

Preporod in transformacije konfucijanstva v sodobni Vzhodni Aziji

Téa Sernelj (ur.)

Ljubljana 2025

Preporod in transformacije konfucijanstva v sodobni Vzhodni Aziji

Zbirka: *Studia Humanitatis Asiatica* (ISSN 2463-8900, e-ISSN 2820-3445)

Glavna urednica zbirke: *Jana S. Rošker*

Urednica: *Těa Sernelj*

Recenzenta: *Zlatko Šabič, Matjaž Uršič*

Lektorica: *Anja Muhvič*

Tehnično urejanje in prelom: *Jure Preglau*

Prevod povzetkov: *Branka Bavec*

Slika na naslovnici: *iStock.com/ytwang*

Založila: *Založba Univerze v Ljubljani*

Za založbo: *Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani*

Izdala: *Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani*

Za izdajatelja: *Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani*

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

Ljubljana, 2025

Prva izdaja

Naklada: *120 izvodov*

Cena: *22,90 EUR*

Izdajo pričujoče knjige je sofinancirala Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS) v okviru razpisa za sofinanciranje znanstvenih monografij.

Delo je nastalo kot rezultat raziskav, ki jih je prav tako financirala Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS) v okviru raziskovalnega projekta (J6-50202) *Konfucijanski preporod in njegov vpliv na sodobne vzhodnoazijske družbe skozi prizmo odnosa med posameznikom in družbo* in raziskovalnega programa *Azijski jeziki in kulture* (P6-0243) ter fundacije Chiang Ching-kuo za mednarodno znanstveno izmenjavo v okviru raziskovalnega projekta (RG001-N-23) z naslovom *The problem of freedom, humanism and the human subject in intercultural perspective: Europe and Taiwan*.



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

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

DOI: 10.4312/9789612976057

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

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=239817219

ISBN 978-961-297-607-1

E-knjiga

COBISS.SI-ID 239490563

ISBN 978-961-297-605-7 (PDF)

Kazalo

<i>Téa Sernelj</i> : Uredniški predgovor	5
--	---

SPREMNA ŠTUDIJA

<i>Jana S. Rošker</i> : Preporod konfucijanstva in »različni modeli modernosti«	17
---	----

UVOD

<i>Bart Dessein</i> : Konfucianizirana racionalnost: nekaj razmišljanj o Vzhodni Aziji, modrosti in znanosti	33
---	----

LJUDSKA REPUBLIKA KITAJSKA: IZGRADNJA IDEOLOŠKEGA, POLITIČNEGA IN KULTURNEGA PROJEKTA ZA NOVO TISOČLETJE

<i>Hans Kuehner</i> : Zhang Taiyan in »nacionalne študije«	49
<i>Jyrki Kallio</i> : Ustvarjanje vloge za konfucijansko Kitajsko na svetovnem prizorišču	67
<i>Bart Dessein</i> : Boj za resnico: konfucijanstvo v sodobni LR Kitajski.....	87

TAJVAN: INOVATIVNI METODOLOŠKI IN FILOZOFSKI PRISTOPI TER TRANSFORMACIJE

<i>Jana S. Rošker</i> : Mou Zongsanova negacija moralnega sebstva: nov dialektični model?.....	109
<i>Téa Sernelj</i> : Novi metodološki pristopi k preporodu konfucijanstva v dvajsetem stoletju: Xu Fuguanova hermenevitična metoda dinamičnega in strukturnega holizma.....	123
<i>Intervju s Huang Chun-chieh</i> om: Vzhodnoazijska konfucijanstva in konfucijanski preporod	139

KONFUCIJANSTVO NA JAPONSKEM IN V KOREJI: RAZLIČNE INTERPRETACIJE IN PROCESI PREVZEMANJA

<i>Marko Ogrizek</i> : Utelešeno sebstvo, samokultivacija in nezaustavljivost: primer japonskega branja konfucijanskega Velikega nauka.....	185
--	-----

<i>Byoung Yoong Kang: Sprejemanje in razvoj konfucijanstva v Koreji:</i> s poudarkom na Goguryeju, Baekjeju in Silli	205
Povzetek	221
Summary	223
Avtorji in avtorice	227
Stvarno kazalo	229

Téa Sernelj

Uredniški predgovor

Znanstvena monografija *Preporod in transformacije konfucijanstva v sodobni Vzhodni Aziji* je nastala v okviru temeljnega raziskovalnega projekta *Preporod konfucijanstva v sodobni Vzhodni Aziji skozi prizmo odnosa med individuumom in družbo* (ARIS PJ 50202¹) ter je prva publikacija na temo transformacij, vloge in pomena konfucijanstva kot kulturno-idejne tradicije v sodobnih vzhodnoazijskih družbah v slovenščini. V manjšem obsegu ga dopolnjujejo slovenski prevodi poglavij iz zbornika *Contemporary East Asia and Confucian Revival* (Sodobna Vzhodna Azija in konfucijanski preporod), izdanega leta 2015 pri založbi Cambridge Scholars Publishing, ki obravnavajo problem ideologizacije konfucijanstva in njegove vloge v Ljudski republiki Kitajski.

Preporod konfucijanstva predstavlja pomembno in vplivno idejno strujo v sodobnih vzhodnoazijskih družbah, ki si prizadeva za posodobitev

1 Gostujoča urednica se za izdajo monografije zahvaljuje za finančno podporo Agencije RS za raziskovalno in inovacijsko dejavnost (ARIS) v okviru raziskovalnega projekta (J6-50202) *Konfucijanski preporod in njegov vpliv na sodobne vzhodnoazijske družbe skozi prizmo odnosa med posameznikom in družbo* in raziskovalnega programa *Azijski jeziki in kulture* (P6-0243) ter fundacije Chiang Ching-kuo za mednarodno znanstveno izmenjavo v okviru raziskovalnega projekta (RG001-N-23) z naslovom *The problem of freedom, humanism and the human subject in intercultural perspective: Europe and Taiwan*.

tradicionalnega konfucijanskega nauka – osrednjega elementa skupne zgodovinske in kulturne dediščine te regije. Njegov cilj je oblikovati etično podstat za osmišljeno bivanje v kontekstu sodobnosti. Temelji na prepričanju, da je konfucijanstvo kot edinstven družbeni, politični in etični sistem mogoče reinterpretirati in prilagoditi sodobnim izzivom, pri čemer naj bi služilo tudi kot aksiološka protiutež negativnim posledicam kapitalistične tekmovalnosti ter utilitaristične miselnosti, osredotočene na potrošništvo in dobiček.

Ta miselna struja je v vzhodnoazijskem oziroma siniškem² prostoru znana pod imenom Moderno novo konfucijanstvo (*Xiandai xin rujia* 現代新儒家) in predstavlja enega najvidnejših ter najvplivnejših miselnih tokov v ponovnem vzponu klasičnih filozofij in političnih teorij. Vzniknila je na prelomu dvajsetega stoletja, njene intelektualne temelje pa je mogoče zaslediti v delih vodilnih sodobnih vzhodnoazijskih teoretikov, ki so si prizadevali za prenovu metodologij in teorij sinofonskih tradicij, zlasti predmodernih filozofij tako imenovane neokonfucijanske reforme.³

Moderno novo konfucijanstvo tako od sredine dvajsetega stoletja predstavlja ključni intelektualni diskurz, ki je presegel geografske in politične meje posamični regij znotraj Vzhodne Azije. Od sredine osemdesetih let dvajsetega stoletja igra pomembno vlogo tudi pri povezovanju teoretikov iz Kitajske in tistih iz tujine, saj jim nudi skupno intelektualno platformo. Ta diskurz ni vplival le na filozofske raziskave in razprave v regiji, temveč je tudi pomembno prispeval h kulturnim in intelektualnim razpravam, pri čemer nekateri teoretiki povezujejo konfucijanske vrednote z gospodarskim uspehom Vzhodne Azije. Moderno novo konfucijanstvo velja za najuspešnejšo obliko sodobne prilagoditve,

2 Izraz »siniški« sega v začetek dvajsetega stoletja in se nanaša na kulturno sfero, osredinjeno okoli Kitajske, ter zajema države vzhodnoazijske regije, ki si delijo kulturne in zgodovinske vezi. Od druge polovice dvajsetega stoletja so ta koncept razlagali in uporabljali številni učenjaki, ki so poudarjali pomen teh skupnih povezav. Tako je »Vzhodna Azija« opredeljena kulturno, in ne geografsko, ter vključuje države, v katerih je konfucijanstvo stoletja vplivalo na javno in zasebno življenje, med njimi Kitajsko, Japonsko, Severno in Južno Korejo, Singapur, Tajvan ter delno tudi Vietnam. Ta kulturna regija je pogosto označena kot »konfucijanska Vzhodna Azija« in jo zaznamujeta široka raba kitajskih pismen ter vpliv tako chan (zen) budizma kot konfucijanstva, zlasti učenj Konfucija in Mencija.

3 Neokonfucijanska reforma oziroma neokonfucijanstvo dinastij Song (960–1279) in Ming (1368–1644) predstavlja odziv na vpliv budizma in daoizma, ki sta v takratni Kitajski postala izjemno vplivna. Neokonfucijanski učenjaki so želeli obnoviti konfucijanske vrednote, hkrati pa so v svojo misel vključili določene elemente budistične in daoistične metafizike. Cilj reforme je bil ustvariti celovitejši filozofski sistem, ki bi lahko razložil naravni oziroma kozmični red, moralnost in družbeni red. Neokonfucijanska reforma je imela dolgoročen vpliv na Kitajsko, Korejo, Japonsko in Vietnam ter je globoko oblikovala družbene, politične in etične vrednote v teh regijah vse do današnjih dni.

ponovne interpretacije in ustvarjalne preobrazbe idejnih tradicij na Kitajskem, Tajvanu, v Hongkongu in Južni Koreji ter zadnja leta vse bolj tudi na Japonskem. Proučevanje temeljnih idej in aktualne pomembnosti te miselne struje je zato izjemno pomembno še posebej v današnjem, medsebojno povezanem svetu, kjer je izmenjava znanja, idej in vrednot bistvenega pomena.

Publikacija, ki je pred vami, predstavlja poglobljeno in kritično študijo različnih oblik konfucijanskega preporeka v Vzhodni Aziji na pragu novega tisočletja. Glede na pomembno vlogo Vzhodne Azije v svetu si monografija prizadeva izpostaviti tudi funkcijo njenih kulturnih dediščin za sodobni svet. Kajti, kot je zapisal Allan T. Wood (2010, 287),⁴ trenutno živimo v obdobju radikalnih izzivov za človeštvo. V preteklosti so bila naša dejanja – ne glede na to, ali so bila dobra ali slaba, pravilna ali napačna – omejena na področja znotraj sorazmerno ozkih geografskih meja posamičnih nacionalnih držav. Temu po Woodovem mnenju dandanes ni več tako:

Nekoč smo se lahko medsebojno pobijali in zastrupljali svoje okolje na lokalni ravni brez strahu pred globalnimi posledicami. Zaradi neverjetne rasti naše vojaške in industrijske tehnologije pa se ti dnevi hitro iztekajo. Ne glede na to, ali govorimo o podnebnih spremembah, onesnaženju zraka, širjenju jedrskega orožja, boleznih, kriminalu, terorizmu, biotski raznovrstnosti, pomanjkanju energije in vode, revščini, trgovini z ljudmi ali genskem manipuliranju, se s težavami, s katerimi se soočamo kot človeštvo, ne moremo učinkovito spopasti znotraj meja posameznih držav. Stari atomistični, mehanistični in analitični svetovni nazor, ki je svet prikazoval v strogo nominalističnih izrazih, kot svet, sestavljen iz delov s šibkimi notranjimi medsebojnimi povezavami ali sploh brez njih, in ki je prevladal v modernem življenju že od znanstvene revolucije naprej, dandanes ne zadošča več. (p.t.)

V današnjem svetu so težave sistemske, medkulturne, vzajemno odvisne, interdisciplinarne in med seboj povezane. Prispevki, ki so zbrani v tej monografiji, zato raziskujejo možnosti in nevarnosti, uspehe in neuspehe »kozmostitskega« konfucijanstva ter njegove vloge v globalnem merilu. Kljub njihovi heterogenosti posamičnih poglavij v pričujoči knjigi je skupna nit, ki jih povezuje, predpostavka, da moramo za razumevanje razmerja med konfucijansko dediščino preteklosti in sodobnim konfucijanskim preporekom ločevati med izvirno ali klasično konfucijansko miselnostjo na eni, ter njenimi ideološkimi (zlo)rabami na drugi strani. To razlikovanje je izjemno pomembno, saj nakazuje

4 Wood, Allan T. 2010. »Fire, Water, Earth and Sky: Global Systems History and the Human Prospect.« *The Journal of The Historical Society* 10 (3) (september): 287–318.

vrsto razlik, ki jih je treba upoštevati, da bi pridobili pravilno razumevanje sodobnega konfucijanstva ter njegovih teorij in ideologij, obenem pa moramo zavrniti idejo, da predstavlja konfucijanstvo nekakšno monolitno teoretsko tvorbo. Nasprotno, ta idejni konglomerat vključuje širok spekter različnih teoretskih diskurzov, ki temeljijo na kompleksni in heterogeni tradiciji.

Večina avtorjev in avtoric te monografije so zahodni strokovnjaki in strokovnjakinje za vzhodnoazijske študije, katerih osrednje poslanstvo je v gradnji mostov med vzhodnoazijskimi in evro-ameriškimi regijami. Ta naloga ni posvečena zgolj prepoznavanju nekakšnega »drugačnega teoretskega modela«, temveč tudi relativizaciji vrednostnih sistemov in struktur zaznavanja. In kaj to pravzaprav pomeni? To zagotovo ne pomeni, da so vse vrednote enako pozitivne, potrebne ali uporabne. Relativizacija vrednostnih sistemov preprosto pomeni, da se oddaljimo od predstave o absolutnih vrednotah. Ker prevladujoči diskurzi v zahodni filozofski teoriji temeljijo na konceptu resnice, je za zahodne raziskovalce, ki se ukvarjajo s konfucijansko miselnostjo, bistvenega pomena zavedanje, da obstaja zelo malo objektivnih, univerzalno veljavnih vrednot. Medtem ko vrednostni sistemi, ki oblikujejo sodobne zahodne družbe, temeljijo na konceptih, kot sta individualizem in svobodna volja, je v vzhodnoazijskih družbah prevladoval (in do neke mere še vedno prevladuje) močan občutek družinske pripadnosti ter pripadnosti skupnosti. Takšni koncepti in vzorci identifikacije predstavljajo temelje različnih vrednostnih sistemov, ki jih je zato treba obravnavati kot relativne.

Tako se ta publikacija kljub dejstvu, da je bil tako imenovani konfucijanski prepoved pogosto (zlo)rabljen za različne politične in ideološke namene, trudi slediti ideji, da je vakuum vrednot kriv za odtujenost sodobnih postkapitalističnih družb v globalnem prostoru. Na tej podlagi se postavlja vprašanje, ali je vzhodnoazijski model sposoben ustvariti takšno različico modernosti, ki ni zakoreninjena v paradigmah takim. fundacijskega individualizma.⁵ Številne analize iz posameznih poglavjih kažejo v to smer, kar nakazuje, da bi lahko bila domnevna neločljivost med modernostjo in individualizmom, ki

5 Takšno poimenovanje je najprej predlagal Henry Rosemont v svoji knjigi *Against Individualism: A Confucian Rethinking of the Foundations of Morality, Politics, Family, and Religion*, ki je izšla leta 2015. Tukaj uporabljam to formulacijo kot splošni izraz za vse teorije, ki pri vrednotenju razmerja med posameznikom in družbo izhajajo predvsem (ali celo izključno) iz stališča abstraktnega in izoliranega posameznika, ki tako predstavlja njihovo osnovo. Takšne teorije običajno opisujejo, analizirajo in vrednotijo posameznike – v psihološkem, političnem in moralnem smislu – kot entitete, ki so ločene od drugih. Večina raziskovalcev in raziskovalk konfucijanske etike in filozofije meni, da takšni pristopi običajno vodijo v izključno ohranjanje koristi za peščico elite ter hkrati zanikajo možnosti uresničitve pravične porazdelitve dobrin za večino..

so jo mednarodne teorije modernizacije vedno smatrale za »neizogibno« ali »intrinzično«, morda v resnici zgolj rezultat zahodnih zgodovinskih paradig. Knjiga zato želi pokazati, da so Konfucijevi nauki lahko več kot le ogledalo, ki odseva pretekle izkušnje za nas, ki živimo v sedanjosti.

Ne glede na njihove inherentne razlike, poglavja, ki so zbrana v tej monografiji, jasno kažejo, da lahko vzpostavimo resnične dialoge in ustvarimo skupen, resnično medsebojno povezan, pa vendar pluralističen svet samo tako, da sprejmemo dejstvo, da vsi bivamo v različnih kulturnih vesoljih.

Knjiga je razdeljena na tri sklope, ki vsebujejo poglavja o teorijah, metodologijah in ideologijah konfucijanstva, ter o njegovi vlogi in položaju v sodobni Ljudski republiki Kitajski, na Tajvanu ter na Japonskem in v Koreji.

Prvi del knjige, z naslovom *Ljudska republika Kitajska: izgradnja ideološkega, političnega in kulturnega projekta za novo tisočletje*, obsega tri poglavja, v katerih se avtorji ukvarjajo s položajem in vlogo konfucijanstva, ki v prvi vrsti nastopa kot povezovalni element na področjih kulture, nacionalne identitete in politične ideologije. Ta del ni pomemben le zato, ker konfucianizem izvira iz Kitajske, ampak predvsem zato, ker ima kljub napovedim o zatonu in zanikanju njegove pomembnosti za sodobno Kitajsko očitno – vsaj kot ideologija – še vedno velik družbeno-politični pomen. S hitrim razvojem liberalne ekonomske politike in odprtosti, ki ta razvoj spremlja, se je preporod konfucijanstva v zadnjih dveh desetletjih razširil tudi v Ljudski republiki Kitajski (LRK). Poglavja v tem sklopu so zato posvečena razvoju konfucijanske dediščine in novih konfucijanskih ideologij v sodobni Kitajski ter skušajo osvetliti vprašanja, povezana z razlogi in posledicami dejstva, da so bile te nove ideologije potrebne za nadomeščanje izgube normativne avtoritete Komunistične partije Kitajske, saj so bile od sredine osemdesetih let dvajsetega stoletja dalje te ideologije uporabljene za zapolnjevanje tako imenovanega vakuumu vrednot, funkcije, ki je bila prej zaupana ortodoksnim socialističnim in komunističnim vrednostnim sistemom.

Prvo poglavje, ki ga je napisal Hans Kuehner, obravnava vlogo konfucijanskih paradig znotraj okvira tako imenovanih nacionalnih študij oziroma nacionalnega učenja (*guoxue* 国学 v kitajščini in *kokugaku* v japonsščini) v procesu ustavnega oblikovanja nacionalnih držav na Kitajskem in Japonskem. Da bi ocenil njihov morebitni vpliv na prevladujoče sodobne politike in ideologije, avtor analizira osrednje državotvorne elemente konfucijanstva ter jih interpretira v zgodovinskih kitajskih in japonskih družbenopolitičnih kontekstih. Kuehner raziskuje sinizirano evolucijo osrednjega pojma te modernizirane oblike konfucianizma, ki se kaže v pojmu »nacionalnih študij« (*guoxue*),

vpeljanem iz Japonske na Kitajsko ob prelomu prejšnjega stoletja – skupaj s podobnimi novimi izrazi, ki označujejo ideje, kot so »nacionalna esenca«, »narod« ali »državljan«. Raziskuje tako imenovano gibanje *guoxue*, ki je bilo (in še vedno je) predstavljeno kot obuditev intelektualne dediščine Kitajske, pri čemer se osredotoča na delo Zhang Taiyana (znanega tudi kot Zhang Binglina, 1868–1936), ki običajno velja za enega od pionirjev te miselne smeri. Bil je protimandžurski aktivist in imel pomembno vlogo pri utrjevanju intelektualnih temeljev moderne kitajske države. V tem smislu je bilo zgodnje gibanje *guoxue* kitajski odziv na krizo, do katere je na Kitajskem prišlo konec devetnajstega in začetek dvajsetega stoletja. Kuehner predstavi zgodovinsko ozadje in konceptualni razvoj tega projekta, vendar poudarja, da *vročica guoxue* (*guoxue re* 国学热), ki jo lahko opazimo v današnji Kitajski, nima veliko skupnega z Zhangovo izvirno različico te miselne smeri. Avtor pokaže, kako in zakaj se je sodobna obuditev gibanja *guoxue* razvila v celovit politični in kulturni projekt, medtem ko so njeni prvotni akademski cilji potisnjeni v ozadje.

Drugi prispevek, ki ga je napisal Jyrki Kallio, obravnava različne uporabe (in zlorabe) klasične konfucijanske miselnosti v okviru novih liberalnih ideologij, ki so bile oblikovane v sodobni Kitajski, da bi zapolnile prevladujoči »vakuum vrednot« v tej kompleksni družbi in ji omogočile, da prevzame svojo vlogo v mreži sodobnih mednarodnih odnosov. Poglavje proučuje sodobno preoblikovanje različnih osrednjih konfucijanskih konceptov, kot so *he* 和 (harmonija), *ping* 平 (mir, ravnovesje) ali *tianxia* 天下 (svet; vse pod nebom), iz različnih zornih kotov. Avtor analizira njihov prvotni pomen in konotacije ter osvetli njihove semantične modifikacije, ki služijo ideološkim zahtevam sodobne dobe, v kateri Kitajska poskuša izpolniti svojo vlogo ene od svetovnih velesil.

V zadnjem poglavju prvega sklopa avtor Bart Dessein izhaja iz predpostavke, da v prevladujoči retoriki kitajske komunistične partije na podlagi upadanja vpliva marksizma-leninizma socialistične in konfucijanske vrednote vse bolj intenzivno med seboj tekmujejo za položaj vodilnega ideala (oziroma »resnice«). Po njegovem mnenju je postopno izginjajoči socialistični sistem, ki naj bi nekoč za vedno nadomestil konfucijanske vrednote, ustvaril ideološki kontekst, ki Komunistični partiji Kitajske omogoča, da spodbuja naključno izbrane »koristne« konfucijanske vrednote, za katere smatrajo, da krepijo kohezijo moderne kitajske nacionalne države. Avtor trdi, da po zatonu nekdanje vseprisotne komunistične ideologije in z novim pojavom njenega ideološkega tekmovanja z relikti konfucijanskih idej, razširjenimi in nostalgичnimi upi po pravični družbi in naraščajočim hrepenenjem po mitoloških zlatih časih zdaj obstaja prostor za namerno (in pogosto napačno) uporabo preteklih simbolov, ki so predstavljeni kot ilustracije »kitajskega preporoda«.

Drugi sklop knjige nosi naslov *Tajvan: inovativni metodološki in filozofski pristopi ter transformacije* in se posveča filozofskim temeljem konfucijanskega preporoda, ki od leta 1949 dalje poteka na Tajvanu. Z ustanovitvijo Ljudske republike Kitajske (LRK) leta 1949 pod vodstvom kitajske komunistične partije in posledičnim strogim nadzorom misli je veliko intelektualcev zapustilo celinsko Kitajsko ter odšlo v izgnanstvo na Tajvan, v Hongkong, Združene države Amerike ali druge države. Med njimi so bili tudi učenci moderno-konfucijanskega filozofa Xiong Shilija 熊十力 (1885–1968), med katerimi velja omeniti predvsem Tang Junyija 唐君毅 (1909–1978), Xu Fuguana 徐復觀 (1903–1982) in Mou Zongsana 牟宗三 (1909–1995). Ti misleci so bili osrednji pionirji tako imenovanega Modernega novega konfucijanstva, kakršen se je razvil na Tajvanu (in delno tudi v Hongkongu). Zapletena situacija soočanja z zahodno miselnostjo, v kateri se je celinska Kitajska znašla v prvi polovici dvajsetega stoletja, se je v drugi polovici izkazala kot situacija, opredeljena skoraj izključno s teorijami in ideologijami sinizacije marksizma. Na Tajvanu pa je taista situacija privedla do oblikovanja novih idejnih in kulturnih smernic, ki naj bi Kitajski pomagali pri njenem soočanju z izzivi modernizacije, in ki so bile osnovane na poskusih oživitve in modernizacije reliktoev kitajske idejne tradicije. Medtem ko je bil marksizem na celinski Kitajski v drugi polovici dvajsetega stoletja promoviran kot osrednja politična in družbena ideologija, so filozofi tajvanskega Modernega novega konfucijanstva v izvornem konfucijanstvu videli velik potencial za oblikovanje novega moralnega in etičnega sistema, ki bi Kitajski omogočil najučinkovitejši in najuspešnejši prehod v globalizirano, moderno družbo. Čeprav je bil konfucianizem v dvajsetem stoletju označen kot glavni krivec za kitajsko zaostalost, so ti filozofi verjeli v njegovo moč osmišljenega preporoda tradicije in osnovanja specifično kitajske modernosti. Še več, verjeli so celo, da ima ta tradicionalni idejni sistem sposobnost vzpostavitve nove etike na svetovni ravni.

V tem kontekstu se Jana S. Rošker in Téa Sernelj osredotočata na dve specifični teoretski vprašanji v delih dveh osrednjih predstavnikov tako imenovane druge generacije tajvanskih teoretikov modernega konfucijanstva, in sicer Mou Zongsana in Xu Fuguana. Ta teoretika sta proces modernizacije razumela kot neke vrste racionalizacijo sveta. Pri iskanju nove filozofske podlage in metodologije se je Mou Zongsan osredotočal na moralno-metafizično filozofijo, ki jo je reflektiral v okviru zahodnih idej in filozofskih sistemov, medtem ko je Xu Fuguan v kontekstu pragmatično-kulturnega filozofskega pristopa podal svoj lasten metodološki okvir proučevanja idejne zgodovine.

Jana S. Rošker v svojem prispevku kritično osvetljuje nov dialektični model, ki ga je predlagal Mou Zongsan, inovativni teoretik in eden najpomembnejših

modernokonfucijanskih filozofov med letom 1980 in časom njegove smrti. V diskurzih modernih konfucijancev vzpostavitev svobodnega in avtonomnega subjekta pogosto velja za ključni predpogoj modernizacije. Kljub temu je Mou verjel, da kitajske modernizacije ne moremo enačiti s pozahodenjem, zato je želel vzpostaviti specifično kitajsko obliko avtonomnega subjekta. Da bi dosegel ta cilj, je izhajal iz dialektičnega samo-zanikanja tradicionalnega konfucijanskega koncepta moralnega sebstva. S kritično analizo tega modela avtorica opozarja na njegove nedoslednosti in predlaga njegovo metodološko izboljšavo, ki bi jo lahko dosegli z vključitvijo klasičnega kitajskega načela korelativnosti ali komplementarnosti. Integracija tega principa v model moderniziranega moralnega sebstva ter njegove avtonomne samo-kultivacije bi lahko privedla do resnično dinamičnega modela, ki bi morda presegel tudi omejitve klasične evropske dialektike.

Drugo poglavje v tem sklopu naslavlja vprašanje izgradnje nove metodologije v proučevanju konfucijanstva. Avtorica prispevka, Téa Sernelj, predstavi hermenevitično metodo dinamičnega in strukturnega holizma, ki jo je vzpostavil teoretik idejne zgodovine Xu Fuguan, in ki predstavlja inovativni idejni teoretski pristop v metodologiji proučevanja konfucijanstva. Članek obravnava njegovo lastno metodologijo raziskovanja kitajske idejne zgodovine, ki se je bistveno razlikovala od metodološkega pristopa, ki ga je zagovarjal Fu Sinian 傅斯年 (1896–1950), ustanovitelj Inštituta za zgodovino in filologijo na *Aca-demii Sinici* (ustanovljeni leta 1928), in je temeljila na doslednem prevzemanju zahodne znanstvene metodologije v proučevanju zgodovine, osnovane izključno na filološki perspektivi. Fu Sinianov metodološki pristop je imel izjemen vpliv med kitajskimi zgodovinarji celinske Kitajske v prvi polovici dvajsetega stoletja in na Tajvanu po letu 1949. Xu Fuguan pa je bil do takšnega pristopa zelo kritičen, saj je menil, da je neustrezen in neprimeren, ker ni dopuščal konceptualnih razlag, hkrati pa je zanemarjal kontekstualizacijo in zgodovinski razvoj konceptov in pomenov. Xujeva metodologija temelji na uporabi hermenevitičnega kroga, ki ga Xu imenuje dinamični in strukturni holizem s primerjalne perspektive. Metoda iskanja utelešene izkušnje (*zhui tiyan de fangfa* 追體驗的方法) in intersubjektivnosti (*zhuti jianxing* 主題間性) ima v njegovi metodologiji ključno vlogo, saj omogoča aktualizacijo in komunikacijo s starodavnimi misleci v današnjem času. Xujevi metodološki pristopi so osupljivo podobni Gadamerjevi metodi zlitja obzorij in Schleiermacherjevemu hermenevitičnemu krogu, čeravno Xu Fuguan njunih del po vsej verjetnosti ni poznal.

Tretji prispevek drugega dela knjige predstavlja pomemben in vsebinsko izjemno bogat doprinos k razumevanju sodobnih intelektualnih tokov v Vzhodni

Aziji. Gre za poglobljen intervju, ki ga je opravil Marko Ogrizek s Huang Chun-chiehom, zaslužnim profesorjem na Državni tajvanski univerzi ter enim vodilnih svetovnih strokovnjakov za konfucijansko misel in zgodovino vzhodnoazijskih idej.

V intervjuju Huang razgrne ključne vidike sodobnega konfucijanskega prepoveda, kot se ta oblikuje v različnih kontekstih Vzhodne Azije. Posebno pozornost posveti njegovim idejnim in kulturnim izhodiščem, načinom, na katere se manifestira v sodobnosti, ter potencialnim prihodnjim vplivom na posameznika, družbo in intelektualno krajino regije. Osrednja tema pogovora je razvoj tako imenovane nove konfucijanske zavesti ter razmislek o vlogi tradicionalnih pojmov v oblikovanju sodobnih družbenih razmerij. Hkrati Huang izpostavi razlike med konfucijanskim prepovedom in drugimi sodobnimi tokovi, ki se prav tako ozirajo v preteklost v iskanju odgovorov na aktualne izzive. V tem okviru predstavi tudi svojo raziskovalno metodo, s katero raziskuje raznovrstnost »vzhodnoazijskih konfucijanstev«, in ki predstavlja inovativen pristop, s katerim se zavzema za ponovni razmislek in re-kontekstualizacijo konfucijanske ter širše vzhodnoazijske idejne dediščine. Njegova metodološka naravnost vključuje premik od esencialističnih in poenostavljenih razlag ter vabi k pluralnejšemu in bolj dinamičnemu razumevanju zgodovine idej v regiji.

Intervju s Huang Chun-chiehom ni le dragocen izvirni prispevek k sodobnim raziskavam konfucijanstva, temveč pomembno osvetljuje tudi metodološka vprašanja, s katerimi se soočajo sodobne študije idejne zgodovine v transkulturnem in globalnem okviru. V tem pogledu se smiselno navezuje na tematsko usmeritev monografije kot celote, ki si prizadeva za preseganje ustaljenih interpretativnih okvirov ter za spodbujanje dialoga med različnimi filozofskimi in kulturnimi tradicijami.

Zadnji sklop knjige, ki nosi naslov *Konfucijanstvo na Japonskem in v Koreji: različne interpretacije in procesi prevzemanja*, se osredotoča na prevzemanje in transformacije konfucijanstva na korejskem polotoku in na Japonskem.

V prvem prispevku tega sklopa se Marko Ogrizek ukvarja s problemom samokultivacije, ki predstavlja izjemno pomemben element konfucijanskega nauka. Enega temeljnih opisov konfucijanskega projekta samokultivacije najdemo v klasičnem konfucijanskem delu z naslovom *Véliki nauk* (*Daxue* 大學). Članek se v izhodišču opira na kritično branje tega dela, ki ga je podal japonski konfucijanski mislec Itō Jinsai. Jinsai je v enem svojih esejev *Véliki nauk* namreč označil za nekonfucijansko delo. Medtem ko je njegova kritika mestoma preprosto doktrinarna ali predvsem filološka, pa je drugje tudi konceptualno in filozofsko zanimiva. Članek se osredotoča na slednje vidike

Jinsaijeve misli. Avtor poskuša v povezavi z nekaterimi drugimi filozofskimi izvajanji tega japonskega misleca pokazati, da je za njegovo vsebinsko kritiko *Vélikega nauka* ter za njegovo pojmovanje samokultivacije kot neizogibnega, vsakdanjega etičnega npora mogoče zaslutiti pojem, ki ga Jinsai sam sicer nikoli ne uporablja izrecno, a vendarle ključno zaznamuje njegova izvajanja: to je pojem nezaustavljivosti.

Drugi prispevek, ki ga je napisal Kang Byoung Yoong, pa obravnava prihod in razvoj konfucijanstva v Koreji, s posebnim poudarkom na obdobju Treh kraljestev, tj. Goguryeo, Baekje in Silla. Vpliv konfucijanstva na politično, družbeno in kulturno krajino teh kraljestev je bil precejšen, čeprav je sprejetje konfucijanskih načel v vsakem kraljestvu potekalo v različnih časih in na različne načine. Kraljestvu Goguryeo je njegova geografska bližina Kitajski omogočila zgodnje sprejetje konfucijanstva, medtem ko so Baekjejeve pomorske povezave omogočile kulturne izmenjave s Kitajsko in Japonsko šele v kasnejših obdobjih. Silla je konfucijanstvo integrirala še kasneje, vendar so konfucijanski nauki v tej državi imeli globok vpliv na sistem vladanja in izobraževanja. Članek osvetljuje racionalno indigenizacijo konfucijanstva v Koreji in prikazuje, kako se je prilagodilo lokalnim kontekstom ter postalo temeljni element korejske identitete in filozofije. Ta zgodovinska analiza ponuja vpogled v trajen vpliv konfucijanstva na korejsko družbo, od obdobja Treh kraljestev do danes.

Vsi zgoraj opisani prispevki v knjigi *Preporod in transformacije konfucijanstva v sodobni Vzhodni Aziji* so dragoceni in raznovrstni kamenčki v pisanem mozaiku idej in informacij o vzhodnoazijskih konfucijanstvih. Vsak od njih po svoje omogoča, da lahko predstavlja ta monografija kot celota pomemben doprinos k razumevanju vloge in pomena konfucijanstva v sodobnih kontekstih vzhodnoazijskih družb. V časih, ko postajajo iskanja alternativnih modelov etične orientacije in družbene kohezije vse bolj aktualna tudi zunaj te regije, monografija omogoča poglobljeno razumevanje idejnih tokov, ki jih je spodbudila revitalizacija konfucijanske tradicije. Z raznolikimi pristopi in analizami prispevki pokažejo, da konfucijanstvo v sodobni Vzhodni Aziji ni zgolj predmet zgodovinske retrospektive, temveč hkrati predstavlja dinamično in pluralno filozofsko silo, ki soustvarja kulturno, politično in intelektualno krajino sodobnih vzhodnoazijskih družb.

V tem smislu upam, da bo pričujoča publikacija merodajno prispevala tudi k poglobitvi razumevanja sodobnega pomena konfucijanstva, s tem pa osvetlila tudi njegov potencial za oblikovanje novih modelov skupnosti, etike in odgovornosti v današnjem globaliziranem in hkrati kulturno raznovrstnem svetu.

Spremna študija

Jana S. Rošker

Preporod konfucijanstva in »različni modeli modernosti«

Uvod

Preporod konfucijanstva je sodoben vzhodnoazijski fenomen, ki je opredeljen kot iskanje sinteze med zahodno in tradicionalno vzhodnoazijsko miselnostjo ter je usmerjen v oblikovanje sistema idej in vrednot, ki bi bil sposoben nasloviti družbene in politične probleme sodobnih globaliziranih družb. Da bi ustvarili model modernizacije, ki ga ne bi zamenjevali ali zgolj enačili s »pozahodenjem«, so teoretiki, teoretičarke in ideologi, ideologinje te miselne struje poskušali (in to še vedno poskušajo) obuditi »tradicionalne konfucijanske« vrednote ter jih uskladiti z zahtevami sodobnega časa (glej Tu 2014).

Zahodne teorije modernizacije so vzpostavile intelektualno tradicijo, ki je odnos med tradicijo in modernostjo razložila na zelo specifičen način, ki prevladuje še danes. Kljub svoji raznolikosti si te teorije delijo zamisel, da »tradicionalne« in »moderne« družbe tvorita dva sistema medsebojno povezanih spremenljivk. V svojih pogostih preoblikovanjih kontrasta med tradicijo in modernostjo je bila tranzicija pojmovana kot proces, ki povzroči upad prve in vzpon druge (Bendix 1967, 307–8). V tem okviru so zahodne teorije modernizacije družbe običajno obravnavale z modelom »prej in potem« (ibid., 309).

V tem modelu so se »tradicionalne« in »moderne« družbene strukture razlikovale po dveh nizih dihotomnih lastnosti, posamezne družbe pa so bile razvrščene kot bolj ali manj »moderne« glede na stopnjo izkazovanja enega niza lastnosti namesto drugega. Tako se v tem okviru »tradicija« in »modernost« pogosto uporabljata kot polarni nasprotji v linearni teoriji družbene spremembe. Vendar, kot je jasno pokazal Gusfield (1967, 351), razmerja med tradicijo in modernostjo ne vsebujejo nujno konflikta, izključevanja ali izpodrivanja. Z drugimi besedami, ni nujno, da moderno oslabi tradicionalno. Obe, tradicija in modernost, tvorita temelje za gibanja in ideologije, v katerih se bipolarna nasprotja spreobrnejo v aspiracije. Vendar, kot je poudaril Gusfield (ibid.), lahko tradicionalne oblike ponujajo podporo za spremembe, ki jih zavirajo.

Tako je bila ideja spremembe v sodobnih novih nacijah in gospodarsko rastočih družbah Vzhodne Azije razumljena kot linearno gibanje od tradicionalne preteklosti proti visokomodernizirani prihodnosti. Pomembna predpostavka v tem bipolarnem modelu sprememb je, da obstoječe institucije in vrednote, ki tvorijo »vsebino« tradicije, predstavljajo ovire za spremembe in jih je torej treba razumeti kot ovire za modernizacijo (ibid.).

Na podlagi teh idej je večina zahodnih teorij modernizacije predpostavila tudi, da bi Vzhodna Azija morala opustiti konfucijanstvo, če želi razviti dinamično moderno družbo. Marx in drugi klasični teoretiki modernosti so trdili, da je tradicionalna kitajska kultura bila nepropustna ali celo sovražna do modernizacije. Znana teza Maxa Webera, da je bila protestantska etika ključni dejavnik za vzpon in širjenje modernizacije, predstavlja nasprotje pojmovanju, ki se je v zadnjih dveh desetletjih postopoma pojavilo v Vzhodni Aziji in trdi, da lahko družbe, ki temeljijo na konfucijanski etiki, na mnoge načine presežejo Zahod pri doseganju industrializacije, blaginje in modernizacije (Rošker 2013, 22). Weber je obsežno pisal o Aziji, še zlasti o Kitajski in Indiji, ter v svojih spisih sklenil, da azijske kulturne, filozofske ali verske tradicije niso primerne za modernizacijo (Makeham 2003, 33). Da bi proučili, ali je tak evrocentrični pogled na modernost še vedno primeren, se pričujoča knjiga opira na predpostavko, da modernizacija predstavlja kompleksen proces družbenih prehodov, ki vključujejo tako univerzalne kot kulturno pogojene elemente.

Moderno novo konfucijanstvo (*Xiandai xin rujia* 現代新儒家)

Revitalizacija kompleksnih tradicij lastne filozofske miselnosti je v moderni kitajski filozofiji 20. stoletja postajala vse bolj pomembna. Sodobni sinologi

in sinologinje med začetnike tega gibanja uvrščajo vse pomembnejše kitajske filozofe, ki so v prvi polovici 20. 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 predstavnik te struje, velja v tem okviru omeniti tudi Liang Shuminga, Zhang Junmai in He Lina. Pri tem ne moremo mimo doprinosov Fang Dongmeija, čigar delo je v tem kontekstu vsekakor treba omeniti, četudi se sam nikoli ni izrecno opredelil za pripadnika modernega novega konfucijanstva, saj je vseskozi poudarjal, da je po duši tako konfucijanec kot tudi daoist in budist (Bresciani, 2001, 23). Zato nas ne preseneča dejstvo, da ta filozof ni bil zgolj učitelj osrednjih predstavnikov četrte generacije novega konfucijanstva, temveč tudi učitelj enega najbolj znanih sodobnih raziskovalcev daoizma, Chen Guyinga (Chen Guying, 1998, 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 novega konfucijanstva) navzven vselej odločno distancirali od budizma, daoizma in sorodnih, bolj mističnih in manj racionalnih tradicij (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 filozofij. Pravzaprav je bila prav ta integracija idej, ki so bile z vidika klasične, ortodoksne konfucijanske doktrine videti »hereitične«, nevarne in nepravilne, tista, ki je pomenila pravo reformo takrat že zelo okostenele in formalizirane konfucijanske klasike. Prav budistični in daoistični impulzi so v obdobju od 10. do 14. stoletja rešili konfucianizem pred propadom in iz klasične državotvorne doktrine (ponovno) naredili miselnost, ki si zasluži ime filozofija. Poleg tega so se tudi mnogi drugi filozofi iz struje modernega novega konfucijanstva v svojih poskusih sintetiziranja evro-ameriških in kitajskih miselnosti ter v postopkih aktualizacije kitajske filozofske tradicije precej izdatno ukvarjali s tradicionalnimi diskurzi, ki ne sodijo v okvir konfucijanstva v ožjem pomenu besede. 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 儒學«, ki se v indoevropske jezike prevaja kot »konfucijanstvo« (vključno s pojmom »moderne novega 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«.

Tendence revitalizacije konfucijanstva so bile opazne že ob začetku znamenite polemike o znanosti in metafiziki (*kexue yu xuanxue* 科學組玄學) v letu 1923, v kateri je skupina mladih teoretikov pod vodstvom Zhang Junmaija nadvse resno in argumentirano postavila pod vprašaj optimistično, a hkrati površno in naivno četrtomajsko vzhičenost glede evro-ameriških modelov modernosti (Bunnin, 2002, 7).

Akademski preporod, ki je vključeval nove razlage starodavnih konfucijanskih, daoističnih, mohističnih, legalističnih in budističnih besedil, je bil izredno pomemben, vendar je glavni navdih iz tradicionalne kitajske misli izviral iz velikih neokonfucijanskih sintez dinastij Song in Ming, zlasti iz spisov Zhu Xija (1130–1200) in Wang Yangminga (1472–1529). Njuna filozofska pronicljivost in širina ter napetost med Zhu Xijevim realizmom in Wang Yangmingovim osredotočanjem na duh so omogočile sodobne refleksivne interpretacije njunega dela (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 so dijo 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.

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.

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 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 z obliko modernosti, ki jo določajo negativni vidiki lastne tradicije, hkrati pa jo ogrožajo tudi novi »tuji 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 vrednost (Wu Xingfu 2010: 1).

Postkonfucijanska teza

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

Mnogi raziskovalci in raziskovalke so dejansko navajali konfucijanstvo kot pomemben kulturni dejavnik gospodarskega uspeha Vzhodne Azije. Zlasti teoretiki, kakršna sta Berger in Tu, gredo pogosto celo tako daleč, da predlagajo tako imenovano postkonfucijansko tezo, ki govori o tem, da naj bi bilo konfucijanstvo ne le spodbudno za gospodarski razvoj vzhodnoazijskih držav, temveč je le-tam tudi omogočilo, da so ubrale drugačno obliko kapitalizma in drugačno pot v modernost kot Zahod (Kwon, 2007, 55).

Lee Hong-jung opisuje potencial konfucijanske tradicije za konstitutivno vlogo v kontekstu »azijskih vrednot«. Te so zaradi svojega tradicionalizma in kulturne relativizacije, ki je v službi interesov avtorskih vladavin, posebno problematičen koncept:

Značilne azijske vrednote so bile preoblikovane v državno vodene gospodarske modele in so imele pomembno vlogo pri gospodarskem razvoju azijskih držav. Družinska in klanska povezanost je spodbujala intenzivno sodelovanje med krvnimi sorodniki in pripomogla k ustvarjanju malih ter srednje velikih družinskih podjetij, ki so bila utemeljena na konfucijanski družinski

povezanosti in etiki. Ta podjetja so postopoma sooblikovala okvire azijskega kapitalizma. Skupnostni duh je še ena ključna azijska vrednota. Z ohranjanjem močnih vezi, temelječih na skupnostnem duhu in solidarnosti, so prebivalci azijskih držav prispevali h gospodarskemu razvoju regije. Gorečnost za izobraževanje, najbolj izrazita med azijskimi vrednotami, prav tako izvira iz konfucijanstva, ki uči, da je bolje otroke izobraziti kot pa jim zapustiti bogastvo. To načelo je dodatno tlakovalo pot gospodarskemu razvoju. Prav tako je poudarek na izobraževanju povečal upravljalvske sposobnosti in tehnološko strokovnost ter pospešil gospodarski razvoj z izboljšano produktivnostjo (Lee Hong-jung, 2003, 32).

Moderni konfucijanci druge generacije so večinoma mnenja, da gre razvojni uspeh vzhodnoazijskih družb v veliki meri pripisati specifičnemu modelu modernizacije, ki ga 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.).

Moderno novo konfucijanstvo kot osrednji filozofski diskurz sodobne Kitajske torej ni vzniknilo samo iz želje po moderni sintezi konfucijanskih in evro-ameriških 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. Potem 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, tj. »moderne« družbe. Na pragu 20. 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, ki

jo 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 20. stoletja priča bankrotu političnih teorij Evrope, ki se je odrazil v vsesplošni 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.

Teoretska in konceptualna izhodišča

Če hočemo razumeti, kakšni naj bi bili dejanski doprinosi modernega novega konfucijanstva k razrešitvi 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 in filozofinje, ki so bolj osredotočene na »religiozne« 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 zavestno 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 »pravičnega« izvajanja konfucijanskega nauka v ospredju idejnih sporov skozi vso zgodovino kitajske miselnosti. Različne idejne struje, ki so zagovarjale različne interpretacije pojma »ru xue«, 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* 道統);
2. povezava konfucijanskega znanja in državne birokracije, ki se je izražala v državnih uradniških izpiti;
3. kodeks obnašanja (*si wen* 斯文) in posebni ideal osebnosti (*junzi* 君子).

Ti trije parametri so bili večinoma odpravljeni ali pa so vsaj izgubili svoj osrednji družbeni pomen na pragu 20. stoletja, ko je tudi sam konfucianizem izgubil 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 konfucijanstvo ni bilo več priznано kot poklic. Zato zgoraj omenjeni parametri niso mogli več služiti kot kriteriji definiranja konfucijanske identitete (ibid.). 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 novo

konfucijanstvo in kdo je pravzaprav oziroma zastopnik tega nauka, trenutno vlada ne samo v zahodni sinologiji, temveč 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. 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.

V okviru njihovih raziskav tradicionalnega konfucijanstva je bila ontologija tista filozofska disciplina, od katere so si obetali jedrnaté rešitve problemov, ki jih prinaša modernizacija zahodnega tipa. Samo prek resničnega in jasnega razumevanja substance kozmosa naj bi moderni človek ponovno našel domovanje svojega duha. Zato so svojo glavno nalogo videli predvsem v iskanju »pravilne« orientacije, torej novih, jasnih kaŹipotov na poti razvoja k moderni kulturi. Te kaŹipote 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 vseobseŹno duhovno revšćino 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 ujetó v okvire fragmentarnih, inkoherentnih 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* 內聖外王)«; v zdruŹitvi osebne morale s širšo socialno etiko in hkrati z uspešnim Źivljenjem v družbi, ki naj bi odlikovala takšnega konfucijanskega »plemenitnika« (*junzi* 君子), so namreč tudi moderni konfucijanci videli eno od 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 Zhuangziju, v katerem je opredeljen kot tisti, ki skupaj z notranjim modrecem sestavlja idealno pot človeka. 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 mogoče realizirati; zato je njihov »novi zunanji vladar« vseboval predvsem zahodno znanost in demokracijo. Tretja generacija modernih konfucijancev 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 kapitalizma (Feng Yaoming, 1992, 228).

Kot že omenjeno, je struja modernega novega konfucijanstva vzniknila iz poskusov sinteze zahodne in tradicionalne miselnosti, pri čemer so bili poskusi sami opredeljeni s 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 očitno nepreklicno zapletla v lastne filozofske zanke. Konfucijanstvo je bilo tukaj videno kot filozofija odrešenja.

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 (2008, 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* 現代意識) (ibid 1991, 1994). Pomemben metodološki korak na tej poti je naredil že Mou Zongsan s svojim konceptom samo-negacije moralnega sebstva (*daode ziwode kanxian* 道德自我的坎陷).

Moderno novo konfucijanstvo kot most med Evropo in Vzhodno Azijo

S ponujanjem novih vpogledov v kulturno pogojeno strukturo azijskih družb si pričujoča monografija prizadeva prispevati k izboljšanju političnih,

gospodarskih in kulturnih odnosov med »zahodnimi« in vzhodnoazijskimi državami. V enaindvajsetem stoletju so vzhodnoazijske družbe preoblikovale zemljevid napredka: ravnovesje ekonomske – in celo politične – moči se preveša iz evro-ameriške v azijsko regijo. Ta premik vodi do številnih vprašanj, povezanih s preoblikovanjem materialnih in ideoloških paradigem, ki ne določajo le razvoja azijskih družb, temveč močno vplivajo tudi na mednarodne odnose. Strateške rešitve teh problemov morajo upoštevati širše perspektive znotraj konteksta posameznih kulturnih ozadij. Niso omejene zgolj na ekonomska in ekološka vprašanja, temveč vključujejo tudi politične in družbene vloge ideologij ter kulturno pogojenih vrednot, in tako predstavljajo osrednje epistemološke ter aksiološke temelje, na katerih počivajo najbolj značilne in trajne institucije teh družb. V Vzhodni Aziji enega teh temeljev nedvomno predstavlja konfucijanstvo.

27

Prav zato je tako imenovani preporod konfucijanstva, ki je luč sveta ugledal ob prelomu prejšnjega stoletja in se kaže v filozofski struji Modernega novega konfucijanstva, je eden najpomembnejših elementov znotraj novih azijskih ideologij modernizacije (Li 1996, 544).

Da bi pridobili bolj koherentno razumevanje vzhodnoazijskega preporoda konfucijanstva, njegovih družbenih funkcij v procesu modernizacije in njegovih teorij, ta knjiga jasno zavrača idejo, da predstavlja konfucijanstvo monolitno teoretsko formacijo. Nasprotno, raznoliki prispevki v tej knjigi vključujejo širok spekter teoretskih diskurzov, ki temeljijo na že zelo kompleksni in heterogeni tradiciji.

Ta ključna ideja je že podrobneje razdelana v uvodu Barta Desseina k tej publikaciji. V tem eseju je vloga »moderniziranega« (to je racionaliziranega) konfucijanskega miselnega sistema umeščena v širši kontekst razmišljanj, povezanih z njegovim odnosom do dveh vidikov filozofije – modrosti in znanosti. V tem okviru je razvoj vzhodnoazijskih tradicij postavljen nasproti razvoju evropskih filozofskih in znanstvenih tradicij. Avtor pokaže, kako in zakaj so naše interpretacije teh dogajanj temeljito in nujno povezane z nečim, česar se moramo zavedati, namreč z našim odnosom do relacije med seboj in drugim. Poudarja, da bi morale biti te interpretacije rezultat razumskega raziskovanja, argumentacije in dialoga, ter opozarja, da so takšni pristopi nujno prežeti z dvomom vase, v smislu stalnega preizpraševanja prevladujočih interpretacij lastne tradicije.

Da bi prikazal širšo sliko konfucijanskega preporoda, ta knjiga ne proučuje le osrednjih filozofskih pristopov, idej in metod, temveč raziskuje tudi njegova politična, družbena in ideološka ozadja ter njegove povezave z ideološkimi

temelji vzhodnoazijske modernosti. Geopolitični vidik je prav tako pomemben. Pri analizi družbeno pomembne ideje je zato treba upoštevati ekonomski in zgodovinski kontekst. Konfucijanski prepoved ni izjema; zato moramo naše proučevanje te filozofske smeri začeti s spoznanjem, da je transnacionalizacija kapitala povzročila tudi univerzalizacijo kapitalistične proizvodnje, ki se je tako ločila od svojih specifično evropskih zgodovinskih korenin.

Zahvala

Avtorica se zahvaljuje za finančno podporo Agencije RS za raziskovalno in inovacijsko dejavnost (ARIS) v okviru raziskovalnega projekta (J6-50202) *Konfucijanski prepoved in njegov vpliv na sodobne vzhodnoazijske družbe skozi prizmo odnosa med posameznikom in družbo* in raziskovalnega programa *Azijski jeziki in kulture* (P6-0243).

Bibliografija

- Bendix, Reinhard. 1967. »Tradition and Modernity Reconsidered.« *Comparative Studies in Society and History* 9 (3) (april): 292–346.
- Bresciani, Umberto, 2001: *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.
- Chen Guying 陳鼓應, 1998: Chen Guying ping dangdai xin rujia 陳鼓應評當代新儒學 (Chen Guying 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.
- 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 novo konfucijanstvo in problem modernizacije). *Hanxue yanjiu*. 10/2. 227–251.
- Gusfield, Joseph R. 1967. »Misplaced Polarities in the Study of Social Change.« *American Journal of Sociology* 72 (4) (januar): 351–62.
- Kahn, Hermann. 1979. *World Economic Development: 1979 and Beyond*. Boulder: Westview Press.
- Kwon, Keedon, 2007: Development in East Asia and a Critique of the Post-Confucian Thesis. *Theory and Society*. 36/1. 55–83.

- Lee Hong-jung, 2003: Development, Crisis and Asian Values. *East Asian Review*. 15/2. 27–42.
- Li Minghui 李明輝, 1990: *Ru jia yu daode* 儒家與康德 (*Konfucijanstvo in moral*). Taipei: Lianjing.
- Li, Jinquan 李錦全, ur. 1996. *Xiandai xin rujia xue'an* 新代新儒家學案. Vol. 3. Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Makeham, John, ur. 2003. *New Confucianism. A Critical Examination*. New York: Palgrave Macmillan.
- 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. 2013. *Subjektova nova oblačila – idejne osnove modernizacije v delih druge generacije modernega konfucijanstva* (Razprave FF). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Tu, Weiming. 2014. »Confucianism.« V *Encyclopaedia Britannica*. Privzeto 13. marca 2014. <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/132104/Confucianism/25455/The-historical-context#ref1008344>.
- 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.
- 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.

Uvod

Bart Dessein

Konfucianizirana racionalnost: nekaj razmišljanj o Vzhodni Aziji, modrosti in znanosti¹

Uvod

Z intrigantnim vprašanjem »Ali je zgodovinsko naključje, da je človeštvo doseglo svoje sedanje stanje, za katero so po eni strani značilne do tega trenutka nepričakovane moči, po drugi strani pa je ogroženo prav zaradi posledic teh moči?« se je Johannes Bronkhorst (2001, 35) dotaknil znamenitega obdobja »*Achsenzeit*« (aksialne oziroma osne dobe, op. prev.), kot ga je leta 1949 poimenoval Karl Jaspers, ter vprašanja izvora zahodne filozofske in znanstvene tradicije. »Zgodovinsko naključje«, na katero se je skliceval, naslavlja naslednja vprašanja: (1) Kakšne razmere so potrebne, da se razvije razumsko preizpraševanje? (2) Ali je razumsko preizpraševanje nujen pogoj za to, da se mentalna dejavnost imenuje »filozofija«? (3) Ali je razumsko preizpraševanje ustvarilo sodobne znanosti, ki so nabite z – v tem trenutku

1 Ta prispevek je prirejena različica mojega osrednjega govora »*Povezovanje s Kitajsko in svetom (Engaging China and the World)*«, predstavljenega na ustanovni seji Evropskega združenja za kitajsko filozofijo v Ljubljani 3. oktobra 2014.

– še nepričakovanimi možnostmi? (4) Ali bo isto razumsko preizpraševanje instrument, ki bo racionaliziral – torej filozofsko obdelal – posledice obdobja globalne znanosti, ki je sama rezultat tega razumskega preizpraševanja, tako da bo sodobnemu človeku omogočil, da se opredeli v taisti tradiciji, ki je ustvarila občutek »*Unbehagen*« (nelagodja, op. prev.), ki ga morda poskuša premagati? V nadaljevanju so podane nekatere refleksije o teh vprašanjih. Pri tem bo razvoj vzhodnoazijskih tradicij primerjan z razvojem evropskih filozofskih in znanstvenih tradicij.

Izvor tradicij razumskega preizpraševanja

Zgodnji grški pironisti, ustanovljeni v prvem stoletju pred našim štetjem, so znani po svojem zavračanju podajanja sodb o vsem, kar leži onkraj neposredne zaznave. Po njihovem mnenju takšnih sodb ni mogoče ne potrditi ne zanikati, zato je treba sodbo zadržati. Vsaka sodba o neočitnem bi bila zgolj zloraba jezika v poskusu, da bi z besedami predstavili tisto, česar ni mogoče predstaviti (glej Kuzminski 2008, 134). V svojem delu *Razprava o načelih človeškega znanja* je George Berkeley, anglo-irski škof iz Cloyna iz osemnajstega stoletja, trdil, da je »esse« (resničnost) enako »percipi« (zaznavno) (Berkeley 1964, 42). S tem je zanikal razliko med resničnostjo in zaznavnim, kar pomeni, da so vse izjave o tem, kar bi lahko bilo onkraj področja videza, nesmiselne. Ta dva primera sta dovolj za ponazoritev, da razvoj tradicije razumskega preizpraševanja ni samoumeven. Da bi se tradicija razumskega preizpraševanja razvila, morajo misleci sprejeti legitimnost vprašanj in kritik, tudi če so te usmerjene proti prepričanjem, ki jih sankcionira intuicija, tradicija ali razodeta resnica. Namesto sprejemanja in podpore »razodete resnice« – tipičen »teološki odnos« – je razumsko preizpraševanje usmerjeno k »razkrivanju resnice« (glej Bronkhorst 2001, 34). Takšno »razumsko preizpraševanje« je orodje človeške dejavnosti v iskanju modrosti (*sophia*). Seveda pripadnost tradiciji razumskega preizpraševanja ljudi ne naredi pametnejših. Gre za – to je treba poudariti – zgolj razliko v »odnosu«, drugačen način obravnavanja sveta.

Ker razumsko preizpraševanje presega intuicijo, tradicijo ali razodeto resnico, imajo »sistemi razumskega mišljenja« možnost prestopiti meje biotopa, v katerem so se razvili. To je pomembno glede na naslednje: ko filozofijo zaznamuje razumsko preizpraševanje in ko je razumsko preizpraševanje predpogoj za razvoj znanstvene tradicije, postane filozofija znanstvena disciplina. Vprašanje, koliko filozofskih tradicij se je v zgodovini človeštva razvilo kot »razumsko preizpraševanje«, je torej tudi vprašanje, koliko znanstvenih tradicij se je razvilo – glede na naš sodobni *Unbehagen*. Strokovna mnenja o

tem vprašanju se razlikujejo (glej Dessein 2001, 97). Frits Staal (1993, 16) je razlikoval med tremi znanstvenimi tradicijami: zahodno-evrazijsko tradicijo, ki vključuje evropsko in islamsko znanstveno tradicijo z grško tradicijo, ki je dolžna Egipčanom, Babiloncem, Hetitom in Feničanom (glej tudi Needham 1974, 55), indijsko ter kitajsko tradicijo. Med temi tremi sta po Staalovem mnenju (1989, 308) indijska in grška tradicija zaznamovani s poudarkom na formalni logiki, kar za kitajsko tradicijo ne velja. Upoštevajoč kulturna (filozofska) izposojanja v pristnih razvojih, so nekateri učenjaki trdili, da je grška filozofija dolžna indijski filozofiji (glej Garbe 1987, 36–9; Conger 1952, 103, 105, 107, 109–11). Richard Garbe (1987, 39–46) prepoznava definitiven indijski vpliv na Pitagoro (šesto stoletje pred našim štetjem), vpliv, ki je prišel prek Perzije.² Jean Przyluski (1932, 286) je poudaril iranske izposojenke tako v grški kot v indijski tradiciji. To bi torej zmanjšalo število tradicij racionalne raziskave zgolj na indo-iransko-grško tradicijo. Kot bomo razpravljali v nadaljevanju, je bila indijska – torej budistična – tradicija zelo pomembna tudi za Kitajsko in posledično za celotno Vzhodno Azijo (glej Zürcher 1972; Ch'en 1973; Frankenhauser 1996; Harbsmeier 1998).

V razpravi o izvoru filozofskih tradicij je Christoph Harbsmeier (1998, 261) trdil, da se racionalnost in argumentacija »pojavit, ko mislec resno razmišlja o vseprisotnosti možnosti, da se morda moti, da potrebuje razloge in argumente za podporo veljavnosti svojih pogledov«. To naredi vprašanje o vzniku »filozofije« kontekstualno: kdaj so bile okoliščine takšne, da so se »filozof« soočili z možno zmotnostjo (svojih) tradicionalnih konceptov in/ali s potrebo, da druge prepričajo o pravilnosti svojih pogledov.³ V povezavi s tem je Jana Rošker (2008, 2–3) opozorila na presenetljivo podobnost med naslednjimi izjavami Sokrata, Laozija in Zhuangzija. Medtem ko je Sokrat izjavil: »Ne vem, niti ne mislim, da vem,«⁴ s čimer je priznal, kot pravi, »popolno globino svoje nevednosti, hkrati pa *a priori* zanikal možnost doseganja kakršnega koli ‚resničnega‘ spoznanja«, je Laozi v 71. poglavju dejal:

知不知上

Vedeti, da ne veš, je najboljšje (*Ershi'er zi* 1988, 8b).

Zhuangzi pa je menil, da:

知止其所不知至矣

Tisti, ki se zna ustaviti tam, kjer ne ve, je dosegel popolnost (*Ershi'er zi* 1988, 18b).

2 Za Perzijo glej tudi Conger 1952, 124.

3 Za proučevanje »konteksta« glej Scharfstein 1989.

4 Sokratov zagovor v Platonu (2001, 7).

Tako se zdi, da so se zahodni in kitajski misleci tako imenovane osne dobe ukvarjali z vprašanji, povezanimi s teorijo znanja; zato je verjetno, da so »podobne« spodbudne razmere za razvoj »razumskega preizpraševanja« obstajale tako v zahodnih kot v kitajskih kulturnih sferah⁵ (glej tudi Dessein 2001, 98–103).

Aristotel (384–322 pred našim štetjem) je »*sophia*« opredelil kot »*theoria*«. Koncept »teoretičnega znanja« je bil s tem postavljen nasproti »praktičnemu znanju,« to je znanju, povezanemu s človeškim (družbenim) védenjem. Aristotel je dajal prednost teoretičnemu znanju, saj je to najbolj uporabna vrsta znanja za praktične namene, ker zahteva absolutno abstrakcijo praktičnega cilja (glej Bowra 1958, 86). Grška »*sophia*« je tako našla svoj cilj »v« svetu. V platonski (Platon, 428–348 pred našim štetjem) in aristotelski filozofiji se modrost ukvarja s praktičnim življenjem ljudi v družbi⁶ (glej Dessein 2001, 101–2). Geoffrey Lloyd (1979, 255) je, ko je razpravljal o grškem primeru, pripomnil, da lahko domnevamo, da je v situacijah, ko državljani lahko odprto razpravljajo o načinu upravljanja države, manj zadržkov – vsaj v nekaterih družbenih krogih – za upiranje zakoreninjenim predpostavkam in verovanjem o naravnih pojavih, bogovih ali izvoru oziroma redu stvari, in nadaljeval, da grške antike ni zaznamoval le izjemen intelektualen razvoj, temveč tudi edinstvena politična situacija, in da – to je pomembno omeniti – *se zdi, da sta ti dve zadevi povezani*⁷ (Lloyd 1979, 258).

Kitajska je v začetku šestega stoletja pred našim štetjem doživela pomembne politične razvoje. Ne želim preveč poudarjati »institucionalnega« vidika tako imenovane akademije Jixia (dobesedno »blizu Ji« [Vrata prestolnice države Qi]),⁸ ki jo je ustanovil vladar fevdalne države Qi, vojvoda Huan, okoli leta 360 pred našim štetjem, vendar je pomembno omeniti, da je bil vojvoda Huan znan po tem, da je na svoj dvor vabil različne učenjake – konfucijanske, daoistične in druge – da bi mu svetovali glede političnih zadev. Zdi se, da so bile podobno kot v antični Grčiji tudi na Kitajskem prisotne okoliščine, ki so bile bistvene za razvoj tradicije razumskega preizpraševanja – to je svobodna

5 Za pojem »podobnosti« glej Scharfstein 1978, 28ff.

6 To nasprotuje trditvi Mou Zongsana (1963, 15), da se je grška filozofija začela kot skrb za naravo, in ne z urejanjem človeškega življenja.

7 Poudarek je avtorjev (B. D.).

8 Lloyd in Sivin (2002, 30–5) sta omenila, da so si zgodovinarji moderne filozofije namislili akademijo Jixia, ki bi spominjala na zbirno mesto za intelektualce, primerljivo s sodobnim raziskovalnim centrom. Trdita pa, da je edini dokaz, ki bi lahko vodil k percepciji, da je bila akademija Jixia tak center, naziv »višji veliki mojster«, častni naslov brez institucionalnega statusa. Za interpretacijo akademije Jixia kot središča učenja glej Makeham 1994. Za več informacij glej tudi Sivin 1995, poglavje 4; Lee 2000, 44–6.

razprava, ki je ne ovirajo vse vrste vprašanj, tudi na področjih, ki bi lahko posegala v druge vire oblasti.

Kitajski misleci iz obdobja »stotih filozofskih šol« pa so se razlikovali od svojih grških kolegov po moralnih vrednotah, s katerimi je bilo obremenjeno njihovo iskanje.⁹ Čeprav so bile politične okoliščine na Kitajskem v obdobju vojskujočih se držav morda podobne tistim v antični Grčiji, je bil kitajski »pristop« drugačen. Ne glede na to, kako različne so bile v svojem pristopu k sodobnim razmeram posamezne kitajske »filozofije«, ki so se razvijale v šestem in petem stoletju pred našim štetjem, so si delile značilnost, da so bile usmerjene v preteklost, in ne v prihodnost: kitajski »filozofi« so se predvsem trudili obnoviti opevano zgodovinsko obdobje, ki je predhodilo političnim in družbenim nemirom njihovega časa (Bauer 2006, 37). Ta odločitev pojasnjuje, zakaj je bilo za avtoriteto trditve pomembnejše, da izvira iz modrosti, kot pa da je podprta s preverljivimi dokazi (glej Lloyd in Sivin 2002, 193). Različni učenjaki so večkrat trdili, da sta združitev cesarstva pod dinastijo Qin (221–206 pred našim štetjem) in zmaga konfucijanstva pod dinastijo Han (206 pred našim štetjem – 220 našega štetja) imeli uničujoč vpliv na razvoj »razumskega preizpraševanja«, kot je opredeljeno tukaj (glej Lloyd in Sivin 2002, 27). V konfucijanski dinastiji Han se je razvoj filozofije v različnih smereh, ki je bil posledica obstoja številnih fevdalnih držav, od katerih je vsaka imela svojega vladarja in in svoje specifične potrebe po svetovanju, ustavil. Učenost je postala močno institucionalizirana in birokratizirana, filozofski poklic pa je bil organiziran v »šole miselnosti« (*jia* 家).

Pripadnost »šoli miselnosti« je pravzaprav vprašanje prenašanja znanja. O tem nas obvešča *Lüshi chungiu* 呂氏春秋 (*Pomlad in jesen klana Lü*) iz tretjega stoletja pred našim štetjem:

凡學必務進業心則無營疾諷誦 (...) 觀驩愉問書意順耳目不逆志退思慮求所謂。

Pri učenju je treba napredovati, da v umu ni slepote. Skrbno recitiraj [besedila]. [...] Opazuj, ali je [učitelj] vesel, in [če je tako,] ga vprašaj o pomenu besedil. Naredi svoja ušesa in oči poslušne in ne nasprotuj njegovi nameri. Umakni se od njega in premisli o tem, kar je povedal. (*Ershi'er zi* 1988, 640a)

To, da je bilo (1) prenašanje znanja pojmovano kot recitiranje besedil in (2) usmerjeno v učenčevo sprejemanje učiteljeve razlage, je seveda skladno s prej omenjeno avtoriteto, pripisano besedam modrecev iz antike (glej Lloyd

9 Za več o tem glej Lloyd in Sivin 2002, 2.

in Sivin 2002, 46). Na Kitajskem so se knjige razvijale kot besedila, ki jih je sprejela in komentirala določena »šola« v skladu z njenim razumevanjem besed starih modrecev te šole¹⁰ (glej Lloyd in Sivin 2002, 73), ter članstvo v »šoli« predpogoj za pridobivanje znanja in razumevanje te razlage. Angus Graham (1989, 75) je ta zgodovinski razvoj povzel takole:

Na Kitajskem se je racionalnost razvijala s polemikami med šolami in upadla, ko so te po letu 200 pred našim štetjem zbledele. [...] V četrtem stoletju pred našim štetjem prvič srečamo mislece, ki jih navdušuje mehanika argumentacije, uživajo v paradoksih in osupljajo svoje občinstvo tako, da »naredijo nedopustno dopustno«. Ko so bili med dinastijo Han filozofi razvrščeni v šest šol, so ti in tisti, ki so se bolj praktično zanimali za poimenovanje, postali retrospektivno znani kot šola imen. Prej so jih preprosto imenovali *bianzhe*, »tisti, ki razpravljajo«, včasih prevedeno kot »dialektiki«. Konfucijanci, daoisti in legalisti so jih prezirali, ker so izgubljali čas z abstrakcijami, kot so »podobno in drugačno«, »trdo in belo«, »brezmejno« in »brezdimenzionalno«.

Kitajske filozofije tako ne zaznamuje »iskanje resnice« (Bauer 2006, 17), saj je resnica besed iz antike nesporna. Namesto tega je kitajska filozofija usmerjena v soočanje s svetom, katerega pravilni red narekuje preteklost, ter je sestavljena iz uresničevanja določenega in prenašanega razumevanja besed iz preteklosti v prakso.¹¹ Na Kitajskem sta ta usmerjenost k povečani preteklosti in zaupanje v »razodeto resnico« povzročila slabo razvito umetnost formalnega dokazovanja, medtem ko je togi racionalizem, ki je zahteval formalni dokaz v formalnih kontekstih, ostal obrobni pojav (Harbsmeier 1998, 265; glej tudi Bauer 2006, 17). Ker je bila Vzhodna Azija pod vplivom kitajske konfucijanske kulture, je ta posebnost oblikovala intelektualne in znanstvene tradicije tega dela sveta. Korejske in japonske institucije so bile močno pod vplivom kitajskega konfucijanskega kanona, filozofija pa se je pretežno osredotočala na »praktični« svet (glej Sansom 1978, 113–4; Romberg 2003, 527–30).

10 Cheng (1997, 318, opomba 4): »Kar zadeva pojem ‚šole‘ v kitajski antiki,« je Nathan Sivin (1992, 27) pripomnil, da, »v nasprotju z grškim pojmom šol, ki so jih tvorili govorniki in polemiki na javnih mestih, ta pojem prej ustreza bibliografskim kategorijam kot pa skupinam ljudi. Na Kitajskem so se šole med seboj razlikovale glede na to, kateri korpus pisnih besedil so ohranjale in prenašale naprej v liniji prenosa, ki je močno spominjala na pripadnost oziroma sorodstveno vez (od tod beseda *jia*, ki pomeni ‚klan‘).«

11 Z besedami Anne Cheng (1997, 34): »Namesto ‚vedeti kaj‘ (torej, propozicijskega znanja, katerega idealna vsebina bi bila resnica) je znanje mišljeno kot tisto, kar teži k dejanju, ne da bi to že bilo dejanje, predvsem ‚vedeti kako‘: kako razlikovati, da bi lahko usmerjali svoje življenje in spreminjali svoj družbeni ter kozmični položaj na bolje. Ne gre za znanje, ki intelektualno dojema pomen trditve, ampak za znanje, ki integrira dejanskost stvari ali situacije.«

Srečanje budizma in konfucijanstva

Da »filozofija« govori o zaznavanju sveta in s tem povezanih načinih »soočanja s svetom«, postane očitno, ko se srečajo različni filozofski ter znanstveni »svetovi«. Na območju Magadhe, kjer je živel zgodovinski Buda, so bili džainisti (in včasih tudi Ājīvake) pomembni religiozni tekmeci budistov.¹² To pomeni, da so morali zgodnji budisti prepričati svoje nasprotnike o svoji resnici – nihče se ne rodi kot budist. Teritorialna širitev v obdobju Aśoka kot glavne nasprotnike budistov ni dodala le brahmanov (glej Bronkhorst 2011, 8–11), temveč je povečala možnosti za pripadnike vseh prepričanj in verovanj, da svobodno potujejo po državi (glej *ibid.*, 2–4). V tem obdobju so budisti odšli na Šrilanko in v regijo Gandhāra. Regija Gandhāra je postala še posebej pomembna za razvoj budistične sholastične tradicije. Znani *Milindapañha* (*Vprašanja kralja Milinde*), zapis domnevne debate med grškim kraljem Milindo/Menandrosum in budističnim menihom Nāgaseno, je pomembno pričevanje o soočenju med budisti in pripadniki helenistične tradicije, ki je cvetela v Srednji Aziji okoli leta 185 pred našim štetjem.¹³ Zelo verjetno je, da je srečanje s člani grške racionalne tradicije navdihnilo budiste iz Gandhāre, da so sistematizirali Budovo besedo v trden filozofski sistem. Ustvarjanje svojega lastnega posebnega sistema je bilo verjetno videti kot edini način za obrambo svoje vere pred dobro razvito grško tradicijo racionalne debate.

Toda ponovno je bil kitajski primer drugačen. Obseg vpliva konfucijanske ortodoksije, čeprav v strogem pomenu ni bila »teologija«, na razvoj kitajske »filozofije« je razviden iz budistično-kitajskega srečanja. Gandhāarski budizem, ki je dosegel Kitajsko na začetku našega štetja, je sčasoma postal »konfucijanski«, in budistično razumsko preizpraševanje kot neodvisna tradicija ni preživelo devetega stoletja. Hubert Seiwert (1994, 532) je nastalo situacijo opisal takole:

Elitna kultura v predmoderni Kitajski ni bila sestavljena samo iz konfucijancev, temveč tudi iz budistov in daoistov. Ortodoksija, torej elementi, ki so vzdrževali družbeno kohezijo kitajskega svetovnega nazora, ni

12 Za nekatere refleksije o srečanju med budizmom in džainizmom glej Bronkhorst 2011, 130–42. Za različne religiozne skupine, ki so bile aktivne v istem času kot Buda, glej Hirakawa 1990, 16–8.

13 V kitajskem prevodu to delo pripada šoli budizma Sarvāstivāda in najverjetneje izvira iz začetka našega štetja (glej Willemen, Dessein in Cox 1998, 104–5). Treba pa je omeniti, da nobeno delo grške literarne in filozofske tradicije, čeprav se nanaša na indijsko tradicijo, neposredno ne omenja »budistov«. Osebna komunikacija z Baudoinom Decharneuxem, 29. januar 2015. Beckwith (2012, 24) je pripomnil, da »je izjemno malo verjetno, da Grki in zgodnji budisti niso imeli prav nikakršnega vpliva drug na drugega.«

pripadala izključno eni izmed teh treh tradicij, ampak so jo delili vsi – *vsaj toliko, kolikor so se integrirali v elitno kulturo*. [...] Ideološka homogenost svetovnega nazora elit je bila takšna, da se niti niso zavedali njenih meja. (Poudarek je avtorjev, B. D.)

Na Japonskem se je budizem osredotočal predvsem na *Diesseits* (tostranstvo, op. prev.) (Romberg 2003, 529).

Kitajsko srečanje z Zahodom

Lahko bi trdili, da se je po tem, ko je grško tradicijo prekinil temeljni preobrat, ki ga je prinesel Avguštin (354–430), v sredini petnajstega stoletja začelo vračanje k »antiki«. Premik od sholastične miselnosti k humanizmu in renesansi je izzval avguštinski pogled in tlakoval pot razmišljanju, značilnemu za obdobje razsvetljenstva, s ponovnim poudarkom na fizičnem in čutnem svetu.¹⁴ Ena pomembna posledica tega je bila, da je bil človek – ponovno – viden kot ustvarjalni akter v zgodovini. Osebna svoboda je bila razumljena kot univerzalna vrednota in nujni pogoj za človekovo ustvarjalno delovanje (glej Casirer 1927, 46). Doba evropskega kolonializma je prišla skupaj s kombiniranimi preobrazbami renesanse in znanstvene revolucije. V soočenju z Evropo se je med vzhodnoazijskimi misleci pojavila nova faza »soočenja s svetom«.

Termin »*tetsugaku* 哲学«, prevod termina »*philo-sophia*« – ljubezen do modrosti – je leta 1784 prvič uporabil Nishi Amame, pomembna figura obdobja japonske obnove Meiji, med katero se je Japonska otresla svoje konfucijanske preteklosti kot odziv na novi svetovni red devetnajstega stoletja (glej Cheng 2007, 162). V kitajskem prevodu »*zhexue* 哲學« ga je prvič uporabil Huang Zunxian 黄遵宪 (1848–1905) leta 1897 v opisu ustanovitve cesarske univerze v Tokiu leta 1877. Ta univerza je obsegala tri fakultete: za pravo, fiziko in literaturo, ki je vključevala tudi oddelek za filozofijo. Več kot omembe vredno je, da se je na tem filozofskem oddelku spodbujalo proučevanje budizma ter je bila predvidena sinteza med Budo, Konfucijem, Sokratom in Immanuelom Kantom (Cheng 2007, 162–3). Leta 1900 je Endo Ryukichi (1874–1946), ki je živel v Tokiu, objavil »zgodovino kitajske filozofije« z naslovom *Shina tetsugaku shi*. Navdahnjeno z zahodno filozofsko zgodovino, je delo razdelilo zgodovino kitajske filozofije na tri obdobja: antično obdobje do tretjega stoletja pred našim štetjem, srednjeveško obdobje od dinastije Han do Tang ter moderno obdobje Song, Yuan in Ming. Pregled

14 Za razmišljanja o odnosu med fizičnim in božanskim v tem zgodnjem obdobju »znanstvenega mišljenja« glej Göller in Mittag 2008, 38.

se je končal z Wang Yangmingom 王陽明 (1472–1529), ki je imel na Japonskem neizmeren vpliv (Cheng 2007, 165).

Na Kitajskem sta proučevanje zahodne filozofije in reinterpretacija kitajske tradicije postala orodji, ki sta bili uporabljeni za soočanje z novim svetovnim redom devetnajstega in zgodnjega dvajsetega stoletja. V kitajski epohi »gospa demokracije« in »gospoda znanosti« (ali lahko tu zaznamo spoštovanje do Grkov?) je Wang Guowei 王國維 (1877–1927) v svoji knjigi *Zhexue bianhuo* 哲學辯或 (*Filozofska pojasnila*) iz leta 1903 zagovarjal »globoko razumevanje zahodne filozofije z namenom reorganizacije naše kitajske filozofije« (Cheng 2007, 164). Z drugimi besedami, to je bil poziv, naj kitajske filozofije ne razlagajo več kot »modrost«, temveč kot »znanost«. V reviji *Novi državljani* iz leta 1903 je Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929) objavil članek z naslovom »Mišljenje Kanta, največjega sodobnega filozofa«, v katerem je Kantovo mišljenje označil za »skoraj budistično«, opremljeno z epistemologijo, logiko in pojmi objektivnosti in subjektivnosti ter z besedilnimi viri v indoevropskih jezikih. S trditvijo, da je budizem edina »orientalska« tradicija, ki si zasluži oznako »filozofija«, je Liang Qichao po eni strani priznal že omenjeno prezgodnjo smrt budistične logike na Kitajskem, po drugi strani pa je prepoznal, da Kitajska poseduje temelje za »filozofijo« (Cheng 2007, 164).

Feng Youlan 馮友蘭 (1895–1990), ki je študiral pri ameriškem pragmatistu Johnu Deweyju na Univerzi Columbia, je med letoma 1931 in 1934 v Šanghaju objavil svoje monumentalno delo *Zgodovina kitajske filozofije* (*Zhongguo zhaxue shi* 中國哲學史). Podobno kot delo Enda Ryukichija prvi zvezek obravnava obdobje do dinastije Han, medtem ko drugi zvezek zajema zgodovino kitajske filozofije do konca obdobja Qing. Naslednja izjava Feng Youlana (Fung 1953b, 1–5) v uvodu drugega zvezka nazorno prikazuje intelektualno vzdušje tistega časa:

Zgodovinarji zahodne filozofije običajno svojo tematiko kronološko delijo na tri obdobja: antično, srednjeveško in moderno. To ni zgolj arbitrarna delitev, saj imajo filozofije teh treh obdobji dejansko vsaka svoj lastni duh in značaj. Kitajsko filozofijo lahko, če jo obravnavamo zgolj s časovnega vidika, podobno razdelimo na ista tri obdobja. [...] Z drugega vidika pa bi lahko rekli, da ima Kitajska dejansko le antično in srednjeveško filozofijo, še vedno pa ji manjka moderna. [...] Kitajska je vse do nedavnega, ne glede na to, kako jo obravnavamo, v bistvu ostala srednjeveška, zaradi česar v mnogih pogledih ni dohajala Zahoda. Moderna doba je v kitajski zgodovini dejansko manjkala, filozofija pa je le en vidik te splošne situacije.

Vendar pa, pod vplivom Deweyjevega pragmatizma, Feng Youlan tudi zagovarja posebnosti kitajske tradicije. V uvodu prvega dela svoje zgodovine je izjavil naslednje:

Logika je pogoj za dialektično razpravo, in ker si večina šol kitajske filozofije ni posebej prizadevala vzpostaviti argumentov za podporo svojih doktrin, je bilo le malo oseb, razen tistih iz šole imen,¹⁵ ki so bile zainteresirane za proučevanje procesov in metod razmišljanja; ta šola je na žalost imela le kratkotrajen obstoj. Logika se, tako kot epistemologija, zato na Kitajskem ni razvila. [...] Ali je res, da kitajski filozofiji primanjkuje sistema? Kar zadeva predstavitev idej, je zagotovo res, da je razmeroma malo kitajskih filozofskih del, ki kažejo enotnost in urejeno zaporedje; zato je pogosto rečeno, da kitajski filozofiji primanjkuje sistema. Kljub temu lahko tisto, kar imenujemo sistem, razdelimo v dve kategoriji, formalno in realno, ki med seboj nista nujno povezani. Lahko priznamo, da kitajska filozofija nima formalnega sistema, vendar če bi kdo trdil, da zato nima nobenega realnega sistema, kar pomeni, da v kitajski filozofiji ni organske enotnosti idej, bi bilo to enako kot trditi, da kitajska filozofija ni filozofija in da Kitajska nima filozofije. [...] Glede na pravkar povedano mora imeti filozofija, da bi bila filozofija, realen sistem, in čeprav je kitajska filozofija formalno manj sistematična kot zahodna, vsebuje v svoji dejanski vsebini prav toliko sistema kot zahodna filozofija. Zato je pomembna dolžnost zgodovinarja filozofije najti temeljni realni sistem znotraj filozofije, ki ji manjka formalni sistem. (Fung 1953a, I, 3–4)

Filozofija kot modrost in filozofija kot znanost

Ta pragmatizem se je znova pojavil v enaindvajsetem stoletju, ko se je svetovni red – še enkrat – preoblikoval z globino, ki je morda zelo podobna temu, kar se je zgodilo na Kitajskem v obdobju vojskujočih se držav. Kitajsko novo »soočenje z novim svetom« lahko na primer vidimo v razmišljanju Li Zehouja 李泽厚, ki nasprotuje strogemu »filozofskemu« pristopu ter zagovarja zgodovinski in antropološki pristop h konfucijanstvu (glej Thoraval 2007, 120–121). Ta miselna nit nima le diahronične dimenzije, temveč tudi sinhronično, saj se zoperstavlja sodobnemu konfucijanskemu gibanju tistih kitajskih mislecev, ki so v obdobju po letu 1949 živeli v izgnanstvu in ki po mnenju Li Zehouja ter njegovih privržencev prezirajo posebnost zgodovinske izkušnje na celinskem delu. Leta 1999 je Wang Bo, profesor filozofije na pekinški univerzi, oblikoval naslednjo misel:

Soočeni smo z naslednjo dilemo: kaj nam je ljubše? Da bi bil predmet našega proučevanja »kitajski« ali »filozofski«? (Wang 1999, 30)

»Manifest za preporod kitajske kulture« (*Zhonghua wenhua fuxing xuanyan* 中华文化复兴宣言) iz leta 2001 ne razkriva le, da se morata v enaindvajsetem stoletju drug z drugim soočiti dva kitajska svetova, temveč tudi, da se ponovno odkrita ter ponovno utemeljena kitajska tradicija vse bolj predstavlja kot možna alternativa zahodni filozofski in znanstveni tradiciji, ki so jo, čeprav z različnim tempom, sprejele vzhodnoazijske države.

Zaključek

V začetku enaindvajsetega stoletja smo priča prenosu globalne moči z evro-ameriškega na vzhodnoazijsko območje, zahodni razvojni model pa je začel kazati svoje omejitve. To je pripeljalo do tega, da vzhodnoazijske tradicije niso več zanimive zgolj za vzhodnoazijske intelektualce, temveč se tičejo tudi zahodnjakov, ki v teh tradicijah želijo najti nov način »delanja filozofije« (Cheng 2007, 184). Ta novi zahodnjaški odnos je daleč od naivnosti Françoisa-Marie Aroueta Voltaira, ko je leta 1755 izjavil, da je kamnito srce Džingiskana omehčala moralna čistost nežnih Kitajcev,¹⁶ ter njegove izjave iz leta 1756, da se je zgodovina civilizacije začela s kitajsko državo;¹⁷ prav tako je daleč od oportunistične trditve francoskih jezuitov iz osemnajstega stoletja, da so Kitajci nekoč imeli obliko monoteizma, ki ni bila bistveno drugačna od judovsko-krščanske tradicije (glej Spence 1991, 132–3).

Sodobno *zbliževanje* »azijske« in »zahodne« filozofije ponazarja tudi naslednje opažanje Chada Hansena (1993, 19): dejstvo, da je vzhodnoazijska filozofija (Chad Hansen je govoril o kitajski filozofiji) logična v prirojenem smislu, ni odkritje, ampak naša odločitev. Gre za odločitev, da predlagamo, kritiziramo in branimo interpretacije na določeni način. Način, kako se *mi* ukvarjamo z vzhodnoazijsko filozofijo, je *naša* odločitev, prav tako kot je odločitev *vzhodnoazijskih* mislecev, kako se *oni* ukvarjajo z zahodno filozofsko tradicijo. Vendar pa bi moral biti proces odločanja rezultat razumskega preizpraševanja, argumentacije in dialoga. Samoumevno je, da to vključuje tudi dvom vase in preizpraševanje lastne tradicije, ne glede na to, ali gre za evropsko ali vzhodnoazijsko tradicijo. Na vprašanje, ali je isto razumsko preizpraševanje, ki je ustvarilo občutek nelagodja (*Unbehagen*) s posledicami dobe globalne

16 Voltaire v *Orphelin de la Chine. Tragédie en cinq actes et en vers* (1755). Citirano iz Spence 1990, 4.

17 Voltaire v *Essais sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756). Citirano iz Spence 1990, 4.

znanosti, tisto, ki bi lahko in bi moralo služiti kot orodje racionaliziranja tega nelagodja, je mogoče odgovoriti le pritrdilno. V tem procesu je odločilen, kot je treba ponoviti, »odnos« do samega sebe in do drugega.

Bibliografija

- Bauer, Wolfgang. 2006. *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München: Verlag C. H. Beck.
- Beckwith, Christopher I. 2012. *Warriors of the Cloisters. The Central Asian Origins of Science in the Medieval World*. Oxford: Oxford University Press.
- Berkeley, George. 1964. »A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge.« V *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Vol. 2, uredila A. A. Luce in T. E. Jessop, 411–413. London: Nelson.
- Bowra, Cecil Maurice. 1958. *The Greek Experience*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Bronkhorst, Johannes. 2001. »Pourquoi la philosophie existe-t-elle en Inde.« V *La Rationalité en Asie / Rationality in Asia*, uredil Johannes Bronkhorst, 7–48. Lausanne: Etudes de Lettres.
- . 2011. »Buddhism in the Shadow of Brahmanism.« *Handbuch der Orientalistik* 2: 24.
- Casirer, Ernst A. 1927. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Studien der Bibliothek Warburg Herausgegeben von Fritz Saxl*. Leipzig in Berlin: B. G. Teubner.
- Ch'en, Kenneth. (1964) 1973. *Buddhism in China. A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press.
- Cheng, Anne. 1997. *Histoire de la pensée chinoise*. Pariz: Seuil.
- , ur. 2007. »Les tribulations de la 'philosophie chinoise' en China.« V *La pensée en Chine aujourd'hui*, 159–184. Pariz: Gallimard.
- Conger, George P. 1952. »Did India Influence Early Greek Philosophies?« *Philosophy East and West* 2 (2): 102–128.
- Dessein, Bart. 2001. »Climbing a Tree to Catch Fish: Some Reflections on Plato, Aristotle, and China.« V *La Rationalité en Asie / Rationality in Asia*, uredil Johannes Bronkhorst, 97–125. Lausanne: Etudes de Lettres.
- Ershi'er zi* 二十二子. (1986) 1988. Šanghaj: Changhai guji chubanshe.
- Frankenhauser, Uwe. 1996. »Die Einführung der buddhistischen Logik in China.« *Opera Sinologica* 1. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Fung, Yu-lan. 1953a. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 1: The Period of the Philosophers (from the beginnings to circa 100 BCE). Princeton: Princeton University Press.

- . 1953b. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 2: The Period of Classical Learning (from the Second Century B.C. to the Twentieth Century A.D.). Princeton: Princeton University Press.
- Garbe, Richard. 1987. *The Philosophy of Ancient India*. Chicago: The Open Court.
- Göller, Thomas, in Achim Mittag. 2008. *Geschichtsdenken in Europa und China. Selbstdeutung und Deutung des Fremden in historischen Kontexten*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Graham, Angus C. 1989. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle: Open Court.
- Hansen, Chad. 1983. *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Harbsmeier, Christoph. 1998. *Science and Civilization in China*. Vol. 7: Pt. 1: Language and Logic. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirakawa, Akira. 1990. *A History of Indian Buddhism. From Sākyamuni to Early Mahāyāna*. Asian Studies at Hawaii 36. Prevedel in uredil Paul Groner. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Jaspers, Karl. 1949. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis Verlag.
- Kuzminski, Adrian. 2008. *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism. Studies in Comparative Philosophy and Religion*. Lanham et al.: Lexington Books.
- Lee, Th. H. C. 2000. *Education in Traditional China, a History*. Handbuch der Orientalistik, Section 4, China. Vol. 13. Leiden: Brill.
- Lloyd, Geoffrey E. R. 1979. *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd, Geoffrey E. R., in Nathan Sivin. 2002. *The Way and the Word. Science and Medicine in Early China and Greece*. New Haven and London: Yale University Press.
- Needham, Joseph. 1974. *La tradition scientifique chinoise*. Collection Savoir. Pariz: Hermann.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1963. *Zhongguo zhexue de tezhi* 中國哲學的特質. Tajpej: Student Book Company.
- Plato. 2001. *The Apology, Phaedo and Crito of Plato*. Prevedel Benjamin Jowett. The Harvard Classics. Uredil Charles W. Eliot. New York: P. F. Collier & Son, 1909–14. Objavil Bartleby.com.
- Przyluski, Jean. 1932. »L'influence iranienne en Grèce et dans l'Inde.« *Revue de l'Université de Bruxelles* 37: 283–294.
- Romberg, C. 2003. »Inleiding (Uvod).« V 25 *Eeuwen Oosterse Filosofie. Teksten, Toelichtingen*, uredila Jan Bor in Karel Van der Leeuw, 527–540. Amsterdam: Boom.

- Rošker, Jana S. 2008. *Searching for the Way. Theory of Knowledge in Pre-modern and Modern China*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Sansom, George Bailey. 1978. *Japan. A Short Cultural History*. Stanford: Stanford University Press.
- Scharfstein, Ben-Ami. 1978. *Philosophy East / Philosophy West. A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic, and European Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell.
- . 1989. *The Dilemma of Context*. New York in London: New York University Press.
- Seiwert, Hubert. 1994. »Orthodoxie, Orthographie und Zivilreligion im vorneuezeitlichen China.« V *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, uredili Holger Preißler, Hubert Seiwert in Heinz Mürmel, 529–541. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Sivin, Nathan. 1995. *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China. Researches and Reflections*. Variorum Collected Studies Series. Aldershot: Variorum.
- Spence, Jonathan. 1990. »Western Perceptions of China from the Late Sixteenth Century to the Present.« V *Heritage of China. Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*, uredil Paul S. Ropp, 1–14. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press.
- . 1991. *Op zoek naar het Moderne China*. Amsterdam: Agon. (Nizozemski prevod originalnega *The Search for Modern China*. New York: Norton & Company, 1990).
- Staal, Frits. 1989. »The Independence of Rationality from Literacy.« *European Journal of Sociology* 30: 301–310.
- . 1993. *Concepts of Science in Europe and Asia*. Leiden: International Institute for Asian Studies.
- Thoraval, Joël. 2007. »La tentation pragmatiste dans la Chine contemporaine.« V *La pensée en Chine aujourd'hui*, uredila Anne Cheng, 103–134. Pariz: Gallimard.
- Wang, Bo. 1999. »What Did the Ancient Chinese Philosophers Discuss? Zhuangzi as an Example.« *Contemporary Chinese Thought* 30 (4): 28–40.
- Willemen, Charles, Bart Dessein in Collett Cox. 1998. *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*. Handbuch der Orientalistik 2. Abteilung. Indien. Leiden: Brill.
- Zürcher, Erik. (1959) 1972. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 2 vols. Leiden: E. J. Brill.

**Ljudska republika Kitajska: izgradnja
ideološkega, političnega in kulturnega
projekta za novo tisočletje**

Hans Kuehner

Zhang Taiyan in »nacionalne študije«

Uvod

V zadnjih letih so opazovalci zaznali znake »konservativnega obrata« v intelektualni sferi celinske Kitajske. Že v devetdesetih letih prejšnjega stoletja so se nacionalistična stališča in retorika ponovno pojavili tako v uradnih publikacijah kot v intelektualnem diskurzu.¹ Konfucij in konfucijanske ideje, ki so bile od »Gibanja za novo kulturo« (*xin wenhua yundong* 新文化運動) iz drugega desetletja dvajsetega stoletja naprej napadane kot »reakcionarne« in »fevdalne« ter so veljale za eno glavnih ovir za modernizacijo Kitajske, so doživele ponovno ovrednotenje ali celo renesanso.² Vrednote, ki veljajo za konfucijanske, zdaj promovirajo izobraževalne in akademske institucije ter so celo vključene v nacionalne zakone.³ V soglasju s pozivi oblasti so se intelektualci in akademiki na celinski Kitajski, kot kaže, obrnili navznoter in se vračajo h kitajski intelektualni dediščini. Tako smo priča oživitvi zanimanja za

1 Iz številnih poročil v tisku in znanstvenih del na to temo bi rad omenil zgolj dva primera: Gries 2004 in Zhao 1997.

2 O renesansi konfucianizma na celinski Kitajski glej Makeham 2003; o kompleksnem odnosu med oživitvijo *guoxue* in konfucianizmom glej Makeham 2011.

3 Klavzule o »filialnem spoštovanju« so bile vključene v revidirani zakon o zakonski zvezi in v Zakon o zaščiti pravic in interesov starejših (glej Weber 2011, 19–20).

»nacionalne študije« ali »nacionalno učenje« (kot je kitajski izraz *guoxue* 國學 običajno preveden) in njihova privlačnost za intelektualce narašča. Poleg tega je *guoxue* prejel podporo strankarskih in vladnih teles, ustanovljeni pa so bili tudi univerzitetni oddelki, posvečeni izobraževanju in raziskovanju na tematiko *guoxue*.⁴ Po drugi strani pa so bili učitelji in profesorji opozorjeni, naj ne razpravljajo o liberalnih zahodnih mislecih ali »zahodnih« temah, kot so civilna družba, pluralistični politični sistemi in človekove pravice.⁵ Ko opazujemo oživitve zanimanja za *guoxue* v tem kontekstu, se zdi povsem naravno, da to zavrnamo kot zgolj še en primer konservativnega obrata ter ga razumemo kot orodje za krepitev in poglobljanje vpliva nacionalističnih idej med izobraženimi na celinski Kitajski. Vendar je pri obravnavi te teme treba imeti v mislih, da »ni nič očitno narobe ali avtomatično regresivno v spoštovanju preteklih dediščin na Kitajskem ali drugje« (Dirlik 2011, 11). Prav tako bi lahko trdili, da, gledano z globalne perspektive, ponovni vzpon zanimanja in ponovno vrednotenje kitajske intelektualne dediščine predstavljata legitimen odziv na hegemonistične zahteve izključno zahodne ali evrocentrične modernizacije ter ponovno uveljavitev avtohtonih tradicij, ki so ogrožene zaradi globalizacijskih trendov.

V omejenem prostoru, namenjenem temu članku, bo nemogoče podati dokončno presojo o sedanjem gibanju *guoxue*. To je tudi posledica dejstva, da gre za precej nov pojav, ki ima veliko različnih obrazov. Še vedno je preuranjeno napovedovati, v katero smer se bo razvijal, njegov značaj pa je še vedno nejasen in sporen; zato se je ugledni kitajski učenjak pritoževal, da »še danes nimamo jasnega razumevanja, o čem gre pri *guoxue* [...]». *Guoxue* je velika košara, v katero lahko damo kar koli« (»Zhongguoshehuikexueyuan ...« 2006). Tako se bom omejil na zgodovinsko perspektivo ter ta vprašanja obravnaval s podrobnim pregledom idej učenjakov, ki so prvi oblikovali program »nacionalnih študij« kot ločeno področje učenja in ki jih danes smatramo za njegove predhodnike. Nato bom njihove ideje soočil s preoblikovano različico *guoxue*, kot je v uporabi danes. Pri poskusu ocene današnjega preporeda *guoxue*, ali, kot nekateri pravijo, »vročice nacionalnih študij« (*guoxue re* 國學熱), lahko pričakujemo nekaj vpogleda v njegov značaj, pomisleke in usmeritve s proučevanjem njegove intelektualne genealogije.

Osredotočil se bom na Zhang Taiyana 章太炎 in njegov jedrnat uvod v *guoxue*, ki je bil prvič objavljen leta 1922 (ponatisnjen leta 1997). V današnji celinski Kitajski so Zhang Taiyanova dela (Taiyan je bil njegov literarni vzdevek,

4 Odličen pregled teh dogodkov je v posebni številki revije *China Perspectives* (2011) o nacionalnem učenju.

5 O teh omejevalnih ukrepih so široko poročali v zahodnem tisku, glej na primer »Class struggle ...« 2015.

Binglin 炳林 pa njegovo pravo ime) referenca in orientacijska točka v gibanju *guoxue*. Široko velja kot eden od ustanoviteljev tega trenda, šole ali akademske discipline – kakor koli že to imenujemo. Priljubljena spletna stran *guoxue.com*, ki navaja priznane učenjake, kot so Ji Xianlin 季羨林, Yue Daiyun 樂黛雲, Pang Pu 龐樸, Lin Wenzhao 林文照, Ren Jiyu 任繼愈 in Tang Yijie 湯一介, kot svoje svetovalce, priporoča štiri dela kot uvod v tematiko *guoxue*, med katerimi so tudi Zhang Taiyanovi *Zbrani eseji o zgodovini učenjaštva (Xueshu-shi lunji 學術史論集)*.⁶

Terminologija

Izraz *guoxue*, ki pomeni »nacionalne študije«, je bil na Kitajsko vpeljan v prvem desetletju dvajsetega stoletja. Prišel je iz Japonske, skupaj z drugimi novimi izrazi, kot so *guocui* 國粹 (»nacionalna esenca«), *guomin* 國民 (»državljan«) in *minzu* 民族 (»narod, rasa, etnična skupina«). Nacionalne študije so spodbujali učenjaki in protimandžurski aktivisti, povezani s skupino Nacionalna esenca (*guocuipai* 國粹派), kot so Deng Shi 鄧實, Huang Jie 黃節, Liu Shipei 劉師培 in Zhang Taiyan 章太炎.⁷

V starodavnih kitajskih besedilih se izraz *guoxue* ni uporabljal za področje študija ali miselno šolo, ampak je bilo to ime ustanove. Prvič je bil omenjen v *Zhouli* 周禮 (*Rituali dinastije Zhou*) (*Hanyu dacidian* 3 1995, 646). Tam je bilo *Guoxue* ime izobraževalne ustanove, ki so jo upravljale fevdalne države. Izraz *guoxue/kokugaku* se je prvič uporabil kot ime za intelektualno šolo v začetku devetnajstega stoletja na Japonskem. Japonski učenjaki, povezani s to šolo, so zavračali vse tuje intelektualne vplive, zlasti neokonfucijanske ideje, ki so prišle iz Kitajske in so do takrat prevladoval v intelektualnem življenju Japonske. V ortodoksni kitajski miselnosti je bila politična oblast legitimna le, če je vladar deloval moralno in vladal v korist svojih podložnikov. Nasprotno tem idejam so japonski misleci poudarjali bistveno razliko in edinstvenost

6 Drugi priporočeni uvodi v *guoxue* so naslednje zbirke esejev: Liang Qichaotovi 梁啟超 *Guoxue jiangxuelu erzong* 國學講學錄二 中 種 *Dve predavanji o nacionalnih študijah*, Liu Shi-peievi *Zhonggu wenxue lunji* 中古文學論集 *Zbrani eseji o starodavni književnosti* in Wang Guowejevi 王國維 *Wang Guowei lunji* 王國維論集 *Zbrani eseji Wang Guoweija*. (Beijing guoxue shidai)

7 Na temo skupine Nacionalna esenca ter vloge in ideje Deng Shia in Huang Jieja glej Hon 2003; Liu 1995; Zheng 1997; Schneider 1976. Liu Shipei se je sprva posvetil tradicionalnemu študiju, nato pa se je obrnil k protimandžurskemu nacionalizmu in anarhizmu. Med izgnanstvom na Japonskem je postal obveščevalec za cesarsko vladu in samooklicani monarhist. Njegova intelektualna pot je opisana v delih Bernal 1976; Müller 2001, 169–90; ter Chang 1987, 146–79.

Japonske kot *shinkoku* 神国, dežele bogov. Po njihovem mnenju legitimnost vladanja *tennōja* 天皇 (cesarja), bistvena lastnost japonske tradicije, ni bila odvisna od moralnih lastnosti. Po mnenju japonskih mislecev *kokugaku* 国学 je *tennōju* mandat za vladavino dodelila boginja Amaterasu, vladar pa je veljal za božanskega predstavnika in neposrednega potomca boginje; zato je bila vladavina dinastije večna in nespremenljiva (Antoni 1987, 270–2).

Izraz *guoxue* in njegov japonski pomen so za kitajski intelektualni svet prenesli in prilagodili kitajski študenti na Japonskem v prvem desetletju dvajsetega stoletja. V prevzemu tega izraza s strani mladih kitajskih nacionalistov je dvojna ironija. Prvič, v japonskem kontekstu je pomenil zavračanje vseh kitajskih vplivov, in drugič, ta izraz je bil, tako kot mnoge druge »povratne grafične izposojenke« (kot jih je imenovala Liu 1995),⁸ uvožen iz Japonske, da bi ga uporabili kitajski nacionalistični misleci.

Prva in druga generacija učenjakov *guoxue*

Kot že omenjeno, je danes Zhang Taiyan široko priznan kot pionir in utemeljitelj novega področja nacionalnih študij. Drugi, običajno imenovani predniki novega *guoxue*, so člani skupine *Xueheng*, skupine učenjakov, povezanih z istoimenskim časopisom 學衡 *Xueheng* (*Kritični pregled*). Mei Guangdi 梅光迪 in Wu Mi 吳宓, vodilna člana skupine, sta študirala pri Irvingu Babbittu v Združenih državah Amerike. Po zgledu svojega učitelja so ti učenjaki spodbujali obliko univerzalnega humanizma, v katerem bi se združili najboljši elementi kitajske in evropske tradicije (Hon 2003, 255–7). Nasprotovali so materialističnim in utilitarnim vidikom modernosti ter »si zamišljali univerzalno humanistično civilizacijo, ki bi združevala evropsko klasično tradicijo grške filozofije, indijski budizem in kitajski konfucianizem« (Schneider 2001, 135). Učenjaki v tej skupini, ki jih lahko štejemo za drugo generacijo šole *guoxue*, so trdili, da »se nacionalna bit Kitajske lahko najde v klasični literaturi, ki jo je treba zaščititi pred modernim materializmom [...] in utilitarizmom« (ibid.). V nasprotju z drugimi konservativci iz tega obdobja konfucianizma niso videli kot zdravilo za te domnevne težave zahodne družbe, temveč so »poudarjali temeljno podobnost kitajske in zahodne klasične civilizacije« (ibid.).⁹

8 Izraz »povratna grafična izposojenka« lahko najdete v njenem delu *Translingual Practice*, str. 302–42. »Povratne grafične izposojenke« so opredeljene kot »klasične kitajske zložene pismenke, ki so jih Japonci uporabljali za prevajanje modernih evropskih besed in so bile ponovno uvedene v moderno kitajščino« (Liu 1995, 302; glej tudi Zheng 1997, 1–6).

9 Ta odnos je dodatno ponazorjen z dejstvom, da sta bila na prvih straneh prve številke *Xueheng* (januar 1922) reproducirana portreta Sokrata in Konfucija.

Liang Qichao, ki je na spletni strani *guoxue* omenjen kot še en pionir, spada v starejšo generacijo učenjakov. Sprva je bil reformator ter občudovalec zahodnih idej in institucij, in šele ko je videl katastrofalne posledice prve svetovne vojne v Evropi, se je obrnil h kitajski tradiciji. Šele takrat je postalo upravičeno, da ga štejemo za predstavnika *guoxue* – čeprav se sam ni povezal z nobeno od konservativnih skupin.¹⁰

Očitno so danes pod naslovom »mojster nacionalnih študij« *guoxue dashi* 國學大師 zbrani različni posamezniki in skupine. Kar jih združuje, ni afirmativni pogled na kitajsko tradicijo samo po sebi: Wang Guowei je bil študent zahodne filozofije,¹¹ Liang Qichao, kot je že omenjeno, je bil sprva kritik konfucijanske ortodoksije in občudovalec zahodnih političnih institucij, medtem ko je skupina *Xueheng* sledila Babbittovim idejam univerzalnega humanizma. Liu Yizheng 柳詒徵, zgodovinar in še en tako imenovani mojster nacionalnih študij (glej *Xue ren bu ...* 2015), je vztrajal pri posebnosti kitajskega duha in kulture ter ju videl kot zdravilo za težave, povezane s pozahodenjem in modernizacijo. Liu je tudi prispeval članke za *Xueheng*, vendar nikoli ni študiral v tujini.¹² Torej značilnost, ki združuje vse te učenjake, ni njihov skupni odnos do kitajske tradicije, niti ni njihovo zavračanje zahodnega učenja; nasprotno, vsi so bili pod vplivom zahodnih idej in so odkrito priznavali svoj intelektualni dolg. Zdi se, da je edina intelektualna lastnost, ki so jo ti misleci delili, njihov odpor do idej skupine Nova mladina ali »Gibanje za novo kulturo« na splošno (ki sta jo poosebljala Chen Duxiu 陳獨秀 in Hu Shi 胡適) skupaj z njihovimi ikonoklastičnimi idejami in ciljem uporabe pogovorne kitajščine kot literarnega jezika. Naj navedem dva primera tega stališča: Mei Guangdi je uporabil zelo čustven in polemičen ton, ko je v svojem programskem članku na prvih straneh prve številke revije *Xueheng* (Mei 1922) izražal nasprotovanje skupine Kritični pregled idejam skupine Nova mladina. Podobno Zhang Taiyan ni skoparil z besedami, ko je omalovaževal novo slogovno poezijo. V svojih predavanjih leta 1922 je rekel:

Dela pesnikov iz pozne dinastije Qing ne morejo škodovati poeziji. Pesmi v pogovorni kitajščini niso poezija.

10 O Liangovi intelektualni evoluciji in njegovi vlogi reformatorja ter intelektualnega vodje mlade generacije glej Huang 1972. Liangov »konservativni obrat« je opisal Tang, ki ga obravnava v kontekstu domnevno »postnacionalističnega« pogleda na kulturo (glej Tang 1996, 234).

11 Za razvoj miselnosti Wang Guowei in vpliv evropske filozofije glej Kogelschatz 1986.

12 Liujevo najpomembnejše delo je njegova knjiga *Zhongguo wenhua shi* 中國文化史 (*Zgodovina kitajske civilizacije*), katere prva različica je bila objavljena serijsko v reviji *Xueheng*, začevši leta 1925, nato pa v knjižni obliki v letih 1926, 1928 in 1932. Revidirana izdaja je izšla leta 1947 in bila ponovno natisnjena leta 1988 ter še enkrat v dveh zvezkih v seriji *Zhongguo xueshu congshu* 中國學術叢書 (*Zbirka del kitajske znanosti*).

Če si ne bomo prizadevali razviti se na višjo raven, bomo nazadovali v degeneracijo. Poezija v pogovorni kitajščini je tisto, kar imenujemo nazadovanje v degeneracijo. (Zhang 1997, 80)

Guoxue in vzpon nacionalizma

Zhang Taiyan (1869–1935) je bil eden vodilnih učenjakov svojega časa na področju klasičnega izobraževanja, vendar pa ga je njegova vloga protimandžurskega aktivista, revolucionarja in zgodnjega člana nacionalističnega združenja *Tongmenghui* 同盟會 (*Revolucionarna zveza*) naredila za legendarnega junaka revolucionarnega gibanja.¹³ Zhang je bil klasično izobražen, vendar ni nadaljeval običajne kariere uradnika. Namesto tega je postal eden izmed aktivistov reformnega gibanja, ki se je oblikovalo okoli Kang Youweija in Liang Qichaota. Ko je reformno gibanje leta 1898 propadlo, je moral – kot mnogi drugi reformisti – v izgnanstvo na Japonsko. Takrat je postajal vse bolj radikalen protimandžurski revolucionar. Po vrnitvi v Šanghaj je pisal in objavljал protimandžurske pamflete in članke ter bil obsojen na dosmrtno zaporno kazen (pozneje spremenjeno v triletno) v znamenitem primeru *Subao* (*Jiangsu News* 蘇報). Po izpustitvi iz zapore leta 1906 je sledilo še pet let izgnanstva na Japonskem, kjer je nadaljeval svoje revolucionarne dejavnosti.¹⁴ Po uspehu republikanske revolucije leta 1911 se je vrnil na Kitajsko, kjer so ga častili in spoštovali kot enega izmed veteranov revolucije. V eseju, napisanem ob Zhangovi smrti, je Lu Xun zapisal: »[Zhangov] prispevek k [...] revoluciji je dejansko večji kot tisti k [...] učenosti« (Lu 1987, 545). Za Lu Xuna, ki je sicer do kulturnih konservativcev čutil le prezir in ostro kritiko, je bila to presenetljivo blaga in naklonjena ocena Zhangovih prispevkov.

Med svojimi revolucionarnimi leti je bil Zhang redni sodelavec revije *Guocui xuebao* 國粹學報 (*Revija nacionalna esenca*). To revijo je izdajalo »Društvo za ohranitev narodnih študij« *Guoxue baocunhui* 國學保存會, ki so ga leta 1904 v Šanghaju ustanovili Liu Shiwei, Deng Shi in Huang Jie. Prva številka *Guocui xuebao* je izšla leta 1905 in se razvila v eno najvplivnejših revij v nacionalističnih krogih tistega časa (obstajala je do leta 1912).

Splošni cilj tako društva kot revije je bil vrnitev domnevno čiste rase Han 漢 (Kitajcev), pripadniki katere so bili prvotno »resnični gospodarji Kitajske kot

13 Odličen uvod v intelektualni razvoj Zhang Taiyana je mogoče najti v Chang 1987, 104–45. Njegova kariera kot protimandžurskega revolucionarja je opisana v Wong 1989 in Laitinen 1990.

14 Za več o tej fazi političnega aktivizma v Zhangovi karieri glej Wong 1989, 4–83. Primer *Subao* je bil opisan v Rankin 1971, 69–88.

potomci Rumenega cesarja» (Huang Jie v predgovoru k svoji *Rumeni zgodovini Huang shi* 黄史, 1905), na njen nekdanji dominantni položaj v kitajski politiki, družbi in civilizaciji. Nasprotovali so ideji, da bi Kitajsko obvladovale »tuje rase«, zlasti Mandžurji, ter so si prizadevali za ponovno vzpostavitev domnevno čistih kulturnih praks in idej obdobja pred dinastijo Qin. S svojimi publikacijami so se trudili pridobiti podporo javnosti za politično revolucijo proti absolutni monarhiji mandžurske dinastije. V ta namen so spodbujali občutke rasnega nacionalizma in poskušali ustvariti obliko rasne identitete Han. Sklicevanje na oddaljene legendarne izvore rase Han je bila ena izmed njihovih osrednjih strategij v tem projektu. Na ta način so si prizadevali oživiti kitajsko kulturno dediščino.

Medtem ko je skupina Nacionalne esence videla obdobje pred dinastijo Qin 秦 (obdobje pred vladavino prvega cesarja Qin Shihuangdija 秦始皇帝, ki je vladal od leta 221 do 210 pred našim štetjem) kot politično in kulturno pluralistično, so centralizacije politične moči, okrepljen ideološki nadzor in vse bolj avtokratična vladavina v poznejših dinastijah veljale za »nekitajske« (Hon 2003, 247). Po mnenju teh učenjakov in aktivistov je treba novo področje *guoxue* razumeti v nasprotju z *junxue* 君學 (besedo in pismenko *jun* 君 je treba razumeti v smislu »vladarja« ali »fevdalnega gospoda«; tukaj nima moralnih konotacij), ki so ga prakticirale poznejše dinastije. Polarnost med *guo* in *jun* namiguje na jedro skrbi in namenov teh zgodnjih promotorjev *guoxue*. Zanje je *guoxue* pomenil vrsto znanja s perspektive in v interesu naroda ali države ter njenih prebivalcev, medtem ko je *junxue* pomenil vrsto znanja, ki je bilo koristno za avtokratske vladarje in njihove interese. To spominja na sodobno nasprotje med zgodovinopisjem od zgoraj ter zgodovinopisjem od spodaj, ki naj bi razkrilo dogodke, konflikte in želje, ki so v prevladujočem zgodovinopisju ostali neopaženi. Trdili so, da je *junxue* poznejših dinastij privedel do situacije, v kateri ni bilo »niti ljubezni do naroda niti učenja za služenje narodu« (Deng Shi, citiran v Hon 2003, 252), medtem ko je bil *guoxue* označen s kritičnim pogledom na avtokratsko vladavino. Misleci *guoxue* so domnevali, da vsaka posamezna nacionalna kultura predstavlja živ organizem, ki se razvija v skladu z evolucijo človeštva. Tako so tudi nacionalne kulture podvržene darvinističnemu konceptu »boja za obstanek«. *Guoxue* so videli kot izvirno kitajsko znanje, ki so ga izkrivljali vladavina cesarskih dinastij in tuji vplivi; zato naj bi veljal za prenašalca esence narodne kulture. Da bi revitalizirali kitajsko narodno kulturo in »dušo naroda« (*guohun* 國魂),¹⁵ ki naj bi bila »shranjena« v *guoxue*, je potreben preporek narodnega znanja (Zarrow 2007, 23 f.).

15 To je še ena izposojenka iz japonščine, ki se je uporabljala za prevod idej »*Volksseele*« (duša ljudstva), »*Volkgeist*« (duh naroda) in »*Nationalgeist*« (nacionalni duh) v nemški romantiki. Za več o razvoju in pomenu te besede v razmišljanjih Justusa Möserja in Johanna Gottfrieda Herderja glej Kohn 1962, 335, 353–8, 406–29.

Projekt *guoxue* se je pojavil kot odgovor na kitajsko krizo v poznem devetnajstem in začetku dvajsetega stoletja. Zaradi vdora zahodnih sil in poraza kitajske mornarice v kitajsko-japonski vojni leta 1895 je bila legitimnost vladajoče dinastije in tradicionalne identitete močno omajana. Z namenom okrepitve nacionalne ali rasne identitete Kitajcev Han ter vzpostavitve močne kitajske nacije in nacionalne države so reformatorji in nacionalisti začeli raziskovati vprašanja, kot so izvor kitajskega naroda in bistvo kitajske kulture. Ustanovitev nacionalnih študij je bila ključni del njihovega projekta ustvarjanja (ali izumljanja; cf. Harrison 2001) hanske nacije. Pri tem so sledili zahodnim vzorom, ki so bili na Kitajsko preneseni prek Japonske. Njihova prizadevanja so tako odmevala evropske diskurze o izvoru in prednikih modernih nacij ter so močno spominjala na evropska prizadevanja pisanja nacionalnih zgodovin in zgodovin nacionalnih književnosti v devetnajstem stoletju.

V devetnajstem stoletju je pomen zgodovinopisja v Evropi tičal predvsem v njegovem prispevku k oblikovanju združenih nacij. Za nemške zgodovinarje je bilo na primer pomembno izslediti izvor nemškega naroda v zgodnji antiiki, da bi lahko dokazali domnevno kontinuiteto germanskih plemen od rimskih časov do sodobnih Nemcev in Nemk ter s tem konstruirali genealogijo naroda. Ustanovitev nemškega Drugega rajha leta 1871 lahko vidimo kot uresničitev pomena zgodovinske evolucije.¹⁶ Takrat so nemški zgodovinarji trdili, da je njihova osrednja naloga pojasnitev izvora Nemcev in Nemk ter začetka nemške zgodovine. Po mnenju enega avtorja so zgodovinske raziskave teh tematik veliko korist imele od izsledkov zgodovinske lingvistike, ki so »ugotovili izvor Nemcev in Nemk, določili neskončno razširjeno prazgodovino našega naroda in dokazali, da je povezan z drugimi evropskimi narodi«. Tako bi bilo po mnenju tega avtorja mogoče ustanoviti *Deutsche Alterthumskunde (Nemško starožitnost)*, kar naj bi domnevno pokazala, da je »naš narod« bil

veja velike indogermanske ali arijske družine narodov, Arijci, kot se je prvotno ljudstvo samo imenovalo, torej plemeniti ali gospodarji, v nasprotju s sosednjimi barbari, ki so govorili tuje jezike (Arnold 1879, 3).

Podobno so kitajski zagovorniki nacionalnih študij, kot so Zhang Taiyan, Liu Shipei in Huang Jie, poskušali vzpostaviti genealogijo naroda Han z Rumeniim cesarjem kot prvim prednikom ter pisali nacionalne zgodovine po evropskih vzorih. Prav tako je pomembno, da je – podobno kot v nemškem

16 Glej Lutz 1987, 12; in Hobsbawm 1983, 7, ki govori o nujnosti »izumljanja tradicij« ter »zgodovinske kontinuitete [...] z ustvarjanjem starodavne preteklosti onkraj učinkovite zgodovinske kontinuitete bodisi s polfikcijo [...] ali s ponarejanjem [...]«.

zgodovinopisju devetnajstega stoletja – zgodovinska fonologija igrala ključno vlogo v Zhang Taiyanovi različici *guoxue* (glej spodaj).

Približno v istem času ter v istem intelektualnem in političnem kontekstu je bila ustanovljena nova disciplina, *Germanistik*, študij nemške literature in njene zgodovine. Nameni nekaterih pionirjev te nove discipline so bili podobni namenom pionirjev kitajskih nacionalnih študij v prvih desetletjih dvajsetega stoletja. Po mnenju enega izmed zgodnjih predstavnikov je bila osrednja naloga *Germanistik* pojasniti, kako je nastal nemški narod, ter pokazati posebne značilnosti in edinstvenost nemškega duha (*des deutschen Geistes*). Tako naj bi nemške študije pripomogle k vzpostavitvi sistema nacionalne etike (Greß 1971, 34, 42; Hermand 1994, 30–4). Na tem mestu se ne bom podrobneje spuščal v to; v kontekstu naše razprave o idejah pionirjev *guoxue* iz začetka dvajsetega stoletja je zanimivo videti, da so bile njihove skrbi podobne tistim evropskih učenjakov v dobi nacionalizma in oblikovanja narodov.¹⁷

»Mojster nacionalnih študij«

Ko je bil Zhang Taiyan leta 1906 izpuščen iz zapora, je odšel v svoje drugo izgnanstvo na Japonsko. Tam se je pridružil revolucionarni organizaciji *Tongmenghui* in postal glavni urednik njenega časopisa *Minbao* 民報 (*Ljudske novice*). Med bivanjem na Japonskem ni samo prispeval člankov za revijo skupine Nacionalne esence, temveč je nadaljeval tudi s svojimi akademskimi dejavnostmi. Ustanovil je *Guoxue jiangxihui* 國學講習會 (»Društvo za predavanja o nacionalnih študijah«), kjer je predaval na temo *guoxue*. Ko je bila ustanovljena republika, je Zhang nadaljeval s svojimi dejavnostmi na tem področju ter preostala leta svojega življenja posvetil predavanju in objavljanju z namenom oživitve tradicionalne kitajske učenosti. Tako je v seriji predavanj leta 1922 podal sistematično razlago tem in metodologije *guoxue*. Specifično je urejal revije, posvečene tem in sorodnim temam.¹⁸ Proti koncu življenja, ko se je vrnil v Suzhou, je obudil Društvo za predavanja o nacionalnih študijah (Tang 1997, 3).

17 Arif Dirlik je izpostavil nekatere bolj ali manj sodobne vzporednice: »sasofilski odzivi na gradnjo naroda v Rusiji v devetnajstem stoletju, prepisovanje zgodovine v dvajsetem stoletju v Turčiji, vračanje v predosmansko preteklost v arabskem nacionalističnem zgodovinopisju ali iskanje avtoritativne domače preteklosti v predmogulski zgodovini Indije« (Dirlik 2011, 9). Trend pisanja in objavljanja novih obsežnih zgodovin Kitajske z nacionalističnega vidika, ki je bil priljubljen v zadnjem desetletju devetnajstega in prvih desetletjih dvajsetega stoletja, sta opisala Yü (1987) in Hon (2007).

18 Namreč *Huaguo* 華國 (*Kitajska*) (1923–1926) in kratkotrajno *Zhiyan* 制言 (*Previdni govor*) (1935).

Zdi se, da je Zhang Taiyan učenjak, ki je za časa svojega življenja največ prispeval k razvoju te šole ali discipline; zato upravičeno velja za prednika današnjega novega *guoxue*. S predstavitvijo in analizo Zhangovega jedrnatega uvoda v *guoxue*, ki je bil prvič objavljen leta 1922 (in ponovno natisnjen leta 1997), želim prenesti vtis o njegovem intelektualnem in retoričnem slogu ter njegovi intelektualni zapuščini. To bo zagotovilo zgodovinsko perspektivo o pomislekih, temah in namenih sedanjega gibanja *guoxue*.

V eni od zgodnjih števil *Minbao*, glasila revolucionarnega *Tongmenghui*, je Zhang opredelil nalogo, ki jo je predvidel za novo področje študij:

Kar imenujemo nacionalne študije, je izvir, ki vzpostavlja in oblikuje narod. Slišal sem, da v svetu konkurence zagotovo ni dovolj zgolj promovirati nacionalne študije za ustanovitev naroda; vendar pa nikoli nisem slišal, da bi bil narod ustanovljen brez cvetočih nacionalnih študij. Slišal sem za primere, ko je narod izginil, medtem ko njegove nacionalne študije niso izginile, vendar še nikoli nisem slišal za primer, ko so njegove nacionalne študije izginile, medtem ko je narod še vedno obstajal. (Zhang 1906, 124)

Zhangova serija predavanj v Šanghaju (objavljena novembra 1922 kot *Guoxue gailun* 國學概論 *Oris nacionalnih študij*, Zhang 1997) se je začela 1. marca in končala 17. junija. Vsako predavanje je bilo napovedano v vodilnem šanghajskem dnevnem časopisu *Shenbao* 申報, ki je prav tako obsežno poročal o vsebini vsakega predavanja. Prvega predavanja se je udeležilo več kot šeststo ljudi, in ker je predavalnica lahko sprejela le 350 ljudi, so morali predavanje preseliti na drugo prizorišče. Na drugo predavanje je prišlo štiristo ljudi, vendar se je število poslušalcev do zadnjih predavanj zmanjšalo na sedemdeset ali osemdeset (Tang 1997, 4–6).

V svojih predavanjih je Zhang *guoxue* razdelil na štiri veje:

- a) Študij zgodovine. Ta tema ni bila podrobneje obravnavana, ker, kot je dejal Zhang, »zgodovine ni mogoče razložiti v predavanjih, [...] treba se je potruditi in knjige proučiti sam.« (Zhang 1997, 6)
- b) Študij kanoničnih besedil in poznejših šol, povezanih s posameznimi besedili in ukvarjanjem z njihovo eksegezo. Zhang se je dotaknil tudi polemike med tako imenovanimi tradicijama starih besedil in novih besedil, pri čemer je jasno izkazal svojo naklonjenost do tradicije starih besedil, medtem ko je tradicijo novih besedil obtožil religioznih tendenc. Tako naj bi bila interpretacija besedila *Hongfan* 洪範 (»Veliki načrt«) s perspektive tradicije novih besedil »blizu religiji«, medtem ko je komentar *Gongyang* 公羊 k *Spomladansko-jesenskim letopisom* »zelo daleč od dejstev«, njegova novobesedilna eksegeza pa je »zelo čudna«; podobno naj bi imelo

delo Dong Zhongshuja 董仲舒 *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 (»Razkošna rosa Spomladansko-jesenskih letopisov«) »veliko čudnih odstavkov« (Zhang 1997, 20).¹⁹

Kar zadeva metodologijo, je Zhang poudarjal, da je treba kanonična besedila proučevati kot zgodovinske dokumente, in ne kot verska besedila. Analizirati jih je treba z vidika tekstualne in zgodovinske kritike. Zhang je podal tudi kritične komentarje o napačnih razlagah teh besedil Zhu Xija 朱熹 in drugih učenjakov iz obdobja Song 宋 (ibid., 26). Zanimivo je, da je za napake v eksegezi iz obdobja Song okrivil »okolje, v katerem se misel ni mogla svobodno razvijati« (ibid., 25). V nasprotju z učenjaki iz obdobja Song je pohvalil dosežke tekstualne kritike iz obdobja Qing. Tako je Zhang izrazil svoje strinjanje s tekstualno kritiko učenjakov iz obdobja Qing, kot so Mao Qiling 毛奇齡, Hui Dong 惠東, Dai Zhen 戴震 in Wang Niansun 王念孫 (ibid., 27 f.).²⁰

c) Študij filozofije, *zhexue* 哲學, ki je po njegovih besedah večinoma vsebovan v *zibu* 子部, (filozofskem) oddelku cesarskega kataloga *Celovita zbirka štirih zakladnic* (*Siku quanshu* 四庫全書) (Zhang 1997, 30). Zhang je obravnaval ustrezne zasluge in pomanjkljivosti *Razprav* (*Lunyu* 論語) Konfucija 孔子, *Mencija* 孟子, *Xunzija* 荀子, Laozijevega 老子 *Daodejing* 道德經 in predvsem *Zhuangzija* 莊子. Bistvo Zhuangzijeve filozofije je videl v izrazih *ziyou* 自由 in *pingdeng* 平等 (»svoboda« in »enakost« – to sta nekoliko anahronistična izraza, ki ju uporablja sam Zhang). To »hrepenenje po svobodi in enakosti je skupno vsemu človeštvu«, je komentiral (ibid., 34). Zhang se je precej trudil, da bi prikazal bližino Zhuangzijevega idej z budizmom. Kljub lastnim budističnim nagnjenjem ter nasprotovanjem filologiji iz obdobja Song in njihovi eksegezi klasikov je svojim poslušalcem svetoval, naj se ne ukvarjajo s študijem budistične filozofije brez predhodne intelektualne priprave. Mladi ljudje potrebujejo nekažno intelektualno imunizacijo, šele po študiju konfucianizma ali, kot ga imenuje, *ruxue* 儒學 naj bi bili študentje izpostavljeni budističnim idejam. Besedila neokonfucijancev iz obdobja Song priporoča kot najboljši uvod v študij konfucianizma (Zhang 1997, 48).

d) Četrta veja *guoxue* je književnost – *wenxue* 文學. V sedanjem kontekstu ni mogoče podrobno obravnavati Zhangovih pojasnil tradicionalnih žanrov, posameznih pesnikov in proznih piscev. Jasno je, da je sledil

19 Za obravnavo vprašanja stara besedila : nova besedila glej van Ess 1993. *Hongfan* je poglavje *Shangshu* 尚書 (*Knjige dokumentov*). Zhang je bil pristaš tradicije starih besedil klasikov, medtem ko je bil Kang Youwei, ki ga je Zhang nekaj časa podpiral, glavni zagovornik različice novih besedil. To nesoglasje je verjetno predstavljalo osnovni razlog za razkol med njima. (glej Chang 1987, 107–8).

20 Za pregled te šole in nekaterih njenih predstavnikov glej Elman 1984.

tradicionalnim kategorijam in delitvam na različne žanre proze in lirike. V skladu s tradicionalnimi pogledi poezija očitno zaseda najvišje mesto v književnosti. Zhang je največji del svojega besedila posvetil opisom tradicionalne poezije iz *Shijing* 詩經 (*Knjige pesmi*) do poznega cesarskega obdobja, medtem ko ni omenjal kategorije *xiaoshuo* 小說 (fikcija) ali katerega koli od velikih romanov iz obdobja Ming in Qing. Njegov konservativni pristop k interpretaciji klasične književnosti je lepo ponazorjen z njegovimi komentarji o pogledih filologa iz obdobja dinastije Song, Huang Chaoyinga 黃朝英.²¹ Huang je oblikoval neortodoksen pogled na *Knjigo pesmi*, pogled, ki ga delijo nekateri sodobni razlagalci, vendar ga Zhang Taiyan obravnava z gnusom: »Gospod Huang [...] vidi [pesmi iz] *Shijing* kot [besedila, kjer] se moški in ženske zapeljujejo med seboj. To je vsaj tisoč milj daleč od prvotnega namena *Shijing*« (Zhang 1997, 26).²²

Uvod Zhang Taiyana v *guoxue* zaznamuje poudarek na racionalnosti, empiričnih dejstvih in pragmatičnih filoloških metodah. Njegove ključne trditve so: »Kanonična besedila, ki se ukvarjajo z zgodovino, niso miti«; »Kanonična besedila, ki se ukvarjajo s filozofijo, niso religija«; »Zgodovina ni fikcija« (op. cit., 1). Glede metodologije *guoxue* je Zhang začel s pozivom k besedilni kritiki, ki bi vzpostavila zanesljivo besedilno podlago; slediti bi ji morale empirične študije zgodovinske fonologije, zgodovinske eksegeze in etimologija pismenk. Drugi ključni disciplini za študij *guoxue* sta zgodovinska geografija in zgodovinska evolucija mentalitet. Kljub svojemu kritičnemu pristopu pa Zhang ni šel tako daleč, da bi podvomil v verodostojnost zapisov o legendarnih cesarjih v *Wudi benji* 五帝本紀 (*Osnovni letopis petih cesarjev*) v Sima Qianovem 司馬遷 *Shiji* 史記 (*Zapisi velikega zgodovinarja*).²³ Nedvomno je verjel, da so bili Rumeni cesar in njegovi nasledniki zgodovinske osebnosti (Zhang 1989, 3).

Kot je bilo razvidno iz Zhangovih predavanj, je njegov koncept *guoxue* predstavljal ambiciozen program z namenom ustanovitve novega področja ali akademske discipline, vendar nikakor ne program za ljudsko gibanje ali novo etiko. Ob branju zapiskov predavanj zlahka razumemo, zakaj se je število obiskovalcev v času predavanj dramatično zmanjšalo. Očitno je njegovo tedanje

21 O Huang Chaoyingu 黃朝英 je v standardnih biografskih referenčnih delih težko najti kakršne koli biografske podatke; knjiga, ki jo omenja Zhang, je s kratkim opisom navedena v oddelku *zibu* 子部 (filozofski oddenek) cesarskega kataloga *Celovita zbirka štirih zakladnic* (*Siku quanshu* 四庫全書). (glej Yong 1987, 1017 f)

22 Za več o nekoliko »puritanski« interpretaciji *Shijing* v obdobju Song glej Mittag 1993.

23 Za prevod glej Nienhauser 1994. Za več o ponovnem odkritju Rumenege cesarja in njegove vloge v zgodnjem nacionalističnem diskurzu glej Kühner 2006.

občinstvo upalo na neko vrsto moralne orientacije. Pričakovali so jasna sporočila, povezana z njihovimi trenutnimi skrbmi, in jasne izjave o vprašanih intelektualnih debat tistega časa. Namesto tega so dobili trezen poziv k resnemu zgodovinskemu študiju, filološki analizi in tekstualni kritiki. Nobena od sodobnih razprav in tematik ni bila eksplicitno obravnavana, politična vprašanja niso bila omenjena, prav tako ni bilo omenjeno sicer široko razpravljano vprašanje pozahodenja proti kitajskosti.

Guoxue – preteklost in sedanjost

Človek se ne more izogniti vprašanju, zakaj bi Zhang Taiyanova različica *guoxue* danes privlačila bralce in študente. Dvomim, da ima današnja vročica *guoxue* veliko skupnega z Zhangovo izvirno različico *guoxue*. Naj soočim Zhangove poglede s stališči Liu Donga 刘东, enega najvidnejših promotorjev novega *guoxue*. V nedavnem članku je Liu trdil, da je bila renesansa *guoxue* v devetdesetih letih prejšnjega stoletja ljudsko gibanje, ki ga niso sprožili nobeni krogi, povezani z vladajočo stranko ali vlado. Nisem v položaju, da bi ocenil resničnost te izjave, vendar pa je Liu Dong, v skladu s takimi glasniki Komunistične partije Kitajske (KPK), kot je tiskovna agencija *Xinhua*, videl pozitiven odnos do konfucijanstva kot ključnega za preživetje kitajske kulture in celo kitajskega naroda. V tem članku navaja:

Vztrajam [...], da nadaljnje uničevanje tradicije, še zlasti konfucijanske, ne bo pomagalo premagati moralne anomalije na Kitajskem. Če se konfucijanstva ne omeji, bi zaradi zahodnega individualizma lahko bila egoistična filozofija Yang Zhuja²⁴ ponovno aktivirana in slavljena kot »napredna teorija« (*xianjin xueshuo*). Zato, čeprav »vročica *guoxue*« v svoji trenutni začetni fazi morda ne bo preprečila dobičkonosnih dejavnosti, še vedno verjamem, da bo inherentni vrednostni sistem kitajske kulture ostal najbolj vitalno in učinkovito sredstvo za urejanje javnega moralnega življenja ter obogatitve kitajske zgodovinske izkušnje. Verjamem v edinstven in pozitiven vpliv »vročice *guoxue*« na prihodnost Kitajske. Na podlagi tega prepričanja brez zadržkov trdim, da če naj kitajska civilizacija preživi,

24 Liu Dong se nanaša na nauke šole filozofa Yang Zhuja 杨朱, za katerega se domneva, da je živel med letoma 440 in 360 pred našim štetjem. Nobenega dela mu ni mogoče pripisati z gotovostjo; nekatere izjave, ki so mu pripisane, so se prenašale v delih drugih mislecev; knjiga *Liezi* 列子, ki verjetno izvira iz tretjega stoletja, vsebuje eno poglavje z naslovom *Yang Zhu*, vendar je njegova avtentičnost vprašljiva. Ideje, izražene v tem poglavju, so blizu filozofskemu daoizmu. Po mnenju njegovega kritika Mencija 孟子 so ideje Yang Zhuja izdajale državo in zagovarjale radikalni egoizem. Mencij je tudi izjavil, da Yang Zhu ne bi žrtvoval niti enega lasu, da bi rešil svet. (glej Roetz 1992, 386–93)

si kitajska tradicija zasluži popularizacijo in tradicionalni *guoxue*, še posebej *ruixue*, mora doseči še širše občinstvo. (Liu 2011, 46)

Liujeva izjava kaže, da je današnji *guoxue* v primerjavi z Zhang Taiyanovimi namerami in prakso pridobil drugačen status ter namen. Danes je *guoxue* uraden projekt, ki ga podpirata in promovirata tako KPK kot tudi vlada. To ponazarja naslednji članek, ki ga je leta 2010 objavila tiskovna agencija *Xinhua News*:

Kulturni festival v Pekingu promovira nacionalno učenje

V Pekingu se je v soboto zvečer v Guozijianu, najvišji akademski ustanovi Kitajske v času dinastij Yuan, Ming in Qing, začel prvi kitajski kulturni festival Guoxue.

Festival se je začel z nastopi Ha Hui, ambasadorke podobe guoxue (sic!). Ha je v svoje recitale in petje na izviren način vključila bistvo Lija, pomembnega dela tradicionalne kitajske filozofije.

Čeprav je Hajino petje spremljala kitajska dvorna glasba, je bila njena izvedba osvežena s preureditvijo starodavnih melodij s pomočjo sodobnih glasbil. [...] Sobotni večerni nastop na prostem je potekal pred dvorano Biyong v Guozijianu, ki velja za najvišjo izobraževalno ustanovo v tradicionalnem kitajskem izobraževalnem sistemu. V njej je Konfucijev tempelj, v katerem so cesarji v cesarski Kitajski redno izvajali obrede v čast Konfuciju, največjemu kitajskemu mislecju (sic!) in družbenemu filozofu vseh časov.

[...]

V zadnjih letih je po vsej državi zaznati navdušenje nad študijem konfucijanstva. Prav tako narašča zanimanje za guoxue, kar pomeni proučevanje in spoštovanje tradicionalne kitajske zgodovine, kulture, umetnosti in književnosti.

Prvi kulturni festival guoxue vključuje tudi obrede čaščenja Konfucija, foruma guoxue in razstave, ki podrobneje obravnavajo Konfucijevo teorijo etike. (*Xinhua News Agency* 2010)

Očitno je, da skrb in namere današnjih promotorjev *guoxue*, tako v akademskih krogih kot v politiki, presegajo skrbi njegovih pionirjev, kot je bil Zhang Taiyan. Danes so poudarjene splošne politične in kulturne teme, prepoved *guoxue* pa se je razvil v celovit politični in kulturni projekt, prvotni akademski cilji pa so potisnjeni v ozadje. Medtem ko je imel Zhang Taiyan skeptičen pogled na konfucijanstvo v njegovih različnih zgodovinskih oblikah in preobrazbah, današnji promotorji nacionalnih študij v konfucijanstvu ne vidijo

le osnovne značilnosti kitajske civilizacije, temveč tudi zdravilo za negativne posledice modernizacije. Še ena lastnost, ki je bila ključna za prvo generacijo učenjakov *guoxue*, je v sedanji različici *guoxue* izgubljena. Za nacionalistične učenjake in aktiviste, kot sta bila Zhang Taiyan in Liu Shipei, je bil *guoxue* opredeljen v nasprotju z *junxue* – študijami v interesu vladajoče avtokracije. Zdi se, da so te egalitarne in protiavtokratske lastnosti pozabljene.

Po drugi strani je bil Zhang Taiyanov projekt (čeprav ambiciozen glede akademskih vprašanj) v primerjavi z velikimi trditvami današnjih promotorjev *guoxue* v obsegu veliko skromnejši. V svojih predavanjih leta 1922 ni trdil, da bo *guoxue* ponudil odgovore na dejansko krizo in rešil sodobne težave. Predavanja so bila vabilo in poziv mladim njegovega časa, naj klasična besedila berejo s kritičnim duhom ter pridobijo vse potrebne metodološke kompetence za empirične študije, besedilne kritike in eksegeze.

63

V današnji Kitajski *guoxue* obujajo intelektualni krogi in ga spodbujajo oblasti, vendar se to dogaja v kontekstu, ki se bistveno razlikuje od zgodovinskih in političnih aspektov na Kitajskem v prvih dveh desetletjih dvajsetega stoletja; zato je logično, da se sedanji cilji in značilnosti nacionalnih študij na Kitajskem, ki jih podpirajo, spodbujajo in subvencionirajo državni ter strankarski organi, razlikujejo od *guoxue* poznega obdobja Qing in zgodnjega republiškanskega obdobja. Zaradi spremenjenega konteksta preporek *guoxue* igra novo vlogo in zadovoljuje drugačne potrebe. Liu Dong v prej citiranem članku daje nekaj namigov glede novih nalog nacionalnih študij danes, vendar pa ne predstavlja celovitega poročila o sodobnem gibanju *guoxue*, saj izpušča vidik njegove podpore s strani političnih oblasti. V tem članku so opisani le nekateri vidiki spremembe funkcije, ki jo danes doživlja *guoxue*. Za celovito sliko današnjega *guoxue* ter skrbi in ciljev njegovih promotorjev v civilni družbi, strankarskih oddelkih in vladnih organih bodo potrebne dodatne raziskave.

Bibliografija

- Antoni, Klaus. 1987. »Kokutai – Das 'Nationalwesen' als japanische Utopie.« *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 2 (3): 266–82.
- Arnold, Wilhelm. (1879) 1881. *Deutsche Geschichte. Erster Band: die Urzeit*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes.
- Bernal, Martin. 1976. »Liu Shih-p'ei and National Essence.« *The Limits of Change. Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, uredila Charlotte Furth, 90–112. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Chang, Hao. 1987. *Chinese Intellectuals in Crisis, 1890–1911*. Berkeley: University of California Press.

- »Class Struggle: Officials are Trying to Stifle Independent Voices.« 2015. Privzeto 28. februarja 2015. <http://www.economist.com/news/china/21645222-officials-are-trying-stifle-independent-voices-universities-class-struggle>.
- Dirlik, Arif. 2011. »Guoxue / National Learning in the Age of Global Modernity.« *China Perspectives* 1: 4–13. <http://chinaperspectives.revues.org/5371>.
- Elman, Benjamin. 1984. *Social and Intellectual Aspects of Change in Late Imperial China*. Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University.
- Ess, Hans van. 1993. *Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit der Han (202 v. Chr.–220 n. Chr.): Die Alttext/Neutext-Kontroverse*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Beijing guoxue shidai*. Privzeto 28. februarja 2015. http://www.guoxue.com/?page_id=2.
- Greß, Franz. 1971. *Germanistik und Politik. Kritische Beiträge zur Geschichte einer nationalen Wissenschaft*. Stuttgart: Frommann.
- Gries, Peter Hays. 2004. *China's New Nationalism: Pride, Politics, and Diplomacy*. Berkeley itn.: University of California Press.
- Hanyu dacidian bianji weiyuanhui* 漢語大辭典編輯委員會. (1990) 1995. *Hanyu dacidian* 漢語大辭典. Šanghaj: Hanyu dacidian chubanshe.
- Harrison, Henrietta. 2001. *China: Inventing the Nation*. London: Arnold.
- Hermand, Jost. 1994. *Geschichte der Germanistik*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Hobsbawm, Eric. 1983. »Introduction.« V *The Invention of Tradition*, uredila Eric Hobsbawm in Stewart Granger, 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hon, Tze-ki. 2003. »National Essence, National Learning, and Culture: Historical Writings in Guocui xuebao, Xueheng and Guoxue jikan.« *Historiography East & West* 1 (2): 242–86.
- Hon, Tze-ki, in Robert J. Culp, ur. 2007. *The Politics of Historical Production in Late Qing and Republican China*. Leiden: Brill. Privzeto 20. februarja 2015. http://www.guoxue.com/?page_id=2, <http://www.guoxue.com/master/lyzh/lyzh.htm>.
- Huang, Jie 黃節. 1905. »Huangshi zongxu 黃史總序.« *Guocui xuebao* 國粹學報 1: 1–4.
- Huang, Philip. 1972. *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*. Seattle in London: University of Washington Press.
- Kogelschatz, Hermann. 1986. *Wang Kuo-wei und Schopenhauer. Eine philosophische Begegnung*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Kohn, Hans. 1962. *Die Idee des Nationalismus*. Frankfurt a. Main: S. Fischer Verlag.

- Kühner, Hans. 2006. »Vom 'Gelben Kaiser' und der 'Neuen Zeit'. Die Anfänge des chinesischen Nationalismus.« V *Das Reich der Mitte – in Mitte. Studien Berliner Sinologen*, uredil Florian Reiter, 11–29. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Laitinen, Kanko. 1990. *Chinese Nationalism in the Late Qing Dynasty. Zhang Binglin as Anti-Manchu Propagandist*. London: Curzon Press.
- Liu, Dong. 2011. »National Learning (Guoxue): Six Perspectives and Six Definitions.« *China Perspectives* 1: 46–54. Privzeto 20. februarja 2015. <http://chinaperspectives.revues.org/5380>.
- Liu, Lydia H. 1995. *Translingual Practice. Literature, National Culture and Translated Modernity China 1900–1937*. Stanford: Stanford University Press.
- Liu, Yizheng 柳詒徵. (1947) 1996. *Zhongguo wenhuashi* 中國文化史. Šanghaj: Dongfang chuban zhongxin.
- Lu, Xun 鲁迅. (1937) 1987. »Guanyu Zhang Taiyan xiansheng er san shi 關於章太炎先生二三事..« *Lu Xun quanji* 鲁迅全集 6: 545–51. Peking: Renmin wenxue chubanshe.
- Lutz, Heinrich. 1987. »Rankes bayerische Politik – Nationale und weltgeschichtliche Perspektiven.« V *Schriften des Historischen Kollegs München 3, Leopold von Ranke, Vorträge anlässlich seines 100. Todestages*, uredil Horst Fuhrmann, 11–30. München: Stiftung Historisches Kolleg.
- Makeham, John, ur. 2003. *New Confucianism: A Critical Examination*. New York: Palgrave.
- . 2011. »The Revival of Guoxue. Historical Antecedents and Contemporary Aspirations.« *China Perspectives* 1: 14–21. Privzeto 20. februarja 2015. <http://chinaperspectives.revues.org/5372>.
- Mei, Guangdi 梅光迪. 1922. »Ping tichang xin wenhuazhe 評提倡新文化者.« *Xueheng* 學衡 1: n. p.
- Mittag, Achim. 1993. »Change in Shijing Exegesis: Some Notes on the Rediscovery of the Musical Aspects of the 'Odes' in the Song Period.« *T'oung Pao* 1 (29): 197–224.
- Müller, Gotelind. 2001. *China, Kropotkin und der Anarchismus. Eine Kulturbewegung im China des frühen 20. Jahrhunderts unter dem Einfluß des Westens und japanischer Vorbilder*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Nienhauser, William H., ur. 1994. *The Grand Scribe's Records*, Vol 1. Bloomington: Indiana University Press.
- Rankin, Mary Backus. 1971. *Early Chinese Revolutionaries: Radical Intellectuals in Shanghai and Chekiang, 1902–1911*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Roetz, Heiner. 1992. *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Schneider, Axel. 2001. »Bridging the Gap: Attempts at Constructing a 'New' Historical-Cultural Identity in the People's Republic of China.« *East Asian History* 22: 129–44.
- Schneider, Laurence A. 1976. »National Essence and the New Intelligentsia.« V *The Limits of Change. Conservative Alternatives in Republican China*, uredila Charlotte Furth, 57–89. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Tang, Xiaobing. 1996. *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao*. Stanford: Stanford University Press.
- Tang, Zhijun 湯志鈞. 1997. »'Guoxue gailun' daodu, 國學概論'導讀.« *Zhang*: 1–19.
- Weber, Ralph. 2011: »Konfuzianische Selbstkultivierung als Philosophem und Politikum.« *Polylog* 26: 19–42.
- Wong, Young-tsu. 1989. *Search for Modern Nationalism. Zhang Binglin and Revolutionary China 1869–1936*. Hongkong: Oxford University Press.
- Xinhua News Agency. 2010. »Guoxue Cultural Festival Promotes National Learning.« Privzeto 20. februarja 2015. http://china.org.cn/learning_chinese/news/2010-08/11/content_20684718.htm.
- Xue ren bu. *Guoxue dashi*. 2015. »Liu Yizheng.« Privzeto 20. februarja 2015. <http://www.guoxue.com/master/lyzh/lyzh.htm>.
- Yong, Rong 永瑤 et al. (1965) 1987. *Siku quanshu zongmu* 四庫全書總目. Peking: Zhonghua shuju.
- Yü, Ying-Shih. 1987. »Changing Conceptions of National History in Twentieth Century China.« V *Conceptions of National History. Proceedings of Nobel Symposium 78*, uredili Erik Lönnroth et al., 155–74. Berlin: De Gruyter.
- Zarrow, Peter. 2007. »The New Schools and National Identity: Chinese History Textbooks in the Late Qing.« V *The Politics of Historical Production in Late Qing and Republican China*, uredila Tze-ki Hon in Robert J. Culp, 21–54. Leiden: Brill.
- Zhang, Taiyan 章太炎 (pseudonim: Guoxue jiangxihui faqiren 國學講習會發起人). 1906. »Guoxue jiangxihui xu 國學講習會序.« *Minbao* 民報 7: 124–30.
- . (1922) 1997. *Guoxue gailun* 國學概論. Šanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Zhao, Suisheng. 1997. »Greatness and Nationalist Writing in the 1990s.« *China Quarterly* 152: 725–45.
- Zheng, Shiqu. 1997. *Wan Qing guocui pai: Wenhua sixiang yanjiu* 晚清國粹派: 文化思想研究. Peking: Beijing shida chubanshe.
- »Zhongguoshehuikexueyuan jiaoshou Yu Dunkang zuoke xinlang tan guoxue yuantou 中國社會科學院教授余敦康做客新浪談國學源頭.« 2006. Privzeto 20. februarja 2015. <http://blog.sina.com.cn/lm/8/2006/0825/5997.html>.

Jyrki Kallio

Ustvarjanje vloge za konfucijansko Kitajsko na svetovnem prizorišču

Uvod

Trda moč Kitajske je v porastu, in partijska država si prizadeva zgraditi novo naracijo, ki bi legitimirala položaj Kitajske kot svetovne voditeljice tudi z vidika mehke moči. Potreba po takšni narativi izhaja iz spoznanja, da znotraj Kitajske obstaja ideološki vakuum, saj ideali komunizma niso več relevantni za sodobno družbo. Poleg tega si Partija ne želi, da bi se ljudje obračali k tujim sistemom prepričanj ali sprejemali zahodne vrednote, zato je sprožila namenski projekt s ciljem oblikovanja novega nabora vrednot, ki bi vodile ljudstvo. Kitajske tradicionalne miselne šole zagotavljajo dobro osnovo za to, hkrati pa vzbujajo nacionalni ponos pri ljudeh. Med tradicionalnimi šolami misli je konfucianizem najbolj usmerjen k dobremu vladanju, zato je postal osrednji del partijskega projekta.

Sunzi, avtor *Umetnosti vojne*, na Zahodu uživa dolgotrajno priljubljenost, zahvaljujoč populariziranim različicam svoje knjige, ki njegove vojaške ideje prenašajo na področja vodenja, upravljanja in celo odnosov. Vendar Sunzi ni najboljši predstavnik miroljubnega vzpona Kitajske. To pomanjkljivost so

prepoznali avtorji fiktivne knjige, napisane leta 1997 (*Kitajska je številka ena v letu 2030*), ki opisuje vzpon Kitajske do vodilne velesile do leta 2030. V knjigi kitajski mirovniki vzpostavljajo red v Združenih državah Amerike. Ko se ameriški begunci julija 2016 vrnejo domov iz Kitajske, mnogi s seboj pri- nesejo dve knjigi; ne *Umetnosti vojne*, ki je bila tako priljubljena v prejšnjih desetletjih, ampak kitajsko kuharsko knjigo ter Konfucijeve *Razprave* (Song, Zhang et al. 1997, 62).

Če je Konfucij (približno 552–479 pred našim štetjem) novi predstavnik Ki- tajske, je predsednik Xi Jinping predstavnik projekta oživljanja tradicionalnih miselnih šol na Kitajskem. Začetki tega partijskega projekta so bili opazni že v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, med vodenjem Hu Jintaota (2002–2012) pa je »harmonična družba« postala geslo za partijske cilje. Lahko re- čemo, da je harmonija konfucijanska vrednota. Xi Jinping je od takrat razširil okvir in govori o kitajski želji po izgradnji »harmoničnega sveta«. Njegovi go- vori so polni klasičnih referenc. O njem pravijo, da je po Mao Zedongu (1893–1976), ustanovitelju Ljudske republike, v klasični literaturi najboljše podkovan kitajski voditelj in da se je zatekal h klasičnim citatom, že dolgo preden je postal voditelj na nacionalni ravni (Ye 2014). »Kitajske sanje«, geslo Xijeve dobe, naj bi predstavljala pomladitev kitajskega naroda (Xi 2014, 37–8), del teh sanj pa je oživitev in internacionalizacija tradicionalnih kitajskih vrednot.

Xi Jinpinga so primerjali tudi z Deng Xiaopingom (1904–1997), očetom kitaj- skih reformnih politik, ki so odrple državo (Zhuang 2014). Pod Xijevim vod- stvom je bila vloga tržnih sil okrepljena, obljubljene so bile pravne reforme in protikorupcijska kampanja, ki jo je začel, je bila v javnosti ugodno sprejeta (Economy 2014). Uradno sporočilo četrtega plenuma 18. Centralnega komi- teja Komunistične partije Kitajske (Xinhuaawang 2014) je združilo Xijeve re- formne politike in projekt, usmerjen k oživljanju tradicije: »Mi ... moramo vztrajati pri integraciji vladanja državi po zakonu (*yi fa zhi guo* 依法治國) in vladanja državi z vrlinami (*yi de zhi guo* 以德治國).«

Zadnji del fraze je prežet s konfucijanskimi političnimi ideali. To je celo spod- budilo nekatere politične strokovnjake k ugibanju, ali Xi želi, da bi ga videli kot vodjo, ki vodi s svojo lastno osebno krepostjo. V razpravi o Xi Jinpingovi »ljubezenski aferi s Konfucijem« je Michael Schuman (2014) za *Time* zapisal:

Xi očitno tudi verjame, da lahko Konfucij okrepi njegov lastni položaj v državi. Konfucijeva idealna vlada je na čelu imela »modrega kralja« ... S kombinacijo vladavine ene osebe in morale kitajske antike se zdi, da se [Xi] slika kot nekakšen novodobni komunistični/konfucijanski modri kralj – vseukazovalna figura, ki bo uvedla novo obdobje prestiža in blaginje.

Vendar je pretirano govoriti o »ljubezenski aferi«. Do zdaj sta se tako Xi Jinping kot Komunistična partija na splošno izogibala odkritega podpiranja konfucijanstva. To je zato, ker so bili komunistična revolucija in njeni predhodniki močno protikonfucijanski. Konfucijanstvo je bilo videno kot poosebitev vsega, kar je bilo gnilega in reakcionarnega v kitajski družbi. Partija še ni pripravljena obrniti plošče, zato uradno promovira »tradicionalno učenje« (*guoxue* 國學; tudi prevedeno kot »nacionalno učenje«): amalgam skrbno izbranih vrednot iz več tradicionalnih miselnih šol.

Jasno je, da je Partija pripravljena podpreti le tiste tradicionalne vrednote, ki se ji zdijo koristne za njene namene. Vsi komunistični voditelji, od Mao Zedonga do Xi Jinpinga, so poudarjali, da je treba »zavreči plevel in obdržati bistvo« tradicionalnih miselnih šol. Vzporedno s projektom Partije v državi že leta poteka nekakšen preporod tradicionalnih miselnih šol. To je delno posledica projekta Partije in delno odraz spoznanja ljudi, da so se družbene vrednote izgubile. Mnogi ljudje so se prav tako začeli spraševati o temelju svoje identitete kot kitajski državljani. Posledično tudi običajni ljudje nenehno iščejo »pravo« tradicijo. Način, kako so partijski strokovnjaki interpretirali jedro konfucijanstva, ni bil sprejet zgolj z odobravanjem (Kallio 2011).

Nekateri ljudje pa vendar želijo verjeti v pravo povezanost med Partijo in tradicijo. Profesor Kang Xiaoguang z Univerze Renmin, pomemben predstavnik tako imenovanih novih konfucijancev, raznolike skupine intelektualcev, ki želijo ponovno ovrednotiti konfucijanske nauke kot uporabne za sodobno družbo, verjame, da se na Kitajskem trenutno dogaja temeljna kulturna in sistemska sprememba, ki jo imenuje »Velika preureditev« (*Da zhuangui* 大轉軌). Kang predvideva, da bo naslednja stopnja razvoja Kitajske »konfucijanski socialistični konstitucionalizem«. To bi združilo kitajsko kulturno tradicijo, ki je bila dolgo zapostavljena, z zahodnimi vplivi, ki so oblikovali kitajski politično-ekonomski sistem v zadnjem stoletju. Politična legitimnost nove poti bi izhajala iz vladanja v skladu s konfucijansko vrlino *ren* 仁, ki se različno prevaja kot »človečnost« ali »dobrota«. Sistem bi zorel postopoma, pri čemer bi tržno gospodarstvo predstavljalo osnovo, kulturne sile pa bi oblikovale proces (Kang 2014).

Kang (2014) verjame, da bi edinstveni konfucijanski socialistični konstitucionalizem na neprimerljiv način okrepil mehko moč Kitajske, kar bi Kitajsko naredilo globalno dominantno silo. Parafrazirajoč konfucijanski klasični tekst *Veliko učenje* (*Daxue* 大學), je zapisal: »Pot velike sile ilustrira slavno vrlino, obnavlja ljudstvo in počiva le na najvišji odličnosti.«¹ Ne razlaga natančno,

1 Citat izvira iz *Knjige obredja*, *Daxue* 1. Številčenje odstavkov v klasičnih besedilih tukaj in drugod sledi spletni bazi Chinese Text Project.

kako bi bila ta vrsta mehke moči videti ali kako bi spremenila svet. Zdi se, da je zadovoljen z implicitno podporo shemi za nacionalno pomladitev, ki jo vodi Xi Jinping.

Medtem ko je Kangova vizija morda pretirana, se bo projekt Partije za oživitvev – ali revizijo, odvisno od stališča – tradicije verjetno nadaljeval še kar nekaj časa. Morda se izkaže za pomembno, da je najpomembnejši mejnik pri uresničevanju kitajskih sanj stoletnica Ljudske republike leta 2049, ki je hkrati tudi 2600. obletnica Konfucijevega rojstva. Verjetno je, da bo ta vrsta simbolelike v polni meri izkoriščena. Profesor Liu Xiaoying (2012, 111) z Univerze za mednarodne odnose (Peking) je pripomnil, da bo tradicionalna kultura, ki je že igrala veliko vlogo pri vzponu Kitajske, ostala osnova za celovito krepitev Kitajske tudi v prihodnosti.

Nekateri kitajski raziskovalci na področju mednarodnih odnosov so izrazili pričakovanje, da bi rastoči pomen Kitajske v globalni areni moral privedi do »kitajske teorije mednarodnih odnosov«, ki temelji na tradicionalnih, zlasti konfucijanskih vrednotah in idealih (glej na primer Yan 2011, 256). Mednje naj bi med drugim sodile dostojanstvo, harmonija, mir in skupna blaginja. Ko bi se te vrednote razširile na mednarodno prizorišče, naj bi spodbujale vedênje, ki ga zaznamujejo spravljivost, združevanje za skupno dobro, recipročnost, pravičnost, solidarnost in protihegemoničnost (glej na primer Li 2011). Pogosto se omenja, da se cesarska Kitajska, ko je bila vladavina v skladu s konfucijanskimi krepostmi, ni zapletala v agresivne vojne ali osvajanje tujih ozemelj; vendar pa ekstrapolacija takšnih idealov v sodobne realnosti zahteva precejšen korak zaupanja.

Prvo vprašanje, ki se zastavlja, je, ali ideja »konfucijanske mednarodne politike« temelji na resničnem zgodovinskem precedensu. Mnenja med kitajskimi znanstveniki se razlikujejo. Nekateri trdijo, da lahko kot precedens delujeta idealizirani sistem vazalov pod vladarji dinastije Zhou ali tributar-ni sistem poznejše cesarske dobe. Drugi, predvsem profesor Yan Xuetong (2011) z Univerze Tsinghua, ki je eden vodilnih v razpravi o kitajskih medna-rodnih odnosih, se obračajo na obdobje vojskujočih se držav (475–221 pred našim štetjem), ki ima, kot že ime pove, določeno podobnost s klasično Grčijo in njenimi mestnimi državami. Menijo, da je to bilo edino obdobje v kitajski zgodovini, ko so na Kitajskem dejansko obstajali »meddržavni odno-si«. Če želimo verjeti v obstoj zgodovinskega precedensa, vsaj teoretično, moramo proučiti, ali je v takšnem zgodovinskem sistemu mogoče najti pre-poznavna vodilna načela, in če je tako, ali so ta načela principi relevantna za sedanost.

Mnenja se razlikujejo tudi glede relevantnosti. Nekateri zahodni akademiki pozdravljajo kitajska prizadevanja za širjenje mehke moči prek njihove tradicionalne kulture. Sinolog Roger Ames (2011, 4) je na primer izjavil, da vzpon Kitajske vodi v »ustvarjalno fuzijo konfucianizma z drugimi narativi«. Nasprotno pa dr. Christopher Ford, ki je imel dolgo kariero v ameriški vladi, novonastajajočo narativo, ki uporablja konfucianizem za legitimacijo Komunistične partije, vidi kot temeljno neliberalno in trdi, da »harmonija« temeljno nasprotuje zahodnemu političnemu liberalizmu. Opozarja, da se »monistični, hierarhični in samozavestno vrlinokratski konfucijanski model avtoritete« vzpostavlja kot »predloga za celoten mednarodni sistem« (Ford 2014).

Po mnenju profesorja Sungmoon Kima (2014, 10) z Mestne univerze v Hongkongu pri neskladju med »Vzhodom« in »Zahodom« ne gre za domnevno nezdržljivost liberalizma in konfucianizma, temveč za dejstvo, da liberalnodemokratske institucije, uvožene z Zahoda, »niso družbeno relevantne v vzhodnoazijskih družbah, kjer so državljani prepojeni s konfucijanskimi navadami in običaji«. Podobno mnenje izraža François Godement (2013), ki je opazil, da mednarodno pravo in mednarodne institucije predstavljajo zahodne uvoze, ki se v Aziji niso ukoreninili.

Kim (2014, 9, 18–9) verjame, da filozofski konfucianizem ni več relevanten, saj so vzhodnoazijske države že ponotranjile zahodne diskurze, ki temeljijo na pravicah in interesih. Kljub temu trdi, da vzhodnoazijske družbe ostajajo vedenjsko konfucijanske, saj so njihove konfucijanske navade in lastnosti zunanjemu opazovalcu takoj očitne. Med te lastnosti spadajo patriarhalni družinski sistem v Južni Koreji, kot tudi hierarhične organizacije na Japonskem.

Ker je podobne navade in lastnosti mogoče najti tudi v drugih vzhodnoazijskih družbah, je vprašljivo, ali je njihova prisotnost sploh povezana s kitajsko zunanjo politiko. Če bi to bilo tako, bi pričakovali, da zunanja politika vseh vzhodnoazijskih držav sledi podobnim načelom. In do neke mere jim sledi. Maksimalna »bogata država in močna vojska« (富國強兵) je znana tako na Kitajskem (*fuguo qiangbing*) in Japonskem (*fukoku kyōhei*) kot tudi v Koreji (*bukuk gangbyung*). Kljub temu pa to maksimo težko štejejo za konfucijansko, saj izhaja iz besedila legalistične šole (*Knjiga gospoda Shang Yanga, Shangjun Shu* 商君書, Yi yan 2).² Govori o trdi moči, in vprašanje je, kje je tu prostor za mehkejšo konfucijansko vrednote.

2 Čeprav se legalizem običajno šteje za nasprotje konfucijanstvu v spektru kitajskih tradicionalnih miselnih šol, imata vendarle nekaj skupnih korenin. Han Fei, pomemben protagonist legalizma, je bil na primer močno pod vplivom svojega učitelja Xunzija, ki je bil eden najbolj znanih naslednikov Konfucija. Pozneje, v političnem sistemu cesarske Kitajske, so se konfucijanski in legalistični elementi prepletli.

Povzdigovanje nad konfucijansko hermenevtiko

V kitajskih pa tudi drugih akademskih publikacijah lahko trenutno najdemo stalen tok člankov, ki razpravljajo o možnosti »kitajske teorije mednarodnih odnosov« in njeni naravi. Ohlapno lahko razločimo tri pristope. Prvi našteva določene relevantne ključne konfucijanske koncepte in vrline ter nato razpravlja o njihovi uporabnosti v mednarodnih odnosih. Drugi pristop obravnava tista konfucijanska besedila, ki izrecno govorijo o odnosih med državami, in analizira vedenjske vzorce, izražene v njih. Tretji in zadnji pristop skicira kitajski svetovni nazor na podlagi različnih konfucijanskih besedil in nato ta idealizirani svetovni nazor projicira v prakso sodobnega sveta.

Prvi pristop zahteva identifikacijo ključnih konceptov konfucijanstva ter razpravo o njih in njihovem »pravem« značaju. To nas popelje na področje hermenevtike, v primeru konfucijanskih klasikov celo eksegeze. Pomembno je razumeti, da so osrednji koncepti in kategorije konfucijanstva doživele številne semantične premike. Poleg tega so rivalske šole in rivalski filozofi uporabljali iste koncepte za promocijo zelo različnih idej (Raphals 1992, 7). Vsak posamezen koncept ali konfucijanska vrлина lahko pripada več različnim pojmovanjem. Poleg tega so semantične rabe neskladne glede na čas in kontekst (ibid., 231).

Pristop uporabe konceptov iz tradicionalnih miselnih šol za razlago kitajske družbe – pristop, ki ne prevladuje le na področju mednarodnih odnosov – je pisatelja in esejista Yu Qiuyu (2006) privedel do tega, da je v frustrirano pripomnil:

V zadnjih letih so se mnogi uradniki in literati vse bolj vdajali izlivanju niza idiomov, starodavnih izrekov, opisnih besed in vzporednih stavkov za opis kitajske kulture ter kitajskega duha in pravi pomen ter denotacija mnogih od teh sta težko razumljiva, ko so prevedeni v tuji jezik ... (citāt preveden iz Martinsen 2006)

Obstaja veliko primerov, ki to potrjujejo. Pogosto je, da kitajski avtorji v angleščini navajajo: »Kitajska kulturna tradicija poudarja *he wei gui* 和為貴, 'prednost za mir'« (glej na primer Liu 2008). Čeprav *he* v moderni kitajščini izraža tako mir (*heping* 和平) kot skladnost (*hemu* 和睦), ga v frazi *he wei gui* ni mogoče prevesti kot »mir« (to je nasprotje »vojne«), vsaj vsaj glede na njegov izvorni pomen v *Razpravah* (I.12), kjer pomeni »skladnost« ali, po Leggeju (1972, 143), »naravna lahkotnost«. *Zhongyong* 中庸 je dvoumen izraz, ki ga običajno prevajajo kot zmernost, ravnovesje ali zlata sredina; vendar so raziskave pokazale, da so se interpretacije razlikovale od »uporabe središča«

po učenjaku Zheng Xuanu (127–200) do »sosrednega in stalnega« po Zhu Xiju (Johnston in Wang 2012). Pravi pomen koncepta – če sploh lahko rečemo, da obstaja – je zato daleč od jasnega.

Vrednot ni mogoče izbirati poljubno, kot da bi bile nekakšen samopostrežni bife. So produkt določenega referenčnega okvira in delujejo le znotraj njegovih parametrov, zato je nesmiselno neposredno prenašati ideale, kot sta harmonija ali *zhongyong*, na meddržavne odnose. Tako se lahko drugi pristop izkaže za bolj plodnega pri iskanju korenin kitajske teorije mednarodnih odnosov. To pomeni, da bi se morali omejiti na tista besedila in odlomke, ki izrecno obravnavajo meddržavne odnose. Šele takrat je mogoče odkriti, da konfucijanska besedila zagovarjajo složnost med vsemi ljudstvi (*Knjiga zgodovine*, Yu Shu: Yao Dian 1), pravično vojno (*Da Dai Liji*, Yong bing 2), nadvlado brez vojaških sredstev (*Xunzi* IX.12) in dobrohotnost namesto tiranije (*Razprave* XVI.1 in drugi) (glej Wang Y. 2011). Kar zadeva samega Konfucija, je izjavil, da če je vladar pravičen, zaupanja vreden in spoštuje pravila obnašanja, se celo ljudje iz oddaljenih dežel zgrinjajo k njemu (*Razprave*, XIII.4). Po *Zhongyong* (21) je Konfucij svetoval vladarju, naj tujce obravnava prizanesljivo in ceni manjše prince pod svojim poveljstvom.

Te pripombe govorijo o vladarjevi mehki moči, ki se pojavi kot stranski produkt njegove kreposti do lastnih podložnikov, kar je glavno načelo Konfucijevih nauk. Ekstrapolacija teh pripomb, ki se pretežno nanašajo na notranje zadeve države, kot so pozivi k etiketi in pravičnosti, na mednarodne odnose bi bila ahistorična. Kljub temu se zdi, da je ta pristop pogost (glej na primer Wang R. 2011, 47; Zhu 2013, 61).

Zagovorniki tretjega pristopa k opredelitvi kitajske teorije mednarodnih odnosov si prizadevajo premagati zgoraj opisane ovire in odkriti, ali obstaja nekaj trajnega, s čimer bi se lahko vsi strinjali. In morda tudi obstaja. Tradicionalni kitajski pogled na svet je lepo povzet v naslednjem odstavku iz *Daxue*:

Starodavni, ki so želeli ponazoriti sijajno vrlino pod Nebom, so najprej dobro uredili svoje države. Ker so želeli dobro urediti svoje države, so najprej uredili svoje družine. Ker so želeli urediti svoje družine, so najprej izpopolnili sami sebe. [...] Ko so bili sami izpopolnjeni, so bile njihove družine urejene. Ko so bile njihove družine urejene, so bile njihove države pravilno vodene. Ko so bile njihove države pravilno vodene, je vse pod Nebom postalo mirno in srečno. (*Liji*, *Daxue* 1, citirano v Legge 1972, 357–9)

Osrednji koncept v tem odstavku je *tianxia* 天下. Neposredno se lahko prevede kot »vse pod nebom« in je bil izraz, ki so ga Kitajci uporabljali za znani svet. To je bil svet, v katerem Kitajska kot civilizacija ni imela tekmecev, in tako

sta bila svet in Kitajska dejansko eno in isto – *tianxia*. Cesar je bil Sin neba, in »pod širokim nebom ni bilo zemlje, ki ne bi bila kraljeva« (*Knjiga pesmi*, Xiaoya: Beishan 2).

Raziskovalec Zhu Zhongbo (2013, 59–62) s kitajskega Inštituta za mednarodne študije je opisal, kako so »tri vodilna načela« (*san gang* 三綱)³, navedena v *Daxue*, torej kultiviranje lastne osebe, urejanje družine in urejanje države, utelešala idealno kombinacijo »notranje modrosti« (*neisheng* 內聖) ter »zunanje kraljevskosti« (*waiwang* 外王) na način, ki je povzročil, da so se »vsi znotraj štirih morij ozrli navzgor, gledali [modrega vladarja] in želeli, da bi bil njihov suveren« (*Mengzi*, Teng Wen Gong II.10, citirano v Legge 1972, 274). *Neisheng* se nanaša na to, da s samokultivacijo postaneš svetniški v znanju, modrosti in morali, medtem ko *waiwang* pomeni preoblikovanje razsvetljenega stanja v razsvetljeno delovanje za izboljšanje družbe kot modri kralj iz preteklosti. Po Zhujevem mnenju bi se v takšni situaciji »barbari« iz štirih smeri sveta podredili vladarju, »kot se nešteto zvezd pokloni Severnici« (*Razprave* II.1).⁴ Zhu (2013, 62–4) je nadalje poudaril, da sta tako Konfucij kot Mencij zagovarjala krepost pred vojaškimi veščinami kot sredstvo za premagovanje nasprotnikov, kar je v kombinaciji s »tremi vodilnimi načeli« tvorilo miroljubno osnovo za tradicijo kitajske zunanje politike. Vendar pa je Zhu opazil tudi, da to ni bila pacifistična tradicija, saj so bile pravične vojne in nasilje, namenjeno končanju kaosa, sprejemljive.

Kot je pripomnil profesor Li Cunshan (2012, 15) s Kitajske akademije družbenih znanosti, so idealistični misleci pozne imperialne dobe (kot sta Kang Youwei, 1858–1927, in Tan Sitong, 1865–1898) poskušali vzpostaviti sintezo kitajskega ideala Vsega pod nebom z realnostjo narodnih držav. Najbolj morda izstopa oče republike, Sun Yat-sen (1866–1925; citiran v Li 2012, 15), ki je dejal:

Okrepiti moramo harmonične in prijateljske odnose s prijateljskimi narodi, zagovarjati pacifizem, povečati težo Kitajske v mednarodni skupnosti in delovati proti postopnemu uresničevanju »univerzalne skupnosti« (*datong* 大同) v svetu.

Sun Yat-sen je idejo prevzel od Kang Youweija, ki je svojo bodočo utopijo poimenoval *Datong* in jo opisal kot čas, ko bodo nacionalne meje in razredi izginili ter bo prevladal univerzalni mir. Sun je pozneje pojasnil, da bi morala Kitajska, preden se usmeri proti internacionalizmu, najprej ponovno pridobiti

3 Zmešnjavo povzroča, da lahko *san gang* v drugih kontekstih pomeni tudi »tri kardinalne naloge« filialnosti, to je vladar vodi podložnika, oče vodi sina, mož vodi ženo.

4 Navedek iz *Razprav* verjetno ne govori o »barbarskih« plemenih, ampak o posameznikih.

svoj položaj kot svobodna in enakopravna država med drugimi narodi (Li 2012, 16). To stališče so od takrat naprej podpirali vsi kitajski voditelji.

Sunov sodobnik Cai Yuanpei je prepoznal njegove ideje, znane kot »tri načela ljudstva« (*san min zhuyi*, 三民主義), kot utelešenje starodavnega konfucijanskega ideala *zhongyong*, razumljenega kot zlata sredina (ibid., 16). Najbolj znano je, da je Sun za svoj slogan sprejel rek *tianxia wei gong* 天下為公, ki je danes najpogostejše razumljen kot »vse pod nebom je eno« ali »vsi delimo skupni svet«. Dobesedno ta slogan pomeni, da vse pod nebom pripada vsem (ali: spada skupaj).

Li Cunshan (2012) vidi tako Sun Yat-senov pacifizem kot tudi epitom moderne kitajske zunanje politike, »pet načel miroljubnega sobivanja« (ki vključujejo načelo nevmešavanja v notranje zadeve drugih držav), kot del neprekinjenega niza tradicionalnih konfucijanskih načel. Podobno je raziskovalec Wang Hongxu (2011, 97) s Centralne partijske šole zapisal, da je leta 1955 premier Zhou Enlai (1898–1976) dejal:

Na Kitajskem obstaja starodaven pregovor (v *Razpravah*, XII.2), »Ne stori drugim tistega, česar ne želiš, da bi oni storili tebi«. Nasprotujemo zunanjemu vmešavanju, zakaj bi se torej vmešavali v notranjo politiko drugih držav? (citirano v Wang H. 2011, 97)⁵

Wang Hongxu (2011, 98–100) in drugi (na primer Yang 2011) so pojasnili, kako je bilo »pet načel« primer neprekinjene tradicije iskanja »harmonije« (*hehe* 和合) v kitajski politiki. Harmonijo pogosto razumemo skozi starodavno frazo (iz *Razprav* XIII.23), ki poveljuje vrlino harmonije nad konformizmom (*he er bu tong* 和而不同). »Pet načel« je mogoče videti kot uporabo te fraze, saj pozivajo k miroljubnemu sobivanju in priznavanju pravice drugih držav, da ohranijo svoje individualne značilnosti. Idealno to posledično omogoča potencialno plodne izmenjave celo med ideološkimi nasprotniki.

Medtem ko je izraz *tianxia* lahko prevesti, ga je težje interpretirati. Kot so opozorili nekateri kitajski učenjaki (glej Peng 2013), je pogosta napaka, da starodavne ideale superponiramo na sodobni svet, ko govorimo o konceptu *tianxia*, vse pod nebom. Z današnje perspektive je to zlahka razumeti kot »svet« in je kot tak nadnacionalen po značaju; zato se pogosto trdi, da konfucianizem spodbuja internacionalizem, vendar se je v resnici *tianxia* prvotno nanašal na kitajsko cesarstvo, ki je veljalo za enakega kitajski kulturni sferi. Obstoječe »države« (*guo* 國) so se nanašale na vazale, ki jim je vsem vladal Sin neba, cesar.

5 Vendar bi bilo napačno trditi, da je konfucianizem proti vsem vrstam vmešavanja v zadeve drugih držav. Profesor Wang Zhongjiang z Univerze v Pekingu je pripomnil, da je bil Mencij zagovornik humanitarnih intervencij (Peng 2013, 93).

Lahko bi trdili, da bi ideal »vse pod nebom je eno« lahko postal združljiv z modernim, vestfalskim sistemom le, če bi opustili načelo cesarja v središču. Nekateri kitajski misleci, na primer Yan Xuetong (2006; 2011, 39–64), so poskušali to preseči s poudarjanjem razlikovanja med »pravim«, dobrohotnim kraljem (ali cesarjem) in hegemonističnim kraljem. V klasičnih besedilih naj bi prvi sledili »kraljevski poti«, *wangdao* 王道, medtem ko slednji sledijo »hegemonistični poti«, *badao* 霸道. Logika, ki iz tega izhaja, je, da enotni sistem *tianxia* ni nujno hegemonističen.

V kitajskih besedilih je idealna in pravična vladavina, znana kot *wangdao*, predstavljena kot nasprotje *badao*, ki se pogosto prevaja kot »hegemonija«, čeprav nosi tudi implikacije tiranije.⁶ Li Cunshan (2012, 13) je pripomnil, da sta dobrohotnost in moralnost »pravega kralja« neke vrste mehka moč, pri čemer je citiral starodavnega misleca Dong Zhongshuja (179–104 pred našim štetjem):

(Pravi) kralj izkazuje svojo skrb celo do barbarov iz vseh štirih smeri neba, medtem ko (tiranski) hegemon svojo skrb izkazuje samo vazalnim gospodom pod seboj. (*Chunqiu Fanlu*, Ren yi fa 1)

Li je opazil, da je Wang Chong, ki je živel več kot sto let po Dongu, uravnotežil mehko in trdo moč z ugotovitvijo, da moralnost ni dovolj za vladanje državi, prav tako kot moč ni dovolj za podjarmljenje sovražnika.⁷

Čeprav so bili tirani obsojeni kot hegemoni, ni bilo nobene misli o enakovrednih odnosih med državami. V sistemu *tianxia* je nemogoče popolnoma opustiti potrebo po središču. Li Cunshan (2012, 14) je bralce opomnil, da je bil sistem, zgodovinsko gledano, sestavljen iz vazalov pod suverenom. Pod nebom je lahko bil le en vladar, čeprav po možnosti dobrohoten. Tudi v času zadnje cesarske dinastije Qing, so države zunaj neposrednega cesarskega nadzora še vedno veljale za vazalske ali tributarne države, če že ne za naravnost barske. Ta sistem se je končal v kolonialni dobi, ko se je Kitajska zbudila v

6 Zanimivo je, da je akademik Fu Sinian (1896–1950) pripomnil, da je Konfucij v mednarodnih odnosih podpiral hegemonizem, medtem ko je Mencij (četrtstoletje pred našim štetjem), eden najbolj znanih Konfucijevih naslednikov, zagovarjal kraljevsko pot (Wang R. 2011, 47). Fu je svojo oceno očitno oprl na nekaj verzov v *Razpravah* (XIV.16–17), v katerih je Konfucij izrazil svoje spoštovanje do politike unifikacije vojvode Huana iz dežele Qi (vladal 685–643 pred našim štetjem) in njenega premierja Guan Zhonga. Vojvoda Huan je bil znan kot eden od petih hegemonov obdobja pomladi in jeseni (770–476 pred našim štetjem), torej eden od vladarjev z dovolj moči, da je deloval kot regent in zaščitnik kralja dinastije Zhou, s čimer je manifestiral enotnost dinastije Zhou (približno 1045–221 pred našim štetjem), ki je s krepitvijo fevdalnih držav postala zgolj simbolična.

7 Dong Zhongshujev citat lahko najdemo v *Chunqiu Fanlu*, Ren yi fa 1. Wang Chongov citat pa je mogoče najti v *Lunheng*, Fei Han 10.

realnost več tekmujočih sil. Poleg tega, kot so opazili številni učenjaki, je kraljevska pot prav tako nekakšna hegemonija (glej Peng 2013). Kako drugače bi »privlekli tiste, ki so daleč stran« (Razprave XIII.16, citirano v Legge 1972, 269), in priznali superiornost dobrohotnega kralja? Morda ne gre za hegemonijo s silo, ampak bolj za mehko moč, torej vendarle za hegemonijo.

Xi Jinpingova »vladavina s krepostjo«

Ye Zicheng (2013) s Pekinške univerze je skoval izraz *Huaxia zhuyi* 華夏主義 (»kitajcizem«, *Huaxia* se nanaša na kitajsko kulturno sfero), ki označuje kombinacijo tradicionalnih miselnih šol, za katere verjame, da bi morale tvoriti osnovo vladanja na Kitajskem. Menil je, da bi se Kitajska morala zavzemati za daoističen »naraven« način vladanja, konfucijansko »na ljudstvo osredotočeno« vladanje in legalistično »na zakonih osnovano« vladanje. Poleg tega Ye (2014) verjame, da Xi Jinping že uresničuje takšno kombinacijo.

Po mnenju Ye Zichenga (2014) je Xi Jinping uporabil svoje poznavanje tradicije na petih področjih vladanja. V zvezi z (1) »gradnjo ekološke civilizacije« se Xi zanaša na daoistične vrednote, ki po Yeju spodbujajo trajnostni razvoj in harmonijo med naravo ter človekom. Xi se je skliceval tudi na daoistična besedila, ko je govoril o (2) odnosu med tržnimi silami in vlado. Ye je daoistično načelo *wuwei* 無為, dopuščanje naravnega poteka stvari na neprisiljen način, štel za jedro Xijevehi domačih ekonomskih politik. Kar zadeva (3) ravnanje z ljudstvom, je Xi pogosto citiral konfucijansko načelo *yi min wei ben* 以民為本, »postavljanje ljudstva kot temelja« vseh vladnih politik.

Glede na že prej omenjeni cilj Partije, da državi vlada z integracijo zakona in vrline, si zaslužita podrobnejši pregled še dve področji, ki ju je opredelil Ye Zicheng. Ti se nanašata na (4) kitajski pravni okvir in (5) zunanje odnose. Četrto plenem 18. Centralnega komiteja Komunistične partije Kitajske je poudaril potrebo po razvoju *fazhi* 法治, ki je v kitajskih medijih preveden kot »vladavina prava«. *Fazhi* se pogosto uporablja kot sinonim za *yi fa zhi guo* 依法治國 – standardni prevod za vladavino prava – kar pa je zavajajoče. V resnici je *fazhi* nasprotje *renzhi* 人治, »vladavine človeka«. *Global Times* (2014b) je o četrtem plenumu zapisal: »Na Kitajsko je tisoče let trdovratno vplivala 'vladavina človeka', katere ostanki še vedno vplivajo na sodobne mehanizme vladanja.« Danes *renzhi* ne pomeni le cesarjeve vladavine v zgodovini, ampak tudi vrsto neomejene moči, ki sta jo Mao Zedong in Deng Xiaoping še vedno lahko uporabljala, preden je Partija začela spodbujati kolektivno vladavino in notranjo strankarsko demokracijo.

Poleg tega Ustava Ljudske republike Kitajske (1. člen) določa, da je Kitajska »socialistična država pod ljudsko demokratično diktaturo, ki jo vodi delavski razred«. To je nekaj precej drugačnega od ustavnosti. Na Kitajskem je vladavina prava (*yi fa zhi guo*) vedno predstavljena kot »socialistična vladavina prava s kitajskimi značilnostmi«: sistem, ki ne temelji na enakih načelih kot »zahodna« vladavina prava.⁸ Na predvečer četrtega plenuma je *Global Times* (2014a) izjavil, da »mora Kitajska začrtati svojo lastno pot do vladavine prava«. Komuniké plenuma navaja:

Vodenje Partije in socialistična vladavina prava sta identična, socialistična vladavina prava mora vztrajati v vodenju Partije, vodenje Partije pa se mora zanašati na socialistično vladavino prava. (Xinhuaawang 2014)

Ko Partija pravi, da želi promovirati *fazhi* na Kitajskem, torej v resnici govori o kolektivni vladi, podprti z močnim pravnim sistemom.⁹

Zdi se, da Xi Jinpingov osebni pogled na upravljanje, podprto z zakoni, temelji na razumevanju družbe, ki ga ponuja legalistična šola. Legalistična šola, ki je spodbujala kazni in nagrade kot najučinkovitejši način za ohranjanje nadzora nad podaniki, je bila priljubljena pri ustanovitelju dinastije Qin, ki je te ideje uporabil pri oblikovanju prvega združenega cesarstva na Kitajskem leta 221 pred našim štetjem. Ye Zicheng (2014) je opozoril, da je Xi leta 2006 citiral Shang Yanga, legalističnega učenjaka in državnika, ki je živel stoletje pred dinastijo Qin: »Vse države imajo zakone, vendar ni zakona, ki bi prisilil ljudi, da se jih držijo.« To pomeni, da zakoni sami po sebi niso dovolj, saj jih mora voditi višje načelo ali akter. Kot je zapisal Shang Yang, nered v državi ni krivda neurejenih zakonov, ampak preprosto tega, da so zakoni na splošno nezadostni.¹⁰

V imperialni dobi, ki je sledila dinastiji Qin, so bili ostri nauki legalizma opuščeni v korist bolj humanega konfucianizma kot državne ideologije, vendar so se vladarji zaradi njihove praktične vrednosti še vedno zanašali na načela legalizma. Tako je bilo rečeno, da je bilo cesarsko vladanje »legalizem pod krinko konfucianizma«. Po podobni logiki bi lahko Xi Jinpingovo idejo *fazhi* označili kot »legalizem pod krinko vladavine prava«.

8 *Yi fa zhi guo*, dobesedno »vladati državi v skladu z zakonom«, je bilo prej homonimno zapisano kot 以法治国, dobesedno »uporabljati zakon za vladanje državi«, kar je v resnici sinonim za *fazhi*, vladavino z zakonom.

9 *Hongqi Wengao* 红旗文稿 (*Manuskript rdeče zastave*), teoretična revija, ki jo vodi Partija, je oktobra 2014 objavila članek, v katerem je obtožila zagovornike ustavne vladavine, da se odrekajo razrednemu boju. Članek je opozoril, da bi zamenjava ljudske demokratične diktature z vladavino prava pomenila padec v past »univerzalnih vrednot«, kar bi koristilo mednarodnemu kapitalu, a bilo škodljivo za kitajsko ljudstvo (QStheory.cn 2014).

10 Izvirno besedilo je v *Shangjun shu*, Huace 3.

Xi Jinpingova zunanja politika je bila nedavno povzeta v ideji »pravičnega ravnanja s pravičnostjo in interesi«. V kitajščini so »pravičnost« in »interesi« *yi* 義 in *li* 利. *Li* se lahko prevede tudi kot »korist« ali »dobiček«. Ta ideja je bila predstavljena v mnogih avtoritativnih člankih, pa tudi v knjigi, ki jo je leta 2014 objavil Urad za informiranje državnega sveta (Guowuyuan Xinwen Bangongshi 2014). Že leta 2006 je Wang Shengcai iz Državne uprave za verske zadeve razpravljal o razliki med zahodnim realizmom in konfucijanstvom v mednarodnih odnosih (z vidika teh dveh tradicionalnih konceptov). V skladu z Yan Xuotongom je Wang izjavil, da je realizem enak hegemonski poti, medtem ko ima konfucianizem, ki pridiga kraljevsko pot, podobnosti z idealistično šolo mednarodnih odnosov. V konfucianizmu mora biti pravičnost, četudi oddaljena, na prvem mestu, koristi, četudi takojšnje, pa morajo zavzeti drugo mesto. Ni treba zanemariti lastnih interesov, vendar jih ni dovoljeno dosegati z nepravičnimi sredstvi (Wang 2006).

Wang Shengcai (2006) je nadalje trdil, da kitajsko zunanjepolitično odločanje daje enak poudarek pravičnosti in interesom ter bolj poudarja pravičnost kot druge države. Miren vzpon Kitajske bo mogoč le, če bo vzpostavljeno sodelovanje v azijsko-pacifiški regiji, kar se bo zgodilo le, če bodo druge države postavile pravičnost in skupno dobro pred lastne interese. Zaključil je z izjavo, da tradicija ne sme zavesti ljudi: prizadevanje za globalno pravičnost ne sme voditi k zanemarjanju lastnih nacionalnih interesov.

Po besedah Wang Yija, ministra za zunanje zadeve, v članku v že omenjeni knjigi, ki jo je izdal Državni svet za informacije, je bilo v kitajski tradiciji doseganje pravičnega ravnotežja med pravičnostjo in interesi vedno ključnega pomena (Wang 2014, 27). S konfucianističnega vidika to ni povsem res. Nasprotno, konfucijanstvo je vedno poudarjalo pravičnost in zanemarjalo lastne interese ali koristi. Po besedah Konfucija mora človek, ko mu ponudijo koristi, razmisliti, ali so upravičene ali ne (*Razprave* XIV.12). Treba je iskati pravičnost in zavrtniti materialno korist ali slavo. Konfucij je tudi dejal: »Bogastva in časti so tisto, česar si ljudje želijo. Če jih ni mogoče pridobiti na pravi način, jih ne bi smeli imeti« (*Razprave* IV.5). To je bil ideološki razlog za konfucijanski prezir do trgovine in trgovcev, ki so jih videli kot tiste, ki si prizadevajo maksimirati svoj dobiček na račun drugih.

V poznejšem konfucianizmu so se stališča nekoliko omilila. V času dinastije Ming so se določeni konfucijanski učenjaki, kot je bil na primer Wang Yangming (1472–1528), bolj naklonjeno ozirali na trgovce, trdili, da vsi – učeneci, kmetje, obrtniki in trgovci – enako prispevajo k blaginji države (Yu 1987, 525). Iskanje koristi je postalo sprejemljivo pod pogojem, da se daje prednost

pravičnosti. Ye Zicheng (2014) je opazil, da je Xunzi, eden najvplivnejših privržencev Konfucija, pripomnil, da ljudje hrepenijo tako po koristih kot po pravičnosti. Xunzi je sklenil, da so tisti, ki dovolijo, da njihova želja po pravičnosti premaga željo po koristih, primerni za vladanje cesarstvu, medtem ko postanejo tisti, ki ne zmorejo omejiti svoje želje po koristih s svojim občutkom za pravičnost (*yi yi zhi li* 以義制利), podložniki, ki jim je treba vladati (*Xunzi*, Dalüe 61 in Zhenglun 19).¹¹ Čez nekaj stoletij je Dong Zhongshu dejal, da je korist oblika materialnega prehranjevanja, medtem ko je pravičnost oblika duhovnega prehranjevanja; zato sta obe potrebni. Toda tudi on je sklenil, da lahko družba preživi revščino, ne pa tudi pomanjkanja pravičnosti (*Chunqiu Fanlu*, Shen zhi yang zhong yu yi 1).

Težko je priti do kakšnega drugega sklepa, kot da konfucijanstvo na koncu le nasprotuje iskanju osebnih koristi. Za konfucijanca je upravičenost njegovih dejanj izražena v njegovi pravičnosti; zato v konfucijanski tradiciji pravičnost pride pred koristmi ali lastnimi interesi. Glede na to je trditev Ye Zichenga (2014) o ključnem trendu v kitajski tradiciji neargumentirana.

Seveda je pravilno trditi, tudi v luči konfucijanskih klasikov, da iskanja lastnih interesov ni mogoče povsem zanemariti, saj je izboljšanje materialnih razmer koristno za družbeno pravičnost. Kot državni akter ima tudi Kitajska svoje temeljne interese (kakršni koli že so) in jih ne more žrtvovati zaradi abstraktne pravičnosti. Po drugi strani pa se Kitajska želi prikazati kot država, ki se na mednarodnem prizorišču bori za večjo pravičnost. Koristi in pravičnost je treba v sodobnem svetu uravnotežiti. Razumljivo je, da je treba kitajsko tradicijo tolmačiti v skladu s tem, pa naj bo to še tako ahistorično.

Glede pravičnosti je treba podati še eno opažanje. Koncept, ki sem ga prevedel kot pravičnost, *yi*, je prvotno zajemal širok spekter pomenov. V antičnih besedilih se *yi* pogosto razlaga skozi svoj homonim 宜, ki se nanaša na to, kar je primerno: kadar človek stori to, kar mora storiti, je to prav. To se odraža v Ye Zichengovem argumentu (2014), da je tisto, kar je prav za Kitajsko, primerno in pravočasno ukrepanje v vsaki dani situaciji. Tako ravnotežje med *yi* in *li* pomeni, da Kitajska ne sme delovati slepo v skladu z abstraktnimi načeli, niti se osredotočiti zgolj na lasten dobiček ali zunanjo slavo. Medtem ko je Xi Jinping dejal, da ima Kitajska dolžnost pomagati revnejšim državam, bo Kitajska delovala v skladu z okoliščinami in lastnimi viri ter iskala vzajemno korist, je sklenil Ye. Skratka, pravilno ravnanje s pravičnostjo in koristmi se prevede v

11 V mnogih člankih (glej na primer Chen 2013) je *yi yi zhi li* napačno predstavljen kot *yi li zhi yi* 以利制義 in razložen kot »uporaba materialnih sredstev za spodbujanje pravičnosti«, očitno v poskusu, da bi dokazali, da *yi* in *li* nista nujno nasprotna. To sta verjetno sodobna formulacija in razlaga, ki se zdita brez povezave z antičnimi besedili.

pragmatično, utilitarno zunanjo politiko. S tradicionalnega kitajskega vidika bi se to morda lahko poimenovalo »oportunizem pod krinko konfucianizma«.

Konfucijanski odziv

Za zaključek, zdi se, da je oris konfucijanske pripovedi o mednarodnih zadevah z jasno opredeljenimi spremenljivkami in dosledno logiko jalov podvig. Prav tako označevanje določenih idej, konceptov ali kategorij kot »konfucijanskih« ne vzdrži vedno podrobnejšega pregleda. Bilo pa bi prenagljeno in krivično sklepati, da konfucijanstvo ne more ničesar prispevati h globalnim diskurzom. V konfucijanstvu obstaja element, ki vsebuje neko vrsto relevantnosti in izvirnosti, ki ima resničen potencial za izboljšanje naših družb. To je podoba Vsega pod nebom, združena z idealom decentralizirane vladavine.

81

Podobno kot ugledni politični teoretik Wu Jiaxiang (2013) trdim, da je Sun Yat-senov slogan *tianxia wei gong* zgodnjim konfucijanskim mislecem predstavljal ideal za družbo. Slogan moramo le prebrati v njegovem izvirnem pomenu: »Vse pod nebom pripada vsem« (v Leggejevem prevodu, »javnost in skupni duh vladata vsem pod nebom«; glej CText.org, *Liji*, *Liyun* 1). Ta fraza izvira iz besedila »Liyun« 禮運 (»Posredovanje in uporaba obredov«) v starodavni *Knjigi obredja*, kjer je omenjena kot značilnost pretekle zlate dobe, *datong*. Od tu je Kang Youwei vzel ime za svojo utopijo. Vendar se pogosto spregleda, da izvirna zlata doba *datong* ni bila enaka Kang Youweijeve prihodnji utopiji. V »Liyun« je *datong* natančneje preveden kot »popolna skupnost«, in ne kot »univerzalna skupnost«. Po »Liyun« je *tianxia wei gong* nasprotje vsega, kar je pripadalo vladajočim družinam, vključno s pravico do nasledstva. Wu (2013, 112, 335) je zapisal, da je bistvo ideala v načelu, da prestol ni monopol nobenega klana, ampak naj bi ga podedovali najbolj sposobni.

V svoji knjigi, ki spodbuja »policentrično upravljanje« na Kitajskem, je Wu Jiaxiang (2013, 1–164) trdil, da je bil konfucianistični projekt poskus ustvariti prostor za funkcije ideala *tianxia wei gong* znotraj sistema, ki je v bistvu deloval pod predpostavko, da vse pripada vladajočim družinam. Te funkcije bi vključevale idejo nasledstva zaslužnih, kot tudi »deljeno fevdalno ureditev« ali decentralizirano vladanje (v kitajščini imenovano *fengjian* 封建 in pogosto prevedeno kot »fevdalni sistem«, ker se izraz nanaša na sistem polavtonomnih vojvodin pod nadvlado Sina neba, ki tvorijo nominalno enotno cesarstvo).

Idejo decentraliziranega vladanja so nadalje promovirali in razvijali poznejši konfucijanski misleci, kot je bil Gu Yanwu (1613–1682). Bil je nezadovoljen s prevladujočim sistemom centraliziranega vladanja (*junxian* 郡縣) in trdil, da

bi »vgraditev« ideje sistema *fengjian* v cesarski sistem upravljanja pomagala cesarstvu, da se znebi se pomanjkljivosti in presežkov centralizirane moči (Gu, citiran v Liu 2000, 24–5). Napisal je:

Danes je centralizacija oblasti presegla vse meje ... Življenje ljudi se zato iz dneva v dan slabša, Osrednje kraljestvo vsak dan slabi in splošna nemirnost narašča. Zakaj je prišlo do tega? Težava decentraliziranega vladanja (*fengjian*) je bila v centralizaciji oblasti navzdol, medtem ko je težava centraliziranega vladanja v centralizaciji oblasti navzgor. Stari modri vladarji so skrbeli za svoje ljudstvo skupnostno in razdelili svojo zemljo na fevde. Danes gospodarji vso zemljo znotraj Štirih morij obravnavajo kot svojo lastnino, in tudi to jim ni dovolj. Vsakega človeka obravnavajo s sumničavostjo in želijo urejati vsako najmanjšo stvar. Zakonov in predpisov je vsak dan več. (iz eseja »Junxianlun« 1, citiran v Liu 2000, 24–5)

82

Drugi misleci pozne cesarske dobe, kot sta Huang Zongxi (1610–1695) in Zeng Jing (1679–1736), so delili Gu Yanwujeva stališča. Zeng Jing je pojasnil sistem *fengjian* na način, ki zveni podobno načelu subsidiarnosti v Evropski uniji. Njegov ideal je bil povezan z enakopravnim sistemom razdelitve zemljišč »iz časov, ko je bilo manj centralne moči ...« (Spence 2001, 75). Gu je napisal:

Prostranost sveta je takšna, da je oči ali um ene osebe ne morejo v celoti zajeti ... Modreci so predsedovali veljakom, saj so najpomembnejše zadeve imele prednost pred manj pomembnimi. Tako je bilo doseženo ravnoesje: vsakdanje posle so upravljali veljaki, toda še vedno je bila ena oseba, ki je odločala o splošni politiki. Takšen je bil sistem »deljene fevdalne ureditve« (*fengjian*), ki so ga vladarji uvedli v davnih časih. Čeprav je Sin neba predsedoval ..., je naloga skrbi za ljudstvo in odgovornost za njegovo upravljanje prešla na fevdalne vladarje vsake manjše regije. (prevedeno in citirano v Spence 2001, 166)

Nekateri sodobni učenjaki so primerjali družbene ideale konfucianizma s komunitarizmom (glej na primer Fox 1997). Komunitarizem si prizadeva zagovarjati potrebe skupnosti in se postavlja proti interesni politiki. Sungmoon Kim (2014, 5–6, 12–4) je obsodil dejstvo, da zagovorniki »komunitaristične teze« spodbujajo nadomeščanje »zahodne« demokracije, ki temelji na individualnih pravicah, s konfucijansko demokracijo, ki temelji na etiki vlog. Medtem ko verjamejo, da je konfucijanski družbeni jaz v simbiozi s skupnostjo in da lahko obredni esteticizem (»spodobnost«, *li* 禮) deluje kot alternativa vladavini prava, jim ne uspe odgovoriti na pomembno vprašanje: kdo ima pravico presojati, kaj pomeni harmonija? Kim (2014, 8) trdi, da komunitaristi¹²

12 Kim (2014, 8 fn. 18) se je skliceval zlasti na sinologa Davida L. Halla in Rogerja Amesa.

»v celoti izključujejo demokracijo«, ko ne ponudijo nobenih izvedljivih alternativ zahodnemu modelu, ki ga kritizirajo.

Trdil bi, da bi bilo bolj plodno primerjati konfucianizem s komunizmom kot pa s komunitarizmom. Kot teorija upravljanja se komunizem nanaša na federacijo avtonomnih komun. Lahko ga razumemo tudi kot poziv k moralnemu gospodarstvu, ki bi uskladilo človeške skupnosti z naravnim svetom (Bookchin 2005, 85–7). Dejansko prej omenjeni starodavni konfucijanski ideal spominja na današnje pozive k decentralizaciji, regionalni avtonomiji in demokraciji na lokalni ravni, pa tudi na kritike nepotizma, korupcije in plutokracije. Takšne pozive slišimo z vseh koncev sveta, tako iz Kitajske kot iz Evrope; zato obstaja prostor za združevanje konfucianizma s komunalizmom.

Rečeno je bilo, da je konfucianizem, odkar so revolucije na prelomu prejšnjega stoletja končale njegov položaj kot glavne ideologije Kitajske, postal tavajoča duša brez telesa (Yu 1998, 229). Z združitvijo s komunalističnimi gibanji bi konfucianistična duša morda našla nov dom. Oblika »konfucianističnega komunizma« ne bi izzvala prevladujočega liberalnega svetovnega reda, ampak bi zapolnila nekatere njegove vrzeli. Prav tako bi lahko postala primer resnične združitve elementov iz kitajske in »zahodne« kulture. Na Kitajskem bi to lahko vključilo demokracijo v konfucijansko pripoved na način, ki ne bi predstavljal neposredne grožnje partijski državi. Skratka, to pomeni, da čeprav konfucianizem morda nima velikega pomena za mednarodne odnose, bi kot družbeno gibanje vendar lahko igral pomembno vlogo v sodobnem svetu.

Bibliografija

- Ames, Roger T. 2011. *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Bookchin, Murray. 2005. *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Oakland: AK Press.
- Chen, Xiuping 陈秀平. 2013. »Rujia de 'yi-liguan' jiqi dangdai jiazhi 儒家的'义利观'及其当代价值.« *Qiushi Lilun Wang* 8. november. Privzeto 10. decembra 2014. http://www.qstheory.cn/zl/bkxj/201311/t20131108_288633.htm.
- China Copyright and Media. 2014. »Official Central Committee Communiqué On 4th Plenum.« Privzeto 23. oktobra 2014. <http://chinacopyrightandmedia.wordpress.com/2014/10/23/official-central-committee-communicue-on-4th-plenum/>.
- Chinese Text Project. Privzeto 23 oktobra 2014. www.ctext.org.

- Economy, Elizabeth C. 2014. »China's Imperial President. Xi Jinping Tightens His Grip.« *Foreign Affairs* 93 (6) (november/december): 80–91.
- Ford, Christopher A. 2014. »Confucian Rationalizations for One-Party Dictatorship.« Pripombe dne 9. maja 2014 na konferenci »Rethinking the Chinese World Order; Historical Perspectives on the Rise of China« na univerzi v Denverju. Izdano pri New Paradigms Forum. Privzeto 20. maja 2014. <http://www.newparadigmsforum.com/NPFtestsite/?p=1835>.
- Fox, Russell A. 1997. »Confucian and Communitarian Responses to Liberal Democracy.« *The Review of Politics* 59 (3): 561–92.
- Global Times*. 2014a. »China Must Chart Own Course to Rule of Law.« *Global Times*, 21. oktober. Privzeto 21. oktobra 2014. <http://www.globaltimes.cn/content/887350.shtml>.
- Global Times*. 2014b. »'Rule of Man' Tradition Changed by New Law Blueprint.« *Global Times*, 30. oktober. Privzeto 19. novembra 2014. <http://www.globaltimes.cn/content/889069.shtml>.
- Godement, François. 2013. *Divided Asia: The Implications for Europe. Policy Brief of the European Council on Foreign Relations*. London: European Council on Foreign Relations. Privzeto 19. novembra 2014. http://www.ecfr.eu/page/-/ECFR91_DIVIDED_ASIA_AW.pdf.
- Guowuyuan Xinwen Bangongshi 国务院新闻办公室, ur. 2014. *Jiedu Zhongguo Waijiao Xin Lilun* 解读中国外交新理论. Peking: Wuzhou Chuanbo Chubanshe.
- Johnston, Ian, in Ping Wang, prev. in ur. 2012. *Daxue & Zhongyong. Bilingual Edition*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Kallio, Jyrki. 2011. *Tradition in Chinese Politics. The Party-state's reinvention of the past and the critical response from public intellectuals*. FIIA Report 27. Helsinki: The Finnish Institute of International Affairs. Privzeto 2. marca 2014. http://www.fiia.fi/fi/publication/165/tradition_in_chinese_politics/.
- Kang, Xiaoguang 康晓光. 2014. »Da zhuangui–quanqiu hua shidai de guojia zhuangui lilun ji Zhonghua minzu fuxing zhanlue. 大转轨——全球化时代的国家转轨理论及中华民族复兴战略.« *Zhongguo Renmin Daxue Feiyangli Zuzhi Yanjiusuo*, 30. april. Privzeto 16. oktobra 2014. <http://np0.ruc.edu.cn/displaynews.php?id=464>.
- Kim, Sungmoon. 2014. *Confucian Democracy in East Asia, Theory and Practice*. New York: Cambridge University Press.
- Li, Cunshan 李存山. 2012. »Zhong-shu zhi Dao yu Zhongguo jin-xiandai de duiwai guanxi. 忠恕之道与中国近现代的对外关系.« *Zhongguo Shehui Kexueyuan Yanjiushengyuan Xuebao* 5 (191) (september): 11–8.
- Li, Fawei 李发伟. 2011. »Rujia xin-xing lilun dui chuantong Zhongguo duiwai guanxi de yingxiang.« *Ningxia Shehui Kexue* 3: 120–3.

- Liu, Guoli. 2008. »Domestic Sources of China's Emerging Grand Strategy.« *Journal of Asian and African Studies* 1, 43 (5): 543–61.
- Liu, Jiuzhou 劉九洲, ur. 2000. *Xin yi Gu Tinglin wenji* 新譯顧亭林文集. Tajpej: Sanmin Shuju.
- Liu, Xiaoying 刘晓英. 2012. »Shiyong lixing: Yingxiang Zhongguo jueqi de neizai wenhua yinsu 实用理性:影响中国崛起的内在文化因.« *Guoji Guanxi Xueyuan Xuebao* (Peking) 3: 108–15.
- Martinsen, Joel. 2006. »Yu Qiuyu on cross-cultural communication.« *Danwei.org*, 28. oktober. Privzeto 31. marca 2013. http://www.danwei.org/china_and_foreign_relations/yu_qiuyu_on_crosscultural_comm.php.
- Peng, Yongjie 彭永捷. 2013. »Wangdao zhengzhi yu Tianxia zhuyi 王道政治与天下主义.« *Xiandai Zhexue* 127 (2) (marec): 90–102.
- QStheory.cn. 2014. »Yifa zhiguo yu jianchi renmin minzhu zhuanzheng 依法治国与坚持人民民主专政.« *QStheory.cn*, 1. oktober. Privzeto 19. novembra 2014. http://www.qstheory.cn/dukan/hqwg/2014-10/11/c_1112780248.htm.
- Raphals, Lisa. 1992. *Knowing Words, Wisdom and Cunning in the Classical Traditions of China and Greece*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schuman, Michael. 2014. »The Chinese President's Love Affair with Confucius Could Backfire on Him.« *Time.com*, 30. oktober. Privzeto 19. novembra 2014. <http://time.com/3547467/china-beijing-xi-jinping-confucius-communism/>.
- Spence, Jonathan D. 2001. *Treason by the Book*. New York, NY: Penguin Books.
- Song, Qiang 宋強, Zhang Zangzang 張藏藏 in Qiao Bian 喬邊. 1997. *Ertingsanling Zhongguo diyi* 二零三零中國第一. Hong Kong: Mingbao Chubanshe.
- Wang, Hongxu 王红续. 2011. »Hexie shijie linian de Zhonghua chuantong wenhua jichu 和谐世界理念的中华传统文化基础.« *Zhong-Gong Zhongyang Dangxiao Xuebao* 15 (1) (februar): 96–100.
- Wang, Rihua 王日华. 2011. »Kongzi zhuyi guoji guanxi lilun yu Zhongguo waijiao 孔子主義國際關係理論與中國外交.« *Xiandai Guoji Guanxi* 5: 47–54.
- Wang, Shengcai 王生才. 2006. »Rujia yi-liguan de xiandai jiedu jiqi dui Zhongguo waijiao juece de yingxiang 儒家义利观的现代解读及其对中国外交决策的影响.« *Xibei Di'er Minzu Xueyuan Xuebao* 2 (70): 24–8.
- Wang, Yi 王易. 2011. »Rujia guojia guanxi lilun sixiang de xiandai jiazhi yu lishi shiming 儒家国家关系伦理思想的现代价值与历史使命.« *Chuangxin* 5 (31): 8–13.
- . 2014. »Jianchi zhengque yi-liguan, jiji fahui fuzeren daguo zuoyong 持正确义利观,积极发挥负责任大国作用.« V *Jiedu Zhongguo Waijiao Xin Lilun* 解读中国外交新理论, uredil Guowuyuan Xinwen Bangongshi 国务院新闻办公室, 27–33. Peking: Wuzhou Chuanbo Chubanshe.

- Wu, Jiaxiang 吴稼祥. 2013. *Gong Tianxia – Duo zhongxin zhili yu shuang zhu-ti faquan* 公天下一多中心治理与双主体法权. Nanning: Guangxi Shifan Daxue Chubanshe.
- Xi, Jinping. 2014. *The Governance of China*. Peking: Foreign Languages Press.
- Xinhua wang 新华网. 2014. »Shouquan fabu: Zhongguo Gongchandang di-shibajie Zhongyang Weiyuanhui disici quanti huiyi gongbao 授权发布: 中国共产党第十八届中央委员会第四次全体会议公报.« 23. oktober. Privzeto 24. oktobra 2014. http://news.xinhuanet.com/politics/2014-10/23/c_1112953884.htm.
- Yan, Xuetong. 2006. »The Rise of China and its Power Status.« *The Chinese Journal of International Politics* 1: 5–33.
- . 2011. *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*, uredila Daniel A. Bell in Sun Zhe; prevedel Edmund Ryden. Princeton: Princeton University Press.
- Yang, Meng 杨萌. 2011. »‘He er bu tong’ yu heping gongchu wu xiang yuanze 和而不同‘与和平共处五项原则.« *Hongqi Wengao* 2: 34–5.
- Ye, Zicheng 叶自成. 2013. »Huaxia zhuyi: Zhongguo de bentu renwen jin-gshen 华夏主义: 中国的本土人文精神.« *Xueshu Qianyan* 2: 64–83.
- . 2014. »Chuantong wenhua jinghua yu Xi Jinping zhiguo linian 传统文化精华与习近平治国理念.« *Renmin Luntan*, 7. februar. Privzeto 9. decembra 2014. <http://theory.people.com.cn/n/2014/0207/c112851-24291830.html>.
- Yu, Qiuyu 余秋雨. 2006. »Zhongguo chuyu ‘wenhua guli’ zhi zhong ma? 于‘文化孤立’之中吗?« *Huanqiu Shibao*, 9. oktober, ponatis *Renminwang* 11. oktobra. Privzeto 31. marca 2013. <http://culture.people.com.cn/GB/27296/4903226.html>.
- Yu, Yingshi 余英时. 1987. *Shi yu Zhongguo wenhua* 士与中国文化. Šanghaj: Shanghai Renmin Chubanshe.
- . 1998. *Xiandai ruxue de kunjing* 现代儒學的困境. Šanghaj: Shanghai Renmin Chubanshe.
- Zhu, Zhongbo 朱中博. 2013. »Rujia de da zhanlüe sixiang daoxiang jiqi liang mian 儒家地大战略思想导向及其两面.« *Guoji Guancha* 1: 59–65.
- Zhuang, Pinghui. 2014. »Party Mouthpiece Compares Xi with Deng as the ‘New Architect of Reform’.« *South China Morning Post*, 14. november. Privzeto 19. novembra 2014. <http://www.scmp.com/news/china/article/1639250/party-mouthpiece-compares-xi-deng-new-architect-reform>.

Bart Dessein

Boj za resnico: konfucijanstvo v sodobni LR Kitajski

Uvod

V predgovoru »Zdaj smo v Miamiju« (»We een Mee-AH-mee Now«) k svojemu romanu *Nazaj h krvi* (*Back to Blood*, 2013) Tom Wolfe opisuje, kako neka dama, imenovana »Mac«, vozi »svoj ljubljeni in smešno utesnjeni povsem novi hibridni avto Mitsubishi Green Elf, šik in moralno razsvetljeno vozilo« (Wolfe 2013, 3), do enega od »nočnih klubov stoletja tega meseca v Miamiju, ‚Pri Balzacu‘« (ibid., 4). Ko se je avto bližal klubu, je bilo mogoče videti prizor:

Deset čevljev nad vhodom v restavracijo je bil ogromen disk iz pleksi stekla, šest čevljev v premeru in osemnajst palcev debel, v katerega je bil vgrajen doprsni kip Honoréja de Balzaca, »prisvojen« – kot umetniki danes imenujejo umetniško krajo – iz slavne dagerotipije fotografa z enim imenom, Nadar. Balzacove oči so bile usmerjene naravnost v oči stranke in koticiki njegovih ustnic so bili dvignjeni v velik nasmeh, vendar je bil »prisvojitelj« nadarjen kipar, in svetloba iz notranjosti je ogromno ploščo pleksi stekla prežemala z zlatim sijajem, in *tout le monde* je bil nad tem navdušen (ibid., 4).

V trenutku, ko je »Mac« želela parkirati svoj avto na prazno parkirno mesto, je »šok, zmedenost – in *bango* – njune osrednje živčne sisteme preplavilo ... *ponižanje*« (ibid., 16), saj se je na prav to parkirno mesto vrnil Ferrari 403, za volanom katerega je bilo najverjetneje kubansko dekle. Ko sta bila v restavraciji, je Mac začela pripovedovati o incidentu na parkirišču in nenadoma se je v glavi Eda – njenega moža – pojavila fraza:

Vsi ... vsi skupaj ... *nazaj h krvi!* Religija umira ..., toda vsi morajo še vedno v *nekaj* verjeti. Bilo bi neznosno – ne bi zdržali – če bi si končno morali reči: »Zakaj se še naprej pretvarjati? Nisem nič drugega kot naključni atom v supertrkalniku, znanem kot vesolje.« Ampak *verjeti* v nekaj po definiciji pomeni *slepo, iracionalno*, kajne? Torej, ljudje moji, ostane nam le še naša kri, krvne linije, ki tečejo skozi naša telesa, da nas združi. »*La Raza!*« kot vpijejo Portoričani. »*Rasa!*« vpije ves svet. Vsi ljudje, vsi ljudje vsepovsod imajo v mislih le še eno, zadnjo stvar – »*Nazaj h krvi.*« Vsi ljudje, vsepovsod, nimate druge izbire kot – *Nazaj h krvi!* (ibid., 22)

Ikonoklastični nacionalizem in ustvarjanje marksistično-leninističnega »vsega pod nebom«

Pogosto se poudarja, da je bil zaton dinastije Qing (1644–1911), ki je postal očiten v drugi polovici devetnajstega stoletja, edinstvena izkušnja v smislu, da se je – v nasprotju z drugimi primeri kitajskega dinastičnega zatona – zgodil v času naraščajoče evropske prisotnosti v Aziji. Splošno je sprejeto, da je to vodilo v globoko kulturno samokritiko (glej na primer Jansen 2009, 402) ter da je z Gibanjem četrtega maja 1919 zaznano nasprotje med stagnirajočo kitajsko in napredujočo evropsko kulturo sprožilo fazo »ikonoklastičnega nacionalizma«, to je vrsto političnega nacionalizma, ki »se spodbuja z gonjo po močni, suvereni državi, nacionalni odrešitvi in modernosti, *kapitalistični ali socialistični*, na račun kulturnih tradicij«¹ (Guo 2004, 17). Politični nacionalizem se tu bistveno razlikuje od kulturnega nacionalizma, ki ga opredeljuje »nacionalni duh« ali »nacionalna esenca«² in ki si prizadeva ohranjati narod v kulturnem smislu (glej Hutchington 1987, 122–3). Ker je bila kitajska »nacionalna esenca« enačena s konfucianizmom, so politični nacionalisti za vse, kar je šlo narobe v državi od Gibanja četrtega maja naprej, krivili konfucianizem; videli so ga tudi kot oviro na poti k vzpostavitvi sodobne nacionalne države.

1 Poudarek je dodal avtor članka (B. D.).

2 Prepričanje, da posameznik pripada posebni civilizaciji, ki je sama po sebi edinstven zgodovinski in kulturni produkt (glej Guo 2004, 18).

Po drugi strani pa so se zaradi dejstva, da so bile tradicionalne institucije, ki so jim konservativni kitajski intelektualci dolgovali svoj položaj v družbi, proti koncu dinastije Qing na robu prevrata, ti intelektualci soočili z možno izgubo statusa, ki so ga uživali kot utelešenja političnih institucij in družbene organizacije vse od dinastije Song in Zhang Zaija 張載 (1020–1077) (glej de Bary 1975, 3).

Tako neizbežen in temeljen prelom s tradicijo lahko pomaga pojasniti, zakaj, kot ugotavlja Tze-ki Hon (2014, 31), to obdobje zaznamuje obstoj dveh vzporednih tipov konfucianizma: tako imenovanega državnega konfucianizma (*guoxue* 國學) in radikalnega konfucianizma (*junxue* 君學), ki se je takrat zdelo močnejše kot v drugih primerih dinastičnega zatona skozi celotno cesarsko obdobje. Medtem ko je vlada »državni konfucianizem« uporabljala za legitimacijo svoje oblasti ter ohranjanje svoje prevlade, je »radikalni konfucianizem« moralni nauk, ki je kritičen do političnih in družbenih krivic. Analiza publikacij teh »radikalnih konfucianistov« v poznoqingovskih revijah *Guocui xuebao* (國粹學報; *Revija nacionalne esence*) in *Minbao* (民報; *Ljudska tribuna*) razkriva močno vero v revolucijo na Kitajskem, ki bi se zgodila s povratkom k temu, kar so smatrali za bistvo kitajske civilizacije, namesto z zavračanjem kitajske kulturne dediščine. Po mnenju radikalnih konfucianistov naj bi kitajska »renesansa« temeljila na povratku v čas pred dinastijo Qin, za katerega so bile značilne filozofske razprave, ki niso bile pod nadzorom vlade, in širjenje znanja med vsemi izobraženci. Če potegnemo vzporednice z evropsko zgodovino, lahko rečemo, da so obdobje Zhou videli kot zlato dobo kitajske zgodovine, obdobje od združitve naprej (v obdobju Qin) pa kot »mračno dobo«, bistveno zaznamovano z avtoritarno vlado. Trdili so, da sta bili avtoritarnost in centralizacija cesarske oblasti pospešeni zaradi prevlade tujih etničnih skupin, kot so bili Mongoli in Mandžurji. Ob koncu dinastije Qing so radikalni konfucianisti na novo interpretirali starodavne klasike tako, da so izpodbijali legitimnost mandžurske vlade in monarhičnega sistema.³

3 Ta prezir do nekitajske vladavine je razviden iz eseja »Gujin zhengtong dalun« 古今正統大論 (»Véliká razprava o resnični vladavini od najzgodnejšega časa do danes«), ki naj bi ga napisal Zheng Sixiao 鄭思肖 (1241–1318) in je vsebovan v delu *Xin shi* 心史 (*Zgodovina srčne zavesti*), v katerem avtor opisuje mongolsko vladavino nad Kitajsko. Trdil je, da barbari (to je Mongoli) ne pripadajo človeški rasi (*renlei* 人類), saj so podobni psom in ovcam. Po besedah eseja je bil to tudi razlog, zakaj »so bili izključeni iz resnične vladavine in zato niso pripadali Srednjemu kraljestvu«. Resnična vladavina se po Zhang Sixiaotovem mnenju nanaša le na vladavino legendarnega cesarja Shuna, dinastij Xia, Shang in Zhou ter dinastij Han in Song. Zheng Sixiao je verjel, da je vladavina Tang »vredna Kitajske«, saj so vladarji Tang izhajali iz kitajske/Xianbei/turške aristokracije iz severozahodne Kitajske (glej Göller in Mittag 2008, 78–84). Za pregled cenjenja tuje vladavine na Kitajskem glej Dessein 2015.

Potem ko je bil cesarski konfucijanski izpitni sistem – v skladu z določili »boksarskega protokola« iz leta 1901 – za pet let prekinjen (kot povračilni ukrep zaradi sodelovanja kitajskega plemstva v boksarski vstaji, glej Ebrey 2006, 230), je njegova dokončna ukinitve leta 1905 povzročila, da so tako radikalni kot državni konfucianisti izgubili pomembno orodje za razvoj in širjenje svojih idej, potek zgodovine pa je njihova nadaljnja prizadevanja onemogočil. Nadaljnji dogodki svetovne zgodovine so dali prostor bolj radikalnim revolucionarjem in komunistični alternativni, ki se je razvila znotraj Gibanja četrtega maja. Komunistična partija Kitajske (KPK), ustanovljena v Šanghaju leta 1921, je dopolnila zahtevo političnih nacionalistov, da mora Kitajska, če želi postati sodobna nacionalna država, nujno pozabiti na konfucijansko preteklost in jo nadomestiti z marksistično-leninistično ideološko alternativo.

Z ustanovitvijo Ljudske republike Kitajske (LRK) leta 1949 so ti radikalni revolucionarji prišli na oblast, kar je vodilo v dve desetletji »ikonoklastičnega nacionalizma«, ki je vrhunec dosegel v kulturni revoluciji.⁴ V prvem desetletju LRK so množične kampanje nadomestile koncept enotne konfucianistične države, ki je obstajala na ozemlju nekdanje dinastije Qing, z enotno marksistično-leninistično nacionalno državo. Posledično tradicionalni konfucijanci niso več predstavljali kitajskega »kulturnega naroda«, saj so jih nadomestili KPK in njeni voditelji kot predstavniki marksistično-leninistične ideologije, ki so uveljavili novi kitajski »politični narod«.⁵

Nasprotno splošno sprejetemu prepričanju, da je ustanovitev LRK in vlade KPK kot naslednice cesarske oblasti predstavljala temeljni prelom s tradicionalnim konfucijanstvom in popolno zamenjavo konfucijanskih konceptov z marksistično-leninističnimi, lahko enako trdimo, da je uvedba marksistično-leninistične ortodoksije prežela tradicionalni konfucijanski koncept »vse pod nebom« (*tianxia* 天下) z novo domovino in novim mednarodnim pomenom. Za domovino je marksistično-leninistično »vse pod nebom« pomenilo združitev vseh kitajskih državljanov v multietnično brezrazredno nacionalno državo skozi razredni boj, medtem ko je povojna namestitev marksistično-leninističnih režimov v različnih državah pokazala tudi mednarodni potencial te

4 Vélika proletarska kulturna revolucija se je, med drugimi, politično izrazila v kampanji »Pi Lin, pi Kong« 批林批孔 (Kritiziraj Lin (Biaota), kritiziraj Konfucija) v letih 1971–1973.

5 Na četrti seji Prvega ljudskega kongresa (med 26. junijem in 15. julijem 1957) je Zhou Enlai 周恩來 (1898–1976) navedel pet kampanj, ki so pomagale vzpostaviti komunistično oblast na Kitajskem: kampanja za zemljiško reformo je končala fevdalizem, kampanja »Upiraj se Ameriki, podpiraj Korejo« (*Kang Mei, yuan Chao* 抗美援朝) je zmanjšala zahodni vpliv na Kitajskem, kampanja za zatiranje kontrarevolucionarjev je zlomila opozicijo KPK, kampanja za reformo miselnosti je pridobila intelektualce za KPK in kampanja »Pet proti« (*Wu fan* 五反) je odpravila buržoazijo (glej Meissner 1990, 27).

ideologije – podobno kot je konfucijanstvo določalo kulturo drugih vzhodno- in jugovzhodnoazijskih držav.

Tako kot sta trdila Karl Marx in Friedrich Engels:

Čeprav ne po vsebini, pa vendarle po obliki je boj proletariata z buržoazijo prvotno nacionalni boj. Proletariat vsake države se mora seveda najprej spoprijeti s svojo lastno buržoazijo.⁶ (Marx in Engels 2009, 17)

To vključuje vizijo brezrazrednega sveta. Leta 1920 je Chen Duxiu 陈独秀 (1880–1942), eden od ustanoviteljev KPK, izjavil, da priznava

obstoj le dveh nacij: kapitalistov in delavcev [...] Trenutno »nacija« delavcev obstaja samo v Sovjetski zvezi; povsod drugje imamo »nacijo« kapitalistov. (Chen v Schwartz 1968, 28; glej tudi Dessein 2012)

Prepričanje, da bi morali razredni boj uporabiti kot orodje za združitev domovine »vsega pod nebom«, je nedvomno imelo svoje korenine v zaznanem neuspehu Mandžurjev, da bi ohranili enotnost svojega večetničnega imperija. Potem ko so Mandžurji prišli na oblast, so postopoma razširili ozemlje, nad katerim so imeli jurisdikcijo, in na koncu vladali državi, ki je vključevala domene nekdanje dinastije Ming (1368–1644), Mandžurijo, Mongolijo, Tibet in del muslimanske Srednje Azije. Ker se mandžurski vladarji niso mogli sklicevati na dedno poreklo iz hanske kulture,⁷ so poudarjali konfucijanski koncept »vrline« (*de* 德), ki so ga razumeli kot harmonično sobivanje različnih etničnih skupin v njihovem imperiju (glej Harrison 2001, 36–8). V praksi je to pomenilo, da so se odločili vladati različnim etničnim domenam svojega imperija prek različnih domačih elit, torej tako, da so jim dali določeno stopnjo avtonomije in jim omogočili, da ohranijo svoje različne tradicije. Ker je Mandžurjem uspelo ohranjati harmonijo (*hexie* 和谐) večji del prvih stoletij dinastije Qing, je prvotno nezaupanje, s katerim so nekdanji intelektualci dinastije Ming gledali na mandžursko vlado, zbledelo. Vendar pa je v devetnajstem stoletju relativni zaton mandžurske moči privedel do razpada njihovega »vse pod nebom«. Hanski intelektualci so za to krivili ne le njihovo mandžursko poreklo, temveč tudi njihovo (etnično navdihnjeno) politiko etnične raznolikosti. Posledično sta revolucionarjem postala sumljiva tako konfucijanstvo kot tudi etnična raznolikost. To je dalo prostor KPK za uvedbo novega koncepta, ki bi pomagal ustvariti nacionalno harmonijo: razredni boj.⁸

6 Vladimir I. Lenin (1999, 19) je prav tako verjel, da »nam vsaka revolucija skozi uničenje državnega aparata pokaže goli razredni boj«.

7 To pojasnjuje dejavnosti protimandžurskih uporniških skupin, ki so trdile, da izvirajo iz dinastije Ming ali celo iz zgodnejše cesarske hiše Song.

8 Iz očitnih razlogov nekateri novi konfucijanci menijo, da je razredni boj v svojem bistvu nezdržljiv s konfucijansko harmonijo (glej Guo 2004, 78).

Glede na mednarodno razsežnost konfucianistične vladavine pa je še pomembnejše to, da so zaradi poudarjanja konfucijanskih vrednot s strani mandžurske vlade učenjaki dinastije Qing verjeli v »univerzalni potencial« kitajske konfucijanske kulture. Njihovo prepričanje so dodatno podkrepile izjave, kot je tista cesarja Yongzhenga 雍正 (vladal 1723–1736), ki jo je dal dvanajsti dan devetega meseca leta 1729, in sicer da dejstvo, da je njegov imperij presegel vse prejšnje imperije, dokazuje, da »Mandat nebes« (*tianming* 天命) pripada tistemu z najvišjo (konfucijansko) vrlino (*de* 德), ne glede na njegovo etnično poreklo.⁹ Pod cesarjem Qianlongom 乾隆 (vladal 1736–1796), naslednikom cesarja Yongzhenga, se je razcvetela ideja o »univerzalizirajoči« zmožnosti konfucijanske kulture. To je jasno razvidno iz naslednjega cesarskega edikta, izdanega na prvi dan šestega meseca leta 1751:

92

Potem ko je naša dinastija združila cesarstvo, so vsa nekitajska ljudstva (*miaoyi* 苗夷) vseh regij sveta (*quyu* 區宇) znotraj in zunaj [državnih meja] razglasila svojo povezanost [z našo vladajočo hišo] in se obrnila [nanjo], da bi postali podložniki njenega *preobrazbenega* vpliva (*shu-cheng xianghua* 輸誠向化).¹⁰ (Göller in Mittag 2008, 100)

Prepričanje, da ima »preobrazbeni vpliv« konfucijanske kulture sposobnost »civilizirati« barbare in združiti »vse pod nebom«, je razvidno tudi iz dela *Yuan Dao* 原道 (*Izvorni dao*) učenjaka dinastije Qing Zhang Xuechenga 章學誠 (1738–1801). Po njegovem mnenju imajo vsi ljudje v vsakem trenutku možnost, da se »civilizirajo«, to je postanejo »Kitajci«. Trdil je, da je dihotomija Kitajci/barbari, ki je bila prevladujoča v zgodnejši politični filozofiji, zato postala zastarela (ibid., 105–11). Delo *Huang-Qing zhigong tu* 皇清職貢圖 (*Slike z urada za sprejem tributov pod dinastijo Qing*), dokončano leta 1757, je nakazovalo, da bi lahko tudi Evropa postala del »vsega pod nebom«, kar jasno kaže obseg te »univerzalizirajoče« interpretacije konfucijanstva.

Na enak način, kot so bile zaznane združevalne lastnosti konfucijanstva nadomeščene z zaznanimi združevalnimi lastnostmi marksizma-leninizma, pri čemer je bilo etnično merilo zamenjano s sociološkim, bi lahko rastoči vpliv marksizma-leninizma v povojnem svetu dojemali kot notranjo lastnost te nove ideologije. Ta interpretacija je jasno vidna v trditvi Zhou Enlaia 周恩來, da »socialistični patriotizem ni ozek nacionalizem, temveč patriotizem,

9 Cesar Yongzheng se je skliceval na Shuna in kralja Wena iz dinastije Zhou, ki sta bila prav tako nekitajskega porekla (glej Göller in Mittag 2008, 98). Med dinastijo Tang so budisti trdili, da je imel mitološki kulturni junak Fuxi po zapisih iz *Shiji* 史記 (*Zapisi zgodovinarja*) živalsko telo in človeško glavo ter da so ustanovitelji dinastij Xia in Zhou izhajali iz ljudstva Qiang (glej Abramson 2008, 76–7).

10 Poudarek je dodal avtor članka (B. D.).

katerega cilj je krepitev nacionalnega ponosa pod vodstvom internacionalizma» (Chen 2005, 41) – trditev, ki spominja na razlikovanje med »malim nacionalizmom« (*xiao minzu zhuyi* 小民族主義) in »vélikim nacionalizmom« (*da minzu zhuyi* 大民族主義), ki ga je na začetku dvajsetega stoletja postavil Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929) v svojem prizadevanju za »véliki nacionalizem«. V njegovi teoriji je »mali nacionalizem« predstavljal občutke ljudstva Han do drugih etničnih skupin znotraj meja nekdanjega imperija Qing (*guonei* 國內), medtem ko je »véliki nacionalizem« označeval občutke celotnega ljudstva do vseh ljudi zunaj meja nekdanjega imperija Qing (*guowai* 國外) (Liang 1983, 75; glej tudi Schneider 2012, 66–7). V praktičnem smislu je lahko mednarodna razsežnost marksistično-leninističnega koncepta »vse pod nebom« vidna v kitajsko-sovjetski tekmi za vodstvo komunističnega sveta.¹¹

Oživljanje konfucijanstva

Prizadevanja za vzpostavitev moderne nacionalne države na ozemlju nekdanje dinastije Qing pod nacionalističnim in komunističnim vodstvom niso bila le naporna, ampak so kitajskemu ljudstvu povzročila tudi veliko trpljenja. V sodobnem obdobju so bili mnogi Kitajci oropani občutka varnosti, ki so ga imeli pred reformami. Kapitalistični gospodarski razvoj v obdobju po Mao Zedongu je povečal premoženjsko neenakost med različnimi družbenimi skupinami, socialni protesti pa so postajali vse glasnejši.¹² Poleg tega so etnične napetosti, ki so še naprej vplivale na kitajsko domačo politiko, onemogočile, da bi marksistični boj razredov združil vse ljudi, ki so živeli na ozemlju nekdanjega imperija Qing, v enotno nacionalno državo. Posledično se je

11 Predlog Mao Zedonga 毛澤東 za ustanovitev kitajske različice socialističnega internacionalizma, potem ko se je Kitajska leta 1959 oddaljila od Sovjetske zveze, ter prizadevanje države, da oblikuje lastno »svetovno politiko« z vzpostavitvijo združene fronte protimperialističnih sil (začete leta 1963), s čimer bi izolirala tako Združene države Amerike kot Sovjetsko zvezo in njene zaveznice, je jasen pokazatelj, da je Kitajska Sovjetsko zvezo obravnavala kot tekmico za vodstvo komunističnega »vsega pod nebom« (glej Chen 2005, 43; glej tudi Nāth 1975, 259–68 za poskuse Kitajske, da izpodbija sovjetske politike v Vzhodni Evropi in mednarodnem komunističnem gibanju, ter njene poskuse, da izolira Sovjetsko zvezo kjer koli je bilo to mogoče; in Nāth 1975, 284 za Zhou Enlaijev poudarek na konfliktu z Združenimi državami v obdobju 1968–1971). Kitajsko zunanjo politiko je zaznamovalo njeno ostro protisovjetsko stališče, ki se je po Nixonovem obisku Kitajske leta 1972 le še okrepilo (glej Nāth 1975, 307).

12 V nedavni analizi pisem in pesmi, objavljenih na blogih delavcev migrantov, je Florence (2013) pripomnil, da se njihove zahteve po uživanju temeljnih pravic vse bolj spreminjajo v zahteve, usmerjene proti vladi, naj spoštuje lastno zakonodajo: naj ljudem zagotovi minimalno socialno in ekonomsko blaginjo ter ne dovoli, da bi bili izpostavljeni izkoriščevalnemu delu. Ti blogi prav tako razkrivajo vse večjo pripravljenost, da se združijo, da bi dosegli spoštovanje teh temeljnih pravic.

tradicionalna nacionalistična in socialistična legitimnost vladajoče Kitajske komunistične partije (KPK) vse bolj izpodbijala.

V teh okoliščinah – ko se postavlja vprašanje o naravi in zaželenosti sekularizirane modernosti – je sodobna Kitajska priča oživitvi konfucijanske miselnosti. Kot je opazila Catarina Kinnvall (2004, 744), lahko v časih negotovosti »vrnitev v zamišljeno preteklost z uporabo rekonstruiranih simbolov in kulturnih referenčnih točk« predstavljajo izvedljivo alternativo, zlasti v družbah, ki so postale sekularizirane. Takšne družbe lahko postanejo zaznamovane z iskanjem ideologij, povezanih z verami, ki lahko pomagajo pri soočanju s svetom, v katerem človek živi (ibid., 759).¹³ Podobno kot radikalni konfucianisti v začetku dvajsetega stoletja, ki so delovali proti državnim konfucianistom in tudi proti mandžurski vladi, poskušajo nekateri sodobni novi konfucijanci obuditi »pristno« obliko konfucianizma kot alternativo vladavini KPK. V nadaljevanju bo nekaj pozornosti namenjene mislim Jiang Qinga 蔣慶 (1953–) in Zhao Tingyanga 趙汀陽 (1961–), dveh modernih konfucijanskih mislecev, ki sta se zavzela za svojo domovino.

Jiang Qingov povratek h kulturni esenci

Jiang Qingov koncept »ustavnega konfucianizma« je simptomatičen za to, kako kritika sekularizirane modernosti omogoča in pogojuje vzpon novega konfucijanstva. Ta izraz pomeni, da Jiang Qing 蔣慶, akademik, ki je zapustil svoj položaj, da bi ustanovil lastno akademijo, temelječo na konfucijanskih akademijah iz dinastij Song in Ming¹⁴ (Weber 2013), ne kritizira samega »Zahoda«, saj sprejema določene oblike »ustavnosti«, ampak kritizira zgolj določene vidike (zahodne) »modernosti«.¹⁵ Da bi ilustrativno predstavil dejstvo, da se družbe, ki so postale sekularizirane, bolj verjetno vračajo k tradicionalnim

13 Kot je opazil Tu Wei-ming (1994, 30), so se tradicionalni intelektualci, ki so se imeli za varuhe nacionalnih tradicij ter prenašalce nacionalne kulture in ki so s tem prevzeli osrednjo vlogo pri definiranju pomena biti Kitajec, sklicevali na simbolne vire.

14 Glej opombo št. 61.

15 Moderno novo konfucijanstvo ni zgolj prizadevanje za ponovno ovrednotenje konfucijanstva v nasprotju z zahodnimi ideologijami ali (krono)logično nadaljevanje tako imenovanega neokonfucianizma. Številni moderni konfucijanski misleci, pa tudi številni tolmači modernega konfucijanskega gibanja, tako na Kitajskem kot na Zahodu, so poudarili kontinuiteto modernega novega konfucijanstva in song-mingovskega neokonfucianizma. Vendar je zaradi svojega drugačnega, povsem modernega konteksta Moderno novo konfucijanstvo, katerega začetke je mogoče izslediti v zgodnjem obdobju Republike, že postalo poseben pojav v kitajski intelektualni zgodovini in ga zato ne gre preprosto enačiti s prejšnjimi, predmodernimi šolami mišljenja. (Zahvala Christianu Uhlu za ta vpogled.)

veram, saj jih je mogoče razumeti kot alternativo zaznani moralni degeneraciji, je Jiang Qing opisal konfucijanstvo kot sredstvo za ozdravitev človeka od njegove izgube morale, za katero trdi, da je naravna posledica delitve »cerkve in države« v zahodnih liberalnih demokracijah (Jiang 2013, 182–4, 187). To prepričanje pojasnjuje, zakaj njegov »ustavni konfucianizem«, čeprav je v bistvu sekularen izraz, dejansko zagotavlja sodobni intelektualni razpravi globoko »religiozno« interpretacijo tradicionalnega koncepta »vse pod nebom«. ¹⁶ Jiang Qing ne poskuša braniti ustavne vlade, ampak verjame, da bi se moralo vladanje izvajati po »kraljevski poti« (*wangdao* 王道), konceptu, za katerega David Elstein (2011, 396) trdi, da ni nujno povezan z (ustavno) monarhijo v zahodnem smislu (glej Jiang 2004, 162; Elstein 2011, 396). ¹⁷ Jiang Qing smatra, da je »kraljevska pot« oblika vladanja, ki poudarja »vladanje z vrlino« (*dezhi* 德治), izraz, ki spominja na trditev dinastije Qing o vladanju z vrlino (*de*), kar namiguje na poskus »modernizacije« konfucijanske cesarske vladavine. Zato je zanimivo, da je Jiang Qing, podobno kot konfucijanski politični reformator Kang Youwei 康有為 (1858–1927), svojo politično teorijo prav tako zasnoval na besedilu nove tekstualne šole (*Xinwen jia* 新文家) *Gongyangov komentar* (*Gongyang zhuan* 公羊傳), ki ni niti blizu najzgodnejši formulaciji konfucijanske doktrine (Chan 2013, 107). Kang Youweijeva politična vizija je bila poskus vključitve konfucianističnega cesarja v ustavni sistem, politična reforma, ki ga ne uvršča med radikalne konfucianiste.

Uporaba *Gongyang zhuan* Jiang Qingu omogoča tudi povezavo »kraljevske poti« vladanja s tradicionalnim konfucijanskim konceptom enotnosti treh področij: neba, človeka in zemlje (glej Jiang 2004, 293). S to trojico Jiang Qing vzpostavlja trojno legitimnost: svetih vrednot, ljudske volje in zgodovinsko-kulturne tradicije. V skladu z njegovim prepričanjem, da je sodobno obdobje zaznamovano z moralnim upadom, je bila izbira *Gongyang zhuan* morda še dodatno navdihnjena z njegovo potrebo po hierarhičnem sistemu, v katerem »transcendentalno nebo« stoji nad tradicionalno konfucijansko trojico neba, zemlje in človeka. Sprejetje »transcendentalnega neba«, koncepta, ki je bil nedvomno prevzet iz krščanske vere, iz katere je Jiang v nekem trenutku svojega življenja črpal navdih, je preoblikovalo konfucijanstvo in njegov ustavni

16 To religiozno interpretacijo konfucianizma lahko vidimo tudi v njegovem delu *Shengming xinyang yu wangdao zhengzhi* 生命信仰與王道政治 (*Živa vera in kraljevska pot politike*), ki ga je objavila Yangzhengtang wenhua 養正堂文化, Tajvan, 2004 (glej tudi Elstein 2011, 395).

17 To prav tako pojasnjuje, zakaj Jiang Qing hvali svoje novokonfucijanske kolege za poskuse oblikovanja alternative zahodnim političnim teorijam in institucijam, obenem pa jih kritizira – še zlasti Mou Zongsana 牟宗三 – ker se niso odločno zavzeli za »kraljevske poti«. Kot je pokazal Ady Van den Stock (2014, 154–64), je Mou Zongsanova kritika kitajskega komunizma kritika modernosti na splošno, saj je komunizem v resnici oblika državnega kapitalizma.

konfucianizem v transcendentalni sistem (Jiang 2013, 3, 118–9, 122, 135).¹⁸ Ta hierarhična struktura, v kateri prevladuje »transcendentalno nebo«, implicira, da se človek zrcali v »sveti« instituciji, primerljivi s »cerkvijo«, in je od te institucije odvisen za vodenje svojega moralnega ravnanja.¹⁹ Po mnenju Jiang Qinga to tudi pojasnjuje, zakaj »vrednote delujejo kot zakon«: osnovni namen »ustavnega konfucianizma« ni zaščita pravic, temveč uveljavljanje morale. Za izvajanje »ustavnega konfucianizma« so oblikovani trije *sine qua non* pogoji: 1) konfucianizem je treba na Kitajskem v celoti obnoviti, 2) konfucijanske učenjake je treba izobraziti in 3) konfucianizem bi moral biti vključen v kitajsko ustavo. V zvezi s tem je treba poudariti, da »konfucijanski« *Gongyang zhuan* ni zgolj nenajzgodnejša formulacija konfucijanske doktrine, temveč je bil tudi močno pod vplivom nekonfucijanskih idej. Uporaba tega besedila je zato Jiang Qingu omogočila, da uvede koncept »moralne spremembe« (*jiaohua* 教化) kot atribut »kraljevske poti« (ibid., 182–4, 187). Ni treba poudarjati, da ta koncept spominja na koncept konfucijanske »transformativne moči«, ki se je razvil v poznem cesarstvu.

V Jiang Qingovem »ustavnem konfucianizmu«, »transcendentalnem nebu«, »nebo«, »človek« in »zemlja« predstavljajo »simbolne moči«. Vsaka od teh »simbolnih moči« ima homologno politično institucijo. V tem smislu ima »ustavni konfucianizem« potencial premostiti delitev med cerkvijo in državo, ki je značilna za liberalne demokracije.

Zvesta svojemu konfucijanskemu prepričanju, je sekularna »akademija«, sestavljena iz konfucijanskih učenjakov/uradnikov, ki nadzorujejo vsa vladna telesa, organizirajo konfucijanske izpite in zagotavljajo, da imajo vsi ljudje v vseh državnih institucijah osnovne kvalifikacije za vladanje, usposabljaajo parlamentarce za »hišo *ru*« ali hišo konfucijanske tradicije (*tongru yuan* 通儒院) in tako naprej, predstavljena kot sekularni homolog Jiangovega »transcendentalnega neba«. ²⁰ Še ena pomembna naloga »akademije« je ohranjanje religije, to je konfucijanstva kot »edinega izraza, ki se lahko nanaša na specifičnost kitajske civilizacije in kulture« (Jiang 2013, 47). Skratka, »akademija«

18 Kot je pripomnil Li Chenyang (2013, 136), idejo, da koncept »transcendentalnega neba« izhaja iz krščanskega navdiha, dodatno potrjuje dejstvo, da harmonična povezava med nebom, zemljo in človekom ne pomeni, da so ti trije enakovredni: gre za hierarhični red, ki višek doseže v »nebu«. Glede krščanskega navdiha Jiang Qinga glej Jiang 2013, 3, 118–9, 122, 135.

19 Ta ideja je podobna konceptu konfucianizma kot »civilne religije«, kot jo definira Hubert Seiwert (1994).

20 Dejstvo, da je bila »hiša *Ru*« navdahnjena s konfucijanskimi učenjaki/uradniki iz preteklosti, vendar pa –kot navaja Ralph Weber (2013), ki se sklicuje na Chena (2011, 208) – očitno tudi z »islamskimi teokratskimi institucijami v sodobnem Iranu«, dodaja Jiang Qingovemu »ustavnemu konfucianizmu« še eno religiozno razsežnost.

je sekularna inkarnacija »transcendentalnih konfucijanskih vrednot« in čuvajka konfucijanske morale.

Tabela 1: Filozofski koncepti in njihove politične ureditve (Jiang 2013)

Filozofski koncepti	Politične ureditve
simbolična moč	dedni kralj
transcendentno nebo	akademija
nebo	hiša <i>ru</i>
človek	hiša ljudstva
zemlja	hiša naroda

Drugi trije elementi »simbolne moči«, torej elementi kulturne esence, so nebo, človek in zemlja. Homologno s temi tremi elementi je bil razvit tridomni sistem. »hiša *ru*« predstavlja »nebo« konfucijanskega holističnega sveta, »hiša ljudstva« (*shumin yuan* 庶民院) predstavlja »človeka« in »hiša naroda« ali »hiša nacionalne esence« (*guoti yuan* 國體院) predstavlja »zemljo«. »Hiša naroda« ali »hiša nacionalne esence« dodatno predstavlja »kulturno legitimacijo«, medtem ko »hiša ljudstva« predstavlja »legitimacijo s strani ljudstva«. Jasno je, da je s »hišo naroda« ponovno uveden koncept Kitajske kot »kulturnega naroda« v nasprotju z modernim »političnim narodom«, saj se kulturni nacionalizem zanaša na nacionalno esenco (glej Guo 2004, 17). V skladu s hanskim konfucijanstvom Jiang Qing sprejema, da je harmonična povezava med nebom, zemljo in človekom tista, ki določa, ali bodo ljudje, ki jih predstavlja »hiša ljudstva«, ubogali politične oblasti. Ker vidi nadaljevanje oblasti kot produkt odobranja s strani ljudstva, se njegova vizija ne razlikuje od tega, kar je že prej trdil Mencij. V *Mengziju*, knjigi VII, delu II, poglavju 14, je napisal:

Ljudstvo je najpomembnejši element [v narodu]; duhovi zemlje in žita so naslednji; vladar je najmanj pomemben. Pridobiti kmete je zato način, kako postati vladar; pridobiti vladarja je način, kako postati princ države; pridobiti princa države je način, kako postati veliki uradnik.

Vodenje »hiše *ru*« pripada konfucijanskemu učenjaku, članstvo pa je določeno na podlagi priporočil in nominacij učenjakov, ki so opravili preizkuse iz *Štirih knjig in Petih klasikov* (*Si shu, Wu jing* 四書五經). Z uporabo demokratičnih metod zahodnega sloga se članstvo v »hiši ljudstva« potrdi znotraj skupine kandidatov, izbranih na podlagi dednih kriterijev in dodelitev. Vodja »hiše ljudstva« mora biti neposreden potomec Konfucija. Vodja prav tako izbere člane »hiše naroda« izmed potomcev vladarjev, znanih osebnosti,

domoljubov, profesorjev kitajske zgodovine, diplomatov, sodnikov ... ter predstavnikov budizma, daoizma, krščanstva, islama ... Slednje očitno vsebuje ponovno uvedbo koncepta »vse pod nebom«, ki združuje »vse pod nebom« pod enim osrednjim, konfucianističnim vodstvom. To odraža njegovo mnenje, da »vse pod nebom« zajema cesarstvo Qing, vendar s hansko kulturo in zato s konfucianizmom kot prevladujočo ideologijo (Jiang 2013, 222, opomba 9); koncept, ki ga upravičuje s trditvijo, da »vsi Kitajci nosijo kri Rumenege cesarja« (ibid., 224, opomba 25). Nazadnje je hierarhična organizacija tridomnega sistema potrjena z uvedbo »dednega kralja«, ki je inkarnacija zgodovine in politične avtoritete ter predstavlja »simbolično moč«.²¹

Zhao Tingyangova nova svetovnost

98

V nasprotju z Jiang Qingom pa Zhao Tingyang ponuja sekularizirano interpretacijo *tianxia*. Pomen tega za kitajsko domovino je razviden iz njegove trditve, da

[k]ar se šteje za dokaz v kitajskem načinu razmišljanja, ni vedno osnovano na statistiki, demokratičnih volitvah, temveč [...] na očitnem dejstvu, da se ljudje avtonomno odločajo slediti in priseči zvestobo, namesto da bi glasovali za enega izmed več dvomljivih politikov. (Zhao 2006, 30)

Trdi, da je

neizrečena teorija, [...] da večina ljudi v resnici ne ve, kaj je zanje najboljše, vendar to ve elita, zato bi morala elita resnično odločati namesto ljudi. (ibid., 31)

Meni tudi, »modernizacija natančno predstavlja kitajske sanje o demokratični izbiri. To so paradoksalne sanje o oživitvi Kitajske z razvrednotenjem Kitajske« (ibid., 3). Vidimo lahko, da Zhao Tingyangov novi konfucianizem zaznamuje dilema med zgolj »duhovnim« in praktično šibkim ter »političnim«, ampak praktično močnim konfucianizmom.

Prasenjit Duara (1993, 787) je »univerzalizirajoči« značaj konfucianizma opisal kot idejo, da lahko konfucianizem preobrazi »barbare«, to je tiste, ki »še niso« Kitajci, v »Kitajce« v procesu izobraževanja in posnemanja, zaradi česar bi postali del kulturnega »vsega pod nebom«. Poleg tega, ker kitajska »identiteta« lahko obstaja samo v nasprotju z nekitajskimi identitetami, nekitajski »drugi« naravno

21 V zvezi s tem Guo (2004, 18) pripominja, da je »osrednjega pomena za kulturni nacionalizem ustvarjanje načina ‚nacionalne‘ komunikacije in socializacije, v katerem etnične vrednote, miti in spomini postanejo temelj nacionalne skupnosti ter utrjujejo in kristalizirajo idejo etnične nacije v mislih članov skupnosti z ‚ustvarjanjem široke ozaveščenosti o mith, zgodovini in jezikovnih tradicijah skupnosti‘« (glej tudi Smith 1991).

postane »dopolnilo« sebi.²² To pomeni, da ta dihotomija »Kitajec« – »še ne (popolnoma) Kitajec« vsebuje ekspanzionistično težnjo znotraj konfucianističnega pogleda na svet. Zdaj, ko so kitajski ekonomski in politični uspehi v poznem dvajsetem in zgodnjem enaindvajsetem stoletju okrepili kitajsko samozavest, se je ponovno vrednotenje konfucianizma prelilo v novo konfucijansko razmišljanje o vlogi Kitajske v svetu. To pojasnjuje, zakaj je zgodnje enaindvajseto stoletje prineslo ustvarjanje »kitajskega modela« (*Zhongguo moshi* 中國模式) in ponovno predstavilo Kitajsko kot možen model za posnemanje (glej Ramo 2004). Ta vidik se odraža v novi interpretaciji »vsega pod nebom« kot alternativa vestfalskemu svetovnemu sistemu (glej Callahan 2008, 750, 752–3, 759).

Da pomisleki novokonfucijanskih intelektualcev niso omejeni zgolj na Kitajsko, ampak imajo tudi globalne aspiracije, je jasno razvidno iz nove interpretacije »vsega pod nebom« (*tianxia*), ki jo je predlagal Zhao Tingyang. Ta v nasprotju z Jiang Qingovo »nacionalno« interpretacijo ponuja »mednarodno« interpretacijo koncepta. Zhao Tingyang je reformuliral vlogo Kitajske kot političnega vzornika z določitvijo, da je teorija »vsega pod nebom« najboljša filozofija za svetovno upravljanje, saj vsebuje ideal popolnega imperija (Zhao 2006, 29); zato se vrača h konceptu »vsega pod nebom«, kot je bil razumljen v času dinastije Zhou, torej pred združitvijo Kitajske pod dinastijo Qin, obdobju, ki so ga poveljevali radikalni konfucijanci v začetku dvajsetega stoletja. V nasprotju z Združenimi narodi, ki so »vzeli Enost kot poslanstvo zahodne modernosti, ki jo je treba doseči«, in ki vidijo »države« kot podrejene enote znotraj tega okvira (ibid., 30; glej tudi Zhao 2013, 2), Zhao Tingyang verjame, da »moderni« koncept *tianxia* ne bo spodbujal enosti, ampak raznolikost, torej da ne gre za mednarodno teorijo, temveč teorijo svetovnosti (Zhao 2006, 36–7; glej tudi Zhao 2012, 52–3).

Na enak način, kot je poglavje »Daxue« 大學 (»Veliko učenje«) v *Liji* 禮記 (*Knjigi obredja*) videlo hierarhični red moralnega zgleda, ki se začenja s kultiviranjem samega sebe ter se širi prek družine in države do »vsega pod nebom«, in hierarhični politični red v obratnem vrstnem redu, Zhao Tingyang glede upravljanja globalnega sveta verjame, da

se mora učinkovit politični red sveta razvijati od »vsega pod nebom« do države in nato do družin, da bi zagotovil univerzalno doslednost ter prenosljivost v političnem življenju, [...] medtem ko se etični red razvija od družin prek držav do »vsega pod nebom«, da bi zagotovil etično doslednost in prenosljivost (Zhao 2006, 32).

22 »'Dopolnilo' vključuje paradoks, da je ločeno od pojava, vendar nujno potrebno za njegovo celovitost« (Duara 1993, 788).

Boj za resnico

Vrnitev h konfucijanskim vrednotam ni omejena zgolj na akademsko okolje, temveč je vplivala tudi na sodobno retoriko KPK, kot je razvidno iz govora predsednika Xi Jinpinga, ki ga je imel na Konfucijevem raziskovalnem inštitutu v Qufuju maja 2014:

To, da sem prišel sem, v Qufu, na Konfucijev raziskovalni inštitut, uteleša dejstvo, da Centralni komite Komunistične partije Kitajske krepi tradicionalno kulturo. [...] Konfucijev raziskovalni inštitut [...] pooseblja predanost (*zhongshi* 重視) partije in države. [...] Številna konfucijanska stališča predstavljajo velik prispevek k intelektualni zakladnici človeštva, saj so ponudila številne temeljne koncepte, od katerih si nekatere delimo z miselnostmi drugih držav, medtem ko so drugi – kot so »človečnost« (*ren* 仁) in »ne stori drugim, česar ne želiš, da bi drugi storili tebi« (*ji suo bu yu, wu shi yu ren* 己所不欲, 勿施於人) – edinstveni. [...] Ne smemo zanemariti zgodovine. Povzeti in sprejemati moramo dragoceno dediščino od Konfucija do Sun Zhongshana. [...] Tovariš Mao Zedong je v svojih govorih uporabil številne citate Konfucija in konfucijanskih idej. [...] Tudi jaz v svojih govorih uporabljam veliko idej, ki jih je skoval Konfucij. [...] Zdaj lahko veliko jasneje vidimo vrednost konfucijanske miselnosti. [...] Da bi Kitajski na koncu uspelo, je nujno, da se ravnamo po metodah, ki so v skladu s kitajskimi narodnimi razmerami (*Zhongguo guoqing* 中國國情). (Xi 2014)

Zgodovina nas uči, da konfucianizem ne ponuja orodij za lajšanje težav kmetov (in industrijskih delavcev). Vrnitev h konfucianizmu se ne zdi izvedljiva rešitev za rastoči srednji razred, ki ga sprejema KPK – kot je izjavil Timothy Beardson (2013, 260): »Mnogi Kitajci spoštujejo preteklost, vendar hrepenijo po modernosti.« Zato bi trdil, da uporaba konfucijanske retorike s strani KPK ni pristno obujanje konfucianizma, temveč premišljen poskus vlade, da združi še vedno prisotna ljudska čustva ter hrepenenje po »zlatih predmarksistično-leninističnih časih« s svojo uradno nacionalistično in domoljubno retoriko (glej tudi Chen 2005, 51). Kot je izjavil Ralph Weber:

Če bi bilo obujanje konfucianizma v LRK le nekakšna kulturna renesansa, iskanje identitete v dobi globalizacije, potem morda sploh ne bi bilo problema. Toda kjer sta kultura in identiteta, sta pogosto tudi kulturna politika in politika identitete. In kjer so te, tam ni daleč niti druga *realpolitika*. In resnično, konfucijanska obnova, ki jo lahko izsledimo do poznih sedemdesetih let prejšnjega stoletja, nakazuje tudi takšne politike. (Weber 2013)

S tega vidika je oslabitev marksistično-leninističnega sistema, ki naj bi enkrat za vselej nadomestil konfucijanske vrednote, ustvarila ideološki kontekst, v katerem KPK uporablja naključno izbrane konfucijanske vrednote, za katere meni, da lahko prispevajo k utrjevanju kohezije nacionalne države – ali, s sodobnimi izrazi, kot je pojasnila Fu Ying, tiskovna predstavnik Nacionalnega ljudskega kongresa: »[P]olitična reforma je ‚samoizboljšanje in razvoj socialističnega sistema s kitajskimi značilnostmi‘. Ali drugače povedano, gre za krepitev partijske vladavine, ne za njeno razvodenitev« (Banyan 2013, 54).

To odmeva kulturnonacionalistični ton Kang Xiaoguana, nekdanjega svetovalca bivšega premierja Zhu Rongjija, ki je izjavil:

Tako se bo v naslednjih dvajsetih do petdesetih letih konfucijanstvo odločilno spopadlo z zahodno kulturo. To bo boj na življenje in smrt, saj zadeva prihodnost kitajskega naroda. In trdno verjamem, da bo demokracija pogubna za prihodnost Kitajske, medtem ko konfucijanstvo ali konfucianizacija najbolj ustreza interesom kitajskega naroda. To je moje osnovno stališče. ‚[H]egemonija konfucijanske kulture mora biti najprej vzpostavljena‘, ‚Zavedati se je treba, da bodo potrebni dolgotrajni in trdovratni napor, da bo konfucijanstvo premagalo Zahod. (Kang 2006, 113–4)

101

Zaključek

Mao Zedong je trdil, da sta, »potem ko je uspeh ruske revolucije Kitajce privedel do odkritja marksizma kot univerzalne resnice« (Mao 1991, 1470), omahujoča marksistično-leninistična ideologija ter posledična ideološka tekma med preostalimi konfucijanskimi čustvi, univerzalnimi upi po pravični družbi in rastočim hrepenenjem po mitoloških »zlatih časih« ustvarili prostor za premišljeno in orkestrirano uporabo simbolov iz preteklosti, ki so predstavljeni kot ponazoritev »kitajskega preporoda«.

Glede na to, da bo »zaradi naravnega delovanja zakona inercije velikih množic večina ljudi vedno zelo dobro skrbela za tradicionalne elemente, ki so jim ljubi«, in da je »zato neutemeljeno ter povsem nepotrebno, da bi misleci in voditelji naroda skrbeli, da se bodo tradicionalne vrednote izgubile« (Walker 1967, 138), zahodna liberalna demokracija ne bi smela predstavljati grožnje tradicionalnim konfucijanskim vrednotam, ki so ljudem ljube.

Ker je večina ljudi po definiciji konservativna in ker konfucijanske vrednote nikoli niso povsem izginile, lahko namerna uporaba konfucijanskih simbolov s strani KPK privede do tekmovanja med marksistično-leninističnimi in konfucijanskimi ideali za resnico. V tem smislu se lahko KPK izkaže za »šik in moralno

razsvetljeno vozilo«, ki vozi kitajski narod čez (državni) kapitalistični Miami ter drvi proti demoraliziranemu konfucianizmu, ki je zato, kot Balzac, oropan vsake literarne in resnične kulturne vrednosti ter je izgubil svoj pravi namen in pomen. Konfucianizem bi se tako lahko stisnil na izpraznjeno marksistično-leninistično parkirno mesto.

Koda

Januarja 2011 je bil na Trgu Tian'anmen postavljen desetmetrski bronasti kip Konfucija (Zhu 2011). Aprila 2011 je bil odstranjen – ker je bil (tisti trenutek) neprimeren – kar je razkrilo težave vlade s kulturno in politično nacionalistično zapuščino. Želel bi zaključiti s končnimi stavki knjige Toma Wolfa *Back to blood*:

»No, imam nekaj dobrih novic. Šef mi je vrnil značko in revolver. Ponovno sem v službi; spet sem pravi policaj.« »O, moj Bog, Nestor! To je ... tako ... čudovito!« je rekla Ghislaine. (Wolfe 2013, 704)

Zdi se, da ima *Back to blood* lahko precej opraviti s temo tega prispevka.

Bibliografija

- Abramson, Marc S. 2008. *Ethnic Identity in Tang China*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Banyan. 2013. »The Old Regime and the Revolution. Why Some think China Is Approaching a Political Tipping Point.« *The Economist*. 16. marec. Privzeto 24. aprila 2015. <http://www.economist.com/news/china/21573546-why-some-think-china-approaching-political-tipping-point-old-regime-and-revolution>.
- Beardson, Timothy. 2013. *Stumbling Giant. The Threats to China's Future*. New Haven in London: Yale University Press.
- Callahan, William A. 2008. »Chinese Visions of World Order: Post-hegemonic or a New Hegemony?« *International Studies Review* 10 (4): 749–61.
- Chan, Joseph. 2013. »On the Legitimacy of Confucian Constitutionalism.« V *A Confucian Constitutional Order. How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*, uredil Jiang Qing z Danielom A. Bellom in Ruiping Fanom, 99–112. Princeton in Oxford: Princeton University Press.
- Chen, Albert H. C. 2011. »Three Political Confucianisms and Half a Century.« V *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, uredil Fan Ruiping, 205–24. Philosophical Studies in Contemporary Culture 20. Heidelberg, London, New York: Springer Dordrecht.

- Chen, Zhimin. 2005. »Nationalism, Internationalism and Chinese Foreign Policy.« *Journal of Contemporary China* 14 (42): 35–53.
- de Bary, Wm. Theodore et al. 1975. *The Unfolding of Neo-Confucianism*. New York in London: Columbia University Press.
- Dessein, Bart. 2012. »Nieuw confucianisme en het 'Mandaat van de Hemel'.« *Mededelingen der Zittingen van de Koninklijke Aademie voor Overzeese Wetenschappen = Bulletin des Séances de l'Academie Royale des Sciences d'Outre-mer* 58 (2–4): 261–78.
- . 2015. »Historical Narrative, Remembrance, and the Ordering of the World: A Historical Assessment of China's International Relations.« V *China's International Roles: Challenging or Supporting International Order?*, uredili Sebastian Harnisch, Sebastian Bersick in Jörn-Carsten Gottwald, 22–37. New York: Routledge.
- Duara, Prasenjit. 1993. »Provincial Narratives of the Nation: Centralism and Federalism in Republican China.« V *Cultural Nationalism in East Asia – Representation and Identity*, uredil Harumi Befu, 9–35. Research Papers and Policy Studies 39. Institute of East Asian Studies. Berkeley: University of California.
- Ebrey, Patricia B. 2006. *China. A Cultural, Social, and Political History*. Boston: Wadsworth.
- Elstein, David. 2011. »Review of *Living Faith and the Kingly Way of Politics* 生命信仰與王道政治 by Jiang Qing 蔣慶.« *Dao* 10 (3): 395–8.
- Florence, Eric. 2013. »Migrant Labour Culture in Post-Mao China.« Privzeto 14. marca 2013. <http://www.booksandideas.net/>.
- Göller, Thomas, in Achim Mittag. 2008. *Geschichtsdenken in Europa und China. Selbstdeutung und Deutung des Fremden in historischen Kontexten*. Sankt Augustin: Academia.
- Guo, Yingjie. 2004. *Cultural Nationalism in Contemporary China. The Search for National Identity under Reform*. RoutledgeCurzon Studies on China in Transition. London: RoutledgeCurzon.
- Harrison, Henrietta. 2001. *China. Inventing the Nation*. London: Arnold.
- Hon, Tze-ki. 2014. »Radical Confucianism: The Critique of Imperial Orthodoxy in *Guocui xuebao* (1905–1911).« V *Interpreting China as a Regional and Global Power. Nationalism and Historical Consciousness in World Politics*, uredil Bart Dessein, 30–43. Politics and Development of Contemporary China. London: Palgrave.
- Hutchington, John. 1987. *The Dynamics of Cultural Nationalism*. London: Allen & Unwin.
- Jansen, Thomas. (2008) 2009. »New Tendencies, Religious and Philosophical, in the Chinese World of the Third through Sixth Centuries.« V *Conceiving*

- the Empire. China and Rome Compared*, uredila Fritz-Heiner Mutschler in Achim Mittag, 397–419. Oxford: Oxford University Press.
- Jiang, Qing 蔣慶. 2004. *Shengming xinyang yu wangdao zhengzhi* 生命信仰與王道政治. Tajvan: Yangzhengtang wenhua.
- . 2013. *A Confucian Constitutional Order. How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*. Princeton in Oxford: Princeton University Press.
- Kang, Xiaoguang. 2006. »Confucianization: A Future in the Tradition.« *Social Research: An International Quarterly of the Social Sciences* 73 (1): 112–4.
- Kinnvall, Catarina. 2004. »Globalization and Religious Nationalism: Self, Identity, and the Search for Ontological Security.« *Political Psychology* 25(5): 741–67.
- Legge, James. 1970. *The Works of Mencius. Translated, with Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. New York: Dover Publications.
- Lenin, Vladimir I. 1999. *The State and Revolution*. Resistance Marxist Library. Resistance Books: Chippendale NSW.
- Li, Chenyang. 2013. »Transcendent Heaven? A Critique of Jiang Qing's Grounding of the Right to Rule.« V *A Confucian Constitutional Order. How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*, uredila Daniel A. Bell in Ruiping Fan, prevedel Edmund Ryden, 129–38. Princeton in Oxford: Princeton University Press.
- Liang, Qichao 梁啟超. (1903) 1983. »Zhengzhixue dajia Bolunzhili zhi xueshuo.« *Yinbingshi heji*, Wenji 13: 67–89.
- Marx, Karl, in Friedrich Engels. 2009. *The Communist Manifesto by Karl Marx and Friedrich Engels*. Middlesex: The Echo Library.
- Mao, Zedong 毛澤東. 1991. »Lun renmin minzhu zhuanzheng 论人民民主专政.« V *Mao Zedong Xuanji*, zv. 4. Peking: Renmin chubanshe.
- Meissner, Werner. 1990. »La voie orthodoxe (1949–1955).« V *La Chine au XXe siècle. De 1949 à aujourd'hui*, uredili Marie-Claire Bergère, Lucien Bianco in Jürgen Domes, 10–33. Pariz: Fayard.
- Näth, Marie-Luise. 1975. »Die Aussenpolitik der VR China: Talleyrand Redivivus?« V *China nach der Kulturrevolution*, uredil Jürgen Domes, 259–331. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Ramo, Joshua Cooper. 2004. *The Beijing Consensus*. London: The Foreign Policy Centre.
- Schneider, Julia. 2012. »Ethnicity and Sinicization. The Theory of Assimilative Power in the Making of the Chinese Nation-State (1900s– 1920s).« Neobjavljena doktorska disertacija. Gent/Göttingen.
- Schwartz, Benjamin. 1968. *Chinese Communism and the Rise of Mao*. New York, Evanston in London: Harper & Row.

- Seiwert, Hubert. 1994. »Orthodoxie, Orthographie und Zivilreligion im vor-neuzeitlichen China.« V *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, uredili Holger Preißler, Hubert Seiwert in Heinz Mürmel, 529–41. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Smith, Anthony. 1991. *National Identity*. Reno, Las Vegas in London: University of Nevada Press.
- Tu, Wei-ming, ur. 1994. »Cultural China. The Periphery as the Center.« V *The Living Tree. The Changing Meaning of Being Chinese Today*, 1–34. Stanford: Stanford University Press.
- Van den Stock, Ady. 2014. »The Horizon of Modernity. Observations on New Confucian Philosophy in History and Thought.« Neobjavljena doktorska disertacija, Ghent University.
- Walker, Richard L. (1956) 1967. *China and the West: Cultural Collision. Selected Documents*. Sinological Series 5. New Haven: Yale University Far Eastern Publications.
- Weber, Ralph. 2013. »The Politics of 'Confucian Political Philosophy'«. *Warp, Weft, and Way. Chinese and Comparative Philosophy*. <http://warpweftandway.com/weber-the-politics-of-confucian-political-philosophy>. Angleška verzija »Politik, Konfuzianismus und konfuzianische politische Philosophie in der VR China heute«. V *Widerspruch – Münchner Zeitschrift für Philosophie* 56.
- Wolfe, Tom. 2013. *Back to Blood*. London: Vintage.
- »Xi Jinping zhuxi dao Qufu Kongzi ruxue yanjiuyuan cangan bing fabiao yanjiang« (習近平主席到曲阜孔子儒學研究院參觀並演講), 16. maj 2014. Privzeto 24. aprila 2015. <http://www.hytxe.com/info/361.html>.
- Zhao, Tingyang 趙汀陽. 2006. »Rethinking Empire from a Chinese Concept 'All-under-Heaven' (Tianxia)«. *Social Identities* 12 (1): 29–41.
- . 2009. »Ontology of Coexistence: Relations and Hearts.« *Yanjiu. Beijing Philosophical Research* 9.
- . 2012. »All-under-Heaven and Methodological Relationism.« V *Contemporary Chinese Political Thought. Debates and Perspectives*, uredila Fred Reinhard Dallmayr in Zhao Tingyang, 46–66. Lexington: The University Press of Kentucky.
- . 2013. »The China Dream in Question.« *Harvard-Yenching Institute Working Paper Series*, 1–13.
- Zhu, Linyong. 2011. »Confucius Stands Tall Near Tian'anmen.« *Renmin Ribao* 13. januar. Privzeto 24. aprila 2015. <http://English.peopledaily.com.cn/90001/90776/90882/7259160.html>.

Tajvan: inovativni metodološki in filozofski pristopi ter transformacije

Jana S. Rošker

Mou Zongsanova negacija moralnega sebstva: nov dialektični model?

Mou, Kant in iskanje kitajske modernosti

Mou Zongsan (1909–1995) je bil eden najpomembnejših kitajskih filozofov med letom 1980 in časom svoje smrti. Večina njegovih del se je ukvarjala z logiko in metafiziko, vendar se je občasno poglobljala tudi v politično teorijo. Bil je odprt in radikalen nasprotnik marksizma in marksistične teorije ter s tem tudi prevladujoče ideologije v Ljudski republiki Kitajski.

Kot inovativen teoretik je bil najbolj znan pripadnik druge generacije modernih konfucijancev. Na tej točki je treba omeniti, da kategorizacija v »generacije« sledi dolgi tradiciji v konfucijanskih študijah, ki ima svoje korenine v klasičnem konfucijanstvu in jo še vedno uporablja večina akademikov (na primer Makeham 2003, 3).

Čeprav je mogoče v današnji Kitajski najti nekoliko drugačne kategorizacije, sem se odločila¹ uporabiti naslednjo:

1 Razlogi za to odločitev so večplastni in preveč kompleksni, da bi jih opisovala v omejenem prostoru tega prispevka.

Prva generacija: Feng Youlan 馮友蘭 (1859–1990), Xiong Shili 熊十力 (1885–1968), Zhang Junmai 張君勱 (1886–1969), Liang Shuming 梁漱溟 (1893–1988) in He Lin 賀麟 (1902–1992).

Druga generacija: Fang Dongmei 方東美 (1899–1977), Xu Fuguan 徐復觀 (1903–1982), Tang Junyi 唐君毅 (1909–1978) in Mou Zongsan 牟宗三 (1909–1995).

Tretja generacija: Yu Ying-shih 余英時 (1930), Liu Shu-hsien 劉述先 (1934), Cheng Chung-ying 成中影 (1935) in Tu Wei-ming 杜維明 (1940).

V svojih zgodnjih letih je Mou Zongsan večinoma pisal besedila o logiki in metafiziki, občasno pa se je poglobljajal tudi v politično teorijo. Ko se je vpisal na Pekinško univerzo, je poleg tradicionalne kitajske filozofije, zlasti Zhu Xijeve šole strukture (*Li xue*), študiral tudi različne zahodne filozofske sisteme. Sprva so ga privlačili misleci, kot so Bergson, Dewey in Darwin, ki so bili »v modi« med mladimi intelektualci tistega časa.² Nobeden od teh mislecev nanj ni imel trajnega vpliva, čeprav se je Mou držal njihovega sistematičnega in strukturiranega mišljenja, s katerim se je srečeval med branjem njihovih besedil. Nekoliko pozneje so ga začeli zanimati filozofija Bertranda Russella, matematična logika in neoempirizem. V tem obdobju je proučeval dela Whiteheada in Wittgensteina ter *Knjigo premen* (*Yi jing*) (Mou 1989, 42). Kot rezultat svojih študij, povezanih s *Knjigo premen*, je objavil 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*), ki je izšla v Tianjinu že leta 1935, kmalu po zaključku njegovega študija. Njegovo zanimanje za *Knjigo premen* je spodbudilo raziskovanje Whiteheadove filozofije (Mou 1988, 4), med katerim je ugotovil, da se njegova stališča močno razlikujejo od stališč tega modernega britanskega matematičnega filozofa, katerega dela so bila takrat priljubljena na Kitajskem.

Medtem ko je Whitehead estetsko zaznavanje in intuicijo obravnaval kot dve fizični realnosti, ki sta avtonomni in zunanji druga drugi, je Mou (1988, 4) verjel v nasprotno.

2 Glede na to, da so najbolj vplivni diskurzi v kitajski filozofski tradiciji pragmatični, so kitajski intelektualci lažje razumeli ameriški pragmatizem kot analitične in formalnogične diskurze, ki jih najdemo v evropski tradiciji. Na nove filozofske tokove je močno vplival socialni darvinizem, saj je bil njegov koncept povezave med naravo in družbo veliko bližji tradicionalnemu kitajskemu, holističnemu razumevanju sveta kot teorije, ki temeljijo na strogi ločitvi med njima. Ideja evolucije (*jinhua*) je bila za kitajske mislece še posebej zanimiva, saj je vključevala koncept napredka, ki nikoli ni bil del kitajske tradicije.

Kljub tem temeljnim razlikam je bil Mou v svojih zgodnjih letih verjetno edini moderni konfucijanec, ki se je približal izvirnim naukom prek logike. In čeprav je bilo njegovo brezpogojno navdušenje nad logično metodo omejeno na njegova zgodnja dela ter je pozneje priznal nepopolnosti, ki so lastne tej metodi, je vendar nikoli ni povsem prenehal uporabljati (Tang 2002, 328).

Leta 1939 je Mou spoznal svojega najpomembnejšega učitelja, Xionga Shilija, s katerim je ostal v stiku, dokler je to dopuščala politična situacija. Xiong je pustil trajen pečat na mladem filozofu. Mnogo let pozneje se je Mou njunega prvega srečanja spomnil z naslednjimi besedami:

To je bila moja prva priložnost, da srečam resnično izpopolnjeno osebo (*zhen ren*). Prvič sem lahko začutil dišavo učenosti, povezano z življenjem samim.³ (Mou 1984, 134–5)

V svoji knjigi *Nauk o življenju* (*Shengmingde xuewen* 生命的學問) navaja osnovne ideje, s katerimi ga je seznanil Xiong. Za Mouja ti »nauki življenja« niso temeljili le na konceptualnem, ampak tudi na »eksistencialnem« razumevanju življenja (ibid.). Mou pa ni sledil svojemu učitelju Xiongu Shiliju zgolj v teh osnovnih pristopih, ampak tudi glede nekaterih problemov, povezanih s splošno metodologijo, saj je bil prav Xiong tisti, ki je njegovo pozornost usmeril na potrebo po ponovni oceni kitajske filozofske tradicije s perspektive moderne evropske filozofije, zlasti Kanta.

Leta 1971 je objavil delo *Intelektualna intuicija in kitajska filozofija* (*Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學), ki na splošno velja za njegovo najpomembnejše delo. V tej knjigi je proučeval specifično kitajsko razumevanje strukture bivanja. V tem kontekstu je potegnil določene vzporednice s Heideggerjevo ontologijo in izpostavil določene nedoslednosti v Kantovih teorijah. Do konca Moujeve filozofske kariere je bil Immanuel Kant zanj tako temeljni vir navdiha kot tudi predmet ostre kritike. Zaradi eksistencialnega pomena, ki ga je Kant pripisoval morali,⁴ je Mou menil, da je Kant vrhunec evropske in zahodne filozofije.

Hkrati pa je bil prepričan, da je Kantov teoretični sistem logično nedosleden in pomanjkljiv. Dejansko včasih dobimo vtis, da je Mou verjel, da je Kantova največja napaka ta, da ni imel trdne klasične konfucijanske izobrazbe, ki bi

3 始見了一個真人，始嗅到了學問與生命的意味。

4 Kot je dobro znano, je Mou zelo občudoval Kantovo moralno filozofijo in trdil, da je šele s Kantom zahodna filozofija začela kazati resnično razumevanje narave morale. Kant je bil prvi na Zahodu, ki je rekel, da »biti moralen določa moralno pravilo, in ne zunanji predmeti«. Vendar je Mou (1985, 239–40) močno kritiziral Kantovo trditev, da je obstoj Boga nujen pogoj za obstoj celovitega področja morale in sreče.

mu lahko pomagala zapolniti vrzeli v njegovem pogledu na svet. Zato nikakor ni naključje, da je veliko Moujevega dela posvečeno izvajanju »nadgradenj« in »popravkov« Kantove filozofije. Mou je bil prepričan, da lahko po tej miselnih liniji zgradi veljavno moralno metafiziko, čeprav Kantu to ni uspelo (Mou 1975, 37). Po Mou Zongsanovem mnenju se moralna metafizika nanaša na obstoj stvari z moralno substanco, ki jih odraža moralna zavest; zato verjame, da je ta jasna zavest »moralna in hkrati ontološka substanca«⁵ (ibid., 40).

Po drugi strani ne smemo pozabiti, da je Mou Zongsan prek Kanta pridobil vpogled v pomembnost koncepta subjekta, ki je bil ključnega pomena za vzpostavitev teorij in ideologij, ki so podpirale proces modernizacije. Podobno kot večina modernih konfucijanskih filozofov je bil Mou Zongsan temeljito soočen z različnimi problemi, povezanimi z vprašanjem kitajske modernizacije. V tem kontekstu je trdno verjel v nujnost konsolidacije subjekta, ki ga je treba postaviti v središče racionalnega dojemanja resničnosti in ki je zaradi svoje avtonomije sposoben aktivno in ustvarjalno soustvarjati ter spreminjati realnost.

Mou Zongsan se je strinjal tudi z učenjaki, ki so trdili, da je kitajska kultura uspešno razvila moralnost in etiko, vendar ji ni uspelo vzpostaviti demokracije in znanosti. Podobno kot drugi moderni konfucijanci ni verjel, da je kitajska kultura nezdržljiva z znanostjo in demokracijo, ampak da je ta neuspeh predvsem posledica specifičnih zgodovinskih okoliščin, ki so oblikovale razvoj kitajske zgodovine in kulture. Ti pogoji so seveda vplivali tudi na specifične značilnosti tradicionalne kitajske epistemologije. He Xinquan (2000, 76–7) je izpostavil, da je bilo v tem kontekstu pomembno, da Mou Zongsan ni videl strukture tradicionalne kitajske družbe kot določene z razrednim bojem; v filozofiji je to povzročilo pomanjkanje individualnega samozavedanja (ibid., 75–6). Po Moujevem mnenju je to tudi vodilo v razvoj univerzalnih načel, toda brez vzpostavitve načel partikularnosti.⁶ Te specifične značilnosti so prav tako privedle do integritete vseh dualnih nasprotij, ki definirajo tradicionalne metode sklepanja; v tem smislu jim ni uspelo ločiti med subjektom in objektom:

Ti dve entiteti nista bili v medsebojnem nasprotju: bodisi je bil objekt vključen v moj subjekt bodisi sem bil sam integriran v objekt ... V mojem notranjem svetu so bili vsi objekti del moje srčne zavesti in srčna zavest je bila del (zunanjih) objektov. Obe sta bili dejansko ena entiteta. Če želim vzpostaviti nekakšno razmerje med subjektom in objektom z nasilno

5 知體明覺是道德的實體，同時亦即是本體論的實體。

6 由於欠缺個體自覺，所以中國祇有普遍性原則而無個體性原則。(He 1996, 78)

razdelitvijo obeh, bo to vodilo v subordinacijo. Enako velja za »preobrazbo« svetnikov in modrecev. V takšni modri vladi je bil odnos med vladarjem in njegovim ljudstvom viden kot odnos med starši in njihovimi otroki. V tem pogledu otroci ne morejo biti sovražniki svojih staršev.⁷ (Mou 1989, 52)

Vendar se je ustanovitev svobodnega in avtonomnega subjekta zdela ključen pogoj za modernizacijo. Ampak ker je Mou verjel, da kitajske modernizacije ni mogoče enačiti s pozahodenjem, je želel vzpostaviti specifično kitajsko obliko avtonomnega subjekta. Za dosego tega cilja je izhajal iz koncepta subjekta, ki je zakoreninjen v tradicionalnem kitajskem pojmu moralnega sebstva.

Novo moralno sebstvo in dvojna ontologija

113

To moralno sebstvo se manifestira skozi prirojeno moralno substanco (*xingti* 性體), ki združuje vse, kar sestavlja Kantov koncept praktičnega razuma, vključno s svobodno voljo. Ta moralna substanca temelji v izvorni srčni zavesti (*ben xin* 本心), ki se manifestira kot pojavna oblika brezmejne srčne zavesti (*wuxiande zhixin* 无限的智心) in predstavlja dodelavo neokonfucijanskega koncepta prirojenega znanja (praznanja; *liangzhi* 良知). Ta opredelitev predstavlja osnovo moralnega delovanja; je transcendentna in neskončno univerzalna. Kot oblika neskončne srčne zavesti se pojavlja kot predpogoj za dejansko uresničitev kategoričnega imperativa, ki je tudi sam po sebi neskončen. Mou Zongsan je svobodno voljo razumel kot konstitutivni element moralnega subjekta. Takšno razumevanje je nujno ukoreninjeno v stališču, po katerem ta volja predstavlja osnovni razlog za kakršno koli dejanje. V tem pogledu je moralno sebstvo enako božanski zavesti ter zato absolutno in neskončno.

Neskončni um se manifestira v Moujevem konceptu intuitivnega razuma ali intelektualne intuicije (*zhide zhijue* 智的直覺), ki se bistveno razlikuje od Kantovega koncepta. Mou je verjel, da je Kantova delitev med *noumenoni* in fenomenom potrebna. Vendar je po njegovem mnenju glavna nedoslednost Kantove filozofije v tem, da je ta nemški filozof možnost intuitivnega razuma, ki omogoča dostop do noumenalne sfere, pripisal samo Bogu in božanski zavesti ali božanskemu spoznanju (*shende zhixing* 神的知性, Mou 1971, 51). V svoji konceptualizaciji moralnega sebstva kot novega, modernega kitajskega

7 这二者皆在免去对立：它或者把对象收进自己的主体裡面来，或者把自己投到对象裡面去.....内收则全物在心，外投则全心在物。其实一也。这里面若强分能所而说一关系，便是「隶属关系」(sub-ordination)。圣贤人格之「化」是如此；圣君贤相的政體，君相对人民的關係猶如父母对子女，子女不是父母的敵體，亦是如此。

subjekta je Mou poskušal preseči to »nedoslednost« na naslednji način: prvi korak je izhajal iz budističnega koncepta dvojne zavesti (*yi xin er men* 一心二門). Na podlagi tega je Mou Zongsan postavil tezo, po kateri ljudje obstajajo v dvonivojski ontologiji, kar pomeni, da sta dve sferi oprijemljiva (*zhide* 執的) in neoprijemljiva (*wuzhide* 無執的) svetova. Kot taki sta opremljeni z dvonivojskim umom, končnim in neskončnim. Po njegovem mnenju imajo ljudje tudi intuitivni razum (*zhide zhijue* 智的直覺), ki jim omogoča dostop do »stvari samih po sebi.«⁸

Ta teza je še vedno združljiva s Kantovo omejitvijo spoznanja na raven fenomenov, saj Mou verjame, da intuitivni razum ni vrsta kognicije, temveč razumevanje vrednot. Po Moujevem mnenju je intuitivni razum (ali intelektualna intuicija) ključnega pomena za celoten sistem, ki v nasprotju s Kantom ni zgolj metafizika morale, ampak sistem moralne metafizike. Mou je bil prepričan, da je popravil vrzel v Kantovi miselni liniji in da bi lahko Kantov filozofski sistem našel dokončanje v kitajski filozofiji. Mou je trdil, da lahko po tej miselni liniji zgradi veljavno moralno metafiziko, kar Kantu ni uspelo.

Ta model bomo začeli pojasnjevati s podrobnejšim pregledom nekaterih najpomembnejših implikacij Moujevega dualističnega pogleda na realnost.

V okviru svoje »dvojne ontologije« je Mou Zongsan (1975, 37–40) videl oba tipa sebstva v komplementarnem odnosu; vendar je verjel, da konfucijanstvu (in kitajski kulturi na splošno) ni uspelo razviti ideje resničnega, to je konkretnega, individualnega sebstva. Ena od pomembnih posledic tega neuspeha je bila odsotnost epistemološke osnove za razvoj tehnologije in znanstvene miselnosti.

Zgodovinsko gledano so konfucijanska teoretična dela intuicijo vedno obravnavala kot manifestacijo osebnosti modreca ali svetnika, torej v smislu magičnih učinkov modrosti. Ti učinki so bili vedno postavljeni znotraj človečnosti (ali vzajemnosti, *ren* 仁) in zato se niso mogli ločiti od nje, niti začasno, da bi pridobili »čisto spoznanje«. Po Moujevem mnenju je to razlog, zakaj se logika in matematika nikoli nista razvili na Kitajskem⁹ (Mou v Han in Zhao 1994, 176).

Mou je zato predlagal idejo moralnega sebstva, ki se je sposobno zavestno zanihati. Lahko prehaja iz sfere neskončnosti v sfero končnosti in obratno.

8 Treba je upoštevati, da se ta koncept človeške intelektualne intuicije nanaša pretežno na transcendentalno sfero.

9 V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...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。

V tem spominja na transcendentno dinamiko Heglovega absolutnega duha. Vendar, kot bomo videli v nadaljevanju, se Moujev dialektični model razlikuje od tistega, ki ga je razvil Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ki je izjavil:

Namesto da bi se uresničila v razmerju vzročnosti, se je neskončnost v njem razdrobila. Neskončno je samo po sebi povezava nepovezanega, je enostavnost, ki postane drugo samo sebi, ki je nato drugo samega sebe in s tem prva enostavnost. (Hegel 1986, 68)

Vendar Moujev model samonegacije moralnega sebstva ustreza glavnim značilnostim njegove »dvojne ontologije«. V tem okviru dualističnih razmejitev znotraj subjekta obstajata dve vrsti resnice – ekstenzionalna in intenzionalna. Po Moujevem mnenju je zahodna znanost razvila predvsem ekstenzionalno resnico, medtem ko se je kitajska miselnost osredotočala predvsem na intenzionalno.

115

Na področju epistemologije obstajata dve obliki razuma, ki ustrezata tema dvema resnicama: funkcionalni in konstruktivni. Prvi se je manifestiral v okviru kitajske intelektualne zgodovine, ki je razvila moralni (*daode zhuti* 道德主體) in umetniški (*yishuxing zhuti* 藝術性主體) subjekt. Drugega lahko najdemo v zahodni znanosti, ki je ustanovila koncept kognitivnega (spoznavnega) subjekta (*renshi zhuti*, *zhixing zhuti* 認識主體, 知性主體). Mou je sklenil, da kulturni duh, ki je zakoreninjen v funkcionalnih resnicah, ne more zagotoviti temeljev za razvoj demokracije in/ali znanosti, zato je morala Kitajska, da bi aktivirala empirični subjekt ali zunanje sebstvo, razviti kognitivni subjekt kot produkt konstruktivnega razuma. Prevedeno v tradicionalne kitajske kategorije, morala je razviti novega, bolj aktivnega in vplivnega »zunanjega vladarja«.

Stari notranji modrec, novi zunanji vladar in samonegacija moralnega sebstva

Tradicionalni konfucijanci so koncept tako imenovanega zunanjega vladarja prevzeli iz daoističnega klasika *Zhuangzi*, kjer je bil opredeljen kot osebnost, ki je zaradi svoje združitve z lastnim »notranjim modrecem« sposobna vzpostaviti idealno človeško Pot.¹⁰ V konfucijanskih diskurzih je šlo za ideal moralnega vladanja. Prva generacija modernih konfucijancev je imela podoben

10 內聖外王之道 (*Zhuangzi* 2014, Tianxia 1). V tem poglavju je Zhuangzi opozoril, da lahko Pot postane skrita ali zamegljena, če ne znamo slediti kozmičnemu redu *daota*. Tu je *neisheng waiwang* metafora za prefinjeno osebo, ki kultivira svoje intimno duhovno sebstvo, obenem pa je aktivno vpletena v družbene zadeve.

pogled na ta tradicionalni ideal »zunanjega vladarja«, vendar so poudarjali tudi pomen znanstvenega znanja. Člani druge generacije so sklenili, da je takšna idealna moralna vladavina v njihovi družbeni realnosti nedosegljiva, zato je bil njihov »novi zunanji vladar« v veliki meri pogojen z zahodno znanostjo in demokracijo.

V svoji teoriji samonegacije moralnega sebstva, v kateri to prehaja iz sfere transcendentne morale v sfero konkretnega (spoznavnega, političnega in družbenega) delovanja, torej iz sfere »notranjega modreca« v sfero »zunanjega vladarja«, je Mou Zongsan obema oblikama sebstva pripisal ustrezno predstavitev razuma. Moralno sebstvo, ki je postavljeno znotraj »ontologije neoprijemljivosti« (*wuzhide cunyoulun* 無執的存有論), tako ustreza funkcionalni reprezentaciji razuma (*lixingzhi yunyong biaoixian* 理性之運用表現); vendar pa v svoji samonegaciji (*ziwo kanxian* 自我坎陷), ki se manifestira v spoznavnem subjektu in je postavljena znotraj »ontologije oprijemljivega« (*zhide cunyoulun* 執的存有論), ustreza konstruktivni reprezentaciji razuma (*lixingzhi jiaougou biaoixian* 理性之架構表現).

116

notranji modrec	zunanji vladar
ontologija neoprijemljivosti	ontologija oprijemljivega
moralno sebstvo	empirično sebstvo
funkcionalna reprezentacija razuma	konstruktivna reprezentaciji razuma

Obe fazi sta torej komplementarni in faza, v kateri moralno sebstvo prehaja (samonegacija) v empirično sebstvo, je zato zgolj začasna. Tako kot drugi moderni konfucijanci je tudi Mou Zongsan dojemal moralno sebstvo (to je »notranjega modreca«) kot temelj (Lee 2001, 14) in nujni predpogoj za kakršno koli civilizirano družbo. Hkrati njegovo empirično sebstvo, ki je obdarjeno s »konstruktivno reprezentacijo razuma«, ne nasprotuje morali. Empirično sebstvo, ki se manifestira v »novem zunanjem vladarju« in predstavlja nujni predpogoj za modernizacijo Kitajske, je amoralno le v smislu pomanjkanja moralnega vrednotenja naravnega sveta. Ta »novi zunanji vladar« je osredotočen na »instrumentalno racionalnost« (*mudi helixing* 目的和理性), ki se v dialektičnem razvoju komplementarnih odnosov med obema fazama vedno vrača na osnovno področje moralnega sebstva, ki deluje v okviru »racionalnosti vrednot« (*jiazhi helixing* 價值和理性). V zvezi s tem Lee Ming-huei (2001, 17) izpostavlja, da je v nasprotju z Moujevim komplementarnim modelom problem Webrovega koncepta moderne racionalizacije v tem, da ostaja ujet v fazi ciljne racionalizacije (*Zweckrationalität*), ki bi morala vedno

ostati ukoreninjena v aksiološki izbiri glavnih usmeritev in ciljev, ki so jo proizvedli. Tako Webrov model racionalnosti ostaja ujet v statičnem okviru izoliranega in statičnega moralnega subjekta:

»Instrumentalna racionalnost«, kot jo najdemo v razvojnih procesih zahodne družbene tehnologije, je nastala iz »racionalnosti vrednot«, ki so podlaga za izbiro njenih usmeritev (ali ciljev); vendar je pretiran poudarek na »ciljni racionalnosti« postopoma pripeljal do popolnega pozabljenja razlogov, zaradi katerih je bila tehnologija prvotno razvita (ibid.).¹¹

Zaradi svojega prepričanja o nujnosti vzpostavitve empiričnega, svobodnega subjekta, ki bi lahko zadostil zahtevam azijske in kitajske modernizacije, je Mou Zongsan poskušal spremeniti tradicionalno komplementarno enotnost v odnosu med notranjim modrecem in zunanjim vladarjem (*neisheng wa-awang* 內聖外王). S sprejetjem kantovskega dualističnega okvira je poskušal ta odnos postaviti v dualistično obliko, definirano z demarkacijsko črto med moralnim in empiričnim subjektom. V tem poskusu je mogoče zaznati vzporednico z njegovim splošnim prepričanjem o nujnosti kantovskega ločevanja med stvarmi samimi po sebi na eni strani in človeško percepcijo teh stvari na drugi strani. Kot smo videli, je to demarkacijsko črto poskušal preseči s pomočjo svojega koncepta brezmejne srčne zavesti oziroma intuitivnega razuma. Podobno je poskušal preseči dualistično demarkacijo, ki opredeljuje antipode transcendentnega in empiričnega sebstva.

Da bi vključili koncept aktivnega kognitivnega subjekta, ki je bil bistven tako za razvoj znanosti kot za vzpostavitev demokratičnega družbenega sistema, je bilo treba tradicionalni koncept moralnega sebstva preoblikovati v procesu prej omenjene samonegacije (*ziwo kanxian* 自我坎陷). Vendar pa je bila takšna samonegacija subjekta videna zgolj kot začasna faza v »dialektičnem procesu« (Mou 1995, 94), kajti če bi statična, primarna pozicija moralnosti izključevala priznanje celotne pluralnosti znanja, bi njena popolna odsotnost imela uničujoče posledice za družbo (ibid., 95). V dialektičnem procesu, ki je povezoval možnost pridobivanja znanstvenega znanja z aksiološko regulacijo (ali moralnim vodstvom), je bilo moralno sebstvo tako videno kot »most, ki povezuje konfucijanstvo z moderno demokracijo« (ibid., 97).

Nekateri učenjaki menijo, da je to glavni prispevek Mou Zongsana k sodobnim konfucijanskim poskusom razvoja ter modernizacije semena demokracije in znanosti, ki jih najdemo v kitajski intelektualni tradiciji:

11 “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。”

Če gledamo z vidika razvoja demokracije in znanosti, dialektični razvoj moralnega sebstva seveda ni edina možnost. Toda če gledamo z vidika konfucijanstva, ki je bilo prevladujoči dejavnik pri določanju vrednostnih sistemov v kitajski kulturi, se zdi Mou Zongsanov teoretični okvir vključevanja demokracije prek notranjega dialektičnega razvoja konfucijanstva pomemben za ohranjanje dolgoletne nacionalne suverenosti Kitajske.¹² (He 1996, 97–8)

Mou in Hegel: dva različna dialektična modela?

Kot je bilo omenjeno, je bil Mou Zongsan edini teoretik druge generacije, ki je poskušal spremeniti tradicionalno komplementarno enotnost v odnosu med notranjim modrecem in zunanjim vladarjem ter jo formulirati v dualistično obliko, definirano z razlikovanjem med moralnim in empiričnim sebstvom. Ta pristop je bil posledica njegovega prepričanja o potrebi po vzpostavitvi empiričnega, svobodnega sebstva, ki bi lahko izpolnjevalo zahteve azijske in kitajske modernizacije, in je bil v skladu z njegovim splošnim prepričanjem o nujnosti kantovskega ločevanja med stvarmi samimi po sebi in človeško percepcijo le-teh. Kot že omenjeno, je poskušal preseči to omejitev z uvedbo koncepta brezmejne srčne zavesti ali intelektualne intuicije. Prav tako je poskušal v dualistično razmerje uvesti dinamiko komplementarnosti, saj bi to definiralo antipode transcendentnega in empiričnega sebstva. Vendar pa se z uporabo te metode zastavlja vprašanje, ali je njegov koncept samonegacije subjekta resnično elaboracija tradicionalne komplementarnosti med notranjim in zunanjim sebstvom ali pa njegov model predstavlja zgolj bolj sofisticirano in strukturirano reprodukcijo tradicionalnih binarnih kategorij,¹³ kot so jih uporabljali drugi moderni konfucijanci.

12 當然，就民主與科學的發展而論，此一道德理性辯證開展的過程，並非唯一之進路... 不過，就儒學為中國文化價值系統之主流，牟宗三透過儒學內在辯證開展以融通現代民主的理論建構，就中國長久的立國之道而言，確有其重大的意義。

13 Binarne kategorije (*duili fanchou* 對立範疇) so ena od temeljnih značilnosti tradicionalne kitajske filozofije. Ta dualnost skuša doseči najbolj resnično (možno) stanje dejanskosti skozi relativnost, izraženo v odnosu med dvema nasprotujočima si pojmom. Nekaj znanih binarnih kategorij je: *yinyang* 陰陽 (sončno/senčno), *tiyong* 體用 (substanca/funkcija), *mingshi* 名實 (ime ali koncept / realnost), *liqi* 理氣 (struktura / vitalna ustvarjalnost), *benmo* 本末 (korenine/krošnja). Kot je poudaril Graham (1989, 286), so bile razlike videne v binarnih izrazih in predvsem med pari nasprotij (celo figure in barve so bile reducirane na kvadratno/okroglo in belo/črno). Ko jih narišemo in prepoznamo ponavljajoč se ali trajen vzorec (na primer belo, veliko, kvadratno, trdo ali težko), lahko kamen ločimo od drugih stvari na enak način, kot izrežemo kos blaga ali odrežemo kos mesa. Stvari niso bile videne kot izolirane, vsaka s svojimi esencialnimi in naključnimi značilnostmi; namesto tega so bile razlikovalne lastnosti večinoma videne kot relativne.

Mou je samonegacijo moralnega sebstva videl kot del dialektičnega procesa, ki aktivira ekstenzionalno resnico, empirično sebstvo, spoznavni subjekt in konstruktivni razum. Vendar ta »dialektični proces« nadzorujeta svobodna volja in moralna avtonomija, ki sta njegov protipol ter aktivirata intenzionalno resnico, transcendentalno sebstvo, moralni/umetniški subjekt in funkcionalni razum.

V okviru hegeljanske dialektike tega procesa ni mogoče obravnavati kot klasično obliko dialektike, saj mu manjka potrebna napetost med dvema enako pomembnima in medsebojno protislovnima stranema, ki ju predstavljata teza ter njena negacija, to je antiteza.

Mou Zongsanov model zato ne more proizvesti nobene oblike sinteze, saj se v hegeljanski dialektiki sinteza lahko proizvede le z vzajemno sublucijo (*Aufhebung*) obeh, tako teze kot antiteze. V Heglovi dialektiki se oba protipola medsebojno izključujeta; sinteza, ki predstavlja tretjo stopnjo dialektičnega procesa, je kvalitativno drugačna stopnja, v kateri so pozitivni (progresivni) deli dveh medsebojno nasprotujočih si polov ohranjeni, medtem ko so negativni odstranjeni. Vendar pa je Moujevo moralno sebstvo neskončno, vseobsegajoče in splošno. Je integralno ali celovito in implicira samo bistvo dobre v smislu ontohermenevtične (ali ontoepistemološke) vrednosti, zato ne more predstavljati teze, ki bi bila negirana; prav tako ne more predstavljati »pozitivnega« ali »progresivnega« dela sinteze, v kateri bi bili določeni elementi odstranjeni in bi ostali le pozitivni. Tako Moujevega koncepta moralnega sebstva očitno ni mogoče umestiti v okvir hegeljanske dialektike.

Poleg tega je v Heglovi dialektiki antiteza reakcija na tezo, ki je teza sama ne more aktivno povzročiti. V Heglovem modelu je antiteza neodvisna sila ali entiteta, ki predstavlja zunanjo reakcijo na tezo. Vendar pa po Moujevem razumevanju teza (to je moralno sebstvo) aktivno negira samo sebe, da bi spodbudila empirično sebstvo, ki (kot je razvidno iz tradicionalnega kitajskega komplementarnega modela notranjega modreca in zunanjega vladarja) tvori del samega sebe. Skratka, v hegeljanskem modelu je antiteza ločena od teze, kar pa ne velja za Moujevo filozofijo.

Razlog za glavne nedoslednosti v Mou Zongsanovem modelu novega subjektiviranega moralnega sebstva bi lahko bil v tem, da je šel predaleč pri sprejemanju globljih ravni Kantove demarkacije med stvarmi samimi po sebi in stvarmi, kakor jih zaznavajo ljudje. S tem ko ljudem daje intuitivni razum, kot predlaga Moujeva teorija, in s tem ko mu omogoči delovati kot aksiološki kriterij, ki določa (in ustvarja) obstoj, njegova teorija ne rešuje Kantovih pomanjkljivosti in prav tako ne zagotavlja koherentne razlage »dialektičnega« procesa, ki ga ponuja samonegacija moralnega sebstva.

Potrebujemo nov referenčni okvir, če želimo razrešiti statično naravo, na kateri temelji ta dialektični model, ter raziskati nadaljnje možnosti kreativnega združevanja duhovnega in fizičnega obstoja, ideje in snovi, subjekta in objekta. Mogoče bi bilo smiselno razmisliti o uporabi klasičnega kitajskega načela korelativnosti ali komplementarnosti, ki bi lahko ponudilo resnično dinamičen model, ki bi morda presegel omejitve klasične dialektike. Vendar pa Mou v svoji teoriji ni uporabil čiste oblike tega tradicionalnega kitajskega modela, ampak je trdil, da je njegov model samonegacije moralnega subjekta nadgrajen model hegeljanske dialektike.

Zahvala

120

Avtorica se zahvaljuje za finančno podporo Agencije RS za raziskovalno in inovacijsko dejavnost (ARIS) v okviru raziskovalnega projekta (J6-50202) *Konfucijanski preporod in njegov vpliv na sodobne vzhodnoazijske družbe skozi prizmo odnosa med posameznikom in družbo* in raziskovalnega programa *Azijski jeziki in kulture* (P6-0243).

Bibliografija

- Graham, A. C. 1989. *Disputers of the Tao—Philosophical Argument in Ancient China*. Čikago: Open Court Publishing.
- Han, Qiang 韓強, Guanghui Zhao 趙光輝. 1994. *Wenhua yishi yu daode lixing – Gang Tai xin rujia Tang Junyi yu Mou Zongsande wenhua zhexue* 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. Shenyang: Liaoning renmin chubanshe.
- He, Xinquan 何信全. 1996. *Ruxue yu xiandai minzhu – Dangdai xin rujia zhengzhizhexue yanjiu* 儒學與現代民主 – 當代新儒家政治哲學研究. Tajpej: Zhongyang yanjiu yuan.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *The Jena System, 1804–5: Logic and Metaphysics*. Kingston in Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Lee, Ming-Huei 李明輝. 2001. *Dangdai ruxuede ziwo zhuanhua* 當代儒學的自我轉化. Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Makeham, John, ur. 2003. *New Confucianism. A Critical Examination*. New York: Palgrave Maximilians.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1971. *Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學. Tajpej: Taiwan shangwu yinshu guan.
- . 1975. *Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身. Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1984. *Shengmingde zhexue* 生命的哲學. Tajpej: Sanmin shuju.

- . 1985. *Yuanshan lun* 圓善論 (*On Summum Bonum*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1988. *Zhou yide ziran zhexue yu daode hanyi* 周易的自然哲學與道德涵義. Tajpej: Wenjin chuban she.
- . 1989. *Wushi zishu* 五十自述. Tajpej: Penghu chuban she.
- . 1995. »Zhengdao yu zhidao, di san zhang 政道與治道, 第三章.« V *Xiandai xin ruxue xue'an* 現代新儒家學案, Vol. 3, uredila Keli Fang 方克立 in Jinqian Li 李錦全, 89–102. Peking: Zhongguo shehui kexue chuban she.
- Tang, Refeng. 2002. »Mou Zongsan on Intellectual Intuition.« V *Contemporary Chinese Philosophy*, uredila Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 235–346. Oxford: Blackwell Publishers.
- Zhuangzi* 莊子. 2014. Spletna baza *Chinese Text Project*. Pre-Qin and Han. Privzeto 7. julija 2014. <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>.

Téa Sernelj

Novi metodološki pristopi k preporodu konfucijanstva v dvajsetem stoletju: Xu Fuguanova hermenevtična metoda dinamičnega in strukturnega holizma

Moderni konfucijanec Xu Fuguan 徐復觀 (1904–1982) je bil zgodovinar idejne tradicije predqinske Kitajske, ki se je prvenstveno osredotočal na njene družbeno-kulturne značilnosti. Poleg tega je bil izjemen filolog, politolog, pa tudi literarni in umetnostni kritik. V okviru idejne zgodovine je seveda obširno študiral filozofijo, ni pa ustvaril lastnega filozofskega sistema. Bil je edini v drugi generaciji modernih konfucijancev, ki je nasprotoval ideji, da je za prenovo konfucijanstva potrebna izgradnja nove ontologije in metafizike.¹ Konfucijanska prenova naj bi bila primarno

1 Druga generacija modernih konfucijancev, ki je od leta 1949 dalje delovala na Tajvanu, je poleg Xu Fuguana vključevala Mou Zongsana (1909–1995), Tang Junyija (1909–1978) in Fang Dongmeija (1899–1977), vsi pa so se ukvarjali s problemom, kako ponovno ovrednotiti in prilagoditi kitajsko, predvsem konfucijansko intelektualno tradicijo potrebam modernizacije.

osnova za ohranjanje kulturne tradicije in identitete v kontekstu modernizacije Kitajske v dvajsetem stoletju, na katero so močno vplivali zahodni intelektualni diskurzi.

Xu Fuguanov argument proti izgradnji metafizike in ontologije je temeljil na stališču, da pragmatično jedro tradicionalne kitajske misli ni vodilo do konstrukcije strukturiranega metafizičnega sistema, kot so ga razvili antični Grki. Po njegovem mnenju je bil razlog za to v tem, da se je v antični Kitajski ideja etike razvila neposredno iz mitološke družbe in je temeljila na božanskem jedru človeka. Etika zato ni imela nobene zveze z metafiziko, kaj šele z religijo.

Po Xuju so se etika in morala ter vse osrednje konfucijanske vrline razvile na podlagi koncepta zaskrbljene oziroma tesnobne zavesti (*youhuan yishi* 憂患意識).²

Xu je obširno proučeval družbenopolitično teorijo tradicionalne in moderne Kitajske ter zagovarjal idejo, da je edina rešitev za Kitajsko v moderni dobi vzpostavitev demokracije. Demokracija, je trdil Xu, bi tako zamenjala avtoritarni režim, ki je prevladoval na Kitajskem po dinastiji Han (202 pred našim štetjem – 220 našega štetja), in omogočila kitajski družbi enakovredno sodelovanje v globaliziranem svetu, hkrati pa prispevala tudi etični sistem, ki temelji na demokratičnih vrednotah, namreč vrednosti človeka in varovanju človekovih pravic ter samokultivacije in refleksije moralnega sebstva, ki izhajata iz izvirnega konfucijanstva. V tem oziru je Xu Fuguan ogromno truda vložil v zgodovinsko in besedilno analizo klasičnih konfucijanskih besedil, s katero je pokazal demokratično jedro izvirnega konfucijanstva ter se zavzel za njegovo ohranitev in vpeljavo v sodobni Kitajski.

V tem prispevku bomo proučili Xu Fuguanovo metodologijo raziskovanja kitajske idejne tradicije, ki bo pokazala njegov inovativni in ustvarjalni pristop k interpretaciji zgodovinskega razvoja ter konceptualnega pomena konfucijanske misli. V tem kontekstu se ta prispevek osredotoča tudi na vprašanje, ali niso ti pristopi nastali pod neposrednim ali posrednim vplivom evropskih hermenevtičnih teorij tistega časa.

2 Xujeva analiza in interpretacija koncepta tesnobne zavesti sta zagotovo med njegovimi največjimi prispevki k razumevanju kitajske idejne zgodovine. To tudi odgovarja na vprašanje, zakaj se na Kitajskem nikoli ni razvila monoteistična religija, čeprav so bila proizvodna sredstva in odnosi na takšni ravni, da so vodili v tovrsten preobrat v drugih visoko razvitih civilizacijah v istem zgodovinskem obdobju. Za podrobno analizo in razlago tega koncepta glej Huang 2018a in Sernelj 2020.

Problem metodologije raziskovanja zgodovine v prvi polovici dvajsetega stoletja

Po letu 1949 so se moderni konfucijanci v izgnanstvu ukvarjali s problemom, v kakšno smer se razvija kitajska kultura in kaj se bo z njo zgodilo v prihodnosti. Zanje konfucijanstvo ni predstavljalo zgolj razlagalnega sistema za opisovanje sveta, ampak tudi program za vodenje transformacijskih sprememb v svetu (Huang 2018b, II/2). Rešitev za trpljenje Kitajske v dvajsetem stoletju so tako iskali na podlagi konfucijanskih študij. Ideali modernih konfucijancev niso bili omejeni le na prizadevanje za oživitev in rehabilitacijo lastne idejne tradicije, temveč jim je bilo kristalno jasno, da se intelektualni proces modernizacije konfucijanstva lahko začne le na podlagi njegove sinteze z idejami, uvoženimi iz evro-ameriške filozofije, saj je bilo to kulturno ozadje, iz katerega je modernizacija pravzaprav izšla.

125

Predpostavljeno sprejemanje zahodnih modelov demokracije in znanosti, ki naj bi Kitajsko popeljali iz zaostale v modernizirano družbo, je torej privedlo do novega razmisleka o vlogi in pomenu konfucijanske intelektualne tradicije. Glavno vodilo modernih konfucijancev je torej bilo oživiti tradicionalno kitajsko intelektualno tradicijo, ki je temeljila na izvornem konfucijanstvu in neokonfucijanstvu dinastij Song ter Ming, v kombinaciji s poglobljenim poznavanjem zahodnih filozofskih konceptov in kulturnih značilnosti. Ta proces je pomenil reprodukcijo konfucijanskega intelektualnega sistema mišljenja, ki je temeljil na reinterpreteraciji in redefiniciji konfucijanskih konceptov na podlagi zahodnih filozofskih sistemov (Chang et al. 2018, 53).

Druga generacija je v procesu modernizacije zavzela stališče, da mora Kitajska ohranjati in razvijati pomembne elemente lastne tradicije, saj so v njih zametki njenega demokratičnega in znanstvenega razvoja. Za razliko od večine drugih kitajskih intelektualnih struj tistega časa, katerih zagovorniki so bili prepričani, da je konfucijanska ideologija glavna ovira za modernizacijo Kitajske, je bila druga generacija prepričana, da je ta združljiva tako z znanostjo kot z demokracijo in da vzhodnoazijskim družbam ne bo uspelo razviti sodobnih demokratičnih družbenih sistemov, če ne bodo zajeli in upoštevali različnih segmentov konfucijanske tradicije (ibid., 97).

V petdesetih in šestdesetih letih dvajsetega stoletja je prišlo do polemike med modernimi konfucijanci, ki so delovali na Tajvanu in v Hongkongu, ter liberalno strujo tajvanskih intelektualcev, ki jo je vodil Hu Shi 胡適 (1891–1962), o tem, ali sta konfucijanstvo in kitajska kultura sploh primerna za razvoj demokracije, znanosti in tehnologije. Ta struja je zagovarjala popolno

pozahodenje in menila, da v kitajski politični misli ni ničesar, kar bi bilo vredno proučevati in prevzeti v procesu modernizacije. Tajvanski liberalci so zato trdili, da je za modernizacijo treba radikalno prekiniti s konfucijanskim načinom razmišljanja (Rošker 2019, 255).³ Moderni konfucijanci pa so menili, da demokracija, znanost in tehnologija sicer niso v ospredju tradicionalnega konfucijanstva, vendar to ne pomeni, da ovirajo modernizacijo kitajske družbe.

V reševanju nastale krize so moderni konfucijanci skušali oživiti konfucijanstvo tako, da so se bodisi opirali na Kantovo in Heglovo misel bodisi iskali osnovo konfucijanske preнове kitajske kulture v reinterpreteraciji zgodovine kitajske misli. Po mnenju Huang Chun-chiehja (2018b, II/4–18) lahko tajvansko in hongkonško moderno novo konfucijanstvo razumemo tudi kot novo metodologijo. Njeni predstavniki so po eni strani kritizirali kitajsko hermenevtiko šole Qian-Jia⁴ (*Qianjia xuepai* 乾嘉學派), ki se je razvila v času vladavine cesarjev Qianlonga 乾隆 (1735–1796) in Jiaqinga 嘉慶 (1796–1820), po drugi strani pa scientizem, ki je izhajal iz prevzemanja zahodnega znanja.

Xu Fuguan je močno nasprotoval besedilni kritiki šole Qian-Jia in njenemu zatekanju k filološkim in fonološkim metodam, študiju jezika, bibliografiji in naboru klasičnih del. Po Xujevem mnenju je šola Qian-Jia popolnoma zanemarila proučevanje človeškega razuma, medosebnih odnosov, harmoničnega sobivanja in osebne prakse, torej področja, ki so prevladovala od zgodnje dinastije Zhou (med enajstim in tretjim stoletjem pred našim štetjem) do dinastije Qing (1644–1911). Xu je sicer priznaval, da je metoda šole Qian-Jia vsebovala neko razsežnost realizma, vendar njihova vrsta realizma ni upoštevala resničnih zgodovinskih kontekstov besedil. Predstavnika prve generacije modernega konfucijanstva, Xiong Shili (1885–1968) in Qian Mu (1895–1990) sta prav tako zavračala metodo šole Qian-Jia, ki je prevladovala pri sprejemanju zahodne znanstvene metodologije (prav tam). Z drugimi besedami, problem metodologije oziroma pomanjkanja le-te je bil v središču intelektualnih razprav v prvi polovici dvajsetega stoletja. He Bingsong 何炳松 (1890–1946) je na primer v svojem delu *Nov pogled na*

3 Xu Fuguan je to liberalno strujo, ki jo je vodil Hu Shi, ostro kritiziral in si zato nakopal številne težave. Med drugim tudi to, da je leta 1970 izgubil položaj na Univerzi Donghai v Taizhongu (tam je bil od leta 1955 dalje profesor kitajske književnosti), ker je bil Hu Shi predsednik Akademije Sinice (1957–1962) in njegovo ime je tudi po njegovi smrti leta 1962 v političnih krogih imelo zelo velik vpiv (Lee 1998, 130).

4 Imenovana tudi šola hanskih študij (*Hanxue* 漢學), ki je konfucijanska besedila razlagala predvsem s filološkimi metodami (*xungu* 訓詁) in se opirala izključno na izvirnike konfucijanskih klasikov, ki so nastali med dinastijo Han (glej Theobald 2022). Moderni konfucijanci konfucijanstva dinastije Han niso videli kot del prave konfucijanske tradicije.

splošno zgodovino (*Tongshi xinyi* 通史新義), ki je izšlo leta 1927, potožil, da četudi so kitajski zgodovinarji zapisali marsikaj pomembnega, niso posvečali dovolj pozornosti teoriji in metodologiji svojega raziskovanja, zato naj bi prav njegova knjiga predstavila metodologijo zahodne znanosti zgodovinopisja (prav tam). Leto pozneje, leta 1928, je bila v Tajpeju ustanovljena Academia Sinica in humanistično raziskovanje, vključno z zgodovinopisjem, je vstopilo v novo in pomembno fazo. Fu Sinian 傅斯年 (1896–1950), ki je bil privrženec Hu Shija in ustanovitelj Inštituta za zgodovino in filologijo na Akademiji Sinici, je jasno razložil akademijin cilj, ki je bil razvoj sodobnih znanosti, ne pa spodbujanje tako imenovanih tradicionalnih disciplin. Cilj je torej bil obravnavati študij zgodovine in filologije po metodah naravoslovnih znanosti. Ta usmeritev, namreč razvoj sodobnih znanosti, je bila tesno povezana s scientizmom, strujo, ki je prevladovala na področju kitajske misli na začetku prve polovice dvajsetega stoletja. Fu Sinian in drugi raziskovalci so začeli uvajati nemško šolo zgodovine znanosti, kar je privedlo do tega, da je proučevanje zgodovinskega gradiva postalo glavna vsebina zgodovinskega raziskovanja na Inštitutu (prav tam). Fu je trdil, da je sodobno zgodovinopisje ravno proučevanje zgodovinskih virov, pri čemer naravoslovje zagotavlja potrebno orodje za urejanje zgodovinskega gradiva. Ta pozitivistični pristop k raziskovanju idejne zgodovine, prevzet iz nemške šole, je močno zagovarjal prav Fu Sinian. Fujev cilj je bil razložiti vprašanja o idejni zgodovini s filološke perspektive, saj je filozofija stranski produkt jezika (argument, ki ga je prevzel z Zahoda). Fu Sinianov pristop k raziskovanju zgodovinopisja je bil po letu 1949 sprejet tudi med zgodovinarji na Tajvanu in je bil zelo vpliven. Zavračal je metafiziko in izključeval vse interpretacije idejne zgodovine zunaj zgodovinopisnega raziskovanja. Zanj je bil temelj zgodovinopisja bolj opisovanje empiričnih dejstev kot interpretacija pomena zgodovinskih dejstev, torej je strogo razlikoval med »subjektivno filozofijo in moralnimi vrednotami« ter »objektivnim proučevanjem zgodovinskega gradiva« (prav tam, 20).

Xu Fuguan je močno nasprotoval Fujevemu metodološkemu pristopu in ga kritiziral. Trdil je, da takšna metoda besedilne kritike pri proučevanju idejne zgodovine ne more zajeti njenega dinamičnega razvojnega procesa (prav tam). V prvem poglavju svoje knjige *Zgodovina kitajske filozofije človeškega značaja* (*Zhongguo renxing lunshi* 中國人性論史) iz leta 1969, kjer je predstavil svoj metodološki pristop k proučevanju idejne zgodovine, je zapisal:

V zadnjih desetletjih so nekateri kitajski učenjaki, ki delajo na področju intelektualne zgodovine, zagovarjali sprejetje »filološke perspektive kot metode za razlago vprašanj intelektualne zgodovine«. Osnova za to filološko perspektivo je pristranska teorija, ki jo zagovarja peščica zahodnih

učenjakov, ki menijo, da je »filozofija stranski produkt jezika«. Kitajski učenjaki so to filološko perspektivo povezovali z obrobnim miselnim tokom šole Qian-Jia. Tisti, ki uporabljajo to metodo, analizirajo bistveni besednjak idejne zgodovine in po postopkih starodavnih komentarjev poskušajo ugotoviti njegovo izvirno obliko in izgovorjavo ter verjamejo, da so našli njegov izvorni pomen. Tako ta izvorni pomen uporabljajo za razlago vsebine določenih zgodovinskih miselnih tokov. Ker je imel Fu Sinian v tem obdobju vodilni položaj na tem raziskovalnem področju, lahko njegovo delo *Študij starodavnih nauk o naravi in usodi* štejemo za reprezentativno delo te šole. Toda pri proučevanju pomenske vsebine besedišča ne zanemarija le dejstva, da se pomen izraza spreminja glede na njegovo prvotno uporabo in pojav določenega toka mišljenja, ki uporablja ta izraz, ampak tudi dejstvo, da ima znotraj danega obdobja isti besedni izraz pogosto različne konotacije znotraj različnih miselnih tokov. Še več, in to je še posebej pomembno, ta metoda zanemarija temeljno idejo same filologije: pomen izraza v času njegovega nastanka ne vključuje vseh njegovih poznejših, sodobnih pomenov in lahko nekatere pomembne celo zanemari.⁵ (Xu 1969, I/1–2)

Za Xuja je torej napaka Fujeve metode uporabe filološke perspektive ta, da ne upošteva razvoja konceptov; zato je razvil lastno metodologijo dinamičnega holizma, ki pojme postavlja v celostni kontekst zgodovinskega razvoja. Na ta način ne moremo izluščiti konceptov oziroma pomena pismenk iz idejnega sistema filozofov ali od vzdusja obdobja in se vrniti k njihovim izvirnim pomenom prek izolirane statistične analize. Pri analizi in interpretaciji zgodovine kitajske idejne tradicije je Xu Fuguan uvedel domnevno novo metodologijo, ki temelji na doslednem upoštevanju hermenevtičnega kroga, sam pa je svojo metodologijo poimenoval dinamični in strukturni holizem (prav tam, 22).

5 幾十年來，中國有些治思想史的人，主張採用（以語言學的觀點，解釋一個思想史的問題的方法）。其根據係來自西方少數人以為（哲學乃語言之副產品）的一偏之輪，以於我國乾嘉學派末流相結托。關於哲學於語言的關係，亦即是思想於語言的關係，乃是互相制約，互相影響的關係，這裡不進一步去涉入到此一問題。我現在所要指出的是，採用這種方法的人，常常是把思想史中的重要詞彙，順著訓詁途徑，找出它的原形原音，以得出它的原始意義；再由這種原始意義去解釋歷史中某一思想的內容。傅斯年的姓名古訓辯證，因為他當時在學派界中所佔的權力性的地位，正可以作為這一排的典範著作。但夷考其實，這不僅忽略了由原義到某一思想成立時，其內容已有時間的發展演變；更忽略了同一個名詞，在同一個時代，也常由不同的思想而賦於以不同的內容。尤其重要的，此一方法，忽略了語言學本身的一頓重大事實，即是語原的本身，也並不能表示它當時所應包含的全部意義，乃至重要意義。

Xu Fuguanova metodologija dinamičnega in strukturnega holizma

Dve temeljni razsežnosti Xujeve metodologije sta njegov holistični pristop in primerjalna perspektiva. Bistveni pomen Xujevega holizma je razumevanje celote in njenih delov v njihovih konkretnih zgodovinskih kontekstih. Xu v svojih raziskavah idejne zgodovine razmišlja o pomenu zgodovinskih konceptov s poudarjanjem konkretnosti njihovega zgodovinskega konteksta kot celote in tudi specifičnosti tega konteksta (Huang 2018b, II/14).

Interakcija med celoto in njenimi deli je metodološki pristop, ki ga Xu uporablja za razumevanje različnih miselnih tokov v antični Kitajski.

Ko je raziskoval literaturo in miselnost, ju je postavljala v družbenopolitični in ekonomski kontekst posamezne dobe, in obratno, ko je preiskoval družbenopolitično in gospodarsko strukturo posameznega obdobja, jo je preiskoval skozi literaturo in miselnost. Ta pristop je opredelil kot dinamično metodologijo in primerjalno perspektivo, primerjalno perspektivo pa je poimenoval strukturni holizem (prav tam, 15). Njegovo holistično metodologijo tako sestavljata dinamični in strukturni holizem, pri čemer sta za dinamični holizem značilna nenehna sprememba in razvoj. Xujev strukturni holizem temelji na ideji, da je strukturna enota entiteta, sestavljena iz delov klasičnih besedil, sistema mišljenja in realnosti. Xu meni, da interpretacija in kritika besedil ne zadostujeta za razumevanje antične kitajske misli. Za Xuja je v proučevanju treba uporabiti metodo strukturne enotnosti, ki, kot bomo videli, ustreza Schleiermacherjevi metodi hermenevitičnega kroga, čeprav se sam nanj ne sklicuje neposredno.

Kot že omenjeno, je Xu nasprotoval besedilni kritiki in metodi eksegeze šole Qian-Jia in menil, da mora raziskovalec uporabljati krožno gibanje hermenevitičnega kroga, ki povezuje dele in celoto, da bi vstopil v kozmos miselnosti ljudi, ki so živeli v preteklosti (prav tam, 25). V svojem delu *Zbrani spisi o kitajski idejni zgodovini* (*Zhongguo sixiangshi lunji* 中國思想史論集) Xu Fuguan podrobno pojasnjuje svojo metodo strukturnega holizma:

Besedna zveza je sestavljena iz besed, zato je treba za razumevanje pomena besedne zveze razumeti vsako njeno besedo. Poglavlje je sestavljeno iz besednih zvez, zato je treba za razumevanje pomena poglavja razumeti vsako izmed besednih zvez. Knjiga je sestavljena iz poglavij, zato je za razumevanje celotne knjige treba razumeti pomen vsakega poglavja. Tako je treba brati knjige starih mojstrov. Proces je podoben kopičenju, ki se začne z enim delom in postopoma pripelje do dojetja celote. Na

začetni stopnji lahko uporabimo študije, ki so jih literati dinastije Qing imenovali eksegeza in besedilna kritika. Zavedati pa se je treba, da je nemogoče razumeti celoto brez poznavanja njenih delov, se pravi fraz. Tovrstno razumevanje je na najnižji stopnji. Da bi ga razvili v večji meri, se je treba vrniti in določiti pomen vsake fraze, ki sestavlja del, njeno gibanje pa mora izhajati iz celote, ki je besedilo. Na ta način se pomen besede določi iz fraze, katere del je ta beseda; pomen fraze iz poglavja, katerega del je ta fraza; pomen poglavja iz knjige, katere del je to poglavje, in pomen knjige iz celotne avtorjeve misli. To je delo določanja delov besedila kot celote. Tako je Zhao Qi 趙崎 (108–201) poimenoval prizadevanje, »da bi se poglobili v avtorjevo misel, da bi razumeli avtorjeva besedila« (Mengzi tici, Splošni predgovor h komentarjem o Menciju). To je nujna druga stopnja raziskovanja in do nje ni mogoče priti zgolj s pomočjo študija eksegeze in besedilne kritike, ki so ju razvili literati iz dinastije Qing (Xu v Huang 2018b, II/26).

Njegovo metodo analize idejne zgodovine lahko povzamemo v dveh točkah (prav tam):

- (a) Vsak miselni sistem je strukturna in celostna mreža pomenov, zgrajena tako, da izhaja iz posameznih delov pomenov in iz njih prehaja v celoto.
- (b) Ker je miselni sistem mreža pomenov, ki si jih delita raziskovalec in objekt proučevanja, se med njima vzpostavi dialoška povezava, ki ustvarja medsebojni oziroma intersubjektivni odnos.

Ta druga točka je tudi to, kar Xu imenuje »metoda iskanja utelešenih izkušenj« (*zhui tiyan de fangfa* 追體驗的方法), za katero meni, da bi jo morali obvladati vsi, ki raziskujejo zgodovino idejne tradicije, saj je z njo mogoče stopiti v stik z duhovnim (intelektualnim) kozmosom predqinskih mislecev in s preteklostjo v sedanjosti. Po Xuju morajo raziskovalci, ki proučujejo zgodovino idejne tradicije, začeti s konkretno stvarjo, to je pisnim delom, nato pa se premakniti na abstraktno raven, ki je razmišljanje o tem delu. Sočasno s tem pa bi morali začeti tudi z abstrakcijo misli ter preiti na konkretno realnost človekovega življenja in njegovega časa. Ko gremo čez vse te faze, se lahko avtor dela in delo ponovno pojavita v nas samih in v času, v katerem živimo. Po Xuju to pomeni, da ne proučujemo le klasičnih del, ampak vstopamo v dialog z njihovimi avtorji. Tako za raziskovalce kitajske idejne tradicije idejni sistem predqinskih mislecev sicer ne obstaja objektivno, mora pa med njimi obstajati intersubjektivna povezava (*zhuti jianxing* 主題間性). Obenem pa globlje ko prodremo v intersubjektivni pomenski sistem, bolj se lahko vživimo v razmišljanje avtorjev klasičnih del, ki jih proučujemo, in s tem temeljito razširimo svoja obzorja.

Druga dimenzija Xujevega strukturnega holizma se ukvarja z vprašanjem človeške misli in realnosti. Xu meni, da obstaja stalna interakcija med človeško mislijo in realnostjo, ki tvori celotno strukturo, v kateri sta oba elementa neločljiva. To podrobno pojasnjuje v naslednjem citatu:

Na genezo človekovega razmišljanja pogosto vplivajo štirje glavni dejavniki. Prvi je značaj osebe; drugi je šola mišljenja, ki ji oseba pripada, kot tudi globina dela te osebe; tretji je kontekst obdobja, v katerem živi; in četrti je življenje te osebe. Vpliv teh štirih pomembnih dejavnikov je pri vsakem mislecu drugačen, pri nekaterih precejšen, pri drugih minimalen. Hkrati pa med temi štirimi bistvenimi elementi obstaja tudi vzajemen vpliv, zato iz enega samega, izoliranega elementa ne moremo določiti avtorjevega mišljenja (Xu v Huang 2018b, II/28).

Xujev namen je bil poudariti, da mora proučevanje idejne zgodovine vedno upoštevati družbenoekonomski in politični kontekst, v katerem so živeli misleci. Po Xuju je zgodovina osebe boleč zapis boja med resničnostjo in mislimi oziroma idejami te osebe, medtem ko je na primer za Tang Junyija in Mou Zongsana zgodovina pravzaprav proces neprekinjene poti neba (*tian dao*). Medtem ko Xu Fuguan obravnava osebo kot subjekt, ki se bori v skladu z zgodovinskimi procesi ali proti njim, Tang in Mou vidita osebo kot transcendentno bitje. To kaže na bistveno razliko med Tangovo in Moujevo težnjo po konstruiranju moralne metafizike, medtem ko je Xujeva težnja ravno nasprotna (prav tam, 30). Xu Fuguanova metoda proučevanja idejne zgodovine je »razprava o idejah skozi družbenopolitično zgodovino«.

Primerjalna perspektiva

Ker Xu pojmuje misel in družbeno realnost kot dve med seboj povezani razsežnosti svojega strukturnega holizma, lahko na zelo konkreten način predstavi izvirne zamisli in komentarje o različnih usmeritvah mišljenja. Po njegovem mnenju je le s primerjalne perspektive mogoče resnično dojeti razloge za obstoj določene šole mišljenja. Primerjalno perspektivo je uporabil zato, ker posveča veliko pozornosti specifičnemu značaju zgodovine idejne tradicije. Tako meni, da mora proučevanje kitajske kulture in mišljenja izhajati prav iz njune specifičnosti, saj se le tako lahko jasno razkrije njuno bistvo. Posebnost kitajske kulture in mišljenja ter njuna razlika z zahodno kulturo je po Xuju v zlitju subjektivnega in objektivnega, posameznika in skupnosti, ki prevladuje v kitajski idejni tradiciji. V kitajski kulturi posameznikova samokultivacija in kultiviranje zunanjega sveta tvorita enoto, in nista dve ločeni stvari.

Šele na podlagi resničnega razumevanja posebnosti kitajskih idejnih konceptov, ki so po Xujevem mnenju vedno produkt družbenopolitičnih dejavnikov določenega časa in se skozi zgodovino nenehno spreminjajo, lahko raziskovalci idejne zgodovine naredijo korak naprej ter kitajsko idejno tradicijo primerjajo z zahodno (prav tam, 32). V Xujevi holistični metodologiji se posamezna raziskovalna vprašanja obravnavajo kot celota oziroma kot medsebojno povezana; zato koncepte najboljše razumemo, če jih proučujemo v njihovem prostorsko-časovnem kontekstu.

Xu Fuguanovo interpretativno metodo, ki jo uporablja pri analizi in interpretaciji kitajskih klasikov, lahko po besedah Huang Chun-chiehja imenujemo tudi interpretativna metoda kontekstualizacije (prav tam). Ta metoda je sestavljena iz dveh postopkov. V prvem postavi konfucijansko misel v zgodovinski kontekst, da prouči njeno interakcijo s takratno družbo. V drugem postopku pa analizira konfucijansko misel na način, da jo umesti v sedanost in s to interpretacijo na novo osmisli klasična dela. S tema dvema metodološkima pristopoma Xujeva analiza konfucijanskih klasikov, konfucijanskih komentarjev in konfucijancev samih ne ločuje od dejanske realnosti, v kateri so živeli in delali.

V Xujevih delih najdemo dve premisi, ki ju navaja kot osnovo za svoje stališče. Po Xuju je človek zgodovinsko bitje. Poudarja tudi, da je za kitajski način razmišljanja značilna težnja po obračanju k realnosti. Človek je določen z zgodovinskostjo, njegov obstoj ni niti abstrakten niti univerzalen. Xu v svojih člankih podpira Sima Qianovo razumevanje o kompleksnosti, večdimenzionalnosti in zgodovinskem značaju človeka ter meni, da človek ni nekdo, ki živi zunaj sveta, temveč bitje, ki aktivno sodeluje v realnosti in njenih produktivnih dejavnostih.

Za Xuja namreč posameznik živi v specifičnih in konkretnih zgodovinskih okoliščinah, zato na njegov obstoj vplivajo zgodovinske izkušnje in realnost. Ker je človek zgodovinsko bitje, je treba njegovo miselnost razumeti znotraj diskurzov časa, v katerem živi. Ideje posameznika je torej treba analizirati tako, da jih postavimo v kontekst njegovega časa. Xu tako poudarja, da je mogoče miselnost, ki so jo razvili misleci iz predqinskega obdobja in katerih skupni interes je bilo človeško življenje, prilagoditi zahtevam sodobne družbe. Po njegovem mnenju mora idejni zgodovinar ideje misleca, ki ga raziskuje, razumeti kot produkt družbenih okoliščin, v katerih je ta živel, nato pa ovrednotiti vpliv njegovega mišljenja na poznejšo zgodovino, ko so ideje postale miselni sistem.

Druga raven Xujeve metodologije je ponovni premislek in nadaljnje vrednotenje konfucijanstva tako, da ga postavimo v kontekst dvajsetega stoletja.

Pri tem gre predvsem za Xujevo kritiko raziskovanja političnih problemov konfucianizma in razlogov za 2000 let trajajočo avtokracijo na Kitajskem. Xu despotizem vidi kot osrednjo značilnost politične tradicije v kitajski kulturi. Despotiski sistem, ki se je vzpostavil šele po predqinskem obdobju, je izpodril demokratične zametke izvirnega konfucijanstva.

V tem kontekstu je Xu razvil svojo tezo o »dvojnem subjektu«, po katerem je ljudstvo vedno veljalo za aktivni politični subjekt v ideološki tradiciji stare Kitajske, vladar pa je bilo vedno ekskluzivni subjekt v konkretni družbeni realnosti (Rošker 2013, 86). Po Xuju je torej konflikt med tema dvema dimenzijama mogoče rešiti le z uvedbo demokracije, ki bo temeljila na takšnih demokratičnih elementih, ki so prisotni že v izvirnem konfucijanstvu.

Po Huang Chun-chiehju (2018a, 235) predstavlja Xujeva interpretacija izvirnega konfucijanstva tipičen primer hermenevtične analize, ki jo lahko razumemo kot metodo politične znanosti in sodi v klasično kitajsko hermenevtično tradicijo. Temelji te tradicije niso niti ontološki niti epistemološki, temveč političnoekonomski in družbenopolitični, saj pri tej metodi ne gre za proučevanje abstraktnih konceptov, temveč za idejno zgodovino v povezavi z družbenopolitično zgodovino.⁶ Ta ni omejena na nominalni svet, saj intenzivno posega v fenomenalni svet izkustva in tako združuje intelektualno s praktičnim delovanjem. Tovrstna interpretativna tradicija je sposobna generirati lastno notranjo dinamiko z vzpostavitvijo močne kreativne interakcije med interpretom in klasiki, ki tvorijo vsebino interpretacije. Xujeva metoda interpretacije tako sodi v polje politične sociologije in ekonomije. Za Xuja so ljudje politična in družbena bitja, ki so vključena v dejavnosti vsakdanjega življenja. Njegova metodologija vključuje proučevanje bistva in prakse, torej konceptov in realnosti.

Xujev največji prispevek h konfucijanski misli je bilo njegovo ponovno odkritje izvirne konfucijanske politične ideje »ljudstva kot političnega akterja«, vključno z njegovo hermenevtično metodo, ki jo je povezal z demokracijo in katere vzpostavitev je videl kot ključno za sodobno Kitajsko. Pri tem je poudaril, da so vsi predqinski konfucijanski filozofi živeli v obdobju vojskujočih se držav, ki velja za čas pluralističnih političnih režimov in v katerem se

6 Huang poudarja, da so bili takšni družbenopolitični vidiki še posebej pomembni pri prenosu kitajskih konfucijanskih tradicij v druge dele Vzhodne Azije. Ti elementi so bili po besedah Marka Ogrizka še posebej pomembni pri ustvarjanju enotne metodologije vzhodnoazijskega konfucijanstva, saj so nam omogočili uvideti njihove skupne točke, ki odtehtajo njihove medsebojne razlike: »Medtem ko so metode vzhodnoazijskih konfucianizmov različne po svojih ciljih in obsegu, si delijo razumevanje« (Ogrizek 2020, 91). Zato nikakor ni naključje, da so tudi ti vidiki odločilno vplivali na širjenje in razvoj konfucianizma v Koreji (Rošker 2014, 115).

avtorska vladavina še ni pojavila. V njihovih delih je zato ljudstvo v središču politike; vendar, kot je navedeno zgoraj, je politični koncept »ljudstva kot osnove« (*minben* 民本) od dinastij Qin (221–207 pred našim štetjem) in Han (206 pred našim štetjem – 220 našega štetja) dalje postopoma zamiral in se zaradi represivne centralne oblasti ni več razvijal. Xujev metodični pristop interpretacije političnih idej izvirnega konfucijanstva je tako oblikoval os za obnovo konfucijanstva v dvajsetem stoletju. V tem kontekstu je pomembno opozoriti na Xujev argument, da je konfucijanska teorija neločljiva od demokracije, saj že klasična kitajska besedila, na primer *Knjiga dokumentov* (*Shu jing* 書經), zapisujejo, da je ljudstvo temelj (*minben* 民本) države ter pomemben in aktiven subjekt pri izgradnji pravične in harmonične družbe (Sernelj 2019, 5).

134

Čeprav so ti zapisi nejasni, je Konfucij prevzel to idejo, Mencij pa jo je nato podrobneje razvil z izrecno navedbo, da so ljudje najpomembnejši element v državi, vladar pa najmanj pomemben (*min wei gui, jun wei qing* 民為貴，君為輕, *Mengzi*, Jin xin xia 60). Po drugi strani pa Xu poudarja, da v avtorski kitajski zgodovini takih domnevno demokratičnih elementov ni bilo mogoče uresničiti v praksi in se zato ni mogla razviti ideja o subjektu kot političnem akterju (prav tam). Trdil je tudi, da uresničitev konfucijanskih »demokratičnih« idej v praksi ni uspela, ker v avtorski družbi ni bilo pravnega sistema, ki bi lahko ščitil pravice ljudi ter urejal in presojal dejanja vladarjev (prav tam). Kar zadeva razvoj znanosti, je menil, da čeprav konfucijanstvo ni vsebovalo znanstvene razsežnosti, ni zatiralo ali zavračalo znanosti. Po Xujevem mnenju kitajska tradicija ni razvila metodologije, primerne za razvoj znanstvenih raziskav, ker bi bil tak pristop naiven, temveč je razvila metodologijo, ki temelji na kultivaciji osebnosti (Rošker 2013, 104).

Podobnosti z Gadamerjevim »zlitjem horizontov« in Xu Fuguanov specifični doprinos

Zdi se, da so Xujeva metodologija strukturnega holizma, ki temelji na strogem upoštevanju zgodovinskih, družbenopolitičnih, ekonomskih in subjektivnih dejavnikov, metoda iskanja utelešene izkušnje (*zhui tian*) ter intersubjektivni pristop podobni Gadamerjevemu konceptu zlitja horizontov. Po Gadamerju je horizont sedanjosti odvisen od preteklosti, torej besedila, tradicije, zgodovine, kar samo po sebi implicira predsodke ali predpostavke. »Zgodovinski horizonti« so neizogibni za razvoj horizontov sedanjosti, zato »razumevanje« izhaja iz »zlitja teh horizontov«:

Pravzaprav je horizont sedanjosti v nenehnem procesu oblikovanja, ker moramo nenehno preizkušati vse svoje predsodke. Pomemben del tega preizkušanja se dogaja v srečevanju s preteklostjo in v razumevanju tradicije, iz katere izhajamo. Horizonta sedanjosti zato ni mogoče oblikovati brez preteklosti. Nič več ni osamljenega obzorja sedanjosti samega po sebi, so zgodovinska obzorja, ki jih je treba pridobiti. Namesto tega je razumevanje vedno zlitje teh horizontov, ki naj bi obstajali sami po sebi. Moč tovrstnega zlitja poznamo predvsem iz prejšnjih časov in njihove preprostosti glede sebe in svoje dediščine. V tradiciji se ta postopek zlitja nenehno dogaja, saj se tam staro in novo vedno združujeta v nekaj, kar ima vrednost živega, ne da bi bilo eno izrecno v ospredju drugega. (Gadamer 1975, 305)

V Xujevih razlagah pa je poudarek po eni strani na aktualizaciji antičnih mislecev in besedil, ki jih ni mogoče videti ločeno od sedanjosti, po drugi strani pa na dejstvu, da lahko vprašanja, ki so jih obravnavali v svoji misli, vedno resonirajo z realnostjo sedanjosti, ker se ukvarjajo s problemi, povezanimi s človeškim bivanjem. Druga pomembna vsebina Xujeve nove metodologije je poudarek na neobjektivnem pristopu k proučevanju idejne zgodovine. Medtem ko je bil Gadamer zaposlen s svojo željo po premostitvi stroge kartezijanske ločitve subjekta in objekta razumevanja (glej Gadamer 1975, 37ff.) in se je zato raje obrnil stran od produktov v »usmerjenost« subjekta (prav tam, 188) – še vedno ni zmozel razrešiti vprašanja dveh protipolov spoznavnega procesa ter je na koncu priznal, da »nimamo nobene izhodiščne točke, ki bi omogočila, da vidimo te meje in razmere same po sebi oziroma da sebe vidimo ,od zunaj‘ kot omejene in na ta način pogojene« (prav tam, 83).

Toda po Xu Fuguanu je mogoče vsebino dela najgloblje razumeti strukturno, celostno, torej tako, da besedila in misleca ne objektiviziramo, torej z iskanjem utelešene izkušnje in razvijanjem intersubjektivnega odnosa. V tem smislu rezultat tega pristopa bralcem in bralkam ne ponuja le pravega razumevanja besedila, ampak tudi razširitev znanja in razumevanja samih sebe kot rezultat nenehnega samokultiviranja (odpravljanja predsodkov in na njih temelječih sodb) ter introspekcijo, pa tudi resnično razumevanje družbeno-kulturnih in političnih okoliščin realnosti, v kateri živijo. Domnevna Xujeva inovativnost je torej na prvi pogled zelo podobna Gadamerjevi ideji o zlitju horizontov. V tej luči se zdi Xu Fuguanova kritika Fu Sinianovega »zahodnocentričnega« pristopa več kot pretirana, če ne kar nekoliko hipokritska. Čeprav je očitno, da je Xu Fuguanov dinamični in strukturni holizem popolnoma skladen s Schleiermacherjevim hermenevtičnim krogom, ni jasno, ali je Xu Fuguan poznal tudi Gadamerjeva koncepta zlitja in horizontov, saj se v svojem delu nanju

ne sklicuje. Odgovor na vprašanje, ali je Xujeva metodologija inovativna ter edinstvena in ali jo je razvil brez reference na zahodno metodologijo, zato ostaja brez odgovora in lahko o tem le teoretiziramo. Če pa pogledamo njegovo hermenevtično metodo z vidika kitajske idejne zgodovine, zlahka vidimo, da implicira posebno inherentno vrednost za razvoj sinofonega diskurza, ker odpira novo, prej skrito dimenzijo tradicionalne kitajske misli.

Z uporabo lastne hermenevtične metode in strukturnega holizma je Xu Fuguan dejansko pokazal, da že od samega začetka kitajske idejne tradicije obstaja težnja po dinamičnem medsebojnem odnosu med ljudmi, družbo in realnostjo, ki medsebojno vplivajo in so odvisni drug od druge skozi družbenozgodovinske procese. To razkriva temeljni značaj kitajske filozofije, ki se kaže v njeni holistični ontoepistemološki in aksiološki naravi.

Zaključek

Kar zadeva zgodovino idejne tradicije in njenih političnih teorij, je Xu Fuguan visoko cenjen med modernimi konfucijanci prav zaradi svojega poudarka na izvornem konfucijanskem konceptu »ljudstva kot temelja politike«, dinamičnega duha konfucijanstva in koncepta zaskrbljene zavesti, ki je prav zaradi njegovih hermenevtičnih analiz in interpretacij postala središče razprav v dvajsetem stoletju. Čeprav se na prvi pogled zdi, da ti politični vidiki nimajo veliko skupnega s Xujevo interpretativno metodo, je zgornja analiza pokazala, da njegova hermenevtika pravzaprav stoji v jedru njegove politične filozofije, ker sta obe neločljivo povezani prek skupne paradigme, ki je osnova tradicionalne kitajske filozofije ter se kaže v relacijski naravi naravne in družbene realnosti. Tako kot vladarja v tem pogledu ni mogoče ločiti od ljudstva, je bogati svet človekove notranjosti vedno tesno povezan s preteklostjo in sedanjostjo družbe, katere del smo. Ta paradigma, ki omogoča zlitje vseh teh horizontov, je natanko paradigma strukturnega holizma, ki ga Xu uporablja v svojem hermenevtičnem delu. Primerjalni vidik, v katerem se manifestira ta paradigma, nam omogoča vzpostavitev relativističnega in kontrastnega pogleda na vse mnogotere vidike, ki konstituirajo realnost in se lahko prenašajo od avtorjev in avtoric do njihovih bralk in bralcev. Obe načeli, ki ju v zvezi s tem poudarja Xu Fuguan, torej nista pomembni le za boljše razumevanje kitajske idejne in intelektualne zgodovine, temveč ponujata tudi alternativo zahodnim hermenevtičnim metodam, za katere se zdi, da še vedno ostajajo ujete v esencialističen in izoliran pogled na horizonte, ki se vedno nanašajo na ločena področja človeške subjektivnosti in objektivnega sveta.

Zahvala

Avtorica se zahvaljuje za finančno podporo Agencije RS za raziskovalno in inovacijsko dejavnost (ARIS) v okviru raziskovalnega projekta (J6-50202) *Konfucijanski preporod in njegov vpliv na sodobne vzhodnoazijske družbe skozi prizmo odnosa med posameznikom in družbo*, raziskovalnega programa *Azijski jeziki in kulture* (P6-0243) ter fundacije Chiang Ching-kuo za mednarodno znanstveno izmenjavo v okviru raziskovalnega projekta (RG001-N-23) z naslovom *The problem of freedom, humanism and the human subject in intercultural perspective: Europe and Taiwan*.

Bibliografija

- Chang, Carsun (Zhang Junmai) 張君勱, Tang Junyi 唐君毅, Mou Zongsan 牟宗三 in Xu Fuguan 徐復關. 2018 [1958]. *Wei Zhongguo we-nhua jingao shi-jie renshi xuanyan* 為中國文化敬告世界人士宣言 (*Manifest za ponovno ovrednotenje kitajske kulture kot svetovne dediščine*). Privzeto 10. februarja 2018. <https://wenku.baidu.com/view/9e7744c14028915f804dc254.html>.
- Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Truth and Method*. Prevedla Joel Weinsheimer in Donald G. Marsh. London, New York: Continuum.
- Huang, Chun Chieh. 2018a. *Dongya ruxue shiyu zhong de Xu Fuguan ji qi sixiang* 東亞儒學視域中的徐復觀及其思想 (*Xu Fuguan in njegova miselnost v kontekstu vzhodnoazijskih konfucijanstev*). Tajpej: Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin.
- . 2018b. *Xu Fuguan and His Thought in the Context of East Asian Confucianisms*. Iz kitajščine prevedla Diana Arghirescu. Osnutkovna verzija.
- Lee, Su San. 1998. *Xu Fuguan and New Confucianism in Taiwan (1949–1969): A Cultural History of the Exile Generation*. Rhode Island: Brown University.
- Ogrizek, Marko. 2020. »Huang Chun-Chieh and Comparative Philosophy: Multiple Ways of Studying Confucian Ideas and Notions across Texts and Contexts.« *Asian Studies* 8 (3): 91–110. <https://doi.org/10.4312/as.2020.8.3.91-110>.
- Rošker, Jana S. 2013. *Subjektova nova oblačila – teorije modernizacije v delih druge generacije modernega konfucijanstva*. Ljubljana: ZIFF.
- . 2014. »Philosophical Interactions between 'East and West': China, Korea, Europe and the Case of Dasan (Jeong Yak-Yong, 1762–1836).« *Asian Studies* 2 (2): 111–25. <https://doi.org/10.4312/as.2014.2.2.111-125>.
- . 2019. »Philosophy in Taiwan: The Continuation of Tradition and the Creation of New Theoretical Paradigms.« *Asian Studies* 7 (2): 247–68. <https://doi.org/10.4312/as.2019.7.2.247-268>.

- Sernelj, Téa. 2019. »Modern Confucian Objection Against Communism in China: The Unique Case of Xu Fuguan.« *Asian Studies* 7 (1): 99–113. <https://doi.org/10.4312/as.2019.7.1.99-113>.
- . 2020. *The Confucian Revival in Taiwan: Xu Fuguan and his Theory of Chinese Aesthetics*. London: Cambridge Scholars Publishing.
- Theobald, Ulrich, ur. 2022. *China knowledge: An Encyclopaedia on Chinese History, Literature and Art*. Privzeto 1. julija, 2022. <http://www.chinaknowledge.de/Literature/Religion/philqianjiaxuepai.html>.
- Xu, Fuguan. 1969. *Zhongguo renxinglun shi – xianqin pian* 中國人性論史先秦篇 (*The History of the Chinese Philosophy of Human Nature—The Pre-Qin Period*). Tajvan: Shangwu yinshuguan.

Intervju s Huang Chun-chiehom¹

Vzhodnoazijska konfucijanstva in konfucijanski preporod

Uvod

Huang Chun-chieh 黃俊傑 je priznan tajvanski učenjak in sinolog, široko poznan po svojem vplivnem delu na področju konfucijanskih študij, vzhodnoazijske zgodovine idej in medkulturne filozofije. Kot dolgoletni profesor na Nacionalni tajvanski univerzi je pomembno zaznamoval to področje s ponovnim razmislekom o pristopu h konfucijanstvu v globalnem in pluralističnem kontekstu, obenem pa je tudi član inštituta Academia Europaea.

V središču njegovega raziskovalnega dela je zavezanost primerjalnemu in regionalnemu razumevanju konfucijanstva. Znan je zlasti po spodbujanju proučevanja »vzhodnoazijskih konfucijanstev« (v množini), pri čemer posebej poudarja, da se je konfucijanska misel na edinstven način razvijala tako na Kitajskem kot v Koreji, Vietnamu in na Japonskem. Ta perspektiva dalje izraža njegovo širšo intelektualno zavezanost ideji »enotnosti v raznolikosti«, v kateri se filozofske tradicije ne obravnavajo kot uniformne, temveč kot

¹ Nacionalna tajvanska univerza, zaslužni profesor; Academia Europaea, tuji član.

dinamične in lokalno prilagojene. Huang kritizira tradicionalni sinocentrizem ter se zavzema za metodologijo konfucijanskih študij, ki upošteva lokalne intelektualne kontekste in ne vsiljuje enotnega, centraliziranega modela. Na ta način pa izpodbija tudi prepričanje, da je kitajsko konfucijanstvo končna ali čista oblika, in namesto tega poudarja bogastvo njegovih regionalnih izrazov. V svojih delih raziskuje, kako lahko konfucijanstvo ostane smiselno v sodobnem svetu, pri čemer se ukvarja z demokratičnimi vrednotami, kulturno identiteto in filozofskim pluralizmom.

Huang velja za premostitveno osebnost, ki povezuje tradicionalno vzhodno-azijsko misel s sodobno svetovno filozofijo. Njegova dela, napisana v kitajščini in angleščini, pa so vplivala ne le na sinologijo, temveč tudi na širše področje primerjalne filozofije.² Klasična kitajska besedila pogosto reinterpretera skozi prizmo sodobne misli, zavzema pa se tudi za dialog med konfucijansko in zahodno tradicijo ter raziskuje vlogo kulture, hermenevtike in zgodovinske zavesti pri oblikovanju vzhodnoazijske modernosti. S svojo znanstveno dejavnostjo je pomagal na novo opredeliti študij konfucijanstva v Vzhodni Aziji – ne kot fiksno ali monolitno tradicijo, temveč kot živo, razvijajočo se intelektualno dediščino, ki je globoko vpeta v različne kulturne in zgodovinske izkušnje te regije.

Huangove najpomembnejše publikacije so *Meng xue sixiang shilun* 孟學思想史論 [Zgodovina interpretacij Mencija], delo v treh zvezkih (2022–2025); *Confucianism for the Twenty-First Century* [Konfucijanstvo za enaindvajseto stoletje], v souredništvu z Johnom A. Tuckerjem (2023); *Rujia sixiang yu ershiyi shiji de duihua* 儒家思想與21世紀的對話 [Dialog med konfucijanstvom in 21. stoletjem] (2022); *Dongya Rujia renxueshi lun* 東亞儒家仁學史論 [Zgodovinski traktat o sočlovečnosti v vzhodnoazijskih konfucijanstvih] (2017); *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts* [Vzhodnoazijska konfucijanstva: Besedila v kontekstih] (2015), ki je bila prevedena tudi v slovenščino (2016) in španščino (2017); *Jujia sixiang yu Zhongguo lishi siwei* 儒家思想與中國歷史思維 [Konfucijanska misel in kitajsko zgodovinsko mišljenje] (2014), pozneje prevedena v japonščino (2016) in nagrajena s tretjo nacionalno nagrado za dosežke v kitajskih študijah v LRK (2018); knjiga *Taiwan in Transformation: Retrospect and Prospect* [Tajvan v preobrazbi: Retrospektiva in perspektiva] (2014), ki je bila sprejeta kot učbenik na ameriški univerzi U.S. Naval War College; *Dongya ruxue shiyu zhong de Xu Fuguan jiqi sixiang* 東亞儒學視域中的徐復觀及其思想 [Xu Fuguan v kontekstu vzhodnoazijskih konfucijanstev] (2009; popravljena in razširjena leta 2018), prevedena tudi

2 Za obravnavo metodološke povezave med Huangovim delom in primerjalno filozofijo glej na primer Ogrizek 2020.

v francoščino (2015), japonščino (2018) in angleščino (2019); *Humanism in East Asian Confucian Contexts* [*Humanizem v vzhodnoazijskih konfucijanskih kontekstih*](2010) ter *Higashi Ajia shisō kōryūshi — Chūgoku, Nihon, Taiwan o chūshin to shite* 東アジア思想交流史—中国・日本・台湾を中心として [*Intelektualna interakcija v Vzhodni Aziji: Kitajska, Japonska in Tajvan*] (2013).³

Pričujoči intervju se osredotoča na različna vprašanja konfucijanskega prepoveda in njegovih vplivov v deželah Vzhodne Azije, njegov namen pa je podati prizmo, skozi katero se bo Huangov poglobljeni uvid lahko usmerjeno dotaknil vprašanj, ki posebej zadevajo tematiko konfucijanskega prepoveda v Vzhodni Aziji, pa tudi vlogo, ki jo v zvezi s tem igrajo novi in posodobljeni pristopi za študij vzhodnoazijskih idejnih tradicij.

Med drugim Huang tako odgovarja na raznolika vprašanja, kot so: kakšna je trenutna in kakšna bi morda lahko bila nova konfucijanska zavest; kateri elementi tradicije imajo po njegovem mnenju z vidika odnosa med posameznikom in družbo največji vpliv in potencial; pa tudi, kakšen je morebitni vpliv političnega vzpona Vzhodne Azije na naravo konfucijanskih študij in konfucijanskega projekta v 21. stoletju. Intervju dalje naslavlja tudi Huangov lastni raziskovalni pristop – metodo, ki jo imenuje »vzhodnoazijska konfucijanstva«. Metodo »vzhodnoazijskih konfucijanstev« Huang tukaj utemeljuje tako z vidika razlogov, zakaj se je treba ponovno vrniti h konfucijanski oziroma širši vzhodnoazijski zgodovini idej in jo na nov način proučiti, kot z vidika pristopov, ki se mu zdijo v 21. stoletju za to najbolj primerni.

V svojih poglobljenih odgovorih se Huang hkrati dotakne duhovnih, političnih in povsem življenjskih razsežnosti konfucijanstva ter izpostavi mesta, na katerih se slednje, sploh v svojih humanističnih razsežnostih, še vedno in ponovno kaže kot bogat vir uvida v človeški obstoj in delovanje – vir, ki po njegovem lastnem mnenju vsekakor ne sodi le v študij kitajske, temveč tudi na oder globalne zgodovine idej; predvsem pa vir, ki še zdaleč ni izčrpan ne v svojih teoretičnih niti praktičnih razsežnostih.

3 Seznam je povzet po: https://www.ae-info.org/ae/Member/Huang_Chun-Chieh/Publications. Dostop: 10. april 2025.

Danes so v vzhodnoazijskih državah konfucijanski kulturni vplivi različno močni, prav tako pa se jih ljudje tudi različno jasno zavedajo. Ali menite, da ljudje še vedno na splošno zavestno prepoznajo posredovane elemente konfucijanstva ali pa jih dojemajo predvsem kot del širšega kulturnega izročila? Ali so elementi konfucijanstva včasih skriti pod neimenovanimi običaji, kot se to morda dogaja na Japonskem?

Veseli me, da omenjate različne stopnje konfucijanskega kulturnega vpliva in različne stopnje zavedanja teh vplivov v vzhodnoazijskih državah. Ko govorimo o kulturnem vplivu konfucijanstva v Vzhodni Aziji, sam menim, da moramo razlikovati vsaj tri različne vidike ali ravni konfucijanske tradicije, in sicer konfucianizem kot politično ideologijo,⁴ konfucijanstvo kot akademski diskurz in konfucijanstvo kot način življenja. Vse te tri ravni konfucijanstva so si prizadevale ne le razlagati, temveč tudi spreminjati svet. Med njimi je morda najmočnejši vidik konfucijanstvo kot način življenja. Konfucijanstvo je predvsem filozofija subjektivnosti, ki se osredotoča na kultivacijo samega sebe, z namenom preoblikovati družbo, državo in svet. Konfucijanstvo zagotavlja niz vrednot za boljši način življenja. Prodor in vpliv konfucijanskih vrednot v azijskih družbah sta postala občutna v času pandemije COVID-19. Pod vplivom konfucijanstva se je v vzhodnoazijskih družbah, v nasprotju z individualizmom na Zahodu, predvsem v Združenih državah Amerike, razcvetel duh komunitarizma. Neki učenjak je tako leta 2020 poročal, da »naša sposobnost premagati epidemijo izhaja iz nečesa, kar bi v grobem lahko imenovali konfucijanski kozmopolis« (Maçães 2020). Statistični podatki iz leta 2020 so razkrili, da je število smrti zaradi COVID-19 na 100.000 prebivalcev na krščanskem kulturnem območju znašalo kar 58-krat toliko kot na konfucijanskem kulturnem območju.⁵

V tem pogledu je Tajvan morda najboljši primer v vzhodnoazijskem kulturnem območju kot celoti. Kot sem trdil že drugje (Huang 2023, 217–29), je konfucijanstvo »delovalo« kot način življenja v osnovni civilni družbi na Tajvanu. Od 17. stoletja dalje so kitajski priseljenci na Tajvan prinesli konfucijanske vrednote. Konfucijanstvo je bilo vir kulturne moči Tajvana. Med japonsko kolonizacijo Tajvana med letoma 1895 in 1945 so domači intelektualci predavali

4 V slovenščino angleško besedo *Confucianism*, ki v tem kontekstu ne podaja razlike, po navedi prevajamo z dvema različnima izrazoma. Tako »konfucijanstvo« označuje izvorni filozofski nauk, ki ga je razvijal Konfucij s svojimi nasledniki, medtem ko »konfucianizem« označuje državno ideologijo, ki se je uveljavila z dinastijo Han 漢 (202 pr. n. št. – 9 n. št., 25–220 n. št.) in ki sicer črpa iz konfucijanstva, vendar jo hkrati zaznamujejo elementi legalizma (op. prev.).

5 Za podroben prikaz statističnih podatkov glej spletno predstavitev WDSI za leto 2020. https://www.wangdaoindex.org/files/file_pool/1/01131383228669372377/wdsi%202020%20report_chn_brief.pdf. Dostop: 19. februar 2024.

Konfucijeve *Razprave*, s tem pa kritizirali japonsko vladajočo oblast. Po drugi svetovni vojni je delovna etika, prežeta s konfucijansko tradicijo, prispevala k hitremu gospodarskemu razvoju Tajvana, ki je bil v drugi polovici 20. stoletja prvi in najpomembnejši med tako imenovanimi štirimi malimi zmaji v Vzhodni Aziji. V začetku 21. stoletja so bile donacije, ki so jih običajni prebivalci Tajvana namenili žrtvam potresa avgusta 2008 v provinci Sečuan (四川) na Kitajskem ter preživelim po potresu, cunamiju in jedrski nesreči marca 2011 v Fukušimi (福島) na Japonskem, najvišje na svetu. Vse to kaže, da imajo običajni prebivalci Tajvana tisto, kar je Mencij (372–289 pr. n. št.) poimenoval »srce, ki je občutljivo za trpljenje drugih« (prev. po Lau 1984, 67–9). Konfucijanske vrednote in življenjska etika so prodrle v miselno matrico običajnih prebivalcev Tajvana.

Ker so se konfucijanske vrednote tako dobro ohranile in prodrle globoko v tajvansko civilno družbo, vsi glavni budistični samostani in ljudske religije na Tajvanu spodbujajo branje *Štirih knjig*.⁶ Samostan Zhong Tai Chan (Zen; 中台禪寺) v osrednjem Tajvanu je na primer v 17. stoletju natisnil *Pripombe k Štirim knjigam* meniha Ouyi Zhixuja (藕益智旭, 1599–1655), da bi tako spodbudil zlitje konfucijanstva in budizma. Drug budistični menih, Richang (日常法師, 1929–2004), ustanovitelj Izobraževalnega parka blaženosti in modrosti (*Fu zhi jiaoyu yuangu* 福智教育園區) v okrožju Yunlin (雲林), je v letih 1993–1994 svojim učencem predaval o *Razpravah*, ki so bile odskočna deska za študij budizma. Leta 2007 je mojster Zheng Yan (證嚴法師, 1937–), vodja budističnega združenja Tzu Chi (Ciji; Sočutje in pomoč; 慈濟), spodbujal množično gibanje za Konfucijev nauk »podrediti se in se vrniti k spodobnosti«. Združenje Ciji je konfucijanstvo širilo tudi prek televizijskih in radijskih mrež tako na Tajvanu kot v celinski Kitajski.

Skratka, Tajvan je kitajska skupnost *par excellence* (Huang 2014c, xv). Tajvan je imel srečo, da je bil imun na veliko kulturno revolucijo (1966–1976) v celinski Kitajski. Na Tajvanu se je zato ohranila tradicionalna kitajska kultura, predvsem konfucijanske vrednote. V družbi se spoštujeta spodobnost in delovna etika. Iz tega razloga je bil članek v tedniku *New Weekly* [Novi tednik], ki izhaja v kitajskem mestu Guangzhou (廣州市), z naslovom »Najlepša pokrajina Tajvana so ljudje« tako priljubljen, da je bil julija 2012 ponatisnjen v 120.000 izvodih. Čeprav si nekatere politične osebnosti na Tajvanu prizadevajo za »desinizacijo« in združbe goljufov v zadnjih letih delujejo dan in noč, valovi, plima in oseka ne morejo spremeniti sestave vode v morju.

6 Gre za štiri temeljna dela konfucijanstva: *Lunyu* 論語 [Razprave], *Mengzi* 孟子 [Mencij], *Da xue* 大學 [Veliki nauk] in *Zhong yong* 中庸 [Nauk o sredini] (op. prev.).

Kako bi se lahko med ljudmi oblikovala prenovljena konfucijanska zavest – ali bi to pomenilo predvsem ponovno prebujenje in preimenovanje tradicije ali pa bi zahtevalo razvoj povsem nove konfucijanske zavesti?

Konfucijanstvo je starodaven in večdimenzionalen intelektualni in kulturni sistem. Zgodovinsko gledano je konfucijanstvo v cesarski Kitajski igralo tri glavne vloge, in sicer (a) konfucianizem kot ortodoksna politična ideologija od zgodnje dinastije Han 漢, (b) konfucijanstvo kot glavna filozofija med intelektualci in učenjaki ter (c) konfucijanstvo kot način življenja med navadnimi ljudmi. Konfucijanstvo je bilo tisto, ki je ljudem nudilo zavetje v vzponih in padcih zgodovine pred 20. stoletjem na Kitajskem.

Če se ozremo v prihodnost, se zdi uresničljivo, da se bo med ljudmi oblikovala prenovljena konfucijanska zavest. Ta nova konfucijanska zavest se lahko razvije iz osnovnega pogleda na človeka in svet. To ponovno prebujenje bo verjetno pomenilo spremembo v veliki konfucijanski tradiciji. Ne gre za povsem novo konfucijansko zavest. Po Konfuciju in Menciju *biti človek pomeni biti človečen*. Novi konfucijanski humanizem, ki se ponovno prebuja iz te konfucijanske tradicije, je lahko še posebej primeren za zdravljenje bolezni našega stoletja.

Bistvo konfucijanskega humanizma je bila nekakšna »filozofija moralne subjektivnosti«. Konfucijeva »filozofija moralne subjektivnosti« je vsebovala tri teze, in sicer: (a) ljudje so moralni subjekti, ki so svobodni dejavniki delovanja, (b) človeška zavest ohranja avtonomijo in je izvor vrednostne zavesti ter (c) ljudje so moralne osebe in lahko s svojimi neskončnimi duhovnimi vadbami razumejo mandat neba (*tianming* 天命), ki je »moralni univerzum«. Zato je mogoče doseči nekakšen »homokozmični kontinuum«.

Prav ker so bile oči konfucijanskih humanistov v Vzhodni Aziji uprte v vsakdanje življenje v tem vsakdanjem svetu, sta se tu posebej razvili »relacijska subjektivnost« in družbena etika (Rošker 2023). Vendar pa to ne pomeni, da imajo ljudje v konfucijanski tradiciji »enodimenzionalen« obstoj. Nasprotno, ljudje v konfucijanskem humanističnem mišljenju so bili »večdimenzionalni« in so lahko postali sposobni komunicirati ali rezonirati z »najvišjo stvarnostjo«. Vse tri določujoče fasade konfucijanskega humanizma so bile globoko zasidrane v Mencijevem pojmovanju ljudi. Zdi se torej upravičeno trditi, da je bil Mencij glavni arhitekt konfucijanskega humanizma.

Mencijevo pojmovanje ljudi lahko opazujemo v štirih perspektivah: (a) ljudje so obdarjeni z moralnim instinktom, pretežno »prirojenim znanjem« (*lian-gzhi* 良知) in »prirojeno sposobnostjo« (*liangneng* 良能); (b) zavest (srčna zavest; *xin* 心) ima univerzalnost in prednost; (c) zavest je izvor vrednostne

zavesti; (d) zavest je sposobna razumeti mandat neba. Ključna beseda Mencijevega humanizma je »*postajati*«, in ne »*biti*«. ⁷

Jedro konfucijanskega humanizma je bila torej človeška zavest. Glede funkcij zavesti v konfucijanskem humanizmu lahko dalje ugotovimo dvojje. (a) Dejavnosti zavesti so opredeljevale »sebstvo«. Teorija, ki so jo zagovarjali konfucijanski humanisti, se je tako glasila: »Moralnost je prirojena, kar pomeni pristopati k zavesti z razmišljanjem o človeški naravi« (*renyi neizai, ji xin jian xing* 仁義內在，即心見性) (Mou Zongsan 2020, 57). ⁸ »Jaz« v vzhodnoazijskih konfucijanstvih ni bil »razdeljeni jaz«, kakršnega je analiziral William James (1842–1910) (James 1909, 139–56). »Jaz« v konfucijanskem humanizmu je namesto tega »tripartitni jaz« (Raphals 2023, 208), ki združuje zavest, telo in duha v harmonično celoto. Ključna beseda v pojmu »jaza« konfucijanskih humanistov je bila »kontinuum«, ne »prelom« ali »delitev«. (b) Prostor, ki ga je razgrnila človeška zavest, je neomejen. Konfucijanski humanisti so vztrajali, da kultiviranje sebstva vodi k ureditvi družine in pomiritvi sveta. Prostor za kultivacijo samega sebe pa se je nenehno izgrajeval in širil. (Lewis 2006, 1).

Konfucijanski humanizem je bil najboljša manifestacija tega, kar sem nedavno imenoval »duhovno konfucijanstvo«. Kot sem že prikazal, »v primerjavi s političnim konfucianizmom, ki se ukvarja z umetnostjo politike, duhovno konfucijanstvo poziva k radikalni vrnitvi k osnovam, in sicer k preoblikovanju samega sebe kot temelju in izhodišču za preoblikovanje sveta. Na ta način je duhovno konfucijanstvo orientacijska filozofija, ki se ukvarja s funkcijami spoznavanja (človeške narave), očiščevanja, nauka ter privajanja samemu sebi, tako kot druge filozofije samokultivacije stare Kitajske, Grčije in Indije« (Huang 2025; primerjaj Gowans 2021, 18). V 21. stoletju se materialna kultura razvija z neverjetno hitrostjo, vendar na račun duhovne. Duhovno konfucijanstvo, ki se kaže v konfucijanskem humanizmu, usmerjenem v samokultivacijo in preseganje samega sebe, pa je lahko izhod iz velikanskih težav človeštva v 21. stoletju in naprej.

Zgoraj omenjeni konfucijanski humanizem je v našem stoletju nemirov še posebej aktualen. Konfucijansko humanistično razmišljanje izhaja iz kulture zavesti ter poudarja nauk o homokozmičnem kontinuumu in temeljno vrednoto »sočlovečnosti« (*ren* 仁, dobrotljivost). Vse te temeljne vrednote pa lahko ustvarijo filozofijo intersubjektivnosti, ki bi lahko ozdravila bolezni naše dobe.

⁷ Te točke sem ponazoril drugje, glej Huang 2024.

⁸ Glej tudi opombo 10.

Kateri so po vašem mnenju nekateri vidnejši (ali omembe vredni) vplivi konfucijanskega preporoda (v kateri koli obliki) na sodobne vzhodnoazijske družbe z vidika odnosa med posameznikom in družbo?

Vaše vprašanje se dotika enega od glavnih izzivov, s katerimi se konfucijanska tradicija spopada v 21. stoletju. Jedro vašega vprašanja je v veliki meri povezano z naslednjim vidikom: kako ohraniti dinamično ravnovesje med svobodo posameznika na eni strani in družbenim redom na drugi. To vprašanje je postalo zelo očitno v letih pandemije (2019–2022), zlasti v Ameriki in Evropi. Neki učenjak je tako dejal, da morajo Američani, da bi se lahko spopadli z izzivom pandemije, opustiti pretirani individualizem (Müller 2020). Poleg tega se napetost med »svobodo« in »redom« nanaša na interakcijo med »posameznikom« in »družbo«. Konfucij (551–479 pr. n. št.) in Mencij (371–289? pr. n. št.) imata veliko povedati o tem pomembnem vprašanju.

V svoji knjigi z naslovom *Poglabljena proučitev Konfucija in Mencija* [Shenkou Kongmeng 深入孔孟] (Huang 2022, 271–6) sem pokazal, da Mencijev odlošek o »Razumevanju besed in gojenju qi« [Zhiyan yangqi 知言養氣] obravnava razmerje med »svobodo« in »nujnostjo« ter med »posameznikom« in »družbo«, ki ju omenjate. Najprej si podrobneje oglejmo odlomek iz *Mencija*, ki se glasi takole:

Gongsun Chou je dejal: »Če bi vam, mojster, dodelili položaj, višji od položaja glavnega ministra v državi Qi, na ta način pa bi vam uspelo udejantjiti pot (*dao* 道), ne bi bilo nič čudnega, če bi vam uspelo doseči prav toliko kot vodjam fevdalnih gospodov ali celo samemu kralju. Če bi se to zgodilo, ali bi to v vaših mislih povzročilo vznemirjenje?«

»Ne,« je odvrnil Mencij. »Od mojega štiridesetega leta dalje se mi zavest ne vznemirja več.«

»V tem primeru daleč prekašate Meng Bena.«

»To ni težko. Gaoziju je to uspelo še pri še nižji starosti kot meni.«

»Ali obstaja način, kako doseči tak uspeh?«

»Obstaja. Beigong You je svoj pogum gojil tako, da ni nikoli pokazal ponižnosti ali dovolil, da bi ga kdo prelisičil. Če je popustil le za malenkost, je bilo to zanj enako ponižujoče, kot če bi ga pretepli na tržnici. Nič bolj ne bi sprejel žalitve od princa z deset tisoč vozovi kot od reveža. Enako hitro bi z mečem prebodel kneza kot običajnega človeka. Ni spoštoval ljudi in je vedno vrnil vse, kar je bilo slišati na njegov račun. Meng Shishe pa je o gojenju svojega poguma povedal naslednje: „Na poraz gledam

enako kot na zmago. Kdor naredi korak naprej šele, ko je enkrat ocenil sovražnika, in se vključi v boj šele, ko je že pretehtal svoje možnosti za zmago, preprosto pokaže strahopetnost zoper številčno premoč. Seveda ne morem biti zares prepričan o zmagi. Vse, kar lahko storim, je, da sem brez strahu.⁹ Meng Shishe je bil podoben Zengziju, Beigong You pa Zixiaju. Težko je reči, kateri od njiju je bil boljši, vendar je Meng Shishe trdno dojemal bistveno. Zengzi je nekoč dejal Zixiangui: »Ali občuduješ pogum? Nekoč sem od mojstra slišal o vzvišenem pogumu. Če človek pogleda vase in ugotovi, da je v zmoti, se mora od strahu zdrzniti, četudi je njegov nasprotnik le običajen človek. Če pa ugotovimo, da imamo prav, gremo lahko celo zoper tisoč ali deset tisoč ljudi.« Meng Shishejevo vzdrževanje *qi* 氣 je vredno manj od Zengzijevega trdnega dojemanja bistvenega.«

»Zanima me, ali mi lahko poveste kaj o zavesti, ki je ni mogoče vznemiriti, v vašem in Gaozijevem primeru.«

147

»Kot pravi Gaozi: »Če ne razumete besed (*zhiyan* 知言), se s tem ne obremenjujte v zavesti; in če ne razumete v zavesti, ne iščite zadovoljstva v svojem *qi*.« Prav je, da človek ne išče zadovoljstva v svojem *qi*, če v svoji zavesti ne razume. Vendar je napačno reči, da se ne bi smeli ukvarjati s tem v zavesti, kadar nam ne uspe razumeti besed. Volja (*zhi* 志) je poveljnik nad *qi*, medtem ko je *qi* tisto, kar napolnjuje telo. Kamor prispe volja, tam se *qi* zaustavi. Zato pa pravijo: »Obvladaj svojo voljo in ne zlorablaj svojega *qi*.«

»Če se, kot pravite, *qi* ustavi tam, kamor prispe volja, kakšen smisel ima potem govoriti: »Obvladaj svojo voljo in ne zlorablaj svojega *qi*.«

»Kadar je volja ovirana, premakne *qi*. Po drugi strani pa *qi*, kadar je oviran, prav tako premakne voljo. Spotikanje in hitenje vplivata na *qi*, vendar se to zares pokaže kot razbijanje srca.«

»Smem vprašati, katere so vaše odlike?«

»Razumem besede (*zhiyan*). Dobro skrbim za svoj prostrani *qi* (*yang wu haoran zhi qi* 養吾浩然之氣).«⁹

To je najčudovitejši odlomek v celotnem *Menciju*, odlomek, ki je postal splošno znan kot odlomek o »Razumevanju besed in gojenju *qi*«, odlomek z globokimi idejami in bogatim notranjim pomenom. V odlomku Gongsun Chou (公孫丑) sprašuje Mencija, ali bi se njegova srčna zavest (*xin* 心) premaknila ali vznemirila, če bi domneval, da lahko zasede pomemben položaj in se bodo s tem njegove politične ideje lahko udeležile. V kitajskih klasikah je starost

9 Prevod po nekoliko prirejeni različici prevoda v Lau 1984, 2A: 2, 55–7.

štirideset let veljala za ključno točko v človekovem življenju: »Pri štiridesetih sem se osvobodil dvomov (*huo* 惑)« (Lunyu s. d., 2/4). Veliki neokonfucijanski sintetizator Zhu Xi (1130–1200) je Konfucijeve besede komentiral tako: »Ko nima niti najmanjšega dvoma o tem, kako bi stvari morale biti (*suo dangran* 所當然), takrat lahko človek v vseh zadevah ravna v skladu (*shou* 守) z razsvetljenostjo spoznanja« (Zhu Xi 2016a, 71). Nekateri komentatorji menijo, da pismenka »*huo* 惑« pomeni »*dong* 動«, se pravi, da dejansko pomeni vznemiriti se pod vplivom zunanjega sveta. Poleg tega je Gongsun Chou vprašal tudi, ali obstaja metoda za ohranjanje »srčne zavesti, ki je ni mogoče vznemiriti (*budong xin* 不動心)«. Mencij mu je odvrnil, da takšna metoda obstaja, ter kot primer navedel razlike med Beigong Youjem in Meng Shishejem (孟施舍), nadalje pa zatrdil, da je tudi metoda gojenja hrabrosti, ki jo je uporabljal slednji, v poglavitnih točkah blizu tisti prvi.

148

Mencij je dodatno pojasnil: »Prav je, da ne iščemo zadovoljstva v svojem *qi* 氣, če ne razumemo v svoji zavesti. Napačno pa je reči, da se ne bi smeli obremenjevati v zavesti, kadar ne razumemo besed.« Prav je, da kadar nekoga poslušamo, pa ne razumemo, kaj pravi, potem ne iščemo pomena in ga ne raziskujemo v *qi*. Neprimerno pa je, da takrat, ko ne razumemo besed drugega, ne iščemo razumevanja v svoji zavesti (*xin* 心). Kajti »volja (*zhi* 志) je poveljnik nad *qi*, medtem ko je *qi* tisto, kar napolnjuje telo. Kamor prispe volja, tam se *qi* zaustavi.« Volja (*zhi* 志) je »tisto, čemur sledi zavest« (*xin zhi suo zhi* 心之所之), medtem ko je »zavest« (*xin* 心) gospodar, ki mu sledi *qi*. Mencij je zato zagovarjal način negovanja poguma, torej, da svojo pot začnemo z gojenjem zavesti (*xin* 心). Za Mencija je največja odlika gojenja poguma »razumevanje besed in gojenje svojega prostranega *qi*« (*wo zhi yan, wo shan yang wu haoran zhi qi* 我知言, 我善養吾浩然之氣). Ko človek postane dober v gojenju prostranega *qi*, lahko razume besede drugih ljudi. Ta Mencijev argument vključuje tudi vprašanje »svobode« in »nujnosti« v človekovem življenju, hkrati pa se dotika odnosa med »posameznikom« in »skupnostjo«.

Ključni pojem zgoraj obravnavanega odlomka iz *Mencija* je pojem *qi* 氣. Benjamin I. Schwartz (1916–1999), priznani harvardski učenjak 20. stoletja, je zapisal, da je *qi* poseben pojem kitajske kulture, ki ima kitajske kulturne značilnosti in ga ni mogoče prevesti v noben zahodni jezik (Schwartz 1985, 179–84). Pojem *qi* je prisoten na vseh področjih kitajske kulture; kitajske slike si prizadevajo za »resonanco *yun* in vitalnost *qi*« (*qiyun shengdong* 氣韻生動); v svojem pisanju si kitajski prozaisti prizadevajo za »prefinjenost in jasnost *qi*« (*wenqi tongchang* 文氣通暢); pri govorjenju so Kitajci posebej pozorni na »besede, ki združujejo *qi* in milino« (*ci he qi wan* 辭和氣婉); v tradicionalni kitajski medicini zdravnik opazuje, posluša, poizveduje in se dotika, da bi s

»šestimi *qiji*« (*liu qi* 六氣) pojasnil »šest bolezni«; starodavni Kitajci so opazovali »meglo« (*yunqi* 雲氣, dobesedno »oblak *qi*«), da bi napovedali dobro in slabo usodo; preden so stari Kitajci uporabljali orožje, so morali imeti vojaki »izostren *qi*« (*liqi* 利氣) oziroma »razširjen *qi*« (*yanqi* 延氣); Mencij je govoril o »gojenju prostranega *qi*«, Xunzi (荀子, 298–238 pr. n. št.) pa o »upravljanju *qi* in gojenju srčne zavesti« (*zhiqi yangxin* 治氣養心).

V tradicionalni kitajski miselnosti se človeško telo (*shenti* 身體) obravnava kot nepopolno. Edina možnost, da se naše telo približa popolnosti ali jo doseže, je, da njegove organe vodi podskupina organov, zlasti glava ali zavest, ali pa da telo omejujejo zunanje sile (na primer pravila lepega vedenja). Za to, da se »telo« iz nepopolnosti približa popolnosti, je ključnega pomena prav *qi* 氣, in sicer tako, da se tekoči in spreminjajoči se *qi* poveže s človeškim *xin* 心 (zavestjo) ter *xing* 形 (telesnostjo), kar človeškemu telesu omogoča, da tvori celovito enoto. V 17. stoletju je mojster japonske šole *kogaku* (古學, starodavno učenje) Itō Jinsai (伊藤仁齋, 1627–1705) interpretiral Mencijevo razpravo o gojenju lastnega prostranega ali »nočnega *qi*« (*yeqi* 夜氣) in ta prostrani *qi* opisal kot »enotno tvorno polje *ki*« (*ichigenki* 一元氣), ki se razteza med nebom in zemljo« (Itō 1901, 11). Pozneje pa je učenjak šole *yōmeigaku* 陽明學 (japonski yangmingizem) iz 19. stoletja Yamada Hōkoku 山田方谷 (1805–1877) pripomnil: »Nebo, zemlja in deset tisoč stvari so ena sama velika [sfera] *qi*« (*ichidaiki* 一大氣)« (Yamada 1902, 6). Teoretično podlago tovrstnih teorij *qi* pa pravzaprav najdemo v teoriji medsebojne povezanosti »teles« in »zavesti« v starodavni kitajski medicini.

Zgoraj obravnavani odlomek iz *Mencija* tako vsebuje štiri ključne ideje. Te so:

- (1) *Zhiyan* 知言 »razumevanje besed«: Mencij je menil, da »zavest določa besede« (*yi xin ding yan* 以心定言), Zhu Xi pa je ta stavek razlagal kot določanje »besed« (*yan* 言) z »načelom« (*li* 理). Dejal je: »Poznavanje besed je poznavanje načela (*zhi yan*, *zhi li ye* 知言, 知理也)« (Zhu v Li 2002, 1708). V *Zaupnih pogovorih mojstra Zhuja* (*Zhuji yulei* 朱子語類) je Zhu še zapisal:

Poznati besede je popolnoma enako kot raziskovati stvari (*gewu* 格物) in širiti znanje (*zhizhi* 致知). Če človek ne razume besed, potem tudi ne bo mogel prepoznati različnih pokvarjenosti, nenormalnosti, laskanj in izmikanj, s katerimi se srečuje v kraljestvu pod nebom. Če želimo prakticirati sočlovečnost, a ne poznamo njenih nečloveškosti, in če jo želimo narediti pravično, ne da bi poznali njeno nepravičnost – kako naj torej kopičimo pravičnost, da bi vzgojili svoj prostrani *qi*? (Zhu v Li 2002, 1732)

Ker je Zhu razlagal Mencijev nauk o moralnem ravnanju z vidika intelektualne dejavnosti, se je pojavilo veliko neskladje med njegovim in Mencijevim prvotnim razumevanjem moralnosti. V velikih intelektualnih tradicijah Vzhoda in Zahoda vedno obstajajo določene napetosti med intelektualnim naporom in moralno kultivacijo. Pomembni primeri so: »spoštovanje moralne narave« (*zun dexing* 尊德性) in »zasledovanje poti znanja« (*dao wenxue* 道問學) iz *Nauka o sredini* ali pa »molitev« in »branje svetih spisov« v krščanski tradiciji ter dolgotrajne razprave o prednosti »širokega poslušanja« (*guangwen* 廣聞) pred »kultiviranjem zavesti« (*xiuxin* 修心) v budistični tradiciji. Ko je Zhu razlagal nauk o kreposti skozi pojem intelektualnega napora, se je močno oddaljil od predhodnih naukov Konfucija in Mencija, čeprav je hkrati ostajal zvest lastnim načinom razmišljanja.

- (2) *Sishi budong xin* 四十不動心 »Pri štiridesetih letih se [moja] zavest ne vznemirja«. Ta stavek pomeni, da ima »zavest« svojo avtonomijo in spontanost, zato ne potrebuje zunanjih entitet, ki bi jo vodile in usmerjale. Konfucij je dejal: »Pri štiridesetih letih sem se osvobodil dvomov,« Mencij pa: »Moja zavest se od štiridesetega leta dalje ne vznemirja več.« Tako sta oba menila, da je štirideset let ključna starost v človekovem življenju, ter poudarjala, da bi moral človek, ko doseže takšno starost, že imeti zavest (*xin* 心), ki je ustaljena v svoji samostojnosti in spontanosti.
- (3) *Yong* 勇 »pogum«: Filozofi predqinskega obdobja, kot sta Konfucij in Mencij, so razlikovali med dvema vrstama »poguma« (*yong* 勇) – pogumom, ki se rojeva iz krvi in *qi* (*xueqi zhi yong* 血氣之勇), ter moralnim pogumom (*daode zhi yong* 道德之勇) – pri čemer so poudarjali urjenje drugega poguma pred prvim. Poleg tega so si vztrajno prizadevali, da bi s pomočjo moralnega razuma preoblikovali človekovo primarno vitalnost in tako preobrazili človeško življenje v mreže pomena, ki prekipnevajo od vitalnosti.
- (4) *Yang* 養 »negovati«: Najprej je treba poudariti, da ima znak »yang 養« tako svoj tradicionalni kot sodobni pomen. Tako na primer slovar *Erya* pravi: »Yang 養 je *yi* 頤 (kultivirati), *yi* 艾 (kositi) in *yu* 育 (vzgajati)« (Guo Pu in drugi s. d., 55). V »Komentarijih k razlagi diagramov« [Shuoguazhuan 說卦傳] v *Knjigi premen* beremo: »Kun 坤 je zemlja, ki hrani nešteto stvari (*yang* 養)« (Gao Heng 1979, 613). V *Knjigi zgodovine* piše: »Upravljati pomeni zagotavljati ljudem preživetje (*yang min* 養民)« (Kong Anguo in Kong Yingda s. d., 89). *Knjiga pesmi* vsebuje naslednji verz: »Preživljati čas v pozabi (*zun yang shi hui* 遵養時晦)« (Mao Heng in drugi

s. d., 1610). In končno, v *Razpravah* lahko preberemo stavek: »Danes za človeka biti sinovski ne pomeni nič drugega kot to, da je sposoben staršem zagotoviti hrano (*yang* 養)« (prev. po Lau 1979, 2:7, 13). V vseh teh primerih znak *yang* pomeni »hraniti, rediti« ali »biti sposoben nahraniti«. Vendar je v Mencijevih besedah »*yang wu haoran zhi qi* 養吾浩然之氣« isti znak uporabljen v novem, inovativnem smislu, in ne v tradicionalnem pomenu besede. Mencij je besede »*haoran zhi qi* 浩然之氣« opisal tudi takole:

Težko ga je pojasniti. Takšen *qi* je obsežen in neomajen v najvišji meri. Če ga negujemo (*yang* 養) z integriteto ter mu na pot ne postavljamo ovir, bo zapolnil ves prostor med nebom in zemljo. To je *qi*, ki odgovarja pravičnosti in poti (*dao* 道). Če mu to dvojje odvezamo, bo stradal. Rodi se iz nakopičene pravičnosti, nemogoče si ga je prilastiti le z njenim občasnim izkazovanjem. Kadar človek ravna na način, ki ne ustreza standardu, ki si ga je postavil v zavesti, bo [*qi*] stradal. (prev. po Lau 1984, 2A:2, 57)

151

Na tem mestu lahko navedemo tri ugotovitve. Prvič, *qi* mora ustrezati pravičnosti in *dao* 道, sicer bo usahnil; biti mora »nakopičena pravičnost«, in ne nekaj, kar je mogoče prevzeti od zunaj. Tu Mencij uporablja »*yang* 養« v smislu moralnega kultiviranja, in ne kot »*yang* 養« v smislu materialnega jesti in piti.

Drugič, Mencijevo pojmovanje »negovanja *qi*« je zagnalo »notranji obrat« ideje pojma »*yang*« in osvetlilo pojmovanje funkcionalnosti v konfucijanski filozofiji telesa. Mencij je zagovarjal idejo preobrazbe naravnega, fizičnega človeškega življenja s humanistično racionalnostjo, pri čemer je *qi* v fiziološkem smislu spremenil v »prostrani *qi*« z vsebino humanistične racionalnosti. Iz istega razloga je »gojiti *qi*« enako »gojiti zavest« ali, kot pravi Mou Zongsan, ta »zavest« (*xin* 心) ni »zavest spoznavanja« (*renshixin* 認識心), temveč je »moralna zavest« (*daodexin* 道德心).

Tretjič, delovanje *yang* 養 je način ali postopek, ki ga opredelujeta poslušnost in pridobivanje, to je postopek usposabljanja zavesti sočlovečnosti in pravičnosti za »kopičenje pravičnosti« z »gojenjem *qi*«. Glede tega, kaj sledi gojenju *qi*, pa obstaja nauk o telesni popolnosti ali »izpolnitvi telesa« (*jianxing* 踐形). V zvezi z implikacijami nauka o »izpolnitvi telesa« je Mencij trdil: »Naša telo (*xing* 形) in polt nam je dalo nebo. Le modrec pa lahko svojemu telesu da popolno izpolnitev (*jian* 踐)« (prev. po Lau 1984, 7A:38, 281). Človeško telo nam da nebo (narava), modrec pa lahko svoj zunanji videz neguje in spremeni s pomočjo svojega duha. Mencij je zato nadalje trdil, da »sočlovečnost, pravičnost, obredna spoštljivost in modrost koreninijo v njegovi zavesti in se

kažejo na njegovem obrazu ter mu dajejo uglajen videz. Kažejo se tudi na njegovem hrbtu in se razširijo na njegove ude, zaradi česar bo njegovo sporočilo razumljivo brez besed» (prev. po Lau 1984, 7A:21, 271). Že v zgodnji fazi je tovrstna moralna zavest ukoreninjena v zavesti srca, pozneje pa se lahko izrazi navzven, tako da se kaže v fizičnem videzu posameznikovega obraza, hrbta in štirih udov. Mencij meni, da lahko človeško življenje razdelimo na tri glavne ravni: »zavest«, »qi« in »telo«. Tako se gojenje zavesti, to je »gojenje prostranega qi«, kaže v telesni izpolnitvi (*jianxing* 踐形). Z drugimi besedami, fizično telo predstavlja vmesnik, na katerem poteka stik med »jazom« in »svetom« – je nosilec našega duha.

Mencijev nauk o »razumevanju besed in gojenju qi« poudarja integrativno vitalnost, ki kot pojav sledi popolni racionalizaciji fizičnega človeškega življenja. Fiziološka vadba in dejavnost sta pod vodstvom našega razuma (volje). Kot taka naša telesna dejavnost pripada tako naravnemu svetu, ki vsebuje pomen, kot tudi kulturnemu svetu, ki ustvarja smisel in pomen. Poleg tega pa je Mencij qi pripisal tudi etične konotacije. Če povzamemo, teorija »gojenja qija« (*yangqi* 養氣) potrjuje hipotezo Josepha Needhama (1900–1995), ki pravi, da je posebna značilnost starodavne kitajske misli pozicija »organizma« (Needham 1956, 286–7).

Iz tega razloga je Mencijeva teorija »razumevanja besed in gojenja qi« sodobno pomembna, zlasti za odnos med posameznikom in družbo v 21. stoletju. Konfucij in Mencij sta razmišljala o odnosu med posameznikom in družbo v svetu »organizma«. V svetu konfucijanske misli je preoblikovanje družbe temeljilo na preoblikovanju samega sebe in se je z njim tudi začelo. Zdi se, da ne pretiravamo, če rečemo, da konfucijansko-mencijanska teorija odnosa med seboj in drugimi lahko pomembno vpliva na konfucijanski prepoved v sodobni Vzhodni Aziji in svetu.

Ali menite, da bi lahko konfucijanstvo zaradi vse večjega kulturnega in političnega vpliva Vzhodne Azije pridobilo na svetovnem pomenu? Če je tako, kako bi lahko ta premik vplival na konfucijanske študije ali preoblikoval sodobni konfucijanski projekt? Ali bi ponovna kalibracija moči omogočila konfucijanstvu v vseh njegovih oblikah, da bi pridobilo večjo globalno veljavo?

Preden se dotaknem globalnega pomena konfucijanstva v 21. stoletju, bi rad podal dve uvodni pripombi glede narave konfucijanstva. Prvič, glede na zgodovinsko ozadje svojega časa je bil Konfucij hudo »revolucionaren«. Izraz *junzi* 君子, na primer, se je pred Konfucijem uporabljal v kontekstu družbenega položaja ter se nanašal na kralja, princa, moža ali ljubimca. Konfucij je bil tisti,

ki je ta isti izraz uporabljal v moralnem kontekstu za označevanje moralno »plemenite osebe«. Konfucij je svoje učence spodbujal, naj s samopreobrazbo postanejo takšna »plemenita oseba«. Poleg tega je Konfucij, ko je odločno razglasil svojo doktrino o »izobrazbi za vsakogar«, praktično sprožil veliko revolucijo v izobraževanju.

Drugič, Konfucij je ostro napadal *status quo* svojega časa ter predstavil svoj »konfucijanski projekt«, ki je bil komaj zamisljiv in je dvigal obrvi (Yü 2004, 388–407¹⁰). Ko so se Konfucij in njegovi privrženci dovolj poglobili v probleme zavesti in sveta, je »konfucijanski projekt« postal univerzalno veljaven in je pridobil globalni pomen.

Skrbi vas, ali bi »ponovna kalibracija moči« omogočila konfucijanstvu v vseh njegovih oblikah, da bi se globalno bolj uveljavilo«. Kar imate pri tem v mislih, je morda »dejansko obstoječe konfucijanstvo«, kot pravi Torbjörn Lodén. »Dejansko obstoječe konfucijanstvo« se nanaša na »konfucianizem kot državno ideologijo v večjem delu zgodovine kitajskega cesarstva, pa tudi na njegovo uporabo kot orodja v rokah politikov danes«. Trenutno pa govorim o »duhovnem konfucijanstvu« (Lodén 2023, 61). Kot sem dejal, »duhovno konfucijanstvo v nasprotju s političnim konfucianizmom daje prednost problemu ,postati' pred problemom ,biti' in se pri razvijanju ,konfucijskega projekta' osredotoča na osrednjo konfucijansko idejo ,samokultivacije' (*xiushen* 修身). V primerjavi s političnim konfucianizmom, ki se ukvarja z umetnostjo politike, duhovno konfucijanstvo poziva k radikalni vrnitvi k osnovam, in sicer k preobrazbi samega sebe kot temelju in izhodišču preobrazbe sveta. Duhovno konfucijanstvo je usmeritvena filozofija, ki obravnava funkcije spoznavanja (človeške narave), očiščenja, doktrine in privajanja samemu sebi« (Huang 2025, v pripravi).

To duhovno razsežnost konfucijanstva so leta 1958 v svojem manifestu o kitajski kulturi in konfucijanstvu prepričljivo prikazali učenjaki modernega konfucijanstva (Tang Junyi in drugi 2000, 550–5), leta 2021 pa je bila to tudi tema manifesta, ki so ga razglasili trije skandinavski učenjaki (Kallio in drugi 2021). Na podlagi »duhovnega konfucijanstva« bom predlagal naslednje štiri teze, ki imajo lahko v 21. stoletju globalni pomen:

- (1) Transcendenca se najbolje manifestira v vsakdanjem življenju.
- (2) Preobrazba samega sebe je osredotočena na preobrazbo srčne zavesti.
- (3) Jaz, družba, država in svet tvorijo koncentrične kroge; zato se preobrazba sveta začne s preobrazbo samega sebe.
- (4) Smisel življenja je v osvetlitvi kulturnih vrednot.

¹⁰ Pojem se pojavi na strani 400.

(1) Kar zadeva prvo tezo, je treba poudariti, da sta tako Konfucij kot Mencij trdila, da je človeška narava izvirno dobra in da ima ta dobra narava transcendentalno osnovo. V Konfucijevem času so bile razlage o človeški naravi še razmeroma enostavne, saj so dejale le, da so si »ljudje po naravi blizu, razhajajo pa se zaradi ponavljajoče se prakse«, medtem ko smo v Mencijevem času že deležni natančnejšega filozofskega prikaza tega stališča – ali kot je to s svojimi besedami opisal Mou Zongsan (牟宗三, 1909–1995), teorije »prirojene moralnosti«, s katero »pristopamo k zavesti z razmišljanjem o človeški naravi« (*renyi neizai, ji xin jian xing* 仁義內在, 即心見性).¹¹ Mou je pri tem mislil, da sta vrednoti »sočlovečnosti« in »pravičnosti« prirojeni človeškim bitjem, kar posledično pomeni, da se človeška narava kaže skozi človeško »zavest« (*xin* 心). Na to je večkrat opozoril Mencij. Na primer, v *Menciju* je zapisano: »Organ zavesti lahko misli. Toda odgovor bo našel le, če bo razmišljal; v nasprotnem primeru ne bo našel odgovora. To je tisto, kar mi je dalo nebo« (prev. po Lau 1984, 6A:15, 239). V *Menciju* lahko dalje preberemo: »Ohranjanje zavesti in gojenje narave sta sredstvi, s katerima človek služi nebu« (prev. po Lau 1984, 7A:1, 265). Če povzamemo, imajo pogledi na človeka, ki jih vsebujeta Konfucijeva in Mencijeva misel, pravzaprav skupno izhodišče. Obe »utelešata neizmerni čudež apoteoze v vsakdanjih človeških odnosih« (*ti shenhua buce zhi miao yu renlun riyong zhi jian* 體神化不測之妙於人倫日用之間), kot pravi Xiong Shili (熊十力, 1885–1968) (Xiong Shili 1970, 67), hkrati pa trdita, da je transcendenco človeškega življenja mogoče prepoznati v vsakdanjosti življenja in da tvori kohezivno celoto z obrednostjo.

(2) Kar zadeva drugo tezo, da je »jaz« osrednji pojem v konfucijanskem pogledu na človeka, sta Konfucij in Mencij oba presodila, da je ključ do samopreobrazbe v človeški zavesti. Kot je trdil Mencij, je zavest osnova štirih kreposti, ki vključujejo sočlovečnost, pravičnost, obredno spoštljivost in modrost, zaradi česar lahko prav vsak posameznik postane kot modrostna kralja Yao (堯) ali Shun (舜). Pod površjem te misli se skrivata naslednji dve tezi: (1) Konfucij in Mencij sta zagovarjala nekakšen »moralni egalitarizem«; (2) vsak človek ima prirojene kalčke dobrote. Tako lahko trdimo, da sta bila tako Konfucij kot Mencij neozdravljiva optimista. Podobno so konfucijanski intelektualci preteklosti trdili, da tudi če bi bila nebo in zemlja popolnoma zavita v temo, bi v prihodnosti neizogibno prišel dan, ko bo spet posijalo sonce. Konfucij je

11 Mou Zongsan je v svoji knjigi *Značilnosti kitajske filozofije* [*Zhongguo zhixue de tezhi* 中國哲學的特質] poudaril, da je »osrednja ideja pristopa, ki ga predstavlja Mencij, pojem 'prirojene moralnosti' (*renyi neizai* 仁義內在), to pomeni pristopati k zavesti za razmislek o človeški naravi. Mencijevo vztrajanje pri stališču, da je moralnost lastna človeški zavesti, bi tako lahko imenovali tudi 'pristopati k zavesti, z namenom razmišljati o človeški naravi (*ji xin jian xing* 即心見性)', torej govoriti o notranji naravi s pomočjo zavesti« (Mou Zongsan 2020, 57).

govoril o »kultiviranju samega sebe iz spoštovanja« (*xiuji yi jing* 修己以敬), »kultiviranju samega sebe za pomiritev drugih« (*xiuji yi an ren* 修己以安人) in »kultiviranju samega sebe za pomiritev ljudi« (*xiuji yi an baixing* 修己以安百姓) (prev. po Lau 1979, 14:42, 147). Konfucijanski intelektualci so verjeli v enotnost telesa in zavesti, zato so »kultiviranje telesa« (*xiushen* 修身) enačili s kultiviranjem zavesti ter zagnali »konfucijanski projekt« »upravljanja države« in »pomiritve sveta« na podlagi »samokultivacije« in »upravljanja lastnega gospodinjstva«. Vendar se lahko vprašamo: zakaj Konfucijev in Mencijev moralni egalitarizem ni mogel izboljšati dvatisočletne zgodovine avtorskih režimov v cesarski Kitajski? Z drugimi besedami, zakaj se konfucijanski moralni egalitarizem ni mogel spremeniti v politični egalitarizem?

Na to vprašanje lahko odgovorimo na naslednji način. Moralni egalitarizem, ki sta ga zagovarjala Konfucij in Mencij, je spadal v intelektualno domeno, medtem ko je dolga tradicija političnega avtoritarizma, ki se je na Kitajskem ohranila od prvega cesarja Qina 秦 dalje, spadala v domeno političnega sistema. Čeprav sta intelektualna in politična domena medsebojno povezani, pa sta dejansko medsebojno še vedno ireduktibilni; še vedno imata vsaka svojo logiko delovanja, tako da »političnega« in »intelektualnega« področja ni mogoče popolnoma zreducirati v eno.

Poleg tega je v poteku tako imenovanega konfucijanskega projekta še en problem, ki ga je vredno razmisliti. »Samokultivacija« (*xiu ji* 修己) je področje, ki ga je mogoče nadzorovati z močjo lastne volje, ker spada v notranjo sfero, medtem ko so pojmi, kot sta »pomiritev drugih« (*anren* 安人) in »pomiritev ljudi« (*an baixing* 安百姓), del zunanje sfere. V praktičnem delovanju se vidiki zunanjega področja običajno ne spreminjajo v skladu z vidiki notranje sfere. Čeprav je to vprašanje upravičeno, bi Konfucij in Mencij morda odgovorila na naslednji način. Dokler si bo vsak človek prizadeval za »samokultivacijo«, bosta celotna družba in celoten narod stopila na pot mirne vladavine. Oba misleca sta namreč trdila, da preobrazba sveta izhaja iz preobrazbe »samega sebe«.

Konfucij in Mencij sta prav tako poudarjala, da mora preobrazba »samega sebe« vključevati »gojenje *qi*«, to je »gojenje zavesti«, saj se konfucijanski pojem »prostranega *qi*« ujema tako s »pravičnostjo« kot s »potjo«. V zadnjih nekaj tisoč letih so si vsi kitajski intelektualci prizadevali za pomiritev »zavesti«. V pesmi Su Shija (蘇軾, 1037–1101) lahko tako preberemo: »Mirno prebivati v zavesti, tu je moja domovina« (Su Shi 2002, 579). V pesmi Zhu Xija (朱熹, 1130–1200) beremo: »Vstopanje in izstopanje iz zavesti brez določenega časa« (Zhu Xi 2002, 284). Wang Yangming (王陽明, 1472–1529) pa je zapisal:

»V svoji zavesti sami imam svetleči mesec« (Wang v Wu 1992, 792–3). Konfucijanci tako vsi verjamejo, da je naša »zavest« ključna za samopreobrazbo.

(3) Kar zadeva tretjo tezo, sta oba očeta kitajskega konfucijanstva trdila, da prehod od »jaza« k družbi, državi ali k celotnemu svetu poteka kot razvoj v koncentričnih krogih. Ta misel vsebuje nekaj ključnih predpostavk, o katerih je vredno razmisliti.

Prvič, po Zhu Xievi razlagi sta Konfucij in Mencij priznavala pojem razslojene ljubezni (*ai you chadeng* 愛有差等), hkrati pa sta zagovarjala, da se nje-
no »udejanjanje začne pri lastnih starših« (*shi you qin shi* 施由親始) (Zhu Xi 2016b, 365–6). Teza, da ima »ljubezen sloje«, je citat iz *Mencija*, v katerem filozof očita mohističnim učenjakom njihovo kritiko konfucijanstva – slednjo pa kljub temu še vedno lahko štejemo za dober komentar na konfucijanstvo. Mohisti so trdili, da je konfucijanska etična misel močno nagnjena k temu, da si načelo »nenadomestljivosti« jemlje za pomembnejše od načela »nadomestljivosti«. Ko sta na primer Mencij in Taoying (桃應) razpravljala o vprašanju ravnanja cesarja Shuna kot sina neba, če bi njegov oče, Gu Sou (瞽叟), ubil človeka, je Mencij dejal, da bi se moral Shun po aretaciji svojega očeta odpovedati položaju in oblasti, vdreti v zapor, osvoboditi očeta ter skupaj z njim pobegniti na obalo. Nato bi moral skrbeti za svojega očeta in tam živeti srečen in zadovoljen do konca svojih dni. Mencijeva trditev je bila utemeljena z naslednjim argumentom. Kot spoštljiv sin bi lahko poslušnost in služenje očetu opravljal le Shun, vladanje kraljestvu pa bi lahko prevzela tudi katera koli druga sposobna oseba, ki bi ga nadomestila. Mencij je menil, da ima načelo »nenadomestljivosti« prednost pred načelom »nadomestljivosti«, in sicer načelom, da je treba članom iste krvne linije dati prednost pred tistimi, ki niso iz iste krvne linije. V svojih razpravah o družini in družbi so konfucijanci menili tudi, da je »čustvo« (*qing* 情) bistveno nadrejeno redu »razuma« ali *li* 理. Čeprav so konfucijanci zagovarjali stališče, da je treba nadzorovati svoja čustva in želje, hkrati niso dopuščali brezsrčnosti, brezbrčnosti ali neusmiljenosti.¹² Konfucijanci so trdili, da se ne bi smeli ukvarjati s »sklepanjem« (*li* 理), če zato opustimo »praktičnost« (*shi* 事). Ko so govorili o razumu (*li* 理), so tako vedno govorili z nežnostjo in iskrenostjo, čeprav so včasih, da bi ga razložili, uporabljali zapletene besede. Uporabljali so »primerjavo« (*bi* 比) in »stimulacijo« (*xing* 興), da bi pokazali, da gredo naši »namenji« (*yi* 意) onkraj »besed«

12 To stališče je bolje pojasnil Qian Mu: »V kitajski konfucijanski misli je glede celotnega človekovega življenja veliko večji pomen pripisan 'čustvenemu' kot 'razumskemu' delu. [...] Konfucijanski diskurz o človeškem življenju poudarja nadzor nad svojimi željami, pomanjkanje želja ali celo biti brez želja. Nikakor pa ne dopušča pomanjkanja čustev, izbrisa čustev ali celo brezčustvenosti« (glej Qian Mu 1994–1998a, 14).

(*yan* 言) ali pa besedam celo sledijo. Zaradi tega so bili v tradicionalni kitajski misli najbolj razviti analogno sklepanje, korelativno mišljenje in razmišljanje z metaforo. Konfucijanec je dobro vzgojen in z ljudmi ravna vljudno, da bi jih tako ganil s »čustvi« (*qing* 情) in ne da bi druge presegel z »razumom« (*li* 理). V konfucijanski tradiciji je zato najbolj napredovala etična misel, medtem ko je epistemologija v razvoju nekako zaostajala. Med konfucijanskimi »petimi odnosi« (*wulun* 五倫) so jezuitski misijonarji, ki so prišli na Kitajsko v 16. stoletju, namenjali posebno pozornost enemu, in sicer odnosu med prijatelji ali tovariši. Mencij je govoril o »prijateljstvu z nekom zaradi njegove kreposti« (*you ye zhe, you qi de ye* 友也者, 友其德也) (glej Lau 1984, 207), medtem ko je Konfucij zagovarjal stališče, da ne bi smeli »sprejeti za prijatelja nikogar, ki ni tako dober kot mi sami« (*wu you buru ji zhe* 無友不如己者), kjer »ru 如« pomeni »biti podoben« (*si* 似) komu (prev. po Lau 1979, 1/8, 5). Ta »ni kot jaz« ali »ni tako dober kot jaz sam« (*buru ji* 不如己) se ne nanaša na družbeni položaj ali moč, temveč na moralno integriteto in vzgojo človekovega značaja. Na ta način pa nam Konfucij in Mencij razkrivata, da bi moralo sklepanje prijateljev temeljiti na spodbujanju človekove moralnosti.

Kar pa zadeva probleme političnega upravljanja, sta oba konfucijanska mojstra visoko cenila idejo »moralne vladavine«. Konfucijeva izjava, da bi »Yongu lahko dodelili sedež, obrnjen proti jugu«, se je tako sčasoma razširila v Mencijev politični ideal »kraljevske poti« (*wangdao* 王道). V opisu slednje se njegov politični zorni kot precej približuje temu, kar je sodobni zahodni jezikoslovec George Lakoff opisal kot »model vzgojnega starša« (Lakoff 1996, 35). Mencij je tako zagovarjal izvajanje politike sočutja z uporabo »srca, ki ne prenese trpljenja drugih« (*buren ren zhi xin* 不忍人之心). To predstavlja bistvo Mencijevega ideala »človečnega vladanja«, po katerem je tako strastno hrepenel. Njegov ideal »človečnega vladanja« temelji zlasti na empatiji, saj od monarha zahteva, da se vživi ter začuti žalost in stisko svojega ljudstva, prakticira pravilo sočutja ter »s svojim ljudstvom deli veselje in srečo« (*yu min tongle* 與民同樂). Če rečemo, da je konfucijansko »človečno vladanje« v veliki meri oblika »politike čustev« ali »afektivne politike« (*qinggan zhengzhi* 情感政治), to sploh ne bi bilo pretirano. Ko je imel Sun Yat-sen leta 1924 v japonskem pristanišču Kōbe svoj znani govor o »panazijstvu« (*Dayazhou zhuyi* 大亞洲主義), je v sklepnih besedah odločno poudaril, da se je Japonska po uspehu prenove Meiji 明治 znašla na razpotju med duhom kraljevske poti, prevzetim iz kitajske kulture, na eni strani ter hegemonistično ideologijo iz zahodne kulture na drugi. Prav zato je Sun Yat-sen opozoril Japonce, naj se vendarle pravilno odločijo (Luo 1994, 1572–4). Vendar je Japonska kmalu zatem izbrala pot invazije na Kitajsko in preostalo vzhodnoazijsko območje,

kar je privedlo do ene največjih tragedij v zgodovini. V 21. stoletju, na sle-
di nenadnega vzpona Kitajske, je ideal kraljevskega načina vladanja znova
dosegel nove razsežnosti. Združeni narodi so nedavno izdali globalne »cilje
trajnostnega razvoja«, ki zajemajo gospodarski razvoj, varstvo okolja in soci-
alno pravičnost. Medtem ko sta bila prva dva doslej že deležna svetovnega
priznanja in pozornosti, pa zadnji cilj še vedno čaka svojo polno uresničitvev.
Pred kratkim je skupina tajvanskih učenjakov razglasila konfucijanske vred-
note za »Cilje trajnostnega razvoja kraljevske poti« (*Wangdao yongxu fazhan
zhibiao* 王道永續發展指標), vsebujejo pa naslednjih pet glavnih elementov:
človečno vladanje, nasprotovanje hegemonizmu, postavljanje ljudi za temelj,
ustvarjalnost brez konca in empatijo. Ta sklop ciljev se še vedno razvija. Res-
nično lahko upamo, da bodo ti cilji v prihodnosti zmogli spodbuditi proces,
ki bo pokazal nov pomen konfucijanske politične ideje o kraljevski poti za
21. stoletje, kar bo lahko odpravilo pomanjkljivosti »ciljev trajnostnega ra-
zvoja« Združenih narodov (Sustainable Development Goals, SDGs). Znan
tajvanski podjetnik že več let spodbuja »sistemsko razmišljanje o vrednotah
kraljevske poti« (*wangdao jiazhi xitongguan* 王道價值系統觀) ter svoje ko-
lege podjetnike poziva, naj »poleg ,otipljivih, neposrednih in trenutnih' vi-
dnih vrednot sočasno poskrbijo tudi za latentne ,neoprijemljive, posredne in
prihodnje' vrednote« (Shi 2020, A13; in 2021, A13). Na Tajvanu obstaja tudi
banka, imenovana »Banka kraljevske poti« (*Wangdao Yinhang* 王道銀行).

V zgodovini kitajske politične misli se je uveljavila »pot vladanja« (*zhidao* 治
道), medtem ko se »pot politike« (*zhengdao* 政道) ni manifestirala. »Pot vla-
danja« se nanaša na tehnično upravljanje z uporabo ukrepov, kot sta davčni
sistem in sistem vodnjak-polje (to je sistem razdelitve zemlje). »Pot politike«
pa označuje vprašanje legitimnosti vladavine. Hsiao Kung-chuan (蕭公權,
1897–1981) je v svoji knjigi *Zgodovina kitajske politične misli*, ki jo je dokon-
čal med protijaponsko vojno poleti 1940, poudaril, da je kitajska politična
misel v večji meri »politična tehnika« (*zhengshu* 政術) in le v manjši meri
teorija »političnih načel« (*zhengli* 政理) (Hsiao 1982, 946). Poleg tega je Mou
Zongsan v svoji knjigi *Pot politike in pot vladanja* [*Zhengdao yu zhidao* 政道
與治道], ki jo je napisal v šestdesetih letih 20. stoletja, poglobljeno razisko-
val zgodovinske zapise celotne kitajske intelektualne zgodovine, ki odražajo
večji razvoj »poti vladanja« kot »poti politike« (Mou Zongsan 2020, 1, 53–4,
58, 149–55), vse to pa je bil odziv na dva tisoč let dolgo politično realnost
cesarske avtokracije. Na koncu so Konfucija in Mencija kot vodilna predstavi-
nika ideala moralnega vladanja izdali avtokratski režimi. Politika »kraljevske
poti« se ni mogla izogniti temu, da ne bi postala »večna nostalgija« kitajskih
konfucijanskih intelektualcev, kar je resnično žalostno in obžalovanja vredno!

Analiza konfucijanskega moralnega vladanja nas tako pripelje do razprave o več temah in odpira pomembna vprašanja, od katerih so naslednja morda najpomembnejša za sodobno družbo. Če »kralj« (*wang*) izda »pot« (*dao*) in politike »kraljevske poti« ni mogoče izvajati, kako naj se na to odzove ljudstvo? To vprašanje se dotika problema, ki ga je Max Weber imenoval problem »legitimnosti«. Drugič, obstaja tudi vprašanje, kako naj se človekove pravice ohranijo v kompleksnih družbah postindustrijske dobe 21. stoletja. To je isto kot problem pomanjkljivosti sodobne demokracije in vznika »tiranije večine«, ki jo povzroča koncept »enakosti pogojev«, kot ga je predlagal Alexis de Tocqueville (1805–1859) v svojem delu *Democracy in America* [*Demokracija v Ameriki*] (glej de Tocqueville 2002).

Nobenega dvoma ni, da se je z razvojem »demokracij« po vsem svetu v 21. stoletju pojavila velika zaskrbljenost, v zvezi z ameriško vlado pa lahko govorimo celo o resnih pojavih, kot sta »demokratska recesija« in »vzpon avtorskih režimov«. Čeprav je na Kitajskem že od nekdaj obstajala politična misel o »elitistični politiki« (vladavina »spoštovanja krepostnih«), pa je vprašanje, na katerega še vedno ni odgovora, kako naj se tradicionalna politična ideja »spoštovanja krepostnih« izvaja v sodobnih »demokracijah« na tak način, da bi se vzpostavilo nekakšno ravnovesje med njima. V preteklosti je o tem vprašanju izčrpno razmišljalo več učenjakov – torej, kako bi bila mogoča »konfucijanska demokracija«? Glede na globalne spremembe, ki jih trenutno doživljamo, bi morali o zgornjih vprašanjih razmisliti ljudje po vsem svetu.

(4) Kar zadeva našo četrto tezo, o vprašanju življenja in smrti, sta Konfucij in Mencij zagovarjala iskanje smisla »življenja« v neizogibnosti »smrti«. Čeprav je Konfucij govoril o tem, da je treba vzeti življenje, da bi postal človečen, Mencij o tem, da se je treba odpovedati življenju za pravičnost, Xunzi pa o tem, ali je treba izbrati smrt namesto življenja, so vsi skupaj predpostavljali, da je čas človekove fizične »smrti« tudi dan, ko se začne njegovo kulturno življenje, kar pa je možna metoda za reševanje vprašanja življenja in smrti.

Čeprav so se tako konfucijanci kot budisti želeli soočiti z neizogibnostjo smrti, so se njihova teoretična izhodišča popolnoma razlikovala. Konfucijanski pogled na življenjske vrednote je namreč temeljil na kulturnem pogledu, ki trdi, da se človekovo fizično življenje sicer že konča, vendar se njegova individualnost po smrti zlije z velikim tokom kulture in se spremeni v majhno kapljico v njenih mogočnih vodah. Konfucijanci so se zato s smrtjo soočali mirno. Wang Yangming se je tako poslovil od tega sveta s svojimi zadnjimi besedami: »Ta zavest je razsvetljujoča. Kaj bi lahko sploh še rekli?« (glej Wu Guang 1992,

1324). Čeprav si človek v življenju še tako prizadeva, da bi od znotraj uresničil samega sebe, se ob smrti žal vrne v nebo in zemljo. Glavna značilnost konfucijanske misli je bila predpostavka, da sta posameznikovo življenje na eni strani in kolektivna kulturna dediščina na drugi tesno povezana. Budistični pogled na življenje in smrt pa se je po drugi strani oblikoval na podlagi stališča, da je človeško življenje neskončno. Budizem obravnava vprašanje življenja in smrti v okviru trajnostnega razvoja. V obdobju severne in južne dinastije so se polemike med budizmom in kitajsko kulturo osredotočale na »teorijo neuničljivosti duše po smrti telesa« (*xing jin shen bumie lun* 形盡神不滅論). Budistični učenjaki so verjeli, da čeprav človeško telo umre, človeška duša in zavest ne ugasneta, saj življenje nima meja, teče v večnem krogu in z reinkarnacijo napreduje iz enega v drugo.

Transcendentni in vzvišeni pojem »mandata neba« (*tianming* 天命) v Konfucijevi in Mencijevi misli se spušča ter prodira v človeško »zavest« in »prirojenost naravo«. To ustreza trditvi, da se »to, kar nebo podeljuje človeku, imenuje človeška narava« (*tianming zhi wei xing* 天命之謂性) (*Zhong yong*, pog. 1),¹³ kot na primer, ko je Konfucij trdil: »Pri petdesetih letih sem razumel mandat neba« (*wushi er zhi tianming* 五十而知天命) (prev. po Lau 1979, 2/4, 11), Mencij pa o »poznavanju svoje zavesti« (*zhixin* 知心), »poznavanju svoje narave« (*zhixing* 知性) in »poznavanju neba« (*zhitian* 知天). Vsi konfucijanci so že od nekdaj verjeli, da lahko zavest neba in človeška zavest rezonirata druga z drugo, zato so govorili o »medsebojni povezanosti poti neba, človeške narave in usode« (*tian dao xing ming xiang guantong* 天道性命相貫通), kar se je nanašalo na zgoraj povedano. Iz istega razloga so konfucijanci širili tudi pogled na posvetno kot sveto (glej Fingarette 1999). Ker je večina *Razprav* posvečena obravnavi sveta vsakdanjih človeških odnosov, konfucijansko učenje tako predstavlja vrsto »praktičnega učenja« (*shixue* 實學), Konfucijev nauk pa bi lahko imenovali tudi neko vrsto »humanistične religije« (*renwen jiao* 人文教).¹⁴

Vse štiri teze konfucijanstva, ki jih predlagam, imajo v 21. stoletju še večji globalni pomen. Ta premik bo zagotovo vplival na konfucijanske študije v bližnji prihodnosti. V 20. stoletju so bile te v Vzhodni Aziji predvsem nekakšne »državocentrične« študije, pa naj je šlo za študije »kitajskega konfucijanstva«, »korejskega konfucijanstva« ali »japonskega konfucijanstva«. V različni meri

13 Glej tudi angleški prevod Wing-tsit Chan 1963, 98.

14 Qian Mu je opozoril: »Glavni poudarek konfucijanske doktrine je učenje ljudi s strani ljudi, nato pa se ‚ljudje‘ združijo z ‚nebo‘ ter iz ‚spoznavnega‘ dosežejo ‚nespoznavno‘. Zato Konfucijev nauk predstavlja obliko humanističnega poučevanja (*renwen jiao* 人文教)« (glej Qian 1994–1998b, 349).

in v različnem obsegu so te predhodne študije konfucijanstva običajno postale »nacionalno učenje«.

Zdi se mi, da moramo, če želimo doseči uspeh v Aziji ter mir in blaginjo v svetu, zapustiti geto »nacionalnega učenja«. V zadnjih tridesetih letih me je tako navdušilo proučevanje »vzhodnoazijskih konfucijanstev«, katerega cilj je bil odpreti nova vrata za proučevanje velikih konfucijanskih tradicij v Vzhodni Aziji. Kot sem se izrazil leta 2015, so »vzhodnoazijska konfucijanstva‘ študij-sko področje, ki nas osvobaja ostankov meja in omejitev, ki še vedno ostajajo v sedanjem času in zajemajo celotno Vzhodno Azijo. V današnji dobi globalizacije ugotavljamo, da v različnih tradicijah vzhodnoazijskih konfucijanstev obstajajo pomembni duhovni viri, ki bi lahko olajšali dialoge med svetovnimi civilizacijami« (Huang 2015a, 19).

Vaša metodologija vzhodnoazijskih konfucijanstev ponuja nova orodja za predrugečenje proučevanja konfucijanstva. Zakaj predlagate, da bi bilo dobro v 21. stoletju ponovno proučiti vzhodnoazijske tradicije, predvsem konfucijanstvo? Ali menite, da ta metodologija omogoča tudi širši pogled na konfucijanstvo in njegov prepород?

Vaše vprašanje je izredno pomembno. Najpomembnejši akademski razlogi za to, da mora sodobna vzhodnoazijska akademska sfera ponovno proučiti vzhodnoazijsko kulturno tradicijo, se nanašajo na potrebo po nekakšni akademski »spremembi paradigme«. V 20. stoletju, ko so vse vzhodnoazijske države večkrat trpele zaradi invazij in kolonizacije, ki so jih izvajale zahodne sile, so vzhodnoazijski intelektualci izgubili vero v svoje matične kulture. V 21. stoletju, ko se mednarodna ureditev drastično spreminja, zato ponovno proučevanje vzhodnoazijskih kultur, z namenom zagotoviti nov sklop interpretacij preteklosti, sedanjosti in prihodnosti te regije, postaja vse bolj nujno. To bom dodatno ponazoril na primeru nekaterih vodilnih intelektualcev Kitajske in Japonske 19. in 20. stoletja, začenši s Fukuzawo Yūkijem (福澤諭吉, 1835–1901), duhovnim očetom pozahodenja na Japonskem v zgodnji moderni dobi. Fukuzawa Yūkichi je trikrat obiskal Ameriko in Evropo ter napisal več kot šestdeset različnih del. Vse življenje je neutrudno zagovarjal zahodne vrednote, kot so »demokracija«, »znanost«, »svoboda«, »državljan-ske pravice« in »enakost«. Menil je, da civilizacijski razvoj poteka v zaporedju različnih stopenj. Medtem ko sta bili po njegovem mnenju Evropa in Združene države Amerike regiji z najnaprednejšo obliko civilizacije, je menil, da so Turčija, Kitajska in Japonska primeri napol civiliziranih držav, Afrika in Avstrali-ja pa barbarski regiji. Fukuzawa je bil zato prepričan, da bi si morala Japonska

»vzeti zahodno civilizacijo za svoj poglavitni cilj« (Fukuzawa 1997).¹⁵ Podobno je leta 1921 »zadnji konfucijanec« (Alitto 1986), Liang Shuming (梁漱溟, 1893–1988), izrazil prepričanje, da je zahodna civilizacija večča »uporabe razuma« (*yunyong lishi* 運用理智) (Liang 1935, 158), medtem ko je Hu Shi (胡適, 1891–1962) leta 1926 poudaril, da je v sodobni zahodni civilizaciji glavni namen življenja »iskati srečo« (*qiu xingfu* 求幸福) (Hu Shi 1961, 4). Vse te ideje in mnenja so implicitno vsebovala stališče o superiornosti ali naprednosti zahodne civilizacije v primerjavi z vzhodno civilizacijo. Od [gibanja] četrtega maja dalje, v času nacionalne krize, so se kitajski intelektualci vse bolj nagibali k radikalizaciji (Yü 1993, 125–50). Poleg učenjakov in intelektualcev so se totalitarnemu antitradicionalizmu pridružili tudi nekateri politiki. Do leta 1940 je Mao Zedong (毛澤東, 1893–1976) menil, da je stara ideja o čaščenju Konfucija in študiju klasikov diametralno nasprotna tako imenovani novi demokratični kulturi (*xin minzhu zhuyi de wenhua* 新民主主義的文化). Mao je zgornji dve kategoriji obravnaval kot dve antagonistični skrajnosti in poudaril, da »brez rušenja ne more biti gradnje, brez zaježitve ni pretoka in brez mirovanja ni gibanja; boj, ki poteka med njimi, je boj za življenje in smrt« (Mao 1951, 655). Ta kitajski antitradicionalizem 20. stoletja, ki se je od gibanja četrtega maja 1919 do kulturne revolucije 1966–1976 korak za korakom pomikal po poti radikalizacije, je bil v celoti izraz tega, da so se sodobni kitajski intelektualci odpovedali veri v lastno kulturo.

Vzporedno s tem lahko opazujemo tudi izgubo vere sodobnih japonskih intelektualcev v tradicionalno japonsko kulturo. V 19. stoletju je japonski intelektuallec Mori Arinori (森有禮, 1847–1889), ki se je izobraževal v Londonu in po vrnitvi na Japonsko prevzel mesto prvega ministra za izobraževanje v obdobju Meiji (1868–1912), nekoč predlagal, da bi za uradni jezik na Japonskem sprejeli angleščino (primerjaj Mori 1873, lv–lvii; Ōkubo 1972, 265–7). Nishimura Shigeki (西村茂樹, 1828–1902), član uglednega društva Meiroku (*Meirokeisha* 明六社) in vplivni japonski pedagog, ki je bil tudi član zgornjega doma parlamenta (*Kizokuin* 貴族院), je zagovarjal stališče, da bi morala japonska država ukiniti uporabo kitajskih znakov (*kanji* 漢字) in japonske pisave (*hiragana* 平仮名 in *katakana* 片仮名) ter jih nadomestiti z latinico, ki se uporablja v angleškem jeziku (Nishimura 1874, 10–2). Po prenovi Meiji so se japonski intelektualci na področju kulture in idej hitro preobrazili iz »zgornjega dela telesa sinologije« (*hanxue de shangbanshen* 漢學的上半身), kot

15 Vendar pa so različne razprave, ki jih je Fukuzawa Yūkichi napisal o Tajvanu kot novi japonski koloniji, nazorno pokazale njegova imperialistična intelektualna nagnjenja, ki so bila v popolnem nasprotju z vsemi vrstami razsvetljenskih stališč, ki jih je zagovarjal kot mislec sodobnega japonskega razsvetljenstva. Za podrobno predstavitev tega vidika misli Fukuzawe Yūkichija glej Huang 2006, 39–70.

je to poimenoval Fukuzawa Yūkichi, v »spodnji del telesa zahodnega učenja« (*yangxue de xiabanshen* 洋學的下半身) (Fukuzawa 1978). Vsa navedena mnenja in stališča, ki jih zagovarjajo sodobne intelektualne elite Kitajske in Japonske, pa tako odražajo le majhen delček izgube vere v vzhodnoazijsko kulturno tradicijo, ki so jo vzhodnoazijski intelektualci doživljali v obdobju od sredine 19. do sredine 20. stoletja.

V takšnem intelektualnem ozračju so raziskovalci Vzhodne Azije 20. stoletja Vzhod pogosto razlagali v povezavi z Zahodom. V očeh vzhodnoazijskih učenjakov so bodisi temeljne vrednote zahodne kulture bodisi teorije, ki so bile povzete iz zahodnih zgodovinskih izkušenj, prevzele vlogo najvišjih vzorcev ali standardov za proučevanje Vzhodne Azije. Ko so bile pri proučevanju vzhodnoazijske kulture te norme sprejete, pa sta se proučevala in preverjala zgolj oddaljenost ali odstopanje vzhodnoazijske kulture od zahodnih standardov. Leta 1922, v obdobju, ko so ti občutki napolnili kitajsko intelektualno ozračje, je filozof Feng Youlan (馮友蘭, 1895–1990) vso svojo pozornost usmeril v vprašanje: »Zakaj Kitajska nima znanosti?« (Fung 1922, 237–63). Fengovo vprašanje bi lahko prav tako razumeli kot znak izgube zaupanja v kitajsko kulturno tradicijo.

V kitajskih in japonskih akademskih krogih 20. stoletja so bile objavljene številne tovrstne študije. Tako je na primer Feng Youlan ob prvi izdaji svoje *Zgodovine kitajske filozofije* [*Zhongguo zhhexueshi* 中國哲學史, (stara izdaja, 1931–1934)] zagovarjal stališče, da je naloga tako imenovane kitajske filozofije (*Zhongguo zhexue* 中國哲學) »med različnimi spoznanji v kitajski zgodovini izbrati in opisati tiste [elemente], ki bi jih na Zahodu lahko imenovali filozofija« (Feng Youlan 2015, 1). Feng Youlan je v knjigi podal tudi razlago razvoja kitajske filozofije s filozofskega stališča zahodnega neorealizma, kar je konkreten primer projekta, ki ga je promoviral. V naslednjem desetletju, leta 1948, ko je intelektualni zgodovinar Hou Wailu (侯外廬, 1903–1987) sestavil knjigo *Socialna zgodovina starodavne Kitajske* [*Zhongguo gudai shehuishi* 中國古代社會史], pa je slednjo ponosno razglasil za kitajsko različico socialne teorije Friedricha Engelsa (1820–1895) (Hou Wailu 1948).

Znani japonski sinolog 20. stoletja Naitō Konan (内藤湖南, 1866–1934) je predlagal teorijo o »prehodu med dinastijama Tang in Song« (*Tōsō henkaku* 唐宋變革), ki je 10. stoletje obravnavala kot začetek kitajskega »zgodnjega modernega« (*kinsei* 近世) obdobja. Ta teorija je imela globok in dolgotrajen vpliv na japonsko sinološko znanost. Kljub temu je bila velika večina primerov, ki jih je Naitō opredelil kot znake kitajskega zgodovinskega korakanja k »zgodnji modernosti«, kot so zaton aristokracije, nastanek absolutne

monarhije, upad ministrske oblasti, dvig statusa ljudstva, organizacijske spremembe političnih frakcij, denarni obtok in nastanek plebejske literature (Naitō 1922, 1–11), dejansko osnovana na podlagi zgodovinske izkušnje evropske »zgodnje modernosti«, ki jim je predstavljala glavni referenčni okvir (Hisayuki 1955, 533–52). Shimada Kenji (島田虔次, 1917–2000), eden največjih japonskih raziskovalcev kitajske intelektualne zgodovine po drugi svetovni vojni, je sprejel Naitōjevo tezo ter posledično leta 1949 objavil knjigo, v kateri je poudarjal idejo, da so »frustracije moderne misli na Kitajskem« (*Chūgoku ni okeru kindai shii no zasetsu* 中國における近代思維の挫折) nastale zaradi pomanjkanja močnega meščanskega razreda v kitajski družbi obdobja Ming 明 (1368–1644) in Qing 清 (1644–1911) (Shimada 1949). Seveda je bila tovrstna teorija osnovana na predpostavki, da zgodovinska izkušnja moderne zahodne Evrope predstavlja nekakšen univerzalni zakon človeške zgodovine.

V vzhodnoazijskih akademskih krogih 20. stoletja so raziskovalci vzhodnoazijske kulture in zgodovine pogosto obravnavali zahodne izkušnje ali teorije kot najvišje standarde, ki jih je treba uporabiti pri raziskovanju ter interpretaciji zgodovinskega razvoja Vzhodne Azije. Poleg tega sta bila tudi osnovna terminologija in strokovni jezik, ki sta se v Vzhodni Aziji 20. stoletja uporabljala v družboslovju in humanistiki, večinoma pridobljena iz zahodnih izkušenj ter presajena v kontekst Vzhodne Azije. Tako so zahodni pojmi, kot so »država« (*guojia* 國家), »civilna družba« (*minjian shehui* 民間社會), »javna sfera« (*gong lingyu* 公領域) in »zasebna sfera« (*si lingyu* 私領域), vsi izhajali iz zgodovinskih izkušenj modernega Zahoda ter po vzponu zahodne hegemonije postali prevladujoči koncepti v vzhodnoazijski humanistiki in družboslovju. Pri prizadevanjih vzhodnoazijskih učenjakov, da bi pojasnili posebne značilnosti vzhodnoazijske zgodovine in kulture, so se zato pogosto pojavljala neskladja, celo do te mere, da je prihajalo do medsebojne nezdružljivosti in protislovij. Leta 1994 je profesor Kwang-chih Chang (Zhang Guangzhi 張光直, 1931–2001) postavil zelo globoko vprašanje: »Zakaj Kitajska v akademskem svetu 20. stoletja ni bila sposobna pokazati svojega potenciala za splošni prispevek k družboslovju in humanistiki?« (Zhang 1994, 64). Prav v tem vprašanju lahko prepoznamo poskus soočenja s sedanjimi razmerami v vzhodnoazijskem akademskem svetu – klic po »Vzhodu« –, ki je bil tako dolgo pod akademsko nadvlado Zahoda.

Takšne razmere v vzhodnoazijskih akademskih krogih 20. stoletja, ko so zahodni načini povsem preglasili vzhodne, so privedle do vsaj treh različnih izidov. Prvič, v 20. stoletju so številne obravnave Zahoda dojemale kot »središče«, v njih razvite teorije pa so veljale za univerzalne modele. Akademiki so te modele potem uporabili za proučevanje razvoja vzhodnoazijske regije, ki

pa je bila obravnavana kot »obrobje«, kar je posledično povzročilo nastanek nekakšnih »študij zvestobe«. Tovrstne raziskave so zavzele metodološko stališče, ki je bilo blizu »monizmu« in je predpostavljalo, da v razvoju človeške civilizacije obstaja le ena premočrna smer. Tovrstni monizem je zagovarjal tezo, da namesto načela usklajevanja med različnimi kulturami obstaja le načelo podrejenosti in da v razvoju človeške civilizacije zahodna ni le na položaju najnaprednejše civilizacije, temveč je dosegla tudi najvišje standarde, ko gre za njene konkretne dosežke. Posledično so študije nezahodnih civilizacij po navadi proučevale in potrjevale, kako te civilizacije v svojem razvoju še vedno močno zaostajajo za zahodno. Ko so se takšne študije, ki jih lahko uvrstimo med »študije zvestobe«, lotile raziskovanja kulturne izmenjave med različnimi kulturami, pa so imele običajno očitne slepe pege, med katerimi je bila najpomembnejša pretirano zanemarjanje dejstva, da ima prejemnik kulturne izmenjave svojo lastno subjektivnost.¹⁶

Drugič, tovrstne študije, v katerih je Zahod prevladoval nad Vzhodom, so predpostavljale, da so vrednostne usmeritve ali teorije, pridobljene iz zahodnih izkušenj, globalno »univerzalne vrednote«, s čimer so zanemarjale pluralnost in raznolikost človeških civilizacij ter dejstvo, da ima vsaka lokalna kultura v Vzhodni Aziji lastne »svojstvene vrednote«, ki jih ni mogoče v celoti zreducirati na vzhodno različico sodobnih »univerzalnih vrednot«, razvitih na Zahodu. Ta pomanjkljivost vzhodnoazijskih študij, ki se je uveljavila v akademskih krogih 20. stoletja, je že povzročila, da so zahodne izkušnje ali teorije postale nekakšna Prokrustova postelja. Da bi se velik del študij prilagodil zahodnim teorijam, so se morali nekateri pojmi in kategorije, ki so jih raziskovali v teh obravnavah, nesmiselno raztegniti ali kako drugače nasilno spremeniti, da bi ustrezali zahodnemu modelu, celo do te mere, da so vodili v nepraktične formalizme. Eden od neposrednih rezultatov tega pristopa je bila nesrečna okoliščina, da so bile posebnosti vzhodnoazijskih kultur običajno žrtvovane za to, da bi zahodna zgodovinska izkušnja lahko postala univerzalna. To pa je neizogibno povzročilo, da so se vzhodnoazijske študije skrčile na nekakšen »refleksivni orientalizem«.

Tretjič, zgornji dve vrsti negativnih učinkov vzhodnoazijskih študij 20. stoletja sta povzročili splošno nerazumevanje resničnega značaja »Vzhodne Azije«, ki je nato prežemalo veliko število raziskav. To težavo lahko pripišemo vrsti neprijetnih zgodovinskih izkušenj v interakcijah med Zahodom in Vzhodno Azijo ter notranjim pretresom in nemirom, ki so jih te izkušnje sprožile v notranjosti vzhodnoazijske regije. V 20. stoletju so se vzhodnoazijske države skozi vseh sto

¹⁶ To sem ponazoril že drugje; glej Huang 2016.

let nasilnih vdorov zahodnih sil slednjim skušale upirati z valovi izjemno energičnih oblik nacionalizma. V okviru teh nastajajočih nacionalizmov se je zato veliko število posameznih študij, vsaka v svoji meri, spremenilo v nacionalne študije. Če vzamemo za primer zgodovinske študije, lahko opazujemo, kako se je v zgodnjih letih 20. stoletja koncept »nacionalne zgodovine« (*guoshi* 國史) prenesel iz Japonske na Kitajsko, kjer so ga uporabljali vplivni intelektualci, kot so Liang Qichao (梁啟超, 1884–1919), Zhang Taiyan (章太炎, Binglin 炳麟, 1869–1936) in Liu Shiwei (劉師培, Shenshu 申叔, 1884–1919). V svoji kritiki dinastičnega pogleda na zgodovino, ki je izhajal iz predmoderne Kitajske, so se posvetili pisanju različice zgodovine, ki se vrti okoli pojma »država« (*guojia* 國家) kot svojega osrednjega predmeta (primerjaj Yü 1994, 155–74). Leta 1939, med vojno proti japonski invaziji, je Qian Mu (錢穆, 1895–1990), eno od velikih imen kitajskega zgodovinopisja 20. stoletja, napisal knjigo z naslovom *Oris nacionalne zgodovine* [*Guoshi dagang* 國史大綱], v kateri si je z oblikovanjem novega pojma »nacionalne zgodovine« prizadeval prebuditi narodni duh ter skušal bralce prepričati, da morajo »predvsem podpirati nekakšno srčno in spoštljivo [predstavo o] pretekli zgodovini svoje države« (Qian 1996, 1). Še več, Qian Mujeva knjiga je bila eno od reprezentativnih del kitajskega zgodovinopisja 20. stoletja, ki je prevzelo obliko zgodovine kot »nacionalnega epa« (ali »nacionalnih epov«) (primerjaj Huang 2014b, 223–68). Poleg kitajskih pa se tudi japonske zgodovinske študije 20. stoletja v okviru tako imenovane nacionalne zgodovine (*ikkoku shi* 一國史, dob. »zgodovina celotne države«) niso mogle izogniti nacionalistični perspektivi. Kot je nekoč dejal priznani japonski zgodovinar Tōyama Shigeki (遠山茂樹, 1914–2011), sta se zgodovinski študij in izobraževanje v predvojni in vojni Japonski razvijala kot »nacionalni proces« (*kuni no ayumi* 國家のあゆみ). Pojem »zgodovine ljudstva« (*jinmin no rekishi* 人民の歴史) je zato v japonskem zgodovinopisju postal pomemben šele po drugi svetovni vojni (Tōyama 1968).

Pod vplivom nacionalističnega razpoloženja so se vzhodnoazijske akademske sfere 20. stoletja pri študiju humanistike in družboslovja večinoma osredotočale na svoje države, medtem ko izkušnjam sosednjih vzhodnoazijskih držav niso posvečale veliko pozornosti. Posledično je ta odnos povzročil pomanjkanje zgodovinskega razumevanja sosednjih držav. To pomanjkanje medsebojnega razumevanja, ki je nastalo med vzhodnoazijskimi državami, se je še okrepilo zaradi prevladujoče težnje po prevladi akademskih paradigem z Zahoda, ki so prežemale raziskave v vzhodnoazijskih humanističnih in družboslovnih vedah. Ta težnja je dejansko pomenila, da so vzhodnoazijski učenjaki cenili določene zgodovinske izkušnje ali vrednote iz Vzhodne Azije le, če je bilo mogoče vzpostaviti analogijo ali kontrast z določenimi evropskimi

izkušnjami ali vrednotami. Vse tiste izkušnje in vrednote, za katere niso mogli najti analogije v Evropi, pa so izredno težko vstopile v perspektivo vzhodnoazijskih študij. Dolgoročno je napačna praksa tovrstne raziskovalne usmeritve onemogočila, da bi bile raziskave humanistov in družboslovcev o vzhodnoazijskih izkušnjah kaj več kot le nekakšna vzhodnoazijska različica evropskih izkušenj, ki pa naj bi bile, nasprotno, vir univerzalnih vrednot ali pa so imele vlogo univerzalnega modela. Na koncu so bile »svojsstvene vrednote« Vzhodne Azije popolnoma spregledane. Ying-shih Yü (余英時, 1930–2021) je zato v svojem pregledu »kulturnega obrata« v mednarodnih zgodovinskih krogih od 21. stoletja dalje posebej pozval k ponovnemu odkrivanju tradicij v Aziji, s poudarkom na »svojsstveni vrednosti« edinstvenih izkušenj človeštva, ki jih predstavlja vsaka od številnih različnih kultur (Yü 2016, 368–84).

Na podlagi zgornjih treh problemov vzhodnoazijskih študij lahko upravičeno trdimo, da obstaja resnična potreba po tem, da raziskovalci, ki se ukvarjajo z vzhodnoazijskimi študijami, ponovno proučijo in obravnavajo idejo Vzhodne Azije z vidika krepitve ter večanja medsebojnega razumevanja vzhodnoazijskih držav. V tem kontekstu vzhodnoazijske kulture ne bi smeli proučevati le kot nekaj analognega ali antitetičnega evropski kulturi, temveč kot Vzhodno Azijo samo po sebi. Z drugimi besedami, v novi dobi bi se morale vzhodnoazijske študije bolj osredotočati na to, da postanejo študije vzhodnoazijske kulture, ki bodo bogato opremljene s tako imenovanimi mrežami pomena. Pokojni kulturni antropolog Clifford Geertz (1926–2006) je nekoč zapisal, da verjame, da je človek žival, viseča v mrežah pomena, ki jih je sama spredla, in meni, da je kultura takšna mreža (pomena), njena analiza pa ni eksperimentalna znanost v iskanju zakonitosti, temveč interpretativna znanost v iskanju pomena (Geertz 1973, 5). Oblikovanje in razvoj vzhodnoazijske kulture kot »mreže pomena« se morata dotikati tako skupnih kot tudi posebnih značilnosti regionalnih kultur. Pri spodbujanju te nove vrste pristopa bi si morali prizadevati za prepoznavanje razlik v podobnosti kulturnih tradicij in zgodovinskih izkušenj posameznih vzhodnoazijskih držav, hkrati pa iskati tisto, kar je v njihovih razlikah identičnega.

Za konec naj povem, da bo novi pristop »vzhodnoazijskih konfucijanstev« omogočil tudi širši pogled na konfucijanstvo v vzhodnoazijski regiji. Ta nova pot se lahko odpre v dveh fazah. V prvi fazi je bil izveden »kontekstualni obrat«¹⁷, ko je konfucijanstvo prišlo v Korejo, Vietnam in na Japonsko. Japonski konfucijanci so na primer izrazoma sočlovečnost in Pot v kitajskem konfucijanstvu vnesli nov pomen. V njihovih rokah konfucijanstvo ni bilo več

17 Za podrobnejši opis »kontekstualnega obrata« glej Huang 2015, 225–35.

intelektualna igra, temveč sistem praktičnega in empiričnega mišljenja – »praktičnega učenja«. Konfucijanci Tokugawe so menili, da njihova utilitaristična etična teorija ni le resnična za vsakdanje človeško življenje, temveč tudi nekako resnična ali *bona fide* sama po sebi. Utilitarna etična teorija poudarja rezultate ali koristi ravnanja; na podoben način je konfucijanska pragmatična etika Tokugawe poudarjala utilitaristični ideal zasledovanja največje sreče ali blaginje največjega števila, kar je bila opredelitev utilitarističnega načela britanskega filozofa Jeremyja Benthama (1748–1832). S proučevanjem »kontekstualnega obrata« konfucijanstva iz Kitajske na Japonsko lahko bolje ocenimo podobnosti in razlike med kitajskim in japonskim konfucijanstvom. Na drugi stopnji, v primerjalni študiji konfucijanstev na Kitajskem, Japonskem in v Koreji, pa bomo lahko potrdili, da je konfucijanstvo »skupno znanje« (*kyōdōchi* 共同知) (Mizoguchi 1994) in skupni kulturni imenovalac vzhodnoazijske civilizacije. To priznanje pa bo olajšalo tudi širši prepород konfucijanstva.

Katere nove strategije proučevanja Vzhodne Azije in konfucijanstva bi vi osebno izpostavili?

Vaše vprašanje se nanaša na potrebo po »razmišljanju iz Vzhodne Azije« v 21. stoletju. Potem ko so leta 1994 videli razmere, ki so prevladovala v vzhodnoazijskih akademskih krogih 20. stoletja, kjer tako imenovane vzhodnoazijske študije niso vsebovale pravega razumevanja Vzhodne Azije, pa tudi kritične pomanjkljivosti takšnih razmer, je skupina priznanih japonskih učenjakov, med katerimi so bili Mizoguchi Yūzō (溝口雄三, 1932–2010), Hamashita Takeshi (濱下武志, 1943–), Hiraishi Naoaki (平石直昭, 1945–), Miyajima Hiroshi (宮嶋博史, 1948–) in drugi, povzdignila glas ter pozvala k »razmišljanju iz Vzhodne Azije« (Mizoguchi in drugi 1994). Pod geslom »misli iz Vzhodne Azije« morajo imeti nove »vzhodnoazijske študije« 21. stoletja dispozicijo medkulturnih, transnacionalnih, regijsko razvejanih, meje prečkajočih, pluralističnih in v raznolikost usmerjenih študij.

Glede izvedljivosti in načina izvajanja tovrstne raziskovalne strategije v »vzhodnoazijskih študijah« je treba v zvezi s študijem konfucijanstva opozoriti vsaj na naslednje tri točke. *Prvič*, potreben je premik v raziskovalnem fokusu od »Vzhodne Azije kot rezultata« k »Vzhodni Aziji kot procesu«. ¹⁸ Pretekle študije vzhodnoazijske kulture in konfucijanstva so imele sicer pluralističen in k raznolikosti usmerjen pristop, vendar so se v celoti gledano še vedno bolj osredotočale na *rezultate* razvoja vzhodnoazijske kulture ter se le v precej manjši meri posvečale proučevanju njenega *procesa*. Ker so »rezultatom« pripisovale

prevelik pomen, so se preveč oddaljile od pojma »procesa«; zato so se v preteklosti številne študije osredotočale izključno na statično podobo vzhodnoazijske kulture v njenem stanju popolnosti, s čimer so, čeprav na nekoliko nejasen in neizrazit način, izkazovale neke vrste »monistične« metodološke težnje. Če pa odvrnemo pogled od »rezultatov« in ga preusmerimo k »procesu«, potem bomo lahko več pozornosti namenili dinamičnim spremembam, ki so se zgodile v okviru oblikovanja in razvoja vzhodnoazijske kulture in konfucijanstva. Poleg tega bomo lahko bolj upoštevali tudi proces oblikovanja kulturne subjektivitete, ki se je izoblikovala v vsaki posamezni regiji Vzhodne Azije, ter tako spremenili nekdanjo enobarvno sliko vzhodnoazijske kulture in konfucijanstva v podobo kulture, ki jo krasi bogata množica barv.

Bogato paleto barv vzhodnoazijskih kultur in konfucijanstva lahko najbolje ocenimo z analizo »*kontekstualnega obrata*« v kulturnih interakcijah v vzhodnoazijski zgodovini. Kot sem ponazoril drugje (Huang 2015b, 41–56), je tako imenovani kontekstualni obrat sestavljen iz dveh korakov, in sicer »dekontekstualizacije« ter »rekontekstualizacije«. S pojmom »dekontekstualizacije« označujem proces, v katerem so bile ideje, koncepti ali izrazi v kitajskih besedilih iztrgani iz prvotnega kitajskega konteksta. S pojmom »rekontekstualizacije« pa označujem proces, v katerem so se novi pomeni istih idej, pojmov ali izrazov iz kitajskih besedil razvili v krajih, kamor so bila kitajska besedila uvožena, zlasti v Koreji in na Japonskem. Tovrstni dvostopenjski transkulturni »kontekstualni obrat« se je pojavil na številnih področjih, od filozofske argumentacije do politične ureditve in družbenega življenja. Takšne »kontekstualne obrate« so sprožili in začeli posredniki med različnimi kulturami, predvsem konfucijanski učenjaki, budistični menihi, diplomati, poslovneži in tolmači. S skrbnim proučevanjem tovrstnih »kontekstualnih obratov« v kulturnih interakcijah Vzhodne Azije smo v boljšem položaju za začetek novih študij Vzhodne Azije. Študij »kontekstualnega obrata« je lahko ploden za naše raziskovanje skupnih značilnosti in posebnosti vzhodnoazijskih kultur.

Drugič, potrebna je uravnotežena pozornost na skupnih značilnostih in posebnostih regionalnih kultur Vzhodne Azije z vidika »kontekstualnega obrata«. Primerjalno gledano, so raziskave v preteklosti pripisovale večji pomen skupnim elementom kultur posameznih regij Vzhodne Azije, na primer elementom, ki so skupni japonski, kitajski oziroma korejski kulturi. Tako je Nishijima Sadao (西嶋定生, 1919–1998) leta 1969 naštel naslednje štiri glavne imenovalce, skupne celotnemu vzhodnoazijskemu svetu: kitajska pisna kultura, konfucijanstvo, pravni sistem, ki temelji na cesarskem redu (*Ritsuryō-sei* 律令制), in budizem (Nishijima 1969–1980, 5). Mizoguchi Yūzō je skupaj z nekaterimi drugimi raziskovalci poudaril pojem »skupnega znanja« (*kyodochi* 共

同知), ki obstaja med vzhodnoazijskimi državami (Mizoguchi in drugi 1994). Poleg tega takšno raziskovalno perspektivo, ki je seveda zelo ustvarjalna, prežema tudi težnja po obžalovanju stanja v svetu in sočustvovanju z ljudmi, saj lahko tovrstne raziskave zagotovijo skupno točko med različnimi kulturami vzhodnoazijskih držav in prispevajo h gradnji »vzhodnoazijske kulturne skupnosti«, ki bi spodbujala mir med njimi. Tovrstni raziskovalni laboratorij predstavlja tudi veliko širšo perspektivo v primerjavi s tisto, ki jo je predstavil japonski intelektualni zgodovinar Tsuda Sōkichi (津田左右吉, 1873–1961). Tsuda, ki je predvsem zavračal izraze, kot sta »vzhodnoazijska kultura« (*Tōyō Bunka* 東洋文化) ali »vzhodnoazijska civilizacija« (*Tōyō Bunmei* 東洋文明), ki se nanašajo na vzhodnoazijski svet kot celoto (Tsuda 1965, 195), je posebej poudarjal razlike med Kitajsko in Japonsko v vidikih, kot so klanski sistem, družbena organizacija, vrsta politike in družbeni običaji (ibid., 302–3).

Kar bi na tem mestu rad poudaril, pa je to, da ko se trenutno lotevamo ponovne obravnave ideje Vzhodne Azije in po eni strani poudarjamo skupne značilnosti posameznih lokalnih kultur v Vzhodni Aziji, po drugi ne moremo zanemariti razlik, ki obstajajo med temi kulturami. To pomeni, da se moramo izogniti spregledovanju teh razlik do te mere, da bi ponovno podlegli stereotipnemu vzorcu »centra proti periferiji« ali »izvora proti razvoju«, ki je prevladoval v stari vrsti raziskav in pripeljal do nekakšne alternativne različice »študij zvestobe«. Od 17. stoletja dalje so se s postopnim prebujanjem kulturnih in političnih identitet v državah, kot so Japonska, Koreja in Vietnam, v interakcijah med vzhodnoazijskimi državami začele pojavljati napetosti, ki si posledično zaslužijo posebno pozornost tudi pri naši novi opredelitvi ideje Vzhodne Azije (primerjaj Ge 2014, 145–58). V nasprotju s študijami zvestobe morajo naše študije Vzhodne Azije iskati podobnosti in opazovati razlike; iskati morajo »eno« transnacionalno kulturo Vzhodne Azije in opazovati »številne« lokalne kulture znotraj Vzhodne Azije. Le tako se naše študije ne bodo spremenile v še en delen ali izkrivljen pogled.

Pri poglobljeni analizi izmenjave idej v Vzhodni Aziji in konfucijanstvu želim predlagati, da se osredotočimo na ključne izraze in pojme. V zgodovini intelektualne izmenjave v Vzhodni Aziji se je pojavilo veliko različnih paradigmatskih obratov v pomenu ključnih pojmov, na primer premik od paradigme fonetične eksegeze (*shengxun* 聲訓) dinastij Han in Tang k semantični eksegezi (*ziyi* 字義), ki je postala pomembna od dinastije Severni Song 北宋 naprej; premik od učenja o načelu (*li* 理) k učenju o zavesti (*xin* 心) in ponovno v smeri učenja o sili tvornosti (*qi* 氣). Čeprav so vsi ti premiki paradigme izvirali iz Kitajske, so pozneje vplivali tudi na druge vzhodnoazijske države, kot sta Japonska in Koreja, ter tako sčasoma postali obči pojav širom Vzhodne Azije. V času

paradigmatskih premikov in radikalnih sprememb so se kitajski, japonski in korejski intelektualci pogosto zatekali k strategiji razpravljanja o »celoti« (quan-ti 全體) glede na njene »dele« (bufen 部分) – izhajajoč iz različnih klasičnih izrazov, kot so *dao* 道 (»pot«), *ren* 仁 (»sočlovečnost«) in *li* 禮 (»obredna spoštljivost«), so na primer prišli do napredka pri razlagi besedil; ali pa so razširili pojem »pokončnosti« (*zheng* 正), da bi z njim ovrgli »krivice« (*xie* 邪), ko so želeli ponovno vzpostaviti »ortodoksnost« in ovreči »herezije« (Henderson 1998). Študij ključnih izrazov in pojmov, z namenom opazovati splošne miselne tokove skozi prizmo njihovih najmanjših sestavnih elementov, je zato dejansko izvedljiv pristop, ki ga je treba v naših študijah Vzhodne Azije sprejeti.

Tretjič, potreben je premik k vizualizaciji zgodovinskih izkušenj in temeljnih vrednot Vzhodne Azije v kontekstu svetovne zgodovine. Etnocentrizem in z njim povezana miselnost »zgolj in le jaz« sta med drugim povzročila vojne ter konflikte med narodi v 20. in 21. stoletju. Zlahka lahko opazimo, da so bila v 20. stoletju v vzhodnoazijskih akademskih krogih v modi različna »nacionalna učenja«. Izkušnje in vrednote določene vzhodnoazijske države so se proučevale v okviru zgolj te države, kot da drugi deli Vzhodne Azije ne bi obstajali. V našem 21. stoletju, ki se giblje med globalizacijo in protiglobalizacijo, je verz angleškega pesnika Rudyarda Kiplinga (1865–1936) »East is East, West is West, and never the twain shall meet« (»Vzhod je Vzhod, Zahod je Zahod in nikdar se ta dva ne moreta srečati.«) (Kipling 1940, 233–6) odnesel veter. Študij Vzhodne Azije v 21. stoletju se mora zato emancipirati iz geta vseh vrst staromodnega »nacionalnega učenja«, ki je gojišče etnocentrizma.

V 21. stoletju Vzhodne Azije ne bi smeli proučevati le z vidika njenega značaja ali zmogljivosti. Da bi osvetlili pomen vzhodnoazijskih izkušenj in temeljnih vrednot v konfucijanstvu danes, jih moramo nujno umestiti v kontekst svetovne zgodovine. Če drži izjava Josepha Levensona (1920–1969) iz leta 1964, da »Kitajska zdaj spada v univerzalni svet diskurza« (Levenson 1964, 512), potem lahko upravičeno trdimo, da nove vzhodnoazijske študije in »vzhodnoazijska konfucijanstva« spadajo v univerzalni svet diskurza 21. stoletja.

Ali se primerjalni pristop konfucijanskih študij, utemeljen na metodologiji vzhodnoazijskih konfucijanstev, sklada z drugimi primerjalnimi oziroma postprimerjalnimi filozofskimi projekti? Ali morda v povezavi z idejo konfucijanskega preporoda strema k drugačnemu cilju?

Zaradi vse bolj drastičnih sprememb v svetovni politiki in gospodarstvu v 21. stoletju se pomen študij Vzhodne Azije in konfucijanstva vztrajno povečuje. Pod vplivom agresije zahodnih sil v 20. stoletju je vera vzhodnoazijskih

intelektualcev v lastno kulturo skoraj povsem zamrla. Zaradi te izgube vere so študije Vzhodne Azije in konfucijanstva v 20. stoletju neizogibno postale oblika vzhodnoazijskih študij, ki pravzaprav sploh niso razumele Vzhodne Azije. Da bi odpravili to težavo, trdim, da je v vzhodnoazijskih akademskih krogih 21. stoletja resnično potrebno ponovno proučiti in obravnavati idejo Vzhodne Azije, predvsem konfucijanstva.

Pri ponovnem proučevanju vzhodnoazijskih konfucijanstev v 21. stoletju pa kljub vsemu ne smemo spregledati pomena »Kitajske«. Čeprav je imela v dolgi zgodovini kulturnih interakcij vsaka vzhodnoazijska država svojo lastno subjektiviteto in je kitajski imperij ni mogel popolnoma podrediti, bi morale v študijah vzhodnoazijskih konfucijanstev v 21. stoletju raziskave kitajske kulture še vedno zavzemati vodilno mesto. To mora biti tako, ker je klasična kitajščina ali »literarna sinitščina«, zapisana v kitajskih pismenkah, podobno kot latinščina v antični in srednjeveški Evropi, predstavljala področje kulturne pismenosti, ki je bila skupna intelektualcem vseh vzhodnoazijskih držav (Wixted 2018, 1–14). V tem smislu zgodovinske ideje kitajskega imperija in kitajske kulture za obrobne države še vedno predstavljajo »pomembnega drugega«. Čeprav se današnji znanstveniki morda ne bi nujno strinjali s »sinocentričnimi« (zhonghua zhongxin zhuyi 中華中心主義 ali *chūka shisō* 中華思想 v japonščini) pogledi Naitōja Konana, ki je trdil, da je »to, kar imenujemo zgodovina Vzhodne Azije, pravzaprav zgodovina razvoja kitajske kulture« (Naitō 1944, 9), pa bi se večina strinjala s stališči Una Tetsuta (宇野哲人, 1875–1974), pokojnega japonskega zgodovinarja kitajske filozofije, ki je trdil, da je »Kitajska od nekdaj predstavljala izvor japonske kulture. Z vidika raziskovanja razvojne poti Japonske so torej zelo potrebne tudi raziskave kitajske kulture« (Uno Tetsuto 1912).¹⁹ Strinjali bi se lahko tudi s trditvijo Nishijime Sadaa, da »se je zgodovinski ‚svet Vzhodne Azije‘ oblikoval in razvijal v skladu z razvojem kitajske zgodovine« (Nishijima 1993, 89). V svojih delih tako Uno Tetsuto kot Nishijima Sadao skušata potrditi dejstvo, da je kitajsko cesarstvo v svoji zgodovini močno vplivalo na okoliške države. Čeprav v sodobnih akademskih krogih še vedno uporabljamo izraza »sinosfera« in »literarna sinitščina« v povezavi z »vzhodnoazijsko kulturno sfero« (*Dongya wenhuaquan* 東亞文化圈) oziroma »klasično literarno kitajščino« (*wenyanwen* 文言文) (Smith 2020), pa je takšna terminologija zdaj že povsem očiščena nekdanjih »sinocentričnih« konotacij. Z ohranjanjem te terminologije želim poudariti zgodovinsko dejstvo, da je imel kitajski imperij v predmoderni dobi velik vpliv na celotno vzhodnoazijsko regijo. Poleg tega morajo vsi sodobni učenjaki

19 Ponatisnjeno tudi v Kojima 1997. Zgornje besedilo je povzeto po kitajskem prevodu knjige, glej Zhang 1999, 182.

vložiti veliko napora v »premagovanje« prav tistih vrst »sinocentrizmov«, ki so prevladovali v vzhodnoazijskih državah pred 20. stoletjem (primerjaj Lim 2008, 71–87). Tej nujnosti navkljub pa še vedno ne smemo popolnoma prezreti dejstva, da sta kitajska kultura in konfucijanstvo v predmodernem obdobju močno vplivala na kulturo vseh vzhodnoazijskih držav. Ko se v 21. stoletju ponovno lotevamo pregleda vzhodnoazijskih kulturnih tradicij in konfucijanstva ter se oziramo v prihodnost Vzhodne Azije, raziskovanje kitajske kulture in konfucijanstva še vedno predstavlja izjemno pomembno nalogo v okviru vzhodnoazijskih študij.

Vendar pa med raziskovanjem vzhodnoazijskih konfucijanstev kitajska kultura in kitajsko konfucijanstvo ne smeta biti kot Prokrustova postelja za preverjanje razdalje med korejskim, japonskim in vietnamskim ter kitajskim konfucijanstvom. Kitajskega konfucijanstva ne bi smeli obravnavati kot bistvo in najvišji model vzhodnoazijskih konfucijanstev.

Metodologija proučevanja vzhodnoazijskih konfucijanstev je blizu drugim primerjalnim pristopom. Pri raziskovanju vzhodnoazijskih konfucijanstev moramo »brati s srcem, ki hrepeni po učenju, izbirati z mirnim srcem in označevati dogodke z nepristranskim srcem« (*yi xue xin du, yi ping xin qu, yi gong xin shu*, 以學心讀, 以平心取, 以公心述).²⁰ Na ta način lahko cenimo sam značaj »enotnosti v raznolikosti« v razvoju vzhodnoazijskih konfucijanstev. Takšna primerjalna študija konfucijanstev bo zagotovo prispevala k preporedu konfucijanstva v 21. stoletju.

*

Intervju je nastal v okviru raziskovalnega projekta (J6-50202) *Konfucijanski preporek in njegov vpliv na sodobne vzhodnoazijske družbe skozi prizmo odnosa med posameznikom in družbo*. Za finančno podporo se zahvaljujemo Agenciji RS za raziskovalno in inovacijsko dejavnost (ARIS).

Bibliografija

- Alitto, Guy S. 1986. *The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Chan, Wing-tsit, prev. 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Da xue* 大學 [Veliki nauk]. S. d. URL: <https://ctext.org/liji/da-xue>. Dostop: 10. april 2025.

²⁰ To je bil moto za učenje mojega mentorja, profesorja Hsiao Kung-chuana (蕭公權, 1897–1981).

- De Tocqueville, Alexis. 2002. *Democracy in America*. Prevedla Harvey Mansfield in Delba Winthrop. Čikago: University of Chicago Press.
- Feng Youlan 馮友蘭. 2015. *Zhongguo zhexueshi* 中國哲學史 [Zgodovina kitajske filozofije]. Tajpej: Taiwan Shangwu yinshuguan.
- Fingarette, Herbert. 1999. *Confucius: The Secular as Sacred*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Fukuzawa Yūkichi 福澤諭吉. 1978. *Fuze yuji zizhuan* 福澤諭吉自傳 [Avtobiografija Fukuzawe Yūkichija]. Tokio: Iwanami Shoten.
- Fukuzawa Yūkichi 福澤諭吉. 1997. *Bunmeiron no gairyaku* 文明論の概略 [Oris teorije civilizacije]. Tokio: Iwanami Shoten.
- Fung, Yu-lan. 1922. »Why China Has No Science: An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy«. *The International Journal of Ethics*, št. 32.
- Gao Heng 高亨. 1979. *Zhouyi dazhuan jinzhu* 周易大傳今注 [Sodobne opombe k Velikemu komentarju na Knjigo premen]. Jinan: Qilu shushe.
- Ge Zhaoguang 葛兆光. 2006. »Di sui jin er xin jian yuan – shiliu shiji zhongye yihou de Zhongguo, Chouxian he Riben 地雖近而心漸遠—十七世紀中葉以後的中國、朝鮮和日本 [Razdalja je manjša, a srca se oddaljujejo – Kitajska, Koreja in Japonska od sredine 17. stoletja].« V *Taiwan Dongya wenming yanjiu xuekan* 3, št. 1 (junij): 275–92.
- Ge Zhaoguang 葛兆光. 2014. *He wei Zhongguo? Jiangyu, minzu, wenhua yu lishi* 何為中國？疆域、民族、文化與歷史 [What is China? Territory, Nationality, Culture and History], poglavje 5. Hongkong: Oxford University Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc.
- Guo Pu 郭璞, koment., Xing Bing 邢昺, opombe. S. d. V Li Xueqin 李學勤, ur. *Shisan jing zhushu – Erya zhushu* 十三經注疏·爾雅注疏 [Komentarji in opombe k Trinajstim klasičnim delom – Komentarji k Erya], zv. 2.
- Gowans, Christopher W. 2021. *Self-cultivation Philosophies in Ancient India, Greece and China*. Oxford: Oxford University Press. Str. 18.
- Henderson, John B. 1998. *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*. Albany: State University of New York Press.
- Hou Wailu 侯外廬. 1948. *Zhongguo gudai shehuishi* 中國古代社會史 [Predgovor k zgodovini starodavnih kitajskih družb]. Šanghaj: Zhongguo xueshu yanjiusuo.
- Hsiao Kung-chuan 蕭公權. 1982. *Zhongguo zhengzhi sixiang shi* 中國政治思想史 [Zgodovina kitajske politične misli], zvezek 3. Taipei: Lianjing chubanshiye gongsi.

- Hu Shi 胡適. 1961. »Women duiyu Xiyang jindai wenming de taidu 我們對於西洋近代文明的態度 [Naš odnos do moderne zahodne kulture].« V *Hu Shi wencun* 胡適文存 [Zbrani spisi Hu Shija], zvezek 3. Tajpei: Yuandong tushu gongsi.
- Hu, Shih 胡適, ur. Hyman Kublin. 1934. *The Chinese Renaissance*. Čikago: University of Chicago Press.
- Hu, Shih 胡適. 1960. »The Chinese Tradition and the Future.« V *Sino-American Conference on Intellectual Cooperation: Report and Proceedings*, str. 13–22. Seattle: University of Washington Department of Publications and Printing.
- Huang, Chun-chieh, in John A. Tucker, ur. 2023. *Confucianism for the Twenty-First Century*. Göttingen: V&R unipress.
- Huang, Chun-chieh. 2006. *Taiwan yishi yu Taiwan wenhua* 臺灣意識與臺灣文化 [Tajvanska zavest in tajvanska kultura], poglavje 2. Tajpei: National Taiwan University Press.
- Huang, Chun-chieh. 2009. *Dongya ruxue shiyu zhong de Xu Fuguan jiqi sixiang* 東亞儒學視域中的徐復觀及其思想 [Xu Fuguan v kontekstu vzhodnoazijskih konfucijanstiev]. Tajpei: National Taiwan University Press.
- Huang, Chun-chieh. 2010. *Humanism in East Asian Confucian Contexts*. Bielefeld, Nemčija: Transcript Verlag.
- Huang, Chun-chieh. 2013. *Intellectual Interaction in East Asia: China, Japan, and Taiwan* 東アジア思想交流史—中国・日本・台湾を中心として. Tokio: Iwanami Publishing House.
- Huang, Chun-chieh. 2014a. *Jujia sixiang yu Zhongguo lishi siwei* 儒家思想與中國歷史思維 [Konfucijanska misel in kitajsko zgodovinsko mišljenje]. Tajpei: National Taiwan University Press.
- Huang, Chun-chieh. 2014b. »Qian Mu shixue zhong de ,guoshi' guan yu Rujia sixiang 錢穆史學中的「國史」觀與儒家思想« [Pogled na »nacionalno zgodovino« v zgodovinopisju Qian Muja in konfucijanska misel]. V *Rujia sixiang yu Zhongguo lishi siwei* 儒家思想與中國歷史思維 [Konfucijanska misel in kitajsko zgodovinsko mišljenje], str. 223–68. Tajpei: National Taiwan University Press.
- Huang, Chun-chieh. 2014c. *Taiwan in Transformation: Retrospect and Prospect*. 2., popravljena izdaja. New Brunswick in London: Transaction Publishers.
- Huang, Chun-chieh. 2015a. *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts*. Göttingen in Tajpei: V&R unipress in National Taiwan University Press.
- Huang, Chun-chieh. 2015b. »On the ,Contextual Turn' in the Tokugawa Japanese Interpretation of the Confucian Classics: Types and Problems.« V *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts*, uredil Huang Chun-chieh, str. 41–56. Göttingen in Tajpei: V&R unipress in National Taiwan University Press.

- Huang, Chun-chieh. 2015c. *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts*, epilog, str. 225–35. Göttingen in Tajpej: V&R unipress in National Taiwan University Press.
- Huang Chun-chieh. 2016. »Dongya jinshi sixiang jiaoliu zhong gainian de leixing jiqi yidong 東亞近世思想交流中概念的類型及其移動« [O vrstah in prenosu konceptov v izmenjavi zgodnjenovoveške vzhodnoazijske misli]. V *Sixiangshi shiye zhong de Dongya* 思想史視野中的東亞 [Vzhodna Azija z vidika intelektualne zgodovine], str. 1–22. Tajpej: National Taiwan University Press.
- Huang Chun-chieh. 2017. *Dongya Rujia renxueshi lun* 東亞儒家人學史論 [Zgodovinska razprava o človeškosti v vzhodnoazijskih konfucijanstvih]. Tajpej: National Taiwan University Press.
- Huang Chun-chieh. 2022. *Rujia sixiang yu ershiyi shiji de duihua* 儒家思想與二十一世紀的對話 [Dialog med konfucijanstvom in enaindvajsetim stoletjem]. Tajpej: National Taiwan University Press.
- Huang Chun-chieh. 2022. *Shenkou Kongmeng* 慎口孔孟 [Previdnost pri govoru o Konfuciju in Menciju]. Tajpej: Linking Publishing Co.
- Huang Chun-chieh. 2022–2025. *Meng xue sixiang shilun* 孟學思想史論 [Zgodovina interpretacij Mencija], 3 zvezki. Tajpej: Academia Sinica.
- Huang, Chun-chieh. 2023. »Confucianism in Taiwan: The 20th and 21st Centuries.« V *The Oxford Handbook of Confucianism*, ur. Jennifer Oldstone-Moore, str. 217–29. Oxford: Oxford University Press.
- Huang, Chun-chieh. 2024. »Mencius and Confucian Humanism in Korean and Global Perspective.« Osrednje predavanje na mednarodni konferenci o konfucijanskem humanizmu v okviru Korejskih azijskih študij 2024, Univerza Otoka princa Edvarda, Kanada, 27.–28. junij 2024.
- Huang, Chun-chieh. 2025 (v pripravi). »Spiritual Confucianism for a Better World.« V *Global Ethics in a Time of Crises*, uredila Göran Collste in Torbjörn Lodén. New York: Rowman and Littlefield.
- Itō, Jinsai 伊藤仁齋. 1901. *Gomō jigi* 語孟字義 [Pravilni pomen pojmov v Razpravah in Menciju]. V *Nihon rinri ihen* 日本倫理彙編 [Zbirka japonske etike], ur. Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 in Kanie Yoshimaru 蟹江義丸, zv. 1, 11. Tokio: Ikuseikai.
- James, William. 1909. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Longmans, Green & Co.
- Kallio, Jyrki, Torbjörn Lodén in Matti Nojonen. 2021. *The Lapland Manifesto*. Rovaniemi, Finska: University of Lapland, Nordic Network on Chinese Thought. URL: <https://www.ulapland.fi/EN/Webpages/Nordic-Network-on-Chinese-Thought>.
- Kipling, Rudyard. 1940. »The Ballad of East and West.« V *Rudyard Kipling's Verse*, str. 233–6. Garden City, NY: Doubleday.

- Kojima Shinji 小島晉治, ur. 1997. *Bakumatsu Meiji Chūgoku kenbunroku shū-sei* 幕末明治中國見聞錄集成 [Zbirke o potovanjih po Kitajski v poznem obdobju Edo in Meiji]. Tokio: Yumani shobō.
- Kong Anguo 孔安國 in Kong Yingda 孔穎達, opombe. S. d. V *Shangshu Zhengyi* 尚書正義 [Pravilni pomen Knjige dokumentov], zv. 4.
- Lakoff, George. 1996. *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. Čikago: University of Chicago Press.
- Lau, D. C., prev. 1979. *The Analects*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Lau, D. C., prev. 1984 (prva izdaja 1979). *Mencius*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Levenson, Joseph R. 1964. »The Humanistic Disciplines: Will Sinology Do?« V *Journal of Asian Studies* 23, št. 4 (avgust): 507–17.
- Lewis, Mark Edward. 2006. *The Construction of Space in Early China*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Liang Shuming 梁漱溟. 1935 (prva izdaja 1921). *Dong-Xi wenhua jiqi zhexue* 東西文化及其哲學 [Vzhodne in zahodne kulture ter njihove filozofije]. Šanghaj: Shangwu yinshuguan.
- Li Jingde 黎靖德, ur. 2002. »Zhuzi yulei 朱子語類 [Tematsko razvrščeni pogovori mojstra Zhuja]«, zv. 2. V *Zhuzi quanshu* 朱子全書 [Zbrana dela mojstra Zhuja], zv. 15, zvitok 52. Šanghaj: Shanghai guji chubanshe; Hefei: Anhui jiaoyu chubanshe.
- Lim, Hyung-taek. 2008. »Sinocentrism in East Asia and the Task of Overcoming It.« V *Sungkyun Journal of East Asian Studies* 8, št. 1: 71–87.
- Lunyu 論語 [Razprave], s. d., URL: <https://ctext.org/analects>. Dostop: 10. april 2025.
- Luo Jialun 羅家倫, ur. 1994. *Zhongguo Guomindang Zhongyang weiyuanhui dangshi weiyuanhui* 中國國民黨中央委員會黨史委員會 [Kronika življenja očeta našega naroda]. 4. izd., zvezek 3. Tajpej: Jindai Zhongguo shubanshe.
- Maçães, Bruno. 2020. »Coronavirus and the Clash of Civilizations.« V *National Review*, 10. marec 2020. URL: <https://www.hudson.org/research/15801-coronavirus-and-the-clash-of-civilizations>.
- Mao Heng 毛亨, koment., Zheng Xuan 鄭玄, opombe, in Kong Yingda 孔穎達, podkoment. S. d. V *Maoshi zhengyi* 毛詩正義 [Pravilni pomen Maotovega komentarja h Knjigi pesmi], zv. 19. Tajpej: Taiwan guji chubanshe.
- Mao Zedong 毛澤東. 1951. »Xin minzhu zhuyi lun 新民主主義論 [O novi demokraciji]«. V *Mao Zedong xuanji* 毛澤東選集 [Izbrana dela Mao Zedonga]. Peking: Renmin chubanshe.
- Mengzi 孟子 [Mencij]. S. d. URL: <https://ctext.org/mengzi>. Dostop: 10. april 2025.

- Miyakawa Hisayuki 宮川尚志. 1955. »Osnutek Naitōjeve hipoteze in njen vpliv na japonske študije Kitajske.« *The Far Eastern Quarterly* 14, št. 4 (avgust).
- Mizoguchi Yūzō 溝口雄三, Hamashita Takeshi 濱下武志 in drugi, ur. 1994. *Ajia kara kangaeru アジアから考える [Misliti iz Azije]*. Tokio: Tokio Daigaku shuppankai.
- Mori, Arinori 森有禮. 1873. *Introduction to Education in Japan: A Series of Letters Addressed by Prominent Americans to Arinori Mori*. New York: D. Appleton and Company, str. lv-lvii.
- Mou Zongsan 牟宗三. 2020. »Zhongguo zhexue de tezhi 中國哲學的特質 [Posebnosti kitajske filozofije].« V *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Zbrana dela gospoda Mou Zongsana], zv. 28. Tajpej: Linking Publishing Co.
- Mou Zongsan 牟宗三. 2020. »Zhengdao yu zhidao 政道與治道 [Pot politike in pot vladanja].« V *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Zbrana dela gospoda Mou Zongsana], zvezek 10. Tajpej: Linking Publishing Co.
- Müller, Jan-Werner. 2020. »We Must Help One Another or Die.« V *The New York Times*, 19. marec 2020. URL: <https://www.nytimes.com/2020/03/19/opinion/coronavirus-politics.html?searchResultPosition=1>.
- Naitō Konan 内藤湖南. 1922. »Gaikatsuteki Tō-Sō jidai kan 概括の唐宋時代観 [Splošen pogled na obdobje Tang-Song].« V *Rekishi to chiri* 9, št. 5 (maj): 1–11.
- Naitō, Konan 内藤湖南. 1944. »Shina joko-shi 支那上古史 [Starodavna zgodovina kitajske].« V *Naitō Konan zenshū* 内藤湖南全集 [Zbrana dela Naitōja Konana]. Tokio: Chikuma shobō.
- Needham, Joseph. 1956. *Science and Civilization in China, Vol. 2: History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nishijima Sadao 西嶋定生. 1969–1980. »Sōsetsu 總説 [General Discussion].« V *Iwanami kōza sekai rekishi* 岩波講座世界歴史 [Serija svetovne zgodovine založnika Iwanami], zvezek 4. Tokio: Iwanami shoten.
- Nishijima Sadao 西嶋定生. 1993. »Dongya shijie de xingcheng 東亞世界的形成 [Formacija sveta Vzhodne Azije].« V *Riben xuezhe yanjiu Zhongguo shi lunzhu xuanyi* 日本學者研究中国史論著選譯 [Izbrani prevodi del japonskih raziskovalcev na področju kitajske zgodovine], zvezek 2. Peking: Zhonghua shuju.
- Nishimura Shigeki 西村茂樹. 1874. »Kaika no tabi niyotte kaimoji wo hassubeki no ron« 開化ノ度ニ因テ改文字ヲ発スヘキノ論 [O reformi pisanih znakov za razsvetljenje].« V *Meioku zasshi* 明六雜誌, št. 1 (april): 10–2.
- Ogrizek, Marko. 2020. »Huang Chun-Chieh and comparative philosophy: multiple ways of studying Confucian ideas and notions across texts and contexts.« V *Asian Studies letnik* 8 (24), št. 3. Str. 91–110.

- Ōkubo Toshiaki 大久保利謙, ur. 1972. *Mori Arinori zenshū* 森有禮全集 [Zbrana dela Morija Arinorija], zvezek 3, str. 265–7. Tokio: Senbundo shoten.
- Qian Mu 錢穆. 1994–1998a. *Lunyu xinjie* 論語新解 [Nova interpretacija Razprav]. V *Qian Binsi xiansheng quanji* 錢賓四先生全集 [Zbrana dela Qian Binsija], zvezek 3. Tajpej: Linking Publishing Co.
- Qian Mu 錢穆. 1994–1998b. »Kongzi yu Zhongguo wenhua ji shijie qiantu 孔子與中國文化及世界前途 [Konfucij in kitajska kultura ter prihodnost sveta]«. V *Kongzi yu Lunyu* 孔子與論語 [Konfucij in Analekti], *Qian Binsi xiansheng quanji* 錢賓四先生全集 [Zbrana dela Qian Binsija], zvezek 4. Tajpej: Linking Publishing Co.
- Qian Mu 錢穆. 1996 (3. izdaja). »Fan du benshu qing xian ju xialie zhu xinnian 凡讀本書請先具下列諸信念 [Prošnja vsem bralcem, naj najprej sprejmejo naslednja prepričanja]«. V *Guoshi dagang* 國史大綱 [Oris nacionalne zgodovine]. Tajpej: Shangwu yinshuguan.
- Raphals, Lisa. 2023. *A Tripartite Self: Mind, Body, and Spirit in Early China*. Oxford: Oxford University Press.
- Rošker, Jana S. 2023. *Humanism in Trans-civilizational Perspectives: Relational Subjectivity and Social Ethics in Classical Chinese Philosophy*. Heidelberg: Springer.
- Schwartz, Benjamin I. 1985. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Shi Zhenrong 施振榮 (Stan Shih). 2020. »Wangdao jiazhi xitongguan: fanzhuan ,shi nong gong shang' de chuantong siwei 王道價值系統觀：翻轉「士農工商」的傳統思維 [Sistemsko razmišljanje o vrednotah kraljevske poti: prevrnitev tradicionalnega načina razmišljanja o »štirih družbenih razredih]«. V *Lianhebao* 聯合報 [Združene dnevne novice], 3. december 2020.
- Shi Zhenrong 施振榮 (Stan Shih). 2021. »Wangdao yu diliu lun 王道與第六倫 [Kraljevska pot in šesti človeški odnos]«. V *Lianhebao* 聯合報 [Združene dnevne novice], 1. februar 2021.
- Shimada Kenji 島田虔次. 1949. *Chūgoku ni okeru kindai shii no zassetsu* 中国における近代思想の挫折 [Neuspeh moderne misli na Kitajskem]. Tokio: Chikuma shobō.
- Smith, Richard J. 2020. Uvod v *Rethinking the Sinosphere: Poetics, Aesthetics and Identity Formation*, uredili Nanxiu Qian, Richard J. Smith in Bowei Zhang. New York: Cambria Press.
- Su Shi 蘇軾. 2002. »Ding feng po 定風波 [Umirjanje vetra in valov]«. V *Su shi ci biannian jiaozhu* 蘇軾詞編年校注 [Ciklična zbirka pesmi Su Shija, urejena in komentirana], zv. 2. Peking: Zhonghua shuju.
- Tang Junyi, Mou Zongsan, Xu Fuguan in Zhang Junmai. 2000. »Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan [Manifest za ponoven pregled

- kitajske kulture: naše skupno razumevanje sinoloških raziskav v zvezi s svetovnim kulturnim pogledom]«. Prevedeno v angleščino v *Sources of Chinese Tradition*, zvezek 2, uredila Wm. Theodore de Bary in Richard Lufrano, str. 550–5. New York: Columbia University Press.
- Tōyama, Shigeki 遠山茂樹. 1968. *Sengo no rekishigaku to rekishi ishiki* 戦後の歴史学と歴史意識 [Povojno zgodovinopisje in zgodovinska zavest]. Tokio: Iwanami shoten.
- Lodén, Torbjörn. 2023. »Confucianism and the Global Challenges of the Twenty-First Century.« V *Confucianism for the Twenty-First Century*, uredila Huang Chun-chieh in John A. Tucker. Göttingen: V&R unipress.
- Tsuda, Sōkichi 津田左右吉. 1965. »Shinashisō to Nihon シナ思想と日本 [Kitajska misel in Japonska]«. V *Tsuda Sōkichi zenshū* 津田左右吉全集 [Zbrana dela Tsude Sōkichija], zvezek 20. Tokio: Iwanami shoten.
- Uno, Tetsuto 宇野哲人. 1912. *Shina bunmeiki* 支那文明記 [Zapiski o kitajski civilizaciji]. Tokio: Daidokan.
- Wang Yangming 王陽明. 1992. »Zhongqiu 中秋 [Sredi jeseni]«. V *Wang Yangming quanji* 王陽明全集 [Zbrana dela Wang Yangminga], uredil Wu Guang. Zvezek 1, zvitok 20. Šanghaj: Shanghai Guji Chubanshe.
- Wixted, John Timothy. 2018. »'Literary Sinitic' and 'Latin' as Transregional Languages: With Implications for Terminology Regarding 'Kanbun'«. *Sino-Platonic Papers* 276 (marec): 1–14.
- Wu Guang 吳光, ur. 1992. *Wang Yangming quanji* 王陽明全集 [Zbrana dela Wang Yangminga], zvezek 2, zvitok 35. Šanghaj: Shanghai Guji Chubanshe.
- Xiong Shili 熊十力. 1970 (ponatis). *Dujing shiyao* 讀經示要 [Branje Klasikov za razkritje njihovih ključnih točk], zv. 1. Tajpei: Guangwen shuju.
- Yamada, Kyū 山田球. 1902. *Mōshi yōkishō wakumon zukai* 孟子養氣章或問圖解 [Ilustrirani komentar k poglavju o kultiviranju duha v delu Mencija]. Ōsaka: Koreakidō Ōsaka-shiden.
- Yu Ying-shih 余英時. 2004. *Song-Ming lixue yu zhengzhi wenhua* 宋明理學與政治文化 [Neokonfucijanstvo in politična kultura Song-Ming]. Tajpei: Yunchen wenhua shiye gufen youxian gongsi.
- Yu, Ying-shih 余英時. 1993. »The Radicalization of China in the Twentieth Century.« *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 122, št. 2 (pomlad). Ponatisnjeno 2016 v *Chinese History and Culture: Seventeenth Century through Twentieth Century*, zvezek 2, str. 178–97. New York: Columbia University Press, 2016.
- Yu, Ying-shih. 1994. »Changing Conceptions of National History in Twentieth-Century China.« V *Conceptions of National History: Proceedings of Nobel Symposium 78*, uredili Erik Lönnroth in drugi. Berlin in New York:

- Walter de Gruyter. Ponatisnjeno 2016 v *Chinese History and Culture: Seventeenth Century through Twentieth Century*, zvezek 2, str. 275–93. New York: Columbia University Press.
- Yu, Ying-shih. 2016. »Clio's New Cultural Turn and the Rediscovery of Tradition in Asia.« V *Chinese History and Culture: Seventeenth Century through Twentieth Century*, zvezek 2, poglavje 19. New York: Columbia University Press.
- Zhang, Guangzhi 張光直. 1994. »Zhongguo renwen shihui kexue gai jishen shijie zhuliu 中國人文社會科學該躋身世界主流 [Kitajske humanistične in družboslovne vede bi morale postati del svetovnega mainstreama].« *Yazhou zhoukan* 亞洲週刊 (Hong Kong), zvezek 8, št. 27 (10. julij).
- Zhang, Xuefeng 張學鋒. 1999. *Zhongguo wenming ji* 中國文明記 [Zapiski o kitajski civilizaciji]. Peking: Guanming ribao chubanshe.
- Zhong yong* 中庸 [Nauk o sredini]. S. d. URL: <https://ctext.org/liji/zhong-yong>. Dostop: 10. april 2025.
- Zhu Xi 朱熹. 2002. »Fuzhai outi 復齋偶題 [Občasni verzi o Fuzhaiu]«. V *Huian xiansheng Zhu Wengong wenji* 晦庵先生朱文公文集 [Zbrana dela mojstra Hui'ana, Zhu Wengonga], zvezek 2, v *Zhuji quanshu* 朱子全書 [Zbrana dela mojstra Zhuja], zvezek 20.
- Zhu Xi 朱熹. 2016a. »Lunyu jizhu 論語集注 [Zbrani komentarji k Razpravam].« V *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 [Zbrani komentarji k poglavjem in stavkom v Štirih knjigah]. Tajpej: National Taiwan University Press.
- Zhu Xi 朱熹. 2016b. *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 [Zbrani komentarji k poglavjem in stavkom v Štirih knjigah]. Tajpej: National Taiwan University Press.

Konfucijanstvo na Japonskem in v Koreji: različne interpretacije in procesi prevzemanja

Marko Ogrizek

Utelešeno sebstvo, samokultivacija in nezaustavljivost: primer japonskega branja konfucijanskega Vélikega nauka

Uvod

Projekt samokultivacije ali kultivacije konfucijanskega sebstva je predstavljen v enem od temeljnih konfucijanskih virov: *Da xue* 大學 (*Veliki nauk*). Pričujoči članek si za svoje izhodišče jemlje kritiko *Velikega nauka*, ki jo v svojem eseju z naslovom »*Daigaku wa Kōshi no isho ni arazaru no ben*« 大学は孔氏の遺書にあらざるの辨 (Zakaj *Veliki nauk* ni konfucijansko delo) predstavlja Itō Jinsai 伊藤仁斎 (1627–1705), eden najvplivnejših in filozofsko najzanimivejših japonskih konfucijanskih mislecev obdobja Edo 江戸 (1600–1867).

Jinsaijevo misel v grobem zaznamujejo predvsem deklarativno vračanje k izvornim tekstom konfucijanstva (zanj sta to predvsem *Lunyu* 論語 (*Razprave*) in pa *Mengzi* 孟子 (*Mencij*)), kritičen pogled na filozofska izvajanja njegovih konfucijanskih predhodnikov ter zavračanje elementov budizma in daizma v konfucijanskih naukih. Predmet njegove kritike je v prvi vrsti nauk

znamenitega kitajskega mojstra Zhu Xija 朱子 (1130–1200), ki je v dinastiji Song 宋 (1127–1279) s sintezo misli različnih mojstrov pomagal predrugačiti konfucijanski diskurz in čigar vpliv je ključno zaznamoval konfucijanske diskurze tudi na Japonskem.¹

Jinsai se zato v celovitem pregledu konfucijanske tradicije, ki se je raztezala od Kitajske prek Koreje in Vietnama vse do Japonske, zdi nekoliko periferna oseba,² vendar pa si upam trditi, da je mogoče tudi iz njegovih specifičnih branj konfucijanskih klasikov in knjig črpati specifična pojmovanja in določene pomembne poudarke. V pričujočem članku zato poskušam izluščiti načela, ki se znova in znova nakazujejo v ozadju Jinsaijeve filozofske misli, ter na podlagi tega izpostaviti ključne elemente njegovega lastnega pojmovanja konfucijanskega projekta samokultivacije.

Ker bi celostna obravnava Jinsaijeve kritike prerasla zahteve pričujočega članka,³ se bom poskušal osredotočiti na določeni element, ki se v Jinsaijevih izvajanjih kaže znova in znova: to je ideja nezaustavljivosti.

Zakaj *Veliki nauk* ni konfucijansko delo

Ko govorimo o sebstvu kitajske filozofske tradicije, v prvi vrsti govorimo o relacijskem in transformativnem sebstvu (glej Rošker 2018). Gre torej za specifično kitajsko sebstvo, ki se kaže v pojmih »notranjega svetnika in zunanjega vladarja« (neisheng waiwang 内聖外王) ter v družbenem sistemu relacij (guanxizhuyi 關係主義), hkrati pa je opredeljeno s tako imenovano etiko vlog (Rošker 2018, 10). Pomemben vidik konfucijanskega sebstva je tudi napor samokultivacije, ki zaznamuje tako njegove notranje kot zunanje vidike in ga na primer Margus Ott (2017) predstavlja kot element konfucijanske utelešene vednosti.⁴

Klasični opis konfucijanskega projekta samokultivacije v *Velikem nauku* je podan takole:

- 1 Omenjena oblika konfucijanstva je v zahodnih virih večkrat označena kot neokonfucijanstvo.
- 2 Huang Chun-chieh na primer v različnih verzijah vzhodnoazijskih konfucijanstev zanika delitve, kot sta »center« in »periferija«, »ortodoksno« in »heterodoksno«, ter skuša vzhodnoazijska konfucijanstva videti kot organsko celoto (glej na primer Huang 2018; Ogrizek 2020).
- 3 Za bolj celostno obravnavo Jinsaijevega filozofskega projekta glej Ogrizek 2021.
- 4 Ott povezuje različne vidike utelešenosti v sodobni teoriji utelešene vednosti (*Embodiment theory* – ET). Ti so na primer: utelešenost, vpetost, udejanjenje, razširjenost, čustvenost, implicitnost, pojavnost, veselje in vajeništvo ali samokultivacija (*embodiment, embeddedness, enactment, extendedness, emotivity, implicitness, emergence, joy and apprenticeship or self-cultivation*) (Ott 2017).

Starodavni, ki so želeli ponazoriti svetlečo krepost po vsem kraljestvu, so najprej dobro uredili svoje države. Če so želeli dobro urediti svoje države, so morali najprej urediti svoje družine. V želji, da bi uredili svoje družine, so najprej vzgojili svoje sebstvo. V želji, da bi uredili svoje sebstvo, so najprej popravili svoje srčne zavesti. V želji, da bi popravili svoje srčne zavesti, so si najprej prizadevali biti iskreni v pomenu. V želji, da bi bili iskreni v pomenu, so najprej do skrajnosti razširili svoje znanje. Svoje znanje so razširili z raziskovanjem stvari.

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。(Da xue, 2)

Iz zgornjega opisa je možno razbrati, da konfucijansko utelešeno sebstvo (*shen/mi*身) stoji v verigi izvajanj, ki so del konfucijanskega projekta samokultivacije in se na neki način raztezajo od zunanjega k notranjemu, od družbe k posamezniku. Utelešeno sebstvo v tej verigi stoji na posebnem mestu, saj predstavlja ravno ločnico med zunanjim in notranjim: torej črto, ki na eni strani ločuje, toda hkrati vendarle predstavlja tudi poglavitno stičišče. Utelešeno sebstvo tako predstavlja osrednje prizorišče projekta samokultivacije – vendar pa, če beremo *Veliki nauk*, ne nujno tudi njegovega izhodišča.

Jinsaijev prvi ugovor se nanaša prav na zgornji odlomek in se glasi:

V *Razpravah* je zapisano, da je mojster »učil štiri predmete: kulturo (*bun* 文), moralno delovanje (*kō* 行), zvestobo (*chū* 忠) in resnicoljubnost (*shin* 信)«. ⁵ Očitno je, da so to Konfucijevi resnični nauki. Napredek v učenju ne vključuje nič drugega kot napredek v teh štirih predmetih. V *Razpravah* je zapisano tudi: »Človek modrosti ne dvomi; sočlovečen človek nima skrbi; pogumen človek nima strahu.« ⁶ Zengzi ⁷ je temu dodal: »Konfucijeva pot je sestavljena iz zvestobe in strpnosti.« ⁸ Konfucij sam je dejal tudi, da moramo zvestobo in strpnost izvajati do svojega zadnjega dne. Njegovi poti ni treba vključevati ničesar, kar bi bilo onkraj njiju.

語に曰く「子 四つをもって教ゆ。文・行・忠・信」と。明きらけし 夫子人を教うるの条目、この四つの者に在って他の法無きこと。又曰く、「智者は惑わず、仁者は憂えず、勇者は懼れず」と。曾子の曰く、「夫子の道は、忠恕のみ」。明きらけし 忠恕

5 子以四教：文，行，忠，信 (*Lunyu*, 7/25).

6 知者不惑，仁者不憂，勇者不懼 (*Lunyu*, 9/29).

7 Zengzi. 曾子. Konfucijev učenec.

8 夫子之道，忠恕而已矣 (*Lunyu*, 4/15).

は身を終うるまでもってこれを行なうべくして、夫子の道は、これ過ぐる者なきこと。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 101)

Kot lahko vidimo, je Jinsaijev argument na prvi pogled oblikovan kot doktrinaren, vendar pa je njegova kritika tudi vsebinska. Gre namreč za to, da je projekt samokultivacije od samega začetka lahko razumljen kot preveč razslojen – kot potovanje iz ene točke v drugo, kot iskanje dovršenosti, ki se v svoji posebnosti odmika od vsakdanjega življenja ljudi. Dodatno je zato lahko razumljen tudi kot pretirano individualiziran in obrnjen proč od temeljnih medčloveških odnosov, s katerimi je za Jinsaija (ter druge konfucijance) opredeljena pot človeštva.

Jinsai, ki je zagrizen nasprotnik kvietizma v vseh njegovih oblikah in resen kritik vseh metod samokultivacije, ki so naperjene k osamitvi ali mirovanju, takšna izvajanja zavrača. Po eni strani poudarja, da je Konfucij učil napor zvestobe in strpnosti, ki traja vse življenje – torej so etični napor nekaj, kar se nikoli ne konča: nikoli se ne razreši v dovršenosti; po drugi strani pa izpostavlja, da konfucijanska pot – in kultura kreposti, ki le-to ohranjajo – ne more biti le cilj učenja, temveč je v resnici ves čas prisotna:

Veliki nauk namiguje, da je napredek na poti težaven kot vzpon na devetnadstropno pagodo.⁹ Vzpenjamo se iz nadstropja v nadstropje, dokler končno ne dosežemo njenega vrha. Toda konfucijanska pot ni čisto nič drugega kot pot človečnosti! Ker je bila namenjena kultivaciji – kako bi lahko bila tako oddaljena? Konfucij je sam pripomnil: »Ali je sočlovečnost daleč? Takoj ko si jo zaželim, je tu.«¹⁰ Mencij pa je dodal: »Pot je blizu, vendar jo lahko iščemo tudi na oddaljenih mestih.«¹¹ Ti odlomki nam povedo, da je pot zelo blizu! Zakaj se moramo povzpeti na visoko pagodo, da bi jo dosegli?

大学もって人の道に進む、九層の台に登るがごとく、一階を歴て、又一階を歴て、後進んで台上に至るとするか。それ道は他にあらず、即ち人の道なり。人をもって人の道を修む、何の遠きことかこれ有らん。孔子の曰く、「仁遠からんや。われ仁を欲すれば、ここに仁至る」。孟子の曰く、「道は邇きに在り。しこうしてこれを遠きに求む」。みな道の甚だ近きを言うなり。あに九層の台に登るがごとくこと有らんや。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 101)

9 Glej *Dao de jing*, pog. 64.

10 仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣 (*Lunyu*, 7/30).

11 仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣 (*Lunyu*, 7/30).

Jinsai v tej formulaciji nežno predstavlja pogled, ki ga na drugih mestih, kot bomo videli, predstavlja bolj eksplisitno. Pot (*dao/michi* 道) predstavlja živo gibanje, ki ga odlikujeta »tekoča« in »komplementarna« dejavnost, hkrati pa ga ohranjajo univerzalne kreposti.¹² Človek se po Jinsaijevem mnenju od poti ne more zares ločiti – če se poskuša ločiti od nje, je zapisan razčlovečenju in propadu. Jinsai tako izrecno zagovarja nujnost krepostnega delovanja, ki ohranja pot – v ozadju pa se skriva druga grožnja: to je gibanje, ki poti ne ohranja, temveč jo uničuje. Gibanje živega veselja (ter s tem vsa gibanja, ki se dogajajo znotraj njega) namreč ne pozna izstopa ali odmika – predvsem pa je nezaustavljivo. Takšna nezaustavljivost gibanja zaznamuje mnoge vidike Jinsaijevega pojmovanja projekta samokultivacije.

Naslednja kritika, ki se jo v tem kontekstu izplača izpostaviti, tako leti na spodnji odlomek iz *Velikega nauka*:

189

Kaj je mišljeno z besedami: »Kultivacija človeka je odvisna od pravilnega delovanja srčne zavesti«, lahko ponazorimo na naslednji način: če je človek pod vplivom jeze, bo ravnal nepravilno. Enako bo ravnal, če bo pod vplivom strahu, naklonjenosti ali tesnobe. Kadar srčna zavest ni prisotna, gledamo, pa ne vidimo; slišimo, pa ne razumemo; jemo, pa ne prepoznamo okusa tega, kar jemo. To je tisto, kar pomeni, da je kultivacija človeka odvisna od pravilnega delovanja srčne zavesti.

所謂修身在正其心者：身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂修身在正其心。(Da xue, 9)

Odlomek hitro zadane ob še eno od Jinsaijevih kritik, in sicer zastavi vrednostno razmerje med tem, kar Jinsai imenuje namere srčne zavesti – kot so jeza, strah, naklonjenost in tesnoba – ter srčno zavestjo samo: ki je v men-cijanskem pomenu sedež štirih zasnov kreposti. Ta problem je v zgodovini neokonfucijanstva obsežen in je pripeljal do različnih razprav,¹³ eden od poglavitnih pomislekov, ki jih Jinsai izpostavlja – in so zanimivi v kontekstu pričujočega članka – pa je zagotovo vrednotenje gibanja kot nečesa negativnega, proti čemur je treba naperiti napor samokultivacije, ter mirovanja kot nečesa pozitivnega, za kar si je vredno prizadevati.

12 Jinsai tukaj ločuje pot neba, pot zemlje in pot človeštva (Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 15). V danem kontekstu sta pomembni predvsem pot neba (izmenično delovanje *yin* 陰 in *yang* 陽) ter pot človeštva (komplementarno delovanje kreposti sočlovečnosti *ren/jin* 仁 in primernosti *yi/gi* 義).

13 Med njimi velja omeniti predvsem korejski problem sedmih čustev in štirih zasnov (*siduan qiqing* 四端七情). Za več o korejski konfucijanski razpravi o štirih in sedmih glej Lee 2017.

Jinsai ne verjame, da je takšno vrednotenje upravičeno, in tudi na tem mestu opiše določeno nezaustavljivost – tokrat na ravni srčne zavesti.

Jeza, strah, naklonjenost in tesnoba so dejavnosti srčne zavesti.¹⁴ Srčna zavest se preprosto odziva na okoliščine na te načine. Ko se odzove, se ne moremo vzdržati doživljanja jeze, strahu, naklonjenosti in tesnobe. Če ohranjamo svojo srčno zavest s sočlovečnostjo in obrednostjo, kot je svetoval Mencij, se bodo ti štirje pokazali kot sočlovečnost in primernost, to je kot univerzalna pot. Zakaj bi jih imeli za slabe? *Veliki nauk* ne priznava teh duševnih izkušenj. Zahteva le, da izkoreninimo jezo, strah, naklonjenost ali tesnobo. *Veliki nauk* je torej napačen, ker njegov avtor ni razumel filozofske linije Konfucija in Mencija.

それこの四つのものは、心の用なり。およそ人 この形有るときは、すなわちこの心有り。この心有るときは、すなわち、忿懣・恐懼・好楽・憂患無きことあたわず。いやしくも仁をもって心を存し、礼をもって心を存するときは、すなわちこの四つの者は、即ち仁・礼の著われにして、天下の達道なり。何の悪しきことかこれ有らん。大学乃ちこれこれを識らずして、徒らに忿懣・恐懼・好楽・憂患無からんことを欲す。これ即ち孔孟の血脈を識らざるが故なり。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 102)

Kot bomo videli pozneje, je Jinsaijevo lastno obravnavanje »čustvenosti« zgrajeno na podlagi mencijanskih izvajanj, vendar pa gre dlje od osnovne ugotovitve, da so čustva ali dobra ali slaba: Jinsai namreč verjame, da so čustva v svojem najosnovnejšem pomenu pravzaprav osnovni odzivi na okoliščine – so temeljna gibala človeškosti. Hkrati pa, kot bomo videli, za Jinsaija jeza, strah, naklonjenost in tesnoba niti niso takšni osnovni odzivi – niso temeljna čustva (*qing/jǐ* 情), temveč so nekaj bolj kompleksnega. Gre za namere srčne zavesti, ki niso več le aktivacija človeškosti, temveč imajo prej usmerjevalno funkcijo.

Srčna zavest hkrati igra vlogo povezovalke, saj v svoji univerzalni mencijanski zasnovanosti omogoča najgloblji stik človeka z ljudmi: to so univerzalne kreposti, v skladu s katerimi srčna zavest usmerja človeškost. Jinsai vseskozi poudarja fluidno naravo obstoja in takšno je tudi njegovo pojmovanje srčne zavesti ter človeškosti. Človeškost človeka predstavlja gibanje znotraj občega gibanja sveta; srčna zavest pa omogoča srečevanje in harmonijo – podobnost posamičnega gibanja, iz katere se rojeva univerzalna krepost. Hkrati pa srčne

14 Zanimivo je, da Jinsai tukaj ne priznava kitajske dvojnosti telesnosti (*tǐ* 體) in dejavnosti (*yong* 用), vseeno pa priznava, da so zgoraj omenjena stanja delovanja srčne zavesti.

zavesti ne odlikuje nekakšna statična pravilnost: tudi srčna zavest je za Jinsaija del živega veselja.

Mencijevo pojmovanje popravljanja srčne zavesti velja za vse ljudi, ne le za enega. Ko je Mencij učil navadne ljudi, je spodbujal »ohranjanje srčne zavesti«¹⁵ in »kultiviranje srčne zavesti«, ¹⁶ nikoli pa ni učil »popravljanja srčne zavesti«, kot to počne *Veliki nauk*. Mencijevi bistveno etični cilji so tako postali povsem očitni. Z zagovarjanjem »ohranjanja srčne zavesti« je Mencij učil, da njena dejavnost ne sme biti uničena. S spodbujanjem »kultivacije srčne zavesti« je Mencij učil, da je treba njeno dejavnost razvijati. *Veliki nauk* pa namiguje, da je srčno zavest mogoče preoblikovati, kot da bi bila nekakšen upogljiv pripomoček. *Veliki nauk* nadalje namiguje, da bo srčna zavest, ko ji enkrat nadenemo določeno obliko, ostala fiksna in nespremenjena za vedno. Ali to odraža pravilno razumevanje srčne zavesti?

191

孟子の意のごとき、正心の二字、当にこれを民に施すべくして、これをおのれに施すべからず。故に平生人に誨うる、あるいは心を存すと曰い、あるいは心を養うと曰うて、いまだかつて心を正すと言わず。その意見つべきのみ。「心を存す」と云う者は、その亡びざらんことを欲するなり。「心を養う」と云う者は、その長ぜんことを欲するなり。しこうして大学似為えらく、人の心を制する、器物を造るがごとく、その形方正端直、一定して変すべからざるべしと。これあに心を識る者ならんや。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 103)

V tem opisu pa je že možno bolj jasno zaznati elemente nezaustavljivosti gibanja, ki jim je podvržena srčna zavest. Jinsai se tukaj ves čas bori proti temu, da bi bil človek v projektu samokultivacije odveden od svojega temeljnega vsakodnevnega etičnega delovanja, in hkrati ne priznava ničesar, kar teži k popolni dovršenosti ali razrešenosti, saj v tem vidi prikrit poziv k statičnosti in mirovanju. Jinsai se obrača stran od takšnega modela samokultivacije, ker ne verjame, da je neka statična pravilnost mogoča (ali celo zaželena). Srčna zavest je del živega veselja in je podvržena nezaustavljivosti: njena resnična takšnost ne sili k mirovanju – niti takšno mirovanje zanjo ni mogoče.

V tem smislu pa lahko obravnavamo tudi Jinsaijev zadnji ugovor, ki ga bomo tukaj predstavili:

15 Mengzi 7A/1.

16 Ibid., 7B/35.

*Nauk o sredini*¹⁷ uči: »Napravite sebstvo iskreno.«¹⁸ Vendar pa nikjer ne omenja, da bi morali biti iskreni v pomenu. V konfucijanski literaturi je glagolska fraza »napraviti za iskreno« upravičena, kadar se uporablja v zvezi s sebstvom (*mi* 身), ne pa, kadar se uporablja s pomenom (*i* 意).

中庸に「身を誠にす」と曰うて、「意を誠にす」と曰わざるときは、すなわち誠の字当にこれを身に施すべくして、これを意に施すべからざること明らかなり。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 104)

Jinsai v utelešenem sebstvu vidi mnogo bolj celosten pojem kot v pojmu pomena: pomen je možno precizirati v mirovanju (dalo bi se trditi, da k takšnemu preciziranju celo sili), iskrenost pa je za Jinsaija brez dvoma napor v gibanju. In zato Jinsai vidi samokultivacijo kot usmerjeno širše in bolj celostno: v tem smislu zanika notranji razvoj iskrenosti pomena in popravljanja srčne zavesti ter se vrne k utelešenemu sebstvu. Hkrati pa je jasno, da je utelešeno sebstvo zanj izpostavljeno nezaustavljivosti.

Človek kot gibanje znotraj gibanja

Jinsai na vsakem koraku poudarja živo in produktivno naravno veselja, ki je v svojem bistvu nenehno nastajanje ter gibanje; in čeprav nikjer ne govori izrecno o nezaustavljivosti, takšno razumevanje preveva njegov nauk. Eno takšnih mest v njegovih filozofskih izvajanjih je na primer njegovo razlikovanje »živega« in »neživega« ali »mrtvega veselja«.

V svojih omejenih ontoloških razmišljanjih Jinsai namenja življenju, kot ga vidi sam, posebno mesto. Pravi, da je »pot neba in zemlje sestavljena iz življenja (*sei* 生), in ne smrti (*si* 死)«¹⁹ (Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 16), ter da sta si »življenje in smrt popolnoma nasprotna«²⁰ (ibid., 17). Trdi, da čeprav lahko rečemo, da stvari umrejo in da nekaj združenega razpade, se življenje samo nikoli ne konča (ibid.), saj je le-to neprekinjen in povezan proces. Za Jinsaija sta si življenje in smrt tako popolnoma nasprotna, da niti ne sodita v nobeno komplementarno dvojico nasprotij – življenje in smrt sta popolnoma nezdružljiva.

17 Jinsai nikjer ni podvomil, da je *Zhongyong* 中庸 (*Nauk o sredini*) pristno konfucijansko delo. Vsekakor se pojem dinamične umerjenosti, ki ga predstavlja, lepo sklada z Jinsaijevimi lastnimi pogledi na svet v nenehnem gibanju in njegovo nezaustavljivost.

18 *Zhongyong*, pog. 20.

19 天地の道は、生有って死無し。

20 生と死と対するが故なり。

Zdi pa se, da se v tej delitvi skriva druga, podobna delitev: delitev, ki jo Jinsai vidi tudi v gibanju in mirovanju. Če je svet v nekem smislu tok komplementarnosti (gibanje in mirovanje, dobro in slabo), pa se zdi, da se za Jinsaija živi svet pravemu mirovanju zmeraj le približuje: nepopolno, celo začasno. Nekaj, kar absolutno miruje – v čemer ni nobenega potenciala produktivnega delovanja – je za Jinsaija preprosto mrtvo in nima vpliva na živeče veselje.²¹ Predvsem pa nikakor ne bi smeli na podlagi iskanja takšnega mirovanja izoblikovati projekta samokultivacije. Samokultivacija je kultivacija odnosov v gibanju: ker je živi svet v svojem bistvu pravzaprav gibanje. S tem pa je treba sprejeti tudi dejstvo, da je takšno gibanje pravzaprav nezaustavljivo.

Jinsai kot žive pojme in del živega veselja vidi pojme, kot so pot (*dao/michi* 道), krepost (*de/toku* 德), srčna zavest (*xin/shin* 心) in človeškost (*xing/sei* 性). Vsi ti pojmi so del občega gibanja sveta: so gibanje znotraj gibanja. Vsi ti pojmi so zatorej hkrati prav tako podvrženi nezaustavljivosti tovrstnega gibanja. Jinsai na primer poudarja mencijanske prvine srčne zavesti: srčna zavest je v svojem bistvu zgrajena tako, da se odziva na obče gibanje in v njem sodeluje, ga soustvarja, saj poseduje zmožnost moralnega presojanja – usmerjanja, krmarjenja (ne pa, seveda, tudi zaustavljanja). Jinsai jasno zavrača možnost, da bi bila srčna zavest osvobojena nezaustavljivosti občega gibanja.²²

Ob pojmu srčne zavesti pa Jinsai še nekoliko večji pomen daje pojmu človeškosti:²³ kajti, če srčna zavest usmerja gibanje, potem človeškost pravzaprav lahko vidimo kot gibanje samo – omejeno gibanje, ki je človek, znotraj občega gibanja, ki je svet.

21 Na podlagi tega Jinsai na primer kritizira pojem strukture (*li/ri* 理): to je po njegovem mnenju mrtev pojem, ki označuje stvari, ki se sicer ohranjajo, vendar so nežive – označuje neživo urejenost veselja, v kateri ni mogoče govoriti o »tekočem« in »komplementarnem« delovanju (glej na primer Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 32).

22 Jinsai na več mestih razpravlja o tem, da je srčna zavest del živega veselja (glej na primer Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 47). Je živi pojem in ga je zato celo treba opisovati z živimi prispodobami, kakor je to na primer počel Mencij, ki je srčno zavest opisoval s prispodobami deroče vode (*liushui/ryūsui* 流水) ali poganjajočih kalčkov (*mengnie/bōgetsu* 萌蘖) (glej na primer Mengzi 2A/6, 6A/8). Nasproti temu Jinsai postavlja primer metafore, ki je po njegovem mnenju za srčno zavest ne bi smeli uporabljati: »svetlo ogledalo in mirna voda« (*ming-jing zhishui / meikyo shisui* 明鏡止水). Vse to kaže, da sta gibanje in njegova nezaustavljivost vseskozi ključnega pomena.

23 Srčna zavest (*xin/shin* 心) in človeškost (*xing/sei* 性) sta v konfucijanskem diskurzu tesno povezana pojma. Že sami pismenki kot ideograma lahko povežemo takole: pismenka za srčno zavest 心 v izvirniku predstavlja žile srca, medtem ko je pismenki za človeškost 性, ki prav tako na levi vsebuje del, ki predstavlja srce, na desni pridodan element, ki predstavlja v grobem rojstvo, rast (podoba rastline).

Človeškost je prirojena, to je tisto, s čimer se ljudje rodimo.²⁴ Ničesar ji ni mogoče zares dodati ali odvzeti. [...] Z izjavo, da je »človeškost dobra« (zen 善), je Mencij želel sporočiti, da kljub neštetim neenakostim v njihovih telesnih nagnjenjih vsi ljudje priznavajo dobro kot dobro in slabo kot slabo. Po Mencijevem prepričanju to velja ne glede na zgodovinsko dobo in ne glede na to, ali so ljudje bedaki ali modreci. Mencij pa s tem ni želel namigovati, da dobrota človeškosti obstaja ločeno od utelešenega *qija* ljudi.

性は生なり。人その生ずるところのままにして加損することなし。…しこうして孟子又これを善と謂う者は、けだし人の生質、万同じからざる有りといえども、しかれどもその善を善とし悪を悪とするは、すなわち古今と無く、聖愚と無く一なるをもってなり。氣質を離れてこれを言うにあらざるなり。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 48–9)

194

Jinsai je torej najprej izpostavil meje človeškosti – vendar pa seveda takoj zavrnil njeno statičnost ali zunajtelesnost. Ker gre spet za pojem, ki je del Jinsaijevega živega vesolja, je človeškost hkrati tudi pojem, ki je jasno podvržen nezaustavljivosti. Človeškost predstavlja gibanje znotraj gibanja in za Jinsaija ni nikdar zares zaključena ali dovršena v statičnem smislu – ne v svojem začetku ne v svojem koncu. »Dobra« pa je ravno po svoji zmožnosti vstopanja v občo krepost, torej odličnost gibanja, ki ohranja, ne uničuje.²⁵

Tudi Jinsaijeva formulacija razlike med človeškostjo in štirimi krepostmi je tukaj predstavljena na jasen način: kreposti niso odlike nekakšne potopljene in zakrite človeškosti – človeškost poseduje srčno zavest, ki usmerja gibanje znotraj občega gibanja. Jinsai pravi:

Sočlovečnost, primernost, obrednost in modrost so pojmi, ki se nanašajo na Pot in krepost. Ne označujejo človeškosti! O »Poti« in »kreposti« govorimo v univerzalnem smislu, in ne kot o nečem, kar je značilno le za posameznika! Človeškost pa se nanaša le na določno sebstvo, ne na vse na svetu! Takšna je razlika med človeškostjo ter Potjo in krepostjo.

仁義礼智の四者は、みな道德の名にして、性の名にあらず。道德とは、遍く天下に達するをもって言う。一人の有するところにあらず。性とは、もっぱらおのれに有するをもってして言う。天下の該ぬるところにあらず。これ性と道德との辨なり。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 39–40)

24 Mengzi 6A/3.

25 V tem smislu Jinsai posebej poudarja, da se človeškosti ne da preprosto enačiti s strukturo – človeškost je vedno utelešena in kot taka ne more izstopiti iz občega gibanja (glej na primer Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 51).

Srčna zavest torej usmerja gibanje človeškosti znotraj občega gibanja poti. Kreposti pa so tisto, kar takšno gibanje ohranja – nezaustavljivost namreč narekuje, da mora biti gibanje tekoče (in delovanje spretno), če naj ne bo uničujoče.²⁶ S tega vidika lahko na neki način razumemo tudi pojem harmonije: ideal dobre družbe v konfucijanstvu je harmonična družba – torej gibanje: srečevanje, prelivanje različnih gibanj – ki ohranja in neguje vsakršno takšnost živega (glej na primer Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 18), predvsem pa človeškost slehernega človeka.²⁷ Harmonična družba ni družba popolnega miru, temveč družba dinamične srednje mere: s tem hkrati preusmerja uničevalno moč nezaustavljivosti.

Jinsai zato tudi verjame v umerjenost čustev (*qing/jō* 情),²⁸ ne pa v njihovo zanikanje ali negativno vrednotenje – prav v čustvih namreč vidi še enega od pglavitnih vzrokov za to, da je človeškost dobra. Jinsai čustva namreč vzpostavlja kot temeljno gibalo človeškosti.

195

Zhu Xi je [...] trdil, da »srčna zavest združuje človeškost in človeška čustva«. V tem kontekstu je človeškost razumel kot telesnost srčne zavesti, čustva pa kot njeno delovanje. Zhu je te ideje oblikoval, ker ni nikoli spoznal, da je srčna zavest srčna zavest, človeškost pa je človeškost. Za vsako od njiju obstajajo različne metode kultivacije. Čustva so gibala človeškosti in spadajo med želje. Ko se čustva strnejo v namere, pa postanejo del srčne zavesti. Štiri zasnove kreposti, pa tudi jeza, strah, naklonjenost in tesnoba, so namere srčne zavesti; ne smemo jih imenovati čustva.

晦庵以為えらく、心は性情を統ぶと。しこうして性をもって心の体とし、情を心の用とす。故にこの説有り。殊えて知らず。心は

26 Zdi se, da nezaustavljivost v sebi zmeraj nosi uničujoč potencial. Čeprav na primer Jana Rošker v svojem članku (Rošker 2022, 309) lepo pokaže, kako dinamični (procesni) sistem kitajske misli lahko vsebuje momente statičnosti, medtem ko statični sistem, obratno, ne more zajeti momentov gibanja, pa v tem pogledu vprašanje nezaustavljivosti – konkretnega prehoda iz gibanja v mirovanje v danem trenutku, brez abstrahiranja dinamičnega potenciala – kljub vsemu ostane: izkustvo kaže, da je zaustavitev leteče puščice nazadnje ali postopna ali pa uničujoča – in da puščica tudi v »mirovanju« ne miruje zares: podvržena je na primer ponovni rabi; ali pa razpadu, ki se ga da sicer upočasniti, ne da pa se ga nikoli zares zaustaviti.

27 Tukaj lahko izpostavimo tudi zavedanje, da je v večjih sistemih takšno neuničujočnost težko doseči, zato se v pisanju zakonov pravzaprav ne umerjata več nezaustavljivost in neuničujočnost, temveč se prerazporeja sprejemljivo uničenje. Vsemu temu pa seveda še vedno botruje nezaustavljivost.

28 Takšna umerjenost se zgodi, če človek sledi krepostim poti, ne pa z aktivnim umerjanjem in zanikanjem kot načinom kultivacije. Podobno opažanje glede umerjenosti čustev v *Razpravi* je zapisal tudi Margus Ott (2017, 74–6), vendar pri njegovem razmišljanju (in menda Konfucijevem lastnem) čustva na koncu izginejo. Jinsaijev pojem čustev pa je – kot vidimo – podvržen nezaustavljivosti: čustva so zanj nujna.

是れ心、性は是れ性、おのおの功夫を用うる処有り。情はただ是れ性の動いて欲に属する者、わずかに思慮に涉るときは、すなわちこれを心と謂う。四端および忿慍等の四つの者のごとき、みな心の思慮するところの者、これを情と謂うべからざるなり。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 57–8)

Jinsai citira »Yue ji« 樂記 (»Zapis o glasbi«) v *Knjigi obredja*, ki pravi: »Ob stiku s stvarmi postanemo dejavni; posledica te dejavnosti so želje človeškosti«²⁹ (*Liji*, 19). Jasno je, da Jinsai govori o čustvih kot o tistem, kar aktivira človeškost, hkrati pa vidi to aktivacijo kot posledico stika s stvarmi – oziroma, če povemo nekoliko drugače, sovstopanja v obče gibanje sveta.³⁰ Ker so se čustva zmožna odzvati tako, da v sodelovanju s srčno zavestjo porodijo moralno namero, so tudi čustva v svojem bistvu dobra.

196

Jinsai poleg tega meni, da je treba čustva razumeti kot nekaj, kar spada med človekove želje – ki se torej ujemajo z zunanjimi razmerami, vendar imajo tudi lastno moralno razsežnost. S tem Jinsai ponovno nasprotuje naukom, ki bi skušali dihotomizirati pojma človeških čustev in človeških želja ter ju podvreči različnim vrednostnim sodbam. In hkrati zanika, da je čustva sploh mogoče aktivno kultivirati ali celo izničiti, saj so na neki način spet le poseben izraz nezaustavljivosti – kultivirati je treba torej človeškost samo (gibanje: šele slednje namreč lahko narekuje vrednotenje posameznih čustev in želja).

Jasno je torej, da za Jinsaija konfucijanska človeškost, ki je del utelešenega sebstva, pomeni gibanje, ki predstavlja rast, zorenje, vendar pa nikoli ne doseže točke, kjer bi bila osvobodjena nezaustavljivosti. Dokler je utelešeno sebstvo živo, je podvrženo nezaustavljivosti – človek se prilagaja in uči, če tako želi ali ne. Relacijsko sebstvo živi in se izpolnjuje v odnosu do soljudi (vstopa z njimi v skupno gibanje) ter soustvarja svet svojega utelešenja (obče gibanje), nikoli pa ni zares gospodar lastnega kraljestva, osvobojen vseh zahtev, ki jih narekuje nezaustavljivo gibanje. Čustva predstavljajo osnovni mehanizem stika med človekom in svetom ter temeljno gibalo človeškosti – ki stoji pred vsako namero.

Jinsai se tako vseskozi vrača k neizbežnosti samokultivacije: samokultivacija je odgovor na nezaustavljivo gibanje. Je učenje, ki nam nazadnje omogoča spretno preusmeriti uničujoče zahteve nezaustavljivosti – ter jih prelit v optimizem neskončno produktivne kreposti.

29 感於物而動，性之欲也。

30 Zdi se, da takšna formulacija upošteva tudi dejstvo, da ima *qing/jō* 情 dodan pomen »situacije« ali »zunanjih okoliščin« – je tisto, kar poganja gibanje znotraj gibanja, v odziv na obče gibanje.

Enotnost učenja in poti

Nezaustavljivost seveda barva tudi Jinsaijev pogled na učenje. Jinsai namreč v samokultivaciji zopet ne vidi potovanja (ali vračanja) k nekemu čistemu, pravilnemu stanju – k nekakšnemu izvoru, zaključku ali dovršenosti, v katerih se statično odseva popolnost – temveč vidi pred seboj vedno le nove, izpijljene obrate, ki ne zanikajo nezaustavljivosti, temveč se prilagajajo nanjo na vedno boljše in boljše načine, dokler iz nje ne vznikneta odličnost in pot.

S tega vidika pa bolj kot znanje (ali vednost), ki se dotika večnih struktur urejenosti sveta, Jinsai zagovarja zasledovanje znanja na način, s katerim se to konkretno dotika občega gibanja.

To, kar je modrec Konfucij mislil z besedo »znanje« (*chi* 知), se razlikuje od tega, kar neokonfucijanci imenujejo znanje. Po Konfuciju »znanje« napreduje od tega, da vemo, kako kultivirati samega sebe, do tega, kako vladati ljudem. Poleg tega vključuje tudi znanje o tem, kako upravljati družine in prinesiti svetu mir. Vsi vidiki takšnega znanja vključujejo uporabno, praktično učenje. Noben element tega ni zgolj abstrakcija o nepotrebnih malenkostih.

聖人のいわゆる知とは、後儒のいわゆる知という者と、亦忽然として同じからず。いわゆる知とは、おのれを修むるよりして人を治むるに及び、家を斉うるよりして天下を平らかにするに及び、みな有用の実学にして、泛然として事に事物の末に従う者にあらざるなり。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 44)

Takšno znanje hkrati sprejema nezaustavljivost ter v središče postavlja spretno prilagajanje na njene zahteve z vse spretnejšim presojanjem in preusmerjanjem. Tudi tukaj gre torej za več kot le za eno od značilnosti, ki naj bi jih poudarjalo japonsko konfucijanstvo – namreč *jitsugaku* 実学, praktično učenje. Ne gre le za zahtevo po praktičnem znanju: na neki način gre tudi za razumevanje, da ima pridobivanje znanja zmeraj tudi svojo etično dimenzijo, če jo jasno vidimo in priznamo ali ne. Gre za razumevanje, da ima znotraj nezaustavljivega toka vsako znanje lahko tudi svoje nenadejane posledice.³¹

Jinsai tako napada v pretirane podrobnosti usmerjene razprave svojih predhodnikov in zdi se, da celo zaničuje znanje (ali vednost), ki je sama sebi namen.³² Povsem jasno je, da je po njegovem mnenju takšno znanje, čeprav

31 Tudi gola dejstva imajo svojo etično dimenzijo v tem, kako vplivajo na človeška čustva in na delovanje srčne zavesti – ter posledično na gibanje človeškosti.

32 Tudi Margus Ott poudarja prednost »tihega« (*tacit*) znanja pred »eksplicitnim« (*explicit*), ko gre za konfucijansko samokultivacijo (Ott 2017, 80).

ni nekoristno, treba vedno dalje preusmeriti v izvajanje kreposti in spodbujanje izpolnjenih medčloveških odnosov. Tudi za Jinsaija, tako kot za druge konfucijanske učenjake, je učenje najvišja vrednota; toda hkrati vedno tudi globoko etično prizadevanje. Vse, kar spodbuja vsakodnevno etično življenje, je znanje, za katerega si je vredno prizadevati, in za vse znanje si je vredno prizadevati tako, da spodbuja vsakodnevno etično življenje ljudi.

S tem se lepo pokaže Jinsaijev pogled na to, kaj je bistvo konfucijanskega učenja. Učenje ni le iskanje resnice, temveč je bolj celostno določen način pridobivanja znanja in hkrati posledično vedno tudi že način njegove možne rabe. Kot tako je seveda ključen del samokultivacije.

Učenje vključuje tako temeljno stvarnost (*hontai* 本體) kot kultivacijo (*shūi* 修爲). Njegova notranja resničnost je sestavljena iz sočlovečnosti, primernosti, obrednosti in modrosti. Za njeno kultiviranje moramo biti zvesti (*chū* 忠), zaupanja vredni (*shin* 信), spoštljivi (*kei* 敬) in vzajemno sočutni (*jo* 恕). Sočlovečnost, primernost, obrednost in modrost so univerzalne kreposti sveta; zato tvorijo temeljno stvarnost učenja. Modrec Konfucij je svoje učence učil, naj jim sledijo v svojih dejanjih. Ni učil, naj razvoj teh kreposti odlagajo na čas, ko se bodo že kultivirali. Zvestoba, zanesljivost, spoštovanje in sočutna strpnost pa so bistvene oblike etične prakse (*rikkō no yō* 力行之要). Označujejo vrste etičnega napora (*kufū* 功夫). Niso temeljne kreposti! Zato jih je treba gojiti v praksi.

学に本体有り、修為有り。本体とは、仁義礼智、是れなり。修為とは、忠信敬恕の類、是れなり。けだし仁義礼智は、天下の達徳、故にこれを本体と謂う。聖人 学者をしてこれに由ってこれを行なわしむ。修為をもって後有るにあらず。忠信敬恕は、力行の要、人功夫を用うる上に就いて名を立つ。本然の徳にあらず。故にこれを修為と謂う。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 65)

Tudi tukaj Jinsai v prvi vrsti opozarja na etične vidike učenja; hkrati pa seveda tudi na dejstvo, da se učenje nikoli ne konča: ker je učenje vseskozi tudi prakticiranje pravilnega v objemu nezaustavljivega občega gibanja. Tudi ko smo na primer v neki veščini zares dobro podkovani, to ne pomeni, da se lahko rešimo njenega izvajanja: učenje in izvajanje sta podvržena zakonom nezaustavljivosti. Lahko prenehamo z izvajanjem kreposti, ne moremo pa prenehati z vsem izvajanjem – vsaj dokler smo živi. Tudi tukaj gre torej za nezaustavljivo gibanje znotraj gibanja: poudarek pa je na njegovi kakovosti. Če namreč v izvajanju ne sledimo tistemu, kar ohranja pot (torej krepostim), potem sledimo tistemu, kar pot uničuje. Za Jinsaija se iz tega ne da izstopiti. Etični napor zanj niso nekaj, kar se postopoma raztopi v univerzalne kreposti – nikoli niso zares

izčrpani in nikoli dokončani: ne predstavljajo cilja ali dovršenosti, temveč gibanje samo, ki je krepostno. Človek jih lahko usvoji, vendar jih ne more nikoli nehati prakticirati; nikoli ga ne pripeljejo k dokončni razrešitvi nezaustavljivosti, temveč vedno le k vse boljšemu prilagajanju in odgovarjanju nanjo.

Hkrati pa Jinsai prav na tem mestu jasno poudarja relacijsko naravo konfucijanskega sebstva in pravi:

Konfucijanska pot prvotno ni razlikovala jaza od družbe; zato ju konfucijanci ne bi smeli ločevati. Če ne bi bilo zvestobe oziroma naprežanja samega sebe in strpnosti oziroma obzirnosti do drugih, se ne bi mogli harmonično združiti s soljudmi. Zvestoba in strpnost sta torej največja ter najbolj bistvena nauka za tiste, ki si želijo udejanjiti pot in dopolniti kreposti.

けだし道はもと人己を分かつこと無し。故に学亦人己を分かつこと無し。いやしくも忠もっておのれを尽くし、恕もって人を付るにあらざるときは、すなわち人己を合わせてこれを一にすることあらず。故に道を行ない徳を成さんと欲するときは、すなわち忠恕より切なるはなく、又忠恕より大なるはなし。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 68)

199

Napor zvestobe in strpnosti je za Jinsaija torej v središču konfucijanskega projekta samokultivacije. V skladu s Konfucijem na primer zatrjuje, da je strpnost (*shu/jo* 恕) etični napor, ki ga je treba vlagati do svojega zadnjega dne (glej Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 66). Hkrati je Jinsaijevo pojmovanje etičnega napora zvestobe in strpnosti globoko človeško ter predstavlja poziv proti dehumanizaciji ljudi:

Zvestoba (*chū* 忠) pomeni, da do kraja izčrpamo svojo srčno zavest. Strpnost (*jo* 恕) pomeni biti pozoren na srčno zavest drugih.

おのれの心を竭くし尽くすを忠とし、人の心を付り度るを恕とす。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 65)

Jinsai trdi, da ima Zhu Xi prav, ko citira Cheng Haotov opis zvestobe kot izčrpanja samega sebe, Zhu Xijev lastni opis strpnosti pa je napačen. Namesto Zhu Xijeve »razširitve na drugega z izpeljavo iz sebe«³³ Jinsai namreč zagovarja preprostejšo opredelitev strpnosti: »Biti pozoren na srčno zavest drugih.« Strpnost je tukaj vredno posebej izpostaviti, ker v resnici predstavlja ključni napor³⁴ in stičišče Jinsaijevih idej samokultivacije. Odnosi, ki jih odlikuje

33 推己及人

34 Kot taka nastopa tudi v sestavku, v katerem je zastavljeno konfucijansko zlato pravilo. Ko ga je učenec Zi Gong vprašal: »Ali obstaja ena beseda, po kateri se lahko ravnamo vse življenje?« je mojster namreč odgovoril: »To je vzajemnost (*shu* 恕): ne stori drugemu, česar si sam ne

strpnost, ne jemljejo v obzir le omejenega gibanja lastne človeškosti, temveč upoštevajo tudi delovanje srčne zavesti drugega. Hkrati se napor strpnosti nikoli ne konča in je večen odziv na zahteve nezaustavljivosti.

Jinsai meni, da je treba ljudi meriti po njihovi lastni srčni zavesti: po tem, kar jih usmerja. V tem pogledu smo lahko po Menciju optimistični, saj srčna zavest vseh ljudi poseduje štiri zasnove univerzalnih kreposti; vendar Jinsai tukaj jasno poziva tudi k razumevanju zahtev nezaustavljivosti, ki ljudi vodijo do včasih nerazumljivih dejanj. Izogniti se moramo vsakršni dehumanizaciji: če ljudi obravnavamo zmeraj le s stališča samega sebe, potem jih hitro presojamo izključno po okoliščinah svojega življenja in tako napačno ocenimo njihove lastne. Strpnost nam dovoljuje, da se postavimo v kožo drugega.

Jinsai se v svoji obravnavi na tem mestu z močnimi moralističnimi izrazi zavzema za strpno, odprto in človekoljubno držo:

Če pa sočutno upoštevamo, kaj imajo ljudje radi in česa ne, kakšna sta njihov stan in poklic, potem se nam bo njihova srčna zavest zdela podobna naši srčni zavesti in njihovo utelešeno sebstvo (*sono mi* 其身) se bo zdelo podobno našemu utelešenemu sebstvu (*ono mi* 己身). Ko postanemo pozorni na stisko druge osebe, ko razmišljamo in sodimo tako kot ona, se zavemo, da tudi njena slaba dejanja izvirajo iz okoliščin, ki se jim ni lahko izogniti, in morda iz neznosnih razmer. Razumemo tudi, da slabih dejanj ne smemo presojati s hudim odporom. Vljudno in obzirno moramo zadeve obravnavati s strpnostjo. Nikoli ne smemo ravnati z ljudmi kruto ali brezsrčno! Pohiteti bi morali k ljudem v težkih razmerah in jim pomagati, ko se znajdejo v stiski, kot da ne bi imeli druge izbire. Veličina te kreposti, strpnosti, je neizmerljiva! Konfucij je tako učil, da bi morali ljudje strpnost prakticirati do svojega zadnjega dne.

いやしくも人を待するその好悪するところ如何、その処るところなすところ如何と忖り度って、その心をもっておのが心とし、その身をもっておのが身とし、委曲体察、これを思いこれを量るときは、すなわち人の過ち毎にその己むことを得ざるところに出で、あるいはその堪うることあたわざるところに生じて、深くこれを疾み惡むべからざる者有ることを知り、油然靄然として毎事必ず寛宥を務めて、刻薄をもってこれをに至らず。人の急に趨り、人の艱を拯うこと、おのずから己むことあたわず。その徳の大、限量すべからざる者有り。夫子以為えらく もって身を終うるまでこれ行なうべし。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 65–6)

želiš« (子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」) (Lunyu, 15.24).

Nezaustavljivost ni v vseh primerih neizbežnost, toda ljudje so večkrat podvrženi življenju in okoliščinam, ki se jim morda ne morejo izogniti ter iz katerih se pozneje ne morejo izkopati. Njihova srčna zavest je dejavna in jim verjetno s svojim delovanjem celo povzroča stisko, vendar je njihovo gibanje znotraj občega gibanja brez zadostne lastne moči. Če Jinsai po navadi torej govori o tem, da sta sočlovečnost in pot človeku zmeraj blizu, pa tukaj vendarle prepoznava življenjske razsežnosti nezaustavljivosti, ki jih narekuje obče gibanje, in na ta način podaja globoko človečen pogled na sočloveka.

Prav tukaj pa se zdi tudi, da Jinsai kljub vsemu ohranja svoj konfucijanski optimizem in upanje ne le za možnost preseganja zahtev nezaustavljivosti – temveč celo za njeno preusmerjanje v odličnost, ki jo predstavlja človek na poti. *Dao* je namreč tisto, kar ohranja harmonično urejenost vseh gibanj skozi kreposti – nenehno se spretno prilagaja zahtevam časa in prostora; poseduje določeno normativnost, vendar ni nikoli v celoti togo določen. *Dao* ni le najvišji in nujni odgovor človeka na zahteve nezaustavljivosti, temveč je tudi najvišji izraz nezaustavljivosti same.

Jinsai pa na tem mestu zatrjuje enotnost človeka in poti:

Kaj so ljudje? To so vladarji in ministri, očetje in sinovi, možje in žene, starejši in mlajši bratje ter prijatelji. Toda obstaja samo ena pot. Med vladarji in služabniki ji pravimo primernost. Med očetmi in sinovi ji pravimo ljubezen. Med možmi in ženami ji pravimo razlika. Med starejšimi in mlajšimi brati ji pravimo ustrezni red. Med prijatelji jo imenujemo zanesljivost. Vsi ljudje so vključeni v Pot. Če ne bi bilo ljudi, poti ne bi bilo mogoče videti. Zato pravim: »Zunaj ljudi ni poti.«

人とは何ぞ。君臣なり。父子なり。夫婦なり。昆弟なり。朋友なり。夫れ道は一つのみ。君臣に在っては之を義と謂い、父子には之を親と謂い、夫婦には之を別と謂い、昆弟には之を叙と謂い、朋友には之を信と謂う。皆人に由って顯わる。人無きときは則ち以て道を見ること無し。故に曰く、「人の外に道無し」と。(Itō po Shimizu 2017, 27)

Hkrati pa je tudi tukaj jasno poudarjena nezaustavljiva značilnost gibanja znotraj gibanja: človek hodi po poti ali pa zapade razčlovečenju.

Kaj je Pot? To so sočlovečnost, primernost, obrednost in modrost. Ljudje smo obdani z njimi – ne moremo se odmakniti od njih niti za trenutek. Če se odmaknemo od njih, prenehamo biti ljudje. Zato pravim: »Ni ljudi zunaj poti.«

道とは何ぞ。仁なり。義なり。禮なり。智なり。人其の中に囿して順臾も離るることを得ず。離るときは則ち人に非ず。故に曰く、「道の外に人無し」と。(ibid., 28)

Življenje se poraja v nezaustavljivem gibanju in Jinsaijev odgovor na to je večno gojiti kreposti v dejanjih: kajti kreposti so tiste, ki ohranjajo pot. Bolj kot njeno strogo normativnost Jinsai tukaj poudarja pot kot območje vsega človeškega – hkrati pa tudi kot najvišji izraz nezaustavljivosti. Ne zdi se namreč sporno reči, da vsekakor obstajajo fizične in biološke meje, onkraj katerih ni človeka; konfucijanstvo – in z njim Jinsai – pa temu dodajata, da obstajajo tudi etične.

Če zunaj fizičnih in bioloških meja človek v hipu umre (takšne so zahteve nezaustavljivosti), pa zunaj etičnih meja sicer nekaj časa morda lahko še preživi – dokler počasi ne umrejo vsi odnosi, ki ga izpolnjujejo. In s tem – na neki način, ki bi se zdel konfucijanskim mislecem nemara hujši od telesne smrti – umre tudi človek kot človek. Takšne so vendarle zahteve nezaustavljivosti.

Zaključek

Pričujoči članek je z analizo nekaterih Jinsaijevih vsebinskih kritik *Velikega nauka* poskušal pokazati, kako je v središču mnogih Jinsaijevih pojmovanj mogoče zasledovati pojem, ki ga sam ne uporablja izrecno, vendar se zdi, da ključno oblikuje njegovo pojmovanje projekta samokultivacije: to je nezaustavljivost.

Od zanikanja možnosti, da se je treba za potrebe samokultivacije povzpeti na visoko pagodo, do zavrnitve vrednostne sodbe zoper človeška čustva Jinsai vsekozi ostaja zvest svojemu pogledu na obče gibanje veselja ter na človeka in njegovo človeškost, ki predstavljata gibanje znotraj gibanja. Pokaže se, da Jinsai tudi v obravnavi nekaterih ključnih filozofskih pojmov vseskozi vzdržuje svoj odnos do projekta samokultivacije: vidi ga kot odgovor ne na nekakšno izgubo prvotnega moralnega stanja človeškosti in ne kot pot k nekakšni dovršitvi – temveč preprosto kot večščino in napor, ki ju je treba vaditi do konca svojih dni.

Jinsai zanika moč kvietizma, zanika možnost odmika, zanika možnost popolnega mirovanja – v vsem tem vidi mrtvo veselje. Nezaustavljivost tako zanj predstavlja dejstvo, s katerim se je treba soočiti in na katero je treba odgovoriti – ne da se ga zanikati ter poskusi, da bi se mu odrekli, lahko vodijo le v izgubo. Samokultivacija pa s tem ni le poseben in privlačen projekt, ki vodi od nekega manj k nekemu več, temveč je projekt, ki je človeku nujen. Iz nje namreč raste zmožnost, da se iz neizprosniht zahtev nezaustavljivosti znova in

znova poraja krepostna pot človeštva – na nasprotnem bregu pa za Jinsaija stojijo stagnacija, razčlovečenje ter smrt.

Zahvala

Avtor se zahvaljuje za finančno podporo Agencije RS za raziskovalno in inovacijsko dejavnost (ARIS) v okviru raziskovalnega projekta (J6-50202) *Konfucijanski prepoved in njegov vpliv na sodobne vzhodnoazijske družbe skozi prizmo odnosa med posameznikom in družbo* in raziskovalnega programa *Azijski jeziki in kulture* (P6-0243).

Bibliografija

203

- Huang, Chun-chieh. 2018. »Why Speak of 'East Asian Confucianisms'?« V *Confucianisms for a Changing World Cultural Order*, Roger T. Ames in Peter Herschok (ur.).
- Lee, Ming-huei. 2017. »The Four-Seven Debate between Yi Toegye and Gi Gobong and Its Philosophical Purport.« V *Confucianism: Its Roots and Global Significance*, uredil David Jones: 54–75. Honolulu: University of Hawai'i Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3zp043.10>. Privzeto 12. maja 2020.
- Ogrizek, Marko. 2020. »Huang Chun-Chieh and Comparative Philosophy: Multiple Ways of Studying Confucian Ideas and Notions across Texts and Contexts«. V *Asian Studies* 8 (3): 91–110.
- . 2021. »Japanese Reinterpretations of Confucianism: Itō Jinsai and His Project.« V *Asian Studies* 9 (2): 183–208.
- . 2021. »Osrednji filozofski pojmi v naukah Itōja Jinsaija: Primerjalna analiza konfucijanske etike«. Doktorska disertacija.
- Ott, Margus. 2017. »Confucius' Embodied Knowledge«. V *Asian Studies* 5 (2): 65–85.
- Rošker, Jana. 2018. »Relacijsko sebstvo in moderni subjekt v klasični in sodobni kitajski filozofiji: od etike vlog do transformativnega sebstva.« V *Asian Studies* VI (XXII)/ 2, str. 253–71.
- . 2022. »Comparing Logical Paradoxes through the Method of Sublation: Hui Shi, Zeno and the Flying Arrow Problem«. V *Asian Studies* 10 (2): 299–312.
- Shimizu Shigeru 清水茂. 2017. *Dōjimon* 童子問 [Otroška vprašanja]. Tokio: Iwanami shoten.
- Yoshikawa Kōjiro in Shimizu Shigeru 吉川幸次郎・清水茂. 1971. »Itō Jinsai, Itō Tōgai« *Nihon shisō taikai* 33 「伊藤仁斎・伊藤東涯」日本思想体系 33 [»Itō Jinsai, Itō Tōgai« *Sistem japonske misli*, št. 33]. Tokio: Iwanami shoten.

Byoung Yoong Kang

Sprejemanje in razvoj konfucijanstva v Koreji: s poudarkom na Goguryeju, Baekjeju in Silli

Uvod

Vpliv konfucijanstva (*yugyo* 유교, *rujiao* 儒教) na družbene, kulturne in vrednostne sisteme številnih vzhodnoazijskih držav, kjer je uradni pisni jezik kitajski (*hanja* 한자, *hanzi* 漢字, kitajske pismenke), je bil pomemben ter daljnosežen. Zlasti Koreja je bila zgodovinsko tesno povezana s Kitajsko z visoko stopnjo integracije na različnih področjih, vključno s politiko, gospodarstvom in vojsko. Med temi področji je bila Koreja najgloblje pod vplivom konfucijanstva iz Kitajske. Kljub temu pa pomanjkanje dostopne literature in dokumentov otežuje pridobivanje vpogleda v konfucijanstvo v Koreji v antičnih časih. Za globlje razumevanje tega obdobja je bistveno črpati iz obstoječe literature iz Koreje in Kitajske ter dokazov iz kimberlita, osteologije, arheološke antropologije in folkloristike.

Predvideva se, da so ideje Konfucija, izražene v naukih konfucijanstva, prvič dosegle Korejo v začetku obdobja Wiman Joseon (위만조선, 衛滿朝鮮,

194–108 pred našim štetjem). V obdobju Treh kraljestev so bile Konfucijeve ideje uvožene in široko uporabljene tudi v praksi (Choe 2023, 61).

Od treh kraljestev je Goguryeo (고구려, 高句麗, 37 pred našim štetjem – 668 našega štetja), ki je mejil s Kitajsko, prvi prevzel kitajsko kulturo. Nato je kraljestvo Baekje (백제, 百濟, 18 pred našim štetjem – 660 našega štetja), ki je imelo pomorske povezave s Kitajsko, prevzelo in razvilo kitajsko kulturo in ideje, vključno s konfucijanstvom. Silla (신라, 新羅, 57 pred našim štetjem – 935 našega štetja) je bila situirana na jugovzhodnem delu Korejskega polotoka in je bila od Kitajske precej oddaljena. Posledično je prenos konfucijanske kulture tja potekal posredno, prek Goguryeoja in Baekjeja, zato je bilo to zadnje od treh kraljestev, ki je prevzelo konfucijanstvo.

V kontekstu korejske miselnosti se v antičnih dinastijah Treh kraljestev in Goryeju (고려, 高麗, 918–1392) običajno omenja budizem, konfucijanstvo pa v dinastiji Joseon (조선, 朝鮮, 1392–1897), vendar je bil dejanski prihod konfucijanstva precej zgodnejši pojav.

Prihod konfucijanstva se običajno datira v drugo leto (372) vladavine kralja Sosorima (소수림왕, 小獸林王, vladal 371–384) iz Goguryeoja, ko je ustanovil šolo *Taehak* (태학, 太學). *Taehak* lahko štejeemo za ekvivalent sodobne narodne univerze. Kljub temu se zdi verjetno, da je preteklo precej časa, preden je bila ustanovljena narodna univerza kot najvišja akademska institucija (Jeong 2000, 90).

Domneva se, da se je kitajska konfucijanska kultura, ki je prišla v Goguryeo, Baekje in Sillo, razvijala v procesu integracije z obstoječimi korejskimi verovanji ter običaji. Tradicionalne antične miselnosti Koreje in kitajsko konfucijanstvo so se naravno dopolnjevali, saj sta jim bila skupna osredotočanje na človeka in poudarek na sekularnih zadevah.

Koncept konfucijanstva je pomemben dejavnik pri oblikovanju »kulturne identitete Koreje« (한국성, 韓國性, korejskost). Poleg tega predstavlja ključno ideološko podlago korejske filozofije.

Vpliv konfucijanskih idej na sodobno korejsko družbo enaindvajsetega stoletja je še vedno globok in poznavanje korejskega sprejetja konfucijanstva je nepogrešljivo za razumevanje te sodobne »korejskosti«.

Ta prispevek si prizadeva proučiti proces uvedbe konfucijanstva na korejski polotok iz Kitajske, s posebnim poudarkom na obdobju Treh kraljestev. Poleg tega bo skušal pojasniti način, kako se je konfucijanstvo razvijalo znotraj političnega in kulturnega konteksta Goguryeoja, Baekjeja in Sille, ter proučiti, v kolikšni meri je oblikovalo intelektualno in moralno krajino korejskega ljudstva v tem obdobju.

Konfucijanstvo v Goguryeoju: od vladanja do vsakdanjega življenja

Zgodovina ljudstva Goguryeoa je zaznamovana z dolгим obdobjem rasti in širitve, hkrati pa z ohranjanjem svojevrstne kulturne identitete.

Kot že omenjeno, sta se kitajska kultura in konfucijanstvo prenašala že od obdobja Wiman Joseon. Posledično je bilo konfucijanstvo že od samega začetka ustanovitve Goguryeoa prisotno v velikem obsegu. Poleg tega se domneva, da so bile v prenos vključene tudi naravne ideje Laozija (노자, 老子) (Yun 2023, 39).

Od srednjega obdobja naprej je bil uveljavljen tudi budizem (*bulgyo* 불교, *fo-jiao* 佛教), tako da sta se konfucijanstvo in budizem prakticirala vzporedno. V poznejšem obdobju so soobstajali konfucijanstvo, budizem in daoizem, saj se je pojavil in spodbujal religiozni daoizem (*dogyo* 도교, *daojiao* 道教).

Čeprav ni ohranjenih virov, ki bi podrobneje osvetlili pomen konfucijanstva v Goguryeoju, naslednja dejstva nakazujejo, da je igralo ključno vlogo pri oblikovanju osnovnega izobraževanja prebivalstva.

Prvič, ljudstvo Goguryeoa je že od začetka svoje zgodovine ustvarjalo vrsto zgodovinskih besedil, skupno znanih kot *Saseo* (史書, *Zgodovinski zapisi*). Kompilacija zgodovinskih besedil ljudstva Goguryeoa kaže na visoko stopnjo spretnosti v pisanju in razumevanju kitajščine. To prav tako nakazuje, da so bili sposobni razumeti in uporabljati elemente kitajske kulture, vključno s kitajskimi besedili ter konfucijanskimi spisi. Datum in avtorji del so neznani, znano pa je, da so bila v Goguryeoju zgodovinska besedila sestavljena v delo, imenovano *Yugi* (유기, 留記), ki obsega sto zvezkov. Poleg tega je Lee Mo-on-jin (이문진, 李文眞) med vladavino kralja Yeongyanga (영양왕, 嬰陽王, vladal 590–618) uredil in objavil skrajšano različico stare zgodovine Koreje, imenovano *Sinjib* (신집, 新集), v skupno petih zvezkih. Obstaja hipoteza, da je Goguryeo podpiral pobudo za urejanje in objavo zgodovinskih besedil, ne le *Yugi* in *Sinjib*, temveč tudi številnih drugih del (Han 1994, 29).

Drugič, Goguryeo je imel celovit izobraževalni sistem, ki je temeljil na konfucijanskih naukih. Poleg tega si je Goguryeo prizadeval za uvedbo izobraževalnega sistema, ki bi bil prilagojen specifičnim okoliščinam tistega prostora.

V drugem letu vladanja kralja Sosorima (leta 372) je bila ustanovljena institucija, znana kot šola *Taehak*, z namenom vzgoje nadarjenih posameznikov. Učni načrt šole *Taehak* je vključeval *gyeong* (경, 經) – konfucijanske klasike, *sa* (사, 史) – zgodovino, *jejabaekga* (제자백가, 諸子百家) – sto šol mišljenja

in *munjang* (문장, 文章) – književnost; vendar je konfucijanstvo predstavljalo osrednji element. Viši sloj plemstva Goguryeoja se je izobraževal v šoli *Tae-hak*, medtem ko so navadni ljudje obiskovali običajne šole, kjer so jih spodbujali k študiju Konfucijevih *Razprav* in učenju borilnih veščin (Hangujon-ggyoyeonguhoe 1998, 95).

Kot je zapisano v delu *Knjiga starega Tanga* (*Gudangseo* 구당서, *Jiutangshu* 舊唐書), je bilo ljudstvo Goguryeoja znano po ljubezni do knjig. V svojih domovih so gradili razkošne čitalnice, imenovane *gyeongdang* (경당, 尙堂); čitalnice so postavljali tudi revnejši sloji prebivalstva, in sicer kar poleg svojih skromnih koč. Neporočeni sinovi so se v teh prostorih dan in noč posvečali študiju, se poglobljali v literaturo ter se učili lokostrelstva (Sin 2003, 89).

Na ta način je ljudstvo Goguryeoja prek konfucijanstva gojilo duh humanistike ter vzgajalo duh junaštva in bojevitosti, kar je Goguryeoju omogočilo, da se je razvil v močno državo. Dejansko je bila to najbolj ekspanzivna država v korejski zgodovini.

Tretjič, ljudstvo Goguryeoja je pokazalo globoko razumevanje konfucijanskih spisov ter jih obsežno uporabljalo v svojih kulturnih in intelektualnih prizadevanjih. Usvajanje kitajske kulture, osnovane na konfucijanskih klasikih (*Gyeonghag* 경학, *Jingxue* 經學), je postalo kulturni element osebnega življenja ter bistveni pogoj za vzpostavitev nacionalne ideologije in sistema.

V Goguryeo so bila vpeljana dela *Pet klasikov* (오경, 五經), *Zapiski velikega zgodovinarja* (사기, 史記), *Knjiga Hana* (한서, 漢書), *Knjiga poznega Hana* (후한서, 後漢書) in *Zapiski treh kraljestev* (삼국지, 三國志). Med vključenimi knjigami so bile še *Yupian* (옥편, 玉篇), *Jatong* (자통, 字統), *Jarim* (자림, 字林), še zlasti cenjen pa je bil *Wen Xuan* (문선, 文選). Glavna področja študija so bila konfucijanski spisi (경전학), zgodovina (역사학) in filologija (문자학), pri čemer je bil študij spisov konfucijanskega nauka obravnavan kot najpomembnejši in temeljni (Song 2004, 44).

Vpliv kitajskega konfucijanstva na zgodovino Goguryeoja lahko opredelimo kot relativno neposreden proces. Pesem *Hwangjoga* (황조가, 黃鳥歌) kralja Yuriya (유리왕, 瑠璃王, vladal 19 pred našim štetjem – 18 našega štetja) je na primer reprezentativna pesem Goguryeoja, ki kaže opazne podobnosti v vsebini in obliki s pesmijo *Gwanjeojang* (관저장, 關雎章) iz *Knjige pesmi* (시경, 詩經) (Gim 2002, 148).

Poleg tega politična ideologija, ki so jo zagovarjali v Goguryeoj, in besede, vklesane na nagrobnem kamnu vélikega kralja Gwanggaetoja (광개토대왕, 廣開土大王, vladal 391–412), najuglednejšega monarha Goguryeoja, kažejo

izrazite vzporednice s tistimi, dokumentiranimi v *Knjigi dokumentov* (서경, 書經) in *Knjigi Shanga* (상서, 商書). Poleg tega podrobna analiza zgodovinskih dokumentov, kot je *Samguk sagi* (삼국사기, 三國史記), razkriva številne primere, kjer so elementi povezani s *Štirimi knjigami in petimi klasiki* (사서오경, 四書五經). Poleg *Petih klasikov* je bistveno natančno proučiti tudi način, kako je bila vsebina konfucijanskih spisov uporabljena na pomembnih področjih, vključno s kodeksi obnašanja, družbenimi institucijami, vladno organizacijo in razglasitvijo zakonov, od *Treh komentarjev Spomladansko-jesenskih zapisov* (춘추삼전, 春秋三傳) do *Treh klasikov obredja* (삼례, 三禮).

Poleg tega so običaji lepega vedenja v Goguryeju zakoreninjeni v kitajski konfucijanski kulturi. V kontekstu poroke je bila izmenjava premoženja v Goguryeju obravnavana kot sramotno dejanje. Glede pogrebnih ritualov se zdi, da je običaj postavljanja grobnice in njenega vzdrževanja tri leta po smrti starša ali moža izviral iz konfucijanskega nauka. Težko je ugotoviti kronološki precedens med Kitajsko in Korejo, saj so ti pogrebni običaji obstajali že dolgo pred nastankom Goguryeja. Vendar kitajski viri kažejo, da je občutek za spodobnost v Goguryeju neločljivo povezan s kitajsko konfucijansko kulturo in se je iz nje tudi razvil. Konfucijanska kultura je v Goguryeo prispela že zelo zgodaj in je imela globok vpliv na različne vidike družbe, vključno s štipendijami, zgodovino, izobraževanjem, vsakdanjim življenjem in celo izvajanjem pogrebnih obredov.

Konfucijanstvo v Baekjeju: iz Kitajske na Japonsko

Baekje je bil korejsko kraljestvo, ki je ležalo na severnem delu Korejskega polotoka od leta 18 pred našim štetjem do leta 660 našega štetja. Bilo je eno od Treh kraljestev Koreje, poleg kraljestev Goguryeo in Silla.

Pred nastankom Treh kraljestev je ljudstvo regije v bližini takoimenovanih »štirih poveljstev Han« (한사군, 漢四郡) na skrajnem severu korejskega polotoka vodilo način življenja, ki je odražal konfucijanska etična načela. Vendar je bilo v obdobju Samhan na splošno manj zunanjega vpliva in lokalne skupnosti, imenovane *euprak* (읍락, 邑落), so živele v različnih naseljih. Obdobje Samhan (삼한, 三韓), znano tudi kot »trije Hani«, se nanaša na konfederacije Byeonhan (변한, 弁韓), Jinhan (진한, 辰韓) in Mahan (마한, 馬韓), ki so se pojavile v prvem stoletju pred našim štetjem v protoobdobju Treh kraljestev Koreje. Največji od *euprakov* je imel vladarskega predstavnika v *gukeup* (국읍, 國邑), političnem centru, ki je deloval kot prestolnica. Kljub temu ni bila sprejeta niti prevladujoča funkcija vladajočega telesa niti

kodeks etikete. Vsaka vas *euprak* je bila avtonomna enota, ki je upravljala svoje zadeve (Jang 2001, 23).

Vendar do časa obdobja Baekjeja oblast vlade ni bila le široko razpršena, vzpostavljen je bil tudi konfucijanski sistem vladanja. Nacionalne prepovedi in pravni sistem so postali očitni. Poročne in pogrebne slovesnosti so bile izvajane na podoben način kot na Kitajskem. Običaji, kot sta vera v nebeška božanstva in čaščenje duhov, ki so se izvajali že več generacij, so doživeli proces sistematične spremembe. Drugače povedano, tradicionalni običaji Baekjeja so se preoblikovali v konfucijanske prakse, kar ponazarja *gyeosajirye* (고사지례, 郊祀之禮). To kaže, v kolikšni meri je konfucijanska kultura na nacionalni ravni vplivala na Baekje (Gim 1993, 458).

Ustanovitelj Baekjeja je bil vladar Onjo (온조, 溫祚). Kraljestvo Baekje je bilo ustanovljeno na severnem delu Korejskega polotoka. Prebivalci so bili so potomci Goguryeoja, vendar so se med samhanskim obdobjem preselili v regijo Mahan na jugu. Pozneje se je prestolnica preselila iz Wiryeja (위례, 慰禮) v Ungjin (웅진, 熊津), nato pa v Buyeo (부여, 扶餘). Medtem ko so svojo prestolnico premikali s severa na jug Korejskega polotoka, so se soočali s številnimi kulturnimi in vojaškimi izzivi. Baekje je ležal med Goguryeojem in Sillo na severu in vzhodu ter med Rumenim morjem (*Namhae*, 남해, 南海) na jugozahodu. Že od samega začetka so morali premagovati kulturne razlike z domorodnimi ljudstvi na severu in jugu ter heterogenost sosednjih sil, da bi postali združena država. Le šest let po ustanovitvi je kralj Onjo zgradil grobnico kralja Dongmyeonga (동명성왕, 東明聖王, vladal 37–19 pred našim štetjem). Kralj Dongmyeong velja za ustanovitelja kraljestva Goguryeo, zato je mogoče sklepati, da je bil tudi prednik Baekjeja. V zgodnjih letih obstoja Baekjeja sonjegovi kralji običajno sami izvajali obrede. Ti pomembni nacionalni obredi so spodbujali občutek nacionalne enotnosti. Morja so Baekjeju omogočila pomorsko pot za uvoz naprednih kitajskih kulturnih in filozofskih vplivov ter njihovo izvažanje na Japonsko. Drugače povedano, Baekje je bil kulturni in ideološki most med Kitajsko in Japonsko (Yi 2008, 74).

Baekje je bil v organizaciji svoje vlade opazno izoblikovan pod vplivom konfucianizma, kar dokazuje ustanovitev administrativnih uradov in okrajev.

Do časa kralja Goiija (고이왕, 古爾王, vladal 234–286) v tretjem stoletju se je Baekje razvil v visokocentralizirano državo. Kralj Goi je ustanovil centralno vlado kot *yukjwapyeong-sibyuggwangye* (육좌평 십육관계, 六佐平十六官階). Ta sistem ustreza »šestim birokratskim postavkam Kitajske« (六官制) v delu *Obredje dinastije Zhou* (周禮). Poleg tega je kralj Goi imel avdienco v *namdangu* (남당, 南堂, južna dvorana), kjer se je posvetoval s svojimi

podaniki in sprejemal ključne odločitve v zvezi z upravljanjem države. Ta oblika vladanja je bila poimenovana sistem *namdang*. Verjetno je koncept *namdanga* izhajal iz »dvorane Ming« (명당, 明堂) v *Knjigi obredov* (예기, 禮記) (Hangug cheolhagsa yeonguhoe 1997, 43).

Kralj Seongwang (성왕, 聖王, vladal 523–554) je prav tako organiziral vlado v deset zunanjih (10부, 十部) in dvanajst notranjih (12부, 十二部) divizij, kar se zdi povezano s »seksagenarnim ciklom« (십간입이지, 十干十二支). Njegov sistem administrativnih delitev, imenovan *obuobangje* (오부오방제, 五部五坊), je temeljil na petih divizijah, kar ponovno kaže podobnosti s kitajsko filozofijo petih elementov (五行思想) (Yi 2001, 550).

Analiza zgodovinskih zapisov in intelektualnih tradicij Baekjeja razkriva veliko povezav s konfucijanstvom. V četrtem stoletju je kralj Geunchogo (근초고왕, 近肖古王, vladal 346–375) naročil, da naj »doktor« (박사, 博士) Goheung (고흥, 高興) sestavi nacionalno zgodovino, *Seogi* (사기, 書記) (Bak 2001, 52). Analiza naziva »doktor« kaže na obstoj sistema nacionalne univerze in kadra poklicnih učenjakov. Poleg tega *Knjiga Zhouja* (주서, 周書) nakazuje, da sta Baekje in Goguryeo delila podobne interese za jahanje, lokostrelstvo, v obeh deželah so tudi visoko cenili konfucijanstvo. Najbolj večji učenjaki v skupini so pokazali spretnost pri tolmačenju kitajskih pismenk in pisanju. Poleg tega zgodovinski dokumenti kažejo, da so prebivalci Baekjeja razumeli teorijo *yina, yanga* in petih elementov (음양오행설, 陰陽五行說). Nadalje dokazi kažejo, da so v Baekje povabili doktorja Mosija (모시박사, 毛詩博士) in doktorja Gangryeuja (강례박사, 講禮博士) iz Kitajske, kar odraža njihovo spoštovanje do načel konfucijanstva (Yi 2006, 297).

Pomorska širitev Baekjeja je imela precejšen vpliv na poznejše generacije vzhodnoazijske akademske zgodovine, vključno s kitajsko in japonsko. Kitajske knjige, kot sta *Knjiga Lianga* (양서, 梁書) in *Knjiga Zhouja* (주서, 周書), ter japonske knjige, kot sta *Nihon Shoki* (일본서기, 日本書紀) in *Kojiki* (고사기, 古事記), vsebujejo obsežne in podrobne zapise o Baekjeju. Tudi diplomatska korespondenca med Baekjejem in Kitajsko je bila na zgledni ravni. Kitajske omembe voditeljev Baekjeja kot kraljev (왕, 王) ali generalov (장군, 將軍) kažejo, da so bili odnosi med obema državama precej tesni. Med vladavino kralja Geunchogoja (근초고왕, 近肖古王, vladal 346–375) sta bila princ Ajikgi (아직기, 阿直岐) in doktor Wani (왕인, 王仁) poslana na Japonsko z namenom prenosa konfucijanskih spisov ter drugih kulturnih besedil kraljevi družini. Pozneje sta postala ustanovitelja japonske akademske tradicije (Yi 2019, 18).

Kitajsko konfucijanstvo je znatno oblikovalo tudi običaje v kraljestvu Baekje. Kraljestvo Baekje je svoje korenine sicer imelo v Goguryeju, a je

hkrati ohranjalo močne povezave s Kitajsko. Ljudstvo Baekjeja je spoštovalo kitajske navade v zvezi s poroko, njihovi pogrebi pa so bili skladni s tistimi v Goguryeju. Kot že omenjeno, so bili pogrebni rituali Goguryeja zasnovani na konfucijanskih načelih. Praksa žalovanja za obdobje treh let po smrti starša ali moža je bila pogosta v Baekjeju, Goguryeju in na Kitajskem, vendar pa se zdi, da je bila ta tradicija pomembnejša v Baekjeju in Goguryeju. Pravzaprav sta praksa podjarmljenja in pravni sistem, ki so ju izvajali v družbi Baekjeja, podobna »osmerim zapovedim« (팔조지교, 八條之敎) dinastije Han.

Omembe vredno je tudi, da je kralj vsako leto v aprilu daroval »nebu« (하느님) in »Ojejisinu« (오제신, 五帝神) ter častil grobove svojih prednikov. Poleg tega je ljudstvo Baekjeja uporabljalo koledar *genka* (원가력, 元嘉曆) dinastije Song. Udejstvovali so se v različnih tradicionalnih igrah iz Kitajske, kot so *tuho* (투호, 投壺), *jeopo* (저포, 樗蒲), *aksak* (악삭, 握槊) in *nongju* (농주, 弄珠). Pri izkazovanju spoštovanja nekomu je dejanje, ko se obe roki položita na tla, kot da bi se priklanjali, gesta, ki izvira iz kitajske konfucijanske kulture. Vsi ti kulturni dokazi kažejo na to, da je bil vpliv kitajske kulture vseprisoten v življenju ljudi Baekjeja (Eom 2005, 117).

Vladarji/vodje Baekjeja so sprejeli konfucijanstvo kot sredstvo za utrditev svoje avtoritete, medtem ko so navadni ljudje v svoje vsakdanje življenje vključevali kitajske konfucijanske kulturne prakse. Baekje je imel tudi vodilno vlogo v širjenju kulturnega in ideološkega znanja iz Kitajske na Japonsko.

Konfucijanstvo v Silli: dolgotrajen proces sprejemanja konfucijanstva

Kraljestvo Silla je bilo ustanovljeno leta 57 pred našim štetjem in je starejše od drugih dveh kraljestev, Goguryeja in Baekjeja. Od svoje ustanovitve je bilo kraljestvo znano pod več različnimi imeni, vključno s Sara (사라, 斯羅), Saro (사로, 斯盧) in Silla (신라, 新羅), brez posebne državne oznake. Med vladavino dvaindvajsetega kralja Jijeunga (지증왕, 智證王, vladal 500–514) v šestem stoletju je bilo uradno sprejeto ime Silla (Yi 2017, 118).

Silla je bila relativno majhna država med oseminsedemdesetimi plemenskimi državami Samhana. Zaradi svoje geografske lege, gorate in oddaljene, z morjem na vzhodu in s transportnimi težavami, je bila to država, v kateri je bil razvoj otežen. Silla je končno združila tri kraljestva, vendar je trajalo precej dolgo, da se je država razvila do visoke stopnje zrelosti (Yi 2006, 137).

Kot je zapisano v delu *Samguksagi* (삼국사기, 三國史記), je kralj Beopheung (법흥왕, 法興王) iz Sille leta 520 izdal edikt, ki je razlikoval barve oblačil uradnikov glede na njihov rang. Vendar pa je Baekje že v sedemindvajsetem letu vladavine kralja Goiija leta 260 razdelil svoje birokrate v šestnajst razredov, Goguryeo pa je izdal odlok leta 373, v tretjem letu vladavine kralja Sosorima (소수림왕, 小獸林王, vladal 371–384). Z drugimi besedami, Silla je bila med tremi kraljestvi najpoznejša pri izdajanju odlokov in urejanju svoje birokracije. Pri sestavljanju nacionalne zgodovine je Baekje izdelal *Seogi* v tridesetem letu vladavine kralja Geunchogoja (leta 375), medtem ko Silla ni izdelala primerljivega besedila, *Nacionalne zgodovine, Guksa* (국사, 國史), do šestega leta vladavine kralja Jinheunga (leta 545). Kar zadeva ustanavljanje nacionalnih univerz, je Goguryeo ustanovil Taehak (태학, 太學) v drugem letu vladavine kralja Sosorima (leta 372), medtem ko je Silla ustanovila Gukhak (국학, 國學) v drugem letu vladavine kralja Sinmuna (leta 682), po združitvi Treh kraljestev (Yi 1997, 86). V tem pogledu je Silla v smislu institucionalnega razvoja zaostajala približno dvesto do tristo let za Goguryeojem in Baekjejem.

Silla je bila zadnja izmed Treh kraljestev, ki je začela kulturne interakcije s Kitajsko, njeni odnosi z Goguryeojem in Baekjejem pa sprva niso bili odprti. Kljub temu se je Silla razvijala postopoma in dosledno ter sčasoma dosegla združitev Treh kraljestev. Ni zlahka sprejemala zunanjih kulturnih vplivov ter je ohranjala svoje lastne tradicije in običaje, s čimer je razvila značilno nacionalno identiteto. Za razvoj države je sprejela tuje kulture, kot sta konfucijanstvo in budizem, in jih nato integrirala na način, ki je odražal njeno lastno kulturno identiteto.

Proučevanje načina, kako je Silla sprejela konfucijanstvo, zato ni le proučevanje širjenja konfucijanstva, ampak tudi podroben prikaz vzpona in padca Sille.

Prvič, najzgodnejše dokaze o konfucijanstvu v Silli je mogoče zaslediti s proučevanjem diplomatskih odnosov kraljestva s Kitajsko, Goguryeojem in Baekjejem. Uvedba konfucijanstva se je v Silli zgodila pozneje kot v Goguryeojem in Baekjeju. V sedemindvajsetem letu (leta 382) vladanja sedemnajstega kralja, Naemula (내물왕, 奈勿王, vladal 356–402) iz Sille, je bil poslan odposlanec v Zgodnji Qin (前秦) k cesarju Fu Jianu (부견, 苻堅, 357–385). To se je zgodilo približno deset let po ustanovitvi Taehaka v Goguryeojem (leta 372) in vzpostavitvi predpisov, ki temeljijo na konfucijanskih načelih, leta 373 (Gim 2009, 439).

Vladavina kralja Naemula iz Sille sovпада z zgodovinskim obdobjem kralja Gwanggaetoja iz Goguryeoja in kralja Geunchogoja iz Baekjeja. Naziv

monarha Sille se je spremenil iz *isageum* (이사금, 尼師今) v *maripgan* (마립간, 麻立干). Naziv *maripgan* nakazuje bolj robustno kraljevanje (Gim 2000, 49); medtem ko *isageum* pomeni le »vojaški poveljnik«, pa *maripgan* označuje »vojaškega poveljnika in verskega vodjo«. Z drugimi besedami, Silla je bila v procesu rasti in razvoja kot nastajajoča neodvisna država, hkrati pa je vzpostavljala centraliziran sistem z izrazitejšo kraljevo avtoriteto. Kar zadeva diplomacijo, je Silla sledila politiki *wongyogyogeungong* (원고근공, 遠交近攻), kar je pomenilo iskanje prijateljstva z oddaljenimi državami in antagoiniziranje tistih, ki so geografsko bližje. Tako je Silla vzpostavila diplomatske odnose z Goguryeojem in Japonsko ter se tako uveljavila na mednarodnem prizorišču. Med vladavino osemnajstega kralja Sille, Nejija (내지왕, 乃智王, vladal 417–458), je bil uradnik Park Je-sang (박제상, 朴堤上) poslan v Goguryeo kot diplomatski odposlanec. Poročajo, da je Park sodeloval v razpravi s kraljem Goguryeoja, pri čemer je recitiral odlomke iz dela *Zuo Zhuan* (춘추좌씨전, 春秋左氏傳) in *Knjige pesmi* (시경, 詩經). To nakazuje, da so intelektualci iz Sille v tem obdobju že dosegli visoko raven filozofskega diskurza na podlagi poznavanja *Petih klasikov* (오경, 五經) (Zuo 2006).

Drugič, Silla je v toku svojega razvoja uporabljala konfucijansko kulturo kot sredstvo za spodbujanje nacionalne enotnosti. Silla je uporabila idealne koncepte, izpeljane iz virov konfucijanskega nauka, kot sta *Zuo Zhuan* in *Trije klasiki obredja*, za nadzor nad upravljanjem države. Med vladavino kralja Jijeunga, dvaindvajsetega kralja, je bilo ime države potrjeno kot »Silla« in naziv voditelja države, ki so ga prej imenovali *geoseogan* (거서간, 居西干), *chachawung* (차차웅, 次次雄) in *isageum* (이사금, 尼師今), je bil spremenjen v »kralj« (왕, 王), v skladu s kitajskim modelom (leta 503). Leta 502 je bila dolgoletna tradicija Sille *junshi* (순장, 殉葬, sledenje gospodu v smrt) formalno ukinjena. Temu je leta 504 sledila razglasitev zakona *sangbok* (상복법, 喪服法, obveznost nošenja žalnih oblačil). Naslednji monarh, kralj Beopheung, je izdal odlok, uvedel javne uniforme leta 520 in leta 514 sprejel neodvisno obdobjno ime Geonwon (건원, 建元). Ta dejstva dokazujejo vpliv konfucijanskih idej na sistem kraljestva Silla (Yi 2006, 38).

Tretjič, vpliv konfucijanstva je očiten v napisih na stelah iz Sille. Kralj Jinheung je bil monarh v času razcveta Sille in je širil meje svojega kraljestva v vse smeri. Posledično se je ozemlje Sille v tistem času raztezalo od spodnjega toka reke Han na zahodu do severozahoda, vključno s provinco Južni Hamgyong na severovzhodu. Ustvaril je štiri spomenike, da bi obeležil svoje potovanje po kraljestvu. Spomeniki so bili postavljeni v treh regijah: Changnyeongbi (창녕비, 昌寧碑, leta 562) v Gyeongsangnam-doju, Bukhansanbi (북한산비, 北漢山碑, leta 555) v Seulu ter Mawunryeongbi (마운령비, 磨雲嶺碑, leta 568)

in Hwangchoryeongbi (황초령비, 黃草嶺碑, leta 568) v Hamgyongnam-dou. Spomenik Mawunryeongbi kot pomemben element vsebuje odlomek iz Konfucijevih *Razprav*: »Z ohranjanjem visokih standardov osebnega vedênja prispevam k blaginji ljudstva« (수기이안백성, 修己以安百姓). To predstavlja jasno sklicevanje na konfucijanski koncept *sugichiin* (수기치인, 修己治人), ki ga lahko prevedemo kot »kultivirati sebe, da bi vladal drugim«. (No 2007, 211) Poleg tega spodbuja vrednote zvestobe, iskrenosti, poguma in moči ter pomembnost varovanja naroda in krepitev nacionalne moči. Naslednji termini so vredni omembe: *chungsinjeongseong* (충신정성, 忠信精誠), *yongjeog-gangjeon* (용적강전, 勇敵強戰) in *wigujjinjeol* (위국진절, 危國盡節). Lahko bi rekli, da posebej poudarja vrlino zvestobe (충, 忠). Natančen pregled stele kralja Taejonga Muyeola (태종 무열왕, 太宗武烈王, vladal 654–661) v Gyeongjuju razkriva, da je bila prvotna struktura precej spremenjena. Nagrobnik sam je izginil in na njegovem mestu ostajata le podstavek v obliki želve ter krsta s šestimi zmaji. V tem kontekstu sta zmaj in želva simbolična za koncept *yin-yang* iz *Knjige premen* (역경, 易經), šest zmajev pa predstavlja kralja. V Silli je bila filozofija *Knjige premen* (역경, 易經) prenesena na nacionalno raven, kar je praksa, ki jo opazamo že od antičnih časov (Kim 1986, 263).

Četrty najpomembnejši vidik je odnos med *hwarangdo* (화랑도, 花郎徒) v Silli in konfucijansko miselnostjo. *Hwarang* je bila elitna skupina mladih vojščakov v Silli, ki je nastala sredi šestega stoletja in obstajala do zgodnjega desetega stoletja. Elitni red *hwarangdo*, ki je cvetel pod kraljem Jinheungom (vladal 546–570), je postal gonilna sila za združitev Treh kraljestev več kot sto let pozneje (leta 668). Duh, ki predstavlja *hwarangdo*, je označen kot *sesokogye* (세속오계, 世俗五戒). *Sesokogye* je pet posvetnih pravil *hwarang*, kot jih je oblikoval budistični menih Wongwang (원광, 圓光, 542–630). To so: zvestoba kralju (사군이충, 事君以忠), filialno spoštovanje (사친이효, 事親以孝), iskrenost in poštenost (교우이신, 交友以信), nikoli se umakniti v bitki (임전무퇴, 臨戰無退) in ubijanje le z utemeljenim razlogom (살생유택, 殺生有擇). Eno izmed petih posvetnih pravil iz *sesokogye* kaže konfucijanske vplive, kar je razvidno iz njegove podobnosti s filialnim spoštovanjem (효, 孝) iz *Knjige obredja* (예기, 禮記). Poleg tega je mogoče opaziti specifično esenco *hwarangdo* v sintezi konfucijanstva, budizma in daoizma. Še dodatno *hwarangdo* vključuje študij *Knjige pesmi* (시경, 詩經), *Knjige dokumentov* (상서, 書經) in *Knjige obredja*. To predstavlja še eno stičišče med *hwarangdo* in konfucijanstvom (Ilyeon 2011).

Nazadnje je pomembno upoštevati vpliv konfucijanstva na izobraževalno in akademsko področje v Silli. Po združitvi Treh kraljestev je Silla omogočala bolj neposredne kulturne izmenjave s Kitajsko. V drugem letu (leta 682) vladavine

kralja Sinmuna (신문왕, 神文王, vladal 682–691) je bil pod okriljem ministrstva za obrede (예부, 禮部) ustanovljen Gukhak (국학, 國學, nacionalna institucija za visoko izobraževanje). Kljub relativno pozni ustanovitvi Gukhaka v Silli sta bila njegova struktura in učni načrt oblikovana po sistemu dinastije Tang, ki je bil nato dodatno razvit. Delo *Samguksagi* (삼국사기, 三國史記, *Zgodovina Treh kraljestev*) vsebuje obsežen zapis o učnem načrtu Gukhaka, ki je temeljil na *Petih klasikih*. Poleg tega so morali študentje prebirati *Razprave* in *Klasik filialnega spoštovanja* (효경, 孝經). Pri izbiri posameznikov z izjemnimi sposobnostmi so prednost dajali tistim, ki so izkazali znanje iz *Petih klasikov*, *Treh zgodovin* (삼사, 三史) in stoterih filozofskih šol (제자백가, 諸子百家). Poleg tega so poučevali tudi matematiko (산학, 算學). Predvideva se, da je kralj Jinheung naročil zgodovinarju in uradniku Geochilbu (거칠부, 居柒夫), naj sestavi delo *Zgodovina kraljestva, Guksa* (국사, 國史). To je primer sposobnosti intelektualcev iz tistega obdobja v Silli, da so dešifrirali kitajske pismenke in sestavljali pisna dela. Kot učenjak v Silli je Seolchong (설총, 薛聰) prevedel *Devet iz Trinajstih klasikov* (구경, 九經) in to znanje prenesel na naslednje generacije, s čimer si je prislužil spoštovanje poznejših učenjakov in veljal za vzor učenosti vse do dinastije Goryeo (Gim 2000, 127).

Med drugimi pomembni učenjaki so bili Gang Soo (강수, 强首), Choi Chi-won (최치원, 崔致遠) in še deset drugih posameznikov. V času vladavine kralja Seongdeoka (leta 717) se je Kim Su-jung (김수중, 金守中) vrnil iz Tanga s skupino uglednih učenjakov, ki so nato študije nadaljevali na Gukhaku. Na ta način je v poznem obdobju Sille veliko literatov in učenjakov odšlo na študij v tujino z namenom usposabljanja v umetnosti in kulturi (Son 1996, 142).

Medtem ko je bilo akademsko proučevanje konfucijanstva domena višjih slojev in intelektualcev, je etična načela sprejela tudi širša javnost in nauk je tako presegel družbene ter generacijske meje. Širjenje konfucijanskih načel med prebivalstvom Sille je razvidno iz pesniških kompozicij, kot sta *Taepyeongsong* (태평송, 太平頌) kraljice Jindeok (진덕여왕, 眞德女王, vladala 647–654) in Chungdamsajev (충담사, 忠談師) *Anminga* (안민가, 安民歌) (Yi 1999, 31).

Zaključek

Ta prispevek je predstavil uvajanje in razvoj konfucijanstva v Koreji, s poudarkom na obdobju Treh kraljestev. Na podlagi zgornje razprave so tako opredeljeni ključni dejavniki za razumevanje konfucijanstva v antični Koreji.

Konfucijanstvo ima v Koreji daljšo zgodovino kot druge ideje, filozofije in miselnosti, saj sega v čas pred obdobje Treh kraljestev, ter je na Korejo imelo

globok vpliv. Čeprav se konfucijanstvo ni razvilo v celovit filozofski sistem vse do dinastije Song v enajstem stoletju, so bile njegove kulturne in intelektualne tradicije sestavni del družbenega tkiva Goguryeoja, Baekjeja ter Sille. Medtem ko so Tri kraljestva konfucijansko kulturo sprejela v različnih obdobjih, so vsa doživela znatne preobrazbe zaradi vpliva konfucijanstva. Ustanovljene so bile državne organizacije in zakonodaja, sestavljena so bila zgodovinska besedila ter vzpostavljene so bile izobraževalne ustanove. Tudi razvoj akademske kulture je bil pod vplivom konfucijanskih načel. Poleg tega je mednarodna diplomacija potekala prek konfucijanstva, v civilnem življenju pa je vzpostavljalo norme za dober okus, etiko in moralo. Jasno je torej, da je konfucijanstvo igralo nepogrešljivo vlogo pri izgradnji in razvoju antične Koreje.

Tri kraljestva so pokazala različne vzorce sprejemanja konfucijanstva, odvisno od političnih okoliščin in edinstvenih kulturnih kontekstov vsakega. Čeprav je antična Koreja prevzela konfucijanstvo in druge tuje ideje, so Tri kraljestva poskušala ohraniti svojo identiteto in ortodoksijo. Tri kraljestva so skupaj povečevala ustanovitelje narodov, jih častila in jim žrtvovala kot izraz zvestobe vladarjem ter jih uporabljala kot temeljni steber za ohranjanje in razvoj nacionalne skupnosti. Vse tri države so sprejele konfucijanstvo in uporabljale konfucijanska načela za svoje koristi, vključno z osebnostnim razvojem, družinsko pravičnostjo in družbeno etiko, pa tudi za politične ustanove, izobraževanje, kulturo in nacionalno obrambo.

Način, kako so Tri kraljestva sprejela konfucijanstvo, lahko opredelimo kot »racionalna indigenizacija nove filozofije«. Med obdobjem Treh kraljestev je konfucijanstvo prešlo čez proces racionalne indigenizacije in se trdno uveljavilo v regiji. Korenine konfucijanstva so vztrajale skozi stoletja, prehajale skozi obdobja Goryeo in Joseon ter končno dosegle današnjo dobo.

Koristno bi bilo proučiti vpliv tega procesa »racionalne indigenizacije« tudi na poznejša zgodovinska obdobja, vključno z obdobji Goryeo, Joseon ter sodobno in moderno korejsko dobo.

Zahvala

Avtor se zahvaljuje za finančno podporo Agencije RS za raziskovalno in inovacijsko dejavnost (ARIS) v okviru raziskovalnega projekta (J6-50202) *Konfucijanski preporod in njegov vpliv na sodobne vzhodnoazijske družbe skozi prizmo odnosa med posameznikom in družbo* in raziskovalnega programa *Azijski jeziki in kulture* (P6-0243).

Bibliografija

- Bak, Jae-mun 박재문. 2001. *Hanguggyoyugsa* 한국교육사 (*Zgodovina korejskega izobraževanja*). Seoul: Hakjisa 학지사.
- Choe, Je-chang 최제창. 2023. *Silsanggwa heosang* 실상과 허상 (*Realnost in iluzija*). Čikago: JC Publishing.
- Eom, Gi-pyo 엄기표. 2005. *Dasi chajeun baegje munhwa* 다시 찾은 백제 문화 (*Ponovno odkritje kulture Baekje*). Okcheon: Goraesil 고래실.
- Gim, Changl-yong 김창룡. 2002. *Gogulyeo munhageul chajaseo* 고구려 문학을 찾아서 (*V iskanju literature Goguryeo*). Hanam: Pakijeong 박이정.
- Gim, Gi-hong 김기홍. 2000. *Cheonnyeonui wanggug sinla* 천년의 왕국 신라 (*Silla, tisočletno kraljestvo*). Paju: Changbi Publishers.
- Gim, Hong-gyeong 김홍경. 1993. *Eumyangohaengseolui yeongu* 음양오행설의 연구 (*Raziskave teorij yin-yang in petih elementov*). Seoul: Sinjiseowon 신지서원.
- Gim, Yeong-su 김영수. 2009. *Samgugyusawa munhwa kodeu* 삼국유사와 문화 코드 (*Samguk Yusa in kulturni kodeks*). Yongin: Iljisa 일지사.
- Golyeodaehaggyo minjogmunhwayeonguwon 고려대학교 민족문화연구원. 2001. *Jalyowa haeseol, hangugui cheolhagsasang* 자료와 해설, 한국의 철학사상 (*Knjiga o izvoru korejske miselnosti*). Seoul: Yemunseowon 예문서원.
- Han, Yong-u 한영우. 1994. *Hangugui yeogsagawa yeogsahag* 한국의 역사가와 역사학 (*Korejska zgodovina in zgodovinopisci*). Paju: Changbi Publishers.
- Hangugjonggyoyeonguhoe 한국종교연구회. 1998. *Hangug jonggyo munhwasa gangui* 한국 종교 문화사 강의 (*Predavanje o korejski religiozni in kulturni zgodovini*). Paju: Cheongnyeonsa 청년사.
- Hangug cheolhagsa yeonguhoe 한국 철학사 연구회. 1997. *Hangugcheolhagsasangsa* 한국철학사상사 (*Zgodovina korejske filozofske miselnosti*). Seoul: Hanulakademi 한울아카데미.
- Ilyeon 일연. 2011. *Wongwangi mandeun hwalangui sesogogye* 원광이 만든 화랑의 세속오계 (*Hwarangovih pet posvetnih predpisov, ki jih je ustvaril Wonkwang*). Seoul: Kingdom House 킹덤하우스.
- Jang, In-seong 장인성. 2001. *Baegjeui jonggyowa sahoe* 백제의 종교와 사회 (*Religija in družba Baekjeja*). Seoul: Seogyongmunhwasa 서경문화사.
- Jeong, In-bo 정인보. 2000. *Jeonginboui joseonsa yeongu* 정인보의 조선사 연구 (*Jeong In-bojeve raziskave zgodovine obdobja Joseon*). Seoul: Seoweon 서원.
- Kim, Hyo-seon. 1986. *Understanding Asian classics for education*. Seoul: Ewha Womans University Press.

- No, Yong-pil 노용필. 2007. *Hangukgodaesahasangsatamgu* 한국고대사회사상사탐구 (*Študija o zgodovini družbenega mišljenja v stari Koreji*). Seoul: Hanguksahak 한국사학.
- Sin, Hyeong-sig 신형식. 2003. *Gogulyeosa* 고구려사 (*Zgodovina Goguryeoj*). Seoul: Ihwayeojadaehaggyochulpanbu 이화여자대학교출판부.
- Son, In-su 손인수. 1996. *Sinla hwalangdoui gonggan* 신라 화랑도의 공간 (*Prostor Sillinega Hwarangdoja*). Yongin: Muneumsa 문음사.
- Song, Dong-geon 송동건. 2004. *Gwanggaetodaewang hunjeogbiwa gogulyeo* 광개토대왕 훈적비와 고구려 (*Spomenik kralja Gwanggaetoja Veličastnega in Goguryeo*). Seoul: Sinasa 신아사.
- Yi, Byeong-gwan 이병권. 2017. *Sinloui bimil* 신라의 비밀 (*Skrivnost Sille*). Seoul: Joheunttang 좋은땅.
- Yi, Dae-hi 이대희. 2001. *Hangugui haengjeongs* 한국의 행정사 (*Zgodovina korejske administracije*). Goyang: Daeyeongmunhwasa 대영문화사.
- Yi, Do-hak 이도학. 1997. *Saelo sseuneun baegje yeogsa* 새로 쓰는 백제사 (*Ponovno napisana zgodovina Baekje*). Paju: Puleunyeo 푸른역사.
- Yi, Geun-wu 이근우. 2006. *Godae wanggugui punggyeong, geuligo saeloun siseon* 고대 왕국의 풍경, 그리고 새로운 시선 (*Prizor antičnega kraljestva in nova perspektiva*). Seoul: Inmulgwasasang 인물과사상.
- Yi, Jae-seok 이재석. 2019. *Godae hanilgwangyewa ilbonseogi* 고대 한일관계와 일본서기 (*Odnosi antične Koreje in Japonske in Nihon Shoki*). Seoul: Dongbugayeogsajaedan 동북아역사재단.
- Yi, Jong-wuk 이종욱. 2006. *Minjog-inga? Guggainga?* 민족인가? 국가인가? (*Is it ethnicity? Is it a country?*). Goyang: Sonamu 소나무.
- Yi, Min-hong 이민홍. 2006. *Hanmunhwaui wonlyu* 한문화의 원류 (*Izvor korejske kulture*). Seoul: Jeiaenssi 제이앤씨.
- Yi, Myeong-gu 이명구. 2008. *Iyagi hanguggojeonmunhagsa* 이야기 한국고전문학사 (*Zgodovina korejske klasične literature*). Hanam: Pakijeong 박이정.
- Yi, Yu-won 이유원. 1999. *Imhailgi* 임하일기 (*Dnevnik Imha*). Seoul: Minjogmunhwachujinhoe 민족문화추진회.
- Youn, Sa-soon 윤사순. 2023. *Hangugcheolhagsasangsa* 한국철학사상사 (*Zgodovina korejske filozofske miselnosti*). Seoul: Golyeodaehaggyo chulpanmunhwawon 고려대학교 출판문화원.
- Youn, Sa-soon 윤사순. 2012. *Hangugyuhagsa* 한국유학사 (*Zgodovina korejskega konfucijanstva*). Paju: Jisigsaneobsa 지식산업사.
- Zuo, Qiuming 좌구명. 2006. *Chunchujwajeon* 춘추좌전 (*Zuo Zhuan*). Paju: Hangilsa 한길사.

Povzetek

Monografija *Preporod in transformacije konfucijanstva v sodobni Vzhodni Aziji* predstavlja prvo znanstveno publikacijo v slovenskem jeziku, ki sistematično in poglobljeno obravnava sodobne transformacije konfucijanske misli v družbenih, političnih in filozofskih kontekstih štirih vzhodnoazijskih družb: kitajske, tajvanske, korejske in japonske. Knjiga prispeva k razumevanju, kako konfucijanstvo, kljub zgodovinskim izzivom in političnim spremembam, ostaja pomemben idejni, filozofski in družbeni dejavnik, ki še vedno pomembno sooblikuje družbene norme in vrednote, nacionalne ideologije ter akademske in filozofske razprave v regiji. Knjiga predstavlja poglobljeno in kritično študijo različnih oblik konfucijanskega preporoda v Vzhodni Aziji na pragu novega tisočletja. Glede na pomembno vlogo Vzhodne Azije v svetu si monografija prizadeva izpostaviti tudi funkcijo njenih kulturnih dediščin za sodobni svet.

Prispevki v monografiji so razdeljeni v tri tematske sklope. Prvi sklop, posvečen sodobni Kitajski, raziskuje reintegracijo konfucijanskih vrednot v politični in kulturni diskurz Ljudske republike Kitajske. Analizira, kako konfucijanstvo deluje kot orodje za oblikovanje nacionalne identitete, krepitev družbene kohezije in legitimizacijo oblasti, obenem pa ponuja alternativni okvir za razmislek o etiki, družbeni odgovornosti in kulturni kontinuiteti.

Drugi sklop osvetljuje specifične interpretacije in metodološke pristope tajvanskih mislecev, ki so po letu 1949 oblikovali edinstveno smer modernega

novega konfucijanstva. Pomemben del tega sklopa predstavlja tudi poglobljen intervju s profesorjem Huang Chun-chiehjem, ki ponuja dragocen vpogled v aktualni konfucijanski prepoved ter njegov pomen za širšo vzhodnoazijsko in globalno akademsko skupnost.

Tretji sklop se posveča konfucijanski tradiciji na Japonskem in v Koreji ter raziskuje njene različne poti zgodovinskega razvoja, sprejemanja, prilagajanja in filozofskih interpretacij.

Knjiga predstavlja pomemben znanstveni prispevek k raziskovanju sodobnih idejnih tokov v Vzhodni Aziji. Zaradi poudarka na razmerju med tradicijo in modernostjo, lokalnim in globalnim ter filozofskim in političnim je delo posebej dragoceno za raziskovalce in raziskovalke azijskih študij, primerjalne filozofije in kulturne zgodovine.

Summary

The Revival and Transformations of Confucianism in Contemporary East Asia is the first collected volume in Slovene to comprehensively address the modern transformations and role of Confucian thought in East Asian societies. It highlights how Confucianism, despite historical challenges and political changes, continues to be a significant ideological, philosophical, and social force in this region. The contributions in the volume are organized into three thematic sections, offering an in-depth analysis of this issue in the context of contemporary China, Taiwan, Japan, and Korea.

The first part of the volume, titled “The People’s Republic of China: Constructing an Ideological, Political, and Cultural Project for a New Millennium”, comprises three chapters in which the authors examine the status and role of Confucianism, which primarily functions as a unifying element in the realms of culture, national identity, and political ideology. This section is significant not only because Confucianism originated in China, but more importantly because – despite predictions of its decline and assertions of its irrelevance to contemporary China – it clearly still holds considerable socio-political importance, at least as an ideology.

With the rapid development of liberal economic policies and the accompanying openness, the revival of Confucianism has also gained momentum in the People’s Republic of China (PRC) over the past two decades. The chapters in this section are therefore dedicated to the development of the Confucian

heritage and the emergence of new Confucian ideologies in contemporary China. They aim to shed light on the reasons for and consequences of the fact that these new ideologies were needed to compensate for the loss of normative authority once held by the Chinese Communist Party. Since the mid-1980s, these ideologies have been employed to fill the so-called “value vacuum”, a function that had previously been fulfilled by orthodox socialist and communist value systems.

The second section, “Taiwanese Approaches to Confucianism: Philosophical Reinterpretations and Methodological Innovations”, explores the distinctive development of Confucian thought in Taiwan, where a unique strand of Modern New Confucianism emerged after 1949. While mainland China turned to Marxism and theories of its Sinicization, Taiwanese philosophers sought to revive and modernize elements of China’s traditional intellectual heritage as a response to the challenges of modernization.

These thinkers saw original Confucianism not as a source of stagnation, but as a foundation for a new moral and ethical framework suited to a modern, globalized society. They believed Confucianism could support the development of a distinctly Chinese modernity, and even contribute to a new global ethics.

The section includes analyses of key theoretical contributions and methodological innovations by Taiwanese scholars. It concludes with an in-depth interview with the renowned expert Huang Chun-chieh, offering valuable insights into the Confucian revival in East Asia and its relevance to contemporary philosophical and cultural discourse.

The third section – “Confucianism in Japan and Korea: Diverse Paths of Development and Adaptation” – focuses on local interpretations of the Confucian tradition in these two culturally and historically interconnected regions. The contributions examine the Confucian philosophy of self-cultivation in Japan and the complex processes of reception and adaptation of Confucianism in Korea’s social and political history.

Overall, the collected volume represents a significant contribution to the study of contemporary intellectual currents in East Asia, and provides insights into how Confucian values continue to influence political strategies, social norms, and intellectual debates in the region today.

The contributions in *The Revival and Transformations of Confucianism in Contemporary East Asia* offer valuable and diverse pieces in a colourful mosaic of ideas and information about the various forms this tradition has taken,

and continues to take, in the region. Each, in its own way, contributes to making this volume as a whole an important addition to the understanding of the role and significance of Confucianism in the contemporary contexts of East Asian societies. At a time when the search for alternative models of ethical orientation and social cohesion is also becoming increasingly relevant beyond this region, it offers an in-depth understanding of the intellectual currents inspired by the revitalization of the Confucian tradition.

Through a variety of approaches and analyses, the contributions show that Confucianism in contemporary East Asia is not merely an object of historical retrospection, but also a dynamic and plural philosophical force that actively shapes the cultural, political, and intellectual landscape of today's East Asian societies.

In this sense, we hope that the present volume will make a meaningful contribution to deepening our understanding of the contemporary relevance of Confucianism and, in doing so, shed light on its potential to inspire new models of community, ethics, and responsibility in our globalized and culturally diverse world.

Avtorji in avtorice

Bart Dessein

Bart Dessein je profesor na Oddelku za kitajski jezik in kulturo Univerze v Gentu v Belgiji ter član Belgijske kraljeve akademije za prekomorske znanosti (Belgian Royal Academy for Overseas Sciences). Njegove raziskave se osredotočajo na filozofski razvoj zgodnjega budizma in kitajsko-budistične filozofske razprave. V zadnjem času pa se ukvarja tudi z modernim konfucijanstvom.

Byoung Yoong Kang

Byoung Yoong Kang je izredni profesor in vodja katedre za korejske študije na Oddelku za azijske študije Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Je tudi uveljavljen pisatelj in prevajalec. Njegovo raziskovalno delo se osredotoča na korejsko diasporično književnost in korejsko znanstveno fantastiko, v zadnjem času pa tudi na korejsko filozofijo, še posebej na korejsko konfucijanstvo.

Jyrki Kallio

Jyrki Kallio je raziskovalni sodelavec za področje kitajske politične kulture in zunanjih odnosov na finskem inštitutu za mednarodne odnose. Za prevod Konfucijevih *Pogovorov*, ki je izšel leta 2014, je prejel nagrado J. A. Hollo za izjemno kakovosten prevod nelepislovne knjige v finščino.

Hans Kuehner

Hans Kuehner je profesor kitajskih študij na Univerzi v Münchnu. Poučeval je na Vzhodnokitajski pedagoški univerzi (East China Normal University), Pekinški univerzi za mednarodne študije, Humboldtovi univerzi v Berlinu in drugje. Njegove pretekle in trenutne raziskave vključujejo zgodovino znanosti na Kitajskem, konfucijanstvo poznega obdobja dinastije Qing, genealogije in razvoj kitajskega nacionalizma, Shen Congwena ter kitajske prostore spomina.

Marko Ogrizek

Marko Ogrizek je asistent na Oddelku za azijske študije Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Na Univerzi v Ljubljani je diplomiral iz dvopredmetne japonologije in filozofije. Na isti ustanovi je tudi doktoriral, pri čemer se je v svojem zaključnem delu osredotočal na razvoj konfucijanske etike v delih japonskega konfucijanskega misleca obdobja Edo, Itōja Jinsaija. Njegovi osrednji raziskovalni interesi so primerjalna filozofija, konfucijanska etika in japonsko konfucijanstvo.

Jana S. Rošker

Jana S. Rošker je redna profesorica sinologije in soustanoviteljica Oddelka za azijske študije Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, na katerem predava klasično in moderno kitajsko filozofijo. Na raziskovalnem področju se prvenstveno ukvarja s klasično in sodobno kitajsko filozofijo ter primerjalno filozofijo. Je urednica znanstvene revije *Asian Studies*, predsednica mednarodnega združenja za kitajsko filozofijo (ISCP) ter ustanoviteljica, prva predsednica in častna članica evropskega združenja za kitajsko filozofijo (EACP).

Téa Sernelj

Téa Sernelj je izredna profesorica sinologije na Oddelku za azijske študije Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Poučuje metodologijo medkulturnih raziskav, kitajsko estetiko, klasično kitajščino in prevajanje. Njena raziskovalna področja vključujejo tradicionalno in moderno kitajsko estetiko ter moderno novo konfucijanstvo.

Stvarno kazalo

A

avtokracija 21, 55, 63, 133–134, 155, 158–159

B

ben xin 本心 (izvorna srčna zavest) 113,
benti 本體 (temeljna stvarnost)
budizem 6, 19–20, 39–41, 52, 59, 98,
143, 160, 169, 185, 206–207, 213, 215

C

Chen, Duxiu 陳獨秀 53
cheng 誠 (iskrenost) 156, 187, 192, 215
Choi, Chiwon 최치원, 崔致遠 216
chūka shisō 中華思想 (sinocentrizem)
172

D

dao 道 (pot) 24
daode zhuti 道德主體 (moralni subjekt)
115
daodexin 道德心 (moralna zavest) 151
daode 道德 (moral) 6, 8, 11–12, 24–27,
37, 39, 43, 51–52, 54–55, 61, 68,
74, 76, 83, 87, 89, 95–98, 101–102,
109–120

daoizem 6, 19–20, 25, 36, 38–39, 61, 77,
98, 115, 185, 207, 215
daojiao 道教 (religiozni daoizem) 207
Daxue 大學 (Veliki nauk, veliko učenje)
13, 143, 69, 99
dayazhou zhuyi 大亞洲主義 (panazijstvo)
157
dekontekstualizacija 169
desinizacija 143
dialektika 11–12, 38, 42, 109,
115–120
didao 地道 (pot zemlje) 189
Dongya wenhuaquan 東亞文化圈
(vzhodnoazijska kulturna sfera)
172
državni konfucianizem 89

E

etika vlog 82
etnocentrizem 171

F

Feng, Youlan 馮友蘭 41, 110, 163
filialno spoštovanje (xiao 孝) 49, 215–216
Fu Sinian 傅斯年 12, 127
Fukuzawa, Yūkichi 福澤諭吉 161

G

Gadamer 12, 134–135
 Gibanje četrtega maja, četrtomajsko
 gibanje 20, 22, 88, 90, 162
 globalizacija 7–8, 17, 23, 34, 43, 50, 69–70,
 79, 81, 99–100, 124, 139, 141, 152–
 153, 158–161, 165, 171, 222, 224–225
 gongfu, kufū 功夫 (etični napor, veščina)
 198
 guanxizhuyi 關係主義 (relacionizem) 186
 Gukhak 국학, 國學 (nacionalna univerza
 v Silli) 213, 216
 guojia 國家 (nacionalna država) 164,
 166
 guoshi 國史 (nacionalna zgodovina) 166
 guoxue 國學 (nacionalne študije,
 nacionalno učenje) 50, 69, 89, 49–53,
 55–59, 62–63, 166

H

hangukseong 한국성, 韓國性 (kulturna
 identiteta Koreje, korejskost) 206
 harmonija he 和 10, 21, 68, 70–71, 73–
 75, 77, 82, 91, 97, 126, 134, 145, 190,
 195, 199, 201
 harmonična družba 68, 134, 195
 heping 和平 (mir) 72
 Hegel, F. 115, 118–120
 hermenevtika 12, 72, 119, 123–124, 126,
 128–129, 133, 135–136, 140
 holizem 12, 123, 128–129, 131, 134–136
 Hu Jintao 胡锦涛 68
 Hu Shi 胡適 53
 Huaxia zhuyi 華夏主義 (»kitajcizem«) 77
 Huang Zunxian 黃遵宪 40

I

identiteta 9, 14, 20, 23–24, 55–56, 69,
 98, 100, 124, 140, 170, 206–207, 213,
 217, 221
 ideologija 5, 8–11, 17–18, 23–24, 27, 78,
 83, 90–92, 94, 98, 101, 109, 112, 125,
 142, 144, 153, 157, 201, 221, 223–224
 individualizem 8, 23, 61, 75, 82, 112, 114,
 142, 146, 159, 188

intuicija 34, 110–111, 113–114, 117–119
 Itō Jinsai 伊藤仁齋 149

J

Japonska 6–7, 9–10, 13–14, 22, 38, 40
 –41, 51–52, 54–57, 71, 139–143, 149,
 157–158, 160–164, 166–173
 japonska kolonizacija 142, 162,
 japonsko konfucijanstvo 13
 Jiang Qing 蒋庆 94–99
 jing 敬 (spoštljivost) 198
 jing 經 (konfucijanski klasiki) 59–60, 97,
 134, 208–209, 214–216
 junzi 君子 (plemenita oseba) 24–25, 152

K

Kang, Youwei 康有為 54, 59, 74, 81, 95
 Kant, I. 26, 40–41, 109, 111–114, 117–
 119, 126,
 Kitajska 5–7, 9–12, 14, 18–24, 33, 35–43,
 49–57, 61–63, 67–81, 83, 87–90,
 92–102, 109–120
 kitajsko konfucijanstvo 18–19
 kogaku 古學 (starodavno učenje) 149
 Kojiki 古事記 (Zapisi starodavnih zadev)
 211
 kokugaku 國學 (nacionalno učenje) 50,
 53–54, 57–58, 69, 89
 konfucijanski humanizem 127, 141, 144–
 145, 151, 160
 Koreja 170–171, 173, 186, 189, 205–210,
 216–217, 221–222
 korejsko konfucijanstvo 13, 14
 krepost 68, 70, 73–74, 77, 150, 154, 157,
 159, 187–190, 193–196, 198–203
 kulturna revolucija 90
 kulturni obrat 167

L

Laozi 老子 35, 59, 207
 li 理 (načelo, princip, struktura) 149, 156,
 157, 170
 li 禮 (obredje, obredna spoštljivost) 82,
 171
 Liang, Qichao 梁啟超 51, 93, 166

Liang, Shuming 梁漱溟 110, 162
 liangzhi 良知 (praznanje, prirojeno
 znanje) 113, 144
 Liji 禮記 (Knjiga obredov) 99, 211, 215
 Liu Shipai 劉師培 51, 166
 Lunyu 論語 (Razprave) 59, 143, 185

M

Mao Zedong 毛澤東 93, 162
 Marx, K. 18, 91, 224
 Mengzi 孟子 (Mencij) 59, 61, 143, 185
 minjian shehui 民間社會 (civilna družba)
 164
 mir 平 (ping) 10, 67–68, 70, 73–75, 79,
 155
 Moderno (novo) konfucijanstvo (Xinrujia
 新儒家) 6, 9, 11–12, 18–19, 21–27,
 94–95, 109, 111–112, 115–116, 118,
 123, 125–126, 136, 153, 221–222
 modrosti (sophia) 36–37, 40–42, 74, 114,
 143, 151, 154, 187, 194, 198, 201
 Mori Arinori 森有禮 162
 Mou Zongsan 牟宗三 11, 95, 154

N

načelo korelativnosti ali
 komplementarnosti 12, 120
 narod 10, 51, 54–58, 68, 74–75, 88, 90,
 97, 100–102, 155, 158, 166, 171, 206,
 215, 217
 nacionalna esenca 10, 51, 54–55, 57,
 88–89, 94, 97
 nacionalizem 49–57, 63, 88, 90, 92–94,
 97–98, 100–102, 166, 228
 neisheng 內聖 (notranji modrec) 25, 74,
 115, 117, 186

O

Obdobje Meiji 明治 40, 157, 162
 Obdobje Wiman Joseon 위만조선, 衛滿
 朝鮮 205, 207

P

Partija 9–11, 61, 67–71, 75, 77–78, 83,
 90, 94, 100–101

patriotizem 22, 92
 politični nacionalizem 88, 90, 102
 protiglobalizacija 171

Q

qi 氣 (sila tvornosti, ustvarjalni princip)
 146–152
 Qian, Mu 錢穆 126, 156, 160, 166
 qing 情 (čustvo) 156–157, 189–190,
 195–196
 qinggan zhengzhi 情感政治 (politika
 čustev, afektivna politika) 157

R

radikalni konfucianizem 89–90, 94–95, 99
 refleksivni orientalizem 165
 rekontekstualizacija 169
 relacijska subjektivnost 144
 ren 仁 (sočlovečnost) 69, 100, 114, 140,
 145, 149, 154, 171, 185, 187–190,
 198, 202
 rendao 人道 (pot človeštva) 188–189,
 203
 renshixin 認識心 (zavest spoznavanja)
 151
 renwen jiao 人文教 (humanistična
 religija) 160
 ritsuryōsei 律令制 (pravni sistem
 cesarskega reda) 169

S

Samnye 삼례, 三禮 (Trije klasiki obredja)
 209
 shengxun 聲訓 (fonetična eksegeza) 170
 shen 身 (utelešeno sebstvo) 187
 Shiji 史記 (Zapiski velikega zgodovinarja)
 60, 92, 208–209, 213, 216
 Shijing 詩經 (Knjiga pesmi) 60, 208,
 214–215
 Shujing 書經 (Knjiga dokumentov) 134,
 209, 215
 shu/jo 恕 (sočutna strpnost) 199
 siduan qiqing 四端七情 (problem štirih
 zasnov in sedmih čustev) 189
 Silla (Sara) 신라, 新羅 206, 212

Sishuwujing 四書五經 (Štiri knjige in pet klasikov) 97, 209
 Sun Yatsen (Sun Zhongshan) 孫中山 100

T

tian 天 (nebo) 10, 73–76, 81, 88, 90–93, 95–98
 tianxia 天下 (vse pod nebom) 10, 73–76, 81, 88, 90–93, 95–98
 tiandao 天道 (pot neba) 160
 tōyō bunka 東洋文化 (vzhodnoazijska kultura) 170
 tōyō bunmei 東洋文明 (vzhodnoazijska civilizacija) 170
 tradicionalni konfucijanizem 6, 12, 17, 20, 23, 25, 75, 90, 95, 115, 126
 Tsuda, Sōkichi 津田左右吉 170

U

Uno, Tetsuto 宇野哲人 172

V

vse pod nebom (glej tudi tianxia) 10, 73–76, 81, 88, 90–93, 95–98
 Vzhodna Azija 5–8, 12–14, 17–18, 21–22, 25–28, 33–35, 38, 40, 43, 71, 91, 125, 133, 137, 139–147, 149, 151–153, 155, 157, 159–161, 163–173, 203, 205, 211, 217, 221–222
 vzhodnoazijska konfucijanstva 13–14, 133, 139–141, 145, 147, 159, 161, 167, 171–173, 186

W

waiwang 外王 (zunanji vladar) 25, 74, 117, 186
 Wang, Guowei 王國維 41, 51
 Wang, Yangming 王陽明 41, 155
 wangdao 王道 (kraljevska pot) 76, 95, 157–158
 wenyawen 文言文 (klasična literarna kitajščina) 172
 wulun 五倫 (pet odnosov) 157
 wuxing sixiang 五行思想 (filozofija petih elementov) 211

X

Xi Jinping 習近平 68–70, 77–80, 100
 Xiaojing 孝經 (Klasik filialnega spoštovanja) 216
 xin 心 (srce, srčna zavest) 89, 113, 144, 147–150, 154, 160, 193
 xing 行 (moralno delovanje) 187
 xing 形 (telesnost, oblika) 149, 151–152, 160
 xing 性 (človeška narava, človeškost) 127, 145, 150, 154, 160, 193–196, 206
 xingti 性體 (prirojena moralna substanca) 113
 xiu ji 修己 (samokultivacija) 155
 xiushen 修身 (kultivirati telo) 153
 xiuxin 修心 (kultivirati zavest) 150

Y

yang 養 (gojiti, negovati) 146, 150–152
 Yamada, Hōkoku 山田方谷 149
 yi 義 (primernost, pravičnost) 79–80
 Yijing 易經 (Knjiga premen) 215
 yinyangwuxing shuo 陰陽五行說 (teorija yina, yanga in petih elementov) 211
 yōmeigaku 陽明學 (japonski jangmingizem) 149
 youhuan yishi 憂患意識 (tesnobna zavest) 124
 yu 欲 (želja) 100, 187–191, 196, 199, 200

Z

Zengzi 曾子 147, 187
 Zhang Taiyan 章太炎 (Binglin 炳麟) 50–51, 166
 Zhao Tingyang 趙汀陽 94, 98–99
 zheng 正 (pokončnost, pravilnost) 171
 zhengdao 政道 (pot politike) 158
 zhengli 政理 (politična načela) 158
 zhi 志 (volja, namera) 147–148
 zhi 智 (modrost) – 27, 33, 34
 zhi 知 (znanje) 35, 112, 113–115, 144, 146–149, 160, 168, 170, 187, 189, 195, 197, 200
 znanje 38, 55, 144, 149, 168, 187, 197–198, 216

zhidao 治道 (pot vladanja) 158
 zhide zhijue 智的直覺 (intelektualna
 intuicija) 111, 113–114
 zhitian 知天 (poznavanje neba) 160
 zhixin 知心 (poznavanje lastne zavesti)
 160
 zhixing 知性 (poznavanje lastne
 človeškosti) 113–115, 160
 zhiyan 知言 (razumevanje besed)
 146–149
 zhong 忠 (zvestoba) 187, 198–199,
 215–216
 zhonghua zhongxin zhuyi 中華中心主義
 (sinocentrizem; glej tudi chūka shisō)
 172
 Zhou, Enlai 周恩來 90, 92
 Zhu Xi 朱熹 59, 155
 Zhuangzi 莊子 59
 zhui tiyan de fangfa 追體驗的方法
 (metoda iskanja utelešenih izkušenj)
 12, 130
 ziwo kanxian 自我坎陷 (samonegacija)
 116–117
 zunanji vladar (waiwang 外王) 25, 74,
 115, 117, 186

