

UDK: [1:3](510)

COPYRIGHT ©: JANA S. ROŠKER

Harmonična modernizacija Kitajske ali avtonomija reda in miru

Jana S. ROŠKER*

Izvleček

Članek obravnava idejo harmonične družbe, ki tvori jedro aktualnih družbenih ideologij v L. R. Kitajski. V ta namen jo osvetli iz treh zornih kotov, namreč skozi analizo uradnih državnih, klasičnih in modernih konfucijanskih interpretacij koncepta harmonije (*he* 和, *hexie* 和諧). Avtorica ugotovi, da uradna interpretacija teoretikov L.R. Kitajske večinoma sloni na Xunzijevi (torej legalistično – avtokratski) nadgradnji tega koncepta, medtem ko sledijo tajvanski moderni konfucijanci v svojih interpretacijah predvsem mencijanski, na idejah človečnosti in enakovrednosti temelječi, idejni liniji klasičnega konfucijanstva.

Ključne besede: harmonija, konfucijanstvo, ideologija, harmonična družba

Abstract

The article deals with the idea of harmonious society which represents the core of contemporary social ideologies in the P. R. China. This idea has been illuminated from three different angles: through the analyses of official state interpretations of the concept of harmony (*he* 和 or *hexie* 和諧), of classical Confucian explanations of this concept, and of its Modern Confucian interpretations. The author concludes that the official interpretations from the P.R. China mainly follow Xunzi's classical elaboration of this concept which stands in the legalist tradition and implies autocratic elements, whereas Taiwanese Modern Confucian explanations mainly elaborate the Mencius' (i.e. more egalitarian) stream of classical Confucian thought.

Keywords: harmony, Confucianism, ideology, harmonious society

* Jana S. Rošker, dr., redna profesorica in predstojnica oddelka, Oddelek za azijske in afriške študije, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani. Elektronski naslov: jana.rosker@guest.arnes.si

1 Harmonija in konfucijanstvo v L. R. Kitajski

Ideja »harmonične družbe« predstavlja enega osrednjih elementov aktualne ideologije v L. R. Kitajski. Četudi se koncept harmonije, ki služi kot osnova te ideje, pogosto eksplicitno označi kot izhajajoč iz konfucijanske miselnosti, pa so v L. R. Kitajski diskurzi modernega konfucijanstva ponovno prišli v ospredje šele v zadnjih dveh desetletjih prejšnjega stoletja. Pred tem sta bila tako sam lik Konfucija, kot tudi celotna konfucijanska tradicija, predmet številnih vladnih kritik. Konfucij in njegov nauk sta veljala za reakcionarno in »fevdalno« ideologijo, katera naj bi ščitila zgolj interese vladajočih, izkoriščevalskih slojev pretekle kitajske družbe. Po drugi strani je bil Konfucij (v nezlomljeni tradiciji četrto-majskih kulturnih preobratov¹ in v luči marksističnih teorij modernizacije) viden kot simbol tiste konservativne tradicije, ki je zavrla kitajsko modernizacijo in je s tem »kriva« za zaostalost države.

A že slabi dve desetletji zatem se je ta kritika – za mnoge poznavalce povsem nepričakovano – sprevrgla v svoje nasprotje. Kot izpostavlja Helena Motoh (2009, 91), se je eno prvih znamenj tega preobrata pojavilo v govoru Gu Muja, enega idejnih očetov kitajske modernizacije ob proslavi 2540. obletnice Konfucijevega rojstva (leta 1989). V njem je izpostavil pomen »pravilnega« (beri: popravljenega) odnosa do tradicionalne nacionalne kulture in se zavzel za ponovno oživljanje pozitivnih elementov konfucijanske miselnosti v okviru sintez z zahodnimi idejami. Zavzel se je tudi za to, da bi morala imeti kitajska tradicija znotraj te sinteze prednost pred zahodno (Motoh 2009, 91).

To seveda niti slučajno ni slučaj, saj sodi koncept »harmonične družbe« (*hexie shehui* 和諧社會), katere idejno jedro naj bi vsebovala že izvorna konfucijanska miselnost, k osrednjim elementom sodobnega ideološkega aparata v L. R. Kitajski. Leta 2005 je kitajski predsednik Hu Jintao javno objavil uvedbo politike »harmonične družbe«, ki naj bi simbolno označevala nove razvojne smernice sodobne Kitajske. Težnja po harmonizaciji družbe je bila vsaj deloma plod prvih negativnih posledic rapidne ekonomske liberalizacije, katero je v osemdesetih letih prejšnjega stoletja uvedel Deng Xiaoping. Hu je od svojih predhodnikov nasledil

¹ V svojem članku z naslovom 'Kako razumeti slogan »Zaprimo konfucijansko prodajalno« je Zhang Yixing zapisal: »Slogan 'četrto-majске' kulturne revolucije, ki se glasi 'Zaprimo konfucijanske prodajalne,' daje vtis, kot da bi predstavniki četrto-majskega gibanja v celoti nasprotovali konfucijanski miselnosti in tradicionalni kulturi« (Zhang 2004, 1) ("五四"新文化运动中"打倒孔家店"这一著名口号给人的印象, 似乎是"五四"那批代表人物都是全盘否定儒家思想和传统文化的).

vse bolj razslojeno družbo. Kriza neoliberalnih ukrepov se je kazala predvsem v vse večjih regionalnih razlikah, v krhkem in nezanesljivem sistemu socialnih storitev države, v množični nezaposlenosti in strukturni revščini ter v vse večjih ekoloških problemih, ki so pestile državo.

Četudi je bil koncept harmonične družbe kasneje, v poročilih 17. Kongresa Komunistične stranke Kitajske, nekoliko zasenčen, kajti v novih amandmajih k ustavi stranke se je kot osrednji cilj pogosteje pojavljal zgoraj omenjeni slogan »znanstvenega razvoja« (*kexue fazhan* 科學發展), predstavlja »izgradnja harmonične družbe« (*hexie shehui jianshe* 和諧社會建設) še danes eno pomembnih načel celinske vlade. Uporabljen je bil celo v novi reformi kitajske zakonodaje; povezava med harmonijo in zakonodajo je namreč pogosto izpostavljena tudi v kitajskih akademskih člankih, ki obravnavajo implikacije načrtovane harmonične družbe:

Antična kitajska družba, v kateri je prevladovala konfucijanska kultura, je v času izgradnje zakonodajnega in pravnega sistema izpostavila idejne koncepte »uporabe obrednosti, spoštovanja harmonije in upoštevanja metod starodavnih vladarjev«, za katere se je zavzemalo konfucijanstvo v svoji metodi »Poti sredine«. »Spoštovanje harmonije« predstavlja jedro antične kitajske kulture in hkrati osnovno vrednostno tendenco, na kateri sloni antični kitajski koncept pravnega sistema. Dandanes smo ponovno izpostavili idejni konstrukt »izgradnje harmonične družbe« in pri tem poudarili njeno vsebino, ki je osnovana na besedi »harmonija«... Temelj modernih družb je torej pravo, katerega vsebina so zakoni, zdravi razum, enakovrednost in pravičnost. To, kar je poudarjeno v harmonični družbi, je red in mir, iskrenost, prijateljstvo in ljubezen ter usklajeni razvoj. To, za kar se zavzema, je združitev ter enovitost človeka in narave, pa tudi zdrav trajnostni razvoj. Zato je za vzpostavitev harmonične družbe nujno potrebno najprej vzpostaviti pravno družbo.² (Zhou 2010, 285)³

Kot izpostavljata Leila Choukrone in Antoine Garapon, se je prav v debatah, ki se odvijajo okrog vprašanja te povezave, najjasneje pokazalo, da služi koncept harmonije v tem kontekstu predvsem kot inštrument discipliniranja prebivalcev

² 以儒家文化为主导的中国古代社会，在建立法律制度和司法体系时，凸显儒家中庸之道所追求的“礼之用、和为贵、先王之道斯为美”的思想理念。“和为贵”既是古代中华文化的核心，也是中国古代法制观的终极价值取向。当代，我们重新提出了“创建和谐社会”的构想，并赋予了“和谐”二字新的内涵... 然而，现代和谐社会的基础是法治，其内涵包括法律、民智、公平、正义。和谐社会所倡导的是人类生活的安定有序、诚信友爱、协调发展，所追求的是人与自然互相融合，健康持续发展。因此，一个和谐的现代社会必定首先是一个法治社会。

³ Vsi citati so prevodi avtorice.

(Choukrone in Garapon 2007, 36). V svojih komentarjih k tej novi politični smernici, ki so bili 29. septembra 2007, torej kmalu po Hu Jintaojevi razglasitvi prizadevanj po harmonični družbi, objavljeni v angleški izdaji uradnega dnevnika *People's Daily*, je Xiao Zhuoji, profesor na Oddelku za ekonomijo Pekinške univerze in podpredsednik Komiteja za družbene in pravne zadeve Politične posvetovalne konference kitajskega ljudstva, med drugim zapisal: »Poleg tega bomo iztrebili različne družbene bolezni, ki predstavljajo strupen tumor harmonične družbe, in katere je zato potrebno odstraniti.«⁴

Tudi v akademskih člankih pogosto naletimo na odstavke, ki v kontekstu harmonične družbe poudarjajo pomen discipline in samo-restrikcije ter »pravilnega« odnosa do nadrejenih in skupnosti. Kot poudarja Li Ning, se lahko tovrstne prvine pridobijo samo na osnovi »harmoničnega stanja duha«:

Tako imenovano harmonično stanje duha se nanaša na to, da so člani družbe sposobni pravilnega soočanja z družbeno stvarnostjo, da znajo na pravilen način obravnavati same sebe, svoje soljudi in družbo. Stanje duha, s katerim razpolagajo (takšni ljudje), je optimistično, aktivno in samoiniciativno ter miroljubno.⁵ (Li 2010, 9)

Leila Choukrone in Antoine Garapon (2007, 36) sta izpostavili, da služi ideja harmoničnosti kot ideološka podpora takšnemu modelu zakonodaje, ki se uporablja kot orodje discipliniranja in moraliziranja s ciljem ohranjanja vladajočega režima. Zato služi harmonija (kot domnevno esencialni del konfucijanskega nauka) tudi kot simbol takšnega Konfucija, ki je predstavljal in razširjal »pravilno« moralo, katera naj bi se kazala v podrejenosti posameznika »višjim« družbenim ciljem in v brezpogojni poslušnosti nadrejenim.

2 Koncept harmonije v besedilih klasičnega konfucijanstva

Četudi se v publikacijah L. R. Kitajske, ki so namenjene širitvi ideje harmonične družbe, pogosto omenja Konfucij ali konfucijanstvo kot temelj tega koncepta, pa spominjajo tovrstne konotacije koncepta harmonije na prvi pogled veliko bolj na diskurze legalistične, kot izvorno konfucijanske struje. Kljub temu ne gre prezreti

⁴ In addition, we will crack down on various social ills, which are a poisonous tumour in a harmonious society and must be eliminated.

⁵ 所谓和谐心态,就是指社会成员能够正确面对社会现实,能够正确对待自己、他人和社会,具有乐观向上、积极进取、豁达平和的心理状态。

dejstva, da je bila normativna funkcija »pravilnosti« (zheng 正) in primernosti, ki se kaže skozi izvajanje »obredov« (li 禮), pomemben element, ki je (poleg hierarhičnega ustroja družbe) v Dong Zhongshujevi reformi predstavljal dobro izhodišče za inkorporacijo legalističnih prvin v idejno ogrodje izvornega konfucijanstva. Za ponazoritev tega problema si lahko nekoliko podrobneje ogledamo pomenske konotacije koncepta harmonije (ali harmonizacije)⁶ v kontekstu klasičnih besedil.

Konfucij je v svojih *Razpravah* (*Lunyu*) sicer izrecno poudarjal razliko med enakostjo (in s tem uniformiranostjo, tong 同) na eni, ter harmonijo oziroma harmonizacijo (he 和) na drugi strani, pri čemer je prvemu konceptu nasprotoval, drugega pa zagovarjal: »Plemenitnik ustvarja harmonijo, ne enakosti. Mali ljudje pa so enaki in ne ustvarjajo harmonije«⁷ (Kongzi 2012a, Zi lu, 23)

Idejo o tem, da je različnost predpogoj harmonije (Motoh 2009, 99), najdemo tudi v Konfucijevem klasiku *Spomladansko – jesenski letopisi* (*Chun qiu lu* 春秋露):

Če vladar pravi, da je za neko stvar, se vsi prav tako odločijo zanjo; in če vladar pravi, da je proti nečemu, so vsi prav tako proti. To je tako, kot bi prilival vodo v vodo. Le komu bi to teknilo? To je tako, kot bi igrali vso glasbo samo z enim inštrumentom. Le kdo bi lahko to poslušal?⁸ (Kongzi 2012b, Shao gong ershi nian, 1)

Večina klasičnih besedil kaže na to, da je namreč harmonija v družbi zgolj projekcija oziroma metafora vzajemne usklajenosti tonov, ki je osnova dobre glasbe. »Kar se tiče žalosti in radosti, nastanejo ta čustva zaradi dogodkov, ki jih doživljamo; kot taka so že vnaprej vsebovana v človeški zavesti. Harmonična

⁶ Li Chenyang (2002, 583) izpostavlja, da je bil antični termin *he* 和 večinoma uporabljen v glagolski obliki (harmonizacija) oziroma kot izraz, ki označuje sam postopek oziroma proces harmoniziranja (pogosto v smislu uglaševanja). Vendar moramo to stališče nekoliko relativizirati, saj prvič to velja za večino in tako rekoč za vse abstraktne termine klasične kitajščine, kateri lahko nastopajo v različnih besednih funkcijah glede na konkreten kontekst, in drugič najdemo tudi v antičnih delih citate, v katerih je izraz *he* najbolj smiselno prevesti s samostalnikom harmonija (glej na primer Kongzi 2012a, Xue er 12, 2. stavek, Li ji 2012, Tan gong I, 59, ali Zhuangzi 2012, Shan xing, 1 itd.). Mimogrede, tudi sodobni termin harmonija (*hexie* 和諧) lahko nastopa tako v pridevniški, kot tudi v samostalniški funkciji.

⁷ 君子和而不同，小人同而不和。

⁸ 君所謂可，據亦曰可，君所謂否，據亦曰否，若以水濟水，誰能食之，若琴瑟之專壹，誰能聽之。

usklajenost zvokov in tonov povzroči samo, da se ta (že obstoječa) čustva, izrazijo in sprostijo»⁹ (Ji 1962, 204).

Poglavje 'O glasbi' (*Yue ji* 樂記) je pomemben del osrednjega konfucijanskega klasika *Knjiga obredov* (*Li ji* 禮記)¹⁰. Kot vemo, je po klasičnem konfucijanstvu obrednost pomemben element družbenega delovanja, saj vodi ljudi k vzajemni harmonizaciji. Harmonična glasba je bila torej primerljiva s harmonično družbo¹¹: »Glasba nas povezuje s strukturo etike (medčloveških odnosov)«¹². (Li 2012, Yue ji, 5)

Zato so obredi pomembna metoda doseganja harmonije med ljudmi¹³ (Kongzi 2012a, Xue er, 12). Pri tem je pomembno vedeti, da imajo obredi tukaj tudi regulativno funkcijo. Harmonija, ki ni v skladu z obredi, v konfucijanstvu namreč ni primerna in ne predstavlja pozitivne vrednote: »Poznati harmonično usklajenost, a hkrati ustvarjati harmonijo brez njene regulacije preko obreda – to se ne sme izvajati!«¹⁴ (Kongzi 2012a, Xue er, 12)

Tukaj naletimo na izpostavljanje regulativne oziroma normativne funkcije osrednjega konfucijanskega koncepta *li* ('obrednost'). Četudi je glasba, denimo, pomemben del konfucijanskih obredov, pa vsaka glasba še zdaleč ni primerna za ušesa kultiviranih ljudi. Funkcijo ritualnega zlitja narave in kulture, človeka in neba, posameznika in družbe lahko znotraj obrednosti prevzema samo »pravilna«, t.j. »vzvišena glasba« (*ya yue* 雅樂). Podobno je torej tudi s harmonijo¹⁵. Zato ne moremo enostransko trditi, da je disciplinarna funkcija harmonije – v širšem pomenu – nekaj, kar je zgolj proizvod legalističnih diskurzov.

Kot vemo, sta se najpomembnejša Konfucijeva naslednika Mencij in Xunzi v svojih interpretacijah izvornega nauka razlikovala prav v njunem odnosu do človekovih prirojnih lastnosti. To je imelo seveda tudi posledice za njun različen

⁹ 至夫哀樂，自以事會，先違於心，但因和聲，以自顯發。

¹⁰ 禮記: Ker je »resnična«, »naravna« oziroma »pravilna« struktura vsega bivajočega po svojem bistvu enotna, lahko človek, ki se preda glasbi in se spoji z njeno notranjo ritmično in tonalno strukturo, doseže svojo izvorno enovitost s strukturo vesoljstva, ki prihaja do izraza v starodavni kitajski frazi 'enotnost človeka in narave' (*tian ren heyi* 天人和一). Zato nikakor ni slučaj, da predstavlja prav glasba tako pomemben element konfucijanske obrednosti (*li* 禮).

¹¹ 凡音者，生人心者也。情動於中，故形於聲。...是故，治世之音安以樂，其政和。

¹² 樂者，通倫理者也。

¹³ 禮之用，和為貴

¹⁴ 知和而和，不以禮節之，亦不可行也。

¹⁵ Prav lahko si predstavljamo, da harmonična usklajenost med ljubimci, ki niso poročeni, ali so istega spola, ni bila ravno predmet Konfucijevega brezpogojnega odobravanja.

pogled na razmerje med posameznikom in družbo, ter na njun odnos do družbene harmonije. Pri spodnjem kratkem pregledu njunih citatov moramo biti pozorni tudi na dejstvo, da velja delo Xunzi za interpretativno izhodišče legalistično naravnane Dong Zhongshujeve reforme, medtem ko so neokonfucijanci, (ki tvorijo tudi osrednje izhodišče filozofskih elaboracij modernega konfucijanstva), v glavnem izhajali iz Mencijevih interpretacij izvornega Konfucijevega nauka. To, kar nam pri tej raziskavi najprej pade v oči, je dejstvo, da je »legalistični« Xunzi ta koncept zelo pogosto postavljaj v ospredje, medtem ko pri »humanističnem« Menciju tako rekoč ni bil prisoten. Medtem ko se v delu Mengzi pojavi samo trikrat, v delu Xunzi namreč nanj naletimo kar šestinsedemdesetkrat. Mencij je pri tem koncept *he* vselej uporabil v smislu medčloveške harmonije oziroma usklajenosti: »Priložnosti, ki nam jih nudi nebo, niso tako pomembne kot koristi, katere nam nudi zemlja. Te pa so zopet manj pomembne od medčloveške harmonije«¹⁶ (Mengzi 2012, Gongsun Chou III, 10).

To stališče Mencij konkretno ponazori tudi na naslednjem primeru, v katerem analizira razloge za propad nekega mesta: »Njegovo obzidje ni bilo prenizko, in obrambni jarek okrog njega ni bil preplitev. Njegova vojska ni bila preslabotna in tudi zalog hrane ni primanjkovalo. Iz tega vidimo, da je harmonija med ljudmi veliko pomembnejša kot fizični pogoji (dob.: koristi, ki nam jih nudi zemlja)«¹⁷ (Mengzi 2012, Gongsun Chou III, 10).

Ta usklajenost je zanj pogojena s prilagajanjem, saj naletimo v njegovi uporabi termina *he* tudi na tovrstno pomensko konotacijo: »Hui iz Liuxiaja se je znal prilagajati modrecem«¹⁸ (Mengzi 2012, Wang zhang II, 10).

Xunzi pri svojem razumevanju koncepta *he* izhaja iz njegovega izvornega pomena, ki je povezan z glasbeno harmonijo: »Obrednost je spoštovanje kulture, v glasbi pa je pomembna harmonija«¹⁹ (Xunzi 2012, Quan xue, 12). Xunzi harmonično usklajenost med ljudmi večkrat izrecno poveže z zgoraj omenjenim konceptom regulativnosti (*jie*)²⁰.

¹⁶ 天時不如地利，地利不如人和。

¹⁷ 城非不高也，池非不深也，兵革非不堅利也，米粟非不多也；委而去之，是地利不如人和也。

¹⁸ 柳下惠，聖之和者也。

¹⁹ 禮之敬文也，樂之中和也。

²⁰ Sodobna pomenska konotacija termina *jie* 節, ki se nanaša na 'praznik' ali 'festival', je izvorno pomenila spoštovanje pravih družbenih obredov. Tudi današnja sestavljenka, ki pomeni praznik, je

Če hočemo, da bo vlada dobro delovala, morajo potekati vsa naša prizadevanja, naša volja in naše razmišljanje v skladu z obrednostjo. Če temu ni tako, bo izbruhnil kaos in trpljenje. Naša hrana, oblačila, naše bivanje in delovanje – vse to mora potekati v skladu z obrednostjo, kajti le na ta način bomo dosegli urejeno harmonijo. V nasprotnem primeru se bo nad nami zgrnila nesreča in bolezen.²¹ (Xunzi 2011, Xiu shen, 2)

Ta regulativnost, ki naj bi urejala medčloveške odnose v harmonični družbi, zanj izhaja iz urejenosti narave, ki se med drugim izraža v urejenem sosledju letnih časov: »Delovanje v skladu z nebom/naravo pomeni, da v višinah ni suše in v nižinah ni poplav. Zima in poletje sta v urejenem harmoničnem soskladju in poljski pridelki dozore v primernem času«²² (Xunzi 2011, Xiu shen, 3).

To urejeno harmonijo narave je potrebno podkrepiti s kulturo in vojsko (Xunzi 2011, Ru xiao, 1)²³. Zato ni presenetljivo, da Xunzi razlikuje med »dobro« in »slabo« harmonijo: »Kadar s pomočjo dobrega ustvarimo harmonijo med ljudmi, bo vse teklo tako, kot je treba [...]. Kdor pa ustvarja harmonijo med ljudmi s pomočjo slabega, je zgolj oportunist«²⁴ (Xunzi 2011, Rongru, 11).

»Dobra« harmonija je torej tista, ki je ustvarjena na osnovi regulativne urejenosti narave; ta se seveda mora odraziti tudi v ustreznem, hierarhičnem ustroju družbe. Tovrstne, nedvomno že precej legalistične, konotacije Xunzijevega pojmovanja harmonije prihajajo lepo do izraza v naslednjem citatu, v katerem ta konfucijanski filozof urejeno družbeno hierarhijo poveže s konceptom enotnosti. Ta koncept seveda temelji na delovanju centralizirane države in je tudi v jasnem nasprotju s prej omenjenim Konfucijevim zagovarjanjem različnosti: »Pravično je torej, da ustvarjamo harmonijo s pomočjo delitev. (Takšna) harmonija omogoča enotnost, enotnost pa zopet omogoča premoč. S premočjo lahko dosežemo skrajne meje (države) in premagamo nasprotnike«²⁵ (Xunzi 2011, Wang zhi, 19).

namreč povezana z izrazom, ki sam zase pomeni 'obred' (*lijie* 禮節). Regulativna funkcija besede *jie* je razvidna tudi iz njegove klasične konotacije varčevanja.

²¹ 凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提侵；食飲，衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾。

²² 高者不早，下者不水，寒暑和節，而五穀以時孰，是天之事也。

²³ 因天下之和，遂文武之業。

²⁴ 以善和人者謂之順...以不善和人者謂之諛。

²⁵ 故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物。

Poleg tega Xunzi ustvarjanje harmonije že eksplicitno poveže s konceptom kaznovanja: »Z uvajanjem kazni bo vladanje uravnovešeno in ljudstvo bo živelo v harmoniji«²⁶ (Xunzi 2011, Wang zhi, 26).

Disciplinske konotacije, kakršnim smo priča v dojemanju in razširjanju »harmonične družbe« v sodobni L. R. Kitajski, se torej precej neposredno navezujejo na Xunzijeve interpretacije tega pojma. V tem smislu so sicer konfucijanske, vendar se po svoji osnovni naravnosti opirajo na tisto nadgradnjo izvornega Konfucijevega nauka, ki je služila kot osnova integracije despotskih elementov v novo državno doktrino, formirano v obdobju dinastije Han.

3 Interpretacije modernih konfucijancev

V kontekstu pričujočega članka je prav gotovo zanimivo pogledati, ali (in do kakšne mere) se sodobni koncept »harmonične družbe,« ki predstavlja pomemben element aktualne ideologije in se pogosto označuje kot dediščina konfucijanske tradicije, povezuje s stališči modernega konfucijanstva, ki predstavlja osrednjo strujo sodobne kitajske teorije.

Moderni konfucijanci so v glavnem izhajali iz neokonfucijanske filozofije, katere osnova pa ni bila Xunzijeve, temveč Mencijeva interpretacija izvornega nauka. Zato so v Xunziju pogosto videli heretika in ga niso prištevali k filozofom »pravega« konfucijanstva.

Pomen oziroma interpretacijo koncepta harmonije si bomo na kratko ogledali v kontekstu druge generacije modernega konfucijanstva, katere glavni predstavniki so Mou Zongsan, Xu Fuguan, Tang Junyi in Fang Dongmei.

V filozofskem smislu velja za najpomembnejšega predstavnika te generacije Mou Zongsan. V svojem odgovoru na vprašanje »pravilnega« konfucijanstva v glavnem sledi kriterijem avtonomne etike in enote razuma in čustev; zato prišteva k »legitimni« liniji konfucijanstva iz obdobja Zhou samo Konfucija, Mencija in avtorje oziroma komentatorje klasičnih del *Pot sredine* (*Zhong yong* 中庸) ter *Knjiga premen* (*Yi jing* 易經). V nasprotju z njimi naj bi Xunzi pripadal stranski (torej ne povsem »legitimni«) liniji, saj naj bi zastopal tako imenovano »etiko heteronomije« (Lee 2001, 73).

²⁶ 刑政平，百姓和。

Mou se z vprašanjem harmonije vsaj na eksplicitni ravni ne ukvarja veliko. Nekaj namigov na harmonično življenje v družbi najdemo v njegovem delu *O Summum Bonum (Yuan shan lun 圓善論)*, v katerem si prizadeva obrazložiti metodo harmonizacije (oziroma uskladitve) sreče in dobrote. V tem delu se na kratko posveti tudi vprašanju interpretacije izvorno konfucijanskega termina »harmonija ravnovesja« (*zhong he 中和*). Tukaj v prvi vrsti ne gre zgolj za družbeno konotacijo harmoničnosti, kakršno imajo v mislih novi ideologi L. R. Kitajske, temveč prej za njihove idejne osnove, ki temelje v popolnosti individualnega (in hkrati absolutno integralnega) moralnega sebstva.

Obstoj mojega individualnega življenja je izpopolnjeno dejstvo, a vseeno vsebuje možnost izboljšanja. Zato to ni obstoj trdno določene narave. Ta obstoj je, kot pravijo budisti, neopredeljeni obstoj vsega bivajočega. Vse, kar obstaja, je v tem izpopolnjenem dejstvu obstoja, a hkrati je ta obstoj neopredeljen (nima trdno določene narave). Vse bivanje je prepojeno z razumom in kali iz njega. To je to, na kar se nanaša Pot sredine²⁷, kjer je zapisano: »Ko se doseže harmonija ravnovesja, sta nebo in zemlja na svojem mestu in vse, kar obstoja, se razvija«. ²⁸ (Mou 1985, 306)

Tudi Xu Fuguan v svojem obravnavanju *Poti sredine (Zhong yong)* obravnava isti koncept (t.j. koncept harmonije ravnovesja, *zhong he*), katerega označi kot termin, ki »se nanaša na 'naravo', katera v sebi združuje notranjost in vse, kar je onkraj nje, pa tudi na njeno funkcijo harmonizacije, ki v sebi zaobjema tako sebstvo, kot tudi vse objekte zunanjega sveta«:

²⁷ *Pot sredine (Zhong yong 中庸)* je eden od konfucijanskih klasikov in predstavlja besedilo, bogato s simbolnimi pomeni in vsebuje številne napotke za izpopolnjevanje in nego osebnosti. Pogosto ga opisujejo tudi kot »brezmejno os« (»unswerving pivot« = Ezra Pound). Sredina (*zhong*) tukaj v glavnem pomeni ravnovesje brez nagibanja na katero koli stran. Drugi del te sestavljenke (*yong*) pomeni običajno, nekaj kar je dobro znano in domače in se ne spreminja, kar pa ne pomeni, da je statično, temveč, da je kontinuirano. Sama sem se odločila za prevod v smislu »lastne poti«. Po enem prvih prevajalcev tega besedila v angleščino, Jamesu Leggeju je namen oziroma cilj te sredine ohranjanje harmoničnega ravnovesja, ki ohranja zavest v stanju nenehne osredotočenosti. Človek, ki se ravna po teh načelih, naj bi nikoli ne zašel s svoje poti, kar pomeni, da bi znal vselej delovati v skladu s svojo individualno pozicijo znotraj naravnega in družbenega sveta. Ta načela naj bi veljala za vsakega posameznika in ga učila živeti v skladu z naravnim redom (prim.: *Li ji* 2012, *Zhong yong* 2012).

²⁸ 我之個體生命之存在是既成的，雖是既成的，但可改善。因此，茲並無定性的存在，此如佛家說無定性眾生，推之，凡天地萬物都是既成的存在，但亦都非定性的存在。一切存在都可涵泳在理性底潤澤中。此既中庸所謂... »致中和，天地位焉，萬物育焉«。

Izraz »ravnovesje (*zhong*)²⁹« se tukaj ne nanaša zgolj na osnovo nekakšnega zunanjega ravnovesja, temveč pomeni skupno osnovo »ravnovesja« (*zhong*) in »lastne poti« (*yong*). V tretjem komentarju Guang Yaja lahko o tem preberemo: »Lastna pot je harmonija«. Torej je harmonija enaka lastni poti. A izraz »harmonija,« ki nastopa znotraj sestavljene fraze »harmonija ravnovesja«, ni zgolj učinek »lastne poti«, temveč skupni učinek ravnovesja in lastne poti. Ravnovesje, ki nastopa v izrazu harmonija ravnovesja, navzven deluje kot pot sredine, na višji ravni pa povezuje človeške prirojene lastnosti z njegovim življenjem.³⁰ (Xu 2005, 127)

Harmonija ravnovesja je torej tista intimna osnova posameznika, ki mu sploh omogoča harmonično sobivanje s soljudmi. V okviru moderno-konfucijanskega videnju sveta in človeka je namreč moralno sebstvo tisto, ki predstavlja osnovo vsakega posameznika in hkrati jedro kozmične racionalnosti. To seveda predpostavlja komplementarnost razmerja med posameznikom in njegovim (naravnim ter družbenim) okoljem. Z drugimi besedami: to pomeni, da je družbena harmonija neobhodno povezana s harmonično notranjostjo posameznika.

Ker je v moderno-konfucijanskem svetovnem nazoru kozmos oziroma vse, kar obstaja, prežeto z vrednoto dobrega, kar pomeni, da so tako pojavne oblike stvarnosti, kot tudi njeno substančno jedro, ki se odraža v ideji »stvari po sebi« ali *noumenona*, aksiološki pojmi, je harmonija človeškega bivanja najtesneje povezana z moralnimi predpostavkami. Za Xu Fuguana so te vrednote dobrega tesno povezane z estetiko občutenja lepote, ki je ena od temeljnih funkcij oziroma učinkov harmonije. Prav zaradi tega je bila glasba po Xujevem mnenju v okviru izvornega konfucijanstva tako zelo pomembna. Globoko doživetje glasbene harmonije namreč hkrati pomeni možnost projiciranja te harmonije v območje družbene stvarnosti:

Ravnovesje (*zhong*) in harmonija sta bili v konfucijanstvu osrednja estetska kriterija glasbe. Za ravnovesjem in harmonijo se namreč skriva pomen dobrega, in to je tisto, kar lahko gane človeško srce in v njem vzbudi dobroto³¹ (Xu 2001, 14).

²⁹ *Zhong* = »sredina«. Zaradi konkretne specifikke besedila jo tukaj prevajam z ustrežnejšim izrazom »ravnovesje«

³⁰ 中和之 »中«, 不僅是外在的中的根據, 而是 »中« 與 »庸« 的共同根據. 廣雅釋詁三: »庸, 和也«. 可見和亦即是庸. 但此處中和之 »和«, 不僅是 »庸« 的效果, 而是中與庸的共同效果. 中和之中, 外發而為中庸, 上則通與性與命.

³¹ 中與和是孔門對樂所要求的美的標準. 在中與和後面, 便有善的意味, 便足以感動人之善心.

Na področju konkretne družbene politike se Xu Fuguan zavzema za politiko, ki bi omogočila doseganje »racionalne harmonije« na osnovi razumne tekmovalnosti. Sobivanje, ki ni zgolj stvar posameznika, bi moralo biti pogojeno z neodvisnostjo vsakega od njih in kolektivne pravice skupnosti bi morale biti osnovane na individualnih pravicah (Ni 2002, 296–7).

Xu Fuguan se odkrito zavzema za takšno harmonijo človeških skupnosti, ki je osnovana na enkratnosti in neponovljivosti vsakega posameznika.

V poglavju Dvajset let vojvode Zhaota iz Zuojevih komentarjev Spomladansko-jesenskih letopisov pravi Yanzi: »Harmonija je takšna kot brodet«. Brodet vsebuje najrazličnejše vrste okusa, ki se med seboj združijo v slastno celoto. Zato je pomen »harmonije« v tem, da jo sestavljajo najrazličnejše kombinacije individualnih posebnosti. Nobena od teh individualnih posebnosti v njej ne izgubi svoje enkratnosti, temveč se lahko druga z drugo harmonično združujejo.³² (Xu 2005, 127)

Moralnost, kakršno posamezniku za zagotovitev družbene harmonije priporoča Tang Junyi, pa ni toliko osnovana na enkratnosti njegovega individualnega bivanja, za kakršno se zavzema Xu Fuguan, niti na avtonomni svobodi moralnega sebstva ter njegove neskončne zavesti, ki je v središču Mou Zongsanove pozornosti. Tangova ideja moralnosti veliko bolj neposredno temelji na občutku prirojene odgovornosti posameznika, ki naj bi mu, podobno kot neokonfucijanski koncept »praznanja« (*liang zhi* 良知) služil kot kažipot skozi nepregledni pragozd vseh etičnih dilem in dvomov, s katerimi je soočen v svojem konkretnem življenju. Kot pokaže naslednji citat, bo posameznik lahko prispeval svoj doprinos k višjemu cilju družbene harmonije zgolj na osnovi poslušnosti temu notranjemu kažipotu odgovornosti:

Ni ti treba spraševati, kaj bi moral storiti, kajti ti sam si tisti, ki najbolje veš, kaj je potrebno storiti. Včasih pa se lahko zgodi, da hkrati občutiš več možnosti za to, kar bi moral storiti in morda lahko začutiš, da vlada med temi različnimi možnostmi protislovje. Morda ne boš takoj vedel, katero od njih naj izbereš, ali kako naj vse združiš, da bi dosegel še višjo raven harmonije

³² 左轉昭公二十年晏子謂 »和如羹焉«, 羹是由各種不同的味, 調和在一起, 而得到統一之味的。所一 »和« 是各種有個性的東西, 各不失其個性, 卻能彼此得到諧和統一之義。

[...]. Vse to moraš vendarle reševati sam, kajti šele ti sam lahko spoznaš, v čem je razlog, da moraš storiti prav to³³. (Tang 1985, 53–54)

V tej odgovornosti pravzaprav ni govora o tem, da naj bi bili interesi družbe pred interesi posameznika. Moralno osveščen posameznik se bo v vsakem primeru odločal na podlagi svoje odgovornosti, ne glede na to, ali gre za njegov lastni interes, ali za interes širše družbene skupnosti.

Človek ni stvar, človek je sam po sebi že cilj. To pomeni, da posameznik ni orodje družbe, niti orodje države. In sedanji ljudje prav tako niso orodje prihodnjih [...]. A če pravimo, da človek ni orodje družbe, to ne pomeni, da smo ljudje zunaj družbe, in tudi posameznik ne bi smel na družbo in državo gledati kot na orodje za doseganje svojih ciljev [...]. Ampak človekova zavest in to, kar mu je prirojeno, sta vzajemnost in ljubezen. Če si človek prizadeva za to, da dejansko in do obisti izživi to svojo prirojeno zavest, se nikakor ne bo mogel počutiti ločenega od družbe [...]. Menim, da bomo samo preko izobraževanja ljudi v tem, da bodo čim bolj popolno razvili to svojo prirojeno moralno naravo, lahko uskladili konflikt med posameznikom in družbo. Le tako bomo lahko presegli binarno kategorijo individuum in skupnosti ter dosegli, da bo obstoj družbe v prid posameznika in obratno³⁴ (Tang 2000, 61–62)

Pri tem torej ne gre za poslušnost kakršnim koli zunanjim avtoritetam. Po svojih lastnih besedah ostaja Tang v tem pogledu zvest temeljnemu načelom kitajske etike, katere značilnost naj bi bila najti v zavestnem prizadevanju za preseganje ločnice med sebstvom in drugimi in to prav na temelju harmoničnega delovanja medčloveških odnosov (Sin 2002, 320).

Ker pa etično sebstvo oziroma moralno osveščena zavest posameznika merodajno vpliva tudi na konkretne posebnosti kulture, v kateri je rojen in v kateri živi, pa lahko po Tangovem mnenju iz tovrstne prevladujoče naravnosti duha posameznikov sklepamo tudi na naravnost njihove kulture. Ena osrednjih razlik med kitajsko in zahodno kulturo je zanj v tem, da naj bi prva poudarjala etiko in

³³ 你不必問什麼是你該作的，因為你自己知道你自己所該作。但是你自己可以同時感到機種該作，你感到他們間的矛盾，你一時會不知道如何選擇其一，或統一之於一種更高的和諧... 這些仍只有你自己去解決，因為只有你自己，才真知道你感該作時所據以為該作之理由。

³⁴ 人不是物，人本身為一目的。人本身為一目的涵義，亦包括個人不是社會之一工具，國家之一工具，此時代之人不是下不是下一時代人之工具... 我們說每一人不是社會之一工具，不是說每一人可以自外與社會，個人亦不須視社會國家為達其個人目的之工具... 而人的心性即是仁，既是愛。人真求自盡其性的心，絕不會自外於社會... 我們人為只有以教化充兩發展人之此種道德的天性，可以協調所為個人與社會的衝突，超出個人與社會之對立的範疇，使社會的存在支持個人之存在，個人的精神也支持社會之存在。

umetnost, slednja pa religijo in znanost. Ta razlika je po Tang Junyijevem mnenju pogojena s tem, da prevladuje v kitajski kulturi duh harmonije, v zahodni pa duh distinkcij (Sin 2002, 320).

Podobno stališče glede različnosti obeh »kultur³⁵« je zavzel tudi Fang Dongmei, katerega filozofija je po svojem bistvu osredotočena prav na obravnavo »tipično kitajskega« koncepta »ustvarjalne harmonije«. Medtem ko vidi zahodno filozofijo kot ujeto v mrežo nenehnih protislovij, iz katere se poskuša vselej znova reševati z nihilizmom (Li 2002, 265), je njegova lastna idejna tradicija zanj neprimerno bolj sofisticirana. Razlog za to superiornost pa naj bi tičal prav v njenem upoštevanju harmonije in harmoničnosti: »Za razliko od tega ohranja kitajska filozofija ravnovesje med qing in li³⁶. Skozi kultivacijo si kitajska filozofija prizadeva za veliko harmonijo življenja; ta je kot simfonija, v kateri vsak zvok doprinaša svoj prispevek k harmonični enotnosti«³⁷ (Fang v Li 2002, 265).

Ta »harmonična enotnost« izhaja iz njegovega osrednjega koncepta »celovite harmonije«, ki temelji na vesoljstvu kot uravnovešenem in harmoničnem sistemu. Ker vidi v tovrstni paradigmi osnovo kitajske filozofije, je zanj tudi kitajski ideal življenja nujno harmoničen; v tem idealu ni prostora za konflikte, niti za sebičnost: »Mi si ohranjamo izvrstnost ravnovesja in harmonije; nikoli ne težimo k sebičnosti ali pristranskosti, in nikoli ne težimo k ozkosti ali trmi«³⁸ (Fang v Li 2002, 265).

Ta harmonija ni omejena zgolj na vesoljstvo, temveč predstavlja tudi kriterij za oblikovanje vedenjskih vzorcev in političnih idealov (Fang 1980, 93).

Na splošno pa se Fang Dongmei v svojem idealizmu ni pretirano pogosto ukvarjal z vprašanji konkretne družbene stvarnosti. Harmonija, ki je v ospredju njegove idealistične teorije, je v glavnem omejena na harmonijo enovitosti človeka in narave. Kot smo videli prej, pa so ostali predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva vprašanje družbene harmonije vendarle obravnavali nekoliko bolj konkretno in podrobno.

³⁵ Velikopotezno posploševanje različnih »kultur« (brez kakršne koli potrebe po opredelitvi tega, nadvse kompleksnega in pomensko nedorečenega pojma) je ena od značilnosti modernih konfucijancev, pa tudi modernih kitajskih teoretikov nasploh.

³⁶ Čustva in razum

³⁷ In contrast, Chinese philosophy maintains a balance between *qing* and *li*. Through cultivation, Chinese philosophy aims at a grand harmony in life; it is like a symphony, with all notes contributing to its harmonious unity.

³⁸ We keep up with ourselves the supreme excellence of balance and harmony, never tending to be selfish and partial, and never tending to be narrow and stubborn.

4 Zaključek

Če poskušamo potegniti vzporednico med sodobno ideologijo L. R. Kitajske, ki opeva ideal harmonične družbe na eni, in razpravami o harmoniji, ki so nastale pod peresi teh hongkonških in tajvanskih filozofov, ne moremo mimo nekaterih bistvenih distinkcij, ki oba diskurza v veliki meri razmejujejo, četudi se oboji sklicujejo na konfucijanstvo kot osrednji vir tovrstne družbene usklajenosti.

Zagotovo je največja razlika med njima v tem, da zagovarjajo prvi tak ideal harmonije, ki temelji na tradiciji legalistično usmerjenega Xunzija. Ideologija nove neoliberalno-nacionalne velesile je zato osnovana na precej bolj avtoritarnih in na poslušnosti državljanov temelječih predpostavkah, kot so tiste, ki opredeljujejo filozofske in ideološke osnove modernega konfucijanstva. Predstavniki slednjega namreč večinoma sledijo mehkejši in bolj humanistični liniji mencijanskih diskurzov, ki posameznika ne potiskajo v ozadje, temveč v ospredje svojih zanimanj³⁹. Vsekakor nudi mencijanski diskurz neprimerno boljšo osnovo za razvoj »demokratične«⁴⁰ družbe avtonomnih posameznikov. A ker je koncept moderno konfucijanske harmonične družbe hkrati še precej neizdelan in ostaja zgolj na ravni teorije, ima prvi, »disciplinarni«⁴⁰ diskurz, za katerim stoji dobro opremljen, delno tudi ustrašovalen in hkrati visoko učinkovit propagandni aparat, morda vendarle boljše možnosti skorajšnje uresničitve. Zato ostaja vprašanje o tem, kakšna harmonija pravzaprav preži na Kitajce in Kitajke bližnje bodočnosti, še vedno odprto.

³⁹ Sodobni ideologi L.R. Kitajske se v svojih stališčih v bistvu neposredno opirajo na iztočnice tradicionalne konfucijanske doktrine, ki je vse do odprave uradniških izpitov (1905) predstavljala institucionalno osnovo konfucianizma. Splošno znano je namreč, da je Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 pr.n.št.), ki je predstavljal njenega idejnega očeta, v svoji reformi izvornega nauka, ki je tvorila osnovo kasnejše konfucijanske državne doktrine, izhajal iz Xunzijeve, in ne iz Mencijeve nadgradnje le-tega. Mencijeva interpretacija je bila kanonizirana šele v okviru neokonfucijanstva dinastije Song 宋 (960–1279), ki je kasneje tvorila osrednjo tradicionalno idejno osnovo za gibanje modernega konfucijanstva.

⁴⁰ Pojem demokratičnosti tukaj ne uporabljam v prevladujočem pomenu, ki pod njim razume predvsem večstranskarski sistem različnih oblik parlamentarnega političnega odločanja, temveč precej širše. Izhajajoč iz izvornega pomena te besede je demokracija tukaj mišljena kot družbeni sistem, ki temelji na komplementarnem in enakovrednem odnosu med družbo in avtonomnim posameznikom.

Summary

The idea of harmonious society represents one of the central elements in the new ideologies of contemporary China. The official state ideology often refers to the concept of harmony (*he*, *hexie*) as a concept, deriving from classical Confucian thought. The present article aims to explore contemporary and past interpretations of this concept, in order to shed light upon its ideological background. Thus, it offers an analysis of the Chinese view of harmony (*he*) from three different aspects:

1. Contemporary interpretations in the P. R. China
2. Classical interpretations
3. Modern Confucian interpretations.

The analyses highlight tremendous differences in these three modes of interpretation. It shows that the official contemporary explanations of this concept in the P.R. China are mostly based on Xunzi's line of thought. In this context, it is important to be aware of the fact that Xunzi represented a link between original Confucianism and legalism. His interpretation of Confucianism which has later been used as a pillar for the official state doctrine was thus relatively autocratic. Modern Confucian interpretations of this concept, on the contrary, mainly follow Mencius' elaborations of this concept that are focused upon humanism and early forms of autonomy. Thus, the modern (continental) Chinese idea of harmony which serves as a central tool for the establishment of new ideologies, are mainly based on the autocratic elements which are to be found in the post-Han Confucian tradition and are to a great extent alien to original Confucianism.

Literatura

- Choukrone, Leila in Garapon, Antoine. 2007. 'The Norms of Chinese Harmony: Disciplinary Rules as Social Stabiliser.' *China Perspectives (Online)* 3: 36–49. Dostop: 18.7.2012.
- Fang, Thomé. 1980. *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony*. Taipei: Linking Publishing.
- Ji, Kang 嵇康. 1962. 'Sheng wu aile lun 聲無哀樂論.' ('V glasbi ni žalosti, ne radosti'). V: *Ji Kang ji xiaozhu 嵇康集校注 (Komentirana zbirka Ji Kangovih spisov)*, uredil Dai Mingyang 戴明揚, 196–231. Beijing: Renmin wenzue chuban she.

- Kongzi 孔子. 2012a. *Lunyu 論語*. (Razprave). *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostop: 7.7.2012.
- . 2012b. *Chun qiu lu 春秋錄*. (Spomladansko-jesenski letopisi). *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostop: 18.7.2012.
- Lee, Ming-Huei. 2001. *Der Konfuzianismus im modernen China*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Li, Chenyang. 2002. 'Philosophy of Life, Creativity and Inclusiveness.' V: *Contemporary Chinese Philosophy*, uredila Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 258–80. Oxford: Blackwell Publishers.
- Li ji 禮記*. (Knjiga obredov). 2012. *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostop: 19.7.2012.
- Li, Ning 李宁. 2010. 'Goujian hexie shehui zhongde hexie xintai wenti 构建和谐社会中的和谐心态问题.' ('Problem harmoničnega stanja duha v konstruiranje harmonične družbe'). *Jiaoyu jiaoxue luntan* 22: 8–14.
- Mengzi 孟子. 2012. *Mengzi 孟子*. *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostop: 7.7.2012.
- Motoh, Helena. 2009. 'Harmonija konfliktov – klasična kitajska kozmologija v sodobnem političnem kontekstu.' *Dialogi* 9(9): 88–104.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1985. *Yuan shan lun 圓善論 (O Summum Bonum)*. Taipei: Xuesheng shuju.
- Ni, Peimin. 2002. 'Practical Humanism of Xu Fuguan.' V: *Contemporary Chinese Philosophy*, uredila Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 281–304. Oxford: Blackwell Publishers.
- Sin, Yee Chan. 2002. 'Tang Junyi: Moral Idealism and Chinese Culture.' V: *Contemporary Chinese Philosophy*, uredila Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 235–346. Oxford: Blackwell Publishers.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1985. *Daode ziwozhi jianli 道德自我之建立 (Vzpostavitev moralnega sebstva)*. Taipei: Xuesheng shuju.
- . 2000. *Renwen jingshenzhi chongjian 人文精神之重建 (Ponovna vzpostavitev duha humanistike)*. Taipei: Xuesheng shuju.
- Xiao, Zhuoji 蕭灼基. 2007. 'Harmonious society.' *China Daily* 29. september.
- Xu, Fuguan 徐復觀. 2001. *Zhongguo yishu jingshen 中國藝術精神 (Duh kitajske umetnosti)*. Beijing: Huadong shifan daxue chuban she.
- . 2005. *Zhongguo renxing lun shi 中國人性論史 (Zgodovina kitajskega dožemanja človeških prirojenih lastnosti)*. Beijing: Huadong shifan daxue chuban she.
- Xunzi 荀子. 2011. *Xunzi 荀子*. *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostop: 2.9.2011.

- Zhang, Yixing 张翼星. 2004. 'Zenyang lijie "Dadao kongjia dian" 怎样理解“打倒孔家店” (Kako razumeti slogan "Zaprimo konfucijansko prodajalno"). *Guangming wang – Guangming ribao she*, 28. marec. Dostop: 31.8.2012.
http://www.gmw.cn/01wzb/2004-03/28/content_8407.htm.
- Zhou, Jiayi 周佳怡. 2010. 'Zhongguo gudai hexie fazhiguande dangdai quanshi 中国古代和谐法制观的当代诠释.' ('Sodobna interpretacije klasične kitajske ideje harmoničnega pravnega sistema'). *Fazhi yu shehui* 2: 285.
- Zhuangzi 莊子. 2012. *Zhuangzi 莊子. Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostop: 18.7.2012.