



Univerza v Ljubljani
**FILOZOFSKA
FAKULTETA**

Jana S. Rošker (ur.)

FILOZOFIJA NA TAJVANU: ZNAČILNOSTI, VLOGA IN POMEN

Studia Humanitatis Asiatica

Filozofija na Tajvanu: značilnosti, vloga in pomen

Jana S. Rošker (ur.)

Ljubljana 2019

Filozofija na Tajvanu: značilnosti, vloga in pomen

Zbirka: *Studia Humanitatis Asiatica* (ISSN 2463-8900)

Glavna urednica zbirke: *Jana S. Rošker*

Urednica zbornika Filozofija na Tajvanu – značilnosti, vloga in pomen: *Jana S. Rošker*

Lektoriranje: *Rok Janežič*

Tehnična urednica: *Jasna Bavec*

Prevajalke in prevajalci: *Jasna Bavec, Mina Grčar, Mitja Rupnik, Živa Petrovčič, Matjaž Vidmar, Marko Ogrizek*

Recenzenta: *Sebastjan Vörös, Lenart Škof*

Oblikovanje in prelom: *Jure Preglau*

Slika na naslovnici: *Konfucijev tempelj v Tajpeju (vir: wikipedia)*

Založila: *Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani*

Izdal: *Oddelek za azijske študije*

Za založbo: *Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete*

Tisk: *Birografika Bori, d. o. o.*

Ljubljana, 2019

Prva izdaja

Naklada: *200 izvodov*

Cena: *19,90 EUR*

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



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

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

DOI: 10.4312/9789610602156

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=300429312

ISBN 978-961-06-0214-9

E-knjiga

COBISS.SI-ID=300434432

ISBN 978-961-06-0215-6 (pdf)

Kazalo

PREDGOVOR

<i>Jana S. ROŠKER</i> : Zborniku na pot: nekaj besed o vlogi in posebnem pomenu tajvanske filozofije	7
--	---

ZGODOVINSKI SPOMIN IN FILOZOFSKE STRUJE

<i>HUANG Chun-chieh</i> 黃俊傑: Konfucijanstvo v Republiki Kitajski/na Tajvanu: 20. in 21. stoletje.....	13
<i>Jana S. ROŠKER</i> : Pomen moderne in sodobne tajvanske filozofije pri ohranjanju kitajske idejne tradicije.....	27
<i>LIN Yueh-hui</i> 林月惠: Kot list, ki se vrača h koreninam drevesa: moji spomini na duhovnost gospoda Mou Zongsana in njegov odnos do religije.....	45

METODOLOŠKE OSNOVE

<i>HUANG Kuan-Min</i> 黃冠閔: Tang Junyijev koncept sveta: raziskava medkulturnega prepletanja.....	61
<i>LEE Hsien-chung</i> 李賢中: Razprava o funkcijah in omejitvah prenašanja »konceptov« v filozofskem mišljenju	91

NOVO KONFUCIJANSTVO IN NOVI DAOIZEM

<i>LEE Ming-huei</i> 李明輝: »Vročica konfucijanstva« v sodobni Kitajski.....	123
<i>CHEN Guying</i> 陳鼓應: Laozijev pogled na prisotnost in odsotnost, gibanje in mirovanje ter esenco in funkcijo.....	137
<i>LIN Yueh-hui</i> 林月惠: Preobrat praznanja.....	145

IDEJNE IZMENJAVE Z JAPONSKO

<i>HUANG Chun-chieh</i> 黃俊傑: Kako je mogoče »misliti z vidika Vzhodne Azije« na podlagi izkušenj japonsko-kitajske idejne izmenjave	171
<i>HUANG Kuan-Min</i> 黃冠閔: Med filozofijo in religijo: razmišljanje o modernosti pri Tang Junyiju in Nishitaniju Keijiju.....	191
Summary	211
Stvarno kazalo	215

ZAHVALE

Pričujoči zbornik je bil izdan v okviru projekta Moderna in sodobna tajvanska filozofija (RG-004-U-17), ki ga urednica izvaja pri tajvanski akademski fundacija Chiang Ching-Kuo. Izdajo je financirala v Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna v okviru raziskovalnega programa Azijski jeziki in kulture (P6-0243) ter v okviru razpisa za sofinanciranje znanstvenih monografij.

ACKNOWLEDGEMENTS

The present book was published in the framework of the research project Modern and Contemporary Taiwanese Philosophy (RG004-U-17), which is financed by the Taiwanese Chiang Ching-kuo Foundation for scholarly exchange. The editor acknowledges the financial support of the Slovenian Research Agency (ARRS) in the framework of the research core funding Asian language and Cultures (P6-0243) and on the basis of the financial support schema for publication of academic monographs.

PREDGOVOR

Zborniku na pot: nekaj besed o vlogi in posebnem pomenu tajvanske filozofije

Knjiga, ki je pred vami, je povezana z zelo nenavadnim poglavjem kitajske idejne zgodovine. Gre za zbornik o sodobni filozofiji, ki je bila izvorno napisana v kitajščini in večinoma obravnava kitajsko idejno tradicijo. In vendar ta filozofija ni nastala na kitajski celini, torej v nekakšnem domnevno logičnem »središču« kitajske kulture, temveč na njenem obrobju, na otočku Tajvan, na katerem še vedno vlada alternativna vlada dvostrankarskega sistema in na katerem je domala nespodobno govoriti o Komunistični stranki Kitajske. In ravno zaradi tega so se tajvanski filozofi in filozofinje v drugi polovici dvajsetega stoletja, torej potem, ko je na celini prevladal maoizem, lotili tematik, ki – za razliko od celinskih teoretikov – niso imele zveze niti z marksizmom niti s katero od številnih struj postmarksistične filozofije. Medtem ko so se teoretiki celinske Kitajske v glavnem ukvarjali z različnimi oblikami, vprašanji in inovativnimi možnostmi sinizacije marksizma, so se oni na otoku posvetili raziskovanju drugih oblik idejnih zasnov zahodne modernosti, predvsem tistih, ki so izšle iz Kanta ter nemške klasične filozofije. S pomočjo idej evropskega razsvetljenstva so želeli modernizirati tudi lastno tradicijo. Prav v tem je bil poseben pomen tajvanske filozofije druge polovice dvajsetega stoletja. Medtem ko je v teh petdesetih letih kitajska idejna tradicija (zlasti

konfucijanstvo) na celini padla v nemilost in bila pogosto če že ne prepovedana, pa vsaj ostro kritizirana, so si tajvanski filozofi in filozofinje ves čas močno prizadevali za njeno ohranitev in razvoj.

Vendar pa ni ostalo samo pri ohranjanju tradicije; na obrobem kitajskem otočku Tajvan je v tem obdobju na osnovi revitalizacije določenih elementov lastne tradicije in njene povezave z zahodno miselnostjo zraslo kar nekaj kompleksnih in koherentnih filozofskih sistemov, ki pričajo o veliki ustvarjalnosti in inovativnosti številnih tajvanskih teoretikov. Pri tem velja v prvi vrsti izpostaviti strujo modernega konfucijanstva in njenega najznamenitejšega predstavnika Mou Zongsana; vendar so tudi raziskave in nadgradnje drugih oblik tradicionalne kitajske miselnosti v tem času in prostoru doživele precejšen razcvet. Pri tem velja omeniti strujo novega daoizma in tajvanske budistične študije. Obogatitev srednjeveške sholastične filozofije najdemo pri specifični šoli t. i. neosholasticizma, ki se je razvila na Katoliški univerzi Furen. Vendar bogate palete filozofskih misli, ki so v drugi polovici dvajsetega stoletja nastale na Tajvanu, ni mogoče omejiti zgolj na teh nekaj zgoraj naštetih struj.

Zato obe poglavji prvega vsebinskega sklopa tega zbornika, ki nosi naslov *Zgodovinsko ozadje in filozofske struje*, obravnavata pisano paleto tovrstnih idej in miselnosti. Medtem ko se Huang Chun-chieh v prispevku *Konfucijanstvo v Republiki Kitajski/na Tajvanu: 20. in 21. stoletje* posveča predvsem tej osrednji in nedvomno najmočnejši struji kitajske miselnosti ter jo umesti v širši kontekst razvoja klasičnega konfucijanstva in njegove sodobne preнове, Jana S. Rošker v prispevku *Pomen moderne in sodobne tajvanske filozofije pri ohranjanju kitajske idejne tradicije* predstavi tudi vse druge struje, vključno z institucijami, v katerih so se razvile. Tretji članek v tem sklopu, katerega je napisala Lin Yueh-hui, predstavlja drugačno vrsto zgodovinskega spomina. Ta spomin je konkreten in oseben. Gre za pričevanje neposredne učenke največjega tajvanskega filozofa 20. stoletja, Mou Zongsana, o njenem odnosu do svojega učitelja. Ta odnos nam skozi optiko osebnega izkustva predoči vrsto Moujevih lastnosti in njemu lastnih, tipičnih vzorcev razmišljanja, ki so mero-dajno vplivali na nastanek in razvoj njegove teorije, s tem pa v širšem smislu tudi na razvoj modernega konfucijanstva kot osrednjega stebra tajvanske filozofije tega obdobja.

Poleg tega uvodnega zbornik obsega še štiri druge vsebinske sklope, ki se ukvarjajo tudi z drugimi, nič manj pomembnimi vidiki tajvanske filozofske produkcije. Tako drugi sklop predstavi njene *Metodološke osnove*. V prvem poglavju tega sklopa *Tang Junyijev koncept sveta – raziskava medkulturnega*

prepletanja sodobni tajvanski filozof Huang Kuan-Min razpreda o osnovah transkulturne filozofske metodologije, ki jo je razvil moderni konfucijanec Tang Junyi. Tudi Lee Hsien-chungov prispevek *Razprava o funkcijah in omejitvah prenašanja »konceptov« v filozofskem mišljenju* se posveča metodološkim osnovam transkulturne metodologije, vendar gre pri tem za opis in predstavitev avtorjeve lastne paradigme.

Tretji sklop *Novo konfucijanstvo in novi daoizem* predstavi dela treh oseb, ki delujejo na področju sodobne tajvanske filozofije ter jo hkrati razvijajo in bogatijo. To so: moderni konfucijanec tretje generacije Lee Ming-huei, osrednji predstavnik tajvanskega novega daoizma Chen Guying ter filozofinja in neposredna Mou Zongsanova učenka Lin Yueh-hui. Prvi avtor v prispevku *»Vročica konfucijanstva« v sodobni Kitajski* predstavlja in analizira osrednje razlike med konfucijanskim prepородom v Ljudski republiki Kitajski in na Tajvanu. Drugi, ki je najbolj znan po inovativnih raziskavah klasičnega daoizma, je v prispevku *Laozijev pogled na prisotnost in odsotnost, gibanje in mirovanje ter esenco in funkcijo* podal svoje teze o vrednotenju in interpretaciji delovanja binarnih kategorij v tem najstarejšem klasiku filozofskega daoizma in hkrati v daoističnih diskurzih nasploh, saj je Laozijeva metodologija, kot je splošno znano, v metodološkem pogledu paradigmatska za nadaljnji razvoj daoistične miselnosti. Filozofinja Lin Yueh-hui pa v zadnjem poglavju tega sklopa *Preobrat praznanja* obravnava diskurzivni razvoj Wang Yangmingovega koncepta *liangzhi* in razloži, kakšne posledice so imele spremembe v pomenskih konotacijah tega koncepta za nadaljnji razvoj neokonfucianizma.

Četrty in zadnji sklop obravnava idejno izmenjavo med Tajvanom in Japonsko. Ta je bila nadvse živahna, kar ni slučajno, če pomislimo, da je bil Tajvan v letih 1895–1945 japonska kolonija. Zato je bil japonski vpliv v tajvanski kulturi celotnega dvajsetega stoletja še izjemno velik. Vse to se odraža tudi v idejnih izmenjavah med tema regijama. Huang Chun-chieh se v prvem od dveh poglavij tega sklopa (*Kako je mogoče »misliti z vidika Vzhodne Azije« – Na podlagi izkušenj japonsko-kitajske idejne izmenjave*) ukvarja z idejnimi in metodološko-teoretskimi osnovami tovrstnih izmenjav. Huang Kuan-Min pa se v zadnjem poglavju *Med filozofijo in religijo – razmišljanja na temo modernosti pri Tang Junyiju in Nishitaniju Keijiju* posveča podrobni kontrastivni analizi dveh osrednjih predstavnikov vzhodnoazijske filozofije dvajsetega stoletja: enega osrednjih predstavnikov druge generacije modernega konfucijanstva Tang Junyija in pomembnega filozofa japonske kjotske šole Nishitanija Keijija. Sinteza sodobnih budističnih študij in modernega konfucijanstva, ki je tema zadnjega prispevka, igra pomembno vlogo tudi v okviru splošne tajvanske

filozofije, katere osrednja značilnost je prav izgrajevanje mostov med različnimi, domala pozabljenimi tradicijami kitajske filozofske miselnosti. In prav v tovrstnih razvojih in idejnih sintezah je največji pomen sodobne tajvanske filozofije, ki ji je posvečen pričujoči zbornik.

Jana S. Rošker, urednica

**ZGODOVINSKI SPOMIN IN
FILOZOFŠKE STRUJE**

HUANG Chun-chieh 黃俊傑

Konfucijanstvo v Republiki Kitajski/ na Tajvanu: 20. in 21. stoletje¹

1 Uvod

V širšem kulturnem krogu Kitajske Tajvan predstavlja edinstveno kitajsko skupnost. Skozi njegov dolgi zgodovinski razpon lahko Tajvan metaforično vidimo kot palimpsest, na katerem so se zaporedne vladajoče oblasti, bodisi Nizozemci (1624–1662), vlada Koxingaja ob koncu dinastije Ming (1661–1683), Mandžurci dinastije Qing (1683–1895), Japonci (1895–1945) ali Republika Kitajska (1945–), na vso moč trudile izbrisati stopinje, ki so jih pustile predhodne oblasti. Zgodovino Tajvana kot vrhunec razvoja obalne Kitajske lahko označimo tudi kot simfonijo, v kateri so se v kitajsko kulturo in družbo pridruževale ter vključevale moderne zahodne vrednote, predvsem demokracija. To posebno zgodovinsko ozadje in družbeno-kulturno vzdušje imata precejšen vpliv na razvoj konfucijanstva na povojnem Tajvanu.

Od prihoda na tajvanski otok v 17. stoletju je konfucijanstvo imelo nekaj interakcije z avstronezijsko kulturo domorodnega ljudstva. Kasneje je služilo

1 Naslov izvirnika: Confucianism in the ROC/Taiwan: The 20th and 21st Centuries.

tudi kot ideološko orožje tajvanskih intelektualcev proti japonskim vladarjem kolonialnega obdobja (1895–1945) (Chen Chaoying 2009, 10–27). Konfucijanstvo je bilo glavni domorodni miselni sistem v okviru treh spektrov tajvanske povojne kulturne scene, ki so bili:

- a) tradicija proti modernosti,
- b) celinska Kitajska proti obalni Kitajski ter
- c) domorodne proti mednarodnim kulturam (Harrell 1994, 1–18).

Kot domorodni način miselnosti konfucijanstvo na Tajvanu neguje tradicionalne vrednote, ki izhajajo iz celinske Kitajske, obenem pa si prizadeva kosati se z izzivi zahodne kulture.

2 Trije izstopajoči vidiki konfucijanstva na povojnem Tajvanu

Tri poglobitve značilnosti konfucijanstva na povojnem Tajvanu so opazne že na prvi pogled. Najprej, po ponovni priključitvi Tajvana k Republiki Kitajski leta 1945 do ukinitve vojnega prava julija 1987, je bil konfucianizem uporabljen in zlorabljen kot ortodoksna politična ideologija kitajske nacionalne vlade (Kuomintang oz. Guomindang 國民黨, GMD). V tem obdobju političnega zatiranja pod taktirko GMD je konfucijanstvo delovalo kot »državni konfucianizem« (King 1996, 228–243) s pomočjo srednješolskega učbenika *Osnovna besedila kitajske kulture (Zhongguo wenhua jiben jiaocai 中國文化基本教材, v nadaljevanju Osnovna besedila)*, ki ga je izdala tedanja vlada. Učbenik je kot primarna klasična besedila vseboval *Razprave (Lunyu 論語)*, *Mencij (Mengzi 孟子)*, *Veliki nauk (Daxue 大學)* in *Nauk o sredini (Zhongyong 中庸)*. Izdaja učbenika iz leta 1986, ki je bila urejena po vzoru dela politika iz vrst GMD Chen Lifuja (陳立夫, 1900–2001) *Dao teče skozi štiri knjige (Sishu Daoguan 四書道貫)*, je bila najznačilnejši primer »državnega konfucianizma« na povojnem Tajvanu. Z manipulacijo vsebine konfucijanske miselnosti in prevračanjem logike njenih argumentov ta verzija učbenika izjave dr. Sun Yat-sena (孫中山, 1866–1925) in Chiang Kai-sheka (蔣介石, 1887–1975) združuje z nekaj razpravami konfucijanskih klasikov ter konfucijansko filozofijo istoveti z uradno ideologijo GMD, ki je temeljila na »treh ljudskih načelih« (*sanmin zhuyi 三民主義*). V tej uradni interpretaciji konfucianizma sta popolnoma izginila vseprisotna »duh protesta« in učenjaška aroganca, ki sta bila značilna za Konfucija in Mencija (Huang 2009a, 28–48). Namesto tega je učbenik poudarjal, da bi »napredovanje našega razumevanja pomembnosti izvrševanja Treh ljudskih načel naroda ([*min zu 民族*], demokracije [*min quan*

民權] in vitalnosti ljudstva [*min sheng* 民生]) koristilo prizadevanju za obrambo in obnovo nacije« (Chen Lifu 1983, 94–95).

Z manipulacijo klasičnega konfucijanstva, da bi služilo sodobnim političnim namenom, se je avtor *Osnovnih besedil* izneveril prvotnim političnim idealom Konfucija (551–479 pr. n. št.) in Mencija (371?–289? pr. n. št.). Argumenti v *Osnovnih besedilih* so nenehno izražali to, kar lahko imenujemo »napačna kontekstualnost«. V svetu miselnosti Konfucija in Mencija sta bila pacifikacija in upravljanje sveta mogoča s »samokultivacijo (*xiushen* 修身)«. Nasprotno temu je avtor *Osnovnih besedil* pozival k podreditvi lastnega »sebstva« tedanji politični avtoriteti vlade GMD.

»Državni konfucianizem«, ki je v štirih desetletjih pred letom 1987, ko je bilo ukinjeno vojno pravo, služil kot politična ideologija GMD, je izkazoval močan konservatizem s podpiranjem *statusa quo* in takratne politične oblasti (Huang 2009b, 49–69). Vitalnost in dinamizem, značilna za konfucijansko tradicijo, zlasti pri Konfuciju in Menciju, sta postala zamegljena. Vendar pa je uradno zahtevano poučevanje *Osnovnih besedil kitajske kulture* v povojnih tajvanskih srednjih šolah med mladimi ironično in nepričakovano postavilo trdne temelje za boljše razumevanje tradicionalne kitajske kulture. Pomen tega je postal še posebej očiten, ko je bila celinska Kitajska med letoma 1966 in 1976 zapletena v veliko kulturno revolucijo. V tem času se je Tajvan štel za »laboratorij kitajske kulture« (Chen Shaohsing 1966, 1–14) in je izstopal kot svetilnik kitajske kulture kot celote.

Druga izrazita značilnost konfucijanstva povojnega Tajvana je v tem, da ga je reinterpreterala skupina učenjakov, imenovana »moderne konfucijanci«. Med njimi so bili Tang Junyi (唐君毅, 1908–1978), Xu Fuguan (徐復觀, 1902–1982) in Mou Zongsan (牟宗三, 1909–1995), glavni zagovorniki konfucijanstva v razburkanem obdobju po letu 1949 v Hongkongu in na Tajvanu. Vse »moderne konfucijance« v Hongkongu in na Tajvanu je navdihoval njihov duhovni mentor Xiong Shili (熊十力, 1885–1968), zato jih štejejo za »drugo generacijo« modernih konfucijancev. Z zgodovinskega vidika so si v različnem obsegu delili vsaj dve stvari. Prvič, njihovo preučevanje konfucijanstva je bilo globoko prežeto z močno zaskrbljenostjo zaradi sprememb v celinski Kitajski po letu 1949, ko je oblast prevzela Kitajska komunistična stranka (KKP). V svojih predstavah o prihodnosti Kitajske so prevzeli tradicionalni ideal upravljanja sveta v skladu s konfucijansko tradicijo. Drugič, skupen jim je bil »kulturni konservatizem« (Schwartz 1976, 20), ki ga je generiral nacionalizem, vendar je bil njihov kulturni nacionalizem nekakšen »zgodovinski etnosimbolizem« (Smith 2010, 60–63).

16

Tang Junyi in Mou Zongsan sta bila filozofa, medtem ko je bil Xu Fuguan prvenstveno intelektualni zgodovinar. Tangova filozofska drža se je nagibala k idealizmu ali temu, kar bi lahko imenovali »moralni intuicionizem« (Frölich 2017, 138–143), Mou pa se je trudil Kantovo filozofijo združiti z neokonfucianizmom dinastij Song in Ming (Lee 2017b, 13–25). V nasprotju s Tangom in Moujem, ki sta delovala kot čista akademika, je bil Xu že pred svojim petdesetim letom vpleten v politiko. V obdobju druge generacije modernih konfucijancev sta Mou Zongsan in Xu Fuguan poučevala na Pedagoški univerzi Tajvan in Univerzi Tunghai. Vsi povojni tajvanski moderni konfucijanci so se v različnem obsegu ukvarjali z razvijanjem moralnega sebstva. Vztrajali (zlasti Mou in Xu) so pri tem, da lahko oseba avtonomnost moralnega sebstva doseže s kultivacijo sebstva. Vsak človek, so menili, ima »svobodno voljo«. Trdili so, da človek s pomočjo svobodne volje črpa svojo svobodo in lastno prirojeno moralno zavedanje. Kljub temu pa »ta neskončna narava ni opredeljena z obstojem Boga, ampak z organsko, strukturno definirano celostjo subjekta (v smislu moralnega sebstva) z vsemi fizičnimi in metafizičnimi elementi obstoja« (Rošker 2016, 211).

Med številnimi Mou Zongsanovimi deli o kitajski filozofiji (Mou 2003) najbolj sistematično ponovno tolmačenje konfucijanske filozofije najdemo v delih *Substanca srčne zavesti in substanca narave* (Mou 1968) ter *Od Lu Xiangshana do Liu Jishana* (Mou 1979). Svojo interpretacijo kitajske filozofije je ponudil v *Značilnostih kitajske filozofije* (Mou [1963] 1976), zbirki zgodnjih predavanj v Hongkongu, in *Devetnajstih predavanjih o kitajski filozofiji* (Mou 1983), zbirki predavanj na Tajvanski nacionalni univerzi (NTU).

Mou je bil znan po svoji dojemljivi klasifikaciji neokonfucianizma dinastij Song in Ming. Kot pravi Mou, je konfucijanski mojster dinastije Severni Song Cheng Yi (程頤, Yichuan 伊川, 1033–1107) začel odstopati od konvencionalnih učenj Zhou Lianxija (周濂溪, 1017–1073), Zhang Hengquja (張橫渠, 1020–1077) in Cheng Mingdaota (程明道, 1032–1085); in Zhu Xi se je čvrsto držal nove tradicije, ki jo je začel Cheng Yi. Mou je še trdil, da je šola Hu Wufenga (胡五峰, 1105–1161) in Liu Jishana (劉戡山, 1587–1645) tradicija, ki je neposredno izhajala od mojstrov Zhou Lianxija, Zhang Hengquja in Cheng Mingdaota, in v objektivno novost združuje *Razprave, Mencija, Nauk o sredini* ter komentarje *Knjige premen* (*Yizhuan*, 易傳, *Komentarji Knjige premen*). V nasprotju s tem je šola Lu Xiangshana (陸象山, 1139–1193) in Wang Yangminga (王陽明, 1472–1529) *Yizhuan* in *Nauk o sredini* vključila v *Razprave* in *Mencija*, da bi dosegla subjektivno novost. Na te štiri klasike je bila osredotočena tudi ortodoksija konfucijancev pred dinastijo Qin ter velike tradicije neokonfucianizma dinastij Song in Ming (Mou 2014, 91).

Xu Fuguan je bil vsestranski človek. Pred svojim petdesetim rojstnim dnevom je bil globoko vpleten v politiko burnega obdobja med državljansko vojno (1945–49). Kot politični pomočnik Chiang Kai-sheka se je spoznal z voditelji kitajske komunistične partije, z Mao Zedongom (毛澤東, 1893–1976), Zhou Enlaijem (周恩來, 1898–1976) in drugimi. Xu je bil esejist, pesnik in kolumnist, predvsem pa intelektualni zgodovinar, ki se je konfucijanstvu približal z zgodovinskega vidika. Njegova ponovna razlaga konfucijanstva je bila v veliki meri odraz političnega nihanja na Kitajskem v drugi polovici 20. stoletja. »Brez pritiska protikitajske kulture v petdesetih letih prejšnjega stoletja, brez pritiska antikofucijanstva v šestdesetih letih,« je dejal, »ne bi imel ključa za razumevanje idej velikanov antike; nikoli ne bi mogel niti začeti tako težkega poskusa« (Xu 1979, 3–4).

Med Xujevimi publikacijami, ki obravnavajo razvoj konfucijanstva, sta najpomembnejši knjiga o teorijah človeške narave v klasičnem konfucijanstvu (Xu 1969) ter trodelni *magnum opus* o intelektualni zgodovini zgodnje in pozne dinastije Han (Xu 1979b). Xujevo gibko pero je konfucijanstvo prikazalo kot »skupek idej, ki skušajo odgovornost za človeštvo nositi tako, da se neposredno soočijo z resničnim človeškim življenjem« (Xu 1979a, 39–40).

V številnih zapisih o konfucijanstvu je Xu poudarjal, da konfucijanci niso merili le na razlaganje, ampak tudi spreminjanje sveta. Njegova epitomizacija »zaskrbljene zavesti« (*yuhuan yishi* 憂患意識) v konfucijanski tradiciji je bila najbolj inovativna v krogu modernih konfucijancev, ki so bili njegovi sodobniki. V Xu Fuguanovih očeh konfucijanci niso bili osebe, ki prebivajo v svojem kabinetu in razmišljajo o abstraktnih filozofskih idejah. Ravno nasprotno, konfucijanci naj bi se drzno soočali z zatiranjem monarhije in obenem peli pesem zmage ljudstva (Huang 2019).

Na podlagi številnih študij, ki jih je izdelala »nova generacija« modernih konfucijancev, se konfucijanstvo kot akademsko področje na Tajvanu razvija tudi v 21. stoletju. Od leta 2000, ko je skupina akademikov na NTU začela »Raziskovalni projekt o interpretaciji konfucijanskih klasikov v zgodnji moderni Vzhodni Aziji« (2000–2004), se število učenjakov, ki delujejo na tem področju, nenehno povečuje. V zadnjih dveh desetletjih se je ta vzhodnoazijski raziskovalni projekt razvijal v fazah in dosegel vrhunec kot »Program vzhodnoazijskih konfucijanstev« (2011–). Medtem je NTU Press objavil nekaj serij o vzhodnoazijskih konfucijanstvih in vzhodnoazijski kulturi. V njih je bilo objavljenih skoraj 200 knjig, številne pa so bile ponatisnjene tudi v izdajah s poenostavljenimi pismenkami celinske Kitajske.

V primerjavi z modernimi konfucijanci 20. stoletja, ki so konfucijanstvo preučevali na »državno osredotočeni« ravni, so tajvanski akademiki 21. stoletja

spodbudili raziskovanje »vzhodnoazijskih konfucijanstev« z nadsocialnega, večjezičnega in transkulturnega vidika. Novo preučevanje konfucijanstva z vzhodnoazijskega vidika lahko do določene mere razumemo kot reakcijo na zahodno prevlado nad kitajskim učenjaštvom v 20. stoletju, ko so na številne vzhodnoazijske učenjake s področja humanistike in družboslovja vplivale akademske paradigme, izposojene iz Amerike ali Evrope. Ti predhodni raziskovalci so ekstrapolirali ideje iz teorij humanistike in družboslovnih znanosti, ki so temeljile na evroameriških izkušnjah, in jih nekritično vključili v svoje študije Vzhodne Azije, pri čemer so prikrojili podatke, da bi ustrezali neperimerno uvoženim paradigmam. Ker je »Zahod« v mislih teh raziskovalcev predstavljal »odsotnega ključnega drugega«, so v svojem raziskovanju resno obravnavali le vzhodnoazijske pojave, ki so bili podobni ali primerljivi z evropskimi ali ameriški izkušnjami. Zato je »razmišljanje iz Vzhodne Azije« izstopalo s poudarkom/vztrajanjem na pomembnosti preučevanja konfucijanstva z vidika Vzhodne Azije.

»Vzhodnoazijska konfucijanstva« poudarjajo, da kljub velikemu številu lokaliziranih manifestacij »vzhodnoazijskih konfucijanstev« obstaja izrazita regionalna »celovitost« deljenih intelektualnih in etičnih sestavin, ki so jim skupne. Ker »vzhodnoazijska konfucijanstva« obstajajo med in ne nad kulturnimi izmenjavami ter medsebojnimi vplivi med vzhodnoazijskimi državami, jih ni mogoče imeti za enotno, fiksno, nespremenljivo ideologijo, ki je nastala in bila rigidno opredeljena pred več kot 2600 leti na polotoku Shandong na Kitajskem. Od leta 2000 je temeljni namen preučevanja »vzhodnoazijskih konfucijanstev«, ki se mu posvečajo tajvanski akademiki, »da v Aziji ne bi prihajalo do 'obrnjenega orientalizma' kot protiuteži zahodnim študijam, še manj pa so zaželeno vaze zagledane in prevzete t. i. 'nacionalne študije' ali 'guoxue 國學'« (Huang 2015, 19).

V novem preučevanju konfucijanstva v 21. stoletju na Tajvanu je mogoče opaziti veliko navdušenje nad dvema razvojema v zgodovini konfucijanstev Vzhodne Azije:

- a) pojav napetosti in zlitij med kitajskimi konfucijanskimi vrednotami ter posebnimi značilnostmi drugih regij, kot so Koreja, Japonska in Vietnam v Vzhodni Aziji;
- b) dvojnost kulturne in politične identitete, ki se v vzhodnoazijskih konfucijanstvih kaže med nekitajskimi konfucijanci (Huang 2015, 16, 19).

Preučevanje konfucijanstva v Koreji, na Japonskem in v Vietnamu raziskuje neločljivost in napetost med kulturno in politično identiteto v miselnosti konfucijanskih učenjakov teh držav.

V zadnjem času si številni raziskovalci, povezani s Fundacijo kitajske kulture za trajnostni razvoj (中華文化永續發展基金會, Zhonghua Wenhua Yongxu Fazhan Jijinhui), na Tajvanu prizadevajo pripraviti osnutek za t. i. »trajnostni indeks Wang Dao (WDSI)«. T. i. Wang Dao (王道, kraljeva pot) je v nasprotju z Ba Dao (霸道, pot hegemon) temeljna vrednota Mencijeve politične filozofije. Ti tajvanski raziskovalci se trudijo, da bi Wang Dao iz abstraktnega političnega ideala konfucijancev pretvorili v niz merljivih, standardiziranih in konkretnih kazalnikov, s katerimi bi lahko primerjali in ocenili delovanje držav po vsem vetu. Z indeksom WDSI želijo omenjeni tajvanski raziskovalci vplivati na razvoj sveta v smeri proti bolj trajnostnemu cilju, ki vključuje tudi konfucijanske vrednote.

Tretji poseben vidik konfucijanstva na povojnem Tajvanu je dejstvo, da je konfucijanstvo »živelo« tudi kot ukoreninjen način življenja v tajvanski civilni družbi. Kitajski priseljenci so konfucijanske vrednote na Tajvan prinašali od 17. stoletja dalje. Konfucijanstvo je bilo za Tajvan vir kulturne moči. Med japonsko kolonizacijo Tajvana v letih 1895–1945 so domorodni intelektualci predavali o Konfucijevih *Razpravah*, da bi kritizirali japonsko oblast. Po drugi svetovni vojni je delovna etika, prežeta s konfucijansko tradicijo, prispevala k hitremu gospodarskemu razvoju Tajvana, ki je bil prvi in najpomembnejši med t. i. štirimi vzhodnoazijskimi zmajčki v drugi polovici 20. stoletja. V zgodnjem 21. stoletju so bile donacije, ki so jih navadni prebivalci Tajvana namenili žrtvam potresa avgusta 2008 v provinci Sečuan na Kitajskem ter preživelim žrtvam potresa, cunamija in jedrske nesreče v Fukušimi na Japonskem marca 2011, najvišje na svetu. Vse to kaže, da vsakdanji Tajvanci v sebi nosijo tisto, kar je Mencij (372–289 pr. n. št.) imenoval »srce, občutljivo za trpljenje drugih« (*Mengzi* [1979] 1984, 67–69).

Ker so konfucijanske vrednote tako dobro ohranjene in tako močno vpete v tajvansko civilno družbo, vsi glavni budistični samostani in ljudske religije na Tajvanu spodbujajo branje *Štirih knjig*. Tako je na primer zenovski samostan Zhong Tai Chan (中台禪寺) v osrednjem Tajvanu za promocijo stičišča med konfucijanstvom in budizmom natisnil delo meniha Ouyi Zhixuja (藕益智旭, 1599–1655) *Razlaga Štirih knjig*. Še en budistični menih Richang (日常法師, 1929–2004), ustanovitelj izobraževalnega parka Sreča in modrost (福智教育園區) v okrožju Yunlin (雲林), je svojim učencem v letih 1993 in 1994 o *Razpravah* predaval kot o odskočni deski za študij budizma. Leta 2007 je mojster Zheng Yan (證嚴法師, 1937–), vodja budističnega združenja Ciji (慈濟), sprožil množično gibanje za spodbujanje Konfucijeve doktrine o »obvladovanju samega sebe in vrnitvi k dostojanstvu«. Združenje Ciji je širilo konfucijanstvo tudi na televizijskih in radijskih omrežjih na Tajvanu in v celinski Kitajski.

Če povzamemo, je bilo konfucijanstvo povojnega Tajvana kot trinožnik s tremi različnimi stebri: politično-ideološki aparat GMD, moderni konfucijanski raziskovalci in filozofi ter budistična promocija tradicionalnih konfucijanskih besedil in vrednot. Čeprav je bil konfucianizem kot ideologija namenjen krepitvi prevladujoče avtoritete vladajoče stranke GMD ter so ga zato učenjaki in študenti kritizirali, je ironično postavil trdne temelje konfucijanstva za srednješolce tistega časa. Moderni konfucijanci so konfucijanske doktrine pridigali in razvijali v akademskem krogu, medtem ko so budistične skupine konfucijanske vrednote razširjale med širokimi množicami. V nasprotju z uradnim konfucianizmom, ki ga je spodbujala oblast GMD, je konfucijanstvo, ki so ga širile budistične sekte in ljudske religije, ljudsko konfucijanstvo. Če konfucijanstvo, o katerem so govorili moderni konfucijanci, označimo za »elitno konfucijanstvo«, lahko ljudsko konfucijanstvo hkrati upravičeno imenujemo »poljudno konfucijanstvo«.

3 »Konfucijanska demokracija«, kot so si jo predstavljali moderni konfucijanci povojnega Tajvana

»Dandanes,« je Xu Fuguan leta 1980 mogočno naznanil v svojem sedemindesetem letu, »morajo resnični konfucijanci nedvomno prispevati k izgradnji demokracije« (Xu 1979a, 66). Dejansko je bila osrednja tema modernih konfucijancev na povojnem Tajvanu možnost »konfucijanske demokracije«. Mou Zongsan in Xu Fuguan sta bila glavna arhitekta, ki sta zgradila teorije »konfucijanske demokracije«. O Moujevi in Xujevi artikulaciji »konfucijanske demokracije« lahko najplodneje razpravljamo na podlagi ključnih besed, ki sta jih uporabljala.

Najinovativnejši izraz, ki ga uporablja Mou Zongsan v svoji teoriji »konfucijanske demokracije«, je »samozanikanje moralne zavesti oziroma praznanja« (*liangzhi zhi ziwo kanxian* 良知之自我坎陷) (Mou 2003, 201–208). Po Moujevem mnenju se moralna zavest ali »prirojeno znanje oziroma praznanje« (*liangzhi*) ne more neposredno preoblikovati v zunanje znanje družbenega in fizičnega sveta. Takšno preoblikovanje zahteva »samozanikanje« »praznanja«, da bi lahko vključevalo zunanje znanje. V skladu z logiko tega razmišljanja je Mou trdil, da se mora »sintetično racionalni duh« v konfucijanstvu in kitajski kulturi zanikati, da se preoblikuje v »analitično racionalni duh«, ki je potreben za demokracijo in znanost (Mou 2003, 192–200). Mou pravi, da sta konfucijanstvo in kitajska kultura odobravalata tisto, kar je imenoval »funkcionalno/namerno predstavitev razuma«, medtem ko je zahodna kultura poudarjala »stiskalno/raztežno predstavitev razuma« (Mou 2003, 58, 155).

Zato je razvoj demokracije iz konfucijanstva zahteval dialektični proces »samozanikanja praznanja«, da »funkcionalno/namerno predstavitev razuma« preoblikuje v »stiskalno/raztezno predstavitev razuma« (Lee 2017b).

Xu Fuguanova razmišljanja o možnosti »konfucijanske demokracije« so se osredotočala na ključni koncept, ki ga je označil kot »protislovje dvojnih subjektivnosti (*erzhong zhutixing de maodun* 二重主体性的矛盾)«. Xu pravi, da je bilo subjekt politike v konfucijanski filozofiji »ljudstvo«. Konfucijanska politična filozofija je »osredotočena na ljudstvo« ter si prizadeva prinesti mir ljudem in svetu. Vendar pa je bil v politični realnosti imperialne Kitajske središče moči cesar, edini subjekt, ki je bil v politiki resnično pomemben. Xu Fuguan je ta poseben pojav imenoval »protislovje dvojnih subjektivnosti« v kitajski zgodovini.

Xu je vztrajal, da si konfucijanska politična filozofija deli precej skupnih področij z osnovnimi načeli demokracije. Trdil je, da je odnos med cesarjem in ljudstvom v konfucijanski politični filozofiji nekakšno pogodbeno razmerje, v katero je ljudstvo privolilo. Zato je konfucijanstvo priznavalo ljudsko »pravico do upora«. Sin Neba (*tianzi* 天子) je bil dolžan preskrbeti svoje ljudstvo, ga ljubiti in hraniti. V konfucijanski politični miselnosti je t. i. »pravičnost« pomenila spoštovanje pravic ljudstva. Zato so bile vse politične dejavnosti v interesu ljudstva tudi v vladarjevem interesu. Poleg tega so konfucijanci zagovarjali moralno vodenje, kar je pomenilo, da so se morali vladarji ustrezno obnašati in postati vzorni modeli. Konfucijanstvo je vztrajalo, da »vse pod nebom« ni cesarjeva zasebna lastnina. Končni cilj vladanja je bil ljubiti in negovati ljudstvo (Xu 1980, 199–220). Zgornja slika konfucijanske politične filozofije, ki jo je rekonstruiral Xu Fuguan, je podobna temu, kar je George Lakoff (1941–) imenoval »model negujočega starša« (Lakoff 1996, 35).

Xu Fuguan je drzno naznanil, da se mora konfucijanstvo preoblikovati, preden se lahko razvije konfucijanska demokracija. Dejal je:

Najprej je treba doseči politično neodvisnost posameznika, kar lahko vodi k udejanjanju skupnega interesa, ki presega posameznika. Z določitvijo koncepta posameznikovih pravic bo nadaljnje izboljšanje naknadno mogoče s pomočjo obredov. Začeti je treba z vladanimi in ne z vladarji ter tako predstaviti stopnjo individualnega samozavedanja, ki v kitajski zgodovini še ni obstajala. Tako obnovljeni konfucijanski duh bo utrdil temelje politike. V zameno bo vzpostavitev demokratične politike konfucijanski miselnosti podelila objektivno obliko (Xu 1980, 59–60).

Xu Fuguan je v svoji artikulaciji »konfucijanske demokracije« poudaril, da je družbeni temelj »konfucijanske demokracije« razred »lastnik – poljedelec«

v poljedelski družbi. To je bil Xujev vpogled, ki je bil globoko prežet z njegovo interpretacijo tradicionalne kitajske kulture. Kitajska kultura, kot jo je slikal Xu Fuguan, je bila trinožno stojalo, sestavljeno iz treh elementov: avtokracije, podeželske družbe in konfucijanske filozofije upravljanja sveta (Huang 2019, 2. poglavje). V nasprotju z Mou Zongsanom, ki je »konfucijansko demokracijo« imel za povsem teoretično razmišljanje, je Xu Fuguan opazil pomen socialnih temeljev »konfucijanske demokracije«. Ta kontrast ne označuje samo razlike med Moujem kot filozofom in Xujem kot intelektualnim zgodovinarjem, ampak tudi kontrast med Immanuelom Kantom (1724–1804) in Karlom Marxom (1818–1883). Nasprotje med Moujem in Xujem lahko obravnavamo tudi kot kontrast med metafiziko in politično ekonomijo. Vse to razkriva dejansko raznolikost pod navidezno enotnostjo modernih konfucijancev na povojnem Tajvanu.

Z zgodovinskega vidika so Moujeve in Xujeve vizije o »konfucijanski demokraciji«, čeprav polne uvida, imele nekaj mrtvih točk, zato pozivajo k nadaljnjemu razmisleku. Najpomembnejša vprašanja, ki jih morajo naši moderni konfucijanci resno upoštevati, so: (1) Kako zaščititi pravice posameznih državljanov v »konfucijanski demokraciji«, ki je bila krščena v duhu močnega komunitarizma? (2) Kakšna je vloga srednjega razreda v razvoju »konfucijanske demokracije«? (3) Kako ohraniti nadzor nad tistimi, ki vihtijo moč? Vsa ta vprašanja je treba obravnavati, preden se lahko t. i. »konfucijanska demokracija« v celoti razvije.

4 Zaključek

Vodilni motiv, ki teče skozi zgodovino konfucijanstev v Vzhodni Aziji, je ideja upravljanja sveta (*jingshi* 經世), ki temelji na tem, kar je Xu Fuguan označil kot »zaskrbljena zavest«. Konfucijanstvo na Tajvanu ni izjema. Vsi trije miselni tokovi v konfucijanstvu na povojnem Tajvanu, konfucijanstvo kot politična ideologija, kot akademski diskurz in kot način življenja, so težili ne le k tolmačenju, ampak tudi spreminjanju sveta. S tega vidika želim podati dve zaključni opombi.

Prvič, konfucijanstvo je vse prej kot nekakšno »intelektualno razvedrilo«, s katerim se zabavajo puščavniki, ločeni od sveta. Konfucijanstvo je močan duhovni vir, ki tolaži razočarane duše vsakdanjih ljudi. Tajvanski intelektualci so konfucijanstvo uporabljali kot orožje v boju proti japonskim kolonizatorjem. Po ponovni priključitvi Tajvana Kitajski leta 1945 je bilo konfucijanstvo izvir močne delovne etike, ki je bila gonilna sila gospodarskega razvoja. Vitalnost in dinamizem konfucijanstva sta se pokazala z modernimi konfucijanskimi

učenjaki, ki so delovali v času represivnega režima GMD pred demokratizacijo Tajvana. V dobi globalizacije 21. stoletja je konfucijanstvo v tajvanskih akademskih krogih pridobilo nov zagon v preučevanju »vzhodnoazijskih konfucijanstev« in v osnutku »trajnostnega indeksa Wang Dao«.

Drugič, sočasno s ponovno oživitvijo Kitajske in njenim spodbujanjem velikega projekta 21. stoletja »en pas, ena pot«, konfucijanstvo postaja vse bolj pomembno. V širših množicah celinske Kitajske njegovi poganjki rastejo v mogočno drevo. Čeprav so se nekateri tajvanski politiki v zadnjih letih trudili za »desinizacijo« na kulturnem področju, je tajvanska civilna družba globoko prežeta s konfucijanskimi vrednotami. Kot sem trdil drugje, »za konfucijanstvo človečnost vsebuje neodtujljivo dostojanstvo, prirojeno družabnost in ekološko vzajemnost, pri čemer vsak vidik vključuje druga dva« (Huang 2014, 88), in ni preveč neverjetno pričakovati, da bi konfucijanstvo lahko služilo kot skupni temelj za komunikacijo in izmenjavo med ljudstvom na obeh straneh Tajvanske ožine. Zlahka si lahko predstavljamo, da bi konfucijanstvo v 21. stoletju in kasneje zmoglo ponuditi človečnost, dostojanstvo in ekološko vzajemnost za Veliko Kitajsko kot celoto.

Prevedla Jasna Bavec

Literatura

- Chen, Chao-ying. 2009. »Development of Confucianism in Taiwan: From the Seventeenth to the Twentieth Century.« *Contemporary Chinese Thought*, 41: 1 (jesen 2009), 10–27.
- Chen, Lifu, ur. 1983. *Zhongguo wenhua jiben jiaocai* 中國文化基本教材 (*Osnovna besedila kitajske kulture*). Tajpej: National Institute for Compilation and Translation.
- Chen, Shao-Hsing. 1966. »Taiwan as a Laboratory for the Study of Chinese Society and Culture.« *Zhongyang yan jiu yuan minzu xue yanjiu suo jikan* 中央研究院民族學研究所集刊 (*Bilten Etnološkega inštituta Academie Sinice*), No. 22 (jesen 1966), 1–14.
- Elstein, David. 2015. *Democracy in Contemporary Confucian Philosophy*. New York in London: Routledge.
- Fröhlich, Thomas. 2017. *Tang Junyi: Confucian Philosophy and the Challenge of Modernity*. Leiden: E. J. Brill.
- Harrell, Steven in Huang Chun-chieh. 1994. »Introduction: Change and Contention in Taiwan's Cultural Scene.« V *Cultural Change in Postwar Taiwan*, urednika Steven Harrell in Huang Chun-chieh. Boulder, Co.: Westview Press.

- Huang, Chun-chieh. 2009a. »Confucian Thought in Postwar Taiwanese Culture: Form, Content, and Function.« *Contemporary Chinese Thought*, 41: 1 (jesen 2009), 28–48.
- . 2009b. »The Conservative Trend of Confucianism in Taiwan after World War II.« *Contemporary Chinese Thought*, vol. 41, No. 1 (jesen 2009), 49–69.
- . 2014. *Taiwan in Transformation: Retrospect and Prospect*. New Brunswick in London: Transaction Publishers.
- . 2015. *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts*. Göttingen in Tajpej: V&R unipress in NTU Press.
- . 2019. *Xu Fuguan in the Context of East Asian Confucianisms*. Prevedla Diana Arghirescu. Honolulu: University of Hawaii Press.
- King, Ambrose Y. C. 1996. »State Confucianism and Its Transformation: The Restructuring of the State-Society Relation in Taiwan.« *V Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*, urednik Tu Wei-ming, 228–243. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lakoff, George. 1996. *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mengzi. 1979, 1984. *Mencius*. Prevedel D.C. Lau. Hong Kong: Chinese University Press.
- Lee, Ming-huei, ur. 1994. *Dangdai xin rujia ren wu lun* 當代新儒家人物論 (*Eseji o izjemnih osebnostih sodobnega modernega konfucijanstva*). Tajpej: Wenjin chubanshe.
- Lee, Ming-huei. 2017a. »Building Democracy the Theory and Practice of Contemporary New Confucianism.« *V Confucianism for the Contemporary World*, urednika Hon Tze-ki in Kristin Stapleton. Prevedel Hon Tze-ki. Albany: State University of New York Press.
- . 2017b. *Confucianism: Its Roots and Global Significance*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Mou, Zongsan. (1963) 1976. *Zhongguo zhexuede tezhi* 中國哲學的特質 (*Značilnosti kitajske filozofije*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1968. *Xinti yu xingti* 心體與性體 (*Substanca srčne zavesti in prirojena moralna substanca*). Tajpej: Zhengxhong shuju. 3 Vols.
- . 1979. *Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan* 從陸象山到劉蕺山 (*Od Lu Xiangshana do Liu Jishana*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1983. *Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲學十九講 (*Devetnajst predavanj o kitajski filozofiji*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 2003. *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 (*Zbrana dela gospoda Mou Zongsana*), 33 Vols. Tajpej: Linking Publishing.

- . 2003a. »Lishi zhexue 歷史哲學 (Filozofija zgodovine). « V *Zbrana dela gospoda Mou Zongsana*, Vol. 9.
- . 2003b. »Zhengdao yu zhidao 政道與治道 (Princip legitimacije in princip vladanja). « V *Zbrana dela gospoda Mou Zongsana*, Vol. 10.
- Rošker, Jana. 2016. *The Rebirth of the Moral Self: The Second Generation of Modern Confucians and their Modernization Discourses*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press.
- Schwartz, Benjamin I. 1976. »Notes on Conservatism in General and in China in Particular.« V *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, urednica Charlotte Furth. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Smith, Anthony D. 2010. *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Cambridge: Polity Press.
- Xu, Fuguan. 1969. *Zhongguo ren xing lun shi* 中國人性論史 (Zgodovinski esej o človeški naravi na Kitajskem: obdobje pred dinastijo Qin). Tajpej: Taiwan Commercial Press.
- . 1979a. *Rujia zhengzhi sixiang yu minzhu ziyou renquan* 儒家政治思想與民主自由人權 (Konfucijanska politična miselnost ter demokracija, svoboda in človekove pravice), urednik Hsiao Hsin-I 蕭欣義. Tajpej: Bashi niandai chubanshe.
- . 1979b. *Liang Han sixiang shi* 兩漢思想史 (Intelektualna zgodovina dinastij Han). Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- . 1980. *Xueshu yu zhengzhi zhi jian* 學術與政治之間 (Med raziskovanjem in politiko). Tajpej: Student Book Co.

Jana S. ROŠKER

Pomen moderne in sodobne tajvanske filozofije pri ohranjanju kitajske idejne tradicije

0 Uvod

Medtem ko so se v drugi polovici dvajsetega stoletja filozofi na celini v skladu z ideološkimi direktivami ukvarjali predvsem z raziskovanjem marksističnih in leninističnih teorij ter njihovih prilagoditev specifičnim kitajskim razmeram in je bila kitajska idejna tradicija vse do osemdesetih let v veliki meri izgnana na smetišča »fevdalnih ideologij«, so teoretiki na Tajvanu – podobno kot v Hong Kongu – razvijali, nadgrajevali in modernizirali predvsem konfucijanske, delno pa tudi daoistične miselnosti.

Brez kontinuitete, ki so jo na tem področju vzdrževali, ohranjali in razvijali tajvanski teoretiki in teoretičarke, bi veliko pomembnih raziskovalnih iztočnic utonilo v pozabo in se ne bi moglo razvijati v neprekinjenem toku. Ta prekinitve znanja bi imela na razvoj novih metodologij raziskovanja kitajske filozofije zagotovo katastrofalen vpliv. Poleg tega so v drugi polovici dvajsetega stoletja na Tajvanu delovali nekateri izjemno inovativni filozofi, ki so razvili lastne

idejne sisteme in sodijo med najpomembnejše osebnosti kitajske filozofije dvajsetega stoletja. Tu ne smemo spregledati Mou Zongsana 牟宗三, ki ga večina akademskega sveta postavlja ob bok največjim mojstrom modernokonfucijanske filozofije, ki so jo na pragu prejšnjega stoletja osnovali velikani, kot sta Xiong Shili 熊十力 in Feng Youlan 馮友蘭. Pomembni so tudi njegovi mlajši kolegi, ki so preminili šele na pragu tretjega tisočletja, med katerimi velja omeniti Liu Shu-hsien 劉述先.

Pomen tajvanske filozofije za ohranjanje in razvoj metodologije raziskovanja kitajske filozofije in kitajske idejne tradicije nasploh je v svetu še precej neznan. Zato je eden osrednjih ciljev pričujočega članka, da se ta vrzel v poznavanju sodobnega razvoja tovrstnih študij čim prej zapolni.

1 Poseben politični in idejni položaj Tajvana po letu 1949

Kot že omenjeno, je prispevek tajvanske filozofije posebej pomemben predvsem na področju konfucijanske filozofije, ki je bila v prvih petindvajsetih letih Ljudske republike – vsaj na eksplicitno formalni ravni – utišana. Njena izhodišča so v tem času razvijali predvsem tajvanski in v nekoliko manjši meri hongkonški teoretiki. Za razliko od Ljudske republike Kitajske, kjer je konfucijanstvo do osemdesetih let dvajsetega stoletja¹ veljalo za »ideologijo preživelega fevdalizma«, so se v Hong Kongu in na Tajvanu, ki sta bila (vsak na svoj način) opredeljena z družbenimi diskurzi postkolonializma, posamezni izobraženci že v petdesetih letih pričeli postavljati po robu vse obsežnejšemu pozahodenju svojih družb. Zaradi svojega kulturnega, nacionalnega in politično večplastnega položaja, o katerem bomo nekoliko podrobneje spregovorili v nadaljevanju, so tajvanski izobraženci pri tem že od vsega začetka igrali posebej pomembno vlogo.

Opozarjali so na to, da odvisnost otoka od zahodnih kolonialnih sil nikakor ni bila omejena zgolj na kulturo. Ker je po zmagi KSK in ustanovitvi Ljudske republike Kitajske Tajvan postal sedež vlade v izgnanstvu pod praporom dotlej vladajoče nacionalne stranke (*Guomin dang* 國民黨),² je državica za svoje politično in ekonomsko preživetje nujno potrebovala zunanjo pomoč. Predvsem donacije, ki so zlasti po korejski vojni postale običajen del »antikomunistične«

1 V zadnjih dveh desetletjih smo tudi v Ljudski republiki priča vedno bolj živahnim razpravam in obsežnim raziskavam, ki izhajajo iz predpostavk teh novokonfucijanskih filozofij. Tu velja omeniti predvsem vlogo organizacije za »Raziskovanje idejne struje modernih novih konfucijancev (*Xiandai Xin rujia sichao yanjiu* 現代新儒家思潮研究)«, ki sta jo novembra 1986 ustanovila profesorja filozofije Fang Keli 方克立 in Li Jinquan 李錦全.

2 V nadaljevanju GMD.

strategije ZDA, so bile za tajvansko vlado, ki je v prvih povojnih desetletjih izvajala mehko obliko avtorskega režima, več kot desetletje nujni predpogoj uveljavljanja in ohranjanja gospodarske in politične stabilnosti. Velika tajvanska odvisnost od kapitalskih investicij, tehnologije in trga ZDA se ni končala niti po uradnem zaključku pomoči leta 1965. Ameriškim donacijam in investicijam se je nedolgo zatem pridružila tudi Japonska, ki je že kmalu po vojni ponovno³ pridobila prejšnjo ekonomsko prevlado nad otokom. Skupaj z ZDA je vzpostavila učinkovit nadzor nad tajvanskim industrijskim razvojem in zunanjo trgovino. Tako sta leta 1970 ameriški in japonski kapital predstavljala kar 85 odstotkov vseh tajvanskih investicij (Rošker 2013, 23).

Ta prevlada ameriškega in japonskega kapitala je povzročila, da so bila nasprotja med delom in kapitalom pogosto dojeta kot vzporedna oziroma analogna nasprotjem med Kitajci in tujci. Namesto »razredne zavesti« se je med tajvanskim prebivalstvom v teh razmerah hitreje razvijala »nacionalna identiteta«, opredeljena s stremeljenjem po nacionalni avtonomiji in neodvisnosti. Ta premik pogojuje dejstvo, da lahko tajvansko modernizacijo bolje razumemo, če jo obravnavamo skozi optiko postkolonializma.

Narava tajvanske identitete je bila vselej negotova. Otok, ki je bil izvorno naseljen s pripadniki različnih pacifiških ljudstev, je bil od leta 1683 do konca druge svetovne vojne pod nadzorom kolonialnih sil (Day 1999, 9). Prvi hankitajski priseljenci so dele Tajvana naseljevali že v 17. stoletju, torej še v času nizozemske kolonialne vladavine. Po porazu in pregonu Nizozemcev je otok leta 1683 pripadel takratni mandžurski vladi celinske Kitajske.⁴ Ko so Japonci leta 1895 premagali Mandžurce, so zasedli Tajvan kot eno svojih kolonij. Največji val hankitajskih migrantov (okrog milijon ljudi) pa je Tajvan zajel po končani državljanski vojni med Komunistično in Ljudsko stranko ter ustanovitvi Ljudske republike Kitajske pod vodstvom prve. Soočenje z novimi prišleki je v prejšnjih, dotlej že »indigeniziranih« prebivalcih večinoma privedlo do okrepitev »tajvanske« etnične in kulturne identitete. Razlikovanje med tajvansko in hankitajsko (celinsko) identiteto je v zadnjih desetletjih dvajsetega stoletja merodajno vplivalo na politični in idejni razvoj otoka, ki se je – ob izdatni pomoči tujih investicij – hkrati pospešeno moderniziral. Ljudska stranka, ki je bila do leta 2000 edina vladajoča politična sila, je ves čas propagirala enotnost Kitajske ter hankitajsko kulturno in nacionalno identiteto, medtem ko je druga najpomembnejša stranka, ki je istega leta zmagala na splošnih volitvah (Stranka ljudskega napredka, *Minjin dang* 民進黨), poudarjala pomen posebne »tajvanske« identitete.

3 V letih 1895–1945 je bil Tajvan japonska kolonija.

4 Poslednja dinastija Qing 1644–1911.

Zaradi vsega tega sodi Tajvan, kamor se je po končani državljanski vojni zatekla poražena nacionalna vlada, med tista področja »moderne« Kitajske, kjer je nova filozofija modernega konfucijanstva naletela na najplodnejša tla. Kitajski filozofi, ki so po letu 1949 živeli in delovali na Tajvanu (njihovo funkcijo in teoretski prispevek bomo nekoliko podrobneje obravnavali v naslednjem poglavju), se niso ukvarjali toliko z vprašanji sinizacije marksizma in njegovih pomenskih konotacij, temveč so bili veliko prej kot njihovi kolegi na celini soočeni s problemom modernizacije in kapitalizma. Tu je šlo torej za kontinuirani razvoj, ki se je na Kitajskem pričel že konec 19. stoletja in je bil za te diskurze prekinjen »zgolj« z vojnimi vihrami protijaponske in kasneje državljanske vojne (Day 1999, 9). V njihovih delih se odraža želja po reševanju nujnih praktičnih problemov na področjih politike, družbe, gospodarstva in kulture. Zaradi »milosrčne podpore« zahodnih držav, ki so si z ZDA na čelu prizadevale ohraniti tajvansko »demokratsko alternativo« kot protiutež kitajskemu komunizmu, v Hong Kongu pa zaradi njegovega polkolonialnega statusa, se je na tem področju že v petdesetih letih pričelo intenzivno pozahodenje obeh družb. Procese njune integracije v svet sodobnega kapitalizma je v ideološkem smislu spremljala tradicionalna konfucijanska etika, ki temelji na hierarhičnem sistemu poslušnosti avtoritetam in ki se je že na Japonskem izkazala kot nadvse harmonično združljiva z zahtevami in pogosto nevzdržnimi socialnimi pogoji zgodnjega kapitalizma.

Ta trend mišljenja so močno podpirale izkušnje Japonske in štirih tako imenovanih »azijskih zmajčkov« – Južne Koreje, Singapurja, Tajvana in Hong Konga –, katerih uspešno modernizacijo so imenovali »zmago konfucijanskega kapitalizma«⁵ (Wang 2000, 19).

Zato ni presenetljivo, da so moderni konfucijanci že od vsega začetka uveljavljanja te filozofske struje svoje raziskave največkrat osnovali na tezi, po kateri je konfucijanska miselnost popolnoma združljiva s kapitalističnim razvojem. Elementi, ki tovrstno združevanje omogočajo, so mnogovrstni. Večina kitajskih teoretikov to združljivost vidi predvsem kot rezultat načelne kooperativnosti in tako imenovane »komunikativne metode delovanja« (Trauzettel v Moritz 1993, 65), ki naj bi bila značilna za konfucianizem. A poleg že omenjenega hierarhičnega ustroja družbe na formalni in interakcijski ravni, ki je prav tako osnova tradicionalno konfucijanskega videnja medčloveških odnosov v družbi, lahko tu omenimo tudi pomen osebne, intimne identifikacije z lastnim klanom kot osnovno enoto posameznikovega socialnega okolja. Koncept tovrstne identifikacije je v procesih kapitalistične proizvodnje prenesen s klana na podjetje, kar omogoča zelo učinkovito integracijo zaposlenih

5 這一思想傾向特別的受到日本以及韓國，新加坡，台灣和香港等所謂‘亞洲四小龍’的鼓勵，這些國家和地區現代化的成功被視為‘儒教資本主義的勝利’。

posameznikov. V povezavi z absolutno in nekritično poslušnostjo avtoritetam, temelječo na posebnem konfucijanskem videnju avtonomije sebstva, ki se je dokončno oblikovalo v legalistično opredeljeni prenovi izvornega nauka v obdobju dinastije Han, lahko transformacija tega koncepta identifikacije vodi do presežkov v proizvodnji in dobička.

V petdesetih letih je prišlo do polemike med modernimi konfucijanci, ki so delovali v Hong Kongu in na Tajvanu, ter liberalno strujo tajvanskih izobražencev. Na čelu slednjih je bil znani teoretik in politik Hu Shi. Polemika, o kateri bomo podrobneje govorili kasneje,⁶ je potekala predvsem o vprašanju, ali je tradicionalna kitajska kultura in zlasti konfucijanska miselnost primerena za razvoj znanosti, tehnologije in demokratičnega političnega sistema zahodnega tipa. Medtem ko so moderni konfucijanci zagovarjali stališče, da v tradicionalnem konfucijanstvu ti elementi sicer niso bili prisotni, vendar to še ne pomeni, da konfucijanska tradicija razvoj moderne države s temi atributi zavira, so bili liberalci prepričani o nasprotnem. Zato so poudarjali, da mora Kitajska, če želi postati moderna, tehnološko razvita in demokratična država, odstraniti vse ostanke konfucijanske miselnosti. V tej polemiki se je izkazalo, da so moderni konfucijanci sicer priznavali razliko med politiko in moralo, vendar so politično svobodo na teoretski ravni pogojevali z moralno svobodo. Predstavniki liberalnega tabora so zanikali njihovo predpostavko, po kateri naj bi politična svoboda temeljila na moralni, kajti to bi po njihovem mnenju v najboljšem primeru privedlo do »totalitarne demokracije«. V tem kontekstu sodobni tajvanski filozof Lee Ming-huei izpostavlja (2001, 89–129) razlikovanje med »pozitivno« in »negativno« svobodo, ki ga je leta 1969 v knjigi *Štirje eseji o svobodi (Four Essays on Liberty)* vpeljal Isaiah Berlin.⁷ Lee v tem kontekstu še zapiše, da je to idejo omenjal že Chang Fo-chüan v knjigi *Svoboda in človekove pravice (Ziyou yu renquan)*, ki je izšla leta 1954. Tajvanski liberalci so izhajali iz tega pojmovnega para in izpostavili idejo, da je demokratični red mogoče vzpostaviti samo na osnovi »negativne svobode«. Uvedba »pozitivne svobode« bi po njihovem mnenju nujno privedla do totalitarizma. Moderni konfucijanci pa niso zagovarjali zgolj negativne svobode, temveč so bili prepričani, da je bila tovrstna svoboda v kitajski kulturi pre malo prisotna. Vendar so poleg tega poudarjali, da mora biti na teoretski ravni negativna svoboda pogojena s pozitivno in da v praksi »negativna svoboda« ne zadostuje, da bi se lahko zoperstavili totalitarizmu (Lee 2001, 78).

6 Glej poglavje o Xu Fuguanu.

7 Pojem »negativne svobode« tu označuje *svobodo od nečesa* v smislu odsotnosti heteronomije, medtem ko se pojem »pozitivne svobode« nanaša na *svobodo do nečesa* v smislu zagotovljenih pravic.

Številni teoretiki so izpostavili, da je negativna svoboda nujno pogojena s pozitivno (Taylor 1985, 221–229). Vztrajanje predstavnikov liberalne struje pri izključnem pomenu negativne svobode je torej pomenilo, da so izhajali iz individualističnega stališča, ki je temeljilo na ideji posameznika kot subjekta, popolnoma ločenega od skupnosti, torej na ideji »neobremenjenega sebstva«⁸ (Sandel 1984, 81). Nekateri teoretiki celo menijo, da so bili moderni konfucijanci v tej polemiki precej bliže komunitarističnim stališčem, kot se zdi na prvi pogled (Lee 2001, 78). To, kar so iskali, bi namreč lahko povzeli z izrazom »konfucijanski liberalizem«, torej liberalizem, ki naj bi se »naravno« razvil v kontekstu konfucijanske tradicije.

2 Filozofske struje in osrednje osebnosti

32

Na tej osnovi lahko bolje razumemo, zakaj so tajvanski akademiki ogromno prispevali k ohranjanju kontinuitete kitajske, tj. predvsem konfucijanske, daoistične, pa tudi moistične, nomenalistične in budistične tradicije v kitajsko govorečem akademskem prostoru. Vendar so bili tajvanski teoretiki in teoretičarke pomembni tudi pri izgrajevanju in razvijanju mnogovrstnih stikov z idejno zgodovino zahoda, ki je bila na celini prav tako dovoljena zgolj v okrnjeni obliki. Pri tem gre predvsem za raziskave, predstavitve in nadgradnje nemške klasične filozofije (zlasti treh osrednjih *Kritik* Immanuela Kanta) in določenih del ameriškega pragmatizma. Posebej pomemben pa je na tem področju prispevek tajvanske neosholastične filozofije (*xin shillin zhexue* 新士林哲學), ki je bila osnovana in se je razvijala na katoliški Univerzi Furen (輔仁大學). Najpomembnejši pionir in osrednji predstavnik te filozofske struje Luo Guang 羅光 je pomemben ne zgolj zato, ker je širil znanja ter odstranjeval predsodke o zgodovini in vsebinah sholastične filozofije, temveč tudi zato, ker je izdelal precej inovativnih smernic za razvoj metodologije kitajske filozofije, zlasti njenih hermenevtičnih vidikov.

Osrednja in verjetno najbolj znana struja tajvanske filozofije je struja modernega konfucijanstva (*Xin ruxue* 新儒學), ki jo bomo zaradi njene izjemno pomembne vloge podrobneje predstavili kasneje. Njeni najpomembnejši tajvanski predstavniki so Mou Zongsan, Xu Fuguan⁹ 徐復觀 in Liu Shu-hsien.

Vendar se je na Tajvanu izoblikovala tudi vrsta drugih diskurzov, katerih prispevka prav tako ne gre spregledati. Sem sodi, denimo, prej omenjena

8 »Neobremenjeno sebstvo«.

9 Na samem Tajvanu se je pri latiniziranju imen teh dveh filozofov uveljavila specifična tajvanska transkripcija, zato sta tam bolj znana kot Mou Tsung-San in Hsü Fu-Kuan.

struja tajvanske neosholastične filozofije, ki je delovala predvsem na Univerzi Furen. Tu moramo omeniti strujo tako imenovanega novega daoizma (*Xin daoia* 新道家). Njena najpomembnejša predstavnik sta Yan Lingfeng 嚴靈峯 in njegov mlajši kolega Chen Guying 陳鼓應, ki si je že v osemdesetih letih pridobil precejšen sloves tudi na kitajski celini in od takrat redno predava na najboljši kitajski visokošolski instituciji, Univerzi v Pekingu (Beijing daxue 北京大學). Chen je vzgojil vrsto mladih raziskovalcev in raziskovalk, med katerimi velja posebej izpostaviti mlado docentko Wu Huiling 吳惠齡, ki pod vodstvom profesorja Lee Hsien-chunga poleg novega daoizma proučuje tudi predqinsko logiko in metodologijo kitajske filozofije.

V zadnjih letih postaja na tem področju vse bolj pomembna skupina filozofov, ki se posveča raziskovanju filozofije koncepta vitalnega potenciala *qi* 氣. Ta skupina, ki samo sebe označuje kot strujo *qija* (*qi pai* 氣派), deluje pod strokovnim vodstvom Yang Rubina 楊儒賓 z Univerze Tsinghua (清華大學) v Xinzhuju. Kot zanimivost velja omeniti, da v okviru te struje deluje tudi filozof Fabian Heubel (He Fabi 何乏筆), ki je bil rojen v Nemčiji, kjer je pridobil sinološko izobrazbo, vendar že več kot dvajset let živi in dela na Tajvanu kot redni član osrednje tajvanske znanstvenoraziskovalne ustanove Academia Sinica (*Zhongyang yanjiu yuan* 中央研究院).¹⁰ Na tej instituciji trenutno deluje vrsta izjemnih teoretikov, med katerimi velja omeniti Huang Kuan-Mina 黃冠閔, ki je na področju kitajske filozofije zaslovel predvsem z raziskavami hermenevtike, ter dva sodobna pripadnika struje modernega konfucijanstva, mednarodno odmevnega filozofa Lee Ming-hueija 李明輝 in Mou Zongsanova študentko Lin Yueh-hui 林月惠.

Na osrednji tajvanski univerzi, Tajvanski nacionalni univerzi (*Guoli Taiwan daxue* 國立台灣大學, NTU), prav tako še vedno deluje vrsta izjemnih teoretikov in teoretičark, ki razvijajo in nadgrajujejo raziskave s področja kitajske filozofije. Poleg nekaterih profesorjev na Oddelku za kitajski jezik in literaturo (*Zhongwen xi* 中文系) je v tem pogledu še posebej pomemben Oddelek za filozofijo (*Zhexue xi* 哲學系), na katerem deluje precej strokovnjakov in

10 Zgoraj omenjena institucija deluje poleg vrste pomembnih univerz, pri katerih velja ob prej omenjeni Univerzi Furen izpostaviti še štiri druge osrednje humanistične visokošolske ustanove v glavnem mestu Tajpeju: Tajvansko nacionalno univerzo (*Guoli Taiwan daxue* 國立台灣大學), Državno politično univerzo (*Guoli Zhengzhi daxue* 國立政治大學), Kulturno univerzo (*Wenhua daxue* 文化大學) in Univerzo Soochow (*Dongwu daxue* 東吳大學). Aktivne in vsebinsko pomembne oddelke za filozofijo pa najdemo tudi na drugih tajvanskih univerzah, kot so prej omenjena Državna univerza Tsinghua v Xinzhuju, Državna univerza Sun Yat-sena v Gaoxiongu (*Guoli Zhongshan daxue* 國立中山大學), Državna univerza Tainan (*Guoli Tainan daxue* 國立台南大學) in Državna univerza Taizhong (*Guoli Taizhong daxue* 國立台中大學).

strokovnjakinj za kitajsko hermenevtiko (npr. Lin Ming-Chao 林明照) in budi-
 stične študije (npr. Duh Bao-Ruei 杜保瑞).¹¹

Tu ne moremo mimo pomembnega prispevka dolgoletnega predstojnika
 tega oddelka in trenutnega prodekana filozofske fakultete te univerze, pro-
 fesorja Lee Hsien-chunga 李賢忠. Njegov pomen se ne kaže zgolj v izvrstnih
 in mednarodno odmevnih objavah s področja klasične kitajske (zlasti mois-
 tične in nomenalistične, pa tudi konfucijanske) logike, temveč tudi v njegovih
 inovativnih študijah razvoja metodologije raziskovanja kitajske filozofije. Na
 tem področju si je profesor Lee mednarodni sloves ustvaril z vzpostavitvijo
 novega metodološkega sistema, ki temelji na metodi tako imenovanih misel-
 nih enot (*sixiang danwei* 思想單位). Profesor Lee je aktiven tudi kot urednik
 najpomembnejše tajvanske filozofske revije *Filozofija in kultura* (*Zhexue yu
 wenhua* 哲學與文化) in predsednik najpomembnejše tajvanske filozofske
 organizacije *Akademsko združenje za tajvansko filozofijo* (*Taiwan zhexue xu-
 ehui* 台灣哲學學會).

Na Tajvanski nacionalni univerzi deluje tudi Inštitut za podiplomske raziska-
 ve na področju družboslovja in humanistike (*Renwen shehui gaodeng yanjiu
 yuan* 人文社會高等研究院). Njegov dolgoletni predstojnik je profesor Hu-
 ang Chun-chieh 黃俊傑, ki je bil sicer tudi redni član Academie Sinice¹² in
 se je v zgodovino tajvanske teorije zapisal predvsem kot pomemben meto-
 dolog, idejni zgodovinar ter specialist za hermenevtiko klasične kitajske filo-
 zofije (zlasti mencijanske) in konfucijanstvo v Vzhodni Aziji. V tem kontekstu
 se veliko ukvarja tudi s preučevanjem in evalvacijo dela prej omenjenega
 vélikega tajvanskega teoretika in predstavnika druge generacije modernega
 konfucijanstva Xu Fuguana.

Kot že omenjeno, sodijo filozofi te struje na Tajvanu med osrednje in najbolj
 znane teoretike moderne in sodobne dobe. Zato bomo v naslednjem poglav-
 ju podali kratek pregled osnovnih ciljev, metodoloških izhodišč in vsebinskih
 posebnosti modernega konfucijanstva.

11 Duh je pred nekaj leti zapustil Oddelek za filozofijo na Tajvanski nacionalni univerzi ter se
 zaposlil na Univerzi Wuhan (Wuhan daxue) na kitajski celine. Zaradi vse boljših pogojev dela
 univerzitetnih profesorjev na celine se ta trend zaposlovanja v zadnjih letih krepi predvsem
 med mlajšimi tajvanskimi raziskovalci in raziskovalkami.

12 Profesor Huang je zadnjih nekaj let v pokoju, vendar je še vedno zelo aktiven, ne zgolj kot
 avtor številnih del s področja idejne zgodovine in medkulturnih izmenjav, temveč tudi kot
 vodja Akademije Wende (*Wende shuyuan* 文德書院) v Tajpeju.

3 Moderno konfucijanstvo (Xin ruxue 新儒學) kot osrednje idejno gibanje ohranjanja kitajske tradicije

Osrednje teze teoretikov modernega konfucijanstva izhajajo iz prepričanja, da lahko konfucijanstvo kot temelj specifično kitajske socialne, politične in moralne miselnosti – seveda v prenovljeni, moderni dobi ustrezajoči obliki – služi kot temelj etičnega osmišljenja sodobnega življenja in kot mentalno zdravilo proti odtujenosti, ki jo vidijo kot stranski proizvod kapitalističnega povelečevanja konkurence ter gonje za dobičkom.

Izhajali so torej iz težnje po rekonstrukciji tistih osrednjih iztočnic tradicionalne (konfucijanske) miselnosti, ki naj bi bile zmožne preseči prevladujoče ideološke trende in ohraniti kitajsko kulturno identiteto, hkrati pa bi lahko prispevale k nadaljnjemu razvoju filozofskih in teoretskih dialogov med evro-ameriškimi in kitajskimi kulturnimi krogi. Ta struja, ki je po letu 1949 merodajno opredelila duh tajvanske in v določenih segmentih (sprva samo delno ter v prikriti obliki) tudi celinske modernizacije, se je kazala v obsežnih poskusih revitalizacije tradicionalne (zlasti konfucijanske in še posebej neokonfucijanske) miselnosti s pomočjo novih impulzov zahodnih idejnih sistemov. Pri tem iskanju sintez je bil pomemben predvsem duh nemškega idealizma; določen interes je v krogih teoretikov, ki sodijo v to skupino, vzbudila tudi predstavitev vsebinskih izhodišč dunajskega kroga. Alternative razvoju, ki je tudi v modernizaciji Azije vodil v socialno odtujenost in prej omenjeni »vakuum vrednot«, so ti teoretiki iskali predvsem v ogrožju klasične konfucijanske miselnosti.

K začetnikom tega gibanja sodobna sinologija šteje vse pomembnejše kitajske filozofe, ki so v prvi polovici dvajsetega stoletja iskali možnosti aktualizacije osrednjih metodoloških in teoretskih vidikov kitajske tradicije, zlasti predmoderne filozofije, ki se je zgledovala po neokonfucijanski teoretski prenovi. Poleg Xiong Shilija in Feng Youlana, najvidnejših predstavnikov tako imenovane »prve generacije« te struje, velja omeniti Liang Shuminga 梁漱溟, Zhang Junmaija 張君勱 in He Lina 賀麟.

Tajvanski prispevek k ohranitvi raziskovanja, razvijanja in nadgrajevanja kitajske filozofije je najvidnejši pri drugi generaciji te idejne struje, saj sta kar dva od njenih štirih predstavnikov stalno živela in delovala na Tajvanu. Ti štirje filozofi so bili Mou Zongsan, Xu Fuguan, Tang Junyi in prej omenjeni Fang Dongmei¹³ – prva dva sta za svojo drugo domovino po letu 1949 izbrala prav Tajvan. Zato je njuna

13 Fang Dongmeijevo delo je v tem kontekstu vsekakor treba omeniti, četudi se sam nikoli ni izrecno opredelil za pripadnika modernega konfucijanstva, saj je ves čas poudarjal, da je po duši tako kot konfucijanec tudi daoist in budist (Bresciani 2001, 23).

filozofija v veliki meri opredeljena s posebnostmi kulturnega in političnega ozadja, ki je med letoma 1950 in 1980 zaznamovalo tajvansko družbeno stvarnost. Oba sta bila študenta Xiong Shilija, ki ga mnogi označujejo za največjega pionirja moderne konfucijanske preнове (prim. Yu 2002, 127). Kljub pripadnosti svojemu profesorju in velikemu pionirju modernega konfucijanstva pa se njuna dela od Xiongovih precej razlikujejo; četudi sta svojemu učitelju ostala zvesta glede njegove osnovne usmeritve in temeljne metodologije, sta njegov nauk vendarle bistveno modificirala in nadgradila – seveda vsak na svoj način (Feng 1992, 227).

Nasploh so si pripadniki druge generacije še bolj prizadevali za revitalizacijo svoje kulturne identitete v smislu »presaditve starih korenin« lastne tradicije, kajti v primerjavi z izzivi zahodnih kultur so samo v tem še videli možnost preživetja kulturne tradicije, iz katere so izhajali. Ta prenova »korenin« pa naj ne bi služila zgolj preživetju, temveč naj bi, če bi bila izpeljana dovolj vestno in natančno, zagotovila tudi aktivno in inovativno vlogo modernega konfucijanstva oziroma posodobljene kitajske miselnosti v mednarodnem dialogu modernih družb (Feng 1992, 227).

Med najpomembnejše sodobne teoretike in teoretičarke te filozofske struje sodijo prej omenjene osebnosti Liu Shu-hsien, ki ga mnogi prištevajo k tretji generaciji modernega konfucijanstva, Lee Ming-huei in Lin Yueh-hui. Medtem ko Lee in Lin še vedno delujeta v okviru Academie Sinice, je Liu Shu-hsien, ki je bil zaposlen v isti instituciji, pred nekaj leti preminil. A če uporabimo znan izrek, da sodobni mojstri in mojstre vselej stoje na ramenih preteklih velikánov, je za boljše razumevanje njihovega dela pomembno nekoliko podrobneje spoznati tudi njihove najpomembnejše tajvanske predhodnike, med katere sodita predvsem Mou Zongsan in Xu Fuguan. Zaradi prostorskih omejitev se bomo v pričujočem prispevku omejili samo na kratko predstavitev osnov Moujeve filozofije. Čeprav tudi Xu Fuguan sodi med velikane moderne tajvanske teorije druge polovice dvajsetega stoletja, spada njegovo delo bolj na področje idejne zgodovine kot na področje filozofije v ožjem smislu. Po drugi strani pa je prav Mou Zongsan eden redkih kitajskih filozofov tega obdobja, ki so razvili lasten inovativni teoretski sistem. V tem smislu lahko trdimo, da je njegovo delo najboljša eksemplarična in hkrati simbolna ponazoritev tega, kar tajvanska filozofija pravzaprav pomeni za širše področje sodobne kitajske teorije.

4 Mou Zongsan (1909–1995) in nova tajvanska moralna metafizika

Mou je bil inovativen teoretik, ki je bil od osemdesetih let dvajsetega stoletja do svoje smrti najpomembnejši tajvanski filozof – in prav gotovo tudi eden

najpomembnejših kitajskih filozofov; bil je tudi najbolj znan predstavnik druge generacije modernega konfucijanstva.

Ukvarjal se je predvsem z logiko in metafiziko, obrobno pa včasih tudi z določenimi vprašanji, ki sodijo v politično teorijo. Bil je tudi precej radikalen nasprotnik marksizma in marksistične teorije ter posledično prevladujoče ideologije v Ljudski republiki Kitajski. V splošnem metodološkem pogledu je Mou nadaljeval tradicijo svojega profesorja Xionga, kar pomeni, da se je osredotočal na reevalvacijo kitajske idejne tradicije skozi optiko novoveške evropske, zlasti Kantove filozofije.

Kljub tem temeljnim razlikam lahko trdimo, da je bil Mou edini filozof modernega konfucijanstva, ki se je izvornim naukom približal skozi optiko logike; četudi je jasno videl pomanjkljivosti njenih metod, se ni nikoli popolnoma nehal ukvarjati z njo (Tang 2002, 328). Podobno kot Zhang Dongsun in marsikateri drugi kitajski teoretik tistega časa se je tudi Mou Zongsan v prvih treh desetletjih dvajsetega stoletja z logiko ukvarjal predvsem zato, da bi nasprotnoval marksistom in izpodbil teorijo dialektičnega materializma. Vendar se je njegov interes glede študija logike kmalu preusmeril, kar se je pokazalo v njegovi knjigi *Logične paradigme* (*Luoji dianfan* 邏輯典範), ki je izšla v Hong Kongu leta 1941. Knjiga je poskus preseganja logičnih formalizmov, ki jih je Mou vse pogosteje videl kot nekaj, kar resnično filozofijo ne zgolj pogojuje, ampak v določenih pogledih tudi onemogoča oziroma ovira. Na tej točki se je pričel vse bolj intenzivno ukvarjati s konceptom razuma ter njegovih funkcij, delovanja in strukture: v ta namen je podrobno preučil Kantovo filozofijo, zlasti njegove tri kritike. Na osnovi Kantove filozofije je Mou poskušal najti pot, ki bi ga prek logike povedla do metafizike. Rezultat te transformacije oziroma poskusov povezovanja obeh disciplin je njegova knjiga *Kritika spoznavne zavesti* (*Renshi xinde pipan* 認識心的批判), ki jo je pisal več kot deset let in je izšla leta 1965. V njej je izhajal iz predpostavke, po kateri logika ni odvisna od konkretne stvarnosti in razmerij znotraj nje. Zato je v svojih študijah poskušal najti nekakšen praizvor vseh logičnih metod; med tem pisanjem je, kot je sam zapisal (Mou 1989, 72), »potrkal na vrata, ki vodijo do subjekta spoznanja« (Rošker 2013, 65). O tem, kaj ga je čakalo za temi vrati in kakšne posledice je imelo to srečanje za nadaljnji razvoj njegovega filozofskega sistema – in tudi same teorije modernega konfucijanstva –, bomo podrobneje spregovorili kasneje.

Leta 1939 je Mou spoznal svojega najpomembnejšega učitelja Xiong Shilija, s katerim je ostal v stiku, vse dokler so zunanje (politične) razmere to dopuščale. Xiong je v mladem filozofu pustil neizbrisen pečat, saj ga je uvedel v

»nauk o življenju« (*shengmingde xuewen* 生命的學問), ki je zanj predstavljal ne zgolj pojmovno, temveč »eksistenčno« dožemanje življenja (Lee 2001, 66).

V prvih letih življenja na otoku se je Mou – kot drugi predstavniki modernega konfucijanstva – veliko ukvarjal z vprašanjem, zakaj je tradicionalna kitajska kultura s svojimi paradigmatскими vzorci mišljenja in socialnih interakcij državo privedla na rob propada in jo pahnila v zaostalost. Upal je, da bo odgovor na to vprašanje – in hkrati rešitev iz te zaostalosti – našel v tradicionalnem konceptu »notranjega svetnika in zunanjega vladarja (*neisheng waiwang* 內聖外王)«, ki ponazarja (v idealnem primeru komplementarno) razmerje med moralnim sebstvom in politično učinkovitostjo. Kot vsi zagovorniki tradicije je bil namreč tudi Mou prepričan, da bi morala biti praktična politika vselej tesno povezana s samokultivacijo posameznikov. To pomeni, da je možne rešitve vseh družbenih problemov videl v višji stopnji moralne ozaveščenosti oziroma zrelosti teh posameznikov. Zaradi teh prepričanj se je postopoma pričel ponovno osredotočati na raziskovanje klasične kitajske filozofije. Pri tem se ni ukvarjal zgolj s konfucijanstvom, temveč tudi z daoizmom in predvsem z budistično filozofijo, zlasti z njenimi epistemološkimi raziskavami. Te študije kitajske tradicionalne miselnosti je nadgrajeval v času poučevanja na hongkonški Kitajski univerzi (*Xianggang Zhongwen daxue* 香港中文大學), kjer je deloval do srede sedemdesetih let.

Po petdesetem rojstnem dnevu je napisal večino svojih najpomembnejših del. Najprej moramo omeniti knjigo *Fizična narava in metafizični razum* (*Caixing yu xuanli* 才性與玄理, 1963), v kateri je obravnaval filozofijo dinastij Wei in Jin ter obdobje Severnih in Južnih dinastij, zatem obširni deli *Substanca srčne zavesti in prirojena moralna substanca* (*Xinti yu xingtǐ* 心體與性體, 1968), nazadnje pa še *Od Lu Xiangshana do Liu Jishana* (*Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan* 從陸象山到劉蕺山, 1979), v katerih je objavil predvsem svojo reinterpretacijo osrednjih konceptov, vsebin in zgodovinskega razvoja neokonfucijanske filozofije dinastij Song (960–1279) in Ming (1368–1644).

V zrelih letih je Mou ponovno odkril budizem, kar se odraža v njegovi leta 1977 objavljeni knjigi *Budova narava in prajna* (*Foxing yu banruo* 佛性與般若). V njej je poskušal predstaviti predvsem epistemološke vidike šole Huayan 華嚴, zlasti pa šole Tiantai 天台. Vsa ta dela so sicer obravnavala določene posebnosti posameznih obdobji in struj oziroma šol iz zgodovine kitajske filozofije, vendar ne gre toliko za same predstavitve njenega razvoja kot za raziskovanje in iskanje lastnega fundiranega, a hkrati izvirnega filozofskega izhodišča, torej za postopno sestavljanje mozaika lastnega filozofskega sistema.

Leta 1971 je objavil svoje morda najbolj znano delo *Intuitivni razum in kitajska filozofija* (*Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學), v

katerem se je osredotočil na specifično kitajsko razumevanje ustroja bivanja; pri tem je opozoril na vzporednice s Heideggerjevo ontologijo in poudaril nedoslednosti v Kantovi teoriji. Immanuel Kant je bil za tega sodobnega tajvanskega filozofa vse do njegove smrti velik navdih in hkrati predmet ostre kritike. Po eni strani je bil (zaradi eksistenčnega pomena, ki ga je Kant pripisal morali) prepričan, da predstavlja ta nemški teoretik vrhunec evropske, pa tudi celotne zahodne filozofije; po drugi strani pa mu je očital, da je njegov teoretski sistem porozen in logično nekonsistenten (kajti Kant na žalost ni imel priložnosti pridobiti solidne klasične konfucijanske izobrazbe, ki bi po Moujevem mnenju pomagala zapolniti luknje v njegovem videnju sveta). Zato ni čudno, da je osnovno sporočilo te Mou Zongsanove knjige domnevna »dopolnitev« in »poprava« Kantove filozofije.

Pri tem se Mou opre tudi na svoje zgodnejše, prej omenjeno delo *Kritika spoznavne zavesti* (*Renshi xinshi pipan* 認識心之批判), v katerem je že zastavil osnove svojega modela rehabilitacije konfucijanstva in njegove nadgradnje, zlasti na področju kitajske ontoepistemologije. Kot drugi najpomembnejši Moujevi deli se v sodobni sinološki literaturi večinoma navajata razpravi *Pojavi in stvari po sebi* (*Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身) ter *O Summum Bonum* (*Yuan shan lun* 圓善論). V knjigi *Pojavi in stvari po sebi* poskuša skozi optiko tradicionalne kitajske filozofije na novo opredeliti *no-umenon* in pojav ter njuno vzajemno razmerje; ob pisanju te knjige je poskrbel tudi za natančne prevode Kantovih treh kritik v kitajščino. Na tej na novo dojeti razliki med pojavi in »stvarmi po sebi« je Mou utemeljil idejo nekakšne »dvojne ontologije« (Lee 2001, 70). Ta je temeljila na predpostavki, da je »človek končen in je hkrati lahko tudi neskončen«. Zaradi tega je Mou poudarjal, da potrebujemo ontologijo dveh ravni. Prva je ontologija noumenalne sfere in jo lahko imenujemo tudi »ontologija neoprijemljivosti«. Druga je ontologija sfere pojavnosti in jo lahko imenujemo tudi »ontologija oprijemljivega« (Mou 1975, 30).

Dvojna ontologija se torej po njegovem mnenju deli na noumenalno in fenomenalno ali, z drugimi besedami, na ontologijo oprijemljivosti oziroma neoprijemljivosti. Po Moujevem mnenju »neoprijemljivost« ustreza temu, kar imenuje »svobodna in neomejena srčna zavest« (v smislu Wang Yangmingove jasne srčne zavesti kognitivnega subjekta). »Oprijemljivost« pa v njegovem sistemu ustreza »oprijemljivosti spoznavnega subjekta« (Mou 1975, 39).

V *noumenalno* ontologijo, ki zanj ni zgolj »neoprijemljiva« (*wuzhi cunyou-lun* 無執存有論), temveč hkrati »transcendentna«, umešča tudi konfucijansko metafiziko (Mou 1975, 39). Takšna metafizika je možna zato, ker ljudje

razpolagamo z intuitivnim razumom (*zhide zhijue* 智的直覺). Zato tovrstna »ontologija neoprijemljivosti« ustreza svobodni in neskončni srčni zavesti (*ziyoude wuxian xin* 自由的無限心). Vzporedno s tem je ontologija pojavnosti »ontologija oprijemljivega«. Tako pojem »neoprijemljivosti« kot tudi njegov protipol »oprijemljivosti« se nanašata na spoznavni subjekt oziroma na spoznavno zavest.

Tudi v delu *O summum bonum* Mou Zongsan izhaja iz kritike Kantove moralne filozofije, v kateri enotnost sreče in dobrote (*summum bonum*; *yuan shan* 圓善) v nepopolnem tuzemskem svetu ni možna, temveč se lahko udejanji zgolj v popolnosti Božjega sveta. Mou je v tem kontekstu poudarjal vrednost in prispevek filozofske pragmatike, na kateri temelji tradicionalna kitajska, zlasti konfucijanska miselnost. Ta je usmerjena predvsem v tuzemsko življenje; osredotočena je na tukajšnji in zdajšnji trenutek, v katerem ni potrebe po pobegu v druge, »nadnaravne« svetove. Seveda tudi kitajski filozofiji ni uspelo »rešiti« Kantovega problema o *summum bonum*, vendar Mou v svojem istoimenskem delu izpostavi problematičnost samega načina zastavitve tega problema v zahodnih, zlasti kantovskih diskurzih (Rošker 2008, 209).

Moralno sestvo, ki se izraža skozi prirojeno moralno substanco (*xingti*), naj bi po Mouju v sebi združevalo vse tri esencialne postulate Kantovega praktičnega razuma, torej svobodno voljo, nesmrtnost duše in obstoj Boga. Mou ves čas poudarja (gl. npr. Mou 1975, 45), da vzporednost svobodne volje, nesmrtnosti in obstoja Boga ne more obstajati, takoj ko se v človeku manifestira edina neskončna zavest substance.

Mou Zongsan torej Kantu očita umetno ločitev teh treh postulatov, saj sam meni, da so vsi trije neskončni in absolutni. In ker hkrati ne more obstajati več neskončnih in absolutnih entitet, so vsi trije postulati ena in ista substanca, ki jo lahko povzamemo v pojmu izvorna srčna zavest (*ben xin* 本心), ta pa je ena od pojavnih oblik neskončne srčne zavesti (*wuxiande zhixin* 無限的智心). Zato Mou zaključí, da je moralno sestvo oziroma izvorna srčna zavest, ki je njegov vitalni del, resnična (in tudi edina) možnost za združitev sreče in dobrote (Bresciani 2001, 375). Kant se je po Moujevem mnenju »zapletel« z idejo Boga, ki je v njegovem teoretskem sistemu popolnoma odvečna in moteča, zato bi bil moral Boga odstraniti, kot so storile vse koherentne moralne filozofije, denimo budizem. Ker je po Kantu svet ustvaril Bog, se svet ne more spreminjati v skladu z moralnim razvojem človeka. Zato naj Kant po Moujevem mnenju ne bi bil zmožen popolnoma razjasniti ideje o *summum bonum*.

V nasprotju s prevladujočimi stališči, ki ne razlikujejo med konfucijanskim filozofskim naukom in konfucianistično državno doktrino in ki predpostavljajo

avtoritarnost vseh tovrstnih diskurzov, je bil Mou prepričan, da je konfucijanski nauk vseboval koncept resnične individualne avtonomije. V tem pogledu naj bi celo presegal Kantovo filozofijo, saj naj bi bil ta nemški filozof omejen s svojim krščanskim ozadjem; zato je lahko svobodno voljo videl zgolj kot enega od postulatov praktičnega razuma.¹⁴ Na ta način je lahko Kant vzpostavil samo metafiziko morale (ali vrsto moralne teologije), ne pa tudi moralne metafizike. Mou je bil prepričan, da je bila v tem pogledu kitajska filozofija veliko naprednejša (Liu 2003, 484).

V Moujevih zrelih letih je postajalo vse bolj jasno, da je osnovno izhodišče njegove filozofije temeljilo prav na tej predpostavki moralne metafizike. To izhodišče je, kot nazorno pokaže v delu *Devetnajst predavanj iz kitajske filozofije* (*Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲學十九講), hkrati osnovno izhodišče klasične konfucijanske filozofije (Mou 1983, 71–76). Tradicionalni koncept *tian* 天 (narava, nebo) je tudi zanj – kot za večino pripadnikov modernega konfucijanstva – prazvor vsega obstoječega oziroma razlog za obstoj vsega, kar obstaja (Mou 1983, 75). Združitev sestva s tem prazvorom vsega obstoječega je seveda možna šele s pomočjo neskončne srčne zavesti ali, z drugimi besedami, kadar se človek prepusti učinkom svoje prirojene moralne substance (*xingti*), kajti pri tem intuitivno spozna tudi lastno sestvo (*neibu-de zhijue* 內部的直覺) (Mou 1971, 132).

Nadvse pomembno je tudi njegovo dognanje o obstoju koncepta avtonomije v tradicionalni kitajski oziroma konfucijanski miselnosti, ki smo ga omenili zgoraj. S podrobno analizo poglavja *Gaozi* 告子 Mencijevega osrednjega dela *Mengzi* 孟子 nazorno dokaže, da Mencijev koncept inherentne morale (*renyi neizai* 仁義內在) ustreza kantovskemu razumevanju avtonomije (Mou 1985, 1–58). To spoznanje je izjemno pomembno prav za zahodne bralce, saj postane jasno, da je Heglova (in kasneje Webrova) kritika konfucijanstva napačna in da temelji na nerazumevanju oziroma nepoznavanju jedra kitajske filozofije. Hegel je namreč trdil, da je konfucijanstvo zagovarjalo zgolj nekakšno »populistično« moralo in da v konfucijanski miselnosti ni niti prostora niti dejanskega potenciala za spekulativno filozofijo. Za Webra pa je konfucijanstvo zgolj nekakšna ideologija prilagajanja pogojem zunanjega sveta. Moujeva analiza nazorno pokaže enostranskost tovrstnega dojemanja konfucijanstva.

Poudarek na etičnih vprašanjih, ki je značilen za celotno strujo modernega konfucijanstva, je tudi v Mou Zongsanovem delu močno prisoten. Vendar Mou trdi, da moralna filozofija ni edina prioriteta starokitajske miselnosti.

14 Druga dva sta nesmrtnost duše in obstoj Boga.

Ostro je kritiziral trditve, da naj bi se konfucijanstvo ukvarjalo zgolj z moralo in da naj ne bi imelo opravka z eksistenco (Tang 2002, 330–331).

Po njegovem mnenju gre pri vseh treh osrednjih filozofskih diskurzih kitajske klasike za vertikalne sisteme (prim. Mou 1983, 29–103), ki na različne načine obravnavajo metafiziko. Vendar ima tudi na področju metafizike konfucijanstvo za tisto strujo, ki je največ prispevala k oblikovanju teh, specifično kitajskih diskurzov (Rošker 2008, 206).

Prav ta absolutizacija konfucijanstva kot edine resnično pomembne teorije pa je tisto, kar najbolj moti njegove številne kritike; samovšečnost pripadnika domnevno »edino pravilne« struje (*daotong*) mu očitata tako Fang Dongmei kot tudi Fangov učenec Chen Guying, ki mu očita tudi aroganco in zagovarjanje absolutne avtoritete samega sebe kot učitelja. Ta dogmatizem naj bi imel hude posledice tudi za ohranjanje stilne lepote in konciznosti jezika kitajskih humanističnih znanosti, saj naj bi njegovi študentje, ki so bili vajeni nekritično prevzemati njegove vsebine, prav tako nekritično prevzemali tudi njegove stilne posebnosti, kar naj bi privedlo do hudega »jezikovnega onesnaženja« (Chen 1998, 95).

Vendar Mou kljub kritikam svoje filozofije in osebnosti, ki ne prihajajo samo s strani tajvanskih, temveč tudi celinskokitajskih teoretikov, velja za enega najbolj inovativnih in pomembnih tajvanskih filozofov modernega obdobja. Njegov filozofski sistem, vzpostavljen na osnovi kitajske (zlasti konfucijanske) tradicije, je nedvomno izjemno obogatil sodobno kitajsko teorijo.

5 Zaključek

A ne samo Mou Zongsan, tudi vrsta drugih tajvanskih filozofov in filozofinj igra v kontekstu ohranjanja kitajske idejne tradicije izjemno pomembno vlogo, četudi njihov pomen v svetu zaenkrat še zdaleč ni dovolj pripoznan. Osrednji cilj pričujočega poglavja je bila predstavitev njihovega dela, ki sem jo umestila v kontekst političnih, ekonomskih in idejnih razmer v drugi polovici dvajsetega stoletja. Kot smo videli, je bila vloga tajvanskih filozofskih raziskav še posebej odločilna ravno v obdobju od leta 1949 do konca devetdesetih let prejšnjega stoletja. V tem obdobju je v filozofski produkciji na kitajski celini večinoma prevladovala cenzura, smernice vladne politike pa so raziskovalcem in raziskovalkam filozofije narekovale predvsem delo na področju sinizacije marksizma, medtem ko je bilo raziskovanje kitajske idejne tradicije nezaželeno. To še zlasti velja za konfucijansko filozofijo, kajti Konfucij je bil v takrat prevladujoči ideologiji predmet ostre kritike, idejni diskurzi konfucijanstva in konfucianizma pa so bili videni kot reakcionarni produkti »razreda izkoriščevalcev«. Pričujoče

poglavje je zato izhajalo iz želje po nazornem prikazu razlogov in pomena ohranjanja kontinuitete raziskovanja tradicionalne kitajske idejne zgodovine na Tajvanu. Teoretsko delo, ki je na tem otočku potekalo v drugi polovici dvajsetega stoletja, je bilo za sodobno kitajsko filozofijo življenjskega pomena: brez konstruktivne vloge tajvanskih filozofov in filozofinj bi namreč tovrstne študije na kitajskem jezikovnem področju ostale utišane za skoraj polovico stoletja, zaradi česar bi filozofsko raziskovanje kitajske tradicije v matičnem kulturno-jezikovnem kontekstu utrpelo veliko škodo.

Viri in literatura

- Bresciani, Umberto. 2001. *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*. Tajpej: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.
- Chen, Guying 陳鼓應. 1998. »Chen Guying ping dangdai xin rujia 陳鼓應評當代新儒學 (Chen Guying ocenjuje sodobne nove konfucijance).« V *Taiwanzhi zhi zhaxue geming – zhongjie sanzong wenhua weiji yu ershi shiji zhi gaobie* 台灣之哲學革命 – 仲介三種文化危機與二十世紀之告別, urednik Wang Yingming, 95–98. Tajpej: Shuxiang wenhua shiye.
- Day, Wan-Wen. 1999. *The Pathology of Modernity? Cultural Dialogue & Taiwan Small-Scale Media*. PhD Disertation. University of Colorado.
- Feng, Yaoming 馮耀明. 1992. »Cong ,zhitong' dao ,qucheng' – dangdai xin ruxue yu xiandaihua wenti 從»直通«到»曲成«–當代新儒學與現代化問題 (Od koncepta ,zhitong' do koncepta ,qucheng' – sodobni novi konfucijanci in vprašanje modernizacije).« *Hanxue yanjiu*. 10/2. 227–251.
- Lee, Ming-Huei. 2001. *Der Konfuzianismus im modernen China*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Liu, Shu-Hsien. 2003. »Mou Zongsan (Mou Tsung-san).« V *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, urednik Antonio S. Cua, 480–485. New York: Routledge.
- Moritz, Ralf. 1993. »Denkstrukturen, Sachzwänge, Handlungsspielräume – Die chinesische Intelligenz im Konflikt der Ordnungsmuster.« V *Chinesische Intellektuelle im 20. Jahrhundert: Zwischen Tradition und Moderne*, uredniki Karl-Heinz Pohl, Gudrun Wacker in Liu Huiru, 59–108. Hamburg: Institut für Asienkunde.
- Mou, Zongsan 牟宗三, 1971. *Zhide zhijue yu Zhongguo zhaxue* 智的直覺與中國哲學 (*Intuitivni um in kitajska filozofija*). Tajpej: Taiwan shangwu yinshu guan.
- . 1975. *Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身 (*Pojavi in stvari po sebi*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1983. *Zhongguo zhaxue shijiu jiang* 中國哲學十九講 (*Devetnajst predavanj o kitajski filozofiji*). Tajpej: Xuesheng shuju.

- . 1985. *Yuanshan lun* 圓善論 (*O Summum Bonum*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1989. *Wushi zishu* 五十自述 (*Samoizpoved pri petdesetih*). Tajpej: Penghu chuban she.
- Rošker, Jana S. 2008. *Searching for the Way: Theory of Knowledge in pre-Modern and Modern China*. Hong Kong: Chinese University Press.
- . 2013. *Subjektova nova oblačila. Idejne osnove modernizacije v delih druge generacije Modernega konfucijanstva*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Sandel, Michael. 1984. »The Procedural Republic and the Unencumbered Self.« *Political Theory*. XII/1. 81–96.
- Tang, Refeng. 2002. »Mou Zongsan on Intellectual Intuition.« V *Contemporary Chinese Philosophy*, urednika Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 235–346. Oxford: Blackwell Publishers.
- Taylor, Charles. 1985. »What's Wrong with Negative Liberty?« V *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*. 2. zv., urednik Charles Taylor, 211–229. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wang, Hui 汪暉. 2000. »Dangdai Zhongguode sixiang zhuangkuang yu xian-daixing wenti 當代中國的思想狀況與現代性問題 (Sodobna kitajska misel in vprašanje modernosti).« *Taiwan shehui yanjiu*. 37/1. 1–43.
- Yu, Jiyuan. 2002. »Xiong Shili's Metaphysics of Virtue.« V *Contemporary Chinese Philosophy*, urednika Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 127–146. Oxford: Blackwell Publishers.

LIN Yueh-hui 林月惠

Kot list, ki se vrača h koreninam drevesa:¹ moji spomini na duhovnost gospoda Mou Zongsana in njegov odnos do religije²

S koraj neverjetno se zdi, da je minilo že štirinajst let, odkar je gospod Mou Zongsan zapustil ta svet. Če bi bil še z nami, bi bil letos že stoletni učenjak. Kot se spominjam, je gospod Mou s svojo jasno in pronicljivo filozofijo še v svojih poznih letih požel veliko občudovanja. Njegovo življenje in značaj sta ga medtem razkrivala kot plemenitega in toplega človeka, s čimer se mi je še bolj vtisnil v srce. Kar mi je poleg njegovega širokega znanja najbolj ostalo v spominu, pa so bila najina številna pristna srečanja, prežeta z življenjskostjo in vsako zase izkušnja, v kateri sta se na prav poseben način prepletli filozofija in religija.

1 Avtorica v naslovu uporabi kitajski idiom oziroma *chengyu* 成語, ki se glasi »*luoye guigen* 落葉歸根« in dobesedno pomeni »padajoči (*luo* 落) list (*ye* 葉) se vrača (*gui* 歸) h koreninam (*gen* 根)«. Navadno opisuje nekoga, ki se po dolgoletni odsotnosti, še posebej v zrelih ali poznih letih, vrača k svojim izvorom, pa naj bo to v geografskem oziroma družinskem smislu, na primer domov, ali v smislu prepričanj ali življenjskega poslanstva.

2 Naslov izvirnika je 落葉歸根：我對牟宗三先生宗教心靈的默感. Članek je bil objavljen leta 2009 v reviji *Sixiang* 思想 (*Refleksije*) 13: 149–157. Tajpej: Lianjing chuban shiye. Doi: 10.29848/SX.200910.0010.

Gospod Mou je neutrudno poučeval vse življenje ter v tem času svoje znanje predal mnogim učencem. Bila sem ena tistih, ki jih je učil v svojih poznih letih. Od podiplomskega študija do pridobitve doktorskega naziva sem bila skoraj deset let (1985–1995) ena njegovih najljubših študentk. V tem obdobju sem imela marsikdaj priložnost skrbeti zanj, ob čemer sem tiho prejela njegovo pozno življenjsko modrost. Takšna usodna povezanost med učiteljem in učenko je nekaj, na kar lahko človek naleti zgolj po naključju. Pogosto razmišljam o njej kot o nekakšnem nebeškem daru, o nečem, kar je zamrlo in utonilo v pozabo z nastopom modernega sistema univerzitetnega izobraževanja. Zunaj predavalnice sem lahko gospoda Mouja spremljala na sprehode, na kosilo ali v opero. Kadar je bil bolan, sem mu osebno pripravljala zdravila. Tako sem vstopila v njegov pravi, resnični življenjski svet, zato mu v teh trenutkih ni mogla ubežati nobena moja beseda ali dejanje. Vse od začetka študija, ko sem trepetala od strahospoštovanja, do dne, ko sem se v njegovi navzočnosti končno sprostila in je najin odnos postal bolj domač, sem bila v vsakdanjem življenju pogosto kar mimogrede deležna njegovih številnih napotkov in naukov. Ti so bili zame kot nekakšen življenjski krst, neusahljiv vir, iz katerega že vse življenje črпам moč in navdih.

Ko je gospod Mou leta 1984 zasedel mesto gostujočega profesorja na Raziskovalnem inštitutu za kitajski jezik in književnost Pedagoške univerze Tajvan (*Taiwan shifan daxue guowen yanjiusuo* 臺灣師範大學國文研究所), je bil to za številne tamkajšnje podiplomske študente velik pretres in izziv. Nekateri med njimi so se celo prestrašili in izgubili voljo za študij. Pred tem sem že več let iskala in prebirala dela raznih modernih konfucijancev, za katere se mi je zdelo, da so mi blizu. Zdaj pa se je izkazalo, da jih nikoli nisem zares dobro razumela in ponotranjila. Posledično sem imela ob vsakem njegovem predavanju občutek, kot da stojim na robu prepada ali hodim po tankem ledu. Hudo sem se bala, da ne bom zmoгла ali znala sprejeti neizmerne veličine in duhovne širine vsebin, ki jih je predaval. Skoraj eno leto sem bila vsako noč pred njegovim predavanjem tako na trnih, da nisem mogla spati. V dveh letih nam je gospod Mou predstavil vrsto posebnih raziskovalnih tem, kot so »kitajska filozofija«, »konfucijanstvo dinastij Song in Ming«, »budistične študije dinastij Sui in Tang« ter »Razprava o enakosti stvari«.³ Vsa njegova predavanja so bila jasno zasnovana in strukturirana ter tekoče in briljantno zaokrožena, kot simfonija. Bila so nadvse razsvetljujoča, saj je vanje pogosto vključeval konkretna življenjska izkustva in občutja ter si vselej prizadeval za aktualizacijo vsebine. Še bolj zavzeto pa jih je prepletal z idejo ohranjanja tradicionalne kitajske kulture in modrosti. Kadar je beseda nanesla na katolištvo

3 »Razprava o enakosti stvari« (*Qiwu lun* 齊物論) je poglavje iz *Zhuangzija* 莊子.

oziroma krščanstvo, gospod Mou ni bil tako blag in prizanesljiv kot gospod Tang Junyi.⁴ Vselej ga je skrbelo, da bi katolištvo (ali pač krščanstvo) pokristjaniilo kitajsko kulturo. Zato je zagovarjal stališče »razhajanj z Jezusom« (*bian Ye* 辯耶) (torej da je treba prepoznavati ter se zavedati razlik in podobnosti med krščansko vero in kitajsko kulturo). Pogosto je tudi jasno povedal: »Ne zavračam katolištva in krščanstva, nasprotujem pa njunim težnjam po nadvladi in preoblikovanju kitajske kulture.« To je razkrivalo njegovo subjektivno mnenje, da si je treba odločno prizadevati za ohranitev kitajske kulturne identitete. Z vidika akademske kulture pa gre pravzaprav za vprašanje, o katerem je mogoče razpravljati tudi povsem objektivno. Tajvansko katolištvo oziroma krščanstvo je resda zagovarjalo stališče, da je treba kitajsko kulturo pokristjaniti. Osnovano je bilo namreč na iskrenih prizadevanjih širiti božjo besedo, način, kako združiti krščansko vero s kitajsko kulturo, pa je resnično pomenil eno najtežavnejših vprašanj, s katerimi je bilo ob tem soočeno. Očitno je, da imata moderno konfucijanstvo in krščanstvo vsak svoje, drugačne poglede, ki jih lahko raziskujemo na več ravneh. Kljub temu poziv gospoda Mouja k objektivnemu upoštevanju »razhajanj z Jezusom« ni požel odobravanja, saj je v očeh vernikov spričo njihove subjektivne naravnosti do vprašanja deloval preveč provokativno. Če pa si njegovo idejo pozorneje pogledamo, spoznamo, da predstavlja izhodišče pogovora med življenjskim izkustvom in akademsko perspektivo. A na žalost je tako, da zaradi nasprotujočih si akademskih avtoritet in sporov med njimi v tajvanskih filozofskih krogih ni veliko vzajemnega posluha za drugačne poglede. Nasprotno je precej prostora za kritiziranje brez zadržkov, s čimer zamujamo izjemno priložnost za akademski dialog med krščanstvom in današnjim modernim konfucijanstvom.

Kljub temu si ob tem, ko sem ga spremljala in skrbelala zanj, včasih nisem mogla pomagati, da me ne bi kot kristjanko prizadelo, kadar je vedno znova poudarjal stališče »razhajanj z Jezusom« in občasno razgreto spregovoril proti krščanstvu. Od tod je izvirala moja nespečnost. Vendar sem njegove ostre besede zgolj tiho potlačila v srcu, krivdo za svoje počutje pa večidel pripisala sebi. Nikdar mu nisem naravnost povedala, da sem kristjanka, ne na akademski ne na osebni ravni. Ta del svoje identitete sem vzdrževala zgolj

4 Tang Junyi 唐君毅 (1909–1978) je bil poleg Mou Zongsana eden najpomembnejših filozofov druge generacije modernih konfucijancev. V svojem filozofskem sistemu je konfucijanstvo združeval s Platonom in Heglom. Tako kot Mou Zongsan je bil rojen na celini, leta 1949 pa je po ustanovitvi Ljudske republike Kitajske odšel v Hong Kong, kjer je živel in deloval do konca življenja. Njegovo delo je bilo nadvse odmevno v Hong Kongu in na Tajvanu, kjer je istočasno deloval Mou Zongsan (Rošker 2016, 92–93). Lin Yueh-hui ga v opisu spominov na Mou Zongsana najverjetneje omenja zaradi njune podobne življenjske zgodbe, pripadnosti isti generaciji in sorodne filozofske usmeritve.

z dobrimi dejanji ter trudom biti dobra študentka in oseba. Na ta način so tudi profesorji in kolegi, s katerimi smo si bili blizu, razumeli in spoštovali moje versko prepričanje. Ko je gospod Mou nekega dne vendarle ugotovil, da sem katoličanka, me je začudeno vprašal: »Kako pa potem lahko prenašaš, da tako napadam katolištvo?« Smehljaje sem mu odgovorila: »Saj nekaj vaše kritike je upravičene, nekaj pa tudi ne povsem.« Moj odgovor se mu ni zdel niti malo predrzen, samo molče se je nasmehnil. Če bi vprašanje preživetja kitajske kulture jemala osebno in bi me skrbelo, da njeni dosežki tonejo v pozabo, bi lahko še nekako razumela njegovo subjektivno težnjo po njenem ohranjanju in zaščiti, a bi se ob tem tudi iskreno zavzemala za objektivno akademsko razpravo. Na tem področju ga je bilo težko razumeti. Njegov pristop je bil namreč trmast in subjektiven, zaradi česar z njim včasih ni bilo mogoče vzpostaviti odprtega dialoga. Ne samo, da je to onemogočilo obojestransko razumevanje, prav nasprotno, še poglobilo je prepad med najinimi pogledi.

Gospod Mou je nekega dne spredel, kako blizu mi je sodobno moderno konfucijanstvo ter da zato poznam in razumem tudi neokonfucijanske filozofe dinastij Song in Ming. Napol v šali, čeprav obzirno, mi je predlagal: »Pa se kar preprosto odreci katoliški veri.« Takrat sem se potrudila in mu pojasnila: »Katoliška vera je jedro, iz katerega izhajam v življenju. Spremljala me je na poti mojega odraščanja, zato sem razvila lastna verska prepričanja, ki se jim ne morem kar tako odreči.« Sveto pismo je bilo dolgo temelj mojega življenja, konfucijanski klasiki pa temelj mojega študija. Med obojim se je vzpostavil dialog, ki je vseboval tako akademske kakor tudi življenjske prvine. Kadar na akademski ravni nisem znala obvladati napetosti med tema dvema stranema, sem lahko resnični odgovor našla v življenjski stvarnosti, v kateri sta se zlili. Ko sva imela za sabo že lep čas sodelovanja, je gospod Mou spoznal tudi moje družinsko ozadje in pot mojega izobraževanja. Ob tem je vedno bolj razumel, kako pomembna je zame katoliška vera, zato je še toliko bolj in z iskreno naklonjenostjo spoštoval moja prepričanja. To pa je bila nemara ena tistih njegovih plati, ki so jo imeli priložnost spoznati le redki.

Kot doktorska študentka sem zapustila Tajpej in odšla predavat na pedagoško univerzo v mestu Jiayi. Edini čas, ki smo ga lahko študenti preživeli s profesorji, je bil tako konec tedna. Na stara leta je gospodu Mouju običajno sicer delala družbo njegova vnukinja, ki je skrbelo za njegove vsakdanje opravke. Kljub temu je še vedno čutil tudi željo po pogovorih s študenti, v katerih je načenjal tako osebne kot akademske teme. Zanj je bil študij način negovanja zdravja, akademski pogovori pa zabava in prostočasna dejavnost. Ko sem konec tedna zaključila še zadnja predavanja, sem komaj čakala, da se iz Jiayija z avtobusom podam na skoraj štiriurno pot proti severu, nazaj v Tajpej. Tam sem obiskala

profesorja in pri njem doma tudi prenočila. Ta dan ali dva, ki sem ju preživela z njim, sem občutila enako radost, kot če bi šla obiskat starše, zato mi je čas vsakič izjemno hitro minil. V nedeljo zvečer sem se le s težkim srcem odpravila na zadnji avtobus do Jiayija. Ti dnevi so bili zame nekaj posebnega, zato so mi kljub napornemu in stalnemu prevažanju med severom in jugom ostali v prijetnem spominu. Gospod Mou je z mano ravnal prijazno in domače kot s svojo vnukinjo. Ko sem prispela v Tajpej, sem mu neutrudno pripovedovala o vsakovrstnih rečeh, ki so se mi pripetile, o vprašanih, o katerih sem premlevala, in celo o najbolj nepomembnih podrobnostih vsakdanjega življenja. Poleg tega, da je premišljeval in razpravljal o trenutnih družbeno-političnih razmerah ter najrazličnejših stvareh in osebah, se je gospod Mou na jesen življenja pogosto spominjal svojega doma v provinci Shandong na celini. Velikokrat je zavzdihnil ob misli na to, kako zanemarja načelo »petih odnosov« (wulun 五倫),⁵ ter ob raznovrstnih težavnih vprašanih v zvezi z vnukinjo, ki je bila na Tajvanu odvisna od sorodnikov. Vse to ga je skrbelo in bolelo še bolj kot trenutne politične razmere.

V svojih poznih letih si je gospod Mou nadvse želel družbe vnukov. Po eni strani sta z ženo potrebovala mlade ljudi, ki bi jima pomagali, po drugi strani pa bi bilo v njunem domu tako bolj živahno. Če bi imela ob sebi vnuke, ki bi ju spremljali na sprehode in se z njima pogovarjali, bi jima bilo takoj laže pri srcu. V tistem času se je celina ravno soočala z začetki reforme in odpiranja. Vnukinji gospoda Mouja, ki sta živeli v njegovi rojstni provinci Shandong, sta zato tako kot on upali, da bosta lahko prišli skrbet zanj. Mlajši izmed njiju, Hong Qing, je uspelo brez težav pridobiti dovoljenje za bivanje v Hong Kongu, medtem ko druga, Hong Zhen, ni imela te sreče. Mlado dekle je ostalo doma,

5 Teh pet vrst medčloveških odnosov spada med osrednje koncepte, na katerih temelji konfucijanski pogled na družbo ter mesto in vlogo posameznika v skupnosti, pa naj bo to družina ali država. Ideal družbene harmonije je mogoče doseči šele takrat, ko se vsak član skupnosti vede skladno z vlogo, ki mu jo določa družbeni red »petih odnosov«. Ti se nanašajo na odnos med vladarjem in podložnikom (*junchen* 君臣), očetom in sinom (*fuzi* 父子), možem in ženo (*fuqi* 夫妻), starejšim in mlajšim bratom (*xiongdì* 兄弟) ter na odnos med prijateljema (*pengyou* 朋友). Razen odnosa med prijateljema imajo vsi navedeni odnosi izrazito hierarhičen značaj, vezivo med njimi pa je koncept *xiao* 孝, ena od temeljnih konfucijanskih vrlin. Ta opisuje spoštovanje in poslušnost do nadrejenega, medtem ko je slednji dolžan podrejenega ščititi in zastopati. Kar tri kategorije konfucijanskega socialnega kodeksa izvirajo iz družinskega okolja, kar kaže na podobno vrsto razmerja posameznikov do družine in širše skupnosti oziroma države (družina je osnovna družbena celica in model države, zato v kitajski tradiciji ni prave ločnice med javnim in zasebnim) (Rošker 2005, 53). Mou Zongsan ima na tem mestu v mislih svoje družinske razmere. Skladno s konfucijansko etiko odnosov bi moral skrbeti za svojo shandonško ženo in usmerjati njuna sinova, na njegova stara leta pa bi morala ta dva skrbeti zanj. A teh obvez drug do drugega niso mogli izpolniti, saj jim je takratno politično dogajanje odvzelo možnost ohranjanja družinskih odnosov.

prepuščeno samo sebi. Po diplomi je iz mesta Xixia v Shandongu najprej odšla v Guangzhou in zatem v Shenzhen. Prestala je nemalo hudega, nakar se ji je le posrečilo priti na Tajvan, kjer se je lahko pridružila dedku. Gospod Mou je natanko izračunal, da je že od domačega kraja do Jinana, prestolnice province Shandong, napravila skoraj tisoč milj,⁶ od Pekinga do Guangzhouja pa je morala prečkati še province Hebei, Henan, Hubei in Hunan. To je bila »pot nešteti milij pod oblaki in luno«.⁷ Takšno razdaljo je prepotovala, da bi lahko bila s svojo družino, in to je bilo vsekakor občudovanja vredno! Prisotnost vnukinj je ublažila domotožje gospoda Mouja in mu prinesla nekaj miru. Pogosto sem preživljala čas z njimi, pri čemer sem le tiho in pozorno poslušala njihove družinske zgodbe in pripovedi o težkih preizkušnjah, ki so jih prestali. Čeprav je bilo to povsem vsakdanje družinsko življenje, je globoko odražalo grenkobo in bolečino, ki sta v tisti dobi zaznamovali medsebojne odnose številnih ljudi.

Ko je šlo za študij, se gospod Mou ni zmenil za to, ali je bil petek ali svetek, zima ali poletje. Tako je tudi konec tedna vselej vstajal že nekaj čez peto uro zjutraj, sedel za delovno mizo in se lotil prevajanja Kantove *Kritike razsodne moči*. Sama sem vstala šele s pomočjo budilke, da sem mu lahko pomagala pripraviti čaj iz ginsenga, ki mu je poživil duha, ali govejo juho. Medtem ko je počasi žvečil zdravilna zelišča, ki jih je dobil iz rodnega Shandonga (to je bila njegova preverjena metoda ohranjanja razsodnega in jasnega pogleda na stvari), pa sem se odpravila nazaj v posteljo, da sem se še malo naspala. Navadno sem malo pred osmo uro zjutraj pripravila preprost zajtrk, nato pa sem se z avtobusom iz Yongheja odpravila v katoliško cerkev Starodavni paviljon v Kulturno-izobraževalnem inštitutu v Gengshenu (*Gengshen wenjiao yuan Guting shengxin tang* 耕莘文教院古亭聖心堂), kjer sem se udeležila nedeljske jutranje maše. Počasi je gospod Mou ugotovil, da pred mašo ne jem, zato je razumel, zakaj ne morem zajtrkovati skupaj z njim. Včasih ga je celo skrbelo, da ne bom pravočasno prišla v cerkev, zato me je priganjal, naj se že odpravim: »Čas za tvoj zmenek z Bogom je prišel, teci, da ne zamudiš!« Mou Zongsanova hudomušnost in skrb sta me ganili ter mi hkrati napolnili srce z radostjo. Vsakič pri maši sem se mu za njegove dobre namene skušala zahvaliti tako, da sem iskreno in srčno molila za njegovo zdravje in zdravje njegove žene ter za mir in srečo njune družine. Po obredu sem včasih stopila do slaščičarne Laiyang taosu nasproti nadhoda pri

6 Okrog 500 kilometrov.

7 Izvirnik: 八千里路雲和月. Gre za citat iz klasične pesmi (oziroma ene izmed njenih različic), naslovljene *Cvetoča reka* (*Man jiang hong* 滿江紅). Ljudsko izročilo jo pripisuje legendarnemu generalu iz dinastije Song 宋朝 (960–1279) Yue Feiju 岳飛 (1103–1142), vendar njegovega avtorstva do sedaj še ni bilo mogoče potrditi. Pesem pripoveduje o dolgi in težavni poti, ki je bila morda zaman (Liu 1972, 291–297).

osnovni šoli Guting in kupila priljubljene shandonške slaščice gospoda Mouja. Zatem sem se odpravila še do tržnice Nanmen, kjer sem kupila male kruhke z rdečim fižolom, ki jih je imela tako rada njegova žena. Srečna in tako opremljena s sladkarijami sem se nato vračala v Yonghe h gospodu in gospe Mou na nedeljsko kosilo. Slaščice so bile moje malo materialno darilce, ki sem ga po maši prinesla profesorju in ženi, onadva pa sta mi ga vselej povrnila v obliki velikega prisrčnega nasmeha.

Ko se je ob nedeljah zbudil iz popoldanskega dremeža, se je gospod Mou odpravil na sprehod ali pa je užival ob gledanju kasete s posnetkom filma *Sanje v rdeči sobi*.⁸ Gledal jo je vedno znova, ne da bi se je naveličal. Film je bil posnet na celini, zato kaset takrat ni bilo lahko kupiti. Namesto tega so si jih ljudje predajali iz rok v roke in jih presnemavali. Ker je bila kaset pred tem že tolikokrat presneta, sta bili kvaliteta in slika vse prej kot dobri, a to gospoda Mouja ni odvrnilo od tega, da ne bi filma vsakič gledal kot začaran. Celo z zaprtimi očmi je znal napovedati vsak naslednji prizor in preobrat v zgodbi. Najprej je z zanimanjem podal izvirno oceno glavnih likov Daiyu, Baoyuja in Baochai, nato pa pogosto po njunem značaju primerjal še služabnici Xiren in Qingwen.⁹ Opazoval je prav vsako nadrobnost v Daiyujinem izrazu, vsak

8 *Sanje v rdeči sobi* (*Honglou meng* 紅樓夢) avtorja Cao Xueqina 曹雪芹 (1715–1763) je obsežen klasični roman, nastal v času dinastije Qing 清朝 (1644–1912). Po klasičnem kanonu spada med štiri velike klasične romane (*Sida mingzhu* 四大名著), kamor se poleg njega uvrščajo še trije romani iz dinastije Ming 明朝 (1368–1644): *Roman o treh kraljestvih* (*Sanguo yanyi* 三國演義) avtorja Luo Guanzhonga 羅貫中 (ok. 1330–1400), *Povest z vodnih bregov* (*Shuihu zhuan* 水滸傳) oziroma *Razbojniki iz močvirja Lianshan* avtorja Shi Nai'ana 施耐庵 (ok. 1296–1372) in *Popotovanje na Zahod* (*Xiyou ji* 西遊記) avtorja Wu Cheng'ena 吳承恩 (ok. 1500–1582 ali 1505–1580). Številni ga opisujejo kot vrhunec klasičnega kitajskega romanopisja in klasične kitajske književnosti nasploh (Luo 2011, 862–880).

V 20. stoletju je nastala cela vrsta filmskih adaptacij romana, tako v Hong Kongu kot tudi na Tajvanu, v 40. in 80. letih pa tudi na celini. Lin Yueh-hui ima verjetno v mislih zelo znan film v treh delih, ki ga je leta 1988 na celini posnel režiser Xie Tieli 謝鐵驪 (1925–2015). Na snemanje filma naj bi se pripravljali dve leti, posneli pa so ga v treh letih. Celoten film (torej vsi trije deli) traja kar 735 minut in je tako najdaljša kitajska filmska stvaritev, kar jih je kdaj nastalo (Zhu 2008, 71).

9 V romanu *Sanje v rdeči sobi* nastopa veliko oseb, kar okrog štirideset glavnih in več kot štiristo stranskih likov. Vsi osrednji liki so psihološko prepričljivo in realistično izdelani, vsak s svojimi značajskimi posebnostmi in človeškimi slabostmi. Roman bi lahko označili tudi kot nekakšno družinsko sago oziroma zgodbo o dveh klanih družine Jia 賈, v katero so spretno in subtilno vpeti avtorjevi družbenokritični podtoni. Še posebej kompleksno so izrisani ženski liki, ki jim je v romanesknem dogajanju dodeljena pomembnejša vloga kot moškim (Luo 2011, 862–880). Lin Yueh-hui omenja naslednjih glavnih pet likov:

Jia Baoyu 賈寶玉 je glavni protagonist romana ter sin, dedič in bodoča glava družine Jia, ki naj bi se rodil s koščkom žada v ustih. Je brezskrben mladenič, ki ga bolj kot konfucijanski klasiki zanimajo romantične drame in povesti. Z veliko ženskami v gospodinjstvu ima svojevrsten odnos, njegova edina prava ljubezen pa je sestrična iz drugega klana družine, Lin Daiyu 林黛玉.

nasmeh in vsako mrščenje, medtem ko je njegov estetski čut in občudovanje zbudil sleherni gib, zlasti plapolanje njenih rokavov v vetru. Pri tem si ni mogel pomagati, da ga ne bi vselej pretresla žalostna lepota Daiyujinega življenja, od nelagodja in nemirnega strahu, ki ga je čutila ob prihodu k družini Jia, do njenega tragičnega konca, ko je umrla od žalosti. Nekoč sem skupaj z njim gledala *Sanje v rdeči sobi* in skoraj se je že zmračilo, ko se je film le končal. Sama sva obsedela v poltemi dnevne sobe. Gospod Mou se je, da bi načel temo pogovora, obrnil k meni in me sproščeno vprašal: »Povej, kakšna je po tvojem razlika med filozofijo in religijo?« Malce sem bila začudena in zmedena. Mar ni to eno izmed velikih vprašanj? A navsezadnje to ni bil ustni izpit. Ni mi bilo treba reči nič drugega kot tisto, kar sem pač menila in čutila na podlagi svojih življenjskih izkušenj. Nekoliko sem pomislila in odgovorila: »Menim, da obe, tako filozofija kakor religija, vodita ljudi na poti do modrosti, ki bi jo rada dosegla tudi sama. Vendar mi zgolj filozofija težko ponudi uteho in življenjsko tolažbo. Dušni mir lahko najdem šele v iskrenem verovanju.« Ko sem povedala do konca, sem sprva pomislila, da me bo gospod Mou za ta odgovor ostro okaral. A začuda je le smehljaje kimal in občudujoče pripomnil: »To si dobro povedala. Prav imaš.« Ta pogovor je name naredil globok vtis, ki ga vedno znova podoživljam, in spominu nanj se ne bi odrekla za nič na svetu. Življenjska uteha se skriva v konkretnih izkustvih, ki nam jih prinaša življenje, zato se je gospod Mou v svojih poznih letih čutil tako osamljenega.

Nekaj let, preden je preminil, in kmalu po končanem prevodu Kantove *Kritike razsodne moči* so se akademska razmišljanja gospoda Mouja usmerila v razprave o resničnem, dobrem in lepem, tako o povezavah med temi tremi pojmi kot tudi o vsakem izmed njih posebej. Vendar je bilo med študenti le malo takšnih, ki so lahko sproti dohajali njegove misli in si upali razpravljati z njim. Niti sama nisem spadala med te izjeme. Med predavanji je že pred tem študentom, pa naj so še študirali ali že predavali drugim, očital: »Nihče med

Lin Daiyu je utelešenje duhovne lepote in inteligence. Je božansko lepa, čustvena in plemenita, zna pa biti tudi sarkastična in se visoko ceni. Hkrati je krhkega zdravja in občutljiva, zato jo prihod k družini Jia Baoyuja povsem uniči. Po vrsti izpadov ljubosumja in čustvenega trpinčenja na koncu izve, da bodo Baoyuja poročili z drugo sestrično, Xue Baochai 薛寶釵, in strtega srca umre.

Xue Baochai je pravo nasprotje Lin Daiyu. Njen lik nastopa kot model tradicionalne kitajske ženske. Tudi ona je nadvse zala, a po značaju stvarna, preiščljena in razsodna, brez kančka Daiyujine vznosenosti in subtilnosti. Družina jo poroči z Baoyujem, a nasprotno od Lin Daiyu ni nikdar deležna njegove prave ljubezni.

Hua Xiren 花襲人 je Baoyujeva prva služkinja in neuradna konkubina, ki je ves čas nadvse pozorna in skrbna do njega.

Qingwen 晴雯 je prav tako Baoyujeva služkinja, a je značajsko povsem drugačna od Xiren. Ker je izjemno lepa, je tudi veliko bolj predrzna in ošabna. Je edina med vsemi služkinjami, ki si drzne zoperstaviti se Baoyuju, pa vendar mu je hkrati zelo predana.

vami ni tako marljiv kot jaz.« Občasno se je šalil na račun profesorjev, ki se morajo »pripraviti na predavanja«. »Jaz se na predavanja pripravljam ves čas, prav vsako uro v dnevu. Kako lahko potem rečem, kdaj je moj čas za priprave?« To je bila njegova »nepotešljiva želja po učenju« (*xue buyan* 學不厭).¹⁰ Kadar sem se vrnila v Tajpej, je včasih potožil, kako k njemu ves teden ni bilo nikogar, da bi z njim učeno razpravljali. V akademskem svetu so bili Mou Zongsanovi občutki in odnos do študija edinstveni in osamljeni. Tudi sicer je bil osamljen. Čeprav je imel ob sebi vnukinji, je bilo vzdrževanje družinskih vezi prek ožine v tistem času zapleteno in polno nesmislov. Stiki so bili možni zgolj enkrat na nekaj mesecev, pri čemer je bilo treba včasih celo oditi po sorodnika čez mejo, da si potlej lahko skupaj z njim vstopil v državo. Gospod Mou je sprva mislil, da mu bo prisotnost vnukinj, ki bosta bivali ob njem in skrbeli zanj, na stara leta prinesla nekaj miru in veselja. Vendar pa je zatem, ko sta dekleti prišli od tako daleč, da bi mu delali družbo, namesto spokoja občutil še več tesnobe. Skrbelo ga je, koliko časa bosta sploh lahko ostali pri njem, še bolj pa ga je težilo vprašanje njunega fizičnega in duševnega blagostanja ter njune prihodnosti. Te težavne okoliščine so s seboj prinesle vrsto preizkušenj za družinska čustva in vezi. Vsakič ko je pomislil na negotov položaj svojih vnukinj, so se nanj zgrnili nemir in težke skrbi ter mu skalili razpoloženje. Spričo družinskega vprašanja dolgoletne ločitve in stikov čez ožino se je gospod Mou spopadal s številnimi stiskami.

Nekega dne je kolega iz višjega letnika gospoda Mouja povabil na kosilo v restavracijo na vzhodnem delu ceste Heping. Pri obedu ga je vprašal: »V zadnjem času je vlada že precej sprostila politiko obiskovanja svojcev na celini. Se nameravate tudi vi vrniti v Shandong ter obiskati svoje otroke in ženo?« Na predavanjih je gospod Mou navadno obtoževal komunistično vlado, da je razkopala grobove prednikov njegove družine, zato ga nikakor ne vleče nazaj na celino. Tokrat pa je ob vprašanju za trenutek obstal in nato vzdihnil: »Ko je človek star, težko prenese še eno slovo.« Gospod Mou je dom in družino zapustil, ko mu je bilo sedemindvajset let, vrnil pa se ni nikoli več. To je bila prelomna doba nemirov in tragičnih usod. Zato so morali domači izgubo očeta v teh okoliščinah preprosto sprejeti, saj žalovanje ni imelo smisla. Njegova žena je v Shandongu od takrat pa do konca svojih dni živela težko in osamljeno življenje. Skrbela je za dom in sama vzgojila sinova, ki sta morala prekiniti šolanje, zato nista imela možnosti, da bi se dobro izobrazila. Gospoda Mouja je vse to globoko žalostilo, zato je gojil velika pričakovanja in upe za boljšo usodo svojih vnukov. Tudi v Hong Kongu in na Tajvanu se je še vedno z veliko

10 Izraz *xue buyan* oziroma *xue er buyan* 學而不厭 se nanaša na konfucijansko vrednoto neprekinjenega učenja, samokultivacije in izpopolnjevanja posameznika.

ljubeznijo spominjal svoje žene na celini in njenega grenkega življenja. Nikoli je ni pozabil. Skrbelo ga je za dobrobit njune družine, zato ji je redno in vestno pošiljal denarno podporo. Po drugi strani sta njegovo pomoč in skrb potrebovala tudi hongkonška žena, ki je bila krhkega zdravja, in njun bolni sin. Tako je bil soočen s hudo dilemo. Kako hudo bi mu šele bilo, če bi se vrnil domov v Shandong in se moral nato znova posloviti. Kaj ne bi bilo to še večje trpljenje?

V resničnem življenju je gospod Mou tako globoko izkusil in ponotranjil »veliko žalost večnega slovesa« (*beimo beixi sheng bieli* 悲莫悲兮生別離).¹¹ Čutil je ranjenega duha družine, ki so jo zaznamovali razseljenost, negotovost in slovo, značilni za tisti čas. Zavedal se je neutolažljivosti te žalosti. Leta pred tem sem pogosto prebirala Du Fujeve¹² pesmi »Tri uradniške službe in trojno slovo« (*Sanshi sanbie* 三吏三別). Šele ob tistem profesorjevem vzdihu pa sem končno zares razumela tudi verza iz pesmi »Slovo na stara leta« (*Chuilao bie* 垂老別): »Življenje prinaša ločitve in srečevanja, a krhka starost jim zdaj ni več kos.«¹³ V trenutku, ko pomislim na silovitost in globino teh občutij gospoda Mouja, me v prsih prične dušiti in siliti na jok. Ne morem si pomagati, da me ne bi preplavila njegova srčna bolečina ... Pred kratkim me je doletela čast prebrati pisma, ki jih je pošiljal družini v Shandong. V enem izmed njih pravi: »Ne morem si odpustiti. Na prvo mesto sem postavil študij in knjige, zato pa sem moral zapustiti dom in razdreti našo družino. Čeprav je naše snidenje v

11 Uporabljen je citat iz »Devetih pesmi« (*Jiuge* 九歌), dela klasične pesniške zbirke *Chuci* 楚辭 oziroma *Elegij iz dežele Chu*. Zbirka je nastala v državi Chu 楚 (današnji provinci Hubei 湖北省 in Hunan 湖南省) med 4. in 3. stoletjem pr. n. št. Večino pesmi v njej pripisujejo slavnemu starokitajskemu pesniku Qu Yuanu 屈原 (ok. 340–278 pr. n. št.). »Devet pesmi« naj bi bilo poleg njegove najbolj znane pesnitve *Lisao* 離騷 oziroma »Srečanja z žalostjo« najverjetneje njegovo delo (Lavrač 1999, 64–66).

12 Du Fu 杜甫 (712–770) je eden od velikanov poezije iz dinastije Tang 唐 (618–907), zlate dobe kitajske lirike. Njegova največja želja je bila, da bi državi in ljudstvu služil kot uradnik, a so mu spodleteli vsi poskusi, da bi opravil uradniške izpite. Kljub temu je vse življenje ostal predan konfucijanski družbeni etiki, kar je razvidno tudi iz njegovih pesmi. Njegovo življenje je bilo grenko in polno razočaranj, zaradi nestabilnih družbenih razmer in slabega gmotnega položaja pa se je kar naprej selil. Tako ni presenetljivo, da veliko njegovih stvaritev govori o slovesu, staranju in bridkosti življenja (Chou 1995, 2–10).

13 Izvirnik: 人生有离合，岂择衰盛端 (Du Fu 2016, 130). Za kitajsko pesniško tradicijo so značilna občutja žalosti in bolečine ob slovesu, hrepenenje po domu in upanje na snidenje. Vse to izpoveduje Du Fujevih šest pesmi, znanih pod skupnim imenom »Tri uradniške službe in trojno slovo«, ki jih omenja Lin Yueh-hui. Pripovedujejo o zasedanju različnih uradniških mest ter posledičnih selitvah v oddaljene kraje in slovesu od prijateljev (Chou 1995, 89–93). Ena od teh pesmi je tudi »Slovo na stara leta«, ki v tem kontekstu odslikava nemirne družbeno-politične razmere in osebne stiske, s katerimi sta bila v njegovih poznih letih soočena Mou Zongsan in njegova družina.

tem trenutku nemogoče, je to, da bivam tako daleč stran, kljub temu srečno naključje.« Gospod Mou je vse življenje trdo delal in zgradil veličastno utrdbo filozofske misli, v življenju pa žal nikdar ni okusil topline družinske sreče. Od bridkih misli se je poskušal odvrniti z iskanjem »dušnega miru« (*anzhi ruomin* 安之若命). Tako je tolažil tudi družino v Shandongu in jo bodril, naj v srcu ni kar ne goji bolečine in žalosti. Kljub temu je bil njegov čustveni svet prav tako globok in zapleten kot njegova filozofija. Bil je zelo osamljen, kot Nebo. Če bi bilo to zmožno čustvovati, bi čutilo z njim.

Spominjam se, kako me je gospod Mou, še preden je bil na smrt bolan, prosil, naj starejši generaciji študentov sporočim, da si želi poiskati mesto za grob. Bila sem presenečena in nisem hotela slišati takšnih besed. Tolažil me je in miril: »Saj to ni nič takšnega, to je pač stara kitajska tradicija. Tudi gospod Tang¹⁴ si je pred smrtjo izbral kotichek, kjer bo pokopan, in si ga šel celo osebno ogledat!« Čez nekaj tednov se je profesorjevo stanje močno poslabšalo. S slabotnim glasom me je takrat vprašal: »Ste mi že našli prostor za grob? Če ne bo drugega primernege mesta, me lahko pokopljete kar doma, v Shandongu.« Držala sem ga za roke. Srce se mi je trgalo in mi ni dalo spregovoriti. Po licih so mi polzele solze, pred očmi pa mi je oživela podoba jesenskega lista, ki se padajoč vrača h koreninam drevesa.¹⁵ Boleče me je zadela naravnost v dno duše. Gospod Mou si je resnično želel nazaj domov ...

Mou Zongsan je živel v času, ki je bil za kitajsko ljudstvo med najbolj turbulentnimi in nesrečnimi v zgodovini. Bil je priča tej prelomni dobi. To je oblikovalo njegova najgloblja bivanjska občutja, pa naj je šlo za tako velika vprašanja, kot je bilo preživetje kitajske kulture, ali za tako osebne stiske, kot je bila njegova ločitev od družine.¹⁶ Ne glede na to, ali nanje gledamo s političnega ali akademskega vidika, so bili moderni konfucijanci njegove generacije vsi neodvisni in edinstveni misleci. Z vsem svojim bitjem so se predali raziskovanju modrosti in poti starih konfucijanskih mojstrov, ki so jo tudi iskreno živeli in se je neutrudno učili. Da je gospod Mou na krščanstvo gledal s stališča lastne kitajske kulture, je bilo potemtakem povsem razumljivo. Še posebej v vprašanjih, kot so ločitev od svojcev, bridkost in trpljenje, življenje in smrt ter mnoge druge življenjske preizkušnje, ob katerih so se spraševali o izvoru obstoja, so občutenja, spoznanja in misli takratnih modernih konfucijancev daleč presegle številne doktrine in miselne tokove svojega časa. Razlog za to

14 Tang Junyi.

15 Idiom oziroma *chengyu*, uporabljen v naslovu.

16 V izvorniku je uporabljen izraz *grou lisan* 骨肉离散, idiom oziroma *chengyu*, ki pomeni fizično ločitev od svojcev. *Grou* 骨肉 namreč pomeni »kosti in meso«, *lisan* 离散 pa »ločiti« ali »razkropiti se«.

je tičal v tem, da so njihovi filozofski sistemi izhajali iz samega jedra domače, kitajske kulture in tradicije. Kot takšni so bili zmožni tako pravega razumevanja kot tudi poglobljene kritike kulturnega duha Kitajcev.

Eno izmed del gospoda Mouja, *Avtobiografija pri petdesetih (Wushi zishu 五十自述)*¹⁷, v sebi skriva nekaj religioznega in globoko ganljivega. Ne podaja zgolj njegovih najbolj skritih življenjskih in duhovnih izkustev, temveč tudi odseva najglobljo bolečino kitajskega ljudstva ter spoznanja njegove kulturne identitete. Moderno konfucijanstvo 20. stoletja je ob prodornem razumevanju kitajske kulture oživilo in sprožilo nadaljnji razvoj kitajske filozofije. Zato si resnično zasluži, da ga spoznajo in mu dajo priložnost tudi kitajski kristjani, celo najvernejši. Kaj ni sveti Pavel dejal: »Judom sem postal kakor Jud, da bi pridobil Jude. Slabotnim sem postal slaboten, da bi pridobil slabotne. /.../ Vsem sem postal vse, da bi jih nekaj zagotovo rešil (*Prvo pismo Korintčanom* 9: 20, 22).« Celo ob pogledu na religijo skozi prizmo današnjega tajvanskega multikulturnega konteksta je gospod Mou po pravici povedano še vedno vztrajal pri kulturnem nacionalizmu, in to kljub njegovim omejitvam. A krščanska težnja k načelu inkluzivnosti je vendarle vredna, da se z njo podrobneje seznanimo. Kljub vsemu sem skozi svojo izkušnjo druženja z gospodom Moujem v njegovih poznih letih spoznala, kako spoštljiv in odprt je bil sicer do krščanstva v dejanskem življenju. Gospod Tang Junyi je nekoč dejal: »Nekje daleč na koncu se vse predanosti združijo v eno.«¹⁸ Sama pa trdno verjamem, da se v današnjem svetu, v katerem se globalno nerazdružljivo prepleta z lokalnim, predanost, iskrenost in dobrota kakršnekoli vrste srečajo že v skrbi, sočutju in razumevanju do bližnjega.

V eseju »O 'domotožju'« (*Shuo 'huaixiang' 說「懷鄉」*)¹⁹ je gospod Mou že davno zapisal:

Slavo, v njem sta grenka bol in globoka žalost; snidenje, v njem je radost zdomca, ki se vrne h koreninam. Ko človek živi na tujem, je poln spominov na dom; ko se ustali doma, je čas, da užije svoj življenjski pridelek.²⁰

Tiho in pozorno prebiram te besede in zdi se, kot da se v njih skriva skoraj nekakšen religiozni duh. Razkrivajo duhovni svet gospoda Mouja, kozmos, v katerem je bival in ustvarjal.

Prevedla Mina Grčar in Mitja Rupnik

17 Delo v šestih poglavjih, ki ga je Mou Zongsan napisal leta 1959, na edinstven način razkriva njegovo osebnost ter njegov pogled na ohranjanje kitajske kulturne identitete (Chan 2011, 22).

18 在遙遠的地方，一切虔誠終將相遇。

19 Esej je bil objavljen leta 1953 v tajvanski reviji *Življenje (Rensheng zazhi 人生雜誌)* (Pan 2009, 49).

20 離別，有黯然銷魂之苦；團聚，有遊子歸根之樂。僑居，有懷念之思；家居，有天年之養。

O avtorici

Lin Yueh-hui 林月惠 je raziskovalka na Inštitutu za kitajsko literaturo in filozofijo Academie Sinice (*Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhi yanjiusuo* 中央研究院中國文哲研究所). Pretežno se ukvarja z neokonfucijanstvom dinastij Song in Ming ter primerjalnimi študijami konfucijanstva na Kitajskem in v Južni Koreji. Je avtorica del *Študija Wang Yangmingovega »nauka notranje svetosti«* (*Yangming ,neishen zhi xue' yanjiu* 陽明「內聖之學」研究), *Preobrat študij praznanja: razprava o miselnosti Nie Shuangjianga in Luo Nian'ana* (*Liangzhi xue de zhuanzhe: She Shuangjiang yu Luo Nian'an sixiang zhi yanjiu* 良知學的轉折: 聶雙江與羅念庵思想之研究), *Interpretacija in samokultivacija: iskanje transcendence in notranja dialektika neokonfucijanstva dinastij Song in Ming* (*Quanshi yu gongfu: Ming Song Lixue de chaoyue qixiang yu neizai bianzheng* 詮釋與工夫: 宋明理學的超越蘄向與內在辯證) in *Druga pesem, ista melodija: Zhu Xijev nauk in korejski racionalizem* (*Yiqu tongdiao: Zhuzi xue yu Chaoxian xinglixue* 異曲同調: 朱子學與朝鮮性理學). Napisala je tudi številne akademske članke in razprave o neokonfucijanstvu dinastij Song in Ming, kitajskem in korejskem konfucijanstvu ter drugih temah, ki so izšli posamično v tajvanskih in tujih akademskih publikacijah.

57

Literatura, uporabljena v opombah

- Chan, N. Serina. 2011. *The Thought of Mou Zongsan*. Leiden; Boston: Brill.
- Chou, Eva Shan. 1995. *Reconsidering Tu Fu: Literary Greatness and Cultural Context*. Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press.
- Du, Fu 杜甫. 2016. *Du Fu shiji* 杜甫詩集 (*Du Fujeve zbrane pesmi*). Urednik Xia Hua 夏華 et al. Shenyang: Wanjuan chuban gongsi.
- Lavrač, Maja. 1999. *Onkraj belih oblakov: daoistična in budistična simbolika v poeziji kitajskega pesnika Wang Weija*. Maribor: Obzorja.
- Liu, James T. C. 1972. »Yueh Fei (1103–41) and China's Heritage of Loyalty.« *The Journal of Asian Studies* 31 (2).
- Luo, Yuming. 2011. *A Concise History of Chinese Literature*. Leiden; Boston: Brill.
- Pan, Chaoyang 潘朝陽. 2009. »Dangdai xin rujia Mou Zongsan de yuanxiang qixi he xiangyi piaobo 当代新儒家牟宗三的原乡栖息和异乡漂泊 (Rodni kraj in zdomstvo sodobnega modernega konfucijanca Mou Zongsana).« V *Kua wenhua shiyu xia de rujia lunchang, shang* 跨文化視域下的儒家倫常, 上 (*Konfucijanstvo v medkulturni perspektivi, 1. del*), urednik Pan Chaoyang 潘朝陽. 21–72. Tajpej: Guoli Taiwan shifan daxue chubanshe.

- Rošker, Jana S. 2005. *Iskanje poti: spoznavna teorija v kitajski tradiciji. Del 1: Od protofilozofskih klasikov do neokonfucijanstva dinastije Song*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 2016. *The Rebirth of the Moral Self: The Second Generation of Modern Confucians and their Modernization Discourses*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Zhu, Ying. 2008. *Television in Post-Reform China: Serial Dramas, Confucian Leadership and the Global Television Market*. London; New York: Routledge.

METODOLOŠKE OSNOVE

HUANG Kuan-Min 黃冠閔

Tang Junyijev koncept sveta: raziskava medkulturnega prepletanja¹

Svet (*shijie* 世界) je koncept, ki ga ljudje dojemajo kot znanega in tudi kot neznanega. Skoraj vsak človek se jasno zaveda, da v svetu obstajajo on sam, drugi ljudje, okoliške živali in rastline, a se mora enkrat vprašati tista vprašanja, pri katerih morda zlahka naleti na težave, kot sta »Kaj je svet?« in »Na kakšen način sam svet obstaja?« Svet se izkaže za koncept, ki sploh ni nekaj očitnega in preprosto vidnega. Pa vendar se vse stvari, ki se zgodijo v delovanju, jeziku, mišljenju in čustvih nanašajo na svet, poleg tega pa je svet na vseh ravneh bolj ali manj povezan s spraševalcem. Tovrstno stanje, ki ima dejansko vpliv, ampak ga je tudi težko razjasniti, je oblikovalo predpogoje koncepta »sveta«.

Pričujoči članek si nadeja raziskati Tang Junyijev 唐君毅 koncept sveta, in sicer nikakor ne zgolj preprosto v kontekstu filozofskega postavljanja vprašanj, kajti tematizacija (thematization) »sveta« samega že prinese en težaven filozofski problem, še bolj pa zato, ker sam Tang Junyi tako rekoč sploh ni obravnaval tega s pomočjo metode tematizacije in gledal na svet kot na filozofski koncept. Vendar pa je Tang Junyi pravzaprav zelo pogosto uporabljal

1 Naslov izvirnika: 唐君毅的世界概念: 一個文化交織的考察.

besedo »svet«. Razjasniti njegovo rabo pomenov besed(e) je ena filozofska naloga, še pomembneje pa je o tej filozofski nalogi sočasno premisliti v povezavi s »svetom kot filozofskim problemom«. Izhodišče pričujočega članka je dojemati Tang Junyija kot sled tega filozofskega problema in preudariti o tem, kakšne vrste miselnih učinkov ima raba besede »svet« v kontekstu sodobne kitajščine. V kontekstu tega vprašanja je premisa pričujočega članka, da predpostavlja prevedljivost besede »svet«, tj., da je mogoče medsebojno prevajati *cosmos* iz grščine, *mundus* iz latinščine, *world* iz angleščine, *Welt* iz nemščine, *monde* iz francoščine in tudi sodobno kitajščino lahko dodamo v to vrsto. Ta predpostavka bo resnično lahko naletela na izzive. Ko se bomo srečali z mejami prevoda ali številnimi pomeni in razlikami v izvoru pismenk, bo to načelo zagotovo naletelo na nasprotovanje. Na primer v kitajščini »*shi* 世 (svet, doba ...)« nakazuje vrsto časovnega, »*jie* 界 (svet, meja, območje ...)« pa vrsto prostorskega koncepta. Ali ima tudi sestavljenka »*shijie* 世界« hkrati dve vrsti usmerjenosti, časovno in prostorsko? Podobno »*yu* 宇« (zgoraj, spodaj, štiri smeri) in »*zhou* 宙« (od starodavnih do sodobnih časov) ločeno kažeta na različni usmerjenosti, časovno in prostorsko, sestavljenka iz obeh, »*yuzhou* 宇宙 (vesolje)«, pa ima v sodobni kitajščini še drug pomen. Četudi je tako, postavi pričujoči tekst medsebojno prevedljivost kot delovno predpostavko in obravnava »*shijie*« kot besedo v splošni rabi, po vsebini koncepta pa jo lahko vključimo v isto kategorijo kot pri prej opisanih drugih jezikih.

Medkulturno prepletanje (*wenhua jiaozhi* 文化交織) je vrsta raziskave inherentnega ustroja kultur, ki enega kulturnega izraza ne dojema kot neodvisnega, oblikovanega zgolj iz enega samega čistega bistvenega elementa, ampak kot sestavljenega iz različnih ključnih elementov. Še posebej je primerno pri raziskovanju neke tuje izkušnje. Ko se srečamo z neznano izkušnjo, poteka proces prilagajanja tej izkušnji, skozi katerega to izkušnjo prilagodimo sebi. Proces prilagajanja ali premikanja za lastno uporabo ustvari neke vrste »prepletanje (*jiaozhi* 交織)« (prekrižanje ali prekrivanje) stare in nove izkušnje, znane in neznanne izkušnje. Uporabiti »medkulturno prepletanje« kot koncept pomeni, da bomo na splošno raziskovan običajen izkustveni pojav poglobili do strukture izkušnje, nadalje razpravljali o strukturi individualne in kolektivne izkušnje ter se tako premaknili do bolj izvornih temeljev družbenih in kulturnih dejavnosti. Koncept »prepletanja« izvira od Edmunda Husserla (1859–1938), ki v delu *Cartesianische Meditationen* (*Kartezijanske meditacije*) pravi:

Aprezentacija (v nem. *Appräsentation*) poda izvorno nedostopno drugega. Prepletanje te aprezentacije skupaj z izvorno prezentacijo (telesu ‚drugega‘ [skupaj z izvorno prezentacijo tega]) je kot del moje svojsko mi dane

inherentne narave. V tovrstnem prepletanju sta mi tuje telo (nem. fremder Leibkörper) in tuji vladajoči jaz (nem. fremdes waltendes Ich) podana skozi poenoteno, transcendentalno izkustvo (Husserl 1976a, §52, 143).

S tem konceptom Husserl v delu vzpostavi koncept skupnosti, ki ima za osnovo medsebojno subjektivnost. V skladu s tovrstno Husserlovo idejo tudi Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) uporabi koncept »medsebojne subjektivnosti (*jiaohu zhutixing* 交互主體性)«, da bi razložil kulturno skupnost. Pokaže, da obstaja neke vrste razširjena skupnost, ki je oblikovana iz »mi (nas)«, med nami pa so že vključeni neznani oni. Ampak medsebojno subjektivnost razširi do ravni narave in duha: »*Narava se nahaja v nas, drugi se nahajajo v nas, mi se nahajamo v njih* (Merleau-Ponty 1960, 138).« Merleau-Ponty prekrivanje oziroma prepletanje v percepciji dojema kot osnovo in meni:

Privaditi bi se morali na razmišljanje o naslednjih stvareh: Vse vidno je izrezano iz dotakljivega, vse dotakljivo bivajoče na nek način dovoljuje vidnost. Ne le med dotaknjenim in dotikajočim, celo med dotikljivim in vidnim obstaja medsebojno prekrivanje ali prečkanje. To vidno je vloženo v dotakljivem, dotakljivo samo pa ni nič vidnosti in tudi ni obstoj, ki nima vizualne narave (Merleau-Ponty 2001 /1964/, 175).

Nadalje trdi, da se tovrstno prekrivanje nanaša na razmerje med telesom in duhom:

Obstaja telo duha, obstaja tudi duh telesa in obstaja razporeditev prekrivanja med obema (fr. *chiasme entre eux*) (Merleau-Ponty 2001 /1964/, 307).

Pričujoči članek jemlje koncepte, ki sta jih izpostavila Husserl in Merleau-Ponty, za vodilno nit, in trdi, da koncept prepletanja oziroma prekrivanja namiguje na kompleksen premislek o identiteti. Medsebojno prepletanje ne obstaja zgolj v mišljenju »naše« skupnosti, ampak tudi znotraj »sebe« najdemo preplet več različnih ravni.

Če vzamemo koncept prepletanja za osnovo, pa se medkulturno prepletanje nanaša na medsebojno prekrivanje med drugačno in poznano kulturo. Medkulturno prepletanje bomo imeli za stranski vidik raziskave in preudarjali o bogatih konotacijah koncepta »sveta«, s čimer bomo razvijali neko možnost primerjalne filozofije. Pri izpostavitvi koncepta »sveta« smo vnaprej priznali medsebojno prevedljivost med različnimi jezikovnimi sistemi. V filozofiji koncept, ki ga je mogoče skupno izraziti, odseva vrsto samorazumevanja človeškega preživetja na oziroma v svetu. Ker je filozofija proces miselnih izkušenj, vključuje tudi proces medsebojnega prepletanja stikov z različnimi miselnimi izkušnjami in širitve. Svet pa spet ni postavljen kot

skupni koncept samo zato, da bi se posvečali vprašanju identitete in difference, ampak bolj z namenom, da bi skozi filozofski koncept prodrli v skupno miselnost in življenjsko izkušnjo človeštva, vse to v upanju, da bomo za to skupno naravo poiskali smiseln položaj.

1 Tang Junyijev koncept sveta: troje ravni

Če raziščemo izrazje v raznih razpršenih delih Tang Junyija, lahko opazimo, da ima svet najmanj troje pomenov. Te tri vrste pomenov ločimo na: (1) svet je ena celota, nasprotna posamezniku, ampak vzajemno povezana z obstojem tega; (2) svet kot neko področje, neodvisno obstoječe območje, zaradi česar verjetno obstaja več svetov; (3) svet je nasproten področju in državi, dojet je kot skupek vseh držav oziroma področij.

64

1.1 Svet kot ena celota

Svet s prvim pomenom lahko najdemo v tretjem poglavju "Shijie de kending 世界的肯定 (Afirmacija sveta)" v delu *Daode ziwo zhi jianli 道德自我之建立 (Vzpostavitev moralnega sebstva)* (1943). Diskusija poteka iz skepticističnega izhodišča, nadalje ta vnaprejšnji dvom ovrže in izpelje potrditev duha, »substanco srčne zavesti (*xin zhi benti* 心之本體)«. Začne z negacijo in konča s potrditvijo. Na tej osi najprej postavi »zanikanje realnega sveta« (dvom), skozi potrditev duha posredno prizna svet kot povezan skupek tega duha in nadalje potrди obstoj sveta, tj., potrди duhovno naravo sveta.

Svet s tem pomenom je enak »realnemu svetu«, »svetu«, o katerem dvomi, katerega z vprašanjem »Ali je ta naš realni svet resničen ali ne?« (Tang 1983/1943/, 71) postavi za vodilo problema. Tang Junyi vzame čas in tok spremenjavanja kot jedro, skozi katerega razumeva svet. Zamisli si tri vrste argumentov (čas je kontinuiran, potencial je neuničljiv, relativnost rojstva in umiranja ali neresničnega na ravni sodb), ki izpodbijajo iluzorno naravo tega sveta, ter jih spaja, da bi jo dodatno ovrigel (Ibid., 73–76). Skozi to argumentacijo, ki vodi sem in tja, je videti, da bo z zanikanjem sveta zagovarjal njegovo iluzornost, vendar pa je Tang Junyijev namen izpeljati afirmacijo sveta. Glede sveta v negativnem pomenu oblikuje dve skupini sodb:

- (1) »Vse stvari v realnem svetu se gibajo v času, niso večne, so kot sanje, kot iluzija, niso resnične (Ibid., 76).«
- (2) Ko govori o tem, da stvari v času izginjajo, je zanj svet brezčuten. »Realni svet je večno samomorilski process« (Ibid., 77) ali »Realni svet je kruto in obžalovanja vredno vesolje« (Ibid., 78).«

Tang Junyi je zavestno izpostavil, da sta ti dve skupini sodb v skladu s teravadskim budizmom. Ta miselni tok se začne v svetu, ki je minljiv, v nadaljevanju pa ima priznavanje idej o težavah osnovo v dojetju, da vsi pojavi niso nič drugega kot zavest. Tang Junyi tu izvede preobrat in zavzame idealistično stališče ter zatrdi, da v realnem svetu obstaja substanca srčne zavesti. Njegov sklep je: rojevanje in umiranje v realnem svetu povzročita, da je človeku hudo, a to čustvo prizadetosti razkriva, da obstaja »zahteva po resničnem svetu, po dobrem svetu, po izpopolnjenem svetu« (Ibid., 79). V okviru te zahteve izpostavi »permanenten resničen izvor« (Ibid., 80) (substanca srčne zavesti) in ga postavi v kontrast z realnim svetom. Tovrstno substanco srčne zavesti dojema kot čisto, zmožno zavedanja, transcendentno realnemu svetu v prostoru in času (Ibid., 84).

Ampak ali tovrstna substanca srčne zavesti potemtakem sama postane en svet? Tang Junyi nikakor ni dodatno vzpostavil še enega sveta. Projekcijo je imel za metaforo, s katero je razložil razločevanje med tem, ki lahko čuti, in občutenim. Realni svet kot občuteno je zgolj projekcija tega, ki lahko čuti. Ko reflektira glede substance srčne zavesti, pa se zave, da »refleksija (*fansheng* 反省)« vključuje omejitev: »Ne vem, zakaj je doseg naše refleksije omejen (Ibid., 86).« Če pa govorimo o sami substanci srčne zavesti, pa ta nima nikakršnih omejitev. Refleksija same substance srčne zavesti o sebi je lahko popolna. Če govorimo o tej refleksiji ali samozavedanju, je ta lahko hkrati tista, ki se zaveda, ali tisto, ki je zavedano. (Ibid., 87). Tovrstna brezmejna substanca srčne zavesti je brezmejna v dveh pogledih: prvič, če razpravljamo o tem, da se lahko zazre v notranjost in zaveda same sebe, tu sploh ni deležna omejitev; drugič, če govorimo o tem, da je nekaj, kar jaz in drugi ljudje skupaj imamo in uživamo, pa je tudi brezmejna. Ko govorimo o prvem in se zavedamo, da obstaja omejitev, refleksija samozavedanja lahko to omejitev odstrani. Če pa govorimo o drugem, se Tang Junyi zave težave solipsizma. Kje pa se pojavi omejitev? Tang Junyijev argument odseva tipičen konceptualizem, saj telo oziroma materijo dojema kot izvor omejitve.

Tang Junyi je problematiko povezanosti telesa in duha v filozofiji pretvoril v dialektični model omejitev telesa in refleksije duše, način reševanja pa je v vzajemnem učinkovanju omejenega in brezmejnega. Telo in materija sta ista platforma, odnos med obema pa je odnos omejevanja in izolacije drug drugega. V tem modelu je percepcija srčne zavesti zagotovila možnost podiranja omejitev in dovoljevanja medsebojne komunikacije. Za primer postavi vizualni pogled. Ta nikakor nima vloge preprostega reproduciranja, ampak je neke vrste rezultat interaktivnih vlog:

Svet, ki ga vidimo z očesom, je ravno svet, ki se odpira na križišču, kjer pridejo v medsebojni stik učinki tega, kar običajno imenujemo zunanje stvari in telo ... To, kar vidimo, je vse svet, ki se odpira na tem križišču (Ibid., 92).

Tovrsten argument oriše model »čutne kompatibilnosti (*gan tong* 感通)«. Čutna kompatibilnost ima neke vrste zmožnost strukturiranja sveta, metoda strukturiranja pa je v odstranjevanju omejitev. V povezavi s telesom in dušo je metoda tega modela naslednja:

Razlog, zakaj je potrebno medsebojno občutenje med telesom in zunanjimi stvarmi, tiči v porušenju medsebojne pregrajenosti med telesom ter zunanjimi objekti in zapečatenosti vsakega zase, da bi se razkril svet lastne srčne zavesti (Ibid., 93).

Tisto, kar se pojavi skozi »medsebojno občutenje (*jiao gan* 交感)« in odstranjevanje omejitev je »brezmejen svet lastne srčne zavesti« – »ko se razprejo meje spoznavanja občutkov, se postopoma razkrije svet lastne srčne zavesti« (Ibid., 94). To posredno skorajda pomeni, da obstaja nek »svet lastne srčne zavesti«, ki je neodvisen od realnega. Če razmislimo o odstranjevanju omejitev v spoznavni dejavnosti, Tang Junyi metaforo projekcije zamenja z metaforo poti oziroma prehoda, tj. fiktivno v projekciji zamenja z dejanskimi povezavami na poti; najrazličnejši objekti so določeni skozi različne spoznavne dejavnosti, »različne oblike in videzi pa pomenijo, da se naša substanca srčne zavesti manifestira v simbolih prehajanja tako imenovanega realnega sveta po različnih poteh« (Ibid., 95). Tovrstni simboli razkrijejo, da omejitve realnega sveta nikakor niso stalne. Simboli z različnih poti pomenijo odpravljanje različnih omejitev, obstoj specifičnih objektov realnega sveta pa samo predstavlja manifestacije srčne zavesti. V tem smislu si »realni svet in substanca srčne zavesti nista več nasprotna, ampak substanca srčne zavesti zares postane vsepovsod prisotna« (Ibid., 100). V skladu s to izjavo svet srčne zavesti nikakor ni neodvisno obstoječ svet, ločen od realnega, in sploh ne obstaja dvojni svetovni nazor, kjer bi bil materialni, telesni svet ločen od sveta duše. Nasprotno, realni svet (materialni, telesni svet) obstaja v soodvisnosti in medsebojni povezanosti s pomeni duše.

Tang Junyijev način sklepanja je zelo podoben sklepanju Johanna Gottlieba Fichteja (1762–1814) glede jaza in ne jaza (nem. Ich / Nicht-Ich) v *Grundlage des gesamten Wissenschaftslehre (Osnove celotnega vedoslovja)*, kjer učinek omejitev (nem. begrenzen) dojema kot proces oblikovanja učinka določenosti (nem. bestimmen) (Fichte 1988 /1794/, 43 /I, 122/, 48 /I, 127/). Nadalje iz absolutnega jaza izpelje sfero oblikovanja relativno obstoječe stvari in objektivnega objekta. Če premislimo o tem z vidika medsebojnega prepletanja in vzamemo odpravo omejitev za osnovo argumentacije, k potrditvi realnega sveta prispeva pomen negativnosti, v tem učinku negacije pa se Tang Junyijev pozitiven predlog skozi dvojno negacijo (negacija negacije realnega

sveta) potrdi. Potrditev realnega sveta je tako prinesla precej kompleksno notranjo zapletenost. Funkcije telesa je z idealističnega vidika zaznamoval z omejenostjo, zato je

ta jaz, ki ima omejeno naravo, dojemati kot nekakšen neomejeni jaz, tj. tudi omejeno uporabljati kot brezmejno ... izvor vsega trpljenja, kriminala, zla in napak (Tang 1983 /1943/, 107).

Če primerjamo z drugimi deli iz poznega obdobja, pa, kar zadeva tu prikazan »pogled na telo«, poleg »*določenosti in omejenosti organizacijske strukture telesa*«, namen njegovega obstoja »*nikakor ni v aktivnem smislu to ohranjati, pač pa porabiti, znikati in tako ohraniti*« (Ibid., 104). Ohranjanje telesa tako temelji na negativnem pomenu, vendar pa je posebnost porabljanja povezana s porabljanjem, potrošnjo materialnega. Ta vidik se pojavi tudi v Tang Junyijevi kritiki materializma, kjer kritizira *Kapital* Karla Marxa (1818–1883), pri čemer nasprotuje razmišljanju o materialnem s pomočjo presežne in mejne vrednosti produkcije dela, ampak potrdi materijo z duhovno vrednoto, ki se pojavi z negacijo konzumiranja materialnega.

Tang Junyi na tem mestu, kjer govori o tem, da so telesne omejitve odvisne od odpravljanja omejitev s strani srčne zavesti, vnese razmišljanje, ki ga vodi jo vrednote. Duša se lahko

samozave svojih omejitev lastnega telesa. Na ta način lahko njeni duhovni ideali preprečijo, da bi se sile, na katerih sloni, postavile nad njihovo odgovornost. Tako se lahko duša vrne na svoj položaj in ni več medsebojne navezanosti, ni več trpljenja (Ibid., 108).

Torej odpravo trpljenja postavi kot temeljno zahtevo. Raba dialektične metode pa potrdi obstoj procesa, ki predstavlja brezmejno odpravljanje omejitev, tj. najprej je treba določiti omejitev in nato to omejitev znikati. To odseva dialektični proces dvojne negacije – »*ko negiramo negativno, se tako razkrije pozitivno*«, »*pozitivno in negativno morata obstojati istočasno, oboje je relativno*«; v primerjavi s tem »*morajo tudi trpljenje, slabo in napačno, resnično, dobro in veselo v enaki meri obstojati ter so relativni*« (Ibid., 109). Učinek dialektične teorije razkriva vrsto procesa medsebojnega prepletanja, od absolutnega do relativnega. Če substanco srčne zavesti dojemamo kot brezmejno absolutno, telo, materijo in realni svet pa kot omejene izraze, se mora tisto, kar je absolutno manifestirati z odstranitvijo omejitev tistega, kar je relativno oziroma omejeno. Podobno je v teološkem načinu dokazovanja obstoj trpljenja, zla in napak namenjen zanikanju teh ter razkrivanju resničnega, dobrega in veselja, vendar pa, če že ni čistega resničnega, dobrega in veselega, tudi ni potrebno, da pesimistično

prenašamo popolno trpljenje, zlo in napake. Realni svet in substanca srčne zavesti oblikujeta odnos neenakosti v strukturi (obstaja višji položaj brezmejnega in nižji položaj omejenega), po učinku (glede na učinek negacije) pa medsebojne odvisnosti.

Tang Junyi je skozi nadaljnje razvijanje tovrstnega koncepta sveta vnesel tudi Fichtejev koncept dejave ali dejstvenega dejanja (nem. Tathandlung) (Fichte 1988 /1794/, 11 /I, 91/), v katerem je izenačil dejstvo in dejanje (delovanje). Logiko sklepanja spremlja čustven pristop v dojemljanju sveta: Ali bi morali pravzaprav zavzeti pesimističen pogled na svet? – Pesimističen pogled dejansko izvira iz spoznavanja napak sveta (mislimo, da imamo lahko samo popolno trpljenje ali popolno veselje, ne vemo pa za prepletanje trpljenja in veselja). Morali bi kontinuirano negirati, odpravljati omejitve, ki jih prinesejo »trpljenje, zlo in napake sveta«, tovrstno zanikanje in odpravljanje pa je odvisno od delovanja:

Če hočem odpraviti svoj pesimističen pogled, moram preoblikovati svoja dejanja v svetu. Ko spremenim svoje delovanje v svetu, se tudi moj svetovni nazor preoblikuje (Tang 1983 /1943/, 113).

V praktični logiki delovanja se Tang Junyi glede tega, ali smo pravzaprav pod vplivom subjektivnosti ali objektivnosti, ali je možno nadaljevanje v času ali smo končni, kot kaže, zateče h postulat, podobnemu Kantovi »nesmrtnosti duše«, in ga dojema kot praktično zagotovilo. Po predpostavki, ki jo je postavil, je »*substanca srčne zavesti nekaj, kar presega čas in prostor*«, tj. nesmrtna. Mesto zasuka argumentacije se nahaja v tem, da praktično delovanje vidi kot »uresničitev vrednot«: zamišlja si, da se bomo nekega dne »*lahko združili in postali eno s substanco srčne zavesti*«, »*do takrat pa se lahko v hipu vrnemo nazaj in ponovno neposredno občutimo vse vrednote, ki smo jih že uresničili*«. Četudi tako domneva, pa vseeno ne more, ne da bi priznal, da je pred tem veselje še vedno nepopolno: »*nepopolnosti realnega veselja pa navsezadnje še vedno ne morem zanikati*« (Ibid., 115). Tang Junyijeva domneva, da »*se bomo lahko združili in postali eno s substanco srčne zavesti*«, že implicira na formulacijo »intelektualna intuicija (zhixing zhiguan 智性直觀)« (nem. intellektuelle Anschauung), kar je tudi v skladu s Fichtejevim stališčem. Ampak omejenost, ki jo priznava Tang Junyi, je samo omejenost »realnosti«. Vrti se v omejenosti in brezmejnosti, nato pa se ob predpostavljajanju absolutnosti vrne k omejenosti realnosti, kar, kot kaže, sploh ni v nasprotju z njegovim idealističnim stališčem.

V zadnjem zaključku poglavja "Shijie de kending" pa s pomočjo zapisa »*realno veselje je nepopolno*« izrazi, da je beseda, ki jo uporablja, »realno veselje«

in ne »realni svet«, razliko med njima pa najbrž lahko dojemamo kot obrat koncepta od sveta k vesolju. Problem se nahaja v prej omenjenem vprašanju smrt(nost)i. V trditvi »vseh vrednot se ne dá povsem uresničiti v določenem času, pa tudi vesolje je nepopolno« (Ibid., 114) izraz »določen čas« nikakor ne predstavlja samo izmerjenega enega časovnega dela, temveč eno dobo. Ta kot koncept eona (*aion*) v grščini izraža časovno mero, ki je povezana z obstojem sveta, zato čas dobe oziroma eon (*aion*), ki je impliciran v vesolju, vnese raven transcendence svetovnega časa (*chronos*) (Héraclite 1991, 446–9; Diels in Kranz 1972, 162; Deleuze 1969, 190).

Na podlagi koncepta sveta, kakršen se je pojavil v *Daode ziwo zhi jianli*, lahko vidimo najmanj tri posebnosti tega:

- (1) svet je dojet kot celota in zanikan oziroma potrjen, vendar pa je to, kar beseda »realni svet« povzema, ekvivalentno materiji in telesu;
- (2) svet je zgrajen skozi dialektiko med substanco srčne zavesti in realnim svetom; čeprav je »en svet«, ta vsebuje notranjo negacijo ali preseganje sebe, torej prav omejenosti, ki jo doprinese svet sam;
- (3) inherentna presoja, ki je implicirana v svetovnem nazoru, s pomočjo dialektičnega odnosa negacije ustvarja povezavo. Trpljenje, zlo, napake, resnično, dobro in veselje so medsebojno prepleteni ter sestavljajo občutenje konkretnega obstoja v svetu. Omejenost in občutenje obstoja pa drug drugega predpostavljata.

1.2 Svet kot področje

Drugi pomen pa je svet kot vrsta področja, kot samostojno obstoječa sfera, pri čemer je verjetno, da obstaja več vrst svetov. V Tang Junyijevi rabi imajo izrazi »shijie«, »shijian 世間«, »jingjie 境界« ali »jie« na tej ravni isti pomen in so pogosto poljubno uporabljeni.

Če vzamemo za primer »shijian 世間«, sta si v poglavju "Suqing shijian zhong zhi hui-yu yu xingshang shijian 俗情世間中之毀譽與形上世間 (Hvala ali obsodba v empiričnem svetu in metafizični svet)" iz dela *Rensheng zhi tiyan xubian 人生之體驗續編 (Nadaljevanje Spoznavnega doživetja človeka in življenja)* postavljena nasproti »fizični empirični svet (*xingxia de suqing shijian 形下的俗情世間*)« in »metafizični resnični svet (*xingshang de zhenshi shijian 形上的真實世間*)«. V razpravi, v kateri vzame za osrednjo temo hvalo ali obsodbo, je empirični ali navadni svet strnjen v odnos med posameznikom in drugimi. V enakem kontekstu Tang Junyi omeni tudi besedo »človeški svet (*renjian shijie 人間世界*)« (Tang 1980 /1961/, 4). Čeprav poleg tega v manjši

meri razpravlja o »hvali in obsodbi družbenopolitičnih fenomenov«, pa bi lahko razumeli, da »shijian« tu enači s »človeškim svetom (*renjian shijie*)«, tj. področjem, kjer človek živi skupaj s človekom in kjer vplivata drug na drugega skozi besede ter dejanja. V tem empiričnem svetu sta hvala in obsojanje zgolj ena od človeških dejavnosti. Tang Junyi v povezavi z nekaterimi drugimi trditvami izpostavi:

Marx lahko ve, da materialno bogastvo dominira svetu, Freud lahko ve, da svetu vlada libido, oba pa ne razumeta, da svetu diktirata hvala in obsojanje. Nietzsche in Russell lahko razumeta, da volja do moči vlada svetu ... sfera, kjer je razširjena hvala in obsojanje, je še večja od tistega, kar običajno imenujemo sfera, povezana z močjo (*Ibid.*, 10).

V tej primerjavi lahko z obravnavo hvale in obsodbe kot téme skoraj zavohamo posebno mesto teh. V primerjanju s težo, ki jo imajo v zahodni filozofiji kapitalsko bogastvo, spolni nagon in moč oziroma oblast, se zdi, da v kontekstu vzhodne kulture predstavljata še posebej vpliven fenomen. Takšen svet je skupnost, ki jo je oblikovala določena množica ljudi, videti pa je kot podoba človeškega sveta izkopana iz poglavja "Ren jian shi 人間世 (Svet med ljudmi)" v delu *Zhuangzi* 莊子. Hvala in obsojanje kot fenomen empiričnega sveta soobstaja z drugimi vrstami fenomenov.

V poglavju "Xinling zhi ningju yu kaifa 心靈之凝聚與開發 (Kondenzacija in razvoj duše)" iz *Rensheng zhi tiyan xubian* pa se pojavi enaka primerjava med naravnim svetom (*ziran shijie* 自然世界) in svetom človeške kulture (*renwen shijie* 人文世界) (*Ibid.*, 26). Izpostavitve slednjega ima za Tang Junyija globoke implikacije. Ko tega primerja z naravnim svetom, razkrije pristop, ki poudarja vrednote in je nasproten naravni naravnosti (nem. natürliche Einstellung), o kateri je razpravljajal Husserl – v naravnem življenju jaz in okoliški svet pripadava svetu v okviru naravne naravnosti (Husserl 1976c, §27, 56; Yu 2014, 171–207). V svetu človeške kulture pa obstajajo deli tega, kot so zgodovina, organiziran politično-ekonomski sistem, literatura in umetnost in podobno. V skladu s humanistično znanostjo, o kateri razpravlja v "Shijie zhi zhaoming yu zhexue zhi diwei 世界之照明與哲學之地位 (Osvetlitev sveta in položaj filozofije)" (1964) v delu *Zhonghua renwen yu dangjin shijie* 中華人文與當今世界 (*Kitajski humanizem in svet danes*) (1975), se ta svet človeške kulture spet deli naprej na svet zgodovine, literarni svet čustev in svet filozofske argumentacije. Pri nadaljnjih formulacijah pa si izposodi terminologijo budistične šole Huayan (Huayan zong 華嚴宗; Šola cvetnega venca). Svet zgodovine imenuje *dharmični* svet pojavnosti (*shi fajie* 事法界), svet filozofske argumentacije *dharmični* svet strukturnih

vzorcev (*li fajie* 理法界)², svet literature pa *dharmični* svet vzajemnega neoviranja strukturnih vzorcev in pojavnosti ter medsebojnega neoviranja pojavnosti (*li shi wuai, shi shi wuai fajie* 理事無礙、事事無礙法界) (Tang 1988 /1975/, 378–9). V članku “Ren de xuewen yu ren de cunzai 人的學問與人的存在 (Človekova učenost in človekov obstoj) (1957)” pa najdemo hierarhično vrednotenje človekove učenosti, ki jo razporedi po naslednjem vrstnem redu: »učenje za človeka« v skladu z moralnim duhom, ki mu sledijo zgodovina, literatura in umetnost, filozofija, družboslovje, naravoslovje, učenost o oblikah in številih (geometrija, aritmetika) ter logika. V tej hierarhični razporeditvi ima samo zgodovina svet zgodovine (*lishi shijie* 歷史世界) (Ibid., 91), pri naslednjih ravneh pa svetov ni vzpostavil. V svojem pisanju Tang Junyi poleg sveta zgodovine dodatno izpostavi še »svet življenjskih dejanj (*shenghuo xingwei zhi shijie* 生活行為之世界)« in »svet družbenih množic (*shehui renqun zhi shijie* 社會人群之世界)«, ki ju postavi nad svet zgodovine ter dojema kot vključena v učenje za človeka. Če pogledamo z vidika ideje o *dharmičnih* svetovih (*fajie* 法界; *dharmadhātu*), so tukaj tako imenovani svetovi (*shijie*), kot kaže, vsak en del teh ravni, ne glede na to, ali gre za svet zgodovine, svet argumentacije ali svet literature. Takšen svet je podoben poznejši teoriji o »sferah (*jingjie*)«.

Če govorimo z vidika medkulturnega prepletanja, je v svetu zgodovine kot *dharmičnem* svetu pojavnosti

način obstoja zgodovinarstva in tistih, ki se zgodovine učijo, neločljivo povezan. Pojavi (*shi*) študija zgodovine in pojavi ustvarjanja zgodovine so spojeni v eno. Iz tega je razvidna primarna soodvisnost študija zgodovine in načina človekovega bivanja, torej pojava zgodovinskega ustvarjanja (Ibid., 375).

To je prepletanje med zgodovinskimi pomeni, ki vključuje vzajemno prepletanje ljudi, zadev in stvari. V enem zgodovinskem dogodku obstajajo en človek, ena zadeva in ena stvar, ki so dojeti kot križišče »več vidikov in raznih vrst pomenov«, celoten povezan svet zgodovine pa je prepletanje oziroma križišče pomenov vseh ravni, ki so se prepleteni shranili v mnogih zgodovinskih dogodkih. *Jingjie* (sfera, obzorje) zgodbe v literaturi pa je

2 Problematiko koncepta *li* 理 podrobneje obravnavajo naslednja dela: Rošker, Jana S. 2012. *Traditional Chinese Philosophy and the Paradigm of Structure (Li 理)*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing; Brook, Ziporyn. 2013. *Beyond Oneness and Difference: Li and Coherence in Chinese Buddhist Thought and Its Antecedents*. New York: State University of New York Press; Brook, Ziporyn. 2013. *Beyond oneness and difference: Li and coherence in Pre-Neoconfucian Chinese thought*. Albany, New York: SUNY Press. Jana S. Rošker pismenko prevaja kot »struktura«, Ziporyn Brook pa kot »koherenca«. Vse bolj se uveljavlja prevod »strukturni vzorec«, ki je prevzet v pričujočem besedilu.

vzajemno osvetljevanje med dvema čustvoma, medsebojno osvetljevanje med *wujem* 物 (stvar) *jinga* 境 (sfera) in *wujem jinga* ter vzajemno osvetljevanje med čustvom in *wujem jinga* (Ibid., 376).

To je prepletanje med strukturnimi vzorci (*li*) in pojavnostmi (*shi*) v svetu literature. V filozofiji pa »pomenski strukturni vzorci (*li*) drug drugega medsebojno dokazujejo in se spajajo v en notranje povezan sistem pomenskih strukturnih vzorcev«. (Ibid., 378) Tu gre za sistemski nazor v okviru pomenov teorije koherence. Ko se spajajo dialektični odnosi, je medsebojno osvetljevanje strukturnih vzorcev ravno prepletanje med različnimi vrstami strukturnih vzorcev. Gledano s tega vidika, čeprav vsak ustvarja situacijo enega sveta (področja), pa so med njimi vsebovana stanja prepletanja notranjih dejavnikov.

Izraza *jing* in *jingjie* sta dojeta kot sinonima besede *shijie* (svet), kar je jasno vidno v *Shengming cunzai yu xinling jingjie* 生命存在與心靈境界 (*Obstoj življenja in obzorja duše*) (1977). V poglavju "Daolun 導論 (Predstavitev)" Tang Junyi »*jing*« dojema kot »*xinling zhi jing* 心靈之境 (sfera duše)«; med *jing* in *wu* je razlika, kajti:

pomen *jinga* je širok, pomen *wuja* pa ozek. *Wu* je v *jingu*, *jing* pa ne nujno v *wuju*. *Wu* je realen, *jing* pa je hkrati prazen in realen [...] ,pomen' *wuja* pa je tudi *jing*. S srčno zavestjo zremo v srčno zavest. ,Srčna zavest' je tudi *jing* (Tang 1985 /1977/, 11).

Jing in *jie* 界 se prav tako razlikujeta v pomenu, kajti:

jinga(ov) ne smemo zamešati z enim *jingom* in *jing(e)* lahko še bolj diferenciramo, saj vidimo, da so v njem (njih) tudi najrazličnejše sfere *jie*, ki so razporejene vertikalno, horizontalno ali v globino. Z *jingom* pa se združi *jieje*, kajti čeprav se sfere *jie* tu znotraj razločujejo, pa jih lahko združimo v eno celoto *jing*. Če torej govorimo o *jingjie*, pomeni, da se ločeni spajajo in združeni diferencirajo (Ibid.).

Tang Junyi izpostavi, da beseda *jingjie*

prvotno izhaja iz Zhuangzijevega pripovedovanja o *jingu*. Budistična šola Weishi (Weishi zong 唯識宗; Yogācāra) pa dojema vzrok objekta (*suo yuan yuan* 所緣緣; ālambana-pratyaya) kot osnovo *jingjie*. Objekt (*suo yuan* 所緣) pomeni odziv, vednost zavesti.

Jingjie pa se v prevajalskem kontekstu povezuje z izrazi objekt (*duixiang* 對象, angl. object), svet (*shijie*, angl. world), obzorje (*yanjie* 眼界, angl. horizon) in drugimi (Ibid.). Razmerje med *jingi* in dušo vzpostavi na podlagi učinka čutne kompatibilnosti (*gan tong*), *jinge* pa razdeli (»ločeni se spajajo, združeni se

diferencirajo») na devet *jingov*, ki se raztezajo v skladu z gradacijo v smereh vertikalno, horizontalno in v globino (Huang 2011, 335–73). Tang Junyi meni, da se s postavitvijo duše (v *Daode ziwo zhi jianli* jo imenuje substanca srčne zavesti) v središče razlike vzdolž smeri dejavnosti razširijo v različne vrste *jingov*, nato pa *jingi* nadzorujejo *jieje*, tj., omogoči območjem (angl. region) obstoječih stvari ali objektov, da pripadajo duši. Če vzamemo korelacijski izraz, kjer je svet v smislu tovrstnih *jingov* dojet kot zavest uma, tj. noema (Husserl 1976c, 203), potem je ta koncept sveta blizu svetu s prvim pomenom. Ampak na tem mestu Tang Junyi nadalje naredi detajlno diferenciacijo, v kateri *jie*, ki je nadzorovan v *jingu*, ni nujno samo en. Če govorimo o prvih treh od devetih *jingov*, je prvi *jing* različnih deset tisočih stvari (*wanwu sanshu jing* 萬物散殊境) in je odprt v individualni *jie* (*geti jie* 個體界). Drugi *jing* je *jing*, povezan s transformacijami vrst (*yi lei huacheng jing* 依類化成境), to, kar odseva duša, pa je *jie* vrst (*lei jie* 類界). Tretji *jing* je *jing* funkcionalnih in urejevalnih operacij (*gongneng xu yun jing* 功能序運境) in vključuje *jie* vzroka ter posledice (*yinguo jie* 因果界) ter *jie* ciljev in sredstev (*mudi shouduan jie* 目的手段界). Če govorimo o celoti, so ti trije *jingi* spet obravnavani tako, da »jih dojemamo kot pripadajoče svetu, ki stoji nasproti in ga vidimo kot svet objektov« (Tang 1985 /1977/, 48). Glede na vrstni red so osrednji trije *jingi* (*jing* vzajemnega absorbiranja čutnih zaznav (*ganjue hushe jing* 感覺互攝境) / *jie* odnosov med srčno zavestjo in telesom ter časa in prostora (*xinshen guanxi yu shikong jie* 心身關係與時空界), *jing* abstraktne kontemplacije v praznini (*guanzhao lingxu jing* 觀照凌虛境) / *jie* pomenov (*yiyi jie* 意義界), *jing* moralne prakse (*daode shijian jing* 道德實踐境) / *jie* moralnih dejanj (*de xing jie* 德行界)) dojeti kot svet subjekta (subjekt asimilira objekt), zadnji trije *jingi* (*jing* vračanja v smeri enega boga (*guixiang yishen jing* 歸向一神境) / *jie* božanstva (*shen jie* 神界), *jing* praznine jaza in obstoječih stvari (*wo fa er kong jing* 我法二空境) / *jie* dharm (*fa jie* 法界), *jing* utelešanja nebesnih vrlin (*tiande liuxing jing* 天德流行境) / *jie* življenja (*xingming jie* 性命界)) pa so *jingi* absolutnega subjekta, ki presegajo subjekt in objekt. Po teoriji o devetih *jingih* pravzaprav *jingi* vsebujejo *jinge* in *jieji* vključujejo *jieje*, *jing* in *jing* pa sta v medsebojni jukstapoziciji. Če se umaknejo nazaj v odpiranje in zapiranje duše, se lahko spet vrnejo v »idejo enosti« (Ibid., 52). Če govorimo o pripadanju duši, je videti, kot da obstaja samo en svet, tj. svet, ki ga poganja in razvija duša. Ali je potemtakem svet en sam? Odgovor je, da svet ni en sam. Dojemanje *jingjie* priznava, da obstaja svet v svetu in da je znotraj enega sveta veliko različnih svetov, ki so drug ob drugem in jim pomensko pripadajo.

Nedvomno je na idejo *jingjie* vplivalo dojemanje *dharmičnih* svetov (*fajie*) šole Huayan; z vidika slednjega en sam svet nikakor nima velikega pomena. V "Yuan dao 原道 (Izvorni dao)" iz *Zhongguo zhexue yuanlun* 中國哲學原

論 (Teoretska izhodišča kitajske filozofije) Tang Junyi citira Fa Zangovo 法藏 delo *Huayan jing zhi gui* 華嚴經旨歸 (Vrnitev k bistvu Sutre Avatamsake): »V vsakem siju je deset svetov Bude.« To nato komentira:

Buda pravi, da se zvok dharme sliši povsod prek mnogoštevilčnih neskončnih svetov, njena svetloba pa osvetljuje celotne mnogoštevilčne neskončne svetove (Tang 1984, 323).

Tovrstno dojemanje *dharmičnih* svetov nakazuje številne brezmejne svetove in je nasprotno stališču enega sveta. Tang Junyijeva teorija devetih *jingov* zavestno uporablja koncept »enosti strukturnih vzorcev in pojavnosti (*li shi yi ru* 理事一如)« in meni, da gre pri vprašanju enega ali več zgolj za formulacijo, ki ne ustreza gibanju dharm (*fa* 法) (Tang 1985 /1977/, 370). Trditev »tako kot če ni ločenosti in oviranja (*ru ru wu geai* 如如無隔礙)« ne zanika mnogoštevilčnosti svetov, ampak samo »vsesplošno medsebojno absorbiranje (*jiao bian hu she* 交遍互攝)« poudari:

Izvor vseh pojavnosti in vseh dharm ni določen, kot vseprisoten je dojet kot strukturni vzorec teh pojavnosti in dharm. Na podlagi tega strukturnega vzorca gledamo na vse pojavnosti in dharme, torej vse se vsesplošno medsebojno absorbira. In na podlagi tega vsesplošnega medsebojnega absorbiranja se pojavljajo s še večjo medsebojno odvisnostjo ter medsebojnim vsebovanjem (Ibid., 385).

Tovrstno stališče neoviranosti in medsebojnega absorbiranja se sklada z argumentacijo o izvoru *dharmičnih* svetov, in prej opisovanemu svetu s pomembnim področja doda neke vrste posebnost, tj., raznovrstna področja in deli znotraj sveta (če je en) se medsebojno ne izključujejo oziroma zavračajo (ne ovirajo), ampak drug drugega vključujejo (medsebojno absorbirajo).

Tang Junyi ta pogled, da se medsebojno ne izključujejo, razvija naprej. O odnosu med strukturnimi vzorci (*li*) in pojavnostmi (*shi*) razpravlja tudi z vidika skrivanja ter prikazovanja (*yin xian* 隱顯). Nadalje vnese načelo toka velike premene in spreminjanja *qiana* 乾 in *kuna* 坤, s čimer se razlikuje od dialektične logike. Tako »gibanje vseh pojavnosti izraža ta strukturni vzorec medsebojnega skrivanja in prikazovanja« (Ibid., 410). To pomeni, da s skrivanjem in prikazovanjem nadomesti »medsebojno izključevanje protislovnosti (*maodun huchi* 矛盾互斥)«, nadalje pa razvije metodo »neoviranja in medsebojnega absorbiranja (*wuai hushe* 無礙互攝)«. Zapiše:

Dandanes glede *jingov* v lastnem svetu lahko neposredno rečemo, da povsod obstaja ta strukturni vzorec medsebojnega skrivanja in prikazovanja ter deluje v vseh dejavnostih življenjskega obstoja (Ibid., 414).

Tang Junyi tako namerno opusti vprašanje enega ali več in razpravlja s stališča »*niti jih ni več niti ni en, ampak jih je več in je en*«. Če se svet vzpostavlja skladno s srčno zavestjo, ko se ta pojavi z metodo brez omejitev in ni svetov niti več niti ni en, pač pa jih je več in je eden, je tudi svet vsebovan v tej brezmejni verjetnosti; obstoj enega realnega sveta je zgolj ena vrsta manifestacije in hkrati implicira, da je mnogo drugih možnih svetov le prikritih. Izginotje enega realnega sveta ne pomeni nujno izginotja vseh svetov; *dharmični* svetovi nikakor ne bi mogli slediti izginotju realnega sveta. Omejeni svet, v katerem se nahaja človeštvo, je zgolj vrsta sveta, ki se temu prikaže. Ampak prav to razkriva omejenost človeškega sveta. Druge svetove, ki se prikazujejo skladno z *dharmičnimi* svetovi, lahko primerjamo in izluščimo brezmejno srčno zavest vsesplošnega medsebojnega absorbiranja.

Od medsebojnega absorbiranja do skrivanja in prikazovanja razkriva še en model prepletanja, tj. »*vesplošno medsebojno absorbiranje*«. Način prepletanja se lahko kaže v situaciji, kjer *jie* obstaja v *jieju*, izraža pa se v posebnosti skrivanja in prikazovanja ter medsebojnega vsebovanja. Medsebojno prepletanje, kjer *jie* obstaja v *jieju*, je vrsta učinka notranje krepitve diferenciacije, in pokaže, da ima svet sam notranjo kompleksnost. Ko skozi model skrivanja in prikazovanja gledamo na prepletanje, tisto, kar je skrito, nikakor ne izgine ali se uniči, ampak zgolj popusti tistemu, kar se prikazuje; v odnosu skrivanja in prikazovanja nikakor ne gre za odstranjevanje obstoječega, temveč skupaj vstopa(ta) v tok sprememb. V modelu skrivanja in prikazovanja sprememba že predpostavlja časovnost in zgodovinskost. Svet ni samo visoko diferenciran, ampak vključuje tudi vidik nenehnih sprememb v času. Če govorimo z vidika tega skrivanja in prikazovanja ter medsebojnega vsebovanja, prepletanje ni nekaj statičnega in že izdelanega, temveč je dinamično.

1.3 Svet kot skupek področij

Koncept sveta v tretjem smislu pa ima pomen, ki je nasproten državi ali plemenu. Tovrsten svet se razlikuje oziroma je večji od področja, plemena in države, v katerih živim. Svet s tem pomenom pogosto razkriva neke vrste konfrontacijo z egocentrično tendenco, ne glede na to, ali je ta center državni, narodni ali jezikovno-kulturni. Svet kot skupek področij razkrije, da je svet en referenčni standard, referenčni sistem, vendar pa se pojavi s pomočjo okvirja, ki je različen od vnaprej obstoječega, ustaljenega in inherentnega.

Koncept sveta s tem semantičnim pomenom Tang Junyi pogosto predstavi v slogu razpravljanja, kjer primerja Kitajsko in Zahod ali kot nasprotna izpostavlja Kitajsko in svet. Tipično rabo na primer najdemo v "Shijie renwenzhuyi yu

Zhongguo renwenzhuyi 世界人文主義與中國人文主義 (Svetovni humanizem in kitajski humanizem)“ (1959), kjer se jasno zaveda: beseda svet »po navadi nakazuje zlasti Zahod, in to iz razloga, ker je Zahod v sedanjem svetu razmeroma močan in uspešen«, kar nato popravi, da

beseda ‚svetovni humanizem (shijie renwenzhuyi 世界人文主義)‘ poleg tega, da nakazuje zahodnega, hkrati vključuje tudi indijskega, japonskega in druge humanizme (Tang 1988 /1975/, 44).

Njegovo pričakovanje v naslednjem koraku je, da se bo

tudi ‚kitajski humanizem (Zhongguo renwenzhuyi 中國人文主義)‘ v prihodnje verjetno razvil v ‚svetovni humanizem‘ oziroma se bo spojil z ‚zahodnim humanizmom (xifang de renwenzhuyi 西方的人文主義)‘ in postal ‚svetovni humanizem‘ (Ibid.).

76

Izraza *razviti* in *spojiti* v citatu oba odražata spremembo referenčne točke, tj., od »kitajskega« je prešel k »spojiti se z zahodnim« ali »razviti v svetovni«.

Podobna raba se pojavi tudi v “Dangqian shijie wenhua wenti 當前世界文化問題 (Kulturna vprašanja v današnjem svetu)” (1961), kjer je članek napisan v slogu razporeditve s pomočjo primerjave zahodnih kulturnih vprašanj s kitajskimi. Vendar pa je v tekstu razločeval vsaj še med »današnjo človeško kulturo« in »preteklo svetovno kulturo«, kjer »današnja« in »pretekla« ravno odzvanjata vstopno točko razprave – značaj dobe. Tovrsten značaj dobe na splošno rečeno pomeni, da »ima vsaka doba svoja kulturna vprašanja«. To, kar se nanaša na »današnjo« moderno dobo, pa je, da »so sodobna kulturna vprašanja povsem svetna in zadevajo vse kulture« (Ibid., 7). Tukaj omenjena svetnost (*shijiexing* 世界性) implicira na stopnjo kompleksnosti in obširnosti vprašanja. Če govorimo o stopnji kompleksnosti, so bili stiki med kitajsko in indijsko kulturo v času uvoza budizma preprosti: »Niso bili nujno vključeni v celotno družbeno atmosfero ter politično in gospodarsko področje«; če govorimo o moderni dobi, pa

se različni kulturni sistemi sveta pojavljajo skozi stike. Ustvarjeni številni kompleksni odnosi s konflikti in protislovji pa niso omejeni na področje čiste kulturne miselnosti, temveč obsegajo razna področja realne družbe, politike in gospodarstva, torej vključujejo razna področja celote kulturne človeštva (Ibid., 8).

V prvi izdaji se giblje zgolj znotraj strukture nasprotij Kitajska-Zahod, posebnost »svetnosti« pa je že dodana v njeno kompleksnost, kar prisili človeka, da se mora soočiti s pluralizmom, ki je vnesen v svetnost. Če govorimo o stopnji obširnosti, se pluralizem dotika vprašanja »vseobsežnosti (*quanmianxing* 全

面性)«, tj., z enega preprostega vidika se razširi do vseh drugih vidikov; ideja »vseobsežnosti« je neizogibno v razporeditvi članka izzvala strukturo nasprotij med kitajskim in zahodnim.

Vendar pa Tang Junyi od začetka do konca premišljuje o vprašanju s pomočjo »metode transcendentalne refleksije (*chaoyue de fanshengfa* 超越的反省法)«. Ob koncu članka v zaključku omeni:

Včasih gledam s transcendentalnim pogledom na položaj nas, Kitajcev, in lahko rečem, da je zelo sočustvovanja vreden, ker smo že postali žarišče konflikta raznih sil v vseobsežni kulturi svetnosti in sporna točka ustvarjenih slabih rezultatov.

Ta zapis lahko interpretiramo z dveh vidikov: prvič, da se vrača k stališču neke vrste kitajskega centrizma in se pri zadevajočih vprašanjih obrne od »današnjih svetovnih kulturnih vprašanj« h »Kitajcem« oziroma »kitajskim kulturnim vprašanjem«; drugič, da poskuša razumevati svoja vprašanja s predpostavko »svetnosti«, s čimer tudi odpravlja preprosti kitajski centrizem in obravnava vprašanja s spremenjenega zornega kota. Ti dve smeri interpretacije sta zelo verjetno medsebojno v razmerju zunanost-notranost. Kar zadeva Tang Junyija samega, se vseskozi s težavo osvobajata stališča kitajskega centrizma; ampak del, ki ima globok potencial, pa je, da zmore razširiti strukturo in iz zornega kota svetnosti znova nasloviti vprašanje. Če govorimo v luči vidika kitajskega centrizma, je to, kar ga ves čas skrbi, usoda moderne Kitajske; če pa govorimo na podlagi vidika svetnosti, so vprašanja raziskovana na različne načine. Ne moremo mimo tega, da ne bi rekli, da je to rezultat vključitve prej obravnavanega koncepta »sveta«.

Sprememba zornega kota je povezana tudi z njegovimi izkušnjami, kajti Tang Junyi se je udeležil dejavnosti Mednarodnega inštituta za medkulturne raziskave (International Institute of Intercultural Research), ki jih je organiziral Hans A. Fischer-Barnicol (1930–1999). V času, ko je zapisoval te dejavnosti, je napisal *Xiandai shijie wenhua jiaoliu zhi yiyi yu genju* 現代世界文化交流之意義與根據 (Pomen in osnova sodobnih svetovnih medkulturnih izmenjav) (1974). V tem tekstu beseda *svetovne medkulturne izmenjave* (*shijie wenhua jiaoliu* 世界文化交流) morda obsega dve pomenski ravni, »mednarodne« (angl. international) in »medkulturne« (angl. intercultural). Ta pomenska različnost nikakor ne ovira Tang Junyijevega svobodnega premisleka, ki ga razvija od tu. Preudarjanje o sodobnosti se odvija h kitajski tradicionalni znanstveni kulturi »in mednarodnim medkulturnim izmenjavam« (Ibid., 409). Na površju gre za neke vrste razširitev kitajskega vidnega polja, ko brez zadržkov govori o »splošnem stanju znanstvene kulturne izmenjave današnjega sveta ali

vsega pod nebom«, po načinu razpravljanja pa vidimo, da tradicionalni termin »splošno stanje vsega pod nebom (tianxia dashi 天下大勢)« uporabi za kulture sveta. Ampak v tem razpravljanju, kjer je implicirana prepletenost kultur sveta opazi, da je ideal »prizadevati si za izmenjavo pomeni prizadevati si za združevanje (qiu jiaoliu, ji qiu huihe 求交流, 即求會合)« precej drugačen od tedanjega »od združitve k delitvi (you he er fen 由合而分)« v politiki in gospodarstvu. Moment spreminjanja izmenjave pa je v »od delitve k združevanju (you fen er he 由分而合)«: v znanstveni kulturi ima tendenca Zahoda »od združitve k delitvi«, ki je prisotna od moderne (17. stoletje) dalje, možnost spremembe v smeri »od delitve k združevanju« na področju znanosti in religije. V preiskavi te splošne situacije Tang Junyi opazi stanje diferenciacije znotraj tendence. Po eni strani vseskozi zelo natančno razlikuje med manifestacijami znanstvene kulture in politično-ekonomskimi, na kar je morda nezavedno vplival vzorec učenosti, ki je prepričljiva tako v teoriji kot tudi v praksi (notranji svetnik in zunanji vladar), po drugi pa z vidika zgodovinskega razvoja raziskuje proces spreminjanja kulture znanosti v zahodnem svetu. V tem pomisleku je subjekt »mednarodne, medkulturne izmenjave z« morda sam Tang Junyi ali kitajska kultura, ki jo ta predstavlja, vendar pa je treba način izvajanja izmenjave postaviti v kontekst »sveta« in o tem znova premisliti. Namen izmenjave je »prizadevati si za združevanje (qiu huihe 求會合)«, način izmenjave pa zahteva ukvarjanje z razliko. Soočiti se je treba s težavnim položajem preizkusa tendence (»od združitve k delitvi«) in v tem poiskati možno mesto preoblikovanja (»od delitve k združevanju«). Tang Junyijevo preudarjanje ima tudi strateško plat in, podobno kot pri nameri analiziranja splošnega stanja vsega pod nebom, nosi tradicionalno kitajsko obarvanost; način razpravljanja odgovarja stanju »svetnosti«, torej je že vnesel pogoje za medkulturno prepletanje. Podobno koncept sveta v tem pomenu implicira stopnjo kompleksnosti, svetnost, ki je prikazana na tem mestu, pa prisili, da mora biti kompleksna realnost v tem konceptu sveta umeščena v kontekst. Tovrstni pogoji za medkulturno prepletanje povzročijo, da ne moremo prenažno soditi, da je Tang Junyi v tem pogledu še vedno pod vplivi sinocentričnega zornega kota.

Glede na zgornji podroben opis genealogije koncepta lahko ugotovimo, da so se v Tang Junyijevem pisanju pokazale tri pomenske ravni koncepta »sveta«, kar ima v filozofiji vrednost ponovne preiskave. Z umestitvijo v razpravo o tedanjih konceptih »sveta« lahko nanovo poiščemo dinamični potencial tega, lahko pa tudi iz usmeritev, ki so prikazane v Tang Junyijevih delih, znova razmislimo o drugih možnostih koncepta »sveta«. V teh usmeritvah pa je Tang Junyi predložil pomembno sled, in sicer dvojno trditev o svetu in sebi – »mene postaviti znotraj sveta (ba wo fang zai shijie nei 把我放在世界内)«

in »svet postaviti znotraj mene (ba shijie fang zai wo yinei 把世界放在我以内)«. Ta dvojna trditev je pokazala na smer razmisleka in prakse medkulturnega prepletanja.

2 Medkulturno prepletanje v svetu

V sedmem in osmem odstavku četrtega poglavja "Lizhi zhi dao ji wo yu shijie 立志之道及我與世界 (Pot vzpostavitve zhija ter jaz in svet)" v delu *Ren-sheng de tiyan xubian* ločeno razpravlja o »pomenu, ki ga dobimo z opazovanjem postavitve mene v ali znotraj sveta«, in »pomenu, ki ga dobimo z opazovanjem postavitve sveta v ali znotraj mene«. Ta dvojna trditev je zelo podobna tisti v *Daode ziwo zhi jianli*, kjer je svet v prvem pomenu dojet kot izraz, povezan s sebstvom. Gledano z vidika odnosov vključenosti v notranjost sveta, pa gre za povezanost z drugim pomenom. Čeprav je oddaljen od »svetnosti« v okviru tretjega pomena, ampak če smo pozorni na to, da Tang Junyi uporabi strategijo, s katero jo znova vstavi v svet, pa lahko odkrijemo podobnost njegove metode. Če govorimo o točki preboja v tem tekstu, lahko ta dvojna trditev še najbolj opiše pogoje »medsebojnega prepletanja« ali »medsebojnega prekrivanja«.

Preden vstopimo v to razpravo, želim najprej narediti ovinek in razpravljati o ontološki analizi koncepta sveta Martina Heideggerja (1889–1976). V štirinajstem odstavku poglavja "Koncept svetnosti sveta sploh" v delu *Sein und Zeit (Bit in čas)* iz leta 1927 Heidegger različnost njegove ontologije postavi kot ozadje in analizira razne pomene koncepta »sveta«. Izpostavil je štiri različne pomene:

- (1) Svet je ontičen pojem (nem. ontischer Begriff), kar pomeni celoto bivajočega. To bivajoče se pojavi znotraj sveta;
- (2) Svet je dojet kot ontološki termin, a pomeni bit bivajočega v prvem pomenu. Tovrstni svet nakazuje »področje«, kot je svet matematika.
- (3) Svet je še vedno dojet kot ontični pojem, ampak ne pomeni nekega bivajočega, pač pa neke vrste območje, kraj, v katerem (nem. worin) dejansko bivajoče živi. Svet ima predontološko eksistencialni pomen, obstajajo pa tudi različne možne formulacije, kot sta javni svet ali lastni okolni svet;
- (4) Svet označuje ontološko – ontološko-eksistencialni (nem. ontologisch-existenzial) koncept svetnosti (nem. Weltlichkeit) (Heidegger 1986 /1927/, §14, 64–65).

V Heideggerjevem razpravljanju je svet vključen v njegovi temeljni ontološki misli o biti-v-svetu (nem. In-der-Welt-sein) »tubiti« (nem. Dasein). Svetnost

sveta v prej opisani četrti vrsti koncepta se pokaže prav v tako imenovanem biti-v-svetu, tj. »bit v svetu«, kar nikakor ni enako kot s pomočjo vsebnika reči »bit-v« (nem. In-sein). Zato bit-v-svetu nikakor ni preprosto znotrajsvetna (nem. innerweltlich) ali pripadna-svetu (nem. weltzugehörig) (Ibid., §14, 65), temveč je struktura ali sistem tubiti, ki se manifestira s pomočjo svetnosti. Ampak kaj pa je svetnost? Heidegger uporabi tubit za skladnost s svetom (nem. Weltmäßigkeit) (Ibid., §18, 85), za stike z okolnim svetom (nem. Umwelt) (Ibid., §14, 66) pa uporabi način priskrbovanja (nem. Besorgen) (Ibid., §15, 67) za spopadanje z vsemi stvarmi, na katere naleti. V tovrstni situaciji je svet sestavljen iz raznih stvari, ki so lahko uporabljene in usmerjene k določenemu cilju. Te stvari so dojete kot orodje in tudi oblikujejo velikanski sistem vzajemnih napotil (nem. Verweisung) (Ibid., §17, 77). Heideggerjeva tako imenovana svetnost pa mora obstajati v deficientnem modusu tovrstnih modusov (Ibid., §16, 73), da se šele lahko manifestira, drugače še vedno ostane v situaciji zapletenosti z neko stvarjo (nem. Bewandtnis). V tem zaporedju razpravljanja Heidegger želi iz odnosov, ki potekajo v tovrstnih navadnih sekularnih stikih, potegniti izkušnjo, ki temelji na poznavanju in zaupanju (nem. Vertrautheit) (Ibid., §12, 54; §16, 76), ter predstaviti razumevanje »biti-v«. Svetnost sveta v tem razmišljanju je izraz vseh vrst odnosov in ne prostorsko-sti (nem. Räumlichkeit) vsebnika ali vključljivost podaljšanih stvari (*res extensa*) (Ibid., §19, 89) po Descartesovem razumevanju. Nasprotno je ta vrsta svetnosti neločljiva od časovnosti in svet je tesno povezan s »transcendenco« (nem. Transzendenz) sveta (Ibid., §69c, 364).

O enakem konceptu »transcendence« je razpravljal tudi v delu *Vom Wesen des Grundes (O bistvu temeljev)* iz leta 1929, ki se razlikuje od *Sein und Zeit* v tem, da je tu Heidegger podal raziskavo filozofske zgodovine konceptov sveta, kjer je predstavil specifikacije konceptov od Parmenida iz antične Grčije, Biblije, Tomaža Akvinskega do Kanta (Heidegger 1973 /1929/, 23–30). Heidegger od metafizike preide k specifikacijam ontoloških konceptov in prej omenjeno razumevanje »transcendence« obravnava kot svetotvorno (nem. weltbildend) (Ibid., 39): tubit s pomočjo metode osnutka (nem. Entwurf) posebnost pojava lastne zavoljosti (nem. Umwillen) razkrije kot bit v svet. Tovrsten pojav se zgodi tako, da predhodni osnutek spet preseže sebe in se prekrije (nem. Überwurf). Zatorej je bit tubiti pravzaprav nekaj, kar ima časovnost, na podlagi tega pa je v nadaljevanju mogoče »tvoriti svet«. »Tvoritik« (nem. bilden) pomeni povzročiti, da se svet lahko pojavi, pa tudi s svetom podati vrsto trenutne podobe (nem. Bild), tako da deluje kot prototip (nem. Vorbild) vsega bivajočega, ki se lahko manifestira. Po takšni razlagi se lahko svet kot ena celota pojavi v tem trenutku, v pojavnem smislu pa ima časovnost in

postane zgodovina. Ampak takšna podoba nikakor ni enaka kot v "Die Zeit des Weltbildes (Doba podob sveta)" iz leta 1938, kjer »podobo sveta« (nem. Weltbild) (Heidegger 1980 /1950/, 87) obravnava kot prikaz, kakršen je dojet v sodobni znanosti. Manifestiranje zgodovinskosti pa kaže na to, da je ključ povezanosti med svetom in svobodo »transcendenc«. Po Heideggerjevem razumevanju transcendenc ne pomeni ločenosti od sveta, ampak nasprotno, preseganje k svetu (nem. Überstieg zur Welt) (Heidegger 1973 /1929/, 37, 43), kar tudi pomeni, da je »svet« razložen kot »zavoljost« tubiti. Tubit se približuje svetu in tudi k sebi ter razkrije sebe kot nekaj, kar ima omejenost prekritega osnutka; tovrstno razkrivanje je ravno svoboda tubiti, svoboda pa omogoča tubiti, da sebe osvobaja takih in drugačnih eksistencialnih pogojev. Svet v okviru takih določil ni niti zunanje okolje, kot tudi ni neznano stanje, temveč je tesno povezan z lastnim (svobodo).

Heidegger v zapisih za predavanje o *Die Grundbegriffe der Metaphysik (Temeljni koncepti metafizike)* med letoma 1929 in 1930 nadalje določi, da »tvoriti svet« sodi med temeljne posebnosti, ki jih imajo ljudje v odnosu do sveta. V medsebojni primerjavi pravi: »Kamen nima sveta, žival je revna v svetu (nem. Weltarm)« (Heidegger 1992, 263). Čeprav Heidegger skozi omejitve, ki so jih deležni s strani okolnega sveta (nem. Umwelt) organizmi oziroma živali, razpravlja o revnosti sveta živali (nem. Weltarmut), pa se glavni aspekt nahaja v primerjalnem izpostavljanju osvobajanja omejitev in razkrivanja (nem. Offenbarkeit) fenomenov sveta. Razkrivanje pa je namenjeno temu, da bi se razkrivalo bivajoče kot bivajoče (Ibid., 397). Takšen svet ne implicira samo, da je obstoj naravnega sveta dejansko razkrivajoča se »možna približevalnost bivajočega«, ampak tudi, da »tvoriti svet« pomeni s pomočjo človeških dejanj skozi zavestno premišljevanje o tradiciji oblikovati zgodovino in nadalje v zgodovinskosti podrobno prevpraševati inherentno omejenost (Ibid., 408) človeškega bivajočega. Ampak samo ko se v svetu razkrije celota bivajočega, ima tovrstno tvorjenje sveta šele smisel. Tubit človeštva je obstoj, ki ima zgodovinskost in usodo; to, kar je razkrivano s tvorjenjem »sveta«, je tovrstno temeljno dogajanje (nem. Grundgeschehen), ki pripomore k nastanku zgodovine in usode; na podlagi prvotnih pomenov logosa ima temeljno dogajanje tubiti tri vrste segmentov (oporekanje, dodatek, razkritje) (Ibid., 506), ki so sestavljali ključne elemente ustroja sveta. Tovrstno »tvorjenje« predstavlja tudi presek nizov z jezikom, podobo in temeljnimi razpoloženji (nem. Grundstimmungen) (Ibid., 411). Človekova tubit je podvržena nadzoru temeljnih razpoloženj, ampak to niso posebna in subjektivna občutja, temveč so občutja obstoja, ki se celostno pojavijo v svetu. Tovrsten nadzor odseva globok pomen, ki se pojavi, ko človek tvori svet, in ga je Heidegger izrazil z

»vladanjem sveta« (nem. das Walten der Welt) (Ibid., 510). Gledano z vidika oblike besed se walten in welten razlikujeta le v eni črki. V *Vom Wesen des Grundes* se izrazi tako, da oba glagola postavi skupaj v eno trditev: »Kar se tubiti tiče, samo če ima ta svobodo, šele lahko pusti svetu vladati in svetiti (nem. eine Welt walten und welten lassen) (Heidegger 1973 /1929/, 44).« To formulacijo je pozneje preoblikoval v »svetenje sveta« (nem. das Welten von Welt) (Heidegger 1985 /1954/, 172). Tudi v *Die Grundbegriffe der Metaphysik* razvija transcendenco, osnutek in svobodo, o katerih razpravlja v delu *Vom Wesen des Grundes*. Prej omenjene tri vrste segmentov (oporekanje, dodatek, razkritje) povzame kot osnutek (nem. Entwurf) v okviru učinka časovnosti, pri čemer je osnutek prvotna struktura temeljnega dogajanja. »Osnutek je osnutek sveta. Svet vlada (nem. Welt waltet) v in tudi za prepuščanje vladanju (nem. Waltenlassen), ki ima posebnost osnutka (Heidegger 1992, 527).« V tem razmisleku svet ni eno zapečatenno območje, »tvoriti svet« se ne nanaša na omejenost človeškega obstoja v smislu postavljanja meja; nasprotno, razkrivanje in osvobajanje omejitev, ki lahko obstajata v svetu, se spustita ravno v časovnost bivajočega.

Vključitev časovnosti je namenjena zlasti pojasnjevanju tega, da ima tovrstno tvorjenje sveta dinamiko in ni nespremenljivo, je večno postajajoče. Svet je videti, kot da se stalno vzpostavlja z metodo postajanja sveta, kar je ravno »svetenje sveta« ali »postajajoči svet sveta« (nem. Welt weltet) (Heidegger 1973 /1929/, 44; Heidegger 1980 /1935–1936/, 30; Heidegger 1985 /1954/, 172), o katerem govori Heidegger. Z vidika pomena glagolov razumevati »svet«, ki ima specifikacije »svetiti« ali »postajati svet«, ne pomeni svet dojemati kot skupek že pripravljenih stvari, niti ne kot posodo ali okvir, ki vsebuje vse obstoječe. Svet ne more biti objektiviziran. Presegel je »domači svet« (nem. Heimwelt), sestavljen iz stvari, ki jih imamo pri sebi, mi pa smo zaradi biti pripadajoči temu svetu. Heidegger je v "Der Ursprung des Kunstwerkes (Izvor umetniških del)" iz leta 1938 izpostavil, da izdelek vzpostavi en svet in ta koncept sveta ima ontološki pomen (in ne pomeni bitij); svet je kraj, kjer se zgodi »svetenje«: »Ko padejo bistvene odločitve naše zgodovine, z naše strani sprejete ali opuščene, zanikane in spet izprašane, tukaj se sproži, da svet sveti (Heidegger 1980 /1938/, 30).« V predstavitvi dela *Holzweg (Gozdne poti)* Heidegger meni, da kamen nima sveta, žival in rastlina, ki sta deležni omejevanja s strani ukazov okolice in ovir, prav tako tudi nimata sveta; s tem, da žival in rastlina nimata sveta, je, kot kaže, v resnici popravil trditev »žival je revna v svetu« iz *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, ampak glavna os še vedno ostaja v prikazovanju osvobojenosti ovir oziroma razkrivanja sveta. Trditev »človek tvori svet« je utelešena v pomenu izdelka:

Kmetica ima en svet, ker ostaja v odprtem bivajočega (nem. im Offenen des Seienden). Pripomoček je s svojo zanesljivostjo dal svetu neke vrste ekskluzivno nujnost in bližino (Ibid.).

Če celo kmetičin vrč za vodo povzroči, da se lahko en svet vzpostavi, enako tudi tempelj kot izdelek omogoči, da lahko svet razkrije svetost in zemljo. V podobnem razmisleku o »svetenju« Heidegger v petdesetih letih dvajsetega stoletja v razpravi "Das Ding (Stvar)" imenuje svet kot dogodevajočo zrcalo-igro četverja neba, zemlje, božanskih in smrtnikov (nem. das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde un Himmel, Göttlichen und Sterblichen) (Heidegger 1985 /1954/, 172).

Čeprav ta članek ne more poglobljeno razpravljati o Heideggerjevem konceptu sveta, pa lahko citiramo njegovo razločevanje kot notranjo podporo koncepta v tem članku. Če vzamemo to kot referenco, lahko pri treh pomen-skih ravneh, ki jih je uporabljal Tang Junyi, odkrijemo, da prvi dve ravni ločeno ustrezata prvi in drugi vrsti, o katerih je govoril Heidegger, tretji pomen pa se v Heideggerjevem okviru sploh ne pojavi. Poleg tega je videti, da Tang Junyi v svoji semantiki ni razkril ontološke razlike Heideggerjevega tipa. Zatorej razmeroma težko presodimo, ali je Tang Junyijev koncept pravzaprav povsem ontični ali ontološki koncept. Ampak koncept »bit-v (*zai qizhong cunyou* 在其中存有)« pa morda prispeva k našemu nadaljnjemu razmisleku o tem, kakšna so lahko različna razumevanja »znotraj ali v (*zai... ... nei* 在.....内)« oziroma »v (*zai qizhong* 在其中)« v Tang Junyijevi dvojni trditvi. Poleg tega pa povezava med svetom in časovnostjo razkrije temeljno dinamiko, kjer tudi najdemo mesta, ki so ustrezajoča dinamiki sveta, o kateri je razpravljal Tang Junyi (model skrivanja in prikazovanja v okviru drugega pomena). Dinamika sveta izvira iz *jingov*, ki jih vzpostavlja duša skozi čutno kompatibilnost (*gan tong*), v medsebojnem prepletanju duše in *jingjie* pa najdemo vrsto transcendentnega učinka vzajemnega gibanja skrivanja in prikazovanja, kar že vsebuje neko nejasno izraženo »svobodno« gibanje.

Tang Junyijevo dvojno izražanje izvira iz poti vzpostavitve *zhija* (*li zhi zhi dao* 立志之道) v *Rensheng zhi tian xubian*, kjer je *zhi* 志 (dob. volja, aspiracija, ideal, želja) dojet kot orientacija duše, ki vsebuje zahtevo po uresničitvi vrednot, vzpostaviti *zhi* (*li zhi* 立志) pa pomeni »premakniti in transformirati ta dejanski jaz, povečati in razširiti moč tega dejanskega mene« (Tang 1980 /1961/, 66). *Li zhi* vključuje dejavnost lastne preobrazbe, hkrati pa je tudi v ideji *zhi* predpostavil sile duše. Če nadaljujemo od razprave o svetu (*shijian*) hvale in obsodbe, se svet manifestira vsaj kot videz navadnega sveta (*shijian*), tovrstni svet (*shijian*) prevladujočih navad pa je s pomočjo metode negacije

zakril metafizičnega (*shijian*). V zvezi s tem pot vzpostavitve *zhija*, ki jo izpostavlja Tang Junyi, pomeni prav to, da je treba »imeti moč izkoreninjanja prevladujočih navad« in stati nasproti svetu prevladujočih navad, kar predstavlja »vzpostavitev občutka transcendence« (Ibid., 77). Tovrstna moč v smislu preseganja ali občutek transcendence (*chaoyuegan* 超越感) je podoben intelektualni intuiciji (*zhixing zhiguan*), in lahko »povzroči, da se moja neposredna povezava z nebom ter sam življenjski duh duše, ki je prazen, duhoven in jasen, neposredno razkrijeta« (Ibid., 78). Ampak tovrsten občutek transcendence nikakor ne pomeni, da zapustimo svet (*shijian*), saj se še vedno nahajamo v svetu. O tovrstni moči izkoreninjanja prevladujočih navad pa velja, »da lahko vključimo tudi moč prevladujočih navad, ko jih presežemo« (Ibid.); ob tej posebnosti transcendence in vključevanja govori nadalje o dvojnem »v-ju (*zai qizhong* 在其中)« v meni in svetu. Ali ni tovrstna dvojna posebnost »transcendence in vključevanja« vrsta svobode? Občutek transcendence ne zapušča sveta (*shijian*), ampak lahko še bolj povzroči samorazkritje duše – ta Tang Junyijev pogled prikrito odzvanja odnos med svetom in transcenco, o katerem je razpravljala Heidegger, kjer »transcendenc« in »v svetu« nikakor nista nasprotni trditvi.

Tang Junyijevi izjavi »postaviti mene v svet in opazovati« ter »postaviti mene v moj svet in opazovati« se nanašata na »znova potrditi moj realno obstoječi položaj v naravnem in človeškem svetu« (Ibid., 79). To je vrsta metode določanja položaja v svetu, pa tudi iskanja položaja »mene« skozi svet. Ključ predstavljajo realne omejitve »mene«. Skozi svet (narave in družbe) se razkrijem kot individualno »sebstvo«, ki ima omejitve na različnih področjih (telo, inteligenca, etični odnosi, podrejenost specifični zgodovini). Tovrstno določanje položaja omejitev je ustvarilo samozavedanje, vendar

skozi tisto, kar je univerzalno in brezmejno tistega, kar ima omejitve in vsega posebnega, česar se zavedam, hkrati skrbim v dveh pogledih, za samega sebe, druge ljudi ipd., ki mi stoje nasproti, kar zahteva medsebojno ujemanje in ustrežanje dejavnosti obojih, da bi obstajali, delovali, da bi vsi lahko uspevali (Ibid.).

Na podlagi tovrstne izjave samozavedanje tistega, ki ima omejitve vodi k brezmejnemu, določen položaj glede omejenosti poveže z vsemi drugimi, ki imajo omejitve (naravni predmeti, živali, drugi ljudje), ter ustvari »skrb (*zhao-gu guanqie* 照顧關切)« v dveh pogledih, za sebe in druge ljudi (drugega); ob tej besedi »skrb« zlahka pomislimo na »skrb« (nem. *Sorge*) (Heidegger 1986/1927/, §28, 131, §41, 193), o kateri je govoril Heidegger, ki je predpostavljena in tudi že vnaprej obstoječa v svetu. Brezmejno, ki vodi k univerzalnemu,

povzroči, da tisti z omejitvami, ki ima samozavedanje, ni deležen omejitev v njem samem oziroma v njej sami. V dvojnem reflektivnem odnosu skrbi za samega sebe in druge ljudi se je odprla možnost obstoja skupnosti. Tang Junyi uporablja tradicionalni ideal »vse pod nebom (svet) je skupno (tianxia wei gong 天下為公)« iz *Li yun* 禮運 (*Prenos obredov*) v *Li ji* 禮記 (*Knjiga obredov*) in meni, da tukaj prisotna želja sproži v ljudeh, da dobijo »voljo za skupni podvig« (Tang 1980 /1961/, 80). Po tem določilo ima svet javni značaj, poleg tega pa v medsebojnem reflektivnem odnosu posameznika in drugega svet obstaja na način skupnosti, v kateri različne vrste tistih, ki imajo omejitve, soobstajajo.

»Svet postaviti znotraj mene in opazovati« ali »svet postaviti znotraj mene« preprosto povedano pomeni »združiti mene in svet«, česar bistveno določilo je, da »odprem samega sebe in spejemam svet ali zapustim nekdanjega sebe in prenašam ali nosim svet« (Ibid., 81). Vendar pa Tang Junyi nemudoma razloži, da možni napačni načini oziroma napačna razumevanja tovrstne združitve vključujejo:

- (1) s pomočjo lastnih ambicij si pokoravati svet;
- (2) umetniški *jingjie* igranja s stvarnikom, igranja z nebom, kar je zgolj posameznikov trenutni *jingjie*;
- (3) panteistična religija;
- (4) s pomočjo filozofskih načel odpravljati razlike med mano in vsem obstoječim;
- (5) neomejeno širjenje revolucionarnega entuziazma (Ibid., 80–81).

Razlaga trditve »svet postaviti znotraj mene« s pomočjo »sprejeti ali prenašati svet (*yingjie, chengdan shijie* 迎接、承擔世界)« predstavlja praktično pravilo, ki ga Tang Junyi še vedno pojasnjuje s konfucijanskim idealom »samorealizacija in realizacija stvari (*cheng ji cheng wu* 成己成物)«. Svet je vnesel razne druge, ki so drugačni od tistega enega, ki ima omejitve, in nositi svet pomeni nositi ali prenašati te razne drugačne druge. »Realizacija stvari (*cheng wu* 成物)« pa pomeni »sprejemati in prenašati oziroma nositi proces dosežkov, ki jih drugi ljudje sami neodvisno ustvarijo, ali pa njihova hrepenenja, upe, želje ter zahteve«, pri čemer »stvari (*wu*)« vključujejo ljudi in naravne objekte, »hrepenenja, upi, želje in zahteve« pa so tudi izrazi *zhi*, zato se realizirati stvari nanaša na prenašati in sprejeti aspiracije drugega. Znotraj posameznika prenašati in sprejeti aspiracije drugega pomeni vzeti aspiracije drugega za svoje ter dojemati uresničitev aspiracij drugega kot svojo. V tem kontekstu je Tang Junyi mnjenja, da je »ta svet svet mojega okolja« in

postaviti svet znotraj mene ter opazovati pomeni moje okolje zares postaviti znotraj mene in opazovati ... Samo če ljudje tako pristopajo,

šele lahko izluščijo resnične skupne aspiracije, ki imajo objektivni pomen in nato lahko na podlagi teh izpeljejo skupne podvige, ki vsebujejo objektivne vrednote (Ibid., 82).

Tang Junyi tu svet dojema kot okoliškega (*huanjing de shijie* 環境的世界), kar zveni kot Husserlov ali Heideggerjev tako imenovani okolni svet (nem. Umwelt), trditev »zapustiti nekdanjega sebe (*likai wo yuanlai de ziji* 離開我原來的自己)« sproži, da človek pomisli na Heideggerjevo ekstazo (nem. Ekstase) (Heidegger 1986/1927/, §65, 329), »odpreti samega sebe (*fangkai wo ziji* 放開我自己)« pa je podobno »razprtosti (nem. Erschlossenheit)« (Ibid., §16, 75). Ampak Tang Junyi je s praktičnega vidika posebej poudarjal moralni pomen v okolnem svetu. Ne zato, ker bi človek pogledal okoli in pobegnil ali se izognil, niti ne gre zato, da bi svoje mesto v svetu dojemal kot kraj, ki bi ga lahko zavzel. V tej točki je Tang Junyijevo moralno branje sveta mogoče povezati s kritiko subjektivnosti zavzemanja sebe, ki jo je izdal Emmanuel Lévinas (1906–1995) (Lévinas 1998, 93). Tang Junyi je s postavitvijo sveta v posameznika poskusil povzročiti, da s tujcem ustvari bližnji odnos, vendar pa pri tovrstnem bližnjem ali intimnem odnosu ne gre za to, da bi se s pristopom postavljanja po robu ali izkoriščanja soočil s tujcem, s tistim drugim drugačnim; nasprotno, vse konflikte v okoliškem svetu je vzel za svoja vprašanja, kar je prav praksa moralnega prenašanja.

Ta dvojna »v-ja« izrišeta odnos medsebojnega prepletanja med »menoj« in »svetom«, pri čemer niti ne obstaja že določen, gotov svet niti stalen, nespremenljiv jaz. Jaz sam v svetu pomeni razkrivati strukturo skupnosti tega samega sebe, v kateri nastajajo vsi najrazličnejši odnosi, v katerih je tudi priznavan obstoj vseh drugačnih drugih. Svet v meni pa se nanaša na dejanski povezovalni učinek, ki odnose v skupnosti gradi z mano samim. Ta povezovalni učinek sproži, da sem tudi sam v dinamičnem spreminjanju, vendar pa ne morem zbežati. Tako pravi tudi Zhuangzi: »Med nebom in zemljo ni mogoče pobegniti.« Čeprav Tang Junyi ne predstavlja svojih življenjskih izkušenj s pomočjo jezika ontologije in večinoma določa ton razprave, izhajajoč iz moralnih izkušenj, pa sprememba iz ontološke v etično prakso nikakor ni nemogoča. Tovrsten razmislek o skupnosti je pri Husserlu že skozi medsebojno subjektivnost predstavljen kot moment »konstituiranja skupnosti« (nem. *Vergemeinschaftung*) (Husserl 1976a, §49, 137), v smeri sestave družbe pa izpostavi »medmonadne skupnosti« (nem. *Wechselgemeinschaft*) (Ibid., §56, 158), ki jih skupaj oblikujejo posameznik in drugi ljudje. Husserl je v poznih letih kritiziral, da je naravna znanost pozabila na svoj temeljni življenjski svet (nem. *Lebenswelt*) (Husserl 1976b, §9h, 51), ki je v kontekstu medsebojne subjektivnosti vrsta življenjskega okolnega sveta (nem. *Lebensumwelt*) (Ibid., §9d, 38; Cp. Bernet 1994, 105). Werner Marx (1910–1940) pa je nadalje razvijal Husserlovo in Heideggerjevo

misel, izvedel preobrat postmetafizične etike ter razložil »svet« s pomočjo pomenske povezave (Sinnzusammenhang). V svetu življenja obstaja več ravni, in sicer poklic, družina ter etnična skupina (narod ali država [Volk]) (Marx 1986, 67), pri čemer so to tri ravni, ki se ne ovirajo, so pomensko povezane in skupaj sestavljajo en svet. V enem svetu je več pomenskih povezav in Marx imenuje tovrsten koncept sveta, kjer je več teh v enem s sestavljenim pojmom z vezajem »ena-veliko« (nem. Ein-Vieles) (Ibid., 99). Etični namen v tem enem svetu pa je dojemati »moči-prenašati ali trpeti-z« (nem. Mit-Leiden-Können) (Ibid., 70) kot posebnost tega in »prenašati« ali »trpeti« (nem. Leiden) kot razlago, kar je podobno »nositi ali prenašati (*chengdan* 承擔)«, o katerem je govoril Tang Junyi; moči skupaj z (nem. mit) drugimi ljudmi prenašati pa že izraža skupen obstoj z drugimi. Če vzamemo za primer tri ravni, ki jih je izpostavil Marx in pogledamo medsebojno prepletanje poklicnega, družinskega ter življenja etnične skupine v življenjskem svetu, se tovrsten skupni obstoj vzpostavlja v kulturnem kontekstu skozi medsebojno prepletanje številnih posameznikov oziroma tistih, ki so dejavni v družbeni skupini oziroma skupnosti. To je ravno način preobrata iz ontologije v etiko, ki pa tudi s pomočjo posebnosti medkulturnega prepletanja pojasni koncept sveta in poda praktične usmeritve vstopanja v svet.

»Medkulturno prepletanje v svetu (*shijie zhong de wenhua jiaozhi* 世界中的文化交織)« ima tudi praktični pomen. Če dinamičnost koncepta »sveta« primerjamo z različnimi razumevanji Husserla, Heideggerja, Lévinasa in Marxa, to praktično posebnost lahko izpostavimo. Tang Junyijev koncept sveta ima ontološko dimenzijo, ki izvira iz idealistične metafizike, ampak ga je tudi podarjeno obrnil v etično dimenzijo »prenašanja sveta (*chengdan shijie* 承擔世界)«. Ko se od posvečanja etiki vrne k ontološki subjektivnosti, branje tega obrata omogoči, ne le da ustroj »sveta« pokaže subjektivno obarvanost, ampak tudi obratno, da subjektivnost skozi prepletanje v svetu šele doseže svojo svobodo. Svoboda posameznika nosi javni značaj. Kultura je »humanizacija (*renwen huacheng* 人文化成)«, ampak tovrstna »humanizacija« ima temeljni pomen ustvarjanja sveta. Razlog za to je, da gre za razmerje, ki ima enak ustroj, kot ko človek postaja človek. V okviru tega pomena kulturni svet ni nasprotje naravnega, kultura in narava nista dve vrsti področij, ampak sta del ustroja sveta, pri čemer je svet tudi integriran v vidno polje prakse.

3 Zaključek

Koncept sveta v Tang Junyijevi filozofski razlagi nikakor ni obravnavan neodvisno s pomočjo metode tematizacije. Skozi analizo pričujočega članka lahko vidimo bogat spekter in določeno stopnjo kompleksnosti vsebine tega. Koncept

sveta s tremi različnimi pomeni razkriva filozofov miselni trud in resnično zanimanje, odseva pa tudi filozofovo ozadje in dosežke. Ko prodre vanj z vidika medkulturnega prepletanja, pa se lahko prikažeta dinamika in kompleksnost sveta samega. S postavitvijo Tang Junyija v središče raziskave lahko uzremo jedro poskusa, ki je podoben večni filozofiji (*philosophia perennis*), tj., čeprav piše v kitajščini in tudi postavlja kitajsko filozofijo kot kriterij ter glavno os razprave, pa vse od začetka do konca ne pozabi na druge drugačne referenčne sisteme, ne nazadnje tudi filozofski premislek pretvori v izhodišče za vsakega človeka samega in glede na obdobje, v katerem živi. V tem kontekstu je koncept sveta videti zelo pomemben. Dinamični koncept sveta pa razkriva posebnost, da so sami referenčni sistemi vključeni v dejavnost misleca. Dvojno vključevanje sebe in sveta izvabi samorazumevanje in reflektivnost dejanj tistega, ki obstaja. Med mano in svetom je neke vrste dinamika nenehnega prepletanja in ustvarjanja, ki prispeva k temu, da mora tisti, ki obstoja z dejanji demonstrirati samorazumevanje in odgovoriti na potrebe okoliščin.

Če gledamo s pomočjo modela dvojnega izraza, ima Tang Junyijev koncept sveta tudi v filozofski dejavnosti neke vrste dvojno naravo: prvič opazujemo tako, da Tang Junyijevo filozofijo postavimo med filozofije sveta, in drugič tako, da filozofije sveta umestimo v Tang Junyijevo filozofijo. Filozofska dejavnost je Tang Junyijeva praksa. Skozi ponavljajoče se in globoko preudarjanje številnih pomenov sveta je strukturiral dinamični svetovni nazor. Strukturiranje koncepta sveta povzroči, da Tang Junyi s filozofsko držo vstopi v svet, pa tudi, da svet vstopi v njegovo miselnost in ustvari nove pomene; to pomeni neke vrste odpiranje v svet, ki hkrati omogoči, da se svet v trenutku nove misli na novo ustvari.

Tang Junyi rad citira pesem Liang Qichaota 梁啟超:

Svet je neskončen, upanje nima meja, ocean in nebo sta brezmejna, mnogo trenutkov se ustvarja (Tang 1982, 5).

Tovrstna formulacija razkriva metafizične implikacije, ki presegajo kozmologijo. Če pretehtamo z vidika Tang Junyijevega koncepta sveta, ima »svet (*shijie*)« v njegovi miselnosti praktičen pomen in odraža posebnost medkulturnega prepletanja, to pa zato, ker je njegovo razmišljanje o svetu v svojem jedru prepletlo ontologijo in etiko. Miselnost se odpira v svet, ki temu spet omogoči, da se v miselnosti ustvarja. Tovrstna dvojna dinamika razkriva transcendentno moč, ki osvobaja raznovrstnih omejitev. V bezmejnosti svet in aspiracije v tej transcendentni moči vodijo k praktični usmerjenosti, v prostoru (občutek prostranosti) in času (občutek kontinuiranosti) pa se vse razširi do maksimuma. Kulturne dejavnosti človeštva so tudi na podlagi takšne transcendentne moči medsebojno spojene v procesu ustvarjanja sveta samega in

se niti ne oddaljujejo od sveta ali ga zanikajo, kot jih tudi ni mogoče arbitržno ukiniti. Svet se manifestira v dinamičnem procesu medkulturnega prepletanja, kultura pa je tudi prevzela ustvarjanje sveta. Skupni značaj skupnosti razkriva ta etično usmerjen pomen. Svet je skupen vsem in obstoj sveta jasno razkriva skupne pogoje, ki jih ima človeštvo.

Prevedla Živa Petrovčič

Literatura

- Bernet, Rudolf. 1994. *La vie du sujet*. Pariz: PUF.
- Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du sens*. Pariz: Minuit.
- Diels, Hermann in Walther Kranz. 1972. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Dublin/Zürich: Weidmann.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1988 (1794). *Grundlage des gesamten Wissenschaftslehre*. Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, Martin. 1973 (1929). *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1980 (1938). "Der Ursprung des Kunstwerkes." V *Holzweg*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1980 (1950). "Die Zeit des Weltbildes." V *Holzweg*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1985 (1954). "Das Ding." V *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- . 1986 (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- . 1992. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Gesamtausgabe 29/30*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Héraclite. 1991. *Fragments*. Uredil, prevedel in komentiral Marcel Conche. Pariz: PUF.
- Huang, Kuan-Min (Huang Guanmin) 黃冠閔. 2011. "Tang Junyi de jingjie gantonglun: Yi ge changsuolun de xiansuo 唐君毅的境界感通論：一個場所論的線索 (Tang Junyijeva teorija čutne kompatibilnosti obzorij: Topološka sled)." *Qinghua xuebao, Xin 41/2 (100 nian)*.
- Husserl, Edmund. 1976a. *Cartesianische Meditationen*. V *Husserliana 1*. The Hague: Nijhoff.
- . 1976b. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*. V *Husserliana 6*. The Hague: Nijhoff.
- . 1976c. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie (Ideen I)*. V *Husserliana 3/1*. The Hague: Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel. 1998. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Rivage Poche.

- Marx, Werner. 1986. *Ethos und Lebenswelt*. Hamburg: Felix Meiner.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1960. *Signes*. Pariz: Gallimard.
- . 2001 (1964). *Le visible et l'invisible*. Pariz: Gallimard.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1980 (1961). *Rensheng zhi tiyan xubian* 人生之體驗續編 (*Nadaljevanje Spoznavnega doživetja človeka in življenja*). Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- . 1982. *Rensheng zhi tiyan* 人生之體驗 (*Spoznavno doživetje človeka in življenja*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1983 (1943). *Daode ziwo zhi jianli* 道德自我之建立 (*Vzpostavitev moralnega sebstva*). Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- . 1985. (1977). *Shengming cunzai yu xinling jingjie* 生命存在與心靈境界 (*Obstoj življenja in obzorja duše*). 1. in 2. del. V *Tang Junyi quanji* 唐君毅全集 (*Tang Junyijeva zbrana dela*), 23. in 24. del. Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- . 1984. *Zhongguo zhexue yuanlun* 中國哲學原論 (*Teoretska izhodišča kitajske filozofije*). 3. del. Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- . 1988 (1975). *Zhonghua renwen yu dangjin shijie* 中華人文與當今世界 (*Kitajski humanizem in svet danes*). 1. in 2. del. V *Tang Junyi quanji* 唐君毅全集 (*Tang Junyijeva zbrana dela*), 7. in 8. del. Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- Yu, Chung-chi (You Congqi) 游淙祺. 2014. "Ren de taidu yu renwen shijie: Cong Husaier yuedu Tang Junyi 人的態度與人文世界: 從胡塞爾閱讀唐君毅 (Človeška naravnost in svet človeške kulture: Branje Tang Junyija z vidika Husserla)." V *Kuawenhua zhexue zhong de dangdai ruxue: Zhen-gzhi zhexue* 跨文化哲學中的當代儒學: 政治哲學 (*Sodobni konfucijanski nauk v medkulturni filozofiji: Politična filozofija*), urednik Huang Kuan-Min. Tajpej: Zhongyang yanjiu Zhongguo wenzhe yanjiusuo.

LEE Hsien-chung 李賢中

Razprava o funkcijah in omejitvah prenašanja »konceptov« v filozofskem mišljenju¹

1 Oblikovanje in klasificiranje konceptov

1.1 Oblikovanje konceptov

Koncepti (*gainian* 概念) se v kitajski starodavnosti imenujejo »imena (*ming* 名)« in so dojeti kot predstavniki spoznavnih objektov »stvarnosti (*shi* 實)«. Če se lotimo presojanja s pomočjo tekstov povezanih s časom pred vladavino dinastije Qin 秦 (221 pr. n. št.–206 pr. n. št.), lahko s pregledom »moistične dialektike (*mo bian* 墨辯)«² šole poznih moistov, poglavja "Ming shi lun 名實論 (Razprava o imenih in stvarnosti)" v delu *Gongsun Longzi* 公孫龍子 (*Mojster Gongsun Long*) in "Zheng ming 正名 (Pravilnost

1 Naslov izvirnika: 論“概念”載遞哲學思想的作用與限制. Članek je prvič izšel januarja 2018 v *Journal of Hangzhou Normal University (Humanities and Social Sciences)*, No. 1.

2 »Moistična dialektika (*mo bian*)« se nanaša na šest poglavij, in sicer na "Jing shang 經上 (Kanon 1)", "Jing xia 經下 (Kanon 2)", "Jing shuo shang 經說上 (Razlage Kanona 1)", "Jing shuo xia 經說下 (Razlage Kanona 2)", "Da qu 大取 (Veliki izbor)" ter "Xiao qu 小取 (Mali izbor)" (Zhou 2004, 97).

imen)” v knjigi *Xunzi* 荀子 spoznamo dojetanja razmerij med »imenik« in »stvarnostjo« v kitajski starodavnosti.

Na področju oblikovanja »imen« poglavje “Jing shang” v moističnem delu *Mozi* 墨子 (Mojster Mo) najprej izpostavi človeško funkcijo čutil, funkcijo globokega premišljevanja in razumsko razumsko sistematizacijo, s pomočjo katerih pridobivamo znanje.³ Potrjevanje teh sposobnosti spoznavanja s pomočjo čutil in razuma skozi kognitivni proces premišljuječega iskanja, zaznavanja in prepoznavanja po zunanjem videzu oblikuje imena. Funkcija imen pa je v izražanju, prikazovanju ali odsevanju (*ju* 舉) stvarnosti, pri čemer je »stvarnost« objekt oziroma njegova narava, esenca, in predstavlja rezultat kognicije. V poglavju “Xiao qu” piše: »Z imeni izražamo, prikazujemo ali odsevamo (*ju*) stvarnost.« V “Jing shang (31)” lahko beremo: »Izražanje, prikazovanje ali odsevanje (*ju*) se nanaša na imitiranje stvarnosti.« V “Jing shuo shang” pa: »Izražanje, prikazovanje ali odsevanje: povedati nekaj z imenom (ali jezikom) prikazuje njegovo stvarnost.« Stavek »z imeni izražamo, prikazujemo ali odsevamo stvarnost« pomeni ravno s podobami in simboli jezikovnega okrasja imitirati tako imenovane stvari. Kot pravi “Jing shuo shang (81)”: »Tisto, s čimer je nekaj poimenovano, je njegovo ime. Kar je tako imenovano, je stvarnost.« Ta »stvarnost« je po eni strani objektivna narava stvari, po drugi pa je tudi to, kar je razumljeno s strani kognitivne subjektivne »modrosti (*zhi* 智)«. Zato se tako imenovana »stvarnost« lahko nanaša na posamezno stvar, lahko pa tudi povzema posamezno »vrsto« ali drugo abstraktno načelo.

Na podlagi tega je v poglavju “Ming shi lun” iz dela *Gongsun Longzi* zapisano:

Nebo in zemlja in to, kar ustvarjata, so stvari. Stvar je tako imenovana stvar in nič več kot to (*bu guo* 不過). To je stvarnost. Stvarnost je tako imenovana stvarnost, ki ni prazna in širna, ampak ima položaj (*wei* 位).

Tu so nebo in zemlja ter deset tisoč stvari (vse obstoječe), ki jih ustvarjata, ravno objekti, ki jih spoznavamo. Spoznavni subjekt lahko te objekte nakazuje, opisuje in definira; poleg tega pa objekti s pomočjo človekovih spoznavnih

3 “Jing shang”: 3. »Inteligenca je modrost.« “Jing shuo shang”: »Inteligenca kot modrost je odvisna od kognitivnih sposobnosti, zato človek z inteligenco gotovo poseduje modrost, kar je kot imeti jasno oko, s katerim vidi stvari.« 4. »Kognicija je iskanje znanja.« “Jing shuo shang”: »Kognicija: Kognicija je iskanje znanja s pomočjo inteligence, vendar pa ni nujno, da ga bomo našli. Je kot pogled od strani, od koder ne vidimo nujno celotne slike.« 5. »Inteligenca je stik z objekti.« “Jing shuo shang”: »Inteligenca: Inteligenca pomeni, da človek s pomočjo svojih sposobnosti percepcije pride v stik z objekti in zmore opisati njihovo podobo, kar je kot nekaj videti na lastne oči.« 6. »Modrost je jasno razumevanje.« “Jing shuo shang”: »Modrost: Modrost pomeni s pomočjo inteligence razpravljati o objekti. Tako se znanje o teh razjasni, kot da bi gledali z jasnim očesom (Wang 2011).«

funkcij razkrijejo najrazličnejše značilnosti. »Nič več kot to ali ne presegati (*bu guo*)« pa pomeni, da inherentna narava neke stvari nastane, ker je oblikovana brez dodajanja in odvzemanja. Prav to je »stvarnost«. Ko je »stvarnost« predstavljena z metodo »imen«, konotacije koncepta nikakor ne zmanjšajo vsebine »stvarnosti«. To je ravno »položaj (*wei*)« medsebojnega ustrejanja med imeni in stvarnostjo. Kot lahko vidimo v primerih, ki jih je izpostavil Hsiao Teng-fu (*Xiao Dengfu*) 蕭登福:

Če govorimo o konkretnih stvareh, ki imajo obliko, je konj tisto, kar ima naravo konja. Če poleg konjeve narave dodamo še značilnosti psa, pa je to preseganje. Ker presega stvarnost konja, pa ga ne smemo več imenovati konj. Če govorimo o neoprijemljivih pojavih brez oblike in dojemamo »zvestobo« kot izpolnjevanje dolžnosti do nekega človeka ali neke zadeve, je to »stvarnost« zvestobe. Če poleg posebnosti zvestobe dodamo še posebnost filialne spoštljivosti, pa je tedaj to že preseglo »stvarnost« zvestobe, in tega ne moremo več zaobseči z eno besedo, tj. z »zvestobo«, ampak moramo to poimenovati kot zvestobo in filialno spoštljivost (*Hsiao* 1984).

Xunzi zatrjuje:

Če (nekdo) stvari ne razume, potem jo poimenujemo, če poimenovanja ne razume, potem izpostavimo dogovor, če dogovora ne razume, potem podamo razlago ali nauk (*shuo* 說), če razlage ali nauka ne razume, pa uporabimo razločevanje (*bian* 辨) (*Xunzi*, "Zheng ming").

Če predložimo stvar in njen koncept, kadar komuniciramo z nekom, ter presodimo, da mu s tem še nismo omogočili, da bi razumel, moramo na kratko, z besedami, obrazložiti in pojasniti zakonitosti, zakaj je taka. Če »razlaga, nauk ali teorija (*shuo*)« še ne sproži, da bi doumel, potem moramo z metodo »razločevanja (*bian*)« povzročiti, da mu postane jasno. Tako je »ime« v procesu celostnega izražanja najbolj temeljni simbol poimenovanja »stvarnosti«. Kot je zapisano v "Xiao qu" iz dela *Mozi*:

Z imeni izražamo, prikazujemo ali odsevamo stvarnost, s stavki ali sodbami (*ci* 辭) izražamo ideje, z nauki ali teorijami (*shuo*) izluščimo razloge.

To je podobno stališču, da »mora biti ime v skladu s stvarnostjo tega« v "Ming shi lun" iz dela *Gongsun Longzi*.

Oblikovanje imena oziroma koncepta je odvisno od človekovih spoznavnih funkcij. Skozi funkcije človekovih čutil in razuma se oblikuje »intenzija ali konotacije (*neihan* 內涵)« koncepta. Tako imenovana »intenzija« koncepta nakazuje naslednje: vsi elementi, ki sestavljajo koncept, izhajajo iz človekovih

spoznavnih funkcij. »Ekstenzija (*waiyan* 外延)« koncepta pa se nanaša na: koncept pokaže celotni skupek objektov (Chang 1978, 18). Na primer intenzija koncepta »goveda (*niu* 牛)« je sestavljena iz posebnosti oziroma značilnosti, kot so, da ima rogove, je kopitar, ima štiridelni želodec, lahko nosi težak tovor in podobno. Na področju izražanja pa gre za povezanost z ekstenzijo koncepta. Na podlagi količine intenzijskih elementov se oblikujejo ekstenzijski referenčni objekti. Na primer ekstenzija koncepta »goveda« je vol, vodni bivol, molzno govedo, jak in podobno. Tako koncept obstaja v človekovem miselnem svetu. S kognitivnimi funkcijami tvori intenzijo; ekstenzija koncepta pa obstaja v svetu izražanja in je beseda ali fraza, ki razkriva intenzije koncepta. Pomen besede ali fraze pa je vzpostavljen skozi dolgo družbeno prakso. Ima funkcijo izražanja in komunikacije med ljudmi.

2.1 Klasificiranje »imen« v raznih šolah pred obdobjem dinastije Qin

»Imena« lahko delimo na osebna imena ali nazive (na primer ime in priimek nekoga), »imena konceptov (*gainian zhi ming* 概念之名)« ter »imena besed in fraz (*yuci zhi ming* 語詞之名)«. Kitajska starodavna miselnost o pravilnosti imen (*zheng ming sixiang* 正名思想) se nanaša na »imena konceptov« ter »imena besed in fraz«, ne pa na nazive ali osebna imena (Zhou 1996, 148–151). V nadaljevanju navajam analize »imen«, kakršne najdemo pri nomenalistični (*ming jia* 名家) in moistični šoli (*mo jia* 墨家) ter Xunziju 荀子 iz obdobja pred dinastijo Qin.

Ko spoznavamo stvari in razumemo naravo stvari oziroma »stvarnost«, moramo uporabiti ustrezno ime za njeno nakazovanje in nazivanje. Potem ko pri različnih »stvarnostih« primerjamo, kar je enako in različno, moramo te izraziti z različnimi »imeni«. Tako dobimo različne tipe »imen«. Kot na primer razlaga Hui Shi 惠施 pri »opazovanju in analizi pomenov stvari (*li wu zhi yi* 歷物之意)« v poglavju "Tianxia 天下 (Vse pod nebom)", ki ga najdemo v delu *Zhuangzi* 莊子:

Velika enakost je različna od male enakosti, kar imenujemo majhna identiteta ali diferenca. Deset tisoč stvari je nazadnje enakih ali različnih v nečem, kar imenujemo velika identiteta ali diferenca.

Po Hui Shijevem dojetanju so »imena« razločevana na velike in majhne tipe glede na enakost in različnost, med raznimi manjšimi tipi pa lahko spet pride do spajanja v koncepte večjega tipa.

Poglavje "Dadao shang 大道上 (Veliki *dao* 1)" v delu *Yin Wenzhi* 尹文子 (Mojster Yin Wen) pa na primer razdeli »imena« v tri kategorije:

Prva se imenuje imena, ki poimenujejo stvari (*ming wu zhi ming* 命物之名), kot so kvadraten, okrogel, bel, črn; druga se imenuje imena obsojanja in hvale (*hui yu zhi ming* 毀譽之名), kot so dober, slab, plemenit, nizkoten; tretja pa se imenuje imena primerjalnega nazivanja (*kuang wei zhi ming* 況謂之名), kot so neumen, moder, ljubezen, sovraštvo.

Med temi so imena, ki poimenujejo stvari, tista imena, ki so določena na podlagi posebnosti podobe objektov; slednji pa morajo biti taki, da jih lahko spoznavamo na primer s čutili vida ali dotika ter so konkretne otipljive potrebščine. Zato so kot osnova poimenovanja vzete oblike in barve, kot so kvadratna, okrogla, bela in črna. Imena obsojanja in hvale so imena, ki jih določa subjektivna ocena objekta. Ta objekt vključuje abstraktne brezoblične situacije, poleg tega pa se nanaša tudi na subjektivni kriterij ocenjevanja tistega, ki določa ime. Zato lahko vzamemo vrednostna koncepta dobro in slabo ali družbena položaja plemenit in nizkoten za temelj poimenovanja. Imena primerjalnega nazivanja pa vključujejo subjektivne ocene objekta in relativen odnos, ki je oblikovan na podlagi in skladen s to oceno, zato obsegajo relativne koncepte ocenjevanja, kot sta moder in neumen, pri čemer je subjektivno dobro, slabo, ljubezen in sovraštvo dojeta kot osnova poimenovanj. Klasifikacija v *Yin Wenzi* obsega konkretne, abstraktne in relativne koncepte, izpostavi pa tudi razmerje med konkretnimi in abstraktnimi koncepti. V "Dadao shang" na primer piše:

Dobro (*hao* 好) predstavlja skupno poimenovanje stvari; govedo je določena oblika stvari; s skupnim poimenovanjem sledimo določenim oblikam, pri čemer ne moremo priti do konca.

»Dobro« kot »ime«, ki opisuje stvari, lahko povezujemo s številnimi stvarmi, na primer dobro govedo, dober konj, dober človek, dobra knjiga ... Zato pravi, da »ne moremo priti do konca« (Lee 2012, 150–151).

To vprašanje kitajske učenosti o imenih (*mingxue* 名學) obravnava tudi znamenita trditev »beli konj ni konj (*bai ma fei ma* 白馬非馬)«, ki jo je izpostavil Gongsun Long 公孫龍. V "Bai ma lun 白馬論 (Disput o belem konju)" trdi:

Konj (*ma* 馬) je nekaj, s čimer poimenujemo obliko; belo (*bai* 白) je nekaj, s čimer poimenujemo barvo. Tisto, kar poimenuje obliko ni enako tistemu, kar poimenuje barvo. Zato pravim: „Beli konj ni konj.“⁴

Čeprav v *Yin Wenzi* piše, da »s skupnim poimenovanjem lahko sledimo določenim oblikam«, pa avtor dela *Gongsun Longzi* na podlagi načela eno ime za

4 Prevod citata je prevzet iz knjige: Rošker, Jana. 2005. *Iskanje poti: Spoznavna teorija v kitajski tradiciji (1. del – od protofilozofskih klasikov do neokonfucijanstva dinastije Song)*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, str. 113.

eno stvarnost poudarja, da so »stvarnosti«, ki jih nakazujejo različna »imena«, različne. »Beline« in »konja« nikakor ne moremo dojemati kot enaka, združitev »beline« in »konja« pa tudi ne moremo enačiti s »konjem«.

V delu *Mozi* pa najdemo naslednjo klasifikacijo »imen«: univerzalna imena (*da ming* 達名), imena vrst (*lei ming* 類名) in zasebna ali lastna imena (*si ming* 私名). Med temi se univerzalna imena nanašajo na imena, katerih ekstenzija je največja, zasebna nakazujejo imena specifičnih objektov, imena vrst pa predstavljajo imena raznovrstnih stvari med univerzalnimi in zasebnimi imeni. To pomeni postaviti dimenzije intenzije in ekstenzije koncepta kot kriterij klasifikacije.

Poleg tega je v delu *Mozi* tudi narava spoznavnega objekta postavljena kot kriterij razločevanja »imen«. Ta lahko razdelimo na tiste, ki jih poimenujemo na podlagi oblike in podobe (*yi xing mao ming zhe* 以形貌命者), ter tiste, ki jih ne poimenujemo glede na obliko in podobo (*bu yi xing mao ming zhe* 不以形貌命者). Na primer v "Da qu" lahko beremo:

Pri tistih, ki jih poimenujemo na podlagi oblike in podobe, moramo najprej poznati objekt, ki ga nakazuje, da vemo, kateri je. Pri tistih, ki jih ne poimenujemo glede na obliko in podobo, pa, čeprav ne poznamo konkretne podobe nekega objekta, ki ga ime nakazuje, lahko vseeno vemo, za katerega gre.

Tisti, ki jih poimenujemo na podlagi oblike in podobe, so spoznavni objekti, pri katerih lahko opazujemo konkretno obliko in podobo, na primer gora, grič, soba, tempelj in podobne stvari. Tisti, ki jih ne moremo poimenovati glede na obliko in podobo, pa so spoznavni objekti, katerih konkretne oblike in podobe ne moremo opazovati, na primer barva »belo« ali velikosti »velik« in »majhen«. Avtor dela *Mozi* je opazil tudi razliko med posebnostmi konceptov. Na primer v "Da qu" je zapisano:

Če je ta kamen bel, je še vedno enako bel, četudi je razbit na kose. Čeprav je ta kamen velik, pa, ko je razbit na kose, teh ne moremo enako poimenovati kot velike, saj je velik relativno poimenovanje.

Iz tega lahko vidimo, da sta imeni »velik« in »majhen«, ki se nanašata na kamen, relativni. Ime »belo«, ki zadeva barvo kamna, pa ni relativno.

Xunzi pa vpelje razlikovanje glede na količino besed in fraz ter ekstenzijo konceptov. Tako uporablja: enozložno (*dan ming* 單名) in sestavljeno ime (*jian ming* 兼名); dodatno pa razloži tudi obširno skupno (*da gong ming* 大共名) in veliko razlikovalno ime (*da bie ming* 大別名). V "Zheng ming" iz dela *Xunzi* pravi:

Potem ko je to opravljeno, v skladu s tem poimenujemo stvari: če so stvari enake, jih enako poimenujemo, če so različne, jim damo različna imena; če je enozložno ime dovolj za razumevanje, potem uporabimo to ime; če enozložno ime ne zadostuje za razumevanje, potem uporabimo sestavljeno ime. Če pri enozložnem in sestavljenem imenu ni razloga za medsebojno izogibanje, potem uporabimo skupno ime. To ne bo povzročilo škode, čeprav je skupno. Vemo, da so različne stvarnosti različno imenovane, zato je za vsako različno stvarnost vselej uporabimo drugačno ime, kar ne more povzročiti zmešnjave, kot če uporabimo za vsako enako stvarnost enako ime. Čeprav je deset tisoč stvari veliko, obstajajo priložnosti, ko jih želimo na splošno izraziti, zato jih imenujemo stvari. To, kar so stvari, je obširno skupno ime. Na podlagi tega preiskovanja stvarjem določimo skupna imena. Ta imajo spet skupna imena in tako vse dokler ne dosežemo točke, ko ne moremo več še bolj posplošiti. Potem se ustavimo. Obstajajo priložnosti, ko jih želimo delno izraziti, zato jih imenujemo ptice in zveri. To, kar so ptice in zveri, je veliko razlikovalno ime. Na podlagi tega preiskovanja stvari določimo razločevanje med njimi. Razločevane spet razločujemo, in tako vse dokler ne dosežemo točke, ko ne moremo več še bolj razločevati. Potem se ustavimo.

Tu se »*zadostovati za razumevanje*« nanaša na učinkovitost izražanja in komunikacije. »*Ko jih želimo na splošno izraziti*« in »*ko jih želimo delno izraziti*« pa nakazuje subjektivni želji oziroma zahtevi. S tem je Xunzi razložil klasifikacijo imen besed in fraz ter imen konceptov.

Iz zgornje analize imen raznih šol lahko vidimo, da klasifikacija imen vključuje kognicijo, primerjavo, klasificiranje, komunikacijo in druge dejavnike. Kriteriji klasifikacije so: kognitivne funkcije (ima obliko, je brez oblike), miselni proces (identiteta in diferenca, primerjalno nazivanje, hvala in obsojanje), intenzija koncepta (univerzalna, vrstna, zasebna) ter potreba po izražanju (enzoločna, sestavljena, skupna, razlikovalna). Te funkcije in procesi so dinamični. Sledijo lahko kognitivnim subjektom, izražajo situacije iniciative, pasivnosti in interdynamike objektov ter se do neke mere spreminjajo.

2 Ravni konceptov

Funkcije »imen« so zelo kompleksne. To so lahko posamezni koncepti, ki so nastali skozi spoznavanje, kot sta neka miza ali stol. Lahko so skupni koncepti, ki obsegajo veliko predmetov, kot sta pohištvo in pisalni pribor. Lahko so tudi splošna poimenovanja, ki predstavljajo skupine konceptov, kot sta sreča in vrlina (lahko vključujeta razne vrste sreče oziroma moralnega vedënja).

»Ime« je lahko koncept z miselno vsebino, lahko pa predstavlja tudi strukturo miselnega predpostavljjanja – kategorijo (*fanchou* 範疇). V nadaljevanju bomo koncepte analizirali z vidika ravni teh.

2.1 Konkretni in abstraktni koncepti

Tako imenovani konkretni koncepti (*juti gainian* 具體概念) se nanašajo na koncepte, pri katerih se lahko vrnemo do izvornih podob konkretnih stvari, kot so miza, stol, gora, grič in druga, že prej omenjena imena oblik ter podob, pri katerih lahko v realnem svetu najdemo ustrezajoče konkretne stvari. Abstraktni koncepti (*chouxiang gainian* 抽象概念) pa nakazujejo koncepte, ki nastajajo s funkcijo abstrahiranja, kot so govedo, drobnica, zveri z rogovi, živali, živa bitja in podobno, pri katerih lahko poiščemo ustrezajoča mesta le v miselnem svetu, ne moremo pa najti konkretnih ustrezajočih objektov v realnem svetu. Oblikovanje abstraktnih konceptov je povezano z elementi »objekta«. Tu gre poleg materialnih tudi za psihične objekte, na primer »razpoloženja«, kot sta živčnost in anksioznost, »čustva«, kot so sreča, jeza, žalost in veselje, »sodbe«, kot so prijazen, pokvarjen, zli in pravilen, ter »misli«, kot so dober, slab, skladen, obraten in podobno. Skozi indukcijo specifičnih psihičnih stanj pa lahko abstrahiramo koncepte še višjih ravni. Zaradi povezanosti materije in duha abstraktni koncepti duhovnega značaja pogosto izhajajo iz materialnih stanj ali izrazov dejanj, ki jih je mogoče opazovati, kot so duhovna stanja modrosti, človečnosti in poguma, posamezna različna duhovna stanja modrosti, človečnosti in poguma pa spet izhajajo iz ustreznih različnih dejanskih izrazov delovanja. Pojav miselnih vsebin tako sloni na kombinacijah teh različnih ravni konkretnih in abstraktnih konceptov.

2.2 Skupina konceptov, sistem konceptov in koncept prvega pomena

Klasifikacijo na konkretne in abstraktne koncepte smo analizirali skozi »kognitivne« procese. Če te raziščemo z vidika vstopnih poti v »miselnost«, pa lahko ugotovimo naslednje: če želimo, da številni različni koncepti, ki vstopajo v miselni svet, sestavljajo sistematično miselnost ali teorijo, se morajo vzpostaviti povezave in razmerja odvisnosti med vsemi koncepti, v vsaki seriji odnosov odvisnosti pa obstaja koncept prvega pomena (*di-yi yi gainian* 第一意概念), ki povzema bistvo. Ko pride do dominacije koncepta prvega pomena, skupina konceptov (*gainianqun* 概念群) šele lahko tvori konceptualni sistem (*gainian tixi* 概念體系). Kot na primer zapiše Tang Junyi (Tang Junyi) 唐君毅 v delu *Zhongguo zhexue yuanlun: Yuan dao* 中國哲學原論：原道 (Teoretska izhodišča kitajske filozofije: Izvorni dao), v Konfucijevi (kit. Kongzi 孔子) miselnosti

koncept prvega pomena predstavlja »človečnost (*ren* 仁)«, v miselnosti iz dela *Mozi* pa »pravičnost (*yi* 義)«. ⁵ Fung Tat Man (Feng Dawen) 馮達文 s pomočjo teorije oblikovanja vrlin, ki zagovarja »znanje (*zhi* 知)« in »voljo (*zhi* 志)«, teorije o sferah (*jingjie* 境界), ki poudarja »čustva (*qing* 情)«, teorije izkušanja znanja, ki se posveča »funkciji (*yong* 用)«, in drugih načinov formulacije ter tudi s pomočjo metode koncepta prvega pomena razpravlja o različnih stadijih razvoja konfucijanskega nauka v času dinastij Song 宋 (960–1279), Ming 明 (1368–1644) in Qing 清 (1644–1911) (Fung 1997, 93–341). Vendar pa je teoretska konstrukcija koncepta prvega pomena povezana z razumevanjem razlagalca in načinom njegove teoretske rekonstrukcije. Na primer v moističnem nauku koncept prvega pomena vključuje tri različne nazore, in sicer osrednje teorije o »nebu in duhovih (*tian gui* 天鬼)«, »vseobsegajoči ljubezni (*jian'ai*)«, »pravičnosti (*yi*)« in podobno (Cui 1997, 88–111). Zatorej v procesu preoblikovanja iz skupine konceptov v konceptualni sistem lahko obstaja v miselnem svetu razlagalca nekaj pomembnih konceptov, ki v njegovih mislih medsebojno tekmujejo. Tako imenovana skupina konceptov se nanaša na skupino, v kateri je nekaj pomembnih konceptov dojetih kot vodilnih in ki je sestavljena iz še ne sistematiziranih elementov miselnosti; koncept prvega pomena pa je osrednji teoretski koncept teksta, ki ga rekonstruira razlagalec. Na podlagi tega koncepta prvega pomena so povzeti odnosi med raznimi koncepti in nadalje povezovani v eno sistematično miselnost, kar povzroči, da se skupina konceptov pretvori v konceptualni sistem. Skupina konceptov je predhodnica konceptualnega sistema, konceptualni sistem pa je sistematična miselnost, v kateri je koncept prvega pomena dominanten. Obstaja v miselnem svetu razlagalca. Skozi izražanje, povezovanje in pogovor se postopoma univerzalizira ter postane model razumevanja ene šole oziroma ene struje.

2.3 Vsebinski koncepti miselnosti in koncepti predpostavljene strukture miselnosti

Tako imenovani vsebinski koncepti miselnosti (*sixiang neirong gainian* 思想内容概念) se nanašajo na koncepte, ki odsevajo subjektivno spoznavanje, mišljenje, občutja, odzive in podobno, vključujejo pa konkretne, abstraktne in druge koncepte; kar pa zadeva koncepte predpostavljene strukture

5 Pod konceptom »človečnosti« konfucijanske šole (*rujia* 儒家) so med seboj povezani: zvestoba (*zhong* 忠), zaupanje (*xin* 信), obrednost (*li* 禮), modrost (*zhi* 智), pogum (*yong* 勇) in drugi koncepti. Pod prevlado koncepta »pravičnosti« moistične šole (*mojia* 墨家) pa so: vseobsegajoča ljubezen (*jian'ai* 兼愛), nenapadanje (*feigong* 非攻), ekonomiziranje potrošnje materialnega bogastva (*jiyong* 節用), nasprotovanje glasbi (*feiyue* 非樂) in drugo. Glej poglavji "Kongzi zhi ren dao 孔子之仁道 (Konfucijeva pot človečnosti)" in "Mozi zhi yi dao 墨子之義道 (Mozijeva pot pravičnosti)" v Tang Junyijevem delu (Tang 1973, 71, 173).

miselnosti (*sixiang yushe geju gainian* 思想預設格局概念), ti predstavljajo »kategorije (*fanchou*)«. Chang Tung-sun (Zhang Dongsun) 張東蓀 pravi:

Kategorija je seveda ravno koncept. Konceptov je več vrst in med njimi obstaja tako imenovani najvišji koncept. Vsaka od raznih disciplin lahko skupek svojih raziskovalnih rezultatov oblikuje v en ali dva koncepta, kar je ravno tako imenovani najvišji koncept ... Moramo pa vedeti, da kategorija nikakor ni rezultat raziskovanja, ampak je, ravno nasprotno, vnaprej vzpostavljena v času raziskovanja (Chang 2014, 217).

Chang Tung-sun meni, da imajo vsi jeziki takšno strukturo tihega strinjanja, kar je v miselnosti ravno kategorija. Na primer v delu *Lunyu* 論語 (*Razprave*) lahko beremo: »*Ali nista filialna spoštljivost in bratska pokornost osnova vseh humanih dejanj?*« Tu najdemo tri koncepte: »filialna spoštljivost in bratska pokornost (*xiao ti* 孝悌)«, »človečnost« ter »korenine, izvor ali osnova (*ben* 本)«. Tu »filialna spoštljivost in bratska pokornost« ter »človečnost« predstavljata koncepta posledice, »korenine, izvor ali osnova« pa koncept predpostavljene strukture, tj. kategorije. Najprej torej vzpostavi, da obstajajo korenine, izvor ali osnova (*ben*) in vrh (*mo* 末), s čimer regulira oziroma določa razmerje med človečnostjo in filialno spoštljivostjo ter bratsko pokornostjo. Chang Tung-sun je v kitajski miselnosti našel 18 skupin in 36 kategorij.⁶ Poleg tega je Zhang Liwen 張立文 mnenja, da se kategorija nanaša na koncept, ki odseva najbolj splošno določenost objektivnih stvari in da nakazuje temeljne koncepte vsake discipline, ne pa vseh konceptov (Zhang 1989, 6–7). Meni, da v strukturi kitajske logike najdemo 3 velike, 9 srednjih in 25 malih kategorij, s katerimi razloži razvoj zgodovine kitajske filozofije. Strukturiran sistem logike kitajske filozofije, ki ga izpostavlja, vsebuje tri velike kategorije: kategorija narave podob (*xiangxing* 象性), kategorija stvarnosti (*shixing* 實性) in kategorija praznine (*xuxing* 虛性). Te nadalje vključujejo 9 kategorij: podoba-podoba, podoba-stvarnost, podoba-praznina; stvarnost-podoba, stvarnost-stvarnost, stvarnost-praznina; praznina-podoba, praznina-stvarnost, praznina-praznina. Pod temi pa je spet vključenih 25 kategorij: pet faz (*wu xing* 五行), nebo (*tian* 天), *qi* 氣, *dao* 道, esenca-funkcija (*ti-yong*) in druge (Ibid., 56–57). Ta kategorialni sistem poskuša uporabljati, da bi povzel kompleksne konotacije

6 Chang Tung-sun je našel 18 skupin binarnih kategorij: prisotnost-odsotnost (*you-wu* 有無), identiteta-diferenca (*tong-yi* 同異), korenine, izvor ali osnova-vrh (*ben-mo* 本末), polnost-praznina (*shi-xu* 實虛), lasten-drug (*zi-ta* 自他), ločevati-združevati (*fen-he* 分合), znotraj-zunaj (*nei-wai* 內外), vodilni-podrejeni ali voditi-slediti (*zhu-cong* 主從), začetek-konec (*shi-zhong* 始終), prej-potem ali spredaj-zadaj (*xian-hou* 先後), skladno-nasprotno (*shun-ni* 順逆), odstopanje-norma (*li-chang* 離常), nasprotovati ali krožiti-obnoviti (*fan-fu* 反復), pozitivno-negativno (*zheng-fu* 正負), zgoraj-spodaj (*shang-xia* 上下), javno-zasebno (*gong-si* 公私), esenca-funkcija (*ti-yong* 體用), subjekt-objekt (*neng-suo* 能所) (Chang 2014, 225).

celotne kitajske filozofije, kajti v osnovi meni, da starodavna kitajska filozofija že ima svojo logično strukturo, ta struktura pa je ravno predpostavka, da lahko sistem obstaja. Poleg tega sistem spet predstavlja nujen razvoj strukture, zato je razkritje celotne strukture lahko vzpostavi sistem. Logična struktura kitajske filozofije je sestavljena iz raznih prej omenjenih kategorij.

Kategorija ali strukturni koncept se razlikuje od koncepta prvega pomena, ki ima funkcijo, da se skupina konceptov, ki ji dominira, integrira v strukturo enega pomena. To tudi pomeni, da je vsak koncept v skupini konceptov neposredno ali posredno povezan s konceptom prvega pomena, kar tvori pomenske konotacije strukture vodilnega in podrejenega. Kategorije so vsi strukturni koncepti v nekem pomenskem sistemu, vendar pa ima ta sistem samo en koncept prvega pomena. Tako je v primeru kategorij daoistične šole (*daoja* 道家), kot so prisotnost-odsotnost (*you-wu*), korenine, osnova ali izvor-vrh (*ben-mo*), začetek-konec (*shi-zhong*) in prej-potem ali spredaj-zadaj (*xian-hou*), »dao« pri vseh dojet kot koncept prvega pomena. Po drugi strani pa ima koncept prvega pomena tudi značaj kategorije in predstavlja skupno vozlišče, ki dominira vse strukturne koncepte, vse kategorije pa so z različnih strukturnih položajev in na različne načine medsebojno povezane s konceptom prvega pomena. Tako so na primer pri moistih korist-škodovanje (*li-hai* 利害), javno-zasebno (*gong-si*) in združevanje-ločevanje (*jian-bie* 兼別) medsebojno povezane s »pravičnostjo«.

2.4 Razlikovanje vsebine in ravni polisemantičnih konceptov

Gledano z vidika izražanja situacij, kjer izrazimo z »enim imenom več stvarnosti« in v katerih uporabimo »enako ime, ki ima različne izraze (*tong ming yi wei* 同名異謂)«, je nek koncept lahko sestavni element skupine konceptov, lahko pa je tudi koncept prvega pomena; lahko je koncept, ki odseva miselno vsebino in je morda tudi ime ene kategorije, zato je moramo v različnih kontekstih in povezanih témah potrditi njegov položaj. Med temi je koncept prvega pomena pogosto reprezentativen koncept, ki odgovarja na nek niz filozofskih vprašanj, kot so: kaj je izvor vesolja, kako se vse obstoječe spreminja, kakšna je smer spremembe in podobno. »Dao« predstavlja odgovor na prejšnja vprašanja in hkrati dominira mnogim konceptom, ki na ta odgovarjajo.

Kategorija je lahko, če raziskujemo z vidika njenega relativnega položaja v miselni ureditvi, vrstno ime »strukturnega vzorca (*li* 理)«; v spoznavnem procesu lahko konkretne koncepte abstrahiramo in klasificiramo, na primer rastline, živali, živa bitja, stvari in podobno; lahko klasificiramo še koncepte duhovnega značaja, na primer: živčen, neodločen, anksiozen, otožen in

podobno; tudi »strukturne vzorce« v razvoju in spreminjanju fenomenov lahko nadalje razumevamo in klasificiramo ter jim nadenemo imena. Na primer: *dao*, vrlina (*de* 德), nebo (*tian*), značaj (*xing* 性), zavest ali um (*xin* 心), *qi* in podobno. Kategorija se razlikuje od vsebinskih konceptov miselnosti in je strukturni koncept, pri čemer struktura odraža pomenski ustroj, ki mora biti racionalen (dob. skladen s strukturnim vzorcem), zato je kategorija pogosto ime nekega »strukturnega vzorca«. Zaradi različnih razumevanj in načinov klasifikacije strukturnih vzorcev v raznih strujah tudi imena kategorij v različnih šolah in strujah niso povsem enaka.

Kako naj torej soočeni s to situacijo urejamo miselne sisteme v zgodovini kitajske filozofije ter razumevamo načine razvoja miselnih poti raznih šol in struj? Lahko poskusimo z analizo, izgradnjo in integracijo »miselnih enot (*si-xiang danwei* 思想單位)«. »Miselna enota« je smiselna oziroma pomembna miselna situacija, oblikovanje te pa pomeni objektivne stvari v okoliščinah spoznavanja preoblikovati v subjektivno miselno situacijo oziroma razumevanje objektivnih zapisov v tekstu v lastno razlago. Vendar pa »miselna enota« ne predstavlja ohlapne miselne vsebine, temveč pomembno smiselno miselno situacijo, ki pa je »pomembna«, ker miselna vsebina te vključuje nekatere temeljne ključne elemente: kaj obstaja (fenomen), kaj je (položaj), zakaj (razlog), kakšen razvoj sledi (pričakovanje), kako naj bi oziroma moramo ukrepati (reševanje). Torej, vsebina miselne situacije mora bolj ali manj odgovarjati na teh nekaj prej naštetih vprašanj (Lee 2017b, 79–80). V odgovorih na ta vprašanja lahko razločimo »miselno enoto«. Razumevanje fenomenov in miselni položaj predstavljata »konstruiranje situacije (*qingjing gouzuo* 情境構作)«, razlog, pričakovanje in reševanje pa »ukvarjanje s situacijo (*qingjing chuli* 情境處理)«, pri čemer »ukvarjanje s situacijo« včasih zgolj pomeni pojasniti razlog, razlagati, zakaj je fenomen tak, ni pa nujno razpravljati v luči pričakovanega razvoja. »Konstruiranje situacije« in »ukvarjanje s situacijo« združena ustrezata »harmoniziranju situacije (*qingjing ronghe* 情境融合)« (Lee 2017a, 43). Te tri tendence tvorijo »miselno enoto«. Zato lahko z metodo povezanih vprašanj in odgovorov oziroma niza vprašanj in odgovorov izrazimo eno »miselno enoto«.

»Miselna enota« pripomore k razločevanju pomenov skupine konceptov, kajti koncept prvega pomena je pogosto odgovor na neko izvorno vprašanje oziroma predstavnik, ki odgovarja skupini konceptov. Slednje pa pod prevlado koncepta prvega pomena ločeno pripadajo različnim kategorijam, strukturnim vzorcem različnih ravni ali tipov in skozi razmerja v nizih vprašanj in odgovorov tvorijo konceptualne sisteme. Tako enota miselnosti pri vsaki šoli pripomore k razvoju koncepta prvega pomena, poleg tega pa lahko najdemo

koncepte predpostavljene strukture oziroma obstoj njenih teoretskih kategorij. Nadalje se skozi gradacijo strukturnih vzorcev približamo objektivnosti in univerzalnosti. Skozi razne temeljne ključne elemente »miselne enote« lahko preverimo položaj in funkcijo nekega koncepta v miselnem svetu. V nadaljevanju bomo skozi študijo zgodovine kitajske filozofije raziskali funkcije in omejitve konceptualnega prenašanja v filozofskem mišljenju (*gainian zaidi zhexue sixiang* 概念載遞哲學思想).

3 Funkcije in omejitve konceptov

Če hočemo raziskati funkcije konceptov, moramo najprej razumeti značilnosti »imen«, ki jih lahko skozi analizo raziskav šole nomenalistov in disputantov ločimo na: referenčno naravo (*zhishexing* 指涉性), značaj konvencije (*yuedingxing* 約定性), značaj začrtanja sveta (*jiedingxing* 界定性), interaktivnost (*hudongxing* 互動性), značaj povečevanja (*zengzhangxing* 增長性), nejasnost (*hanhuxing* 含糊性) in podobno (Lee 1992, 195–198). Sledi preprosta razlaga le-teh:

1. Referenčna narava (*zhishexing*) imen se nanaša na to, da morajo biti »imena« povezana s »stvarnostjo«, saj šele tako postanejo smiselna. Povsem neodvisen simbol ne zadostuje za nastanek »imena«. Na primer »ime« »konj« nakazuje »stvarnost« »konja«.
2. Značaj konvencije (*yuedingxing*) nakazuje, da morata referenčna funkcija in izrazna vloga imena upoštevati skupni dogovor, da šele lahko dobimo značaj konvencije. Ta pa ima pogosto določene meje. Na primer v poglavju "Zheng ming" iz dela *Xunzi* piše: »Imena nimajo inherentne ustreznosti, ampak so bila z dogovorom imenovana. Ko je dogovor določen in se navada ustali, se imenuje ustrezno, če pa se razlikuje od dogovora, potem se imenuje neustrezno.«
3. Narava začrtanja sveta ali definiranja (*jiedingxing*) kaže na to, da imajo pomen in konotacije »imena« določen obseg. Po eni strani razkriva spoznavni objekt, po drugi strani pa tega tudi zamejuje. Na primer: »Ne moremo se je naučiti, ne moremo je ustvariti, pa vendar se nahaja v človeku in se imenuje izvorna narava (*xing* 性).« Tako je Xunzi začrtal pomenski svet oziroma definiral pomen koncepta »izvorne narave (*xing*).«
4. Interaktivnost (*hudongxing*) pomeni, da so »imena« skladna s spreminjanjem »stvarnosti« oziroma da preoblikovanje tega, kar izražajoči imenuje, povzroči, da se pomeni imen spreminjajo. Na primer, če pogledamo ime »sam, svoj ali lasten (*ji* 己)« v Konfucijevih trditvah »izvajanje človečnosti je odvisno od človeka samega (*ji*)« ter »premagaj sebe (*ji*) in se

- vrni k obrednosti*«, so konotacije tako »imenovanega« različne. Prvi »ji« se nanaša na moralni subjekt, drugi pa na subjekt, ki ima želje.
5. Značaj povečevanja (*zengzhangxing*) se nanaša na to, da se lahko skozi dejansko rabo pri pomenih nekaterih imen zgodi, da se skladno s potrebami uporabnika neprenehoma povečujejo njihove konotacije. Na primer v poglavju "Zheng ming" iz dela *Xunzi* lahko beremo: »To, kar je v človeku in ta lahko (*neng* 能) uporabi, se imenuje vrojena zmožnost (*neng*). Vrojena zmožnost združena z uporabo v neki situaciji pa se imenuje obvladanje (*neng*).« Tu se »*neng* (moči, zmožen, sposobnost in podobno)« nanaša tako na pomen obvladanja kot tudi na pomen uporabe.
 6. Nejasnost (*hanhuxing*) pa nakazuje na to, da skozi dejansko uporabo lahko pride do situacij, v katerih imamo »enako ime z različnimi izrazi« in »različna imena z enakim izrazom«, ali pa kadar v povezanih témah ime ni zadostno vključeno, zaradi česar ne moremo določiti njegovega pomena. Na primer pri konfucijanski šoli sta si »pravičnost (*yi*)« in »korist (*li* 利)« v nasprotju, v poglavju "Jing shang" moističnega kanona pa je »pravičnost (*yi*)« razložena ravno kot »korist (*li*)«. »Korist (*li*)« pa lahko v različnih kontekstih kaže na zasebni interes ali korist (*sili* 私利), javni interes ali korist (*gongli* 公利), veliko korist (*dali* 大利) in podobno, kar ustvarja nejasnost tega imena (*li*).

Vloge konceptov so odvisne od funkcij predstavljanja stvari, zaobseganja in prenosa pomenov, operativnega mišljenja, povezovalnih razprav in podobno. Te bomo raziskali skozi miselnosti dveh šol, moistične in Xunzijeve.

3.1 Funkcije konceptov

3.1.1 Predstavitev stvari in zaobseganje pomenov

V "Xiao qu" iz dela *Mozi* je zapisano: »Z imeni izražamo, prikazujemo ali odsevamo stvarnost, s stavki ali sodbami izražamo ideje, z nauki ali teorijami izluščimo razloge.« »Ime« v »z imeni izražamo, prikazujemo ali odsevamo stvarnost« predstavlja simbol »stvarnosti«; po drugi strani pa je »ime« tudi koncept. Slednji ne le, da lahko odseva »stvarnost stvari«, lahko tudi razkriva odnose in rezultate primerjave med stvarmi. Med stvarmi so podobnosti in razlike. Podobne zberemo v eno vrsto, ki ji lahko nadenemo eno »ime«. V trditvi »z imeni izražamo, prikazujemo ali odsevamo stvarnost« je pojasnjeno, »kaj obstaja« v situaciji objekta.

Razlog za to, da koncepti lahko nosijo oziroma zaobsegajo pomene je, da se poleg objektivnosti, skupnega značaja ter konvencionalnosti besed in fraz na

področju kognicije nanašajo tudi na načine organizacije besed in fraz, torej na slovnična vprašanja in so podrejeni konvencionalnosti stavkov. Nastanek konceptov v miselnem svetu izvira iz kognicije in mišljenja. Poznamo položaje konceptov na različnih ravneh, kot so vsebinski koncept, strukturni koncept, koncept prvega pomena in podobno. Medsebojna razmerja povezanosti med koncepti, predstavljivost notranjih in zunanjih objektov z različnimi koncepti ter drugi dejavniki omogočijo, da lahko koncepti nosijo pomen.

3.1.2 Prenášanje pomenov

Medsebojna razmerja povezanosti med koncepti se nanašajo na to, da lahko stavki ali sodbe (*ci*), ki so sestavljene iz dveh ali več imen, nosijo pomene spoznavanja, izkušenj, sodb in še česa tistega, ki jih izraža. Kajti oblikovanje »imen« se nanaša na spoznavno funkcijo; funkcija »imen« je lahko nakazovanje stvarnosti in izražanje; poleg tega lahko skozi organizacijo »več imen« tvorimo »stavke ali sodbo«. Na primer v "Xiao qu" je zapisano: »S stavki ali sodbami izražamo ideje.«, v "Jing shang" pa »Razbiranje pomena ob poslušanju (govora) je umsko opazovanje.« ter »Razumevanje povedanega in izražanje stališč je umsko razpravljanje (*bian* 辯)«. Tu lahko vidimo, da se umsko opazovanje in razpravljanje izražata skozi stavke. »S stavki ali sodbami izražamo ideje« torej pojasnjujemo, »kaj je« ta situacija ali določen objekt v situaciji, vsebino razlage pa lahko analiziramo in izpostavimo kot koncept vsebovane predpostavljene strukture – kategorijo. Ker imamo ljudje enako anatomijo možganov in podobno strukturo miselnega sveta, so tudi koncepti različnih kategorij, ravni in položajev analogni. Hkrati pa glede pomenov, ki jih prenaša skupina konceptov, velja, da poleg pomenov, ki nakazujejo poimenovanje vsakega imena in fraze, ta konceptualna skupina kot »ena celota«, kakršna je izkušana s strani izražajočega, lahko vključuje tudi njegove pomene skupine konceptov. Bralec v knjigi *Laozi* 老子 lahko v primeru skupine konceptov *dao*, (katerega je) mogoče izreči (*ke dao* 可道), večni *dao* (*chang dao* 常道), vračanje ali krožno gibanje (*fan* 反), umirjen ali izmikajoč se (*yi* 夷), redek ali neslišen (*xi* 希), drobcen ali subtilen (*wei* 微), prisotnost (*you*), odsotnost (*wu*) in podobno, razumeva pomene tako, da preseže in se osvobodi razumskih meja ter prehaja od spoznavanja do dožemanja. Torej skupina konceptov morda prenaša zunajjezikovne pomene.

3.1.3 Operativno mišljenje in povezovalne debate

Citat »z nauki ali teorijami (*shuo*) izluščimo razloge« razlaga »zakaj«, torej razmerja vzrokov in posledic med situacijami oziroma med elementi v situaciji.

Imena, stavki in teorije zadevajo razpravljanje (*bian*), vsi pa so sestavljeni iz konceptov. »Razpravljanje« lahko razkrije, »kako bo (deloval)« subjekt in subjektovo perspektivo ter sklepanje glede razvoja situacije, torej tega, »kako bo«. Skozi to, kar sestavlja koncepte, tj. imena, stavki, teorije in razpravljanje, se lahko prenašajo pomeni človekove kognicije, izkušanja, odzivanja, poskušanja, dejanj in podobno. V subjektivem miselnem svetu miselne operacije predstavljajo tudi izvajanja s pomočjo metod konceptov, besed in fraz, argumentacije, vprašanj in odgovorov in podobno. Kadar so med različnimi subjekti (ljudmi) mnenja različna, komunikacija poteka skozi argumentacijo in razpravljanje, s čimer se doseže cilj. Kot na primer pravi Xunzijeva teorija o pravilnosti imen iz poglavja "Zheng ming" v delu *Xunzi: »Imena pomenijo z dogovorom povezovati več stvarnosti.«* Xunzi je mnenja, da so »imena« poimenovanja »stvarnosti«, ki pripadajo isti vrsti. V procesu izražanja narava imena predstavlja prav stvarnost, ki odseva stvar, prvotna vloga imena pa je določena v trditvi »z imeni izražamo, prikazujemo ali odsevamo stvarnost«. Z nakopičenjem mnogih imen lahko oblikujemo stavke in članke, s čimer dosežemo izmenjavo miselnosti med ljudmi. Skozi operacije konceptov v človeškem miselnem svetu je nekaj modrecev formuliralo različna imena, s katerimi označujemo različne stvari in situacije, nato pa so razložili ljudi na plemenite in navadne, višje in nižje družbene sloje ter identiteto in diferenco raznovrstnih objektov. Tako je šele lahko prišlo do medsebojnega povezovanja oziroma komunikacije in razumevanja človeške volje ter miselnosti in skupne zadeve vseh ljudi so se lahko šele s sodelovanjem zaključevale. Če na svetu ne bi bilo »imen« ali če bi »imena« sicer obstajala, pa vseeno ne bi bilo mogoče komunicirati, bi lahko bilo tako kot pravi Xunzi:

Če različni ljudje medsebojno spoznavajo njihove različne ideje ter če pri različnih objektih imena in stvarnost kaotično pomešajo, plemenit in nizkoten položaj nista razjasnjena, identiteta in diferenca pa nista razločevani. Tako bo zagotovo pri volji in v mislih zaradi nerazumevanja prišlo do težav, stvari pa bodo zagotovo trpele zaradi težav in opuščanja.

Gledano z vidika »razločevanja med identiteto in diferenco (*bian tong yi* 辨同異)« imajo »imena« vlogo, da pripomorejo h kogniciji in mišljenju; če gledamo z vidika »razjasnjevanja plemenitih in nizkotnih (*ming gui jian* 明貴賤)«, pa lahko o funkcijah v realnem svetu ugotovimo, da imajo »imena« tudi vlogo na področju politične etike, z vidika »razumevanja volje in miselnosti (*zhi yu* 志喻)« pa komunikacijski učinek.

Specifični koncepti imajo svoje pomene, povezave med koncepti tvorijo pomene stavkov in fraz, veliko stavkov in fraz pa razkriva skupino konceptov, ki

ima v dinamičnem kontekstu tudi pomene te skupine konceptov kot celote. Funkcije konceptov se na različnih ravneh medsebojno podpirajo in tudi omejujejo.

3.2 Omejitve konceptov

3.2.1 Segmentacija imen

Wang Bi 王弼 v *Laozi zhilüe* 老子指略 (*Osnutek predstavitve Laozija*) pravi:

Imena morajo biti razločevana, poimenovanja (cheng 称) morajo imeti razlog. Če so imena razločevana, pa ne morejo zaobjeti vsega, kar naj bi označevala; če obstaja razlog, pa poimenovanja ne obsegajo celotnega pomena. Če z imenom ne moremo zaobjeti vsega, potem se precej razlikuje od resnice; če ne obsegajo celotnega pomena, pa ne moremo uporabljati imen.

Konotacije koncepta »imen« izvirajo iz človekovega spoznavanja in razumevanja, človekovo spoznavanje ne more doumeti vsakega detajla vsega zaobjetega, razumljeni fenomen pa tudi ne more predstavljati celote z vsemi spreminjajočimi se plastmi. »Poimenovanje« je izraz subjektivnega pomena; ta vključuje razumevanje odnosov vzroka in posledice med različnimi objekti v spreminjajočem se fenomenu. Ker pa fenomen ni razumljen v celoti in ker odnosov vzroka in posledice v tem tudi ni mogoče zamejiti, zato kognitivni subjekt, ki opazuje, »kaj obstaja«, to izraža z »imeni«, torej razčlenjuje kontinuirane fenomene ter predstavlja dinamične kontinuirane objekte na fragmentaren statičen način. Tovrstna kognitivna segmentacija tudi vodi v fragmentarnost oblikovanega koncepta. Če se opazovanja tega, »kaj obstaja« v primeru nekega fenomena, razlikujejo drugo od drugega, to pomeni, da konstruiranje in razumevanje situacije s strani različnih subjektov verjetno ne bo povsem enako. Če se opazovanja »fenomena (*shi* 事)«, torej tega, »kaj obstaja«, razlikujejo, pa najbrž tudi razumevanja »strukturnega vzorca v fenomenu (*li* v *shiju*)« ne bodo enaka, kar pa bo verjetno vplivalo na to, da bodo razlike v miselnem položaju do celote fenomena oziroma do tega, kaj »so« ljudje, dogodki in stvari v fenomenu.

3.2.2 Omejitve izražanja metafizičnih pomenov

V prvem poglavju *Laozija* piše: »*Dao*, ki ga je mogoče izreči, ni večni *dao*. Ime, ki ga je mogoče imenovati, ni večno ime.« Metafizičnega »*daota*« ni mogoče popolnoma izraziti z »imenom«. Razlog leži v tem, da nastanek imen pogosto

izvira iz stvari in fenomenov v izkustvenem svetu, »*dao*« pa je dojet kot izvor vsega obstoječega v izkustvenem svetu, kot načelo delovanja premene, ki presega nebo, zemljo in vse obstoječe; je nekaj, za kar ni mogoče najti vseh ustreznih konotacij, s katerimi bi lahko povzeli tisto, kar bi bilo zaželeno pri tem izraziti. Glede omejitve izražanja metafizičnih pomenov »imen« pa Feng Youlan pravi:

Pozitivna (*zheng* 正) in negativna (*fu* 負) metoda nikakor nista v protislovju, ampak se medsebojno dopolnjujeta in nastajata. Popoln metafizični sistem bi se moral začeti s pozitivno metodo, končati pa z negativno. Če se ne more končati z negativno metodo, ne more doseči najvišjega vrha filozofije. Če pa se ne začne s pozitivno metodo, ima kot esencialna jasna filozofska miselnost manko (Feng 2001, 288).

108

Če razločujemo imena in analiziramo strukturne vzorce, ima ta pozitivna metoda omejitve, in potrebujemo podporo drugih metod. Kako pa naj operiramo s Feng Youlanovo tako imenovano »negativno metodo«? Gao Chenyang 高晨陽 izpostavlja:

Feng Youlanova tako imenovana ‚negativna metoda‘ je ravno vrsta intuitivnih metod, ki jih lahko delimo na ‚metodo afirmacije jezika skozi njegovo negacijo (*yi yan qian yan fa* 以言譴言法)‘ in ‚metodo od učenja do razumevanja (*you xue er wu fa* 由學而悟法)‘. ‚Negativna metoda‘ se predvsem nanaša na ‚metodo afirmacije jezika skozi njegovo negacijo‘ (Gao 2000, 143–144).

To pomeni izražati se tako, da s pomočjo negativne metode zakrivanja in uporabo negacije stvari, ki jih »ime« nakazuje, razlagamo, kaj objekt ni, in tako razkrijemo, kaj ta je; kot v primeru (slikarske) tehnike, pri kateri zasenčimo luno z oblaki, da bi jo poudarili.

3.2.3 Konceptov ni mogoče sinhronizirati s povzdigovanjem racionalnih kriterijev

V procesu razlaganja tekstov in izvajanja raziskav obstajajo štirje različni racionalni kriteriji: kognicije, razumevanja, razlage in dokazovanja (Lee 2016, 1). »Racionalni kriterij kognicije« se nanaša na to, da človek dojema »strukturne vzorce«, ki povzemajo njegovo kognicijo in izkušnje, kot kriterij. »Racionalni kriterij razumevanja« predstavlja racionalni kriterij, ki vključuje razumevanje izvornih filozofskih tekstov. »Racionalni kriterij razlage« ljudje postavijo potem ko razumejo te izvorne tekste. Gre za racionalni kriterij pojasnjevanja in usmerjanja k pravilni razlagi objekta. »Racionalni kriterij dokazovanja«

pa se nanaša na povezovanje kognicije, razumevanja in razlage, ki je odvisno od vzpostavljenega temeljnega kriterija merjenja. Razlikujemo tri vzorce: dokazovanje s fizičnimi dokazi, dokazovanje s citati in dokazovanje z argumentiranjem.

Racionalni kriteriji so se oblikovali, ker moramo razmišljati s pomočjo jezika in konceptov. Jezik izvira iz kognicije, ta pa iz razčlenjevanja kontinuiranih fenomenov in relativnih delnih pogledov na celoto. Če gledamo z vidika spoznavajočega, je pri vsakem človeku inercija razčlenjevanja kontinuiranih fenomenov drugačna. Gledano z vidika izražajočega pa iskanje ustreznega koncepta ter besed ali fraz restrukturira objekte, ki jih zaznamo, nato pa so izbire in tudi načini izražanja različni. Z vidika prejemnika sporočila pa se jezik preoblikuje v miselno situacijo, ki se razlikuje od procesa vračanja k nastajanju prvotnega fenomena, kar je povezano z našimi predhodnimi izkušnjami preoblikovanja enakega jezika. Vse te »razlike« so povezane z racionalnimi kriteriji (Ibid., 16). Ker imajo »imena« značaj začrtanja sveta (*jiedingxing*) in referenčno naravo (*zhishexing*), to povzroči, da imajo konotacije koncepta subjektivne omejitve. Čeprav skozi objektivizacijo značaja konvencije (*yuedingxing*) določimo omejitve, kar povzroči, da so konotacije konceptov čim bolj jasne, pa jih lahko uporabimo le pri dokazovanju z argumentiranjem in delnim citiranjem v skladu z »racionalnim kriterijem dokazovanja«. Če bi pri dokazovanju s fizičnimi dokazi uporabili koncepte kot orodje, pa ne bi mogli doseči racionalnega kriterija dokazovanja s fizičnimi dokazi. V tem primeru se moramo raziskovanja lotiti pri zunajjezikovnih pomenih dinamičnih skupin konceptov.

Da bi se izognili omejitvam, ki jih ustvarja razčlenjenost »imen«, in se vrnili h kontinuiteti spreminjanja fenomenov, v kitajski filozofiji obstaja mnogo kategorij, ki predstavljajo binarne koncepte, kot so korenine, izvor ali osnova-vrh (*ben-mo*), esenca-funkcija (*ti-yong*), *dao*-pripomoček (*dao-qi* 道器), gibanje-mirovanje (*dong-jing* 動靜), eno-več (*yi-duo* 一多), *yin-yang* 陰陽 in podobno. Oblikovanje relativnih konceptov vključuje celoto, spremembe, transformacije pogledov, integracijo stališč in druge kognitivne procese, pri čemer dobimo binarne koncepte. Če pristopamo zgolj z vidika predstavljanja »konceptov«, ne glede na to, ali gre za posamezne koncepte ali binarne kategorije, ti niso dovolj za pojasnjevanje vsebine filozofske miselnosti, temveč moramo skozi kompozicijo elementov teh konceptov oblikovati konceptualni sistem, ki šele zadostuje za zaobjemanje in prenašanje vsebine filozofske miselnosti. Način izražanja konceptualnega sistema pa lahko pogosto pretvorimo v nekaj temeljnih oblik vprašanj in odgovorov, kot so: kaj obstaja, kaj je, zakaj, kako, kako bi morali, kako bomo postopali in podobno.

Zatorej se je pri imenu vsakega koncepta oziroma kategorije treba vrniti k izvoru in ga povezati s situacijskim kontekstom, iz katerega je izšlo, še zlasti s situacijo položaja njegovega »strukturnega vzorca«, kar pomeni vrnitev k izvoru »sfere strukturnega vzorca«. Tako šele lahko razumemo celostne konotacije kitajske filozofije.

4 Razmerje med koncepti in filozofsko teorijo

Skozi zgornje raziskovanje smo spoznali oblikovanje in klasifikacijo konceptov, koncepte različnih ravni, odnose med konceptualnimi skupinami, konceptualnim sistemom, konceptom prvega pomena in miselno enoto ter funkcije in omejitve konceptov. Med temi miselna enota predstavlja prav element filozofske teorije, ki jo lahko analiziramo, skozi razmerje med koncepti in miselno enoto pa nam lahko pomaga pri razumevanju odnosov med koncepti in filozofsko teorijo.

Kaj imenujemo teorija? Teorija je teorija, ker tisti, ki jo razvijejo, raziščeje spreminjajoče se fenomene in poiščeje zakonitosti v teh. Lahko jo sistematično izrazimo z govorom in pisanim jezikom. Tako ustroj teorije vključuje nekaj glavnih temeljnih predpogojev teorije (Lee 2003, 211):

1. Opiše raziskovane fenomene. (Kaj obstaja? Kaj je?)
2. Razloži razmerja vzrokov in posledic med objekti fenomena (etika, koristi in škoda, struktura ...). (Zakaj?)
3. Domneva o prihodnjem razvoju situacije fenomena. (Kako /bo/?)
4. Obravnava ali rešuje problem, ki je bil opažen v fenomenu. (Kako bi morali? Kako bomo /delovali/?)

Kitajska filozofija je učenost, ki raziskuje »strukturne vzorce (li)« vesolja in človeškega življenja. »Li« izvorno pomeni vzorec oziroma linije v žadu. Žad je treba obdelati glede na njegove črte oziroma strukturo, zato samostalnik »li« pomeni red, ureditev in urejenost. Kot piše v poglavju "Ru xiao 儒效 (Učinki konfucijanske učenosti)" iz dela *Xunzi*: »Oh, urejen je, urejen! Kajti pozna zakonitosti reda (li).« Poleg tega pa glagol »li« pomeni rezati in polirati žad. Kot na primer lahko beremo v "He shi 和氏 (Gospod He)" iz dela *Han Feizi 韓非子*: »Kralj je ukazal oblikovalcu žada, naj zreže ter spolira (li) neobdelan žad (pu), in tako je dobil dragocen zaklad.« V tretjem poglavju "Qin ce 秦策 (Zapisi o državi Qin)" iz dela *Zhanguo ce 戰國策* (Zapisi iz obdobja Vojskujočih se držav) pa je zapisano: »Ljudje v državi Zheng imenujejo tisti žad, ki ni obdelan (li), pu.« Če ta pomen razširimo na čase, ko se soočamo z izgubo reda oziroma z neredom v situacijah in fenomenih, obsega tudi pomene, kot so urejati,

voditi, upravljati in podobno. V poglavju "Da qu" iz dela *Mozi* pa piše:

Razprave se rodijo iz določenih razlogov, potekajo v skladu s strukturnimi vzorci (*li*) in se izvajajo s pomočjo kategorij. Če nekdo izreče sodbo brez jasnega razloga, je taka sodba neosnovana in nesmiselna.

Zato »*li*« v kontekstu tega pomena pomeni »sklepati«. V spodnji preprosti tabeli bomo natančneje pojasnili sistem strukturnih vzorcev v miselni enoti:⁷

Sistem »strukturnih vzorcev (SV)« v miselni enoti:

Kaj obstaja?	→ SV 1 → Zato obstaja.	
Kaj je?	→ SV 2 → Zato je.	> Kako bi morali? Kako bomo? subjektivno → objektivno
Zakaj?	→ SV 3 → Zakaj obstaja? Zakaj je?	> notranjost → zunanost / interpolacija (SV 5) \ izbira
Kako?	→ SV 4 → prihodnji razvoj	\ ekstrapolacija (SV 6) / (Kako bo?)

To »kaj obstaja« je oblikovano iz skupine konceptov. »Strukturni vzorec« tega je povezan s kozmologijo in teorijo življenja ter ustreza strukturnemu vzorcu 1. To »kaj je« je sestavljeno iz konceptualnih skupin, ki pripadajo kategorijam. Strukturni vzorec tega pa je povezan z ontologijo, teorijo življenja in teorijo o sferah (*jingjie*) ter ustreza strukturnemu vzorcu 2. »Zakaj« je zgrajen iz konceptualnih sistemov, ki pripadajo raznim kategorijam v okviru dominacije konceptov prvega pomena. Strukturni vzorec tega pa predstavlja nujne pogoje raznih teoretskih ravni kozmologije, teorije življenja, ontologije, teorije o sferah in epistemologije ter odgovarja strukturnemu vzorcu 3. »Kako« se nanaša na to, kar bo morda v prihodnje obstajalo in kar mogoče bo, ustreza pa strukturnemu vzorcu 4 ter predstavlja razširitev strukturnih vzorcev 1 in 2. To »kako bi morali« pa priključuje vrednostne kriterije kognitivnega subjekta. Strukturni vzorec interpolacije je povezan s teorijo samokultivacije in časa ter ustreza strukturnemu vzorcu 5. V primeru »kako bomo (delovali ali postopali)« pa strukturni vzorec ekstrapolacije vključuje prakso samokultivacije

7 Tabela je prevzeta iz avtorjevega članka "Xian-Qin luoji sixiang yanjiu fangfa tanxi 先秦邏輯思想研究方法探析 (Analiza metod raziskovanja logičnih miselnosti pred obdobjem Qin)" (Lee 2017b, 84). Vsebinska je nekoliko spremenjena.

in časa oziroma glede na različna področja prakse obsega politično filozofijo, etiko in podobno. ter je skladen s strukturnim vzorcem 6. To »kako bo« pa predstavlja rezultat po izbranem delovanju, sfero časa in samokultivacije ali neke vrste ideal; pogosto je periferno območje ene miselne enote s praktično naravo, in ni nujno, da se jasno razkrije.

Gledano z vidika celote med vsemi strukturnimi vzorci obstaja medsebojna povezanost, strukturni vzorec »zakaj« (strukturni vzorec 3) pa je dojet kot prevladujoč raznim strukturnim vzorcem, ki so odvisni od njega. Na primer sestavni elementi, pravila spreminjanja in oblike interakcije v kozmosu vplivajo na prilagajanje človeškega telesa in duha; razlog, da je tako v teoriji o času, je v tem, ker je povezana s kozmologijo. Razlog za povzdigovanje subjekta v teoriji samokultivacije in njen končni cilj pa je v tem, da sta povezana tudi z ontologijo in teorijo o sferah; tj. strukturna vzorca 5 in 6 temeljita na strukturnem vzorcu 3 ter sta povezana s strukturnima vzorcema 1 in 2.

Poleg tega je treba biti pozoren tudi na obrate poti strukturnih vzorcev v miselni enoti. V poglavju "Xi gong shiliu nian 僖公十六年 (Vojvoda Xi, leto 16)" iz dela *Chunqiu* 春秋 (*Pomladanski in jesenski letopisi*) piše:

V šestnajstem letu, spomladi, v kraljevem prvem mesecu, na dan wu-shen, padli so kamni na Song, bilo jih je pet. Istega meseca se je šest čapelj vračalo in preletelo prestolnico Songa.

V istoimenskem poglavju dela *Gongyang zhuan* 公羊傳 (*Gongyangovi komentarji*) lahko preberemo:

Zakaj najprej pravi, da so padli in šele nato, da so kamni? „Padli so kamni“ je zapis tega, kar je bilo slišano in slišan je bil ropot teh. Ko so jih videli, so vedeli, da so kamni in ko so jih prešteli, so ugotovili, da jih je pet ... Zakaj najprej pove, da jih je šest in nato, da govori o čapljah? „Šest čapelj se je vračalo“ je zapis videnega in ker so jih videli, so vedeli, da jih je šest. Ko so jih preučili, so ugotovili, da so čaplje. Ko so jih dlje preučevali, pa so spoznali, da se vračajo (Chiang 1989, 111).

Dong Zhongshu 董仲舒 pa v "Shen cha ming hao 深察名號 (Globoka raziskava imen in označb)" v delu *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 (*Razkošni biseri Pomladanskih in jesenskih letopisov*) pove:

Avtor *Chunqiu* razločuje strukturne vzorce (*li*) stvari, da bi določil pravilna imena. Stvari poimenuje v skladu z njihovo resničnostjo, da ne bi bilo napak niti za konico jesenske dlake. Zatorej ko poimenuje padajoče kamne, omeni njihovo število pet nazadnje, ko pa govori o čapljah, ki se vračajo, najprej pove, da je število teh šest.

Če vzamemo to za primer, opis iz citata v *Chunqiu* predstavlja strukturni vzorec 1 tega »kaj obstaja«. *Gongyang zhuan* pa strukturnega vzorca tega »zakaj« sploh ne razišče: zakaj bo padajoče kamenje padlo na tla in kakšen je razlog, da se ptice selivke lahko vračajo. Se pa osredotoča na razloge, »zakaj se pisec tako izraža« v *Chunqiu*, ter poudarja, »kako je njihov spoznavni proces« obrnil epistemološki aspekt vzrokov in posledic. Dong Zhongshu pa v "Shen cha ming hao" iz dela *Chunqiu fanlu* natančno izpostavi, da gre za »pravilnost imen (*zheng ming* 正名)«. Zato sistemov »strukturnih vzorcev« v teh enotah miselnosti ne moremo razumevati zgolj kot forme razvoja ene same linije, ampak moramo preiskati preobrate miselnih poti v različnih kontekstih in na več ravneh. To je mesto, kjer moramo biti pozorni, kadar se ukvarjamo z gradivom kitajske filozofije.

Za primer bomo vzeli šolo misterijev (*xuanxue* 玄學) iz obdobja Wei-Jin 魏晉 (220–420) v zgodovini kitajske filozofije (Fung in Guo 2005, 230–319) ter prikazali miselno enoto s precej širokim spektrom:

1. Kaj obstaja v svetu? Nebo, zemlja in vse obstoječe, naravni fenomeni, nauk o imenih in zakonitosti ali metode obrednosti (*mingjiao lifa* 名教禮法).
2. Kaj je osnova vsega obstoječega? Odsotnost (Wang Bi), *qi* (Ruan Ji 阮籍, Ji Kang 嵇康), prisotnost (Guo Xiang 郭象, Pei Wei 裴頠).
3. Zakaj? Odsotnost je osnova ali korenine vsega obstoječega (Wang Bi), skozi transformacije *qija* nastaja vse obstoječe (Ruan Ji, Ji Kang), odsotnost ne more roditi prisotnosti, stvari se same spontano ustvarjajo in niso odvisne od nečesa zunaj njih (Guo Xiang), celota prepletanja vseh osnov ali korenin je najvišji *dao*, mnoštvo prisotnosti nastaja z vzajemnim podpiranjem in krepitvijo (Pei Wei).
4. Kako? Nauk o imenih in zakonitosti ali metode obrednosti so del resničnosti (*shi*), ki obsega veliko najrazličnejših podob (*xiang* 象).
5. Kako bomo delovali? To raznovrstnost bomo uredili in sistematizirali.

Nauk o imenih (*mingjiao*) izhaja iz narave (*ziran* 自然), spoštujmo korenine ali osnovo (*ben*) in spodbujajmo rast vrha (*mo*), ne smemo zavreči osnove ali korenin, da bi zasledovali vrh; najraznovrstnejše podobe oziroma pojavnosti bomo vključili v resničnost (Wang Bi).

Presezimo nauk o imenih in sledimo spontanosti (avtentičnosti oziroma pristnosti, dob. naravi), stopimo v stik z občutenjem različnih situacij in delujemo na tej osnovi (Ruan Ji, Ji Kang).

Nauk o imenih je avtentičen (dob. naraven), ohranjamo svojo integriteto in ne posnemajmo drugih, vsaka odd deset tisočih stvari ima povsem svojo naravo in vsaka posebej vandra svobodno in preprosto (Guo Xiang).

Če gledamo z vidika razmerij »nauka o imenih« in narave, vključitev tega »kako bomo delovali« lahko vpliva na izbiro, analiziranje in razumevanje fenomena, tj. tega »kaj obstaja«, in pozicioniranje ontološkega koncepta, torej tega »kaj je«, zato v podobni atmosferi dobe pri raznih filozofih najdemo različna teoretska stališča in pristope, kot so: nauk o imenih izhaja iz narave, presezimo nauk o imenih in sledimo spontanosti (dob. naravi), nauk o imenih je avtentičen (dob. naraven) in podobno. Zaradi izkušenj, vključitve občutij, prakse in dokazovanja s fizičnimi dokazi lahko pride do tega, da filozof na področju tega »kako (bo)« in »kako bomo delovali« ustvari neke vrste poskus, v nadaljevanju pa oblikuje, poišče ali uredi argumente o tem »kaj obstaja«, »kaj je« in »zakaj«.

Zaradi segmentacije »imen« in nevseobsežnosti razlogov »poimenovanj« omejenost funkcij konceptov povzroči, da v enoti miselnosti, ki jo subjekt v sebi zgradi, ukvarjanje s situacijo in harmoniziranje situacij vselej vključuje njegov motiv ali poskus. To razkriva, da človeško odzivanje na spremembe tega sveta poteka od pasivnega k aktivnemu in obsega razvojni proces: pasivno → aktivno → pasivno → aktivno ...

Ker teorija ali filozofski nauk neke struje lahko razloži določene pojave, osvetli določene vrednote, cilje, življenjske smisle in podobno, lahko do neke mere povzdigne sfero človekovega življenja, zato ima lahko veliko podpornikov oziroma privrženecv; ljudje imajo pogosto tendenco, da neki nauk oziroma teorijo, v katero so trdno prepričani, univerzalizirajo, racionalizirajo in dojemajo kot absolutno. Po eni strani imajo v duhovni sferi hrepenenje po premagovanju drugega oziroma po asimilaciji različnih ljudstev in niso pripravljeni zlahka opustiti teorije, ki jo sami dojemajo kot resnično; po drugi pa ljudje v procesu iskanja resnice, ko se soočajo z nenehno pojavljajočimi se novimi spremembami in morajo reševati nove probleme, ne morejo drugače, kot da prek drugih stimulacij in izzivov naredijo modifikacije, da bi dokazali njeno univerzalnost, racionalnost ter absolutnost, in tako se mora tudi ta prilagoditi. Zaradi orodja, ki ga človeštvo uporablja za izražanje miselnosti – konceptov, je vloga te omejena. Da bi obranil pravilnost svoje teorije, se lahko zgodi, da njen podpornik pomen konceptov, uporabljenih v literaturi, ki jo podpira, razširi in poda racionalizirano reinterpretacijo. Ampak ko zunanje okolje in notranje stanje duha trčita in sprememba doseže neko točko, ko stara učnost ne more več razložiti novih fenomenov, nekatere teorije ali filozofske miselnosti zamenjajo novorojene filozofske teorije. Pri raziskovanju razvoja kitajske tradicionalne filozofije moramo biti posebej pozorni na to, da čas, ko zamira stara miselnost in se nova vzpenja, predstavlja tudi prelomnico, ko pride do sprememb v pomenih konceptov ali pa se pojavijo novi koncepti.

5 Zaključek: možna metoda izgradnje konceptualnega sistema v zgodovini kitajske filozofije

Če izvedemo raziskavo procesov pri mnogih metodah raziskovanja kitajske filozofije, lahko v grobem ločimo štiri faze (Lee 2007):

1. Najprej določimo besede in fraze, stavke ter poglavja v klasičnem delu, nato pa konstruiramo miselnost skozi razumevanje.
2. Potem ko razumemo pomen teksta, sledi teoretska konstrukcija.
3. Ko klasično besedilo preoblikujemo in konstruiramo v teorijo, izvedemo primerjavo ter oceno.
4. Nazadnje pa naredimo kreativni filozofski premislek in integrativno raziskavo.

Da bi dosegli cilj raziskovanja in izvedli vsako fazo, mora »kitajska filozofska metodologija« vse opisane faze vzeti za svoj objekt raziskovanja. Zgodovina kitajske filozofije mora v prej opisanem raziskovalnem procesu posvetiti pozornost tudi prenosu, povezanosti in vplivnosti filozofskih miselnosti skozi čas. Zlasti po izgradnji teoretskosti raznih šol in struj se s pomočjo miselne enote razkrijejo razvoj miselnosti, podobnosti in razlike problemov ter različni pogledi v podanih rešitvah. Da bi vse to lahko izvedli, pa potrebujemo pomensko razločevanje konceptov, konceptualnih skupin, konceptualnih sistemov in konceptov prvega pomena. V nadaljevanju bomo po opisanem vrstnem redu preiskali funkcije in omejitve konceptov v raziskovanju zgodovine kitajske filozofije.

Prvič, v fazi vzpostavljanja teksta in razumevanja tega gre za razumevanje pomenov skupine konceptov. 1. Sestavni koncepti v besedilu klasičnega dela. Na primer v delu *Lunyu* se koncept »človečnosti (*ren*)« pojavi več kot stokrat. 2. Razlagalna skupina konceptov. Če skozi »človečnost« pogledamo integracijo pomenov v različnih kontekstih, je ta razložena kot: »*odnos, kakršnega naj bi imel človek, ki obstaja med nebom in zemljo, s samim sabo, drugimi ljudmi in nebom*«. Tedaj je koncept prvega pomena še v fazi nejasnosti, saj se še vedno izvajajo različni poskusi.

Drugič, v fazi razlaganja in rekonstrukcije teorije, ki vključuje izgradnjo konceptualnega sistema, je teorija rekonstruirana s pomočjo treh metod, in sicer konsekventne rekonstrukcije, rekonstrukcije z referencami in rekonstrukcije z razširitvijo (Lee 2015, 117–140). Vsaka zase vzpostavi drugačen konceptualni sistem.

Tretjič, faza primerjanja in kritike, ki vključuje primerjavo med koncepti, kategorijami in problemi ter kritiko, ki zadeva predpostavlanje, koncept prvega pomena, teoretske nazore in soočanje stališč.

Četrtrič, inovativna faza pa obsega nove razširjene pomene konceptov, nova poimenovanja novo ustvarjenih konceptov ali ponovne definicije konceptov in konstruiranje nove filozofske teorije s pomočjo novih konotacij konceptov ter vsebine miselnosti. Zdi se, kot da ta »inovacija« ni korak, na katerega mora biti pozorna zgodovina raziskovanja filozofije; kako biti inovativen v primeru miselnosti nekaterih filozofov v zgodovini kitajske filozofije, pa je pomembno tudi za nas, ki raziskujemo zgodovino kitajske filozofije. Taka primera kreativne razlage sta Wang Bijeva interpretacija *Laozija* in Guo Xiango-va interpretacija *Zhuangzija*.

Koncepte je treba opazovati v kontekstu, saj šele tako lahko vidimo njihov pomen; samostalnike v stavkih, odstavkih, poglavjih in knjigi. Koncepti razkrivajo pomen v skupinah konceptov, konceptualnem sistemu, sistematični teoriji in miselni enoti. Odgovori na temeljna izvorna vprašanja so nujno povezani s konceptom prvega pomena. Konceptualni sistem pa je oblikovan iz skupin konceptov, ki jim dominirajo koncepti prvega pomena. Sistematična teorija obsega veliko miselnih enot, ki se med seboj spajajo. Majhne miselne enote oblikujejo srednje velike, te pa spet sestavljajo veliko miselno enoto. Miselna enota vključuje nekaj vprašanj in odgovorov o tem, kako in zakaj. Povezanost teh pa tvori sistematično teorijo.

S pomočjo temeljne budistične (*fojiao* 佛教) miselnosti bomo prikazali njeno miselno enoto:

1. Kaj obstaja? Mnoštvo fenomenov ali stvari (*zhu xing* 諸行), svet *dharm* (*fajie* 法界).
2. Kaj je? Vsi fenomeni ali stvari so minljivi (*wu chang* 無常), trpljenje (*ku* 苦).
3. Zakaj?
 - 3.1 Vse stvari so vzročno povezane in medsebojno prepletene, izvor trpljenja (*ji* 集).
 - 3.2 Iluzija oziroma nerazumevanje (*wuming* 無明; sanskrt: *avidyā*) glede tega, da so »vse *dharme* brez jaza (*zhu fa wu wo* 諸法無我)«, navezanost na jaz (*wo zhi* 我執, sanskrt: *ātma-graha*).
4. Kako bomo postopali? Odpravili bomo navezanost na jaz, (osmeročlena) pot (*dao*).
5. Kako bo? Nirvana tišine (*jijing niepan* 寂靜涅槃), prenehanje trpljenja (*mie* 滅).

Takšna miselna enota v sebi spaja koncepte doktrine o »treh *dharmičnih* pečatih (*san fa yin* 三法印; sanskrt: *trilaksanā dharmamudrā*)« in »štirih resnicah (*si di* 四諦; sanskrt: *catvāri āryasatyāni*)«, ki vključujejo trpljenje,

izvor trpljenja, prenehanje trpljenja, pot itd. Te koncepte lahko razširimo na kontekste drugih budističnih miselnosti in vzpostavimo razmerja med različnimi miselnimi enotami, tvorimo miselni sistem in nadalje razumevamo ravni konceptov ter njihove pomene.

Tako pretvarjanje miselnosti različnih preteklih šol in struj v velike in majhne miselne enote predstavlja možno metodo izgradnje konceptualnega sistema v zgodovini kitajske filozofije. Zaradi podobnosti struktur in ključnih elementov različnih miselnih enot lahko te medsebojno primerjamo, povezujemo in izluščimo podobnosti ter ohranimo razlike. Nato pomembne koncepte različnih šol umestimo v kontekste miselnih enot in določimo pomenske položaje ter razločimo vsebinske koncepte, strukturne koncepte in koncepte prvega pomena. Metaforično rečeno je miselna enota okostje, koncepti različnih ravni pa so kri in meso; skupaj sestavljajo organsko celoto zgodovine kitajske filozofije. Vsaka miselna enota vsebuje določene »strukturne vzorce«, »strukturni vzorci« različnih področij pa so s pomočjo skupin konceptov pod prevlado koncepta prvega pomena medsebojno povezani in prepleteni. Če vzamemo za primer »*dao*« v *Laoziju*, Konfucijevo »človečnost«, »nebo« v delu *Mozi*, Han Feijev 韓非 »zakon (*fa* 法)«, Wang Bijev »odsotnost«, Guo Xiangovo »prisotnost«, lahko vidimo, da vsi ti koncepti prvega pomena dominirajo svojim skupinam konceptov. Vendar pa ti šele skozi niz vprašanj in odgovorov v miselnih enotah aktivirajo racionalnost prenašanja pomenov, oblikujejo sistematično strukturo ter tvorijo filozofsko teorijo. Čeprav veliko zapisov o zgodovini filozofije postavi pomembne koncepte v naslove poglavij, pa gre pri teh zgozlj za poimenovanja določenih konceptualnih sistemov ali predstavnik miselnih enot.⁸ Skratka, pri konceptih se moramo usklajevati z drugimi raziskovalnimi metodami, da šele lahko aktiviramo funkcije prenašanja teh v filozofskem mišljenju; v nadaljevanju pa tvorijo konceptualne in teoretske sisteme, ki jih lahko raziskujemo.

Prevedla Živa Petrovčič

8 Lao Sze-kwang v razdelkih tretjega in četrtega poglavja v svojem delu ugotavlja, da se Konfucijeva temeljna teorija nanaša na tri koncepte, in sicer na človečnost (*ren*), pravičnost (*yi*) ter obrednost (*li*), v razširjenem smislu pa na zvestobo (*zhong*), prizanesljivost in strpnost (*shu* 恕), poštenost (*zhi* 直) ter pravilnost imen (*zheng ming*); Laozijeva miselnost se nanaša na tri skupine konceptov, in sicer na 1. *dao*, večnost (*chang* 常), vračanje ali krožno gibanje (*fan*); 2. nedelovanje (*wu wei* 無為), nič ni neopravljenega (*wu bu wei* 無不為); 3. varovanje mehkebe in nežnosti (*shou rou* 守柔), nebojevanje ali nestremljenje (*bu zheng* 不爭), majhna država z malo prebivalci (*xiaoguo gua min* 小國寡民) in podobno. Skozi pojasnjevanje vzajemnih pomenskih povezav med različnimi koncepti oblikuje Konfucijev in Laozijev miselni sistem ter prikaže, kakšen položaj v zgodovini kitajske filozofije zavzemata miselnosti konfucijanske in daoistične šole pred obdobjem Qin (Lao 2011, 108–130, 227–242).

Literatura

- Chang, Cheng-tung (Zhang Zhendong) 張振東. 1978. *Xiyang zhexue daolun* 西洋哲學導論 (*Uvod v zahodno filozofijo*). Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- Chang, Tung-sun (Zhang Dongsun) 張東蓀. 2014. "Zhongguo zhexue shang de fanchou 中國哲學上的範疇 (Kategorije v kitajski filozofiji)." V *Zhongguo zhexueshi jingdian qingdu* 中國哲學史經典精讀 (*Podrobno branje klasikov iz zgodovine kitajske filozofije*), urednik Guo Qiyong 郭齊勇. Peking: Gaodeng jiaoyu chubanshe.
- Chiang, Chih-yuan (Jiang Zhiyuan) 蔣致遠, gl. ur. 1989. *Shisan jing yinde Chunqiu jingzhuān* 十三經引得春秋經傳 (*Klasiki in komentarji Pomladanskih in jesenskih letopisov, citirani v Trinajstih klasikih*). 1. del. Tajpej: Zongqing tushu chuban gongsi.
- Cui, Qingtian 崔青田. 1997. *Xianxue chongguang* 顯學重光 (*Oživitve znamenitih učenosti*). Šenjang: Liaoning jiaoyu chubanshe.
- Feng, Youlan 馮友蘭. 2001. *Zhongguo zhexue jianshi* 中國哲學簡史 (*Kratka zgodovina kitajske filozofije*). Zbirka *Sansongtang quanji* 三松堂全集 (*Zbrana dela Dvorane treh borovcev*). 6. del. Zhengzhou: Henan renmin chubanshe.
- Fung, Tat Man (Feng Dawen) 馮達文. 1997. *Song Ming xinruxue lüelun* 宋明新儒學略論 (*Kratka razprava o neokonfucijanstvu iz obdobja Song in Ming*). Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe.
- Fung, Tat Man (Feng Dawen) 馮達文 in Guo Qiyong 郭齊勇. 2005. *Xinbian Zhongguo zhexueshi* 新編中國哲學史 (*Nova izdaja Zgodovine kitajske filozofije*). Tajpej: Hongye wenhua gongsi.
- Gao, Chenyang 高晨陽. 2000. *Zhongguo chuantong siwei fangshi yanjiu* 中國傳統思維方式研究 (*Raziskava tradicionalnega kitajskega načina mišljenja*). Jinan: Shandong daxue chubanshe.
- Hsiao, Teng-fu (Xiao Dengfu) 蕭登福. 1984. *Gongsun Longzi yu mingjia* 公孫龍子與名家 (*Mojster Gongsun Long in šola nomenalistov*). Tajpej: Wenjin chubanshe.
- Lao, Sze-kwang (Lao Siguang) 勞思光. 2011. *Xinbian Zhongguo zhexueshi* 新編中國哲學史 (*Nova izdaja Zgodovine kitajske filozofije*). Tajpej: Sanmin shuju.
- Lee, Hsien-chung (Li Xianzhong) 李賢中. 1992. *Xian-Qin mingjia »ming shi« sixiang tanxi* 先秦名家“名實”思想探析 (*Analiza miselnosti »o imenih in stvarnosti« nomenalistov pred obdobjem Qin*). Tajpej: Wenshizhe chubanshe.
- . 2003. *Moxue — Lilun yu fangfa* 墨學—理論與方法 (*Moistični nauk — Teorija in metoda*). Tajpej: Yangzhi chubanshe.

- . 2007. "Zhongguo zhexue yanjiu fangfa zhi shengsi 中國哲學研究方法之省思 (Razmislek o metodah raziskovanja kitajske filozofije)." *Zhexue yu wenhua (Filozofija in kultura)* 2007/4.
- . 2012. "Rujia zhengming sixiang duiyu mingjia de yingxiang yu bianzheng 儒家正名思想对于名家的影响与辨正 (Vpliv miselnosti o pravilnosti imen konfucijanske šole na nomenalistično šolo in razločevanje pravičnega od napačnega)." V *Mingjia zhexue yanjiu 名家哲学研究 (Raziskave filozofije nomenalistične šole)*. Xinbei Shi: Hua Mulan wenhua chubanshe.
- . 2015. "Chuantong sixiang de xiandai chonggou yu zhuanhua—Yi Mo, Xun wei li 傳統思想的現代重構與轉化—以墨、荀為例 (Moderna rekonstrukcija in transformacija tradicionalne miselnosti – Primer moistov in Xunzija)." *Zhexue yu wenhua (Filozofija in kultura)* 2015/3.
- . 2016. "Lun helixing biao zhun zai quanshi guocheng zhong de zuoyong yu xianzhi 論合理性標準在詮釋過程中的作用與限制 (Razprava o funkcijah in omejitvah racionalnih kriterijev v procesu razlaganja)." V *Zhongguo quanshixue 中國詮釋學 (Kitajska hermenevtika)*, 13. del, urednika Hong Handing 洪漢鼎 in Chuan Shuijun 傅永軍. Jinan: Shandong renmin chubanshe.
- . 2017a. "Mojia shuofuxing tuili yu zhexue zishang 墨家說服性推理與哲學諮商 (Prepričevalno argumentiranje moistične šole in filozofska uradna komunikacija)." *Zhexue yu wenhua (Filozofija in kultura)* 2017/1.
- . 2017b. "Xian-Qin luoji sixiang yanjiu fangfa tanxi 先秦邏輯思想研究方法探析 (Analiza metod raziskovanja logičnih miselnosti pred obdobjem Qin)." *Zhexue yu wenhua (Filozofija in kultura)* 2017/6.
- Tang, Junyi (Tang Junyi) 唐君毅. 1973. *Zhongguo zhexue yuanlun: Yuan dao 中國哲學原論：原道 (Teoretska izhodišča kitajske filozofije: Izvorni dao)*. Xiang Gang: Xin Ya shuyuan yanjiu.
- Wang, Zanyuan 王贊源, gl. ur. 2011. *Mojing zhengdu 墨經正讀 (Pravilno branje moističnega kanona)*. Peking: Kexue jishu wenxian chubanshe.
- Zhang, Liwen 張立文. 1989. *Zhongguo zhexue luoji jiegou lun 中國哲學邏輯結構論 (Razprava o logičnih strukturah kitajske filozofije)*. Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Zhou, Yunzhi 周雲之. 1996. *Mingbianxue lun 名辯學論 (Razprave starodavne kitajske logike o imenih)*. Šenjang: Liaoning jiaoyu chubanshe.
- (gl. ur.). 2004. *Zhongguo luojishi 中國邏輯史 (Zgodovina kitajske logike)*. Taiyuan: Shanxi jiaoyu chubanshe.

**NOVO KONFUCIJANSTVO IN
NOVI DAOIZEM**

LEE Ming-huei 李明輝

»Vročica konfucijanstva« v sodobni Kitajski¹

O d začetka devetdesetih let je na Kitajskem, za razliko od prejšnjih, ne tako oddaljenih časov, mogoče opaziti veliko zanimanje za kulturne dobrine njene tradicije. Izšle so številne knjige o kitajski tradicionalni kulturi, kot na primer o klasični literaturi, tradicionalnih religijah in antičnih biografijah. Izšla je tudi preroška knjiga *Yijing* 易經 (*Knjiga premen*). Številna dela so na novo komentirana in prevedena v sodobno kitajščino. (Zhang 1996, 147-149) Ti pojavi se močno razlikujejo od mrzličnega tržnega gospodarstva v sodobni Kitajski. Govora je o »*guoxue*« 國學 (o nacionalni učenosti ali nacionalnih študijah) in o »*guoxue re* 國學熱« (o vročici *guoxueja*). Nov ugled tradicionalne kulture prinaša revizijo nekaterih negativnih presoj. Na primer šola Xueheng 學衡派,² katere glavna predstavnika sta Wu Mi 吳宓 (1894–1978) in Mei Guangdi 梅光迪 (1890–1945), ki so ji prej očitali konservativnost in reakcionarnost, je sedaj ponovno cenjena. O Wu Miju sta bili organizirani dve konferenci, in sicer v letih 1990 (v Xi'anu) in 1992 (v Xianyangu). Znanega zgodovinarja Chen Yinqueja 陳寅

1 Naslov izvirnika: Das "Konfuzianismus-Fieber" im heutigen China.

2 Ime te šole izhaja iz revije *Xueheng* 學衡 (*Ovrednotenje učenosti*), ki je izhajala med letoma 1922 in 1933 v Nanjingu.

恪 (1890–1969), ki je bil v tesnih odnosih s šolo Xueheng, so v preteklosti kritizirali kot »reakcionarno akademsko avtoriteto«, po novem pa je rehabilitiran. Tako je univerza Zhongshan v mestu Guangzhou, na kateri je Chen deloval v poznih letih, v njegov spomin organizirala konferenci v letih 1988 in 1994. Tudi univerza Qinghua v Pekingu, na kateri je Chen deloval med letoma 1926 in 1937, je leta 1990 ob stoti obletnici njegovega rojstva organizirala simpozij in ob tej priložnosti leta 1989 izdala jubilejni zbornik (Univerza Peking 1989). Poleg tega so izšle tudi nekatere biografije o Chenu, med katerimi je Lu Jiandong 陸鍵東 delo *Zadnjih dvajset let Chen Yinqueja* (Lu 1995) nepričakovano razveljavilo burne razprave – nepričakovano zato, ker ni šlo za poljudnoznanstveno knjigo. Te razprave kažejo, da je knjiga kitajske intelektualce močno ganila.

Za razumevanje »vročice konfucijanstva« v devetdesetih letih je treba najprej omeniti tako imenovano »kulturno vročico« (*wenhua re* 文化熱) v osemdesetih letih. »Kulturna vročica« vključuje celo vrsto dogodkov, med katerimi so najpomembnejši naslednji:

1. Jin Guantaova 金觀濤 izdaja knjižne zbirke *Stopanje proti prihodnosti* (*Zouxiang weilai* 走向未來);
2. Gan Yangova 甘陽 izdaja knjižne zbirke *Kultura: Kitajska in svet* (*Wenhua: Zhongguo yu shijie* 文化: 中國與世界);
3. ustanovitev zasebne Akademije za kitajsko kulturo v Pekingu;
4. novo odkritje modernega konfucijanstva;
5. »literatura iskanja korenin« (*xungen wenxue* 尋根文學) avtorjev Achenga 阿城, Han Shaogonga 韓少功 idr.

Odnosa zadnjih treh dogodkov do »vročice *guoxueja*« ni težko razbrati. V knjižni zbirki *Kultura: Kitajska in svet* gre v glavnem za prevode modernih zahodnih »klasikov«: njihovi kitajski bralci so bili bolj ali manj sovražno nastrojeni proti tradiciji. S kasnejšim uvajanjem moderne filozofske hermenevtike pa se je pojavil »kulturni konservativizem«, ki je blagodejno vplival na razcvet »vročice *guoxueja*«. Novoodkrito »moderno konfucijanstvo« je bilo pogojeno s poučevanjem profesorja Tu Wei-minga 杜維明 in z deli profesorja Yu Ying-shiha 余英時. Na ta način je moderno konfucijanstvo iz Hongkonga, Tajvana in zahoda prvič stopilo na kulturni oder celinske Kitajske. V splošnem je bilo vzdušje kitajskih intelektualcev v osemdesetih letih naravnano proti tradiciji. Takrat niso zbudili pozornosti le radikalni antitradicionalisti, kot na primer Bao Zunxin 包遵信 in Liu Xiaobo 劉曉波, tudi televizijska serija »Elegija reke« (*Heshang* 河殤), ki je kitajsko zaostalost pripisovala tradiciji, je poskrbela za živahne debate. V osemdesetih letih je bilo med kitajskimi

intelektualci več razprav kot v devetdesetih. S pokolom na Trgu nebeškega miru leta 1989 pa so se prepiri končali.

Razprava o »vročici *guoxueja*« se je pojavila v interakciji med univerzami in množičnimi mediji. Glede na poročilo profesorja Chen Laia 陳來 (Chen 1995, 4) se je začela z vrsto dogodkov: V začetku leta 1992 je Univerza Peking ustanovila raziskovalni center za kitajsko tradicionalno kulturo, naslednje leto pa je začela izdajati revijo *Študije o nacionalni učenosti* (*Guoxue yanjiu* 國學研究). 16. avgusta 1993 je v časopisu Ljudski dnevnik (časopis kitajske komunistične partije) izšel članek »*Guoxue* se na tiho pojavlja v kampusu Yan«, v katerem je govora o tem, da na Univerzi Peking raziskujejo kitajsko tradicijo. »Kampus Yan« je oznaka za kampus Univerze Peking. Temu članku je čez dva dni v istem časopisu sledil nov prispevek o isti temi z naslovom »*Guoxue*, že dolgo se nisva videla«. Sredi oktobra istega leta so študenti Univerze Peking organizirali »mesec *guoxueja*« s 15 predavanji in dvema okroglima mizama, o čemer so množični mediji večkrat poročali. Konec decembra je državna televizija z Univerzo Peking podpisala sporazum o sodelovanju na temo »tradicionalne kitajske kulture« – državna televizija je predvajala 150 predavanj. Toliko dogodkov v tako kratkem času je naredilo močan vtis na občinstvo, zaradi česar je nastal izraz »vročica *guoxueja*«.

K »vročici *guoxueja*« spada tudi navdušenje za študije o konfucijanstvu. Govorimo lahko tudi o »vročici konfucijanstva«, ki jo je mogoče v tem smislu razumeti kot del »vročice *guoxueja*«. Vsekakor pa je bila rast zanimanja za konfucijanstvo opazna že v osemdesetih letih. Kot je bilo omenjeno zgoraj, je bilo »moderno konfucijanstvo« že del »kulturne vročice« osemdesetih let. Drugi znak naraščanja ugleda konfucijanstva je ustanovitev napol uradne »Kitajske Konfucijeve fundacije« (Zhongguo Kongzi jijinhui, KKF) leta 1984, katere častni predsednik je bil podpredsednik vlade Gu Mu 谷牧, predsedoval pa ji je nekdanji rektor univerze Nanjing Kuang Yaming 匡亞明. Ta fundacija je izdajala revijo *Konfucijeve študije* (*Kongzi yanjiu* 孔子研究). Poleg tega je organizirala več mednarodnih konferenc, med katerimi so najpomembnejše naslednje:

1. Med 31. avgustom in 4. septembrom 1987 je KKF skupaj z Inštitutom za vzhodno filozofijo (iz Singapurja) organizirala mednarodno konferenco v mestu Qufu (Konfucijev rojstni kraj). Tema: Konfucijanstvo, njegov razvoj in vplivi.
2. Med 31. oktobrom in 2. novembrom 1988 je KKF skupaj s Fundacijo Konrada Adenauerja organizirala mednarodno konferenco v Bonnu. Tema: Konfucijanstvo in moderni svet (Krieger and Trauzettel 1990).

3. Ob 2540. obletnici Konfucijevega rojstva je KKF 7. oktobra 1989 skupaj z UNESCOM organizirala mednarodno konferenco v Pekingu in Qufuju. Tema: Konfucij, zgodovinski položaj konfucijanstva in njegov vpliv na sodobno družbo.
4. Ob 2545. obletnici Konfucijevega rojstva je KKF med 5. in 8. oktobrom 1994 v Pekingu organizirala mednarodno konferenco Zgodovinski pogled na konfucijanstvo in njegova prihodnost v 21. stoletju.

Na otvoritveni slovesnosti zadnje konference sta imela uvodna nagovora predsednik politične konzultativne konference kitajskega ljudstva Li Ruihuan 李瑞環 in podpredsednik vlade Li Lanqing 李嵐清. Po konferenci je kitajski predsednik Jiang Zemin 江澤民 sprejel nekaj njenih udeležencev. Odnos kitajske komunistične partije do konfucijanstva se je medtem začel močno spreminjati, predvsem v primerjavi s časom kulturne revolucije. Med to konferenco je bilo ustanovljeno »Mednarodno združenje konfucijanstva« (Guojiruxue lianhehui 國際儒學聯合會), katerega častni predsedujoči je bil nekdanji singapurski predsednik vlade Lee Kuan Yew 李光耀, njegov predsednik pa je bil predsednik »Korejskega konfucijanskega društva« Choi Gun Duk 崔根德. To združenje je izdajalo revijo *Mednarodne študije konfucijanstva* (*Guojiruxue yanjiu* 國際儒學研究). Poleg tega se je v celinski Kitajski pojavilo več organizacij, ki so se ukvarjale s konfucijanstvom ali s kitajsko tradicijo. Glede na članek avtorja Li Qiqiana 李啟謙 iz celinske Kitajske je bilo med letoma 1979 in 1990 ustanovljenih 14 tovrstnih organizacij (Li 1993, 332).

Še en dogodek je v osemdesetih letih pomembno vplival na študije konfucijanstva v Ljudski republiki Kitajski, z državno podporo je bil namreč leta 1986 vzpostavljen raziskovalni program modernega konfucijanstva. V njem je delovalo 47 udeležencev s 16 univerz in raziskovalnih inštitutov, vodila pa sta ga prof. Fang Keli 方克立 in prof. Li Jinquan 李錦全. Njihove raziskave so zajemale 15 predstavnikov modernega konfucijanstva: Liang Shuming 梁漱溟, Chang Chun-mai (Carsun Chang, 張君勱), Xiong Shili 熊十力, Feng Youlan 馮友蘭, He Lin 賀麟, Tang Junyi 唐君毅, Mou Zongsan 牟宗三, Xu Fuguan 徐復觀, Qian Mu 錢穆, Fang Dongmei 方東美 (Thomé H. Fang), Ma Fu 馬浮, Liu Shu-hsien 劉述先, Tu Wei-ming, Yu Ying-shih in Cheng Chung-ying 成中英. Dosedanji rezultati tega programa so: 1) dva zbornika z objavami o modernem konfucijanstvu; 2) Uvodi v nauke glavnih predstavnikov v treh delih; 3) Zbirka strokovnih in osebnih monografij; 4) izdajanje izbranih zapisov glavnih predstavnikov modernega konfucijanstva. Ni si težko predstavljati, da je bil učinek teh publikacij na intelektualce celinske Kitajske zelo velik. Omembe vredne so še izdaje izbranih zapisov osmih glavnih predstavnikov modernega konfucijanstva, ki jih je samostojno izdal Huang Kejian 黃克劍 (Akademija za družbene vede province Fujian).

Zgoraj predstavljeno morebiti vzbuja občutek, da je konfucijanstvo v današnji Kitajski ponovno zaživelo. V resnici pa je bilo v času »vročice konfucijanstva« mogoče slišati tudi ostre kritike konfucijanstva. Kritiki konfucijanstva v osemdesetih letih so bili liberalno usmerjeni intelektualci, kot na primer Bao Zunxin in Liu Xiaobo. Sem sodi tudi produkcijska ekipa televizijske serije »Elegija reke«. Tudi marksiste je konfucijanstvo v devetdesetih letih močno vznemirjalo.

Zdaj pa bi želel na primeru novejše razprave osvetliti večpomenskost »vročice konfucijanstva«. Razpravo sta vodili dve reviji, *Konfucijeve študije* KKF-ja in *Filozofske študije* (*Zhexue yanjiu* 哲學研究) Filozofskega inštituta Kitajske akademije za družbene vede (KADV). Polemiko je sprožil članek avtorja s psevdonimom Luo Bu 羅卜 v *Filozofskih študijah* (6/1994) z naslovom »Narod, restavracija, kultura: O opazni duhovni tendenci«, ki ga je napisal Li Denggui 李登貴 s Filozofskega inštituta KADV. Uperjen je bil pretežno proti Chen Guoqianovemu 陳國謙 članku »Filozofski razmislek o ekoloških problemih«, ki je bil objavljen v prejšnji številki iste revije. V njem je Chen Guoqian poudarjal kontrast med dialektiko Karla Marxa in tisto iz kitajske filozofije. Na podlagi nasprotja med subjektom in objektom je Marxova dialektika kot absolut zastavila nasprotujoče si boje v svetu, medtem ko si je kitajska dialektika, kot npr. pri Zhang Zaiju 張載, za cilj postavila ukinitve nasprotij. Chen je prišel do zaključka, da je, upoštevajoč ekološko filozofijo, drugo boljše kot prvo. Li Denggui je v članku glavnim Chenovim tezam oporekal z zagovarjanjem marksističnih stališč. Poleg tega je nakazal, da se v zavzemanju za *guoxue* skriva poskus »izključevanja nove kulture socializma iz kitajske kulture« (str. 36). Lijev članek je bil vplivnejši, saj mu je direktor KADV-ja Hu Sheng 胡繩 izrekel javno podporo (Hu 1995, 3).

Malo zatem je v reviji *Filozofske študije* (8/1994) izšel Wang Shengpingov 王生平 članek »Raziskava *guoxueja* po obvladanju *guoxueja*, s posebnim poudarkom na 'O odnosu med nebom in človekom'«. Tudi Wang prihaja s Filozofskega inštituta KADV. Članek »O odnosu med nebom in človekom«, na kate-rega se je skliceval Wang, je napisal Jin Jingfang 金景方, profesor zgodovine na Univerzi Jilin. Njegov članek je izšel v reviji *Tradicionalna kultura in modernizacija* (*Chuantong wenhua yu xiandaihua* 傳統文化與現代化) (2/1994). V njem je razlagal, da je teza o harmoniji med nebom in človekom pri Konfuciju in v *Yijingu* tako materialistična kot dialektična. Wang pa je, nasprotno, Jino-vo interpretacijo kritiziral in o »vročici konfucijanstva« zapisal:

Od vsega začetka menim, da moramo ta miselni tok jemati resno in ga s trezno glavo analizirati, ne bi pa mu smeli slepo slediti. Ko namreč tradicionalno kulturo razvijamo naprej (ne v smislu neokonfucijancev), vodimo »dialog« med Kitajsko in Zahodom ter želimo kulturne vrednote na novo

ceniti, moramo najprej upoštevati, da med tako imenovanim »*guoxuejem*« in moderno zahodno znanostjo obstaja niti ne toliko nacionalna, ampak bolj časovna razlika. Z vidika zgodovinskega razvoja je oboje produkt različnih časovnih obdobij: predmeti *guoxueja* so produkti fevdalne družbe, medtem ko je moderna zahodna kultura produkt kapitalistične družbe (str. 39).

Za Wanga je primerjava med kitajsko in zahodno kulturo smiselna le v primeru, da *guoxue* ohranja višino »proletarske nove kulture, ki se orientira po marksizmu«.

Neposreden odgovor na ta članek je prispevek Jin Jingfanga in njegovega učenca Lü Shaoganga 呂韶鋼 »O problemu vrednotenja Konfucija in njegovega mišljenja, s posebnim poudarkom na študijah *guoxueja* po obvladanju *guoxueja*«, ki je bil objavljen v *Filozofskih študijah* (1/1995). Jin in Lü sta z marksističnega stališča odgovorila na Wangovo kritiko in poudarila:

Nekateri imajo pomisleke o tem, da spomin na Konfucija in ukvarjanje s konfucijanstvom marksizem slabi in ga celo nadomešča ter vodi na staro pot nazadovanja. Ne, ti pomisleki so popolnoma neutemeljeni. V primerjavi s starim imamo mi druga načela, drug gospodarski temelj, drug politični sistem in drugačno mednarodno okolje. Osnovni steber naše politike je marksizem oziroma socializem. Konfucijanstvo absorbiramo, se z njim posvetujemo in Konfucijevo mišljenje uporabljamo kot dobro tradicionalno kulturo. Nihče ne more, čeprav imajo to moderni konfucijanci za možno, s Konfucijevimi idejami upravljati države ali s konfucijanstvom graditi naše dežele. Za nas ni možno zavračanje dobrih izkušenj ter naprednih kulturnih produktov vzhodnih in zahodnih držav ali zanikanje že nastale nove moderne kitajske kulture. To je največja tendenca zgodovine, nihče je ne more spremeniti (str. 35).

Članek Jina in Lüja je izzval ostre napade. Pod psevdonimom Zhuge Ying 諸葛嬰 je Wang Shengping v *Filozofskih študijah* (4/1995) objavil članek »diferencirana analiza metode 'zhaiju'«. Izraz *zhaiju* (摘句) je uvedel do tradicije kritični pisatelj Lu Xun (魯迅, 1881–1936). Izraz pomeni iztrgati stavek iz konteksta. Wang je Jina in Lüju očital, da sta v svoji interpretaciji kitajske filozofije in marksizma uporabljala napačno metodo, namreč metodo *zhaiju*. Wangova kritika se je usmerila tudi proti modernemu konfucijanstvu. Naslednji stavek je poudaril v krepkem tisku:

Neokonfucijanstvo se ne more niti 'vrniti h koreninam' (saj zgodovina ne teče nazaj) niti ne more 'razvijati novega' (saj čas tega ne dovoljuje). Očitno je, da mora biti izključeno iz prevladujoče usmeritve svetovne filozofije (str. 10).

V isti številki te revije je pod psevdonimom Kong Lingzhao 孔令昭 izšel še en prispevek, in sicer »Vrnite zgodovini vsebino: o idealističnem pojmovanju kulturne zgodovine«, katerega avtor Liu Ben 劉奔 je bil prav tako aktiven na Filozofskem inštitutu KADV-ja. Ta prispevek se neposredno ne zoperstavlja članku Jina in Lüja, je pa v njem mogoče opaziti odmev Wangovega članka. Liu je oporekal »kulturnemu konservativizmu«, ki se je skrival v stavku, da tisto, kar nima korenin, oveni in da tisto, kar ima korenine, vzcveti. Ta stavek je izrekel Zeng Guofan 曾國藩 (1811–1872), ki je zatrl vstajo Taiping. V resnici se je Liujev članek usmeril neposredno proti članku Xin Yana 辛岩, ki je bil objavljen v reviji *Študije daota* (*Yuan dao* 原道) (1/okt. 1994), z naslovom »Kar nima korenin, bo ovenelo, in kar ima korenine, bo vzcvetelo: vojska Hunana, vojska Taipingov in kulturna tradicija«. »Vojska Hunana« je pod vodstvom Zeng Guofana premagala vojsko taipinških upornikov. Glavni vzrok za zmago vojske Hunana nad vojsko Taipingov je Xin Yan videl v tem, da se je prva identificirala s kitajsko kulturno tradicijo, druga pa jo je opustila. Tovrstni »kulturni konservativizem« je Liu obravnaval kot napačno »idealistično pojmovanje kulturne zgodovine« – kot različico med kulturno revolucijo prevladujočega zgodovinskega pojmovanja, ki je kitajsko zgodovino razglasila za zgodovino boja med konfucijanstvom in legalizmom.

V naslednji številki *Filozofskih študij* (5/1995) sta izšli objavi, ki sta zagovarjali stališči Wang Shengpinga in Liu Bena: ena od njiju je članek Chen Shuyuja 陳漱渝, direktorja Lu Xunovega muzeja v Pekingu, z naslovom: »Ali lahko tovrstna ‚vročica guoxueja‘ rešuje resnične probleme?«. Naslov drugega članka, ki ga je ponovno napisal Li Denggui, se glasi »Duh Gibanja 4. maja: Novo vrednotenje ali potrditev? Komentar k akademskim razpravam o duhu Gibanja 4. maja in tradicionalna kultura«. Gibanje 4. maja je leta 1919 nastalo iz študentskih protestov proti predaji nemškega protektorata Tsingtao (Qingdao) Japonski. Kmalu se je spremenilo v protitradicionalistično kulturno gibanje, ki je bilo posebej nastrojeno proti konfucijanstvu. Chen je zagovarjal Lu Xuna in duh Gibanja 4. maja, ker je konfucijanstvo obravnaval kot »konservativno fevdalno ideologijo«. Ob koncu prispevka je zapisal:

Poskus podrejanja materialne kulture industrijske družbe duhovni kulturi agrarne družbe ni realističen, kot tudi ni realistično pospeševanje hitrosti politične demokratizacije z naukom, ki moderni demokratični misli manjka, niti ni realistična podpora procesu »modernizacije« in »postmodernizacije« s pomočjo »vzvišenega« filozofskega sistema, ki omalovažuje znanost in trgovino. Če v ozadju tičijo neizrekljivi nameni, je to le nerealistično upanje nekaterih dobronamernih ljudi (str. 6).

Li Dengguijev članek je poročilo o okrogli mizi na temo »Duh Gibanja 4. maja in tradicionalna kultura«, ki je 10. aprila 1995 potekala v Pekingu. Glede na to poročilo so udeleženci potrdili pomen Gibanja 4. maja ter kritizirali moderno konfucijanstvo in *guoxue*. Poleg tega je Li dodal še svojo kritiko:

Tako zagovorniki kot kritiki kulturnega konservativizma so spregledali svetohlinstvo »deideologiziranega« stališča nekaterih razpravljavcev: na eni strani z radikalno kritično držo neprikrito obravnavajo politična vprašanja, razredne interese in vrednostne nazore, torej so ideološki in kar v celoti zanikajo revolucijo. Po drugi strani pa od znanosti zahtevajo, da se ne vpleta v ideološka vprašanja, in spretno vihtijo zastavo »deideologizacije« – in sicer z izrabljanjem iz preteklosti izvirajočega odklona od upravnno-tehničnega reševanja znanstvenih vprašanj –, z namenom prodajanja lastne ideologije (str. 8 in 19).

Ta serija napadov je izzvala nasprotni odziv. Leta 1995 je revija *Konfucijeve študije* v drugi številki objavila posebno prilogo »Pisne razprave o vprašanih tradicionalne kulture«. Avtorji prispevkov so bili: Xin Guanjie 辛冠潔, Chen Lai, Wang Shuren 王樹人, Yu Dunkang 余敦康, Qian Xun 錢遜, Fu Yunlong 傅雲龍, Mo Ming-zhe 默明哲, Zhang Yong 張永, Hu Weixi 胡偉希, Wang Guoxuan 王國軒 in Mou Zhongjian 牟鍾鑒. Poleg posamičnih soočenj z zgoraj omenjenimi kritiki lahko glavne argumente teh avtorjev strnemo tako:

1. Izraz »vročica *guoxueja*« je pretiran. V resnici tradicionalna kultura na Kitajskem ni cenjena preveč, ampak premalo.
2. Skrb kritikov, da naj bi »vročica *guoxueja*« vodila v restavracijo, tradicionalna kultura pa naj bi nadomestila marksizem in moderno kitajsko kulturo, je povsem neutemeljena. To se ne more zgoditi.
3. Raziskovanje tradicionalne kitajske kulture in zagovarjanje marksizma nista v protislovju. Nasprotno: obstaja nujnost vzajemnega navezovanja in dopolnjevanja.

Iz bolj oddaljenega, nekitajskega zornega kota je znanstveni pomen te razprave majhen. Le v celinski Kitajski, kjer je marksizem-leninizem ortodoksni nauk, lahko sploh pride do prevpraševanja o tem, ali tradicionalna kitajska kultura ogroža marksizem in ali raziskovanje tradicionalne kitajske kulture ovira razvoj marksizma. Za raziskovalce na Tajvanu in v tujini ta spor nima večjega pomena. Obe strani se pri zagovarjanju svojih stališč sklicujeta na marksizem. To močno spominja na razprave v srednjeveški Evropi med filozofi in teologi, ki so se gibali v okviru cerkvenih dogem. Ti ideološki razmisleki so brez dvoma ovira za znanost. Med intelektualci celinske Kitajske najdemo

tudi take, ki se tega problema zavedajo. Wang Shuren se je v svojem članku do tega vprašanja jasno opredelil:

Da sta se ob koncu 20. stoletja na Kitajskem pojavili »kulturna vročica« in v njenem okviru »vročica *guoxueja*«, ni naključje. To je tako rekoč protireakcija na kulturni tok skrajne levice, ki se je začel v začetku 20. stoletja in se je kasneje le še okrepil. To je tudi znamenje za poskus usmerjanja kitajske kulture v desno (Wang 1995, 6).

Kot je razvidno iz zgoraj navedene razprave, to »ideološko oviranje« še ni povsem izginilo. Kljub temu, da oblasti vedno znova zategujejo vajeti, v sodobni Kitajski znanstveniki uživajo bistveno večjo svobodo kot v času kulturne revolucije. Dokler pa ortodoksni marksizem uživa položaj uradne ideologije, se bodo tovrstne ovire vedno znova pojavljale.

Čeprav znanstveni pomen te razprave ni pretirano velik, nam omogoča dober vpogled v položaj konfucijanstva v sodobni Kitajski. Kitajske oblasti so predhodno zavračanje konfucijanstva opustile ter priznale pomen in vrednost konfucijanske miselnosti. Nekateri intelektualci to razlagajo s spremenjeno strategijo kitajske komunistične partije – kot na primer: za pridobivanje podpore simpatizerjev zunaj Kitajske pri razpravi o ponovni združitvi s Tajvanom, pri širjenju patriotizma kot protisredstva za vmešavanje in vpliv zahoda ali pri reševanju krize identitete ob očitnem propadu marksizma. Vse to do določene mere drži, ne razloži pa vsega. Po mojem mnenju v sodobni Kitajski tako pri kadru kitajske komunistične partije kot med intelektualci najdemo takšne, ki so se po opustošenju kulturne revolucije naučili ceniti vrednost lastne kulturne tradicije. Zdi se mi, da je to pomemben dejavnik pri vzponu »vročice *guoxueja* in konfucijanstva«.

Po drugi strani ne smemo spregledati, da obrat kitajske komunistične partije proti konfucijanstvu ni brezpogojen: konfucijanstvo ne sme ogroziti položaja marksizma kot ortodoksne ideologije. Iz tega sledi, da so apologeti konfucijanstva v precepu. Ker sta konfucijanstvo in marksizem v številnih pogledih protislovna, morajo marksizmu kar naprej priznavati bolj ali manj vodilno vlogo, sicer so izpostavljeni nevarnosti napadov levo usmerjenih kritikov. Kdor pa se tovrstnim napadom v celoti izogne, plača ceno popačenja konfucijanstva. Dober primer za to je Jin Jingfangova interpretacija konfucijanske teze harmonije med nebom in človekom. Kot je bilo že predstavljeno, Jin to tezo opredeli kot »tako materialistično kot dialektično«. Meni se zdi ta interpretacija neprepričljiva. To pa ne pomeni, da je ta konfucijanska teza brez vrednosti, temveč da konfucijanstvo ne potrebuje potrditve marksizma.

Prav zato, ker marksizem na Kitajskem še vedno uživa položaj ortodoksne nauke, so lahko nekateri levo usmerjeni intelektualci pod praporom marksizma kritizirali »vročico konfucijanstva« in sprožili zgoraj opisano razpravo. Med tujimi opazovalci pojav, da na eni strani kitajska komunistična partija spoštuje Konfucija, na drugi strani pa levo usmerjeni intelektualci kritizirajo konfucijanstvo, povzroča veliko zmede. Kot pojasnilo navajajo, da gre pri spoštovanju Konfucija in konfucijanstva s strani kitajskih oblasti bolj za taktiko in poziranje kot za iskren obrat proti konfucijanstvu. Ta razlaga pomeni pregrebo poenostavitev dejanskih razmer in ne upošteva narave politike. V politiki ni pomembno, ali gre za taktiko in poziranje, že Mencij je namreč opazil: »Če si kdo kaj izposodi in tega dolgo ne vrne, kdo takrat sploh opazi, da to ni njegova posest?« Po mojem mnenju zgoraj omenjeno protislovje zrcali krizo marksistične ideologije v današnji Kitajski. Pred dokončnim kolapsom te ideologije se bo ta fenomen še pogosteje pojavljal.

To pojasnjuje tudi zmedena podoba raziskovanja modernega konfucijanstva v sodobni Kitajski. Prof. Fang Keli, ki vodi raziskovalno skupino modernega konfucijanstva, se opredeljuje za ortodoksnega marksista. V resnici pa zastopa razmeroma ozko stališče, poudarja nujnost dialoga med modernim konfucijanstvom, marksizmom in liberalizmom. Pošteno je treba priznati, da Fangov prispevek k raziskovanju modernega konfucijanstva na Kitajskem ni nezamisljiv. Se je pa zelo jasno opredelil do tega vprašanja: »Položaj, zorni kot in metoda marksizma imajo vodilno vlogo.« (Fang 1989, 10) Na podlagi tega je Fang srdito napadel izrednega profesorja na akademiji za upravo v Shenzhenu Jiang Qinga 蔣慶, ki se je javno zavzemal za »renesanso konfucijanstva« (Jiang 1989). Znanstveni sodelavec na šanghajski akademiji za družbene vede Luo Yijun 羅義俊 je bil prisiljen k umiku iz raziskovalne skupine modernega konfucijanstva. Nekoč sem naletel na interni dokument raziskovalne skupine z naslovom »Ideološke značilnosti modernega konfucijanstva – Protislovje ter vzajemno dopolnjevanje marksizma in modernega konfucijanstva«. V tem dokumentu so bili Jiang Qingov članek o renesansi konfucijanstva, tri Mou Zongsanova predavanja, dva članka Luo Yijuna in moje komentirano poročilo o stanju raziskav modernega konfucijanstva v celinski Kitajski označeni kot neprimerno učno gradivo. To dokazuje, da Fang Keli raziskovanja modernega konfucijanstva ne obravnava le kot znanstveno dejavnost, ampak kot del ideološkega boja. To je potrdil tudi sam. V nekem pogovoru je namreč dejal:

V naši državi so v boju proti meščanski liberalizaciji zagovorniki »totalnega pozahodenja« in zagovorniki nacionalnega nihilizma primerljivo strogo kritizirani. Propagiranje »renesanse konfucijanstva« pod praporom lastne tradicionalne kulture ni dovolj resno obravnavano. Nekateri

celo zmotno verjamejo, da je to v sozvočju s podporo domovinski vzgoji. (...) Pri »renesansi konfucijanstva« ne gre samo za hvalnico tradicionalni kulturi, temveč tudi za teorijo sodobne kitajske stvarnosti. Tako v naši državi kot v tujini so ljudje, ki s prstom kažejo na uspešna gospodarstva »štirih malih tigrov«, javno ali z namigi zahtevajo, naj gre Kitajska po poti »konfucijanskega kapitalizma«, in s tem oporekajo naši teoriji »socializma v začetni fazi«. Pri raziskovanju modernega konfucijanstva ne smemo zanemariti teh nujnih praktičnih vprašanj. S pomočjo marksizma bi morali raziskati povezave med konfucijanstvom in gospodarskim razvojem, izgradnjo demokratičnega pravnega sistema in duhovne civilizacije ter drugimi vprašanji. Morali bi ne le ponuditi teoretične razlage, temveč bi morali izvesti tudi praktične raziskave. Naše teoretično stališče bi morali podkrepiti s podatki in dejstvi. V prihodnje bo naša naloga boja na frontni črti miselnosti vedno težja. Kot marksistični teoretiki se ne smemo izmikati svoji nalogi (Guan 1990, 85, 128).

Pred kratkim je prof. Fang Keli v pekinški reviji *Literarna kritika* (*Wenxue pinglun* 文學評論) (2/1996) objavil članek »Pozorni moramo biti na trend kulturnega konservativizma, ki se je pojavil v devetdesetih letih«. V tem članku je Fang pri sporu o »vročici *guoxueja*« zaznal to, kar sam imenuje »obrat diskurza«. Menil je, da »diskurz kulturnega konservativizma« nadomešča »diskurz družbeno-politične kritike«. Tarča njegove kritike so bili Li Zehou 李澤厚, Jiang Qing, Yu Ying-shih in drugi avtorji. O pozornosti, ki si jo je prislužil kulturno konservativni tok, je napisal:

Na politični ravni zanika (ta tok) že več kot sto let trajajoči revolucionarni boj kitajskega ljudstva proti imperializmu in fevdalizmu. Pritožuje se, da revolucija ovira kitajsko modernizacijo in širi pesimistično razpoloženje Fin-de-siècle. Ta udarec proti duhovni civilizaciji socializma in njegov razkrajajoči učinek morata biti obravnavana resno (Zhu 1995, 7).

Že kar zabavno je, da tok kulturnega konservativizma v devetdesetih letih ne vznemirja le levičarskih teoretikov. Profesor na šanghajski univerzi Zhu Xuelin 朱學勤 v svoji kritiki kulturno konservativnega toka poudarja, da to nikakor ni gibanje, ki bi po pravilih znanstvene logike izhajalo iz miselnosti osemdesetih let, temveč je kvečjemu rezultat vpliva »močne zunanje sile«. Ni treba posebej poudarjati, da gre pri »močni zunanji sili« za pokol 4. junija 1989. V tonu liberalca Zhu zapiše:

V luči sedanjega, v kitajskih akademskih krogih popularnega konservativnega toka je primernejše, da ga vidimo kot manever preživetja pod pritiskom zunanjih sil, ne pa da ga obravnavamo kot pristen znanstveni

tok. Manjkata mu pravi znanstveni temelj in družbena osnova kot pri Edmundu Burku in Alexisu de Tocquevillu. V določenem smislu gre bolj za v posebnih družbenih okoliščinah nastali pasivni tok, za izraz defetistične mentalitete kot za duhovni tok. Tako imenovano »konservativno« ni nič drugega kot duševno stanje, oblečeno v tujo teorijo (Zhu 1995, 8).

Zhu ta konservativni tok primerja s filologijo dinastije Qing, ki jo je pod pritiskom tuje nadvlade nadomestilo filozofiranje neokonfucijancev dinastij Song in Ming (Zhu 1995, 6). Menim, da ta teza ni povsem neutemeljena. Kljub temu pa ni mogoče zanikati, da se je »vročica *guoxueja*« pojavila že v osemdesetih letih in da ni šele v devetdesetih letih »padla z neba«. Sicer bi bilo težko razložiti, zakaj so bili levičarski teoretiki tako vznemirjeni.

Značilnost obdobja po koncu hladne vojne je, da ideologije počasi izgubljajo pomen in da ideološke konflikte nadomeščajo drugi konflikti. To dejstvo je prof. Samuel Huntington uporabil v svoji najnovejši tezi o »trku med kulturami«, čeprav se mi zdi ta teza pristranska. Jasno je, da je v procesu odpiranja Kitajske navzven v zadnjih dvajsetih letih ideologija prostor postopoma odstopila kulturi. Tako postane razumljivo, zakaj je sploh lahko prišlo do »kulturene vročice«, »vročice *guoxueja*« in »vročice konfucijanstva«.

Leta 1991 sem stanje raziskav modernega konfucijanstva v celinski Kitajski ocenil takole:

V današnji Kitajski je, popolnoma neodvisno od njihovega individualnega nazora, večina intelektualcev, ki se ukvarjajo z modernim konfucijanstvom, izpostavljena vplivu marksistično-leninistične ideologije (Lee 1994, 182).

Potem ko sem prebral dvoje pred kratkim izdanih del, pa vendarle menim, da je ta ocena morebiti potrebna revizije. Gre za Deng Xiaojunovo *Logično povezavo konfucijanske misli z demokratično mislijo* (Deng 1995) in Yang Zebojeve *Raziskave teorije izvornega dobrega v človeku pri Menciju* (Yang 1995). Deng Xiaojun želi v svoji knjigi dokazati, da obstaja logična povezava med konfucijanstvom in moderno demokratično mislijo, četudi obe miselnosti nista identični. Kdor se je ukvarjal z modernim konfucijanstvom, mu ta argument zgotovo ne bo tuj. Omembe vredno je le to, da prihaja izpod peresa intelektualca celinske Kitajske srednjih let in da je delo osvobojeno marksističnih fraz. Yang Zebojevo delo je omembe vredno toliko, kolikor se mu uspe prebiti skozi dogme marksizma-leninizma in kolikor z njegovega individualnega zornega kota osvetljuje Mencijevo teorijo izvornega dobrega pri človeku. Ko sem bil leta 1994 zaposlen s pripravami na mednarodno konferenco o Menciju na Inštitutu za kitajsko literaturo in filozofijo na Akademii Sinici v Tajpeju, med stotinami del

o Menciju iz celinske Kitajske nisem našel nobenega, ki bi razkrilo globlji občutek za Mencijevo miselnost. Večina avtorjev se je strinjala, da gre pri Mencijevi teoriji o človekovi naravi za »idealizem«. V primerjavi s tem je Yangovo delo osvežujoče, čeprav tudi njegova knjiga ni brez pomanjkljivosti.³

V splošnem ni noben avtor vesel, če dejstva ovržejo njegove teze. Kot sem dejal ob koncu »uvoda«, se konfucijanska tradicija današnje celinske Kitajske v njenem zgodovinskem procesu ziba sem in tja. Če pa se na Kitajskem vendarle obeta še več znamenj nadaljnje deideologizacije, ne bo nihče bolj vznemirjen od mene.

Prevedel Matjaž Vidmar

Literatura

135

- Chen, Lai. 1995. "Guoxue re yu chuantong wenhua yanjiu de wenti 國學熱 “與傳統文化研究的問題 (Vročica *guoxueja*‘ in problem raziskovanja tradicionalne kulture).” *Kongzi yanjiu* (38).
- Deng, Xiaojun. 1995. *Rujia sixiang yu minzhu sixiang de luoji jiehe* 儒家思想與民主思想的邏輯結合 (*Logična povezava konfucijanske misli z demokratično mislijo*). Chengdu: Sichuan renmin chubanshe.
- Fang, Keli. 1989. *Guanyu xiandai xinrujia yanjiu de jige wenti* 關於現代新儒家研究的幾個問題 (*Nekateri problemi pri raziskovanju modernega neokonfucijanstva*). Vol. 1, v *Xiandai xinruxue yanjiu lunji* 現代新儒學研究論集 (*Zbirka raziskav o modernem konfucijanstvu*). Urednika Fang Keli in Li Jinqun. Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Guan, Dong. 1990. "Xiandai xinrujia yanjiu de huigu yuzhanwang - fang Fang Keli jiaoshou 現代新儒家研究的回顧與展望 - 訪方克立教授 (O raziskavah modernega neokonfucijanstva: Pogled nazaj in naprej - Intervju s profesorjem Fang Kelijem)." *Zhexue yanjiu* (3).
- Hu, Sheng. 1995. "Ruhe jianshe Zhongguo xin wenhua - zai jinian lishi yanjiu chuangan sishi zhounian zuotanhui shang de jianghua 如何建設中國新文化 - 在紀念《歷史研究》創刊 40 週年座談會上的講話 (Kako naj se zgradi nova kitajska kultura? Govor na okrogli mizi ob 40. obletnici ustanovitve Zgodovinskih študij)." *Lishi yanjiu* (233).
- Jiang, Qing. 1989. "Zhongguo dalu fuxing ruxue de xianshi yiyi ji qi mianlin de wenti 中國大陸復興儒學的現實意義及其面臨的問題 (Resnični pomen renesanse konfucijanstva v celinski Kitajski in problemi, s katerimi se sooča)." *Ehu yuekan* (170): 29-38.

3 Za kritiko te knjige glej Yang 1997.

- Krieger, Silke in Rolf Trauzettel. 1990. *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*. Mainz: Hase & Koehler.
- Lee, Ming-huei. 1994. "Zhongguo dalu youguan dangdai xinruxue de yanjiu: beijing, chengguo yu pingjia 中國大陸有關當代新儒學的研究：背景、成果與評價 (Raziskave modernega neokonfucijanstva v celinski Kitajski: Ozadja, rezultati in ovrednotenje)." V *Dangdai ruxue zhiziwo zhuanhua 當代儒學之自我轉化 (Samotransformacija sodobnega konfucijanstva)*. Tajpej: Zongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo.
- Li, Qiqian. 1993. *Jinnian lai Kongzi yanjiu de xin qushi 近年來孔子研究的新趨勢 (Nove tendence v razvoju raziskovanja Konfucija v preteklih letih)*. Ji'nan: Das akademische Komitee der CKS.
- Lu, Jiandong. 1995. *Chen Yinque de zuihou ershi nian 陳寅恪的最後二十年 (Zadnjih dvajset let Chen Yinqueja)*. Peking: Sanlian shudian.
- Univerza Peking. 1989. "Jinian Chen Yinque xiansheng danchen bainian xueshu lunwenji 紀念陳寅恪先生誕辰百年學術論文集 (Zbornik na konferenci ob stoti obletnici rojstva gospoda Chen Yinqueja)." *Jinian Chen Yinque xiansheng danchen bainian xueshu lunwenji 紀念陳寅恪先生誕辰百年學術論文集 (Zbornik na konferenci ob stoti obletnici rojstva gospoda Chen Yinqueja)*. Peking: Beijing daxue chubanshe.
- Wang, Shuren. 1995. "Wenhua re de youlai yu zouxiang ,文化熱' 的由來與走向 (Izvori in tendence ,kulturne vročice')." *Kongzi yanjiu* (38).
- Yang, Cho Hon. 1997. "Mou Zongsan xiansheng dui ruxue de quanshi - huiying Yang Zebo de pingyi 牟宗三先生對儒學的全是 - 回應楊澤波的評議 (Mou Zongsanova interpretacija konfucijanstva - Odgovor na kritiko Yang Zeboja)." V *Rujia sixiang de xiandai quanshi 儒家思想的現代詮釋 (Moderna interpretacija konfucijanske miselnosti)*, urednik Lee Ming-huei. 175-206. Tajpej: Zongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo.
- Yang, Zebo. 1995. *Mengzi xingshanlun yanjiu 孟子性善論研究 (Raziskava teorije izvornega dobrega v človeku pri Menciju)*. Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Zhang, Jue. 1996. "Cong guji yizhu kan wenhua ,xiahai' 從古籍譯註看文化 '下海' (Razmisleki o „komercializaciji“ kulture iz prevoda in komentarja starih knjig)." *Ershiyi shiji 二十一世紀 (21. stoletje)* (37).
- Zhu, Xueqin. 1995. "Dui yizhong fanxing de fanxing - jiushi niandai xuejie shifeng zhi wojian 對一種的反省的反省 - 九十年代學界時風之我見 (Refleksija o refleksiji - Moj pogled na akademsko modo devetdesetih let)." *Zhongguo yanjiu yuekan* 1 (6).

CHEN Guying 陳鼓應

Laozijev pogled na prisotnost in odsotnost, gibanje in mirovanje ter esenco in funkcijo¹

V 6. stoletju pr. n. št., tj. ravno proti koncu obdobja Pomladi in jeseni (Chunqiu 春秋; 770 pr. n. št.–476 pr. n. št.), je Konfucij (Kongzi 孔子) kot vez med preteklostjo in prihodnostjo razvijal patriarhalno etično miselnost obdobja Yin 殷 (16. stol. pr. n. št.–11. stol. pr. n. št.) in Zhou 周 (11. stol. pr. n. št.–221 pr. n. št.) ter postal epohalna osebnost brez primere v zgodovini kitajske kulture prej in potem. Laozi 老子, ki je živel v istem obdobju, pa je v filozofski teoriji vzpostavil pred tem še neobstoječe postavke in tako dvignil zastor »filozofskemu preboju« klasične Kitajske. Jedro Laozijeve filozofske miselnosti predstavlja teorija o *daotu* (*dao lun* 道論), ki implicira na aspekte, kot so izvor, ki ustvarja vse obstoječe, osnova obstoja, življenjske vrednote in podobno. Na področju filozofskih kategorij pa je naslovil vprašanja prisotnosti in odsotnosti (*you-wu* 有無), gibanja in mirovanja (*dong-jing* 動靜), praznine in polnosti (*xu-shi* 虛實) in podobno. Pričujoči članek bo interpretiral njegova stališča o prisotnosti in odsotnosti, gibanja in mirovanja

1 Naslov izvirnika: 老子的有無、動靜及體用觀. Članek je prvič izšel novembra 2005 v Journal of Huazhong Normal University (Humanities and Social Sciences), Vol. 44, No. 6.

ter esence in funkcije (ti-yong 體用), s čimer se bodo razkrile teoretske posebnosti Laozijeve filozofske miselnosti.

1 Pogled na prisotnost in odsotnost

Prisotnost (*you* 有) in odsotnost (*wu* 無) v zgodovini filozofije predstavljata relacijsko binarno kategorijo (*yi dui guanxi fanzhou* 一對關係範疇), ki izvira od Laozija. V danes razširjeni različici *Laozija* sta s pomočjo te binarne kategorije oblikovani dve pomembni trditvi, in sicer, da se »prisotnost in odsotnost medsebojno rojevata (*you wu xiang sheng* 有無相生)« ter da se »prisotnost rojeva iz odsotnosti (*you sheng yu wu* 有生於無)«.

Laozi, ki predstavlja pionirja kitajske filozofije, prisotnost in odsotnost povzdigne v najvišjo ontološko kategorijo, hkrati pa postaneta tudi nepogrešljiva koncepta v kozmologiji.

Misleci pred Laozijem raziskujejo probleme tako, da jih obravnavajo v okvirih neba, zemlje in vsega obstoječega, Laozi pa šele vzpostavi svet *daota* 道 (dob. pot) in sfero stvari ter poda sistematično teoretsko razlago. Ista jezikovna simbola »prisotnosti« in »odsotnosti« uporabi na različnih ravneh *daota* in stvari, kar je vodilo k različnim interpretacijam poznejših generacij, med katerimi so se namerno ali nenamerno oblikovale tudi napačne. Zato moramo najprej razjasniti razločevanje glede na ravni, torej prisotnost in odsotnost esence *dao* (*dao ti* 道體) ter prisotnost in odsotnost v svetu pojavnosti (*xianxiangjie* 現象界). Pri ugotavljanju prvega lahko vzamemo za primer začetno poglavje, pri pojasnjevanju slednjega pa 11. poglavje. V 1. poglavju je zapisano: »Odsotnost poi-
menuje začetek neba in zemlje, prisotnost pa mati vsega obstoječega.« Na tem mestu se skozi prisotnost in odsotnost dotakne tudi različnih tendenc *daota*, ki predstavlja izvor vsega obstoječega. *Dao* je brezobličen in brezmejen, zato je »odsotnost«, ampak brezoblični *dao* obstaja tudi v stvarnosti, zato je »prisotnost«. Prisotnost in odsotnost v tem poglavju se nanašata na raven esence *dao*. Kar pa zadeva 11. poglavje, pa Laozi v tem pravi:

Trideset naper se skupaj stika v pestu, a tam, kjer je odsotnost (v sredini) tega, je prisotna funkcionalnost kolesa. Z dodajanjem glinje se oblikuje posoda, a kjer je odsotnost te, tam je prisotna funkcionalnost posode. Naredimo vrata in okna, da ustvarimo hišo, a kjer je odsotnost v tej, tam je prisotna funkcionalnost hiše. Zatorej, prisotnost omogoči prikladnost, odsotnost pa funkcionalnost.

Torej, če govorimo o ravni sveta pojavnosti, sta prisotnost in odsotnost v odnosu medsebojne odvisnosti. To Laozi dodatno izrazi tudi s trditvijo, da se

»prisotnost in odsotnost medsebojno rojevata«, ki z vidika korelativne komplementarnosti (*xiang fan xiang cheng* 相反相成) posredno razkrije Laozijev holistični nazor in dojemanje harmonije.

O samem vprašanju prisotnosti in odsotnosti v 40. poglavju pa v danes razširjeni različici in na bambusnih deščicah iz Guodiana 郭店 najdemo zapise z različnimi idejami. V slednji različici lahko beremo, da se »stvari sveta rojevajo iz prisotnosti in rojevajo iz odsotnosti (*tianxia zhi wu, sheng yu you, sheng yu wu* 天下之物, 生於有, 生於無)«. Prisotnost in odsotnost torej skupaj nakazujeta in poimenujeta esenco *dao*, kar je verjetno precej bližje izvornemu besedilu, poleg tega pa se pomen in konotacije prisotnosti ter odsotnosti povezujejo s 1. poglavjem. Trditev »vse obstoječe sveta se rojeva iz prisotnosti, prisotnost pa iz odsotnosti (*tianxia wan wu sheng yu you, you sheng yu wu* 天下萬物生於有, 有生於無)«, ki jo najdemo v danes obstoječi različici, pa vsebuje eno pismenko »you 有 (prisotnost)« več, ki so jo morda dodali pozneje. Kljub temu ta obstoječa različica kroži in se prenaša iz roda v rod že več kot dva tisoč let. Vse od obdobja Wei-Jin 魏晉 (220–420) do časa dinastij Song 宋 (960–1279) in Ming 明 (1368–1644) so se neprenehoma pojavljale razlage na podlagi trditve iz omenjene obstoječe različice, tj., »prisotnost se rojeva iz odsotnosti«, kar pomeni, da se je o vprašanju prisotnosti in odsotnosti oblikovala dolga filozofska zgodovina zmotnega branja oziroma interpretacij. Če pogledamo z vidika omenjenega zapisa, je »prisotnost« blizu »prisotnosti«, o kateri je govora v delu *Heng Xian* 恒先 (V prvobitnem stanju konstantnosti), in predstavlja posrednika, s pomočjo katerega brezoblični *dao* manifestira stvari z obliko. Tako »prisotnost« ni prisotnost vsega prisotnega (*wan you* 萬有).

2 Pogled na gibanje in mirovanje

Laozijev pogled na gibanje (*dong* 動) in mirovanje oziroma mirnost (*jing* 靜) prav tako lahko obravnavamo s pomočjo razlikovanja dveh ravni, esence *dao* in sveta pojavnosti. Če govorimo o prvi ravni, je Laozi po eni strani mnenja, da se esenca *dao* stalno giblje,² saj je zapisal, da je »kroženje ali vračanje gibanje *daota* (*fan zhe dao zhi dong* 反者道之動)« (40. poglavje) in »krožno se giblje, a se ne izčrpa in ustavi (*zhou xing er bu dai* 周行而不殆)« (25. poglavje); po drugi pa s pomočjo izrazov, kot sta »večen (*chang* 常)«, »konstanten (*heng* 恒)«, poudarja temelj stabilnosti znotraj spremenljivosti *daota* in zakon

2 Zhu Qianzhi 朱謙之 pravi: »*Dao*« je splošno poimenovanje za spremembo. Skozi čas se giblje in ustreza spreminjanju stvari. Čeprav se spreminja, pa obstaja tudi nekaj, kar ni spremenljivo in to imenujemo večnost ... Lao Danov tako imenovani *dao* se nenehno spreminja, krožno se giblje skozi šestero praznin in niti ni večno nespremenljivi *dao* niti ne predstavlja večno nespremenljivega imena (Zhu 1984, 4).«

v spreminjajočem se gibanju. Na primer v 16. poglavju je zapisano: »Vrnitev k izvoru ali koreninam se imenuje mirovanje, mirovanje se imenuje vrnitev k naravi življenja, vrnitev k naravi življenja se imenuje večnost.«, s čimer pojasni mirovanje oziroma mirnost v gibanju (*dong zhong zhi jing* 動中之靜) esence *dao*.

Laozijev nazor glede gibanja esence *dao* oziroma vračanja k izvoru, ki se imenuje mirovanje ali mirnost, predstavlja prav namig, ki nakazuje na trditev, da se na ravni sveta pojavnosti »gibanje in mirovanje ali mirnost vzajemno rojevata in kultivirata (*dong jing xiang yang* 動靜相養)«. V 15. poglavju pravi: »Kdo lahko v kalnosti pretresov z mirnostjo polagoma to zbistri? Kdo lahko v mirni stabilnosti z gibanjem počasi privede do rojevanja?«, kjer torej mirnost znotraj gibanja razširi na sfero človeškega življenja, ob tem pa razjasni stališče o vzajemnem rojevanju in kultiviranju gibanja ter mirnosti. Laozijeva teorija o medsebojnem kultiviranju gibanja in mirovanja se je pozneje nadaljevala v miselnosti Huang-Lao (*Huang-Lao sixiang* 黃老思想). Na primer v delu *Huangdi si jing* 黃帝四經 (Štirje klasiki Rumenege cesarja) najdemo trditve, ki odzvanjajo in razširijo pomen omenjene Laozijeve teorije. V poglavju "Guo Tong 果童 (ime ministra Rumenege cesarja /op. prev./)" je govora o tem, da »mirovanje in delovanje drug drugega rojevata in kultivirata«, v poglavju "Xing zheng 姓争 (Priimki in bojevanje)" pa, da je »mirovanje in delovanje treba uskladiti s pravim (nebesnim) časom« in podobno. Kar pa zadeva raven sveta pojavnosti, Laozi s pomočjo učenosti o vzajemnem rojevanju in kultiviranju gibanja ter mirnosti v sferi človeškega življenja, skladno z idejo, da je »kroženje ali vračanje gibanje *daota*«, poudarja, kakšno je razmerje praznine in gibanja med nebom in zemljo. Na primer v 5. poglavju pravi: »Prazen je, ampak neizčrpen, giblje se in vse več se rojeva.« Govori o tem, da se v praznini vse obstoječe neprenehoma giblje oziroma kroži. Poleg tega pa, ker je Laozi živel v zelo nemirnih kaotičnih časih, na ravni človeškega življenja v primeru učenosti o tem, da se gibanje ter mirnost vzajemno rojevata in kultivirata, zavrača naglost oziroma nemirnost ter zagovarja mirnost. Na primer v 45. poglavju pove, da »mirnost ali spokojnost omogoči, da je vse pod nebom prav«, v 26. pa, da je »mirnost vladar naglosti«, s čimer razjasni učenost, ki zagovarja mirnost in zavrača naglost. V 48. poglavju pa reče: »Zasledovanje *daota* pomeni zmanjševanje iz dneva v dan«. Z zmanjševanjem predsodkov, pohlepa in strasti dosežemo spokojnost, s katero lahko uresničujemo pot. Ta Laozijeva teorija, ki poudarja mirnost in nedelovanje (*wu wei* 無為), predstavlja nadaljevanje pomena ne(pre)naglega delovanja, o katerem govori heksagram "Wu wang 無妄 (Neprenagljenost)" v *Knjigi premen* (*Yijing* 易經), ter je nato v politiki poznejših generacij navdihnila stališče o izogibanju vznemirjanja ljudstva. V neokonfucijanstvu dinastij Song in Ming pa se na področjih vse od politike do človeškega življenja ne moremo ločiti od odzvena

stopinj, ki jih je pustilo Laozijevo zagovarjanje mirnosti.

3 Pogled na esenco in funkcijo

Ko je Sima Tan 司馬談 razpravljal o daoistični šoli in trdil, da »praznina in odsotnost predstavljata osnovo njenih veščin, sledenje spontanosti pa funkcijo teh«, je razkril relacijsko binarno kategorijo, »korenine, osnovo ali izvor (*ben* 本)« in »funkcijo (*yong* 用)«. Wang Bi 王弼 pa je prvi izpostavil par »esence (*ti* 體)« in »funkcije«, ki je najbrž nastal s preoblikovanjem konceptov »korenine, osnove ali izvora« in »funkcije«. »Korenine, osnova ali izvor (*ben*)« v Sima Tanovi trditvi predstavlja ravno »korenine ali izvor (*bengen* 本根)«, o katerem je govoril Zhuangzi 莊子, in torej razlaga esenco *dao*. Zgornja Sima Tanova izjava, da »praznina in odsotnost predstavljata osnovo njenih veščin, sledenje spontanosti pa funkcijo«, izvira od Laozija. V 4. poglavju je namreč zapisano: »*Dao* je prazen, pa vendar so njegove funkcije neizčrpne.«, s čimer opisuje praznino esence *dao* in neizčrpnost njegovih funkcij. Laozi je na več mestih implicitno govoril o esenci in funkciji *daota*. Na primer v 40. poglavju, kjer razpravlja o funkciji, pravi, da je »šibkost funkcija *daota*«. V 45. poglavju pa piše, da je

pri najpopolnejših stvareh videti, kot da nekaj manjka, a njihove funkcionalnosti ni mogoče izčrpati; pri najbolj polnih stvareh je videti, kot da so prazne, a je njihova funkcionalnost brezmejna.

Prav tu govori o vprašanju esence in funkcije *daota*.

Poleg tega, da se Laozi na ravni *daota* dotika vprašanja esence in funkcije, se tudi na ravni sveta pojavnosti nanaša na to problematiko. V 11. poglavju pravi, da je »*tam, kjer je odsotnost (v pestu), prisotna funkcionalnost kolesa*«. Tu govori o »funkciji« na ravni konkretnih funkcij stvari.

Laozi se tematsko ni ukvarjal z vprašanjem esence in funkcije. Pravzaprav sta se šele z Wang Bijem začeli razvijati v jasno relacijsko kategorijo. Wang Bi je Laozijevo implicitno obravnavanje esence in funkcije ločil na esenco *dao* in funkcijo stvari – odsotnost je dojeta kot esenca, prisotnost pa kot funkcija. Najbolj reprezentativno trditev pa najdemo v njegovih komentarjih k 38. poglavju *Laozija*:

Čeprav so njegove vrline svetniške, njegovi podvigi veliki in obilje prisotnosti objema vse obstoječe, vsaka stvar dostopa do svojih vrlin; čeprav je nekdo plemenitega rodu, ima odsotnost za svojo funkcijo in ne more opustiti odsotnosti kot svoje esence.

Pri nebu, zemlji in vsem obstoječem je torej odsotnost dojeta kot funkcija (*yi wu wei yong* 以無為用) in (tudi) kot esenca (*yi wu wei ti* 以無為體). Čeprav

se je Wang Bijevu dojemanje prisotnosti in odsotnosti, korenin ali osnove in vrha (*ben-mo* 本末) ter esence in funkcije pri šoli misterijev (*xuanxue* 玄學) pa tudi v budizmu v času dinastij Wei-Jin, Sui 隋 (581–618) in Tang 唐 (618–907) razvijalo naprej, pa je bilo deležno največje pozornosti v Cheng Yijevi 程頤 teoriji o tem, da imata »*esenca in funkcija isti izvor* (*ti yong yi yuan* 體用一源)«, kar predstavlja neposredno nadaljevanje Wang Bijevih idej. Tudi pri drugih, ki so v preteklosti razpravljali o esenci in funkciji, ne moremo mimo tega, da ne bi izsledili vplivov Wang Bijeve miselnosti šole misterijev.

4 Zaključek

Laozijeva stališča glede prisotnosti in odsotnosti, gibanja in mirovanja, esence in funkcije in podobno vključujejo dvoje ravni, *dao* in svet pojavnosti. V primeru vprašanja prisotnosti in odsotnosti teorija o tem, da se »*prisotnost in odsotnost vzajemno rojevata*«, ki se nanaša na raven sveta pojavnosti, izraža Laozijevo dialektično mišljenje o korelativni komplementarnosti. Prisotnost in odsotnost na ravni *daota* pa v osnovi nakazujeta in poimenujeta dve tendenci esence *dao*, in sicer tako brezmejno brezobličnost kot tudi dejanski obstoj. Vendar pa je iz trditve v sedanji različici, da se »*prisotnost rodi iz odsotnosti*«, Wang Bi glede teh izluščil, da »odsotnost« nakazuje metafizični *dao* in da se »prisotnost« nanaša na vse obstoječe pojavnosti, nato pa sta kot taki predstavljali predmet razlag v času dinastij Sui, Tang, Song in Ming. Tako se je v zvezi z vprašanjem prisotnosti in odsotnosti oblikovala dolga filozofska zgodovina zmotnega branja oziroma intepretacij. V zvezi z dojetjem gibanja in mirovanja Laozi po eni strani na ravni *daota* razvije metafizično mišljenje o mirovanju ali mirnosti znotraj gibanja, po drugi pa je s tem nakazal nadaljnji razvoj. To je namreč razširil na raven pojavnosti ter izpostavil življenjski nazor in politično stališče, po katerem se gibanje in mirovanje vzajemno rojevata in kultivirata, pri čemer pa zavrača naglost ter zagovarja mirnost. Kar pa zadeva aspekt esence in funkcije, Laozi vprašanje esence in funkcije *daota* implicitno izpostavi. Pozneje Wang Bi to nadalje tematizira in postavi v ospredje pomembne trditve, kot so: »*odsotnost je dojeta kot esenca*«, »*odsotnost je dojeta kot funkcija*« in podobno. Potem pa v obdobju Severni Song (Bei Song 北宋; 960–1126) neokonfucijanec Cheng Yi s trditvijo »*esenca in funkcija imata isti izvor*« poda nadaljnjo razlago.

Literatura

Zhu, Qianzhi 朱謙之. 1984. *Laozi jiaoshi* 老子校釋 (*Urejena in komentirana izdaja Laozija*). Peking: Zhonghua shuju.

LIN Yueh-hui 林月惠

Preobrat praznanja¹

Glede na akademsko miselnost dinastije Ming, kot se kaže v delu *Študija konfucijanstva v dinastiji Ming*, študije, ki kot Yaojiangova študija bodisi temeljijo na Yangmingu bodisi so tesno prepletene z njim (kot na primer študija Wangove šole, študija ustavljanja in negovanja ali študija *taizhou*), obsegajo skoraj polovico celotnega števila študij.² Vidimo lahko, da je bilo konfucijanstvo dinastije Ming v splošnem osredotočeno na Yangmingovo misel, ki predstavlja prevladujoči trend. Razlog, zakaj je Yangmingova misel postala »izstopajoča šola« akademskih misli dinastije Ming, je povezan z opazovanjem in prakso Yangmingovih učencev ter z interpretacijo njegovih predavanj; šele tako je lahko Wangova šola dosegla veličino »učencev, ki vrtijo svet že več kot sto let« (Zhang 1974, 282), ter ustvarila številne posebne miselne šole. Zato so po Yangmingovi smrti študije miselnosti Wangove šole podrobno opredelile in razširile področje akademskih raziskav.

Raziskava te knjige temelji na miselnosti Nie Shuangjianga in Luo Nian'ana iz Wangove šole *jiangyou*, njune misli pa so obravnavane z zgodovinske perspektive »delitve Wangove šole«. Predstaviti poskuša prvotno obliko in

1 Naslov izvirnika: 結論 – 良知學的轉向.

2 *Študija konfucijanstva v dinastiji Ming* obsega 62 zvitkov; *Študija Yaojiang*, *Študija Wangove šole*, *Študija ustavljanja in negovanja* ter *Študija taizhou* obsegajo 27 zvitkov, to je skoraj polovico celotne študije.

edinstvenost njunih misli. To delo poglobljeno obravnava njune akademske razprave z Yangmingovimi učenci, pojasnjuje pomen razprav med obema stranema ter primerja razlike in podobnosti med Niejem in Luojem na eni ter Yangmingovimi mislimi na drugi strani. Z raziskavo Nie Shuangjiangove in Luo Nian'anove miselnosti lahko osvetlimo čas spremembe v akademskem razmišljanju in delitve Wangove šole.

Namen prvega poglavja je določiti raziskovalni pristop tega dela. Ker je bilo raziskovanje miselnosti filozofov Wangove šole (Yangmingove struje) vedno povezano z Yangmingovimi mislimi, je bilo pozornosti deležno šele, ko je prišlo do delitve Wangove šole, in ni postalo neodvisno raziskovalno področje. Z drugimi besedami, učenjaki so se večinoma osredotočali na Yangmingovo miselnost, da bi preučili misli filozofov Wangove šole. Zato to poglavje s pomočjo predelave »delitve Wangove šole« raziskovalno usmeritev, katere rdeča nit je Yangmingova miselnost, nadomešča s tem, da vzpostavlja raziskovalni pristop, osredotočen na miselnost in glavne teme filozofov Wangove šole. Zato Yangmingov nauk o praznanju razumemo kot temeljno besedilo filozofov Wangove šole, saj lahko razumevanje in raziskovanje njihove miselnosti raziščemo s pomočjo vzajemne interakcije med njimi in Yangmingovim praznanjem. Tako lahko ponazorimo razumevanje, interpretacijo in prakso filozofov Wangove šole glede praznanja in naravo razlik med njihovimi mislimi. Razlog za to, da se raziskava osredotoča na Nie Shuangjiangove in Luo Nian'anove misli, je v tem, da imata podobna teoretska zanimanja in sta v okviru Wangove šole bolj heterogena in kontroverzna.

Drugo poglavje opisuje zgodovinsko podobo delitve Wangove šole. Izbere akademske dejavnosti filozofov Wangove šole – predavanja, govore, Yangmingove zapise in zbirke Yangmingovih del – z namenom raziskovanja širjenja in oblike diferenciacije Wangove šole. Med Yangmingovimi učenci je izpostavljena prva generacija, ki je že izoblikovala različna stališča in argumente o osnovnih dokazih ontologije praznanja ter poteh za doseganje znanja kulture. Poleg tega v okviru Wangove šole obstaja tudi poziv k »poenotenju in premostitvi razlik«. Proces razvoja miselnosti v Nie Shuangjiangovem in Luo Nian'anovem življenju je tesno povezan s takratnimi zgodovinskimi razmerami.

Tretje poglavje analizira Nie Shuangjiangovo »vrnitev k tišini«. Ker je treba Shuangjiangovo argumentacijo dokazati z Yangmingovimi besedami in ker se ima za pravega razlagalca Yangmingovih misli, to poglavje ne govori le o izvoru Shuangjiangove vrnitve k tišini in njegovem miselnem sistemu zaporedja kulture, ampak še posebej poudarja Shuangjiangov preprost izbor

Yangmingovih misli z namenom predstaviti bistvo njegove vrnitve k tišini. Poudarek Shuangjiangove teorije vračanja k tišini je v tem, da z miselnim tokom dveh enot (*li* in *qi*) ter dveh meja (substanc in funkcije) izpostavlja ontološki pomen praznanja in poizkuša poudariti »vzpostavljanje substance« (vzpostavljanje temeljev) teorije kulture.

Četrto in peto poglavje sta namenjena obravnavi Luo Nian'anove teorije »absorbiranja in ohranjanja zbranega«. Glede na to, da se je Nian'anova miselnost večkrat spremenila in da je teoretsko samozavesten, četrto poglavje obravnava osrednje teme njegove misli in njihov razvoj. »Brisanje izvora želja« ter »zaviranje misli in izgradnja modrosti« sta središnji temi Nian'anove miselnosti. V razvoju njegovih idej pa imata Longxijeva teorija »zaznavanja praznanja v danem trenutku« in Shuangjiangova »vrnitev k tišini« vselej negativen in pozitiven vpliv. Peto poglavje obravnava dokončanje Nian'anove miselnosti. Poudarek njegovega »absorbiranja in ohranjanja zbranega« je v reinterpretaciji Yangmingovega »doseganja najvišjega znanja« kulture; toda z Nian'anovimi izkušnjami, ki izhajajo iz Lianxijeve »odsotnosti želja« in »glavne tišine« ter iz teme Ming Daota »kdor ima *ren*, ima isto substanco kot stvari«, ponovno interpretira Yangmingov nauk doseganja praznanja.

Šesto poglavje analizira akademske razprave Nie Shuangjianga, Luo Nian'ana in Yangmingovih učencev. Razlikovanje poteka na ravni naslednjih teoretskih tematik: kar se še ni zgodilo/kar se je že zgodilo, molka/čutov, doseganja znanja/opazovanja stvari, videnja obstoja praznanja, enotnega izvora substance in funkcije, srčne zavesti, ki ima določeno substanco/srčne zavesti, ki nima določene substance. Izpostavljene so teze in miselni tokovi z obeh strani. Poleg tega je predstavljen način oblikovanja tez iz antitez obeh strani. Iz teh argumentacij lahko vidimo, katere interpretacijske poudarke Yangmingove misli izpostavljajo Shuangjiang, Nian'an in filozofi Wangove šole.

Sedmo poglavje primerja podobnosti in razlike med Nie Shuangjiangom, Luo Nian'anom in Yangmingom. Obravnava osrednji koncept Yangmingove miselnosti – doseganje znanja – in najpogostejši koncept v konfucijanstvu obdobja Ming – opazovanje stvari –, z namenom analizirati razlike med Shuangjiangom, Nian'anom in Yangmingom. Skratka, Yangmingova interpretacija »doseganja najvišjega znanja« poudarja uporabnost praznanja – »pravilno in nepravilno znanje« dinamično potiska naprej, nenehno reinterpretira pomen dejavnosti ter je sila s poudarkom na praznanju in moralni praksi. Shuangjiang in Nian'an posvečata pozornost ontološkemu pomenu praznanja: »razlog, zaradi katerega je znanje praznanje«, s poudarkom na vrnitvi v izvorno substanco praznanja (substancia človeškosti, substancia

srčne zavesti) in na njegovem ohranjanju ter na varovanju transcendence praznanja. Čeprav so pri »opazovanju stvari« Shuangjiang, Nian'an in Yangming opustili Zhuzijevo zunanje iskanje približevanja stvarjem izpraznjene strukture ter se posvetili notranjemu iskanju srčne zavesti, je Yangmingov pomen opazovanja stvari »popravljanje njegovih nepravilnosti in povratek k pravilnosti«, Shuangjiangov in Nian'anov čutni pomen pa se nagiba k opazovanju stvari kot »prehajanje skozi občutenje«. V zvezi z razliko v načinu razmišljanja o substanci in funkciji je razvidno, da sta Shuangjiangova in Yangmingova miselnost na videz usklajeni, vendar sta v resnici zelo različni; gre namreč za različna idejna sklopa.

Če preučimo zgoraj omenjene raziskave, izvemo, da so se po Yangmingovi smrti v njegovi miselnosti zaradi različnih razumevanj, interpretacij in praks njegovih učencev pojavili številni idejni vidiki. Na splošno filozofi Wangove šole nimajo različnih mnenj o Yangmingovi vzpostavitvi »praznanja« kot izvorne substance, vendar obstajajo različni načini kulture »doseganja najvišjega praznanja« (doseganja vedenja), zaradi česar je prišlo do razhajanj. Zato sta se delitev in sprememba Wangove šole razvili ob problemu kulture. Toda razprava o teoriji kulture mora vključevati tudi razumevanje izvorne substance, to dvoje pa ni le vzajemno prepleteno v teoretski konstrukciji, temveč je oboje mogoče tudi vzajemno preveriti. Nie Shuangjiangova »vrnitev k tišini« ter Luo Nian'anovo »absorbiranje in ohranjanje zbranega« priznavata premise ontologije praznanja in izluščita dve vrsti kulture »doseganja najvišjega praznanja«. Vendar pa nobena od teh dveh vrst kulture ne temelji na miselni poti iskanja doseganja znanja kulture s pomočjo teorije »pravilno in nepravilno znanje«, temveč gre pot naravnost, da bi se vrnila v krog. Shuangjiangova »vrnitev k tišini« je idejna pot dveh elementov *lija* in *qija* iz Chenga in Zhuja, »doseganje najvišjega praznanja« kulture interpretira s pomočjo kulture substance Yanpingovega neporajanja. Nian'anova teorija »absorbiranja in ohranjanja zbranega« pa do kulture stopa po poti Lianxijeve teorije »odsotnosti želja« in »glavne tišine«, raziskuje jedrne ideje iz »zbirke poznavanja rena« »knjige določene človeškosti« iz Ming Daota in z njihovo pomočjo reinterpretira »doseganje najvišjega praznanja« kulture. Z drugimi besedami, Shuangjiang in Nian'an sta uporabila teoretski okvir ali pot kulture iz miselnosti konfucijanstva Songa in s tem interpretirala Yangmingovo »doseganje zavesti« kulture. Še več, čeprav sta bila ob vseživljenjskem miselnem razvoju ves čas v dialogu z Yangmingovo miselnostjo in sta pogosto izmenjevala ideje z Yangmingovimi učenci, sta teoretska smotra teorij »vračanja k tišini« in »glavne tišine« Shuangjiang in Nian'ana daleč od Yangminga ter bližje Chen Baishajevi šoli. Še

bolj pomembno je, da je iz dveh različnih teorij Shuangjianga in Nian'ana, ki se razlikujeta od Yangmingovega »doseganja najvišjega praznanja« kultivacije, razvidno, da to razkriva kritični moment spremembe praznanja. V naslednjih treh točkah sledi podrobnejša pojasnitev.³

1 Od »doseganja najvišjega znanja« do »poznavanja prenehanja«

Odkar se je Yangming zavzel za obnovo klasika *Veliki nauk*, je nasprotoval Zhuzijevi reviziji knjige in njegovi racionalni interpretaciji ter ustvaril nauk »doseganja praznanja« z naslanjanjem na klasika *Veliki nauk*. Ko je zapihal ta veter, je veliko konfucijancev v Mingu z zanimanjem preučevalo *Veliki nauk*, saj so želeli razširiti svoje znanje. Zato je po razcvetu Wangove šole v obdobjih Ming Zhengde, Jiajing in Wanli zapihal veter revizije *Velikega nauka* (Li 1986, 354), tako da je to delo v konfucijanstvu Minga skorajda postalo jedrni standard razlaganja lastne miselnosti. V bistvu je bila revizija *Velikega nauka* interpretacijsko vprašanje doktrine (Cen 1983, 43). Zato lahko s pomočjo razumevanja in interpretacije *Velikega nauka* konfucijancev dinastije Ming najboljše vidimo akademske razlike med njimi; obenem lahko s pomočjo interpretacije osrednjih konceptov iz *Velikega nauka* konfucijancev dinastije Ming opazimo preobrat in uzremo spremembo trenda akademske misli.

Pred Yangmingom je bilo »opazovanje stvari« temeljni koncept Zhuzijeve razlage miselnosti *Velikega nauka*. Zhuzi je nekoč dejal:

V tej knjigi je bistvo v dveh pismenkah: ‚opazovanje stvari‘; to je treba prepoznati, čeprav nekateri pravijo, da je to izguba časa; toda vse večine temeljijo na teh dveh pismenkah (Li 1986, 255).

In Zhuzijeva teorija opazovanja stvari skozi prizmo »stvari, izpraznjenih strukture«, je najboljši način, da poudarimo značilnosti njegove teorije kultivacije. Ko je nastopil Yangming, je usmeritev kultivacije Zhuzijevega iskanja strukture obrnil navzven. Njegova interpretacija doktrine *Velikega nauka* je bila skrbno preiščljena; skiciral je tri *yije* in »doseganje znanja« (doseganje praznanja) končno prepoznal kot temeljni koncept razmišljanja v delu *Veliki nauk*. Zato je v predgovoru klasika *Veliki nauk* izrek:

Osnova ni v doseganju znanja, temveč v sledenju in opazovanju stvari. Iskreni ljudje to imenujejo izjemno ... tako dosežemo znanje (Wang 1992, 243).

3 Spodnja raziskava o »spremembi praznanja« se osredotoča na obdobje od Nie Shuangjianga in Luo Nian'ana do Liu Jishana. Mislecev poznega obdobja Ming, kot so Gu (Yanwu), Huang (Zongxi) in Wang (Fuzhi), ne obravnava.

Iz tega je razvidno, da je sprememba osrednjega koncepta razmišljanja konfucijanske interpretacije v delu *Veliki nauk* – od »opazovanja stvari« do »doseganja znanja« – prav odraz obrata miselnosti v obdobju Ming od Zhujeve k Wangovi šoli.

Podobno se pri Shuangjiangu in Nian'anu interpretacija misli *Velikega nauka* razlikuje tudi od Yangminga. Shuangjiang in Nian'an sta iz »obstoja dobrega in zlega« prešla v »praznanje«, ker pa substanca ni vzpostavljena, lahko le čutita tlenje plamena ideje »obstoja dobrega in zlega«. Včasih je plamen svetel, včasih je ugasnjen, v srčni zavesti ni glavnega. Zato sta prizadevanja za »doseganje znanja« od substance srčne zavesti praznanja preusmerila k negovanju izvorne substance praznanja, kar je temelj njune šole. Zato se po Shuangjiangovi in Nian'anovi interpretaciji *Velikega nauka* njun temeljni koncept iz »doseganja znanja« razvije v »ozaveščanje prenehanja«. Shuangjiang je na primer dejal:

Bistven prispevek *Velikega nauka* je v tem, da se preneha, ko je doseženo absolutno dobro ... ozaveščanje prenehanja pomirja skrbi, stabilizira mirnost in tihoto ter že izpostavlja ‚doseganje znanja‘ kot glavno temo izobrazbe (Nie 1997, 52).

Dodal je:

Pri absolutno dobrih je beseda substanca srčne zavesti. Tisti, ki poznajo prenehanje, se ustavijo, kjer je prav ... zato je ‚doseganje ultimativnega znanja‘ prav ‚ozaveščanje prenehanja‘ (Nie 1997, 50).

Očitno je, da Shuangjiang z »ozaveščanjem prenehanja« interpretira »doseganje znanja« ter da je »ozaveščanje prenehanja« skriti uvid *Velikega nauka*. Nian'anova interpretacija *Velikega nauka* prav tako poudarja pomen »poznovanja prenehanja«. Potem ko je Nian'an v popolnosti razumel substanco rena, je miselnost *Velikega nauka* takole razlagal:

Veliki nauk govori o veličini učenja in se od drugih naukov razlikuje po tem, da razloži krepost bližnjim in ljudstvu. Četudi je substanca absolutnega dobrega prazna in tiha, je vseprevejajoča, vsaka dobrota je takšna. Ozaveščanje prenehanja pa samostojno stabilizira skrbi in se vrne v praznino, tako lahko postane vseprevejajoče. In zaradi tega pravi, da je to mogoče doseči. Ozaveščanje prenehanja govori o veččinah. Raziskovanje stvari s pomočjo doseganja ultimativnega znanja privede do poznavanja prenehanja (Luo 1997, 387).

Ne le, da Nian'an z vidika spoznavanja substance skozi praznino razlikuje med šolo modrosti na eni ter budističnim in daoističnim naukom na drugi strani,

temveč tudi kot Shuangjiang s »poznavanjem prenehanja« doseže kultivacijo in tako tudi znanje opazovanja stvari. Še posebej v svojih poznih letih (pri 56 letih) Nian'an tiho obsedi na konceptu »kraja absolutne ustavitve« in na lingvističnem pomenu »doseganja najvišjega znanja«. Njegovo poudarjanje pomena »doseganja najvišjega znanja« v *Velikem nauku* je jasen dokaz doseganja tega. Interpretacija »doseganja najvišjega znanja« s pomočjo »poznavanja prenehanja« je prepletena s Shuangjiangovo teorijo »povratka k tišini« ter z Nian'anovo teorijo »absorbiranja in ohranjanja zbranega«. To ustrezanje je izpostavljeno v poudarku substance srčne zavesti absolutnega dobrega.

Dejansko tudi interpretacija miselnosti *Velikega nauka* Yangmingovih učencev ni povsem enaka Yangmingu. Huang Jiu'an (Wan, 1480–1554) na primer o učenju govori kot o »vzpostavitvi prenehanja za učenje« (Huang 1987, 280) in razlaga *Veliki nauk* rekoč:

Pri mojem učenju je najpomembnejše, da bomo glede ozaveščanja prenehanja ... po ustavitvi vedeli, kje je primeren prostor, v katerem korelirata *li* in *qi* ter se vzajemno izpolnjujeta substanca in funkcija. Tu je osnova modrega učenja. Poznati njegove korenine pomeni poznati jedro njegovega obstoja. Zato *Veliki nauk* pravi: ‚Potem ko poznamo prenehanje, lahko pride stabilnost, po stabilnosti lahko pride umirjenost, po umirjenosti pride mir.‘ Šele poznavanje njegovega izvora lahko prinese mir; ko je vzpostavljena substanca, je *qi* skladen, ko je *qi* skladen, začne funkcija srčne zavesti delovati, zato *Veliki nauk* pravi: ‚Šele po miru pride do razmisleka, po razmisleku pa lahko pride do uresničitve tega, kar smo si zadali‘ (Huang 1959, 3).

Huang Jiu'an je torej poudaril pomen »poznavanja prenehanja«, ki je izvor znanja; tako se lahko substanca vzpostavi na *qiju*, in ko je *qi* skladen, se funkcija srčne zavesti premakne. Ta teza je na videz skladna s Shuangjiangovo tezo »substanca se vzpostavi, funkcija pa se poraja sama«. Podobno tudi Wang Xinzhai poudarja »ozaveščanje prenehanja«; tako pravi:

Pri *Velikem nauku* gre za to, da vsako ustavljanje vodi do absolutnega dobrega in šele na tej točki se lahko razvije. Ozaveščanje prenehanja je enako pomiritvi sebstva. Stabilizacija miru prinaša razmislek, je pomiritev sebstva – in takšno prenehanje vodi do absolutnega dobrega. Stvari imajo začetek in konec, po raziskovanju stvari poznamo njihov izvor. Poznavanje izvora stvari nas šele potem, ko smo jih raziskali, privede do doseganja znanja. Doseganje znanja je ozaveščanje prenehanja. V knjigi je rečeno, da poznavanje te osnove hkrati pomeni doseganje najvišje realnosti, in to velja tako za cesarja kot za običajne ljudi (Huang 1987, 712).

V zvezi s to interpretacijo je znana meditacijska teza »opazovanja stvari iz Huainana« tudi osnovana na »poznavanju prenehanja« (poznavanju izvora), ki je prineslo razvoj tega pomena. Iz tega je razvidno, da se miselnost *Velikega nauka* razlaga s temeljnim konceptom »poznavanja prenehanja«; začetnika te miselnosti v Wangovi šoli nista Shuangjiang in Nian'an. Odkar pa sta prav onadva s »poznavanjem prenehanja« interpretirala »doseganje znanja«, se je zavedanje in razlaganje praznanja v konfucijanstvu dinastije Ming preusmerilo k »poznavanju prenehanja« in s tem vplivalo na obdobje poznega Minga.

Teza He Jiyanga, ki je združil Wangovo in Zhanovo šolo (Zhan Ganquan) o »poznavanju prenehanja kot glavni točki«, pravi:

Če rečemo, da ozaveščanje prenehanja⁴ vodi do poznavanja ultimativne realnosti, s tem razložimo pojem raziskovanja stvari. To bo enakovredno pojmu doseganje najvišjega znanja. Kar pa ni prenehanje, privede do regresije, kjer ostane zakrito. Ni prave priložnosti za to, da bi dojeli bistvo narave.

Zato je Huang Lihou dejal: »Šola jiangyou se zavzema za prevlado tihote in vrnitev k tišini« (Huang 1987, 922). Podobno je tudi komentator Nian'anovega nauka Wan Simuo (Ting Yan) z »ozaveščanjem prenehanja« razlagal »doseganje znanja«. Njegove besede so:

Substanca in funkcija izhajata iz iste srčne zavesti, kjer preneha razlikovanje med sebstvom in zunanjim svetom. Objekti, ki še niso šli skozi ta proces prenehanja srčne zavesti, se ne morejo ustaviti. Stvari, ki ne morejo prenehati, če ne grejo skozi proces prenehanja srčne zavesti, se ne morejo ustaviti. Po drugi strani pa če srčna zavest ni ustavljena, tudi stvari ne morejo biti ustavljene. Treba je slediti enosti, ko se to ustavi v enosti, postane naravni zakon. Vsak človek posebej in vsi skupaj se lahko pomirijo in vsak lahko preneha. Nikakor ni rečeno, da lahko sami od sebe spoznamo prenehanje. To je ravno tisto, čemur pravimo doseganje praznanja na konkretni ravni. In če pravimo, da je zavest dosežena na konkretni ravni, potem je to ozaveščanje (Huang 1987, 504).

Še bolj poseben primer je dvoje dejanj: prenehanje in negovanje Li Jianluoja. Jianluo je občutil:

Kdor doseže znanje, doseže zavedanje substance. Kdor doseže praznanje, razkrije, a ne dodaja njegovega znanja o izvorni substanci, to ni poznavanje substance.

4 止 zhi – prenehanje: na tem mestu pomeni zaviranje sebičnih želja in egocentričnih vzgibov; postopno ustavljanje tega (op. prev.).

Zato je besedi prenehanje in negovanje vzel kot pravilno izročilo Konfucija in Zengzija. Tako doda:

Za tistega, ki preneha v procesu kultivacije, pravimo, da sledi lastnemu bistvu v mirovanju in na ta način doseže najvišjo dobroto. Med tistimi, ki kultivirajo štiri zametke in negujejo svoj občutek sramu ter štiri zametke dobrega, so še vedno dobri in tudi taki, ki niso dobri. Znanje je nekaj fluidnega in nas lahko zanese na stranpota. In če se na njih ustavimo, bomo vedno bolj oddaljeni od mirovanja ter njegove substance. Če pa to reflektiramo in se vrnemo na pot prenehanja, bomo to substanco mirovanja uresničili v svojem življenju (Huang 1987, 668).

Čeprav sta Jianluojeva izreka »spoznati korenine še ne pomeni, da smo spoznali substanco«, in »v naukih vse od pradednine pa do danes znanje nikoli ni bilo enačeno s substanco« (Huang 1987, 674) na videz v nasprotju z Yangmingovo mislijo, sta popolnoma v skladu z Lizhoujevim izrekom:

Če resnično spoštujemo sámoozaveščanje prenehanja, reflektiramo znanje, ki se vrača k prenehanju. To je isto kot Nie Shuangjiangova ‹vrnitev k tišini› (Huang 1987, 668).

Poleg tega je Hao Chuwang, ki ne spada v Wangovo šolo (Jing, v 26. letu vladanja cesarja Wan Lija je opravil najvišji uradniški izpit), poudaril:

Sodobni nauk o absolutnem praznanju razumemo kot metodo za preprečevanje skrenitve s prave poti pri izčrpnem prepoznavanju strukturnih načel. In če hočemo pri popravljanju napak upoštevati pravilne meje, se moramo izogniti Moziju in se vrniti k Yangmingu.⁵ Paziti moramo, da pri tem ne bomo opeharili samih sebe in napačno učili drugih. Kadar govorimo o praznanju in pri tem misli ne izbrišemo do popolnosti, že skrenemo na napačno pot. Če poskušamo stabilizirati mirovanje in umiriti misli tako, da prej ne ozavestimo prenehanja, na noben način ne bomo dosegli praznanja. Le kako naj bi potem raziskovali stvari? (Huang 1987, 1324).

Pomen teh besed je, da mora biti prej ozaveščanje prenehanja, šele zatem se lahko pojavi praznanje, doseganje znanja je že drugi pomen. Poleg tega se je za reševanje omejenega znanja o praznanju veliko komentatorjev *Velikega nauka* v dinastiji Ming nagibalo k prikrivanju pomanjkljivega poznavanja besed in poudarjalo en del »izvora negovanja telesa«. To je bilo vneseno v vsako poglavje klasičnih del, tako imenovani »pomen poznavanja izvora« (ker so prejšnji kanonizirani izvodi v večini vsebovali zvezo »doseganje znanja«, lahko rečemo, da z »ozaveščanjem prenehanja« razlaga opazovanje stvari) (Li

5 Ravnanje je treba v skladu s strogo logiko in ne s hermenevtiko (op. prev.).

1988, 338). Zato je Liu Jishan pri razlagi *Velikega nauka* poudarjal tudi pomen »izvora znanja« in »poznavanja prenehanja«. Z njegovimi besedami:

Tisto, čemur pravimo najvišje znanje, je v bistvu prav tako samo znanje o ozaveščanju prenehanja; znanje o ozaveščanju prenehanja pa je ozaveščanje apriornega znanja; ozaveščanje apriornega znanja pa je znanje o ozaveščanju osnove. Samo na osnovi ozaveščanja prenehanja, ki je hkrati apriorno znanje in ozaveščanje osnove, lahko dejansko dosežemo praznanje. Ker je znanje v stanju prenehanja vidno v dobrem, to imenujemo ,ozaveščanje prenehanja' in ne praznanje (Liu 1996, 373).

Še bolj napačno razumevanje Yangminga pa Jishan prikaže tako:

Ko je on (Wang Yangming, op. prev.) razlagal *Veliki nauk*, ni le izgubil rdeče niti, ampak je celo narobe razložil pojem ozaveščanja prenehanja, ker je namreč učil, da mora človek v stanju, ko mu misli prihajajo in odhajajo,⁶ na silo ohraniti dobro in odstraniti slabo. To ljudi ne more privedi do končne enotnosti z vsem. Zaradi tega je Wang Yangming uveljavil načelo, da je treba na življenje in smrt zreti s stališča njunega skupnega izvora in da v tem izvoru ne razlikujemo med čistim in umazanim v nasprotju s samim seboj. Ko je namreč odgovarjal svojim učencem, je omenjal tudi svoj nauk o prepoznavanju substance s pomočjo hkratne uporabe funkcije, hkrati pa je razširjal svojo teorijo o tem, da najvišje znanje dosežemo s popolnim ravnovesjem. Le kako naj bi nadaljevali njegov nauk, če je poln paradoksov? (Liu 1996, 422).

Kako podobne so Jishanove besede Shuangjiangu in Nian'anu! »Ozaveščanje prenehanja« je že nadomestilo »doseganja znanja«. Od Shuangjianga in Nian'ana naprej je torej pomen »poznavanja dobrega in poznavanja slabega« v praznanju počasi izumiral, razumevanje praznanja se je obrnilo proč od »substance srčne zavesti doseganja dobrega«, od »nerazširjene sredine« (substance človeškosti) ter nevidne in nezaznavne samostojne substance (substance človeškosti). Iz tega je razvidno, da je razvoj praznanja po Yangmingu glede na interpretacije *Velikega nauka* doživel obrat od »doseganja znanja« k »poznavanju prenehanja«!

2 Poudarek kultivacije vzpostavljanja substance

Argumenti filozofov Wangove šole o vprašanju kultivacije so se pojavili že davno pred Yangmingovim rojstvom, slavni »Dokaz nebesnega izvira« je že

6 Gre za fazo v sedeči meditaciji (op. prev.).

pomemben primer Wangove šole. V zvezi z »zapisi o predajanju znanja« in Longxijevimi »zapisi o dokazu nebesnega izvira« je Yangming priznal, da ima ta doktrina izvorno dve različici. Ti doktrini sta z vidika Longxijevega prenosa Yangmingovih izrekov teorija štirih neobstojev in teorija štirih obstojev. Teorija štirih neobstojev pomeni vzpostavitev teorije nadizvornih ljudi in trdi, da se moralna praksa izgrajuje na temelju »substance srčne zavesti« – »odsotnost dobrega in zlega«. Tako se vse razreši. Prav izvorna substanca je kultura, je preprosta, je znanje hipnega razsvetljenja. Teorija štirih obstojev pa je način vzpostavljanja pri ljudeh pod sredino, ker brez zavedanja doseže izvorno substanco. Učenje srčne zavesti še vedno obstaja, zato trdi, da se moralna praksa začne pri ideji »prisotnosti dobrega in zlega«, ki je povsod prisotna in povzroči, da ljudje postopoma doživijo razsvetljenje (Wang, 97–98). Toda ti dve vrsti kulture je Longxi razlikoval glede na izreka »pravilna srčna zavest je prirojeno znanje« in »iskrenost, ki je pridobljeno znanje«. Teorija o štirih odsotnostih »se vzpostavi na substanci prirojene srčne zavesti. Takoj ko se sprožijo nagibi (pomen misli), je posledično vsaka misel, ki se porodi iz tega, nujno dobra in ne more vsebovati nobenih posvetnih poželenj. Zaradi tega je delo na doseganju najvišjega znanja naravno lahko in ni naporno. V nasprotju s tem pa se vzpostavi šele na ravni pridobljenih, priučenih misli; pri tem se ne moremo izogniti najrazličnejšim posvetnim poželenjem, ki nas na vse možne načine ovirajo. Zato moramo, ko delamo na tem, da dosežemo najvišje znanje, te ovire zavestno transformirati in si prizadevati za vrnitev k prirojeni substanci zavesti, kar je najlažja pot (Wang, 119). To Longxijevo razlikovanje lahko po Yangmingovi smrti izpostavi katerokoli argumentacijsko točko kulture »doseganja znanja« Wangove šole: Je glavna substanca srčne zavesti? Ali je glavna »ideja«?

Ker je akademska skupnost že dosegla dobre raziskovalne rezultate o »dokazu nebesnega izvira«, se tu ne bom podrobneje ukvarjala s tem. Pričujoče delo želi le izpostaviti naslednje: raziskovalno prizadevanje je glede utemeljevanja kulture »doseganja znanja« po Yangmingovi smrti postopoma začelo poudarjati »substanco srčne zavesti«. Filozofi Wangove šole so na »srečanju Chongxuan« razpravljali o kultivaciji. Večina je menila, da je treba trud usmeriti na »neposredno izpostavljanje izvorne substance« ter na »resnični uvid v izvorno človeškost« in ne na idejnem polju zavoljo dobrega odstranjevanja zlo z namenom krpanja in odpravljanja pomanjkljivosti.⁷ Chen Mingshui je dejal:

Naslednja metoda temelji na nauku o iskreni nameri. Pri njej pravzaprav ne gre za kultivacijo namer kot tako, temveč za to, da se praznanje udejanji kot vseprevevajoča celota in se izkristalizira do zadnjega detajla. Vse

7 Glej 2. poglavje, 2. del.

ostale tehnike izvirajo od tukaj in v takšnem duhu se lahko metoda iskrenih namer udejanji. Pri tem se ni treba ukvarjati niti s slabimi namerami niti z razmišljanjem o tem, kajti če ravnamo tako, to ni več iskrena namera in sodi v sekundarno kategorijo. Obstaja še drug vidik kulture, ki je podoben metodi uravnavanja srčne zavesti. Zato mu skromno pravimo prvobitna strategija, ki pa je pravzaprav metoda iskrenih namer (Huang 1987, 460–461).

Ko je He Shanshan urejal *Študijo konfucijanstva v dinastiji Ming*, je posebej izpostavil takratno teoretsko vzdušje:

Teorija, ki je v istem času nastala v južni prestolnici, govori tako: ‚Če svojo kultivacijo omejimo samo na srčno zavest in vključimo namere, se bomo znašli v sekundarni kategoriji. To pomeni, da kultura, ki temelji zgolj na izvajanju dobrega in odstranjevanju slabega, ni v skladu z najvišjim učenjem pravih mojstrov.‘ (Huang 1987, 453).

Pomen teh besed je, da kultura doseganja znanja ni v povečanem zoperstavljanju razširjanju zlih idej, ampak v tem, da je »substancija srčne zavesti« glavna, kar povzroči, da je razširjanje idej le dobro.

Poleg tega je Nie Shuangjiang poudaril:

Tudi tisti, ki se šele naknadno zavejo, da so delali slabo, sodijo v to sekundarno kategorijo. Kdor kultivacijo iskrenosti izvaja samo pri namerah, ostane ujet na ravni mnenja oziroma stališč, kar je veliko slabše kot kultiviranje iskrenosti na ravni praznanja kot takega (Huang 1987, 374).

Pravi tudi:

Če torej uresničimo tisto dobroto, ki doslej še ni bila uresničena, to pomeni, da smo premaknili tisto, kar je prej mirovalo (Nie 1997, 40).

Luo Nian’an zahteva: »Učenje o gibanju negibnega v dobrem je negibno gibanje« (Luo 1997, 42). Shuangjiang in Nian’an sta napačno razumela Longxijevo, Xu Shanovo idr. znanje o »poznavanju dobrega in slabega«. Po oblikovanju aktivnosti obstoja dobrega in slabega ideja dobrega sama po sebi ne poseduje sposobnosti transcendentnega moralnega razsojanja, zato ideja dobrega, ki je že bila razširjena, ne more zastopati praznanja. Če bi idejno dobro zastopalo praznanje, srčna zavest ne bi bila glavna; to bi bilo podobno komentarju Huang Lizhouja:

Kdor čaka na to, da se bo dobro in slabo jasno izoblikovalo in da bo na osnovi tega lahko pravilno deloval, ta ne bo zmožni rešiti bistvenih problemov (Huang 1987, 458).

Zato sta Shuangjiang in Nian'an prizadevanja preusmerila na področje »substance srčne zavesti« (tisto, kar obstaja v latentnem stanju, je esenca praznine in tišine). Po drugi strani pa je celo pripadnik šole iskrenosti Qian Xushan čustveno rekel:

Nemočni učenjaki naše struje so popolnoma brez koristi, ukvarjajo se le z neprekinjenim krogotokom življenja in smrti. To pomeni, da pretirano povzdigujejo substanco (Huang 1987, 232).

Iz zgornjih pripovedi je razvidno, da se je nekaj filozofov Wangove šole že zavedalo, da če izvorna substanca nerazsvetljenega doseganja praznanja le na ravni idej odstranjuje slabo zavoljo dobrega, lahko to povzroči mešanje idej dobrega in slabega; ideje švigajo sem in tja ter se vrtijo v neskončnost kot pri izreku Ming Daota (Chen 1983, 460); gre za željo po končnem izhodu in odpravljanju težav. V tem smislu je kultura »iskrenosti« osredotočena le na prizadevanje na področju porajanja in umiranja idej, dokončno razsvetljenje ne pridobi izvorne substance, kultura pa nazaduje na drugotni pomen. Torej le če je »srčna zavest« (substanca srčne zavesti) pravilna, ni mogoče zagotoviti iskrenosti »namenja«. Z drugimi besedami: ključno področje kulture doseganja znanja je v »pravilni srčni zavesti«, v kulturi »vzpostavitve substance« (vidne substance) pri prizadevanju za »substanco srčne zavesti« pa je že klicanje hrepenenja!

Problem je v tem, da za Longxija »v substanci srčne zavesti ni ne dobrega ne zla«. Substanca doseganja dobrega je zgrajena na transcendenčnem antagonizmu dobrega in slabega v substanci srčne zavesti, ki ne more postati nasprotna tarča zoperstavljanja. Zato v prirojenem znanju »pravilna« srčna substanca nima idejnega nasprotja, »pravilna« srčna substanca lahko pomeni le samozavedanje substance srčne zavesti, sam razkriva samega sebe. Longxijev razmislek o vprašanju kulture pa sledi zaupanju v nenehno pojavljanje substance srčne zavesti praznanja, v trenutku ga je mogoče jasno videti. Ko torej iz lastne srčne zavesti dosežemo takojšnji trenutek razsvetljenja, je načeloma »uvid v konkretno človeškost tukaj in zdaj« (nenehno naravno pojavljanje) substance srčne zavesti implementacija prakse »celovitosti« (takojšnja zadostna aktivacija prakse); tako je mogoče uzreti celoten pojav substance srčne zavesti. Z drugimi besedami: samospoznanje substance srčne zavesti nikakor ni druga vrsta predhodne kulture, ki bi omogočala samozavedanje substance srčne zavesti, temveč je substanca srčne zavesti sama po sebi že »razsvetljenje sestva« in »samoozaveščanje«. Ker je substanca srčne zavesti transcendenčni temelj moralne prakse, je hkrati gonilna sila izvornosti moralne prakse, sama po sebi lahko poraja moč in samozavedanje, ne

potrebuje zunanjega iskanja. Poleg tega je Longxi trdno prepričan, da dokler iz lastne srčne zavesti ne dosežemo takojšnjega trenutka razsvetljenja, naša srčna zavest ne more slediti spoznanju in videnju substance srčne zavesti, zato je »kultivacija uvid v izvorno substanco« (*Zapisi o posredovanju znanja*, 315). Pri tem pomenu je »pravilna srčna zavest« prenesena navzdol, izvorna substanca hipnega razsvetljenja je teorija prakse, ki poudarja vidno substanco (vzpostavitev substance) (Wang 1991, 73). Zavedanje izvorne substance je najosnovnejša kultivacija, zato Ming Dao pravi, da »morajo učenci najprej spoznati človečnost«, neokonfucijanec poznega Minga Sun Qi'ao (Shenxing, 1564–1635) pa dodaja: »Ko je substanca srčne zavesti popolnoma čista in jasna, lahko začnemo izvajati kultivacijo« (Huang 1987, 1448).

Longxi poleg izvorne substance hipnega razsvetljenja poudarja tudi predanost »delovanja kultivacije«; šele tako se lahko substanca srčne zavesti zares naravno pojavi. Šele takrat, ko z »obstojem srčne zavesti« nismo predani trudu za »pravilno srčno zavest« (zavedanje substance srčne zavesti), je to prava kultivacija »pravilne srčne zavesti«. Z Longxijevimi besedami:

Če govorimo o izvorni substanci na ravni kultivacije, je resnično tisto, kar je brez srčne zavesti, medtem ko je vse tisto, kjer je posredi srčna zavest, iluzorno (*Zapisi o posredovanju znanja*, 337).

Toda tovrstna »kultivacija brez kultivacije« in »kultivacija, pri kateri pozabimo, da izvajamo kultivacijo«, je po Longxiju pogosto opisana z mističnimi besednimi zvezami, ki jih začetnik verjetno težko dojame: »slovo od strmih pečin«, »nekonfliktno delovanje«, »kot stopinje ptiča v zraku, kot lunina senca v vodi«. Predvsem Longxijeva kultivacija »pravilnega znanja« v njegovem prirojenem znanju poudarja, da se lahko substanca srčne zavesti sama od sebe v trenutku pojavi in prinese zadoščenje; jaz lahko v trenutku prenašam substanco in se je zavem. Zato navade v realnem življenju barva srčna zavest; hrepenenje po izvoru je omejeno, zato se pri moralni praksi rojevata močna grožnja in uničujoča sila. Posledica je izvorna substanca hipnega zavedanja – »Takoj ko pridobimo uvid v substanco, se strgajo vse niti misli in skrbi, ki nas vežejo na življenje« (Wang, 330). »Čeravno smo v stanju, v katerem je vse skrajno nejasno, nas lahko že ena sama prava misel povede nazaj na pravo pot, na kateri spoznamo izvorno srčno zavest in se lahko povzpnejo na raven modrecev« (Wang, 1275).

Vendar če pogled usmerimo v realnost moralnega življenja in prepletenost slabih navad z izvorom hrepenenja in četudi substanca srčne zavesti doseže dobro, je sprejemanje prikrivanja neizogibno, v hipnem trenutku srca ne spoznamo nujno duše. Pri Longxiju se zaradi samokultiviranja »pravilne srčne

zavesti« (substance srčne zavesti) s pomočjo hipnega razsvetljenja in njegovih praktičnih učinkov pogosto porajajo dvomi. Tako je Xushan Longxija opozoril:

Tudi naša miselna struja pogosto uporablja metode, ki niso osredotočene na bistvo, temveč se ukvarjajo z obrobnimi zadevami. Pripadnikom naše šole pogosto ni jasno, v čem je bistvo chana in chanovske meditacije. In četudi so na prvi pogled zelo skromni in nesebični, pa vendar verjamejo, da so že dosegli naravno pot do izvorne substance. To je zaradi napak v samem zapisu naukov naše šole, zato jih je treba zelo natančno preveriti (Wang, 1511–1512).

Očitno je, da mešanje hipnih navad srčne zavesti s hipno resnično srčno zavestjo ni v manjšini. Huang Lizhou z vidika opazovanja zgodovine znarnosti pravi:

Razen Shuangjianga in Nian'ana so vsi učenci Yangmingove šole vselej hoteli harmonizirati latentno stanje s tistim, kar je že manifestno. Menili so, da je najboljša kultura tista, ki dela na doseganju najvišje harmonije. Tisto načelo, ki ga ni več mogoče ubesediti, in tista višja raven, na kateri se duh in praksa razcepita na dvoje, je zanje že stanje latentnega. Vendar je za doseganje tega stanja v resnici potreben zelo velik napor. Če ljudi učimo le o doseganju harmonije, bodo obstali tavajoči v temi (Huang 1987, 1448).

Prvotni Yangmingovi učenci so zavoljo izkoreninjenja lažnega nauka konfucijancev Songa o globokem iskanju neširjenja ljudi učili, da morajo s pomočjo širjenja hipnega (doseganja harmonije, doseganja sredine) dokazovati neširjenje sredine. Toda Lihoujev opis je v nasprotju s tem povzročil brezplodno slepo prizadevanje za izvorno substanco (substancia srčne zavesti, substancia človeškosti), ki je ni mogoče udejanjiti.

V teh okoliščinah sta Shuangjiangova teorija »vratitve k tišini« ter Nian'anova teorija »absorbiranja in ohranjanja zbranega« ponudili drugo obliko kulture »pravilne srčne zavesti«. Shuangjiang zelo ceni Yangmingov izrek: »Ko dosežemo najvišje znanje, lahko ohranjamo razsvetljeno srčno zavest«, zato je »dokončno obliko najvišjega znanja« enačil z »dokončno obliko najvišje uravnovešenosti srčne zavesti«. Zato Shuangjiang v zvezi s kultivacijo doseganja znanja »zavedanje srčne zavesti« razume kot »zavedanje substance srčne zavesti« ter izpostavi posebno logiko pomena in vsebine kulture. Tu torej ne gre za običajno obliko kulture. Lahko rečemo, da Shuangjiangova in Nian'anova kultura »pravilne srčne zavesti« pomeni kulturo »doseganja znanja«, toda njegove konkretne vsebine so zavedanje substance srčne zavesti, ponovljena izvorna substancia in vidna substancia.

Shuangjiang in Nian'an, tako kot filozofi Wangove šole, priznavata, da je substanca srčne zavesti praznanja absolutno dobro, toda o realni moralni praksi menita, da je treba »substanci srčne zavesti« dodati »veščino negovanja«. Ko namreč Shuangjiang in Nian'an razmišljata o kultivaciji, imata v mislih realnost moralnega življenja, ki ne izloča navad srčne zavesti, prikriva izvorno substanco in je izgubljena. Čeprav je tako, pa ne poudarjata truda za omejevanje na idejni ravni za dodatno odstranjevanje slabega zavoljo dobrega, temveč uporabljata predhodno kultivacijo tihega sedenja, ki postopoma povzroči naravno izpuhtevanje idej hrepenenja in doseganje odsotnosti hrepenenja. Istočasno substanca srčne zavesti praznanja od samonegovanja prehaja k naravnemu samozavedanju, in sicer do te mere, da se kar najjasneje izrazi. Šele ko se substanca srčne zavesti v celoti jasno vzpostavi, je to izvorna kultivacija. Zato Shuangjiang in Nian'an poudarjata:

Učenci morajo najprej spoznati substanco človečnosti, in ko jo spoznajo, jo morajo dolgo ohranjati v sebi in potem jo bodo šele lahko razumeli (Nie 1997, 20).

Menita tudi, da

ko enkrat začneš izvajati to osnovno kultivacijo, ne smeš prenehati niti za trenutek. Že ena sama pravilna misel nas lahko privede na pravo pot, na kateri bomo pridobili uvid v izvorno srčno zavest (Nie 1997, 57).

Iz tega je razvidno, da je tovrstna Shuangjiangova in Nian'anova kultivacija tihega ponavljanja vidne substance (vzpostavljene substance) očitno še ena vrsta poudarjanja kultivacije doseganja znanja vidne substance (vzpostavljene substance). Toda takšno poudarjanje kultivacije doseganja znanja »vzpostavitve substance« je pomembna tema razprav Wangove šole o teoriji kultivacije.

Tovrstna Shuangjiangova in Nian'anova kultivacija »vzpostavljanja substance« (vidne substance) je povezana s »pridobitvijo uvida v substanco srčne zavesti«; na ravni osnovne človeškosti gre za hipno razsvetljenje. Z vidika poteka kultivacije pa je doživela dolgotrajni trud, postopoma je vstopila v zavedanje, to je »postopno razsvetljenje«; z vidika oblike samokultiviranja je to podobno obliki Li Yanpingovega neširjenja sredine opazovanja v tišini in spada k »dokazom za transcendenčno naravo substance«. Ko to primerjamo z Longxijevima konceptoma »hipne samorefleksije, ki prinese izvor srčne zavesti«, in »inherentnega pojava substance« ter s spodnjim »dokazom za imanentno naravo substance«, je očitno, da so primerjave zapletene in težavne ter čakajo nadaljnega proučevanja. Toda kljub temu razmeroma dobro ohranjajo transcendenčnost izvorne substance. Četudi je tako, Shuangjiangovi in Nian'anovi sodobniki ter poznejši konfucijanci iz dinastije Ming

praznanje obravnavajo s pomočjo »pomena izvorne substance«. »Praznanje pomeni vedeti, kaj je prav in kaj ne« ter se razvije v »teorijo doktrine« (Huang 1987, 491), zato konfucijanstvo obdobja Ming vedno bolj poudarja kultivacijo »vzpostavitve substance«. Jiang Daolin (Huang 1987, 628), Wan Limo (Huang 1987, 501), Hu Lushan (Huang 1987, 512–513), Zou Dongkuojev vnuk Zou Ju (Huang 1987, 335), Geng Tiantaijev mlajši brat Geng Chukong (Dingli, 1534–1577), Gao Panlong (Huang 1987, 1400–1402) itd. prodorno prakticirajo kultivacijo »zavedanja izvorne substance«. Še posebej izstopa primer Geng Chukonga, ki ga poznamo iz pripovedi Geng Tiantaija:

Moj mlajši brat (Chukong) se je posvetil izključno meditacijam, ni niti študiral niti opravljal drugih del, temveč je samo v gozdni osami izvajal sedečo meditacijo. Nenehoma je izvajal zelo naporene meditacije v sedečem stanju. V želji, da bi pridobil uvid, si je nakopal hudo bolezen. In vendar je kar naenkrat dosegel razsvetljenje in njegov duh ni več poznal meja. Vsaka beseda, vsak stavek iz konfucijanskih klasikov mu je v hipu postal jasen.

Longxi pa o Chukongu pravi:

Do tega razsvetljenja ni prišlo na osnovi študija, temveč na osnovi spontanega razumevanja pomena, zato sodi to razsvetljenje k razsvetljenju srčne zavesti (Wang, 316–317).

Zgoraj opisani konfucijanci obdobja Ming so podobno kot Shuangjiang in Nian'an z metodo sedenja v tišini dosegli razsvetljenje substance srčne zavesti. Od Zhouja in Chenga (norme obnašanja Zhuqinga) pa prihod in oblika kultivacije ne izhajata iz Longxijevega tako imenovanega »hipnega zavedanja«, ko gre za hipno razsvetljenje izvorne substance.⁸

3 Pomembnost meditacije v sedenju

Ne glede na to, ali gre za Shuangjiangov »povratak k tišini« ali Nian'anovo »absorbiranje in ohranjanje zbranega«, se ti vrsti kultivacije »doseganja znana« ne moreta izogniti kultivaciji »sedenja v tišini«. Oba menita, da je »sedenje v tišini« izvorna metoda ohranjanja in negovanja konfucijanstva obdobja Song in Ming ter da vsebuje neke vrste nujnost. Tako je na primer Shuangjiang nekoč dejal:

Vsakič, ko je Chengyi ugledal človeka, ki je izvajal meditacijo v sedenju, se je tega zelo razveselil in to označil za dobro učenje. Tudi pripadniki

8 O izkušnji razsvetljenja neokonfucijancev glej analizo: Yang, Rubin: *Lixuejia yuwu*, in S. Liu 2002, 167–222.

Jiangove šole so to metodo uporabljali za doseganje razumevanja in so nanjo gledali kot na najsplošnejšo osnovno metodo učenja. Ta metoda nosi v sebi esenco vseh metod. Vse ostale metode, ki temeljijo na empiričnih tehnikah in so manj naporne, se v bistvu ukvarjajo le z obrobni malenkostmi.

S tem ko Shuangjiang izpostavi pot Chengminga in Chen Baishaja ter njun nauk o sedenju v tišini, povzroči, da lahko učenjaki pridobijo in zbirajo duha ter da iščejo razloge v sebi. Toda vsebina konfucijanskega sedenja v tišini je v »izvirni substanci« in ima na tisoče metod za dokazovanje transcendenčnosti pri čiščenju uma. Razlika od budističnega zaznavanja stvari s pomočjo zavedanja praznine je spremenljivo mistična, pravi namreč, da »metoda sedenja v tišini ni ustrezna, pri tem gre samo za čiščenje srčne zavesti. V tem je razlika med konfucijanci in budisti« (Nie 1997, 46). Z drugimi besedami: glavni namen konfucijanskega sedenja v tišini je v doseganju osnovne morale »izvirne substance«, »neskončnosti samote« in »absolutnega dobrega«; ne gre za zavračanje delovanja ter umiritev v različnih položajih in okoliščinah.

Na podoben način občuti Nian'an vsakodnevni nered, zmedeno čutno hrepenenje in duha, ki ne more doseči hrepenenja, zato tudi on stopa po poti kulture s pomočjo »sedenja v tišini«, kar povzroči akumuliranje duha in vračanje k enosti, približevanje razsvetljenju in na koncu »pridobitev uvida v substanco človečnosti«. Zlasti Nian'an je dolgo preučeval sedenje v tišini, znova in znova mu je spodletelo, a je vsakič ponovno poskušal, dokler mu ni končno uspelo. Zato je lahko pri vseh metodah sedenja v tišini, njihovem poteku, poznavanju njihovih podrobnosti in preizkušanju njihovih globin pri sedenju v tišini izkoreninil napake sodobnikov. Nian'anovo sedenje v tišini je Shuangjiangovemu enako v tem, da razen čiščenja srčne zavesti ter odstranjevanja skrbi in motečih misli bolj poudarja izvirno substanco praznanja pri dokazovanju »doseganja tišine«. Pri kultivaciji »vzpostavljanja substance« (vidna substanca, substanca zavedanja srčne zavesti) je pri Shuangjiangovi »vrnitvi k tišini« ter Nian'anovem »absorbiranju in ohranjanju zbranega« sedenje v tišini obvezno, zato Shuangjiang pravi:

Tudi Yichuan je meditacijo v sedenju videl kot zelo primerno metodo, ki preprečuje pojavljanje motečih podob in pojavov. Če učenci v njej vztrajajo dalj časa, bodo lažje ugledali svoje izvirno obličje (Nie 1997, 31–32).

Vendar pa Shuangjiangova in Nian'anova praksa kulture »sedenja v tišini« z vidika Yangmingovih učencev »mirnega sedenja« ni istovrstna Yangmingovi kultivaciji doseganja znanja. Longxi je Nian'anovo zaprto sedenje v tišini kritiziral z besedami:

Sam se ne ukvarjam z meditacijo v sedenju, kajti kdor izbere to tehniko, se osredotoča samo na čakanje in to ni najboljša metoda. Šele na osnovi vestnega izvajanja metode čutne dojemljivosti se lahko poslužimo tudi metode sedenja v tišini, s pomočjo katere lahko dosežemo substanco brezželjnosti – in na tej ravni je ta tehnika zelo uporabna. Vendar je ne smemo uporabljati kot izključno metodo kulture, ki slavi negibnost in zavrača vsakršno aktivnost, kajti v tem primeru se bomo preveč oddaljili od konkretnega življenja ljudi v družbi (Wang, 121).

Pravi tudi:

Pri tej metodi se ni treba ves čas osredotočati samo na sedenje. Če substanco ohranjamo na ta način, bomo spoznali njena osnovna načela in substanca človečnosti bo izpopolnjena (Wang, 160).

Če gledamo z vidika Longxijevega »obstoja praznanja« za dokončevanje kulture s pomočjo sedenja v tišini, neizogibno zapravimo odlično priložnost za hipno razsvetljenje in substanco zavedanja ter zlahka zapademo v pasti ljubezni do tišine, sovraštva do delovanja in nebrzdanih dejanj. Longxi implicira, da ne odobrava zaprtega sedenja v tišini. Četudi gre za navadno sedenje v tišini, je njegova kritična ocena Shuangjianga in Nian'ana na nizki ravni, saj je očitno prestroga do Nian'anove kulture »sedenja v tišini«. Čeprav Nian'an (vključno s Shuangjiangom) poudarja kulturo sedenja v tišini, nikoli ni za-trjeval, da je namen »sedenja v tišini« zaključevanje kulture. Poleg tega je vprašanje zlorabe sedenja v tišini odvisno od razlik in posebnosti vsakega posameznika. Toda ko govorimo o Nian'anu in Shuangjiangu, njuno sedenje v tišini in neširjenje nimata napake ljubezni do tišine in sovraštva do delovanja. Iz Shuangjiangovega in Nian'anovega naslanjanja na nauk »postopnega zavedanja« lahko razberemo, da ne izbereta Longxijivega nauka »hipnega razsvetljenja«, osnovanega na »zavedanju v trenutku«.

Longxijev pogled na sedenje v tišini izvira iz Yangminga, ki pa ga nekoliko razširi. V zgodnjem obdobju je Yangming svoje učence učil hipnega zavedanja s pomočjo »sedenja v tišini«, s čimer so dosegli samozavedanje substance (Wang 1992, 1230). Toda kmalu zatem je Yangming ugotovil, da njegovi učenci postopoma zbolevalo za ljubeznijo do tišine in sovraštvom do delovanja ter zapadajo v brezvoljnost.⁹ Zato je po 50. letu »doseganje praznanja« za kulturo posebej izpostavil z besedami: »Edino, kar je brez napake, je absolutno praznanje.«¹⁰ Četudi Yangming v poznih letih ni razširjal sedenja v tišini (Wang 1992, 1300), je Longxi razpravljal o »metodi uravnavanja dihanja«

9 *Zhuan xi lu*, 262.

10 *Zhuan xi lu*, 262.

(Wang, 1160) pri sedenju v tišini. Toda pri Yangmingu in Longxiju gre pri naku »doseganja praznanja« le za »metodo moči« sedenja v tišini; pravzaprav jima je bilo vseeno, ali se »učenci poslužujejo metode sedenja v tišini ali empiričnih metod, glavno, da s tem dosežejo uvid v praznanje, kajti substanca praznanja izvorno ni niti negibna niti se ne giblje. To je osrednja ideja celotnega nauka.«¹¹ Skratka, »doseganje praznanja« je najbolj dokončna kultura. Ta pomen kulture »sedenja v tišini« je bil od Zhouja, Chenga, Yang Guishana, Li Yanpinga in Chen Baishaja naprej v celoti nadomeščen s kulturo »doseganja praznanja«.

Vendar pa ko se je kultura »doseganja znanja« spremenila v razvoj kulture »vzpostavljanja substance« (vidne substance), je bil Shuangjiangov in Nian'anov poudarek na kulturi »sedenja v tišini« postopoma deležen zanimanja konfucijanstva srednjega in poznega obdobja Ming. Jiang Daolin meni, da

sedenje v meditaciji ne pomeni, da bi ljudi učili, naj se odvrnejo od zadev konkretnega življenja in izvajajo kulturo. To je samo metoda, primerna za čiste začetnike (Huang 1987, 630).

Gao Panlong je izpostavil:

V šoli Guishan so gojili nauk o takšni metodi sedenja v tišini, ki se osredotoča na opazovanje pojavov in podob, ne da bi se ob tem vzbudila čustva (Huang 1987, 1406).

To je dopolnil z besedami:

To je metoda, v kateri s pomočjo mirovanja dojameš bistvo človeškosti, zato je še posebej primerna za začetnike, ki z njeno pomočjo spoznajo najvišjo dobroto (Huang 1987, 1409).

Metoda »sedenja v tišini« je torej uporabna za tiste, ki se na novo priključijo šoli z namenom, da se priučijo kulture, pomembna pa je tudi za popolne začetnike, saj se lahko z njeno pomočjo priključijo šoli.

Nekateri konfucijanci, ki so šli skozi globljo izkušnjo sedenja v tišini, so izpostavili, da »sedenje v tišini« ni le »to, da dvignemo roke od vseh posvetnih stvari«, temveč je tudi »najbolj izpopolnjena tehnika kulture«. Kot pravi Gu Jinyang:

Zhouzi je zagovarjal tehniko mirovanja, kajti četudi izvira iz skrajne odsotnosti, vendarle vključuje vse najpomembnejše posvetne zadeve. Tudi Chengzi je rad videl, da so njegovi učenci na začetku izvajali meditacijo v sedenju in se niso ukvarjali s posvetnimi zadevami. Toda sedenje v

11 *Zhuan xi lu*, 262.

meditaciji je zelo težko. Če ob tem razmišljamo, se pred nami pojavijo zapreke, če pa ne razmišljamo, lahko odlebdimo nekam v prazno. Li Yan-pingovo metodo tako imenovanega opazovanja podob in pojavov brez čustvene navezanosti izvajamo ravno zato, ker smo tako nekje med obstojem in neobstojem. Na ta način lahko prodremo globoko vase in v tem neprekinjeno vztrajamo. Če vztrajamo dovolj dolgo, se naš vitalni potencial uravnovesi, naša zavest stabilizira, vse pojave enostavno sprejmemo take, kot so; enako velja za ljudi, ki jih srečujemo, kajti vsa naša čustva so popolnoma razblinjena. Na tak način se ponovno vrne k nam tudi vse, kar smo doživeli v preteklosti. Vselej gre za prikaz pojavov in podob brez čustvenih vzgibov. Pri tem se vse, kar je, poveže v enost, kjer ni razlik med zunanjim in notranjim ter brezčutnim in čutnim. Zato je ta metoda, pri kateri dvignemo roke od posvetnih zadev, najbolj izpopolnjena tehnika kulture (Huang 1987, 1387).

Tudi Liu Jishan ima tako izkušnjo, njegova teorija »sedenja v tišini« pravi:

Človeško življenje je od rojstva do smrti precej neurejeno in kaotično, ves čas smo igračka usode in tavamo v temi. Enako velja za celotno vesoljstvo. Obstaja pa vzvišena metoda, s katero lahko ta krogotok teme prebijemo, in to je metoda mirovanja. Četudi je ta metoda kulture najtežja, je najprimernejša za vse učence. Zato je dobro, če se naučijo sedenja v tišini. Gre za strategijo, pri kateri ni pomembno, da zapremo oči, izključimo sluh, prekrižamo noge, štejemo vzdihne in izdihne ter se osredotočamo na koane. Pomembno je le, da jo izvajamo kontinuirano vsak dan. Pri tem ni pomembno, ali sedimo ali vstanemo, ali reagiramo na čutne zaznave, ali sedimo ali ležimo, ali izvajamo čuječnost. Pomembno je, da to, kar izvajamo, izvajamo v tišini in osredotočenosti. Že v preteklosti so ljudje o tej metodi govorili kot o metodi, ki človeka spravi v »stanje med pozabo in zavestjo«, pri kateri ne gre za doseganje popolnosti brez napak. Torej resnična narava te metode, ki je hkrati metoda začetnikov, ki se komaj priključijo šoli, je najbolj vzvišena tehnika. Poleg tega je primerna tudi za laike, ki želijo kulturo izvajati doma (Liu 1996, 357–358).

Glede na izkušnje dveh velikih konfucijancev poznega obdobja Ming, Guja in Liuja, je učenje kulture »sedenja v tišini« s pomočjo Lianxijevega nauka »glavne tišine«, ki se je prenesel s prakso o substanci konfucijancev obdobja Song in Ming, postalo globoko in temeljito. To ne velja le za začetniško kulturo, ampak tudi za dokončno kulturo. Kulture ni mogoče ločiti od izvorne substance, izvorne substance pa ni mogoče ločiti od kulture; sedenje v tišini ustreza kulturi izvorne substance.

Liu Jishanov opis »sedenja v tišini« je še posebej prodoren.¹² Iz tega sistema »sedenja v tišini« konfucijancev dinastij Song in Ming je razvidno, da je namen Lianxijeve »glavne tišine« kultura »sedenja v tišini«, ki v razvoju konfucijanstva obdobja Song in Ming nikoli ni izginilo, temveč je bilo ves čas njegovo glavno vodilo (Yang 2004). V »teoriji kulture« konfucijanstva Songa in Minga celo zaseda pomembno mesto. Toda vredno je poudariti, da Jishan posebej izpostavlja Nian'anove izkušnje kulture sedenja v tišini iz poznega obdobja, kot na primer tišino čez pečine padajoče mavrice (Songyuanov ideal razumevanja). Iz tega lahko sklepamo, da Nian'anova teorija »absorbiranja in ohranjanja zbranega« (vključno s Shuangjiangovim »povratkom k tišini«) poudarja kulturo »sedenja v tišini«. Čeprav je bilo Yangmingovo praznanje v njegovem času spregledano, je v obdobju spremembe praznanja ponovno prebudilo zanimanje konfucijancev dinastije Ming!

Skratka, v razvoju miselnosti deljenja Wangove šole v obdobju Ming sta Nie Shuangjiangova teorija »povratka k tišini« ter Luo Nian'anova teorija »absorbiranja in ohranjanja zbranega« povzročili polemike in posebnosti. Čeprav izvirnost njune miselnosti ni primerljiva z Yangmingovo miselnostjo »praznanja«, je njuna miselnost taka, kot jo opiše idejni zgodovinar G. H. Palmer (1842–1933):

Trend določenega obdobja se odraža v delih drugorazrednih avtorjev, v primerjavi z deli velikih genijev so bolj jasni. Nasledniki ne odražajo le lastnega obdobja, temveč vključujejo tudi preteklost in prihodnost. Z drugimi besedami, njihova dela spadajo k vsem obdobjem. Toda v občutljivih in ustvarjalno šibkejših srcih avtorjev ideali obdobja puščajo jasno sled (Palmer 1961).

In res lahko iz Shuangjiangove in Nian'anove miselnosti razberemo miselno sled spremembe praznanja.

Prevedel Matjaž Vidmar

Literatura

Cen, Yicheng 岑溢成. 1983. »Daxue zhi danxing ji gaiben wenti pingyi, xia. 大學之單行及改本問題評議，下 (Razprava o specifikah in problemih revizije *Velikega nauka*).« *E'hu yuekan 鵝湖月刊 (Mesečnik E'hu)* 43.

12 Avtorica je na tem mestu dodala daljšo zgodbo, ki podrobno opisuje potek in različne metode meditacije v sedenju; glej: Luo 1997, 36–41.

- Cheng, Hao; Cheng, Yi 程顥; 程頤. 1983. *Er cheng ji* 二程集 (*Zbrana dela obeh Chengov*). Tajpej: Hanjing wenhua shiye youxian gongsi.
- Huang, Wan 黃綰. 1959. *Mingdao bian* 明道編 (*Delo Ming Daota*). Peking: Zhonghua shuju.
- Huang, Zongxi. 1987. *Mingru xuean* 明儒學案 (*Študija konfucijanstva v dinastiji Ming*). Tajpej: Huashi chubanshe.
- Li, Jingde 黎靖德. 1986. *Zhuzi yulu* 朱子語錄 (*Zapisi Zhuzijevih izrekov*). Tajpej: Wenjin chubanshe.
- Li, Jixiang 李紀祥. 1988. *Liang Song yilai daxue gaiben zhi yanjiu* 兩宋以來大學改本之研究 (*Študija revizij Velikega nauka v obeh dinastijah Song*). Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- Liu, Shuxian 劉述先. 2002. *Zhongguo sichao yu wailai wenhua* 中國思潮與外來文化 (*Kitajski miselni tokovi in tuja kultura*). Tajpej: Zhongyang yanjiuyuan zhongguo wenzhe yanjiusuo.
- Liu, Zongzhou 劉宗周. 1996. *Liu Zongzhou quanji* 劉宗周全集 (*Zbirka Liu Zongzhoua*). Urednika Dai Lianzhang in Wu Guang. Tajpej: Zhongyang yanjiuyuan zhongguo wen zhe yanjiusuo choubeyu.
- Luo, Hongxian 羅紅先. 1997. *Nian'an Luo xiansheng ji* 念菴羅先生集 (*Zbrana dela Luo Nian'ana*). Tainan: Zhuangyan wenhua shiye youxian gongsi.
- Nie, Bao 聶豹. 1997. *Shuangjiang Nie xiansheng wenji* 雙江聶先生文集 (*Zbrana dela Nie Shuangjianga*). Tainan: Zhuangyan wenhua.
- Palmer, Arthur O. 1961. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wang, Caigui 王財貴. 1991. *Wang Longxi liangzhi siwushuo xilun* 王龍溪良知四無說析論 (*Analitična razprava o teoriji štirih odsotnosti praznanja Wang Longxija*). Tajpej: Taipei shifan daxue guowen yanjiusuo shuoshi lunwen.
- Wang, Ji 王畿. Brez letnice. *Longxi Wang xiansheng quanji* 龍溪王先生全集 (*Zbrana dela Wang Longxija*). Kijoto: Zhongwen chubanshe.
- Wang, Shouren 王守仁. 1992. *Wang Yangming quanji* 王陽明全集 (*Zbrana dela Wang Yangminga*). Uredniki Dong Ping 董平, Qian Ming 錢明, Wu Guang 吳光 in Yao Yanfu 姚延福. Vol. 2. Šanghaj: Shanghai guji chubanshe.
- Yang, Rubin 楊儒賓. 2004. »Songru de jingzuo shuo 宋儒的靜坐說 (Teorija sedenja v tišini dinastije Song).« *Taiwan zhaxue yanjiu* 臺灣哲學研究 (*Tajvanske filozofske študije*) 39–86.
- Zhang, Tingyu 張廷玉. 1974. *Mingshi* 明史 (*Zgodovina dinastije Ming*). Peking: Zhonghua Shuju.

IDEJNE IZMENJAVE Z JAPONSKO

HUANG Chun-chieh 黃俊傑

Kako je mogoče »misliti z vidika Vzhodne Azije« na podlagi izkušenj japonsko-kitajske idejne izmenjave¹

1 Uvod

V 21. stoletju, dobi globalizacije, nenaden vzpon Azije predstavlja silo, ki dan za dnem pridobiva moč. Imamo podatke, ki opisujejo rast različnih azijskih ekonomij, a je še boljši kazalnik omenjenega trenda mera rasti števila potnikov, ki so jo zabeležile letalske družbe različnih držav sveta v letih od 1996 do 2005. Medtem ko se je število potnikov med državami Evrope zvišalo za pičlih 36 odstotkov, med Azijo in Ameriko, Azijo in Evropo ter Ameriko in Evropo za od 50 do 60 odstotkov, pa se je znotraj Azije to število povišalo za kar 109 odstotkov.² Spodbujanje napredka v Aziji je od konca 20. stoletja do danes predstavljalo močan trend. Takšno spodbujanje in razvoj pa sta tesno povezana z nenadnim vzponom Kitajske, ki je leta 2011

1 Naslov izvirnika: 「東アジアから考える」はいかにして可能か? 一日中思想交流経験を中心として。Članek je izšel v Kudô Takushi 工藤卓司 (prev.), *Nihon shisôshigaku* 日本思學 [Študij japonske zgodovine idej], št. 45. 64-80.

2 Povzeto po statistiki v *Shûkan tôyô keizai* 週刊東洋經濟 (*Tednik vzhodne ekonomije*). V pričujočem članku po Zhang Hanyi & Gu Shuren 2007, 108–109.

preseгла Japonsko ter postala država z drugo največjo ekonomijo na svetu. Hkrati je pridružitve Kitajske Zvezi držav Jugovzhodne Azije (ASEAN 10 + 1) zvezo ASEAN pretvorila v trgovinski sistem z več kot dvema milijardama ljudi. Ob tem, da moramo biti znotraj humanističnih študij te nove dobe, zoper ozadje takšnega novega razvoja, pozorni na povezanost kulturne tradicije ter politično-ekonomskih razmer v Aziji, se, preden se lotimo raziskave s tako imenovanega vzhodnoazijskega vidika, najprej zdi nujno povzeti poglede na Azijo, ki so jih v 20. stoletju gojili vzhodnoazijski intelektualci.

Druga polovica 19. stoletja v zgodovini večine azijskih držav predstavlja obdobje hudega pretresa. Zahodne industrializirane in imperialistične države so s svojo učinkovito vojaško močjo zavojevale številne azijske – njihova največja žrtev je postala že dalj časa razmeroma nespremenjena Kitajska. Leta 1894 je bila v prvi kitajsko-japonski vojni (v uporuh Tonghak) poražena dinastija Qing, Tajvan pa je postal kolonija novo vzhajajočega japonskega imperija. Potem se je, v 20. letih 20. stoletja, japonski pogled na Kitajsko premikal od zaničljivosti do ravnodušnega neupoštevanja (Yang Dongliang 2012, 103–190), odnos Japonske in Kitajske pa je šel od sosedskega v smeri protekcionističnega (Tao 2007, 1–28).

V 20. stoletju se v svojem pogledu na Azijo azijski intelektualci v večini delijo na dve skupini. Prva zagovarja, da morajo azijske države in ljudje zapustiti gnezdo azijske tradicije ter se odpraviti v smeri naprednejše evropsko-ameriške civilizacije. To je torej doktrina »bega iz Azije«. Najbolj slavni zagovornik doktrine »bega iz Azije«, je bil verjetno Fukuzawa Yukichi (1834–1901). Fukuzawa je kot osrednji razlagalec zahodenja moderne Japonske³ v času svojega življenja ustvaril kar 68 avtorskih del, sam pa je ocenjeval, da je njegovo najvplivnejše delo *Gakumon no susume (Vzpodbuda učenjaštva)* prebral celo vsak šesti Japonec tistega časa (Fukuzawa 1942). S svojim slavnim rekom »zapustimo Azijo, vstopimo v Evropo«, je zagovarjal, da je nujno treba oznaniti ločitev od Azije in se pridružiti naprednejši evropski civilizaciji.

3 Fukuzawa Yukichi je znotraj japonske države zagovarjal stališče, da »Nebo ni rodilo človeka nad človekom, ni rodilo človeka pod človekom (Fukuzawa 1996, 2)«, glede ljudi novokoloniziranega Taiwana pa je vztrajal: »Otočani so premeteni. Soočeni z našo veliko armado se začasno pretvarjajo, da sledijo redu, ko vidijo, da je vojaška moč upešana, pa se v trenutku uprejo in pobesnijo. Takšne nevednosti bi se bilo sicer morda potrebno usmiliti; vendar če vzamemo, da sta trma in neumnost njihovi temeljni človeški lastnosti, iz katerih se nikakor ne morejo prebuditi, potem se je potrebno sprijazniti tudi s tem, da je edini način popolno uničenje, ter na mah pomesti s hudodelniki.« Glej: Fukuzawa 1896 in Fukuzawa 1961, 359. Za kitajski prevod glej: Chen Yixiong 1991. V preteklosti sem že večkrat omenjal paradoksalni odnos med izjavami, ki jih je Fukuzawa Yukichi podal glede Taiwana, ter ideologijo demokratičnih pravic, ki jo je zagovarjal. Za podrobnejšo argumentacijo glej: Huang Chun-chieh 2007, 39–70.

Skupini zagovornikov omenjene doktrine sta pripadala tudi Shiratori Kurakichi (1865–1942), eden od japonskih sinologov prve polovice 20. stoletja, in Naitô Konan (1866–1934), ki je bil drugačnega mnenja. Trdil je, da je bila po letu 1000 zahodnega štetja kitajska civilizacija nekaj zares izvrstnega. Tudi Naitô je kljub svojemu poudarjanju naprednosti postTang in Song civilizacije na Kitajskem menil, da se je treba zdaj zgledovati po evropski civilizaciji. Dalo bi se zato reči, da je med zagovornike doktrine »bega iz Azije« sodil v nekem širšem pomenu. Zagovorniki doktrine »bega iz Azije« so implicitno zagovarjali prihodnost, ki bi temeljila na programu doktrine civilizacijskega napredka. Fukuzawa je s svojim sloganom »vzeti si zahodno civilizacijo za cilj (Fukuzawa 1995, 9–29)« izrazil misel, da se mora civilizacijsko nekoliko zaostala Azija razvojno nujno premakniti v smeri naprednejše evropske civilizacije.

Po drugi strani so v 20. stoletju delovali tudi azijski intelektualci, ki so nasprotovali evropsko-ameriški politični moči in zagovarjali azijsko prenavo. Leta 1880 je bila na Japonskem ustanovljena civilna organizacija »Družba za oživitve Azije«, ki se je 1883 preimenovala v azijsko zvezo. Intelektualcev, ki so pripadali skupini zagovornikov doktrine »oživitve Azije«, ni bilo malo, na spektru modernega vzhodnoazijskega političnega diskurza pa so zasedali različne položaje. Sun Wen (1866–1925) je na primer leta 1924 v svojem govoru v Kobeju identificiral izbiro japonskih ljudi, ki so se po uspehu obnove Meiji znašli na zgodovinskem razpotju: ali naj se vrnejo k politiki »kraljeve poti«, ki je predstavljala ideal azijske kulture, ali pa naj nadaljujejo stil političnega upravljanja, ki so ga razvile imperialistične kulture Evrope.⁴ Tudi Li Dazhao (1889–1927), eden od ustanoviteljev Komunistične partije Kitajske, je zagovarjal »princip nove Azije« (Li 2006, 269). Njegov »princip nove Azije« je bil podoben Sun Wenovemu »principu velike Azije«. Osnovan je bil na povezovanju azijskih ljudi; vseboval pa je tudi močno kritiko japonskih ambicij po zavojevanju Kitajske, s čimer je predstavljal opozicijo japonski doktrini 20. stoletja, torej doktrini »vzhodne voditeljice«. Sun Wenov japonski prijatelj Miyazaki Tôten (1871–1922) se v svojih spominih z naslovom *Sanjûsan no yume (Triintridesetletne sanje)* dotakne prijateljskih čustev, ki so se razvila med njim in vodjo kitajske revolucije. Tudi sam je bil zagovornik doktrine oživitve Azije, hkrati pa je podpiral kitajsko revolucijo (Miyazaki 1967).⁵

V 20. stoletju so se azijski intelektualci v mučnem procesu odločali med doktrinama »bega iz Azije« in »oživitve Azije«; žal pa je Japonska, država, ki je pod vplivom

4 O tem vprašanju sem že razpravljal. Za podrobnosti glej Huang 2012a. Tudi Yamamuro 2011, 111–148.

5 Tukaj po izdaji v kitajskem jeziku: Miyazaki 1984. Za več o Miyazakiju Tôtenu glej Nomura 1999, 115–170.

zahodne civilizacije najhitreje napredovala, nazadnje odšla po poti imperializma moderne Evrope. Po uspehu obnove Meiji je Japonska, ki se je znotraj Azije ponašala z največjo vojaško močjo, začela zviška gledati na svet. Predstavila je svoj slogan »velike vzhodnoazijske koprosperitetne sfere«, napadla Kitajsko, okupirala Tajvan, razširila svoj vpliv vse do indonezijskega polotoka ter si prilastila Hongkong in Singapur. V obdobju druge svetovne vojne se Japonska s svojo doktrino »velike vzhodnoazijske koprosperitetne sfere« ni le obrnila proti diskusiji drugih azijskih držav o »enaki kulturi, enaki vrsti« in v prakso postavila svojo doktrino »oživitve Azije«, temveč je kot »vzhodni hegemon«, ki mu je še bolj kot to uspel »beg iz Azije«, spodbujala zavojevalne vojne, osvojila različne azijske države ter načrtovala odpor proti Evropi in Ameriki. Kljub temu so prav sanje »velike vzhodnoazijske koprosperitetne sfere« nazadnje izzvale propad imperialne Japonske ter ustvarile zgodovinski spomin, v katerem se mešajo solze in kri azijskih ljudstev, ne nazadnje pa ima še dandanes resen vpliv na politični razvoj Vzhodne Azije.

Na ta način sta doktrini »bega iz Azije« in »oživitve Azije« predstavljal dva pola na spektru diskurza azijskih intelektualcev na temo Vzhodne Azije, oba konca pa sta bila povezana tudi s problemom samobitnosti vzhodnoazijske kulture. Večina zagovornikov doktrine »bega iz Azije« je bila mnenja, da je treba samobitnost Vzhodne Azije opustiti. Fukuzawa Yukichi, ki je oznanjal, da si je »za cilj treba vzeti zahodno civilizacijo (Fukuzawa 1995)«, je pri tem poudarjal osrednje vrednote moderne Evrope, kot so »demokracija«, »znatnost«, »svoboda« in »človekove pravice«. Najskrajnejši primer takšnega razmišljanja pa je bil vodja kitajske skupine »dvomiteljev v davnino«, Qian Xuantong (1887–1939), ki je takole zagovarjal svoje ideje:

Če nameravamo opustiti Konfucijevo šolo, je treba najprej opustiti (klasični) pisani kitajski jezik. Če nameravamo opustiti otročje, necivilizirane, trmaste ideje navadnega človeka, je treba najprej opustiti (klasični) pisani kitajski jezik.⁶

V obdobju Gibanja 4. maja se je na Kitajskem razširilo ozračje ostrega anti-tradicionalizma (Lin 1979). Mori Arinori (1847–1889), ki se je med obdobjem padca šogunata Tokugawe šolal v Evropi in Ameriki, bil povezan z ustanovitvijo družbe Meiroku, pozneje postavljen za ministra za izobrazbo, nazadnje pa je postal žrtev atentata s strani ultranacionalistov, je leta 1872 predstavil svoj spis z naslovom »Eigo kokugo karon (Zagovor prehoda na angleščino kot državni jezik)«, v njem pa podal svoje mnenje, da je treba opustiti kitajske pismenke in japonski jezik ter preiti na angleščino kot državni jezik Japonske.

6 V izvorniku: 「欲廢孔學、不可不先廢漢文。欲驅除一般人之幼稚的野蛮的頑固的思想、尤不可不先廢漢文」。Podoben pogled predstavi tudi Lu Xun (Lu Xun 1989, 159).

Leta 1874 je Nishimura Shigeki (1828–1889), ki je bil prav tako nekoč povezan z ustanovitvijo družbe Meiroku, v skladu z idejami Gibanja za pozahodenje Japonske, zagovarjal idejo, da je treba prenoviti pisavo, opustiti kitajske pismenke in japonske izpeljanke ter preiti na uporabo angleške abecede (Nishimura 1874, 10–12). Zagovarjal je celo idejo, da morajo zaradi rasne evgenike Japonci sklepati zakonske zveze z zahodnimi Evropejci.⁷

Kontrastno so zagovorniki doktrine »oživitve Azije« vztrajali, da je treba samobitnost Vzhodne Azije ohraniti oziroma jo prenoviti, očuvati pa je treba tudi temeljne vrednote vzhodnoazijske tradicionalne kulture, kot so »razlika med pravičnostjo in dobičkom«, »sočlovečnost« ter »obredna spoštljivost«. Zagovorniki doktrine »oživitve Azije« so zagovarjali tudi mnoge prednosti kitajskih pismenk. Po koncu prve sino-japonske vojne leta 1895 je, sredi krikov o japonski rasni superiornosti, Kaneko Kentarô (1853–1942), politik, ki je nekoč sodeloval pri pisanju japonske ustave, predstavil doktrino o japonski rasni superiornosti (Kentarô 1898), poleg njega pa so bili tudi nekateri, ki so kritizirali zahodno kulturo, ter oznanjal zavest o superiornosti Japonske (Sakurai 1901). Sodeč po razvoju obeh doktrin, naj je šlo za doktrino »bega iz Azije« ali doktrino »oživitve Azije«, so se zagovorniki tako ene kot druge osredotočali na vprašanje, ali je treba samobitnost vzhodnoazijske kulture opustiti ali naprej izgraditi.

Torej, vzhodnoazijski intelektualci posedujejo bogato zgodovinsko zavest. Ko predstavljajo vsak svoj pogled na prihodnost Vzhodne Azije, ali na podlagi doktrine »bega iz Azije« ali na podlagi doktrine »oživitve Azije«, se zato vedno nanašajo tako na interpretacije »preteklega« kot tudi na razumevanje »sedanjega«. Posledično je soočenje zgodovinsko-interpretativnih sistemov ter spopad zgodovinsko-interpretacijskih avtoritet na temo doktrin »bega iz Azije« in »oživitve Azije« znova in znova viden tudi v diskusiji modernih vzhodnoazijskih intelektualcev.

2 Kaj je Vzhodna Azija?

2.1 Vzhodna Azija kot politični sistem

Problemsko vprašanje, ki si ga moramo najprej zastaviti, je: »Kaj sploh je Vzhodna Azija?«

Kot je izpostavil Yamamuro Shinichi, »Azija« ni geografski pojem, ki bi ga samoniklo določili ljudje Azije, temveč je izpraznjen pojem, ki so ga umetno ustvarili Evropejci (Yamamuro 2001, 1). Kljub temu so, preden se je kadarkoli

7 Takšna teza je bila s še večjim vplivom predstavljena v: Takahashi 1884, 79–137.

pojaviła moderna »Azija kot podeljena«, več tisoč let ljudje Azije živeli na kontinentu, imenovanem Azija, kopičili so bridke izkušnje, gojili skupno zgodovino in uspeli postaviti zgradbo »Azije kot ustvarjene«. Znotraj njene dolge zgodovine je treba Vzhodno Azijo najprej videti kot politično enoto, ki je v predmodernej dobi predstavljala lasten političen sistem. V središču tega je stalo kitajsko cesarstvo s svojim tributarnim sistemom, ki je za svoj temelj postavljalo red sino-barbarske razlike (Fairbank 1968). Vzhodna Azija se je kot politična enota v procesu svojega zgodovinskega razvoja premaknila skozi naslednjih nekaj stopenj.

Prvo stopnjo predstavlja zgodovinski razvoj do 20. stoletja. Vzhodna Azija ga je doživela znotraj sistema sino-barbarske razlike, v središču katerega je stalo kitajsko cesarstvo. Med slikami Yana Libena (601–673), slikarja dinastije Tang (618–907), lahko najdemo podobo odposlancev različnih srednjeazijskih dežel v avdienci z vladarjem velikega Tang cesarstva. Enega od njih vidimo s kozo, druge spet z dragocenostmi, ki jih z obema rokama ponujajo v poplačilo dajatev. Od 7. stoletja naprej je Kitajska predstavljala vodilno silo v Aziji, hkrati pa tudi center svetovne politike. Dalo bi se reči, da je zares predstavljala silo, ki so jo obiskovali vsi narodi sveta. Poslikave na zidu arheološko izkopane grobnice princa prestolonaslednika Zhanghuaija (654–684) prikazujejo prizor, v katerem princ v Chang'anu na avdienco sprejema tuje odposlance. Pred moderno dobo je prav kitajsko cesarstvo predstavljalo politični center Vzhodne Azije, literarna kitajščina pa prvega med jeziki. Zato so med intelektualci različnih dežel, kot so Koreja, Japonska, Vietnam in Tajvan, vsi uporabljali kitajske pismenke za zlaganje kitajskih pesmi, z njimi izražali svoja individualna čustva ter gojili medsebojno prijateljsko naklonjenost.

Druga stopnja je potekala znotraj »velike vzhodnoazijske koprosperitetne sfere«, ki jo je v Vzhodni Aziji prve polovice 20. stoletja kot njen osrednji akter izgradilo japonsko cesarstvo; mnogim vzhodnoazijskim državam in ljudem, ki jih je Japonska ob tem okupirala, je pustila bridek zgodovinski spomin. Tretjo stopnjo predstavlja razvoj, skozi katerega je šla Vzhodna Azija po koncu druge svetovne vojne in brezpogojni predaji Japonske – ko se je vzpostavil red hladne vojne, v katerem je osrednjo vlogo igrala Amerika. Četrto stopnjo predstavlja velika kitajska ekonomska sfera, ki se je izoblikovala v zadnjih tridesetih letih, po kitajski ekonomski reformi – v tem obdobju pa kitajski vpliv na Azijo in celoten svet postaja iz dneva v dan vse bolj očit.

Če si torej ogledamo prej opisani politični sistem Vzhodne Azije z vidika štirih stopenj njegovega zgodovinskega razvoja, lahko rečemo, da je več tisoč let vzajemnega delovanja in medsebojnih vplivov v njem potekalo v asimetričnem

odnosu političnega centra in politične periferije. Politična nesimetrija je jasno vidna v zapisih o sodelovanju različnih držav Vzhodne Azije iz obdobja pred 20. stoletjem, ko je bil politični »center« Vzhodne Azije kitajsko cesarstvo; na primer v zapisu o odpravi korejskih (Joseon) odposlancev v dinastiji Ming (1368–1644) z naslovom *Chaotian lu (Zapiski iz Chaotiana)* (Kwon & dr. 1978) ali v zapisih korejskih delegatov, ki so obiskali dvor dinastije Qing z naslovom *Yanxing lu (Zapiski potovanj v prestolnico)* (Lin Jizhong 2001), ali pa v zapisih, ki so jih zapustili vietnamski odposlanci na dvoru (Zhongguo fudan daxue wenshi yanjiu yuan 2010).

Poleg tega se politični vplivi Vzhodne Azije na različnih stopnjah spreminjajo na ta način, da se vsakič, ko politični in vojaški center moči oslabi, razvije nova politična in vojaška energija, ta pa naprej skozi politične argumente in diplomacijo, v skrajnih primerih tudi skozi vojno, preteklo »stvarno Vzhodno Azijo« poskuša spremeniti v bodočo »idealno Vzhodno Azijo«. Enak zgodovinski utrip želje po prehodu od »stvarne« k »idealni Vzhodni Aziji« se dá začutiti tudi v bojih zadnjih let za prevlado različnih držav nad otoki v Vzhodno- in Južnokitajskem morju.

2.2 Vzhodna Azija kot kulturni sistem

Če na Vzhodno Azijo pogledamo še širše kot le na objektivno politično enoto, je ta tudi enoten sistem kulture.

Če hočemo vzeti Vzhodno Azijo kot enoten kulturni sistem, moramo najprej odgovoriti na izziv, ki ga zastavlja Tsuda Sôkichi. Tsuda, sicer eden od velikih japonskih učenjakov 20. stoletja, je zagovarjal tezo, da sta tako imenovani »vzhodna kultura« oziroma »vzhodna civilizacija« koncepta, ki ne obstajata, ter da sta si kitajska in japonska kultura povsem različni (Tsuda 1965, 195). Tsuda je bil zagovornik metodološkega individualizma, svoj pogled pa je predstavil v času, ko je bil vpliv Kitajske najbolj oslavljen. V takšnem ozračju, v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja, so mnogi japonski intelektualci, vključno s Tsudo, prezirali Kitajsko ter poudarjali razlike med kitajsko in japonsko kulturo.

Primerljivo z evropsko kulturo, tudi Vzhodna Azija kot kulturni sistem, poseduje razvojno celovitost in strukturne podobnosti. Med elementi, ki povezujejo različne dežele vzhodnoazijske kulturne sfere, so »konfucijanstvo«, »budizem«, »kitajske pismenke« in podobno. Konfucijanstvo izvira na kitajskem polotoku Shandong, njegovo bistvo pa je zbrano v pomembnih klasičnih delih, kot so *Lunyu (Razprave)*, *Mengzi (Mencij)*, *Daxue (Veliki nauk)* in *Zhongyong (Nauk o sredini)*. Od dinastije Han (206 pr. n. št.–200 n. št.) naprej se je poudarjalo vrednost knjig *Wujing (Pet klasikov)*, po letu 1313 pa je temelj izpitov za

uradniška mesta na Kitajskem postala Zhu Xijeva (Hui An, 1130–1200) zbirka *Shishu zhangju ji zhu* (*Kompilacija štirih knjig v poglavjih in verzih z zbranimi komentarji*). Nauk o tem, kako vladati cesarstvu, ki predstavlja osrednjo tematiko *Petih klasikov*, je odsev srednjeveške družbe, nauk načina in procesa izpolnitve človekove individualne usode, ki predstavlja osrednjo tematiko *Štirih knjig*, pa je preplavljen s posebnostmi moderne družbe (Uno 1952, 1–14). Od 14. stoletja naprej so navdušeni bralci vzhodnoazijskih dežel delili skupno vrednotenje konfucijanstva, ki si je za temelj jemalo Zhu Xijeve nauke. Da si je na Japonskem leta 1600, v obdobja Tokugawe, Fujiwara Seika (1543–1616) nadel konfucijansko oblačilo in prosil za srečanje s Tokugawo Iejasujem, lahko vzamemo kot izoblikovanje konkretne konfucijanske zavesti na Japonskem. Itô Jinsai (1627–1705), pripadnik konfucijanske Šole starodavnega nauka v 17. stoletju, je nekoč na nočnem potovanju srečal roparja, ki je zahteval vso njegovo lastnino, nazadnje pa mu je ponudil še svoja oblačila. Presenečeni ropar ga je povprašal po njegovem poklicu in ko mu je odgovoril, da se preživlja s konfucijanstvom, je roparju Jinsai s tem predal *dao* človečnosti. Dialog med Jinsaijem in roparjem lahko vidimo tudi kot demonstracijo tega, da »skozi pot človeštva učimo človeka« (Hara 1816, 4. zvezek, 213). Temu lahko rečemo jasna konfucijanska zavest, ki so jo drug z drugim posedovali konfucijanci vzhodnoazijskih dežel.

Drugi povezovalni element Vzhodne Azije kot kulturnega sistema je budizem. S prenosom na vzhod je budizem postal neverjetno pomemben gradbeni element kitajske kulture, hkrati pa je tudi sam prejel njen krst in porodil tri veje kitajskega budizma: Huayan – budizem rožnega venca, Tiantai – lotosovo šolo ter zen budizem. Potem je bil posredovan naprej v Korejo in na Japonsko ter postal eden od pomembnih vzhodnoazijskih ljudskih verovanj. V japonskih obdobjih Tokugawe so pogosto pošiljali odposlance v Korejo (Joseon), od koder so prinesli budistične klasike, ki so bili tam izdani. V 16. stoletju je imel menih Tenkai (1536–1643) tudi velik vpliv na šogunat Tokugawa (Ooms 1984).

Tretji povezovalni element Vzhodne Azije kot kulturnega sistema so kitajske pismenke. Kot je bila latinščina povezovalni pisani jezik srednjeveške Evrope, so bile kitajske pismenke kulturna osnova vzhodnoazijskim intelektualcem od 17. do konca 19. stoletja. Intelektualci Japonske, Koreje in Vietnama so spretno uporabljali pismenke, pisali v klasični literarni kitajščini ter v istem jeziku zlagali tudi pesmi. V juliju leta 1857, ko je ameriški pomorski admiral Matthew Calbraith Perry (1794–1858) kot poveljnik vojaških ladij okupiral zdajšnji tokijski zaliv ter v Yokohami pripeljal h koncu japonski sistem zaprte države, je bila pogodba, ki sta jo Perry in Tokugawa šogunat sprejela, napisana v klasični literarni kitajščini. Tudi ko je Perry bival na Japonskem in je Yoshida Shôin (1830–1859), patriot zadnjih dni šogunata Tokugawa, pod

pseudonimom odobril pismo, v katerem je Perryja zaprosil, naj jih vzame s seboj in odpelje stran od Japonske, je bilo prav to pismo napisano v klasični literarni kitajščini. Shôinovo pismo iz tega časa je shranjeno v ameriški knjižnici v Yaleu (Tao 2005). Na ta način so kitajske pismenke v tistem času zares predstavljale *linguo franca*, ki se je pred 20. stoletjem razširil po vsej Vzhodni Aziji.

Četrta skupna točka vzhodnoazijske kulturne sfere je tradicionalna medicina. Kitajska medicinska teorija v središče postavlja *qi*. V mawangdujskih medicinskih tekstih, izkopanih leta 1973 v Changshaiju, najdemo teorijo, povezano s *qi*-jem, pa tudi shemo za »aktiviranje in usmerjanje *qi*-ja«. Tudi tradicionalni medicinski teksti Japonske in Koreje so zasnovani na temelju teorije o *qi*-ju.

Vendar pa pri vseh naštetih skupnih točkah med kulturami vzhodnoazijskih dežel obstajajo tudi razlike. Poglavitna točka razlike znotraj vzhodnoazijske kulturne sfere je nezmožnost zlitja »politične« in »kulturne identitete«. Yamazaki Ansai (1619–1682) je nekoč svojim učencem zastavil vprašanje: »Če bi Kitajska napadla Japonsko, s Konfucijem kot generalom in Mencijem kot namestnikom generala na čelu, kaj bi morali storiti mi, ki sledimo Konfucijem in Mencijem naukom?« Učenci, ki mu na to niso znali odgovoriti, so vprašanje učitelju vrnili, Ansai pa jim je odgovoril: »Če bi se takšen nesrečni dogodek pripetil, potem bi si pač nadel oklep, v roko bi vzel sulico in šel v boj, da ujame Konfucija in Mencija živa ter s tem poplačam svoj dolg državi. To bi bila prava pot Konfucija in Mencija (Hara 1816, 3. zvezek, 4–5).« Ta epizoda kaže, da so vzhodnoazijski intelektualci v kulturnem smislu posedovali skupno ideološko vrednotenje Konfucija in Mencija, v smislu politične identitete pa so bili vsak zase še zmeraj Japonci, Korejci in Vietnamci. Med njihovo »politično« in »kulturno identiteto« obstaja jasen napet odnos (Huang 2007).

Druga točka razhajanja znotraj vzhodnoazijske kulturne sfere je politična organizacija. Kitajska dinastija Tang ni imela fevdalnega sistema, imela pa je izpite za višje uradniške položaje, medtem ko je imela Japonska v obdobju Tokugawe fevdalni sistem, ni pa imela izpitov za višje uradniške položaje. Konfucijanska klasična dela so bila v imperialnem sistemu Kitajske povezana s stopnjami politične moči, v japonski družbi obdobja Tokugawe pa konfucijanci niso bili nič več od navadnih javnih intelektualcev (Watanabe 1997, 115–141).

Z vidika Vzhodne Azije kot kulturnega sistema bi se dalo reči, da je za dežele (Korejo, Japonsko in Vietnam), ki so jo obdajale, kitajska kultura več tisoč let nastopala v vlogi »ključnega drugega«. Konfucijanstvo in kultura pismenk izvirata iz Kitajske, od koder sta bila prenesena v države, kot sta Japonska in Koreja, tam pa sta pred 20. stoletjem postala skupni kulturni element intelektualcem različnih področij. Tudi budizem, ki je bil sicer spočet v Indiji, se je

na vzhod prenesel iz Kitajske ter postal za japonsko in korejsko družbo eno od najpomembnejših verskih prepričanj.

Medtem se je z vstopom v modernost povečal tudi medsebojni vpliv azijske in evropske kulture. Velike sile zahoda so od druge polovice 19. stoletja vdirale v različne vzhodnoazijske države, ob tem pa je evropska kultura pronicala globoko v moderno Vzhodno Azijo ter postala »odsotni ključni drugi« v razvoju kulture. Takšen »odsotni drugi« po drugi strani kljub vsemu vseskozi premika kulturo in miselne tokove »prisotnega jaza«. Zdaj, ko smo se premaknili v 21. stoletje, bo treba dodatno popraviti preteklo stanje nadvlade evropske kulture nad vzhodnoazijsko. Prav tukaj pa se pokaže, kako nujno je zagovarjati pomembnost projekta »misliti z vidika Vzhodne Azije«.

3 Na kakšen način misliti z vidika Vzhodne Azije?

Yamamuro Shinichi primerja pojma »biti Azija« in »postati Azija (Yamamuro 2011, 113–114)«, pri tem pa naj bi bil prvi statičen, drugi pa dinamičen. V drugem delu pričujočega članka je sicer opisan zgodovinski razvoj Vzhodne Azije kot političnega in kulturnega samostalnika; pa vendar, ali v 21. stoletju, dobi globalizacije, problem, ki ga je treba temeljito premisliti, ni ravno, »kako misliti z vidika Vzhodne Azije?«.

3.1 Stališče kulturnozgodovinske primerjave med Kitajsko in zahodom

Že v sami zastavitvi problema »misliti z vidika Vzhodne Azije« se skriva potencial določenega stališča kulturnozgodovinske primerjave. Poglavitni razlog, da je ideja »misliti z vidika Vzhodne Azije« postala ena od tem kulturnih raziskav 21. stoletja, je ta, da se je v mnogih preteklih raziskavah »zahodno« oziroma »evropsko« razumelo kot »univerzalno«, različne razprave in teorije, ki so se vzpostavile znotraj kulturnozgodovinske izkušnje Evrope, pa so bile vzete kot standard, v smislu réka »to postane standard štirih morij«; zanemarjale so posebnosti zgodovinske kulture Vzhodne Azije ter zatirale njeno neodvisnost. Zato moramo, da bi se dalo primerno uravnati in popraviti to slepo pego preteklih raziskav, najprej nujno poudariti idejo »misliti z vidika Vzhodne Azije«.

Le ob tem, da primerno poudarimo in globoko razumemo edinstvenost in neodvisnost vzhodnoazijske kulture, imamo prvič možnost imeti konstruktiven dialog z intelektualnim svetom Evrope. Vendar moram na tem mestu opozoriti še na nekaj. Tukaj opisano »primerno poudariti in globoko razumeti edinstvenost in neodvisnost vzhodnoazijske kulture« nikakor ni neki

»refleksivni orientalizem«. Da bi se prilagodil delitvi na, skozi stereotipne predstave Evropejcev o vzhodu, vzpostavljeni pojem »Orienta« in od njega razlikujoči se »okcident«, »refleksivni orientalizem« poudarja posebnosti »Orienta«, vendar pa ni tako rekoč nič drugega kot derivat »orientalizma« evropskega intelektualnega sveta.

»Posebnosti vzhodnoazijske kulture«, o katerih govorimo, vsebujejo kulturnozgodovinski primerjalni horizont kontrasta z evropsko in ameriško kulturo. Temu je tako, ker je »posebnosti« mogoče osvetliti le skozi primerjavo z »drugim«. V resnici za zgodovinsko-kulturni razvojni proces moderne Vzhodne Azije Evropa navadno ostaja ključno pomemben »drugi«. Tudi v številnih razpravah sodobnih raziskovalcev Azije je evropska kultura poglavitni referenčni sistem. V nadaljevanju podajmo še obrazložitev skozi primer raziskave kitajske spekulativne metode.

»Kitajska spekulativna metoda« je ena od ključnih raziskovalnih tem številnih učenjakov prejšnjega stoletja. V 20. stoletju je japonski učenjak Nakamura Hajime (1912–1999) raziskoval subtilnosti spekulativne metode Kitajcev, Japoncev, Korejcev in Tibetancev ter izdal obsežno zbirko štirih knjig z naslovom *Spekulativna metoda Azijcev* (Hajime 1988). S skrajšanim angleškim prevodom, ki ga je pomagal izdati ugledni idejni zgodovinar Philip P. Wiener (1905–1992) (Nakamura 1984), in Xu Fuguanovim (1902–1982) skrajšanim kitajskim prevodom (Nakamura 1991) je imelo omenjeno delo ustaljen vpliv tudi na akademski svet zunaj Kitajske. Nakamura meni, da kitajska metoda misli teži k poudarjanju konkretnih občutkov ter razlik in posebnosti stvari in zadev, ni osredotočena na abstraktno in »univerzalno«, temveč ima raje kompleksno raznolikost konkretnih oblik (Nakamura 1984, 175–203). V tem se strinja s starejšim kolegom na Univerzi v Tokiu, Yoshikawo Kôjirôjem (1904–1980). Yoshikawa je v svojem predavanju na cesarski Univerzi v Tokiu marca 1943 izpostavil, da kitajska spekulativna metoda med drugim zaupa občutkom, poudarja »neenotnost« stvari in ne kaže zanimanja za enotnost abstraktnih načel (Yoshikawa 1968, 269–359, posebej 277).⁸

Takšna razlaga se, vzeta v širšem pomenu, zdi tako smotrna kot razumna. Vendar pa se, gledano z bolj strogega primerjalno-kulturnozgodovinskega vidika, pokaže, da se, čeprav kitajska spekulativna metoda res od samega začetka posveča veliko pozornosti konkretnostim in posebnostim pojavov in stvari, kljub temu ne dá trditi, da ne goji tudi zanimanja za abstraktnost in univerzalnost. Sam v zadnjem času, na primeru zgodovinopisnih razprav v delih študija kitajske zgodovine, zagovarjam položaj, da kitajska spekulativna

8 Za prevod v kitajski jezik glej Yoshikawa 1996.

metoda napreduje od »partikularnega« k »univerzalnemu.⁹ Tudi študij kitajske zgodovine ima dolgo zgodovino, pri čemer pa je običajno, da zgodovinarji na koncu svojih opisov zgodovine pišejo tudi zgodovinske razprave, v katerih iz zgodovinskih dogodkov vlečejo zgodovinske nauke ali teze o moralnosti. Od del, kot so *Zuo zhuan* (*Zuojevi komentarji*), *Shiji* (*Zapiski velikega zgodovinarja*), *Hanshu* (*Knjiga Hana*), *Sanguo zhi* (*Zapisi treh dežel*), *Zizhi tongjian* (*Celostno ogledalo v pomoč pri vladanju*), do Wang Fuzhijevih (1619–1692) del *Song Lun* (*Razprave o dinastiji Song*) in *Du Tongjian Lun* (*Komentar po branju Tongjiana*) so kitajski zgodovinarji na podlagi »zadev« razlagali »strukturno načelo«, šli so po stopinjah in iskali temelje, opisovali so »zadeve« ter iskali »strukturo«. Tukaj se kaže v tradicionalnem kitajskem učenjaštvu prisotna enotnost zgodovinopisja in filozofije.

Delo, ki ga v tekstih kitajske zgodovine demonstrirajo »zgodovinske razprave«, je v pomenu abstrahiranja »univerzalnosti« iz »partikularnosti« zgodovinske realnosti delo razkrivanja prav tiste »univerzalnosti« znotraj kitajskega zgodovinskega diskurza, ki jo je Georg W. F. Hegel (1770–1831) poimenoval »konkretna univerzalnost« (Hegel 2010, 537, 585).¹⁰ Takšno »konkretno univerzalnost«, ki poseduje posebnosti kitajske kulture, je mogoče zlahka razumeti le, ko jo pogledamo z vidika primerjave kitajske in zahodnih kultur. Znotraj kitajskega učenjaštva se posebna lastnost enotnosti »kulture«, »zgodovine« in »filozofije« najjasneje pokaže v zgodovinskem žanru »zgodovinskih razprav«.

Skladno s tem se lahko le s primerjalnega vidika prepričamo, da je »univerzalnost«, ki so jo tradicionalne kitajske idejne šole abstrahirale iz »partikularnega«, neke vrste »konkretna univerzalnost«, dalje pa skozi »mišljenje z vidika Vzhodne Azije« postane možno, da si tak pomen tudi pridobi.

3.2 »Univerzalnost« in »partikularnosti« vzhodnoazijske kulture

Dalje je način predstavitve problema »misliti z vidika Vzhodne Azije« povezan s podobnostmi in razlikami med kulturo in mislijo različnih vzhodnoazijskih držav. Z vidika kulturnih elementov, kot so kitajske pismenke, budistično verovanje, konfucijanstvo in šole tradicionalne medicine, ki so mnogim vzhodnoazijskim državam skupni, lahko resnično jasno razlikujemo med vzhodnoazijsko kulturno sfero ter enotnostjo in podobnostjo evropskih kultur. Vendar pa, gledano z vidika kulturnih razlik med državami, kot so Kitajska, Japonska in Koreja, verjetno ne moremo izčrpno zaobjeti niti »skupnih lastnosti« niti

9 O tem problemu sem že razpravljal v svojem nedavnem delu. Glej Huang 2012b.

10 Za prevod v kitajski jezik glej Hegel 2009a, 276–338. Hegel je menil, da prav kitajskih »pet elementov« predstavlja »konkretno univerzalnost« (Hegel 2009b, 110).

»točk razlike«. Tako pa je zato, ker je vzhodnoazijska kulturna sfera, kot je pokazal Yamamuro Shinichi, prostor, ki ga povezujeta tako miselnost kot sistem organizacije, hkrati pa tudi prostor, kjer so različna ljudstva medsebojno tekmovala in izmenjavala vplive; je arena, v kateri so se mnoge države in ljudstva srečevala kot nasprotniki ali kot sopotniki (Yamamuro 2001, 1–30). Mnogo pomembnih pojmov ter filozofskih in političnih tez, ki se pojavljajo v vzhodnoazijski kulturni sferi, četudi izhajajo iz Kitajske, se je preneslo na primer v Korejo in na Japonsko, se zlilo z intelektualnim in kulturnim ozračjem teh dežel, se dalje razvilo v skladu s področnimi posebnostmi kultur in miselnosti ter porodilo stanje, kjer se kljub vsem »stičnim lastnostim« nazadnje ne dá do konca zaobjeti »točk razlike«. V zen budizmu to stanje ponazarja rék: »En cvet, pet listov.« Ko pravimo »misliti z vidika Vzhodne Azije«, v kulturah različnih vzhodnoazijskih dežel ne moremo iskati le univerzalnosti; šele ko razumemo tudi njihove kulturne posebnosti, lahko prvič rečemo, da tako počnemo brez predsodkov.

Če želimo izraziti univerzalnost in partikularnost vzhodnoazijske misli, lahko za zelo reprezentativni primer vzamemo vrednostni ideal »sočlovečnosti« ter njegov razvoj v obdobju Tokugawe. V svojih raziskavah zadnjega časa sem pokazal naslednje: »sočlovečnost« je najpomembnejša temeljna vrednota konfucijanstva. Veliki konfucijanski mojster Južnega Songa, Zhu Xi, je zapisal svoje besedilo *Ren shuo (Razlaga sočlovečnosti)*, v katerem je skozi izgradnjo idejnega argumenta o »strukturi« *li* in *qi*-ju predstavil novo razpravo znotraj nauka o »sočlovečnosti« ter precej prispeval k vzvišenosti in globini človeškega obstoja. V svoji zbirki *Shishu zhangju ji zhu (Štiri knjige v poglavjih in verzih z zbranimi komentarji)* je »sočlovečnost« na novo opredelil kot »krepost srčne zavesti, struktura ljubezni«. A na Japonskem je takšna Zhu Xijeva razlaga »sočlovečnosti« doživela močan odziv. Japonski konfucijanci obdobja Tokugawe so na Zhu Xijevo razlago »sočlovečnosti« poskušali z množico argumentov odgovoriti v dveh smereh. Ena od teh je obravnavala metafizično zgradbo. Ko so govorili o »sočlovečnosti«, so mnogi japonski konfucijanci nasprotovali temu, da Zhu Xi »sočlovečnost« razlaga na podlagi pojma »strukture«. V 17. stoletju je na primer Hayashi Razan (1563–1657) izrazil misel:

Morda krepost osnovne srčne zavesti predstavlja substanco, sinovska poslušnost in bratska ljubezen pa predstavljata funkcijo. Ko gre za izgradnjo sočlovečnosti, pa sta sinovska spoštljivost in bratska ljubezen substanca, sočlovečnost do ljudi in prijaznost do bitij pa funkcija (Kyôto shiseikikaihen 1979, 832).¹¹

11 Vizivniku: 「蓋本心之德是体、孝弟是用也。為仁則孝弟是体、而仁民愛物都是用也」.

Drugi učenjak Zhu Xijeve šole, Kaibara Ekken (1630–1714), pravi: »Pot izgradnje sočlovečnosti je le v poglobljanju etičnega odnosa do soljudi (Kaibara 1973, 4).«¹² Učenjak Šole starodavnega nauka, Itô Jinsai, je v svojem dvaintridesetem letu, še vedno pod vplivom Zhu Xijeve šole, zapisal lastni *Jinsetsu (Razlaga sočlovečnosti)*, v svojih srednjih letih pa se je od Zhu Xijeve šole povsem osvobodil. »Sočlovečnost« je začel razlagati na podlagi pojma »medsebojne naklonjenosti«, konkretno s poudarjanjem udejanjanja vrednostnega ideala »sočlovečnosti« v »vsakodnevni etični praksi (Itô 1901a, 37 in Itô 1901b, 239)«. Dalje pa je ustanovitelj Šole starodavnih besed in fraz Ogyû Sorai (1666–1728) »sočlovečnost« interpretiral kot »krepost pomiritve ljudi« (Ogyû 1901, 37). Na podlagi takšnih stališč so se, ne glede na to, ali so Zhu Xija zagovarjali ali mu nasprotovali, mnogi konfucijanski učenjaki obdobja Tokugawe, ki se niso mogli strinjati z vzpostavitvijo posebne metafizične »strukture« znotraj konkretnih krepostnih dejanj, na vso moč trudili dekonstruirati metafizične temelje Zhu Xijevega nauka. Če uporabimo tradicionalno terminologijo, so na temelju argumenta o *qi*-ju nasprotovali Zhu Xijevega nauku o *li*-ju.¹³ Po drugi strani pa so japonski konfucijanci ponudili tudi nove interpretacije pojma »sočlovečnosti« kot pojma znotraj družbeno-političnega življenja. Japonski konfucijanci niso le ponujali protiargumentov za Zhu Xijevo razlago pojma »sočlovečnosti« na podlagi pojma »strukture«, nasprotovali so tudi razlagi pojma »sočlovečnosti« na podlagi pojma »razsvetljenosti« ter poudarjali, da se »sočlovečnost« dá najti le kot nekaj, kar obstaja v »medsebojni naklonjenosti«. Itô Jinsai je zapisal: »Krepost medsebojne naklonjenosti je daleč in je blizu, je znotraj in je zunaj, popolnoma vse preveva, nikjer se ne konča – to imenujemo sočlovečnost (Itô 1901a, 26).«¹⁴ Dodal je še: »Sočlovečnost se [...] na koncu ustavi pri medsebojni naklonjenosti. Medsebojna naklonjenost je udejanjanje krepost. Brez medsebojne naklonjenosti se kreposti ne da videti (Itô 1901b, 98).«¹⁵ S tem pa je interpretiral »sočlovečnost« znotraj medsebojnega srečevanja človeka s človekom. Ogyû Sorai je to izrazil takole: »Sočlovečnost je krepost pomiritve ljudi (Ogyû 1978, 192).«¹⁶ S tem je interpretiral »sočlovečnost« znotraj političnega konteksta. Na ta način se dá videti združeni trend praktičnih naukov japonske misli, skozi katerega so japonski konfucijanci obdobja Tokugawe z novimi interpretacijami

12 V izvorniku: 「為仁之道在厚人倫而已」.

13 Yang Rubin je v zadnjem času v svojih novejših publikacijah raziskoval nauk o *qi*-ju v moderni Vzhodni Aziji kot »protinauku strukture, naravnanim miselnem trendu« ter pokazal, kako nauka o strukturi in *qi*-ju znotraj konfucijanskega sveta predstavljata dve plati nerazdružljive celote. Glej Yang Rubin 2012.

14 V izvorniku: 「慈愛之德、遠近内外、充實通徹、無所不至、之謂仁」.

15 V izvorniku: 「仁（…）畢竟止於愛。愛、實德也、非愛則無以見其德也」.

16 V izvorniku: 「仁、安民之德也」.

in kritiko nasprotovali Zhu Xijevi razlagi pojma sočlovečnosti, vendar pa so z dekonstrukcijo metafizičnih temeljev Zhu Xijevega nauka o sočlovečnosti hkrati izgubili vzvišenost in globino življenja, ki ju Zhu Xijev kitajski nauk poseduje (Huang 2012c).

Preudarjeno z vidika prej napisanega postane jasno, da je treba idejo »misliti z vidika Vzhodne Azije« zasledovati tudi skozi »točke razlike« in ne le skozi »stične lastnosti« kultur posameznih območij vzhodnoazijske kulturne sfere. Vzeto z vidika medsebojnih notranjih vplivov ter konfliktov Vzhodne Azije lahko hkrati prvič zaobjamemo tudi univerzalnost in partikularnosti kultur različnih območij Vzhodne Azije.

4 Zaključek

Glavno temo pričujočega teksta, »kako misliti z vidika Vzhodne Azije«, smo sicer raziskali, vendar smo se s tem prepričali tudi, da se nam ne uspe izogniti obsežnosti politične prevlade in vezem kulturne hegemonije, ki so se pojavile skozi več tisočletij neuravnovešenega zgodovinskega sobivanja, vključno z začetnim problemom tega, kaj pride prej in kaj pozneje →Vzhodna Azija kot politična konkretnost« ali »Vzhodna Azija kot idejni razvoj«.

V 20. stoletju je humanistične študije mnogih držav Vzhodne Azije, ne glede na zavest problema in raziskovalno metodo, prežemal in obvladoval evropsko-ameriški znanstveni model. Vendar pa se mora teorija humanistične znanosti, ki je bila abstrahirana na temeljih posebne izkušnje Evrope in Amerike, ko jo poskušamo vnašati v študij Vzhodne Azije, kakor Prokrustova postelja v starogrški mitologiji, nenehno nasilno prilagajati – ne more se izogniti slabi praksi v duhu réka »v iskanju meča zaznamovati ladjo«. V vzhodnoazijskih študijah prejšnjega stoletja je »zahodno« nenehno predstavljalo enega od »odsotnih ključnih drugih« znotraj raziskovalnega procesa učenjakov. Zato so raziskovalci Vzhodne Azije poudarjali le tiste fenomene v Vzhodni Aziji, ki so odgovarjali ali pa bili primerljivi z izkušnjami Evrope in Severne Amerike. Gledano s tega zornega kota smo lahko prepričani, da je »misliti z vidika Vzhodne Azije« projekt, ki ima vrednost za raziskovalce Vzhodne Azije 21. stoletja, projekt, ki bi se mu bilo dobro temeljito posvetiti. V preteklosti sem že zagovarjal tezo, da medkulturnozgodovinske raziskave ne bi smele poudarjati le statičnih »rezultatov« sodelovanja, temveč tudi dinamični »proces« sodelovanja (Huang 2010 in Huang & drugi 2013). S pričujočim tekstom grem še korak dlje in poskušam prispevati k razmisleku o takšnem vzhodnoazijskem medkulturnozgodovinskem »procesu« znotraj konteksta primerjav med vzhodom in zahodom ter med samimi državami Vzhodne Azije.

Hkrati sem pokazal tudi, da projekt »misliti z vidika Vzhodne Azije«, ki je predstavljen v pričujočem tekstu, v nobenem smislu ni neki »refleksivni orientalizem«. Pravzaprav gre za kontekst kontrastiranja vzhodne in zahodne kulture ter primerjavo kultur različnih dežel Vzhodne Azije, sočasno pa za to, da v iskanju razlik zgrabimo univerzalnost in partikularnost znotraj njih. Na ta način se tudi izognemo temu, da bi zapadli v vzpostavljene oblike kulturnega in političnega nacionalizma. Srečen bom, če argumentacijska smer pričujočega teksta zadene svojo tarčo in če v moji argumentaciji ni pomanjkljivosti.

Prevedel Marko Ogrizek

Literatura in viri

186

- Chen, Yixiong 陳逸雄. 1991. »Fuze Yuji de Taiwan lunshuo (èr) 福沢諭吉的台湾論說 (二) (Tajvanske razprave Yukichija Fukuzawe)«, 2. del. V *Taiwan fengwu* 台湾風物 (Prizori iz Tajvana), 41. zvezek, 2. obdobje: 77–78.
- Fairbank, John K., ur. 1968. *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Fukuzawa, Yukichi 福沢諭吉. 1896. "Taiwanzengo no hôshin 台湾善後の方針 (Načrt dobrih rešitev za Tajvan)." V *Jiji shinpô*: uvodnik.
- . 1942. *Gakumon no susume* 学問のすすめ (Vzpodbuda učenjaštva). Tokio: Iwanami shoten.
- . 1961. *Fukuzawa Yukichi zenshû* 福沢諭吉全集 (Zbrana dela Fukuzawe Yukichija). Tokio: Iwanami Shoten.
- . 1995. *Bunmeiron gairyaku* 文明論概略 (Splošni oris razprave o civilizaciji). Prevod Beijing bian yishe 北京编译社. Peking: Shangwu yin shuguan.
- . 1996. *Quanxue pian* 勸学篇 (Vzpodbuda učenjaštva). Skupinski prevod. Peking: Shangwuyin shuguan.
- Hara, Nensai 原念斎藤. 1816. *Sentetsu gidan* 先哲叢談 (Zbirka zgodb o starih filozofih). Edo: Keigendô, Yômandô.
- Hegel, G. W. F. 2009a. *Luoji xue* 邏輯学 (Logika). Prevedel Yang Yizhi 楊一之. Peking: Shangwuyin shuguan.
- . 2009b. *Lectures on the History of Philosophy 1825-6*, št. 1. Urednik Robert F. Brown. Prevedla R. F. Brown in J. M. Stewart, s pomočjo Harris H. S. Oxford: Oxford University Press 110.
- . 2010. *The Science of Logic*. Prevedel in uredil George Di Giovanni. New York: Cambridge University Press.
- Huang, Chun-chieh 黄俊傑. 2007: *Taiwan ishiki to Taiwan bunka* 台湾意識与台湾文化 (Zavest in kultura Tajvana). Tajpej: Taida chuban zhongxin.

- — —. 2007. "Zhuogao lun dongya rujia jingdian quan shi yuntong zhong de liang zhong zhangli 論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩種張力 (O tenzi-jah med tradicionalnimi razlagami konfucijanskih klasikov v Vzhodni Aziji)." V *Dongya ruxue: Jingdian yu quan shi de bian zheng* 東亞儒學：經典與詮釋的弁証 (*Konfucijanstvo Vzhodne Azije: dokazi klasikov in interpretacij*). Tajpej: Taida chuban zhongxin.
- — —. 2010. *Dongya wenhua jiaoliu zhong de rujia jingdian yu linian: hüdongzhuanhua yu ronghe* 東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動・轉化與融合 (*Konfucijanski klasiki in ideje v vzhodnoazijski kulturni izmenjavi: interakcija, transformacija in integracija*). Tajpej: Taida chuban zhongxin.
- — —. 2012a. "Dr. Sun Yat-sen's Pan-Asianism Revisited: Its Historical Context and Contemporary Relevance." V *Journal of Cultural Interaction in East Asia*, št. 3. 69–74.
- — —. 2012b. "Historical Discourses in Traditional Chinese Historical Writings: Historiography as Philosophy." Članek je bil predstavljen na: "The Interaction of History, Literature, and Thought: Revisiting the 'Trinity' in Chinese Scholarship", 9.-11. november. Rutgers University.
- — —. 2012c. "Zhuzi ren shuo zai dechuan riben huixiang 朱子仁說在德川日本的迴響 (Odmev Zhuzijevega pojmovanja sočlovečnosti na Japonskem v obdobju Tokugawe)." 4. mednarodna sinološka konferenca. Tajpej: Zhongyang yanjiuyuan.
- — —. 2013. *Higashi Ajia shisôkôryûshi: Chûgoku, Nihon, Taiwan wo chûshin toshite* 東アジア思想交流史：中国・日本・台湾を中心として (*Vzhodnoazijska idejna izmenjava: osredotočeno na Kitajsko, Japonsko in Tajvan*), 1. poglavje. Prevedel Fujii Michiaki 藤井倫明 et al. Tokio: Iwanami shoten.
- Itô, Jinsai 伊藤仁齋. 1901a. »Gomô jigi 語孟字義 (Razlaga pojmov v Razpravah in Menciju).« V *Nihon rinri ihen* 日本倫理彙編 (*Kompilacija japonske etike*), 5. knjiga, urednika Inoue Tetsujirô in Kanie Yoshimaru. Tokio: Ikuseikai.
- — —. 1901b. »Dôjimon 童子問 (Otroška vprašanja).« V *Nihon rinri ihen* 日本倫理彙編 (*Kompilacija japonske etike*), 5. knjiga, urednika Inoue Tetsujirô in Kanie Yoshimaru. Tokio: Ikuseikai.
- Kaibara, Ekken 貝原益軒. 1973. *Shinshiroku* 慎思錄 (*Zapisi skromnega razmišljanja*), zvezek 1. V *Ekken zenshû* 益軒全集 (*Zbrana dela Ekkena*), zvezek 2. Tokio: Kokusho kankôkai.
- Kaneko, Kentarô 金子堅太郎. 1895. "Nihonjinshu no tokusei 日本人種の特性 (Posebnosti japonske rase)." V *Taiyô*, 1. zvezek, št. 9–10. 15–17.

- Kwon, Kun 權近 et al. 1978. *Chaotian lu: Mingdai zhong han guanxi shiliao xuanji* 朝天錄：明代中韓關係史料選輯 (*Zapiski iz Chaotiana: izbrani zgodovinski materiali korejsko-kitajskih vezi v dinastiji Ming*). Tajpej: Guiting chubanshe.
- Kyôto shisekikaihen 京都史蹟会 (Združenje za zgodovinske znamenitosti Kjota), ur. 1979. *Hayashi Razan bunshû*. 林羅山文集 (*Zbirka spisov Hayashija Razana*), zvezek 76. Tokio: Perikansha.
- Li, Dazhao 李大釗. 2006. "Da yaxiya zhuyi yu xin yaxiya zhiyi 大亜細亜主義與新亜細亜主義 (Veliki panazijatizem in novi panazijatizem)." V *Li Dazhao quanji* 李大釗全集 (*Zbrana dela Li Dazhaota*), 2. knjiga, uredilo Kitajsko združenje za raziskovanje Li Dazhaota. Peking: Renmin chubanshe.
- Lin, Jizhong 林基中, ur. 2001. *Yan Xing lu quanji* 燕行錄全集 (*Zbrani zapiski potovanj v prestolnico*). Seoul: Tongguk Taehakkyo Ch'ul'p'anbu.
- Lin, Yü-sheng. 1979. *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Lu, Xun 魯迅. 1989. "Guanyu xin wenzi—da wen 關於新文字—答問 (Vprašanja in odgovori o novih besedah)." V *Lu Xun quanji* 魯迅全集 (*Zbrana dela Lu Xuna*). Tajpej: Gufeng chubanshe.
- Miyazaki, Tôten 宮崎滔天. 1984. *Sanshisian nian zhi meng* 三十三年之夢. (*Tridesetletne sanje*). Prevedel Qi Yan 啓彦. Tajpej: Pamier shudian.
- . 1967. *Sanjûsannen no yume* 三十三年の夢 (*Tridesetletne sanje*). Tokio: Heibonsha.
- Nakamura, Hajime 中村元. 1984a. *Tôyôjin no shiihohô* 東洋人の思惟方法 (*Načini, kako misliti vzhodne ljudi*). Vsi štirje zvezki. Tokio: Shunjusha.
- . 1984b. *Ways of Thinking Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. Urednik Wiener, Philip P. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . 1991. *Zhongguoren zhi siwei fangshi* 中國人之思維方式 (*Način razmišljanja Kitajcev*). Prevedel Xu Fuguan 徐復觀. Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- Nishimura, Shigeki 西村茂樹. 1874. "Kaika no tabi niyotte kaimoji wo hassubeki no ron 開化ノ度ニ因テ改文字ヲ発スヘキノ論 (Zagovor potrebe po prenovitvi pisave za obdobje civilizacije)." V *Meiroke zasshi*, št. 1. 10–12.
- Nomura, Koichi 野村浩一. 1999. *Jindai Riben de Zhongguo renshi* 近代日本の中国認識 (*Razumevanje Kitajske v sodobni Japonski*). Prevedel Zhang Xuefeng 張學峰. Peking: Zhongyang bianyi chubanshe.
- Ogyû, Sorai 荻生徂徠. 1978. "Rongochô 論語微 (Preverjanje *Razprav*)." V *Nihon meika shisho senshaku zensho* 日本名家四書詮釈全書 (*Zbrani teksti komentarjev k štirim knjigam znamenitih japonskih mislecev*), 7. zvezek, urednik Seki Geiichirô 関儀一郎. Tokio: Ôtori shuppan.

- — —. 1901. *Benmei* 弁名 (*Razlikovanje imen*), prva knjiga. V *Nihon rinri ihen* 日本倫理彙編 (*Kompilacija japonske etike*), 5. knjiga, urednika Inoue Tetsujirô in Kanie Yoshimaru. Tokio: Ikuseikai.
- Ooms, Herman. 1984. *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570-1680*. Princeton: Princeton University Press.
- — —. 1990. *Tokugawa ideologii* 徳川イデオロギー (*Ideologija obdobja Tokugawa*). Prevedel Makoto Kurozumi. Tokio: Perikansha.
- Qian, Xuanton 錢玄同. 1999. "Zhongguo jinhou zhi wenzi wenti 中国今後之文字問題 (Vprašanje kitajske pisave danes in v prihodnosti)." V *Qian Xuanton quanji* 錢玄同全集 (*Zbrana dela Qian Xuantonga*), 1. del. Peking: Zhongguo renmin daxue chubanshe.
- Sakurai, Kumatarô 桜井熊太郎. 1901. "Haikaraa bôkokuron ハイカラー亡国論 (Razprava o koncu države, odetem v zahodna oblačila)." V *Nihonjin* 日本人 (*Japonci*) (tretji ponatis), št. 148.
- Takahashi, Yoshio 高橋義雄. 1884. *Nihonjinshu kairyôron* 日本人種改良論 (*Razprava o izboljšanju japonske rase*). Tokio: Ishigawa Hanjirô. URL: <http://kindai.da.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/832935>.
- Tao, Demin 陶徳民. 2005. "Ti mei jianjiao zhi chu yi chun tou du gong'an de xin jiedu 日美建交之初一樁偷渡公案的新解讀 (Nova interpretacija primera japonsko-ameriških diplomatskih odnosov na začetku ustanavljanja diplomatskih odnosov)." Yoshida Shôin 吉田松陰, raziskovalec v arhivih univerze Yale. V *Dongya wenming yanjiu tongxun* 東亞文明研究通訊 (*Revija za raziskave vzhodnoazijskih civilizacij*), 6. zvezek.
- — —. 2007. *Meiji no kangakusha to Chûgoku: Yashitsugu, Tenshû, Konan no gaikôronsaku* 明治の漢学者と中国：安繹・天囚・湖南の外交論策 (*Sinologi obdobja Meiji ter Kitajska: Diplomatske obravnave Yashitsuguja, Tenshûja in Konana*). Ôsaka: Kansaidaigaku shuppanbu.
- Tsuda, Sôkichi 津田左右吉. 1965. »Shinashisô to Nihon シナ思想と日本 (Kitajska miselnost in Japonska)«. V *Tsuda Sôkichi zenshû* 津田左右吉全集 (*Zbrana dela Tsude Sôkichija*), 23. zvezek. Tokio: Iwanami shoten.
- Uno, Seiichi 宇野精一. 1952. "Gokyô kara shisho e—keigakushi gakusho 五経から四書へ—経学史覚書 (Od petih klasikov k štirim knjigam – memorandum o zgodovini študija konfucijanskih klasikov)." V *Tôyô no bunka to shakai* 東洋の文化と社会 (*Vzhodna kultura in družba*), prva serija, 1–14. Kjoto: Kyôtodaigaku bungakubu shinatetsugakushi kenkyûshitsu.
- Watanabe, Hiroshi 渡邊浩. 1997. "Jusha, dokushojin, ryôhan—jugakuteki »kyôyôjin« no sonzaikeitai (Konfucijanec, bralec, oboje – oblika obstoja konfucijanskih »visokih izobrazencev«)." V *Higashiajia no ôken to shisô* 東アジアの王権と思想 (*Vzhodnoazijska misel in vladarska avtoriteta*). Tokio: Tôkyôdaigaku shuppankai.

- Yamamuro, Shin'ichi 山室信一. 2001. *Shisôkadai toshite no Ajia: Kijiki, rensa, tôki* 思想課題としてのアジア：基軸・連鎖・投企 (*Azija kot idejna tematika: temelj, povezava, vrženost*). Tokio: Iwanami shoten.
- . 2011. "Ajia shugi to ni-chû kankei アジア主義と日中関係 (Doktrina Azije in japonsko-kitajski odnosi)." V *Higashi Ajia no kako, genzai to mirai* 東アジアの過去、現在と未来 (関西大学「日中関係とアジア」講演録第一輯 (*Kansaidaigaku »Ni-Chû kankei to Ajia kôenroku« daiisshû*) (*Preteklost, sedanjost in prihodnost Vzhodne Azije (Transkripcija predavanj Univerze v Kansaiju z naslovom »Japonsko-kitajski odnosi in Azija«*)), urednika Tao Demin in Nikaidô Yoshiro. Tokio: Maruzen shuppan. 111–148.
- Yang, Dongliang 楊棟樑. 2012. *Jindai yilai riben de zhongguo guan—di yi juan—zonglun* 近代以来日本の中国観—第一卷—・総論 (*Japonski pogled na Kitajsko v modernih časih*), 1. del. Nanjing: Renmin chubanshe.
- Yang, Rubin 楊儒賓. 2012. *Yiyi de yiyi—jinshi dongya de fan lixue sichiao* 異議的意義—近世東亞的反理學思潮 (*Pomen nesoglasja – trend razmišljanja proti nauku o strukturi v današnji Vzhodni Aziji*). Tajpej: Taida chubanshe.
- Yoshikawa, Kôjirô 吉川幸次郎. 1968. "Shinajin no koten to sono seikatsu 支那人の古典とその生活 (Kitajski klasiki in takšno življenje)." V *Yoshikawa Kôjirô zenshû* 吉川幸次郎全集 (*Zbrana dela Yoshikawe Kôjirôja*), 2. zvezek. Tokio: Chikumashobô.
- . 1996. *Zhongguo ren zhi gudian xueshu yu xianshi shenguo* 中国人之古典學術与現實生活 (*Klasično akademsko in sedanje življenje Kitajcev*). Prevedel Lin Jingyuan 林景淵. Tajpej: Huanyu chubanshe.
- Zhang, Hanyi in Gu Shuren 張漢宜・辜樹仁. 2007. "Quanqiu hangkong zhengba zhan, ya zhou zhan aotou 全球航空爭霸戰、亞洲佔鰲頭 (Globalni boj za premoč v aviaciji, dominacija Azije)." *Tianxia zazhi*, št. 378: 108–109.
- Zhongguo fudan daxue wenshi yanjiu yuan & Yuenan han nan yan jiu yuan he bian 中国復旦大学文史研究院・越南漢喃研究院合編 (Inštitut za literaturo in zgodovino kitajske univerze Fudan & vietnamski inštitut Hannan), ur. 2010. *Yuenan hanwen yan xing wenxian jicheng* 越南漢文燕行文献集成 (*Vietnamsko-kitajski združeni dokumenti o Yan Xingu*). Šanghaj: Fudan daxue chubanshe.

HUANG Kuan-Min 黄冠閔

Med filozofijo in religijo: razmišljanje o modernosti pri Tang Junyiju in Nishitaniju Keijiju¹

Vsenci vojn, ki so neizbrisno zaznamovale 20. stoletje, skozi stanje tragičnih družbenih sprememb pa tudi nepretrganih kulturnih izmenjav, se je izrazila kriza modernosti. V filozofiji se je Martin Heidegger (1889–1976) skozi Nietzschejevo (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844–1900) kritiko geneologije krščanstva skušal zoperstaviti evropskemu nihilizmu ter tako odgovoriti na probleme modernosti. Takšen Heideggerjev poskus dekonstrukcije metafizike je botroval rojstvu Derridajevega (Jacques Derrida, 1930–2004) dekonstruktivizma ter spodbudil še nova izpraševanja filozofov, kot sta bila Michel Foucault (1926–1984) in Gilles Deleuze (1925–1995). Emmanuel Lévinas (1906–1995) je sicer podal ostro kritiko Heideggerjeve nacistične ideologije, vendar pa kljub temu ni dvoma, da sam razmislek o modernosti spodbuja ponovno obravnavo odnosov med filozofijo, politiko, etiko in religijo.

1 Naslov izvirnika: 哲学と宗教の間——唐君毅と西谷啓治における近代性をめぐる思索. Članek je izšel leta 2013 v *Nihon tetsugakushikenkyû* 日本哲学史研究 [*Raziskave zgodovine japonske filozofije*], št. 10. 39–64.

V pričujočem članku razvijam misel, da bi se skozi obravnavo dveh modelov (Tang Junyijevega in Nishitani Keijijevega), ki sta prek zastavljenega problema nihilizma poskušala odgovoriti na problem evropske modernosti, dalo priti do dobrega rezultata tudi znotraj filozofskih razprav o »vzhodnoazijski modernosti«. Seveda pri tem obstaja velika razlika med kitajskim (Tang Junyi) in japonskim (Nishitani Keiji) primerom. Medtem ko je Tang Junyi (1909–1978) svoj odgovor na vprašanje modernosti predstavil na podlagi razmisleka o konfucijanskih vrednotah, se je Nishitani Keiji (1900–1990) svoje študije loteval z vidika japonskega budizma. Kljub temu lahko odgovori, ki so v skladu s tema vrstama religioznosti – ko v zvezi z vzhodnoazijsko modernostjo njun portret izrišemo s filozofskega vidika –, pomagajo izgraditi nov filozofski dialog.

V tem smislu bi rad opozoril na troje. Prvič: na vračanje vzhodnoazijske modernosti k evropski. Čeprav sta se z izzivom trka kultur soočali v različnih časovnih obdobjih, lahko skozi takšno vračanje v sodobnem svetu kljub vsemu pridemo do novih pomembnih dognanj. Drugič: znotraj odgovorov na vprašanje modernosti, skozi razmislek o teh primerih Kitajske in Japonske, je mogoče razjasniti filozofsko spekulativno metodo konfucijanstva in budizma, ne nazadnje tudi razlike v njunem odnosu do vzhodnoazijske modernosti. Tretjič: glede na način, na katerega sta omenjena filozofa svoje odgovore utemeljevala vsak na podlagi svoje religije, lahko z univerzalnega vidika prispevamo novo refleksijo o sodobnem odnosu med filozofijo in religijo ter s tem posvetimo luč na pot lastnih filozofskih raziskav.

1 Kriza humanizma znotraj modernosti in nihilizem

Tang Junyi in Nishitani Keiji sta živela v za Vzhodno Azijo nevihtnem obdobju 20. stoletja – v času, ko so nove evropske vrednote ravno začele izpodrivati tradicionalne vzhodnoazijske –, zaradi česar sta se bila primorana soočiti z izzivom prevrednotenja vrednot. Pred tem je v Evropi Heidegger preučil šok, ki ga je tradicionalni evropski filozofiji povzročil nihilizem, ter ponudil obravnavo krize modernosti in humanizma. Svojo študijo bi rad začel prav tam.

1.1 Heidegger in nihilizem

Heidegger je videl Nietzschejevo misel kot dovršeno obliko nihilizma. Takšen pomen naj bi imela, ker je jasno pokazala v zgodovini metafizike odvijajočega se izpodrivanja in zastiranja biti. Po Nietzscheju naj bi se nihilizem jemal kot »razvrednotenje najvišjih vrednot (nem. *Entwertung der obersten Werte* (Heidegger 1961, 45; Nietzsche 1952, 11)«, hkrati pa pomeni to tudi

prevrednotenje (nem. *Umwertung*) in vzpostavitev novih vrednot. Heidegger je prevrednotenje vrednot videl kot nekaj, kar je dejansko vzkliko znotraj zgodovine evropske metafizike in v njej igralo ključno vlogo, dalje pa tudi kot določilo njene obče dovršenosti (zaključka, nem. *Vollendung* (Heidegger 1961, 34, 45)). Vendar pa je v mišljenju, da »prevrednotenje vrednot prvič misli biti kot vrednoto (Ibid., 35)«, zajet pojem »ničnosti« – na podlagi pojma »vrednot« pa tako »bit« postane zastrta. Vzpostavitev novih vrednot privede do nadzora nad vrednotami, na podlagi tega pa do volje do moči (Ibid., 89). Na pojmovni osi »volje« je oče moderne filozofije, René Descartes (1596–1650), izpeljal prehod k filozofiji avtonomnosti, Nietzsche pa je takšno zgodovino filozofije avtonomnosti tudi sam nasledil in zgodovino evropske metafizike privedel do dovršitve. Ko Heidegger zatrdi, da je »nihilizem očitno zgodovina te naše lastne dobe«, govori o takšni zgodovini, ki od »nas (Evropejcev)« urgentno zahteva, naj nam bo zgodovina kot taka »način, na katerega stojimo in hodimo, na katerega smo (nem. *die Art und Weise, wie wir stehen und gehen, wie wir sind* (Ibid., 86)). Ko se Heidegger sprašuje: »Na kakšen način mi smo?«, to pomeni: »Na kakšen način mi smo mi?« oziroma »Na kakšen način smo mi lahko mi?« V tem pa se vendarle skriva tudi ironija svojevrstnega paradoksa. Tisto, kar povezuje pojma »biti« in »bivati«, je namreč prav pojem »nič«. »Biti« in »bivati« sta nasprotno vzpostavljena skozi »nič« in »ničnost«.

O premagovanju nihilizma je treba razmišljati skozi pojem volje do moči. Heidegger sprejme Nietzschejevo stališče o volji do moči, njeno ohranitev in jačanje pa imenuje »ohranitev ter jačanje moči (nem. *Macht-Erhaltung und Macht-Steigerung* (Ibid., 102)«. Dalje pa je v logiko volje do moči vgrajeno tudi transcendentno premaganje nihilizma. Heidegger svojo misel osnuje na pojmu ničnosti, skozi razmišljanje o tem, kako se lahko od biti ločuje in kako lahko povzroča njen izostanek (nem. *Ausbleiben*), zakritost (nem. *Verbergung* (Ibid., 354)), odtegnitev (nem. *Entzug*) in zapuščenost (nem. *Seinverlassenheit des Seienden* (Ibid., 355)) pa pokaže, da je »nič« prav prostor biti. Iz krajevnosti biti takole določi bistvo človeka: »Krajevnost kot takšen prostor biti je sama Bit kot taka. Ta krajevnost pa je bistvo človeka (Ibid., 357).«² Bistvo človeka nikakor ni povezano z avtonomnostjo. Torej, ne le da takšno bistvo ni zmožno posedovanja – ker tudi ni zmožno niti obvladovanja niti upravljanja, obratno pozdravlja prihod Biti. Prav človekova tukajšnjost (tu-bit, nem. *Da-sein* (Ibid., 358)) poveže »tukaj« s krajevnostjo Biti.

Logika »premaganja« in »nič« sta medsebojno povezana. Heidegger premaganje nihilizma prestavi na podlago logike, v kateri se prepletata pojma

2 *Das Ortschaft des Ortes des Seins als solchen ist das Sein selber. Diese Ortschaft aber ist das Wesen des Menschen.*

»nič« in »biti«. Pravi in nepravi nihilizem sta znotraj bistva nihilizma združena v eno – ko razglasimo, da je bit pravzaprav vrednost, s tem zanemarimo izostanek biti kot biti (nem. *das Auslassen des Ausbleiben des Seins als solchen* (Ibid. 361)). Tudi če takšno bistvo nihilizma ni nekaj uničujočega v absolutnem smislu, pa je seveda povezano z vprašanjem bistva človeka (nem. *die Sache des Wesens des Menschen* (Ibid., 363)). »Bistvo človeka« biva na podlagi Biti kot takšne (Ibid., 365), Bit pa s svojim izostankom od bistva človeka zahteva, naj se napravi za mesto nastanitve Biti, na tem mestu nastanitve pa pripravi prihod nezastrtosti Biti (*aletheia*). Med krajem nastanitve ter prihodom (nem. *Ankunft*) se ponavlja igra osvobodjene prostorsкости in časovnosti – igra prihodnosti (nem. *Zukunft*). Premagati nihilizem nikakor ne pomeni razrešiti ga, temveč ga pomeni izkusiti in privedi do dovršitve. Heidegger ta posebni odnos imenuje z izrazom »spregledati izostanek Biti«. Oba zaporedna glagola *auslassen* (spregledati, izpustiti, izločiti) in *ausbleiben* (manko, izostanek) vsebujeta tisti »iz« (nem. *aus*), v smislu »izstopiti s topološkega stališča«, »nič« pa zoper takšne »iz« in »od« pomeni dvojno opustitev. Človek sprejme Bit, vendar Biti tudi nasprotuje in jo zatira. Z drugimi besedami, človek takšnega odnosa z Bitjo ne more opustiti. V tem smislu je v premaganju nihilizma zmeraj tudi nekaj, česar se ne dá premagati (Ibid., 371). To ni bilo le bistvo modernega človeka, temveč tudi usoda (nem. *Schicksal, Geschick* (Ibid., 369)), skrivnost (nem. *Geheimnis*) in uganka (nem. *Rästel* (Ibid., 372)) modernega evropskega človeka. Človek se želje po premaganju nihilizma (nem. *Überwindenwollen* (Ibid., 375)) odločno oklepa.

Heidegger v svojem delu *Pismo o humanizmu* nasprotuje Sartrovemu (Jean-Paul Sartre, 1905–1980) eksistencializmu in znova definira pojem »humanizma«. V ta namen citira Hölderlinovo (Friedrich Hölderlin, 1770–1843) pesem *Vrnitev domov* in pokaže, da odsotnost doma, kamor bi se lahko vrnil, pomeni pozabo Biti (nem. *Seinsvergessenheit* (Heidegger 1959, 26)), domači kraj pa predstavlja približevanje prazvoru (nem. *Ursprung*); poleg tega pa, da moramo v zgodovini Biti nujno prepoznati dejstvo, da so moderni ljudje, vključno z Nietzschejem, dom, kamor bi se lahko vrnil, že izgubili (Ibid., 25). Z drugimi besedami, »humanizem« mora nujno prepoznati, da človek obstaja v osvobajanju (nem. *Ek-sistenz*), potem pa se mora odpraviti stran od same Biti kot take (nem. *vom Sein selbst her* (Ibid., 31)). Tudi etika »je« vrsta ontologije (nem. *Ontologie* (Ibid., 41)), in etično delovanje (*êthos* (Ibid., 39)) pomeni mesto spokojne nastanitve, vendar pa se tudi takšno umirjeno življenje v razmišljanju hrepeneče spominja Biti (nem. *das Andenken an das Sein* (Ibid., 42)). Takšno razmišljanje nikakor ne gradi hiše Biti, da bi se upokojilo in odpovedalo delu – še zmeraj gre za srečevanje z

odporom izničevanja znotraj zgodovinske eksistence (nem. *die geschichtliche Existenz*). »Ne« negacije, ki se pojavi na podlagi »ničnosti«, zoper »nebit« pomeni afirmacijo (Ibid., 43).

Tudi Gianni Vattimo (1936–) sledi Heideggerjevemu stališču in potrди, da kriza humanizma predstavlja del splošne krize metafizike (Vattimo 1988, 40), njeno premagovanje pa naj bi posedovalo kritičnost (angl. *a means for a critical ,overcoming‘*, it. *un ,superamento‘ critico* (Ibid., 2)). Sočasno pa pravi, da ima, ker obdobjnost »premagovanja (nem. *Verwindung*)« ni le preprost odstop, tudi množico pozitivnih vlog, kot so priznavanje pripadnosti, zdravljenje bolezni in priznavanje odgovornosti (Ibid., 39, 172). Kot pravi Heidegger, »premagovanje« seže tudi do prevlade v »ogrodje (nem. *Ge-stell*)« zajetih modernih znanosti in tehnologije ter se vrača k metafizični omejenosti subjekta, vplivi modernih znanosti in tehnologije pa se vežejo na umetniški izraz. Vattimo dalje skozi povezavo hermenevtike ter Nietzscheja in Heideggerja razlaga odziv postmoderne misli, vključno s problemom »osamitve Boga (smrti Boga)«, vendar opaža, da so prav »ostanki« (znanost in tehnologija) začetna točka transformacije resnične narave človeka. Vattimo poudarja vidike sekularizma (Ibid., 179), s tem pa opozarja k ponovnemu razmisleku o religiji, znanosti in humanizmu.

Evropska modernizacija je pripeljala do dvojne krize humanizma. 1.) »Bistvo človeka« si nadene karakteristike »ničnosti«, zastiranje pa napravi za karakteristiko Biti. Na podlagi tega je določena »resnična narava človeka«. 2.) Sočasno je znotraj krize postavljena tudi »neevropskost«. Vzhodnoazijski svet, v katerem sta delovala tudi Nishitani Keiji in Tang Junyi, lahko razmišlja z nasprotnega vidika – vendar pa ne more, da z vidika univerzalnosti, ki poseduje razlikovanost, ne bi podal kritike »bistva človeka in njegove krize«, ki ju je oznanila evropska modernost.

1.2 Nishitani Keiji in nihilizem

Nishitani Keiji se v svojem delu *Nihilizem* (1949) poskuša soočiti z evropsko in svetovno zgodovino. Meni, da je pomen Nietzschejeve misli v tem, da predstavlja zamenjavo platonizma – to pa nikakor ni omejeno le na metafiziko, temveč obsega tudi etiko. Zato takšno prevrednotenje vrednot razume kot prehajanje, v katerem je »celoten platonistično-krščanski sistem izgubil moč svojega zgodovinskega vpliva (Nishitani 1990, 70; Nishitani 2001, 188–189)«. Nishitanijeva študija vsebuje dve fazi. Pri prvi gre za ponovno vzpostavitev notranjega sistema vrednot evropske filozofije in predstavitev nove oblike »samo-premagovanja 自己超克« nihilizma; pri drugi pa gre za navezavo

na Nietzschejevo razumevanje budizma in iskanje priložnosti za odgovor na evropski nihilizem.

O prvi točki lahko rečemo, da je Nishitani dobro razumel dvojnost Nietzschejeve osebne izkušnje nihilizma. Šele ko je nihilizem znotraj samega sebe priveden do skrajnih meja, se prvič porodi priložnost za »samo-premagovanje« – spremeni se v afirmativni nihilizem ter v večnem vračanju enakega afirmira enotnost trpljenja in sreče. Na tej točki se za razliko od Kierkegaarda (Søren Aabye Kierkegaard, 1813–1855), ki je podprl stališče krščanske cerkve, Nietzsche srečuje z religioznim vidikom, ki afirmira Dionizovo trpljenje – dalo bi se reči, da gre za neke vrste protikrščansko panteistično religijo (Nishitani 1990, 65; Nishitani 2001, 100), ki afirmira življenje.

V drugi točki pa Nishitani prevzame več ravni pojma »smeha« v Nietzschejevem delu *Tako je govoril Zaratustra*; v svoji razlagi jih primerja s »smehom« v zen budizmu. Zaratustra si je hrepeneče želel veliko se smejati, želel pa je postati tudi »nadčlovek«, znotraj zena pa na primer v pesmi, ki jo je v dinastiji Tang deželni guverner Li Ao (772–841) poklonil Yaoshan Weiyanu (745–828), piše: »Včasih se povzpnem na samotni vrh in pod mesecem med oblaki zavijam (Nishitani 2001, 102; Keitoku dentôroku).« O Baizhang Huaihaju je rečeno: »Baizhang je vzel v roke sekirico in se postavil, kakor da bo udaril Huangboja. Huangbo ga je tedaj klofnil. Baizhang se je na glas zasmel in se vrnil v svojo sobo (Eryin Mi chan shi yu lu).« Xuedou Chongxian (980–1052) pa je takole sestavil hvalnico Yangshan Huijiju (804–890): »Ko se smeh preneha, kdo ve, kam odide? V odgovor: večni veter žalosti.« Dalje pa Nishitani kot religiozno karakteristiko, ki se navezuje na »smeh«, izpostavi »neumno« (愚か); »nespamet« (痴) in »neumnost« (愚) predstavi kot nekaj, kar izraža globino religiozne izkušnje.

Takšno razumevanje zen budizma nikakor ni samo preprosta nadgradnja Nietzschejeve »evropske oblike budizma (Nishitani 1990, 62; Nishitani 2001, 96)«, temveč je lastno Nishitaniju. Pri tem pa se za še bolj pomembnega jemlje njegov afirmativni odnos. Nishitani si sposodi Stirnerjev (Max Stirner, 1806–1856) »ustvarjalni nič (nem. *das schöpferische Nichts* (Nishitani 1990, 106; Nishitani 2001, 112)) in govori o ustvarjalnosti »niča«, na podlagi tega pa poda svojo sodbo o pojmu »izvirne enotnosti med ustvarjalnim nihilizmom in končnostjo (Nishitani 1990, 172; Nishitani 2001, 174)«, na katerega se je osredotočal Heidegger.

Ko je judovski filozof Karl Löwith (1897–1973), ki je v obdobju druge svetovne vojne bežal iz domovine, na Japonskem kritiziral evropski nihilizem, je Nishitani njegovo kritiko uporabil za to, da je Japonsko pozicioniral znotraj

svetovne zgodovine ter opravil svojo raziskavo krize japonske kulture, dalje pa je našel tudi način »temeljnega premaganja takšne krize (Nishitani 1990, 174; Nishitani 2001, 176)«. Skupaj z napredkom evropeizacije in amerikanizacije naj bi generacije po obdobju Meiji izgubile svoje »duhovno jedro« (精神的核心), do sredine 20. stoletja pa naj bi se iz tega porodil vakuum temeljev. Nishitani meni, da je na tem mestu vzknila kriza japonske kulture. Takšen zaključek naj bi na podlagi »ničča« japonsko kulturo torej znova pomagal postaviti na tehtnico svetovne zgodovine. Nishitani si sposodi zavedanje odgovornosti do prednikov, ki jo je poudarjal Nietzsche, in pravi: »Zremo v prihodnost, da bi se vrnili k prednikom.« S tem pa izpostavi idejo, da je šele to pravi pomen »temeljne volje« do svobode (Nishitani 1990, 177; Nishitani 2001, 180–181).

V tem smislu je nihilizem moderni Japonski prinesel dvoje. Prvič: Japoncem je pomagal zaznati obstoj ničnosti, hkrati pa razumeti, da je prav ničnost japonska zgodovinska dejanskost. Na ta način jim je odprl pot do določene vrste ničejanskega »afirmativnega nihilizma«. Drugič: premagal je »notranjo ničnost« in »duhovno izvotlenost« modernih Japoncev ter jim pomagal ohraniti neposredni stik s samimi sabo (Nishitani 1990, 178; Nishitani 2001, 182).

Dalo bi se reči, da se je Nishitani uspel soočiti z Evropo in se vrniti k izviru Japonske. Na podlagi Löwithove misli, da je treba »sredi drugih biti sam svoj«, je poglobil razumevanje pojma »postati sam svoj«. Löwith je obstoj drugega ter nujnost soočenja z drugim poudarjal kot odprtost in ustvarjalnost, zaradi katerih je grška kultura kot osnova evropske vase lahko vzela druge zunanje kulture. Nishitani »postati sam svoj« spet vidi v smislu vračanja k tradiciji, vendar pa se v njegovem primeru dá razbrati še dvoje. Prvič: skozi ponovno ovrednotenje vzhodnoazijske kulture Nishitani opravi temeljito kritiko »preteklosti«. Kot dodatek k temu tradicijo vzame za konec (*eschaton*) zahodenja in pravi:

Svojo tradicijo moramo zgrabiti s strani, v katero se odpravljamo, kot neko novo možnost onkraj tako zvane Nietzschejeve perspektive (Nishitani 1990, 70).

Premagovanje nihilizma je mogoče udejanjiti tako, da se s stališča tradicije vzhodnega sveta – posebej z vidika budističnega pojma »praznine« – soočimo s prihodnostjo, na ta način pa se soočimo tudi s preteklostjo.

1.3 Tang Junyi in kriza humanizma

Na drugi strani se je Tang Junyi osredotočal predvsem na problem vrednot, osrednji pojem njegovega idealizma (idealističnega spiritualizma (理想主義

唯心論)) pa je pojem »duhovnih vrednot (精神價值)«. Kitajska modernost se je soočala s krizo kulture in krizo vrednot. Povedano konkretnije, to sta bila razcepljenost države po izbruhu kitajske državljanske vojne leta 1949 in komunistični pretres tradicionalnega sistema vrednot.

Tang Junyi je v svojem delu *Rekonstrukcija humanističnega duha* (1955) za jedro problema vzel kulturni trk Kitajske in zahoda. Kitajska izkušnja neuspeha se navezuje na evropsko zgodovinsko izkušnjo neuspeha, vendar pa je do problema evropske modernosti pripeljala nezadostnost duha zahodne moderne kulture. Tang Junyi pokaže, da je v razmerju do imperializma, kapitalizma in doktrine moči treba znova razmisliti o dvojem. Prvič: da skrajna ekspanzija želje po oblasti izhaja iz težnje po »izražanju jeze (見瞋)«. Drugič: da sta »spoštovanje temeljne narave resničnega človeka ter njegovega <idealno-racionalnega> duha pozabljena, s čimer zapademo v neke vrste duha realizma in naturalizma (Tang Junyi, 155–158)«.

Tang Junyi do takšnih sklepov pride na podlagi dvojega:

1.3.1 Ponovne kritične izgradnje racionalnega humanističnega duha

Tang Junyi je za neki skupni imenovallec vzel konfucijanski humanizem, nato pa podal dvojno kritiko razvoja kitajskega in zahodnega humanizma. S takšno kritiko je imel v prvi fazi za cilj, da se sooči z zgodovino medsebojnih vplivov moderne Evrope in Kitajske ter ponudi kritiko pomanjkljivosti modernosti evropske kulture, s tem pa ustvari nekakšno drugačno dimenzijo, v kateri bi lahko predstavil možnosti »ponovne izgradnje« humanističnega duha. Dalje pa je kritiziral notranje pomanjkljivosti moderne kitajske kulture in zagovarjal tudi nujnost tega, da slednja vase vpije zahodno (evropsko) kulturo, s čimer bi bila kitajska kultura privedena do nove oblike.

Kritiki sta pripeljali do nove kulturne sheme. Tang Junyi je po letu 1949 bival v Hongkongu, ki je kot kolonija pripadal Angliji (nasprotnici v hladni vojni), to pa je bil nekakšen nemiren in razcepljenosti poln nov prostor. Pojem »samorasti duhovnega (靈根自植)«, ki ga uporablja Tang, pomeni vzpostavitev novega vrednostnega prostora in odpiranje prostora novih razprav o možnosti prevrednotenja vrednot. Prehajanje, ki ga omenja Nishitani Keiji, izraža idejo, da se je treba sočasno soočati tako s tradicijo kot s prihodnostjo; v primeru Tang Junyija pa gre za to, da je poskušal skozi krizo humanizma posvetiti luč na prihodnost. To pa je pomenilo tudi nekaj, kar »nasproti temeljem odpira nov položaj (Ibid., 21)«. Za prihodnost moderne Kitajske je zahteval demokracijo in znanost, vendar pa se je Tang Junyi na podlagi neke vrste kritike politične zavesti

zoperstavil nadzoru, ki ga prinašata znanost in tehnologija. Tang, kljub temu da je prevzel trend delitve duha evropske kulture na religijo in znanost (Ibid., 88), meni, da tudi zahteva po resnici, ki jo zasleduje znanost, vabi na plan težave modernosti. To pa zato, ker je utemeljena na naturalizmu tekme apetitov (Ibid., 158). Po drugi strani pa pravi, da se, ko nihilizem znanosti doseže svoje skrajne meje, nasprotno porodijo neke vrste religiozni prizori. Ko Tang reče, da je »na meji med bogovi in demoni tudi meja med življenjem in smrtjo,« to nikakor ni preprosta alegorija, temveč skozi to stanje skrajnega trpljenja poskuša opraviti prehod na religiozni položaj, ki ga ponazarja z besedami: »Skozi srce sočlovečnosti ustvarimo gospodarja.« Ko je zatrdil, da je »srce sočlovečnosti temelj človekove vrednostne zavesti«, je s tem ciljil na na tem osnovano prevrednotenje vrednot (Ibid., 132).

1.3.2 Predstavitve religiozne izkušnje

Tang Junyi je poskušal na svoj edinstveni način razvozlati kulturo. Odnos med krščanskim Bogom in človekom je interpretiral kot enak odnosu med Nebom in človekom na Kitajskem, na podlagi odnosa med človekom in transcendentnim bitjem pa je na kompleksen način zaobjel nauke konfucianizma, budizma in daoizma ter enega Boga, kot sta krščanstvo in islam; na tem mestu je poskušal izgraditi nov sistem vrednot. Na podlagi modela, ki ga ponazarja z besedami »nasproti temeljem odpreti nov položaj«, je poskušal ponovno od korenin preučiti trku zahodnih kultur podrejeno vzhodno miselnost, religiji sami pa v dvojnem pomenu spremeniti miselni kontekst. Tangovo z religiozno kulturo povezano vrednotenje je na površju sicer konservativno, na notranji strani pa v sebi skriva tudi ostrino. Če se vzame, da nasprotuje kapitalizmu, doktrini moči in imperalizmu ter da je takšna konfrontacijska drža vzknila znotraj preseganja krize, se zdi, da je Tang Junyi oder takšne konfrontacije povzdignil celo nad samo religijo.

Tang Junyi in Nishitani Keiji sta se, ne da bi to pričakovala, postavila na podobno stališče kritike religije. V zvezi s problemom vzhodnoazijske modernosti sta izoblikovala vsak svoje značilno vrednotenje in držo.

2 Izbira med filozofijo in religijo – razlika, napetosti, prehajanje

2.1 Nishitani Keiji: Pozicija praznine

Nishitani Keiji je leta 1961 izdal svoje delo *Kaj je religija?*, v katerem je razglabljal tudi o tem, da se nujnost religije pojavi, ko začne delovati negacijska

lastnost nihilizma (Nishitani 2011, 9; Nishitani 1974, 5). Ničnost se pojavi, ko je sebi predočen »veliki dvom 大疑«, s tem pa se odpre neke vrste mehанизem prehajanja. Z drugimi besedami, ko »to odpre kraj ničā (Nishitani 2011, 34; Nishitani 1974, 26)«, se hkrati odpre tudi »zaupanje, da bo prehod proč od takšnega greha pomenil odrešitev (Nishitani 2011, 40; Nishitani 1974, 31)«. To je tudi »trenutek, ko pride do prehajanja od smrti k rojstvu, trenutek, v katerem absolutna negacija in absolutna afirmacija sovpadeta (Nishitani 2011, 44; Nishitani 1974, 34)«. Religija se udejanji v takšnem prehajanju³ bivajočnosti, vendar pa takšen prehod na nek način ni nič drugega kot menjava osnove brez osnove in temelja, ki ima za temelj ničnost. Proces vere znotraj religije je tudi konkretno utelešenje prehajanja od obstoječega k ničnosti. To pa je spet prehod k verski modrosti; z drugimi besedami, gre za proces »premene zavesti in dovršitve modrosti 轉識成智«.

Nishitani ohranja konstantno razdaljo do teizma krščanskega nauka. Ateizem nihilizma prižene do skrajnih meja, ničnost pa potegne v preudarek o svetosti. Nishitani meni, da je bil Nietzschejev ateizem celo temeljitejši od Sartrovega, ker je bil slednji podrejen omejitvam humanizma. Ključ do tega je v ozaveščenosti lastnega drsenja v ničnost; to pa je sestvo, ki je osvobojeno (zamaknjene 脱自性 *ekstasis*) v svoji »brezosnovnosti 無根基⁴«. Nishitani spet ubere drugačno pot od ustaljene ter krščanstvo poskuša razrešiti in raztopiti v neakšno zlitino. Mistik mojster Eckhart (1206–1328) uporablja razlikovanje med Bogom in boštvom (nem. *Gottheit*, angl. *Godhead* (Nishitani 2011, 81; Nishitani 1974, 71⁵)) ter človekovemu obstoju in svobodi določi temelj, ki ni sam Bog (Nishitani 2011, 85; Nishitani 1974, 77). Takšno razumevanje ničnosti v Bogu poveže s krščanskim pojmom »ponižanja« (nem. *Herablassung* (Schelling SW 7, 429)) ali »kenôsis« – »to je, rečeno na vzhodni način, sebeodrekanja 無我 (Nishitani 2011, 77; Nishitani 1974, 67)«. Nishitani to krščansko samoodrekanje in samoizpraznitev 空己 (napraviti sebe praznega) bere kot pojem, ki odgovarja budistični »izpraznjenosti 空性«. To pomeni, da je skozi poskus kontrastiranja pojma »absolutnega ničā«, ki nastopa v teoriji mojstra Eckharta, in »stališča relativnega absolutnega ničā« pri Nietzscheju na podlagi krščanske mistike odkril novo možnost premaganja nihilizma. Nishitani na podlagi Heideggerja trdi, da sta človek in Bog neodvisno bivajoča, vendar pa je treba pripoznati, da je »neodvisno bivajoče vzpostavljeno v zamaknjenju

3 V nemškem prevodu sta za »prehajanje« 轉換 uporabljena izraza *Umkehr* in *Umwandlung* (Nishitani 1982, 43). Pogosteje je uporabljen izraz *Umkehr*.

4 Jasno je, da se je s svojo razlago tukaj opiral na Schellinga (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1755–1854), vendar se Nishitani vrača še dlje, vse nazaj do mojstra Eckharta (Nishitani 2011, 21). Glede Schellingovega pojma *Untergrund* 無根基 glej Schelling SW 7, 406.

5 Glej tudi Schelling SW 7, 357.

(Nishitani 2011, 90; Nishitani 1974, 78)«. Prehod med Bogom in človekom pa je spet obojestransko odvijajoči se prehod znotraj vere med razodetjem (razodetje, o katerem je tu govora, je blizu Schellingovemu pojmu »božjega samorazodetja«⁶) in odrešitvijo. Na ta način Nishitani »spreobrnjenje 回心« na novo opredeli kot »eksistencialno prehajanje 実存の轉換 (angl. *existential conversion*) (Nishitani 2011, 92; Nishitani 1974, 81) oziroma bi se dalo reči tudi eksistenčno prehajanje 存在的轉換«, s tem pa gre onkraj krščanskega nauka osebnega Boga. Nishitani dalje spet obrne pogled od krščanstva k budizmu ter kot izvor osebnega bivajočega postavi »absolutno sovpadanje ničesar in nečesa 絶対的な無即有«. V budističnem jeziku bi se temu reklo »vzpostavljeno kot sredina 中 med navideznim in praznim 仮空 (Nishitani 2011, 94; Nishitani 1974, 82)«. Nishitani ne sledi modelu cerkvene teologije in se izogne poti religiozne filozofije. Da je tudi sam prodiral v stvari z vidika mysticizma, pa je treba pripisati Schellingovemu in Heideggerjevemu vplivu. Kljub temu da se je opiral na krščanski nauk, mu je uspelo predreti jedro krščanske logike in ustvariti lastno logiko pojma »prehajanja 轉換«.

Praznina je prostor absolutne transcendence. Še več, ni naša nirvana, temveč je prostor, ki se še bolj od nas odpira v tukajšnjosti. To odpirajoče se pomeni prehajanje, ki mu lahko rečemo tudi absolutno sovpadanje smrti in rojstva (...) (Nishitani 2011, 113; Nishitani 1974, 103).

»Prehajanje 轉換« je odvisno od »sovpadanja 即« (Nishitani 2011, 119; Nishitani 1974, 109⁷), vendar je razumljeno kot dvojno prehajanje, torej prehajanje od rojstva k smrti in prehajanje od smrti k življenju. Če se po eni strani povezuje v smeri življenja (v preteklih religijah, na primer kot krščanska odrešitev), po drugi pa končuje v smeri smrti (v stvareh, kot sta znanost in nihilizem), prehajanje poteka znotraj neke vrste izhajanja (Nishitani 2011, 115; Nishitani 1974, 104); kot to Heidegger imenuje »pratrascendence (nem. *Ur-sprung*)«. Tisto, kar se udejanja znotraj takega stičišča smrti in rojstva, ali povedano drugače, znotraj mešanja materialnega in osebnega, je prav »praznina«.

Po Nishitanijevem mnenju se dá pozicijo praznine izraziti tudi kot »sovpadanje nečesa in ničesar 有即無, sovpadanje oblike in praznine 色即空« oziroma uravnovešenost »sovpadanja smrti in rojstva (Nishitani 2011, 117; Nishitani 1974,

6 *Selbstoffenbarung*. Glej Schelling SW 7, 347, 428.

7 V sistemu *Prajnaparamita suter* 般若經系統 (*Mahaprajnaparamita sutra* 大般若經, *Prajnaparamitahrdaya* 心經 [*Srčna sutra*]) je na primer opisano: Oblika je (hkrati) prazno in prazno je (hkrati) oblika 色即是空、空即是色. Tudi Tendai sekta budizma na podlagi treh vidikov navideznega, praznega in sredine 假空中 konkretno razvija logiko »hkratnega« oziroma »sovpadanja 即«.

107)«, nenavezanost (brezbivanjskost 無所住). To dvojje klešči »sovpadanje«, in ni le preprosto v nekem konfrontacijskem odnosu, ni le v preprosti soodvisni negaciji; je neko uravnoteženo sobivanje, ni pa nekaj medsebojno zezanega (Nishitani 2011, 119; Nishitani 1974, 109). Opirajoč se na pojem »logike kraja 場所の論理«, ki ga je razvijal Nishida Kitarô 西田幾多郎 (1870–1945), je Nishitani »praznino« napravil za kraj, kjer lahko poteka »prehajanje«.

Praznina je mesto samozavedanja resnične svojskosti znotraj nas oziroma svojskosti kot resnične narave samozavedanja. Je mesto, kjer so v tej absolutni resničnosti raznovrstne stvari na sebi sočasno, ali še raje poenoteno, ali če gremo še dlje, samoidentitetno vzpostavljene (Nishitani 2011, 129; Nishitani 1974, 120).

Praznina skozi osvobojenje daje bivajočnost tako imenovanim »stvarem na sebi«. To je neke vrste samozavedanje, ki si za osnovo jemlje sebskost; slednja se pojavlja v obliki »osnove 本« ali »osnovanosti« (Nishitani 2011, 130, 193⁸; Nishitani 1974, 183). Nishitani to poskuša posebej razložiti na naslednjem primeru: »Ogenj sam zase ne opeče.« Razložimo lahko tako: »ogjenj na sebi« – »kar je ognju samemu samoidentitetnost ognja (Nishitani 2011, 140; Nishitani 1974, 130)«. ⁹ Da nekatere stvari v sebi zbirajo sebe, nasprotno kaže na nesvojskost – je le navideznost stvari (Nishitani 2011, 149; Nishitani 1974, 139). S takšno zbranostjo gre srčna zavest (izvirna srčna zavest 本心) čez kraj ozaveščenosti in prodre na kraj samoodrekujoče se »gotovosti 定«. Gotovost »samadhija (Nishitani 2011, 155; Nishitani 1974, 145)« je stalnost krajevnosti – je vračanje od negacije ničnosti k afirmaciji. Stvari na podlagi tega vrača od razpršenosti in razdrobljenosti ničnosti k »zbranosti: ko zberejo v sebi sebe (Nishitani 2011, 150; Nishitani 1974, 140)«, vrača pa jih znova in znova tudi h »kreposti 徳« njih samih kot takih.

Le če začnemo gledati z zornega kota pojma »praznine«, lahko premagamo ničnost; le z vidika budistične »praznine« je mogoče preseči nihilizem modernosti. Tisto, na čemer je takšno stališče osnoval, je bila Nishitanijeva lastna izkušnja zen meditacije; to ni bil budizem, ki bi se ohranjal znotraj nekega sistema.¹⁰ Japonski zen budizem je zmogel pomen »absolutnega nič« krščanskega mysticizma znova ovrednotiti in preobraziti v »kraj praznine«.

Japonska modernost je morala premagati problem univerzalnega sveta, ki ga je prinesel evropski nihilizem, ključ do tega pa je uspela izraziti v pojmu

8 V kitajskem prevodu je za pojem »osnovanosti もとづく« uporabljen izraz »benju 本據«.

9 Nishitani meni, da je primer »ogjenj ognja ne opeče, voda ne umije vode, oko ne vidi očesa« ena od »okolščin, na katere smo na vzhodu pozorni že od nekdaj«.

10 Primerjaj Phillips 1987, 76.

»pozicije praznine«. S tem se je, nasprotno, vrnila k Evropi in pokazala pot, po kateri se dá premagati težave, ki se jih znotraj Evrope ni dalo. Povedano z religioznega vidika, je »religija praznine« presegla tudi težave tradicionalnega razcepa med evropsko filozofijo in religijo ter sočasno odprla nove možnosti znotraj vzhodnoazijskih religij (budizma).

2.2 Tang Junyijeva kritika konfucijanstva

Religija, o kateri je razpravljal Tang, je osnovana na humanističnem duhu in zajeta v dejavnosti humanističnega duha. Po njegovem mnenju kitajska religija čaščenja Neba lahko »zakrpa nezadostnosti zahodne religije« in postane temelj »nove religije prihodnosti«. Tang meni, da sta na podlagi »duha kitajske religije« (posebej slavljenja Neba, Zemlje in prednikov), konkretizirana dva, v obredju vsebovana vidika: to sta pojem »naslavljanja avtoritet 上達« – človekovo povračilo prijaznosti 報恩, vračanje k prvim prednikom 復始 (veliko dejanje zahvale izvoru in prvim prednikom 大報本復始 (Tang Junyi 1953, 52–53) – ter pojem »sprejemanja 下承« – soočenje s človeškim svetom in drugimi desettisočeriimi stvarmi.

Ne da bi kakorkoli zanikal transcendentno, Tang Junyi priznava, da je v veri, da »dobro vlada objektivnemu vesolju«, vsebovano dvoje določil pravičnosti: »trpljenje nedolžnih je zmeraj poplačano« ter »grešni morajo zmeraj sprejeti trpljenje, kaznovani morajo biti za svoje grehe, da se grehi in trpljenje tako vzajemno izničijo (Ibid., 428)«. Vendar pa transcendenca, kot jo razume sam, ni kaj takega v osami (Ibid., 450). Obstaja vzajemni odnos simpatije, znotraj tega pa razlike v smeri, na primer simpatija drugega in simpatija sebe, simpatija naravnega sveta in simpatija Neba. Na podlagi delovanja nebeške kreposti »življenja in razplojevanja, brez konca 生生不已«, se simpatija vseh vrst ljudi vrašča v odnose medsebojne simpatije desettisočerihi reči naravnega sveta (Ibid., 454). Kitajsko verovanje v Nebo in Zemljo ne zavrača transcendence, a poseduje imanentne lastnosti (Ibid., 458). Ideja tradicionalnega čaščenja »Neba, Zemlje, plemenitnikov, staršev in mojstrov« ni predstavljala niti afirmacije avtoritete niti afirmacije voditeljske karizme (*chrisma*), temveč afirmacijo vzorčne urejenosti sveta oseb (Ibid., 464). Tang Junyi se znotraj analize treh priložnosti čaščenja (obrednega slavljenja Neba in Zemlje, obrednega slavljenja prednikov ter obrednega slavljenja svetih in modrih (Tang Junyi 1988, 382) jasno zaveda velikega prehajanja med tradicijo, sedanostjo in prihodnostjo. To je bil tudi glavni dejavnik, ki je Tang Junyija spodbudil, da je govoril predvsem o religiji prihodnosti.

Tang Junyi sicer kritizira konfucijance dinastij Song in Ming (Tang Junyi 1953, 530). Temelj religije postavlja v simpatizirajočo srčno zavest sočlovečnosti 仁心 (objektivna srčna zavest Neba, ki preči naravo, osebno srčno zavest ter srčno zavest drugega), a se vendar takšna, na razumu utemeljena sodobna religija zelo razlikuje od nekdanje tradicije in je obrnjena v prihodnost. Tang se tega močno zaveda (Ibid., 533). Vseskozi se zaveda razlik med konfucijanstvom, budizmom in krščanstvom. Z zornega kota univerzalnosti (celovitosti kultur) razpravlja o nujnosti posedovanja spoštljivosti do nekrščanskih naukov – razpravlja o pomembnosti tolerance (Ibid., 541). Na podlagi odobravanja drugih religij konfucijanska misel poseduje karakter, ki preči nauke, in se tako razvija v smeri povezovanja raznovrstnih religij. Z drugimi besedami, poseduje karakter »harmoničnega nauka 円教«. Takšna omemba prihodnjih načinov obstoja religije naj bi bila sočasno obrnjena tudi k že obstoječim religijam – kar pomeni tudi vanje naperjeno vrednotenje in kritiko.

Za razliko od Nishitanija je Tang svojo misel oblikoval na podlagi Kantove (Immanuel Kant, 1724–1804) in Heglove (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831) genealogije. Pod takšnim vplivom je razglabljal o racionalnih temeljih religije in poskušal iz dela subjektovega samopreseganja (nem. *sich überwinden, transzendieren*) dokazati obstoj transcendentnega bitja. V svojem delu *Zavest kulture in moralni razum* razpravlja o razumu (ki poseduje transcendentnost 超越性 in gospodarnost 主宰性), duhu, moralni zavesti ter delu samopreseganja sebstva (Tang Junyi 1986, 17–18). Pozicija filozofije »avtonomnosti«, na katero se sklicuje, je zelo drugačna od Heideggerjeve kritike filozofije avtonomnosti, ki se ji je pridruževal Nishitani (sebstvo 自己, sebstvo na sebi 自己自体 je tukaj temeljno drugačno od subjekta 主体 ali substance 实体).

Tang Junyi v svojem tekstu *Deset oblik religiozne zavesti* (Ibid., 189–196¹¹) razpravlja o različnih stopnjah samospoznanja, ki ustrezajo neke vrste procesu

11 Teh deset vrst je razdeljenih takole: 1) Vera deizma, ki išče pomoč pri potešitvi želja sebstva; 2) Vera v omejenega učlovečenega boga ali v nadnaravnega, brezmejnega osebnega Boga, ki želi biti v skladu z željami; 3) Vera, ki išče pri Bogu izpolnitev želje življenja po smrti; 4) Zavest, ki ohranja pravičnost sveta; 5) Zavest, ki si želi nesmrtnosti duše ali pa skozi odrekanje doseči osvobojenost duše od posvetnih želja in tegob; 6) Zavest, ki poskuša premagati želje in dovršiti krepost; 7) Zavest theravada budizma, ki ne veruje v nobenega boga in ni ujeta niti v jazu, za poglavitno pa postavlja motrenje porojevanja karme ter motrenje praznosti; 8) Mahayana budizem, ki vzame nase trpljenje za grehe človeštva in vsega živega ter vse vrednote ohrani znotraj večnega sveta; 9) Religiozna oblika skupnosti menihov ali cerkve, ki ima avtoriteto bodhisattv ali Boga, skozi čaščenje tistih, ki so predhodno spoznali in bili ozaveščeni, pa poskuša nase vzeti trpljenje za grehe človeštva in vsega živega; 10) Čista religija osebnosti, vključno z iskrenim čaščenjem svetih modrecev, odličnikov, osebnih ter ljudskih prednikov (ljudskih bogov).

vznika; to pa se dejansko dotika tudi nihanja vrednot. Religiozna zavest, osnovana na človeški osebnosti, stoji na temelju »k moralnim vrednotam naperjene aktivnosti samozavedanja (Ibid., 207)«, v svoji skrajni obliki pa je »vrsta najgloblje moralne zavesti (Ibid.)«. Religija, ki poseduje harmonično obliko, poseduje tako raven »transcendentnega boga« kot tudi raven svetih in modrih oseb, ki »takšno božjost pozabijo«. Vendar pa Tang meni, da bi, če bi bila slučajno znotraj tega ena raven negirana, to pomenilo »religiozni zločin«.

Dalje pa se Tang Junyi vrača k religioznemu duhu predqinovskega konfucijanstva. Meni, da je na primer nasprotovanje čaščenju duš prednikov v krščanstvu in islamu (Ibid., 200) ali nasprotovanje kitajskemu slavljenju Neba in Zemlje znotraj konfucijanstva dinastije Song zelo daleč od takšne religiozne oblike. Z oziranjem nazaj k tradiciji znova v premislek vzame položaj različnih religiozних oblik. Če se vrnemo k zavesti klasičnosti Stare Grčije, ki so jo gojili Hölderlin, Nietzsche, Heidegger in Löwith, nam asociacija o tem, kako mu je na ta način uspelo ponuditi nov razmislek o sodobni religiozni zavesti, ni težka.

Tang je v svojih poznih letih v svojem delu *Obstoj življenja in meje duha* ponudil tudi ponovno ovrednotenje sodobne misli svojega lastnega časa. Filozofija, moralnost, religija, budizem, nauk enega Boga in konfucijansko misel je razvrstil v hierarhijo ter jim odredil položaj znotraj enotnega sistema vrednot. V svojem zadnjem članku *Objektivne meje nadgospodarja* je prevzel tri področja – zahodne nauke enega Boga (krščanstvo, islam, judaizem), mahayana budizem in konfucijansko misel – ter o njih razpravljal znotraj odnosa dialektične sublacije. Vzrok, da je tekoče delovanje kreposti Neba v konfucijanski misli postavil na višji položaj od budističnih konceptov *atmana* in *dharma*, je v njegovem razmišljanju, da proces minevanja življenja že sam po sebi vsebuje vrsto načela »potovanja v smeri preseganja jaza, ki ne more zgrabiti ničesar (Tang Junyi 1977, 161)«. Življenje samo po sebi afirmira notranje posedovano dobro, s tem pa lahko preseže sestvo in odstrani navezanost. Iz že vzpostavljene resnice življenja ne razlaga pojmov, kot sta »*ātma-graha*« (navezanost nase 我執) in »*dharma-graha*« (navezanost na zunanje reči 法執). »Preseganje sestva« dalje rodi neke vrste »modrost smrti«, modrost, da se sprijaznimo s koncem naravnega življenja in da se ne oklepamo zaman misli, da bi ga ohranili (Ibid., 167, 169). Dobro, ki ga poseduje v sebi življenjska moč, preseže naravno življenje in smrt ter individualne omejitve, hkrati pa doseže stanje simpatije z drugim (od zunanjih stvari in oseb do osebnosti svetih modrecev ter podstati svetega). Opirajoč se na disertacijo treh ravni – samo-preseganja, izvornega dobrega in medsebojne simpatije – Tang Junyi ovrednoti konfucijansko nauko človeškosti (Ibid.,

178, 502; tudi Tang Junyi 1953, 145), konfucijanski pojem »človeškosti kot dobre 性善« vzame za »izvorno človeškost 本性« prvotnega pomena, budistično oklepanje sebe (*ātma-graha*) pa za izvorno človeškost drugotnega pomena. Tang hkrati potrди, da je budizem nauk »osvobajanja od trpljenja in motrenja praznosti 拔苦觀空« (Tang Junyi 1977, 179), ki se razlikuje od konfucijanskega nauka ustvarjanja dovršitve reda (slediti dobremu izvorne človeškosti ter takega, kot je, sprejeti ustvarjalni proces volje neba), vendar pa zagovarja stališče, da sta glede svojega cilja nauka poenotena. Tang Junyi skozi njuno primerjavo sicer potrди razlike med budizmom in konfucijanstvom, po drugi strani pa pohvali harmonične nauke Tendai (Nichiron), Kegon in zen budizma ter pripravi pot za zlitje obeh. Dalo bi se reči, da se prepriča o obeh plateh, tako delitve kot združitve; vse to pa z namenom, da bi se izognil temu, da se iz delitev porodi nova osamitev.

Najvišja vrednost, ki jo je postavil Tang Junyi, za standard jemlje konfucijanstvo, vendar pa se ozira tudi na vrednote drugih verstev in tako slednje afirmira. Glede filozofije je Tang menil, da je njen cilj »zavoljo sveta izgrajevati nauke (Ibid., 519)«. S tem bodo postale jasne njene meje, ki jih je treba potem preseči, tako da se obrnemo k vzpostavitvi religije. Tudi Nishitani Keiji si je za osnovo jemal filozofijo in poskušal na podlagi religije premagati krizo kulture. Oba v prostoru med filozofijo in religijo, v odnosu njune medsebojne povezanosti, vidita različne plati. Nishitani je dejal: »Zremo v prihodnost, da bi se vrnili k prednikom.« S tem je izrazil zavest odgovornosti do prednikov, hkrati pa tudi misel, da si je treba jasno predočiti na podlagi izvorne volje znotraj tradicije vzpostavljeno sebstvo – to sebstvo pa formulirati znotraj naniznosti zgodovine, sodobnosti in prihodnosti. Kar vse to omogoča, je »kraj praznine«. Praznina je tisto, kar na podlagi mehanizma prehajanja sebstvo napravi sebstvo. Tang Junyi pa je po drugi strani na podlagi preseganja sebstva poskušal kot večno bivajoče postaviti moralni jaz, tako da lahko rečemo, da gre pravzaprav za enako delo, a le drug slog.

3 Namesto zaključka skupnost razlik – novi izzivi za Vzhodno Azijo

Nishitani Keiji in Tang Junyi sta se globinsko spoprijela s šokom zahodne modernosti. Napravila sta vse, da bi kot misleca odgovorila na probleme, ki jih modernost nosi v sebi; njun interes pa je obsegal zgodovinsko tradicijo in njene sodobne prenovitve. Pravzaprav sta vsak zoper svojo tradicijo ohranjala razdaljo in razvijala kritiko. Po drugi strani pa sta skupaj z vpijanem visokih dosežkov zahodne kulture, skozi ključ same kulture, poskušala preseči v tem

vsebovane probleme in se zazreti v »prihodnost«. O obeh vzhodnoazijskih filozofih lahko rečemo, da sta – prvi na temelju budizma, drugi na temelju konfucijanske misli – pripravila modela odgovorov na probleme modernosti, modela (kot se izrazi Nishitani) »premagovanja modernosti«.

Pri kontrastiranju Vzhodne Azije s sodobnim evropskim jazom je Jacques Derrida (1930–2004) delal na tem, da bi samoidentitetnost evropskega jaza pokazal za razrahljano. Skozi analizo v pojmu rta (fr. *le cap*) vsebovanega dvojnega pomena – kot kapitala (fr. *le capital*) in kot prestolnice (fr. *la capitale*) (Derrida 1991, 21) – Derrida razume »Evropo« kot odprto in obrnjeno v drugačnost (fr. *altérité*). Vendar pa meni, da ne le da se stika z drugimi obalami drugih rtov (fr. *s'ouvrir sur l'autre rive d'un autre cap*), temveč ji, ker je tudi drugo rta na splošno (*l'autre du cap en général*) same sebe ni treba odpirati drugemu (fr. *sans s'ouvrir de lui-même sur un autre* (Ibid., 74)¹²). Odprtost, ki spremlja takšen občutek odgovornosti, samoidentitetnost evropske kulture napravi za nekaj, kar »na nezamenljiv način vpiše univerzalno v singularno (fr. *l'irremplaçable inscription de l'universel le singulier* (Ibid., 72)).

Po drugi strani Rémi Brague (1947–) analizira Evropo na podlagi rimskih značajnosti. Vzeto z vidika civilizacije je rimska kultura naslednica grške (Brague 1992, 92), religiozno gledano pa je Sveto pismo Nove zaveze, na kateri je osnovano krščanstvo (rimokatolištvo), naslednik židovskega Svetega pisma Stare zaveze (Ibid., 60). Brague meni, da je takšna drugotnost (fr. *secondarité*) izoblikovala Rimu edinstven način obstoja, ki je zoper prevzem (angl. *appropriation* (Ibid., 103)) drugih kultur zahteval razjasnitev razlik med evropsko in drugimi kulturami. Na ta način se ta dva sodobna evropska filozofa z vidika odprtosti soočata z drugostjo in razpravljata o evropski identiteti.

Kljub problemom modernosti Brague meni, da se Evropa ne sme zapirati vase (Ibid., 182). Tudi Derrida poudarja prihodnost, ki jo bo Evropa »prevzela«. Pravi, da mora biti demokracija, ki jo je nasledila Evropa, nujno vpeta v to »zgradbo prevzemanja«, kot spomin nekoga, ki prav v tem trenutku prevzema prihodnost (fr. *la mémoire de ce qui porte l'avenir ici maintenant* (Ibid., 76)). Vattimo, ki z navezavo na Heideggerjevo analizo »spominjanja (nem. *An-denken*, angl. *recollection*)« preuredi filozofske temelje postmodernizma, meni, da »spominjati se (angl. *re-collect*)« premaga po metafiziki privedeno pozabo biti ter se veže na pojma »tradicije (nem. *Überlieferung*) in usode (nem. *Ge-schick* (Vattimo 1988, 173, 175))«, »premaganje« (nem. *Verwindung*) prevlade znanosti in tehnologije ter njunega ogrodja (Ge-stell) – kot

12 Če smo pozorni na povratni zaimsek »se« v Derridajevem »s'ouvrir«, lahko vidimo to v nekem smislu kot predalčkanje »sebe«.

zadnje oblike metafizike – pa doseže svojo dovršitev. Če si izposodimo Bragueov rimski model in se vrnemo k Evropi rimske tradicije, to nikakor ne pomeni vrnitve v starodavnost, temveč gre na podlagi odpiranja sebe za zbranost sebe znotraj izkušnje drugega. Tudi po Derridajevem modelu pa povsem predrugačeni Evropi svoje »sebstvo« spodleti postaviti v nadrejeni položaj.

Po drugi strani pa tudi Derrida in Vattimo omenjata pomen religije, ki se osredotoča na ostanke. To je religiozna oblika po upokojitvi Boga (Smrti Boga), ki gre po stopinjah tega upokojenega Boga. Brague je razpravljal o možnostih za Evropo z vidika krščanstva, ki so poleg preteklih zgodovinskih možnosti predstavljale tudi možnosti za prihodnost. Enako kot Derrida, ki je podal razmislek v zvezi s pojmom »prestonice« in predlagal, da Evropo pripoznamo kot nov kraj (Derrida 1991, 47), je tudi Brague enakega mnenja: »Evropa se mora ohraniti kot kraj ločitve države in cerkve oziroma mora to na novo postati, še več, postati mora kraj miru med državo in cerkvijo; kraj, kjer druga drugi priznata določeno legitimnost (Brague 1992, 186–187).« Ob tem priznava, da sta človek in Bog v tesni zavezi, ter pripoznava kraj telesne človeškosti kot kraj konkretnih odnosov človeka s človekom. Potem ko je sprejela krščanstvo, je Evropa na podlagi drugačne oblike skupnosti skicirala odnose med človekom in absolutnim, človekom in človekom, človekom in naravo. V krščanstvu, za razliko od markionizma (fr. *marcionisme*), odnos med Bogom dobrote in svetom nikakor ni bil napet, v odrešitvi pa Bog sveta tudi ni zavrgel in zapustil. Dalo bi se reči, da se v tej točki krščanski nauk niti ne razlikuje toliko od nauka pomembnosti vsega živega v mahayana budizmu ali od konfucijanske ideje kreposti Neba.

Iz odnosa, ki sta ga razvijala Nishitani Keiji in Tang Junyi do modernosti, lahko razberemo dva modela, ki odgovarjata razlikam znotraj Vzhodne Azije. Raznolikost, ki jo Azija vsebuje, se v azijski modernosti poraja kot medsebojna drugost, ko se obrača še k evropski drugosti, pa Azija kot taka poseduje odprtost.

Kaj je znotraj tega stanja prihodnost, h kateri se obrača vzhodnoazijska tradicija? Nishitani Keiji in Tan Junyi, tudi ko kritizirata prenavo tradicije, ki jo je opravila modernizacija, ciljata na univerzalno človeškost. Vzhodnoazijska skupnost se je že zgodaj na različne načine poskušala odzivati na probleme različnih dob. Celo zdaj pa bi predstavljalo predlagati v smislu samozavedanja tako razlikujoč se model, v skupnosti, ki je tako raznolika, problem skupnih točk. Interna svojskost Vzhodne Azije kaže odprtost, ki vase vabi drugega. Tudi če bi se znotraj skupne, univerzalne zahteve evropski nihilizem in kriza humanizma poskušala pokazati z drugim obrazom, bo izziv sodobnosti spet

ponovna problematizacija takšne krize, to pa je, ko se ozremo k zapuščini obeh mislecev, ki sta bila v življenju sodobnika, točno tista nova dolžnost, ki jo moramo prevzeti nase.

Prevedel Marko Ogrizek

Literatura in viri

- Brague, Rémi. 1992. *Europe, la voie romaine*. Paris: Criterion.
- Derrida, Jacques. 1991. *L'autre cap*. Paris: Seuil.
- Eryin Mi chanshi yu lu 二隱謚禪師語錄 (*Zapis rekov zenovskega mojstra Eryin Mija*). V *Xixing Dazangjing 嘉興大藏經 (Xixing triptaka)*, št. 28, 2. knjiga. CBETA J28nB212_008_0499a03.
- Heidegger, Martin. 1959. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1961. *Nietzsche II*. Pfullingen: Neske.
- Jingde Chuandenglu 景德伝灯録 (*Zapis iz Jingdeja o prenosu luči*). V *Taishō daizōkyō 大正大藏經 (Taishō triptaka)*. CBETA T51-n2076_014_0312b19.
- Nietzsche, Friedrich. 1952. *Der Wille zur Macht*. Stuttgart: Kröner Verlag.
- Nishitani, Keiji 西谷啓治. 1982. *Was ist Religion?*. Prevedla Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt am Main: Insel-Verlag.
- . 1987. *Shūkyō towa nanika 宗教とは何か (Kaj je religija?)*. V *Nishitani Keiji chosakushū 西谷啓治著作集 (Zbrana dela Nishitanija Keijija)*, 10. zvezek. Sōbunsha.
- . 1990. *The Self-Overcoming of Nihilism*. Prevedla Graham Parkes in Setsuko Aihara. New York: State University of New York Press.
- . 2001. *Nihirizumu ニヒリズム (Nihilizem)*. V *Nishitani Keiji chosakushū 西谷啓治著作集 (Zbrana dela Nishitanija Keijija)*, 8. zvezek. Sōbunsha.
- . 2011. *Zongzhiao shi shenme? 宗教是什麼 (Kaj je religija?)*. Prevedla Chen Yibiao 陳一標 in Wu Cuihua 吳翠華. Tajpej: Linking.
- Phillips, Stephen H. 1987. "Nishitani's Buddhist Response to 'Nihilism'." V *Journal of the American Academy of Religion*. 55(1).
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. SW 7. "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. Stuttgarter Privatvorlesungen." V *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, 7. del.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1953. *Zhongguo wenhua zhi jingshen jiazhi 中国文化之精神價值 (Duhovne vrednote kitajske kulture)*. Tajpej: Zhengzhong shuju.

- . 1974. *Renwen jingshen zhi chongjian* 人文精神之重建 (*Rekonstrukcija humanističnega duha*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1977. *Shengming cunzai yu xinling jingjie* 生命存在与心靈境界 (*Obstoj življenja in meje duha*), 2. knjiga. Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1986. *Wenhua yishi yu daode lixing* 文化意識与道德理性 (*Kulturna zavest in moralni razum*), 1. knjiga. Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1988. *Zhongguo wenhua jingshen zhi fazhan* 中国人文精神之發展 (*Razvoj kitajskega humanističnega duha*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- Vattimo, Gianni. 1988. *The End of Modernity*. Prevedel Jon R. Snyder. Cambridge: Polity Press.

Summary

The present book is related to an unusual chapter of Chinese intellectual history. It is a collection of Slovene translations of modern philosophy, which was originally written in Chinese, and mainly deals with traditional Chinese thought. Yet this philosophy did not originate in mainland China, and thus in some supposedly logical “centre” of Chinese culture, but on its alleged “periphery”, namely on the beautiful island of Taiwan. The main reason for compiling this book is to show to Slovenian readers that Taiwanese philosophers have played an important role in the development of modern Chinese philosophy, and especially in the second half of the 20th century.

In contrast to the mainland, Taiwanese philosophy of that time had almost no connection with either Marxism or any of the many streams of post-Marxist philosophy. While theorists from the People’s Republic of China were mainly dealing with various forms, issues and innovations in the field of the Sini-fication of Marxism, those working on Taiwan devoted themselves to the exploration and adaptation of other forms of Western modernity, especially those deriving from Kant and German classical philosophy. They wanted to modernize their own (i.e. Chinese) traditions through the ideas of the European Enlightenment. While in the 1950s the Chinese conceptual tradition (in particular, Confucianism) fell into disrepair and was often prohibited, or at least severely criticized, on the mainland, Taiwanese philosophers were constantly striving for its preservation and development.

However, at issue was not only the preservation of tradition; in the second half of the 20th century, several complex and coherent philosophical systems emerged in Taiwan. The creation of these discourses is proof of the great creativity and innovativeness of many Taiwanese theorists. Here, it is particularly important to highlight the Modern or New Confucianism and its most famous Taiwanese representative, Mou Zongsan. But in post-war Taiwan we can also witness many other forms of investigating and upgrading traditional Chinese thought. In this regard, the Neo-Daoist current and the Taiwanese Buddhist studies are certainly worth mentioning. Besides, modern Taiwanese philosophers have also enriched and advanced the originally Western medieval scholastic thought by establishing a specific school of the so-called Taiwanese Neo-Scholasticism, which was founded at the Fu-jen Catholic University. However, the rich palette of philosophical thought that emerged in Taiwan in the second half of the 20th century cannot be limited to these few streams of thought.

Therefore, the present collection includes and introduces many more fields of modern Taiwanese philosophical research.

Both chapters of the first section, which bear the title *Historical Memory and Philosophical Currents*, deal with a colourful palette of such ideas and thoughts. In the first chapter, the highly influential contemporary Taiwanese thinker Huang Chun-chieh primarily focuses on different forms of Confucianism, which doubtless belong to the central and most powerful streams of the Chinese tradition, and places them into the wider context of the development of classical Confucianism and its contemporary reforms. In her article, Jana S. Rošker offers an overview of all other currents, and the institutions in which they developed. The third article in this section, written by Lin Yueh-hui, presents a different kind of historical memory. This memory is concrete and personal. It is an intellectual, but poetic and sincere testimony written by one of the direct disciples of the greatest Taiwanese 20th-century philosopher, Mou Zongsan. The author describes this teacher-student relationship through the lens of her personal experience. She presents us with numerous individual qualities of Mou's personality, which doubtless influenced his particular, specific thought patterns and also had a direct impact upon the origin and development of his theory, and, more broadly, upon the development of Modern New Confucianism as the central pillar of Taiwanese philosophy.

In addition to this introductory part, the volume contains four other sections, which deal with other, no less important aspects of Taiwanese philosophical production.

The second section, entitled *Methodological Foundations*, deals with the specific paradigms of modern Taiwanese philosophical theories. In the first chapter of this section, the contemporary Taiwanese philosopher Huang Kuan-Min discusses the basics of transcultural philosophical methodology, developed by the modern Confucian Tang Junyi. This chapter is followed by the contribution, written by the well-known Taiwanese explorer of Chinese logic and creator of the innovative concept of “Thought Units” as a new method of researching Chinese philosophy, Lee Hsien-Chung. His contribution focuses on the methodological foundations of transcultural methodology, thereby describing and presenting his own theoretical innovations.

The third section, *New Confucianism and New Daoism*, presents the works of three Taiwanese experts working in the field of contemporary Taiwanese philosophy and at the same time developing and enriching it. This section includes chapters written by the most important representative of the third generation of Modern New Confucianism, Lee Ming-huei, the founding member of the Taiwanese New Daoism Chen Guying, and the female Confucian philosopher Lin Yue-huei, who was, as already mentioned, a direct disciple of Mou Zongsan. The first author presents and analyses the essential differences between the Confucian revival in the People’s Republic of China and Taiwan. The second contributor, Chen Guying, who is best known for his innovative research in and for his brilliant interpretations of classical Daoism, focuses in his chapter upon Laozi’s view of three binary categories that are typical for Chinese philosophy, namely presence and absence, movement and standstill, as well as substance and function. In the final chapter of this section, Lin Yueh-hui discusses the discursive changes of Wang Yangming’s concept of *liangzhi* and explains the consequences of these for the further development of Neo-Confucianism.

The fourth and final section is entitled *Ideational Exchanges with Japan*, and deals with philosophical and sociological interactions between Taiwan and Japan. This is still a very lively process, and that is not at all coincidental if we take into account that Taiwan was Japan’s colony for almost all of the first half of the 20th century (1895–1945). That is why the Japanese influence upon Taiwanese culture was extremely strong throughout the twentieth century. Hence, it is understandable that this impact is still visible in the contemporary philosophical and intellectual exchanges between the two areas. In this section, Huang Chun-chieh deals with the conceptual and methodological or theoretical foundations of these exchanges, while Huang Kuan-Min offers a detailed contrastive analysis of two of the central representatives of the Eastern Asian philosophy of the 20th century. The first one is Tang Junyi, who

belongs to the central representatives of the second generation of modern Confucianism, while the second is an important philosopher of the Japanese Kyoto School, Nishitani Keiji. The synthesis of contemporary Buddhist studies and Modern Confucianism, which is the subject of this last contribution, also plays an important role in the framework of general Taiwanese philosophy.

In this way, the present volume is focused upon the connective role played by Taiwanese philosophy, as well as upon its intercultural dimensions. In this sense, it can doubtless be seen as a bridge that links different discourses across time and space by illuminating and exposing various otherwise neglected traditions of Chinese philosophical thought. I believe that this book will show that this connective function and dialogical nature is precisely the greatest significance of contemporary Taiwanese philosophy, and hope that it will raise awareness of this significance among the wider circles of Slovenian readers.

Stvarno kazalo

A

- absolutno dobro – *zhishan* 至善
150–151, 160, 162
absorbiranje in ohranjanje zbranega
– *shoushe baoju* 收攝保聚
147–148, 151, 159, 161–162, 166
ātma-graha, navezanost nase – jap.:
gashû 我執 116, 205–206

B

- brezosnovnost – jap.: *mukonki* 無根
基 200
budizem – *fojiao* 佛教 19, 38, 40,
65, 76, 116–117, 142, 177–179,
183, 192, 196, 199, 201–208

C

- Cheng Yi 程頤 16, 142

Č

- čutna kompatibilnost – *gan tong* 感
通 66, 72, 83

D

- daoistična šola, daoizem – *dao jia*
道家 8, 27, 32–33, 38, 101, 117,
141, 150, 199
delitev Wang Yangmingove šole
– *Wangxue fenhua* 王學分化
145–146, 148, 166
dharma-graha, navezanost na
zunanje reči – jap.: *hōshû* 法執
205
dharmični svetovi – sanskrt:
dharmadhātu – *fajie* 法界
70–71, 73–75, 116
dobro človeškosti – jap.: *seizen* 性
善 206
doktrina bega iz Azije – jap.:
datsuaron 脱亜論 172–175
doktrina oživitve Azije – jap.:
kyōaron 興亜論 173–175
doktrina vzhodne voditeljice – jap.:
tōyō meishu ron 東洋盟主論
173

doseganje tišine – *zhijing* 至靜
162

doseganje znanja – *zhizhi* 致知
146–157, 159–162, 164

državni konfucianizem 14–15

duhovne vrednote – jap.: *seishin kachi* 精神価値 198

duhovno jedro – jap.: *seishinteki kakushin* 精神的核心 197

duša – *xinling* 心靈 40–41,
65–68, 70, 72–73, 83–84, 158,
204–205

E

enaka kultura, enaka vrsta – jap.:
dôbun dôshu 同文同種 174

esenca/substanca in funkcija – *ti-yong* 體用 100, 109, 137–138,
141–142

F

Feng Youlan 馮友蘭 28, 35, 108,
126

G

gibanje in mirovanje/mirnost
– *dongjing* 動靜 109, 137,
139–140, 142

glavna tišina – *zhujing* 主靜
147–148, 165–166

Gongsun Long 公孫龍 91–93, 95

H

hipno razsvetljenje – *dunwu* 頓悟
155, 158–161, 163

Huayan/Šola cvetnega venca
(budistična šola) – *Huayan zong*
華嚴宗 38, 70, 73, 178

I

idealna Azija – jap.: *risô no Ajia* 理想
のアジア 177

ime, koncept – *ming* 名 91, 94–96,
101, 113

izvorna srčna zavest – *benxin* (jap.:
honshin) 本心 40, 158, 160, 202

K

kategorija – *fanchou* 範疇 98,
100–103, 105, 109–111, 115, 138

kitajska tradicija 7, 27–28, 35, 37,
42–43, 49, 54–56, 123, 125–126,
129, 131

ključni drugi – jap.: *jûyô na tasha* 重
要な他者 18, 179–181, 185

kolonializem, kolonialno 14, 28–30

Komunistična partija Kitajske 7, 15,
17, 29, 125–126, 131–132, 173

komunizem, komunistično 30, 53,
198

koncept, ideja – *gainian* 概念 91,
93–111, 114–117

koncept prvega pomena – *di-yi yi gainian* 第一意概念 98–99,
101–102, 105, 110–111,
115–117

konceptualni sistem – *gainian tixi* 概
念體系 98–99, 102, 109–111,
115–117

konfucijanska demokracija 20–22

konfucijanstvo dinastije Ming –
Mingdai ruxue 明代儒學 16, 38,
46, 57, 99, 140, 145, 149, 152, 166

konkretna univerzalnost – jap.:
gutaiteki fuhensei 具体的普遍
性 182

korelativna komplementarnost –
xiang fan xiang cheng 相反相成
139, 142

korenine, osnova ali izvor – *ben* 本
100–101, 109, 113, 141–142
kraljeva pot, *dao* kraljev – *wangdao*
(jap.: ôdô) 王道 19, 173
kultivacija 140, 142, 146–149, 151,
153–166
kulturna vročica – *wenhua re* 文化
熱 124–125, 131, 134
kulturni konservativizem –
kultureller Konservatismus 15,
124, 129–130, 133

L

Laozi 老子 105, 107, 116–117,
137–142
Lee Ming-Huei (Li Minghui) 李明輝
16, 21, 31–33, 36, 38–39, 123,
134
Liu Shu-hsien (Liu Shuxian) 劉述先
28, 32, 36, 41, 126, 161
Ljudska republika Kitajska 28–29,
37, 47, 126
Luo Nian'an 羅念菴 145–149, 152,
156, 159–164, 166

M

meditacija sedenja v tišini – *jingzuo*
靜坐 160–166
medkulturno prepletanje – *wenhua*
jiaozhi 文化交織 18, 34, 61–63,
71, 77–79, 87–89, 191
metoda uravnavanja dihanja - *tiaoxi*
fa 調息法 163
miselna enota – *sixiang danwei* 思
想單位 34, 102–103, 110–117
miselnost Huang-Lao – *Huang-Lao*
sixiang 黃老思想 140
miselnost o pravilnosti imen – *zheng*
ming sixiang 正名思想 94, 106,
113, 117

moderno konfucijanstvo – *Xin Rujia* 新
儒家 8, 28, 30, 32–38, 41, 47–48,
56, 124–126, 128, 130, 132–134
moistična šola – *mo jia* 墨家 32, 34,
91–92, 94, 99, 101, 104
Mou Zongsan 牟宗三 8, 15–16, 20,
22, 28, 32–33, 35–42, 45–56,
126, 132
Mozi 墨子 92–93, 96, 99, 104, 111,
117, 153

N

Nacionalna stranka – *Guomindang*,
Kuomintang (GMD) 國民黨
14–15, 20, 23, 28, 30
nacionalne študije – *guoxue* 國
學 – *nationale Gelehrsamkeit*/
Nationalstudien 18, 123,
127–128, 130
naslavljanje avtoritet – jap.: *jôtatsu*
上達 203
Nie Shuangjiang 聶雙江 145–154,
156–157, 159–164, 166
nomenalisti, šola imen – *ming jia* 名
家 32, 34, 94, 103

O

odsotnost dobrega in zlega –
wushan wu'e 無善無惡 155
odsotnost želja – *wuyu* 無慾
147–148

P

periferija – jap.: *henkyô* 辺境 177
postkolonializem 28–29
postopno razsvetljenje – *jianwu* 漸
悟 155, 160
pot, *dao* – *dao* 道 83, 98, 100–102,
105, 107–109, 113, 116–117,
137–142, 178

- poznavanje prenehanja – *zhizhi* 知止 149–152, 154
- pravilna srčna zavest/popravljjanje srčne zavesti – *zhengxin* 正心 155, 157–159
- praznanje – *liangzhi* 良知 20–21, 145–150, 152–157, 160–164, 166
- praznost – *kong* (jap.: *kû*) 空 204, 206
- prehajanje, premena – jap.: *tenkan* 轉換 74, 108, 195, 198–203, 206
- prepletanje – *jiaozhi* 交織 62–63, 66–69, 71–72, 75, 79, 83, 86–88, 113, 116–117, 158, 193
- princip nove Azije – jap.: *Shin Ajia shugi* 新アジア主義 173
- princip velike Azije – jap.: *Dai Ajia shugi* 大アジア主義 173
- prisotnost in odsotnost – *you-wu* 有無 100–101, 137–139, 142
- R**
- raziskovanje stvari – *gewu* 格物 150–153
- red sino-barbarske razlike – jap.: *kaichitsujo* 華夷秩序 176
- refleksivni orientalizem, obrnjeni orientalizem – jap.: *kusetsushita tôhō shugi* 屈折した東方主義 18, 181, 186
- relacijska binarna kategorija – *yi dui guanxi fanchou* 一對關係範疇 100, 109, 138, 141
- S**
- samoizpraznitev – jap.: *kûko* 空己 200
- samokultivacija 15–16, 38, 53, 111–112, 158, 160
- samoodrekanje, nesebičnost – *wuwo* (jap.: *muga*) 無我 200
- samopremagovanje – jap.: *jiko chōkoku* 自己超克 195–196
- samozavedanje – *zijue* 自覺 21, 65, 84–85, 157, 160, 163, 202, 205, 208
- sfera, obzorje, svet, objekt – *jingjie* 境界 69, 71–73, 83, 85, 99, 111
- sfera, svet – *jing* 境 72–74, 83
- Sima Tan 司馬談 141
- skupina konceptov – *gainianqun* 概念群 97–99, 101–102, 105–107, 109–111, 115–117
- sočlovečnost/človečnost – *ren* 仁 23, 98–100, 103, 115, 117, 158, 160, 162–163, 175, 178, 183–185, 199, 204
- sovpadanje, hkratnost – jap.: *soku* 即 201–202
- strukturni vzorec, struktura, koherenca – *li* 理 70–72, 74, 101–103, 110–113, 117, 148, 182–184
- stvarna Azija – jap.: *genjitsu no Ajia* 現実のアジア 177
- stvarnost – *shi* 實 37, 91–94, 96–97, 100–101, 103–106
- substancia človeškosti, prirojena moralna substancia – *xingti* 性體 40–41, 147, 154, 159–160, 162–163
- substancia srčne zavesti – *xin zhi benti* 心之本體 64–69, 73, 147–148, 150–151, 154–162
- svet – *shijian* 世間, *shijie* 世界 61–62, 69–72, 78–79, 83–88
- svet, območje, meja – *jie* 界 62, 69, 72–73, 75

svet pojavnosti – *xianxiangjie* 現象界 39, 138–142
svetnost – *shijixing* 世界性 76–80

Š

šola misterijev – *xuanxue* 玄學 113, 142

T

tajvanska filozofija 7–8, 27–28, 32–33, 36, 42

tajvanska identiteta 29

Tang Junyi 唐君毅 15–16, 35, 47, 55–56, 61–62, 64–79, 83–88, 98–99, 126, 191–192, 195, 197–199, 203–206, 208

transcendenčna narava substance – *chaoyue de tizheng* 超越的體證 160

Tu Wei-ming 杜維明 124, 126

V

velika vzhodnoazijska

koprosperitetna sfera – jap.: *dai tōa kyōeiken* 大東亞共榮圈 174, 176

Veliki nauk – *Daxue* 大學 14, 149–151, 153–154, 177

veščina negovanja – *xiuyang* 修養 160

vrnitev k molku, tišini – *guiji* 歸寂 146–148, 152–153, 159, 162

vročica guoxueja – *guoxue re* 國學熱 123–125, 129–131, 133–134

vročica konfucijanstva – *Konfuzianismus-Fieber* 123–125, 127, 131–132, 134

vzhodnoazijska konfucijanstva 17–18, 23

vzpostavljanje substance – *liti* 立體 147–148, 154, 157–158, 160–162, 164

W

Wang Bi 王弼 107, 113, 116–117, 141–142

Wang Yangming 王陽明 16, 39, 145–155, 157, 159–160, 162–164, 166

X

Xiong Shili 熊十力 15, 28, 35–37, 126

Xu Fuguan 徐復觀 15–17, 20–22, 31–32, 34–36, 126, 181

Xunzi 荀子 92–94, 96–97, 103–104, 106, 110

Y

Yu Ying-shih (Yu Yingshi) 余英時 124, 126, 133

Z

zamaknjenje, ekstaza – jap.: *datsujisei* 脱自性 200

ZDA 29–30

