

RAZPRAVE FF

Jana S. Rošker

**Subjektova nova oblačila –
idejne osnove modernizacije
v delih druge generacije
moderne konfucijanstva**



Univerza v Ljubljani
FILOZOFSKA
FAKULTETA

RAZPRAVE FF

Jana S. Rošker

**Subjektova nova oblačila –
idejne osnove modernizacije
v delih druge generacije
moderne konfucijanstva**



Univerza v Ljubljani
FILOZOFSKA
FAKULTETA

Subjektova nova oblačila – idejne osnove modernizacije v delih druge generacije modernega konfucijanstva

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

Avtorica: Jana S. Rošker

Recenzenta: Mitja Saje, Andrej Ule

Lektorica: Amanda Saksida

Tehnično urejanje in prelom: Jure Preglau

Založila: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Izdal: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete

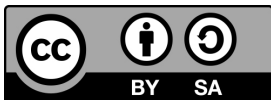
Za založbo: Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete

Oblikovna zasnova zbirke: Lavoslava Benčič

Ljubljana, 2021

Prva e-izdaja

Publikacija je brezplačna.



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

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

DOI: 10.4312/9789610604907

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v

Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID 67320835

ISBN 978-961-06-0490-7 (PDF)

Avtorica se za podporo zahvaljuje tajvanski *fundaciji Chiang Ching-kuo*, katera ji je v sklopu raziskovalnega projekta RG003-U-11 *Taiwanese modern Confucians and their contribution to Asian modernization* omogočila večmesečno raziskovalno delo v tajvanskih arhivih. Brez te podpore bi pričujoča knjiga težko ugledala luč sveta.

Kazalo vsebine

1	Namesto uvoda: metodološke osnove interakcij med različno strukturiranimi diskurzi	7
2	Soočanja Kitajske z zahodom in modernizacija: od osvobajanja subjekta do svobode trga	13
2.1	Modernost s kitajskimi posebnostmi.	13
2.2	Drzne reforme, smeje preнове in strastno naivna gibanja	16
2.3	Postopno pozahodenje: primer Tajvana.	22
2.4	Prekarno razmerje svobode in harmonije ali avtonomija Reda in Miru	27
3	Moderno konfucijanstvo	43
3.1	Rehabilitacija tradicije in izzivi modernizacije	43
3.2	Teoretska in konceptualna izhodišča.	51
3.3	Kritika	55
3.4	Problem »azijskih vrednot«.	60
4	Druga generacija in specifična moderne tajvanske filozofije	67
4.1	Nova metafizika morale: Mou Zongsan (1909–1995).	68
4.2	Fang Dongmei in filozofija ustvarjalne ustvarjalnosti	76
4.3	Xu Fuguan: filozof kulture, filologije in politike	82
4.4	Glas iz Hong Konga: Tang Junyi	90
5	Znanost in demokracija	97
5.1	Stari holizem v novi preobleki	98
5.2	Ljudstvo kot osnova države in človek kot osnova znanosti	100
5.3	Nebeški mandat in analiza na temelju integracije	105
5.4	Dve vrsti resnice.	109
6	Rojenice modernih kultur: razum in subjektivnost ter njune filozofske refleksije	117
6.1	Razjasnitev temeljnih razlik: problem imanentne transcendence	122
6.2	Transcendentni in empirični subjekt: problem posameznika in njegove subjektivnosti	127
6.3	Od samonegacije subjekta do moderne oblike konfucijanskega moralnega sebstva	137

6.4	Razum in intuicija	149
6.5	Brezposelni Bog	165
7	Razumevanje modernosti kot transformirane tradicije: oplemeniteni subjekt in imperativ razumne morale	181
8	Moderno konfucijanstvo med predvčerajšnjim in pojutrišnjem: osamljenost tavajočega duha in nadobudni izgledi za bodočnost . . .	185
	Povzetek	187
	Abstract	191
	Viri in literatura	195
	Stvarno in imensko kazalo	219
 PRILOGI		
	Priloga 1: Kronološka tabela kitajskih dinastij, obdobji kitajske republike in ljudske republike kitajske	229
	Priloga 2: Kronologija razvojnih faz konfucijanstva	231

1 Namesto uvoda: metodološke osnove interakcij med različno strukturiranimi diskurzi

Soočanje in razumevanje tako imenovanih »tujih kultur« je vselej povezano s problematiko različnih jezikov, tradicij, zgodovin in socializacij. Interpretacije različnih vidikov in elementov »neevropskih« kultur so vselej povezane z geografsko, politično in ekonomsko pozicijo subjekta, ki jih interpretira, kot tudi interpretiranega objekta. Medkulturne raziskave torej na vsak način vključujejo problematiko prevajanja; pri tem ne gre zgolj za jezikovno, temveč tudi za diskurzivno prevajanje, ki vključuje tolmačenje posamičnih besedilnih in govornih struktur, kategorij, konceptov in vrednot v različnih socio-kulturnih kontekstih. Pri tem pogosto prihaja do diskrepance med enakim etimološko-funkcionalnim pojmovanjem določenega izraza in hkrati popolnoma različnim dojetjem istega izraza na nivoju splošnega, družbeno veljavnega socialnega konteksta obravnavanih družbah.

Temeljni motiv preučevanja kitajske filozofije, ki konec koncev večinoma še vedno izhaja iz premis tradicionalne evropske družboslovne in humanistične znanosti, torej ni zgolj v spoznavanju nekakšnega »drugačnega modela teorije«, temveč v relativizaciji sistemov vrednot in struktur dojetanja. Predpogoj za to relativizacijo je uvid v konceptualne ustroje in povezave med konkretnimi zgodovinskimi, ekonomskimi, političnimi in kulturnimi sklopi, ki tvorijo materialne in idejne temelje kitajske družbene stvarnosti.

Druga pomembna posebnost medkulturno bolj ozaveščenega raziskovanja kitajske filozofije je v tem, da se kitajskemu kulturno-jezikovnemu krogu približuje skozi optiko matičnega jezika in pisave. To izhodišče je temeljnega pomena, že zato, ker je samo na ta način možno – vsaj v okviru, ki ga zakoliči samo bistvo znanstvene metodologije – premostiti absolutno dihotomijo aktivnega subjekta in pasivnega objekta kulturoloških raziskav: uporaba primarnih virov v kitajščini omogoča vpogled v strukturo vprašanj in interpretacij, ki so lastna socializacijskim, vsebinskim in metodičnim izhodiščem družb, katere tvorijo predmet raziskav.

Pri raziskavah klasične filozofije gre tudi za problematiko dojetanja in posredovanja tradicionalnih vsebin, ki so tako v govorici kot tudi v besedilih strukturirana na osnovi različnih slovničnih in semantičnih ustrojov. Premise, na katerih temelji sodobna znanost, ter metodološki postopki, ki izhajajo iz njih, so po svojem bistvu še vedno del neprevprašljivih diskurzov zahodne (zlasti evropske) tradicije. Tlačenje popolnoma drugače strukturiranih vidikov različnih (torej »neevropskih«) stvarnosti v kalupe tovrstnih formalnih predpisov nas lahko privede v slepo ulico nerazumevanja, ali, še huje, popolnoma napačnega razumevanja preučevane resničnosti.

In vendar se moramo teh postopkov držati, če hočemo zares nekaj povedati o izsledkih naših študij, in če hočemo pri tem ostati razumljivi. Medkulturne raziskave torej na vsak način vključujejo problematiko prevajanja; kot smo že omenili, pri tem ne gre zgolj za jezikovno, temveč tudi za diskurzivno prevajanje, ki vključuje tolmačenje posamičnih besedilnih in govornih struktur, kategorij, konceptov in vrednot v različnih socio-kulturnih kontekstih. Pri tem se pokaže potreba po revitalizaciji klasičnih kategorij in konceptov tradicionalne kitajske filozofije. Ta naloga zahteva medkulturno relativizacijo vsebin, temelječo na metodoloških pristopih, ki ustrezajo specifični proučevanja kitajske idejne tradicije in primerjalne filozofije oziroma kulturologije. Tovrstni pristop je osredotočen na celovito ohranjanje posebnosti tradicionalne kitajske filozofije ter ohranjanje in nadaljevanje avtohtonih tradicionalnih metodoloških principov. To pa seveda nikakor ne pomeni negacije potrebe po soočanju z zahodno (in svetovno) filozofijo. Svetovna (zlasti evropska in indijska) filozofija vsebuje veliko elementov, katerih v kitajski tradiciji ne najdemo. Raziskovanje in uporaba teh dejavnikov ni potrebna zgolj kot dragoceno orodje oplajanja novih idejnih sistemov; primerjalni vidik je pomemben tudi za boljše razumevanje lastne tradicije. Vendar velja pri tem, kot je zapisal moderni kitajski teoretik znanosti Zhang Dainian, paziti na to, da se izognemo uporabi nesoizmerljivih metod, ki se proučevanja kitajske zgodovine lotevajo skozi optiko zahodnih konceptov in kategorij:

Različne filozofske teorije uporabljajo različne koncepte in kategorije. Koncepti in kategorije, katere uporabljajo filozofske teorije različnih narodov, pa se med seboj še bolj razlikujejo¹ (Zhang Dainian, 2003, 118).

Kitajska filozofija se že po svoji osnovi razlikuje od evropske ali indijske. Če torej želimo osnovati novo sistematično kitajske idejne tradicije, moramo najprej poznati njene lastne, temeljne posebnosti. Če jo bomo poskušali sistematizirati z uporabo evropskih ali indijskih metodoloških iztočnic, se bo njeno subtilno bistvo nujno izmaknilo našemu razumevanju.

Seveda pa pri metodoloških problemih, na katere moramo biti pozorni pri obravnavanju kitajske modernizacije, njene ideologije in njene miselnosti, ne gre zgolj za probleme filozofsko-konceptualne narave. V tem smislu je prav tako pomemben tudi geopolitični vidik naše razprave; pri analizi sporočilnosti vsake družbeno pomembne idejne struje je namreč pomembno upoštevati tudi ekonomski in zgodovinski kontekst, znotraj katerega se je razvila. Moderno konfucijanstvo pri tem ni nikakršna izjema. Upoštevati moramo namreč dejstvo, da je transnacionalizacija kapitala med drugim povzročila tudi univerzalizacijo kapitalističnega načina

1 不同的哲學理論包涵不同的概念，範疇。不同的民族的哲學理論，更是具有不同的概念，範疇。

proizvodnje, ki se je s tem ločilo od svojega specifičnega zgodovinskega izvora, ki se je nahajal v Evropi. Z drugimi besedami, kot trdi Arif Dirlik (1994: 51), se moramo navaditi na dejstvo, da »zgodba kapitalizma ni več evropska zgodba«.

For the first time, non-European capitalist societies are making their own claims on the history of capitalism. Corresponding on economic and political fragmentation, in other words, is cultural fragmentation, or, to put it in its positive guise, »multi-culturalism«. The most dramatic instance of this new cultural development may be the effort over the last decade to appropriate capitalism for the so-called Confucian values of East-Asian societies, a reversal of a long standing conviction that Confucianism was historically an obstacle to capitalism (Dirlik, 1994, 51).

Mnogi teoretiki so mnenja, da prevlada »multi-kulturalizma« hkrati pomeni tudi konec evrocentrizma. Vendar je pojem multi-kulturalizma zavajajoč, saj prekriva kulturno fragmentacijo, kot trdi Dirlik (ibid), hkrati pa v enaki meri izpodkopava tradicionalne oblike proizvodnje in socialnih omrežij. Konec evrocentrizma je torej iluzoren, saj ostaja njegova notranja struktura še vedno prevladujoči del idejne konstelacije postmodernih, globaliziranih družb:

I think it is arguable (as I will argue here) that the apparent end of Eurocentrism is an illusion. Capitalist culture, as it has taken shape, holds Eurocentrism in the very structure of its narrative, which may explain why, even as Europe and the United States lose their domination of the capitalist world economy, culturally European and American values are still dominant globally. It is also noteworthy that what makes something like the East Asian Confucian revival plausible is not its offer to alternative values to those of Euro American origin, but its articulation of native culture into a capitalist narrative. Having said this, it is important to reiterate nevertheless that the question of world culture has become much more complex than in earlier phases of capitalism (ibid, 51–52).

Pri tem niti ne gre toliko za fragmentacijo kultur, temveč bolj za fragmentacijo prostora, ki globalnemu kapitalizmu nudi nove možnosti reševanja starih problemov, povezanih z maksimiranjem dobička, nadzorovanjem trga in osvobajanja proizvodnje in marketinga izpod pritiskov možnih socialnih intervencij (povezanost delavskih stavk) ali političnega nadzora (državni ukrepi). Ta fragmentacija prostora pa skupaj s prikritim ohranjanjem evrocentrizma implicira tudi fragmentacijo časovnih dimenzij kapitalizma:

The challenge to Eurocentrism, in other words, is that it is now possible to conceive of the future in ways other than those common to

Euro-American models. Here, once again, it is difficult to distinguish reality from illusion, but the complexity is undeniable (ibid, 52).

In ne samo to: fragmentacija prostora implicira tudi razbitost socialnega položaja posameznika, ki se, kot opozarjajo predstavniki modernega konfucijanstva, manifestira v odtujenosti modernega subjekta.

Kot opozarja Dirlik (2002, 18), lahko pretirano osredotočanje na evrocentrizem in njegove idejne ter politične konotacije odvrne našo pozornost od te fragmentacije sveta na drugačen, prav tako pomemben način. Modernizacija ima namreč povsod številne in nadvse kompleksne posledice. Zagotovo ni naključje, katere vidike bomo pri tem izbirali kot predmet obravnave. Enodimenzionalna kritika evrocentrizma, njegovega zgodovinopisja in njegovega strukturiranja sveta pri nem ne zadošča. V svojem najširšem pomenu, torej vključujoč tudi vsakodnevne življenjske prakse, evrocentrizem že dolgo ni več zgolj stvar Evrope, temveč pojav globalne modernosti; izzivi evrocentrizma zato vplivajo tudi na tiste ne-evropske družbe, ki so modernizacijo že zdavnaj sprejele kot svoje vodilno načelo. V tem smislu sodijo teorije modernih konfucijancev druge generacije v kontekst »preporoda kitajske zgodovine«, ki v brzicah eksplozivno »vsiljene« modernizacije sploh ni prišla do besede. Vse to se lepo sklada z aktualno »reinkarnacijo« teorij modernosti (ibid, 20), ki išče možnosti absorpiranja multikulturnih, alternativnih obrazov modernizacije. Ta odvrnitev od evrocentrizma, ki je bila v kolonializmu (in pred njim) lastna klasičnim teorijam modernizacije, pa je zgolj navidezna, saj se dogaja na skupni osnovi globaliziranega kapitalizma. Po Dirliku je v tej fazi globalnega razvoja popolnoma samoumevno in celo potrebno, da se v diskurze modernizacije vključijo tudi vse »kulturne inačice« modernizacije, ki so bile poprej omalovaževane in razglašene za njene »ovire«. Inkorporacija in ponotranjenje različnih »repertoarjev modernizacije« (vključno z njihovimi specifičnimi vrednotami ter mehanizmi proizvodnje in potrošništva) v ekonomske prakse sodobnega globalnega sistema služi tudi kot gonilna sila univerzalizacije institucionalnih struktur, ki so potrebne za njegovo delovanje.

Tovrsten pogled na modernizacijo sovпада z novimi, post-modernimi koncepti, h kakršnim sodi, denimo, koncept »raznovrstnih modernosti« (multiple modernities) Shmuela Noaha Eisenstadta. Četudi je vzpostavitev tega koncepta osnovana na tezi, po kateri modernizacija neevropskih družb ni eneka njihovemu pozahodenju (Eisenstadt 200. 2–3), je njegova teorija v svojem bistvu konzervativna, saj postavlja svoje interpretacije različnih oblik modernizacije in modernosti v kontekst afirmacije globalnih razmerij oblasti, pri čemer umešča njene različne modele v okvire različnih držav, narodov in »kultur«, ki so videne kot njihova razločevalna posebnost.

What an idea of multiple modernities ignores is that the resurgence of history is internal to nations and civilizations as well. The question of modernity is subject to debate within the cultural, civilizational, national or ethnic spaces it takes as its units of analysis; this may be justifiable when viewed from a global perspective, but appears quite differently when viewed from the inside. The problems of Eurocentrism, its foundation in capitalism as a dynamic force and attendant problems of modernity, are not simply problems between nations and civilizations, but problems that are internal to their constitution (Dirlik, 2000, 26).

Zato razlike med sedanostjo in preteklostjo v prvi vrsti ne gre iskati v izzivih evrocentrizma s strani različnih kulturnih perspektiv, temveč v priznavanju dejstva, da je klasični model modernizacije na globalni ravni privedel do situacije, v kateri problemi, ki jih prinaša, niso več zgolj problemi t. i. »neevropskih«, temveč tudi problemi evro-ameriških družb. Potreba po spoznavanju »alternativnih modernosti« (ibid) torej predstavlja izziv tudi za evro-ameriške kulture, saj na novo vzpostavlja njihove meje oziroma samo lokaliziranje modernosti kot take.

Pričujoča knjiga obravnava moderne konfucijance, ki so poskušali razkriti del posebnega rezervoarja vrednot in znanj, ki lahko nedvomno predstavljajo obogatitev naših predpostavk o različnosti tradicij in modernosti. Pri tem ne smemo pozabiti, da živimo v obdobju, ki ni opredeljeno zgolj s poskusi oživitve različnih tradicij, temveč tudi s poskusi njihovega usklajevanja s potrebami prevladujočih ekonomskih, političnih in aksioloških struktur globalnega sveta. Afirmacija modernosti kot palete življenjskih stilov in sovpadajočih vrednot tvori neprevprašljivo predpostavko domala vseh modernih konfucijanskih diskurzov².

Pri vrednotenju modernih konfucijanskih poskusov vzpostavitve »specifično kitajskih« idejnih osnov modernizacije je pomembno, da jih poskušamo ovrednotiti tudi znotraj konteksta vprašanj, povezanih s predpostavko »zamišljenih tradicij« (»invented traditions«, Hobsbawm & Ranger 1995). Pri tem gre za vprašanja o tem, v kolikšni meri te idejne »tradicije« dejansko temeljijo na zgodovinskih predpostavkah, in v kolikšni meri so zgolj proizvod (ideoloških in političnih) zahtev sodobnega časa.

2 Dirlik tukaj izpostavi, da je položaj popolnoma različen, kadar gre za takšne »zamišljene tradicije«, ki ne upoštevajo zahtev modernizacije: »Where there is a stubborn clinging to imagined traditions against the demands of modernity, as in the case for instance of the Taliban in Afghanistan or the Iranian Revolution in its more extreme phases, the result is not acceptance but isolation« (Dirlik, 2001, 36).

2 Soočanja Kitajske z zahodom in modernizacija: od osvobajanja subjekta do svobode trga

2.1 Modernost s kitajskimi posebnostmi

Eden glavnih razlogov za poraz normativne avtoritete, katero je do devetdesetih let prejšnjega stoletja domala brezpogojno uživala Komunistična stranka Kitajske, je zagotovo v dejstvu, da so vrednote, ki jih razglašava v sklopu svojih osrednjih ideologij, izgubile vsakršen stik z družbeno realnostjo; nobeden od vladnih ideologov ne zna utemeljiti, na kakšen način naj bi bile vrednote »kolektivizma« ali »služenja ljudstvu«, ki zavzemajo pomembno mesto v tako imenovani socialistični morali, združljive s pogoji tržne ekonomije in ostre konkurence, ki le-to opredeljuje. Še toliko bolj to velja za koncepta zaščite delavskih pravic in socialne države, ki sta prav tako v ospredju socialističnih vrednot, a ju bomo na spisku prioritetenih ciljev KSK zaman iskali. Te diskrepance so privedle do t. i. vakuuma vrednot, ki se ne odraža zgolj v nerefektiranem potrošništvu in v pomanjkanju kritične refleksije političnih ukrepov in socialnih mehanizmov, temveč tudi v izgubi tradicionalnih identitet. Takšna stanja je Jürgen Habermas poimenoval z izrazom »kriza racionalnosti« (1973, 87), saj do njih prihaja v vsaki družbi, ki se znajde na razpotju med aktualnimi praksami in predpostavkami ideologij, ki so ustrezale preteklim praksam.

V podobnem položaju se je Kitajska znašla tudi na pragu prejšnjega stoletja, ko je dvatisočletna vladavina konfucianizma postopoma, a vsaj na videz precej radikalno, izgubljala svoj prej prvenstveni položaj. Že po opijskih vojnah (1842–1844) se je izkazalo, da je konfucijanska ideologija zastarela in da v svoji takratni obliki še zdaleč ne ustreza več pogojem nove dobe, katero je opredeljeval tudi ekonomski, politični in idejni stik s kolonialno premočjo zahodnih sil. Sredi 19. stoletja se je – v prvi vrsti kot posledica soočenja z zahodnimi silami – med kitajskimi izobrazenci razplamtela debata o modernizaciji kot obdobju transformacije in odcepitve od tradicionalnih političnih, ekonomskih in aksioloških paradigem, ki so dotlej mero-dajno določale družbeno stvarnost t. i. Cesarstva sredine.

Če pri analizi tega procesa izhajamo iz »splošnih« teoretskih predpostavk moderne³ in si poskušamo priklicati v spomin osrednje paradigme, ki so v evro-ameriških

3 Ker gre pri terminu »moderna«, ki v splošnem označuje obdobje tovrstne družbene transformacije, za pojem, ki se je razvil v sklopih evro-ameriških teorij, se definicija »splošnih« teoretskih razvojev v tem okviru (spet enkrat) nanaša na teoretske razvoje t. i. zahoda. Pri tem pa vendarle velja opozoriti na dejstvo, da tukaj ne razpravljamo o obdobju moderne v smislu konkretnega, zaključenega obdobja t. i. »klasične moderne«, tj. zahodnega »novega veka«, temveč o obdobju moderne kot o procesu splošne socialne transformacije oz. družbenega preporoda, povezanega z določenimi karakterističnimi pogoji, ki narekujejo modernizacijo (denimo razsvetljenstvo oziroma dominantna vloga razuma na idejnem ali industrializacija na ekonomskem področju). Ta era je zaznamovana

socioloških, kulturoloških in filozofskih diskurzih odločilno vplivale na njeno idejno refleksijo, moramo biti pozorni tudi na klasično definicijo, ki jo je osnoval že Hegel, kasneje pa so jo s pomočjo socio-teoretskih predpostavk razvijali tako Marx kot tudi Weber, zgodnji Lukács in starejši predstavniki Frankfurtske šole. Ti diskurzi so temeljili na absolutistični kritiki razuma in so zato privedli do slepe ulice samoreferenčnosti; zatem so se razvili alternativni teoretski projekti samokritične utemeljitve moderne s pomočjo drugačnega, jezikovno determiniranega razumevanja pojma razuma. Ta jezikovni preobrat je zopet privedel do dveh različnih utemeljitev oziroma izhodišč za razlago moderne. Prvo tako izhodišče se je pokazalo v postmodernem »preseganju« normativnega razumevanja, drugo pa v intersubjektivnem preoblikovanju klasičnega pojma (Habermas, 1998, 195). V prevladujočem zahodnem razumevanju torej ne gre zgolj za razlaganje neke specifične družbene situacije, ki se večinoma kaže kot kritika razuma, temveč za takšen uvid v pojmovni spekter moderne, ki vključuje tudi konotacijo »zavestne diskontinuiranosti novega od starega« oziroma modernega od tradicionalnega.

Ko govorimo o procesih modernizacije na Kitajskem, moramo seveda vedeti, da gre pri tem za vrsto zaporednih, po več desetletij trajajočih faz, ki so bile – vsaka na svoj način – povezane bodisi s specifikom kitajske tradicije, bodisi s problemi sprejemanja in transformiranja »nekitajskih« oblik proizvodnje in reprodukcije ter življenjskih stilov. Če torej poskušamo zgoraj orisana teoretska izhodišča prenesti na refleksijo obdobja »moderne« in aksiomov »modernizacije« na Kitajskem, moramo biti pri tem pozorni na naslednje posebnosti:

- Tako sama modernizacija v smislu vseobsežnega političnega, ekonomskega in kulturnega procesa kot tudi njena teoretska refleksija je na Kitajskem od vsega začetka potekala v znamenju soočanja z vdorom zahodne vojaške in tehnološke premoči; zato ni naključje, da so postali tako zahodna tehnika kot tudi zahodni politični sistemi in zahodna kultura neke vrste referenčni okvir za modernizacijo Kitajske (Geist, 1996, 13).
- Iz tega sledi, da je ta teoretska refleksija opredeljena z izenačitvijo tradicije z lastno, moderne pa z zahodno kulturo.
- Zgodovinsko gledano se je debata modernizacije na Kitajskem odvijala v okviru klasične kitajske diskurzivne metodologije, opredeljene s tradicionalnimi binarnimi kategorijami: v kontekstu modernizacije so kitajski teoretiki 19. in zgodnjega 20. stoletja poskušali razjasniti razmerje med modernostjo (zahodom) in tradicijo (Kitajsko) s pomočjo binarne kategorije »esence (ti)« in »funkcije (yong)«. V devetnajstem stoletju je v tem kontekstu najprej prevladal

s procesi, ki so se v različnih kulturnih okoljih oziroma tradicijah odvijali na različne načine, vendar vselej v povezavi s transformacijo specifičnih pogojev tradicionalnih družb.

Zhang Zhidongov slogan »Esenca (ti) naj bo kitajska, uporabnost (yong) pa zahodna⁴« (Rošker, 2008, 96). V tem lahko vidimo poskus ohranitve kitajske tradicije kljub modernizaciji, ki je razumljena izključno kot prevzemanje zahodne tehnologije in uprave. Sodobni teoretik Li Zehou je v dvajsetem stoletju to predpostavko obrnil, s tem da je zamenjal oba protipola binarne opozicije (ibid, 179); zanj je lahko modernizacija namreč samo transformacija esence v smislu splošne družbene zavesti, proizvodnih načinov in življenjskih stilov.

- Notranja logika tradicionalne kitajske družbe je bila intrasistemska (Moritz 1993: 60) v smislu prioritetnega zagotavljanja stabilnosti in centriranosti družbenih skupnosti. Pri tem služi preteklost vseskozi kot osrednja referenčna točka za refleksijo sedanjosti in kot neke vrste kačipot za prihodnost (ibid, 61).
- Razsvetljenje v smislu širitve ideološke prevlade razuma, ki je bilo videno kot esencialna predpostavka modernizacije, svojega dinamičnega in modifikacijskega potenciala zato v največji meri ni črpalo iz ustreznih osnov lastne idejne zgodovine, temveč iz prevzemanja zahodnih racionalnih tradicij.

Modernizacija, opredeljena z zgoraj omenjenimi specifičnimi značilnostmi, na Kitajskem torej ni predstavljala nekakšnega »naravnega« procesa (Luo Rongqu, 2008,1) oziroma procesa, ki bi bil opredeljen zgolj z notranjo dinamiko avtonomnega razvoja kitajske družbe kot take, temveč se je v 19. stoletju pokazala kot nujna potreba po radikalnih spremembah obstoječega političnega in ekonomskega sistema, ki nikakor ni več ustrezal pogojem in zahtevam aktualne dobe. Pri tem ne moremo mimo dejstva, da so procesom modernizacije na Kitajskem botrovali stiki s tujino; v tem smislu je kolonialna preteklost Evrope – četudi ne povsem neposredno – merodajno opredelila te procese. Seveda je po drugi strani jasno tudi dejstvo, da je bila Kitajska v 18. in 19. stoletju soočena tudi z globoko notranjo krizo, katere razsežnosti so bile precej večje in so precej globlje posegale v tradicionalni ustroj družbe in države, kot je bilo to v dotedanji paradigmi cikličnih vzponov in propadov dinastij običajno. To pomeni, da bi bila radikalna prenova vrednot, proizvodnih načinov in ekonomsko političnega sistema v tistem času nujna tudi brez stikov z zahodom. Ta prenova zagotovo ne bi bila primerljiva z modernizacijo »zahodnega« tipa⁵ in samo ugibamo lahko, kakšna bi

4 中學為體，西學為用。

5 Tukaj velja vsekakor ponovno opozoriti na dejstvo, da se evropocentrični diskurzi prevladujočih zahodnih družboslovnih znanosti še vedno vse preveč ravnavajo po zahodnih paradigmah družbenih razvojev. Iz tovrstnih diskurzov je izhajal logičen sklep, da naj bi na Kitajskem nikoli ne prišlo do industrijske revolucije, ker njena proizvodnja in tehnologija, ki je bila pri tem uporabljena, nikoli ni dosegla stopnje razvoja, potrebne v ta namen. Vendar so raziskave, ki so privedle do v sinologiji precej znane teorije z imenom »zametki kapitalizma na Kitajskem« (Zhongguo zibenzhuyi mengya) jasno pokazale, da so bila proizvodna sredstva (proizvodna tehnologija) na Kitajskem že v 12. stoletju na dovolj visoki stopnji za začetek industrijske revolucije. Do nje pa seveda ni prišlo zaradi tega, ker ustroj in sestava tradicionalnega kitajskega politično-ekonomskega sistema tovrstnega transferja ni omogočala – med drugim tudi zato ne, ker Kitajska – za razliko od Evrope – takrat ni bila soočena z ekonomsko krizo.

bila Kitajska danes, če bi to prenovo izvedla »iz sebe same« – torej zgolj na osnovi črpanja lastnih gospodarskih, političnih in idejnih virov.

Za našo razpravo je pomembno dejstvo, da so ti viri preživeli vse do danes, četudi niso imeli več vloge osrednjih ideologij. V zadnjem stoletju smo bili priča ponovnemu razcvetu kitajskih zgodovinj in preteklosti, katere je vlak modernosti navidezno že povozil in jih odvrigel na svoja smetišča preživelih ideologij. Ta razcvet se ne kaže kot zanikanje modernosti, temveč se dogaja pod njenim praporom. Tako moderni konfucijanci nikoli niso zagovarjali vrnitve v pred-moderno obdobje. Tudi današnji moderni konfucijanci v globalizaciji ne vidijo več zmage ali prevlade evrocentrične modernosti, temveč prej izziv za njeno historizacijo (Dirlik, 2001, 17) v smislu usklajevanja tradicije s sedanostjo, v kateri imata prostor tako modernizacija kot tudi globalizacija.

2.2 Drzne reforme, smeje prenove in strastno naivna gibanja

Prvi poskus udejanjanja modernizacije predstavlja t. i. gibanje Stodnevne prenove (Rošker 2008, 97), ki je na Kitajskem znano tudi pod imenom Prenova Wuxu⁶ in ki je postalo žrtev poslednjih reliktoev prevlade konzervativizma v postopno propadajočem cesarstvu.

The first (transformation) took place when Kang Youwei and Liang Qichao led the 100 days reform, to 1927, when the first Civil war broke out. In the half century between the 1840 Opium war and 1898, the Chinese ruling elites attempted no serious social reform. The so-called »Chinese studies as substance, Western studies for practical use« or Zhongxue wei ti Xixue wei yong, effectively prevented profound social transformations of any kind. The 100-Days Reform was a product of the failure of this policy of introducing Western technology without changing society fundamentally. The attempts at reforming China's political system failed with the collapse of the Qing Dynasty in 1911 and the elites' inability to establish a workable republic shortly afterwards (Hua Shiping, 2001, 3).

Idejno in politično prelomnico v kontekstu kitajske modernizacije pa vsekakor predstavlja *Gibanje 4. maja (Wu si yundong)*, ki se je leta 1919 pričelo s študentskimi protesti proti za Kitajsko nepravilnim odločitvam Versajske mirovne konference in ki se je v naslednjih letih razplamtel v množično vsekitajsko gibanje t. i. »novih intelektualcev⁷«, ki so se zavzemali za radikalne kulturne in idejne prenove kitajske

6 Za podrobnejšo razlago filozofskih osnov in ideoloških predpostavk te prenove glej Rošker 2008, 97.

7 Pri tem je šlo večinoma za izobražence (obeh spolov), ki so študirali v Evropi ali na Japonskem, ali vsaj na kateri od modernih univerz, ki so v veliki meri prevzele zahodne kurikulumne.

družbe (ibid). To gibanje, katerega širši vpliv je v zgodovini znan pod imenom *Gibanje nove kulture* (*Xin wenhua yundong*), in katerega sodobni teoretiki pogosto enačijo s pričetkom obdobja kitajskega razsvetljenstva, pa je v sebi združevalo tako patriotsko-nacionalistične elemente kot tudi elemente ostre kritike oziroma popolnega zanikanja kitajske tradicije, zlasti njene konfucijanske državne doktrine. Po Li Zehouju (1996, 568) sta bili obe komponenti na začetku komplementarni, četudi se nam na prvi pogled lahko dozdeva, da sta si pravzaprav nasprotni. Razsvetljenska tradicija 4. maja pa je po njegovem mnenju polagoma poniknila v nič prav zaradi tega, ker so dane okoliščine v letih, ki so sledila, narekemale mobilizacijo vseh fizičnih, ekonomskih in idejnih silnic za pripravo notranje revolucije in boj proti tujim agresorjem ter za ohranitev suverenosti kitajske države (ibid). Prevladal je »socialistični centralizem, v katerem se manjšine podrejajo večini in v katerem sledijo nižje ravni višjim« (ibid). Ta princip naj bi po Liju predstavljal revolucionarno dediščino, ki so jo na dolgo in široko utemeljevali, propagirali in posredovali naprej, dokler ni iz nje nastalo splošno družbeno stanje in dokler ta dediščina ni postala del splošne družbene zavesti ... prav to torej želim povedati s svojo tezo, po kateri se je razsvetljenstvo zadušilo pod težo nacionalne rešitve. To je zgodovinsko dejstvo in tukaj ne moremo ničesar več spremeniti⁸ (ibid).

Ta Li Zehoujeva teza je v sodobni teoriji precej razširjena; kljub temu velja razmisliti o tem, ali tiči razlog za propad tega razsvetljenskega projekta resnično zgolj v takratni politični konstelaciji. Po mnenju Li Huiruja ta zunanji faktor ni imel neposrednega vpliva na izgubo neposredne idejne dediščine in modernizacijskega potenciala samega gibanja. Zanj je razlog za vse to iskati predvsem v dejstvu, da četrtomajsko gibanje že po svoji zasnovi ni bilo dejansko razsvetljensko. Liu Huiru povzema (1993, 48), da se je »inkongruenca med 'tem, kar se izgovori' in 'tem, kar se dejansko misli',« katero so zavestno uporabljali intelektualci četrtomajskega gibanja, pri podrobnejši preiskavi izkazala kot preizkušena in dobro znana strategija kitajske tradicije, katere izvor naj bi bilo najti v konfucijanski pragmatiki. Iz virulence domnevno na smrt obsojene tradicije naj bi torej jasno izhajalo, da njihova navzven proklamirana negacija ni predstavljala resničnega preseganja tradicije, temveč je v resnici kvečjemu ovirala njeno stvarno predelavo.

Kritična negacija preteklih idej in praks bi namreč nujno morala vsebovati prizadevanja za osvoboditev izpod jarma nereflektirane tradicije. Dejstvo, da so aktivisti in aktivistke 4. maja postavili pod vprašaj njeno prej neprevprašljivo sakralno avtoriteto, seveda vsebuje vrsto razsvetljenskih elementov; vendar pa so si hkrati

8 革命的傳家寶，被廣泛地長期地論證，宣傳，教育，並推行給全社會，成為某種普遍狀態和普遍意識 ... 這就是我所說的‘救亡壓倒啟蒙’。這是 1 個歷史事實，誰也沒法再去改變這一行程。

vse premalo prizadevali za to, da bi vzpostavili in utemeljili splošno zavezujočo instanco razuma, ki bi preseгла deklarativno raven in ustvarila nek resnično nov diskurz. Zato ni čudno, da se je to, povsod na veliko hvaljeno gibanje za prenavo kulture, katerega glavna naloga naj bi bila prebujanje moderne zavesti, v očeh mnogih teoretikov konec koncev izkazalo kot nesposobno za to, da bi proizvedlo tudi nov način mišljenja (ibid, 49), ki ne bi bil omejen zgolj na nove metode razlaganja in razumevanja preteklosti ter evalvacije novih strategij prihodnosti, temveč bi vseboval tudi možnosti ustvarjalnega preseganja običajnih meja zavedanja in refleksije dane resničnosti.

Površno razumevanje tradicije, ki seveda ni zadostovalo za njeno resnično preseganje, se je navezalo na površno in idealizirano podobo »znanosti«, ki naj bi kot nosilka vseprevejajočega in nezmotljivega razuma po negaciji lastne tradicije nastopila kot odrešilni nadomestek za premostitev transcendentnega brezdomstva in izgube lastne kulturne identitete. Naslednja teza Wang Fuwuja precej nazorno predoči tovrstno naivnost takratnih »modernih« izobražencev:

Znanost sestavljata principa vzročnosti in identitete. Kar zadeva življenje, se magični sili teh dveh principov ne more izogniti niti življenjski nazor ne življenjska naravnost. Iz tega torej sledi, da lahko znanost razreši vse probleme življenja⁹ (Wang Furu, v Hu Shi, 1990, 127).

Vsa tovrstna izhodišča, stališča in nove norme četrto-majskega gibanja, ki so prihajala do izraza v parolah, in so zase deklarativno zahtevala priznanje splošne veljavnosti, niso bila nikoli legitimirana v okviru kakršne koli diskurzivne utemeljitve, ki pa predstavlja splošni in nujni predpogoj za vsakršno razsvetljenje. V tem smislu velja pritrditi Liu Huiruju (1993, 55), ki je v njem videl nekakšno »nerazsvetljeno razsvetljenje«.

Ideja razuma kot jedro modernizacije in napredka pa je seveda tesno povezana z idejama subjektivnosti in individualizma. Idejna zasnova in politična prizadevanja četrto-majskega gibanja so bila zato osredotočena na osvoboditev posameznika (ali celo posameznice) izpod jarma tradicionalnega sistema, v katerem so bile tesno povezane nadzorne inštitucije države in njenega birokratskega sistema na eni in lastnikov proizvodnih sredstev (veleposestnikov) ter njihovih klanskih povezav na drugi strani. Te inštitucije niso izvajale nadzora zgolj navzven (javna in politična sfera, institucionalizirani nepotizem in korupcija, strategije političnega in ekonomskega povezovanja klanov), temveč tudi navznoter (formalna in realna razmerja med pripadniki/pripadnicami klana). Konfucijanska družba je temeljila (in še

9 “科學是憑籍‘因果’和‘齊一’兩個原理而構造起來的；人生問題無論為生命之觀念，或生活之態度，都不能逃出這兩個原理的金剛圈，所以科學可以解決人生問題”。

vedno temelji) na prioriteti skupnosti pred individuumom, družbe pred posameznikom. Izobraženci, ki so bili aktivni v sklopu četrto-majskega gibanja, so si prizadevali za vzpostavitev obrnjenega razmerja, kar je nazorno prikazano v njihovih zavzevanjih za svobodo posameznika, enake možnosti vseh ljudi in predvsem za svobodno ljubezen, s čimer seveda ni bila mišljena nikakršna seksualna revolucija, temveč zgolj možnost sklepanja zakonov in svobodne izbire partnerjev ne glede na potrebe in interese klanov, katerim sta potencialna partnerja pripadala.

Ljudska republika Kitajska je od svoje ustanovitve v letu 1949 razvijala in udeleževala različne koncepte modernizacije. V prvem desetletju je pri tem šlo predvsem za imitacije sovjetskega modela, v katerem je bila v ospredju socialistična industrializacija. Po letu 1956 si je kitajska vlada prizadevala ustvariti lastni model modernizacije, pri čemer se je v ekonomiji posvetila predvsem kmetijstvu; na področju avtohtone modernizacije politike in kulture je v tem obdobju prišlo do eksperimenta »Velike proletarske kulturne revolucije«. Po smrti Mao Zedonga in začetku ekonomske liberalizacije so se prizadevanja po premostitvi antagonističnega brezna med kapitalistično stvarnostjo in socialističnimi vrednotami najprej izražala v ideologijah »Socializma s kitajskimi posebnostmi« in konceptih, h kakršnim sodi, denimo, koncept »socialistične tržne ekonomije«.

Takšni modeli »modernizacije« so pravzaprav izhajali iz tradicionalne neločljivosti med državo in družbo. Pri tem je šlo za holističen sistem, v katerem niti politika in ekonomija nista predstavljali ločenih sfer¹⁰. Dominacija države v gospodarstvu je torej že tradicionalno predstavljala eno od osnovnih značilnosti tradicionalne družbe. Koncept zasebne lastnine je bil v tem sistemu vseskozi razmeroma nepomemben, saj je bila možnost uresničevanja njegovega inherentnega potenciala za osamosvojitve in kontrastni razvoj večinoma omejena na minimum. V zgodovini kitajske države so ostali vsi poskusi koncentracije obdelovalne zemlje jalovi, in vsi poskusi posameznikov, da bi svojo lastnino iztrgali državnemu nadzoru, so bili klavrno obsojeni na propad. Zato se je lastnina na ravni družbe manifestirala kot lastnina klana, kar je seveda – poleg ideološko-moralnih faktorjev – še dodatno oteževalo njen transfer ali njeno odtujitev. Moritz (1963, 65) zato poudarja, da

10 Država je že od dinastije Han (206–220 pr. n. št.) naprej vseskozi dejavno in merodajno posegala v agrarna razmerja, torej v osnovo proizvodnega sistema tradicionalne družbe. Pri tem ni šlo zgolj za uvajanje številnih državnih monopolov na različnih področjih proizvodnje, temveč tudi za učinkovitost takšnega principa dedovanja, ki je združeval moralne in družinsko-klanske motive z interesi države, ki si je svojo fiskalno in proračunsko moč po eni strani zagotavljala z ohranjanjem kar najvišjega števila samostojnih kmetijskih gospodarstev, po drugi pa je njihov zaradi delitve premoženja pri dedovanju vnaprej programirani propad preprečila s tem, da je lastnike proizvajalnih sredstev (tj. posestnike) navezala nase tako, da jim je – v kolikor so dokazali ponotranjenje ideoloških aksiomov konfucijanske države – podeljevala državne službe. Šele pridobitev takšne pozicije je namreč omogočala uspešno premostitev nevarnosti, povezanih z razdrobitvijo osrednje investicije (tj. obdelovalne zemlje) zaradi sistema dedovanja (prim. Moritz 1993: 64).

postane, če vse to premislimo, popolnoma jasno, da imajo postopki podržavljenja (»podružbljenja«) proizvodnih kapacitet in sil v LR Kitajski popolnoma drugačno kulturnozgodovinsko ozadje in popolnoma drugačen kulturni pomen kot formalno enaki procesi v Vzhodni Evropi po 2. svetovni vojni. V tem kontekstu nam postane jasno tudi dejstvo, da so vsi poskusi razdeljevanja kitajske zgodovine zgolj po kriterijih različnih lastninskih (ali proizvodnih) struktur na kronološko zaporedne, distinktivne epohe, opredeljeni z neupoštevanjem bistvenih značilnosti družbene stvarnosti v njeni tradicionalni družbi, kar pomeni, da ne morejo privedi do logično konsistentnih rezultatov. Pri tem ostanejo skriti učinki ustvarjanja kontinuitete, ki so povezani s funkcijo države. Holističnemu učinku države v prostoru – v smislu *imperium mundi* – namreč ustreza tudi njen holistični učinek v času (ibid, 66).

Za razliko od prejšnjih faz pa ta na zakonitostih tržne ekonomije temelječa prenova ni privedla do dlje trajajočega množičnega gibanja, ki bi si lastilo vsaj utvaro o tem, da temelji na idejah razsvetljenstva, torej da izpolnjuje neko teoretsko predpostavko modernizacije. To dejstvo samo po sebi niti ni presenetljivo, če pomislimo, da je bila ekonomska liberalizacija, do katere je po smrti Mao Zedonga in pod vodstvom Deng Xiaopinga prišlo v zadnjih dveh desetletjih dvajsetega stoletja, v glavnem plod vladnega dekreta; že v tem pogledu je opaziti bistveno razliko s »klasičnim« (beri: zahodnim) modelom modernizacije. Po drugi strani je v teku postopne ekonomske liberalizacije prišlo tudi do kratkotrajnega in spontanega množičnega gibanja, ki se je zavzemalo tudi za vzporedno politično »demokratizacijo«. To sprva študentsko gibanje, ki je bilo podobno nereflektirano in naivno kot gibanje 4. maja, se je, kot vemo, končalo z množičnim pokolom demonstrantov na Trgu nebeškega miru 4. junija leta 1989, četudi je tudi v tem obdobju na drugih ravneh vsekakor prihajalo do refleksije danega položaja, pri čemer se je politična kritika pogosto kazala v obliki iskanja novih izrazov kulture¹¹.

Razsvetljsko gibanje je v moderni kitajski teoriji seveda obstajalo; pravzaprav je sodilo k osrednjim teoretskim refleksijam kitajske družbene stvarnosti¹²; razlog

11 Reforma, usmerjena v postopno uveljavljanje tržno-kapitalističnega gospodarstva, se je začela leta 1978 pod vodstvom Deng Xiaopinga. Podobno kot že v prvih dveh modernizacijskih transformacijah družbe so se tudi Dengove reforme pričele na področjih, ki niso prav zelo tesno povezana s tem, kar razumemo pod izrazom kultura: kot običajno je šlo predvsem za tehnologijo in ekonomijo. Kot izpostavlja Hua Shiping (2001, 4) pa se je njihov politični izraz vzporedno z vse večjim uspehom reform vse pogosteje kazal tudi in predvsem na področju kulture; ta položaj zelo dobro ponazarjata pojava tako imenovane »Kulturne vročice« (*Wenhua re*) in »Velike debate o kulturi« (*Wenhua da taolun*). Seveda so bile vse tovrstne oblike teoretske refleksije procesov modernizacije po četrtojunjskih incidentih prav tako nasilno ustavljene.

12 Epistemološki viri, na katere se je ta teorija novega kitajskega razsvetljenstva opirala, so večinoma izhajali iz evro-ameriških (zlasti liberalnih) ekonomskih, politoloških in pravnih teorij. V zgodovinski perspektivi je tudi popolnoma jasno, da je ta miselnost Novega razsvetljenstva služila kot temeljna ideologija ekonomskih reform (Wang Hui 2000: 16).

za to, da ta refleksija nikoli ni postala del množičnih gibanj, tiči v dejstvu, da je vladnim ustanovam uspelo razelektriti kritični potencial intelektualcev ne zgolj s pomočjo represivnih ukrepov, ampak tudi in predvsem prek profesionalizacije teorije. Zlasti po letu 1989 so bili kitajski izobraženci tako ali tako prisiljeni ponovno razmisliti o svojih zgodovinskih izkušnjah.

Bodisi pod pritiskom okolja bodisi zaradi lastne odločitve se je velika večina izobražencev s področja humanistike ali družboslovja odrekla slogu novega razsvetljenstva, ki jih je opredeljevalo v osemdesetih letih. Po tem, ko so predebatirali problem intelektualnega dela in se pričeli vse bolj posvečati vse ožjim, vse bolj specializiranim raziskavam, so se zelo jasno preusmerili v profesionalizacijo svojega dela. Na začetku so se za utemeljevanje tega preobrata opirali na Webrove teorije o profesionalizaciji raziskovanja. To lahko razumemo kot metodo samoopravičevanja v težkem položaju, v katerem so se znašli po letu 1989. Skoraj istočasno, še posebej pa po letu 1992, je proces tržne transformacije pospešil nastanek bistvenih socialnih stratifikacij. Ta tendenca je bila očitno v skladu z notranjo profesionalizacijo raziskav; razvoj profesionalizacije in institucionalizacije intelektualnega življenja je postopno privedel do bistveno spremenjene vloge izobražencev. V glavnem so bili intelektualci 80-ih let postopno spremenjeni v strokovnjake, učenjake in profesionalce^{13,14} (Wang Hui, 2000, 4).

To je imelo za posledico alienacijo izobražencev od države in njenih struktur političnega odločanja, postopoma pa tudi njihovo vzajemno razpršitev; intelektualci kot homogena socialna skupina v sodobni Kitajski ne obstajajo več (ibid). Reakcija kitajskega izobraženstva na ta novi položaj je temu ustrezno zelo različna. Medtem ko manjšina poskuša vztrajati pri kritični teoriji in osveščanju državljanov in državljanek kot tradicionalnem poslanstvu intelektualcev, se jih je večina v zadnjih petnajstih letih dvajsetega stoletja usmerila bodisi v ozko, a v strogo aplikativnem pogledu neposredno »koristno« znanstveno specializacijo znotraj svoje stroke, bodisi v iskanje metode za modernizacijo lastne tradicije in s tem za izpolnitev »vakuuma vrednot«, ki naj bi po mnenju večine izobražencev medtem prevladal v družbi.

Pojav »vakuuma vrednot«, njegove problematizacije ter njegova zveza z deloma nasilno, deloma pa s strani modernizacijskih procesov določeno preobrazbo strukture, vloge in funkcije družbenega znanja, je lep primer posledic eksplozivnih družbenih transformacij. Izpostavljanje tega pojava in njegovo problematiziranje v akademski, pa tudi v širši javni sferi Kitajske, je bilo osnovano na splošni metodi transferja

13 Vsakršna podobnost z aktualnimi razmeram v Evropi in Sloveniji je seveda plod čistega naključja.

14 Kitajski izvirnik: »出於環境的壓力，大部分人文和社會科學領域的知識分子放棄了1980年代啟蒙知識分子方式，通過討論智識規範問題何從事更為專業化的學術研究，明顯地轉向了職業華的知識運作方式«.

vsebin in problemov iz politične v zasebno sfero, ki je dobro znana vladajočim elitam vseh latentno avtokratskih družb¹⁵. To je bilo tudi v skladu z uradno ideologijo modernizacije »na kitajski način«, ki je od izobražencev zahtevala, da novemu trgu služijo bodisi kot strogi tehnokrati bodisi kot neokonzervativni misleci (ibid).

2.3 Postopno pozahodenje: primer Tajvana

Slednji so se večinoma zbrali pod praporom t. i. Modernega konfucijanstva¹⁶ (現代新儒學). Ta filozofska struja je bila v obdobju prvih petindvajsetih let Ljudske republike – vsaj na formalni ravni – utišana, vendar so njena izhodišča v tem času razvijali predvsem tajvanski, in v nekoliko manjši meri tudi hongkonški teoretiki. Za razliko od Ljudske republike Kitajske, kjer je konfucijanstvo vse do osemdesetih let dvajsetega stoletja¹⁷ 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, posamični 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

15 Lep primer tovrstnega transferja je tudi vse obsežnejša histerija in pregon kadilcev in kadilk iz vseh prostorov javne sfere. Tovrstni »lov na čarovnice« je značilen sodobni pojav, ki velja za večino globaliziranih družb. Četudi je vsebnost svinca in drugih strupenih snovi v izpušnih plinih, ki jih vsakodnevno v ogromnih količinah vdihavajo (tudi in predvsem mladoletni) prebivalci in prebivalke evropskih, azijskih in ameriških velemest, zagotovo bolj škodljiva od občasnega pasivnega vdiha nikotina iz prižgane cigarete na sosednji mizi, je slednje veliko lažje in koristneje sankcionirati od prvega. Pri slednjem gre namreč za okrivljanje individuuma znotraj njegove osebne, intimne sfere. Postavljanje meja znotraj te sfere sodi k prvenstvenim nalogam novonastajajočih »mehkih« diktatur v postmodernih kulturah in prispeva k univerzalizaciji paternalističnih metod, ki pripravljajo teren za proklamacijo in internalizacijo opravilne nesposobnosti povprečnega državljanca in državljanke.

16 V mednarodni sinologiji se ta struja prevaja z različnimi imeni, pisani spekter sega od *neokonfucijanstva* oziroma sodobnega ali modernega *neokonfucijanstva* prek *novega konfucijanstva* do *modernega* ali *sodobnega konfucijanstva*. Medtem ko je prvi sklop, ki vsebuje oznako neokonfucijanstvo, nepraktičen zaradi tega, ker se to ime pogosto zamenjuje z neokonfucijanstvom kot terminom, ki se je v zahodni sinologiji uveljavil za označevanje reformirane konfucijanske filozofije iz obdobja Song in Ming (li xue 理學 ali xingli xue 性理學), sama iz drugega sklopa večinoma uporabljam oziroma prevzemam termin *moderno konfucijanstvo*, saj gre pri njem v prvi vrsti za filozofijo kitajske moderne. Podobna zmeda prevladuje tudi v kitajskih diskurzih, ki to strujo največkrat označujejo z enim od naslednjih izrazov: 新儒學, 現代儒學, 當代儒學, 現代新儒學, 當代新儒學 itd. V kitajskem jeziku se mi zdi najprimernejši izraz 現代新儒學, saj pismenka, ki znotraj tega naziva označuje novo, ni problematična, ker se neokonfucijanstvo dinastij Song in Ming v kitajščini (za razliko od evropskih sinoloških diskurzov) nikoli ni povezovalo s konceptom novega konfucijanstva 新儒學.

17 V zadnjih dveh desetletjih smo tudi v Ljudski republiki pričela vse živahnejšim debatam in vse obsežnejšim raziskavam, ki izhajajo iz predpostavk teh novokonfucijanskih filozofij. Tukaj velja omeniti predvsem vlogo »Organizacije za raziskovanje idejne struje sodobnih Novih konfucijancev (Xiandai Xin rujia sicbao yanjiu 現代新儒家思潮研究)«, katero sta novembra leta 1986 ustanovila profesorja filozofije Fang Keli 方克立 in Li Jinquan 李錦全. Nicolas Bunnin je o tej integraciji celinske Kitajske v diskurze modernega konfucijanstva optimistično zapisal: "With a renewal of officially sanctioned Confucian philosophy in China and greater contact among philosophers in China, Hong Kong and Taiwan, New Confucianism can contribute to reintegration of Chinese philosophical life after the politically enforced divisions of half a century. Other Chinese and Western influences can also contribute to this reintegration. In addition, the schools of Chinese philosophy can be constructively criticized. In these circumstances, Chinese philosophers, holding diverse views but sharing a complex intellectual culture, can display subtlety, dynamism and openness to dialogue as Chinese philosophy takes its place in world philosophy (Bunnin 2002: 13).

nekoliko podrobneje spregovorili v nadaljevanju, so tajvanski izobraženci pri tem že od vsega začetka igrali posebej pomembno vlogo.

Opozarjali so na dejstvo, da odvisnost otoka od zahodnih kolonialnih sil nikakor bila omejena zgolj na kulturo. Ker je po zmagi KSK in ustanovitvi Ljudske republike Kitajske Tajvan postal sedež eksilne vlade pod praporom dotlej vladajoče nacionalne stranke (guomin dang)¹⁸, je državica za svoje politično in ekonomsko preživetje seveda nujno potrebovala zunanjo pomoč. Predvsem ameriške donacije, ki so zlasti po korejski vojni postale običajni del njihove »antikomunistične« strategije, so za tajvansko vlado, ki je v prvih povojnih desetletjih izvajala mehko obliko avtokratskega režima, za več kot desetletje predstavljale nujni predpogoj uveljavljanja in ohranjanja gospodarske in politične stabilnosti. Obsežna tajvanska odvisnost od ameriških kapitalnih investicij, od njihove tehnologije in od njihovega trga ni prenehala obstajati niti po uradnem izteku pomoči v letu 1965 (Li Ming-Yan, 1995, 103). Ameriškim donacijam in investicijam se je nedolgo zatem pridružila tudi Japonska, ki je že kmalu po vojni ponovno¹⁹ prevzela prejšnjo ekonomsko prevlado nad otokom. Skupaj z ZDA je tako Japonska prevzela učinkovit nadzor nad tajvanskim industrijskim razvojem in njegovo zunanjo trgovino. Tako je leta 1970 ameriški in japonski kapital predstavljal kar 85% vseh tajvanskih investicij (ibid).

Ta dominacija ameriškega in japonskega kapitala je povzročila, da so bila nasprotja med delom in kapitalom pogosto dojeta kot vzporedna oziroma analogna z nasprotji med Kitajci in tujci. Namesto »razredne zavesti« se je med tajvansko populacijo v tem položaju hitreje razvijala »nacionalna identiteta²⁰«, opredeljena s stremljenjem po nacionalni avtonomiji in neodvisnosti. Ta premik pogojuje dejstvo, da lahko tajvansko modernizacijo razumemo bolje, 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 pa vse do konca druge svetovne vojne pod nadzorom kolonialnih sil (Day, 1999, 9). Prvi hankitajski imigranti so naseljevali dele Tajvana že od 17. stoletja naprej, torej še v času nizozemske kolonializacije. Po porazu in pregonu Nizozemcev je otok leta 1683

18 V nadaljevanju GMD.

19 V letih med 1895 in 1945 je bil Tajvan japonska kolonija.

20 Tukaj velja opozoriti na splošno problematiko koncepta nacionalne identitete na Tajvanu. Kot izpostavi Li Ming-Yan (1995: 104): "What constituted the nation in Taiwan was (and continues to be) a highly contentious issue. While the Nationalist government claimed representation of the Chinese "nation" against the Communist regime in mainland China, some local people came to see Nationalists as "colonializers" of their Taiwan (Formosa) "nation", especially after the bloody events of the "February 28 incident" in 1947, which saw considerable deaths and persecutions of local people, particularly social elites, at the hands of the Nationalist Army, and the subsequent imposition of a highly repressive regime as the Nationalist "retreated" to Taiwan in 1949".

pripadel takrat mandžurski vladi celinske Kitajske²¹. Ko so Japonci leta 1859 premagali Mandžure, so zasedli Tajvan kot eno svojih kolonij. Največji val hankitajskih migrantov (okrog 1 milijon ljudi) pa je Tajvan zajel po končani državljanski vojni med Komunistično in Ljudsko stranko in ustanovitvi Ljudske republike Kitajske pod vodstvom prve. Soočenje z novimi prišleki je v prejšnjih, dotlej že »indigeniziranih« prebivalcih večinoma privedlo do okrepitve »tajvanske« etične in kulturne identitete. Razlikovanje med tajvansko in hankitajsko (celinsko) identiteto je v zadnjih desetletjih dvajsetega stoletja merodajno vplivalo na političen, pa tudi na idejni razvoj otoka, ki se je – ob izdatni pomoči tujih investicij – hkrati pospešeno moderniziral. Ljudska stranka, ki je do leta 2000 predstavljala edino vladajočo stranko, je seveda vseskozi propagirala enotnost Kitajske in hankitajsko kulturno ter nacionalno identiteto, medtem ko je druga najpomembnejša stranka, ki je istega leta zmagala na splošnih volitvah (Stranka ljudskega napredka, Minjin dang), poudarjala pomen specifične »tajvanske« identitete.

Mainlanders remained in control of the Kuomintang and Taiwan's central government until recently. However, the Taiwanization of politics in this society has rapidly accelerated as the older generations of Mainland refugees pass from the scene. By the beginning of 2000, 84% of the population was Taiwanese in terms of birth, whereas only 14% were Mainland Chinese and less than 2% were aborigine. Without exception, those born on the Mainland who have survived politically like Ma Ying-jeou (Mayor of Taipei) and James Soong (former Governor of Taiwan and head of the People First Party) have sought to become "new Taiwanese", identifying themselves with the predominately Taiwanese electorate. Lee Teng-Hui, the first Taiwanese President, clearly exhibited his desire to be identified with Taiwan, not the Mainland, and frequently referred to his educational background in Japan (Scalapino, 2002, 33–34).

Vse to so razlogi za dejstvo, da sodi Tajvan, kamor se je po končani državljanski vojni zatekla poražena nacionalna vlada, k tistim področjem »moderne« Kitajske, kjer je nova filozofija modernega konfucijanstva naletela na najbolj plodna tla. Kitajski filozofi, ki so po letu 1949 živeli in delovali na Tajvanu, in katerih funkcijo ter teoretske doprinose bomo nekoliko podrobneje obravnavali v naslednjem poglavju, se niso ukvarjali toliko z vprašanji sinizacije marksizma in njenih pomenskih konotacij, temveč so bili veliko prej kot njihovi kolegi na celini soočeni s problemom modernizacije in kapitalizma. Tukaj je šlo 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

21 Poslednja dinstija Qing 1644–1911.

in kasneje državljanske vojne (ibid). V njihovih delih se odraža želja po reševanju nujnih praktičnih problemov na področjih politike, družbe, gospodarstva ter kulture. Zaradi »milosrdne podpore« zahodnih držav, ki so si z ZDA na čelu prizadevale ohraniti »demokratsko alternativo« – na Tajvanu kot protiutež kitajskemu komunizmu, v Hong Kongu pa zaradi njegovega polkolonialnega statusa – se je na tem področju že v petdesetih letih pričel kazati razvoj eksplozivnega pozahodenja 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 katera 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« – Koreje, Singapurja, Tajvana in Hong Konga, – katerih uspešno modernizacijo so imenovali »zmago konfucijanskega kapitalizma²² (Wang Hui, 2000, 19).

Zato nikakor ni presenetljivo, da so moderni konfucijanci že od vsega začetka etabliranja te filozofske struje svoje raziskave največkrat osnovali na tezi, po kateri je konfucijanska miselnost popolnoma združljiva s sistemom kapitalističnega razvoja. Elementi, ki tovrstno združevanje omogočajo, so mnogovrstni. Večina kitajskih teoretikov vidi to združljivost predvsem kot rezultat načelne kooperativnosti in t. i. »komunikativne metode delovanja« (Trauzettel v Moritz, 1993, 65), kakršna naj bi bila značilna za konfucianizem. A poleg že omenjenega hierarhičnega ustroja družbe na formalni in interakcijski ravni, ki vsekakor predstavlja osnovo tradicionalnega konfucijanskega videnja medčloveških odnosov v družbi, lahko tukaj vsekakor omenimo tudi pomen osebne, pravzaprav intimne identifikacije z lastnim klanom kot osnovno enoto socialnega okolja posameznika. Koncept tovrstne identifikacije je v procesih kapitalistične proizvodnje prenešen s klana na podjetje, kar omogoča zelo učinkovito integracijo zaposlenih posameznikov. V povezavi z absolutno in nekritično poslušnostjo avtoritetam, ki temelji na specifični konfucijanskega videnja avtonomije sebstva – to se je dokončno oblikovalo v legalistično opredeljeni reformi izvirnega nauka v obdobju dinastije Han – lahko transformacija tega koncepta identifikacije vodi do presežkov v proizvodnji in dobičku.

V petdesetih letih je prišlo do polemike med modernimi konfucijanci, ki so delovali v Hong Kongu in na Tajvanu na eni, in liberalno strujo tajvanskih izobražencev na drugi strani. Na čelu slednjih je bil znani teoretik in politik Hu Shi. Polemika, o kateri bo podrobneje govor še nekoliko kasneje,²³ se je odvijala predvsem okrog

22 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。

23 Glej poglavje o Xu Fuguanu.

vprašanja, ali je tradicionalna kitajska kultura in zlasti konfucijanska miselnost primerna 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 in so zato poudarjali, da mora Kitajska, če želi postati moderna, tehnološko razvita in demokratična država, odstraniti vse relikte konfucijanske miselnosti. V tej polemiki se je izkazalo, da so moderni konfucijanci sicer priznavali razliko med politiko in moralo, vendar so sistem politične svobode na teoretski ravni pogojevali z moralno svobodo. Predstavniki liberalnega tabora so zanikali njihovo predpostavko, po kateri naj bi bila politična svoboda osnovana na moralni, kajti to bi po njihovem mnenju v najboljšem primeru privedlo do »totalitarne demokracije« (Li Minghui, 2001, 89–129).

Isaiah Berlin je v svoji leta 1969 objavljeni knjigi *Four Essays on Liberty* vpeljal razlikovanje med »pozitivno« in »negativno svobodo«. ²⁴ Chang Fo-chüan je to idejo dejansko omenjal že v svoji knjigi *Svoboda in človeške pravice (Ziyou yu renquan)*, ki je izšla leta 1954. Tajvanski liberalci so izhajali iz tega pojmovnega para in izpostavili idejo, da je demokratični red možno 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 tudi mnenja, da je bila tovrstna svoboda v kitajski kulturi premalo prisotna. Vendar so poleg tega poudarjali tudi, da mora biti na teoretski ravni negativna svoboda pogojena s pozitivno, in da v praktičnem učinku teza »negativne svobode« ne zadostuje za to, da bi se bilo zgolj na njeni osnovi možno zoperstaviti totalitarizmu (Lee Ming-Huei, 2001, 78).

Številni teoretiki so izpostavili, da je tudi negativna svoboda nujno pogojena s pozitivno (Taylor, 1985, 221–229). Vztrajanje predstavnikov liberalne struje na 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 sebstva²⁵« (Sandel, 1984, 81). Nekateri teoretiki so celo mnenja, da so bili moderni konfucijanci v tej polemiki precej bližje komunitarističnim stališčem, kot bi se zdelo na prvi pogled (Lee Ming-Huei, 2001, 78). To, kar so namreč iskali, bi lahko povzeli z izrazom »konfucijanski liberalizem«, torej liberalizem, ki naj bi se »naravno« razvil v kontekstu konfucijanske tradicije.

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

25 »Unencumbered self«.

2.4 Prekarno razmerje svobode in harmonije ali avtonomija Reda in Miru

V L. R. Kitajski so diskurzi modernega konfucijanstva ponovno prišli v ospredje šele v zadnjih dveh desetletjih prejšnjega stoletja. Pred tem sta bila tako sam lik Konfucija kot tudi celotna konfucijanska tradicija predmet številnih vladnih kritik. Konfucij (in njegov nauk) sta veljala za reakcionarno in »fevdalno« ideologijo, ki naj bi ščitila zgolj interese vladajočih, izkoriščevalskih slojev pretekle kitajske družbe. Po drugi strani je bil Konfucij (v nezlomljeni tradiciji četrtomajskih kulturnih preobratov²⁶ in v luči marksističnih teorij modernizacije) viden kot simbol tiste konservativne tradicije, ki je zavrla kitajsko modernizacijo in je s tem »kriva« za zaostalost države.

Te kritike so dosegle vrhunec s kampanjo »Kritizirajmo Lina, kritizirajmo Konfucija« (pi Lin pi Kong), ki je sledila Lin Biaovi smrti v letalski nesreči leta 1971.

Konfucij in njegova misel sta bila v tej kampanji razumljena kot prototip reakcionarnosti in tradicionalizma, četudi je bila kampanja naperjena proti (že umrlemu) Lin Biaotu in proti zmernemu politiku Zhou Enlaiju (Motoh, 2009, 91).

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

Ta »uradni« obrat h konfucijanstvu – sprememba partijske dikcije, ustanavljanje oddelkov in kateder za »nacionalne študije²⁷« ter ustanovitev mreže »Konfucijevih inštitutov« – pa, kot v svoji knjigi *China's New Confucianism* analizira Daniel A. Bell (Bell 2008), nikakor ni ostal omejen le na deklarativne žanre političnega vrha, temveč so se h konfucijanstvu zatekli tudi številni intelektualci, da bi jim pomagalo osmisliti (tradicionalne) družbene prakse in da bi s pomočjo konfucijanstva lahko

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

27 Nacionalne študije: Guo xue 國學. Dandanes je na Kitajskem govor celo o tako imenovani »vročici nacionalnih študij« (guo xue re 國學熱).

našli načine reševanja težavnega socialnega in političnega položaja, v kakršnem se je znašla Kitajska (ibid).

Pri tem velja omeniti tudi vrsto sorodnih pojavov (ibid), kakršen je na primer fenomen populističnih knjižnih uspešnic Yu Dan, profesorice pekinške Univerze Renmin, v katerih je Konfucijeve *Razprave (Lunyu)* interpretirala kot nekakšne priročnike za osebno rast, vpisne statistike fakultet, ki pričajo o tem, da imajo profesorji »konfucijanskih« predmetov nabito polne predavalnice, ter novo modo ustanavljanja zasebnih šol, ki nudijo študij konfucijanskih klasikov za vsakogar – od otrok in mladine pa vse do sodobnih poslovnežev. Številni teoretiki si prizadevajo za rehabilitacijo konfucijanstva tudi na ravni njegovega razmerja do kitajske modernizacije:

Šele spoštovanje Konfucija in ustvarjalna nadgradnja njegove tradicije lahko vodi k modernizaciji, ki bo znala ohraniti subjektivnost posameznika znotraj celovitosti naroda²⁸ (Qiu Feng, 2011, 1).

V zadnjih letih pa se v konfucijanskem nauku poudarja predvsem njegov pozitivni doprinos k idejam »harmonične družbe«.

Nastanek in razvoj konfucijanske miselnosti je imel dejansko daljnosežen in ogromen pomen za stabilnost in harmoničnost družbe, za enotno vodenje velike države ter za urejanje in prilagajanje miselnosti ljudi. Če se nanjo ozremo z vidika njenih družbenih ciljev, lahko trdimo, da konfucijanska miselnost pospešuje harmonijo in stabilen razvoj, in da lahko po vsej verjetnosti predstavlja vzor in inspiracijo za izgradnjo sodobne socialistične harmonične družbe²⁹ (Wang Ye, 2012, 2).

To seveda niti slučajno ni naključje, saj sodi koncept »harmonične družbe« (hexie shehui), katere idejno jedro naj bi vsebovala že izvorna konfucijanska miselnost, k osrednjim elementom sodobnega ideološkega aparata v L. R. Kitajski. Leta 2005 je kitajski predsednik Hu Jintao javno objavil uvedbo politike »harmonične družbe«, ki naj bi simbolno označevala nove razvojne smernice sodobne Kitajske. Težnja po harmonizaciji družbe je bila vsaj deloma plod prvih negativnih posledic bliskovite ekonomske liberalizacije, katero je v osemdesetih letih prejšnjega stoletja uvedel Deng Xiaoping. Hu je od svojih predhodnikov nasledil vse bolj razslojeno družbo. Kriza neoliberalnih ukrepov se je kazala predvsem v vse večjih regionalnih razlikah, v krhkem in nezanesljivem sistemu socialnih storitev države, v množični nezaposlenosti in strukturni revščini ter v vse večjih ekoloških problemih, ki so pestile državo.

28 尊重孔子，在传统的边际上持续地创新，这样的现代化，才是保持国民共同体之主体性的现代化。

29 儒家思想的创立及其发展，对一个社会的和谐稳定，对一个大国的统一治理，对人们的思想行为的规范和调整，确实产生过巨大而深远的影响。可以说，儒家思想从其社会目的性来看，是一种促使社会和谐、稳定发展的思想，对当前社会主义和谐社会的构建也许有一些借鉴和启发。

The need for a policy rethink spurred Hu's 'harmonious society/world' idea. China now needs to adjust its attitude: a more proactive role is now necessary if the country is to shape its own destiny, both internally and externally. 'Scientific development' (*kexue fazhanguan*) and 'harmonious society' serve to provide Hu's domestic audience with new developmental objectives; 'harmonious world' sends the signal that China is now moving into a new stage of development. This new mentality and approach—China finally 'going out'—is applicable to both China's domestic and foreign policies, three decades into its 'open door' policy (Zhen & Tok, 2007, 2).

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

Antična kitajska družba, v kateri je prevladovala konfucijanska kultura, je v času izgradnje zakonodajnega in pravnega sistema izpostavila idejne koncepte »uporabe obrednosti, spoštovanja harmonije in upoštevanja metod starodavnih vladarjev«, za katere se je zavzemalo konfucijanstvo v svoji metodi »Poti sredine«. »Spoštovanje harmonije« predstavlja jedro antične kitajske kulture in hkrati osnovno vrednostno tendenco, na kateri sloni antični kitajski koncept pravnega sistema. Dandanes smo ponovno izpostavili idejni konstrukt »izgradnje harmonične družbe« in pri tem poudarili njeno vsebino, ki je osnovana na besedi »harmonija« ... Temelj modernih družb je torej pravo, katerega vsebina so zakoni, zdravi razum, enakovrednost in pravičnost. To, kar je poudarjeno v harmonični družbi, je red in mir, iskrenost, prijateljstvo in ljubezen ter usklajeni razvoj. To, za kar se zavzema, je združitev ter enovitost človeka in narave, pa tudi zdrav trajnostni razvoj. Zato je za vzpostavitev harmonične družbe nujno potrebno najprej vzpostaviti pravno družbo³⁰ (Zhou Jiayi, 2010, 285).

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

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

This theoretical framework turns law into a disciplinary principle dedicated to society's moral construction. If law is seen as an instrument for legitimizing power, it remains implicitly but primarily subordinate to the regime's durability... Thus, at the current juncture, "harmony" is also essential for a Party concerned over retaining its grip on the country (Choukrone & Garapon, 2007, 36).

V svojih komentarjih k tej novi politični smernici, ki so bili kmalu po Hu Jintaojevi razglasitvi prizadevanj po harmonični družbi objavljeni v angleški izdaji uradnega dnevnika *People's Daily*, je Xiao Zhuoji, profesor na Oddelku za ekonomijo Pekinške univerze in podpredsednik Komiteja za družbene in pravne zadeve Politične posvetovalne konference kitajskega ljudstva, med drugim zapisal:

In addition, we will crack down on various social ills, which are a poisonous tumour in a harmonious society and must be eliminated (Xiao Zhuoji, 2007, 2).

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

Tako imenovano harmonično stanje duha se nanaša na to, da so člani družbe sposobni pravilnega soočanja z družbeno stvarnostjo, da znajo na pravilen način obravnavati same sebe, svoje soljudi in družbo. Stanje duha, s katerim razpolagajo (takšni ljudje), je optimistično, aktivno in samoiniciativno ter miroljubno³¹ (Li Ning, 2010, 9).

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

Četudi se v publikacijah L. R. Kitajske, ki so namenjene širitvi ideje harmonične družbe, kot temelj tega koncepta pogosto omenja Konfucij ali konfucijanstvo,

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

pa tovrstne konotacije koncepta harmonije na prvi pogled veliko bolj spominjajo na diskurze legalistične struje, ne pa izvorno konfucijanske. Kljub temu ne gre prezreti dejstva, da je bila normativna funkcija »pravilnosti« (zheng) in primernosti, ki se kaže skozi izvajanje obredov (li), pomemben element, ki je (poleg hierarhičnega ustroja družbe) v Dong Zhongshujevi reformi predstavljal dobro izhodišče za inkorporacijo legalističnih prvin v idejno ogrodje izvornega konfucijanstva. Za ponazoritev tega problema si lahko nekoliko podrobneje ogledamo pomenske konotacije koncepta harmonije (ali harmonizacije)³² v kontekstu klasičnih besedil.

Konfucij je v svojih Razpravah (Lunyu) sicer izrecno poudarjal razliko med enakostjo (in s tem uniformiranostjo, tong) na eni ter harmonijo oziroma harmonizacijo (he) na drugi strani, pri čemer je prvemu konceptu nasprotoval, drugega pa zagovarjal:

Plemenitnik ustvarja harmonijo, ne enakosti. Mali ljudje pa so enaki in ne ustvarjajo harmonije³³ (Kongzi, 2012, Zi lu: 23).

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

Če vladar pravi, da je za neko stvar, se vsi prav tako odločijo zanjo; in če vladar pravi, da je proti nečemu, so vsi prav tako proti. To je tako, kot bi prilival vodo v vodo. Le komu bi to teknilo? To je tako, kot bi igrali vso glasbo samo z enim inštrumentom. Le kdo bi lahko to poslušal?³⁴ (Kongzi, 2012b, Shao gong ershi nian 1).

Večina klasičnih besedil kaže na to, da je harmonija v družbi zgolj projekcija oziroma metafora vzajemne usklajenosti tonov, ki je osnova dobre glasbe.

Kar se tiče žalosti in radosti, nastanejo ta čustva zaradi dogodkov, ki jih doživljamo; kot taka so že vnaprej vsebovana v človeški zavesti. Harmonična usklajenost zvokov in tonov povzroči samo, da se ta (že obstoječa) čustva, izrazijo in sprostijo³⁵ (Ji Kang, 1962, 204).

32 Li Chenyang (2006: 583) izpostavlja, da je bil antični termin he 和 večinoma uporabljen v glagolski obliki (harmonizacija) oziroma kot izraz, ki označuje sam postopek oziroma proces harmoniziranja (pogosto v smislu uglaševanja). Vendar moramo to stališče nekoliko relativizirati, saj prvič to velja za večino (in tako rekoč za vse abstraktne) terminov klasične kitajščine, ki lahko nastopajo v različnih besednih funkcijah glede na konkreten kontekst, in drugič najdemo tudi v antičnih delih citate, v katerih je izraz he najbolj smiselno prevesti s samostalnikom harmonija (glej na primer Kongzi 2012a: Xue er 12, 2. stavek, Li ji 2012: Tan gong I, 59, ali Zhuangzi 2012: Shan xing 1 itd.). Mimogrede, tudi sodobni termin harmonija (hexie 和諧) lahko nastopa tako v pridevniški kot v samostalniški funkciji.

33 君子而不同，小人同而不和。

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

35 至夫哀樂，自以事會，先遵於心，但因和聲，以自顯發。

Poglavje *O glasbi (Yue ji)* je pomemben del osrednjega konfucijanskega klasika *Knjiga obredov (Li ji)*³⁶. Kot vemo, je po klasičnem konfucijanstvu obrednost pomemben element družbenega delovanja, saj vodi ljudi k vzajemni harmonizaciji. Po mnenju klasičnih protofilozofov, ki naj bi napisali to delo, je bila struktura glasbe sicer umetna struktura, ki jo lahko ustvari zgolj človeška zavest. Že ton je bil po njihovem mnenju kultivirana inačica zvoka³⁷, katere ne more ustvariti niti sprejemati nobena druga vrsta³⁸. V strukturi glasbe so videli zapleteno zaporedje slušno dojemljivih tonalnih in ritmičnih vzorcev; sposobnost njenega ustvarjanja ter sprejemanja je bila privilegij zgolj najbolj izobraženih in najbolj kultiviranih »plemenitnikov«³⁹. Vsekakor pa so bili sami toni dojeti tudi kot reakcija ljudi na zunanjo stvarnost, in njihova struktura je bila primerljiva s strukturo družbe, s socialnim redom. Harmonična glasba je bila torej primerljiva s harmonično družbo⁴⁰:

Glasba nas povezuje s strukturo etike (medčloveških odnosov)⁴¹ (Li ji, 2012, Yue ji 5).

Zato so obredi pomembna metoda doseganja harmonije med ljudmi⁴² (Kongzi, 2012a, Xue er 12). Pri tem je pomembno vedeti, da imajo obredi tudi regulativno funkcijo. Harmonija, ki ni v skladu z obredi, v konfucijanstvu namreč ni primerna in ne predstavlja pozitivne vrednote:

Poznati harmonično usklajenost, a hkrati ustvarjati harmonijo brez njene regulacije preko obreda – to se ne sme izvajati!⁴³ (Kongzi, 2012a, Xue er 12).

Tukaj naletimo na izpostavljanje regulativne oziroma normativne funkcije osrednjega konfucijanskega koncepta li. Četudi je glasba, denimo, pomemben del konfucijanskih obredov, pa vsaka glasba še zdaleč ni primerna za ušesa kultiviranih ljudi. Funkcijo ritualnega zlitja narave in kulture, človeka in neba, posameznika in družbe, lahko znotraj obrednosti prevzema samo »pravilna«, tj. »vzvišena glasba« (ya yue). Podobno je tudi s harmonijo⁴⁴. Zato ne moremo enostransko trditi, da je disciplinarna funkcija harmonije – v širšem pomenu – nekaj, kar je zgolj proizvod legalističnih diskurzov.

36 Ker je »resnična«, »naravna« oziroma »pravilna« struktura vsega bivajočega po svojem bistvu enotna, lahko človek, ki se preda glasbi in se spoji z njeno notranjo ritmično in tonalno strukturo, doseže svojo izvorno enovitost s strukturo veseljstva, ki prihaja do izraza v starodavni kitajski frazi »enotnost človeka in narave (tian ren heyi 天人合一)«. Zato nikakor ni naključje, da predstavlja prav glasba tako pomemben element konfucijanske obrednosti (li 禮).

37 聲成文，謂之音。

38 是故，知聲而不知音者，禽獸是也；

39 知音而不知樂者，眾庶是也。唯君子為能知樂。

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

41 樂者，通倫理者也。

42 禮之用，和為貴

43 知和而和，不以禮節之，亦不可行也。

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

Kot vemo, sta se najpomembnejša Konfucijeva naslednika Mencij in Xunzi v svojih interpretacijah izvornega nauka razlikovala prav v njunem odnosu do človekovih prirojnih lastnosti. To je imelo seveda posledice za njun različen pogled na razmerje med posameznikom in družbo, ter na njun odnos do družbene harmonije. Pri spodnjem pregledu njunih citatov moramo biti pozorni tudi na dejstvo, da velja delo Xunzi za interpretativno izhodišče legalistično naravnane Dong Zhongshujeve reforme, medtem ko so neokonfucijanci (ki tvorijo tudi osrednje izhodišče filozofskih elaboracij modernega konfucijanstva) v glavnem izhajali iz Mencijevih interpretacij izvornega Konfucijevega nauka. To, kar nam pri tej kratki raziskavi najprej pade v oči, je dejstvo, da je »legalistični« Xunzi koncept harmonije zelo pogosto postavljaval v ospredje, medtem ko pri »humanističnem« Menciju tako rekoč ni bil prisoten. Medtem ko se v delu *Mengzi* pojavi samo trikrat, v delu *Xunzi* nanj naletimo kar šestinsedemdesetkrat. Mencij je pri tem koncept he vselej uporabil v smislu medčloveške harmonije oziroma usklajenosti.

Priložnosti, ki nam jih nudi nebo, niso tako pomembne kot koristi, kate-
tere nam nudi zemlja. Te pa so zopet manj pomembne od medčloveške
harmonije⁴⁵ (Mengzi, 2012, Gongsun Chou III/10).

To stališče Mencij konkretno ponazori na naslednjem primeru, v katerem analizira razloge za propad nekega mesta:

Njegovo obzidje ni bilo prenizko, in obrambni jarek okrog njega ni bil preplitev. Njegova vojska ni bila preslabotna in tudi zalog hrane ni pri-
manjkovalo. Iz tega vidimo, da je harmonija med ljudmi veliko pomemb-
nejša kot fizični pogoji (dob.: koristi, ki nam jih nudi zemlja)⁴⁶(ibid).

Ta usklajenost je zanj pogojena s prilagajanjem, saj naletimo v njegovi uporabi termina he tudi na tovrstno pomensko konotacijo.

Hui iz Liuxiaja se je znal prilagajati modrecem⁴⁷ (ibid, Wang zhang, II/10).

Xunzi pri svojem razumevanju koncepta he izhaja iz njegovega izvornega pomena, ki je povezan z glasbeno harmonijo:

Obrednost je spoštovanje kulture, v glasbi pa je pomembna harmonija⁴⁸
(Xunzi, 2012, Quan xue 12).

Xunzi harmonično usklajenost med ljudmi večkrat izrecno poveže z zgoraj ome-
njenim konceptom regulativnosti (jie)⁴⁹.

45 天時不如地利，地利不如人和。

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

47 柳下惠，聖之和者也。

48 禮之敬文也，樂之中和也。

49 Sodobna pomenska konotacija termina jie 節, ki se nanaša na praznik ali festival, je izvorno pomenila spoštovanje pravih družbenih obredov. Tudi današnja sestavljenka, ki pomeni praznik, je namreč povezana z izrazom, ki sam zase pomeni obred (lijie 禮節). Regulativna funkcija besede jie je razvidna tudi iz njene klasične konotacije varčevanja.

Če hočemo, da bo vlada dobro delovala, morajo potekati vsa naša prizadevanja, naša volja in naše razmišljanje v skladu z obrednostjo. Če temu ni tako, bo izbruhnil kaos in trpljenje. Naša hrana, oblačila, naše bivanje in delovanje – vse to mora potekati v skladu z obrednostjo, kajti le na ta način bomo dosegli urejeno harmonijo. V nasprotnem primeru se bo nad nami zgrnila nesreča in bolezen⁵⁰ (ibid, Xiu shen 2).

Ta regulativnost, ki naj bi urejala medčloveške odnose v harmonični družbi, zanj izhaja iz regulirane urejenosti narave, ki se med drugim izraža v urejenem sosledju letnih časov:

Delovanje v skladu z nebom/naravo pomeni, da v višinah ni suše in v nižinah ni poplav. Zima in poletje sta v urejenem harmoničnem soskladju in poljski pridelki dozore v primernem času⁵¹ (Xunzi, 2012, Xiu shen 3).

To urejeno harmonijo narave je potrebno podkrepiti s kulturo in vojsko (ibid: Ru xiao 1)⁵². Zato ni presenetljivo, da Xunzi razlikuje med »dobro« in »slabo« harmonijo:

Kadar s pomočjo dobrega ustvarimo harmonijo med ljudmi, bo vse teklo tako, kot je treba ... Kdor pa ustvarja harmonijo med ljudmi s pomočjo slabega, je zgolj oportunist⁵³ (ibid, Rongru 11).

»Dobra« harmonija je torej tista, ki je ustvarjena na osnovi regulativne urejenosti narave; ta se mora seveda odraziti tudi v ustreznem, hierarhičnem ustroju družbe. Tovrstne, nedvomno že precej legalistične konotacije Xunzijevega pojmovanja harmonije prihajajo lepo do izraza v naslednjem citatu, v katerem ta konfucijanski filozof urejeno družbeno hierarhijo poveže s konceptom enotnosti. Ta koncept je seveda temeljen za delovanje centralizirane države in je tudi v jasnem nasprotju s prej omenjenim Konfucijevim zagovarjanjem različnosti:

Pravično je torej, da ustvarjamo harmonijo s pomočjo delitev. (Takšna) harmonija omogoča enotnost, enotnost pa zopet omogoča premoč. S premočjo lahko dosežemo skrajne meje (države) in premagamo nasprotnike⁵⁴ (ibid, Wang zhi, 19).

Poleg tega Xunzi ustvarjanje harmonije že eksplicitno poveže s konceptom kaznovanja:

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

51 高者不旱，下者不水，寒暑和節，而五穀以時孰，是天之事也。

52 因天下之和，遂文武之業。

53 以善和人者謂之順 ... 以不善和人者謂之諛。

54 故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物。

Z uvajanjem kazni bo vladanje uravnovešeno in ljudstvo bo živelo v harmoniji⁵⁵ (ibid, Wang zhi 26).

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

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

Moderni konfucijanci so v glavnem izhajali iz neokonfucijanske filozofije, katere osnova pa ni bila Xunzijeve, temveč Mencijeva interpretacija izvirnega nauka. Zato so v Xunziju pogosto videli heretika in ga niso prištevali k filozofom »pravega« konfucijanstva. Ta vidik je poudarjal že Xiong Shili, ki je bil učitelj večine predstavnikov druge generacije modernega konfucijanstva:

Confucianism upholds original human goodness, that is, the shining aspect of human nature. Orthodox Confucianism, from Mencius to Wang Yangming, insists that there is original benevolence in human nature (with the exception of Xunzi). Xiong judges that Xunzi fails to reach the essence of Confucianism (Yu Jiuyuan, 2002, 131).

Pomen oziroma interpretacijo koncepta harmonije si bomo na kratko ogledali tudi v kontekstu druge generacije modernega konfucijanstva, katere glavni predstavniki so Mou Zongsan, Xu Fuguan, Tan Junyi in Fang Dongmei. Četudi je pričujoča razprava v največji meri posvečena raziskavi njihovih teorij na področju konceptov, ki so pomembni za modernizacijo, in četudi bomo splošne okvire njihovih filozofij podrobneje obravnavali nekoliko kasneje, si tukaj najprej na kratko oglejmo, kaj imajo povedati o legitimaciji konfucijanstva in harmoniji.

Eden najbolj nadarjenih Xiongovih učencev je nedvomno bil Mou Zongsan, ki velja za osrednjega in verjetno (v filozofskem smislu) najpomembnejšega predstavnika druge generacije modernih konfucijancev. Glede legitimnosti konfucijanskega nauka zastopa enako mnenje kot Xiong (gl. zgoraj). Mou namreč v svojem odgovoru na vprašanje »pravega« konfucijanstva v glavnem sledi kriterijem avtonomne

55 刑政平，百姓和。

etike in enote razuma in čustev; zato prišteva k »legitimni« liniji konfucijanstva iz obdobja Zhou samo Konfucija, Mencija in avtorje oziroma komentatorje klasičnih del *Pot sredine* (*Zhong yong*) ter *Knjiga premen* (*Yi jing*). V nasprotju z njimi naj bi Xunzi pripadal stranski (torej ne povsem »legitimni«) liniji, saj naj bi zastopal tako imenovano »etiko heteronomije« (Lee, 2001, 73).

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

Obstoj mojega individualnega življenja je izpopolnjeno dejstvo, a vseeno vsebuje možnost izboljšanja. Zato to ni obstoj fiksno določene narave. Ta obstoj je, kot pravijo budisti, neopredeljeni obstoj vsega bivajočega. Vse, kar obstaja, je v tem izpopolnjenem dejstvu obstoja, a hkrati je ta obstoj neopredeljen (nima fiksno določene narave). Vse bivanje je prepojeno z razumom in kali iz njega. To je to, na kar se nanaša *Pot sredine*⁵⁶, kjer je zapisano: »Ko se doseže harmonija ravnovesja, sta nebo in zemlja na svojem mestu in vse, kar obstoja, se razvija«⁵⁷ (Mou Zongsan, 1985, 306).

Tudi Xu Fuguan v svojem komentarju k *Poti sredine* (*Zhong yong*) obravnava isti koncept (tj. koncept harmonije ravnovesja, *zhong he*), katerega označi kot termin, ki »se nanaša na ‚naravo‘, ki v sebi združuje notranjost in vse, kar je onkraj nje, pa tudi na njeno funkcijo harmonizacije, ki v sebi zaobjema tako sebstvo kot tudi vse objekte zunanjega sveta« (Ni, 2002, 287):

56 *Pot sredine* (*Zhong yong*) je eden od konfucijanskih klasikov, besedilo, bogato s simbolnimi pomeni, ki vsebuje številne napatke za izpopolnjevanje in nego osebnosti. Pogosto ga opisujejo tudi kot »brezmejno os« (»unswerving pivot« = Ezra Pound). Sredina (*zhong*) tukaj v glavnem pomeni ravnovesje brez nagibanja na katero koli stran. Drugi del te sestavljenke (*yong*) pomeni običajno, nekaj kar je dobro znano in domače in se ne spreminja, kar pa ne pomeni, da je statično, temveč, da je kontinuirano. Sama sem se odločila za prevod v smislu »lastne poti«. Po enem prvih prevajalcev tega besedila v angleščino, Jamesu Leggeju, je namen oziroma cilj te sredine ohranjanje harmoničnega ravnovesja, ki ohranja zavest v stanju nenehne osredotočenosti. Človek, ki se ravna po teh načelih, naj bi nikoli ne zašel s svoje poti, kar pomeni, da bi znal vselej delovati v skladu s svojo individualno pozicijo znotraj naravnega in družbenega sveta. Ta načela naj bi veljala za vsakega posameznika in ga učila živeti v skladu z naravnim redom (prim.: Chinese text project 2012: Li ji, *Zhong yong* – 33).

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

Izraz »ravnovesje (zhong)⁵⁸ se tukaj ne nanaša zgolj na osnovo nekakšnega zunanjega ravnovesja, temveč pomeni skupno osnovo »ravnovesja« (zhong) in »lastne poti« (yong). V tretjem komentarju Guang Yaja lahko o tem preberemo: »Lastna pot je harmonija«. Torej je harmonija enaka lastni poti. A izraz »harmonija«, ki nastopa znotraj sestavljene fraze »harmonija ravnovesja«, ni zgolj učinek »lastne poti«, temveč skupni učinek ravnovesja in lastne poti. Ravnovesje, ki nastopa v izrazu harmonija ravnovesja, navzven deluje kot pot sredine, na višji ravni pa povezuje človeške prirojene lastnosti z njegovim življenjem. Zato jo lahko poimenujemo tudi z izrazom »velika osnova«. »Harmonija«, ki nastopa v frazi harmonija ravnovesja, je učinek poti sredine (oziroma lastne poti ravnovesja, op. avt.). Pot sredine (ali lastna pot ravnovesja) torej vsebuje stvarni (dejanski) učinek (ali substančni efekt) »harmonije« in zato lahko rečemo, da dosega dao vsega pod nebom ... Lahko torej trdimo, da je koncept harmonije ravnovesja izraz, ki opisuje »učinkovitost tega, čemur pravimo dao«, hkrati pa je ta koncept tisto, kar omogoča notranjo povezavo s potjo sredine (tj. z lastno potjo ravnovesja)⁵⁹ (Xu Fuguan, 2005, 127).

Harmonija ravnovesja je torej tista intimna osnova posameznika, ki mu sploh omogoča harmonično sobivanje s soljudmi. Kot bomo videli kasneje, je v okviru modernega konfucijanskega videnja sveta in človeka moralno sestvo tisto, ki predstavlja osnovo vsakega posameznika in hkrati jedro kozmične racionalnosti. To seveda predpostavlja komplementarnost razmerja med posameznikom in njegovim (naravnim ter družbenim) okoljem. Z drugimi besedami: to pomeni, da je družbena harmonija nujno povezana s harmonično notranjostjo posameznika.

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

58 »Zhong« = »sredina«. Zaradi konkretne specifikke besedila jo tukaj prevajam z ustrežnejšim izrazom »ravnovesje«. 59 中和之 »中«, 不僅是外在的中的根據, 而是 »中« 與 »庸« 的共同根據。廣雅釋詁三: »庸, 和也«。可見和亦即是庸。但此處中和之 »和«, 不僅是 »庸« 的效果, 而是中與庸的共同效果。中和之中, 外發而為中庸, 上則通與性與命, 所以謂之 »大本«。中和之 »和«, 乃中庸之實效。中庸有 »和« 的實效, 故可謂天下之達道... 中和的觀念, 可以說是 »率性之謂道« 的闡述, 亦即是 »中庸« 向內通。

Ravnovesje (zhong) in harmonija sta bili v konfucijanstvu osrednja estetska kriterija glasbe. Za ravnovesjem in harmonijo se namreč skriva pomen dobrega, in to je tisto, kar lahko gane človeško srce in v njem vzbudi dobroto⁶⁰ (Xu Fuguan, 2001, 14).

Na področju konkretne družbene politike se Xu Fuguan zavzema za politiko, ki bi omogočila doseganje »racionalne harmonije« na osnovi razumne tekmovalnosti. Sobivanje, ki ni zgolj stvar posameznika, bi moralo biti pogojeno z neodvisnostjo vsakega od njih, in kolektivne pravice skupnosti bi morale biti osnovane na individualnih pravicah (Ni, 2002, 296–297).

However, when the maturity of the people and the other conditions are adequately present so that people who enjoy political rights can live together harmoniously, the system of rights might also become less important or even unnecessary. As Chenyang Li suggests, between well-related family members, "it is meaningless or even destructive to talk about their rights against each other". Yet between the stage that relies on sage rulers and the stage at which harmony prevails, Confucianism must provide room for something less ideal. As Shu-hsien Liu says, in the current historical state "we have to negate the tradition in order to reconfirm the ideal of the tradition"« (ibid, 298).

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

V poglavju *Dvajset let vojvode Zhaota iz Zuojevih komentarjev Spomladansko-jesenskih letopisov* pravi Yanzi: »Harmonija je takšna kot brodet«. Brodet vsebuje najrazličnejše vrste okusov, ki se med seboj združijo v slastno celoto. Zato je pomen »harmonije« v tem, da jo sestavljajo najrazličnejše kombinacije individualnih posebnosti. Nobena od teh individualnih posebnosti v njej ne izgubi svoje enkratnosti, temveč se lahko druga z drugo harmonično združuje⁶¹ (Xu Fuguan, 2005, 127).

Moralnost, kakršno posamezniku za zagotovitev družbene harmonije priporoča Tang Junyi, pa ni toliko osnovana na enkratnosti njegovega individualnega bivanja, za kakršno se zavzema Xu Fuguan, niti na avtonomni svobodi moralnega sebstva ter njegove neskončne zavesti, ki je v središču Mou Zongsanove pozornosti. Tangova ideja moralnosti veliko bolj neposredno temelji na občutku prirojene odgovornosti posameznika, ki naj bi mu, podobno kot neokonfucijanski koncept

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

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

»praznanja« (liang zhi), služil kot kaŕipot skozi nepregledni pragozd vseh etičnih dilem in dvomov, s katerimi je soočen v svojem konkretnem življenju. Kot pokaŕe naslednji citat, bo posameznik lahko prispeval svoj doprinos k višjemu cilju druŕbene harmonije zgolj na osnovi poslušnosti temu notranjemu kaŕipotu odgovornosti:

Ni ti treba spraševati, kaj bi moral storiti, kajti ti sam si tisti, ki najbolj veš, kaj je potrebno storiti. Včasih pa se lahko zgodi, da hkrati občutiš veĕ moŕnosti za to, kar bi moral storiti in morda lahko zaĕutiš, da vlada med temi različnimi moŕnostmi protislovje. Morda ne boš takoj vedel, katero od njih naj izbereš, ali kako naj vse zdruŕiš, da bi dosegel še višjo raven harmonije ... Vse to moraš vendarle reševati sam, kajti ŕele ti sam lahko spoznaš, v ĕem je razlog, da moraš storiti prav to⁶² (Tang Junyi, 1985, 53–54).

V tej odgovornosti pravzaprav ni govora o tem, da naj bi bili interesi druŕbe pred interesi posameznika. Moralno osvešĕen posameznik se bo v vsakem primeru odloĕal na podlagi svoje odgovornosti, ne glede na to, ali gre za njegov lastni interes, ali za interes ŕirše druŕbene skupnosti.

Ĉlovek ni stvar, ĕlovek je sam po sebi ŕe cilj. To pomeni, da posameznik ni orodje druŕbe, niti orodje drŕzave. In sedanji ljudje prav tako niso orodje prihodnjih ... A ĕe pravimo, da ĕlovek ni orodje druŕbe, to ne pomeni, da smo ljudje zunaj druŕbe, in tudi posameznik ne bi smel na druŕbo in drŕzavo gledati kot na orodje za doseganje svojih ciljev ... Ampak ĕlovekova zavest in to, kar mu je prirojeno, sta soĕloveĕnost in ljubezen. Ĉe si ĕlovek prizadeva za to, da dejansko in do obisti izŕivi to svojo prirojeno zavest, se nikakor ne bo mogel poĕutiti loĕenega od druŕbe ... Menim, da bomo samo preko izobraŕevanja ljudi v tem, da bodo ĕim bolj popolno razvili to svojo prirojeno moralno naravo, lahko uskladili konflikt med posameznikom in druŕbo. Le tako bomo lahko presegli binarno kategorijo individuum in skupnosti ter dosegli, da bo obstoj druŕbe v prid posameznika in obratno⁶³ (Tang Junyi, 2000, 61–62).

Pri tem torej ne gre za poslušnost kakršnim koli zunanjim avtoritetam. Po svojih lastnih besedah ostaja Tang v tem pogledu zvest temeljnemu naĕelom kitajske etike,

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

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

katere značilnost naj bi bila najti v zavestnem prizadevanju za preseganje ločnice med sebstvom in drugimi in to prav na temelju harmoničnega delovanja medčloveških odnosov (Sin, 2002, 320).

Ker pa etično sebstvo oziroma moralno osveščena zavest posameznika merodajno vpliva tudi na konkretne posebnosti kulture, v kateri je rojen in v kateri živi, lahko po Tangovem mnenju iz tovrstne prevladujoče naravnosti duha posameznikov sklepamo tudi na naravnost njihove kulture. Ena osrednjih razlik med kitajsko in zahodno kulturo je zanj v tem, da naj bi prva poudarjala etiko in umetnost, slednja pa religijo in znanost. Ta razlika je po Tang Junyijevem mnenju pogojena s tem, da prevladuje v kitajski kulturi duh harmonije, v zahodni pa duh distinkcij (ibid).

Podobno (a nekoliko bolj pristransko) stališče glede različnosti obeh »kultur⁶⁴« je zavzel tudi Fang Dongmei, katerega filozofija je po svojem bistvu osredotočena prav na obravnavo »tipično kitajskega« koncepta »ustvarjalne harmonije«. Medtem ko vidi zahodno filozofijo kot ujeto v mrežo nenehnih protislovij, iz katere se poskuša vselej znova reševati z nihilizmom (Li, 2002, 265), je njegova lastna idejna tradicija zanj neprimerno bolj sofisticirana. Razlog za to superiornost pa naj bi tičal prav v njenem upoštevanju harmonije in harmoničnosti:

In contrast, Chinese philosophy maintains a balance between *qing* and *li*⁶⁵. Through cultivation, Chinese philosophy aims at a grand harmony in life; it is like a symphony, with all notes contributing to its harmonious unity (Fang Dongmei v ibid).

Ta »harmonična enotnost« izhaja iz njegovega osrednjega koncepta »celovite harmonije«, ki temelji na vesoljstvu kot uravnovešenem in harmoničnem sistemu. Ker vidi v tovrstni paradigmi osnovo kitajske filozofije, je zanj tudi kitajski ideal življenja nujno harmoničen; v tem idealu ni prostora za konflikte, niti za sebičnost:

64 Velikopotezno posploševanje različnih »kultur« (brez kakršne koli potrebe po opredelitvi tega, nadvse kompleksnega in pomensko nedorečenega pojma) je ena od značilnosti modernih konfucijancev, pa tudi modernih kitajskih teoretikov nasploh. Tovrstne tendence znotraj moderno konfucijanskih diskurzov bi lahko poimenovali z izrazom »obrnjeni orientalizem« (Hill, 2000, 177) oziroma, kot zapiše Arif Dirlik, »orientalizem orientancev« (Dirlik, 1996, 103). Popolno nerazumevanje tega problema kaže na primer tudi naslednji odstavek Zi Zhongyuna, namestnika direktorja Inštituta za Ameriške študije kitajske Akademije za družbene znanosti: „Fortunately, the discussants did not waste time on semantics. There seemed to be a tacit general understanding that „culture,“ in its broad sense, implies both material and spiritual civilization, including ways of life, ways of thinking, social customs, generally accepted criteria for behavior, etc., as perceived by the man in the street; and in its narrow sense, implies mainly intellectual creations such as art, literature, religion, philosophy, ethics, etc., with philosophy as its core. „Chinese traditional culture“ means, in general, the culture that prevailed in China from the pre-Qin Shi Huang days until the Opium War, a culture with Confucianism at its core, mixed first with Taoism and later with Buddhism. By „Western culture“ one means, in general, the main stream stemming from the European Renaissance that found its roots in ancient Greek civilization. Of course, this is a very loose concept, but it serves as an adequate basis for discussion“ (Zi Zhongyun, 1987, 443).

65 Čustva in razum.

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

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

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

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

Zagotovo je največja razlika med njima v tem, da zagovarjajo prvi tak ideal harmonije, ki temelji na tradiciji legalistično usmerjenega Xunzija. Ideologija nove neoliberalno-nacionalne velesile je zato osnovana na precej bolj avtoritarnih in na poslušnosti državljanov temelječih predpostavkah, kot so tiste, ki opredeljujejo filozofske in ideološke osnove modernega konfucijanstva. Predstavniki slednjega namreč večinoma sledijo mehkejši in bolj humanistični liniji mencijanskih diskurzov, ki posameznika ne potiskajo v ozadje, temveč v ospredje svojih zanimanj. Vsekakor nudi mencijanski diskurz neprimerno boljše osnovo za razvoj »demokratične«⁶⁶ družbe avtonomnih posameznikov. A ker je koncept moderne konfucijanske harmonične družbe hkrati še precej neizdelan in ostaja zgolj na ravni teorije, ima prvi, »disciplinarni« diskurz, za katerim stoji dobro opremljen, delno tudi ustrašovalen in hkrati visoko učinkovit propagandni aparat, morda vendarle boljše možnosti skorajšnje uresničitve. Zato ostaja vprašanje, kakšna harmonija pravzaprav preži na Kitajce in Kitajke bližnje bodočnosti, še vedno odprto.

66

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

3 Moderno konfucijanstvo⁶⁷

Ni čudno, da izhajajo osrednje teze teoretikov modernega konfucijanstva iz prepričanja, da lahko konfucijanstvo kot temelj specifično kitajske socialne, politične in moralne miselnosti – seveda v prenovljeni, pogojem moderne dobe ustrezajoči obliki – služi kot temelj etičnega osmišljenja sodobnega življenja in kot mentalno zdravilo proti odtujenosti, v kateri vidijo nekakšen stranski proizvod kapitalističnega povečevanja konkurence ter gonje za dobičkom.

3.1 Rehabilitacija tradicije in izzivi modernizacije

Kot smo videli, je revitalizacija kompleksnih tradicij lastne filozofske miselnosti v moderni kitajski filozofiji dvajsetega stoletja postajala vse bolj pomembna. K začetnikom tega gibanja sodobni sinologi štejejo 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 je nastala po neokonfucijanski teoretski prenovi. Poleg Xiong Shilija in Feng Youlana, ki sta zagotovo najvidnejša predstavnika te struje, velja v tem okviru omeniti tudi Liang Shuminga, Zhang Junmaija in He Lina. Pri tem prav tako ne moremo mimo doprinosa Fang Dongmeija, katerega delo je v tem kontekstu vsekakor potrebno omeniti, četudi se sam nikoli ni izrecno opredelil za pripadnika modernega konfucijanstva, saj je vseskozi poudarjal, da je po duši tako kot konfucijanec tudi daoist in budist (Bresciani, 2001, 23). Zato nas ne preseneti dejstvo, da ta filozof ni bil zgolj učitelj osrednjih predstavnikov četrte generacije modernega konfucijanstva, temveč tudi učitelj enega najbolj znanih sodobnih raziskovalcev daoizma, Chen Guyinga (Chen Guying, 1997, 96). Vendar velja pri tem vsekakor opozoriti na dejstvo, da izraz konfucianizem (ru xue) pogosto na splošno označuje tradicionalno kitajsko miselnost; četudi so se neokonfucijanci dinastij Song in Ming (torej tisti filozofi, ki so ustvarili miselnost, katera tvori osnovo modernega konfucijanstva) od budizma, daoizma in sorodnih, bolj mističnih in manj racionalnih tradicij navzven vselej odločno distancirali (in jih pogosto definirali celo kot svoje idejne sovražnike), pa je eden največjih teoretskih premikov oziroma preobratov neokonfucijanskih diskurzov prav v tem, da so pripadniki te struje uspeli v ogrodje klasičnega konfucijanstva integrirati vrsto pomembnih konceptov in metod iz budističnih in daoističnih filozofij⁶⁸. Pravzaprav je bila prav ta integracija idej, ki so bile iz

67 V pričujoči knjigi razlikujem med konceptom konfucianizma, ki predstavlja državno doktrino oziroma nacionalno ideologijo, in konfucijanstvom, ki pomeni filozofski nauk oziroma filozofske teorije.

68 Na primer koncept subjekta in objekta spoznanja (neng-suo), ki izvirata iz budistične epistemologije in katero so uporabljali tudi predstavniki najbolj racionalističnih filozofij znotraj Šole strukture (li xue). Celo Zhu Xi, osrednji predstavnik te šole, je v svojo filozofijo vključil vrsto daoističnih idej in postopkov (na primer idejo

vidika klasične, ortodoksne konfucijanske doktrine videti »heretične«, nevarne in nepravilne (fei zheng) tista, ki je pomenila pravo reformo takrat že zelo okostenele in formalizirane konfucijanske klasike. Prav budistični in daoistični impulzi so bili tisti, ki so v obdobju od 10. do 14. stoletja rešili konfucianizem pred propadom, in ki so iz klasične državotvorne doktrine (ponovno) naredili miselnost, ki si zasluži ime filozofija⁶⁹. Poleg tega so se tudi mnogi drugi filozofi iz struje modernega konfucijanstva v svojih poskusih sintetiziranja evro-ameriških in kitajskih miselnosti ter v postopkih aktualizacije kitajske filozofske tradicije precej izdatno ukvarjali s tradicionalnimi diskurzii, ki ne sodijo v okvir konfucijanstva v ožjem pomenu besede⁷⁰. In končno, tudi pri tem velja upoštevati razlike med izvornimi kitajskimi pojmi in njihovimi konotacijami, ki izvirajo iz prevodov teh pojmov v indoevropske jezike. Izraz »ru xue«, ki se v indoevropske jezike prevaja kot »konfucijanstvo« (vključno s pojmom »modernega konfucijanstva«) seveda avtomatsko vključuje konotacijo Konfucija (Kong fuzi, Kongzi) in izrecno napeljuje na misel, da gre pri tem za (bodisi izvorni, bodisi reformirani ali modernizirani) Konfucijev nauk. V bistvu pa izraz »ru xue« v kitajščini pomeni »nauk izobražencev«, kar pomeni da v nominalnem smislu apriorno ne izključuje nobenih elementov, ki so merodajno oblikovali zgodovino kitajske miselnosti. To, kar imajo skupnega konfucijanska in daoistična filozofija ter sinizirani budizem, je torej tisto, kar v resnici opredeljuje tradicionalno kitajsko filozofijo in njene »nauke izobražencev«⁷¹.

Tendence revitalizacije konfucijanstva so bile opazne že ob pričetku znamenite polemike o znanosti in metafiziki (kexue yu xuanxue) v letu 1923, v kateri je skupina mladih teoretikov pod vodstvom Zhang Junmaija nadvse resno in argumentirano

skrajnega pola ali tajjija, koncept wuweiya ali nedelovanja ipd.), medtem ko so teorije predstavnikov idealistične struje neokonfucijanske filozofije (Šola srčne zavesti, Xin xue) tako rekoč temeljile na budističnih in daoističnih onto-epistmeologijah.

- 69 Težko je reči, do kakšne mere je pri tem šlo za zavestni proces, vendar je integracija (in s tem »razelektritev«) budizma in daoizma neokonfucijanskim filozofom zagotovo predstavljala izziv; formalizirana klasično konfucijanska doktrina je bila v 10. stoletju izpraznjena vsakršnih resničnih vsebin in izobraženci so jo morali obvladovati za to, da so uspešno opravljali državne izpite, ki so njim samim in njihovim klanom odpirali vrata do politične oblasti. Seveda takšna doktrina izobražencem ni mogla nuditi nikakršne duhovne in intelektualne zadovoljitve. V ta namen so se raje ukvarjali s študijem in raziskovanjem daoizma in budizma. To je bilo za konfucianizem in s tem pravzaprav za celotni ideološki sistem, na katerem so slonele tradicionalne državne institucije, precej ogrožujoče. V tem smislu je bila neokonfucijanska reforma nujno potrebna za ohranitev konfucijanstva kot osrednje socialne, etične in filozofske miselnosti Kitajske.
- 70 Moderni konfucijanci se sicer zelo redko opirajo na daoizem, kar je po svoje razumljivo, saj ta struja v bistvu ni nastala samo zato, da ohrani kulturno identiteto, temveč tudi z namenom aktualizacije in »rešitve« institucionalnega ustroja kitajske družbe; anarhistični klasiki daoizma pa za takšne državotvorne namene seveda niso preveč primerni. Se pa je vrsta pomembnih modernokonfucijanskih filozofov izdatno ukvarjala s študijem in integracijo budistične miselnosti v svoje teorije. Naj v tem kontekstu omenimo samo dva najbolj znana moderna konfucijanca, Xiong Shilija in Mou Zongsana.
- 71 Pri specifičnih značilnostih tradicionalne kitajske filozofije, ki so torej značilne za vse struje antične in klasične kitajske miselnosti, moramo omeniti predvsem koncept transcendentne imanence (oziroma imanentne transcendence), binarno strukturirani holizem, ki deluje prek binarnih kategorij (npr. yin-yang, you-wu, ti-yong, ming-shi, itd), ter načelo komplementarnosti, ki predstavlja metodo interakcij med obema protipoloma znotraj le-teh.

postavila pod vprašaj optimistično, a hkrati površno in naivno četrtomajsko vznichenost glede evro-ameriških modelov modernosti (Bunnin, 2002, 7).

A sholarly revival involving fresh interpretations of ancient Confucian, Daoist, Mohist, Legalist, and Buddhist texts was crucially important, but the main inspiration from traditional Chinese thought derived from the great Neo-Confucian syntheses of the Song and Ming dynasties, especially in the writings of Zhu Xi (1130–1200) and Wang Yangming (1472–1529). The subtlety and scope of their philosophical intelligence and the tension between Zhu Xi's realism and Wang Yangming's focus on mind provided room for modern reflective interpretations of their work (ibid).

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 na svoj način marsikaj doprinesle tudi k nadaljnjemu razvoju filozofskih in teoretskih dialogov med evro-ameriški 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. V tem okviru iskanja 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 obstoječim razvojem, ki so tudi v modernizaciji Azije vodili do tendenc socialne odtujenosti in prej omenjenega »vakuuma vrednot«, so ti teoretiki iskali predvsem v ogrodju klasične konfucijanske miselnosti.

Lingering in a state of self-assertion and self-transformation, it confronted a series of powerful, unprecedented challenges throughout the century. At the end of the century, although Confucianism had been relegated to the ashes of the history as political institution⁷², it had, eventually, found its own peace and its own place in the world as a philosophy (Cheng, Chung-Ying, 2003, 160).

V procesu eksplozivnega razvoja politike ekonomskega odpiranja ter z njim povezane liberalizacije je v zadnjih dveh desetletjih prejšnjega stoletja tudi v L. R. Kitajski prišlo do postopne rehabilitacije konfucianizma.

72 Tukaj uporabljena teza o porazu konfucijanstva kot družbene inštitucije ni dovolj utemeljena; vsekakor lahko ideološke elemente te tradicionalne miselnosti še vedno opazujemo v hongkonškem in tajvanskem šolskem sistemu, v vrednostnem ustroju pristojnosti in pravic oziroma dolžnosti znotraj družine, pa tudi v hierarhijah profesionalne politike in modernih ekonomskih struktur.

Tema kulturne prenovе, ki se je najprej odprla že v obdobju dinastije Qing, je povzročila, da so se kitajski izobraženci znašli v nezavidljivi situaciji, opredeljeni s težavami in zaskrbljenostjo. Večina je slepo občudovala pisano privlačnost materialne kulture modernosti in si je na vse pretege prizadevala za to, da bi tudi Kitajska čim prej vstopila v to oboževano obdobje. Tradicionalna kitajska kultura je bila zanje zaostala in staromodna, zato jo je bilo treba čim prej odstraniti. Glasovi modernih konfucijancev so v poplavi teh idej popolnoma poniknili. Šele dandanes oziroma šele pred kratkim smo se zavedli, da je Kitajska soočena s takšno obliko modernosti, ki jo določajo negativni vidiki lastne tradicije, hkrati pa jo ogrožajo tudi novi »tujji zavojevalci«. Njena kulturna prenova je ubrala popolnoma napačno pot in se znašla v slepi ulici. Vrnitev k tradiciji je ponovno postala tema mnogih pogovorov. In tako so kitajski izobraženci »odkrili« moderne konfucijance, in »odkrili« so tudi njihovo idejno vrednost⁷³ (Wu Xingfu 2010: 1).

Zato tvori tendenca revitaliziranja tradicije danes eno najpomembnejših idejnih struj sodobne kitajske teorije. Zaradi svoje potencialno stabilizirajoče družbene funkcije in svoje harmonične združljivosti s kapitalizmom njegove učinke mnogi⁷⁴ primerjajo z učinki protestantske etike, kot jih je opredelil Max Weber. To stališče se v sodobni sinologiji pogosto označuje kot »postkonfucijanska teza«:

Indeed, many scholars have invoked Confucianism as an important cultural cause of East Asia's economic success. In particular, scholars such as Berger and Tu have gone so far as to propose what is called a post-Confucian thesis: that Confucianism has been not only conducive to economic development in East Asian countries but also has enabled them to take a different type of capitalism and a different path to modernity than did the West (Kwon, 2007, 55).

Lee Hong-jung opisuje potencial konfucijanske tradicije za konstitutivno vlogo v kontekstu »azijskih vrednot«, katerega bomo podrobneje problematizirali nekoliko kasneje: Characteristic Asian values were transmuted into state-led economic models, playing significant roles in the economic development of Asian countries. Familism promoted strong cooperation among blood relatives, and created small- and mid-size family businesses based on Confucian familism and family ethics. These family businesses developed gradually

73 清朝以來的人文復興課題，使中國的知識界一直處於困優和焦慮狀態，主流對於目迷五色的現代物質文明的追慕，催促中國進入了一個現代化的圖騰崇拜時代，傳統的中國文化被看做過世和不時髦的而被“打”，新儒家所發出的不同的聲音完全被淹沒。延至當下，或者稍早些，中國突然發覺自己面對的是傳統的破碎敗壞和“洋荳濱”式的現代化，人文復興走向了誤區，訴諸和迴歸傳統再次成為一個輪迴的主話題。於是，中國知識界“發現”了新儒家，也“發現”新儒家思考的價值。

74 Gl. npr. Feng Yaoming, 1992, 227, Wang Hui, 2000, 40 etc.

to become the framework of Asian capitalism. Community spirit is also a key value of Asian values. By maintaining strong ties based on community spirit and solidarity, people of Asian countries contributed to economic development of the region. Fervor for education, the most outstanding of Asian value, also stems from Confucianism, which teaches that it is better to educate one's children than to give them wealth. That tenet has further paved the way to economic development. By the same token, the emphasis on education has raised management capability, and technological expertise, and has expedited economic development through improved productivity (Lee Hong-jung, 2003, 32).

Moderni konfucijanci druge generacije so večinoma mnenja, da je razvojni uspeh vzhodnoazijskih družb v veliki meri pripisati specifičnemu modelu modernizacije, katerega nekateri teoretiki (Kahn, 1979, Vogel, 1979) označujejo tudi z izrazom konfucijanski kapitalizem. Ta model naj bi imel karakteristične posebnosti, kakršne so močno državno vodstvo z razvito strukturo administracije, hierarhični ustroj družbenih odnosov in razvita mreža socialnih relacij, visoka raven evalvacije izobraževanja ter poudarjanje vrednot vestnosti, vztrajnosti in marljivosti, dobro razviti modeli sodelovanja ter lojalnost in občutek pripadnosti lastni skupini ali organizaciji (ibid).

Pomemben teoretik, ki se poglobljeno ukvarja s problematiko kitajske modernizacije in njene povezave s prizadevanji modernega konfucijanstva je Tu Weiming, ki sodi k tako imenovani tretji generaciji te struje. Kot izpostavlja Heiner Roetz, Tujeva kritika modernizacije ne temelji na kritiki razsvetljenstva:

A constant point of reference in Tu's writings is the critique of the European Enlightenment and the related model of "modernity". On the one hand, he agrees that any ethics that wishes to build its future on something other than its exploitability by authoritarian regimes must face up to the standards of the Enlightenment. There is no possibility of a "radically different ethics" (Roetz, 2008, 367).

Kljub temu pa Tu kritizira oba »osnovna stebra« zahodnega modela razsvetljenstva, katera vidi v pretiranem individualizmu in inštrumentalni racionalnosti (Tu, 2000, 207). Takšna idejna podlaga modernizacije naj bi moderne družbe pahnila v odtujenost od narave in od soljudi. Tu vidi v kitajski, zlasti konfucijanski tradiciji možnost pozitivnega vplivanja na prenovljeno konceptualizacijo moderne dobe. Pri tem izhaja iz koncepta »raznovrstnih modernosti« (multiple modernities):

In both the Western and non-Western worlds the projected transition from tradition to modernity never occurred. As a norm, traditions continue in

modernity. Indeed, the modernizing process itself is constantly shaped by a variety of cultural forms rooted in distinct traditions (Tu, 2000, 198).

Koncept raznovrstnih modernosti je zanj tudi dokaz, da vzhodnoazijska oziroma kitajska modernizacija nikakor ni nujno enaka pozahodenju. V tem okviru »modernost« namreč ni več nekaj, kar bi bilo v diametralnem nasprotju s »tradicijo«; prav nasprotno – tradicije so tiste, ki tvorijo esenco pomena konkretne modernosti. Konfucijanska tradicija, katero vidi kot obliko religije, je zanj nadvse primerna za oblikovanje takšne modernosti, ki bi lahko predstavljala alternativo slepi ulici odtujenosti in determiniranosti, v kakršno nas je privedel zahodni model modernizacije. V njenem »širokem humanističnem duhu« (Tu, 2000, 212) vidi možnost za hkratno sobivanje »ekonomskega razvoja, državotvornosti, družbene stabilnosti in kulturne identitete« (ibid). Zahodno aroganco, ki vidi »svojo« sedanost kot bodočnost vseh ostalih, označi za ne samo neokusno, temveč tudi popolnoma deplasirano. Podobno kot večina modernih konfucijancev je tudi Tu mnenja, da je konfucijanska etika daleč od tega, da bi zavirala razvoj modernizacije; prav nasprotno – le-to naj bi pospeševala. Zgolj samo dejstvo, da kitajska tradicija sama od sebe ni razvila pogojev za pričetek industrializacije in modernega tržnega sistema seveda še zdaleč ne pomeni, da tega – v drugih zgodovinskih kontekstih – ni sposobna.

Heiner Roetz izpostavi problematičnost tovrstnih predpostavk (Roetz, 2000, 371–372). Pri tem velja spomniti na dejstvo, da je bilo izvorno konfucijanstvo precej negativno nastrojeno do koncepta čiste koristoljubnosti ali profita (li). Poleg tega je potrebno priznati dejstvo, da se vzhodnoazijski »gospodarski čudež«, katerega opevajo vsi moderni konfucijanci, v zadnjih desetletjih najjasneje odraža v eksplozivnem razvoju L. R. Kitajske. Pri tem ne moremo mimo pogojev, ki opredeljujejo ta bliskoviti vzpon Kitajske med svetovne velesile, in pri katerih gre za pogoje trdega, pogosto brezobzirnega zgodnjega kapitalizma, katerega spremljajo avtokratski politični sistem, razvojna politika, ki se ne ozira na pravne in etične standarde, in ki vselej znova vodi k ekološkim katastrofam. Vse to niti najmanj ne spominja na ideale konfucijanske »moralne vladavine«, ki temelji na »negi osebnosti« in harmonični združitvi »notranjega modreca in zunanjega vladarja«. Prav nasprotno: idejne osnove, ki dandanes v Kitajski državi prevladujejo, so osnove čistega in neposrednega neoliberalizma, ki temelji prav na tistih konceptih, katere pripadniki modernega konfucijanstva s Tu Weimingom na čelu najostreje kritizirajo kot tipična proizvoda zahodnega modela modernizacije, torej na konceptih pretiranega individualizma in inštrumentalne racionalnosti.

Even leaving aside the PRC, it is hard to see any country in East Asia which could seriously serve as a reference for a form of politics as “moral

leadership” ... There is furthermore the reserve army of millions of working migrants, whose exploitation rather than any Confucian work ethics is the backbone of the economic boom (Roetz, 2000, 372).

Roetz v svoji kritiki moderno konfucijanskih diskurzov o modernizaciji izpostavi tudi dejstvo, da ti v marsikaterem pogledu spominjajo na evropsko romantično reakcijo na razsvetljenstvo. Njihovo nostalgično povzdigovanje povezanosti z naravo in holistične, organske enovitosti človeka in narave, je dejansko podobno idejnim strujam, ki so se na prehodu v modernost pojavile v evropski kulturi kot poskus vrnitve k izvorni povezanosti individuuma z njegovim naravnim in družbenim okoljem in kot poskus upora proti novi prevladi tehnike in izoliranega, mehanističnega dojemanja življenja.

If we consider these parallels, what we are dealing with are not Western versus Asian or Chinese cultural alternatives, but rather a culturally un-specific dialectics of the same global modernization process. The agonies of China in the course of more than one hundred years of subsequent modernization (nachholende Modernisierung) repeat the agonies of the West, and her responses repeat the Western ones, not only in Romanticism, but also in the philosophy of life (Lebensphilosophie) or, in our days, in communitarianism (ibid, 372).

Moderno konfucijanstvo kot osrednji filozofski diskurz sodobne Kitajske torej ni vzniknilo samo iz želje po moderni sintezi konfucijanskih in evro-ameriških je tradicij, temveč pravzaprav iz krize obojega. Kriza konfucijanstva kot prevladujoče državne doktrine tradicionalne Kitajske je bila konstitutivni element in osrednji del širše krize, v kateri se je znašla kitajska država na pragu moderne, in ki se je kazala v tehnološki zaostalosti, ekonomski bedi in neprilagojenosti političnega sistema danim razmeram v takratni družbi. Po tem, ko je konfucijanstvo celi dve tisočletji kitajske zgodovine namreč predstavljalo osrednjo državno doktrino in ideološki temelj tradicionalne kitajske družbe, se je v specifičnih pogojih 19. in 20. stoletja pokazalo, da ta idejni sistem v dani obliki nikakor ne more več služiti kot idejna osnova sodobne, t.j. »moderne« družbe. Na pragu dvajsetega stoletja se je tovrstna kritika konfucijanstva najjasneje odrazila v okviru prej omenjenega četrtomajskega gibanja, ki je bilo po eni strani opredeljeno kot patriotska, proti Japonski in zahodnim imperialnim silam naperjena kampanja, po drugi pa kot obsežna kritika okostenelosti in destruktivnega družbenega vpliva tradicionalne državne doktrine. Vendar so novi kitajski intelektualci, ki so zdravilo za krizo preživelega sistema svoje domovine sprva videli pretežno v možnostih prevzema zahodnih miselnosti, že po prvi svetovni vojni sprevideli, da tudi evropskih idej

ne gre nekritično idealizirati. Kriza moderne evropske filozofije, katero bomo kot ozadje predstavitve specifičnih idejnih smernic kitajske modernizacije podrobneje predstavili v poglavju o »rojenicah modernih kultur,« se je v tem času – v nekoliko modificirani obliki – pokazala tudi na Kitajskem, saj so bili tudi tamkajšnji izobraženci v prvih desetletjih dvajsetega stoletja priča bankrotu političnih teorij Evrope, ki se je odrazil v vesplošni bedi in krutem prelivanju krvi. Vse to je nekoliko zavrlo prvotno kitajsko navdušenje nad »napredno« evropsko miselnostjo; stališča tistih, ki so v njej videli najvišjo razvojno stopnjo civilizacije človeštva, so bila s tem precej omajana.

Moderno konfucijanstvo kot diskurz, znotraj katerega so se najjasneje odrazile razvojne smernice rehabilitacije tradicionalizma, se je dokončno oblikovalo po letu 1957. Prvi dan leta 1958 je namreč skupina tajvanskih in hongkonških filozofov objavila znano *Deklaracijo za ponovno ovrednotenje kitajske kulture kot svetovne dediščine* (*Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie rensbi xuanyan*), ki v sebi združuje protikomunistično povelečevanje demokracije zahodnega tipa s poudarjanjem patriotizma in ohranjanja vrednot lastne tradicije. Ta deklaracija predstavlja temeljni manifest in opredeljuje cilje ter vsebine struje Novega konfucijanstva.

This document became the magna Charta of the whole New Confucian Movement, expressing in a very concentrated form their beliefs, ideals and plans. Far from obsolete, its contents are still seen as the main points of the Movements guiding doctrines (Bresciani, 2001, 22).

Člani skupine, ki je izdala to deklaracijo, so bili filozofi Zhang Junmai (Carsun Chang, 1887–1969), Mou Zongsan (1909–1995), Tang Junyi (1909–1978) in Xu Fuguan (1903–1982). Ti sodobni teoretiki še danes veljajo za utemeljitelje modernega konfucijanstva kot sistema, ki naj bi zagotovil bolj sistematično reinterpretacijo tradicionalne kitajske filozofije ter kulture v luči globljega in obsežnejšega poznavanja osnov zahodne filozofije, zlasti Platonove, Kantove in Heglove miselnosti (prim. Bunnin, 2002, 11). Sicer gre pri teh filozofih v glavnem⁷⁵ za tiste, ki jih sodobna sinologija za razliko od pionirjev tega diskurza označuje kot pripadnike tako imenovane »druge generacije« modernega konfucijanstva (gl. spodnjo razpredelnico); to so filozofi, ki so v glavnem živeli in ustvarjali na Tajvanu, za razliko od pripadnikov tako imenovane »prve generacije« modernega konfucijanstva, ki so (vsaj do leta 1949, večinoma pa vse do svoje smrti⁷⁶) preživeli na celini.

75 Z izjemo Zhang Junmaja (Carsuna Zhanga), katerega večinoma prištevajo k prvi generaciji.

76 Izjema je pri tem Zhang Junmai, ki je kot edini predstavnik prve generacije modernega konfucijanstva po letu 1949 pobegnil v ZDA, kjer je ostal do svoje smrti.

Tabela 1: *Osrednji predstavniki prvih treh generacij Modernega konfucijanstva*

PRVA GENERACIJA				
Liang Shuming (1893–1988)	Xiong Shili (1885–1968)	Zhang Junmai (1886–1969)	Feng Youlan (1859–1990)	He Lin (1902–1992)
DRUGA GENERACIJA				
Fang Dongmei (1899–1977)	Tang Junyi (1909–1978)	Xu Fuguan (1903–1982)	Mou Zongsan (1909–1995)	
TRETJA GENERACIJA				
Cheng Zhongying (1935)	Liu Shuxian (1934)	Du Weiming (1940)	Yu Yingshi (1930)	

Vir: Bresciani, 2001, 35–37.

3.2 Teoretska in konceptualna izhodišča

Če hočemo razumeti, kakšni naj bi bili dejanski doprinosi modernega konfucijanstva na razrešitev globalne krize vrednot, moramo najprej razjasniti vprašanje, kakšen je pravzaprav vpliv njegove miselnosti na kompleksno ogrodje kitajskih družbenih in individualnih identitet. Pri tem moramo najprej kritično prevprašati koncept tradicionalne konfucijanske identitete. Raziskovanje te identitete je pomembno in potrebno, kajti natančna definicija konfucijanstva (in konfucianizma kot temeljne državne doktrine, ki je skoraj dve tisočletji prevladovala v kitajski tradiciji kot osnovna ideologija regulacije individualnih in političnih razmerij) nam ne nudi samo diskurzivnega ogrodja za razumevanje kitajske zgodovine, temveč nam začrta tudi dovolj utemeljen kontekst za celostno obravnavanje sedanje in bodoče družbene stvarnosti. Pri tem je ključno vprašanje predvsem, na kakšen način je transformacija tradicije, kakršno so začrtali moderni konfucijanci, privedla do bistvenih sprememb parametrov, ki so pomembno vplivali na predmoderne definicije konfucijanske identitete. Dileme, s katerimi se moderni konfucijanci soočajo v kontekstu redefiniranja preteklih in iskanja novih identitet, se kažejo v več različnih konceptualnih izhodiščih, katerim je skupno raziskovanje možnosti za ponovno vzpostavitev konfucijanske identitete, primerne sodobnim družbenim zahtevam in pogojem. Po Yao Xinzongu (2001, 313–314) se ta prizadevanja v modernih konfucijanskih diskurzih kažejo predvsem v naslednjih treh družbenih kategorijah:

- Racionalistični teoretiki razvijajo in nadgrajujejo konfucijanstvo v smeri filozofskega ali metafizičnega diskurza in poudarjajo, da naj bi njegovo razumevanje in obvladovanje služilo kot osrednji kriterij za konfucijansko identiteto posameznika.

- Filozofi, ki so bolj osredotočeni na »religiozne«⁷⁷ elemente oziroma vidike konfucijanskega nauka, in ki vidijo čaščenje njegovih utemeljiteljev kot osrednji element konfucijanske identitete.
- Posamezniki in skupine, ki v vedenjskih vzorcih vsakdanjega življenja zavešno reproducirajo klasične konfucijanske vrednote in konfucijanski moralni kodeks. Pri tem gre za implicitne razsežnosti konfucijanske identitete.

Pri razumevanju in interpretaciji konfucijanskih principov smo soočeni s problemom jasnih in nedvoumnih definicij. Pri tem ne gre zgolj za problem moderne dobe, saj so bila vprašanja »pravilne« interpretacije in »pravilnega« izvajanja konfucijanskega nauka v ospredju idejnih sporov skozi vso zgodovino kitajske miselnosti. Različne idejne struje, ki so zagovarjale različne interpretacije pojma »ru xue«⁷⁸, so bile formirane že konec obdobja Vojskujočih se držav (475–221 pr. n. št.). Čas, prostor, kulturno ozadje, filozofska metodologija in religiozna verovanja so pri tem vselej predstavljali osrednje elemente vrednotenja. Ta heterogenost konfucijanskih doktrin in njihovih interpretacij je vsekakor pomembno vplivala na temeljno problematiko konceptualnih zasnov modernega konfucijanstva in na njegova prizadevanja za oblikovanje enotne konfucijanske identitete. Eden osrednjih problemov, s katerimi so moderni konfucijanci v okviru teh prizadevanj soočeni, je problem izgube klasičnih kriterijev, ki so v kitajski tradiciji opredeljevali konfucijansko identiteto (»ru«), vendar znotraj kompleksnosti sodobnih industrijskih družb ne morejo več izpolnjevati te funkcije. Po Yao Xinzongu (2001, 316) naj bi kitajska tradicija pri definiciji konfucijanske identitete upoštevala predvsem tri parametre:

1. različne genealoške linije posredovanja »konfucijanske poti« (dao tong);
2. povezava konfucijanskega znanja in državne birokracije, ki je prihajala do izraza v državnih uradniških izpiti;
3. kodeks obnašanja (si wen) in poseben ideal osebnosti (junzi).

Ti trije parametri so bili v veliki meri odpravljeni ali pa so vsaj izgubili svoj osrednji družbeni pomen na pragu dvajsetega stoletja, ko je tudi sam konfucianizem izgubil svojo vodilno vlogo na odru družbenega, političnega in ekonomskega življenja. Razkroj politične veljave konfucianizma, ki je bil povezan z ukinitvijo konfucijanske ideologije v vlogi osrednje državne doktrine, se je pokazal tudi v razkroju konfucijanskega sistema družbenih razredov. Zaradi ločitve državnega izobraževanja od konfucijanskega znanja tradicionalni učenjaki niso bili več zaželeni kot najpomembnejši nosilci državnega administrativnega aparata in

77 Debate glede vprašanja o religioznih vidikih konfucijanstva bomo podrobneje obravnavali kasneje (gl. poglavje o brezposelnem Bogu).

78 Konfucijanski nauk.

konfucijanstvo ni bilo več priznано kot poklic. Zato zgoraj omenjeni parametri niso mogli več služiti kot kriteriji definiranja konfucijanske identitete (ibid). Le-ta je izgubila normativno obvezujoče pomensko jedro in tako postala bolj ali manj problem subjektivne opredelitve. To dejstvo seveda prav nič ne zmanjšuje zmede, ki glede vprašanja, kaj je pravzaprav moderno konfucijanstvo in kdo je pravzaprav oziroma zastopnik tega nauka, trenutno vlada ne samo v zahodni sinologiji, temveč tudi v celotni Vzhodni Aziji.

Kljub tovrstni nedefinirani arbitrarnosti so se predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva – na različne načine – načeloma poistovetili s principi, zapisanimi v *Deklaraciji*. Le-ti so zato predstavljali nekakšno rdečo nit, ki je povezovala pripadnike postopno moderniziranih vzhodnoazijskih družb s to na videz preživelo idejno tradicijo. Zato ni naključje, da je vprašanje »modernizacije konfucijanskega tipa« sodilo k temeljnim vprašanjem, ki so zaposlovala te teoretike.

Moderni konfucijanci so v modernizaciji videli predvsem racionalizacijo sveta. Pri iskanju njenih filozofskih osnov so se osredotočali predvsem na vprašanja ontologije, kakršno so običajno spoznali v okviru novo priučenih zahodnih idej. Večinoma so izhajali iz predpostavke, da so vprašanja o najgloblji resničnosti veseljstva, o substanci bivajočega in o Absolutnem vprašanja, ki opredeljujejo smisel življenja. Kot taka naj bi bila ta vprašanja torej ključna za vzpostavitev novih, danim okoliščinam prilagojenih vrednostnih sistemov in za ohranitev celostne, neodtujljive kulturne in osebnostne identitete (Rošker, 2008, 112).

Ta »obsedenost« z ontologijo se je pravzaprav pričela že na začetku dvajsetih let prejšnjega stoletja (1923–1924), ko je pozornost kitajske intelektualne javnosti pritegnila prej omenjena *Polemika o znanosti in metafiziki* (*Kexue yu xuanxue lunzhan*). Privrženci slednje so poudarjali, da je metafizika edini diskurz, ki lahko rešuje temeljne probleme sveta in življenja.

So there was in their minds a division of tasks between them and the supporters of science, and the need was felt to build an ontology that could serve as the basis for rebuilding the Confucian tradition (Bresciani, 2001, 337).

Tudi v okviru njihovih raziskav tradicionalnega konfucijanstva je bila torej ontologija tista filozofska disciplina, od katere so si obetali jedrnatere rešitve problemov, ki jih prinaša modernizacija zahodnega tipa. Samo prek resničnega in jasnega razumevanja substance kozmosa naj bi bilo modernemu človeku možno ponovno najti domovanje svojega duha. Zato so svojo glavno nalogo videli predvsem v iskanju »pravilne« orientacije, torej novih, jasnih kašipotov na poti razvoja k moderni kulturi. Te kašipote so videli tudi kot osrednje kriterije za reševanje praktičnih

problemov v sferi politike in ekonomije. Brez tovrstnega orientacijskega ogrodja bi družba po njihovem mnenju zapadla v vseobsežno duhovno revščino in delovanje posameznikov bi vodili samo zakoni tehnokratsko mehanističnega utilitarizma (ibid). Dojemanje zahodne miselnosti kot idejne osnove aktualne modernizacije bi v tem primeru nujno ostalo ujeta v okvire fragmentarnih, inkohrentnih in površnih predstavitev, zato ne bi prispevalo k obogatitvi, temveč, nasprotno, k še hitrejšim procesom duhovne zmede in medčloveške odtujenosti.

Za ponazoritev etično-političnih izhodišč modernega konfucijanstva lahko uporabimo tradicionalni ideal »notranjega modreca in zunanjega vladarja (neisheng waiwang)«; v združitvi osebne morale s širšo socialno etiko in hkrati z uspešnim življenjem v družbi, ki naj bi odlikovala takšnega konfucijanskega »plemenitnika« (junzi), so namreč tudi moderni konfucijanci videli eno možnih osnov obvladovanja nepregledne kompleksnosti sodobnega sveta. Feng Yaoming na osnovi različnega razumevanja tega klasičnega ideala opredeli tudi razliko med tremi zgoraj navedenimi generacijami modernega konfucijanstva:

Tradicionalni konfucijanci so koncept tako imenovanega »zunanjega vladarja« prevzeli po daoističnem klasiku Zhuangzi, v katerem je opredeljen kot tisti, ki skupaj z notranjim modrecem sestavlja idealno pot človeka⁷⁹. V diskurzu konfucijanstva je pri tem šlo za ideal moralne vladavine. Prva generacija modernih konfucijancev je v svojem videnju tako imenovanega »zunanjega vladarja« ta tradicionalni ideal prevzela, vendar je poleg tega vedno bolj poudarjala tudi pomembnost znanstvenega znanja. Druga generacija modernih konfucijancev je že opazila, da ideala moralne vladavine v takratni družbeni stvarnosti ni bilo možno realizirati; zato je njihov »novi zunanji vladar« vseboval predvsem zahodno znanost in demokracijo. Tretja generacija modernih konfucijancev⁸⁰ in drugi teoretiki tega gibanja pa menijo, da vsebin modernizacije ne gre iskati samo v znanosti in demokraciji, temveč je pri tem še pomembneje poiskati razumno prilagoditev razvoju in dosežkom modernega kapitalizma⁸¹ (Feng Yaoming, 1992, 228).

Kot že omenjeno, je struja modernega konfucijanstva vzniknila iz poskusov sinteze zahodne in tradicionalne miselnosti, pri čemer so bili poskusi sami opredeljeni s

79 內聖外王之道 (Zhuangzi 2012: Tianxia 1). Zhuangzi v tem odstavku opozarja na to, da se lahko ta pot skrije oziroma zamagli, če se ne znamo prilagoditi kozmični urejenosti daota. Neisheng waiwang je tukaj metafora za celovito izpopolnjenost človeka kot posameznika, ki neguje svojo intimno duhovno notranjost, a je hkrati dejaven v družbi.

80 Cheng Zhongying (Chung-ying Cheng), Liu Shuxian, Du Weiming (Weiming Tu), Yu Yingshi.

81 傳統儒家所謂「外王」, 主要是依「大學」所講的「治國, 平天下」, 也就是指一種德治的理想。第一代當代新儒家所謂「外王」, 除了肯定這種德治的理想之外, 更強調科學知識的重要性。第二代當代新儒家已經注意到德治的理想不切實可行, 因此他們的「新外王」的內容主要是西方式的科學與民主。第三代當代新儒家及新儒家的學者認為現代化的內容除了科學與民主之外, 更應包括現代合理資本主義的經濟發展和成就。

krizo obeh vrst diskurzov. Ideali modernih konfucijancev torej nikakor niso bili omejeni na željo po revitalizaciji in rehabilitaciji idejnih tradicij, iz katerih so izhajali; v tem pogledu je bilo jasno, da bodo lahko modernizacijo konfucijanstva speljali samo na osnovi miselnosti, uvožene iz tujine, od tam, od koder je modernizacija izšla. Njihova prizadevanja zato niso izhajala le iz težnje po rešitvi lastne, temveč tudi po rešitvi te tuje idejne tradicije, ki se je bila očitno nepreklicno zaštrnela v lastne filozofske zanke. Konfucijanstvo je bilo tukaj videno kot filozofija odrešenja:

The scholars who signed the Manifesto are deeply convinced that the Confucian tradition is the most open, inclusive, and creative among the various traditions of the world and may therefore serve as the best vehicle for looking toward the future of humankind (Liu, 1996, 103).

Recept za rešitev krize modernega sveta vidijo moderni konfucijanci v prioritetni vlogi moralnosti. Ta vključuje iskanje takšnih rešitev za vsa pomembna vprašanja človeškega obstoja, ki poleg tehničnih, organizacijskih ali pogodbenih dejavnikov upoštevajo tudi etično pogojenost vseh vprašanj, povezanih s človeško eksistenco. Pri tem je pomembno, kot izpostavi Heiner Roetz (2000, 379), da ima vsako človeško bitje kot moralno bitje (ens morale) potencial za ohranjanje in kontinuirano reformuliranje te prioritete, ki predstavlja osnovo za modernost solidarnosti. Ta prioriteta je jasno izražena v Lee Ming Hueijevih poskusih kantovske rekonstrukcije konfucijanske etike (Li Minghui 1990, 2001), v katerih je izpostavil svoj koncept njene »ustvarjalne transformacije« na raven »moderne zavesti« (xiandai yishi) (ibid 1991, 1994). Pomemben metodološki korak na tej poti je naredil že Mou Zongsan s svojim konceptom samonegacije moralnega sebstva (daode ziwode kanxian), o katerem bomo podrobneje spregovorili kasneje.

This dialectical thought figure allows a close linkage between Confucian ethics and the modern reformulated "principle of subjectivity" without reducing it functionalistically or relativizing it in the name of culture. Similar to Tu's outline of Confucian personhood, it stands for the possibility of an intellectual joint venture of the great philosophical conceptions of mankind—which does not exclude a spiritual one of the religions—in the search for a common global ethics which East and West are in bitter need of (Roetz, 2000, 379).

3.3 Kritika

Kljub vse pomembnejši vlogi v sodobnih ideologijah ravnovesja, zmernosti, potrpljenja in harmonije, ki naj bi – po tem ko bodo ponovno »uvožene« v L. R. Kitajsko – predstavljale temelj zagotavljanja socialnega miru, pa so moderni konfucijanci

pogosto tudi tarča kritike, ki prihaja tako iz samega Tajvana in Hong Konga kot tudi iz celinske Kitajske in iz tujine. Ta kritika je večplastna in izhaja tako iz vsebinskih ter metodoloških izhodišč kot tudi iz takšnih, ki temeljijo na prevpraševanju njihove politično-socialne funkcije. Naj pri tem omenimo samo nekaj osrednjih vidikov kritičnega prevpraševanja diskurzov te nove idejne struje:

- postkolonialna kritika (kritika funkcije osrednje ideologije transnacionalnega kapitala v Vzhodni Aziji);
- svetovnonazorska kritika (kritika idealizma);
- kritika notranje avtokracije (kritika dogmatizma);
- kritika pomanjkanja inovativnosti (kritika funkcije reprodukcije znanja in vrednot) in
- kritika metodološke in logične nedoslednosti (kritika teološkega mysticizma)

Potencialno negativne posledice vpliva modernih konfucijancev na družbeno-politični razvoj kitajske družbe in države razkrivajo pretežno zahodni teoretiki, zlasti tisti, ki poskušajo vlogo in funkcijo modernega konfucijanstva opredeliti tudi v luči postkolonialnih študij. Za nekatere od njih, kot na primer za Josepha Levensona, Myron Cohen in Marjory Wolf je konfucijanstvo preživela patriarhalna ideologija, katere postopno izginotje je nadvse dobrodošlo, saj daje prostor dolgo pričakovani in nadvse potrebni kulturni transformaciji. Za druge pa je konfucijanstvo *sine qua non* vsakršne »kitajskosti«, zato seveda tudi v sodobnem svetu še naprej obstaja in se razvija (Ames, 2001, 71).

Eden najbolj znanih predstavnikov postkolonialne kritike modernega konfucijanstva, sinolog Arif Dirlik, denimo, opozarja na nevarnost povezave te neokonzervativne miselne struje z novim vsekitajskim nacionalizmom; ko govori o novih idejnih in socioloških gibanjih sodobne Kitajske, ki igrajo pri tem pomembno vlogo, seveda omeni tudi moderno konfucijanstvo:

Their reinvocation of pre-modern past, however anti-hegemonic in terms of their relationship to the West, barely disguises national chauvinism of a new kind. The Confucian revival, for instance, is not unrelated to arguments for a »Greater Chinese« economic region (Dirlik, 1994, 109–110)⁸².

Dirlik jim očita tudi neupoštevanje širšega zgodovinskega konteksta, v katerega nedvomno sodi tudi koncept revolucije. Posredno jih s tem obdolži tudi sokrivde

82 Roger T. Ames nekoliko cinično povzema njegovo kritiko z besedami: »Arif Dirlik rues what he takes to be an unholy trust between Confucianism as an indictable 'post-colonialist discourse' and the devil himself, capitalism. For him the revival of Confucianism in modern Asia is oriental 'Orientalism'. It is at best a conspiracy between the State and freeloading intellectuals, or, as he says, 'a foremost instance ... of intellectual discourse creating its object'«. V nadaljevanju njegovo interpretacijo kritizira kot esencialistično, posplojujočo in destruktivno (Ames, 2001, 71).

za nastanek situacije, ki je Samuela Hungtingtona privedla do tega, da je izumil svoj kontroverzni koncept »spopada civilizacij« kot srž ideologije, primerne »odstranjevanju socializmov« (ibid, 2001, 22). Sprašuje se tudi o njihovem dejanskem odnosu do koncepta »azijskih vrednot«, o katerem bomo podrobneje spregovorili v naslednjem poglavju.

Heiner Roetz (2002, 371–372) jim med drugim očita, da njihova predpostavka o religioznih razsežnostih izvornega konfucijanstva ni dovolj utemeljena; poleg tega meni, da ta predpostavka sploh ni umestna (ali sploh potrebna), kajti po njegovem mnenju bi prav nereligiozno branje teh antičnih besedil lahko – prek ustrezne interpretacije in adaptacije – omogočilo unitarno konceptualizacijo modernosti, ki ni omejena na inštrumentalno racionalnost in po drugi strani ne negira družbenega napredka, ki je nujna posledica razsvetljenstva.

Teoretiki, ki prihajajo iz L. R. Kitajske, se v svojem prevpraševanju modernih konfucijanskih diskurzov večinoma sklicujejo na splošne očitke, naperjene proti idealističnim predpostavkam konfucijanstva kot takega. Ti so predstavniki svetovnonazorske kritike modernega konfucijanstva. Kot tipičen primer tovrstnih očitkov lahko navedemo citat iz Zou Liufangovega članka, ki to strujo predstavlja celinski javnosti:

Najprej je potrebno povedati, da model modernizacije, kakršno načrtujejo moderni konfucijanci, ni uresničljiv. Moderni konfucijanci izhajajo iz konfucijanske miselnosti in zato ne morejo popolnoma nasprotovati fevdalizmu. Tako kot konfucijanska miselnost v preteklosti ni bila zmožna popeljati Kitajsko na pot modernizacije, ji to tudi v sedanosti in prihodnosti ne bo uspelo. Razlog za to je najti v osnovnem dejstvu, da tradicionalna kitajska kultura, ki je temeljila na konfucianizmu, v novejši zgodovini nikoli ni zmožna razviti moderne znanosti, niti moderne demokracije. In vsi vemo, da sta ravno znanost in demokracija osnovna in nujna elementa kitajske modernizacije⁸³ (Zou Liufang, 2012, 3).

Kritika tajvanskih in hongkonških teoretikov prihaja predvsem iz tabora modernih daoistov, katerih ključni predstavnik je Chen Guying, in iz struj, povezanih z zagovorniki zahodne analitične filozofije, kamor sodi, denimo, hongkonški teoretik Feng Yaoming.

Moderni daoisti jim očitajo podobne stvari, kot so klasičnim konfucijancem očitali klasični daoisti. Ta kritika, katero bi lahko povzeli s frazo kritika notranje

83 首先，现代新儒学所设计的现代化模式是行不通的。现代新儒学以儒家思想为本，不可能彻底的反对封建主义。儒家思想过去没有导出中国的现代化，现在或将来，也不可能导出中国的现代化。一个基本的事实是，以儒家为代表的中国传统文化在近代既没有引发出近代科学，也未能产生近代民主。而众所周知，民主与科学正是中国现代化不可缺少的两大基本因素。

avtokracije, se osredotoča predvsem na dejstvo, da je njihova akademska kultura preveč rigidno formalizirana, da zagovarja absolutno avtoriteto učitelja in na ta način preprečuje tako nastanek kritičnega dialoga kot tudi razvoj kritične miselnosti (Chen Guying, 1997, 95)⁸⁴. Kot pravi daoist jim Chen Guying očita tudi obsedenost z moralo in etiko (ibid)⁸⁵ ter trdi, da so tudi na tem področju poskušali prevzeti monopolistično pozicijo edine pravilne doktrine⁸⁶. Chen tukaj omeni, da je to pozicijo kritiziral tudi Fang Dongmei, ki je bil tudi njegov učitelj (ibid), in poudarja dejstvo, da so tudi daoisti, moisti in legalisti v enaki meri del kitajske filozofske tradicije kot konfucijanci. Zato jim očita nestrpnost in absolutizem, ki vodi do tega, da so vse druge filozofske šole kitajske tradicije v njihovih očeh nekakšni heretiki. Moderni konfucijanci po njegovem mnenju niso zmožni resnične odprtosti, kakršna je predpogoj za vsako resnično filozofijo, niti ne priznavajo dragocenega uvida starokitajske tradicije v potrebo po »svobodnem dialogu stoterih filozofskih šol«⁸⁷. Takšno izhodišče je nedemokratično, zato je njihovo domnevno zavzemanje za sintezo klasične kitajske miselnosti in zahodne demokracije ter znanosti zaenkrat precej prazno in ga bo možno resno jemati šele takrat, ko bodo spremenili svoja stališča, ko bodo torej tudi drugim filozofom pustili do besede in tako postali bolj strpni in demokratični (ibid, 97). Njihove metode so namreč v nasprotju z akademsko svobodo in z avtonomijo filozofskega razmišljanja:

Seveda moderna tržna družba potrebuje etično osmišljenost, glede tega menim, da ima Moujeva⁸⁸ struja popolnoma prav in jo je seveda treba podpreti. A to, kar resnično ne morem prenesti, je ta samoumevnost, s katero tistemu, kar se je že ugotovilo, v svojih člankih pripisujejo absolutno prvenstveno pozicijo. Vse mora biti tako, kot trdi učitelj, in vsak material se ustvarja tako, da se njihova stališča kvečjemu dopolnijo. To je že v osnovi v popolnem nasprotju s temeljnimi načeli univerzitetnega akademskega dela (ibid)⁸⁹.

Poleg tega Chen modernim konfucijancem očita tudi, da na področju, katerega so si s tem, da se razglašajo za njegove naslednike, monopolistično prisvojili, kljub

84 新儒學裏面，也有很多對傳統文化的傳授，傳播，這方面我覺得應該要肯定。我現在要批評的是新儒學有幾個問題，第一他們秉承師。老師怎麼說，完全不敢違背老師的說法。我想他們念中文的比較多，一年哲學的比較少，哲學理論的訓練比較欠缺。可能因為這樣，因此，就秉承師說。。。不但如此，還把它的老師教主化。

85 新儒家變成了一種對於道德的絕對化。儒家本來就有一種泛道德，泛價值判斷的弊端，繼承那個所謂心學的道統，簡直就如穿上道德緊身衣，戴上倫理的緊箍咒。

86 最嚴重的是他們的道統感的作宗。

87 百家爭鳴。

88 Tukaj je seveda mišljen Mou Zongsan kot osrednji predstavnik druge generacije modernega konfucijanstva.

89 當然，在一個商業化的社會，提倡倫理狡辯，我覺得牟派這一點要肯定。可是，特別我受不了的是，他們寫論文的時候先入為主，老師怎麼說，然後再去填補材料。這個基本上是違反一個大學學術的基本原則。

temu monopolu niso uspeli ustvariti ničesar novega (kritika pomanjkanja inovativnosti). Moderno konfucijanstvo, ki naj bi nadgradilo in preseglo neokonfucijanske klasike dinastij Song in Ming, se s filozofi tega obdobja sploh ne more kosati, tako Chen Guying:

V resnici je bil Zhu Xi izjemen učenjak z nenadkriljivo sposobnostjo logično urejenega razmišljanja in razumnega dojemanja stvarnosti. Tudi Wang Yangmingove kognitivne sposobnosti so bile izjemno močne. A če želiš nadaljevati (njuno) tradicijo struje srčne zavesti in prirojenih lastnosti (xinxing), bi moral biti v razlagi njenih osrednjih konceptov vsaj tako dober, kot so bili oni sami, ne pa da niti tega ne dosežeš! (Moderni konfucijanci se namreč) v svoji razlagi srčne zavesti in prirojenih lastnosti sploh ne morejo primerjati z neokonfucijanskimi filozofi dinastij Song in Ming, saj v svojem razmišljanju niso niti približno tako globoki, in v svojih razlagah niti približno tako kompleksni in natančni kot neokonfucijanski klasiki. Šola srčne zavesti in prirojenih lastnosti je v dinastijah Song in Ming dosegla svoj nenadkriljiv vrhunec. Današnji (moderni konfucijanci) pa se v dvajsetem stoletju še kar naprej valjajo po rečeh, ki sodijo v dvanajsto stoletje! In poleg tega starim klasikom glede filozofije še do kolen ne sežejo. Tako imenovani »filozofi« modernega konfucijanstva so samo beden in lažen odsev resničnega blišča klasične filozofije (ibid)⁹⁰.

Tudi Feng Yaoming kritizira domala izključno osredotočenost modernega konfucijanstva na moralno filozofijo in opozarja na dejstvo, da je lahko modernizacija neokonfucijanskega koncepta praznanja (liang zhi), ki zanje predstavlja moralni, a hkrati tudi ontološki temelj bivanja, kot imanentni metafizični subjekt kvečjemu predmet teološke, ne pa tudi predmet kritične (tj. objektivne) teorije (Feng Yaoming, 2000, 147). Njegova interpretativna izhodišča lahko povzamemo s frazo kritika metodološke in logične nedoslednosti. Modernim konfucijancem med drugim očita tudi nenatančnost v izražanju, katero »prodajajo« kot ‚neizrekljivost‘. Njihova uporaba pojmov, kot so ‚vseobsežnost‘, ‚neskončnost‘ ali ‚vrednote‘ po Fengovem mnenju kaže tako na nepopolnost njihovega razumevanja teh pojmov kot tudi na popolno odsotnost razumevanja njihovih vzajemnih razmerij⁹¹.

90 事實上，朱熹是位了不起的學問家，他的思維識力也是非凡的，王陽明的思辨能力也非常強。但是，你要繼承他們這心性之學，你講心性這些東西，還沒有宋明理學思考的這麼細密，講的這麼深入！心性之學到了宋明，已經發展到了登峰造極了！你現在二十世紀啊，還在十二世紀的那些東西裏面翻番滾滾！而且，講得還沒人家好，那我還不如讀宋明理學的原著！所謂當代新儒“家”只不過是宋明理學的迴光返照。

91 Kot bomo videli v kasnejših poglavjih, pa gre Feng Yaoming s svojo kritiko vsebinske in pojmovne strukture moderne konfucijanske filozofije nekoliko predaleč. Kot strog analitik namreč ne upošteva možnosti spreminjanja pomenskih nians posamičnih terminov glede na njihov kontekst oziroma glede na kategorični spekter, v katerem se uporablja. Ta semantična fleksibilnost, ta lastnost strukturirane modifikacije pomenskih enot je namreč ena osrednjih značilnosti klasične kitajske filozofije nasploh in se zato ne uporablja zgolj v

Nekatere koncepte ‚neskončnosti‘ je mogoče izraziti s pomočjo manifestne hermenevtike, k takšnim sodi, denimo, koncept ‚neskončnosti‘ v matematiki. Druge spet je možno definirati s pomočjo rekurzivnih postopkov. Z metodo latentne hermenevtike pa je možno izraziti le, kaj predmet debate ni; tudi če ga raziščemo do skrajnosti, še vedno ne bomo mogli afirmativno in neposredno povedati, kaj pravzaprav je. In poleg tega je ‚brezčasnih‘ stvari in takšnih, ki ‚presejajo rojevanje in minevanje‘, ogromno. Nikakor ni nujno, da imajo vse nek vrednostni pomen (pomislimo samo na kategorije ali forme). Kar se tiče stvari, ki vsebujejo vrednoto, pa zanje tudi nikakor ni rečeno, da ne morejo v svoji prvotni obliki nekaj pomeniti tudi v realnosti (denimo Bog ali duša). In prav tako drži obratno, namreč, da vsaka ‚neskončnost‘ ne vsebuje nujno ‚vrednosti‘ (ibid, 2000, 151)⁹².

Vse to po njegovem vodi do logičnih zmed in paradoksalnosti. Takšne nedoslednosti so, kot pravi Feng, tipične lastnosti mysticizma (ibid, 152), ki v znanosti seveda nima kaj iskati.

3.4 Problem »azijskih vrednot«

V kontekstu povezovanja modernega konfucijanstva in azijske modernizacije smo pogosto soočeni z modno idejo tako imenovanih »azijskih vrednot«. Vendar gre pri tem za frazo, ki ima le malo opraviti s filozofi ali s filozofijo modernega konfucijanstva, četudi se ideja azijskih vrednot v veliki meri istoveti s konfucijansko tradicijo (prim. Fetzler & Soper, 2007, Yu, 2000, de Bary, 1998, Lee Hung-jung, 2003). Prav zaradi tega, torej za odstranitev nesporazumov glede domnevnih konfucijanskih korenin te ideje, jo moramo nekoliko podrobneje predstaviti v njenem zgodovinskem, ideološkem in sociološkem kontekstu. Azijske vrednote so namreč osrednji koncept avtoritarne ideologije, ki izpostavlja protislovje med pomanjkljivostmi »zahodnega« individualizma in demokracije na eni ter krepostmi »azijskega« komunitarizma ter stroge vlade na drugi strani.

“Asian values” as a doctrine of developmentalism can be understood as the claim that, until prosperity is achieved, democracy remains an unaffordable luxury. This “Protestant ethic” form of “Asian values” attributes high growth rates to certain cultural traits. These characteristics include

»mističnih« delih, temveč tudi v delih starokitajskih racionalistov.

92 有些‘無限性’的概念是可以表詮的方式來表達的，例如數學上的‘無限性’概念。有些可以用遞歸程序來界定。用遞詮的方式只能表示某討論對象不是什麼，究其極是不能正面而直接的告訴我們它是什麼。再者，‘無時空性’，‘無生滅相’事務很多，不一定都有價值意義（如範疇或形勢）；有價值意味的東西也不一定沒有事實上的原樣之義（如上帝或靈魂）。更何況在概念上‘無限性’並不包含‘價值性’，反之亦然

hard work, frugality, discipline, and teamwork. Western democracy hinders rapid development, authoritarian rulers in the Asia Pacific claim, and thus must be delayed until substantial development has been achieved (Thompson, 2001, 155–156).

Zagotovo ni naključje, da se je koncept azijskih vrednot pojavil na panorami novih azijskih ideologij (predvsem v Singapurju in Maleziji) ravno v zgodnjih osemdesetih letih dvajsetega stoletja, torej v obdobju, ko sta bili (močno pozahodeni) vladi obeh držav prvič soočeni s pojavi širših demokratičnih gibanj in rastočega individualizma med svojimi državljanke in državljani. Ta ideologija svari pred nereflktiranim prevzemanjem »zahodne« demokracije in svobodnega tiska, gledanjem tujih televizijskih kanalov in poslušanjem pop glasbe; vse to naj bi privedlo njihovo državo v propad. Azijske vrednote so tako postale pro-pol vsemu, kar je bilo narobe z zahodom.

Rising crime and divorce rates—as well as new tastes in music, television, and film—were linked to an electoral swing away from the ruling People’s Action Party (whose vote share fell nearly 20 percent between 1980 and 1991). The importance of maintaining “Asian values” could thus justify both draconian laws regarding personal behavior and the crackdown on political opposition in 1987. In short, the Singaporean state had created an ideology to combat democratic tendencies and individualism despite the country’s advanced stage of economic development (ibid, 157).

Tudi v Maleziji se je v poznih osemdesetih letih prejšnjega stoletja, torej po tem, ko je vlada uspešno odstranila opozicijo, razširil pomen tako imenovanih azijskih vrednot. Takratni malezijski premier Mahathir bin Mohamed jih je zagovarjal kot najustreznejšo osnovo vladanja in hkrati kritiziral zahodne države, da Maleziji vsiljujejo arbitrarno inačico »demokracije«. Očital jim je tudi rastočo dekadenco in vsled vsega tega postavil koncept azijskih vrednot v središče možnih alternativ.

Podobno stališče je prevzela tudi L. R. Kitajska. Jiang Zemin je leta 1995 v svojem govoru na kongresu Združenih narodov izjavil:

The sacred nature of state sovereignty is inviolable. No state has the right to interfere in the internal affairs of another or force its own will on others. Some large countries frequently use the pretext of „freedom,“ „democracy“ or „human rights“ to encroach upon the sovereignty of other states, interfering in their internal affairs, damaging the unity of other countries or the solidarity of their nationalities. This is a major factor behind the lack of peace in the world today (Jiang Zemin v Moody, 1996, 166).

Četudi se pri tem ni izrecno skliceval na koncept azijskih vrednot, so ga v teh prizadevanjih podprle vlade večine azijskih držav. Že pred zgoraj citiranim Jiangovim govorom, leta 1993, so namreč izdale skupno izjavo iz srečanja azijskih držav v Bangkoku, v kateri so izpostavile, da so človeške pravice odvisne od konkretne kulture, zgodovine, ravni ekonomskega razvoja in podobnih dejavnikov (Moody, 1996, 166). Zato naj bi »zahod« ne imel nikakršnih pravic vsiljevati svoj pogled nanje in ga postavljati nad druge. To stališče, katero je najbolj vneto zagovarjala L. R. Kitajska, je sprejela večina predstavnikov azijskih držav z izjemo Japonske in Filipinov.

Mark R. Thompson (2001, 158) za boljše razumevanje zgodovinske in družbene vloge azijskih vrednot v Singapurju in Maleziji vzpostavi zgodovinske vzporednice s cesarsko Nemčijo v poznem devetnajstem in na pragu dvajsetega stoletja. Podobnosti po Thompsonovem mnenju nikakor niso naključne, saj je cesarska Nemčija močno vplivala tudi na ideologije Japonske v obdobju Meiji, preko nje pa tudi na druge države Vzhodne in Jugovzhodne Azije. Podobno kot cesarska Nemčija naj bi bila tudi Singapur in (v nekoliko manjši meri) Malezija opredeljena z močnimi birokratskimi aparati, ki so regulirali industrijski razvoj. A medtem ko je imela cesarska Nemčija parlament, sta ta organa v Singapurju in Maleziji bolj ali manj formalne narave in nista dejansko udeležena pri pomembnih političnih odločitvah države.

Oseba, ki je ta koncept prvič postavila v ospredje dialogov s širšo mednarodno javnostjo, je bivši singapurski premije Lee Kuan Yew, kateremu Lee Ming-Huei nekoliko ujaljeno očita, da »se obnaša, kot bi bil tiskovni predstavnik konfucijanske kulture« (2001, 85). To je seveda precej problematično in sploh ni v prid boljšemu in širšemu razumevanju konfucijanske tradicije, saj je, kot bomo videli, koncept azijskih vrednot v veliki meri osnovan na idejah despotske (tj. legalistične) linije konfucianizma. Pri tem gre torej za linijo, ki temelji na interpretacijah Xunzija, filozofa, ki je predstavljal nekakšen most med legalizmom in konfucianizmom; njegova filozofija je ideologom dinastije Han nudila dobro osnovo za sestavo takšne konfucianistične ideologije, ki je ustrezala potrebam novega cesarstva. Cesarstvo Han je namreč nasledilo ogromno centralizirano državo Qin in je v ta namen potrebovalo tudi ideologijo, ki bi omogočala centralni nadzor nad njo. Zato ni čudno, da vsebuje ta, kasnejša ideologija številne despotske elemente (h kakršnim sodi, denimo, princip kolektivne odgovornosti ali princip denunciacije). Kot smo videli v poglavju o harmoniji, zagovarja to linijo konfucijanstva tudi večina predstavnikov nove konfucianistične ideologije L. R. Kitajske. Zato ni čudno, da je bil tudi Lee Kuan Yew s svojo idejo o »azijskih vrednotah« v celinski Kitajski nadvse toplo sprejet. Tako je bil leta 1994 imenovan za častnega predsednika Mednarodne konfucijanske zveze, ki je bila ustanovljena v Pekingu.

Konfucijanska kultura, kot jo vidi Lee Kuan Yew, je antiliberalna, despotska kultura, pri kateri je skupnost bolj pomembna od posameznika. Po mojem mnenju je Lee Kuan Yeweva kritika sodobne zahodne družbe sicer utemeljena, vendar je njegova podoba konfucijanstva enostranska, četudi ni v popolnem nasprotju z zgodovinskimi dejstvi. Sicer je dejstvo, da se je v zgodovini kitajskega cesarstva konfucijanska kulturna tradicija povezovala z monarhičnim despotstvom, a vendar to še zdaleč ne pomeni, da je bilo despotstvo tisto, za kar so se zavzemali konfucijanci⁹³. Kdor je prebiral stare konfucijanske klasike, kot so *Lunyu*, *Mengzi* ali *Xunzi*, z lahkoto prepozna, da je vsebovalo izvorno konfucijanstvo izrazito tendenco upoštevanja volje ljudstva. Ta tendenca seveda ni primerljiva z demokracijo v modernem pomenu, vendar vsebuje idejne osnove, ki so primerne za tudi za vzpostavitev demokratičnega reda. Zato nikakor ni naključje, da moderni konfucijanci večinoma zagovarjajo idejo in vrednote demokracije. Zato Lee Kuan Yewjevega videnja konfucijanske tradicije nikakor ne delijo vsi azijski voditelji. Tako sta se na primer južnokorejski državni predsednik Kim Dae Jung in bivši državni predsednik Republike Kitajske (na Tajvanu) pozitivno izrazila o povezavah konfucijanske tradicije in demokracije (Lee Ming-Huei, 2001, 85).

Lee Ming-Huei tezi »azijskih vrednot« očitno tudi vsebinsko nejasnost (ibid). Po njegovem mnenju je pri vrednotenju konfucijanstva potrebno upoštevati tudi demokratične tendence tega nauka, kajti le na ta način bo ta idejna dediščina, ki je vse do današnjega dne v sebi ohranila življenjsko moč, imela pomen tudi v prihodnosti.

V svoji empirični raziskavi o vplivu konfucijanskih vrednot na stališča Tajvancev in Tajvank o družbi in politiki sta Joel S. Fetzer in Christopher J. Soper (2007, 153) ugotovila, da v očeh javnosti konfucijanske vrednote – katere vidita kot srž azijskih vrednot – nikakor niso v konsistentnem nasprotju z načeli liberalne demokracije, in da nobena od treh osrednjih vrednot (tj. lojalnost oziroma pripadnost družini, družbene hierarhije ter ideja družbene harmonije) nikakor ne zmanjšuje podpore demokratizaciji. Avtorja poleg tega ugotavljata, da bi lahko številne konfucijanske vrednote zmanjšale določene »eksczesne pojave«, ki so del demokracije zahodnega tipa in njenega povečevanja individuuma. Pri tem izpostavljata predvsem konfucijansko komunitarno etiko, ki je opredeljena z načelom posredovanja, koncept razširjene družine, ki naj bi nudil možnost novega razumevanja pomena povezovanja ljudi v skupnosti in poudarjanje načela družbene harmonije, ki

93 Linija despotstva se je v konfucijanstvu vzpostavila v dinastiji Han, ki je nasledila ogromno, centralizirano, legalistično in despotsko urejeno državo Qin. Ker so novi vladarji za vodenje takšne države nujno potrebovali centralistično doktrino, in ker hkrati v ta namen niso mogli prevzeti legalizma, ki je predstavljal osrednjo ideologijo poražencev (tj. dinastije Qin), so kot novo državno doktrino uvedli Dong Zhongshujujevo reinterpretacijo izvirnega konfucijanstva, ki je bila osnovana predvsem na Xunzijevi nadgradnji izvirnega konfucijanstva. Xunzi je namreč predstavljal most med konfucijanskim in legalističnim naukom.

zanika enostransko povečevanje individualnih pravic ne glede na njihov družbeni in kulturni kontekst. V tem okviru omenjata celo pozitivne vidike otroške pietete, ki naj bi posameznikom predstavljala dragoceno možnost preseganja svojih ozkih egoističnih interesov in uvida v svojo odgovornost do prejšnjih generacij (Fetzer & Soper, 2007, 154). Po njenem mnenju demokracija ni nezdržljiva s konfucijanskimi vrednotami; hkrati pa poudarjata, da perspektiva povezovanja obeh diskurzov nikakor ni nujna in izražata upanje, da bodo širše azijske populacije tiste, ki bodo lahko iz teh tradicij izluščile in ponovno oživile elemente, ki so v prid demokratičnim razvojem in družbenemu napredku.

V svoji kritiki deBaryeve knjige *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective* Anthony C. Yu ostro napade takšna stališča in izpostavi:

Against this line of argument, the following points may be made: First, among contemporary sinologists outside China, Confucian revivalists such as Wang Gungwu, Tu Wei-ming, Julia Ching, Irene Bloom, and de Bary, himself, have repeatedly emphasized the reciprocity of obligations expected of differentiated human relations (renlun) as a less stridently individualistic and more desirable (because, more communitarian) harbinger of the notion of rights. What they consistently fail to acknowledge is the asymmetry of such »principles of relations (lunli, the literal Chinese translation of 'ethics')« and the consequential inequality of obligations presumed in the hierarchical conception of relations and obligations (Yu, 2000, 300).

Pri tem je treba opozoriti na dejstvo, da predstavlja hierarhija, ki je nedvomno v ospredju konfucijanske zasnove ustroja družbe, seveda koncept neenakosti. Vendar je po drugi strani tudi parlamentarna demokracija zasnovana na hierarhičnem sistemu odločanja, in poleg tega je temeljna predpostavka konfucijanskega modela hierarhije načelo reprezentacij v smislu recipročne komplementarne vzajemnosti. Ta predpostavka je osnovana na principu vzajemnega pogojevanja in soodvisnosti obeh stopničk v ustroju hierarhije in zato hierarhično višjemu organu vselej narekuje odgovornost do zastopanja interesov hierarhično nižje, torej podrejene entitete. Ta odgovornost do podrejenih se jasno kaže v kreposti pravičnosti (yi), ki v izvornem konfucijanstvu predstavlja osnovni princip vladanja:

Seveda obstaja potreba po regulaciji odnosov starejšimi in mladino. Zakaj bi torej negirali pomen razlikovanja med vladarji in podložniki? Tisti, ki bo skrbel zgolj za čistost svoje lastne osebnosti, bo vnesel kaos v medčloveške odnose. Resnični plemenitnik bo prevzel položaj vladarja in na njem uresničeval načelo pravičnosti⁹⁴ (Kongzi, 2012a, Wei zi 7).

94 長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。

Med klasičnimi konfucijanci je bil zlasti Mencij tisti, ki je vselej znova poudarjal odgovornost vladajočih do ljudstva:

Če bodo vladajoči razumeli pomen medčloveških odnosov, bo med običajnim ljudstvom prevladala ljubeznivost in prijaznost⁹⁵ (Mengzi, 2012, Teng Wen gong I/3).

Med očetom in sinom naj vlada ljubezen, med vladarjem in podložnikom pravičnost, med moškim žensko različnost, med starimi in mladimi urejenost in med prijatelji zaupanje. Ljudi je treba opogumljati in jih spodbujati k delu; treba jih je usmerjati in jim dati krila, da se bodo lahko postavili zase. Na osnovi teh načel se jih lahko spodbudi h krepostnemu življenju⁹⁶ (ibid, Teng Wen gong I/4).

V tradicionalnem konfucijanstvu predstavlja koncept »nebeškega mandata« (tian ming) vrhovni kriterij, ki med drugim – glede na njegovo upoštevanje ali neupoštevanje te odgovornosti – določa tudi primernost vladarja:

Plemenitnik čuti strahospoštovanje pred tremi stvarmi. To so nebeški mandat, vélike osebnosti in nauki modrecev⁹⁷ (Kongzi, 2012a, 8).

Celo Xunzi, katerega delo je, kot omenjeno, v dinastiji Han predstavljal temelj za izgradnjo nove državne doktrine, ki je vsebovala despotsko-legalistične elemente kasnejšega konfucianizma, poudarjal pomen ljudstva in takšne vlade, ki upošteva njegove interese. Če se vladar do ljudstva ne obnaša odgovorno, ima le-to povsem legitimno pravico, da ga vrže s prestola.

Vladar je kot čoln in običajno ljudstvo je kot voda. Ta lahko čoln nosi, lahko pa ga tudi preobrne. Če torej vladar želi vladati v miru, zanj ni boljšega, kot da vodi miroljubno politiko, in da ljubi svoje podanike⁹⁸ (Xunzi, 2011, Wang zhi 5).

Sklicevanje očetov koncepta azijskih vrednot na njegove konfucijanske korenine je torej, kot smo videli, precej neutemeljeno in enodimenzionalno. Poleg tega je ta koncept sam po sebi problematičen že zaradi tega, ker je popolnoma umetno konstruiran tudi v smislu kulture, na katero naj bi se nanašal. Kot izpostavi Peter R. Moody Jr. (1996, 166), gre pri nazivu Azija za površno geografsko poimenovanje, ki je vrh vsega tudi pomanjkljivo definirano. Na območju Azije obstaja vrsta različnih kultur, katerih prevladujoče vrednote se med seboj razlikujejo prav tako, kot se med seboj razlikujejo posamične vrednote v zahodnih vrednostnih sistemih.

95 人倫明於上，小民親於下。

96 父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信 ... 勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。

97 君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。

98 君者、舟也，庶人者、水也；水則載舟，水則覆舟 ... 故君人者，欲安、則莫若平政愛民矣。

Splošna referenca, ki naj bi jih povezovala, so »tradicionalne« vrednote, ki so na tem območju prevladovala pred vdorom zahodnega sveta. Zaradi tega ta navidezno postkolonialni idejni konstrukt ni nič manj posplošujoč, kajti tudi »konfucijanska tradicija⁹⁹«, ki naj bi simbolno povezovala vse te vrednote, je umetni konstrukt, hibridni model nekakšnega homogenega, v resnici neobstoječega konfucijanstva. Zato je ena temeljnih značilnosti koncepta azijskih vrednot tudi v tem, da reproducira metode t. i. »obrnjenega orientalizma« (Hill, 2000, 177).

Splošno naravnost koncepta azijskih vrednot kritizira tudi Yu Ying-shih v svojem eseju z naslovom *Confucianism and China's Encounter with the West in Historical Perspective* (2005). V njem se izrecno zavzame za razlikovanje med tem, kar predlagajo zagovorniki azijskih vrednot, in vrednotami, katere zastopajo predstavniki modernega konfucijanstva. V tem kontekstu opozori na dejstvo, da so se avtorji *Deklaracije* zavzemali za takšno interpretacijo kitajske idejne dediščine, ki bi lahko vključevala moderne zahodne vrednote, h kakršnim sodita demokracija in znanost (2005, 214). V tem okviru kritizira tudi Huntingtonovo tezo o »spopadu civilizacij«¹⁰⁰:

It is rather unfortunate that Huntington speculates a great deal about the prospect of a clash between Chinese and Western civilizations without a basic historical grasp of the developments of Confucianism in modern and contemporary China. He seems to rely heavily on Lee Kuan Yew of Singapore as the sole authoritative interpreter of Confucianism who, as Havel says, takes great interest in the Confucian tradition only to invoke it to condemn Western democracy. I do not deny that a deep-seated antagonism does seem to exist between the regime in Beijing and the West. However, the source of this antagonism clearly lies elsewhere. It is only fair that Confucian culture be absolved of all blame (ibid, 215).

99 Poleg tega ne smemo pozabiti, da je imela konfucijanska tradicija – v tej ali oni obliki – vpliv kvečjemu na večino držav Vzhodne Azije. V Indiji in večini ostalih držav Južne Azije, denimo, tudi pred kolonializacijo ni imela prav nikakršnega vpliva. Zato bi bilo tudi v tem kontekstu kolikor toliko »umestno« govoriti samo o »Vzhodnoazijskih vrednotah«.

100 Pri tem velja omeniti tudi dva druga vidika Huntingtonove teorije: »First, that the civilizations he referred to, while they represented long-standing cultural traditions, were not relics of the past but were products of modernity that were empowered by their claims on modernity. Second, that to impose the values of the modern West on these societies would not only not work, but also represented a kind of imperialism« (Dirlik 2001: 22).

4 Druga generacija in specifika moderne tajvanske filozofije

Predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva, ki so s svojim filozofskim delom merodajno sooblikovali »obdobje razvoja¹⁰¹« struje konfucijanske prenove, so v glavnem živeli in ustvarjali na Tajvanu¹⁰²; njihova filozofija je zato v večji ali manjši meri vselej opredeljena s posebnostmi kulturnega in političnega ozadja, ki je med leti 1950 in 1980 zaznamovalo tajvansko družbeno stvarnost. K tako imenovani »drugi generaciji« modernih konfucijancev se običajno prištevajo Tang Junyi, Xu Fuguan, Mou Zongsan in Fang Dongmei.

Že v prejšnjem poglavju smo omenili, da je kategorizacija slednjega filozofa kot modernega konfucijanca nekoliko problematična, ker se sam večinoma ni prišteval k tej struji. Podrobnejšo razlago o tem, zakaj ga sama uvrščam med filozofe tega gibanja, in tudi o tem, zakaj ga uvrščam v drugo in ne v prvo generacijo (kamor bi po svojih letih, poziciji in doprinosu prav tako lahko sodil), bom navedla v poglavju 4.2.2. Ostali trije predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva so bili vsi študentje Xiong Shilija, katerega mnogi označujejo za največjega pionirja moderne konfucijanske prenove (prim. Yu Jiuyuan 2002. 127). Kljub svoji vseskozi izraženi pripadnosti svojemu profesorju in velikemu pionirju modernega konfucijanstva pa se njihova dela od Xiongovih precej razlikujejo; četudi so svojemu učitelju ostali zvesti glede njegove osnovne usmeritve in temeljne metodologije, pa so vsi trije Xionгови študentje, kot bomo videli kasneje, njegov nauk vendarle bistveno modificirali in nadgradili – seveda vsak na svoj specifični način (Feng Yaoming, 1992, 227). Četudi prej omenjeni četrti filozof druge generacije, Fang Dongmei, nikoli ni bil neposredni učenec Xiong Shilija, pa lahko pri obeh teoretikih naletimo na kar nekaj podobnosti: tako sta, denimo, oba poudarjala pomen tradicionalne kitajske binarne kategorije substance (ti) in funkcije (yong) za opredelitev razmerja med sferama noumena in pojavnosti, in oba sta se izdatno ukvarjala s poskusi razjasnitve razmerja med filozofijo in znanostjo.

Nasploh so si pripadniki druge generacije v še večji meri prizadevali za revitalizacijo svoje kulturne identitete v smislu »presaditve starih korenin¹⁰³« 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 bi naj, v kolikor bi bila izpeljana dovolj vestno in natančno,

101 Besciani (2001: 20) imenuje fazo, v kateri je nastala glavnina del druge generacije, tudi s frazo »the developing years«.

102 Izjema je Tang Junyi, ki je po letu 1949 pobegnil v Hong Kong, kjer je živel in deloval vse do svoje smrti (1978); vendar je tudi on vseskozi tesno sodeloval z ostalimi (tajvanskimi) predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva.

103 “重整舊學的根基” (Feng Yaoming, 1992, 227).

zagotovila tudi aktivno in inovativno vlogo modernega konfucijanstva oziroma posodobljene kitajske miselnosti v mednarodnem dialogu modernih družb (ibid).

4.1 Nova metafizika morale: Mou Zongsan (1909–1995)

Mou je bil inovativen teoretik, ki je bil od osemdesetih let dvajsetega stoletja pa praktično vse do svoje smrti najpomembnejši tajvanski filozof; bil je najbolj znani 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. Med drugim je bil tudi znan in precej radikalen nasprotnik marksizma in marksistične teorije ter posledično tudi prevladujočih ideologij L. R. Kitajske. 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.

Rojen je bil leta 1909 v razmeroma revni kmečki družini kitajske province Shandong. Kljub neugodnemu socialnemu položaju se je izjemno ukaželjnemu dečku uspelo prebiti na srednjo šolo in kasneje celo na Univerzo Peking (Beijing daxue), pri čemer se je že vnaprej odločil, da se bo posvetil študiju filozofije.

V tem času je bil Peking kulturni center Kitajske in Univerza Peking je pod vodstvom Cai Yuanpeija postala najpomembnejša kitajska univerza s splošno svobodo poučevanja in govora, na kateri je bilo slišati najrazličnejša stališča, od najbolj konzervativnih pa vse do najradikalnejših. V takšnem okolju se je razvila Moujeva nadarjenost za filozofiranje (Lee Ming-Huei, 2001, 65).

V tem, očitno izjemno ugodnem okolju se je poleg izdatnega ukvarjanja s tradicionalno kitajsko filozofijo, zlasti z Zhu Xijevo Šolo strukture (Li xue), prvič nekoliko podrobneje soočil tudi z nekaterimi zahodnimi idejnimi sistemi. V teh rosnih letih so ga med zahodnimi misleci najbolj pritegnili Bergson, Dewey in Darwin, torej tisti teoretiki, ki so bili v njegovem času med mladimi intelektualci najbolj »v modi«¹⁰⁴. Vsi ti misleci nanj sicer niso imeli kakšnega trajnejšega vpliva, vendar je tisto, kar je Mouju od njih ostalo vse do smrti, sistematika in strukturirana razčlenjenost misli, katero je v takšni obliki pri njih prvič srečal (Bresciani, 2001, 360). Nekoliko kasneje se je navdušil nad filozofijo Bertranda Russela, matematično

104 Ameriški pragmatizem so kitajski izobraženci lažje razumeli kot večino analitičnih in formalno-logičnih diskurzov evropske tradicije, ker je tudi narava prevladujočih in najvplivnejših diskurzov kitajske idejne tradicije pragmatična. Precejšen vpliv na nove idejne tokove so imeli tudi predstavniki teorij socialnega darvinizma. To je seveda povezano z dejstvom, da je bil njihov koncept povezanosti narave in družbe tradicionalno kitajskemu, holističnemu dojoemanju sveta veliko bližje kot teorije, ki so temeljile na rigidnem ločevanju obeh navedenih entitet. Kitajcem je bila v tem okviru posebej zanimiva ideja evolucije (jinhua), ker je vsebovala koncept napredka, ki je bil dotlej v prevladujočih miselnih tokovih kitajske tradicije večinoma prezrt.

logiko in neoempiricizmom. V tem času se je najbolj izdatno ukvarjal s študijem Whiteheada in Wittgensteina, pa tudi *Knjige premen (Yi jing)*. Kot rezultat njegovih študij, povezanih s slednjim delom, je že leta 1935, torej kmalu po zaključku svojega študija v Tianjinu izdal svojo prvo knjigo z naslovom *Raziskava metafizične in moralne filozofije Kitajske z vidika Knjige premen (Cong Zhouyi fangmian yanjiu Zhongguo zhi xuanxue yu daode zhexue)*. Njegov interes za *Knjigo premen* je v njem pravzaprav vzbudilo raziskovanje Whiteheadove filozofije, v teku katerega je kmalu ugotovil, da se njegova lastna izhodišča precej razlikujejo od stališč tega modernega britanskega matematičnega filozofa, katerega dela so bila na Kitajskem takrat nadvse priljubljena:

For Whitehead, aesthetic perception and intuition were two physical realities, external and autonomous to each other; for Mou it was the opposite (Bresciani, 2001, 361).

Kljub tem temeljnim razlikam lahko trdimo, da je bil Mou pravzaprav edini filozof modernega konfucijanstva, ki se je izvornim naukom približal skozi optiko logike; četudi je jasno videl pomanjkljivosti njenih metod, se pravzaprav nikoli ni popolnoma nehal z njo ukvarjati (Tang Refeng, 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 nasprotoval pripadnikom marksizma, in da bi 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)*, ki je izšla v Hong Kongu leta 1941. Knjiga predstavlja poskus presejanja logičnih formalizmov, katere je Mou vse pogosteje videl kot nekaj, kar resnično filozofijo ne zgolj pogojuje, ampak jo v določenih pogledih tudi onemogoča oziroma ovira. Na tej točki se je pričel vse bolj izdatno ukvarjati s konceptom razuma, njegovih funkcij, njegovega delovanja in njegove strukture: v ta namen je podrobno preučil filozofijo Kanta, zlasti njegove tri kritike¹⁰⁵. 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)*, katero 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 relacij znotraj le-te. Zato je v svojih študijah poskušal najti nekakšen prazvor vseh logičnih metod, in v teku tega pisanja je, kot je sam zapisal (Mou, 1989, 72), »potrkal na vrata, ki vodijo do subjekta spoznanja«. O tem, kaj ga je čakalo za temi vrati in kakšne posledice je imeli to srečanje za nadaljnji razvoj njegovega

105 Kritik der reinen Vernunft (1781), Kritik der praktischen Vernunft (1788), Kritik der Urteilskraft (1790).

filozofskega sistema – in tudi same teorije modernega konfucijanstva – bomo podrobneje spregovorili kasneje.

Leta 1939 je Mou je 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 zagotovo zapustil neizbrisen pečat, saj ga je uvedel v »nauk o življenju« (shengmingde xuewen), ki je zanj predstavljal ne zgolj pojmovno, temveč »eksistenčno« dojemanje življenja (Lee Ming-Huei, 2001, 66).

Po končanem študiju se je preselil v Nanjing, kjer je po 2. svetovni vojni postal predavatelj na Univerzi Zhongyang. Po ustanovitvi L. R. Kitajske je pobegnil na Tajvan. Tam je spoznal svojega najboljšega prijatelja Tang Junyija in zato ni čudno, da se je v njem ponovno vzbudil interes za neokonfucijansko filozofijo: v prvih letih življenja na otoku se je Mou – kot vsi ostali predstavniki modernega konfucijanstva – namreč veliko ukvarjal z vprašanjem, zakaj je tradicionalna kitajska kultura s svojimi paradigmatiskimi vzorci mišljenja in socialnih interakcij državo privedla na rob propada in jo pahnila v zaostalost.

Chinese intellectuals have toiled for over a century already to find out what was wrong with their country, and why it remained so backward compared with Western nations. Even on this point, the culprit was found to be Confucianism, with its obsession with moral development, which hindered the development of pure knowledge, thus making it impossible to see in China the birth of science and democracy. No wonder that Mou, in his writings, often faces the problem why China did not develop science and democracy, and tries some apologetic answer to it in favour of Confucianism. The most notable of these answers was the one he formulated later in his life, but which, he stressed, was not his creation, being implicit in Wang Yangming's description of the working of conscience (liang zhi), of the „self-redemption“¹⁰⁶ of the moral self (Bresciani, 2001, 362).

Na tej osnovi se je ponovno vrnil k prej omenjenemu konceptu »notranjega svetnika in zunanjega vladarja (neisheng waiwang)«, ki ponazarja (v idealnem primeru komplementarno) razmerje med moralnim sebstvom in politično učinkovitostjo. Kot vsi zagovorniki tradicije je bil tudi Mou namreč vseskozi prepričan, da bi morala biti praktična politika vselej tesno povezana s samo-kultivacijo posameznikov, kar pomeni, da je videl možne rešitve vseh družbenih problemov v višji stopnji njihove moralne ozavešenosti oziroma zrelosti. Zaradi teh prepričanj se je postopoma pričel ponovno vse bolj osredotočati na raziskave klasične kitajske filozofije. Pri tem se ni ukvarjal

106 自我坎陷.

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 obdobju svojega poučevanja na Hongkonški Kitajski univerzi (Xianggang Zhongwen daxue)¹⁰⁷, kjer je redno deloval do srede sedemdesetih let.

Po svojem petdesetem rojstnem dnevu je ustvaril večino svojih najpomembnejših del, med katerimi moramo najprej navesti knjigo *Fizična narava in metafizični razum* (*Caixing yu xuanli*, 1963), v kateri je obravnaval filozofijo dinastij Wei in Jin in obdobje Severnih in Južnih dinastij¹⁰⁸, pa tudi obširni deli *Substanca srčne zavesti in prirojena moralna substanca* (*Xinti yu xingti*, 1968) in *Od Lu Xiangshana do Liu Jishana* (*Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan*, 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 tudi budizem, kar se odraža v njegovi leta 1977 objavljeni knjigi *Budina narava in prajna* (*Foxing yu banruo*), pri čemer je poskušal predstaviti predvsem epistemološke vidike šole Huayan, zlasti pa šole Tiantai. Vsa ta dela so sicer obravnavala določene posebnosti posamičnih obdobj in struj oziroma šol iz zgodovine kitajske filozofije, vendar pri njih 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:

It is important to notice that the above numerous and solid works on the history of Chinese thought, including this one on Buddhism, should not be considered aloof scientific researches. They were, instead, Mou's efforts to develop his own philosophical system, and concrete results were formulated more and more clearly (Bresciani, 2001, 370).

V letu 1971 je objavil svoje morda najbolj znano delo *Intuitivni razum in kitajska filozofija* (*Zhide zhiyue yu Zhongguo zhexue*), v katerem se je osredotočil na specifično kitajsko razumevanje ustroja bivanja; pri tem je opozoril tudi na vzporednice s Heideggerjevo ontologijo in poudaril nedoslednosti v Kantovi teoriji. Immanuel Kant je za tega sodobnega tajvanskega filozofa vse do njegove smrti predstavljal osrednjo inspiracijo in hkrati predmet ostre kritike. Po eni strani je bil (zaradi eksistenčnega pomena, ki ga je le-ta pripisal moralni)¹⁰⁹ mnenja, da predstavlja ta nemški teoretik vrhunec evropske, pa tudi celotne zahodne filozofije; po drugi pa

107 Mou Zongsan se je preselil v Hong Kong leta 1950.

108 魏晉南北朝 (220–589).

109 Mou greatly admired Kant's moral philosophy and argued that only with Kant did Western philosophy begin to have a real understanding of the nature of morality. Kant was the first in the West to say that 'being moral is determined by moral rule, and is not determined by external objects' (Tang, 2002, 336).

mu je očital, da je njegov teoretski sistem porozen in logično nekonsistenten (kajti na žalost Kant pač ni imel priložnosti pridobitve solidne klasične konfucijanske izobrazbe, ki bi po Moujevem mnenju prav gotovo pomagala zapolniti luknje v njegovem videnju sveta¹¹⁰). Zato ni čudno, da je osnovno sporočilo te knjige Mou Zongsana domnevna »dopolnitev« in »poprava« Kantove filozofije.

Mou is convinced that he has repaired a hole in Kant's thought, and that Kant's philosophical system finds its true completion in Chinese philosophy. He asserts that along this line of thought he can build a valid moral metaphysics, which Kant did not succeed in buliding (ibid, 370).

Pri tem se Mou opre tudi na svoje zgodnejše, prej omenjeno delo z naslovom *Kritika spoznavne zavesti (Renshi xinzhi pipan)*, v katerem je že zastavil osnove svojega modela rehabilitacije konfucijanstva in njegove nadgradnje, zlasti na področju kitajske onto-epistemologije¹¹¹. Kot drugi dve najpomembnejši deli njegovega opusa se v sodobni sinološki literaturi večinoma navajata razpravi *Pojavi in stvari po sebi (Xianxiang yu wu zishen)* ter *O Summum Bonum (Yuan shan lun)*. V knjigi *Pojavi in stvari po sebi* poskuša skozi optiko tradicionalne kitajske filozofije na novo opredeliti noumenon in fenomen ter njuno vzajemno razmerje; ob pisanju te knjige je hkrati izdelal tudi natančne prevode Kantovih treh kritik v kitajščino¹¹² (ibid, 373).

Na tej, na novo dojeti razliki med pojavi in »stvarmi po sebi« je Mou utemeljil idejo nekakšne »dvojne ontologije« (Lee Ming-Huei, 2001, 70).

Če izhajamo iz predpostavke, da je ‚človek končen in je hkrati lahko tudi neskončen,‘ 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‘¹¹³ (Mou Zongsan, 1975, 30).

110 Cinična opomba v oklepaju je seveda avtoričina.

111 V kitajski holistični tradiciji ontologija ni ločljiva od epistemologije, ker je v tovrstnem videnju sveta vsak objekt spoznanja hkrati tudi spoznanje samo; način njegovega obstoja je torej komplementarno povezan z našim dojemanjem le-tega. Ker je ta povezava obojestranska, ker njun odnos ni odnos enostranske odvisnosti in determiniranosti, ampak gre za korelativno interakcijo vzajemne soodvisnosti, ne moremo trditi, da gre pri tem za solipsistično konceptualizacijo sveta. Isto kot za zaznavanje obstoječega sveta, velja tudi za njegovo dojetje in interpretacijo. Tudi tega namreč ne moremo ločiti od celostnega, a hkrati po svojem načinu spremenljivega in popolnoma individualiziranega bivanja objektov spoznanja; to se jasno manifestira v teoretskem sistemu tako imenovane onto-hermenevtike (benti quanshi xue), katerega je razvil Cheng Zhongying (Chung-ying Cheng), predstavnik tretje generacije modernega konfucijanstva (gl. Ng On-cho /Ed/ 2011).

112 Kot ugotavlja Lee Ming-Huei (2001: 68), Mouja strogo gledano ne moremo imeti za strokovnjaka za Kantovo filozofijo, saj ni znal nemško, zato so njegovi prevodi v kitajščino temeljili na angleških prevodih del tega filozofa. A četudi so bili njegovi prevodi torej sekundarni in zato gotovo manj zanesljivi, pa moramo priznati, da predstavljajo Moujevi komentarji k prevodom zelo dragocene nadgradnje Kantove filozofije, s katerimi je odprl precej novih, filozofsko inovativnih problemov in vprašanj.

113 我們以 "人雖有限而可無線," 需要兩層存有論, 本體界的存有論, 此亦曰 "無執的存有論," 以及現象界的存有論, 此亦曰 "執的存有論".

Dvojna ontologija se torej po njegovem mnenju deli na noumenalno in fenomenalno ali, z drugimi besedami, na ontologijo oprijemljivosti oziroma neoprijemljivosti¹¹⁴. V okviru teh dveh ontologij opredeli pojma neoprijemljivosti in oprijemljivosti takole:

„Neoprijemljivost“ ustreza „svobodni in neomejeni srčni zavesti“ (v smislu Wang Yangmingove jasne srčne zavesti kognitivnega subjekta) ... „Oprijemljivost“ pa ustreza „oprijemljivosti spoznavnega subjekta“¹¹⁵ (ibid, 39).

V noumenalno ontologijo, ki zanj ni zgolj »neoprijemljiva« (wuzhi cunyoulun)¹¹⁶, temveč hkrati tudi »transcendentna« (ibid), umešča tudi konfucijansko metafiziko. Takšna metafizika je možna zato, ker ljudje razpolagamo z intuitivnim razumom (zhide zhijue). Zato ustreza tovrstna »ontologija neoprijemljivosti« svobodni in neskončni srčni zavesti¹¹⁷ (ziyoude wuxian xin)¹¹⁸. Vzporedno s tem je ontologija pojavnosti hkrati »ontologija oprijemljivega«. Tako pojem »neoprijemljivosti« kot tudi njegov protipol »oprijemljivosti« se seveda nanašata na spoznavni subjekt oziroma na spoznavno zavest.¹¹⁹

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

The Chinese know only too well that in real life, happiness and the good rarely go together. But the Chinese do not need to look forward to an otherworldly kingdom of God. No matter what happens in our lives and no matter how imperfect the earthly world is, we can always find fulfillment in this world ... Consequently, we can always find fulfillment in nonfulfillment; summum bonum is realized here and now;

114 對物自身而言本體界的存有論，對現象而言現象界存有論 (Fang Keli & Li Jinquan, 1995, III/435).

115 "無執" 是相應 "自由的無緣心" (依陽明曰知體明覺) 而言 ... "執" 是相應 "識心之執" 而言。

116 前者亦曰無執存有論 (ibid).

117 »無執« 是相應 »自由的無緣心« 而言 (ibid).

118 Neokonfucijanski idealistični filozof Wang Yangming je to vrsto spoznavne zavesti imenoval »jasno dojetje substance znanja« (zhiti mingjue 知體明覺).

119 識心之執 (ibid).

and there is no need to look for a kingdom of God in the other world (Liu Shu-hsien, 2003, 485).

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.

Takoj ko se v meni manifestira edina neskončna zavest substance, ne more več obstajati vzporedna postavitev svobodne volje, nesmrtnosti in obstoja Boga¹²⁰ (Mou Zongsan, 1975, 45).

Mou torej Kantu očita umetno ločitev teh treh postulatov, saj sam meni, da so vsi trije neskončni in absolutni. In ker ni možno, da bi hkrati obstajalo več neskončnih in absolutnih entitet, so vsi trije postulati ena in ista substancia, ki jo lahko povzamemo v pojmu izvorna srčna zavest (ben xin), ki je ena od pojavnih oblik neskončne srčne zavesti (wuxiande zhixin).¹²¹ 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 Kant 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 bi Kant ne bil zmožen popolnoma razjasniti ideje o summum bonnum.

Contrary to current views of Confucianism as authoritarian, Mou argued, convincingly, that moral autonomy was implicit in Confucian philosophy. But even Kant was insufficient in this regard. Limited by his Christian background, Kant could treat free will only as a postulate of practical reason, the other two postulates being the immortality of the soul and the existence of God. Hence he could establish only a metaphysics of morals, at best a moral theology, but never a moral metaphysics. Mou felt that Chinese tradition went further than Kant in this respect“ (Liu Shu-hsien, 2003, 484).

V Mojevih zrelih letih je postajalo vse bolj jasno, da je osnovno izhodišče njegove filozofije slonelo na predpostavki moralne metafizike. To izhodišče je, kot nazorno

120 當吾人展露一唯一的本體無線心時，吾人即不復有自由，不朽，以及上帝存在，這三者之並列。

121 Idejnemu konstruktivnemu izvorne srčne zavesti (ben xin) najde Mou ustreznike tudi v daoističnih (srčna zavest poti – dao xin) in budističnih (izpraznjena srčna zavest – kong xin) diskurzih. Vsi trije pojmi mu predstavljajo različne oblike oziroma različna poimenovanja neskončne (ali neomejene) srčne zavesti (wuxian zhixin, Mou Zongsan, 2010, 198–205). Ta čista, prvobitna in neomejena srčna zavest je dediščina, s katero smo rojeni prav vsi ljudje. Žal je – vsaj po Moujevem mnenju – večinoma ne znamo ohraniti. Komur to uspe, naj bi postal konfucijanski svetnik (sheng ren), daoistično resnični človek (zhen ren) ali Buddha.

pokaže v svojem delu *Devetnajst predavanj iz kitajske filozofije* (*Zhongguo zhexue shijiu jiang*) hkrati osnovno izhodišče klasične konfucijanske filozofije (Mou, 1983, 71–76). Tradicionalni koncept tian (narava, nebo) je tudi zanj – kot za večino ostalih pripadnikov struje modernega konfucijanstva – prazvor vsega obstoječega oziroma razlog za obstoj vsega, kar obstaja (ibid, 75). Združitev sebstva s tem prazvorom vsega obstoječega je seveda možna šele prek neskončne srčne zavesti ali, z drugimi besedami, kadar se človek prepusti učinkom svoje prirojene moralne substance (xingti), kajti pri tem intuitivno spozna tudi lastno sebstvo (neibude zhijue, Mou, 1971, 132):

Actually, this experience or discovery is not a concept, neither is it the result of dialectical reasoning. However, this moral self, or self-intuition, which pours out spontaneously from one's inner self, is definitely where a human being discovers his true self and meets Heaven (Bresciani, 2001, 371).

Nadvse pomembno je tudi njegovo dognanje o obstoju koncepta avtonomije znotraj tradicionalne kitajske oziroma konfucijanske miselnosti. S svojo podrobno analizo poglavja Gaozi v Mencijevem osrednjem delu Mengzi nazorno dokaže, da ustreza Mencijev koncept inherentne morale (renyi neizai) kantovskemu razumevanju avtonomije (Mou Zongsan, 1985, 1–58). To spoznanje je izjemno pomembno prav za zahodne bralce, kajti v njem postane jasno, da je Heglova (in kasneje tudi Webrova) kritika konfucijanstva napačna, in da temelji na nerazumevanju oziroma nepoznavanju jedra kitajske filozofije. Za Hegla je konfucijanstvo namreč zastopalo zgolj nekakšno »populistično« moralo; po njegovem mnenju v konfucijanski miselnosti ni nikakršnega prostora (niti nikakršnega dejanskega potenciala) za spekulativno filozofijo. Za Webra pa je konfucijanstvo zgolj nekakšna ideologija prilagajanja pogojem zunanjega sveta. Moujeva analiza nazorno prikaže enostranskost tovrstnega videnja konfucijanstva.

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

He explicitly opposed the claim that Confucianism is concerned only with morality and has nothing to do with existence. According to Mou, Confucian morality implies a moral metaphysics, that is, a metaphysics based on morality” (Tang, 2002, 330–331).

Po njegovem mnenju gre pri vseh treh osrednjih filozofskih diskurzih kitajske klasike za vertikalne sisteme (prim. Mou Zongsan, 1983, 29–103), ki na različne načine obravnavajo metafiziko. Vendar vidi tudi na področju metafizike

konfucijanstvo kot tisto strujo, ki je največ doprinesla k oblikovanju teh, specifično kitajskih diskurzov (Rošker 2008: 206).

Prav ta absolutizacija konfucijanstva kot edine resnično pomembne teorije pa je tisto, kar najbolj moti tudi njegove številne kritike; samovšečnost pripadnika domnevno »edino pravilni« struji (daotong) mu očitata tako Fang Dongmei, katerega bomo podrobneje obravnavali v naslednjem poglavju, kot tudi Fangov učenec Chen Guying, ki mu poleg tega 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 onesnaženja¹²² (Chen Guying, 1998, 95).

4.2 Fang Dongmei in filozofija ustvarjalne ustvarjalnosti

Fang Dongmei sam se nikoli ni izrecno uvrščal med filozofe modernega konfucijanstva. V uvodnem delu smo že omenili tudi osrednji razlog za to distanciranje in povedali, da tiči v tem, da se Fang ni videl zgolj kot pripadnika konfucianizma, temveč tudi kot naslednika tradicionalnih budističnih in daoističnih filozofij.

Although he has been regarded as contemporary New-Confucian along with Mou Zongsan, Tang Junyi, and Liang Shuming, Fang's work stands beyond the Confucian tradition. Unlike Mou Zongsan, Fang did not regard Confucianism as the only legitimate philosophy and all others as heresies; he argued that Laozi's Daoism was the leading and most legitimate philosophical school during ancient times. Fang saw Confucianism, Daoism, Mohism and Buddhism as mutually interacting and integrating components of a holistic cultural process, rather than as several distinct schools of thought¹²³ (Li Chenyang, 2002, 269).

Vendar so bile osrednje vsebinske, konceptualne in metodološke predpostavke daoizma in budizma, kot smo videli, v veliki meri integrirane v ogrodje neokonfucijanskih teorij, ki pa večinoma zopet predstavljajo idejno osnovo, iz katere je na prelomu 2. in 3. tisočletja vzniknilo moderno konfucijanstvo. Vendar prav v tem kontekstu naletimo v povezavi s Fang Dongmeijevo klasifikacijo še na nadaljnji problem, ugotovimo namreč, da se ta moderni filozof ni distanciral zgolj od

122 牟先生的文章寫得很差，可是有些人就是用牟宗三的這些名詞，概念。。。學生學習老師那些伴通不通的概念，那些名詞。所以，文風都很古怪，變成一種語言污染！而秉承師說者，甚至連文風都要學。

123 Fang je na vprašanja, s katero filozofsko strujo se identificira, odgovarjal, da je po svoji družinski tradiciji konfucianec, po značaju daoist, po verski inspiraciji budist in po izobrazbi zahodnjak (Li Chenyang, 2002, 264).

modernih konfucijancev, temveč tudi od njihove idejne osnove, torej od neokonfucijancev dinastij Song in Ming. Njegova kritika neokonfucianizma je temeljila na stališču, da so ti filozofi (zlasti seveda pripadniki Zhu Xijeve Šole strukture) kljub svojim načelnim zaslugam za ohranjanje klasične konfucijanske tradicije ter njenega holističnega svetovnega nazora pretirano poudarjali pomen mehanistične racionalnosti, kakršna prihaja do izraza v strukturni logiki koncepta li (struktura, strukturni vzorec). S tem naj bi deformirali holistično tradicijo filozofije, v kateri sta pola racionalnosti (li) in občutenja (qi) med seboj usklajena, kar pomeni, da se lahko ohranja harmonična enotnost dejstev, vrednot in sfere estetskega doživljanja. Zato – za razliko od večine ostalih filozofov modernega konfucijanstva – nanje ni gledal kot na pripadnike »resničnega« oziroma »pravilnega« konfucijanstva¹²⁴.

Under Confucianism Fang includes Confucius, Mencius and Xunzi, while the Han Confucians he thinks were 'lowly and unworthy of mention' and the Song Neo-Confucians were not authentic followers of Confucianism (Bresciani, 2001, 275).

Po drugi strani pa sodi Fang med pomembne in vplivne teoretike in filozofe, katerih delo predstavlja precejšen doprinos na področju teoretske refleksije procesov kitajske modernizacije in poskusov ustvarjalnega razreševanja izzivov zahodne filozofije, s katerimi je bil v obdobju realizacije teh procesov soočen tako on sam kot tudi njegova domovina. Kljub vsemu je bil Fang Dongmei tudi eden tistih novodobnih kitajskih filozofov, ki so odgovore na najbolj pereča idejna vprašanja svoje dobe iskali v revitalizaciji lastne tradicije, pri čemer sicer – za razliko od večine modernih konfucijancev – ni izhajal iz elaboracij neokonfucijanskih diskurzov, temveč predvsem neposredno iz zapuščine klasičnega konfucijanstva, oplemenitenega z estetskimi in metafizičnimi idejami klasičnega daoizma in siniziranega budizma. Pri tem moram vsekakor poudariti, da izhajam iz širšega razumevanja izvirnega kitajskega izraza ru xue (konfucijanstvo, dobesedno: nauk izobražencev), ki zame ne pomeni zgolj Konfucijevega nauka, ampak pridobiva v svoji konotaciji kulturno dominantnega diskurza kitajske (in širše vzhodnoazijske) tradicije tudi pomen široke palete prevladujočih filozofskih teorij, ki so v krogotoku tisočletij skupaj oblikovale kitajsko idejno zgodovino. Poleg tega je Fang tudi daoistično filozofijo, v kateri je vsekakor najti precej kritičnih, individualističnih

124 Tudi mnogi drugi teoretiki so dejansko mnenja, da so neokonfucijanski filozofi z Zhu Xijem na čelu predstavljali preobrat v kitajski tradiciji, ki se je izrazil skozi zametke dualizma kartezijanskega tipa (gl. npr. Forke, 1934, 173). Tudi Feng Yaoming govori o novi paradigmi, ki naj bi jo vzpostavili neokonfucijanci v primerjavi s klasičnimi teoretiki te struje; v svojem članku *Zhongguo ru xuede dianfan zhuanyi* (*Paradigmatski preobrat v kitajskem konfucijanstvu*) Feng dokazuje, da se je referenčni okvir, v katerem so teoretizirali neokonfucijanski filozofi, v tolikšni meri razlikoval od referenčnih okvirov klasičnega konfucijanstva, da pri njih ne moremo več govoriti niti zgolj o teoretskem, temveč o paradigmatnem preobratu, kar pomeni, da je šlo pri neokonfucijanski filozofiji za popolnoma druge in novi teorije konfucijanstva, ki po svojem bistvu s starejšimi niso več primerljive.

in svobodnjaških elementov, vselej interpretiral v okviru svoje neokonzervativne ideologije, ki predstavlja eno bistvenih, tako rekoč paradigmatičnih značilnosti modernega konfucijanstva.

Zaradi vseh teh razlogov menim, da lahko Fang Dongmeija prištevamo k struji modernega konfucijanstva, sploh v okviru pričujoče raziskave, ki je osredotočena na tiste pripadnike te struje, ki so živeli in delali na Tajvanu, kjer so s svojimi doprinosi zapustili neizbrisen pečat.

Fanga nekateri teoretiki raje umeščajo v prvo generacijo tega idejnega gibanja, saj je starejši od He Lina in je med drugim poučeval tudi Tang Junyija (Liu Shuxian, 2002, ii), medtem ko ga drugi (npr. Bresciani 2002) raje prištevajo k drugi. Ker je bil Fang Dongmei hkrati tudi učitelj dveh najvplivnejših še živečih predstavnikov tretje generacije¹²⁵, in predvsem zato, ker je aktivno sooblikoval trende sodobne tajvanske filozofije, ki predstavlja enega osrednjih predmetov pričujoče raziskave, ga bom v kontekstu pričujoče razprave – ne glede na njegov pionirski doprinos k modernim vzhodnoazijskim filozofijam – tudi sama uvrstila v Brescianijevo kategorizacijo in ga štela med pripadnike 2. generacije modernega konfucijanstva.

Fang, ki je v angleškem jeziku znan tudi pod imenom Thomé H. Fang, je bil rojen v družini znanih izobražencev osrednje kitajske province Anhui. Zato je bilo samoumevno, da se je od mladih nog podrobno seznanjal s kitajskimi klasiki. Po končani srednji šoli se je vpisal na Univerzo Jinling v Nanjingu, kjer je bil zelo aktiven v študentskem gibanju. Leta 1919 se je v Nanjingu udeležil tudi študentskih demonstracij, ki so bile organizirane v sklopu četrtomajske kulturne prenovе. V letu 1920 je na isti univerzi spoznal ameriškega filozofa Deweya¹²⁶, ki je v sklopu serije gostujočih predavanj na Kitajskem nastopil tudi v Nanjingu. Ta je v njem vzbudil veliko zanimanje za zahodno filozofijo, tako da je po diplomi odšel v ZDA, kjer je na Univerzi Wisconsin v enem letu magistriral, v naslednjih dveh letih pa dosegel doktorat na Državni univerzi v Ohio. Po vrnitvi na Kitajsko je poučeval filozofijo na več univerzah, med drugim na Univerzi Wuchang (Wuchang daxue), na Jugovzhodni Univerzi v Nanjingu (Nanjing Dongnan daxue) na Politični univerzi (Zhengzhi daxue) in nekaj časa tudi na Pekinški univerzi (Beijing daxue). V času, ko je poučeval v Nanjingu, so morali univerzo zaradi japonske invazije preseliti v Chongqing v jugozahodni provinci Sichuan (Bresciani, 2001, 272). Zaradi težavnosti vojnih razmer in iz želje po tem, da bi v teh kriznih, negotovih časih našel vsaj

125 Cheng Zhongyinga in Liu Shuxiana.

126 Pragmatična filozofija John Deweya (1859–1952) je imela v tistem času izjemno velik vpliv na mlade kitajske izobražence. Med drugim sta pri njem na kolumbijski univerzi doktorirala tudi Hu Shi (1891–1962) in Feng Youlan (1895–1990).

varno notranje domovanje v tradicionalni kitajski kulturi, se je v tem obdobju pričel ponovno ukvarjati s klasično kitajsko filozofijo (ibid). Že v letu 1948 se je odselil na Tajvan, saj so ga tega leta povabili v službo na Državni Tajvanski univerzi (Guoli Taiwan daxue), na kateri je vse do svoje upokojitve predaval filozofijo.

Večina njegovih najpomembnejših filozofskih razprav v kitajščini je objavljena v 12 zvezkih z naslovom *Zbrana dela Fang Dongmeija (Fang Dongmei quan ji)*, ki so izšli leta 2004. Med najpomembnejša med njimi štejejo *Znanost, filozofija in človeško življenje (Kexue, zhaxue yu rensheng, 1936)*, *Pregled filozofije življenja antičnih kitajskih filozofov (Zhongguo xian zhe rensheng zhaxue gaiyao, 1937)*, *Tri vrste filozofske modrosti (Zhaxue san hui)* in *Ideal življenja in kulturni tipi (Shenghuo lixiang yu wenhua leixing)*. Pod imenom Thomé H. Fang je napisal tudi vrsto knjig v angleščini, denimo *The Chinese View of Life: the Philosophy of Comprehensive Harmony, Creativity in Man and Nature, Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*, itd.

Fang je v svojem teoretskem delu združeval obsežna znanja s področij antične, srednjeveške in sodobne zahodne filozofije na eni in širokega spektra tradicionalne, zlasti konfucijanske, daoistične in budistične kitajske filozofije na drugi strani. Poleg tega je v njegovih delih opazen tudi vpliv indijske filozofije. Od modernih zahodnih filozofov ga je najbolj navduševal Nietzsche, ki naj bi po mnenju nekaterih interpretov tudi močno vplival na Fangov lastni teoretski razvoj (Bunnin, 1996, 224). V vrsti svojih del se je primerjave z indijsko in evropsko filozofijo posluževal zato, ker je prek takšnih primerjav lažje definiral posebnosti tradicionalne kitajske filozofije¹²⁷. Ena takšnih je zanj tudi temeljno izhodišče kitajske klasike, ki naj bi videla in razlagala svet ter bivanje izhajajoč iz epistemoloških temeljev, ki v prvi vrsti niso bili osnovani na matematičnih in protoznanstvenih, temveč prej na estetskih paradigmah (Fang, 1957, 195–235). Kljub temu je njegovo videnje ontologije tesno povezano z racionalno strukturo kozmosa, kakršna izhaja iz temeljnega starokitajskega klasika *Knjiga premen (Yi jing)*. Tudi Fang je opisal proces kozmične premene (nenehne ustvarjalne ustvarjalnosti bivanja) kot izraz racionalnosti, ki temelji na in hkrati do potankosti zaobjema razčlenjeni sistem »logike stvarstva« (Fang, 1981, 83–118).

V središču Fangove filozofije je koncept življenja oziroma živega, živečega (sheng). Po Fangovem mnenju so vse struje tradicionalne kitajske miselnosti izhajale iz kozmologije, ki jo opredeljuje vse-prevevajoči gon po življenju, po preživetju, vitalni impulz, ki nenehno ustvarja in poustvarja vse, kar obstaja (Fang, 1957, 73). Koncept shengsheng, ki se pogosto pojavlja v kozmologiji *Knjige premen*, interpretira kot koncept ustvarjalne ustvarjalnosti, ki naj bi simbolizirala tovrstno vitalnost življenja.

127 V svoji knjigi *Tri vrste filozofske modrosti (Zhaxue san hui)* je izhajal iz kontrastivne primerjave med starogrško, moderno evropsko in tradicionalno kitajsko filozofijo.

The universe is a living entity that cannot be reduced to mere inertial physical stuff. This living universe is full of energy, and everything in it is somehow connected to the living process that penetrates the entire realm. This view may be called alife-ontology.” For Fang, it is more than a “Gaia hypothesis”; it is reality. In his regard, the influence on Fang of Western philosophers such as Hegel, Bergson, and Whitehead is evident (Li Chengyang, 2002, 265)

Drugi osrednji koncept Fangove filozofije je ideja celostne harmonije, ki naj bi bila značilna za tradicionalno kitajsko dojemanje sveta. V njem vesoljstvo kot tako vselej teži k ravnovesju in usklajenosti vseh posamičnih delcev in entitet svojega sistema. Le-ta je v materialnem pogledu prazen¹²⁸ in se izraža zgolj skozi bogastvo in pronicljivost svojega duha.

In Fang’s reading of the history of Chinese philosophy, he saw more the harmonious interplay of various schools of thought than conflict. It may be argued that Fang was too idealistic and romantic in his reading of the harmonious interplay of these philosophies, but for him, if harmony was not a reality, it was at least the ideal for the Chinese (ibid, 266).

Ta vera v harmonijo in v usklajeno delovanje sveta se seveda odraža tudi v njegovem pojmovanju morale oziroma moralne filozofije. Ker je kozmična tendenca k vzpostavljanju in ohranjanju ravnovesja skozi koncept shengsheng (ustvarjalne ustvarjalnosti) vseobsežna in neomejena, nima zgolj ontoloških, temveč tudi epistemološke razsežnosti. To pomeni, da v Fangovi filozofiji ni prostora za ločevanje med dejstvi in vrednotami. Kozmos je oplemeniten z dobroto, ki ne izhaja zgolj iz pragmatičnih postulatov skupnega medčloveškega bivanja, temveč je apriorni del njegove esencialne strukture, ki se odraža tudi v sferi čiste estetike (ibid, 19). Zanj je moralnost esenca življenja in hkrati konkretno utelešenje najglobljih človeških vrednot. Vsako človeško bitje zato samo po sebi ne teži zgolj k preživetju, temveč v enaki meri k osmišljanju svojega bivanja. Ta estetska plat kulture in umetnosti je izraz človeške ustvarjalnosti, ki je vselej usmerjena k izpopolnjevanju pomanjkljivosti sveta, v katerega smo vrženi; dao pri tem predstavlja pot, ki vodi k popolnosti, in hkrati pot, na kateri se dejstva in vrednote združujejo v organsko strukturirani harmoniji.

128 Praznina, ki je tukaj uporabljena v smislu odsotnosti substance, je koncept, ki je znan predvsem iz budizma in daoističnih klasikov; a četudi se je klasični konfucianizem v glavnem osredotočal na pragmatiko tukaj-in-zdajšnjega trenutka, na politično filozofijo in na pragmatično etiko, pa je koncept praznine v tem kontekstu že kmalu po koncu dinastije Han – predvsem prek vpliva zgodnjega budizma – prodrl tudi v konfucijanske diskurze. Kasneje je predstavljal enega osrednjih konceptov idealistične struje neokonfucijanstva.

Therefore, in Fang's view, truth, goodness, and beauty are a unity; *qing* (the emotive) and *li* (the rational) are connected. Indeed, Fang's moral philosophy is established on his "life-ontology"... This philosophy is also called "value-centered-ontology".

His "life-ontology" and "value-centered-ontology" are directly connected because, for him, life is value and both life and value are rooted in the *dao*. The *dao*, as the all-encompassing and all-pervading unity, is the ultimate source of life, value, and harmony (Li Chenyang, 2002, 268).

V svojem prej omenjenem delu *Zhexue san hui (Tri vrste filozofske modrosti)* je filozofijo definiral kot sintezo med racionalno strukturo mišljenja (*li*) in čustvi (*qing*). Po *Knjigi premen* naj bi oboje izhajalo iz skrajnega pola (*tai ji*), ki je onto-epistemološki, neopisljivi in neizrekljivi prazvor vsakršnega bivanja. Zato *qing* in *li* nista zgolj osnova vsakršnega filozofiranja, temveč tudi temelj bivanja kot takega. Feng oba elementa vidi kot binarno kategorijo, saj je njun vzajemni odnos korelativen in komplementaren. Njuna vzajemna interakcija je proces, ki preveva tako dejstva kot tudi možnosti, in iz katerega filozofija črpa svoj izvor, svoje resnice in svojo skrivnostnost (Li Chengyang, 2002, 264).

V svojih interpretacijah tradicionalne kitajske filozofije je izhajal iz holističnega pogleda, po katerem tvori človek enoto s prostorom in časom. V ospredju njegovih interpretacij je tudi tradicionalna enotnost vrednot, ki skozi nenehno ustvarjanje vključuje tako delovanja narave oziroma neba (*tian*) kot tudi človeka. Skozi to enotnost vrednot je Fang poskušal vzpostaviti tudi sistem enote ontologije in antropologije (Bresciani, 2001). Kljub svojemu deklarativno širokemu izhodišču, ki je vključevalo večino vplivnih diskurzov starokitajske in klasične kitajske filozofije, je prav v tej osrednji točki dokazal, da kljub vsemu izhaja iz klasičnega mencijanskega stališča o štirih prirojenih zametkih (*si duan*) človeške dobrote, s čimer je kljub svoji (prav tako jasno izraženi) distanci do neokonfucijanizma dinastij Song in Ming dokazal, da sledi točni tisti tradiciji, ki je oblikovala temelje te predmoderne konfucijanske prenove¹²⁹.

The universe is a place to live in, and not a place to escape from, because it is a realm of value. Similarly, human nature is something to rely upon, and not something to dispense with, because it has been proved to be not sinful but innocent (Fang, 1980b, 99).

129 Pri tem gre za tradicijo linije Konfucija in Mencija (Kong-Meng), torej za tradicijo, ki je kot resničnega naslednika izvirnega konfucijanstva kanonizirala Mencija (za razliko od prve prenove tega nauka v sklopu Dong Zhongshujevih reform za časa dinastije Han, v katerih je to mesto zavzel Xunzi).

Vendar se od te linije razmeji s tem, da vselej znova poudarja, da je prirojena dobrota človeka ena skupnih značilnost vseh tradicionalnih kitajskih filozofov (ibid, 87–115) in poskuša prepričati bralce, da je bil celo Xunzi, ki se je ravno glede tega vprašanja v zgodovino zapisal kot osrednji Mencijev nasprotnik, v bistvu istega mnenja, samo da je pri tem zamenjal vloži narave in čustev:

We can find no valid reasons for the theory of evil nature. Even Hsüntze¹³⁰ held the belief that »human nature is a natural achievement« or »human nature attains itself after the pattern of constant nature... The reason why Hsüntze considered human nature to be evil is that he confused it with emotion which, logically speaking, is of a lower type than original nature. The evilness of human nature is here inferred, a posteriori, from the evilness of emotion. Here Hsüntze commits a fallacy of the confusion of logical types (ibid, 109).

V svojem primerjalnem vidiku in v prizadevanju za harmonično sintezo njegovega lastnega dela se je Fang precej ukvarjal tudi s skupnimi točkami vseh treh osrednjih struj klasične kitajske filozofije. Ugotovil je, da jih povezuje koncept dao, ki ga sicer vsaka od njih obravnava z nekoliko drugačnega zornega kota in na nekoliko drugačen način, in vendar gre pri vseh teh vidikih za opisovanje koncepta holistične uravnovešenosti in težnje k popolnosti. Ker je dao možen samo v kontekstih holističnega nazora, lahko odraža tako metodo imanentne transcendence kot tudi enotnost dejstev in vrednot, absolutnosti in relativnosti.

Enako temeljen pomen za oblikovanje klasične kitajske idejne tradicije je konceptu dao pripisal tudi Xu Fuguan, katerega življenje in delo si bomo podrobneje ogledali v naslednjem poglavju.

4.3 Xu Fuguan: filozof kulture, filologije in politike

Če naj pričnemo to poglavje tam, kjer smo zaključili prejšnjega, moramo izhajati iz predstavitve Xu Fuguanovega videnje koncepta dao. Po njegovem mnenju je bil v ospredju Konfucijevega nauka koncept tian, ki pa ni bil dojet v smislu konkretnega antropomorfnega bitja, niti kot ideja konkretizirane višje sile z lastno voljo, temveč prej v smislu (zunanje) narave, katero Xu Fuguan enači z daotom. To je bil zanj koncept, ki je nekako utelešal oziroma povzema vse Konfucijeve nauke¹³¹. Večinoma je Konfucij ta pojem uporabljal v smislu »pravilne poti« ali »hoje po pravilni

130 Tj. Xunzi, Fang je v svojih angleških delih uporabljal transkripcijo Wade-Giles.

131 只有'道', 才是孔子思想的中心範疇。 孔子畢生所學所教的思想, 可以用一個'道'字來概括。(Xu Fuguan v Fang Keli & Li Jinquan 1995/III: 608).

poti»¹³². Poudarjanje in razkrivanje tradicionalnega pomena tovrstne praktične naravnosti pa ni označevalo zgolj Xu Fuguanovih teorij; ta predstavnik moderne konfucijanstva je načelo prakse vselej vnašal tudi v svoje družbene in politične aktivnosti. Njegov pomen za razvoj modernega konfucijanskega gibanja je zato tudi v nenehni aktivni propagandi, v kateri se je zavzemal za vrednote in ideale te miselne struje. Bil je zelo ploden teoretik, ki se je ukvarjal predvsem s filozofijo in sociologijo kulture, hkrati pa prodoren novinar, ki je v svojih formulacijah političnih teorij zavzemal stališče, da so konfucijanske vrednote osrednji temelj resnične demokracije (Fang Keli & Liu Jinquan, 1995, III/727).

More significantly, by promulgating his political ideals he helped many go beyond the stereotyped image of a Confucian as a person without moral backbone and sold to the political rulers... It is a very distinctive characteristic of Xu's personality a strongly felt concern for the immediate social and political reality, and through him such a concern has become atypical note of later generations of new Confucians (Bresciani, 2001, 354).

Rojen v družini podeželskega učitelja je ta Xiong Shilijev učenec po končani srednji šoli najprej odšel študirat na Univerzo Meiji na Japonskem, kjer se je prek japonskih prevodov razmeroma podrobno seznanil z osrednjimi deli zahodne politologije in tudi z osnovami ekonomije. Zelo velik vpliv je na mladega študenta imel japonski marksistični teoretik Kawakami Hajime; njegovo navdušenje nad marksizmom je trajalo vse do zgodnjih štiridesetih let, ko je prvič (1942) srečal Xiong Shilija in postal eden izmed njegovih najbolj zavzetih učencev¹³³. Srečanje s tem filozofom je povzročilo, da je Xu pričel ponovno razmišljati o vrednotah tradicionalne kitajske filozofije in pomembno vplivalo tudi na njegovo kasnejše znanstveno delo.

Že med svojim bivanjem na Japonskem se je Xu posvetil vojaški karieri. Ker si namreč ni mogel privoščiti visokih šolnin, je bil prisiljen prenehati z univerzitetnim študijem in se prepisati na šolo za podoficirje japonske pehote. Leta 1931, ko je

132 Pri tem lahko pomislimo, da bi bil morda primernejši prevod pojma »dao«, ki seveda ne predstavlja zgolj srži konfucijanskega, temveč stoji tudi v ospredju daoističnih, legalističnih in mnogih drugih klasičnih kitajskih filozofij, izraz »metoda«. Ne samo, da sta etimološki jedri obeh besed skoraj identični, poleg tega obe poudarjata predvsem nek (po možnosti čim bolj smiseln in »pravilen«) način neke aktivnosti. Glede na osrednji pomen pojma dao v tradicionalni kitajski kulturi in miselnosti zato ni čudno, da se starogrški oz. tradicionalni evropski diskurzi od tradicionalno kitajskih med drugim razlikujejo tudi v specifični osrednjih metod raziskovanja oziroma pomenskega uokvirjanja temeljnih vprašanj resničnosti. Po Rogerju T. Amesu (2001: 19–72), denimo, je osnovno vprašanje analitičnih metod, kakršne so prevladale v zgodovini evropske filozofije, iskalo odgovor na to, »kaj« nekaj pravzaprav je, medtem ko so se klasični in tradicionalni filozofi raje spraševali po načinu, »kako« nekaj doseči. Iz tega izhaja tudi koncept »pravilne konfucijanske poti (daotong 道統).

133 V političnem pogledu je Xujevo dotedanje navdušenje nad marksistično teorijo zamenjal študij Sun Zhongshanovih Treh ljudskih principov (San min zhuyi), in poslej se je vse do smrti zavzemal za uresničevanje Sunovih političnih idealov.

Japonska zasedla Mandžurijo, je Xu Fuguan ostro protestiral pri japonski vladi, nakar je pristal v zaporu, pa tudi študij je moral obesiti na klin. Zato se je že naslednjega leta vrnil na Kitajsko, kjer je (prav tako leta 1942) imel priložnost spoznati tudi Jiang Jieshija¹³⁴; kmalu zatem je postal njegov strokovni svetovalec in goreč pripadnik Ljudske stranke. Po drugi svetovni vojni je kot generalni major izstopil iz vojske in se preselil najprej v Hong Kong, kjer se posvečal predvsem esejistiki in novinarstvu. Na Tajvan se je preselil že pred koncem državljanske vojne, torej preden je Komunistična stranka na celini prevzela oblast¹³⁵; najprej se je tam zaposlil kot predavatelj na Kmetijskem inštitutu v Taizhongu (kasnejša Državna univerza Zhongxing), kasneje pa je kot redni profesor predaval kitajsko literaturo na Univerzi Donghai v istem mestu. Kmalu je postal razvpita civilno-politična osebnost: s svojim kritičnim odnosom do zahoda in prevlade pro-ameriških kulturnih in materialnih dobrin si je kaj kmalu pridobil veliko privržencev, a hkrati si je nakopal tudi precej sovražnikov:

One of the main targets of his criticism was the Westernizing trend prevailing in intellectual circles in Taiwan. This trend was especially strong in the early sixties, fostered by Hu Shi, who had returned to Taipei as a head of the Academia Sinica. Xu was fighting for the survival of his country's culture. He was trying to wake up his countrymen to the danger of becoming a cultural colony. He was like a knight fighting for his ideals, afraid of nothing. Therefore it was only a matter of time before he enraged certain influential figures and was fired from his job (Bresciani, 2001, 333).

V času brezposelnosti se je v glavnem preživljal kot svobodni esejist in predavatelj. Kot za večino neokonzervativnih modernih konfucijancev je tudi zanj »komunistična« prevlada Kitajske predstavljala precej več kot zgolj menjavo političnega režima (Lee Ming-Huei, 2001, 76). V njej je videl hud udarec za kitajsko kulturo in pričetek procesa njenega razkroja. Zato je s finančno in politično podporo Ljudske stranke ustanovil revijo »Demokratska kritika« (Minzhu pinglun), katere osrednji cilj je bila kritika Komunistične stranke in vlade L. R. Kitajske »s stališča kitajske kulture« (ibid). V njej je objavljala prispevke večina teoretikov modernega konfucijanstva. Od leta 1955 je Xu Fuguan poučeval na Univerzi Donghai (Donghai daxue) v Taizhongu. Tam je ostal zaposlen štirinajst let, dokler se ni »zaradi osebnih razprtij« (ibid) od te službe poslovil in se zopet preselil v Hong Kong, kjer so mu leta 1970 ponudili službo

134 Pri nas bolj znan kot Čang Kai-šek.

135 Po Brescianiju (2001: 333) naj bi se Xu iz Hong Konga na Tajvan preselil šele leta 1961. Ta informacija je po vsej verjetnosti napačna, saj obstajajo natančni podatki o njegovem poučevanju na Univerzi Donghai v Taizhongu, ki je trajalo vse od leta 1955 naprej.

v trdnjavi filozofije in ideologije modernega konfucijanstva, namreč v Akademiji Nove Azije (Xin Ya xueyuan)¹³⁶. Tam je delal in živel vse do svoje smrti leta 1982 (Bresciani, 2001, 333)¹³⁷. Poleg svojih zgodovinskih, kulturoloških in sociološko-filozofskih študij je Xu Fuguan znan tudi kot dober filološki analitik virov kitajske antike. V tem okviru je znana njegova briljantna filološka analiza antičnega dela *Debata o soli in železu* (*Yan tie lun*), s katero je ideologom »bande četverice« v šestdesetih letih dokazal, da njihova propaganda o osrednjem sporočilu tega dela ne drži, in da služi zgolj antikofucijanski politični ideologiji novega legalizma, ki je bila v ozadju kulturne revolucije (Bresciani, 2001, 335). Xu, ki je samega sebe največkrat označeval kot zgodovinarja, se je v svojih delih – iz različnih vidikov – večinoma ukvarjal z vprašanjem o tem, zakaj se tradicionalni kitajski kulturi, ki je bila merodajno opredeljena s konfucijansko miselnostjo, nikoli ni uspelo popolnoma osvoboditi tendenc, ki so državo vodile k despotizmu. V svojem delu *Idejna zgodovina obeh dinastij Han* (*Liang Han sixiang shi*) podrobno obrazloži, da se je despotski sistem kitajske države vzpostavil šele po predqinskem obdobju in je zato zatrl oziroma eliminiral večino demokratičnih elementov izvirnega konfucijanstva¹³⁸. V tem kontekstu je Xu Fuguan razvil tezo »dvojnega subjekta« (Lee Ming-Huei, 2001, 79), ki naj bi vseskozi nastopal kot ključni element tradicionalne kitajske politične miselnosti. Ta koncept pomeni, da je bilo ljudstvo v idejni tradiciji Kitajske (z izjemo legalistične šole) sicer vseskozi videno kot subjekt, vendar je

136 Ta akademija, katero sta leta 1950 skupaj z nekaterimi drugimi konfucijansko »obarvanimi« izobraženci ustanovila dva osrednja predstavnika modernega konfucijanstva, namreč filozof Tang Junyi, katerega bomo obravnavali v naslednjem poglavju, ter znani tajvanski novokonfucijanski zgodovinar in sinolog Qian Mu. Poleg Xu Fuguana je na njej občasno predaval tudi najpomembnejši filozof druge generacije modernega konfucijanstva, Mou Zongsan. Bresciani jo opisuje kot osrednjo institucijo (2001, 20) sodobnega modernega konfucijanstva: »For over two decades the college was the main bastion of research and promotion of Chinese culture in the whole world. Beside these scholars' activity of training disciples, writing, and lecturing, one activity much worth remembering is that of the Seminars on Chinese Culture organized by Tang Junyi and held every Saturday at the new Asia Research Institute. Specialized scholars from all over the world were invited to offer these seminars, and the seminars enjoyed a high esteem for their scholarly value. The intellectuals affiliated with this activity were united into a Humanistic research Association« (Bresciani, 2001, 20–21).

137 Tudi tukaj se Brescianijeva (2001, 333) navedba razlikuje od Lee Ming-Huijeve (2001, 76). Slednji namreč zapiše, da se je v letu svoje smrti Tang ponovno preselil na Tajvan, kjer naj bi se zdravil zaradi raka, kateremu je kmalu zatem podlegel.

138 Izvorno konfucijanstvo je bilo ob prvi združitvi kitajske države, torej v dinastiji Qin (221–206 pr. n. št.), prepovedano. Despotska šola legalizma, ki je zagovarjala interese absolutnega vladarja, je v tistem času predstavljala edino dovoljeno politično teorijo in je služila kot ekskluzivna državna ideologija. Po prevladu dinastije Han (206 pr. n. št.–220 n. št.), ki je obvladovala večino ogromnega ozemlja prejšnje dinastije, so dvorni ideologi iskali novo državno doktrino, ki bi uspela ohraniti centralni nadzor nad državo. Ker v ta namen seveda niso mogli prevzeti osrednje ideologije poražencev, ki bi bila za to nalogo več kot primerna, je politični filozof Dong Zhongshu – verjetno zaradi njegovega hierarhičnega ustroja in poudarjanja načela poslušnosti nadrejenim – kot novo državno doktrino izbral konfucianizem, v katerega pa je spretno vključil vse najpomembnejše legalistične elemente. Številni despotski ukrepi, ki so se skozi vso kitajsko zgodovino pojavljali pod imenom konfucianizma (kot na primer princip kolektivne odgovornosti ali načelo denunciacije), so torej v bistvu dediščina legalizma.

v konkretni družbeni stvarnosti despotskega sistema kot subjekt vselej nastopal izključno vladar. Na ta način naj bi se skozi vso kitajsko zgodovino reproduciralo (in se hkrati vzajemno oplajalo) nerešljivo temeljno protislovje med konfucijanskim idealom in despotsko resničnostjo. Zato se je Xu odločno zoperstavil Qian Mujevi interpretaciji kitajske zgodovine (ibid). Ta pomemben modernokonfucijanski zgodovinar je namreč poskušal dokazati, da temeljna naravnost kitajske države po dinastiji Qin ni bila despotska.

Njegovi najbolj znani deli na področju idejne zgodovine sta prvi in drugi del knjige *Zgodovina teorije o prirojenih lastnostih človeka (Zhongguo ren xing lun shi)*. Prvi obravnava obdobje predqinske filozofije, drugi pa filozofijo obeh dinastij Han. Po njegovem mnenju je kitajska miselnost v veliki meri opredeljena s tremi dejavniki:

- a) pragmatična usmerjenost,
- b) avtokratska politična tradicija,
- c) agrarna kultura.

Prva značilnost¹³⁹ je vsekakor povezana z načelnim, izvorno konfucijanskim odklanjanjem metafizike¹⁴⁰, o katerem bomo nekoliko podrobneje spregovorili kasneje¹⁴¹.

Glede avtokratske politične tradicije, ki je v celotni kitajski zgodovini nedvomno igrala precejšnjo vlogo, in katera se pogosto popolnoma nerefektirano pripisuje konfucijanstvu, Xu zapiše:

Če primerjamo miselnost obeh dinastij Han z miselnostjo dinastije Qin, bomo opazili veliko spremembo. Razlog za to spremembo tiči v politiki in družbi. Prišlo je od vzpostavitve združenega, avtokratskega vladnega sistema z absolutnim vladarjem in hkrati do oblikovanja družinskih klanov. To dejstvo je imelo zelo velik vpliv na kasnejši razvoj naše države in predstavlja ključ do razumevanja temeljnih problemov naše dvatisočletne zgodovine¹⁴² (Xu Fuguan, 2001a, 13).

V središču Xujeve filozofske refleksije je pojem tesnobe ali stiske (youhuan), katerega postavi v kontrast s konceptom čudenja ali radovednosti, ki nastopa kot izvor evropske filozofije. V svojih raziskavah je poskušal najti posledice te trditve za

139 Pragmatično usmerjenost predqinske filozofije lahko obrazložimo z razmerami, ki so takrat vladale na območju Kitajske, razdeljene v vrsto majhnih fevdalnih držav, ki so se bojevale za prevlado. Za podrobnejši opis družbeno-političnega ozadja te filozofije glej Rošker 2010: 321.

140 Takšno naravnost izražata naslednja npr. citata iz Konfucijevih Razprav: 未能事人，焉能事鬼？(Saj vendar ne znamo služiti niti ljudem, kako naj bi služili njihovim duhovom?) in “未知生，焉知死？(Saj vendar niti življenja ne poznamo, kako bi lahko poznali smrt?); gl. Kongzi (2012a: Xianjin: 12).

141 Gl. zlasti Xujevo stališče o razlogih in posledicah tega odklanjanja v poglavju Brezposelni Bog.

142 Izvirno besedilo: 兩漢思想，對於先秦思想而言，實係一種大的演變，應當求之于政治，社會。優以大一統的，一人專制政治的確立，及平民實行的完成，為我國爾後歷史演變的重大關鍵；亦為把握我國兩千年歷史問題的重大關鍵。

razumevanje človeškega življenja in za tradicionalni kitajski pomen koncepta srčne zavesti (xin)¹⁴³ (Bunnin, 2002, 12).

Etične vrednote, ki so v ospredju večine klasičnih diskurzov, so po Xujevem mnenju vrednote agrarne družbe; tudi konfucijanski nauk je v prvi vrsti filozofija kmetov; elitni sloji, ki so Kitajski skozi vso zgodovino vladali bolj ali manj despotsko, niso izvajali politike, ki bi temeljila na takšnih vrednotah:

The trend in Chinese intellectual circles since the May 4th Movement was to put blame for the backwardness of China on the Confucian heritage, and to attribute the dominance of Confucianism to the Han emperors who adopted it as the state religion. Xu, on the contrary, liked to stress that the the Han emperors were not necessarily honoring Confucius and favoring Confucianism. It was the society at large, the scholars and the people, who honored and exalted Confucius, so that at a certain point emperor Wu of the Han considered it an advantageous political move to officially opt for Confucianism in establishing what classics should be studied. As for the Confucian scholars, they were navigating in the perilous waters of autocratic politics and trying, often at risk of their lives, to expound Confucian values and to influence the emperor accordingly (Bresciani, 2001, 225–336).

Tovrstno videnje začetkov državne doktrine je po mojem mnenju precej poenostavljeno, četudi vsekakor drži, da je bil »konfucianizem« iz obdobja Han precej drugačen od izvirnega nauka, ki je nastal v predqinskem obdobju. Dejstvo je, da je bila konfucianistična državna doktrina precej bolj rigidna in avtokratska ter izrazito manj demokratična kot izvorno konfucijanstvo, ki naj bi služilo kot osnova nove državne doktrine. Vsekakor je šlo pri novi ideološki tvorbi za doktrino, ki je bila formalno, tj. na deklarativni ravni, konfucijanska, vendar je hkrati vsebovala precej rigidnih konfucijanskih elementov. Vendar pa pri odločitvi o tem, katera od mnogih predqinskih filozofskih šol bo nudila najprimernejše nauke za novo državno doktrino, po vsej verjetnosti ni šlo toliko za njeno vsesplošno priljubljenost, temveč bolj za druge dejavnike. Kot vemo, konfucijanstvo namreč v predqinskem obdobju ni bilo nič bolj priljubljeno od večine drugih filozofskih šol. Ker pa so nove oblasti dinastije Han nasledile vlado dinastije Qin, pod katere okriljem je bila celotna Kitajska prvič v zgodovini združena v enotno, centralizirano cesarstvo,

143 Termin xin 心 je tradicionalen kitajski epistemološki pojem, ki svojih osnovnih pomenskih konotacijah ustreza zahodnemu pojmu zavesti. Ker pa je hkrati neločljivo povezan s konotacijami (etičnega oziroma moralnega) vrednotenja, čustev, intuicije, ki naj bi – enako kot razum in vsi ostali kognitivni mehanizmi – imeli svoj sedež v organu srca, in ker se v teh pogledih razlikuje od zahodnega pojma zavesti, saj ga »presega«, ga večinoma prevajam z izrazom »srčna zavest«. Tudi v akademskih diskurzih, zapisanih v angleščini, se je zanj večinoma že udomačil prevod »heart-mind«.

so prav tako kot njihovi predhodniki potrebovale centralistično in absolutistično ideologijo, kajti v tistem času tako velike državne tvorbe enostavno ni bilo možno učinkovito nadzorovati na kakršen koli drugačen način. Legalizem v ta namen ni bil primeren, saj je pri njem vendar šlo za doktrino poražencev. Po vsej verjetnosti se je konfucijanski nauk, potem ko so ga očistili vseh demokratičnih in antimonarhičnih elementov, izkazal kot najprimernejši enostavno zaradi tega, ker je poudarjal pomembnost družbenih hierarhij¹⁴⁴.

Vsekakor je v tem kontekstu Xu Fuguan vselej poudarjal dejstvo, da so v jedru »resničnega« konfucijanskega nauka specifični kitajski humanizem, pravičnost in demokracija v smislu politične participacije oziroma možnosti posrednega političnega odločanja posameznika.

Četudi ti, za obdobje fevdalne tranzicije vsekakor zelo napredni elementi Konfucijevih idej v sodobni sinologiji niso preveč znani, velja Xu Fuguanu vsekakor pritrčiti, saj tovrstna naravnost dejansko prihaja do izraza v domala vseh antičnih konfucijanskih klasikih. Celo Xunzi, ki velja za najbolj rigidnega in racionalističnega predstavnika predqinskega konfucijanstva, in katerega pogosto opisujejo kot nekakšen vmesni člen med konfucijanstvom in legalistično doktrino (Rošker, 2010, 60), govori o tem, da je vladar kot čoln, ljudstvo pa kot voda. Slednja je tista, ki čoln nosi, a tudi tista, ki ga lahko prevrne¹⁴⁵. Tudi drugi osrednji Konfucijev naslednik Mencij trdi, da je ljudstvo na prvem mestu, vladar pa na zadnjem¹⁴⁶. In konfucijanski klasik *Knjiga obredov (Li ji)* poudarja, da je vse pod nebom v skupni lasti oziroma javno (gong)¹⁴⁷. Vrednote klasičnega konfucijanstva klansko opredeljene družbeno-politične ureditve zato nimajo nobene neposredne povezave z despotskim sistemom avtokratske »konfucianistične« države.

Četudi je bil Xu Fuguan v prvi vrsti esejist, ki ga je odlikovalo precej dobro poznavanje razvoja starokitajske družbe predvsem na področju njenih sociokulturnih posebnosti, in zato nikoli ni objavljaj pretirano poglobljenih filozofskih razprav, pa je zanimiv tudi v smislu temeljne metodološke naravnosti, ki je opredeljevala njegovo videnje idejnega razvoja tradicionalne Kitajske. Kot že omenjeno, so tako rekoč vsi moderni konfucijanci poudarjali pomen izgradnje nove ontologije, ki bi lahko služila kot osnova prenove konfucijanstva (prim. Poglavje 4.2). Xu Fuguan je bil eden redkih predstavnikov 2. generacije, ki so bili mnenja, da ontologija in metafizika nista primerni kot orodje razumevanja, kaj šele razvijanja klasične kitajske

144 Za podrobnejši opis koncipiranja predelanega konfucijanstva v novo državno doktrino gl. Rošker, 2010, 50.

145 君者、舟也，庶人者、水也；水則載舟，水則覆舟 (Xunzi, 2011, Wang Zhi, 5).

146 民為貴，社稷次之，君為輕 (Mengzi, 2011, Jin xin xia, 60).

147 天下為公 (Li ji, 2011, Li Yun, 1).

miselnosti (Fang Keli & Li Jinqun, 1995, III/608), kajti njena pragmatična srž nikoli ni privedla do sestave oziroma koncipiranja koherentno strukturiranega metafizičnega sistema, kakršnega so vzpostavili stari Grki. Namesto tega naj bi iz »primitivnega« stadija religijske in mitološke družbe neposredno razvili idejo etike, temelječe na božanskem jedru človeške notranjosti.

Chinese traditional ethic relies neither on metaphysics nor on religion. Therefore, it is very different from Western ethics. In the Confucian tradition, the object and the subject are to be united together: knowledge of things and knowledge of one's intimate personality are related. There is no concern of metaphysical objections, or need to escape this world (Bresciani, 2001, 341).

Kot smo že omenili, je bila večina modernih konfucijancev mnenja, da sta zahodna koncepta »svobode in demokracije« zelo dobro združljiva s tradicionalno kitajsko kulturo. Xu je šel pri tem še korak dlje, saj je menil, da je demokratični družbeni sistem edini, v katerem se lahko konfucijanski nauk dejansko realizira in udejanji (ibid, 351).

To načelno stališče, v katerem ni bil osamljen, je med drugim povzročilo tudi razkol med liberalno strujo in strujo modernega konfucijanstva. Poleg revije *Demokratična kritika* (*Minzhu pinglun*), katero je ustanovil, je imela velik vpliv na kitajske izobražence izven L.R. Kitajske tudi revija *Svobodna Kitajska* (*Ziyou Zhongguo*), katero so novembra 1949 na Tajvanu ustanovili liberalni intelektualci pod vodstvom Hu Shija. V svoji skupni kritiki komunističnega režima so njuni avtorji sprva dobro sodelovali in se vzajemno podpirali. A že sredi petdesetih let prejšnjega stoletja je med novokonfucijanci, ki so predstavljali prvo, in liberalci, ki so pisali za slednjo revijo, izbruhnila strupena debata, ki je koreninila v njihovih vzajemno nasprotujočih si pogledih na tradicionalno kitajsko kulturo in zlasti na konfucijanstvo (Li Minghui, 2001, 81–118). Ta polemika je bila osredotočena predvsem na naslednja osrednja problema:

1. Ali konfucijanska tradicija zavira razvoj znanosti in tehnologije ter izgradnjo demokratičnega sistema moderne države?
2. Ali je za vzpostavitev moderne demokracije potrebna moralna osnova? Z drugimi besedami: Ali mora biti politična svoboda na teoretski ravni nujno pogojena z moralno svobodo?

Glede prvega problema so moderni konfucijanci s Xu Fuguanom na čelu zastopali pozicijo, da znanost in demokracija v tradicionalnem konfucijanstvu sicer nista neposredno prisotni, a vendar naj bi ta miselnost vsebovala dragocene idejne vire, ki omogočajo njun razvoj. Pri tem so poudarjali, da zunanjih kulturnih

faktorjev ni možno vnašati na Kitajsko brez razloga; integrirati jih je mogoče samo na osnovi notranjega razvoja same kitajske tradicije. Njihovi liberalni nasprotniki so v tem kontekstu trdili, da je že samo dejstvo, da konfucijanska tradicija ni mogla neposredno privedi do moderne znanosti in demokracije, dovolj za predpostavko, po kateri vsebuje ta tradicija elemente, ki tovrstnim razvojem nikakor niso v prid. Zato so bili (podobno kot klasični zahodni teoretiki modernizacije) tudi kitajski liberalci tega obdobja prepričani, da se mora Kitajska tej tradiciji odpovedati in se od nje posloviti, če se hoče razviti v moderno demokratično in tehnološko visoko razvito državo.

Kar se tiče drugega zgoraj omenjenega problema, so moderni konfucijanci sicer priznavali, da obstaja razlika med politiko in moralo, in da moralna svoboda ni dovolj za izgradnjo demokratičnega sistema. Po drugi strani pa so izrecno poudarjali, da mora biti vsak sistem demokratične politike nujno osnovan na morali, zato naj bi bila politična svoboda vendarle nujno pogojena z moralno. Liberalni tabor je zanikal tovrstno povezavo med politiko in moralo; njegovi privrženci so bili prepričani, da lahko takšna povezava v najboljšem primeru privede zgolj do »totalitarne demokracije« v smislu J. L. Talmona (ibid).

Xu Fuguan se je veliko ukvarjal tudi z literarno in umetnostno kritiko in sodi k utemeljiteljem teoretske estetike v okviru modernega konfucijanstva (Xu Fuguan, 2001, 23–31). Tako se je v zgodovino novejšje kitajske miselnosti zapisal tudi kot eden zgodnjih teoretikov specifične kitajske estetike; poleg tega je bil tudi izjemno izobražen in nadarjen filolog, kar je dokazal s svojo prej omenjeno natančno analizo idejne zgodovine dinastije Han. Bil je tudi eden prvih kitajskih teoretikov, ki so poskušali sistematično povezati razvoj kitajske filozofije in semantični razvoj posamičnih konceptov, ki so zanjo značilni (Fang Keli & Li Jinquan, 1995, III/667).

4.4 Glas iz Hong Konga: Tang Junyi

Tang je izhajal iz meščanske družine; od malega ga je vzgajal in poučeval njegov oče, ki je predaval na različnih kitajskih univerzah. Tang je bil rojen (1909) v provinci Sichuan, kjer je obiskoval tudi osnovno in srednjo šolo. Na študij filozofije se je vpisal v Pekingu, kjer je bil nekaj časa študent Liang Shuminga (Bresciani, 2001, 300). A že po enem letu se je prepisal na Univerzo Nanjing, kjer je srečal vrsto odličnih profesorjev, ki so merodajno vplivali na njegov kasnejši razvoj. Mednje je med drugimi štel tudi Fang Dongmei, ki ga je navdušil za takrat zelo modni britanski oziroma ameriški novi realizem. Kmalu zatem, ko se je pričel resneje

ukvarjati z deli Kanta in Hegla, pa je realizem, ki ga je sprva precej navdušil, opustil in se posvetil idealističnim filozofijam. Leta 1927 je začel obiskovati Xiong Shilijevo predavanje Nova teorija čiste srčne zavesti (Xin weishi lun) in kmalu je postal njegov vneti privrženec. Leto dni po diplomi (1933) je pričel poučevati na isti univerzi kot asistent, in četudi je vmes nekaj let predaval tudi na drugih univerzah¹⁴⁸, je leta 1944 postal redni profesor in predstojnik Oddelka za filozofijo na Univerzi Nanjing.

Že pred ustanovitvijo L.R. Kitajske, torej na začetku leta 1949, se je umaknil v Kanton, kasneje istega leta pa v Hong Kong, kjer je skupaj s Qian Mujem in nekaterimi drugimi kolegi ustanovil prej omenjeno akademijo Xin Ya xueyuan, ki je postala središče revitaliziranja tradicionalne kulture in hkrati prostor, kjer so se srečevali mnogi znani eksilni izobraženci.

Tang je bil osrednji avtor *Deklaracije za ponovno ovrednotenje kitajske kulture kot svetovne dediščine* (*Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie rensi xuanyan*). V času svojega bivanja v Hong Kongu je Tang veliko potoval (ibid, 302); s strokovnega vidika so ga najbolj zanimale metode univerzitetnega poučevanja in raziskovanja v ZDA, velikokrat pa je obiskal tudi Evropo in svoje azijske sosedo, predvsem seveda Tajvan, pa tudi Japonsko in Korejo. V letu 1963 je bila v Hong Kongu ustanovljena Univerza za kitajski jezik in kulturo (Xianggang zhongwen daxue), in akademija Xin Ya xueyuan je postala ena od njenih fakultet. Tang je postal predstojnik podiplomskega inštituta te fakultete, vendar so se njegova stališča in stališča vodstva univerze vse bolj razhajala, zato je ustanovil zasebni podiplomski in raziskovalni inštitut, kateremu je predsednikoval vse do svoje smrti leta 1978.

Njegova dela lahko strnemo v tri faze oziroma sklope njegovega teoretskega dela (Bresciani, 2001, 304)¹⁴⁹:

- a) faza afirmacije obstoja moralnega sebstva,
- b) faza raziskovanja in refleksije kitajske kulture,
- c) faza globinske kompilacije osrednjih izhodišč ter metodoloških posebnosti tradicionalne kitajske filozofije.

148 Po izbruhu kitajsko-japonske vojne se je leta 1937 ponovno vrnil v Chengdu, kjer je poučeval na Univerzi Huaxi in na vrsti srednjih šol. Leto dni kasneje se je zaradi svojega precej težavnega finančnega položaja preselil v Chongqing (provizorično glavno mesto), kjer se je zaposlil kot lektor na Ministrstvu za izobraževanje. Leta 1940 je nastopil docentsko službo na Osrednji univerzi, ki je bila medtem prav tako preseljena v Chongqing. Po vojni se je skupaj s celotno univerzo spet vrnil v Nanjing (Lee Ming-Huei, 2001, 58).

149 Lee Ming-Huei (2001, 59) je njegova dela razdelil v štiri kategorije. V prvo sodijo zgodnja dela, v katerih je obrazložil svoj svetovni nazor. Druga kategorija se nanaša na njegove refleksije kulturne filozofije in na njegove medkulturne raziskave. V tretjo sodita dve filozofski deli, pri čemer je prvo bolj splošne narave in obravnava večino osrednjih filozofskih problemov, drugo pa se nanaša na razvoj osnovnih pojmov in konceptov kitajske filozofije. Četrta kategorija predstavlja sintezo celotnega Tangovega akademskega dela.

Četudi je bil Tang izjemno ploden pisec, bomo tukaj omenili samo osrednje delo vsake faze njegovega intelektualnega razvoja oziroma zorenja. Raziskave prve faze so morda še najbolj povzete v njegovi knjigi *Srčna zavest, objekti in človeško življenje* (*Xin, wu yu rensheng*). V tem delu Tang pričinja vzpostavljati svoj sistem etičnega idealizma. Gre za interpretacijo njegovega koncepta moralnega sebstva, ter za razmerje tega sebstva z vesoljstvom in z idealom humanizma v družbi:

The purpose of Tang's book is to try to solve the problem of alienation in humankind. This may happen wherever established social values experience upheaval, or when people loose themselves in abstractions, and stray too far from the concrete reality of human existence (Bresciani, 2001, 306).

Glede moralnega delovanja (vedenja) razlikuje med intuitivno in neintuitivno etiko, pri čemer naj bi slednja služila kot specifična osnova vsake kulture, medtem ko naj bi prva predstavljala totalnost vseh kulturnih dejavnikov. Vse konkretne kulture, kultura na splošno in človeško delovanje kot tako – po Tangu vse to v enaki meri temelji na obstoju moralnega sebstva. Svoje predpostavke zagovarja in brani na precej dogmatičen in avtokratski način:

Therefore, in order to preserve the humanistic ideal in the world, any system of thought driving against it should be rejected, be it naturalism, materialism or utilitarianism, or the like (ibid, 308).

Druga faza Tangovega dela je bila opredeljena s poskusi celovite refleksije tradicionalne kitajske kulture in posvečena poskusom njene umestitve v kontekste modernizacije in njenih specifičnih vrednot. Osrednji deli tega sklopa znotraj Tangovega opusa sta knjigi *Duhovna vrednost kitajske kulture* (*Zhongguo wenhuade jingsheng jiazhi*) in *Ponovna vzpostavitev duha humanistike* (*Renwen jingshen zhi chongjian*). Medtem ko gre pri prvi za razmeroma populistično delo, ki ga je Tang napisal v Hong Kongu takoj po svojem prebegu iz novo nastajajoče L. R. Kitajske, in je zato nastalo brez večine virov, tj. bolj »po spominu« samega avtorja, se druga ukvarja z rešitvijo človeštva s pomočjo moralnega sebstva, ki naj bi predstavljalo tako osnovo kitajske kot tudi temelj zahodne kulture. Rešitev človeštva je po njegovem mnenju v harmoničnem zlitju obeh (in morda še katere druge omembe vredne kulture) pod praporom miru, trajnostne stabilnosti, svobode in demokracije. Medtem ko naj bi tradicijo svobode in demokracije v ta namen prispevali zahodnjaki, bi bil kitajski doprinos k temu veličastnemu projektu seveda v tem, da bi mu nudila metodo harmoničnega zlitja.

Kar se tiče tretje faze oziroma tretjega sklopa Tang Junyijevega teoretskega ustvarjanja, velja tukaj omeniti njegovo zbirko *Teoretska izhodišča kitajske filozofije*

(*Zhongguo zhexue yuanlun*) v šestih zvezkih, v katerih je raziskal razvoj kitajske idejne zgodovine skozi optiko njegove moralne filozofije. V uvodnem zvezku se posveča raziskovanju metodoloških posebnosti kitajskih idejnih diskurzov, v drugem obravnava koncept xing (prirojene lastnosti), ki je tako rekoč skozi vso zgodovino kitajske filozofije v ospredju konfucijanskih debat. Naslednje tri zvezke te zbirke je Tang posvetil analizi in interpretaciji verjetno najpomembnejšega koncepta tradicionalne kitajske filozofije, torej koncepta poti, pranačela oziroma metode (dao). Šesti, torej poslednji zvezek obravnava koncept nauka oziroma doktrine, in sicer v glavnem v okviru neokonfucijanske filozofije.

Nekateri (npr. Bresciani, 2001, 312) so mnenja, da je Tang Junyi sintezo svoje filozofije tako v ontološkem kot tudi v etičnem in epistemološkem smislu podal v svoji zadnji knjigi *Obstoj življenja in obzorja duše* (*Shengmingde cunzai yu xinling jingjie*), ki je izšla slabega pol leta pred njegovo smrtjo.

The purpose of Tang's book is to explore and explain the activity of the human spirit, in other words, everything that makes up the object and content of human knowledge. Although he realizes that the activity of the human spirit is extremely varied, Tang succeeds in grouping the whole of it inside nine spheres (ibid, 313)¹⁵⁰.

Tang je poskušal teh devet sfer oziroma obzorij povezati in jih kategorizirati s pomočjo treh območij, namreč območja objektivnega sveta (območje strukturnega reda li), območja subjektivnega sveta (območje srčne zavesti xin) ter območja sveta, ki presega delitev na objekt in subjekt (območje ustvarjalnosti qi) in hkrati omogočiti njihovo razlikovanje v skladu z zahodnimi koncepti substance, modalnosti in funkcije. Na ta način je vzpostavil devet novih kategorij, izhajajočih iz kombinacij »kitajskih svetov« in »zahodnih konceptov« (Fan Yuh-cheng, 2000, 158).

150 萬物散殊境 (obzorje razlikovanja med posebnostmi različnih ločenih oblik bivajočega):

依類成化境 (obzorje evolucije vrst),

功能序運境 (obzorje vzrokov in posledic),

感覺互攝境 (obzorje vzajemnega zrcaljenja objektov percepcije),

關照凌虛境 (obzorje zrcaljenja v popolni praznini),

道德實現境 (obzorje realizacije v moralnem delovanju),

歸向一神境 (obzorje vrnitve k enoti Božanskega),

我法二空境 (obzorje praznine sebstva in dharme),

天德流行境 (obzorje krogotoka nebeških/naravnih kreposti).

Tabela 2: *Tangova kategorizacija obzorij*

	Substanca	Modalnost	Funkcija
Objektivni svet (območje strukturnega reda li)	različne ločene oblike bivajočega <i>afirmacija življenja</i>	evolucija vrst <i>razvoj srčne zavesti in duha</i>	razmerje med vzrokom in učinkom <i>stopnje rasti sebstva</i>
Subjektivni svet (območje srčne zavesti xin)	vzajemno zrcaljenje objektov percepcije <i>prakticiranje morale</i>	zrcaljenje v popolni praznini <i>afirmacija sveta</i>	realizacija v moralnem delovanju <i>manifestacija duha</i>
Svet, ki transcendirata objekt in subjekt (območje ustvarjalnosti qi)	Vrnitev k enoti božanskega <i>svet kot sem nam kaže</i>	praznina sebstva in dharme <i>materija, življenje, srčna zavest in resnica</i>	krogotok naravnih kreposti <i>poudarjanje srčne zavesti, strukture in metode (poti)</i>

Če torej dojemamo koncepte substance, modalnosti in funkcije v okviru definicij, kakršne so prevladale v zgodovini evropske filozofije¹⁵¹, vidimo, da je Tang v svojih devetih obzorjih poskušal izdelati shematsko sintezo obeh tradicij. Pri tem je v bistvu povezal zahodne pojme subjekta, objekta in duha s kitajskimi koncepti strukture, srčne zavesti in ustvarjalnosti. Če torej nadomestimo pojme substance, modalnosti in funkcije s pojmi subjekta, objekta in duha (Fan Yuh-Cheng, 2000, 159)¹⁵², dobimo naslednjo shemo:

Tabela 3: *Tangova shematska sinteza*

Strukturni red li	Strukturni red li	Strukturni red li
subjekt	objekt	duh
srčna zavest xin	srčna zavest xin	srčna zavest xin
subjekt	objekt	duh
ustvarjalnost qi	ustvarjalnost qi	ustvarjalnost qi
subjekt	objekt	duh

151 a) substanca: to, kar za obstaja za pojavnostmi in je trajno oziroma večno,
b) modalnost: razmerje med sodbo in spoznavno sposobnostjo,
c) funkcija: enotnost dejanja, urejanje različnih predstav s pomočjo ene skupne,
(Fan Yuh-Cheng, 2000, 158).

152 Fan opozarja, da je ta zamenjava smiselna zaradi tega, ker je Tang v svojem osrednjem delu *Vzpostavitev moralnega sebstva* kategorije »Practiciranja morale«, »Afirmacije sveta« in »Manifestacije duha« obravnaval skozi optiko subjekta, objekta in duha.

Za našo razpravo pa je vsekakor najpomembnejše Tangovo delo knjiga *Vzpostavitve moralnega sebstva (Daode ziwozhi jianli)*, katero bomo podrobneje obravnavali v 6. poglavju, saj se v njem ukvarja z analizo in sinizacijo ključnih konceptov modernizacije, torej subjektivnosti in razuma.

Kot zagovornik konfucijanske tradicije je Tang precej zaskrbljen zaradi njegovega položaja v modernem svetu. Prevlada socializma v L. R. Kitajski je bila zanj produkt antitradicionalizma, katerega korenine segajo že v čas pred četrtomajskim gibanjem. Marksizem, ki naj bi bil v nasprotju z bistvom kitajske kulturne tradicije, je po njegovem mnenju privedel do »samoodtujitve kitajskega naroda« (Lee Ming-Huei, 2001, 62). Usodo tradicionalne kitajske kulture po letu 1949 poetično primerja z drevesom, katerega cvetove in plodove je odnesel vihar (ibid). Njegov neokonzervativizem temelji na prepričanju, da vrednosti lastne tradicije ni potrebno posebej utemeljevati, saj naj bi predstavljala temeljno sestavino vsake individualne eksistence.

V skladu s tem lastne tradicije ne bi smeli obravnavati kot zunanji objekt raziskovanja, kot je pri večini kitajskih intelektualcev običajno – to namreč pomeni samoodtujitev lastnega obstoja. Zato ne potrebujemo nikakršnih razlogov za ohranitev naših navad in običajev. Za spremembo le-teh pa moramo navesti razloge, ki temelje na osnovi reflektivne vrednostne zavesti. Tang je sicer proti konzervativizmu v smislu nerefektiranega ohranjanja tradicije, vendar hkrati zanika tudi slepo vero v napredek. Poudarja, da imata ohranjanje in dejanski napredek skupne korenine v vrednostni zavesti. Samo kdor pozna resnično vrednost lastne tradicije, lahko razume, v čem je pravzaprav resnični napredek (ibid).

Po Lee Ming-Hueiju (2001, 62) je tovrstna Tangova stališča mogoče brati kot »Manifest kulturnega konzervativizma«.

V Tangovih spisih je zaslediti tudi vpliv budizma, predvsem naukov šol Tiantai in Huayan. Posodobil je koncept panjiao, ki predstavlja poskus sistematične razvrstitve Budinih nauk, in vanj vnesel tudi določena druga dela kitajske in celo zahodne filozofije.

Tang je s svojo filozofijo nemalo prispeval k modernizaciji konfucijanstva. V osnovi je nadgradil in moderniziral precej osrednjih konceptov in idej neokonfucijanske filozofije. Sama po sebi zato njegova etika ni prinesla nič pretresljivo novega, vendar jo je poskušal umestiti v dialog z zahodno filozofijo. Njegovo izpostavljanje razlik in podobnosti med neokonfucijanskimi in zahodnimi filozofi je nakazalo tiste elemente konfucijanske miselnosti, ki so zanimivi in aktualni tudi za sodobnega človeka. V tem smislu je Tang uspešno zanimal predsodek, po katerem gre pri

konfucijanski filozofiji zgolj za sistem arhaične in preživele ideologije. Pri tem je še posebej pomembno dejstvo, da je njegov prikaz konfucijanstva osvobojen domnevno nujne povezave z institucijami in konvencijo. Poudarjal je namreč pomen koncepta sočlovečnosti (ren), in se ni toliko osredotočal na koncept obrednosti (li), ki je bil vselej tesno povezan z ustaljenimi družbenimi praksami in institucijami (Sin, 2002, 323). Na ta način je vzpostavil odprt prostor za nove debate in obravnave konfucijanskih vrednot in njihovih družbenih razsežnosti.

5 Znanost in demokracija

Predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva večinoma izhajajo iz prepričanja, da mora kitajska kultura, če želi stopiti na pot neodvisne modernizacije, v okviru katere bi lahko ohranila svojo kulturno identiteto, okrepani in razviti tiste elemente lastne tradicije, ki predstavljajo možne zametke znanosti in demokracije.

V tem kontekstu so bili soočeni z očitki številnih nasprotnikov, ki so menili, da predstavlja konfucijanstvo zastarelo ideologijo, ki ni samo neprimerna za razvoj modernih znanosti in demokratičnih družb, temveč je tudi merodajno odgovorna za globoko družbeno in politično krizo, ki je zaznamovala Kitajsko v zadnjih dvesto letih. Moderni konfucijanci pa v tem idejnem sistemu seveda niso videli krivca za ta položaj. Večinoma so menili, da je konfucijanstvo popolnoma združljivo tako z znanostjo kot tudi z demokracijo. Večina od njih (mora najradikalneje Xu Fuguan) je pri tem zastopala celo stališče, da vzhodnoazijske kulture v okviru svojih družbenih specifik nikakor ne bodo mogle razviti demokratičnih ustrojev družbe, če se pri tem ne bodo oprle na ustrezne elemente konfucijanske tradicije.

V okvirih tega načelnega stališča pa ne moremo trditi, da so bili nekritični do tradicije, katero so zastopali. Zavedali so se, da obstajajo temeljne razlike med demokratičnimi elementi znotraj konfucijanstva na eni in zahodnimi modeli demokracije na drugi strani in so se večinoma zavedali tudi dejstva, da predstavljajo prav te razlike srž problemov, ki nastajajo v procesu kitajske tranzicije v »moderno družbo«. V ospredju teh problemov je na primer predpostavka, da je konfucijanska moralnost, ki v idealno-tipskem pogledu predstavlja temelj pravične družbe, ponotranjeni koncept, ki od posameznika pri odločitvah zahteva veliko mero individualne odgovornosti. Ta osnova je torej subjektivna in jo je zaradi tega težko univerzalizirati s pomočjo formalnih oziroma normativnih kriterijev. Jedra takšnega tradicionalnega moralnega sebstva (daode benxin) torej ne moremo objektivno definirati, saj deluje v različnih družbeno-političnih kontekstih na različen način in je torej situativno pogojeno. Po drugi strani pa so moderni konfucijanci poudarjali, da tudi zahodni, na instrumentaliziranem razumu temelječi koncept posameznika kot racionalnega, avtonomnega bitja z neodtujljivimi pravicami, ni idealen

Ta namreč predstavlja abstrakcijo, ki je na ravni stvarnosti oddaljena od konkretnih oseb, družbenih relacij, v katere so vpete, in od različnih vrednostnih kontekstov, ki nanje vplivajo. Zato vodi tovrstna konceptualizacija razmerja med posameznikom in družbo pogosto do dilem in konfliktov, povezanih z načelno neenakostjo izhodiščnih položajev posameznikov, katerih zakoni, ki naj bi bili »za vse enaki«, nikakor ne morejo v celoti upoštevati.

Druga pomembna razlika med zahodnimi modeli demokracije in konfucijanskimi načeli pravične (demokratske) družbe je v tem, da slonijo slednji na prepričanju moralne enakovrednosti vseh ljudi, medtem ko prvi zagovarjajo predvsem princip politične enakosti. V tem lahko uzremo nadvse problematično nasprotje; tudi če znotraj konfucijanskih diskurzov upoštevamo razliko med avtokratskimi (Xunzijeva legalistična linija) in demokratičnimi (mencijanske ideje) elementi, je vendarle obema skupno načelo hierarhičnega ustroja družbe, ki predstavlja tudi jedro političnih teorij izvornega konfucijanstva in znotraj katerega razpolaga hierarhično višji (torej nadrejeni) člen z avtoriteto, medtem ko je podrejeni položaj opredeljen z načelno poslušnostjo. Vendar velja pri tem opozoriti na dejstvo, da temelji ta model – zlasti v izvornem konfucijanstvu – na načelu komplementarnosti in recipročne odgovornosti. Tudi če je v kitajski zgodovini prevladal avtokratski model hierarhije, v katerem je postala avtoriteta vladarjev absolutna, načelo njihove odgovornosti do podložnikov pa zgolj še formalna ideja oziroma simbolna ikona, pri tem ne smemo pozabiti, da je konfucianizem kot državna doktrina vendarle predstavljal doktrino oblastnikov, ki je bila v glavnem opredeljena z legalističnimi elementi, ki v političnih idealih izvornega konfucijanstva niso bili prisotni. Po drugi strani je določena oblika hierarhične strukture prisotna tudi v sistemu predstavniških demokracij, in avtoriteta, ki je osnovana na izkušnjah, izobrazbi in sposobnostih, ni nujno nekaj negativnega, kar bi apriorno ogrožalo avtonomijo posameznika v skupnosti.

Modernim konfucijancem je skupna tudi načelna skepsa do »zahodnih modelov znanosti in demokracije«, v katerih izpostavljajo negativne elemente pretirane normativnosti, prevlade mehanistične racionalnosti in nerefektiranega scientizma, saj vidijo v slednjem nevarnost izgube temeljnih načel družbene etike.

5.1 Stari holizem v novi preobleki

Ne glede na zgoraj omenjena skupna stališča pa so se posamični predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva razlikovali v svojih predpostavkah o tem, na kakšen konkreten način jih velja uresničevati.

Fang Dongmei je zagovarjal načelo strpnosti, ki je zanj pomembna predpostavka demokratične družbe; v tem kontekstu je kritiziral tudi Mencija, ker naj bi ta preostro napadal moistično šolo, ki je kitajski idejni tradiciji nudila mnogo dragocenih doprinosov, med katere sodijo tudi njeni zametki znanosti (Fang Dongmei, 1992, 437). Princip ustvarjalne ustvarjalnosti, ki je v ospredju Fangovih teorij (Fang 1980a, 36), predstavlja zanj tudi jedro možnega razvoja znanosti in demokracije:

Furthermore, man's mission of cultural creations in different realms of art, literature, science, religion, and social institutions is being carried on so as to bring any imperfections that there may be in Nature and Man into ideal perfection (Fang 1980b, 11).

Tako kot ostali predstavniki modernega konfucijanstva tudi Fang priznava, da kitajska idejna tradicija ni izpostavila dovolj osnov za razvoj znanosti, kateri sam načelno ne nasprotuje:

Science has not gained its predominant position in Chinese culture as it should have done (Fang, 1980b, 19).

To dejstvo opravičuje v luči holistične narave kitajske idejne tradicije:

The reason for it is not far to seek. The Chinese can easily realize its importance as a form of knowledge. But in the West, several meanings have been attached to it. The Greeks took it to be a rational explanation of the inherent order of things in the universe to which human beings are harmoniously related. We have science in China, if science means just this... But even here there is a difficulty. The Greek thinkers conceived things under the form of the specious present as eternity. The passage of Nature was explained only quantitatively as a mechanical process of combination and separation. We Chinese have seen things differently. Nature is permeated with life. Nature is charged with value. Any process of change in Nature must be qualitative and give rise to novelties; Nature and Man are congenial with each other. In the achievement of culture, nature is a help, not an encumbrance (ibid).

Tako konec koncev pride do zaključka, da znanost v trenutno obstoječih oblikah ne predstavlja nečesa, za kar bi si bilo potrebno posebej prizadevati. Ker ta tip znanosti, ki korenini v tradiciji kartezijanskih dualizmov, človeka obravnava zgolj kot mehanističen element družbe, ki je ločena od narave, je narava (prevladujočega zahodnega tipa) znanosti zanj v bistvu dogmatična in kot taka torej ne more predstavljati predpogoja resnične demokracije, temveč kvečjemu oviro na poti k njej:

Modern Europeans have thought of science as a systematic study of Nature, organic as well as inorganic, apart from man... The very distinction between primary and secondary qualities tends to rule man out of *real* Nature. Science seeks pure objectivity and Man, as explained by modern psychology and epistemology up to the middle of the nineteenth century, is essentially subjectivity. In this realm of pure objectivity, science tries by all means to analyze what is abstract, to grasp what is mainly quantitative, and to ascertain what is exact, with a view to

reducing all things it investigates into formulas of identity. And it is scarcely possible to treat man in such a way (ibid).

Za Fang Dongmeija torej kitajska tradicija ni vsebovala zgolj zametkov, ki bi lahko privedli do kakršnega koli modernega demokratičnega sistema, temveč predpostavke, ki naj bi omogočale razvoj človeške družbe k resnični demokraciji, ki je (vsled svojega upoštevanja človekove organske povezanosti z naravo) veliko bolj razumna in utemeljena, kot vse obstoječe demokracije zahodnega tipa. To Fangovo stališče je povezano z njegovim splošnim prepričanjem o tem, da lahko kitajska filozofija svetu nudi izhod iz idejne krize, v kateri so se zaradi svoje dualistične, racionalistične in scientistične naravnosti znašle (trenutno dominantne) zahodne filozofije in empirične znanosti.

5.2 Ljudstvo kot osnova države in človek kot osnova znanosti

Xu Fuguan je do kitajske idejne tradicije precej bolj kritičen, četudi izpostavlja, da nanjo ne smemo gledati kot na neko »mrtvo stvar«, temveč kot na nekaj večno živega in kot na nekaj, kar ima velik vpliv na vsako kulturo (in s tem tudi na kulture »modernosti«).

Tradicija, o kateri govorimo, so življenjski stili in koncepti, katere znotraj določene skupnosti ali določenega naroda starejše generacije posredujejo mlajšim. Ker gre torej za medgeneracijsko posredovanje, imajo tradicije, če se nanje ozremo iz vidika časa, določeno kontinuiteto. In ker gre pri tem za skupnosti, imajo tradicije, gledano iz vidika prostora, funkcijo združevanja oziroma enovitosti¹⁵³ (Xu Fuguan, 1979, 92).

Xu v svojem kritičnem pristopu do lastne tradicije izhaja iz predpostavke, po kateri kitajsko cesarstvo nikoli v zgodovini ni razvijalo znanosti in demokracije, temveč je oboje kvečjemu zatiralo. Vendar razloge za to pripisuje zlorabi izvirnega konfucijanstva s strani političnih interesov vladajočih.

Ne samo, da se konfucijanska miselnost sama po sebi v političnem pogledu ni mogla normalno razviti, ampak se je morala pod pritiskom zahtev po prilagajanju avtokratski politiki pogosto bistveno spreminjati. Pri tem je najpomembnejše dejstvo, da je morala na neformalni ravni opustiti svojo osrednjo idejo »nadzorovanja vladarja« in prevzeti legalistično oboževanje le-tega¹⁵⁴ (Xu Fuguan, 1955, 3).

153 我們所說的傳統，是某一集團或某一民族，代代相傳的生活方式和概念。因為是代代相傳，所以從時間上看，有其統緒性；因為是某集團的，所以從空間上看，有其統一性。

154 儒家思想的本身，在政治方面，不僅未能獲得一正常之發展，且因受壓迫而多少變質，以適應專制的局面。其最重要者為無形的放棄了「抑君」的概念，而受了法家尊君所造成的事實。

V svoji osnovi pa je konfucijanska teorija zanj absolutno združljiva z demokracijo, ker postavlja ljudstvo v pozicijo osnove (ben) države. To idejo dejansko lahko najdemo že v *Knjigi dokumentov (Shu jing)*, ki predstavlja enega najzgodnejših konfucijanskih klasikov:

Ljudstvo naj nam bo blizu; nanj ne smemo nikakor gledati zviška, kajti prav ljudstvo je osnova države, in če je osnova trdna, bo v njej vladal mir¹⁵⁵ (Shu jing 2012, Xia shu, Wu wizhi ge 2).

Podobni citati nam sugerirajo celo, da je bilo ljudstvo v izvornem konfucijanstvu videno kot nekaj, kar ima precej večjo težo, kot jo ima samo nekakšna skupnost podanikov, ki morajo biti slepo podložni vladarju. Tako je v antični *Knjigi dokumentov (Shu jing)* večkrat poudarjena pomembna zveza ljudstva in Neba:

Nebo gleda skozi oči ljudstva, in posluša skozi njegova ušesa¹⁵⁶ (Shu jing, 2012, Zhou shu, Qinshi zhong 2).

V takšnih citatih¹⁵⁷ vidi Xu še bolj prepričljiv dokaz za dejstvo, da je bila vloga ljudstva v državotvornih idejah klasičnega konfucijanstva zelo pomembna, in da »niso bili zgolj ‚podložniki‘, temveč predstavniki neba in božanstev, torej so bili nad vladarji« (Xu Fuguan v Ni 2002: 294). Ta duh naj bi prevzel tudi Konfucij in vrhunec takšnih demokratičnih idej naj bi se znotraj izvornega konfucijanstva pokazal v delu Mencija, ki jasno in nedvoumno zapiše:

Najpomembnejše je ljudstvo; duhovi zemlje in žita so na drugem mestu, in vladar je najmanj pomemben¹⁵⁸ (Mengzi, 2012, Jinxin xia, 60).

Mencij na bi tudi popolnoma jasno izrazil, da ima ljudstvo pravico vladarja vreči s prestola, če ta ne vlada v skladu z načeli sočlovečnosti (ren) in pravičnosti (yi)¹⁵⁹.

155 民可近，不可下，民惟邦本，本固邦寧。

156 天視自我民視，天聽自我民聽。

157 Naj tukaj za ilustracijo navedemo samo še dva od mnogih: »Nebo ceni ljudstvo in zato sledi njegovim željam« (Shu jing 2012: Zhou shu, Qinshi shang). (天矜于民，民之所欲，天必從之。) »Nebo ljubi ljudstvo in vladar bi moral to upoštevati« (Shu jing 2012: Zhou shu Qinshi zhong 2). (惟天惠民，惟辟奉天。)

158 民為貴，社稷次之，君為輕。

159 V Menciju lahko najdemo nekaj tovrstnih namigov, vendar avtor v nobenem eksplicitno ne govori o pravici ljudstva, da odstrani nepravičnega vladarja. Oglejmo si nekaj takšnih citatov: »Mencij je rekel: Ljudstva se ne sme obravnavati brezbrizno. ... Ljudstvo je pomirjeno, kadar ima dovolj dela in hrane za preživetje. Kadar tega nima, se ljudstvo vznemiri in takrat je vsega sposobno« (Mengzi 2012: Teng wen gong shang, 3). (孟子曰：民事不可緩也...民之為道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。) »Tisti, ki ekstremno trpinči svoje ljudstvo, bo ubit in njegova država se bo sesula. Tisti, ki ga trpinči nekoliko manj, bo še vedno živel v nenehni nevarnosti in njegova država bo nenehno v krizi« (Mengzi 2012: Li lou shang, 2) (暴其民甚，則身弑國亡；不甚，則身危國削。) »Tudi če vladar, ki ne sledi pravi poti in ne ravna v skladu s človečnostjo, in ki takšnega ravnanja ni pripravljen spremeniti, pridobi oblast nad vsem svetom, je ne bo mogel obdržati niti eno noč« (Mengzi 2012: Gaozi xia, 29). (君不鄉道，不志於仁...由今之道，無變今之俗，雖與之天下，不能一朝居也。) Še najbolj nedvoumne in izrecne trditve o tem, da lahko ljudstvo vrže vladarja s prestola, pa ne najdemo pri Menciju, temveč pri njegovem legalistično usmerjenem tekmecu Xunziju, ki zapiše: »Vladar je kot čoln, ljudstvo pa kot voda. Voda je tista, ki nosi čoln, vendar ga lahko tudi preobrne« (Xunzi 2012: Wang zhi, 5). (君者、舟也，庶人者、水也；水則載舟，水則覆舟。) Po vsej verjetnosti tovrstnih klasičnih

Zato bi po Xu Fuguanovem mnenju sprejetje in razvoj tovrstnih klasičnih elementov lahko marsikaj prispevalo k realizaciji kitajske modernizacije in k razvoju demokratičnega sistema v kitajskih družbah. Xu meni, da sta v konfucijanskem modelu idealnega družbenega sistema vladar in podložnik v recipročnem odnosu in ne v odnosu, opredeljenem s prisilo nadrejenega nad podrejenim. Pri tem igra seveda pomembno vlogo morala, kajti ta je tisto, kar vse ljudi dela človeške. Prav zato je nega osebnosti in morale tako pomembna: čim višjo raven bo namreč dosegla, tem lažje bodo ljudje živeli znotraj omrežja medčloveških odnosov, kajti le-ti bodo opredeljeni s skupno osnovo sočlovečnosti in ljudje zato svojih soljudi ne bodo več v tolikšni meri občutili kot »Druge«. (Xu Fuguan, 1980, 49). V zakonodajnem sistemu pravne države vidi sicer nujno potreben mehanizem regulacije socialnih relacij, vendar poudarja njihovo naravo zunanjih (torej posamezniku od zunaj vsiljenih) predpisov, v čemer vidi pomembno pomanjkljivost tega sistema. Takšne, zunanje relacije namreč ne morejo prav ničesar ne doprinesti k svobodnemu razvoju osebnosti, ki so vanje vpletene, razen v primeru, da so osnovane na notranjih, tj. konkretnih psihofizičnih odnosih. Konfucijanski ideal moralne vladavine je po njegovem mnenju model, ki si prizadeva za urejanje takšnih (notranjih) odnosov med posamezniki prek družbenega poudarjanja moralnih vrednot, s katerimi apriorno razpolaga vsak človek (ibid, 50).

Številni teoretiki Xujeva stališča ostro zavračajo. Tako meni Qi Liang, znani idejni zgodovinar iz L. R. Kitajske, da je tradicionalna, zgoraj omenjena ideja o ljudstvu kot »osnovi države« v bistvu popolnoma antidemokratična, kajti osnovana naj bi bila na premisi, po kateri naj bi bili vladarji tisti, ki ljudstvo na – tak ali drugačen – način obravnavajo. Qi poudarja, da v teh zgodnjih konfucijanskih virih nikjer ni zaslediti ideje o tem, da naj bi ljudstvo razpolagalo s kakršno koli možnostjo samostojnega odločanja o lastni usodi. Zgoraj omenjeni citat po Qijevem mnenju predstavlja zgolj razumne napotke vladarju, saj mu svetuje, naj upošteva ljudske interese, če želi obdržati svojo oblast (Qi Liang, 1995, 438–40). Pri tem se nam kljub vsemu postavi vprašanje, ali je Qi Liangovo stališče dejansko dovolj utemeljeno, zlasti če pomislimo na dejstvo, da (kot izpostavi tudi sam Xu Fuguan, ibid, 50) vsebuje Mencijevo delo celo določene odstavke, ki govore o tem, da bi moralo ljudstvo samo izbirati vlado¹⁶⁰.

citatov torej ne gre jemati kot izraz neke naravne pravice ljudstva, temveč prej kot napotke oblastnikom glede tega, kako se morajo obnašati, če nečje izgubiti svojega položaja.

160 V *Menciju* lahko dejansko najdemo kar nekaj citatov, ki govorijo o tem. Naj tukaj navedem samo dva najbolj znana. Prvi govori o načinu, katerega naj moder vladar uporablja pri izbiri svojih ministrov, drugi pa (kot pozitiven in posnemanja vreden model) navaja primer iz zgodovine, v katerem sta Nebo in ljudstvo izbrala vladarja, ki prestola ni nasledil po dedni liniji: »Če vsi dvorjani okrog tebe zatrjujejo, da je ta človek izjemno sposoben, to še zdaleč ni dovolj. Če dvorni svetniki trde isto, tudi to še ne zadošča. Če pa vsi državljani in državljanke menijo, da je ta človek resnično sposoben, potem razišči zadevo, in če se pokaže, da je dejansko tak, ga zaposli« (Mengzi, 2012, Liang Hui wang xia, 14). (左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之；見賢焉，然後用之。) »V preteklosti je Yao Shuna predstavil Nebu, in to ga je sprejelo

Po drugi strani je Xu celo sam poudarjal, da demokratični elementi izvornega konfucijanstva v avtokratski kitajski zgodovini nikoli niso mogli priti do izraza. V tem kontekstu jasno priznava, da se v njej nikoli ni mogla razviti ideja subjekta kot dejavnega akterja politike:

Ker so bili konfucijanci odgovorni do medčloveških odnosov, so bili seveda odgovorni tudi do politike. A zaradi omejenosti zgodovinskih pogojev je konfucijanska politična misel kljub svoji lepi teoriji ostala omejena na pozicijo vladajočih, ki so jo edini uresničevali in izvajali. Ta teorija se nikoli ni mogla postaviti v pozicijo podložnikov, ki bi si lahko izborili njeno realizacijo. Zato se v kitajski zgodovini nikoli ni razvila politična subjektivnost in nikoli ni prišlo do tega, da bi se (princip) ljudstva kot osnove razvil v demokracijo¹⁶¹ (Xu Fuguan, 1952, 3).

Seveda se Xu zaveda, da je za razvoj moderne demokratične družbe pomemben tudi razvoj znanosti. Izvorni razlog za dejstvo, da tradicionalna Kitajska ni razvila koncepta znanosti v smislu pridobivanja »objektivnega« znanja, vidi v različnih družbeno-političnih pogojih, ki so opredeljevali antično Grčijo na eni in antično Kitajsko na drugi strani (ibid). Ti naj bi namreč povzročili, da je v prvi kulturi prevladal duh radovednosti, v drugi pa duh tesnobe (youhuan yishi). Ta temeljna razlika je vplivala tudi na funkcijo in vlogo pridobivanja znanja v obeh kulturah:

The Greeks held rationality to be the defining feature of human being, and the love of wisdom or contemplation the source of happiness. They took knowing as a leisurely activity pursued for the sake of itself. These characteristics of Greek culture resulted in the pursuit of objective knowledge, especially the development of metaphysics and science. Modern Western thinkers inherited this tradition. However, while the Greeks took "knowing" as a way of education, modern Western thinkers shifted knowledge to be the persistent search for power through possessing and controlling the external material world, as expressed by Francis Bacon's famous motto "knowledge is power" (Ni, 2002, 283).

Ena bistvenih posledic te razlike je po Xujevem mnenju tudi v tem, da naj bi zahodna znanost obravnavala človeka kot mehanistični sestavni element narave, medtem ko je človek v konfucijanstvu v ospredju vsega interesa; zato konfucijanci interpretirajo naravo skozi prizmo človeka (ibid, 288). Xu v tem kontekstu

(v funkciji novega vladarja). Nato ga je predstavil ljudstvu in tudi to ga je sprejelo« (Mengzi, 2012, Wan zhang shang, 5) 8(昔者堯舜舜於天而天受之，暴之於民而民受之)。

161 儒家既對人倫負責，當然要對政治負責。但因歷史條件的限制，儒家的整治思想，儘管有精純的理論，可是，這種理論總是站在統治者的立場去求實施，而缺少站在被統治者的立場去爭取實現。因之，政治的主體性始終沒有建立起來，未能由民本而走上市主。

opozarja tudi na avtokratske tendence, ki so vsebovane v srži zahodnega modela znanosti in so prisotne v vseh modernih kulturah, ki iz nje izhajajo:

V splošnem lahko trdimo, da se je ta tendenca oblikovala zato, ker je postal vsak človek vpet v onipotentno tehnokracijo ter v birokratski sistem. To povzroča, do človek ne obstaja več kot »posameznik«, temveč zgolj še kot del »množice«. ... Ker je moderni človek torej že izgubil subjektivnost svojega resničnega »jaza«, katerega je preplavila prevlada tehnokracije in birokracije, seveda živi popolnoma nereflektirano življenje ... Znanost je najveličastnejši produkt človeške misli. Ampak dandanes so njeni propagandisti v njenem imenu samo še dodatno okrepili moderno »nereflektiranost«. Ta pojav je zares paradoksalen¹⁶² (Xu Fuguan, 1960, 2).

Xu je sicer priznaval, da konfucijanstvo ni vsebovalo znanstvenih razsežnosti, a hkrati poudarjal, da to še zdaleč ne pomeni, da je znanosti nasprotovalo. Glede dejstva, da kitajska tradicija nikoli ni sama iz sebe dovolj razvila metodologije, primerne za razvoj znanstvenih raziskav, je izhajal iz prepričanja, da to ni bilo plod »naivnosti« te tradicije. Konfucijanstvo je namreč razvijalo drugačno metodologijo, namreč takšno, ki je temeljila na prizadevanjih za nego in kultivacijo osebnosti. Konfucijanske tradicije niso zanimale abstraktne zakonitosti objektivnega sveta, temveč je iskala svet objektivizacije v moralnih krepostih (ibid, 293).

Morda lahko Xu Fuguanu v tem pogledu očitamo preveč posplošujoč pogled na ti dve, v sebi izjemno kompleksni in heterogeni tradiciji. Po drugi strani pa tudi njegova predpostavka, da konfucijanska tradicija ni razvila nikakršne metodologije, primerne za razvoj empiričnih in materialnih znanosti, ne drži povsem:

I am not sure that Xu has assessed Confucianism fairly in this respect. Xu did not seem to suspect that Western science may also be value-laden and is therefore also objectification of human values and assumptions. Secondly, he did not even mention the holistic and correlative way of thinking that characterizes the Chinese philosophical tradition, including Confucianism. One can dispute whether this mode of thinking offers an alternative way of scientific thinking. If one defines science in terms of the model developed in the modern West, one might argue that China never had scientific thought. Yet the Chinese, including the Confucians, used correlative thinking to understand nature and attained remarkable achievements and

162 這一傾向的形成，一般的說，是由於每一個人，都被編入於萬能化的技術家專政，及日益廣大的官僚政治之中，使每一個人，不是以 »一個人« 的身分而存在，乃是以 »大眾« 的身分而存在 ... 現代人已經把 »自我« 主體性淹沒在技術與官僚之中而成為 »大眾« 了，當然會過著 不想不想的生活 ... 科學，是人類思想所得來的最輝煌的結果。可是，現階段的科學宣傳者，正在用科學的招牌，來加強現代的 »無思想性«，這真是個矛盾的現象。

insights into how the universe functions, as best exemplified in Chinese medicine. In this regard, Joseph Needham's work on science and civilization in China and more recent discussions of Chinese correlative thinking by A. C. Graham and others deserve our serious attention (ibid, 294).

Kljub določenim nedoslednostim, katere je nedvomno najti v njegovem obširnem opusu, pa lahko trdimo, da predstavlja Xu Fuguanova analiza zahodne znanosti in demokratičnih elementov znotraj konfucijanstva ter njegovi alternativni predlogi za vzpostavitev kitajske teorije modernizacije pomemben prispevek k topoglednim prizadevanjem modernih konfucijancev; predpostavke, na katerih temeljijo njegove teorije, so zato v vsakem primeru vredne nadaljnje analize in raziskav.

5.3 Nebeški mandat in analiza na temelju integracije

Tang Junyijev recept za modernizacijo Kitajske je popolnoma drugačen od Zhang Zhidongovega predloga, po katerem bi morala Kitajska ohraniti lastno esenco (tj. tradicionalno miselnost) in prevzeti zahodne funkcije (tj. zahodno tehnologijo) (zhongxue wei ti, xixue wei yong). Tang je to pozicijo ostro kritiziral in poudaril, da za modernizacijo Kitajske prevzemanje zahodnih tehnologij nikakor ni dovolj. Te tehnologije namreč temelje na večplastnih in zelo kompleksnih idejah, ki so v teku dolgega zgodovinskega razvoja sooblikovale dominantne struje zahodnih kultur. Kljub temu pa to seveda ne pomeni, da bi bilo treba kitajsko kulturo popolnoma zavreči in jo nadomestiti z zahodno, kot so predlagali radikalno ikonoklastični misleci zgodnjega kitajskega liberalizma:

In terms of introducing science and democracy into China, Tang agreed with people like Hu Shi and Chen Duxiu. Yet unlike those favoring complete Westernization, Tang believed that Westernization should be partial and should be built on the foundation of Chinese culture (Sin, 2002, 321).

Taka sinteza je zanj možna zaradi tega, ker naj bi kitajska kultura vsebovala tudi lastne, torej avtohtone zametke znanosti in demokracije. V tem je Tang Junyijevo stališče, kot smo videli, načeloma podobno idejam ostalih pripadnikov druge generacije moderne konfucijanstva. Z njimi ga družijo tudi dejstva, da svoje teoretske predpostavke o specifični kitajski modernizaciji pogosto temelji na površnih in poplošujočih primerjavah oziroma razlikovanjih med kitajsko in zahodno kulturo.

In his view, Chinese culture is humanistic and focuses on ethics, arts, and human relationships, while Western culture is materialistic and emphasizes science, religion, and individual freedom. Nevertheless, Tang held that Chinese culture must strengthen itself in science and democracy

and that in order to achieve successful modernization, it needs to have confidence in its own traditions. Indeed, it should lead the search for a perfect culture through the integration of various cultures (ibid, 318).

Ker je zahodni model znanosti po njegovem mnenju opredeljen z razlikovanjem med subjektom in objektom spoznanja, bi bilo za potrebe idejne modernizacije potrebno v estetsko in duhovno usmerjeno kitajsko tradicijo vnesti duh objektivizacije in analize. Kar se tiče znanosti kot take, pa je po drugi strani poudarjal, da je bila ta – v določenih oblikah – prisotna tudi znotraj kitajske tradicije. Izpostavil je dejstvo, da so ljudje na Kitajskem že razmeroma zgodaj razvili tehnološko precej izpopolnjena sredstva, ki so izboljšala njihovo življenje. Vendar se te tehnologije nikoli niso razvijale v takšni meri, ki bi omogočala dejanski napredek znanosti. Razlog za to je videl v dejstvu, da je kitajska kultura težila k reduciranju epistemoloških raziskav, ker je bila osredotočena na moralno izpopolnjevanje posameznika znotraj sistema formalizirane družbene etike¹⁶³. Tang je poudaril, da so se tega problema do določene mere zavedali tudi tradicionalni kitajski izobraženci¹⁶⁴. Mnogi med njimi so si namreč prizadevali za razširitev epistemoloških metod na vidike zunanjega, materialnega sveta, četudi so ta njihova prizadevanja večinoma ostala omejena na filološke raziskave in besedilne analize. A tudi konfucijanci dinastij Ming in Qing so pogosto poudarjali vrednost namakalnih sistemov in drugih agrarnih tehnologij, medicine in astronomije. Vse to naj bi pričalo o želji po boljšem spoznavanju narave z namenom razvoja splošnega blagostanja. Vendar pa Sin Yee Chan (2002, 323) v tem kontekstu opozarja, da razkrivajo vsi primeri, katere je Tang tukaj navedel kot dokaze za tradicionalni kitajski interes po odkrivanju zunanjega sveta, zgolj instrumentalni odnos do narave. Pri tem je torej v glavnem šlo za njeno uporabnost, in ne za radovednost glede tega, kako narava »deluje«. Poleg tega je vprašljivo, ali bi na Kitajskem resnično lahko prišlo do razvoja znanosti, če naj verjamemo splošni Tang Junyijevi teoriji kulture. Le-to je namreč videl kot izraz določene zavesti, ki je usmerjena v določene vidike stvarnosti. Vendar pa zavest, ki poudarja integracijo, ni nekaj drugega kot zavest, ki poudarja razlikovanje oziroma analizo. Kot izpostavi Sin Yee Chan (ibid), sta obe obliki zavesti namreč v vzajemnem protislovju. Če naj bi bila torej znanost rezultat zavesti, ki je osredotočena na distinkcije, in če naj bi Kitajci za potrebe modernizacije razvijali to obliko zavesti, potem ni povsem jasno, kako naj bi ta zavest delovala hkrati s »tradicionalno kitajsko zavestjo«, ki išče integracijo. Tang je sicer verjel, da lahko ljudje, kadar pričenemo razmišljati znanstveno, začasno prenehamo z integrativnim mišljenjem

163 Tang se pri tem omejuje zgolj na kulturne oziroma idejne dejavnike, ki so pogojevali to problematiko in se ne ukvarja z njenimi materialnimi in politično-sistemskimi elementi, ki tvorijo jedro pomembne akademske debate o »zametkih kapitalizma« (zibenzhuoyi mengya) znotraj kitajske tradicije.

164 Pri tem velja omeniti predvsem predstavnike t. i. novih metodologij in člane akademije Vzhodnega gozda (Donglin shuyuan), prim. Rošker 2008: 206.

oziroma ga potisnemo v ozadje. A Sin Yee Chan je tudi glede te rešitve skeptičen, saj opozarja na dejstvo, da bi kitajska kultura v tem primeru morala za razvoj znanosti plačati visoko ceno erozije in oslabilve lastnega duhovnega jedra.

Seveda je bilo vsem modernim konfucijancem bolj ali manj jasno, da zahteva razumni pristop do vprašanja modernizacije celostno upoštevanje posledic in možnih negativnih stranskih učinkov tega procesa; morda je bil Tang v svoji trditvi, da naj bi bilo možno moderno znanost vzpostaviti na temelju tradicionalnih kitajskih vrednot, vendarle »preveč optimističen« (ibid).

Z nekako podobnimi oziroma vzporednimi argumenti je Tang utemeljeval svojo inačico prepričanja o tem, da je kitajska idejna tradicija vsebovala zametke demokratičnega sistema. Pri demokratičnih reformah moderne Kitajske bi se zato po njegovem mnenju veljalo zavzeti za tak sistem demokracije, ki bi temeljil tudi na morali in na etičnem osveščanju državljanov in državljanek.

To bi bil sistem demokratične politike, ki bi formiral in izboljševal politično osveščenost ljudstva na temelju moralne kulture. Takšna demokratična politika ne bila v nasprotju z zaupanjem, ki bi ga vanjo vlagali ljudje¹⁶⁵ (Tang Junyi, 1986a, 283).

Kot pravi konfucijanec je prepričan, da bi bilo takšno reformo, ki bi tranzicijo kitajske družbe povedla v sistem zrele demokracije, možno doseči samo s pomočjo moralne vzgoje državljanov in državljanek, zasnovane na ustrezni (torej moralni) kulturi:

Tako bi se človeška politična zavest spojila s kulturno zavestjo ter z zavestjo spoštovanja obrednosti in moralne osebnosti. Če bi torej takšna zavest vodila politično zavest, bi lahko na osnovi resnične predanosti prevzela vlogo elite, ki bi vodila politiko, ki bi zopet skrbelo za razvoj zavesti kulturne vzgoje in izobraževanja¹⁶⁶ (ibid, 285).

Tang Junyi se v tem kontekstu sploh ne ukvarja z vprašanjem, kdo naj bi določal aksiološke kriterije te »kulturne vzgoje in izobraževanja«. Zanj je pomembno predvsem dejstvo, da bi takšna demokracija dejansko temeljila na konfucijanskih osnovah in bi vsebovala vse osrednje elemente tradicionalne ideje moralne vladavine (oziroma moralnega vodenja in urejanja družbe):

Tak idealen tip demokratične politike bi še vedno vseboval prejšnje kitajske ideale vladavine obrednosti, sočlovečnosti in moralnosti¹⁶⁷ (ibid, 289).

165 此既為一種兼以道德文化之陶養改進人民之政治意識之民主政治。此種民主政治，當為一種與人民之願其信託於賢能之政治精神不相悖者。

166 而吾人之政治意識，亦化為如何促進文化教育，尊禮道德人格之意識，而以此意識主宰之政治意識，遂為誠心的推宗賢能，以主持政治，發揚教育文化之政治意識。

167 吾人遂之理想之民主政治，仍包含中國從前之禮治，人治，德治。

Kot osnovo za takšno novo demokracijo je izpostavil konfucijanski koncept nebeškega mandata (tian ming); po njegovi interpretaciji naj bi volja neba v bistvu izražala mnenje ljudstva. Podobno kot Xu Fuguan je poudarjal tudi dejstvo, da sta mitološka vladarja Yao in Shun, ki v konfucijanstvu predstavljata najvišja vzornika moralne vladavine, svoj prestol zapustila nasledniku, ki sta ga izbrala med najspособnejšimi ljudmi (ki so bili seveda vsi moškega spola), namesto da bi ga po zakonu dedovanja prepustila svojim sinovoma. Tudi znani konfucijanski citat, ki pravi, da je »vse pod nebom skupno¹⁶⁸« (Li ji, 2012, Li yun, 1), je Tang Junyi interpretiral kot osnovo »kitajskega tipa« demokratične ureditve. V tem okviru je izpostavil tudi konfucijansko načelo moralne enakovrednosti vseh ljudi, po katerem ima prav vsak človek možnost, postati modrec (sheng ren). Zаметke demokratične ureditve je videl celo v nekaterih obstoječih konfucijanskih inštitucijah in praksah, ki naj bi služile seznanjanju cesarja s stališči podložnikov.

Seveda je tudi Tangova stališča o zametkih demokracije znotraj konfucijanskega nauka potrebno jemati z določeno rezervo, saj interes vladarja za to, da je seznanjen z voljo ljudstva, seveda še zdaleč ne pomeni politične suverenosti ljudstva. Sin Yee Chan (2002, 322) pri tem opozarja na dejstvo, da je prav ideja politične suverenosti tista, na kateri sloni celotna ideja demokracije. V konfucijanstvu pa naj bi koncept nebeškega mandata ljudstvu odrekal vsakršno možnost politične aktivnosti, ki ostaja izključno v domeni nebeškega vladarja. Izvor politične avtoritete je v tem kontekstu torej popolnoma drugačen od tiste osnove družbenega sistema, ki je prevladala v zahodnih kulturah in ki temelji na ideji družbene pogodbe, saj naj bi ljudje v takšnem sistemu svojo politično oblast prenesli na vladarja in bili z njim (teoretično) v enakovrednem pogodbenem razmerju.

Tang tako tudi sam priznava, da je največja pomanjkljivost tradicionalnega kitajskega ideala družbene ureditve prav v tem, da je v njej vsa oblast skoncentrirana v osebi vladarja:

Pri tem je osrednjega pomena dejstvo, da je bilo uresničevanje tradicionalne kitajske vladavine človeškosti, obrednosti in moralnosti v preteklosti vselej odvisno od subjektivne moralne volje vladarja¹⁶⁹ (Tang Junyi, 1986a, 289).

To pomanjkljivost bi bilo po njegovem mnenju možno reševati s pomočjo striktno zakonodaje in pravne države, četudi bi morala biti v takšnem sistemu slednja še vedno podrejena kriterijem tradicionalne morale:

Na vladavini obrednosti, človeškosti in moralnosti osnovani ideal, kakršnega si sam predstavljam in kakršnega si želim, je sistem, ki presega

168 天下為公。

169 其關鍵在中國過去所實現之人治德治禮治，仍是依於治者之主觀之道德意志。

zakone in jih hkrati vključuje. Zato seveda mora vsebovati pravo in prav tako mora vsebovati današnjo demokracijo. Četudi je na vladavini obrednosti, človeškosti in moralnosti temelječi ideal tradicionalne kitajske preteklosti v marsikaterem pogledu na višji razvojni stopnji od zahodne družbene ureditve, ki temelji na pravu in demokraciji, je v praksi na nižji stopnji od tiste, na kateri se nahajajo današnji družbeno politični sistemi zahodnih družb, ker ni vseboval pravnega sistema¹⁷⁰(ibid).

Tangova predpostavka o tem, da predstavlja sistem pravne države temelj moderne družbe, vsekakor drži. Tudi njegova kritika tega sistema je vsekakor verodostojna. Vendar razen tega, da je izpostavil dilemo pomanjkljivosti pravne in moralne ureditve, ki vsaka zase vsekakor vsebujeta oblico možnosti zlorabe, ni uspel vzpostaviti nikakršnega teoretskega modela, ki bi omogočal njuno tvorbo in delujočo povezavo. Načelnega (in vsekakor zelo aktualnega) vprašanja o temeljnem ustroju razmerja med pravom in moralo v modernih (ali postmodernih) družbah ni uspel razrešiti nobeden od predstavnikov druge generacije modernega konfucijanstva. Morda predstavlja dober začetek reševanja tega problema koncept dveh resnic, ki ga bomo spoznali v naslednjem poglavju.

5.4 Dve vrsti resnice

Kot bomo videli nekoliko kasneje, je bila povezava med razumom in intuicijo tisti vezni člen, ki je predstavnikom druge generacije modernega konfucijanstva – na osnovi sorodnih hipotez, katere so izdelali že predstavniki prve generacije – služil kot kriterij opredeljevanja razlike med filozofijo in znanostjo, pa tudi razlike med zahodno in kitajsko filozofijo. V svoji oceni četrto-majskega gibanja in njegovih iztočnic liberalističnega pozahodenja (Han Qiang & Zhao Guanghui, 1994, 247) je Mou Zongsan izpostavil, da je krog teoretikov, ki so se zbirali okrog Hu Shija, v procesu četrto-maj-ske kulturne preнове izdelal teoretsko, na racionalnosti temelječo nadgradnjo svojega videnja znanosti, ki je pred tem temeljilo zgolj na močno čustveno obarvanem in pogosto celo iracionalnem občudovanju. Kljub tej navidezno razumni nadgradnji pa se je ta novi uvid progresivnih razumnikov še toliko bolj globoko ukoreninil v območju enodimenzionalnega scientizma in monopolne pozicije znanstvenega diskurza. Ta diskurz je postopoma postal nepogrešljivi del njihovih teoretskih prizadevanj in sicer ne zgolj v njihovih razpravah o znanosti kot taki, temveč tudi v njihovi splošni dikciji. Mou je ostro kritiziral posledice prevlade tovrstnega diskurza, saj mu je očital

170 唯吾人所想望之禮治人治德治，乃超法制而非不及法制。因而必須包含法制，亦必須包含今日之民主政治。中國從前之德治，人治，禮治之社會政治之理想雖有高於西方法制及民主政治下之社會政治之處，然因未透過法制，與今日之民主政治，故其實際又有較今日西方之法制民主政治下之政治社會為底之處。

»izničenje pomenov in vrednot« ter dejstvo, da »vidi zgolj objekte, ne pa tudi človeka« (ibid). Menil je, da sta se tovrstni enodimenzionalni scientizem in monopolistična prevlada gole racionalnosti v kitajskih akademskih krogih ohranila vse do današnjega dne, in da sta sokriva za to, da številni kitajski teoretiki še vedno zviška gledajo na tradicionalno kitajsko kulturo in na njene idejne dosežke. To naj bi močno oviralo nadaljnji razvoj pozitivnih elementov teh tradicionalnih diskurzov in njihovo prilagoditev potrebam modernega časa.

Ko postane morala slepa, se ljudje še bolj množično obračajo k omnipotenci znanosti in so prepričani, da bo znanost, ko bo le dovolj razvita, lahko razrešila prav vse probleme. Na tej točki ni več prostora za nikakršno usodo. Tak pogled temelji na nerazumnosti in neumnosti plehkkih racionalistov, ki še nikoli niso resnično izkusili, kaj pomeni moralno življenje¹⁷¹ (Mou Zongsan, 2010, 157).

Mou v tem kontekstu pogosto opozarja, da znanost, ki temelji na človeški želji (po spoznanju, po blagostanju, po materialnem napredku in po kontroliranju narave oziroma zunanjega sveta) sama po sebi ne razpolaga z nikakršnimi mehanizmi nadzora nad to željo. Tudi če bi namreč znanost dejansko lahko razrešila vse probleme tega sveta, kot menijo »plehki racionalisti«, to ne bi bilo možno že zaradi tega, ker so svetovne surovine omejene, medtem ko je človeška želja sama po sebi neomejena. Prav v tem pogledu se najjasneje pokažejo prednosti in specifični doprinosi kitajske filozofije in njene osredotočenosti na moralna in etična vprašanja. Če namreč hočemo vzpostaviti harmoničen odnos z naravo, moramo – na tak ali oni način – nadzorovati človeške želje (Tang Refeng, 2002, 343). Za razliko od budizma avtohtona kitajska filozofija človeških želja ne negira, temveč vidi svet na način, ki omogoča njihovo transcendenco in lahko človeka zato osvobodi od obsedenosti z njimi. V svojih prizadevanjih po določitvi formalne ločnice med znanostjo, ki temelji na inštrumentalnem razumu na eni in filozofijo na drugi strani, Mou filozofijo pogosto označi kot obliko »nauka« (jiao)¹⁷²:

Poenostavljeno in grobo gledano lahko označimo vse, kar so trdili modreci, za vrsto nauka. In tudi če ne omenjamo modrecev, lahko to izrazimo takole: vse, kar nudi človeku impulz za razvoj razuma in za prečiščenje njegovega življenja prek prakse ter mu omogoča, da doseže svoj vrhunec, lahko označimo kot nauk. In če filozofija ni zgolj čista stroka

171 道德既成了盲點，如是人們更轉而迷信科學萬能，以為科學知識若達到了某種程度，既可解決一切問題，至此，亦無所命。此為淺薄的理智主義者之愚妄，乃根本無道德生活之體驗者也。

172 Tang Refeng (2002, 340) termin *jiao* v tem kontekstu prevaja z izrazom *religija*. Ker pa je pravilen in natančen prevod, ki se v kitajščini uporablja za označevanje tega izraza, sestavljenka *zongjiao*, menim, da je termin *jiao* tukaj mišljen v širšem in hkrati specifično drugačnem pomenu. Zato ga – v pomanjkanju ustreznjega – prevajam z izrazom *nauk*.

in je hkrati različna od znanosti, je tudi filozofija vrsta nauka¹⁷³ (Mou Zongsan 2010, ii).

Pri opredelitvi temeljnih razlik med kitajsko in zahodno filozofijo je Mou Zongsan uvedel razlikovanje med dvema vrstama resnice, namreč med intencionalno (neirongde zhengli) in ekstenzionalno resnico (waiyande zhenli).

Resnice lahko v grobem razdelimo na dve vrsti: prvo imenujem ekstenzionalno, drugo pa intencionalno. Ekstenzionalno resnico lahko v grobem označimo kot znanstveno ali matematično resnico. ... Ekstenzionalne resnice so ločene od subjektivnosti in so zato lahko objektivne veljavne. Vse resnice, ki ne sodijo v domeno subjektivnega in jih je zato možno vzpostaviti kot objektivno veljavne, sodijo k ekstenzionalnim resnicam¹⁷⁴ (Mou Zongsan 1983, 20–21).

Intenzionalne resnice pa imajo obliko intenzionalnih propozicij in predstavljajo intenzionalne relacije znotraj subjekta. Strogo gledano, takšne resnice ne sodijo k znanstvenim resnicam, temveč prej k resnicam humanistike in kulturoloških ved¹⁷⁵. Mou se je izrecno zavzemal za priznavanje tega tipa resnic, ki nastopa tudi v budiističnih, daoističnih in konfucijanskih diskurzih. Tovrstne resnice so univerzalne v intenzionalnem in ne toliko v ekstenzionalnem pomenu:

Poleg ekstenzionalne pa moramo priznavati tudi intenzionalno resnico. Kako pa se bomo v tem primeru soočili z logičnim pozitivizmom, ki trdi, da je vse, kar vsebuje metafizika, zgolj skupek konceptualnih pesmi, ki lahko v najboljšem primeru zadovoljijo zgolj naša čustva? Če je torej metafizika samo skupek konceptualnih pesmi, in če lahko zadovolji samo naša čustva, potem ne moremo reči, da vsebuje resnice. Ampak: ali so metafizika, pa tudi sporočila daoizma, budizma in krščanske vere, resnično zgolj nekaj, kar zadovoljuje naša zasebna čustva? Seveda lahko rečemo, da vse to niso ekstenzionalne resnice. A če rečemo, da vse to niso ekstenzionalne resnice, to še zdaleč ne pomeni, da niso resnice. Vse to sodi k intenzionalnim resnicam, ki jih ne moremo kar tako odpraviti s frazo »konceptualne pesmi«¹⁷⁶ (ibid, 23).

173 龍統方便言之，凡聖人所說為教。既不說聖人，此如此說亦可：凡足以啟發人之理性並指導人通過實踐以純潔化人之生命而至其極者謂教。哲學若非只純技術而且亦有別於科學，則哲學亦是教。

174 真理大體可分為兩種：一種叫做外延的真理，一種叫做內容的真理。外延的真理大體是指科學的真理或是數學的真理 ... 外延的知識可以脫離我們主觀的態度。凡是不繫屬於主體而可以客觀的肯定的那一種真理，通通都是外延真理。

175 Ta problem je hkrati seveda tudi problem ustreznega vrednotenja in razlikovanja med kvalitativnimi in kvantitativnimi metodologijami znanosti.

176 我們除了外延真理，還得承認有內容真理。如果我們承認有內容真理，那麼我們如何來對付邏輯實證論者那句話，就是說形上學裡面的那些話都只是概念的詩歌，只是滿足我們的情感。如果形上學只是概念的詩歌，只滿足我們的情感，那就不能說是真理。可是形上學，還有道家，佛家，基督教裡面的那些話，真的只是滿足我們私人的情感嗎？你可以說它不是外延真理，但是它不是外延真理並不能就說它不是真理。這些都是內容真理，這種真理我們不能用 »概念的詩歌« 來打發掉。

Prav zaradi tega Mou Zongsan meni, da je popolnoma napačno in škodljivo, če kitajsko filozofijo, ki temelji na iskanju intenzionalnih resnic, označujemo kot znanost in v njej iščemo ekstenzionalne resnice. Tudi univerzalnost obeh tipov resnice je različna, kajti ekstenzionalne so univerzalne na abstraktni, intenzionalne pa na konkretni ravni.

The term “concrete universality” is in fact from Hegel. Mou views Hegel as a philosopher who can get out of the limitation of Western orthodoxy, but he does not appreciate Hegel’s way of expressing the idea. He thinks that concrete universality can be better exhibited in Chinese philosophy (Tang Refeng, 2002, 342).

Konkretna univerzalnost je zanj namreč fleksibilna oziroma »elastična« (ibid). Zato tudi ni večna v smislu nespremenljivosti. Mou meni, da je zahodna miselnost najboljše razvila ekstenzionalno, kitajska pa intenzionalno resnico. Prav zaradi univerzalnosti obeh tipov resnice pa se lahko obe kulturi druga od druge marsikaj naučita.

V krizi kitajske miselnosti, znotraj katere je prišlo do četrto-majskega gibanja, naj bi kitajski izobraženci prepoznali svoje omejitve pri obravnavanju in iskanju ekstenzionalnih resnic. Ravno zaradi tega Zhang Zhidongov slogan o ohranjanju kitajske kulture ob hkratnem prevzemanju zahodne tehnologije (zhong ti xi yong) ni ustrezen; če namreč hočemo pridobiti ustrezno orodje za prepoznavanje ekstenzionalnih resnic, v ta namen ni dovolj, če enostavno nabiramo in akumuliramo znanje, temveč moramo razumeti tudi globlje plasti idejnih in kulturnih diskurzov, ki so omogočili njen razvoj. Za razliko od Kitajcev, ki so se torej že konec devetnajstega in na pragu dvajsetega stoletja pričeli soočati s spoznanjem o nujnosti ekstenzionalnih resnic, pa »zahodnjaki« nikoli niso doumeli svojih deficitov v okviru spoznavanja intenzionalnih resnic, saj jih sploh niso uspeli videti kot resnice (Tang Refeng, 2002, 342). Ta deficit se po Moujevem mnenju seveda jasno kaže tudi v problemih, ki pestijo moderne in postmoderne (zahodne) družbe.

Intenzionalnim in ekstenzionalnim resnicam na epistemološkem področju ustrezata tudi dve obliki reprezentacije razuma, namreč funkcionalna in konstruktivna, o čemer bomo podrobneje govorili v poglavju o razumu in intuiciji.

Prav ta uvid v potrebo po vzpostavljanju ekstenzionalnih resnic je po mnenju Mou Zongsana na Kitajskem privedel do specifičnega razsvetljskega gibanja, ki se je odrazilo v četrto-majski kulturni prenovi in v novem interesu kitajskih izobražencev do znanosti in demokracije.

Tudi Mou Zongsan zagovarja stališče, da je kitajska kultura sicer zelo pozitivna v smislu razvijanja morale in etike, ampak precej pomanjkljiva v smislu vzpostavljanja demokratične politike in znanosti. Kot vsi ostali predstavniki modernega konfucijanstva pa tudi on vztraja pri prepričanju, da to še zdaleč ne pomeni, da naj bi kitajska kultura z znanostjo in demokracijo ne bila združljiva. Za inkorporacijo dejavnega subjekta, ki je nujno potreben tako za razvoj znanosti kot tudi za etabliranje demokratičnega družbenega sistema, se mora koncept tradicionalnega moralnega sebstva transformirati prek procesa t. i. samonegacije (ziwo kanxian), o kateri bomo podrobneje spregovorili nekoliko kasneje.

Za razliko od ostalih predstavnikov druge generacije modernega konfucijanstva se je Mou Zongsan, ki je bil v prvi vrsti filozof, precej ukvarjal z vzpostavitvijo ideje tega novega, dejavnega subjekta, ki je potreben za kakršenkoli razvoj moderne znanosti in demokracije. Mou poskuša prenovljeni koncept takšnega subjekta izpeljati iz osnovnih predpostavk in tendenc konfucijanske filozofije, kar naj bi mu pomagalo pri zapolnitvi neskladnosti in s tem pri nadgradnji takšnega koncepta subjekta, kakršnega so izdelali predstavniki nemške klasične filozofije. Pri tem se osredotoča predvsem na tri osnovne attribute, s katerimi mora biti tak koncept nujno »opremljen«. Prvi od njih je razum, ki je pomemben zlasti pri razvoju znanosti¹⁷⁷. Druga dva je najti v idejah svobodne volje in avtonomije, torej v tistih elementih, ki so konstitutivni dejavniki demokracije. Mou takole analizira svojo prenovljeno inačico teh osrednjih idej:

- 1) svobodna avtonomna volja je srž delovanja moralnega zavedanja; to je srčna zavest (xin);
- 2) to je kodeks subjekta in struktura njegovega razuma;
- 3) lahko jo opredelimo kot določeno z brezpogojnimi zakoni. Pravzaprav je samoosvesčena, kar pomeni, da izhaja iz avtonomije. Z drugimi besedami: svobodna avtonomna volja ni nekaj pasivnega ali neprostovoljnega, temveč o sebi odloča preko kodeksa, katerega je postavila sama sebi. Mencij govori o njej, ko zapiše, da sta pravičnost in struktura razuma tisto, kar razveseljuje človeško srčno zavest¹⁷⁸;
- 4) »odločanje« imenujemo pri tem to, kar izhaja iz volje, katera temelji na tem samozastavljenem kodeksu, in ki označuje ali poudarja lastne posebnosti;
- 5) ko je govor o kodeksu, ki si ga je sama postavila, moramo vedeti, da njegove maksime ne morejo biti v konfliktu z moralnimi zakoni. Zato gre pri tem za voljo, ki je sveta, kajti ona je sama sebi razlog;

177 O Mou Zongsanovi konceptualizaciji razuma bomo podrobneje spregovorili v poglavju o razumu in intuiciji.

178 Mou se tukaj nanaša na Mencijev citat, v katerem ta zapiše: »Zato razumna struktura in pravičnost razveseljujeta mojo srčno zavest, prav tako kot dobri okusi razveseljujejo moj želodec« (Mengzi 2012: Gaozi shang, 7) (故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口).

- 6) ideje, ki nastajajo pod vplivom občutij, niso ta svobodna avtonomna volja; ideje namreč vsebujejo dobro in zlo v smislu »dveh obstojev z različnimi občutji«, medtem ko je svobodna avtonomna volja čisto dobro brez zla, torej »eno središče z dvema funkcijama«;¹⁷⁹
- 7) zakoni so glede na ideje tisto, kar jih sintetizira, medtem ko so za svobodno voljo orodje analize;
- 8) svobodna avtonomna volja je torej samozastavljeni kodeks, torej je tista, ki razglša ukaze, oziroma tista, ki določa dolžnosti. Ukaz se pri tem nanaša na ukazovanje človeku, ki mora delovati v skladu s temi zakoni, zato je delovanje v skladu z njimi njegova dolžnost. Ukazi in dolžnosti se pri tem ne nanašajo na svobodno avtonomno voljo. Samozastavljeni kodeks svobodne avtonomne volje je namreč končna meja kapacitete substance prirojene narave (ali prirojenih lastnosti, xingti) človeka. Dolžnosti, ki izhajajo iz nje, niso nič drugega kot moja lastna odmera¹⁸⁰. ... Kapaciteta substance prirojene narave (prirojenih lastnosti) je torej tista, ki določa to odmero¹⁸¹ (Mou Zongsan, 1975, 76–77).

Če bi bil vsak človek dejansko po svoje »odmerjen«, kot v svojem sistemu sugerira Mou, potlej bi se celotni sistem nemške klasične (in z njim celotne evro-ameriške) filozofije v hipu sesul. Vendar pa nas vprašanje njegovega morebitnega sesutja tukaj v vsej svoji specifičnosti ne zanima, zanima nas predvsem, kakšen je sistem demokracije, kot si ga je omislil Mou. Lastna, intimna »odmera« (fen) posameznika se v konfucijanstvu povezuje z njegovim socialnim položajem in je torej hkrati, kot izpostavi Mou, določena z limitacijo kapacitet (bu rongyi) njegovega moralnega sebstva.

179 Koncept »dveh funkcij« Mou tukaj prevzema od neokonfucijanskega filozofa Liu Jishana, ki je s to frazo poimenoval ljubezen do dobrega in sovraštvo do zla. Kot zapiše Mou, gre pri tem v kantovski terminologiji za pasivno svobodo. V nasprotju s tem so ideje opredeljene s konceptom »dveh obstojev«, ki vsebujejo tako dobro kot tudi zlo.

180 V podrobnejši razlagi te fraze Mou tukaj zopet navaja Mencija, ki zapiše: »To, kar je plemenitniku prirojeno, se ne more povečati s še tako velikopoteznim delovanjem, niti zmanjšati s pasivnim mirovanjem, kajti to je določeno z njegovo lastno odmero« (Mengzi 2012: Jinxin shang, 21). (君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也). Pri tem gre torej za individualne predispozicije posameznika, ki so omejene.

181 (1) 自由自律的意志就是道德覺情底本質作用，它就是心；

(2) 它是自我立法，它就是理；

(3) 言詮上說，它為無條件的法則所決定，其實是自覺，此則由自律而引申出，那就是說，它不是被動的不甘願的既以其自己所立之法來決定其自己。此既孟子所說的理義悅心，心悅理義。

(4) »決定« 也者意志因其自我立法而彰顯其自己之特性之謂也。

(5) 它說它自己所立之法，它的格言不可能於道德法則相衝突，因此，它就是神聖的意志，因為它本身就是理故。

(6) 為感性所影響的意念不是這個自由自律的意志；前者有善有惡，»兩在而異情«，後者純善而無惡，»一機而二用«。

(7) 法則對意念而言為綜和者，對自由自律的意志而言為分析者。

(8) 自由自律的意志是自我立法，故是頒布命令者，因而是決定義務者。命令是命令吾人必須依此法則而行，因而如此而行就是吾人的義務。命令與義務不是對自由自律的意志而言。自由自律的意志之自我立法是性體之不容己，其所決定的義務就是吾人之本分...此分之定既是由性體之不容己而定也。

Lahko bi se torej povprašali tudi o tem, ali ni človek kot bitje znotraj takšnega sistema še veliko bolj determiniran kot v sistemih modernih naravoslovnih znanosti. Takšna »odmera« bi namreč morala odločilno sovplivati tudi na obstoj in možnosti »stopnje« uresničenja moralnega sebstva. Načelne možnosti zanjo je namreč že izvorno konfucijanstvo načeloma nudilo vsakemu posamezniku (in teoretično celo vsaki posameznici). Seveda pa nikakor ne smemo pozabiti, da gre pri teh možnostih za idejni konstrukt, ki (po vsej verjetnosti) nikjer ni bil uresničen.

Moderni konfucijanci so poznali odgovore tudi na takšne očitke. Zasnovali so jih v epistemološkem konceptu chengxian, torej v hipnem pojavljanju vsebin človeške notranjosti znotraj minljive sfere konkretne dejanskosti. Pri tem se večinoma niso pretirano ukvarjali z vprašanjem, na kakšen način naj bi se v sferi konkretne stvarnosti, ki je vendar sestavljena zgolj iz najrazličnejših hipnih oblik bivanja, lahko oblikoval koncept neskončne zavesti, saj mora biti ta vendarle opredeljena tudi s kontinuiteto.

Tudi vprašanja, na kakšen konkreten način naj bi se vse te moderne inačice konfucijanstva povezale s konkretnimi problemi, ki dejansko pestijo sodobne kitajske družbe, predstavniki druge generacije te struje zaenkrat še niso uspeli povsem razrešiti. To pa zopet kaže na dejstvo, da struja modernega konfucijanstva še ni vzpostavila kritične teorije družbe. Podobno tendenco lahko opazimo tudi pri njihovih stališčih o znanosti, saj predstavniki druge generacije svetu še niso ponudili dokončno izdelane in koherentne teorije takšne znanosti, ki bi uspela združiti, kot zapiše Mou Zongsan, »dve vrsti resnic« oziroma dve ustrezni obliki reprezentacije razuma¹⁸². Šele takšna znanost bi namreč lahko preseгла mnoga partikularna naspotja, iz katerih je sestavljena, in jih združila v komplementarne odnose znotraj razumne strukture (li). Šele takšna znanost ne bi več temeljila na izključevanju, niti na formalno determiniranih omejitvah kvantitativne metodologije in bi zato omogočala osmišljanje človeškega življenja.

Moderni konfucijanski koncept osmišljenja (yiyi¹⁸³) je pri predstavnikih druge generacije večinoma zelo pomemben in upoštevan. Tako ga (večinoma prek njegovih estetskih, epistemoloških in aksioloških konotacij) obravnavajo kot nekaj, kar prežema vse razsežnosti bivanja, ali celo kot nekaj, kar vse te razsežnosti pogojuje. To osmišljenje pa se v njihovih delih ne nanaša le na subjekt, temveč (v okviru aksioloških razsežnosti kitajske onto-epistemologije) hkrati tudi na njegovo intimno vez s soljudmi, ki zanj niso zgolj »Drugi«.

182 Glej poglavje o razumu in intuiciji.

183 Beseda yiyi lahko pomeni tudi smisel ali pomen.

6 Rojenice modernih kultur: razum in subjektivnost ter njune filozofske refleksije

Večina modernih konfucijancev je zastopala mnenje, da mora Kitajska – prav tako kot vse druge »ne-zahodne« države – v procesu lastne modernizacije nujno prevzeti določene idejne elemente zahoda, ki so nujno povezani z razvojem tehnologije in modernih družbeno političnih sistemov, saj se je proces modernizacije konec koncev pričel na zahodu. Vendar ta predpostavka nikakor ni pomenila, da se mora Kitajska v ta namen nujno odpovedati esenci svoje lastne tradicije. Klasični konfucianizem je namreč po njihovem prepričanju vseboval številne koncepte, ki bi jih bilo mogoče nadgraditi na način, ki bi lahko ustrezal družbenim in epistemološkim zahtevam moderne dobe. Tudi konfucijanska filozofija je vsebovala pomembne pojme, ki so bili sorodni zahodnima konceptoma razuma in subjekta, ki naj bi predstavljala osrednji temelj, na osnovi katerega se lahko razvije moderna družba. Seveda se pomenske konotacije teh pojmov niso pokrivalo z zahodnimi, saj so konec koncev v tradicionalni kitajski družbi služile drugačnim socialnim, političnim in ekonomskim potrebam. Vendar so bili moderni konfucijanci druge generacije večinoma mnenja, da so ti po drugi strani vsebovali tudi konotacije, ki zahodni idejni tradiciji manjkajo. Zato bi lahko domiselna interkulturalna sinteza obojih elementov služila tudi kot temelj boljše, socialno pravičnejše in moralno zrelejše moderne dobe. Izhajajoč iz teh predpostavk so bili moderni konfucijanci mnenja, da proces »naknadne« modernizacije njihove domovine ne predstavlja nečesa, kar bi nujno ogrožalo njeno kulturo, temveč, nasprotno, da lahko pomeni ta proces dobro priložnost za vzajemni dialog in vzajemno učenje med obema kulturama.

Seveda pa procesi modernizacije na Kitajskem v drugi polovici dvajsetega stoletja niso bili več povezani samo s problemi pozahodenja v ožjem smislu, temveč – zlasti v obdobju ekonomske liberalizacije, do katere je prišlo v zadnjih dveh desetletjih – tudi s specifično splošnih globalnih razvojev.

Podobno kot v času prvih poskusov modernizacije in transcendiranja tradicije, kakršnim smo bili priča v obdobju četrto-majске kulturne prenovе, pa je ostala idejna refleksija oziroma ideologizacija procesov modernizacije tudi v tem času osredotočena predvsem na idealizacijo konceptov razuma in subjektivnosti v smislu avtonomije posameznika (prim. Rošker, 2008, 312). Evropska tradicija je namreč razum vselej razumevala v kontekstu samonanašanja spoznavnega subjekta. V kontekstu »klasične« modernizacije, tj. modernizacije »zahodnega tipa« sodi subjektivnost prav zaradi tega k temeljnim, tvornim, lahko bi rekli »fundamentalističnim« (Habermas, 1998, 199) pojmom, saj zagotavlja tisto vrsto dokazljivosti in gotovosti, na katere osnovi je možno dvomiti v in kritizirati vse ostalo. Subjektivnost v smislu

samoreferenčnosti pa je hkrati tudi osnovna struktura razuma; oboje je tipično in nujno za obdobja t. i. »novih časov«.

Termin subjektivnosti¹⁸⁴ je za sodobne kitajske teoretike, ki se ukvarjajo s problemi modernizacije, še posebej zanimiv, saj se nanaša na takšno razmerje med posameznikom in družbo, ki ne temelji zgolj na predpostavkah evropske tradicije, ampak vsebuje, kot že omenjeno, določene elemente, katere je možno navezati na nekatere osnovne koncepte, na katerih temeljijo prevladujoče idejne struje klasične kitajske filozofije. Subjektivnost ima v tem okviru namreč univerzalen in hkrati individualističen pomen, saj temelji na enakovrednem spoštovanju vseh članov družbene skupnosti, pri čemer pa predstavlja tudi osnovni kriterij za presojo njihovih intimnih pravic do osebne izpolnitve in sreče.

V procesu sprejemanja modernizacije ter v teku reflektiranja tega procesa, so tudi kitajski teoretiki v glavnem prevzeli splošno veljavno premiso, po kateri je za »normalni« razvoj tega procesa nujno potrebna vzpostavitev subjekta, ki je v središču racionalnega dojetja realnosti in je hkrati vsled svoje avtonomije obdarjen z možnostjo njenega aktivnega in ustvarjalnega (so)ustvarjanja in spreminjanja resničnosti.

Nedvomno je »racio«, ki visoko dviga prapor duha subjektivnosti, temelj filozofije modernosti.

V času od renesanse pa do razsvetljenjskega gibanja je bil ponovno odkrit subjekt, katerega so vrh vsega končno postavili tudi v središče vseh smislov in vrednot. ... Razsvetljenski misleci so trdno verjeli, da lahko človek v vlogi neodvisnega subjekta s pomočjo razuma, na katerega se vseskozi opira, prevzame prav vse funkcije, ki mu bodo omogočile srečno življenje v tostranstvu¹⁸⁵ (Dai Liyong, 2008, 12).

V tem smislu naj bi bila modernost enaka vsesplošni razširjenosti »racionalnosti« ali »racionalizacije« družbenih interakcij.

Kitajsko razsvetljsko gibanje, katerega izvora ne moremo iskati v socialističnih, temveč prej v diskurzih zgodnjega francoskega razsvetljenstva in anglo-ameriškega liberalizma, je ideologijo znanosti oziroma »duha znanosti« (beri: scientizma) uporabljalo kot orodje za lažje sprejemanje zahodnega modela modernizacije in za ustrezno strukturirano rekonstrukcijo sveta, pa tudi same kitajske zgodovine¹⁸⁶.

184 Zaradi dvoumnosti (tj. možnega razumevanja v smislu dihotomne opozicije pojmu objektivnosti) je Li Zehou v svojih obravnavah tega filozofskega sklopa namesto pojma subjektivnosti (zhuguanxing) vpeljal termin subjektivnosti (zhutixing) (za podrobnejšo obravnavo gl. Rošker 2008: 231).

185 毫無疑問，現代性的哲學基礎是高揚主題精神的“理性”。從文藝復興到啟蒙運動，主體被重新發現，並終於被放置到一切意義與價值的中心。... 啟蒙思想家堅定地相信，人作為獨立主體可以憑理性而負起經營此岸幸福生活的全部職責。

186 Tako so pripadniki tega intelektualnega gibanja pogosto povežali kritiko Mao Zedongovega modela socializma s splošno kritiko kitajske »fevdalistične« tradicije, ki je onemogočala vsakršen napredek (gl. Wang Hui, 2000, 18)

Nekateri njegovi pripadniki so prek filozofije in literarno-teoretske kritike odpirali vprašanja subjektivnosti, katera so pogosto povezovali z individualno svobodo (Wang Hui, 2000, 18). Ti so se običajno zavzemali za radikalno spremembo družbenih norm: medtem ko naj bi bile tradicionalne osnovane na zatiranju posameznika v korist nepravilno strukturirane družbe, naj bi nove temeljile na osvoboditvi njegove osebne integritete.

V tem kontekstu pomeni subjektivnost oboje: tako individualno subjektivnost kot tudi subjektivnost človeške vrste, pri čemer je prva v nasprotju z diktatorsko državo in njenimi ideologijami, druga pa s celotnim svetom narave. Aktivni pomen takšnih teorij je v tem, da so poskušala nuditi filozofsko osnovo za osnovne politične pravice postsocialističnega obdobja. Takšna teorija je polna optimizma evropskega razsvetljenstva iz osemnajstega in devetnajstega stoletja in je umeščena v binarno opozicijo subjektivnosti in objektivnosti¹⁸⁷ (Wang Hui, 2000, 19)

Četudi so bili mnogi predstavniki tega gibanja seznanjeni tudi z novejšo evro-ameriško filozofsko in socialno teorijo, pa kritika same modernosti, katero so mnoge od teh teorij vsebovale, na Kitajskem tako rekoč nikoli ni naletela na plodna tla. Mislenci, kakršen je denimo Sartre (ibid), so bili v »progresivnih« krogih kitajskih teoretikov tega obdobja videni predvsem v njihovi vlogi avtonomnega subjekta, ki se upira totalitarnosti države.

Ta, svobodnemu subjektu lastna, avtonomija (v splošno razširjenem zahodnem pomenu besede (gl. Rošker, 1996, 98)¹⁸⁸ je bila obenem razumljena kot nekaj, kar je v dihotomnem nasprotju s preživelo konfucijansko tradicijo. V svojem zgodnjem uvidu v nujnost in koristnost delitve dela¹⁸⁹ so običajno težili k temu, da bi vsakršno instrumentalno delovanje obrazložili kot izhajajoče iz komunikativnega delovanja, kajti samo takšno videnje jim je omogočilo njegov nadzor s strani klanskih socialnih vzorcev in mehanizmov. V produktivnem delovanju pa se individuuum postavi v neposreden odnos – najprej do narave kot surovine in materiala, potem pa tudi do samih proizvodov svojega dela; s tem si osvoji prostor za razvijanje lastne subjektivnosti, ki je zasnovana v tendenci, ki vodi k avtonomiji.

187 在當時的語境中主要是指個人主體性和人類主體性。前者在對立面是專制國家及其意識形態，後者的對立面是整個自然界。它的積極意義於為後社會主義時代的基本政治權利提供了哲學的基礎。這樣的主體性概念建立在主體 – 客體二元論之上，洋溢著 18–19 世紀歐洲啟蒙主義的樂觀主義氣息。

188 Primerjalna anketa med tajvanskimi in srednjeevropskimi študenti in študentkami je pokazala, da tajvanska mladina koncept avtonomije razumeva v kantovskem smislu (tj. kot moralno pogojeni samonadzor in samodisciplino), medtem ko srednjeevropska populacija ta pojem razumeva kot svobod, neodvisnost in kot odsotnost heteronomije.

189 Gl. npr. Mencijev (孟子) citat, ki pravi 或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人；天下之通義也。(Nekateri delajo z možgani, drugi s fizično močjo. Tisti, ki delajo z glavo, vladajo, medtem ko so tisti, ki opravlajo fizična dela, podložniki. In podložniki so spet tisti, ki prehranjujejo vladajoče, medtem ko so vladajoči tisti, ki se hranijo od podložnikov. To je splošno sprejeto načelo.)

Sodobni kitajski teoretiki so torej večinoma prevzeli tak koncept modernosti oziroma modernih družb, po katerem tradicionalna izročila o podobah in ustroju sveta (katerih osnove so bile opredeljene bodisi z religijami bodisi z ideologijami, temelječimi na imanentni metafiziki) niso več verodostojne. To pomeni, da niso več zmožne prevzemati funkcije splošno zavezujočih razlag, niti nuditi smiselnih orientacij za kolektivne interakcije posameznikov oziroma za njihovo družbeno delovanje. Koncept subjektivnosti, ki vznikne iz takšnih kontekstov, temelji na izgubi splošne normativnosti in je zato prisiljen, novo normativnost črpati iz samega sebe. Ta samoreferenčnost subjektivnosti bi morala zadoščati za to, da nadomesti izgubljeno moč religije oziroma imanentno metafizičnih ideologij. Prelom med tradicijo in moderno je zato vselej zaznamovan z iskanjem inherentnega načela, ki bi lahko nadomestilo stabilizirajočo funkcijo prejšnjih religij ali ideologij.

Vprašanja, povezana s tovrstnim »samo-utemeljevanjem« moderne so bila v Evropi že od Hegla (1970, 398–441) naprej obravnavana kot resni filozofski problemi. Subjektivnost, ki je bila razumljena kot struktura samonanašanja, je torej v funkciji vseobsežnega načela »nove dobe« hkrati predstavljala tudi osnovno strukturo razuma. Takšen razum, ki je osnovan na subjektivnosti, pa se je izkazal kot nezmožen, da bi prej omenjeno »samoutemeljitev« moderne privedel do zadostne (oziroma vsaj zadovoljive) stopnje verodostojnosti. V diskurzih evropske filozofije, ki je obravnavala problem moderne, se je namreč izkazalo, da je razum omejen z obstoječim pojmovnim aparatom, zato se je pri »totalizirani samokritiki« (Habermas, 1998, 210) vselej zapletel v kontradiktorna nasprotja s samim seboj. Razum, v katerega središču se torej nahaja subjekt, namreč vselej teži k absolutizaciji namenskosti oziroma utilitaristične racionalnosti (Adorno & Horkheimer, 1969, 49). Vsaka osvoboditev oziroma emancipacija subjekta je v tem paradigmatškem vzorcu torej nujno povezana z determiniranostjo in samodinamiko pragmatičnih vzorcev, ki so do nje privedli, in katerih posledice so vidne v mehanizmu, ki ga razum uporablja za to, da lahko najrazličnejše oblike zatiranja in izkoriščanja, ponižanja in odtujevanja kritizira in uniči samo zato, da bi lahko na njihovo mesto postavil racionalnost, v katere verodostojnost seveda ni mogoče dvomiti (Habermas, 1986, 104). Kritika moderne torej izpostavlja, da je njena domnevna inovativnost v bistvu zgolj vrsta avtomatiziranega habitusa. Moderna naj bi bila torej opredeljena z nelegitimno prevlado totalitarnega načela racionalnosti, ki naj bi vsebovalo določene poteze despotizma. Poleg tega temelji na konceptu napredka, ki je enodimenzionalen in determinističen.

Prepoznavanje takšne brezizhodne situacije, v kateri se je znašla moderna oziroma njena filozofska refleksija, je v Evropi privedlo do različnih poskusov reševanja tovrstne kvadrature kroga. Filozofije bivanja, denimo, katere najbolj znani

predstavnik je Heidegger, in katero je Derrida poskušal preseči s pomočjo svoje »gramatologije«, po Habermasovem (1986, 197) mnenju ni možno ločiti od tradicionalne metafizike in zato tudi ne more predstavljati njene transformacije. Filozofi postmodernizma¹⁹⁰ pa so, po drugi strani, subjektnost poskušali nadomestiti z anonimnimi ontološko-zgodovinskimi procesi, kar je po eni strani privedlo do tega, da je bila aktivna avtonomija subjekta, torej njegovo »delovanje«, nadomeščena z brezsubjektnim, brezosebim »dogajanjem« (ibid, 210). S tem je bila filozofskim refleksijam odvzeta kakršna koli možnost vrednotenja zgodovine in sedanjosti, hkrati pa tudi vplivanja na prihodnost. Relativnost, katero so postmoderni misleci kot alternativo poskušali postaviti ob bok absolutističnemu načelu racionalnosti, je torej razvodenila podobo resničnosti; z izničenjem subjekta je posamezniku odvzela tudi pravico do njegove osebne odgovornosti – in obratno.

Kot osrednja koncepta, ki opredeljujeta procese modernizacije, sta bili ideji racionalnosti in subjekta nadvse pomembni tudi v kitajski filozofiji dvajsetega stoletja, ko se je Kitajska znašla na pragu globalizacije. Poleg celinskih filozofov Li Zehouja in Zhang Dainiana, ki sta poskušala oba koncepta obdelati skozi prizmo svojih lastnih metodoloških sistemov, ter vrste drugih tamkajšnjih teoretikov¹⁹¹, ki so si prizadevali za vzpostavitev ter opredelitev konceptov racionalnosti in subjekta znotraj nove struje siniziranega marksizma, so bili prav filozofi tako imenovanega modernega konfucijanstva tisti, ki so subjekt poskušali rešiti iz krize modernih odtujitev rešiti prek sinteze s klasično kitajsko miselnostjo. Pri tem so se večinoma opirali na idejo subjekta, kakršen se je oblikoval v nemški klasični filozofiji, in sicer zlasti subjekta v kantijanskem smislu. To nikakor ni naključje, saj je ideja Kantovega subjekta, ki je opremljen z racionalno opredeljeno etiko in avtonomijo samoodgovornosti, zagotovo bližje specifikam klasične kitajske miselnosti, kot katera koli druga evro-ameriška struja (pred) modernih razsvetljenskih filozofij.

V akademskih krogih (predvsem na zahodu) prevladuje predpostavka, po kateri je intencionalna dejavnost tista, ki predstavlja »bistveno evropsko značilnost« subjekta. Subjekt v svoji osrednji funkciji dejavnega akterja naj bi bil torej tisti koncept, katerega v kontekstualnih okvirih azijskih tradicij ni bilo možno popolnoma dojeti, zaradi česar naj bi ta pojem seveda tudi ne mogel nastopati kot koncept kakršnih koli prenovljenih ne-evropskih diskurzov, izhajajočih iz ne-evropskih tradicij.

Kot bomo videli kasneje, je na temelju tradicionalne kitajske ideje posameznika kot bitja, ki (vsaj na potencialni ravni) nujno poseduje moralno sebstvo, vzpostavitev

190 V tem kontekstu lahko omenimo že Nietzscheja, katerega mnogi vidijo kot nekakšnega prednika postmodernih filozofij, zlasti pa sodijo sem osrednja dela Lyotarda, Deleuzea, Derridaja, Guattarija, pa tudi Umberta Eca.

191 Tukaj velja omeniti predvsem Ai Siqija, Jin Yuelina, He Lina in Feng Qija.

koncepta dejavnega subjekta vsekakor možna. Klasično konfucijansko moralno sebstvo namreč ni zgolj pasivni prejemnik ukazov višjih sil, niti determinirana igračka usode (ming¹⁹²), kot menijo številni teoretiki (med katerimi so tudi številni sinologi in kitajski izobraženci). Kot bomo videli kasneje, bo pravzaprav bolj držalo nasprotno: konfucijanska idealna osebnost (plemenitnik, junzi) mora avtonomno in dejavno posegati v družbo in z vso odgovornostjo vplivati na svoje soljudi. Prav v tem se namreč skriva ena od temeljnih paradigem (samo)uresničevanja moralnega sebstva. Ta neločljivost moralnega sebstva od njegove konkretne dejavnosti v sferi družbe, se razlikuje od prevladujočih zahodnih političnih in filozofskih teorij, ki temelje na ločevanju empiričnega in transcendentnega subjekta (o katerem bomo podrobneje spregovorili nekoliko kasneje) in je tesno povezana z eno temeljnih paradigem kitajske idejne zgodovine, namreč s paradigmo imanentne transcendence, ali, ali, z drugimi besedami, s paradigmo t. i. »radikalne transcendence«.

6.1 Razjasnitev temeljnih razlik: problem imanentne transcendence

Kot smo že prej omenili, predstavlja osredotočanje na ontološka vprašanja, kateremu se ni mogel izogniti domala nobeden od modernih konfucijancev druge generacije, specifičen poskus konstruktivnega reagiranja na razvojne trende in teoretske (pa tudi praktične) probleme modernizacije s pomočjo določenih temeljnih vidikov tradicionalne kitajske filozofije.

Klasično konfucijanstvo naj bi po modernih interpretacijah videlo Nebo (tian 天) kot poslednji noumenon, ki je transcendenten in predstavlja osnovno bit, ki ustvarja in spreminja vse obstoječe. Zaradi svoje ontološke dvojnosti, ki naj bi sodila k tipičnim posebnostim klasične kitajske miselne tradicije¹⁹³, je to moderno konfucijansko Nebo tudi imanentno; človeška bitja obdarja s prirojenimi lastnostmi¹⁹⁴ (xing), katerih esencialna vsebnost se izraža v temeljni konfucijanski kreposti

192 Pomenske konotacije termina ming namigujejo na istovetnost dekreta, ukaza in usode. Nebeški mandat (tian ming) je v antični filozofiji predstavljal nekaj, kar je – predvsem v postulatit nesprenmenljivosti in determiniranosti – sorodno ideji naravne zakonitosti, četudi je med obema bistvena razlika. Ta se kaže v tem, da nastopa prvi pojem znotraj holističnega, slednji pa znotraj dualističnega svetovnega nazora. To pomeni, da predstavlja ming princip ali zakonitost, ki je ljudem v okviru »enote človeka in narave (tian ren heyi)« na nek način inherenten, medtem ko gre pri naravni zakonitosti za pojav, ki na ljudi vpliva od zunaj.

193 Moderno konfucijansko razlago imanentne transcendence bomo podrobneje obravnavali nekoliko kasneje

194 Ta izraz se v sinologiji običajno prevaja s frazo »človeška narava«, vendar je ta pojem preozek in ne pokriva vseh pomenskih konotacij izvornika. Zato sama raje uporabljam širši in ohlapnejši izraz »prirojene (ali apriorne) lastnosti«. Prvič je ta izraz bliže etimološkemu pomenu pismenke, ki ga označuje. Drugič se beseda xing v tradicionalni kitajski filozofiji pogosto uporablja tudi kot izraz, ki označuje lastnosti drugih bitij in stvari, in torej ni omejen samo na človeka, tretjič pa sugerira pojem človeške narave statičnosti in nesprenmenljivosti, medtem ko se izraz xing – kljub svoji vnaprejšnji danosti – nanaša na lastnosti v obliki dinamičnih zametkov oziroma trendov, katere je možno modificirati. Gl. npr. definicijo, s katero se prične (neo)konfucijanski klasik Zhongyong (Pot sredine): Xing imenujemo tisto, kar nam je bilo dano od narave/neba: 天命之謂性 (Zhong yong 2011: 1.1).

sočlovečnosti (ren). Seveda gre pri tem za razvoj mencijanskega videnja sebstva, kakršno je tipično za diskurze neokonfucijanizma, v sklopu katerega je bil Mencij (Mengzi) kanoniziran kot »pravi« (zheng) naslednik Konfucija. A moderni konfucijanci so v svojih interpretacijah neokonfucijanskih teorij šli še korak dlje; prav te prirojene lastnosti (xing) postanejo v njihovih diskurzih tisti potencial, ki ne oblikuje zgolj moralnega oziroma duhovnega sebstva, temveč hkrati transcendirata tudi njegove empirične in fizične lastnosti. Človek lahko v svojem delovanju v skladu s sočlovečnostjo (ren) doživi svoje poenotenje z Nebom (tian ren heyi), s tem pa dojameta tudi resnični pomen in resnično vrednost svojega bivanja. Prav na osnovi temeljnih značilnosti koncepta neba oziroma narave (tian) pa je mogoče nazorno prikazati razliko med zunanjo (waizai chaoyuexing) in notranjo (imanentno) transcendentnostjo (neizai chaoyuexing)¹⁹⁵; slednja je namreč tipična posebnost klasične kitajske filozofije.

Sodobni novi konfucijanci¹⁹⁶ so se pri interpretacijah tradicionalne konfucijanske miselnosti (zlasti tistih delov, ki se nanašajo na idejo nebeškega daota oziroma daota narave) pogosto posluževali idej »transcendentnosti« oziroma »imanentnosti«. Poudarjali so, da je konfucijanski dao narave oziroma njihova osnovna miselnost »hkrati transcendentna in imanentna«, kar je v diametralnem nasprotju z osnovnim modelom zahodnih religij, ki so »hkrati transcendenčne in zunanje«¹⁹⁷ (Li Minghui, 2001, 118).

Imanentni pojmi, kakršni bistveno opredeljujejo kitajsko filozofijo, so seveda nujni proizvodi holističnega pogleda na svet. Če ni ločevanja dveh svetov (materialnega in idejnega ali subjektivnega in objektivnega), je težko opredeliti, kateri od njiju je pomembnejši in bolj absoluten. Prav v tem tiči tudi razlog za dejstvo, da so transcendentni pojmi, ki so dojeti v kontekstu preseganja ene in prehoda v drugo, (običajno »višjo«) sfero, pri večini prevladujočih idejnih diskurzov tradicionalne Kitajske hkrati tudi imanentni. Moderni konfucijanci so razliko med »čisto« in »imanentno« transcenco pogosto opredeljevali na osnovi diskurzivnih razlik med krščanstvom in modernim konfucijanstvom:

Teološki nazor krščanske religije bi lahko opredelili kot »čisto transcenco«. To pomeni, da je Bog ustvaril svet, vendar ni del tega sveta. Bog ima torej tovrstno transcendentno naravo in je onkraj oziroma izven sveta. To je dejansko tradicionalno verovanje krščanske tradicije ... Kitajska tradicija pa po drugi strani verjame, da dao kroži med nebom in zemljo. Po eni strani drži, kar je zapisano v poglavju *Xi ci Knjige premen*, ki pravi,

195 內在超越性, 外在超越性 (Li Minghui 2001: 118).

196 S tem misli Li Minghui predstavnike modernega konfucijanstva (ibid).

197 當代新儒家常用 »超越性« 和 »內在性« 這兩個概念來詮釋傳統儒家思想 (特別是其天道思想), 強調儒家的天道或基本精神是 »超越而內在«, 以與西方宗教中 »超越而外在« 的基本模式相對比。

da pravimo »tistemu, kar je nad oblikami, dao (pot, pranačelo), in tistemu, kar je pod oblikami, qi (posoda, fizična oblika). Po drugi strani pa je »dao enak qiju in qi je enak daotu.« Dao je po eni strani nad oblikami (oziroma metafizičen), torej ni neka vidna ali dojemljiva stvar in je zato transcendenten. Ampak po drugi strani se dao lahko udejanja samo preko qija (fizičnih oblik), zato je imanenten. To je oblika »imanentne transcendence«¹⁹⁸ (Liu Shuxian, 2005, 14–15).

Pojem daota, enega osrednjih pojmov tradicionalne kitajske filozofije, ki se (na različne načine) izraža v kategoriji Poti, je torej »imanentno transcendentne« (neizai chaoyue) narave. V svoji enovitosti in nedeljivosti namreč po eni strani odraža izvorno kozmično načelo, hkrati pa tudi najmanjše, atomske delce bivanja, ki v svojih neskončnih kombinacijah nenehno rojevajo vse svetove eksistence. Dao je osnovno, abstraktno gonilo vesoljstva, hkrati pa tudi konkretna, osebna pot vsakega človeka. Dao je temeljni izvor vsega bivanja in hkrati utelešenje vsake posamične pojavnosti.

V kitajski filozofiji predstavlja ‚dao‘ bistvo vesoljstva, družbe in vsake osebnosti, pa tudi moralno substanco, ki zaobjema sočlovečnost, pravičnost, obrednost, lojalnost in podobne vrednostne vsebine¹⁹⁹ (Liao, 1994, 46).

Tukaj nikakor ne gre za absolutni princip, kakršen se je razvil, denimo, v teološki ideji Božanskega ali v starogrški ideji substance. Imanentni pojmi nikoli niso utelešenje absolutnega, kajti njihova narava je pogojena z vsem, kar naj bi presegali. Koncepti imanentnega videnja sveta temelje na relativizaciji vsega obstoječega, zato le redki med njimi nastopajo samostojno. Tradicionalna kitajska filozofija je to nujno relativnost stvarnosti izražala skozi binarne kategorije, ki so sestavljene iz binarnih protipolov. Komplementarna vzajemna interakcija obeh polov lahko izrazi vsak, še tako kompleksen izsek časa in prostora. Vendar bomo o tem natančneje spregovorili nekoliko kasneje. Za boljše razumevanje binarnih konceptov in načela komplementarnosti si bomo najprej ogledali njihovo idejno osnovo, ki se odraža v tradicionalnem kitajskem strukturno razčlenjenem, a hkrati celostnem pogledu na svet.

Splošno znano dejstvo je, da je v tradicionalni Kitajski prevladoval holističen pogled na svet, tj. pogled, ki ne ločuje med dualističnimi koncepti materije in ideje, niti med katerimi koli drugimi konotacijami, ki izhajajo iz te osnovne razmejivitve²⁰⁰. Kitajski

198 我把基督宗教的神觀定為‘純粹超越’ (pure transcendence), 意思是上帝創造世界, 並不是世界的一部分。上帝有這種超越在世界意外的性格, 的確是基督宗教傳統的信仰... 而中國傳統相信, 道流行在天壤間, 一方面, ‘形而上者謂之道, 形而下者謂之器’ (易·繫辭上, 第十二章), 另一方面, ‘器亦道, 道亦器’。道既是形而上, 非一物可見, 故超越; 但道又必須通過器表現出來, 故內在, 這樣便是一種‘內在超越’ (immanent transcendence) 的型態。

199 在中國哲學中, ‚道‘, 即是宇宙, 人事和人性的本體, 又是以仁義禮智信等為內容的道德實體。

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

holizem so tradicionalno povzemali s klasično frazo »enotnost človeka in narave« (Tian ren heyi). Veliko manj znano oziroma splošno ozaveščeno pa je dejstvo, da ta holizem v sebi nikakor ni bil nerazčlenjen, da torej pri njem ni šlo za takšno vrsto celostnosti, v kateri bi bilo enostavno vse povezano z vsem in v kateri se ničesar ne bi dalo ločiti od česarkoli drugega. Prav nasprotno: tradicionalni kitajski holizem je bil logično urejen v smislu razmeroma strogih binarno opozicijskih vzorcev. V kitajskih besedilih so ti vzorci tvorili osnovo specifično kitajskih paralelizmov in analogij²⁰¹, ki je predstavljala temelj prevladujoče metode logičnega mišljenja.

Binarne kategorije (duili fanchou) predstavljajo eno temeljnih posebnosti tradicionalne kitajske filozofije. Kot že omenjeno, gre pri tem za vrsto dualnosti, ki se kar najbolj realnemu stanju stvarnosti poskuša približati prek relativnosti, izražene skozi odnos med dvema opozicionalnima pojmom²⁰². Graham poudarja (1989, 286), da se razlike obravnavajo kot binarnosti: v prvi vrsti so to pari dveh nasprotnih pojmov (pri čemer sta celo oblika ter barva reducirani na oglatost in okroglost oziroma belino in črnino); s tem, ko jih dokumentiramo in s tem, ko v njih prepoznamo vedno znova ponavljajoče se ali trajne vzorce (na primer veliko, okroglo, trdo, težko in belo), lahko opredelimo kamen kot nekaj, kar je ločeno od drugih stvari, tako kot ukrojimo del tkanine in iz nje izrežemo kos blaga za obleko, ali tako, kot izsekamo zrezek iz velikega kosa mesa. Stvari niso dojete kot izolirane, kot da bi vsaka od njih razpolagala s svojimi lastnimi, naključnimi lastnostmi. Prav nasprotno: razlikovalne posebnosti so v prvi vrsti dojete kot nekaj relativnega.

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

Binarne kategorije so torej strukturni vzorci binarnih opozicij, ki pa se razlikujejo od modelov kartezijanskega dualizma. Slednji so namreč povezan z dialektiko, ki temelji na odnosu med vzajemno izključujočima se protipoloma teze in antiteze, med katerima vlada nasprotje, ki je hkrati tudi protislovje. Iz napetosti, ki jo to protislovje ustvarja, oziroma iz vzajemnega izničenja teze in antiteze, se ustvari sinteza. Model načela komplementarnosti, kakršen se je razvil in prevladoval znotraj kitajske idejne tradicije, pa temelji na neprotislovnem nasprotju med dvema protipoloma, ki se vzajemno ne izključujeta, temveč dopolnjujeta in sta drug od drugega

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

202 Naj naštejemo samo nekaj najbolj znanih binarnih kategorij: yinyang (prisojnost in osojnost), tiyong (substancia in funkcija), mingshi (ime/koncept in stvarnost), liqi (struktura in tvornost), benmo (korenine in vrh) itd.

odvisna. V tovrstnem modelu ne najdemo sinteze, ki bi v sebi ohranjala »pozitivne« elemente prejšnjega stanja, medtem ko bi »negativne« odpravila. Najznamenitejši predstavnik antičnega daoizma, filozof Zhuangzi takole opiše relacijo med poli komplementarne binarnosti:

Zato pravim: čemu ne vzamemo pravilnega za edini kriterij in odpravimo napačno? Čemu ne vzamemo za kriterij urejenosti in odpravimo nered? Če tako razmišljamo, potem nismo dojeli strukture narave in stanja, v kakršnem se nahaja vse, kar obstaja. To je tako, kot bi hoteli vzeti za kriterij samo zemljo in bi ob hkrati hoteli odpraviti nebo, kot bi hoteli vzeti za kriterij samo yang in bi hkrati odpravili yin. Saj je vendar popolnoma jasno, da to ni izvedljivo!²⁰³ (Zhuangzi, 2012, Qiu shui/5).

V judovsko-krščanski tradiciji pa je prevladal vzorec logocentrične binarnosti, ki teži k ohranjanju enega in odpravljanju drugega protipola. Tudi post-strukturalist Jacques Derrida, utemeljitelj dekonstruktivizma, je opozarjal na dejstvo (1994), da živimo v idejni tradiciji, ki hoče ohraniti označevalca na račun označenca, govoric na račun pisave, realnost na račun pojavnosti, naravo na račun kulture, življenje na račun smrti, ali dobro na račun zla. Če podrobneje pomislimo o tej težnji, bomo lahko opazili določeno afiniteto med navidezno vzajemno nadvse oddaljenimi oziroma različnimi pozicijami znotraj »zahodne« kulture, saj večina njenih diskurzov temelji na univerzalni vzročnosti, pogojeni s težnjami po eliminiranju enega pola opozicije na račun ohranitve drugega. Takšno afiniteto lahko opazimo, na primer, med pozicijo krščanske vere v nesmrtnost duše in pozicijo tradicionalne znanosti (pred odkritjem kvantne mehanike). Če izpostavimo tipične verige binarnih vzorcev, na kakršnih sta temeljili kitajska oziroma judovsko-krščanska tradicija, in jih neposredno primerjamo med seboj, bomo ugotovili, da se po svoji naravi bistveno razlikujejo: za razliko od prve slednja običajno obravnava enega od polov kot »transcendentnega«, torej na način, ki mu omogoča samostojen obstoj brez njegovega opozicionalnega para, medtem ko za drugega to ni mogoče. V okviru takšne, kitajske filozofije tuje, paradigme, je možen obstoj stvarnika brez stvarstva, obstoj realnosti brez pojavnosti in obstoj dobrega brez zla²⁰⁴.

Moderni konfucijanci so v svojih delih vselej poudarjali pomen »imanentne transcendence«. Po mnenju Li Minghuija (2001, 118) tiči razlog za to v dejstvu, da so želeli premagati predsodek o kitajski filozofiji, ki je že od Hegla naprej prevladoval

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

204 Mnogi interpreti (prim. Ng, 1996, I) – zlasti tisti, ki iščejo povezavo med krščansko in konfucijansko etiko – vidijo transcendenčnost (v smislu *možnosti transcendiranja*) kot dokaz za to, da konfucijanska metafizika ni sekularna, temveč vsebuje religiozne elemente.

med zahodnimi teoretiki (vključno s sinologi). Hegel je namreč v svojem delu *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1969, 142–143) Konfucija videl zgolj kot antičnega »mojstra«, ki je razširjal zgolj skupek populističnih misli o morali, ne da bi ustvaril kakršno koli resnično filozofijo. To seveda pomeni, da v njegovih delih ni najti nikakršnih transcendentnih razsežnosti. Takšno, precej površno, (ne)razumevanje antičnih kitajskih besedil je na zahodu prevladovalo (in delno še vedno prevladuje) ne zgolj v zvezi z Konfucijem, temveč tudi v zvezi s celotnim konfucijanstvom in celo celotno tradicionalno kitajsko miselnostjo.

6.2 Transcendentni in empirični subjekt: problem posameznika in njegove subjektivnosti

Problem imanence in transcendence (katerega so obravnavali na različne načine) se je v delih modernih konfucijancev nujno in jasno pokazal prav v njihovih razpravah o onto-epistemološkem položaju sebstva oziroma subjekta. Kot smo že nakazali v prejšnjih poglavjih, osrednji problem pri vzpostavljanju subjekta in subjektivnosti znotraj konfucijanske teorije nikakor ne tiči v odsotnosti dejavnega subjekta znotraj tradicionalne Kitajske oziroma konfucijanske idejne zgodovine, četudi je ta predpostavka še vedno zelo razširjena. Kot bomo videli v naslednjem poglavju, so si moderni konfucijanci prizadevali pokazati, da lahko ideološko vlogo, katero je v procesih modernizacije na zahodu prevzel koncept avtonomnega subjekta, v okviru azijskih modernizacij odigra moralno sebstvo (daode ziwo). Pri razpiranju vprašanj o vlogi tega koncepta v razpravah različnih predstavnikov druge generacije modernega konfucijanstva pa seveda nikakor ne moremo mimo vprašanja, na kakšen način so videli razmerje oziroma razliko med transcendentnim in empiričnim subjektom (Kupke, 2012, 1), ki se je v konfucijanski tradiciji največkrat manifestiral kot problem razmerja med »notranjim svetnikom in zunanjim vladarjem (neisheng waiwang)«.

Osrednji problem, ki v tem pogledu razmejuje tradicionalne kitajske koncepte od tistih, ki so merodajno sooblikovali idejno panoramo evropske moderne, se je pokazal predvsem v tistih razsežnostih pojmovnih konotacij subjekta, ki so bile v specifični evropske idejne zgodovine nujno povezane s konceptom individuuma. Zato modernega konfucijanskega koncepta moralnega sebstva ne moremo razumeti, če ne poznamo razlike med prevladujočim dojemanjem individuuma v evropski oziroma kitajski idejni zgodovini.

The concept of the individual is a fundamental and central part of modernity; it separates our times from the Middle Ages as surely and sharply as the concepts of God, sin and salvation separate the Middle Ages from antiquity, and as the concepts of polis and citizen separate

antiquity from the earlier cosmological empires. The purpose of this article is to illuminate and clarify this pivotal aspect of moder (by which I mean post-medieval) political and social thought—the concept of the individual (McCormick, 1979, 689)

V evropski idejni zgodovini je postalo vprašanje človeške individualnosti pomembno kot posledica razkroja družbe, ki je bila v veliki meri integralna. Kot poudarja McCormick (1979, 689), so liberalne teorije subjekta običajno izhajale iz posameznika in so šele na tej osnovi vzpostavile pojem družbe in politike. V njih le redko naletimo na potrebo po takšnem konstruiranju razmerja med posameznikom in družbo, ki bi izhajalo iz predpostavke, po kateri je družba več kot skupek fizično ločenih človeških bitij. Četudi se nam ta osnovna predpostavka znotraj evropskega zgodovinskega konteksta kaže kot nekaj samoumevnega, je vendarle zgrešena, in sicer tako v zgodovinskem, kot tudi v eksistenčnem smislu. Družba je namreč primarna in se nahaja pred katerim koli obstoječim posameznikom.

The normal human perception is not of a sovereign self around which society must fit, but of an imposing social edifice within which he must fit. Generations such as the American Founding Fathers are so rare that they cannot serve as a human prototype or paradigm. Normally, the smooth functioning of a highly integrated society will assign each member an identity; an awareness of the autonomous, differentiated, self-starting individual emerges only when the rationale and mystique of that society begin to break down, only when the assignment of identities via status, heredity and custom is no longer perceived as a smooth and legitimate natural process (ibid).

Seveda je tudi tradicionalna kitajska družba spadala med visoko integralne družbene skupnosti. Kot se je pokazalo v primerjalni študiji o dojemanju pojma avtonomije (Rošker 1996), je zavest o primarnosti družbe pred posameznikom v kitajski populaciji prisotna tudi v sodobnem času – za razliko od prevladujočega dojemanja tega pojma v srednji Evropi.

Pojem individuuma, kakršen se običajno uporablja v zahodni politični teoriji, ni nekaj, kar bi bilo človeškemu obstoju »apriorno dano«, temveč nadvse kompleksen konceptualni konstrukt, ki izvira iz specifičnega tipa družbenega izkustva, namreč izkustva socialnega razkroja. Individualizem v tem pomenu je esenca evropske modernizacije. Ker so sile liberalne demokracije dolga desetletja širile in poudarjale idejo in pozitivni pomen individualizma, je bilo potrebno iznajti druge, opozicionalne konstrukte, h kakršnim sodi, denimo, popolnoma zgrešeni koncept

»kolektivizma«,²⁰⁵ ki so služili predvsem označevanju družbenih pojavov in gibanj, proti katerim je bila liberalna demokracija usmerjena. Njeno čaščenje enkratnega posameznika je bilo v nasprotju s predstavo o uniformnih množicah, ki naj bi kot razčlovečeni regimenti stopali v vrsti brezpogojne poslušnosti vladarju, družbi oziroma državi. Vendar gre pri tem bolj za karikaturo kot za dejansko analizo (McCormick, 1979, 690) in tovrstni pristopi obravnavano problematiko prej dodatno zamegljujejo, kot da bi jo dejansko razjasnili.

Since it is more than a debating point to suggest that movements like Marxism and even Fascism are also built on a notion of the individual (albeit not the liberal-democratic notion), and since their indictments of liberalism also tend to include charges of conformism, this monopolization of the label stultifies investigation, and reduces us prematurely to shouting slogans in lieu of careful examination (ibid).

Pojem individuuma je bil v vseh ideologijah, v katerih je nastopal, umeščen v kategorijo samoumevne resnice, kajti to je nujni del procesa, v katerem postane ideologija samozadostna (ibid). Ker pa vzporedno z razvojem družbe ideologije sčasoma ne morejo več zadostiti potrebam spremenjenih pogojev, se v položajih radikalno spremenjenih družbenih sistemov bodisi sesujejo in jih je potrebno nadomestiti z drugo, primernejšo ideologijo, bodisi se pokaže potreba po postopni modifikaciji njihovih osrednjih konceptov do te mere, da lahko ponovno služijo kot notranje vezivo spremenjenih družb. Modernizacija evropskih družb se je pričela z razpadom srednjeveških paradigem, ki so jih zamenjale vrste ideologij, vzpostavljenih na osnovi koncepta individuuma. Obdobje modernizacije pa seveda ni prvo obdobje, v katerem je pojem individuuma zablestel na odru evropske zgodovine. Pojem individuuma, kakršen je prevladoval že razkropljenih mestnih državah stare Grčije, nam – prav zaradi svoje različnosti od konotacij, kakršne se uporabljajo v moderni dobi – nazorno pokaže dejansko semantično širino tega koncepta. Individualnost, kakršna se je izoblikovala v antični Grčiji (zlasti v Atenah), je bila proizvod razpada zgodnejših grških družbenih ureditev, ki so bili osnovani na religiji in na tributarnem sistemu. Osrednja razlika med liberalnim in starogrškim pojmom posameznika se pokaže prav v njunem različnem dojemanju sebstva. Polis ni bil nič drugega kot skupnost meščanov/državljanov, a tudi ti niso bili nič drugega kot del polisa. Pri tem gre za komplementaren odnos, kakršen se je vzpostavil tudi v idejah izvornega konfucijanstva, ki je nastalo v Obdobju vojskujočih se držav (Zhan guo

205 Pri kolektivizmu gre namreč za nasprotni pol individualizma kot mehanistične ideologije, katere temelj je dihotomija med posameznikom in družbo. V kontekstu razmerja med posameznikom in družbo, kakršno je prevladalo na Kitajskem, pa posebnosti posameznika ne moremo razumevati kot nekaj, kar bi bilo tuje splošni celovitosti skupnosti, temveč prej kot posebno razmerje mešanja ali diferenciacije tistih funkcij in sposobnosti, ki so same po sebi univerzalne značaja (Rošker 1996: 21).

475–221 pr. n. št.), torej še pred združitvijo vsekitajske države pod žezlom dinastije Qin (221–206 pr.n.št.). David Hall in Roger Ames povezujeta tak tip individuuma s prej omenjenim razmerjem med transcendentnim in empiričnim subjektom oziroma med »notranjim« in »zunanjim« sebstvom:

In the Confucian model where the self is contextual, it is a shared consciousness of one's roles and relationships. One's »inner« and »outer« (neiwai)²⁰⁶ selves are inseparable (Hall & Ames, 1998, 26).

Tak tip individuuma lahko dojamemo kot izhajajoč iz tega, kar McCormick imenuje »agonalno sebstvo« (1797, 692):

There is an element of circularity in the agonal self that is absent from the liberal notion. It is not the case that one is an individual worthy of remembrance, and then seeks to do great deeds in order to bring this objective fact to the attention of others. Rather, one is merely a potential, and it is by doing great deeds that one becomes a person worthy of remembrance. The „I“ is not something separate that does the deeds and speaks the words, but a total of deeds and words; it is less that a man is something which he then reveals, than that he is what he does and becomes so only in the doing (ibid).

Zato so argumenti, ki temelje na prepričanju, da kitajski pojem sebstva ni imel močnih »individualističnih« konotacij, večinoma posplošujoči²⁰⁷. Kot smo videli zgoraj, je tudi zahodni pojem izoliranega, razmejenega in popolnoma samostojnega individuuma v veliki meri produkt ideologij modernizacije. Zato moramo biti pazljivi tudi pri obravnavanju oziroma razumevanju kitajskega pojma samouresničitve sebstva, saj smo tisti, ki smo bili socializirani v diskurzih zahodne moderne, vse preveč navajeni ta termin samoumevno enačiti s samouresničitvijo individualne eksistence v tem, slednjem smislu.

David Hall in Roger Ames (1998, 25), opozarjata, da se lahko pojem »individualnega« nanaša na posamično, enotno, ločeno in nedeljivo entiteto, ki se zaradi določene lastnosti, s katero razpolaga, uvršča v določen razred. Seveda je v takšna »individualnost« v svoji poziciji elementa (ali člana) znotraj neke vrste ali znotraj

206 内外.

207 Takšnih argumentov seveda ne uporabljajo samo zahodni teoretiki, ampak so precej razširjeni tudi med kitajskimi. Tudi Fang Dongmei, eden osrednjih predstavnikov druge generacije modernega konfucijanstva, je na primer zapisal: »Throughout the history of Chinese philosophy, Yang Chu (521?–442? B.C.) was the only one who spoke audaciously for the actual individual. But all the other thinkers have looked askance at him. For the Confucians, the individual should be ceaselessly edified; to the Taoists, he should be constantly liberated; and to the Buddhists, he should be perpetually purified before his status could be firmly established in the transfigured world of moral and aesthetic and religious perfection. In their eyes, any other way of affirming the status of the individual would be a premature mode of thought in an essential lack of wisdom (Fang, 1980a, 33).

nekega razreda zamenljiva. Tak koncept individualnost, ki omogoča enakost vseh posameznikov pred zakonom, enakost individualnih človeških pravic, enakost dostopa do različnih možnosti itd. In prav takšna opredelitev individuuma je tista, iz katere naj bi po Hallu in Amesu (ibid) izhajali pojmi avtonomije, enakosti, svobode, volje itd²⁰⁸. Takšna vrsta sebstva sodi seveda zgolj v domeno enodimenzionalnega empiričnega subjekta oziroma, po kitajsko, v sfero »zunanjega vladarja« (wai wang).

Vendar Hall in Ames v isti sapi poudarita, da je lahko pojem individuuma neločljivo povezan tudi s pojmom enkratnosti in neponovljivosti, ki ne vsebujeta nikakršnih konotacij članstva v kakršnem koli razredu, niti pripadnosti kateri koli vrsti. Enakost se tukaj vzpostavlja na osnovi principa paritete. Prav ta pomen »enkratne individualnosti« je tisti, ki nam lahko pomaga dojeti tradicionalni konfucijanski koncept sebstva. Tud moderni konfucijanci poudarjajo, da je enkratnost, katera tvori njegovo osnovo, že sama po sebi vrednota:

Dao je vseprevevajoč in v sebi združuje vse v enoto. Zato pravimo, da je véliki dao brezmejen. A znotraj njega so tudi posamičnosti, ki so specifične. Enkratnost teh posamičnih enot moramo sprejeti kot resnično. Vsaka posamičnost, ki se udejani, nosi v sebi tendenco vrednosti. Zato njenega pomena nikakor ne moremo zanikati²⁰⁹ (Fang Dongmei 2004d: 259).

To je sebstvo, katerega enkratna individualnost se konstituira skozi kakovost njegovih raznovrstnih odnosov z zunanjim svetom.

A person becomes recognized, distinguished, or renewed by virtue of communal deference to the quality of one's character. Much of the effort in understanding the traditional Confucian conception of self has to do with clarifying this distinction... While the definition of self as irreducibly social certainly precludes autonomous individuality²¹⁰, it does not rule out the second, less familiar notion of uniqueness expressed in terms of my roles and my relationships (ibid).

Kadar torej raziskujemo stališča modernih konfucijancev glede razmerja med transcendentnim in empiričnim sebstvom, pri tem ne smemo pozabiti, da je to razmerje (za razliko od dualističnega modela) v kitajski tradiciji, iz katere izhajajo,

208 Kot bomo videli v naslednjem poglavju, so moderni konfucijanci druge generacije (predvsem Mou Zongsan) nazorno dokazali, da takšno videnje visoko individualiziranega sebstva nikakor ni edina podlaga za nastanek in razvoj tovrstnih pojmov.

209 道通為一，是謂大道無線，其中各體化之有限分殊觀點，就其獨特性而論，必須接受之，視為真實。蓋任何個體實現，皆各表價值方向，故於其重要性不容否認。

210 Gl. prejšnjo opombo. Za razliko od Halla in Amesu bi tukaj namesto dihotomije »avtonomnega« vs. »enkratnega individuuma predlagala razlikovanje med »izoliranim« in »relacijskim« posameznikom.

vselej apriorno umeščeno v kontekst različnih struktur socialnega omrežja, ki je opredeljevalo identiteto posameznika.

Transcendentni in empirični sferi delovanja posameznika torej ustrezata binarna proti-pola »notranjega svetnika« (neisheng) in »zunanjega vladarja« (waiwang). Li Minghui (2001: 15) izpostavi, da so moderni konfucijanci koncept notranjega svetnika sicer večinoma dojemali kot osnovo koncepta zunanjega vladarja, vendar nikjer niso poenostavljeno trdili, da je slednji zgolj enostavni podaljšek prvega. Subjekt, katerega so si prizadevali vzpostaviti na ravni komplementarnega razmerja med obema protipoloma, naj bi v sebi združeval tako osveščenje »subjekta moralne prakse« (daode shijiande zhuti) na področju duhovnega življenja, kot tudi osveščenje »političnega subjekta« (zhengzhi zhuti) na področju družbe ter osveščenje »spoznavnega subjekta« (renshi zhuti) na področju epistemologije in naravnega sveta. Notranji svetnik bi moral biti torej v komplementarnem razmerju z »novim zunanjim vladarjem« (xin waiwang), ki je odgovoren za razvoj znanosti in demokracije.

Predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva so tradicionalno binarno kategorijo »notranjega svetnika in zunanjega vladarja« (neisheng waiwang) pogosto označevali s sodobnejšimi izrazi. Tang Junyi, denimo, je to razliko opredelil kot nasprotje med moralnim in realnim sebstvom (daode ziwo, xianshi ziwo). Osnova moralnega sebstva, ki pripada metafizični sferi (Fang Keli & Li Jinquan 1995: III/38), je zanj razum, kakršnega so opisovali neokonfucijanski diskurzi.

Tang Junyi govori o tem moralnem, duhovnem oziroma transcendenčnem sebstvu kot o protipolu realnega sebstva, ki ga definira takole:

Realno sebstvo je tisto, ki je kot objekt realnosti vpeto v realni čas in prostor in je omejeno z določenimi pogoji tega časa in prostora. To je sebstvo, ki se nahaja v določenem okviru in ima fizično (xing er xia) naravo²¹¹ (Tang Junyi 1985: 29).

Za Tanga, ki je v tej elaboraciji sledil znamenitemu neokonfucijanskemu idealistu Wang Yangmingu in njegovi interpretaciji koncepta praznanja (liangzhi), je edino resnično sebstvo moralno, kajti realno sebstvo je zamejeno s končnostjo občutenja časa in prostora. Izhajajoč iz problemov modernizacije, ki je pogojena s svobodo dejavnega subjekta, se je Tang precej ukvarjal tudi z vprašanjem zunanjih in notranjih pogojev svobode posameznika. Zanj je družba osnova empiričnega subjekta, ki se kaže kot individuuum, omejen z determinantami časa in prostora. Zato je

211 現實自我即指陷溺於現實時空中之現實對象之自我，為某一定時間空間之事務所限制，所範圍之自我，亦即形而下之自我。

svoboda posameznika vsekakor pogojena s svobodo skupnosti, v kateri živi. Resnično svoboden je zanj zgolj tak posameznik, ki v sebi najde notranjo svobodo lastnega moralnega sebstva, ki je pogojena z vrednotami, izvirajočimi iz njegove kulturne identitete:

Osnova posameznikove pravice do svobode je obstoj in svoboda družbene skupnosti. A resnični smisel in vrednost pridobi pravica do svobode posameznika šele v njegovi notranji svobodi, ki izhaja iz uresničevanja vrednostnih idealov kulture²¹² (Tang 2000: 344).

V okviru svoje »dvojne ontologije« (Fang Keli & Li Jinqun 1995: III/435; Lee Ming-Huei 2001: 70) je Mou Zongsan oba tipa sebstva videl v komplementarnem razmerju (Fang Keli & Li Jinqun 1989: III/432–435); po njegovem mnenju je konfucijanstvo (in kitajska kultura nasploh) preveč zanemarilo razvoj ideje realnega, torej konkretno individualnega sebstva, kar se kaže tudi v pomanjkanju epistemoloških osnov za razvoj znanstvenega spoznanja in tehnologije.

V preteklih razvojih so ostala konfucijanska teoretska dela vselej omejena na obravnavanje intuicije kot manifestacije osebnosti modreca oziroma svetnika, torej na magične učinke modrosti ... Le-ta se vselej nahaja znotraj sočlovečnosti (vzajemnosti), od katere se ne zmore niti začasno ločiti, da bi lahko pridobivala »čisto spoznanje«. Zaradi tega se nikoli nista razvili logika in matematika²¹³ (Mou Zongsan v Han Qiang & Zhao Guanghui 1994: 176).

Njegov idealno-tipski konstrukt moralnega subjekta je zato, kot bomo videli kasneje, zmožen tudi zavestne negacije samega sebe; takšno sebstvo je zmožno prehajanja iz sfere neskončnega v sfero končnega in obratno. V tem pogledu spominja na transcendentno dinamiko Heglovega absolutnega duha:

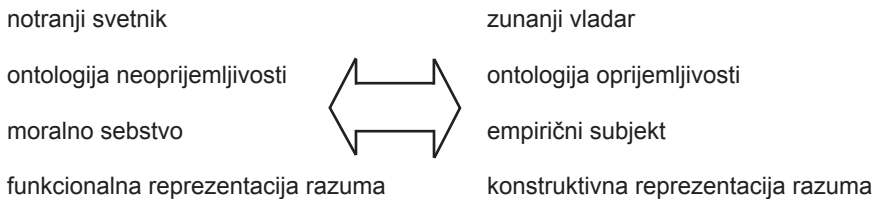
Der reine Begriff aber oder die Unendlichkeit als der Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt, muss den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht – das Gefühl: Gott selbst ist tot ... – rein, als Moment, aber auch nicht mehr den als Moment der höchsten Idee bezeichnen und so dem, was etwa auch entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraktion war, eine philosophische Existenz geben und damit das

212 社會群體的存在與自由，為個人自由權利之基礎，又說實現文化上價值理想之內在的自由，使個人自由權利有真實的意義與價值。

213 在以前的儒家學術發展中，始終是停在聖賢人格中的直覺形態上，及智慧輝妙用的型態……它總是上屬而渾化於仁中，而未暫時脫離呼仁而成為「純粹的知性」。因此，邏輯數學都出不來。

absolute Leiden oder den spekulativen Karfreitag, der sonst historisch war, und doch ihn selbst in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederherstellen, aus welcher Härte allein – weil das Heitere, Ungründlichere und Einzelnerer der dogmatischen Philosophien sowie der Naturreligionen verschwinden muß – die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß (Hegel 1986: 432–433).

Kot bomo videli kasneje, je Mou v svoji teoriji samo-negacije moralnega sebstva, v kateri to preide iz sfere transcendentne morale v sfero konkretnega spoznavnega, političnega in družbenega delovanja, torej iz območja »notranjega svetnika« v območje »zunanjega vladarja«, obema oblikama sebstva pripisal tudi ustrezno obliko reprezentacije razuma. Tako ustreza moralnemu sebstvu, ki se nahaja znotraj »ontologije neoprijemljivega« (wuzhide cunyoulun), ustreza funkcionalna reprezentacija razuma (lixingde yunyong biaoixian). Obliki njegove samonegacije (ziwo kanxian), ki se izraža v spoznavnem subjektu in se nahaja znotraj »ontologije oprijemljivega« (zhide cunyoulun), pa ustreza konstruktivna reprezentacija razuma (lixinde jiagou biaoixian).



Obe fazi sta torej komplementarni in faza prehoda (samonegacije) moralnega sebstva v empirični subjekt je zato samo začasna. Kot za ostale predstavnike modernega konfucijanstva tudi zanj predstavlja moralno sebstvo, torej »notranji svetnik«, osnovo (Li Minghui 2001: 14) in nujni predpogoj za vsako civilizirano družbo, vendar pa tudi njegov empirični subjekt, ki je opremljen s »konstruktivno reprezentacijo razuma«, ni v nasprotju z moralno. Ta empirični spoznavni subjekt, ki se manifestira v »novem zunanjem vladarju«, in ki predstavlja nujni predpogoj za modernizacijo Kitajske, je amoralen zgolj v smislu odsotnosti moralnega vrednotenja naravnega sveta. Osredotočen je na »namensko racionalnost« (mudi helixing), ki se v dialektičnem razvoju komplementarnosti obeh faz vselej znova povrne tudi

nazaj v osnovno območje moralnega sebstva, ki spet deluje v okviru »vrednostne racionalnosti« (jiazhi helixing)²¹⁴.

Fang Dongmei v svojih idealiziranih interpretacijah kitajske kulture izhaja iz holiističnega nazora, v katerem je noumenon enak fenomenonu, v katerem oba v enaki meri preveva sfera vrednot, in v katerem zato ni prostora za kakršne koli delitve znotraj sebstva. Fang ne priznava koncepta subjekta in zato ne vidi ločnice med njegovimi transcendentnimi in empiričnimi dejavniki, ampak ostaja zvest svojemu metafizičnemu pragmatizmu:

The universe is a place to live in, and not a place to escape from, because it is a realm of value. Similarly, human nature is something to rely upon, and not something to dispense with, because it has been proved to be not sinful but innocent. The entire universe is, because it has been proved to be not sinful but innocent. The entire universe is, as we have said, a coalescence of matter and spirit, namely, a transformed realm wherein matter and spirit tend to take a higher form of perfection which may be called exalted life. Universal life permeates the universe, penetrating itself into everything. As it goes on in continuous creation, it increases the values of that which is already valuable to that which is quite indifferent. Our aim of life consists in the realization of supreme Good which, however, is not to be attached merely to the other world. So from the very beginning we have to learn what is most precious in life through the very living of it in this actual world (Fang 1957, 60–61).

Xu Fuguan je poskušal razmerje med konkretnim individuumom in njegovim moralnim sebstvom ponazoriti z razlikami med kitajsko in zahodno kulturo. Kot omenjeno, je v svojih kulturnih študijah izpostavil, da je duhovna gonilna sila prve koncept »tesnobne zavesti«, medtem ko se je slednja razvijala pod praporom radovednosti, čudenja in želje po nadzoru (Huang Junjie, 2011, 185–204). Moralni duh, kakršen se je izoblikoval v okviru slednje, sodi po njegovem mnenju bodisi v okvir kognitivnih bodisi v okvir religioznih moralnih modelov. Moralni duh, ki je prevladal v kitajski tradiciji, pa ne sodi v nobeno metafizično tipologijo. V

214 Kot izpostavi Li Minghui (2001, 17) je za razliko od Moujevega komplementarnega modela problem Webrovega koncepta moderne racionalizacije v tem, da ostaja ujet v fazo namenske racionalnosti (Zweckrationalität), četudi naj bi ta vselej temeljila na vrednostni izbiri osrednjih namenov oziroma ciljev, ki so do nje privedli. Webrov model racionalnosti torej ostaja ujet v statične okvire izoliranega in statičnega empiričnega subjekta: »Namenska racionalnost', kakršna se je vzpostavila v procesu razvoja zahodne družbene tehnologije, je sprva izhajal iz 'vrednostne racionalnosti', ki je nudila temelj izbora njenih namenov (oziroma ciljev). A pretirano enostransko poudarjanje 'namenske racionalnosti' je postopoma povzročilo, da so ljudje popolnoma pozabili, v čem je bil prvotno sploh smisel razvoja tehnologije«. (在西方社會科技發展的過程中, »目的合理性« 的動力源系由目的選擇中的 »價值和理性« 所提供的, 但是 »目的合理性« 過度膨脹的結果卻使 »價值和理性« 日益萎縮, 使人忘卻了原先發展科技的目的)。

konfucijanskem videnju sveta je bil koncept dejanskega empiričnega subjekta nepotreben, dokler ni v desetem stoletju pr. n. št. prišlo do idejnega preobrata, v katerem je religijo v smislu vere v zunanje višje sile nadomestila moralna odgovornost, nameščena v sebstvu človeka.

Življenje in konkretni svet človeku nista nudila možnosti varnega bivanja; zato samo po sebi tudi ni začutil nikakršne potrebe po tem, da bi postal aktiven²¹⁵ (Xu Fuguan, 2005, 117).

Šele z zgoraj omenjenim preobratom je človek prek svoje moralne odgovornosti, ki je koreninila v prirojenih moralnih krepostih, postal svoboden in avtonomen član skupnosti. Vendar je ostala ta avtonomija omejena na moralo in tudi Xu nikjer ne izpostavi potrebe po subjektu, ki bi dejavno in samostojno nabiral znanje o zunanjem svetu. Četudi je tudi kitajska idejna zgodovina poznala raziskovanje zunanje resničnosti, je bil temeljni cilj takšnega spoznavanja vselej v novih možnostih razvoja lastne osebnosti (Fang Keli & Li Jinqun, 1989, III/613). Na ta način nam kitajska tradicija po Xu Fuguanu nudi način za neposredno doživljanje lastnega življenja, za njegov razvoj in izpolnitev, ter za doseganje enotnosti našega zunanjega in notranjega sveta. V tem okviru se subjekt in objekt zlijeta v eno in znanje se spoji z moralo. Tako kot Tang Junyi je tudi Xu dojemal Mencijev koncept ben xin kot nekaj, kar je popolnoma drugačno od zahodnega koncepta moralnega duha in predstavlja osnovo človeške moralnosti, in kot zametek dobrega, ki je lastno vsakemu človeku:

Mencij je za razliko od stališča, po katerem je človeška zavest opredeljena zgolj s kognitivnimi potenciali in ne more biti avtonomna, uvedel koncept moralnega sebstva, ki je srčna zavest dobrega in moralnega. Kadar se v človeku vzpostavi ta moralna zavest, bo popolnoma naravno pričela voditi njegovo življenje in usmerjati njegove želje prek moralnega razuma²¹⁶ (Xu Fuguan, 2005, 178).

Tudi pri Xu Fuguanovi teoriji torej ni najti striktne ločnice med zunanjim in notranjim sebstvom. Dejavni avtonomni subjekt, ki predstavlja predpogoj modernizacije, se pri njem manifestira zgolj kot zametek samostojnega družbenega delovanja, ki ni usmerjeno v spoznavanje naravnega sveta ali razvoj naravoslovja oziroma tehnologije, temveč izhaja zgolj iz moralne odgovornosti do soljudi. V tem okviru bi lahko vzporednico z moralnim in empiričnim subjektom (oziroma, v kitajskih kontekstih, z notranjim svetnikom in zunanjim vladarjem) potegnili v njegovi (seveda komplementarno zastavljeni) ločnici med »kultivacijo sebstva« (xiu ji) na eni in »urejanjem soljudi« (zhi ren) na drugi strani (Xu Fuguan, 1980, 48).

215 人的生命, 人的現世, 並不能在其自身生穩根; 亦即不會感到在其自身, 有其積極性的建立的必要。

216 孟子是針對著僅有知性活動而不能作主的心以言本心。本心即是善, 即是道德的心。道德之心呈現時, 自然能為人的生活作主, 而欲望自然會受道德理性的指揮。

Dejavni empirični subjekt pri njem torej ne najde možnosti samostojnega razvoja, spoznavanja in delovanja, saj ostaja ujet v dinamično dvojnost tradicionalnega konfucijanskega sebstva. Kot izpostavi Huang Junjie (2011, 185)²¹⁷, sta oba protipola »dve plati ene in iste medalje« in predstavljata začetek in konec oziroma, izraženo s pomočjo tradicionalne binarne kategorije, »korenine in vrh« (ben mo) ene in iste entitete. »Urejanje drugih« je torej nujno zakoreninjeno v »kultivaciji sebstva«, ta pa se vselej znova vrača k »urejanju drugih«, torej v sfero družbenega in političnega delovanja. Notranji svetnik in zunanji vladar sta v tem okviru dva modusa človeškega sebstva, primerljiva z dvema kolesoma rikše (Xu Fuguan, 1980, 48).

Kot smo videli, je bil Mou edini od predstavnikov druge generacije modernega konfucijanstva, ki je – vsled svojega prepričanja o nujnosti vzpostavitve empiričnega, svobodnega subjekta za potrebe azijske oziroma kitajske modernizacije – poskušal tradicionalno komplementarno enovitost notranjega svetnika in zunanjega vladarja modificirati in ga umestiti v dualističen odnos, opredeljen z ločnico med moralnim in empiričnim subjektom. V tem lahko vidimo tudi vzporednico z njegovim načelnim prepričanjem o nujnosti kantovskega ločevanja med stvarmi po sebi in našim dojetjem le-teh. To ločnico je, kot bomo videli kasneje, poskušal preseči s pomočjo svojega koncepta neskončne srčne zavesti oziroma intuitivnega razuma; na podoben način je tudi glede ločevanja med transcendentnim in empiričnim sebstvom poskušal v dualistično razmerje, s katerim sta opredeljena oba proti-pola, vnesti dinamiko komplementarnosti. Pri tem se postavlja vprašanje, ali je njegov koncept samonegacije subjekta dejansko nadgradnja tradicionalne komplementarnosti notranjega in zunanjega sebstva, ali pa gre pri njegovem modelu zgolj za – nekoliko bolj sofisticirano in podrobneje izdelano – reproduciranje binarnih kategorij, kakršne so uporabljali tudi ostali predstavniki modernega konfucijanstva.

6.3 Od samonegacije subjekta do moderne oblike konfucijanskega moralnega sebstva

Vsi štirje filozofi, ki predstavljajo jedro druge generacije modernega konfucijanstva, so bili v svojem delu osredotočeni na etične probleme in na metafiziko morale. Ker so bili vsi razen Fang Dongmeija bivši študentje Xiong Shilija, je le-ta v njihovih filozofijah zapustil neizbrisen pečat. Xiong je menil, da je bil razvoj koncepta moralnega sebstva v smislu prirojenega moralnega imperativa (xingti) eden največjih dosežkov in doprinosov neokonfucijanske filozofije; pri

217 »修己« 與 »治人« 在儒家認為一事之兩面, 既是所謂一件事情的 »終始«, »本末«. 儒家 »治人« 必本之 »修己«, 而 »修己« 亦必歸結於 »治人«. 內聖與外王, 是事之表裡, 車之二輪.

tem je poudarjal, da to moralno sestvo ni hipoteza, temveč dejanska resničnost (Bresciani, 2001, 377). Vsi trije omenjeni Xiongov študentje so v svojih teorijah prevzeli to osnovno izhodišče, vendar so ga razvijali naprej na precej različne načine. Xu Fuguan je po eni strani raziskoval razvoj ideje moralnega sestva skozi zgodovino kitajske filozofije, po drugi pa se je osredotočal tudi na vprašanja, povezana s konkretnim uresničevanjem tega abstraktnega koncepta v družbeni in politični sferi. Mou Zongsan in Tang Junyi pa sta na osnovi tega koncepta želela razviti lasten filozofski sistem, kar jima je tudi uspelo, četudi seveda vsakemu na svoj, različen način.

Tang built his system s a conclusion of a life-long study of problems of culture, both Chinese culture, and culture in general, and his final synthesis is a global gathering of all human achievements in knowing. Mou constructed his system through a rigorous logical path splitting the issues to the last bone. Although both syntheses are majestic and fascinating, Mou's is definitely the most technically philosophical and profound in its conclusions, so much so that his philosophical system has been defined as the synthesis, both regarding Sage within and regarding King Without, of one century endeavors by the New Confucian philosophers to build a Confucianism for the future (ibid, 385–386).

Fang Dongmei je bil torej edini med njimi, ki ni nikoli bil Xiong Shilijev učenec; kljub temu ga s tem pionirjem konfucijanske prenove povezuje videnje sestva v luči budističnih protislovij oziroma paradoksov med trajnim sestvom (zavest prajne) na eni in minljivim zavedanjem življenja in smrti na drugi strani. Podobno kot Xiong je namreč tudi Fang poskušal ta paradoks reševati na ravni komplementarne interakcije med substanco (ti) in funkcijo (yong).

But, considered in the main, the mind is a sort of 'chieftain' having under its way the operations of all human properties, capacities, and faculties. It is a substance as well as function. Because it is a substance, it can embrace within itself infinite modes of 'thoughts', taken in the general sense, which may be directed to all sorts of things. Its function consists in the ways in which it acts spontaneously upon things (Fang, 1980b, 103).

Za Fang Dongmeija je ideja subjekta nekaj, kar človeka v bistvu oddaljuje od njegove človeškosti; to idejo vidi kot tesno povezano z razvojem moderne evropske znanosti v smislu sistematičnega raziskovanja (organske in anorganske) »narave« kot nečesa, kar je popolnoma ločeno od človeka.

From the very beginning there has been the tendency to emphasize deanthropomorphism. The very distinction between primary and

secondary qualities tend to rule man out of real nature. Science seeks after pure objectivity and man, as explained by modern psychology and epistemology up to the middle of the nineteenth century, is essentially subjectivity (Fang, 1957, 31).

Subjektivnost je torej videna kot nekaj, kar je v diametralnem nasprotju s čisto objektivnostjo, znotraj katere naj bi znanost poskušala analizirati abstraktnost, evidentirati bivajoče v skladu s kvantitativnimi kriteriji in raznovrstnost pojavnosti reducirati na formule različnih identitet (ibid, 32). Po svojem bistvu je zanj ta metoda enaka zanikanju človeka kot naravnega bitja, umeščene v vzajemno prepletene organske strukture, ki sestavljajo vesoljstvo, čas in prostor.

In kar se tiče neskončnega števila človeških individualnih posebnosti, si vse te prirojene različnosti prizadevajo za to, da bi našle pot do harmonične združitve v celoto neskončnega bogastva mnogoterosti znotraj vélikega daota, zakaj ko so znotraj njega, se ne morejo izgubiti v neskončnem prostoru praznine, niti v banalni samoti oddvojenosti, ne v nekakšni navidezni enakopravnosti²¹⁸ (Fang Dongmei, 2004c, 261).

Fang ne govori o subjektu, temveč kvečjemu o »subjektnem duhu« (zhuti jingshen)²¹⁹, ki predstavlja neločljivi del ontologizacije »življenja«. V njegovi filozofiji se »objektivni svet« (keguan shijie) nujno združuje s »subjektnim duhom človeštva« (zhutide renlei jingshen) in to, kar oboje povezuje, je »nenehna organska ustvarjalnost jasnega duha²²⁰« (shengming shenshenbuxide chuanzaoli) (Fang Keli & Li Jinqian, 1995, III/904).

Po Fangovem mnenju se subjektni duh v tej sferi življenja najprej – prek objektivizacije – transformira v objektni duh, nato pa se ta ontologizira v transcendentnega duha²²¹ (Fang Keli & Li Jinqian, 1995, III/892–893). Po Fangovem mnenju je samo-uresničevanje posameznika edina metoda, ki mu omogoča ohranitev njegove organske povezanosti z vsem, kar obstaja in njegovo vključitev v zgoraj omenjeni proces nenehne organske ustvarjalnosti, ki je osnova življenja:

Thus, between the two paths of self-abnegation and self-approbation, the Chinese traditions emphasize a third way, that is, self-development and self-realization (Fang, 1981, 23–8).

218 乃在於為人類萬般個性之，天生差別某致其調和之道，而合之亦大道之無顯豐富性，並非化除於漫無的準，意義貧乏之單一性，或表面上的評等性也。

219 主體精神，prim. Fang & Li 1989, 892

220 顯然，上述的《哲學建築》企求的是《客觀世界》與《主體的人類精神》貫通，而作為兩者貫通的連續點或曰相關點即《生命生生不息的創造力》。

221 方東美走完了將《生命》本體化的思想歷程：先將《生命》由主體精神對象化為客體精神，然後將客體精神本體化為超越精神。

Ta proces samo-razvoja in samo-uresničitve je seveda tesno povezan z notranjo duhovno kultivacijo posameznika.

We think of the human individual in terms of observed actualities and idealized possibilities. From actuality to possibility, there is an elaborate process of self-development, an arduous task of self-(cultivation) as well as a full range of self-realization (Fang, 1981, 27).

Zavest poenotenja posameznika z vsem bivajočim, ki je rezultat tega procesa samouresničitve, pa ni metafizična v smislu abstraktne oddvojitve od praktične dejanskosti. Konkretno vrednote človeškega življenja ne sodijo v sfero idealizirane domišljije, ne v domeno transcendentnega nebeškega raja. V tem primeru namreč ne bi imele nikakršne realne vrednosti, saj jih človek v dejanskem svetu ne bi mogel uresničiti. Po drugi strani pa tudi ne morejo ostati zaklenjene v narcisoidno notranjost posameznika, kajti v tem primeru gre za subjektivni egocentrizem, ki ni v nikakršno korist človeški skupnosti. Edina realna sfera, v kateri lahko človek uresniči in izpopolni te vrednote ter preseže ozko omejenost osebnih interesov, je država, ki Fangu predstavlja edino možno obliko razširjene eksistence, ki zagotavlja največjo možno srečo za največje možno število ljudi.

To obtain this objective in view, inasmuch as we are actual beings in this actual world chained to its limitations and imperfections, we have to overcome many difficulties that stand in our way through effort, courage, perseverance, and sagacity; to set ourselves free from self-bondage, for one thing, and from social constraint and enslavement, for another; and, in short, to transcend any imperfection that weighs us down either from within or from without. When all this has been done, we can escape above from the fatality below and behold the light of day in perfect freedom and happiness (Li Chengyang, 2002, 278).

Medtem ko je Fang vseskozi odklanjal pojem subjekta, v katerem ni videl prav nič pozitivnega, so si ostali trije predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva prizadevali znotraj lastne tradicije poiskati koncept, ki bi lahko predstavljal most k idejnim osnovam za modernizacijo kitajskega tipa.

Večinoma so pri tem izhajali iz (ne povsem identičnih) interpretacij tradicionalnega konfucijanskega moralnega sebstva.

Tang Junyi je je ta pojem enačil s konfucijansko »izvorno srčno zavestjo« (ben xin). Po njegovem mnenju je osnovna značilnost tega moralnega sebstva njegova svoboda v smislu zmožnosti preseganja samega sebe.

According to him, the moral life requires us to be self-consciously self-governing. To do this, we must assume full responsibility for ourselves and believe that we are free. Free and self-governing moral activity is basically the activity of transcending one's actual self (Sin, 2002, 306).

V ontološkem smislu predstavlja moralno sestvo hkrati tudi duhovno resničnost. Zato vidi Tang Junyi v njem skupni izvor vsakršnega človeškega delovanja, ne glede na to, ali gre pri tem za fizične, psihične ali duhovne dejavnosti. Mednje sodijo tudi najosnovnejši človeški vzgibi, kakršen je na primer nagon po samoohranitvi, ki predstavlja »klic človeškega duha po bodočem življenju« (Lee Ming-Huei, 2001, 60). Po svojem bistvu so za Tanga vse človeške aktivnosti duhovne narave (Tang Junyi 1985, 142). V tem pogledu se sklicuje na Mencijevo tezo o apriorni dobroti človeške narave²²². Le-ta je namreč nujni predpogoj za realizacijo človeške zmožnosti izpopolnitve. Moralno zlo izvira po Tangovem mnenju v omejevanju moralnega sestva, ki pa samo po sebi vselej razpolaga z možnostjo preseganja tovrstnih omejitev (Lee Ming-Huei, 2001, 60). To je tisto, s čimer se lahko identificiramo, kadar transcendiramo naše realno oziroma empirično sestvo (actual self, prim. Sin, 2002, 306). Tudi ta filozof je torej razlikoval med realnim in moralnim sestvom (ibid) in poudarjal, da je slednje resnično.

Edino skupno bistvo moralnega vedenja in moralne srčne zavesti je v preseganju realnega sestva... Ljudje običajno pravijo, da sodita pridnost in varčnost k moralnemu vedenju. Kaj pa je pravzaprav pridnost? To pomeni, da kontinuirano uporabljamo sedanjo moč. In kaj pomeni varčnost? To pomeni nadzorovanje trenutnih želja. Oboje vselej predstavlja vrsto preseganja realnega sestva²²³ (Tang Junyi, 1985, 54–55).

Realno sestvo, ki ga torej moramo preseči, je ujeto v okvir konkretnega prostora in časa (ibid, 29). Vse, kar namreč v obstaja v času, je minljivo in zato iluzorno in vse, kar obstaja v prostoru, je omejeno in zato ne more biti univerzalno, niti resnično. Zaradi tega tudi realno sestvo ne more biti resnično. Moralno sestvo, ki pa ni omejeno s koordinatami časa in prostora, je trajno in resnično in zato predstavlja resnično sestvo vsakega človeka.

Pri tem je namreč pomembno tudi dejstvo, da je moralno sestvo, ki se manifestira v substanci srčne zavesti (xinde benti) univerzalna metafizična resničnost (Sin, 2002, 306), ki je lastna vsakemu človeku.

222 Pri terminu »ren xing«, ki se v sinologiji večinoma prevaja s pojmom človeške narave, gre pravzaprav za vse lastnosti in vzgibe, ki so človeku prirojeni za razliko od tistih, ki so privzgojeni oziroma posteriorni, torej »umetni« (wei).

223 一切道德行為，道德心理之唯一共同的性質，即為自己超越現實的自己的限制... 通常人說勤儉之行為是道德行為。什麼是勤？勤是繼續使用現在的力量。什麼是儉？儉是抑制自己的現在的慾望。它們通通表現一種現實自我之超越。

Verjamem, da je moja substanca srčne zavesti hkrati tudi substanca zavesti vseh drugih ljudi, kajti substanca zavesti je najvišje Dobro. Manifestira se v mojem moralnem vedenju in vodi moje realno sebstvo k preseganju sebe. Soljudi vidi kot sebe samega in se zato kaže kot substanca srčne zavesti, ki je skupna meni in drugim realnim ljudem²²⁴ (Tang Junyi, 1985, 109).

Četudi sta v Tangovih delih pojma »duše« (xinling) in »duha« (jingshen) pogosto zamenljiva, pa vendarle načeloma definira temeljno razliko med njima. Prvi pojem je zanj subjektiven, medtem ko je drugi objektiven, saj predstavlja objektivizacijo prvega. Pri opisovanju njunega vzajemnega razmerja se Tang ponovno posluži klasične binarne kategorije ti in yong, tj. esence in funkcije (Tang Junyi, 1989a, 188).

V svojem delu *Obstoj življenja in obzorja duše (Shengming cunzai yu xinling shijie)*²²⁵ izhaja in iz predpostavke, po kateri je človeška duša znotraj različnih razvojnih faz soočena z različnimi obzorji (Lee Ming-Huei, 2001, 63). Tako koncipira dialektično shemo duše, ki naj bi v svojem razvoju prehajal iz objektivnega najprej v subjektivno, dokler ne bi končno dosegla absolutnega obzorja, ki presega ločnico med subjektom in objektom. Pod vsakim posamičnim obzorjem je Tang predvidel še po tri delna obzorja, ki so razčlenjena v skladu s tremi vidiki: prvi je vidik esence (ti), drugi vidik atributa (xiang) in tretji je vidik funkcije (yong).

Na »objektivni« ravni deluje duša v funkciji spoznavnega subjekta. Le-ta dojema predmete zunanjega sveta sprva kot posamične, partikularne stvari ali dogodke. Na naslednji ravni jih dojema kot univerzalijske in šele na najvišji stopnji razvoja je zmožen videti njihove vzročne povezave. Na »subjektivni« ravni gre za samozavedanje ali samonanašanje duše. Delna obzorja, ki sestavljajo to subjektivnost, so opredeljena z občutji, abstraktnimi pomeni in moralnimi nazori²²⁶.

Šele na najvišji, (torej na »absolutni«), ravni najde človeška duša dostop do obzorja religije v najširšem smislu. Tri delna obzorja, iz katerih je ta raven sestavljena, se kažejo v območjih monoteizma, ki je proizvod človeške želje po antropomorfnem Bogu²²⁷. Drugo, »višje« delno obzorje je območje praznine, ki zaobjema tako materialne kot tudi idejne objekte²²⁸. Znotraj tretjega, (torej »najvišjega«) delnega

224 我相信我的心的本體,即他人的心的本體。因為我的心的本體,它即是之善,它表現為我之道德心理,命令現實的我,超越他自己,而視人如己,即表現它原是現實的人與我之共同之心之本體。

225 生命存在與心靈境界。

226 Pri prvem delnem obzorju območja subjektivnosti gre za vzajemno projekcijo občutij posamičnih subjektov; pri drugem gre za abstraktne pomene, ki se manifestirajo v uporabi jezika in znakov, aritmetike, geometrije, logike in filozofije. Pri tretjem gre za vzpostavitev moralne osebnosti.

227 Sem sodita predvsem krščanstvo in judovska vera.

228 Sem sodi predvsem budizem.

obzorja se duša končno lahko zlije z ustvarjalno močjo narave oziroma neba (tian), ki se v dejanskem svetu udejanja prek človeškega moralnega delovanja.

Pojem duha pa je osrednjega pomena tudi v njegovi filozofiji kulture, saj je zanj celotna kategorija kulturnega, katero poimenuje z izrazom »svet človeške kulture« (renwen shijie), v bistvu proizvod človeškega duha²²⁹. Ta svet je zanj sestavljen iz devetih obzorij (jing), med katere sodijo obzorja znanstvenih spoznanj, tehnologije, umetnosti, književnosti, ekonomije, prava in politike, morale, religije in vzgoje (ibid). Moralno sebstvo se vselej nahaja v določenem razmerju do enega ali več obzorij sveta človeške kulture. Za razliko od naturalističnih, materialističnih in utilitarističnih konceptualizacij kulture Tang poudarja, da so vse kulturne dejavnosti človeka podrejene moralnemu oziroma duhovnemu ali transcendentnemu sebstvu, saj vselej nastopajo kot njegove manifestacije (Tang Junyi, 1985, 139). Mednje sodi tudi inštitucija države, ki naj bi temeljila na notranji potrebi vseh ljudi, saj naj bi predstavljala – vsem ljudem skupno – notranjo potrebo razumnega sebstva po svoji objektivizaciji (ibid, 215). Največjo možno objektivizacijo razumnega sebstva seveda vidi v (zahodnem tipu) demokracije, ki naj bi bil zmožen razmeroma²³⁰ učinkovitega preprečevanja individualne želje po oblasti.

Mou Zongsan izhaja, kot smo videli, iz koncepta subjekta, ki temelji na moralnem sebstvu, ki se izraža skozi prirojeno moralno substanco (xingti) in ki v sebi združuje vse, kar konstituira Kantov koncept praktičnega razuma, vključno s svobodno voljo. Ta moralna substanca temelji na izvorni srčni zavesti (ben xin), ki se kaže kot pojavna oblika neskončne srčne zavesti (wuxiande zhixin) in predstavlja nadgradnjo neokonfucijanskega koncepta praznanja (liangzhi). Ta nadgradnja je osnova moralnega vedenja; je transcendentna in neskončno univerzalna. Kot oblika neskončne srčne zavesti nastopa kot predpogoj za dejansko uresničevanje kategoričnega imperativa, ki je prav tako neskončen. Njegovo razumevanje svobodne volje kot konstitutivnega elementa moralnega subjekta je torej osnovano na stališču, da je ta volja povod za vsakršno delovanje. V tem je torej enaka Božanski zavesti in zato absolutna in neskončna. Mou se s Kantom strinja v predpostavki, po kateri je narava ali bistvo morale v avtonomiji volje oziroma moralnega subjekta. Vendar hkrati opozarja na to, da filozofskega pomena tega dognanja ni mogoče popolnoma razviti v okviru Kantove etike, ki znotraj delujočega subjekta predpostavlja dualistično razmejevanje racionalnosti in čustev. To razmejevanje pomeni, da lahko moralni

229 Termin kulture je tukaj uporabljen v najširšem smislu, saj označuje vse, kar človek sam ustvari – za razliko od nepreoblikovane narave, ki ni plod njegovega delovanja.

230 Demokracija je zanj, podobno kot za Churchilla, najboljši možen, a nikakor popoln sistem; Tang poudarja, da je tudi v demokraciji možna zloraba prava in drugih mehanizmov zaščite državljanov zaradi egoističnih interesov posameznika.

subjekt (oziroma svobodna volja) deluje samo kot »principium diudicationis²³¹«, ne pa tudi kot »principium executionis²³²« (Lee Ming-Huei, 2001, 72). Ampak svobodna volja ne more biti zgolj objekt verovanja:

Kar se tiče Boga in duše, sta lahko oba verovanje, ampak svobodna volja ne more biti samo verovanje. Kant še ni obravnaval verovanja s pozicije svobode, temveč je le-to videl kot postulat, ne pa kot spoznavni objekt²³³ (Mou Zongsan, 1975, 38).

To pa hkrati pomeni, da Kantov subjekt ni zmožen samorealizacije. Tak subjekt je zato lahko samo formalno, ne pa tudi dejansko avtonomen, saj ne more biti sposoben samemu sebi postavljati zakonov. Kantova metafizika je ostala po Moujevem mnenju ujeta v okvir »metafizike običajev« ali ritualnosti in je zato ne moremo videti kot »metafiziko morale« (daode xing er shang xue). Medtem ko gre pri prvi zgolj za metafizično utemeljitev morale, naj bi slednja predstavljala »transcendentno« metafiziko, ki temelji na moralni srčni zavesti človeka. Mou vidi v konfucijanski filozofiji prototip »metafizike morale« (ibid). Takšna metafizika se manifestira že v Mencijevem konceptu xin,²³⁴ v katerem vidi Mou osnovo moralnega subjekta. Moujeva analiza poglavja Gaozi nazorno prikaže tudi dejstvo, da je Mencij s principom inherentne morale (renyi neizai), ki je lasten tovrstnemu moralnemu subjektu, le-temu pripisal tudi avtonomijo. V okviru neokonfucijanske filozofije je bil mencijanski moralni subjekt transformiran v koncept praznanja (liangzhi) kot intimnega moralnega kompasa, ki je prisoten v vseh ljudeh. Idealistični neokonfucijanski filozof Wang Yangming (1472–1529) je na tej osnovi postavil dve tezi, tezo o enoti moralnega subjekta in obrednosti (xin ji li) ter tezo o enoti znanja in delovanja (zhi xing heyi)²³⁵. Medtem ko prva izpostavlja, da koncept praznanja v funkciji moralnega subjekta predstavlja zadnjo in najvišjo instanco moralnih zakonov, pa druga prikaže, da praznanje

231 Princip moralnega vrednotenja, ki določa dopustnost ali obligatorno naravo izvedbe ali opustitve nekega akta ali dejanja.

232 Princip, ki nudi spodbudo oziroma povod (gibalo) za izvajanje tega, kar je določil principium diudicationis.

233 上帝與靈魂不滅可以是信仰，但自由意志不能只是信仰。康德並未於「自由」處說信仰，但視之為一射準，而不是一知識的對象。

234 Srce in duh, zavest, ki združuje razum, čustva ter vrednote.

235 Po Wangu »Znanje brez izvajanja ne obstaja. Vedeti in ne izvajati, pomeni ne vedeti. (未有知而不行者，知而不行，只是未知)« (Wang Shouren 1929: 1/6a). Podobno misel najdemo tudi pri Heglu, ki v svojem delu Jenaer Schriften zapiše: »Die Bildung, wissenschaftliche Entwicklung jener Anschauung ist dies, daß sie immer Geist bleibt, den Geist nicht verliert und als dieser sich nicht verlierende Geist sich ein Anderes wird und sich wiederfindet. Das Wissen mach jedes Moment der Anschauung, das für sich eine undurchdringliche, bestimmte Gestalt ist, die ihr Inneres nicht aufschließt, sondern hervorhebt, handelt und verschwindet durch ein anderes Handelndes, zu einem Prozesse in sich selbst oder zu einer geistigen Natur« (Hegel 1986: 32). A po Wangu ni možno izvajati delovanja potem ko smo pridobili znanje, kajti zanj sta oba isti del nedeljive enote: »Če iščemo zakonitosti izven srčne zavesti, se znanje in izvajanje razcepi v dvoje. Šele iskanje zakonitosti znotraj srčne zavesti je nauk o enotnosti znanja in izvajanja (外心以求理，此知行之所以為二也，求理於吾心，此聖門知行合一之教« (Wang Shouren 1933: II. Chuanxi lu zhong, Da Gu Dongqiao shu, str. 40).

ni zgolj »principius dijudicationis«, temveč hkrati tudi »principium executionis« moralno dobrega (ibid).

Pri tem izhaja Mou Zongsan iz predpostavke, po kateri je dediščina tradicionalne kitajske miselnosti precej bolj primerna za teoretsko nadgradnjo dejansko avtonomnega subjekta, kot moderna zahodna filozofija, ki v bistvu sploh ne omogoča vzpostavitve koncepta moralnega sebstva. Mou v tem kontekstu izpostavi, da je konfucijanstvo v svojem razvoju od *Knjige premen* oziroma od Konfucija in Mencija naprej, pa vse do zrele moralne filozofije, kakršna se je oblikovala v okviru neokonfucijanstva dinastij Song in Ming, ves čas predstavljalo bolj ali manj enoten diskurz, ki je temeljil na ideji substance srčne zavesti (xinti) kot osnovi (in hkrati rezultatu) zavestnega prakticiranja morale. To je namreč tista konceptualna srž, ki prek enote kozmičnega in moralnega reda omogoča oblikovanje ontologije celote substance srčne zavesti in substance prirojenih lastnosti (narave) človeka. Ker zahodna filozofija ni zmogla izoblikovati in vzpostaviti slednjega koncepta (tj. koncepta xingti), tudi ni zmogla vzpostaviti enotnosti morale in religije, niti enotnosti morale in metafizike²³⁶ (Han Qiang & Zhao Guanghui, 1994, 132). V tem okviru je zanj pomemben tudi vidik nege osebnosti, katerega, podobno kot Xu Fuguan, izraža s pomočjo koncepta gongfu:

Mou Zongsan is certainly more famous for his ambitious metaphysical speculation than for the sophistication of his self-cultivation theory. However, it has now been underscored many times throughout this work that for him gongfu is absolutely fundamental. Indeed, at stake in Mou's reconstruction of a moral metaphysics is nothing less than the possibility of sagehood. Concepts such as autonomy, detached ontology, and intellectual intuition have been the tools used to articulate such a possibility in a dialogue with the West (Billioud, 2012, 197).

Po drugi strani pa tradicionalni kitajski koncept moralnega sebstva – zaradi specifične ekonomskih in političnih dejavnikov tradicionalne kitajske kulture – ni dopuščal (oziroma ni izpostavljal) možnosti pridobivanja »objektivnega« znanja (torej znanja, ki ni nujno vezano na moralo) in raziskovanja pojavnosti v kontekstu »naravnega sveta«. Prav v tem je Mou Zongsan videl osrednji ideološki razlog za dejstvo, da tradicionalna kitajska kultura sama po sebi ni razvila diskurzov znanosti in demokracije. V ta namen je poudaril potrebo po nadgradnji tradicionalnega konfucijanskega moralnega sebstva, ki naj bi v ta namen (začasno) negiral samega sebe (ziwo kanxian):

236 從先秦儒家孔孟, »中庸«, »易傳« 道宋明理學的 »成德的教«, 是絕對圓滿的教, 是以人的自覺的道德實現 (心體) 而透徹宇宙秩序即道德序 (性體) 形成了心體及性體的本體論。西方哲學無此 »性體« 概念, 因此一方面道德與宗教不能統一, 一方面道德與形上學不能統一。

Gre za preobrat iz dinamičnega moralnega razuma, ki ustvarja kreposti. Lahko rečemo, da je to samo-negacija subjekta. Prek te samonegacije se dinamika transformira v statiko, iz nedvojnosti se transformira v dvojnost in iz področja konkretne prakse preide subjekt neposredno v področje razumevanja. Razum, ki se vzpostavi v tem preobratu, je pragmatičen in njegova notranja narava nima nikakršne povezave z moralo. Repräsentacija tega razuma je konstruktivna, in ne repräsentacija sama, ne njeni proizvodi (torej znanja) prav tako nimajo nikakršne povezave z moralo. Tukaj lahko trdimo, da so tako pragmatični razum, kot tudi rezultati njegovih aktivnosti amoralni (ne v smislu nasprotovanja morali, pa tudi ne v smislu preseganja le-te)²³⁷ (Mou Zongsan, v Han Qiang & Zhao Guanghui, 1994, 176).

Pri tem je nadvse pomembno, da sebstvo ta preobrat izvede popolnoma zavestno. Ker gre pri tem hkrati za prehod iz sfere neoprijemljivosti v sfero oprijemljivosti, je tovrstni preobrat nujen za vzpostavitev spoznavnega subjekta (renshi zhuti) kot temelja znanosti in demokracije, torej tudi »modernizacije« (Mou Zongsan, 1995, 452).

Xu Fuguan je mnenja, da se je moralno sebstvo – vsaj v svojih osnovnih karakteristikah – izoblikovalo že v obdobju zgodnje dinastije Zhou, torej v 10. stoletju pred našim štetjem. V svojem delu *Zgodovina kitajskega dojetja človeških prirojenih lastnosti (Zhongguo renxing lun shi)* poudarja, da je religioznost stanje zavesti, v katerem se človeška subjektivnost raztopi in se popolnoma preda Bogu. Kitajci pa so že v zgodnji dinastiji Zhou častili predvsem duha sočlovečnosti. Ta duh je bil osredotočen na subjektivnost; svoja telesna poželenja je vključeval v ogrodje svoje moralne odgovornosti, zato naj bi se manifestiral v racionalnosti in avtonomiji (Xu Fuguan, 2005, 34). Kot poudarja Ni Peimin, je Xu pri tem izpostavil pomen zrele samo-odgovornosti:

Humans were no longer merely passive and inactive receivers of external imperatives. Heaven showed up in one's own nature, and the requirements of Heaven became the requirements of the nature of the subject himself (Ni, 2002, 28 5).

Prek konfucijanstva so ideološke osnove tovrstne samoodgovornosti postale osrednji segment klasične kitajske kulture. Kot proizvod te primarne motivacije sta se izoblikovali dve, medsebojno tesno povezani idejni paradigmi, ki

237 由動態的成德的道德理性，這一步轉，我們可以說是道德理性之自我欲陷（自我否定）。經此欲陷，動態轉為靜態，從無對專為有對，從踐復上的直貫轉為理解上的橫列。在此一轉中，觀解理性之自性是與道德不相干的，它的架構表現一及其成果（即知識）亦是與道德不相干的。在此我們可以說，觀解理性及活動成果都是 »非道德的«（不是反道德，亦不是超道德）。

sta opredeljevali temeljno naravnost sebstva, katerega značilnosti niso ostale omejene zgolj na avtonomno samoodgovornost, temveč so vključevale tudi aktivno in intencionalno delovanje. Prva se je kazala v načelu samokultivacije, druga pa v načelu vplivanja na zunanji svet prek ponotranjenih kreposti. Obe paradigmi sta tesno povezani z resnično dejanskostjo in konkretnimi vrednotami in nista osredotočeni na teoretski interes iskanja objektivnega znanja o naravnem svetu (ibid).

Uvid v nujnost iskanja rešitev problemov v samemu sebi je po Xujevem mnenju privedel antične kitajske mislece k raziskovanju in kultiviranju tistega dela človeške notranjosti, ki »vlada sebstvu« (Ni, 2002, 285), tj. srčne zavesti (xin), ki vključuje tako čustva, kot tudi razum. Prirojena moralna osnova, ki sestavlja tovrstno zavest, in ki se navzven (v območju kulture, ki deluje kot notranje vezivo družbenih skupnosti) manifestira v principu obrednosti (li), je krepost vzajemnosti ali sočlovečnosti (ren). Ta predstavlja zavestno stanje duha, ki vključuje tako kontinuirano prizadevanje za samoizpopolnjevanje, kot tudi nujnost brezpogojnega izpolnjevanja dolžnosti do soljudi. V praktičnem življenju sta obe načeli v komplementarnem razmerju. Načela in pravila, ki urejajo zunanji, družbeni svet in ki se kažejo v spoštljivem in odgovornem izvajanju obrednosti, naj bi Konfucij torej obrnil navznoter in s tem odprl »notranji svet moralnega značaja« (ibid) v smislu moralnosti, ki predstavlja izvor in osnovo vrednot človeškega življenja. Xu je v tem videl največji doprinos izvornega konfucijanstva h kitajski kulturi. Ko so namreč ljudje enkrat »opremljeni« s takšnim notranjim svetom, jim ni treba več iskati fizične dominacije zunanjega sveta za to, da bi lahko postali svobodni. Svoboda in avtonomija je subjektu na ta način dosegljiva prek samokultivacije in zrele odgovornosti.

Plato's world of ideas and Hegel's world of absolute spirit are products of speculation, and the theologian's Heaven is a conjecture of faith. None of them have anything to do with this internal world of humanity. The access to this internal world requires deep reflection and cultivation, but it is an actual world that can be experienced (Ni, 2002, 284–285).

Nadgrajeni in posodobljeni koncept takšnega konfucijanskega sebstva bi bil po Xujevem mnenju absolutno primeren tudi kot idejna osnova in notranja opora modernega posameznika:

Šele z idejo »sebstva, ki je opredeljeno z naravo«, je lahko človek v resničnosti pognal varne korenine. Šele takrat je prenehal biti zgolj neko »minljivo« bitje. Gledano z današnjega vidika je podobno: šele na osnovi

ideje »od narave danih človeških pravic« lahko človeške pravice dejansko poženejo varne korenine znotraj politike²³⁸ (Xu Fuguan, 2005, 118).

Xujeva ideja sebstva je torej zakoreninjena v enotnosti zunanje in notranje narave. Ta ideja temelji na posebnem konceptu naravnega prava, ki naj bi se v dejansko demokratičnih družbah odražalo tako v intimni notranjosti posameznika, kot tudi v zakonih države.

Kot smo videli, temelji moderni konfucijanski princip subjektivnosti na podobni osnovi, kot Habermasov koncept osebnosti, ki je hkrati »izvor in končna inštanca« (Habermas, 1998, 199) njene samoopredelitve. V tem okviru subjekt ne sledi nikaršnim zunanjim diktatom, temveč je dejansko »avtonomen« v izvornem pomenu te besede (Rošker, 1996, 79). To pomeni, kot zapiše Heiner Roetz (2000, 376), da je modernost, gledana iz formalnega vidika, sekularni projekt, saj povzročča, da postanejo verovanja stvar osebnih odločitev. Pri tem je pomembno dejstvo, da moderne družbe – zlasti v pogojih rastočega pluralizma – identitete svojih članov (državljanov in državljanek) ne morejo več opredeljevati prek specifičnih kulturnih vsebin (»Leitkultur«, prim. ibid), kot so to počele religije. V modernosti predstavlja subjekt osnovno inštitucijo družbe (ibid). Roetz vidi (podobno kot večina predstavnikov druge generacije modernega konfucijanstva) demokracijo kot edino možno obliko realizacije tovrstnega koncepta sebstva.

This is the only form of government in which every member of the polity can in principle understand himself or herself as a co-author of society and as a co-creator of change, and this can produce a new cohesion as a compensation for the weakening of traditional ties. ... It is difficult to see how democratic institutions can be legitimized if not by the principle of subjectivity which gives everyone a voice in matters and decisions that affect him or her. It is likewise difficult to see a future alternative for China that could bypass the corresponding institutional changes (ibid).

Tudi »neoklasičen« princip (inter)subjektivnosti, ki pušča osebno identiteto neokrnjeno, a hkrati izključuje izolacijo individuuma s tem, da se mu ni treba več podrejati nekakšnim kolektivnim ozirom, ni nujno v nasprotju z modernimi konfucijanskimi reinterpretacijami subjekta.

On the contrary, it comprises a number of crucial topics that provide common ground for a fruitful encounter... The notion of "inner transcendence," albeit still formulated in ontological terms within Confucian literature and in post-ontological terms of linguistic philosophy

238 只有在 »天命之謂性« 的這一觀念之下，人的精神，才能在現實中生穩根，而不會成為向上漂浮，或向下沉淪的 »無常« 之物。這等於只有在近代 »天賦人權« 的觀念之下，人權才可以在政治中生穩根一樣。

within the communication paradigm, means in both cases “that the most generalized level of universality (Heaven) is rooted in concrete and specific acts in the everyday lives of human beings”, rather than in a realm beyond (ibid).

6.4 Razum in intuicija

Večina modernih konfucijancev je privzela tradicionalno kitajsko predpostavko, po kateri je moralno kultiviranje sebstva predpogoj za celostno spoznanje. Po tej predpostavki človeški spoznavni aparat ne razpolaga samo z racionalnimi mehanizmi, temveč lahko uporabi tudi iracionalne dejavnike, kakršni so volja ali namera, želje in čustva.

While Western epistemology focuses on the rational aspect, that in Chinese philosophy discusses the irrational factors in cognitive activities. In particular, the »stillness« in the expression »vacancy, singleness and thus stillness« is a kind of human mindset, a requirement for the emotional cultivation of a cognitive subject... Singleness and deep speculation are a prerequisite to making the leap from perceptual cognition towards a rational one, a requirement for developing intuition (immediate enlightenment). This point was fully discussed by Neo-Confucians during the Song and Ming dynasties (Xu & Huang, 2008, 399).

Ločnico med razumom in intuicijo so pripadniki druge generacije modernega konfucijanstva, podobno kot njihov učitelj Xiong Shili ponazarjali tudi kot ločnico, ki razmejuje filozofijo od znanosti. Četudi niso nasprotovali znanosti, pa so bili proti scientizmu in v njihovih delih pogosto naletimo na opazko, da znanost, ki je osredotočena na spoznavanje objektov naravnega, zunanjega sveta in na izključno uporabo racionalnih in analitičnih metod, nikoli ne bo mogla razrešiti vprašanja smisla človeškega življenja ali vplivati na svetovni nazor ljudi (Han Qiang & Zhao Guanghui, 1994, 169). Medtem ko znanost raziskuje dejstva, ima filozofija opraviti z raziskovanjem pomenov in vrednosti. Ločnica med razumom in intuicijo zato zanje ni bila zgolj ločnica med znanostjo in filozofijo (ali naravoslovjem in humanistiko), temveč tudi črta, ki razmejuje sfero pojavnosti od sfere vrednot.

Tradicionalna kitajska epistemologija je v veliki meri temeljila na metodi introspekcije in intuitivnega dojemanja resničnosti²³⁹. V neokonfucijanstvu dinastij Song (960–1279)

239 Seveda to velja zgolj za prevladujoče diskurze. V kitajski idejni zgodovini najdemo tudi številne filozofske šole in posameznike, ki so se zavzemali za realistične, na razumu temelječe spoznavne metode in so metodo intuicije kritizirali oziroma negirali. V obdobju kitajske antike so k takim šolam sodili predvsem moisti in nomenalisti, v neokonfucijanstvu številni predstavniki Šole strukture (li xue), kasneje pa tudi predstavniki opozicije prevladujočih struj konfucijanstva in »novih metodologij«, ki so se zbrali pod okriljem akademije Vzhodnega gozda (Donglin shuyuan). Zelo nazorno kritiko prevladujočih intuitivnih metod najdemo v delu

in Ming (1368–1644), na katerem temelji večina modernih konfucijanskih diskurzov, sta se izoblikovali dve šoli: prva, »realistična«, je znana pod imenom Šola strukture (lixue) ali Šola razuma (xingli xue) in se je oblikovala pod vplivom osrednjega srednjeveškega filozofa Kitajske, Zhu Xija. V epistemološkem pogledu je poudarjala realistične metode spoznavanja stvarnosti in uvedla ustrezno metodo »raziskovanja stvari« (gewu). Druga, ki je bila bolj osredotočena na solipsistične in intuitivne metode spoznavanja stvarnosti, je nastala pod imenom Šola srčne zavesti (xin xue) pod vplivom osrednjega »idealističnega«²⁴⁰ filozofa dinastije Ming, Wang Yangminga²⁴¹. Četudi je imela slednja šola večji vpliv na večino modernih konfucijancev, kot Zhu Xijeva filozofija, je bil koncept razuma, ki v Wang Yangmingovi filozofiji (za razliko od Zhu Xijeve) tako rekoč ni bil prisoten²⁴², pomemben element njihovih filozofskih prizadevanj. Intuitivno prepoznavanje stvarnosti je pri obeh šolah tesno povezano s konceptom praznanja (liangzhi), ki predstavlja srž moralne narave znotraj vsake osebnosti.

Ker predstavlja koncept razuma enega idejnih temeljev modernizacije, so se moderni konfucijanci precej ukvarjali z vprašanjem sinizacije tega pojma, saj je večina kljub negiranju scientizma vendarle potrjevala (in delno celo poudarjala) pomen znanosti in tehnologije tudi za razvoj moderne kitajske družbe. V ta namen so poskušali najti sintezo med tradicionalnim konfucijanskim konceptom intuitivnega spoznavanja in idejnimi zasnovami tistega dela človeškega spoznavnega aparata, ki temelji na racionalnosti in na logičnem sklepanju. Prvi korak na tej poti je predstavljalo natančno raziskovanje pojmov razuma in intuicije ter njunega vzajemnega razmerja. Že Liang Shumin, eden osrednjih predstavnikov prve generacije modernega konfucijanstva, se je veliko ukvarjal s pojmom intuicije, katero je poimenoval s terminom zhijue.

Etimološke študije so pokazale (An, 1997, 337), da ta termin v konfucijanskih klasičnih še ni obstajal in da gre za moderni prevod zahodnega izraza »intuicija«,

realističnega filozofa Wang Fuzhija (1619–1692), ki v svojih komentarjih h daoističnemu klasiku Laozi ne more skriti, kako trapaste se mu zdijo tovrstne metode: »Kako naj bi mi stvari enostavno, kar brez mojega truda, podeljevale znanje? Saj to je tako, kot bi se oprjel slepca in z njim hotel dohiteti konja v galopu. To je neumno zapravljanje energije. Temu ni tako. Le kje pod soncem naj bi bilo možno, ne izvajati kakršne koli prakse, pa se vendar dokopati do spoznanja, poimenovati stvari, ki jih ne zaznaš s čutili, in doseči popolnost brez delovanja? (物授我知，而我不知，乃知昔之遂亡子而追奔馬，勞而愚矣。非然，則天下豈有‘不行而知，不見而明，不為而成’者哉?)» (Wang Fuzhi, Laozi Yan, v: Xia Zhentao 1996b: 372).

240 Dualistična razmejitev med idealizmom in materializmom za obravnavanje tradicionalne kitajske filozofije ni primerna, saj ločnica med materijo in idejo v metafizičnih razpravah kitajskih filozofov pogosto sploh ni prisotna in ni služila kot kriterij filozofskega razmišljanja.

241 Pri tem gre za vzdevek, pod katerim je Wang zaslovel. Njegovo pravo ime je Wang Shouren.

242 Ta postavka je relativna, saj je tudi Wang omenjal neokonfucijanski princip razuma, ki se je manifestiral v vseobsežni (torej tudi mentalni) strukturi (li); vendar je pri tem vselej poudarjal, da je razum zgolj del srčne zavesti, ki naj bi stvarnost oziroma zunanji svet bolj celostno prepoznavala z metodo introspekcije in intuicije. Po Wangu ima razum oziroma mentalna struktura v srčni zavesti enak položaj kot objekti zunanje stvarnosti: »Izven srčne zavesti ni zakonitosti, ne stvari (無心外之理，無心外之物)«. (Wang Yangming 1929: 1/8b).

ki je bil od vsega začetka tesno povezan s konotacijami Bergsonovega vitalizma²⁴³. Tudi termin *lixing*²⁴⁴, ki označuje razum, se je v istem času razširil predvsem kot prevod zahodnega koncepta razuma, četudi najdemo v okviru neokonfucijanske filozofije sorodne pojme; tukaj velja omeniti predvsem Zhu Xijev termin *xingli*. Razmerje med razumskimi in intuitivnimi spoznavnimi metodami je že prej obravnavalo mnogo tradicionalnih filozofov, četudi so jih označevali z različnimi imeni. Kot eden prvih modernih teoretikov je Liang v letu 1921 objavil esej²⁴⁵, v katerem se je skozi primerjavo med Bergsonovo filozofijo in neobudistično teorijo Čiste zavesti (*weishi lun*) med drugim ukvarjal tudi z razčiščevanjem razmerja med razumom in intuicijo (Liang Shuming, 1924, 97–102). Kasneje istega leta je Liang objavil svojo osrednjo filozofsko delo *Kulturi vzhoda in zahoda ter njuni filozofiji* (*Dong xi fang wenhua ji qi zhixue*), v katerem je podrobno in sistematično obrazložil svoj koncept intuicije (*zhijue*) in ga jasno razmejil od razuma ter poskušal dokazati, da sta si ta dva koncepta nasprotna. Liang je šel celo tako daleč, da je trdil, da sta ta dva koncepta merodajno opredelila razliko med zahodno in kitajsko kulturo, saj naj bi se v okviru prve pretežno uporabljal razum, v okviru slednje pa intuicija. Četudi se je v kasnejših letih od koncepta *liangzhi* zavestno distanciral, saj se ne pojavlja v nobenem od njegovih del, ki so izšla po letu 1934 (An, 1997, 338), velja vendarle omeniti, da se je s svojim striktnim razmejevanjem in opozarjanjem na kontradiktornost obeh konceptov razlikoval od velike večine ostalih modernih konfucijancev, ki so si prizadevali prek raziskovanja in nadgrajevanja konfucijanske idejne tradicije razložiti komplementarnost obeh kognitivnih metod. Tovrstno dojemanje njunega vzajemnega razmerja je tudi večini zahodnih teoretikov tuje, četudi se v običajnem popularnem razmišljanju koncept razuma ali racionalnosti pogosto enači z nasprotnim polom intuicije (Fricker, 1995, 181). Vendar je že Thomas Kuhn v svoji *Strukturi znanstvenih revolucij* (1962) nazorno pokazal, da se koncept intuicije pravzaprav nahaja v osrčju racionalnega raziskovanja, saj izhaja iz prepričanja, da je intuicija osrednji katalizator teoretskih preobratov v znanosti.

If these points are sound, we ought to jettison any idea that reason and intuition are opposed, or even wholly discrete 'ways of knowing', and recognize instead their essential co-operation. On the proposed view there continue, of course, to be legitimate uses for a thin or technical conception of reason, to characterize routine logical operations, for example; the point is simply that it is a mistake to take such a technical conception as a general model of reason per se (Fricker, 1995, 181).

243 Osrednja Bergsonova dela so bila prevedena v kitajščino na pragu prejšnjega stoletja (An 1979: 337).

244 Soroden moderni termin je tudi *lizhi*, katerega prav tako prevajamo z izrazom razum.

245 *Teoretiki čiste zavesti in Bergson* 唯識家與柏格森.

Iz podobnega stališča je po Liang Shumingu izhajala tudi večina filozofov modernega konfucijanstva. Že drugi predstavnik prve generacije, Carsun Chang (Zhang Junmai), je v svojem leta 1954 objavljenem delu *Reason and Intuition in Chinese Philosophy* izhajal iz predpostavke, po kateri je razumska metoda spoznavanja zunanjega sveta in pridobivanja znanja v osrčju izvirnega konfucijevega nauka. Pri tem je citiral znameniti Konfucijev izrek, v katerem le-ta izpostavi:

Učenje brez razmišljanja je brezplodno, razmišljanje brez učenja pa nevarno²⁴⁶ (Kongzi, 2012a, Wei zheng 15).

Zhang je ta citati interpretiral kot spodbudo za razmišljanje s pomočjo razuma:

If one has no data to work with, and merely plays with the phantasms of one's imagination, thought will be unreliable or adventurous. If one collects many data, scattered, piece-meal, and unrelated, no principle will run like a thread through the congeries to organize them into a system. One may know much but will be unable to reach a goal or to set up an ideal pattern for life (Chang, 1954, 99).

V delu Mencija, ki je tako neokonfucijancem kot tudi modernim konfucijancem predstavljal osnovo za interpretacijo izvirnega konfucijanstva, je izpostavil stališče, po katerem sta razum²⁴⁷ in pravičnost (kot eden temeljnih simbolov moralnosti) v enaki meri notranja lastnost vseh ljudi.

Zato pravim: vsi ljudje imamo enak okus za dobre jedi, enak sluh, ki uživa v istih tonih, enak vid, ki ljubi enako lepoto. Zakaj naj bi se naše srčne zavesti med seboj razlikovale? Kaj je torej to, v čemer so si naše srčne zavesti enake? Pravim, da sta to razum in občutek za pravičnost... Zato pravim, da razum in pravičnost razveseljujeta mojo zavest, prav tako, kot dobri okusi razveseljujejo moja usta²⁴⁸ (Mengzi, 2012, Gaozi 7).

Pri tem gre torej za zlitje racionalnih in moralnih elementov znotraj človeške srčne zavesti. Za razliko od Liang Shuminga je Zhang poudarjal ravno obratno, namreč, da se v takem videnju enote razuma in morale manifestira načelna in temeljna enakost prevladujočih struj zahodne in kitajske filozofije:

246 學而不思則罔，思而不學則殆。

247 Mencij tukaj razum označuje s terminom li, ki pomeni strukturo. Ta je namreč antičnem kitajskem pogledu na svet predstavljala vseobsežno urejenost, ki se manifestira tudi v človeški srčni zavesti in je ustrojena na isti način kot struktura zunanje resničnosti. Četudi se ta koncept razuma v marsikaterem pogledu razlikuje od konotacij, kakršne je ta pojem pridobil v razvoju evropske filozofije (prim. Rošker 2011: 113–123), je bil kasneje (v 19. stoletju) uporabljen tudi kot prvi (in bistveni) del dvozložnice, s katero so Kitajci označevali »zahodni« tip razuma.

248 故曰：口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。... 故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。

This is also what Mencius meant by »determinations of righteousness,« or reason. In the eyes of the Oriental, theoretical principles and principles of moral evaluation provide the foundations for the whole structure of civilization. Here we have agreement as to the fundamental nature of philosophy in East and West (Chang, 1954, 100).

Izhajajoč iz tega prepričanja je v omenjenem eseju²⁴⁹ opisal razvoj in specifične konotacije razuma in intuicije znotraj tradicionalne kitajske filozofije. Pri tem poudarja, da so bili kitajski teoretiki vselej zelo pozorni na moralne vrednote in so se zato posebej natančno osredotočali na transcendenčno raven, ki se manifestira v konceptu xing (prirojene lastnosti, »človeška narava«). Termina xing in li naj bi po njegovem mnenju kombinirali zato, ker so slednjega videli kot nujno umeščenega v človeško naravo kot celoto (ibid, 101). Po Zhangovem mnenju zavzema vprašanje razmerja med obema navedenima konceptoma znotraj kitajske filozofije podoben položaj kot problem razmerja med univerzalnostjo in partikularnostjo znotraj zahodne miselnosti. Pri tem izpostavlja, da so vse vplivne filozofske šole kitajske tradicije temeljile na racionalni osnovi (ibid, 102). Po njegovem mnenju so vse te šole temeljile na naslednjih skupnih postulatih:

- 1) Truth on a purely intuitive basis, not imbedded in knowledge and logical thinking, cannot be truth. There must be an intellectual foundation without which intuition is blind. This is the intellectualistic aspect.
- 2) In the background of intuition are also conviction and a determined will, in accordance with which human effort is directed. This is the voluntaristic aspect.
- 3) Intuitive truth arises from the depths of the heart and from an intense love of the cause in which one believes. This is the affective side (ibid, 111).

Spoznanje, pridobljeno iz intuitivnega dožemanja, je zanj zato globoko zakoreninjeno v kogniciji, volji in čustvih in predstavlja sintezo na visoki epistemološki ravni. Zhang poudarja, da tovrstne sinteze ni mogoče ustvariti na osnovi raziskav, v katerih postavimo razum in intuicijo v medsebojno nasprotujoče si razmerje, temveč jo lahko vzpostavimo samo na osnovi mnogo širših izhodišč (ibid).

To načelno prepričanje so v veliki meri delili tudi predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva. V Fang Dongmeijevem in Xu Fuguanovem delu zavzemajo vprašanja, povezana z nadgrajevanjem in moderniziranjem tradicionalnih

²⁴⁹ Temu eseju je leta 1960 sledil tudi esej, v katerem s (izhajajoč iz načelno enakega stališča) ukvarja pretežno z obravnavo intuitivnih metod znotraj tradicionalne kitajske filozofije (Chang 1960: 35–49).

konceptov racionalnosti razmeroma ozek del problematiziranj, saj sta bila v svojem raziskovanju bolj osredotočena na druge vidike filozofije in idejne zgodovine.

Xu je v tem kontekstu prevzel tradicionalni mencijanski koncept moralnega razuma (daode lixing), ki naj bi služil kot orodje uravnavanja in vodenja človeškega življenja in človeških želja v okviru moralne srčne zavesti. Le-ta se kaže kot zavest dobrega in etičnega znotraj moralnega sebstva (benxin) (Xu Fuguan, 2005, 178). Xujeve obravnave epistemologije izhajajo iz njegove predpostavke, po kateri je ta zavest človeku prirojena²⁵⁰. Realizacija moralnega delovanja v tem okviru namreč temelji na predpogoju, da posameznik spozna (ali uvidi) dejstvo, da je to, kar je človeku prirojeno, rezultat nebeškega mandata (tian ming). Ta sodi h konceptom, katere je Konfucij po Xujevem mnenju transformiral iz pojmov, ki so sodili v območje zunanjih moralnih kodeksov in predpisov, v pojme, ki so hkrati opredeljevali človeško notranjost. Xu Fuguan je izpostavil, da so se moralne ideje pred izvornim konfucijanstvom manifestirale zgolj kot znanje o pravilnem in primernem obnašanju. Bile so torej zgolj nekaj, kar je bilo vpeto v odnose objektivnega sveta in niso mogle veljati kot nekaj, kar bi posamezniku omogočalo ozaveščanje in mu odpiralo duri v njegov notranji svet. Šele prek Konfucijeve ustvarjalne reforme se je ta zunanji kodeks, ki je urejal objektivni svet, pretvoril in zaobjel tudi svet ozaveščene notranjosti. Takšna enota je posamezniku v okviru konfucijanskega nauka nudila možnosti stremljenja k boljšemu (k izpopolnitvi) in oblikoval se je duh kitajske moralnosti, ki je imanentna in transcendentna hkrati. To poenotenje je po Xu Fuguanu temeljilo na metodi ponotranjenja tradicionalnih religioznih konceptov. Ti so se transformirali tako, da so se iz abstraktnih zunanjih idej spremenili v simbole, ki so označevali različne oblike obstoja notranje moralne substance. Žal ni Xu nikjer podrobneje opisal konkretne epistemologije tovrstnega poenotenja, ali z drugimi besedami, ni obrazložil natančne metode oziroma prikaza postopkov, prek katerih lahko ljudje dosežemo tovrstno identifikacijo:

Did they merely discover the identification through introspective experience or is more involved in the identification of the two? Xu frequently used the word “*chengxian*” (emerge) to describe the presence of *ren* in Confucius’ mind, and he used “*faxian*” (discovery) for Confucius’ realization of its presence as the Decree of Heaven. But at other times he suggests that this identification was also a decision and an act of affirmation, as the quotation from *The Doctrine of the Mean*, “select the good and adhere to it”, indicates. Hidden behind this ambiguity is the deep question regarding the relation between “is” and “ought” (Ni, 2002, 287).

250 V običajnem dojemanju kitajske filozofije sodi tudi ta predpostavka k mencijanski idejni dediščini; a Xu je poskušal dokazati, da jo je mogoče najti že vdalu samega Konfucija.

V tem kontekstu je Xu Fuguan sicer uvedel novo spoznavno metodo, katero je poimenoval z izrazom *tiren* (telesno spoznavanje) oziroma *tizhi* (znanje, pridobljeno prek telesa). Pri tej spoznavni metodi ne gre za intuicijo v običajnem pomenu, niti za racionalno razmišljanje o logičnih relacijah med premisami in sklepi.

Rather, *tiren* is a retrospective and active process in which “the subject uncovers moral subjectivity from the pseudo-subjectivity of human desires and affirms it, develops it”. Here the word “*ren*” (recognition) means both realization and acknowledgment. One reveals one’s own moral nature through “overcoming the self” and “reducing sensual desires.” By freeing oneself from these constraints, the subject lets the original mind emerge (ibid).

V takšnem spoznavnem procesu se združita tako znanje in delovanje (*zhixin heyi*) kot tudi objektivnost in subjektivnost. Spoznavni subjekt se mora namreč, če želi pridobiti objektivno znanje, »potopiti« (ibid, 292) v objekt spoznavanja oziroma v to, kar je v njem možno spoznati, poleg tega pa vključuje sam akt spoznavanja tudi njegovo realizacijo v praksi. Pomemben element tega procesa je tudi koncept *gongfu*, ki hkrati vključuje subjektovo zmožnost spoznanja in njegovo aktivno prizadevanje ter trud za pridobitev le-tega. Šele prek uporabe *gongfuja* lahko posameznik pridobi uvid v svoje transcendentno moralno sebstvo, ki je onkraj *gongfuja*. Spoznanje ali uvid, ki je pridobljen na tak način, mora subjekt ponotranjiti in ga integrirati tako v svoje telo kot tudi v svoje racionalne dispozicije. Šele po tem postane ta uvid popolnoma del njegovega znanja. V tem primeru se ločnica med znanjem in spoznavnim subjektom popolnoma zabriše in utelešenje tega, kar je spoznano, postane predpogoj za njegovo dejansko in popolno spoznanje. Ni Peimin Xu Fuguanu v tem kontekstu očita:

Xu’s articulation of the notion of embodiment appears to be somewhat less than satisfactory, because the notion of embodiment itself has to be embodied for it to be fully understood and appreciated (ibid).

Vsekakor pa je ideja takšnega »telesnega spoznavanja« filozofsko precej zanimiva, četudi je Xu sam nikoli ni posebej natančno izdelal oziroma nadgradil; zato je bila (in je še) kasneje pogosto predmet nadaljnjih raziskav s strani sodobnih kitajskih teoretikov²⁵¹.

Za Fang Dongmeija je bil razum osnovan v racionalni strukturi (*li*) vesoljstva, ki pa je hkrati s to racionalnostjo opredeljena tudi z delovanjem občutenja (*qing*). Fang je izhajal iz predpostavke, po kateri gre pri obeh elementih za korelativno in

251 Pri tem velja omeniti zlasti študije nekaterih predstavnikov tretje generacije modernega konfucijanstva, posebej Tu Wei-minga in Cheng Chung-yinga.

komplementarno binarno kategorijo, ki izvira iz skrajnega pola (taiji) in tvori (znotraj) onto-epistemološke celovitosti, ki je značilna za klasično kitajsko idejno tradicijo) tako osnovo filozofskega mišljenja, kot tudi temelj bivanja kot takega (Li Chengyang, 2002, 264). Medtem ko je »li« absolutni in najvišji izraz objektivnih pojavnosti, je »qing« zanj fundamentalna lastnost subjektivnosti. In ker Fang Dongmeijev koncept »življenja« v sebi združuje oba pojma, je popolnoma jasno, da nosi v sebi tudi pomen preseganja ločnice med subjektom in objektom²⁵² (Fang Keli & Li Jinquan, 1989, III/894). V svojem delu *Tri vrste filozofske modrosti (Zhexue san hui)* združi pojma »li« in »qing« tudi v enoten epistemološki koncept »občutenega razuma (qingli)«, ki z združitvijo občutja in racionalnosti tvori fundamentalno in najprvobitnejšo srž oziroma osnovo spoznanja in predstavlja »seme modrosti« (zhihui chongzi) (ibid).

Koncepta qing in li zato zanj predstavljata komplementarno celoto, v katerem sta oba dejavnika v soodvisnem in komplementarnem razmerju:

Qingli sodi med prvobitne simbolne podobe znotraj sistema filozofske terminologije. Qing nastane v povezavi z lijem in lijev obstoje je zopet odvisen od qinga. V svojem čudotvornem delovanju krožita eden krog drugega in sta eden drugemu izvorni razlog. Območje njunega skupnega obstoja lahko prepoznamo s pomočjo intuicije, a vendar ga je težko izraziti oziroma obrazložiti²⁵³ (Fang Dongmei, 2007, 2).

Četudi vključuje qingli tako razum kot tudi občutja, ga je torej možno spoznati samo z intuitivno in ne z racionalno ali analitično metodo. Ta njegova epistemološka razsežnost se zato ne odraža zgolj v območju zaznavanja, temveč tudi v območju posredovanja, saj gre za koncept neizrazljivosti, ki presega pomenske distinkcije, kakršne opredeljujejo konkretni svet človeškega življenja:

Sfera qinglija je hkrati oddaljena in bližnja, globoka in površinska, odkrita in zakrita. Zunaj nje ni moč ničesar uzreti, in ustroj njene notranjosti lahko opredelimo s pomočjo sluha, vida in nege osebnosti²⁵⁴ (ibid).

In vendar človek za svoj konkretni obstoj in za svoje konkretno življenje potrebuje oboje, tako qing kot tudi li:

Človeško življenje je pogojeno s qingom in človeška eksistenca z lijem²⁵⁵ (ibid).

252 因為「理」屬於客體世界的終極意象，「情」屬於主體世界的終極意象，即然「生命」兼容「情，理」，則它當然具有超越主客體世界的意義。

253 情理為哲學名言系統中之原始意象。情緣理有，理依情生，妙如運環，彼是相因，其界繫統會可以直觀，難以詮表。

254 情理境界有遠近，有深淺，有精麤，有顯密，出乎其外者未有窺測，入乎其內者依聞，思，修的程度而定其等差。

255 人類含情而得生，契理乃得存。

Razum sam po sebi (torej ločeno od občutja) zanj predstavlja tretjo raven razvoja osebnosti (od skupaj šestih); to je raven, ki ustreza človeškemu obvladovanju naravnega zunanjega sveta in se manifestira v kulturi znanosti. Fang sicer priznava, da je ta vidik človeškega razvoja pomemben, vendar hkrati opozarja na dejstvo, da mora človeštvo stremeti k še višjim sferam umetnosti (lepote), morale (dobrote) in popolnosti (harmonije), torej k sferam, do katerih človek brez intuitivnega (moralnega) znanja nima dostopa (Fang Keli & Li Jinquan, 1995, III/904–906).

Kot vsi ostali je tudi Tang Junyi v svoji epistemologiji izhajal iz pojma imanentne transcendence, ki ga je opredelil na osnovi svojih interpretacij neokonfucijanske šole zavesti (xin xue)²⁵⁶. Njegova epistemologija je zato tesno povezana z njegovo ontologijo, saj vidi svet kot metafizično realnost, ki je imanentna v vsem, kar v vesoljstvu obstaja, in ki poseduje moralne kvalitete (Sin, 2002, 306). Tako je osrednja konfucijanska krepost sočlovečnosti (ren) že sama po sebi del strukture kozmosa in njeno prepoznavanje, ki je, kot bomo videli, hkrati utelešenje in ponotranjenje, se kaže v moralnem delovanju posameznika.

Srčna zavest (xin) kot nujni in konstitutivni del moralnega sebstva je ključni element spoznavnega procesa. Le-ta se konstituira prek njene funkcije »čutne kompatibilnosti« (gantong), ki sloni tako na čustvih kot tudi na razumu in volji. Združitev vseh teh dejavnikov pa je pogojena s »pravilnim dojemanjem«, ki mora potekati v skladu z vseprevevajočim, razumnim strukturnim principom (li). Ko gre za spoznavanje drugega človeškega bitja, mora čutna kompatibilnost temeljiti tudi na empatiji.

Spoznavanje na osnovi čutne kompatibilnosti predstavlja Tangu tudi epistemološki predpogoj za prehajanje med različnimi obzorji (jing) oziroma za razvoj od nižjih k višjim obzorjem. Sam koncept obzorja zanj namreč ni zgolj ontološki in aksiološki, temveč hkrati tudi epistemološki koncept:

Jing is a Buddhist concept for an object to which the mind is directed and implies a unification of the subjective understanding and the objective situation. It can therefore be compared to the Kantian account of perception, according to which perception is also a product of the mind's unification of sensory data by means of categories supplied by the mind (Sin, 2002, 308).

Tangovo obravnavanje razuma je neločljivo povezano s konceptom moralnega sebstva, kot ga je izdelala šola srčne zavesti.

256 Ta šola se v strokovni literaturi pogosto imenuje tudi »Šola Luja in Wanga,« ki se imenuje po Lu Jiuyuanu (alias Lu Xiangshanu) in Wang Yangmingu. Večinoma se označuje kot idealistična, četudi je problematična, kategoriji idealizma in materializma brezpogojno prenašati na kitajsko filozofijo. Nalepko idealizma si je prislužila s tem, da se večinoma ukvarja z raziskovanjem funkcije spoznavne srčne zavesti in njene kultivacije (prim. Sin, 2002, 305).

To, kar sam razumevam pod terminom razum (lixing), lahko označim kot strukturo, ki je združljiva s strukturo prirojene narave oziroma kot enoto strukture (li) in prirojene narave. Kitajsko konfucijanstvo je razum poimenovalo z izrazom xingli; le-ta je razlog za to, da se moralno sebstvo, tj. duhovno sebstvo oziroma transcendenčno sebstvo vzpostavi prek esence oziroma substance samega sebe²⁵⁷ (Tang Junyi, 1986a, 254).

Tudi za Tanga je razum torej osnova moralnega sebstva, katerega označi kot »transcendentno razumno sebstvo« (chaoyuede lixing ziwo, ibid). Kot smo videli v prejšnjem poglavju, dojema Tang človeško moralno življenje kot nekaj, kar zahteva zavestno obvladovanje samega sebe, in nekaj, kar je skupno vsem človeškim bitjem. Ta mencijanska univerzalnost človeške moralnosti se na epistemološkem nivoju ne kaže zgolj v kognitivnih zmožnostih razuma, temveč tudi v empiričnem spoznavanju sveta, ki temelji na čutnih organih.

Če pogledam iz vidika realnega sveta, potem vidim, da je vsako delovanje moje srčne zavesti povezano z mojim telesom. Zato lahko prek mojih spoznavnih aktivnosti, ki potekajo prek mojih čutnih organov, enakovredno spoznavam vse, kar obstaja. Če prek mojih čutnih organov zaznavam svoje telo in telesa drugih ljudi, se mi vsi prikažejo kot enakovredni deli vsega, kar obstaja. Moje čutno pogojeno spoznavanje je univerzalno tako glede mojih realnih soljudi kot tudi glede mojega lastnega telesa. Iz vidika mojega lastnega realnega telesa pa lahko dojamem tudi manifestacijo obstoja transcendenčne moralne zavesti srca. Iz tega lahko sklepamo, da razpolagajo tudi drugi realni ljudje z možnostjo dojetja manifestacij te transcendenčne moralne zavesti. Ta moj sklep temelji na dejstvu, da sem po eni strani konkreten človek, ki se nahaja v realnosti, po drugi pa na prepričanju, da se spoznanje, ki poteka preko mojega telesa, nanaša tudi na transcendenčno substanco srčne zavesti²⁵⁸ (Tang Junyi, 1985, 110).

Pri tem moramo opozoriti na dejstvo, da Tang tukaj ne govori o intersubjektivnosti. Tang ni mislil, da obstaja nek skupni duh ali skupna zavest v smislu enakih ciljev ali intencij vseh ljudi, temveč govori o transcendenčnem duhu posameznika, ki se združuje z drugimi prek procesa transcendence (Sin, 2002, 313). Ta transcendenca je možna zaradi tega, ker tvori človeška srčna zavest enoto z veseljstvom.

257 吾人所為理性，即能顯理順理之性，亦可說理即性。理性即中國儒家所謂性理。即吾人之道德自我，精神自我，或超越自我之所以為道德自我，精神自我，或超越自我之本質或自體。

258 從現實上看，我之心理活動，都待我之身而表現，而我之認識活動，通過我身之感官，即評等的認識萬物。從我的感覺來看我之身，他人的身，各是平等的萬物之一，我的感覺認識活動，遠於現實的他人與我之身。我從現實的我身中，了解有一超越的心的本體在表現，便可推知，現實的他人身中，亦有一超越的心之本體表現。而我之如此推知，乃本於將我對於現實世界中之人身，我身之認識，及對於超越的心之本體的信仰，二者合起來的結果。

Tangova epistemologija vsebuje tako spoznavno teorijo kot tudi teorijo modrosti. V obeh se razum in intuicija medsebojno prepletata; na osnovi vzajemnega prepletanja in medsebojnega vplivanja različnih segmentov in mehanizmov srčne zavesti je vzpostavil teoretsko zanimivo in inovativno hipotezo ustvarjalnosti modrosti (zhihuide chuangzaoxing, Han Qiang & Zhao Guanghui, 1994, 56). Svoje teorije je poskušal utemeljevati z metodami moderne analitične filozofije. To, kar imenuje »znanje« (zhishi), se nanaša na koncepte oziroma ideje, sklepanje, logične kognitivne zakonitosti ter na empirično intuicijo. »Modrost« pa je zanj »čudežna ustvarjalnost« (shenmiaode chuangzaoxing); to je inovativno mišljenje, ki je ciljno usmerjeno in presega samo znanje. Pri tem gre za vrsto intuitivnega mišljenja, ki pa ni zgolj čisto empirično niti čisto razumsko. To je vrsta mišljenja, ki lahko uporabi že pridobljeno znanje, vendar pred tem tudi samostojno odloča, ali bo to storilo ali ne. V tem procesu je znanje preseženo, a hkrati tudi integrirano. V obeh teorijah igra seveda osrednjo vlogo tudi morala, ki je osnova sebstva in s tem srčne zavesti.

Kljub njegovemu prizadevanju za takšno interpretacijo pojmovnih spektrov racionalnosti, intuicije, zaznavanja, dojetanja, mišljenja in morale, ki bi omogočila plodno nadgradnjo novega, moderni dobi ustrežajočega koncepta kitajskega razuma, pa Tangu ni uspelo vzpostaviti konsistentne in v sebi zaključene teorije tradicionalnega razuma. V njegovih spisih naletimo na številne logične nedoslednosti, katere izpostavljajo tudi sodobni raziskovalci in interpreti njegovih del. Han Qiang in Zhao Guanghui (1994, 57) mu tako očitata, da nikjer ne vzpostavi jasnega sosledja med empirično intuicijo, sodbami in sklepi ter racionalno intuicijo. Ko govori o tem, da ustvarjalnost modrosti znanje uporablja in ga hkrati presega, po eni strani trdi, da lahko racionalna intuicija neposredno pronica skozi vzorce, ki so se vzpostavili na osnovi sinteze predpostavk, in tako neposredno pride do veljavnih sklepov. To bi seveda pomenilo, da je racionalna intuicija nad logičnim razumom. Vendar Tang po drugi strani izpostavlja, da privede čista racionalna intuicija samo do znanja, in nikakor ne do modrosti, saj naj bi bilo v njenem okviru predvideno zgolj nesklepčno mišljenje. Tudi njegov koncept »čudežno ustvarjalne modrosti« ni nikjer predmet podrobnejše analize ali celo utemeljitve. Edino, kar je pri njej jasno, je dejstvo, da naj bi temeljila na moralni srčni zavesti, ki je nujni del človeškega sebstva in deluje hipno ter nezavedno.

Tudi Tangov zgoraj orisani model enotnosti posamičnih individualnih srčnih zavesti je problematičen. S pomočjo te enotnosti je Tang izdelal svoj koncept neskončne srčne zavesti, ki je enaka veseljstvu. Vendar pa Sin Yee Chan (2002, 315) v tem kontekstu opozarja, da poenotenje še tako številnih posamičnih srčnih zavesti ne more brez nadaljnje privedi do vzpostavitve neskončne srčne zavesti:

Even idealists like Berkeley tried to maintain a distinction between a mere idea and a real existence. Berkeley would say that a mere idea is less vivid than a real existence and maintains less coherent causal relations with other ideas, but Tang's idealism seems to overlook such a distinction. Following his line of reasoning, we should say that our bodies are all in our perceptions and are, therefore, all united. But this claim is absurd (ibid).

Mou Zongsan je poskušal pozicijo razuma znotraj tradicionalne kitajske miselnosti opredeliti skozi primerjavo med zahodno in kitajsko kulturo, ki po njegovem mnenju predstavljata različne oblike reprezentacij človeškega razuma. V kitajski kulturi naj bi prevladala »funkcionalna oziroma intenzivna« (lixingzhi yunyong biaoixian), v zahodni pa »konstruktivna oziroma ekstenzivna reprezentacija« (lixingzhi jiagou biaoixian) (Mou Zongsan, 1995, 544–553)²⁵⁹. Razlika med obema reprezentacijama je v glavnem primerljiva s kantovsko diferenciacijo med praktičnim in teoretičnim razumom.

»Razum«, ki se pojavlja znotraj funkcionalne reprezentacije, je seveda praktični razum. Vendar pri tem ne gre za nekaj abstraktnega, temveč za nekaj konkretnega, življenjskega. Zato je tako imenovani razum, o katerem tukaj govorimo, seveda identičen z moralnostjo, ki se nahaja znotraj osebnosti²⁶⁰ (ibid: 544–545).

Vendar pa Mou za razliko od Kanta funkcionalnemu razumu pripisuje tudi možnost intuitivnega razuma (zhide zhijue), medtem ko Kant²⁶¹ tega potenciala ne priznava oziroma ga ne pozna²⁶².

Zato je Kant do popolnosti izdelal samò transcendenčno filozofijo (ontologijo sfere pojavnosti) ter inherentno metafiziko. Kar se tiče transcendentalne metafizike, pa je še ni mogel izdelati, ker ni priznaval, da

259 Lee Ming-Huei (2001, 47) opozarja, da označuje Mou v svojem leta 1962 objavljenem delu *Filozofija zgodovine* (*Lishi zhexue*) ta pojmovni par z izrazoma »Duh sintetične racionalnosti« oziroma »Duh analitične racionalnosti« (2. poglavje 3. dela). Četudi s je ta izraza razlikujeta od zgoraj omenjenih terminov, sta po Leejevem mnenju oba pojmovna para vsebinsko identična.

260 運用表現中的「理性」當然是指實踐理性，然而卻不是抽象的說，而是在生活中具體的說。所以這理所謂理性當該就是人格中的德性。

261 To po Moujevem mnenju ne velja zgolj za Kanta, temveč za celotno zahodno idejno tradicijo, v kateri so spoznavne možnosti intuitivnega razuma vselej rezervirane izključno za Boga. S tem je intuitivni razum (enako kot nesmrtna duša ali svobodna volja) na zahodu vselej bil dojet zgolj kot postulat in ne kot resničnost. (Za Moujev dokaz tega, da je avtonomna in svobodna volja del dejanske pojavnosti /chengxian/ in ne zgolj postulat, glej Mou Zongsan 1983: 77ff). Posledica tega je tudi prevladujoče ločevanje resničnosti na sferi pojavnosti in substance (Han Qiang & Zhao Guanghui, 1994, 170).

262 V svojem osrednjem delu *Intuitivni razum in kitajska filozofija* (*Zhide zhijue yu Zhongguo zhaxue*) je Mou Zongsan prek natančnega študija Kantove *Kritike čistega uma* prišel do zaključka, da nudi tudi Kantov sistem prazprav možnost delovanja intuitivnega razuma, četudi Kant sam (za razliko od tradicionalne kitajske filozofije) človeku tega ni dopuščal (Lee Ming-Huei, 2001, 69). V tem smislu bi naj bila možna tudi »transcendentna« metafizika, katero je Kant imel za nemožno. Mou Zongsan je tako v konfucijanstvu kot tudi v daoizmu in budizmu opazil različne vrste takšne metafizike, medtem ko je v tem kontekstu Heideggerjev poskus vzpostavitve »fundamentalne ontologije« označil kot slepo ulico (ibid).

lahko ljudje razpolagamo tudi z intuitivnim razumom²⁶³ (Mou Zongsan 1975: 37).

Mou je poudarjal, da ima Kantovo neupoštevanje možnosti človeškega dostopa do intuitivnega razuma še bolj daljnosežne teoretske implikacije. Bil je namreč mnenja, da je vpeljava tega koncepta v epistemologijo nujna, saj ostaja brez njega celotni metafizični konstrukt sveta in človeškega bivanja v njem na zelo trhljih nogah. V bistvu se brez konceptualizacije človeškega intuitivnega razuma podre celotni Kantov konstrukt avtonomnega subjekta, in po drugi strani je brez njega tudi celotna tradicionalna kitajska filozofija oropana svojega idejnega fundamenta. Zato je koncept človeškega intuitivnega razuma v ospredju ali središču Moujeve filozofije. Kot izpostavi Sébastien Billioud (2012, 70), prav ta koncept v bistvu predstavlja osrednji steber njegove reinterpretacije kitajske in nagradnje oziroma preseganja Kantove filozofije:

Če ne priznamo, da ima človek v svojem omejenem obstoju možnost intuitivnega razuma, potem glede na Kantovo interpretacijo pomena in vloge tovrstne intuicije celotna kitajska filozofija sploh ni možna. In ne samo to: v tem primeru ostaja tudi celotna Kantova moralna filozofija prazno besedičenje. S tem se nikakor ne morem sprijazniti. Pogoji za možnost intuitivnega razuma morajo biti vzpostavljeni s pomočjo kitajske filozofske tradicije²⁶⁴ (Mou Zongsan, 1971, Predgovor/2).

Po Mouju gre pri »konstruktivni reprezentaciji« za idejni model, ki temelji na nasprotju med subjektom in objektom in ki se manifestira v matematiki, logiki, znanosti in sistemu politične demokracije. »Funkcionalna reprezentacija« pa je zanj osnovana na odsotnosti te ločnice in se kaže predvsem v moralnih in religioznih dejanjih (Lee Ming-Huei, 2001, 67).

Po Moujevem mnenju (1995, 549) je v zahodni kulturi prevladala prva, v kitajski pa slednja oblika reprezentacije razuma.

V tem vidi tudi razlog za dejstvo, da kitajska tradicija ni bila sposobna razviti potenciala za moderno obliko demokracije in znanosti, četudi je po drugi strani razvila izjemno izdelan sistem morale in etike.

Če povzamemo, se doprinosi konstruktivne reprezentacije kažejo predvsem v dveh stvareh, namreč v znanosti in v demokratični politiki. Če

263 康德所以充分作出的是超越的哲學(現象界的存有論)與內在的形上學。之於超絕的形上學,則因其不承認吾人可有智的直覺,故並未作成。

264 如果吾人不承認人類這有限存在可有智的直覺,則依康德所說的這種直覺之意義與作用,不但全部中國哲學不可能,既康德本人所講的全部道德哲學亦全成空話。這非吾人之所能安。智的直覺之所以可能,須依中國哲學的傳統建立。

več desetletij se vsi kitajski intelektualci razburjajo zaradi tega. Le zakaj Kitajska ni mogla razviti znanosti in demokratične politike? Naš odgovor se glasi, da je to zaradi tega, ker v njej ni dovolj prevladala konstruktivna reprezentacija razuma. Kitajska kultura pozna zgolj funkcionalno reprezentacijo razuma²⁶⁵ (ibid).

To za Mouja hkrati pomeni naslednje: če želi kitajska družba stopiti na pot modernizacije v okviru lastnega kulturnega konteksta, in če želi v svojo kulturo integrirati elemente, potrebne za razvoj moderne demokracije in znanosti, se mora transformirati v smislu razvoja tovrstnih idejnih modelov. Če noče postati duhovna kolonija, mora v ta namen nadgraditi tiste koncepte svoje lastne idejne tradicije, ki predstavljajo potencial za razvoj takšnih modelov. Tako mora neokonfucijanski »absolutni moralni subjekt« (liangzhi = praznanje), ki je tradicionalno deloval v okviru funkcionalne reprezentacije razuma, v tem razvoju preiti fazo samozanikanja oziroma negacije samega sebe ter se vključiti v idejni modus (vzajemno izključujočega se) nasprotja med subjektom in objektom. Z vidika celostnega razvoja je ta razvojna faza seveda samo začasna: absolutni moralni subjekt se vanjo zateče samo prehodno in pri tem nikakor ne izgubi svojega sebstva. Lee Ming-Huei (2001, 68) poudarja, da to potlej pomeni naslednje: četudi se mora kitajska kultura v procesu modernizacije transformirati, lahko pri tem še vedno ohrani svoj prvotni značaj. Tukaj spet vidimo novo uporabo (tipično) kitajskega tradicionalnega pojmovnega para »substance« (ti) in »funkcije« (yong)²⁶⁶.

Prej omenjeni Moujev koncept intuitivnega razuma pa je pomemben tudi kot aksiološka nadgradnja zahodnega koncepta racionalnosti.

Mou's second line of reasoning in support of human intellectual intuition²⁶⁷ is based on Kant's distinction between *phenomena* and *noumena*. Mou argues that to establish this distinction Kant must admit human intellectual intuition (Tang, 2002, 333).

Intuitivni razum je zanj neposredna oblika razuma oziroma intelekta (Han Qiang in Zhao Guanghui, 1994, 169).

Intuitivni razum je racionalen in ni zgolj stvar »občutenja«. Je neposreden in ni razločevalen niti logičen²⁶⁸ (Mou Zongsan v ibid, 170).

265 架構表現之成就，概括言之，不外兩項：一是科學，一是民主政治。數十年來的中國知識分子都在關這問題。中國為甚麼不能出現科學與民主政治呢？我們的答覆是理性之架構表現不夠。中國文化只有理性之運用表現。

266 Ta predpostavka se dejansko lepo pokriva z znanim Zhang Zhidongovim sloganom »Ohranimo esenco kitajske učenosti in funkcionalno uporabljamo zahodno znanje« (Zhongxue wei ti, xixue wei yong 中學為體，西學為用)。

267 Pri tej frazi gre za Tang Refengov prevod Moujevega osrednjega termina, katerega sama tukaj prevajam s frazo »intuitivni razum« (智的直覺zhide zhijue)。

268 智的直覺是理智的，不是「感覺」的；其理知是直覺的，不是辨覺的，既不是邏輯的。

To pomeni, da je intuitivni razum takšna oblika razuma, ki je »višja« oziroma kompleksnejša od zaznave na podlagi občutenja, empiričnega dojetanja ali logične racionalnosti. Pri tem gre torej za osnovno metodo pridobivanja spoznanj o sferi pomenov in vrednosti (Mou Zongsan, 1971, 19).

Intuitivni razum ni enak občutenju, kajti le-to se nanaša na objekte zunanjega sveta in je zato zgolj pasivni prejemnik. Intuitivni razum pa nima objekta in pri njem ni mogoče govoriti o razliki med subjektom in objektom spoznanja. On je sam po sebi aktivnost substance jasne srčne zavesti; je refleksija samega sebe ²⁶⁹(ibid).

Po Moujevem mnenju so takšno metodo dojetanja razvile vse tri najpomembnejše filozofske šole kitajske idejne tradicije. V konfucijanstvu so jo poimenovali osnova moralne srčne zavesti ali moralno sestvo (daode benxin), v daoizmu srčna zavest poti (dao xin) in v budizmu resnična večna zavest (zhenchang xin).

V svojem delu *Pojavi in stvari po sebi* (*Xianxiang yu wu zishen*) je poskušal prek svoje reinterpretacije konfucijanske tradicije obrazložiti koncept stvari po sebi ne zgolj kot epistemološki, temveč tudi kot vrednostni pojem.

Za konfucijance se je metafizični noumenon (substanca) vzpostavil neposredno izhajajoč iz moralne srčne zavesti ... Ljudje moramo prek svoje moralne srčne zavesti priti neposredno do manifestacije notranje moralne substance. Svoje sestvo vzpostavimo prek soočenja s to manifestacijo substance. Ta substanca, ki se manifestira, je neposredno moralna in hkrati tudi metafizična. Zaradi tega lahko ohranja svoj moralni vrednostni pomen tudi v svojem prevevanju vseh stvari in objektov (vedenjskih in ontoloških). V tem okviru so vse stvari in vsi objekti stvari in objekti »v sebi«. Pri tem ima pojem »biti v sebi« moralni in vrednostni pomen²⁷⁰ (Mou Zongsan, 1975, 435–436).

Mou Zongsan je bil namreč prepričan, da zgolj spoznavnoteoretsko razumevanje tega pojma nikakor ne zadošča za utemeljitev Kantove transcendentalne razlike med pojavom in stvarjo po sebi, kajti le-ta v Kantovem sistemu vselej ostaja onkraj človeškega spoznavnega potenciala. Za razrešitev te problematike postavi Mou tezo, po kateri je človek sicer končen, vendar ima tudi dostop do neskončnega. Ta dostop vidi prav v svojstvu intuitivnega razuma (zhide zhijue).

269 知的直覺與感性不同，感性是涉及到外部的對象，是接受的，被動的，而智的直覺無對象，無能所可言，它自身就是心體的明覺活動，是自身反照。

270 儒家...是直接由道德意識呈露形而上的實體(本體)的...我們必須直接由我們的道德意識呈露那內在的道德實體。在這樣面對所呈露的實體而挺立自己中，這所呈露的實體直接是道德的，同時亦即是形上學的。因此，此實體所貫徹的萬事萬物(行為物與存在物)都直接能保住其道德價值的意義。在此，萬事萬物都是，在其自己“之萬事萬物。此，‘在其自己’是具有一顯著之道德價值意義的。

Ideje nastajajo samo na začetku, še preden se je razkrilo izvorno sebstvo²⁷¹. To je takrat še slepo in preobraženo v spoznavno zavest. V tej fazi se vse aktivnosti zavesti dogajajo zgolj na ravni prirojenih možnosti zaznave. Ampak izvorno sebstvo se mora zaradi sebi lastne sile vibracij nujno prej ali slej razkriti. Zaradi tega, ker je možen intuitivni razum, se mora v trenutku popolnosti nujno razkriti v vsem svojem blišču. Takrat se spreminjajoče se ideje ponovno vrnejo v srčno zavest in pojavi se »brezpomenski pomen«, ki je prav tako nujno možen in dosegljiv. »Sveta volja« je prav ta »brezpomenski pomen«. Zato mora biti človek končen in brezkončen hkrati²⁷² (Mou Zongsan, 1975, 79).

Intuitivni razum nam tako omogoča, da »stvar po sebi« za nas ne predstavlja več nekakšnega za vselej nedoseženega »onostranstva«, temveč vrednostno sfero, ki se nam lahko prikaže neposredno prek našega zavedanja svobode. Mou vztraja pri predpostavki, da mora biti kantov pojem noumena »vrednostni koncept v zelo močnem pomenu« (ibid, 8), kajti samo na tej osnovi je možno dojeti transcendenčno razlikovanje med njim in konceptom fenomenona (Tang Refeng, 2002, 334). Pri konceptu noumena torej nikakor ne gre za koncept »izvirne pojavnosti«. Pri njem ne gre za nikakršno objektivno dejstvo, kateremu se lahko nenehno bližamo, ne da bi ga kadarkoli dosegli. Noumenon je nekaj, čemur se nikoli ne moremo približati na ravni naših občutij ali na ravni razmskega razumevanja. Torej gre pri njem nujno za transcendenčni koncept (ibid).

Vendar Mou s tem, ko ljudem pripiše intuitivni razum, za razliko od Fichteja Kantovega sistema ne želi izničiti, temveč utemeljiti. Za Mouja je Kantovo razlikovanje filozofsko nujno; vse, kar potrebuje, je zgolj reinterpretacija. Moujeva teza o možnosti doseganja »stvari po sebi« je združljiva s Kantovo omejitvijo spoznanja na pojave (Lee Ming-Huei, 2001, 70), kajti intuitivnega razuma ne vidi kot vrsto spoznanja, temveč kot dojetje vrednot. Tang Refeng izpostavi (2002, 334), da je Moujev intuitivni razum (intellectual intuition) ključni za celotni njegov sistem moralne metafizike. Za Mou Zongsana je moralna metafizika diskurz, ki se nanaša na obstoj vseh bitij z moralno substanco, ki se izraža v moralni srčni zavesti. Zato je moralna substanca, ki je hkrati neskončna srčna zavest, zanj tudi metafizična. Neskončna srčna zavest vključuje namreč oboje, tako moralno substanco, ki človeku odpira vrata, ki vodijo v domeno morale (ibid), kot tudi metafizično substanco, ki omogoča eksistenco v sferi noumena.

271 Dob.: izvorna srčna zavest, xin.

272 意念是只當本心未呈現時始有，那是本心被蒙蔽轉而為識心，心之活動全在感性中行。但本心以其自己之震動力，它必然要呈現；因而智的直覺可能故，它必然可圓頓的朗現。因此，化念還心，而歸於 »無意之意«，亦必然底可能而可至。 »聖的意志« 既是 »無意之意« 也。人必可既有限而為無限。

Moralno sebstvo, »opremljeno« z neskončno srčno zavestjo intuitivnega razuma, predstavlja enega možnih odgovorov modernih konfucijancev na globalna vprašanja sodobnega časa, povezana z dilemami modernega subjekta, ki je, ujet v kompleksnost tehnologij profitno naravnane naravnega sveta, pozabil na etične razsežnosti, ki opredeljujejo njegovo človeškost.

6.5 Brezposelni Bog

Že v predstavitvi Mou Zongsanovega dela *O summum bonum* (*Yuan shan lun*) smo videli, da je avtor v tem kontekstu poudarjal vrednost in doprinos filozofske pragmatike, s kakršno je opredeljen konfucijanski idejni sistem. Konfucijanska pragmatika je vseskozi usmerjena predvsem na tuzemsko življenje in ne vidi prav nikakršne potrebe po pobegu v druge, »nadnaravne« svetove. Iz iste iztočnice je izhajal tudi Fang Dongmei, ko je izrecno zapisal, da je v kitajski tradiciji kozmos območje, namenjeno življenju, in ne sfera, katero bi bilo potrebno preseči ali jo negirati (Fang, 1980b, 99).

Medtem ko izhaja Fangova kritika zahodnega Boga (in hkrati budističnega koncepta nirvane) iz problema odtujitve, ki naj bi nastala kot posledica modernih cepitev znanja na posamične, strogo omejene znanstvene discipline, ter bolečih ločnic, ki razmejujejo modernega človeka od njegovega dostojanstva, oziroma od njegove božanske narave in ga na ta način izolirajo iz ontološke sfere ustvarjalne ustvarjalnosti, izhaja Moujeva kritika Boga iz njegove nezmožnosti združitve dobrote in sreče.

Četudi tega Kantovega problema tudi kitajska filozofija ni uspela »rešiti«, pa Mou v svojem *Summum Bonum* izpostavi topogledno problematičnost evropske, zlasti kantovske idejne tradicije. Problem združitve sreče in dobrote je torej možno rešiti samo znotraj holistične filozofije, ki ne postavlja umetnih ločnic med sebstvom, prostorom in časom. Ravno zaradi tega, ker kitajska filozofija nikoli ni izhajala iz potrebe po doseganju transcendence oziroma nekakšnega »Božjega kraljestva«, je sploh omogočila diskurze izpopolnjevanja subjekta v svetu, v katerega je vpet, znotraj tukaj-in-zdajšnje hipnosti. *Summum bonum* je torej možno uresničiti samo tukaj in zdaj. Potreba po transcendentnem Bogu to uresničitev vnaprej obsoja na propad (Liu Shu-hsien, 2003, 485). Poleg tega naj bi moralno sebstvo, ki se izraža skozi prirojeno moralno substanco (*xingti*) v sebi združevalo vse tri esenčne postulate Kantovega praktičnega razuma, torej svobodno voljo, nesmrtnost duše in obstoj Boga. Kot smo videli že v uvodni predstavitvi Mou Zongsanove filozofije, so vsi ti postulati neskončni in absolutni, in ker ni možno, da bi obstajalo več neskončnih in absolutnih entitet hkrati, je po Mouju vsakršno ločevanje med njimi

nujno umetno. Mou Zongsan iz tega sklepa, da je moralno sebstvo oziroma izvorna srčna zavest, na kateri le-to temelji, edina resnično možna osnova združitve sreče in dobrote (Bresciani, 2001, 375). Ideja Boga, kakršno najdemo v Kantovi filozofiji, je v njegovem sistemu popolnoma odvečna in moteča, zato bi bil moral Kant po Moujevem mnenju Boga iz svoje teorije odstraniti.

Morala, tudi tista, ki temelji na avtonomiji višje (neskončne) srčne zavesti, torej na osnovi, ki zdaleč presega enostavno pragmatiko medčloveškega bivanja, ne potrebuje višje sile, ki bi se nahajala izven te apriorno refleksivne zavesti. S tem je evropski Bog postal brezposeln. Če mu namreč dovolimo (kot je storil Kant), da na statično nespremenljivi časovno-prostorski liniji ustvari enkraten in nepovnljiv svet, v katerem živimo, potem se ta, od Boga »ustvarjeni« svet – za razliko od človeka, ki kot subjekt razpolaga z možnostjo in nujno moralnega razvoja – ne more spreminjati, ne izboljšati.

Po Moujevem mnenju ta teoretska nedoslednost Kantove filozofije izhaja predvsem iz tega, da je ta nemški filozof možnost intuitivnega razuma pripisal samo Bogu oziroma božanski zavesti ali božanskemu spoznanju (*shende zhibixing*, Mou, 1971, 51).

Po Kantu človek v svojem omejenem spoznavnem aparatu nima dostopa do intuitivnega razuma²⁷³. Ta teoretska nedoslednost naj bi imela daljnosežne posledice, kajti v kolikor je intuitivni razum dejansko zgolj v domeni Božjega, in je človek apriorno popolnoma ločen od nje, potem, tako Mou, stoji Kantov celotni teoretski sistem na zelo trhljih nogah, saj logično ni konsistenten in ga pravzaprav kot takega sploh ni možno veljavno vzpostaviti.

Če namreč človeška zavest ni neskončna v tem smislu, potem ne bi mogla biti povezana z moralnim imperativom, ki je prav tako neskončen. V tem primeru bi kategorični imperativ ne mogel nastopati kot osnova morale (Tang, 2002, 333).

Zato mora biti človeška zavest po svojem bistvu enaka božji. V tej predpostavki jasno odzvanja neokonfucijanska tradicija modernega konfucijanstva, ki je izhajala iz mencijanskega stališča o apriorni dobroti prirojjenih človeških lastnosti²⁷⁴. Moujeva

273 這樣一種創造性的知性如何可能呢? 康德說, 宰我們人類是不可能有的知性的, 我們對之不能形成些微概念。這是屬於上帝的, 故曰'神的知性'(divine understanding神知)。(Mou 1971: 151\Zhide zhijue zhi yiyi yu zuoyong 21\). Gl. tudi: 康德亦知這種意義的可能。他說不可能是說有限的人類不可能有這種智的直覺 (ibid: 190\Zhide zhijue ruhe keneng \).

274 Ker se človeška narava kot pojem v indoevropskem jezikovnem območju večinoma dojema kot statična nespremenljivka, termina xing 性 ne prevajam s tem pojmom (kot je v sinologiji običajno), temveč raje s širšo (in hkrati bolj konkretno) frazo »prirojene lastnosti«. Kitajska beseda xing namreč ponazarja zametke ali načela oziroma tendence (duan 端, gl. Mengzi 2012: Gongsun chou shang, 6) konkretnega človeškega značaja, ki se oblikuje v komplementarnem odnosu s srčno zavestjo (xin 心) in je vselej odvisno od vzgoje in duhovne kulture.

interpretacija svobodne volje torej sloni na stališču, da gre pri tem za povod in ne za učinek (Tang Refeng, 2002, 333), ki lahko omeji druge principe, medtem ko ti ne morejo omejevati nje. Ker pa je povod za vse Božja zavest, mora biti tudi svobodna volja (oziroma neskončna srčna zavest) del Boga oziroma Božanskega in je zato absolutna in neskončna. Drugi Moujev argument za mnenje o tem, da naj bi bila človeška srčna zavest neskončna in zato Božanska, izhaja iz njegove interpretacije Kantovega razmerja med stvarmi po sebi in stvarmi za nas (noumena in phenomena), torej iz pozicije človeka v funkciji (spoznavnega) subjekta, katero smo obravnavali že v prejšnjih poglavjih.

Kljub svojemu odklanjanju Boga v smislu višje, od človeka ločene zunanje sile, pa vidi Mou konfucijanstvo kot vrsto ateistične religije. Mou se zavzema za odstranitev razširjenega predsodka, po katerem naj bi konfucijanstvo v glavnem predstavljalo kodeks predpisov moralnega obnašanja. Ta kodeks naj bi sicer vseboval tudi določene elemente »primitivnih« religij, ki temelje na vraževerju in nerefektiranem čaščenju malikov, vendar tovrstna verovanja ne vsebujejo notranjih duhovnih podlag (Han Qiang & Zhao Guanghui, 1994, 165). Mou izpostavi, da je:

tovrstno napačno videnje plod vpliva zahodnih misijonarjev in državnih predstavništev, ki so videli zgolj zunanje forme življenja običajnega kitajskega ljudstva in niti najmanj niso razumeli, da vsebuje kitajska moralna etika v svoji notranjih duhovni osnovi tudi religiozna čustva. Konfucijanska transcendentna religiozna čustva nikakor ne gre zamenjevati z vraževerjem, ki je razširjeno med ljudstvom²⁷⁵ (Mou Zongsan v *ibid*).

Gledano iz formalnega vidika, konfucijanstvo dejansko ne predvideva nikakršnih religioznih ceremonij, in vendar pozna idejo stvarnika. Ta se manifestira v Poti neba/narave (tian dao), ki je ustvarjalnost sama, enako kot teološki Bog, s to razliko, da konfucijanska ustvarjalnost ni personificirana. Antropomorfna božanstva so Kitajci poznali v obdobju dinastij Shang (Yin) in Zhou, vendar sta Konfucij in Mencij prvotno antropomorfno obliko neba oziroma narave (tian) transformirala v koncept nebeškega mandata (tian ming), ki je bil moralni oziroma idejni koncept. Konfucijancev torej ni zanimala personifikacija Poti neba in njegova transformacija v zunanjega, antropomorfnega Boga. Bolj kot ta simbolna oblika ustvarjalnosti so jih zanimale metode njenega ponotranjenja s strani posameznika (*ibid*).

Poleg tega je, kot poudarja Mou, ideja antropomorfnega Boga sama po sebi že idejni konstrukt in zato iluzorna:

275 這種錯誤顯然是受了西方傳教士和外交官的影響，因為他們只看到中國一般人民生活的外表，並不理解了解中國倫理道德在內心精神生活的根據上包含著宗教感情。儒家道德的超越宗教感情不同與民間流行的宗教迷信。

Razlog za to, da lahko Bog ustvarja naravo, je v njegovi neskončni zavesti. S tem je prej neskončna zavest postala odgovorna za obstoj. In če smo že pri obstoju, mora le-ta nujno vsebovati (ali zaobjemati) neskončno zavest. Ampak neskončna zavest vendar ni nujno pogojena z individualnim (ali partikularnim) obstojem. Zato je antropomorfizacija te neskončne zavesti (ter njena transformacija) v individualni obstoj zgolj projekcija človeške zavesti in kot taka seveda nujno iluzorna²⁷⁶ (Mou Zongsan, 1975, 243).

Po mnenju večine modernih konfucijancev so etični sistemi, ki temeljijo na religijah zunanjih božanstev, enostavnejši in pravzaprav sodijo med zgodnejše stadije družbenega razvoja, v katerih si večina ljudi še ni izgradila notranje trdnosti in avtonomije, ki bi omogočala prenašanje dejstva minljivosti življenja in hkratni nemožnosti popolnega nadzora (zunanjega) sveta. Bog kot izraz neke višje nedoumljive in nenadzorovane sile, ki razpolaga z možnostjo odločanja o pogubi in odrešitvi, je v tem kontekstu pravzaprav samo tolažilna zavest, samo obratna projekcija dejanske nemoči subjekta in njegove nezmožnosti spopasti se z dejstvi, ki omogočajo, določajo in omejujejo njegovo bivanje. Ljudje, ki potrebujejo religijo, so kot otroci, ki se v svoji nezrelosti še ne morejo popolnoma oddvojiti od paternalistične skrbi in hkratne prepovedi, katero poosebljajo starši. V okviru etike, ki sloni na ideji Boga, subjekt torej ni avtonomen v smislu resnično ponotranjene (oziroma prirojene) zmožnosti prevzemanja etične odgovornosti za svoja dejanja. Mou Zongsan zapiše, zakaj:

Obstoj je popoln in jaz ga ne morem nadzirati. Človek ne more ustvarjati obstoja, tudi to drži. Celó (predpostavka), po kateri bi naj za obstoj moral biti odgovoren »neskončni obstoj«, še ni nujno napačna. Problem se pojavi pri počlovečenju neskončnega obstoja in pri njegovi transformaciji v individualni obstoj²⁷⁷ (Mou Zongsan, 1985, 243).

Tudi Tang Junyi izhaja iz podobnega prepričanja. Ko se človeška duša ali človeški duh znajde na najvišji ravni razvoja in preide v območje »absolutnega« obzorja, v katerem je soočen z religioznimi vrednotami, mora v svojem nadaljnjem razvoju skozi tri delna obzorja, ki so zopet opredeljena s tremi ustreznimi nivoji vrednosti. Bog v smislu antropomorfne višje sile nastopa samo na najnižji ravni teh delnih obzorij in se kaže kot produkt človeške želje po enem in edinem, človeku podobnem božanstvu. Tej »primitivni« ravni ustrezata krščansko in judovstvo. Naslednje,

276 上帝所以能創造自然,是因為祂的無限的智心,因此,本是無限的智心擔負存在.說到存在,必須涉及無限的智心;但是無限的智心並非必是人格化的無限性的個體存有,是故將此無限的智心人格化而為一個體性存有,是人的心的作用,是有虛幻性的。

277 存在是既成的,不是我所能掌握的,人不能創造存在,這也是對的.必須肯定一 »無限存在«,來負責存在,這也未償不對.但是這無限存有若人格化而為一無限性的個體存有,這卻有問題。

vrednostno višje delno obzorje je obzorje praznine vsega fizičnega in idejnega sveta, kateremu ustreza budizem. Šele znotraj najvišjega delnega obzorja nam je omogočen dostop do absolutne sfere, v kateri se stvarnost in vrednota zlijeta v eno. Kot omenjeno²⁷⁸, gre pri tem za sfero, znotraj katere se udejanja ustvarjalni potencial narave oziroma neba (tian) preko moralnega delovanja posameznikov. Kot poudarja Lee Ming-Huei (2001, 63), je človeška duša na tem nivoju že preseгла hrepenenje po »transcendentnem« Bogu, hkrati pa tudi fazo zanikanja resničnosti sveta.

In brief, the nine horizons are about

- a) individuals (things or persons),
- b) classes to which individuals belong,
- c) cause–effect relationships among individuals,
- d) mutual perceptions by the subjective minds,
- e) concepts and pure meaning,
- f) practising morality,
- g) unifying with a single deity,
- h) realizing the illusoriness of the world and the self, and
- i) fulfilling human nature which is the embodiment of Heavenly Virtue (Sin, 2002, 310).

Tang vidi konfucijanstvo kot arhetip tega najvišjega obzorja, saj temelji na tezi enotnosti neba in zemlje. Podobno kot njegov učitelj Xiong Shili dojema konfucijanstvo kot »religijo brez religioznih form« (Lee Ming-Huei, 2001, 64), saj v njegovem videnju sveta etike ni mogoče ločevati od religije. Vsaka moralna aktivnost namreč nujno vsebuje elemente transcendence (Sin, 2002, 307), saj nas na tej (transcendentni) ravni povezuje s splošnimi in univerzalnimi vidiki človeških kreposti, in hkrati (na duhovni ravni) z vsemi izpopolnjenimi osebnostmi, ki delujejo v okviru teh kreposti.

Tudi za Tanga je konfucijanstvo – na podoben način kot za Mou Zongsana – religija brez Boga. Ta njegova teza temelji na predpostavki, po kateri sta etika in religija nujno povezani in ne moreta biti ločeni.

Even if Tang is wrong and ethics can be separated from religion, his philosophy can still help us to understand Confucianism from another perspective, not merely as an ethical theory, but as a religion. A Confucian religion that is free from institutionalization and focuses on a direct connection between the individual and the cosmos perhaps has a special appeal and relevance to our modern society (Sin, 2002, 324).

278 Glej poglavje o Tang Junyiju.

Xu Fuguan je videl razlog za različne koncepte etike v kitajski in v zahodnih družbah v različnih ideoloških reakcijah na podobne pogoje družbenih tranzicij.

In his view, all culture had their earliest beginning in religion, originating from the worship of God or gods. The peculiarity of Chinese culture has been that it soon came down, step by step, from heaven to the world of men, to the concrete life and behavior of humans. ... During the Zhou Dynasty (1459–249 B.C.E), the preoccupation with earthly matters, had started: the spirit of self-conscience was beginning to work and those people developed clear will and purpose. They were moving progressively from the realm of religion to the realm of ethics. Since that early stage, the Chinese people were free from metaphysical concerns. Unlike the Greeks, who at the same critical stage in history moved from religion to metaphysics, the Chinese moved from religion to ethics (Brecciani, 2001, 338).

Moralno sestvo, kot ga v bistvu interpretirajo vsi pripadniki druge generacije modernega konfucijanstva, se je na Kitajskem kot idejna srž videnja in možnega identificiranja posameznika vzpostavilo v obdobju »spopada« lokalnih kultur. Temu je botrovalo dejstvo, da je bila vsa nepregledna vrsta »fevdnih« držav in v obdobju dinastije Zhou zakoreninjena v različnih tradicijah, ki so izoblikovale različne religiozne predstave. Tako kot velja v prevladujočih strujah zahodnega zgodovinskega antičnega Grčija za »zibelko evropske«, velja dinastija Zhou v okvirih narodotvornega kitajskega zgodovinskega »zibelko (han)kitajske²⁷⁹ kulture. V grobem gledano, je bila dinastija Zhou naslednica dveh različnih tipov kultur: v njej sta se namreč zlila agrarni sistem, ki je predstavljal tipično proizvodno in reproduktivno obliko premagane dinastije Shang (oziroma Yin, 1600–1066 pr. n. št.), in sistem lovstva in nabiralstva pretežno nomadsko usmerjenih zavojevalcev, prednikov dinastije Zhou²⁸⁰. Posledica njunega trka je bila mešanica elementov agrarnih in nomadskih religij.

Religije semiagrarnih kultur nastajajočih držav na območju Vzhodne Azije so temeljile na nebeškem kultu. Tukaj je šlo za enega tistih elementov prototurške in

279 V prvih stoletjih dinastije Zhou (1066–221 pr. n. št.) se je prvič pojavila beseda, ki označuje »Kitajce« (*Han ren*) kot civilizacijsko skupnost. Čeprav v tradicionalni Kitajski ne moremo govoriti o pojmu državnih meja v modernem pomenu, nam ta izraz dokazuje, da je že takrat obstajala jasna ločnica med agrarno kulturo kitajskih dinastij in med različnimi nomadskimi plemeni. Novo nastajajočo kitajsko civilizacijsko skupnost je v smislu enotnega kulturnega kroga še dodatno povezal jezik in uradna pisava, ki so jo vladarji dinastije Zhou prevzeli predvsem od kultur dinastije Shang in jo pričeli uvajati po vsej državi. Zelo hitro se je razširjala in uveljavljala predvsem v mestih, pa tudi po vaseh je ta, s pismenkami opremljena govornica že pričela polagoma izpodrinjati posamezne lokalne jezike.

280 Tukaj smo naleteli na nazoren in konkreten prikaz napačnosti linearnega dojemanja razvoja različnih družbenih sistemov, ukalupljenega v abstraktne in neživljenjske sociološke in ekonomske kategorije.

prototibetanske kulture, katere so v kontekst starokitajske civilizacije vnesli pripadniki plemen, ki so premagali dinastijo Shang in ustanovili dinastijo Zhou. Tako se je morala shangška religija, ki je večinoma temeljila na čaščenju plodnosti, kar je tipično za agrarne civilizacije, bolj ali manj podrediti religiji neba s kultu sonca in zvezd, kar je bila sprva tipična prvina nomadskih plemen in njihovih pretežno šamanskih verovanj. Kljub temu pa je hankitajska kultura – vsaj v latentni in nekoliko spremenjeni obliki – ohranila precej elementov agrarne kulture poražene dinastije Shang.

Eden takšnih elementov, ki ga je kultura Zhou prevzela od religije dinastije Shang, je bil kult prednikov. Idejni svet dinastije Shang je namreč temeljil na čaščenju plodnosti, njen ekonomski sistem pa na sodelovanju in delitvi dela znotraj družinskih klanov. Kult prednikov kot tip ritualiziranega čaščenja, ki združuje oba vidika, je postopoma postal rdeča nit, ki jo srečujemo skozi vsa obdobja kitajske zgodovine.

V sinologiji je precej razširjeno stališče, po katerem gre pri kultu prednikov za religijo, saj naj bi se nanašal na vero v posmrtno življenje in na iskanje zaščite posameznika (in njegovega klana) pri duhovih prednikov. Ker pa je bil Konfucij agnostik²⁸¹, seveda tudi njegovega poudarjanja kulta prednikov ne gre razumevati kot religiozni, temveč prej kot moralni ritual. To stališče je izpostavil in poudaril tudi Xu Fuguan v okviru svojih raziskav ideologij predqinskega obdobja:

Kar se tiče običaja čaščenja duhov in božanstev, Konfucij na kognitivni ravni ni mogel dokazati nujne potrebe po tem, da obstaja, a hkrati tudi ni mogel dokazati nobene nujne potrebe po tem, da ga ne bi bilo. Zato se je zavzel za to, da se ta običaj preobrazi v običaj spoštljivega čaščenja prednikov, preko katerega je lahko posameznik prikazal svoje kreposti iskrenega spoštovanja, sočlovečnosti in ljubezni. To čaščenje, ki se je pričelo s Konfucijem in se razvijalo naprej po njem, v resnici torej ni nikakršna oblika religiozних dejavnosti. Pri tem čaščenju gre samo za to, da se prek njega prečisti in oplemeniti egocentrično samozavedanje posameznika²⁸² (Fang Keli & Li Jinquan, 1989, III/614).

Ta kult tvori tako temelje prvega hankitajskega etičnega kodeksa kot tudi osnovo religiozних predstav te kulturne skupnosti. V skladu s temi predstavami živita v človeškem telesu dve duši. Prva, živalska, sama od sebe odmre kmalu po smrti telesa, druga, tako imenovana duša osebnosti, pa se tudi po njej lahko prosto

281 Pomislimo na znani Konfucijev citat, v katerem izpostavi, da je posmrtna zavest področje, ki se apriorno izmika človeškemu dojetju: »(Mojster) pravi: saj še življenja ne poznamo: kako naj bi karkoli vedeli o smrti? (曰:未知生,焉知死) (Kongzi 2012a: Xian jin 12)«.

282 至於鬼神祭祀這種風俗,孔子在知識上不能證明其必有,但也不能在知識上證明其必無,而主張將其改造為對祖先的孝敬,一表現自己的誠敬仁愛之德.因此,孔子及由孔子發展下來的祭祀,實質上不是宗教性的活動,是使每一個人以自己為中心的自私之念通過祭祀而得到一種澄汰與純化.

giblje in živi tako dolgo, dokler žive ljudje, ki se je spominjajo in ji prinašajo hrano. Družinski klani, ki so »lepo skrbeli« za svoje umrle prednike, naj bi si s tem zagotovili njihovo zaščito in pomoč. Kult neba so novi vladarji namreč združili s sistemom družine, s čimer je najvišji vladar postal »sin neba« (*tian zi*). To dejstvo je po eni strani opravičevalo njegove apetite po absolutni oblasti, po drugi pa se je lepo skladalo s prvotno nomadsko tradicijo kulture Zhou. Nomadska tradicija seveda še ni poznala sloja svečnikov²⁸³, kajti pri patriarhalnih stepnih plemenih osrednje Azije, kamor so izvorno spadali tudi nosilci kulture Zhou, je vse kulturne obrede in ceremonije opravljal družinski glavar. V obdobju pretežno agrarne kulture dinastije Shang pa se je bil že oblikoval nekakšen sloj »profesionalnih« svečnikov. Ti so sedaj, po ustanovitvi nove dinastije in njene, delno nomadske kulture, ostali brez prave zaposlitve. Vendar se je večina od njih novim razmeram znala kar dobro prilagoditi. Ker je bil ta sloj najbolj izobražen, so večinoma pričeli opravljati dve funkciji:

1. Ker niso mogli še naprej služiti dvoru, ki jih je bil poprej nastanil v osrednjih templjih agrarne religije, so se razkropili po vaseh in na lokalni ravni opravljali enaka opravila (obrede in ceremonije), kakršna so prej opravljali v dvorni službi.
2. Poleg tega, da so ohranjali najpomembnejše prvine agrarne religije, so uspešno v svoj prid uporabili tudi marsikateri element nove, nomadske obarvane kulture, h kakršnim sodi na primer premisa o vzročni povezanosti neba in zemlje. Ta je imela namreč za posledico, da se mora vladar (kot »sin neba«) na zemlji pravilno vesti, saj se vsaka njegova napaka kaj kmalu pokaže v delovanju neba, kar privede do naravnih katastrof in podobnih tragedij. Nasvete o pravilnem vodenju in delovanju so zopet ponudili prejšnji svečeniki, ki so pač imeli najboljšo tovrstno izobrazbo.

Zlasti slednja funkcija se je tem, v procesih socialne tranzicije sprva nekoliko izgubljenim, a večinoma pismenim in tudi sicer nadpovprečno izobraženim ljudem, pokazala kot novi vzvod za postopno ponovno prevzemanje političnega vpliva. Iz sloja svečnikov se je namreč na ta način postopoma izoblikoval nov sloj, namreč sloj »učenjakov« (*shi*). Podobno kot današnji intelektualci tudi ti ljudje niso opravljali nobenega »produktivnega« dela, vendar tudi niso spadali k vladajočim družbenim elitam.

Idejno ozadje, ki je botrovalo nastanku oziroma družbeni transformaciji tega sloja izobražencev, se je seveda prav tako spremenilo. Agrarna vera, ki je prevladovala na Kitajskem v obdobju dinastije Shang (Yin), je namreč imela še vse attribute naravne religije:

283 Z izjemo šamanov in zdravilcev, ki pa niso razpadolagali z nikakršno politično oblastjo.

Iz vidika religijologije lahko trdimo, da je sodila religija dinastije Yin k »naravnim religijam« in še ni imela značilnosti »moralnih religij«. Ta pomembna predpostavka je povezana s splošnimi zakonitostmi razvoja religij. Zgodovina razvoja človeških družb nam namreč jasno pokaže, da se religije v bistvu vselej razvijajo iz naravnih v moralne, in da ima ta proces zelo malo izjem. Ohranjeni napisi iz obdobja dinastije Yin nikjer ne vsebujejo moralnih modrosti oziroma moralne terminologije²⁸⁴ (Chen Lai, 1996, 23).

Bog oziroma »Najvišji vladar« (Shang di), v katerega so ljudje takrat verovali, še ni bil povezan z medčloveško etiko (Yang Zebo, 2007, 2). To nam dovolj nazorno pokaže, da je bila religija obdobja Yin še vedno na začetni stopnji, in da je bila omejena na območje narave. To dejstvo pa se je korenito spremenilo po tem, ko so pripadniki dinastije Zhou premagali dinastijo Shang/Yin. Po Yangzeboju (ibid) naj bi bil razlog za transformacijo prevladujoče religije iz naravne v moralno v »tesnobni zavesti (youhuan yishi)²⁸⁵« vladajočega sloja, ki si je v nemirnih časih političnega in družbenega kaosa želel zagotoviti oblast in jo v ta namen tudi ideološko utemeljiti. Šele v tem obdobju so konceptu neba (tian) podelili osrednjo sakralno vlogo²⁸⁶.

Nebo je v obdobju Zhou postalo antropomorfnó božanstvo, ki je nenehno bdelo nad svetom ljudi. Po drugi strani se je vse, kar se je na tem svetu dogajalo, zrcalilo tudi v njem. Kadar je bil položaj dober, »se je k nebu dvignil opojni vonj, a kadar je bil slab, je zasmrdelo do neba²⁸⁷« in nebo je v skladu s tem uresničevalo svoje dekrete (Yang Zebo, 2007, 3).

Medtem ko v obdobju Shang/Yin ljudsko verovanje v boga ali najvišjega vladarja (Shang di) oziroma v nebo (tian) še ni vsebovalo nikakršnih etičnih elementov, se je torej v obdobju Zhou povezaló z moraló.

284 从宗教学上来看,殷人所有的宗教信仰本质上是属于‘自然宗教’的形态,而尚未进至‘伦理宗教’的形态。这个重要的判断与宗教发展的一般规律是相吻合的,因为人类社会发展的历史表明,宗教的进化基本上都有一个由自然宗教向伦理宗教发展的过程,很少能有例外。殷代的卜辞完全没有关于道德智慧的术语。

285 Tukaj Yang Zebo, teoretik iz L. R. Kitajske, uporablja osrednji termin Xu Fuguanove filozofije oziroma psihologije družbe, ne da bi ga citiral oziroma vsaj z besedico omenil.

286 Kot omenjeno, je prevzemal v obdobju Shang/Yin to funkcijo koncept Boga ali Najvišjega vladarja (Shang di); to božanstvo je sicer spadalo med božanstva neba oziroma narave (tian), vendar je slednji koncept takrat predstavljal širšo kategorijo, v katero so bili uvrščeni najrazličnejši duhovi, in ne nekega konkretnega božanstva (Yang Zebo 2007:2).

287 Ta odstavek se nanaša na citat iz *Zgodovine dinastije Zhou (Zhou shu)* iz konfucijanske *Knjige dokumentov (Shu jing)*, v katerem lahko preberemo, da je bil zadnji vladar dinastije Shang/Yin izjemno predan dobri kapljici in drugi razvrtnim užitek. Zato sploh ni imel časa niti volje za to, da bi se ukvarjal z žrtvovanjem in poskrbel za to, da bi se k nebu dvigal vonj opojnih žrtvenih daril. Namesto tega se je k nebu dvigal smrad postanega alkohola in drugih nelepih razvad ter vzajemnih zamer med njegovimi podložniki. Zato seveda ni bilo čudno, da je nebo njegovo dinastijo uničilo (弗惟德馨香祀, 登聞于天; 誕惟民怨, 庶群自酒, 腥聞在上。故天降喪于殷, 罔愛于殷, 惟逸。天非虐, 惟民自速辜。) (Shu jing 2012: Zhou shu, Jiugao 7).

Gledano iz vidika zgodovine pa dejstvo, da so ljudje iz obdobja Zhou obravnavali nebo skozi optiko kreposti ni prevzelo zgolj pomembne funkcije razumske utemeljitve oblasti njihovih vladarjev, temveč je hkrati močno pospešilo razvoj izvorne kitajske religije, ki se je s tem povzdignila z ravni naravne do ravni moralne religije²⁸⁸ (ibid).

Tian v svoji vlogi najvišjega, antropomorfnega božanstva ni bil zgolj stvarnik ljudi, temveč hkrati tudi njihov vrhovni sodnik, ki je – glede na moralnost ali nemoralnost njihovega delovanja – delil pohvale in kazni. Yang Zebo pa hkrati izpostavlja, da se je tovrstna moralno-religiozna zavest v desetletjih, ki so sledila, vse hitreje krhala; zlasti konec 8. stoletja pr. n. št., torej na prehodu iz Zahodne v Vzhodno dinastijo Zhou, je neučinkovitost, korupcija in nepotizem vladajočega sloja povzročila zaton te religije (ibid). Kot lahko razberemo iz mnogih citatov *Knjige pesmi (Shi jing)*, se je v tem obdobju v prevladujočih ideologijah razširil gnev (yuan tian) in dvom (yi tian) v neoporečnost tovrstnega koncepta božanstva²⁸⁹.

Kot je pokazal Xu Fuguan, je bila avtoriteta nebeskega mandata (tian ming) v obdobju vladarja Youja²⁹⁰ dinastije Zhou že popolnoma razmazana. Lahko torej trdimo, da so tradicionalni verski koncepti, ki so koreninili v obdobju zgodnje dinastije Zhou, domala popolnoma razpadli. Pri tem je šlo za izjemno pomemben preobrat, ki je nakazal, da je kitajska družba v tem obdobju že stopila v obdobje, katerega Karl Jaspers poimenuje z izrazom »osna doba«²⁹¹. Pri tem pa moramo biti pozorni na dejstvo, da Kitajska za razliko do drugih civilizacij v tem osnem obdobju ni razvila teologije, temveč se je od nje odvrnila²⁹² (Yang Zebo, 2007, 3).

Chen Lai (1996, 4) izpostavi, da pri tem ni šlo za to, da bi ljudje prepoznali lastno omejenost in bi se zaradi tega usmerili v iskanje nekakšne transcendentne neskončne eksistence oziroma v iskanje monoteistične religije, temveč prav narobe: prepoznali so omejenost božanstev in so se zato usmerili v realni svet in v urejanje družbe ter medčloveških odnosov. Namesto »preboja k transcendentnemu«

288 从历史上看，周人以德论天不仅成功地解决了周人政治的合理性问题，为周初政治发挥了重要作用，而且大大加快了原始宗教发展的步伐，由殷代的自然宗教上升到了周代的伦理宗教。

289 Gl. na primer naslednja verza: »Veliko nebo ni pravično in vladar ne najde miru. In vendar ne pomirja svojega srca, temveč poskuša v gnevu popraviti (nebo)«. (昊天不平、我王不寧。不懲其心、覆怨其正) (Shi jing 2012: Xia ya, Jie nan shan 9).

»Nebo nas ne hrani in razjeda nas dvom, ker nimamo kam«. (天不我將。靡所止疑) (Shi jing 2012: Da ya, Sang rou 3)

290 795–771 pr. n. št.

291 Glej Jaspers 2003: 98.

292 这是一个重要的转机，它标志着中国文化开始走入卡尔·雅斯贝斯 (Karl Jaspers) 所说的轴心时代。值得关注的是，与其他文明不同，中国的轴心时代变化的最显著特点是没有走向神学，而是从神学脱离开来。

je torej ta preobrat na Kitajskem pomenil »preobrat k humanistiki«²⁹³. Medtem ko so ostale civilizacije v tem obdobju zakorakale na pot »bolj razvitih« religij, se kitajska torej ni usmerila v monoteizem, temveč v pragmatično opredeljeno iskanje idealne družbene ureditve. Razlog za to naj bi tičal v dejstvu, da je na Kitajskem že pred nastopom »osne dobe« prišlo do velike religiozne krize, v kateri je nebo v vlogi najvišjega boga in najvišje moralne instance izgubilo verodostojnost. Ker je torej ta moralno opredeljena religija iz zgodnjih obdobjih zahodne dinastije Zhou izgubila ves svoj moralni blišč, bi bilo težko premagati dvom, ki je medtem že prevladal v najširših plasteh prebivalstva, in ponovno vzpostaviti teološko miselnost, ki bi omogočila razvoj monoteističnega verovanja. Le-tega je nadomestila vera v racionalni ustroj vesoljstva, in prejšnje »nebo« (tian) se je spremenilo v »naravo«.

Zaradi nepoznavanja specifične tega zgodovinskega razvoja je na zahodu vseskozi prevladovala predpostavka, po kateri je osrednja kitajska religija poznega obdobja Zhou (katere glavni predstavnik naj bi bil seveda Konfucij), predstavljala najprimitivnejšo raven religioznega verovanja. Hegel (1996b, 320), denimo, je v svojem opisu te religije poudarjal zgolj dejstvo, da je bil tian zgolj koncept konkretne družbene resničnosti, in da antični kitajski misleci (s Konfucijem na čelu) zato niso bili sposobni vpogleda v idejo transcendence (Li Minghui, 2001, 199).

Moderni konfucijanci pa so svoje poglede na izvorni konfucijanski nauk in njegovo etiko razvijali na temelju imanentne transcendence. Zgoraj opisana kreativna transformacija religije v moralo je zato tudi temelj novega modernokonfucijanskega koncepta subjektivnosti. Predstavniki druge generacije so namreč izhajali iz predpostavke, da se je v (zgoraj opisanem) zgodovinskem procesu družbenih transformacij na Kitajskem ideja neba oziroma narave (tian) transformirala iz antropomorfne višje sile v nekaj, kar opredeljuje notranjo realnost vsakega človeka (Fang Keli & Li Jinquan, 1995, III/608). Tudi Fang Dongmei je zagovarjal podobno stališče:

Ta kultura se je sprva oblikovala na osnovi religioznega duha, a se je transformirala v kulturo visoko razvite etike. Le-to je prevzel Konfucij in jo ustrezno uredil²⁹⁴ (Fang Dongmei, 2004b, 99).

Xu Fuguan je izhajal iz predpostavke, po kateri je izvorno konfucijanstvo poskušalo vzpostaviti osnovo moralnih odločitev v ideji subjektivne pravičnosti, ki naj bi

293 整个中国的轴心时代，如果不是因为认识到自身的局限而转向超越的无限存在，理性的发展不是向神话的诸神进行伦理的反抗，更未导致唯一神论的信仰。在中国的这一过程中，更多的似乎是认识到神与神性的局限性，而更多地趋向此世和‘人间性’，对于它们来说，与其说是‘超越’的突破，毋宁说是‘人文’的转向。

294 這個文化傳統的形成，主要的是從宗教精神體現出來，而成為高度的倫理文化。孔子承受之而予以適當的整理。

kot osnovni kriterij nadomestila prejšnji strah pred duhovi²⁹⁵. Xu je izpostavil, da gre pri tej transformaciji za višjo raven duhovnega razvoja, kot ga najdemo v monoteističnih, na ideji (zunanjega) Boga temelječih religijah. Na Kitajskem je ta transformacija po njegovem mnenju namreč privedla do humanizma, ki je temeljil na visoki stopnji »samozavedanja« (zijuexing):

Vse kulture človeštva se pričenjajo z religijo. Tukaj Kitajska ni prav nika-kršna izjema. Ampak kulture formirajo tudi vrsto jasne in razumne ideje, ki vpliva na razvoj človeškega vedenja – razviti morajo namreč določeno stopnjo samozavedanja ljudi. A prvotne religije so večinoma opredeljene s primitivno vero v čudežne nadnaravne moči, katera izvira iz občutkov groze pred iztrebljenjem in nesrečami, ki jih lahko povzročita nebo/narava. Pri takšnih religijah ne najdemo prav nikakršne zavesti samozavedanja. Visoko razvite religije se med seboj razlikujejo glede na družbo in obdobje, v katerem nastanejo. Zato lahko človeško samozavedanje bodisi pospešijo, ali pa ga zavirajo. Če pogledamo bronaste posode, ki so se do danes ohranile iz obdobja Yin, lahko vidimo, da je imela kitajska kultura v tistem času za seboj že precej dolgo zgodovino in je bila na precej visoki ravni razvoja. A če si ogleđamo takratne zapise na kosteh in želvjih oklepih, bomo videli, da je bilo duhovno življenje ljudi iz tega obdobja še vedno na primitivni ravni; njihova religija je še vedno sodila med primitivne. Iz njihovih orakljev izvemo, da so še vedno verjeli, da so njihova življenja popolnoma odvisna od različnih božanstev. Pri tem je šlo zlasti za duhove prednikov, naravna božanstva in za najvišjega vladarja Shang dija. Doprinos ljudi iz obdobja Zhou je bil v tem, da so v to tradicionalno versko življenje vnesli duh samozavedanja. S tem so kulturo, ki je dotlej temeljila na materialnih dosežkih, povzdignili v sfero idej in s tem pripomogli k vzpostavitvi humanističnega duha kitajske morale²⁹⁶ (Xu Fuguan, 2005, 15–16).

Podobno kot ostali predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva vidi tudi Xu Fuguan v tej transformaciji iz »primitivne« naravne religije v sistem pragmatične etike enega največjih doprinosov idejnega sveta dinastije Zhou k nadaljnjemu razvoju kitajske kulture. Xu izpostavi, da so se v družbi obdobja Zhou sicer še naprej ohranila

295 Ali upanje na nebesa oziroma grozo pred trpljenjem v peklju.

296 人類的文化，都是從宗教開始，中國也不例外。但是文化形成一種明確而合理的觀念，因而與人類行為為提高向上的影響力量，則需發展到有某程度的自覺性。宗教可以誘發人的自覺；但原始宗教，常常是由對天滅人禍的恐怖情緒而來的原始性地對神秘之力的皈依，並不能表示何種自覺的意識。即在高度發展的宗教中，也因人，因時代之不同，而可成為人地自覺的助力；也可成為人地自覺的阻礙。從遺留到現在的殷代銅器來看，中國文化，到殷代已經有了很長的歷史，完成了相當高度的發達。但從甲骨文中，可以看出殷人的精神生活，還未脫離原始狀態；他們的宗教，還是原始性的宗教。當時他們的行為，似乎是通過卜辭而完全決定於外在的神 – 祖宗神，自然神，及上帝。周人的貢獻，便是在傳統的宗教生活中，注入了自覺的精神；把文化在器物方面的成就，提升而為觀念方面的展開，以啟發中國道德地人文精神的建立。

različna božanstva prejšnjih naravnih religije, katera so ljudje še naprej častili in zanje izvajali žrtvene obrede, vendar pri tem ni več šlo za državno religijo, ki bi prevzemala funkcijo ohranjanja politične oblasti vladajočih slojev. To funkcijo je poslej prevzela ideja »nebeškega mandata« oziroma »nebeškega dekreta« (tian ming), katerega vrednostni kriteriji so bili opredeljeni z razumnostjo oziroma nerazumnostjo človeškega delovanja (ibid, 24). Zato naj ideja nebeškega mandata ne bi več štela nobenega konkretnega vladarja oziroma njegovih konkretnih interesov. V skladu s to idejo naj bi bil za vladanje vselej izbran tisti, ki je svojo ustreznost dokazal z razumnim, odgovornim in pravičnim delovanjem. Koncept nebeškega mandata zato ni bil več nekaj oddaljenega, nedoumljivega in čudežnega, kot prejšnji duhovi in prejšnja božanstva, temveč nekaj svetega, a hkrati popolnoma dojemljivega in človeškega. Na ta način je predstavljal tudi zagotovilo za razumni ustroj družbe in politike, kar je posamezniku omogočilo precej višjo stopnjo samostojnosti (ibid).

Xu je podrobno raziskal ta proces formiranja morale in ponotranjenja duha sočlovečnosti. Bil je prepričan, da je imel največ zaslug za takšno preoblikovanje ljudskega verovanja prav Konfucij (Fang Keli & Li Jinquan, 1989, 613). Seveda je že pred njim na Kitajskem obstajalo precej zametkov moralnih idej, ki so po eni strani služile kot splošno sprejeti kriteriji obnašanja, po drugi pa tudi kot legitimizacija pripadnosti določenemu sloju. A šele v obdobju Pomladi in jeseni (770–476) se je pričel postopen proces »počlovečenja neba« oziroma odkrivanja njegovih humanističnih razsežnosti (tiande renwenhua). V tem času sta postali vplivni tudi ideji spoštljivosti (jing)²⁹⁷ in obrednosti (li), ki sta prevzeli funkciji osrednjih manifestacij splošnega podružbljenja morale.

Pred tem so moralne ideje še vedno predstavljale zgolj nabor aksioloških pomenov, ki so služili kot kriteriji dobrega in razumnega pri urejanju družbe oziroma medčloveških odnosov znotraj nje. Prej so bile moralne ideje torej nekaj zunanjega, s konfucijanskimi diskurzi pa so pridobile popolnoma novo razsežnost oziroma so postale popolnoma drug diskurz²⁹⁸:

Pred Konfucijem ... so se moralne ideje manifestirale zgolj kot zunanje znanje in obnašanje. Bile so nekaj, kar je bilo vpeto v odnose objektivnega sveta, in niso mogle veljati kot nekaj, kar bi zavestno odpiralo duri v

297 Po Xu Fuguanu je ideja spoštljivosti prevladala prav zaradi »zavesti tesnobe« (youhuan yishi), v kateri je sam videl temeljno psihološko značilnost antične kitajske družbe (Xu Fuguan 2005: 24).

298 Pri tem gre torej za diskurz, ki ga ni možno dojemati zgolj na ravni eksplicitnih formulacij moralnih predpisov, temveč šele na ravni ponotranjenja in ozaveščanja svojega moralnega sebstva. O tem priča naslednji Konfucijev citat: »Mojster je rekel: »Raje ne bi govoril. Zi Gong ga je vprašal: »Če vi, mojster, ne boste govorili, potem ne vem, kaj naj si mi učenci zapišemo«. Mojster je odvrnil: »Ali nebo govori? Letni časi se sami od sebe menjavajo, in vse stvari se same od sebe rojevajo. Čemu le naj bi nebo govorilo?« (Konzi, 2012a, Yang huo 19). (子曰: 「予欲無言。」子貢曰: 「子如不言, 則小子何述焉?」子曰: 「天何言哉? 四時行焉, 百物生焉, 天何言哉?」).

notranji svet človeškega humanizma. Šele prek Konfucijeve ustvarjalne reforme se je ta humanizem objektivnega sveta pretvoril v svet notranjega humanizma. S tem so se človeku razprle možnosti stremjenja k boljšemu (k izpopolnitvi) in oblikoval se je duh kitajske moralnosti²⁹⁹ (ibid, 614).

Če povzamemo, lahko vidimo, da se je po Xu Fuguanu dejanski pomen Konfucijevih filozofskih reform pokazal predvsem v dveh vidikih:

1. v spremembi čaščenja tradicionalnih duhov in božanstev v simbolno čaščenje prednikov, in v
2. metodi ponotranjenja tradicionalnih religioznih konceptov, kakršni so nebo/narava (tian), nebeški mandat (tian ming) in nebeška pot/pot narave (tian dao); tudi te koncepte je transformiral tako, da so se iz abstraktnih zunanjih idej spremenili v simbole, ki so označevali različne oblike obstoja notranje moralne substance.

Konfucij je razlikoval dve ravni posredovanja oziroma interpretiranja svoje filozofije, ki jih je Xu Fuguan označil s frazo »na spodnji ravni izvajam učenje, na višji pa pridobim spoznanje« (xia xue er shang da³⁰⁰). Ker se je prva manifestirala kot moralni nauk za preprosto, nepismeno in neizobraženo, večinoma agrarno populacijo, je v okviru svoje imanentne transcendence za označevanje posamičnih spektrov notranje substance prevzel tradicionalne, ljudem dobro znane izraze, katere so lahko sprejeli in jim niso bili tuji. Na tej dvojni ravni je torej izhajal iz neposrednega človeškega izkustva, na podlagi katerega je lahko v filozofskem smislu prikazal naravo morale, ki presega enodimenzionalnost izkustva.

Konfucij je koncepte, kot so nebo/narava, nebeški mandat ali pot neba/narave izrazil z najbolj neposrednim in najenostavnejšim jezikom, in vendar je pri tem v resnici govoril o morali, ki presega izkustvo³⁰¹ (Xu Fuguan, 2005, 81).

Na ravni širitve nauka so ti moralno filozofski koncepti torej ostali še naprej primerni simboli, ki so jih ljudje lahko udejanjali v svojem življenju prek moralnega delovanja in obrednosti. Na ta način je nebeški mandat lahko postal nekaj, kar je del vsakdanjega življenja ljudi, ki so lahko prek tradicionalne povezanosti s to idejo ozavestili svojo enotnost z njenimi moralnimi razsežnostmi, katera se je zopet pokazala v občutku moralne odgovornosti³⁰².

299 在孔子之前，... 這些道德觀念都表現為外面的知識，行為，是在客觀世界的關係中比定出來的，還不能算有意識的開闢了一種內在的人文世界。只有經過孔子的創造，才將這種客觀的人文世界轉變為內在的人文世界。只有經過孔子的創造，才將這種客觀的人文世界轉變為內在的人文世界，從而開啟了人類無限融合於向上之機，形成了中國道德精神。

300 Glej Kongzi, 2012a, Xian wen 35.

301 孔子的所謂天命或天道或天，用最簡捷的語言表達出來，實際上是知道德的超經驗性格而言。

302 To ozaveščanje enotnosti si lahko ponazorimo, če si ogledamo spodnja Konfucijeva citata: »Kreposti, ki so v meni, so mi dane od neba« (Kongzi 2012a: Shu er 23) (天生德於予)。

Izpopolnjevanje teh ponotranjenih moralno-humanističnih vrednot je zato hkra- ti pomenilo izpopolnjevanje posameznikove osebnosti (Fang Keli & Li Jinquan, 1989, 615)³⁰³. S tem, ko je Konfucij povezal prirojene attribute (xing) človeka z nebeškim mandatom (tian ming), se je oblikovala nova moralna vsebina, ki je ime- la globlji pomen od tradicionalne »pravičnosti« (yi). Ta koncept, ki prežema vse konfucijanske diskurze in predstavlja njihovo konceptualno srž, se je izrazil v ideji vzajemnosti ali sočlovečnosti (ren), ki je predstavljala stanje popolne individualne in družbene ozaveščenosti človeka³⁰⁴ (ibid).

Konfucijanstvo za Xu Fuguana torej ni religija, temveč diskurz, ki po eni strani predstavlja praktični moralni nauk, po drugi pa abstraktno filozofijo immanentne transcendence. Konfucijeva dela so običajno interpretirana v prvem pomenu. Sle- dnjo raven so neizpodbitno razvili neokonfucijanci dinastij Song in Ming. Zato se nam tukaj postavlja vprašanje o tem, ali ni Xu Fuguan kljub svojim natančnim filološkimi raziskavam izvornega konfucijanstva vanj projiciral izsledkov in dognanj kasnejših konfucijanskih filozofij in interpretacij izvornega nauka³⁰⁵.

Če pa pogledamo na moderno konfucijanstvo kot celoto, se nam pokaže slika re- interpretacije tega nauka kot nečesa sakralnega. Četudi gre pri tem za religijo brez Boga, torej za nekakšno ateistično religijo, kakršno poznamo v Budizmu, se nam pri tem kljub vsemu zastavlja vprašanje, ali je takšna interpretacija umestna. Hei- ner Roetz (2000, 370), denimo, poskuša izvorno konfucijanstvo (prav tako kot Xu, četudi na popolnoma drugačen način) obravnavati v okviru prehoda od religiozno

»Sam ne kritiziram neba in ne idealiziram človeka. Na fizični ravni izvajam učenje in na metafizični dosegam spoznanje. Nebo je tisto, ki me resnično pozna!« (Kongzi, 2012a, Xian wen 35) (不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎!).

303 Seveda je po Konfuciju raven popolnega poenotenja z nebom lahko dosegel samo popoln človek, torej plemenitnik (junzi): »Resnična veličina je samo veličina neba in samo Yao (sveti mitološki vladar dinastije Xia, op. avt.) se je lahko ravnal po njem« (Kongzi, 2012a, Tai bo 19). (唯天為大，唯堯則之).

304 Konfucij je poudarjal, da se človečnost v posamezniku vzpostavi preko uresničevanja moralnega življenja: »Človečnost se oblikuje preko delovanja v skladu s petimi krepostmi« (Kongzi 2012a: Yang huo 6). (能行五者於天下，為仁矣). To moralno delovanje, ki vodi k ponotranjenju človečnosti, se po Konfuciju kaže tudi v preseganju sebe (v smislu preseganja svojih egoističnih interesov) in v izvajanju obrednosti kot simbolne identifikacije z nebom/naravo/kozmosom: »Premagovanje samega sebe in vrnitev k obrednosti vodi k človečnosti. Vsak dan, ko nam uspe premagati sebe in se vrniti k obrednosti, se človečnost razširi po vsem svetu« (Kongzi 2012a: Yan yuan 1). (克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉). Sleđnji citat nam nazorno pokaže tudi možnost doseganja enotnosti posameznika s svojim naravnim in socialnim okoljem preko izkustva človečnosti.

305 Seveda pa nam po drugi strani Konfucijevi citati, kakršen je spodnji, nakazujejo dejstvo, da pri njegovi moralni filozofiji nikakor ni šlo zgolj za enostavne predpise zunanjega moralnega kodeksa: »Mojster je rekel: ‚Pri petnajstih letih sem v sebi začutil željo po učenju. Pri tridesetih sem z obema nogama trdno stal na zemlji. Pri štiridesetih nisem imel več dvomov. Pri petdesetih sem spoznal nebeški mandat, pri šestdesetih sem imel odprta ušesa in pri sedemdesetih sem lahko sledil svojim željam, ne da bi prekršil tisto, kar je prav« (Kongzi, 2012a, Wei zheng 4). (子曰：‘吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩’.).

pogojene do čiste pragmatične etike. Pri tem najprej izpostavi dejstvo, da »nebo« (tian) v delih izvirnega konfucijanstva nikoli ne prevzema funkcije zunanjih določil ali napotkov, saj nikoli »ne govori«³⁰⁶. Drugi razlog za njegovo skepso do religioznih razsežnosti izvirnega konfucijanstva tiči v dejstvu, da lahko po njegovem mnenju prav nereligiozno branje teh antičnih besedil – prek ustrezne interpretacije in adaptacije – omogoča unitarno konceptualizacijo modernosti, ki ni omejena na instrumentalno racionalnost, in po drugi strani ne negira družbenega napredka, ki je nujna posledica razsvetljenstva.

Roetzov topogledni argument je krhek prav zaradi tega, ker izhaja iz možnih posledic določenega načina branja izvorno konfucijanskih besedil, in ne upošteva širšega socio-političnega konteksta, kakršnega so v svojih socio-filoloških raziskavah nazorno predstavili predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva. Če tudi je osnovna naravnost te njegove argumentacije umestna in razumljiva, saj se zoperstavi sumljivi in teoretsko neutemeljeni evforiji določenih predstavnikov tretje generacije modernega konfucijanstva do sintez konfucianizma s krščanskimi osnovami modernizacije, se je Roetz v tem pogledu zapletel v štrene retorike, kateri lahko očitamo pomanjkanje logične utemeljenosti, saj argumentira neosnovanost izvornih interpretacij s pomočjo njenih možnih idejnih posledic.

306 天何言哉 (Kongzi 2012a: Yang huo 19); 天不言Mengzi 2012: Wang zhang 5)

7 Razumevanje modernosti kot transformirane tradicije: oplemeniteni subjekt in imperativ razumne morale

Moderni konfucijanci si torej, kot smo videli, človeški obstoj lahko predstavljajo tudi brez Boga. Težko pa si predstavljajo obstoj človeka, ki v sebi ne bi imel smisla (ali vsaj pomena). Nekateri predstavniki (predvsem Mou in Xu) druge generacije so se v predpostavki, po kateri zahteva osmišljenje obstoja tudi koncept svobodnega subjekta, strinjali s Kantom. Svoboda tega subjekta izvira iz njegove avtonomije, prvenstveno dojete v pomenu samodiscipline.

Moderni konfucijanci so si torej prizadevali oblikovati nadgrajeni in izpopolnjeni koncept tradicionalnega moralnega sebstva, ki naj bi v novih globalnih filozofijah prevzel funkcijo »resnično« avtonomnega subjekta. »Resnična« avtonomija pri tem pomeni, da je tak subjekt partikularen in univerzalen hkrati, da deluje kot posameznik, ki je nujni del družbene skupnosti, in da je hkrati »oplemeniten« z neskončno srčno zavestjo, ki mu omogoča zavedanje njegove enosti z vesoljstvom. Svojo svobodo črpa iz vrojenega moralnega imperativa, ki je seveda prav tako neskončen, vendar njegova neskončnost ni opredeljena z obstojem Boga, temveč z organsko, strukturno pogojeno enotnostjo subjekta (kot moralnega sebstva) z vsemi metafizičnimi in fizičnimi dejavniki obstoječega.

Kljub njihovemu skeptičnemu dvomu v obstoj Boga pa moderni konfucijanci njegovega obstoja ne zanikajo. V tem so vsi podobni svojemu izvirnemu praučitelju Konfuciju. Vendar jih ta »višja instanca« ne zanima prav posebej, ker se jim zdi odveč. To, kar bi po njihovem mnenju moralo v resnici zanimati vsakega človeka, so predvsem vprašanja, povezana z lastnim sebstvom in kakovostjo njegovega obstoja. V njihovem filozofskem svetu svobodna volja, avtonomija, odgovornost in nesmrtnost duše (tako kot intuitivni razum in neskončna srčna zavest) niso zgolj abstraktni postulati ali prazne puhlice, temveč resnični dejavniki našega konkretnega življenja. Vse to so deli našega sebstva, ki je apriorno moralno in ki nudi smisel tako vsakemu posamezniku kot tudi njegovemu življenju.

Subjekt, za kakršnega se zavzemajo predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva, je dejaven subjekt, ki si prizadeva moralno izpopolniti svoje sebstvo, četudi je to že samo po sebi popolno.

V tem pogledu so moderni konfucijanci zahodni koncept subjekta odeli v popolnoma nova pomenska oblačila; ker ta formulacija seveda parafrazira Andersеноvega cesarja, ki se je množici na občudovanje pripravljenih podanikov prikazal v novih oblačilih, ki v resnici niso obstajala, je treba pri tem poudariti, da moramo to parafrazo (in s tem tudi idejni doprinos druge generacije modernih konfucijancev)

razumeti globlje. Idejna oblačila, o katerih je tukaj govor, so namreč težko dojemljiva, kadar se nanje ozremo zgolj skozi optiko privajenih pogledov. Če se nanje ozremo s pogledom, ki vidi zgolj forme in ne substance, jih sploh ne bomo videli. Kdor ni vaju dojeti preseganja ločnic med subjektom in objektom, med razumom in intuicijo, med statiko in dinamiko, ali med etičnimi koncepti in svojimi konkretnimi soljudmi, bo v tem na novo oblečenem subjektu, videl kvečjemu hibridni koncept, oropan svojega prejšnjega dostojanstva. Če pa se pokušamo potopiti v njihov svet imanentne transcendence, bomo na tem novem subjektu morda uzrli oblačila, ki niso skrojena po najnovejši modi, a so vendarle prijetna na pogled in dajejo celo vtis nekakšne izzivalnosti.

Seveda je tukaj govor samo o izzivalnosti novih idej, zakaj izzivalnost kot taka je predstavnikom druge generacije modernega konfucijanstva povsem tuja. Svojim sintezam zahodne in kitajske filozofije se bližajo tiho in skromno, včasih samoumevno in občasno skoraj ponižno. Njihova – pogosto zelo utemeljena – parcialna kritika zahodnih filozofov je vselej blaga in polna vljudnih in hkrati iskrenih spodbud ter implicitnega spoštovanja. V dialogih z zahodno filozofijo iščejo zgolj možnost skupne rasti.

Tovrstna načelna naravnost modernih konfucijancev je plod tradicionalno kitajskega pogleda na svet, ki vidi posameznika kot organski element dinamičnega in enovitega, a hkrati strukturno razčlenjenega vesoljstva. Mencijanska interpretacija konfucijanskega nauka, iz katere so (bolj ali manj neposredno) izhajali domala vsi pripadniki druge generacije, je pri tem bolj kot normativne omejitve posameznika namreč poudarjala njegove moralno-etične osnove. Ti so se manifestirali predvsem v osrednji kreposti človeškosti oziroma sočlovečnosti (ren), ki ni zgolj možnost realizacije prirojenega smisla vsakega človeka, temveč tudi njegovo naravno stremljenje k dobremu (shan). Tukaj dobro ni dojeta kot dekret višje, nikoli doumljive sile, temveč kot dejanska nuja (in pragmatična razumnost) vsakega posameznika. Dobro je mišljeno, videno in dojeta kot življenje samo, tako v trenutkih tišine, kontemplacije in introspekcije kot tudi v hipnem, a nenehnem dojemanju sobivanja z drugimi ljudmi. Hkrati je dobro dojeta kot srž vsega obstoja, kot vsaka človeška bit in vsak duh.

Tak duh dobrega, katerega manifestacija je moralno sebstvo, stremi k izpopolnitvi, četudi je sam po sebi popoln že zato, ker kot tak obstaja. Kljub temu je stremljenje po izpopolnitvi osrednji del njegove apriorne popolnosti, kajti bivanje duha (kot osrednje srži moralnega sebstva) je opredeljeno z dinamiko nenehnih procesov bivanja. Proces kultiviranja osebnosti in uvid v njegovo nujnost sta predpogoja takšne izpopolnitve. Zato se ne morem popolnoma strinjati s kritiko Sin Yee Chana

(2002, 317), ki takšnim diskurzom očita neutemeljenost koncepta sebstva na osnovi njegove primerjave s Heglovim konceptom absolutnega duha. Tako Sin v svoji kritiki Tang Junyija zapiše, da spominja njegova ideja srčne zavesti kot nečesa transcendentnega, kar hkrati vključuje protislovja, na prvi pogled sicer na Heglovega duha, a da je ta podobnost samo navidezna. Medtem ko se mora Heglov duh za to, da doseže popolno svobodo, najprej prebiti skozi dolgotrajen proces razvoja, naj bi bilo to moderno konfucijansko sebstvo namreč že samo po sebi popolno (Sin, 2002, 317).

Ta paradoks je navidezen zaradi tega, ker sloni na statičnem dojetju metafizičnega. Če razumevamo koncept moralnega sebstva skozi optiko komplementarnih binarnosti (kamor sodi tudi binarno opozicijski par statike in dinamike, ali »po kitajsko«, gibanja in mirovanja), potlej sta njegova popolnost in proces izpopolnjevanja v komplementarnem, in ne v protislovnem odnosu. Popolnost moralnega sebstva je seveda večna in brezmejna ali neskončna, prav tako kot popolnost Heglovega absolutnega duha. Ampak pri tem ne smemo pozabiti dejstva, da se koncept večnosti v evropski tradiciji enači s statično nespremenljivostjo. Tisto, kar je večno, je v tem kontekstu od vedno in za vselej takšno, kot je (denimo koncept Božje besede). Za razliko od takšnega videnja je večnost (tako kot absolutnost) znotraj dinamično komplementarnih sistemov koncept, ki lahko obstaja samo znotraj nenehne, kontinuirane premene.

Ta novi, moralni in hkrati neomejeni subjekt, ki predstavlja nadgradnjo »tradicionalnega« konfucijanskega koncepta moralnega sebstva, je hkrati lahko tudi dejavna osebnost, na kateri sloni ideja modernizacije. Ker je njen razum v svojstvu intuitivnega, konkretno telesnega spoznavanja brezmejen, ne ostaja odvisen od (kakršne koli) duhovne zveze med svetom in samim seboj. Ta moralni subjekt, ali njegovo sebstvo, je resnično avtonomen, kajti njegova avtonomija ni pogojena z ničimer, kar bi bilo izven njega samega.

V okviru konfucijanstva (izvornega in delno tudi modernega) je to sebstvo namreč avtonomno prav zaradi svoje strukturne (li) povezave z vsem, kar tvori njegovo naravno in družbeno okolje. In ker je ta povezava hkrati tudi dinamična in organska, omogoča najraznovrstnejše oblike komunikacij in sodelovanja. Ta pa so za človeško modernost, torej za modernost sočlovečnosti in humanizma (ren) veliko bolj pomembna od formalnih zakonitosti ekonomije in profesionalne politike. V tem okviru so interpretacije konfucijanstva pogosto predmet kritike, ki predpostavljajo, da takšna koncepcija sebstva ne more služiti kot osnova posameznika znotraj demokratične družbe, kajti vselej ostaja umeščena v temeljni ustroj hierarhične zasnove družbe. Hierarhija je namreč, kot smo videli, eden temeljnih konceptov

izvorno konfucijanske miselnosti. Ne glede na splošno kritiko univerzalistične konceptualizacije hierarhije (gl. poglavje o azijskih vrednotah)³⁰⁷ pa smo morda ta koncept – tudi na povsem načelni ravni – preveč vajeni dojemati enostransko, torej pretežno prek njegovih negativnih, z zatiranjem in odvisnostjo povezanih konotacij. Morda smo preveč vajeni spregledati njegove pozitivne konotacije, ki se med drugim izražajo v »pravilni« oziroma »ustrezni« ljubezni do tistih, ki so nam blizu, ali v občutku pripadnosti le-tem.

Predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva se vselej označujejo kot pripadniki neokonzervativnih ideologij tudi zaradi tega, ker niso uspeli izdelati takšnega modela konfucijanske prenove, ki bi izhajal zgolj iz njihove lastne tradicije in ki bi nujno vključeval tudi sam diskurz »kitajske modernizacije«. Zakaj zagotovo je možna tudi takšna interpretacija izvirne »konfucijanske demokracije«, ki nima kaj dosti opravka z liberalno, niti z neo-liberalno teorijo in prakso (da o komunističnih ali celo anarhističnih sploh ne izgubljam besed).

307 Pri tem gre predvsem za specifičen koncept recipročne odgovornosti in za objektivnejše vrednotenje koncepta avtoritete.

8 **Moderno konfucijanstvo med predvčerajšnjim in pojutrišnjem: osamljenost tavajočega duha in nadobudni izgledi za bodočnost**

Če se na pragu tretjega tisočletja ozremo nazaj na pričetke modernega konfucijanstva in poskušamo oceniti njegovo vlogo ter pomen njegovih idejnih doprinosov za razvoj kitajske kulture v obdobju modernizacije in globalizacije, smo soočeni z nadvse kompleksno sliko.

V letu 1905, ko je kitajsko cesarstvo ukinilo sistem državnih uradniških izpitov, je konfucianizem, ki je vse od dinastije Han naprej predstavljal uradno državno doktrino, izgubil svojo institucionalno podlago. Zato je Yu Yingshi (1988, 1) vse kasnejše konfucijanske diskurze označil kot diskurze »tavajočega duha« (you hun). Han Qiang in Zhao Guanghui (1994, 274) sta konfucijanske filozofe moderne dobe označila za »osamljene nove konfucijance« (jimode xin rujia).

»Tavajoči duh« je metafora za sodobno moderno konfucijanstvo, ki ustvarja svoje nadgradnje tradicije in sinteze z zahodnimi idejami v položaju, ki je bistveno drugačen od položaja tradicionalnega konfucianizma, katerega dominantni vpliv na celotno kitajsko kulturo je imel s trdno zaledje državnih institucij. Pri modernem konfucijanstvu torej ne gre več za državotvorno nacionalno ideologijo, ki je skoraj dve tisočletji merodajno določala moralni kodeks in politično-ekonomske paradigme mogočnega kitajskega cesarstva. A prav ta, dolga stoletja samoumevna in neprevprašljiva pozicija ideologije konfucianizma je bila po vsej verjetnosti sokriva za stagnacijo in pomanjkanje inovativne fleksibilnosti, torej za nastanek tistih osrednjih dejavnikov, ki so na pragu dvajsetega stoletja povzročili njen neslavni konec. Zato bi lahko prav v tej novi poziciji, v kateri se je znašla konfucijanska miselnost po propadu uradnega konfucianizma, videli tudi novo priložnost za njeno revitalizacijo in nadaljnji razvoj v smislu filozofskih podlag moderne in postmoderne dobe.

Ta primerjava je primerna, saj je konfucijanstvo po zatonu cesarstva izgubilo svojo institucionalno podporo (sistem despotske vladavine, sistem družinskih klanov in tradicionalni sistem izpitov). A ta primerjava izraža tudi preobrat v zgodovini konfucijanstva. Konfucianizem je namreč izgubil svoj položaj državne ideologije in je zato ponovno vstal kot vrsta neodvisne idejne struje, katera lahko zavzame svoje mesto v pluralistični kulturi prihodnosti človeštva (Lee Ming-Huei, 2001, 89).

Seveda je ta novi položaj kljub svoji »neudobnosti« za pripadnike te miselne struje pomenil bolj neobremenjeno možnost ustvarjanja novih in plodnega nadgrajevanja starih konceptov ter idej. Na splošno so moderni konfucijanci upravičili to

upanje, saj so ustvarili precej novih vizij in sintez. Zato ni naključje, da sodi struja modernega konfucijanstva dandanes k trem najvplivnejšim filozofskim diskurzom sodobne Kitajske³⁰⁸. Kljub temu pa ne moremo mimo dejstva, da so predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva svoja teoretska prizadevanja osredotočali predvsem na področja metafizike, filologije klasičnih kitajskih besedil in sociologije kulture. Zato je njihov idejni doprinos k teorijam kulturne pogojenosti modernizacije ostal omejen na abstraktne razprave o osrednjih konceptih, ki predstavljajo srž transformacije modernih družb. Kot smo omenili že v poglavju o kritiki harmonične družbe, nobeden od njih ni izdelal (ali vsaj zastavil) kritične družbene teorije, v katerih bi ti novi oziroma nadgrajeni koncepti lahko prevzeli vlogo konstitutivnega elementa modernih azijskih družbenih sistemov. To je tudi osrednji razlog za to, da sta Han Qiang in Zhao Guanghui predstavnike te struje poimenovala s frazo »osamljeni moderni konfucijanci«:

Gledano s tega vidika, moderni konfucijanci še vedno niso zapustili »nedrja osamljene samote« in niso zmogli ustvariti nikakršnega »množičnega moderno konfucijanskega gibanja«. Četudi nekateri ljudje izpostavljajo, da bi sedaj »za moderne konfucijance moral nastopiti čas slave in pohval«, pa je njihova učenost še vedno dojeta kot »reciklaža oddaljenih diskurzov brez povezave s konkretno stvarnostjo«. Zato še vedno ostajajo »osamljeni moderni konfucijanci«³⁰⁹ (Han Qiang in Zhao Guanghui, 1994, 274).

Četudi je nalepka »tavajočega osamljenega duha« za opisovanje te struje morda nekoliko pretirana, pa vsekakor drži, da moderni konfucijanci – vsaj neposredno – zagotovo (še) ne sodijo k najbolj popularnim idejnim sistemom sodobne Kitajske. Zato vsekakor velja nadaljevati debate o izgledih in strategijah bodočega razvoja tega zagotovo pomembnega diskurza in razmisliti o možnostih realnega uresničevanja njegovih predpostavk, in sicer tako na teoretski kot tudi na konkretni družbeni ravni. Zakaj razmišljanje je, kot pravi Yu Yingshi (2010, 1)³¹⁰, pričetek reševanja problemov.

308 Druga dva diskurza bi lahko, v grobem gledano, poimenovali kot sklop sinizacije marksizma in sklop nadgradnje liberalno pragmatičnih idej (prim. Han Qiang & Zhao Guanghui, 1994, 273).

309 這樣一來，現代新儒家仍然不能擺脫「寂寞孤懷」的境遇，不能造成一個所謂「有群眾基礎的新儒學運動」。雖然一些人提出現在「該是表彰新儒家的時候了」，但他們的思想在學術界並沒有得到廣泛的理解，他們的學問仍被視為「迂遠不切事情」，仍然是「寂寞的新儒家」。

310 Dobesedno: »Razmišljanje je pričetek osvobajanja iz težavnega položaja« (思考是脱出困境的始点.)

Povzetek

Filozofska struja modernega konfucijanstva (xin ru xue) se je v teku 20. stoletja v glavnem razvila na Tajvanu in v Hong Kongu in postaja vse bolj razširjena tudi v večini drugih vzhodnoazijskih držav, ki so tradicionalno sodile h konfucijanskim kulturam, kot so na primer Japonska in Južna Koreja. Moderno konfucijanstvo predstavlja najvplivnejši in najpomembnejši diskurz v sodobni vzhodnoazijski teoriji in v zadnjih dveh desetletjih tudi osrednji del novih prevladujočih ideologij v L.R. Kitajski.

Ta struja je opredeljena z iskanjem sintez zahodne in tradicionalne vzhodnoazijske miselnosti in se osredotoča na nadgrajevanje sistemov idej in vrednot, primernih za reševanje družbenih in političnih problemov sodobnega globalnega sveta. Pričujoča knjiga Jane S. Rošker z naslovom *»Subjektova nova oblačila – Filozofski in politični koncepti modernizacije v delih druge generacije Modernega konfucijanstva«* zato ni osredotočena zgolj na filozofska izhodišča, ideje in metode modernega konfucijanstva, temveč osvetljuje tudi politična, družbena in ideološka ozadja tkim. konfucijanske preнове na eni, ter njene inherentne povezave z ideološkimi osnovami kitajske modernizacije na drugi strani.

Avtorica analizira najpomembnejša dela številnih osrednjih teoretikov te struje, ki se zavzemajo za iskanje uskladitve »evro-ameriških« in »konfucijanskih« vrednot, katera naj bi omogočila vzpostavitev teoretskega modela modernizacije, ki ni enaka »pozahodenju«. Ker vidijo moderni konfucijanci modernizacijo v glavnem kot racionalizacijo sveta, so poskušajo znotraj svoje lastne idejne tradicije izpostaviti čim bolj avtentične koncepte, ki so primerljivi z obema zahodnima konceptoma, katera imata osrednji pomen za modernizacijo, namreč koncept subjekta in koncept razuma oziroma racionalnosti. Na tej osnovi se knjiga osredotoča na analizo osrednjih vrednot konfucijanstva, katere avtorica interpretira znotraj socio-političnih kontekstov Kitajske in Tajvana, kar omogoča evalvacijo njihovega vpliva na prevladujoče sodobne ideologije.

Poleg tega se avtorica posveča tudi raziskavi vprašanja o osrednjih elementih, ki nudijo osnovo za integracijo tradicionalnih kitajskih vrednot v okvir (post)kapitalističnih ideologij in aksioloških kontekstov.

Novi sistem vrednot, katerega razvijajo pripadniki modernega konfucijanstva, bi naj zagotovil ekonomsko učinkovitost in hkrati ohranjal politično stabilnost. Slednja je bila v Vzhodni Aziji tradicionalno opredeljena z različnimi državnimi doktrinami, ki so temeljile na hierarhičnih in formaliziranih socialnih strukturah. Aktualne zahteve po hkratnem obstoju družbene stabilnosti in demokratizacije, ki naj bi bila v kapitalističnem sistemu proizvodnje edini garant zanjo, so inherentno paradoksalne. V okviru pričujoče monografije je ta ambivalenca vključena v

kontekst vprašanj, povezanih z notranjimi pogoji ekonomske in kulturne tranzicije, ki je določena z različnimi družbenimi pojavi, izhajajočimi iz (večinoma umetno skonstruirane) ločnice med »tradicijo« in »modernostjo«.

Tako imenovani preporod konfucijanstva, ki se kaže v filozofski struji modernega konfucijanstva, sodi k najpomembnejšim elementom novih azijskih ideologij modernizacije. Pomembna posledica trenutne transnacionalizacije kapitala je v tem, da se kapitalistični način proizvodnje prvič v zgodovini kapitalizma manifestira kot avtentično globalna abstrakcija, ki je ločena od svojih zgodovinskih izvorov v Evropi. Neevropske kapitalistične družbe se namreč sedaj prvič soočajo s svojo lastno zgodovino kapitalizma in svojo lastno teorijo modernizacije.

Glede na dejstvo, da je v zahodnih akademskih krogih struja modernega konfucijanstva še razmeroma neraziskana, je knjiga osredotočena na raziskave del najbolj vplivnih predstavnikov t. i. druge generacije (Mou Zongsan, Tang Junyi, Xu Fuguan in Fang Dongmei) modernega konfucijanstva ter na njihovo umestitev v metodološke in teoretske okvire sodobnih teorij modernizacije.

Medtem ko je maoistično zgodovinopisje vseskozi izpostavljalo, da je konfucijanstvo stvar preteklosti, je tudi večina zahodnih teoretikov moderne izhajala iz predpostavke, po kateri bi morala Vzhodna Azija, v kolikor se želi razviti v moderno in dinamično družbo, opustiti konfucijanstvo. Marx in številni drugi klasični teoretiki modernizacije so izrecno poudarjali, da je konfucijanska kultura popolnoma neprimerna za modernizacijo. Tudi Weber je veliko pisal o Aziji, predvsem o Kitajski in Indiji, ter pri tem izpostavil stališče, da te družbe niso primerne za modernizacijo. Izhajajoč iz Webrova argumenta, da je protestantska etika izjemno koristna za promocijo vzpona in širitve modernizacije, pa se nakaže tudi potreba po kritični raziskavi stališča, ki se je v zadnjih dveh desetletjih razširilo po Vzhodni Aziji, in ki zagovarja hipotezo, po kateri naj bi družbe, ki so osnovane na konfucijanski etiki, bolje izpolnjevale pogoje za industrializacijo, izobilje in modernizacijo. Za razjasnitev vprašanja o tem, ali je evrocentrična perspektiva modernosti še vedno veljavna, avtorica podrobno razišče vse zgoraj omenjene predpostavke in pride do zaključka, da je modernizacija kompleksen proces socialnih tranzicij, ki vsebuje tako univerzalne, kot tudi kulturno pogojene dejavnike.

Izhajajoč iz pojma tkim. »vakuuma vrednot«, ki opredeljuje odtujenost znotraj sodobnih postkapitalističnih družb v globalnem svetu, je avtorica analizirala vprašanje o tem, ali je obravnavani kitajski model dejansko zmožen ustvariti neindividualistično inačico modernosti; verifikacija te hipoteze nam jasno kaže, da je bila domnevna povezava med modernostjo in individualizmom, ki je bila doslej v

mednarodni teoriji razumljena kot »nujna« oziroma »inherentna«, izključni rezultat zahodnih zgodovinskih paradigem.

Med drugim so raziskave, vsebovane v pričujoči knjigi, odprle tudi vprašanja o aksioloških razlikah znotraj sodobnih vzhodnoazijskih družb in izpostavila moderno konfucijansko obravnavo epistemoloških in vrednostnih konceptov, ki lahko služijo kot osnova »kitajske« teorije modernizacije. Pri tem velja omeniti predvsem pojme moralnega sebstva (daode benxin), neskončne srčne zavesti oziroma neskončnega kognitivnega subjekta (wuxiande zhixin) ter intuitivnega razuma (zhide zhijue).

Zato nudi pričujoča raziskava možnost sestave sistematične in koherentne študije vsebine, aksioloških inovacij in družbenega pomena modernega konfucijanstva; v svojem angleškem prevodu bo lahko tudi širšemu krogu zahodnih teoretikov predstavila njegove najpomembnejše doprinose k aktualnim teorijam na mednarodni ravni.

Ne glede na dejstvo, da je bilo na Kitajskem doslej objavljenih že veliko knjig in člankov z obravnavano temo, še vedno vlada pomanjkanje tovrstnih raziskav v zahodnih jezikih. Ker prizadevanja modernih konfucijancev po revitalizaciji in rekonstrukciji tradicionalne konfucijanske miselnosti lahko razumemo tudi kot poskus kritičnega prevpraševanja dominantnih ideoloških trendov in ohranjanja kitajske kulturne identitete, je pričujoča knjiga pomembna tudi v smislu razvoja teoretskega dialoga med »Kitajsko« in »Zahodom« oziroma predstavniki in predstavnicami obeh idejnih konstruktov.

Četudi so pripadniki druge generacije modernega konfucijanstva, ki so večinoma živeli v prvih dveh tretjinah dvajsetega stoletja, delovali zgolj na Tajvanu in v Hong Kongu, pa so se v zadnjih dveh desetletjih so se teorije modernega konfucijanstva pričele širiti tudi v L. R. Kitajski. Tam naj bi ta struja v zadnjih letih prevzela funkcijo posredovanja temeljnih elementov za izgradnjo novih ideologij, katere v sebi združujejo neoliberalne elemente v ekonomskem, in avtoritarne v političnem smislu. Raziskava je pokazala, da sledijo moderni konfucijanci v svojih teoretskih nadgradnjah konfucijanske tradicije v glavnem mencijanski, tj. egalitarnejši in bolj demokratični liniji, medtem ko se ideologi L. R. Kitajske v svojih prizadevanjih za vzpostavitev tkim. »harmonične družbe« opirajo zlasti na interpretacijo Xunzija, ki ustreza avtokratskim in legalističnim elementom znotraj konfucijanske tradicije.

Ta izsledek je zelo pomemben, saj nam lahko veliko pove o diferenciacijah, ki so nujne, kadar govorimo o modernem konfucijanstvu in njegovih teorijah. Pokaže nam namreč, da pri tem ne gre za monolitno teoretsko formacijo, temveč za teoretske nadgradnje tradicije, ki je v sebi izjemno kompleksna in heterogena.

Za evropske raziskovalce so raziskave neevropskih kultur vselej povezane s problemi različnih jezikov, tradicij, zgodovin in socializacijskih procesov. Pričujoča knjiga izhaja iz predpostavke, po kateri predstavlja zahodna epistemologija samo eno od mnogih modelov človeškega spoznavanja stvarnosti. Zato temeljijo raziskave, ki so v njej vsebovane, na osrednjih metodoloških načelih medkulturnih raziskav. To pomeni, da upoštevajo nesoizmerljivost med različnimi kulturno pogojenimi paradigami. Pri tem gre tudi za upoštevanje specifičnih teoretskih okvirov, ki so nastali v različno strukturiranih diskurzih različnih kulturnih in jezikovnih okolij. Uporabljene metode so znotraj osnovnega teoretskega ogrodja usmerjene v sestavo interdisciplinarnih perspektiv, znanj, relacij in epistemologij, ki sodijo v področja sociologije, filozofije in politične teorije. Ta pristop je avtorici omogočil tudi raziskave koherentnih tematik, katerih ni možno konsistentno dojeti iz enega samega, partikularnega vidika. Zato je knjiga znotraj širšega področja kulturologije interdisciplinarno zasnovana in vključuje perspektive oziroma ustrezne raziskovalne metode, ki sodijo v naslednje ožje discipline:

- Socio-kulturna perspektiva: raziskava različnih vzorcev modernizacije in razjasnitev vprašanja o njeni morebitni kulturni pogojenosti;
- Epistemologija: raziskava kulturne in jezikovne opredeljenosti spoznanja;
- Kitajska idejna zgodovina: politično in idejno ozadje modernega konfucijanstva;
- Primerjalna filozofija: raziskava vpliva nemškega idealizma na moderno konfucijanstvo;
- Nadgradnje tradicionalnih paradigem in vzpostavljanje sintez med kitajsko in zahodno filozofijo;
- Konceptualna analiza: raziskava elaboracije in kulturne preнове osrednjih konceptov modernizacije (zlasti konceptov subjekta in razuma v azijskih filozofijah);
- Aksiologija: ustvarjanje novih »azijskih vrednot« in doprinos moderne konfucijanske etike k vrednotam sodobnega sveta;
- Študije ideologij: vpliv modernega konfucijanstva na nove teoretske tokove na Kitajskem in teoretsko ozadje osrednjega koncepta novih kitajskih ideologij – koncepta harmonije.

Pričujoča knjiga nam marsikaj pove o času in prostoru, v katerem živimo, ter o modernem konfucijanstvu v vlogi ene najpomembnejših filozofskih dediščin sodobnega sveta. Zato bodo njeni rezultati v sodobnih filozofskih in kulturoloških diskurzih zagotovo precej prispevali k pridobivanju novih vpogledov v aktualno vlogo tkim. »nezahodnih« idejnih tradicij.

Abstract

The philosophical current of Modern Confucianism (xin ruxue) was mainly developed during the 20th Century in Taiwan and Hong Kong, but also gained a wide spread popularity in most of the other East Asian societies that were traditionally influenced by Confucian thought, as for example Japan and South Korea. It forms the most influential and important stream of thought in contemporary East Asian theory and represents a crucial part of new prevailing ideologies in the P. R. China. It is defined by a search for synthesis between Western and traditional East Asian thought, aiming to elaborate a system of ideas and values, suitable to resolve social and political problems of the modern, globalized world. Thus, Jana S. Rošker's book entitled *"The Subject's New Clothes – Philosophical and Political Modernization Concepts in the Work of the Second Generation of Modern Confucians"* is not only focused upon the main Modern Confucian philosophical approaches, ideas and methods. It furthermore also illuminates the political, social and ideological backgrounds of the so called Confucian revival on the one hand, and its inherent connection to the ideological foundations of East Asian modernity on the other.

The authoress analyses the most important works of several crucial theoreticians of the new Modern Confucianism who were engaged in efforts to find some reconciliation between "Western" and "traditional Chinese" values, out of which a theoretical model of modernization would emerge that cannot be equated with "Westernization". Since Modern Confucians viewed modernization mainly as a rationalization of the world, they were trying to find in their tradition the most possible authentic concepts, comparable to the two Western paradigms that were crucial for modernization, namely the concepts of subjectivity and the concept of reason and rationality respectively. Following this issue, the book analyses the central values of Confucianism, and interprets them in different Chinese and Taiwanese sociopolitical contexts in order to evaluate their impact upon prevailing contemporary ideologies. The authoress also examines the question about the main elements that provide the amalgamation of traditional Chinese values into the framework of capitalistic ideologies and axiological contexts.

The new value systems which have been developed by the adherents of the Modern Confucian movement should ensure economic efficiency while at the same time also preserving political stability. The latter was traditionally dominated by various state doctrines which focused on hierarchic and formalistic social structures. The topical demand for a simultaneous existence of social stability which is allegedly only realizable within a capitalist mode of production and the "democratization" of society is inherently paradoxical. In the present monograph, this ambivalence has been placed into the context of questions, connected to inherent conditions of economic and

cultural transition that are determined by diverse social outgrowths emerging from the (mostly artificially constructed) gap between “tradition” and “modernity”.

The so-called Confucian revival that manifests itself in the philosophical stream of the Modern Confucianism belongs to the most significant elements of new Asian ideologies of modernization. An important consequence of the present trans-nationalization of the capital may be that, for the first time in the history of capitalism, the capitalist mode of production appears as an authentically global abstraction, separated from its historically specific origins in Europe. Hence, the narrative of capitalism is no longer a narrative of the history of Europe. For the first time, non-European capitalist societies are making their own claims on the history of capitalism and the history of modernization.

Due to the fact that in Western academic circles, there is still very little known about this stream of thought, the present research is dealing with investigations of the works, written by the most influential Modern Confucian scholars of the second generation of Modern Confucianism (Mou Zongsan, Xun Fuguan, Tang Junyi and Fang Dongmei) and to their interpolation into the methodological and theoretical framework of contemporary theories of modernization.

While the Maoist historiography relegated Confucianism to the past, most of the Western modernization theories also implied the necessity of abandoning Confucianism if Asia were ever to develop a dynamic modern society. Marx and other classical theorists of modernity assumed the imperviousness of traditional Chinese culture to modernization. Based upon Max Weber’s argument that the Protestant ethic was extremely useful in promoting the rise and the spread of modernization, it is worth trying to critically examine the notion that has gradually emerged in the last two decades in East Asia, that societies based upon the Confucian ethic may in many ways be superior to the West in the pursuit of industrialization, affluence and modernization. Weber also wrote extensively on Asia, especially China and India, concluding that Asian cultural and philosophical or religious traditions were deeply uncongenial to modernization. In order to clarify the question whether such an Eurocentric perspective of modernity is still valid, the authoress investigate the above-mentioned presuppositions and concludes that modernization represents a complex process of social transitions which includes both, universal as well as culturally conditioned elements.

Proceeding from the notion of the so called “vacuum of values” that determines the alienation which defines modern post-capitalist societies in the global world, it is important to analyze the question whether such an East Asian model is really on its way to generate a non-individualistic version of modernity. The verification

of this hypothesis clearly shows that the presupposed relation between modernity and individualism which has previously been seen by international modernization theories as “inevitable” or “internal” proves to be nothing more than an outcome of Western historical paradigms.

Among others, further research contained in this book raises the question about the axiological differences within modern East Asian societies and lays stress upon Modern Confucian treatments of epistemological and ethical concepts that can serve as a foundation for a “Chinese” modernization theory. In this context, the notions of moral self (daode benxin), unlimited heart-mind (wuxiande zhixin) and intellectual intuition (zhide zhijue) are of special importance.

Thus, the present inquiry provides a systematic and coherent study of the contents, axiological innovations and social relevance of Modern Confucianism and will in its future English translation also introduce its most relevant contributions to contemporary global theory to a wider academic public in the Western world.

In spite of the fact that there has been a large amount of books and articles on this topic published in Chinese, there is still a considerable lack of respective academic work results in Western languages. Since Modern Confucian efforts to revitalize and reconstruct traditional Confucian thought can be seen as an attempt to counter the dominant ideological trends and to preserve Chinese cultural identity, the book will contribute to the development of theoretical dialogues between “China” and “Europe”.

Although the philosophers of the second generation of Modern Confucianism have mostly lived in the first two thirds of the 20th century and although they have mostly worked in Taiwan and Hong Kong, the current also began to reappear in the P. R. China during the last two decades of the previous century. It has been widely presupposed that Modern Confucianism has offered the theoreticians in mainland China certain basic elements for the construction of their new ideologies that combine neo-liberal elements in the economic and authoritarian elements in the political area. This research has clearly shown that in their elaboration of Confucian tradition, the Modern Confucian current mainly follows the Mencian approach which belongs to the more egalitarian and democratic line of Confucianism, whereas in their attempts to construct a “harmonic society”, the ideologists of the P. R. China mostly rely upon its more autocratic and legalistic interpretations of the original Confucian teachings that were created by Xunzi.

This observation is of utmost importance since it can tell us a lot about important differentiations that are necessary for a more consistent understanding of Modern

Confucianism and its theories, for it shows very clearly that this stream of thought is by no means a monolithic theoretical formation. On the contrary: it includes a wide scope of theoretical elaborations of a tradition which, in itself, is already most complex and heterogeneous.

For European researchers, the understanding of the non-European cultures is always linked to the issue of differences in language, tradition, history and socialization processes. The book follows the presumption that Western epistemology represents only one among many different models of human comprehension. Thus, the proposed research is following the main methodological principles of intercultural research, taking in consideration the incommensurability between different, culturally divergently conditioned paradigms or, in other words, of theoretical frameworks which arose in differently formed discourses of various cultural and linguistic environments. The applied methods seek to synthesize broad perspectives, knowledge, skills, interconnections, and epistemologies in the basic research setting in order to facilitate the study of the topic which has some coherence, but cannot be adequately understood from a single perspective. Hence, within the broader scope of intercultural humanities, the book is interdisciplinary structured and includes inquiries and methods belonging to the following research areas:

- Socio-cultural perspective: different patterns of modernization;
- Epistemology: the cultural and linguistic conditionality of comprehension;
- Chinese intellectual history: the political and ideal background of Modern Confucianism;
- Comparative philosophy (the impact of the German Idealism upon modern
- Confucian philosophers, their elaboration of traditional paradigms and creation of syntheses between Chinese and Western philosophies);
- Conceptual analysis (the elaboration and cultural renovation of crucial modernization concepts (especially the concepts of subject and reason in Asian philosophies);
- Axiology: the creation of new “Asian Values” and the contribution of Modern Confucian ethics to the new values of the contemporary world;
- Studies of ideology: the impact of Modern Confucianism upon new theoretical streams – in East Asia and the theoretical background of the new prevailing ideology in the P. R. China, which is based upon the concept of harmony.

The present book can tell us a lot about our times – and the fate in the contemporary societies of one of the most important philosophical legacies in the world. Its main approach will furthermore enable us to inquire into the place of the so-called “Non-Western” intellectual traditions in the contemporary discourses on philosophy and culture.

Viri in literatura

Abe, Yoshio, 1965: *Nihon Shushigaku to Chōsen*. Tokyo: Tokyo daigaku shuppansha.

An Yanming, 1997: Liang Shuming and Henri Bergson on Intuition: Cultural Context and the Evolution of Terms. *Philosophy East and West*. 47/3. 337–362.

Adorno, Theodor W., 1966: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Adorno, Theodor in Horkheimer Max, 1969: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: S. Fischer.

Alitto, Guy S. 1979: *The Last Confucian – Liang Shuming and the Chinese Dilemma of Modernity*. Berkley – Los Angeles – London: University of California Press.

Ames, Roger T., 2001: New Confucianism: A Native Response to Western Philosophy. V: *Chinese Political Culture 1989–2000* (ur.: Hua Shiping). London/New York: M.E. Sharp, East Gate Books. 70–99.

Ansart, Oliver, 1998: *L'empire du rite: La pensée politique d'Ogyū Sorai, Japan, 1666–1728*. Geneva: Droz.

de Bary, William Theodore, 1998: *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Bellah, Robert, 1985: *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*. New York: The Free Press.

Berger, Peter, 1988: An East Asian Development Model? V: *In Search of an Asian Development Model* (ur. Berger, Peter in Hsiao Hsin-huang Michael): New Brunswick, N.J.: Transaction Books. 5–6.

Billioud, Sebastien, 2012: *Thinking Through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*. Leiden & Boston: Brill.

Bloom, David E., Williamson, Jeffrey G., 1998: Demographic Transitions and Economic Miracles in Emerging Asia. *The World Bank Economic Review*. 12/ 3. 419–455.

Bresciani, Umberto, 2001: *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.

- Bunnin, Nicholas, 1996: Fang Dongmei (Thomé H. Fang). V: *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers* (ur.: Brown, Stuart, Collinson, Diane, Wikinson, Robert). London & New York: Routledge. 223–224.
- Bunnin, Nicholas, 1996: Mou Zongsan (Mou Tsung-san). V: *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers* (ur.: Brown, Stuart, Collinson, Diane, Wikinson, Robert). London & New York: Routledge. 549–550.
- Bunnin, Nicholas, 1996: Tang Junyi (T'ang Chun-i). V: *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers* (ur.: Brown, Stuart, Collinson, Diane, Wikinson, Robert). London & New York: Routledge. 768.
- Bunnin, Nicholas, 2002: Introduction. V: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng Chung-Ying in Bunnin, Nicholas). Oxford: Blackwell Publishers. 1–15.
- Calder, Kent E., 2006: China and Japan's Simmering Rivalry. *Foreign Affairs*. 85/2. 129–139.
- Chang, Carsun, 1954: Reason and Intuition in Chinese Philosophy. *Philosophy East and West*. 4/2. 99–112.
- Chang, Carsun, 1960: Chinese Intuitionism: A Reply to Feigl on Intuition. *Philosophy East and West*. 1/2. 35–49.
- Chaibong Hahm, 2000: *How the East Was Won: Orientalism and the New Confucian Discourse in East Asia*. Seoul: unpublished ms.
- Chen, Grant, 2002: *The Concept of Ultimate Reality in Tu Wei-ming and Cheng Chung-ying: A Comparative Study of new Confucian and Christian Understandings*. PhD Dis., Deerfield, Illinois: Trinity International University.
- Chen Guying 陳鼓應, 1998: Chen Guying ping dangdai xin rujia 陳鼓應評當代新儒學 (Chen Guying komentira sodobne moderne konfucijance) V: *Taiwanzhi zhi zhaxue geming – zhongjie sanzhang 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 (Revolucija Tajvanske filozofije – tri kulturne krize in slovo od dvajsetega stoletja)* (ur. Wang Yingming). Taipei: Shuxiang wenhua shiye. 95–98.
- Chen Lai 陈来, 1996: *Gudai zongjiao yu lunli – ru jia sixiangde genyuan 古代宗教与伦理——儒家思想的根源 (Antična religija in etika – izvorni temelji konfucijanske miselnosti)*. Beijing: Sanlian shudian.

- Chen Lai, 2006: On the Universal and Local Aspects of Confucianism. *Frontiers of Philosophy in China*. 1/1. 79–91.
- Cheng Chung-ying, 1991: *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*. New York: State University of New York Press, Albany.
- Cheng Chung-ying 成中英, 1988: *Zhongguo wenhuade xiandaihua yu shijiehua* 中國文化的現代化與世界化 (*Modernizacija in globalizacija kitajske kulture*). Beijing: Zhongguo heping chuban she.
- Cheng Chung-ying 成中英, 1991a: Genyuan yu pianxiang 根源與偏向 (Izvor in tendenca). V: *Zhongguo siwei pianxiang* 中國思維偏向 (*Kitajske kognitivne tendence*) (ur. Zhao, Ping): Beijing: Zhongguo shehui kexueyuan. 190–200.
- Cheng Chung-ying 成中英, 1991b: *Lun Zhongxi zhaxue jingshen* 論中西哲學精神 (*O duhu kitajske in zahodne filozofije*). Shanghai: Dongfang.
- Cheng Chung-ying, 成中英 1991c: *Wenhua lunli yu guanli – Zhongguo xiandaihuade zhaxue shengsi* 文化倫理與管理 – 中國現代化的哲學省思 (*Kultura, etika in menedžment – filozofska refleksija kitajske modernizacije*). Guian: Guizhou renmin chuban she.
- Cheng Chung-ying 成中英, 1985: *Zhongguo zhaxuede xiandaihua yu shijiehua* 中國哲學的現代化與世界化 (*Modernizacija in globalizacija kitajske filozofije*). Taibei: Lianjing.
- Cheng Chung-ying 成中英, 1998: Dui Taiwan zhaxue jiede fansheng 對臺灣哲學界的反省 (Refleksija tajvanskih filozofskih krogov). V: *Taiwanzhi yhexue geming – zhongjie sanzong wenhua weiji yu ershi shiji yhi gaobie* (ur.: Wang Yingming). Taibei: Shuxiang wenhua shiye. 14–32.
- Cheng Chung-ying 成中英, 2003: Confucianism: Twentieth Century. V: *Philosophy, Chinese – Encyclopedias* (ur.: Cua, Antonio S.). New York: Routledge. 160–172.
- Cheng Chung-ying 成中英, 2008: *Yixue benti lun* 易學本體論 (*Ontologija študij Knjige premen*). Taibei: Kant Publishing House.
- Cheng Chung-ying 成中英, Ma Sang 麻桑, 2008: *Xinxin ruxue qisi lu – Cheng Zhongying xianshengde benti shijie* 新新儒學啟思錄 – 成中英先生的本體世界 (*Zapisi Moderno konfucijanske prenove – Ontološki svet gospoda Cheng Chung-Yinga*). Beijing: Shangwu yinshiguan.

- Choe, Yong, 2000: *Sources of Korean Tradition, Vol. 2: From the Sixteenth to the Twentieth Centuries*. New York: Columbia University Press.
- Choukrone, Leila in Garapon Antoine, 2007: The Norms of Chinese Harmony: Disciplinary Rules as Social Stabiliser. *China Perspectives (Online)* 2007/3. 36–49. Dostopno na naslovu: <http://chinaperspectives.revues.org/1933>. (citirano 18. julij 2012).
- Clower, Jason, 2010: *The Unlikely Buddhologist – Tiantai Buddhism in Mou Zongsan's New Confucianism*. Leiden – Boston: Brill.
- Collcutt, Martin, 1991: The Confucian Legacy in Japan. V: *The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adaptation* (ur. Gilbert Rozman). Princeton: Princeton University Press. 111–154.
- Cotton, James, 1991: The Limits to Liberalization in Industrializing Asia: Three Views of the State. *Pacific Affairs*. 64/3. 311–327.
- Creel, Herrlee Glessner, 1975: *Sinism: A study of the Evolution of the Chinese World-View*. Westport : Hyperion Press (1st edition 1929).
- Cui, Zhiyuan 2000: Interpreting the Revolution in China. *Modern China*. 26/2. 194–204.
- Culiberg, Luka, 2007: *Japonska: med nacionalnim mitom in mitološko nacijo*. Ljubljana: Založba /^{*}cf.
- Dai Liyong 戴立勇, 2008: *Xiandaihua yu Zhongguo zongjiao* 現代性與中國宗教 (*Modernost in kitajske religije*). Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Dallmayr, Fred, 1993: Tradition, Modernity, and Confucianism. *Human Studies*. 16/1/2, Postmodernity and the Question of the Other. 203–211.
- Day Wan-Wen, 1999: *The Pathology of Modernity? Cultural Dialogue & Taiwan Small-Scale Media*. PhD Disertation. University of Colorado.
- De Bary, William Theodore and Haboush, JaHyum Kim, 1985: *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*. New York: Columbia University Press.
- De Bary, William Theodore, Carol Gluck, and Arthur E. Tiedemann (ur.), 2002: *Sources of Japanese Tradition, 1600–2000*. New York: Columbia University Press.

- Derrida, Jacques, 1994: *Izbrani spisi* (prev. Hribar, Tine, Grilc, Uroš). Ljubljana: Študentska organizacija univerze (Krt).
- Deuchler, Martina, 1995: *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology*. Boston: Harvard University Asia Center.
- Deuchler, Martina and Haboush, JaHyum Kim, 2002: *Culture and the State in Late Choson Korea*. Boston: Harvard University Asia Center.
- Dilworth, David, Valdo H. Viglielmo, and Agustin Jacinto Zavala (Ur.), 1998: *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Dirlik, Arif (1994): *After the Revolution: Working to Global Capitalism*. Hanover, London: Wesleyan University Press.
- Dirlik, Arif, 1995: Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism. *Boundary*. 22/3. 229–275.
- Dirlik, Arif, 1996: Chinese History and the Question of Orientalism. *History and Theory*. 35/4. 96–118.
- Dirlik, Arif, 2001: Postmodernism and Chinese History. *Boundary* 4/28. 19–60.
- Dirlik, Arif, 2002: Modernity as History: Post-Revolutionary China, Globalization and the Question of Modernity. *Social History*. 27/1. 16–39.
- Eisenstadt, Shmuel Noah and Schluchter, Wolfgang, 1998: Introduction – Paths to Early Modernities – A Comparative View. *Daedalus*. 127/3. 2.
- Eisenstadt, Shmuel Noah, 2000: Multiple Modernities. *Daedalus*. 129/1. 1–29.
- Fang Dongmei 方東美, 1937: *Zhongguo xian zhe rensheng zhhexuegaiyao* 中國先哲人生哲學概要 (*Pregled filozofije življenja antičnih kitajskih filozofov*). Taibei: Shangwu yin shu guan.
- Fang Dongmei 方東美, 1992: *Shengming lixiang yu wenhua leixing: Fang Dongmei xin ruxue lun jiyao* 生命理想與文化類型: 方東美新儒學論輯要 (*Ideal življenja in kulturni tipi: Fang Dongmeijeva osrednja dela o Modernem konfucijanstvu*). Taibei: Zhongguo guangbo dianshi chuban she.
- Fang Dongmei 方東美, 2004a: *Kexue, zhhexue yu rensheng* 科學, 哲學與人生 (*Znanost, filozofija in človeško življenje*). Taibei: Liming wenhua chuban she.

- Fang Dongmei方東美, 2004b: *Xin rujia zhexue shiba jiang*新儒家哲學十八講 (*Osemnajst predavanj iz neokonfucijanske filozofije*). Taipei: Liming wenhua chuban she.
- Fang Dongmei方東美, 2004c: *Zhongguo zhexue jingshen jiqi fazhan – shang* 中國哲學精神及其發展 – 上 (*Dub kitajske filozofije in njegov razvoj, 1. del*). Taipei: Liming wenhua chuban she.
- Fang Dongmei方東美, 2004d: *Zhongguo zhexue jingshen jiqi fazhan – xia* 中國哲學精神及其發展 – 下 (*Dub kitajske filozofije in njegov razvoj, 2. del*). Taipei: Liming wenhua chuban she.
- Fang Dongmei方東美, 2007: *Zhexue sanhui* 哲學三慧 (*Tri vrste filozofske modrosti*). Taipei: Sanmin shuju.
- Fang Keli方克立, Li Jinquan李錦全 (ur.), 1989: *Xiandai xin ruxue yanjiu lunji* 現代新儒學研究論集 (*Zbirka študij o modernem konfucijanstvu*). Beijing: Zhongguo shehui kexue chuban she.
- Fang Keli方克立, Li Jinquan李錦全 (ur.), (1995): *Xiandai xin ruxue xue'an* 現代新儒家學案 (*Pregled akademskega dela modernih konfucijancev*). Beijing: Zhongguo shehui kexue chuban she 3 zv.
- Fang Keli方克立, 1997: *Xiandai xin ruxue yu Zhongguo xiandaihua* 現代新儒學與中國現代化 (*Modern Confucianism and Chinese Modernization*). Tianjin: Tianjin renmin chuban she.
- Fang, Thomé H. (Fang Dongmei方東美), 1957: *The Chinese View of Life*. Hong Kong: The Union Press.
- Fang, Thomé (Fang Dongmei方東美), 1980a: *Creativity in Man and Nature: A Collection of Philosophical Essays*. Taipei: Linking Publishing.
- Fang, Thomé (Fang Dongmei方東美), 1980b: *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony*. Taipei: Linking Publishing.
- Fang, Thomé H. (Fang Dongmei方東美), 1981: *Chinese Philosophy: Its Spirit and its Development*. Taipei: Linking Publishing.
- 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 »neposredne povezanosti« do »fleksibilnega nastanka« – Moderno konfucijanstvo in problem modernizacije). *Hanxue yanjiu*. 10/2. 227–251.

- Feng Yaoming 馮耀明, 2000: Dangdai xin rujia de zhuti gainian 當代新儒家的主體概念 (Koncept »subjekta« v sodobnem modernem konfucijanstvu). *Dalu zazhi – The Continent Magazine*. 101/4. 145–165.
- Feng Yaoming 馮耀明, 2007: Zhongguo ruxuede dianfanzhuanyi 中國儒學的典範轉移 (Paradigmatski preobrat v kitajskem konfucijanstvu). *Rujiao wenhua yanjiu – Journal of Confucian Philosophy of Culture*. 2007/8. 2–33.
- Feng Youlan 馮友蘭, 1999: *Xin lixue 新理學 (Nova Šola strukture)*. Shanghai: Fudan daxue chuban she, 544–575, (1st Edition: 1939).
- Forke, Alfred, 1934: *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie (II)*, Hamburg: R. Oldenbourg Verlag.
- Fetzer, Joel S. in Soper, Christopher J., 2007: The Effect of Confucian Values on Support for Democracy and Human Rights in Taiwan. *Taiwan Journal of Democracy*. 3/1. 143–154.
- Fricker, Amanda, 1995: Intuition and Reason. *The Philosophical Quarterly*. 45/179. 181–189.
- Gadamer, Hans G., 1989: *Truth and Method*. New York: Crossroad.
- Geist, Beate, 1996: *Die Modernisierung der Chinesischen Kultur. Kulturdebatte und kultureller Wandel im China der 80er Jahre*. Hamburg: Institut für Asienkunde.
- Gluck, Carol, 1995: A »Grand Unified Theory« of Japanese History. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 48/6. 35–54.
- Goto-Jones, Christopher S. (ur.), 2008: *Re-Politicising the Kyoto School as Philosophy*. New York: Routledge.
- Graham, A.C., 1989: *Disputers of the Tao – Philosophical Argument in Ancient China*. Chicago: Open Court Publishing.
- Gussfield, Joseph R., 1967: Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change. *American Journal of Sociology*. 72/4. 351–362.
- Habermas, Jürgen, 1973: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, 1983: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen, 1986: *Der philosophische Diskurs der Moderne – zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, 1998a: *Die postnationale Konstellation – Politische Essays*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hall, David L. in Ames, Roger T., 1998: *Thinking from the Han: Self, Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Hall, David L. in Ames, Roger T., 2003: Chinese philosophy. V: *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ur. E. Craig). Routledge, London 1998. Dostopno na naslovu: <http://www.rep.routledge.com/article/G001SECT10>, (citirano: 04. avgust 2003).
- Han Qiang 韓強 in Zhao Guanghui 趙光輝, 1994: *Wenhua yishi yu daode lixing – Gang Tai xin rujia Tang Junyi yu Mou Zongsande wenhua zhaxue 文化意識與道德理性 – 港台新儒家唐君毅與牟宗三的文化哲學 (Kulturna zavest in moralni razum – Hongkonško – Tajvanska moderna konfucijanca Tang Junyi in Mouzongsan ter njuna filozofija kulture)*. Shenyang: Liaoning renmin chuban she.
- Harootunian, H. D., 1970: *Toward Restoration: The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan*. Berkeley: University of California Press.
- He Lin 賀麟, 1938: *Zhixin heyi – xin lun 知行合一新論 (Nova teorija enote znanja in izvajanja)*. Beijing: Beijing daxue chuban she.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1986: *Jenaer Schriften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1969a: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1969b: *Vorlesungen über die Geschichte der Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1970: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Heisig, James, 2006: *Frontiers of Japanese Philosophy*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture.

- Henderson, Gregory, 1957: Chong Ta-San: A Study in Korea's Intellectual History. *The Journal of Asian Studies*.16/3. 377–386.
- Hill, Michael, 2000: 'Asian Values' as reverse Orientalism: Singapore. *Asia Pacific Viewpoint*. 41/2. 177–190.
- Hobsbawm, Eric in Ranger, Terence (ur), 1995: *The Invention of Tradition*. Cambridge, Melbourne: Cambridge University Press (1. izdaja 1983).
- Hu Shi胡適, 1990: *Hu Shi wencun 胡適文存 (Hu Shijewi spisi)*, 2. zv. Taibei: Yuandong chuban she.
- Hua Shiping, 2001: Introduction: Some paradigmatic Issues in the Study of Chinese Political Culture. V: *Chinese Political Culture 1989–2000* (ur. Hua Shiping). London/New York: M.E. Sharp, East Gate Books. 3–17.
- Hua Shiping, 2005: A Perfect World. *The Wilson Quarterly*. 29/4. 62–67.
- Huang Junjie 黃俊傑, 2011: *Dongya ruxue shiye zhongde Xu Fuguan ji qi sixiang 東亞儒學視域中的許復觀及其思想 (Xu Fuguan in njegova miselnost iz vidika vzhodnoazijskega konfucijanstva)*. Taibei: Taida chuban zhongxin).
- Huntington, Samuel P., 1993: The Clash of civilizations. *Foreign Affairs*. 1993/2. 22–49.
- Iida, Yumiko, 2008: Constituting Aesthetic/Moral National Space. V: *The Kyoto School and the Place of Nation. Re-Politicising the Kyoto School as Philosophy* (ur. Goto-Jones, Christopher S.). New York: Routledge, 75–95.
- Jaspers, Karl, 2003: *The Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ji Kang 嵇康, 1962: Sheng wu ai le lun 聲無哀樂論 (V glasbi ni žalosti, ne radosti). V: *Ji Kang jixiao zhu 嵇康集校注 (Komentirana zbirka Ji Kangovih spisov)* (ur. Dai Mingyang 戴明揚). Beijing: Renmin wuxue chuban she. 196–231.
- Kahn, Hermann, 1979: *World Economic Development: 1979 and beyond*. Boulder: Westview Press.
- Kant, Immanuel, 1924: *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Reclam.
- Kim Joo Yup and Nam Sang Hoon, 1998: The Concept and Dynamics of Face: Implications for Organizational Behavior in Asia. *Organization Science*. 9/4. 522–534.

- Kim, Yun Kwan, 2007: *The History of Korean Philosophy*. Seoul: Duri Media.
- Kongzi 孔子 (Mojster Kong, Konfucij), 2012a: *Lunyu 論語 (Razprave)*. Dostopno na naslovu: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&cf=en> (citirano: 07. julij 2012).
- Kongzi 孔子 (Mojster Kong, Konfucij), 2012b: *Chunqiu lu 春秋錄 (Spomladansko – jesenski letopisi)*. Dostopno na naslovu: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&cf=en> (citirano: 07. julij 2012).
- Koschmann, J. Victor (ur.) 1978: *Authority and the Individual in Japan: Citizen Protest in Historical Perspective*. Tôkyô: University of Tôkyô Press.
- Kuhn, Thomas, 1970: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press (1. izdaja 1962).
- Kupke, Christian, 2012: Subjekt und Individuum: zur Bedeutsamkeit ihres philosophischen Unterschieds in der psychiatrischen Praxis. V: *e-Journal Philosophie der Psychologie*. 1–11. Dostopno na naslovu: <http://www.jp.philo.at/texte/KupkeC2.pdf> (citirano: 06. julij 2012)
- Kurozumi, Makoto and Ooms, Herman, 1994: The Nature of Early Tokugawa Confucianism. *Journal of Japanese Studies*. 20/2. 331–375.
- Kwon, Keedon, 2007: Development in East Asia and a Critique of the Post-Confucian Thesis. *Theory and Society*. 36/1. 55–83.
- Lai Ming-Yan, 1995: *Family Troubles – Contestation and Non-Western Modernity in the Cases of China, Taiwan and Japan*. PhD Disertation. Madison: University of Wisconsin.
- Lai Xianzong 賴賢宗, 2010: *Xin tujia quanxue 儒家詮釋學 (Confucian Hermeneutic)*. Beijing: Beijing daxue chuban she.
- Lee Hong-jung, 2003: Development, Crisis and Asian Values. *East Asian Review*. 15/2. 27–42.
- Lee Ming-Huei (Li Minghui 李明輝), 2001: *Der Konfuzianismus im modernen China*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Lee Ming-Huei (Li Minghui 李明輝), 2008: Wang Yangming's Philosophy and Modern Theories of Democracy: A Reconstructive Interpretation. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 7/3. 283–294.

- Lee Ming-Huei (Li Minghui 李明輝), 2009: Culture et démocratie: réflexions à partir de la polémique entre libéraux taiwanais et néo-confucéens contemporains. *Extrême-Orient, Extrême-Occident*. 3/1. 33–62.
- Lee, Peter H., 1992: *Sourcebook of Korean Civilization*, Vol. 1, 2. New York: Columbia University Press.
- Leung, Thomas In-Sing, 1986: *The Fang-fa (method) and Fang-fa-lun (Methodology) in Confucian Philosophy*. PhD Dis., Honolulu: University of Hawaii.
- Li Chenyang, 2002: *Philosophy of Life, Creativity and Inclusiveness. V: Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng Chung-Ying in Bunnin, Nicholas). Oxford: Blackwell Publishers. 258–280.
- Li Chenyang, 2006: The Confucian Ideal of Harmony. *Philosophy East and West*. 56/4. 583–603.
- Li ji 禮記 (*Knjiga obredov*), 2012: Dostopno na naslovu: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>. (citirano: 07. julij 2012).
- Li Jinquan 李錦全 (ur.), 1996: *Xiandai xin rujia xua'an 現代新儒家學案 (Pregled akademskega dela modernih konfucijancev)*. 3. zv. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, str. 543–558.
- Li Minghui 李明輝, 1990: *Ru jia yu daode 儒家與康德 (Konfucijanstvo in morala)*. Taibei: Lianjing.
- Li Minghui 李明輝, 1991: *Ruxue yu xiandai yishi 儒學與現代意識 (Konfucijanstvo in moderna zavest)*. Taibei: Wenjin chubanshe.
- Li Minghui 李明輝, 1994: *Kangde lunlixue yu mengzi daode sikaozhi chongjian 康德倫理學與孟子道德思考之重建 (Rekonstrukcija Mencijeve moralne miselnosti in Kantova etika)*. Taibei: Zhongyang yanjiuyuan.
- Li Minghui 李明輝, 2001: *Dangdai ruxuede ziwo zhuanhua 當代儒學的自我轉化. (Samotransformacija sodobnega modernega konfucijanstva)*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Li Minghui 李明輝, 2005: *Rujia shiye xiade zhengzhi sixiang 儒家視野下的政治思想. (Politična miselnost sodobnega modernega konfucijanstva)*. Taibei: Taiwan daxue chubanshe zhongxin.

- Li Minghui 李明輝, 2006a: Guanyu 'Haiyang ruxue' yu 'fazheng zhuti' de shengsi 關於「海洋儒學」與「法政主體」的省思。(Refleksija ameripkega konfucijanstva in subjekta pravne politike). *Dangdai* 《當代》. 28/8. 60–73.
- Li Minghui 李明輝, 2006b: Kangde zhexue zai xiandai Zhongguo 康德哲學在現代中國。(Kantova filozofija v sodobni Kitajski). V: 《*Zhonghua wenhua yu yuwai wenhuade hudong yu ronghe* 中華文化與域外文化的互動與融合》(一). Taibei: Ximalaya yanjiu fazhan jijinhui. 89–134.
- Li Minghui 李明輝, 2006c: Liu Shuxian xiansheng yu Zhong Xi bijiao zhexue 劉述先先生與中西比較哲學。(Gospod Liu Shuxian in kitajsko zahodno primerjalna filozofija). V: 《*Ruxue, wenhua yu zongjiao – Liu Shuxian xiansheng qishi shouqing lunwen ji* 儒學、文化與宗教：劉述先先生七秩壽慶論文集》(ur. Li Minghui, Ye Haiyan, Guo Zongyi). Taibei: Taiwan xuesheng shuju. 215–224.
- Li Minghui 李明輝, 2007a: Xu Fuguan lun rujia yu zongjiao 徐復觀論儒家與宗教。(Xu Fuguanove razprave o religiji). V: 《*Renwen Luncong* 人文論叢》(*Humanistične študije*). Wuchang: Wuhan daxue chuban she. 402–412.
- Li Minghui 李明輝, Lin Weijie 林維杰 (ur.), 2007b: *Dangdai ruxue yu xifang wenhua: huitong yu zhuanhua* 當代儒學。
- 西方文化：會通與轉化 (*Moderno konfucijanstvo in zahodna kultura: repcepcija in transformacija*). Taibei: Zhongyang yanjiuyuan.
- Li Minghui 李明輝, 2008b: Shengsi Zhongguo zhexue yanjiude weiji – cong Zhongguo zhexuede 'zhengdangxing wenti' qi 省思中國哲學研究的危機——從中國哲學的「正當性問題」談起。(Refleksija krize raziskovanja kitajske filozofije – začeni s 'problemom legitimizacije' kitajske filozofije. *Sixiang* (思想). 8. 165–173.
- Li Minghui 李明輝, 2009: Mou Zongsan xiansheng yu Zhong Xi bijiao zhexue 牟宗三先生與中西比較哲學 (Gospod Mou Zongsan in primerjava kitajske in zahodne filozofije). *Zhongguo quanshi xue* (中國詮釋學). 6/1. 86–97.
- Li Minghui 李明輝, 2010: Ruxue zhishi yu xiandai xueshu 儒學知識化與現代學術。(Konfucijansko znanje in sodobni akademski svet). *Zhongguo Renmin daxue xuebao* 中國人民大學學報. 6/1. 2–7.

- Li Ning 李宁, 2010: Goujian hexie shehui zhongde hexie xintai wenti 构建和谐社会中的和谐心态问题 (Problem harmoničnega stanja duha v konstruiranje harmonične družbe). *Jiaoyu jiaoxue luntan* 教育教學論壇. 2010/22. 8–14.
- Li Zehou 李澤厚, 1996: *Zou wo zijide lu* 走我自己的路 (*Hoditi po svoji lastni poti*). Taibei: Sanmin shudian.
- Liao Xiaoping 廖小平, 1994: Lun Zhongguo chuantong zhexue daode renshilunde tezheng 論中國傳統哲學道德認識論的特質 (O posebnostih tradicionalne kitajske moralne epistemologije). *Hebei Xuekan* 河北學看. 94/4. 43–47.
- Liang Shuming 梁漱溟, 1921: *Dongxi wenhua jiqi zhexue* 東西方文化及其哲學 (*Kulturi vzhoda in zahoda ter njuni filozofiji*). Shanghai: Shangwu yinshuguan.
- Liang Shuming 梁漱溟, 1924: *Liang Shumin sanshi qian wenlu* 梁漱溟三十前文錄 (*Liang Shumingova dela pred njegovim tridesetim letom*). Shanghai: Dongfang Wenku.
- Liedtke, Max, 1964: *Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft*. PhD Dissertation, Hamburg: Philosophische Fakultät.
- Lin Guoxiong 林國雄, 2007: Xin ruxue zhishi lun 新儒學知識論 (Epistemologija modernega konfucijanstva). V: *Xin ruxue zhishi lun* 新儒學知識論 (*Moderno konfucijanska epistemologija*) (ur. Lin Guoxiong in Yi Xiangquan): Taibei: Zhongguo cihui hongdao gongde hui, 1–82.
- Liu Huiru, 1993: Die 4. Mai Bewegung aus heutiger Sicht. V: *Chinesische Intellektuelle im 20. Jahrhundert: Zwischen Tradition und Moderne*. (ur.: Pohl, Karl-Heinz, Wacker, Gudrun in Liu Huiru). Hamburg: Institut für Asienkunde. 37–55.
- Liu Shu-Hsien, 2003: Mou Zongsan (Mou Tsung-san), V: *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (ur.: Cua, Antonio S.). New York: Routledge. 480–485.
- Liu Shu-Hsien, Berthrong, John & Swidler, Leonard (ur.), 2004: *Confucianism In Dialogue Today – West, Christianity and Judaism*. Philadelphia, PA: Ecumenical Press.

- Liu Shuxian,³¹¹ 1996: Confucian Ideals and the Real World. V: *Confucian Traditions in East Asian Modernity* (ur.: Tu Wei-ming). London: Harvard University Press. 45–67.
- Liu Shuxian, 2001: Introduction. V: Bresciani, Umberto: *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies. i-ii.
- Liu Shuxian 劉述先 2005: Chaoyue yu neizai wentide zai shengsi 超越與內在問題的再省思 (Ponovni razmislek o vprašanju transcendence in imanence). V: *Dangdai ruxue yu xifang wenhua – zongjiao bian* 當代儒學與西方文化 (*Moderno konfucijanstvo in zahodna kultura*) (ur. Liu Shuxian in Lin Yuehui). Taipei: Zhongyang yanjiuyuan – Zhongguo wenzhe yanjiusuo. 11–43.
- Lubmann, Stanley, 1999: *Bird in a Cage: Legal Reform in China after Mao*. Stanford: Stanford University Press.
- Luo Rongqu 羅榮渠 (ur.), 2008: *Cong 'Xihua' dao 'xiandaihua'* 從«西化»到現代化. (*Od »pozahodenja« do modernizacije*). Hefei: Huangshan shu she.
- Ma Dongyu 馬東玉, 1993: Jianlun dangdai xin rujia de 'xiandaihua' licheng 簡論當代新儒家的“現代化”歷程 (Kratka razprava o »modernistični« smernici modernih konfucijancev). Liaoning shifan daxue xuebao 遼寧師範大學學報. 1993/5. 74–80.
- MacFarquhar Roderick, 2006: Rotting from the Inside Out. *Foreign Policy*. 154 (May–Jun.). 71–72.
- Maruyama, Masao, 1974: *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Mikiso Hane, trans. Princeton: Princeton University.
- McCormick, Peter, 1979: The Concept of the Self in Political Thought. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*. XII/44. 689–725.
- McEwan, J. R., 1962: *The Political Writings of Ogyū Sorai*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mengzi 孟子 (*Mojster Meng, Mencij*), 2012. Dostopno na naslovu: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en> (citirano: 07. julij 2012).

311 Avtor je isti kot predhodni. Spremenjena je samo transkripcija imena, ki se v kitajskih pismenkah zapiše kot 劉述先.

- Metzger, Thomas A., 2005: *A Cloud Across the Pacific – Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Metzger, Thomas A., 1991: Confucian Thought and the Modern Chinese Quest for Moral Autonomy. V: *Confucianism and the Modernization of China* (ur. Krieger, Silke, Trauzettel, Rolf). Mainz: Hase & Koehler. 266–307.
- Moody, Peter R. Jr., 1996: Asian Values. *Journal of International Affairs*. 50/1. 166–192.
- Moore, Charles A., 1967: *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Morishima Michio, 1961: A Historical Note on Professor Sono's Theory of Separability. *International Economic Review*. 2/3. 272–275.
- Moritz, Ralf, 1993: Denkstrukturen, Sachzwänge, Handlungsspielräume – Die chinesische Intelligenz im Konflikt der Ordnungsmuster. V: *Chinesische Intellektuelle im 20. Jahrhundert: Zwischen Tradition und Moderne* (ur.: Pohl, Karl-Heinz, Wacker, Gudrun in Liu Huiru). Hamburg: Institut für Asienkunde. 59–108.
- Motoh, Helena, 2009: Harmonija konfliktov – klasična kitajska kozmologija v sodobnem političnem kontekstu. *Dialogi*. IX/9. 88–104.
- Mou Zongsan 牟宗三, 1941: *Luoji dianfan* 邏輯典範 (*Paradigme logike*). Hong Kong: Shangwu yinshu guan.
- Mou Zongsan 牟宗三, 1962: *Lishi zhexue* 歷史哲學 (*Filozofija zgodovine*). Taipei: Rensheng chuban she.
- Mou Zongsan 牟宗三, 1963: *Caixing yu xuanxue* 才性與玄理 (*Fizična narava in metafizični razum*). Taipei: Xuesheng shuju.
- Mou Zongsan 牟宗三, 1970: *Xinti yu xingti* 心體與性體 (*Substanca srčne zavesti in prirojena substanca*). Taipei: Zhengzhong shuju.
- Mou, Zongsan, 1971: *Zhide zhibjue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學 (*Intuitivni razum in kitajska filozofija*). Taipei: Taiwan shangwu yinshu guan.
- Mou Zongsan 牟宗三, 1975: *Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身 (*Pojavi in stvari po sebi*). Taipei: Xuesheng shuju.

- Mou Zongsan 牟宗三, 1983: *Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲學十九講 (*Devetnajst predavanj iz kitajske filozofije*). Taibei: Xuesheng shuju.
- Mou Zongsan 牟宗三, 1985: *Yuanshan lun* 圓善論 (*O Summum Bonum*). Taibei: Xuesheng shuju.
- Mou Zongsan 牟宗三, 1989: *Wushi zishu* 五十自述 (*Avtobiografija pri petdesetih*). Taibei: Penghu chuban she.
- Mou Zongsan 牟宗三, 1995: *Zhengdao yu zhidao, di san zhang* 政道與治道, 第三章 (*Princip politične legitimacije in princip vladanja, 3. poglavje*). V: Fang Keli 方克立.
- Mou Zongsan 牟宗三, 2010: *Yuanshan lun* 圓善論 (*O Summum Bonum*). Changchun: Jilin chuban jituan zouxian zeren gongsi.
- Nakamura, Hajime, 1964: *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Najita, Tetsuo, 1978: *Japanese Thought in the Tokugawa Period, 1600–1868: Methods and Metaphors*. Chicago: University of Chicago Press.
- Najita, Tetsuo, 1987: *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudō Merchant Academy of Osaka*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ng, On cho (ur.), 2011: *The Imperative of Understanding: Chinese Philosophy, Comparative Philosophy, and Onto-Hermeneutics—A Tribute Volume Dedicated to Professor Chung-ying Cheng*. *Journal of Chinese philosophy* 38–1.
- Ng, Yau-Nang William, 1996: *T'ang Chun-i's idea of Transcendence*. PhD Dissertation. Toronto: University of Toronto.
- Ni Peimin, 2002: Practical Humanism of Xu Fuguan. V: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng Chung-Ying in Bunnin, Nicholas). Oxford: Blackwell Publishers. 281–304.
- Nosco, Peter, 1984: *Confucianism and Tokugawa Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Ooms, Herman, 1985: *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570–1680*. Princeton: Princeton University Press.

- Ouchi, William G., 1978: The Transmission of Control through Organizational Hierarchy. *The Academy of Management Journal*. 21/2. 173–192.
- Peerenboom, Randall, 2002: Social Networks, Rule of Law and Economic Growth in China: The Elusive Pursuit of the Right Combination of Private and Public Ordering. *Global Economic Review*. 31/2. 1–19.
- Piovesana, Gino K., 1997: *Recent Japanese Philosophical Thought, 1862–1996: A Survey*. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- Pfister, Lauren, 1986: The Different Faces of Contemporary Religious Confucianism: an Account of the Diverse Approaches of Some Major Twentieth Century Chinese Confucian Scholars. *Journal of Chinese Philosophy*. 22/3. 5–80.
- Qi Liang 豈良, 1995: *Xin ruxue pipan 新儒學批判 (Kritika modernega konfucijanstva)*. Shanghai: Sanlian shudian.
- Qiu Feng 秋风, 2011: Zunzhong Kongzi, xiandaihua cai you yiyi 尊重孔子，现代化才有意义 (Šele s spoštovanjem Konfucija pridobi modernizacija smisel). V: *Gongshi wang*. Dostopno na naslovu: http://www.21ccom.net/articles/sxpl/sx/article_2011020729358.html (citirano: 18. julija 2012).
- Roetz, Heiner, 2008: Confucianism between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming. *Dao – Journal for Comparative Philosophy*. 2008/7. 367–380.
- Rošker, Jana S. 2006: *Na ozki brvi razumevanja – metodologija medkulturnih raziskav v sinoloških študijah*. Ljubljana: Oddelek za azijske in afriške študije, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Rošker, Jana S., 2008: *Searching for the Way: Theory of Knowledge in pre-Modern and Modern China*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Rošker, Jana S. 2010: *Odnos kot jedro spoznanja: kitajska filozofija od antičnih klasikov do modernega konfucijanstva*, (Zbirka Čas misli). 1. izd. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Rošker, Jana S., 2011: *Struktura kot temeljna epistemološka paradigm tradicionalne kitajske filozofije*. Ljubljana: ZIFF.
- Rozman, Gilbert (ur.), 1991: *The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adaptation*. Princeton: Princeton University Press.

- Rozman, Gilbert, 2002: Can Confucianism Survive in an Age of Universalism and Globalization? *Pacific Affairs*. 75/1. 11–37.
- Said, Edward W., 1995: *Orientalism – Western Conceptions of the Orient*. 4th Edition, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books. (1st Edition: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1978).
- Saje, Mitja, 2008: Different Views on Chinese History. *Azijske in afriške študije*. 12/2. 39–49.
- Sandel, Michael, 1984: The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Political Theory*. XII/1. 81–96.
- Scalapino, Robert A., 2002: Democracy in Taiwan and Asia – Advances and Challenges. V: *Taiwan's Modernization in Global Perspective* (ur.: Chow, Peter C.Y.). Westport, Connecticut-London: Praeger. 29–44.
- Schmidt-Glinterz, Helwig, 1983: Max Weber's Interest in Confucius. V: *Confucianism and the Modernization of China* (ur. Krieger, Silke, Trauzettel, Rolf). Mainz: Hase & Koehler. 243–248.
- Seong Hwan Cha 2003: Myth and Reality in the Discourse of Confucian Capitalism in Korea. *Asian Survey*. 43/3. 485–506.
- Shi jing* 詩經, 2012: (*Knjiga pesmi*). Dostopno na naslovu: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en> (citirano: 07. julij 2012).
- Shu jing* 書經 (*Shang shu* 尚書), 2012: (*Knjiga dokumentov*). Dostopno na naslovu: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en> (citirano: 07. julij 2012).
- Sin Yee Chan, 2002: Tang Junyi: Moral Idealism and Chinese Culture. V: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng Chung-Ying in Bunnin, Nicholas). Oxford: Blackwell Publishers. 235–346.
- Spae, Joseph John, 1967: *Itô Jinsai – A Philosopher, Educator, and Sinologist of the Tokugawa Period*. New York: Paragon Book Company (A reprint of the first edition published by the Catholic University Press in Beijing in 1948).
- Suzuki, Daisetsu T., 1959: *Zen and Japanese Culture*. Princeton N.J.: Princeton University Press.

- Tang Junyi 唐君毅, 1985: *Daode ziwozhi jianli* 道德自我之建立 (*Vzpostavitev moralnega sebstva*). Taipei: Xuesheng shuju.
- Tang Junyi 唐君毅, 1986a: *Wenhua yishi yu daode lixing* 文化意識與道德理性 (*Kulturna zavest in moralni razum*). Taipei: Xuesheng shuju.
- Tang Junyi 唐君毅, 1986b: *Shengming cunzai yu xinling jingjie* 生命存在與心靈境界 (*Obstoj življenja in obzorja duše*). Taipei: Xuesheng shuju.
- Tang Junyi 唐君毅, 1989a: *Renshengzhi tiyan* 人生之體驗 (*Spoznavno doživetje človeka in življenja*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Tang Junyi 唐君毅, 1989b: *Xin wu yu rensheg* 心物與人生. (*Srčna zavest, materija in človeško življenje*). Taipei: Xuesheng shuju.
- Tang Junyi 唐君毅, 1991: *Zhongxi zhaxue sixiangzhi bijiao lunji* 中西哲學思想之比較論集 (*Zbirka esejev o primerjavi kitajske in zahodne filozofije*). Taipei: Xuesheng shuju.
- Tang Junyi 唐君毅, 2000: *Renwen jingshenzhi chongjian* 人文精神之重建 (*Ponovna vzpostavitev duha humanistike*). Taipei: Xuesheng shuju.
- Tang Junyi 唐君毅, 2008: *Tang junyi xin ruxue lunji* 唐君毅新儒學論集 (*Zbrani moderno konfucijanski spisi Tang Junyija*). Nanjing: Nanjing daxue chuban she.
- Tang, Refeng, 2002: Mou Zongsan on Intellectual Intuition. V: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng Chung-Ying in Bunnin, Nicholas). Oxford: Blackwell Publishers. 235–346.
- Tang, Yijie, 1991: Transcendence and Immanence in Confucian Philosophy. V: *Confucian and Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*. (ur. Lee, Peter K. H. Lewiston). New York: Edwin Mellen. 171–181.
- Taylor, Charles, 1985: What's Wrong with Negative Liberty? Philosophy and the Human Sciences: *Philosophical Papers*. 2. zv. Cambridge: Cambridge University Press. 211–229.
- Thompson, Mark R., 2001: Whatever Happened to "Asian Values"? *Journal of Democracy*. 12/4. 154–165.
- Tu, Weiming (ur.), 1993: *China in Transformation*. Cambridge, Mass.: Harvard University.

- Tu, Weiming, 1996: Introduction. V: *Confucian Traditions in East Asian Modernity – Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini- Dragons* (ur. Tu Weiming). Cambridge, Massachusetts – London: Harvard University Press. 1–10.
- Tu, Weiming, 2000: Implications of the Rise of »Confucian« East Asia. In: *Daedalus*. 129/1. 195–219.
- Tucker, John A., 1988: *Itô Jinsai's Gomô jigian and the Philosophical Definition of Early-Modern Japan*. Leiden: E. J. Brill.
- Vlastos, Stephen (ur.), 1998: *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Oakland: University of California Press.
- Vogel, Ezra F., 1961: The Democratization of Family Relations in Japanese Urban Society. *Asian Survey*. 1/4. 18–24.
- Vogel, Ezra F., 1979: *Japan as number one*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wang Hui 汪暉, 2000: Dangdai Zhongguode sixiang zhuangkuang yu xiandaixing wenti 當代中國的思想狀況
現代性問題 (Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity). *Taiwan shehui yanjiu*. 37/1.1–43.
- 王守仁 Wang Shouren, 1929: *Yangming xiansheng jiyao* 陽明先生集要 (*Zbirka osrednjih del gospoda Yangminga*). 12. zv. Shanghai: Shangwu yinshuguan
- 王守仁 Wang Shouren), 1933: *Wang Wencheng gong quanshu* 王文成公全書 (*Celotna zbirka del gospoda Wang Wenchenga*). Shanghai: Shangwu Yinshuguan.
- Wang Ye 王燁, 2012: Rujia hexie sixiang ji qi xiandaihua sikao 儒家和谐思想及其现代化思考 (Konfucijanska harmonična miselnost in moderni razmislek o njej). V: *Zhongguo Kongzi wang* 中國孔子網 (*Konfucijeva spletna stran*). Dostopno na naslovu: http://www.chinakongzi.org/rjwh/guoxue/lzxd/201207/t20120704_7236633.htm. (citirano: 18. julija 2012).
- Weber, Max, 1989: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Konfuzianismus und Taoismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebek).
- Wheeler, Norton, 2005: Modernization Discourse with Chinese Characteristics. *East Asia*. 22/3. 23–24.

- Wittrock, Björn, 1998: Early Modernities: Varieties and Transitions. *Daedalus*. 127/3. 38–56.
- Wu Xingwen 吳興文, 2010: *Chuban jieshi* 出版解釋 (*Obrazložitev izdaje*). V: Mou Zongsan 牟宗三: 圓善論 (O Summum Bonum). Changchun: Jilin chuban jituan zouxian zeren gongsi.
- Xia Zhentao 夏甄陶, 1996a: *Zhongguo renshilun sixiang shigao, shang* 中國認識論思想史稿, 上 (*Oris zgodovine kitajske epistemologije, 1. del*). Beijing: Zhongguo renmin daxue chuban she.
- Xia Zhentao 夏甄陶, 1996b: *Zhongguo renshilun sixiang shigao, xia* 中國認識論思想史稿, 下 (*Oris zgodovine kitajske epistemologije, 2. del*). Beijing: Zhongguo renmin daxue chuban she.
- 蕭灼基 Xiao Zhuoji: Harmonious society. *China Daily*, 29.september 2007. 15.
- 熊十力 Xiong Shili, 1956: *Yuan ru* 原儒 (*Original Confucianism*), 2 Vol., Shanghai: Shanghai Longmen lianhe shuju.
- Xu Fuguan 徐復觀, 1957: Rujia dui Zhongguo lishi yunming zhengzhazhi yili 儒家對中國歷史運命掙扎之一列 (Zbirka esejev o usodi in borbah konfucijanstva v kitajski zgodovini). *Minzhu pinglun* 民主評論 VI/20. 3. del. 3–7.
- Xu Fuguan 徐復觀, 1957: Rujia jingshende jiben xingge ji qi xianding yu xinsheng 儒家精神的基本性格及其限定與新生 (Temeljna narava konfucijanstva in njegove omejenosti ter ponovno rojstvo). V: *Minzhu pinglun* 民主評論 (*Demokratska debata*). III/10. 15–38.
- Xu Fuguan 徐復觀, 1960: Bu si bu xiangde shidai 不想不想的時代 (Nereflektirana doba). *Huaqiao ribao*, 12. aprila 1960, 4.
- Xu Fuguan 徐復觀, 1979: *Rujia zhengzhi sixiang yu minzhu ziyou renquan* 儒家政治思想與民主自由人權 (*Konfucijanska politična miselnost in demokracija, svoboda ter človekove pravice*). Beijing: Bashi niandai chuban she.
- Xu Fuguan 徐復觀, 1980: *Xueshu yu zhengzhi zhibian* 學術與政治之間 (*Med akademskim delom in politiko*). Taibei: Taiwan xuesheng shuju.
- Xu Fuguan 徐復觀, 1988: *Rujia zhengzhi sixiang yu minzhu ziyou renquan* 儒家政治思想與民主自由人權 (*Konfucijanska politična miselnost in demokracija, svoboda ter človeške pravice*). Taibei: Xuesheng shuju.

- Xu Fuguan 徐復觀, 1991: *Zhongguo renzhi siwei fangfa* 中國人之思惟方法 (*Kitajske metode kognicije*). Taipei: Xuesheng shuju.
- Xu Fuguan 徐復觀, 2001: *Zhongguo yishu jingshen* 中國藝術精神 (*Dub kitajske umetnosti*). Beijing: Huadong shifan daxue chuban she.
- Xu Fuguan 徐復觀, 2001a: *Liang Han sixiang shi* 兩漢思想史 (*Idejna zgodovina obeh dinastij Han*). Shanghai: Huadong shifan daxue.
- Xu Fuguan 徐復觀, 2005: *Zhongguo renxing lun shi* 中國人性論史 (*Zgodovina kitajskega dožemanja človeških prirojenih lastnosti*). Beijing: Huadong shifan daxue chuban she.
- Xu Quanxing in Huang Deyuan, 2008: Theory on the Cultivation of Cognitive Subjects in Chinese Philosophy. *Frontiers of Philosophy in China*. III/ 1. 39–54.
- Xunzi 荀子, 2011. V: Chinese Text Project. Pre Qin and Han. <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en> (citirano 09. februarja 2011).
- Yamashita, Samuel Hideo, 1994: *Master Sorai's Responsals: An Annotated Translation of Sorai sensei tōmonsō*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Yang, Guoshu, 2003: *Progress in Asian Social Psychology: Conceptual and Empirical Contributions*. Connecticut: Greenwood Publishing.
- Yang Zebo 楊澤波: Mou Zongsan chaoyue cunyou lun boyi – cong xian Qin tianlunde fazhan gui ji kan Mou Zongsan chaoyue cunyou lunde quexian 牟宗三超越存有論駁義 – 從先秦天論的發展軌跡看牟宗三超越存有論的缺陷 (Izpodbijanje Mou Zongsanove transcendentne ontologije skozi optiko razvojnih smernic predqinskega nauka o nebu/naravi). V: *Zhongguo lunwen xiazai zhongxin* (www.studa.net). <http://www.studa.net/guoxue/060407/11563323.html> (citirano 15. julija 2012).
- Yang Zuhan 楊祖漢, 1994: *Ruxue yu dangjin shijie* 儒學與當今世界 (*Konfucijanstvo in današnji svet*). Taipei: Wenjin.
- Yao Xinzong, 2001: Who is a Confucian today? A Critical Reflection on the Issues Concerning Confucian Identity in Modern Times. *Journal of Contemporary Religion*. 16/3. 313–328.

- You Huizhen 尤惠貞, 1997: Yi 'yi xin kai er men' zhi sixiang jiagou kan Tiantai 'yi nian wu ming faxing xin' zhi teshu hanyi 依「一心開二門」之思想架構看天台宗「一念無明法性心」之特殊涵義 (The Significances of “the One Single Mind Embracing Ignorance and Dharma-nature Simultaneously” in Tiantai Buddhism. Examined from the Expository Framework of “Two-Gates-in-One-Mind”). *Zhonghua foxue xuebao* 中華佛學學報 11/7. Taipei: Zhonghua foxue yanjiu suo.
- Yu, Anthony C., 2000: Which Values? Whose Perspective? *The Journal of Religion*. 80/2. 299–304.
- Yu Jiyuan, 2002: Xiong Shili's Metaphysics of Virtue. V: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng Chung-Ying in Bunnin, Nicholas). Oxford: Blackwell Publishers. 127–146.
- Yu Yingshi 余英時, 1976: *Lun Dai Zhen yu Zhang Xuecheng* 論戴震與章學誠. (*O Dai Zhen in Zhang Xuecheng*). Hong Kong: Longmen shudian, 1976).
- Yu Yingshi 余英時, 1988: *Xiandai xin ruxuesw kunjing* 現代儒學的困境 (*Težavna situacija modernega kofucijanstva*). Dostopno na naslovu: Mou xue wang. <http://www.moophilo.net/viewthread.php?tid=276>. (citirano: 21. julija 2012).
- Yu Ying-shih (Yu Yingshi 余英時), 2005: Confucianism and China's Encounter with the West in Historical Perspective. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. IV/2. 203–216.
- Zhang Dainian 張岱年, 2003: *Zhongguo zhexue shi fangfalun fa fan* 中國哲學史方法論發凡 (*Uvod v metodologijo zgodovine kitajske filozofije*). Beijing: Zhonghua shuju.
- Zhang Junmai, 1932: Guojia minzhu zhengzhi yu guojia shehuizhuyi 國家民主政治與國家社會主義 Guojia minzhu zhengzhi yu guojia shehui zhuyi (State democratic politics and state socialism). *Zaisheng* 再生. 1/3. 1–40.
- Zhang Wei-Bin, 2003: *Taiwan's Modernization: Americanization and Modernizing Confucian Manifestations*. Singapore: World Scientific Press.

- Zhang Yixing 张翼星, 2004: Zenyang lijie 'daodao Kong jia dian' 怎样理解“打倒孔家店” (Kako razumeti slogan »Zaprmo konfucijansko prodajalno«). V: *Guangming wang – Guangming ribao she*, 28.03.2004. Dostopno na naslovu: http://www.gmw.cn/01wzb/2004-03/28/content_8407.htm. (citirano: 31. avgusta 2012).
- Zheng Yongnian in Tok Sow Keat, 2007: 'Harmonious Society' And 'Harmonious World': China's Policy Discourse Under Hu Jintao. *The University of Nottingham, China Policy Institute: Briefing Series*. 2007/26. 1–12.
- Zhong yong 中庸, 2012: (*Pot sredine*). Dostopno na naslovu: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&cf=en>. (citirano: 07. julij 2012).
- Zhou Jiayi 周佳怡, 2010: Zhongguo gudai hexie fazhiguande dangdai qianshi 中国古代和谐法制观的当代诠释 (Sodobna interpretacije klasične kitajske ideje harmoničnega pravnega sistema). *Fazhi yu shehui 法治與社會*. Shanghai, februar 2010, 1. del. 285.
- Zhuangzi 莊子, 2012: (*Mojster Zhuang*) Dostopno na naslovu: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&cf=en> (citirano: 07. julij 2012).
- Zi Zhongyun, 1987: The Relationship of Chinese Traditional Culture to the Modernization of China: An Introduction to the Current Discussion. *Asian Survey*. 27/4. 442–458.

Stvarno in imensko kazalo

A

Ai Siqi 艾思起 121

B

bai jia zhengming (dialogi med stoterimi šolami) 百家爭鳴 58
Beijing daxue (Univerza Peking) 北京大學 68, 78, 202, 204
ben (osnova, korenine) 本 101
ben mo (korenine in vrh) 本末 125, 137
ben xin (izvorna srčna zavest) 本心 74, 136, 140, 143
benti quanshi xue 本體詮釋學 72
bu rongyi (limitacija kapacitete sestva) 不容已 114

C

Cai Yuanpei 蔡元培 68
Caixing yu xuanli (Fizična narava in metafizični razum) 才性與玄理 71
chaoyuede lixing ziwo (transcendentno moralno sestvo) 超越的理性自我 158
Chen Guying 陳鼓應 43, 57–59, 76, 196
Cheng Chung-Ying (Cheng Zhongying) 成中英 45, 155, 196–197, 205, 210, 212–213
chengxian (prikaz, pojava, pojavnost, dejanskost) 呈現 115, 154, 160
Chun qiu lu (Konfucijevi *Spomladansko-jesenski letopisi*) 春秋錄 31
Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan (*Od Lu Xiangshana do Liu Jishana*) 從陸象山到劉戡山 71

D

Da xue (veliki nauk) 大學 54
dangdai xin ruxue (moderno konfucijanstvo (dob.: sodobno novo konfucijanstvo) 當代新儒學 22
dao tong (konfucijanska pot) 道統 52
dao xin (srčna zavest poti) 道心 74, 163
daode benxin (osnova moralne srčne zavesti, moralno sestvo) 道德本心 97, 163, 189, 193
daode shijiande zhuti (subject moralne prakse) 道德實踐的主體 132
daode xing er shang xue (metafizika morale) 道德形而上學 144
daode ziwo (moralno sestvo, moralni subjekt) 道德自我 127, 132
daode ziwode kanxian (samonegacija moralnega sestva) 道德自我的坎陷 55
Deng Xiaoping 鄧小平 20, 28
Dong xi fang wnehua ji qi zhexue (*Kulturi vzhoda in zahoda ter njuni filozofiji*) 東西方文化及其哲學 207
Dong Zhongshu 董仲舒 31, 33, 63, 81, 85
Donghai daxue (Univerza Donghai) 東海大學 84
Donglin shuyuan (Akademija Vzhodnega gozda) 東林書院 106, 149
Du Weiming 杜維明 51, 54
duan (zametek, načelo, tendenca) 端 166
duili fanchou (binarne kategorije) 對立範疇 125

F

Fang Dongmei (Thomé Fang) 方東美
35, 40–41, 43, 51, 58, 67, 76–79, 90,
98, 100, 130–131, 135, 137–139,
153, 155–156, 165, 175, 188, 192,
199–200

*Fang Dongmei quan ji (Zbrana dela
Fang Dongmeija)* 方東美全集 79

fei zheng (nepravilno) 非正 44

Feng Qi 馮契 121

Feng Yaoming 馮耀明 46, 54, 57, 59,
67, 77, 200–201

Feng Youlan 風友蘭 43, 51, 78, 201

*Foxing yu banruo (Budina narava in
prajna)* 佛性與般若 71

G

gantong (čutna kompatibilnost) 感
通 157

Gaozi (poglavje v knjigi *Mengzi*) 告子
75, 101, 113, 144, 152

gewu (raziskovanje stvari) 格物 150

gong (javno) 公 88, 108, 175

gongfu (zmožnost in prizadevnost,
trud, napor, delo, trening, tehnika)
功夫 145, 155

Gu Mu 谷牧 27

guo xue (nacionalne študije) 國學 27

guo xue re (vročica nacionalnih študij)
國學熱 27

Guoli Taiwan daxue (Državna
tajvanska univerza) 國立台灣大
學 79

Guomin dang (Ljudska stranka,
pri nas bolj znana pod imenom
Kumintang) 國民黨 23

H

Han (dinastija) 漢 19, 25, 35, 62–63,
65, 77, 80–81, 85–87, 90, 170, 185

Han Qiang 韓強 109, 133, 145–146,
149, 159–160, 162, 167, 185–186,
202

he (harmonija) 和 18, 29, 30–34,
36–38, 41

He Lin 賀麟 43, 51, 78, 121, 202

hexie shehui (harmonična družba) 和
諧社會 28–29

Hexie shehui jianshe (izgradnja harmo-
nične družbe) 和諧社會建設 29

Hu Jintao 胡錦濤 28, 30

Hu Shi 胡適 18, 25, 78, 84, 89, 105,
109, 203

Huayan (budistična šola) 華嚴宗 71, 95

J

jiao (nauk) 教 110

jimode xin rujia (osamljeni moderni
konfucijanci) 寂寞的新儒家 185

jiuzhi helixing (vrednostna
racionalnost) 價值合理性 135

Jin Yuelin 岳霖 121

jing (obzorje, sfera) 境 143, 157

jing (spoštljivost) 敬 177

jingshen (duh) 精神 142

jinhua (evolucija) 進化 68

Jinling (Univerza) 金陵大學 78

junzi (konfucijanski ideal osebnosti,
plemenitnik) 君子 52, 54, 122, 179

K

Kang Youwei 康有為 16

keguan shijie (objektivni svet) 客觀世
界 139

kexue fazhan (razvoj znanosti) 科學發
展 29

Kexue yu xuanxue lunzhan
(*Polemika o znanosti in metafiziki*)
科學與玄學論戰 53

*Kexue, zhaxue yu rensheng (Znanost,
filozofija in človeško življenje)* 科學,
哲學與人生 79, 199

Kong fuzi, Kongzi (Konfucij) 孔夫子,
孔子 31–32, 44, 64–65, 86, 152,
171, 178–180, 204

kong xin (izpraznjena zavest) 空心 74

L

- Lee Ming-Huei (Li Minghui) 李明輝
26, 62–63, 68, 70, 72, 84–85, 91, 95,
133, 141–142, 144, 160–162, 164,
169, 185, 204–205
- li (obred, obrednost) 禮 32
- li (struktura, princip, racionalnost) 理
40, 77, 81, 94, 114–115, 149–150,
152, 155–158, 177, 183
- li (korist, profit) 利 33
- Li ji (Knjiga obredov)* 禮記 205
- li qi (struktura in tvornost) 理氣 125,
76
- li qing (struktura in občutenje) 理情
81, 155–156
- Li xue (Šola strukture) 理學 22, 43,
68, 149
- Li Zehou 李澤厚 15, 17, 118, 121, 207
- Liang Han sixiang shi (Idejna zgodovina
obeh dinastij Han)* 兩漢思想史
85, 216
- Liang Qichao 梁啟超 16
- Liang Shuming 梁漱溟 43, 50, 76, 90,
151–152, 195, 207
- liang zhi (praznanje, transcendenčna
osnova moralnega vedenja, ki je
v sebi absolutno in neskončno
univerzalna; absolutni moralni
subjekt) 良知 39, 59, 70
- Liu Shuxian (Shu-hsien Liu) 劉述先
51, 54, 78, 124, 206, 208
- lixing (razum) 理性 150, 158
- lixingzhi jiagou biao xian
(konstruktivna ali ekstezivna
reprezentacija razuma) 理性之架
構表現 160
- lixingzhi yun yong biao xian
(funkcionalna ali intenzivna
reprezentacija razuma) 理性之運
用表現 160
- lizhi (razum) 理智 151
- Lunyu (Konfucijeve Razprave)* 論語
28, 31, 63, 204

Luo Rongqu 羅榮渠 15, 208

Luoji dianfan (Logične paradigme) 邏輯
典範 69, 209

M

- Mao Zedong 毛澤東 19–20, 118
- Mengzi (Mencij) 孟子 33, 63, 65,
75, 88, 101–103, 113–114, 123, 152,
166, 180, 208
- ming – shi (ime ali koncept in
stvarnost) 名實 44, 125
- Ming (dinastija) 明 22, 43, 45, 59, 71,
77, 81, 106, 145, 149–150, 179
- Ming (ukaz, dekret, usoda) 命 122
- Minjin dang (Stranka ljudskega
napredka) 民進黨 24
- Minzhu pinglun (Demokratska kritika)*
民主評論 84, 89
- moderno konfucijanstvo (dob.:
moderno novo konfucijanstvo) 現
代新儒學 8, 22, 43, 49–50, 53,
56, 59, 76, 179, 185, 187, 190, 200,
206, 208
- Mou Zongsan 牟宗三 35–36, 38, 44,
50–51, 55, 58, 67, 68–69, 71–76,
85, 109–115, 131, 133, 138–146,
160–169, 188, 192, 195–196, 198,
206–207, 209–210, 213, 215–216
- mudi helixing (namenska racionalnost)
目的合理性 134

N

- Nanjing 南京 70, 78, 90–91
- Nanjing Dongnan daxue
(Jugovzhodna univerza v
Nanjingu) 南京東南大學 78
- neibude zhijue (notranja intuicija) 內
部的直覺 75
- neirongde zhenli 內容的真理 111
- neisheng waiwang (notranji svetnik in
zunanji vladar, transcendentni in
empirični subjekt) 內聖外王 54,
70, 127, 132

neizai chaoyue (imanentna transcendenca) 內在超越 123–124
neng–suo (spoznavni potencial in predmet spoznanja; subjekt in objekt spoznanja) 能 – 所 43

P

Panjiao («Uvrstitev naukov» v budističnih šolah Tiantai in Huayan) 叛教 95
Pi Lin pi Kong (Kampanja proti Lin Biaoju in Konfuciju) 批林批孔 27

Q

Qi (tvornost, ustvarjalni potencial) 氣 77, 93–94
qi (posoda, fizična oblika) 器 124
Qin (dinastija, 221–206 pr. n. št.) 秦 62–63, 85–87, 130
Qing (dinastija, 1644–1911) 清 16, 24, 46, 106,
qing (občutenje) 情 40, 81, 155–156,
qingli (občuteni razum, enotnost čustev in razuma) 情理 156

R

ren (sočlovečnost, vzajemnost) 仁 96, 101, 123, 147, 154–155, 157, 179, 182–183,
ren xing (človeška narava, prirojene lastnosti) 人性 141
Renshi xinzhì pīpān (*Kritika spoznavne zavesti*) 認識心之批判 72
renshi zhuti (spoznavni subjekt) 認識主體 132, 146
renwen shijie (svet človeške kulture) 人文世界 143
renyi neizai (inherentna morala, avtonomija v kantovskem smislu) 仁義內在 75, 144
rongyi (odmera, kapaciteta) 容已 114

ru xue (nauk izobražencev, konfucijanstvo) 儒學 43–44, 52, 77, 189

S

San min zhuyi (Trije ljudski principi, teorija Sun Zhongshana) 三民主義 83
shan (Dobro) 善 182
Shang (ali Yin – dinastija, 1600–1066 pr. n. št) 商-殷 167, 170–173
Shang di (Najvišji vladar, Bog) 上帝 173, 176
shende zhixing (Božanska zavest, Božansko spoznanje) 神的知性 166
sheng ren (svetnik) 聖 74, 108
Shengming cunzai yu xinling shijie (*Obstoj življenja in sfera duše*) 生命存在與心靈境界 142
shengmingde xuewen (nauk o življenju) 生命的學問 70
shenmiaode chuangzaoxing (čudežna ustvarjalnost) 神妙的創造性 159
Shu jing (*Knjiga dokumentov*) 書經 101, 173, 212
si wen (konfucijanski vedenjski kodeks) 斯文 52
Song (dinastija) 宋 22, 43, 45, 59, 71, 77, 81, 145, 149, 179, 229

T

taiji (skrajni pol) 太極 44, 156
Taizhong (mesto na Tajvanu) 台中 84
Tang Junyi 唐君毅 38–51, 67, 70, 76, 78, 85, 90, 92–93, 105–108, 132, 136, 138, 140–143, 157–158, 168–169, 183, 188, 192, 196, 202, 212–213
ti – yong (Esenca/substanca in funkcija) 體用 44, 125
tian (narava, nebo) 天 75, 81–82, 122–123, 143, 167, 169, 173–175, 178, 180

tian dao (pot neba/narave) 天道 167, 178
 tian ming (nebeški mandat, dekret neba, ukaz narave) 天命 65, 108, 122, 154, 167, 169, 174, 177–179
 tian ren heyi (enotnost človeka in neba/narave) 天人合一 32, 122–123, 125
 tiande renwenhua 天的人文化 177
 Tiantai (šola kitajskega budizma) 天台 71, 95
 tiren (telesno spoznavanje) 體認 155
 tizhi (znanje, pridobljeno preko telesa) 體知 155
 tong (enakost, istovetnost, podobnost) 同 31
 Tu Wei-Ming gl. Du Weiming 47–48, 51, 54, 64, 155, 213–214

W

waiyande zhenli (ekstenzionalna resnica) 外延的真理 111
 Wang Fuwu 王扶五 18
 Wang Fuzhi 王夫之 150
 Wang Yangming (Wang Shouren) 王陽明 (王守仁) 35, 45, 59, 70, 73, 132, 144, 150, 157
 wei (umetno, posterirno, privzgojeno) 為 141
 Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan 為中國文化敬告世界人士宣言 50, 91
 Weishi lun (teorija Čiste zavesti) 唯識論 91, 151
 Wenhua da taolun (Velika debata o kulturi) 文化大討論 20
 wenhua re (Kulturna vročica) 文化熱 20
 Wu si yundong (Gibanje četrtega maja) 五四運動 16
 Wuchang daxue (Univerza Wuchang) 武昌大學 78
 wuxiande zhixin (neskončna srčna zavest, neskončen kognitivni subjekt) 無限的智心 74, 143

X

xia xue er shang da (spodaj se širi nauk, zgoraj se dojamejo ideje) 下學而上達 178
 xiandai yishi (moderna zavest, zavest modernosti) 現代意識 55
 xiang (atribut) 象 142
 Xianggang Zhongwen daxue (Kitajska univerza v Hong Kongu) 香港中文大學 71, 91
 xianshi ziwo (realno sebstvo, empirični subjekt) 現實自我 132
 Xianxiang yu wu zishen (Pojavi in stvari po sebi) 現象與物自身 72, 163, 209
 Xiao Zhuoji 蕭灼基 30, 215
 xin (zavest, srčna zavest) 心 87, 93–94, 113, 144, 147, 157, 164, 166
 xin ji li (enota moralnega subjekta in obrednosti) 心即禮 144
 xin ruxue (moderno konfucijanstvo; dob.: novo konfucijanstvo) 新儒學 199
 Xin wenhua yundong (Gibanje nove kulture) 新文化運動 17
 Xin xue (Šola srčne zavesti) 心學 44, 150, 157
 Xin Ya xueyuan (Akademija Nove Azije) 新亞學院 85, 91
 xinde benti (substancia srčne zavesti) 心的本體 141
 xing (prirojene lastnosti, »človeška narava«, bistvo, vrsta »neskončne srčne zavesti«) 性 93, 122–123, 153, 166, 179
 xingli (neokonfucijanski koncept razuma, osnova moralnega sebstva ali prirojena /duhovna/ struktura, razuma) 性理 151, 158
 xingti (prirojena /moralna/ substancia, nadgradnja Kantovega pojma »svobodne volje«) 性體 74–75, 114, 137, 143, 145, 165

xinling (duša) 心靈 142
 xinti (substanca srčne zavesti) 心體 145
 Xiong Shili 熊十力 35, 43–44, 51, 67, 70, 83, 91, 137–138, 149, 169, 215, 217
Xinti yu xingti (Substanca srčne zavesti in prirojena substanca) 心體與性體 71, 209
 xiu ji (kultivacija sebstva) 修己 136
 Xu Fuguan 徐復觀 25, 35–38, 50–51, 67, 82–90, 97, 100–105, 108, 135–138, 145–146, 148, 153–155, 170–171, 173–179, 188, 203, 206, 210, 215–216
 Xunzi 荀子 33–36, 41, 62–63, 65, 77, 81–82, 88, 98, 101, 189, 193, 216, 231

Y
 ya yue (konfucijanska vzvišena glasba, pravilna glasba, primerna glasba) 雅樂 32
 yi (pravičnost) 義 64, 101, 179
Yi jing (Knjga premen) 易經 36, 69, 79
 yi tian (dvom v nebo oziroma naravo) 疑天 174
 yin yang 陰陽 44
 yiyi (smisel, pomen, osmišljenje) 意義 115
 Yong (funkcija) in ti (esenca, substanca) 用\體 14, 44, 67, 125, 138, 142, 162
 yong (pot, lastna pot, dobro znano, brezmejno, nesprenmenljivo, domače) 庸 36–37
 you hun (tavajoči duh, tavajoča duša) 遊魂 185
 youhuan (tesnoba, stiska) 憂患 86
 youhuan yishi (tesnobna zavest) 憂患意識 103, 173, 177
 you-wu (prisotnost in odsotnost) 有無 44

Yu Dan 于丹 28
 Yu Yingshi 余英時 51, 54, 185–186, 217
 yuan shan (Združitev sreče in dobrote, summum bonum) 圓善 73
 yuan tian (gnev napram nebu oziroma naravi) 怨天 174
Yuan shan lun (O Summum Bonum) 圓善論 36, 72–73, 165, 210
Yue ji (O glasbi) 樂記 32

Z

Zhan guo (Obdobje vojskujočih se držav 475–221 pr. n. št.) 戰國 129, 229
 Zhang Dainian 張岱年 8, 121, 217
 Zhang Dongsun 張東蓀 69
 Zhang Junmai (Carstun Chang) 張君勱 43–44, 50–52, 217
 Zhang Zhidong 張之洞 15, 105, 112, 162
 Zhao Guanghui 趙光輝 109, 133, 145, 146, 149, 159–160, 162, 167, 185–186, 202
 zhen ren (daoistični Resnični človek) 真人 74
 zhenchang xin (resnična večna zavest) 真常心 163
 zheng (pravo, pravilno, resnično – konfucijanski normativni kriterij) 正 31, 123
 Zhengzhi daxue (Politična univerza) 政治大學 78
 Zhengzhi zhuti (politični subjekt) 政治主體 132
Zhexue san hui (Tri vrste filozofske modrosti) 哲學三慧 156
 zhi ren (urejanje soljudi, vladanje) 治人 136
 zhi xing heyi (enotnost znanja in delovanja) 知行合一 144

- zhide zhijue (intuitivni razum, intuitivno razumevanje) 智的直覺 73, 160, 162–163, 189, 193,
Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue (Intuitivni razum in kitajska filozofija) 智的直覺與中國哲學 71, 160, 209
- zhihui chongzi (seme modrosti) 智慧 重子 156
- zhihuide chuangzaoxing (ustvarjalnosti modrosti) 智慧的創造性 159
- zhijue (intuicija) 直覺 151
- zhishi (znanje) 知識 159
- zhiti mingjue (jasno dojetje substance znanja) 知體明覺 73
- zhong (sredina, ravnovesje) 中 36–38
- zhong he (harmonija ravnovesja) 中和 36
- Zhong Yong (Pot sredine)* 中庸 36
- Zhongguo renxing lun shi (Zgodovina kitajskega dojetja človeških prirojenih lastnosti)* 中國人性論史 146, 216
- Zhongguo zhexue shijiu jiang (Devetnajst predavanj iz kitajske filozofije)* 中國哲學十九講 75, 210
- Zhongguo zibenzhuyi mengya 中國資本主義萌芽 15
- Zhongxue wei ti, xixue wei yong (Zhong ti xi yong) (Ohranjamo esenco kitajske učenosti in funkcionalno uporabimo zahodno znanje) 中學為體，西學為用 (中體西用) 105, 162
- Zhou (dinastija, 1066–256 pr.n. št.) 周 36, 146, 167, 170–176, 229
- Zhou shu (Zgodovina dinastije Zhou)* 周書 101, 173
- Zhu Xi 朱熹 43, 45, 59, 68, 77, 150–151
- zhuguanxing (subjektivnost) 主觀性 118
- zhuti jingshen (subjektni duh) 主體精神 139
- zhutide renlei jingshen (subjektni duh človeštva) 主體的人類精神 139
- zhutixing (subjektnost) 主體性 118
- zibenzhuyi mengya (kali kapitalizma) 資本主義萌芽 106
- zijuexing (samo-zavedanje) 自覺性 176
- ziwo kanxian (samo-negacija subjekta) 自我坎陷 113, 134, 145
- Ziyou yu renquan (Svoboda in človeške pravice)* 自由與人權 26
- Ziyou Zhongguo (Svobodna Kitajska)* 自由中國 89
- ziyoude wuxian xin 自由的無線心 73
- zongjiao (religija, vera) 宗教 110
- Zou Liufang 邹刘芳 57

Prilogi

Priloga 1: Kronološka tabela kitajskih dinastij, obdobji kitajske republike in ljudske republike kitajske

夏 Xia 2100–1600 pr. n. št.	梁 Liang 502–557
商 Shang 1600–1066 pr. n. št.	陈 Chen 557–589
周 Zhou 1066–256 pr. n. št.	北朝 Severne dinastije
西周 Zahodna Zhou 1066–771 pr. n. št.	北魏 Severna Wei 386–534
东周 Vzhodna Zhou 770–256 pr. n. št.	东魏 Vzhodna Wei 534–550
春秋 Chun Qiu (Pomlad–Jesen) 770–476 pr. n. št.	北齐 Severna Qi 550–577
战国 Zhan Guo (Vojskujoče se države) 475–221 pr. n. št.	西魏 Zahodna Wei 535–557
秦 Qin 221–206 pr. n. št.	北周 Severna Zhou 557–581
汉 Han 206 pr. n. št.–220	隋 Sui 581–618
西汉 Zahodna Han 206 pr. n. št.–23	唐 Tang 618–907
东汉 Vzhodna Han 25–220	五代十国 Pet dinastij in deset držav
三国 San Guo (Tri cesarstva)	后梁 Pozna Liang 907–923
魏 Wei 220–265	后唐 Pozna Tang 923–936
蜀 Shu 221–263	后晋 Pozna Jin 936–946
吴 Wu 222–280	后汉 Pozna Han 947–950
西晋 Zahodna Jin 265–316	后周 Pozna Zhou 951–960
东晋 Vzhodna Jin 317–420	十国 Deset držav 902–979
十六国 Šestnajst držav 304–439	宋 Song 960–1279
南北朝 Severne in južne dinastije	北宋 Severna Song 960–1127
南朝 Južne dinastije	南宋 Južna Song 1127–1279
宋 Song 420–479	辽 Liao 916–1125
齐 Qi 479–502	西夏 Zahodna Xia 1032–1227
	金 Jin 1115–1234

元 **Yuan** 1271–1368

明 **Ming** 1368–1644

清 **Qing** 1644–1911

中華民國 **Republika Kitajska**

1911–1949 (na Tajvanu še traja)

中華人民共和國 **Ljudska republika**

Kitajska od 1949 naprej

Priloga 2: Kronologija razvojnih faz konfucijanstva

Izvirno konfucijanstvo:

od okr. 525 do 221 pr. n. št. (Od konca obdobja Pomladi in jeseni ter obdobje Voj-skujočih se držav do ustanovitve dinastije Qin).

Prva reforma izvirnega konfucijanstva, integracija legalističnih elementov prek interpretacije Xunzija, uvedba konfucianizma kot uradne državne doktrine in obdobje formalizirane stagnacije:

od okr. 155 do 1050 (od sredine Zahodne dinastije Han do sredine Severne dinastije Song).

Druga reforma izvirnega konfucijanstva, nastanek in razvoj neokonfucijanske filozofije:

od okr. 1050 do 1911 (od sredine Severne dinastije Song do konca kitajskega cesarstva).

Tretja reforma konfucijanskega nauka: Moderno konfucijanstvo kot nadgradnja neokonfucijanstva in kot iskanje sintez z zahodno miselnostjo:

od 1911 do danes →

1. generacija: od 1859 do 1992
2. generacija: od 1899 do 1995
3. generacija: od 1930 naprej

