

RAZPRAVE FF

Jana S. Rošker

Li 理: Struktura kot temeljna epistemološka paradigma tradicionalne kitajske filozofije



Univerza v Ljubljani
FILOZOFSKA
FAKULTETA

RAZPRAVE FF

Jana S. Rošker

**Li 理: Struktura kot temeljna
epistemološka paradigma
tradicionalne kitajske
filozofije**



Univerza v Ljubljani
FILOZOFSKA
FAKULTETA

LI 理: STRUKTURA KOT TEMELJNA EPISTEMOLOŠKA PARADIGMA TRADICIONALNE KITAJSKE FILOZOFIJE

Zbirka: Razprave FF (e-ISSN 2712-3820)

Avtorica: Jana S. Rošker

Recenzenta: Andrej Ule, Mitja Saje

Lektor: Nataša Visočnik

Prevod povzetka: Jana S. Rošker

Tehnična urednica: Lavoslava Benčič

Založila: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Izdal: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete

Za založbo: Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete

Oblikovanje in prelom: Lavoslava Benčič

Ljubljana, 2021

Prva e-izdaja

Publikacija je brezplačna.



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca. (izjeme so fotografije) / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>

DOI: 10.4312/9789610604747

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID 65888515

ISBN 978-961-06-0474-7 (PDF)

Kazalo vsebine

Prolog: Strukturalizem in njegovi kitajski predniki	5
1 Specifične posebnosti tradicionalne kitajske filozofije	11
1.1 Imanentno videnje sveta in binarno strukturirani holizem	11
1.2 Načelo komplementarnosti	13
1.3 Kitajski model analogije.	15
1.3.1 Značilnosti analogizmov kot oblike relacijsko-strukturnega mišljenja	16
1.3.2 Specifika kitajskega modela.	17
1.3.3 Semantične konotacije sklepanja	20
2 Kulturna pogojenost razumevanja strukture	29
2.1 Metodološke osnove: pojmi in njihove semantične implikacije v okviru medkulturnih študij.	29
2.2 Tradicionalno in moderno pojmovanje strukture na Kitajskem	32
3 Izvor in semantični razvoj termina li 理 v klasični kitajski tradiciji	35
3.1 Ontološke osnove: strukturni red kozmosa (天理)	38
3.2 Struktura družbe, države in kulture (文理)	45
3.3 Ustroj jezika in pomena: rojstvo strukturne semantike (名理)	55
3.4 Izpraznjena struktura ali struktura izpraznjenja (空理) v siniziranem budizmu	63
3.5 Strukturna združljivost bivajočega in struktura človeške narave (性理).	69
3.6 Struktura in tvornost: komplementarnost konceptov li 理 in qi 氣.	73
3.6.1 Križi in težave prevajanja.	74
3.6.2 Komplementarnost in varljivost primarnosti strukture	79
3.6.3 Etične razsežnosti	81
4 Strukturna združljivost zavesti in zunanjega sveta	85
4.1 Zavest kot strukturno vodilo zaznavanja, dojemanja in razmišljanja	85
4.2 Primer glasbe	87
4.2.1 Epistemologija Ji Kangove teze o odsotnosti čustev v glasbi.	91

4.2.2	Stvarnost (shi 實) glasbe in njena konceptualizacija (ming 名)	97
4.2.3	Odprtost strukture: prazni koncept glasbe in harmonija svobode	101
4.3	Strukturna epistemologija zgodnjega novega veka	106
4.4	Na razpotju tradicije in moderne dobe: li kot zakonitost, princip ali logos?	113
5	Kitajska moderna in strukturni pristop k spoznanju	123
5.1	Renesansa in nadgradnja tradicionalne strukturne epistemologije.	123
5.2	Epistemologija relacij	125
5.3	Prenova strukture v modernem konfucijanstvu: Feng Youlanov » <i>Novi nauk o strukturi</i> (新理學)«	129
5.3.1	Fengova nadgradnja neokonfucijanskega koncepta strukture	130
5.3.2	Strukturni vzorec (義理)	135
5.3.3	Struktura in tvornost (理氣), celota vseh struktur (太極) in utelešenje poti (道體)	136
5.4	Zhang Dongsunov epistemološki panstrukturalizem (番架構主義)	141
5.4.1	Odsotnost substance	143
5.4.2	Pluralnost spoznavnega procesa.	148
5.4.3	Elementi zaznavanja in dojetanja	152
5.4.4	Struktura zunanjega in notranjega sveta	161
5.4.5	Chan in evolucija.	165
	Epilog: struktura sem, struktura tja	167
	Povzetek	183
	Abstract	189
	Viri in literatura	195
	Priloga 1: kronološka tabela kitajskih dinastij	205
	Priloga 2: koncept kronološke razčlenitve kitajske idejne zgodovine po vekih	207
	Imensko in stvarno kazalo strokovnih terminov v kitajščini	208

Prolog: Strukturalizem in njegovi kitajski predniki

Na pragu tretjega tisočletja smo strumno zakorakali v obdobje, v katerem večina ljudi koncept strukture dojema kot nekaj samoumevnega in vseprisotnega. Struktura je za nas osnovni, a često nejasen pojem, s katerim povzemamo spoznavanje, opazovanje, naravo in stabilnost vzorcev ter odnose med entitetami. Koncept strukture je ključnega pomena za domala vsakršen tip raziskovanja na področju znanosti, filozofije in umetnosti. Struktura je osnova vsakršnega sistema, in – kadar je vanj vključena tudi dinamična komponenta časa – tudi vsakršnega procesa. Je konfiguracija posamičnih elementov oziroma dejavnikov. Lahko je hierarhična (n.pr. kaskada odnosov ene in iste entitete z večimi različnimi), ali pa predstavlja omrežje mnogoterih odnosov med različnimi entitetami.

Zato ni naključje, da se je v diskurzih »zahodne«¹ humanistike in družboslovja že sredi prejšnjega stoletja razbohotila ideja strukturnega pristopa k spoznanju, k dojetju in interpretaciji stvarnosti. Tovrstni pristopi so povzeti v nazivu strukturalizem, ki predstavlja zbirni pojem za vrsto metod in raziskovalnih programov, s pomočjo katerih je mogoče analizirati strukture in relacije. Objekti raziskav se pri tem ne obravnavajo izolirano, kajti v tovrstnih diskurzih noben objekt ne more obstajati izven določene strukture, ki ga povezuje z drugimi. Šele znotraj strukture postane torej možen kot posamična entiteta, katero je moč tudi opazovati, raziskovati, opisati in posredovati drugim. Strukturalistični diskurzi so vselej osredotočeni na strukturo, ki status objekta sploh omogoča. Često so te strukture opredeljene tudi s konvencijami našega dojetja oziroma obravnavanja sveta, zato nam lahko služijo kot razlaga načinov oziroma vzorcev, v katerih se objekti vzpostavljajo, oblikujejo in spreminjajo.

Strukturalizem je osnovan na predpostavki, po kateri pojavi ne nastopajo izolirano, temveč izključno v povezavi z drugimi pojavi. V okviru strukturalizma se pojavi oziroma objekti, ki jih lahko opazujemo in opisujemo, razdelijo na segmente, med katerimi se potlej poskuša vzpostaviti (oz. rekonstruirati) povezavo. Strukturalistični pristopi poskušajo analizirane pojave zaobjeti v sklopu raznovrstnih (koordinatnih) omrežij, znotraj katerih je vsak element opredeljen z značilnostmi, korelacijami in opozicijami, ki izhajajo iz njihovih vzajemnih razmerij.

1 Konotacije terminov »vzhod« in »zahod« so problematične in v funkciji kategoričnega razlagalnega modela vsebujejo nevarnosti grobega posploševanja. Zaradi bistvenih in merodajnih razlik med osnovno konceptualizacijo indijskih in kitajskih filozofskih sistemov je termin »Vzhodne filozofije« popolnoma deplasiran in ga zato nikoli ne uporabljam. Tudi termina »zahod« tukaj ne uporabljam v smislu strogo politične ali celo geografsko pogojene kulturne specifikacije, temveč kot rezultat refleksije diferenciacije med transcendentalno in imanentno filozofijo. »Zahod« je tukaj mišljen kot kulturno – civilizacijsko območje, ki je zaznamovano z rekurzi treh abrahamitsko-semitskih religij, namreč judovstva, islama in krščanstva. Kadar se uporaba termina »zahod/no« nanaša na jezike, so mišljeni tisti jeziki, ki sodijo v indoevropsko jezikovno skupino.

Evropski in ameriški teoretiki druge polovice 20. stoletja so strukturalizem razvijali naprej in ga v večih pogledih oziroma na več različnih ravneh nadgradili. Tovrstne teoretske nadgradnje običajno povzemamo z izrazom poststrukturalizem, četudi so precej večplastni in jih zato le stežka stlačimo v okvire enotne idejne struje. Temeljno razliko med njimi in zgodnejšimi strukturalističnimi diskurzi lahko v grobem povzamemo s tem, da takoimenovani poststrukturalisti obstoječe strukture in diskurze obravnavajo manj statično, kar pomeni, da se močneje osredotočajo na zgodovinske (časovne) diskontinuitete, ki te strukture določajo, predvsem pa tudi na pogoje njihovega nastanka. Zanje je značilna tudi kritična obravnava normativnih predstav in teoretskih principov. Ti teoretiki raziskujejo in analizirajo tudi pogoje veljavnosti principov, ki urejajo klasične metafizične sisteme. Pri tem uporabljajo v glavnem psihoanalitske, diskurzivne, semiotične in jezikovno-filozofske metode.

Skratka, strukturalizem (vključno s svojo kritično negacijo oziroma nadgradnjo, imenovano poststrukturalizem), je ena od najpomembnejših teoretskih paradig 20. stoletja, ki je najmočneje 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, sociopolitične vede in literarne študije. Strukturni model, nadgrajen z dinamičnimi vzorci poststrukturalističnih diskurzov, je predstavljal prelomnico v razumevanju esence in funkcije jezika, subjektivnosti in kulture.

Vsi ti diskurzi se seveda niso mogli izogniti raziskovanju določenih epistemoloških vprašanj, kot so na primer vprašanja po razmerju med subjektom in objektom (sebstvom in drugim), ali po razmerju med zaznavanjem, dojemanjem (oz. razumevanjem) in interpretacijo oziroma posredovanjem. Evropsko-ameriška teoretska produkcija 20. stoletja je proizvedla vrsto pomembnih elementov, ki so – zlasti na podlagi novih, temeljnih teoretskih pristopov v semantiki in semiotiki – povzročili bistvene premike v razmišljanju na področjih humanistike, kulturologije in tudi družboslovnih znanostih. Vsemu temu navkljub pa zahodni diskurzi vendarle niso proizvedli celostnega in v sebi zaključenega strukturnega modela spoznavne teorije – debata o strukturalizmu v epistemologiji na zahodu še vedno buri vrsto kritičnih in inovativnih duhov. (Psillos, 2006, 560).

V tem okviru se lahko kontrastivna analiza tradicionalnih kitajskih ter evropsko-ameriških teorij (kljub vsej splošni problematičnosti tovrstnih kulturoloških primerjav) izkaže kot smiselno orodje za razčiščevanje nekaterih osnovnih vprašanj o naravi človeškega dojemanja in prepoznavanja stvarnosti. V okviru tradicionalne

kitajske filozofije lahko namreč najdemo številne modele strukturne onto-epistemologije².

Seveda gre pri teh modelih – zlasti, če govorimo o tistih, ki so nastali v obdobju kitajske antike – za bolj ali manj preproste teoretske sisteme, prilagojene okvirom časa, v katerih so nastajali. Vendar lahko v teh sistemih jasno opazujemo tudi razvoj, ki je v vrtincu stoletij povzročil, da so se topogledne teoretske podlage bolj ali manj kontinuirano dopolnjevale, nadgrajevale, in da so sčasoma vsebovale vse bolj kompleksne in konsistentne nadgradnje osnovnih izhodišč. Strukturno opredeljena epistemologija je v kitajski tradiciji tesno povezana s strukturnim videnjem kozmosa. Poseben položaj znotraj teh teoretskih modelov zavzemajo teorije strukturne semantike, katerih zametki so nastali že v sklopu antične moistične šole (ming jia 名家), in ki so merodajno zaznamovale in nadgradile teoretske razvoje v obdobju od drugega do šestega stoletja. Ta teoretski preobrat je izhajal iz (že v antiki problematiziranih) vprašanj po naravi razmerja med koncepti (imeni) in stvarnostjo (ming shi 名實), ki se je v (neo)daoističnih diskurzih izražal v vprašanju razmerja med jezikom in pomenom oziroma med dojemanjem in interpretacijo (yan yi 言意).

Ker so bile zaradi specifičnih pogojev kitajske družbe vodilne struje tradicionalne kitajske miselnosti najkasneje od 17. stoletja naprej obojene na stagnacijo, in ker so bila naslednja tri stoletja na idejnem področju opredeljena predvsem s spoznavanjem in integracijo zahodne miselnosti, najdemo nove premike v teoriji epistemološkega strukturalizma šele na pragu 20. stoletja. Tovrstni premiki so bili zavrti v obdobju prvih desetletij LR Kitajske; ideologija njene vlade je takrat vsem filozofom in filozofinjam kot prvenstveno nalogo narekovala čim hitrejšo sinizacijo »marksističnih« in leninističnih, in sestavo maoističnega idejnega sistema. Kljub temu pa je pred to umetno zamrznitvijo teoretskih razvojev nastala vrsta zametkov takšnih strukturno epistemoloških sistemov, ki so vsebovali kali zanimivih sintez med sodobno zahodno in tradicionalno kitajsko miselnostjo.

Če poskušamo v grobem raziskati temeljne posebnosti razvoja kitajskih filozofskih modelov zgodnjega 20. stoletja, v katerem smo še lahko bili priča najrazličnejšim poskusom vzpostavljanja sintez med zahodno miselnostjo in kitajsko idejno tradicijo, velja v okviru naše razprave vsekakor najprej omeniti pomembnega modernega kitajskega spoznavnega teoretika, Zhang Dongsuna 張東孫³, ki je v prvih desetletij prejšnjega stoletja razvil epistemološki sistem takozvanega

2 V tradicionalnih kitajskih filozofskih diskurzih je ločnica med ontologijo oziroma kozmologijo na eni, in spoznavnoteoretskimi izhodišči na drugi strani večinoma zabrisana.

3 (1902–1973)

*panstrukturalizma*⁴, katerega delo bomo podrobneje predstavili kasneje. Sodobni teoretik Zhang Yaonan 張耀南 vidi v njem zametke strukturalizma, ki so bili vzpostavljeni skoraj pol stoletja pred tem, ko je ta diskurz prevladal tudi v progresivnih krogih zahodnih akademskih teorij:

20 世紀20年代, 張東孫先生 (1902–1973) 提出了一種他稱之為 »架構論« (*Theory of structure*) 的 »結構主義« (*structuralism*) 宇宙觀, 並在以後20年間不斷完善, 使其成為他本人終生不願放棄的幾個基本觀念之一. 就時間上說, 這一宇宙觀的正式形成要比西方 »結構主義« 風行歐美 (20世紀60年代) 早出將進40年; 就內容上說, 這一宇宙觀完全改變了二十世紀中國哲學家的固有思維方式, 開了二十世紀中國哲學 »非本體論化« 的先河. (*Zhang Yaonan, 2000, 143*)

V dvajsetih letih dvajsetega stoletja je gospod Zhang Dongsun (1902–1973) razvil strukturalistično kozmologijo, katero je sam poimenoval kot »teorijo strukture«⁵. V naslednjih dvajsetih letih je to teorijo neprestano izpopolnjeval, saj je predstavljala eno njegovih temeljnih paradigem, katerih vse do konca svojega življenja ni bil pripravljen zavreči. Kar se tiče nastanka te teorije velja poudariti dejstvo, da je bila ustvarjena domala štirideset let pred tem, ko se je na zahodu pojavil »strukturalizem« in postal eden vodilnih diskurzov Evrope in Amerike. Kar se tiče njenih vsebin, pa je ta kozmologija popolnoma spremenila način razmišljanja kitajskih filozofov dvajsetega stoletja in postala predhodnica novih smernic »deontologizacije« kitajske filozofije dvajsetega stoletja.

Zhang Dongsun je brezdvomno odlično poznal zahodno filozofijo, in sicer ne samo klasična dela tradicionalne evropske miselnosti, temveč tudi osrednje evro-ameriške diskurze svojega časa. A če njegovo delo obravnavamo skozi optiko njemu lastne mislene tradicije, nam postane jasno, da Zhang Dongsunov strukturalno epistemološki sistem ni povezan zgolj s filozofskimi tendencami, ki so tvorile osnovo kasnejšega evroameriškega strukturalizma, temveč po svojem bistvu temelji na eni osrednjih paradigem avtohtone kitajske miselnosti⁶.

Kot bomo videli kasneje, je tradicionalna kitajska filozofija namreč razvila paradigmo teoretske epistemologije, ki temelji na konceptu strukture. Tak epistemološki sistem je zasnovan na predpostavki strukturne urejenosti sveta, ki se odraža v večini

4 gl. poglavje 5.4.2

5 Pravzaprav je Zhang Dongsun svoj sistem poimenoval panstrukturalizem (泛架構主義).

6 Ta paradigma je zagotovo tista, ki najbolj merodajno opredeljuje Zhangov model strukturne epistemologije. Seveda pa zaradi tega ne moremo trditi, da je to edini tradicionalni vpliv, ki prežema njegovo spoznavnoteoretsko delo. Kot bomo videli kasneje, je v njem čutili tudi vpliv teoretskih predpostavk chan budizma in Kantove filozofije.

filozofskih del kitajske tradicije. Ta strukturno urejeni kozmični red pa ni zgolj osnova kitajske epistemologije, temveč predstavlja temeljno paradigmo klasične kitajske filozofije kot take.

Pričujoča knjiga je nastala z namenom, osvetliti in obdelati to paradigmo, katera se lahko pokaže šele z uporabo raziskovalnih metod, ki izhajajo iz avtohtonih kategorialnih aparatov in semantičnih razvojov starokitajske tradicije. Razlogi za dejstvo, da tradicionalna kitajska filozofija doslej – vsaj v zahodni sinologiji – še ni bila raziskana skozi to strukturno optiko, so večplastni in jih bomo podrobneje analizirali kasneje. Zaenkrat želim izpostaviti samo temeljne predpostavke, ki opredeljujejo tovrstno videnje specifično kitajskega strukturnega pogleda na svet in njegove epistemološke implikacije.

Strukturno videnje kozmosa in vsega obstoječega, ki je nujno njegov vitalni del, je specifična posebnost starokitajskega holizma. Povezanost vseh dejavnikov bivanja je sistemsko urejena; osnova te urejenosti je struktura, ki pa ni zgolj sistemska forma, katera sestavlja kompozicijo vesoljstva, temveč je organska in živa tvorba. Njen organizem, ki preveva vse, kar obstoja, je zato sistemsko združljiv tako z neživimi objekti, ki se vanjo umeščajo v skladu z racionalnimi, strukturnimi vzorci vesoljstva, kot tudi z organskim ustrojem živih bitij, ki so njen naravni del. Struktura bivanja, ki se kaže v tej paradigmi, pa ima še eno pomembno značilnost; njen sistem, ki temelji na ontološki dvojnosti imanentne metafizike⁷, (saj zaobjema tako idejne principe, kot tudi konkretne danosti obstoječega), je tudi neskončen in zato odprt. Prav zato tradicionalni kitajski pogled na svet v osnovi ni determinističen, četudi je po njem vsaka obstoječa stvar nujni del strukture, ki presega njeno konkretno danost. Človeška volja je v tem kontekstu videna kot dejavnik, ki lahko – seveda v ozki omejenosti svojega individualnega bivanja – deluje tudi proti strukturnim zakonitostim kozmičnega reda, pa čeprav večina tradicionalnih filozofov ljudem to odsvetuje. Naj tukaj za ponazoritev navedemo samo en primer iz predqinskega⁸ obdobja kitajske filozofije.

上亂天文，下滅地理，中絕人和。(He Guanzi 2010, *Du wan*, 1)

Če zgoraj vnašamo nered v vzorce neba in če spodaj motimo strukturni red zemlje, bomo na sredini uničili medčloveško harmonijo.

7 O tej ontološki dvojnosti bo podrobneje govor kasneje, namreč v poglavju o specifičnih posebnostih kitajske filozofije.

8 S tem izrazom (先秦) se v strokovni kitajski literaturi označuje obdobje razcveta antične kitajske filozofije, ki je v idejni zgodovini znano tudi kot Obdobje stoterih šol (百家). Gre za obdobje od okr. 7. stoletja pred našim štetjem do prve združitve »sekitajske« države pod vladavino dinastije Qin 秦 (221–206 pr. n. š.). V zadnjem desetletju je ta termin v veliki meri prevzela tudi zahodna sinologija (pre-Qin Era).

Specifični kitajski model spoznavne teorije je torej temeljil na tezi strukturne urejenosti zunanje stvarnosti; ker je urejenost narave (kozmičnega reda) organska, spontano sledi načelom strukturnih vzorcev in se ravna v skladu s strukturnimi načeli, ki urejajo vsakršno bivanje. V tovrstnem videnju sveta je tudi človeška zavest strukturirana v skladu s tem vseobsežnim, a hkrati odprtim organskim sistemom. Zato principi našega dojemanja in razmišljanja niso naključni, temveč potekajo v skladu z racionalno zasnovano strukturo. Prav vzajemna združljivost, kompatibilnost obeh struktur, tako kozmične, kot tudi mentalne, je temeljni predpogoj, ki človeku omogoča zaznavanje in dojemanje zunanje stvarnosti. Kot bomo videli kasneje, lahko to paradigmo strukturne epistemologije najdemo že v najzgodnejših spoznavnoteoretskih spisih kitajske antike.

Predstavitev tovrstnih kitajskih modelov in njihovo vključevanje v zahodne diskurze je pomembno kot zapolnitev ene temeljnih teoretskih vrzeli v zahodnem tipu strukturalizma. Po drugi strani je poznavanje epistemoloških modelov, ki so nastali izven diskurzov evropsko-ameriške tradicije, vsekakor relevantno tudi zaradi tega, ker nam lahko pomaga pri odstranjevanju oziroma preseganju kulturno pogojenih predsodkov o superiornosti, dominantnosti in vseprisotnosti zahodnih teoretskih modelov. Tovrstna znanja nam lahko namreč nazorno predočijo dejstvo, da izsledki zahodnih teoretikov še zdaleč niso edina gonilna sila v procesu odkrivanja in vzpostavljanja teoretskih inovacij sodobnega časa.

1 Specifične posebnosti tradicionalne kitajske filozofije

Seveda se diskurzi tradicionalne kitajske filozofije v marsikaterem temeljnem pogledu bistveno razlikujejo od zahodnih. Tukaj velja omeniti predvsem princip imanence, ki se po svoji osnovi povsem razlikuje od transcendentne metafizike. Posebnost tradicionalne kitajske filozofije je tudi strukturna urejenost holističnega pogleda na svet, ki temelji na razmerjih binarno antagonističnih pojmov, katere sem v pričujoči knjigi poimenovala z izrazom binarne kategorije. Proces vzajemne interakcije protipolov, ki tvorijo te binarnosti, se kaže v načelu komplementarnosti, ki prav tako sodi k temeljnim paradigmam tovrstnega razmišljanja in se kaže tudi v tipičnih vzorcih kitajskih analogij. Za našo razpravo pa je najbolj pomembno, da je vse to vidno tudi v elementarni paradigmi srednje- in novoveške kitajske kozmogonije, ki se izraža skozi interakcijo konceptov strukture (li 理) in tvornosti (qi 氣).

1.1 Imanentno videnje sveta in binarno strukturirani holizem

Imanentni pojmi, kakršni bistveno opredeljujejo kitajsko filozofijo, so seveda nujni proizvodi holističnega pogleda na svet. Če ni ločevanja dveh svetov (materialnega in idejnega ali subjektivnega in objektivnega), je težko opredeliti, kateri od njiju je pomembnejši in bolj absoluten. Prav v tem tiči tudi razlog za dejstvo, da pri večini prevladujočih idejnih diskurzov tradicionalne Kitajske nikjer ne naletimo na pojem transcendence v smislu preseganja ene in prehoda v drugo, (običajno »višjo«) sfero.

Tako je tudi eden osrednjih pojmov tradicionalne kitajske filozofije, ki se (na različne načine) izraža v kategoriji Poti (dao 道), imanentne narave. V svoji enovitosti in nedeljivosti odraža izvorno kozmično načelo, hkrati pa tudi najmanjše, atomske delce bivanja, ki v svojih neskončnih kombinacijah nenehno rojevajo vse svetove eksistence. Dao je osnovno, abstraktno gonilo vesoljstva, hkrati pa tudi konkretna, osebna pot vsakega človeka. Dao je temeljni izvor vsega bivanja in hkrati utelešenje vsake posamične pojavnosti.

在中國哲學中, »道«, 即是宇宙, 人事和人性的本體, 又是以仁義禮智信等為內容的道德實體. (Liao Xiaoping, 1994, 46)

V kitajski filozofiji predstavlja »dao« tako bistvo vesoljstva, družbe in vsake osebnosti, kot tudi moralno substanco, ki zaobjema človečnost, pravičnost, obrednost, lojalnost in podobne vrednostne vsebine.

Tukaj nikakor ne gre za absolutni princip, kakršen se je razvil, denimo, v teološki ideji Božanskega ali v starogrški ideji substance. Imanentni pojmi nikoli niso utelešenje absolutnega, kajti njihova narava je pogojena z vsem, kar naj bi presegali. Koncepti imanentnega videnja sveta temelje na relativizaciji vsega obstoječega,

zato le redki med njimi nastopajo samostojno. Tradicionalna kitajska filozofija je to nujno relativnost stvarnosti izražala skozi binarne kategorije, ki so sestavljene iz binarnih protipolov. Komplementarna vzajemna interakcija obeh polov lahko izrazi vsak, še tako kompleksen izsek časa in prostora. Vendar bomo o tem natančneje spregovorili nekoliko kasneje. Za boljše razumevanje binarnih konceptov in načela komplementarnosti si bomo najprej ogledali njihovo idejno osnovo, ki se odraža v tradicionalnem kitajskem strukturnem, a hkrati celostnem pogledu na svet.

Splošno znano dejstvo je, da je v tradicionalni Kitajski prevladoval holističen⁹ pogled na svet, t.j. pogled, ki ne ločuje med dualističnimi koncepti materije in ideje, niti med katerimi koli ostalimi konotacijami, ki izhajajo iz te osnovne razmejčitve¹⁰. Veliko manj znano oziroma splošno ozaveščeno pa je dejstvo, da ta holizem v sebi nikakor ni bil nerazčlenjen, da torej pri njem ni šlo za takšno vrsto celostnosti, v kateri bi bilo enostavno vse povezano z vsem in v kateri se ničesar ne bi dalo ločiti od česarkoli drugega. Prav nasprotno: tradicionalni kitajski holizem je bil logično urejen v smislu razmeroma strogih binarno opozicijskih vzorcev. V kitajskih besedilih so ti vzorci tvorili osnovo specifično kitajskih paralelizmov in analogij¹¹, ki je predstavljala temelj prevladujoče metode logičnega mišljenja.

Binarne kategorije predstavljajo eno temeljnih posebnosti tradicionalne kitajske filozofije. Kot že omenjeno, gre pri tem za vrsto dualnosti, ki se kar najbolj realnemu stanju stvarnosti poskuša približati preko relativnosti atributov, izražene skozi odnos med dvema opozicionalnima pojmomoma¹².

Razlike se obravnavajo kot binarnosti: v prvi vrsti so to pari dveh nasprotnih pojmov (pri čemer sta celo oblika ter barva reducirani na oglatost in okroglost oziroma belino in črnino); s tem, ko jih dokumentiramo in s tem, ko v njih prepoznamo vselej znova ponavljajoče se ali trajne vzorce (na primer veliko, okroglo, trdo, težko in belo), lahko opredelimo kamen kot nekaj, kar je ločeno od drugih stvari, tako kot ukrojimo del tkanine in iz nje izrežemo kos blaga za obleko, ali tako, kot izsekamo zrezek iz velikega kosa mesa. Stvari niso dojete kot izolirane, kot da bi vsaka od njih razpolagala s svojimi lastnimi, naključnimi lastnostmi. Prav nasprotno: razlikovalne posebnosti so v prvi vrsti dojete kot nekaj relativnega. (Graham, 1989, 286)

9 Kitajski holizem so tradicionalno povzemali s klasično frazo »enotnost človeka in narave« 天人合一.

10 Sem sodijo, denimo, razločevanja med subjektom in objektom, substanco in pojavnostjo, stvarnikom in stvarstvom itd.

11 Model analogije, kakršen se je uporabljal v kontekstih tradicionalne kitajske logike, se tako po svoji metodi, kot tudi po svoji funkciji bistveno razlikuje od klasičnega modela analogije tradicionalno evropskega tipa (prim. Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005, 25–41).

12 Naj naštejemo samo nekaj najbolj znanih binarnih kategorij: yinyang (陰陽 prisojnost in osojnost), tiyong (體用 substanca in funkcija), mingshi (名實 ime/koncept in stvarnost), liqi (理氣 struktura in tvornost), benmo (本末 korenine in vrh) itd.

Seveda binarnost kot taka nikakor ni specifična posebnost kitajske filozofije, saj tvori v funkciji razločevanja temelj človeškega razmišljanja nasploh. To, kar kitajske binarne kategorije razločuje od tradicionalnih zahodnih dualizmov, je načelo komplementarnosti, ki predstavlja osnovno metodo njihovega delovanja.

1.2 Načelo komplementarnosti

To načelo predstavlja osnovo specifično kitajske metode logičnega razmišljanja, ki smo ga v sinologiji poimenovali s frazo korelativno mišljenje.

Rational or logical thinking, grounded in analytic, dialectical and analogical argumentation, stresses the explanatory power of physical causation. In contrast, Chinese thinking depends upon a species of analogy which may be called »correlative thinking«. Correlative thinking, as it is found both in classical Chinese »cosmologies« (the Yijing (Book of Changes), Daoism, the Yin–Yang school) and, less importantly, among the classical Greeks involves the association of image or concept-clusters related by meaningful disposition rather than physical causation. Correlative thinking is a species of spontaneous thinking grounded in informal and ad hoc analogical procedures presupposing both association and differentiation. The regulative element in this modality of thinking is shared patterns of culture and tradition rather than common assumptions about causal necessity. (Hall, Ames, 1998, 3)

Prej omenjene binarne kategorije so torej strukturni vzorci binarnih opozicij, ki pa se razlikujejo od modelov kartezianskega dualizma. Slednji so namreč povezani z dialektiko, ki temelji na odnosu med vzajemno izključujočima se protipoloma teze in antiteze, med katerima vlada nasprotje, ki je hkrati tudi protislovje. Iz napetosti, ki jo to protislovje ustvarja, oziroma iz vzajemnega izničenja teze in antiteze, se ustvari sinteza. Model načela komplementarnosti, kakršen se je razvil in prevladal znotraj kitajske idejne tradicije, pa temelji na ne-protislovnem nasprotju med dvema protipoloma, ki se vzajemno ne izključujeta, temveč dopolnjujeta in sta drug od drugega odvisna. V tovrstnem modelu ne najdemo sinteze, ki bi v sebi ohranjala »pozitivne« elemente prejšnjega stanja, medtem ko bi »negativne« odpravila. Najznamenitejši predstavnik antičnega daoizma, filozof Zhuangzi¹³ takole opiše relacijo med poli komplementarne binarnosti:

故曰，蓋師是而無非，師治而無亂乎？是未明天地之理，萬物之情者也。是猶師天而無地，師陰而無陽，其不可行明矣。

(Zhuangzi, 2010, Qiu shui, 5)

13 莊子 (okr. 380–300 pr. n. š.)

Zato pravim: čemu ne vzamemo pravilnega za edini kriterij in odpravimo napačno? Čemu ne vzamemo za kriterij urejenosti in odpravimo nered? Če tako razmišljamo, potem nismo došli do strukture narave in stanja, v kakršnem se nahaja vse, kar obstaja. To je tako, kot bi hoteli vzeti za kriterij samo zemljo in bi hkrati hoteli odpraviti nebo, kot bi hoteli vzeti za kriterij samo yang in bi hkrati odpravili yin. Saj je vendar popolnoma jasno, da to ni izvedljivo!

Takšno vrednotenje binarnih razmerij se precej razlikuje od dualizmov, kakršni so se razvili znotraj judovsko-krščanske tradicije. V njej je namreč prevladal vzorec logocentrične binarnosti, ki temelji na vzajemni protislovnosti obeh protipolov, in ki teži k ohranjanju enega ter odpravljanju drugega protipola. Najpomembnejše specifične značilnosti komplementarnih razmerij, katere le-ta hkrati razmejujejo od binarnih dualizmov kartezianskega tipa, so torej neprotislovnost nasprotij, soodvisnost in enakovrednost obeh protipolov in njuno vzajemno dopolnjevanje. To dopolnjevanje je tudi razlog za dejstvo, da noben od obeh protipolov ni primaren: njun obstoj je opredeljen z njuno vzajemno interakcijo, ki presega omejene konceptualizacije časa in prostora. Zhu Xi 朱熹¹⁴, osrednji predstavnik neokonfucijanske preнове, je to preseganje opisal takole:

在陰陽言，則用在陽而體在陰，然動靜無端，陰陽無始，不可分先後。今只就起處言之，畢竟動前又是靜，用前又是體，感前又是寂，陽前又是陰，而寂前又是感，靜前又是動，將何者為先後？不可只道今日動便為始，而昨日靜更不說也。如鼻息，言呼吸則辭順，不可道吸呼。畢竟呼前又是吸，吸前又是呼。(Zhu Xi, 2010, I, *Liqi shang*, 1)

Če govorimo o yinu in yangu in pravimo, da je yang funkcija, yin pa esenca, moramo vedeti, da yin in yang nimata začetka, tako kot gibanje in mirovanje nimata vrhunca. Tukaj ne moremo govoriti o prej in potem ali o spredaj in zadaj. Dandanes so vsi vajeni govoriti, da naj bi bilo pred gibanjem nujno mirovanje, in da mora biti pred vsako esenco neka funkcija. Pred zaznavo naj bi bila tiha samota, in pred vsakim yangom yin. Vendar je pred vsako samoto tudi občutenje, in pred vsakim mirovanjem gibanje. Kako naj bi rekli, da je eno prej, drugo pa potem? Saj vendar ne moremo govoriti zgolj o današnjem gibanju in ga postaviti na začetek, pri tem pa popolnoma pozabiti na včerajšnje mirovanje. To je tako, kot pri dibanju. Navajeni smo govoriti o vzdihu, ki mu sledi izdih. Nikoli ne trdimo obratno. In vendar je tudi pred vsakim vzdihom izdih, tako kot je pred vsakim izdihom vdih.

14 (1130–1200)

1.3 Kitajski model analogije

Iz komplementarnosti razmerij med objekti izhaja tudi tradicionalni kitajski model analogije, ki predstavlja osnovni tip specifično kitajske logike. Pri tem gre namreč za poseben tip strukturno relacijskega mišljenja. »*Relational reasoning, including the distinctively human capacity to see analogies between disparate situations, requires the ability to mentally represent and manipulate the relationships among concepts.*« (Knowlton & Holyoak, 2009, 1005)

Že najzgodnejši kitajski izobraženci so to metodo pogosto uporabljali, jo raziskovali in razvijali, ter jo postavljali v službo najrazličnejših ideologij. Sklepanje po analogiji temelji na strukturni podobnosti obravnavanih objektov. Tovrstno sklepanje je osnovano na vzpostavitvi identičnosti dveh enakih ali podobnih vrst (ali tipov) stvari, ki razpolagajo s skupnimi lastnostmi. Opredelitev tovrstne identičnosti omogoča deduktivni sklep, po katerem sta lahko ta dva tipa (oziroma ti dve vrsti) objektov identična tudi v ostalih lastnostih. Če imamo torej dva objekta (A in B), ki razpolagata z vrsto skupnih lastnosti (kot npr. P1, P2...Pn) in ima objekt A lastnost q, potem lahko po analogiji sklepamo, da ima tudi objekt B isto lastnost q. (Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005, 26)

V tovrstnih sklepih torej premise niso nujno povezane s sklepom. Povezava med predpostavkami in sklepom sodi torej v sfero možnosti oziroma verjetnosti, zato sodijo tovrstna sklepanja med verjetnostna. Kljub temu jih lahko uvrstimo med znanstvene metodološke postopke. Osnovni predpogoji znanstvenih demonstracij so namreč razjasnitev izvora določenega znanja, njegova logična nujnost in dokazljivost samega prikaza (ibid., 29). V klasični kitajski logiki so izpolnjeni vsi trije predpogoji. Kitajski analogizmi namreč niso bili osredotočeni zgolj na formo brez upoštevanja njene vsebine. Ta specifična značilnost je predstavljala osnovo družbene aplikacije njenih izhodišč, ki se je izražala v logično utemeljenih interpretacijah etičnih, političnih in družbenih vprašanj.

There is an objective link between logic and culture which cannot be trifled with. This link manifests itself as cultural bounded restrictions on logic rather than as the influence of logical thought upon culture. Thus, any logic tradition can only be understood in the framework of the history and culture, in which it came into being. Chinese logic tradition is no exception to this rule: if we want to understand the Chinese method of analogisms, our interpretations have to take into consideration specific social and cultural circumstances of the pre Qin era, in which the foundations of specific Chinese logical thought came into being. (ibid.)

1.3.1 Značilnosti analogizmov kot oblike relacijsko-strukturnega mišljenja

Že dolgo je znano, da predstavlja sposobnost evalvacije dojetih podobnosti med različnimi objekti *sine qua non* vsakršne biološke kognicije, ki opredeljuje tako-rekoč vsak kognitivni proces od pavlovskih pogojnih refleksov preko spoznavanja objektov in njihove kategorizacije pa vse do induktivnega sklepanja. Za razliko od živali pa ljudje seveda nismo omejeni na takšne evalvacije podobnosti med objekti, ki temelje zgolj na zaznavi. Ljudje torej podobnosti ne dojamemo zgolj takrat, ko zaznamo, da sta sva fizična stimulansa enaka oziroma podobna, temveč lahko spoznamo tudi enakost oziroma podobnost dveh idej, mentalnih stanj, slovničnih konstrukcij, ali dveh vzročno povezanih logičnih relacij. Celotno predšolski otroci lahko brez težav vidijo, da je zveza med ptičem in njegovim gnezdnom podobna zvezi med psom in njegovo utico, četudi si oboje na pogled ni niti malo podobno (Goswami & Brown, 1989, 1990, cf Penn, Holyoak & Povinelli, 2008, 111).

Možnost sklepanja po analogiji¹⁵ temelji na predpostavki, po kateri je resničnost organska celota, katere posamični deli so med seboj povezani in razpolagajo s podobnimi oziroma enakimi lastnostmi, funkcijami ter z vzajemno združljivimi strukturami. Sklepanje po analogiji predstavlja eno temeljnih oblik redukcijskih sklepov in je pomembno spoznavno sredstvo, ki lahko služi pridobivanju znanstvenih hipotez. Za sklepanje po analogijah je struktura osrednjega pomena, kajti procesi tovrstnih kognitivnih metod potekajo tako, da se iz določenega (obravnavanega) področja ali vidika resničnosti, ki ga poznamo, ustvari model, s pomočjo katerega lahko spoznamo neko drugo področje ali vidik iste resničnosti, ki je s prvim povezanih preko enakih lastnosti ali struktur, katere opredeljujejo dani model¹⁶.

Computational models of analogy have placed major emphasis on the role of structural parallels between relations in the source and target. The importance of formal structure provided the basis for Gentner's (1983) structure mapping theory, which has been implemented in the structure mapping engine. (Lee, Holyoak, 2008, 1112)

¹⁵ lat.: ratiocinatio per analogiam

¹⁶ Kot zgodovinski primer za strukturno združljivost, na kateri temelji tovrstno sklepanje, lahko navedemo na primer ustvarjanje prvih modelov atoma v Evropi na začetku 20. stoletja. Ti modeli so temeljili na predpostavki, po kateri se elektroni z negativnim nabojem po krožnih ali eliptičnih tirih premikajo okrog atomskega jedra, ki ima pozitivni naboj. Tako lahko vsak atom opišemo kot neke vrste mikrokozmični sončni sistem. Ta predpostavka je bila osnovana na analognem sklepanju (Elliot, 1999, 34) na Coulombov zakon, ki podaja, kako sila med dvema točkastima električnima nabojema pojema z razdaljo, je strukturno povezan z Newtonovim gravitacijskim zakonom, iz česar zopet izhajajo Keplerjevi zakoni o tirih planetov.

1.3.2 Specifika kitajskega modela

V luči predpostavke, ki predstavlja jedro pričujoče knjige, in po kateri je kitajska epistemološka tradicija opredeljena s strukturnim dojemanjem in mišljenjem, zato nikakor ni naključje, da se je metoda sklepanja po analogiji že v kitajski antiki uveljavila kot osrednji in najpomembnejši model logičnega sklepanja.

Kitajski model sklepanja po analogiji pa se v določenih pogledih bistveno razlikuje od indijskega ali grškega.

In the worldwide history of logic we can find three most important traditions of logical thought, namely the Greek, the Indian and the Chinese logic tradition. These different traditions have similarities as well as particularities. They all proceed from the same basic contents and all of them developed specific forms of inferences. Their differences result from different social conditions and cultural backgrounds, which they depended on and which they were restricted by. So each of them developed its own particularities. The major aspect of these particularities is connected to their respective dominant form of inferences. (Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005, 25)

V starogrški, aristotelijanski logiki se je razvilo sklepanje po tridelni argumentaciji. V klasični indijski logiki je prevladala petstopenjska metoda, iz katere se je razvil tristopenjski model (ibid.). Analogizem kot osrednja metoda sklepanja pa je značilna za kitajsko tradicijo predqinskega obdobja. Četudi so nekateri teoretiki mnenja, da je kitajski, predvsem moistični, analogizem popolnoma enak grškemu tridelnemu sklepanju oziroma tri-stopenjski metodi, pa ta predpostavka še zdaleč ni dokazana in ima zato v akademskem svetu precej nasprotnikov. Tako je Hu Shi 胡適 že na začetku 20. stoletja kritično izpodbijal stališče raziskovalca klasične kitajske logike Zhang Binglina 章炳麟, po katerem naj bi moisti razvili tridelno argumentacijo. Hu je zagovarjal mnenje, po katerem naj bi pri moističnih teorijah šlo prej za teorijo vzročnosti, kot za dedukcijo (ibid.).

Tan Jiepu 譚戒甫, denimo, pa sodi k filozofom, ki so zagovarjali nasprotno stališče, namreč tezo, po kateri naj bi bila moistična argumentacija enaka indijski. Med teoretiki, ki so najbolj zagrizeno izpodbijali to tezo, je bil profesor tradicionalne kitajske logike Wen Gongyi 溫公頤:

The Moist Argumentation, written by Tan Jiepu is full of presumptions, according to which the Moist type of inference was basically same as the ones, that can be found in the Western and in the Indian logic. I don't think such comparison can embrace the essence of the Moist logic of argumentation. ...But logic as an instrument of reasoning is closely linked to linguistic

structures. Since different languages are defined by different historical and cultural characteristics, the structures and classifications of different types of logic can not be the same either. (Wen Gongyi of Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005, 25)

Značilnosti analogije izvirajo iz splošnih specifičnih posebnosti klasične kitajske logike, katere je opredelil že Hu Shi 胡適 (1891–1962), ki je o tem zapisal:

法式的 (Formal) 的一方面, 自然遠不如印度的因明和歐洲的邏輯,有學理的基本, 卻沒有形式的累贅. (Hu Shi, 1983, 154–155)

Formalni vidik kitajske logike je očitno precej manj pomemben, kot v antični indijski ali evropski logiki... (Kitajska logika) je v bistvu bolj teoretske, kot formalne narave.

Dejstvo, da so bili antični kitajski logiki bolj osredotočeni na vsebino, kot na formo, vsekakor predstavlja osrednjo posebnost, ki opredeljuje specifično tovrstnih kitajskih diskurzov. Zаметke tovrstnega mišljenja, ki pa se kasneje v evropski logični tradiciji niso razvijali naprej vse do novih tez v filozofiji jezika, ki so se pojavile v zgodnjem 20. stoletju, najdemo tudi v klasični starogrški logiki, zlasti v Aristotelovih delih. Tako tudi prej omenjeni moderni kitajski epistemolog Zhang Dongsun 張東蓀 (1886–1973) poudarja, da je bila logika dialoškega disputiranja (v smislu argumentov in protiargumentov, t.j. teze in antiteze) razvita tudi v stari Grčiji, vendar se v Evropi ta oblika logične metode ni razvijala naprej, temveč se je osredotočala predvsem na razvoj formalne logike (Zhang Dongsun, 1995a, 240). V zgodovini tradicionalne evropske logike smo namreč priča dejstvu, da je še Aristotelova logika zaobjemala dve osrednji metodi: metodo dokazovanja in metodo dialoških disputov; kasnejši razvoj se je dejansko osredotočal predvsem na silogizme, ki so temeljili na prvi, medtem ko je slednja za dolga desetletja več ali manj zatonila v pozabo (Li Xiankun, 2001, 353). Šele v drugi polovici 20. stoletja so pričeli posamezni evropski logiki¹⁷ ponovno preučevati logiko argumentacije.

The imperishable achievement of Aristotle lied in his ability to permeate through the practical thought by studying, preserving and applying its general forms and by bringing them to the consciousness. To making it come true, Aristotle's way was introducing the changing terms and unchanging terms to the analysis of the properties. When we use the appropriate changing terms instead of unchanging terms in the proposition, namely numerous and complicated practical contents, we get a generalized formula from the practical proposition. Formal logic, which was laid the foundation by Aristotle, just related to this kind of form (Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005, 33).

17 Kot enega prvih pionirjev velja tukaj omeniti predvsem belgijskega logika Ch. Perelmana (1912–1984).

Formalna logika poudarja razlikovanje splošne forme miselnih procesov na eni, in objekta raziskave na drugi strani. V tem pogledu je kitajska logika drugačna, saj njenih avtorjev ni toliko zanimalo definiranje jasnih in splošnih abstraktnih formul za prepozicije ali analogizme. Bolj kot formalne, so jih zanimale semantične strukture, ki so jih poskušali opredeliti z deskriptivnimi razlagami in konkretnimi praktičnimi primeri.

Ta značilnost starokitajske logike, ki se ni toliko osredotočala na formo, temveč bolj na vsebino, je privedla do klasifikacije analogizmov v štiri tipe, ki so jih poimenovali s termini pi 譬, mo 侔, yuan 援 in tui 推. Tip pi predstavlja analogizem, ki temelji na razlagah s pomočjo primerov. Drugi tip analogizma, torej tip mo, je predstavljal dedukcijo večih vzporednih besed, fraz ali stavkov (ci 辭). Tip yuan je bil osnovan na potencialno podobnih vidikih, medtem ko je zadnji tip, t.j. tui izpostavljal skladnost z določenimi vidiki preko negiranja drugih, ki z njimi niso skladni. V bistvu gre pri vseh štirih tipih analogij za deskriptivne metode.

Iz te specifikke izvirajo tudi temeljne posebnosti v sklepanju, kakršno se je razvilo v antični Kitajski. Strukturna sistematizacija, ki opredeljuje splošni (t.j. tradicionalni evropski) model sklepanja po analogiji, narekuje predpostavko, po kateri določene relacije nujno vsebujejo nekatere druge relacije, in sicer ne glede na konkretno domeno ali kontekst. Vzemimo, denimo, da je R tranzitivna relacija: če obstoja relacija R (a, b) in hkrati relacija R (a, c), potem mora za vse relacije R veljati, da R (a, b) in R (b, c) nujno vsebujeta tudi R (a, c). Klasična kitajska metoda analogije pa znotraj tega splošnega modela razlikuje med različnimi tipi sklepanja glede na semantično-aksiološko vrednost vsebovanih relacij. Primeri, ki so navedeni spodaj, nazorno pokažejo, da je bila veljavnost oziroma neveljavnost sklepov po analogiji v tem kitajskem modelu odvisna od aksiološkega pomena predpostavk. Oglejmo si torej primera dveh sklepov, ki imata popolnoma enako formalno strukturo, vendar je prvi po interpretaciji avtorjev veljaven, drugi pa ne.

a. 獲, 人也; 愛獲, 愛人也. (*Mozi, 2010, XI, Xiao qu, 4*)

Beli konj je konj. Če jezdimo belega konja, jezdimo konja. Sužnje so ljudje. Če ljubimo sužnje, ljubimo ljudi.

Če v tretjem stavku besedo »sužnja« nadomestimo z besedo »ropar«, dobimo formalno in strukturno enakovreden sklep, ki se glasi:

b. 盜人, 人也; 愛盜, 愛人也. (*ibid., Xiao qu, 5*)

Beli konj je konj. Če jezdimo belega konja, jezdimo konja. Roparji so ljudje. Če ljubimo roparje, ljubimo ljudi.

Čeprav sta oba primera na formalni ravni strukturno enaka, in četudi so njune premise brezdvomno resnične, pa so pozni moisti, t.j. avtorji navedenega problema, poudarjali, da je prvi sklep veljaven, drugi pa ne, saj je prvi v skladu z zdravo pametjo, drugi pa ne (Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005, 36)¹⁸. Moisti so to interpretacijo podkrepili z naslednjo razlago:

奚以明之？惡多盜，非惡多人也；欲無盜，非欲無人也。世相與共是之。若若是，則雖盜人人也，愛盜非愛人也。

(*Mozi*, 2010, XI, *Xiao qu*, 5)

Kako naj to obrazložimo? Če ne maramo roparjev, potlej to še ne pomeni, da ne maramo ljudi, in če si želimo, da na svetu ne bi bilo roparjev, potem to ne pomeni, da si želimo, da na svetu ne bi bilo ljudi. To je povsod na svetu tako. In če je tako, potem velja tudi, da ljubiti roparje ne pomeni ljubiti ljudi, četudi so roparji ljudje.

V tem kontekstu moistična argumentacija seveda ne vzdrži natančnejše preveritve, kajti roparji (tako kot sužnje) so podvrsta človeka; zato je izenačitev med njima v afirmativnih trditvah veljavna, v negacijah pa ni nujna. Četudi so torej vsi roparji ljudje, pa je vendarle jasno, da niso vsi ljudje roparji. Isto velja za sužnje. Veliko bolj nazoren je element semantične konotacije v naslednji moistični argumentaciji:

狗，犬也，而殺狗非殺犬也。(Mozi, 2010, X, *Jing xia*, 155)

*Pes je isto kot cucek, ubiti psa pa ni isto kot ubiti cucka*¹⁹.

V tem okviru različnih semantičnih vrednotenj posamičnih elementov znotraj premis obeh zgoraj navedenih sklepov seveda postane jasno, da pomeni ljubiti sužnje hkrati tudi ljubiti ljudi, medtem ko ljubiti roparje ne pomeni nujno ljubiti ljudi.

1.3.3 Semantične konotacije sklepanja

V kitajski tradiciji je forma sklepov po analogijah torej vselej dodatno opredeljena s semantičnimi konotacijami. Vsekakor je v kontekstu tradicionalne kitajske logike ta model sklepanja, ki temelji na semantično opredeljenem analogizmu, izjemno pomemben. To je razvidno iz mnogih vplivnih del predqinskega obdobja. Zаметke teorije analogizmov najdemo že v konfucijanskih komentarjih h *Knjigi premen* (*Zhou Yi* 周易), kot tudi v Konfucijevih *Razpravah* (*Lunyu* 論語). Izjemno pomembne nadgradnje teh iztočnic vsebuje moi-

18 To dejstvo je seveda povezano z ideološkimi predispozicijami poznih moistov, ki so se – za razliko od svojih najhujših nasprotnikov, torej konfucijancev, zavzemali za univerzalno ljubezen (jian ai 兼愛), hkrati pa niso nasprotovali smrtni kazni (gl. Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005, 36).

19 S problemov dojemanja psov in besed, ki le-te označujejo, se je ukvarjal tudi Russell (1979, 256) v okviru svojih raziskav o univerzalijah.

stični kanon *Mojster Mo* (*Mozi* 墨子), najdemo pa jih tudi v osrednjih delih obeh najpomembnejših Konfucijevih naslednikov, t.j. v *Menciju* (*Mengzi* 孟子) in *Xunziju* (*荀子*). Z nadaljnjim razvojem teorije analogizmov se je izdatno ukvarjal tudi Lü Buwei 呂不韋 v svojih komentarjih h Konfucijevim *Spomladansko-jesenskim letopisom* (*Lü shi Chunqiu* 呂氏春秋). Vsa ta dela vsebujejo nazorne dokaze za dejstvo, da je bila uporaba in raziskovanje analogizmov med kitajski izobraženci precej običajna in razširjena vsaj že od 6. stoletja pred našim štetjem naprej.

Četudi Konfucij 孔夫子 (551–479 pr. n. š.), ki je predstavljal »izumitelja« najstarejšega konfucijanskega nauka, tega modela nikjer ni sistematsko povzel ali obrabzložil, pa je iz mnogih njegovih citatov jasno razvidno, da je cenil njegovo uporabo kot pomemben del učenja etike in političnih teorij. Spodnji citat iz *Razprav* 論語, v katerem učenec Xue Er 學而 opisuje svojega učitelja, nazorno kaže, da je ta znameniti klasični mojster poznal in uporabljal tip mišljenja, ki temelji na procesu pridobivanja znanja preko analogije, t.j. z uporabo sklepanja iz znanih elementov na neznane.

告諸往而知來者. (*Lunyu*, 2010, *Xue Er*, 15)

Dovolj je, da mu povem posledico, in že ve, kaj je izvor.

Pri tem je šlo torej za sklepanje iz znanega na neznano. Tovrstni prenos informacij je potekal v skladu s predpostavko, po kateri je možno elemente s podobnimi lastnostmi obravnavati s pomočjo istih kriterijev.

Poleg tega naj bi imel Konfucij – kot je razvidno iz istega vira – navado, da je tudi svoje učence uril v takšnem načinu razmišljanja. Pri tem naj bi uporabljal metodo razkrivanja enega kota pravokotnika, iz česar naj bi učenci morali ugotoviti še vse ostale tri.

子曰：不憤不啟，不悱不發。舉一隅而不以三隅反，則不復也。
(*ibid.*, *Shu Er*, 8)

Mojster je rekel: Če učenec ni zavzet, ga ne bom poučeval. Če si ne prizadeva za znanje, mu ga ne bom razkril. Če mu pokažem en kot, on pa ne ugotovi ostalih treh, naloge ne bom ponavljal.

Pri tem, kar je Konfucij zahteval od svojih učencev, je torej šlo za proces sklepanja po analogiji, temelječi na strukturnih podobnostih. *It is a process of analogy to seek the other three corners from one given corner. Accordingly, drawing inferences about other three corners from one given corner is a kind of analogism.* (*Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005, 28*)

Že sama človečnost oziroma vzajemnost (ren 仁), ki predstavlja eno osrednjih konfucijanskih kreposti, se po Konfuciju vzpostavi kot analoški model subjekta, ki iz svoje narave sklepa na naravo svojega sočloveka:

子曰：夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。(Lunyu, 2010, Yong Ye, 30)

Mojster je rekel: vzajemnost (človečnost) je to, da pomagaš sočloveku, da se postavi na svoje noge zato, ker si sam želiš, postaviti se na svoje noge. Vzajemnost (človečnost) je to, da pomagaš drugim pri uspehu, ker si tudi sam želiš biti uspešen. Človeka, ki lahko sklepa po tem, kar pozna, lahko imenujemo resnično človečnega.

V tem citatu, ki predstavlja konfucijansko inačico krščanskega »zlatega pravila«, smo že naleteli na besedo pi 譬, ki v kasnejših besedilih pomeni analogijo v smislu kognitivnega procesa oziroma prenosa informacije od enega konkretnega subjekta k drugemu.

In the interpretation of ancient texts, the character »Pi« 譬 means figuration. Xu Xuan 徐鉉 and Xu Kai 徐鍇 explained it as »to match«. Accordingly, Pi can be interpreted as: to explain a truth or to make it understood by using the suitable, coupling or consistent examples. (Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005, 29).

Sklepanje, kakršnega smo opazili v gornjem Konfucijevem citatu, vključuje dva opozicionalna koncepta, za katera velja, da sta si podobna, ker sodita v isto vrsto²⁰. V tem okviru sta to koncepta »sebstva« in »drugega«. Jedro argumentacije je možnost vzpostavitve kognitivnega procesa, ki povezuje prvi koncept z drugim. Premisa, po kateri se na način, ki ga opisuje Konfucij, »postavimo v kožo drugega«, pomeni, da moramo le-tega poznati kot človeka; šele na tej osnovi lahko presojamo, kakšni so njegovi nagibi.

To ideološko predpostavko je prevzel in nadgradil tudi eden najpomembnejših Konfucijevih naslednikov, Mencij 孟子 (371–289 pr. n. š.). Osnova Mencijeve logike pa se je že precej razlikovala od Konfucijeve, saj je temeljila na konceptu vrste (lei 類). S tem konceptom je Mencij v proces analogije kot tipične metode kitajske logike uvedel novo metodološko razsežnost.

聖人之于民，亦類也。(Mengzi, 2010, Gongsun Zhou shang, 2)
Svetnik je iste vrste kot navadno ljudstvo.

Mencijeva dela so torej temeljila na ideji človeške vrste. Vsi pripadniki te vrste naj bi si bili v nekaterih stvareh podobni.

²⁰ To je latentna predpostavka, iz katere je Konfucij izhajal, četudi vrste kot koncepta sam še ni eksplicitno definiral. To je storil njegov naslednik Mencij 孟子 (gl. naslednji odstavek). Koncept vrste pa je sicer omenjen že tudi v starejših konfucijanskih klasikah, denimo v *Knjigi obredov* (Li ji 禮記).

According to Mencius, the similarity of minds is the basic similarity, which defines human beings. Since their minds are structured in the same way, they can directly communicate and be kind with each other. His treatises reveal analogical thought, based upon the theory, according to which human beings are of the same kind. Obviously, this analogies were developed upon the basis of Confucian teachings, which required people to treat each other by »taking their own feelings as a guide«. (Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005, 30)

Že iz tega odstavka je torej jasno razvidno, da objekte, ki sodijo v isto vrsto, in ki jih lahko zato obravnavamo v skladu z istimi kriteriji, povezuje nekakšen isti (ali vsaj podoben, »enakovrsten«) ustroj. Ti objekti so torej povezani preko enake strukture.

而萬物之理, 各以其類相動也. (*Li ji*, 2010, *Li qi*, 30)

Strukture vsega, kar obstoja, so v vzajemni interakciji preko vrst.

Tudi v daoističnih diskurzih je sistemska povezanost vrst oziroma razredov temeljna lastnost strukture.

同類相從, 同聲相應, 固天之理²¹也. (*Zhuangzi*, 2010, *Yu fu*, 3)

Struktura narave povzroča, da si enake vrste vzajemno sledijo in da si enaki zvoiki vzajemno ustrezajo.

V skladu s to predpostavko je medčloveška komunikacija, kot v gornjem citatu ugotavljata tudi sodobna teoretika Cui Qingtian in Zhang Xiaoguang, možna samo zaradi tega, ker so človeški možgani strukturirani na enak način.

To predpostavko o isti strukturi, ki naj bi povezovala objekte, ki sodijo v isto vrsto, je pomembno nadgradil drugi osrednji Konfucijev naslednik Xunzi 荀子 (313–238 pr. n. š.). Njegove analogije so že temeljile na razmeroma strogi klasifikaciji objektov v različne vrste, pri čemer je – enako kot njegovi predhodniki – predvideval, da se lahko tisti, ki sodijo v isto vrsto, obravnavajo z enakimi logičnimi metodami in v skladu z istimi kriteriji. Za kontekst pričujoče razprave je pomembno, da je osrednji kriterij, katerega izpolnitev pogojuje uvrstitev posamičnih objektov v eno in isto vrsto, zanj ista struktura:

類不悖, 雖久同理. (*Xunzi*, 2010, *Fei Xiang*, 7)

Kar je iste vrste, si ni v nasprotju in ima vselej isto strukturo.

Ker je Xunzi torej predpostavljal, da ima vsaka stvar svojo vrsto, in da imajo objekti, ki sodijo v isto vrsto, enako strukturo, je vzpostavil teorijo sklepanja, ki je temeljila

21 V pričujoči knjigi prevajam termin li 理, katerega večina tradicionalnih interpretov razumeva v smislu principa, kot strukturo (gl. zlasti 3. poglavje: Izvor in semantični razvoj termina li 理 v kitajski idejni tradiciji).

na analogiji podobnosti (Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005, 31). Kot pionir legalističnega mišljenja je na tej osnovi koncepta vrste izdelal tudi teorijo legislativnih precedensov.

其有法者以法行，無法者以類舉，²²推類接譽，以待無方。 (Xunzi, *Wang zhi*, 3)

Tam, kjer imamo zakone, jih moramo kot take izvajati: tam, kjer pa nimamo (zapisanih) zakonov, se moramo ravnati v skladu z vrsto, tako da prenesemo (primer) ene vrste na drug (primer) iste vrste.

Primere sklepanja po analogijah pa najdemo že v morda najvplivnejšem klasiku antične kitajske filozofije, namreč v konfucijanskih komentarjih h *Knjigi premen* (Yi jing 易經):

易與天地准，故能彌綸天地之道。 (Zhou Yi, 2010, *Xici shang*, 4).

(Knjiga) premen je ustvarjena v skladu z nebom in zemljo, zato odraža njune metode (postopke).

Že *Knjiga premen* je bila torej po vsej verjetnosti zasnovana na predpostavki, po kateri je bil svet sestavljen iz enotne, univerzalne strukture. To dokazuje komentar iz Zahodne dinastije Han 漢 (206 pr. n. š. – 9 n. št.).

易簡而天下之理得矣。 (Han shi wai zhuan, 2010, III, 1)

(Knjiga) Premen je enostavna, a vendar zaobjema strukturo vsega, kar je na svetu.

To je omogočalo analogije, sestavljene na osnovi strukturnih povezav:

The Book of Change 《易經》 argued that universality included the logic of the world; it applied the Eight Trigrams as symbols, expressing structural connections to the laws of nature. These symbols were also applied as criteria of classification and summarization of all worldly situations. The reason for this »summarisation« of all the universal laws by the scheme of the eight trigrams, lies in the method of »comprehending by analogy«, that was applied by interpreting those symbols. This method was a method of gradual (step by step) deduction, based upon analogies. (Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005, 40)

Vsak od binarnih simbolov, ki tvorijo njeno osnovo, je zakoreninjen v strukturi, ki je enotna, vseobsežna in jo lahko zato razširimo na nešteto stvari, ki sodijo v isto vrsto kot ta konkretni simbol.

22 Pismenka »譽« se je v klasični kitajščini izgovarjala kot »yue« in je pomenila podobnost (gl. Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005, 30).

Metodo sklepanja po analogijah so v predqinskem obdobju še dodatno poglobili in nadgradili pozni moisti. Kot smo videli že na začetku, lahko v njihovem kanonu *Mozi* 墨子 najdemo precej poglavij, ki se – bodisi na neposreden, bodisi na posreden – način ukvarjajo z razčiščevanjem vprašanj, povezanih s to metodo. Moiste je pri tem zanimala predvsem konkretna aplikacija ter logična razčlenitev analognega sklepanja; v ospredju njihovih topoglednih razprav je bil torej problem »težavnosti teoretske opredelitve analogije (推類之難說)« (Mozi, 2010, X, Jing xia, 102). V tem poglavju tudi prvič naletimo na frazo, ki se tudi v sodobni strokovni kitajščini še vedno uporablja za označevanje tradicionalne metode sklepanja po analogijah (tuilei 推類).

Vsekakor so dosežki poznih moistov nadvse dragoceni za nadaljnji razvoj metode sklepanja po analogijah. Izhajali so iz rezultatov prejšnjih, starejših dognanj, ki so jih sistematično nadgradili in jih razvili v koherentno, v sebi zaključeno in zaokroženo teorijo analogizmov.

Moistične obravnave metodoloških predpostavk sklepanja po analogijah temelje na poskusih natančnejše opredelitve pojma vrste. Tako so moisti prvi, ki se obsežno ukvarjajo s pojmom vrste (lei 類) v povezavi z njenim poimenovanjem (名) oziroma s poimenovanjem objektov, ki sodijo vanjo:

名, 達, 類, 私. (*ibid.*, *Jing shang*, 79)

Ime, neomejeno, vrsta, subjektivno.

名物, 達也。有實, 必待之名也。命之馬, 類也。若實也者, 必以是名也。命之臧, 私也。是名也止於實也. (*ibid.*, *Jing shuo shang*, 79)

Ime »stvar« je neomejeno. Prav vsak (objekt znotraj) stvarnosti namreč lahko poimenujemo s tem imenom. Če pa nekaj poimenujemo z (besedo) konj, potem gre pri tem za vrsto. Če imamo namreč opravka z objektom, ki sodi v to (vrsto) stvarnosti, ga moramo tako poimenovati. Če pa nekaj poimenujemo z imenom Zang, potlej gre tukaj za subjektivno poimenovanje, kajti to ime ostaja omejeno na (točno ta objekt znotraj) stvarnosti.

Moisti pa so pojem vrste opredelili tudi v povezavi s koncepti enakosti (tong 同) in različnosti (yi 異).

同, 重, 體, 合, 類. (*ibid.*, *Jing shang*, 87)

Enakost. Identiteta (ponovljeno), enota, biti skupaj, vrsta:

同: 二名一實, 重同也。不外於兼, 體同也。俱處於室, 合同也。有以同, 類同也. (*ibid.*, *Jing shuo shang*, 87)

Enakost: če imamo dve imeni, ki poimenujeta eno in isto stvarnost²³, potem gre za enakost identitete (za ponovljeno identiteto). Če nekaj ni zunaj skupnega (krovnega), gre pri tem za enakost (fizične) enote. Če se nekaj nahaja v enem in istem prostoru, potem gre za skupno bivanje. Če ima nekaj karkoli skupnega (z nečim drugim), potem gre pri tem (pri obojem) za enakost vrste.

異, 二, 不體, 不合, 不類. (*ibid.*, *Jing shang*, 88)

Različnost. Dvoje, ne (ista) enota, ne biti skupaj, ne (ista) vrsta.

異: 二必異, 二也。不連屬, 不體也。不同所, 不合也。不有同, 不類也. (*ibid.*, *Jing shuo shang*, 88)

Različnost: Če imamo dvoje, je le-to nujno različno. To, kar vzajemno ni povezano, ne sodi v isto enoto. To, kar se ne nahaja v istem prostoru, ni skupaj. To, kar nima nič skupnega (enakih lastnosti), ne more soditi v eno in isto vrsto.

Razlog za dejstvo, da je sklepanje po analogiji problematično, pa je po njihovem mnenju povezan z različno velikostjo (konsistenco) vrst kot takih:

推類之難說, 在之大小. (*ibid.*, *Jing shang*, 88)

Težavnost sklepanja po analogiji (dob. prenašanja preko vrst) je v njihovi velikosti.

謂四足獸, 與牛馬與, 物盡異, 大小也。此然是必然, 則具. (*ibid.*, *Jing shuo shang*, 88)

Če govorimo o živalih s štirimi nogami, potem sodijo mednje tako voli, kot tudi konji. A konec koncev se (vse) stvari med seboj po nečem razlikujejo; tukaj gre torej za vprašanje velikosti (vrst).

Tukaj gre za razlikovanje velike in majhne enakosti oziroma različnosti, katero je natančneje formuliral nomenalist Hui Shi 惠施 (okr. 370–310 pr. n. š.). Gre za vprašanje razlikovanja vrst glede na njihovo velikost²⁴ – in posledično seveda tudi za vprašanje (ne)zmožnosti sklepanja po analogijah, ki temeljijo na prenosu informacij iz teh vrst. V gornjem primeru predstavlja vrsta živali s štirimi nogami krovno kategorijo; vendar pa imajo vse živali svoje lastne, ožje vrste, ki jih razlikujemo tudi z različnimi imeni. Zato moisti opozarjajo na dejstvo, da moramo pri sklepanju paziti na velikost posamične vrste, kajti čim večja je vrsta, tem manj skupnih lastnosti – in kriterijev imajo objekti, ki sodijo vanjo. Sklepanje po analogijah mora torej potekati v skladu s kriteriji, primernimi za obseg posamične vrste.

Vendar tudi uvrščanje objektov iz večjih vrst v manjše podvrste ne more biti poljubno; tudi takšne kategorizacije bi namreč lahko privedle do napačnega sklepanja:

23 Ali: en in isti objekt.

24 Oziroma, na ravni semantike, intenzijo in ekstenzijo.

牛與馬惟異，以牛有齒，馬有尾，說牛之非馬也，不可。是俱有，不遍有，遍無有。曰「牛與馬不類，用牛有角，馬無角，是類不同也。若舉牛有角，馬無角，以是為類之不同也，是狂舉也。猶牛有齒，馬有尾。」(Mozi, 2010, X, *Jing shuo xia*, 167)

Ne moremo trditi, da je narava konjev in volov različna zaradi tega, ker imajo voli repe, konji pa zobe. Oboji imajo namreč oboje. A prav tako ne moremo trditi, da pripadajo oboji različnim vrstam zaradi tega, ker imajo voli roge, konji pa so brez njih. Če namreč trdimo, da je tisto, kar umešča oboje v različne vrste dejstvo, da imajo voli roge, konji so pa brez njih, potem je to enako neumno, kot da bi rekli, da sodijo oboji v različne vrste, ker imajo voli zobe, konji pa repe²⁵.

Moisti so namreč izhajali iz predpostavke, po kateri je kriterij razlikovanja različnosti in podobnosti (enakosti) med posameznimi objekti splošnost posedovanja ali ne-posedovanja neke lastnosti (Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005, 34). Glede na to predpostavko je seveda napačno, če razlikujemo vola od konja na podlagi dejstva, da ima roge, medtem ko jih konj nima. Zobje niso edinstvena, specifična značilnost vola, kot tudi rep ni enkratna značilnost konja. Enako napačno pa je tudi razlikovanje glede na roge, ki jih voli posedujejo, konji pa ne. Rogovi niso razločevalna posebnost volov, saj krasijo tudi ovce in koze. Kriterij razločevanja objektov znotraj vrste je lahko samo edinstvena posebnost.

If things generally have some unique similarities, they are of the same type; if they don't, they belong to different types. In other words: if we want to judge whether certain things belong to a same type or not; we can only take unique differences or similarities (which manifest themselves in their general attributes) as a standard. Otherwise, the average differences or similarities (in their general attributes) cannot help us in judging whether these things belong to a same type or not. Accordingly, similarities in the evidences of analogism are relationships between things with the same unique attributes. (ibid.)

Stvari iste vrste lahko nastopajo v analogijah kot nosilci oziroma objekti prenosa informacij. Analogno sklepanje sledi strukturi, ki povezuje vse elemente znotraj ene in iste vrste. Zato ni slučaj, da je struktura v tovrstnih diskurzih eden temeljnih elementov, ki omogočajo analogizme. Moisti so poznali 3 tovrstne pogoje, ki opredeljujejo že nastanek tkim. fraz, katere služijo kot predpostavke, na katerih temelje kognitivni procesi sklepanja po analogijah. Tovrstne fraze (ci 辭) so definirali kot elemente izražanja pomena:

25 Zanimivo in zabavno je, da se je s problemom volov in konjev (oziroma govedine in konjskega mesa) ukvarjal tudi moderni britanski filozof Russell (1979, 266–7), ki v tem okviru prihaja do zaključka, da »vprašanje »univerzalij« ni zgolj problem besed ampak problem, ki nastane pri poskusu ugotavljanja dejstev« (ibid., 267).

以名舉實，以辭抒意。 (Mozi, 2010, XI, Xiao qu, 1)

Imena služijo označevanju (objektov) stvarnosti, fraze pa izražanju pomena.

Kasneje je Xunzi podal še natančnejšo definicijo tega termina:

辭也者，兼異實之名以論一意也。 (Xunzi, Zheng ming, 11)

Fraze so tisto, s čimer povezujemo imena različnih stvarnosti, da lahko razpravljamo o pomenih.

Moisti so v frazah videli osnovni element urejene komunikacije, temelječe na principih semantične logike. Kot take so fraze lahko torej tudi premise analogizmov. Fraze so namreč lahko tudi trditve ali podmene (Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005, 23) Moisti so vselej znova opozarjali na dejstvo, da obstoj, sestava in uporaba fraz ne sme biti nekaj poljubnega, kajti v tem primeru ljudje ne bi mogli med seboj nemoteno komunicirati oziroma drug drugega razumeti. Prej omenjeni trije nujni pogoji, ki opredeljujejo tako fraze, kot tudi analogizme, so razlogi, strukture in vrste.

三物必具，然後足以生。夫辭以故生，以理長，以類行也者。立辭而不明於其所生，妄也。 (Mozi, XI, Daqu, 25)

(Fraze) lahko nastanejo, če so izpolnjene tri stvari: Fraze nastajajo z razlogom, sledijo strukturi in se prenašajo preko z vrst. Vzpostavljanje fraz brez jasnega poznavanja njihovega razloga vodi do kaosa.

S tukaj omenjenim »sledenjem strukturi« je po vsej verjetnosti mišljena njihova uporaba znotraj urejenega semantičnega ustroja jezika in pomena (mišljenja). Tudi »prenašanje fraz preko vrst«, torej miselni procesi, temelječi na analogijah, sledijo strukturi, ki opredeljuje ta notranji ustroj jezika in mišljenja. Struktura (li 理) torej v tem kontekstu predstavlja urejene (pravilne in smiselne) relacije med razlogi (gu 故) in vrstami (lei 類) (Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005, 38).

Če tukaj ponovno pomislimo na zgoraj navedeni moistični citat, ki govori o neistovetnosti uboja psa in cucka, četudi sta pes in cucek sinonima, torej isto bitje z različnimi poimenovanji, se nam tudi v razumevanju strukture relacij, ki tvorijo modele sklepanja po analogijah, ponovno pokaže specifika kitajske logike. V njenem okviru namreč pomembna predpostavka, po kateri stavčna struktura ni zgolj formalna, statična struktura nespremenljivih funkcij, temveč vsebuje dinamične variable različnih pomenov, ki lahko vplivajo na veljavnost ali neveljavnost posamičnega sklepa.

2 Kulturna pogojenost razumevanja strukture

Seveda pojmovanja strukture, kakršen se je izoblikoval v evropski tradiciji, ne gre enačiti s splošnim dojemanjem tega pojma na Kitajskem. Kot pri vsakem drugem izrazu, so tudi pomenske konotacije besede struktura delno odvisne od specifičnih zgodovinskih, političnih in idejnih okoliščin, sredi katerih so se izoblikovale. Preden si pobliže ogledamo te razlike in njihov razvoj v konkretnem kontekstu dojemanja strukture znotraj kitajske tradicije, si bomo na kratko predočili specifiko splošne metodologije, ki mora upoštevati kulturno pogojenost kitajskih pojmov in njihovega razumevanja.

2.1 Metodološke osnove: pojmi in njihove semantične implikacije v okviru medkulturnih študij

Pri obravnavanju katerega koli segmenta neevropskih kulturno-jezikovnih krogov se tovrstna problematika nakaže že v začetni odločitvi glede tega, na kakšen način bomo poskušali reševati kvadrato kroga, ki se pokaže ob uporabi znanstvenih metod, ki same po sebi izhajajo iz premis evropske miselne tradicije, v sociokulturnih kontekstih družb, ki – vsaj delno – temelje na drugačnih premisah dojemanja in izražanja stvarnosti.

Neupoštevanje specifičnih pogojev, ki jih narekujejo različni družbeni, zgodovinski, jezikovni in kulturni konteksti, nas kaj lahko privede do napačnih interpretacij. Tudi v sinoloških raziskavah je žal še vedno običajno, da se vsebinski in formalni kriteriji tistih diskurzov, za katerimi je (v danem trenutku) nakopičeno največ politične (in s tem tudi ekonomske) oblasti, projicirajo na obravnavani material, tudi če gre za preučevanje in interpretacijo vsebin, ki so nastale pod drugačnimi pogoji, v okviru drugače strukturiranih sociokulturnih kontekstov. To nevarnost so spregledali tudi nekateri sodobni, »zahodno« izobraženi kitajski teoretiki, ki se v svojih delih posvečajo raziskovanju in ponovnemu odkrivanju tradicionalno kitajskih filozofskih miselnosti. V predgovoru k svoji knjigi o tradicionalni kitajski logiki je Cui Qingtian zapisal:

比較,是把中,西邏輯視為各自獨立的文化現象,顧及他們各自所由生成的文化背景,看到其中相同的東西,更要注意其中諸多因素的巨大差異,以及由此所帶來的不同邏輯傳統之間的共同性和特殊性.比較要求同,更要在求同的基礎上求異.注意求異,我們才能認識邏輯的多樣性,才能認識邏輯的歷史,也才能進一步探求邏輯的發展規律. (Cui Qingtian, 2001, 9)

Primerjati kitajsko in zahodno logiko pomeni, da moramo na vsako od njiju gledati kot na samostojni pojav, ki je pogojen z lastno kulturo. Ob upoštevanju njenih kulturnih ozadij bomo opazili marsikaj skupnega, vendar moramo biti pri tem še bolj pozorni tudi na ogromno število elementov, ki ju med seboj merodajno razlikujejo. Šele na taki osnovi bomo opazili skupne lastnosti in specifične posebnosti posamičnih tradicionalnih logik. Primerjati pomeni iskati skupne lastnosti, še pomembneje pa je na podlagi teh skupnih lastnosti poiskati tudi razlike. Šele če bomo pozorni na razlike, bomo lahko spoznali mnogovrstnost logike, njeno zgodovino ter zakonitosti njenega razvoja.

Soočanje in razumevanje tako imenovanih »tujih kultur« je seveda vselej povezano s problematiko različnih jezikov, tradicij, zgodovin in socializacij. Interpretacije različnih vidikov in elementov »neevropskih« kultur so vselej povezane z geografsko, politično in ekonomsko pozicijo interpretirajočega subjekta kot tudi interpretiranega objekta.

Diskurzi sodobne znanosti pa kljub svojim težnjam k odprtosti in interdisciplinarnosti še vedno ohranjajo jedro tistega omrežja paradigem, ki služi interesom »Novega sveta«. Cui takole nadaljuje s svojo kritiko paternalističnih diskurzov, ki se kot edini veljavni kriterij vrednotenja pojavljajo znotraj komparativnih, tudi kitajskih raziskav (logična metoda, ki služi tukaj kot obligatorno vodilo vrednotenja, je seveda metoda »zahodne« formalne logike, četudi avtor tega nikjer izrecno²⁶ ne navede):

比附,是把一種邏輯視為另一種邏輯的類似物,或等同物,置中,外社會及文化背景的巨大差異,也很少注意甚至無視不同邏輯傳統之間的特殊性,而是一味求同。一味求同,就會使人們以一種文化下的邏輯傳統為標準,搜尋其他文化中的相似物,並建構符合這唯一標準的邏輯。其結果是,使邏輯的比較研究走向了一種邏輯的復制或再版,而不是對不同歷史時期和不同文化背景下的不同邏輯傳統的深刻認識與剖析。(ibid.)

Če pa na neko vrsto logike gledamo predvsem kot na nekaj, kar naj bi bilo sorodno ali celo identično z neko drugo vrsto logike, potem to ni primerjava, temveč kopiranje. Pri takšnih postopkih se ne upošteva velikanskih razlik med metodami kitajske in zahodne logike, ne specifičnih posebnosti, ki ju določata. Taki postopki hočejo po vsej sili najti skupne poteze obeh metod, pri čemer izhajajo iz kriterijev ene same logične tradicije, kateri morajo poglej ustrezati vse ostale oblike tradicionalnih logik, vključno z razvijanjem

26 Tukaj gre spet enkrat za pregovorno kitajsko vljudnost, ki kritike ne izraža na neposreden, temveč raje na mehkejši, »medvrstični« način.

novih metod. Primerjalne raziskave na področju logike tako ne morejo privedi do pozitivnih rezultatov v smislu novih spoznanj ter plodne analize mnogoplastnosti različnih, kulturno pogojenih, logičnih tradicij, ampak proizvajajo zgolj plagiate in slabe kopije obstoječih metod.

Tudi sinologija kot znanstvena disciplina se je prvotno konstituirala v sklopu diskurzov orientalizma, ki utemeljuje in pogojuje kolonialistični ustroj obravnavanja kultur, ki niso plod zahodne tradicije. Zato je kritika orientalističnih elementov sinologije hkrati tudi kritika razmerja nasilja, ki se kaže v klasičnem odnosu med znanjem in oblastjo. V tem okviru postane namreč vsakršno soočanje nujno tudi interpretacija na podlagi vrednostnega sistema, ki ga vsebinsko določa ideologija materialnega napredka, metodično pa evropska formalna logika.

Seveda pri nobeni sinološki raziskavi, pa najsi bo globalna ali specifična, ne gre za postopek čistega objektiviranja, torej za postopek vrednotenja z uporabo istih kriterijev. Konec koncev vsebuje vsak posamezni pojem, ki se pri tem uporablja, v določenem kulturnem sklopu tudi specifičen pomen, ki je razumljiv samo v okviru ustrezne družbe in njenih (vrednostnih) norm. To velja celo v primerih, kadar naletimo na pojme s sovpadajočo zunanjo, torej formalno vsebino. Zato se nereflektirana uporaba znanstvene razčlenitve, ki je seveda tudi sama po sebi že plod čisto specifičnih zgodovinskih procesov in z njimi povezane, tipične organizacije družbe, pri tem kaj lahko izkaže kot nevaren in zmoten mehanizem.

Najpomembnejši metodološki pogoj, na katerega osnovi se lahko kljub tej kompleksni problematiki dokopljemo do kolikor toliko relevantnih spoznanj, bomo prav gotovo izpolnili v zavestnem prizadevanju za ohranitev karakterističnih strukturnih sklopov in upoštevanje specifičnih kategorialnih zakonitosti obravnavanih kulturnih krogov.

Premise, na katerih temelji sodobna znanost, ter metodološki postopki, ki izhajajo iz njih, so po svojem bistvu še vedno del neprevprašljivih diskurzov zahodne (zlasti evropske) tradicije. Tlačenje popolnoma drugače strukturiranih vidikov različnih (torej »ne-evropskih«) stvarnosti v kalupe tovrstnih formalnih predpisov nas lahko privede v slepo ulico nerazumevanja, ali, še huje, popolnoma napačnega razumevanja preučevane resničnosti. Medkulturne raziskave torej na vsak način vključujejo problematiko prevajanja; pri tem ne gre zgolj za jezikovno, temveč tudi diskurzivno prevajanje, ki vključuje tolmačenje posamičnih besedilnih in govornih struktur, kategorij, konceptov in vrednot v različnih sociokulturnih kontekstih. Pri tem namreč često prihaja do diskrepance med enakim etimološko-funkcionalnim pojmovanjem določenega izraza na eni, in včasih popolnoma različnim dojetjem

istega izraza na nivoju splošnega, družbeno veljavnega socialnega konteksta v obeh obravnavanih družbah (Rošker, 1997, 95).

Tudi pojma strukture ne moremo dojemati ločeno od družbenega sistema, v katerem nastaja in se uporablja. Njuno razmerje pa je zopet vselej povezano s specifičnimi gospodarskimi, političnimi in semantičnimi razvoji v obeh obravnavanih kulturnih krogih. Če hočemo torej dognati, kakšno je pojmovanje strukture, si moramo najprej ogledati idejni kontekst, v katerem je ta pojem nastal.

2.2 Tradicionalno in moderno pojmovanje strukture na Kitajskem

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,²⁷ ki je bila v splošno kitajsko terminologijo 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 sta pomena latinskega izraza *structure* in njenega sodobnega kitajskega prevoda *jiegou* v veliki meri identična. Tudi večina sodobnih indoevropskih izpeljank iz latinske besede *structure*, se v kitajščino običajno prevaja s tem izrazom in tudi izraz strukturalizem pri tem ni izjema, saj je njegov kitajski sinonim *jiegouzhuuyi*²⁸ 解構主義.

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 strukturalni 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 sistematiko²⁹.

27 V starejših besedilih iz začetka 20. stoletja često 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).

28 obrazilo »zhuyi« (主義) = »-izem«

29 Zanimivo je dejstvo, da so vse indoevropske inačice besede *structura* 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 *structura*.

Preglednica 1: *Dva pomena indoevropskega izraza struktura in njuni kitajski ekvivalenti.*

A: Konstrukt	B: Sistem
結構 架構	體系 條理

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. Slednji izraz je sestavljen iz zloga *tiao* (條), ki izvorno pomeni vejevje, in zloga *li* (理), ki predstavlja starokitajski izraz, soroden temu, kar dandanes 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 Gong³⁰, kitajski učenjak iz 17. stoletja, medsebojno povezavo obeh terminov definirjal takole:

事有條理曰理，即在事中。(Li Gong, c. p. Xia Zhentao, 1996, 2, 400)
Sistemska urejenost (tiaoli) stvari imenujemo struktura (li). Le-ta pa je vsebovana v stvarih samih.

Termin *li* se v zahodnih virih često prevaja tudi z izrazom *princip* ali *načelo*³¹. Tovrstno interpretacijo te starokitajske pismenke je prevzela tudi večina sodobnih kitajskih teoretikov. Vendar nam lahko njen natančnejši prevod v smislu strukture ali strukturnega vzorca odpre nov vpogled v naravo klasičnega kitajskega dojemanja stvarnosti in tudi v nove možnosti tvornega dialoga med tradicionalno kitajsko in evropsko filozofijo.

Za začetek si torej nekoliko podrobneje oglejmo izvor zgoraj omenjene besede *li* in njen razvoj v kontekstu tradicionalne kitajske miselnosti.

30 Li Gong 李燾 (1659–1746)

31 To seveda ni naključje, četudi se pomenske konotacije tega izraza v kitajski in evro-ameriški tradiciji bistveno razlikujejo (gl. poglavje 4.4).

3 Izvor in semantični razvoj termina li 理 v klasični kitajski tradiciji

Kot že omenjeno, je tukaj predlagana interpretacija tega termina v smislu strukture sicer neobičajna, vendar se zdi smiselna iz večih razlogov. Tak pomen je delno razviden že iz izvornega, 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; Wolfgang Bauer v tem kontekstu opozarja na dejstvo, da je ta pismenka v klasični kitajščini v prenesenem pomenu označevala tudi *strukturo*, npr. v smislu kristalne mreže, ki predstavlja imaterialni princip urejenosti materije. V tem smislu je ta pojem uporabljen že v zgodnjih konfucianskih komentarjih h *Knjigi premen* 易經 (Bauer, 2000, 256–257).

Tudi A. C. Graham, eden novodobnih pionirjev v raziskovanju antične kitajske logike, sodi k redkim sinologom, ki so ta termin 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 and Objects³², 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, 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, 191–192)

Omenjeni učenjak Han Fei 韓非 (280–233 pr. n. š.), eden osrednjih ustanoviteljev legalistične šole, je o konceptu li dejansko zapisal:

短長, 方圓, 堅脆, 輕重, 白黑之謂理. (*Han Feizi*, 2010, *Jie Lao*, 29)
Kratko in dolgo, oglato in okroglo, trdo in mehko, lahko in težko, belo in črno – vse to imenujemo struktura.

Norveški sinolog in strokovnjak za starokitajsko logiko, Christoph Harbsmeier, je uporabil ta citat kot dokaz za to, da naj bi koncept li pomenil lastnosti predmetov (Harbsmeier, 1998, 238). Vendar tudi sam ugotavlja, da se lahko termin li v tem kontekstu nanaša zgolj na neposredno čutno zaznavne lastnosti stvari. Očitno tudi sam ni popolnoma prepričan o ustreznosti takšnega prevoda, saj zapiše: »*I shall risk by way of an experiment the translation »attribute« for li, which is an extension of the meaning »visible pattern«, well attested in early literature.*« (Harbsmeier, 1998, 238)

32 Grahamov prevod poglavja *Mingshi lun* 名實論 (*O imenu in stvarnosti*) moističnega kanona *Mozzi* 墨子.

V najzgodnejših virih gre pri tem dejansko za strukturo, ki jo je mogoče vizualno zaznati, kot je mogoče jasno videti potek linij v žadu. Tako je tudi Xunzi 荀子³³, eden od dveh najznamenitejših Konfucijevih naslednikov, v poglavju *Pravilna imena* 正名 svojega osrednjega dela³⁴, zapisal:

形體色理以目異. (*Xunzi*, 2010, *Zheng ming*, 5)

*Obliko, obris, barve in strukturo lahko razločimo z očmi*³⁵.

Tovrstna struktura se lahko nanaša na katerokoli fizično stvar. V *Knjigi obredov* (*Li ji* 禮記), denimo, jo najdemo kot pojem, ki označuje strukturo ožilja in kit v živalskem mesu:

取牛肉必新殺者，薄切之，必絕其理. (*Li ji*, 2010, *Nei ze*, 53)

Goveje meso, ki ga uporabimo, mora biti sveže. Narežemo ga tako, da presehamo njegovo strukturo.

V tem smislu uporablja termin li 理 tudi Zhuangzi 莊子, ko govori o mojstrovinah mesarske umetnosti, kajti njegov mesarski mojster v rezanju govejega mesa vselej

依乎天理 (*Zhuangzi*, 2010, *Yangsheng zhu*, 2)

sledi njegovi naravni strukturi...

Kot osnovna struktura neba in zemlje je koncept li omenjen že v najstarejših komentarjih h *Knjigi premen* (*Yi jing* 易經). Pismenke li v svojih delih ne uporabljata niti osrednji predstavnik klasičnega konfucianstva Konfucij, ne glavni eksponent klasične daoistične filozofije Laozi. Vendar pa nanjo pogosto naletimo v osrednjih delih njunih neposrednih naslednikov.

Kot večina besed v klasični kitajščini, lahko tudi beseda *li* nastopa bodisi v glagolski, bodisi v samostalniški funkciji. Kot smo videli zgoraj, ima v samostalniški funkciji pomen strukture oziroma ustroja, zakaj struktura je najprej dojeta kot nekaj, kar tvorijo vse čutno zaznavne značilnosti (dolžina, barva, konsistenca, teža, oblika) skupaj. Če hočemo predmet obdelati, moramo slediti njegovi strukturi. V glagolski funkciji je torej obdelovanje (li) predmeta vselej obdelovanje (urejanje) nekega objekta v skladu z njegovo strukturo. Kadar torej pismenka li nastopa v glagolski funkciji, pomeni urejanje določene stvari (ali pojava) v skladu s strukturo, ki je tej stvari (ali pojavi) dana.

Izvorno pomeni pojem li, kadar je uporabljen v glagolski funkciji, obdelovanje surovega žada v skladu z linijami, ki določajo njegovo strukturo.

33 okr. 230–310 pr. n. š.

34 Xunzi 荀子, v prevodu »Mojster Xun«. Kot velika večina osrednjih del antičnih kitajskih teoretikov je tudi to delo poimenovano po svojem avtorju.

35 Kasnejši komentator Yang Jing obrazloži, da pismenka li tukaj pomeni strukturni vzorec: 楊倞注: 理, 紋理也. (c. p. Gu Hanyu da cidian, 2000).

王乃使玉人理其璞而得寶焉. (*Han Fei, 2010, He shi, 1*)
Vladar je ukazal draguljarju, naj obdela surovi kamen (v skladu z njegovo strukturo), tako da bo nastal dragulj.

V okviru konfucijanske obrednosti je pojem li v tovrstni glagolski funkciji nastopal že v klasiku *Knjiga obredov* (*Li ji 禮記*), kjer je uporabljen v smislu urejanja.

三十而有室, 始理男事. (*Li ji, 2010, Nei ze, 80*)
Pri tridesetih letih je imel že svoj dom in je začel urejati moške stvari (se pričel obnašati v skladu s strukturnimi vzorci moškega).

Definicija glagolske funkcije tega termina se v eni najstarejših kitajskih enciklopedij *Razlaga besedil in interpretacija pismenk* (*說文解字*)³⁶ glasi:

說文/: 理, 治玉也. (*Shuowen jiezi, 2010, II, 145*)
Li (pomeni) urejati /obdelovati/ žad.

Pri tem je nadvse pomembno, da poteka to obdelovanje v skladu s strukturo, kakršno izraža termin li, ko je uporabljen v samostalniški funkciji. Tako bi lahko termin li v glagolski funkciji pravzaprav prevedli z besedo »strukturirati«; vendar ta izraz ni primeren, ker ima v indoevropskih jezikih pomensko konotacijo vzpostavljanja strukture (v nečem, kar še ni strukturirano). Za razliko od te konotacije izraža termin li v glagolski funkciji obdelovanje, ki poteka v skladu z neko že obstoječo, predmetu obdelave inherentno funkcijo³⁷:

凡物者有形者, 易裁也, 易割也. 何以論之, 有形則有短長, 有短長則有大小, 有方圓. 有方圓則有堅脆. 有堅脆則有輕重, 有白黑. 短長, 大小, 方圓, 堅脆, 輕重, 白黑謂之理. 理定而物易割也. 故欲成方圓, 而隨於規矩, 則萬事之功形矣. 而萬物莫不有規矩. 聖人盡隨於萬物的規矩, 則事無不事, 功無不功. 凡理者方圓長短堅脆之分也故理定而後物可道. (*Han Feizi, 2010, Jie Lao, 29*)

Vse stvari imajo zunanjo formo, katero je možno obrezovati ali klesati. Lahko trdimo, da ima vse, kar ima določeno formo, tudi določeno dolžino, velikost, obliko in konsistenco. In vse, kar ima konsistenco, mora imeti tudi težo in barvo. Vsemu temu – torej dolžini, velikosti, obliki, konsistenci, teži in barvi, pravimo struktura (li). Potem, ko je struktura neke stvari določena, lahko pričnemo to stvar obdelovati. Če jo bočemo obdelati tako, da bo imela pravilno (oglato ali okroglo) obliko, se moramo pri tem držati ustreznih kalupov. Ti kalupi so del ustroja vsake obstoječe stvari. Modreci jim vselej

36 Nastal je okrog leta 100. Njegov avtor je bil Xu Shen 許慎.

37 Glede filozofskih konotacij tovrstnega dojetja strukture in strukturiranja lahko pomislimo na konzervativnost, ki takorekoč prisilovito nastopa kot osrednji element starokitajske, zlasti seveda konfucijanske aksiologije, in tudi na elemente specifične estetike, ki vrednoti čim popolnejšo usklajevanje umetnosti z vizualno strukturo narave višje od ustvarjalnosti v smislu kreacije novih, dotlej neobstoječih izraznih možnosti.

znajo slediti, zato se jim posreči vse, česar se le lotijo. Strukture se delijo na oglate, okrogle dolge, kratke, mehke in trde. Zato lahko stvari potem, ko je njihova struktura določena, sledijo daotu.

V teku razvoja in vrste pomenskih nadgradenj je ta pismenka izražala najprej kozmično, potem družbeno strukturo, kasneje pa tudi strukturo jezika in pomena ter naposled strukturo zavesti. Vse te strukture se odražajo v mnogoterih strukturnih vzorcih, ki so vsebovani v vsaki obstoječi stvari konkretne dejanskosti.

萬物殊理, 道不私, 故無名. (Zhuangz, 2010, Ze yang, 10)

Vsaka stvar ima svoj posebni strukturni vzorec (li). Dao vse obravnava na enak način, zato nima imena.

Vse te posamične, specifične vrste strukturnih vzorcev so bile v kitajski tradiciji torej združene v eno samo, najsplošnejšo in osnovno racionalno strukturo, ki se je odlikovala po svoji načelni združljivosti z neskončnim številom vrst posamičnih strukturnih vzorcev. Temeljna struktura kozmosa je opredeljena s svojim osnovnim vzorcem, ki se lahko vzpostavlja v nešteti oblikah partikularnosti:

然一物之中, 天理完具. (Zhou Dunyi, 2010, I, Taiji tu shuo, 9)

Torej je struktura narave v svoji popolnosti vsebovana v vsaki posamični stvari.

Kot osnovni kriterij tovrstne kompatibilnosti, t.j. kot nekakšen strukturni *ultima ratio*, je nastopala bodisi etična »pravilnost« oziroma »pravičnost« v konfucijanskih, bodisi »naravnost« v daoističnih diskurzih.

To poenotenje posamičnih, specifičnih struktur z eno samo, najsplošnejšo in osnovno, pa je bilo možno šele na osnovi abstrakcije pomena pismenke li 理. Pri tem je šlo za tisočletni proces, ki ga je dobro razumevati v kontekstu splošnih sprememb kitajske družbe in kulture. Kot tak je bil v materialnem smislu opredeljen s spremembami v politično-ekonomskem razvoju tradicionalne Kitajske, v idejnem pa s formalizacijo konfucijanizma v vlogi državne doktrine, z novimi pristopi, ki so se oblikovali v okviru neodaoizma, ter z elementi budistične filozofije.

3.1 Ontološke osnove: strukturni red kozmosa (天理)

Prva stopnja abstrakcije pojma li, ki je izvorno, kot rečeno, pomenil vizualno zaznavno strukturo materialnih objektov, je zato najti že v (prej omenjeni) glagolski funkciji te besede, ki pomeni obdelovanje v skladu z neko strukturo. Ker so bile vse kompleksne strukture dojete kot organske (tako kot je tudi struktorno urejeni niz barvnih šlir v žadu posledica organskih procesov), in ker so antični Kitajci predpostavljali, da so tudi osnova kozmične urejenosti naravne oz. organske

strukture, je bilo povsem logično, da se je najzgodnejša stopnja abstrakcije pojma strukture nanašala na strukturo vesoljstva oziroma strukturo vsega, kar obstaja. Že v predqinskem obdobju³⁸ naletimo na vrsto citatov, ki pričajo o tem, da li ni več predstavljal zgolj vizualno zaznavne, temveč tudi abstrahirano strukturo.

Kot osnovna struktura neba in zemlje je koncept li omenjen že v najstarejših komentarjih h *Knjigi premen* (*Yi jing* 易經). Izrek šeste vrstice drugega drugega heksagrama kun 坤 nam oznanja:

黃裳，元吉。 (*Zhou yi*, 2010, *Kun*, 6)

Rumeno ogrinjalo pomeni popolno srečo.

Razlaga tega izreka pa se glasi:

君子黃中通理。 (*Zhou yi*, 2010, *Yi jing*, *Kun*, 10)

Plemenitnik se bo v rumenem ogrinjalu lahko povezal s (kozmično) strukturo.

Tudi samo delo je bilo v zgodnjih komentarjih predstavljeno kot knjiga, ki ljudem pomaga to temeljno strukturo dojeti in uporabiti.

易簡而天下之理得矣。 (*Zhou Yi*, 2010, *Xi ci shang*, 1)

(Knjiga) Premen je enostavna, a vendar zaobjema strukturo vsega, kar je na svetu.

In že protolegalist Guan Zhong 管仲³⁹ iz 7. stoletja pr. n. š. naj bi zapisal:

日月之與同光，天地之與同理。 (*Guanzi*, 2010, *Xinshu xia*, 37)

Sonce in luna povezuje enotna svetloba, nebo in zemljo pa enotna struktura.

Pri tem je bilo že zaznati nekakšno tolažilnost dejstva, da ljudje nismo vrženi v nekak arbitraren in nepredvidljiv kozmos, temveč v vesoljstvo, ki je urejeno, in katerega lahko s prepoznavanjem tega reda tudi sami obvladujemo. Zato je strukturni red, ki prihaja do izraza v tem pojmu, v binarnih paralelizmih često nastopal kot protipomenka pojma nereda oziroma kaosa (luan 亂):

仁者愛人，義者循理。 (*Xunzi*, 2010, *Yi bin*, 18)

Kdor je človečen, ljubi ljudi. Kdor je pravičen, sledi strukturnemu redu.

孫卿子曰：非汝所知也！彼仁者愛人，愛人故惡人之害之也；義者循理，循理故惡人之亂之也。 (*ibid.*, 19)

Mojster Sun je odgovoril: Kaj pa ti veš! Tudi če tvoj človečnejš ljubi ljudi, jim lahko hudobneži škodijo. In tudi če tvoj pravičnejš sledi strukturnemu redu, ga lahko hudobneži spremenijo v kaos!

38 Tukaj gre za neposredni prevod strokovnega termina s področja kitajske filozofije. Gre za ero Vojskujočih se držav v obdobju Vzhodne dinastije Zhou, kateri je neposredno sledila prva združitev Kitajske pod žezlom dinastije Qin. To je bilo obdobje razcveta antičnih kitajskih filozofskih šol.

39 725–645 pr. n. š.

Idejo o tovrstni enotni strukturiranosti vsega obstoječega je zagovarjala večina antičnih filozofov, ki so se ukvarjali z vprašanji kozmologije. Zato ni čudno, da jo je prevzel tudi Dong Zhongshu 董仲舒, idejni oče prenovljenega konfucianizma iz obdobja dinastije Han:

萬物莫不得其理矣。(*Dong Zhongshu, 2010, Shizhi, 13*)

Vsaka stvar na svetu ima svojo strukturo.

Tudi Dong s tem ne misli zgolj vizualne strukture, temveč tudi strukturno urejenost kozmosa, katere bistva ni mogoče neposredno zaznati s čutnimi organi:

木生火，火為夏，則陰陽四時之理。(*ibid.*)

Les rojeva ogenj in ogenj rojeva poletje. To je del strukture yinyanga in štirih letnih časov.

Ta strukturna urejenost je temeljni atribut kozmosa in vseh njegovih implikacij; tako kot samo veseljstvo, je tudi njegova strukturna podlaga večna in brezkončna.

動靜陰陽之理，已悉具於其中矣。雖然，推之於前，而不見其始之合；引之於後，而不見其終之離也。

(*Zhou Dunyi, 2010, I, Taiji tu shuo, 4*)

Struktura gibanja in mirovanja oziroma yina in yanga je v njih samih vnaprej dana. Četudi zasledujemo njen izvor, ne bomo nikoli našli njenega začetka, in tudi če raziskujemo njen razvoj, mu ne bomo nikoli prišli do konca.

Ta večnost in brezkončnost je v ontoloških izhodiščih pionirjev neokonfucijanske prenove povezana s še enim, nič manj pomembnim atributom strukture. Gre za njeno vseobsežnost, katero lahko hkrati dojamemo kot parcialnost. Strukturni vzorec, ki je njena osnova, ima namreč lastnost nenehnega združevanja in razdruževanja.

陰陽太極，不可謂有二理必矣。(*ibid.*)

*Ne moremo trditi, da imata Yinyang in najvišja skrajnost **nujno**⁴⁰ različni strukturi.*

Oglejmo si še osrednje značilnosti pojma struktura, kakršnega so poznali in razumevali klasični predstavniki filozofskega daoizma. Laozijevega nasledniku Zhuangziju, drugemu predstavniku antičnega daoizma, je koncept li, kot večini drugih takratnih mislecev, v prvi vrsti predstavljal strukturni vzorec:

物成生理謂之形。(*Zhuangzi, 2010, Tian di, 8*)

Ko stvari nastanejo, se rodi (oziroma zraste) njihova struktura. To imenujemo oblika.

40 Poudarila avtorica.

Vendar pa ga je hkrati že dojemal tudi kot vseobsežno strukturo naravne ali kozmične urejenosti.

說仁邪? 是亂於德也; 說義邪? 是悖於理也. (*ibid.*, *Zai you*, 1)

Kaj naj rečem o človečnosti? Saj vnaša zmedo v (naravne) kreposti! In kaj naj rečem o pravičnosti? Saj vendar moti (naravni) strukturni red!

V nasprotju s konfucijanskimi krepostmi, v katerih vidi lažne produkte ideologije zatiranja človeške integritete in osebne svobode, mu ta koncept naravne urejenosti (strukturiranosti) predstavlja nekaj, čemur velja slediti.

去知與故, 循天之理. (*ibid.*, *Ke yi*, 2)

Ne meni se za to, kar se naučiš, ali za zgodbe, ki jih slišiš. Bolje je slediti strukturi narave (neba).

Sledenje oziroma soskladje s konceptom li 理 po Zhuangziju torej nikakor ni v nasprotju s konceptom nedelovanja. Zato ga dojema tudi kot manifestacijo strukturne urejenosti daota, osrednjega pojma in osnovnega pranačela daoistične filozofije. Naslednji Zhuangzijev citat je predstavljal povod za mnoge divergentne interpretacije, špekulacije in nesporazume, ki so se kasneje oblikovali v najrazličnejših poskusih razumevanja konceptualne povezave med pojmom li in pojmom dao 道, ki je predstavljal osrednji koncept filozofskega daoizma.

夫德, 和也; 道, 理也. (*ibid.*, *Shan xing*, 1)

Zato je krepost harmonična in dao je strukturiran.

V gornjem citatu smo predvideli, da nastopata pojma he (harmonija) in li (struktura) v pridevniški funkciji. Ker pa se gornja struktura⁴¹ v klasični kitajščini često uporablja tudi kot izraz identitete dveh objektov (samostalnikov),⁴² so mnogi kasnejši interpreti tovrstne fraze razumeli v smislu izenačitve konceptov dao in li.

Tako je Zhou Dunyi⁴³, eden od pionirjev oziroma predhodnikov novokonfucijanske preнове, še na začetku kitajskega novega veka zapisal:

道, 即理之謂也. (*Zhou Dunyi*, 2010, I, *Cheng shang*, 1, 13)

Dao je tisto, s čimer označujemo (izražamo) strukturo.

Iz mnogih starejših del pa je po drugi strani jasno razvidno, da sta bila oba koncepta dojeta kot različna. Guan Zhong⁴⁴, denimo, je strukturo očitno razumeval kot nekaj, kar je opredeljeno z daotom.

41 A...B+也

42 npr.: 君子舟也 (孔子), 車木也 (墨經)

43 周敦頤 (1017–1073)

44 管仲, okr. 7. stol. pr. n. š.

交正分之謂理。順理而不失之謂道。 (*Guan Zhong, 2010, Jun chen I, 8*)
Ločevanje različnih medčloveških odnosov in njihovo pravilno razlikovanje je to, čemur pravimo struktura. Slediti strukturi, ne da bi jo izgubil – to pa je tisto, čemur pravimo dao.

Napačnost izenačevanja strukture (li) in koncepta dao nam postane jasna iz že celostnega raziskovanja samega Zhuangzijevega dela, saj tudi sam često izrecno navaja razliko med obema konceptoma.

知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己。 (*ibid., 2010, Qiu shui, 7*)

Kdor pozna dao, razume tudi strukturni red (li). In kdor razume strukturni red (li), temu je jasno, kaj je prav. Kdor pa ve, kaj je prav, temu nič ne more do živega.

Kljub temu pa lahko idejo o tem, da ta dva pojma pravzaprav pomenita eno in isto, najdemo v najrazličnejših filozofskih virih sledečih stoletij. Harbsmeier, denimo, je naštel, da najstarejši komentarji klasičnega daoističnega dela Huai Nanzi 淮南子 iz 2. stoletja pred našim štetjem, besedo li kar šestkrat razlagajo s terminom dao (Harbsmeier, 1998, 238). Kar nekaj stoletij kasneje je tudi Chen Chun 陳淳, avtor znamenitega filozofskega slovarja⁴⁵ iz dinastije Song, v njem zapisal:

道與理大槩只是一件物，然析為二字亦灑又分別。

(*Chen Chun, 1983, 40*)

Besedi li in dao sta v grobem eno in isto. Ker pa se zapisujeta ločeno, t.j. z dvema različnima pismenkama, je jasno, da mora biti med njima razlika.

V nadaljevanju opredeli to razliko s tem, da naj bi bil pomen termina dao širši, in splošnejši, medtem ko naj bi bil pomen besede li konkretnejši in naj bi se nanašal na realno stvarnost⁴⁶ (*ibid.*). Podobno razliko najdemo že v delu prej omenjenega legalista Han Feizija 韓非子 iz 3. stoletja pred našim štetjem. Kot smo videli, je ta filozof pojem li enačil s strukturnimi vzorci, katerih dolžino, globino, debelino itd., je možno vizualno zaznati. Vendar je njegov pomen tudi podrobneje obrazložil in sicer prav v razmerju do koncepta dao:

萬物各異理，萬物各異理而道盡。 (*Han Fei, 2010, Jie Lao, 23*)

Vse, kar obstaja, ima svojo posebno strukturo; a četudi ima vsaka od obstoječih stvari svojo posebno, sebi lastno strukturo, se vse te strukture pokrivajo z daotom. (ali: se vse izčrpajo v daotu).

Analogno obrazloži tudi pojem dao v odnosu do termina li:

45 Beixi ziyi 北溪字義

46 道字較寬，理字較實

道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。故曰：「道，理之者也。物有理不可以相薄，物有理不可以相薄故理之為物之制。」 (*ibid.*)

Dao je tisto, zaradi česar so stvari takšne, kakršne so. On je tisto, v kar se združijo vse posamične strukture. Struktura je vzorec, ki je prisoten v nastalih stvari, medtem ko je dao razlog za to, da stvari sploh nastanejo. Zato pravimo, da je »dao strukturiran«. Ker imajo vse stvari strukturo, tudi ne morejo prehajati ena v drugo. Zato je struktura ustroj (sistem) vsake posamične stvari.

V zgodnejših delih, denimo v protokonfucijanskem klasiku *Knjiga obredov* (*Li ji* 禮記) nastopata oba termina često v okviru paralelizmov, kjer označujeta podobne oziroma vzporedne dejavnike:

毋變天之道，毋絕地之理，毋亂人之紀。 (*Li ji*, 2010, *Yue ling*, 8)

Ne smemo spreminjati nebeskega daota, tako kot ne smemo uničevati strukturnih vzorcev zemlje. Ne smemo vnašati nereda v človeški družbeni red.

Sodobni teoretik Wang Fengyang 王風陽 opredeli razmerje med obema konceptoma kot komplementarno. Na področju etike naj bi bil termin dao v komplementarnem odnosu s terminom de 德 (krepost) oziroma naj bi z skupaj z njim tvoril binarno kategorijo. Na področju filozofije in politike pa naj bi bil dao komplementaren s konceptom li. V filozofskih kontekstih naj bi dao in li torej skupaj tvorila binarno kategorijo. V tem smislu je dao osnovni princip, medtem ko naj bi bil li njegova konkretna manifestacija⁴⁷ (Wang Fengyang, 1993, 430).

Filozofi obdobja Šestih dinastij (220–439) so strukturo zunanjega sveta v glavnem poimenovali z izrazom wu li (物理)⁴⁸. To je v svojih *Komentarjih h Knjigi premen*⁴⁹ vselej znova izpostavljaj tudi Wang Bi 王弼, osrednji predstavnik neodaoizma iz tega obdobja:

物(無)妄然，必由其理。 (*Wang Bi*, 1969, *Ming yuan*, 42)

Stvari niso kaotične, temveč nujno izhajajo iz strukture.

Šele neokonfucianski filozofi dinastije Song so poenotili koncept tega, dotlej specifičnega, strukturnega vzorca. Pojem li je poslej pomenil tako vsako posamično, kot tudi eno samo, najsplošnejšo strukturo. Cheng Hao 程顥 (1032–1085), denimo, je o njem zapisal:

47 »道和德在倫理領域相表裡，在哲學和政事領域中，則道與理相表裡。道和理相對，道仍表示物的根本規律，理則指道在事物中的具體表現，如韓非子解老：道者，萬物皆所然也，萬理之所稽也。«

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

49 周易略例

一物之理即萬物之理. (*Cheng Hao, Cheng Yi, 1981, I, Yi shu, 13*)

Osnovna struktura vsake posamezne stvari je hkrati osnovna struktura vsega obstoječega.

Zhu Xi 朱熹 je nekoliko podrobneje opisal sam postopek tovrstnega združevanja posamičnih konkretnih strukturnih vzorcev v eno samo strukturo, pri čemer je obe strukturni dimenziji, torej tako konkretno, specifično, ki se kaže na ravni posamičnih stvari, kot tudi splošno, univerzalno strukturo obstoječega, poimenoval s pismenko li.

To združevanje posamičnih struktur v eno samo, univerzalno, poskuša obrazložiti v naslednjem odstavku:

零零碎碎湊合起來, 不知不覺自然醒悟. (*ibid.*)

Če združimo vse razpršene podrobnosti, se nam bo to kar samo od sebe pokazalo.

Tovrstna združitev pa je seveda že predpostavljala tudi dojemanje strukture kot popolnoma racionalizirane forme, ki ni več vezana na nikakršne konkretne (naravne, družbene, jezikovne itd.) tvorbe. Li Gong 李塏 (1659–1746), predstavnik realistične struje poznega neokonfucianstva dinastije Ming, je kot eden prvih filozofov izpostavil dejstvo, da gre pri tem konceptu strukture za popolnoma abstraktni, t.j. »prazen« pojem, ki ga – za razliko od tega, kar je termin li izvirno pomenil – nikakor ne gre (več) enačiti s konkretnimi stvarmi:

理, 虛字也, 可為物乎? (*Li Gong, b. l., 385*)

Struktura je vendar samo prazna beseda, le kako bi lahko bila konkretno obstoječa stvar?

Kot rečeno, pa je pri abstrahiranju tega pojma šlo za postopen, poldrugo tisočletje trajajoči proces, ki ga lahko zasledujemo nazaj vse do klasičnih del antičnih kitajskih filozofov. Kot smo videli že v prejšnjem poglavju (gl. obravnavo Zhuan-gzija), najdemo namreč že v antičnih virih precej citatov, iz katerih je razvidno, da pojem li 理 ne predstavlja zgolj čutno zaznavnih strukturnih vzorcev, temveč lahko pomeni tudi abstraktno strukturo. Dojemanje strukture v smislu ontološke osnove vsega bivajočega je bilo, kot smo videli, med kitajskimi izobraženci prisotno že pred časom Vojskujočih se držav⁵⁰. Takorekoč hkrati s kozmološkimi konotacijami pojma li pa so se v njegovem pomenskem spektru pričele oblikovati tudi družbene. To seveda ni niti najmanj presenetljivo, če pomislimo, da je ena od splošno znanih značilnosti starokitajskega holizma prav v njegovi strukturni povezavi narave in družbe. V tem kontekstu ima vse, kar se zgodi v naravi, določen vpliv tudi na družbeni razvoj in obratno (gl. 1. poglavje).

50 戰國 (475–221 pr. n. š.)

3.2 Struktura družbe, države in kulture (文理)

Pri tem gre torej za možnost združitve (kompatibilnosti) struktur dveh različnih dejavnikov (človeškega) bivanja. Temeljna struktura kozmosa, ki se je odlikovala po svoji pravilnosti, je služila kot vzor za strukturno regulacijo družbe. Ta regulativnost je konfucijancem torej predstavljala temeljno lastnost strukture kozmosa, kateri je bilo treba prilagoditi tudi strukturo družbe.

上具天文, 下具地理. (*Shi ji*, 2010, *Qinshi huang ben ji*, 47)

Zgoraj delujemo v skladu z vzorci neba, spodaj pa v skladu s strukturo zemlje.

Kot bomo videli, je v citatih, ki temelje na tovrstni strukturni povezanosti narave in družbe oziroma kulture, že popolnoma jasno, da pismenka li 理 ni uporabljena zgolj v smislu vizualno zaznavnega vzorca, temveč vsekakor v smislu abstraktne strukture. Socialne konotacije pojma strukture prihajajo do izraza v strukturnih osnovah sistemske urejenosti družbe in države. V politoloških diskurzih državo-tvornih političnih teoretikov kitajske antike predstavlja ta sistem strukturne urejenosti predpogoj vsakršne harmonične skupnosti.

大明王為天下正理也. (*Guan Zhong*, 2010, *Ba yan*, 3)

Razsvetljeni vladarji vzpostavijo v državah pravičen (strukturni) sistem.

Pismenka li v tem okviru pomeni strukturo v smislu družbenega oziroma političnega sistema ali sistemskega urejanja.

無君子, 則天地不理, 禮義無統, 上無君師, 下無父子, 夫是之謂至亂. 君臣、父子、兄弟、夫婦, 始則終, 終則始, 與天地同理, 與萬世同久, 夫是之謂大本. (*Xunzi*, 2010, *Wang zhi*, 18)

Če ne bi bilo vladarjev, nebo in zemlja ne bi bila (sistemske) urejena. Obrednost in pravičnost ne bi bili razširjeni, zgoraj ne bi bilo vladarjev in učiteljev, spodaj ne bi bilo očetov, ne sinov. To bi bilo to, čemur pravimo popoln kaos. Tako pa obstajajo vladarji in podložniki, očetje in sinovi, starejši in mlajši bratje ter možje in žene. Tisto, kar je bilo na začetku, je tudi na koncu in obratno. Tako sta nebo in zemlja združena v isti strukturi, ki je večna in neskončna. To je tisto, čemur pravimo velika osnova.

Vse, kar ni v skladu s strukturo, je torej neurejeno. Absolutistični teoretiki kitajske antike so kar naprej svarili pred tovrstno neusklajenostjo, ki vodi k neredu. Ker je konfucijansko in protolegalistično⁵¹ videnje sveta temeljilo na hierarhični strukturi kozmosa in človeške družbe, so lahko državotvorni pisci s pomočjo strukturne urejenosti utemeljili tudi potrebo po absolutnem vladarju:

51 Legalizem je v vlogi državne doktrine na Kitajskem nastopil sicer šele v obdobju dinastije Qin (221–206 pr. n. š.), vendar so elementi legalistične miselnosti bili prisotni v številnih političnih teorijah in strujah že vsaj od 7. stoletja pred našim štetjem naprej.

使天下兩天子。天下不可理也。一國而兩君，一國不可理也。一家而兩父，一家不可理也。 (*Guan Zhong, 2010, Ba yan, 5*)

Če bi obstajala dva nebeška sinova, svet ne bi bil (sistemsko) urejen. Če bi državi vladala dva vladarja, ta država ne bi bila (sistemsko) urejena. In če bi bila v družini dva očeta, tudi ta družina ne bi bila (sistemsko) urejena.

Pri tem je pomembno, da je vseobsežna struktura kozmosa in narave, o kateri smo govorili v prejšnjem poglavju, prežeta z etiko, torej je osmišljena; zato lahko nastopa tudi kot osrednji kriterij družbene in individualne morale.

仁義中正，同乎一理者也。 (*Zhou Dunyi, I, Taiji tu shuo, 9*)

Človečnost (vzajemnost), pravičnost, pot sredine in pravilnost – vse to je vsebovano v enotni strukturi.

Že v antičnih konfucijanskih klasikah je pojem li v smislu vseprevevajočega kozmičnega reda torej vselej hkrati predstavljal strukturo, prežeto z etiko oziroma regulativno pravilnostjo človeškega bivanja v družbi.

人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。

(*Li ji, 2010, Yue ji, 7*)

Ko se rodi, človek miruje. To je v njegovi osnovni naravi. Ko pa začuti prisotnost stvari, se prične gibati. To je zaradi želja, ki so prav tako del njegove narave. Ko dokončno spozna stvari, se v njem oblikujeta sovraštvo in ljubezen. In če teh čustev v svoji notranjosti pravilno ne razčleni, ga nakopičeno znanje privede na stransko pot. Tak človek ni zmožen samorefleksije in izgubi stik s (pravilno) strukturo narave.

Neoporečna družbena avtoriteta je torej lahko zgolj človek, ki to strukturo pozna in ji ne nasprotuje. Šele tak človek lahko torej vzpostavlja kriterije, ki določajo pravilnost ali napačnost vedenja posameznikov.

尊天地之理，所以論威也。 (*Guan Zhong, 2010, Chi mi, 8*)

Kdor spoštuje strukturno urejenost neba in zemlje, o tem lahko govorimo kot o nekomu, ki je resnična avtoriteta.

Struktura je tukaj dojeta kot sistem vzajemnih relacij, ki omogočajo urejeno delovanje državne institucije. V konfucijanskih in legalističnih diskurzih je ta struktura torej temelj vsakršne urejene človeške skupnosti.

為人君而不明君臣之義以正其臣，則臣不知為臣之理以事其主矣。 (*ibid., Xing shi jie, 46*)

Vladar, ki ne pozna (etičnih pravil) pravičnosti, ki določajo razmerja med vladarji in podložniki, in s pomočjo katerih bi lahko zagotovil pravilnost

(obnašanja) svojih podložnikov, povzročča, da tudi oni sami ne poznajo strukturnega sistema, ki bi jim omogočil, da bi kot podložniki služili svojemu vladarju.

Li kot strukturni kriterij tega sistema je seveda pogojen s »pravilnimi« vedenskimi normami (chang 常):

子婦不失其常，則長幼理而親疏和。故用常者治，失常者亂。 (*ibid.*, *Xing shi jie*, 10)

Če se otroci in ženske obnašajo v skladu z normativi, bo staro in mlado (sistemsko) urejeno (t.j. v skladu s temeljno strukturo) in med sorodniki in tujci bo vladala harmonija. Zato je norma tista, ki vlada. Kdor se je ne drži, povzročča nered.

Človek, čigar zavest pa ni v skladu s to »pravilno«, t.j. etično osmišljeno strukturo kozmične urejenosti, ni primeren za življenje v urejeni družbi, saj živi na isti ravni, kot živali in drugi objekti fizične stvarnosti:

夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。 (*Li ji*, 2010, *Yue ji*, 8)

Če je torej človek nenehno vznemirjen zaradi zunanjih stvari, in če njegovo sovraštvo in njegova ljubezen nista pravilno urejeni (razčlenjeni), potem prevladajo stvari in človek sam postane ena izmed njih. Človek, ki postane ena od stvari, pa izgubi (stik s pravilno) strukturo narave in postane žrtev svojih brezmejnih želja.

V konfucijanskem diskurzu je to seveda nekaj najhujšega, kar se lahko zgodi posamezniku in človeški družbi. Zato je pred tovrstno pozabo pravih socializacijskih mehanizmov enako strastno svaril celo sicer nadvse resni pionir novokonfucijanstva, Zhang Zai⁵²:

徇物喪心，人化物而滅天理者乎! (*Zhang Zai*, 2010, *Shen hua*, IV, 18)
Nikar ne sledite stvarem in ne zakopljite svoje zavesti, kajti človek, ki postane enak stvarem, izgubi (pravilno) strukturo!

Kdor namreč izgubi to strukturo etične regulativnosti, se briga zgolj še za izpolnjevanje svojih želja. (Kaj takega! Vse, kar je prav!)

上違反天理，下違徇人欲者與! (*ibid.*, *Cheng ming*, 22)

Če se upiramo strukturi narave, bomo sledili zgolj še našim željam.

52 張載 (1020–1077)

Končna odgovornost za preprečevanje takšnega kaosa je seveda v rokah vrhovnega vladarja. Zato mora ta budno paziti na transformacijo in prenos pravilne kozmične strukture v sfero družbe. Vladarji, ki tega ne upoštevajo, niso vredni svojega imena, kajti njihova politika nujno in nepreklicno vodi v pogubo:

亂主上逆天道，下絕地理，故天不予時，地不生財。 (*Guan Zhong, 2010, Xing shi jie, 64*)

Kaotična vlada je v nasprotju z daotom neba in uničuje strukturne relacije zemlje. Zato nebo (pod takšno vlado) ni v skladu z urejenostjo časovja in zemlja ne rojeva bogastva.

是故，明君審察事理。 (*ibid., Ban fa jie, 4*)

Zato bo razsvetljeni vladar (plemenitnik) vselej budno pazil na strukturo in deloval v skladu z njo.

Tudi pri Zhuangziju je ta struktura – enako kot dao – etično osmišljena, saj je v nasprotju s človeškim koristoljubjem.

名利之實，不順於理，不監於道。 (*Zhuangzi, 2010, Dao zhi, 4*)

Stvarnost slave in koristi sta v nasprotju z (naravno) strukturo in izven dosega daota.

Vendar je daoizmu struktura narave (tako kot dao) neoprijemljiva, neizrekljiva in spontana. Zato je ni možno povzemati v natančnih predpisih in konkretnih naukih:

天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理。 (*Zhuangzi, 2010, Zhi bei you, 2*)

Vzvišenih lepot neba in zemlje ni mogoče ubesediti. Četudi se štirje letni časi vrstijo v skladu z jasnimi zakonitostmi, pa vendar o njih ne razpravljajo. Vse, kar obstaja, ima popolno strukturo, in vendar se le-te ne da izraziti z nauki (teorijami). Svetniki so tisti, ki sledijo lepotam neba in zemlje in dojamejo strukturo vsega obstoječega.

Za Zhuangzija ta naravna struktura torej ni zgolj regulativna pravilnost, kakršna se kaže v konfucijanskih diskurzih, temveč predstavlja naravni sistem, ki je sam po sebi relativen, saj v sebi vključuje vse, tudi negativne vidike dejanskosti.

故曰：蓋師是而無非，師治而無亂乎？是未明天地之理，萬物之情者也。 (*Zhuangzi, 2010, Qiu shui, 5*)

Kdor torej uči, da (naj) obstaja samo pravilnost brez napak in samo urejenost brez nereda, ta ne razume osnovne strukture neba in zemlje, niti situacij vsega, kar obstaja.

Relativnost vsega obstoječega, ki je značilna za daoistične diskurze, se torej kaže tudi v strukturalni urejenosti narave in človeka. Tako kot sam dao, je torej tudi

li 理 (struktura) nekaj neoprijemljivega, nenehno spremenljivega, a hkrati spontano urejenega. Vključevanje v ta naravni red človeka osvobaja izpod jarma umetnih predpisov, ki naj bi (po mnenju konfucijancev) posameznika, družbo in svet obvarovali pred negotovostjo bivanja:

道無終始，物有死生，不恃其成；一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎？何不為乎？夫固將自化。 (*ibid.*, 6)

Dao nima začetka, ne konca. Stvari se rojevajo in umirajo, ne da bi pričakovale izpopolnitev. Zdaj je polnost, zdaj spet praznina. Nobena forma ni fiksno določena. Nobeno leto se ne izpostavlja, saj časa ni mogoče ustaviti. Razpadanje in rast, polnost in praznina: v vsakem koncu je nov začetek. V tem smislu lahko govorimo o metodi resnične pravičnosti in razpravljamo o strukturnem redu vsega, kar obstoja. Življenje vseh stvari je kot konj v galopu. Brez gibanja ne bi bilo nobenih sprememb in brez menjave letnih časov nobenih transformacij. Kaj naj torej počnemo? In česa naj ne počnemo? Prepustimo se tem spontanim preobrazbam.

In vendar je osnovna struktura bivanja tudi zanj etično osmišljena; razlika s konfucijanskim konceptom moralne strukture je v izvorni naravnosti slednje. Pri daoistični etiki gre za sistem, ki ni opredeljen s kanoničnimi konfucijanskimi krepostmi človečnosti in pravičnosti (ren yi 仁義), četudi lahko njegovo neupoštevanje ljudi privede do nevšečnosti ali celo do propada:

莊子之楚，見空羈馱然有形。擲以馬捶，因而問之曰：夫子貧生失理而為此乎？ (*ibid.*, *Zhi le*, 4)

Nekega dne je Zhuangzi na svoji poti v državo Chu ugledal lobanjo, ki je bila sicer nekoliko pobeljena od vročine sončnih žarkov, vendar še kar dobro ohranjena. Dotaknil se je z bičem in ji rekel: »Ali si bil nekoč meščan, ki je od same požrešnosti izgubil stik s (temeljno) strukturo in je zato takole končal?«

Daoistični kritiki so poudarjali, da služi konfucijansko dojetje strukture in njenih funkcij zgolj interesom vladajočih.

一聞人之過，終身不忘。使之理國，上且鉤乎君，下且逆乎民。 (*Liezi*, 2010, VI, *Li ming*, 3)

Kdor sliši, da je nekdo nekoč storil napako in tega nikoli ne pozabi ter prevzame to kot osrednji kriterij urejanja (strukturiranja) države, bo s tem koristil interesom vladarja, vendar bo to hkrati v nasprotju z interesi ljudstva.

V konfucijanskih diskurzih je termin li 理, kadar je nastopal v glagolski funkciji, seveda v prvi vrsti pomenil (pravilno) strukturiranje družbe ali države oziroma njeno urejanje v skladu s (pravilno) socialno strukturo. V tem pomenu pojem li 理 večinoma uporablja tudi Gongsun Long 公孫龍, osrednji predstavnik Šole imen (ming jia 名家):

今有人君，將理其國，人有非，則非之。無非，則亦非之。有功，則賞之。無功，則亦賞之。而怨人之不理也，可乎？

(Gongsun Long, 2010, Yifu, 9)

Denimo, da želi nek vladar urediti svojo državo v skladu s (pravilno) družbeno strukturo. Ta vlada kaznuje ljudi, ki so storili zločin, a kaznuje tudi one, ki niso storili nikakršnega zločina. Ta vladar nagrajuje ljudi, ki so si to zaslužili, a tudi one, ki si nagrade niso zaslužili. Potem pa se razburja, češ da družba ni urejena v skladu s (pravilno) strukturo. Se vam zdi to v redu?

Na uporabo termina li 理 v glagolski funkciji često naletimo tudi v Xunzijevem delu.

故天地生君子，君子理天地。(*Xunzi, 2010, Wang zhi, 18*)

Zato nebo in zemlja rodita vladarja, le-ta pa ju ureja.

Kot smo videli v prejšnjem poglavju, je prvi reformator konfucijanstva Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 pr. n. š.) koncept li 理 dojemal predvsem kot izraz strukturne urejenosti kozmosa. Vendar je kot pravi konfucijanec seveda tudi Dong tovrstna kozmična načela prenašal na politično sfero. Iz Dong Zhongshujevega osrednjega dela (*春秋繁露 Biserna rosa Spomladansko jesenskih letopisov*) je lepo razvidna strukturna povezava med nebom in zemljo, med naravo in človekom, med biologijo in kulturo. Tako je zanj harmonična samo tista vlada, ki upošteva strukturno povezanost narave in družbe:

春，喜氣也，故生；秋，怒氣也，故殺；夏，樂氣也，故養；冬，哀氣也，故藏；四者，天人同有之，有其理而一用之，與天同者大治。(*Dong Zhongshu, 2010, Yin zong yang yi, 39*)

Pomlad je obdobje radosti, torej obdobje rojevanja. Jesen je obdobje jeze, torej obdobje ubijanja. Poletje je obdobje veselja, torej obdobje hranjenja. Zima je obdobje žalosti, torej obdobje skrivanja (skladiščenja). Ti štirje dejavniki so prisotni tako v naravi, kot tudi v človeku. Če bomo dojeli njihovo strukturo in jo uporabili pri vladanju, bomo dobili urejenost, ki bo enaka nebeškemu redu.

Vendar pa je to pomensko raven abstrahiranega pojma li tudi v samostalniški funkciji možno zasledovati nazaj v obdobje klasičnih antičnih filozofskih šol.

Predvsem v socialnih teorijah antičnih filozofov iz predqinskega⁵³ obdobja se je termin li 理 često uporabljal kot izraz, ki pomeni tudi družbeno strukturo, t.j. racionalno najučinkovitejše ločevanje populacije po posamičnih slojih. V tem pomenu ga uporablja že Konfucijev naslednik Xunzi:

凡古今天下之所謂善者，正理平治也。(*Xunzi, 2010, Xing e, 12*)
Takoimenovani dobri ljudje so bili vselej tisti, ki so urejali zadeve v skladu s pravilno strukturo (pravilnim družbenim redom) in politiko miru.

Mir in blagostanje v – izvorno kaotični – človeški družbi bosta po njegovem mnenju možna in uresničljiva samo v primeru, da se sistematično (torej v skladu s strukturo) uredijo vsi družbeni sloji, in da se poleg tega natančno določijo tudi vse formalne kompetence v državnih službah. Kot kaže, sta bili korupcija in nepotizem namreč že v tistih časih prisotna in le kdo bi vedel, zakaj je konfucijanci vse do današnjega dne niso uspeli odpraviti. Xunzi je s svojimi nasveti glede urejanja in strukturiranja družbe vsekakor želel delovati v tej smeri:

然後明分職，序事業，材技官能，莫不治理，則公道達而私門塞矣，公義明而私事息矣。(*ibid., Jun dao, 7*)
Treba je jasno razdeliti pristojnosti, razčleniti posamične dejavnosti in urediti funkcije. Tako ne bo nihče izven strukturnega reda (sistema) in zato bo uveljavljen princip javnosti; zasebni interesi bodo obrzdani. V javnosti bo prevladala pravičnost in transparentna in zasebni posli bodo ustavljeni.

Jasnost v smislu transparentnosti je torej eden osnovnih atributov starokitajskega pojmovanja strukture: pri tem gre za tak sistem oziroma za takšno sistemsko urejenost, katere razčlenjenost je razvidna iz vsakega posamičnega vzorca, ki je njen del.

誠心行義則理，理則明，明則能變矣。(*ibid., Bu gou, 9*)
Kdor je iskren in pravičen, se obnaša v skladu z osnovno strukturo. Le-ta je transparentna in transparentnost omogoča spremembe.

Vsaka dobra vlada bi torej morala poskrbeti za red, v katerem bi bil vsak posameznik v vsem svojem bivanju in delovanju vseskozi nedeljivi del te strukturne urejenosti, ki prežema tako kozmos, kot tudi človeške skupnosti.

上莫不致愛其下，而制之以禮。上之於下，如保赤子，政令制度，所以接下之人百姓有不理者如豪末。(*ibid., Wang ba, 15*)
Ni oblasti, ki ne bi čez vse ljubila svojih podanikov in jih ne bi nadzorovala preko obrednosti. Nadrejeni se do podrejenih vedejo tako, kot bi štitali nemočnega dojenčka. Zato so ustvarili politični sistem in med ljudstvom,

53 Neposredni prevod strokovnega termina 先秦諸子 (Filozofi obdobja pred dinastijo Qin), ki označuje obdobje razcveta klasičnih filozofskih šol pred prvo združitvijo Kitajske.

ki v njem živi, je tako malo tistih, ki ne ustrezajo strukturi (tega sistema), da bi (njih število) lahko primerjali z vršičkom dlake.

Strukturo takšne, hierarhično urejene družbe so kitajski filozofi običajno poimenovali s terminom wenli 文理, katerega dobesedni prevod se glasi kultivirana struktura ali struktura kulture. Tako Xunzi v svoji utemeljitvi zavračanja prirojenih nagonov in zavzemanja za pravilno (konfucijansko) izobrazbo zapiše:

生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。
(*ibid.*, *Xing e*, 1)

Tudi želje po vsem, kar godi očesu in ušesu, so nam prirojene. Če bi sledili tej ljubezni do zvokov in podob, bi to prevladala obscenost in nered. To bi pomenilo konec obrednosti in pravičnosti ter (strukturno) urejene kulture.

Na primeru razumevanja koncepta li 理 kot pojma, ki izraža urejeno strukturiranost narave in družbe, se lepo vidi tudi temeljna razlika med obema najznamenitejšima naslednikoma Konfucija. Xunzi jo je štel k umetnim, posteriornim dejavnikom družbene kulture in sekundarne socializacije, ki poteka v civiliziranih družbah. Kot tako jo je omenjal tudi v odstavkih, v katerih je pojasnjeval razliko med tistim, kar je človeku prirojeno (xing 性) in onim, kar mu je privzgojeno (wei 偽):

性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。(*ibid.*, *Lilun*, 22)

(Človekova) narava je tisto, kar je (v njem) izvorno in primitivno. Šele tisto, kar je umetno (privzgojeno), vodi do razcveta kulturne urejenosti (strukture).

Takšen kulturni red po Xunziju seveda ni nastal sam po sebi, temveč kot plod genijalnosti mitskih vladarjev zlate konfucijanske preteklosti.

故先王聖人安為之立中制節，一使足以成文理。(*ibid.*, 28)

Sveti vladarji preteklosti so vzpostavili centralizirani sistem in nadzorovanje vseh segmentov. To je zadostovalo za vzpostavitev kultivirane strukture (kulturnega reda).

Naloga sedanjih vladarjev je torej v tem, da sledijo osnovam, ki so jih ustvarili njihovi božanski predniki. V tovrstnih vladarjih moramo torej videti izvor vsakršne kulture:

君者，治辨之主也，文理之原也。(*ibid.*, 30)

Vladar je vodja sistematične politike in izvor kulturne urejenosti (strukturiranosti).

V skladu s Xunzijevo predpostavko o tem, da je vse, kar je v človeku in v njegovih družbi dobrega, koristnega in moralnega, umetno v smislu privzgojenega, je torej tudi harmonična družba v smislu strukturne urejenosti in kultiviranosti (wen li

文理) lahko samo plod zunanjih, umetnih dejavnikov socializacije, katere izvor je v nadčloveških, običajnim ljudem nedostopnih sferah. Te zunanje dejavnike je potrebno ohranjati in reproducirati s pomočjo ustreznih ideologij. V tem okviru se lepo vidi dejstvo, da je Xunzi predstavljal most med izvornim konfucijanstvom in legalizmom: vsi idejni sistemi, ki ne delujejo v tem kontekstu, torej vsi nauki, ki ne sporočajo nujnosti ukalupljanja posameznikov v ta sistem oziroma strukturni red, so po njegovem odvečni in bi jih bilo treba prepovedati:

凡知說，有益於理者，為之；無益於理者，舍之。

(Xunzi, 2010, *Ru xiao*, 9)

Tista znanja, ki so v korist strukturi, bomo izvajali, ostala pa ne.

Mencij, ki je zagovarjal prirojeno dobroto človeške narave, pa je po drugi strani menil, da je ta »pravilna« struktura vsakemu človeku prirojena, da je torej nekaj, kar je a-priori del vsakršne človeške zavesti, nekaj, kar vse ljudi združuje v skupno kategorijo iste vrste:

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, 2010, *Gaozi I*, 7)

Vsi ljudje imamo enako radi hrano, ki je dobrega okusa. Vsi enako radi poslušamo dobro glasbo in gledamo lepe podobe. Le zakaj naj bi samo zavest pri tem bila izjema? Kaj je torej tisto, kar je skupno zavesti vseh ljudi? Pravim, da je to (pravilna) struktura in pravičnost.

To, kar je obema Konfucijevima naslednikoma skupno, je razumevanje koncepta li 理 v smislu »pravilne« socialne strukture oziroma (racionalno) najbolj ustreznega, t.j. »pravilnega« družbenega reda ali sistema. Tukaj imamo opravka z normativno platjo koncepta strukture, ki je v razvoju konfucijanstva, katero se je v teku naslednjih stoletij formiralo v vse bolj formalizirano državno doktrino, dobivala vse večji pomen. Vendar je bil v antičnem konfucijanstvu, torej v klasičnem predqinskem obdobju, ta koncept v prvi vrsti še vedno povezan s pragmatično etiko tkim. »pravilnega pomena« oziroma pravičnosti (yi 義).

故理義之悅我心，猶芻豢之悅我。

Zato lahko (pravilna) struktura⁵⁴ in pravičnost ugajata mojemu srcu, tako kot lahko žitarice in meso ugajata mojemu želodcu⁵⁵.

54 V smislu družbenega reda.

55 Prevod je nekoliko svobodnejši, ker bi bil dobesedni prevod v slovenščini nekoliko težje prebavljiv. Pismenko 心, katero običajno prevajam s pomensko ustrežnejšim izrazom »zavest«, sem tukaj prevedla dobesedno, t.j. kot »srce«. Pismenko 口, ki pa dobesedno pomeni »usta« sem tukaj prevedla v preneseni pomen, izražen z besedo »želodec«.

Obstoj vseobsežnih zakonitosti, ki urejajo ves kozmos, je torej mogoče povzeti v konceptu strukture li 理 kot najvišjem izrazu naravne urejenosti. Prenašanje tega strukturnega vzorca na sfero družbe in njeno konkretno problematiko je konfucijancem ponujalo pragmatične rešitve medčloveških odnosov ter nove modele političnega sistema družbe⁵⁶. Že prej smo omenili povezavo med najracionalnejšo strukturo družbe in konfucijansko etiko, ki izhaja iz pragmatičnih nagibov, rojenih v kriznem obdobju Vojskujočih se držav in se odraža v postulatju »pravilnega pomena« oziroma pravičnosti. Kot povsod drugod, je družbena etika tudi v tradicionalni Kitajski služila predvsem kot ideološko vezivo družbenega reda. Zato ni slučaj, da je pojem li v sebi združeval tako konotacije družbene strukture, kot tudi konotacije notranjega ustroja vladajoče etike. Tako je pojem li 理 že v osrednjem klasičnem delu konfucijanskega kanona, *Knjigi obredov* (禮記), opisan tudi kot strukturna osnova najpomembnejšega koncepta konfucijanske aksiologije in socialne teorije, namreč koncepta obrednosti li 禮:

禮也者，理也。 (Li ji, 2010, Zhong ni yan ju, 6)

*Obrednost je strukturiana. (Ali: Obrednost je struktura.)*⁵⁷

Po mnenju avtorjev je strukturirana tudi glasba, ki predstavlja pomemben element obrednosti.

禮也者，理也；樂也者，節也。君子無理不動，無節不作。 (ibid.)

Obred je strukturiran in tudi glasba je razčlenjena. Plemenitnik nikoli ne izvaja dejanja, ki niso v skladu s (to pravilno) strukturo, in nikoli ne deluje tako, da njegovo delovanje ne bi bilo v skladu s (to pravilno) razčlenjenostjo.

Tukaj prvič naletimo tudi na stališče, po katerem je glasba struktura, združljiva z etično osmišljeno strukturo kozmosa.

樂者，通倫理者也。 (Li ji, 2010, Yue ji, 5)

*Glasba nas povezuje s strukturo etike (medčloveških odnosov)*⁵⁸.

56 V tem smislu je pojem li često predstavljal tudi strukturno postavitev vojskajskih formacij: »察數而知理，審器而識勝，明理而勝敵。 (Guan Zhong, 2010, Bing fa, 2) Če proučimo število (sovražnikovih vojakov) in spoznamo njihovo strukturo, če izvemo, kakšno orožje uporabljajo in spoznamo njihovo zmagovalno taktiko, bomo razumeli njihov strukturni red in jih lahko premagali.

57 Ker lahko, kot smo že omenili, beseda li v klasični kitajščini nastopa v funkciji različnih besednih vrst, sta oba prevoda izvirnega citata pravilna. Po vsej verjetnosti pa je prvi natančnejši, saj v enem naslednjih poglavij zasledimo tudi definicijo, ki pravi, da je pravična struktura vzorec obrednosti. (Li ji, 2010, Li qi, 2): »義理，禮之文也.« Obrednost je torej strukturirana in poteka v skladu z vzorci pravične strukture (ali strukture pravičnosti).

58 Kompatibilnost je tukaj izražena s pismenko tong 通, ki dobesedno pomeni prost pretok oziroma lastnost strukturne interference. Ta pismenka je tudi v središču epistemološkega sistema modernega kitajskega teoretika Tan Sitonga 覃嗣同 (1865–1929). V skladu s Tanovim mehanističnim razumevanjem konkretne stvarnosti je namreč prav možnost pretoka tisti predpogoj, ki vzpostavlja tako notranje, kot tudi zunanje pogoje zaznavanja, dojemanja in posredovanja resničnosti. Na ravni notranjosti je pretok tisti, ki omogoča usklajeno in koordinirano delovanje čutil (*wu guan* 五官), možganov (*nao* 腦) in živčnega sistema (*naoqi jin* 腦氣筋), hkrati pa omogoča tudi povezavo tega sistema s strukturo (zunanje) stvarnosti. Zanimivo je dejstvo, da je tudi on koncept pretoka enačil z možnostjo udejanjanja družbene etike (prim. Rošker, 2008, 198).

Ker je »resnična«, »naravna« oziroma »pravilna« struktura vsega bivajočega po svojem bistvu enotna, lahko človek, ki se preda glasbi in se spoji z njeno strukturo, doseže svojo izvorno enovitost s strukturo vesoljstva, ki prihaja do izraza v starodavni kitajski frazi »enotnost človeka in narave⁵⁹«. Zato nikakor ni slučaj, da je prav glasba predstavljala tako pomemben element konfucijanske obrednosti. Prav v kontekstu razumevanja te umetnosti pa prvič naletimo tudi na povezavo oziroma strukturno združljivost glasbe in zavesti.

凡音者，生於人心者也；樂者，通倫理者也。 (*ibid.*)

Vsi toni izvirajo iz človeške zavesti⁶⁰.

In če je struktura glasbe združljiva s kozmično in socialno strukturo, hkrati pa tudi s strukturo zavesti, potem mora biti tudi struktura zavesti kompatibilna s strukturo narave in družbe. Antične kitajske filozofe predqinskega obdobja pa je vprašanje zavesti zanimalo predvsem v spoznavnoteoretskem smislu, saj je ena osrednjih značilnosti tradicionalne kitajske epistemologije prav v njenem tesnem povezavanju (individualnega) znanja in (družbeno relevantnega) izvajanja (zhi 知, xing 行). Socialna etika, ki je znotraj družbene strukture služila kot pragmatični notranjepolitični status quo, je bila zopet neločljivo povezana z jezikom kot osrednjim orodjem dogovora. Ta pomembna vloga jezika, ki ga je bilo za potrebe bodočega imperija potrebno (tudi preko pisave) poenotiti, je izvirala iz krizne situacije številnih kitajskih držav, ki so se med seboj borile za prevlado. Obdobje največjega razcveta antične kitajske filozofije je namreč predstavljalo čas prehoda iz preživelih fevdnih ureditev posamičnih, vzajemno ločenih držav v združeni red ene same, ogromne države, ki je funkcionirala pod taktirko elitnih klanskih zvez, katere so imele v rokah tako politično, kot tudi ekonomsko oblast.

3.3 Ustroj jezika in pomena: rojstvo strukturne semantike (名理)

V neokonfucijanskih razpravah, kjer predstavlja koncept li osrednjo, vse specifične posamične vzorce združujočo osnovno strukturo vsega obstoječega, je seveda že dolgo jasno, da mora biti li hkrati tudi osnovna struktura zavesti, njenega dojemanja in izražanja. Potemtakem mora termin li 理 označevati tudi strukturo jezika. Kot pripadnik klasične konfucijanske tradicije istoveti neokonfucijanist Cheng Hao ta novi, v skladu z imanentno metafiziko opredeljeni koncept vseobsežne, a hkrati povsod prisotne strukture (li 理) s pojmom narave (tian 天), torej najvišjega

59 天人合一

60 Pri tem je potrebno opozoriti na dejstvo, da nastopajo toni (音) v kitajski tradiciji kot kultivacija zvokov (聲). (Prim.: »知聲而不知音者，禽獸是也；知音而不知樂者，眾庶是也。唯君子為能知樂。 (*ibid.*)

konfucijanskega 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 理 ter konkretnega človeškega mišljenja (in s tem jezika):

天者理也，神者妙萬物，而為言者也。

(Cheng Hao, Cheng Yi, 1981, IV, Sui Yan, 1179)

Narava je struktura (ali: strukturirana); njen duh na čudežen način oplemeniti vse obstoječe in ga lahko jezikovno izrazi.

A tovrstna prepričanja, na katera naletimo v delih neokonfucijanskih filozofov dinastij Song in Ming, so plod tisočletnega razvoja, osredotočenega na proučevanje strukture konceptov, jezika in pomena. Že Xunzi je svoje razumevanje strukture občasno razširil tudi na konotacije, povezane s strukturo jezika:

辭順，而後可與言道之理。(*Xunzi, 2010, Quan xue, 16*)

Če besede lepo tečejo, je jezik dobro strukturiran.

Tudi politični teoretik Guan Zhong je izhajal iz predpostavke, po kateri je upoštevanje pravilne strukture, ki opredeljuje pravilni jezik, nujno za vzpostavitev pravih imen, s tem pa tudi za obstoj urejene in harmonične države.

人主出言，順於理，合於民情，則民受其辭，民受其辭，則名聲章。

(Guan Zhong, 2010, Xing shi jie, 11)

Besede, ki jih izrekajo vladarji, so v skladu s strukturo in zato ustrezajo situaciji ljudstva, zato lahko le-to njegove trditve sprejme. In če jih sprejme, se vzpostavijo urejena imena.

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

夫辭以故生，以理長，以類行也者。(*Mozi, 2000, Daqu, 44, 172*)

Stavki nastajajo iz razloga, rastejo v skladu s strukturo in se premikajo v skladu s kategorijami.

Stavčna oziroma jezikovna struktura je sistem, ki je moistom služil kot temeljno orodje opredelitve razmerja med stvarnostjo in njenim konceptualnim dojemanjem oziroma poimenovanjem. Klasični kitajski termin ming 名 namreč nastopa v dveh pomenskih konotacijah. Prva, ki se pojavlja predvsem v logičnih diskurzih, je konotacija imena (kot lingvistične oznake), druga, ki nastopa zlasti v semantičnih in epistemoloških delih, pa predstavlja koncept.

概念 和 範疇 都是翻譯名詞. 中國古代有所謂»名«. 名 有兩層意義, 一指名詞, 一指概念. 墨經 說: 名: 達, 類: 私. 達名, 類名 都是概念. 荀子 正名 篇所謂 »大共名« (物) 和 »大別名« (鳥獸) 也都是概念. (Zhang Dainian, 2003, 118)

Koncept (gainian) in kategorija (fanchou) sta prevedena izraza. Kitajska antika je poznala termin takoimenovanih imen (ming). Ta izraz je imel dvojni pomen; prvič je označeval poimenovanja, drugič pa koncepte. V Mo jingu je zapisano: Izrazi ming se delijo na popolne in posebne (celotne in delne). Vendar gre pri obojih, tako pri »popolnih«, kot tudi pri »posebnih« imenih za koncepte. Tudi pri Xunzijevev razlikovanju med »velikimi skupnimi imeni« in »velikimi posebnimi imeni«, kakršno izpostavi v svojem spisu o Pravilnih imenih, gre v obeh primerih za koncepte.

Natančno definiranje in opredeljevanje pojmov je predstavljalo eno osrednjih nalog metode disputne oziroma semantične logike, ki tvori teoretsko osnovo poznega moizma:

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. (ibid., 45, 173)

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

Stališče o tem, da je razmerje med stvarnostjo in njenim poimenovanjem oziroma njenim konceptualnim dojemanjem opredeljeno z enotno strukturo, zastopajo nekateri še zgodnejši filozofi, kot na primer predstavnik Šole imen Deng Xi 鄧析 iz 6. stoletja pr. n. š., ki je zapisal:

故見其象, 致其形, 循其理, 正其名.

(Deng Xizi, 2010, Wu hou pian, 16)

Najprej si moramo ogledati, kako izgleda podoba stvari in dojeti njeno zunanjo obliko. Potem jo moramo v skladu z njeno strukturo pravilno poimenovati.

Tukaj gre torej za epistemologijo strukturnih zaznav, v katerih naj bi se koncepti vzpostavljali v skladu z inherentno sistematiko objektov spoznavanja, ki so del zunanje stvarnosti. Dong Zhongshu, zgoraj omenjeni reformator konfucijanske ideologije iz dinastije Han je to idejo o strukturni povezanosti imen in stvarnosti načeloma prevzel, četudi so zanj kot konfucijanista imena (v smislu konceptov) seveda primarna in je temeljna struktura jezikovne, družbene in etične sfere

oblikovana v skladu s »pravilnimi poimenovanji«, t.j. v skladu s koncepti, ki niso arbitrarni, temveč nosijo v sebi apriorno esenco stvarnosti⁶¹.

深察名號: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。(Dong Zhongshu, 2010, *Shencha minghao*, 1)
Podrobna raziskava imen (konceptov). Če bomo uporabili pomen tega glavnega elementa za obravnavanje vseh zadev, bomo lahko dojel (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 z osnovno strukturo.

Osnovni namen Konfucijevih *Pomladansko jesenskih letopisov* (春秋錄) je zanj namreč prav v urejanju imen (konceptov) in v njihovi ponovni uskladitvi s Konfucijevimi »pravilnimi imeni«, tistimi torej, ki so združljiva z naravno strukturo kozmosa⁶². Zato v svojih komentarjih k temu delu zapiše:

春秋辨物之理,以正其名,名物如其真,不失秋毫之末。(ibid., 4)
Spomladansko jesenski letopisi raziskujejo strukturo stvari, da bi omogočili ratifikacijo imen. Če bodo namreč imena stvari takšna, kot so stvari v resnici, se ne bo nič izgubilo.

In vendar je, podobno kot nekateri drugi filozofi obdobja dinastije Han, tudi Dong hkrati pričel razvijati naprej tudi moistično predpostavko, po kateri je jezik sistem, strukturiran v skladu s konceptom li 理. Koncepti oziroma imena so bila v tem kontekstu eksplicitno izražena kot imenski oziroma konceptualni znaki (ming hao 名號), ki naj bi v procesu nastajanja jezika služili kot nekakšne kode, preko katerih se je bilo možno dokopati do vpogleda v strukturo:

民之為言,固猶暝也,隨其名號,以入其理,則得之矣。(ibid.)
Ko so ljudje ustvarjali jezik, so se najprej obnašali kot slepci: sledili so simbolnim znakom imen, da bi dobili vpogled v njihovo strukturo in bi jo lahko na ta način osvojili.

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.

61 Antični in srednjeveški konfucijanci zagovarjajo konceptualno spoznavno teorijo, saj predstavljajo imena v Konfucijevem sistemu esenco stvarnosti.

62 Pri tem gre seveda za znano Konfucijevo teorijo o *Pravilnih imenih* (正名論).

Ko je opisoval ljudi iz idealne družbe preteklosti, je zapisal, da je bil

其言略而循理. (*Huai Nanzi*, 2010, *Ben jing xun*, 1)
njihov jezik urejen in usklajen s pravilno strukturo.

Kasneje, v obdobju Šestih dinastij pa je vprašanje sistematske strukturiranosti jezika – zlasti v okviru neodaoistične 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 Ming li 名理 (Struktura imen oz. konceptov)⁶³. 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 nasploh⁶⁴ (Tang Junyi, 1955, 65).

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

夫不能辯名, 則不可與言理. (*Wang Bi*, 1974, 40)
Če ne znamo razločevati posamičnih imen (konceptov), ne moremo govoriti o strukturi jezika.

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

尋而後既其義, 推而後盡其理. (*ibid.*)
Najprej se z iskanjem dokoplješ do pomena (posamičnih konceptov), nato pa s sklepanjem do njihove do njihove strukture.

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 binarne kategorije 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

63 Pojem ming (名) se v indoevropske jezike, čisto pa tudi v sodobno kitajščino sicer večinoma prevaja s termini »ime« ali »poimenovanje«. V klasični kitajski filozofiji, zlasti v epistemoloških diskurzih pa se ta pojem nanaša tudi in predvsem na koncepte ter na konceptualizacijo posamičnih objektov zunanje stvarnosti. (prim. Zhang Dainian, 2003, 118)

64 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), prim. Cui Qingtian, str. 17.

metafizično osnovo, na kateri se oblikujejo besede in simboli⁶⁵. (Zeng Chunhai, 2002, 175). Predstavniki Šole misterija so izhajali iz predpostavke, po kateri so koncepti (ming 名) osnova jezika (yan 言); pomen (yi 意) je vselej razviden iz strukture (li 理), saj se ne nahaja v stvareh (wu 物) samih.⁶⁶ (Tang Junyi, 1955, 66) Klasični filozofi predqinskega obdobja so v svojih disputih o imenih (konceptih) in stvarnosti 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 (li 理) pomena, kakršno prvič srečamo šele v obdobju Šestih dinastij, 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 理). 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 (ming li 名理). Pri tem je šlo za enega največjih teoretskih preobratov v zgodovini tradicionalne kitajske miselnosti (ibid.). Lahko trdimo, da predstavljajo razprave filozofov Šole misterija o razmerju med jezikom in pomenom teoretsko nadgradnjo antičnih disputov o razmerju med imenom (konceptom) in stvarnostjo.

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 (ibid., 67). V obdobju Šestih dinastij 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 odgovor⁶⁷. Osrednji zagovornik prve, Ouyang Jian 歐陽建, je svoje stališče argumentiral z vidika strukture (li) pomena:

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。(c. p. *ibid.*, 67)

Struktura se izoblikuje v zavesti, zato jo jezik lahko izrazi. Preko strukture jezika določamo objekte, katere lahko zato med seboj razlikujemo s pomočjo konceptov. Koncepti se spreminjajo glede na objekte, jezik pa glede na

65 »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」為形而上的層級，乃是「言」、「象」所由據之「本」，針對所擬表述的「意」而言，「言」、「象」是末。」(c. p. Zeng Chunhai, 2002, 175)

66 »言之所本在名，意之所及恆在理，而不必在物。」(c. p. Tang Junyi, 1955, 66)

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

strukturo. Tega dvojega ne moremo ločiti. In ker ju ne moremo ločiti, lahko jezik vselej (dokončno) izrazi pomen.

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 理). 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 名) kot takega⁶⁸. To stališče je prevzel tudi Wang Bijev sodobnik He Yan 何宴⁶⁹, katerega teorija je znana pod imenom *Nauk o brezimnosti* (無名論). Guo Xiang 郭象⁷⁰, 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 理) objektov, na katere se ti nanašajo⁷¹. (ibid.)

Pri osrednjih razpravah vodilnih filozofov tega obdobja, ki so večinoma pripadali omenjeni Šoli misterija oziroma akademski skupini Čistih pogovorov (清談), torej pri razpravah o strukturi konceptov (名理) oziroma strukturi pomena (意理) je pravzaprav šlo za zametke strukturne semantike, kakršna se je več kot poldrugo tisočletje kasneje razvila tudi v zahodnih lingvističnih diskurzih. Izhajali 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 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

68 Ker sodijo njegovi komentarji k Laozijevem *Klasiku poti 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 (»道無道非常道«, Laozi, 2010, 1).

69 190/?/-249

70 252/?/-312

71 »明此理也,則名跡可遺.« (c. p. Tang Junyi, 1955, 67)

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. Filozofi iz obdobja Šestih dinastij pa so že pričeli obravnavati strukturo pomena, ki ne sodi več v območje konkretno obstoječe, objektivne zunanje stvarnosti (ibid., 68). Kitajskim teoretikom 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 izpopolnjenemu 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 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 med seboj ločujejo posamične koncepte, s tem pa opredeliti napake in nesporazume, do katerih je prihajalo zaradi netočne uporabe imen. Na tej točki so dojeli epistemološke razsežnosti metajezika, ter se posvetili raziskovanju vprašanja o naravi razmerja med človeškim razmišljanjem oziroma analiziranjem svojih miselnih konceptov na eni, in temi koncepti kot takimi na drugi strani:

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. (ibid., 66)

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 stvarih 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 理). 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.

Kot omenjeno, so filozofi obdobja Šestih dinastij prvo, enostavnejšo raven diskurzov iz predqinskega obdobja, ki so obravnavali vprašanja, povezana s strukturo zunanjih objektov, za razliko od svojih kasnejših diskurzov o strukturi konceptov (ming li 名理), poimenovali z izrazom struktura stvarnosti (wu li 物理). Potem, ko so na tak način definirali razliko med obema vrstama ali tipoma strukture, se je odprlo vprašanje definicije njune združljivosti. Kot omenjeno, izhajajo namreč novoveške kitajske spoznavne teorije večinoma iz predpostavke o kompatibilnosti zunanjih in notranjih struktur⁷², v kateri vidijo ne zgolj lastnost, temveč tudi osrednji predpogoj zaznavanja, dojetanja in komunikacije. V obdobju neokonfucijanstva dinastije Song, 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 dejstvo. Tako jo je Cheng Hao opisal na naslednji način:

天者理也，神者妙萬物，而為言者也。 (*Cheng Hao/Cheng Yi, Er Cheng ji, IV, Sui Yan, 1179*)

Struktura narave na čudežen način preveva vse obstoječe in ustvari tudi jezik.

Ta predpostavka, ki izhaja iz strukturne povezanosti jezika in narave po vsej verjetnosti prav tako temelji na epistemološkem preobratu, ki so ga vzpostavili filozofi kitajskega zgodnjega srednjega veka. Ti so namreč ustvarili logično utemeljen in v sebi zaključen teoretski sistem povezave med zavestjo in zunanjim svetom.

3.4 Izpraznjena struktura ali struktura izpraznjenja (空理) v siniziranem budizmu

Kot smo videli, je bila strukturna semantika filozofov Šestih dinastij v prvi vrsti osredotočena na problem strukturne povezave med koncepti, besedami in pomenom.

一名即立，則其意所表之理即立，立即不能取消。

(c. p. *Tang Junyi, 1955, 80*)

Čim se vzpostavi nek koncept, se vzpostavi tudi struktura, ki izraža njegov/e pomen/e. In čim je to enkrat vzpostavljeno, tega ni možno več izničiti.

⁷² Z izrazom zunanje strukture so tukaj mišljene strukture zunanjega sveta, t.j. objektov, z izrazom notranje strukture pa (subjektivne) strukture zavesti.

Ta »neuničljivost« konceptualnih struktur je bila seveda povezana z dejstvom, da je pri tem šlo za abstraktne strukture, obstoječe v zavesti ljudi. Te strukture so namreč vsebovale pomene, ki jih ni bilo možno odstraniti, potem ko so bili enkrat že formirani. S tega vidika se lahko zdi pojem prazne (oziroma izpraznjene) strukture (kong li 空理), kakršen se je nekoliko kasneje, torej v obdobjih Severnih in južnih dinastij 南北朝 (420–581) ter dinastij Sui 隋 (581–618) in Tang 唐 (618–907) izoblikoval v teoretskih diskurzih siniziranega budizma, absurden (ibid.). Tudi kitajski budisti so v svojih spisih često uporabljali pismenko li; pri tem gre omeniti predvsem predstavnike šol Faxiang zong 法相宗⁷³, Tiantai zong 天台宗 in Huayan zong 華嚴宗⁷⁴. Četudi so tudi oni pri tem izhajali iz pomenskega sklopa strukture oziroma strukturnega vzorca, se je dojemanje termina li v kontekstu teh spisov precej razlikovalo od razumevanja iste pismenke v okvirih Šole misterija in Čistih pogovorov.

Kot vemo, izhaja budizem iz predpostavke, po kateri je pojavni svet iluzoren: kot tak ni zgolj abstrakten in prazen, temveč v resnici ne obstaja. Budistični teoretiki zgodnjega srednjega veka na Kitajskem se niso ukvarjali z metateoretskimi abstrakcijami konceptualnih struktur. »Izpraznjena« struktura, o kateri so govorili, se po svojem najglobljem bistvu razlikuje od strukture konceptov in pomena, o kateri so razpravljali predstavniki zgodnje kitajske strukturne semantike.

在名理之論中，言只是言，而在空理之論中，則可...以言達無言的理想。(ibid.)

V diskurzih konceptualnih struktur so besede nastopale samo kot besede. V diskurzih izpraznjene strukture pa so lahko besede služile doseganju idealnega stanja, v katerem besed ni.

Osnovni cilj budizma namreč ni spoznanje kot tako; budistična teorija si ne prizadeva spoznati sveta in njegovih mehanizmov obstoja. Čeprav gre tudi pri obrazlagi budističnih teorij in metod za določeno vrsto znanja, pa uspešna osvojitve tega znanja za budistični nauk ni osrednjega pomena. Če bi bila uspešna osvojitve tega znanja za budizem osrednjega pomena, bi pri tem šlo zgolj za ideologijo, za teorijo, ki jo lahko poimenujemo, denimo, z izrazom T, ki bi za svoj obstoj spet nujno potrebovala svojo negacijo, torej T. Zato budisti na svoj nauk ne gledajo kot na vrsto dragocenega znanja ali teorije, ampak jim v bistvu gre prav za postopno izničenje vseh besed in miselnih sklopov, ki le-te vsebuje (Chen, Rošker, 2004, 36). Temelječ na unikatni predpostavki narave izpraznjenosti, je budizem razvil posebno metodologijo za razbijanje zaprtih struktur zavedanja, v katere so ujeta vsa živa bitja.

73 Madhyama-yān a

74 Avatamsaka

Budizem si je torej prizadeval za preboj iz sfere iluzorne pojavnosti: v ta namen je potrebno pridobiti uvid v realna protislovja, ki opredeljujejo pomene in njihove strukture, ter za njihovo izničenje, torej izpraznjenje (kong 空). Četudi se termin kong v indoevropske jezike večinoma prevaja z besedo »praznina«, pa velja pri tem opozoriti na dejstvo, da se etimološki pomen kitajske besede kong 空 razlikuje od besed xu 虛 ali wu 無, ki – predvsem v daoističnih diskurzih – označujeta dve vrsti praznine. Medtem ko označuje slednja predvsem odsotnost vsakršnega (ali tudi čisto določenega) objekta oziroma entitete, se nanaša beseda xu, s katero so poimenovali praznino daoisti, na prazen prostor in/ali čas, torej na neko stanje praznine. Beseda kong, ki so jo uporabljali predvsem kitajski budisti, pa v prvi vrsti označuje praznino kot proces praznjenja oziroma izpraznitve in posledico tega procesa, torej stanje izpraznjenosti.

至於空宗之說空，一名不同於說無。執有執無，都不是空。無是莫有。（無又近乎一潛有）。空是要去掉我們所執之有。中國的空字，原從土從穴。當時由工掘土成穴之意。穴之成，由於去土。去土是一活動。（*ibid.*, 80）

Koncept termina kong, kot ga je uporabljala Šola praznine (Kong zong), se je razlikoval od termina wu. Niti prisotnosti, niti odsotnosti pojavnosti namreč ne moremo enačiti s tem konceptom. Termin wu pomeni odsotnost v smislu, da ni ničesar, kar bi bilo prisotno. (Po drugi strani pa je pomen tega termina blizu pomenu latentne prisotnosti.) Termin kong pa pomeni odstranitev vse prisotnosti, vsebovane v pojavnem svetu. Kitajska pismenka kong je izvorno sestavljena iz pismenk, ki označujejo zemljo in luknjo. V tistem času je luknja nastala, ko so delavci iz nje odstranili zemljo. Nastanek luknje je bil torej povezan z odstranitvijo zemlje. Pri tem je šlo torej za dejanje.

A to dejanje se je nanašalo samo na odstranitev zemlje. Potem, ko je bila zemlja odstranjena, je bilo odstranjeno (oziroma izpraznjeno) tudi samo dejanje odstranjevanja (izpraznjenja). Zato se beseda kong pri budistih nanaša zgolj na odstranjevanje ali izpraznjenje pojavnosti, ki predstavljajo oviro v procesu, ki vodi do razsvetljenja. Tudi pri tem gre seveda za neko dejanje oziroma dogajanje. Potem, ko so bile ovire pojavnosti odstranjene, je bilo odstranjeno (oziroma je prenehalo) tudi samo dejanje odstranjevanja. Ampak dokler ljudje še niso popolnoma osvobojeni izpod jarma samsarične danosti, pa tudi po odstranjevanju teh (zunanjih) pojavnosti v njihovi zavesti še vedno ostanejo nauki, prepričanja in misli. In tudi v procesu težnje po preboju iz sfere odstranitve teh naukov, prepričanij in misli, ostajajo le-te še vedno latentno prisotne. Ko pa pride do tega preboja, se prebijejo – in s tem izničijo – tudi vsi nauki, prepričanja in misli, ki so vodili do njega. To razlikovanje so predstavniki Šole praznine vseskozi močno poudarjali. Proces odstranjevanja

oziroma izpraznjenja misli s pomočjo drugih misli so primerjali s plamenom, v katerem nekaj gori (ibid.). Potem, ko izgorijo vse stvari, tudi plamen preneha goreti in ni več prisoten.

如說空空，則空空還要空才對。然如此說，愈說空，而空愈多，愈不成空。這種問題，純在名理上，亦可說是無法將的。(ibid.)

Če govorimo o izpraznjevanju praznega, je potrebno izprazniti tudi to izpraznjevanje. Več ko torej govorimo o izpraznjevanju praznine, več ga je in zato smo vse bolj oddaljeni od resnične praznine (izpraznjenosti). V kontekstu čiste konceptualne strukture o tem torej sploh ni možno govoriti.

Pomeni in njihove strukture, ki so del našega vsakdanjega zavedanja, so namreč v diskurzih siniziranega budizma že po svojem bistvu nični; za njihovo odstranitev je torej dovolj, da pridobimo vpogled v prazno naravo strukture, ki jih opredeljuje. To zanikanje strukture kot pojavnosti je pogosto poudarjala zlasti Šola Faxiang.

所執非理。(法相宗卷一, c. p. ibid.)

Pojavnosti so ne-struktura.

Dokler tega vpogleda še nimamo, menimo, da tako pomeni, kot tudi njihove strukture znotraj človeške zavesti dejansko obstajajo: pomeni posamičnih stvari ali dogodkov so umeščeni v konceptualno strukturo, katere ustroj ustreza stvarjem in dogajanjem zunanjega sveta. Vendar je to zgolj zavajajoča, lažna podoba, katero nam posredujejo naši subjektivni občutki, in katero so budisti zato poimenovali z izrazom čutno (pogojena) prisotnost (qing you 情有).

情有理無。(法相宗卷九, c. p. ibid.)

Čutno pogojena prisotnost je struktura odsotnosti.

To stanje, v katerem smo žrtve prevare naših čutil, si lahko predočimo na primeru svitka vrvi, ki ga zmotno imamo za kačo.

如我們誤繩為蛇時，蛇是»情有«，然如落到實際，或如理而思，則並無此蛇，則此蛇是»理無«，»空理«。(Tang Junyi, 1955, 81)

Če zagledamo svitek vrvi in ga po pomoti imamo za kačo, potem je prisotnost te kače čutno pogojena. Če pa se vrnemo v resničnost, ali če razmislimo o njej z vidika strukture resničnosti, bomo kaj kmalu opazili, da sploh ne gre za kačo. Ta kača je torej »struktura odsotnosti« ali »izpraznjena struktura«.

Ko imamo svitek vrvi zmotno za kačo, je konceptualna struktura te kače torej prazna. Če to kačo torej obravnavamo z vidika te strukture, potem v resnici ne moremo vzpostaviti njenega dejanskega koncepta. Ta kača je metafora za svet neštetih iluzornih pojavnosti v območju samsare. Zato v resnici prav tako ni možen obstoj konceptov teh iluzoričnih pojavnosti, saj je struktura, ki jih opredeljuje, v

resnici izpraznjena. Izpraznjena struktura, ki je torej za vsemi iluzornimi pojavnostmi, le-te vselej, ko se nam pokaže, izniči (izprazni). V tem se konceptualna struktura izpraznjenosti razlikuje od konceptualnih struktur, kakršne so definirali neodaosti: medtem ko slednje omogočajo dojetje in razumevanje obstoječih stvari, služi izpraznjena struktura budistom za ozaveščanje njihovega neobstoja. Spominja torej na črno luknjo, ki v svoji izpraznjenosti vsrka vase in izniči vse, česar se dotakne. Struktura, ki vselej, ko se pokaže, izprazni vse pojavnosti, seveda ne more biti pogoj njihovega obstoja, temveč je, nasprotno, pogoj njihovega izničenja. Zato seveda nikakor ne more biti del pojavnosti, niti del konceptov, ki jih opredeljujejo. Kakšna je torej dejanska narava te izpraznjene strukture?

人空一切妄執後，能證得超一般意言境思議境之心，或具般若智之心，此心並非莫有。如有此心，則此心縱無妄執可空，亦不復再有空之觀念或空理之觀念橫互於心，仍不能說其即不具有此能空妄執之理。 (*ibid.*)

Potem, ko človek izprazni vse pojavnosti in ko je njegova zavest zmožna preseči sfero jezika, mišljenja in pomenov, postane modra. Ne moremo reči, da ta modra zavest ne obstaja. V tej zavesti pa ni več nobenih pojavnosti, ki bi jih lahko še izpraznili (izničili). V njej prav tako ni več ideje izpraznjenja ali ideje izpraznjene strukture. In vendar je v njej še vedno struktura, ki potencialno lahko izprazni pojavnosti.

Ljudje, katerih zavest je prazna, a hkrati vsebuje to črno luknjo izpraznjene strukture, so seveda bodisatve; to so razsvetljeni ljudje, ki ostajajo v večnem krogotoku rojstev in smrti za to, da do razsvetljenja pomagajo tudi drugim, svojim soljudem, ki so še vedno – preko svojih želja in navezanosti – ujeti v zablode pojavnosti in trpljenja, s katerim so te povezane. Kot lahko preberemo v osrednjem delu Šole Faxiang zong 法相宗⁷⁵, *Nastanek čistega prepoznavanja* 成唯識論, se ta razsvetljena zavest bodisatve dotlej ne raztopi v nirvani:

斷所知障顯法空理，此理即無住涅槃。 (法相宗卷十釋四涅槃, c. p. *ibid.*)

Ko se izničijo (prebijejo) vse ovire (običajnega) znanja, se prikaže izpraznjena struktura; vendar se ta ne nahaja v nirvani.

Vsebnost izpraznjene strukture je torej nujni del zavesti razsvetljenih.

因如其不具此理，此心即不能常住於無妄執之境界，亦不能說法以破他人之妄執。因而其自己之無妄執可空，對他人之妄執之起，能一
一空之。 (*Tang Junyi, 1955, 81*)

75 izv.: Madhyama-yāna

Če namreč (zavest razsvetljenih) ne bi vsebovala te strukture, potem ne bi mogla obstajati in živeti znotraj sveta lažnih pojavnosti in tudi ne bi mogla razglašati dharmičnih nauk in metod, s katerimi lahko pomaga drugim do preboja iz tega sveta lažnih pojavnosti. Ker taka (razsvetljena) zavest sama po sebi ne vsebuje prav nikakršnih iluzornih pojavnosti več, lahko eno za drugo izprazni vse pojavnosti, ki se nahajajo v zavesti drugih ljudi.

Če pogledamo na to izpraznjeno strukturo oziroma strukturo izpraznitve z vidika zavesti, je torej jasno, da gre pri njej za strukturo, ki je – za razliko od pojavnosti – resnična (zhen li 真理).

煩惱障盡所顯真理。(法相宗卷十釋四涅槃, c. p. ibid.)

Potem, ko so odstranjene vse ovire trpljenja, se prikaže resnična struktura.

Ta uvid seveda ni pogojen s čutnim dojetjem, temveč z njegovim izničenjem, ki privede do čiste, resnične zavesti, ki lebdi nad mentalnimi nihanji čustvovanja, kakršna v ljudeh povzročajo posvetne tuzemske radosti in skrbi:

心真如門是理, 心生滅門是事。

(華嚴宗五教止觀)-(大正藏四十五卷, c. p. ibid.)

Resnična, dejanska zavest se spoji s strukturo; zavest, ki vsebuje nihanja občutkov, pa sodi med (posvetne) zadeve.

Takšna zavest je predpogoj za združitev vsakega bitja z resnično strukturo:

發心真理。(法藏之華嚴發菩提心章, c. p. ibid.)

Razvita zavest je resnična struktura.

Vendar te strukture seveda ne moremo dojeti preko svojih občutenj, saj ne sodi k čutno zaznavnim pojavnostim zunanjega sveta:

理無形相。(華嚴宗五教止觀 -大正藏四十五卷, c. p. ibid.)

Struktura nima oblike pojavnosti.

Resnična struktura se namreč lahko pokaže zgolj preko izpraznjenja vseh naših občutij. Naša občutja, ki so del iluzornega sveta, se torej prav tako izničijo (izpraznijo) prav preko te strukture izpraznjenosti. Resnična struktura pa se ne prikaže že po izpraznitvi vseh lažnih pojavnosti in lažnih občutij, ki nam posredujejo lažni obstoj teh pojavnosti, temveč šele po izpraznitvi (izničenju) vseh struktur občutenja in dojetanja, ki tovrstne procese sploh omogočajo. Iz vidika človeških občutij je torej struktura izpraznitve tista, ki skozi izpraznjenje izniči njihove perceptivne strukture, ali če hočete, njihovo »esenčno naravo« (ibid.). Pri tem gre torej za strukturo, ki je sama po sebi resnična, in ki deluje v procesu postopnega razgaljanja posamičnih slojev občutenja in zavedanja iluzij pojavnega sveta. Ker se ta struktura

v svoji dejanskosti človeku prikaže zgolj skozi uvid v prazno naravo resničnosti, so jo budisti imenovali izpraznjena struktura oziroma struktura izpraznjenja.

3.5 Strukturna združljivost bivajočega in struktura človeške narave (性理)

Naslednja stopnja v procesu abstrakcije termina li se je formirala v okviru neokonfucijanske prenove; v njenem okviru je ta termin pridobil razsežnosti osrednjega pojma novoveške kitajske filozofije. Zato ni čudno, da označuje kitajska idejna zgodovina osrednjo filozofsko strujo te prenove z imenom Šola strukture (li xue 理學⁷⁶). Ker so neokonfucijanci poleg tega odkrili tudi novo razsežnost pojma strukture, ki so jo poimenovali struktura človeške narave (xingli 性理), se je zanjo pogosto uporabljalo tudi ime Šola strukture človeške narave (xingli xue 性理學⁷⁷). Na začetku kitajskega novega leta, v 11. stoletju, je Zhou Dunyi, predhodnik neokonfucijanstva, takole opredelil razmerje med človeško naravo in strukturo:

成則物之已成，性則理之已立者也。 (Zhou Dunyi, 2010, I, *Cheng shang*, 1, 13)

Popolnost je to, kar nastane, ko so stvari izpopolnjene, narava pa tisto, kar nastane, ko je vzpostavljena struktura.

Osrednji predstavnik neokonfucijanske filozofije Zhu Xi 朱熹 je strukturo videl kot temeljni ustroj in kot predpogoj vsega, kar obstaja.

未有天地之先，畢竟只是理，有此理，便有此天地。 (Zhu Xi, 2010, *Li qi shang*, 1)

Tisto, kar mora obstajati pred nebom in zemljo, je struktura. Šele ko imamo strukturo, se lahko pojavita nebo in zemlja.

Podobno razumevanje strukture v smislu ontološke osnove vsega obstoječega najdemo že pri njegovih predhodnikih, bratih Cheng:

無非理也，惟理為實。 (Cheng Hao, Cheng Yi, 1981, IV, *Sui yan*, 1269)

Struktura je v vsem. (Nič ne obstaja brez strukture). Samo ona je resnična.

Ta struktura je torej nujna; njen vpliv se kaže tudi v principih vsega, kar se v naravi dogaja. To dogajanje torej ni posledica nikakršne božje volje ali višje sile, temveč zgolj spontani izraz naravnih teženj usklajevanja vsega obstoječega s temeljnim ustrojem strukture narave oziroma neba:

且如說，皇天霧怒，終不是有人在上務怒，只是理如此。 (*ibid.*, 1187)

76 V indoevropske jezike se ime te šole tradicionalno večinoma prevaja s terminom Šola Principov oziroma Šola zakonitosti.

77 Tradicionalni prevod: Šola narave in principov.

Kadar se, denimo, vzvišeno nebo jezi, potlej to ne pomeni, da je zgoraj nek človek, ki se huduje, temveč gre zgolj za strukturo, ki je taka.

Kljub temu pa ta struktura ni prazna. Kot pravi konfucijanci so tudi filozofi neo-konfucijanske prenovе v obravnavi koncepta li izhajali iz njegovih etičnih osnov, kar pomeni, da so poudarjali predvsem njegove konotacije strukturnega vzorca obrednosti in kulture (liwen zhi li 禮文之理). Tovrstno razumevanje so poskušali uskladiti s številnimi drugimi konotacijami pismenke li, zlasti v povezavi z vprašanji, ki so se nanašala na razlikovanja med strukturami (zunanjih) objektov (wuli 物理) in na strukture imen ali konceptov (mingli 名理). Pri tem je pomembno, da so razvili novo razumevanje strukture kot vzorca, ki je združljiv z drugimi strukturnimi vzorci. Ta novi vpogled jim je nudil tudi osnovo za logično povezovanje oziroma spoznavanje objektov. Če se namreč dokoplješ do razumevanja ustroja osnovnega strukturnega vzorca, ki opredeljuje vse, kar obstaja, boš na ta način pridobil tudi vpogled v vse ostale strukture, ki so z njim združljive⁷⁸. Ta strukturna logika je uporabna pri spoznavanju vseh stvari, zakaj nobena obstoječa struktura ni izvzeta iz temeljnih paradigem, ki opredeljujejo sistem vseh struktur.

格物窮理，非是要窮盡天下之物，但于一事上窮盡，其他可以類推。
(*ibid.*, c. p. Wang Zuoli, Li Yuanming, 2001, 250)

Če hočemo spoznati elementarno strukturo vsega obstoječega, nam v ta namen ni potrebno raziskati vseh obstoječih stvari. Dovolj je, če se dokopljemo do osnovne strukture ene same stvari, potem pa lahko iz nje sklepamo na ostale.

Ta dvojna narava strukture, ki v svoji enovitosti v sebi združuje nešteto parcialnih strukturnih vzorcev, je vidna tudi v binarni komplementarnosti, ki pogojuje njen (in s tem vsakršen) obstoj:

天地萬物之理，天獨必有對...有隱則有陽，有善則有惡，有是則有非，無一則無二。(Cheng Hao, Cheng Yi, 1981, IV, Sui yan, 2168)

V strukturi vsega obstoječega in v naravi ni ničesar, kar ne bi imelo para; če obstaja yin, obstaja tudi yang, če obstaja dobro, obstaja tudi zlo, če obstaja pravilno, obstaja tudi napačno in če ni enega, tudi drugega ni.

Etične konotacije pojma strukture so povezali z vseobsežnim konceptom strukture neba oziroma narave (tian li 天理), ki je predstavljala precej širši vzorec, kot zgolj struktura objektov (wuli 物理):

宋明儒者言天理，非只視為外在的物質的天地構造之理，如只視為外在的物質的天地構造之理，便只是物理而非天理。(Tang Junyi, 1955, 82)

78 Prim.: 一物之理即萬物之理。(Cheng Hao, Cheng Yi, 1981, I, Yi shu, 13). Koncept strukturnega vzorca (yili 義理) je kasneje, v 20. stoletju, podrobneje obdelal in nadgradil Feng Youlan 馮友蘭 (gl. poglavje 5.3).

Ko so nekonfucijanci dinastij Song in Ming govorili o strukturi neba (narave), s tem niso mislili samo zunanje materialne strukture, iz katere je sestavljen svet. Če bi bilo tako, potem bi to bila zgolj struktura zunanjih objektov in ne struktura neba (narave).

Kot bomo videli kasneje, je bila prav struktura narave oz. neba tisti pojem, ki je v neokonfucijanstvu pomembno vplival na oblikovanje strukturno pogojene spoznavne teorije. Neokonfucijanski filozofi dinastij Song in Ming so v njem namreč videli strukturo, ki izhaja iz človeške zavesti in njenih prirojenih lastnosti, in ki je zmožna vzpostaviti povezavo med človeškim dojetjem in objekti zunanjega sveta. Zato ni naključje, da je struktura teh prirojenih lastnosti, ki se je manifestirali v konceptu strukture človeške narave (xingli 性理), v ospredju neokonfucijanske filozofije. Neokonfucijanci so bili prvi, ki so pojem človeške narave, kateri je igral nadvse pomembno vlogo v antičnih diskurzih obeh najpomembnejših Konfucijevih naslednikov, namreč Xunzija in Mencija, dojemali kot nekaj, kar ima svojo lastno strukturo:

性即理也。 (Zhu Xi, 2010, *Xing li*, I, 67)

Človeška narava je struktura (strukturirana).

Struktura človeške narave torej pomeni, da je strukturiran vsak posameznik:

己與理為一。 (Cheng Hao, Cheng Yi, 1981, I, *Yi shu*, 18)

Sebstvo in struktura sta eno.

Najpomembnejši predstavnik novoveške idejne preнове Zhu Xi, ki je kot konfucijanec seveda izhajal iz osrednjega pomena etike, je poudarjal, da struktura ni zgolj ustroj zunanjih objektov, ki se odraža v terminu wuli 物理, temveč zaobjema tudi vse osnovne konfucijanske kreposti. Ker je neokonfucijanska prenova izhajala iz Mencijevega videnja človeške narave, se je ta struktura kreposti tudi za Zhu Xija odražala v konceptu strukture človeške narave (xingli 性理). Za razliko od svojih predhodnikov, bratov Cheng (程顥, 程頤), pa je Zhu Xi v njej ni videl zgolj strukture človeških kreposti, temveč tudi osnovni mentalni vzorec, ki je preko svojih pozitivnih vrednot ustrezal tudi strukturnemu ustroju kozmosa (Tang Junyi, 1995, 82). Povezava človeka in vesoljstva zanj torej temelji na strukturi kreposti, ki združuje oboje v holistično enoto harmoničnega bivanja.

Osrednji predstavnik neokonfucijanske šole zavesti (Xin xue 心學) Wang Shouren 王守仁⁷⁹, je povezal strukturi neba (tianli 天理) in človeške narave (xingli 性理) preko koncepta prirojenega praznanja (liang zhi 良知). Tudi pri njem lahko torej opazimo, da v strukturi neba – za razliko od antičnih in srednjeveških filozofov –

79 Alias Wang Yangming 王陽明 (1472–1529)

ni videl samo ustroja zunanje stvarnosti, temveč strukturo, ki je tesno povezana z dejavniki človeške notranjosti, zlasti njenih prirojenih lastnosti.

V okviru naše razprave nas seveda zanima, kakšne so pravzaprav tiste temeljne značilnosti neokonfucijanskega koncepta strukture človeške narave (xingli 性理), po katerih se ta vrsta strukture razlikuje od ostalih strukturnih vzorcev, ki so jih obravnavali filozofi zgodnejših obdobj. Tukaj si moramo najprej priklicati v spomin načelno etično naravnost konfucijanskih in seveda tudi neokonfucijanskih diskurzov. Že arhaični klasiki, kot na primer *Knjiga obredov* 禮記 (zlasti v tistem delu, ki obravnava glasbo 樂記), so obrednost videli kot nekakšen medij, ki človeka – preko skladnosti z redom njegove zavesti – povezuje s strukturo kozmosa.

禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理萬物者也。
(*Li ji*, 2010, *Li qi*, 3)

Obred je v skladu z letnimi časi narave. Usklajen je tudi s fizičnimi dejavniki zemlje. Je v sosljudju s svetovi duhov in vilinskih bitij ter s človeško zavestjo. Tako strukturno ureja vse obstoječe.

Vendar se učenjaki, ki so dojemali glasbo kot posrednico, katera preko svoje lastne, inherentne strukture človeku omogoči povezavo z ustrojem vesoljstva, še niso spraševali po konkretnem ustroju same zavesti, ki naj bi to strukturno povezavo omogočal. To se ni spremenilo niti v obdobju Šestih dinastij, kjer so razprave o glasbi, kot bomo videli v naslednjem poglavju, predstavljale enega osrednjih diskurzov povezave zavesti in zunanjih dejavnikov.

Neokonfucijanska filozofija je s svojo predpostavko o strukturi človeške narave (xing li 性理) zapolnila vrzel, ki je dotlej preprečevala sestavo konsistentne teorije o združljivosti zunanjega in notranjega sveta, ki omogoča zavedanje.

Temelj te strukture je izrazito etičen. Konfucijanske kreposti, ki se odražajo v osrednjem etičnem načelu človečnosti (ren 仁), so osnova moralne osmišljenosti kozmosa, hkrati pa tudi osnovni princip človeške notranjosti. Prva se manifestira v konceptu strukture neba, druga v strukturi človeške narave.

學者須先識仁。仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。(程明道。識仁篇，c. p. *Tang Junyi*, 1995, 82)

Izobraženci bi morali najprej spoznati človečnost (ren). Človečnost nas povezuje z vsemi stvarmi v eno samo telo. Pravičnost, obrednost, modrost in zaupanje – vse to je človečnost. Kdor spozna njegovo strukturo, jo lahko udejani preko iskrenosti in spoštovanja.

Človečnost je torej nekakšen vezni člen, ki povezuje strukturo neba oziroma kozmosa s strukturo človeške narave.

明道所謂仁是性理，亦即天理. (*ibid.*, 83)

To, čemur pravi Mingdao⁸⁰ človečnost, je struktura človeške narave, hkrati pa tudi struktura neba.

Prav preko človečnosti, ki predstavlja možnost strukturne povezave njegove notranjosti z etično oplemenitenim vesoljstvom, lahko človek uresniči svojo naravo in se šele s tem osmisli kot resnično človeško bitje.

然我實現仁之天理而盡我之人性，則我之改變已成之我，而追漸超凡入聖，正所以完成我之所以為人. (*ibid.*, 85)

Če torej uresničim človečnost strukture neba in s tem izčrpno udejanjim svojo človeško naravo, lahko spremenim svojo dotedanjo osebnost in postopno presežem običajne ljudi ter postanem moder. Prav to mi torej omogoči izpopolnitev tega, kar me naredi človeka.

Seveda pa struktura človeške narave ni nekaj, kar bi bilo konkretno vidno, otipljivo ali merljivo. Ta struktura, ki je v človeku latentno prisotna, ni materialna, temveč abstraktna. Podobno kot vsi drugi strukturni vzorci se tudi ona lahko v konkretni stvarnosti udejani šele v interakciji z vitalnim potencialom tvornosti (qi 氣).

有理，則有氣。有，則有數. (*Cheng Hao, Cheng Yi, 1981, IV, Sui Yan, 1225*)
Kjer je struktura, je tudi tvornost, in kjer je tvornost, tam so tudi množice (fizičnih stvari).

3.6 Struktura in tvornost: komplementarnost konceptov li 理 in qi 氣

Četudi sta koncepta li 理 in qi 氣 v vlogi binarne kategorije najpogosteje nastopala v okviru Zhu Xijevih⁸¹ diskurzov neokonfucijanske prenovе, se v obliki pojmovnega para pojavljata že v paralelizmih antičnih konfucijanskih klasikov:

動四氣之和，以著萬物之理. (*Li ji, 2010, Yue ji, 31*)

S tem, ko se vzpostavi delovanje štirih oblik tvornosti⁸², se razkrije struktura vsega, kar obstaja.

Zelo podobno kot Zhu Xi sta pomen komplementarnega delovanja med obema konceptoma videla tudi predhodnika neokonfucijanske prenovе Zhang Zai⁸³ in Zhou Dunyi 周敦頤 (1017–1073).

天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄. (*Zhang Zai, 2010, Tai he, 1*)

80 S tem je mišljen Cheng Mingdao 程明道, torej 程顥 Cheng Hao.

81 朱熹 (1130–1200)

82 Tukaj so po vsej verjetnosti mišljeni štirje letni časi.

83 張載 (1020–1077)

Tvornost (qi) neba in zemlje ima sicer lastnost razprševanja in strjevanja, vendar poteka njeno delovanje v skladu z neštetimi tirnicami, v katerih deluje v skladu s strukturo (li) in se zato nikoli ne porazgubi.

「真」以理言，無妄之謂也；「精」以氣言，不二之名也。

(Zhou Dunyi, 2010, I, Taiji tu shuo, 5)

Z vidika strukture imenujemo »resnično« tisto, kar ni iracionalno. Z vidika tvornosti pa tudi »esenca« ne označuje nič drugega kot to.

3.6.1 Križi in težave prevajanja

Kot že omenjeno, je tudi Zhu Xi svojo filozofijo osnoval na binarni kategoriji konceptov li 理 in qi 氣. Četudi se v zahodni sinološki, pa tudi v sodobni kitajski literaturi ta koncepta večinoma prevajata v smislu dualizma med idejnim principom in materijo, nam vpogled v strukturno paradigmo kitajske idejne tradicije odpira nove možnosti interpretacije tega bipolarnega para.

Ko so bili krščanski misionarji v 17. stoletju soočeni s filozofijo neokonfucijanstva, ki je temeljila na bipolarnem videnju sveta, sestavljenega iz nečesa, čemur so kitajski filozofi rekli qi 氣 in urejenega v skladu z nečim, čemur so rekli li 理, je bilo zanje dokaj naravno, da so v konceptu qi videli materijo, v konceptu li pa idejo. Kot bomo videli kasneje, pri konceptu li ne moremo govoriti o ideji ali principu v »zahodnem« smislu, temveč prej o strukturi, ali o strukturnem vzorcu, ki je seveda lahko **tudi** abstraktne, torej v nekem smislu »idejne« narave. In tudi, ko gre za pojem qi, se nam na osnovi nekoliko podrobnejšega poznavanja neokonfucianizma kaj kmalu nazorno pokaže, da pri njem le stežka govorimo o materiji v zahodnem pomenu te besede.

Neokonfucijanci so namreč ta pojem definirali kot nekaj, kar ni nujno snovno, saj je iz qija ustvarjen tudi zrak in celo vakuum (velika praznina 太虛). Gre torej za koncept, ki bi ga še najlažje opredelili kot tvornost oziroma potencial, ki omogoča oziroma deluje v smislu tvornosti:

氣之聚散於太虛由冰釋於水. (Zhang Zai, 1989, 389)

Qi kondenzira in se ponovno raztaplja v veliki praznini. To lahko primerjamo z raztapljanjem ledu v vodi.

Kot rečeno, je večina evropskih in ameriških sinologov ta koncept prevajala v smislu materije. Tukaj lahko omenimo prevod gornjega Zhang Zajevega 張載⁸⁴ citata, ki je na pragu devetnajstega stoletja nastal pod peresom znamenitega francoskega sinologa Le Galla in iz katerega je razvidno, da avtor prevoda besedo qi dojema

84 1020–1077

kot atom(e): »*Le condensation et les dispersions des atomes dans la T'ai-hiu peuvent se comparer a la fonte de la glace dans l'eau.*« (c. p. Graham, 1992, 60)

Tak prevod koncepta qi je problematičen, ker izvira iz globoko ponotranjenih modelov kartezianskega dualizma. Četudi nam namreč Zhang Zajjeva primerjava z vodo nazorno pokaže, da gre pri qiju za kontinuum, in ne za agregat atomov, je bila v Le Gallovem dojemanju analogija z materijo tako globoko zakoreninjena, da je v kitajskem besedilu avtomatsko videl besedo qi kot entiteto, ki vsebuje oziroma je sestavljena iz atomov. Bralcem, ki se sprašujejo o tem, ali je tradicionalna kitajska filozofija uporabljala koncept atomizma, so Le Gall in njemu sorodni sinologi torej več stoletij nudili napačen odgovor (Graham, 1992, 61). Kar se tiče koncepta li, ki smo ga obravnavali v prejšnjih poglavjih, pa velja torej ponovno izpostaviti dejstvo, da je to pojem, ki označuje strukturo, strukturni vzorec ali strukturno urejenost stvari. Li kot celota je kozmični vzorec, ki določa linije, vzdolž katerih se giblje tako narava, kot tudi človek. Te strukturne linije so linije odnosov, ki opredeljujejo sfero idej in sfero pojavnosti in hkrati omogočajo vzajemno usklajevanje binarnih opozicij s komplementarnimi funkcijami ter njihovo spojitve s kozmično celoto, v kateri je vse povezano z vsem (prim. *ibid.*).

*The li is not obeyed or defied like a law, one goes either with or against the grain of it, as in chopping wood. Le Gall translated it by forme, thus by the choice of two words remoulding the whole neo-Confucian cosmology after the analogy of Aristotelian form and matter. J. Percy Bruce chose for his equivalent »law«, and so incorporated into the neo-Confucian terminology itself the wrong answer to the question »Are there laws of nature in China?« (*ibid.*)*

Li in qi sta torej komplementarna koncepta, katera si lahko predočimo kot strukturni in tvorni potencial. Oba sta imanentne narave in se torej lahko udejanjata tako v sferi idej, kot tudi v sferi pojavnosti. V evropsko-ameriški filozofiji ni natančnih ekvivalentov za ta termina. A za uvid v to se moramo najprej osvoboditi razmišljanja v skladu s takšnim tipom analogije, kakršne smo vajeni, in se preizkusiti v razmišljanju znotraj modela analogije, kakršen je nastal in prevladal v imanentni metafiziki kitajske idejne tradicije. Kot izpostavi Graham (1992, 61, 62) se nekomu, ki kitajsko kozmologijo obravnava z vidika dualistične binarnosti, kitajski diskurzi avtomatično kažejo zgolj kot rezultati konkretnega razmišljanja, ki poteka v skladu z analogijami strnjevanja in raztapljanja ali vzorcev linij v žadu, medtem ko on sam razmišlja abstraktno. Popolnoma naravno je tudi, da se takšnim toretikom zdi, da so bili tradicionalni kitajski filozofi v zmoti, medtem ko imajo oni sami

brezdvomno prav – saj je vesoljstvo vendar dejansko sestavljeno iz materije, ki funkcionira v skladu z naravnimi zakonitostmi! Za takšnega opazovalca ostajajo starokitajski filozofi nepreklicno ujeti v nespremenljive konceptualne sheme, medtem ko so jih oni sami zmožni preseči. Vendar je razlog za to nezmožnost uvida v naravo abstrahiranja, ki poteka v skladu z drugačnimi paradigmi, pravzaprav samo v tem, da se ljudje, ki odraščajo v določenem kulturno-jezikovnem okolju, tako privadijo določenemu načinu razmišljanja, da jim ob tem ni več potrebno, da bi si vselej znova predočili konkretne, metaforične osnove svojih misli, medtem ko so to prisiljeni storiti vselej, kadar so soočeni s teorijo drugače strukturiranih diskurzov.

The Chinese concepts appear concrete to us only because the inquiring outsider, unlike the insider who habitually thinks with them, needs to fix his attention on their metaphorical roots. He is much less conscious of the metaphors his own »matter« and »law«, which, however, he must rediscover if he wants to explore the differences to the bottom (ibid.).

Li kot strukturni princip je torej potencial, ki v neokonfucijanski tradiciji ne more obstajati brez svojega protipola tvornosti, in vendar gre pri tem binarnem paru za koncepta, ki nista primerljiva s konceptoma ideje in materije, saj se oba lahko pojavljata znotraj obeh sfer oziroma v obeh oblikah. Kot rečeno, pa je morda še pomembnejše dejstvo, da se ta binarni koncept od dualističnega modela materije in ideje razlikuje tako po svojem ustroju, kot tudi po svoji funkciji. Ker gre torej pri zvezi konceptov li in qi za imanentni binarni koncept, v katerem se nam vprašanje primarnosti ideje in materije sploh ne zastavlja, je torej popolnoma jasno, da tudi prevod termina li v smislu (naravne) zakonitosti ne more biti pravilen.

Tudi pojem qi je sinologom in sinologinjam cela stoletja povzročal precejšnje preglavice; v zahodnih jezikih je namreč težko najti ustrezen izraz. Legge, denimo, je za svoj prevod tega termina iznašel poseben izraz, *passion-nature*, Couvreur govori v tej zvezi o senzibilnosti, Faber o nagonih, Wilhelm pa ga prevaja kot življenjsko energijo, podobno kot Julien, ki ga označuje kot *spiritus vitalis* (prim. Forke, 1934a, 200). V zadnjih letih se je v sinologiji kot prevod tega termina uveljavil predvsem izraz vitalna energija; ker pa gre pri qiju brezdvomno za imanentni koncept, ki zaobjema tako sfero idej, kot tudi sfero materialnega, je ta prevod problematičen, saj je energija vselej izključno imaterialna.

Vsekakor gre pri tem za pojem, ki je skozi vso idejno zgodovino Kitajske v središču teorij mnogih filozofov. Podobno kot pojmovni sklop strukture oziroma strukturalnega vzorca je bil seveda tudi koncept qi predmet mnogih pomenskih razvojev; pri različnih filozofih je zato nastopal v različnih pomenskih sklopih in konotacijah.

Najdemo ga že pri Menciju, ki ga izpostavi kot konceptualni protipol človeški volji. Če odmislimo od prevoda, ki bi se nam v izoliranem kontekstu spodnjega citata zdel najprimernejši, t.j. prevod v smislu življenjske energije, si lahko zamislimo, da je potencial tvornosti v smislu možnosti delovanja in ustvarjanja pravzaprav tisti, ki omogoča tudi udejanjanje življenja.

夫志，氣之帥也，氣，體之充也，夫志之焉，氣次焉，故曰，持其志，無暴其氣。(Mengzi, 2010, Gonsun Zhou shang, 2)

Volja vodi tvornost, ta pa izpolnjuje telo. Volja je primarna, tvornost ji sledi. Zato pravim: ohranjaj voljo, ne da bi posiljeval potencial tvornosti.

Kljub načelni »primarnosti« volje pa sta oba pojma pri njem vendarle v komplementarnem razmerju.

志壹，則動氣，氣壹，則動志也，今夫蹶者，趨者，是氣也，而反動其心。(ibid.)

Kadar se volja osredotoči, premakne tvornost; kadar se osredotoči tvornost, pa premakne voljo. Če, na primer, premaknemo noge in tečemo, potlej je to tvornost, ki pa spet vpliva nazaj na duha.

Kot binarni protipol strukture oziroma strukturnega vzorca se je termin qi uveljavil šele v okviru neokonfucijanstva. Zhu Xi in njegovi sodobniki so pri tem izhajali predvsem iz filozofskih vsebin, kakršne je temu terminu pripisal Zhang Zai 張載⁸⁵, eden najpomembnejših predhodnikov oziroma pionirjev neokonfucijanske prenove. Jedro teh vsebin je razmeroma dobro razvidno že iz prej omenjenega citata⁸⁶, ki govori o qiju kot o snovi, ki ima lastnost kondenziranja in razprševanja. Razpon njegove konsistence ni omejen na materijo, ne na idejo. V zgoščenem stanju se lahko pojavlja kot prvo, v zelo razredčenem kot drugo.⁸⁷ V obeh primerih pa predstavlja nekaj, kar je v osnovi prazno.

太虛無形，氣之本體。(Zhang Zai, 1989, II, 389)

Velika praznina je brez oblike in vendar tvori esenco tvornosti.

Čeprav je torej Zhang precej natančno opredelil potencial tvornosti kot ontološko osnovo vesoljstva, je ta tudi pri njem pogojena in opredeljena s strukturo tega pranačela. Po Zhangu je koncept li namreč še vedno konkretizacija tiste temeljne, idejne strukturne urejenosti, ki omogoča vsakršen obstoj (Bauer, 2000, 253).

Šele ta strukturna urejenost je namreč tista, ki povzroči, da tvorni potencial na prehodu iz »najvišje praznine« v svet materializiranih oblik kondenzira

85 1020–1077

86 氣之聚散於太虛由冰釋於水。(Zhang Zai, 1989, 389)

87 Prav iz tovrstnih klasifikacij je jasno razvidno, da tradicionalna kitajska ni poznala oziroma ni potrebovala metodološko striktnega dualističnega razlikovanja med entitetama materije in ideje.

v konkretne predmete oz. telesa. Vendar so neokonfucijanci koncept qi večinoma videli tudi kot krovni pojem, ki v sebi združuje komplementarna protipola osnovne binarne kategorije yina 陰 in yanga 陽. V tem smislu ga uporablja že Zhou Dunyi 周敦頤⁸⁸.

二氣交感,化生萬物,萬物生生,而變化無窮. (Zhou Dunyi, 2000, 48)
V medsebojni interakciji obeh (temeljnih principov) tvornosti se rojeva bivajoča. Spremembe bivajočega so brezštevne (neskončne).

Tudi pri Zhang Zajjevih naslednikih, bratih Cheng 程,⁸⁹ se qi kot tvorni potencial konkretizira v brezštevlnih elementih čutno-zaznavnih pojavnosti, ki jih je možno kategorizirati v dualnih protipolah yina 陰 in yanga 陽, četudi ga pogosteje uporabljata kot dualni protipol pranačela dao.

程子曰:有形總是氣,無形只是道.
(Cheng Hao, Cheng Yi, 1981, IV, Sui Yan, 2168)
Mojstra Cheng pravi: To kar ima obliko, je tvornost, tisto, kar je nima, pa je Pot (dao).

Dao in qi sta torej dojeta kot protipolarna koncepta, ki izražata različne pojavnostne oblike bivanja. Na tej, konceptualno abstrahirani ravni nista dojemljiva; vendar se dao udejanja kot li, katerega konkretne manifestacije se občutijo v učinkih strukture narave, medtem ko je qi v glavnem prisoten znotraj pojavnega sveta kot tisti potencial, ki strukturi vdahne življenje⁹⁰.

Cheng Yi poudarja, da sta oba koncepta, tako li kot qi, realna. Vendar je qi kot manifestacija vsega konkretnega neobhodno povezan s strukturnimi vzorci, ki so izraženi v konceptu li. Njunjo medsebojno razmerje je komplementarno; a medtem ko principa li ne moremo neposredno zaznati⁹¹, lahko princip qi dojamemo v njegovih nešteti materializiranih oblikah pojavnega sveta:

有理,則有氣.有氣,則有數. (ibid., 1225)
Kjer je struktura, tam je tudi tvornost. In kjer je tvornost, so tudi množice (stvari).

Pri obeh bratih Cheng je torej tvornost razdeljena na dva osnovna delca, katera Cheng Yi imenuje yin in yang, ki tako pri njem postaneta bipolarna osnova pojav-

88 1017–1073

89 Cheng Hao 程顥, 1032–1085 in Cheng Yi 程頤, 1033–1107

90 Tukaj ni mišljeno samo življenje v dobesednem, organskem pomenu te besede. Pomislimo samo na protipotresno grajeno stavbo, kakršne so pogoste v Vzhodni Aziji. Njihovo ogrodje si lahko predstavljamo kot li, stene in vso ostalo gradbeno infrastrukturo, ki to ogrodje zapolnjuje in stavbi vdihne »življenje«, pa kot qi.

91 Kot smo videli že pri zgodnji neokonfucijanski epistemologiji, pa je manifestacije tega pojma možno dojeti s pomočjo razuma. V bistvu li namreč poimenuje določeno temeljno strukturo, ki je lastna tako strukturnim vzorcem narave, kot tudi delovanju strukturno urejenega razuma.

nega sveta. Yin in yang kot izraza osnovne strukture materialnega sta torej, tako kot qi, nujno povezana z osnovnim načelom idejnega, torej z daotom:

離陰陽則無道，陰陽氣也，形而下也，道太虛也，形而上也。 (*ibid.*)
*Brez yina in yanga ni daota. A yin in yang skupaj tvorita potencial tvornosti, ki se udejanja v zunanjih oblikah (pojavnosti), medtem ko je dao najvišja praznina, ki je nad oblikami (pojavnostmi)*⁹².

Kaj pa Cheng Yi razume pod pojmom dao, ki pri njem označuje osnovno manifestacijo idejnega sveta? Bistveni daotov element, katerega učinke je mogoče zaznati in dojeti tudi v svetu pojavnosti, je njegova pogojenost s temeljnimi paradigmi narave, ki jih filozofi obdobja Song večinoma enačijo s strukturo neba (天理):

道心天理。 (*ibid.*, I, *Yi shu*, 312)
Daotova zavest (daotovo bistvo) je struktura neba.

3.6.2 Komplementarnost in varljivost primarnosti strukture

Na tej osnovi je njun naslednik Zhu Xi interpretiral tudi komplementarno razmerje med strukturo in tvornostjo.

天地之間有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也，氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形。 (*Zhu Xi*, 1996, 5680)

*Med nebom in zemljo sta struktura (li) in tvornost (qi). Struktura je dao*⁹³, *ki je abstrakten in predstavlja osnovo vseh živih bitij in stvari. Tvornost je potencial, ki je konkreten in predstavlja orodje za ustvarjanje živih bitij in stvari. Struktura je zato nujno potrebna za vzpostavitev narave ljudi in stvari, tvornost pa zato, da lahko ljudje in stvari dobijo (konkretno) obliko.*

Kljub dejstvu, da predstavljata oba navedena elementa komplementarni par, ki tvori neločljivo osnovo vsega obstoječega, in kljub temu, da je Zhu Xi načeloma trdil, da v komplementarnih razmerjih ne moremo razlikovati med časovno ali prostorsko primarnim oziroma sekundarnim⁹⁴ polom, pa je vendarle poudarjal esencialni pomen strukture. O potencialu tvornosti kot takem očitno ni imel pravi visokega mnenja...

92 Neokonfucijanski termin xing'er shang 形而上 (dob.: nad oblikami) se nanaša na entitete, ki nastopajo izven pojavnega sveta, medtem ko označuje njegov protipol xing'er xia 形而下 (dob.: pod oblikami) neposredno dojemljive objekte sveta pojavnosti. A četudi izraz xing'er shang 形而上 v sodobni kitajščini nastopa kot sinonim zahodnega pojma metafizika, se pomenska sklopa obeh izrazov ne pokrivata popolnoma.

93 Izraz dao pri Zhu Xiju ni mišljen v smislu daoističnega pranačela, ne v smislu izvorno konfucijanskega koncepta (družbenih) pozicij. Zhu Xi tukaj nadaljuje tradicijo bratov Cheng, ki sta koncept daota razumela kot esenco strukture kozmosa (gl. prejšnji citat).

94 »在陰陽言，則用在陽而體在陰，然動靜無端，陰陽無始，不可分先後。今只就起處言之，畢竟動前又是靜，用前又是體，感前又是寂，陽前又是陰，而寂前又是感，靜前又是動，將何者為先後？不可只道今日動便為始，而昨日靜更不說也。如鼻息，言呼吸則辭順，不可道呼吸。畢竟呼前又是吸，吸前又是呼.« (*Zhu Xi*, 1996, 5680)

問,先有理抑先有氣,曰,理未嘗離乎氣,然理形而上者,氣形而下者,自形而上 下言,豈無先後,理無形,氣便粗有渣滓. (Zhu Xi, 2000, 137)

(Učenec) vpraša: Ali je bila prej struktura ali tvornost? (Zhu Xi) odgovarja: Struktura ne more biti brez tvornosti. Vendar je struktura abstraktna (nad oblikami oz. pojavnostjo), tvornost pa konkretna (pod oblikami oz. v pojavnostih). Če govorimo iz tega vidika, potem seveda ne moremo brez zaporedja (dob.: brez prej in potem oz. spredaj in zadaj). Struktura nima zunanje oblike, tvornost pa je polna iztrebkov.

Na ta način lahko razumemo tudi naslednje Zhu Xijeva citate, iz katerih je razvidna Zhu Xijeva »nagnjenost« k prioritetni vlogi strukture:

先有個天理了,卻有氣,氣積為質,而性具焉. (*ibid.*, 136)

Struktura neba je prva; potem se pojavi tvornost. Ko se tvornost dovolj nakopiči, nastane snovnost. Tako se izpolni narava.

有是理,便有是氣,但理是本. (*ibid.*)

Če obstoja ta struktura, obstoja tudi njena tvornost. Ampak struktura je osnovna.

是有理,後生是氣. (*ibid.*, 137)

Ta, kar je, je struktura. Potem nastane tvornost.

Qi je potencial, ki v osnovi spominja na zrak ali izparino (Forke, 1934b, 173) in v prvi vrsti predstavlja zmožnost konkretnega udejanjanja oziroma oživetja vsega, kar se vzpostavlja v strukturnih vzorcih bivajočega. Fizična materija nastane takrat, kadar se nakopiči dovolj qija. Ločnica med materijo in idejo je torej pri Zhu Xiju še vedno zelo tanka, nepomembna in zabrisana. Kategorizacija, po kateri naj bi termin li ustrezal ideji, qi pa materiji, je torej v veliki meri kljub vsemu plod požadenega razmišljanja in zato popolnoma neumestna. Po Zhu Xiju lahko namreč tudi tvornost (v smislu substance) enačimo z duhom ali zavestjo:

心者,氣之精爽. (Zhu Xi, 2000, 223)

Zavest je najfinejše jedro tvornosti.

Razmerje med obema konceptoma je torej še vedno komplementarno. Kljub temu se neokonfucijanski koncept li v modernih interpretacijah često enači s starogrškim logosom, največkrat na podlagi dejstva, da predstavlja tako naravne zakonitosti kot tudi najvišji in poslednji etični kriterij⁹⁵. Po drugi strani je koncept tovrstne organsko-strukturne povezanosti naravnih in (med)človeških dejavnikov bivanja osrednje načelo holistične kozmo-ontologije, ki tvori osnovo vseh specifičnih diskurzov kitajske klasike.

95 Za podrobnejšo obravnavo tega prevoda gl. poglavje 4.4.

Medtem ko je dao v klasičnih diskurzih osnova vseh duhovnih in fizičnih elementov veseljstva, se v neokonfucijanskem diskurzu prikazuje zgolj na ravni metafizike, ki v sebi združuje tako naravne, kot tudi etične zakonitosti⁹⁶. Za realizacijo konkretnih procesov, ki ustvarjajo, sooblikujejo in ohranjajo dinamiko fizikalnega sveta, je v tem sistemu »pristojen« koncept tvornosti, ki se udejanja skozi bipolarno strukturirane procese korelativne dinamike yina in yanga.

3.6.3 Etične razsežnosti

Materialni pogoji življenja so okvir, ki ga ljudje ne moremo spreminjati, tako kot ne moremo spremeniti osnovnih fizičnih oblik svojih teles. Znotraj tega okvira pa imamo po Zhu Xiju pravico in dolžnost živeti v čim tesnejšem soskladju s paradigmi vseobsežne urejenosti strukture neba, ki prevevajo družbo in naravo ter so izraz spontane resničnosti daota. Etika je pravzaprav tisto področje, za katerega večina sodobnih bralcev meni, da je Zhu Xi v njem ustvaril najmanj novega. Seveda se ob tem često pozablja, da so tudi najbolj teoretske Zhu Xijeve razprave vselej umeščene v kontekst razvijanja izvorne konfucijanske etike, in da jih je zato dobro tudi prebirati v tem kontekstu. Zato lahko trdimo, da je področje etike nadgradil z novimi interpretacijami osrednjega dela klasične konfucijanske morale, s tem, da jo je seveda uskladi s svojim filozofskim sistemom.

Komplementarna naravnost klasične kitajske dialektike pa tudi Zhu Xiju prepreči radikalno izpeljavo klasičnega idealizma. Njegove očitne simpatije do sfere idejnega ne morejo prebiti praga, ki vodi do popolne negacije sfere materialnega, torej do antiteze v smislu zahodnega razumevanja dialektičnega nasprotja. Struktura in njeni nešteti vzorci so zanj sicer primarni, ne zgolj v smislu časovno prvotnejšega načela bivanja, temveč tudi v smislu poslednje etične instance vsega bivajočega. In vendar je struktura zanj koncept, ki je neobhodno povezan s konceptom tvornosti. Če namreč ne bi bilo konkretnih oblik, ugotavlja Zhu Xi, potem bi ostala tudi eksistenca strukture brezpredmetna in v dobesednem smislu neosnovana.

理氣本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理，然理又非別為一物，即存乎是氣之中，無是氣，則是理亦無掛搭處。 (Zhu Xi, 2000, 137)

Pravzaprav pri strukturi in tvornosti ne moremo govoriti o zaporedju (dob.: prej in potem oz. spredaj in zadaj). Če pa jima že na vsak način hočemo slediti vse do izvora, potem moramo reči, da je struktura prva. Vendar pa

96 Osrednje etično načelo, ki predstavlja sedež petih kardinalnih konfucijanskih kreposti, imenuje Zhu Xi v skladu s tradicijo torej še vedno dao. Na tej osnovi predstavlja dao abstraktno načelo, li pa »strukturni vzorec« t.j. njegove uresničitve. V tem smislu sta dao in li zanj skoraj sinonimna pojma (prim: Forke, 1934b, 194): »Dao predstavlja veliko, univerzalno pot, li pa sistem stezic, ki razvejeno vodijo iz nje.«

to ni neka ločena stvar, ker se nahaja znotraj tvornosti. Brez tvornosti se struktura ne bi imela kam dati (ne bi imela osnove).

Neokonfucijansko razumevanje konceptov strukture in njenega tvornega potenciala si lahko – v duhu tradicionalnih kitajskih obrazložitev – predočimo z različnimi prispodobami človeškega bitja, njegovega življenja, razmišljanja in občutenja. Človeško ožilje je struktura, kri, ki se pretaka po njem, je njen tvorni potencial. Okostje je struktura, organi, mišice in koža so tvornost, ki ga oživi. Prirojene posebnosti vsakega človeka so strukturni vzorec narave, njegovo življenje v (prav tako strukturirani) družbi pa je njegov tvorni potencial⁹⁷. Človeška zavest je razumna struktura, to kar človek s svojim razumnim delovanjem ustvari, pa je njena tvornost. Tudi zunanji svet je struktura, in človeško življenje (tako individualno, kot tudi družbeno in naravno) je tvornost, ki na osnovi svojega delovanja ustvarja (dobro ali zlo). Živa in mrtva narava sta združeni v enotno strukturo bivanja, katere tvornost se udejanja skozi strukturo naše zavesti in manifestira v našem življenju.

Vsekakor imata oba koncepta naravo ontološke dvojnosti, ki je značilna posebnost imanentne filozofije. Tudi obeh v neokonfucijanstvu nadvse priljubljenih izrazov nad- in podpojavnosti (xing'er shang 形而上, xing'er xia 形而下)⁹⁸ ne moremo razumeti kot pojmov, ki bi se nanašala na sfero ideje oziroma materije. Koncept pojavnosti je v neokonfucijanski filozofiji precej širši, kot v diskurzih, ki ločujejo fiziko in metafiziko. Često se nanaša tudi na sfero tistih resničnosti, ki obstojajo zgolj v svetu idej ali iluzij. Četudi je tvornost tisti potencial, ki udejanja vsakršno strukturo, sodi vselej v kategorije pojavnosti, tudi če gre za takšne, ki obstojajo samo v naši zavesti ali v zavesti tradicije, v kateri živimo. Kaj je torej ne-pojavnost, katero neokonfucijanci vidijo kot temeljno značilnost strukture? To je neskončna, odprta in dinamična urejenost, ki je ljudje z našimi omejenimi organi zaznavanja in dojetanja ne moremo zaznati, še manj pa dojeti. Pravzaprav si je niti predstavljati ne moremo. Zato kot taka ne more soditi v svet naših pojavnosti. To pa seveda še zdaleč ne pomeni, da nismo tudi sami – kot eden izmed njenih neštetihi vzorcev pojavnosti – del te strukture.

S konceptom tvornosti so neokonfucijanci nadgradili tradicionalno konfucijansko etiko, ki je temeljila na nujnem, mehanističnem prilagajanju posameznikov prastarim vzorcem vladajoče morale. V komplementarnem razmerju s potencialom tvornosti je koncept strukture namreč pridobil novo razsežnost; vzajemna interakcija

97 Če bi neokonfucijanci že poznali nekoliko sodobnejše zahodne koncepte, bi lahko k temu dodali tudi naslednjo prispodobo: Sistem informacij celice DNK je struktura, enkratne posebnosti posameznika, ki jo nosi v sebi, pa tvornost.

98 Dobesedno: nad oblikami, pod oblikami. Običajni prevod prvega termina je izraz metafizično. Tudi ta prevod je problematičen (gl. citat v nadaljevanju).

med obema protipoloma bivanja je v prej statično strukturo popolnoma fiksnih vrednot in kreposti vnesla dinamiko ozaveščenega bivanja.

然理無形，而氣卻有跡。氣既有動靜，則所載之理亦安得謂之無動靜！
(Zhu Xi, 2010, I, Liqi, 84)

Struktura nima (formalne) oblike, medtem ko je tvornost omejena s svojimi tirnicami. In ker je tvornost dinamična (dob.: ima gibanje in mirovanje), tudi pri strukturi ne moremo trditi, da je brez dinamike (dob.: gibanja in mirovanja).

Seveda je tudi to ozaveščenje strukturirano – prav zaradi tega je sploh možno. Kljub temu pa je prav lastnost tvornosti tista, zaradi katere se vsaka struktura in vsak strukturni vzorec sploh udejanji. Tvornost je torej tisti potencial, ki lahko požene tudi omejeni in minljivi ustroj človeških mentalnih procesov. V naslednjem poglavju si bomo ogledali, zakaj so ti procesi v diskurzih kitajske idejne tradicije možni, in kako je znotraj teh diskurzov opredeljeno njihovo razmerje z zunanjim svetom.

4 Strukturna združljivost zavesti in zunanjega sveta

Ker je zavest vsekakor eden ključnih dejavnikov oziroma eden nujnih predpogojev za vzpostavitev spoznavnega procesa, si moramo, preden se podrobneje lotimo strukturnih posebnosti kitajske epistemologije, vsekakor najprej ogledati specifikko tradicionalnega kitajskega razumevanja individualne zavesti in njenih potencialov zaznavanja ter dojemanja zunanje stvarnosti.

4.1 Zavest kot strukturno vodilo zaznavanja, dojemanja in razmišljanja

V sodobni sinologiji je splošno znano, da beseda, ki se v indoevropske jezike večinoma prevaja z izrazom srce (xin 心), v tradicionalni Kitajski ni bila dojeta zgolj v smislu osrednjega organa, ki je sedež čustvovanja, temveč veliko širše, namreč tudi kot vir zaznave in celo razmišljanja. Tudi tradicija tovrstnih idej seže daleč nazaj, v obdobje predqinske filozofije. Kot smo videli že pri Menciju⁹⁹, so antični Kitajci zavest (心), ki je predstavljala sedež misli in emocij, in ki naj bi se nahajala v srcu (središču) človeka, često dojemali kot vrsto receptivnega organa. Zavest je bila razumljena kot osrednje oziroma vodilno čutilo, kot tisti organ torej, ki je selekcionarial 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 predstavljala zavest tisto instanco, ki je omogočala doje-manje zunanje realnosti oziroma tistega, kar so ji čutila glede te realnosti posredovala. V legalističnem delu Guanzi, ki je sicer pripisano protolegalističnemu politiku Guan Zhongu 管仲 iz 7. 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 konfucijanske 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:

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。(Guan Zhong, 2010, *Xin shu shang*, 1)

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).

99 »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, 2010, Gaozi I, 7)

V gornjem citatu je zopet opaziti paralelizem, v katerem nastopata koncepta dao 道 in li 理 kot binarno opozicijski par¹⁰⁰, pri čemer predstavlja prvi osnovno, univerzalno veljavno strukturo, drugi pa različne strukturne vzorce posamičnih konkretnih objektov.

V daoističnih diskurzih lahko človek prepozna samo strukturo konkretnih pojavnosti. Vse, kar lahko dojamemo z empiričnimi izkustvi, je zgolj parcialnost strukturnega reda, kakršen se kaže v svojih vzorcih dejanskosti. Po mnenju daoističnih filozofov je bil torej ves trud konfucijanskih modrecev, ki so osnovno strukturo narave poskušali dojeti s pomočjo razmišljanja, precej jalovo podjetje¹⁰¹. Vseobsežni dao, ki opredeljuje osnovno strukturo narave, ostaja zanje namreč neizrekljiv in ga ni mogoče spoznati preko principov, ki določajo pojavni svet. Zato se tudi osnovni strukturni red narave izmika omejenemu aparatu naših spoznavnih metod.

隨序之相理，橋運之相使，窮則反，終則始。此物之所有，言之所盡，知之所至，極物而已。觀道之人，不隨其所廢，不原其所起，此議之所止。(Zhuangzi, 2010, *Ze yang*, 11)

Labko sledimo načrtu vzajemnih strukturnih urejenosti, v katerih se vse giblje v vzajemnih učinkih, v katerih se vse obrne, ko doseže vrhunec, in v katerih se vse prične znova, ko doseže svoj konec. V tem okviru lahko prisotnost stvari izrazimo z besedami in naše znanje jo lahko doseže. A to velja zgolj za dejanskost stvari. Tisti, ki dojamejo dao, pa ne poskušajo prodreti v tisto, kar opredeljuje končnost ali začetek, kajti o tem ni mogoče razpravljati.

Tako kot dao, je tudi njegova strukturna urejenost, torej osnovna struktura narave, nekaj neoprijemljivega in človeku nedojemljivega, nekaj, kar lebdi v praznini onkraj pojavnega sveta.

有名有實，是物之居；無名無實，在物之虛。可言可意，言而愈疏。未生不可忌，已死不可阻。死生非遠也，理不可睹。(Zhuangzi, 2010, *Ze yang*, 12)

To, kar ima ime in je prisotno v stvarnosti, sodi v pojavni svet stvari. To, kar nima imena in kar v stvarnosti ni prisotno, je praznina stvari. O tej lahko sicer govorimo in razmišljamo, a bolj ko bomo to počeli, dlje bo njeno bistvo. Preden se nekaj rodi, na to ne moremo vplivati in tudi smrti ne moremo ustaviti. Smrt in življenje nista daleč vsaksebi in vendar se strukturna urejenost, ki ju opredeljuje, izmika našim očem.

100 Če pomislimo, da je etimološki pomen besede dao pot, si lahko predstavljamo, da je dao 道 v tem kontekstu pomenil enoten sistem kanalov, po katerih potujejo informacije zunanjega sveta na način, ki ga določa zavest in v skladu s strukturnimi vzorci li 理.

101 Na primer »智者究理而長慮.« (Guan Zhong, 2010, Da kuang, 3) Modreci raziskujejo strukturo in (o njej) na dolgo in široko razmišljajo.

Za razliko od daoistov so konfucijanisti izhajali iz predpostavke, da morata biti obe strukturi (tako univerzalna, kot tudi vsaka posamična), vzajemno združljivi, saj se sicer med njima ne bi mogel vzpostaviti pretok (tong 通), ki znotraj tega komplementarnega razmerja omogoča konstruktivno delovanje celotnega sistema. Že legalistično navdahnjen konfucijanec Xunzi je namreč ugotavljal, da

說故喜怒哀樂愛惡欲，以心異。 (Xunzi, 2010, *Zheng ming*, 5)

je zavest tista, ki razmejuje veselje od žalosti, srečo od nesreče ter ljubezen od sovraštva.

In ker poteka strukturiranje, kot smo videli, po antičnem kitajskem videnju vselej v skladu z neko že obstoječo strukturo, mora biti potemtakem tudi zavest, ki »ureja« dao v smislu osnovnega, v sebi strukturno ustrojenega principa, sama v sebi strukturirana. Ji Kang 稽康¹⁰², filozof in muzikolog iz obdobja Šestih dinastij, jo razume kot nekakšno krovno entiteto, katera v sebi združuje vrsto različnih, posamičnih strukturnih vzorcev:

故心役於眾理。 (Ji Kang, 1962, 220)

Zavest ureja množico struktur.

Četudi se je Ji Kang 嵇康 (221–262), katerega delo bomo podrobneje obravnavali nekoliko kasneje, v svojih razpravah osredotočal predvsem na kritiko konfucijanske obrednosti, so njegovi disputi pomembni tudi z vidika epistemologije in teorije zaznavanja.

4.2 Primer glasbe

Kot smo že nakazali v prejšnjih poglavjih, so Wang Bijevi sodobniki, neodaisti iz obdobja Šestih dinastij, že dokaj natančno opredelili tudi povezavo med strukturo zunanjega sveta in strukturo zavesti, četudi pri tem niso vselej izhajali zgolj iz semantične strukture jezike, temveč često tudi iz aksiološko estetske strukture glasbe. Sama ideja o glasbi kot temeljnemu konceptu združevanja individualne in kozmične zavesti je seveda še veliko starejša, saj jo najdemo že v antični *Knjigi obredov* (禮記), predvsem v tistem poglavju tega klasika, ki obravnava funkcijo in pomen glasbe kot osrednjega ritualnega elementa konfucijanske družbe¹⁰³, ki izhaja iz predpostavke, po kateri je človeška zavest tista, ki ustvarja zvoke. Ti naj bi bili strukturno urejeni in naj bi ustrezali strukturi etično »pravilnih« medčloveških odnosov v družbi¹⁰⁴.

102 221–262

103 樂記

104 »凡音者，生於人心者也；樂者，通倫理者也.« (Li ji, 2010, Yue ji, 5) Kompatibilnost je tukaj izražena s pismenko tong 通, ki pomeni prost pretok. Ta pismenka je tudi v središču epistemološkega sistema modernega kitajskega teoretika Tan Sitonga 譚嗣同 (1865–1929). V skladu s Tanovim mehanističnim razumevanjem

Po mnenju klasičnih protofilozofov, ki naj bi napisali to delo, je bila struktura glasbe sicer umetna struktura, ki jo lahko ustvari zgolj človeška zavest. Že ton je bil po njihovem mnenju kultivirana inačica zvoka:

聲成文, 謂之音. (*Li ji*, 2010, *Yue ji*, 3)

Zvok, ki je kultiviran (ima kulturni vzorec), imenujemo ton.

Ton je zanje torej ena od osrednjih manifestacij človeka kot kulturnega bitja, kajti te posebne kategorije zvokov ne more ustvariti, niti dojeti nobena druga vrsta.

是故, 知聲而不知音者, 禽獸是也. (*ibid.*)

Zato lahko živali prepoznavajo zvoke, ne pa tudi tonov.

V strukturi glasbe so videli zapleteno zaporedje slušno dojemljivih tonalnih in ritmičnih vzorcev in sposobnost njenega ustvarjanja ter sprejemanja je bila zgolj privilegij najbolj izobrazjenih in najbolj kultiviranih »plemenitnikov«.

知音而不知樂者, 眾庶是也. 唯君子為能知樂. (*ibid.*)

Tisti, ki prepoznavajo samo tone, ne pa tudi glasbe, sodijo k množicam običajnega ljudstva. Glasbo poznajo samo plemenitniki.

Vsekakor pa so bili sami toni po drugi strani dojeti tudi kot reakcija ljudi na zunanjo stvarnost in njihova struktura je bila primerljiva s strukturo družbe, s socialnim redom. Harmonična glasba je bila torej primerljiva s harmonično družbo.

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. (*ibid.*)

Vsi toni so rojeni v človeški zavesti. Čustva, ki se porajajo v njej, prevzamejo obliko tonov... Zato bi morala biti glasba tistih, ki vladajo svetu, sestavljena iz pomirljivih tonov. Le tako bi bila njihova vladavina harmonična.

Prav zato je bila glasba izjemno pomemben element v naukih obrednosti, kakršne so širili klasični konfucijanci. V njej so videli medij, ki ima velik vpliv na ljudi, in katerega je zato potrebno regulirati in nadzorovati. To naj bi bilo možno izhajajoč iz predpostavke, po kateri je struktura glasbe (v smislu njene urejeno razčlenjene ritmične in tonalne strukture) v skladu s strukturno urejenostjo človeške notranjosti:

律小大之稱, 比終始之序, 以象事行. 使親疏貴賤、長幼男女之理, 皆形見於樂, 故曰: 樂觀其深矣. (*Li ji*, 2010, *Yue ji*, 28)

konkretne stvarnosti je namreč prav možnost pretoka tisti predpogoj, ki vzpostavlja tako notranje, kot tudi zunanje pogoje zaznavanja, dojemanja in posredovanja resničnosti. Na ravni notranjosti je pretok tisti, ki omogoča usklajeno in koordinirano delovanje čutil (*wu guan* 五官), možganov (*nao* 腦) in živčnega sistema (*naoqi jin* 腦氣筋), hkrati pa omogoča tudi povezavo tega sistema s strukturo (zunanje) stvarnosti. Zanimivo je dejstvo, da je tudi on koncept pretoka enačil z možnostjo udejanjanja družbene etike (Rošker, 2008, 326).

Če hočemo, da bo (glasba) ustrezala stvarjem in delovanju, morajo biti tako velike, kot tudi majhne note pravilno uglasene in poleg tega morajo biti v skladu s časovno razčlenitvijo (melodije). Šele na ta način lahko (glasba) ustreza strukturnim vzorcem vseh ljudi, tako bližnjih, kot oddaljenih, tako bogatih, kot revnih in tako moških, kot žensk, zakaj vsi bodo lahko opazili formo (teh svojih vzorcev) v glasbi. Zato pravim, da se lahko s pomočjo glasbe zazrejo v svojo notranjost.

Na ta način je s pomočjo glasbe možno urejati in kultivirati občutke ljudi.

故曰：樂者樂也。君子樂得其道，小人樂得其欲。以道制欲，則樂而不亂。以欲忘道，則惑而不樂。 (*ibid.*, 32)

Zato pravim: v glasbi je radost. Plemenitnik se radosti, kadar je usklajen z daotom, navadno ljudstvo pa, ko lahko zadovolji svoje želje. Le-te je treba nadzorovati s pomočjo daota. Tako glasba ne bo vodila do nemirov. Če pa želje prevladajo nad daotom, potem je to zabloda in ne glasba.

Ker so konfucijanci vseskozi poudarjali pomen harmonične urejenosti v družbi, so bila občutja ljudi zanje seveda pomembno sredstvo za doseganje tega cilja. Zato so se zavzemali za takšno glasbo, ki ustreza moralnim predispozicijam, vsajenim v ljudi. Podpirali so samo takšno glasbo, katere struktura ustreza temu kriteriju. Glasba, ki je bila ritualizirana v skladu s temi predpostavkami, je imela značaj modelnih¹⁰⁵ melodij.

樂也者，情之不可變者也。禮也者，理之不可易者也。 (*ibid.*, 38)

Občutki, ki so v glasbi, morajo biti fiksni in nespremenljivi, tako kot se ne sme spreminjati struktura samega obreda.

Na ta način so poskušali postaviti glasbo v funkcijo doseganja harmonije in preprečevanja nemirov v družbi:

故樂也者，動於內者也；禮也者，動於外者也。樂極和，禮極順，內和而外順，則民瞻其顏色而弗與爭也；望其容貌，而民不生易慢焉。故德輝動於內，而民莫不承聽；理發諸外，而民莫不承順。故曰：致禮樂之道，舉而錯之，天下無難矣。 (*ibid.*, 45)

To je zato, ker glasba povzroči premike v človeški notranjosti, obred pa povzroča premike v zunanjem vedenju ljudi. Kadar doseže glasba popolno harmonijo, in kadar obredi potekajo popolnoma skladno, je harmonična tudi notranjost ljudi in njihovo zunanje vedenje je skladno. Tudi če ljudje (v tem primeru) ugledajo stvari, ki jih mikajo, se zaradi njih ne bodo sprli. Tudi

105 Podobne pretenzije je imela tudi Jiang Qing 江青, Mao Zedongova 毛澤東 žena, ki je v času kulturne revolucije, ko je delovala v funkciji vodje filmske sekcije oddelka za propagando KSK, v javnosti dovolila zgolj izvajanje osmih »modelnih« oper.

če uzrejo oblička drugih, se v njih ne bo porodila surovost. Ker bodo kreposti prevladale v njihovi notranjosti, bo ljudstvo vseskozi poslušno. In ker se bo navzven obnašalo v skladu s strukturo (pravilnosti), se ne bo upiralo. Zato pravim: kdor bo sledil principom ritualizirane glasbe in jih prenašal navzven, temu nič pod soncem ne bo težko opraviti.

Vsak uspešen vladar naj bi deloval v skladu s temi navodili, ki mu omogočajo doseganje idealnega statusa tistega, ki je v svoji notranjosti svetnik, na zunaj pa dober vladar (nei sheng wai wang 內聖外王).

故德輝動乎內，而民莫不承聽；理發乎外，而眾莫不承順。

(*ibid.*, (prim. Rošker, 2008, 212)) *Ji yi*, 24)

Tistemu, čigar notranjost je krepostna in se navzven obnaša v skladu s strukturnimi vzorci urejenosti, bo ljudstvo vselej sledilo.

Daoistično razumevanje glasbe je bilo seveda popolnoma drugačno. Tako Zhuangzi poudarja, da postane glasba resnična glasba zaradi tega, ker sledi naravni strukturi, ki v svojih spontanih procesih ureja vsakršno bivanje:

夫至樂者，先應之以人事，順之以天理。(Zhuangzi, 2010, *Tian yun*, 4)

Popolna glasba v prvi vrsti predstavlja reakcijo na človeške zadeve, vendar pri tem sledi naravni strukturi.

Vprašanja o globljih razlogih za dejstvo, da lahko določene tonalne, ritmične in dinamične strukture spreminjajo zavest v smislu različnih razpoloženj, so bila zato v ospredju političnih in filozofskih razprav zgodnjega srednjega veka.

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 posrednosti oziroma komunikacije med zunanjim in notranjim svetom. V tem oziru velja omeniti predvsem Ji Kangovo razpravo o zvokih¹⁰⁶, 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 Junyi, 1955, 68).

106 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 instrument: »昔伯牙理琴« (Ji Kang, 1962, 202).

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)¹⁰⁷.

4.2.1 Epistemologija Ji Kangove teze o odsotnosti čustev v glasbi

Ji Kang zagotovo sodi k najbolj zanimivim likom obdobja Treh kraljestev (220–280). Njegove razprave so pomembne predvsem kot eden osrednjih teoretskih mostov med filozofskim in religioznim daoizmom. Medtem ko je njegov disput »V glasbi ni žalosti, ne radosti (聲無愛樂論)« običajno dojet kot subtilna in posredna kritika konfucijanske obrednosti in »zlorabe« glasbe v politične namene, bomo v kontekstu pričujoče knjige izhajali iz Ji Kangovega videnja epistemoloških osnov zaznavanja in dojetanja ter strukturne zveze med subjektom in objektom spoznanja. Kot bomo videli, lahko omenjeni disput v tem okviru razumevamo tudi v smislu nadgradnje moističnih in nomenalističnih izhodišč o razmerju med konceptom oziroma imenom (名) in stvarnostjo (實).

Kot omenjeno, vidi večina interpretacij Ji Kangovega omenjenega eseja v njem predvsem kritiko formalizacije glasbe v okviru konfucijanske obrednosti. Ta vidik vsekakor predstavlja pomembno idejno srž Ji Kangovega razumevanja glasbe. Ji Kang pa gre še korak dlje, saj vidi stališče, po katerem so čustva notranji del glasbe oziroma v njej vsebovana, kot poniževalno za glasbo kot tako. Nekonformistični mislec Ji Kang, ki ni bil zgolj ljubitelj glasbe, temveč – kot se za pravega daoističnega umetnika spodobi – tudi ljubitelj dobre kapljice, se je pri utemeljevanju svojega stališča često posluževal primerjav z opojnostjo alkohola.

然和聲之感人心，亦猶酒醴之發人情也。酒以甘苦為主，而醉者以喜怒為用。其見歡戚為聲發，而謂『聲有哀樂』，猶不可見喜怒為酒使，而謂『酒有喜怒』之理也。 (Ji Kang, 1962, 204–205)

Dejstvo, da glasba gani človeško zavest, je primerljivo z dejstvom, da alkohol sproža človeška čustva. Osnovna značilnost alkoholnih pijač je v tem, da so bodisi sladka, bodisi grenka. Osnova njihovega učinka na pijanca pa je bodisi vznosenost, bodisi gnev. Če torej vemo, da glasba sproža radoživost in melanholijo, in zato trdimo, da sta v njej žalost in radost, potem je to enako

107 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 20. stoletja.

*nerazumno, kot da ne bi vedeli, da vznosenost in gnev povzročajo alkoholne pijače, in bi trdili, da sta ti čustvi v njih!*¹⁰⁸

Poleg tovrstnih logičnih argumentacij se Ji Kang v svojem eseju osredotoča predvsem na kritiko politične zlorabe glasbe:

Ji Kang expressed his socio-political concerns through the medium of music, which was previously regarded as having moral bearing and rectitude. Denying such rectitude became central for Ji Kang, who claimed that music was incapable of possessing human emotion, releasing it from the chains of Confucian ritualism. (Chai, 2009, 1)

Vendar vidik politične funkcije glasbe znotraj obrednosti ni edini, ki se Ji Kangu pri konfucijanstvu zdi vprašljiv. Številni deli njegovega disputa zanikajo tudi poenostavljeno formalizacijo glasbe kot medija za »pravilno« strukturno povezavo med kozmičnim redom in človeškim zavedanjem, kakršna prihaja do izraza že v *Knjigi obredov* (禮記). Spomnimo se naslednjega prej omenjenega citata:

凡音者，生於人心者也；樂者，通倫理者也。 (*Li ji*, 2010, *Yue ji*, 5)
Vsi toni izvirajo iz človeške zavesti in glasba nas povezuje z etiko vseobsežne strukture (kozmičnega reda).

Konfucijanski klasiki so izhajali iz predpostavke, po kateri je struktura glasbe združljiva s strukturo kozmosa. Izvajanje »pravilne« glasbe lahko človeka potemtakem ponovno združi s »pravilnostjo« kozmičnega reda; človek se torej preko strukture glasbe poenoti s celovitostjo vsega, kar obstoji in s tem poustvari najvišji ideal konfucijanskega holizma, namreč »enoto človeka in narave« (天人合一). Obred kot tak namreč ni samo arbitrarna forma, temveč formalizirani vzorec, ki se, kadar je pravilno izvajan, lahko strukturno združi s kozmičnim redom.

禮也者，理¹⁰⁹也。 (*Li ji*, 2010, *Zhong ju yan ju*, 6)
Obred je strukturiran.

Izvorno konfucijanstvo v urejenosti kozmičnega reda ni videlo zgolj vrednostno nevtralnega vzorca substančnih kozmičnih relacij, temveč etično osmišljeno strukturo.

理者，義¹¹⁰也。 (*Li ji*, 2010, *Sang fu si zhi*, 3)
Struktura je pravična.

108 Vsi citirani prevodi Ji Kangovga besedila so moji lastni, in se pomensko pogosto razlikujejo od prejšnjih prevodov, ki so mi bili dostopni. Kot osrednji vir primerjave sem pri tem uporabljala Henrickssov prevod, ki je izšel v njegovi komentirani zbirki (1983) *Philosophy and Argumentation in Third-Century China*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, str. 71–107.

109 V tem citatu ne gre za izenačitev dveh samostalniških objektov (li 禮 = obred in li 理 = struktura), temveč za podrobnejšo določitev samostalnika li 禮 (obred) s pridevnikom li 理 (strukturiran, -na, -no).

110 Analogno s prejšnjim, tudi v tem citatu ne gre za izenačitev dveh samostalniških objektov (li 理 = struktura in yi = 義 pravičnost), temveč za podrobnejšo določitev samostalnika li 理 (struktura) s pridevnikom yi 義 (pravičen, -na, -no).

Stališča o tem, v kakšni zvezi je pravzaprav medij glasbe z zavestjo poslušalstva, so v tistem času v glavnem izhajala iz zgoraj omenjene konfucijanske paradigme o enodimenzionalni strukturni povezanosti glasbe in kozmičnega reda. V tem videnju, ki temelji na strukturni združljivosti zavesti in kozmične urejenosti, prevzame glasba funkcijo nosilke čustev, ki se lahko transferirajo od ustvarjalca oziroma izvajalca do poslušalca. Tako naj bi glasba v sebi nosila čustva, ki jih zato lahko vzbudi tudi v notranjosti človeka, ki jo posluša. »*The standard Chinese view of music is that it is a carrier of emotion: which is to say it both conveys the mind and feelings of the performer/composer, and transfers its own emotional quality to the listener.*« (Henricks, 1983, 71).

Ji Kang je temu uveljavljenemu stališču nasprotoval. Menil je, da ima glasba sicer svojo notranjo strukturo, ki se izraža v njeni kakovosti. Vendar ta strukturno pogojena kakovost niso čustva, temveč harmonija (he 和). Harmonija pa čustev ne povzroča (oz. transferira), temveč osvobaja oz. sprošča (v zavesti poslušalstva) že obstoječa čustva. Zato ima katarzični učinek (ibid.). (To je zanj tudi razlaga dejstva, da lahko različni ljudje ob poslušanju iste glasbe reagirajo s popolnoma drugačnimi čustvi).

Ji Kang je svoje nasprotovanje uveljavljenemu stališču zapisal v obliki disputa, v katerem zgoraj omenjeno, tradicionalno konfucijansko stališče zastopa fiktivni »gost iz države Qin (秦客)«, ki pravi:

夫聲音自當有一定之哀樂，但聲化遲緩，不可倉卒，不能對易，偏重之情，觸物而作，故令哀樂同時而應耳。雖二情俱見，則何損于聲音有定理邪？(Ji Kang, 1962, 223)

Glasba kot taka nosi v sebi fiksno določena čustva žalosti in radosti, vendar je njihova transformacija postopna; ni je možno pospešiti in v poslušalcu povzročiti takojšnjo spremembo. Če pa so čustva močna, se takoj pokaže njihov učinek. Potem se pokaže oboje, tako žalost, kot tudi radost. Kako lahko torej trdite, da glasba nima fiksne strukture?

Ji Kang stališču o tem, da je glasba strukturirana, ne nasprotuje. Nasprotuje predvsem stališču o tem, da naj bi bila struktura glasbe povezana s strukturo čustev.

至于愛與不愛，喜與不喜，人情之變，統物之理，唯止於此。(ibid., 207)
Kar pa se tiče ljubezni in ne-ljubezni, dobre in slabe volje, ter vseh sprememb v človeškem čustvovanju, pa ta vendarle niso del strukture, ki združuje vse stvari.

Po Ji Kangu ima seveda tudi občutenje in izražanje čustev svoje strukturne principe.

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。何以明之？夫至親安豫，則怡然自若，所自得也。 (*ibid.*, 220)

Nelagodje se izraža v potrtem obrazu, ob hudem trpljenju pa človek zaihti. To je tendenca žalosti. Če smo dobre volje, se nam obraz razvedri, če pa smo zares radostni, se pričnemo smejati. To je strukturni princip radosti.

Vendar struktura čustvovanja ni neposredno povezana s strukturnimi principi glasbe:

至夫笑噓，雖出于歡情，然自以理成；又非自然應聲之具也。

(*ibid.*, 221)

Smeš in krohota se sicer izhajata iz čustva veselja, vendar gre pri tem za strukturo, ki je lastna temu čustvu. Pri tem ne gre za nekaj, kar nastane kot naravna reakcija na glasbo.

Struktura glasbe kot del strukture kozmičnega reda je zanj nekaj racionalnega, nekaj, kar deluje v skladu z določenimi principi. Ti principi seveda niso dostopni vsakomur. Zato nasprotuje tudi tradicionalnemu konfucijanskemu stališču, po katerem naj bi imel vsakdo možnost njenega dojetja.

夫聖人窮理，謂自然可尋，無微不照。苟無微不照，理蔽則雖近不見。 (*ibid.*, 216)

Modreci imajo popoln uvid v strukturno urejenost. Zato lahko osvetlijo in obrazložijo vse, kar v naravi obstoja. Komur pa ostaja struktura zakrita, jo lahko opazuje še tako od blizu, pa je ne bo mogel ugledati.

Konfucijancem tudi sicer očita poenostavljen pogled na glasbo. Dejstvo, da avtomatski transfer čustev preko strukture glasbe ni mogoč, ni povezano samo z dejstvom, da v glasbi sami čustev ni, temveč tudi z dejstvom, da je za razumevanje njene strukture potrebna posebna izurjenost. V poenostavljeni, enodimenzialni predstavitvi strukturnega transferja čustev preko glasbe vidi ideologijo, ki služi interesom vladajoče birokracije:

此皆俗儒妄記，欲神其事而追為耳。欲令天下惑聲音之道，不言理自。 (*ibid.*, 203–204)

Vse to so lažni zapiski, ki so jih ustvarili neizobraženi pisarji, ki so želeli občinstvu posredovati poduhovljenost svojih zadev. Želeli so si, da današnji svet ne bi razumel resničnih principov glasbe, zato niso govorili o njeni inherentni strukturi.

Resnično popolna glasba je tista, katero lahko ustvarjajo in izvajajo samo mojstri, ki so dovolj modri, da poznajo njeno strukturo.

今必云聲音莫不象其體而傳其心，此必為至樂不可託之于瞽史，必須聖人理其弦管，爾乃雅音得全也。 (*ibid.*, 210)

Če trdimo, da je glasba vselej odvisna od svojega ustvarjalca, in da nam posreduje to, kar se dogaja njegovi zavesti, potem izvajanja popolne glasbe resnično ne bi smeli prepustiti zgolj slepim muzikantom¹¹¹. Šele modreci, ki obvladajo strukturne principe svojih inštrumentov, lahko ustvarijo popolno glasbo.

Konfucijancem očita tudi, da se za utemeljevanje svojih predpostavk opirajo zgolj na citate preteklih klasikov, ne da bi se poprej potrudili in si pridobili vpogled v strukturne zakonitosti obstoječega, ki prevevajo tudi glasbo.

夫推類辨物，當先求之自然之理。理已足，然後借古義以明之耳。 (*ibid.*, 202)

Če torej hočemo s pomočjo sklepanja razločevati med stvarmi, moramo najprej raziskati njihovo lastno strukturo. Šele ko dojamemo to strukturo, jo lahko poskusimo obrazložiti z idejami iz preteklosti.

Ji Kangov fiktivni nasprotnik, t.j. gost iz države Qin, je še vedno prepričan, da ima enaka glasba enak učinek na vse ljudi. To poskuša utemeljiti tudi s primeri iz vsakdanjega izkustva.

今平和之人，聽箏笛批把，則形躁而志越；聞琴瑟之音，則聽靜而心閑。同一器之中，曲用每殊，則情隨之變；奏秦聲則歎羨而慷慨，理齊楚則情一而思專，肆姣弄則歡放而欲愜。 (*ibid.*, 215)

Če nekdo, ki je popolnoma miren in uravnovešen, posluša glasbo citer zheng, flavte di, ali lutnje pipa, bo ob poslušanju postal vznesen in zadržani ga bodo podplati. Če pa bo zaslišal zvoke lutnje qinse, se bo popolnoma umiril in razvedril. Celotno, kadar gre za enake instrumente, imajo lahko različne melodije različne učinke na čustva. Toni, ki so nastali v državi Qin, v nas vzbudijo čustva občudovanja in svečanosti. Struktura glasbe držav Qin in Chu povzročijo, da postanejo naša čustva enotna in naše misli osredotočene. Ko zaslišimo popevko, pa ta v nas vzbudi radost in zadovoljstvo.

Kot rečeno, Ji Kang sicer ne nasprotuje predpostavki, po kateri je glasba strukturirana. Tudi sam poudarja, da so strukturni vzorci glasb iz različnih regij različni.

夫殊方異俗，歌哭不同。 (*ibid.*, 199)

Različni kraji imajo različne navade in tudi petje in jok se v njih izvajata na različne načine.

111 Poklicni ljudski glasbeniki v tradicionalni Kitajski so bili običajno slepci. Ti so se preživljali z izvajanjem ljudske glasbe pretežno zaradi tega, ker niso imeli možnosti, izvajati kakšen drug poklic in ne zaradi tega, ker bi imeli poseben talent za glasbo ali bi bili v njej dobro izobraženi.

Vendar čustva zanj niso in ne morejo biti produkt strukture glasbe, temveč so reakcija na druge zakonitosti.

夫食辛之與甚噓；熏目之與哀泣，同用出淚，使易牙嘗之，必不言樂淚甜，而哀淚苦。斯可知矣。何者？肌液肉汁，蹶筍便出，無主於哀樂；猶筵酒之囊漉，雖筍具不同而酒味不變也。聲俱一體之所出，何獨當含哀樂之理邪？(ibid., 212)

Kadar jemo preveč kislih stvari, se začnemo histerično smejati. Če nam pride v oči dim, se bodo ta zasolzila, kot bi bili žalostni. V obeh primerih bomo pretakali solze. Ampak četudi bi te solze okusil sam Yi Ya¹¹², nikakor ne bi mogel trditi, da so solze, ki izvirajo iz radosti, sladke, medtem ko so tiste, ki so plod žalosti, grenke. To je popolnoma jasno. Zakaj? Človeško tkivo izloči tekočino, ki se oblikuje v kapljice in se izloči, kadar pride do pritiska. To nima neposredne zveze z žalostjo ali radostjo. Tu gre za isti princip, kot za tisti, do katerega pride ob stiskanju alkohola skozi tkanino. Ne glede na to, kako velik je pritisk, bo okus alkoholne pijače še vedno ostal enak. In tudi vsa glasba izvira iz enotne esence. Kako naj bi njena struktura torej vsebovala žalost ali radost?

Struktura glasbe je racionalna, vendar se razlikuje od strukture logike in mišljenja. 心能辨理善譚，而不能令籟籥調利。(ibid., 219)

Človek, katerega zavest dobro pozna strukturo logike, in ki zna zato o njej učeno razpravljati, zato še ne zna dovršeno igrati na flavto.

Prav v tem vidi Ji Kang dokaz za to, da zavest in glasba nista eno in isto v smislu enotne strukture:

然則心之與聲，明為二物。(ibid., 214)

Zato je popolnoma jasno, da sta zavest in glasba dve različni stvari.

V tem lahko uzremo še eno temeljno predpostavko, ki je Ji Kanga privedla do prepričanja, po katerem je strukturni prenos zavesti ustvarjalca glasbe v zavest poslušalca nemogoč.

Ta prenos ni možen že zaradi kompleksnosti strukture glasbe, ki ni osnovana na enem samem, vseobsežnem tonalnem ustroju, temveč temelji na najrazličnejših strukturnih vzorcih, ki so neskončni.

若資不固之音，舍一致之聲，其所發明，各當其分，則焉能兼御群理，總發眾情耶？(ibid., 225)

Če so torej mnogoteri zvoki dejansko vsebovani v enotni tonski strukturi, bi bil zato v izvajanju (glasbe) vsak od njih umeščen na svoje mesto. Kako

112 Yi Ya je bil znamenit okuševalc hrane iz države Qi, ki naj bi živel v obdobju Pomladi in jeseni (770–476 pr. n. š.) (prim. Henricks, 1983, 71).

naj bi torej vsak od njih v sebi zaobjemal nešteto strukturnih vzorcev za proizvodjanje najrazličnejših čustev?

Vrhunska glasba ima zanj drugačno funkcijo: njen učinek ni v proizvodnji čustev, temveč v estetskem doživetju življenja, v poduhovljeni integriteti bivanja.

導其神氣，養而就之；迎其情性，致而明之；使心與理相順，氣與聲相應；合乎會通以濟其美。 (*ibid.*)

Privede nas do poduhovljenega doživetja našega ustvarjalnega potenciala. V sebi zaobjame in razjasni vsa naša občutja in našo najglobljo naravo. Omogoči, da se naša zavest poenoti s temeljno strukturo bivanja, in da se naša ustvarjalnost poveže z melodijo zvokov. V takšnem soskladju najdemo v sebi popolno lepoto.

4.2.2 Stvarnost (shi 實) glasbe in njena konceptualizacija¹¹³ (ming 名)

Osrednji predmet kritike konfucijanske ideologije je v Ji Kangovem disputu o odsotnosti čustev v glasbi torej njihov poenostavljeni prikaz glasbe kot nečesa, kar naj bi v človeški notranjosti vzbudilo čustva, primerna za moralno neoporečno življenje v družbi. Glasba zanj torej ni strukturna prenašalka čustev izvajalca oziroma ustvarjalca na poslušalca. Zato ne more biti reducirana na ideološko ali celo propagandno orodje, primerno za doseganje in ohranjanje interesov vladajoče politike.

Ji Kangova argumentacija tega stališča izhaja iz večih medsebojno povezanih vidikov. Prvi, katerega smo na kratko predstavili v prejšnjem poglavju, izhaja iz njegovega pogleda na strukturo bivanja (vseobsežne kozmične urejenosti), ki je neskončna, tako kot je neskončna struktura glasbe.

今用均同之情，而發萬殊之聲，斯非音聲之無常哉？

(*Ji Kang, 1962, 198*)

Množica različnih čustev, ki so lastna vsem ljudem, se sproža preko neštetih oblik glasbe. Ali ni prav zato jasno, da glasbe ni možno standardizirati?

Neskončnost obeh struktur (kozmične in glasbene) sicer omogoča njuno vzajemno združljivost. Tudi struktura zavesti je neskončna, zato lahko dojamemo lepoto popolne glasbe. Človeška čustva pa so po njegovem mnenju omejena, zato glasbe ne moremo reducirati na funkcijo posrednika oziroma medija, ki omogoča prenašanje čustev iz ene zavesti v drugo.

113 Kot smo že omenili, se pojem ming (名) v indoevropske jezike, često pa tudi v sodobno kitajščino sicer večinoma prevaja s termini »ime« ali »poimenovanje«. V klasični kitajski filozofiji, zlasti v epistemoloških diskurzih pa se ta pojem nanaša tudi in predvsem na koncepte ter na konceptualizacijo posamičnih objektov zunanje stvarnosti (prim. Zhang Dainian, 2003, 118).

爾為己就聲音之無常，猶謂當有哀樂耳。 (*ibid.*, 201)

Kako lahko na temelju dojetja dejstva, da glasbe ni mogoče standardizirati, še vedno menite, da lahko naše ubo v njej zazna žalost in radost?

Kljub združljivosti zavesti in strukturne urejenosti kozmosa¹¹⁴ so čustva vendarle zgolj omejeni del pojavnega sveta, katerega ne gre enačiti z odprtostjo osnovne strukture bivanja.

至夫哀樂，自以事會，先邁於心，但因和聲，以自顯發。 (*ibid.*, 204)

Kar se tiče žalosti in radosti, nastanejo ta čustva zaradi dogodkov, ki jih doživljamo; kot taka so že vnaprej vsebovana v človeški zavesti. Harmonija glasbe povzroči samo, da se ta (že obstoječa) čustva, izrazijo in sprostijo.

Čustva so torej reakcije naše notranjosti na stimulanse iz zunanjega sveta. Enotnost strukture kozmičnega reda je objektivna, tako kot inherentna enovitost strukture glasbe. Čustva pa so subjektivni dejavnik, ki ga ne moremo posploševati.

由此言之，則外內殊用，彼我異名。 (*ibid.*, 199)

Gledano s tega vidika, sta zunanost in notranost različni, in zato se subjektivni koncepti razlikujejo od objektivnih.

Zavest torej zanj temelji na subjektivnosti, medtem ko je glasba objektivna realnost. Ji Kangova epistemologija glasbe torej temelji na vprašanju razmerja med glasbo kot zunanjo stvarnostjo (shi 實), in njenim dojetjem oziroma njeno konceptualizacijo (ming 名). Pri tem gre, kot rečeno¹¹⁵, za dve med seboj popolnoma ločeni entiteti. Kot vemo, sodita pojma ming 名 in shi 實 k temeljnim binarnim kategorijam klasične kitajske epistemologije (gl. 1. poglavje in Rošker 2008, 16).

Binarno kategorični odnos med tema dvema antipoloma, ki opredelujeta človeško zaznavanje in dojetanje, je tvoril že osnovo Konfucijeve teorije imen (正名論). Sistematično so ga razvijali predvsem predstavniki nomenalistične šole (名家) in šole poznih moistov (後期墨家). Kasneje so ga vsebinsko nadgradili prav filozofi obdobja Wei – Jin, zlasti v sklopu diskurzov, ki so zaznamovali skupini Čistih pogovorov (清談) in Šole misterija (玄學), h katerima je sodil tudi Ji Kang.

Že takoj na začetku svoje argumentacije nam Ji Kang izrecno pojasni, da gre pri vprašanju, katerega pričujoči disput obravnava, v prvi vrsti za vprašanje razmerja med konceptom in stvarnostjo.

斯義久滯，莫肯拯救。故令歷世，濫於名實。 (*Ji Kang, 1962, 196*)

114 Gl. zadnji citat prejšnjega poglavja, 使心與理相順 = ((glasba) omogoči, da se naša zavest poenoti s temeljno strukturo bivanja).

115 Prim. Ji Kangov citat iz prejšnjega poglavja: »然則心之與聲，明為二物.« (Zato je popolnoma jasno, da sta zavest in glasba dve različni stvari).

Pomen (tega problema) je že dolgo nejasen in nihče ga ni zares razrešil. Številne generacije v tem pogledu mešajo koncepte in stvarnost.

Pravilna oziroma ustrežna konceptualizacija objektov se mora po Ji Kangovem mnenju ravnati v skladu s tem, kar je v njih bistvenega, ne pa v skladu z obrobnimi lastnostmi oziroma značilnostmi objekta, ki se poimenuje oziroma konceptualizira. To v enaki meri velja tako za konceptualizacijo glasbe, kot tudi za konceptualizacijo radosti in žalosti.

因事與名，物有其號。哭謂之哀，歌謂之樂。斯其大較也。然『樂云樂云，鍾鼓云乎哉』？哀云哀云，哭泣云乎哉？因茲而言，玉帛非禮敬之實，歌哭非哀樂之主也。 (*ibid.*, 198)

Imena (koncepti) se ravnajo po zadevah (na katere se nanašajo). Zato ima vsaka stvar svojo oznako. Kadar jokamo, imenujemo to žalost, in kadar si prepevamo, pravimo, da smo radostni. To v glavnem drži. Toda, ko govorimo o glasbi¹¹⁶, s tem vendar ne mislimo zgolj bobnov in tolkal! In ko govorimo o žalosti, s tem vendar ne mislimo samo joka in tožb! Zato trdim, da svila in žad nista bistvo (stvarnost) spoštljivih obredov, kakor tudi prepevanje in jok nista esenca glasbe!

Obred je torej stvarnost, katerega ne gre konceptualizirati zgolj skozi površinske, vizualno zaznavne detajle, niti preko vrednotenja dragocenosti, ki so v njem udeležene. Njegov dejanski pomen, ki se izraža v njegovem imenu, torej v *konceptu obreda*, je seveda njegova simbolna raven (ne glede na to, ali to raven subjektivno vidimo kot poduhovljenost, ali kot ideologijo v službi interesov vladajočih slojev). Analogno, tudi čustvi radosti in žalosti, (kateri se tukaj izražata skozi pojma popevanja in joka), ne sodita h konceptom, ki naj bi opredeljevali esencialno stvarnost glasbe.

Merilo, ki opredeljuje njeno resnično stvarnost, je njena kakovost, ki pa ni povezana s čustvovanjem. To je namreč tisto, kar določa žalost ali radost. Tako žalost, kot tudi radost, sta torej konkretni stvarnosti, ki sodita v koncept čustvovanja. V tem kontekstu nam Ji Kang sugerira, naj za hip opustimo prevladujoče vzorce binarno kategoričnega razmišljanja, ki razmerje med glasbo in žalostjo ali radostjo dojema kot razmerje, v katerem je prva stvarnost, drugi dve pa koncepta. Če namreč oboje obravnavamo ločeno, bomo doumeli, da mora biti stvarnost glasbe konceptualizirana v skladu z aksiološko-estetskimi merili, medtem ko sodita stvarnosti radosti

116 Tradicionalni izraz za glasbo yue 樂 se je zapisoval na enak način kot beseda le 樂, ki označuje radost. Zato je možen tudi naslednji prevod tega stavka: Ko govorimo o radosti, s tem vendar ne mislimo zgolj bobnov in tolkal! Gl. tudi Egan 1997, 13: The ambiguity of the character 樂, used both for yue »music« and le »pleasure« also figures in the »Record of Music« and would pose a special problem to those who liked to enjoy music's »sadness«.

in žalosti v koncept čustvovanja, ki pa je po svojem bistvu psihološki oziroma emotivni¹¹⁷. Prva je del zunanje stvarnosti, drugi pa del notranje.

To je torej predpostavka, na kateri sloni Ji Kangova prej omenjena trditev, da gre pri (objektivni) glasbi na eni, in (subjektivni) radosti ali žalosti na drugi strani, za dve različni stvari (De la Matte-Haber, 1990, 63–70). Zato radost in žalost nista koncepta, ki bi opredeljevala glasbo.

聲音自當以善惡為主，則無關於哀樂；哀樂自當以情感而後發，則無係于聲音。名實俱去，則盡然可見矣。(*ibid.*, 200)

Osnovna značilnost glasbe je v tem, da je bodisi dobra, bodisi slaba. To ni povezano z žalostjo in radostjo. Žalost in radost kot taki se sprožita preko čustev in nista povezani z glasbo. Če tukaj opustimo oboje, tako koncept, kot tudi stvarnost, se nam bo to povsem jasno pokazalo.

Njegov nasprotnik, gost iz države Qi, še vedno ne priznava, da naj bi žalost in radost ne imeli nobene povezave z glasbo. Saj je vendar jasno, da ju glasba, če že ne povzroča, pa vsaj sproža. Pri tem se opira na številna zgodovinska pričevanja, kakor tudi na svoja lastna opažanja reakcij ljudi, ki jo poslušajo. Svoje zadržke zaključí s skeptično opazko, po kateri naj bi pri tem vprašanju ne bilo možno ločevati konceptov in stvarnosti:

苟哀樂由聲，更為有實，何得『名實俱去』耶？(*ibid.*, 202)

Če torej žalost in radost izvirata iz glasbe, potem ima ta vendar stvarnost. Kako lahko torej trdite, da lahko tukaj opustimo koncept in stvarnost?

Ji Kang pa ne želi opustiti razločevanja med konceptom in stvarnostjo kot takega, temveč zavrača zgolj prevladujočo interpretacijo razmerja med glasbo in čustvi radosti oziroma žalosti, po kateri naj bi bila glasba stvarnost, radost in žalost pa koncepta, ki jo opredeljujeta. Prvič sodi zanj oboje, tako glasba, kot tudi žalost in radost, k različnim oblikam stvarnosti, drugič pa teh dveh oblik stvarnosti ne gre neposredno primerjati med seboj, saj je glasba objektivna, medtem ko sta čustvi radosti in žalosti subjektivni¹¹⁸. Četudi lahko torej glasba nastopa hkrati z žalostjo in radostjo, pa vendarle teh čustev ne pogojuje. Ji Kang poskuša to natančneje obrazložiti s tem, da opozori na razliko med sprožanjem čustev in njihovo produkcijo.

今復假此談以正名號耳。不謂哀樂發於聲音，如愛憎之生於賢愚也。(*ibid.*, 206)

117 De la Motte-Haber, 1990, 63–70

118 Prim. zgoraj citirano Ji Kangovo trditev »由此言之，則外內殊用，彼我異名.« Gledano s tega vidika, sta zunanost in notranost različni, in zato se subjektivni koncepti razlikujejo od objektivnih. (Ji Kang, 1962, 199)

Naj se enkrat obrazložim, kaj je pravilni pomen konceptov (imen) in oznak. Ne moremo trditi, da je sprožanje čustev preko glasbe enako, kot rojevanje ljubezni in sovraštva preko modreca in tepca.

Ji Kang želi tukaj opozoriti na dejstvo, da moramo paziti na razliko med posamičnimi besedami, ki nastopajo v funkciji oznak. Beseda fa (發, sprožati, sproščati, vziti) pomeni nekaj drugega, kot beseda sheng (生, rojevati, nastajati, živeti)¹¹⁹. Tako kot zapisi so tudi besede semantični simboli (號), ki izražajo oz. označujejo koncepte (名).

*夫言非自然一定之物，五方殊俗，同事異號，趣舉一名，以為標識耳。
(ibid., 213)*

Jezik ni naravno določena stvar. Različni kraji poznajo različne običaje in tudi različne oznake za iste zadeve. Vse te različne oznake, ki služijo razpoznavanju, se vzpostavijo na osnovi enotnih konceptov.

Čustvovanje je torej koncept (名) človeške notranjosti, ki se kaže v konkretnih emocionalnih učinkih (stvarnostih 實) žalosti in radosti (哀樂). Koncept glasbe pa je »prazen« (虛名), torej abstrakten in nima vnaprej določenih, absolutnih vrednostnih definicij ali omejitev. Zato glasba kot taka ni primerljiva s konkretno prizemljenostjo žalosti ali radosti.

焉得染太和于歡感、綴虛名于哀樂哉? (ibid., 225)

Kako morete najvišjo harmonijo onečediti z radoživostjo in melanholijo, kako morete med seboj pomešati prazni koncept in žalost ter radost?

4.2.3 Odprtost strukture: prazni koncept glasbe in harmonija svobode

»Prazni koncept« glasbe, ki presega omejenost vsakdanjih zemeljskih strahov, užitkov in vseh ostalih stvarnosti čustvovanja, je po Ji Kangu lahko izpolnjen samo s harmonijo, ki je njena bistvena lastnost. Harmonija sekvenčne, ritmične in tonalne strukture je edini koncept, ki opredeljuje stvarnost glasbe. Šele harmonično strukturirano glasbo lahko torej dojamemo (koncipiramo) kot resnično glasbo. Tak koncept glasbe seveda ne more vsebovati čustev, ki so vsakršni harmonični usklajenosti diametralno nasprotna¹²⁰. V tem kontekstu Ji Kang konfucijancem očita, da njihov strah pred kvarnimi učinki »neprimerne« glasbe ni zgolj pretiran, temveč tudi popolnoma neutemeljen in nelogičen.

119 Gl. tudi kurzivo v prevodu Henrichs, 1983, 81

120 Prim.: Egan, 1997, 26–27: »The aim of Xi Kang's argument is to stress the importance of cultivating inner peace and serenity... In Xi Kang's view, nothing is more harmful to the spirit than apprehensions and emotions. For most men the great problem is simply that thoughts and apprehensions diminish the refined spirit, and sorrow and joy injure the calm essence«.

心感于和，風俗壹成，因而名之。然所名之聲，無中于淫邪也；淫之與正同乎心。(Ji Kang, 1962, 231)

Kadar se harmonija dotakne človeške zavesti, se v konceptu (glasbe) poenotijo vse lokalne različnosti. Glasba, ki je konceptualizirana na ta način, zato ne more vsebovati razvrata, ne pokvarjenosti. Razvrat in značajnost sta v enaki meri del zavesti.

Najvišja oblika praznega koncepta, ki opredeljuje glasbo, je zanj torej harmonija. Prav ta strukturna lastnost jo razlikuje od konceptov, ki so del zavesti. Ti so namreč, kot Ji Kang vselej znova poudarja, odvisni od zunanjih stanj in impulzov, medtem ko je harmonija naravna danost glasbe. Objektivna stvarnost glasbe sicer brezdvomno vpliva na subjektivno stvarnost dojemanja, a glasba kljub svoji objektivni naravi ne nastopa kot posrednik med različnimi subjektivnimi zavestmi.

聲音以平和為體，而感物無常；心志以所俟為主，應感而發。然則聲之與心，殊塗異軌，不相經緯。(ibid., 222)

Esenca glasbe je v njeni uravnoteženosti in harmoniji. Njunegega vpliva na objekte ni možno standardizirati. Vodilo zavesti pa je njena odvisnost (od zunanosti), saj (svoje učinke) sproža šele preko reakcij na to, kar zazna. Zato so poti in tirnice glasbe ter zavesti popolnoma različne in se nikoli ne križajo.

Prav harmonija glasbe je torej tisti dejavnik, ki se dotakne človeške zavesti in povzroči, da se v njej sproži oziroma sprosti žalost ali radost, ki sta že vnaprej shranjeni v človeški notranjosti. In vendar je harmonija nekaj, česar naša zavest ne more konkretno dojeti, saj je neopredeljiva, nevidna in brezoblična. Struktura harmonije je neskončna in navzven odprta, enako kot struktura veseljstva. Zato jo lahko zaznamo samo preko posamičnih občutij, ki jih sproža v naši zavesti.

夫哀心藏於內，遇和聲而後發；和聲無象，而哀心有主。夫以有主之哀心，因乎無象之和聲而後發，其所覺悟，唯哀而已。(ibid., 198)

Žalost je skrita v človeški notranjosti in se sprosti, ko zaslišimo harmonično glasbo. Harmonija glasbe je brezoblična, medtem ko je žalost, ki je v naši zavesti, subjektivna. Ta subjektivna žalost, ki je v naši zavesti, se sproži preko te nevidne harmonije in vse, česar se ob tem lahko zavemo, je samo žalost.

In vendar harmonije ne gre enačiti s čustvovanjem. Ustvarjalci vrhunske glasbe si je zato ne morejo lastiti in je uporabiti kot medij za vplivanje na zavest drugih ljudi. Prav v njeni harmonični, naravni strukturi se namreč pokaže, da ima glasba svojo lastno stvarnost, ki se izmika in ki presega omejenosti človeške zavesti.

至樂雖待聖人而作，不必聖人自執也。何者？音聲有自然之和，而無係于人情。 (*ibid.*, 209)

Popolno glasbo lahko naredi samo modrec. Vendar ni treba, da jo modrec tudi nadzoruje. Zakaj je temu tako? Glasba ima naravno sposobnost harmonije. V tem pogledu sploh ni povezana s človeškim čustvovanjem.

Harmonija glasbe je torej del vseobsežne strukture narave, ki v svojih najglobljih zakonitostih ostaja človeku nedoumljiva. Harmonija se torej lahko vzpostavi v vsakovrstnih stilnih in formalnih različicah glasbe in ni vezana na določene tipe glasbenega izraza.

上生下生，所以均五聲之和，敘剛柔之分也。 (*ibid.*, 213)

Ne grede na to, ali gre za rastoče ali za padajoče zaporedje tonov, lahko tvorijo vse pet tonov harmonijo. Tukaj ni razlikovanja med ostrino in mehko.

Ji Kangov fiktivni nasprotnik nasprotuje stališču, po katerem naj bi bila harmonija glasbe nekaj absolutnega, kar transcendirata vse spremembe pojavnega sveta, ki se odražajo v vsakdanjih čustvenih odzivih posameznika.

心為聲變，若此其眾。苟躁靜由聲，則何為限其哀樂？而但云至和之聲無所不感，託大同于聲音，歸眾變于人情，得無知彼不明此哉？ (*ibid.*, 116)

Zavest se z glasbo spreminja, o tem govore številni primeri. Če izvirata vznemirjenost in spokojnost iz glasbe, zakaj ne velja isto tudi za žalost in radost? A vi trdite, da ni nikogar, ki se ga ne bi dotaknila glasba popolne harmonije. Velika enotnost naj bi bila produkt glasbe, mnogotere spremembe pa naj bi izvirale zgolj iz človeškega čustvovanja. Dojel sem, da na poznate ne enega, ne drugega.

Ji Kang v tem pogledu enači harmonijo glasbe z usklajenostjo različnih okusov. Kdor se ob poslušanju glasbe preda čustvom, ki jih ta sproža, ostaja, podobno kot človek, ki se v uživanju hrane osredotoča zgolj na užitek enega samega okusa, omejen na limitacije svoje lastne, čutno pogojene zaznave. Ker sodi le-ta zgolj h konkretnim učinkom pojavnega sveta in konkretne realnosti našega življenja, tak človek ne more dojeti popolnosti velike enotnosti, ki je dojemljiva zgolj v usklajenosti vseh pogojev našega bivanja in v spojitvi človeka z vseobsežno enovitostjo kozmosa.

夫曲用每殊，而情之處變，猶滋味異美，而口輒識之也。五味萬殊，而大同于美；曲變雖眾，亦大同于和。美有甘，和有樂；然隨曲之情，近乎和域；應美之口，絕于甘境，安得哀樂于其間哉？ (*ibid.*)

Dejstvo, da ima lahko vsaka melodija svoje posebnosti, in da to zaznajo tudi človeška čustva, je primerljivo z dejstvom, da ima vsak okus svojo kakovost,

ki jih znajo človeška usta razlikovati. A vseh pet okusov in vseh tisočero posebnosti se lahko združi v lepoti velike enotnosti. Tudi če se melodija še tako spreminja, se tudi ona spoji v harmonijo velike enotnosti. V lepoti je sladkost in v harmoniji radost. Toda čustvo (radosti), ki sledi melodiji, je ločeno od območja harmonije. Usta, ki reagirajo na lepoto (okusa), so odrezana od domene sladkosti. Kako bi torej lahko v njej našli žalost in radost?

Poleg tega, tako Ji Kang, sta vznemirjenost in spokojnost lastnosti posamičnih tipov glasbe, medtem ko sta žalost in radost obliki čustvovanja.

若有所發，則是有主于內，不為平和也。以此言之，躁靜者，聲之功也；哀樂者，情之主也；不可見聲有躁靜之應，因謂哀樂皆由聲音也。 (ibid., 219)

Tisto, kar se sproži, prihaja iz notranjosti in ni povezano z uravnovešenostjo in harmonijo. Gledano iz tega vidika, lahko trdimo, da sta poskočnost in spokojnost učinka glasbe, medtem ko prihajata žalost in radost iz čustvovanja. Ne moremo samo zaradi tega, ker opažamo, da ima glasba spokojen oziroma poskočen učinek, trditi, da izvirata žalost in radost iz glasbe.

Ji Kang tukaj izpostavi tudi svoje nasprotovanje stališču, po katerem naj bi določene oblike glasbenega izraza v človeku vzbujala fiksno določena čustva. Harmonija, ki je lastna vsaki resnični glasbi, čustva sicer lahko sproža, vendar pa nikakor ni tako, da bi poskočne melodije v ljudeh vselej sprostile radost, mirne pa žalost.

且聲音雖有猛靜，各有一和，和之所感，莫不自發。何以明之？夫會賓盈堂，酒酣奏琴，或忻然而歡，或慘爾而泣。非進哀于彼，導樂于此也。其音無變于昔，而歡感竝用。 (ibid., 217)

Glasba je lahko divja ali mirna. Vsaka ima svojo harmonijo. Vse, kar harmonija gani, se spontano izrazi. Kako naj to obrazložim? Predstavljajmo si dvorano, polno gostov. Ko popijejo nekaj alkohola, poslušajo igranje citer qin. Nekateri bo to razveselilo, drugim privabilo solze v oči. Tisto, kar prve radosti, pa ni nič drugega kot to, kar slednje razžalosti. Melodija je ena in ista, in vendar smo ob njej priča obojemu – tako veselju, kot melanholiji.

Harmonija je nekaj, kar obstoja samo v popolnosti. Zato je človek ne more dojeti preko svojih omejenih čustev, saj so ta konkretni izrazi dogajanja v človeški notranjosti in ne orodje dojemanja.

夫音聲和比，人情所不能已者也。 (ibid., 225)

Harmonične sekvence glasbe so nekaj, kar človek ne more izkusiti preko čustev.

V konfucijanski politiki ločevanja »pravilne« in »primerne« glasbe od »nizkotne« in »neprimerne« vidi Ji Kang nedopustni in v bistvu škodljivi ukrep, ki jo ukaluplja v omejenost ideološkega orodja vladajoče morale.

先王恐天下流而不反，故具其八音，不瀆其聲；絕其大和，不窮其變；捐窳窳之聲，使樂而不淫。猶大羹不和，不極勺藥之味也。
(*ibid.*)

Pretekli vladarji so se bali, da se bo ves svet nepreklicno izgubil v plehki nizkotnosti. Zato so standardizirali osem tonov, v katerih naj ne bi bilo nikakršne nespoštljivosti. A s tem so okrnili harmonijo in njene neskončne možnosti sprememb. Odstranili so vsa lahkotno, ljubko glasbo, kar naj bi povzročilo, da bi bila glasba sicer še vedno lahko radostna, a v njej ne bi bilo več razvrata. S tem pa so jo oropali resnične harmonije, tako kot se mesna juha brez začimb ne more primerjati s polnim okusom potonike¹²¹.

Takšni ukrepi po njegovem mnenju niso zgolj škodljivi, temveč tudi poniževalni – ne zgolj za ljudi, katerim preprečujejo dostop do čudovite mnogovrstnosti različnih oblik glasbe, temveč tudi za glasbo samo. Njeno bistvo je namreč popolnost, ki se izraža v harmoniji, katera je del vseobsežne, nedoumljive in hkrati neizčrpne strukture kozmosa¹²². Usklajenost s to veliko strukturo, katero je mogoče izkusiti prav preko harmonične strukture glasbe, človeku omogoča, da prerase ozkost svojega vsakdanjega sveta tisočerih drobnih pojavnosti, in se zlije z bistvom narave.

V stališču o tem, da so v glasbi vsebovana konkretna čustva (kot na primer žalost in radost) vidi popolnoma zgrešeno razumevanje glasbe kot nečesa, kar naj bi torej v svoji osnovi bilo subjektivno in personalizirano. Glasba, katere bistvena lastnost je harmonija, je po njegovem mnenju del strukture kozmične urejenosti, ki je objektivna in univerzalna, četudi se izraža v nešteti oblikah različnih strukturnih vzorcev¹²³.

Ji Kang ne nasprotuje tezi o tem, da se glasba dotakne človeške zavesti. Poudari pa, da se je resnično dotakne samo preko harmonije (in ne preko nekakšnih čustev, ki naj bi bila v njej vsebovana). Strukturni prenos harmonije glasbe v človeško zavest je zanj sicer možen, vendar se kot tak nujno izmika človeškemu nadzoru. Strukturna harmoničnost glasbe je neizčrpna in zato lahko obstaja samo v svobodi, podobno kot Zhuangzijeva morska ptica, ki v zlati kletki človeške nepotešenosti žalostno premine (gl. Zhuangzi, 2010, Zhi le, 5).

121 Korenine potonike so se v stari Kitajski uporabljale kot ena najmočnejših začimb za izboljšanje okusa različnih jedi (prim. Egan, 1997, 24).

122 Do podobnih zaključkov je prišla tudi moderna zahodna muzikološka teorija: »Medtem ko skladatelj lahko spreminja tonskosistemsko ureditev, glasbenega izraza ne določa sam, kvečjemu ga lahko izbrše. S čustvenim pomenom glasbe se torej povezuje nekaj ne-poljubnega in ne-zavednega. Opozarja na fundamentalne, univerzalne, pred glasbo obstoječe strukture.« (de la Motte-Haber, 1998, 64)

123 V tem kontekstu Ji Kang pogosto navaja Zhuangzijev citat, ki govori o tem, da povzroča isti veter, ki piha skozi neštete špranje, vselej različne melodije; prav zaradi tega so stvari takšne, kakršne so. (»吹萬不同，而使其自己«; Zhuangzi, 2010, Jiwu lun, 1). To je primerljivo tudi s kasnejšim neokonfucijanskim stališčem o nešteti strukturnih vzorcih bivanja, ki se združujejo v enega samega (»一物之理即 萬物之理.« Cheng Hao, Cheng Yi, 1981, 13)

Uporaba glasbe v namene propagiranja ideologij je zato zanjo poniževalna, četudi ima lahko tudi najpopolnejša harmonija politično sporočilo¹²⁴.

Volja ljudi, tudi (konfucijanskih) vladarjev, ostaja vselej omejena na zadeve pojavnega sveta. Zato bi bilo po Ji Kangovem mnenju najbolje, ko bi se ti raje držali Laozijevega napotkov, ki so jim predlagali ne-delovanje (無為)¹²⁵ in ne bi nasilno posegali v strukturo harmonične urejenosti kozmosa. Veliko bolje bi bilo, ko bi se obnašali bolj ekološko, naravi prijazno in bi pustili zemeljskim zadevam, da se vršijo spontano in v skladu z daotom. Njihovega strahu pred nebrzdanimi čustvi množic, ki jih je potrebno ukrotiti z nadzorom, ni možno omiliti z brezupnimi poskusi delitve harmonije na »primerno« in »neprimerno«, niti z jalovimi poskusi prelaganja čustev v glasbo.

4.3 Strukturna epistemologija zgodnjega novega veka

Raprave o epistemoloških osnovah glasbe pa so predstavljale le enega od diskurzov, ki so obravnavali razmerje med receptivnimi organi in zavestjo. V disputih predstavnikov Šole misterija in skupine Čistih pogovorov so tvorila vprašanja, povezana z epistemološkimi konotacijami glasbe, zgoj enega od treh osrednjih idejnih sklopov, ki jih je veljalo razčistiti (prim Egan, 1997, 6).

V neokonfucijanstvu je spoznavanje objektov preko njihove strukturne zveze z zavestjo že predstavljalo pomembno epistemološko metodo. Koncept strukture neba oziroma narave (tianli 天理), na kateri je slonela neokonfucijanska prenova strukture, ki se je izražala v formiranju pojma struktura človeške narave (xingli 性理), je namreč presegal enodimenzionalno videnje sveta, sestavljenega iz posamičnih, vzajemno ločenih strukturnih vzorcev. Na to pomembno novost, ki so jo v filozofsko razumevanje sveta vnesli neokonfucijanski misleci, je opozoril tudi Tang Junyi, ki takole opisuje značilnosti neokonfucijanskega združevanja strukturnih vzorcev:

真正的天理，是由心性之理通上去，而後發現的貫通內外之人我及心物之理。 (Tang Junyi, 1955, 82)

Resnična struktura neba (narave) izhaja iz človeške zavesti ter njenih prirojenih lastnosti in se pokaže kot struktura, ki v sebi združuje zunanost in notranost, subjekt in objekt ter zavest in zunanje objekte.

124 To je Ji Kang kasneje izkusil tudi na lastni koži, ko je na predvečer svoje usmrtitve na svojih citrah qin zaigral melodijo Velikega miru, ki jo je zmožig igrati samo on sam, in svoje igranje zaključil z besedami, da ta rapsodija odslej ne obstaja več. (Egan, 1997, 29)

125 Gl. npr.: »道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化.« (Laozi, 2001, XXXVII, 32)

Medtem ko je bila metoda strukturnega prepoznavanja objektov v enajstem stoletju povečini še ločena od metode zavestnega, kognitivnega spoznavanja le-teh, je že Shao Yong 邵雍¹²⁶, predhodnik najbolj znanih neokonfucijanskih filozofov in nekakšen pionir neokonfucijanske miselnosti, med posamičnimi epistemološkimi metodami vzpostavil jasno hierarhijo. Po njegovem je empirična metoda najenostavnejša in nas zato lahko privede zgolj do površnih, delnih spoznanj. Metoda zavesti, ki jo 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 tega, torej do resničnega dojetja najgloblje, notranje narave objektov, se je po njegovem mnenju možno dokopati samo preko metode strukturnega razumevanja.

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, *Shao yong*, X, 32a, 812)

Če opazujemo stvari z očmi, bomo dojeli samo njihovo obliko. Z metodo zavestnega opazovanja (razmišljanja) bomo dojeli zgolj, v kakšni situaciji se nahajajo. Šele z uporabo strukturnega opazovanja se bomo dokopali do bistva stvari.

Vsekakor je bila strukturna narava zavesti in prepoznavanja za predstavnike neokonfucijanske Šole zavesti (心學) očitno že dolgo znano dejstvo, saj jo že eden pionirjev te idealistične usmeritve, Lu Jiuyuan 陸九淵¹²⁷, eksplicitno definira kot tako:

心即理也。 (c. p. *Xia Zhentao*, 1986, 2, 157)

Zavest je strukturirana.

Zhu Xi 朱熹¹²⁸, utemeljitelj in osrednji predstavnik realistične struje neokonfucijanstva (理學) je zato menil, da je zavest (心), podobno kot osnovni strukturni vzorec (理), 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 apriorno prisotna v vseh stvareh:

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。 (*Zhu Xi*, 2010, *Xing li yi*, 6)

Prav vse stvari pod nebom, tudi najmanjše in najnežnejše, imajo zavest, samo da ta zavest nima sposobnost zavestnega dojetja. Vse na svetu ima tovrstno neosveščeno zavest¹²⁹.

126 1011–1077

127 1139–1193

128 1130–1200

129 Dob.: zavest brez zavesti.

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. binarna kategorija, ki simbolizira komplementarno relativnost bivajočega) nezavedno ustvarjata, medtem ko modrec (ozaveščeni človek) zavestno ne deluje.

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。（*ibid.*, *Li qi shang*, 4）

(Učenec) vpraša: Ali je zavest neba in zemlje inteligentna? Ali je indiferentna in deluje spontano (skozi nedelovanje)? (Zhu Xi) odgovarja: Ne moremo reči, da zavest neba in zemlje nima inteligence. Vendar se kljub temu ne more primerjati z (zavestjo) človeka, ki razmišlja in skrbi za zemeljske zadeve. Yi Chuan, denimo, je rekel: Nebo in zemlja ustvarjata in spreminjata (stvari) nezavedno, medtem ko modrec zavestno izvaja nedelovanje.

Na podlagi tovrstne diferenciacije med osveščeno in neosveščeno zavestjo nam Zhu Xi predoči tudi povezavo med strukturo in zavestjo, rekoč:

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。（*ibid.*）

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.

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

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.*, *Xing li shang*, 59）

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.

Kot smo že prej omenili,¹³⁰ je Zhu Xijeva spoznavna teorija temeljila na strukturalnem spoznavanju posamičnih objektov, kot tudi osnovnih značilnosti kozmosa. Tezo strukturne združljivosti vseh posamičnih vzorcev, ki opredeljujejo konkretne objekte, z osnovnim paradigmatiskim vzorcev ontološke strukture bivanja, sta definirala že njegova predhodnika, brata Cheng¹³¹. Ta novi vpogled je neokonfucijancem nudil tudi osnovo za logično povezovanje oziroma spoznavanje objektov. S tem so predstavniki Šole strukture (Li xue 理學) razvili osnove strukturne logike, ki temelji na sistemski združljivosti posamičnih entitet znotraj materialne, kot tudi

130 Glej predvsem poglavje 3.5.

131 Prim.: »一物之理即萬物之理.« (Cheng Hao, Cheng Yi, 1981, I, Yi shu, 13)

idejne stvarnosti. Ker nobena obstoječa struktura ni izvzeta iz temeljnih paradigem, ki opredeljujejo sistem vseh struktur,¹³² je to strukturno logiko možno aplicirati na vse objekte znotraj materialne stvarnosti, hkrati pa tudi na prepoznavanje osnovnih aksiomov (Wang Zuoli & Li Yuanming, 2001, 250), ki opredeljujejo vse bivanje.

便是就事上旋尋個道理湊合將去,得到上面極處亦只一理. (Zhu Xi, 2000, 137)

To pomeni, da v predmetih poiščemo posamične strukturne vzorce njihovih principov, ter jih potem, ko smo poiskali njihov skrajni pol, združimo v eno samo strukturo.

Osnovna metoda Zhu Xijeve spoznavne teorije je indeksiranje stvarnosti (ge wu 格物), preko katere se človek lahko dokoplje do popolnega znanja (zhi zhi 致知). Seveda gre tudi pri tem za metodo strukturne logike (He Yingcan, 2001, 250).

格物是物物上窮理之理. (Zhu Xi, 2010, Da xue II, 291)

Indeksiranje stvarnosti temelji na strukturi, s katero raziščeš vse strukturne vzorce posamičnih objektov.

Raziskovanje oziroma indeksiranje stvarnosti pa mora seveda potekati tudi v skladu s strukturo konceptov oziroma imen (ming li 名理). Za Zhu Xija je to pomemben kognitivno-jezikovni predpogoj, ki preprečuje miselno in komunikacijsko zmedo.

凡有物有形則有名,有名則有理.如以大為小,以高為下,則言不順,至于民無所措手足也. (c. p. He Yingcan, 2001, 267)

Vse, kar ima zunanjo podobo, ima tudi svoj koncept (svoje ime). In ker imajo koncept (ime), morajo imeti tudi strukturo. Če imamo veliko za majhno, ali visoko za nizko, potem jezik ne teče gladko, in ljudje nimajo ničesar oprijemljivega.

Šola zavesti (Xin xue 心學), ki je znotraj neokonfucijanstva predstavljala nekakšno solipsistično protitež realistični Zhu Xijevi Šoli strukture, se je v svoji strukturi epistemologiji osredotočala na koncept praznanja (liang zhi 良知). To prirojeno, apriorno znanje je za predstavnike te šole predstavljal tisti element prirojene zavesti oziroma prirojenih lastnosti človeške narave (xing 性), ki je prav tako že apriorno urejen v skladu s strukturo neba.

吾心之良知,即所謂天理.

(Wang Shouren, 2010, Chuan xi lu zhong, 135)

Praznanje moje zavesti je skladno s takoimenovano strukturo neba.

132 Prim.: »格物窮理,非是要窮盡天下之物,但于一事上窮盡,其他可以類推.« (Zhu Xi, c. p. Wang Zuoli, Li Yuanming, 2001, 250)

Wang Shouren je preko koncepta praznanja torej povezal strukturo neba s strukturo prirojene človeške narave, ki se odraža v človeški zavesti; vrednote dobrega in slabega, pravilnega in napačnega umeščene v vseobsežni pretok strukture neba znotraj človeške zavesti. (Tang Junyi, 1955, 82) Zanj je znanje uporabno šele takrat, ko se do njega dokopljemo na podlagi strukturnega prekrivanja subjektivne zavesti in objektov spoznanja.

外心以求理，此知行之所以為二也，求理於吾心，此聖門知行合一之。(ibid., 133)

Če iščemo strukturo (objektov) izven zavesti, se znanje in izvajanje razcepi v dvoje. Iskanje struktur znotraj zavesti je nauk o enotnosti znanja in izvajanja.

Njegov učenec Qian Dehong 錢德洪¹³³ je podrobneje utemeljil tudi zvezo med praznanjem, strukturo neba in zavestjo; pri tem je izhajal iz diferenciacije med znanjem, ki se pokaže v meditativni introspekciji »prazne zavesti« in spoznanjem, ki izvira iz izobraževanja, torej družbene kulture posameznika.

良知天理原非二意，以心之靈虛昭察而言，謂之知，以心之文理條析而言，謂之理。(Ming ru xue'an 1983, 1. zv., XI, 233)

Pomen praznanja se pravzaprav ne razlikuje od pomena strukture neba. Kadar ga opazujemo z vidika vitalne praznine zavesti, ga imenujemo znanje, kadar pa se nanj ozremo s stališča kultivirane strukturnih vzorcev zavesti, ga imenujemo struktura.

Za predstavnik solipsistične struje poznega neokonfucijanstva Li Zhija 李贄,¹³⁴ ki je v njihove diskurze vnesel precej elementov chan budizma, je popolna združitev človeške zavesti in vseobsežne strukture kozmosa možna šele v stanju razsvetljenja. S to predpostavko o strukturni usklajenosti zavesti in narave so se kasneje načeloma strinjali tudi predstavniki realistično usmerjene Akademije vzhodnega gozda 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 高攀龍¹³⁵, osrednji predstavnik te nove, realistične metodološke struje namreč zapiše:

人心明只是天理。(ibid., 6. zv., LVIII, 1406)

Jasna človeška zavest ni nič drugega kot struktura narave.

Gao je podrobneje utemeljil tudi Zhu Xijevo metodo indeksiranja stvarnosti in njene povezave s temeljno strukturo bivajočega. Pri tem je poskušal nadgraditi

133 1496–1574

134 1527–1602

135 1562–1626

neokonfucijansko tezo o množici najrazličnejših strukturnih vzorcev, ki so vselej združljivi v ustroj osnovne, vseobsežne strukture bivanja.

窮理者，格物也，知本者物格也，窮理，一本而萬殊，萬殊而一本。 (*ibid.*)

Izčrpno prepoznavanje strukture je indeksiranje stvarnosti. Kdor spozna osnovo (stvari), ta jih je raziskal in hkrati izčrpno prepoznal /njihove/ zakonitosti. Iz vsake osnove zraste nešteto posebnosti, a vseh nešteto posebnosti ima eno samo osnovo.

Predstavniki Akademije vzhodnega gozda so v svojih spoznavnoteoretskih spisih kritizirali predvsem solipsistična izhodišča budistične in daoistične filozofije. Gu Xiancheng 顧憲成¹³⁶, drugi pomemben predstavnik Akademije in novih metodologij, ki so nastale v njenem okviru, poudarja, da je zavest človeka nekaj, kar je nujno povezano s strukturo njegove narave; v tem pogledu se človek razlikuje od drugih živih bitij. Četudi je vse bivajoče strukturirano, pa je razumsko dojetje teh struktur rezervirano zgolj za človeka, za strukturo človeške narave in človeške zavesti.

吾儒以理為性，釋氏以覺為性，語理則無不同，則人而禽獸草木而瓦石一也，雖欲二之，而不可得也，語覺則有不同矣，是故瓦石未嘗無覺，然而定異乎草木之覺，草木未嘗無覺，然而定異乎禽獸之覺，禽獸未嘗無覺，然而定異乎人之覺，雖欲一之，而不可得也。 (*ibid.*, 1389)

Za nas konfucijance je človeška narava struktura. Budisti pa jo enačijo z zaznavanjem.

Če govorimo o strukturi, potem je le-to za vse enaka in v enaki meri velja za ljudi, rastline, živali ter kamne. Četudi bi jo hoteli ločevati, to ne bi bilo mogoče. Ko pa govorimo o zaznavanju, je le-to različno. Četudi ne moremo reči, da kamni nimajo nikakršnega zaznavanja, pa se le-to vendarle razlikuje od rastlinskega. In četudi ne moremo reči, da rastline nimajo zaznavanja, se le-to vendarle razlikuje od živalskega. In četudi ne moremo reči, da živali nimajo zaznavanja, se le-to vendarle razlikuje od človeškega. Četudi bi zaznavanje hoteli poenotiti, to ni možno.

Strukturno pogojenost našega zavedanja so predpostavljali tudi vsi kasnejši filozofi relativno avtohtone¹³⁷ kitajske tradicije. Wang Fuzhi 王夫之¹³⁸, eden redkih

136 1550–1612

137 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 štejeemo kot del kitajske idejne tradicije.

138 1619–1692

filozofov tradicionalne Kitajske, ki so izdelali sistematičen in v sebi zaključen epistemološki sistem, je v tem kontekstu poudarjal, da strukture spoznanja ne moremo sami določati; spoznavni proces je zanj temeljil na raziskovanju in razumni analizi naravnih struktur, ki določajo vse obstoječe. V skladu s to strukturo mora biti razčlenjena tudi razumna urejenost miselnih procesov.

其序之也，亦無先設之定理，而序之在天者即為理。(Wang Fuzhi, 1975, III, 73)

Urejenost ni nekaj, čemur bi bilo vnaprej potrebno določati strukturo. Urejenost je v sami naravi, ki deluje preko svoje strukture.

Prepoznavanje te strukture s pomočjo razumnih kognitivnih procesov, ki sledijo strukturnim vzorcem zavesti, je alternativa, ki jo vzpostavi v kontekstu svoje kritike introspekcijskih spoznavnih metod idealističnih struj neokonfucijanske filozofije.

耳有聰，目有明，入天下之聲色而研其理者，人之道也。聰必歷於聲而始辨，明必擇於色而始晰，心出思而得之，不思則不得。豈驀然有聞，瞥然有見，心不待思，洞洞輝輝，如乍曜之得為生知！果爾，則天下之生知，無若禽獸。(ibid., 860)

Uho razpolaga s sluhom, oko z vidom. Vstopiti v svet zvokov in barv ter raziskati njihovo strukturo – to je narava človeka. Najprej se mora naš sluh opreti na zvoke, šele tako lahko pričnemo slušno razločevati; in naš vid se mora oprijeti barv, če hočemo kaj vizualno dojeti. Prav tako mora naša zavest proizvajati misli, če hočemo karkoli spoznati. Spoznanja, izvirajoča iz nenadnih prislubov in hipnih uvidov brez razmišljanja, iz prodiranja v nedoločljive globine, iz žarečih prebliskov, pa naj bi bila prirojeno znanje! Če je tako, potem to prirojeno znanje ne dosega niti ravni živali.

Združljivost strukture notranjega in zunanjega sveta so poudarjali celo spoznavni teoretiki, kakršen je bil Dai Zhen 戴震¹³⁹, eden osrednjih, nadvse realistično usmerjenih filozofov 18. stoletja, ki je sodil k poslednjim predstavnikom avtohtone kitajske epistemologije:

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。(Dai Zhen, 1991, Mengzi ziyi, 157–158)

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 (dob. kar nam odpre kanale vzajemne ustreznosti), so ušesa, oči, nos in usta.

139 1724–1777

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

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。
(*ibid.*, 155–156).

Okus, zvok in barva so v stvarih, 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 razumom¹⁴⁰, lahko (to strukturo in ta smisel) razločim in to mi je v veselje.

Tukaj smo termin *xin zhi* 心知, ki dobesedno pomeni znanje zavesti, prevedli z besedo *razum*, četudi naj bi bila ta »rezervirana« za prevode pismenke *li* 理, ki je bila, kot smo videli, skozi vso kitajsko tradicijo večinoma dojeta kot strukturni vzorec oziroma struktura. Kot smo že omenili, so namreč že prvi sinologi¹⁴¹ koncept *li* prevajali kot vrsto razuma, ko *logos*, princip ali zakonitost. Tradicija takšnega razumevanja koncepta *li* se je v zahodni sinologiji ohranila vse do današnjega dne. Tovrstno dojemanje pa ni odločilno vplivalo zgolj na »zahodno« percepcijo osnovne narave kitajskih teoretskih diskurzov in zlasti tradicionalne kitajske filozofije, temveč – preko procesov modernizacije¹⁴² – tudi na način, na kakršen sodobni kitajski teoretiki razumejo »svojo lastno« idejno tradicijo.

4.4 Na razpotju tradicije in moderne dobe: *li* kot zakonitost, princip ali *logos*?

Dejstvo, da se je pismenka *li* 理 v vlogi filozofskega koncepta v zahodno literaturo vseskozi prevajala v smislu idejnega principa, načela, (naravne zakonitosti) ali *logosa*, je vsekakor povezano z metodološko problematiko humanističnih ved, ki vse do sredine dvajsetega stoletja ni poznala (in torej tudi ni mogla upoštevati) problema inkomensurabilnosti¹⁴³ teoretskih pojmov, ki izhajajo iz drugače strukturiranih diskurzov različnih kulturnih in jezikovnih okolij.

140 Dob.: ... z osveščenim znanjem.

141 Kot smo že omenili, so bili prvi »sinologi«, torej prvi evropski teoretiki, ki so se v poznem 17. stoletju pričeli ukvarjati s prevajanjem in analizo klasičnih kitajskih virov, katoliški misionarji, zlasti jezuiti.

142 Beri: pozahodenja.

143 Pri tem gre za nesoizmerljivost teoretskih konceptov, ki so nastali v različnih kulturnih okoljih oziroma v različnih jezikovno-miselnih tradicijah.

Preden se bomo posvetili družbenim in idejnim razlogom za izkrivljeno konceptualno transformacijo tega pojma, ki segajo v obdobja prvih stikov med Evropo in Kitajsko, si zato najprej oglejmo, na kakšen način pismenko li 理, njene pomenske konotacije in sestavljenke (kombinacije z drugimi pismenkami) obrazlagajo sodobni kitajski slovarji in enciklopedije¹⁴⁴. Večina teh del obrazlaga pomenski razvoj pismenke li kronološko, torej začenši z najzgodnejšimi, etimološkimi konotacijami pa vse do najsodobnejših pomenskih razvojev¹⁴⁵.

- a. Na prvem mestu omenja večina slovarjev in enciklopedij pomensko skupino, katero je moč povzeti v osrednjem terminu wenli 紋理 (vlaknat, žilnat, lesni ali marogast vzorec, tekstura, ali krovno tkivo).
- b. Na drugem mestu se najpogosteje pojavlja pomenski sklop administracije oziroma inštitucionalnega urejanja (gospodarstva, politike, družbe, ipd.) (管理, 治理). Temu urejanju je sorodna tudi sestavljenka wenli 文理, ki se nanaša na urejanje in (pravilno) razčlenjevanje besedil. Neredko se pismenka li 理 uporablja tudi v besednih zvezah, ki izražajo druge vrste urejanja, denimo na gospodarjenje v smislu razumnega urejanja premoženja (理財), na urejanje frizur (理髮), regulacijo krvi (理血) ipd., ali pa se – v najsplošnejšem smislu – nanaša kar na urejanje kot tako (整理). Sem sodi morda tudi termin teorija v smislu urejanja razprav (理論)¹⁴⁶.
- c. S tem pomenom urejanja je po vsej verjetnosti povezana tudi konotacija pozornosti, ki se najčeščeje nanaša tudi na pozornost do ljudi in prihaja do izraza v izrazih kakršna sta, denimo, licai 理睬 in lihui 理會.
- d. Naslednji sodobni pomen, ki se pogosto povezuje s pismenko li 理, je pomen naravoslovnih znanosti (理科); pismenko li vsebuje tudi nekaj posamičnih akademskih disciplin, denimo zemljepis (地理) ali fizika (物理), ki v dobesednem smislu pomenita (strukturne) zakonitosti zemlje oziroma stvari. Ta pomenski sklop je že tesno povezan z idejo (naravne) zakonitosti.
- e. Nadvse pogosto se pismenka li uporablja tudi v povezavi z idejo zakonitosti v smislu idejnega načela ali principa (道理, 原理) oziroma razloga (理由).
- f. Temu pomenu so vsekakor sorodne tudi tiste pomenske konotacije termina li 理, ki se uporabljajo v smislu razumevanja oziroma dojetja, (理解), racia oziroma racionalnosti (理性) ter razuma oziroma intelekta (理智).

144 Med drugimi so bili uporabljeni in pregledani naslednji slovarji oziroma enciklopedije: 辭海, 上海辭書出版社 1999 (3 冊); 漢語大辭典, 三聯書店香港分店, 上海辭書出版社聯合出版, 香港 1987 (12 冊); 漢語大字典, 湖北辭書出版社; 四川辭書出版社, 武漢 1956 (8 冊); 當代漢語詞典, 上海辭書出版社, 上海 2001; 標準漢語詞典, 漢語大辭典出版社, (朱景松編), 上海 2005; 標準漢語詞典, 漢語大詞典出版社, (張書岸), 上海 2000, idr.

145 V posamičnih točkah, ki sledijo, sem strnila podatke, katere vsebuje večina uporabljenih slovarjev in enciklopedij.

146 Pomen sestavljenke lilun 理論 v smislu teorije pa je morda prej povezan s pomenom racionalnosti, ki prav tako sodi v običajni sodobni pomenski spekter pismenke li 理 (gl. točko f)!

- g. Tudi koncept ali ideja se v kitajščini često izražata s pomočjo sestavljenke, ki vsebuje to pismenko (理念). Konotacija urejenosti kot soskladja oziroma harmonije, ki na Kitajskem tradicionalno predstavlja ideal, pa prihaja do izraza v sestavljenki, ki dobesedno pomeni strukturirano mišljenje (理想).
- h. Le redki slovarji omenjajo tudi strukturno konotacijo te pismenke, ki prihaja do izraza zgolj v prej omenjeni sestavljenki tiaoli 條理, katera se, kot rečeno, nanaša predvsem na sistemske vidike pojma strukture oziroma na strukturo v smislu reda.

Razlogi za tovrstni pomenski razvoj pismenke li 理, ki je, kot smo videli, v tradicionalni kitajski miselnosti v prvi vrsti pomenila strukturni vzorec oziroma strukturni red, so seveda večplastni in tesno povezani s težko premostljivimi razlikami in naravi oziroma konceptualni zasnovi diskurzov, ki izhajajo iz evropske idejne tradicije in tistimi, ki so nastali v kontekstu specifične kitajske miselnosti.

Pri tem seveda ne smemo pozabiti, da so že novoveški tvorci neokonfucijanske prenovne termin li 理 često uporabljali v smislu razumnosti (you li 有理) ali razumevanja (lihui 理會):

是數者之說, 亦皆有理. (*Zhou Dunyi, 2010, I, 8*)

Tudi številne tovrstne teorije so razumne.

這都未理會得. (*Zhu Xi, 2010, Li qi shang, 26*)

Vsega tega še niste uspeli razumeti.

Vendar je pri tem pomembno dejstvo, da izhaja tovrstni razum in tovrstno razumevanje iz zlitja z oziroma iz dojetja strukture, ki je razumna. To, da je razum eden osnovnih atributov strukture, izhaja že iz dejstva, da je bila že osnovna kozmična struktura kitajske antike prežeta z etiko in je kot takšna predstavljala *ratio decidendi*, t.j. temeljni kriterij vseh etičnih zakonov. Ker pa je osnovna specifična klasične in tradicionalne kitajske etike v njeni pragmatični naravnosti, torej v odsotnosti metafizičnih predpostavk, je nujno opredeljena z razumom v smislu racionalne urejenosti, ki določa tako naravo, kot družbo, tako medčloveške odnose, kot tudi zavest posameznika. V sodobni kitajščini pa izhajajo številne sestavljenke, v katerih se pojavlja pismenka li 理, iz drugačnih pomenskih konotacij, v katerih je komponenta strukturne urejenosti zakrita in pozabljena. Morda je razlog za to iskati tudi v transformaciji kitajskih pojmov, do katere je prišlo v procesih soočanja Kitajske z zahodom. Različni prevodi te pismenke, ki so nastali v teku tega soočanja, in katere bomo obravnavali v naslednjih odstavkih, torej niso vplivali zgolj na dojetje kitajske filozofije v okviru zahodne sinologije, temveč so morda preoblikovali tudi sodobno kitajsko razumevanje tega pojma in njegovih konotacij.

Pričetek tega razvoja je najti že v prvih soočanjih zahodnih misionarjev s kitajsko kulturo, zlasti v njihovih poskusih razumevanja in posredovanja teoretske dediščine neokonfucijanstva, ki je v tistem času predstavljala osrednjo strujo še živeče, četudi naglo razkrajajoče se, avtohtone kitajske filozofske tradicije.

Ta struja je temeljila na binarni kategoriji pojmov li 理 in qi 氣, katero smo podrobneje obravnavali že v poglavju 3.6. Kot smo videli že prej, namreč v poglavju o specifičnih značilnostih kitajske filozofije, je vzajemno razmerje obeh protipolov binarnih kategorij vselej komplementarno, kar pomeni, da nasprotje med njima ni protislovje, ter da sta oba pola drug od drugega odvisna in se vzajemno dopolnjujeta. Za razliko od komplementarnega videnja dualnih protipolov pa je v judovsko-krščanski tradiciji prevladal vzorec »logocentrične« binarnosti, ki teži k ohranjanju enega in odpravljanju drugega protipola. Tudi poststrukturalist Jacques Derrida, utemeljitelj dekonstruktivizma, je opozarjal na dejstvo, da živimo v idejni tradiciji, ki hoče ohraniti označevalca na račun označenca, govornice na račun pisave, realnosti na račun pojavnosti, narave na račun kulture, življenja na račun smrti, ali dobrega na račun zla (Derrida, 1994, 95–96, 1998, 35). Če podrobneje pomislimo o tej težnji, bomo lahko, kot trdi Graham (1992, 65), opazili določeno afiniteto med navidezno vzajemno nadvse oddaljenimi oziroma različnimi pozicijami znotraj »zahodne« kulture, saj v večina njenih diskurzov temelji na univerzalni vzročnosti, pogojeni s težnjami po eliminiranju enega pola opozicije na račun ohranitve drugega. Takšno afiniteto lahko opazimo, na primer, med pozicijo krščanske vere v nesmrtnost duše in pozicijo tradicionalne znanosti (pred odkritjem kvantne mehanike). Tudi David Hall in Roger Ames (1998, 1–2) sta izpostavila tipične verige binarnih vzorcev, na kakršnih sta temeljili kitajska in judovsko-krščanska tradicija, in jih neposredno primerjala med seboj. Ugotovila sta, da slednja običajno obravnava enega od polov kot »transcendentnega« torej, na način, ki mu omogoča samostojen obstoj brez njegovega opozicionalnega para, medtem ko za drugega to ni mogoče. Tako je za osebe, ki razmišljajo v skladu s takšnim vzorcem, možen obstoj stvarnika brez stvarstva, obstoj realnosti brez pojavnosti in obstoj dobrega brez zla (Graham, 1992, 65). Zato ni čudno, da osebe, ki obravnavajo kitajsko filozofijo skozi optiko paradigem, prevladujočih v evro-ameriški idejni tradiciji, tudi bipolarnost komplementarnega tipa sprva avtomatsko dojamejo kot dualizem, temelječ na dominaciji enega od obeh protipolov.

Za razliko od imanentne narave lija je namreč zakonitost, kakršna nastopa v evropsko-ameriški miselni tradiciji nekaj, kar stvari od zunaj določa in jih v veliki meri tudi determinira. Standardni pogled na zakone (Borstner, 1995, 199), kakršen se je razvil v evroameriški filozofski tradiciji, je običajno vseboval tudi področja teorij,

redukcij, pojasnitev, nujnosti, determinizma in (v zadnjih desetletjih) tudi področje verjetnosti. Ta pogled izhaja iz predpostavke, po kateri lahko pojave pojasnjujemo s pomočjo zakonov.

»Standardni pogled temelji na prepričanju, da lahko pojave pojasnjujemo tako, da jih opišemo s stavki, ki so izpeljivi deduktivno iz množice stavkov, ki vključujejo zakone... Standardni pogled vsebuje tudi tezo o determinizmu (probabilizmu), ki predpostavlja koncept zakona kot osnove za pojasnjevanje modalnosti in nujnosti v svetu.« (Borstner, 1995, 199)

Poleg tega koncept zakona v zahodni tradiciji ni vselej opredeljen z nujnostjo. Kot ponazarja Borstner (ibid.), v deduktivno nomološkem modelu naravni zakoni ne vsebujejo neke notranje nujnosti, temveč izražajo samo določeno pravilnost oziroma regularnost.

Pojem strukture li 理, kakršen se je razvil v kitajski tradiciji, sicer vsekakor označuje strukturirano regularnost, vendar tovrstna regularnost vselej merodajno določa vsakršno pojavnost, saj je osnovni predpogoj vsakršnega obstoja in kot taka nujna. Še pomembnejša razlika med zahodnim pojmom zakona in kitajskim pojmom li 理 pa je v tem, da slednji ni zgolj koncept, ki bi označeval množico stalnih ali variabilnih zakonov, temveč temelji na eni enotni in vseobsežni strukturi, ki je konkretna, primarna in v katero se nujno stekajo vsi parcialni vzorci. Zato posamičnega li 理 ni možno ovreči ali nadomestiti z drugim. Na tem mestu se lahko spomnimo citata bratov Cheng, v katerem poudarjata:

一物之理即萬物之理. (Cheng Hao, Cheng Yi, 1981, I, Yi shu, 13)

Osnovna struktura vsake posamezne stvari je hkrati osnovna struktura vsega obstoječega.

Li Gong 李塏 (1659–1746), kitajski filozof s preloma 17. in 18. stoletja je poudarjal vseobsežno urejenost te osnovne strukture. Spomnimo se na njegov citat, v katerem poudarja, da je prav ta urejenost tisti predpogoj, ki mogoča stapljanje vseh raznovrstnih posamičnih strukturnih vzorcev in njihovo konkretizacijo znotraj vsake posamične stvari.

事有條理曰理，即在事中. (c. p. Xia Zhentao, 1996, 400)

Stvari obstajajo v nekem redu, katerega imenujemo struktura. Ta se nahaja v stvarih samih.

Tudi Zhu Xi je izhajal iz predpostavke o vseobsežni urejenosti. Zanj iz te predpostavke izhaja dejstvo, da je ista strukturna razčlenjenost pogoj za združevanje in razdruževanje posamičnih vzorcev, ki so del ene in iste, osnovne strukture.

事自有大綱，亦有節目。常存大綱在我，至於節目之間，無非此理。
(*Zhu Xi, 2010, VIII, Xue er, 140*)

Stvari so same po sebi del velike urejenosti, ki je hkrati podrobno razčlenjena. Ta urejenost je norma, ki opredeljuje moj obstoj in obstoj vseh partikularnosti. Nobena od njih ni brez strukture (strukturnega vzorca).

Analogno problematični so tudi prevodi tega pojma v smislu principa¹⁴⁷, sploh ker je princip ali načelo koncept, katerega običajno dojemamo glede na učinek, ki ga povzroča, in ne glede na razloge, ki so do njega privedli. Na zahodu sodi pojem principa v sfero metafizike, ki ne predstavlja neposrednega spoznavanja objektov, temveč temelji na posredovanih spoznanjih (Gloy, 2004, 112). Kot taka predpostavlja epistemično razliko med človeško zavestjo in zaznanimi predmeti zunanje stvarnosti. Metafizika torej temelji na izgubi neposrednosti zaznave. Pojem principa se je v metafiziki oblikoval prav zato, ker metafizika torej sodi k posrednim, reflektiranim vrstam znanja, in ker kot taka izhaja iz faktično pričujočega, posamičnega, individualnega. Njen cilj je določanje, utemeljevanje in razumevanje teh, iz območja konkretnega izvirajočih pojavnosti. Zato jih označuje in obrazlaga s pomočjo splošnih principov (*ibid.*). Kitajski termin li pa tudi v neokonfucijanstvu nikoli ni nastopal v takšni funkciji, saj Zhu Xi izrecno zapiše, da je z uporabo deduktivne metode ni možno dojeti, četudi je struktura nekaj, kar opredeljuje vse obstoječe, zakaj vsaka stvar na svetu predstavlja izraz nekega strukturnega vzorca.

蓋天下之事，皆謂之物，而物之所在，莫不有理。且如草木禽獸，雖是至微至賤，亦皆有理。(Zhu Xi, 2010, Daxue, 295)

To, kar je na svetu, imenujemo stvari. Vse obstoječe stvari imajo svoje strukture. Vsaka bilka, vsaka vejica, vsi ptiči in zverinice imajo svoje strukture, pa naj so še tako majhni in neugledni.

Vendar iz strukture (oziroma strukturnih vzorcev) stvari nikakor ne moremo sklepati na strukturo narave:

天下之理，偪塞滿前，耳之所聞，目之所見，無非物也，若之何而窮之哉！須當察之於心，使此心之理既明，然後於物之所在從而察之，則不至於汎濫矣。(ibid., 400)

Strukture narave nikakor ne moremo dojeti preko tega, kar je nakopičeno pred nami. To, kar vidimo ali slišimo, so namreč samo stvari. Raziščemo jo lahko samo preko naše zavesti. Ko si razjasnimo strukturo naše zavesti in jo šele nato poskušamo zaslediti in raziskati v stvareh, nas množica (njihovih strukturnih vzorcev) ne bo preplavila.

147 Beseda princip izhaja iz latinskega termina *principium*, ki pomeni začetek, pričetek ali izvor.

Zveza med strukturo zunanjega sveta in zavesti po Zhu Xiju torej ni osnovana na formalno racionalnih principih:

自家知得物之理如此，則因其理之自然而應之，便見合內外之理。
(*ibid.*, 295)

Strukturo stvari raziščemo tako, da sledimo njeni inherentni naravi in se ji prilagodimo. Tako bomo našli strukturo, ki povezuje (našo) notranjost in zunanji svet.

Poleg tega lahko v grobem povzamemo, da se principi, kakršni nastopajo v diskurzih zahodne idejne tradicije, delijo na aksiomatske in sistematske. Termin *li*, kakršnega je razvila klasična kitajska teorija, pa se pokriva zgolj s slednjo konotacijo principa.

Kot smo videli v prejšnjih poglavjih, predstavlja koncept *li* – najkasneje od filozofije obdobja Song 宋 (960–1279) naprej – tako razlog za to, da stvari obstajajo (na tak način in takšne, kakršne so), kot tudi metodo, ki določa, da (lahko) postanejo take, kakršne so.

當求其所以然者何故。其所以然者，理也。理如此，固不可易。
(*ibid.*, 414)

Tukaj se sprašujemo po razlogu, zaradi katerega je (nekaj) takšno, kot je. To, zaradi česar je takšno, kot je, je struktura (li).

To predpostavko vsebuje tudi Feng Youlanova¹⁴⁸ nadgradnja pojma strukture:

所謂方之理，既方之所以為方者，亦即一切方底物之所以然之理也。凡方底物必有其所以為方者，必皆依照方者所以為方者。此方之所以為方，為凡方底物所皆依照而因以成為方者，既方之理。(Feng Youlan, 1999b, 558)

To, čemur pravimo struktura (li) oglatega, je tisto, zaradi česar je nekaj oglatega oglato in hkrati to, zaradi česar so vse oglate stvari takšne. Vse oglate stvari morajo nujno vsebovati nekaj, zaradi česar so oglate. Imeti morajo torej nekaj, v skladu s čimer so oglate. To, zaradi česar je oglato oglato, in v skladu s čimer so vse oglate stvari oglate, je struktura (li) oglatega.

Poleg tega je, kot smo videli, tradicionalni kitajski koncept strukture razumljen kot univerzalen in hkrati partikularen. V tej ontološki dvojnosti (oziroma, bolje rečeno, celostnosti), je pomembna njegova lastnost združljivosti, torej strukturne povezave oziroma uskladitve splošnosti in posebnosti¹⁴⁹. Znotraj tradicionalne

148 馮友蘭 (1895–1990), glej poglavje 5.3

149 Glej npr. citat bratov Cheng, naveden v poglavju 3.1: »一物之理即萬物之理.« (Cheng Hao, Cheng Yi, 1981, Yi shu, 13) (Osnovna struktura vsake posamezne stvari je hkrati osnovna struktura vsega obstoječega).

kitajske teorije je v ontološkem smislu namreč prav ta lastnost združljivosti tista, ki omogoča vsakršen obstoj.

Tukaj si lahko prikličemo v spomin Dong Zhongshujev¹⁵⁰ citat o skladni združljivosti vsega obstoječega.

是故事各順於名，名各順於天，天人之際，合而為一，同而通理。
(*Dong Zhongshu, 2010, Shencha minghao, 1*)

Ločnica med ljudmi in naravo se zabriše v enotnem pretoku med strukturami.

Ta skladnost je hkrati oblika pretoka (tong 通). Pri tem gre za pojem, ki združuje strukture vzorce znotraj ene same strukture, kar velja tudi vzorce zunanjega sveta in zavesti. V okviru tradicionalne kitajske epistemologije nastopa ta pojem kot eden najpomembnejših temeljev vsakršnega spoznavnega procesa, zato se je često uporabljati tudi kot sinonim za razumevanje:

通此五句，才做得『致知在格物』一句。(Zhu Xi, 2010, *Daxue*, 278)
Šele ko razumemo (tong) teh pet stavkov, bomo lahko dojeli pomen stavka
»Popolno znanje je v raziskovanju stvari«.

Na področju tradicionalne kitajske spoznavne teorije predstavlja strukturna združljivost, kot omenjeno, tisti potencial, ki omogoča naše zaznavanje in dojetje zunanjega sveta. Vseprisotnost lija pomeni, da je univerzum strukturiran in urejen. Ista strukturna urejenost pa je torej tudi lastnost naše zavesti in našega telesa (n.pr. naših receptivnih organov). Tudi naše misli lahko potekajo v skladu s tovrstno strukturno urejenostjo (zlasti, če želimo, da bi nas privedle do kakršnega koli resničnega uvida v dejansko naravo stvarnosti). V tem pogledu bi lahko rekli, da je bil – če upoštevamo vse najrazličnejše poskuse prenašanja termina li v indoevropske jezike – prevod tega koncepta v smislu starogrškega termina *logos*¹⁵¹ (prim. Ladstaetter, Linhard, 1983, 34) še najbližje temu, kar li dejansko izraža, saj gre pri tem terminu, kot smo že omenili, za strukturo, ustrojeno v skladu s kozmično *racionalnostjo*¹⁵², ki se kot razum odraža tudi v človeškem razmišljanju. V Heraklitovih fragmentih je *logos*¹⁵³ pomemben termin, ki označuje temeljno zakonitost, po kateri se ravna vse na svetu. Platon je koncept *logosa* nadgradil in abstrahirati tako, da je postal koncizni del filozofske terminologije v smislu prikaza ali razlage. V dialogu *Theaitetos* (201 d) ga izrecno povezuje tudi z epistemologijo: predmet

150 董仲舒 (179–104 pr. n. š.)

151 Pri tem velja opozoriti tudi na dejstvo, da se *logos* v prevodih kitajske filozofije še pogosteje uporablja kot ekvivalent termina *dao* 道.

152 Izvor pojma *ratio* lahko namreč zasledujemo nazaj v obdobje grške antike, kjer se pojavi kot *logos* (λόγος) v 5. knjigi Evklidovih elementov. Ta pojem so kasneje prevedli v latinščino kot *ratio* v smislu razuma ali razumnosti (Aall, 1968, 14).

153 λόγος

našega spoznanja je lahko samo tisto, kar je znotraj logosa možno razložiti oziroma prikazati. Medtem ko uporablja Aristotel pojem logosa večinoma v smislu definicije, ga stoiki razumejo kot razumno načelo urejenega kozmosa, kot mirujoči izvor, iz katerega sledijo vsi dogodki in vsa dejanja. Logos pomeni v tem smislu tako vzročnost kot tudi zveznost delovanja in počutja, kakršnega so kasneje obravnavali razlagalci biblije. Kot *logos sprematicus* predstavlja ta pojem načelo, s katerim razpolagajo vsa razumna bitja (prim. Aall, 1968).

Kot vidimo, tudi ta pojem še zdaleč ne pokriva celotnega pomenskega spektra termina li, ki poleg ontoloških, epistemoloških in semantičnih vsebuje tudi vrsto drugih (naravoslovnih, metafizičnih, umetniških, kulturnih, medicinskih itd.) konotacij. Pri tem je nadvse pomembno predočiti si dejstvo, da kitajski pojem strukture li 理 ni nekaj statičnega in večnega (denimo v smislu instance logosa in instance resnice biti kot *primum signatum* (prim. Derrida, 1998, 31)), temveč dinamična entiteta, bivajoča v večni premeni (yi 易), ki tvori ontološki temelj tradicionalnih kitajskih diskurzov:

天理變易無窮 . (Zhu Xi, 2010, *Xinli yi*, 68)

Naravna (nebeška) struktura se nenehno spreminja in obstaja v nenehni premeni.

Dinamična, spremenljiva, formalno nedoločljiva struktura li 理, katero sta David Hall in Roger Ames poimenovala s frazo »the patterned regularity of existence« (Hall, Ames, 1998, 7), vsekakor predstavlja koncept, ki se v celoti in glede svojih osnovnih atributov ne pokriva z nobenim pojmom zahodne i dejne tradicije.

5 Kitajska moderna in strukturni pristop k spoznanju

Kot smo videli, struktura v tradicionalno kitajskem videnju sveta ni zgolj formalni ustroj danosti, temveč tudi sistemska konkretizacija vsakovrstnih odnosov oziroma relacij. Prav na tej točki se tudi znotraj sodobnih kitajskih spoznavnih teorij ponovno razkrivajo njihove tradicionalne konotacije. Te se manifestirajo predvsem na dveh ravneh, ki sta v kitajski tradiciji vselej vzajemno povezan, zato je med njima težko zarisati natančno in jasno ločnico. Pri tem gre za raven epistemologije in za raven ontologije. K prvi sodijo strukturni pristopi k obravnavanju realnosti in k spoznavanju le-te (pri čemer sta realnost in njeno prepoznavanje v komplemmentarnem odnosu), pri drugi pa za ontološke osnove te realnosti in njenega prepoznavanja.

5.1 Renesansa in nadgradnja tradicionalne strukturne epistemologije

Na strukturi oziroma združljivosti strukturnih vzorcev temelječa onto-epistemologija, ki tvori tako osnovo našega bivanja, kot tudi temelj našega zavedanja, je torej predstavljala osnovno paradigmo kitajske idejne tradicije, ki se je iz razmeroma enostavnih analoških postavk binarne komplementarnosti kitajske antike v obdobju kitajskega srednjega veka razvila v strukturno opredeljeno metateorijo jezika in pomena, dokler se ni v obdobju neokonfucijanstva odrazila v čisti teoriji strukture (理學)¹⁵⁴. Z začasnim razkrojem avtohtone kitajske idejne tradicije, do katerega je prihajalo postopoma, v procesu, ki je trajal od šestnajstega do dvajsetega stoletja, se je večina vplivnih kitajskih teoretikov od te paradigme odvrnila in se raje posvetila soočanju z evropsko-ameriško miselnostjo, v kateri so videli več možnosti za reševanje krizne situacije, v katero je polagoma tonila kitajska družba.

Ta kriza je bila hkrati notranje in zunanje narave. V zadnjih tristo letih je bila Kitajska soočena z mnogimi prej irelevantnimi, poslej pa vse bolj ogrožujočimi elementi notranjega družbenega razvoja¹⁵⁵, katerim se je pridružil še pomemben zunanji element, t.j. vdor zahodnega kapitala, ki je deželo postopoma pahnil v polkolonialni položaj zaostale, periferne države, ki je odvisna od kolonialnih sil in je brez možnosti lastnega razvoja oz. avtohtonega tehnološkega napredka. Ta dvojnost notranjih in zunanjih faktorjev se je odrazila tudi na idejnem področju, saj je bil propad novokonfucijanske doktrine po eni strani vnaprej »programiran«

154 Kitajsko ime za neokonfucijansko filozofijo, ki se v indoevropske jezike najpogosteje prevaja kot »Šola principov«, prevajamo v okviru pričujoče razprave z izrazom »Nauk o strukturi«.

155 Sem sodi na primer eksplozivno naraščanje števila populacije, ki je bistveno ogrozilo tradicionalno ravnovesje produkcije in reprodukcije.

zaradi svojega vseobsežnega sinkretizma, po drugi pa so ga vsekakor pospešile tudi zahodne sile in njihove prevladujoče ideologije. Evropsko-ameriška miselnost, v kateri so kitajski izobraženci večinoma videli znanje, na katerem temelji ves (zlasti tehnološki) napredek zahodnih držav, in ki jim je zato predstavljala edini možni izhod iz kriznega položaja, v katerem se je znašla njihova domovina, je bilo hkrati tudi znanje sovražnika, tisto znanje torej, ki je bilo v veliki meri soodgovorno za propad avtohtone, tradicionalne Kitajske družbe in kulture.

Kar se torej tiče soočanja z zahodno miselnostjo in njenimi ideologijami, ki so si kot nekakšne spremljevalke zahodnega kapitala v tem času že v precejšnji meri utrle pot v Cesarstvo Sredine, se je kitajsko izobraženstvo sprva znašlo v hudi dilemi; po eni strani se je zavzemalo za ponovno vzpostavitev kulturne, s tem pa tudi politične samobitnosti in suverenosti svoje države. Po drugi strani pa je ravno ta težnja po osvoboditvi izpod jarma tujih kolonialnih sil nujno vključevala tudi potrebo po pridobitvi dovolj konkurenčne tehnologije, s tem pa tudi po pridobitvi specifičnih, v ta namen potrebnih, znanj. Dani položaj jim je namreč z vso brutalno jasnostjo predočil dejstvo, da tradicionalna miselnost in tradicionalni sistem vrednot nikakor ne moreta več služiti kot idejno ogrodje družbenega sistema, ki naj bi ustrezal pogojem moderne dobe. Osovraženi zahodni uzurpatorji so torej hkrati nastopali tudi kot novi osvoboditelji; zahodni imperializem, v katerem je večina izobražencev videla enega ključnih krivcev za trenutno, vseobsežno krizo, je v svojem kulturnem ozadju razpolagal tudi s kažipotmi, ki lahko izmozganemu kitajskemu ljudstvu pokažejo »pravo pot« do novega blagostanja.

Na prvo kolikor toliko vplivno renesanso avtohtone kitajske miselnosti je bilo treba počakati do pričetka dvajsetega stoletja, t.j. do rojstva filozofije tkim. modernega konfucijanstva (xin ruxue 新儒學) in novih teoretskih razvojev znotraj filozofije chana 禪. Kitajski filozofi 20. stoletja so si večinoma prizadevali za sintezo obeh takrat najvplivnejših teoretskih diskurzov, torej za plodno kombinacijo evropsko – ameriške miselnosti na eni, in tradicionalnih kitajskih teorij na drugi strani. Šele v tem okviru, ki je bil večinoma opredeljen s filozofi, kateri so razpolagali tudi z razmeroma dobrim poznavanjem evropske, zlasti nemške klasične filozofije, lahko ponovno govorimo o novih, kreativnih nadgradnjah tradicionalnega koncepta strukture li. Metafizično oziroma onto-epistemološko obravnavo posodobljenega pojmovanja starokitajskega koncepta strukture bomo v pričujoči knjigi predstavili na primeru dveh vplivnih kitajskih filozofov 20. stoletja, ki sta – vsak na svoj način – izhajala iz tradicionalnega strukturnega pogleda na svet in dojemanja le-tega. Obema je skupno, da je bil koncept strukture v središču njihovih filozofskih sistemov.

Še prej pa si nekoliko podrobneje oglejmo splošne, subtilne načine in metode, preko katerih se je starokitajski strukturni pogled na svet in njegovo dojetanje uvrstil med sodobne sinteze kitajske in evroameriške miselnosti. Strukturni pogled na svet se je tukaj izrazil v konceptu relacijske epistemologije, katere srž je v paradigmi sistemske povezanosti med posamičnimi dejavniki spoznanja. Struktura je tukaj videna kot omrežje, ki ne povezuje zgolj subjekta in objekta spoznanja, temveč tudi vse ostale člene, iz katerih je sestavljena veriga spoznavnega procesa. V tovrstnih diskurzih nobeden od njih ni izoliran in ne more obstajati sam zase. Po tej epistemološki paradigmi je namreč vsakršen obstoj pogojen s pretokom (tong 通)¹⁵⁶ med entitetami, ki so tako del objektivne stvarnosti, kot tudi subjektivne resničnosti.

5.2 Epistemologija relacij

Predmet, na katerega se nanašajo naturalistične epistemologije, kakršne so prevladale v diskurzih zahodne idejne tradicije, je zunanji svet (ali objektivna resničnost), ki je v veliki meri neodvisen od spoznavnega subjekta. Materialistični pogled na svet v njunem vzajemnem razmerju predpostavlja primarnost neodvisno obstoječega objekta spoznanja. Opozicionalne, idealistične teorije solipsizma so primarno pozicijo v spoznavnem procesu pripisale spoznavnemu subjektu, katerega zavest je objekte spoznavanja vselej opredeljevala, merodajno določala, če ne celo ustvarjala.

Tradicionalne kitajske spoznavne teorije so večinoma nastale v povsem drugačnem videnju sveta in vloge človeka v njem. Lahko bi jih poimenovali s terminom *relacijske ali strukturne epistemologije*, kajti predmet, na katerega se nanašajo, je sistem oziroma struktura odnosov med posamičnimi entitetami, ki zunaj teh relacij ne obstajajo.

Odnos kot temelj oziroma osrednji predmet in cilj vsakršnega spoznanja se tukaj manifestira na vseh ravneh dojetanja in posredovanja obstoječega. Relacijski vidik prežema že starokitajske diferenciacije v njihovem iskanju pravilnega razmerja med poimenovanji oziroma koncepti in stvarnostmi (ming 名-shi 實)¹⁵⁷. Nič manj pomembna ni v tem pogledu osnovna epistemična določitev prioritete (ali celovitosti) v razmerju med znanjem in delovanjem oziroma teorijo in prakso (zhi 知-xing 行). V obeh primerih gre za medčloveške odnose. Le-ti so znotraj kitajske idejne

156 Ta termin v tradicionalni kitajski filozofiji ne označuje zgolj pretoka v ožjem smislu, temveč hkrati tudi celoto vseh posamičnih entitet, ki se preko tega pretoka vzpostavljata.

157 Gre za binarno kategorijo, kakršne so tipične za specifično metodologijo abstraktnih diskurzov antične in srednjeveške Kitajske. (Glej 1. poglavje in tudi ostale v njem navedene binarne kategorije.) V starokitajskih epistemologijah predstavlja razmerje med stvarnostjo in njenim poimenovanjem (= konceptualnim dojetanjem) enega od temeljev semantičnega in aksiološkega teoretiziranja ter formaliziranja (normiranja) spoznanja.

tradicije (na aksiološki ravni) vselej povezani z naravo, z zunanjim svetom, ki ni nujno opredeljen s človeško voljo. Zato se relacijski vidik kot jedro dojemanja prikazuje že v specifičnem ustroju kitajske kozmologije, ki temelji na holistični enoti človeka in narave (tianren heyi 天人合一).

Nobeno (družbeno vplivno) spoznanje v kitajski tradiciji ne ostaja na ravni razumevanja in posredovanja univerzalnih zakonitosti in oblikovanja abstraktnih konceptov, temveč se vselej umešča v optiko neposrednega uvida v naravo strukturnih razmerij interakcije med človeško individualnostjo in svetom, t.j. njegovim naravnim in družbenim okoljem. Vse, kar obstaja, je strukturirano znotraj dvojnosti interaktivnih bipolarnih razmerij.

Kompleksnost in celovitost odnosov v naravi in družbi je torej temeljni vidik specifične kitajske epistemologije. Antični holistični pogled na esenco (ti 體) in funkcijo (yong 用) relacijske kompleksnosti spoznanja je s prihodom in vplivom budizma¹⁵⁸ na Kitajsko in z njegovim vplivom na tradicionalno miselnost zamenjala metoda razlikovanja med spoznavnim subjektom (neng 能) in objektom (suo 所). To, iz indijske idejne tradicije izvirajoče vedenje, je kitajskim filozofom olajšalo razumevanje spoznavne teorije, temelječe na ontologiji ločevanja substance in pojavnosti, katera je na Kitajsko prišla v okviru njenega soočanja s civilizacijami Evrope in ZDA v teku 19., predvsem pa 20. stoletja (Rošker, 2008, 312).

Že v prvi polovici prejšnjega stoletja so si kitajski teoretiki prizadevali za ponovno združitev subjekta in objekta spoznavnega procesa. Osrednjega pomena za oblikovanje takšnih sintez je Tan Sitongova 覃嗣同 nadgradnja koncepta pretoka (tong 通), ki predstavlja predpogoj za interakcijo med »notranjo« in »zunanjo« resničnostjo, in ki je pogojen s človečnostjo (oziroma medčloveško vzajemnostjo) (ren 仁). Tukaj gre hkrati za nadgradnjo določenih neokonfucijanskih spoznavnih izhodišč. Že Cheng Hao 程顥 je namreč poudarjal, da človek svoje enosti z nebom in vsem obstoječim ne more prepoznati, če ni kreposten. Človeška krepost se manifestira v soskladju z daotom, ki Cheng Haotu, kot večini drugih konfucijancev, predstavlja najvišje načelo družbene etike. Prepoznavanje neba oziroma strukture kozmosa je torej nujno povezano s prepoznavanjem človeka in strukture družbe (ibid.). Četudi se Tanov »pretok« na ravni notranjosti neposredno prikazuje zgolj kot fiziološka povezava med čutili, živci in možgani, je torej pogojen z delovanjem (aksiološko vrednotene) odnosnosti.

158 Na protislovju opozicij temelječi dualizmi indijske filozofije so izvorno veliko bliže evropski, kot pa avtohtoni kitajski tradiciji. Zato morda ni naključje, da sodijo jeziki te filozofije strukturno v indoevropsko, medtem ko sodijo kitajski jeziki v han-tibetansko jezikovno skupino.

Kot bomo videli kasneje (gl. poglavje 5.3.2), lahko podobno idejo pretoka oziroma prelivanja (liuxing 流行) najdemo tudi v Feng Youlanovi 馮友蘭 novokonfucijanski združitvi mehaničnih in aksioloških vidikov spoznanja kot utelešenja poti (daoti 道體).

V poglavju, v katerem bo govora o epistemološkem panstrukturalizmu (5.4), bomo podrobneje obravnavali tudi delo filozofa Zhang Dongsuna 張東蓀 (1886–1973), ki prav tako izrecno navaja, da razmerje med percepcijo in stvarnostjo ni razmerje med zaznavo površinskih pojavov in dejanskostjo, ki se nahaja za njimi, temveč da gre pri tem za razmerje celovitega pretoka (yuanliu 源流), kakršnega lahko v naravi opazujemo v pretoku hranilni snovi med koreninami in vejami drevesa¹⁵⁹.

Tudi marksistični teoretik Feng Qi 馮契 vidi proces zaznavanja in dojemanja kot interrelacijsko omrežje, ki povezuje stvari po sebi (naravo narave 天之日) v (zavestno) dojemljiv strukturni red dejstev in možnosti (ibid.). Ta strukturni red po eni strani razkriva vzajemne povezave oziroma odnose med posamičnimi dejstvi (možnostmi), po drugi pa odraža tudi načela, ki so v njih vsebovana.

Medtem ko so marksistično usmerjeni epistemologi kot Feng Qi poskušali koncepta subjekta in objekta spoznanja postaviti v vzajemen dialektični odnos, ki naj bi temeljil na preseganju ločnic med tradicionalno ontološkimi oziroma epistemološkimi diskurzi, so predstavniki novokonfucijanske spoznavne teorije (zlasti Xiong Shili 熊十力, pa tudi Feng Youlan 馮友蘭 in Mou Zongsan 牟宗三) večinoma ostajali pri komplementarnem videnju obeh faktorjev spoznavnega procesa, ki se kaže bodisi v ponovnem oživljanju esence in funkcije kot temeljnega metodološkega vzorca (Xiong), bodisi v poudarjanju imanentne metafizike (Feng) oziroma v konceptu »resnične«, t.j. objektivne subjektivnosti (Mou).

Po novejših hipotezah, ki temelje na integraciji tradicionalnih izhodišč v filozofske filozofske tokove 20. stoletja, se spoznavni proces odvija kot interakcija med subjektom in objektom spoznanja, ki pa večinoma nista dojeta kot vzajemno izključujoči se, absolutni entiteti, temveč kot interaktivna, vzajemno dopolnjujoča se pola korelativnih razmerij, ki opredeljujejo večplastno naravo resničnosti. Tukaj velja opozoriti na pomembno Zhang Dongsunovo izhodišče, po katerem ta dva pola nista v neposrednem odnosu, temveč je med njima kompleksna sredina, ki ni apriorni del nobene od obeh entitet, temveč se vzpostavlja skozi njune dinamične odnose s fizičnimi in idejnimi vidiki bivanja (ibid.). V tem kontekstu je vse obstoječe proces večne premene, ki se kaže v nenehnem spreminjanju strukturnih povezanosti, nastajanja, minevanja ter kvalitete samega »bistva« posamičnih entitet.

¹⁵⁹ Tudi tukaj gre za metaforo, v kateri Zhang uporabi enega od tradicionalnih kitajskih binarnih konceptov, namreč koncept korenin in veje (ben 本 – mo 末).

Po Zhang Dongsunu, ki predstavlja enega prvih modernih filozofov, ki zanikajo pojem substance in njenih lastnosti, so vse te strukture torej prazne. Raven objektov znotraj dejanskosti (wu 物) je torej zgolj fizično – snovna pojavnost, katere pa po Zhangu ne gre enačiti z materialno substanco, temveč kvečjemu s strukturnimi razmerji in fizičnimi zakonitostmi, ki opredeljujejo njen obstoj. Podobno kot v budizmu, zlasti v šoli chan, je zunanja stvarnost tudi pri njem opredeljena z odsotnostjo vsakršne substance (shiti 實體); njen obstoj se odraža zgolj preko strukturnih razmerij (jiagou guanxi 架構關係), ki se kažejo v zunanjem redu (tiaoli 條理).

Naša zavest lahko v okviru tovrstnega razumevanja prepozna zgolj nekatere vidike teh manifestnih sprememb. Vendar pri tem ne gre zgolj za raven našega zaznavanja oziroma dojetja; kajti ta strukturna urejenost relacij je vse, kar v vesoljstvu sploh resnično obstoja. Stvarnost torej ne razpolaga z nikakršno »notranjo naravo« oziroma »esenco«. Zato jo lahko prepoznavamo zgolj preko njenih relacij oziroma razmerij, ki tvorijo razmeroma trdno strukturo. Vse zunanje strukture se namreč manifestirajo v naši zavesti, ki jih (ponovno) vzpostavlja v procesu formacije svojih strukturnih vzorcev mišljenja oziroma dojetja. Kljub temu pri tem ne gre za solipsistično razumevanje stvarnosti; zunanost namreč ni rezultat našega spoznavanja, temveč se oblikuje v interaktivnem in korelativnem odnosu z zavestjo, ki se prav tako spreminja v relaciji z dinamiko zunanjega sveta. Razmerje med zunanjo stvarnostjo in našim dojetjem le-te je torej strukturno pogojeno in se vzpostavlja v skladu z določenimi korelativnimi zakonitostmi.

V tovrstnih sintezah je viden močan vpliv chan budistične epistemologije. To, kar je Zhang Dongsun, denimo, poimenoval z izrazom »struktura«, deluje na podoben način kot chan budistični koncept vseprevevajočega razmerja kavzalne povezanosti yinyuan 因緣. Kozmos je tukaj viden kot kompleksno nesubstančno omrežje, ki vključuje neštete, vzajemno soodvisne relacije, ki se med seboj na nešteto različnih načinov in na neštetih različnih ravneh združujejo in zopet razdružujejo. To ponazarja kozmično praznino, katere pa ne gre istovetiti z »ničem«, temveč zgolj z odsotnostjo substance, nespremenljive narave, ali v sebi zaključene, samozadostne biti. Ker torej v kozmosu obstoja samo relacijska povezanost, v njem ne more bivati nikakršna neodvisna, samostojna entiteta. Vse, kar obstaja, je torej (vsaj potencialno) vse povezujoča in vsezaobjemajoča struktura, ki po svoji osnovni esenci ni niti materialna, niti idejna.

Četudi v sodobni Kitajski, ki si pospešeno utira pot med najpomembnejše politične in gospodarske velesile 21. stoletja, zaenkrat ne najdemo veliko teoretikov, ki bi bili dovolj pozorni na potrebo po nadgradnji oziroma nadaljnemu razvoju tradicionalnih

strukturnih pristopov k zaznavanju, dojetanju in interpretaciji realnosti¹⁶⁰, pa je prav ta preusmeritev (oziroma, z vidika klasičnih kitajskih diskurzov, ponovna usmeritev) spoznavnoteoretske pozornosti iz preučevanja (in razlaganja) substance na dojetanje in interpretacijo odnosov, zagotovo osrednjega pomena za nadaljni razvoj sodobne kitajske filozofske, zlasti epistemološke teorije.

Epistemološki preobrat, ki ga je v prejšnjem stoletju nakazala – izven Kitajske še takorekoč popolnoma neznana – teorija panstrukturalizma, zagotovo predstavlja ključ za tvorno povezovanje sodobnih teoretskih prizadevanj z aktualnimi idejnimi elementi starokitajske tradicije. Nadaljnje, na tovrstnih pristopih temelječe raziskave, nam bodo nedvomno lahko ponudile tudi vrsto novih izhodišč za razjasnitev spoznavnoteoretskih osnov sodobne humanistike in družboslovja na mednarodni ravni.

Preden pa si поблиže ogledamo Zhang Dongsunov sistem strukturne epistemologije, si oglejmo, kako je potekala prenova tradicionalnega koncepta strukture (li) v procesu soočanja z evroameriško miselnostjo.

5.3 Prenova strukture v modernem konfucijanstvu: Feng Youlanov »*Novi nauk o strukturi* (新理學)«

Osrednje Feng Youlanovo filozofsko delo, »Nova šola strukture (Xin Lixue 心理學)¹⁶¹« predstavlja nadgradnjo in posodobitev strukturno opredeljenih neokonfucijanskih teorij, kakršne so v svojih delih razvili predvsem Cheng Yi 程頤, Cheng Hao 程顥 in Zhu Xi 朱熹. Takoj na začetku tega zelo vplivnega dela, ki je nadvse pomembno za nadaljnji razvoj kitajske filozofije v dvajsetem stoletju, avtor zapiše:

本書名為心理學。何以名為心理學? ... 照我們的看法, 宋明以後底道學, 有理學心學二派。我們現在所講之系統, 大體上是承接宋明道學中之理學一派。 (Feng Youlan, 1999b, 544)

Pričujoča knjiga nosi naslov Nova šola strukture. Zakaj? ... Kot vemo, so bili teoretski diskurzi¹⁶² dinastij Song in Ming kasneje povzeti v dveh šolah, namreč v Šoli strukture in v Šoli zavesti. Sistem, ki ga obrazlagamo tukaj, v glavnem predstavlja razvoj in nadgradnjo naukov Šole strukture.

Kljub dosledni uporabi neokonfucijanske terminologije pa je Feng redefiniral osrednje termine tega klasičnega kitajskega sistema in jih na novo opredelil v luči

160 V tem pogledu lahko omenimo prof. Xia Zhentaota 夏甄陶 (1939), prof. Hu Juna 胡軍 (1951) in prof. Zhang Yaonana 張耀南 (1963).

161 To ime osrednjega Fengovega filozofskega dela se hkrati uporablja tudi kot naziv, ki poimenuje njegov filozofski sistem.

162 Dobesedno: nauki poti.

formalno-analitičnega sistema, temelječega na logično-metafizičnem razumevanju narave bivanja. Zato je vselej poudarjal kvalitativne razlike med tremi, zanj popolnoma ločenimi nivoji danosti:

- a. na prvem se nahajajo različne konkretno obstoječe stvari (shiwu 事物),
- b. na drugem je stvarnost oziroma dejanskost kot taka (shiji 實際),
- c. na tretjem pa razsežnost resnice in resničnosti (zhenji 真際), ki je sestavljena iz strukture oziroma iz strukturnih vzorcev (li 理). (Pfister, 2002, 170)

Resničnost (zhenji 真際) pri Fengu vsebuje tudi entitete, ki se (še) niso (nujno) ustvarile oziroma udejanjile v pojavnem svetu stvarnosti, torej v sferi dejanskosti (shiji 實際). Po njegovem mnenju je bistvena naloga filozofije predvsem raziskovanje, analiza in interpretacija te ravni:

哲學只對於真際有所肯定,而不特別對於實際有所肯定。真際與實際不同,真際是指凡可成為有者,亦可名為本然,實際是只有事實存在者,亦可名為自然。(Feng Youlan, 1999b, 549)

Filozofija opredeljuje samo resničnost, in se ne ukvarja posebej s stvarnostjo. Resničnost in stvarnost se med seboj razlikujeta; medtem ko zaobjema prva vse, kar lahko obstoja, zaobjema druga zgolj konkretno obstoječe. Zato lahko prvo poimenujemo z izrazom prvobitnost, drugo pa z izrazom narava.

Raziskovanje ravni stvarnosti same po Fengovem mnenju sodi prej v domeno naravoslovnih znanosti, kot v domeno filozofije:

凡哲學中之派別或部分對於實際有所肯定者,即近於科學。其對於實際所肯定者愈多,即愈近於科學。科學與哲學之根本不同在此。所以我們說哲學與科學之不同,是種類底不同。(ibid., 550)

Vsi filozofi in vse filozofske struje, ki obravnavajo stvarnost, so blizu znanosti. Bolj, ko se ukvarjajo s stvarnostjo, bliže so znanosti. Prav v tem je temeljna razlika med znanostjo in filozofijo. Zato pravim, da je temeljna razlika med znanostjo in filozofijo kategorialne (oz. vrstne) narave.

5.3.1 Fengova nadgradnja neokonfucijanskega koncepta strukture

Dejanske novosti Fengove filozofije in njegovega obravnavanja strukture postanejo najlažje razvidne skozi optiko njegove kritike »pomanjkljivosti«, ki jih je očital klasičnemu neokonfucijanskemu sistemu. Za razliko od Zhu Xijeve šole, v kateri je struktura (li 理) še vedno opredeljena kot vodilni vzorec imanentne metafizike, je Feng poudarjal striktno razmejevanje sfere metafizike od sfere (konkretne, torej fizične) stvarnosti. Ker je Fengova struktura (li 理) izključno logični koncept, v

sferi konkretno obstoječih stvari (shiwu 事物) ne more obstajati kot materializirana entiteta. V klasični neokonfucijanski predpostavki, po kateri naj bi strukture torej sodile k dejanskemu, s prostorsko časovnimi koordinatami opredeljenemu, svetu konkretno materializirane stvarnosti, je videl Feng kategorično napako, ki izhaja in nesposobnosti ločevanja med metafiziko in ontologijo.

As a result, Neo-Confucians continued to assert too much about the nature and functions of principle¹⁶³. By chiseling away these cosmological claims, Feng presented a more restricted logical account of principle that refined and clarified the metaphysical status of human nature and claimed to overcome the dualism inherent in neo-Confucian discussions about the relation between principle and vital energy. It follows that Feng's attention to formal analytic logic, the methodological fulcrum of his philosophical system, constituted a major modern departure from traditional Principle Learning. (Pfister, 2002, 177)

V zvezi s tem razlikovanjem med imanentno in transcendentno metafiziko lažje razumemo še eno drugo, nič manj pomembno razliko med nekonfucijanstvom dinastije Song 宋 in Feng Youlanovim filozofskim sistemom. Ta se izraža prav v njegovem zagovarjanju historičnega materializma; do tega preobrata v Fengovi filozofiji namreč ni prišlo šele s politično prisilo, kateri je bil izpostavljen po ustanovitvi L. R. Kitajske, temveč že v letu 1936 (ibid., 178). Ker je Feng dojemal strukturo (li 理) kot logično načelo, ki ni obremenjeno s koordinatami časa in prostora, zgodovinsko omejeni materializem pravzaprav resnično ni bil v prav nikakršnem nasprotju z njegovo, zgodovinsko nedeterminirano metafiziko. Procesu spreminjanja dejanske stvarnosti zanj torej niso nikakor povezani z metafizičnim statusom strukturnih vzorcev; zato jih je možno konkretno interpretirati in vrednotiti v sklopu materialističnih predpostavk. V tej luči nam postane razumljivo tudi dejstvo, da se je Feng – za razliko od mnogih drugih, ortodoksnejših modernih konfucijancev dvajsetega stoletja – lahko zavzemal tudi za modernizacijo, ki vključuje industrializacijo in svobodni razvoj tržne ekonomije.

V središču njegovega sistema je torej prenovljeni in reinterpretirani koncept strukture (li 理):

Feng claimed that his logical account of the status of principle¹⁶⁴ was a modern correction and extension of previous descriptions of the concept in medieval Neo-Confucian teachings. It corrected a confusion between cosmological and metaphysical realms which Feng's logical analysis of principle resolved and

163 Pfister prevaja koncept li kot princip.

164 Tukaj je mišljen koncept strukture (li 理).

consequently provided new ways of answering a number of classical problems in that tradition. (ibid., 166)

Vsaka od obstoječih stvari znotraj dejanske stvarnosti (shiwu 事物) je po Fengu sestavljena iz določene snovi (oziroma določenega energetskega potenciala) in iz strukture, ki povzroča, da je ta stvar to, kar je. Struktura pa ne omogoča zgolj konkretizacije oziroma utelešenja stvari znotraj sfer resničnosti in stvarnosti, temveč nam hkrati nudi tudi pogoje razumskega vrednotenja stvari, dogodkov in interakcij po posamičnih vrstah (lei 類).

一種,即一類,物,有一種物之理.一種事有一種事之理,一種關係有一種關係之理. (Feng Youlan, 1999b, 569)

(Vsaka) določena vrsta, torej določena kategorija stvari je opredeljena s strukturo te vrste stvari. Vsaka vrsta dogodka (opravka, stanja) je opredeljena s strukturo te vrste dogodka (opravka, stanja). In tudi vsaka vrsta razmerja je opredeljena s strukturo razmerja te vrste.

Struktura sama torej ni nikakršna stvar, temveč je v le-teh latentno prisotna (qiancun 潛存) kot ontološka predpostavka, ki je metafizično povezana tako z razsežnostjo celotne stvarnosti, kot tudi z vsako konkretno stvarjo znotraj nje. Kot taka presega razsežnost stvarnosti, ki jo lahko poimenujemo z izrazom »narava«.

理,宋儒亦稱為天理.我們亦可稱理為天理.我們以上文說, 天兼本然自然二義. 理是本然而有, 本來已有; 故是本然; 故可稱為天理. (ibid., 570)

Neokonfucijanisti dinastije Song so strukturo poimenovali tudi z izrazom »naravni (nebeški) li«. Tudi mi lahko uporabljamo to ime, kajti, kot smo povedali že v prejšnjem poglavju, vsebuje koncept neba dva pomena, namreč pomen prvobitnosti in pomen narave. Struktura (li) je prvobitna in že od vselej prisotna. Torej sodi k prvobitnosti – zato jo lahko brez nadaljnjega imenujemo tudi »naravni (nebeški) li«.

Struktura je po Fengu razlog za obstoj lastnosti, ki opredeljujejo obstoječe¹⁶⁵.

Struktura ali strukturni vzorec (yili 義理) je zanj torej tisto, zaradi česar je vsaka stvar takšna kot je, in hkrati to, zaradi česar so vse stvari takšne, kot so. Vse stvari z neko določeno lastnostjo morajo nujno vsebovati nekaj, kar to lastnost narekuje oziroma omogoča. Imeti morajo torej nekaj, v skladu s čimer se ta lastnost vzpostavlja. To ponazori s primerom oglatosti, kot zapiše, da je to, zaradi česar je oglato

165 Glej Fengov citat, ki smo ga navedli že v poglavju 4.4: »所謂方之理, 既方之所以為方者, 亦即一切方底物之所以然之理也. 凡方底物必有其所以為方者, 必皆依照方者所以為方者. 此方之所以為方, 為凡方底物所皆依照而因以成為方者, 既方之理.« (Feng Youlan, 1999b, 558)

oglato, in v skladu s čimer so vse oglate stvari oglate, struktura (li) oglatega. Če to povzamemo, bi lahko zapisali:

理 = 方者所以為方者. (*prim. Feng Youlan, 1999b, 558*)

Struktura je tisto, zaradi česar so oglate stvari oglate.

Ta stavek lahko posplošimo in zapišemo:

理 = x 之所以為 x 者. (*prim. ibid.*)

Struktura je tisto, zaradi česar imajo vse stvari z lastnostjo x lastnost x .

Struktura oziroma strukturni vzorec, ki se udejanji v stvarnosti, predstavlja naravo vsake konkretne stvari:

理之實現於物者為性. (*ibid., 559*)

Udejanjenje strukture v stvarih je (njihova) narava.

Tiste strukture (oziroma strukturni vzorci), ki (še) niso udejanjene, so zgolj resnične (zhen 真), ne pa tudi stvarne (shi 實).

Strukture ali strukturni vzorci (li) so torej kot neke vrste koda, ki opredeljuje lastnosti stvari in možnosti oziroma potencialov. Lastnosti tvorijo vrste (oziroma so razdeljene v skladu z njimi). Zato imajo vse stvari, ki sodijo v neko vrsto, skupno lastnost, ki to vrsto določa. Ta lastnost, s katero torej razpolagajo vse stvari te konkretne vrste, je lahko ločeno od stvari (torej sama po sebi) predmet našega razmišljanja¹⁶⁶. V tem primeru je predmet našega razmišljanja struktura (li), torej razlog, zaradi katerega vse stvari iste vrste razpolagajo z lastnostjo, ki to vrsto opredeljuje¹⁶⁷.

Feng zanika interpretacijo, po kateri naj bi bila lastnost, ki je ločena od stvari, zgolj abstrakcija v smislu aplikacije deduktivne metode, s katero naj bi ljudje posplošili neko lastnost, ki jo opažajo v množici konkretnih stvari, zakaj to stališče naj bi predpostavljalo izenačitev resničnosti in stvarnosti. Po tej interpretaciji je namreč

真際即是實際, 實際之外並無真際. (*ibid.*)

resničnost enaka stvarnosti, in zunaj stvarnosti ni nikakršne resničnosti.

Ker Feng v svojem filozofskem sistemu poudarja pomembnost ločnice med obema omenjenima sferama oziroma ravnema, je struktura zanj objektivno obstoječa. Struktura zanj torej ni enaka poznavanju oziroma miselni refleksiji neke lastnosti. Tovrstno znanje o strukturi je zanj namreč koncept (gainian 概念). Struktura v smislu razloga za »nekakšnost« posamičnih stvari pa ni zgolj koncept.

166 Tukaj Feng opozori na nomenalista Gongsun Longa 公孫龍 (okr. 284–259 pr. n. š.), ki je o tem govoril v poglavju *Ločitev konsistence in beline* 離堅白 svojega istoimenskega dela.

167 Lastnost, ločeno od stvari, katerim pripada, je Gongsun Long imenoval *označevalec* (zhi 指). Čisti resnični označevalec z (純真際的指) je Gongsun imenoval *skrito* (zang 藏), medtem ko je poimenoval označevalca, ki se udejanji v stvarnosti (實際的指) z izrazom *označevalec stvarnosti* (zhiwu 指物). (Feng Youlan, 1999b, 559)

To svojo idejo nam Feng ponazori na primeru številke tri. Ta zanj obstaja na treh različnih ravneh:

- a. raven treh konkretnih stvari: tri mize, trije zajci, tri skleda kot konkretizacija števila tri,
- b. raven števila tri kot abstraktnega števila: koncept števila tri,
- c. razlog, da se nekaj udejanji v trojem: število tri kot objektivna resničnost oziroma struktura.

Slednja raven obstoja neodvisno od udejanjanja ali ne-udejanjanja v sferi konkretne stvarnosti. Po Fengovem mnenju lahko razpolaga matematika prav zaradi obstoja slednje ravni fiksne vzorce ali paradigme. Če bi namreč operirala zgolj s koncepti, potem bi bile njene zakonitosti poljubne (ibid.).

Feng Youlan se posveča tudi vprašanju o možnosti dojetja strukture (števil ali oglatosti) in poudari, da lahko spoznamo zgolj pogoje, ki to dojetje opredeljujejo, ter logično urejeni proces tega dojetja, ne pa tudi konkretnih vsebin te možnosti. Zato ne moremo vedeti, zakaj (in na kakšen način) lahko dojamemo strukturo (li).

如問：我們的思，何以能知 »三« 或 »方«？此正如問：我們的眼，何以能見紅色？此二問題，同一不可解答。我們固可就生理學方面，將我們的眼之結構作一研究，以為如此結構，遇某種刺激，我們即有紅色之感覺。但此不過說明，我們有紅色感覺時所需要之條件，及其所經過之程序。但在此條件之下，經此程序之後，我們何以有紅色之感覺，仍未說明。 (ibid., 560)

Denimo, da vprašamo: Kako lahko naše misli poznajo »tri« ali »oglatost«? To je isto, kot bi vprašali: Kako lahko naše oči vidijo rdečo barvo? Na ti dve vprašanji ni odgovora. Seveda lahko z vidika biologije raziščemo strukturo naših oči in ugotovimo, da nam ta struktura omogoča, da ugledamo rdečo barvo, kadar se soočimo z ustreznim stimulansom. A to nam pove zgolj nekaj o pogojih in procesih, ki se odvijajo, kadar zaznamo rdečo barvo. Ničesar pa nam ne pove o tem, kako lahko – ne glede na te pogoje in procese – rdečo barvo zaznamo.

V nadaljevanju te razprave Feng na istem primeru (zaznavanja in dojetja rdeče barve) obrazloži nastanek konceptov: ko namreč zaznamo rdečo barvo, jo hkrati tudi dojamemo. To pomeni, da se ne zavedamo zgolj tega, da smo zaznali nekaj rdečega, temveč imamo tudi znanje o tem, da je to, kar smo zaznali, rdeče barve. Že samo dejstvo, da lahko zaradi tega izrazimo tudi sodbe ali trditve, ki govore o tem, da je nekaj rdeče barve, je dokaz za to, da poznamo koncept rdečega. Vendar ta koncept ni isto kot razlog, zaradi katerega je rdeče rdeče.

此紅之所以為紅者，並不在我們心中，我們心中所有者，雖亦為紅底物所依照，但不即在紅底物中，亦不即是紅底物。因為假使實際上無紅底物，還可有紅之所以為紅者。此紅之所以為紅者，即是理。我們對之之知識，即是我們所有對紅色之概念。 (*ibid.*)

Tisto, zaradi česar so rdeče stvari rdeče, ni v naši zavesti. Tisto, kar je v naši zavesti, je sicer res tisto, v skladu s čimer so rdeče stvari rdeče, vendar to ni vsebovano v rdečih stvarih, niti ni rdeča stvar sama. Kajti tudi če predpostavimo, da v stvarnosti ne bi bilo nobenih rdečih stvari, bi to, zaradi česar so rdeče stvari rdeče, še vedno obstajalo. To, zaradi česar so rdeče stvari rdeče, je struktura (li). Naše védenje o tem pa je koncept rdečega.

Kaj pa je potlej tisto, kar omogoča, da ljudje vemo za obstoj strukture? Tudi odgovor na to vprašanje Feng ponazori s konkretnim primerom dojetanja rdeče barve. Ljudje lahko spoznamo zgolj biološke in psihološke pogoje ter procese, ki opredeljujejo to zaznavo, ne moremo pa izvedeti, zakaj je možna. Z drugimi besedami: ljudje lahko dojamemo samo koncept strukture (li), ne pa tudi nje same; resnična struktura (zhen li 真理) obstaja onkraj omejenih možnosti našega dojetanja. Feng trdi (*ibid.*), da sodijo njegove predpostavke v domeno čistega objektivizma (chun keguan lun 純客觀論). V tem okviru je torej li absolutna struktura, ki sodi na raven resničnosti, neodvisne od naše zavesti.

5.3.2 Strukturni vzorec (義理)

Kompleksnejše strukture so sestavljene iz manjših vzorcev, ki so kompatibilni z njenim osnovnim ustrojem. Enakost oziroma združljivost strukturnih vzorcev je predpogoj za sestavo vse kompleksnejših struktur z enakim vzorcem, hkrati pa tudi za vzpostavitev pretoka (tong 通), ki je učinek tega združevanja. Tak strukturni vzorec Feng Youlan označuje z izrazom yili 義理¹⁶⁸.

義理可以說是理之義。義理可涵許多別底理。此理所涵之理，即此理之義。此理涵許多理，即此理有許多義。 (*Feng Youlan, 1999b, 575*)

Lahko rečemo, da je strukturni vzorec princip pravilnosti znotraj strukture. Vsak strukturni vzorec lahko zaobjema številne druge strukture. Struktura, ki je vsebovana znotraj neke druge strukture, je njen strukturni vzorec. In če neka struktura vsebuje mnogo manjših, potem vsebuje mnogo strukturnih vzorcev.

168 V neokonfucijanskih besedilih je ta izraz večinoma služil kot beseda, ki označuje strukturne paradigme pravičnosti (gl. npr. »今塑像高高在上，而設器皿於地，甚無義理.« Zhu Xi, 2010, Gui shen, 52), v predqinskih delih pa često, kot pri Feng Youlan, pomeni vzorec (prim. »義理，禮之文也.« Li ji, 2010, Li qi, 2)

V nadaljevanju svoje razprave poskuša Feng ta vzorec, ki je hkrati princip združevanja in kompatibilnosti, obrazložiti na primeru človeka. Osnovna struktura človeka po njegovem mnenju vsebuje številne delne vzorce, kot so na primer strukturni vzorci živih bitij, živali, razuma, moralnosti itd. V skladu s svojim teoretskim sistemom je tudi strukturne vzorce razdelil na izvirne, stvarne in resnične (ibid.). Vsi ti vzorci ustrezajo vzporednim ravnam bivanja. Ne glede na konkretno raven, na kateri se posamični vzorec nahaja, pa vselej predstavlja tisto osnovno paradigmo, ki – pod pogojem enakega notranjega ustroja – omogoča zlivanje enostavnih struktur v kompleksnejše.

5.3.3 Struktura in tvornost (理氣), celota vseh struktur (太極) in utelešenje poti (道體)

Kot v neokonfucijanstvu dinastije Song 宋 se nahaja v središču Fengovega filozofskega sistema poleg koncepta strukture (li 理) tudi njegov neločljivi protipol, koncept tvornosti (qi 氣). Tako vidi Feng Youlan vsako stvar in vsako stanje (dogodek) zase kot kompleksno entiteto, sestavljeno iz ene ali večih struktur li 理, ter iz tovrstnega vitalnega potenciala tvornosti qi 氣, ki vsebuje tudi razsežnost snovnosti, katera omogoča njihovo konkretno materializacijo.

有理必有氣。我們借用這句話所要說底意思是，有實現底理，必有實現理底氣。(Feng Youlan, 1999b, 593)

Če obstoja struktura (li), obstoja tudi tvornost (qi). Ko smo uporabili ta stavček, smo želeli z njim povedati naslednje: čim obstoja udejanjena struktura li, mora obstojati tudi udejanjen (potencial) tvornosti, ki omogoči, da se ta struktura udejani.

Podobno kot li 理, torej tudi koncept qi 氣 ni nikakršna konkretna stvar, temveč objektivni potencial v razsežnosti resničnosti (zhenji 真際) oziroma stvarnosti (shiji 實際).

我們不能說氣是甚麼... 氣並不是甚麼。所以氣是無名，亦稱為無極。(ibid., 594)

Ne moremo reči, kaj je tvornost. Tvornost ni nič. Zato je brez imena in jo lahko imenujemo odsotnost skrajnosti (wu ji).

Po Fengu lahko obravnavamo koncept qi 氣 iz dveh vidikov. Po prvem, ki je relativen, lahko z izrazom qi 氣 poimenujemo snovni material, iz katerega je sestavljena vsaka konkretno obstoječa stvar ali situacija. Pomen drugega vidika je absoluten; v tem, precej širšem smislu, je qi 氣 predvsem potencial tvornosti oziroma,

še natančneje, poslednji (konkretni) razlog in temeljni predpogoj, ki omogoča vsakršno življenje.

只是一切事物所以能存在者,而其本身,則只是一可能底存在.因為它只是一可能底存在,所以我們不能問:甚麼是它所以能存在者.這就是新理學中所謂真元之氣.氣曰真元,就是表示,此所謂氣,是就其絕對意義說.我們說氣,都是就絕對底意義說. (*ibid.*, 594)

To je zgolj razlog, zaradi katerega lahko stvari obstojajo. Samo po sebi je to torej samo neka možnost obstoja. Ker je samo po sebi to torej zgolj neka možnost obstoja, se ne moremo več vprašati po tem, kaj neki je tisto, kar njegov obstoj omogoča. To je torej prvobitni, resnični qi, kot ga obravnava Nova šola strukture. Ta prvobitni in resnični qi izraža absolutno razsežnost (oz. absolutni pomen) tega termina. Kadar torej govorimo o konceptu qi, imamo pri tem vselej v mislih to njegovo absolutno razsežnost.

Celota oziroma skupnost vseh struktur je po Fengu, ki je dosledno uporabljal neokonfucijansko terminologijo, najvišja skrajnost (taiji 太極), celoto vseh procesov metamorfoze stvari v sfero obstoječega in iz nje pa povzema v konceptu utelešenja poti (daoti 道體).

所以實際的存在就是無極實現太極的流行.總一切底流行謂之道體.道體就是無極而太極的程序. (*ibid.*, 599)

Stvarni obstoj je torej pretok odsotnosti skrajnosti v najvišjo skrajnost. Skupek vseh teh pretokov imenujemo utelešenje poti. Utelešenje poti je torej proces prehajanja iz odsotnosti skrajnosti (wuji) v najvišjo skrajnost (taiji).

Celoto zavestnega dojemanja totalnosti filozofskega vesoljstva, skupaj z razsežnostmi resničnosti, stvarnosti in konkretne dejanskosti Feng opredeli z izrazom velika popolnost (da quan 大全).

在新理學的形上學的系統中,有四個主要底觀念,就是理,氣,道體,及大全. (*ibid.*, 591)

Metafizični sistem Nove šole strukture vsebuje štiri osrednje koncepte. To so koncepti strukture, tvornosti, utelešenja poti ter velike popolnosti.

Vsi navedeni koncepti so abstraktni in kot taki v konkretni stvarnosti ne obstojajo.

理及氣是人對於事物作理智底分析,所得底觀念.道體及大全是人對於事物作理智底總括,所得底觀念. (*ibid.*, 596)

Struktura in tvornost sta koncepta, pridobljena iz analize stvarnosti, utelešenje poti ter velika popolnost pa koncepta, pridobljena iz razumskega povzemanja stvarnosti.

Feng je vselej znova poudarjal, (Pfister, 2002, 169), da omogoča njegova filozofija nov vpogled v naravo in status konceptualnih vrst oziroma kategorij (lei 類) znotraj vsakdanjega jezika.

有某種理可有某種事物之類。我們說它可有，因為它不必有。某理可以只有真而無實。如其只有真而無實，則其可有之某種事物之類，只是可有底，而不是實有底。 (*ibid.*, 561)

Če obstoja določena struktura, potem lahko obstoja tudi vrsta (kategorija) določene stvari. Pravim, da lahko obstoja, ker to ni nujno. Nekatere strukture se namreč nahajajo zgolj v resničnosti, ne pa tudi v stvarnosti. Če se nahajajo samo v resničnosti, ne pa tudi v stvarnosti, potem je obstoj ustrezne vrste (kategorije) možen, ne pa tudi nujen.

Z vzpostavitvijo te nove logične zavesti, ki nastopa kot osnova »pravilnega« vrednotenja vseh struktur (li 理), se Fengov sistem bistveno razlikuje od empiričnih pristopov oziroma od naravoslovnega vrednotenja empiričnih lastnosti stvari. Potem, ko so strukture »pravilno dojete«, jim je možno priznati obstoj in sicer ne zgolj v smislu konkretnih »stvari« kot pojavnosti znotraj stvarnosti, temveč tudi v smislu logičnih entitet, ki so v zavesti (xin 心) metafizično razpoznavne. Na ta način lahko strukture (li 理) transcendirajo čas in prostor kot logično razpoznavne entitete, ki niso (nujno) vezane na razsežnost stvarnosti. Tako se lahko posamične strukture¹⁶⁹ povezujejo v kompleksnejše entitete, ki oblikujejo celoto najvišje skrajnosti (taiji 太極).

所有之理之全體，我們亦可以之為一全而思之。此全即是太極。所有眾理之全，即是所有眾極之全，總括眾極，故曰太極。 (*ibid.*, 574)

O skupku vseh struktur lahko razmišljamo tudi kot o popolni enoti. Ta popolna enota je enaka najvišji skrajnosti. Celota vseh struktur je namreč popolna enota vseh skrajnosti; ker torej zaobjema vse skrajnosti, jo imenujemo najvišja skrajnost.

Hkrati pa so strukture (li 理) tudi metafizični predpogoj obstoja konkretnih stvari. Medtem, ko se slednje pretakajo v časovno – prostorsko eksistenco dejanske stvarnosti in spet iz nje, so strukture v njih latentno (qiancun 潛存) prisotne (you 有) kot stalen in nespremenljiv metafizični vzorec oziroma kot ontološka osnova, ki primarno pogojuje obstoj vseh konkretnih, dejanskih stvari. Kot že omenjeno, imenuje Feng ta vseobsežni proces, v katerem se stvari, povezane preko združljivosti svojih struktur, pretakajo v stvarnost in iz nje, uteleše(va)nje poti (dao ti 道體).

道體亦是不可思議，不可言說底。因為道體是一切底流行。思議言說亦是一流行。思議言說中底道體，不包括此流行。不包括此流行，即不

169 Oz. strukture (li 理), ki jih dojemamo kot posamične.

是一切底流行. 不是一切底流行, 即不是道體.

(Feng Youlan, 1999a, 598)

Tudi utelešenje poti je nepredstavljivo in neizrazljivo. Utelešenje poti je namreč vseobsežni pretok. Tudi miselne predstave in jezik (govorica) sta vrsti pretoka. Utelešenje poti, kakršno je v miselnih predstavah in jeziku (govorici), ne zaobjema tega pretoka. Ker pa ne zaobjema tega pretoka, to ne more biti vseobsežni pretok (oz. pretok vsega). Kar pa ni vseobsežni pretok (oz. pretok vsega), ni utelešenje poti.

V okviru stvarnosti in resničnosti se celota razsežnosti stvarnosti, skupaj s svojo metafizično osnovo (strukture li 理) – in vključno z mislečim, ki misli svoje misli (Pfister, 2002, 170) – izraža v veliki popolnosti (da quan 大全).

上文說真際, 可從類之觀點看, 亦可從全之觀點看. 所謂從全之觀點看者, 即我們將真際作一整個而思之. 此整個即所謂全或大全. 我們將一切凡可稱為有者, 作為一整個而思之, 則即得西洋哲學中所謂宇宙之觀念... 惠施所謂大一, 亦是指此觀念底很好底名詞. 惠施說: »至大無外, 謂之大一, 至小無內, 謂之小一.« (莊子, 天下) 我們亦常用 »天地萬物« 以指此大全之觀念. 所謂大全或宇宙, 正是指大無外者. (ibid., 1999b, 564)

Resničnost, o kateri smo govorili v prejšnjem poglavju, lahko obravnavamo z vidika vrste /kategorije/, ali pa tudi z vidika popolnosti. To, da jo obravnavamo z vidika popolnosti, pomeni, da gledamo na resničnost kot na celoto in tako tudi o njej razmišljamo. Ta celota je popolnost oziroma velika popolnost. Če obravnavamo vse, kar lahko imenujemo obstoječe, kot celoto, in o tem tudi razmišljamo kot o celoti, potem dobimo tisto, kar v zahodni filozofiji imenujejo kozmos... Tudi Hui Shijeva makroenota je odličen izraz, ki opredeljuje ta pojem. Hui Shi pravi: Skrajna velikost, izven katere ni ničesar več, je makroenota. In skrajna majhnost, znotraj katere ni ničesar več, je mikroenota. (Zhuangzi, Tianxia). Ta pojem često opredeljujemo tudi z izrazom »Vse obstoječe med nebom in zemljo«. Takoimenovana velika popolnost oziroma kozmos je torej prav ta skrajna velikost, izven katere ni ničesar več.

Velika popolnost je torej celota vsega obstoječega, ki vključuje tako resničnost, kot tudi stvarnost.

總一切底有, 謂之大全. 大全就是一切底有. 大全就是一切有底別名, 所以說大全是一切底有, 是一種復敘述底命題. (ibid., 1999a, 596)

Skupek vsega, kar je, imenujemo velika popolnost. Velika popolnost je vse, kar je. Velika popolnost je torej drugo ime za vse, kar je; če torej rečemo, da je velika popolnost vse, kar je, potem je to tautologija.

Feng je poudarjal, da lahko služi njegov modernizirani koncept neokonfucijanske strukture (li 理), kot nov kriterij za določevanje oziroma vrednotenje tega, kar je srž vsakršne filozofije:

若理學即是講我們所說之理之學，則理學可以說是最 哲學底哲學。
(*ibid.*, 1999b, 544)

Če razumemo nauk strukture kot naš sistem interpretacije pojma strukture potem je nauk strukture najbolj filozofska filozofija.

Ker je torej Feng Youlan strukturi pripisal najvišji ontološki status, in ker je hkrati poudarjal, da je enako pomembno tudi poznavanje struktur, ga lahko označimo za filozofskega realista (Pfister, 2002, 170–171). Zanj je namreč prav sistem, ki temelji na poznavanju teh struktur »najbolj filozofska filozofija.«

S svojo zahtevo po »racionalnejši« metafiziki, po filozofiji torej, ki bi bila sposobna transcendirati znanost, je Feng dosledno in pozitivno reagiral na izzive zahodnih idej, ne da bi hkrati zapadel v nerefektirano verovanje v napredek ali v površni scientizem. V njegovem sistemu lahko vidimo tudi težnjo po rešitvi filozofije onkraj protislovja med etiko ter metafiziko na eni, in znanostjo na drugi strani. Njegova predstava o transcendenčni resničnosti onkraj empirično zaznavnega sveta pojavnosti sodi v območje čiste metafizike. Hkrati s to svojo odločitvijo za metafiziko je Feng prevzel zahodno shemo reprezentacij: svet, kakršen se nam prikazuje v pojavih, je samo reprezentacija resničnosti. Osrednja naloga filozofije je po Fengovem mnenju prav v odkrivanju in interpretaciji slednje. Zato se v svojem osrednjem delu »Nova šola strukture (Xin lixue 新理學)« osredotoča prav na ustrezno adaptacijo reprezentacijskih shem ter na poskuse njenega prenašanja v terminološke in konceptualne okvire tradicionalne kitajske filozofije (Möller, 2000, 25).

Posebnosti oziroma novost Fengove »Nove šole« so torej vidne zlasti v njegovi reinterpretaciji neokonfucijanskega koncepta strukture (li 理), zlasti v njenem razmerju do stvarnosti. V bistvu mu torej pri snovanju njegovega sistema »najbolj filozofske filozofije (zui zhaxuede zhaxue 最哲學底哲). (Feng Youlan, 1999b, 544) gre za vzpostavitev novega koncepta metafizike s sredstvi tradicionalne kitajske filozofije. Ta projekt je poskušal razviti v svojem osrednjem, zgoraj omenjenem delu Nova šola strukture, ter ga podrobneje razčleniti oziroma aplicirati na posamična področja filozofije v petih knjigah, ki so le-temu sledile¹⁷⁰.

170 Pri tem gre za knjige (*Nova praktična filozofija* 新時論, *Nauk novega stoletja* 新世訓, *Novi izvor človeka* 新原人, *Novi izvor poti* 新原道 in *Nova metodologija* 新知言), ki so izšle v obdobju od 1939 do 1946.

5.4 Zhang Dongsunov epistemološki panstrukturalizem (番架構主義)

Verjetno gre pri Zhang Dongsunu za teoretika, ki je ustvaril najpomembnejši moderni opus v kontekstu pričujoče knjige. Prav on je namreč uspel povezati naj-novejše tendence evropsko ameriške teorije s prve polovice 20. stoletja z dragoceno dediščino specifičnih strukturnih pristopov k spoznanju, kakršne je razvila tradicionalna kitajska miselnost. Namesto, da bi izhajal iz zahodne ideje substance, je namreč uvedel novo, na določenih izhodiščih klasične kitajske miselnosti in lastni teoriji strukture temelječo epistemologijo¹⁷¹. V njej lahko vidimo zametke strukturalizma, ki so bili vzpostavljeni skoraj pol stoletja pred tem, ko je ta diskurz prevladal tudi v progresivnih krogih zahodnih akademskih teorij (Zhang Yaonan, 2000, 143). Njegova epistemologija je strukturna (Psillos, 2001, 13), ker sodi k diskurzom, ki so izhajali iz predpostavke, po kateri je to, kar lahko od zunanjega sveta spoznamo, samo struktura zunanjega reda (tiaoli 條例). Na prvi pogled bi ga lahko uvrstili med zagovornika epistemologije strukturnega realizma, ki je po eni strani opredeljen z obstojem objektivne, od naše zavesti neodvisne resničnosti, po drugi pa s strukturo kot temeljnim elementom bivanja in spoznanja:

Structural Realism (SR) is meant to be a substantive philosophical position concerning what there is in the world and what can be known of it. It is realist because it typically asserts the existence of a mind-independent world, and it is structural because what is knowable of the world is said to be its structure only. As a slogan, the thesis is that knowl- edge can reach only up to the structural features of the world. (Psillos, 2001, 13)

Ker pa je Zhang kljub svojemu interesu za sodobne zahodne filozofske diskurze v svojih pogledih na svet in teorijah pretežno ostajal zvest kitajski idejni tradiciji, ga le težko uvrstimo v katero od zahodnih kategorij, ki so opredeljene s striktno ločnico med realističnim in solipsističnim oziroma idealističnim videnjem sveta.

Osrednji in temeljni del Zhangovega filozofskega sistema predstavlja tkim. pluralna epistemologija. »His pluralism is derived from a revised version of Kantian philosophy. To justify such an epistemology, he proposed a cosmology: panstructuralism«. (Jiang Xinyan, 2002, 58)

To novo kozmologijo, ki sloni na strukturnem prekrivanju ontoloških in epistemoloških predpostavk, je poimenoval panstrukturalizem (范架構主義).

171 Za še bolj podroben opis tega epistemološkega sistema glej Rošker 2008, poglavje o Zhang Dongsunu.

Kot že omenjeno, je pomembna predpostavka njegove spoznavne teorije neorealistično stališče, po katerem zunanji svet obstoja neodvisno od naše zavesti. Pri tem je opazen vpliv Kantove filozofije in njegove opredelitve »stvari po sebi« (Ding an sich, wu zi shen 物自身, benran wu 本然物), ki izhaja iz predpostavke, po kateri med pojavi zunanjega sveta in našim dojetjem le-teh ni natančne korelacije. To pomeni, da teh pojavov ne moremo zaznati takšnih, kakršni v resnici so.

須知,我們普通所謂物,即是我們所看見的是顏色,所觸摸的是形樣.這些都是物的»性質«.可見離了性質就沒有所謂物. 物有一類的性質如顏色與味道等,是倚著感覺的人的主觀而變的,所以有人主張是不屬於物的本身...還有一類的性質如大小與方圓,有人亦說與前一類差不多,不能即斷定事物的本相. (*Zhang Dongsun, 1929, 23–24*)

Vedeti moramo, da je tisto, kar običajno poimenujemo z besedo stvar, zgolj tisto, kar vidimo, torej barva, oziroma tisto, kar otipljemo, torej oblika. Vse to sodi k »lastnostim« stvari. Če torej odmislimo lastnosti, potlej (za nas) ni nikakršnih stvari. Stvari imajo določene lastnosti, kot so na primer barva in oblika itd, ki se spreminjajo v odvisnosti od človeških subjektivnih občutij, zato nekateri zastopajo stališče, po kateri (lastnosti) niso enake stvari sami (po sebi). Potem so tukaj tudi takšne lastnosti, kot so, denimo, velikost, oglatost ali okroglost. Tudi te imajo nekateri za vrsto lastnosti, ki so podobne prej navedenim, zato ne morejo opredeljevati prvotne podobe stvarnosti oziroma njenega bistva.

V klasični kitajski tradiciji so sorodna stališča zastopali predvsem pozni moisti 墨家, pa tudi nekateri predstavniki klasičnega konfucijanstva, denimo Xunzi 荀子. Zhang pa se pri razlagah svojega videnja kozmičnega reda in njegovega razmerja do naše zavesti često poslužuje tudi primerov fizikalnih dognanj s pričetka 20. stoletja. Tako izpostavi razliko med našim zaznavanjem barve na eni, ter »dejansko« konsistenco barve, torej svetlobnih valovanj na drugi strani. Barva je zanj nekaj drugega, kot svetlobna valovanja. Medtem, ko je prvo proizvod interakcije med valovanjem in našimi čutili, sodi slednje k dejanskim, »objektivnim« lastnostim bivajočega (Zhang Dongsun, 1995b, 166). Zato Zhang, podobno kot Kant, svoje videnje stvarnosti najprej razdeli na »prvotno podobo stvari (wude benxiang 物的本相)« in na »to, kar imamo za stvari (women suowei wu 我們所謂物). (Liu Wenying, 2002, 2. del, 866)

Vendar zunanji povod naših občutij po Zhangu ni nikakršna substanca, temveč zunanji red oziroma struktura zunanjega sveta. Podobno idejo je zagovarjal tudi Russell (1919) v svojem delu *Introduction to Mathematical Philosophy*.

Against the then dominant claims that only the phenomena (»the world of percepts«) can be known and that, even if they exist, their »objective counterparts« are unknowable, Russell (1919, 61) suggested that »the objective counterparts would form a world having the same structure as the phenomenal world, [a fact which would allow us] to infer from the phenomena the truth of all propositions that can be stated in abstract terms and are known to be true of the phenomena«. (Psillos, 2001, 14)

Toda medtem ko je Russella ta predpostavka vodila do teze, po kateri naj bi nam poznavanje objektov zunanjega sveta omogočalo sklepanje na resničnost vseh propozicij, ki jih lahko izrazimo na abstraktni ravni, je Zhang trdil, da strukturna zveza med zunanjim in notranjim svetom ni tako enoznačna.

To, kar nam posredujejo naši čutno pogojeni vtisi, je zanj namreč modifikacija tega zunanjega strukturnega reda. (Jiang Xinyan, 2002, 59)

關於外物，我們不能知其內性，但能知其關係，而此關係卻是一種比較固定的架構。若我們暫假定物質并無內性，而只是架構，則我們已可謂知道外物了。(Zhang Dongsun, 1929, 32)

Kar se tiče zunanje stvarnosti, ne moremo spoznati njene notranje narave (esence), lahko pa spoznamo njene relacije (njena razmerja). Te relacije (razmerja) so razmeroma trdna struktura. Če predpostavimo, da stvarnost nima nikakršne notranje narave (esence), in da je zgolj struktura, lahko trdimo, da smo jo s tem že spoznali.

5.4.1 Odsotnost substance

Kot rečeno, zunanji povod naših občutij po Zhangu ni substanca. Za razliko od zahodnih strukturalističnih epistemologov pa Zhang eksplicitno trdi, da tudi stvari po sebi nimajo substance.

Pri interpretaciji osnovne strukture stvarnosti si je pomagal tudi z izsledki, povezanimi z odkritjem atoma ter z njegovo najosnovnejšo strukturno esenco, katera presega kategorično ločnico med delci materije in nesnovnim elektromagnetnim valovanjem. Vendar je njegova kritika substance tako radikalna, da odreka realni oziroma substančni obstoj ne samo najmanjšim delcem materije, temveč tudi kvantom, elektronom in elektromagnetnim valovanjem.

其實我並不主張外界有如實存在的原子。須知之在物理學等於感覺論之在心理學。他們都以為全體是由部分而推誠的。我名此為零屑論 (*mosaic theory of particularism*) 派。好像一堆沙每個沙粒是硬的實體，是不變的單位。我們于心理方面即不承有所謂感相的

獨立存在,則我們在物理方面當然亦用不著把原子認為散屑的實質 (*pieces of substance*)。姑不論原子 尚可分為電子, 電子尚可分為 »波子« (*wave particle*), 然而這些只可視為 表示外界有原子性而已。須知所謂 原子性只是在構造 (*structure*) 上有 »原子的« (*atomic*) 性質而已。並非說外界确有原子其物。不但沒有原子,並且亦沒有電子,沒有波子。所有的只是外界的構造上有分為若干單位的可能性了罷了. (*Zhang Dongsun, 1995b, 168–169*)

V resnici niti absolutno ne zagovarjam stališča, po katerem naj bi v zunanjem svetu realno obstojali atomi. Atomska teorija je v fiziki isto, kot senzualizem v psihologiji. Obe teoriji izhajata iz predpostavke, da je vse obstoječe sestavljeno iz nakopičenih delcev. Zagovornike tovrstnih teorij imenujem predstavniki mozaične teorije partikularnosti. Kot bi šlo za kup raztrošenega peska, pri čemer je vsako zrnce tega peska trdna substanca oziroma nespremenljiva entiteta. Sam na področju psihologije ne priznavam neodvisnega obstoja takozvanih čutnih vtisov, torej analogno seveda tudi v fiziki ne priznavam atomov kot delcev substance. Zato ni potrebno izgubljati besed glede tega, da naj bi bili atomi sestavljeni iz elektronov, ti pa zopet iz »valovnih delcev«. Na vse to gledam zgolj kot na nekaj, kar izraža atomiteto zunanje stvarnosti. Pri tem moramo namreč vedeti, da pomeni takoiimenovana atomiteta zgolj »atomsko« naravo strukture. To torej nikakor ne pomeni, da naj bi atomi resnično obstojali kot neka stvar. Ne samo, da ni atomov, tudi elektronov in valovnih delcev ni. Vse to pomeni samo, da ima struktura možnost oblikovanja določenih entitet.

Podobno je tudi iznajdba relativnostne teorije zanj pomembna zgolj v smislu prepoznavanja strukturnih zakonitosti, in nikakor v smislu prepoznavanja kakršnih koli novih esenc narave oziroma vesoljstva.

相對論出來以後只給了我們一些關於物理界的構造方式之知識,而不關於其 »內容 (*content*). (*ibid., 170*)

Relativnostne teorija nam je s svojim odkritjem posredovala zgolj nekaj znanja o načinu strukturiranja fizikalnega sveta, ne pa tudi znanja o njegovi »vsebinini«.

Ista negacija substance se nanaša tudi na idejno sfero. Podobno kot v chan budizmu je za Zhanga vse, česar se zavedamo, ne zgolj prazno v smislu odsotnosti substance, temveč v končni fazi tudi iluzorno. Četudi bi z vidika zahodnih diskurzov Zhango teorijo zato morali uvrstiti med solipsistične oziroma idealistične sisteme, pa jo je potrebno obravnavati z vidika popolnoma drugačne paradigme

klasične kitajske onto-epistemologije, ki ne pozna in ne upošteva ločnice med materijo in idejo. Zato Zhangova kozmologija ni materialistična, ne idealistična:

認識的多元論...勢必根本上否認»本質« (substance), 以為本體論上的唯心論唯物論兩元論全是不對的. (*ibid.*, 214)

Pluralna epistemologija ... v osnovi zavrača »substanco« in zastopa stališče, po katerem sta dualistični teoriji idealizma in materializma popolnoma napačni.

V tem pogledu spominjajo njegova izhodišča na klasične kitajske (zlasti daoistične in chan-filozofske) kozmologije, hkrati pa tudi na novejšo zahodne kozmološke sisteme, ki temelje na relativnostni teoriji in kvantni fiziki.

時空的性質也說明了架構的性質. 相對論認為, 時空并不是絕對不變的, 張東蓀由此也得出時空也是一種架構而非物質的存在形式的看法. (*Liu Wenying*, 2002, 2. del, 867)

Tudi konstitucija časa in prostora je strukturna. Relativnostna teorija izhaja iz predpostavke, da čas in prostor nista absolutna in nespremenljiva. Na tej osnovi je Zhang Dongsun razvil svoje stališče, po katerem sta tudi čas in prostor vrsta strukture, in ne oblika bivanja materije.

S tem se je Zhang izognil dilemi popolne strukturne identičnosti zunanjega sveta in zavesti, kakršno je nazorno prikazal grški filozof Stathis Psillos v svoji kritiki Russellovih epistemoloških iztočnic:

Precisely because Russell doesn't have the converse principle, he talks of »roughly one-one relation.« Yet he has failed to motivate the claim that the relation should be 1-1. (Why can't the same stimuli produce different perceptions at different times, for instance?) Besides, does it make good sense to talk of a »roughly one-one relation«? Either it is or it isn't one-one. If it is, we have structure-transference. But if it isn't, we don't. (Psillos, 2001, 15)

Eden od razlogov za našo nezmožnost prepoznavanja bistva zunanjih stvari »po sebi« je po Zhangu torej že v naravi njihovega bivanja; za Zhanga, ki v skladu s tradicijo chan budizma ne priznava obstoja substance, je stvarnost proces večnih premen, ki se manifestirajo v medsebojnih razmerjih posamičnih entitet. V tem smislu njegova kozmologija ni metafizična. »*In his view, this constituted another difference between Kantian philosophy and his own. In Kant, metaphysics is not given up, although the priority of epistemology radically alters its role.*« (*Jiang Xinyan*, 2002, 63)

Revizirani kantianizem je pri Zhang Dongsunu namreč omejen na njegovo spoznavno teorijo. Kar se tiče njegove ontologije, je v njej čutiti precej velik vpliv filozofije chana.

In his early age, it was Buddhist scriptures such as Leng Yan Jing and Da Cheng Qi Xin Lun that intrigued him with philosophy. Although he gave serious criticism to Buddhism later on, he seemed always to have accepted Buddhist cosmology, especially certain ideas from the Great vehicle School (Mahayana, dacheng) to a great degree. (ibid.)

S tem, ko je zanikal obstoj substance, postane jasno, da objekti, katere zaznamo, po njegovem mnenju ne morejo razpolagati s kakršnim koli ontološkim »položajem«. 認識的多元論把感相認為非存在者，勢必謂感相在本體上無地位，即沒有本體的地位。(ontological status). (Zhang Dongsun, 1995b, 215) Pluralna epistemologija zastopa stališče, po katerem so čutni vtisi ne-bit in torej ne sodijo k stvarjem po sebi (k bivajočemu). To pomeni, da nimajo nikakršnega ontološkega položaja (ontological status).

V tem pogledu spominja na iztočnice tkim. elimitivnega strukturnega realizma (Psillos, 2001, 22), po katerih je struktura edino, kar je možno spoznati. Vendar je ta pristop zahodne teoretike privedel do metafizičnega razlaganja ontoloških predpostavk strukture (ibid.), ki slonijo na tezi, po kateri naj bi bila struktura primarna in ontološko subsistentna (Ladymann, 1998, 420). Ta teza je še vedno predmet teoretskih kontroverz:

Note that if the structures »carry the ontological weight« (French, 1999, 204), we can only take the identity of structures as something ontologically primitive (since the notion of isomorphism requires different domains of individuals which are paired-off). But I am not sure whether we can even make sense of this primitive structural identity. (Psillos, 2001, 22–23)

Zhang Dongsun je poskušal to dilemo preseči z razsežnostjo dinamike in spremenljivosti (v času in prostoru), ki je ena bistvenih značilnosti njegovega pojmovanja strukture. Ker je izhajal tudi iz dognanj in diskurzov klasične kitajske filozofije, obstaja vse obstoječe zanj zgolj v procesu večne premene, ki se kaže v nenehnem spreminjanju strukturnih povezanosti, nastajanja, minevanja ter kvalitete samega »bistva« posamičnih entitet. Kot bomo videli kasneje, lahko naša zavest prepozna zgolj nekatere vidike¹⁷² teh manifestnih sprememb. Vendar pri tem ne gre zgolj za raven našega zaznavanja oziroma dožemanja; po Zhangu je ta strukturna urejenost relacij vse, kar v vesoljstvu sploh resnično obstoja. V grobem lahko to strukturno urejenost razdelimo na tri osnovne ravni, ki se kažejo v objektih (wu 物), v živečem (sheng 生) in v zavesti (xin 心).

172 Pri tem gre za atomiteto (yuanzixing 原子性), kontinuiteto (lianxuxing 連續性) in tvornost (chuangbianxing 創變性). Poleg tega razpolaga kozmos tudi z lastnostjo (latentne) plasticitete (kesuxing 可塑性). Slednja je pasivne narave, ne sodi k zunanjemu redu in je zato tudi ne moremo neposredno zaznati oziroma dojeti (prim. Zhang Dongsun, 1995b, 168).

Vse te strukture so po Zhangu torej prazne v smislu odsotnosti substance ter njenih lastnosti. Raven objektnega bivanja (wu 物) je torej zgolj fizično-snovna pojavnost, katere pa po Zhangu ne gre enačiti z materialno substanco, temveč kvečjemu s strukturnimi razmerji in fizičnimi zakonitostmi, ki opredeljujejo njen obstoj. V tem pogledu bi ga lahko primerjali s predstavniki radikalnega ontološkega realizma, ki trde, da je struktura ontološko primarna zato, ker objekti kot taki ne obstajajo (Psillos, 2006, 561). Vendar se Zhangove predpostavke razlikujejo od tovrstnih diskurzov, saj v njegovem sistemu objekti obstajajo, četudi njihov status ni materialen v tradicionalnem zahodnem smislu te besede.

»Matter« is a general concept covering a total domain of many specific concepts about physical properties. There is nothing that is in itself matter corresponding to our concept of matter. In his discussion of matter, he asserts that matter ...is not the color, fragrance, sound or size that we perceive by our senses, because they tend to be subjective. Therefore, by »matter« he refers to an object's volume, tenacity, speed. This is just to make matter become a set of formulas of physics. Therefore, we have only physical laws but not matter. (Jiang Xinyan, 2002, 64)

或換言之,即物是物理.但須知這些物理都是由關係(即一物與他物的關係)而見,并不直接關於一個物的本身.換言之,即物理只講物的關係,不講物的實質.所以質量,速率,惰性,密度等等都是表示關係的樣式之一種. (Zhang Dongsun, 1995a, 215)

Z drugimi besedami: stvar je fizika (fizikalna zakonitost). Vendar se moramo pri tem zavedati dejstva, da se te fizikalne zakonitosti manifestirajo samo v razmerjih (relacijah) med posamičnimi stvarmi in se ne nanašajo neposredno na stvari kot take. Z drugimi besedami: te fizikalne zakonitosti se nanašajo samo na relacije med stvarmi, ne pa na njihovo esenco. Zato so (lastnosti), kakršne so kvaliteta, hitrost, inertnost ali gostota itd., zgolj načini izražanja relacij (razmerij).

Živeče (sheng 生) je kategorija, s katero Zhang povzema vse, kar je vsebovano v bioloških pojavih.

»生« 是甚麼呢? 据生物學家說, 生物有生命, 所以異于無生物之點有四: 第一是組織; 第二是職司; 第三是生長的能力; 第四是適應的能力. 對於這四點卻不能完全用物理化學來解釋. 原來我們用物理化學來對付無機物亦不過對於它的一種測量 (measurement). 我們拿了測量無生物的物理方法而測量生物必覺有些不夠用. 於是必須於解釋物質的概念以外,再添一些新概念. 例如 »有機性«, »發展性«, »自支性«, 等等. 就是密度, 速率, 質量, 惰性等等以外須再加有這些. 不

過這些新加的卻可左右他些已有的，換言之，即已有的居然為新加的所支配了。 (*ibid.*, 216)

Kaj je živeče? Po bioloških teorijah lahko to, kar živa bitja razlikuje od neživih, povzamemo v štirih točkah: 1. skupnost, 2. organizacija dela, 3. sposobnost rasti in 4. sposobnost prilagajanja. Teh štirih točk ne moremo popolnoma obrazložiti s pomočjo fizike in kemije. Fizikalna in kemična obravnava neorganskih stvari v bistvu temelji na merjenju (measurement). Če uporabljamo fizikalne metode meritve za obravnavo živih bitij, le-te ne bodo povsem zadostovale. Torej moramo konceptom, ki obrazlagajo materijo, dodati še nekaj novih, kot so na primer »organskost«, »razvojnost«, »avtopoetskost«, itd. Vendar lahko poleg njih uporabimo tudi prejšnje koncepte. Z drugimi besedami lahko rečemo, da novi koncepti proti pričakovanju urejajo in razvrščajo prejšnje.

Analogno, je tudi zavest (xin 心) kategorija, ki sodi v krovni koncept živečega, vendar zaobjema psihološke pojave, ki se razlikujejo od samih bioloških funkcij.

至於 »心« 亦是如此。心的性質確有和生理作用不同的地方。換言之，即拿了解釋生命的那些概念而用以解釋心意必是有些 不夠用。例如 »覺« (*consciousness*) 便是一個有一無二的特征。所以亦非加新概念不可。 (*ibid.*)

Kar se tiče »zavesti«, je podobno. Narava zavesti (ozaveščenih bitij) se v marsičem razlikuje od bioloških funkcij. Z drugimi besedami: če hočemo uporabiti koncepte, s katerimi obrazlagamo življenje, za obrazlago predstav, nam le-ti ne bodo zadoščali v ta namen. Že pri pojmu »zavedanja«, denimo, gre za enkratno in neponovljivo posebnost. Zato tudi tukaj ne gre brez dodajanja novih konceptov.

Zato je po njegovem mnenju v našem jeziku bolje, če nadomestimo »materijo« s »fizičnimi zakonitostmi«, »življenje« z »biološkimi principi« in »zavest« s »psihologijo«. Z drugimi besedami: termini, ki označujejo substanco kot nosilko lastnosti, naj bi se nadomestili s termini, ki izražajo strukture ali rede (Jiang Xinyan, 2002, 64).

他還用 »配列« (*Arrangement*) 代替 »架構« (*Structure*), 同樣是為了強調宇宙的非實體性。 (*Liu Wenying, 2002, 2. del, 867*)

Namesto besede »struktura« je uporabljal tudi izraz »razporeditev«. Tudi tukaj mu je šlo predvsem za to, da bi poudaril ne-substancičnost kozmosa.

5.4.2 Pluralnost spoznavnega procesa

V tem pogledu se Zhangova epistemologija bistveno razlikuje od Russellove (1919), ki govori zgolj o možnosti *sklepanja* iz strukture pojavnega sveta na strukturo

objektivne resničnosti. Vendar pa kljub temu spominja na njegovo nadgrajeno tezo (1929) o objektivnosti predstav v naši zavesti.

By 1921 Russell had assigned the role of logical atoms to events, the more neutral, neither decidedly physical nor decidedly mental, elements that fitted nicely with his newly discovered affection for neutral monism. Moreover, he had assigned the role of the objects of direct acquaintance to percepts, those events that occurred within one's head. (Votsist, 2003, 879)

Toda Russellova strukturna teorija percepcije, kakršno je predstavil v knjigi *Analiza materije* (1927), kljub temu ostaja osredotočena na logično sklepanje kot edini možni most, ki povezuje objektivno resničnost z našim zavedanjem. V tem delu je namreč zagovarjal kavzalno teorijo percepcije in poudarjal, da je sicer smiselno in razumno, če predvidevamo obstoj razlogov (entitet) zunaj naše zavesti, vendar je ob tem hkrati priznaval, da ne moremo pričakovati dokazov za to, da naj bi stvari, ki jih zaznamo, nujno imele zunanje povode. Četudi torej ljudje po njegovem mnenju lahko neposredno spoznavamo notranjo naravo ali kvaliteto (lastnosti prvega reda in relacije) objektov, ki jih zaznamo, pa to seveda še zdaleč ne pomeni, da velja isto za entitete zunanje resničnosti. Zhang Dongsun izhaja iz sorodne predpostavke, saj pravi, da se vsebine naših spoznanj ne pokrivajo z dejanskim stanjem spoznavnih objektov.

須知我們所有的感覺都不是外界存在的。所以我們絕對無法知道外界的內容。(Zhang Dongsun, 1995b, 171)

Vedeti moramo, da naši čutni vtisi (to, kar zaznamo), ne obstajajo v zunanjem svetu. Zato nimamo možnosti prepoznavanja »vsebine« zunanjega sveta.

Podobna sta si tudi v predpostavki, po kateri imata sferi resničnosti in pojavnosti enako strukturo: »Russell (1919, 61) suggested that »the objective counterparts would form a world having the same structure as the phenomenal world«. (Psillos, 2001, 14)

Tudi Zhang Dongsun je izhajal iz strukturne kompatibilnosti obeh sistemov:

因此我承認外界有其條理;內界(即心)亦有其立法。

(Zhang Dongsun, 1995b, 165)

Zato priznavam, da ima zunanji svet svojo strukturno urejenost, in tudi notranji svet (torej naša zavest) deluje v skladu s podobnimi principi.

Eno bistvenih razlik med njegovim sistemom in predpostavkami Russellove teorije najdemo v sami spoznavni metodi. Kot omenjeno, je Russell iz predpostavke o tem, da ne moremo spoznati notranje narave resničnosti, razvil trditev, po kateri je sklepanje edina možna metoda pridobivanja znanja o njej.

The only way we attain knowledge of the latter is by drawing inferences from our perceptions. Assuming that similar causes (i.e., events) have similar effects (i.e., percepts) – a roughly one-to-one correspondence between stimulus and percept– Russell argues that relations between effects mirror relations between causes. (Votsis, 2003, 880)

Zhangovo videnje naše zavesti je precej bolj večplastno, zato nam dovoljuje več razsežnosti zaznavanja in dojetanja resničnosti.

內界的立法又分兩種，一為直觀上的先驗方式，一為思維上的先驗方式。(這一點與康德相似).至於感覺，則不是真正的»存在者«.所以我此說有幾個方面，因名之曰多元論. (Zhang Dongsun, 1995b, 165)

Urejenost notranjega sveta lahko zopet razdelimo na dve vrsti. Pri prvi gre za apriorno urejenost neposrednih čutnih zaznav, pri drugi pa za apriorno urejenost mišljenja. (Tudi tukaj razmišljam podobno kot Kant). Zaznave ne sodijo k resnično obstoječemu. Ker torej izhajajo moja teorija iz večih vidikov, sem jo poimenoval pluralna.

Zhangov kozmos torej ne vsebuje nikakršne substance, ne esence česarkoli, temveč obstoja zgolj kot relacijski proces strukturne urejenosti. Vendar tudi ta ni popolnoma naravna oziroma objektivna, temveč je delno odvisna tudi od naših kognitivnih aktivnosti.

但這些構造方式固然不是完全屬於外物本身的... 以實質而言，本來就沒有外物.以構造與方式而言，大部分的方式仍是屬於認識作用本身的，換言之，即屬於主觀的. (Zhang Dongsun, 1995b, 171)

Vendar te strukturne oblike same po sebi ne sodijo povsem k stvarnosti kot taki... Če gledamo z vidika esence, potem itak ni nikakršnih zunanjih stvari. Če pa gledamo z vidika strukture in forme, potem je večina od teh form plod spoznavnega procesa. Z drugimi besedami, gre torej za subjektivnost.

Vse zunanje strukture se namreč manifestirajo v naši zavesti, ki jih (ponovno) vzpostavlja v procesu formacije svojih strukturnih vzorcev mišljenja oziroma dojetanja. Kljub temu Zhangova teorija ni solipsistična. Zunanja stvarnost namreč ni izključni rezultat našega spoznavanja:

這些構造方式... 其中至少有若干是不由於我們的認識立法所造. (ibid.)

Med temi strukturnimi formami je vsaj nekaj takih, ki niso zgolj plod delovanja zakonitosti našega spoznavanja.

Odnos med zunanostjo in notranostjo je interaktiven in korelativen.

我們這個宇宙並無本質,只是一套架構.這個架構的構成不是完全自然的,而必須有我們的認識作用參加其中.因為我們不能拔開認識以窺這個架構的本來面目.然而亦決不十分大虧其本質.所以仍可以說宇宙是個架構. (*ibid.*, 218)

Kozmos nima esence, temveč je zgolj struktura. Njen ustroj ni popolnoma naraven, temveč neločljivo povezan s funkcijo našega prepoznavanja. Brez prepoznavanja namreč ne moremo pokukati v prvotno obličje te strukture. Vendar pa le to ne izniči njenega bistva. Zato lahko še vedno trdimo, da je kozmos sam po sebi struktura.

Zhang Dongsun je svojo epistemologijo poimenoval »pluralna«, ker je izhajal iz predpostavke, da so različni elementi, ki omogočajo dojetanje in mišljenje, medsebojno neodvisni in ireducibilni (wu huanyuanxing 無還元性); nobenega od njih ni možno reducirati na katerega od drugih.

我以為在根本上是五種互相獨立的.由感覺不能知外物; 格式不能知感覺; 由設準不能知格式;由概念不能知設準.這便是我的主張所以與歷來認識論上各種學說不同之故.他們的學說可以名為認識論上的一元論或認識論上的二元論 (*epistemological monism or epistemological dualism*),而我此說則當名之曰 認識論上的多元論 (*epistemological pluralism*).因為我承認感覺,範疇,設準,概念各有來源而不可歸併. (*ibid.*, 201)

Menim, da jih je pet vrst, in da so medsebojno neodvisni. Na podlagi čutnih vtisov ne moremo spoznati zunanje stvarnosti; na podlagi apriornih transcendenčnih form (notranjega reda) ne moremo spoznati čutnih vtisov; na podlagi logičnih postulatov ne moremo spoznati apriornih transcendenčnih form, in na podlagi konceptov ne moremo spoznati logičnih postulatov. To je tudi glavni razlog, zaradi katerega se moje stališče razlikuje od prej obstoječih teorij. Le-te sodijo bodisi k epistemološkemu monizmu, bodisi k epistemološkemu dualizmu. Mojo teorijo pa lahko poimenujemo epistemološki pluralizem. Sam namreč izhajam iz predpostavke, po kateri imajo čutni vtisi, kategorije, logični postulati in koncepti vsak svoj ločeni izvor, zato jih ne moremo med seboj pomešati oziroma jih obravnavati kot enoto.

5.4.3 Elementi zaznavanja in dojetanja

V pomanjkljivi sistematiki njegove teorije se pozna dejstvo, da imamo pravzaprav na razpolago zgolj njegova zgodnejša dela, kajti v zrelem obdobju – t.j. zadnjih 25 let svojega življenja – ta mislec ni smel več pisati, kaj šele objavljati nobenih lastnih filozofskih del. Tako smo – preko njegovih zgodnjih del – priča zgolj procesu nastajanja in orisovanja nove pluralistične epistemologije. Zhang žal ni imel časa, da bi svojo teorijo resnično »izpilil« in sistematiziral. Zato ni čudno, da naletimo v njegovih delih na različne navedbe o tem, koliko osnovnih elementov spoznanja pravzaprav sploh obstaja:

知識究竟由幾「元」混而成，張東蓀說法不一。在「條理範疇與設準」一文裏，他認為有三元，即條理 (order)，範疇 (category) 與設準 (postulate)。在「認識論的多元論」一文以及「認識論」一書裏，他認為有五元，即當前 (the given)，條理 (order)，範疇 (category)，設準 (postulate) 及概念 (concept)。「多元認識論重述」一文...成七元之說 (感相，外在根由，格式，設準，主客，名理基本律，概念)... 在「知識與文化」一書中又有一個四元說 (外在者，知覺，概念)。(Zhang Yaonan, 1994, 24–25)

Zhang Dongsun sam nima enotnega mnenja o tem, iz kolikih elementov je pravzaprav sestavljeno znanje. V svoji razpravi z naslovom »Zunanji red, kategorije in logični postulati« trdi, da obstajajo trije takšni elementi, namreč zunanji red, kategorije in postulati. V članku »Pluralizem v spoznavni teoriji« in v knjigi »Epistemologija« trdi, da je takšnih elementov pet, namreč danost, zunanji red, kategorije, postulati in koncepti. V razpravi »Nova formulacija pluralistične epistemologije« opisuje teorijo sedmih elementov (čutni vtisi, zunanji razlog, transcendenčne forme, logični postulati, razmerje med subjektom in objektom, osnovni logični zakoni, ter koncepti). V knjigi »Znanje in kultura« pa zopet navaja teorijo štirih elementov (zunanost, dojetanje, koncepti)¹⁷³.

Tukaj bomo predstavili tiste elemente (yuan 元), ki jih je opredelil v članku z naslovom *Pluralna epistemologija (Duoyuan renshilun 多元認識論)*¹⁷⁴, kot kaže, je namreč Zhang v tej osrednji spoznavnoteoretski razpravi svojo pluralno teorijo opisal in razčlenil na najbolj pregleden, sistematski in v sebi zaključen način. Ti osnovni elementi spoznavanja stvarnosti oziroma njenega zunanjega reda (tiaoli 條理), ki korelira z zavestjo preko zaznavanja (zhiguan 直觀, ganjue 感覺) in čutnih vtisov (ganxiang 感相), so torej apriorne transcendenčne forme (geshi 格式),

173 Četrty element ni naveden. Hm.

174 V Zhang Dongsun 張東蓀, 1995b: 理性與良知 – 張東蓀文選 (*Razum in apriorno znanje – izbor Zhang Dongsunovih del*). (ur.: Zhang Rulun). Shanghai: Shanghai Yuandong chubanshe.

logični postulati (shezhun 設準), ki se delijo na kategorije (fanchou 範疇) in razmerja pomenskih logičnih implikacij (xianghande guanxi 相涵的關係), ter koncepti oziroma ideje (gainian 概念).

Preglednica 2: Poglavitne značilnosti elementov zaznavanja in dojetanja po Zhang Dongsunu (Zhang Dongsun, 1995b, 202).

條理 (order)	格式 (form)	設準 (postulate)	概念 (concept)
自然的又內在的 (<i>natural immanent</i>)	認識上超越的 (<i>epistemically transcendental</i>)	名理上超越的 (<i>logical transcendental</i>)	經驗的 (<i>empirical</i>)
客觀的 (<i>objective</i>)	主觀的 (<i>subjective</i>)	主觀的 (<i>subjective</i>)	符號的 (<i>symbolic</i>)
不顯明的 (<i>implicit</i>)	不顯明的 (<i>implicit</i>)	顯明的 (<i>explicit</i>)	顯明的 (<i>explicit</i>)
唯一的 (<i>unique</i>)	唯一的 (<i>unique</i>)	可換的 (<i>alternative</i>)	種種的 (<i>various</i>)
間接的 (<i>meditate</i>)	間接的 (<i>meditate</i>)	直接的 (<i>immediate</i>)	直接的 (<i>immediate</i>)
有效的 (<i>valid</i>)	有效的 (<i>valid</i>)	有效的 (<i>valid</i>)	可以無效的 (<i>invalid</i>)
是構造 (<i>structure</i>)	是條件 (<i>condition</i>)	是方法 (<i>method</i>)	是結論 (<i>conclusion</i>)
潛在所與中 (<i>subsist in the object</i>)	與對象同存 (<i>co-exists with the object</i>)	對付對象 (<i>approach to the object</i>)	由對象而出 (<i>derives from the object</i>)

Zaznavanje (ganjue 感覺) pri njem ne more obstojati oziroma delovati samo zase, temveč je neločljivo povezano z dojetanjem (zhijue 知覺). Objekti, ki jih naša zavest proizvaja v procesu interakcije z zunanjim redom, so čutni vtisi ali čutne podobe (ganxiang 感相), katerih esenca je prazna in iluzorna, saj niso neposredno povezani z objektivno realnostjo objektov, ki jih reprezentirajo. Čutni vtisi so plod interakcije med zunanjim redom (tiaoli 條理) in dojetanjem (zhijue 知覺). V procesu dojetanja naša zavest te čutne podobe kognitivno strukturira v skladu z notranjim redom. Prej omenjeni elementi transcendenčnih form (geshi 格式), logičnih postulatov (shezhun 設準), ter konceptov oziroma idej (gainian 概念), so osrednji dejavniki tega notranjega reda. Medtem ko so transcendenčne forme po Zhangu univerzalne narave in sodijo k obćim lastnostim človeške zavesti, sta drugi in tretji element notranjega reda, torej logični postulati (kategorije in implikacije) ter koncepti, kulturno oziroma jezikovno pogojena.

直觀上的格式亦可勉強說是「生物的」。至於設準 則不能不說是「文化的」「社會的」。因為他和直觀是「的格式(即空時主客)所以不同。即在於空時主客是任何知者所不可缺的; 而設準視各種民族的文化而有增加或變化。所以設準是文化的,不能歸之于生物的。(ibid., 215) *O apriornih transcendenčnih formah še lahko govorimo kot o »biološki danosti«. Glede logičnih postulatov pa moramo priznati, da so »kulturno« oziroma »družbeno« pogojeni. Slednji se namreč popolnoma razlikujejo od apriornih form /torej razmerja med časom, prostorom, subjektom in objektom/. Kar se tiče časa, prostora, subjekta in objekta, so le-ti vsakomur, ki spoznava, neobhodno potrebni. Kar pa se tiče logičnih postulatov, se le-ti lahko spreminjajo zaradi kulturnih vplivov. Zato so postulati kulturno pogojeni in jih ne moremo obravnavati kot biološke.*

5.4.3.1 Apriorne transcendenčne forme (geshi 格式)

Prvi element notranjega reda, ki omogoča in ureja kognicijo, so po Zhangu transcendenčne forme kot apriorne oblike zavedanja. Te forme so hkrati osnovni predpogoj, ki omogoča vsakršno kognicijo.

在認識上凡有直觀,其材料雖是感相,然而確必先具有此種格式。因為設有這種格式,則感相雖印在我們上但不能織成經驗。(ibid., 187) *Material vsakršnega zaznavanja so sicer čutni vtisi, vendar morajo le-ti biti osnovani na tovrstnih apriornih formah. Brez teh apriornih form bi se čutni vtisi sicer vtisnili v nas, vendar se ne bi mogli splesti v izkustva.*

Kantovo stališče apriornega, na čutnem zaznavanju temelječega, spoznanja Zhang dopolni s hipotezo o obstoju dveh, med seboj različnih oblik apriornih transcendenčnih form. Medtem ko je prva kognitivna, sodi druga v domeno logike.

我們應知上述的先驗格式只等於康德的先驗感性,所以還是不夠。康德即必須另外添上先驗的悟性,則認識的多元論於此不能不承認另有一種先驗格式是在名學上的,換言之,即在思維上與分別上,而不僅是在直觀上的。並且這兩種先驗的格式在性質上就有不同。一個是認知上的先驗格式 (*thecognitiveapriori*); 一個是名理上的先驗格式 (*the logical apriori*)。 (ibid.)

Vedeti moramo, da so apriorne transcendenčne forme, kakršne smo opisali zgoraj, zgolj enake Kantovemu apriornemu čutno pogojenemu zaznavanju, kar pa ne zadostuje. Kantovim predpostavkam moramo dodati še en spoznavni potencial. Zato pluralna epistemologija vzpostavlja še eno dodatno kategorijo apriornih transcendenčnih form, ki se nanaša na logiko, pri kateri gre torej, z drugimi besedami, za miselne vzorce in razlikovanje, in ne zgolj

za zaznavanje. Poleg tega se ti dve obliki apriornih transcendenčnih form med seboj kvalitativno razlikujeta. Pri prvih gre za kognitivne apriorne forme, pri drugih pa za logične apriorne forme).

Zhang povzema te apriorne, univerzalne oblike kognicije v konceptih prostora, časa in subjektno-objektnega razmerja.

這個與直觀有關的先驗格式果是甚麼呢? 我以為可列舉出來的只有三個. 第一是空間, 第二是時間, 第三是能所的關係 (subject – object relation 或稱主客關係). (ibid., 180)

Kaj so pravzaprav te apriorne transcendenčne forme, ki se nanašajo na zaznavanje? Menim, da gre pri njih zgolj za troje: prvo je prostor, drugo čas, tretje pa razmerje med subjektom in objektom.

Čas in prostor predstavljata zanj nujni predpogoj za možnost vzpostavljanja izkustva. Ti kategoriji sta namreč nujni reprezentaciji, ki opredeljujeta vsakršno notranje spoznanje. Prostor ni nič drugega, kot čutno pogojena oblika vseh zunanjih pojavnosti, čas pa oblika našega notranjega zaznavanja kontinuuma. Hkrati pa je oboje tudi inherentna kvaliteta naše zavesti, ki ju kot reprezentaciji sploh vzpostavljata.

牛頓主張空時是絕對的, 唯一的, 而又勻純的, 並是屬於外界; 康德主張空時是主觀的, 是格式的, 而又是普遍的, 並且屬於內界; 至於相對論則以為是屬於內界的與屬於外界的相聯合而成的一種結構...我以為這句話似乎比較上最公允, 而不偏于哪一派.

(ibid., 181–182)

Newton je zagovarjal stališče, po katerem sta prostor in čas absolutna, edinstvena, in hkrati enakomerna, ter sodita k zunanji stvarnosti. Kant pa je menil, da sta prostor in čas subjektivna, da sodita k apriornim transcendenčnim formam, da sta hkrati univerzalna in sodita k notranjosti. Po relativnostni teoriji pa gre pri tem za strukturo, ki je sestavljena iz razmerja med notranjim in zunanjim redom... Sam menim, da je slednja predpostavka še najbolj objektivna, saj se ne nagiba k nobeni od obeh skrajnosti.

Čas, kakršnega prepoznavamo, je zgolj oblika reakcije naše zavesti na lastnost tvornosti (chuangbianxing 創變性) zunanjega reda. Zaznani prostor pa analogno ustreza njegovi kontinuiteti (lianxuxing 連續性). (ibid., 183)

Kar se tiče razmerja med subjektom in objektom, je Zhang zagovarjal mnenje, da je ločnica med njima nujni predpogoj za vsakršno mišljenje in celo za najosnovnejše oblike zavedanja.

»He insists that in cognition the relation between known and knower is internal and that the two are inseparable. Whenever there is a cognitive experience or an apprehension, there must be an object experienced and a subject experiencing it«. (Jiang Xinyan, 2002, 60)

我相信沒有一個認識而不是把能知與所知含括成為一個存在。所以凡是一個認識就自然而然具有主客在其中。 (Zhang Dongsun, 1995b, 185)

Verjamem, da ne more biti nikakršnega spoznanja brez povezave in skupnega obstoja spoznavnega subjekta in spoznavnega objekta. Zato je popolnoma naravno in samoumevno, da vsebuje vsako spoznavanje subjekt in objekt.

5.4.3.2 Logični postulati (shezhun 設準)

Po Zhang Dongsunu so postulati oziroma kategorije osnovna načela logičnega mišljenja. Ta načela predstavljajo naslednjo stopnjo spoznavnega procesa v smislu logične nadgradnje apriornih transcendenčnih form. Postulati, ki so statični, tvorijo enega od dveh vidikov te nadgradnje.

我以為名理上的根本原理(即先驗格式)有兩方面: 一為動的, 一為靜的。靜的是一組一組的»設準« (*postulates*) 或稱 »範疇« (*categories*) 亦無不可。 (*ibid.*, 188)

Menim, da obstojata dva vidika osnovnih logičnih načel (oziroma apriornih transcendenčnih form): eden je dinamičen, drugi statičen. Statičen predstavlja posamične nize (serije) »postulatov«, ki jih lahko imenujemo tudi »kategorije«.

Drugi, dinamični vidik postulatov se kaže v pomenskih razmerjih logičnih implikacij, ki zanj ne izhajajo iz logike, temveč le-to pogojujejo.

現在請討論動的方面, 即講涵義吧...所以我主張涵義是名學之根本。若沒有了涵義則邏輯便為不可能。但不是涵義由邏輯而出, 乃是邏輯由涵義而成。 (*ibid.*, 191–192)

Sedaj pa se malce pomenimo o drugem vidiku, torej o pomenskih implikacijah... Sam zagovarjam mnenje, da so pomenske implikacije temelj logike. Če ne bi bilo pomenskih implikacij, logika sploh ne bi bila možna. Pomenske implikacije torej ne izhajajo iz logike, temveč obratno: logika nastaja na osnovi pomenskih implikacij.

Čeravno so torej postulati v smislu kategorij sami po sebi statični, pa so tesno povezani s temi, pomensko pogojenimi, logičnimi implikacijami, ki so dinamične in premične; različne logične implikacije se lahko vzajemno spreminjajo oziroma nadomeščajo ena drugo, pri čemer vse še vedno ostajajo manifestacije enega in

istega logičnega principa. Logične implikacije, ki so dinamični del postulatov, predstavljajo osnovo vsakršnih sodb in sklepov. Brez njih tudi prepozicije niso možne, kajti Zhang zastopa mnenje, po katerem je vsaka prepozicija zgolj posamični izraz logične implikacije (ibid.). Implikacijska razmerja so zanj logična pravila ali zakonitosti. Zato sodijo zanj tudi trije osnovni zakoni evropske formalne logike, t.j. zakon identitete (tongyi lü 同一律), zakon nasprotja (maodun lü 矛盾律) in zakon izključitve tretjega (paizhong lü 排中律) k implikacijskim razmerjem. *»Logic is deduced from such relations, but these relations cannot be deduced from logic. Therefore, implicative relations are a priori foundations of logic that we cannot analyze further«.* (Jiang Xinyan, 2002, 61)

Postulate je Zhang razčlenil v več različnih nizov. Vsak postulat obstaja skupaj s svojim nasprotjem. Tako sodijo semkaj, denimo, nasprotje med pravilnim in nepravilnim, ali enostavnim in kompleksnim. Ta nasprotja po Zhangu v resničnosti ne obstajajo in so popolnoma arbitrarna oziroma medsebojno zamenljiva.

在實際上並沒有有一而不能同時是多;並沒有同而同時不能為異;並沒有正而同時不能為負。可見所謂同異一多正負純是我們為了解釋那對象起見而立的規範...則這種對偶性可謂正是設準所具有的特征。根據這個特征遂發生一個極重要的分別:就是「可以替換」。因為對偶乃是名學上的特征。可以變換即證明其為工具與方法,這些都是人造的...在這點上,確是外界的條理以及直觀上的格式都不相同。就是因為他們都沒有交替性。因為他們是普遍的與必然的。所以他們在性質上不能屬於名理。(Zhang Dongsun, 1995b, 190–191)

V resnici ni enosti brez diverzitete; tudi identiteta ne obstaja brez difference, in ni pozitivnega brez negativnega. Vsa ta nasprotja so zgolj vzorci, ki jih vzpostavljamo za razlago različnih objektov...

Kot vidimo, je ta dualnost specifična lastnost postulatov. Na podlagi te lastnosti se vzpostavi še ena, nadvse pomembna razlika: ta se kaže v zamenljivosti (arbitrarnosti) postulatov. Ker je dualnost lastnost logike, dokazuje njihova zamenljivost dejstvo, da so (postulati) orodje oziroma metoda, katero ustvarimo ljudje.

Tukaj se resnično pokaže, da se postulati bistveno razlikujejo od apriornih transcendenčnih form zaznavanja. Slednje namreč niso zamenljive. Ker so univerzalne in nujne, že po svojem bistvu ne morejo soditi v domeno logike.

Postulati kot logični vzorci so vselej veljavni; kriterij njihove uporabe torej ni njihova veljavnost, temveč njihova ustreznost (oziroma učinkovitost njihovega razlagalnega potenciala) glede na specifične posebnosti spoznavnega objekta.

我們的設準是好幾套可以替換的。我們可以用這一套設準去解釋；對象有時解釋起來有些不便利，則便可以另換一套再去解釋。所以設準雖總是有效的，然亦是可以用替換的。因此一切設準雖是一律有用，從沒有失效的時候，但確有便利與不便利或較便利之分。我以為這個對偶性與這個可以更替性便是設準所以屬於名理範圍的緣故。 (*ibid.*, 191)

Nizi postulatov, ki jih vzpostavljamo, so zamenljivi. Z določenim nizom postulatov lahko obrazložimo (določen objekt). Kar se tiče drugih objektov, pa taisti niz morda ni najprimernejši, zato ga v tem primeru lahko zamenjamo s kakšnim drugim. Postulati so torej vselej veljavni, vendar med seboj zamenljivi. Zato lahko vsakega od njih vselej uporabljamo, ker niso nikoli neveljavni. Kljub temu so med njimi razlike v relativni primernosti oziroma učinkovitosti. Menim, da tiči razlog za dejstvo, da sodijo postulati v domeno logike, prav v njihovi zamenljivosti.

Postulati torej sodijo k logičnim metodam. V tem pogledu se oba navedena vidika oziroma obe vrsti kognitivnih načel (torej tako vidik pomenskih razmerij logičnih implikacij, kot tudi vidik statičnih kategorij) razlikujeta od svoje dejanske osnove, t.j. od apriornih transcendenčnih form, ki so konkretno obstoječa danost. V nasprotju s temi formami, ki so univerzalne in nujne narave, je tudi arbitrarnost in kulturna pogojenost postulatov.

5.4.3.3 Koncepti (gainian 概念)

Koncepti so po Zhang Dongsunu teoretično neskončni in hierarhično strukturirani. To hierarhijo je razdelil na 6 osnovnih ravni (Zhang Dongsun, 1934b, 96):

(一) 最高概念-屬於形而上學的有本體 (*substance*), 實在 (*reality*), 物 (*matter*), 心 (*mind*), 力 (*force*), 等;

a. *Najvišji koncepti so metafizični. Sem sodijo: substanca, resničnost, materija, zavest, sila, itd.*

(二) 次高概念-屬於物理學的有動 (*motion*), 質子 (*particle*), 體積 (*mass*), 力 (*energy*), 澀力 (*inertia*), 等;

b. *Drugi najvišji koncepti so fizikalni. Sem sodijo: gibanje, delci, masa, energija, vztrajnost, itd.*

(三) 次高概念-屬於心理學的有覺 (*consciousness*), 自我 (*self*), 人格 (*personality*), 意志 (*will*), 等;

c. *Tretji najvišji koncepti so psihološki. Sem sodijo zavedno, ego, osebnost, volja, itd.*

(四) 次概念-屬於生物學的有生命 (*life*), 機體 (*organism*), 進化 (*evolution*), 等;

- d. *Koncepti četrte ravni so biološki. Sem sodijo živeče, organizmi, evolucija, itd.*
 (五) 次概念-屬於名學的有命題 (*proposition*), 推論 (*inference*), 歸納 (*induction*), 演繹 (*deduction*), 抽象 (*abstraction*), 等;
- e. *Koncepti pete ravni so logični. Sem sodijo propozicija, inferenca, indukcija, dedukcija, abstrakcija, itd.*
 (六) 次歸納-屬於倫理學的有最高善 (*the summus bonus*), 自由意志 (*free will*), 不朽 (*moral immortality*), 等.
- f. *Koncepti šeste ravni so etični. Sem sodijo najvišje dobro (summus Bonus), svobodna volja, moralna nesmrtnost, itd.*
 此外還有屬於美學的»調和« (*harmony*), 屬於化學的»親合力« (*affinity*), 等等.

Poleg tega obstajajo tudi estetski koncepti, kot so harmonija, afiniteta, itd.

Za razliko od postulatov so koncepti empirični, kar velja tudi za njihovo najvišjo, torej metafizično raven. Po Zhangu se koncepti oblikujejo preko posplošitve izkustev. Kar se tiče njihove funkcije znotraj logike, je zastopal mnenje, da koncepti niso predpostavke, iz katerih sledijo sklepi, temveč tvorijo logične posledice, ki izhajajo iz sklepov. Po njegovem mnenju se koncepti oblikujejo iz izkustva s pomočjo postulatov, in ne obratno. Zato njegova predpostavka o tem, da so koncepti logične posledice sklepov ni v nasprotju z njegovim stališčem, po katerem so koncepti empirični. Različne logične funkcije postulatov in konceptov pa vodijo do nove diferenciacije med njima: medtem ko postulati ne morejo biti popolnoma neveljavni, so koncepti lahko napačni ali zastareli. Koncepti so vsebine, medtem ko so postulati pogoji. To, kar neposredno spoznamo, spoznamo preko konceptov. Koncepti se oblikujejo preko interpretacij, medtem ko tvorijo postulati orodje le-teh. Koncepti so simbolne narave; vsak koncept je v osnovi simbol oziroma klasifikacijski znak. Partikularnosti, ki so povzete v enem in istem konceptu, nimajo nujno istih lastnosti. Ljudje jih namreč klasificiramo v skladu z našim odnosom do njih oziroma z našo uporabo. Papir in svinčnik, denimo, sta zelo različni stvari, in vendar za nas oba sodita v koncept pisalnih potrebščin. (prim. Jiang Xinyan, 2002, 61) Po Zhangu je torej vsak koncept privajena zbirka naših operativnih izkustev. Zato teh, subjektivno vzpostavljenih klasifikacijskih znakov seveda nikakor ne gre enačiti z »naravnimi« pojavi zunanjega sveta. To, kar koncepti predstavljajo, zato v konkretni realnosti ne obstaja.

Kljub temu, da so po njegovem mnenju naše klasifikacije stvari subjektivno pogojene, pa Zhang Dongsun ne trdi, da so popolnoma arbitrarne. Ljudje razčlenjujemo stvarnost v skladu z določenimi, objektivnimi osnovami; svoboda našega klasificiranja je omejena. Tako na primer mule ne moremo klasificirati kot

mesojedca. (prim. Jiang Xinyan, 2002, 62) Čeprav torej izhaja naša klasifikacija stvarnosti predvsem iz našega odnosa do njenih objektov oziroma iz njihove uporabnosti, pa so tudi naši odnosi oziroma naša uporaba zunanjih objektov povezani z določenimi lastnostmi le-teh. Čeprav so torej koncepti kot klasifikacijski znaki subjektivni, jim Zhang ne odreka določene korelacije z zunanjim svetom.

Narava spoznanja je nadvse kompleksna. Po Zhang Dongsunu se spoznavni proces odvija kot interakcija med dvema poloma, ki predstavljata subjekt in objekt spoznanja:

這個中間普通人認為沒有東西存在,即好像是空的.所以能知與所知得以直接發生關係.我則以為在這個中間內卻有許多東西,換言之,即是複雜的. (Zhang Dongsun, 1995b, *Lixing yu liangzhi*, 213)

Običajno ljudje menijo, da v sredini med tema dvema poloma ni ničesar, torej da je vmes praznina, kar bi pomenilo, da sta subjekt in objekt spoznanja v neposrednem odnosu. Sam menim, da je med njima precej stvari, da je ta sredina, z drugimi besedami, precej kompleksna.

Po Zhangu je osrednja naloga epistemologije prav v analizi tega vmesnega prostora, ki se v spoznavnem procesu nahaja med subjektom in objektom spoznanja. Ta sredina je po Zhangu »na pol prozorna (ban toumingde 半透明的)«. To predpostavko ponazori s tem, ko pravi, da poteka spoznavni proces podobno, kot bi spoznavni subjekt z žarkom svetlobe osvetljeval spoznavni objekt, pri čemer bi svetloba morala prodreti skozi več plasti stekla različnih barv (prim. *ibid.*). Poleg tega je spoznavni proces nujno zgolj relativne narave, zakaj absolutnost subjekta in objekta ostaja po svojem bistvu nerazpoznavna:

在所知那一端有個絕對不可知的外物,又有個相對可知的外界(即所謂原子性等條理);在能知一端有個絕對不可知的自我,又有相對可知的內界. (*ibid.*)

Na skrajnem polu spoznavnega objekta se nahaja absolutna zunanja stvarnost, katere ni možno spoznati, hkrati pa tudi relativnost zunanjega sveta, ki ga je možno spoznati (t.j. atomiteta in ostali dejavniki zunanjega reda); na skrajnem polu spoznavnega subjekta se prav tako nahaja absolutno bistvo, katerega ni možno spoznati, poleg tega pa tudi relativna notranjost, katero je možno spoznati.

Svoje videnje osnovne strukture tovrstnega spoznavnega procesa je Zhang Dongsun ponazoril v naslednji preglednici (*ibid.*):

Preglednica 3: *Osnovna struktura spoznavnega procesa po Zhang Dongsunu.*

↓	<i>resnična zunanja stvarnost</i> 真外物	
	<i>zunanji red</i> 條理	
↓	<i>koncepti</i> 概念	
↓	<i>in njihovi dokazi</i> 以及其證明	
	<i>postulati</i> 設準	
↓	<i>transcendenčne forme</i> 格式	
	<i>resnični notranji jaz</i> 真內我	

5.4.4 Struktura zunanjega in notranjega sveta

Dejanske stvarnosti torej ne moremo spoznati, lahko pa prepoznavamo njeno strukturno urejenost, katero Zhang poimenuje zunanji red (tiaoli 條理). Razmerje med zunanjo stvarnostjo in našim dojemanjem le-te je zanj torej strukturno pogojeno in se vzpostavlja v skladu z določenimi zakonitostmi.

我主張感覺不能給我們以條理的知識，這雖跟康德相同，但條理卻不能完全是心的綜合能力所產，這又和康德不同了。(Zhang Dongsun, 1995, 165)

Menim, da nam zaznavanje ne more zagotoviti urejenega (strukturiranega) spoznanja – v tem pogledu se strinjam s Kantom. Vendar pa ta urejenost (strukturiranje) tudi ne more povsem izhajati iz zavesti – v tem pogledu se s Kantom ne strinjam.

»He held that a pluralist position of this sort distinguishes his theory both from epistemological monism, which reduces the known to the knower, and from epistemological dualism, which admits only the dichotomy between the subject and object«. (Jiang Xinyan, 2002, 58)

Kot vemo, je zunanja stvarnost za Zhanga opredeljena z odsotnostjo vsakršne substance (shiti 實體); njen obstoj se kaže zgolj preko strukturnih razmerij (jiagou guanxi 架構關係), ki se kažejo v zunanjem redu (tiaoli 條理).

Strukturni sistemi, ki so bili v tem času razviti v zahodni filozofiji, so temeljili na predpostavki, da ne moremo spoznati resnične narave (objektov) zunanjega sveta. To predpostavko je zagovarjal tudi Zhang Dongsun, vendar z razliko, da njegova teorija percepcije ne temelji na metodi sklepanja. Slednja lahko namreč privede zgolj do spoznanja strukturnega reda relacij zunanje stvarnosti.

Russell argues that relations between effects mirror relations between causes. Thus, from the structure of our perceptions we can »infer a great deal as to the structure of the physical world, but not as to its intrinsic character« ([1927] 1992, 400). At most, what can be known is the logical form or structure, i.e., the second or higher-order properties and relations, of events in the external world. (Votsis, 2003, 880)

Po Zhangu lahko naša zavest lahko zazna samo določene elemente oziroma vidike tega zunanjega reda, katere je povzel v kategorijah atomizma (yuanzixing 原子性), kontinuitete (lianxuxing 連續性) ter tvornosti (chuangbianxing 創變性). Te manifestacije zunanjega reda se ne kažejo zgolj v fizikalnosti nežive materije, temveč tudi v živih organizmih:

可見不僅在無機物上有這種條理的表現，即在有機物上亦然。
(Zhang Dongsun, 1995b, 170)

Očitno je, da obstojajo te manifestacije zunanjega reda ne samo v neorganskih, temveč tudi v organskih stvareh.

Idejo atomizma Zhang obrazloži že na primeru strukturne urejenosti časa in prostora:

我們于一方面千萬不可即認空間是集點而成，時間是聯瞬而成，然在他方面卻又不可不承認空間與時間確有可以分割的可能性。這便是所謂空間與時間上之原子性。 (*the atomic nature of space and time*).
(*ibid.*, 169)

Po eni strani nikakor ne smemo misliti, da je prostor sestavljen iz nakopičenih točk, čas pa iz sestavljenih hipov. Po drugi strani pa spet ne moremo mimo dejstva, da razpolagata tako prostor, kot tudi čas, z možnostjo (raz)delitve. Prav to je tisto, čemur pravimo atomizem (atomična narava) prostora in časa.

Atomizem po Zhang Dongsunu ni zgolj danost fizičnega sveta (vključno z organskim), temveč tudi strukturna lastnost zavesti.

凡是我們的對象屬於物質界都是如此。此外，在心理方面，除了純粹主觀始終不為對象以外，凡可以為對象的亦都有這種原子性的構造。這便是所謂「心態」 (*mental states*)。每一個心態好像是一個單位。於是我們可知：凡是我們的對象，不不構是物質，是生命，是心理，總是都具有這種原子性的條理。 (*ibid.*, 170)

Vse, kar je za nas objekt fizičnega sveta, je takšno. In tudi, kar se tiče zavesti, lahko trdimo, da ima vse, kar lahko nastopa kot objekt, torej vse razen čiste subjektivnosti, ki nikoli ne more biti objekt, tovrstno strukturo atomizma. Tukaj jo imenujemo »stanja zavesti«. Vsako stanje zavesti je enota zase. Zato lahko trdimo: vse, kar nam je lahko objekt, pa naj gre za neživo materijo, za živa bitja, ali za zavest, ima vselej strukturo atomizma.

Strukturna lastnost kontinuitete, ki predstavlja drugo manifestacijo zunanjega reda, je po Zhangu neločljivo povezana z atomizmom.

外界的條理固然有分斷可能的原子性，然同時必有不斷可能的連續性... 凡一個東西能成為整個兒的，必是具有連續性... 數學上有所謂「連續的係數」(compact series). (ibid.)

Zunanji red ima strukturno lastnost atomizma, ki predstavlja možnost (raz)delitve, hkrati pa tudi lastnost kontinuitete, ki predstavlja možnost nedelitve. Vsaka stvar, ki lahko tvori enoto (celoto), ima strukturo kontinuitete. V matematiki so to takoimenovane kompaktno serije.

Pri teh gre, kot navaja Zhang, za to, da je med dvema zaporednima številoma vselej še tretje – tovrstno razdeljevanje je neskončno ne glede na to, kako majhna je razlika med dvema sosednjima številoma. Po Zhangu naj bi tovrstne, neskončne serije frakcij (fenshu 分數) nazorno prikazovale njegovo dojetje strukture kontinuitete zunanjega reda.

須知連續存于系列 (series) 中的，並且連續性與無窮性 (infinity) 即無限是相連的；亦可以說，二者本來是一。 (ibid., 172)

Kontinuiteta obstoja v nizih in je povezana z neskončnostjo; pravzaprav lahko rečemo, da sta eno in isto.

Tretja manifestacija zunanjega reda je tvornost (chuangbianxing 創變性), ki smo jo omenili že v prejšnjem poglavju, ko smo govorili o specifičnem Zhangovem videnju evolucije. Kot smo videli, ga je negacija materialne substance privedla do spoznanja, da predstavljajo strukturne spremembe potencial novih kvalitete bivanja. (ibid., 173–174).

因此我們必須把新東西所以出現的根由而歸於外界確有與其相應者。這個相應者便是一種條理，因為這樣的相應亦只在架構上，而不關於內容。於是我們于原子性連續性以外不能不有這個創變性。 (ibid., 174)

Razlog za dojetje novega moramo iskati v korelaciji z zunanjo stvarnostjo, v kateri se mora le-to dejansko pojaviti. Ta korelacija je oblika zunanjega reda, kajti tudi pri njej gre zgolj za strukturni, ne pa tudi vsebinski pojav. Zato moramo k atomizmu in kontinuiteti dodati še tvornost.

Kritiki Zhangove teorije mu v tem pogledu očitajo pomanjkljivo utemeljitev »objektivnega« obstoja zunanjega reda.

Zhang's belief in the existence of external order is very significant to his epistemology, although he did not provide a sound ground for it. Zhang considered that his admission of the existence of an external order is one difference between his view and Kant's. In Zhang's understanding, Kant believed that the order of the objects of experience exists only within our consciousness. However, Zhang's critique of Kant in this aspect is very weak, since he did not show how we know that there is external order and even did not try to explain how we can be so sure that atomicity, continuity and creativity are external to us. (Jiang Xinyan, 2002, 60)

Vendar ta očitek ne drži popolnoma, kajti, kot smo videli v gornjem citatu, Zhang to predpostavko utemelji s tem, ko pravi, da spremembe, kakršne zaznamo preko svoje zavesti, morajo imeti nek razlog. Pri tem izhaja iz predpostavke, da mora biti ta razlog prav v dejanskih strukturnih spremembah zunanje stvarnosti, ki naj bi preko korelacije zunanjega reda z zakonitostmi naše zavesti privedle do zavestnega dojetanja strukturnih sprememb. Isto velja tudi v obratnem smislu; vsaka sprememba naše zavesti je strukturno pogojena in se odraža tudi v strukturnih spremembah zunanjega reda. Tudi v tem pogledu temelji Zhangove predpostavke na vzajemnosti, korelaciji in interaktivnosti notranjih ter zunanjih svetov. Poleg tega Zhang nikjer ne govori o atomiteti, kontinuiteti ter tvornosti kot o dejavnikih, ki bi pripadali izključno zunanjemu redu; te strukturne lastnosti so zanj most, ki povezuje zunanost in notranost. (Zhang Dongsun, 1995b, 170–171)

Ker vse našete strukturne funkcije niso esenčne entitete, temveč zgolj načini našega prepoznavanja oziroma zaznavno-epistemološke interakcije naše zavesti z zunanjim redom (tiaoli 條理), gre pri atomizmu, kontinuiteti in tvornosti v bistvu zgolj za tri vrste ene in iste pojavnosti, torej za tri, med seboj neločljivo povezane vidike bivanja, kakršno se odraža v reakcijah naše zavesti:

其實這三個條理乃是連在一起而不能分散的. (Zhang Dongsun, 1995b, 174)

Pravzaprav so te tri (oblike) zunanjega reda povezane in jih ni možno ločevati.

5.4.5 Chan in evolucija

Zhang je svojo ontologijo često primerjal s chan-budistično kozmologijo. To, kar je poimenoval »struktura«, je zanj podobno budističnemu konceptu razmerja (nujne oziroma kavzalne) povezanosti (yinyuan 因緣). V tem smislu je kozmos kompleksno omrežje, ki vključuje neštete, vzajemno soodvisne relacije. Koncept relacije kot bistvene značilnosti strukture so poudarjali tudi mnogi moderni zahodni teoretiki:

»Newman correctly points out »that it is meaningless to speak of the structure of a mere collection of things, not provided with a set of relations« and »[t]hus the only important statements about structure are those concerned with the structure set up ...« (Votsis, 2003, 882)

But what exactly did Russell mean by »structure« when he said that we can infer the structure of the external world from the structure of our perceptions? Talk of »structure« or »relation-number« – Russell uses these concepts interchangeably – is invariably talk of the structure of a relation or of a system of relations (this latter notion signifying one or more relations defined over a single domain). (ibid., 880)

Kar je v kontekstu Zhangove filozofije izjemno pomembno, pa je tudi dinamika teh strukturnih relacij, ki se med seboj na nešteto različnih načinov in na neštetih različnih ravneh združujejo in zopet razdružujejo. To ponazarja kozmično praznino, katere pa, podobno kot v budizmu, ne gre istovetiti z »ničem«, temveč zgolj z odsotnostjo substance, nespremenljive narave, ali v sebi zaključene, samozadostne biti. Ker torej v kozmosu obstoja samo relacijska povezanost, v njem ne more bivati nikakršna neodvisna, samostojna entiteta. To je tudi eden ključnih razlogov za nemožnost obstoja substance; svet je niz funkcionalnih relacij. V budistični kozmologiji je vezivo tega sveta, ki je sam po sebi prazen, univerzalna, večna in nespremenljiva zakonitost kavzalnih relacij (yinyuan 因緣). Zhang Dongsun to zakonitost enači z realno objektivnostjo obstoječega. (Jiang Xinyan, 2002, 65)

Ta, v osnovi budističen, svetovni nazor je Zhang povezal z idejo evolucije, ki vključuje pojavljanje novih vrst ter hierarhijo med nižjimi in višjimi oblikami bivanja, pri čemer naj bi višje nadzorovale nižje. Pri tem se po vsej verjetnosti kaže vpliv teorije evolucije pojavnosti, ki sta jo razvila C. Lloyd Morgan (1852–1936) in Samuel Alexander (1859–1938, prim. ibid.). Nove oblike bivajočega, ki se pri tem pojavljajo, pa so zanj rezultat strukturnih, in ne substančnih sprememb.

»Combining the Buddhist idea of nonsubstance with such a theory of evolution, Zhang held that the structures of the universe, although empty, are in evolution, and new kinds of structure may emerge due to changes in the combination of various structures«. (ibid.)

Seveda pa evolucije ne gre enostavno enačiti s spremembo. Po Zhangu je evolucija sicer sprememba enostavnih struktur v kompleksnejše, ter povezuje parcialnih entitet v univerzalnejše. Čeprav strukture po svoji spremembi še zmerom ostajajo strukture, pa se po tovrstni metamorfozi od prejšnjih oblik razlikujejo ne zgolj v kvantitativnem, temveč tudi v kvalitativnem smislu.

每一個組織在本身必定就是一個新東西... 離開了這個微粒子的實質主義,當然使我們不能不承認凡是變化都是有所創新,否則我們勢必根本上就不承認有變化. (Zhang Dongsun, 1995b, 173–174)

Vsaka formacija je sama po sebi že nekaj novega... Če se poslovimo od tega esencializma, ki operira z mikro-delci, seveda ne moremo drugače, kot da priznamo, da se z vsako spremembo ustvari nekaj novega; sicer sploh ne bi mogli govoriti o obstoju kakršnih koli sprememb.

Zhangova strukturna teorija torej nikakor ni inkonsistentna, čeravno po eni strani zanika substanco, po drugi pa zagovarja idejo evolucije.

Epilog: struktura sem, struktura tja

Pričujočo knjigo smo končali s predstavitvijo Zhang Dongsuna, četudi se je moje osebno raziskovanje strukturne paradigme v kitajski filozofiji (zlasti v njenih spoznavnoteoretskih diskurzih) z njim pravzaprav sploh pričelo.

Na koncept strukture v kitajski epistemologiji sem postala namreč pozorna, ko mi je v teku raziskovanja tega področja pred nekaj leti prišlo v roke njegovo izjemno zanimivo delo iz leta 1934 z naslovom *Epistemologija* (*Renshi lun* 認識論). V njegovem »panstrukturalističnem« sistem, ki smo ga opisali v prejšnjem poglavju, je izhajal iz predpostavke, po kateri je vse, kar lahko spoznamo, zgolj relacijska struktura zunanjega sveta. Ta predpostavka pa ni bila zgolj epistemološke narave, temveč se je nanašala tudi na Zhang Dongsunovo ontologijo, zakaj zunanji svet, katerega objektivni obstoj je avtor vsekakor priznaval, je zanj prav tako strukturno opredeljen: nič, kar obstaja, zanj ni bilo substančno v smislu opredeljive (in s tem določljive) entitete, temveč je obstajalo zgolj v svojih nenehno spremenljivih strukturnih relacijah z drugimi entitetami.

Čas, v katerem je Zhang Dongsun ustvaril to delo, je sodil k najbolj vihnim obdobjem novejšje kitajske idejne zgodovine, Zhang sam pa k filozofom, ki so – v skladu z zahtevami tedanjega časa – iskali sinteze svoje lastne tradicije z najrelevantnejšimi izhodišči tradicionalne in moderne evroameriške miselnosti.

»Zhang, indisputably, is the one who has assimilated the most of Western thought, established the most comprehensive and well-coordinated system, and has exerted the greatest influence among the Western oriented Chinese philosophers.« (Jiang Xinyan, 2002, 66).

V procesu soočanja kitajskih filozofov z evroameriško filozofijo seveda ni šlo zgolj za iskanje plodnih sintez med idejnimi zgodovinami dveh različnih kulturno-jezikovnih krogov in dveh različnih filozofskih sistemov, ampak v prvi vrsti za nekakšno »sinizacijo« same zahodne miselnosti, ne toliko v smislu njenega spreminjanja, temveč v smislu iskanja možnosti za čim bolj učinkovito in razumljivo predstavitev njenih specifičnih metod, izhodišč in njenega kategorialnega aparata širšim krogom kitajskih izobražencev¹⁷⁵. Stiki Kitajske z zahodom na področju znanosti, kulture in filozofije v tem obdobju seveda niso bili plod enakovrednega in neobremenjenega interesa obeh strani, temveč prej rezultat političnih pogojev, ki so Kitajski na pragu 20. stoletja narekovali nujnost poznavanja zahodne

175 V tem pogledu lahko soočanje Kitajske z zahodom primerjamo s sinizacijo, integracijo in nadgradnjo budistične miselnosti, do katere je postopoma prihajalo v obdobju od drugega do šestega stoletja.

tehnologije in njenega idejnega ozadja. Ker je večina izobražencev tega obdobja že pred njihovim soočanjem z zahodno miselnostjo razpolagala s solidnim, če ne izvrstnim poznavanjem svoje lastne idejne tradicije, je pri tem v veliki meri šlo za njeno integracijo v okvire tradicionalnega kitajskega razumevanja sveta.

V tem pogledu tudi Zhang Dongsun ni bil izjema, četudi je ideja njegove pan-strukturne epistemologije po vsej verjetnosti izhajala iz njegovega poznavanja zahodnih spoznavnoteoretskih diskurzov, ki so v tistem času predstavljali velike premike na področju iskanja novih paradigem zaznavanja, dojemanja in interpretiranja stvarnosti. Zato moramo seveda nekoliko relativirati Zhang Yaonanovo 張耀南 evalvacijo njegovega panstrukturalizma kot pionirskega doprinosa na področju svetovnega strukturalizma, ki smo jo omenili že na začetku pričujoče knjige, in v kateri trdi, da naj bi Zhang odkril strukturni pristop k spoznanju »domala štirideset let pred tem, ko se je na zahodu pojavil »strukturalizem«. ¹⁷⁶ Seveda drži, da se je strukturalizem kot celovita in konsistentna paradigma znanstvenega raziskovanja in kot samostojna veja diskurzivnih prizadevanj evroameriškega prostora uveljavil šele v drugi polovici 20. stoletja, vendar je bila ideja strukturnega pristopa k spoznanju na pragu prejšnjega stoletja prisotna tudi v zahodnih filozofskih sistemih, zlasti v teorijah britanskega filozofa Bertranda Russella (1918, 1919).

Zhang Dongsun je sicer zapisal, da njegov sistem (pan)strukturne epistemologije delno temelji na filozofiji Immanuela Kanta ¹⁷⁷: »*His pluralism is derived from a revised version of Kantian philosophy. To justify such an epistemology, he proposed a cosmology: panstructuralism*«. (Jiang Xinyan, 2002, 58)

176 20. stoletje 20. stoletje, 張東孫先生 (1902–1973) 提出了一種他稱之為 »架構論« (Theory of structure) 的 »結構主義« (structuralism) 宇宙觀, 並在以後20年間不斷完善, 使其成為他本人終生不願放棄的幾個基本觀念之一。就時間上說, 這一宇宙觀的正式形成要比西方 »結構主義« 風行歐美 (20世紀60年代) 早出將進40年; 就內容上說, 這一宇宙觀完全改變了二十世紀中國哲學家的固有思維方式, 開了二十世紀中國哲學 »非本體論化« 的先河。 (Zhang Yaonan, 2000, 143)

V dvajsetih letih 20. stoletja je gospod Zhang Dongsun (1902–1973) razvil strukturalistično kozmologijo, katero je sam poimenoval kot »teorijo strukture«. V naslednjih dvajsetih letih je to teorijo neprestano izpopolnjeval, saj je predstavljala eno njegovih temeljnih paradigem, katerih vse do konca svojega življenja ni bil pripravljen zavreči. Kar se tiče nastanka te teorije velja poudariti dejstvo, da je bila ustvarjena domala štirideset let pred tem, ko se je na zahodu pojavil »strukturalizem« in postal eden vodilnih diskurzov Evrope in Amerike. Kar se tiče njenih vsebin, pa je ta kozmologija popolnoma spremenila način razmišljanja kitajskih filozofov dvajsetega stoletja in postala predhodnica novih smernic »deontologizacije« kitajske filozofije dvajsetega stoletja.

177 »我主張感覺不能給我們以條理的知識, 這雖跟康德相同, 但條理卻不能完全是心的綜合能力所產, 這又和康德不同了。因此我承認外界有其條理; 內界(即心)亦有其立法; 內界的立法又分兩種, 一為直觀上的先驗方式, 一為思維上的先驗方式。(這一點與康德相似)。至於感覺, 則不是真正的 »存在者«, 所以我此說有幾個方面, 因名之曰多元論。« (Zhang Dongsun, 1995b, 165)

Menim, da nam zaznavanje ne more zagotoviti urejenega /strukturnega/ spoznanja – v tem pogledu se strinjam s Kantom. Vendar pa ta urejenost /strukturnost/ tudi ne more povsem izhajati iz zavesti – v tem pogledu se s Kantom ne strinjam. Zato izhajam iz predpostavke, da ima zunanji svet svojo lastno urejenost /strukturnost/, in tudi notranji svet, t.j. zavest, deluje v skladu z določenimi zakonitostmi. Te zakonitosti notranjega sveta lahko spet razdelimo na dve vrsti. Pri prvi gre za apriorno urejenost neposrednih čutnih zaznav, pri drugi pa za apriorno urejenost mišljenja. /Tudi tukaj razmišljam podobno kot Kant/. Zaznave ne sodijo k resnični obstoječemu. Ker torej izhaja moja teorija iz večih vidikov, sem jo poimenoval pluralna).

Zhang Dongsun pa v svoji pluralni epistemologiji ne omenja Russellove filozofije, četudi je moral biti z njegovim delom zagotovo seznanjen, saj je britanskega filozofa spremljal na njegovih gostujočih predavanjih (gl. Russell, 2000), ki jih je ta na Kitajskem izvajal v letih 1920 in 1921. A ne glede na razlike med strukturalistično epistemologijo obeh teoretikov, ki jih bomo poskušali v grobem predočiti nekoliko kasneje, pa je v Zhang Dongsunovem panstrukturalizmu poleg vpliva zahodne filozofije dokaj jasno razbrati tudi vpliv filozofije chan budizma¹⁷⁸ in vpliv avtohtone, klasične kitajske filozofije¹⁷⁹, katere korenine segajo v antično obdobje.

Na tej osnovi je Zhang Dongsun ustvaril posrečeno in zanimivo, četudi ne povsem dodelano¹⁸⁰ nadgradnjo osnovnega načela klasične kitajske epistemologije, po kateri je, kot smo pokazali v pričujoči knjigi, osnovni predpogoj človeškega zaznavanja in dojetanja stvarnosti prav strukturalna kompatibilnost zunanjega sveta in človeške zavesti. To, po svoji osnovi preprosto, načelo se nam jasno razkrije, če upoštevamo izvorni pomen kitajske pismenke li 理 in njene kasnejše pomenske konotacije, ki jih velja tudi v kasnejšem razvoju kitajske idejne tradicije upoštevati kot izhajajoče iz osnovnega pomena strukturalne urejenosti.

Glede na dejstvo, da gre pri tem pojmu za enega osrednjih konceptov tradicionalne kitajske filozofije, lahko predpostavimo, da je le-ta po svojih temeljnih izhodiščih strukturalistična. Ta predpostavka je v soskladju s specifično kitajsko kulturo, v kateri se koncept individuuma nikoli ni mogel uveljaviti kot najvišji aksiološki kriterij, temveč je vselej nastopal v okviru korelativnega razmerja z družbo¹⁸¹. Če poskušamo shematsko povzeti njene ideološke in sociopolitične paradigme, lahko rečemo, da je tradicionalna (in v veliki meri tudi sodobna) kitajska družba osnovana na binarno strukturiranih relacijskih razmerjih med vsemi objekti in subjekti naravne in družbene stvarnosti. V tem okviru nobena entiteta ne more obstojati ločeno od ostalih, zato je tudi nikoli ni mogoče obravnavati kot samostojno, individualizirano

178 »In his early age, it was Buddhist scriptures such as Leng Yan Jing and Da Cheng Qi Xin Lun that intrigued him with philosophy. Although he gave serious criticism to Buddhism later on, he seemed always to have accepted Buddhist cosmology, especially certain ideas from the Great vehicle School (Mahayana, dacheng) to a great degree.« (Jiang Xinyan, 2002, 63)

179 Po drugi strani pa je Zhangu kljub temu uspelo, ostati zakoreninjen tudi v lastni tradiciji. Že v mladih letih je bil deležen kakovostne, precej podrobne in hkrati obširne klasične kitajske izobrazbe (Rošker, 2008, 301).

180 Zhang Dongsun je bil v dvajsetih in tridesetih letih, ko je pričel snovati svoj filozofski sistem, izjemno ploden pisec. Kasneje je več let delal kot redni profesor filozofije na pekinški univerzi (Beijing daxue 北京大學). Ob zaostritvi političnega nadzora intelektualcev, kmalu po pričetku protidesničarskega gibanja (fan you pai 反右派) so mu leta 1958 prepovedali opravljati ta poklic. Tako je Zhang najprej nekaj let na isti univerzi opravljal službo smetarja in pometača, kasneje, ob pričetku kulturne revolucije pa so ga zaprli v enega najzglasnejših »prevzgojnih« taborišč Kitajske. Tam je samo nekaj let pred koncem tega vseobsežnega, radikalnega političnega gibanja podlegel poškodbam psihičnih ter fizičnih muk, katerim je bil izpostavljen. Zato so mu objektivne politične okoliščine preprečile dokončno izdelati njegovo epistemološko teorijo (ibid.).

181 Za ponazoritev višjega vrednotenja družbe kot sistema relacij v razmerju do posameznika glej rezultate medkulturne primerjalne ankete v Rošker, 1997, 98.

enoto. Izhajajoč iz strukturno relacijskega pogleda na svet je vsakršno bivanje opredeljeno z vzajemnim vplivanjem in z vzajemnimi odnosi s tistim, kar je navidezno ločeno od njega. Sebstvo in Drugi sta tukaj v enaki meri del celote, ki pa ni nekaj nerazčlenjenega, neurejenega in statičnega; holistična enost bivanja, ki v imanentni opredeljenosti kitajske tradicije povezuje človeka s kozmosom (tian ren heyi 天人合一), obstaja zgolj v nenehni spremeni (yi 易) binarno strukturiranih korelacij, ki preko pretoka (tong 通) v strukturni interferenci tvorijo sprva enostavne, nato pa vse kompleksnejše, strukturne vzorce (yili 義理). V filozofskih refleksijah tega dinamičnega komplementarnega razmerja sprva (pred vplivom budistične filozofije) ni bilo bolečih, a nujnih rezov med sfero konkretno zaznavnih pojavnosti na eni, in področjem, ki se izmika dosegu naših omejenih čutil in misli na drugi strani. Tudi po tem, ko je bila v teku 2. in 3. stoletja ta ločnica vzpostavljena, je kitajskim filozofom uspelo to enost še naprej ohranjati, predvsem zahvaljujoč specifični metodologiji korelativnosti, katere ne moremo enačiti z dualizmi kartezijskega tipa¹⁸². Že v neokonfucijanizmu dinastije Song 宋 sta bili sferi nad- in podpojavnosti (形而上, 形而下¹⁸³) ponovno lepo pospravljeni v medsebojni odnos, ki je bil – tako kot vse drugo – varno umeščen v neдрje skupne strukture. Nadpojavnost kot sfera, ki se izmika našemu empiričnemu dojetanju na eni, in podpojavnost, katere služni objekti smo tudi sami (skupaj z vsem ostalim, kar nas obdaja), sta bili ponovno združeni. (Happy End). Seveda v tej enosti nista bili poenoteni v smislu istosti, zakaj ta enost je bila pogojena in je hkrati zagotavljala tudi enost – in s tem enkratnost – vsakega posamičnega pojava znotraj same sebe. To je enost, sestavljena iz (v kontekstu konfucijanske doktrine razmeroma fiksnih, v daoističnih in budističnih diskurzih pa nenehno spremenljivih) odnosov ali relacij med vsemi svojimi deli.

V okviru korelativnih metodologij so ti odnosi vselej recipročni, kar pomeni, da se vsaka od entitet določenega odnosa nanaša nase in hkrati na Drugega, in korelativni v smislu obojestranskega vplivanja. Načelo komplementarnosti združuje po dve vzajemno pogojujoči in hkrati vzajemno dopolnjujoči se entiteti, izraženi v določeni binarni kategoriji, v osnovno strukturno enoto ali vzorec (yili 義理) bivanja, ki lahko na osnovi spremenjenega poimenovanja (drugačne konceptualizacije) zopet nastopi kot del nove binarne kategorije¹⁸⁴. Na ta način se osnovne enote med seboj združujejo v vse kompleksnejše, dokler ne dosežejo skrajnosti, ki je hkrati neskočnost (tai ji 太極). Le-ta predstavlja konec in začetek hkrati in je krovno ime strukture¹⁸⁵.

182 Prim. poglavja 1.2, 1.3 in 3.6.1 pričujoče knjige.

183 Sama pojma izvirata že iz razlag h Knjigi premen (Yi jing 易經), (Zhou yi, 2010, Yi jing, Xi ci, I, 12).

184 Za semantični preobrat, brez katerega tovrstne neokonfucijanske teoretske nadgradnje ne bi bile možne, so zaslužni predvsem predstavniki antične moistične šole in filozofi Čistih pogovorov ter Šole misterija obdobja Wei – Jin.

185 »太極只是天地萬物之理.« (Zhu Xi, 2010, Li qi shang, 1) Taiji (najvišja skrajnost) ni nič drugega kot struktura neba, zemlje in vsega obstoječega.

Kljub svoji prvenstveni poziciji pa konfucijanski diskurzi tudi v pogledu pojma strukture še zdaleč niso predstavljali edine in absolutno odločilne paradigme filozofskega razvoja. Tudi v daoistični tradiciji, predvsem pri njenem klasiku Zhuangziju 莊子 je bil pojem li 理 razumljen kot koncept strukture. In tudi v daoističnih kontekstih je ta struktura dojeta kot vseprevejajoča, dinamična enost, v katerih se množica posamičnih, enkratnih strukturnih vzorcev združuje v večje, kompleksnejše, in zopet razdružuje v enostavnejše, preprostejše, vse bolj individualizirane in zato vse bolj »resnične«. Razliko med konfucijanskim in daoističnim vpogledom v strukturno opredeljenost bivanja je najti predvsem v uporabi divergentnih ontoloških, s tem pa tudi aksioloških in epistemoloških metod, ki so te vpogleda določale.

»Konfucijanska« struktura je bila vseskozi določena z etično – in zato moralno zapovedujočo – pravilnostjo (zheng 正), ki je kot nek »višji« regulativ narekovala vse, od rojevanja in umiranja konkretnih bitij, preko neskončnih, vselej istih menjav letnih časov, pa do vzponov in padcev dinastij ter menjave obdobja vojn in miru, blagostanja in trpljenja. V tem kontekstu je bilo prilagajanje strukturi (he li 合理)¹⁸⁶ usodna zapoved (ming 命): kdor se ji ni prilagodil, kdor sebe in svojega življenja ni živel v harmoniji (he 和) z njo, je predstavljal nekakšen »odvečni« vzorec, ki je posameznike vselej vodil v propad, družbe pa v razsulo (luan 亂). Takšni vzorci (obnašanja, življenja, bivanja) so izgubili stik s pretokom (tong 通), ki je predstavljal osnovo strukturnega združevanja (tong li 通理). Struktura takšnih vzorcev je bila »zamašena (sai li 塞理)«, »izgubljena (shi li 失理)« ali »presekana (jian li 減理)«.

Medtem ko so si državotvorni konfucijanci torej belili glave s tem, kako ljudstvu na kar najbolj učinkovit način predstaviti nujnost prilagajanja (in v luči »pravilnih« moralnih zapovedi tudi podrejanja) kozmični in državni strukturi, so daoisti tudi v tem pogledu izbirali mehkejšo, in v svoji nenehni relativizaciji obstoječega tudi načeloma »bolj strpno« poti. Prilagajanje strukturi je tukaj, podobno kot prilagajanje daotu, nekaj naravnega, nekaj, kar toliko izčrpnije dojamemo, kolikor bolj smo pripravljene, ostati preprosti in se v svoji preproščini združiti s preprostostjo bivanja. Načelo nedelovanja (wu wei 無為), ki je v daoizmu osnovni predpogoj za ta uvid, nas zato privede tudi do hipnih, domala nenačrtovanih združevanj s strukturo in hkrati z daotom¹⁸⁷.

186 »漢高帝做事，亦有合理處.« Tudi cesar Gaodi iz dinastije Han, je imel v marsičem prav (dob. se je v določenih pogledih prilagajal strukturi). (Zhu Xi, 2010, Da xue, V, 412)

187 Zgodovina semantičnih in filozofskih interpretacij razmerja med daotom (potjo) m in lijem (strukturo) je podrobneje opisana v poglavju 3.1.

Zato ni slučaj, da se konfucijanski in daoistični pogledi na strukturo (in njeno »kulturo«, torej človeško družbo (wen li 文理)) nadvse jasno razlikujejo prav v pogledu njenih etičnih konotacij. Medtem ko je struktura vseh struktur (zhenli 真理¹⁸⁸) konfucijancem predvsem vseobsežni (in zato nujno tudi etični) regulativ, je pri daoistih taista reč samo danost tukajinzdajšnjega hipa, ki posameznikom, posameznicam in njihovim združbam še vedno omogoča svobodno odločanje v smislu njihove (ne)prilagodljivosti.

Kot smo že omenili, pa se različni vidiki strukturnega razumevanja stvarnosti v kitajski tradiciji ne ločujejo in ne prepletajo zgolj v ontoloških in etičnih diskurzih, temveč tudi na področju epistemologije, povezane z vprašanji jezika in pomena. Klasična kitajska strukturna semantika, katere pričetke najdemo v delih poznih moistov in nomenalistov, se je razcvetela že v obdobju zgodnjega srednjega veka, kjer se je kot struktura konceptov ali imen (ming li 名理) razvijala predvsem v sklopu neodaističnih diskurzov pripadnikov skupine Čistih pogovorov (qing tan 清談) in Šole misterija (xuan xue 玄學). V teh kontekstih je bila v središču filozofskega interesa struktura konceptov, izražena predvsem skozi vprašanje o binarno dojetem razmerju med jezikom in pomenom (yan yi 言意). Tudi struktura človeškega občutenja in njen odnos s strukturo glasbe sta bila v ospredju teoretskih prizadevanj takratnih kitajskih filozofov, predvsem zaradi pomembne pozicije glasbe ter njenih družbenih funkcij v sklopu klasične konfucijanske doktrine.

Konfucijansko stališče o pomenu in morebitno uporabnih funkcijah strukturne semantike se je oblikovalo šele po reformi klasičnega konfucijanstva in njegovi pretvorbi v konfucianizem. Idejni očetje te prenove¹⁸⁹ so se pri tem v duhu splošne namembnosti novega nauka¹⁹⁰, osredotočali predvsem na takšna pojmovanja konceptov ali imen (ming 名), ki jih je bilo mogoče poenotiti, unificirati in so lahko zato služili kot osrednji kriterij »pravilne (zheng 正)« urejenosti, torej združevanja s strukturo, videno kot osrednji in vseprisotni regulativ bivanja. Koncepti, imena so zanje torej predstavljala nekaj, kar mora biti poenoteno, kajti šele v tej lingvistično reflektirani in določljivi unifikaciji vseh pojavnosti so konfucijanci videli edino razumno možnost medčloveške komunikacije in človeškega sobivanja. Zato so svoj sistem dojemanja jezika izgradili na temeljih protolegalističnih in legalističnih diskurzov o razmerju med koncepti (imeni) in stvarnostjo (ming shi 名實).

188 Dob.: Resnična struktura ali struktura resničnosti. V sodobni kitajščini ta termin pomeni resnico.

189 Tukaj velja posebej izpostaviti filozofa Dong Zhongshuja 董仲舒 (179–104 pr. n. š.).

190 Pri tem je šlo zlasti za prikrito vključevanje elementov doktrine absolutističnega legalizma v ogrodje konfucijanske terminologije.

Daoistični klasiki so imeli tudi o tem, kot tudi o samem razmerju med dojemanjem in posredovanjem popolnoma drugačno mnenje. Tudi zanje je tako stvarnost, kot tudi naše dojetje le-te, strukturirano, četudi manj »urejeno« (v smislu lične in dobro pregledne pospravljenosti). Ker pa je struktura »zunanjega« sveta, struktura vesoljstva (tian li 天理) v očeh daoistov precej svobodnejša in precej manj regulativna, kot v razumevanju konfucijancev, prepušča – hkrati s svobodo – vsem ljudem in njihovi vrženosti v svet pojavnosti samo njim lastno, »sebstveno« možnost odgovornosti, ki se kaže v avtonomiji odločanja. Le-ta – za razliko od konfucijanskega videnja – nikakor ni osnovana na izgubi povezanosti s strukturo. Zhuangzi in njegovi somišljeniki se niso obremenjevali z vprašanji »pravilnega« jezika, temveč so govorcem (in mislecem) vseh spolov in prepričanj dopuščali avtonomna odločanja o tem, kar mislijo, povedo in slišijo. Struktura jezika in njegovih kognitivnih ter lingvističnih konceptov (ming li 名理) se je v daoističnih (pa tudi neodaoističnih) diskurzih lahko združila s strukturo pomena (yi 意), vendar to nikakor ni bilo nujno. Odločitev o tem, kaj in kako naj misli in govori, in kako si želi biti razumljen, je torej vselej zgolj v rokah posameznika, tako kot odločitev o tem, kako naj razume vse, kar zazna. Celo uvid v strukturo, ki to zaznavanje opredeljuje, je pri daoistih stvar osebne odločitve.

Zato struktura kozmosa pri daoistih nikoli ni samo prazna, kot tista, ki opredeljuje kitajske transformacije in nadgradnje budistične miselnosti (kong li 空理)¹⁹¹. Budistični koncept izpraznjenja strukture se konča v nirvani, medtem ko nam pot do nje kažejo neštete strukture iluzornosti, ki se ne nanaša zgolj na pojavni svet, temveč tudi na svet, ki vključuje vse posamične identitete, ujete v brezštevne konstelacije Sebstva in Drugega.

Vsi ti vplivi in vse te mnogovrstne interpretacije strukture, strukturnih vzorcev in strukturnega reda so se v kitajski filozofiji – četudi v bolj ali manj latentni in transformirani obliki – ohranile vse do danes. Moderni filozof Zhang Dongsun, s katerim smo pričeli pričujočo razpravo, je, kot rečeno, izhajal iz novoveške evropske, zlasti Kantove, filozofije, in tudi iz specifičnih izhodišč kitajske tradicije. Poleg predpostavke o strukturni združljivosti zunanjega sveta in zavesti, ki izhaja že iz antične kitajske epistemologije, je v njegovem delu opazen tudi vpliv chan budizma, opredeljenega z zgoraj omenjeno praznino vseh pojavnosti, njihovo iluzoričnostjo in minljivostjo, ki ne zaobjema zgolj zunanje stvarnosti, temveč tudi sebstvo in njegovo identiteto. Zato je ena temeljnih razlik med strukturalističnim realizmom, kakršen se je razvil v zahodni epistemologiji (Psillos, 2001, 513), in Zhang Dongsunovim panstrukturnim sistemom v tem, da slednji ne trdi zgolj,

191 Glej poglavje 3.4 pričujoče knjige.

da je struktura edino, kar lahko spoznamo, temveč tudi, da zunanji svet kot tak ne razpolaga z nikakršnimi substančnimi objekti. Ta svet obstaja zgolj v nesubstančni strukturi, ki je (v strogo fizičnem pogledu) torej prazna, saj je v nenehnem spreminjanju.

Logična posledica epistemološkega strukturalističnega realizma zahodnega tipa je tudi predpostavka, po kateri lahko iz danosti izkustvenega sveta sklepamo na resničnost tistega, kar empirično ni dojemljivo. Tako je Russell, denimo, menil, da ustrezajo objektivne stvari zunanjega sveta skupni strukturi pojavnosti in substance. Zato naj bi bilo možno in legitimno, iz prvih sklepati na slednjo.

»Russell (1919, 61) suggested that the objective counterparts would form a world having the same structure as the phenomenal world, (a fact which would allow us) to infer from the phenomena the truth of all propositions that can be stated in abstract terms and are known to be true of the phenomena«. (Psillos, 2001, 514)

Kot smo videli v poglavju o kitajskem modelu analogij (1.3), je bilo tradicionalno kitajsko sklepanje po analogijah že od antičnih disputov naprej opredeljeno s semantičnimi konotacijami, kar postavlja pod vprašaj samo naravo formalnega sklepanja, kakršno je prevladalo v tradicionalni evropski logiki. Poleg tega Zhangov panstrukturalizem sicer sloni na strukturni **združljivosti**, ne pa tudi na strukturni **istovetnosti** zunanjega in notranjega sveta. Sama narava spoznanja je zanj precej bolj kompleksna; četudi zaradi lažje ponazoritve te kompleksnosti tudi sam še vedno izhaja iz predpostavke subjekta in objekta spoznanja, ki naj bi zakoličevala spoznavni proces oziroma teoretski model njegovega ustroja, pa pri povezavah med subjektom (in njegovim izkustvenim aparatom) ter objektivno sfero empirično nedosegljivega sveta zanj ni natančnih, enoznačnih in statičnih korelacij¹⁹².

Zato Zhang Dongsunov teoretski model spoznavnega procesa že v osnovi ne sloni na predpostavki pridobivanja spoznanja preko metod formalnega sklepanja. Zhang namreč v svoji spoznavni teoriji izhaja predvsem iz tradicionalnega kitajskega koncepta kvalitativnega spoznanja, kakršnega je – na osnovi dobrega poznavanja konfucijanskih in daoističnih izhodišč – opredelil že njegov sodobnik Xiong Shili

192 這個中間普通人認為沒有東西存在，即好像是空的。所以能知與所知得以直接發生關係。我則以為在這個中間 內卻有許多東西，換言之，即是複雜的。

Običajno ljudje menijo, da v sredini med tema dvema poloma ni ničesar, torej da je vmes praznina, kar bi pomenilo, da sta subjekt in objekt spoznanja v neposrednem odnosu. Sam menim, da je med njima precej stvari, da je ta sredina, z drugimi besedami, precej kompleksna. (Zhang Dongsun, 1995b, 213)

Tukaj velja omeniti, da tudi osrednji predstavniki realističnega strukturalizma nimajo izdelane popolne teorije o korelacijah, ki naj bi povezovala obe sferi. Tudi sicer nad vse natančen filozof Russell je v tem kontekstu govoril o »roughly one-to-one relation« (Psillos, 2001, 15). Kljub temu ga ta nedodelanost ni ovirala pri predpostavki, po kateri naj bi bilo iz sfere empirično zaznavne in dojemljive pojavnosti možno sklepati na svet izven njih.

熊十力 (1885–1968) in ga poimenoval s terminom kvalitativno spoznanje (xing zhi 性智):

即此真己,在量論中說明覺悟,即所謂性智...這種覺悟雖不離感 官經驗,要是不滯於感官經驗而恒 自在離系的. (Xiong Shili, 1992, 249)
V svoji spoznavni teoriji pravim temu ozaveščenje, ki je kvalitativno spoznanje. To ozaveščenje sicer ni ločeno od čutnega izkustva, vendar se ob njem ne ustavi in večno obstaja zunaj vseh sistemov.

Drugi tip spoznanja, kamor med drugim sodi tudi sklepanje, ustreza funkciji kvalitativnega spoznanja oziroma priučeni zavesti. Xiong ga imenuje kvantitativno spoznanje (liangzhi 量智)¹⁹³.

量智,是思量和推度,或明辨事物的理則.及於所行所歷簡 擇得失等等的的作用故,故說名量智,亦名理智.此智,元是 性智的發用,而卒別於性智者,因為性智作用,依官能而發現,即官能得假之以自用. (ibid.)

*Kvantitativno spoznanje je mišljenje ter sklepanje oziroma razčlenjevanje zakonitosti stvari. Nanaša se na raziskovanje in vrednotenje vsega, kar se dogaja. Zato mu pravim kvantitativno ali racionalno spoznanje. Ta vrsta spoznanja je funkcija, ki izhaja iz kvalitativnega spoznanja in vanj vnaša razlikovanja. Ker je tovrstno kvantitativno spoznanje torej funkcija oziroma način delovanja kvalitativnega spoznanja, je odvisno od čutil in tudi čutila ga potrebujejo za svoje delovanje*¹⁹⁴.

Kvantitativno spoznanje, ki po Xiongu tvori tudi osnovo znanstvenega spoznanja (Rošker, 2008, 301), vključuje sklepanje iz fiksnih, v vsakem času in prostoru »veljavnih« predpostavk. Koncept kvalitativnega spoznanja, kakršnega je opisal Xiong, in kakršno izvira iz realističnih struj konfucijanske filozofije¹⁹⁵, pa ne gre enačiti z introspektivnim modelom, kakršen se je razvil v solipsističnih diskurzih daoizma in konfucijanske Šole zavesti (xin xue 心學), po katerem zunanji svet nima objektivnega obstoja, temveč je zgolj transformacija naše zavesti.

Tudi Zhang Dongsunov panstrukturalizem je v svoji osnovi kvalitativni tip spoznanja. Ker izhaja iz nesubstancnosti in nenehne spremenljivosti vseh strukturnih vzorcev, so tudi korelacije med njimi nesubstancne in logično ne popolnoma dou-

193 Kljub enaki izgovorjavi Xiongovega termina *liangzhi* 量智 v smislu kvantitativnega spoznanja ne gre zamenjevati z neokonfucijanskim terminom *liang zhi* 良知, ki pomeni apriorno znanje. (Kot bodo verjetno opazili tudi nesinologi in nesinologinje, sta oba navedena termina sestavljena tudi iz popolnoma različnih pismenk).

194 Pri tem velja opozoriti na dejstvo, da je bila v kitajski tradiciji zavest (xin 心) dojeta kot eno izmed čutil.

195 V tem smislu so dragocene predvsem neokonfucijanske spoznavne teorije, ki so pretežno operirale z binarno kategorijo raziskovanja stvari oziroma indeksiranja stvarnosti (gewu 格物) in popolnega ali dokončnega znanja (zhi zhi 至知).

mljive. Nobena od njih ni primerljiva s togimi premisami, s pomočjo katerih se je moč dokopati do veljavnih sklepov. Kljub temu pa so te korelacije (edina) možna vez med Nami in Vsem drugim.

Zhangovo videnje spoznavnega procesa temelji na tradicionalnem kitajskem konceptu strukturne interference¹⁹⁶ različnih svetov. V njem se kontinuirano dogajajo združevanja in razdruževanja različnih, vzajemno (ne)usklajenih strukturnih vzorcev. Čas in prostor sta v njem samo še funkciji drug drugega. Čas je označen preko vselej drugačnih prostorskih konstelacij, ki sestavljajo strukturo geometrije, prostor pa se (v obliki trajanja) udejanja preko bliskovitih, hipnih utrinkov našega zavedanja. Tudi to trajanje samo je po Zhangu sicer lažno in minljivo, a vendar dovolj dolgo resnično, da lahko predstavlja naš edini most z zunanjim svetom.

Model kvalitativnega spoznanja, kakršnega so opredelili neokonfucijanci, je seveda v sebi vključeval številne elemente budističnih, zlasti chanskih 禪, in daoističnih epistemologij. Tako kot v modelu Zhang Dongsuna, izhajajo tudi epistemološki sistemi chan budizma iz predpostavke o subjektu in objektu spoznanja¹⁹⁷. Seveda sta oba pola tega spoznavnega konstrukta po svojem bistvu iluzorna, vendar zato še zdaleč ne neobstoječa. Kot del nešteti vzorcev pojavnosti ostajata del strukture naše identitete, vse dokler ne zaobjamemo dejstva, da je tudi ta iluzorna. Ljudje se lahko v svojem zavedanju tej strukturi prilagodimo in ji sledimo, a v tem primeru se bomo oddaljili od smotrov našega duhovnega razvoja, ki se kažejo v izpraznjenju te strukture (kong li 空理).

Neokonfucijanski filozofi so prevzeli budistični konstrukt subjekta in objekta spoznanja,¹⁹⁸ vendar brez budističnega atributa iluzornosti. Prav njihovo osredotočenje na dejanskost teh dveh protipolov spoznanja je neokonfucijancem omogočilo, da so mednju integrirali številne klasično kitajske elemente, ki so se najjasneje pokazale v njihovi striktni uporabi binarnih kategorij in načela komplementarnosti.

V Zhang Dongsunovem modelu najdemo elemente obeh metod, ki smo ju obravnavali v prejšnjih odstavkih. In vendar ga ni možno popolnoma enačiti z nobeno od njih. Kot izrecno trdi sam (Zhang Dongsun, 1995b, 214), njegov sistem namreč

196 Koncept strukturne interference je v kitajski tradiciji pogojen s pretokom (tong 通).

197 V terminologiji siniziranega budizma sta ta dva pojma označena kot neng zhi 能知 in suo zhi 所知 (dob. spoznavni potencial in prostor spoznavanja).

198 Sama ideja o spoznavnem procesu kot o nečem, kar je opredeljeno s subjektom in objektom spoznanja, je seveda tudi na Kitajskem precej starejša, saj jo najdemo že pri poznih moistih (Mozi, 2010, Jing shuo shang, 5, Jing xia, 110) in nomenalistih (Gongsun Long, 2010, Jian bai lun, 16), pa tudi pri Zhuangziju (Zhuangzi, 2010, Yang sheng zhu, 1). Kljub temu pa je šele z razvojem neokonfucijanstva kot del državne ideologije pridobila na splošni veljavi.

ni solipsističen in sploh ne razločuje med materijo in idejo oziroma med substanco in pojavi. V tem je temeljna in radikalna razlika med chan budistično in Zhang Dongsunovo epistemologijo. Tudi (neo)konfucijanska epistemologija se kot celota v marsičem razlikuje od panstrukturalističnih izhodišč: medtem ko je prva osnovana na strukturnih relacijah, ki so fiksne, nespremenljive, in ki vselej težijo k pravilnosti (zheng 正), je Zhangov panstrukturalizem bolj nagnjen k prioriteti gibanja in spreminjaja. Zhang je torej v statično regulativnost neokonfucijanskih konstruktov vnesel dinamično interferenčno strukturo nenehnega, neopredeljivega in nikoli popolnoma dojetega združevanja in razdruževanja predstavnega, pojavnega in resničnega sveta. V tem pogledu bi lahko njegovo epistemologijo primerjali tudi z daoističnimi izhodišči.

Zhangov epistemološki sistem panstrukturalizma je torej brezdvomno zrasel tudi na osnovah tradicionalnih diskurzov, ki sodijo v različne filozofske šole in struje. Le-te so se med seboj razlikovale predvsem po temeljni ideološki in aksiološki (zlasti moralno-etični) naravnosti; ker pa so tovrstne naravnosti seveda merodajno vplivale tudi na metodologijo in na konkretne vsebine posamičnih filozofskih del, se nam tukaj zastavi vprašanje, ali je šlo pri pojmu li 理, ki nastopa v središču pozornosti te knjige, konec koncev za koncept, ali za kategorijo. Razliko med koncepti in kategorijami v okviru tradicionalne kitajske miselnosti je Zhang Dainian 張岱年 (1909–2004) konkretno predočil v svoji knjigi *Uvod v metodologijo zgodovine kitajske filozofije* (中國哲學史方法論發凡, 2003):

韓愈 »原道« 有虛位定名之說。»原道« 云: »仁與義為定名, 道與德為虛位«。所謂虛位即是空格子, 可以添上不同的內容。儒家, 道家, 佛教都講道, 而其所講道, 彼此意義不同, 所以稱為虛位。至於仁義, 則有確定的內涵。儒家宣揚仁義, 道家反對仁義, 不可能提出另外一種仁義, 所以仁義是定名。韓愈所謂虛位, 比較接近於近代所謂範疇。(Zhang Dainian, 2003, 118)

V Han Yujevem delu »Izvorna pot (Izvorni dao)« najdemo teorijo kategorij (xuwei) in konceptov (dingming). V tem delu zapiše: »Človečnost (ren) in pravičnost (yi) sta koncepta (dingming), medtem ko sta pot (dao) in krepost (de) kategoriji (xuwei).« Takoimenovana kategorija (xuwei) je prazni predalček, katerega lahko zapolnimo s poljubnimi vsebinami. Konfucijanisti, daoisti in budisti so vsi govorili o poti (dao), vendar je pomenil ta izraz za pripadnike teh struj vselej nekaj drugega, zato gre pri njem za kategorijo (xuwei). Za razliko od tega pa imata izraza človečnost (ren) in pravičnost (yi), točno določen, inherentni pomen. Medtem ko so konfucijanisti propagirali človečnost in pravičnost, so bili daoisti nasprotniki teh dveh pojmov; nikakor se niso zavzemali za neko drugačno človečnost ali pravičnost. Zato gre pri

terminih človečnost (ren) in pravičnost (yi) za koncepta (dingming). Han Yujev termin »xuwei« je torej zelo blizu zahodnemu terminu »kategorije«.

To razliko utemelji tudi z etimološkim pomenom sestavljenke, s katero se v sodobni kitajščini označuje zahodni termin »kategorija«:

範疇是譯名，而範疇二字源於《尚書》的《洪範》篇，所謂《洪範九疇》。范者原則，疇這類別。範疇即是事物的基本類別。用範疇二字翻譯西方《楷特格里》，看來還是適切的。 (*ibid.*, 118–119)

Izraz kategorija (fanchou) je tujka. Besedi, iz katerih je sestavljena, izvirata iz spisa »Veliki načrt« knjige »Shang shu«. Ta spis je razčlenjen na »Devet vrst (chou) Velikega načrta (fan)«. Beseda fan tukaj označuje načelo, beseda chou pa vrsto. Obe besedi skupaj, torej sestavljenka fanchou, pomenita osnovne vrste (osnove razvrščanja). Kot kaže, je uporaba te sestavljenke za prevod zahodnega termina »kategorija« precej primerna.

Ločnica med pojmom kategorije in pojmom koncept, kakršno tukaj navaja Zhang Dainian, pa je – vsaj v kontekstu kitajske tradicije – često veliko bolj zabrisana, kot se zdi na prvi pogled. Beseda dao 道 (izvorno: pot), katero tukaj opredeli kot kategorijo, je sicer v okviru različnih filozofskih šol dejansko predmet različnih vsebinskih interpretacij. Kljub temu pa hkrati predstavlja eno temeljnih epistemskih paradigem, na katerih sloni ogrodje specifične teoretske metodologije kitajske idejne tradicije. Po drugi strani so tudi interpretacije terminov človečnosti (ren 仁) in pravičnosti (yi 義), katera v svoji definiciji Zhang Dainian opredeljuje kot koncepta,¹⁹⁹ često divergentne – in to ne zgolj v okviru šol, ki tovrstnim aksiološkim vzorcem nasprotujejo oziroma jih zavračajo, temveč tudi (in predvsem) v okviru samega konfucianizma.

Sama v pričujoči knjigi predpostavljam, da predstavlja termin dao 道 enega osnovnih konceptov tradicionalne kitajske filozofije. Četudi namreč v okviru različnih filozofskih šol nastopa v povezavi z različnimi pomenskimi konotacijami²⁰⁰, ki nastopajo kot kategorije, pa le-te povezuje osnovni, pozitiven pomen poti, ki nam kaže »pravo (zheng 正)«, »razumno (zhi 智)« ali »razsvetljeno ali transparentno (ming 明)« smer skozi nepregledne kaose bivanja. Nobenemu, še tako nihilističnemu in prevratniškemu filozofu kitajske tradicije ne bi prišlo na kraj pameti, da bi se zavzemal za nasprotovanje tej poti kot taki. Način ali metode usklajevanja z njo pa seveda zopet sodijo v okvire različnih kategorij, h kakršnim sodijo, denimo nedelovanje (wu wei 無為) ali pravilna imena oziroma koncepti (zheng ming 正名).

199 Beseda, ki je sestavljena iz obeh pismenk (renyi 仁義) je v klasični kitajščini nastopala kot krovni izraz, ki poimenuje (konfucijansko) moralo.

200 Tako nastopajo daotove 道 konotacije v okviru konfucianizma kot temeljna socialna (ren dao 人道), v okviru daoističnih diskurzov pa kot osnovna kozmološka (tian dao 天道) kategorija.

Pri terminu dao 道 gre poleg tega za koncept, ki ima paradigmatško vlogo, saj nastopa kot

- tisto, kar se v vseh diskurzih opazuje in preverja,
- opredelitev načina vpraševanja, ki se zastavljajo glede na določeno temo,
- sama metoda, s pomočjo katere se ta vprašanja zastavljajo in
- način interpretacije (prim: Kuhn, 1998, 38–45).

Kot temeljna paradigma tiste znanosti, ki jo imenujemo kitajska filozofija (Rošker, 2009, 225–237), nastopa termin dao 道 kot eden tistih konceptov, ki merodajno opredeljujejo prevladujoče vzorce razmišljanja. Hkrati odraža ta termin splošno priznani konsenz glede predpostavk in predstav, ki omogočajo oblikovanje rešitev za vrsto različnih problematik (ibid., 155–160).

Kot tak postavlja sinologe in sinologinje v težavno vlogo interpretov, saj ga moramo v naših predstavitvah kitajske filozofije opredeliti z metodami, ki presegajo inkomensurabilnost različnih, kulturno divergentno pogojenih pomenov. Tako določa na primer teorija koncepta dao 道 v funkciji paradigmatškega okvira vsega raziskovanja celotni pomen vsakega posamičnega termina, ki se v njej uporablja.

Paradigmo osvojimo šele tedaj, ko sprejmemo tako teorijo, ki jo utemeljuje, kot tudi vzorce modelov in razlag, ki nam ponujajo vodila za primerjavo med podanimi primeri in novimi primeri uporabe teorije. Določene paradigme se po Kuhnu namreč naučimo uporabljati podobno, kot se učimo kakega jezika, namreč na podlagi določenih vzorcev rabe jezika, ki jih postopoma širimo in spreminjamo, tako da končno »obvladamo« teorijo. Ne gre zgolj za učenje novih besed ali stavkov, temveč za učenje njihove rabe, razpoznavanje kontekstov primerne rabe besed, fraz itn. Ta proces je dosti bolj zapleten, kot je na primer avtomatsko prevajanje besede za besedo ali stavek za stavkom iz jezika v jezik. (Ule, 1998, 195)

Tudi tradicionalna kitajska strukturna paradigma, ki se je oblikovala in razvijala preko različnih konotacij termina li 理, nedvomno sodi k temeljnim vidikom raziskovanja sveta in pozicije človeka v njem znotraj kitajske filozofije. Tudi termin li 理 je koncept, ki v sebi, podobno kot termin dao 道, združuje vrsto različnih pomenskih konotacij in interpretacij. Kljub temu pa predstavlja način (ali metodo) osnovnega uvida v naravo bivanja in vseh njegovih ontoloških, etičnih in epistemoloških vidikov. Seveda diskurzov specifično kitajske filozofske tradicije ne moremo uvrstiti v sistem, ki bi bil primerljiv s kategorizacijo posamičnih disciplin, kakršna se je razvila v nedrju evropske tradicije. Kljub temu pa lahko trdimo, da so tudi tradicionalni kitajski filozofi konkretne problematike, ki so jih obravnavali,

običajno interpretirali v odnosu do teorij, četudi le-te niso povsem ustrezale pomenom teorij, definiranim v evro-ameriških diskurzih.

Strukturna teorija, kakršno se je vzpostavila v kitajski idejni tradiciji, je temeljila na konceptu li 理 kot izrazu, ki opredeljuje osnovni ustroj oziroma osnovno naravo vsega obstoječega. Pri tem je torej šlo za takšen uvid v resničnost, kakršnega je možno v opisati in razložiti v okviru konceptualne zasnove lija 理, ki hkrati predstavlja tudi njegovo temeljno predpostavko. Zato je bilo na podlagi skupnega sprejemanja te strukturne teorije možno vzpostavljati tudi prognoze in navodila za konkretna (bodisi individualna, bodisi politična) dejanja. V središču teorije lija 理 je torej strukturni model resničnosti, ki zaobjema tako njene ontološke, kot tudi etične in epistemološke vidike.

Neločljivost vseh teh vidikov je torej tista lastnost tradicionalnih kitajskih diskurzov, ki skozi vso specifičnost kitajske idejne zgodovine opredeljuje zgradbo slednjih. Metodološki ustroj tradicionalne kitajske filozofije ne sloni toliko na njenih vsebinskih, kot na aksioloških predpostavkah. (Žal se obe vrsti predpostavk v sodobni kitajski filozofiji in sinologiji običajno zamenjujeta). Vsebinske predpostavke prevzemajo v okviru kitajske tradicije vlogo konceptov in se uporabljajo križem različnih disciplin oziroma šol ali nauk. Predstavljajo zgolj sklop metod in modelov, ki je skupen vsem, ki uporabljajo kitajski jezik in pisavo. Aksiološke predpostavke pa so v bistvu tiste, ki v tem okviru določajo različnost divergentnih filozofskih razprav.²⁰¹ V tem smislu so bile posamične vsebine zamenljive in nadomestljive in so tvorile zgolj različne, individualizirane in ideologizirane spremenljivke znotraj sistema raziskovanja in dojemanja sveta. Tisto, kar pa so vse spremenljive vsebine skupno priznavale kot neprevprašljivo osnovo bivanja in razpravljanja, so bili paradigmatski koncepti, h kakršnim brezdvomno sodita dao 道 in li 理.

Tradicionalni kitajski koncept li 理, katerega razvoj in razsežnosti sem obravnavala v tej knjigi, je struktura in hkrati vzorec korelacij, ki služi kot ontoepistemološka osnova filozofskega razmišljanja. To je organski ustroj bivanja, ki v svoji neustavljivi dinamiki vključuje vase tako svet, kakršnega spoznavamo in soustvarjamo sami, kot tudi tisti, ki ždi nekje izven dometa naše zavesti. Spoznavne metode, ki izhajajo iz te paradigme, so bile vselej opredeljene s korelacijami. Struktura v smislu koncepta li 理 za svoj obstoj namreč ne potrebuje nujno objektov, a je vendarle hkrati pogojena z njihovimi vzajemnimi korelacijami. Ta korelativni

201 Prav tukaj tiči tudi razlog za dejstvo, da je bila kitajska filozofija v bistvu vse od svojih pričetkov tudi in predvsem filozofija jezika, njegovih pomenskih odtenkov in njegovih komunikacijskih funkcij. V tem okviru ni namreč nobene človeške misli moč izraziti drugače, kot znotraj strukture jezika in pomena (yan yi 言意), ki vzajemno povezana tvorita določen sistem, pa najsi bo ta še tako enostaven in preprost.

princip se ni kazal zgolj v vzajemnih razmerjih med posameznimi entitetami, (h kakršnim sodijo, denimo, subjekt in objekt spoznanja, zunanji in notranji svet ipd.), temveč že v sami strukturi bivanja kot taki. Strukturna interferenčnost, ki se udejanja preko prostega pretoka (tong 通), sodi k temeljnim atributom koncepta li 理. Ta dinamična lastnost omogoča strukturi, da se v njej nenehno združujejo in razdružujejo različni parcialni vzorci (yili 義理). Prosti pretok, ki tovrstne interakcije omogoča, je združljivost korelacij, ki lahko, če jih obravnavamo iz vidika naše, človeške percepcije, sodijo v popolnoma različne sfere oziroma oblike ali načine bivanja. Resničnost, stvarnost in dejanskost so v tem kontekstu, kot smo že večkrat omenili²⁰², v enaki meri binarno opredeljene. Četudi je ločnica med temi kategorijami v kitajskih spoznavnih teorijah često zabrisana, je v središču njihove pozornosti vendarle vselej nek uvid, ki se ne nanaša zgolj na metode razumevanja, temveč tudi na reševanje konkretnih problematik. Metode strukturno pogojenega spoznanja so namreč v kitajski tradiciji običajno zaznamovane s težnjo po enoti znanja in delovanja oziroma izvajanja (zhi xing 知行). Tudi korelacija med njima je namreč del strukture, katere temeljna lastnost je potencial združevanja.

Prav v tem tesnem odnosu med teoretskimi paradigmami in njihovo neposredno prakso, h kakršnemu je po svoji strukturi paradigmi težila kitajska idejna tradicija, se nam pokaže njen dragocen doprinos k razumevanju ne zgolj samih kitajskih, temveč tudi evro-ameriških idejnih tradicij in sodobnega razumevanja sveta. Raziskava metodoloških predpostavk, ki naj bi omogočile tovrstno združevanje teorije in prakse, zagotovo sodi k pomembnim in hkrati nujnim izzivom za sodobne humanistične znanosti.

202 Glej predvsem 1. poglavje.

Povzetek

Na pragu tretjega tisočletja smo strumno zakorakali v obdobje, v katerem večina ljudi koncept strukture dojema kot nekaj samoumevnega in vseprisotnega. Struktura je za nas osnovni, a često nejasen pojem, s katerim povzemamo spoznavanje, opazovanje, naravo in stabilnost vzorcev ter odnose med entitetami. Koncept strukture je ključnega pomena za domala vsakršen tip raziskovanja na področju znanosti, filozofije in umetnosti. Strukture so pogosto opredeljene tudi s privzgojenimi oziroma priučenimi paradigmi našega dojemanja in obravnavanja sveta in nam zato predstavljajo vzorce, v katerih se objekti vzpostavljajo, oblikujejo in spreminjajo.

Osnovna teza pričujoče monografije temelji na predpostavki, po kateri gre pri tradicionalnih kitajskih spoznavnih teorijah za strukturne ali relacijske epistemologije, kajti v osnovi se nanašajo na relacije med entitetami zunanjega sveta, ki oblikujejo razmeroma fiksno strukturo. Knjiga nazorno prikaže dejstvo, da so bile teoretske osnove takega modela razvite tudi v kitajski idejni tradiciji, saj so bili temelji strukturnega pristopa k spoznanju na Kitajskem postavljeni ki že v obdobju antike. Ta osnovni model temelji na združljivosti struktur zunanjega sveta in zavesti. Tovrstna strukturna združljivost je v tem okviru predstavljala osnovni predpogoj človeškega zaznavanja in dojemanja stvarnosti. Strukturna konstitucija zavesti na eni, in zunanjega sveta na drugi strani je bila izražena v pojmu li 理, ki je nastopal kot osrednji koncept strukture. Ta pojem se je pojavljal znotraj vseh filozofskih struj in je predstavljal enega osnovnih konceptov specifične kitajske onto-epistemologije. Knjiga namreč nazorno pokaže, da je v tem smislu nastopal znotraj vseh relevantnih filozofskih šol in naukov kitajske tradicije kot osrednja paradigma klasičnega kitajskega strukturnega dojemanja resničnosti.

Pričujoča monografija je nastala kot rezultat podrobnega raziskovanja tega tradicionalnega kitajskega koncepta strukture (li 理) in pokaže, da je le-ta merodajno sooblikoval vrsto izhodišč, ki sodijo k najrazličnejšim vsebinsko divergentnim diskurzom kitajske idejne zgodovine. Avtorica pri tem izhaja iz hipoteze, po kateri lahko ta koncept označimo za eno osnovnih paradigem, ki so opredeljevale teoretske osnove tradicionalne kitajske miselnosti. V tem okviru lahko kitajsko filozofijo obravnavamo kot sklop različnih strukturalističnih teorij, katere je – do določene mere – možno primerjati s strukturalističnimi diskurzi, ki so se v teku 20. stoletja razvili v evro-ameriški teoriji.

Kot je splošno znano, je teoretska produkcija evropsko ameriškega strukturalizma proizvedla vrsto pomembnih elementov, ki so – zlasti na podlagi novih, temeljnih teoretskih pristopov v semantiki in semiotiki – povzročili bistvene premike v razmišljanju na področjih humanistike, kulturologije in družboslovnih znanosti. Seveda se teoretiki zahodnega strukturalizma niso mogli izogniti obravnavanju določenih epistemoloških vprašanj, kamor sodi, denimo, vprašanje po naravi razmerja med subjektom in objektom (oz. Sebstvom in Drugim), ali vprašanje o razmerjih, ki opredeljujejo zaznavanje, dojemanje in interpretacijo stvarnosti. Kljub temu pa zahodni diskurzi niso ustvarili celostnega in v sebi zaključenega strukturnega modela spoznavne teorije. Pričujoča knjiga med drugim opozori na dejstvo, da najdemo tak teoretski model v panstrukturalistični epistemologiji kitajskega filozofa Zhang Dongsuna (1886–1973), in da so bile teoretske osnove takega modela razvite v kitajski idejni tradiciji, saj so bili temelji strukturnega pristopa k spoznanju na Kitajskem postavljeni ki že v obdobju antične filozofije. Osnovni model, ki določa tovrstne pristope, izhaja iz združljivosti struktur zunanjega sveta in zavesti. Te paradigmatične osnove (koncept li) so kitajski filozofi kasnejših stoletij nadgrajevali in razvijali naprej kot ključni del klasično kitajske logike binarnih analogij.

Najpomembnejši teoretski preobrati in nadgradnje kitajskega koncepta strukture so nastale predvsem v obdobju Šestih dinastij (六朝 220–581) ter v obdobju neokonfucijanstva dinastij Song (宋 960–1279) in Ming (明 960–1279). Posamične elemente modela strukture kot osnove percepcije in interpretacije stvarnosti je na Kitajskem razvijala tudi vrsta filozofov devetnajstega in dvajsetega stoletja²⁰³. Paradigmo strukturno pogojene epistemologije najdemo tudi v teoretskih modelih nekaterih sodobnih kitajskih spoznavnih teoretikov²⁰⁴.

V kontekstu tradicionalnih zahodnih interpretacij kitajske filozofije avtorica izpostavi osrednji binarni koncept neokonfucijanske tradicije (namreč koncept strukture in tvornosti; li 理 in qi 氣), katerega so evro-ameriški sinologi običajno interpretirali kot dualizem ideje in materije. Vendar avtorica v pričujoči knjigi nazorno pokaže, da so tovrstne interpretacije produkti evrocentričnih predispozicij, saj ne upoštevajo osrednjih značilnosti tradicionalne, strukturno opredeljene kitajske onto-epistemologije. Ko so bili namreč prvi sinologi, t.j. krščanski misijonarji v 17. stoletju soočeni s filozofijo neokonfucijanstva, ki je temeljila bipolarnem videnju

203 Tukaj velja izpostaviti predvsem delo Tan Sitonga 譚嗣同 (1865–1898), Xiong Shilija 熊十力 (1885–1968), Jin Yuelina 金岳霖 (1895–1984), Feng Youlana 馮友蘭 (1895–1990), Feng Qija 馮契 (1915–1995) in Mou Zongsana 牟宗三. (1909–1995).

204 Tukaj velja omeniti predvsem teoretsko delo Xia Zhentaota 夏甄陶 (1939), Hu Juna 胡軍 (1951) in Zhang Yaonana 張耀南 (1963).

sveta, sestavljenem iz nečesa, čemur so kitajski filozofi rekli qi 氣, in urejenega v skladu z nečim, čemur so rekli li 理, je bilo zanje dokaj naravno, da so v konceptu qi videli materijo, v konceptu li pa idejo. Kot smo videli v prejšnjih poglavjih, pri konceptu li ne moremo govoriti o ideji ali principu v »zahodnem« smislu, temveč prej o strukturi, ali o strukturnem vzorcu, ki je seveda lahko tudi abstraktne, torej v nekem smislu »idejne« narave. In tudi, ko gre za pojem qi, se nam na osnovi nekoliko podrobnejšega poznavanja neokonfucijanstva kaj kmalu nazorno pokaže, da pri njem le težka govorimo o materiji v zahodnem pomenu te besede. Neokonfucijanci so namreč ta pojem definirali kot nekaj, kar nima nujno snovnosti, saj je iz qija ustvarjen tudi zrak in celo vakuum (velika praznina, 太虛). Gre torej za koncept, ki bi ga še najlažje opredelili kot tvornost oziroma potencial, ki deluje v smislu tvornosti in s tem omogoča obstoj konkretnih objektov.

Li in qi sta torej komplementarna koncepta, katera si lahko predočimo kot strukturni in tvorni potencial. Oba sta imanentne narave in se torej lahko udejanjata tako v sferi idej, kot tudi v sferi pojavnosti. V evropsko – ameriški filozofiji ni natančnih ekvivalentov za ta termina. A za uvid v to se moramo najprej osvoboditi razmišljanja v skladu z antagonizmi, temelječimi na dualizmu kartezijskega tipa in se preizkusiti v razmišljanju znotraj modela analogije, kakršen je nastal in prevladal v imanentni metafiziki kitajske idejne tradicije.

Kot že omenjeno, je pričujoča knjiga osredotočena na raziskave pojma li 理 kot koncepta, ki se nanaša na strukturo ali strukturni vzorec. Četudi je bil ta termin, kot tudi njegove številne konotacije oziroma sestavljenke, v katerih je vsebovan, od pričetkov vpliva zahodne miselnosti na kitajsko večinoma interpretiran v smislu idejnega principa ali zakonitosti, pa tovrstnih sodobnih semantičnih kompleksov ne gre zamenjevati s tradicionalnimi pomenskimi konotacijami besede li 理.

Tukaj predlagana interpretacija pojma li 理 v smislu strukture, strukturnega vzorca oziroma strukturne urejenosti je sicer neobičajna, vendar se zdi smiselna iz večih razlogov. Četudi je bil ta pojem namreč večinoma prevajan kot princip ali ideja, avtorica pričujoče knjige nazorno pokaže, da so bili tovrstni prevodi rezultati nesporazumov oziroma napačnega razumevanja, ki je izviralo iz nezadostnega poznavanja problematike medkulturne inkomensurabilnosti konceptov²⁰⁵.

205 Ta pojem se nanaša na nemožnost transferja določenih teoretskih konceptov iz ene kulturne tradicije (ali enega idejno - kulturnega konteksta) v drugega.

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. V sklopu različnih pomenskih konotacij je pomenila vzorčno urejenost posamičnih delov znotraj strukturirane celote, znotraj posamičnih objektov v urejenem kozmosu, pa tudi strukturo mišljenja v racionalnih diskurzih.

Knjiga vsebuje podrobni pregled posamičnih pomenskih razvojev tega kitajskega koncepta strukture in pokaže, da je njegov pojav v obdobju dinastije Song (960–1279), v katerem je nastopal kot eden osrednjih konceptov neokonfucijanizma, pogojen z dolgoletnim razvojem.

V procesu tega razvoja, ki je vseboval številne pomenske nadgradnje izvirnega termina, je koncept strukture sprva nastopal kot izraz kozmične (tianli 天理) in družbene strukture (wenli 文理); njegove kasnejše konotacije vsebovale tudi pomen strukture jezika in pomena (mingli 名理), v teku nadaljnjega razvoja pa tudi pomen strukturnih vzorcev zavesti (yili 義理).

Vse te posamične, specifične vrste strukturnih vzorcev so bile v kitajski tradiciji, zlasti od obdobja dinastije Song naprej, združene v eno samo, najsplošnejšo in osnovno racionalno strukturo, ki se je odlikovala po svoji načelni združljivosti z neskončnim številom vrst posamičnih strukturnih vzorcev. Kot osnovni kriterij tovrstne kompatibilnosti, t.j. kot nekakšen strukturni ultima ratio, je nastopala bodisi etična »pravilnost (zheng 正)« v konfucijanskih, bodisi »naravnost (ziran 自然)« v daoističnih diskurzih.

Tovrstno poenotenje posamičnih specifičnih strukturnih vzorcev v eno samo, univerzalno in osnovno strukturo je postalo možno šele na osnovi postopnega procesa pomenske abstrakcije termina li 理. Le-ta je trajal več stoletij in ga je potrebno obravnavati v širšem kontekstu splošnih sprememb, ki so opredeljevale zgodovinski razvoj kitajske družbe in kulture. Kot tak je bil v praktičnem smislu določen s smernicami političnega in ekonomskega razvoja tradicionalne Kitajske, v ideološkem pa s formalizacijo konfucijanizma v funkciji državne doktrine, z novimi izhodišči, ki so bila vzpostavljena v okviru neokonfucijanske filozofije ter z določenimi elementi daoistične in budistične filozofije.

Postopni proces abstrakcije koncepta li 理, kakršnega opisuje pričujoča knjiga, lahko na kratko povzamemo v treh fazah:

- a. faza ontologizacije (li kot kozmična struktura ali struktura narave in družbe)
- b. faza strukturne semantike (li kot struktura jezika in pomena) in
- c. faza epistemologizacije (li kot vzajemno kompatibilne strukture zunanjega sveta in zavesti).

V tem kontekstu velja ponovno izpostaviti dejstvo, da označuje osnovna pomenska konotacija tega pojma strukturo, strukturalni vzorec ali strukturalno urejenost stvari. Li kot celota je kozmični vzorec, ki določa linije, vzdolž katerih se giblje tako narava, kot tudi človek. Te strukturalne linije so linije odnosov, ki opredeljujejo sfero idej in sfero pojavnosti in hkrati omogočajo vzajemno usklajevanje binarnih opozicij s komplementarnimi funkcijami ter njihovo spojitve s strukturalno urejeno kozmično celoto.

Koncepta li ne gre razumevati kot nečesa, kar je potrebno ubogati ali kot nekaj, kar objekte definira kot neke vrste zakonitost; lahko mu sledimo, ali pa delujemo proti njegovemu ustroju, podobno kot pri obdelavi drevesnih debel (Graham, 1992, 61). Eden prvih evropskih sinologov, Le Gall, ga je prevajal kot »formo«, s čimer je ta osrednji pojem neokonfucijanske filozofije preoblikoval in reinterpreteriral v skladu s kalupi aristotelijanske analogije forme in materije. J. Percy Bruce je v svojem prevodu izbral besedo »zakonitost«, s čimer nam je v svoji interpretaciji neokonfucijanske filozofije napačno sugeriral, da naj bi le-ta operirala s koncepti naravnih zakonov.

Rezultati širokega spektra analiz, vsebovanih v pričujoči knjigi, nazorno kažejo, da je tradicionalni kitajski koncept strukture (li 理) predstavljal temeljni in kompleksni koncept, ki zaobjema obsežno področje različnih programov in metod, ki so tradicionalnim kitajskim filozofijam – preko diskurzivnih ločnic, ki so razmejevale posamične šole ali struje – omogočale dojetje in interpretiranje vzorcev relacij znotraj osnovne strukturalne paradigme resničnosti. V tem smislu je strukturalizem predstavljal vodilno teoretsko strujo tradicionalne kitajske filozofije. To v enaki meri velja za konfucijanske, kot tudi za daoistične in budistične diskurze. Tudi tradicionalna kitajska epistemologija je izhajala iz strukturalnega vpogleda v naravo zaznavanja, dojetja in interpretacije resničnosti, v katerem noben objekt ni mogel nastopati izolirano. Objekti so lahko obstojali zgolj kot deli strukture, ki so jih korelativno povezovali z drugimi entitetami. Tovrstni diskurzi so bili vselej osredotočeni na strukturalne, ki so opredeljevale status vsakršnega objekta in konec koncev tudi vsakršnega bivanja kot takega.

V kontekstu tradicionalnih kitajskih spoznavnih teorij je strukturalna kompatibilnost oziroma strukturalna interferenca (tong 通), ki preko korelacij omogoča združevanje in razdruževanje posamičnih vzorcev, predstavljala tisti potencial, ki nam omogoča spoznavanje in dojetje zunanjega sveta. Omniprezenca lija 理 je pomenila, da je kozmos strukturaliran in urejen. Ista strukturalna urejenost pa je bila hkrati tudi lastnost človeške zavesti in človeškega telesa (t.j. čutilnih organov). Tudi človeško mišljenje lahko poteka v skladu s to strukturalno urejenostjo (zlasti, kadar se želimo

dokopati do uvidov v dejansko naravo resničnosti). V tem pogledu bi lahko rekli, da je bil – če upoštevamo vse najrazličnejše poskuse prenašanja termina li v indoevropske jezike – prevod tega koncepta v smislu starogrškega termina logos²⁰⁶ (prim. Ladstätter, 1983, 34) še najbližje temu, kar li dejansko izraža, saj gre za strukturo, ustrojeno v skladu s kozmično racionalnostjo, ki se kot razum odraža tudi v človeškem mišljenju. Kljub temu pa tudi ta pojem še zdaleč ne pokriva celotnega pomenskega spektra termina li, ki poleg epistemoloških in semantičnih vsebuje tudi vrsto drugih (naravoslovnih, metafizičnih, umetniških, kulturnih, medicinskih itd.) konotacij.

Tudi dandanes se koncept li 理 v indoevropske jezike še vedno najpogosteje prevaja v smislu razuma, načela ali zakonitosti, četudi so tovrstne konotacije, kot smo omenili zgoraj, precej daleč od izvirnega pomenskega sklopa tega pojma. Tradicija tovrstnega razumevanja koncepta li 理 se je v sinologiji ohranila vse do današnjega dne. Tovrstni nesporazumi pa niso zgolj odločilno vplivali na zahodno razumevanje osnovne narave tradicionalnih kitajskih teoretskih diskurzov, temveč – preko procesov modernizacije²⁰⁷ – tudi na način razumevanja tega koncepta, kakršnega lahko opazamo v delih večine sodobnih kitajskih teoretikov.

Pričujoča monografija zato med drugim dokazuje, da se lahko filološke študije in raziskave semantičnih razvojev, skupaj s kontrastivno analizo tradicionalnih kitajskih ter evropsko-ameriških teorij (kljub vsej splošni problematičnosti tovrstnih kulturoloških primerjav) izkažejo kot smiselno orodje za razčiščevanje nekaterih osnovnih vprašanj o naravi človeškega dojetja in prepoznavanja stvarnosti. Še pomembnejše pa je pri tem dejstvo, da nam nudi nov paradigmatški vpogled v razumevanje specifičnih značilnosti kitajske filozofije in epistemologije.

206 Pri tem velja opozoriti tudi na dejstvo, da se logos v prevodih kitajske filozofije še pogosteje uporablja kot ekvivalent termina dao 道.

207 beri: procesov pozahodenja

Abstract

At the dawn of the third millennium, we have entered into an era in which the concept of structure is perceived as something self-evident and omnipresent by most scholars and theorists on the global level. Thus, the concept of structure has become a fundamental, though often vague notion, which enables us to speak in a unified, coherent way about comprehension, observation, the nature and stability of patterns, as well as relations among individual entities. The concept of structure is of crucial importance for virtually any research in the areas of science, philosophy and art. Structures have often also been defined by inherited or habitual paradigms of our perception and comprehension of the world. As a result, we see the creation, formation and changing of objects as something that occurs within certain structural patterns.

The basic thesis of the present monography follows the presumption, according to which traditional Chinese theories of knowledge can be viewed as structural or relational epistemologies, because the subject they refer to are relations, forming a relative fixed structure. The book shows, that in China, the structural approach to comprehension had already been elaborated in ancient times. It has been developed as an epistemological model that arises out of the compatibility between the structures of the external world and those of the human mind. Such structural compatibility has been seen as the basic precondition of human perception. The structural constitution of consciousness on the one, and of external world on the other side, has been expressed by the term *li* 理, which functioned as the traditional Chinese concept of structure. This term appeared in all traditional philosophic streams and formed a basic paradigmatic concept in the framework of specific Chinese onto-epistemology. The book shows that it appeared in all important philosophical currents in traditional China as a central paradigm of classical Chinese structural approach to reality and its comprehension through the human mind.

The present monography investigates this traditional Chinese concept of structure (*li* 理) and shows that it has crucially formed the approaches across all philosophic schools and discourses in traditional China. The authoress follows the hypothesis, according to which this concept can be viewed as one of the basic paradigms that defined theoretical foundations of traditional Chinese thought. In this sense, traditional Chinese philosophy can be viewed as a scope of different structuralist theories that can – to a certain degree – be compared to Western structuralist discourses that have been developed during the 20th century.

As we all know, the Euro-American theoretical production of the 20th Century has generated a number of elements which, based especially on new, fundamental theoretical approaches to the philosophy of language, led to some important cognitive shifts in the humanities, and in the cultural and social sciences. Naturally, these discourses could not avoid investigating certain epistemological questions, such as that of the relation between subject and object (or the Self and the Other), or the relation between perception, comprehension and interpretation or transmission. However, such recognitions notwithstanding, Western discourses have yet to produce an integral and coherent structural model for epistemology. The present book shows that such a model can be found in the pan-structural epistemology of the modern Chinese philosopher Zhang Dongsun (1886–1973), and that the crucial, theoretical underpinnings of such models were developed much earlier in the history of Chinese thought, given that the bases of a structural approach to comprehension had already been established in ancient Chinese philosophy.

The theoretical foundations of such model were namely developed within the specifically Chinese tradition of thought. In other words, in China, the structural approach to comprehension had already been elaborated in ancient times. This basic model, which arises out of the compatibility between the structures of the external world and those of the human mind, was further developed by later philosophers, mainly through the methods of classical Chinese logic of binary analogies. Important shifts and elaborations of the classical Chinese theory of structure have taken place especially during the era of the Six Dynasties (六朝 220–581) and the Neo-Confucian period of the Song (宋 960–1279) and Ming (明 960–1279) Dynasties. Various aspects of the structural model for the perception and comprehension of reality were also formulated by some Chinese philosophers of the 19th and 20th Centuries²⁰⁸. The paradigm of a structurally determined epistemology can also be found in the work of several contemporary Chinese theoreticians²⁰⁹.

In the context of traditional Western interpretations of Chinese philosophy the authoress points out that the central binary concept of the Neo-Confucian tradition (i.e. the concept of structure and creativity; li 理 and qi 氣) has – and to a certain degree still is – generally been interpreted as a dualism of idea and matter by Euro-American sinologists. However, the book shows that such translations and interpretations were results of Eurocentric world views. Thus, they have overlooked the central features of traditional, structurally determined Chinese

208 See especially the works of Tan Sitong 譚嗣同 (1865–1898), Xiong Shili 熊十力 (1885–1968), Jin Yuelin 金岳霖 (1895–1984), Feng Youlan 馮友蘭 (1895–1990), Feng Qi 馮契 (1915–1995) and Mou Zongsan 牟宗三 (1909–1995).

209 For example, Xia Zhentao 夏甄陶 (1939), Hu Jun 胡軍 (1951) and Zhang Yaonan 張羅南 (1963).

onto-epistemology: when the first sinologists (who were Christian missionaries) initially encountered Neo-Confucian philosophy in the 17th Century, it was namely perfectly natural for them to interpret its bipolar conception of the world, consisting of something called qi 氣 and organized in accordance with something else called li 理, in terms of, respectively, matter and idea. However, in our view, the concept li cannot be understood as idea or principle in the »Western« sense, but rather as structure or a structural pattern, which can, of course, also pertain to the sphere of abstractions or ideas. Similarly, and based on a more profound understanding of Neo-Confucian philosophy, it is evident that the concept qi can hardly be understood as matter in the »Western« sense. In fact, the Neo-Confucian philosophers defined it as something which is not necessarily substantial, for air or even a vacuum (the Great void 太虛) are composed of it. Thus, it represents a concept which could be more appropriately defined as creativity, or a potential that functions in a creative way.

Li 理 and qi 氣 are thus complementary concepts, which can be explained as a structure (or structural pattern) and a creative formative potential (creativity). Both are of immanent nature and can therefore be realized in the spheres of both ideas and phenomena. Euro-American philosophy offers no precise equivalents for these two terms. If we want to comprehend the modes of their existence and their functions, we must first free ourselves from reasoning in terms of Cartesian dualisms and try thinking based on the model of analogy, which arose from and was prevalent in the immanent metaphysics of traditional Chinese thought.

As already mentioned, the present book is focused upon investigations of the term li 理 (structure, structural pattern); although since the impact of the Western thought upon China this term, as well as most of the compound words, resulting from it, have been most commonly associated with the notion of an ideal principle or law, this modern semantic complex can not be mixed up with the traditional semantic connotations of the word li 理.

While interpreting the notion li 理 to mean 'structure' may seem highly unusual, there are several good reasons for doing so. Although the term li 理 has been mostly translated as principle or idea, the book shows that such translations were products of misunderstandings that were rooted in deficient comprehension of the problems of cultural incommensurability²¹⁰. The meaning of structure or structural pattern is already apparent in the original etymology of the character li 理, which is composed of the phonetic element 里 and the radical 玉 that designates

210 This term refers to the inability of transferring certain theoretical concepts from one cultural tradition (or from one socio-cultural context) into the other.

jade. Thus, in the earliest sources, li 理 has been understood as a visual structure, as it becomes visible in the course of lines in jade.

Originally it denoted the lines or colored stripes in jade. In its various semantic connotations it meant the patterned arrangement of parts in a structured whole, of things in an ordered cosmos and also the structure of thought in rational discourse. The book follows these semantic developments of the Chinese concept of structure and shows that its emergence in the Song Dynasty (960–1279) as one of the central concepts of neo-Confucianism was the culmination of a long development.

In the process of development and several semantic elaborations, this term has originally appeared as expression of the cosmic (tianli 天理), then of the social (wenli 文理) structure; later on, its semantic connotations also implied the structure of language and meaning (mingli 名理) and at last, structural patterns of mind and consciousness respectively (yili 義理). All these particular, specific kinds of structural patterns have been in Chinese tradition, especially from the Song 宋 (960–1279) Dynasty on, unified in a single, general and basic rational structure, which has been distinguished by its fundamental compatibility with innumerable kinds of different structural patterns. The basic criterion of such a structural compatibility which functioned as a kind of structural ultima ratio, was defined by the concept of righteousness (zheng 正) in Confucian, and naturalness (ziran 自然) in Daoist discourses.

This unification of particular, specific structural patterns into one single, most general and basic structure, has only become possible through the previous process of semantic abstraction of the term li 理. This was a process of abstraction, which lasted several centuries and which has to be seen in the wider context of general changes of Chinese society and culture. As such, it was in the practical sense defined by the political and economic development of traditional China, and in the ideological sense by formalization of Confucianism in its role of the state doctrine, by new approaches, established in Neo-Confucian philosophies, as well as by certain elements of Daoist and Buddhist philosophies.

The gradual abstraction of the concept li 理, as described in the present book, can be shortly summarized in three phases:

- a. the phase of ontologization (li as the cosmic structure or as the structure of nature and society),
- b. the phase of structural semantic (li as the structure of language and meaning) and
- c. the phase of epistemologization (li as the mutual compatible structure of external word and mind).

As we have seen, the concept li traditionally manifested a notion of structure, of a structural pattern and the structural order of things respectively. As a whole, li 理 represents a cosmic pattern, defining lines of movement or dynamics of men and nature. These structural lines are seen as relations, defining the sphere of ideas and the sphere of phenomena. Simultaneously, they make possible the mutual adjustment of binary oppositions with complementary functions and also their well ordered fusion with the cosmic unity.

The li is not obeyed or defied like a law, one goes either with or against the grain of it, as in chopping wood (Graham, 1992, 61). Le Gall translated it by *forme*, thus by the choice of two words remolding the whole neo-Confucian cosmology after the analogy of Aristotelian form and matter. J. Percy Bruce chose for his equivalent 'law', and so incorporated into the neo-Confucian terminology itself the wrong answer to the question 'Are there laws of nature in China?' (ibid.)

The results of the broad scope of analyses, contained in the book, show that the traditional Chinese concept of structure (li 理) represented a basic and complex concept, which spans a wide range of different programs and methods that enabled traditional Chinese philosophies – across the discursive lines of various schools or currents – to perceive and interpret patterns of relations as a basic paradigm of reality. In this sense, structuralism has become a leading theoretical current in traditional Chinese philosophy. This holds true for Confucian, as well as for Daoist and Buddhist discourses. Traditional Chinese epistemology has also focused upon the structural approach to the perception, comprehension and interpretation of reality, in which no object could appear in isolation. Thus, objects could only exist as parts of structures that connected them to other entities. Such discourses were always concentrated upon a structure which determined the status of every object and, ultimately, every being as such.

In the context of traditional Chinese theory of knowledge, this structural compatibility or interference (tong 通) represents the very potential which enables us to perceive and to comprehend the external world. The omnipresence of li 理 means that the universe is structured and ordered. The very same structural order, however, is simultaneously also a quality of our mind and body (e.g. of our perception organs). Our thoughts, also, can follow the same structured order (especially when we try to achieve any real insight into the actual nature of reality). In this sense, it could be – considering various above mentioned translations of the term li 理 in Indo-European languages – presupposed, that the translation of this term in the sense of the ancient Greek term *logos* (Ladstätter, 1983, 34) might be the closest to the meaning of what li 理 is actually referring to, since it means a structure, ordered in

accordance to cosmic rationality, which is also reflected in human mind as reason. This notion, however, still cannot by far cover the entire semantic specter of the term li 理, which, beside epistemological and ontological aspects, also contains a variety of other (physical, naturalistic, metaphysical, artistic, cultural, medical etc.) connotations. Even presently, the concept li 理 has still mostly been translated into Indo-European languages as reason, principle or law, although such connotations, as we have seen before, are far beyond the original meaning of this notion. The tradition of such an understanding of the concept li 理 has been preserved in sinology till the present day. Such misunderstandings have not only decisively influenced the »Western« comprehension of the basic nature of traditional Chinese theoretical discourses, but – through modernization processes – also the way, through which Chinese tradition of thought has been understood by most of the modern Chinese theoreticians.

In this sense, the book proves the fact that philological studies and studies of semantic development of the Chinese concept of structure, together with contrastive analyses of traditional Chinese and Euro-American theories can (despite of the general questionableness of such intercultural comparisons) prove itself to be a reasonable tool for clarifying some basic questions on the nature of human perception and recognition of reality. Even more important is the fact, that it offers us a new paradigmatic way of understanding the specific features of Chinese philosophy and epistemology.

Viri in literatura

- Anathon, Aall, 1968: *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, 2. zv. Frankfurt: Minerva (1. izdaja: Leipzig: O.R. Reisland 1896–1899).
- Bauer, Wolfgang, 2000: *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München: C.H. Beck.
- Birdwhistell, Anne D., 1996: *Li Yong (1627–1705) and Epistemological Dimensions of Confucian Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- Bodde, Derek, 1991: *Chinese Thought, Society, and Science*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Borstner, Bojan, 1995: *Problemi realizma – možnosti realizma v filozofiji znanosti*. Maribor: akademska založba Katedra.
- Chai, David, 2009: Musical Naturalism in the Thought of Ji Kang. V: *Dao*. VIII/2, 151–171.
- Chen Chun 陳淳, 1983: 北溪字義 (Bei Xijeva razlaga pomenov pismenk). Beijing: Zhonghua shuju.
- Chen, Peiran, Rošker, Jana S., 2004: Dvojna negacija in metodologija budizma. *Azijske in afriške študije*. VIII/3. 26–51.
- Cheng Hao 程顥, Cheng Yi 程頤, 1981: 二程集 (Zbirka obeh Chengov). 4 zv. Beijing: Zhonghua shuju.
- Cui Qingtian 崔清田, 2001: 邏輯的共同性與特殊性 (Univerzalnost in specifična logika). V: *Zhongguo luoji shi jiaocheng*. (ur.: Wen Gongyi, Cui Qingtian). Tianjin: Nankai daxue chuban she. 1–9.
- Cui Qingtian, 2005: Processes and Methods in Researching the History of Chinese Logic. V: Chinese Logic and Chinese Culture – Researches in Traditional Chinese Logic. *Asian and African Studies*. IX/2 (ur.: Rošker, Jana). Ljubljana: Oddelek za azijske in afriške študije. 15–25.
- Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang, 2005: Chinese Logical Analogism. V: Chinese Logic and Chinese Culture – Researches in Traditional Chinese Logic. *Asian and African Studies*. IX/2 (ur.: Rošker, Jana). Ljubljana: Oddelek za azijske in afriške študije. 25–41.
- Dai Zhen 戴震, 1991: 戴震全集 (Zbrana dela Dai Zhena). (ur.: Chuanji, Duan). Beijing: Qinghua daxue chuban she.
- Motte-Haber, Helga de la, 1985: *Psihologija glasbe* (prev.: Gregorač, Vera). Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Deng Xizi 鄧析子, 2010: V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>. (citirano 25. 7. 2010).

- Derrida, Jacques, 1994: Izbrani spisi (prev. Hribar, Tine, Grilc, Uroš). Ljubljana: Študentska organizacija univerze (Krt).
- Derrida, Jacques, 1998: O gramatologiji. (izv. De la grammatologie, prev. Grilc, Uroš). Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo (Analecta).
- Dong Zhongshu 董仲舒, 2010: 春秋繁露. (Biserna rosa spomladansko jesenskih letopisov). V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>. (citirano 25. 7. 2010).
- Egan, Ronald, 1997: The Controversy over Music and “Sadness” and Changing Conceptions of the *Qin* in the Middle Period China. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 57/1. (Jun., 1997). 5–66.
- Elliott, Robert S., 1999: Electromagnetics: History, Theory, and Applications. New York: Ieee Computer Society Press.
- Feng Youlan 馮友蘭, 1999a: 新原道 (Novi izvor poti). V: *Ersbi shiji zhaxue jingdian wenben* (ur.: Yu Wujin, Wu Shaoming). Shanghai: Fudan daxue chuban she. (1. izd.: 1944). 589–601.
- Feng Youlan 馮友蘭, 1999b: 新理學 (Nova šola strukture). V: *Ersbi shiji zhaxue jingdian wenben*. (ur.: Yu Wujin, Wu Shaoming). Shanghai: Fudan daxue chuban she (1. izd.: 1939). 544–575.
- Forke, Alfred, 1934a: *Geschichte der alten chinesischen Philosophie* I. Hamburg: R. Oldenbourg.
- Forke, Alfred, 1934b: *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie* II. Hamburg: R. Oldenbourg.
- French, Steven, 1999: Models and Mathematics in Physics. V: *From Physics to Philosophy*. (ur.: Jeremy Butterfield in Constantine Pagonis). Cambridge: Cambridge University Press. 187–207.
- Gernet, Jacques, 1985: *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, (prev. J. Lloyd). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gloy, Karen, 2004: Metaphysik: Ein notwendiges oder verzichtbares Projekt? V: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 58/1. 104–128.
- Gongsun Long 公孫龍, 2010: 公孫龍子 (Mojster Gongsun Long). V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>. (citirano 25. 7. 2010).
- Graham, A.C., 1978: *Later Moist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong. London: Chinese University Press.
- Graham, A.C., 1989: *Disputers of the Tao – Philosophical Argument in Ancient China*. Chicago: Open Court Publishing.

- Graham, A.C., 1992: *Unreason within Reason – Essays on the Outskirt of Rationality*. Lasalle, Illinois: Open Court Publishing.
- Gu Hanyu da cidian 古漢語大辭典, 2000: (Veliki slovar klasične kitajščine). (ur.: Xu Fu). Shanghai: Shanghai cishu chuban she.
- Guan Zhong 管仲, 2010: 管子 (Mojster Guan) V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>. (citirano 25. 7. 2010).
- Hall, David L., Ames, Roger T., 1998: Chinese philosophy. V: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. (ur. Craig, E.). London: Routledge. V: <http://www.rep.routledge.com/article/G001SECT10>. (citirano 04. 08. 2003).
- Han Fei 韓非, 2010: 韓非子 (Mojster Han Fei). V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>. (citirano 25. 7. 2010).
- Han shi wai zhuan 韓詩外傳 (Zunanja izročila pesmi Hana). V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>. (citirano 25. 7. 2010).
- Harbsmeier, Christoph, 1998: Language and Logic. V: *Science and Civilisation in China* (ur. Needham, Joseph). 7. zv. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harbsmeier, Christoph, 1989: Marginalia Sino-logica. V: *Understanding the Chinese Mind – The Philosophical Roots*. (ur.: Allinson, Robert, E.). Oxford, New York: Oxford University Press. 125–166.
- He Guan 鶡冠, 2010: 鶡冠子 (Mojster He Guan). V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>. (citirano 25. 7. 2010).
- He Yingcan 何應燦, 2001: 宋代理學盛行時期的邏輯思想 (Logično mišljenje v nastanku in razvoju Šole zakonitosti obdobja dinastije Song). V: *Zhongguo luoji shi jiaocheng*. (ur.: Wen Gongyi, Cui Qingtian). Tianjin: Nankai daxue chuban she. 243–268.
- Henricks, Robert G., 1983: *Philosophy and Argumentation in Third Century China*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Holyoak, Keith J., 2008: Relations in Semantic Memory. V: *Memory and Mind: A Festschrift for Gordon H. Bower*. (ur.: Gluck, M.A., Anderson, J.R., Kosslyn, S.K.). New York: Erlbaum.
- Hu Jun 胡軍, 1994: 中國哲學的現代化與金岳霖的 »知識論« (Posodobitev kitajske filozofije in Jin Yuelinova »Epistemologija«). *Lilun tantao*. 1994/3. 75–79.

- Hu Shi 胡適, 1983: 先秦名學史 (Zgodovina predqinske logike). Shanghai: Xuelin chuban she.
- Huai Nanzi 淮南子 (Mojster Huainan), 2010: V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>. (citirano 25. 7. 2010).
- Ji Kang 嵇康, 1962: 聲無哀樂論 (V glasbi ni žalosti, ne radosti). V: 嵇康集校注 (*Komentirana zbirka Ji Kangovih spisov*). (ur.: Mingyang, Dai 戴明揚). Beijing: Renmin wenzue chuban she. 196–231.
- Jiang, Xinyan, 2002: Zhang Dongsun: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy. V: *Contemporary Chinese Philosophy*. (ur.: Bunnin, Nicholas, Cheng Zhongying /Chung-ying/). Oxford: Blackwell Publishers. 57–81.
- Knechtges, David, 1996: *Wen Xuan Or Selections of Refined Literature*. 3. del. Princeton: Princeton University Press.
- Knowlton, Barbara J., Holyoak, Keith J., 2009: Prefrontal Substrate of Human Relational Reasoning. V: *The Cognitive Neurosciences*. (ur.: Gazzaniga, M.S.). Cambridge, USA, London, UK: MIT Press. 1005–1017.
- Kong Fan 孔繁, 1987: 魏晉玄學和文學 (*Šola misterija in književnost v obdobju Wei Jin*). Beijing: Zhongguo shehui kexue chuban she.
- Kuhn, Thomas S., 1998: *Struktura znanstvenih revolucij*. Ljubljana: Krtina.
- Ladstätter, Otto in drugi, 1983: *China und Japan – die Kulturen Ostasiens*. Wien: Rohwolt.
- Ladyman, James, 1998: What is Structural Realism? *Studies in History and Philosophy of Science*. 1998/29. 409–424.
- Laozi 老子, 2001: 道德經 (Knjiga poti in kreposti). V: *Laozi, Zhuangzi*. (ur. in kom.: Chen Fang, Liu Qinghua). Guangzhou: Guangzhou chuban she. 15–101.
- Laozi 老子, 2010: 道德經 (Knjiga poti in kreposti). V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>. (citirano 25. 7. 2010).
- Lechte, John, 1994: *Fifty Key Contemporary Thinkers – from Structuralism to Postmodernity*. London – New York: Routledge.
- Lee, Hee Seung in drugi, 2008: The Role of Causal Models in Analogical Inference. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*. 34/5. 1111–1122.
- Li Gong 李埭, 1991: 大學辨業 (Disputi iz Velikega nauka). V: *Daxue farwei*. (ur.: Li Liwu).III. Beijing: Zhonghua shuju. 13–26.

- Li Gong 李焯, 1991b: 怨谷語要 (Najpomembnejši Shu Gujevi izreki). V: *Yan Li xue*. Zv. 4. Taipei: Baicheng tangshu dian.
- Li ji, 1989: 禮記 (Knjiga obredov). V: *Li ji ji jie* 禮記集釋 (Interpretacije zbirk iz Knjige obredov). (ur.: Sun Xidan). Vol. 3. Beijing: Zhonghua shuju.
- Li ji, 2010: 禮記 (Knjiga obredov). V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>. (citirano 25. 7. 2010).
- Li Xiankun 李先焜, 2001: 近代邏輯科學的發展(下) – 西方現代邏輯轉入于中, 印邏輯探索 (Razvoj novejšje logične znanosti (2. del) – prihod sodobne zahodne logike ter raziskave kitajske ter indijske logike). V: *Zhongguo luojishi jiaocheng*. (ur.: Wen Gongyi, Cui Qingtian). Tianjin: Nankai daxue chuban she. 350–387.
- Li xue zong zhuan 理學宗傳 (Izvor in razvoj Šole zakonitosti), 1989: (ur. Sun Qifeng). Jinan: Shandong Youyi shu she.
- Liao Xiaoping 廖小平, 1994: 論中國傳統哲學道德認識論的特質 (O posebnostih tradicionalne kitajske moralne epistemologije). V: *Hebei Xuekan*. 94/4. 43–47.
- Liezi 列子 (Mojster Lie), 2010: V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>. (citirano 25. 7. 2010).
- Liu Wenying 劉文英, 2002: 中國哲學史 (*Zgodovina kitajske filozofije*). 1. in 2. del. Tianjin: Nankai daxue chuban she.
- Lunyu 論語, 2010: V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>. (citirano 25. 7. 2010).
- Mengzi 孟子 (Mojster Meng, Mencij), 2010: V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>. (citirano 25. 7. 2010).
- Ming ru xue'an 明儒學案 (Zbirka teorij konfucijanstva dinastije Ming), 1983: 6 zvezkov. (ur.: Huang Zongxi). Taipei: Taiwan Huashi chuban she.
- Mojster Mo 墨子, 2000: (ur. in kom.: Sun Bo). Beijing: Huaxia chuban she.
- Mojster Mo 墨子, 2010: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>. (citirano 25. 7. 2010).
- Möller, Hans Georg, 2000: *Die philosophischste Philosophie – Feng Youlans Neue Metaphysik*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Pawlovski, Tadeusz, 1980: *Concept Formation in the Humanities and the Social Sciences*. Dordrecht: Reidel.

- Penn, Derek C., Holyoak, Keith J., Povinelli, D.J., 2008: Darwin's mistake: Explaining the discontinuity between human and nonhuman minds. V: *Brain and Behavioral Sciences*, 31. 109–178.
- Pfister, Lauren, 2002: Feng Youlan's New principle Learning and his Histories of Chinese Philosophy. V: *Contemporary Chinese Philosophy*. (ur.: Bunnin, Nicholas, Cheng Zhongying /Chung-ying/). Oxford: Blackwell Publishers. 165–187.
- Psillos, Stathis, 2001: Is Structural Realism Possible? V: *Philosophy of Science*. 68/3, 13–24.
- Psillos, Stathis, 2006: *The Structure, the Whole Structure, and Nothing but the Structure?* V: *Philosophy of Science*. 73/4. 560–570.
- Rošker, Jana S., 1997: 中西傳統文化中的 »自律« 與 »律«. (”Autonomy” and ”Law” in Chinese and Western Traditions). V: *Hanxue yanjiu*. 15/1. 93–101.
- Rošker, Jana S., 2008: *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Premodern and Modern China*. HongKong: Chinese University Press.
- Rošker, Jana S., 2009: Traditional Chinese Thought: Philosophy or Religion? V: *Asian philosophy*. 19/3. 225–237.
- Rošker, Jana S., 2010: The Concept of Structure as a Basic Epistemological Paradigm of Traditional Chinese Thought. V: *Asian Philosophy*. 20/1. 79–96.
- Russell, Bertrand [1918], 1957: The Relation of Sense-Data to Physics. V: *Mysticism and Logic*. New York: Doubleday Anchor. 140–173.
- Russell, Bertrand [1927], 1992: *The Analysis of Matter*. London: George Allen & Unwin.
- Russell, Bertrand, 1979a: *Filozofija logičnega atomizma*. (The Philosophy of Logical Atomism, prev. Moder, Janko). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Russell, Bertrand, 1979b: *Moj filozofski razvoj*. (My Philosophical Development, prev. Moder, Janko). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Russell, Bertrand, 2000: Uncertain Paths to Freedom: Russia and China, 1919–22. (ur.: Rempel, Richard A., Haslam Bervl, e. a.).
- Russell, Bertrand, 1919: *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: George Allen & Unwin.
- Ryle, Gilbert, 1949: *The Concept of Mind*. London: Barnes & Noble.
- Shi ji 史記 (Zgodovinski zapiski), 2010: V: *Chinese Text Project. Histories*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=26160&cf=gb>. (citirano 25. 7. 2010).

- Shuowen jiezi 說文解字 (interpretacije besedil in razlage pismenk), 2010: V: *Chinese Text Project. Etymology*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=26160&cf=gb>. (citirano 25. 7. 2010).
- Tan Sitong 覃嗣同, 1958: 仁學 (*Nauk o človečnosti*). Taibei: Da shu shuju.
- Tang Junyi 唐君毅, 1955: 論中國哲學思想中 »理« 之六意 (O šestih pomenih besede »Li« v kitajski filozofski miselnosti). V: *Xin Ya xuekan*. I/1. 45–160.
- The Concept of Order, 1968: (ur.: Kuntz, Paul G.). Seattle/London: University of Washington Press.
- Ule, Andrej, 1998: Kuhnova paradigma in revolucija v teoriji znanosti. Spremná študija. V: *Struktura znanstvenih revolucij*. Ljubljana: Krtina. 185–211.
- Votsist, Ioannis, 2003: Is Structure not Enough? V: *Philosophy of Science*. Vol. 70. No. 5. 879–890.
- Wang Bi 王弼, 1969: 周易略例 (Kratki primeri iz Zhou yija). 21. zvezek iz: Baibu chupian, Fan Shi (88: 4). Taibei: Yiwen yinshuguan. Guoli zhongyang tushuguan. Shan shu. 36–59.
- Wang Bi 王弼, 1974: 老子王弼注 (Wang Bijevi komentarji Laozija). Taibei: Heluo tushu chuban she.
- Wang Fengyang 王風陽, 1993: 古辭辨 (Razlaga starodavnih besed). Changchun: Jilin wenshi chuban she.
- Wang Fuzhi 王夫之, 1975: 張子正蒙注 (Komentarji k Zhang /Zaijevemu/ delu *Poprava nevednosti*). Taibei: Heluo tushu chuban she.
- Wang Shouren 王守仁 (Wang Yangming 王陽明), 1929: 陽明先生集要 (Zbirka najpomembnejših del gospoda Yangminga). Shanghai: Shanghai shangwu yinshu guan.
- Wang Shouren 王守仁 (Wang Yangming 王陽明), 2010: V: *Chinese Philosophical E-text Archive Song (宋) through Qing (清) Texts*. Dostopno na <http://sangle.web.wesleyan.edu/etext/song-qing/song-qing.html>. (citirano 25. 7. 2010).
- Wang Zuoli 王左立, Li Yuanqing 李元慶 2001: 名家的邏輯思想 – »形名相應« 與 »以名實« 的名實觀 (Logično mišljenje nominalistov – razmerje med resničnostjo in poimenovanjem s stališča »medsebojnega ustrežanja forme in imena« ter »poimenovanja stvarnosti preko imena«). V: *Zhongguo luoji shi jiaocheng*, (ur.: Wen Gongyi, Cui Qingtian). Tianjin: Nankai daxue chuban she. 245–278.
- Xia Zhentao 夏甄陶, 1986: 認識論引論 (*Izvoleček epistemoloških teorij*). Beijing: Renmin chuban she.

- Xia Zhentao 夏甄陶, 1996: 中國認識論 思想史稿, 上, 下 (*Oris zgodovine kitajske epistemologije, 1. in 2. del*). Beijing: Zhongguo renmin daxue chuban she.
- Xingli da quan 性理大全, 1989: Velika zbirka neokonfucijanske filozofije. V: *Kongzi wenhua da quan*. 4. zvezek. (ur. Hu Guang). Jinan: Shandong youyi shu she.
- Xiong Shili 熊十力, 1992: 熊十力論著集之一 (Zbrana dela Xiong Shilija. 1. del /*Xin weishi lun*/). Beijing: Zhonghua shuju.
- Xunzi 荀子 (Mojster Xun), 2010: V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&cf=en>. (citirano 25. 7. 2010).
- Zeng Chunhai 曾春海, 2002: 兩漢魏晉哲學史 (*Zgodovina filozofije v času obeh dinastij Han, obdobju Wei in Jin*). Taipei: Wunan tushu chuban gufen youxian gongsi.
- Zhang Dainian 張岱年, 2003: 中國哲學史方法論發凡 (*Uvod v metodologijo zgodovine kitajske filozofije*). Beijing: Zhonghua shuju.
- Zhang Dongsun 張東蓀, 1924: 科學與哲學 (*Znanost in filozofija*). Shanghai: Shanghai shangwu yinshu guan.
- Zhang Dongsun 張東蓀, 1929: 新哲學論叢 (*Zbornik nove filozofije*). Beijing: Shangwu yinshuguan.
- Zhang Dongsun 張東蓀, 1933: 動的邏輯是可能的嗎? (Ali je premikajoča se logika možna?). V: *Xin Zhonghua* 1/18. 1–11.
- Zhang Dongsun 張東蓀, 1934a: 思想戰線上幾個時髦的問題 (Nekaj modnih vprašanj z bojnih linij mišljenja). V: *Xin Zhonghua*, 2/10. 41–47.
- Zhang Dongsun 張東蓀, 1934b: 認識論 (Epistemologija). Shanghai: Shanghai shijie shuju.
- Zhang Dongsun 張東蓀, 1995a: 知識與文化 (*Znanje in kultura*). Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chuban she. (1. izd. Shanghai 1964).
- Zhang Dongsun 張東蓀, 1995b: 理性與良知 – 張東蓀文選 (Razum in apriorno znanje – izbor Zhang Dongsunovih del). (ur.: Zhang Rulun). Shanghai: Shanghai Yuandong chuban she.
- Zhang Yaonan 張耀南, 1994: 張東蓀知識論研究 (Raziskave Zhang Dongsunove epistemologije), doktorska dizertacija. Beijing: Beijing daxue.
- Zhang Yaonan 張耀南, 2000: 從二十世紀中國哲學看張東蓀之‘架構論’ (Opredelitev Zhang Dunsunove »strukturne teorije« z vidika kitajske filozofije 20. stoletja). V: *Xueshu jie*, 81:2 /2000:2/ Beijing. 143–150.

- Zhang Zai 張載 1989: 正蒙 (Poprava nevednosti). V: Xingli da quan, 4. zv. V: *Kongzi wenhua da quan*, (ur. Hu Guang). Jinan: Shandong youyi shu she.
- Zhou Dunyi 周敦頤, 2000: 周子通書 (Izročilo mojstra Zhouja). (ur.: Xu Hongxing), Shanghai: Shanghai guji chuban she.
- Zhou Dunyi 周敦頤, 2010: Zhou Dunyi ji 周敦頤集 (Zbirka Zhou Dunyija). V: *Chinese Philosophical E-text Archive Song (宋) through Qing (清) Texts*. Dostopno na <http://sangle.web.wesleyan.edu/etext/song-qing/song-qing.html>. (citirano 25. 7. 2010).
- Zhou yi (周易) (Knjiga premen), 2010: V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&cf=en>. (citirano 25. 7. 2010).
- Zhu Xi 朱熹, 1996: 朱熹集 (Zbirka Zhu Xijevih del). (ur. in kom.: Jun Bo, Guo Qi). Chengdu: Sichuan jiaoyu chuban she.
- Zhu Xi 朱熹, 2000: 朱子今思錄 (Zapisi mojstra Zhuja / za sodobno refleksijo). (izb. in ur.: Lü Zuqian). Shanghai: Shanghai guji chuban she.
- Zhu Xi 朱熹, 2010: 朱子語類 (Izreki mojstra Zhuja). V: *Chinese Philosophical E-text Archive Song (宋) through Qing (清) Texts*. Dostopno na <http://sangle.web.wesleyan.edu/etext/song-qing/song-qing.html>. (citirano 25. 7. 2010).
- Zhuangzi 莊子, 2000: 南花真經 (*Resnični klasik južnih cvetov*). V: *Laozi, Zhuangzi*, (ur. in kom.: Chen Fang, Liu Qinghua). Guangzhou: Guangzhou chuban she.
- Zhuangzi 莊子, 2010: 南花真經 (*Resnični klasik južnih cvetov*). V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&cf=en>. (citirano 25. 7. 2010).

Priloga 1: kronološka tabela kitajskih dinastij

夏 **Xia** 2100–1600 pr. n. š.

商 **Shang** 1600–1066 pr. n. š.

周 **Zhou** 1066–256 pr. n. š.

西周 **Zahodna Zhou** 1066–771 pr. n. š.

东周 **Vzhodna Zhou** 770–256 pr. n. š.

春秋 **Chun Qiu (Pomlad – Jesen)** 770–476 pr. n. š.

战国 **Zhan Guo (Vojskujoče se države)** 475–221 pr. n. š.

秦 **Qin** 221–206 pr. n. š.

汉 **Han** 206 pr. n. š. –220

西汉 **Zahodna Han** 206 pr. n. š. –23

东汉 **Vzhodna Han** 25–220

三国 **San Guo (Tri cesarstva)**

魏 **Wei** 220–265

蜀 **Shu** 221–263

吴 **Wu** 222–280

西晋 **Zahodna Jin** 265–316

东晋 **Vzhodna Jin** 317–420

十六国 **Šestnajst držav** 304–439

南北朝 **Severne in južne dinastije**

南朝 **Južne dinastije**

宋 **Song** 420–479

齐 **Qi** 479–502

梁 **Liang** 502–557

陈 **Chen** 557–589

北朝 **Severne dinastije**

北魏 **Severna Wei** 386–534

东魏 **Vzhodna Wei** 534–550

北齐 **Severna Qi** 550–577

西魏 **Zahodna Wei** 535–557

北周 **Severna Zhou** 557–581

隋 **Sui** 581–618

唐 **Tang** 618–907

五代十国 **Pet dinastij in deset držav**

后梁 **Pozna Liang** 907–923

后唐 **Pozna Tang** 923–936

后晋 **Pozna Jin** 936–946

后汉 **Pozna Han** 947–950

后周 **Pozna Zhou** 951–960

十国 **Deset držav** 902–79

宋 **Song** 960–1279

北宋 **Severna Song** 960–1127

南宋 **Južna Song** 1127–1279

辽 **Liao** 916–1125

西夏 **Zahodna Xia** 1032–1227

金 **Jin** 1115–1234

元 **Yuan** 1271–1368

明 **Ming** 1368–1644

清 **Qing** 1644–1911

Priloga 2: koncept kronološke razčlenitve kitajske idejne zgodovine po vekih

Stari vek, antično obdobje: 2. tisočletje do 207 pr. n. š.

Srednji vek: 207 pr. n. š. do 960

Novi vek: 960–1911

Obdobje moderne – sodobnosti: od 1911

Imensko in stvarno kazalo strokovnih terminov v kitajščini

A

- Ames, Roger T. 116, 121
atomizem (glej yuanzixing 原子性)
163, 164

B

- Bauer, Wolfgang 35
benmo 本末 (binarna kategorija
korenine in vrh) 12, 127
benran wu 本然物 (stvar po sebi, Ding
an sich) 142
binarne kategorije 11, 12, 13, 59, 73,
78, 125, 170
binarnost 11, 12, 13, 14, 75, 116

C

- chan (budizem) 禪宗 8, 110, 145, 165,
169, 173, 176
Cheng Hao 程顥 (1032–1085) 43, 55,
63, 70, 73, 78, 126, 129
chuangbianxing 創變性 (tvornost)
155, 162, 163
chun keguan lun 純客觀論 (čisti
objektivizem) 135

D

- Dai Zhen 戴震 (1724–1777) 112, 113
daoti 道體 (utelešenje poti) 127, 136,
137, 138
Dao 道 (pot) 11, 36, 38, 41, 42, 43, 46,
48, 49, 56, 78, 79, 81, 85, 86,
87, 102, 124, 127, 128, 137,
138, 173, 178, 179, 180
Deng Xi 鄧析 (6. stol. pr. n. š.) 57
Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 pr.
n. š.) 40, 50, 57, 120, 172

- dualizem, dualizmi 116, 126, 170
dualnost 12, 157

F

- fanchou 範疇 (kategorije) 57, 153, 178
Faxiang zong 法相宗, Madhyama-yāna
64, 67
Feng Qi 馮契 (1915–1995) 127
Feng Youlan 馮友蘭 (1895–1990) 70,
119, 127, 129, 131, 134,
135, 136, 140

G

- gainian 概念 (koncept, ideja) 57, 133,
153, 158
ganjue 感覺 (zaznavanje, občutenje)
152, 153
ganxiang 感相 (čutni vtisi) 146, 149,
151, 152, 153, 154
Gao Panlong 高攀龍 (1562–1626)
110
geshi 格式 (transcendenčne forme)
152, 153, 154, 155, 161
ge wu 格物 (indeksiranje stvarnosti,
raziskovanje stvari) 109, 111
Graham, A. C. 35
Guan Zhong 管仲 (725–645 pr. n. š.)
39, 41, 54, 56, 85, 86
Guo Xiang 郭象 (190/?–249) 61
Gu Xiancheng 顧憲成 (1550–1612)
111

H

- Hall, David L. 116, 121
Han Fei 韓非 (280–233 pr. n. š.) 35, 42
Harbsmeier, Christoph 35, 42

- he li 合理 (prilagojenost ali ustrezanje strukturi) 171
- He Yan 何宴 (190?/-249) 61
- he 和 (harmonija, usklajenost) 16, 41, 47, 93, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 159, 169, 171
- holizem 9, 11, 12, 44, 92
- Hou qi Mo jia 後期墨家 (Pozni moisti, neomoisti) 20, 98
- Huayan zong 華嚴宗 (gl. Avatamsaka) 64
- Hui Shi 惠施 (okr. 370–310 pr. n. š.) 26, 139
- Hu Shi 胡適 (1891–1962) 17, 18
- J**
- jiagou guanxi 架構關係 (strukturna razmerja) 128, 161
- jiagou 架構 (struktura, konstrukt) 128, 161
- Jiang Qing 江青 (1914–1991) 89
- jianli 減理 (izgubiti /stik s/ strukturo, presekana) 171
- jiegou 結構 (struktura, konstrukt) 32, 33
- Ji Kang 嵇康 (221–262) 87, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106
- K**
- Knjiga obredov (Li ji 禮記) 37, 43, 72
- Knjiga premen (gl. Yi jing 易經, Zhou yi 周易) 24, 35
- komplementarnost 79
- Konfucij 孔夫子 (551–479 pr. n. š.) 21, 22, 36
- kongli 空理 (izpraznjevanje, izpraznjena struktura, struktura izpraznjenosti) 173, 176
- korelativnost, korelativno mišljenje 13
- L**
- lei 類 (vrsta, razred) 22, 25, 28, 132, 138
- liang zhi 良知 (praznanje, prirojeno, izvorno, apriorno znanje) 109
- liangzhi 量智 (kvantiativno spoznanje) 175
- Li Gong 李塏 (1659–1746) 33, 44, 117
- Li ji 禮記 (glej Knjiga obredov) 36, 37, 43
- liqi 理氣 (binarna kategorija struktura in tvornost) 12, 136
- liuxing 流行 (prelivanje) 127
- liwen zhi li 禮文之理 (strukturni vzorec obrednosti) 70
- li xue 理學 (Šola strukture) 69, 109
- Li Zhi 李贄 (1527–602) 110
- li 理 (struktura, strukturirati, urejati) 11, 28, 29, 33, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 60, 62, 70, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 86, 107, 113, 114, 115, 116, 117, 130, 131, 132, 133, 136, 138, 140, 171, 179, 180
- luan 亂 (nered, kaos, razsulo) 39, 45, 171
- Lü Buwei 呂不韋 (291?–235 pr. n. š.) 21
- Lu Jiuyuan 陸九淵 (1139–1193) 107
- Lunyu 論語 (Konfucijeve Razprave) 20

Lü shi Chunqiu 呂氏春秋

(Spomladansko jesenski
letopisi gospoda Lüja) 21

M

Madhyama-yāna (gl. Faxiang zong) 64

Mencij (Mengzi 孟子) (372–289 pr.
n. š.) 22, 53

Mengzi (孟子, glej Mencij) (372–289
pr. n. š.) 21

ming jia 名家 (Šola imen, nomenalisti)
7, 50, 98

mingli 名理 (struktura imen, struktura
konceptov) 59, 60, 61, 63,
70, 109, 172, 173

mingshi 名實 (binarna kategorija ime
/koncept/ in stvarnost) 7,
12, 125, 172

ming 名 (ime, koncept) 36, 56, 57, 60,
61, 91, 97, 98, 101, 172

ming 命 (usoda, ukaz) 36, 171

Mo jia 墨家 (moisti, moistična šola)
25, 26, 27, 28

Mozi 墨子 (Mojster Mo) 21, 25, 35

mo 侔 (tip kitajskega analogizma) 19,
131

N

nei sheng wai wang 內聖外王 90

O

Ouyang Jian 歐陽建 (249–282) 60

P

panstrukturalizem 8, 129, 141, 168,
174, 175, 177

pi 辟 (tip kitajskega analogizma) 19, 22

Q

Qian Dehong 錢德洪 (1496–1574) 110

qing tan 清談 (čisti pogovori) 98, 172

qi 氣 (tvornost) 11, 73, 74, 75, 76, 77,
78, 79, 80, 82, 116, 136, 137

R

ren 仁 (človečnost, vzajemnost) 22,
46, 72, 73, 178

Russell, Bertrand 27, 149, 169, 174

S

Shao Yong 邵雍 (1011–1077) 107

sheng 生 (rojevanje, rojstvo, življenje,
živo, živeče) 101, 146, 147

shezhun 設準 (logični postulati) 153,
156

shiji 實際 (dejanskost ali konkretna
stvarnost) 130, 136

shi li 失理 (izgubljena struktura, izgubiti
/stik s/ strukturo) 171

shiti 實體 (substanca) 128, 161

shiwu 事物 (konkretno obstoječe
stvari) 130, 131, 132

sinteza 13, 124, 125, 167

T

tai ji 太極 (skrajni pol, skrajnost,
neskončnost) 136, 137, 170

Tang Junyi 唐君毅 (sodobni teoretik)
59, 60, 61, 71, 90, 106, 110

Tan Jiepu 譚戒甫 (sodobni teoretik)
17

teza in antiteza 13, 18

Tianli 天理 (struktura narave ali neba,
kozmična struktura) 70,
106, 173

tian ren heyi 天人合一 (združitev
narave in človeka, holizem)
170

Tiantai zong 天台宗 64

tiaoli 條理 (urejenost, /zunanji/ red)
32, 115, 128, 141, 152, 153,
161, 164

tiyong 體用 (binarna kategorija
substancja /utelešenje/ in
funkcija) 12

tong 通 (pretok) 25, 54, 87, 120, 125,
126, 135, 170, 171, 176, 181

tuilei 推類 (sklepanje po analogijah) 25

tui 推 (tip kitajskega analogizma) 19

W

Wang Bi 王弼 (226–249) 43, 59, 60,
61, 87

Wang Fengyang 王風陽 (sodobni
teoretik) 43

Wang Fuzhi 王夫之 (1619–1692) 111

Wang Shouren 王守仁 (1472–1529)
71, 110

Wang Yangming 王陽明 (1472–1529)
(gl. Wang Shouren 王守
仁) 71

wenli 文理 (struktura esejev, struktura
družbe in kulture) 52, 114,
172

women suowei wu 我們所謂物 (to, kar
imamo za stvari) 142

wude benxiang 物的本相 (prvotna
podoba stvari) 142

wuli 物理 (struktura objektov, fizika)
43, 63, 70, 71

wu wei 無為 (nedelovanje) 171, 178

wu zi shen 物自身 (stvar po sebi, Ding
an sich) 142

wu 物 (objekti dejanskosti) 43, 60,
128, 146, 147

X

xianghande guanxi 相涵的關係
(razmerja pomenskih
logičnih implikacij) 153

xing'er shang 形而上 ('nadpojavnost',
nad oblikami; metafizično)
79, 82

xing'er xia 形而下 ('podpojavnost',
pod oblikami, pojavnost,
dejanskost) 79, 82, 170

xingli xue 性理學 (Šola narave in
strukture) 69

xingli 性理 (narava in struktura,
struktura narave) 69, 71,
72, 106

xing zhi 性智 (kvalitativno spoznanje)
175

xing 性 (človeška ali notranja narava)
52, 72, 109

Xin xue 心學 (Šola zavesti) 71, 107,
109, 175

xin zhi 心知 (znanje zavesti, razum) 113

xin 心 (srce, zavest) 85, 107, 138, 146,
148, 175

Xiong Shili 熊十力 (1885–1968) 127,
174

Xuan xue 玄學 (Šola misterija) 59, 98

Xue Er 學而 (Konfucijev učenec,
poglavje v Razpravah) 21

Xunzi 荀子 (okr. 230–310 pr. n. š.) 23,
28, 36, 51, 52, 53, 56, 87,
142

Xunzi 荀子 (okr. 230–310 pr. n. š.) 23,
36, 51

Y

- yan yi 言意 (binarna kategorija jezik in pomen) 7, 172, 180
Yi jing 易經 (Knjiga premen) 24, 36, 39, 170
yili 義理 (strukturni vzorec) 70, 132, 135, 170, 181
yinyang 陰陽 (binarna kategorija osojnost in prisojnost) 12, 78, 79
yinyuan 因緣 (kavzalna povezanost v chan budizmu) 128, 165
yi 意 (pomen) 59, 173
yuanliu 源流 (celoviti /organski/ pretok) 127
yuanzixing 原子性 (gl. atomizem) 162
yuan 元 (elementi /zaznavanja in dojemanja/) 19, 152
yuan 援 (tip kitajskega analogizma) 19

Z

- Zhang Binglin 章炳麟 (1869–1936) 17
Zhang Dainian 張岱年 (1909–2004) 97, 177, 178
Zhang Dongsun 張東蓀 (1886–1973) 8, 18, 127, 141, 162
Zhang Yaonan 張耀南 (sodobni teoretik) 8, 129, 141, 168
Zhang Zai 張載 (1020–1077) 47, 73, 74, 75, 77, 78
zheng ming 正名 (pravilna imena, popravljanje imen) 178
zhenli 真理 (resnična struktura, resnica) 68, 135, 172
zhiguan 直觀 (zaznavanje) 152

- zhi xing 知行 (binarna kategorija znanje in izvajanje, teorija in praksa) 125, 181
zhi zhi 致知 (dokončno, popolno znanje) 109, 175
Zhou Dunyi 周敦頤 (1017–1073) 41, 69, 73, 78
Zhou Yi 周易 (Knjiga premen iz obdobja Zhou) 20
Zhuangzi 莊子 (okr. 380–300 pr. n. š.) 13, 36, 49, 90, 139, 173
Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) 14, 44, 69, 71, 73, 74, 77, 79, 80, 81, 107, 108, 109, 110, 117, 118, 119, 129, 130