat. (Tang 1955, 66)

這在邏輯層次上, 是比一般的思想言說, 只直接向外思想甚麼東西甚麼行為之道者, 乃更高一層的思想. 而 至荀子之一切關於名實問題的討論文字, 皆當做如是觀. 而此亦可說即魏晉以下名理之論的一淵源所自. 但從先秦之談名實, 至魏晉之談名理, 卻是中國思想史的一大轉進.

Sodobni tajvanski teoretik Tang Junyi, avtor gornjega citata, je prvo, enostavnejšo raven diskurzov iz predqinskega obdobja, ki so obravnavali vprašanja o razmerjih med koncepti in stvarnostjo, za razliko od kasnejših diskurzov o strukturi konceptov (*mingli*) iz obdobja Šestih dinastij, poimenoval z izrazom struktura stvarnosti (*wuli* 物理)¹⁹. Potem, ko so filozofi obdobja Šestih dinastij na tak način definirali razliko med obema vrstama ali tipoma strukture, se je odprlo vprašanje njune združljivosti. Kot omenjeno, izhajajo namreč novoveške kitajske epistemologije večinoma iz predpostavke o kompatibilnosti zunanjih in notranjih struktur²⁰, v kateri vidijo ne zgolj lastnost, temveč tudi osrednji predpogoj zaznavanja, dojemanja in komunikacije. V obdobju neokonfucianstva dinastije Song (960–1279), v tisti dobi torej, v kateri je struktura (*li*) postala ena osrednjih konceptov kitajske srednjeveške in novoveške filozofije, je predstavljala strukturna zveza med zunanjo stvarnostjo, človeško zavestjo in jezikom že dolgo znano predpostavko. Cheng Hao je to povezavo opisal na naslednji način:

Struktura narave na čudežen način preveva vse obstoječe in ustvari tudi jezik (Cheng in Cheng 1981: IV, Sui Yan 1179).

天者理也, 神者妙萬物, 而為言者也.

Zaznava in dojemanje kot strukturna zveza zavesti in zunanje realnosti

Zametke te teorije strukturne združljivosti lahko zasledujemo nazaj vse do prvih stoletij našega štetja. Wang Bijevi sodobniki so namreč že dokaj natančno opredelili tudi povezavo med strukturo zunanjega sveta in strukturo zavesti, četudi pri tem niso izhajali iz semantične strukture jezika, temveč iz aksiološko-estetske

19 V sodobni kitajščini pomeni ta izraz fiziko oz. fizikalno znanost, včasih pa tudi fizikalne zakonitosti.

20 Z izrazom zunanje strukture so tukaj mišljene strukture zunanjega sveta, t.j. objektov, z izrazom notranje strukture pa (subjektivne) strukture zavesti.

strukture glasbe. Tako tudi diskurzi konceptualnih struktur, s kakršnimi so se ukvarjali pripadniki Šole misterija in zlasti tudi predstavniki skupine Čistih pogovorov, niso bili omejeni zgolj na semantično strukturo jezika oziroma človeške govornice v ožjem smislu, temveč so obravnavali tudi drugačna vprašanja posredljivosti oziroma komunikacije med zunanjim in notranjim svetom. V tem oziru velja omeniti predvsem Ji Kangovo (221–262) razpravo o zvokih²¹, v katerih zagovarja stališče, da v zvokih samih ni nikakršnih čustev, četudi lahko ljudje ob poslušanju le-teh začutimo žalost ali veselje. Posamični sodobniki tega filozofa so zagovarjali nasprotno pozicijo in trdili, da so čustva latentno prisotna že v samih zvokih oziroma v strukturi glasbe. V obeh primerih gre, kot poudarja Tang Junyi, za povezavo (oziroma relacijo) dveh struktur (*li*), namreč zunanje in notranje (Tang 1955, 68).

Ne glede na diametralno nasprotje njihovih konkretnih tez so namreč oboji, tako zagovorniki Ji Kangove teorije, kot tudi njegovi nasprotniki, izhajali iz predpostavke, po kateri lahko določena zaporedja oziroma določeni vzorci zvokov (ritmična in tonalna struktura glasbe) v človeški zavesti vzbudijo določena čustva. To je možno zaradi tega, ker strukturirana ni samo glasba, temveč so na način, ki je s to strukturo združljiv, strukturirana tudi čustva (kot del zavesti)²².

Zato je majhno žalost lahko prenašati, ob veliki nesreči pa planemo v jok. To je princip žalosti. In medtem ko majhna radost samo nekoliko razvedri naš obraz, bomo ob velikem veselju bruhnili v smeh. To je struktura veselja. (Ji 2009, 2)

夫小哀容壞，甚悲而泣，哀之方也；小歡顏悅，至樂而笑，樂之理也。

Raprave o epistemoloških osnovah glasbe so predstavljale enega od diskurzov, ki so obravnavali razmerje med receptivnimi organi in zavestjo. Tudi tradicija tovrstnih idej seže daleč nazaj v obdobje predqinske filozofije. Antični Kitajci so zavest (*xin* 心), ki je predstavljala sedež misli in emocij, in ki naj bi se nahajala v srcu (središču) človeka, često dojemali kot vrsto receptorja²³. Zavest je bila razumljena kot osrednje oziroma vodilno čutilo, kot tisti organ torej, ki je selekcionarial

21 *Sheng wu ai le lun* 聲無哀樂論. Kot obrobno zanimivost lahko navedemo, da je v tej razpravi pismenka *li* uporabljena tudi glagolski funkciji in pomeni v njenem kontekstu uglaševati inštrument.

22 Medtem ko je predpostavka o tem, da predstavlja glasba sistemsko urejeno strukturo tonov in ritmov skupna antičnim in srednjeveškim tradicijam Kitajske in tradicionalne Evrope, se je predpostavka o tem, da naj bi imela tudi čustva svojo strukturo, na »zahodu« uveljavila šele na pragu dvajsetega stoletja.

23 Glej na primer Mengzijev citat: 口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。(Mengzi 2001, 200)

in hkrati interpretiral čutne vtise, katere so mu posredovala ostala čutila. Lahko bi rekli, da so bila slednja dojeta kot organi, ki omogočajo zaznavanje, medtem ko je predstavljal zavest tisto inštanco, ki je omogočala dožemanje zunanje realnosti oziroma tistega, kar so ji čutila glede te realnosti posredovala. V legalističnem delu Guanzi, ki je sicer pripisano protolegalističnemu politiku Guan Zhongu iz sedmega stoletja pred našim štetjem, vendar je po vsej verjetnosti nastalo šele precej kasneje, se ta vodilni položaj zavesti ne nanaša več zgolj na receptivne, temveč na vse pomembne organe v človeškem telesu. Tak pristop je bil značilen za diskurze legalistov, ki so koncepte konfucianske hierarhije postavili na absolutistične temelje. Tovrstni diskurzi spominjajo tudi na takšno videnje odnosa med (podrejenim) telesom in (nadrejenim) duhom, kakršen je prevladal v antični in srednjeveški Evropi:

V telesu zavzema zavest položaj vladarja. Devet organov nastopa kot njeni podaniki ali uslužbenci. Zavest ureja principe (*dao*), v skladu s katerimi delujejo, organi pa sledijo njihovi strukturi (njihovim vzorcem) (*li*). (Guanzi 2009: Xinshu shang)

心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理。

Ker poteka strukturiranje po antičnem kitajskem videnju vselej v skladu z neko že obstoječo strukturo (Rošker 2008b, 45), mora biti potemtakem tudi zavest, ki »ureja« strukturne vzorce realnosti, sama v sebi strukturirana. Tudi prej omenjeni neodaoist Ji Kang iz obdobja Šestih dinastij jo razume kot nekakšno krovno entiteto, ki v sebi združuje vrsto različnih, posamičnih strukturnih vzorcev:

Zavest ureja množico struktur (Ji 2009, 2).

故心役於眾理

Ji Kang je očitno predpostavljala nekakšno kompatibilnost med človeškim zavedanjem in strukturo zunanjega sveta:

Zavest in struktura sta v vzajemnem soskladju (*ibid.*).

心與理相順

V neokonfucianstvu je spoznavanje objektov preko njihove strukturne zveze z zavestjo že predstavljal pomembno epistemološko metodo. V enajstem stoletju je bila metoda strukturnega prepoznavanja objektov še ločena od metode zavestnega, kognitivnega spoznavanja le-teh. Shao Yong (1011–1077), predhodnik

najbolj znanih neokonfucianskih filozofov in nekakšen pionir neokonfucianske miselnosti, je med posamičnimi epistemološkimi metodami vzpostavil jasno hierarhijo; po njegovem je empirična metoda najenostavnejša in nas zato lahko privede zgolj do površnega spoznanja. Metoda zavesti, katero je po vsej verjetnosti razumeval kot dojemanje zunanjih objektov preko razmišljanja, nam lahko nudi že nekoliko bolj poglobljeno, četudi še vedno ne prav popolno spoznanje. Do le-tega, torej do resničnega dojetja najgloblje, notranje narave objektov je po njegovem mnenju možno samo preko metode strukturnega razumevanja²⁴. (Xingli da quan 1989: X, 32a, 812)

Vsekakor je bila strukturna narava zavesti in prepoznavanja za predstavnike neokonfucianske Šole zavesti (*Xin xue* 心學) očitno že dolgo znano dejstvo, saj jo že eden pionirjev te idealistične usmeritve, Lu Jiuyuan (1139–1193), eksplicitno definira kot tako:

Zavest je strukturirana (Lu Jiuyuan, cp. Xia Zhentao 2, 1992, 157).

心即理也

Zhu Xi (1130–1200), utemeljitelj in osrednji predstavnik realistične struje neokonfucianstva (*Li xue* 理學) je zato menil, da je zavest (*xin* 心), podobno kot osnovni strukturni vzorec (*li*), vseobsežna in povsod oziroma v vsem prisotna. Vendar je razlikoval med neosveščeno zavestjo in tako, ki omogoča tudi zavedanje sebe (in s tem, seveda, tudi zavedanje drugega). Prva je a-priorno prisotna v vseh stvareh:

Prav vse stvari pod nebom, tudi najmanjše in najnežnejše, imajo zavest, samo da ta zavest nima sposobnost zavestnega dojetanja. Vse na svetu ima tovrstno neosveščeno zavest²⁵. (Zhu 1996, 218)

天下之物，至微至細者，亦皆有心，只是有無知覺處爾... 天地自有箇無心之心

Pri tem gre za zavest, ki oživlja in oplemeniti vse, kar obstaja, in katere ne moremo meriti z našimi človeškimi (oziroma zemeljskimi) kriteriji. Tako zemlja in nebo (t.j. binarni koncept, ki simbolizira komplementarno relativnost bivajočega) nezavedno ustvarjata, medtem ko modrec (ozaveščeni človek) zavestno ne deluje²⁶

24 以目觀物，見物之形，以心觀物，見物之情，以理觀物，盡物之性。(Xingli da quan, 1989: X, 32a, 812)

25 Dob.: zavest brez zavesti.

26 問：「天地之心亦靈否？還只是漠然無為？」曰：「天地之心不可道是不靈，但不如人恁地思慮。伊川曰：『天地無心而成化，聖人有心而無為。』」(Zhu 1996, 218)

(Zhu 1996, 218). Na podlagi tovrstne diferenciacije med osveščeno in neosveščeno zavestjo nam Zhu Xi predoči tudi povezavo med strukturo in zavestjo, rekoč:

Zavest je torej tisto, kar vodi, a to vodilo je strukturirano. Ni tako, da bi obstajala nekakšna struktura zunaj zavesti, ali kakšna zavest zunaj strukture. (ibid.)

心固是主宰底意，然所謂主宰者，即是理也，不是心外別有箇理，理外別有箇心。

Prav zato, ker je tako strukturirana, deluje tudi neosveščena zavest vselej v skladu z naravno spremembo bivajočega:

Tole velja za vsako rastlinico, za vsako deblo: kadar se prevesi proti polu yanga, ustvarja (je ustvarjeno) in kadar se prevesi proti polu yina, prične umirati. Pri tem gre za pozitivnost in negativnost, ki sta v njih vsebovana.

且如一草一木，向陽處便生，向陰處便憔悴，他有箇好惡在裏 (ibid.).

Na področju etimologije Zhu Xi vseskozi poudarja koncept *liang zhi* 良知 (apriorno védenje, izvorno oziroma prirojeno znanje); zanj je to tisti element prirojene zavesti, ki je prav tako že apriorno urejen v skladu s strukturo narave. Ta koncept so še posebej poudarjali predstavniki idealistične struje neokonfucijanstva, torej predstavniki prej omenjene Šole zavesti (*Xin xue* 心學).

Praznanje moje zavesti je skladno s takoimenovano naravno strukturo (Wang 1929, 57).

吾心之良知，即所謂天理“。

S to načelno predpostavko o strukturi usklajenosti zavesti in narave so se skoraj pol stoletja kasneje načeloma strinjali tudi predstavniki realistično usmerjene Akademije vzhodnega gozda (*Donglin shuyuan* 東林書院) in sicer ne glede na vsa siceršnja, precej načelna teoretska razhajanja, ki so paradigme njihove nove metodologije povsem jasno razmejevala od miselnosti idealistične Šole zavesti. Tudi Gao Panlong (1562–1626) namreč zapiše:

Jasna človeška zavest ni nič drugega kot struktura narave (Ming ruxue an 1983, 1406).

人心明只是天理

Strukturno pogojenost našega zavedanja so predpostavljali tudi vsi kasnejši filozofi. Združljivost strukture notranjega in zunanjega sveta so poudarjali celo spoznavni teoretiki, kakršen je bil Dai Zhen (1724–1777), eden osrednjih, nadvse realistično usmerjenih filozofov osemnajstega stoletja, ki je sodil k poslednjim predstavnikom relativno avtohtone²⁷ kitajske epistemologije:

Fizične pojavne oblike človeka in ostalih bitij izhajajo iz narave, zato so z njo vedno in povsod skladne. To, kar nas obkroža, so zvoki, barve, vonji in okusi. Zvoke, barve, vonje in okuse zaznava vsak, kdor se nahaja v naravi. Tisto, kar nam omogoča njihovo zaznavanje /kar nam odpre kanale vzajemne ustreznosti/, so ušesa, oči, nos in usta. (Dai 1991, Mengzi ziyi 157–8)

人物受形於天地，故恒與之相通。盈天地之間，有聲也，有色也，有臭也，有味也，舉聲色臭味，則於天地間者無或遺矣。外內相通，其開竊也，是為耳目鼻口。

To strukturno prekrivanje pa se ne odraža zgolj v človekovih čutnih organih, temveč tudi v njegovi zavesti. Pri tem nikakor ne gre za koncept holistične identičnosti, kakršen se često pripisuje klasičnemu kitajskemu videnju sveta, temveč za strukturne povezave med človekovo notranjostjo in zunanjim svetom, kateri po Dai Zhenu obstoja ločeno in neodvisno od naše zavesti.

Okus, zvok in barva so v stvareh, in ne v meni, vendar jih s svojimi organi lahko zaznam in razločujem, kar mi je v zadovoljstvo... Struktura in smisel stvari sta v njihovi sistematiki in pravilni razčlenjenosti. Če le-to združim s svojim razumom²⁸, lahko (to strukturo in ta smisel) razločim in to mi je v veselje. (ibid., 155–6)

味與聲色，在物不在我，接與我之血氣，能辨之而悅之。。。理義在事情之條分縷析，接於我之心知，能辨之而悅之。

27 S frazo »relativno avtohtona« tukaj označujem kitajsko filozofijo, ki je nastala še pred vplivom vdora evropske in ameriške miselnosti; ker je bila budistična miselnost v tistem času že skoraj poldrugo tisočletje sinizirana, lahko tukaj njene eksplicitne in implicitne vplive štejemo kot del kitajske idejne tradicije.

28 Dob.: ... z osveščenim znanjem; Tukaj smo termin *xin zhi* 心知, ki dobesedno pomeni osveščeno znanje, prevedli z besedo razum, četudi naj bi bila ta »rezervirana« za prevode pismenke *li* 理, ki pa je bila, kot smo videli, skozi vso kitajsko tradicijo večinoma dojeta kot strukturni vzorec oziroma struktura.

Viri in literatura

- Cui, Qingtian. 2005. "Processes and Methods in Researching the History of Chinese Logic." *Azijske in afriške študije* 9 (2): 5–25.
- Bauer, Wolfgang. 2000. *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München: Verlag C.H.Beck.
- Cheng, Hao in Cheng Yi 程顥, 程頤. 1981. *Er cheng ji* 二程集 (Zbirka obeh Chengov), 4 zv. Beijing: Zhonghua shuju.
- Dai, Zhen 戴震. 1991. *Dai Zhen quanji* 戴震全集 (Zbrana dela Dai Zhena), uredil Duan Chuanji. Beijing: Qinghua daxue chuban she.
- Deng, Xi 鄧析. 1976. *Dengxizi* 鄧析子 (Mojster Deng Xi). Haerbin: Heilongjiang chuban she.
- Dessein, Bart. 2017. "Yearning for the Lost Paradise: The 'Great Unity' (datong) and Its Philosophical Interpretations." *Asian studies* 5 (1): 83–102
- Dong, Zhongshu 董仲舒. 1989. *Chūnqiū fán lù* 春秋繁露 (*Biserna rosa Spomladansko – jesenskih letopisov*). Shanghai: Shanghai guji chuban she.
- Feyerabend, Paul. 1980. *Erkenntnis für freie Menschen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Guanzi 管子. 2009. *Guanzi*. Dostop 10. januar, 2009. <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=48150&if=en>.
- Huai, Nanzi 淮南子. 2009. *Huainanzi*. Dostop 10. januar, 2009. http://www.yasue.cc/wai_nam_chi.html.
- Ji, Kang 稽康. 2009. *Sheng wu ai le lun* 聲無哀樂論 (*V zvokih ni žalosti in radosti*). Dostop 10. januar, 2009. <http://blog.tsushin.tv/celine/item/16491>.
- Laozi 老子. 2001. "Dao de jing 道德經 (Knjiga poti in kreposti)." V *Laozi, Zhuangzi*, uredila in komentirala Chen Fang in Liu Qinghua. Guangzhou: Guangzhou chuban she.
- Mengzi 孟子 (Mojster Meng/Mencij). 2001. V *Lun yu, Mengzi*, uredila in komentirala Liu Hongzhang in Yang Qingju, 149–362. Beijing: Huaxia chuban she.
- Ming ruxue an* 明儒學案 (Zbirka teorij konfucianstva dinastije Ming). 1987. 6 zvezkov, uredil Huang Zongxi. Taibei: Taiwan Huashi chuban she.
- Mozi 墨子 (Mojster Mo). 2000. Uredil in komentiral Sun Bo. Beijing: Huaxia chuban she.
- Rošker, Jana S. 2008a. *Searching for the Way: Theory of Knowledge in Pre-modern and Modern China*. Hong Kong: Chinese University Press.

- . 2008b. "Zahodni strukturalizem in paralelni pristopi v kitajski idejni tradiciji." *Šolsko polje* 19 (3/4): 35–55.
- . 2011. *Li: struktura kot temeljna epistemološka paradigma tradicionalne kitajske filozofije*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1955. "Lun Zhongguo zhexue sixiangzhong »li« zhi liu yi 論中國哲學思想中«理»之六意 (Razprava o šestih pomenih besede »li« v filozofski miselnosti Kitajske)." *Xin Ya xuekan* 1 (1): 45–160.
- Wang, Bi 王弼. 1974. *Laozi Wangbi zhu* 老子王弼注 (*Wang Bijevi komentarji Laozija*). Taibei: Heluo tushu chuban she.
- Wang, Shouren 王守仁. 1929. *Yangming xiasheng ji yao* 陽明先生集要 (*Zbirka najpomembnejših del gospoda Yangminga*). Shanghai: Shanghai shangwu yinshu guan.
- Xia, Zhentao 夏甄陶. 1992. *Zhongguo renshilun sixiang shi gao* 中國認識論思想史稿 (*Oris kitajske epistemološke miselnosti*), 1. in 2. del. Beijing: Zhongguo Renmin daxue chuban she.
- Xingli da quan 性理大全 (Velika zbirka neokonfucianske filozofije). 1989. 4. zv. V *Kongzi wenhua da quan*, uredil Hu Guang. Jinan: Shandong youyi shu she.
- Zeng, Chunhai 曾春海. 2002. *Liang Han Wei Jin zhexue shi* 兩漢魏晉哲學史 (*Zgodovina filozofije obdobja obeh dinastij Han ter dinastij Wei in Jin*). Taibei: Wunan tushu chuban gufen youxian gongsi.
- Zhu, Xi 朱熹. 1996. *Zhu Xi ji* 朱熹集 (*Zbirka Zhu Xi/jevih del*), uredila in komentirala Jun Bo in Guo Qi. Chengdu: Sichuan jiaoyu chuban she.
- Zhuangzi 莊子 (Mojster Zhuang). 2001. V *Laozi, Zhuangzi*, uredila in komentirala Chen Fang in Liu Qinghua. Guangzhou: Guangzhou chuban she.