

ARS & HUMANITAS

Revija za umetnost in humanistiko / Journal of Arts and Humanities

X/1

Konfucij in globalizacija:
antični in sodobni konfucijanski diskurzi

Confucius and Globalization:
Ancient and Contemporary
Confucian Discourses

2016

ARS & HUMANITAS
Revija za umetnost in humanistiko / Journal of Arts and Humanities

Založila / Published by
Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani / Ljubljana University Press,
Faculty of Arts

Za založbo / For the Publisher
Branka Kalenič Ramšak, dekanja Filozofske fakultete / the Dean of the Faculty of Arts

Glavni urednici / Editors-in-Chief
Vanesa Matajic, Špela Virant

Številko X/1 uredili / Issue X/1 was edited by
Jana S. Rošker, Barbara Pihler Ciglič

Uredniški odbor / Editorial Board
Milica Antič Gaber, Tine Germ, Nataša Golob, Branka Kalenič Ramšak, Lev Kreft, Marko Krevs, Katja Mahnič,
Marko Marinčič, Jasmina Markič, Janez Mlinar, Blaž Podlesnik, Irena Samide, Peter Simonič,
Matej Šekli, Jože Vogrinc

Mednarodni svetovalni odbor / International Advisory Board
Jochen Bonz (Bremen), Parul Dave-Mukherji (New Delhi), Thomas Fillitz (Dunaj),
Karl Galinsky (Univ. of Texas), Hermann Korte (Siegen), Douglas Lewis (Washington), Helmut Loos (Leipzig),
Božena Tokarz (Katowice), Johannes Grabmayer (Celovec), Mike Verloo (Nijmegen)

Urednica recenzij / Reviews Editor
Jasna Podreka

Oblikovanje in postavitvev / Graphic design and type setting
Jana Kuharič, Lavoslava Benčič

Lektoriranje / Language Editing
Rok Janežič, Jason Blake

Tisk / Printed by
Birografika Bori d.o.o.

Naklada / Number of copies printed
Tisk na zahtevo / Print on demand

Cena / Price
12 EUR

Naslov uredništva / Address
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani
Aškerčeva 2
SI-1000 Ljubljana
Tel. / Phone: + 386 1 241 1406
Fax: + 386 1 241 1211
E-mail: ars.humanitas@ff.uni-lj.si
<http://revije.ff.uni-lj.si/arshumanitas>

Revija izhaja s finančno podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost RS / The journal is published with support from Slovenian Research Agency.

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.



Vsebina / Contents

Jana S. Rošker

Antične ideje za sodobne družbe? Globalizacija konfucijanstva	7
Ancient Ideas for Modern Societies? The Globalization of Confucian Philosophy	16

Študije / Studies

*Sodobna Kitajska, prepород konfucijanstva in kitajske
»nacionalne študije«
Contemporary China, the Revival of Confucian Philosophy
and Chinese "National Studies"*

Raoul David Findeisen

Kaj je Guoxue? – vzorci organizacije znanja na primeru dveh »slovarjev« (2009 in 2014)	31
---	----

Helena Motoh

»Skrivanje sijaja« – vzpon in zaton konfucijanske zunanje politike	44
--	----

*Japonsko konfucijanstvo nekoč in danes
Japanese Confucianism: Past and Present*

Marko Ogrizek

Pojmi poti, kreposti in dobrega v konfucijanskih naukih Itôja Jinsaija in Ogyûja Soraija	65
---	----

Nataša Visočnik

Vloga konfucijanske ideologije pri oblikovanju nacionalne države na Japonskem	82
--	----

Luka Culiberg

Tradicija, modernost in vloga konfucianizma pri izgradnji japonske nacionalne države	98
---	----

Konfucijanska morala in njene implikacije
Confucian Morality and its Implications

Andrej Ule

Pomen konfucijanske misli za ohranjanje človečnosti in razumnosti
 v sodobnem svetu 119

Nataša Vampelj Suhadolnik

Mao Zedong kot poslednji konfucijanski vladar?
 Moralno-didaktični vidik »konfucijanske« umetnosti 133

Epistemološke osnove konfucijanskega nauka:
zaskrbljena zavest, razum in intuicija
The Epistemological Bases of Confucian Teachings:
Concerned Consciousness, Reason and Intuition

Jana S. Rošker

Epistemologija modernega konfucijanstva na primeru
 druge generacije – med razumom in intuicijo 165

Téa Sernelj

Xu Fuguanova študija osnega obdobja na Kitajskem in
 koncept zaskrbljene zavesti 189

Konfucijev Dolgi pohod: razvoj konfucijanskih študij
v Latinski Ameriki
Confucius's Long March: The Development
of Confucian Studies in Latin America

André Bueno

Razumeti »novi konfucianizem«: ponovno odkrivanje
 konfucianizma in prihodnost Kitajske 209

Barbara Pihler Ciglič

Od Mehike do Brazilije, od starodavne Kitajske do novega
 konfucianizma: sinološke študije v Latinski Ameriki 220

Recenzije / Reviews

Jana S. Rošker

Huang Chun-chieh 黃俊傑 (ur.): *Dongya ruxue yanjiude huigu yu fazhan* 東亞儒學研究的回顧與展望 (*Retrospektiva in perspektive raziskovanja vzhodnoazijskega konfucianizma*). 245

Barbara Pihler Ciglič

André Bueno, José Maria Neto (ur.): *Antigas Leituras. Visões da China Antiga* (*Stara branja. Pogledi na starodavno Kitajsko*). 250

Biografske informacije o avtorjih / Authors' Biographical Information . . . 257

Navodila za avtorje prispevkov 265

Jana S. Rošker

Antične ideje za sodobne družbe? Globalizacija konfucijanstva

Pričujoča številka revije *Ars & Humanitas* obravnava razvoj konfucijanstva v Vzhodni Aziji in v svetu. Osredotočena je na vprašanja, povezana z etičnimi in filozofskimi osnovami konfucijanske modernizacije in z raziskavami, ki obravnavajo te osnove.

Osrednji del te številke bralstvu ponuja uvid v idejne temelje tega filozofskega in politično-etičnega sistema, ki so v 4. stoletju pred našim štetjem nastali na Kitajskem in se v naslednjih dveh tisočletjih razširili v druge regije Vzhodne Azije. V tem kontekstu nazorno prikaže osrednje elemente tega izvorno antičnega idejnega sistema, ki predstavlja temeljno kulturno izročilo, skupno vsem trem osrednjim vzhodnoazijskim regijam, pri čemer se osredotoča na kitajske in japonske razvoje.

Pomemben vidik, na katerega se osredotoča ta številka revije *Ars & Humanitas*, je vprašanje univerzalnosti oziroma kulturne pogojenosti modernizacije. Webrova teza, po kateri protestantska etika (ali z njo primerljivi diskurzi, temelječi na monoteističnih religijah) predstavlja edino primerno osnovo za nastanek in razvoj modernizacije, je bila postavljena pod vprašaj z bliskovitim ekonomskim razvojem »štirih azijskih tigrov« in v zadnjem desetletju tudi z eksplozivno modernizacijo Ljudske republike Kitajske. Prispevki namreč izhajajo iz predpostavke, po kateri ni slučaj, da vse te regije, ki so bile priča tovrstni modernizaciji, sodijo v območje konfucijanskega kulturnega izročila.

Zato vsebuje pisano paletu prispevkov, ki ponujajo pregled zgodovine konfucijanstva in njegove širitve iz Kitajske, v kateri je nastalo, v druge regije Vzhodne Azije ter vsebinske razvoje te osrednje vzhodnoazijske idejne dediščine. Konceptualna zasnova številke pa je zastavljena še širše, saj izhaja iz predpostavke, po kateri lahko osnove konfucijanske etike služijo tudi kot izhodišče takšnih modelov modernizacije, ki ne temeljijo nujno na postulat individualizma, temveč na modelu komunitarizma. Zato ni slučaj, da osnove konfucijanske etike v zadnjih letih prihajajo vse bolj v središče pozornosti akademskih krogov zunaj Vzhodne Azije. To ne velja samo za evropske in severnoameriške regije, kjer so raziskave konfucijanstva že zelo dobro razvite, temveč tudi za številne manj razvite družbe, ki iščejo nove poti usklajevanja specifične lastnih tradicij z zasnovami »drugačnih«, neevropskih modelov modernizacije. Zato pomemben del pričujoče številke tvori tudi sklop o razvoju konfucijanskih študij v Latinski Ameriki, ki postaja vse bolj relevanten dejavnik na odru mednarodnih odnosov.



Vsebinska rdeča nit pričujoče publikacije je prikaz skupnih točk in lokalnih razlik v dojemanju konfucijanske filozofije; vrsta člankov analizira tudi njen vpliv na politične in državne institucije obravnavanih regij. Zato ta številka *Ars & Humanitas* predstavlja pomembno osnovo za ozaveščanje kontekstualnih in konceptualnih povezav med različnimi državami Vzhodne Azije, kajti prav te povezave so pomemben temelj širitve posodobljenih elementov konfucijanskega nauka na mednarodno raven.

Pri tem želimo pri bralstvu ozavestiti dejstvo, da konfucijanstvo ni zgolj filozofska, temveč tudi in predvsem politična teorija, ki je poldrugo tisočletje nadvse tvorno sooblikovala vse osrednje državne in socialne institucije Vzhodne Azije. Bralkam in bralcem bo pričujoča številka revije ponudila tudi uvid v tradicionalne elemente, ki zakoličujejo in sooblikujejo sodobne vzhodnoazijske družbe, zlasti prek prikaza vidikov, skozi katere lahko spoznamo latentni vpliv konfucijanskih ideologij v modernih državah Vzhodne Azije. Pomemben del pričujoče številke namreč obravnava tudi specifične vzhodnoazijske modernizacije, ki je ne gre povsem enačiti s pozahodenjem, temveč je delno kulturno opredeljena.

Pri ustvarjanju pričujoče revije smo bili še posebej pozorni na probleme, povezane z obravnavanjem medkulturnih vidikov modernizacije ter njene ideologije in miselnosti. Pri teh vprašanjih namreč ne gre zgolj za probleme filozofsko-konceptualne narave. V tem smislu je prav tako pomemben tudi geopolitični vidik naše razprave; pri analizi sporočilnosti vsake družbeno relevantne idejne struje je namreč pomembno upoštevati tudi ekonomski in zgodovinski kontekst, znotraj katerega se je razvila. Konfucijanstvo in njegov sodobni preporod pri tem nista nikakršni izjemi. Upoštevati moramo namreč dejstvo, da je transnacionalizacija kapitala med drugim povzročila tudi univerzalizacijo kapitalističnega načina proizvodnje, ki je s tem postal oddvojen od svojega specifičnega zgodovinskega izvora, tj. Evrope. Z drugimi besedami: navaditi se moramo na dejstvo, da »zgodba kapitalizma« ni več samo »evropska zgodba«.

Številni teoretiki menijo, da prevlada »multikulturalizma« hkrati pomeni konec evrocentrizma. A prav zaradi tega je pojem multikulturalizma zavajajoč, saj ne prekriva zgolj kulturne fragmentacije, do katere prihaja v obdobju globalizacije, temveč hkrati v enaki meri spodkopava tradicionalne oblike proizvodnje in socialnih omrežij. Zato je konec evrocentrizma iluzoren, saj ostaja njegova notranja struktura še vedno prevladujoči del idejne konstelacije postmodernih globaliziranih družb. Pri tem niti ne gre toliko za fragmentacijo kultur, temveč bolj za fragmentacijo prostora, ki globalnemu kapitalizmu ponuja nove možnosti reševanja starih problemov, povezanih z maksimiranjem dobička, nadzorovanjem trga ter osvobajanjem proizvodnje in marketinga izpod pritiskov možnih socialnih intervencij (povezanost delavskih stavk) ali političnega nadzora (državni ukrepi). Ta fragmentacija prostora pa skupaj

s prikritim ohranjanjem latentnega evrocentrizma implicira fragmentacijo časovnih dimenzij kapitalizma. In ne samo to: fragmentacija prostora zaobjema tudi razbitost socialnega položaja posameznika, ki se, kot opozarjajo predstavniki sodobnega konfucijanstva, manifestira v odtujenosti modernega subjekta.

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

Vse to lepo sovпада z novimi, postmodernimi koncepti, kamor sodi, denimo, koncept »raznovrstnih modernosti« (*multiple modernities*) Shmuela Noaha Eisenstadta. Četudi je vzpostavitev tega koncepta osnovana na tezi, po kateri modernizacija neevropskih družb ni enaka njihovemu pozahodenju, so sodobne zahodne teorije modernizacije v svojem bistvu konservativne, saj svoje interpretacije različnih oblik modernizacije in modernosti postavljajo v kontekst afirmacije globalnih razmerij oblasti, pri čemer njene različne modele umeščajo v okvire različnih držav, narodov in »kultur«, ki so videne kot njihova razločevalna posebnost.

Zato je ta številka revije *Ars & Humanitas* pomemben korak v ozaveščanju dejstva, da razlike med sedanostjo in preteklostjo v prvi vrsti ne gre iskati samo v izzivih evrocentrizma s strani različnih kulturnih perspektiv, temveč tudi v priznavanju

dejstva, da je klasični model modernizacije na globalni ravni privedel do situacije, v kateri problemi, ki jih prinaša, niso več zgolj problemi t. i. »neevropskih«, temveč tudi evroameriških družb. Potreba po spoznavanju »alternativnih modernosti« torej predstavlja izziv tudi za evroameriške kulture modernizacij, saj na novo vzpostavlja njihove meje oziroma samo lokaliziranje modernosti kot take.

Prispevki, ki so zbrani v tej številki, obravnavajo različne sodobne poglede na konfucijanstvo in konfucianizem¹ ter poskušajo – vsak na svoj način – razkriti del posebnega rezervoarja vrednot in znanj, ki lahko nedvomno predstavljajo obogatitev naših predpostavk o različnosti tradicij in modernosti. Vendar pri tem ne smemo pozabiti, da živimo v obdobju, ki ni opredeljeno zgolj s poskusi oživitve različnih tradicij, temveč tudi s poskusi njihovega usklajevanja s potrebami prevladujočih ekonomskih, političnih in aksioloških struktur globalnega sveta. Afirmacija modernosti kot palete življenjskih stilov in sovpadajočih vrednot tvori namreč nedvoumno predpostavko domala vseh sodobnih konfucijanskih diskurzov.

Pri vrednotenju modernih konfucijanskih poskusov vzpostavitve »specifično kitajskih« idejnih osnov modernizacije nam je bilo pomembno, da smo jih skušali razumevati tudi znotraj konteksta vprašanj, povezanih s Hobsbawmovo predpostavko »zamišljenih tradicij« (*invented traditions*). Pri tem gre za vprašanja, v kolikšni meri te idejne »tradicije« dejansko temeljijo na zgodovinskih predpostavkah in v kolikšni meri so zgolj proizvod (ideoloških in političnih) zahtev sodobnega časa. Toliko bolj pomembno je tudi poznavanje dejanskih osnov klasičnega konfucijanskega nauka; zato se vrsta prispevkov, ki so vključeni v pričujočo številko, posveča analizi pomembnih elementov teh osnov in razjasnitvi predsodkov o despotski naravi konfucijanstva, ki še vedno prevladujejo v javnosti.

Za evropske raziskovalce in raziskovalke so raziskave neevropskih kultur vselej povezane s problemi različnih jezikov, tradicij, zgodovin in socializacijskih procesov. Prispevki v tej številki izhajajo iz predpostavke, po kateri je zahodna epistemologija samo eden od številnih modelov človeškega spoznavanja stvarnosti, zato temeljijo na osrednjih metodoloških načelih medkulturnih raziskav. To pomeni, da upoštevajo vzajemno nesoizmerljivost različnih kulturno pogojenih paradigem. Pri tem gre tudi za upoštevanje specifičnih teoretskih okvirov, ki so nastali v različno strukturiranih diskurzih različnih kulturnih in jezikovnih okolij. Uporabljene metode so znotraj osnovnega teoretskega ogrodja usmerjene v sestavo interdisciplinarnih perspektiv, znanj, relacij in epistemologij, ki sodijo na področja sociologije, filozofije in politične

1 Pri tem gre za dva različna diskurza. Medtem ko termin konfucijanstvo označuje izvorni nauk in njegove filozofske razvoje, se izraz konfucianizem nanaša na državno doktrino in državotvorno ideologijo, ki je na Kitajskem prevladovala od 2. do začetka 20. stoletja. Slednja se sicer sklicuje na konfucijanski nauk, vendar v resnici vsebuje zelo veliko elementov legalistične doktrine.

teorije. Ta pristop nam je omogočil tudi bolj ali manj koherenten prikaz tematik, ki jih ni mogoče konsistentno dojeti z enega samega, partikularnega vidika.

Številka je zato znotraj širšega področja kulturologije interdisciplinarno zasnovana in vključuje perspektive oziroma ustrezne raziskovalne metode, ki sodijo v pet vsebinskih sklopov; v vsakem od njih so zbrani prispevki, ki obravnavajo vsebinsko sorodne probleme tradicionalnega in/ali sodobnega konfucijanstva.

Prvi sklop z naslovom *Sodobna Kitajska, prepород konfucijanstva in kitajske »nacionalne študije«* problematizira t. i. sodobni konfucijanski prepород, ki se je v zadnjih desetletjih pričel eksplozivno širiti v Ljudski republiki Kitajski. Prispevka, ki sta objavljena v tem prvem sklopu, obravnavata ideologizacijo konfucianizma in prikazujeta večplastno zlorabo izvorne nauka, ki naj bi v tem spolitiziranem in populariziranem kontekstu služil kot ideološko vezivo sodobne kitajske družbe. Kot pokazeta avtor in avtorica obeh prispevkov tega vsebinskega sklopa, tovrstne manipulacije »konfucijanstva« služijo kot ideološka podpora takšnemu modelu zakonodaje in nove družbene etike, ki se uporablja kot orodje discipliniranja in moraliziranja s ciljem ohranjanja vladajočega režima. Zato vzpostavljajo in uporabljajo tudi simbol takšnega Konfucija, ki naj bi predstavljal in razširjal »pravilno« moralo, ki naj bi se kazala v podrejenosti posameznika »višjim« družbenim ciljem in v brezpogojni poslušnosti nadrejenim. Raoul David Findeisen, ki je avtor prvega članka v tem uvodnem sklopu, obravnava problematiko t. i. »nacionalnih študij« oziroma *Guoxue*. V prispevku z naslovom »Kaj je Guoxue? – vzorci organizacije znanja na primeru dveh 'slovarjev' (2009 in 2014)« pokaže, da lahko ta prepород tradicije vidimo kot obrambno reakcijo na spremembo družbenih in političnih paradigem. Te spremembe opredeljujejo sodobni pritiski, povezani z nadvlado (zahodne) znanosti in tehnologije, ki se je vzpostavila v poznem 19. stoletju in je prevladala v zadnjih dveh desetletjih 20. stoletja. Avtor osvetli dejstvo, da so *Guoxue* kot zakladnica domnevne tradicije torej ideološki konstrukt in sredstvo legitimacije vladajočega režima. Drugi članek v tem sklopu nosi naslov »'Skrivanje sijaja' – vzpon in zaton konfucijanske zunanje politike« in je nastal pod peresom Helene Motoh. Avtorica v njem analizira razvoj novega modela kitajske kulturne diplomacije, ki se je pričel vzpostavljati pred dobrim desetletjem in je bil utemeljen v neotradicionalističnem ideološkem okviru sodobnega konfucijanskega prepорода. Članek prikaže, zakaj in na kakšen način je bilo eksplozivno širjenje institucij kitajske kulturne diplomacije prikazano kot možnost novega in bolj poglobljenega medkulturnega dialoga, ter problematizira negotovost tujine glede njenih dejanskih političnih vsebin in ciljev. Za razliko od običajnih interpretacij sodobne kitajske »mehke oblasti« se avtorica v svojem prispevku ne ukvarja toliko s konkretnimi vprašanji (ne)uspeha kulturne diplomacije Ljudske republike Kitajske, temveč se bolj osredotoča na širše kontekste njenih zunanjepolitičnih strategij.

Drugi vsebinski sklop je posvečen preteklim in sodobnim razvojem konfucijanstva oziroma konfucianizma na Japonskem. V uvodnem prispevku Marko Ogrizek pojasni nekatere temeljne posebnosti modifikacije in specifičnih nadgradenj kitajske neokonfucijanske filozofije, do katerih je prišlo potem, ko se je ta pričela širiti v japonski kulturno-jezikovni regiji. Prispevek z naslovom »Pojmi poti, kreposti in dobrega v konfucijanskih naukih Itôja Jinsaija in Ogyûja Soraija« analizira te vsebinske in konceptualne razvoje na primeru dela dveh pomembnih japonskih neokonfucijanskih filozofov 17. stoletja. Avtor nazorno prikaže, da Itô Jinsai v svojih esejih sledi izvornemu mencijanskemu nauku, ki izhaja iz vidika občega dobrega, poti neba ter človekovih naravnih moralnih zmožnosti, medtem ko Ogyû Sorai nastopi kot njegov radikalen kritik, ki osrednje pojme konfucijanske filozofije podredi celoviti politizaciji. S tem je Sorai postavil idejne temelje za razvoj državotvornih elementov japonskega konfucianizma, ki jih v svojih prispevkih obravnava Nataša Visočnik (»Vloga konfucijanske ideologije pri oblikovanju nacionalne države na Japonskem«) in Luka Culiberg (»Tradicija, modernost in vloga konfucianizma pri izgradnji japonske nacionalne države«). Članek Nataše Visočnik je posvečen procesom konstituiranja nacionalnih in kulturnih identitet japonskih državljanov in državljanek ter pokaže, zakaj so bili ti procesi še posebej intenzivni v obdobju Meiji (1868–1912), ko se je Japonska odprla svetu in je poskusila oblikovati nacionalno državo. V tem okviru modernizacije japonske države avtorica obravnava tudi prepород konfucijanstva in pokaže, da je v tem kontekstu igral zelo pomembno vlogo. Do prepороda je prvič prišlo že takoj po obdobju Meiji, ko so konfucijanstvo delno pomešali s posodobljenim šintoizmom. Ta prepород se je pospešil na začetku 20. stoletja, ko je postalo jasno, da med državljani in državljanekami upadajo tradicionalne vrline poslušne zvestobe, ter se je pokazala potreba po oživljanju tradicije v službi modernih ideologij. Na tem ozadju postane veliko bolj jasno, zakaj je bil konfucianizem naposled vključen v japonsko »nacionalno politiko« in je postal sestavni del »nacionalnega bistva« ter simbol »nacionalnih tradicij«. Tudi Luka Culiberg v svojem prispevku sledi razvoju konfucijanske misli na Japonskem in pokaže, kako je konfucianizem s svojim osrednjim konceptom poti ostal idejni temelj japonskih intelektualnih krogov. Avtor pa pri tem opozori na dejstvo, da je japonski konfucianizem pri tem doživel številne transformacije in reinterpretacije, ki jih ponazori na primeru treh šol, namreč *kogaku*, *kokugaku* in *rangaku*. Nova nacionalna država, ki so jo vzpostavili revolucionarji v obdobju Meiji, je na vsebinski ravni postala prav zmes omenjenih idejnih smeri. Na ta način Culiberg prikaže temeljni ustroj mejdžijevske države, ki je bila po eni strani moderna, industrijska in tehnološko napredna tvorba, po drugi strani pa je v svojem institucionalnem ogrodju temeljila na trdni konfucianistični ideologiji.

Tretji vsebinski sklop z naslovom *Konfucijanska morala in njene implikacije* je posvečen moralno-etičnim prvinam konfucijanskega nauka in njegovim ideološkim

transformacijam. Andrej Ule se v svojem prispevku »Pomen konfucijanske misli za ohranjanje človečnosti in razumnosti v sodobnem svetu« ukvarja z možnostmi sinteze človečnosti in racionalnosti v postmodernih družbah. Avtor se sprašuje, ali in na kakšen način nam v moralnih dilemah sodobnega sveta lahko pomaga kitajska filozofska misel in zlasti konfucijanska tradicija. Ugotavlja, da je bila racionalnost v kitajski filozofski tradiciji večinoma dojeta kot sposobnost človeške »srčne zavesti« (*xin*) za modro razmišljanje, pametno razpravljanje in ravnanje, ki je v skladu z najvišjimi vrlinami plemenitega človeka. Avtor izpostavi, da je takšno razumevanje racionalnosti bolj podobno konceptu celostne razumnosti kot pa racionalnosti v zahodni filozofski tradiciji. Razumnost v kontekstu kitajske kulture, zlasti konfucijanstva, je močno vezana na specifične oblike argumentacije, predvsem na sklepanje po analogiji, uporabo metafor in vzorčnih modelov vedenja, ki se ne dajo stlačiti v okvirje logične (deduktivne ali induktivne) argumentacije. Pomemben vidik je, kot prikaže avtor, v konfucijanskih možnostih povezave med samointerisi posameznika in njegovo moralnostjo. Članek osvetli tudi dejstvo, da sodobni človek potrebuje prav takšno prakso, če naj pridobi širše in globlje pojmovanje človečnosti in razumnosti. Prispevek Nataše Vampelj Suhadolnik »Mao Zedong kot poslednji konfucijanski vladar? Moralno-didaktični vidik konfucijanske umetnosti« ideologizacijo konfucianistične morale obravnava skozi prizmo moderne kitajske umetnosti. Prispevek se osredotoča na problematiko moralno-didaktičnega vidika »konfucijanske« umetnosti, ki nastopa v obliki t. i. narativnega slikarstva. Avtorica prikaže, da so številni tradicionalni vladarji z namenom legitimacije politične avtoritete s pomočjo vizualnega medija promovirali konfucijanske družbene in politične vrednote, kar naj bi jih prikazalo kot idealne konfucijanske vladarje. Izhajajoč iz teh tradicionalnih primerov avtorica v drugem delu članka interpretira slikovno propagando prvega predsednika komunistične stranke Kitajske Mao Zedonga, ki je ravno tako s pomočjo didaktičnih ilustracij v obliki propagandnih plakatov širil moderne prvine komunistične ideologije. Avtorica skozi kontrastivno analizo pokaže, da je pri tem pogosto (četudi na latenten in prikrit način) sledil tradicionalnemu modelu »konfucijanskega vladarja«, čeravno ga je ovil v simbolne tančice modernih ideologij 20. stoletja.

Predzadnji sklop *Epistemološke osnove konfucijanskega nauka: zaskrbljena zavest, razum in intuicija* obravnava teoretske in konceptualne osnove dojemanja ter interpretacije stvarnosti znotraj konfucijanskega nauka in njihove implikacije v okvirih t. i. modernega konfucijanstva. Pri tem se osredotoča predvsem na izsledke njegove »druge generacije«, ki je živel in delovala na Tajvanu v drugi polovici 20. stoletja. Članek Jane S. Rošker z naslovom »Epistemologija modernega konfucijanstva na primeru druge generacije – med razumom in intuicijo« obravnava epistemološke teorije vseh osrednjih predstavnikov te intelektualne struje. Ker so si prizadevali za vzpostavitev

sinteze med lastno miselno tradicijo in evropskimi teoretskimi sistemi oziroma za posodobitev te tradicije in njeno prilagoditev razmeram modernih družb, so tudi v svojih epistemoloških diskurzih izhajali iz specifičnih posebnosti tradicionalne kitajske epistemološke miselnosti. Avtorica izpostavi, da je znanje v okviru prevladujočih evropskih epistemologij dojeta kot nekaj, kar se pridobiva s pomočjo mišljenja, kar pomeni, da je osnovano na znanstvenem videnju sveta. V tradicionalni kitajski miselnosti pa se je to vprašanje razumevalo v veliko širšem smislu; znanje je bilo v tem okviru nekaj, kar je (v prvi vrsti) povezano tudi z moralnimi vsebinami in česar ni mogoče ločevati od (družbene) prakse. Téa Sernelj se v svojem članku »Xu Fuguanova študija osnega obdobja na Kitajskem in koncept zaskrbljene zavesti« posveča izsledkom enega najvidnejših predstavnikov zgoraj omenjene »druge generacije«, namreč tajvanskega filozofa in esejista Xu Fuguana, ki je zunaj Kitajske še precej neraziskan. Vendar je njegov koncept »zaskrbljenosti« (*youhuan yishi*) izjemno pomemben ne samo za teoretsko razjasnitev posebnih značilnosti, ki določajo ideološko (in s tem tudi politično) strukturo antične kitajske družbe, temveč tudi za medkulturno nadgradnjo Jaspersove teorije »osnega obdobja«. Avtorica podrobno predstavi ta koncept in hkrati izdela analizo njegove povezave z moderno konfucijansko hipotezo o odsotnosti zunanjega Boga (ali božanstev) v tradicionalni kitajski kulturi.

Poslednji vsebinski sklop z naslovom *Konfucijev Dolgi pohod: razvoj konfucijanskih študij v Latinski Ameriki* je posvečen širitvi elementov konfucijanskega nauka v novonastajajočih sinoloških disciplinah Latinske Amerike. Sklop je posvečen razmisleku o tem, kako lahko prvine konfucijanske filozofije in politične teorije prispevajo k prestrukturiranju držav v razvoju, ki lovijo ravnotežje na ozki brvi med pritiski sodobnega globalnega kapitalizma in dediščinami lastnih tradicij. Novo zanimanje teoretikov in teoretičark te regije za konfucijanski prepород morda kaže na to, da je lahko specifična vzhodnoazijskih tipov modernizacije in racionalizacije sveta, ob upoštevanju lastnih idejnih tradicij, v marsikaterem pogledu model za podobne razvoje izven geopolitičnega območja Kitajske ali Vzhodne Azije. Zato ni slučaj, da ima prvi prispevek tega sklopa, ki ga je napisal brazilski sinolog André Bueno, naslov »Razumeti 'novi konfucianizem': ponovno odkrivanje konfucianizma in prihodnost Kitajske«. Avtor v njem analizira idejno in ideološko ozadje sodobnega konfucianizma in se v njegovi luči sprašuje o možnostih novih političnih opcij za bodočo družbeno-politično ureditev Kitajske. Izhajajoč iz analize Jiang Qingovega sodobnega modela konfucijanske družbene ureditve Bueno izpostavi vse večjo in vse globljo diskrepanco med ekonomsko evolucijo kitajske države na eni ter marksističnimi diskurzi in idejami na drugi strani. Avtor ugotavlja, da je konfucijanski prepород pravzaprav pomemben del družbene tranzicije, ki bi lahko privedla od ortodoksno »komunistične« vlade do novega tipa družbene in politične ureditve, ki bi bila osnovana na prenovi tradicionalnih

kitajskih vrednot. Kot rečeno, je ta paradigma lahko zanimiva za iskanje novih, drugačnih modelov modernosti tudi znotraj latinskoameriških družb. V drugem prispevku tega sklopa z naslovom »Od Mehike do Brazilije, od starodavne Kitajske do novega konfucianizma: sinološke študije v Latinski Ameriki« poskuša Barbara Pihler Ciglič to vprašanje osvetliti s prikazom razvoja konfucijanskih študij v latinskoameriški sinologiji. Izpostavi osrednje premise razvoja sinologije na geografsko, politično in kulturno zelo raznolikem področju Latinske Amerike ter natančneje predstavi situacijo v Mehiki, državi z najdaljšo sinološko tradicijo, ter v Braziliji, kjer je sinologija še na samem začetku, skozi prizmo raziskav dveh sinologov, Andréja Buena z univerze v *Rio de Janeiro* in Chen Yonga, ki predava sinologijo na osrednji mehiški univerzi *El Colegio de México*. Ta avtor se v svojih, v španščini napisanih raziskavah posveča predstavitev konfucijanske filozofije latinskoameriškemu bralstvu ter odpravljanju posploševanj in predsodkov o njej. Skozi primerjalno analizo omenjenih študij Barbara Pihler Ciglič prikaže, da so tudi latinskoameriške raziskave konfucijanstva osredotočene na razumevanje obojega, tako antične kot tudi sodobne kitajske kulture, in da vselej znova izpostavljajo dejstvo, da kitajske modernizacije ni mogoče dojeti brez poznavanja in razumevanja njene preteklosti in njene bogate tradicije. Ta uvid je namreč izjemno pomemben tudi za prenovo in prepород lastnih idejnih in družbenih tradicij latinskoameriškega prostora.

Tematski sklop o konfucijanstvu, ki predstavlja osrednji del pričujoče številke revije *Ars & Humanitas*, se zaključuje z dvema recenzijama, najprej knjige *Retrospektiva in perspektive raziskovanja vzhodnoazijskega konfucianizma*, ki jo je uredil in izdal eden najvidnejših sodobnih tajvanskih strokovnjakov za moderno konfucijanstvo v Vzhodni Aziji Huang Chun-chieh, nato pa še prve monografije o Starodavni Kitajski v Braziliji, *Antična branja: obrazi starodavne Kitajske (Antigas Leituras: Visões da China Antiga)*, ki sta jo uredila André Bueno in José Maria Neto.

Upamo, da bo pričujoča številka *Ars & Humanitas* zanimiva ne samo za sinologe in sinologinje, temveč tudi za širše kroge zainteresiranega bralstva. Avtorji in avtorice prispevkov, ki so zbrani v njej, so namreč nazorno pokazali, da lahko sodobno raziskovanje konfucianizma pomembno prispeva k vnovični vzpostavitvi lokalnih kulturnih identitet in k oblikovanju novih, moderniziranih podob ne zgolj vzhodnoazijske, temveč tudi svetovne kulturne dediščine. Zato smo prepričani, da pričujoča številka predstavlja pomemben korak na poti k tovrstni akademski analizi in razumevanju drugačnosti, saj nam lahko marsikaj pove o času in prostoru v katerem živimo, ter o sodobnem konfucijanstvu v vlogi ene najpomembnejših idejnih tradicij sodobnega sveta. Njegovi izsledki bodo v slovenskih filozofskih in kulturoloških diskurzih zagotovo prispevali k pridobivanju novih vpogledov v aktualno vlogo t. i. »nezahodnih« idejnih tradicij.

Jana S. Rošker

Ancient Ideas for Modern Societies? The Globalization of Confucian Philosophy

This thematic issue of *Ars & Humanitas* deals with the development of Confucian philosophy in East Asia and in the rest of the world. It focuses on matters related to the ethical and philosophical bases of Confucian modernization and with research pertaining to these bases.

The main part of this thematic issue offers readers insight into the conceptual foundations of a philosophical and political-ethical system which came into being in the 4th century BCE in China and which, over the next two millennia, spread to other regions of East Asia. In this context the core elements are seen of what was originally an ancient conceptual system – a system which constitutes a fundamental cultural tradition common to all three of the core East Asian regions; the focus here is on Chinese and Japanese development.

An important aspect on which this thematic issue of *Ars & Humanitas* focuses is the question of the universality or cultural conditionality of modernization. Max Weber's thesis that the Protestant ethic (or any comparable discourse based on monotheistic religions) is the only suitable basis for the appearance and development of modernization has been undermined by the extremely rapid economic development of the "four Asian tigers" and, in the past decade, by the alacritous modernization of the People's Republic of China. A premise of the papers presented here is that it is not by chance that all of these regions, which have seen such rapid modernization, are within the reach of the Confucian cultural tradition.

This thematic issue, thus, contains a colourful palette of articles that provide an overview of the history of Confucian philosophy and its dissemination from the China that engendered it to other East European regions, while also providing an overview of the substantial development of this central East Asian conceptual heritage. But this journal issue has an even broader thematic design, since it draws on the thesis that Confucian ethics can also serve as a starting point for models of modernization that are not necessarily postulated on individualism but rather on communitarianism. It is therefore no coincidence that the bases of Confucian ethics have, in recent years, come increasingly into the spotlight of academia outside East Asia. This holds true not only for European and North American regions, where research into Confucian philosophy was already very well developed, but also for many less-developed societies seeking new paths for harmonizing the specifics of their own traditions with the



concepts of “other,” non-European models of modernization. Therefore, an important part of this thematic issue is the section on the development of Confucian studies in Latin America, which is becoming an increasingly relevant actor on the stage of international relations.

In terms of content, a red thread of this thematic issue is showing the common points and local differences in how Confucian philosophy is comprehended; several articles also analyse this philosophy’s impact on the political and state institutions of the regions examined. Therefore, this issue of *Ars & Humanitas* serves as an important platform for raising awareness of contextual and conceptual links between various countries in East Asia, precisely because those connections are a crucial basis for disseminating the modernised elements of Confucian teachings at the international level.

We would like to inform readers of the fact that Confucian philosophy is not only a philosophical but also and above all a political theory, one which for a millennium and a half helped shape all of the main state and social institutions in East Asia. Moreover, this journal issue offers readers insight into the traditional elements that are marking and shaping modern East Asian society, especially through the presentation of aspects that allow us to recognize the latent influence of Confucian ideology in the modern countries of East Asia. An important section of this thematic issue deals with the specifics of East Asian modernization. This modernization is not to be completely equated with westernization, since it is in part culturally determined.

While putting together this thematic issue, we have been particularly attentive to the problems associated with cross-cultural aspects of modernization and its ideology and mentality. These matters are not merely of a philosophical-conceptual nature. Also important is the geopolitical aspect of our discussion; in analysing the expressiveness of any socially relevant current of ideas it is important to consider also the economic and historical context within which that current developed. Confucian philosophy and its modern revival are no exception to this – we must consider the fact that the transnationalisation of capital, among other things, also gave rise to the universalisation of the capitalist mode of production, which in turn become separable from capitalism’s specific historical birthplace, that is, from Europe. In other words, we must become accustomed to the fact that “the story of capitalism” is no longer a solely “European story.”

Many theorists believe that the dominance of “multiculturalism” simultaneously entails the end of Eurocentrism. But that is precisely why the concept of multiculturalism is misleading, since it covers not only the cultural fragmentation one sees in the era of globalization, but at the same time the way it undermines traditional

forms of production and of social networks. Therefore, the end of Eurocentrism is an illusory idea, since its internal structure remains the dominant part of the conceptual constellation of postmodern globalized societies. This pertains not only to the fragmentation of cultures; rather, it pertains even more to the fragmentation of space, which offers global capitalism new possibilities for solving old problems that are linked to the maximization of profits, market control and the liberation of production and markets from the pressures of possible social interventions (such as labour strikes) or political control (state measures). However, this fragmentation of space, along with the concealed maintaining of a latent Eurocentrism, implies also a fragmentation of capitalism's temporal dimensions. And not only that: the fragmentation of space implies the destruction of the individual's social position, which, as representatives of contemporary Confucian philosophy warn, has manifested itself in the alienation of the modern subject.

But an exaggerated focus on Eurocentrism and its conceptual and political connotations can, on the other hand, direct our attention away from this fragmentation of the world in another, equally important way. There are, everywhere, numerous and extremely complex consequences to modernization. The aspects we chose for the subject of investigation is, of course, not left to chance. A one-dimensional critique of Eurocentrism and its historiography and structuring of the world would be inadequate suffice. In its broadest sense – that is, including also everyday life practices – Eurocentrism has long been not only a European matter but a phenomenon of global modernity. The challenges of Eurocentrism, therefore, also impact those non-European societies that long ago adopted modernization as a guiding principle. In this sense, theories of modern Confucians belong to the context of the “rebirth of East Asian history” which, in the vortexes of an explosive “forced” modernization, has remained entirely unarticulated. All of this conforms neatly to the current “reincarnation” of theories of modernity which seeks possibilities for absorbing multicultural, alternative aspects of modernization. But this turn from Eurocentrism – a turn which was the domain of classical theories of modernisation during (and before) colonialism – is illusory, since it occurs on the common basis of globalized capitalism. In this phase of global development it is perfectly understandable, and even necessary, that discourses of modernization include also all the previously undervalued “cultural variations” of modernization which were previously declared “obstacles” to modernization. The incorporation and internalization of different “repertoires of modernization” (including their specific values and mechanisms of production and consumption) into economic practices of the modern global system, accordingly, serves also as a driving force for the universalisation of the institutional structures that are necessary for its operation.

All of this neatly coincides with new, postmodern concepts, including, for example, Shmuel Noah Eisenstadt's concept of "multiple modernities." Even if the formation of this concept rests on the thesis that the modernization of non-European societies is not to be equated with their westernization, modern western theories of modernization are in essence conservative, since their interpretations of various forms of modernization and modernity put into context the affirmation of global relationships of authorities, placing its various models into the frames of different countries, nations and "cultures," which are regarded as distinctive.

This issue of *Ars & Humanitas*, thus, is an important step towards raising awareness of the fact that the differences between the present and the past are, in the first place, to be found not only in the challenges of Eurocentrism from various cultural perspectives, but also in acknowledging the fact that the classical model of modernization, at the global level, led to a situation in which the problems it entails are not only problems of so-called "non-European" but also of Euro-American societies. For that reason, the need to acknowledge "alternative modernities" represents a challenge also for Euro-American cultures of modernizations, since it establishes their limits anew or the very localized aspect of their modernity itself.

The papers collected in this issue examine various contemporary views on Confucian philosophy and Confucianism¹ and attempt – each in its own way – to reveal part of a particular reservoir of values and knowledges which can undoubtedly enrich our presuppositions about the diversity of traditions and modernity. However, we must not forget that we are living in a period which is defined not only by attempts to revive various traditions, but also by attempts to harmonize them with the needs of the prevailing economic, political and axiological structures of the global world. The affirmation of modernity as a palette of lifestyles and coinciding values form the unequivocal presuppositions of almost all modern Confucian discourses.

In evaluating modern Confucian attempts to establish "specifically Chinese" conceptual bases of modernization it was important that we try understand them also within the context of issues related to Hobsbawm's thesis of "invented traditions." This means questions of the extent to which these conceptual "traditions" are actually based on historical assumptions and the extent to which they are purely the product of (ideological and political) demands of modern times. All the more important is also recognising the actual bases of classical Confucian teachings. It is for that reason that a number of papers included here are devoted to the analysis of important elements

1 These are two different discourses. Whereas the term "Confucian philosophy" (*ruxue*) designates the original teachings and their philosophical development, "Confucianism" (*rujiao*) refers to the state doctrine and state-building ideology that has been dominant in China since the beginning of the 20th century. Though Confucianism refers to Confucian teachings, it in fact contains a great many elements of legalistic doctrine.

of these bases and to dispelling prejudices about the despotic nature of Confucian philosophy – a prejudice that remains dominant among the general public.

For European researchers the study of non-European cultures is always linked to problems of different languages, traditions, histories and socialization processes. The papers here depart from the awareness that Western epistemology is only one of the many models for human cognition of reality, which why these papers are based on the central methodological principles of intercultural research. This approach means that they take into account the incommensurability of various culturally conditioned paradigms. They also take into account the specific theoretical frameworks that have arisen within variously-structured discourses from different cultural and linguistic surroundings. The methods used here are within the fundamental theoretical framework pertaining to the composition of interdisciplinary perspectives, knowledges, relationships and epistemologies from the fields of sociology, philosophy and political theory. This approach has enabled us to provide a more or less coherent survey of topics that cannot be consistently apprehended from a single, particular point of view.

This journal issue, therefore, falls within the broader field of cultural studies. It is interdisciplinary in design and encompasses perspectives or commensurate research methods which belong to five thematic sections; collected in each of the sections are papers dealing with related themes of traditional and/or contemporary Confucian philosophy.

The first section, *Contemporary China, the Revival of Confucian Philosophy and Chinese 'National Studies'*, examines the modern Confucian revival which in recent decades has been spreading extremely quickly in the People's Republic of China. The articles in this section deal with the ideologization of Confucianism and illustrate the multifaceted misuse of the original teachings which, in this politicized and popularized context, have served as an ideological cement for contemporary Chinese society. As the authors of the papers in this section show, such manipulations of "Confucian philosophy" serve as an ideological support for a model of legislation and of a new social ethic that is being used as a tool for disciplining and moralizing, namely, with the aim of maintaining the ruling regime. Hence the establishing and using of the symbol of a Confucius that is thought to represent and disseminate the "proper" morality, one which should manifest itself through the subordination of the individual to "higher" societal goals and to unconditional obedience to superiors. Raoul David Findeisen, the author of the first article in this introductory section, discusses the issue of so-called "national studies" or *Guoxue*. In his article "What is Guoxue? – Patterns of Knowledge Organization in the Case of Two 'Dictionaries' (2009 and 2014)," he indicates that we can view this revival of tradition as a defensive reaction to the changes in social and

political paradigms. These changes are determined by contemporary pressures linked to the dominance of (western) science and technology which was established in the late 19th century and which triumphed in the last two decades of the 20th century. Findeisen highlights the fact that *Guoxue*, as a treasury of putative traditions, is an ideological construct and a means of legitimizing the ruling regime. The second article in this section is entitled “‘Hiding the Brightness’ – The Rise and Fall of Confucian Foreign Policy” and was penned by Helena Motoh. She analyses the development of the new model of Chinese cultural diplomacy which began to establish itself more than a decade ago and which was founded in the neo-traditionalist ideological framework of the contemporary Confucian revival. The article shows why and how the rapid expansion of institutions of Chinese cultural diplomacy was shown as a possibility for a new and more profound intercultural dialogue, while also examining the uncertainty abroad in terms of its actual political content and goals. In contrast to conventional interpretations of modern Chinese “soft power,” Motoh’s article focuses less on concrete questions of the (non-)success of the People’s Republic of China’s cultural diplomacy than on the broader context of its foreign policy strategies.

The second section, *Japanese Confucianism: Past and Present*, is devoted to the historical and contemporary development of Confucian philosophy or Confucianism in Japan. In the first article of this section, Marko Ogrizek explains some fundamental particularities of the modification and specific adaptations of Chinese neo-Confucian philosophy that were undertaken after it began to spread in the Japanese cultural-linguistic region. “The Notions of the Way, Virtue and Good in the Confucian Teachings of Itô Jinsai and Ogyû Sorai” analyses these substantial and conceptual developments in the case of works by two leading 17th-century Japanese neo-Confucian philosophers. Ogrizek clearly demonstrates that in his essays Itô Jinsai follows the original teachings of Mencius, which are derived from the perspective of the universal good, the Way of heaven and man’s natural moral capacity; in contrast, Ogyû Sorai, who was a radical critic of Jinsai, subordinates these key idea Confucian ideas to complete politicization. Sorai thereby lays the conceptual foundations for the development of the state-forming elements of Japanese Confucianism that Nataša Visočnik examines in “The Role of Confucian Ideology in the Construction of the National State in Japan” and that Luka Culiberg examines in “Tradition, Modernity and the Role of Confucianism in the Creation of the Japanese Nation-State.” Visočnik’s paper is dedicated to the process of constructing the national and cultural identities of Japanese citizens and to showing why these processes were particularly intensive during the Meiji period (1868–1912), when Japan was opening itself up to the world and attempting to form a nation state. In this framework of the modernization of the Japanese state, Visočnik discusses also the revival of Confucian philosophy and the very important role it played in this context.

The revival first started immediately after the Meiji period, when Confucian philosophy was in part combined with modernized Shintoism. This revival was accelerated at the beginning of the 20th century, when it became clear that the citizens were declining the traditional virtues of loyal obedience and when a need became evident for an invigoration of tradition in the service of modern ideologies. Against this background, it becomes much clearer why Confucianism was finally incorporated into the Japanese “national policy” and became an integral part of the “national essence” as well as a symbol of “national traditions”. In his paper, Culiberg also traces the development of Confucian thought in Japan and shows how Confucianism, with its central concept of the Way, became a conceptual cornerstone for Japanese intellectual circles. He draws attention to the fact that Japanese Confucianism underwent many transformations and reinterpretations, elucidating them on the example of three schools, namely, those of *kogaku*, *kokugaku* and *rangaku*. The new nation state, which was established by the revolutionaries during the Meiji era, became a veritable mixture of the aforementioned intellectual currents. In this way Culiberg shows the basic structure of the Meiji state. The state was, on the one hand, a modern, industrial and technologically advanced formation, but, on the other hand, it was based on a firm Confucian ideology in its institutional framework.

The third section, *Confucian Morality and its Implications*, is dedicated to the moral and ethical elements of Confucian teachings and to their ideological transformations. Andrej Ule’s article “The Role of Confucian Thought in Preservation of Humanity and Reasonableness in the Modern World” deals with the possibilities of synthesizing humanity and rationality in postmodern societies. The author asks whether and in what way Chinese philosophical thought, and in particular Confucian tradition, can help us in facing the moral dilemmas of the modern world. He argues that in the Chinese philosophical tradition rationality was for the most part conceived of as the capability of the human “heart mind” (*xin*) for wise deliberation, measured discussion and action that adhered to the highest virtues of the noble individual. Ule points out that such an understanding of rationality is closer to the concept of a holistic view of reasonableness than to that of the rationality seen in the Western philosophical tradition. In the context of Chinese culture, and especially in Confucianism, reasonableness is strongly linked to specific forms of argumentation, especially to inferring by analogy, the use of metaphors and exemplary behaviour; these cannot be pressed into the framework of logical (whether deductive or inductive) argumentation. As the author shows, an important aspect lies in the Confucian possibilities of the link between an individual’s self-interest and that individual’s morality. The article also highlights the fact that the modern individual needs precisely such a practice in order to gain a broader and deeper understanding of humanness and reasonableness. Nataša Vampelj

Suhadolnik's "Mao Zedong as the Last Confucian Ruler? The Moral-Didactic Aspect of 'Confucian' Art" deals with the idealization of Confucian morality through the prism of modern Chinese art. The paper focuses on the problematic moral and didactic aspect of "Confucian" art as evinced in narrative illustration. She shows that many traditional rulers – intending to legitimize their political authority through the help of visual media – promoted Confucian social and political values that would present them as ideal Confucian rulers. Starting from these traditional cases, the author, in the second part of the article, interprets the visual propaganda of the first chairman of the Communist Party of China, Mao Zedong, who used didactic illustrations in the form of propaganda posters to spread modern elements of communist ideology. Vampelj Suhadolnik's contrastive analysis shows that he often (if latently and covertly) adhered to the model of the "Confucian leader," even if he wrapped this into the symbolic shades of 20th-century ideologies.

The penultimate section, *The Epistemological Bases of Confucian Teachings: The Straits of Consciousness, Reason and Intuition*, deals with the theoretical and conceptual bases of comprehending and interpreting reality within Confucian teachings as well as with their implications in the frameworks of modern Confucian philosophy. It focuses primarily on the findings of this philosophy's "second generation," which lived and worked in Taiwan in the second half of the 20th century. Jana S. Rošker's article "Modern Confucian Epistemology through the Lens of the Second Generation: Between Reason and Intuition" examines epistemological theories of all the main representatives of this intellectual stream. Because they strove to establish a synthesis between their own intellectual tradition and European theoretical systems, or to modernize this tradition and adapt it to the conditions of modern societies, also in their epistemological discourses they drew from specific particularities of the traditional Chinese epistemological thought. The author points out that in the context of the prevailing European epistemologies knowledge is perceived as something that is gained through reflecting, which means that it is based on a scientific vision of the world. In traditional Chinese thought, however, this question was understood in a much broader sense; in this framework knowledge was something that (in the first place) was linked to morality; it was something that could not be separated from (social) practices. In "Xu Fuguan's Study of the Axial Period in China and the Concept of Concerned Consciousness," Téa Sernelj dedicates herself to the findings of one of the most prominent representatives of this "second generation," namely, to the Taiwanese philosopher and essayist Xu Fuguan, about whom there is little research outside China. And yet, despite this paucity of research, his concept of "concerned consciousness" (*yohuan yishi*) is extremely important not only for theoretical clarification of the specific characteristics that determine the ideological (and thus also

the political) structure of ancient Chinese society, but also for intercultural elaboration of Karl Jaspers' "axial age" theory. Sernelj presents this concept in detail and at the same time she provides an analysis of its link to the modern Confucian hypothesis of the absence of an external God (or divinity) in traditional Chinese culture.

The final section is called *Confucius's Long March: The Development of Confucian Studies in Latin America* and is dedicated to spreading elements of Confucian teachings within the newly-emerging sinological disciplines in Latin America. This section is dedicated to reflection on how elements of Confucian philosophy and political theory can contribute to a restructuring of developing countries seeking to find purchase on the narrow footbridge between the pressures of modern global capitalism and the legacy of their own traditions. The new interest theorists from this region have found for the Confucian revival perhaps indicates that the specifics of East Asian types of modernization and rationalization of the world can, alongside a regard for indigenous intellectual traditions, in many respects serve as a model for similar development outside the geopolitical area of China or East Asia. It is therefore no coincidence that the first article in this section, written by the Brazilian sinologist André Bueno, bears the title "Understanding the 'New Confucianism': Reinventing Confucianism and the Future of China." Bueno analyses the conceptual and ideological background of contemporary Confucianism and asks, in the light of this, about the prospects of new political options for China's future organization in socio-political terms. Drawing on an analysis of Jiang Qing's modern model of a Confucian social order, Bueno points out the ever-increasing and ever-deepening discrepancy between the economic evolution of the Chinese state on the one hand and Marxist discourses and ideas on the other. The author notes that the Confucian revival is actually an important part of a social transition that could lead from the orthodox "Communist" government to a new type of social and political organization, one which would be based on the updating or modernization of traditional Chinese values. As mentioned, this paradigm could be interesting for seeking out new, alternative models of modernity also within Latin American societies. In this section's second paper, "From Mexico to Brazil, from Ancient China to New Confucianism: Sinological Studies in Latin America," Barbara Pihler Ciglič attempts to shed light on this question by surveying the development of Confucian studies within Latin American sinology. She points out the central premises of the development of sinology in the geographically, politically and culturally very diverse region of Latin America. More specifically, she presents the situation in Mexico, the country with the longest sinological tradition, as well as in Brazil, where sinology is in its infancy, doing so through the prism of the research of two sinologists: André Bueno from *Universidade do Estado de Rio de Janeiro*, and Yong Chen from *El Colegio de México*. Bueno's research, which is written in Spanish, aims

to present Confucian philosophy to a Latin American readership and to eliminate generalizations and prejudices about the philosophy. Through a comparative analysis of these studies Barbara Pihler Ciglič shows that also Latin American studies of Confucian philosophy are focused on understanding ancient and modern Chinese culture alike, and that they always anew underline the fact that Chinese modernization cannot be understood without acknowledging and comprehending its past and its rich tradition. This insight is in fact extremely important for the renewal and revival of Latin America's own intellectual and social traditions.

The section on Confucian philosophy, which forms the central part of this issue of *Ars & Humanitas*, concludes with two book reviews. The first is of *Dongya ruxue yanjiude huigu yu fazhan* (The Study of East Asian Confucianism: Retrospect and Prospect), edited by Huang Chun-chieh, one of the most prominent contemporary Taiwanese experts on modern Confucianism in East Asia; the second is of *Antigas Leituras: Visões da China Antiga* (Ancient Readings: Aspects of Ancient China), edited by André Bueno and José Maria Neto.

We hope that this issue of *Ars & Humanitas* will be interesting not only to sinologists but also to a wider circle of inquiring readers. The authors of the papers collected here have clearly shown that modern explorations of Confucianism importantly contribute to the re-establishment of local cultural identities and to the creation of new, modernized forms of not only East Asian but also global cultural heritage. We are therefore convinced that the present thematic issue is an important stepping-stone for this type of academic analysis and understanding of diversity. At any rate, the present volume has much to tell about the time and place in which we live, as well as about modern Confucianism's role as one of the modern world's most important intellectual traditions. For that reason, the findings presented here will surely contribute significantly in Slovenian philosophical and cultural discourses to gaining new insights into the current role of "non-Western" intellectual traditions.

Študije/Studies

*Sodobna Kitajska, preporod konfucijanstva
in kitajske »nacionalne študije«*

*Contemporary China, the Revival of Confucian
Philosophy and Chinese "National Studies"*

Raoul David Findeisen

Kaj je *guoxue*? – vzorci organizacije znanja na primeru dveh »slovarjev« (2009 in 2014)¹

Ključne besede: *Guoxue*, kitajsko znanje, staroselska učenost, nacionalno učenje, oživiljanje tradicije

DOI: 10.4312/ars.10.1.31-43

1 *Guoxue* kot eden od številnih pristopov k organizaciji znanja v okolju spreminjajočih se paradigem – metodološki premisleki

Nedavni razvoj oziroma obujanje več kot stoletje dolgega, že obstoječega in podobno reaktivnega, če ne reakcionarnega koncepta *guoxue* (»nacionalne študije«, »kitajsko znanje«, »staroselska učenost«, »nacionalno znanje« itn.) lahko vidimo kot obrambno reakcijo v luči spremembe paradigem, se pravi povečanja nadvlade (zahodne) znanosti in tehnologije, ki se je vzpostavila v poznem 19. stoletju in katere prisotnost še danes intenzivno občutimo v vsakodnevnem svetu sodobne Kitajske. V osnovi ga žene opravičevanje vsega, kar lahko ocenimo kot »tradicionalno« učenje in znanje, zasnovano kot nekaj na videz »drugačnega« in »kontrastnega« dejansko neustavljivemu valu znanosti in tehnologije, ki s svojo vojaško močjo vpeljuje nadvlado. Kakorkoli že, pristnih definicij *guoxue* praktično ne moremo podati; sezname in kompilacije, ki popisujejo, kaj spada h *guoxue*, podajajo implicitne definicije, ki morajo biti posledično elaborirane naknadno, morda z izjemo tistih primerov, kjer je imela Kitajska očitne in nesporne prednosti pred Zahodom, kot konkretno s tehnologijo tiskanja in splošno s »štirim velikimi izumi« (*si da faxian* 四大發現).²

Material, ki sem ga preučeval za namene tega prispevka, mogoče ni reprezentativen. Vendar že sama količina publikacij od okoli 90. let 20. stoletja³ dalje, ki se nanašajo na

- 1 Prispevek je bil predstavljen na mednarodni konferenci STCS »Novi konfucianizem«, Posebne tematike v kitajskih študijah, v Ljubljani (Slovenija), 3.–5. oktober 2014.
- 2 Zelo preseneča dejstvo, da ekonomska superiornost Kitajske, ki sega daleč v 18. stoletje, v diskurzu *guoxue* ni igrala nobene vloge, vsaj po mojih opažanjih ne. Glede na dostopne podatke je imela Kitajska leta 1700 23,1-odstotni delež svetovnega BDP, leta 1820 pa je bil ta delež 32,4 % (za primerjavo, v zgoraj navedenih letih je bil delež Evrope 23,3 % in 26,6 %). Glej Maddison 1999: 40.
- 3 Za vijugasto pot nastajanja besede *kokugaku* prek japonščine nazaj v kitajščino s posredovanjem Zhang Taiyana 章太炎 (1868–1936).



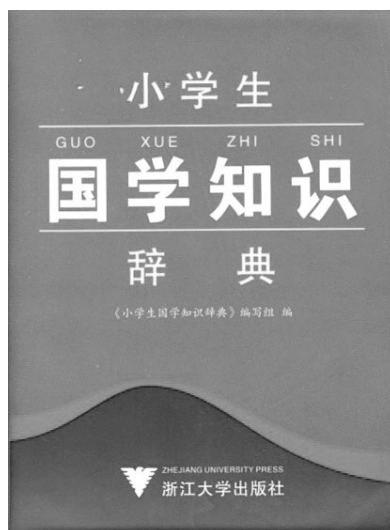
temo, kjer najdemo okoli 20.000 znanstvenih člankov s ključno besedo *guoxue* in več kot 1.000 monografij z besedo *guoxue* v naslovu, onemogoča pogled na celotno sliko. Zato sem se odločil za podrobnejšo analizo novejših publikacij, ki si jasno prizadevajo prikazati celovito podobo področja *guoxue*.

2 Dva slovarja in njuna ciljna publika

Obe kompilaciji, izbrani za analizo, sta označeni kot »slovar« (*cidian*), čeprav je med njima izrazita semantična razlika s težnjami k »enciklopediji« (辭典) in k »slovarju z lematičnimi vpisi« (詞典). Xie Qianov (2009) *Slovar guoxue* je očitno namenjen študentom kitajščine in ponuja strokovne trditve. Vsebuje več kot 700 vpisov in, kot obrazloži uvod, »ni 'slovar' v strogem pomenu besede, temveč 'učbenik o Kitajski'« (Xie Qian, 2009, 2). *Osnovnošolski slovar znanja o guoxue*, katerega uredniki so Ge Xiuli in dr. (2014), svojo ciljno publiko razkriva že v naslovu in navaja naslednje cilje: »vključiti, kar naj bi obvladali učenci do 6. razreda«,⁴ ter služiti kot »drugi učitelj zunaj razreda« in kot »spremljevalni material« k tistemu, ki ga zagotavljajo šole.



Slika 1: Naslovnica Xie Qiana 2009.
(vir: avtor)



Slika 2: Naslovnica Ge Xiulija 2014.
(vir: avtor)

4 Žal v tem kontekstu ni mogoče primerjati osnovnošolskih kurikularnih programov (ki naj bi pokrivali številne različne predmete, od kitajščine do zgodovine in geografije). A kot je značilno za učne načrte na splošno, tudi na Kitajskem pogosto prikazujejo maksimum tistega, kar je zaželeno doseči, namesto da bi odražali, kaj se dejansko poučuje v učilnicah.

Ni treba posebej omeniti, da skušata oba slovarja opredeliti, kaj *guoxue* dejansko zajema, a sta pri tem izrazito neodločna. V *Slovarju guoxue* najdemo dva pristopa. Prvi s svojim nekoliko metaforičnim pristopom spominja na nemško *Völkerpsychologie* (»nacionalno psihologijo«) iz 19. stoletja in jasno namiguje na problem organizacije znanja, naslovljen zgoraj:

Ljudje imamo svoje individualne prednosti; narodi imajo svoje nacionalne študije [一人有一人之長，一國有一國之學。]. Prednosti posameznika oziroma posameznice so usvojene veščine, brez katerih bi bili ničvredni. Nacionalne študije so narodova življenjska črta, ki določa njegov vzpon in padec, in če narod nima svojih študij, je obsojen na izginotje (»Fafan« 發凡, Xie Qian 2009: 1).

Ne glede na to, kako ohlapna je ta definicija, jasno povezuje določeno znanje z vprašanji moči ter implicitno zanika univerzalne vzorce pridobivanja znanja. Bolj osredotočen poskus definiranja pa vpeljuje drug poudarek, ki predpostavlja, da mora priti do neke vrste preobrazbe, a kljub temu ne seže prek tistega, kar bi lahko bila Kang Youweijeva 康有為 (1858–1927) parola:

To, kar je v tem slovarju označeno kot »nacionalne študije«, je tradicionalno učenjaštvo in kultura Kitajske. [...] Gre za »stare nauke« [jiuxue 舊學] in ne za »novo znanje« [xinshi 新知]. »Stare nauke« pa vendar lahko spreobrnemo v »novo znanje« (»Fafan«, Xie Qian 2009: 2).

Prepoznamo lahko različne strategije identificiranja, kaj natančno so »nacionalne študije«, in te le redko prestopijo meje tistega, kar bi bilo sredi 19. stoletja označeno kot *Zhongxue* 中學. Prvič, imamo preučevanje kanoničnih zapisov, s komentarji ali brez njih, zbranih do obdobja Ming, ki večinoma sledijo vzorcu »štirih sekcij« v Cesarski knjižnici (*sibu* 四部); drugič, na voljo so besedila z obsežnimi komentarji (ki so delno prevedena v moderno kitajščino), kar podaja neke vrste kriterij tistega, kar bi morali ohraniti od veliko večjega volumna besedil, ki so bila nekoč razumljena kot »kanonična«; in tretjič, tisto, kar bi bilo poprej dokumentirano in elaborirano v Lokalnih evidencah (oziroma Uradnih listih; *fangzhi* 方志), se je razvilo v nekaj, kar bi lahko označili kot »izumljanje tradicije« (prim. Hobsbawm 1983).

Poenostavljen (in do določene mere selektiven) povzetek obeh referenčnih del lahko poda prvi splošni vtis o tem, kako se te tri osrednje perspektive odražajo. Seveda pa paralela v predstavitvi ne skuša sugerirati kakršnegakoli paralelizma v vsebini.

	Xie Qian 2009	Ge Xiuli 2014
1	宗教學（附：經學） Religija (dodatek h kanoničnim študijam: z deli, šolami in predstavniki)	75 pesmi od Han yuefu do Qing shi s prevodi v ljudski jezik
2	道教 Daoizem	26 dodatnih pesmi od Song do Qing (vključno s 詞), ista organizacija kot 1)
3	佛教 Budizem	»蒙學«: 《三字經》... 《朱子家訓》 Osnove: <i>Trizložna klasika vse do Družinskih navodil Zhu Xija</i>
4	倫理學（人倫、修養、品格） Etika: medčloveški odnosi, samovzgoja, moralna izobrazba	百家：儒... 小說，四部：... 《清史稿》 Sto šol: konfucijanci do <i>Zgodb nižjih uradnikov</i>
5	禮俗學（禮制、禮節、習俗、節日） Etiketa in navade: ritualni sistem, protokol, priljubljene navade, festivali	»成語故事« Zgodbe o idiomatičnih frazah
6	政治學（學說、國家、制度、人物） Politika: ideje, država, organizacija, osebnosti	刑法、軍事（三十六計） Kazensko pravo, vojaške zadeve (vključno s 36 <i>zvijačami</i>)
7	經濟學（學說、制度、人物） Ekonomija: ideje, organizacija, osebnosti	農曆、天干地支、嫦娥、三皇五帝 Tradicionalni koledar, nebeška stebila in zemeljske veje, Chang'e, [predzgodovinsko] Trije gospodje in pet cesarjev
8	文學（文體、流派、文論、文集、文人（附：語言學） Literatura: žanri, šole, literarne teorije, antologije, pisci (dodatek: lingvistika)	Literarni žanri, šole, pisci itd.
9	史學（史部、體裁、史籍、史家） Zgodovinopisje: metode, oblika, zgodovinski zapisi, zgodovinarji	Vladarji, častna imena, dogodki itd.

Xie Qian 2009	Ge Xiuli 2014
10 哲學（範疇、命題、學派、人物、論著） Filozofija: koncepti, tematike, šole, osebnosti, dela	Kaligrafija in slikanje
11	Glasba in opera
12	Obrt in likovna umetnost
13	Izobrazba in tehnologija
14	Izmenjava z zunanjim svetom
15	宗教文化：... 佛、道, sveti prostori Religiozne kulture: ... budizem, daoizem (vključno s podpoglavji o svetih prostorih)
16	文化生活：服裝、飲食、酒、建築 Kulturno življenje: oblačenje, hrana in pijača, alkoholne pijače, arhitektura
17	了解國學名家：嚴復 ... 季羨林 Razumevanje znanih predstavnikov: od Yan Fuja do Ji Xianlina

2.1 Guoxue kot klasične študije na splošno

Že prvi pogled na vsebino jasno razkriva, da *guoxue* v osnovi pokriva širok spekter tematik iz vseh obdobjev cesarske in predcesarske Kitajske, s poudarkom na pisnih dokumentih v kompilaciji za študente. Kar se tiče besedil, so sledi organizacije *sibu* (štirih oddelkov; oziroma *siku*, štirih zakladnic) iz Cesarske knjižnice vseprisotne v obeh kompilacijah. A ker v slovarju, namenjenem osnovnošolcem, veliko prostora zavzema znanje o materialni civilizaciji, ni pa obdelan noben tradicionalen vir na tem področju, je ta vidik v tem primeru manj očit.

A v tem slovarju najdemo nenavadne in nekako ahistorične prispevke, od *Shuowen jiezi* 說文解字 (*Razlaga nekompleksnih in analiza kompleksnih pismenk*; 6. stoletje) do sekcije o kategoriji *jing* 經 (kanoničnih knjig oziroma klasik) ali kompilacije *Qingshi gao* 清史稿 (*Osnutek zgodovine dinastije Qing*, 529 *juan*, 1928; urednik Zhao Erxun 趙爾巽) iz 20. stoletja pa vse do *shi* 史 (zgodovine). Čeprav je slednja brez dvoma delo zgodovinopisja, čeprav brez dvoma sledi vzorcem svojih predhodnikov v 24 *zgodovinah* in čeprav se nedvomno spopada z obdobjem cesarske Kitajske, postopek razkriva potencialne paradokse in protislovja postavljanja jasne ločnice med »tradicionalno« ter »moderno«

Kitajsko. Do določene mere prevzeti predmet *guoxue* tako postaja bolj vprašanje strokovnega stila, medtem ko vidik organizacije znanja izgublja na pomembnosti.

Ena opaznejših značilnosti v slovarju za otroke je t. i. *mengxue* 蒙學 («študije nezavednega», tj. študije, katerih namen je zbuditi otroke iz stanja nezavednosti, *qimeng* 啟蒙),⁵ kjer so poudarjene različne osnove iz obdobja med dinastijama Han in Song – kar glede na ciljno bralstvo ne preseneča, a je kljub temu neverjetno glede na didaktični kontekst v sodobnih osnovnih šolah. Nimam pa možnosti zagotoviti zanesljivih podatkov, do katere mere se dela, kot je *Sanzi jing* in druga, dejansko uporabljajo v šolah, z namenom posredovanja znanja o *guoxue*, kot ga programsko zajema slovar, v primerjavi s tem, koliko so se uporabljala po domovih predvsem elite in v zasebnih šolah v cesarskem obdobju.

Kar ni tako zelo nenavadno – in je vsekakor navdihnjeno z dejansko organizacijo univerz na Kitajskem –, je, da v slovarju, ki naslavlja odrasle študente (toda v nasprotju s priročnikom za osnovnošolce), najdemo ureditev glede na »zahodne« akademске discipline. Niti ni pretirano presenetljivo, da so osnovnošolci deležni podrobnega uvoda v številne kulturne tehnike, predvsem v tradicionalni koledarski sistem, nebeška stebila in zemeljske veje, medtem ko se je za študente višjih stopenj predvidevalo, da so s tem že seznanjeni iz drugih virov.

2.2 *Guoxue* kot formiranje kanona

Vsako referenčno delo vidno prispeva k procesu, poznanemu kot »formiranje kanona«, čeprav, tako kot v tem primeru, fokus njegovega zanimanja leži v preteklosti. Pa vendar, kot smo v enem primeru že omenili, so možna presenetljiva odstopanja od preteklih kanonov ali celo implicitna kanonizacija, ki bi jo le stežka pričakovali glede na dozdeven »tradicionalističen« program nacionalnih študij. Tako bo v nadaljevanju poudarek na takšnih nekoliko izstopajočih primerih, ki jih najdemo v *Osnovnošolskem slovarju znanja o guoxue* iz leta 2014.

V strogem pomenu so kanonični zapisi deležni skupne in enakovredne obravnave v obeh referenčnih delih in predstavljajo gonilno silo kulturnega znanja. V drugi sekciji študentskega slovarja pa so s kanoniziranimi deli kljub temu pomešane številne ljudske pesmi, nekatere od njih so bile zbrane šele v 20. letih 20. stoletja (Ge Xiuli, 2014, 80–92). Močne težnje po poosebljanju (ne le literarne zgodovine, ki bi jo najraje označil kot »biografizem«), ki jih lahko pripišemo tako zgodnjim začetkom zgodovinopisja kot tudi antropološkim konstantam, se jasno izrazijo v številnih odsekih, posvečenih »osebam« (oziroma »osebnostim«, »znanim predstavnikom«

5 Glej etimološke vzporednice besede »izobraževati« in izpeljanke »izobrazba«, dobesedno iz latinskega izraza *ēducere*, »voditi ven« [iz stanja nezavednega]; »pripeljati ven«, »voditi naprej«, ki je v angleščini uveljavljen vse od leta 1580 dalje. Glej www.etymonline.com [19. 06. 2015].

itd.), podčrtanih v zgornjem povzetku. Kljub temu se v tem pogledu deli znatno razlikujeta v stopnji sistematičnosti, kot je razvidno iz povzetka. Del »biografizma« je seveda dobro znano stereotipizirano zbiranje in postuliranje domnevnih »šol« (*xuepai* 學派), ki še danes pači intelektualno zgodovino. Najdemo vse od *Treh religij* (*sanjiao* 三教), *Sedmih zaslužnih iz bambusovega gozdička* (*zhulin qixian* 竹林七賢), *Štirih velikih iznajdb* (*si da faxian* 四大發現) in *Štirih lepotic* (*si da meinü* 四大美女) do *Šole Tongcheng* (*Tongcheng pai* 桐城派). Koncept »tradicionalnih študij« postaja zelo majav, če upoštevamo, da je šanghajska lokalna opera v njegovem razvoju očrtana od 20. let 20. stoletja dalje, skupaj z gibanjem Združenja za pravičnost in harmonijo (*Yihetun yundong* 義和團運動). Med izobraževalnimi institucijami poleg tradicionalnih akademij (*shuyuan* 書院) in drugih presenetljivo najdemo tudi Inštitut za splošni jezik (*Tongwenguan* 同文館) ter predhodnico pekinške univerze, Veliko akademijo učiteljev prestolnice (*Jingshi daxuetang* 京師大學堂) – in vse se brez diskriminacije pojavljajo kot institucije *guoxue* (Ge Xiuli, 2014, 666–668). Poglavlje *Izmenjava z zunanjim svetom* se presenetljivo konča s poroko Songtsen Gampoja (okoli 610–650) s princeso Wencheng 文成 iz dinastije Tang (623–680). In na koncu, po uvodu v cesarski sistem izpitov in njegovih stopenj, osnovnošolci dobijo podatek, da je bil ta sistem dokončno »ponovno oživiljen« (*huiifu* 恢復) leta 1981, ko je vlada Ljudske republike Kitajske razglasila zakon o reformah univerze, vključujoč stopnje *xueshi* 學士, *shuoshi* 碩士 in *boshi* 博士 (ibid., 644–645).

Razpon večšin, ki se pričakujejo od osnovnošolcev, zajema tudi jezik, natančneje, določene formule iz klasične kitajščine, ki pa v vsakodnevni rabi niso ravno pogoste: »Ko spoznaš nekoga, rečeš 'dolgo sem že pričakoval/a, da bi vas spoznal/a' (*jiuyang* 久仰) [...]. Ko prejmeš pismo, ga imenuješ 'vaše milostljivo pismo' (*huixin* 惠信).« V duhu istega vedenjskega pravilnika se otrokom priporoča, da očeta naslavljajo s »strogost družine« (*jiayan* 家嚴), medtem ko bi lahko mater naslavljali z »ljubeznivost družine« (*jiaci* 家慈) (ibid., 416–417). Proti koncu *Slovarja* najdemo pesem kot mnemotehnično pomoč za zaporedje dinastij, ki se zaključuje takole: (...) / 宋元明清後，王朝至此完。 (ibid., 799).

Sledeča razpredelnica s pomembnimi dogodki iz vseh dinastij na skupaj skoraj 20 straneh se nenadoma konča z opijskimi vojnami leta 1840 (ibid., 818). Težko bi rekli, ali je do tega prišlo tehnično zaradi konfliktov v kurikularnih vzorcih ali pa to pravzaprav predstavlja impliciten koncept dometa *guoxue* – lahko pa gre za še bolj tehnično zadevo: mogoče se je dodeljeni prostor preprosto izčrpal, saj *Slovar* nima nobene od konvencionalnih oblik za zaključek, poznanih v pisanju knjig.

V poglavju o Mojstrih razumevanja nacionalnih študij se izbor zdi dosti manj strog, če ne kar zamegljen in idiosinkratičen. Začne se z Yan Fujem (1854–1921) in

konča z zelo sodobno trojico Qian Zhongshuja 錢鍾書 (1910–1998), Ji Xianlina 季羨林 (1911–2009) in Ren Jiyuja 任繼愈 (1916–2009), medtem ko so osebe, kot sta Zhang Zhidong 張之洞 (1837–1909) in Huang Zunxian 黃遵憲 (1848–1905), iz neznanega razloga odsotne. Vključen ni niti en sam jezikovni specialist za tradicionalno Kitajsko iz 20. stoletja. V tem pogledu se serija, ki vključuje *Slovar guoxue* za univerzitetne študente, izkaže ne le kot bolj radodarna, temveč tudi natančnejša s stališča prispevkov k področju »študij tradicionalne Kitajske«, saj poleg Liang Qichaja, Wang Guoweija in Guo Moruoja (3 monografije) vključuje tudi Liu Shipeija 劉師培 (1884–1919; 2), Huang Kana 黃侃 (1881–1935), Jin Yuelina 金岳林 (1895–1984; 2) in številne druge avtorje.

2.3 *Guoxue* kot antropologija in »izumljanje tradicije«

Locus classicus oziroma reprezentativni pasus slavnega koncepta »izumljene tradicije«, ki ga je razvil Eric Hobsbawm (1917–2012) in je hkrati geslo, brez katerega ne more noben zgodovinski muzej, a je vse prepogosto zlorabljeno kot pretveza za izogibanje zahtevnim empiričnim raziskavam, se glasi takole:

Izumljanje tradicij [...] je v bistvu proces izoblikovanja in ritualizacije, z značilnim sklicevanjem na preteklost, četudi le z zaukazovanjem ponavljanja. [...] Prišlo je do priredb starih rab v novih pogojih in do uporabe starih modelov za nove namene (Hobsbawm, 1983, 4–5).

Na prvi pogled je razvidno, da lahko večino dejavnosti, ki plujejo pod zastavo *guoxue*, razumemo kot poskuse »izumljanja tradicije«. A besedila, ki so v obeh zgoraj omenjenih kompilacijah označena kot »kanonična«, le v grobem ustrezajo pojmovanju kanona na Kitajskem iz zgodnjega 19. stoletja – mogoče z izjemo nekaj primerov splošno znanih pesmi, omenjenih zgoraj (Ge Xiuli, 2014, 80–89). Po drugi strani pa so se, vse odkar so bila zbrana najstarejša od teh besedil, v kitajski zgodovini pojavljali prelomi, ki jim je sledilo izumljanje zgodovine, spremljano s fizičnim uničenjem nekaterih zapisov, njihovih avtorjev in včasih celo njihovih družin, z zadnjim vrhuncem v času kompilacije *Siku quanshu* v poznem 18. stoletju. Samo preživetje večine od teh zapisov, katerih bistveni deli datirajo v sredino prvega tisočletja pred našim štetjem, je tako rezultat ponavljajočih se selekcijskih procesov. Kot jedro te zbirke je »zaukazovanje ponavljanja«, vključno s komentarji, ki zajemajo »nove namene«, predstavljalo prevladujoč vzorec izobraževalnih metod.

Jedrne zbirke je tudi zaradi njihove ponavljajoče se reprodukcije težko spreminjati. Zato predvsem v osnovnošolskem slovarju elementi, ki izvirajo iz ustnih tradicij, ki so bile po vrsti »izoblikovane in ritualizirane« že v dinastijah Song in Ming, zasedajo poglobitve pozicije: lokalne opere, tradicionalna medicina, tudi »predniki« za vse poklice in discipline (*zushiye* 祖師爺) v tem obdobju najdejo svoj kanoniziran izvor.

Kljub temu pa vsaj prizadevanja *guoxue* iz poznega 20. stoletja delujejo v kontekstu, v katerem je celoten izobraževalni sistem izgubil povezavo z zgoraj omenjenimi »kanoni«. Materialna civilizacija, kot vsaka tradicija, utelešena na drugih medijih kot besedilih, je še posebej prikladna za nove »izume«.

To še bolj drži za široko paleto družbenih praks, ki jih lahko poimenujemo nematerialna civilizacija, čeprav tudi te istočasno ustvarjajo »materiale« v obliki besedil. V mislih imam številne pojave, ki so prihajali na plano od zgodnjih 90. let 20. stoletja dalje, to je ob približno istem času, ko se je začel vzpon *guoxue* oziroma izmenjujoče se rabe te oznake za karkoli, kar je vsaj približno povezano s »tradicijo«. To bi lahko bilo družbeno povezano z vzponom *japijev*, »mladih urbanih profesionalcev«, ali, povedano drugače, bogatega srednjega razreda, ki je odraščal med kulturno revolucijo in njenim pozivom k uničenju *sijiu* (»štiri stara« zla, to so stare ideje, stara kultura, stare šege ter stare navade), oziroma takrat, ko so rezultati te revolucije postali vidni. Ti svoje otroke od drugega do petega leta pošiljajo v vrtnice, kjer kolektivno recitirajo kanonične štiri knjige (*sishu* 四書), in zelo verjetno je, da bodo njihovi otroci obiskovali zasebne *guoxue* internate s tradicionalistično zasnovanimi učnimi načrti, arhitekturo, učbeniki, oblačili itd. – vse zato, da bi bili čim močnejši v boju proti svojim tekmecem v pridobivanju »ponovno oživiljenih« treh akademskih stopenj. Širjenje borilnih veščin (in s tem tudi osupljiv uspeh romanov izpod peresa avtorjev, kot je Jin Yong 金庸, rojen leta 1924), naval na pohišstvo v starem oziroma tradicionalnem slogu ter na modo, navdihnjeno z oblačili iz cesarskih časov, lahko umestimo v ta kontekst, vse to pa so predvsem primeri »šeg«, preobraženih v »tradicije«, če uporabimo Hobsbawmova besede (ibid., 2).

3 Nekaj zaključkov

Ni dvoma, da je bila najzgodnejša uporaba *guoxue* v moderni Kitajski vpeta v kontekst, tipičen za univerzalne procese gradnje nacij v 19. stoletju – vrhunec »izumljanja tradicij«. V začetku 20. stoletja so Zhang Taiyan 章太炎 (1868–1936) in ostali formirali šolo *guocui* 國粹 (nacionalna esenca); takrat so si pojem, ki je bil prvotno uperjen proti kitajskim neokonfucijanskim idejam zgodnjega 19. stoletja, izposodili od Japoncev. Tako ne preseneča, da so tudi evolucionistično teorijo in takratne rasistične ideje uporabili v esencialističnem programu. Dandanašnji kontekst *guoxue* si s tem kontekstom deli pereča vprašanja razmerij moči in se tako zapleta v več kot le priložnostno koalicijo s prizadevanji uradne propagande Ljudske republike Kitajske.

Izjemna heterogenost predmeta *guoxue* celo v obravnavanih primerih, s težnjo po širjenju obsega znanja *guoxue* ter vključevanju vse več »izumljenih tradicij«, odseva

vse večjo izgubo neposrednega dostopa do dediščine. Kar je bilo stvar integracije dediščine med gibanjem 4. maja po letu 1917 (»ponovnega vrednotenja dediščine«, *zhengli guogu* 整理國故, če uporabimo Hu Shijevo skovanko), je sedaj postalo obsedenost s pridobivanjem dostopa do vsega tistega, kar je v nevarnosti izumrtja.

Do sedaj lahko ločimo tri ključna obdobja »nacionalnih študij«, v katerih je *guoxue* igral specifično, a zelo raznoliko vlogo. V prvem obdobju so intelektualci te generacije svoje upe polagali v ustavne reforme nenacionalnega državnega cesarstva, a so se te po letu 1989 sesule pred njihovimi očmi. Kasneje so se bolj radikalno obrnili k ideji nacionalne države, kot na primer Zhang Taiyan. Večina jih je živela v (japonskem) izgnanstvu in gojili so diskurz, omejen predvsem na soizgnance. Pa vendar so jasno odražali svoja dejanja, saj jih je njihova (pogosto implicitna) politična analiza vodila do prepričanja, da mora politična organizacija potekati izključno v okviru etničnih meja in bi morali zato v intelektualnem smislu storiti to, kar so močnejši nasprotniki Kitajske že storili, tj. ustvariti legitimacijo ne s pomočjo nebeškega mandata, temveč prek »iznajdenih tradicij«. V drugem obdobju, ko je bila cesarska moč premagana in so intelektualci 4. maja ustvarili izraz »masovno pozahodnjenje«, je *guoxue* postal naslov za v osnovi tekstualno tradicijo, ki je morala biti ubranjena pred predpostavkami, da je povsem zastarela. To je bilo obdobje, ko si je šibka republika skušala priskrbeti različne pravne in druge privilegije, ki jih je bila deležna prejšnja cesarska oblast. Wu Mi 吳密 (1894–1978) in njegova šola na Univerzi Qinghua bi lahko bila njihova najpomembnejša predstavnik – a moramo poudariti, da je bil Wu tudi ugleden komparativist (do te mere, da ga nekateri imenujejo prednik komparativnih literarnih študij na Kitajskem), in le redki literarni učenjaki med njegovimi sodobniki so bili tako dobro seznanjeni z zahodnimi teorijami. Wu je pravzaprav dediščino preučeval v širšem kontekstu – prav tako kot njegov učenec Qian Zhongshu, ki je v eni od kompilacij deležen častivredne predstavitve, to je kot nekdo, ki »razume *guoxue*«. To je bilo obdobje, ko je celo oblast Ljudske narodne stranke pristno tradicionalistično iniciativo, ki bi sestavila zgodovino dinastije Qing po konvencionaliziranem vzorcu, imela za tako nevarno, da je leta 1930 prepovedala *Qingshi gao* (glej Chen Hsi-Yuan, 2004). Tretje obdobje *guoxue* se začne v 90. letih 20. stoletja brez razpoznavnih posameznikov kot protagonistov, temveč z množico državnih institucij Ljudske republike Kitajske ter paradržavnih teles, ki so spodbujala in podpirala samo oznako *guoxue*. Kontekst v tem obdobju je poskus premagovanja rezultatov radikalnih dvomov v pot Ljudske republike Kitajske, artikuliranih v gibanju, ki ni nič manj radikalno obrzdano z incidentom 4. junija 1989, ter vse bolj nedvoumna želja vlade Ljudske republike Kitajske, da bi igrala vlogo drugim enakovredne svetovne sile. Tako so tisti, ki so bili *bête noire* drugega obdobja, na primer protagonista »pozahodnjevanja« Chen Duxiu in Hu Shi, kaj hitro postali predstavniki *guoxue*.

Medtem ko sta bili prvi obdobji omejeni v obsežnosti in dosegu, a povsem zavedajoči se svojih vzgibov, je zadnje obdobje veliko manj oprijemljivo, preprosto zato, ker je uradno spodbujano in je primerno za široke množice, ki so sposobne oceniti, do katere mere so »tradicije« ogrožene, in si tako s prejšnjima dvema deli delež razlogov. To zadošča, da razumemo, zakaj se razpon *guoxue* še vedno širi – in zakaj sta oba primera (in njima določena publika), ki smo ju tu obravnavali, celo izrazito različna.

Polemično rečeno: katerakoli neumnost, vsaj približno povezana s kitajsko »tradicijo« ali »šegami«, lahko dandanes udobno pluje pod zastavo *guoxue*, ne glede na odkritja ali raven diskurza kitajskih strokovnjakov (in še manj tujih strokovnjakov o Kitajski), in zelo verjetno je, da bo celo bogato financirana. Ali spravljivo: *guoxue* je »izumljanje tradicij«. Ne preseneča, da povezave s preteklimi *guoxue* gibanji po navadi postanejo medle in bežne.

Prevedla Anja Muhvič

Literatura

- Chen, H. Y., The Making of the Official Qing History and the Crisis of Traditional Chinese Historiography, *Historiography East and West* 2 (2), 2004, str. 173–204.
- Ge, X. 葛秀利 in dr. (ur.), *Xiaoxuesheng guoxue zhishi cidian* 小學生國學知識辭典 [Osnovnošolski slovar znanja o guoxue], Hangzhou 2014.
- Hobsbawm, E. in dr. (ur.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.
- Maddison, A., *Chinese Economic Performance in the Long Run, 1820–1992*, Pariz 1999.
- Xie, Q. 謝謙, *Guoxue cidian* 國學詞典 [Slovar guoxue]. Peking (Guoxue jiben wenku 國學基本文庫) 2009.

Raoul David Findeisen

Kaj je *guoxue*? – vzorci organizacije znanja na primeru dveh »slovarjev« (2009 in 2014)

Ključne besede: *Guoxue*, kitajsko znanje, staroselska učenost, nacionalno učenje, oživljanje tradicije

Prispevek obravnava novejšo razvoje ali, bolje rečeno, prepород koncepta *guoxue*, ki je nastal pred dobrim stoletjem. Gre za reaktiviran, če ne celo reakcionaren koncept, ki ga v indoevropske jezike večinoma prevajajo kot »kitajsko znanje«, »avtohtono znanje«, »nacionalni nauki« ipd. V njem lahko vidimo neke vrste obrambno reakcijo v smislu paradigmatkega preobrata, ki je pogojen z naraščajočo prevlado (Zahodne) znanosti in tehnologije, ki se je pričela v poznem 19. stoletju in je ponovno vse bolj opazna v sodobni Kitajski. *Guoxue* je pravzaprav poskus legitimacije vsega, kar lahko povzamemo s frazo »tradicionalnih« naukov in znanj, ki so večinoma dojeti kot nekaj »drugačnega« in nekaj, kar je v nasprotju z vseobsežno dominacijo superiornosti znanosti in tehnologije. A vendar ni nikjer mogoče najti natančnih definicij tega pojma. Spiski in zbirke vseh mogočih diskurzov, ki naj bi predstavljali del *guoxue*, ponudijo kvečjemu implicitne definicije, ki jih je posledično mogoče samo naknadno obdelati. Izjema so samo tisti primerki *guoxue*, pri katerih se lahko Kitajska pohvali z nedvoumno in očitno prednostjo pred Zahodom.

Raoul David Findeisen

What is Guoxue? Patterns of Knowledge Organization in the Case of Two “Dictionaries” (2009 and 2014)

Keywords: *Guoxue*, Chinese knowledge, Indigenous learning, National learning, Revival of tradition

This paper deals with the recent development, or rather, the revival of the concept of *guoxue* which was created over a century ago. It is a reactivation – indeed, perhaps to the point of being reactionary – of a concept generally translated into Indo-European languages as “Chinese knowledge”, “indigenous learning”, “national learning”, etc. The concept may be seen as something of a defensive reaction in the sense of a paradigm shift conditioned by the increasing domination of (Western) science and technology which began in the late 19th century and which is once again being increasingly felt in the China of today. *Guoxue* is essentially an attempt to legitimize everything that can be encapsulated under “traditional” learning and knowledge; these are generally conceived as something “different” and something that “in contrast” to the overwhelming influx of science and technology. And yet, precise definitions of the concept are nowhere to be found. Lists and compilations of what *guoxue* entails provide, at best, implicit definitions that, as a consequence, can only be elaborated *ex post*. The only exceptions are those instances of *guoxue* in which the Chinese can boast of having an obvious and uncontested superiority over the West.

Helena Motoh

»Skrivanje sijaja« – vzpon in zaton konfucijanske zunanje politike

Ključne besede: »soft power«, mehka moč, kulturna diplomacija, kitajska kultura, taoguang yanghui

DOI: 10.4312/ars.10.1.44-61

Več kot tri stoletja po tem, ko je val sinofilije zajel razsvetljenske izobražence tedanje Evrope, je Evropo in svet dosegel nov »val« (cf. Zhang, 2012) kitajskega kulturnega vpliva. Dogajanje, ki je v marsičem primerljivo s tistim v 17. in 18. stoletju, je zelo kompleksno. Prav tako kot tedaj ta novi »val« obeta nov dialog med kulturami – tokrat precej težje opredeljivimi –, hkrati pa prinaša izrazito negotovost glede političnega konteksta, v katerem je do njega prišlo, in močno tesnobo glede možnih izidov te kulturne izmenjave. V zadnjih desetletjih se je Kitajska naglo prebila na svetovno politično prizorišče, vstop v Svetovno trgovinsko organizacijo, olimpijske igre v Pekingu in EXPO v Šanghaju pa je le nekaj mejnikov, ki so ta vzpon simbolno obeležili. Ravno v tem kontekstu je nastal model kitajske kulturne diplomacije, njegov osrednji namen pa je bil izboljšanje podobe Kitajske v svetu in predvsem odpravljanje kakršnihkoli strahov, povezanih z negativnimi posledicami, ki bi jih kitajski ekonomski vzpon lahko imel za druge države. Politika, ki je bila s terminom Josepha Nya hitro označena kot politika mehke moči oziroma »soft power« (Nye, 1991), je Kitajsko skušala predstaviti skozi njeno tisočletno kulturo in tradicionalne kulturne prakse, po drugi strani pa kot moderno in napredno državo, obetavno gospodarsko partnerico in privlačno turistično destinacijo. Ta preobrat v kitajski zunanji politiki je sprožil veliko zanimanja tudi med analitiki. Sledile so številne razprave o tej tematiki, ki jih bomo povzeli v prvem razdelku pričujočega članka, ob tem pa opozorili tudi na temeljno pomanjkljivost v njihovih pristopih. Za večino teh analiz je namreč značilno, da je osrednje vprašanje, ki si ga postavljajo, ali bo ta pristop uspešen ali ne.

V drugem razdelku bomo zato na fenomen sodobne kitajske kulturne diplomacije poskušali pogledati z drugega zornega kota in kot pomemben element kitajske kulturne politike interpretirati ravno njeno vsebinsko plat. Kitajska kulturna diplomacija je bila v zadnjem desetletju po svojih vsebinah namreč zanimivo vpeta v dva različna, čeprav na videz sorodna ideološka okvira. Prvega je predstavljala

neotradicionalistična obnova konfucianističnih idej, ki jo je z doktrino harmonične družbe spodbujala administracija Hu Jintaa in Wen Jiabaa. Drugi okvir, ki je bil še posebej pomemben za vzpostavljanje odnosov z drugimi državami, pa je predstavljala sodobna – tudi precej tradicionalistična – predelava doktrine mirnega razvoja.¹ Vsebinsko hibridni novi val kitajske kulturne diplomacije je v tem obdobju v največji meri vodila oziroma vsaj koordinirala zanimiva institucija. Hanban, po svojem osrednjem poslanstvu organizacijska enota, namenjena promociji kitajskega jezika in kulture v tujini, je uradno povezan z ministrstvom za izobraževanje, dejansko pa, kot poudarjajo kritiki, z najvišjo oblastjo, še natančneje, s partijskim vrhom (*cf.* npr. Sahlins, 2014). Kot enega od osrednjih stebrov svojega delovanja je Hanban pospešeno ustanavljal in še vedno ustanavlja t. i. Konfucijeve inštitute, središča poučevanja kitajskega jezika in kulture na visokošolski ravni, njihove dejavnosti pa dopolnjujejo sorodne ustanove na ravni osnovnega in srednjega šolstva. Tesna povezava med kitajsko vlado in temi institucijami je v zadnjih letih sprožala vse večje dvome, kakšni so resnični kitajski motivi za ta program. Še posebej so se kritike zaostrile po poletju 2014, ko je vodja Hanbana, Xu Lin, odigrala zelo problematično vlogo v incidentu na srečanju Evropske zveze za kitajske študije (EACP) v portugalski Bragi.²

Nedavne poteze protagonistov kitajske kulturne diplomacije pa vendarle niso popolno presenečenje, še posebej če jih poskušamo analizirati v kontekstu širših sprememb kitajske zunanje politike, v kateri predstavlja kulturna diplomacija le en del. V drugem delu se bomo zato najprej posvetili analizi kulturne diplomacije na vsebinski ravni in poskusili pokazati, kako se je v razvoju te strateške politike spremenila tudi vsebina, in sicer od nevtralnih izbranih elementov kitajske tradicionalne kulture do bolj vsebinskih premislekov o viziji svetovne ureditve in kitajskem mestu v njej. Kot bomo poskusili pokazati v tretjem delu članka, te vsebinske transformacije niso brez političnega konteksta, saj se vpenjajo v razvoj in spremembe znotraj zunanjepolitične doktrine, po Deng Xiaopingovem sloganu poimenovane »skrivanje sijaja« [*taoguang yanghui*]. Ravno sklepno obdobje predsedovanja Huja in Wena je bilo pomembno obdobje spreminjanja zunanjepolitične doktrine, še bolj eksplicitno pa je te spremembe potrdilo novo predsedstvo Xi Jinpinga in Li Keqiang.

1 Doktrina »mirnega razvoja«, ki jo je kitajsko vodstvo deklarativno začelo izvajati pred desetletjem, temelji na dveh osnovnih predpostavkah: 1) zavezanosti k miroljubnemu uveljavljanju Kitajske kot enakopravne partnerice v mednarodnem prostoru in 2) pozivu k brezpogojnemu spoštovanju državne suverenosti (*cf.* Motoh, 2015).

2 Med konferenco je namreč na pobudo vodje Hanbana prišlo do fizičnega cenzuriranja konferenčnih gradiv, iz konferenčnega programa so med drugim izrgali stran s predstavitvijo tajvanske fundacije CCK (*cf.* npr. Redden, 2014a).

Kitajska kulturna diplomacija skozi koncept »mehke moči«

Četudi je termin »mehka moč« razmeroma nov, je bil v zadnjem desetletju velikokrat uporabljen za opisovanje določenega vidika kitajske zunanje politike, in že prva dela, ki so fenomen poskušala opisati kmalu po letu 2005, so za poimenovanje nove kitajske zunanjepolitične paradigme izbrala ta pojem. Koncept je v politično teorijo vpeljal Joseph Nye (1991, 2004) kot nasprotje »trde moči«, ki jo države izkazujejo z vojaškimi in ekonomskimi sredstvi. Sredstva t. i. mehke moči so drugačna, države si mesto v mednarodnem prostoru poskušajo zagotoviti s promocijo kulturnih, družbenih in političnih vrednot in praks:

Sposobnost za določanje preferenc je običajno povezana z neotipljivimi izvori moči, kot so npr. kultura, ideologije in institucije. O tej dimenziji lahko razmišljamo kot o mehki moči, v nasprotju s trdo ukazovalno močjo, ki jo običajno povezujemo z otipljivimi viri [moči, op. prev.], kot sta npr. vojaška in ekonomska sila (Nye, 1991, 32).

Vendar pa, kot opozarja že sam Nye, »mehkost« ne pove ničesar o ciljih tovrstnih metod. Namen politike mehke moči namreč še zdaleč ni blag – cilji so namreč prav takšni, kakršne so države hotele doseči s tradicionalnimi politikami: uveljavitev in prevlada. Še več, kot razloži v eni od opomb v svoji zgodnji obravnavi te tematike, je razlika med »trdo« in »mehko« močjo le razlika v stopnji:

Oba tipa [moči] sta različna vidika tega, kako lahko dosežemo svoje namene z nadzorovanjem vedenja drugih. Poveljevalska moč – sposobnost, da spremenimo, kaj drugi *naredi* – lahko temelji na prisili ali prepričevanju. Kooptacijska moč – sposobnost, da oblikujemo, kaj drugi *hoče* – pa lahko temelji na privlačnosti naše kulture in ideologije ali sposobnosti, da manipuliramo z agendo političnih odločitev na takšen način, da akterji ne uspejo izraziti nekaterih preferenc, ker so videti preveč nerealistične (Nye, 1991, 267).

Nye se je s konceptom mehke moči sprva osredotočil na ZDA in njihovo zunanjo politiko, v tekstu iz leta 2004 pa že navaja Kitajsko kot potencialno državo za uveljavljanje tovrstnih politik, pa tudi kot primer tega, kakšne ovire mora država premagati, da bi to moč lahko začela uveljavljati (Nye, 2004, 87–89).

Z izjemo enega ali dveh posameznih avtorjev (npr. Garrison, 2005) se zdi, da so analitiki koncept kitajske »mehke moči« zares prevzeli šele potem, ko ga je kitajski politični vrh uradno in eksplicitno razglasil za osrednji pojem nove doktrine za »povečanje kulturne mehke moči države« (提高国家文化软实力), kar pa je za

nekaj let zaostajalo za dejanskim začetkom pospešenih aktivnosti kitajske kulturne diplomacije. Ključni programski tekst, ki je sprožil to razpravo, je bil Hu Jintaov govor na 17. partijskem kongresu 15. oktobra 2007. V uvodnem delu sedmega razdelka govora z naslovom »Spodbujanje razvoja in blagostanja socialistične kulture« (推动社会主义文化大发展大繁荣) je Hu ugotovil, da postaja kultura pomemben del politike – tako navzven kot navznoter:

当今时代，文化越来越成为民族凝聚力和创造力的重要源泉、越来越成为综合国力竞争的重要因素，丰富精神文化生活越来越成为我国人民的热切愿望。

V današnjem svetu postaja kultura vse bolj pomemben vir kohezivnosti in kreativnosti nacije, postaja pomemben element v tekmovanju vsestranskih moči držav, bogato duhovno in kulturno življenje vse bolj postaja goreča želja našega ljudstva (Hu, 2007).

Zato, tako Hu, si je treba prizadevati za »napredno socialistično kulturo« (社会主义先进文化), za »nov val socialistične kulturne konstrukcije« (社会主义文化建设新高潮), prebujanje »kulturne kreativne energije celotne nacije« (全民族文化创造活力) in ne nazadnje za že prej citirani moto, »povečanje kulturne mehke moči države« (提高国家文化软实力) (vse: Hu, 2007). Nadaljevanje govora je bilo precej tipično, združil je namreč obe plati ideološke usmeritve obdobja Hu-Wen: vrnitev k socialističnim paradigmam in hkrati sklicevanje na konfucijansko tradicijo. Prva točka kulturnega programa je bila namreč posvečena »izgradnji jedrnega socialističnega sistema vrednot« (建设社会主义核心价值观体系) kot temelja socialistične ideologije (ibid.). Druga točka je neposredno ubesedila tedaj še razmeroma novo ideološko paradigmo »harmonične družbe«, govoril je namreč o »izgradnji kulture harmoničnosti« (建设和谐文化) (ibid.). Šele v tretjem razdelku je Hu prešel k tematiki, ki jo je napovedal v uvodnem delu – izgradnji kitajske mehke moči s pomočjo kulture. Tej temi je Hu namenil le nekaj stavkov, a vendar je bilo mogoče iz povedanega že razbrati osnovne poteze kitajske kulturne diplomacije v naslednjem desetletju. Treba je, je nadaljeval, »promovirati kitajsko kulturo in izgraditi skupno duhovno domovino kitajske nacije« (弘扬中华文化，建设中华民族共有精神家园) (ibid.). Še posebej v tem razdelku lahko torej razberemo, da je kultura neločljivo povezana z nacijo, še več, promocija kitajske kulture je postavljena ob bok izgradnji enotne kitajske duhovne domovine, projektu nacionalne kulture, ki naj pomaga združiti raznoliko prebivalstvo Kitajske na enem skupnem imenovalcu. Kultura deluje navznoter integrativno kot povezovalni element in identitetna točka kitajske nacije, navzven pa je njena funkcija prav tako politična in povezana s promocijo Kitajske kot vzpenjajoče se velesile. V nadaljevanju se je Hu večinoma posvetil specifikam izgradnje nacionalne kulture, ki naj zajemajo uspešno kombinacijo tradicije in modernosti, ohranjanje kultur posameznih etničnih

skupnosti in ohranjanje kulturne dediščine nasploh. K mednarodni vlogi kitajske kulture se je vrnil šele, ko je sklenil tematiko nacionalne kulture:

加强对外文化交流，吸收各国优秀文明成果，增强中华文化国际影响力。Treba je okrepiti kulturno izmenjavo s tujino, absorbirati najboljše civilizacijske dosežke vsake države in povečati mednarodni vpliv kitajske kulture (ibid.).

Eden od prvih analitikov, ki je »kulturnemu« preobratu v kitajski zunanji politiki posvetil več pozornosti, je bil Joshua Kurlantzick. V svoji študiji *Ofenziva šarma: Kako kitajska mehka moč spreminja svet* (2007), ki je izšla prav v letu, ko je nova politika kitajskega vrha postala eksplicitna, se je Kurlantzick osredotočil na to novo plat vzpona Kitajske, ki je bila dotlej večinoma prezrta:

Kitajska lahko danes izvaja to vrsto mehke moči in lahko bi jo uporabila za to, da spremeni svet. Kitajske politike bi lahko kitajskim akterjem, vse od jezikovnih šol do poslovnežev ali kitajskih pop zvezdnikov, olajšale povečevanje vpliva na terenu. Nova benigna podoba Kitajske pa bo povsod, od Avstralije do Argentine, Pekingu pomagala učinkoviteje izvajati njegovo zunanjo politiko (Kurlantzick, 2007, 8).

V Kurlantzickovem razumevanju lahko že opazimo vsebinski premik od ožje Nyjeve definicije pojma, saj je v strategije mehke moči vštél tudi ekonomsko uspešnost. To je podkrepil z ilustrativno prisposodbo:

Za Kitajce mehka moč pomeni karkoli, kar je zunaj domene vojske in državne varnosti ter ne vključuje le popularne kulture in javne diplomacije, ampak tudi bolj prisilne ekonomske in diplomatske vzvode, kot so pomoč, investicije in sodelovanje v multilateralnih organizacijah – to, čemur Nye pravi korenčki in palice. Zares, Peking ima šarm leva, ne šarma miške: drugim državam lahko grozi s temi palicami, če Kitajski ne priskočijo na pomoč pri doseganju njenih ciljev, če pa ji pomagajo, ima na zalogi tudi precej velike korenčke (Kurlantzick, 2007, 6).

Zaradi spremembe oziroma razširitve pomena, o kateri je govoril Kurlantzick, se je uveljavilo razlikovanje med »mehko mehko močjo« in (ekonomsko) »trdo mehko močjo«, še posebej kadar je bilo govora o Kitajski (npr. Hayden, 2012, 208).

Prve tekste o tej tematiki je zaznamovala tudi druga dvojnost, ki je bila geopolitične narave. Ameriški avtorji so se s tem vprašanjem ukvarjali s stališča Združenih držav (cf. npr. McGiffert, 2009) oziroma njihovega odnosa do Azije nasploh (cf. npr. Friedberg, 2011) in so kitajsko politiko kulturne diplomacije presojali predvsem v tej luči. Drugi, večinoma kitajskega rodu, so poskušali pojav presojati v drugi optiki: s stališča same Kitajske ter z željo presoditi vzdržnost in notranje specifikke te nove

politike (cf. npr. Sheng, 2008; Li, 2011; Lai, Lu, 2012). Precej debat je sprožalo tudi ugotovitev o uspešnosti teh strategij: nekateri avtorji so verjeli v njihov uspeh (cf. npr. Li, 2011), drugi pa so jim pripisovali omejen domet (cf. npr. Shambaugh, 2013) ali dvomili v njihove prave namene (cf. Paradise, 2009). Kar so imele debate o kitajski kulturni diplomaciji kljub razhajajočim se stališčem vendarle skupnega, je, da so ostajale vpete v diskurz politične teorije in so se zato le težko osredotočile na vprašanje vsebine kitajske kulturne diplomacije oziroma »kulturne mehke moči« (文化软实力). Kaj torej zajema tista kitajska kultura, s katero je hotela Kitajska narediti dober vtis, in – še bolj pomembno – ali je bil res cilj zgolj narediti vtis ali je šlo morda za bolj vsebinsko strategijo?

Od papirnatih lampijonov do nove svetovne ureditve

Metodološki okvir teorije mehke moči je temeljil na enosmernem in precej poenostavljenem modelu razmerja med močjo kot ciljem politike in kulturo kot sredstvom za doseganje tega cilja. Zato je razumljivo, da je bila vsebina kulturne diplomacije, torej kultura, ki se je promovirala kot všečna in hkrati nenevarna, za te interpretacije sekundarnega pomena. Takšen pogled je mogoče razumeti tudi kot reakcijo na specifično podobo, s pomočjo katere so kitajsko nacionalno kulturo sprva reprezentirali akterji kitajske kulturne diplomacije. Na prvi pogled je bilo – in je – delovanje teh institucij namreč vsebinsko resnično precej predvidljivo, klišejsko in temu primerno nezanimivo – posvečale so se standardnemu naboru tečajev jezika, poslovne kitajščine, kitajske kaligrafije in ikonografskih stalnic, kot so zmaji in rezanke iz papirja. To je raven kitajske kulturne diplomacije, ki jo Hanban, institucija s precej daljšim uradnim imenom »Pisarna nacionalnega oddelka za vodenje mednarodne promocije kitajskega jezika« (国家汉语国际推广领导小组办公室), večinoma vodi prek številnih Konfucijevih inštitutov (孔子学院) in sorodnih ustanov. Ne le samo poimenovanje »Konfucijevih« inštitutov, pač pa tudi program, ki referira večinoma na skrbno izbrane elemente kitajske tradicionalne kulture, sta bila oblikovana v skladu s tendencami novega tradicionalizma. Ta oživitev konfucijanske tradicije in konfucianistične ideologije, ki je kot doktrina o »harmonični družbi« (和谐社会) doživela vrhunec ravno v obdobju predsedovanja Huja in Wena, je poskušala, kot je formuliral sam predsednik Hu v zgoraj citiranem govoru, iz tradicije povzeti le izbrane elemente:

要全面认识祖国传统文化，取其精华，去其糟粕，使之与当代社会相适应、与现代文明相协调 ...

Potrebno je celovito poznavanje tradicionalne kulture naše domovine, ločiti je treba zrnje od plev in to prilagoditi sodobni družbi ter uskladiti s sodobno civilizacijo ... (Hu, 2007).

Ta prečiščeni model kitajske tradicije, skrbno preoblikovan v na videz benigno promocijsko obliko, je sledil nekaterim premisam, ki so bile skupne različnim domoljubnim produktom tega vala kitajskega tradicionalizma (cf. Motoh, 2014). Zgodovina Kitajske je bila predstavljena kot enovita in kontinuirana, brez prelomov in pretresov, tradicionalna kultura pa kot nekonfliktna in v sebi zaključena celota, ki je poleg tega združljiva s sodobno družbeno in ekonomsko realnostjo. Tisočletja kitajske kulture je bilo seveda težko celovito prikazati na ta način brez nekaterih zelo vratolomnih intelektualnih akrobacij, ki naj premostijo neharmonična in diskontinuitetna obdobja. Dosti lažje je bilo iz nabora kulturnih elementov izbrati le poljubne, neproblematične, in jih nato predstaviti v izolirani, pogosto povsem ahistorični obliki. To nam omogoča razumeti, zakaj so bile za promocijo kitajske kulture, namenjeno najširši publiki, izbrane tako zelo fragmentarne ter povsem sterilne in neproblematične, pa tudi precej anahrone teme.

Takšen pristop je bil povsem v skladu s poenostavljenim razumevanjem politike mehke moči, o kateri smo govorili zgoraj. A podoba kitajske kulturne politike ni bila tako preprosta in kitajska kulturna diplomacija je vendarle segla precej dlje kot zgolj do papirnatih zmajev in začetnih tečajev kitajščine. V zadnjih letih je mogoče zaslediti več študij, ki izpostavljajo prav kompleksnost tega pojava in problematizirajo nekatere na videz samoumevne predpostavke teorije mehke moči – vsaj na primeru Kitajske. Med študijami, ki so pod vprašaj postavile samoumevne predpostavke kitajske kulturne politike, je bila Hartigova analiza delovanja Konfucijevih inštitutov v Nemčiji (Hartig, 2010). Hartig je z analizo konkretnih vsebin in praks poskušal pokazati, da trditve teoretikov mehke moči, da naj bi bili Konfucijevi inštituti le podaljšana roka kitajske državne propagande, ne držijo povsem. Bolj prepričljiv in inovativen pristop v zadnjih letih je ponujala interpretativna smer, ki sta jo ob koncu prejšnjega desetletja začela William A. Callahan in Elena Barabantseva. Za razliko od analiz, ki so se osredotočale na učinkovitost in domet kitajske kulturne diplomacije, sta se Barabantseva in Callahan začela ukvarjati z njeno vsebino. Barabantseva je v članku »Sprememba ali red: *shijie* in *tianxia* v kitajskih stikih s svetom« (Barabantseva, 2009) pozornost posvetila predvsem vprašanju, kakšna naj bi bila vizija sveta, ki je Kitajski predstavljala temelj za politiko kulturne diplomacije, oziroma kakšen svet so želeli s tem ustvariti in kakšno naj bi bilo mesto Kitajske v njem. Predhodnim interpretacijam tega problema je pripisala preprosto logično napako, da naj bi namreč same nekritično privzele tradicionalistični model interpretacije kitajske kulture, prav tisti, ki ga je hu-wenovska Kitajska želela predstaviti svetu. Pravzaprav precej orientalistično predpostavko, da sodobna Kitajska še vedno sledi tradicionalnim in nespremenljivim kozmološko-političnim vzorcem izpred več tisočletij, lahko dejansko zasledimo pri številnih analitikih kitajskega politično-ekonomskega vzpona. Barabantsevo pa nasprotno

lahko razumemo kot zagovornico stališča, da je bil absolutni tradicionalizem sodobne kitajske politike morda del državne propagande, ne pa dejansko ideološko stanje. Pojma, ki ju je postavila za izhodišče svoje analize in ki naj bi predstavljala dve različni viziji svetovne ureditve in kitajskega mesta v njej, sta »svet«, *shijie* (世界), in »vse pod nebom«, *tianxia* (天下) (Barabantseva, 2009). *Tianxia* naj bi bila tradicionalna vizija, povezana z zgodovinskim razvojem kitajskega imperija, podoba sveta kot statične, hierarhične in seveda sinocentrične strukture (ibid., 131–132). Pojem *Shijie* pa naj bi po tej interpretaciji predstavljal vizijo sveta, ki poudarja spremembo. Po eni strani naj bi bil izraz *shijie* ime za postimperialni svet teritorialno suverenih nacionalnih držav, pogled, ki ga Kitajska ne najbolj zlahka prevzame od Japonske po reformah obdobja Meiji. Po drugi strani pa sam termin, sicer budističnega izvora (ibid., 134), označuje ravno dinamično, spreminjajočo se podobo sveta, ki se dobro ujema z do določene mere razsrediščenim svetom, v katerem se dandanes poskuša uveljaviti Kitajska. Barabantseva je bila v tekstu kritična tudi do interpretativne linije, ki ji je sledila cela generacija analitikov kitajske politike mehke moči, ki so poskušali ta program kitajske vlade interpretirati kot poskus nekakšnega novega imperializma in sinocentrizma v duhu vizije sveta kot *tianxia*, vsega pod Nebom. Četudi so bili nameni kitajske kulturne diplomacije vse prej kot skromni in zadržani, pri njih vendarle ni šlo za preprosto oživitve imperialnih politik kitajske zgodovine. Pri analizi sodobne realnosti kitajske politike nas takšne anahronistične posplošitve orientalističnega tipa lahko kvečjemu ovirajo. Koncepta *shijie* in *tianxia* si nista preprosto nasprotna, kot bi lahko sklepali iz teh zastavitev, ampak je njun odnos dosti bolj kompleksen (ibid., 134):

Pojma *tianxia* in *shijie* bi tako lahko morda razumeli kot komplementarni nasprotji, ki predstavljata nasprotujoče si vrednote stabilnosti in odprtosti za spremembe, pri čemer je *tianxia* predstavljen kot hierarhičen in urejen svet, *shijie* pa kot sprememba v nenehno spreminjajočem se svetu. Hkrati pa teh dveh vizij sveta ne smemo razumeti v dihotomiji, saj soobstajata in sta si komplementarni v tem, da reflektirata določene načine soočanja s svetom.

Kitajska kulturna diplomacija, je poskušala pokazati Barabantseva, je delovala tako navzven kot navznoter in tudi na ravni konceptov predstavljala poskus Kitajske, da bi se učinkovito soočila s sodobnim svetom. V tem procesu pa model *shijie* deluje kot odgovor na spremenljiva mednarodnopolitična razmerja sil in kompleksnost razvojnih procesov. Prav ta vizija, lahko sklepamo iz te analize, je tista, ki omogoča prilagodljivost in uspeh kitajskih strategij:

Drugače povedano, *shijie* ne nadomešča *tianxia*, ampak pomaga preusmeriti pozornost na procese in razvoj, ki bi sicer ostali skriti in nepremišljeni. Ponuja bolj diferencirano perspektivo kitajskih kompleksnih percepcij Kitajske in njenih razmerij s svetom (ibid.).

V monografiji, ki sta jo leta 2012 na temo kitajske »mehke moči« uredila Barabantseva in Callahan (Barabantseva, Callahan, 2012), je tematika še podrobneje razgrajena. Serija prispevkov premišlja ravno tematiko pomena novega kitajskega tradicionalizma in njegovega razmerja do politike mednarodne uveljavitve Kitajske z »mehkimi« metodami javne diplomacije. Vsekakor ni zanemarljivo, da je zbornik teh analiz izšel leta 2012, ravno v letu menjave kitajskega vodstva in simbolnega zaključka obdobja Huja in Wena, ki sta ga zaznamovala mednarodno uveljavljanje Kitajske in izrazita oživitev tradicije. S tem, ko sta z oblasti sestopila ideologa »harmonične družbe«, se je bolj opazno začel spreminjati tudi ta spoj med tradicionalizmom in modernizacijo, ki je značilno prispeval k oblikovanju strategij kitajske kulturne diplomacije skozi prvine kitajske tradicionalne kulture.

Pogled na svet kot »vse pod Nebom«, *tianxia*, o katerem govori Barabantseva kot o večinoma preseženi tradicionalni sinocentrični viziji sveta, pa se ravno v tem obdobju ponovno prične pojavljati kot nov model kitajske politične kozmologije. Vse bolj odmevna postane na primer že nekaj let prej izdana knjiga Zhao Tingyanga (赵汀阳) z naslovom *Sistem tianxia: Uvod v filozofijo svetovne institucije* (Zhao, 2005). Inačica sistema *tianxia*, ki jo kot idealni mednarodnopolitični model predlaga Zhao, ni preprosto imperialni »vse pod Nebom«, ki je Kitajsko postavljala v središče, druge države pa na različno oddaljene stopnje njene periferije. Sodobni *tianxia* poudarja predvsem inkluzivnost celotnega sveta, ki je sicer sestavljen iz posameznih držav, a vendar ima nekakšno skupno svetovno institucijo, ki koordinira interese necentralizirano organiziranih članic te svetovne skupnosti. Zhao je svojo vizijo oblikoval v duhu prispevka oziroma modela, s katerim naj bi Kitajska pomagala mednarodni politiki v času strukturne krize. V takšnem sistemu je Kitajska seveda le ena od notranje suverenih držav, a vendarle lahko premik, ki ga manifestira navdušenje nad Zhaovim modelom, prepoznamo tudi kot začetek ponovne kitajske afirmacije v mednarodnih odnosih. Premiki v tem obdobju pa niso bili le vsebinske narave. To so morda najboljše pokazali incidenti, povezani s praksami Hanbana – incident na konferenci EACS v Bragi poleti 2014 (cf. Greatrex, 2014) in spor glede Konfucijevega inštituta na Univerzi v Chicagu istega leta.³ Videti je bilo, kot da politika mehke moči postopoma dobiva bolj »trde« poteze, še posebej odločilno vlogo je pri tem igrala direktorica Hanbana Xu Lin. A vendarle bi bilo preveč naivno, če bi incidente, povezane s Hanbanom, interpretirali zgolj kot posledico slabe kadrovske odločitve, ki je na čelo osrednje institucije kulturne diplomacije postavila predstavnico trše linije kitajske zunanje politike. V podobnem času so se namreč ravno na področju

3 Univerza v Chicagu se je jeseni 2014 na pobudo večjega števila svojih profesorjev odločila, da odpove gostoljubje tamkajšnjemu Konfucijevega inštitutu. Reakcije Xu Lin in njene izjave v medijih so nato izzvale žgoče polemike o hierarhiji med gostiteljskimi institucijami in Konfucijevimi inštituti (<http://news.uchicago.edu/article/2014/09/25/statement-confucius-institute-university-chicago>; cf. tudi Redden, 2014b).

zunanjepolitične doktrine pričeli kazati veliki premiki, ki so se začeli odvijati že nekaj let prej. Strategija »mehke moči«, ustvarjanja podobe Kitajske kot benigne in dobronamerne velesile, ki ohranja zadržano vlogo v mednarodnih odnosih, je namreč morala postopoma prepustiti mesto »tršim« političnim doktrinam. Na kulturno diplomacijo in način, kako so jo protagonisti izvajali, je začel bistveno vplivati preskok od doktrine mednarodne zadržanosti Kitajske k bolj asertivni politiki, o čemer bo govora v zadnjem delu članka.

Onkraj logike mehke moči – skriti se in nekaj postoriti

Kitajska kulturna diplomacija je bila vse od svojih programskih začetkov do relativnega zatona, ki smo mu priča danes, vpeta v mednarodno politično doktrino Kitajske in v realno zunanjepolitično situacijo. Zanimivo je, da so se prvi zametki politike mehke moči in kitajske kulturne diplomacije v sodobnem smislu oblikovali že precej pred Hu Jintaom, ki jih je prvič eksplicitno artikuliral, in sicer v času, ko so Kitajsko in njen ugled v svetu pestile povsem drugačne težave. V poznih 80. in zgodnjih 90. letih, torej v času, ko je bila Kitajska zaradi tiananmenskega incidenta potisnjena v izolacijo s strani mednarodne politike, sta se skoraj hkrati zgodila dva pomembna vsebinska preobrata na visoki politični ravni. Premika, ki sta v nadaljnjih desetletjih oblikovala kitajsko kulturno diplomacijo, sta bila najprej obrat k tradicionalni kulturi in nato artikulirana odločitev za zadržano nastopanje v mednarodnem političnem prostoru. Za prvo znamenje obrata k tradiciji velja Gu Mujev govor ob 254. obletnici Konfucijevega rojstva jeseni 1989, le nekaj mesecev po tiananmenskih dogodkih (Fu, 2014). Novo politiko glede kitajske države v zunanji politiki pa je uvedel Deng Xiaoping, ki je v začetku 90. let predlagal maksimo »skriti sijaj in vzgajati v mraku, da nekaj postorimo« (韬光养晦, 有所作为) (Wang, 2014). Prvi del fraze naj bi pomenil skrivati svoje potenciale in s tem pridobiti čas; drugi pa preprosto nekaj narediti oziroma opraviti. Prvemu delu običajno pripisujemo klasičen izvor, a ga v klasikah ni mogoče najti. Filološko je še najbolj prepričljiva razlaga Yang Wenchanga, predstojnika Kitajskega ljudskega inštituta za zunanje zadeve (中国人民外交学会), ki v članku, objavljenem v reviji *Waijiao jikan* [外交季刊] (Yang, 2011), razlaga, da naj bi bil prvi del izraza sestavljen iz dveh komponent. Nastanek prvega dela fraze (韬光) datira v dinastijo Liang, ko jo je v predgovoru k delu *Zbirka g. Jingjieja* [靖节先生集序] uporabil princ Xiao Tong. Drugi del pa naj bi prvič uporabil Wang Anshi v nasvetu Xing Shuju, naj ne sprejme ponujene službe, pač pa počaka na primernejši čas. Skupaj naj bi bila prvič uporabljena šele v neki avtobiografiji v pozni dinastiji Qing (ibid.). Navidezna klasična referenca nas v žanru politične ideologije ne more preveč presenetiti, še manj pa dodatek pragmatične dikcije, tipične za Deng Xiaopinga: medtem ko odmaknjeno in zadržano čakamo na boljši čas, je vendarle treba »nekaj

postoriti«. Frazo bi skozi perspektivo mehke moči z nekaj cinizma lahko razumeli tudi kot preračunljivo strategijo skrivanja svoje dejanske moči, da bi si s tem pridobili dolgoročne koristi. Yang Wenchang je kot eden ključnih predstavnikov kitajske zunanje politike tej interpretaciji odločno nasprotoval. Tradicionalno naj bi politika »skriti sijaj in vzgajati v mraku, da nekaj postorimo« (韬光养晦, 有所作为), tako Yang, imela tri bistvene elemente:

其一, “韬光养晦”是一种低调做人的行为模式。低调做人以利于冷静观察, 缜密思考, 进而统揽全局, 谋划未来, 是一种战略行为模式, 而非策略性权宜之计。

Prvič, izraz »skriti sijaj in vzgajati v mraku« predstavlja vedenjski model zadržanega ravnanja. Zadržano ravnanje omogoča, da mirno opazujemo, pazljivo premislamo, imamo nadzor nad situacijo in načrtujemo prihodnost, to je strateški model vedenja, ne pačasno taktiziranje (ibid.).

Drugi pomemben element, je zapisal Yang, je, da ta model ne velja le v neugodnih časih in razmerah, ampak je priporočljiv tudi, kadar se zadeve odvijajo prav (适用于困境或逆境之中, 也适用于成功或胜利之时。) (ibid.). Tretji pomen frazo pomensko povezuje s stavkom, ki ga je dodal Deng:

其三, “韬光养晦”思想的深刻内涵在于埋头苦干, 积蓄力量, 着眼长远。从这个意义上说, “韬光养晦”是“有所作为”的重要前提。

Tretjič, globlji pomen fraze »skriti sijaj in vzgajati v mraku« je, da se zatopimo v delo, varčujemo z močmi in se osredotočimo na dolgoročne cilje; »skriti sijaj in vzgajati v mraku« je tako predpogoj za to, da lahko »nekaj postorimo« (ibid.).

Četrty možni pomen, ki pa ga je Yang seveda razglasil za napačnega, je povezan s kritično interpretacijo. Dobesedno ga je Yang razložil s še eno ustaljeno frazo: »plemenitnik na maščevanje lahko čaka tudi deset let« (君子报仇, 十年不晚) (ibid.). Yang kot predstavnik kitajske zunanje politike želi sporočiti, da pri kitajskem vzponu ne gre za to, da bi se Kitajska pretvarjala, da je manj pomembna, kot je v resnici, oziroma da bi s pretvarjanjem želela pridobiti čas, da bi se potem okrepljena lažje maščevala svojim nasprotnikom. Njegovo razumevanje Dengovega slogana je bilo precej bolj konfucijansko oziroma, bolje rečeno, konfucianistično obarvano: šlo naj bi namreč za etični ideal zadržanega in nevsiljivega delovanja, ki naj mu država sledi tako v dobrih kot slabih časih.

Postopoma sta oba stavka spet začela nastopati ločeno in sta postala slogana dveh vidikov kitajske zunanje politike, kot poudarjata Glaser in Murphy (McGiffert, 2009, 12). Vidik »skrivanja sijaja in vzgajanja v mraku« tako pomeni zavedanje, da bi bilo lahko za Kitajsko dobro, da model zadržanosti v zunanjepolitičnih razmerjih

zadrži tudi v ugodnejših časih – bliže temu je tudi Yang Wenchang. Zagovorniki tega stališča se (ibid.) sklicujejo ravno na tradicionalno politično teorijo, ki je izrazito nasprotovala t. i. »poti hegemonije« (*ba dao* 霸道) in zagovarjala pravilno »kraljevsko pot« (*wang dao* 王道), ki naj bi temeljila na moči vrline kultiviranega plemenitnika. Zanimivo je mnenje urednika ameriško-kitajskega časopisa, Xiao Donga, ki kitajsko politiko mehke moči oziroma zadržanega vedenja prav tako utemeljuje v razlikovanju med hegemonijo in kraljevsko potjo, ki ga vzpostavi klasična politična misel. Še več, Kitajska naj bi imela precej razlogov, da še naprej ostane pri zadržani zunanji politiki, saj je stanje države vse prej kot brezhibno:

因此，回到今天现实，中国没有放弃韬光养晦的理由。其一，中国经济结构的深层矛盾，社会阶层的潜在冲突，都使中国没有放弃“韬光养晦”的本钱。对中国经济发展的成果，对外界沸沸扬扬的“中国热”，一定要头脑冷静。其二，在对外关系中，根据实际情况，采用积极主动和明确的对策，并不一定是放弃“韬光养晦”。

Če se torej vrnemo v sedanjost, Kitajska nima razlogov, da bi opustila politiko »skrivanja sijaja in vzgajanja v mraku«. Prvič, globoka protislovja v kitajski ekonomski strukturi in potencialni konflikti zaradi družbene razslojenosti pomenijo, da je za Kitajsko prednost, če zadrži omenjeno politiko. Ob rezultatih kitajskega ekonomskega razvoja in brbotajoči »kitajski vročici« v tujini je vendarle treba ohraniti trezno glavo. Drugič, v odnosih s tujino se je treba ozirati na realne okoliščine, prevzemati aktivno iniciativo in udeležati jasne protiukrepe, ne pa nujno tudi opustiti politike »skrivanja sijaja in vzgajanja v mraku« (Xiao, 2005).

Vidimo lahko, da se ideja »skriti sijaj in vzgajati v mraku, da nekaj postorimo«, sploh v času Hujevega predsedovanja bistveno izraža v diktiji novega kitajskega kulturnega tradicionalizma, hkrati pa ima povsem pragmatično, celo realnopolitično vsebino. Drugi vidik Dengove fraze, namera »nekaj postoriti« (有所作为 *yousuo zuowei*), namreč napeljuje ravno na to idejo – da prakse mehke moči in kulturne diplomacije niso same sebi namen, ampak zgolj služijo temu drugemu vidiku. Njihova funkcija je strateške narave, cilj pa, da Kitajska v vmesnem času konsolidira razmere na notranjepolitičnem področju in utrdi svoj položaj navzven s sodelovanjem v mednarodnih povezavah in iniciativah.

Ta pragmatični vidik pa je začel spreminjati ton v sklepnih letih predsedovanja Huja in Wena, še bistveno bolj pa v času po menjavi predsedstva leta 2013. Kmalu po prevzemu oblasti je nova garnitura na čelu s Xi Jinpingom in Li Keqiangom začela odkrito kazati znamenja spremenjene zunanjepolitične orientacije, ki jo nekateri imenujejo »nova asertivnost« Kitajske (Lootz, 2014). Novo usmeritev kitajske zunanje politike je Xi Jinping prvič eksplicitno formuliral na delovni zunanjepolitični konferenci

novembra 2014 v Pekingu. Xijev nagovor s tega srečanja razodeva očiten in bistven prelom z zunanjo politiko iz obdobja Huja in Wena, pa tudi radikalen odmik od Dengove doktrine »skriti sijaj in vzgajati v mraku, da nekaj postorimo«, ki je v odnosih Kitajske s svetom prevladovala četrto stoletje. Kitajska je dosegla pomembno »stopnjo razvoja«, je v govoru poudaril Xi, na kateri lahko doseže »pomemben prepoved kitajske nacije« (中华民族伟大复兴的关键阶段) (Xi, 2014). V svetu, ki je vse bolj povezan, igra tudi Kitajska vse pomembnejšo vlogo, »svet se zanaša na Kitajsko« (世界对我国的依靠) (ibid.) in ne več le obratno. Najbolj bistven premik pa je vsekakor predstavljal tisti del Xijevega nagovora, v katerem se dotakne novih smernic kitajske diplomacije. Kitajska mora voditi »svojo lastno zunanjo politiko, primerno velesili« (大国外交), in to »s kitajskimi značilnostmi« (中国特色) (ibid.). Ta del pa je dejansko tudi edini, kjer se Xi sklicuje na kulturne specifičnosti Kitajske oziroma dobesedno na »kulturo in tradicijo« (文化传统) (ibid.). Kulturalizirana dikcija prejšnjega obdobja je potisnjena v stran, in četudi Xi mestoma še omeni spravljalivejše modele, kot npr. »načelo mirnega razvoja« (和平发展) (ibid.), je dikcija večinoma že bistveno bolj asertivna, kot je bila navada v preteklem obdobju. Najzanimivejši indikator Xijeve zunanje politike pa predstavlja odstavek, v katerem govori o temeljnih predpostavkah kitajske diplomacije »z vidika nacionalne varnosti« (国家安全观) (ibid.). »Kitajske sanje«, pravi Xi, »so sanje o miru, razvoju, sodelovanju in obojestranskih koristih« (中国梦是和平、发展、合作、共赢的梦). A ton se kmalu spremeni. »Trdno moramo braniti teritorialno suverenost in pravice na morju, zaščititi enotnost države, pravilno reševati spore glede ozemelj in otokov« (要坚决维护领土主权和海洋权益, 维护国家统一, 妥善处理好领土岛屿争端问题) (ibid.). Takoj za to demonstracijo »trde moči« pa se Xi, zanimivo, vrne k politiki mehkejših diplomacij. Treba je »sklepati prijateljstva na temelju načela neuvrščenosti« (要在坚持不结盟原则的前提下广交朋友) in si prizadevati, da bi »okrepili mehko moč Kitajske« (提升我国软实力) s tem, da »lepo pripovedujemo zgodbo o Kitajski« (讲好中国故事) in »dobro širimo publiciteto« (做好对外宣传) (ibid.).

Tako razumljena je »mehka moč« omejena zgolj na raven najočitnejše državne propagande – in sklepali bi torej lahko, da v politiki predsedstva Xija in Lija tudi dejansko izgublja svoj širši pomen. Nova asertivnost Kitajske na mednarodnopolitičnem področju namreč dobiva konkretnije dimenzije, ki pogosto temeljijo že tudi na razkazovanju vojaške moči in vzpostavljanju dominantne politične pozicije v Aziji (Stevens, 2014). Najizrazitejši indikator spremenjene politike so bili incidenti v zadnjih letih, ozemeljski spori z Japonsko in Tajvanom, incident glede naftne ploščadi z Vietnamom in ne nazadnje presenetljivo neposredni nastop generala Wang Guanzhonga na azijskem varnostnem vrhu maja 2014 (Wang, 2014). Razlag za postopno spremembo je več, številni komentatorji, med prvimi npr. Nye (2010) in Shambaugh (2011), so kot vzroke za odmik od Dengove doktrine najpogosteje navajali

notranji razcep v visokih partijskih krogih in relativno osamosvajanje vojske, v kateri naj bi prevladovali t. i. »realisti«, struja, ki je izrazito skeptična ravno do doktrine mirnega razvoja in zadržane zunanje politike (Shambaugh, 2011, 13). Vse to dogajanje, še bolj pa morda spremenjena, prav tako asertivna drža protagonistov kitajske kulturne diplomacije, kaže na to, da je kompleksno razmerje med mednarodnopolitično strategijo in kulturo vstopilo v novo fazo. Tradicionalistična vizija kitajske kulture, ki še vedno tvori osrednjo vsebino kitajske kulturne diplomacije, pa tako zares služi povsem drugačnim ciljem kot desetletje poprej.

Literatura

- Barabantseva, E., Change vs. Order: Shijie Meets Tianxia in China's Interactions with the World, *Alternatives: Global, Local, Political*, 34 (2), 2009, str. 129–155.
- Callahan, W. A., Barabantseva, E., *China Orders the World: Normative Soft Power and Foreign Policy*, Washington 2012.
- Friedberg, A. L., *A Contest for Supremacy: China, America, and the Struggle for Mastery in Asia*, New York 2011.
- Fu, H. [傅鸿泉], Gu Mu yu Zhongguo Kongzi jijinhui [谷牧与中国孔子基金会, Gu Mu in Konfucijeva fundacija], *Zhongguo Kongzi wang*, 2014, http://www.chinakongzi.org/xwzx/201409/t20140912_11006732.htm [12. 3. 2015].
- Garrison, J. A., China's Prudent Cultivation of 'Soft' Power and Implications for U. S. Policy in East Asia, *Asian Affairs*, 32 (1), 2005, str. 25–30.
- Greatrex, R., Report: The Deletion of Pages from EACS Conference materials in Braga (July 2014), *European Association for Chinese Studies*, 2014, <http://www.chinesestudies.eu/index.php/432-report-the-deletion-of-pages-from-eacs-conference-materials-in-braga-july-2014> [12. 11. 2015].
- Hartig, F., Confusion about Confucius Institutes – Soft Power Push or Conspiracy?, 2010, http://asaa.asn.au/ASAA2010/reviewed_papers/Hartig-Falk.pdf [10. 12. 2014].
- Hayden, C., *The Rhetoric of Soft Power: Public Diplomacy in Global Contexts*, Lanham 2012.
- Hu, J., Hu Jintao zai dang de shiqida shang de baogao [胡锦涛在党的十七大上的报告], 2007, http://news.xinhuanet.com/newscenter/2007-10/24/content_6938568_6.htm [10. 12. 2015].
- Kurlantzick, J., *Charm Offensive: How China's Soft Power is Transforming the World*, Melbourne 2007.
- Lai, H., Lu, Y. (ur.), *China's Soft Power and International Relations*, London, New York 2012.

- Li, M., *Soft Power: China's Emerging Strategy in International Politics*, Lanham 2011.
- Lootz, M., China's New Assertiveness in Foreign Affairs, *Strategic Outlook*, 2014, http://strategicoutlook.org/publications/China_New_Foreign_Policy.pdf [3. 12. 2015].
- McGiffert, C., *Chinese Soft Power and Its Implications for the United States: Competition and Cooperation in the Developing World: a Report of the CSIS Smart Power Initiative*, Washington 2009.
- Motoh, H., Civiliziranje zgodovine: reinterpretacija preteklosti v kontekstu novega razumevanja kitajske nacije, *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, 42 (258), 2014, str. 26–37.
- Motoh, H., Peace as evenness?: Reflections on the peaceful development doctrine and their classical references, v: *Contemporary East Asia and the Confucian revival*, (ur. Rošker, J. S., Visočnik, N.), Newcastle upon Tyne 2015, str. 99–112.
- Nye, J., *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*, New York 1990.
- Nye, J., *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York 2004.
- Nye, J. S., China's Bad Bet Against America, *Project Syndicate*, 2010, <https://www.project-syndicate.org/commentary/china-s-bad-bet-against-america> [5. 12. 2015].
- Paradise, J. F., China and International Harmony: The Role of Confucius Institutes in Bolstering Beijing's Soft Power, *Asian Survey*, 49 (4), 2009, str. 647–669.
- Redden, E., Censorship at China Studies Meeting, *Inside Higher Ed*, 2014a, <https://www.insidehighered.com/news/2014/08/06/accounts-confucius-institute-ordered-censorship-chinese-studies-conference> [13. 11. 2015].
- Redden, E., Chicago to Close Confucius Institute«, *Inside Higher Ed*, 2014b, <https://www.insidehighered.com/news/2014/09/26/chicago-severs-ties-chinese-government-funded-confucius-institute> [15. 11. 2015].
- Sahlins, M., Confucius Institutes: Academic Malware, *The Asia-Pacific Journal*, 12, 46/1. 2014, str. 1–29.
- Shambaugh, D., Coping with a Conflicted China, *The Washington Quarterly*, 34/1, 2011, str. 7–27.
- Shambaugh, D., *China Goes Global: The Partial Power*, Oxford 2013.
- Sheng, D., *The Dragon's Hidden Wings: How China Rises with its Soft Power*, Lenham 2008.
- Stevens, F. M. S., What happened to Deng's maxim 'Tao Guang Yang Hui'?, *Atlantisch Perspectief [Atlantic Perspective]*, 2, 2014, str. 24–28, http://www.atlcom.nl/upload/AP_2_2014_Stevens.pdf [3. 12. 2015].

- Wang, G., Remarks by Chinese Lieutenant General Wang at the Shangri-La Dialogue, *Council on Foreign Relations*, 2014, <http://www.cfr.org/asia-and-pacific/remarks-chinese-lieutenant-general-wang-shangri-la-dialogue/p33054> [4. 12. 2015].
- Wang, H., From 'Taoguang Yanghui' to 'Yousuo Zuowei': China's Engagement in Financial Minilateralism, *CIGI Papers*, 52, 2014, str. 1–10.
- Xi, J., Xi Jinping chuxi zhongyang waishi gongzuo huiyi bing fabiao zhongyao jianghua« [习近平出席中央外事工作会议并发表重要讲话], *Xinhua wang*, 2014, http://news.xinhuanet.com/politics/2014-11/29/c_1113457723.htm [15. 12. 2015].
- Xiao, D., Zhongguo bu xuyao 'taoguang yanghui' le ma?« [国不需要“韬光养晦”了吗?], *Meiguo qiaobao*, 2005, http://military.china.com/zh_cn/critical2/23/20050620/12416046.html [5. 12. 2015].
- Yang, W., Taoguang yanghui, boda jingshen [韬光养晦, 博大精深], *Waijiao jikan*, 102, 2011, <http://cpifa.org/q/listQuarterlyArticle.do?articleId=142> [12. 12. 2015].
- Zhang, W., *The China Wave: Rise of a Civilizational State*, New Jersey, Šanghaj, Singapur 2012.
- Zhao, T., *Tianxia Tixi: Shijie zhidu zhexue daolun* [天下体系：世界制度哲学导论], Jiangsu Jiaoyu Chubanshe, Nanjing 2005.

Helena Motoh

»Skrivanje sijaja« – vzpon in zaton konfucijanske zunanje politike

Ključne besede: »soft power«, mehka moč, kulturna diplomacija, kitajska kultura, taoguang yanghui

Članek se ukvarja z vzponom in zatonom novega modela kitajske kulturne diplomacije, ki se je utrdil pred dobrim desetletjem in je bil utemeljen v neotradicionalističnem ideološkem okviru predsedovanja Hu Jintaa in Wen Jiabaa. Hitro širjenje institucij kitajske kulturne diplomacije je na prvi pogled predstavljalo možnost novega in bolj poglobljenega medkulturnega dialoga, po drugi strani pa je sprožalo vse večjo negotovost glede političnih vsebin ter vzbujalo tesnobo glede vpliva in namenov njihovih politik. Raziskave v preteklih letih so ta pojav največkrat pojasnjevale s pomočjo paradigme »soft power« oziroma »mehke moči«. Članek sledi tej interpretaciji, a opozarja na dejstvo, ki je v tej paradigmi pogosto zanemarjeno, in sicer da se v zadnjih letih kitajska kulturna diplomacija hitro in radikalno spreminja, še posebej ob korenitih spremembah v aktualni politični sferi in politični ideologiji. Ob tem se članek za razliko od klasičnih interpretacij »mehke moči« ne osredotoča toliko na uspeh ali neuspeh kitajske kulturne diplomacije, ampak bolj na širši kontekst zunanjepolitičnih strategij sodobne Kitajske in njihovih novejših transformacij.

Helena Motoh

“Hiding the Brightness” – The Rise and Fall of Confucian Foreign Policy

Keywords: “soft power”, cultural diplomacy, Chinese culture, taoguang yanghui

The paper focuses on the rise and fall of the new model of Chinese cultural diplomacy which was established more than a decade ago and which is based on the neo-traditionalist ideological framework of Hu Jintao and Wen Jiabao’s leadership. At first glance, the rapid expansion of the institutions of Chinese cultural diplomacy seemed to be an opportunity for a new and deepened intercultural dialogue, while on the other hand it provoked a growing insecurity about its political content and anxiety about the influence and intentions of these policies. In recent years research has explained the phenomenon by using the “soft power” paradigm. The present paper follows this interpretation, but calls attention to an aspect that was often overlooked in this paradigm – namely, that in the past few years Chinese cultural diplomacy has been undergoing a fast and radical change. This is particularly related to ground-breaking shifts in the current political sphere and in official ideology. In contrast to common interpretations of the “soft power” paradigm, this paper does not focus on the success or failure thereof, but chooses to focus instead on the wider context of the foreign policy strategies of contemporary China and recent transformations of these strategies.

Japonsko konfucijanstvo nekoč in danes
Japanese Confucianism: Past and Present

Marko Ogrizek

Pojmi poti, kreposti in dobrega v konfucijanskih naukih Itôja Jinsaija in Ogyûja Soraija

Ključne besede: pot, krepost, dobro, Jinsai, Sorai

DOI: 10.4312/ars.10.1.65-81

1 Uvod

Itô Jinsai (1627–1705) in Ogyû Sorai (1666–1728) nedvomno sodita med učenjake, ki so ključno zaznamovali japonsko miselno pokrajino obdobja Tokugawa (1603–1868). Njuna nauka predstavljata vpliven trend kritičnega pretresa ustaljenih miselnih tokov tistega časa, posebej smeri, ki so temeljile na izpeljavah kitajske Šole strukture (J: *Rigaku*, K: *Lǐ xué* 理学) ter predstavljale vodilno strujo takratnega japonskega konfucijanstva.

Oba misleca se navadno prišteva k učenjakom Šole starodavnega nauka (J: *kogaku* 古学), ki naj bi na Japonskem predstavljala antitezo Zhu Xijevemu (1130–1200) nauku – vendar pa je Šola starodavnega nauka označba, ki v resnici zajema precej različne nauke in pristope. Jinsai je svojo šolo natančneje imenoval Šola starodavnega pomenoslovja (J: *kogigaku* 古義学), Sorai pa svojo Šola starodavnih besed in fraz (J: *kobunjigaku* 古文字学). Šoli se razlikujeta tako na vsebinski kakor tudi na metodološki ravni.

Pričujoči članek se v tem smislu loteva analize treh osrednjih pojmov konfucijanske etike, da bi s tem pokazal na pomensko fleksibilnost znotraj ustaljenega pojmovnega repertoarja tedanje konfucijanske miselne tradicije ter hkrati zarisal enega ključnih momentov, kjer se Jinsaijev in Soraijev projekt temeljno odmakneta drug od drugega. Medtem ko je Jinsai skušal predvsem razrešiti teoretične probleme, ki so se mu v naukih Šole strukture nakazovali kot s heterodoksijami onesnaženi napačni nastavki za pravilno konfucijansko prakso, je Sorai sodobno konfucijansko izročilo ostro kritiziral prej z vidika napačne metodologije in posledično samovoljnih izpeljav, ki naj ne bi v zadostni meri upoštevale resničnega izvora poti.

Takšna različna izhodišča pa, kot se pokaže, oba misleca pripeljejo do na videz podobnih, vendar v jedru temeljno različnih izpeljav.



2 Oris Jinsaijevega in Soraijevega kritičnega projekta

John Allen Tucker meni, da gre pri obeh mislecih – prej kot za resnično antitezo Zhu Xijevi šoli – pravzaprav za kritično nadaljevanje razvoja žanra filozofske leksikografije, ki je bil v tem času na Japonskem med učenjaki dokaj razširjen in mu lahko tako oblikovno kot vsebinsko sledimo vse do kitajskega misleca Chen Beixija (1156–1223)¹ (Tucker, 1993, 683). Tako Jinsai kakor Sorai sta svoji osrednji deli napisala znotraj omenjenega žanra – Jinsaijev filozofski leksikon nosi naslov *Gomô jigî*² (語孟字義), Soraijev pa *Benmei* (弁名)³ – že iz naslovov obeh del pa so razvidni nekateri njuni ključni poudarki. Oba se namreč ukvarjata z obravnavo konfucijanskih pojmov skozi prizmo klasične konfucijanske literature, da bi lahko na ta način z določeno avtoriteto kritizirala izpeljave Konfucijevih (tradicionalno: 551–479 pred našim štetjem) naslednikov in kasnejših konfucijancev; vendar pa se vsak od njiju dela loteva na podlagi specifičnih ciljev.

Kljub temu svoje ključno mesto znotraj obeh naukov zasedejo trije klasični pojmi, ki so v konfucijanskem izročilu osrednjega pomena: pojmi »poti« (J: *dào*, K: *dào* 道), »kreposti« (J: *toku*, K: *dé* 德) in splošno »dobrega« (J: *zen*, K: *shàn* 善), ki jih misleca seveda prilagajata vsak svojemu namenu. Razlike v obravnavi pri enem in drugem učenjaku, kot že omenjeno, jasno pokažejo tako določene, včasih le navidezne podobnosti kot tudi ključne razlike med njunima naukoma. Medtem ko se Jinsai vseskozi navezuje na dobro v smislu vseprevevajoče dejavnosti poti neba in poskuša v skladu z Mencijevim (372–289 pr. n. št.) naukom določiti obseg in delovanje človekovega naravnega moralnega aparata,⁴ Sorai dobro v prvi vrsti vidi v urejeni družbi miru, do katere vodi izključno dosledno upoštevanje predpisov in naukov kitajskih prakraljev.

Kakor že rečeno, se oba misleca v svojih obravnavah obračata h klasični konfucijanski literaturi. Za Jinsaija je tako pravilne nauke treba iskati predvsem v *Pogovorih* (J: *Rongo*, K: *Lúnyǔ* 論語) in v *Menciju* (J: *Mòshi*, K: *Mèngzǐ* 孟子), medtem ko Sorai vztraja, da prave zapise poti predstavlja izključno »šest antičnih kitajskih klasikov« (J: *rokkei* 六經).⁵ Medtem ko je Jinsai bolj zavezan notranji povezanosti konfucijanske misli in prakse, se Sorai – ki Jinsaiju v prvi vrsti očita, da ni dovolj ostro

1 Ki je bil tudi sam blizu Zhu Xijevi šoli.

2 V prevodu: *Pomen izrazov v Pogovorih in Menciju*.

3 V prevodu: *Razločevanje imen*.

4 Tudi v sodobnem japonskem jeziku je pojem »moralnosti« sestavljen iz pojmov poti in kreposti (J: *dôtoku*, 道德).

5 Poleg ustaljene opredelitve petih klasikov Sorai k svojim šestim prišteva še izgubljenega Klasika glasbe.

presekal z Zhu Xijevimi nauki, temveč je s svojo kritiko še zmeraj ostajal znotraj njih (Sorai, 1974, 11) – naslanja predvsem na metodologijo preučevanja antičnih virov v njihovi prvotni obliki, brez samovoljnih sodobnih interpretacij. Da je Jinsai Soraiju po eni strani velik vzor, po drugi pa izvor najostrejše kritike, je jasno razvidno iz Soraijevih lastnih obravnav, v katerih z »učiteljem Jinsaijem« in njegovimi izpeljavami polemizira na skoraj vsakem koraku.

Jinsai torej išče rešitve za jasne teoretične probleme, ki ga v Zhu Xijevem sistemu zmotijo že na načelni ravni. To so zanj v prvi vrsti heterodoksne ideje, ki naj bi se v konfucijanstvo prikradle skozi nepazljive izpeljave Šole strukture in ki naj ne bi bile le v nasprotju s klasičnimi konfucijanskimi nauki, temveč posledično nevarne resničnemu konfucijanskemu etičnemu življenju.⁶ Iz modernega konfucijanskega nauka na vsak način poskuša izločiti vse takšne heterodoksije, ki naj bi se vanj naselile pod vplivom budizma in daoizma,⁷ hkrati pa vanj poskuša vrniti poudarek na človekovem osebnem moralnem ter njegovem vsakdanjem etičnem delovanju, ki ga sam vidi kot jedro Konfucijevega in Mencijevega nauka.

Po drugi strani Sorai, mnogo bolj radikalen kritik Zhu Xijeve Šole strukture, zahteva dosledno vrnitev konfucijanskega nauka v stanje celo pred Konfucijem – torej v čas, ko naj bi živeli in vladali svetniški prakralji – ter trdi, da so Konfucijevi nasledniki ne le izgubili sâmo pot, temveč jim je uspelo skozi napačno razumevanje in samovoljno obravnavo pomensko onesnažiti tudi imena, s katerimi so prakralji poimenovali brezoblično in določili standarde. Prav zato je po njegovem mnenju zdaj mogoče pravilna imena iskati le še na samem začetku: v antičnih kitajskih klasikih, ki vsebujejo edini resnični nauk svetnikov (Sorai, 1974, 188).

3 Pojmi treh poti in občega dobrega v Jinsaijevem nauku

Ker sta tako Jinsai kot Sorai sestavila vsak svoj filozofski leksikon, lahko njuni obravnavi preprosto in sistematično primerjamo. Medtem ko prvo poglavje v Jinsaijevem leksikonu nosi naslov »Pot neba« (J: *tendô*, K: *tiān dào* 天道), Soraijev leksikon »pot« obravnava le še, če se nanaša na pojem »poti prakraljev« (J: *sennô no michi* 先王の道). Že na prvi pogled je torej razvidno, da je Jinsaijeva osnova pojma poti še vedno vezana na nekatere kozmo-ontološke izpeljave njegovih predhodnikov, medtem ko Sorai takšne izpeljave strogo zavrača in pot obravnava kot v celoti ustvarjeno.

6 Zanj je tudi razlika med budizmom in konfucijanstvom ravno na tem mestu domala nepremostljiva.

7 S tega vidika v enem od dodatkov h *Gomô jigiju* Jinsai kritizira *Veliki nauk* (J: *Daigaku*, K: *Dà xué* 大学) kot nekonfucijanski tekst (Jinsai, 1971, 98–106).

Takole Jinsai pojmuje pot:

道はなお路のごとし。人の往来するゆえんなり。故に陰陽こもごもる、これを天道と謂う。剛柔相須うる、これを地道と謂う。仁義相行なわる、これを人道と謂う。(Jinsai, 1971, 27).

»Pot je kot široka cesta. Je kot nekaj, po čemer ljudje prihajajo in odhajajo. Prihajanje in odhajanje yina in yanga predstavlja pot neba. Delovanje trdnega in mehkega predstavlja pot zemlje. Udejanjanje sočlovečnosti in pravičnosti predstavlja pot človeštva« (lasten prevod).

Jinsai torej ne govori o eni sami poti, ki bi združevala različne aktivnosti neba, zemlje in človeka, temveč govori o treh specifično različnih poteh: poti neba, poti zemlje in poti človeštva. Vsaka od teh treh poti poseduje splošne lastnosti, ki jih za Jinsaija poseduje pojem »poti« kot tak: to sta v prvi vrsti tok aktivnosti in komplementarna dejavnost. Pot neba poseduje komplementarno dejavnost med silama yina in yanga, pot zemlje med lastnostmi trdnega in mehkega, pot človeštva pa med krepostma sočlovečnosti in pravičnosti. Jinsai posebej poudari, da te tri poti niso vidiki ene same poti – yin in yang ne moreta biti hkrati pot človeštva, kakor tudi sočlovečnost in pravičnost ne moreta predstavljati poti neba –, vendar pa vse tri poti nujno predstavljajo aktivnost.

Dalje Jinsai s pojmom poti neba opredeli tudi pojem dobrega:

それ善とは天の道、故に易に曰く、「とは善の長なり」。けだし天地の間、四方上下、渾渾淪淪、充塞通徹、内無く外無く、この善にあらずということなし。故に善なるときはすなわち順、悪なるときはすなわち逆。いやしくも不善をもって天地の間に在る者は、なお山草をもってこれを水沢の中に植え、水族をもってこれを山岡の上に留むるごとく、すなわち一日もその性を遂ぐることを得ることあたわざることわ必せり。(Jinsai, 1971, 18).

»'Dobro' je pot neba, zato Klasik premene pravi: 'Generativna sila je rast dobrega'. Med nebom in zemljo, v vse štiri smeri, tako zgoraj kakor spodaj, to 'dobro' vse zajema, vse preplavlja, vse polni in preveva, da mu nič ni ne notranjega in ne zunanjega. V dobrih dejanjih sledimo poti neba. V slabih dejanjih ji nasprotujemo. Če obstaja slabo delovanje med nebom in zemljo, potem sestoji iz dejanj, kot je prenos gorske rastline v močvirje ali prestavitev vodne živali na vrh hriba. V takšnih okoliščinah namreč nič od tega ne more slediti svojim naravnim danostim niti za en sam dan« (lasten prevod).

»Dobro« torej predstavlja generativno silo poti neba in hkrati zmožnost vsega, da sledi svojim naravnim danostim. S tem Jinsai, kakor njegovi predhodniki, človeško

moralnost neposredno poveže z naravno danim, vendar pa hkrati kritizira ravno pojem, ki naj bi v Zhu Xijevem sistemu povezoval drugo z drugim – to je pojem »strukture« (J: ri, K: lǐ 理).⁸ Jinsai meni, da je struktura preprosto preveč »mrtev pojem« (J: shìjī 死字), da bi lahko zajel vitalno dejavnost neba, zemlje in človeštva (Jinsai, 1971: 31). Dobro v svetu pripada aktivnosti neba, medtem ko kreposti, ki takšno dobro ohranjajo, predstavljajo substanco poti človeštva. V nobenem pogledu dobro ni zakrito – če je dobro, je dobro po svojem delovanju in tako tudi zmeraj jasno izraženo. Jinsai zato poleg filozofske razprave pri konfucijanskem življenju najvišje ceni prav učenje skozi etično prakso (Jinsai, 1971, 27–28).

Seveda pa dalje svojo obravnavo, spet v skladu z Mencijevimi nauki, nameni predvsem vprašanju povezave med krepostjo in naravnimi danostmi človeka. Jinsai prevzame pojme štirih zasnov »srčne zavesti« (J: shīn, K: xīn 心), ki jih po Menciju kot svojo naravno moralno zmožnost poseduje sleherni človek (Mengzi, Gong Sunchou shang: 6). Hkrati pa človeku pripiše tudi v naravnih danostih vsebovano »čustvo« (J: jù, K: qíng 情), ki je zanj osnova vsakršne »želje« (J: yù, K: yù 欲) – tudi moralne.

Takole pravi:

情とは、の欲なり。動くところ有るをもって言う。故に性・情をもって並び称す。(Jinsai, 1971: 56).

»Človeška čustva so želje, ki pripadajo naravnim danostim. Nanašajo se na tisto, kar aktivira ljudi. Tako se o naravnih danostih in človeških čustvih pogosto razpravlja skupaj« (lasten prevod).

Jinsai čustvo pojmuje kot osnovo vseh želja – torej tudi kot nekaj, kar omogoča človekove moralne težnje. To mesto zato pravzaprav predstavlja eno poglobitnih Jinsaijevih kritik Zhu Xijevega sistema, ki naj bi zmotno predpisoval aktivno brzdanje čustev. Jinsai zavrača Zhu Xijevo idejo, da naj bi v zgoščevanju »sile tvornosti« (J: kǐ, K: qì 氣) čustva zastirala izvorno naravo človeka – torej naravno dano, ki zrcali samo strukturo sveta in kot taka poseduje moralno popolnost.⁹ Za Jinsaija je takšen nauk domala neuporaben, saj se zanj moralnost nujno izraža v aktivnosti, ustavljanje čustev pa postane nekaj, kar ustavlja tudi samo težnjo po moralnem. Ravno človeška čustva so tisto, kar človeka zgane k moralnemu dejanju – brez moralnega dejanja pa ne moremo govoriti o moralnem človeku. Jinsai čustva polaga neposredno v pojem naravnih danosti, ki zanj predstavljajo enega od dveh ključnih mehanizmov človekovega naravnega moralnega aparata: če namreč v srčni

8 Pri prevajanju pojma ri/lǐ s pojmom »strukture« se naslanjam na prevod in pomensko eksplikacijo v delih Jane S. Rošker (glej na primer: Rošker, 2011, 5–10).

9 Za širšo obrazložitev razmerij pojmov strukture, tvornosti in naravnih danosti v naukih Šole strukture glej: Rošker, 2011, 69–83.

zavesti biva zmožnost človekovega moralnega delovanja, potem naravne danosti vsebujejo osnovo želje po moralnem.

Dalje pa Jinsai prevzame tudi Mencijev nauk o razširitvi štirih zasnov srčne zavesti ter postopnem vstopanju v univerzalne kreposti. Njegov lastni nauk tako v prvi vrsti postane nauk vsakdanjega etičnega delovanja, skozi katero moralni akter širi svojo moralno zmožnost – etično delovanje je zanj, tako se zdi, neke vrste veččina, ki jo je treba nenehno izpopolnjevati. Moralno zmožnost štirih zasnov srčne zavesti po Menciju primerja s štirimi udi (Mengzi, Gong Sunchou shang: 6) – vsak človek jih ima in jih že zna uporabljati, kakor zna uporabljati svoje roke in noge; vendar pa ni vsak človek enako razvit in enako spreten z njimi. Učenje skozi pravilno etično prakso širi moralno zmožnost in neguje naravne danosti – s tem pa se umerijo tudi čustva.

4 Pot prakraljev kot kulturno pogojeno dobro v Soraijevem nauku

Jinsai na tem mestu nima težav s povezovanjem splošnega pojma dobrega in pojma človekove osebne moralnosti – to je pravzaprav eno od jeder njegovega nauka. Niti nima posebnih težav z univerzalnostjo pojma poti, ki je Tokugawa konfucijancem v splošnem predstavljala precejšen problem, saj so konfucijanske nauke prevzemali kot nekaj, kar specifično izhaja iz kitajskega kulturnega prostora. Čeprav je pojem etične prakse tudi pri njem neizbežno zavezan konfucijanski etiki, Jinsai o »dobrem« še vedno vseskozi govori kot o vseobsegajoči aktivnosti poti neba, ki »vse preveva in vse polni«.

Po drugi strani pa Sorai, ki »dobro« prav tako pojmuje kot tisto, kar je v skladu s potjo, v nadaljnji obravnavi naleti na precej večje težave, saj je pri njem pot pojem, ki je po svojem izvoru, obliki in delovanju nujno vezan na konkretno kulturno:

先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり。
(Sorai, 1974, 14).

»Pot prakraljev je pot, ki so jo prakralji ustvarili. To ni naravna pot neba in zemlje« (lasten prevod).

Pot je za Soraija ena sama; vse ostalo, kar morda še velja za neke vrste »pot«, je tako poimenovano le kot analogija prave poti (Sorai, 1974, 45–46). Na tem mestu Sorai zanika kakršenkoli naravni izvor poti, hkrati pa s tem pot, kakor že rečeno, v celoti odveže kozmo-ontoloških izpeljav svojih predhodnikov. Za Soraija kreposti in pravilno delovanje človeka nikakor niso neposredno povezani z neko naravno moralno zmožnostjo, temveč je pravilno delovanje v celoti vezano na predpise poti.

S tem pa zanj vprašanja človekovih naravnih danosti in prirojenih moralnih zmožnosti v veliki meri postanejo brezpredmetna:

性を言ふは老・莊より始る。聖人の道のなき所なり。いやしくも道に志あらんか性善を聞けばすなはちますます勸(つと)め、性悪を聞けばすなはち矯(た)めんことを力(つと)む。いやしくも道に志なからんか、性悪を聞けばすなはち棄ててなさず性善を聞けばすなはち待みてなさず。故に孔子の、習ひを貴ふなり¹⁰。(Sorai, 1974, 23).

»Razprave o naravnih danostih so se začele z Laom in Zhuangom. Pot svetnikov takšnih razprav ne vsebuje. Če si prizadevamo, da bi sledili poti, in slišimo, da so nam naravno dane dobre lastnosti, nas bo to le še ohrabilo. Prav tako se bomo, če slišimo, da so nam naravno dane slabe lastnosti, na vso moč potrudili, da se popravimo. Če pa naša volja ni usmerjena k poti in slišimo, da so nam naravno dane slabe lastnosti, potem bomo zavrgli svoje napore in ne bomo dosegli ničesar. Če pa slišimo, da so nam naravno dane dobre lastnosti, potem bomo temu pač zaupali in se ne bomo trudili. Zato je Konfucij cenil učenje skozi izvajanje« (lasten prevod).

Za Soraija naravne danosti predstavljajo nekaj, kar je treba obvladati in pravilno usmeriti, vendar pa človek tega nikakor ne zmore storiti sam – k temu mora biti priveden. Takšna pravilna usmeritev poteka v skladu s potjo in na koncu ljudi pripelje do raznolikih kreposti, vendar je njena dejavnost drugačna kakor pri Jinsaiju, drugačen pa je tudi sam pomen pridobljenih kreposti. Ravno Soraijev odnos do vprašanja učinka poti na naravno dano jasno pokaže, kako ostro se v tem pogledu Sorai odpoveduje ne le vprašanjem naravnih danosti človeka, temveč vprašanjem osebne moralnosti nasploh.

Na nekem mestu pravi:

辟(たと)へば、木を伐りて宮室を作るがごとし。また木の性に率ひて以てこれを造るのみ。然りといへども、宮室はあに木の自然ならんや。(Sorai, 1974, 14–15).

»To je tako, kot če posekamo drevo in zgradimo palačo. Treba je le upoštevati naravne danosti lesa. Vendar ali to pomeni, da palača naravno biva v lesu?« (lasten prevod).

Sorai se tu problema naravne moralnosti sploh ne loteva, saj je, kot že rečeno, pojem dobrega zanj povezan izključno z delovanjem poti prakraljev ter je zato v celoti predpisan: pravilno delovanje je vezano na družbeno zgradbo, ki so jo postavili svetniki. Kvaliteta lesa je navsezadnje v njegovi zmožnosti biti »pravilno« preoblikovan. Vendar pa Sorai tu kljub vsemu prezre dejstvo, da je naravno dano v tej prispodobni v prvi vrsti

10 Lunyu, Yang Huo: 2.

naravno dano živega drevesa, ne le lesa kot mrtve surovine, zato končni smoter poti in »dobro«, ki ga pot prakraljev opredeljuje, v njegovem nauku pridobita nekoliko avtoritaren podton.

Sorai smoter poti opredeli takole:

孔子の道は、先王の道なり。先王の道は、天下を安んずるの道なり。
(Sorai, 1974, 12).

»Konfucijeva pot je pot prakraljev. Pot prakraljev je pot, ki prinaša mir vsemu pod nebom« (lasten prevod).

Pot prakraljev je po svojem smotru opredeljena kot aktivnost, ki prinaša svetu mir – takšen mir pa po Soraiju, tako se zdi, zahteva prej neke vrste poslušnost kakor poglobljeno vzgojo moralnega posameznika. Pot je tisto, po čemer se v ljudeh izoblikujejo kreposti – vendar pa, prej kot izraz občega dobrega, kreposti pri Soraiju predstavljajo vrednote in zmožnosti, po katerih se posamezniki vklapljajo v urejeno družbo miru. Čeprav se torej razprava o krepostih tako pri Jinsaiju kot pri Soraiju navezuje na pravilno delovanje, je pravilno delovanje pri prvem v celoti zavezano občemu dobremu nebeske poti, medtem ko je pri drugem zavezano izključno predpisom poti, ki so jo ustvarili svetniški prakralji.

Sorai nadalje pot opiše povsem konkretno:

道なる者は統名なり。礼楽刑政凡(およ)そ先王の建つる所の者を挙げて、合わせてこれに命(なづ)くるなり。礼楽刑政を離れて別にはゆる道なる者あるに非ざるなり。(Sorai, 1974, 13).

»Pot je izčrpen pojem. Nanaša se na vse, kar so prakralji vzpostavili, posebej obredje, glasbo, kazenski zakonik in administrativni sistem. Vse to pot zajema in določa. Ne obstaja pa nekaj, kar bi bilo pot izven obredja, glasbe, kazenskega zakonika in administrativnega sistema« (lasten prevod).

Pot prakraljev predstavlja celoto predpisov, ki so jih ljudem zapustili kitajski prakralji – predpisi pa v prvi vrsti določajo raznolike vidike urejene družbe miru, ki zajemajo tako pravno in upravno kot tudi kulturno. Posebej slednje igra znotraj Soraijeve opredelitve pojma poti ključno vlogo. Na več mestih Sorai pravzaprav konkretno obliko poti opredeli ravno kot obredje in glasbo. Obredje in glasba sta tisto, v čemer leži transformativna moč, ki naj bi jo po Soraiju pot posedovala – je tisto, kar usmerja naravne danosti v skladu s potjo. Če naj pot pripelje do miru vsega pod nebom, potem mora posedovati zmožnost preusmeriti naravne danosti ljudi k raznolikim krepostim, ki predstavljajo različne vidike urejene družbe.

Kljub temu pa Sorai nikjer posebej ne razpravlja o mehanizmih delovanja predpisanega na naravno dano in zato tudi nikjer ne razreši problema kulturne

specifičnosti poti ter njenega občega smotra in učinka. Pot pri njem preprosto ostaja nerazrešljivo ujeta med univerzalno in konkretno kulturno.

5 Pojem učenja kot preseganja naravnih danosti skozi krepost

Dalje se zgoraj nakazane zastavitve obeh mislecev jasno pokažejo tudi v podrobnejši obravnavi pojmov kreposti. Pri Jinsaiju slednje spet vseskozi opisujejo univerzalno dobro nebeške poti ter hkrati specifično zmožnost posameznika, da se v takšno dobro vklaplja, pri Soraiju pa označujejo vstopanje posameznikov v obče dobro poti prakraljev ali, še bolj konkretno, v urejeno družbo miru.

Jinsai kreposti opiše kot izčrpen pojem, ki se nanaša na pojme sočlovečnosti, pravičnosti, dostojnosti in modrosti,¹¹ dalje pa te štiri pojme opiše takole:

慈愛(じあい)の徳、遠近内外(えんきんないがい)、充実通徹(じゅうじつつうてつ)、至らずというところ無き、これを仁と謂う。その当にすべきところをして、その当にすべからざるところをせず、これを義と謂う。尊卑上下(そんびじょうげ)、等威分明(とういぶんめい)¹²、少しも踰越(ゆえつ)せざる、これ礼と謂う。天下の理、暁然洞徹(ぎょうぜんどうてつ)、疑惑(ぎわく)するところ無き、これを智と謂う。天下の善衆(ぜんおお)しといえども、天下の理多しといえどもしかれども仁義礼智、これが綱領(こうりょう)となって、万善(まんぜん)おのずからその中に総括(そうかつ)せずということなし。故に聖人この四つの者をもって道德の本体(ほんたい)として、学者をしてこれに由ってこれを修めしむるなり。(Jinsai, 1971, 38).

»'Sočlovečnost' predstavlja krepost sočutja in ljubezni, ki tako daleč kot blizu, tako znotraj kot zunaj, vse zajema, vse polni in v vse prodira. 'Pravičnost' cilja na to, da storimo, kar je potrebno, in ne storimo tistega, česar ne bi smeli. 'Dostojnost' se nanaša na spoštljivost in vulgarnost ter na vzvišeno in nizko, pri čemer je treba paziti, da ne prekoračimo pravil, ki opredeljujejo te razlike. 'Modrost' pomeni jasno spoznati strukturo vsega pod nebom – brez dvoma in omahovanja. Pod nebom obstaja raznoliko dobrega in množstvo struktur. Če si sočlovečnost, pravičnost, spodobnost in modrost vzamemo za vodilo svojega delovanja, potem se bo desetisočero dobrega naravno razgrnilo v nas. Zato so svetniki poudarjali te štiri kot substanco poti in kreposti ter svojim učencem nalagali, naj jih dovršijo« (lasten prevod).

11 Takšno opredelitev seveda spet povzame po Menciju (Mengzi, Gong Sunchou shang: 6).

12 Chunqiu Zuozhuan, Xuan gong shier nian: 2.

Kreposti Jinsaiju predstavljajo Mencijeve štiri zasnove srčne zavesti in s tem prirojeno moralno zmožnost človeka, hkrati pa predstavljajo univerzalne kreposti, ki tvorijo substanco poti človeštva. Jinsai od kreposti, ki so univerzalne, ločuje pojme etične prakse, ki so v prvi vrsti namenjene pravilnemu učenju. Človek se skozi etično delovanje, z razvijanjem štirih zasnov srčne zavesti, vklaplja v univerzalno dobro – s tem pa svoje omejene naravne danosti preseže v brezmejnih krepostih.

Čeprav se tudi Sorai strinja s tem, da kreposti predstavljajo preseganje naravnih danosti, pa med naukoma obravnavanih učenjakov na tem mestu obstaja ključna razlika. Kot že omenjeno, preseganje naravnih danosti pri Jinsaiju pomeni vstopati v vseobsegajoče dobro poti neba, k čemur težijo tudi človekova v naravnem danem vsebovana čustva, za Soraija pa preseganje naravnih danosti predstavlja vstopanje v pot prakraljev – torej predvsem v politično in družbeno življenje, ki so mu prakralji določili temeljni standard (J: kyoku, K: jí 極). Presežno za Soraija predstavlja izključno družbena urejenost.

Sorai kreposti¹³ opredeli takole:

徳(とく)なる者は得(とく)なる¹⁴。人(ひとひと)おのおの道に得(う)る所あるを謂ふなり。或いはこれを性に得(え)、或いはこれを学(う)に得(う)。みな性を以て殊(こと)なり。性は人人殊なり。故に徳もまた人人殊なり。(Sorai, 1974, 48).

»Krepost' (toku) pomeni 'pridobiti si' (toku). Kreposti so, kar si ljudje vsak zase pridobijo, ko sledijo poti. Bodisi si jih pridobijo skozi svoje naravne danosti bodisi skozi učenje. Vsi ljudje so si po naravnih danostih različni. Tudi kreposti, ki si jih tako pridobijo, so zato različne« (lasten prevod).

Kreposti so odvisne od človekovih naravnih danosti, dalje pa neposredno odražajo njegovo delovanje znotraj poti. Ker gre pri poti prakraljev za predpisano delovanje, sta »dobro« in »krepost« v tem smislu nerazdružljivo povezana s predpisanim, vendar pa skozi obredje in glasbo posedujeta tudi svoj konkretni učinek globljega usmerjanja naravnih danosti. Takšna zastavitev v konfucijanstvu ni nekaj novega, vendar gre pri Soraiju tu za načelo izrazitega delovanja »od zgoraj navzdol«. Sorai ima takšno stanje za neizbežno, saj je človek zanj globoko družbeno bitje, ki ne more uspevati izven širše skupnosti – saj ga šele pot, kot že omenjeno, pravzaprav sploh veže v sistem poenotenege pomena in vrednosti ter ga s tem odveže brezobličnosti strukture in naravnih danosti. Tudi pojem dobrega tako za Soraija ne more obstajati izven družbene sfere.

13 Med njimi so tudi sočlovečnost (J: jin, K: rén 「仁」), modrost (J: chi, K: zhì 「智」), spoštovanje do staršev (J: kǎo, K: xiào 「孝」), zvestoba (J: chù, K: zhōng 「忠」), zanesljivost (J: shìn, K: xìn 「信」), spoštljivost (J: kyō, K: gōng 「恭」), preudarnost (J: ken, K: jiǎn 「儉」), pogum (J: yù, K: yǒng 「勇」) in druge.

14 Liji, Yueji: 5.

Sorai družbenost človeka opiše takole:

人の性は殊なりといへども、然れども知愚賢不肖となく、みな、相(あひ)愛し相養ひ相輔け相成すの心、運用営為の才ある者(こと)は一なり。故に治を君に資(と)り、養ひを民に資り、農工商賈(こ)、みな相資(と)りて生をなす。その群を去りて無人の郷に独立すること能はざる者は、ただ人の性のみ然りとなす。(Sorai, 1974, 54).

»Čeprav se naravne danosti razlikujejo od človeka do človeka, ne glede na posameznikovo modrost in nespametnost, vrednost ali nevrednost, vsi ljudje posedujejo srčno zavest, skozi katero se medsebojno ljubijo, negujejo, si pomagajo in se dopolnjujejo – podobni pa so si tudi po svoji zmožnosti za sodelovanje. Zato se za vladanje zanašamo na vladarja, za hranjenje pa na kmeta. Kmetje, obrtniki in trgovci vsi preživijo tako, da se zanašajo drug na drugega. Ne da se zapustiti skupnosti in živeti v samoti na neobljudenem območju – to je preprosto človeška narava« (lasten prevod).

Za Soraija torej ni mogoče »zapustiti skupnosti in živeti v samoti« – to je zanj v nasprotju z naravnimi danostmi človeka. Ravno preseganje naravnih danosti skozi pravilno družbeno udejstvovanje pa je tisto, kar najgloblje opredeljuje pot prakraljev. Dobro je tisto, kar služi poti – tisto, kar prinaša svetu mir. Žal pa nadalje pojem miru pri Soraiju na nobenem mestu ni posebej problematiziran. Če je pot namreč konkretno kulturno, potem je mogoče kot konkretno kulturne videti tudi njene učinke: konkretno kulturne so kreposti, ki jih v ljudeh oblikuje, in s konkretno kulturnim je opisan tudi mir, ki ga pot prinaša svetu. To pa pomeni, da je takšen mir neizbežno zgrajen okrog ustaljenih družbenih razmerij in da tudi pojem dobrega, ki ga opisuje Sorai, nazadnje težko preseže takšne okvire ter težko predstavlja karkoli univerzalnega.

6 Pojma sočlovečnosti in pravičnosti – obrat od univerzalnih človeških kreposti pri Soraiju

Za Jinsaija pot in krepost predstavljata sâmo substanco konfucijanskega »učenja« (J: gaku, K: xué 学), učenje pa za človeka pomeni skozi etično prakso razvijati svojo moralno zmožnost in presegati svoje naravne danosti.

Takole pravi Jinsai:

人の性、善なりといへども、しかれどもこれを充てざれば、もって父母に事うるに足らず。すなわち性の善恃むべからず。しこうして学問の功、最も廢すべからず。われ故に曰く「人の性は限り有って、天下の徳は窮まりなし。限り有るの性をもって窮まり無きの徳を尽くさんことを欲せば、学問に由るにあらずして、それこれを能くせんや」。 (Sorai, 1974, 55).

»Naravno dano v človeku poseduje dobro, ampak če te moralnosti ne razvije, se človek ne bo mogel dostojno obnašati do svojih staršev. Zato pravimo: 'Naravno dano ima pri človeku svoje meje, kreposti pa so resnično neizčrpane. Če želimo s svojimi omejenimi naravnimi danostmi dovršiti brezmejne kreposti, potem brez učenja tega zagotovo ne bomo zmogli.'« (lasten prevod).

Pot in krepost sta tudi pri Soraiju pojma, povezana z učenjem, vendar pri njem učenje spet pomeni predvsem v izvajanju obredja in glasbe slediti predpisom prakraljev. Takšno opredelitev jasno odseva njegova obravnava pojmov »sočlovečnosti« (J: jin, K: rén 仁) in »pravičnosti« (J: gi, K: yi 義). Če pri Jinsaiju omenjena pojma zmeraj nastopata v komplementarnem razmerju – sočlovečnost predpostavlja pravičnost, pravičnost pa predpostavlja sočlovečnost –, Sorai, nasprotno, oba pojma že od samega začetka razdruži. Pojem pravičnosti zanj nastopa v obliki neke vrste obrednih načel, medtem ko mu sočlovečnost pomeni osrednjo krepost, ki so jo posedovali svetniški prakralji in zato vsebuje različne vidike svetniške in vladarske dejavnosti.

Takole pravi:

孟子のいはゆる「四端の拡充す¹⁵」とは、論説の言のみ。初より仁を成すの方を語るに非ざるなり。これを一星の火、原を燎(や)くに至り、一寸の苗、天に参するに至るに辟(たと)ふ¹⁶。いやしくも、握(ひ)きてこれを長じ、引きてこれを伸ばさしめば、すなはち火滅し苗槁(か)れんのみ。仮すに風を以てしてこれを鼓し、仮すに雨露を以てしてこれを灌溉し、然るのち以て原を燎き天に参するの盛んなる馴致すべきなり。人もまたかくのごとし。礼樂以てこれを養ひ、然るのち仁徳を成すなり。(Sorai, 1974, 56).

»Mencijeve izjave o 'razširitvi štirih zasnov' so bile preprosto polemične – že od samega začetka niso bile mišljene kot opis izpolnitve sočlovečnosti. Vse to se da primerjati z iskro, ki ima potencial, da požge celo polje, ali z drobnimi kalčki, ki lahko poženejo do neba. Če skušamo prisiliti iskro, da bi gorela, ali vleči za kalčke, da bi jih prisilili zrasti, potem bodo iskre ugasnile in bodo kalčki odmrli. Če pa veter nežno boža iskre in če dež in rosa nežno zalivata kalčke, potem bodo ti zaživel. Iskre bodo požgale polja in kalčki bodo zrasli do neba. Tudi ljudje so takšni. Obredje in glasba jih negujeta, to pa hkrati izpolni vladarsko krepost sočlovečnosti« (lasten prevod).

Sočlovečnost je krepost urejanja družbene celote in je pri Soraiju predvsem politični pojem. Pojma sočlovečnosti zanj ni mogoče izčrpati v pojmih sočutja in ljubezni, kakor ju je v prvi vrsti obravnaval Jinsai. Navadni ljudje se sicer na

15 Mengzi, Gong Sunchou shang: 6.

16 Sorai tu uporabi enako prisposodob, kot jo je Jinsai uporabil v svojem Gomô jigiju (Jinsai, 1971, 75).

sočlovečnost lahko in celo morajo zanesti, ne morejo pa je posedovati. Sočlovečnost za Soraija ni krepost človeka, ki svojo ljubezen in sočutje do drugega poskuša udejanjiti v pravilnem delovanju, temveč je pravzaprav krepost vladarja, ki ureja javno življenje v skladu s potjo svetniških prakraljev. S tem ko v ljudeh, ki sledijo poti, klijejo različne kreposti, se v vladarju samem dovrši krepost sočlovečnosti. Zato je sočlovečnost nujno vladarska krepost – je krepost, ki prihaja »od zgoraj«, in je še eden od pokazateljev obsega Soraijeve politizacije osrednjih konfucijanskih pojmov.

Na specifičen način pa, kakor že omenjeno, Sorai obravnava tudi pojem pravičnosti. Takole pravi:

人多くは礼の先王の礼たることを知れど以て、義もまた先王の義たることを知らず。故にその解みな通ぜず。けだし義なる者は道の分なり。千差万別、おのおの宜しき所あり。故に曰く、「義なる者は宜なり」¹⁷と。先王すでにその千差万別なる者を以て、制して以て礼となす。学者はなほその制する所以の意を伝ふ。これいはゆる礼の義なり。(Sorai, 1974, 75).

»Mnogi razumejo, da je obredje tisto, ki so ga zasnovali prakralji, hkrati pa ne razumejo, da so tudi obredna načela tista, ki so jih zasnovali prakralji. Njihove razlage obrednih načel zato niso smiselne. Obredna načela se da obravnavati kot del poti. Neskončno število razlik in razločkov ima tukaj svoje mesto. Zato je rečeno: 'Obredna načela določa, kar je prav.' Skozi neskončno število razlik in razločkov so prakralji sistematizirali obredje in učenjaki si še vedno prizadevajo, da bi posredovali ideje, ki so povezane s tem. Prav zato te ideje imenujemo 'v obredju vsebovana obredna načela'« (lasten prevod).

Svetniki so predpisali obredje in glasbo po obrednih načelih, ki izhajajo iz njihovega globokega uvida in njihovega spoštljivega čaščenja neba (Sorai, 1974, 120–121). Gre torej, kakor že rečeno, za nekakšen poenoten sistem pomena in vrednosti ter hkrati za vzorce, ki presegajo in preusmerjajo naravno dano: je tisto, kar daje obredju in glasbi njuno konkretno obliko in učinek. Pojem obrednih načel izraža pravilno delovanje, ki pa se tudi pri Soraiju nikakor ne navezuje neposredno, na primer, na pojem strukture. Slednjega Sorai kritizira celo ostreje od Jinsaija, češ da sploh ne poseduje oblike in zato tudi ne more posedovati nobenega standarda (J: jun, K: zhǔn 準) (Sorai, 1974, 28). Pravilno delovanje pri Soraiju ostaja strogo ločeno od vsega, kar zadeve posedujejo naravno.

Tako pa se jasno pokaže, na kakšen način Soraijev pojem poti prakraljev v celoti preobrazi njegov nauk v nauk o političnem redu. Njegov pojem dobrega je pojem urejene družbe miru, ki je kot tak zavezan konkretni kulturni specifičnosti poti prakraljev. Medtem ko je Jinsai še razvijal opise naravne moralne zmožnosti in moralnih teženj

17 Liji, Zhongyong: 20.

posameznika, je Soraijev nauk prej zavezan opisu in legitimizaciji vladarske avtoritete skozi povzdigovanje vloge svetniških vladarjev preteklosti pri urejanju družbene celote, pa tudi predpostavki popolne zaveze posameznika družbenemu redu. Soraijeva preobrazba družbene celote v urejeno družbo miru ne poteka skozi posameznika, temveč prek njega.

S tem pa se po mnenju Bitôja Masahideja Sorai na ključen način odvrne od klasičnih konfucijanskih nauk, ki jim je bil Jinsai še vedno zvest:

If Sokô's view of man is the closest to Hsün Tzu's theory of original evil, Jinsai's is a benevolent moral altruism. Neither though completely frees himself from the idea, basic to Chinese Confucianism, that the individual is the primary unit. In this respect, it is Sorai's view of man which best reflects Japanese social consciousness (Bitô, 1978, 159).

»Če je Sokôjeva¹⁸ obravnava človeka najbliže Xunzijevi¹⁹ teoriji izvirnega zla, je Jinsaijeva dobitljiv moralni altruizem. Nihče od njiju pa se ne more osvoboditi ideje, ki je temeljna kitajskemu konfucijanstvu – da predstavlja posameznik primarno enoto. V tem pogledu prav Soraijeva obravnava človeka najjasneje odseva japonsko socialno zavest« (lasten prevod).

7 Zaključek

Pojmovna analiza treh osrednjih pojmov »poti«, »kreposti« in »dobrega« v konfucijanskih naukih Itôja Jinsaija in Ogyûja Soraija pokaže, da se kljub prištevanju obeh mislecev v isto kritično gibanje in nekaterim na prvi pogled jasnim podobnostim nauka obeh učiteljev v jedru temeljno razlikujeta. Kot dokaz pomenske fleksibilnosti, ki zaznamuje obravnave znotraj takrat ustaljenega žanra filozofske leksikografije, Jinsai kljub vsemu še vedno ostaja vpet v klasično konfucijansko razpravo moralnega posameznika, medtem ko Sorai skozi politizacijo istih pojmov moralnega človeka iz razprave izključi ter ga nadomesti s političnim človekom. Soraijeva kritika Jinsaija, da je preplitko zarezal v Zhu Xijev sistem, se zdi na mestu, vendar je Sorai s tem prej dosegel ostrejši obrat vstran kot pa vrnitev h klasičnim konfucijanskim naukom.

Literatura

Bitô, M., Ogyû Sorai and the Distinguishing Features of Japanese Confucianism, v: Japanese Thought in the Tokugawa Period 1600–1868 (ur. Najita, T., Scheiner, I.), Chicago, London 1978, str. 153–160.

18 Yamaga Sokô (1622–1685).

19 Xun Kuang (ok. 310 – ok. 235 pr. n. št.).

- 春秋左傳. Chunqiu Zuo zhuan (Zuojeva kronika), <http://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan> [1. 12. 2015].
- 伊藤仁齋. 「語猛字義」. 『伊藤仁齋 伊藤東涯』. 日本思想体系 3 3. 東京: 岩波書店. 11–113. Itô, Jinsai. Gomô jiggi. Itô Jinsai, Itô Tôgai, Nihon shisô taikai 33. Tokio: Iwanami shoten, 1971, str. 11–113. (Pomen izrazov v Pogovorih in Menciju. Itô Jinsai, Itô Tôgai, Sistem japonske misli, 33).
- 禮記. Liji (Knjiga obredja), <http://ctext.org/liji>, [1. 12. 2015].
- 論語. Lunyu (Pogovori), <http://ctext.org/analects>, [1. 12. 2015].
- 孟子. Mengzi (Mencij), <http://ctext.org/mengzi>, [1. 12. 2015].
- 荻生徂徠. 「弁道」・「弁明」・「学則」. 『荻生徂徠』. 日本思想体系 3 6. 東京: 岩波書店. 9–185. Ogyû, Sorai. Bendô, Benmei. Ogyû Sorai, Nihon shisô taikai 36. Tokio: Iwanami shoten, 1974 (1973), str. 9–197. (Razločevanje poti, Razločevanje imen. Ogyû Sorai, Sistem japonske misli, 36).
- Rošker, J. S., Li 理: Struktura kot temeljna epistemološka paradigma tradicionalne kitajske filozofije. Ljubljana, 2011.
- Tucker, J. A., Chen Beixi, Lu Xiangshan, and Early Tokugawa (1600-1867) philosophical lexicography, *Philosophy East and West* (43/4), 1993, str. 683–713, <http://www.jstor.org/stable/1399209> [1. 12. 2015].
- 易經. Yi Jing. (Klasik premen), <http://ctext.org/book-of-changes> [1. 12. 2015].

Marko Ogrizek

Pojmi poti, kreposti in dobrega v konfucijanskih naukih Itôja Jinsaija in Ogyûja Soraija

Ključne besede: pot, krepost, dobro, Jinsai, Sorai

Članek se osredotoča na obravnavo pojmov »poti«, »kreposti« in »dobrega« v naukih dveh japonskih mislecev obdobja Tokugawa – Itôja Jinsaija in Ogyûja Soraija – ter opozarja na enega od ključnih momentov, v katerem se kljub njuni skupni kritični naravnosti in ustaljenemu pojmovnemu repertoarju omenjena nauka temeljno razlikujeta. Medtem ko Jinsai omenjene tri pojme v skladu z Mencijevimi nauki obravnava z vidika občega dobrega poti neba ter človekove naravne moralne zmožnosti, Sorai, radikalen kritik tako Jinsaijevega nauka kot nauka Zhu Xijeve Šole strukture, vse tri pojme podredi celoviti politizaciji.

Marko Ogrizek

The Notions of the Way, Virtue and Good in the Confucian Teachings of Itô Jinsai and Ogyû Sorai

Keywords: the Way, Virtue, Good, Jinsai, Sorai

The article centres on the discussion of the concepts of “the Way”, “Virtue” and “Good” in the teachings of two Tokugawa Confucians – Itô Jinsai and Ogyû Sorai – and draws attention to one of the key moments which, despite their common critical direction and their established notional repertoire, sets these teachings apart in a fundamental way. While Jinsai, in keeping with the teachings of Mencius, discusses the three notions from the perspective of the universal good of the Way of Heaven and man’s natural moral ability, Sorai, as a radical critic of both Jinsai’s as well as the teachings of Zhu Xi’s School of Structure, subjects the three notions to complete politicization.

Nataša Visočnik

Vloga konfucijanske ideologije pri oblikovanju nacionalne države na Japonskem

Ključne besede: konfucijanska ideologija, identiteta, nacionalna država, družinska država, konfucijanski nacionalizem

DOI: 10.4312/ars.10.1.82-97

1 Identitetni procesi na Japonskem

Ideja o iskanju identitete ljudi kot procesu, ki pojasnjuje, kdo so ljudje in na kakšne načine se razlikujejo od svojih sosedov, je pri človeku vedno pristna. V okviru tega kompleksnega procesa so bili tudi na Japonskem izumljeni številni novi koncepti, kot na primer narod, etnos, kultura in identiteta; nastale pa so tudi številne razprave o etnogenezi. Raziskava o etnogenezi je bila na japonskih otokih pod velikim vplivom nacionalističnih diskurzov o japonski kulturi in je sprožila vrsto različnih predpostavk, ki so danes še vedno prisotne. Proces konstruiranja identitet, zlasti japonske nacionalne identitete, je bil še posebej intenziven v obdobju Meiji, tj. ko se je Japonska odprla svetu in je poskusila oblikovati nacionalno državo. Za to obdobje je torej značilna nova intenzivnost v razpravi o japonskih izvorih in različnih ideologijah, ki so se pojavile kot posledica novih raziskav v družboslovju.

V obdobju Meiji (1868–1912) so politiki sprejeli zamisel o nacionalni pripadnosti, ki je delovala kot temeljni kamen za oblikovanje moderne nacionalne države. Oblikovali so idejo o družinski državi (*kazoku kokka* 家族国家), ki vsebuje tradicionalno družinsko povezanost ali čut za družino (*kazoku shugi* 家族主義), podprt s konfucijansko etiko. Čut za družino, ki vključuje sistem širše družine, se je razširil na celoten narod, in sicer tako, da je vključeval cesarsko družino kot glavno družino vseh japonskih družin. To pomeni, da sta bili japonska tradicija čaščenja prednikov in podrejenost ostalih vej družin glavni družini integrirani za doseganje lojalnosti na nacionalni ravni.

Ker je večina identitet namišljen konstrukt, je tvorba »prave« identitete brezupna od samega začetka in pogosto vodi v podedovane fantazije o naravnih rasnih, etničnih in kulturnih dispozicijah. Z analizo besedil o japonski identiteti in nacionalizmu



(glej Doak, 2007; Craig, 1968) lahko ugotovimo, da je nacionalizem v japonskem jeziku zelo občutljiv pojem, saj zanj obstaja več besed, kot sta *kokuminshugi* (国民主義) in *minzokushugi* (民族主義); prav tako imajo Japonci dve različni besedi za »narod«: *kokumin* (国民) in *minzoku* (民族).¹ V zadnjih nekaj letih je prišlo do naraščanja težnje po uporabi angleške besede za »nacionalizem« v fonetični obliki (*nashonarizumu* ナショナルリズム) (Doak, 2007, 2).² Vendar pa Nikole L. Freiner (2012) v svoji knjigi poudarja, da se je pod vplivom konfucijanske ideologije razvila še ena oblika nacionalizma. T. i. »konfucijanski nacionalizem« je eden od ključnih pojmov, ki definirajo japonsko nacionalno identiteto in je predstavljal »utrđitev, ki je bila ključna pri strukturiranju odnosov med državljani in japonsko državo pri njeni ustanovitvi« (Freiner, 2012, 1). Poleg tega je vzdrževanje konfucijanskega nacionalizma na Japonskem vplivalo na socialne politike, politično vedenje in politične interakcije, ki so se pojavljale na Japonskem. Pojem konfucijanski nacionalizem³ nam pomaga razumeti specifične politike in odločitve politike, odnose Japonske s sosednjimi državami in cilje tuje diplomacijezunanje politike.

V prvem desetletju obdobja Meiji se je torej vlada osredotočila na centralizacijo in stabilizacijo svoje moči in oblasti, da bi si oblastniki zagotovili položaje in preprečili tuje intervencije (Tipton, 2002, 42). Medtem ko so domači dejavniki vedno igrali izredno pomembno vlogo pri oblikovanju politike, pa Japonska v tem obdobju ni več delovala kot zaprta država, izolirana pred tujimi vplivi, kot zadnjih 200 let.⁴ Leta 1868 je nova vlada v cesarjevem imenu razglasila splošna načela za prihodnost ter številne nove cilje, v katerih so se zrcalili nacionalistični motivi voditeljev vlade Meiji in spremenjen pogled na svet.

Ta članek bo tako poskušal odgovoriti, kako se je konfucijanstvo vključevalo v japonski okvir posodobitve nacionalne države v poznem 19. stoletju in kako je prišlo do opredelitve ene glavnih, če ne celo prevladujoče plasti zgodnjih modernih in sodobnih svetovnih nazorov.

1 Drug izraz, *kokkashugi* (国家主義), je v angleščino pogosto napačno preveden kot »nacionalizem«, vendar v resnici označuje to, kar v francoščini pomeni *étatisme* ali v angleščini *statism*. Podobno je treba koren besede *kokka* v angleščino prevesti kot »država« in ne »narod« (Doak, 2007, 2). *Kokumin* v slovenščini bolj odgovarja besedi »državljan«, *minzoku* pa besedi »narod«.

2 Ta pristop je imel v japonskem diskurzu o nacionalizmu dva učinka: pri prvem se je povečala teoretična dvoumnost glede tega, o čem točno se je razpravljalo (tj. »kaj je nacionalizem«); in drugič, težnja, da bi nacionalizem postal nekaj eksotičnega, kar prihaja z Zahoda oziroma je značilno samo zanj (Doak, 2007, 2).

3 Različice konfucijanskega nacionalizma je mogoče najti tudi v drugih azijskih državah, kot sta Južna Koreja in Tajvan (Freiner, 2012, 1).

4 Japonska je politiko »zaprte države« (*sakoku*) izvajala v celotnem obdobju Tokugawa (1600–1868).

2 Konfucijanstvo na Japonskem v obdobju Meiji

Pomembnost konfucijanstva v japonski zgodovini je nesporna, saj je njegov vpliv segal v vse sfere sodobnega japonskega diskurza, vse od sodobne filozofije znanosti, religije ter humanističnih in družbenih ved. Konfucijanska besedila so na Japonsko prišla sredi 6. stoletja prek učenjakov korejske države Paekche. Ti so prišli na Japonsko poučevat kitajski jezik in politični sistem, prek katerega so prenašali tudi budizem. Izraza *jugaku* 儒学 in *jukyō* 儒教 se najpogosteje uporabljata, ko gre za sklicevanje na konfucijanstvo (tradicionalno in moderno) v japonski zgodovini (Tucker, 2013). Med 7. in 10. stoletjem je Japonska poskušala vzpostaviti centraliziran politični sistem s cesarjem na čelu in s skupino konfucijanskih birokratov (mandarinov); to je bil sistem, ki je temeljil na vzorcu kitajske dinastije Tang (618–907). S takšnim političnim sistemom, znanim kot sistem *ritusuryō* (律令), so poskušali zgraditi harmonično družbo s hierarhičnimi družbenimi odnosi in dolžnostmi. Vlada je poskušala uveljaviti celo konfucijanski sistem enakomerne porazdelitve zemljišč (*handen-shūju* 班田収受制), veliko truda pa so vložili v uveljavitev konfucijanskih družinskih in sorodstvenih vrednot in praks. Ustanovljen je bil vladni kolegij za usposabljanje bodočih birokratov, kjer so kot osnovo izobraževanja uporabljali konfucijanske klasike. Vendar pa niso nikoli sprejeli kitajskega sistema preverjanja civilne službe, ki temelji na zaslugah. Doh Chull Shin (2012, 32) izpostavlja: »Ker so bili vladni uradni naslovi dodeljeni z rojstvom in ne z zaslugami, centraliziran birokratski sistem ni bil nikoli tako učinkovit, kot je bil v vladi Kitajske v obdobju Tang in Koreje v obdobju Yi.«

Tradicionalni sistem japonskih vrednot pred Obnovo Meiji zahteva podrobno razlago (glej Tucker, 2013; Bellah, 2003), vendar bi lahko na kratko rekli, da v kitajski in japonski družbi manjkajo transcendentalne vrednote, ki jih najdemo v zahodni tradiciji. Vrednote se v glavnem osredotočajo na ohranjanje in podporo skupine. Vendar pa obstaja tudi razlika med kitajsko in japonsko konfucijansko tradicijo znotraj istega tipa usmerjenih vrednot. Na Kitajskem očitno obstaja neke vrste univerzalna ideja, kot je *Tian* (nebesa), vendar pa ne zavzema transcendentalne vrednote. Ishida Yumiko to razlaga takole:

Ko so konfucijanske klasike predstavili na Japonskem, so se učenjaki pazljivo izogibali ideje spreminjanja mandata nebes, saj japonska cesarska vlada ni imela drugega vira legitimnosti kot prepričanje, da cesarska linija obstaja že od samega začetka zgodovine. V tem smislu je bil kitajski sistem tradicionalnih vrednot naravnano bolj univerzalno, japonski pa bolj partikularno, čeprav oba obstajata v okviru iste kategorije usmerjenih imanentnih vrednot (Ishida, 1996, 4).

Shin (2012, 33) navaja, da so namesto konfucijanske doktrine kot glavnega načela vlade bolj uporabljali zakone in druge metode kot sredstvo za uvedbo pravne države. Poleg tega japonski sistem družbene etike ni poudarjal pomena družine in krvnih vezi pri vzpostavljanju mreže sorodstvenih razmerij, kot je bilo to na Kitajskem. Japonski etični sistem je bil naravnano bolj skupinsko kot kitajski sistem, saj so se odnosi pogosto razširili tudi izven krvnih vezi. Tako je japonski sistem od dveh konfucijanskih kreposti, zvestobe in ljubezni otrok do staršev, dal večji poudarek zvestobi vladarju in skupini kot pa ljubezni do staršev (Shin, 2012, 34).

V luči obnove države je leta 1868 prišlo tudi do nekaj sprememb na področju izobrazbe. Vse šole so bile reorganizirane po vzoru zahodnih vplivov, bistvo učnih načrtov pa ni bila več konfucijanska moralna vzgoja, ampak praktična znanja in spretnosti, ki so lahko koristne pri modernizaciji države. Vendar pa so voditelji konfucijanstvo uporabljali za uzakonitev svojih pravil in vzdrževanje reda. Japonce so silili, da so pasivno sprejeli njihovo avtoriteto (Shin, 2012, 34). Tako so kljub močni modernizaciji in zahodnim vplivom konfucijanski ideali še vedno ostali globoko zakoreninjeni v japonski politiki, saj je bila lojalnost cesarju določena z zakonom. Poraz Japonske v drugi svetovni vojni je bil hud udarec takšni vladi in tako se je konfucijanska ideologija vedno redkeje uporabljala za legitimiranje ukrepov oblasti, vendar je kljub temu tudi v naslednjih obdobjih vplivala na oblikovanje nacionalne države in japonske identitete.

3 Oblikovanje nacionalne države in iskanje identitete

Znotraj procesa oblikovanja nacionalne države so Japonci poskušali ugotoviti, od kod prihajajo in kdo so, ter opisati, kakšne so njihove značilnosti. Pri tem so uporabljali določene pojme, uvožene z Zahoda. Izraz »etničnost« so uporabili, ko so želeli definirati etnično identiteto, ki pa se nenehno vedno znova ustvarja s pomočjo interakcije v družbi. Kot pravi Simonu Kaner (1996, 56), etničnost »poudarja skupno preteklost, jezik, vero in materialno kulturo«. Etničnost je bila tako uporabljena v smislu kontinuitete (ne gre nujno za dejansko genetsko kontinuiteto), s pomenom kolektivnega spomina in usode. Kulturno razumevanje naroda je namreč utelešeno v nekaterih mitih, spominih, simbolih in vrednotah, ki jih ohranja določena kulturna skupina (glej več v Višochnik, 2004).

Kot navaja Mark Hudson (1999), so se raziskave japonske etnogeneze začele že veliko pred obdobjem Meiji. Hudson raziskave zgodovinsko razdeli na tri obdobja. Prvo sodi v čas okoli 16. stoletja s pojavom znanstvene arheologije. Zanj je bil značilen vzpon nacionalnega učenja (ali gibanja *kokugaku* 国学). Če želimo razumeti poglede

na japonske korenine, moramo upoštevati poznavanje filozofske šole konfucijanstva in ne le gibanja *kokugaku*. Konfucijanski učenjaki so se osredotočali na besedila kitajskega zgodovinskega pisanja, medtem ko so nacionalistično usmerjeni učenjaki gibanja *kokugaku* poskušali očrnuti kitajski vpliv na japonsko kulturo. Pred arheološkimi in antropološkimi pristopi je kot vir vedenja o izvoru Japoncev metoda analiziranja starih japonskih in kitajskih besedil predstavljala glavni vir informacij (Hudson, 1999, 24–25).

Drugo obdobje (1877–1935) je bilo zaznamovano z novo intenzivnostjo v razpravi o japonskem izvoru, ki se je pojavila kot posledica novih področij raziskovanja arheologije in antropologije. To je bilo obdobje prehoda med tekstovnim pristopom do preteklosti in ustreznim arheološkim pristopom, kar je bilo ključnega pomena za študij japonskih korenin. V začetku obdobja Meiji se je Japonska industrializirala in hkrati postala nacionalna država. Občutek nacionalne pripadnosti, ki se je pojavljal že v preteklem obdobju, ni bil več omejen samo na elito. V tem obdobju ga je politika sprejela kot temeljni kamen moderne nacionalne države (ibid., 34).

Značilnost tretjega obdobja je izrazit razvoj koncepta kulture v japonski arheologiji. Obrat od preteklosti in enostavnih etničnih interpretacij prejšnjega obdobja se je zgodil leta 1930. Simbol tega premika je mogoče videti v Razpravi Minerva⁵ leta 1936, ki je močno vplivala na večjo moč vojaških in nedemokratskih sil na Japonskem. Vojna s Kitajsko je dosegla vrhunec leta 1937, japonska agresija pa se je nadaljevala do avgusta 1945, ko se je vojna v pacifiški regiji končala. V tem obdobju je bila Japonska strogo oblikovana in sistematično organizirana fašistična država, ki ji je vladala ultranacionalistična ideologija (ibid., 45–46).

Iskanje japonske identitete in razprava o njej se s tem obdobjem nista končala. Tako japonska identiteta še vedno nima dokončne definicije, kar je po Aminovem mnenju (1990) tudi nemogoče. Ta tema je še vedno v ospredju raziskav številnih učenjakov tako na Japonskem kot tudi po svetu (glej Visočnik, 2011).

Vendar pa je v obdobju Meiji Japonska spoznala, da mora postati močna neodvisna nacionalna država, če želi tekmovati s tujino, kar bi po mnenju politikov pripomogla vzpostavitev močne identitete. Glavna naloga, predvsem pod vplivom Zahoda, je bila, da kljub »heterogenosti« prebivalstva ustvari občutek »homogenosti« skupnosti. Ustvarjeni so bili ključni izrazi, kot so *kazoku kokka* (družinska država, Japonska kot velika družina s cesarjem na čelu kot očetom), *minzuko* (narod, ljudje, etnična pripadnost) in *jinshu* (rasa). Tako so politiki in učenjaki želeli poudariti spoznanje, da

5 Razprava Minerva je sklop debat, poimenovanih po časopisu Minerva, v katerem se je pojavila serija člankov in diskusij z okroglih miz. Pomemben fokus debat je bil konec obdobja Jōmon, učenjaki se namreč niso strinjali o tem, kako dolgo je ljudstvo Ainu še uporabljalo lončarstvo iz tega obdobja.

je njihova nacionalna država zgolj sodobna manifestacija prvobitne skupnosti⁶ (vedno smo bili takšni, vedno smo isti), da so na Japonskem vedno živeli samo Japonci, ki so si delili japonsko kulturo in uporabljali japonski jezik. To pomeni, da je japonska država sinonim za japonski narod. Kar zadeva njihovo kulturo in gene, so izpostavili, da so popolnoma drugačni od držav, ki jih obkrožajo. Vse to kaže na vpliv zahodnih konceptov »znanstvenega« rasizma in socialnega darvinizma, kar pomeni, da so oni »sami« bolj civilizirani kot »drugi«, torej so pripadniki manjšin in tujci necivilizirani.⁷

Razprava o identiteti se je tako osredotočila na koncepta naroda in države, ki sta bistvenega pomena za študije politike in mednarodnih odnosov. Za večino držav bi bilo idealno, če bi v eni državi obstajal samo en narod; to bi bila idealna država. Toda narod je tudi čustveni koncept, ki temelji na ohlapnejši terminologiji: kultura, jezik, narodnost, vera in vse vezi, ki vežejo ljudi (Freiner, 2012, 1; glej tudi Doak, 2007). Na Japonskem je izraz narod mogoče najti v konceptu *minzoku*, torej ljudje iste etnične (nekateri trdijo »rasne«) skupine, in v *kokumin*, ki temelji na načelu ljudi, organiziranih v politično enoto (ki je lahko, vendar ne nujno, etnična). Beseda *kokka* se nanaša na »državo«. V tem okviru je jasno, da je beseda (in z njo koncept) *minzoku* nastala v nacionalističnem diskurzu obdobja Meiji (glej tudi Oguma, 2002). To je pripomoglo k bujenju in ohranjanju nacionalne zavesti. Vendar Yoon Keun-Cha (Doak, 2007, 15) trdi, da v prvi polovici obdobja Meiji (tj. do leta 1890) kolektivna ali skupinska zavest o enem etničnem narodu še ni bila jasno izražena in prisotna. To pomeni, da koncept »etnični narod« še ni bil v celoti oblikovan. Pravzaprav je bilo v času poustavne Japonske⁸ težko najti dejanske primere uporabe besede *minzoku*. Vsekakor v tistem času še ni bilo enotnega nacionalističnega gibanja, namesto tega so hkrati obstajali različni tokovi oblikovanja moderne nacionalne države in različne sile modernizacije. Politični voditelji in intelektualna elita so se osredotočili predvsem na usklajevanje niza vrednot, povezanih s konfucijanstvom, in konfucijskega nacionalizma. Podobe in koncepte, kot so narod, dom in družina, so izkoristili, da bi poenotili japonsko nacionalno državo (Freiner, 2012, 14), hkrati pa je družbeni sistem poudarjal odgovornost znotraj medosebnih odnosov in družbene hierarhije.

Ideja, da dohitijo in presežejo zahodne sile, je v obdobju Meiji postala nacionalni cilj in je imela pomembno vlogo tudi v nacionalnem sistemu vrednot (Ishida, 1996, 5).

6 Izrazita primordialnost povzeta po Zahodu.

7 Več o tej ideologiji glej Visočnik, 2011.

8 Ustavo Meiji so razglasili leta 1889 in do leta 1890 so izdali še *Cesarski edikt o izobraževanju* (*Kyōiku chokugo* 教育勅語) (Akami, 2005, 128). Ta edikt je bil pomemben dokument, ki je v središče moralne izobrazbe kot vodnika nacionalne politike postavil konfucijansko misel. Bil je tudi sveti vodnik, ki so ga napisali japonski konfucijanci. Tako so utrjevali konfucijanske vrednote in indigene šintoistične mite o božanskem cesarskem poreklu, s čimer so izpostavili spoštovanje verskih načel, ki bi jih upoštevali vsi Japonci (De Vos, 1998, 114; glej tudi Tipton, 2002).

Za doseganje cilja se je lahko uporabilo vse, kar je bilo mogoče, in to brez obotavljanja. Pomanjkanje transcendentalne vere na Japonskem se je izkazalo kot koristno in je razvoj modernizacije samo pospešilo. Ni bilo potrebe po sekularizaciji in tako se je Japonska pri sprejemanju zahodnih idej izkazala za bolj prilagodljivo kot Kitajska (ibid., 6).

4 Ideologija družinske države in konfucianizem

Po tako intenzivnem obdobju zgodnjega Meijija se je v drugi polovici obdobja zgodil obrat h konzervativizmu in nacionalizmu, le nekaj intelektualcev pa je zagovarjalo tudi zvesto vrnitev h konfucianizmu. Eden od teh filozofskih glasov je bil Inoue Tetsujirō,⁹ eden vodilnih, čeprav zelo nacionalističnih razlagalcev razvoja konfucianizma kot smeri v »filozofiji«, pri čemer je uporabil na novo skovano japonsko besedo za filozofijo, *tetsugaku* (哲学). Omeniti je treba tudi njegovo »nacionalno etiko« ali *kokumin dōtoku* (国民道徳); ta sklop učenja je v veliki meri temeljil na selektivnih konfucijskih vrlinah, kot so lojalnost, spoštovanje in ljubezen do staršev (*ko* 孝).

Inoue je poskušal razjasniti pojem »družinske države« ter je predstavil analogijo med družino in državo. Pri tem je uporabil dve temeljni konfucijanski moralni načeli. Ugotovil je, da je lojalnost (*chu* 忠) do cesarja (*tenno* 天皇) identična spoštovanju in ljubezni do staršev (*ko* 孝), saj je bil cesar vodja države in družine. Pojasnil je tudi, »da bi moralo obstajati načelo poenotenja, saj je bila država organizem, sestavljen iz posameznih družin kot njenih celic« (Yoshino, 1995, 91).

Kljub idejam o tako strogem podrejanju cesarju in dojemanju cesarja kot očeta vsega ljudstva pa po mnenju De Vosa (1998, 114) Japonci niso občutili nobenega pritiska, ko so jim vladali po konfucijanskih načelih. Konfucijanstvo je podpiralo intelektualno moralno plat vedno obstoječega konflikta med družbeno obveznostjo ali *giri* (義理) ter bolj spontanimi, emocionalnimi družbenimi čustvi ali *ninjo* (人情). *Giri* je obredno povezan s predvidenim in pričakovanim, kar pomeni več formalnega upoštevanja moralnih pričakovanj v nasprotju s spontanostjo ljubezni in drugimi človeškimi čustvi. Občutki *ninjo* pa so bili bolj nevedeni in naravni. Konfucijanstvo je pri tem videti kot bolj formalno, »kitajskega« izvora.

Klasični konfucijanci menijo, da družina ni le naravna in biološka enota, saj predstavlja najbolj temeljno in prodorno enoto družbenega življenja. Shin (2012, 181) pri tem nadaljuje:

9 Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 (1855–1944) je bil eden izmed najbolj eminentnih in vplivnih članov Tokijske cesarske univerze. Kot metafizik je bil zagovornik doktrine »fenomena resničnosti« (*genshō sunawachi jitsuzai ron* 現象即实在論). Bil je tudi plodovit zgodovinar japonske konfucijanske filozofije in teoretik »nacionalne etike« (Tucker, 2014, 36).

Trije od petih kardinalnih človeških odnosov – oče in sin, mož in žena, starejši in mlajši brat – so prisotni v družini, in to služi kot okolje, v katerem se ljudje začnejo učiti, kako se vesti kot moralne osebe. Družina tako predstavlja temelj vseh drugih medosebnih odnosov kot najmočnejši in trajen vpliv na pravilen razvoj prihodnjih družbenih odnosov.

V konfucijanski tradiciji vrline, ki usmerjajo družinsko življenje, predstavljajo temelj vsem drugim vrlinam, vključno z zvestobo vladarju. To lahko vidimo na primeru, ko je Konfucij sinovsko pobožnost (*xiao*) poudaril kot najvišjo vrlino. Shin (2012, 180) je poudaril, da v konfucijanstvu družina predstavlja temelj vseh medosebnih odnosov, torej tudi tistih med ljudstvom in vladarjem. Konfucijanski vpliv se kaže tudi v tem, da ljudje bolj zaupajo tistim znotraj družinskega kroga kot ljudem od zunaj, kar je podpiralo družinsko naravnano državljansko in politično življenje. Zaradi tega je bila konfucijanska družinsko usmerjena etika »neskladna z egalitarnimi načeli sodobnega civilnega in političnega življenja« (Shin, 2012, 180), kjer se ljudje ne poznajo med sabo.

Nikole L. Freiner (2012, 5) je trdila, da je japonski družbeni sistem okreplil odnose dvojne obveznosti znotraj hierarhije, kar je jasno razvidno v hierarhiji nacionalne države. Prepričanje v kolektivizem pomeni, da je kolektivni interes Japoncev kot celote imel večjo vrednost kot korist posameznika. Pojem svobodnega in avtonomnega posameznika, kot ga je opredelila zahodna filozofija, v konfucijanski filozofiji ne obstaja. Namesto tega konfucijanska miselnost temelji na odnosu med ljudmi, katerih identitete se oblikujejo prek odnosov z drugimi, in med temi odnosi so družinski najpomembnejši.

Kohezivnost skupine še naprej ostaja enaka tudi po Obnovi Meiji, vendar se je spremenila velikost skupine. Ishida (1996, 4–5) je izjavil, da je v šogunatu Tokugawa *han* (fevd) predstavljal glavno središče lojalnosti. Kot rezultat zahodnega vpliva pa je postajal močnejši občutek nacionalnosti in žarišče lojalnosti se je v okviru nove vlade Meiji preusmerilo k nacionalni državi. Kot je bilo že prej omenjeno, se ta premik ni zgodil čez noč, a vendar je potencial za obstoj narodne zavesti obstajal že pred Meijijem. V obdobju tokugavskega režima je namreč že obstajala dobra komunikacijska in transportna mreža, kar je olajšalo pretok idej po vsej državi. Po drugi strani pa je trajalo nekaj časa, da je prišlo do vzpostavitve trdnejšega in politično učinkovitega občutka nacionalne identitete tudi po številnih spremembah v novem obdobju.

Ideje nekaterih konfucijancev lahko najdemo v Cesarskem ediktu o izobraževanju iz leta 1890, v katerem je navedeno, da je bil cesar božanstvo zaradi neprekinjene cesarske rodbine, ki sega daleč v preteklost (je potomec boginje Sonca). Cesar je tako predsedoval kot vodja glavne družine, iz katere naknadno izhajajo vse japonske družine (Yoshino, 1995, 65). Temelj takšnega cesarskega sistema je bil trdno zasidran

v družinski povezanosti in ga je dopolnjeval državni šintoizem.¹⁰ Država je imela močan nadzor nad izobraževanjem v šolah. Po odprtju meja leta 1853 so izkušnje Japonske z ZDA privedle do hitre spremembe režima in integracije centralizirane oblasti. Pri tem se je vloga cesarja uradno in simbolično okrepila. Njena obnova je privedla do poenotenja Japonske in do prizadevanja za hiter gospodarski razvoj (Freiner, 2012, 5).

Tako je ideja o družinski državi, ki je nastala v tem obdobju, zgodovinsko vsebovala dva elementa. Prvi je že prej omenjen čut za družino, ki ga je podpirala konfucijanska etika. Razširili so ga na celoten narod, tako da je vseboval cesarsko družino kot glavno družino vseh japonskih družin. Drug element pa je organska teorija države,¹¹ prinesena z Zahoda, še posebej iz Nemčije. Organska teorija države, ki je do določene mere ustrezala novoustanovljenemu birokratskemu sistemu, je bila pomembna pri izpodrivanju ideje ljudske suverenosti in naravnega prava, ki so jo zagovarjali aktivisti v gibanjih za »državljske pravice« v poznih 70. letih in v začetku 80. let 19. stoletja.

Takeshi Ishida (1996, xii) proces nastajanja ideje družinske države razlaga skupaj z njeno ideološko strukturo in dejanskim delovanjem v japonski družbi. Element spoštovanja in ljubezni do družine se je izkazal za koristnega pri mobilizaciji osebnega čustva, ki ga najdemo v družinskem razmerju, in pri prenosu tega čustva na lojalnost do države. Organska teorija države je bila pomembna za utemeljitev obstoječe zakonodaje in družbenega reda. Kawashima Takeyoshi (Yoshino, 1995, 65) je trdil, da je bila ideologija družinske države oblikovana s kombinacijo dveh tipov družinske povezanosti (*kazokushugi*), in sicer konfucijanske etike družinske povezanosti, omejene na družine samurajev v obdobju Tokugawa, in osnovne družinske institucije *ie* (家), razširjene med običajne ljudi. Tip družinske povezanosti med samuraji je bil usmerjen predvsem v »normativne zavesti«, medtem ko je bil tip, skupen navadnim ljudem, usmerjen k »čustvenim reakcijam«. Inoue tako status konfucijanskih pojmov povzdiguje ne nujno kot pojme same po sebi, ampak kot sestavne dele nacionalistične, imperialistične in militaristične mešanice, ki je služila interesom japonskih militaristov v 30. in 40. letih 20. stoletja.¹²

10 Jasna razlika mora biti med ljudskim šintoizmom, ki predstavlja indigeno animistično čaščenje prednikov med navadnimi ljudmi, in državnim šintoizmom, ki je moderna in spolitizirana nacionalistična ideologija, temelječa na čaščenju cesarja (Yoshino, 1995, 91).

11 Organsko teorijo države je pojasnil Baradat (Ishida, 1996), ki pravi, da je to »tip političnega kolektivizma, ki doseže, da država preseže posameznike znotraj države z močjo, zakoni in prioriteto. To idejo pogosto zasledimo pri Heglu, čeprav jo lahko povežemo tudi z antičnimi misleci, kot je Platon, in je imela velik vpliv v zelo raznolikih družbah, kot so sovjetska Rusija, nacistična Nemčija in komunistična Kitajska. Najdemo jo tudi v politični misli Woodrowa Wilsona in pri nekaterih drugih snovalcih ameriških političnih programov (npr. New Deal).

12 Po letu 1905 Inoue Tetsujirō iz filozofske zgodovine preide na delo, ki je preželo njegovo življenje v

Podobno kot ideje Inouēja Tetsujiroja so tudi ideje Tanake Yoshita služile za razlago nekaterih osnovnih pojmov, začeti z nacionalizmom: »Za Japonce je država temelj njihovega življenja; temelji na hegemoniji države in prevladi nad člani družbe« (Isomae, 2014, 7). Tanaka je individualizem zavrnil kot »ideologijo, ki ustvarja konflikt med državo in posameznikom« (ibid.). Podobno je z njegovo idejo o družini (gospodinjstvu) (tj. 家), ki je podobna državi, kjer je družino razumel kot državo majhnega obsega, državo pa kot družino v velikem obsegu. Od ljudi so pričakovali, da so na cesarja gledali kot na glavo družine ter da so državi prisegli zvestobo, spoštovanje in ljubezen tako kot do staršev. Čistili naj bi prednike, spoštovali rod družine in zagotovili kontinuiteto vseh obredov. Tanaka je imel podobno idejo kot Inoue tudi v tem, da je videl:

jedro edikta v ideji o posebni državi ter v etiki lojalnosti, spoštovanja in ljubezni do staršev, ki temeljita na nauku *kokutai* (国体 ali »nacionalni organ« ali »nacionalna politična identiteta«, »nacionalno bistvo«), ki združuje idejo države kot družine s teorijo države kot organskega telesa (Isomae, 2014, 242).

Novost Tanakovega pristopa pa je v tem, da je šintoizem postavil v središče nacionalno moralne doktrine, kot Isomae (2014, 242) navaja v svojem besedilu. To je pomembno tudi za konfucijanski nacionalizem. Nikole L. Freiner (2012, 4) predstavlja naslednje značilnosti konfucijanske ideologije znotraj konfucijanskega nacionalizma: 1) To je družbeni sistem, v katerem družina in dom služita kot model za učenje pravilnega vedenja, poudarek je na ohranjanju harmonije skozi vloge odnosov in odgovornosti, ki se vzajemno krepijo; 2) državne institucije in politiko uporablja za zavestno kodificiranje konfucijanskih načel; 3) verjame v zgodovinsko identifikacijo vladarja ali države z božanskim; vladar ima božanske lastnosti ali prednike in državne subjekte povezuje z nebom, s čimer poudarja kulturno edinstvenost. Zaradi teh lastnosti so konfucijanski nacionalizem nekateri nacionalisti in imperialisti uporabili za krepitev ultranacionalizma, ki se je razvil pred drugo svetovno vojno in bil sredstvo za japonski imperializem.

Vsi ti procesi in ideologije imajo velik pomen za razvoj nacionalne identitete. Yoshino (1995, 160) navaja, da je bila japonska enorasna ideologija tesno povezana z ideologijo pred in med drugo svetovno vojno, v kateri je imela glavno vlogo Japonska kot družinski narod (ali družinska država) božanskega izvora. Člani

naslednjih štirih desetletjih. Opredelil je *kokumin dōtoku*, in sicer tako, da je bilo dovolj preprosto, da so ga lahko razumeli srednješolci, izobraženo prebivalstvo in člani cesarskih oboroženih sil. Čeprav Inoue nase nikoli ni gledal kot na zagovornika nacionalističnih, imperialističnih ali militarističnih ideoloških konstrukтов, Tucker (2014, 36) meni, da je težko, da ne bi njegovih del videli v takšnem kontekstu, še posebej ko gre za povojno intelektualno zgodovinopisje. Njegov učenec Watsuji Tetsurō je bil še en intelektualac in filozof, ki je bil vpleten v nacionalistično propagando med drugo svetovno vojno (za več informacij glej Bellah, 1965).

družinskega naroda naj bi bili krvno povezani med seboj in na koncu tudi s cesarjem, ki je predstavljal figuro matere (glej Bellah, 2003, 176). Koncept družinskega naroda predstavlja to, kar Armstrong imenuje »realizacija zamišljene skupnosti« (Yoshino, 1995, 161). Sorodstvo, vera in rasa so se zlili med sabo, da bi nastal močan občutek kolektivne »enosti«.

5 Zaključek

V procesu oblikovanja identitete je šla Japonska skozi različne ravni razumevanja in interpretacije sebe in svojega okolja. Pod vplivom zahodnih teorij in konceptov je razvila svojo nacionalno identiteto in nacionalizem. Ti procesi so bili pod vplivom številnih ideologij, med njimi pa je pomembno vlogo odigrala tudi konfucijanska miselnost. Z Obnovo Meiji in vzpostavitvijo splošnega izobraževalnega sistema, ki je temeljil na konfucijanskih konceptih, predstavljenih znotraj nacionalističnega okvira, so se ti koncepti širili tudi med širše plasti prebivalstva. Meijijski Cesarski edikt o izobraževanju je imel v tem procesu pomembno vlogo kot dokument, s katerim je konfucijanska miselnost postala osrednjega pomena za moralno vzgojo in vodilo državne politike.

Konfucijanstvo je imelo velik vpliv na razvoj posebne oblike nacionalizma, tj. konfucijanskega nacionalizma, ki je strukturiral odnose med državljani in državo. Freiner (2012, 156) trdi, da prisotnost konfucijanskega nacionalizma na Japonskem opisuje pomembnost odnosov med ljudmi, še posebej družinskih razmerij. To je povezano z enim ključnih konceptov konfucijanstva, tj. čutom za družino, ki poudarja pomen močnih vezi med družinskimi člani ter opredeljuje posebne oblike mišljenja in vedenja. Ideologija družinske povezanosti je drugačna od ideologije individualizma, ki poudarja neodvisnost in samostojnost posameznika, saj podpira razširjenost družinske skupine ter njeno blaginjo postavlja pred interese in potrebe posameznih članov (Shin, 2012, 182).

Japonska vlada je uporabila to vrsto družinsko usmerjene ideologije in jo razširila na vso državo, tako da je družina postala temelj države, ter sinovsko pobožnost enačila z zvestobo cesarju. Cesar je bil oče vseh japonskih subjektov v družinski državi. Vse to je bilo mogoče, saj je Japonska kljub močnim zahodnim vplivom ohranila idejo cesarja z dolgo tradicijo, majhno število vrednot – lojalnost, spoštovanje in ljubezen do staršev ter harmonijo – in kup sloganov, ki so poudarjali bogastvo, moč in enotnost. Za modernizacijo države so te koncepte iz preteklosti preoblikovali v primerne oblike, ki so omogočile, da ima država trdno podporo v različnih segmentih tradicionalne družbe (Craig, 1973, 144). Glavna cilja države sta bila modernizacija in nacionalna hegemonija, za utrditev svoje simbolne moči so

uporabili pripoved o »družinski državi«, kjer je družina predstavljala temelj države s pomočjo konfucijanstva in Cesarskega edikta o izobraževanju. Po besedah Iida Yumiko (2002, 18) je bil edikt »hvalnica japonskega naroda kot razširjene cesarske družine«.

Po mnenju nekaterih kritikov (Gluck, 1985, 280–281) je analogija med družino (*kazoku*)/gospodinjstvom) in japonsko državo (*kokka*) neutemeljena. Ta ideja je smiselna, ko gre za družine z dolgim rodом, kot so plemstvo, samuraji, stari posestniki, bogataši ter ljudje z vplivom in ugledom; ti so lahko čutili povezanost s cesarsko hišo, ki je lahko sledila svoji rodbini tudi »dva tisoč šeststo let« v preteklost. Vsekakor pa bi bilo preveč, če bi to zahtevali od ljudi, ki niso imeli ne priimkov ne nepremičnine in so bili sprejeti v »družinsko državo«. V teh primerih je šlo bolj za utopično idejo, ki pa je imela kljub vsemu velik vpliv na oblikovanje močnega nacionalizma, ki je vodil v imperialistično vojno. S porazom Japonske leta 1945 so konfucijansko miselnost začeli obravnavati negativno, in sicer zaradi njene nesrečne uporabe nekaterih filozofov in ideologov, kot je Inoue Tetsujirō. Manipulirali so s temeljno etiko konfucijanske filozofije, ki so jo preoblikovali v učenje lojalnosti do cesarske države ter požrtvovalnosti za cesarja in njegovo slavo. Na določeni točki so najbolj navdušeni konfucijanski filozofi trdili, da je bila Japonska pravo Centralno kraljestvo in ne Kitajska – in te filozofe so v povojnem obdobju namerno spregledali (Tucker, 2013).

Zgodba konfucijanstva v moderni Japonski je zelo zanimiva. Najprej so ga spregledali in nato – pred in takoj po obdobju Meiji – delno pomešali z oživiljenim šintoizmom, v času, ko so zahodne ideje prihajale na Japonsko, pa so ga imeli za staromodnega. Kljub vsemu je pokazal neverjetno odpornost. Njegov prepoved se je pospešil na začetku 20. stoletja, ko je postalo jasno, kako upada vrlina poslušne zvestobe in so se slabosti avtoritarne države širile s skupinami poslovnih moških, konservativnih politikov, birokratov in vojakov (Levi, 2013, 10). Konfucianizem je bil vključen v japonsko »nacionalno politiko« ter je tako postal sestavni del nacionalnega bistva in simbol nacionalnih tradicij, ki so jih slavili vsi nacionalisti.

Danes mnogi zgodovinarji pravijo, da obdobje Meiji predstavlja ključ do razumevanja sodobne japonske zgodovine, vendar pa so nekatere politike ali osebni pogledi razlagani preveč idealistično oziroma so napačno interpretirani. Predvsem ideja enega naroda v nacionalni državi je utopija, a je v nekaterih intelektualnih krogih in celo v politiki kljub temu še vedno prisotna. Kakršnakoli analiza takšnih ideologij zahteva previdnost in kritičnost.

Literatura

- Akami, T., Nation, State, Empire and War: Problems of Liberalism in Modern Japanese History and Beyond, *Japanese Studies* 25 (2), 2005, str. 119–140, <http://dx.doi.org/10.1080/10371390500226043> [16. 1. 2015].
- Amino, Y., *Nihonron no shiza. Rettō no shakai to kokka* 二本論の視座. 列島の社会と国家, Tokio 1990.
- Bellah, R. N., Japan's Cultural Identity: Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsuro, *The Journal of Asian Studies* 24 (4) (August), 1965, str. 573–594.
- Bellah, R. N., *Imagining Japan: The Japanese Tradition and Its Modern Interpretation*, Berkeley, Los Angeles 2003.
- Craig, A. M., Fukuzawa Yukichi: The Philosophical Foundation of Meiji Nationalism, v: *Political Development in Modern Japan: Studies in the Modernization of Japan* (ur. Ward, R. E.), New Jersey 1968, str. 99–148.
- De Vos, G. A., A Japanese Legacy of Confucian Thought, v: *Confucianism and the family* (ur. Slote, W. H., De Vos, G. A.), New York 1998, str. 105–117.
- Doak, K. M., *A History of Nationalism in Modern Japan. Placing the People*, Leiden, Boston 2007.
- Freiner, N. L., *The Social and Gender Politics of Confucian Nationalism: Women and the Japanese Nation-state*, New York 2012.
- Gluck, C., *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton 1985.
- Hudson, M., *Ruins of Identity: Ethnogenesis in the Japanese Islands*, Honolulu 1999.
- Iida, Y., *Rethinking Identity in Modern Japan. Nationalism as Aesthetics*, London, New York 2002.
- Ishida, T., *Japanese Political Culture: Change and Continuity*, New Jersey 1996 (1989).
- Isomae, J., *Religious Discourse in Modern Japan: Religion, State, and Shintō*, Leiden 2014.
- Kaner, S., Beyond Ethnicity and Emergence in Japanese Archaeology, v: *Multicultural Japan: Paleolithic to Postmodern* (ur. Denoon, D. in dr.), Cambridge 1996, str. 46–59.
- Levi, N., The Impact of Confucianism in South Korea and Japan, *Acta Asiatica Varsoviensia* 26, 2013, str. 7–15.
- Nakajima, T., The Restoration of Confucianism in China and Japan. A New Source of Morality and Religion, *Essays on Japanese Philosophy*, Nagoya, 2014, str. 37–50, <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2100> [15. 1. 2015].
- Oguma, E., *A Genealogy of Japanese Self-images*, translated by David Askew, Melbourne 2002.

- Shin, D. C., *Confucianism and Democratization in East Asia*, Cambridge, New York 2012.
- Tipton, E., *Modern Japan: A Social and Political History*, London, New York 2002.
- Tucker, J., Japanese Confucian Philosophy, v: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ur. Zalta, N. E.), 2013, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/japanese-confucian> [20. 9. 2014].
- Tucker, J. A., Tokugawa Intellectual History and Prewar Ideology: The Case of Inoue Tetsujirō, Yamaga Sokō, and the Forty-Seven Rōnin, *Sino-Japanese Studies*, 14, 2014, str. 35–70, <http://chinajapan.org/articles/14/14.35-70tucker.pdf> [24. 1. 2015].
- Višočnik, N., Identitetni procesi na Japonskem, *Azijske in afriške študije* 2/1, 2004, str. 45–58.
- Višočnik, N., *Hiša kot prostor identitete*, Ljubljana 2011.
- Yoshino, K., *Cultural Nationalism in Contemporary Japan. A Sociological Enquiry*, London, New York (1992) 1995.

Nataša Visočnik

Vloga konfucijanske ideologije pri oblikovanju nacionalne države na Japonskem

Ključne besede: konfucijanska ideologija, identiteta, nacionalna država, družinska država, konfucijanski nacionalizem

Ideja o iskanju identitete kot procesu, ki pojasnjuje, kdo so ljudje, je pri človeku vedno prisotna. V okviru tega kompleksnega procesa so bili tudi na Japonskem izumljeni številni novi koncepti, poleg tega pa je bila raziskava o etnogenezi na japonskih otokih pod velikim vplivom nacionalističnih diskurzov o japonski kulturi in je sprožila vrsto različnih predpostavk, ki so danes še vedno prisotne. Proces konstruiranja identitet, zlasti japonske nacionalne identitete, je bil še posebej intenziven v obdobju Meiji (1868–1912), tj. ko se je Japonska odprla svetu in je poskusila oblikovati nacionalno državo. V tem obdobju so politiki sprejeli zamisel o nacionalni pripadnosti, ki je delovala kot temeljni kamen za oblikovanje moderne nacionalne države. Oblikovali so idejo o družinski državi (*kazoku kokka* 家族国家). Ta vsebuje tradicionalno družinsko povezanost ali čut za družino (*kazoku shugi* 家族主義), ki je del klasične konfucijanske etike, vendar se nekoliko razlikuje od japonske interpretacije skupine. Čut za družino, ki vključuje sistem širše družine, se je razširil na celoten narod, in sicer tako, da je vključeval cesarsko družino kot glavno družino vseh japonskih družin. Ta članek bo tako poskušal odgovoriti, kako se je konfucijanstvo vključevalo v japonski okvir posodobitve nacionalne države v poznem 19. stoletju in kako je prišlo do opredelitve ene glavnih, če ne celo prevladujoče plasti zgodnjih modernih in sodobnih svetovnih nazorov. Pri tem bo skozi analizo konceptov kritično prevetрил uporabo konceptov v teh procesih ter pogledal, kako so ti koncepti nastajali in se spreminjali glede na potrebe družbenega dogajanja.

Nataša Višočnik

The Role of Confucian Ideology in the Construction of the National State in Japan

Keywords: Confucian ideology, identity, national state, family state, Confucian nationalism

The very ideas of searching for an identity of people living in Japan entails a process of having them explaining themselves and their country. Many new concepts were constructed within this process, and research into ethnogenesis on Japanese islands was under the great influence of nationalist discourses in Japanese culture, thus triggering a number of diverse assumptions which are still present today. The process of constructing identities, especially Japanese national identity, was intense during the Meiji period (1868–1912), i.e. when Japan opened up to the world and tried to form a national state under external influence. The politicians of this period adopted the sense of a national belongingness that was to function as the foundation stone for the modern national state. They formed the idea of a family state (*kazoku kokka*, 家族国家) which contained traditional familism buttressed by Confucian ethics; however, it is still somehow different than the Japanese interpretation of the group. Familism, which included the extended family system, was expanded to cover the entire nation in a way that included the imperial family as the main family of all Japanese families. This paper thus tries to answer the question of how Confucianism was integrated within the Japanese context of the modernizing nation-states of the late nineteenth century and how it came to define one of the major or even the dominant layer of early-modern and modern worldviews. In doing so, the paper also critically questions the concept used in these processes and also looks into the way these concepts were constructed and were changing in accordance with social changes.

Luka Culiberg

Tradicija, modernost in vloga konfucianizma pri izgradnji japonske nacionalne države

Ključne besede: konfucianizem, *kogaku*, *kokugaku*, *rangaku*, narod, tradicija, modernost

DOI: 10.4312/ars.10.1.98-116

Uvod

Sodobne družbe, organizirane v nacionalne države, vsakdanja spontana zavest s svojim akademskim zaledjem v naivnih »kulturnih študijih« ponavadi utemeljuje z ezoteričnim pojmovnim aparatom, katerega paradni konji so *kultura*, *tradicija*, *modernost*, *razvoj*, *nacionalni značaj* in sorodni pojmi, s katerimi se družbena *divja misel* kakor tudi navidezni teoretski družboslovni modeli izognejo potrebi, da bi se dejansko spopadli s težko nalogo teoretske prakse, ki bi poskušala izdelati teorijo družbene strukture. Namesto teoretskega konceptualnega aparata spontana ideologija družbeno organiziranost pojasnjuje s pojmovnim aparatom, ki je že na voljo in ki se je porodil prav iz te družbene strukture.

Za take pojasnitve je značilno, da vedno uspešno »pojasnijo«, kar želijo pojasniti. Te »pojasnitve« so uspešne, ker so tautološke, pri čemer se njihova tautološkost skriva v ideološko slepo pego. Tautologija takih »pojasnitev«, kot je »vaša hči je bolna, ker je zbolela« (Plehanov, 1955, 72), je uspešna formula družboslovne *divje misli*. Določeno »kulturo« pojasnimo s specifičnimi značilnostmi skupine, za katero predpostavimo, da poseduje to kulturo: japonska kultura je način življenja Japoncev (in ne, na primer, Korejcev). Tautologija razlage je v tem, da se krožno pojasnjuje: če hočemo pojasniti ta način življenja Japoncev, si pomagamo z japonsko *kulturo*.

Kadar moramo opredeliti, kaj naj bi sodilo v to *kulturo*, ponavadi posežemo po konceptu *tradicije*. Japonska *kultura* oblikuje japonski *nacionalni značaj*, elementi te kulture pa so lahko po potrebi *bushidō*, *zenovski budizem*, *šintoizem* ali *konfucianizem*, če naštejemo le nekaj najbolj klasičnih *topoi* duhovnega ozadja, ki naj bi navdihovali japonsko »kulturo«.



Tovrstne kulturne pojasnitve imajo več težav. Na primer, pojasnjevanje določenih vidikov japonske kulture s konfucijansko tradicijo ima to težavo, da obstajajo številne druge družbe s konfucijansko preteklostjo, ki se precej razlikujejo od japonske družbe (Kanazawa, Miller, 2000, 7). Domneve o kulturnih značilnostih, ki jih pojasnjujejo s konfucijanskim učenjem, na primer domnevno japonsko težnjo po politični stabilnosti in spoštovanje vzpostavljenih pravil in avtoritete, hkrati prezrejo, da večji del japonske zgodovine prav nasprotno zaznamujejo številni regionalni vojaški konflikti in kmečki upori (Kanazawa, Miller, 2000, 7). Ker v tem smislu konfucianizem in budizem, ki zaznamujeta številne družbe, nista dovolj, da bi pojasnila »unikatno kulturo«, je treba dodatno poseči po vzporednih »tradicijah«, ki oblikujejo »nacionalni značaj«, na primer, po *bojevniškem duhu* ali šintoistični tradiciji.

Kulturološke razlage pa pri tem prezrejo še eno pomembno značilnost tako imenovanih »tradicij«; te razlage namreč predpostavljajo, da so bile »predmoderne« družbe statične, da so bile tradicionalne kulture konsistentni sklopi norm in vrednot in da so imele »tradicionalne« družbe homogeno družbeno strukturo (Gusfield, 1967). Vendar stare »kulture« niso bile nič bolj homogene, statične in nekonfliktne. Tudi v njih so se križali različni interesi, tudi v njih so potekali nenehni boji in tudi one so se ves čas spreminjale, še posebej v stiku z drugimi »kulturami«.

Tisto, kar si danes predstavljamo pod, na primer, »budistično tradicijo«, je namreč produkt modernega budizma (Lopez, 2002), tj. skupka predstav, ki so se izoblikovale v zadnjih 150 letih kot odgovor na evropsko kolonizacijo Azije. Ob stiku »Zahoda« in »Vzhoda« so se budistične tradicije preoblikovale,¹ tako da bi ustrezale modelu univerzalne religije, in so se kot filozofski sistem približale evropskim znanstvenim in racionalističnim paradigmam (Lopez, 2002, xiii). Moderni budizem in moderni konfucianizem nista nekakšna »izvorna« nauka, ki bi skozi stoletja oblikovala *nacionalni značaj* družb, ki so bile pred tem statične in nezgodovinske, temveč sta dinamični »izmišljeni tradiciji«, ki sta v na novo nastajajočih narodih zapolnili strukturna mesta *kulture*, *tradicije* in ostalih mehanizmov v procesu vzpostavitve in perpetuiranja nacionalnih družbenih struktur.

1 Sledenje preoblikovanju azijskih tradicij ob stiku z »Zahodom« nas obenem ne sme napeljati na misel, da je »Vzhod« preprosto prevzel institucije »Zahoda« in se v celoti preoblikoval po zahodni podobi. Ker so bila srečanja od 19. stoletja naprej izrazito neenakovredna srečanja tehnološko in vojaško dominantnega »Zahoda« s šibkejšim »Vzhodom«, se je s tega položaja moči razvila specifična vrsta pojasnjevanja narave teh družb, ki jo je Edward Said koncipiral kot *orientalizem* (Said, 1996), to je način pojasnjevanja, ki predpostavlja ontološko distinkcijo med »Vzhodom« in »Zahodom«, ne ozirajoč se na razmerja moči. Taka vednost, ki nikakor ni bila nevtralna, je za nazaj teleološko »pojasnila« tehnološki primat »Zahoda«, pri čemer je ta primat logično izšel iz kulturne in institucionalne superiornosti »Zahoda«. Trdno vzpostavljena naziranja, ki »Zahodu« pripisujejo iznajdbo takih na videz superiornih atributov, kot so logično mišljenje, racionalizem, nastanek kapitalizma, individualizem itn., izjemno uspešno razbija Jack Goody v svoji razpravi *Vzhod na Zahodu* (Goody, 2013).

Paradoks »modernosti«

Od sredine 19. stoletja so v večini azijskih dežel potekale hitre družbene spremembe, ki jih klasična družboslovna misel pojasnjuje kot »modernizacijo«. Modernizacija je poleg tehnoloških inovacij in razgradnje določenih družbenih institucij pomenila preoblikovanje družbenih struktur v skupnosti, ki so same sebe začele dojemati kot *nacionalne skupnosti*. Proces nastajanja novih narodov po vsem svetu, kjer so zahodne imperialistične sile pustile svoj pečat, je namreč pomenil proces preoblikovanja družb v skladu s posebnimi strukturnimi zahtevami, ki so izhajale iz kapitalistične ekonomske formacije.

»Kapitalistično svetovno gospodarstvo« je družbeni sistem, ki je dosegel svojo najizrazitejšo obliko v Evropi v »dolgem« 16. stoletju in ki se je prostorsko širil, dokler ni s pomočjo svojih ključnih političnih enot – nacionalnih držav – zaobjel vseh geografskih področij planeta (Arrighi in dr., 2012, 22). Ko so bila nova območja vključena v to kapitalistično svetovno gospodarstvo, so bile obstoječe politične strukture teh območij običajno temeljito preoblikovane, često tudi v smislu njihovih teritorialnih in »etničnih« meja, da bi lahko odigrale svoje pričakovane vloge v novi mreži odnosov, ki so jo zaznamovala meddržavna razmerja (Arrighi in dr., 2012, 22). Različne države so na to novo svetovno igrišče vstopale pod različnimi pogoji in v različni kondiciji. Indija ni bila v enakem položaju kot Kitajska in Kitajska se je soočala z drugačno usodo kakor Japonska (Arrighi in dr., 2012, 22–23).

Spremembe so torej preoblikovale obstoječe družbene strukture, izidi teh procesov pa so se razlikovali glede na zunanje odnose in glede na notranje razmere v posamezni družbi. V vsakem primeru pa so jih določali odnosi moči, se pravi: družbene strukture družb na periferiji svetovnega sistema so se preoblikovale v odnosu do tistih družb v njegovem središču.

Porajajoče se etnične identitete in nastanek nacionalne zavesti v podjarmljenih in koloniziranih družbah so izšli iz protikolonialnih bojev. V Indiji se je poskus otresti se kolonialne nadvlade manifestiral v obliki nacionalističnega boja, medtem ko so na Kitajskem boji, ki so poskušali zaustaviti in obrniti ponižanje in razkosanje s strani tujih sil, dobili obliko republikanskih in komunističnih gibanj (Seth, 2013, 273). Pri tem moramo biti pozorni na to, kakor opozarja Seth (2013, 273), da so bila ta gibanja tesno zvezana z bojem, da bi postali »moderni«:

Dejansko sta se zdela oba cilja ponavadi tako tesno povezana, da ju ni bilo mogoče razločiti: ljudje so morali začeti postajati moderni, če naj bi se kadarkoli osvobodili tuje nadvlade, in morali so si priboriti suverenost in državno moč, da bi se lahko lotili težavne, vendar nujne naloge izgradnje

močnega, uspešnega in modernega naroda. Zato so si tako v Indiji kakor na Kitajskem politična gibanja konec 19. stoletja hkrati prizadevala vzpostaviti suveren narod, osvobojen nadvlade zahodnih sil, in ta domnevni narod in njegovo ljudstvo narediti »moderna«, hkrati kot sredstvo za nacionalistične cilje in kot cilj sam po sebi (Seth, 2013, 273).

Japonska se je učila na indijski in kitajski izkušnji. V kaotičnih razmerah zadnjih let tokugavskega režima (1603–1868) je bila usoda Indije in Kitajske gotovo eden ključnih dejavnikov pri izbiri poti hitre industrializacije, potem ko je bil fevdalni režim leta 1868 dokončno poražen.

Vendar se je v tej izbiri »modernosti« skrival temeljni paradoks. Da bi se družbe osvobodile kolonialnega statusa oziroma odvrnile grožnjo kolonizacije, so morale postati »moderne« in doseči nacionalno suverenost. To je, kakor ugotavlja Seth (2013, 273), pomenilo, da je treba privzeti številne lastnosti kolonizatorja, kajti kako drugače ga prisiliti, da gre, in kako drugače bi lahko bil samostojni narod, ki bi stopil na mesto kolonizatorja, zmožen igrati enakopravno vlogo med močnimi silami Zahoda. Hkrati pa *ideološka predstava* teh bojev nikakor ni mogla biti artikulirana kot cilj, da bi postali *enaki* zahodnjakom, saj v tem primeru ne bi bilo nikakršnega razloga za *nacionalistični* projekt.

Paradoks je bil torej inherenten projektu modernizacije azijskih družb v zahtevi postati *kakor* zahodne družbe, a *hkrati* ostati radikalno drugačen. Seth (2013, 273) navaja Sun Yat-sena, ki je Kitajce pozival, naj spremenijo svoje navade, toda ne tako, da bi postali Angleži, ampak tako, da bi lahko postali bolj avtentični Kitajci. Na podoben način je indijski nacionalist Lajpat Rai indijski nacionalizem razumel ne kot projekt postati Anglež, Nemec, Američan ali Japonec, temveč je vztrajal, da »... hočemo postati Indijci, toda moderni, progresivni Indijci, ki so v koraku s časom« (Seth, 2013, 273).

V ozadju ideologije »modernizacije« so se torej odvijali kompleksni procesi. Postati »moderen« je pomenilo postati podoben Zahodu, ideološka negacija tega procesa pa je bil nacionalizem, se pravi proces *diferenciacije* od Zahoda. V tem prizadevanju po diferenciaciji v procesu poenotenja se je bilo treba opreti na določene družbene prakse in institucije, ki so bile najočitneje drugačne, tem praksam in institucijam, ki so v tem procesu postale homogenizirane, standardizirane in na videz historično »večne«, pa pravimo *kultura* in *tradicija*. Da bi postali *moderni Indijci*, ni bilo dovolj, da so postali *moderni*, morali so postati tudi *Indijci*. Ideološko vprašanje, kako *ostati* Kitajec ali Japonec, je v resnici prikrivalo proces *nastajanja* Kitajcev ali Japoncev. Nacionalizmi so svoj program gradili na predpostavki obstoja nacionalne identitete prebivalstva, a kakor piše Seth (2013, 237), so bili v resnici projekt, ki je šele ustvarjal nacionalno identiteto.

Japonska modernost

Japonska je ubrala svojo pot v »modernost«. Ko so vročekrvni revolucionarji v zadnjih izdihljajih fevdalnega režima sredi 19. stoletja spoznali, da preprosto vztrajanje pri zaprtih mejah in ksenofobni klici po »izgonu barbarov« (*jōi* 攘夷) niso več dovolj, da bi se lahko ubranili tehnološko naprednejših »barbarov«, so spremenili taktiko. Prav tako zagnano, kakor so se pred tem upirali tujcem, so začeli prevzemati tehnološke inovacije in spreminjati svoje institucije, da bi se tem tujcem kar najbolj približali. Da bi se hkrati lahko od njih tudi kar najbolj oddaljili, pa je bilo treba izoblikovati trdno *nacionalno identiteto*.

Slogan o »izgonu barbarov« je tako v zgodnjih letih obdobja Meiji (1868–1912) zamenjal projekt ekonomskega bogatenja države in razvoja močne vojske (*fukoku kyōhei* 富国強兵), kar je postal temelj političnega delovanja nove mejdžijevske elite. Ideološka razrešitev protislovja, ki je družbo postavljalo v položaj, ko je morala hkrati postati »moderna«, se pravi »zahodna«, in si zagotoviti svojo »drugačnost«, je bila povzeta v še enem sloganu druge polovice 19. stoletja, namreč *wakon yōsai* 和魂洋才, kar bi lahko prevedli kot »japonski duh, zahodnjaško znanje«. Ne glede na velike materialne in institucionalne spremembe družbe je lahko Japonska ohranila svojo izjemnost na simbolni ravni z vero v ohranitev nedoločljivega ideološkega pojma »japonskega duha«. To je ta skrivnostni »duh naroda«, ki v imenu nacionalizmov preganja večino modernih narodov.

Modernizacija Japonske, ki je temeljila na premisi o zahodni tehnologiji in japonskem duhu, je bila torej v svojem bistvu proces zamišljanja nove nacionalne skupnosti in njenih iznajdenih tradicij. *Iznajdba tradicije* seveda ne pomeni, da si skupnost *ex nihilo* izmisli določene družbene prakse, običaje, navade, simbole, rituale itn., kakor skušajo s tako radikalno interpretacijo včasih konservativni kritiki izpodbijati veljavnost tega splošno znanega Hobsbawmovega koncepta. »Iznajdba« tradicije ni »kreacija« tradicije, temveč je *bricolage* – izdelek, sestavljen *ad hoc* iz obstoječe brkljarije, nekakšen nov izdelek iz obstoječega odpadnega materiala. Vsak element je imel pred tem določeno funkcijo ali vlogo, v novem izdelku pa mu je dodeljena nova vloga.²

Steber tokugavske družbe naj bi bila konfucijanska misel, kar pa nikakor ne pomeni, da je konfucijanstvo na Japonskem živelo svoje intelektualno življenje le kot ortodoksna linija te ali one filozofske smeri, pač pa je šlo, nasprotno, za izjemno eklektično idejno ozadje, na katerem so se oblikovale številne interpretativne smeri,

2 Tradicije v tem smislu nekatere stare elemente vpeljejo v nov kontekst (navadno kontekst kapitalistične formacije), ki v obliki družbenih institucij homogenizirajo kulturno polje družb, te pa v svojih reprezentacijah ustvarjajo navidezne kulturne otoke, v okviru katerih vzpostavljajo svoje identitetne mehanizme. Zakaj je v času dominacije transnacionalnega kapitala v ideološkem polju tako močna potreba po kulturnih reprezentacijah, je drugo vprašanje.

vključno s tistimi, ki so konfucijanstvo v celoti zavračale. V splošnem pa lahko v tem obdobju prepoznamo vsaj štiri osnovne idejne paradigme: »kitajsko učenje« ali *kangaku* 漢学, »starodavno učenje« ali *kogaku* 古学, »domovinsko učenje« ali *kokugaku* 国学 in »zahodno učenje« ali *rangaku* 蘭学.³

Kangaku 漢学

Tokugavska družba (1603–1868) sicer nikakor ni bila tako sinificirana kakor na primer kraljestvo Joseon 朝鮮 (1392–1897) na korejskem polotoku in med raziskovalci intelektualne zgodovine obstajajo različna mnenja glede vpliva konfucijanske misli na tokugavsko družbo v celoti. Kljub temu pa bi težko podvomili o vplivu konfucijanstva na preoblikovanje japonskega političnega establišmenta v uradniški aparat in o njegovi vlogi pri ideološki utemeljitvi te specifične politične realnosti.⁴

Ko je znameniti filozof Inoue Tetsujirō (1855–1944) konec 19. stoletja v Parizu evropski publiki predaval o zgodovini japonske filozofije v obdobju Tokugawa, je svoje predavanja začel s Fujiwarom Seikom (1565–1619), prvim mislecem, ki naj bi na Japonsko vpeljal Zhu Xijevo (1130–1200) filozofijo, danes poznano predvsem pod imenom »neokonfucijanstvo«.⁵ Seikov najznamenitejši učenec je bil Hayashi Razan (1583–1657), ki je temeljne Zhu Xijeve koncepte vpeljal na področje šolstva in jih uspešno uveljavil kot načela izobraževanja v vladnih šolah (Carus, 1899, 274).

Ne dolgo po tem, ko je Fujiwara Seika neokonfucijansko misel vpeljal na Japonsko, je novo in drugačno miselno smer ubral Nakae Tōju (1608–1648), ki je bil sledilec Wang Yangminga (1472–1529), mingovskega filozofa, ki je konfucijanstvo poskušal združiti z budizmom. Ta šola je, kakor je menil Inoue, na Japonskem igrala pomembno vlogo, saj je vplivala na izobražene sloje prebivalstva (Carus, 1899, 274–275).

3 Šolo »zahodnega učenja« navadno imenujejo s skupnim imenom *rangaku* 蘭学, pri čemer pismenka *ran* 蘭 predstavlja Nizozemsko, edini evropski vir informacij v dveh stoletjih tokugavske vladavine.

4 Konfucijanski mislec Kumazawa Banzan (1619–1691), ki si je prizadeval konfucijanstvo vpeljati na Japonsko, je bil v teh prvih letih tokugavskega režima prepričan, da so na Japonsko prišli že prav vsi elementi kitajske kulture razen »resnične morale in Poti Velikega učenja«, tj. konfucijanstva. Kurozumi (1994) meni, da je imel Banzan le delno prav v svojih ocenah glede položaja konfucijanstva v japonski zgodovini: »Do 16. stoletja se je konfucijanstvo kot intelektualna obrt že razširilo med budisti, šintoističnimi teologi, dvornimi učenjaki in med delom kulturne elite. Kot splošni idejni sistem je pustilo sledi v zakonodaji, hišnih pravilih in literarnih delih. Vendar pa se je za razliko od predtokugavskega konfucijanstva, ki ni imelo dovolj lastnega značaja, da bi ga Banzan sploh opazil, tokugavsko konfucijanstvo na splošno tako močno razširilo, kakor si Banzan ni upal niti sanjati. Vendar pa je bila vsebina te „poti“ precej drugačna od tiste, ki si jo je zamišljal Banzan« (Ooms, Kurozumi, 1994, 339).

5 Treba je sicer opozoriti, kakor poudarja Kurozumi, da je celotno tokugavsko konfucijansko misel izredno problematično obravnavati preprosto kot »neokonfucijanstvo« ali kot Zhu Xijev nauk. Tudi sam Fujiwara Seika, ki ga poznamo kot ustanovitelja tokugavske konfucijanske šole, je bil zelo strpen in odprt do različnih tradicij »kitajskega učenja« (Ooms, Kurozumi, 1994, 343).

Tretjo smer je ubral Yamazaki Ansai (1619–1682), ki se je izšolal v budističnem samostanu, nato pa ustanovil novo šolo, ko se je od budizma obrnil h konfucijanstvu. To ga navsezadnje ni zadovoljilo, zato se je Ansai posvetil študiju šintoizma, ki ga je poskušal pojasniti skozi prizmo Zhu Xijeve filozofije (Carus, 1899, 276).

Ti filozofi, skupaj z drugimi pomembnimi misleci 17. in 18. stoletja, kot so Yamaga Sokō (1622–1685), Itō Jinsai (1627–1705), Kaibara Ekken (1630–1714), Ogyū Sorai (1666–1728), Oshio Chūsai (1793–1837) in drugi, so ne glede na medsebojne razlike in ne glede na odstopanja od Zhu Xijeve ortodoksije vsi po vrsti vztrajali, da je Konfucijeva misel vzor filozofije, in tudi kadar se v čem niso strinjali z njegovimi doktrinami, so se imeli le za razlagalce njegovih stališč (Carus, 1899, 280).

V trenutku padca tokugavskega režima v poznih 60. letih 19. stoletja tako naletimo na družbo, katere intelektualni sloj je prežet s konfucijansko miselnostjo, a so hkrati številni misleci predhodnih dveh stoletij zavijali vstran od te smeri in jo kritizirali, pač v skladu z nenehno spreminjajočo se družbeno realnostjo.

Četudi japonski filozofi večinoma torej niso neposredno napadli veljavnosti konfucijanske etike kot konceptualnega aparata, s katerim lahko analiziramo obstoječo družbo in spoznavamo realnost, je bila konfucijanska doktrina kljub temu podvržena precejšnjim spremembam in reinterpreteracijam. Najita (1975, 933) v svoji razpravi navaja primer Kaibara Ekkena (1630–1714), ki je proti koncu življenja napisal delo z naslovom *Taigiroku* 大疑録 (Zapisi velikih dvomov). V delu, ki velja za enega ključnih dokumentov v zgodovini tokugavske konfucijanske misli, je eksplicitno zavrnil neokonfucijansko metafiziko. V tej razpravi si je Ekken prizadeval za bolj empirični pristop k proučevanju narave, ki ga ne bodo omejevale spone metafizične etike, zato je poskušal neokonfucijanski racionalno organizirani sistem znanja združiti z »domačimi« etičnimi prepričanji – način razmišljanja, ki ga je v precejšnji meri delil z do neokonfucijanstva kritično filozofsko šolo, s tako imenovanim »starodavnim učenjem« (*kogaku*), katere najznamenitejša predstavnika sta Ogyū Sorai (1666–1728) in njegov učenec Dazai Shundai (1680–1747) (Najita, 1975, 933–934). V tem smislu Ekken neokonfucijanstva ni videl kot vrednostnega sistema, ki bi nadomestil obstoječa etična prepričanja, temveč je neokonfucijansko univerzalno načelo razumel kot skladno z »japonskim duhom«:

Spoštovanje staršev, zvestoba, resnicoljubnost, spoštovanje do starejših in do naravnega reda stvari so na Japonskem obstajali kot prepričanja že v tako imenovani »dobi bogov« (*jindai*), še pred prihodom kitajske kulture. Japonsko lahko zato ustrezno imenujemo »dežela bogov« (*shinkoku*), v nasprotju s Kitajsko, ki je »dežela modrecev« (*seikoku*). Vendar v šintoističnem spiritualizmu ni bilo ničesar iracionalnega. Starodavne japonske mitologije,

kakršna je *Kojiki*, so bile zavajajoče in niso vsebovale resničnega pomena šintoja, ki ga lahko dejansko bolje razumemo z branjem konfucijanskih klasikov in še posebej s študijem neokonfucijanske filozofije (Najita, 1975, 934).

Že ob vpeljavi neokonfucijanske doktrine na začetku obdobja Tokugawa je torej obstajala zavest o konceptualnem razkolu med domačo filozofsko ali spiritualno tradicijo in uvoženo filozofsko šolo. Konfucijanci so se kmalu oddaljili od ortodoksnega učenja Zhu Xija in svoje interpretacije prilagodili družbeni realnosti tokugavske družbe. Nekateri so poskušali neokonfucijansko učenje konceptualno združiti s tistim, za kar so verjeli, da je avtohtona filozofska tradicija, drugi, na primer pripadniki »domovinskega učenja« (*kokugaku*) ali »zahodnega učenja« (*rangaku*), pa so kritizirali konfucijanstvo v celoti. Vendar pa je bila tudi njihova kritika trdno ukoreninjena v konfucijansko razumevanje tega, kaj je »domovinsko učenje« oziroma kaj je »zahodno znanje«.

Vendar pa reinterpretacij neokonfucijanskih doktrin ne smemo razumeti le skozi prizmo stika z japonskim »domorodnim« filozofskim svetom in s svetom zahodnega znanja. Družbene spremembe, ki so se dogajale v tokugavski družbi in so fevdalno bojevniško družbo počasi preobrazale v uradniško državo s hitro rastočim meščanskim razredom, velikimi trgovskimi središči, denarno ekonomijo z razvitim bančnim sistemom itn., so same na sebi zahtevale nove interpretacije družbene realnosti.

Epistemološki prelom Kaibara Ekkena, ki je proučevanje narave odcepil od neokonfucijanske metafizike in razmišljanja o etiki (Najita, 1975, 939), je pomenil jasen odmik od neokonfucijanske ortodoksije, ki je temu, čemur so pozneje rekli znanost, omogočil samostojen obstoj v okviru konfucijanske paradigme. Ekken je bil le en primer v splošni intelektualni težnji tokugavskega konfucijanstva k zanikanju metafizične etike. Najita (1975, 940) celo pravi, da na Japonskem dejansko nikoli ni bilo »ortodoksne« neokonfucijanske filozofije in da je že Hayashi Razan, prvi ravnatelj uradne neokonfucijanske šole na Japonskem, anticipiral Ekkenov »materialistični monizem«.

Kar bi radi tu poudarili, je kompleksen ustroj tokugavske filozofske misli. V tem obdobju, ko je bilo z vzpostavitvijo konfucijanske akademije Zhu Xijevo neokonfucijanstvo v določenem smislu sprejeto kot uradna državna doktrina, namreč niso hkrati nastali le miselni tokovi, ki so konfucianizem na tak ali drugačen način zavračali, na primer »starodavno učenje«, »domovinsko učenje« in »zahodno učenje«, temveč so tudi znotraj uradne konfucijanske šole obstajali številni epistemološki odkloni in kritične reinterpretacije. Najita (1975, 941) celo meni, da so se Ekkenove ideje v precejšnji meri prekrivale s koncepti, ki so se izoblikovali v opoziciji do

neokonfucijanske šole, se pravi z idejami starodavnega učenja *kogaku*, kakršne sta oblikovala Ogyū Sorai (1666–1728) in njegov učenec Dazai Shundai (1680–1747), ki sta neokonfucijansko metafiziko zavrnila z argumentom, da zamegljuje razmerje med etiko in naravo.

Nove zgodovinske razmere so zahtevale drugačne poglede na družbeno realnost, vendar to še nikakor ni pomenilo, da so se morale nove idejne sheme med seboj nujno ujemati. Za razliko od Ekkena so se zagovorniki starodavnega učenja bolj kakor k naravi usmerili k vprašanju etike. Etiko so razumeli kot del medsebojno povezanega sveta časa, zgodovine, jezika in še posebej politike, medtem ko po drugi strani človeški razum narave ni zmožen v celoti zapopasti. Lahko jo opazuje, a njena temeljna načela mu ostajajo nerazumljiva (Najita, 1975, 941).

Ogyū Sorai je menil, da so etiko in politiko ustvarili ljudje, zato sta ločeni od ideje »narave«. Zato je bila zanj prava znanost zgodovina in ne narava. Kaibara Ekken pa je v skladu z neokonfucijansko premiso, da ljudje lahko racionalno in objektivno opazujejo stvari, verjel, da naravo v končni instanci lahko razumemo, medtem ko notranjega etičnega doživljanja ljudi verjetno ne moremo (Najita, 1975, 941–942).

Uvid v procese preoblikovanja notranje strukture neokonfucijanske misli kakor tudi zavedanje o idejnem prekrivanju z načeloma do konfucijanstva kritičnimi tokovi filozofskih šol v tokugavskem obdobju je pomemben za razumevanje oblikovanja »moderne« nacionalno organizirane japonske družbe v naslednjem, mejdžijevskem obdobju (1868–1912). Zmotno bi bilo, če bi preprosto predpostavili, da je bilo Zhu Xijevo neokonfucijanstvo kot uradna ideologija tokugavske družbe homogeno in v svoji ortodoksni obliki prvič postavljeno pod vprašaj šele s šolo starodavnega učenja, v okviru katere je Ogyū Sorai spodkopal konstitutivne miselne sheme ideologije konfucianizma, ko je postavil ločnico med naravne in moralne zakone. Kakor smo videli, so se podobni prelomi z ortodoksijo zgodili že znotraj same uradne šole neokonfucijanstva, ki je že od samega prihoda v japonski politični in idejni prostor začela svojo pot v heterodoksni maniri različnih interpretacij. Starodavno učenje ali *kogaku* tako ni bilo prva zavrnitev uradne doktrine, kakor tudi domovinsko učenje ali *kokugaku* ni bilo preprosto le nov prelom s svojima filozofskima predhodnikoma.

Tudi Maruyama Masao, ki je v svojih zgodnjih spisih dejansko predlagal take vrste razvojno shemo, je pozneje priznal, da je ta shema, po kateri naj bi v zgodnjem tokugavskem obdobju neokonfucianizem dosegel splošno veljavo v družbi, da pa se je univerzalnost njegovega sprejemanja začela rušiti v poznem 17. in zgodnjem 18. stoletju, ko je neokonfucianizem postal tarča kritik vse vplivnejše šole starodavnega učenja, preveč mehanicistični odsev historičnega evolucionizma in da v resnici ni skladna z dejstvi (Maruyama, 1974, xxxiv).

Res je sicer, kakor pravi Maruyama (1974, xxxiv), da so posamezni fevdalni vladarji in tokugavska oblast v naporih doseganja stabilizacije turbulentne družbene situacije v Japonski, ki je izšla iz fevdalnih vojn, prepoznali uporabnost neokonfucijanstva z njegovim poudarkom na civilni in ne vojaški upravi, vendar pa so se konfucijanski klasiki in pomembni komentarji, s pomočjo katerih so konfucijanske vrednote lahko dejansko prodrle med ljudi, začeli tiskati in razširjati šele v poznem 17. stoletju:

Leta 1655 je Yamazaki Ansai, ki je odigral pomembno vlogo pri utrjevanju vsesplošne popularnosti Zhu Xijevega neokonfucijanstva, začel v Kyōtu predavati to, čemur je rekel čista verzija tistih doktrin. Toda besedilo *Seikyō yōroku* (Temeljni nauki modrecev), ki ga je napisal Yamaga Sokō in v katerem je pogumno napadel Zhu Xijevo šolo v celoti, je izšlo leta 1666, Itō Jinsai pa je svoj rokopis izvirnih razprav *Rongo kogi* (Starodavni pomeni Konfucijevih razprav) in *Mōshi kogi* (Starodavni pomeni Mencija) končal leta 1663. Skratka, širjenje neokonfucianizma kot ideologije in odzivi nanj v obliki šole starodavnega učenja so se razvili tako rekoč sočasno (Maruyama, 1974, xxxiv–xxxv).

Od neokonfucijanstva k starodavnemu učenju *kogaku* 古学 in domovinskemu učenju *kokugaku* 国学

Pot, temeljni pojem konfucijanske misli, je bila v Zhu Xijevi šoli utemeljena na načelu neba, zemlje in narave. To načelo preveva nebo in ljudi, zaobjema družbo in naravo, je *normativni standard* in *naravni zakon* (Maruyama, 1974, 148). Kakor piše Maruyama (1974, 148–149), so se v delih mislecev, kot so bili Yamaga Sokō, Itō Jinsai in Kaibara Ekken, različni elementi te absolutne, vseobsegajoče Zhu Xijeve poti postopoma osamosvajali: pot človeka se je ločila od poti neba, normativni standardi od človeške narave. Vendar je za te mislece pot kljub vsemu ostala transcendentalno načelo, ki ni odvisno od človeške eksistence.

Ogyū Sorai, najpomembnejši predstavnik tako imenovanega starodavnega učenja, ki je bil kritičen do Zhu Xijevega konfucijanstva, pa je zanikal, da bi bila pot ultimativno načelo, saj jo je razumel kot proizvod ljudi; ne katerihkoli ljudi, temveč kot produkt starodavnih modrecev. Ker so se ti modreci dvignili do nadzemeljske ravni, je pot ohranila absolutno in univerzalno veljavnost, toda prelom je bil storjen – njena veljavnost ni več izhajala iz tega, da ustreza »resničnim« načelom narave, niti iz dejstva, da je sama po sebi ultimativna ideja, temveč le iz dejstva, da so jo vzpostavili modreci: »Kar pot naredi za pot, ni načelo, temveč avtoriteta« (Maruyama, 1974, 149).

Sorai je *pot modrecev* razumel kot način vladanja kraljestvu in upravljanja države in ne kot inherentno lastnost človeške narave, do katere bi se lahko dokopali s pomočjo

introspektivne refleksije ali, kakor so temu rekli neokonfucijanci, »z vztrajanjem v spoštljivosti in z raziskovanjem načela« (*kyokei kyūri* 居敬窮理) (Watanabe, 2012, 163):

Tisto, čemur rečemo pot, ni ne načelo stvari ne naravna pot neba in zemlje; je pot, ki so jo vzpostavili modreci z namenom vladanja kraljestvu (Watanabe, 2012, 163).

V tem intelektualnem prelomu lahko prepoznamo ideološki premik kot posledico počasnega razpadanja tradicionalnih struktur »predmoderne družbe« in postopno tranzicijo v »modernost«, ki jo med drugim zaznamuje ideološki prelom med *zasebno* in *javno* sfero družbenega življenja. V predmodernih družbah so odnosi politične moči in zasebni ekonomski odnosi tesno povezani in ne tvorijo avtonomnih sfer, oblikovanje navidezno ločenih področij javnega in zasebnega pa je pomenilo vzpostavitev avtonomne politične sfere, s čimer se je zasebna sfera osvobodila političnih zahtev, kar je bil prvi korak na poti k oblikovanju tako imenovanega modernega individua.

Številni dejavniki so prispevali k oblikovanju šole domovinskega učenja oziroma *kokugaku*, vendar je bil po Maruyamovem mnenju eden ključnih dejavnikov prav Soraijeva filozofija. Četudi so pozneje nekateri zagovorniki domovinskega učenja to povezavo priznali, so v času, ko je vse bolj popularna šola *kokugaku* svojo identiteto gradila prav na nasprotovanju konfucianizmu, njeni člani zavzeli stališče popolnega zanikanja vsakršnega vpliva (Maruyama, 1974, 144).⁶

Toda ideološki prelom, ki ga je Ogyū Sorai opravil s tem, da je transcendentalno *resnico* nadomestil z *avtoriteto*, četudi je bila to še absolutna avtoriteta modrecev kraljev, je pomenil, da je bil duh spuščen iz steklenice. S tem je bil namreč vzpostavljen ideološki temelj, na katerem so lahko pripadniki šole *kokugaku* in še posebej Motoori Norinaga (1730–1801) utemeljili svojo kritiko konfucijanstva na splošno. Norinaga je modrece označil preprosto kot ljudi, ki so si pridobili podporo ljudstva s svojo avtoriteto in z globino svoje modrosti, ki so zavzeli dežele drugih in poskušali preprečiti drugim, da bi zavzeli njihove (Maruyama, 1974, 150).

Norinaga je kakor Sorai modrece razumel kot politično kategorijo, vendar jih je v nasprotju s Soraijem iz figur nadzemeljske veljavnosti ponižal na raven političnih

6 Maruyama je opozoril, da so pripadniki šole *kokugaku* za svojo filozofsko smer uporabljali tudi ime »šola starodavnega učenja«, zato so bili konfucijanci tistega časa prepričani, da je imela izvor v konfucijanski šoli starodavnega učenja, zaradi česar so bili pripadniki šole *kokugaku* še toliko bolj občutljivi glede tega vprašanja. V eseju z naslovom *Aru hito no ieru koto* (Kakor pravijo nekateri ljudje) je Motoori Norinaga na primer zapisal: »Nekateri pravijo, da so zapisi konfucijancev, ki proučujejo starodavne besede in izraze, odgovorni za rojstvo starodavnega učenja, vendar to ne drži. Našo šolo starodavnega učenja je ustanovil Keichū. Kar pa se tiče konfucijanske šole starodavnega učenja, je Itō deloval skoraj sočasno kakor Keichū, vendar je bil slednji nekoliko zgodnejši. Ogyū pa je bil aktiven še pozneje. Kako naj bi se potemtakem starodavno učenje zgledovalo po njih?« (Maruyama, 1974, 145).

uzurpatorjev in je pot razumel kot produkt specifičnega zgodovinskega časa, prostora in okoliščin, v katerih se je porodila v starodavni Kitajski:

Kakor Sorai je tudi [Norinaga] razumel, da je bistvo poti njen politični namen, toda v vsebinskem smislu je Soraijevo teorijo obrnil na glavo. Za Soraija je bilo dejstvo, da je pot iznajdba (*sakui*) modrecev, tisto, kar ji je dajalo absolutno veljavo, medtem ko je bilo za Norinaga isto dejstvo razlog za njeno zavrnitev. Seveda so pripadniki šole domovinskega učenja začeli dvomiti o vrednosti konfucianizma, še preden so bili izpostavljeni Soraijevi šoli. Vse odkar je Keichū začel s proučevanjem japonskih klasikov, so se čedalje bolj zavedali dihotomije med konfucijansko moralo in starodavnim japonskim duhom. Vendar pa je Soraijeva šola nedvomno vplivala na smer, ki jo je ubrala njihova kritika konfucianizma. To je tista negativna vez med Soraijevo šolo in domovinskim učenjem (Maruyama, 1974, 150).

Norinaga je novo, *resnično* pot, ki ni bila konfucijanska pot, odkril v domorodnih animističnih verovanjih, imenovanih *shintō* ali »pot bogov«. Od začetka tokugavskega obdobja se je percepcija šintoizma v veliki meri naslanjala na Zhu Xijevo neokonfucijanstvo. Ko je ta konfucijanska filozofska smer postala izhodišče za interpretacijo šintoizma, je *shintō*, kakor piše Maruyama (1974, 154), pridobil bolj ali manj panteistično ali, bolje, panpsihično strukturo, razlagajoč nastanek univerzuma s koncepti, kot so *li*, *yin* in *yang*, ter s petimi elementi.

Toda Norinaga je bil drugačnega mnenja. S stališča zavrnitve konfucianizma kot državne doktrine je moral zavreči vse njegove vidike, da bi lahko domorodno filozofijo »osvobodil«*»škodljivega«* kitajskega vpliva. Zato je zavrnil vsakršno racionalno razlago ali etično ovrednotenje šintoističnih božanstev, pri čemer je moral spremeniti razumevanje temelja starodavne poti v celoti: zanj nova pot ni bila niti naravna pot neba in zemlje niti pot, ki so jo vzpostavili ljudje, temveč pot, ki so jo začeli božanski predniki, *Izanagi-no-mikoto* in *Izanami-no-mikoto*, v skladu z željami božanstva *Takami-musubi*, in ki jo je naprej na svoje potomce prenesla boginja sonca *Amaterasu-Ōmi-kami*. Zato se ta pot imenuje *shintō* 神道 oziroma pot božanstev (Maruyama, 1974, 156).

Motoori Norinaga, ki ni le v celoti zavrnil konfucianizma, temveč je zavrnil tudi Soraijevo kritično šolo starodavnega učenja, je torej kljub temu ostal globoko v konfucijanskem ideološkem univerzumu, in četudi je verjel, da je konfucianizem v celoti zavrnil, je ohranil njegov osrednji koncept *poti*. Rečeno drugače, šola *kokugaku* dejansko ni zavrnila ali zavrgla konfucianizma, temveč ga je le *reinterpretirala* v skladu z novimi družbenimi razmerami, ki so v končni fazi, po padcu tokugavskega režima, družbo preoblikovale v nacionalno strukturiran kolektiv.

Za Norinaga je *starodavna pot* pomenila »veličastne in častitljive navade naše vzvišene dežele«, preden so bile omadeževane z uvozom naukov z azijskega kontinenta (Watanabe, 2012, 238):

»Razprostrirajoč se čez Nebo in Zemljo je resnična pot enaka v vseh deželah sveta, vendar je bila pravilno razumljena le v naši Cesarški deželi. V drugih deželah se je njen prenos izgubil že v starodavnih časih« (Watanabe, 2012, 239).

Z razumevanjem poti kot iznajdbe modrecev in z njenim premikom v politično sfero je Sorai Norinagu omogočil, da jo je zavrnil prav na tej osnovi. Norinaga je pot, ki so jo vzpostavili starodavni modreci na Kitajskem, definiral le kot sredstvo, s katerim so uzurpatorji legitimirali svoje zločine, in kot način za prisvojitve dežele nekoga drugega in preprečitev, da bi jo kdo drug prevzel njim (Watanabe, 2012, 245). Z Norinagovimi besedami: »Volja Neba je izmišljen koncept, ki so si ga izmislili starodavni modreci na Kitajskem, da bi upravičili svoj zločin strmoglavljenja svojega gospodarja in kraje njegove zemlje« (prav tam).

Konfucijanstvo in zahodno učenje *rangaku* 蘭学

Usoda konfucijanstva v tokugavski družbi torej ni bila le preprosta zgodba njegove splošne vpeljave, kritike in končno popolnega razpada, temveč, kakor smo poskušali pokazati na primerih Kaibara Ekkena, Ogyūja Soraija in Motoorija Norinaga, je bila ta idejna sprememba neprekinjena reinterpretacija konfucijanstva v skladu s spreminjajočimi se družbenimi razmerami, ki je nazadnje omogočila njegovo implementacijo v popolnoma novi družbeni realnosti – v japonski nacionalni državi.

Kljub kritiki Zhu Xija je Kaibara Ekken verjel, da ostaja trdno v konfucijanskem intelektualnem univerzumu, ko je poskušal redefinirati spiritualizem *shintōja* v okviru univerzalnega načela kot identičnega s samim bistvom narave (Najita, 1975, 943). V nasprotju z neokonfucijanstvom je bil njegov epistemološki zaključek, da duhu in stvari, esenci in funkciji, vlada isto življenjsko načelo, zato ga ne bi smeli ločiti na različne kategorije realnosti (prav tam). Na osnovi pojma združujočega življenjskega načela je verjel, da je treba proučevanje stvari (*butsurei no gaku* 物理の学) ločiti od drugih oblik vednosti, kot sta na primer praktična etika in razvoj političnih in družbenih institucij v zgodovini (prav tam):

Skratka, narava je ena sama, toda zgodovinski običaji niso povsod enaki. To je bilo v 18. stoletju na Japonskem splošno prepričanje, ki je specifični zgodovinski »ideologiji« in naravoslovni »znanosti« omogočilo, da obstajata vzporedno, ne da bi si bili vzajemno škodljivi (Najita, 1975, 943).

Ekken tako ni mogel sprejeti Zhu Xijevega naziranja, ki je strogo ločevalo med *li* 理 (načelom) in *qi* 氣 (življenjsko silo), ter je pri tem dajal prednost kategoriji *qi* pred *li*. *Qi* kot energija ali materialna sila je v Zhu Xijevi filozofiji nekaj spremenljivega, medtem ko je *li* logično in univerzalno načelo vseh stvari. Za Ekkena, na drugi strani, pa ni bilo razlike med univerzalno obliko človeške narave in njeno pridobljeno obliko. Kakor smo videli, je reinterpretacija neokonfucijanskega koncepta univerzalnega načela Ekkeno omogočila, da ga uporabi v specifično materialističnem smislu za utrditev svojega zdravorazumskega razumevanja etike (Najita, 1975, 935). Sklepal je, da vsa človeška bitja delijo skupno »življenjsko načelo« in so si v tem smislu kot otroci narave enaka, medtem ko človeška etika, na drugi strani, nikakor ni inherentna temu življenjskemu načelu, temveč le odseva zavest človeških bitij o skupni usodi, ki si jo delijo kot otroci narave (prav tam).

Z redefinicijo šintoističnega spiritualizma s pomočjo koncepta neokonfucijanskega načela je Ekken vzpostavil ločnico med naravnim načelom in kakršnokoli etično dimenzijo in tako naravo popolnoma odtrgal od vsakršne etične vsebine, kar ga je nazadnje pripeljalo do v temelju materialistične interpretacije narave (Najita, 1975, 935–936). To mu je omogočilo vzpostaviti jasno razmejitev med partikularnim historicizmom in univerzalno znanostjo, s čimer sta konfucijanska etika in zahodna znanost lahko neproblematično sobivali vse od zgodnjega tokugavskega obdobja naprej. Ekken se je tako odpravil v Nagasaki, kjer se je lotil študija »zahodnega učenja« ali *rangaku* in postal cenjen botanik.

Ekken je torej radikalno preoblikoval Zhu Xijevo neokonfucijanstvo in ga spojil s študijem zahodnih naravoslovnih znanosti, pri čemer se je še vedno imel za pripadnika Zhu Xijeve šole in je bil kritičen do konfucijanske šole starodavnega učenja in njenih pripadnikov, kot sta bila Itō Jinsai in Ogyū Sorai. Konfucijanstvo v Ekkenovi interpretaciji se je v tem smislu uspešno prilagodilo metodologiji zahodne znanosti, ki je postala pomemben del japonske percepcije »Zahoda«. Eden pomembnih mislecev na področju zahodne znanosti na Japonskem, Sugita Genpaku (1733–1817), v svojih spominih *Rangaku kotohajime* (蘭学事始, Začetek zahodne znanosti) piše, da je prišlo v obdobju Meiwa (1764–72), v »času velikega razkošja in blaginje«, do vsesplošnega zanimanja za uvožene nizozemske izdelke, kot so bili barometri, higrometri, leydenske steklenice, laterna magica, ure, teleskopi in različni stekleni izdelki (Watanabe, 2012, 318).

Pripadniki šole *rangaku* niso trdili, da je Zahod bolj napreden, se pravi, da predstavlja naslednji korak v napredku civilizacije, saj v tistem času tovrstna zgodovinska zavest ni obstajala (Watanabe, 2012, 321). »Znanost« ali »učenje« so v tistem času dojemali izključno v okviru konfucijanskega študija, zato zanje koncept »znanosti« ni obstajal zunaj okvira konfucijanstva. Evropsko »znanost«, za katero

je bilo značilno, da je »zbirala informacije z vsega sveta, jih podrobno proučevala, preiskovala njihova temeljna načela in spretno uporabila pridobljeno znanje« (prav tam), so japonski učenjaki razumeli v okviru konfucijanstva s pomočjo koncepta *kyūri* (窮理 »prodreti v načelo«).⁷ V tem smislu so pripadniki šole *rangaku*, ki so konceptualno ostali v konfucijanskih okvirih, objekt svojega proučevanja le prenesli iz Kitajske na Zahod (Watanabe, 2012, 321).

Na podlagi uspešnosti zahodne znanosti in še bolj na podlagi njene tehnološke superiornosti, ki se je pokazala ob porazu Kitajske v opijskih vojnah (1839–1842), so pripadniki šole *rangaku* ugotavljali, da Zahodu uspeva pravilneje in učinkoviteje »prodirati v načelo« kakor deželam, ki so pod vplivom Zhu Xijevega neokonfucijanstva (Watanabe, 2012, 322).

Zaključek

Če so pripadniki šole *kokugaku*, kot na primer Motoori Norinaga, odkrili resnično pot v domorodni poti božanstev (*shintō*), so pripadniki šole *rangaku* in številni drugi uspešnost zahodnih narodov razumeli kot dokaz, da se resnična pot skriva v zahodnem načinu razmišljanja. Ko so opisovali dosežke zahodne civilizacije, so besedo »civilizacija« v japonščino prevedli kot *bunmei*. To je v osnovi konfucijanski pojem (*wenming* 文明), ki opisuje stanje, v katerem se pot pravilno izvaja in kultura cveti (Watanabe, 2012, 327).

Skratka, v temelju Zhu Xijeve misli je bilo verjetje v apriorni obstoj načela, po kitajsko *li*, ki mu morajo slediti človeške moralne norme. Zhu Xi je predpostavil nekakšno dvojno strukturo, v kateri so človeški zakoni formulirani kot aplikacija naravnega zakona, medtem ko Soraijevi modreci, nasprotno, take transcendentne norme kot etičnega vzora ne poznajo. Zakoni, ki so jih vzpostavili, so sami na sebi pot (Watanabe, 2012, 163–164). To preoblikovanje neokonfucijanske doktrine je Motooriju Norinagu in drugim pripadnikom šole *kokugaku* omogočilo, da so naredili še korak naprej in v celoti zavrnili pot modrecev. Resnično naravo poti so nato pripisali »veličastnim in častitljivim običajem naše Vzvišene dežele«, preden so bili ti običaji kontaminirani z vdorom učenja, ki je prišlo z azijskega kontinenta (Watanabe, 2012, 238). Pripadniki šole *rangaku*, na drugi strani, pa so v napredni zahodni civilizaciji prepoznali pravo pot, ki se je na Japonskem in Kitajskem izgubila.

Konfucijanski koncept *poti* je potemtakem ostal osrednji koncept japonskih intelektualnih krogov, pri čemer je doživel opisane transformacije in reinterpretacije.

7 Koncept *kyūri* se pojavi v delu *Shuogua zhuan* (說卦傳 Razlaga trigramov), enem od komentarjev h konfucijanskemu klasiku Knjigi premen (*Yijing* 易經), dodatno pa ga je opredelil Zhu Xi (Watanabe, 2012, 321).

Nova nacionalna država, ki se je porodila iz revolucionarnih dogodkov v zadnjih letih tokugavskega režima, je na vsebinski ravni postala prav konglomerat omenjenih ideoloških smeri. Mejdžijevska država je bila zamišljena kot moderna, industrijsko razvita in tehnološko napredna država, ki je z velikim navdušenjem prevzela tehnološke dosežke zahodne znanosti in moderne institucije liberalne buržoazne nacionalne države, hkrati pa je bila ta preobrazba interpretirana skozi ideološko prizmo ideje *wakon yōsai*, se pravi ideje, da je to zahodno znanje kompatibilno z »japonskim duhom«, kakor ga je formulirala šola *kokugaku*. »Zahodno znanje« v interpretaciji šole *rangaku* in »japonski duh« v interpretaciji šole *kokugaku* sta se uspešno prepletla s pomočjo še vedno trdne konfucijanske idejne paradigme, saj se ne *rangaku* ne *kokugaku*, ne glede na to, kako močno sta nasprotovali konfucianizmu, nista mogli osvoboditi njegovega prevladujočega vpliva.

Nova mejdžijevska država, ki se je hkrati s tem, ko je postala moderna, industrijska in kapitalistična država, ideološko dojemala kot osvobodjena kitajskega vpliva in utemeljena na domorodnem šintoističnem nacionalizmu, je dejansko ostala v temelju konfucijanska družba. Čeprav so številni konfucianizem zavračali iz ideoloških razlogov, so si drugi prizadevali reinterpretirati njegov konceptualni univerzum v skladu z novimi uvoženimi pojmi z Zahoda. Na primer, mejdžijevski liberalni mislec in goreč podpornik Rousseaujevih idej Nakae Chōmin (1847–1901) je trdno verjel, da je pojem *rigi* 理義 (razum in pravičnost),⁸ ki so ga opisali Mencij, Liu Zongyuan in drugi, identičen idejam, ki so jih Zahodnjaki opisovali s koncepti, kot so »svoboda«, »enakost« in »demokracija« (Watanabe, 1997, 195).

Kritika Zhu Xijeve filozofije v okviru konfucijanskih šol, nadaljnji kritični preobrat v obliki šole starodavnega učenja, zavrnitev konfucianizma v obliki domovinskega učenja oziroma *kokugaku* in priljubljenost zahodnega učenja oziroma šole *rangaku* niso pomenili počasnega razpadanja konfucianizma, ki naj bi ga v končni fazi v celoti odplaknila družbena in politična revolucija, ki je sledila mejdžijevskemu prevratu, temveč je šlo prej za proces počasne reinterpretacije znotraj vselej spreminjajočega se družbenega konteksta.

V določenem smislu torej konfucianizem, ki so ga prevzeli v zgodnjem tokugavskem obdobju, nikakor ni bil monoliten in ortodoksen politični sistem, ki bi ga lahko preprosto opisali z notnim izrazom »neokonfucijanstvo«, temveč je bil

8 Nakae Chōmin je imel izjemno rad koncept *rigi* 理義, ki vključuje temeljni konfucijanski pojem *ri* 理 (po kitajsko *li*) oziroma »načelo«. Zato je tudi zahodni koncept »filozofije« prevedel kot *rigaku* 理学 (študij načela). Ko so japonski misleci v poznem 19. stoletju vpeljevali zahodne filozofske koncepte, so jih namreč prevajali prav s pomočjo konfucijanske terminologije, pri čemer je koncept *ri* igral ključno vlogo. Tako so nastale številne besede, ki so danes v vsakdanji rabi in ki vse vključujejo koncept *ri*, kakor na primer »teorija« (*riron* 理論), »ideal« (*risō* 理想), »logika« (*ronri* 論理), »razum« (*risei* 理性), »resnica« (*shinri* 真理), »ideja« (*rinen* 理念) itd.

kompleksna mreža filozofskih tokov, ki so bili vselej v dialogu drug z drugim. Če kaj, je bil konfucianizem mejdžijevskega obdobja, se pravi konfucianizem, ki je namesto na družbenem statusu utemeljene fevdalne družbe podpiral kapitalistično nacionalno državo, bolj monoliten in ortodoksen v svoji obliki. Konfucijanska misel v vseh svojih interpretativnih različicah torej ni bila primerna le za to, da ideološko podpre fevdalno statusno družbo, in obsojena na propad skupaj s propadom te družbe, temveč se je bila zmožna prilagoditi novim razmeram, v katerih je nacionalizem postal prevladujoča ideološka interpretacija družbene realnosti.

Literatura

- Arrighi, G. in dr., *Anti-Systemic Movements*, London 2012.
- Carus, P., Philosophy in Japan. *Monist* 9/2, 1899, str. 273–281.
- Goody, J., *Vzhod na Zahodu*, Ljubljana 2013.
- Gusfield, J. R., Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change, *American Journal of Sociology*, 72/4, 1967, str. 351–362.
- Hobsbawm, E., Terence R. (ur.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 2012.
- Kanazawa, S., Miller, A. S., *Order by Accident: The Origins and Consequences of Conformity in Contemporary Japan*, Boulder 2000.
- Lopez, D., *Modern Buddhism: Readings for the Unenlightened*, London 2002.
- Maruyama, M., *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, Princeton 1974.
- Najita, T., Intellectual Change in Early Eighteenth-Century Tokugawa Confucianism, *The Journal of Asian Studies* 34/4, 1975, str. 931–944.
- Ooms, H., Makoto, K., Introduction to »The Nature of Early Tokugawa Confucianism« by Kurozumi Makoto, *Journal of Japanese Studies* 20/2, 1994, str. 331–335.
- Plehanov, G., *V obrambo marksizma*, Ljubljana 1955.
- Said, E. W., *Orientalizem: zahodnjaški pogled na Orient*, Ljubljana 1996.
- Seth, S., Nationalism, Modernity, and the »Woman Question« in India and China, *The Journal of Asian Studies* 72/2, 2013, str. 273–297.
- Watanabe, H., *Higashi Ajia No Ōken to Shisō*, Tokio 1997.
- Watanabe, H., *A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*, Tokio 2012.

Luka Culiberg

Tradicija, modernost in vloga konfucianizma pri izgradnji japonske nacionalne države

Ključne besede: konfucianizem, *kogaku*, *kokugaku*, *rangaku*, narod, tradicija, modernost

Članek sledi razvoju konfucijanske misli na Japonskem in pokaže, kako je konfucijanstvo s svojim osrednjim konceptom poti ostalo idejni temelj japonskih intelektualnih krogov, pri čemer je doživelo številne transformacije in reinterpretacije. Univerzalna pot kot naravno načelo je pri mislecih šole *kogaku* postala produkt modrecev, pri pripadnikih šole *kokugaku* pa je prišlo do obrata v japonsko šintoistično tradicijo. Pripadniki šole *rangaku* so v konfucijanski univerzum posvojili zahodno znanost in tehnologijo. Nova nacionalna država, ki so jo vzpostavili revolucionarji v obdobju Meiji, je na vsebinski ravni postala prav zmes omenjenih idejnih smeri. Mejdžijevska država je bila moderna, industrijska in tehnološko napredna država, ki se je v temelju identificirala s cesarskim sistemom in šintoistično tradicijo, njeno institucionalno ogrodje pa je skupaj držala trdna ideologija konfucianizma.

Luka Culiberg

Tradition, Modernity and the Role of Confucianism in the Creation of the Japanese Nation-State

Keywords: Confucianism, *kogaku*, *kokugaku*, *rangaku*, ideology, nation, tradition, modernity

The paper explores the development of Confucian thought in Japan, showing that Confucianism, with its key concept of the Way, remained the foundation of Japanese intellectual circles even as it underwent numerous transformations and reinterpretations. The universal Way as a natural Principle was transformed into a product of the sages within the framework of the *kogaku* school, whereas the *kokugaku* school applied the concept of the Way to the Japanese Shinto tradition. The adherents of the *rangaku* school, on the other hand, adopted Western science and technology in the Confucian intellectual universe. The new nation-state built by the Meiji revolutionaries thus became a mixture of all these intellectual currents. The Meiji state was a modern, industrial and technologically advanced state that identified itself with the imperial system and native *Shinto* tradition while being held together institutionally by a firm Confucian ideology.

Konfucijanska morala in njene implikacije
Confucian Morality and its Implications

Andrej Ule

Pomen konfucijanske misli za ohranjanje človečnosti in razumnosti v sodobnem svetu

Ključne besede: humanost, racionalnost, razumnost, konfucijanstvo, sklepanje po analogiji, samouresničenje

DOI: 10.4312/ars.10.1.119-132

1 Uvod: sovpadanje družbenih in moralnih kriz sodobnega človeštva

Mešanica ekonomskih, političnih, moralnih, ekoloških in drugih kriz sodobnega globaliziranega sveta se ne kaže le kot kriza sodobnih družb, temveč in celo predvsem kot kriza vsakega posameznika. Ta kriza spodjeda naše zaupanje v temeljna pravila obnašanja, v naše osnovne ideale, celo v načela racionalnega mišljenja. Sodobne ekonomske krize v lokalnih in globalnih razmerjih ter kriza globalne tehnokracije so razrahljale naše zaupanje v človeško racionalnost, kriza zaposlovanja je razrahljala naše zaupanje v predstavo o tem, da nam stalna zaposlitev zagotavlja stabilen obstoj kot ljudi, politične krize so pretresle naše zaupanje v demokracijo, splošna odvisnost ljudi od medijev in vsesplošno vdiranje v njihovo zasebnost sta pretresla naše zaupanje v avtonomijo posameznika. Ob tem povečevanje števila nesmiselnih izbir, s katerimi smo soočeni, spodjeda naše zaupanje v človekovo svobodo. Zaupanje v racionalnost, demokracija, avtonomnost, svoboda in zaposlitev predstavljajo osnovne »sestavine« človečnosti in humanizma, kot ju pojmuje v t. i. zahodnem svetu. Soočeni smo z zunanjim in notranjim kolapsom teh temeljnih pojmov in simbolnega sistema, ki jim ustreza.

Ni torej čudno, če povprečni »zahodnjak«, ki se zaveda teh razmer, doživlja precejšen duševni in telesni nemir. Zdi se, da nam manjka duha ter predvsem vere v človečnost in v njeno sposobnost naslonitve na duha, ko se soočamo z osebnimi in družbenimi krizami. Ni čudno, da je zahodni svet poln nemirnih »popotnikov«, ki se obračajo na Vzhod v svojem iskanju tega, kar nam (domnevno ali stvarno) manjka na Zahodu. Številnim od teh popotnikov se zdi prav kitajska kultura ključni izvor možnih rešitev iz sodobne krize zahodnega in pozahodnega sveta. Vsaj tradicionalna kitajska kultura se zdi polna zamisli o globokih in celostnih povezavah med duhom



in človečnostjo. Pojavlja se vprašanje, ali nam lahko te zamisli ponudijo nove pojme človečnosti in racionalnosti, takšne, ki presegajo domet evropskega humanizma, dogmatskega racionalizma in instrumentalne racionalnosti. Tu seveda namigujem na nekatere predstave konfucijancev in neokonfucijancev o povezavi pristne človečnosti in poduhovljene razumnosti, kot jih najdemo raztresene pri Konfuciju, Menciju, Wang Fuzhiju, Wang Yangmingu, Li Zhiju idr. Podobne zamisli najdemo tudi v delih sodobnejših konfucijancev, in to tako pri tistih, ki so skušali najti povezavo z marksizmom, kot pri onih, ki so tovrstnim poskusom povezovanja odločno nasprotovali.

Zanima me vprašanje, ali nam konfucijanstvo lahko ponudi pomembne alternativne koncepte racionalnosti, zlasti takšne, ki ponujajo notranje povezovanje etične zavesti z racionalnostjo. Takšni koncepti bi morali preseči nasprotja med dualističnimi in instrumentalnimi pojmovanji etike in racionalnosti, ki so tako udomačena v zahodni filozofiji in družboslovju. Skratka, iščem konceptualni okvir za *kultiviranje globoke razumnosti*, ki se ne bi zoževala le na kultiviranje vrlin (posebno človečnosti), temveč bi ponudila tudi modro izvajanje vrlin v praksi. Mislim, da so nekateri kitajski misleci v tem pogledu dosegli višjo raven znanja in modrosti kot zahodni filozofi. Zato so pomemben razlog in predmet nadaljnjega raziskovanja.

2 Razumnost in racionalnost v zahodni in konfucijanski tradiciji

Prva stvar, ki jo moramo pri tem po mojem mnenju upoštevati, je dejstvo, da v kitajski filozofiji preprosto ne najdemo pojma ali izraza, ki bi ustrezal pojmom razuma in racionalnosti, kot ju poznamo v zahodni filozofiji. Kitajski filozofi pa so vendarle uporabljali in razvili nekatere pojme in termine, ki v določeni meri in v določenih kontekstih rabe ustrezajo pojmom razuma in racionalnosti. Takšni pojmi (termini) so npr. *li* (zakon, načelo, struktura), *ti* in *yong* (substancia in funkcija, namera in sredstvo), *xin* (srčna zavest) ipd. Vse nespecifizirane »teorije racionalnosti« v kitajski filozofiji so zato obsojene na to, da so do določene mere arbitrarne. Kitajska filozofska tradicija racionalnost konstruira predvsem kot zmožnost človekove »srčne zavesti« (*xin*), da se izkaže v modrih odločitvah, bistrih razpravah in primernem obnašanju, v skladu z najvišjimi vrlinami plemenitih ljudi. To pojmovanje je bolj v skladu s holističnimi nazori o razumnosti kot s pojmovanji o racionalnosti, ki so prevladovala v zahodni filozofski tradiciji (Bo Mou, 2009, 120–121).

Kitajska (tj. predvsem konfucijanska) pojmovanja racionalnosti zato niso omejena na sposobnost človeka za izdelavo logičnih argumentov in za sodelovanje v smiselni razpravi, temveč zajemajo tudi sposobnost za takšno povezovanje mišljenja in

čustvovanja, ki ostaja zvesto naravnim in moralnim načelom, ki ohranjajo harmonijo med naravo in družbo.

Zahodna filozofija racionalnost običajno pojmuje kot množico normativnih pravil o oblikovanju prepričanj, sodb, interesov, ciljev ter odločitev posameznikov in skupin, vendar ta pojem zajema tudi pojasnitvene modele človeškega vedenja (npr. v ekonomskem vedenju ljudi) (Elster, 2007, 215–217). Na splošno moramo razlikovati med *teoretično* in *praktično racionalnostjo*. Prva se ukvarja z logično skladnostjo v mišljenju, prepričanjih, pričakovanjih itd., medtem ko se druga ukvarja z razumnostjo metod in sredstev za doseganje ciljev, načrtov itd. (Spohn, 2002). Ti dve vrsti racionalnosti je kanoniziral že Aristotel v *Organonu* in *Nikomahovi etiki*. Svoja izraza najdeta v ustreznih tipih argumentacije: teoretska racionalnost v *logični argumentaciji*, druga pa v t. i. *praktični argumentaciji*. Jürgen Habermas je predlagal še tretjo vrsto racionalnosti, t. i. *komunikacijsko racionalnost*, ki nam po njegovem mnenju omogoča nenasilno in diskurzivno dosegljivo soglašanje med partnerji v komunikaciji (Habermas, 1981). V tem smislu ta tretji tip racionalnosti zajema, a obenem tudi presega teoretsko in praktično racionalnost, saj upošteva tudi medsebojno soodvisnost ljudi. Zato bi bilo morda bolje govoriti o »komunikacijski razumnosti« kot o »komunikacijski racionalnosti«, kjer se izraz »razumnost« nanaša na enakopravno obravnavanje drugih oseb, na iskreno zanimanje za dobre medosebne odnose in na skupno prizadevanje komunikacijskih partnerjev za doseganje spoznanja. Ta vrsta razumnosti je že veliko bliže »kitajskemu« razumevanju racionalnosti kot trenutno prevladujočim predstavam o instrumentalni racionalnosti. Lahko bi ji dejali kar »holistična razumnost«.

3 Pomen analoškega mišljenja za holistično razumnost

Zanimivo je, da je bila tudi v kitajski kulturi, zlasti v konfucijanstvu, razumnost trdno povezana s posebnimi oblikami argumentacije. Toda medtem ko je bila zahodna filozofska tradicija vseskozi trdno vpeta v vzorce logične argumentacije, ki so jih razvili Aristotel in nato še stoiški logiki, se je kitajska filozofska tradicija prvenstveno nanašala na uporabo analoških sklepov ter na spretno uporabo prisposodob in vzorčnih modelov človeškega obnašanja v težavnih situacijah. Tu je šlo za takšne oblike sklepanja, ki jih ne moremo ustrezno izraziti v okviru logične (deduktivne ali induktivne) argumentacije. To dejstvo je imelo velik vpliv na to, kako so na Zahodu razumeli kitajsko filozofijo. Že v klasičnem obdobju kitajske filozofije so predstavniki t. i. moistične šole poskušali sistematizirati in regulirati glavne tokove racionalnega mišljenja, pri čemer so poznali tudi takšne oblike, ki so bile blizu aristotelski silogistični logiki. Na žalost pa to njihovo

prizadevanje v kasnejši kitajski filozofiji ni pustilo globljih sledi. Tako se je pretrgala nit, ki bi sicer morda lahko povezovala »zahodne« in »kitajske« oblike kultiviranja razumnosti oziroma racionalnosti.

Gledano s stališča zahodne znanstvene in filozofske tradicije, ponuja analoško mišljenje komajda kaj več kot pragmatiski nadomestek za eksaktnejše (deduktivne, induktivne ali abduktivne) razlage ali upravičenja (ki temeljijo na znanstvenih zakonih); s stališča kitajske filozofije pa je analoško mišljenje pogosto vrednoteno kot popolno in dokončno. Tako se zdi, kot da stari kitajski misleci niso poznali sistema deduktivnega in induktivnega sklepanja. Vendar podrobnejša analiza starih tekstov pokaže, da so poznali nekatere klasične oblike deduktivnega sklepanja (npr. sklepe tipa modus ponens, modus tollens, silogizme, sorite itd.) (Harbsmeier, 1998), res pa je, da se z njimi niso sistematično ukvarjali. Tako se zdi edini sistem argumentacije, ki bi mu nemara lahko dejali »kitajska logika«, sistem analoškega sklepanja ali, natančneje, širok razred pravil, ki veljajo za analoško sklepanje in so bila v rabi v filozofskih razpravah, čeprav so bila redko neposredno in eksplicitno navajana. Celó če bi bilo mogoče analoške sklepe nadomestiti z ustreznimi eksaktnejšimi oblikami deduktivnega ali vsaj induktivnega sklepanja, so v kitajski tradiciji to pot le redko uporabili.

Kitajski misleci so se praviloma izogibali neposrednim in eksplicitnim verigam sklepanja, občutili so jih za »neduhovne« (Harbsmeier, 1998, 343–353). Že prvi Evropejci, ki so pisali o kitajski miselnosti, so to ravnanje označili kot nesprejemljivo. Leta 1724 je npr. nemški jezuit Biflinger pisal: »Kitajci imajo za zaželeno takšno obliko dokazovanja, ki je za nas vsaj zelo neobičajna: ta sestoji v nepodprtosti njihovih napotkov z argumenti, pač pa s primeri kakih kraljev in cesarjev« (ibid., 267).

Tradicionalni zahodni pristop k analoškem sklepanju je tak, da ga razume kot nepopoln ali defekten deduktivni sklep. Vzemimo npr. logično obliko enostavnega analoškega sklepa:

a ima lastnost P;

b je podoben a glede na lastnosti Q_1, Q_2, \dots, Q_n ;

torej ima b lastnost P (Juthe, 2005).

Stavek »b je podoben a glede na lastnosti Q_1, Q_2, \dots, Q_n « lahko pomeni, da ima b iste lastnosti Q_1, Q_2, \dots, Q_n kot a ali da ima b lastnosti Q'_1, Q'_2, \dots, Q'_n , ki so sistematično podobne lastnostim Q_1, Q_2, \dots, Q_n . Ta sklep bi lahko preoblikovali v primer deduktivnega sklepa, če bi dodali »tiho« premiso, da lastnosti Q_1, Q_2, \dots, Q_n oziroma Q'_1, Q'_2, \dots, Q'_n implicirajo lastnost P, kar je seveda odvisno od primera do primera in tega ni mogoče vnaprej predpostaviti. Zato analoški sklep ni splošno in brezpogojno veljaven. Podobno velja tudi, če bi predpostavili tiho premiso, ki bi

nam omogočila pretvorbo zgornjega analoškega sklepa v eksplicitni induktivni ali abduktivni sklep (pri tem induktivni in abduktivni sklepi tudi sicer niso splošno veljavni).

Bolj zapleteni primeri analoškega sklepanja vsebujejo več implicitnih hipotez o podobnostih in jih zato ne moremo prevesti v ustrezne verige deduktivnih, induktivnih ali abduktivnih sklepov.

Vzemimo za primer naslednji analoški sklep:

Janez spoštuje svojega očeta;
Janezov odnos do njegovega očeta je podoben odnosu do njegovega učitelja,
glede na to, da sta zanj oba osebi z avtoriteto;
torej Janez spoštuje svojega učitelja.

Podobne primere analoških sklepov lahko najdemo v tekstih kitajske filozofije, pogosto so podani v normativni obliki, npr. *vsakdo mora spoštovati svojega očeta, odnos do očeta je podoben odnosu do učitelja, ker sta oba osebi z avtoriteto, zato mora vsakdo spoštovati svojega učitelja.* Takšni argumenti pa so le redko podani v verbalno eksplicitni obliki, običajno so le implicitno predpostavljene v tekočih filozofskih ali etičnih razpravah.

Podrobnejša analiza prej navedenega sklepa pokaže, da ga ne moremo preobraziti v deduktivni sklep, kajti odvisen je od inherentno analoških predpostavk, npr. od predpostavke:

Janezov odnos do svojega učitelja je dovolj podoben njegovemu odnosu do svojega očeta, in sicer v tem, da je avtoriteta njegovega učitelja podobna avtoriteti njegovega očeta.

Ne moremo dati bolj natančnih zadostnih razlogov za to, kdaj gre za *zadostno podobnost*. Opravka imamo z inherentno nenatančnimi pojmi oziroma z nenatančno podanimi odnosi, zato je podani analoški sklep neizogibno neprecizen in nededuktiven. A kljub temu moram poudariti, da je prej naveden sklep lahko za ljudi zelo pomemben, saj nam omogoča prenos ravnanja drugih oseb v določenih okoliščinah na ustrezno lastno ravnanje v primerljivih okoliščinah. Omogoča nam tudi prenos moralne ocene ravnanja drugih oseb na moralne ocene lastnega ravnanja v primerljivih okoliščinah.

Analoško sklepanje svojo življenjsko moč črpa iz dejstva, da sledi lastnim pravilom sklepanja. Logične oblike analoškega sklepanja pa vendarle presegajo stavčne oblike sklepanja, kajti vsebujejo bolj *holistično* ali *strukturno obliko razmišljanja*, kar je tipično za razpravljanje o pojmi, vrednotah in medosebnih odnosih. Domnevam, da lahko nekatere vrste sklepanja in argumentacije v nezahodnih tradicijah (posebno v

kitajski filozofiji in znanosti) mnogo bolje razumemo, če jih razumemo kot sestavne dele holističnega analoškega razmišljanja, kot če jih skušamo tlačiti v sodobne oblike logičnega mišljenja.

Od tod izhaja, da analoškega mišljenja in sklepanja ne moremo zvesti na čisto stavčne, konceptualne in ekstenzionalne oblike sklepanja. Bolj zdravo se mi zdi predpostaviti, da analoško mišljenje in sklepanje uporablja celo vrsto miselnih in semantičnih modelov realnih in imaginarnih situacij, ki vsebujejo strukturno sorodne mreže dejstev, vrednotenj in tipov odnosov. Najpomembnejša poteza teh modelov je, da tiste, ki jih sprejemajo, *motivirajo* k temu, da *sprejmejo vrsto konceptualnih in praktičnih implikacij* ter so se tako pripravljene angažirati v specifičnih oblikah anticipiranja, presoje, obnašanja in zavzemanja odnosov do drugih ljudi. Seveda te motivacije lahko vsebujejo tudi strinjanje z določenimi teoretskimi razmisleki, vendar to ni nujno potrebno. Pogosto se namreč zgodi, da so kake bistvene poteze zgolj *naznačene ob uporabi ilustrativnih primerjav* in niso *eksplicitno podane ali opisane*. Če podana interpretacija drži, moramo analoško mišljenje pojmovati kot *samostojni način mišljenja in sklepanja* ter le kot nepopolno ali nezadostno obliko logičnega sklepanja. Pravi smisel analoškega mišljenja vidim v holističnih in strukturnih oblikah mentalnih ali semantičnih modelov, ki so lahko povezani s specifičnimi situacijami ali s svetom kot celoto. Ta oblika mišljenja in sklepanja predstavlja posebno, sebi lastno obliko neinstrumentalne racionalnosti, ki človekovo »srce in um« postavlja v usklajen medsebojni odnos, in to obenem s sprotnimi spremembami v naravi in človeškem svetu.

Klasične in paradigmatske primere tovrstne racionalnosti lahko najdemo pri zgodnjih konfucijancih, predvsem pri Menciju. Sicer že znani Konfucijev izrek »Kar ne želim, da bi ljudje prizadeli meni, tega tudi sam nočem storiti njim« (Konfucij, 2005, V/12: 27), predpostavlja komparativni model, ki nam omogoča, da izpeljemo obojestranski miselni in domišljijski prenos od nas samih k drugim in od drugih k nam samim. Enak rezultat lahko dosežemo tudi z disciplinirano prakso nanašanja svojih občutij in svojega vedenja do občutenja in vedenja drugih ljudi. Mencij je to metodo razširil tako, da je vključil prirojene, čeprav speče človeške vrline in vrednote (človečnost, pravičnost, dostojanstvo in modrost), ki jih moramo znati spretno razširiti od najenostavnejših vzorčnih primerov k podobnim primerom, vzetim iz našega vsakdanjega življenja. Mencij je te prirojene potencialne vrline primerjal z nežnimi poganjki, ki jih moramo nežno negovati z nenehnim kultiviranjem vrlin. Mencij piše:

Vsi ljudje imajo te štiri zasnove v sebi, če bi jih vse znali razširiti in izpopolniti, bi bilo to kakor ogenj, ki se je vnel, kot izvir, ki je privrel na dan. Kdor te zasnove izpopolnjuje, je sposoben varovati svet, kdor pa jih ne izpopolnjuje, ne more služiti niti svojim staršem (Mencij, 2005, III/6: 176).

Po Bryanu v Nordenu moramo pri Menciju razlikovati med dvema tipoma ekstenzije: kognitivno in čustveno: »Kognitivna ekstenzija je v uvidenju pomenljivih podobnosti med situacijami, v katerih se je kdo primerno etično odzval. Čustvena ekstenzija pa je v tem, da imamo ustrezne etične želje, stališča in čustva ter delujemo njim ustrezno« (Norden, 2004, 150).

Oba tipa ekstenzije uporabljata analoško metodo, kjer sklepi temeljijo na podobnostih med vzorčnimi primeri etičnega vedenja in našo sedanjo situacijo. Mencijev pristop pa vendarle ni le kognitivna metoda, pač pa vsebuje mešanico empatije, presoje in vedenja, ki ga pridobimo v procesu oblikovanja svojega moralnega značaja. Van Norden dokazuje, da je Mencijevo pojmovanje praktične modrosti bolj podobno umetnosti obrtnika kot pa logika. Obrtnik mora osvojiti tehnike in modrost, ki so jih zbrali njegovi predniki, kar je sposobnost, ki je odvisna od konteksta. Vendar zato še zdaleč ni iracionalna:

Razmišljanje v okviru praktične modrosti kot zelo kontekstualno odvisne spretnosti Mencija ni vodilo v etični antiracionalizem. Racionalnost terja, da pomenljivo podobne primere podobno obravnavamo. To ni zahteva *racionalnosti*, po kateri naj se pomenljive podobnosti obravnavajo po zelo splošnih pravilih, ali da naj se dober praktični mislec sklicuje na splošna pravila v svojih zaključkih (prav tam, 173).

Čeprav nam praksa ekstenzije, kot jo je razumel Mencij, svetuje, da se ravnamo po vzorčnih primerih etično pravilnega ravnanja, to ne pomeni slepega posnemanja, temveč prej posnemanje, ki ostri našo zmožnost za konkretne moralne presoje in odločitve. Mencij nam tako svetuje, da smo včasih obvezani delovati tako, da kršimo določena formalna pravila delovanja, če čutimo, da nasprotujejo našim moralnim obvezam do nas samih (npr. ohranjanje svojega moralnega obraza) ali do drugih ljudi (npr. ljubezni do drugega).

Ta prefinjena verzija razumnosti kombinira gojenje človečnosti, dobrohotnosti (*ren*) in racionalnosti, razvil pa jo je Mencij in nekateri drugi humanistično usmerjeni konfucijanski misleci. Ta oblika razumnosti je izjemno pomembna za sodobni svet, vendar menim, da kitajsko tradicijo obremenjuje velika ovira, namreč določeno neravnotežje med gojenjem vrline (*de*) in spoštovanjem človeka kot posameznika (*gui*).

4 Preseganje razcepa med kultiviranjem vrlin in spoštovanjem dostojanstva vsakega posameznika

Številni filozofski teksti iz kitajske tradicije so polni različnih razprav o človečnosti in dobrohotnosti (*ren*) ter o gojenju človečne srčne zavesti (*ren-xin*) in vrline (*de*). V

teh razpravah sta bila vrednost in dostojanstvo posameznika tipično umerjena glede na to, kakšne moralne vrline je ta posameznik razvil. Sicer je veljalo, da moramo enako spoštovati vse ljudi, vendar le zato, ker imajo vsi ljudje prirojeni potencial za razvoj človečnega duha in vrlin. Razlike med ljudmi naj bi bile rezultat različnih okolij in različne vzgoje. Po tem pojmovanju posamezen človek nima dostojanstva sam po sebi, temveč ga pridobi šele skozi svoj moralni razvoj. Ta nazor so najbolj vneto podpirali konfucijanci, a najdemo ga lahko tudi pri daoistih in kitajskih budistih. Temu ustrezno tudi ni bilo pojma načelnega spoštovanja vsakega človeka kot takšnega.

Odsotnost pojma načelnega spoštovanja vsakega posameznika je bila verjetno povezana s pomembno vlogo ritualnosti v konfucijanski filozofiji, čeprav to najbrž ni bil edini razlog. Domnevam, da je organicistično pojmovanje človeške družbe, ki je bilo zelo razširjeno v vsej kitajski kulturi, imelo globlji vpliv na verovanje, da moramo vsakega posameznika ceniti glede na njegovo »mesto« v družbi, obnašanje, odnose z okolico itd. Tako je cela vrsta ljudi, zlasti iz nižjih družbenih slojev, preprosto izpadla iz obsega tistih ljudi, ki si zaslužijo spoštovanje kot ljudje. Edino izjemo od te težnje najdemo pri nekaterih daoističnih in budističnih mislecih, ki so govorili o enaki naravi vseh ljudi, ne glede na družbeni izvor, položaj, dosežene vrline itd. Vendar je šlo pri tem v glavnem za nekatere mistike in modrece, ki so se zavestno distancirali od družbe, se skušali poenotiti z naravo in tako uresničiti pravo človekovo naravo.

V zahodni kulturi je po drugi strani močno razširjeno zagovarjanje predstave o svobodnem posamezniku in brezpogojni vrednosti vsakega človeka, tj. o prirojenem dostojanstvu vsakega posameznika, ki ne more biti porušeno ali zmanjšano s silo, rasizmom, razrednimi predsodki itd. Ljudje, naj bodo moralno vrli ali ne, so po tem pojmovanju ne glede na zunanje okoliščine nosilci temeljnega dostojanstva osebe.

Ta predstava se je v evropski kulturi močno zakoreninila in se dodatno utrdila z nastankom moderne evropske kulture. V moderni Evropi se je spoštovanje vsakega posameznika in njegovega dostojanstva povezovalo z ustreznim obsegom človekovih pravic in državljanskih svoboščin. Tovrstno spoštovanje ter spremljajoč obseg pravic in svoboščin je naraščalo vzporedno s krepitvijo modernizacije ter razvojem individualizma in demokracije. Ta razvoj je kot kontrast spremljalo zmanjševanje vpliva dominantnih religij in univerzalnih moraličnih sistemov ter posledično zmanjševanje pomena moralnih vrlin. Zaradi tega je pojem vrline postopno izginjal iz horizonta evropske kulture, prekrila pa ga je mreža pojmov, kot so individualnost, človekove pravice in državljanske svoboščine.

Če nekoliko poenostavim, je razvoj dveh različnih kultur – evropske (zahodne) in kitajske – ustvaril razcep med dvema etičnima perspektivama, ki sta vsaka zase potencialno nevarni: razcep med dostojanstvom posameznika brez vrlosti vsakega

posameznika na eni strani in med osebno vrlostjo brez dostojanstva vsakega posameznika na drugi strani. Če skušamo ta razcep kantovsko označiti, bi lahko dejali, da je dostojanstvo brez vrlosti prazno in vrlost brez dostojanstva slepa. Gre torej za dve skrajnosti, pri čemer prva vodi do moralne izsušenosti posameznika in se zaustavlja pred naporom za razvoj moralnega značaja posameznika, druga pa vodi k moralnemu in socialnemu elitizmu, ki ostro razmejuje med elito »vrlih« in »modrih« ter množico posameznikov »brez obraza«, ki jim kapriciozno vladajo in jih po svoje »oblikujejo« različni vladarji.

Kar je torej res potrebno, so skupni napori za *hkratno* doseganje človečnosti in dostojanstva posameznika. Lahko bi dejali, da na Zahodu primanjkuje praktičnih sredstev za sistematično kultiviranje vrlin, ki gradijo človečnost, medtem ko Kitajski primanjkuje spoštovanje dostojanstva posameznika ter s tem povezanih človekovih pravic in državljskih svoboščin. Jasno pa je, da moralne sinteze, ki bi združevala oba vidika, ne moremo doseči z enostavnim mešanjem različnih idej in kulturnih tradicij, temveč potrebujemo nekaj, kar zadira v samo esenco globalnih etičnih usmeritev in ustvarja njim ustrezne družbene razmere.

5 Zaključek: razumnost in osebno zadovoljstvo kot vodili človečnosti

Mencijeva filozofija nam je lahko v tem prizadevanju v veliko pomoč. Zdi se, da Mencij nikoli ni sprejemal dualizma med vrlimi (plemenitimi) in nevrliimi (običajnimi) ljudmi, po katerem naj bi le prvi zaslužili, da jih imenujemo človeška bitja. S tega vidika ga lahko imamo za enega od izvornih promotorjev izvirne človečnosti. Čeprav lahko najdemo podobne mislece tudi na Zahodu (tako med zagovorniki religioznega kot nereligioznega humanizma), so bile njihove »metode« za kultiviranje izvirne človečnosti povečini nerazvite ali nezadostno razvite. Če želimo kultivirati osnovne moralne vrline, sta ključnega pomena dobra vzgoja in naklonjeno družbeno okolje.

To ne pomeni, da branim moralni rigorizem v Kantovem smislu, ki ognjevito nasprotuje vsakemu mešanju moralnega delovanja s »podmoralnimi« (npr. čustvenimi) goni. Kant bi morda Mencijev primer spontanega altruizma (npr. pri reševanju otroka pred neposredno nevarnostjo) kritiziral kot moralno nečistega, ker se oseba, ki je rešila otroka, ob tem zaradi svojega dejanja počuti srečno in je torej k temu dejanju ni gnal zgolj čut moralne dolžnosti. Vendar se moram v tem primeru postaviti na stran Mencija in ne Kanta. Če kdo občuti izvirno radost, kadar pomaga ljudem v stiski, moramo njegovo skrb za moralne dolžnosti in njegovo radost ob tem razumeti kot dva vidika iste (altruistične) usmeritve, ki stremi k pomoči drugim in ob tem doživlja radost. Moralne norme in obveznosti poudarjajo soodvisnost med ljudmi in naše države

do drugih, medtem ko radost, ki spremlja moralno delovanje, poudarja naš odnos do dobrobiti drugih ljudi in naše zavzemanje za notranjo rast tako nas samih kot drugih, s katerimi smo v odnosih.

Če ločeno analiziramo ta dva vidika izvorne altruistične usmeritve, se nam morda zazdita medsebojno izključujoča. To lahko vodi do trka med etiko dolžnosti in iskanjem osebne sreče. Tak pogled pa je napačen, ker z njim ne moremo dojeti izvorne moralne usmeritve, ki temelji na občutjih, željah, racionalnosti in sprejemanju moralnih dolžnosti. Nasprotni pogled (ki ga branijo zlasti angleški empiristi in sodobni ekonomski teoretiki) je vendarle prav tako napačen, ker altruistično ravnanje, povezano z zadovoljitvijo, ki je potencialno vsebovana v njem, pojmuje zgolj kot izraz interesov jaza, če ne kar razsvetljenega egoizma posameznika. Oba pogleda stremita k spregledu tega, kar je bilo tako jasno Menciju in drugim mislecem, namreč da smo ljudje opremljeni z moralnimi potenciali, ki jih lahko kultiviramo in k njim stremimo, tako da postanemo sposobni za razumno ravnanje, v skladu s svojim moralničnim razumevanjem aktualnih medosebnih situacij. To je ravno tista vrsta ravnanja, ki nas usposablja za uravnoteženje razuma in srca, tj. za razumnost, razumljeno kot obliko neinstrumentalne racionalnosti.

Če kdo stori kako altruistično dejanje v situaciji, kjer pričakujemo, da bi vsak »normalen« človek enako ali podobno deloval, je pametno sklepati, da njegova želja po pomoči, njegovo zadovoljstvo zaradi te pomoči drugim itd. nikakor ne nasprotujejo njegovi moralni presoji, temveč dejansko poudarjajo moralno kvaliteto njegovega početja. Zdi se, da ni nobenega notranjega konflikta med našimi samointeresi in našo moralnostjo; nasprotno, dejanska moralnost in dejanska razumnost se pojavita na ozadju dinamične medigre med našim stremljenjem po samorealizaciji in našim moralnim stremljenjem.

Moralni dogmatiki vseh religioznih in nereligioznih verovanj (zdi se, da so slednji najbolj prevladovali prav v kitajski kulturi) so ustvarili dozdevno nepremostljiv razcep med »občutenjsko vsebino« ter »spoštovanjem moralnih in/ali religioznih pravil«. Ena od resnejših posledic takšnega pristopa je, da ljudje občutijo nenehno nezadovoljstvo s svojim življenjem in izgubljajo temeljno zaupanje sami vase. Ta posledica obratno spodbuja skeptični odmik do prostovoljnega »dajanja« samega sebe drugim ali do spontanega »sprejemanja« drugih, kakršni pač so. Moralni dogmatizem nam namesto tega ponuja »prodajanje« sebe drugim in »kupovanje« drugih. Zdi se, da globalizacija pospešuje te popačene poti dajanja in jemanja, vendar ta proces obenem prihaja do svojega konca, kajti konec koncev je odvisen prav od izvornih načinov dajanja in jemanja, ki še niso podlegli ekonomsko določenim pojmovanjem medosebnih odnosov.

V knjigi *An evidential Study of the Meaning of the Terms in the Book of Mencius* (*Dokazna študija pomena terminov v Mencijevi knjigi*) je neokonfucijanski učenjak Dai Zen podal kar ustrezen opis tega temeljnega povezovanja med razumnostjo, moralno intuicijo in zadovoljstvom:

Razumevanje načela (*li*) in spoštovanje radostita um, zvoki radostijo uho in barve radostijo oči, to je pač človeška narava. Okusi, zvoki, barve so povezani s stvarmi, vendar stopajo v stik z mojo krvjo in čijem. Načelo in spoštovanje imata opravljanje z dogajanjem okrog nas in stopata v stik z mojim umom in mojo spoznavno zmožnostjo. Kri, čí, um in spoznavna zmožnost imajo vsak svoje potenciale. Usta lahko razlikujejo med načelom in spoštovanjem. ... Načelo in spoštovanje smo analizirali izhajajoč iz pogojev, ki vladajo dogajanjem in situacijam ter prihajajo v stik z mojim umom in mojo spoznavno zmožnostjo. Zato lahko razlikujem med njimi in v njih uživam. To, kar me v njih najbolj radosti, je tudi najvrednejše (nav. v Zhang Dainan, 2002, 407).

V tem citatu je v grobem orisana praksa povezovanja etičnih razmislekov, zaznavanja in občutja. Škoda je, da je ta praksa ostala v glavnem neizgovorjena osnova človečnosti in razumnosti v starejših in novejših oblikah konfucijanstva. Verjamem, da sodobni človek potrebuje prav takšno prakso, če naj pridobimo širše in globlje pojmovanje človečnosti in razumnosti.

Literatura

- Elster, J., *Explaining Social Behavior*, Cambridge 2007.
- Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1., Frankfurt na Majni, 1981.
- Harbsmeier, C., *Language and Logic*, v: J. Needham (ur.), *Science and Civilisation in China*. 7/I. Cambridge 1998.
- Ivanhoe, P. J., Van Norden, B. W., *Readings in Classical Chinese Philosophy*, Indianapolis 2005.
- Juthe, A., *Argument by analogy*, *Argumentation*, 19, 2005, str. 1–27.
- Konfucij, *Lun yu* (*Pogovori*), v: *Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk* (pr. M. Milčinski), Ljubljana 2005.
- Mencij, *Nauk o sredini, Veliki nauk*, v: *Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk* (pr. M. Milčinski), Ljubljana 2005.
- Mou, B., *Chinese Philosophy A–Z*, Edinburgh 2009.
- Spohn, W., *The many facets of the theory of rationality*, *Croatian Journal of Philosophy*, 6, 2002, str. 249–264.

Van Norden, B., The virtue of righteousness in Mencius, v: *Confucian Ethics. A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community* (ur. Shun, K.-L., Wong, D. B.), Cambridge 2004, str. 148–182.

Zhang, D., *Key Concepts in Chinese Philosophy*, Peking 2002.

Andrej Ule

Pomen konfucijanske misli za ohranjanje človečnosti in razumnosti v sodobnem svetu

Ključne besede: humanost, racionalnost, razumnost, konfucijanstvo, sklepanje po analogiji, samouresničenje

Govorim o možnosti sinteze človečnosti in racionalnosti v sodobnem svetu ter se sprašujem, ali in kako nam pri tem prizadevanju lahko pomaga kitajska filozofska misel, zlasti konfucijanska tradicija. V kitajski filozofski tradiciji je racionalnost grobo vzeto razumljena kot sposobnost človeške »srčne zavesti« (*xin*) za modro razmišljanje, pametno razpravljanje in ravnanje, ki je v skladu z najvišjimi vrlinami plemenitega človeka. To je bolj podobno konceptu celostne razumnosti kot paracionalnosti v zahodni filozofski tradiciji. Razumnost v kontekstu kitajske kulture, zlasti konfucijanstva, je močno vezana na specifične oblike argumentacije, predvsem na sklepanje po analogiji ter uporabo metafor in vzorčnih modelov vedenja, ki jih ni mogoče stlačiti v okvire logične (deduktivne ali induktivne) argumentacije. Ob naslonitvi na Mencijevo metodo »ekstenzije« vrojenih, potencialnih človeških vrtilin (človečnosti, pravičnosti, dostojnosti in modrosti) od njihovih paradigmatiskih primerov na podobne primere v vsakdanjem življenju lahko bolje razumemo gojenje in izvajanje razumnosti kot sinteze racionalnosti in človečnosti. Pri tem ne vidim nobenega notranjega nasprotja med samointerisi posameznika in njegovo moralnostjo. Dejansko moralnost in dejansko razumnost vidim prav v notranji povezanosti stremeljenj posameznika po samouresničenju in moralnične usmeritve posameznika.

Andrej Ule

The Role of Confucian Thought in Preservation of Humanity and Reasonableness in the Modern World

Keywords: humanness, rationality, reasonableness, Confucianism, analogical inference, self-realization

The article examines the possibility of providing a synthesis of humanness and rationality in the modern world, and considers whether, and how, Chinese philosophical thought in general and Confucian tradition in particular might help us in this endeavour. Chinese philosophical tradition broadly construes rationality as the ability of the human “heart mind” (*xin*) to engage in wise deliberation, clever discussion, and proper conduct carried out in accordance with the highest virtues of the gentleman. This conception is much more in tune with holistic views of reasonableness than with ideas about rationality that have become rooted in the Western philosophical tradition. In the context of Chinese culture, especially Confucianism, reasonableness is firmly associated with distinct forms of argumentation, primarily with those of analogical inference, metaphor use, and paradigmatic behavioural models which cannot be expressed within the framework of logical (deductive or inductive) reasoning. By focusing on Mencius’s method of “extending” innate human virtues (humanness, righteousness, dignity, and wisdom) from their paradigmatic cases to parallel cases from everyday life, it is possible to get a better insight into the idea of cultivating and practicing reasonableness conceived as a synthesis of humanness and rationality. There seems to be no internal conflict between our self-interests and our morality; on the contrary, actual morality and actual reasonableness emerge against the backdrop of the dynamic interplay between our striving for self-realization and our moral orientation.

Nataša Vampelj Suhadolnik

Mao Zedong kot poslednji konfucijanski vladar? Moralno-didaktični vidik »konfucijanske« umetnosti

Ključne besede: konfucijanska umetnost, moralno-didaktični vidik, narativno slikarstvo, cesar Taizong, cesar Gaozong, Mao Zedong

DOI: 10.4312/ars.10.1.133-161

1 Uvod

Umetnost izvira iz specifično kulturnih in družbeno-političnih sistemov ter jo je treba kot tako interpretirati v odnosu do kulturnih implikacij, saj predstavlja vizualno reprezentacijo kulture. Individualni kulturni koncepti so bolj ali manj latentno implicirani v vizualni sistem slikovnega gradiva, ki ga spretno upodobi umetnik. Vizualni jezik ni nikoli tako enostaven, neposreden in izrazen kot ustni jezik ter redko eksplicitno izraža pomen kakršnihkoli filozofskih idej in ideoloških pojmov, po drugi strani pa funkcionira kot vizualni medij, ki poskuša dešifrirati zamegljeno, prikrito ali težko razumljivo povezavo med določenim vizualnim vzorcem in njegovim filozofskim izvorom. Filozofija in umetnost sta tako tesno prepleteni področji, znotraj katerih se posamezni filozofski koncepti manifestirajo v specifičnih oblikah vizualne umetnosti.

Specifične značilnosti kitajske umetnosti, znotraj katere je že vse od dinastije Tang 唐 (618–907) dominantno vlogo prevzelo slikarstvo, so še toliko bolj inherentno povezane s kulturno, ideološko in filozofsko podlago takratnega družbeno-političnega sistema. Brez upoštevanja posamičnih filozofskih idej vsakršna interpretacija individualnih značilnosti kitajskega vizualnega jezika ostaja fragmentarna, odgovori na vprašanja o izvoru, pomenu, funkciji ter uporabi črnila in vode na svili ali riževem papirju v obliki vodoravnih ali navpičnih zvitkov ali drugih oblikah kitajskega slikarstva pa zgolj elementarni poskusi interpretacij, ki ne podajajo poglobljene in celostne analize v zapleteni mreži kulturnih implikacij.

Konfucianizem, daoizem in budizem predstavljajo tri glavne stebre tradicionalne kitajske družbe in so s svojimi idejnimi nazori pomembno vplivali na specifičen razvoj kitajskega slikarstva. Medtem ko večina sodobnih učenjakov in umetnostnih zgodovinarjev priznava pomembno vlogo daoizma, ki jo je igral pri razvoju kitajskega krajinskega slikarstva, in ugotavlja razvoj specifične budistične umetnosti v kitajski



preobleki, se vpliv konfucijanske ideologije kot idejnega sistema, ki je bistveno vplival (in ima še vedno pomembno vlogo) na razvoj družbenega sistema Kitajske, odraža predvsem v moralnih in didaktičnih premisah narativnih ilustracij. Te so služile kot odličen medij za izražanje, širitev in potrjevanje kulturnih vrednot, ki jih je promoviral konfucijanski kanon. Vladarji, uradniki, učenjaki in drugi so s pomočjo vizualnega medija v obliki narativnih ilustracij poskušali širiti svoje ideje o cesarski suverenosti, politični legitimaciji, nebeškem mandatu, družbeni harmoniji in hierarhiji ter ne nazadnje o osebni moralni in didaktični vzgoji. Pri tem so posegali po številnih temah in zgodbah, ki so jih izbrali iz klasičnega korpusa konfucijanskih del, zgodovinskih zapisov, literature in tudi sodobnih dogodkov. Posamezna dela so bila namenjena različnim družbenim slojem, ki so vključevali tako uradnike, ministre in učenjake kot tudi same cesarje in njihove mladoletne prestolonaslednike, velik korpus pa je bil namenjen tudi ženskam, ki so nastopile službo dvorjanke ali so svojo pokornost izražale v odnosu do moža znotraj družinskih vezi. Teme, ki so jih upodabljali, so bile povezane z osrednjimi konfucijanskimi vrtilinami, predvsem s spoštovanjem nadrejenega, pa naj bo to v smislu hierarhičnih odnosov med vladarjem in podložnikom, očetom in sinom, možem in ženo ter starejšim in mlajšim bratom. Po drugi strani pa so s posameznimi vizualnimi primeri preteklih vzornih vladarjev, ki so jih večkrat opremili z moralnimi teksti, opozarjali na vladarjeve dolžnosti ter njegovo moralno obveznost do podrejenih in celotnega družbenega sistema.

V pričujočem prispevku se bomo ukvarjali predvsem z vladajočo in izobraženo elito, ki je s pomočjo narativnih ilustracij izražala posamezne konfucijanske vrednote in s tem utrjevala politično legitimnost. Na primeru posameznih vladarjev bomo s pomočjo vizualnega medija poskušali prikazati uporabo koncepta »konfucijanskega idealnega vladarja«, kot ga razkrivajo posamezni primeri narativnih ilustracij. Pri tem se bomo osredotočili predvsem na dva vladarja: prvega cesarja dinastije Tang Taizonga 太宗 (589–649), ki je s strogo politiko omogočil tehnološki in umetniški dvig Kitajske, ter desetega cesarja dinastije Song 宋 (960–1279) oziroma ustanovitelja dinastije Južni Song 南宋 (1127–1279) Song Gaozonga 宋高宗 (1107–1187). Oba vladarja sta s pomočjo narativnih zgodb o konfucijanski morali, idealih vladanja in družbeni harmoniji utrjevala svoje politično udejstvovanje in pravico do nebeškega mandata ter poskušala prikazati svojo predanost in zavezanost konfucijanskim načelom vladarjeve suverenosti. Hkrati sta na ta način poskušala dvigniti moralo uradnikom in ministrom ter jih nagrajevala za najzaslužnejša dejanja. Tovrstni poskusi utrjevanja lastne moralnosti v smislu idealnega vladarja po konfucijanskih načelih so se nadaljevali tudi v zadnjih dveh dinastijah. Še posebej impozantna cesarja zadnje dinastije Qing 清 (1644–1911) Kangxi 康熙 (1653–1722) in Qianlong 乾隆 (1711–1799) sta na ta način sofisticirano utrjevala avtoriteto Mandžurcev nad kitajskim prebivalstvom ter se

prikazovala kot naslednika konfucijanskih vladarjev, ki posedujeta vsa osnovna načela idealnega vladarja.

Podobne težnje – čeravno zavite v komunistične ideologije 20. stoletja – bi lahko zaznali tudi v dejanjih in obnašanju velikega vodje komunistične Kitajske Mao Zedonga 毛澤東 (1893–1976). V času velike kulturne revolucije (1966–1976) je svoje moderne komunistične ideje s pomočjo didaktičnih narativnih ilustracij v obliki propagandnih plakatov spretno širil med sloje delavcev in kmetov. S tem ni le »moraliziral« in izobraževal širših krogov družbenih slojev, temveč je tudi utrjeval lastno avtoriteto. Zavito v simbolne ovoje novih ideologij in umetniških zvrsti je s pomočjo modela »konfucijanskega idealnega vladarja« legitimiral svojo politično oblast na podoben način, kot je mogoče opaziti pri številnih preteklih vladarjih.

V zadnjem delu prispevka bomo tako poskušali interpretirati Maove didaktične in moralne metode, ki jih je spretno udejanjil na propagandnih plakatih. Čeravno je enega izmed največjih napadov na konfucijansko ideologijo mogoče zaznati prav v Maovi zadnji kampanji proti konfucianizmu v letih 1974–1975, bi številne Maove podobe in druge družbeno angažirane prizore na propagandnih plakatih lahko interpretirali kot modificirano in moderno verzijo tradicionalnih konfucijanskih načel, prepredenih z modernimi formami vizualne umetnosti. Ali bi torej lahko Mao Zedonga označili kot zadnjega »konfucijanskega idealnega vladarja«, ki je v simbolnih preoblikah modernih tendenc utrjeval svoj nebeški mandat, bo osrednje vprašanje zadnjega dela pričujočega prispevka.

2 Moralno-didaktična konotacija v narativnem slikarstvu

Pomembnost vizualnih podob je razvidna iz izjave, ki jo je na pragu 4. stoletja podal sloviti kitajski kaligraf in literarni kritik Lu Ji 陸機 (261–303): »Za širše poznavanje stvari ni nič pomembnejšega od besed, za ohranjanje njihove podobe pa ni nič boljšega od slikarstva« (Zhang, 1963, 2). Xie He 謝赫 (aktiven v 5. stoletju), ki je v slikarstvu zasnoval slavno teorijo šestih načel, je dobro stoletje kasneje v uvodu svoje knjige *Guhua pinlu* 古畫品錄 (*Zapisi o starodavnih slikarjih*) slikarstvu pripisal didaktično vlogo: »Nobena slika ne pojasnjuje spodbud ali svaril oziroma prikazuje vzpone in padce, a z odprtjem slike kot v ogledalu opazujemo tisoč let samote in tišine« (Xie, 1954). Tovrstno dojemanje slikarstva kot medija z moralno-didaktično funkcijo je posledica konfucijanske ideologije in zagovornikov starodavnega učitelja Konfucija (551–479 pr. n. št.), saj naj bi zgodovinski dogodki, seveda v pravilni interpretaciji, utelešali moralne nauke, upodabljanje vzornih posameznikov pa naj bi bilo navdih za primerno obnašanje posameznika. Pretekli vzori naj bi tako služili stabilizaciji

družbenega reda, s tem pa je preteklost dobila vlogo učitelja sedanjosti. Seveda je bilo to jasno povezano s sposobnostjo posameznikov, da so znali naslikano podobo identificirati in jo interpretirati v okviru prikazanih etično-moralnih norm.

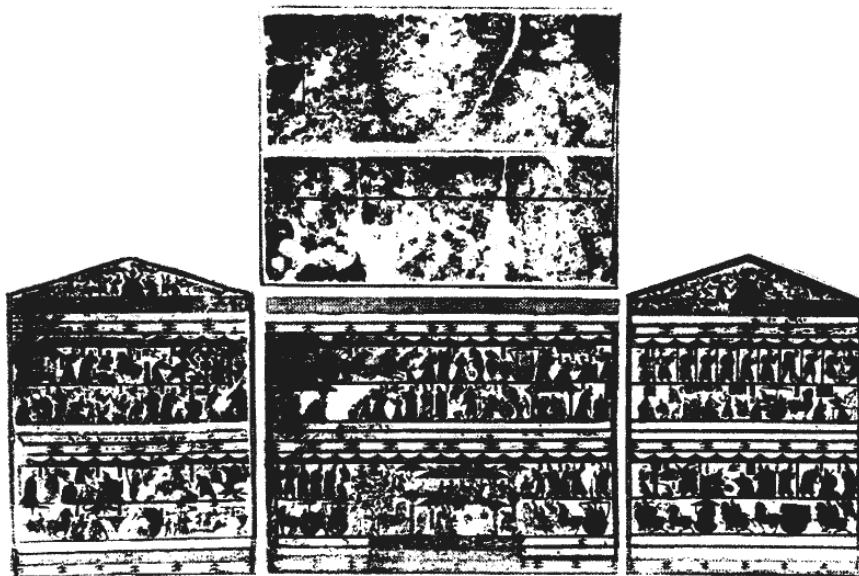
Že samega Konfucija je obisk templja prednikov dinastije Zhou (1046–256 pr. n. št.), katerega stene so krasili portreti preteklih »zaslužnih in pokvarjenih« mož in žena, spodbudil k razmišljanju o preteklih lekcijah. Ko je strmel v podobo vojvoda Zhou 周公, ki je v času avdience pri uradnikih dinastije Zhou nosil mladega kralja Cheng 周成王 (1055–1021 pr. n. št.), je izjavil, da prizor uteleša vrlino, ki je dinastiji Zhou omogočila preživetje in obstoj več sto let (Murray, 2007, 27). Konfucij ter njegov sistem družbene etike in morale za potrebe harmonije in sožitja v takrat izredno burnem obdobju je tako vidno vplival tudi na kasnejši razvoj slikarstva, predvsem t. i. narativnih ilustracij. S pomočjo didaktičnih vsebin tovrstnih upodobitev so posameznikom na vizualen način sporočali pravilen način obnašanja oziroma izvajanje »pravilnih« obredov v smislu petih glavnih konfucijanskih vrlin: *ren* 仁 (sočlovečnost), *yi* 義 (pravičnost), *zhong* 忠 (lojalnost), *shu* 恕 (prizanesljivost) in *zhi* 知 (znanje).

Poleg tega je v Konfucijevi hierarhično urejeni družbi eden izmed najosnovnejših družbeno etičnih konceptov odnos med posameznimi predstavniki družbe, pri čemer Konfucij nazorno definira pet vrst medčloveških odnosov: odnos med vladarjem in podložnikom, očetom in sinom, možem in ženo, starejšim in mlajšim bratom ter odnos med prijateljema. Pri vseh teh odnosih (izjema je odnos med prijateljema) je osnovna vrлина *xiao* 孝 – spoštovanje in poslušnost podrejenega v odnosu do nadrejenega. T. i. koncept *xiao* 孝 je pridobil primarno vlogo v razvoju človekove morale, v času dinastije Han (106 pr. n. št.–220 n. št.) pa mu je bila pridana še družbena konotacija. Številni dokumenti *xiao* prikazujejo kot vir vseh ostalih vrlin, ki usmerja posameznike k doseganju najvišjega cilja izražanja spoštovanja, in sicer ne le v odnosu do vladarja, temveč celo v odnosu do neba (Wu, 1989, 180). Poleg tega je v času dinastije Han vodilni konfucijanski učenjak Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 pr. n. št.), reformator izvornega Konfucijevega nauka v državno ideologijo,¹ izmed petih odnosov izbral tri najpomembnejše ter jih interpretiral v odnosu do kozmičnih načel in teorije *yin yang* 陰陽. Ti trije odnosi, ki jih je poimenoval *Sangang* 三綱 (*tri vezi*) (odnos med vladarjem in podanikom, med očetom in sinom ter med možem in ženo), so v konfucijanski državni ideologiji dinastije Han sestavljali osnovno mrežo družbenih odnosov. Po mnenju Dong Zhongshuja in drugih konfucijancev iz časa dinastije Han naj bi ti trije odnosi izhajali iz kozmoloških načel in ustrezali nasprotnima poloma sil *yin* in *yang* (Wu, 1989, 169–170), pri čemer vladar, oče in mož ustrezajo sili *yang*, podložnik, sin in žena pa sili *yin*. Tovrstna interpretacija se jasno odraža v številnih poslikavah dinastije Han, kjer se v odnosu vladar – podložnik odraža pomembnost

1 Več o njem in njegovi reformi Konfucijevega nauka glej Rošker, 2010.

lojalnosti, v odnosu oče – sin spoštovanje in vzorno vedenje sina, v odnosu mož – žena pa absolutna pokorščina in lojalnost žene.

Poleg številnih portretov zaslužnih ministrov, uradnikov in generalov, ki so jih prikazovali na stenah palač in drugih državnih stavb² ter na t. i. paravanih, je tovrstno didaktično tematiko mogoče opaziti tudi na oltarjih družine Wu 武, ki so bili v 2. stoletju zgrajeni pred grobnicami uradnikov družine Wu v današnjem okraju Jiexiang 嘉祥 v provinci Shandong 山東.



Slika 1: Rekonstrukcija oltarja *Wuliang* 武梁祠 s prikazom notranjih prizorov
(vir: Fairbank, 1941, slika 2).

Rezbarije na kamnitih ploščah jasno manifestirajo konfucijansko zasnovan ikonografski program. Na stenah je v osnovni liniji historiografije dinastije Han prikazana celotna človeška zgodovina, na zahodnem in vzhodnem zatrepu je prikazano nebeško kraljestvo zahodne matere (*Xiwangmu* 西王母) in vzhodnega očeta (*Dongwanggong* 東王公), strop pa je prekrit s serijo nepovezanih podob, ki jih napisi definirajo kot nebeška znamenja. Ta so se v skladu z Dong Zhongshujevo kozmologijo in zasnovo nebeškega mandata manifestirala v času moralnega ali nemoralnega obnašanja vladarja. Še posebej velja omeniti upodobitev 11 starodavnih legendarnih

2 Še posebej znane upodobitve vzornih posameznikov so bile naslikane na stenah spominskih dvoran, ki so bile zgrajene poleg cesarjevih palač. V dinastiji Zahodni Han (206 pr. n. št.–9 n. št.) je to opazno v t. i. »Paviljonu samoroga« v prestolnici Xi'an 西安, v dinastiji Vzhodni Han (25–220) pa na »Terasi oblakov« v prestolnici Luoyang 洛陽 (Murray, 2007, 27). Ti primeri so služili kot vzori tudi kasnejšim dinastijam.

vladarjev, ki so jih idealizirali v brezčasne ikone človeške odličnosti. Sledi upodobitev narativnih prizorov, ki ilustrirajo najrazličnejše anekdote zaslužnih ministrov, mož, žen in njihovih otrok. Zanimiv je tudi način upodobitve, saj so starodavni vladarji prikazani kot individualni portreti, medtem ko so posamezni moralni junaki prikazani kot osrednja figura znotraj večje narativne kompozicije. Kot pravi Wu Hung (1989, 169), so starodavni modri vladarji utelešali najvišjo moralno odličnost človekovega obnašanja, medtem ko so zgodovinske osebe svoje izjemne vrline izražale le v odnosu do drugih ljudi ter v konkretni situaciji.

Pri upodobitvi zaslužnih oseb so tako vodilno vlogo odigrala etična načela medčloveških odnosov. Pri tem so se osredotočali predvsem na tri odnose, ki jih je izpostavil že Dong Zhongshu: odnos med vladarjem in podložnikom, očetom in sinom ter možem in ženo. Pri prikazovanju moralnega obnašanja žensk vse upodobitve sledijo didaktični knjigi z naslovom *Lienü zhuan* 列女傳 (*Biografije zaslužnih žena*), zbirki biografij zaslužnih žena iz starodavnih časov, ki jo je zbral in uredil Liu Xiang 劉向 (77–6 pr. n. št.). Zbirka je bila posebej zbrana in urejena za dvor kot nekakšen moralni učbenik za ženske, ki je temeljil na historičnih primerih moralnega obnašanja in drugih etičnih vrlin.³ Ena izmed upodobitev tako prikazuje vdovo, ki so ji dvorili številni pomembneži, vključno s kraljem. Kot užaloščena vdova in vdana pokojnemu možu je zavrnila vsa dvorjenja, pri tem pa si je brez zadržkov odrezala še nos, da bi se v bodoče izognila tovrstnemu nadlegovanju. Vdanost možu prikazuje tudi zgodba mačehe iz države Qi 齊, ki je zaradi obljube možu, da bo skrbela za njegovega otroka, obtožila lastnega sina v prid prvorojenemu sinu moža, ki ga je imel z drugo ženo, da bi pastorka obvarovala obtožbe umora lastnega očeta. Vse te zgodbe odražajo splošno sprejete norme moralnih načel, ki so se spodobile za moralne, pametne in predvsem lojalne ženske, pa naj bo v odnosu do moža ali vladarja na dvoru.

Številni primeri narativnih ilustracij z moralno-didaktično konotacijo iz časa dinastije Han nakazujejo, da so bile tovrstne upodobitve splošno razširjene in uveljavljene že v tem zgodnjem obdobju konsolidacije kitajske cesarske moči. Po padcu dinastije Han še posebej z vdorom novih budističnih idej ter ponovno oživitvijo nekaterih lokalnih in tradicionalnih miselnosti so v narativnih ilustracijah opazne spremembe, ki jih lahko zaznamo tako v konceptualnem pristopu in kompoziciji kot tudi formatu. Kot ugotavlja Murray (2007, 49), so se iz prvotnega bolj ali manj religioznega konteksta razširile tudi v bolj posvetne upodobitve in prakse. Pri tem igra vodilno vlogo nova oblika prikazovanja v obliki zvitkov, ki so ponujali odlično strukturno ozadje za vizualno upodabljanje dogodkov v logično soslednem

3 Biografije žensk so razporejene v posamezna poglavja, ki so bila urejena glede na specifične kreposti moralnih žensk, kot npr. matere s pravilnim vedenjem, krepostne in pametne ženske, čednostne in nedolžne ženske, ubogljive ženske itd. Zadnje poglavje je vsebovalo tudi biografije hudobnih in izprijenih žensk.

zaporedju. Eden izmed zgodnjih primerov predstavlja znan zvitek z naslovom *Nüshi zhen tu* 女史箴圖 (*Opomin dvornim učiteljicam*), ki ga tradicionalno pripisujemo očetu figuralnega slikarstva Gu Kaizhiju 顧愷之 (ok. 345–ok. 406).⁴ Slika v seriji devetih prizorov⁵ ilustrira pesem z istim naslovom, ki jo je spesnil dvorjan Zhang Hua 張華 (262–300) iz dinastije Zahodni Jin (265–316). Pesem, ki je bila spesnena kot prikrito sporočilo razvpiti, pokvarjeni in brezobzirni cesarici Jia 賈後 (257–300) – ta je s svojim nemoralnim vedenjem ne le ogrožala cesarja, temveč tudi mir in stabilnost v celotni družbi –, je podajala primerno vedenje, ki naj bi mu sledile vse dvorne dame. Kot v prejšnjem primeru so tudi te zgodbe povzete po konfucijanskem kanonu za žensko obnašanje *Lienü zhuan*, kar odraža, da so tovrstni historični primeri postali že standardno razširjen način moralnega izobraževanja neizobraženih žensk. V prvem prizoru iz verzije Britanskega muzeja se pogumna gospa Feng 馮 sooči s podivjanim medvedom, da bi zaščitila cesarja, v drugem prizoru istega zvitka pa žena cesarja Chenga 成帝 (51–7 pr. n. št.) iz dinastije Vzhodni Han zavrne vožnjo s svojim možem in raje pešači za nosilnico, da ga ne bi motila pri opravljanju državnih poslov. V prizoru iz toaleta, ki sledi v nadaljevanju, so dvorne dame podučene o pomembnosti kultiviranja notranjih kvalitiet in ne le o obsesivnem lepotičenju ter zunanji negi.



Slika 2: Prip. Gu Kaizhiju: *Nüshi zhen tu*. Gospa Feng z medvedom. Britanski muzej (vir: Stuart, 2014, 34–35).

V kasnejših obdobjih se tovrstno upodabljanje razvije v specifičen način ilustracij v obliki zvitkov, ki odražajo moralno in zgodovinsko resnico. To je še posebej vidno v času dinastije Tang, ko so vladarji formalizirali vzorce zaslužnih javnih uslužbencev in vojaških generalov ter jih pokroviteljsko povzdigovali ali nagrajevali za njihova

4 Danes prevladuje splošno mnenje, da je slika nastala med 5. in 6. stoletjem (Stuart, 2014, 11).

5 Na verziji slike, ki se nahaja v Britanskem muzeju, je prikazanih devet prizorov, medtem ko je na kopiji iz 12. stoletja, ki jo hranijo v Palačnem muzeju v Pekingu, prikazanih 12 prizorov.

zaslužna moralna dejanja. Da je narativno slikarstvo v tem času postalo eno izmed najosnovnejših orodij za moralno kultivacijo posameznikov, kaže tudi uvodna izjava znanega umetnostnega teoretika, učenjaka in kaligrafa Zhang Yanyuana 張彥遠 (ok. 815–ok. 877), ki jo je zapisal v slavnem umetnostnozgodovinskem delu z naslovom *Lidai minghua ji* 歷代名畫記 (*Zapisi o slavni slikah preteklih dinastij*): »Slikarstvo je zaslovelo po svojem civiliziranem vplivu in podpori človeškim odnosom« (Zhang, 1963, 1).

Moralno-didaktične konotacije v slikarstvu, ki so obsegale tudi številne ilustracije Konfucija in njegovih učencev, so postale še posebej razširjene in popularne v zadnjem stoletju dinastije Ming 明 (1368–1644), in sicer ne le v uradnem dvornem okolju, temveč tudi med navadnim prebivalstvom. Privrženci Wang Yangmingove 王陽明 filozofije, katere ključni pojem je zavest kot bistvo in osnova vsega bivanja in je lahko bodisi individualno človeška bodisi kozmična (Rošker, 2010, 202), so promovirali svoja prepričanja v prirojeno oziroma notranjo moralno naravo in s tem v kultivacijo tudi običajnih ljudi. V ta namen so podpirali izdajanje ilustracij s poučno noto, ki je bila namenjena širšemu krogu prebivalstva, hkrati pa so nekatere didaktične ilustracije na dvoru s pomočjo lesoreznih tehnik prešle v širši obtok umetniškega trga.

Tudi mandžurski cesarji dinastije Qing so sledili tem vzorom in s pomočjo vizualnega medija ter s tem upodabljanja ritualnih, dokumentarnih in drugih pomembnih dogodkov utrjevali svojo moč in avtoriteto nad hanskim delom prebivalstva ter se predstavljali kot najidealnejši vzori modela konfucijanskega vladarja.

3 Narava in koncept »konfucijanskega idealnega vladarja«

Koncept *xiao*, ki se večkrat prevaja kot spoštovanje oziroma poslušnost v odnosu do nadrejenega, je v času dinastije Han postal osnovno vladarjevo vodilo za nadzor nad državo in njenimi prebivalci. Superiornost očeta in s tem vladarja tako izhaja iz koncepta *xiao*, ki je imel velik vpliv na politiko, ideologijo, miselnost, naravo vladarstva in ne nazadnje na vsakdanje življenje v času dinastije Han. Na pomembnost tega koncepta kaže tudi dejstvo, da so vsi cesarji dinastije Han po smrti dobili posthumni naziv s predpono *xiao* (Wu, 1989, 181). *Xiao* je tako postal osnova vseh vrlin in celotne civilizacije, vodilo vladarja pa vladanje na osnovi koncepta *xiao*. Pri tem gre namreč za recipročni odnos. Tudi nadrejeni ima določene dolžnosti in moralne obveznosti do svojih podrejenih. Konfucijanski vladar mora biti do svojih podanikov odgovoren, skrben in vzoren, sicer mu nebo ne bo podelilo nebeškega mandata oziroma mu ga bo odvzelo. Avtor *Xiaojing* 孝經, osrednjega teksta konfucijanske morale, ki podaja

glavna načela, ki nadzirajo odnose v idealni konfucijanski družbeni hierarhiji, z naslednjimi besedami definira *xiao* nebeškega sina – cesarja:

子曰：「愛親者，不敢惡於人；敬親者，不敢慢於人。愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海。蓋天子之孝也」。 (*Xiaojing*, 2. poglavje).

Mojster pravi: »Tisti, ki ljubi starše, si ne bo upal biti osovražen s strani drugih ljudi; tisti, ki spoštuje starše, si ne bo upal biti obsojen prezirljivosti s strani drugih ljudi. Ko se ljubezen in spoštovanje [nebeškega sina] izražata v najgloblem smislu v odnosu do svojih staršev, lekcije moralnosti dosežejo vse ljudi in postanejo vzor vsem znotraj štirih morij. To je *xiao* nebeškega sina.«

To seveda nikakor ni bil izum dinastije Han, temveč predstavlja osrednji pojem in vrlino, ki jo definira že Konfucij. Ta je bil »prepričan o obstoju vseobsežnih zakonitosti, ki urejajo kozmos in jih je mogoče povzeti v konceptu neba (*tian*) kot najvišjega izraza naravne Urejenosti« (Rošker, 2010, 52). Tako vladar kot ljudstvo morata v svojem ravnanju slediti načelom kozmičnih zakonitosti, kar nadalje vodi v stanje naravne harmonije in miru. To idejo še podrobneje obdela Dong Zhongshu, saj naj bi obstoj tesne numerološke, anatomske, fiziološke in psihološke povezave med nebom in človekom namigoval na superioren položaj človeka, ki ga ločuje od ostalih stvari in ga postavlja v triado z nebom in zemljo (prim. Henderson, 1984, 4). Pri tem Dong Zhongshu vladarja definira kot edinega predstavnika na zemlji, ki je s svojim obnašanjem sposoben doseči resonanco oziroma harmonijo med nebom in človekom. V skladu s tem tudi podrobno interpretira pismenko za kralja *wang* 王. Po mnenju Dong Zhongshuja tri vzporedne vodoravne poteze simbolizirajo nebo-človeka-zemljo, navpična poteza pa predstavlja vladarja, katerega naloga je povezovanje vseh treh domen in vzpostavljanje komunikacije med njimi (*Chunqiu fanlu*, 44. poglavje, 328–333). Nebo tako pridobi status edinega legitimnega predstavnika vladanja, saj ga označi za aktivnega agenta, ki povzroča vsa dejanja v univerzumu. Postane najvišja moralna avtoriteta, ki se ji mora podrediti tudi sam vladar, saj nebeška znamenja v podobi najrazličnejših astronomskih pojavov vladarja opozarjajo na obvezo do moralno-etičnega in odgovornega vladanja. V nasprotnem primeru lahko enostavno izgubi pravico do vladanja in s tem nebeški mandat (prim. Vampelj Suhadolnik, 2009, 57–58).

Dong Zhongshu je bil izredno spreten politik in filozof, ki ne samo, da je vladarja postavil za najvišjega moralnega predstavnika med ljudmi, temveč ga je spretno podredil moralni avtoriteti neba in s tem konfucijanskim uradnikom. Ti so bili namreč edini pristojni, ki so lahko nebeško govornico tolmačili v cesarju razumljiv jezik, pri tem pa so nemalokrat sledili lastnim političnim ambicijam. V oblikovanju

t. i. moralne kozmologije,⁶ ki je zagovarjala način vladanja na osnovi moralnih vrtilin, izobraževanj in obredov, je opazno sistematično izločanje vojaške nadvlade, nasilja in moči pri prenosu oblasti. Vodilno vlogo v tej preobrazbi sta odigrala že oče in sin Liu Xiang 劉向 (79–8 pr. n. št.) in Liu Xin 劉歆 (ok. 46 pr. n. št.–23 n. št.), ki sta kot osnovo za dinastični prenos predlagala zamenjavo premagovalnega kroga petih faz (*wuxing* 五行) s krogom medsebojnega ustvarjanja in vzporedno s tem uporabo novega dinastičnega simbola ognja. S tem sta premagovanje in vojaško silo nadomestila z rojstvom in moralno vzgojo, dokončno preobrazbo in odstranitev vojaške moči pri prenosu oblasti pa je nadalje izpeljal Dong Zhongshu. Zagovarjal je, da je *dao* 道 neba edini legitimni način vlade, kroženje petih *xingov* pa pri tem služi le kot potrditev nebeške volje (prim. Vampelj Suhadolnik, 2006). Nebo je tako v neposrednem medsebojnem odnosu s človeškim svetom, ki vladarju dodeli nebeški mandat in pravico do vladanja vsemu pod nebom. Vladar lahko ukazuje ministrom, tako kot lahko očetje ukazujejo svojim otrokom, moške ženam in tako naprej vse do dna družbene hierarhije. Pri tem ključno vlogo igra ravno odnos med vladarjem in nebom, ki s pomočjo posebnih znamenj komunicira z vladarjem in utrjuje prvi člen v verigi hierarhičnih družbenih odnosov.

Da bi prikazovali upravičenost do nebeškega mandata in s tem utrjevali politično legitimacijo in kulturno avtoriteto ter promovirali dobrobit lastne vlade, so velikokrat posegli po vizualnem mediju narativnih ilustracij. Te so v svoji osnovni formi zvitkov postale idealna podlaga in s tem orodje za utrjevanje lastne podobe kot idealnega konfucijanskega vladarja, ki pri svojem vladanju uporablja vse moralno-družbene kodekse. V nadaljevanju bomo na primeru dveh vladarjev prikazali legitimacijo cesarske vlade in politične moči s pomočjo slikovne propagande.

4 Slikovna propaganda cesarja Taizonga 太宗 iz dinastije Tang

Konfucijanska politična filozofija je jasno definirala odnose med cesarjem in ministri v okviru recipročnih obveznosti. Cesar se je v tem sistemu obračal k svetovalcem in drugim zaslužnim ministrom, njihova dolžnost pa je bila dajanje napotkov in korekcije vladarjevega obnašanja. Tako so bile poučne ilustracije s konkretnim namenom svarila ali opomina pravzaprav relevantne za obe strani. Vladar je lahko naročil izdelavo poučnih ilustracij, ki bi ga opominjale na moralno vladanje ter na upoštevanje pametnih nasvetov svojih podrejenih ministrov.

6 Aihe Wang z analizo tekstualne strukture teksta *Wuxing zhi* 五行志 (*Razprava o wuxingu*), ki je zajet v delu *Hanshu*, sistematično prikaže moraliziranje kozmologije *wuxing* (premik iz premagovalnega kroga v ustvarjalni krog) kot osnovo za transformacijo koncepta cesarske suverenosti v prvih dveh stoletjih cesarske dobe (Wang, 2000, 129–172).

Ne glede na iskrenost ozadja tovrstnih cesarjevih naročil so te slike prispevale k boljšemu javnemu videzu ter odražale cesarjevo zavezo k idealom konfucijanske suverenosti.

Tega se je jasno zavedal tudi prvi cesar dinastije Tang, Taizong 太宗 (589–649), še toliko bolj, ker je po več stoletjih politične razdrobljenosti in turbulentnih časov učinkovito izpeljal ponovno združitev cesarstva ter na temeljih pretekle in kratkotrajne dinastije Sui 隋 (581–618) vzpostavil trdno in močno državno strukturo, ki jo zgodovinarji večkrat označujejo kot »zlato dobo« kitajske zgodovine in civilizacije. Hkrati s priznavanjem budističnih in daoističnih idej je cesarski dvor utrdil tudi konfucijansko ideologijo ter z uporabo najrazličnejših medijev reproduciral ortodoksno učenje in vizualno umetnost. V ta namen je cesar na dvoru zaposloval tudi umetnike in slikarje, pri čemer je osrednjo vlogo odigral Yan Liben 閻立本 (ok. 600–673). Yan Liben je bil sicer minister po nazivu, vendar je bila njegova naloga izključno vezana na upodabljanje pomembnih dvornih dogodkov in političnih osebnosti po cesarjevem naročilu, njegovo slikarstvo pa je tako postalo sredstvo za utrjevanje politične oblasti in cesarske legitimnosti.

Cesar Taizong se je že v začetnem stadiju vladanja zavedal pomembnosti prikazovanja portretov zglednih mož, pri čemer se je zgledoval po predhodnikih iz časa dinastije Han. Leta 626 je Yan Libenu naročil poslikavo 18 zaslužnih učenjakov skupaj z napisi, ki jih je napisal neki drug učenjak (Wu, 1997, 60; Murray, 2007, 52). Leta 643 je slikar nadalje prejel naročilo za drugo serijo tovrstnih portretov, tokrat 24 izrednih generalov in civilnih uradnikov, ki jih je v skladu s starodavno tradicijo še iz časa dinastije Han upodobil na stene »Paviljona Lingyan«. Poleg tega je cesar menil, da primeri vzornih starodavnih vladarjev nudijo vse, kar vladar potrebuje za stabilno in modro vladanje (Murray, 2007, 52). Yan Liben je tako na zvitku upodobil portrete 13 preteklih vladarjev od časa dinastije Han do dinastije Sui. Zvitek, znan pod imenom *Li dai diwang tu* 歷代帝王圖 (*Slike cesarjev preteklih dinastij*), ki ga hrani bostonski muzej umetnosti, je klasičen primer slikarjevega lastnega dela in uradne tangovske politike do slikovne dokumentacije političnih in drugih družbenih dogodkov.



Slika 3: Prip. Yan Libenu: *Lidai diwang tu*. Cesar Wen in Yang iz dinastije Sui. 7. stoletje. Muzej umetnosti v Bostonu (vir: Murray, 2007, slika 12).

Zvitek prikazuje 13 individualno upodobljenih cesarjev, pri čemer je vladar vedno prikazan v tričetrtinskem profilu, v ozadju pa ga spremljata običajno pomanjšana spremljevalca. Napisi nadalje identificirajo upodobitev posameznih vladarjev, pri čemer se je slikar osredotočil tudi na notranji značaj in posamezne obrazne izraze. Z njihovo pomočjo je namreč razkril njihove politične zasluge in dejanja, tako nam ti portreti nazorno prikazujejo, kakšen odnos je tangovska uradna politika imela do posamičnih preteklih vladarjev. Kot omenja Murray (2007, 51), ukazovalen izraz na obrazu cesarja Wuja 武帝 (543–578) iz dinastije Severni Zhou 北周 (557–581) nakazuje na močnega vladarja, medtem ko usmiljen in obžalujoč izraz na obrazu zadnjega vladarja dinastije Chen 陳朝 (557–589) nakazuje na nekoga, ki bo ravnokar izgubil krono. Razlikovanje v različnem dojemanju posameznih vladarjev je opazno tudi v (ne)impozantni držji in cesarskih slovesnih oblačilih, ki so pri nekaterih luksuzno opremljena, pri drugih pa skromnejša.

Posamični portreti nazorno izražajo politična sporočila, celoten zvitek s prikazom 13 preteklih vladarjev pa zgodovino preteklih dinastij. Ta sporočila so cesarja dinastije Tang opozarjala na lastno moralno in politično obnašanje. Še posebej pomembna so bila kot poučen pripomoček bodočega vladarja, saj so mu čeravno komaj zaznavne

vizualne razlike pri posameznih vladarjih služile kot model, katerim vladarjem slediti in katerim se izogibati.

Poleg portretiranja posameznih zaslužnih mož je imel cesarjev uradni slikar nalogo dokumentirati posamezne politične in družbene dogodke, s katerimi so proslavili in promovirali posamezne vladarjeve dosežke. Slika z naslovom *Nosilnica* (*Bunian tu* 步輦圖), ki jo hrani Palačni muzej v Pekingu,⁷ se nanaša na konkreten zgodovinski dogodek. Prikazuje cesarja Taizonga na nosilnici, ki pozdravlja in sprejema tibetanskega odposlanca – ministra Ludongzana, ki je leta 641 prišel v prestolnico Chang'an 長安, da bi kitajsko princeso Wencheng 文成 pospremil na Tibet, kjer se bo poročila s tibetanskim vladarjem. Slika tako predstavlja zapis o povezavi dveh narodnosti s poroko, gotovo izredno pomembnem dogodku tedanjega časa, ki je ugodno vplival na razvoj medsebojnih političnih odnosov.



Slika 4: Prip. Yan Libenu: *Bunian tu*. Verjetno kopija iz dinastije Song. Palačni muzej v Pekingu (vir: Wu, 1997, 61).

Vizualni jezik, ki je precej jedrnat, se osredotoča zgolj na dve skupini posameznikov, pri čemer še posebej izpostavlja odnos med dvema glavnima figurama – cesarjem in tibetanskim odposlancem –, ki predstavljata politična predstavnika Kitajske in Tibeta. Na desni strani je prikazan cesar v pokončno sedeči drži na nosilnici, ki jo nosi šest mladih dvorjank. Nosilnico spremljajo še tri dodatne dvorjanke z dvema ogromnima pahljačama in baldahinom, ki poudari cesarjevo pomembnost. Na levi strani je na sredini upodobljen tibetanski odposlanec, ki s sklenjenimi rokami pred prsmi in rahlo sklonjeno glavo upira pogled proti cesarju. Velikost posameznih oseb, izrazi na obrazu in njihovo vedenje

⁷ Najverjetneje gre za kasnejšo kopijo iz 12. stoletja (Wu, 1997, 60).

ustrezajo statusu, ki jim pripada. Iz cesarjevega obraza je mogoče zaznati modrost in dostojanstvo, medtem ko so odposlanec in uradniki na drugi strani prikazani resno in spoštljivo. Cesar in tibetanski odposlanec tako dominirata na vsaki strani, njun način upodobitve, različni velikosti, položaj in obrazna mimika pa poudarjajo Taizongovo politično superiornost.

Slika tako ni zgolj poskus nevtralne slikovne zabeležke, temveč ideološki odraz odnosa cesarstva Tang do ljudstev, ki so živela ob njegovih mejah. Cesar Taizong ni bil le odličen politični in vojaški strateg, temveč je s svojo politiko odprtosti razširil stike s sosednjimi deželami. Mesto Chang'an je v času njegove vladavine postalo prestolnica z ambasadami in predstavništvi iz skoraj vseh azijskih držav. Tu so bivali številni predstavniki srednjeazijskih ljudstev, prihajali pa so celo poslanci iz Bizanca in pripadniki tujih verstev (judje, manihejci, nestorijanci itd.) (Saje, 2009, 110). Cesar je bil velik svetovljan in podpornik umetnosti, tako je glavno mesto kmalu postalo središče številnih kulturnih dogodkov, na dvor pa so prihajali številni umetniki iz drugih dežel. Ta politika se je povsem skladala z načeli konfucijanske umetnosti vodenja države, po kateri naj bi dobrohoten vladar privabil tuja ljudstva z vseh štirih koncev sveta ter jih s svojo višjo kulturno civilizacijo v središču pritegnil k prevzemanju superiornih kitajskih običajev in navad. Kasnejši pisci, ki so zapisovali posamezne izseke na zgoraj omenjen zvitek ali ga beležili v katalogih, so ves čas poudarjali tovrstno interakcijo in učinek superiorne kitajske kulture na tujce. V kolofonu iz leta 1307 je zapisano, da se je tibetanski vladar po poroki s princeso Wencheng siniziral ter začel nositi oblačila iz svile (Murray, 2007, 53). Tovrstne upodobitve tako slavijo moč kitajskega središča, ki mu je uspelo privabiti »barbare« iz periferije ter jih na prefinjen in eleganten način sinizirati, hkrati pa služijo prikazovanju cesarja kot vzornega konfucijanskega vladarja. To je bilo za cesarja Taizonga še toliko bolj ključnega pomena, saj je na poti do prestola ubil svoja dva brata ter prisilil očeta k odstopu. Da bi kljub temu pridobil slavo vzornega konfucijanskega vladarja, se je zatekel k preteklim vzorom ter številnim vizualnim projektom, ki so mu priznavali posamezne kvalitete konfucijanskega vladarja.

Tovrstna manipulacija in propaganda lastnih etičnih vrednot mu je očitno odlično uspela, saj so kasnejši zgodovinarji njegovo vladavino označili za zlato dobo cvetoče kulture, stabilnih gospodarskih in političnih razmer ter urejene diplomacije. Slike Yan Libena pa so v kasnejših interpretacijah splošno prikazane kot avtoritativna slikovna dokumentacija Taizongovih političnih in kulturnih dosežkov ter moralnega načina vladanja.

5 Slikovna propaganda cesarja Gaozonga 高宗 iz dinastije Song

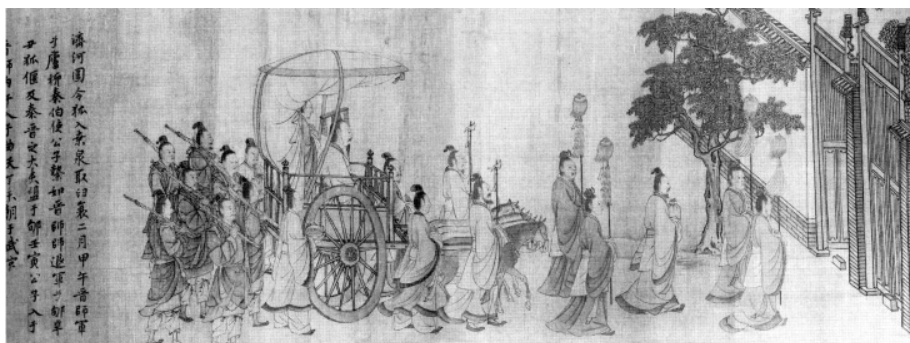
Naslednji primer, ki ga bomo obravnavali v sklopu pričujoče razprave, je deseti cesar dinastije Song 宋 (960–1279), znan pod imenom Gaozong 高宗, ki je hkrati ustanovitelj dinastije Južni Song 南宋 (1127–1279) s prestolnico v mestu Hangzhou 杭州, kamor so se Kitajci zatekli pred uničujočo silo vojske Džurdžev, ki jih je napadala s severa. Čeravno je bilo kitajsko ozemlje precej okrnjeno ter so bili Kitajci prisiljeni v ponižujoč tributarni odnos z Džurdži, katerim so letno plačevali 500.000 enot svile (Saje, 2009, 147), je bil to čas ponovnega razcveta gospodarstva, trgovine in kulture. Najverjetneje pa so imeli cesarji prav zaradi zunanjih dejavnikov in v določenem obsegu podrejenosti tujim silam še večjo težnjo po utrjevanju lastne politične avtoritete, pri čemer so veliko vlogo odigrale ilustracije zgodb o konfucijanskem moralnem obnašanju, idealih upravljanja ter družbenem redu in harmoniji. Cesarji so z ilustracijami poskušali vplivati na uradnike, po drugi strani pa so sponzorirali tudi didaktične ilustracije za samoprevzgojo, ki naj bi povzdigovale njihovo predanost konfucijanskim načelom vladanja. Poleg omenjenih ilustracij imajo v tem času posebno vrednost ilustracije, namenjene mladim vladarjem oziroma prestolonaslednikom, saj naj bi na ta način najlažje vplivali na mladega cesarjevega sina, ki bi prevzel vse vrline konfucijanskih doktrin.

Didaktična vsebina narativnih ilustracij kot orodje za legitimacijo in konsolidacijo politične moči je bila še toliko bolj ključna za cesarja Gaozonga. V luči ponovne vzpostavitve oblasti na jugu Kitajske si je namreč moral utrditi položaj kot legitimni cesar dinastije Song, saj naj bi ta po zavzetju prestolnice Kaifeng 開封 s strani mandžurskega ljudstva Džurdžev očitno izgubila nebeški mandat. Poleg tega so Džurdži po kitajskem vzoru na severu ustanovili novo dinastijo, ki so jo poimenovali Jin 金 (1115–1234), ne nazadnje pa niti zadnji cesar dinastije Severni Song Qinzong 欽宗 (1100–1161), ki so ga Džurdži zajeli, v ujetništvu ni abdiciral ter je še naprej obdržal uradno krono dinastije Song. S tega vidika je bilo Gaozongovo dejanje precej drzno, njegova moč in oblast pa vprašljiva.

Zavedajoč se šibke pozicije ter nasprotovanja številnih uradnikov in ministrov je sledil »politični« slikovni propagandi predhodnika Taizonga iz dinastije Tang ter ga pri tem še presegel. Takoj po vzpostavitvi nove oblasti na jugu Kitajske je spoznal ključno vlogo umetnosti pri vzpostavljanju nacionalne podobe. Oživitev dinastije je postala osrednja tematika njegove nove vlade, umetniki pa ključna komponenta državne propagande, zato je takoj po vzpostavitvi oblasti ponovno restavriral cesarsko akademijo slikarstva, kamor je privabil pomembne slikarje tedanjega časa. Da bi upravičil restavracijo dinastije Song pod imenom Južni Song in s tem ponovno

potrditev s strani najvišje moralne avtoritete – neba, je od dvornih slikarjev zahteval upodobitev določenih historičnih zgodb in ilustracije specifičnih klasičnih literarnih tekstov, ki bi ugodno vplivale na sodobne okoliščine. Pri tem je s svojo kaligrafijo na slikah še dodatno utrjeval svoj položaj kultiviranega in omikanega cesarja, ki je cenil lastno kulturno dediščino.

Ena izmed najvidnejših slikovnih propagand, ki se je neposredno nanašala na njegovo restavracijo politične oblasti, je prikaz starodavne zgodbe iz obdobja Pomlad jeseni (770–476 pr. n. št.) o zmagoslavni vrnitvi vojvode Wen 文 v lastno državo Jin 晉 po državnem prevratu. Slika z naslovom *Vojvoda Wen države Jin obnovi svojo državo* (*Jin Wengong fu guo tu* 晉文公復國圖) je postala simbol za historični precedens, s katerim je Gaozong slavil politično restavracijo dinastije Song. Zgodba govori o vladarju države Jin po imenu Chong'er 重耳 (697–628 pr. n. št.), ki je bil po državnem udaru izgnan iz države in primoran živeti v izgnanstvu celih 19 let. V tem času mu je uspelo vzpostaviti trdno zvezo z vladarji drugih držav, ki so mu omogočili zmagoslavni povratak v državo Jin. Slika v vodoravnem zvitku v prvih petih prizorih prikazuje bodočega vojvoda Wen pri novačenju zaveznikov in potovanju v sosednje države, kjer je večinoma deležen gostoljubnih gostij, v zadnjem delu pa je prikazan veliki povratak. Celotna procesija z vojvodo na vozu in bogatim spremstvom se od leve proti desni pomika proti vratom prestolnice države Jin, kaligrafski zapis pa potrjuje, da je sliko naročil Gaozong v zgodnjih letih svoje vlade, najverjetneje kmalu po poskusu državnega udara leta 1129, ki bi ga skoraj odnesel s prestola (Murray, 2007, 79).



Slika 5: Prip. Song Gaozongu in Li Tangu: *Jin Wengong fu guo tu*. Detajl. 12. stoletje. Metropolitanski muzej umetnosti (vir: Murray, 2007, 79).

Zgovoren primer tovrstne propagande je mogoče zaznati tudi v vodoravnem zvitku z naslovom *Osemnajst pesmi nomadske piščali* (*Hujia shiba pai* 胡笳十八拍), ki ga je ravno tako naročil cesar Gaozong. Gre za ilustracije na pesmi o mladi pesnici in glasbenici Cai Yan 蔡琰 iz dinastije Vzhodni Han, ki jih je v dinastiji Tang spesnil Liu Shang (ok. 770). Cai Yan je bila v času vdorov Hunov na kitajsko ozemlje proti

koncu dinastije Han zajeta in odpeljana v severne nomadske dežele, kjer je skoraj 12 let živela kot žena hunskega poglavarja in mu rodila dva sinova. Kasneje so se dogovorili za odkupnino ter jo odpeljali nazaj na Kitajsko, pri tem pa je za seboj pustila lastna otroka, kar je pustilo globoko rano v njenem srcu.⁸ Poet Liu Shang je zgodbo modificiral in dodal srečen konec v smislu tople dobrodošlice s strani njene družine, ki je hkrati nakazovala na moralno obvezo ujetnice do lastne kulture in civilizacije, ki naj bi odtehtala njeno žalost ob izgubi otrok. Predelana verzija tangovskega poeta je bila za Gaozonga idealna priložnost, s katero je lahko upravičil mirovno pogodbo z Džurdži in s tem osvoboditev lastne matere, ki so jo zajeli Džurdži ob vdoru v mesto Kaifeng. Hkrati pa je njena saga nakazovala na metaforično prisposobo za vse uradnike, ki so bili v izgnanstvu ter po izgubi politične moči njihovih nasprotnikov ponovno poklicani na dvor. Tovrstne upodobitve navad severnih »barbarov«, ki so se v slikarski terminologiji uveljavili kot žanr *fanzu* 番族 (»barbarska plemena«), so stepsko pastoralno življenje nadalje konstruirale kot nekaj, kar daleč odstopa od idiličnega in civiliziranega življenja Kitajcev na osrednji planjavi.

Medtem ko je zgoraj omenjena slika propagirala Gaozongovo za večino Kitajcev ponižujočo in neslavno mirovno pogodbo s tujimi barbarskimi ljudstvi, je vodoravni zvitek z naslovom *Dobrodošlica cesarskemu vozu* (*Yingluan tu* 迎鑾圖) še konkretnije promoviral vidni rezultat teh pogajanj (prim. Murray, 2007, 82–83). Slika prikazuje vrnitev Gaozongove matere iz ujetništva ter povratek trupel preminulega cesarja Huizonga 徽宗 (1082–1135) in dveh cesaric, ki so jih Džurdži ravno tako zajeli. Bolj kot natančno dokumentacijo slavne vrnitve je slika odražala simbolično reprezentacijo koncepta *xiao* ter s tem izražanja spoštovanja staršem in prednikom. S tem je Gaozong poskušal mirovno pogodbo upravičiti kot dejanje, s katerim je pokazal lojalnost konfucijanskim vrlinam, ki bi ga ustoličile kot edinega legitimnega naslednika dinastije Song v kontekstu idealnega konfucijanskega vladarja, ki je prejel nebeški mandat.

Njegova težnja po priznavanju politične in kulturne avtoritete je narekovala izdelavo propagandnih ilustracij tudi v času njegove upokojitve, ko je že abdiciral v korist svojega naslednika Xiaozonga 孝宗 (1127–1194). Čeravno v tem času ni več potreboval politične podpore uradnikov in ministrov, ga je skrbela predvsem sodba kasnejših zgodovinarjev o njegovi historični vlogi in poziciji med vzornimi vladarji, po katerih se bodo zgledovali vsi kasnejši vladarji. V skladu s tem je omembe vredno predvsem literarno in slikovno delo *Srečna znamenja za dinastično obnovo* (*Zhongxing ruiying tu* 中興瑞應圖), ki zgovorno in shematično napoveduje Gaozongovo usodo rešitelja ogrožene dinastije in novopečenega ustanovitelja dinastije Južni Song, čeprav

8 Cai Yan je bila tudi sama pesnica, v njenih pesmih zaznamo osamljenost, žalost in željo po vrnitvi na Kitajsko, kjer ni imela nobenih sorodnikov več.

je bil kot deveti sin cesarja Huizonga šele na repu lestvice za cesarsko nasledstvo. Pri tem je spretno uporabil Dong Zhongshujevo politično teorijo nebeškega mandata, ki v obliki najrazličnejših nenavadnih podob vizualno blagoslavlja novega vladarja in mu podeljuje nebeško nasledstvo. S tem se mu je uspelo prikazati za edinega legitimnega naslednika dinastije Song in vseh ostalih »idealnih konfucijanskih vladarjev«, ki so prejeli podporo najvišje moralne avtoritete – neba.

6 Mao Zedong kot poslednji konfucijanski vladar?

Mao Zedongov 毛澤東 (1893–1976) odnos do konfucijanskih idealov je pravzaprav precej ambivalenten. V zgodnjih letih je opazna določena simpatija do konfucianizma, ki kasneje, še posebej v kampanji proti Konfuciju v času kulturne revolucije, zapade v vrvež ostrih kritik. Mao se je zavedel, da mora za konsolidacijo svoje politične stranke vzpostaviti močno osrednjo oblast, zato se je v zgodnjih letih v svojih govorih zavezoval k spoštovanju konfucijanskih idealov in družbene hierarhije, v publikacijah pa večkrat poskušal svojo oblast in politiko legitimirati s pomočjo »konfucijanskega modela vladarja«. Leta 1938 je v govoru poudaril dediščino večtisočletne zgodovine in povzemanje posameznih vrednot vse od Konfucija do Sun Yat-sena (Sun Yixian 孫逸仙 1866–1925). »Naša naloga je študij naše zgodovinske dediščine, pri čemer jo moramo kritično evalvirati s pomočjo Marxove metode. Naš narod ima zgodovino več tisoč let, zgodovino s svojimi lastnimi pismenkami, ki je bogata zakladov ... našo zgodovino moramo povzeti vse od Konfucija do Sun Yat-sena ter prevzeti to dragoceno dediščino« (Mao, 1938). Pri tem mu sledijo njegovi privrženci. Liu Shaoqi 劉少奇 (1898–1969) – eden vodilnih protagonistov v kitajski politiki takoj za Mao Zedongom in Zhou Enlaijem 周恩來 (1898–1976) – se je v svojem priročnem učbeniku *Kako postati dober komunist* večkrat naslanjal prav na ideje Konfucija in njegovega naslednika Mencija (Gregor in Hsia Chang, 1979, 1077). »Vsak komunist, ki hoče postati dober ter politično zrel revolucionar«, ki bo veliko energije vložil v samokultivacijo, mora slediti Konfucijevemu vzoru (Liu Shaoqi v Zhang in dr., 1997, 195). Mao je ne nazadnje povzdigoval tudi Konfucijsko šolo v Konfucijevem rojstnem mestu Qufu 曲阜, še leta 1961 pa so komunisti organizirali konference o študiju Konfucija (*Kongzi yanjiuhui* 孔子研究會), saj naj bi bilo določene progresivne ideje še vedno mogoče najti v konfucijanski tradiciji.

Maove dileme o kompatibilnosti komunističnih ideologij in socializma s tradicionalnimi ideali konfucianizma pa so v kasnejših letih privedle do precej kritičnega vidika in napada na vse, kar je bilo povezano s starim »fevdalnim« sistemom, ki ga je simboliziral Konfucij. Maova antinomija med tradicijo in modernostjo se kaže v njegovih težnjah po t. i. kritični dediščini (Zhang, 1997, 195). Kot ugotavljata

Zhang in Schwartz (1997, 195), je režim Mao Zedonga po eni strani želel negirati vse tradicionalne simbole, ki jih ni bilo mogoče vključiti v komunistično ideologijo, po drugi strani pa je prav v teh simbolih črpal moč. S pomočjo dekontekstualizacije jih je želel s pridom uporabiti pri konsolidaciji svojega političnega režima, pri tem pa je stare tradicionalne vrednote ovil le v nove simbolne povoje modernih teženj komunistične ideologije in socialističnih idej. Že leta 1940 je v *Novi demokraciji* zapisal: »vsi, ki zagovarjajo čaščenje Konfucija in študij konfucijanskih kanonov, se zavzemajo za stare etične kode in stare ideje ter nasprotujejo novi kulturi in novim idejam. Imperialistična kultura in semifevdalna kultura sta kot vdana brata, ki formirata reakcionarno kulturno zavezo proti novi kulturi Kitajske. To pa služi imperialistom in fevdalnim razredom, zato jo je treba odstraniti. Če tega ne storimo, ne moremo ustvariti nove kulture« (Mao, 1940).

S kulturno revolucijo (1966–1976) se je tako začela tudi velika kampanja proti Konfuciju, ki je simboliziral staro fevdalno družbo in vse, kar je bilo povezano z njo. Antikonfucijska kampanja je napadala vse vidike in vrednote konfucijanske družbe, ki so zajemali Konfucijev hvalospev zlati dobi starih vladarjev, moško usmerjeno hierarhično družbo, njegovo težnjo po samokultivaciji in intelektu, etične in po Mao Zedongovem mnenju neuniverzalne norme itd. Konfucija so spretno izrabili tudi za pregon nekaterih politično oporečnih voditeljev, kot je bil npr. Lin Biao 林彪 (1907–1971), obrambni minister ter nesojeni Mao Zedongov naslednik, ki se je obrnil proti njemu. V luči celotnega pregona je bilo veliko bolj smiselno, če so našli povezavo s Konfucijem, kar je bil dovolj močan argument za pregon. Lin Biao je bil tako kmalu obsojen in imenovan za novodobnega Konfucija, saj naj bi nad njegovo posteljo visela dva stiha iz znanih Konfucijevih *Razprav* (*Lunyu* 論語) (Mittler, 2008, 474).

Kljub temu, da so hoteli iz nove komunistične družbe odstraniti vse ideale konfucijanske družbe, je viden paradoks v ravno obratnem učinku. Ljudje so po uradnem naročilu nenadoma množično začeli brati Konfucija in konfucijanske klasike. Na ta način so ga pravzaprav na novo odkrili ter spoznavali stare obrede, norme in načela, pri tem pa jih kljub uradni državni propagandi interpretirali vsak s svojega vidika. »To gibanje je bilo huda kritika Konfucija, to je res, vendar pred tem gibanjem nihče od nas ni zares bral teh stvari, prav zaradi tega gibanja smo se začeli zavedati pomembnosti Konfucija ... takrat smo bili slepi, seveda, ampak nekako nisem verjel, da je bilo vse tako slabo pri njem« (Mittler, 2008, 475), je v intervjuju povedal umetnik.

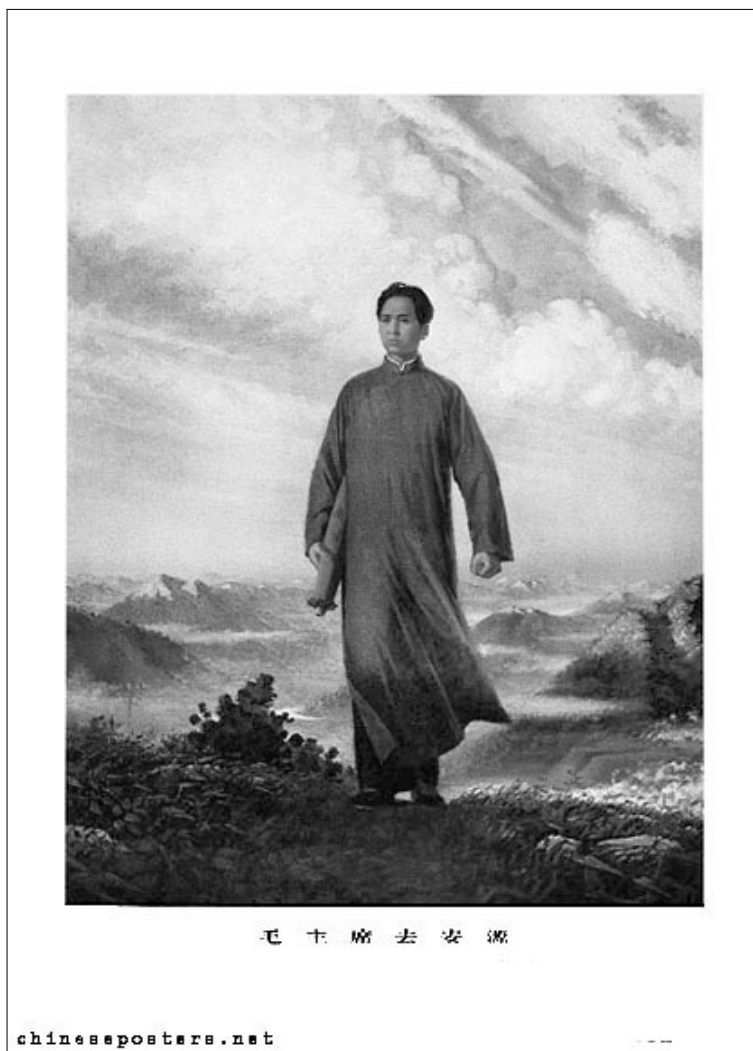
Ironično je gotovo tudi dejstvo, da je celotno kampanjo proti Konfuciju pravzaprav navdihovala Konfucijeva lastna dediščina. Legitimnost vladarja sta zagotavljala moralno obnašanje vladarja in harmonija, ki mu jo je uspelo doseči v

družbi in med podložniki, kajti šele na ta način sta mu bila zagotovljena nebeški mandat in možnost vladanja celotnemu kitajskemu ozemlju. Dinastična zgodovina je polna najrazličnejših zarot vladarjev, da bi prišli do laskavega naziva in se pokazali kot edini legitimni nasledniki svojih predhodnikov. Zarota, kot ugotavlja Fairbank (1992), je tako kontinuiteta cesarskega konfucianizma, pri čemer je kritika zgodovinskih primerov smiselna v družbi, v kateri je politični konsenz idealiziran. Ker seveda vsakršno nasprotovanje vodi v disharmonijo, ga je treba izraziti na prikrit način, ki upravičuje vladarjev prevzem oblasti. Pri tem je treba vse zarotnike in nasprotnike prav tako odstraniti na prikrit način, s pomočjo simbolnih podob, ki jih predstavljajo.

Čeprav je Mao zavračal in ostro kritiziral vse konfucijanske ideje, pa se je na ta način identificiral prav s Konfucijevim ugledom ter zgodovinsko dediščino. Kot številni pretekli »idealni konfucijanski vladarji« je pri prenosu oblasti posegel po podobnih orožjih in v modernih komunističnih ovojih pravzaprav izhajal iz konfucijanske tradicije. Vse te revolucionarne korake bi tako lahko interpretirali kot nekakšno transmutacijo konfucianizma, prepletenega z modernimi marksistično-leninističnimi komunističnimi ideali.

Za doseganje svojega cilja in konsolidacije lastne moči je tako Mao posegal po podobni vizualni propagandi, kot smo jo analizirali v prejšnjih poglavjih. Pri tem je šel še korak dlje, saj je skupaj s svojo četrto ženo Jiang Qing 江青 (1914–1991), ki je postala vodilna v kulturno-umetniškem sektorju, načrtno ustvarjal kult osebnosti, v katerem je mogoče zaznati že povsem božanske atribute. Brezhibna podoba Mao Zedonga je postala osrednja figura številnih poslikav, med katerimi je najbolj znana oljna slika z naslovom *Predsednik Mao gre v Anyuan* (*Mao zhuxi qu Anyuan* 毛主席去安源). Slika upodablja odločnega mladega komunista v dolgem oblačilu z dežnikom v rokah, ki pogumno koraka čez hribe in doline, da bi vodil upor rudarjev v mestu Anyuan. Vsaka najmanjša poteza uteleša veliko miselnost Mao Zedonga in njegovega revolucionarnega duha. Star dežnik pod desno ramo demonstrira njegovo vztrajnost, trdo delo in potovanje v vsakršnih vremenskih razmerah, da bi dosegel svoje revolucionarne cilje. Slika pravzaprav predstavlja nekakšen protiudarec zgodnejšemu delu, ki je prikazovalo Liu Shaoqija kot vodjo rudarjev v mestu Anyuan. Ta je imel pri organizaciji delavskega gibanja v Anyuanu leta 1920 veliko pomembnejšo vlogo kot Mao. S tem je Mao svojega političnega nasprotnika povsem diskreditiral, oljna slika pa je postala ikona in najpomembnejša slika v času kulturne revolucije.⁹

9 Kot je ocenjeno, naj bi bila slika reproducirana 900-milijonkrat, plakat pa je bilo mogoče videti praktično na vseh javnih mestih, hišah, tovarnah in pisarnah.



Slika 6: Liu Chunhua: *Predsednik Mao gre v Anyuan*, 106 x 76 cm, 1968
(vir: zbirka IISH, <http://www.chineseposters.net/posters/e12-703.php>).

Na propagandnih plakatih iz časa kulturne revolucije je Maova podoba dobila še močnejše konotacije velikega nebeškega vodje. Njegova smejoča se in brezhibna podoba se večkrat dviga nad množico ljudi, okrog glave pa se na vse strani širijo svetleči sončni žarki, ki osvetljujejo njegove misli in kot žarek upanja svetijo na Maove podanike. Tovrstne podobe že implicitno nakazujejo na nekakšne nadnaravne moči Mao Zedonga, ki se s tem identificira z legendarnimi predniki, ki so nemočno in neomikano ljudstvo popeljali v svet kulturnih in družbenih civilizacijskih dosežkov.



Slika 7: Sončni žarki Mao Zedongove misli osvetlujejo pot velike proletarske kulturne revolucije, propagandni plakat, velikost: 53,5 x 74 cm, 1966 (vir: Landsbergerjeva zbirka, <http://www.chineseposters.net/posters/e13-644.php>).

V skladu z uradno umetniško politiko in usmeritvijo je njegova podoba morala odsevati tri načela upodabljanja: rdeče (*hong* 紅), ožarjenost s svetlobo (*guang* 光) in bleščeče (*liang* 亮). Nikakor pa snovalec plakatov ni smel uporabiti temnih odtenkov ali sive oziroma črne barve, saj je uporaba teh barv označevala vse kontrarevolucionarne težnje. Kot že omenjeno, je bila Maova glava v številnih primerih obdana s svetniškim sijem, ki je izžareval božansko svetlobo in razsvetljeval obraze prisotnih. V tem se je približal podobam številnih bud in bodhisatev, ki so z usmiljenim izrazom in mirom na obrazu tolažili verne podanike. Poleg tega so bili vsi detajli njegove podobe prepleteni z določenim simbolnim pomenom, ki jih je želel posredovati ljudstvu ter pridobiti njegovo politično podporo. Kot idealen vladar je na propagandnih plakatih prikazoval tudi odgovornost, lojalnost in navezanost na običajne ljudi, pa naj bo ob nadziranju posamičnih opravil na poljih in v tovarnah, rokovanju in klepetu s kmeti, plavanju in opravljanju povsem običajnih opravil. S tem je vzorno sledil recipročnemu odnosu, ki ga promovirajo konfucijanski ideali.

Propagandne plakate v slogu socialističnega realizma kot pomembne vizualne sporočilne govorce je spretno uporabljal ne le za konstrukcijo kulta osebnosti,

temveč tudi za utrditev političnega režima in reform, ki jih je začel izvajati. S plakati so promovirali zemljiške reforme, kolektivizacijo, industrializacijo, elektrifikacijo, mehanizacijo podeželja, nove zakone in boj proti korupciji, stalna tema pa so postale tudi najrazličnejše kampanje, ki jih je sprožil Mao. Hkrati je s tovrstno govorico utrjeval svoj položaj, položaj komunistične stranke ter novoustanovljene države Ljudske republike Kitajske. Podobno kot Song Gaozong, ki je s historičnim prikazom ponovnega zavzetja prestolnice legitimiral svojo oblast kot edino legitimno nasledstvo dinastije Song, je tudi Mao z upodobitvijo ustanovitve Ljudske republike Kitajske novoustanovljeni vladi krepil politično avtoriteto.

Tako kot pretekli vladarji se je tudi Mao zavedal pomembne vloge, ki jo umetnost igra pri konsolidaciji državne moči. Že takoj od ustanovitve LRK oktobra 1949 je prevzel nadzor nad umetniškim sektorjem, izobraževanjem umetnikov ter ne nazadnje nad njihovim življenjem in delom. Z ustanovitvijo uradne Zveze kitajskih umetnikov (*Zhong guo meishujia xiehui* 中國美術家協會), ki je delovala pod okriljem ministrstva za kulturo, lahko povlečemo vzporednice s cesarsko akademijo umetnosti, ki so jo cesarji vzpostavili v času dinastije Song, da bi na svojem dvoru zbrali vse pomembne umetnike, ki bi delovali pod njihovim okriljem in prispevali k cesarjevi podobi idealnega konfucijanskega vladarja. Glavni namen Maove Zveze umetnikov je bilo ravno tako novačenje, izobraževanje in prevzgoja umetnikov, ki bodo lahko po svojih najboljših močeh služili LRK. Kot ugotavlja Sullivan (1996, 129), je bil namen zveze organizirati umetnike za nacionalno rekonstrukcijo, ustvarjati ideološko umetnost visoke kvalitete, formirati študij umetnostne teorije, temelječe na marksistično-leninističnih postavkah, ki jih je v Yan'anskem govoru izpostavil Mao Zedong, spodbujati širše množice delavcev, da prevzamejo aktivno vlogo v umetnosti, organizirati razstave, izdajati revije itd. Mao Zedong je hotel imeti nadzor nad celotnim programom kulturnih projektov. Ta je moral slediti načelom, ki jih je sam izpostavil v slavnem Yan'anskem govoru o literaturi in umetnosti (*Zai Yan'an wenyi zuotanhui shang de jianghua* 在延安文藝座談會上的講話) maja 1942 v mestu Yan'an 延安 v provinci Shaanxi 陝西. V tem govoru je podrobno razložil svoj filozofski pogled na umetnost in kulturo, pri čemer je sledil marksistično-leninistični filozofiji, prepleteni z elementi tradicionalne kitajske družbene morale. Umetnost, namenjena predvsem delavskemu razredu, mora biti revolucionarna in množična. Kot taka mora kot podpora socializmu in komunizmu služiti izključno političnim interesom. Pri tem mu je vzor v zgodnjih letih predstavljal uradni slog slikarstva Sovjetske zveze – socialistični realizem, kjer je bila slika strukturirana kot naracija. Čeravno v tehniki oljnega slikarstva, ki so ga Kitajci prevzeli od zahodnih umetnikov, je tako formalni okvir socialističnega realizma bolj ali manj ustrezal tradicionalnim zvikom z narativnim pridihom, kjer se je naslikana zgodba brala kot knjiga.

Mao Zedong je postal utelešenje vseh najvišjih idealov in vzornik slehernemu posamezniku. Kot veliki učitelj, moder vodja in uspešen vojskovodja je prikrito izražal ideale tradicionalne konfucijanske kulture, pri tem pa je mogoče zaznati njegovo identifikacijo s konstruiranim modelom idealnega konfucijanskega vladarja, ki je pridobil nebeški mandat. V tem konstruktu gre še korak dlje, saj ne samo, da mu je nebo podelilo pravico do vladanja in ustvarjanja harmoničnega reda v novo formirani komunistični družbi, temveč se kar sam postavi na nebeški piedestal in prevzame določene »božanske značilnosti« neba.

Za zaključek naj omenim samo še stensko poslikavo v Veliki ljudski dvorani (*Renmin dahui tang* 人民大會堂), ki sama po sebi dovolj zgovorno priča v prid t. i. konceptu »konfucijanskega vladarja«, ki so ga številni pretekli vladarji s pridom izkoriščali za legitimacijo politične avtoritete. Po vzoru preteklih vladarjev so namreč na steno nacionalnega hrama komunistične ideologije upodobili ogromno sliko,¹⁰ katere vsebina se je nanašala na Maovo pesem *Oda snegu*. Slika upodablja bogastvo in lepoto širnega kitajskega ozemlja, nad katerim se na desni strani prikazuje rdeče sonce. Rdeče sonce tako postane splošni vizualni simbol vzpona komunistične partije ter simbol naraščajočega Maovega kulta osebnosti. Sama namestitev na steno dvorane, pred katero običajno poteka skupinsko fotografiranje vseh politikov ter drugih pomembnih gostov – tudi tujih državnikov –, še dodatno prispeva k njeni namembnosti in utrjevanju politične hegemonije osrednjega cesarstva.



Slika 8: Fu Baoshi in Guan Shanyue: *To je lepota naših gora*. Stenska poslikava v Veliki ljudski dvorani, 5,5 x 9 m, 1959 (vir: Sullivan, 1996, slika 31).

10 Slika v širino meri 9 metrov, v višino pa 5,5 metra.

7 Sklep

V celotni kitajski zgodovini je vizualni medij kot sredstvo prepričevanja igral odločilno vlogo v legitimaciji političnih avtoritet posameznih vladarjev, ki so se z namenom, da bi prikazali pridobitev nebeškega mandata, poskušali prikazati kot idealni konfucijanski vladarji. To jim je večkrat uspelo s pomočjo moralno-didaktičnih prijemov slikarskega medija v obliki narativnih ilustracij in upodabljanja najrazličnejših preteklih vzornih zgodb ter vojaških, političnih in kulturnih zaslug posameznih vladarjev, uradnikov, ministrov in generalov. S tem niso le »moralizirali« in navdihovali višjega sloja, temveč so s popularizacijo prodrli tudi med širše plasti prebivalstva. To je še posebej očitno od dinastije Ming naprej, saj so se tovrstni motivi začeli pojavljati v širšem umetniškem mediju, ki je zajemal tudi materiale, kot so lesorezni tiski ter porcelanaste in lakirane posode. Te stvaritve so bile običajno delo anonimnih obrtnikov, ki so zavzemali povsem drugačno pozicijo v kitajski vizualni kulturi, v kateri je vodilno vlogo igrala visoka in prestižna umetnost literarnih izobražencev.

Razprava v zadnjem poglavju je pokazala, da so narativne ilustracije – sicer v modernejši preobletki novih ideologij 20. stoletja – pomembno mesto v vizualni kulturi obdržale tudi v 20. stoletju, ki ga je zaznamovala nadvlada komunistične partije z Mao Zedongom na čelu. Ta je po vzoru preteklih vladarjev s pomočjo konstrukta »konfucijanskega idealnega vladarja« utrjeval lastno politično avtoriteto, pri tem pa je konfucijanski model spretno izluščil iz tradicionalnih okvirjev ter ga umestil v komunistično-socialistične ideale Marxove in Leninove teorije. Kljub temu, da je povsem zanikal in ostro kritiziral staro fevdalno konfucijansko družbo in vse, kar je bilo povezano s tem, med drugim tudi tradicionalno kitajsko slikarstvo, ki je zavračalo realistično upodabljanje in težilo k zajetju notranjega duha, je v primežu zahodnih tehnik in socialističnega realizma v obliki propagandnih plakatov poskušal doseči širši krog delavcev in kmetov. S prikazovanjem družbeno angažiranih tematik, političnih reform, futuristične podobe moderne in tehnološko razvite Kitajske si je utrjeval vodilni položaj, pri tem pa prikrito sledil preteklim konfucijanskim vzorom, ki jih je implicitno konstruiral v idejno ozadje vizualno umetniškega medija. Pri tem je šel še korak dlje in v konstrukcijo kulta osebnosti dodal pridih božanske esence, nekakšnega legendarnega vodje in posrednika znanja med nebom in zemljo. Le on je bil namreč tisti, ki je imel božansko avtoriteto posredovanja znanja – družbenega, političnega, kulturnega in tehnološkega –, s katerim bi revno, nevedno in podložno prebivalstvo popeljal v svet civilizacijskega napredka. Pri tem si ne moremo kaj, da ne bi povlekli vzporednice s konfucijansko politično teorijo, ki jo je že v času dinastije Han izoblikoval Dong Zhongshu. Vladarja je namreč postavil za najvišjega moralnega

predstavnik na zemlji, ki je s svojim obnašanjem vplival na harmonične odnose v celotni družbeni hierarhiji ter na uravnoteženo kozmično delovanje. V tej luči bi Maov kult pravzaprav lahko označili zgolj za refleksijo starodavnih idejnih vrednot, ki jih je izredno spretno transformiral v moderne težnje novodobnih ideologij, prežetih z zahodnimi načeli.

Literatura

- Dong, Z., *Chunqiu fanlu yizheng* 春秋繁露義證 (*Niz biserov v Spomladansko-jesenskih letopisih s tekstno kritiko pomenov*), (ur. Su, Y., komp. Zhong, Z.), iz zbirke: *Xin bian zhu zi jicheng* 新編諸子集成 (Novo urejena zbirka vseh filozofskih del), Peking 2002.
- Fairbank, J. K., *China: A New History*, Cambridge 1992.
- Fairbank, W., The Offering Shrines of »Wu Liang Tz'u, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 6/1, 1941, str. 1–36.
- Gregor, A. J. in Hsia Chang, M., Anti-Confucianism: Mao's Last Campaign, *Asian Survey*, 19/11, 1979, str. 1073–1092.
- Henderson, B. J., *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, New York 1984.
- Mao Z., 1938, The Role of the Chinese Communist Party in the National War, v: *Selected Works of Mao Tse-tung*, 2, Peking 1965–1977, str. 209.
- Mao Zedong, 1940, On New Democracy, *Selected Works of Mao Tse-tung*, 2. Peking 1965–1977, <https://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-2/index.htm> [17. 10. 2015].
- Mittler, B., Popular Propaganda? Art and Culture in Revolutionary China, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 152/4, 2008, str. 466–489.
- Murray, J. K., *Mirror of Morality: Chinese narrative illustration and Confucian Ideology*, Honolulu 2007.
- Rošker, S. J., *Odnos kot jedro spoznanja. Kitajska filozofija od antičnih klasikov do modernega konfucijanstva*, Ljubljana 2010.
- Saje, M., *Veličina tradicionalne Kitajske: zgodovina Kitajske od dinastije Qin do Song*, Ljubljana 2009.
- Sullivan, M., *Art and Artists of Twentieth-Century China*. Berkeley, Los Angeles, London 1996.
- Stuart, J., *The Admonitions Scroll*, London 2014.
- Vampelj Suhadolnik, N., Razvoj korelativne kozmologije yin-yang wuxing, *Azijske in afriške študije*, 10/1, 2006, str. 99–127.

- Vampelj Suhadolnik, N., Načelo korelativnosti v klasični kitajski kozmologiji, *Dialogi*, 45/9 2009, str. 54–74.
- Wang, A., *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge 2000.
- Wu, H., *The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*, Stanford 1989.
- Wu, H., The Origins of Chinese painting: Paleolithic Period to Tang Dynasty, v: *Three Thousands Years of Chinese Painting* (ur. Barnhart, R. M. in dr.), New Haven, London 1997, str. 15–85.
- Xiaojing* 孝經, Chinese text project, <http://ctext.org/xiao-jing> [15. 10. 2015].
- Xie He 謝赫, *Guhua pinlu* 古畫品錄 (Zapisi o starodavnih slikarjih), v: *Some Tang and pre Tang Texts on Chinese Painting* (ur. Acker, R. B. W.), 1, Leiden 1954, str. 1–32.
- Zhang, T. in dr., Confucius and the Cultural Revolution: A Study in Collective Memory, *International Journal of Politics, Culture and Society*, 11/2, 1997, str. 189–212.
- Zhang Yanyuan 張彥遠, *Lidai minghua ji* 歷代名畫記 (Zapisi o slavnih slikah preteklih dinastij), Šanghaj 1963.

Nataša Vampelj Suhadolnik

Mao Zedong kot poslednji konfucijanski vladar? Moralno-didaktični vidik »konfucijanske« umetnosti

Ključne besede: konfucijanska umetnost, moralno-didaktični vidik, narativno slikarstvo, cesar Taizong, cesar Gaozong, Mao Zedong

Pričujoči članek obravnava problematiko moralno-didaktičnega vidika »konfucijanske umetnosti«, ki nastopa v obliki t. i. narativnega slikarstva. Z namenom legitimacije politične avtoritete so številni vladarji s pomočjo vizualnega medija promovirali konfucijanske družbene in politične vrednote, ki bi jih prikazali kot idealne konfucijanske vladarje. Na primeru dveh vladarjev – prvega cesarja dinastije Tang Taizonga (589–649) ter ustanovitelja dinastije Južni Song Gaozonga (1107–1187) – bomo poskušali prikazati koncept »konfucijanskega idealnega vladarja«, kot ga razkrivajo posamezni primeri narativnih ilustracij.

Izhajajoč iz teh primerov bomo v zadnjem delu članka poskušali interpretirati slikovno propagando velikega vodje komunistične Kitajske Mao Zedonga (1893–1976), ki je ravno tako s pomočjo didaktičnih ilustracij v obliki propagandnih plakatov širil moderne ideje komunistične ideologije. Pri tem je večkrat prikrito sledil modelu »konfucijanskega vladarja«, čeravno ga je ovil v simbolne ovoje modernih ideologij 20. stoletja. Ali bi torej lahko Mao Zedonga označili za poslednjega »konfucijanskega idealnega vladarja«, bo osrednje vprašanje zadnjega dela pričujočega članka.

Nataša Vampelj Suhadolnik

Mao Zedong as the Last Confucian Ruler? The Moral-Didactic Aspect of “Confucian” Art

Keywords: Confucian art, moral-didactic aspect, narrative illustration, Taizong emperor, Gaozong emperor, Mao Zedong

The present article deals with the moral-didactic aspect of “Confucian” art, as seen primarily in the form of narrative illustration. In order to legitimize their authority, many rulers used visual media to promote or affirm Confucian social and political values, and thereby presented themselves as ideal Confucian rulers. The article analyses the use of narrative illustration by two exemplary historical figures – the first emperor of the Tang dynasty, Taizong (589–649) and the founder of the Southern Song dynasty, Gaozong (1107–1187) – in order to define the concept of the “Confucian ideal ruler”.

Based on this concept, the article then analyses the pictorial propaganda of the great Chinese communist leader, Mao Zedong (1893–1976). Mao also used didactic illustrations, in the form of propaganda posters, to disseminate communist ideology. He implicitly followed the model of the “Confucian ruler”, even if the figure was couched in the symbols of a 20th-century ideology. The article concludes by arguing that Mao Zedong can thus be considered the last “Confucian ideal ruler”.

*Epistemološke osnove konfucijanskega nauka:
zaskrbljena zavest, razum in intuicija*

*The Epistemological Bases of Confucian Teachings:
Concerned Consciousness, Reason and Intuition*

Jana S. Rošker

Epistemologija modernega konfucijanstva na primeru druge generacije – med razumom in intuicijo

Ključne besede: moderna kitajska epistemologija, spoznavna teorija, Xiong Shili, Liang Shuming, Feng Youlan, Fang Dongmei, Mou Zongsan, Xu Fuguan, Tang Junyi, razum, intuicija

DOI: 10.4312/ars.10.1.165-188

Uvod

Pričujoči članek obravnava epistemološke teorije osrednjih predstavnikov intelektualne struje modernega konfucijanstva, ki se je oblikovala na Kitajskem na pragu prejšnjega stoletja.

Že na samem začetku je treba izpostaviti, da je v okviru tradicionalne kitajske filozofije ločnica med epistemologijo in ontologijo zabrisana, saj temeljijo diskurzi kitajske idejne zgodovine na predpostavki, po kateri obstaja samo tisto, kar je možno spoznati ali je že bilo spoznano:

V tradiciji kitajskega holizma je ontologija neločljivo povezana z epistemologijo, kajti v tovrstnem pogledu na svet je vsak spoznavni objekt hkrati tudi samo spoznanje. Način našega bivanja je torej neločljivo povezan z našim spoznavanjem le-tega. Ker je ta povezava obojestranska oziroma vzajemna, odnos med obema ni odnos enostranske odvisnosti in določenosti, temveč gre pri njem za interakcijo, ki vključuje vzajemno soodvisnost; zato ne moremo trditi, da gre pri tem za solipsistično konceptualiziranje sveta. Isto kot za eksistenco obstoječega sveta velja za njegovo percepcijo in interpretacijo. Tudi njiju ni mogoče ločevati od celostnega, a nenehno spremenljivega in popolnoma individualiziranega obstoja objektov spoznanja; to se jasno odraža v teoretskem sistemu t. i. ontohermenevtike, ki jo je razvil Chung-ying Cheng, predstavnik tretje generacije modernega konfucijanstva (Ng On-cho, 2011, 152).¹

1 Glej tudi razdelek 2.3 »Ontoepistemologija« v mojem prispevku o kitajski epistemologiji v *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Rošker, 2015, 2.3).



Prispevek se osredotoča predvsem na spoznavne metode v delih t. i. druge generacije tega gibanja, tj. na filozofe, ki so od leta 1950 do konca prejšnjega stoletja – zaradi političnih in ideoloških razmer, ki so takrat prevladovali na kitajski celini – živeli in delovali na Tajvanu in v Hong Kongu. Poleg dela štirih filozofov, Mou Zongsana, Tang Junyija, Fang Dongmeija in Xu Fuguana, bomo v uvodnem delu predstavili tudi temeljne epistemološke značilnosti pripadnika prve generacije Xiong Shilija, saj gre za teoretika, ki je bil učitelj večine filozofov² druge generacije in je močno vplival na nadaljnji razvoj teorij modernega konfucijanstva.

Ker gre pri modernem konfucijanstvu za idejno strujo, ki si je prizadevala za vzpostavitev sinteze med lastno miselno tradicijo in evropskimi teoretskimi sistemi oziroma za posodobitev te tradicije in njeno prilagoditev razmeram modernih družb, so njeni predstavniki tudi v svojih epistemoloških diskurzih izhajali iz specifičnih posebnosti tradicionalne kitajske epistemološke miselnosti.³ Epistemologija kot natančno razmejena filozofska disciplina na Kitajskem nikoli ni obstajala. Pri njej gre namreč za koncept, ki je bil na Kitajsko »uvožen« iz Evrope; zato so njegove vsebinske konotacije tesno povezane z miselnimi vzorci, ki so prevladali v evropski idejni zgodovini. V okviru prevladujočih evropskih epistemologij je znanje razumljeno kot nekaj, kar pridobivamo s pomočjo mišljenja, kar pomeni, da je osnovano na znanstvenem videnju sveta. V tradicionalni kitajski miselnosti pa se je to vprašanje razumevalo v veliko širšem smislu; znanje je bilo v tem okviru nekaj, kar je (v prvi vrsti) povezano z moralnimi vsebinami in česar ni možno ločevati od (družbene) prakse.

Debata o epistemoloških razsežnostih klasičnih in sodobnih kitajskih besedil ter njihovi vlogi v kontekstu tradicionalne kitajske miselnosti se v sodobnih študijah vse uspešneje odvija v znamenju ponovnega odkrivanja in uporabe specifičnih tradicionalno kitajskih metodoloških pristopov in tradicionalnih kategorij (Rošker, 2008, 14). Kitajska epistemologija obravnava probleme, h katerim sodijo »pravilno« spoznavanje določenega objekta in s tem tudi možnost popolnega dojetja Poti (*dao*); razmerje med znanjem in modrostjo na eni ter odnos med znanjem in moralno na drugi strani; možnost jezika kot posredovalca znanja ter odnos med znanjem in izvajanjem (*xing*) (ibid.). Po drugi strani so bile vse razvojne struje starokitajske epistemologije osnovane tudi na strukturno urejenem holističnem videnju sveta in zakoreninjene v aksioloških premisah.

2 Xiongovi študentje so bili kar trije od štirih predstavnikov druge generacije, namreč Mou Zongsan, Tang Junyi in Xu Fuguan.

3 Epistemološka miselnost (*renshilun sixiang* 認識論思想) je *terminus technicus*, ki se je v zadnjih desetletjih uveljavil znotraj sodobne kitajske filozofije, ki temelji na predpostavki, po kateri kitajska idejna tradicija ni poznala epistemologije kot strogo razmejene in določene znanstvene discipline, vendar vsebuje veliko epistemološkega mišljenja, ki je vidno v delih večine pomembnih kitajskih filozofov oziroma teoretikov.

Vse to je jasno vidno že v teoretskih delih Xiong Shilija, ki je bil, kot rečeno, učitelj večine filozofov druge generacije modernega konfucijanstva. Zato si najprej nekoliko podrobneje oglejmo osrednje iztočnice Xionbove epistemološke misli.

1 Xiong Shilijeva epistemološka izhodišča

Xiong je bil začetnik oziroma utemeljitelj modernega konfucijanstva (*xin ruxue*) ter prvi filozof, ki je na osnovi klasičnih konfucijanskih konceptov razvil svoj lastni, razmeram nove dobe prilagojeni idejni sistem.

Po svojem idejnem preobratu od budizma h konfucijanskim izhodiščem je Xiong Shili vzpostavil nov kozmološki sistem, ki je bil v skladu s temelji tradicionalnega kitajskega holizma. V osrednjem kategorialnem vzorcu, ki ga je v tem sistemu vseskozi uporabljal, je uporabil tradicionalno komplementarno dialektiko, ki se odraža tudi v vseh idejnih strujah konfucijanstva. Xiong je namreč zavračal budistično stališče strogega ločevanja med absolutno, nespremenljivo resničnostjo *dharmične narave* (*faxing*) ter spreminjajočim se in nekontinuiranim svetom pojavnosti oziroma *dharmičnih pojavnosti* (*faxiang*). Tovrstna konceptualna razločitev je po njegovem mnenju tipična za večino filozofij in je ne najdemo zgolj v indijski oziroma budistični, temveč tudi v zahodni in kitajski tradiciji. V zahodni filozofiji gre pri tem za razločevanje med *substanco* (*noumenon*) in *fenomenom* (*phenomenon*), ki ga najdemo zlasti v platonistični tradiciji. Ta razločitev se odraža na področjih lingvistike (osebek in povedek), psihologije (duša in telo, razum in čustva), epistemologije (prepričanje in znanje, čutni vtisi in razumska analiza) ter metafizike (popolnost in nepopolnost, večnost in minljivost, resnično in lažno). V kitajski tradiciji na tovrstno razlikovanje naletimo v neokonfucijanskih dualizmi in v njihovih poskusih presejanja holistične tradicije v smislu ločevanja idejne (li) in materialne (qi) sfere.

V svoji argumentaciji se Xiong Shili poslužuje tradicionalnih konfucijanskih konceptov. Tako absolutno, (objektivno obstoječo) resničnost poimenuje z izrazom *ti* (*esenca*),⁴ spremenljivi svet pojavnosti pa z analognim terminom, ki v okvirih konfucijanske tradicije vselej služi kot bipolarno nasprotje esence, tj. *yong* (*funkcija*). V skladu s komplementarnim načelom, ki prihaja do izraza že v *Knjigi premen* (*Yi jing*),⁵ poudarja temeljno enovitost tega binarnega para.

4 Yu Jiyuan v angleščini koncept *ti* poimenuje z izrazom 'original reality', opozarja na nevarnost običajnih prevodov tega termina: »The word 'ti' is generally translated as 'substance'. But this will lead one to read an Aristotelian conceptual framework into Xiong« (Yu, 2002, 132).

5 Xiong je *Knjigi premen* posvetil precej svojega raziskovalnega dela, katerega izsledke je objavjal v različnih akademskih člankih. Večino teh najdemo v 3. knjigi Xiongovih zbranih del.

Bistveno razliko med zahodnimi interpretacijami in svojo ontologijo modernega konfucijanstva vidi Xiong v različnem dojemanju zahodne »objektivne resničnosti« oziroma njegovega koncepta »esence (*ti*)«: medtem ko je objektivna resničnost zahodnim filozofijam entiteta »zunanosti«, dostopna prek konstrukcij razuma, Xionгова esenca ni zgolj osnovni razlog vseobsežnega bivanja, temveč je hkrati tudi bistvo vsakršnega bivanja, saj je identična z individualnim duhom (ali z individualno zavestjo) vsakega posameznika.

Po svojem bistvu je Xionгова epistemologija tradicionalno konfucijanska in kot taka neločljivo povezana z etiko. Most, ki povezuje obe področji, je stališče, da kozmos in človek tvorita enoto in da je torej kozmična zavest enaka človeški. Izvorna resničnost se kaže v vsem, kar biva, in je v vsem tem tudi konkretno prisotna. Človeške zavesti so manifestacije izvorne zavesti znotraj ljudi. Zato življenje ljudi in veliko življenje univerzuma ni dvoje (Yu, 2002, 139).

Xiong izhaja iz predpostavke, da je esenca bivajočega (*ti*) identična s človeško srčno zavestjo (*xin*). Iz tega sledi, da je edina pot, ki vodi k prepoznavanju te esence (tj. objektivne resničnosti in hkrati poslednjega smisla bivanja), spoznavanje lastnega duha. V tem spoznavnem procesu posameznik hkrati neguje svojo osebnost in kultivira svoje kreposti. Xiong Shilijeva osnovna ontološka teza enovitosti esence in funkcije se zato logično odraža tudi v njegovi teoriji zavesti. Človeški duh vsebuje dva tipa zavesti: prvega, ki ustreza kozmični esenci, poimenuje z izrazom *apriorna zavest (ben xin)*. Drugi tip zavesti, ki ga v ontološkem pogledu enači s *funkcijo (yong)*, imenuje *priučena zavest (xi xin)*. Priučena zavest je po svojem bistvu iluzorna, tako kot snovnost in pojavnost stvarnosti, ki ji ustreza. Ker pa je človeška predstavná sposobnost znotraj vsakdanje stvarnosti omejena in vezana na individualno sebstvo, se nam predoča kot resnična, prav tako kot konkretne stvari, ki jih dojema (Xiong, 1992, 278).

Apriorno zavest posameznika Xiong Shili enači z njegovo prvobitno, resnično »naravo« (*xing*). Priučena zavest je opredeljena s specifičnimi pogoji življenja, s katerim se sooča prek mišljenja, volje in čustvovanja. Medtem ko je prva osmišljena in neposredno povezana z dejanskostjo bivanja kot celote, deluje slednja pod predpostavko ločevanja duha in zunanjega sveta ter je hkrati obremenjena z egocentričnimi predsodki in puhlimi, lažnimi željami. Medtem ko služi priučena zavest kot orodje, ki nam pomaga pri preživetju v svetu konkretnih pojavnosti, nam prepoznavanje oziroma podoživljanje apriorne zavesti in njene identičnosti z esenco bivajočega to preživetje osmisli. Predpostavka potrebe po osmišljenju preživetja, ki naj bi človeka ločevala od živali, ima v vseh konfucijanskih teorijah osrednji pomen. Pot, ki vodi do tega osmišljenja, spoznavna metoda, ki nas privede do doživetja celovitosti z esenco bivanja, je pri Xiong Shiliju metoda introspektivne samorefleksije.

Vzporedno z dihonomijami esence in funkcije oziroma apriorne in priučene zavesti je Xiong Shili v svoji spoznavni teoriji vzpostavil tudi diferenciacijo med dvema kategorijama spoznanja. Pri prvi, ki tvori epistemološko analogijo z esenco in apriorno zavestjo, gre za kategorijo *kvalitativnega spoznanja* (*xingzhi*). Drugi tip spoznanja, ki ustreza funkciji kvalitativnega spoznanja oziroma priučeni zavesti, Xiong imenuje *kvantitativno spoznanje* (*liangzhi*) (ibid., 249).

V naslednjem koraku razvoja svojega epistemološkega sistema je Xiong Shili kvantitativno spoznavanje povezal z znanstvenim, kvalitativno pa s filozofskim oziroma metafizičnim. Na ta način je poskusil opredeliti razmerje med konfucianizmom in sodobno znanostjo. Kvantitativno spoznavanje je primerno in učinkovito orodje za raziskovanje konkretne stvarnosti, ki opredeljuje naš vsakdan. Vendar moramo poznati njegove meje in paziti, da ga ne uporabljamo tudi kot spoznavni instrument razumevanja ontoloških in metafizičnih danosti, kajti s tem esenco bivanja reduciramo na funkcijo zunanega objekta spoznanja. Zato Xiong Shili opozarja na potrebo po ločevanju znanosti in metafizike.

Vendar se Xiong Shilijeve epistemološke izpeljave po svojem bistvu vendarle razlikujejo od Kantovih. Xiong namreč vseskozi poudarja, da je esenco (ti) v smislu absolutne resničnosti možno spoznati. Izhaja iz predpostavke, po kateri ta poslednja resnica ni entiteta, ki bi bila zunaj (in neodvisno od) naše zavesti. Bistvo ontologije se nam po Xiongovih teoriji razkriva prek razumevanja lastnega bivanja. Izvorna esenca bivanja je namreč skrita v vsakem od nas, zato ne lebdi nekje v objektni sferi zunanosti; Xiongovna resnica torej ni samostojni zunanji objekt, ki bi čakal, da ga razkrijemo in obvladamo s pomočjo kognitivnih tehnik našega razuma. Pot, ki vodi do njenega prepoznanja, je introspektivna (*fanji tiren*); v procesu samorefleksije (*fanqiu zishi*), v potapljanju vase, se nam resnica esence bivajočega razkrije sama od sebe. Spoznavna metoda introspekcije po Xiong Shiliju torej ni nič drugega kot podoživljanje izvorne zavesti s pomočjo ponotranjene intuicije, tj. z uporabo kvalitativnega znanja.

Za razliko od prevladujočega trenda v konservativni struji takrat še preostalih zagovornikov konfucijanstva Xiong nikakor ni zavračal znanstvenega diskurza kot takega. Prav nasprotno, zagovarjal je stališče, da ima znanost velik pomen kot instrument, ki človeštvu omogoča napredek in blagostanje. S tem postane znanost tudi nova možnost izboljšanja pogojev za individualno nego osebnosti posameznikov, kar naj bi zopet pozitivno vplivalo na harmonizacijo celotne družbe. Ta nova možnost kulture pa hkrati skriva v sebi past egoizma in površnega navezovanja posameznikov na materialne dobrine. Oboje, tako nega osebnosti kot tudi egoizem in lažne želje, je namreč možen produkt napredka in blagostanja. Zato Xiong v znanosti in tehnologiji vidi močno in vplivno orodje, ki ga je treba uporabljati z vso

pazljivostjo in etično odgovornostjo. Druga nevarnost, na katero Xiong Shili opozarja v zvezi z znanostjo, je fragmentarnost njenih epistemoloških pristopov k raziskovanju stvarnosti. Znanstvenim raziskavam se je torej treba posvečati zgolj prek priučene zavesti in kvantitativnega spoznavanja. Če se torej poskušamo znanstveno lotevati celovitosti stvarnosti, bomo s tem povzročili razpršitev oziroma fragmentalizacijo naše apriorne zavesti. Tudi ta nevarnost lahko po Xiongu vodi do tega, da izgubimo smernice etičnega osmišljenja našega življenja, da spregledamo kažipote, ki vodijo k negi osebnosti in kultivaciji naših kreposti, ter se izgubimo na brezpotju površnih nagibov hotenja. Ker torej znanost sama po sebi ne more razrešiti problema smisla človeškega življenja, mora biti podrejena filozofskemu osmišljenju spoznanja. Xiong Shilijevo sprejemanje in zagovarjanje znanosti izhaja torej prav iz njegovega prepričanja o tem, da gre pri njej za učinkovit spoznavni instrument, ki deluje v okviru popolnoma drugačnega diskurza kot filozofija, ki je pristojna za etiko in metafiziko. Fragmentna narava kvantitativnega spoznavanja sama po sebi še ne pomeni, da ljudje, ki se mu posvečajo, nujno izgubijo smisel in splošne etične smernice svojega življenja. Prav tako ne drži, da naj bi znanost sama po sebi nujno vodila do duhovne revščine v smislu prevladovanja materialnih želja in potrošniških strasti.

Poleg tega Xiong poudarja, da tudi znanstveni diskurz sam po sebi ni opredeljen zgolj z analizo, temveč tudi s sintezo; in celo intuicija igra v njem precej pomembno vlogo (Yu, 2002, 141). Kot rečeno, je za preprečevanje njenih »negativnih stranskih učinkov« potreben etično osmišljeni nadzor kultivirane metafizike. Razmerje med znanostjo in filozofijo je po Xiongu torej komplementarno, enako kot razmerje med esenco in funkcijo.

Kljub temu Xiong vselej znova poudarja meje znanstvenega obravnavanja stvarnosti in mišljenja. Tu gre za meje, ki jih ne gre presežati; zato je razmerje med znanostjo in filozofijo sicer vzajemno, vendar je zanj filozofski (zlasti metafizični) diskurz primarnejši in pomembnejši.

Nikakor nisem proti razumskemu razmišljanju. Je zelo pomembno za obravnavanje in dognanje konkretnih posebnosti vsega obstoječega; z izčrpnim raziskovanjem njihovih razlik nas lahko privede do njihovega poenotenja. Z opazovanjem in uporabo splošnih zakonitosti se lahko dokopljemo do mnogoterih spoznanj o najmanjših drobcih živo pisane stvarnosti. Iz izsledkov raziskovanja najmanjših podrobnosti konkretnega sveta pa zopet lahko sklepamo na naravo njegove celovitosti. ... Vendar uporabnosti razumskega mišljenja ne moremo razširjati v nedogled. Potem ko smo izčrpali spoznavanje zakonitosti, pridemo do skrajne točke, namreč do tja, kjer nam razmišljanje prav nič več ne pomaga. Vsi metafiziki bi se morali tega zavedati (Xiong, 1992, 357).

Tu gre za logično izpeljavo specifičnega videnja načela komplementarnosti, ki se kot rdeča nit vleče skozi vso Xiong Shilijevo filozofijo. Vsako razmerje bipolarnih parov kljub vzajemni soodvisnosti vsebuje primarni pol, ki to vzajemno soodvisnost opredeljuje, določa in sploh omogoča: v razmerju med esenco in funkcijo je to prvi, v razmerju med priučen in apriorno zavestjo pa slednji pol. In tako kot kvalitativno spoznanje določa in opredeljuje kvalitativno, bi morala tudi filozofija določati in opredeljevati znanost. Zato se je Xiong odločno postavil po robu težnji po scientifikaciji tradicionalne kitajske filozofije, ki je bila v intelektualnih krogih njegovih sodobnikov precej razširjena. Že v obravnavanju novega pragmatizma, ki se kaže tako v Hu Shijevem⁶ kot tudi v Feng Youlanovem⁷ delu, smo videli, da je šlo pri tem predvsem za poskuse vzpostavitve znanstvene metodologije ter sistematične klasifikacije, ki bi ustrezala tradicionalnemu filozofskemu diskurzu. Ta naj bi nadomestila prejšnje filozofske misticizme ter vzpostavila sistematično, logično konsistentno in pregledno formalno ogrodje, v katerega bi bilo mogoče umestiti klasično kitajske, na načelu imanentne metafizike temelječe idejne sisteme. Toliko večji pomen so »novi intelektualci« prisojali scientifikaciji, torej zlasti vzpostavitvi logično utemeljene metodologije sodobnih teorij. Po njihovem mnenju naj bi torej znanstveni epistemični pristopi popolnoma nadomestili metode intuicije, introspekcije in podoživljanja apriornih vidikov zavesti. Xiong se je tej težnji uprl predvsem zaradi tega, ker je v filozofiji videl diskurz, ki se tako po svoji esenci kot po svoji funkciji bistveno razlikuje od znanstvenega. Medtem ko je prvi pristojen za formalno in tehnicistično obravnavo (ter smiselno in učinkovito obdelavo) stvarnosti, je slednji pomemben v vlogi etično osmišljene osnove tovrstnega obravnavanja stvarnosti. Formalizirana epistemologija znanosti namreč po Xiongovem mnenju ne more služiti kot kriterij razsojanja ali vrednotenja stvarnosti.

Ta Xionгова stališča glede različnih spoznavnih metod (predvsem glede razuma in intuicije) ter njihove uporabe so močno vplivala na vse predstavnike druge generacije modernega konfucijanstva, ki jih bomo nekoliko podrobneje predstavili, analizirali in interpretirali v naslednjih poglavjih pričujočega eseja.

2 Razum in intuicija

Večina modernih konfucijancev je prevzela tradicionalno kitajsko predpostavko, po kateri je moralno kultiviranje sebstva predpogoj za celostno spoznanje. Po tej predpostavki človeški spoznavni aparat ne razpolaga samo z racionalnimi mehanizmi,

6 Hu Shi je bil osrednji predstavnik kitajskega razsvetljskega gibanja iz prve polovice 20. stoletja, ki se je pričelo leta 1919 in je znano pod imenom »Gibanje četrtega maja«.

7 Feng Youlan je bil eden osrednjih predstavnikov prve generacije modernega konfucijanstva.

temveč lahko uporabi tudi iracionalne dejavnike, kot so volja ali namera, želje in čustva.

Ločnico med razumom in intuicijo so pripadniki druge generacije modernega konfucijanstva, podobno kot Xiong Shili, ki je bil učitelj večine od njih, ponazarjali tudi kot ločnico, ki razmejuje filozofijo od znanosti. Četudi niso nasprotovali znanosti, pa so bili proti scientizmu in v njihovih delih pogosto naletimo na opazko, da znanost, ki je osredotočena na spoznavanje objektov naravnega, zunanjega sveta ter na izključno uporabo racionalnih in analitičnih metod, nikoli ne bo mogla razrešiti vprašanja smisla človeškega življenja ali vplivati na svetovni nazor ljudi (Han, Zhao, 1994, 169). Medtem ko znanost raziskuje dejstva, ima filozofija opraviti z raziskovanjem pomenov in vrednosti. Ločnica med razumom in intuicijo zato zanje ni bila zgolj ločnica med znanostjo in filozofijo (ali naravoslovjem in humanistikom), temveč tudi črta, ki razmejuje sfero pojavnosti od sfere vrednot.

Tradicionalna kitajska epistemologija je v veliki meri temeljila na metodi introspekcije in intuitivnega dojetja resničnosti.⁸ V neokonfucijanstvu dinastij Song (960–1279) in Ming (1368–1644), na katerem temelji večina modernih konfucijanskih diskurzov, sta se izoblikovali dve šoli: prva, »realistična,« je znana pod imenom Šola strukture (*lixue*) ali Šola razuma (*xingli xue*) in se je oblikovala pod vplivom osrednjega srednjeveškega kitajskega filozofa Zhu Xija. V epistemološkem pogledu je poudarjala realistične metode spoznavanja stvarnosti in uvedla ustrezno metodo »raziskovanja stvari« (*gewu*). Drugo, ki je bolj osredotočena na solipsistične in intuitivne metode spoznavanja stvarnosti, imenujemo Šola srčne zavesti (*xin xue*). Nastala je pod vplivom osrednjega »idealističnega«⁹ filozofa dinastije Ming Wang Yangminga.¹⁰ Četudi je imela slednja šola na večino modernih konfucijancev večji

8 Seveda to velja zgolj za prevladujoče diskurze. V kitajski idejni zgodovini najdemo tudi številne filozofske šole in posameznike, ki so se zavzemali za realistične, na razumu temelječe spoznavne metode in so metodo intuicije kritizirali oziroma negirali. V obdobju kitajske antike so k takim šolam sodili predvsem moisti in nomenalisti, v neokonfucijanstvu številni predstavniki Šole strukture (*li xue*), kasneje pa tudi predstavniki opozicije prevladujočih struj konfucijanstva in »novih metodologij«, ki so se zbrali pod okriljem akademije Vzhodnega gozda (*Donglin shuyuan*). Zelo nazorno kritiko prevladujočih intuitivnih metod najdemo v delu realističnega filozofa Wang Fuzhija (1619–1692), ki v svojih komentarjih k daoističnemu klasiku Laozi ne more skriti, kako trapaste se mu zdijo tovrstne metode: »Kako naj bi mi stvari enostavno, kar brez mojega truda, podeljevale znanje? Saj to je tako, kot bi se oprijel slepca in z njim hotel dohiteti konja v galopu. To je neumno zapravljanje energije. Temu ni tako. Le kje pod soncem naj bi bilo možno »ne izvajati kakršne koli prakse, pa se vendar dokopati do spoznanja, poimenovati stvari, ki jih ne zaznaš s čutili, in doseči popolnost brez delovanja? (物授我知, 而我不勤, 乃知昔之遂亡子而追奔馬, 勞而愚矣。非然, 則天下豈有‘不行而知, 不見而明, 不為而成’, 者哉?)« (Wang Fuzhi, Laozi Yan, v: Xia Zhentao, 1996, 372).

9 Dualistična razmejitev med idealizmom in materializmom za obravnavanje tradicionalne kitajske filozofije ni primerna, saj ločnica med materijo in idejo v metafizičnih razpravah kitajskih filozofov pogosto sploh ni prisotna in ni služila kot kriterij filozofskega razmišljanja.

10 Pri tem gre za vzdevek, pod katerim je Wang zaslovel. Njegovo pravo ime je Wang Shouren.

vpliv kot Zhu Xijeva filozofija, je bil koncept razuma, ki v Wang Yangmingovi filozofiji (za razliko od Zhu Xijeve) tako rekoč ni bil prisoten,¹¹ pomemben element njihovih filozofskih prizadevanj. Intuitivno prepoznavanje stvarnosti je pri obeh šolah tesno povezano s konceptom pra-znanja (*liangzhi*),¹² ki predstavlja srž moralne narave znotraj vsake osebnosti.

Ker predstavlja koncept razuma enega idejnih temeljev modernizacije, so se moderni konfucijanci precej ukvarjali z vprašanjem sinizacije tega pojma, saj je večina od njih kljub negiranju scientizma vendarle potrjevala (in delno celo poudarjala) pomen znanosti in tehnologije tudi za razvoj moderne kitajske družbe. V ta namen so poskušali najti sintezo med tradicionalnim konfucijanskim konceptom intuitivnega spoznavanja in idejnimi zasnovami tistega dela človeškega spoznavnega aparata, ki temelji na racionalnosti in logičnem sklepanju. Prvi korak na tej poti je predstavljalo natančno raziskovanje pojmov razuma in intuicije ter njunega vzajemnega razmerja. Že Liang Shuming, eden osrednjih predstavnikov prve generacije modernega konfucijanstva, se je veliko ukvarjal s pojmom intuicije, ki jo je poimenoval s terminom *zhijue*.¹³

Etimološke študije so pokazale (An, 1997, 337), da ta termin v konfucijanskih klasikah še ni obstajal in da gre za moderni prevod zahodnega izraza »intuicija«, ki je bil od vsega začetka tesno povezan s konotacijami Bergsonovega vitalizma.¹⁴ Tudi termin *lixing*,¹⁵ ki označuje razum, se je v istem času razširil predvsem kot prevod zahodnega koncepta razuma, četudi v okviru neokonfucijanske filozofije najdemo sorodne pojme; tu velja omeniti predvsem Zhu Xijev termin *xingli*. Razmerje med razumskimi in intuitivnimi spoznavnimi metodami je že prej obravnavalo mnogo tradicionalnih filozofov, četudi so jih označevali z različnimi imeni. Kot eden prvih modernih teoretikov je Liang leta 1921 objavil esej,¹⁶ v katerem se je skozi primerjavo med Bergsonovo filozofijo in neobudistično teorijo čiste zavesti (*weishi lun*) med drugim ukvarjal z razčiščevanjem razmerja med razumom in intuicijo (Liang, 1924, 97–102). Kasneje istega leta je Liang objavil svoje osrednje filozofsko delo *Kulturi vzhoda in*

11 Ta postavka je relativna, saj je tudi Wang omenjal neokonfucijansko načelo razuma, ki se je manifestiralo v vseobsežni (torej tudi mentalni) strukturi (*li*); vendar je pri tem vselej poudarjal, da je razum zgolj del srčne zavesti, ki naj bi stvarnost oziroma zunanji svet bolj celostno prepoznavala z metodo introspekcije in intuicije. Po Wangu ima razum oziroma mentalna struktura v srčni zavesti enak položaj kot objekti zunanje stvarnosti: »Izven srčne zavesti ni ne zakonitosti ne stvari (無心外之理, 無心外之物)«. (Wang, 1929, I/8b).

12 良知.

13 直覺.

14 Osrednja Bergsonova dela so bila v kitajščino prevedena na pragu prejšnjega stoletja (An, 1979, 337).

15 Soroden moderni termin je tudi *lizhi*, ki ga prav tako prevajamo z izrazom razum.

16 *Teoretiki čiste zavesti in Bergson* 唯識家與柏格森.

zahoda ter njuni filozofiji (*Dong xi fang wenhua ji qi zhexue*), v katerem je podrobno in sistematično obrazložil svoj koncept intuicije (zhijue) in ga jasno razmejil od razuma ter poskušal dokazati, da sta ta dva koncepta drug drugemu nasprotna. Liang je šel celo tako daleč, da je trdil, da sta bila ta dva koncepta odločilna pri opredeljevanju razlike med zahodno in kitajsko kulturo, saj naj bi se v okviru prve pretežno uporabljali razum, v okviru slednje pa intuicija. Četudi se je v kasnejših letih od koncepta *liangzhi* zavestno distanciral, saj se ne pojavlja v nobenem od njegovih del, ki so izšla po letu 1934 (An, 1997, 338), velja vendarle omeniti, da se je v tem pogledu s svojim striktnim razmejevanjem in kontradiktornostjo obeh konceptov razlikoval od velike večine ostalih modernih konfucijancev, ki so si prizadevali prek raziskovanja in nadgrajevanja konfucijanske idejne tradicije obrazložiti komplementarnost obeh kognitivnih metod. Tovrstno dojemanje njunega vzajemnega razmerja je tudi večini zahodnih teoretikov tuje, čeprav se v običajnem popularnem razmišljanju koncept razuma ali racionalnosti pogosto enači z nasprotnim polom intuicije (Fricker, 1995, 181). Vendar je že Thomas Kuhn v *Strukturi znanstvenih revolucij* (1962) nazorno pokazal, da se koncept intuicije pravzaprav nahaja v osrčju racionalnega raziskovanja, saj izhaja iz prepričanja, da je intuicija osrednji katalizator teoretskih preobratov v znanosti.

Isto stališče si je po Liang Shumingu delila večina filozofov modernega konfucijanstva. Že drugi predstavnik prve generacije, Carsun Chang (Zhang Junmai), je v leta 1954 objavljenem delu *Reason and Intuition in Chinese Philosophy* izhajal iz predpostavke, po kateri je razumska metoda spoznavanja zunanjega sveta in pridobivanja znanja v osrčju izvornega Konfucijevega nauka. Pri tem je citiral znameniti Konfucijev izrek, v katerem ta izpostavi: »Učenje brez razmišljanja je brezplodno, razmišljanje brez učenja pa nevarno« (Kongzi, 2012; Wei Zheng 15).

Chang je ta citat interpretiral kot spodbudo za razmišljanje s pomočjo razuma. V delu Mencija, ki je tako neokonfucijancem kot tudi modernim konfucijancem predstavljal osnovo za interpretacijo izvornega konfucijanstva, je izpostavil stališče, po katerem sta razum¹⁷ in pravičnost (kot eden temeljnih simbolov moralnosti) v enaki meri notranja lastnost vseh ljudi.

Zato pravim: vsi ljudje imamo enak okus za dobre jedi, enak sluh, ki uživa v istih tonih, enak vid, ki ljubi enako lepoto. Zakaj naj bi se naše srčne zavesti med seboj razlikovale? Kaj je torej to, v čemer so si naše srčne zavesti enake? Pravim, da sta to razum in občutek za pravičnost ... Zato pravim, da razum in

17 Mencij tu razum označuje s terminom *li*, ki pomeni strukturo. Ta je namreč v okviru antičnega kitajskega pogleda na svet predstavljala vseobsežno urejenost, ki se manifestira tudi v človeški srčni zavesti in je ustrojena na isti način kot struktura zunanje resničnosti. Četudi se ta koncept razuma v marsikaterem pogledu razlikuje od konotacij, ki jih je ta pojem pridobil v razvoju evropske filozofije (prim. Rošker, 2011, 113–123), je bil kasneje (v 19. stoletju) uporabljen tudi kot prvi (in bistveni) del dvozložnice, s katero so Kitajci označevali »zahodni« tip razuma.

pravičnost razveseljujeta mojo zavest, prav tako kot dobri okusi razveseljujejo moja usta (Mengzi, 2012; Gaozi 7).

Pri tem gre torej za zlitje racionalnih in moralnih elementov znotraj človeške zavesti. Za razliko od Liang Shuminga je Chang poudarjal ravno obratno, namreč da se v tem videnju enote razuma in morale manifestira načelna in temeljna enakost prevladujočih struj zahodne in kitajske filozofije.

Izhajajoč iz tega prepričanja je v omenjenem eseju¹⁸ opisal razvoj ter specifične konotacije razuma in intuicije znotraj tradicionalne kitajske filozofije. Pri tem poudarja, da so bili kitajski teoretiki vselej zelo pozorni na moralne vrednote in so se zato posebej natančno osredotočali na raven, ki se manifestira v konceptu *xing* (prirojene lastnosti, »človeška narava«). Termina *xing* in *li* naj bi po njegovem mnenju kombinirali zaradi tega, ker so slednjega videli kot nujno umeščena v človeško naravo kot celoto (Chang, 1960, 101). Po Zhangovem mnenju vprašanje razmerja med obema navedenima konceptoma znotraj kitajske filozofije zavzema podoben položaj kot problem razmerja med univerzalnostjo in partikularnostjo znotraj zahodne miselnosti. Pri tem izpostavlja, da so vse vplivne filozofske šole kitajske tradicije temeljile na racionalni osnovi (ibid., 102).

Spoznanje, pridobljeno s pomočjo intuitivnega dojetanja, je zanj zato globoko zakoreninjeno v kogniciji, volji in čustvih ter zato predstavlja sintezo. Zhang poudarja, da tovrstne sinteze ni mogoče ustvariti na osnovi raziskav, v katerih postavimo razum in intuicijo v medsebojno nasprotujoče si razmerje, temveč jo lahko vzpostavimo samo na osnovi mnogo širših izhodišč (ibid.).

To načelno prepričanje so v veliki meri delili tudi predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva. V Fang Dongmeijevem in Xu Fuguanovem delu vprašanja, povezana z nadgrajevanjem in moderniziranjem tradicionalnih konceptov racionalnosti, zavzemajo razmeroma ozek del problematiziranj, saj sta bila v svojem raziskovanju bolj osredotočena na druge vidike filozofije in idejne zgodovine.

3 Xu Fuguan in telesno spoznanje

Xu je v tem kontekstu prevzel tradicionalni Mencijev koncept moralnega razuma (*daode lixing*), ki naj bi služil kot orodje uravnavanja ter vodstva človeškega življenja in človeških želja v okviru moralne srčne zavesti. Ta se kaže kot zavest dobrega in etičnega znotraj moralnega sebstva (*benxin*) (Xu, 2005, 178). Xujeve obravnave epistemologije

18 Temu eseju je leta 1960 sledil esej, v katerem se (izhajajoč iz načelno enakega stališča) ukvarja pretežno z obravnavo intuitivnih metod znotraj tradicionalne kitajske filozofije (Chang, 1960, 35–49).

izhajajo iz njegove predpostavke, po kateri je ta zavest človeku prirojena.¹⁹ Realizacija moralnega delovanja v tem okviru namreč temelji na predpogoju, da posameznik spozna (ali uvidi), da je to, kar je človeku prirojeno, rezultat nebeškega mandata (*tian ming*).²⁰ Ta namreč sodi h konceptom, ki jih je Konfucij po Xujevem mnenju iz pojmov, ki so sodili v območje zunanjih moralnih kodeksov in predpisov, transformiral med pojme, ki so hkrati opredeljevali človeško notranjost. Xu Fuguan je izpostavil, da so se moralne ideje pred izvornim konfucijanstvom manifestirale zgolj kot znanje o pravilnem in primernem obnašanju. Bile so torej zgolj nekaj, kar je bilo vpeto v odnose objektivnega sveta, in niso mogle veljati kot nekaj, kar bi posamezniku omogočalo ozaveščanje in mu odpiralo duri v njegov notranji svet. Šele prek Konfucijeve ustvarjalne reforme se je ta zunanji kodeks, ki je urejal objektivni svet, pretvoril in zaobjel tudi svet ozaveščene notranjosti. Takšna enota je posamezniku v okviru konfucijanskega nauka nudila možnost stremljenja k boljšemu (k izpopolnitvi). Tako se je oblikoval duh kitajske moralnosti, ki je imanentna in transcendentna hkrati. To poenotenje je po Xu Fuguanu temeljilo na metodi ponotranjenja tradicionalnih religioznih konceptov, ki so se transformirali tako, da so se iz abstraktnih zunanjih idej spremenili v simbole, ki so označevali različne oblike obstoja notranje moralne substance. Žal Xu ni nikjer podrobneje opisal konkretne epistemologije tovrstnega poenotenja, ali z drugimi besedami, ni obrazložil natančne metode oziroma prikaza postopkov, prek katerih lahko ljudje dosežemo tovrstno identifikacijo. V tem kontekstu je Xu Fuguan sicer uvedel novo spoznavno metodo, ki jo je poimenoval z izrazom *tiren* (telesno spoznavanje) oziroma *tizhi* (znanje, pridobljeno prek telesa). Pri tej spoznavni metodi ne gre niti za intuicijo v običajnem pomenu niti za racionalno razmišljanje o logičnih relacijah med premisami in sklepi, temveč prej za »retrospektiven in aktiven proces, v katerem subjekt svojo moralno subjektivnost razloči od psevdosubjektivnosti človeških želja in jo v tem okviru razvija naprej« (ibid.).

V takšnem spoznavnem procesu se združita tako znanje in delovanje (*zhixin heyi*) kot tudi objektivnost in subjektivnost. Spoznavni subjekt se mora namreč, če želi pridobiti objektivno znanje, »potopiti« (ibid., 292) v objekt spoznavanja oziroma v to, kar je v njem možno spoznati, poleg tega pa sam akt spoznavanja vključuje tudi njegovo realizacijo v praksi. Pomemben element tega procesa je tudi koncept *gongfu*, ki hkrati vključuje subjektovo zmožnost spoznanja ter njegovo aktivno prizadevanje in trud za njegovo pridobitev. Šele prek aplikacije *gongfuja* lahko posameznik pridobi uvid v svoje transcendentno moralno sebstvo, ki je onkraj *gongfuja*. Spoznanje ali uvid, pridobljen na tak način, mora subjekt ponotranjiti in ga integrirati tako v svoje telo kot tudi v svoje racionalne dispozicije. Šele potem postane ta uvid popolnoma del

19 V običajnem dojemanju kitajske filozofije tudi ta predpostavka sodi k mencijanski idejni dediščini; a Xu je poskušal dokazati, da jo je mogoče najti že v delu samega Konfucija.

20 天命.

njegovega znanja. V tem primeru se ločnica med znanjem in spoznavnim subjektom popolnoma zabriše in utelešenje tega, kar je spoznano, postane predpogoj za njegovo dejansko in popolno spoznanje. Ni Peimin Xu Fuguanu v tem kontekstu sicer očita, da je njegov koncept utelešenja neizdelan (Ni, 2002, 291), vsekakor pa je ideja takšnega »telesnega spoznavanja« filozofsko precej zanimiva, četudi je Xu sam nikoli ni posebej natančno izdelal oziroma nadgradil; zato je bila (in je še) kasneje pogosto predmet nadaljnjih raziskav s strani sodobnih kitajskih teoretikov.²¹

4 Holistična epistemologija Fang Dongmeija in primarnost čustev

Za Fang Dongmeija je bil razum osnovan v racionalni strukturi (li) vesoljstva, ki pa je hkrati s to racionalnostjo opredeljena tudi z delovanjem občutenja (*qing*). Fang je izhajal iz predpostavke, po kateri gre pri obeh elementih za korelativno in komplementarno binarno kategorijo, ki izvira iz skrajnega tečaja (*taiji*) in tvori (znotraj ontoepistemološke celovitosti, ki je značilna za klasično kitajsko idejno tradicijo) tako osnovo filozofskega mišljenja kot tudi temelj bivanja kot takega (Li Chengyang, 2002, 264). Medtem ko je »li« absolutni in najvišji izraz objektivnih pojavnosti, je »qing« zanj temeljna lastnost subjektivnosti. In ker Fang Dongmeijev koncept »življenja« v sebi združuje oba pojma, je popolnoma jasno, da nosi v sebi tudi pomen preseganja ločnice med subjektom in objektom (Fang, Li, 1989, III/894). V svojem delu *Tri vrste filozofske modrosti (Zhexue san hui)* pojma »li« in »qing« združi tudi v enoten epistemološki koncept »občutenega razuma (qingli)«, ki v svoji združitvi občutja in racionalnosti predstavlja fundamentalno in najprvobitnejšo srž oziroma osnovo spoznanja ter s tem »seme modrosti« (*zhihui chongzi*) (*ibid.*).

Koncepta *qing* in *li* zato zanj predstavljata komplementarno celoto, v kateri sta oba dejavnika v soodvisnem in korelativnem razmerju:

Qingli sodi med prvobitne simbolne podobe znotraj sistema filozofske terminologije. *Qing* nastane v povezavi z lijem in lijev obstoj je zopet odvisen od *qinga*. V svojem čudotvornem delovanju krožita drug okrog drugega in sta drug drugemu izvorni razlog. Območje njunega skupnega obstoja lahko prepoznamo s pomočjo intuicije, vendar ga je težko izraziti oziroma pojasniti (Fang, 2007, 2).

Četudi *qingli* vključuje tako razum kot občutja, ga je torej mogoče spoznati samo z intuitivno in ne z racionalno ali analitično metodo. Ta njegova epistemološka razsežnost se zato ne odraža zgolj v območju zaznavanja, temveč tudi v območju

21 Pri tem velja omeniti zlasti študije nekaterih predstavnikov tretje generacije modernega konfucijanstva, posebej Tu Wei-minga in Cheng Chung-yinga.

posredovanja, saj gre za pojem neizrazljivosti, ki presega pomenske distinkcije, ki opredeljujejo konkretni svet človeškega življenja:

Sfera qinglija je hkrati oddaljena in bližnja, globoka in površinska, odkrita in zakrita. Zunaj nje ni mogoče nič uzreti in ustroj njene notranjosti lahko opredelimo s pomočjo sluha, vida in nege osebnosti (ibid.).

In vendar človek za svoj konkretni obstoj in za svoje konkretno življenje potrebuje oboje, tako qing kot li: »Človeško življenje je pogojeno s qingom in človeška eksistenca z lijem« (ibid.). Razum sam po sebi (torej ločeno od občutja) zanj predstavlja tretjo raven razvoja osebnosti (od skupaj šestih); to je raven, ki ustreza človeškemu obvladovanju naravnega zunanjega sveta in se manifestira v kulturi znanosti. Fang sicer priznava, da je ta vidik človeškega razvoja pomemben, vendar hkrati opozarja na to, da mora človeštvo stremeti k še višjim sferam umetnosti (lepote), morale (dobrote) in popolnosti (harmonije), torej k sferam, do katerih človek brez intuitivnega (moralnega) znanja nima dostopa (Fang, Li, 1989, III/904–906).

5 Tang Junyi in čutna kompatibilnost

Kot vsi moderni konfucijanci je tudi Tang Junyi v svoji epistemologiji izhajal iz pojma imanentne transcendence, ki ga je opredelil na osnovi svojih interpretacij neokonfucijanske šole zavesti (*xin xue*).²² Njegova epistemologija je zato tesno povezana z njegovo ontologijo, saj vidi svet kot metafizično realnost, ki je imanentna v vsem, kar v vesoljstvu obstaja, in ki poseduje moralne kvalitete (Sin, 2002, 306). Tako je osrednja konfucijanska krepost sočlovečnosti (*ren*) že sama po sebi del strukture kozmosa in njeno prepoznavanje, ki je, kot bomo videli, hkrati utelešenje in ponotranjenje ter se kaže v moralnem delovanju posameznika.

Srčna zavest (*xin*) kot nujni in konstitutivni del moralnega sebstva je ključni element spoznavnega procesa. Ta se konstituira prek njene funkcije »čutne kompatibilnosti« (*gantong*),²³ ki sloni tako na čustvih kot tudi na razumu in volji. Združitev vseh teh dejavnikov pa je pogojena s »pravilnim dojetjem«, ki mora potekati v skladu z vseprevevajočim, razumnim strukturnim načelom (*li*).²⁴ Ko gre za spoznavanje drugega človeškega bitja, mora čutna kompatibilnost temeljiti tudi na empatiji.

22 Ta šola se v strokovni literaturi pogosto imenuje tudi »Šola Luja in Wanga«, in sicer po Lu Jiuyuanu (alias Lu Xiangshanu) in Wang Yangmingu. Ta šola se večinoma označuje kot idealistična, četudi je kategoriji idealizma in materializma problematično brezpogojno prenašati na kitajsko filozofijo. Nalepko idealizma si je prislužila s tem, da se večinoma ukvarja z raziskovanjem funkcije spoznavne srčne zavesti in njene kultivacije (prim. Sin, 2002, 305).

23 感通.

24 理.

Spoznavanje na osnovi čutne kompatibilnosti Tangu predstavlja tudi epistemološki predpogoj za prehajanje med različnimi obzorji (*jing*)²⁵ oziroma za razvoj od nižjih k višjim obzorjem. Tudi sam koncept obzorja zanj namreč ni zgolj ontološki in aksiološki, temveč hkrati epistemološki koncept.

Tangovo obravnavanje razuma je neločljivo povezano s konceptom moralnega sebstva, kot ga je izdelala šola srčne zavesti.

To, kar sam razumem pod terminom razum (*lixing*),²⁶ lahko označim kot strukturo, ki je združljiva s strukturo prirojene narave, oziroma kot enotnost strukture (*li*) in prirojene narave. Kitajsko konfucijanstvo je razum poimenovalo z izrazom *xingli*;²⁷ ta je razlog za to, da se moralno sebstvo, tj. duhovno oziroma moralno sebstvo, vzpostavi prek esence oziroma substance samega sebe (Tang, 1986, 254).

Tudi za Tanga je razum torej osnova moralnega sebstva, ki ga označi kot »transcendentno razumno sebstvo« (*chaoyuede lixing ziwo*, *ibid.*). Tang človeško moralno življenje dojema kot nekaj, kar zahteva zavestno obvladovanje samega sebe, in nekaj, kar je skupno vsem človeškim bitjem. Ta mencijanska univerzalnost človeške moralnosti z vidika epistemologije se ne kaže zgolj v kognitivnih zmožnostih razuma, temveč tudi v empiričnem spoznavanju sveta, ki temelji na čutnih organih.

Če pogledam z vidika realnega sveta, potem vidim, da je vsako delovanje moje srčne zavesti povezano z mojim telesom. Zato lahko prek svojih spoznavnih aktivnosti, ki potekajo prek mojih čutnih organov, enakovredno spoznavam vse, kar obstaja. Če prek svojih čutnih organov zaznavam svoje telo in telesa drugih ljudi, se mi vsi prikažejo kot enakovredni deli vsega, kar obstaja. Moje čutno pogojeno spoznavanje je univerzalno tako glede mojih realnih soljudi kot tudi glede mojega lastnega telesa. Z vidika mojega lastnega realnega telesa pa lahko dojamem tudi manifestacijo obstoja transcendentne moralne zavesti srca. Iz tega lahko sklepamo, da tudi drugi realni ljudje razpolagajo z možnostjo dojetja manifestacij tovrstne moralne zavesti. Ta moj sklep temelji po eni strani na dejstvu, da sem konkreten človek, ki se nahaja v realnosti, po drugi pa na prepričanju, da se spoznanje, ki poteka prek mojega telesa, nanaša tudi na transcendentno substanco srčne zavesti (Tang Junyi, 1985, 110).

Pri tem moramo opozoriti na dejstvo, da Tang tu ne govori o intersubjektivnosti. Tang ni mislil, da obstaja skupni duh ali skupna zavest v smislu enakih ciljev ali intencij

25 境.

26 理性.

27 性理.

vseh ljudi, temveč govori o transcendenčnem duhu posameznika, ki se združuje z drugimi prek procesa transcendence (Sin, 2002, 313). Ta transcendenca je možna zato, ker človeška srčna zavest tvori enoto z vesoljstvom.

Tangova epistemologija vsebuje tako spoznavno teorijo kot tudi teorijo modrosti. V obeh se razum in intuicija medsebojno prepletata; na osnovi tega vzajemnega prepletanja in medsebojnega vplivanja različnih segmentov in mehanizmov srčne zavesti je vzpostavil teoretsko zanimivo in inovativno hipotezo ustvarjalnosti modrosti (zhihuide chuangzaoxing, Han, Zhao, 1994, 56). Svoje teorije je poskušal utemeljevati z metodami moderne analitične filozofije. To, kar imenuje »znanje« (zhishi), se nanaša na koncepte oziroma ideje, sklepanje, logične kognitivne zakonitosti in empirično intuicijo. »Modrost« pa je zanj »čudežna ustvarjalnost« (*shenmiaode chuangzaoxing*); to je inovativno mišljenje, ki je ciljno usmerjeno in presega samo znanje. Pri tem gre za vrsto intuitivnega mišljenja, ki pa ni niti zgolj čisto empirično niti čisto razumsko. To je vrsta mišljenja, ki lahko uporabi že pridobljeno znanje, vendar pred tem tudi samostojno odloča, ali bo to storilo ali ne. V tem procesu je znanje preseženo, a hkrati integrirano. V obeh teorijah igra osrednjo vlogo tudi morala, ki je osnova sebstva in s tem srčne zavesti.

Kljub prizadevanju za takšno interpretacijo konotacijskih spektrov pojmov racionalnosti, intuicije, zaznavanja, dojemanja, mišljenja in morale, ki bi omogočila plodno nadgradnjo novega, moderni dobi ustrežajočega koncepta kitajskega razuma, pa Tangu ni uspelo vzpostaviti konsistentne in v sebi zaključene teorije tradicionalnega razuma. V njegovih tozadevnih spisih naletimo na številne logične nedoslednosti, ki jih izpostavljajo tudi sodobni raziskovalci in interpreti njegovih del. Han Qiang in Zhao Guanghui (1994, 57) mu očitata, da nikjer ne vzpostavi jasnega sosledja med empirično intuicijo, sodbami in sklepi ter racionalno intuicijo. Ko govori o tem, da ustvarjalnost modrosti znanje uporablja in ga hkrati presega, po eni strani trdi, da lahko racionalna intuicija neposredno pronica skozi vzorce, ki so se vzpostavili na osnovi sinteze predpostavk, in tako neposredno pride do veljavnih sklepov. To bi seveda pomenilo, da je racionalna intuicija nad logičnim razumom. Vendar Tang po drugi strani izpostavlja, da čista racionalna intuicija privede samo do znanja in nikakor ne do modrosti, saj naj bi bilo v njenem okviru predvideno zgolj nesklepčno mišljenje. Tudi njegov koncept »čudežno ustvarjalne modrosti« ni nikjer predmet podrobnejše analize ali celo utemeljitve. Edino, kar je pri njej jasno, je, da naj bi temeljila na moralni srčni zavesti, ki je nujni del človeškega sebstva ter deluje hipno in nezavedno.

Tudi Tangov zgoraj orisani model enotnosti posamičnih individualnih srčnih zavesti je problematičen. S pomočjo te enotnosti je Tang izdelal svoj koncept neskončne srčne zavesti, ki je enaka vesoljstvu. Vendar pa Sin Yee Chan (2002, 315) v

tem kontekstu opozarja, da poenotenje še tako številnih posamičnih srčnih zavesti ne more brez nadaljnje privedi do vzpostavitve neskončne srčne zavesti.

6 Mou Zongsan: intuitivni razum je človeška in ne zgolj Božja lastnost

Mou Zongsan je poskušal pozicijo razuma znotraj tradicionalne kitajske miselnosti opredeliti skozi primerjavo med zahodno in kitajsko kulturo, ki po njegovem mnenju predstavljata različne oblike reprezentacij človeškega razuma. V kitajski kulturi naj bi prevladala »funkcionalna oziroma intenzivna« (*lixingzhi yunyong biaoaxian*),²⁸ v zahodni pa »konstruktivna oziroma ekstenzivna reprezentacija« (*lixingzhi jiagou biaoaxian*)²⁹ (Mou, 1995, 544–553).³⁰ Razlika med obema reprezentacijama je v glavnem primerljiva z diferenciacijo med praktičnim in teoretičnim razumom.

»Razum«, ki se pojavlja znotraj funkcionalne reprezentacije, je seveda praktični razum. Vendar pri tem ne gre za nekaj abstraktnega, temveč za nekaj konkretnega, življenjskega. Zato je t. i. razum, o katerem tukaj govorimo, seveda identičen z moralnostjo, ki se nahaja znotraj osebnosti (ibid., 544–545).

Vendar pa Mou za razliko od Kanta funkcionalnemu razumu pripisuje tudi možnost intuitivnega razuma (*zhide zhijue*), medtem ko Kant³¹ tega potenciala ne priznava oziroma ga ne pozna.³²

Mou je poudarjal, da ima Kantovo neupoštevanje možnosti človeškega dostopa do intuitivnega razuma še bolj daljnosežne teoretske implikacije. Mou Zongsan je namreč menil, da je vpeljava tega koncepta v epistemologijo nujna, saj ostaja brez njega celoten metafizični konstrukt sveta in človeškega bivanja v njem na zelo trhljih nogah. V bistvu se brez konceptualizacije človeškega intuitivnega razuma podre celoten Kantov konstrukt avtonomnega subjekta, po drugi strani pa je brez njega tudi celotna

28 理性之運用表現.

29 理性之架構表現.

30 Lee Ming-Huei (2001, 47) opozarja, da Mou v svojem leta 1962 objavljenem delu *Filozofija zgodovine* (*Lishi zhixue*) ta pojmovni par označuje z izrazoma »duh sintetične racionalnosti« oziroma »duh analitične racionalnosti« (2. poglavje tretjega dela). Četudi se ta izraza razlikujeta od zgoraj omenjenih terminov, sta po Leejevem mnenju oba pojmovna para vsebinsko identična.

31 Po Moujevem mnenju to ne velja zgolj za Kanta, temveč za celotno zahodno idejno tradicijo, v kateri so spoznavne možnosti intuitivnega razuma vselej rezervirane izključno za Boga. S tem je bil intuitivni razum (enako kot nesmrtna duša ali svobodna volja) na zahodu vselej dojet zgolj kot postulat in ne kot resničnost. (Za Moujev dokaz tega, da je avtonomna in svobodna volja del dejanske pojavnosti (*chengxian*) in ne zgolj postulat, glej Mou, 1983, 77ff.). Posledica tega je tudi prevladujoče ločevanje resničnosti v sferi pojavnosti in substance (Han, Zhao, 1994, 170).

32 Za podrobnejšo obravnavo tega problema glej Rošker, 2016, poglavje o Mou Zongsanu ter poglavje o razumu in intuiciji.

tradicionalna kitajska filozofija oropana svojega idejnega temelja. Zato je koncept človeškega intuitivnega razuma pravzaprav v ospredju ali središču Moujeve filozofije. Kot izpostavi Sébastien Billioud (2012, 70), prav ta koncept predstavlja osrednji steber njegove reinterpretacije kitajske in nadgradnje oziroma preseganja Kantove filozofije:

Če ne priznamo, da ima človek v svojem omejenem obstoju možnost intuitivnega razuma, potem glede na Kantovo interpretacijo pomena in vloge tovrstne intuicije celotna kitajska filozofija sploh ni možna. In ne samo to: v tem primeru ostaja tudi celotna Kantova moralna filozofija prazno besedičenje. S tem se nikakor ne morem sprijazniti. Pogoji za možnost intuitivnega razuma morajo biti vzpostavljeni s pomočjo kitajske filozofske tradicije (Mou, 1971, Predgovor/2).

Po Mouju gre pri »konstruktivni reprezentaciji« za idejni model, ki temelji na nasprotju med subjektom in objektom in ki se manifestira v matematiki, logiki, znanosti in sistemu politične demokracije. »Funkcionalna reprezentacija« pa je zanj osnovana na odsotnosti te ločnice in se kaže predvsem v moralnih in religioznih dejanjih (Lee, 2001, 67).

Po Moujevem mnenju (1995, 549) je v zahodni kulturi prevladala prva, v kitajski pa slednja oblika reprezentacije razuma. V tem vidi tudi razlog za to, da kitajska tradicija ni bila sposobna razviti potenciala za moderno obliko demokracije in znanosti, četudi je po drugi strani razvila izjemno izdelan sistem morale in etike.

Če povzamemo, se prispevki konstruktivne reprezentacije kažejo predvsem v dveh stvareh, namreč v znanosti in demokratični politiki. Že več desetletij se vsi kitajski intelektualci razburjajo zaradi tega. Le zakaj Kitajska ni mogla razviti znanosti in demokratične politike? Naš odgovor se glasi, da je to zaradi tega, ker v njej ni dovolj prevladala konstruktivna reprezentacija razuma. Kitajska kultura pozna zgolj funkcionalno reprezentacijo razuma (ibid.).

Moujev koncept intuitivnega razuma je pomemben tudi kot aksiološka nadgradnja zahodnega koncepta racionalnosti. Intuitivni razum je zanj neposredna oblika razuma oziroma intelekta (Han, Zhao, 1994, 169): »Intuitivni razum je racionalen in ni zgolj stvar »občutenja«. A ta razum je neposreden in ni razločevalen niti logičen« (Mou, ibid., 170).

To pomeni, da je intuitivni razum takšna oblika razuma, ki je »višja« oziroma kompleksnejša od zaznave na podlagi občutenja, empiričnega dojetanja ali logične racionalnosti. Pri tem gre torej za osnovno metodo pridobivanja spoznanj o sferi pomenov in vrednosti (Mou, 1971, 19).

Intuitivni razum ni enak občutenju, kajti to se nanaša na objekte zunanjega sveta in je zato zgolj pasivni prejemnik. Intuitivni razum pa nima objekta in

pri njem ni mogoče govoriti o razliki med subjektom in objektom spoznanja. On je sam po sebi aktivnost substance jasne srčne zavesti; je refleksija samega sebe (ibid.).

Po Moujevem mnenju so takšno metodo dojemanja razvile vse tri najpomembnejše filozofske šole kitajske idejne tradicije. V konfucijanstvu so jo poimenovali osnova moralne srčne zavesti ali moralno sebstvo (*daode benxin*), v daoizmu srčna zavest poti (*dao xin*) in v budizmu resnična večna zavest (*zhenchang xin*).

V delu *Pojavi in stvari na sebi* (*Xianxiang yu wu zishen*) je Mou prek svoje reinterpretacije konfucijanske tradicije poskušal razložiti koncept stvari na sebi, in to ne zgolj kot epistemološki, temveč tudi kot vrednostni koncept.

Za konfucijance se je metafizični noumenon (substanca) vzpostavil neposredno izhajajoč iz moralne srčne zavesti ... Ljudje moramo prek svoje moralne srčne zavesti neposredno priti do manifestacije notranje moralne substance. Svoje sebstvo vzpostavimo prek soočenja s to manifestacijo substance. Ta substanca, ki se manifestira, je neposredno moralna in hkrati metafizična. Zaradi tega lahko svoj moralni vrednostni pomen ohranja tudi v svojem prevevanju vseh stvari in objektov (vedenjskih in ontoloških). V tem okviru so vse stvari in vsi objekti stvari in objekti »v sebi«. Pri tem ima pojem »biti v sebi« moralni in vrednostni pomen (Mou, 1975, 435–436).

Mou Zongsan je bil namreč prepričan, da zgolj spoznavnoteoretsko razumevanje tega pojma nikakor ne zadošča za utemeljitev Kantove transcendentalne razlike med pojavom in stvarjo na sebi, kajti v Kantovem sistemu ta vselej ostaja onkraj človeškega spoznavnega potenciala. Za razrešitev te problematike postavi Mou tezo, po kateri je človek sicer končen, vendar ima tudi dostop do neskončnega. Ta dostop vidi prav v lastnosti intuitivnega razuma (*zhide zhijue*).

Ideje nastajajo samo na začetku, še preden se je razkrilo izvorno sebstvo.³³ To je takrat še slepo in preobraženo v spoznavno zavest. V tej fazi se vse aktivnosti zavesti dogajajo zgolj na ravni prirojениh možnosti zaznave. Toda izvorno sebstvo se mora zaradi sebi lastne sile vibracij nujno prej ali slej razkriti. Zaradi tega, ker je možen intuitivni razum, se mora v trenutku popolnosti nujno razkriti v vsem svojem blišču. Takrat se spreminjajoče se ideje ponovno vrnejo v srčno zavest in pojavi se »brezpomenski pomen«, ki je prav tako nujno možen in dosegljiv. »Sveta volja« je prav ta »brezpomenski pomen«. Zato mora biti človek končen in brezkončen hkrati (Mou, 1975, 79).

Intuitivni razum nam tako omogoča, da »stvar po sebi« za nas ne predstavlja več nekakšnega za vselej nedoseženega »onostranstva«, temveč vrednostno sfero,

33 Dob.: izvorna srčna zavest, *xin*.

ki se nam lahko prikaže neposredno prek našega zavedanja svobode. Mou vztraja pri predpostavki, da mora biti Kantov pojem noumena »vrednostni koncept v zelo močnem pomenu« (ibid., 8), kajti samo na tej osnovi je mogoče dojeti razlikovanje med njim in konceptom fenomenona (Tang, 2002, 334). Pri konceptu noumena torej nikakor ne gre za koncept »izvirne pojavnosti«. Pri njem ne gre za nikakršno objektivno dejstvo, ki se mu lahko nenehno bližamo, ne da bi ga kadarkoli dosegli. Noumenon je nekaj, čemur se nikoli ne moremo približati na ravni naših občutij ali na ravni razumskega razumevanja. Torej gre pri njem nujno za transcendentalen koncept (ibid.).

Vendar Mou s tem, ko ljudem pripiše intuitivni razum, za razliko od Fichteja Kantovega sistema ne želi izničiti, temveč dodatno utemeljiti. Za Mouja je Kantovo razlikovanje filozofsko nujno; vse, kar potrebuje, je zgolj reinterpretacija. Moujeva teza o možnosti doseganja »stvari na sebi« je združljiva s Kantovo omejitvijo spoznanja na pojave (Lee, 2001, 70), kajti intuitivnega razuma ne vidi kot vrsto spoznanja, temveč kot dojetje vrednot. Tang Refeng izpostavi (2002, 334), da je Moujev intuitivni razum (*intellectual intuition*) ključen za celoten sistem njegove moralne metafizike. Za Mou Zongsana je moralna metafizika diskurz, ki se nanaša na obstoj vseh bitij z moralno substanco, ki se izraža v moralni srčni zavesti. Zato je moralna substanca, ki je hkrati neskončna srčna zavest, zanj tudi metafizična. Neskončna srčna zavest namreč vključuje oboje, tako moralno substanco, ki človeku odpira vrata, ki vodijo v domeno morale (ibid.), kot tudi metafizično substanco, ki omogoča eksistenco v sferi noumena.

6 Zaključek

Moralno sebstvo, »opremljeno« z neskončno srčno zavestjo intuitivnega razuma, predstavlja enega možnih odgovorov modernih konfucijancev na globalna vprašanja sodobnega časa, povezana z dilemami modernega subjekta, ki je, ujet v kompleksnost tehnologij profitno naravnane naravnega sveta, pozabil na etične razsežnosti, ki opredeljujejo njegovo človeškost in spoznavanje resničnosti. Če torej kitajska družba želi stopiti na pot modernizacije v okviru lastnega kulturnega konteksta in če torej želi v svojo kulturo integrirati elemente, potrebne za razvoj moderne demokracije in znanosti, se mora po mnenju Modernih konfucijancev transformirati v smislu razvoja tovrstnih epistemoloških modelov. Če noče postati duhovna kolonija, mora v ta namen nadgraditi tiste koncepte lastne idejne tradicije, ki predstavljajo potencial za razvoj takšnih modelov. Četudi se mora kitajska kultura v procesu modernizacije transformirati, lahko pri tem še vedno ohrani svoj prvotni značaj.

Literatura

- An, Y., Liang Shuming and Henri Bergson on Intuition: Cultural Context and the Evolution of Terms, *Philosophy East and West*, 47/3, 1997, str. 337–362.
- Chang, C., Chinese Intuitionism: A Reply to Feigl on Intuition, *Philosophy East and West*, 1960, str. 35–49.
- Fang, D. 方東美, *Zhexue sanhui* 哲學三慧 (Tri vrste filozofske modrosti), Tajpej 2007.
- Fang, K. 方克立, Li, J. 李錦全 (ur.), *Xiandai xin ruxue yanjiu lunji* 現代新儒學研究論集 (*Zbirka študij o modernem konfucijanstvu*), Peking 1989.
- Fricker, A., Intuition and Reason, *The Philosophical Quarterly*, 45/179, 1995, str. 181–189.
- Han, Q. 韓, Zhao, G. 趙光輝, *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 (*Kulturna zavest in moralni razum – hongkonško-tajvanska moderna konfucijanca Tang Junyi in Mouzongsan ter njuna filozofija kulture*), Šenjang 1994.
- Kongzi 孔子 (Mojster Kong, Konfucij), *Lunyu* 論語 (*Razprave*), Chinese Text Project. Pre-Qin and Han, <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en> [7. 7. 2012].
- Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962 (1970).
- Lee, M. (Li Minghui 李明輝), *Der Konfuzianismus im modernen China*, Leipzig 2001.
- Li, C., Philosophy of Life, Creativity and Inclusiveness, v: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng C.-Y., Bunnin, N.), Oxford 2002, str. 258–280.
- Liang, S. 梁漱, *Liang Shumin sanshi qian wenlu* 梁漱溟三十前文錄 (*Liang Shumingova dela pred njegovim tridesetim letom*), Šanghaj 1924.
- Mengzi 孟子 (Mojster Meng, Mencij), Chinese Text Project. Pre-Qin and Han, <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en> [7. 7. 2012].
- Ni, P., Practical Humanism of Xu Fuguan, v: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng, Ch.-Y., Bunnin, N.), Oxford 2002, str. 281–304.
- Mou, Z., *Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學 (*Intuitivni razum in kitajska filozofija*), Tajpej 1971.
- Mou, Z. 牟宗三, *Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身 (*Pojavi in stvari po sebi*), Tajpej 1975.
- Mou, Z. 牟宗三, *Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲學十九講 (*Devetnajst predavanj iz kitajske filozofije*), Tajpej 1983.

- Mou, Z. 牟宗三, *Zhengdao yu zhidao, di san zhang 政道與治道, 第三章 (Načelo politične legitimacije in načelo vladanja, 3. poglavje)*, v: *Xiandai xin ruxue xue'an 現代新儒家學案 (Pregled akademskega dela modernih konfucijancev)* (ur. Fang, K. 方克立, Li J. 李錦全), Peking 1995.
- Ng, O., *The Imperative of Understanding: Chinese Philosophy, Comparative Philosophy, and Onto-Hermeneutics – A Tribute Volume Dedicated to Professor Chung-ying Cheng*, *Journal of Chinese Philosophy* 38 (1), 2011, str. 151–156.
- Rošker, J. S., *Searching for the Way: Theory of Knowledge in pre-Modern and Modern China*, Hong Kong 2008.
- Rošker, J. S., *Li: struktura kot temeljna epistemološka paradigma tradicionalne kitajske filozofije*, Ljubljana 2011.
- Rošker, J. S., pod geslom: *Epistemology in Chinese Philosophy*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ur. Zalta, N. E.), 2015, <http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/chinese-epistemology/> [1. 1. 2016].
- Sin, Y. C., *Tang Junyi: Moral Idealism and Chinese Culture*, v: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng, Ch.-Y., Bunnin, N.), Oxford 2002, str. 235–346.
- Tang, J. 唐君毅, *Daode ziwozhi jianli 道德自我之建立 (Vzpostavitev moralnega sebstva)*, Tajpej 1985.
- Tang, J. 唐君毅, *Wenhua yishi yu daode lixing 文化意識與道德理性 (Kulturna zavest in moralni razum)*, Tajpej 1986.
- Tang, R., *Mou Zongsan on Intellectual Intuition*, v: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng, Ch.-Y., Bunnin, N.), Oxford 2002, str. 235–346.
- Wang, S. 王守仁, *Yangming xiansheng jiyao 陽明先生集要*, 12, (Zbirka najpomembnejših poudarkov Wangove misli), Šanghaj, 1929.
- Xia, Z. 夏甄陶, *Zhongguo renshilun sixiang shi 中國認識論思想史稿*, 上, 下 (Oris zgodovine kitajske epistemologije, 1. in 2. del), Peking 1996.
- Xiong, S. 熊十力, *Xiong Shili lunzhu ji zhi yi 熊十力論著集之一 (Zbrana dela Xiong Shilija, 1. del /Xin weishi lun/)*, Peking 1992.
- Xu, F. 徐復觀, *Zhongguo renxing lun shi 中國人性論史 (Zgodovina kitajskega dojemanja človeških prirojenih lastnosti)*, Peking 2005.
- Yu, J., *Xiong Shili's Metaphysics of Virtue*, v: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng, Ch.-Y., Bunnin, N.), Oxford 2002, str. 127–146.

Jana S. Rošker

Epistemologija modernega konfucijanstva na primeru druge generacije – med razumom in intuicijo

Ključne besede: moderna kitajska epistemologija, spoznavna teorija, Xiong Shili, Liang Shuming, Feng Youlan, Fang Dongmei, Mou Zongsan, Xu Fuguan, Tang Junyi, razum, intuicija

Pričujoči članek kritično obravnava epistemološke teorije osrednjih predstavnikov intelektualne struje modernega konfucijanstva, ki se je na Kitajskem oblikovala na pragu prejšnjega stoletja. Avtorica analizira in interpretira njihove nadgradnje ter razvoje tradicionalne kitajske epistemološke predpostavke, po kateri je moralna kultivacija sebstva predpogoj za celovito znanje. Korelat te premise je v tem, da človeško zaznavanje ni samo razumsko, temveč tudi iracionalno, saj je med drugim opredeljeno z voljo, namero, željami in občutji. Moderni konfucijanci so predpostavljali, da je ista ločnica, ki je razmejevala razum od intuicije, ločevala tudi znanost od filozofije. Četudi niso nasprotovali znanosti kot taki, so bili vendarle nasprotniki scientizma. Zato so opozarjali, da znanost, katere cilj je zgolj spoznavanje objektov zunanjega naravnega sveta in ki uporablja izključno racionalne in analitične metodologije, nikoli ne bo zmožna odgovoriti na vprašanja, povezana s smislom življenja. Iz istega razloga znanost po njihovem mnenju tudi nikoli ne bo sposobna dejansko vplivati na svetovni nazor posameznika. Ločnica med razumom in intuicijo po njihovem mnenju namreč ne razmejuje zgolj znanosti od filozofije, temveč tudi sfero pojavnosti od sfere vrednot.

Jana S. Rošker

Modern Confucian Epistemology through the Lens of the Second Generation: Between Reason and Intuition

Keywords: Modern Chinese epistemology, Theory of knowledge, Xiong Shili, Liang Shuming, Feng Youlan, Fang Dongmei, Mou Zongsan, Xu Fuguan, Tang Junyi, Reason, Intuition

The present paper critically introduces the epistemological thought of the crucial representatives of the 20th-century Modern Confucian thinkers. It aims to show their particular developments of the traditional Chinese tenet that the moral cultivation of the Self is a precondition for comprehensive knowledge. A corollary of this premise is that human perception is not only rational, but also irrational, in the sense of also being determined by will or intention, desires and feelings. They assumed that the same border that divided reason from intuition also divided science from philosophy. They were not opposed to science, but to scientism, arguing that science, which aims at the recognition of objects in the external natural world and applies an exclusively rational and analytical methodology, would never be able to solve questions connected to the meaning of life or to influence an individual's worldview. Whereas science explores fact, philosophy investigates meaning and values. The divide between reason and intuition did not merely separate science and philosophy (or natural sciences and the humanities), but also the sphere of phenomena from the sphere of values.

Téa Sernelj

Xu Fuguanova študija osnega obdobja na Kitajskem in koncept zaskrbljene zavesti

Ključne besede: Xu Fuguan, moderno konfucijanstvo, zaskrbljena zavest, *youhuan yishi*, kitajske religije, osno obdobje

DOI: 10.4312/ars.10.1.189-205

1 Uvod: Xu Fuguanovo življenje in delo

Četudi sodi Xu Fuguan (1903–1982) med najpomembnejše kitajske filozofe 20. stoletja in čeprav so njegova teoretska dela v središču sodobne pozornosti širše akademske javnosti na Kitajskem in Tajvanu, pa tudi drugod po Vzhodni Aziji, je v zahodnem akademskem svetu še tako rekoč neznan in neraziskan.

Xu je bil rojen na pragu prejšnjega stoletja v provinci Hubei na kitajski celini. Njegov oče je bil tradicionalni kitajski učenjak, ki je Xuja že v otroških letih seznanil s kitajskimi klasiki, kar je pomenilo, da je ta razpolagal z izjemno dobrim poznavanjem antične kitajske filozofije. Kasneje je obiskoval gimnazijo v Wuhanu, prestolnici njegove rojstne province. Tam je bil prvič soočen z zahodno miselnostjo. Wuhan je odigral pomembno vlogo pri republikanski revoluciji, s katero se je na Kitajskem končala dvatisoč letna imperialna vladavina. Po tem razburkanem obdobju je Xu odpotoval na Japonsko, kjer je študiral na Univerzi Meiji in se dodobra seznanil s številnimi zahodnimi miselnimi strujami, vključno z marksizmom. Po študiju se je priključil vojski nacionalne stranke, kjer je dosegel čin nadpolkovnika. Potem ko je zapustil vojsko, je Xu poučeval na različnih pedagoških institucijah; poleg tega je izdajal akademsko revijo in se nazadnje pričel poklicno ukvarjati s politiko; vse do leta 1946 je delal kot politični svetnik. V začetku 40. let prejšnjega stoletja je srečal svojega najpomembnejšega učitelja Xiong Shilija, ki je bil eden najpomembnejših in najbolj znanih pionirjev moderne konfucijanske filozofije. Xu je bil nad njim zelo navdušen in Xiongov filozofski sistem je močno vplival na njegovo nadaljnje delo. Prav zaradi Xiong Shilija se je Xu Fuguan ponovno posvetil študiju in raziskovanju kitajske miselnosti (Ni, 2002, 283). Tik pred koncem državljanske vojne se je preselil na Tajvan, kamor se je leta 1949 umaknila Nacionalna stranka (Guomin dang 國民黨). Med letoma 1955 in 1969 je poučeval na Univerzi Donghai (東海大學), kasneje



pa tudi na znani akademiji Nova Azija (新亞學院) v Hong Kongu (Ni, 2002, 285), kjer je ostal vse do svoje smrti leta 1982.

Osrednja področja Xujevega dela so bila povezana s filozofijo, sociologijo kulture ter z literarno in umetnostno kritiko. Znan je kot eden prvih teoretikov specifične kitajske estetike v sodobni kitajski miselnosti.

Četudi je bil Xu v prvi vrsti izvrsten esejist, je bil odlično in zelo široko izobražen tudi na področju razvoja antične kitajske družbe, zlasti glede njenih političnih, duhovnih in kulturnih posebnosti. Ker so tovrstni posebni interesi pri njem prevladovali, je objavil precej manj ozko specializiranih in teoretsko poglobljenih filozofskih študij kot večina ostalih modernih konfucijancev. Njegov osnovni metodološki pristop, ki je opredelil njegovo specifično videnje konceptualnega razvoja tradicionalne kitajske duhovne kulture, je vse do današnjega dne poznan samo zelo ozkemu krogu strokovnjakov, četudi so rezultati njegovih študij izjemno pomembni in bi lahko predstavljali pomemben prispevek k nadaljnjemu razvoju primerjalnih kulturnih študij.

Kot bomo videli kasneje, so skoraj vsi moderni konfucijanci poudarjali pomen izdelave nove ontologije, ki naj bi služila kot osnova konfucijanske preнове. Xu Fuguan je bil praktično edini predstavnik t. i. druge generacije modernega konfucijanstva, ki je zagovarjal stališče, da metafizika in ontologija nista primerna instrumenta za razumevanje antične kitajske miselnosti in še manj za razvoj njene interpretacije, kajti bil je prepričan, da njeno pragmatično jedro nikoli ni privedlo do sestave ali strukturiranja kakršnegakoli metafizičnega sistema, kakršnega so ustvarili, denimo, starogrški filozofi (Xu, 2005, 43 ff).

Namesto tega so antični kitajski filozofi razvili idejo etike, ki je bila osnovana na »nebeški ali božanski« esenci človeških bitij, neposredno iz »primitivnih« stadijev religiozne in mitološke družbe.

2 Xu Fuguanov intelektualni kontekst: moderno konfucijansko gibanje in njegov pomen za sodobne kitajske sociološke in filozofske študije

Xu Fuguan je bil eden osrednjih predstavnikov modernega konfucijanstva (新儒學 *Xin Ruxue*), ki sodi med najbolj zanimive in relevantne teoretske struje moderne (in tudi sodobne) Kitajske in Tajvana.

Preporod konfucijanstva je zagotovo eden najpomembnejših preobratov v novejši kitajski zgodovini. Po koncu monarhije je bilo konfucijanstvo odvrženo »na smetišče zgodovine« kot disfunkcionalna ideologija, ki naj bi ovirala napredek in modernizacijo

Kitajske. V klasičnem delu *Protestantska etika in duh kapitalizma* je nemški sociolog Max Weber zagovarjal stališče, po katerem naj bi bil konfucianizem nezdržljiv z razvojem modernega ekonomskega sistema. V etiki protestantizma, ki je prevladal v severni Evropi, je namreč videl nadvse primeren etični sistem, ki je vseboval attribute, primerne za razvoj kapitalizma. Po Webrovem mnenju tradicionalne azijske religije in filozofije s tovrstnimi atributi niso razpolagale (Rošker, 2013, 89 ff). Zgodovina je pokazala, da Weber ni imel prav. Dandanes, na pragu 21. stoletja, je jasno, da so najuspešnejše kapitalistične države prav v Vzhodni Aziji, torej v regiji, ki se nahaja znotraj t. i. konfucijanske kulturne cone. Uspeh Japonske in t. i. »štirih azijskih tigrov« (Južne Koreje, Tajvana, Hong Konga in Singapurja) ter eksploziven razvoj L. R. Kitajske, ki smo mu priča v zadnjih dveh desetletjih, sta tesno povezana z osrednjimi konfucijanskimi vrlinami, kamor sodijo, denimo, spoštovanje hierarhičnega ustroja skupnosti, samodisciplina, družbena harmonija, močne družinske vezi ter poudarjanje pomena izobrazbe. To je v zadnjih letih postopno privedlo do vse večjega zanimanja za konfucijanski idejni sistem.

Struja modernega konfucijanstva je bila osnovana na pragu 20. stoletja na Kitajskem, kasneje pa se je širila in razvijala predvsem na Tajvanu in v Hong Kongu; zelo kmalu je postala nadvse priljubljena tudi v Južni Koreji in na Japonskem. V zgodnjih 80. letih prejšnjega stoletja se je konfucijanstvo ponovno pričelo pojavljati tudi v L. R. Kitajski kot eden osrednjih ideoloških dejavnikov. Ta pojav je vsekakor vreden podrobnejše raziskave, saj bi bilo dobro izvedeti več o političnih, ekonomskih in socialnih razlogih za ta ideološki preobrat. Konfucijanski prepород nam lahko torej marsikaj pove o času, v katerem živimo, in o usodi ene najpomembnejših filozofskih dediščin človeštva.

Moderno konfucijanstvo, torej struja, h kateri sodi tudi Xu Fuguan, je diskurz, znotraj katerega so se na najjasnejši način izkristalizirale smernice za rehabilitacijo kitajskega tradicionalizma. Kot že omenjeno, je ta struja nastala na pragu 20. stoletja, vendar kot taka uradno ni bila ustanovljena vse do leta 1957. Tistega leta – oziroma, točneje, na prvi dan leta 1958 – je namreč skupina tajvanskih in hongkonških teoretikov objavila znamenito Deklaracijo za ponovno priznanje kitajske kulture kot svetovne dediščine (為中國文化敬告世界人士宣言 *Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan*). Ta dokument je osnovni manifest modernega konfucijanstva ter vsebuje najpomembnejše cilje in vsebine tega gibanja. Poleg Xu Fuguana so bili avtorji oziroma sopolisniki te deklaracije še Zhang Junmai (Carsun Chang, 1887–1969), Mou Zongsan (1909–1995) in Tang Junyi (1909–1978).

Ti moderni konfucijanci še danes veljajo za uradne ustanovitelje tega gibanja, ki predstavlja sistem, s pomočjo katerega naj bi bilo možno osnovati sistematično

reinterpretacijo tradicionalne kitajske filozofije (s tem pa tudi kitajske kulture na splošno) skozi optiko bolj poglobljenega in širšega poznavanja zahodne, predvsem Platonove, Kantove in Heglove filozofije (Bresciani, 2001, 27).

Ti filozofi veljajo za osrednje predstavnike druge generacije modernega konfucijanstva (ibid.). Za razliko od pionirjev tega gibanja, ki so (vsaj do leta 1949, a večina od njih vse do svoje smrti) živeli in delovali na kitajski celini, so člani druge generacije v glavnem živeli na Tajvanu (in delno v Hong Kongu).

V procesu modernizacije so moderni konfucijanci večinoma videli vrsto racionalizacije sveta. V iskanju njegove nove filozofske osnove so se v glavnem osredotočili na vprašanja, povezana z ontologijo, ki so jo sami spoznali šele iz okvirov zahodnih filozofskih idej. Na splošno so sledili predpostavki, po kateri so prav vprašanja o najbolj notranji resničnosti univerzuma, substanci bivanja in Absolutnem tista, ki merodajno opredeljujejo smisel človeškega življenja (ibid.). Ta vprašanja so bila zanje osrednjega pomena za ustanovitev in razvoj nove, moderne družbe in za hkratno ohranitev integrirane, neodtujene kulturne in osebne identitete posameznikov na Kitajskem.

Struja modernega konfucijanstva je torej nastala iz poskusov sintetiziranja zahodne in kitajske tradicionalne miselnosti, pri čemer so bili v njenem času vsi ti poskusi opredeljeni s krizo obeh diskurzov (Rošker, 2013, 75).

Ideali modernih konfucijancev niso bili omejeni zgolj na prizadevanje za revitalizacijo in rehabilitacijo ideološke tradicije, iz katere so izhajali. S tega vidika je bilo jasno, da so lahko intelektualni proces modernizacije konfucijanstva začeli samo na osnovi njegove sinteze z idejami, uvoženimi iz evroameriške filozofije, saj je ta predstavljala kulturno ozadje, v katerem se je modernizacija dejansko pojavila.

Prizadevanja modernih konfucijancev niso izhajala samo iz težnje po iskanju rešitve njihove lastne tradicije, ampak tudi iz namere po rešitvi tuje ideološke tradicije, ki se je dokončno zapletla v lastne filozofske štrene (p. t.).

Na splošno so si predstavniki druge generacije prizadevali za ponovno oživitev lastne kulturne identitete v smislu »presaditve starih korenin« kitajske tradicije, saj so menili, da je to edini način za njeno preživetje. Ta transplantacija korenin pa ni služila zgolj kot orodje, ki bi omogočilo njeno preživetje. Predstavniki druge generacije (vključno s Xiong Shilijem) so iskreno upali, da bi lahko priskrbeli nove metode za izpopolnitev in nadaljnji razvoj filozofije in etike na globalni ravni.

Prepričani so bili, da bi lahko dosledna in natančna prenova kitajske idejne tradicije pripeljala do ustanovitve novega filozofskega sistema moderne kitajske misli, ki bi se lahko aktivno vključila v mednarodni dialog modernih družb.

Poleg zgoraj omenjenih argumentov je osrednja teza Deklaracije (poznana tudi kot Manifest) temeljila na predpostavki, da je v kitajski tradiciji, še posebej konfucijanstvu, mogoče najti »semena demokracije«. Kot bomo videli v nadaljevanju, je Xu to predpostavko nadalje razvil v svojem zgodovinskem in filozofskem delu in si prizadeval za vzpostavitev liberalne ustavne demokracije v modernizirani Kitajski. V tej nalogi je videl notranji predpogoj za nadaljnji razvoj kitajske tradicije (Chen, 2009, 19).

Poleg Xu Fuguana so tudi ostali avtorji Manifesta menili, da je veliko osrednjih idej in praks v kitajski tradiciji konsistentnih z duhom demokracije. Menili so, da se volja Neba (*tian zhi* 天志) odraža v volji ljudstva. Zato mora vladar slediti željam ljudi, še posebej ob upoštevanju konfucijanske predpostavke, da »vse pod Nebom pripada ljudstvu (*tianxia weigong* 天下為公)« in da ima vsak človek moralni potencial, da postane modrec, kar implicira enakost med ljudmi (Chen, 2009, 19).

Xu Fuguan je razvil nasprotje dvojnega subjekta (*shuang chong zhutixing*) znotraj kitajske zgodovine, ki predstavlja enega osrednjih pojmov v njegovi politični teoriji. Po resničnem oziroma pravem konfucijanskem mišljenju morajo biti ljudje subjekti (*zhuti*) oziroma primarni akterji v političnem redu. V praksi pa je bil, kot priča kitajska zgodovina, vladar oziroma cesar subjekt oziroma primarni akter v političnem redu. Po Xujevem mnenju konfucijanstvo zahteva, da vladar svoje interese postavi ob stran in služi izključno ljudstvu. Dejansko pa se je v kitajski zgodovini ta konfucijanski ideal le redko uresničil in konfucianizem kot tak tudi ni razvil zadostnih institucionalnih varnostnih mehanizmov, ki bi zavrli prakso absolutistične imperialne moči (Chen, 2009, 19).

Ena glavnih Xu Fuguanovih tez glede konfucianstva in demokracije je konfucijanska¹ predpostavka, da dobrotljivost »človeške narave« (*renxingshan* 人行善) omogoča moralno osnovo za demokracijo.² Ta pozitivni in optimistični pogled na človeško naravo potrjuje človeško dostojanstvo ter vodi k spoštovanju, zaupanju in veri v ljudi. Xu je menil, da je demokracija osnovana na tovrstnem pogledu oziroma temeljih. Trdil pa je tudi, da bi dojemanje človeške narave kot slabe oziroma zle vodilo k nasprotju demokracije: če so ljudje zlobni in jim ne moremo zaupati, je avtoritarna vladavina upravičena, ker preprečuje zlo v ljudeh. Xu je verjel, da je Zahodna liberalna demokracija univerzalno uporabna, in izpostavil, da ne obstaja specifičen kitajski slog demokracije. Xujevi zapisi tudi jasno potrjujejo temeljni predlog Deklaracije 1958: demokratizacija Kitajske ni samo konsistentna

1 Ali, bolje, neokonfucijanska, saj je ta teza osnovana na mencijanski interpretaciji izvornega konfucianizma, ki so jo ustoličili in nadalje razvijali glavni predstavniki šole strukture (理學) v času dinastije Song (Rošker, 2013, 87).

2 Glede Xu Fuguanovih praktičnih strategij za doseganje tega cilja glej Lee Su – San, 1998.

s konfucijansko kulturno dediščino, ampak bi predstavljala tudi naravni razvoj konfucijanske tradicije in omogočila, da bi se konfucijanski ideali realizirali bolje kot v preteklosti (Chen, 2009, 20 ff).

Četudi je bil Xu v celoti predan konfucianizmu, je prepoznal pomanjkljivosti in šibkosti znotraj konfucijanske tradicije. Izpostavil je, na primer, da konfucijanski koncept »petih temeljnih odnosov« (*wulun* 五倫) ni v zadostni meri obravnaval odnosa med vlado in ljudstvom. Prav tako pravi, da tradicionalni konfucianizem na politiko gleda s stališča vladajočega razreda in ne s stališča ljudstva. Opozoril je tudi na to, da sta konfucianizem in tradicionalna kitajska kultura v poudarjanju dolžnosti in obveznosti otežila razvoj posameznikovega samozavedanja, njegove oziroma njene subjektivnosti, legitimnih interesov in pravic. Zato Xu predlaga, naj modernizirana konfucijanska moralna filozofija ne pridiga samo o dosežkih moralne odličnosti, temveč tudi o svobodi, enakosti in človekovih pravicah (Xu, 2005, 20–23).

Istočasno Xu meni, da lahko konfucijanska ideja o človeški vesti in moralnem omejevanju v prepoznavanju interesov drugih omogoči vzpostavitev Zahodne liberalne demokracije – ki izvira iz boja za posameznikove pravice – na trdnejših moralnih temeljih. Tako pravi, da lahko konfucianizem ne samo omogoči demokracijo na Kitajskem, ampak zagotovi trdnejše korenine zanjo na Zahodu.

3 Koncept zaskrbljene zavesti in njegovi družbeno-kulturni izvori

Xu Fuguan je kot sopodpisnik zgoraj omenjene Deklaracije 1958 poskušal zajeti osrednjega oziroma temeljnega duha kitajske kulturne tradicije, ki bi povezal vse dele skupaj. Upal je, da bo skozenj pokazal vrednote kitajske tradicije ter jih revitaliziral in uprimeril, raje kot ustvaril teoretski sistem, ki bi pritiskal na tradicijo.

Po Xujevem mnenju temeljna značilnost kitajske filozofske tradicije izvira iz občutka »zaskrbljenosti« oziroma »zaskrbljene zavesti« (*youhuan yishi* 憂患意識), v nasprotju z začetkom zahodne filozofske tradicije, ki je zaznamovana z občutkom čudenja ali radovednosti v spoznavanju človeka in naravnega sveta:

The Greeks held rationality to be the defining feature of human being, and the love of wisdom or contemplation the source of happiness. They took knowing as a leisurely activity pursued for the sake of itself. These characteristics of Greek culture resulted in the pursuit of objective knowledge, especially the development of metaphysics and science. Modern Western thinkers inherited this tradition. However, while the Greeks took “knowing” as a way of education, modern Western thinkers shifted knowledge to be the

persistent search for power through possessing and controlling the external material world, as expressed by Francis Bacon's famous motto "knowledge is power." (Ni, 2002, 283)

Po Xujevem mnenju je občutek zaskrbljene zavesti kitajsko tradicijo vodil k iskanju kreposti in vrednot, ne pa k znanosti in razumevanju, ter k praktičiranju morale in ne k špekuliranju. Izvor zaskrbljene zavesti po Xujevem mnenju izhaja iz človekovega zavedanja svoje odgovornosti do sebe in sveta, katere negotovosti in dileme se sčasoma razrešijo, ker je človek moralno avtonomen (Ni, 2002, 284 ff).

Občutek zaskrbljene zavesti vodi v odkrivanje, razumevanje in transformacijo ljudi samih. Je psihološko stanje, v katerem se človek čuti odgovornega, da premaga težave na podlagi lastnih prizadevanj. Zaskrbljena zavest izvira iz moralne vesti in je pravzaprav občutek odgovornosti, odzivnosti, razsodnosti in samorefleksije (ibid.).

Zaskrbljena zavest vodi k idejam, kot so spoštovanje, predanost in manifestacija moralnega značaja. Ta občutek je ljudem omogočil dojeti smisel človeškega življenja s perspektive kozmične kreativnosti oziroma religije. Krščanska ideja o izvornem grehu in budistična ideja o trpljenju in minljivosti sta, nasprotno, vodili k iskanju pobega iz realnosti in odrešitve v Nebesih oziroma mirnem kraljestvu Nirvane:

憂患與恐怖，絕望是最大不同者點，在於憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深意熟考而從的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在興未上所應負的責任。憂患正是有這種責任感來的要以己力突破因難而尚未突破時的心理狀態。乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。

»Največja razlika med občutkom zaskrbljenosti ter občutkom groze in obupa je v tem, da občutek zaskrbljenosti izvira iz globokega razmišljanja in refleksije o dobri in slabi usodi (ali sreči), uspehu in neuspehu. Ta pogled vključuje odkritje tesne soodvisnosti med usodo in lastnim ravnanjem ter človekove odgovornosti do lastnega ravnanja. Zaskrbljenost je psihološko stanje, v katerem občutek odgovornosti človeka vodi v premagovanje določenih težav, prek katerih še ni šel oziroma jih ni premagal.«

V religioznem vzdušju, osredotočenem okoli vere, se človek opira oziroma zanaša na vero (upanje) v odrešitev. Vse svoje odgovornosti preloži na Boga in tako ni zaskrbljen. Njegova samozavest je v njegovem zaupanju v Boga. Samo takrat, ko človek prevzame odgovornost nase, bo občutil zaskrbljenost oziroma imel zaskrbljeno zavest. Ta občutek vključuje močno voljo ter duh samozaupanja in lastne odgovornosti (Xu, 2005, 20).

Konfucijanstvo s formalnega vidika ne predvideva nobenih verskih³ obredij, čeravno pozna idejo stvarnika, ki se manifestira kot *tiandao* 天道 (pot neba/narave) in je kreativnost po sebi, vendar s to razliko, da konfucijanska (oziroma kitajska) kreativnost ni personificirana.

4 Zaskrbljena zavest kot produkt odsotnosti božanstev

Antropomorfna božanstva so bila na Kitajskem poznana v času dinastij Shang (1600–1066 pr. n. št.) in Zhou, vendar sta Konfucij in Mencij prvotno antropomorfno obliko »Neba« oziroma Narave (*tian* 天) transformirala v koncept »nebeškega mandata« (*tianming* 天命), ki je bil moralni oziroma ideološki koncept. Zato konfucijancev ni zanimala personifikacija »Poti Neba« (*tiandao* 天道) in njena transformacija v zunanjega antropomorfnega boga. Bolj kot njena simbolna oblika stvaritve jih je zanimal način, kako jo posameznik lahko ponotranji. Večina modernih konfucijancev je kritično prepričevala etične sisteme, ki temeljijo na religiji zunanjih božanstev; po njihovem mnenju tovrstni sistemi predstavljajo primitivno obliko družbene vere, ki spada v zgodnjo fazo družbenega razvoja, v kateri ljudje še niso imeli notranje moči in avtonomije, ki bi jim omogočila soočenje z minljivostjo življenja in jim zagotovila možnost spopadanja z zunanjim svetom. Kot je izpostavila Jana S. Rošker, je Bog kot izraz višje, nedoumljive in neobvladljive sile, ki ima zmožnost odločanja o pogubi in odrešenju, v tem kontekstu dejansko samo tolažilna zavest, samo projekcija dejanske nemoči in nezmožnosti posameznika v spopadanju z dejstvi, ki omogočajo, določajo in omejujejo njegovo bivanje. V okviru etike, ki temelji na obstoju boga, posameznik oziroma subjekt ni avtonomen v smislu resnično ponotranjene zmožnosti prevzemanja etične odgovornosti za svoja dejanja (Rošker, 2013, 168).

Podobno kot velja antična grška družba za zibelko zahodne kulture v prevladujočih smernicah zahodnega zgodovinopisja, velja za večino kitajskih zgodovinarjev družba dinastije Zhou za zibelko Han – kitajske kulture (ibid., 170).

Xu Fuguan razloge za različne etične koncepte v kitajskih in zahodnih družbah vidi v različnih ideoloških odzivih na podobne pogoje družbenih tranzicij. Po njegovem mnenju imajo vse zgodnje družbe začetek v religiji, ki izvira iz čaščenja boga ali bogov. Posebnost kitajske kulture je v tem, da je to čaščenje iz t. i. nebeške sfere postopoma sestopilo v svet ljudi, h konkretnemu življenju in vedenju ljudi.

3 Tu religijo razumemo kot obliko duhovne vere, ki izhaja iz idej nesmrtnosti, božjega stvarnika in obstoja duše.

V času dinastije Zhou (1459–249 pr. n. št.) se je začela preokupacija z zemeljskimi zadevami. Prevladal je duh samozavedanja in ljudje so začeli razvijati jasno voljo in namere. Od religije so se obrnili k etiki. Od takrat dalje se Kitajci niso ukvarjali z metafiziko. Za razliko od Grkov, ki so se v istem zgodovinskem obdobju obrnili od religije k metafiziki, so se Kitajci obrnili od religije k etiki (Bresciani, 2001, 338).

Xu Fuguan je s konceptom zaskrbljene zavesti ustvaril plodne temelje za nadaljnji razvoj številnih vidikov znotraj moderne konfucijanske filozofije, ki so jih kasneje potrdili njegovi kolegi. Natančno je pokazal, kako se je pravzaprav razvil koncept zaskrbljene zavesti in kako je skozi konfucijanstvo postal del kitajske kulture (Bresciani, 2001, 23 ff).

Moralno sebstvo, ki ga je druga generacija modernih konfucijancev interpretirala v smislu ideološke osnove percepcije in kot možnega posameznikovega poistovetenja, se je razvilo v obdobju, ko so se med sabo spopadle različne lokalne kulture. Ta spopad je bil posledica tega, da so bile »fevdalne« državnice dinastije Zhou osnovane na različnih tradicijah, ki so oblikovale mnogovrstne religiozne ideje.

Dinastija Zhou je bila naslednica dveh različnih kultur: bila je fuzija agrarnega sistema, ki je predstavljala tipično produkcijo in obliko premagane dinastije Shang (oziroma Yin, 1600–1066 pr. n. št.) na eni strani ter lovske in nabiralniške kulture, ki je predstavljala družbeno-ekonomsko obliko družbene produkcije nomadskih plemen, na drugi strani. Konceptualni svet dinastije Shang je temeljil na kultu plodnosti ter ekonomskem sistemu sodelovanja in delitve dela znotraj družinskega klana, pri čemer je nomadska religija zavojevalcev Zhou temeljila na Nebeškem kultu. V kulturnem smislu sta bila oba produkcijska načina dediščina družbe Zhou. Zmes elementov agrarnih in nomadskih religij je bila rezultat njenega zlitja. »Kult prednikov kot oblika obrednega čaščenja, ki vključuje oba vidika, je postopoma postal rdeča nit vseh obdobjih kitajske zgodovine« (Bresciani, 2001, 23 ff). V sinologiji obstaja precej razširjeno mnenje, da je kult prednikov pravzaprav religija, ker je povezan z verovanjem v posmrtno življenje in iskanjem zaščite posameznika ter njenega oziroma njegovega klana pri duhovih prednikov. Ker pa je bil Konfucij agnostik (gl. Rošker, 2005, 49), kulta prednikov ne moremo razumeti kot religioznega, temveč raje kot obred morale. Takšno stališče je izpostavil tudi Xu Fuguan, in sicer predvsem v raziskavi o predqinski ideologiji:

至於鬼神祭祀這種風俗，孔子在知識上不能證明其必有，但也不能在知識上證明其必無，而主張將其改造為對祖先的孝敬，一表現自己的誠敬仁愛之德。因此，孔子及由孔子發展下來的祭祀，實質上不是宗教性的活動，是使每一個人以自己為中心的自私之念通過祭祀而得到一種澄汰與純化。

Kar se tiče običaja čaščenja duhov in božanstev, Konfucij ni mogel dokazati nujne potrebe za njegov obstoj na kognitivni ravni, poleg tega mu ni uspelo dokazati nujne potrebe za njegov neobstoj. Tako se je zavzemal za to, da se ta običaj prelevi v običaj spoštljivega čaščenja prednikov, s katerim lahko posameznik izrazi svoje kreposti iskrenega spoštovanja, sočlovečnosti in ljubezni. To čaščenje, ki se je začelo s Konfucijem in se nadalje razvijalo po njegovi smrti, ni nikakršna oblika religiozne dejavnosti. Pomen tega čaščenja je samo v očiščenju in bogatenju egocentričnega samozavedanja posameznika (Fang, Li, 1989, III/614).

Po drugi strani so številne študije že precej nedvoumno dokazale, da je bilo v večini človeških religij mogoče opazovati jasen razvojni vzorec transformacij iz narave v moralno sestvo.

从宗教学上来看，殷人所具有的宗教信仰本质上是属于‘自然宗教’的形态，而尚未进至‘伦理宗教’的形态。这个重要的判断与宗教发展的一般规律是相吻合的，因为人类社会发展的历史表明，宗教的进化基本上都有一个由自然宗教向伦理宗教发展的过程，很少能有例外。殷代的卜辞完全没有关于道德智慧的术语。

S stališča religiologije lahko trdimo, da je religija dinastije Yin še vedno spadala k »naravnim religijam« in da ni imela značilnosti, ki so tipične za »moralne religije«. Ta pomembna predpostavka je povezana s splošnimi zakonitostmi verskega razvoja. Razvojna zgodovina človeških družb je namreč jasno pokazala, da so se religije vselej razvijale iz naravnih v moralne in da ta proces tako rekoč nima izjem. Še ohranjeni napisi iz dinastije Yin nikjer ne vsebujejo moralnih modrosti ali moralnih terminologij (Chen, 1996, 23).

Bog ali »najvišji vladar« (*Shang di* 上帝), ki je predstavljal najvišjo versko entiteto v shangovski (yinški) kulturi, še ni bil povezan z medčloveško ali humanistično etiko (Yang, 2007, 2). Po Yang Zeboju to dejstvo jasno kaže, da je bila religija obdobja Shang še vedno vera, ki je bila v zelo zgodnjem razvojnem stadiju in je bila zato omejena na sfero narave. To se je potem, ko so dinastijo Shang (Yin) premagali okupatorji dinastije Zhou, radikalno spremenilo. Po Yangovem mnenju je razlog za transformacijo iz naravne religije v moralno, do katere je prišlo v obdobju nove dinastije Zhou, tičal v t. i. »zaskrbljeni zavesti« (*youhuan yishi* 憂患意識) vladajočega razreda, ki si je v času političnega in družbenega kaosa želel zagotoviti oblast in jo s pomočjo te ideologije ustrezno legitimirati (p. t.). (V tem kontekstu velja opozoriti na dejstvo, da je Yang Zebo, filozof celinske Kitajske, tu uporabil osrednje koncepte Xu Fuguanove teorije, ne da bi ga citiral ali sploh omenil.)

Lahko trdimo, da so se tradicionalni verski koncepti, ki so predstavljali osrednje dele dominantnih ver v zgodnji dinastiji Zhou, po vzpostavitvi nove kulture, ki je vsebovala tako agrarne kot tudi nomadske elemente, domala povsem razkrojili. Ta preobrat je bil izjemno pomemben, saj je nakazal, da je antična Kitajska v tem času že bila opredeljena z značilnostmi, tipičnimi za fazo, ki jo je Karl Jaspers (1956, 98) poimenoval »osno obdobje«.⁴

Chen Lai (1996, 4) izpostavlja razloge za ta preobrat v kitajski zgodovini. Trdi, da do te transformacije ni prišlo zaradi tega, ker bi ljudje spoznali oziroma se zavedli svojih omejitev, kar naj bi jih privedlo do iskanja nekakšne transcendentne in neskončne eksistence, kar bi lahko privedlo do vzpostavitve monoteistične vere. Prav nasprotno: po Chenovem mnenju je šlo prej za to, da so spoznali oziroma se zavedli omejitev božanstev, in so se zato raje osredotočili na resnični svet ter na probleme, povezane z regulacijo družbe in medčloveških odnosov. Chen Lai (p. t.) je zato prepričan, da ta pomemben preobrat v kitajski zgodovini nikakor ni predstavljal nekakšnega »preboja k transcenci«, temveč ga prej lahko opredelimo kot »preboj k humanizmu«.

Vse to kaže na pomembne razlike v idejnih in duhovnih razvojih, do katerih je prišlo po t. i. »osnem obdobju« in ki so prevladali znotraj zgodovine kitajskih oziroma evropskih kultur. Medtem ko so slednje stopile na pot »razvitejših« oblik ali stadijev vere, pa kasnejši idejni razvoji kitajske družbe niso bili opredeljeni s preobrati v monoteizem, temveč so bili namesto tega usmerjeni v pragmatično definirana iskanja idealnega družbenega reda.

Razlog za tovrstno orientacijo tiči v dejstvu, da je na Kitajskem že pred pričetkom osnega obdobja prišlo do pomembne in globoke verske krize, v kateri je Nebo kot vrhovni Bog in vrhovna moralna instanca izgubil vso verodostojnost. In prav zato, ker je ta, dotlej moralno obarvana vera že v zgodnjem obdobju Zahodne dinastije Zhou izgubila ta svoj moralni blišč, bi bilo težko premagati dvom, ki je že prevladal v najširših krogih prebivalstva, in na novo vzpostavljati teološke koncepte, ki bi omogočili razvoj monoteistične vere. Zato so vrhovno božanstvo raje nadomestili z vero v racionalno strukturo kozmosa, medtem ko je koncept *tian* 天, ki je poprej pomenil »Nebo« (v duhovnem smislu), sedaj enostavno označeval samo še »naravo« (Yang, 2007, 3).

Xu Fuguan (in nekateri drugi predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva, predvsem Mou Zongsan) je sledil predpostavki, po kateri naj bi bil zgodovinski proces družbenih transformacij, značilen za antično Kitajsko, na idejnem

4 Jaspersovo »osno obdobje« se nanaša na veliki obrat v razumevanju človeškega duha (Geist) v človeški zgodovini, ki se je zgodil v obdobju od 8. do 3. stoletja pr. n. št. na različnih kulturnih in geografskih območjih t. i. Starega sveta, pri čemer med njimi ni bilo neposrednega kulturnega stika. V tem obdobju se pojavi vprašanje o transcenci in pomenu moralne zavesti, kar je vodilo v razvoj večine glavnih svetovnih filozofskih in verskih tradicij.

področju povezan s tem, da se je ideja Neba ali narave iz antropomorfne *force majeure* transformirala v nekaj drugega, v nekaj, kar je značilno za notranjo resničnost vsakega človeškega bitja (Fang, Li, 1989, III/608). Xu Fuguan izpostavlja (2005, 15), da je izvorno konfucijanstvo poskušalo etablirati etično osnovo za moralne odločitve v ideji subjektivne pravičnosti, ki naj bi poslej služila kot njihov osrednji kriterij ter tako nadomestila prejšnji strah pred duhovi in demoni in ki ni primerljiva z monoteističnimi strahovi pred peklom in upanjem na sprejem v nebesa.

Xu pri tem izpostavi, da je – za razliko od transformacij, ki so vodile k monoteističnim religijam, ki so bile osnovane na ideji zunanjega Boga – razlog za takšno (torej »kitajsko«) transformacijo tičal v višji stopnji duhovnega razvoja. Po njegovem mnenju je ta transformacija privedla do specifične oblike humanizma, ki je osnovan na razmeroma visoki ravni »samozavedanja« ali »samoosveščenosti« (自覺性):

人類的文化，都是從宗教開始，中國也不例外。但是文化形成一種明確而合理的觀念，因而與人類行為以提高向上的影響力量，則需發展到有某程度的自覺性。宗教可以誘發人的自覺；但原始宗教，常常是由對天滅人禍的恐怖情緒而來的原始性地對神秘之力的皈依，並不能表示何種自覺的意識。即在高度發展的宗教中，也因人，因時代之不同，而可成為人地自覺的助力；也可成為人地自覺的阻礙。從遺留到現在的殷代銅器來看，中國文化，到殷代已經有了很長的歷史，完成了相當高度的發達。但從甲骨文中，可以看出殷人的精神生活，還未脫離原始狀態；他們的宗教，還是原始性的宗教。當時他們的行為，似乎是通過卜辭而完全決定於外在的神 – 祖宗神，自然神，及上帝。周人的貢獻，便是在傳統的宗教生活中，注入了自覺的精神；把文化在器物方面的成就，提升而為觀念方面的展開，以啟發中國道德地人文精神的建立。

Vse človeške kulture se prično z verami. Pri tem Kitajska ni nobena izjema. A kulture predstavljajo tudi sklope jasnih in razumnih idej, ki vplivajo na razvoj človeškega vedenja. Razviti morajo torej tudi določeno stopnjo samozavedanja človeških bitij. Primitivne vere so večinoma opredeljene s primitivnimi verovanji v čudežne nadnaravne moči, ki izvirajo iz občutkov groze pred izničenjem in nesrečami, ki jih povzroča Nebo/narava. V takšnih verah ni prostora za samoosveščenost. Visoko razvite vere pa se med seboj razlikujejo glede na družbo in obdobje, v katerem se pojavljajo. Ti konkretni pogoji lahko rast ali razvoj samoosveščenosti bodisi pospešijo bodisi zavrejo. Če si ogledamo bronaste posode, ki so bile ohranjene od obdobja Yin naprej, lahko vidimo, da je imela kitajska kultura v tistem času za seboj že precej dolgo zgodovino in je bila torej na precej visoki razvojni stopnji. A

če si po drugi strani ogledamo zapise, ki so se ohranili na kosteh in želvjih oklepih, lahko vidimo, da je bilo duhovno življenje ljudi v tistem času še na zelo primitivni ravni; ohranjeni oraklji namreč jasno kažejo, da so ljudje še vedno verjeli v to, da so njihova življenja popolnoma odvisna od vrhovnega vladarja Shangdija.⁵ Prispevek ljudi iz obdobja dinastije Zhou je bil v tem, da so znotraj tradicionalnih verovanj začeli razvijati občutek samoosveščanja. Tako jim je uspelo materialno kulturo povzdigniti na raven duhovnosti, s tem pa so veliko prispevali k vzpostavitvi in razvoju kitajskega humanističnega duha (Xu, 2005, 15–16).

Koncept *jing* 敬 (spoštovanje), ki se je pojavil v zgodnji dinastiji Zhou in ki je zrcalil tovrstno humanistično nastrojenost, je bil prav tako rezultat občutka zaskrbljenosti, ki se je, kot vidimo iz naslednjega citata, precej razlikoval od koncepta verske spoštljivosti:

宗教的虔敬，是人把自己的主體性消解掉，將自己投擲於神的面前而徹底故歸於神的心理狀態。周初所強調的敬，是人的精神，由散漫而集中，並消解自己的官能欲望於自己所負的責任之前，凸顯出自己主體的積極性與理性作用。

Verska spoštljivost je stanje duha, v katerem posameznik izniči svojo subjektivnost in se popolnoma preda Bogu, v katerem najde zatočišče. To, kar je bilo v zgodnji dinastiji Zhou najbolj spoštovanja vredno, pa je humanistični duh. Ta duh se vzpostavlja v koncentrirani obliki iz prejšnje razpršenosti; njegova telesna poželenja se razblinijo spričo lastne (moralne) odgovornosti, v njem pa se kaže racionalnost in avtonomija subjekta (Xu, 2005, 22).

Xu je raziskal proces konsolidacije te individualne avtonomije in analiziral, na kakšen način je bil povezan s konceptom zaskrbljene zavesti. Poleg tega je jasno pokazal, da so bile del tega procesa tudi številne osrednje konfucijanske kreposti.

Med drugim v ta kontekst sodi spoznanje ali prepričanje, da mora človek vsaj poskusiti najti vire za razreševanje težav znotraj samega sebe. Ta uvid je privedel do tega, da so antični kitajski misleci pričeli raziskovati in kultivirati »glavni del sebe«, namreč t. i. *xin* 心 ali »srčno zavest«. Xu Fuguan meni, da je koncept, ki je v času Pomladi in Poletja (770–476 pr. n. št.) predstavljal *Ren wen* 人文 (humanizem), koncept *li* 禮 (obrednost – predpisi pravilnega vedenja). Konfucij je sedež te obrednosti (*li*) videl znotraj človeške srčne zavesti (*xin*), kjer se kaže kot *ren* 仁 (vzajemnost, sočlovečnost). *Ren* je zavedno stanje duha, ki vključuje trajno težnjo k samokultivaciji in zavest brezpogojnih obveznosti do soljudi. Zato je Konfucij ta zunanji sklop predpisov za urejanje medčloveških odnosov (*li*) obrnil navznoter in na ta način »notranji svet moralnega značaja« razkril kot osnovo moralnosti. Ta obrnjenost zunanjega navznoter

5 Shangdi je predstavljal najvišjega Boga.

je bila inovativna in se je razlikovala od prejšnjih ideologij, znotraj katerih je *ren* predstavljal notranjo kvaliteto, medtem ko je *li* predstavljal zunanjo manifestacijo te notranje kvalitete. Ta transformacija je bila del splošnega procesa vzpostavitve notranjega moralnega sestva. Če naj verjamemo Xu Fuguanu, je bil to Konfucijev največji prispevek h kitajski civilizaciji (Xu, 2005, 22).

5 Zaključek

Pričujoči članek obravnava Xu Fuguanovo teorijo občutka zaskrbljenosti ter njeno povezavo s tradicionalnimi kitajskimi filozofskimi in verskimi diskurzi. Študija je pokazala, da Xu Fuguanove sociološke, zgodovinske, teološke in moralno-filozofske raziskave predstavljajo pomembno nadgradnjo in nadaljnji razvoj Jaspersove teorije »osnega obdobja«. Poleg tega je Xujevo delo pomembno tudi v kontekstu sodobnih medkulturnih študij, saj je ta teoretik izpostavil določene kulturno pogojene elemente vere in filozofije, ki so odločilno vplivali na zgodnjo (in kasneje tudi na celotno tradicionalno) kitajsko kulturo in družbo.

Xu ni ustvaril samo kompleksnih analiz zgodovinskega in kulturnega ozadja specifično kitajskega »občutka zaskrbljenosti«, temveč je izpostavil tudi dejstvo, da je bil ta občutek tesno povezan s pojavom t. i. »izginjajočih božanstev« v antični Kitajski. Ti izsledki niso relevantni samo za medkulturno nadgradnjo teorije o »osnem obdobju«, temveč tudi za preučevanje moderne konfucijanske predpostavke o tem, da naj bi transformacija antičnih »zunanjih božanstev« v notranje »moralno sestvo« predstavljala pomemben, specifično kitajski prispevek k etični dediščini človeštva.

Nadaljnje raziskave bodo pokazale, ali je to predpostavko mogoče verificirati. To pa nam bo dalo tudi odgovor na vprašanje, ali lahko koncept »moralnega sestva« predstavlja primerno in trajnostno osnovo za vzpostavitev novih globalnih etičnih sistemov.

Literatura

- Bresciani, U., *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*, Tajpej 2001.
- Chen, A. H. Y., *Three Political Confucianisms and half a century*, Hong Kong 2009.
- Chen, L. 陈来., *Gudai zongjiao yulunli – rujia sixiangde genyuan* 古代宗教与伦理——儒家思想的根源 (*Ancient religion and Ethics – The Source of Confucian thought*), Peking 1996.
- Fang, K. 方克立, Li, Jinqun 李錦全, (ur.), *Xiandai xin ruxue yanjiu lunji* 現代新儒學研究論集 (*The Collection of Studies on Modern Confucianism*), Peking 1989.

- Jaspers, K., *The Origin and Goal of History*, New Haven 1965.
- Lee, M. H., *Der Konfuzianismus im modernen China*, Leipzig 2001.
- Lee, S. S., *Xu Fuguan and New Confucianism in Taiwan (1949–1969): A Cultural History of the Exile Generation*, Providence 1998.
- Ni, Peimin, Practical Humanism of Xu Fuguan, v: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng, C. Y., Bunnin, N.), Oxford 2002, str. 281–305.
- Rošker, J. S., *Iskanje poti, prvi del: Od protofilozofskih klasikov do neokonfucijanstva dinastije Song*, Ljubljana 2005.
- Sernelj, T., Xu Fuguan's Concept of Anxiety and its Connection to Religious Studies, *Asian Studies*, 1/2, 2013, str. 71–87.
- Rošker, J. S. *Subjektova nova oblačila (The Entity's New Clothes)*, Ljubljana 2013.
- Xu, F. 徐復觀, *Zhongguo renxinglun shi 中國人性論史 (The History of Human Nature in China)*, Peking 2005.
- Yang, Z. 杨泽波, Mou Zongsan chaoyue cunyou lun boyi – cong xian Qin tianlunde fazhan guiji kan Mou Zongsan chaoyue cunyou lunde quexian 牟宗三超越存有论驳议——从先秦天论的发展轨迹看牟宗三超越存有论的缺陷 (Challenging Mou Zongsan's Transcendental Ontology – Errors of Mou Zongsan's Transcendental Ontology through the Prism of Development Guidelines of the Pre-qin's Doctrine of Heaven/Nature.), v: *Zhongguo lunwen xiazai zhongxin*, 2007, doi: 060407/11563323 [15. 3. 2013].

Téa Sernelj

Xu Fuguanova študija osnega obdobja na Kitajskem in koncept zaskrbljene zavesti

Ključne besede: Xu Fuguan, moderno konfucijanstvo, zaskrbljena zavest, *youhuan yishi*, kitajske religije, osno obdobje

Četudi Xu Fuguan (1903–1982) sodi med najpomembnejše predstavnike modernega konfucijanstva, je zunaj Kitajske še precej neraziskan. Vendar je njegov koncept »zaskrbljene zavesti« (*youhuan yishi* 憂患意識) izjemno pomemben ne samo za teoretsko razjasnitev posebnih značilnosti, ki določajo ideološko (in s tem tudi politično) strukturo antične kitajske družbe, temveč tudi za medkulturno nadgradnjo Jaspersove teorije »osnega obdobja«. Pričujoči članek namerava ta koncept predstaviti širšim akademskim krogom v Evropi; avtorica v njem hkrati izdelava analizo njegove povezave z moderno konfucijansko hipotezo o odsotnosti zunanjega Boga (ali božanstev) v klasični kitajski kulturi.

Téa Sernelj

Xu Fuguan's Study of the Axial Period in China and the Concept of Concerned Consciousness

Keywords: Xu Fuguan, Modern Confucianism, concerned consciousness, *youhuan yishi*, Chinese religions, axial period

Although Xu Fuguan (1903–1982) belongs to the most important representatives of the Modern Confucian intellectual movement he is rather unknown outside China. However, his concept of “concerned consciousness” (*youhuan yishi* 憂患意識) is relevant not only for the recognition of the special characteristics which determine the ideological and political structure of ancient Chinese society, but also for the intercultural elaboration of Jaspers’ “axial age” theory. This article introduces the concept to the European academic readership and provides an analysis of its connection to the Modern Confucian hypothesis regarding the absence of an external God (or Deities) in classical Chinese culture.

*Konfucijev Dolgi pohod:
razvoj konfucijanskih študij v Latinski Ameriki*
*Confucius's Long March: The Development of
Confucian Studies in Latin America*

André Bueno

Razumeti »novi konfucianizem«: ponovno odkrivanje konfucianizma in prihodnost Kitajske¹

Ključne besede: kitajska filozofija, novi konfucianizem, religija, politika, družbene doktrine

DOI: 10.4312/ars.10.1.209-219

1 Uvod: cerkev v Qufuju

Leto 2010 je zaznamovala vroča razprava v povezavi z mestom Qufu 曲阜, rojstnim krajem modrega Konfucija. Napoved gradnje nove krščanske cerkve v bližini Konfucijevega templja je sprožila vihar med novimi kitajskimi konfucianisti. Načrt za skoraj štirideset metrov visoko katedralo v zahodnjaškem stilu, ki bi lahko sprejela tri tisoč ljudi (skoraj vso krščansko skupnost mesta, ki je po »nenavadnem« naključju enaka številu Konfucijevih učencev), bi posegel v arhitekturno podobo mesta. Nelagodje je bilo vsesplošno, saj bi stavba take velikosti neposredno ogrozila arhitektonski kompleks treh konfucijskih poslopij, ki so del svetovne dediščine UNESCO. Odziv je bil hiter in oster: pismo oziroma manifest, ki so ga podpisali najpomembnejši sodobni konfucijanski misleci, je mestne oblasti prisililo, da so gradnjo ustavile in načrtovanje nove cerkvene zgradbe prestavile za nedoločen čas.

Na podoben način je bilo leto 2010 zanimivo za svetovno kinematografijo. V skoraj vseh državah sveta je znanstvenofantastični film *Avatar* požel velikanski uspeh, ne pa tudi na Kitajskem, kjer ga je po prodaji vstopnic presegel epski spektakel z izjemno scenografijo, biografija o Konfuciju, ki ga je upodobil Chow Yun-Fat 周潤發.

Ta dva dogodka precej nazorno kažeta na pomembno spremembo v sodobni kitajski misli: ponovno rojstvo konfucianizma kot moralne, filozofske in politične poti. Nekaj let prej bi bila taka stališča za veliko večino Kitajcev nepredstavljiva (ali celo nerazumljiva). Na konfucijanskih stavbah v Qufuju so še vedno vidne poškodbe kulturne revolucije (1966–1969). Poleg tega pa kljub številnim poskusom, da bi konfucianizem v dolgem maoističnem obdobju (1949–1976) prepovedali, starodavni

¹ Pričujoči članek je bil prvič objavljen leta 2015 v španski znanstveni reviji *Ámbitos. Revista de estudios de ciencias sociales y humanidades*, 33, str. 117–121.



nauk izobražencev v sedanji kitajski družbeni panorami ponovno dobiva moč in postaja pomembna politična opcija za prihodnost.

V tej kratki študiji bomo poskusili osvetliti nekaj vidikov ponovnega rojstva konfucianizma v moderni kitajski družbi ter razumeti možne posledice in vplive. Študija temelji predvsem na delih misleca Jiang Qinga 蒋庆,² enega najbolj razvpitih ideologov t. i. »novega konfucianizma«, ter na delih njegovega glavnega zahodnega interpreta, raziskovalca Daniela Bella.

2 Konfucianizem: »problem Zahoda«

Da bi bolje razumeli prebujanje novega zanimanja za konfucianizem, imenovan *Xin Rujia* 新儒家 (nekaj takega kot »novi konfucianizem«),³ moramo najprej razumeti sam konfucianizem kot intelektualno gibanje – in od tod izhaja največja težava zahodnih mislecev.

Splošno gledano, evropocentrična težnja po kategoričnem klasificiranju različnih oblik razmišljanja glede konfucianizma nikoli ni dosegla konsenza. Pogosto je bil nauk izobražencev klasificiran kot »religija«, čeprav se ga nikoli ni uspelo umestiti v to tipologijo. K tej intelektualni oviri je pripomoglo tudi sistematično zavračanje zahodnih filozofov kateregakoli azijskega razmišljanja kot »filozofije«. Na koncu je treba omeniti še sociologijo, ki na konfucianizem gleda kot na oddaljeno ideološko in politično formo, vendar ne da bi natanko poznala njegov zgodovinski okvir.

Jasno je, da so te ovire lastne zahodnim mislecem. Klasifikacije, ki naj bi predpostavljale tudi raziskovalni okvir, so nejasne in zavajajoče, medtem ko proučevanje izvornega konfucianizma pokaže, da je obsežnejši in zapletenejši od okvirov, ki jih dovoljujejo naše kategorizacije. Kakorkoli, zanimiv vidik tega »novega konfucianizma« je dejstvo, da ponuja odgovore na nekatera omenjena vprašanja, kar implicira pomembno in obsežno spremembo v »kitajskem načinu razmišljanja«, ki jo je sprožila »zahodna misel«. Zato se zdi legitimno »novi konfucianizem« poskusiti analizirati z dvema različnima pristopoma: najprej ga dekonstruirati in nato opazovati razsežnost njegovega programa.

2 Jiang Qing, *Zhengzhi Ruxue (Politični konfucianizem)*, Yucheng, 1991 (2003).

3 Ali tudi »postkonfucianizem« (v slovenskem prostoru je za to gibanje uveljavljen izraz »moderno konfucijanstvo«, op. prev.), s čimer se izognemo zamenjavi s terminom »neokonfucianizem«, ki označuje široko gibanje reforme konfucianizma v obdobjih Song 宋 (960–1279) in Ming 明 (1368–1644), v kitajščini Song Ming Lixue 宋明理学. V tem dolgem obdobju ponovnega proučevanja konfucianizma se je oblikovala serija briljantnih mislecev ne samo na Kitajskem, temveč tudi na Japonskem, v Koreji in Vietnamu.

3 »Novi konfucianizem« kot religija

Od Konfucija 孔子 (551–479 pr. n. št.) naprej se konfucianisti nikoli niso ukvarjali s teološkimi vprašanji. Metafizične raziskave, s katerimi so se ukvarjali misleci obdobja Song 宋 in Ming 明,⁴ so temeljile bolj na kozmologiji kot na verovanju v božanstva. Nekatere vidike konfucianizma, na primer prakso žrtvovanja prednikom in priznavanje Neba (Tian 天) kot superiorne inteligence, bi sicer lahko opredelili kot religiozne, saj bi lahko nakazovali na obstoj določene veroizpovedi. Pa vendar lahko sam kult žrtvovanja prednikom razumemo kot nekaj simbolnega, medtem ko lahko konceptualizacijo Neba preprosto beremo kot ekološki razlog za obstoj (ali kot »naravne zakone«).⁵ Branje *Liji* 礼, temeljnega besedila o starih konfucijanskih družbenih pravilih, to tudi dokazuje: gre za jasno izraženo skrb za življenje v družbi, skupaj z običaji in praksami.

Prevod besede *Li* kot »ritual«, ki sta ga vpeljala verska misleca, prevajalca in razširjevalca konfucijske misli v Evropi, James Legge (1815–1897) in Seraphim Couvreur (1835–1919), je močno zaznamoval nadaljnje razumevanje tega koncepta, ki bi ga lahko prevedli kot »navada«, »družbene norme«, »kulturne norme« itd. Zaradi tega razloga je raba termina »religija« skupaj s konfucianizmom sprožila določene probleme, na primer, kako je lahko konfucianizem religija, če pa nima duhovščine? Poleg tega je konfucianizem postavil osnove za obširen izobraževalni in moralni nauk, do katerega so imeli s študijem dostop vsi Kitajci. Torej so na neki način vsi Kitajci »konfucijanci«. Vendar pa je teh več tisoč učencev lahko imelo vsak svoje metafizično verovanje (budistično, daoistično, islamsko, krščansko itd.), kar ovrže opredelitev konfucianizma kot možne religije. Konfucijanski intelektualci so bili učitelji, misleci, filozofi, zato o konfucianizmu nimamo razloga razmišljati kot o obliki religije.

Polemika v Qufuju leta 2010 pa razkriva še en obraz »novega konfucianizma«. Jiang Qing, eden vodilnih mislecev tega gibanja in eden avtorjev manifesta⁶ proti gradnji krščanske cerkve, predlaga, da »novi konfucianizem« razumemo kot novo obliko religije, in sicer kot neke vrste nacionalistični kitajski humanizem, ki bi bil neodvisen od božanstev, vendar pa bi se osredotočal na predanost človeku. V svojih argumentih proti gradnji krščanske cerkve v Qufuju kritiko oblikuje v dveh smereh: prva je poziv k ohranjanju svetovno priznane umetniške in kulturne dediščine, druga pa se sklicuje

4 Glej prejšnjo opombo.

5 Glede odnosa med konfucianizmom in ekologijo glej Berthrong, J., Tucker, M., *Confucianism and Ecology*, Harvard 1998.

6 Manifest z naslovom 尊重中华文化圣地， 停建曲阜耶教教堂-关于曲阜建造耶教大教堂的意见书 je dostopen na spletni strani: <http://www.kong.org.cn/bbs2/a/a.asp?b=2&id=85852>.

na vprašanje ohranjanja kitajske kulturne identitete, ki bi jo taki religiozni vplivi lahko ogrozili. Jiang tako prevzame argumentacijo, ki jo je v obdobju Tang 唐 (618–907) uporabil že Hanyu 韓愈 (768–824) v svoji kritiki prodora budizma na Kitajsko. Če lahko določena religija spremeni družbene običaje in prakse, to pomeni, da je lahko ogrožen tudi obstoj kulture. Čeprav vemo, da se kulture nenehno spreminjajo, je vzdrževanje »kitajske identitete« pravzaprav smiselno v starodavni civilizaciji, katere večtisočletni obstoj je predvsem posledica ohranjanja kulturnega pomena ter intimne in neločljive povezanosti s preteklostjo. Zato bi morala biti Konfucijeva moralna načela upoštevana kot množica življenjskih pravil, ki jim izkazujemo predanost, brez tega bi bilo njihovo izvajanje manj učinkovito ali celo neuporabno. V takih primerih v kitajski zgodovini prihaja do kriznih trenutkov, njihov prvi pokazatelj pa je družbena in duhovna napetost.⁷

Verjetno je, da si Jiang Qing prizadeva nasloviti vztrajanje Zahoda po opredelitvi konfucianizma kot religije. Vse od prihoda krščanskih misijonarjev v 16. stoletju je bila konfucijanska misel obravnavana kot oblika pobožnosti, kar razkriva nezmožnost zahodnega človeka razumeti, da lahko določen nauk preživi toliko stoletij, ne da bi bil »religija«, tako kot na primer judaizem, krščanstvo ali islam. Leta 1979 izdano delo *Kitajska in krščanstvo*, ki ga je uredil Leonardo Boff, predstavlja zbirko analiz različnih mislecev o vprašanju religije na Kitajskem ter o možnem dialogu med Kitajsko in krščanstvom.⁸ Čeprav je delo pomenilo velik korak naprej glede terminologije medkulturnih konceptov, ga še vedno zaznamuje razumevanje, da lahko v kitajsko dejanskost prodremo samo skozi religiozno misel.⁹ In tako prepričanje je aktualno še dandanes. Z nadaljevanjem kitajske rasti v 21. stoletju se je skrb zaradi »spreobrnjenja« Kitajske v krščanstvo eksponentno povečala, kot je razvidno tudi iz dogodka v mestu Qufu. Poleg tega prihaja do postopnega upadanja marksističnih vladnih teorij, zato je povsem mogoče, da se bo ideološka praznina zapolnila z religioznimi teorijami, za katerimi stojijo močno aktivne politične skupine, kot se je zgodilo v nekaterih zahodnih državah, tudi v Braziliji. Jiang Qingova skrb se zato zdi relevantna, čeprav bi se ob njegovem predlogu, naj konfucianizem postane religiozno gibanje, verjetno zgrozil sam Konfucij, ki si je vselej prizadeval za avtonomne in kritične posameznike. Toda religija brez bogov, katere nauk je praksa harmoničnih družbenih navad, se zdi priročna v povsem možnem postmarksističnem obdobju (Ping, 2011, 163–185).

7 Podrobnejšo obravnavo tega vprašanja predstavlja knjiga Yong Chena *Confucianism as religion: Controversies and Consequences*. Leiden, Brill, 2013. V zadnjem delu Yong natančno pretrese Jiangovo prizadevanje za transformiranje konfucianizma v religijo.

8 Boff, L. (ur.), *China e Cristianismo*, Petrópolis 1979.

9 Članek iz omenjene knjige, ki je v povezavi s to temo še posebej poučen, je »Kitajska kultura skozi zahodni pogled«, avtor je Shao Yuming 邵玉銘.

4 Politični »novi konfucianizem«

Vendar pa je projekt Jiang Qinga (1991 [2003]) dosti širši, saj v prihodnosti Kitajske konfucianizem vidi kot najverjetnejšo zamenjavo za marksizem. Toda če je konfucianizem politični in družbeni nauk, ki se je uveljavil v obdobju cesarskih dinastij, se za Kitajce ne zdi, da bi se radi vrnili v tisto obdobje. Kako torej narediti, da bi se osrednje Konfucijeve vrednote, kot so meritokracija, politična etika in sistem družbenih dolžnosti, obdržale in vključile v nov politični sistem? Jiang Qing se za rešitev tega vprašanja ponovno sklicuje na uvoz zahodnega modela, republike (Bell, 2012).

Lahko rečemo, da je imela Kitajska pomembno izkušnjo s komunističnim republikanskim sistemom, ki je vzpostavil državo po težkem zgodovinskem obdobju od druge polovice 19. do prve polovice 20. stoletja. Padec cesarstva ni bil samo zgodovinski šok, temveč je hkrati ponudil priložnost za obnovo, ki so jo Kitajci dobro izkoristili, čeprav so obdržali birokratsko tradicijo, ki je očitno bistvena za vodenje države takih dimenzij. Komunistična partija pa je ostala edina možnost za udeležbo v političnem življenju. Jiang zato predlaga, da se obdrži participativno republiko, organizirano v tri ločene skupščine, ki predstavljajo vse različne družbene segmente. Ena od pomembnih značilnosti takega sistema je obstoj glavne skupščine, v katero bi se lahko vključili posamezniki s trdno administrativno kariero, ki bi opravili javne izpite. Ta skupščina bi tako vsebovala kitajsko intelektualno elito in bi imela primarno pristojnost odločanja.

Jiangov predlog analizira Daniel Bell (2008, 2011) in ugotovi dve zanimivi podrobnosti: najprej, da ta predlog krepi že obstoječo težnjo v sodobni Kitajski po oblikovanju političnih kadrov s tehniki in specialisti. Skoraj 75 % aktualnih voditeljev je visoko usposobljenih profesionalcev na svojih področjih, kar naj bi bil eden izmed razlogov za gospodarski uspeh Kitajske. Po drugi strani bi se pri oblikovanju tega sistema izpolnili tudi dve osnovni značilnosti tradicionalne kitajske politične mentalitete: krepitev meritokracije in slabitev demokracije. Čeprav bi to lahko bila večstrankarska republika, bi glavne odločitve še vedno sprejemala elita, v katero bi se lahko vstopalo na podlagi intelektualnih sposobnosti ali uspeha na sprejemnih izpitih. Jasno je torej, da je v tem primeru možnost odločanja z demokratičnim glasovanjem (neposrednim ali posrednim) na najvišjih družbenih ravneh praktično izključena. Znotraj »kitajskega konfucijanskega načina razmišljanja« bi bil Jiang Qingov predlog smiseln: konec koncev se zdi grozljivo, da bi pomembne državne odločitve lahko sprejemala nekvalificirana oseba. Vendar pa idealni Jiangov sistem ne upošteva dveh osnovnih problemov. Prvi je, da se lahko na javnih izpitih goljufa (kar se je že dogajalo v kitajskem cesarstvu), s čimer na oblast pridejo posamezniki z dvomljivimi

spodobnostmi za vladanje. Finančno močne družine ali širše skupnosti bi lahko z vplivanjem na potek javnih natečajev tako zaobšle sistem. Podobno je predpostavka, da so izobraženci tudi značajsko dobri, da jih skrbi za družbo ter da so poznavalci humanističnih načel, ena izmed nerešljivih šibkosti konfucijskega nauka. Sam Konfucij je imel težave z lenimi in značajsko slabimi učenci. Kako torej predpostavljati, da danes teh težav ne bi bilo več?

Jedro problema je, da se zdi vse bolj anahronistično ohranjati komunistični diskurz v gospodarski dejanskosti nove Kitajske. Njen sedanji razvoj je tesno povezan s postopnimi spremembami kitajske politične panorame in verjetno bo treba v bližnji prihodnosti spremeniti določene značilnosti sistema, da bi se ohranil kontinuiran razvoj države (Mitter, 2011). Vendar pa kitajski marksizem ni samo politični diskurz, temveč ima tudi družbeni in moralni značaj ter je kot tak nadomestil kulturo stare cesarske Kitajske. Če torej ta ideologija izgine, kaj jo lahko nadomesti? Ponovno se zdi, da bi bil to lahko »novi konfucianizem«.

5 »Novi konfucianizem« kot družbena doktrina

Ponovno se lahko vprašamo, kateri del konfucijanske mentalitete je izginil iz kitajske družbene stvarnosti v obdobju, ko ji je tako srdito nasprotoval Mao Zedong 毛泽东. Strast do študija, vera v delo, ki bo poplačano, predanost učenju, pomembnost skupnosti, vse te vrednote so na Kitajskem obstajale že pred prihodom komunizma ter se nadaljujejo tudi v času maoizma in po njem.

Vendar pa so bile tudi v času maoizma uvedene pomembne družbene reforme. Ostro so nastopili proti moški prevladi in priznali poseben pomen vloge ženske v družbi, vzpostavljen je bil dostopen izobraževalni in zdravstveni sistem na nacionalni ravni, zagotovljena je bila vrsta socialnih in delavskih pravic, ki so bile Kitajcem do tedaj neznanе. Kitajska komunistična država je zagotavljala to široko množico pravic, vendar pa so reforme v času vladavine Deng Xiaopinga 邓小平 (1978–1992) vlado vse manj zavezovale k zagotavljanju teh osnovnih pravic in vse bolj prelagale odgovornost na prebivalce. Po drugi strani pa se je bistveno povečala svoboda izbire pri vlaganju, sodelovanju in samostojnem delovanju na področju trgovine in gospodarstva. Kako torej vzdrževati moralne vrednote, ki zagotavljajo družbeni red, vendar so vse manj javno prisotne, v okolju, ki je vse bolj konkurenčno?

Vrnitev h konfucianizmu se pojavi tako kot zamenjava za občutek brezupa in zapuščenosti, ki so ju s strani države doživeli številni Kitajci. Čeprav je vlada temelj javne uprave, konfucianizem zagovarja aktivno udeležbo posameznika v družbi prek osebne rasti ter predanosti delu in družini (Madsen, 2010). Življenje v skupnosti bi

tako temeljilo na sistemu obveznosti do prijateljev, družinskih članov in nadrejenih, ki že od Konfucija temelji na pravicah in dolžnostih vsakega posameznika. Ideološki diskurz na ta način družbene odgovornosti prestavlja na posameznike, tako da ti postanejo aktivni predstavniki družbenega reda. Klasični primer tega je, na primer, koncept »usmiljenja potomcev« (*Xiao 孝*), ki se pretvori v obveznost otrok, da na starost vzdržujejo svoje starše. Sporen ni sam načrt socialne varnosti, temveč dejstvo, da bo moral moški potomec v državi, kjer ima lahko vsak par samo enega otroka, vzdrževati tako svoje starše kot po vsej verjetnosti tudi starše svoje žene, če ne bo zaposlena. Ekonomsko breme je v teh primerih skoraj neznosno. To je kitajsko vlado nedavno prisililo, da je ponovno razmislila o politiki natalitete.

Konfucianizem se v vsakdanjem življenju ponovno vzpostavlja na različnih ravneh. Kot smo videli, Jiang Qing zagovarja vrnitev k tradicionalnim socialnim vrednotam prek nekakšne religijsko-politične različice konfucianizma. Obstajati namreč mora »verovanje«, da te moralne vrednote služijo ideji višjega družbenega reda, zaradi česar je njihova praksa nujna in nepogrešljiva. Širjenje nauka mora potekati znotraj izobraževalnega sistema skozi proučevanje temeljnih konfucijanskih besedil, kot je na primer *Xiaojing 孝经*.

Poleg tega velja v tem kontekstu omeniti še nekaj možnosti. Ena izmed njih je raba konfucianizma kot neke vrste samopomoči v vsakdanjem življenju. O tem priča uspeh knjige *Konfucij iz srca (Confucius from the heart 论语 ‘心得*, 2006), v kateri avtorica Yu Dan 于丹 uporabi za sodobni svet prilagojene Konfucijeve aforizme kot nasvete, kako se v sodobnem svetu soočiti s težavnimi situacijami vsakdana. Načeloma prevladuje mnenje, da tak literarni žanr za kulturno formiranje nima večjega pomena, vendar naj nas to ne zavede. Ta knjiga ima namreč zelo pomembno vlogo, kajti sproži prenos kompleksnejše konfucijanske misli v širšim množicam dostopen »novi konfucianizem«. Tisoče bralcev je pritegnila takšna prilagojena predstavitev s strani državne cenzure odobrenega in »filtriranega« konfucianizma, polnega razmišljanj, ki se postavljajo po robu težavam sodobne družbe. Tako je Yu Danina knjiga postala učinkovit izobraževalni instrument za pripravo bralcev na vrnitev »nauka izobražencev«, da se bodo lahko soočili z dilemami moderne dobe.

6 Zaključek

Morda je to eden izmed razlogov, da je bila leta 2010 kitajska javnost pripravljena sprejeti kinematografsko biografijo Konfucija. Mojstrove stiske ter njegovo iskanje pravične politike in idealne družbe so ga ponovno ustoličili kot junaka. Množice so skupaj z izobraženci protestirale proti gradnji megalomanske cerkve v Qufuju in uspеле znotraj najpopolnejšega družbenega reda. Projekt, ki ga zagovarja Jiang

Qing, se zato ne zdi nemogoč, kajti temelji na natančnem opazovanju sprememb v družbenem razvoju. Pod skrbnim nadzorom države, za katero se zdi, da si vse bolj prizadeva, da bi držala korak z ritmom sprememb, kitajska družba postopoma ponovno odkriva konfucijske študije. Branje kitajskih klasikov je sprožilo vrsto novih filozofskih interpretacij, ki so postale središče raziskav predstavnikov »novega konfucianizma« ter jih pripravljajo na soočenje z družbenimi in političnimi izzivi v prihodnosti (Makeham, 2003). Lahko torej sklepamo, da ta nauk vključuje raznolike elemente naših običajnih klasifikacij in jih povezuje v enoten sistem, ki si prizadeva, da bi bil »novi konfucianizem« družbeni, politični in morda »religiozni« sistem, kot želijo Jiangovi privrženci.

Dejstvo je, da je konfucianizem kot stara filozofska teorija že močno uveljavljen v akademskem okolju. Njegova popularizacija v množičnih medijih je poleg tega omogočila široko recepcijo predlogov »novega konfucianizma«, ne da bi bila potrebna kakršnakoli prevzgojna kampanja. Zdi se torej, da se to gibanje razvija povsem spontano, osrednji namen predlogov, ki iz njega izhajajo, pa je zagotoviti jasno usmeritev in ga utrditi. Kako dolgo bo trajalo, da se ta »novi konfucianizem« dokončno uveljavi, ne moremo zagotovo reči. Prav tako je mogoče, da v dinamičnem procesu njegovega formiranja pride do raznolikih modifikacij. Kljub temu pa indici jasno kažejo, da je v prihodnosti Kitajske potrebna nova velika sprememba, ki bo zelo verjetno temeljila na »novem konfucianizmu«.

prevedla Barbara Pihler Ciglič

Literatura

- Bell, D. A., Chainbong, H., *Confucianism for the modern world*, Cambridge 2003.
- Bell, D. A., *China's new Confucianism: politics and everyday life in a changing society*, Princeton, New Jersey 2008.
- Bell, D. A., *Confucian Political ethics*, Princeton 2010.
- Bell, D. A., Jiang Qing's Political Confucianism, v: *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China* (ur. Ruiping, F.), New York 2011, str. 139–152.
- Boff, L. (ur.), *China e Cristianismo*, Petrópolis 1979.
- Jiang, Q., *Zhengzhi Ruxue 政治儒学 (Confucionismo político)*, Yucheng 1991 (2003).
- Jiang, Q., Bell, D. A., *A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*, Princeton 2012.
- Makeham, J., *New confucianism: a critical examination*, New York 2003.
- Marti, M., *A China de Deng Xiaoping*, São Paulo 2007.

Mitter, R., *China moderna*, Porto Alegre 2011.

Ping-Cheung, L., Jiang Qing on the Inevitable and Permanent Conflict between the Christian Faith and Confucian Culture, v: *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China* (ur. Ruiping, F.), New York 2011, str. 163–185.

André Bueno

Razumeti »novi konfucianizem«: ponovno odkrivanje konfucianizma in prihodnost Kitajske

Ključne besede: kitajska filozofija, novi konfucianizem, religija, politika, družbene doktrine

Članek se osredotoči na pomembno spremembo v kitajski misli 20. stoletja: ponovno rojstvo konfucianizma kot intelektualnega gibanja, imenovanega »novi konfucianizem«, ki se v sodobni kitajski družbi ponuja kot možna alternativa marksistični ideologiji. Vendar kaj sploh je »novi konfucianizem«? Avtor najprej izpostavi problematiko poskusa opredelitve konfucianizma z zahodnega zornega kota in težave, ki se pri tem pojavijo. Opre se predvsem na dela Jiang Qinga 蒋庆, enega osrednjih mislecev tega idejnega gibanja, ter na študije njegovega glavnega zahodnega interpreta, raziskovalca Daniela Bella. V nadaljevanju pretrese nekaj najpogostejših oznak: novi konfucianizem kot religija, kot družbena doktrina ali kot nova politična opcija. Ne glede na neulovljivost koncepta se zdi, da se gibanje v moderni kitajski družbi razvija povsem spontano in pridobiva vse več privržencev, tudi s pomočjo lahkotnejšega literarnega žanra, v katerem se lahko prirejene Konfucijeve misli kot nasveti za soočanje z vsakdanjim življenjem približajo širši množici.

André Bueno

Understanding the “New Confucianism”: Reinventing Confucianism and the Future of China

Keywords: Chinese philosophy, New Confucianism, religion, politics, social doctrines

This article focuses on an important change in Chinese thinking of the 20th century: the rebirth of Confucianism as the intellectual movement called “New Confucianism” which is considered in the China of today to be a possible substitute for Marxist ideology. But what exactly is the “New Confucianism”? The author first attempts to highlight the definition of Confucianism from the Western perspective and the problems that arise in that process. The study is based primarily on the work of Jiang Qing 蒋庆, one of the principal thinkers of this movement of ideas, and on the analysis of the main western interpreter of Qing, researcher Daniel Bell. Further along, the paper discusses some of the most common tags of this movement: New Confucianism as a religion, as a social doctrine, and as a new political option for the future. Notwithstanding the elusiveness of the concept it appears to be the case that this movement is developing spontaneously in modern Chinese society and is gaining more and more followers, even via a lighter literary genre through which modified Confucian thoughts and tips for coping with everyday life can approach a wider crowd.

Barbara Pihler Ciglič

Od Mehike do Brazilije, od starodavne Kitajske do novega konfucianizma: sinološke študije v Latinski Ameriki

Ključne besede: Latinska Amerika, sinologija, konfucianizem, *El Colegio de México, Estudios de Asia y África*, Chen Yong, André Bueno

DOI: 10.4312/ars.10.1.220-242

»Če hodim kot tretji poleg dveh, imam zagotovo učitelja.
Konfucij, *Pogovori*, IV, 22

1 Uvod

Latinska Amerika in Kitajska sta kulturni okolji, med katerima se kljub medsebojnemu slabemu poznavanju zaradi odsotnosti zgodovinskih stikov in geografske oddaljenosti v 20. stoletju začenjajo vzpostavljati določene povezave, tudi zaradi naraščajočega priseljevanja kitajskih delavcev v 20. letih, najprej v Srednjo Ameriko in kasneje v druge latinskoameriške države (Chou, 2002, 16). V zadnjih desetletjih, ko Vzhodna Azija postaja pomemben igralec na gospodarskem in političnem prizorišču, narašča zanimanje za krepitev gospodarsko-političnih odnosov, o čemer pričajo ustanovitve številnih združenj in centrov, organizacije mednarodnih konferenc in raznovrstne publikacije,¹ ki se osredotočajo na družbeno-politične in gospodarske teme, medtem ko se na raziskovalno-znanstvenem področju večji premiki začnejo dogajati šele v 21. stoletju (razen nekaterih izjem, ki jih bomo opisali v nadaljevanju), predvsem po odprtju več kot petindvajsetih Konfucijevih inštitutov² na latinskoameriških tleh (prvi je bil odprt leta 2006 v mehiškem glavnem mestu).

V tem kratkem pregledu bomo poskušali zarisati splošni okvir začetkov in razvoja sinoloških študij na geografsko, politično in kulturno zelo raznolikem področju

1 Na primer Creutzfeldt (2012), Chen Mok in dr. (2013) ter vse več strokovnih člankov, ki raziskujejo družbeno-politične odnose in povezave med Latinsko Ameriko in Kitajsko (npr. Johnson, Lin, 2015).

2 Trenutno se nahajajo v desetih državah Latinske Amerike: Argentina, Bolivija, Brazilija, Čile, Kolumbija, Kostarika, Kuba, Ekvador, Mehika in Peru.



Latinske Amerike ter izpostaviti osrednje aktualne vidike in tendence. Natančneje bomo predstavili situacijo v Mehiki, državi z najdaljšo sinološko tradicijo, ter v Braziliji, kjer je sinologija še na samem začetku, predvsem skozi prizmo raziskav dveh sinologov, Chen Yonga (*El Colegio de México*) in Andréja Buena (*Universidade do Estado Rio de Janeiro*).³

2 Vzpostavljanje odnosov in začetki sinologije

Latinskoameriške države imajo s Kitajsko vsaka svojevrsten odnos, zato ni presenetljivo, da se, na primer, na Kubi že več desetletij izobražujejo predvsem prevajalci, da je edino v Mehiki mogoč doktorski študij sinologije ali da ima Čile zaradi strateške povezave s Pacifikom devetkrat več štipendistov na Kitajskem kot Argentina. Kar pa povezuje tako špansko govoreče države Latinske Amerike kot Brazilijo, je odsotnost daljše sinološke tradicije.⁴ Vidnejši univerzitetni programi in pomembnejši centri, ki vključujejo programe azijskih in afriških študij, so v Argentini, Braziliji, Čilu, Kolumbiji, Kostariki,⁵ na Kubi, v Mehiki,⁶ Peruju in Venezueli. Poleg tega je osrednji poudarek navadno predvsem na proučevanju mednarodnih odnosov, gospodarstva, politike in modernega jezika. Kot rečeno, pri širjenju zanimanja za kitajski jezik in kulturo v Latinski Ameriki igrajo pomembno vlogo Konfucijevi inštituti, ki pogosto delujejo v okviru univerz in drugih izobraževalnih središč. Maja 2014 so se povezali v regionalni center, t. i. *Centro regional de Institutos Confucio para América Latina*, CRICAL. Na njihovi spletni strani lahko preberemo, da je največ, osem inštitutov v Braziliji, sledi ji Mehika s petimi, v Peruju in Kolumbiji so

3 V prihodnje bi vsekakor veljalo raziskati položaj sinologije tudi v ostalih državah Latinske Amerike.

4 Velja omeniti, da ima na Kitajskem zanimanje za Latinsko Ameriko daljšo tradicijo (Chen Mok in dr., 2013), o čemer priča dejstvo, da je bil v Pekingju že leta 1961 ustanovljen Inštitut za Latinsko Ameriko (*Instituto de América Latina*; angleško ime *Institute of Latin American Studies*, ILAS), ki od leta 1981 deluje pod okriljem Kitajske akademije za družbene vede (*Chinese Academy of Social Sciences*, CASS). Na omenjenem inštitutu od leta 1979 izdajajo revijo *Revista de Estudios Latinoamericanos*, ki je še danes edina revija na Kitajskem, ki se posveča izključno latinskoameriškim študijam (Ilas.cass.cs). Omeniti velja še ustanovitev Kitajskega združenja za latinskoameriške študije (*Asociación China de Estudios Latinoamericanos*, ACEL) leta 1984 ter vpeljavo podiplomskih študijskih programov za latinskoameriške študije na univerzah v Pekingju, Nankaiju, Fudanu in Hubeiu (Shixue, 2004, 277).

5 Leta 1973 je v takrat še *Estudios Orientales* izšel zanimiv članek z naslovom »Orientalne študije na Univerzi v Kostariki« (*Los estudios orientales en la Universidad de Costa Rica*), kjer preberemo, da je na Oddelku za geografijo in zgodovino že leta 1969 obstajal predmet »Kulturna zgodovina Kitajske«, na Oddelku za filozofijo pa predmet »Uvod v budizem« (Chen A. Espinosa, 1973, 88).

6 Omeniti velja štiri pomembnejše univerzitetne programe, ki so neposredno povezani s kitajskimi študijami: najbolj znan je gotovo Center za azijske in afriške študije (*Centro de estudios de Asia y África*), ki je bil ustanovljen v Mehiki leta 1964 v okviru *El Colegio de México* (predstavimo ga v poglavju 2.1), drugo najstarejše središče pa je bilo leta 1967 ustanovljeno na Univerzi v Salvadorju kot Šola za orientalske študije (*La Escuela de Estudios Orientales*). Pred desetimi leti so na Avtonomni univerzi v Mehiki (*Universidad Autónoma de México*) ustanovili Center za študije Kitajska-Mehika (*Centro de Estudios China-México*), ki mu je dve leti kasneje sledil še Center za študije Kitajska-Veracruz (*Centro de Estudios China-Veracruz*) v mehiškem Veracruzu.

po štirje, na Kubi trije, v ostalih državah pa po dva ali eden.⁷ V zadnjem desetletju so prav ti inštituti omogočili sodelovanje in vzpostavitev partnerstva med različnimi državnimi in zasebnimi institucijami. Pod njihovim okriljem se organizirajo številna mednarodna srečanja, ki pripomorejo k razvoju zanimanja za sinologijo v Latinski Ameriki. Še posebej so v tej smeri aktivni inštituti v državah, kjer jih je manj. Konfucijev inštitut na Univerzi v Kostariki na primer od leta 2008 organizira mednarodne simpozije, ki si prizadevajo kitajske študije osvetliti z latinskoameriške perspektive. Rezultat enega izmed njih je zanimiva publikacija iz leta 2013 z naslovom *Študije o Kitajski iz Latinske Amerike. Geopolitika, religija in priseljevanje* (Chen Mok in dr., *Estudios sobre China desde Latinoamérica. Geopolítica, religión e inmigración*), ki se osredotoča na zgodovinske, geopolitične, mednarodne in gospodarske vidike Kitajske v luči povezav z Latinsko Ameriko. Zbornik je tako obvezno branje za vse zgodovinarje in tiste, ki se ukvarjajo z mednarodnimi odnosi. Vidnejšo vlogo ima tudi Konfucijev inštitut v Argentini. Od leta 2009 deluje v okviru Univerze Nacional de La Plata in njenega Centra za kitajske študije (*El centro de estudios chinos, CeChino*), ki je bil ustanovljen leta 1996 in obsega študij prava, politologije, zgodovine, kulture, kitajskega jezika in mednarodnih odnosov. Novembra 2011 sta omenjena inštituta organizirala odmeven dogodek posebnega pomena za latinskoameriško sinologijo: prvi regionalni latinskoameriški kongres o kitajskih študijah (*I Congreso Latinoamericano de Estudios Chinos*), ki je združil več kot sto strokovnjakov in raziskovalcev iz desetih držav Latinske Amerike. Ti so s svojimi prispevki razmišljali o jeziku in kulturi (tudi o filologiji), družbi, gospodarstvu in politiki. Konfucijev inštitut v Kolumbiji, ki deluje na univerzi Los Andes, pa je leta 2014 organiziral prvi mednarodni kongres *Dialogi s Kitajsko: nov prostor za kitajske študije* (*Diálogos con China; un nuevo espacio para los estudios chinos*), ki se je osredotočil predvsem na kitajsko književnost, na prve stike med Zahodom in Kitajsko ter na sodobno kitajsko zgodovino.

Dejstvo je, da so se povezave med Latinsko Ameriko in Kitajsko močno okrepile v zadnjem desetletju, ustanavljajo se različni centri, včasih tudi v okviru univerz, ki pa v večini primerov še vedno izhajajo iz gospodarskega ali političnega temelja,⁸ čeprav se vezi krepijo tudi na kulturnem, umetniškem in izobraževalnem področju. V zadnjih letih prevladuje težnja po združitvi špansko in portugalsko govorečega prostora, tako da se latinskoameriške države v skupne okvire povezujejo s Portugalsko in Španijo, predvsem na pobudo slednje. Leta 2007 je bila zato s podporo španskega

7 <http://www.critical.cl/institutos/> [6. 3. 2016].

8 Leta 2011 je bil, na primer, na Univerzi Andrés Bello v Chilu ustanovljen *Centro de Estudios Latinoamericanos Sobre China* (CELCS), ki se osredotoča predvsem na politično-gospodarske in ne akademsko-raziskovalne povezave, čeprav uradno deluje pod okriljem univerze.

Ministrstva za izobraževanje in znanost ustanovljena t. i. *Iberoameriška*⁹ raziskovalna mreža za vzhodnoazijske študije (*Red Iberoamericana de Investigación en Estudios de Asia Oriental*, REDIAO)¹⁰ s sedežem na univerzi *Autónoma* v Madridu. Njen osrednji namen je spodbujanje raziskav o Vzhodni Aziji v španskem in portugalskem jeziku ter povezovanje raziskovalcev, centrov in združenj, ki se ukvarjajo s to tematiko. V okviru mreže je leta 2009 začela izhajati revija za vzhodnoazijske študije (*Revista Iberoamericana de Estudios de Asia Oriental*, RIEAO), kjer velja omeniti študijo, objavljeno v prvi številki, »Analiza daoistične intuicije pri mislecu Mou Zongsanu« (*Análisis de la intuición taoísta en el pensador chino Mou Zongsan*),¹¹ v kateri sicer francoski sinolog Jean-Claude Pastor Ferrer, ki se ukvarja tudi z modernim konfucijanstvom, raziskuje koncept intuicije v zgodovini kitajske filozofije.

Podobno je bil od leta 2012 do danes dvakrat organiziran t. i. Iberoameriški kongres za kitajske študije (*Congreso Iberoamericano de Estudios Chinos*) v organizaciji Konfucijevih inštitutov v Argentini in Španiji ter v sodelovanju z argentinsko univerzo Universidad Nacional de La Plata in španskima univerzama, Univerzo v Barceloni ter Univerzo v Valenciji.

V okviru povezovanja med latinskoameriški univerzami velja posebej izpostaviti prizadevanja Združenja latinskoameriških in karibskih univerz (*Unión de Universidades de América Latina y el Caribe*, UDUAL) ter Centra za kitajsko-mehiške študije¹² (*el Centro de Estudios China-México*, CECHIMEX) na Ekonomski fakulteti Nacionalne avtonomne univerze v Mehiki (*Universidad Nacional Autónoma de México*, UNAM). Ti so maja 2012 organizirali prvi mednarodni seminar z naslovom »Latinska Amerika, Karibi in Kitajska: okoliščine in izzivi v 21. stoletju« (*América Latina y el Caribe y China: condiciones y retos en el siglo XXI*). Na njem je sodelovalo več kot sto strokovnjakov, akademikov in poslovnežev, ki so v svojih prispevkih predstavili raziskave znotraj štirih temeljnih področij: gospodarstvo in trgovina, politični odnosi, okolje in naravni viri ter zgodovina, kultura in učenje kitajščine. Seminar je bil tudi povod za ustanovitev Akademске mreže Latinske Amerike, Karibov in Kitajske (*La Red*

9 Izraz iberoameriški (*iberoamericano*) je redkejši v slovenskem jezikovnem okolju, kjer se uporablja predvsem splošnejši latinskoameriški. Ta izraz je pogostejši in tudi edini, ki ga najdemo v *SSKJ* in *Slovenskem pravopisu*. Izraz iberoameriški je dokumentiran v besedilnih korpusih, npr. Gigafida [1. 3. 2016]. V špansko in portugalsko govorečem prostoru je razdelitev natančnejša: *hispanoamericano* (hispanoameriški) se nanaša na špansko govoreče države, *iberoamericano* (iberoameriški) na špansko in portugalsko govoreče države ter *latinoamericano* (latinskoameriški) na države Srednje in Južne Amerike, kjer je uradni jezik eden izmed romanskih jezikov (torej tudi francoščina).

10 <http://rediao.org/site/index.php> [1. 3. 2016].

11 RIEAO, 2008, 11–21.

12 Sicer s temeljno usmeritvijo predvsem v gospodarsko-politične odnose med Kitajsko in Mehiko.

Académica de América Latina y el Caribe sobre China, ACEL),¹³ organizacije, ki skuša zapolniti naraščajočo potrebo po akademskih in raziskovalnih združenjih v Latinski Ameriki, ki bi se ukvarjala s povezavami s Kitajsko in tako presejala okvire nacionalnih institucij. Mreža je mednarodni seminar z istim naslovom organizirala tudi leta 2014, v pripravi pa je tretji, ki bo maja 2016. V okviru akademske mreže izhajajo raznolike publikacije, leta 2015 so izdali monografijo o zgodovini, kulturi in učenju kitajščine (*Historia, cultura y aprendizajes del chino*). Uredila jo je znana latinskoameriška sinologinja Liljana Arsovska, sicer profesorica za kitajski jezik na *El Colegio de México*, ki je doktorirala v Pekingu. Izmed sedemnajstih prispevkov se eden neposredno ukvarja s Konfucijem, v katerem se mehiška filozofinja in ekonomistka Balboa Reyna posveča konceptu ritualizacije pri Konfuciju (Arsovska, 2015, 5–6). Ne nazadnje je treba omeniti tudi pred kratkim ustanovljeno Iberoameriško sinološko mrežo (*Red Iberoamericana de Sinología*, RibSi), ki združuje najrazličnejše strokovnjake za Kitajsko iz desetih latinskoameriških držav ter Španije in Portugalske.

V edini portugalsko govoreči državi Latinske Amerike, Braziliji, imajo sinološke študije krajšo tradicijo, čeprav se v zadnjem desetletju situacija hitro spreminja, tudi zaradi prihoda sedmih Konfucijevih inštitutov. Brazilci sicer v Kitajski vidijo dobro gospodarsko-politično partnerico, medtem ko sta kitajska kultura in zgodovina za Brazilce še vedno nenavadni in eksotični (Bueno, 2015, 114). Dejstvo je, da na brazilskih univerzah (še) ne poznajo kitajske misli, kar pa preseneča, je, da tudi na osrednji brazilski univerzi v Rio de Janeiru (*Universidade Federal de Rio de Janeiro*) v sklopu Oddelka za orientalske in slovanske jezike še danes nimajo sekcije za sinologijo ali vsaj za kitajski jezik (čeprav je na spletni strani oddelka zapisano, da je v pripravi),¹⁴ medtem ko od leta 1969 deluje sekcija za arabske študije, od leta 1971 sekcija za hebrejski jezik in književnost, od leta 1979 sekcija za japonski jezik in od leta 1968 sekcija za ruski jezik. Izven akademskega okolja velja v Braziliji omeniti Inštitut za brazilsko-kitajske študije¹⁵ (*Instituto de Estudos Brasil-China*, IBRACH), neprofitno organizacijo, ki združuje različne interesne skupine, katerih delo je povezano s Kitajsko. Med njimi so tako univerzitetni raziskovalci kot politiki in gospodarstveniki. Inštitut sodeluje z več univerzami in raziskovalnimi centri v Braziliji in tujini, pri izvedbi raziskovalnih programov (v večji meri gospodarsko-politične tematike) pa sodeluje z Univerzo v Tsinghua in Federalno univerzo v Rio de Janeiru.

13 <http://www.redalc-china.org/> [6. 3. 2016].

14 http://www.orientaiseeslavas.letras.ufrj.br/?page_id=176 [1. 3. 2016].

15 <http://www.ibrach.org/> [1. 3. 2016].

2.1 *El Colegio de México* in revija *Estudios de Asia y África*

Dejstvo je, da ima najdaljšo tradicijo sinoloških študij v Latinski Ameriki Mehika, kjer je bila v 60. letih prejšnjega stoletja na eni najuglednejših raziskovalnih in visokošolsko-izobraževalnih institucij v špansko govorečih državah, *El Colegio de México* (COLMEX),¹⁶ ustanovljena sekcija za orientalske študije. Gre za javno univerzitetno institucijo, ki jo sestavlja sedem študijsko-raziskovalnih centrov, ki pokrivajo področja zgodovine, jezikoslovja in književnosti, mednarodnih odnosov, azijskih in afriških študij, gospodarstva, sociologije in demografsko-okoljskih študij. Nastanek *El Colegio de México* sega v oktober 1940, ko nasledi institucijo *La Casa de España*, ustanovljeno leta 1938 na pobudo takratnega mehiškega predsednika Lázara Cárdenasa kot pribežališče za ugledne španske znanstvenike, akademike in umetnike pred državljansko vojno. Med soustanovitelji *El Colegio de México* sta bila tudi mehiški pesnik in pisatelj Alfonso Reyes ter zgodovinar in sociolog Daniel Cosío Villegas. Po slednjem se imenuje univerzitetna knjižnica, ki ima več kot 650.000 bibliografskih enot (Lida in dr., 2000).

S podporo UNESCO-vega projekta *Proyecto Mayor Oriente-Occidente*, katerega glavni namen je bil vzpostavitev mostov med Vzhodom in Zahodom ter širjenje afroazijskih študij v Latinski Ameriki, se je torej v okviru Centra za mednarodne študije (*Centro de Estudios Internacionales*) na *El Colegio de México* leta 1960 oblikovala Sekcija za orientalske študije (*Sección de Estudios Orientales*), ki se je osem let kasneje preoblikovala v Center za Orientalske študije (*Centro de Estudios Orientales*), leta 1976 pa preimenovala v Center za azijske in afriške študije (*Centro de Estudios de Asia y África*, CEAA),¹⁷ kot se imenuje še danes. Center je v več kot petdesetih letih delovanja oblikoval svojevrsten latinskoameriški pogled na Azijo in Afriko, predvsem pa spodbujal zanimanje za zgodovino, kulturo, politiko, gospodarstvo in jezike teh držav. *El Colegio de México* je še vedno edino središče v Latinski Ameriki, kjer je možen doktorski študij sinologije. Na Centru za orientalske študije je zaposlenih 28 profesorjev, od tega sedem sinologov, ki so vsi izvrstni strokovnjaki z mednarodnim ugledom.¹⁸ Med njimi je tudi diplomantka prve generacije študentov za področje sinologije, danes ugledna mehiška sinologinja Flora Botton Beja, specialistka za kitajsko zgodovino in filozofijo. Velja za ustanoviteljico akademskih sinoloških študij

16 Angleško *The College of Mexico*. Zaradi specifične narave institucije, ki je bližje slovenskemu konceptu univerze kot kolidža, povsem ustrezna pa ni nobena od različic, smo se v tej študiji odločili za rabo izvirnega imena.

17 Med drugim gre tudi za posledico prizadevanja za večjo korektnost poimenovanja, saj naj bi bil termin »orientalski« preveč evropocentričen (<http://ceaa.colmex.mx/ceaa/historia> [6. 3. 2016]).

18 Z njimi sodeluje tudi priznani strokovnjak za budizem Luis Óscar Gomez, častni profesor univerze v Michiganu.

v iberookajnskih državaš sploh, prav tako pa je sodelovala pri izobraževanju številnih pomembnih sodobnih latinskoameriških sinologov. Je avtorica in soavtorica več monografskih publikacij o kitajski zgodovini (npr. *China. Su historia y cultura hasta 1800* iz leta 2008, *Historia mínima de China*, ki je izšla leta 2010), poglavij v monografijah in enciklopedijah ter številnih znanstvenih člankov v latinskoameriških in evropskih revijah (za podroben seznam glej Cornejo, 2012). Tu naj izpostavimo predvsem tiste, ki imajo neposredno povezavo s Konfucijem in konfucijanstvom: poglavje v monografski publikaciji o teoriji in zgodovini religij z naslovom »Konfucianizem in budizem na Kitajskem; med vero in razumom« (*Confucianismo y budismo en China: entre la fe y la razón*),¹⁹ znanstveni članki »Konfucianizem v azijskih gospodarskih čudežih« (*El confucianismo en los milagros económicos asiáticos*)²⁰ in »Konfucijevi pogovori: slava ali breme kitajske tradicije« (*Las Analectas de Confucio: Gloria o lastre de la tradición china*).²¹ Z objavljanjem sinoloških študij v različnih revijah s sicer širšo tematiko (družbene vede, zgodovina, humanistika)²² je pomembno prispevala k širitvi in dostopnosti sinologije v širšem okolju. Z objavami v prestižni španski reviji *Revista de Occidente*²³ (ki jo je leta 1923 ustanovil španski intelektualec in filozof José Ortega y Gasset) pa je nedvomno pripomogla k širitvi ugleda latinskoameriške sinologije tudi v Evropi.

El Colegio de México je povezan še z eno pomembno prelomnico v razvoju azijskih in afriških študij v Mehiki ter nasploh v Latinski Ameriki v 70. letih prejšnjega stoletja: to je bila organizacija 30. mednarodnega kongresa za humanistične študije Azije in Severne Afrike (*el Trigésimo Congreso Internacional de Ciencias Humanas de Asia y África del Norte*), ki je leta 1976 potekal pod okriljem takratnega mehiškega predsednika Luisa Echeverrie v glavnem mestu Mehike. Šlo je za prvi kongres takega obsega na latinskoameriških tleh in *El Colegio de México* je bil glavni organizator dogodka. Srečalo se je več kot 2000 strokovnjakov s 500 univerz iz 65 držav, kar je po koncu kongresa pomenilo ogromno dragocenega materiala. Rezultat je bil neprecenljiva zbirka gradiva za proučevanje Azije in Afrike, ki hkrati odraža takratne najpomembnejše tendence.

Omenjeni kongres je bil tudi povod za ustanovitev Latinskoameriškega združenja za azijske in afriške študije (*Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África*,

19 Valverde Valdés, M., Velasco Bengoa, M. R., *Teoría e Historia de las Religiones*, México 2010, str. 159–179.

20 *Revista Iztapalapa*, 42, 1997, str. 117–134.

21 *Facultat d'Humanitats*, Barcelona 1994.

22 Na primer *Revista de la Universidad de México*, *Estudios demográficos y urbanos* (Mehika), *Revista de Estudios Budistas* (Mehika), *Revista Iztapalapa* (Mehika), *Temas de África y Asia* (Buenos Aires, Argentina), *Revista de Occidente* (Španija), *Anuario Asia-Pacífico* (Španija).

23 <http://www.ortegaygasset.edu/publicaciones/revistadeoccidente> [1. 3. 2016].

ALADAA)²⁴ s sedežem na Centru za azijske in afriške študije na *El Colegio de México*, ki združuje študente, učitelje, raziskovalce in druge zainteresirane. Glavni namen združenja je izmenjava informacij in akademskih izkušenj med člani, sodelovanje z visokošolskimi središči v Latinski Ameriki ter širjenje antičnih in modernih študij ter ostalih znanj, ki pripomorejo k boljšemu poznavanju Azije in Afrike v Latinski Ameriki. Od leta 1976 vsaki dve leti organizirajo mednarodne kongrese v različnih latinskoameriških državah (Mehika, Kolumbija, Brazilija, Venezuela, Argentina, Kuba). Združenje letos praznuje 40. obletnico delovanja, ki so jo obeležili s petnajstim mednarodnim kongresom v Čilu.

Zaenkrat v Latinski Ameriki ne obstaja nobena znanstvena revija, ki bi se posvečala samo kitajskim študijam, jih je pa kar nekaj, ki vključujejo azijsko in afriško področje, najpomembnejša je brez dvoma *Estudios de Asia y África*, ki jo izdaja *El Colegio de México*. Omeniti velja tudi argentinsko revijo *Temas de África y Asia*, ki jo, sicer neredno, izdaja Univerza v Buenos Airesu. V njej je sicer večji poudarek na afriških študijah, podobno kot v brazilski reviji *Estudos Afro-asiáticos*, ki je pred kratkim začela izhajati v okviru centra z istim imenom (*Centro de Estudos Afro-Asiáticos*, CEAA) na univerzi Cândido Mendes v Rio de Janeiru.

Pod okriljem *El Colegio de México* poleg sedmih znanstvenih periodičnih publikacij, ki izhajajo vsako leto v okviru sedmih raziskovalno-študijskih centrov, tudi sicer izhaja več mednarodnih znanstvenih publikacij in revij, letno izide med 80 in 90 novih naslovov.²⁵ Med njimi je s področjema sinologije in konfucianizma neposredno povezana znanstvena revija *Azijske in afriške študije* (*Estudios de Asia y África*, 1966),²⁶ ki je bistvenega pomena za špansko govoreče sinologe, saj je edina akademska interdisciplinarna revija v španskem jeziku, ki se osredotoča na kulturo, antropologijo, zgodovino, književnost, družbene, gospodarske in politične vede ter regionalne študije azijskih in afriških držav.²⁷ Izhajati je začela leta 1966 pod imenom *Orientalne študije* (*Estudios Orientales*), leta 1975 se je preimenovala v *Estudios de Asia y África*, ne da bi to vplivalo na oštevilčenje letnikov. Izhaja trikrat na leto. Objavlja

24 <http://ceaa.colmex.mx/aladaa/> [1. 3. 2016].

25 Na spletu je dostopen katalog vseh knjižnih publikacij od leta 1938 do 2011: <http://libros.colmex.mx/index.php/catalogo-1938-2011> [1. 3. 2016].

26 <http://revistas.colmex.mx/sobre-estudios-de-asia-y-africa/> [1. 3. 2016].

27 Omeniti je treba, da se ji bo leta 2016 sicer v Španiji pridružila nova znanstvena revija *Sinología Hispánica*, ki se bo posvečala izključno sinološkim študijam ter povezavam med sinologijo in hispanistiko. Izhajala bo v okviru Konfucijevega inštituta na Univerzi v Leonu. V Španiji prvi izbirni predmeti o kitajski civilizaciji in kulturi segajo v leto 1978 (Univerza v Granadi), leta 1989 je bil ustanovljen Center za kitajske študije (*Centro de Estudios Chinos*) na avtonomni univerzi v Barceloni, leta 1992 pa na avtonomni univerzi v Madridu Center za vzhodnoazijske študije (*Centro de Estudios de Asia Oriental*). V 21. stoletju se tako v Španiji govori o drugi generaciji sinologov, ki nadaljuje tradicijo univerz v Granadi, Barceloni in Madridu (Herrera Feligreras, 2008, 260).

izvirne znanstvene članke hispanoameriških, azijskih, afriških, evropskih in ameriških raziskovalcev, prevode člankov in besedil iz azijskih in afriških jezikov, informativne članke o aktualnih temah ter kritične diskusije in recenzije relevantnih publikacij.

3 Konfucij in konfucijanske študije v Latinski Ameriki

3.1 Kratak pregled najpomembnejših prevodov v 20. stoletju

Kriterij v pričujoči raziskavi je izid prevoda znotraj geografskega območja Latinske Amerike, kajti če govorimo o prevodih Konfucijevih del na splošno v španski²⁸ in portugalski jezik, moramo začeti v poznem 16. stoletju, ko se s prihodom jezuitov na Kitajsko začne živahno obdobje prevajanja iz kitajščine in v kitajščino. Za našo študijo je pomembno omeniti deli dveh dominikanskih misijonarjev: Juan Cobo je leta 1592 zaslužen za prvi prevod kitajskega dela v katerikoli »jezik Zahoda« sploh, v tem primeru v španščino; gre za delo *Beng Sim Po Cam ali bogato ogledalo dobrega srca* (*Beng Sim Po Cam o Rico espejo del buen corazón*), medtem ko za prvi prevod odlomkov Konfucijevih misli v španščino velja delo iz leta 1676 *Zgodovinske, politične in moralne razprave o kitajski monarhiji* (*Tratados históricos, políticos y morales de la monarquía de China*), ki vključuje obsežne prevode besedil klasične kitajske filozofije, med njimi tudi fragmente Konfucijeve misli, prevedel pa ga je Fray Domingo Fernández de Navarrete (Torres Trimállez, 2014).²⁹

Splošno gledano se je Konfucijevo ime v latinskoameriških intelektualnih krogih začelo vidneje uveljavljati konec 19. stoletja in v 20. stoletju. V Braziliji je bil na primer leta 1873 v Rio de Janeiru ustanovljen duhovni center »Konfucijeva skupina«, kar je bilo v skladu s fascinacijo z vsem vzhodnim, ki je v Latinski Ameriki vzniknila v 19. stoletju (Bueno, 2015, 114). Skupina intelektualcev se je sicer navdihovala pri starem kitajskem mojstru, vendar pa ga je očitno prebirala v latinščini, francoščini in angleščini, ker, presenetljivo, v tistih časih ni prišlo do prevoda Konfucijevih del v portugalsščino.

V nadaljevanju predstavimo nekatere najpomembnejše prevode del, neposredno ali posredno povezanih s Konfucijem in konfucianizmom, v španščino in portugalsščino, ki po našem mnenju igrajo pomembno vlogo pri razvoju latinskoameriških sinoloških študij v 20. stoletju. Omejujemo se na dela, izdana pri latinskoameriških založbah

28 Za več informacij o prevodih tako klasičnih kot sodobnih kitajskih del v španščino glej izčrpno spletno stran <http://china-traducida.net/> [6. 3. 2016], kjer lahko med drugim preberemo, da je verjetno najboljši prevod Konfucija v španščini izšel leta 1997 pri založbi Kairós v Barceloni (*Lun Yu. Reflexiones y enseñanzas*, prevedla, opombe in spremno besedo napisala Anne-Hélele Suárez).

29 Za prvi integralni prevod Konfucija neposredno iz kitajščine pa velja latinski prevod skupine jezuitov iz leta 1687 z naslovom *Confucius Sinarum Philosophus* (García-Noblejas, G., 2010).

(če bi vključili vse prevode v španščino in portugalsščino, ki so izšli v Španiji, na Portugalskem in drugod,³⁰ bi bilo poglavje seveda mnogo daljše oziroma bi morali napisati dodatno raziskavo).

V Braziliji se religiozni pogled na Konfucija začrta že v prvih fragmentarnih prevodih, najprej v Raposovem prevodu iz francoščine *Konfucijeva filozofija* (*A Philosophia de Confúcio*)³¹ leta 1939 in v leta 1940 izdanem prevodu iz angleščine enega izmed temeljnih del o Konfuciju *Konfucijeva živa misel* avtorja Alfreda Doeblina (*O pensamento vivo de Confúcio*).³² Delo je v španskem prevodu (*El pensamiento vivo de Confucio*) izšlo leta 1946, in sicer pri založbi Losada v Buenos Airesu.³³ Pri pregledu prevodov v špansko govorečih državah Latinske Amerike po številu izdanih knjig izstopata Mehika in Argentina, ki pogosto sodelujeta tudi v okviru skupnih založniških hiš (npr. *Fondo de Cultura económica, Espasa-Calpe ...*), v Braziliji pa kot založniški središči izstopata Rio de Janeiro in São Paulo.

Kar zadeva neposredne prevode iz kitajščine v španščino v 20. stoletju, ne moremo mimo pisateljice in prevajalke Marcele de Juan, hčerke kitajskega diplomata, ki se je rodila leta 1905 na Kubi ter živela med Pekingom in Madridom, kjer je leta 1985 tudi umrla. Sicer so njena dela izhajala predvsem v Španiji, omeniti pa velja njen prevod *Zgodbe stare kitajske tradicije* (*Cuentos chinos de tradición antigua*), ki je leta 1948 izšel pri založbi Espasa-Calpe v Buenos Airesu. Znana je tudi po prevajanju poezije (García-Noblejas, G., 2010).

V 40. letih je izšlo še nekaj publikacij, povezanih s konfucianizmom. Precej odmevno je bilo delo patra Jeana Baptista Kao Se-Tsiena z naslovom *Socialna in politična filozofija konfucianizma* (*La filosofía social y política del confucionismo*), ki je izšlo leta 1945 pri založbi Poblet v Buenos Airesu, leta 1952 pa tudi v portugalskem prevodu v Braziliji (*A filosofia social e política do Confucianismo*), in sicer pri založbi Ibge (São Paulo). Avtor konfucianizem predstavi kot kulturni steber kitajske civilizacije ter vključi njegove socialne in politične vidike, predvsem pa si prizadeva vzpostaviti filozofski in religijski dialog med krščanstvom in konfucianizmom v skladu s splošnimi latinskoameriškimi tendencami v 20. stoletju. Omeniti velja tudi delo argentinskega filozofa Juana Marina, ki je leta 1944 pri založbi Espasa-Calpe v Buenos Airesu izdal delo *Kitajska: Lao Tse, Konfucij, Buda* (*China: Lao-Tsze, Confucio, Buda*), leta 1953 pa je pri isti založbi izšlo njegovo delo, kjer že v naslovu izrazi svojo

30 Če omenimo samo že leta 1927 v Parizu izdano »*Seu-Chu*«. *Los cuatro libros sagrados de Confucio* (predgovor S. E. Tchen-Loh), ki je izšla pri založbi Franco-Ibero-Americana.

31 *A Philosophia de Confúcio*, Rio de Janeiro 1939 (založba Companhia Brasil).

32 *O pensamento vivo de Confúcio* (prevedel C. Lacerda), São Paulo 1940.

33 Podrobneje o afro-azijski bibliografiji prevodov v španščino glej De la Lama in dr. (1981).

percepcijo Konfucija: *Konfucij ali didaktični humanizem (Confucio o el humanismo didactizante)*. V Mehiki izide več splošnejših publikacij, posebej velja omeniti leta 1944 pri založbi *Fondo de Cultura económica* izdano delo več avtorjev *Filosofía del Oriente* (Chan Wing-Tsit in dr.), ki je prevod dela *Philosophy-East and West*, izdanega istega leta pri Princeton University Press (urednik Charles A. Moore), in ki je za špansko govoreče raziskovalce še vedno relevantna referenca. Tretje poglavje z naslovom »Zgodovina kitajske filozofije« (*Historia de la Filosofía China*, Wing-tsit, str. 64–122) podrobneje predstavi tudi izvorni konfucianizem (poleg daoizma in sofizma) ter neokonfucianizem.

Prvi integralni prevod Konfucijevega dela na latinskoameriških tleh v 20. stoletju je najprej izšel v španščini leta 1956 pri mehiški založbi *Latinoamericana*, in sicer z naslovom Štiri knjige o kitajski filozofiji, morali in politiki (*Los cuatro libros de filosofía, moral y política de China*), prevedel in spremno besedo napisal Farrán y Mayoral, leta 1974 pa še v Braziliji z naslovom *Konfucijeva doktrina (A Doutrina de Confúcio)* v Gebranovem prevodu iz francoščine.

Za brazilsko sinologijo sta v 50. letih ključnega pomena izida prevodov dveh del kitajskega pisatelja, jezikoslovca in prevajalca Lina Yutanga, *Konfucijeva modrost (A sabedoria de Confucio)*, založba Olympio) ter *Modrost Indije in Kitajske (Sabedoria de India e China)*, založba Pongueti); oba sta izšla leta 1958 v Rio de Janeiru.

V 80. in 90. letih 20. stoletja se pospešeno izdajajo različni zgodovinski in filozofski pregledi ter enciklopedije, v Mehiki na primer leta 1987 izide *Kratka zgodovina kitajske filozofije (Breve Historia de la Filosofía China)* avtorja Fung Yu-Lana, v Buenos Airesu pri založbi Kier pa *Slovar vzhodnjaške filozofije (Diccionario de filosofía oriental)*, v katerem pomemben del predstavljajo tudi članki o konfucianizmu. Njegov avtor je argentinski pisatelj in novinar Samuel Wolpin, ki je na temo vzhodnoazijske filozofije objavil več kot 20 člankov in slovarjev. 80. leta v Braziliji pa zaznamuje izid prevoda dela *Konfucijeve razprave (Diálogos de Confúcio)*³⁴ kitajsko-francoske sinologinje Anne Cheng (prevoda v španščino trenutno (še) ni), s katerim se brazilskemu bralstvu prvič predstavi Lunyu.

Leta 1980 so bila Konfucijeva dela v portugalskoščino prvič prevedena neposredno iz kitajščine – prevajalec je bil portugalski jezuit Joaquim Guerra.³⁵ Delo je sicer izšlo v Macau, vendar so se izvodi razširili tudi po Braziliji (Bueno, 2015, 121). Glede splošnejših publikacij velja v Braziliji omeniti tudi leta 1997 izdano Granetovo delo *Kitajska miselnost (O pensamento Chinês)*³⁶ ter poglavje o kitajski

34 *Dialogos de Confucio*, São Paulo 1983 (založba Ibrasa).

35 Guerra, J., *Quadrivolume de Confúcio*, Macau 1984 (založba Jesuítas Portugueses).

36 Granet, M., *O pensamento Chinês*, Rio de Janeiro 1997 (založba Contraponto).

filozofiji W. T. Chana v monografiji *Filosofia: Oriente, Occidente*,³⁷ ki je izšla že leta 1979 v São Paulu.

V 21. stoletju se publikacije in prevodi množijo, poleg tega so elektronske knjige in svetovni splet dodobra zabrisali geografske meje. Lahko pa omenimo za latinskoameriško sinologijo pomemben izid dveh prevodov, in sicer dela *Pristni Konfucij (O Autêntico Confúcio)* avtorice Annping Chin iz leta 2008 (v španščini je delo izšlo leta 2009 pri barcelonski založbi *Península*) ter dela *Zgodovina kitajske miselnosti (História do Pensamento Chinês)* iz leta 2009 avtorice Anne Cheng (v španščini je delo izšlo leta 2002 pri barcelonski založbi *Bellaterra Edicions*). Prva monografija, eno izmed redkih specializiranih del o Konfuciju, je natančni pregled njegovega življenja in dela na podlagi temeljnih referenc, zato je pomemben vir za akademske in znanstvene raziskave. Druga pa je natančen pregled zgodovine kitajske misli od antike do danes ter je bistvenega pomena za slehernega sinologa in vse, ki bi radi bolje razumeli konfucianizem (Bueno, 2015, 124).

Na špansko govorečem področju velja omeniti še argentinskega pisatelja in prevajalca iz kitajščine, filozofa in zgodovinarja Alfonsa Arauja,³⁸ ki živi in deluje na Kitajskem. Pri argentinski založbi *Quadrata*³⁹ sta leta 2013 izšla dva njegova prevoda klasičnih konfucijancev: *Knjiga obredov. Klasična konfucijanska etika in vrednote (El libro de los ritos. El clásico confuciano de la ética y los valores)*, avtorji Dai De, Dai Sheng, Ma Rong in Zheng Xuan) ter *Pomladne in jesenske kronike. Pripovedi o konfucianizmu (Crónicas de primavera y otoño. Relatos de confucianismo)*, avtor Yuo Qiuming).

3.2 Znanstveni članki in monografske publikacije

Kar zadeva znanstvene študije v španskem jeziku o konfucianizmu in novem konfucianizmu v drugi polovici 20. in v začetku 21. stoletja v Latinski Ameriki, je gotovo najbolj reprezentativen arhiv izdaj založbe *El Colegio de México*, tako knjižnih publikacij kot že omenjene znanstvene revije *Estudios de Asia y África*, ki se ponaša z več kot petdesetletno tradicijo delovanja.

Spletni katalog publikacij v povezavi s Kitajsko v letih 2006–2014 vsebuje 15 znanstvenih monografij. Med njimi velja izpostaviti naslednje: Chen Yong, *¿Es el confucianismo una religión?* (predstavimo jo podrobneje v naslednjem poglavju), dve monografiji o kitajski zgodovini že omenjene mehiške sinologinje Flore Botton Beja,

37 Chan, W. T., *Historia da Filosofia Chinesa, Filosofia: Oriente, Occidente*, São Paulo 1979 (založba EDUSP-Cultrix).

38 Araujo je tudi eden izmed ustanoviteljev že omenjenega centra za mehiško-kitajske študije na univerzi *Autónoma* v Mehiki.

39 Založba, pri kateri izdajajo predvsem filozofska dela, je bila ustanovljena leta 2004.

zbornik⁴⁰ znanstvenih člankov o kitajski tematiki, ki so izhajali v reviji *Estudios de Asia y África*, ter splošno monografsko publikacijo o Kitajski z naslovom *Kitajska. Študije in eseji v čast Flori Botton Beja (China. Estudios y ensayos en honor a Flora Botton Beja)*⁴¹ kot poklon profesorici Flori Botton ter njeni vlogi pri oblikovanju in uveljavljanju mehiške in latinskoameriške sinologije, ko je v 60. in 70. letih prejšnjega stoletja orala ledino.⁴²

Spletni brskalnik revije *Estudios de Asia y África* nam o Konfuciju in konfucianizmu ponudi naslednje zadetke: o Konfuciju en izvorni znanstveni članek iz leta 1967 »Rdeči orient, od Konfucija do Maoja« (*El Oriente Rojo, de Confucio a Mao*),⁴³ ki je prevod članka znanega francoskega sinologa Leona Vandermeerscha, o konfucianizmu pa 17 zadetkov, od tega je sedem recenzij in deset izvirnih znanstvenih člankov. Najstarejši iz leta 1990 se ukvarja z odnosom med konfucianizmom in modernizacijo na Tajvanu (*Relación entre confucianismo y modernización, el caso de Taiwan*),⁴⁴ avtor je Carl T. Berrisford. Zgodovinarka Elisabetta Corsi v članku iz leta 1997 raziskuje tradicijo in eksegezo v obdobju Han (*Por amor a los clásicos, tradición y exégesis en la China del periodo Han*),⁴⁵ Romer Cornejo Bustamante proučuje konfucianizem in gospodarski razvoj (*Confucianismo y desarrollo económico*),⁴⁶ José Antonio Jiménez se ukvarja s pomenom in posledicami interpretacije konfucianizma s strani jezuita Mattea Riccija (*La interpretación ricciana del confucianismo*),⁴⁷ medtem ko filozofinja Isabelle Duceux primerja eksegetske prakse na Kitajskem in v Evropi na primerih neokonfucianizma in neoplatonizma (*Las prácticas exegéticas en China y Europa, neconfucianismo y neoplatonismo*).⁴⁸ Španski raziskovalec César Guardé-Paz, ki je iz kitajske filozofije doktoriral na univerzi v Barceloni in predava na univerzi Nankai v Tianjinu, je avtor dveh člankov,⁴⁹ ki raziskujeta razsvetljensko interpretacijo konfucianizma z evropske perspektive.

40 Cornejo (ur.), *China: perspectivas sobre su cultura e historia*, dos tomos, Mehika 2006.

41 Cornejo (ur.), Mehika 2012.

42 In tako začela uresničevati to, o čemer sta že leta 1961 pisala Fairbank in Lidbeck, da Latinska Amerika nujno potrebuje vpeljavo kitajskih študij (Cornejo, 2012, 15).

43 *Estudios orientales*, 2/2 (4) (1967), str. 103–117.

44 *Estudios de Asia y África*, 25/2 (82) (mayo–ago. 1990), str. 287–308.

45 *Estudios de Asia y África*, 32/3 (104) (sept.–dic. 1997), str. 625–632.

46 *Estudios de Asia y África*, 32/3 (104) (sept.–dic. 1997), str. 519–538.

47 *Estudios de Asia y África*, 37/2 (118) (mayo–ago. 2002), str. 211–239.

48 *Estudios de Asia y África*, 40/3 (128) (sept.–dic. 2005), str. 539–575.

49 »Texto y arte en la formación de la interpretación ilustrada del confucianismo«, *Estudios de Asia y África*, 48/1 (150) (ene.–abr. 2013), str. 171–201; »La lectura ilustrada europea del confucianismo, entre Malebranche y Voltaire«, *Estudios de Asia y África*, 48/2 (151) (mayo–ago. 2013), str. 327–355.

In ne nazadnje, avtor treh člankov o konfucianizmu v reviji *Estudios de Asia y África* je kitajski filozof in religiolog Chen Yong, ki je doktoriral na Univerzi Vanderbilt v ZDA, njegova matična ustanova pa je *El Colegio de México*. V prvih dveh člankih⁵⁰ se ukvarja s polemiko o (ne)religioznosti konfucianizma (ki je avtorjevo osrednje raziskovalno področje, zato ga podrobneje predstavimo v naslednjem poglavju), medtem ko članek iz leta 2015 z naslovom »Nedavni preporod ljudskega konfucianizma na Kitajskem: ponovno odkritje klasičnih konfucijancev, akademij in ritualov« (*El reciente resurgimiento del confucianismo popular en China Continental: el redescubrimiento de los confucianistas clásicos, las academias y los ritos*)⁵¹ proučuje nedavna konfucijanska gibanja na Kitajskem in izpostavi tri vidike: kampanjo in promocijo recitiranja klasičnih konfucijancev, preporod konfucijanskih akademij in obujanje konfucijanskih obredov. Dotakne se tudi fenomena Jiang Qinga, t. i. fundamentalističnega konfucijanca kot domnevno osrednje figure, ki stoji za vsemi konfucijanskimi gibanji. V okviru teorij verskega fundamentalizma (Wallace, Stark) avtor pokaže, da so družbeno-politične in kulturne razmere sodobne kitajske države omogočile vzpon tradicionalističnih gibanj (tudi konfucianizma) ter da je kombinacija Jiangove fundamentalistične filozofije in njegove stroge moralne samodiscipline konfucijansko iniciativo obarvala s t. i. religiozno iskrenostjo (Chen, 2015, 44).

Na koncu lahko omenimo še dve nedavno objavljeni študiji, ki konfucianizem obravnavata znotraj sodobnih tem: v reviji *MEC-EDUPOAZ* univerze *Autónoma* v Mehiki je lani izšel članek z naslovom »Konfucij: Jezik in dejanje. Dialog med Vzhodom in Zahodom« (*Confucio: Lenguaje y Acción. Diálogo entre Oriente y Occidente*),⁵² v reviji za mednarodne odnose iste univerze pa prevod angleškega članka o konfucianizmu in kitajsko-korejskih odnosih Johna B. Duncana, profesorja na kalifornijski univerzi v Los Angelesu, »Konfucianizem: Davčni sistem in kitajsko-korejski odnosi« (*Confucianismo: el sistema tributario y las relaciones sino-coreanas*).⁵³

3.3 Refleksije o opredelitvi konfucianizma kot religije (Yong Chen)

Ko govorimo o aktualnih konfucijanskih študijah v Latinski Ameriki, ne moremo mimo dela že omenjenega filozofa in religiologa Chen Yonga, ki sicer izvorno piše v angleščini, izvirne znanstvene članke in študije pa objavlja tudi v španščini, saj

50 »El resurgimiento de la controversia en torno a la religiosidad confuciana en China«, *Estudios de Asia y África*, 45/2 (142) (mayo–ago. 2010), str. 293–321; »Algunas reflexiones metodológicas en torno de la definición del confucianismo como religión«, *Estudios de Asia y África*, 47/3 (149) (sept.–dic. 2012), str. 453–483.

51 *Estudios de Asia y África*, 50/1 (156) (ene–abr. 2015), str. 43–75.

52 Mota Bello, G., Antonio Islas, R., *MEC-EDUPAZ*, 2, 2015, str. 549–587.

53 Duncan, J., *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, 103, str. 155–167.

deluje pod okriljem *El Colegio de México*, kjer tudi predava. Chen meni, da je treba za razumevanje novih konfucijanskih gibanj najprej razumeti ambivalentnost konfucianizma v povezavi z religijo. O tej temi je objavil več študij, tudi monografsko publikacijo, najprej v španščini pri *El Colegio de México* leta 2012, z naslovom *Je konfucianizem religija? Polemika o konfucijanski religioznosti, njen pomen in posledice* (*¿Es el confucianismo una religión? La controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia*), leto kasneje pa je delo s podobno tematiko pri založbi Leiden y Boston izšlo še v angleščini – *Konfucianizem kot religija: kontroverze in posledice* (*Confucianism as Religion: Controversies and Consequences*, 2013). Gre za avtorjevo osrednje raziskovalno področje, iz katerega je tudi doktoriral.

Pri španski, torej prvi knjigi najprej pritegne pozornost zasnova naslova kot vprašanja, saj bralec (upravičeno?) pričakuje, da delo ponudi tak ali drugačen odgovor, da se torej vprašanje razreši. Očitno pa je, da je preprostost vprašanja le navidezna, saj gre za eno osrednjih dilem tako vzhodnih kot zahodnih sinologov in religiologov. Avtorjevo prvo vprašanje, je konfucianizem religija?, vodi k drugemu, verjetno še pomembnejšemu: je možna formulacija tega vprašanja v kitajščini?⁵⁴ Chen že na začetku izpostavi, da gre pri obeh vprašanjih predvsem za problem konceptualizacije fenomena religije, ki v tem primeru zadeva tako etimološki razvoj besede v intelektualni zgodovini Zahoda kot tudi popolno odsotnost te besede v kitajskem besedišču pred moderno dobo. S terminologijo pa se zaplete že pri jezikovni dvoumnosti terminov *rujia* 儒家, *rujiao* 儒教 in *ruxue* 儒学, saj nobeden izmed njih ne ponuja dovolj celovite ustreznice, ki bi bila primerljiva s terminom »konfucianizem«,⁵⁵ kot so ga uvedli jezuiti, da bi kitajski misli lahko približali krščanstvo (2012, 70). Oba izraza, »konfucianizem« in »religija«, sta del zahodne terminologije, zato se nujno zaplete pri njuni vključitvi v kitajski sistem, še posebej kar zadeva prehod iz tradicionalne v moderno družbo. Avtorja zato zanima predvsem način, kako se določen na videz religiozni pojav povezuje z miselnimi temelji moderne Kitajske (2012, 16). Analizo razvije skozi tri zgodovinska obdobja: prihod jezuitov (s katerimi se po njegovem mnenju začne resnična kontroverznost vprašanja (ne)religioznosti konfucianizma), obdobje zadnjih let 19. in prvih let 20. stoletja, ko s koncem imperializma v kitajski prostor vstopi moderno mišljenje zahoda (izpostavi poskus Kang Youweia, da bi konfucianizem postal državna religija, in antikonfucianizem četrtomajskega gibanja), tretje obdobje pa so 70. leta, predvsem leto 1978, ki ga zaznamuje Ren Jiyev predlog interpretacije konfucianizma kot religije, kar sproži številne ugovore, predvsem sociologov. Avtor v svoji natančni

54 Kanadski primerjalni religiolog Wilfred C. Smith je bil prepričan, da je to vprašanje, na katero Zahod nikoli ni bil sposoben odgovoriti, Kitajska pa si ga ni bila sposobna postaviti (Smith, 1998).

55 Velja omeniti, da se je v slovenski sinologiji uveljavilo razlikovanje med konfucijanstvom, kot ustreznico za izraza *rujia* in *ruxue* (izvorni nauk in njegovi filozofski razvoji) ter konfucianizmom, *rujiao*, ki označuje državno doktrino in državotvorno ideologijo, ki je na Kitajskem in v vsej Vzhodni Aziji prevladovala od 2. do začetka 20. stoletja.

epistemološki analizi razmišlja o imperialnih praksah in njihovi samoumevni oznaki kot konfucijanskih ter hkrati to samoumevnost postavlja pod vprašaj »eno od vprašanj zadeva, na primer, *tian* 天,⁵⁶ *shangdi* 上帝⁵⁷ ter vero v duhovna bitja, ki so znotraj t. i. novega konfucianizma predstavljene kot tradicionalne vrednote, konfucianizem pa je posledično interpretiran kot etično-religiozni sistem).

Opredelitev konfucianizma znotraj kategorije religije torej zahteva hkratno reformulacijo obeh pojmov. Poleg problematičnosti samega termina »konfucianizem« in njegove (ne)religioznosti pa Chen opozori, da tudi pojem »religija« (v kitajščini *zongjiao* 宗教) z družbenimi spremembami variira. Spomni na t. i. »pragmatični obrat« konec 60. in na začetku 70. let, ko se skrha gotovost univerzalizma in esencializma ter se pojavijo koncepti »metodološkega agnosticizma« in »metafizične nevtralnosti« (Platvoet), »kulturne intuitivnosti« (Melford Spiro) ter teoretska zavrnitev izraza »religija« (W. C. Smith, T. Fitzgerald). Avtor se zaveda, da je religiozno izražanje na Kitajskem specifično ter da ga je težko spraviti v okvire tradicionalnih institucij, kot so konfucianizem, budizem in daoizem, zato zanje predlaga t. i. »minimalno definicijo« in jih opredeli kot specifične spektre tradicionalne kitajske družbe, ki imajo svoj kanon pravil in načel, posebej izučeno osebje ter institucionalno infrastrukturo (2012, 125). Razvidna je avtorjeva težnja, da bi presegel sinkretičnost kitajskega religioznega prostora ter tako dosegel globlji uvid v značilnosti religioznih institucij, kljub temu pa mora zaključiti, da v tradicionalni kitajski družbi ni vidnih razlik med institucionalnimi tradicijami in ljudsko religijo ter da se sinkretizem na Kitajskem pojavlja na vseh družbenih področjih. Hkrati ugotavlja, da je diskurz, v katerem se postavlja vprašanje, ali je konfucianizem religija, konstrukt, analiza mora namreč izhajati iz epistemoloških parametrov, znotraj katerih je družbeno-kulturni pomen tudi besedilen in s pomočjo katerih se lahko koncepti medkulturno prenesejo v kitajsko besedišče (2012, 113). Diskusija o (ne)religioznosti konfucianizma tako po eni strani temelji na priznavanju posebnosti kitajske tradicije, na drugi strani pa implicira, da je treba za njeno izpeljavo prevzeti zahodne kategorije. Avtor pa pokaže še na eno dvojnost tega »modernega problema«, kjer je treba soočiti na eni strani razumevanje kitajske modernizacije, na drugi pa razumevanje moderne družbe s kitajske perspektive (2012, 183). V skladu s slednjim kitajska vlada poskuša vzpostaviti diskurz, s katerim bi ponovno utrdila kitajsko nacionalno podobo (kot na primer poskus Hu Jintaoja k vrnitvi k marksistični misli in maoistični, s konfucijanskimi vrednotami omiljeni ideologiji), kar pa je treba po avtorjevem mnenju ločiti od analize pragmatičnega koncepta religije. Poudari, da je treba modernost s kitajske perspektive obravnavati v skladu s splošno človeško naravo in kulturno identiteto, predvsem kot odgovor na izzive moderne družbe, ne pa

56 Koncept Neba ali narave.

57 Koncept vrhovnega vladarja ali Boga.

v povezavi z nacionalističnim diskurzom (2012, 214). Zdi se, da novi konfucianizem ne uspe preseči razlike med tradicijo in modernostjo, zato Chen pričakuje, da bo pragmatična koncepcija tista, ki bo omogočila medkulturno razumevanje diskusije o konfucijanski religioznosti v modernem kitajskem kontekstu. Na koncu velja še poudariti, da Chenovo delo ni zgolj knjiga o konfucianizmu, temveč predvsem o Kitajski, o njeni tradiciji in modernosti, percepciji in avtopercepciji ter njeni identiteti – in tudi zato je po našem mnenju bistvenega pomena za razumevanje konfucianizma v latinskoameriškem prostoru.⁵⁸

3.4 Sodobni konfucianizem kot politična, filozofska in družbena opcija za prihodnost (André Bueno)

Omenili smo že odsotnost trdne sinološke tradicije v Braziliji v primerjavi z drugimi Latinskoameriški državami, zato je logično predvidevati, da se tudi zanimanje za konfucijanske študije tu šele prebuja, prav tako proučevanje novega konfucianizma. Brazilski zgodovinar in filozof André Bueno (2015, 114) ugotavlja, da brazilske univerze razvoj kitajske misli slabo poznajo tudi zato, ker Konfucija še vedno vidijo predvsem kot religiozno figuro, kar naj bi bila pravzaprav splošna značilnost interpretacije vsega, kar je brazilski kulturi tuje. Možnost za spremembo vidi predvsem v prvi generaciji strokovnjakov za kitajski jezik, ki so se izobraževali na Konfucijevih inštitutih, saj so po njegovem mnenju tisti, ki bi lahko v Braziliji zbudili zanimanje tudi za novi konfucianizem in spremembe, ki se na Kitajskem obetajo v prihodnje (Bueno, 2015, 126).

Bueno je tudi sicer eden redkih brazilskih raziskovalcev, ki se ukvarja tako s konfucianizmom kot z novim konfucianizmom. Objavil je številne sinološke študije v portugalsščini, angleščini in španščini v več znanstvenih in strokovnih revijah, medtem ko lahko v pričujoči številki te revije njegov članek prvič beremo tudi v slovenščini. Posebej velja omeniti njegov spletni portal *www.orientalismo.blogspot.com*, na kateri v okviru projekta *Orientalismo* od leta 2000 omogoča dostop do klasičnih kitajskih besedil in virov v portugalskem jeziku⁵⁹ – v portugalsščino jih je veliko prevedel sam (zbirka obsega tako odlomke kot, v manjši meri, integralna besedila, med slednjimi so npr. Konfucijeve *Razprave*).

Izmed njegovih številnih študij omenjamo samo najaktualnejše, ki se osredotočajo na konfucianizem in sodobni konfucianizem, na primer »Razumeti ,novi

58 Kjer je konfucianizem še vedno hitro opredeljen kot religija, kot npr. v študiji argentinske raziskovalne skupine za Vzhodno Azijo Fakultete za družbene vede Univerze v Buenos Airesu: Arnaiz, C., *Confucianismo, Budismo y la conformación de valores en China y Corea*, Buenos Aires 2014.

59 *Textos e Fontes da China Antigua*: <http://chines-classico.blogspot.si/> [5. 3. 2016].

konfucianizem: možen prehod od marksizma h konfucianizmu v sodobni kitajski družbi« (*Compreendendo o »Novo Confucionismo«: a possível transição do marxismo para o confucionismo na China Contemporânea*),⁶⁰ kjer analizira pojave, ki kažejo na vračanje konfucianizma kot politične in filozofske doktrine v sodobno kitajsko družbo, ter implikacije, ki jih bo imel t. i. sodobni konfucianizem pri uveljavljanju sprememb v sistemu kitajske politične ureditve. Istega leta v filozofski reviji objavi študijo »Novi konfucianizem« (*O Novo Confucionismo*),⁶¹ v kateri predstavi zgodovinski pregled od izvornega konfucijanstva do nastanka novega konfucianizma, tudi kot nove politične opcije v 21. stoletju. Leta 2013 objavljena študija »Duhovnik, ki je spreobrnil Konfucija« (*O Padre que converteu Confúcio*),⁶² se posveča prizadevanju portugalskega jezuita Joaquina Guerre, odličnega poznavalca kitajskega jezika in prevajalca Konfucijevih del v portugalščino, da bi dokazal, da je bil Konfucij pravzaprav eden izmed krščanskih prerokov, saj naj bi »Konfucij poučeval tako kot Kristus (...) prišel oznanjat Boga«⁶³ (Guerra, 1984). Lani izdana študija z naslovom »Konfucianizem in krščanstvo v Qufuju: spopad ali kulturna raznolikost?« (*Confucionismo e Cristianismo em Qufu: embate ou diversidade cultural?*)⁶⁴ analizira poskus gradnje krščanske cerkve leta 2010 v mestu Qufu, Konfucijevem rojstnem kraju, ter njegove posledice, ki po avtorjevemu mnenju kažejo na možnost nastanka novega konflikta med krščanstvom in konfucijanstvom ter postavljajo pod vprašaj možnost medkulturnega dialoga v kitajski družbi. Trenutno se Bueno ukvarja predvsem s problemom (odsotnosti) recepcije Konfucija v Braziliji. Pred kratkim je izšla njegova študija »Konfucij v Braziliji: epistemološki (in zgodovinski) problem« (*Confucius in Brazil: an epistemological (and historical) problem*),⁶⁵ v kateri pretrese osrednje probleme, povezane z razmeroma slabo zastopanostjo konfucijanskih študij v Braziliji, ter predstavi najpomembnejše publikacije, povezane s Konfucijem, v zadnjih desetletjih.

Leta 2014 je Bueno souredil tudi prvo brazilsko monografijo o starodavni Kitajski z naslovom *Stara branja. Pogledi na starodavno Kitajsko (Antigas Leituras. Visões da China Antiga)*, ki je za brazilsko sinologijo nedvomno izjemnega pomena. V monografiji sta objavljena dva njegova prispevka, naslov prvega je »Sinologija in konfucianizem: pomembnost konfucijskih študij za razumevanje kitajske civilizacije« (*Sinologia e Confucionismo: a importância dos estudos confucionistas para a*

60 *Mundo Antigo*, 2012a, 1, str. 127–138.

61 *Filosofia* (São Paulo), 2012b, 68, str. 62–72.

62 *História Viva* (São Paulo), 2013, 1, str. 24–29.

63 »*Confúcio ensinava como Cristo [...] veio anunciar Deus*« (Guerra, 1984).

64 *Jiexi Zhongguo*, 2015, 17, str. 4–10.

65 *Contemporary East Asia and the Confucian Revival*, Cambridge 2015, str. 113–128.

compreensão da civilização chinesa),⁶⁶ v katerem izpostavi pomembnost poznavanja kitajske zgodovine, ki je bilo v Braziliji do nedavnega povsem zapostavljeno, ter postavi Konfucija v središče te zgodbe. V drugem prispevku »Kitajska misel v času Dinastije Han« (*O pensamento chinês durante a Dinastia Han*)⁶⁷ predstavi pregled najrelevantnejših vidikov kitajske filozofije v obdobju Dinastije Han.

4 Zaključek

Dejstvo je, da je v 21. stoletju v Latinski Ameriki mogoče zaznati intenzivno krepitev potrebe po proučevanju in raziskovanju tako Kitajske kot njenega jezika, kulture, zgodovine, filozofije, gospodarstva in politike, kar ugotavljajo tako ekonomisti, sociologi in politologi (npr. Shambaugh, 2013) kot tudi zgodovinarji, filozofi in jezikoslovci (npr. Arsovska, 2015). Konfucijevi inštituti, ki v zadnjem desetletju v Latinski Ameriki rastejo kot gobe po dežju, nedvomno igrajo pomembno vlogo tudi pri razvoju znanstveno-raziskovalnega elana in umeščanju sinoloških študij v latinskoameriški prostor. Pri širitvi zanimanja za konfucianizem in moderno konfucijanstvo v Latinski Ameriki bo gotovo pomemben dejavnik tudi vse pogostejše povezovanje v t. i. iberoameriške okvire ter odpiranje prostora sinološkima tradicijama Španije in Portugalske. Sporazumevanje in medsebojno razumevanje med različnimi družbenimi realnostmi zahteva določene strategije, ki temeljijo predvsem na iskanju dialoga, posebej učinkovit naj bi bil ravno filozofski (Jullien, 2014), kar dokazuje široko polje izmenjav, ki ga je sprožilo srečanje kitajske filozofije z evropsko tradicijo. Zato verjamemo, da se bo v prihodnosti prostor zanj razširil tudi v tistih delih Latinske Amerike, kjer se trenutno šele začinja. Povzamemo lahko, da je v sodobnih latinskoameriških, čeprav maloštevilnih raziskavah konfucijanstva mogoče zaznati prizadevanje za boljše poznavanje obojega, tako antične kot sodobne kitajske kulture, ter zavedanje, da sta razmislek o preteklosti ter vzpostavljanje medkulturnega dialoga z »drugim« bistvena tudi za prenovu lastnih idejnih in družbenih tradicij. Kot je pravil že sam mojster: »Preučuj preteklost, kadar ugibaš o prihodnosti.«

Na koncu moramo poudariti, da je pričujoča študija neizogibno fragmentarnega značaja, saj njen namen ni in ne more biti predstavitev vseh razpoložljivih virov o konfucianizmu in novem konfucianizmu v Latinski Ameriki, temveč predvsem orisati splošni okvir položaja tamkajšnje sinologije ter osvetliti osrednje sodobne smernice, ki se ozirajo v prihodnost. To pa bo, kot trdno verjamemo, vsekakor vredno nadaljnjega raziskovanja.

66 *Antigas Leituras. Visões da China Antiga*, 2014, str. 56–73.

67 *Antigas Leituras. Visões da China Antiga*, 2014, str. 177–199.

Literatura

- Arsovska, L. (ur.), *América Latina y el Caribe y China. Historia, cultura y aprendizaje del chino*, Ciudad de México 2015.
- Bueno, A., Compreendendo o 'Novo Confucionismo': a possível transição do marxismo para o confucionismo na China Contemporânea, *Mundo Antigo*, 1, 2012a, str. 127–138.
- Bueno, A., O Novo Confucionismo, *Filosofia* (São Paulo), 68, 2012b, str. 62–72.
- Bueno, A., Neto, J. M. (ur.), *Antigas Leituras. Visões da China Antiga*, União da Vitória 2014.
- Bueno, A., Confucius in Brazil: An Epistemological (and Historical) problem, v: *Contemporary East Asia and the Confucian Revival* (ur. Rošker, J., Visočnik, N.), Cambridge 2015, str. 113–128.
- Chen, Y., *¿Es el confucianismo una religión? La controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia*, Ciudad de México 2012.
- Chen, Y., Algunas reflexiones metodológicas en torno de la definición del confucianismo como religión, *Estudios de Asia y Africa*, 47/3 (sept.–dic. 2012), str. 453–483.
- Chen, Y., *Confucianism as Religion: Controversies and Consequences*, Leiden, Boston 2013.
- Chen, Y., El reciente resurgimiento del confucianismo popular en China continental: el redescubrimiento de los confucianistas clásicos, las academias y los ritos, *Estudios de Asia y África*, 50/1 (ene–abr. 2015), str. 43–75.
- Chen Apuy Espinosa, H., Los estudios orientales en la Universidad de Costa Rica, *Estudios Orientales*, 8/1.21, str. 88–90.
- Chen Mok, S., Bartels Villanueva, J., Martínez Esquivel, R. (ur.). *Estudios sobre China desde Latinoamérica. Geopolítica, religión e inmigración*, San José 2013.
- Chou L. D., Los chinos en Hispanoamérica, *Cuaderno de ciencias sociales* 124, San José 2002.
- Cornejo, R. (ur.), *China. Estudios y ensayos. En honor a Flora Botton Beja*, Ciudad de México 2012.
- Creutzfeldt, B. (ur.), *China en América Latina: Reflexiones sobre las relaciones transpacíficas*, Bogotá 2012.
- De la Lama, G. (ur.), *Bibliografía afroasiática en español*, Ciudad de México 1981.
- Díaz Díaz, G., Santos Escudero, C., *Bibliografía filosófica hispánica (1901–1970)*, Madrid 1982.

- Fairbank, J. K., Lidbeck, J. M., United States Aid to Latin America in Chinese Studies, *Asian Survey*, 1/9, 1961, str. 32–34.
- Herrera Feligreras, A., La nueva sinología española, *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, 14, Pamplona 2008, str. 257–267.
- Johnson, G. B., Lin, Z., Sino-Latin American Relations: A Comparison of Expert and Educated Youth Views of Latin America, *JCIR*, 3/1, 2015, str. 26–52.
- Jullien, F., *On the Universal: The Uniform, the Common and Dialogue between Cultures*, Cambridge 2014.
- Lida, C. E. in dr., *La Casa de España y El Colegio de México*, México 2000.
- Smith, W. C., *Patterns of faith around the world*, Oxford 1998.
- Shambaugh, D., *China Goes global. The Partial Power*, Oxford, New York 2013.
- Shixue, J., Latin American Studies in China: An Overview, *Revista del CESLA*, 6, 2004, str. 277–281.
- Torres Trimález, M., *Crónicas misioneras y sociedades nativas: China a fines del siglo XVII*, Santander 2014.

Pomembnejše spletne strani

- Akadska mreža Latinske Amerike, Karibov in Kitajske: <http://www.redalc-china.org/>
- Center za azijske in afriške študije: <http://ceaa.colmex.mx/ceaa/>
- Iberoameriška raziskovalna mreža za vzhodnoazijske študije: <http://rediao.org/site/index.php>
- Inštitut za brazilsko-kitajske študije: <http://www.ibrach.org/>
- Konfucijanski inštituti Latinske Amerike: <http://www.critical.cl/institutos/>
- Latinskoameriško združenje za azijske in afriške študije: <http://ceaa.colmex.mx/aladaa/>
- Revija za azijske in afriške študije, *El Colegio de México*: <http://revistas.colmex.mx/sobre-estudios-de-asia-y-africa/>
- Spletni portal klasičnih kitajskih besedil v portugalščini: www.orientalismo.blogspot.com

Barbara Pihler Ciglič

Od Mehike do Brazilije, od starodavne Kitajske do novega konfucianizma: sinološke študije v Latinski Ameriki

Ključne besede: Latinska Amerika, sinologija, konfucianizem, *El Colegio de México, Estudios de Asia y África*, Chen Yong, André Bueno

V študiji načrtamo splošni okvir začetkov in razvoja sinoloških študij na geografsko, politično in kulturno zelo raznolikem področju Latinske Amerike ter izpostavimo osrednje sodobne vidike in tendence. V 21. stoletju se hitro rastoča povezanost med Kitajsko in Latinsko Ameriko odraža v pospešenem ustanavljanju raznolikih gospodarsko-političnih ter akademsko-izobraževalnih institucij in publikacij ter v organizaciji številnih mednarodnih konferenc in znanstvenih srečanj. Razvoj konfucijanskih študij najprej analiziramo s pregledom najpomembnejših prevodov in publikacij 20. stoletja v povezavi z »naukom izobražencev« na latinskoameriških tleh ter s preglednim komentarjem najodmevnejših znanstvenih člankov in monografij. Nato se študija osredotoči na Mehiko, državo z najdaljšo sinološko tradicijo v Latinski Ameriki, kjer *Centro de Estudios de Asia y África* na *El Colegio de México* še danes velja za eno najuglednejših latinskoameriških središč za azijske in afriške študije. Zatem se posveti Braziliji, za katero se zdi, da ima od vseh držav najmanj trdno tradicijo proučevanja sinoloških in konfucijanskih vsebin. Osrednje premise sinoloških in konfucijanskih raziskav v teh dveh deželah predstavimo skozi prizmo študij dveh pomembnih sodobnih sinologov, Chen Yonga (*El Colegio de México*) in Andréja Buena (*Universidade do Estado Rio de Janeiro*).

Barbara Pihler Ciglič

From Mexico to Brazil, from Ancient China to New Confucianism: Sinological Studies in Latin America

Keywords: Latin America, Sinology, Confucianism, *El Colegio de México*, *Estudios de Asia y África*, Chen Yong, André Bueno

The paper presents a general framework of the beginnings and development of sinological studies in geographically, politically and culturally very diverse Latin America, and highlights current issues and trends therein. In the 21st century the fast-growing relationship between China and Latin America is reflected in the accelerated creation of diverse economic-political, academic and educational institutions, publications and in the organization of numerous international conferences and scientific symposia. The study analyses the development of Confucian Studies – first, through reviewing the most important translations and publications of the 20th century in connection with “the intellectual movement” in Latin America, and, second, through an illustrative commentary on the most renowned scientific articles and monographs.

The study initially focuses on Mexico, the country with the longest sinological tradition in Latin America, where the *Centro de Estudios de Asia y África* at *El Colegio de México* is still regarded to be one of the most prominent Latin American centres for Asian and African Studies. The focus then shifts to Brazil, which seems, of all the countries in Latin America, to have the least well-established tradition in Chinese studies and Confucianism. The central premise of sinological and Confucian studies in these two countries is presented through the prism of major studies of two modern sinologists, Chen Yong (*El Colegio de México*) and André Bueno (*Universidade do Estado de Rio de Janeiro*).

Recenzije / Reviews

Jana S. Rošker

**Huang Chun-chieh 黃俊傑 (ur.): Dongya ruxue
yanjiude huigu yu fazhan 東亞儒學研究的回顧與
展望 (Retrospektiva in perspektive raziskovanja
vzhodnoazijskega konfucianizma)**

Tajpej: Taida chuban she, 2006, 320 strani

Pričujoča knjiga je bila objavljena kot del raziskovalnega programa vzhodnoazijskih konfucianizmov v okviru Inštituta naprednih študij v humanistiki in družboslovju, ki je bil leta 2006 vzpostavljen na Nacionalni tajvanski univerzi. Raziskovalni program se je usmeril v preučevanje vzhodnoazijskega konfucianizma, njegov rezultat pa je bilo med drugim sedem obsežnih knjižnih serij.

Knjigo *Retrospektiva in perspektive raziskovanja vzhodnoazijskega konfucianizma* je uredil in objavil Chun-chieh Huang, eden najprepoznavnejših sodobnih tajvanskih strokovnjakov za konfucianizem. Urednik, ki je hkrati avtor več prispevkov, je profesor zgodovine, raziskovalni sodelavec na Inštitutu za kitajsko literaturo in filozofijo na Akademii Sinici v Tajpeju, častni predsednik Kitajskega združenja za splošno izobraževanje in dekan Inštituta za podiplomske študije v humanizmu in družboslovju na Nacionalni tajvanski univerzi v Tajpeju. Kot direktor Programa vzhodnoazijskih konfucianizmov na tej univerzi je uredil več knjig o tem tradicionalnem miselnem toku. Te zaobjemajo obširno knjižno zbirko na temo *vzhodnoazijskih civilizacij* (東亞文明研究叢書), ki je nastala kot posledica dejstva, da na globalni ravni ta regija postaja vse pomembnejša.

V 21. stoletju so vzhodnoazijske družbe namreč na novo začrtale zemljevid napredka: ravnovesje ekonomske – in vse bolj tudi politične – moči se z evro-ameriških območij nagiba k vzhodnoazijskim. Ta preobrat nas sooča s številnimi novimi vprašanji, vezanimi na preobrazbo materialnih in intelektualnih paradigem, ki ne določajo le razvoja vzhodnoazijskih družb kot takih, temveč izrazito vplivajo tudi na mednarodne odnose. Strateške rešitve teh vprašanj morajo upoštevati širše vidike znotraj konteksta posameznih kulturnih ozadij. Ti niso omejeni na ekonomska in ekološka vprašanja, temveč vključujejo tudi politične ter družbene vloge ideologij in kulturno pogojenih vrednot, ki predstavljajo osrednje epistemološke temelje, na katerih slonijo najbolj značilne in trajne institucije teh družb. Serija se torej ukvarja s številnimi ključnimi vidiki, ki opredeljujejo te idejne temelje, vključno z več izdajami,

posvečenimi raziskovanju konfucijanskih teorij in praks. Pričujoča knjiga predstavlja enega najbolj izčrpnih delov te knjižne serije in je nepogrešljiv vir dragocenih informacij za vsakega teoretika, ki se ukvarja z vzhodnoazijskim konfucianizmom.

Govoriti o Vzhodni Aziji kot konceptu pa je lahko tvegano. Zato prof. Huang Chun-chieh ta pojem razjasni že v predgovoru. Poudari, da je njegova razlaga pomembna, saj se v akademskih krogih teh regij še vedno pojavlja veliko predsodkov in »nepotrebnih nesporazumov«, ko gre za idejo Vzhodne Azije. Koncept je bil sicer pogosto razumljen kot implikacija na določeno zgodovinsko konotacijo, vezano na japonske imperialne težnje na dotičnem geografskem območju. Prof. Huang poudarja, da v pričujoči antologiji termin Vzhodna Azija nikakor ni uporabljen na tak univerzalističen in/ali esencialističen način. Namesto tega je razumljen kot termin, ki implicira multikulturne dimenzije in izvira iz proste interakcije med raznolikimi vzhodnoazijskimi kulturami na eni ter sodobnimi zgodovinskimi interakcijami med njimi in kulturami našega skupnega sveta na drugi strani.

Zatorej ideja Vzhodne Azije, kot je uporabljena v pričujoči antologiji, ne sledi striktni ločnici med »centrom« in »periferijo«, kot lahko zasledimo pri Wallersteinovi teoriji svetovnega sistema in v podobnih zgodnejših diskurzih znotraj postkolonialnih študij. V dveh tisočletjih zgodovine, ki kleše teoretske raziskave, ki tvorijo obravnavano knjigo, tovrstne ločnice niso bile nikoli dovolj statične, da bi se lahko izoblikovale te kategorije; bile so dinamični del vzajemnega vpliva kultur in zgodovin ter so v svojih lastnih tokovih prestale številne korenite spremembe.

Po mojem mnenju je enostavno razumeti, zakaj je knjiga, predstavljena v tej recenziji, tako pomembna, še posebej če upoštevamo dejstvo, da je konfucianizem skozi stoletja v večini vzhodnoazijskih regij predstavljal osrednji temelj kultur in da še vedno tvori mnogo elementov njihovih vrednostnih sistemov. Tu lahko omenimo še eno skupno kulturno podlago, ki je v dolgih stoletjih povezala območje, namreč piktografsko pisavo.

Glavni cilj pričujoče antologije je tako dvojen: skozi prizmo raziskovanja skupne konfucijanske podlage si prizadeva predstaviti primerjave in vzajemni vpliv glavnih vzhodnoazijskih držav, predvsem Kitajske, Japonske in Koreje, ter znotraj tega raziskovalnega področja ovrednotiti interakcije med temi državami in Zahodnim svetom.

Antologija sestoji iz devetih obširnih študij, ki se ukvarjajo z različnimi vidiki vzhodnoazijskega raziskovanja znotraj konfucianizma. Začne se s študijo, ki jo je napisal Huang Chun-chieh, urednik antologije, in vsebuje izčrpno splošno predstavitev obstoječega stanja pri interpretiranju konfucijanskih klasikov v Vzhodni Aziji in obete

za njegovo prihodnost. Uvodna predstavitev in kritična ocena obstoječega stanja na raziskovalnih področjih oblikujeta podlago, ki avtorju po eni strani omogoča, da oriše najverjetnejše prihodnje usmeritve in smernice pri raziskovanju konfucijanskih klasikov, po drugi strani pa, da oblikuje najrelevantnejša raziskovalna vprašanja, ki so še vedno odprta za raziskave znotraj področja, ki ima, kot kaže študija, velik potencial za nadaljnji razvoj. Kot izpostavi avtor, študija ne predstavlja celovitosti vseh del, ki so bila v Vzhodni Aziji napisana znotraj tega raziskovalnega področja, temveč vsebuje zgolj teoretično evalvacijo omenjenih diskurzov. Osredotočena je na probleme, vezane na njihov obseg in vsebine, ter na kulturna in socialna ozadja, predvsem z namenom opozoriti na ta vprašanja.

Druga študija, ki jo je napisal japonski učenjak Masayuki Sato, je sestavljena iz šestih kronološko strukturiranih sekcij. Te predstavljajo japonske raziskave Xunzija v 20. stoletju. Ta pregled ne predstavlja kritične evalvacije materiala, temveč je bolj kot to cilj predstavitev osrednjih japonskih smernic, del in avtorjev, ki delajo znotraj tega raziskovalnega področja, kitajskemu akademskemu bralstvu. Tej sekciji sledi poglavje o ritualnih knjigah iz dinastij Tang in Song skozi prizmo kontroverzne teze, po kateri naj bi obdobje konca dinastije Tang in začetka dinastije Song predstavljalo mejo med antično Kitajsko in kitajskim srednjim vekom. Chang Wen-Chang, avtor teh šestih poglavij, je svoje izsledke utemeljeval z rezultati starejše raziskave, ki so jo izpeljali japonski učenjaki. Izdelali so obširne raziskave reform in družbenih transformacij, ki so potekale v zgoraj omenjenih dinastijah. Opravljene so bile razmeroma natančne analize njihovih ritualnih knjig, ki so vsebovale glavne kriterije in osrednje kode formalnih družbenih interakcij, da bi tako lahko dodatno osvetlili zgoraj omenjeno dilemo.

V naslednjem poglavju je Lee Bong Kyoo predstavil nekaj osrednjih točk in glavnih vprašanj v zvezi s korejskimi raziskavami na področju konfucianizma. To poglavje se osredotoča predvsem na korejsko raziskovanje in elaboracijo Jeong Yak-yongovih (širše znanega pod imenom Dasan) naukov, ki so bili kasneje še podrobneje obdelani v Huang Chun-chiehjevi knjigi *Vzhodnoazijski pogled na Dasanov diskurz in korejski konfucianizem* (東亞視域中的茶山學與朝鮮儒學). Ta je bila objavljena leta 2006 v okviru iste serije kot pričujoča antologija. Poglavje, razdeljeno na sedem sekcij, ponuja izčrpno predstavitev korejskega raziskovalnega materiala. Ta se nanaša na tega pomembnega učenjaka, ki je spisal izjemno vplivne knjige o filozofiji, znanosti in teorijah vladanja, zasedal pomembne administrativne pozicije in bil znan tudi kot poet. Njegova filozofska pozicija se pogosto identificira z neokonfucijansko šolo praktičnega učenja 實學 (korejsko Silhak), predvsem če se osredotočimo na raziskovanje njegove filozofije, njegove interpretacije konfucijanskih klasikov in ritualnosti ter na njegove teorije države.

Naslednje poglavje, ki ga je napisal Huang Yueh Lan, je posvečeno raziskovanju in kritični evalvaciji japonskega konfucianizma. V šestih sekcijah analizira povojne japonske interpretacije Masao Maruyamovih klasičnih del in raziskave japonske politične misli ter vzpostavi temeljno kritiko Maruyamovih teorij. Te teorije so izhajale iz iskanja specifičnih izvorov japonskega razsvetljenstva in modernosti skozi analizo Dong Zhongshujevega reformiranega konfucianizma, znanega pod imenom Dezhoujev konfucianizem. S pomočjo te kritike in obrazložitve nekaterih napak v interpretaciji poskuša avtor zastaviti bodoča vodila za nadaljnje možne smernice pri preučevanju Dezhoujevega konfucianizma. Tem esejem sledi še eno poglavje, ki poudarek prav tako namenja konfucijanskim raziskavam na Japonskem. Napisal ga je Kun-Chiang Chang, posveča pa se predvsem japonskim raziskavam naukov in diskurzivnega razvoja del Wang Yangminga, najpomembnejšega predstavnika šole srčne zavesti (Xin xue 心學). Poglavje, ki je razdeljeno na osem različnih sekcij, izpostavi pomembnost japonskega raziskovalnega področja zaradi njegovega prispevka pri širjenju in internacionalizaciji vpliva tega pomembnega filozofa. Zaradi pričujočega japonskega raziskovalnega dela Wang Yangmingova filozofija in njene teoretične implikacije niso bile zgolj nadgrajene, temveč tudi postavljene v širši vzhodnoazijski kontekst. V tem smislu so te raziskave dober primer plodnega sodelovanja in interakcije med posameznimi kulturami, ki so bile (in še vedno so) pod vplivom konfucijanske filozofije.

Shyu Shing-Ching je avtor sedmega poglavja, ki se ukvarja s kitajskim in japonskim raziskovanjem del Zhu Shunshuija (Shu Shunsui, 1600–1682), kitajskega učenjaka iz časa dinastije Ming, ki je živel in delal na Japonskem ter tako močno pripomogel k izmenjavi med Kitajsko in Japonsko, hkrati pa tudi k japonski izobrazbi in intelektualni zgodovini.

Naslednje poglavje, ki ga je napisal urednik pričujoče antologije, prof. Chun-Chieh Huang, je pomemben ekskurz od glavne smeri pisanja, katere primarni fokus predstavlja vzhodnoazijsko raziskovanje konfucianizma. Ukvarja se predvsem s povojnimi raziskavami, ki so jih v obdobju 1950–1980 izvajali sinologi iz ZDA. Ta ekskurz je pomemben, saj širi obzorje osrednje konceptualizacije pričujoče knjige; temelji namreč na odkrivanju medkulturnih dimenzij raziskovanja konfucijanstva. Avtor opozarja, da v nasprotju z evropsko sinologijo, ki sega v 13. stoletje in je bila – še posebej na področju konfucijanskih študij – zelo dobro dokumentirana, severnoameriško raziskovanje na tem področju doslej ni bilo dovolj celovito obravnavano. Zato se je odločil naročiti in širši kitajski akademski javnosti predstaviti obsežen izbor najpomembnejših tovrstnih raziskovalnih del, ki so jih izvedli ameriški sinologi, v prvi vrsti zato, ker so se po drugi svetovni vojni vodilne smernice kitajskih in konfucijanskih študij, tako glede metodologije kot tudi glede vsebine, iz evropskih regij postopoma premaknile v severnoameriške. Predhodna raziskovanja, ki so se

prej močno zanašala na filološke raziskave, so tako nadomestile aktualnejše metode, ki se osredotočajo na elaboracijo določenih tematik znotraj konfucijanskih raziskav ter na njihove družbene, politične in zgodovinske kontekste. Chun-Chieh Huang poudarja, da so na začetku zgodnjih 70. let prejšnjega stoletja tudi ameriški sinologi pričeli uporabljati nekatere modernizirane raziskovalne metode, vezane na besedila, vključujoč analize konceptualnih in vrednostnih vidikov konfucijanskih nauk. Avtor zaključí, da sta obe metodi, ki ju še vedno uporabljajo tuji učenjaki, komplementarni in lahko veliko prispevata k nadaljnjemu razvoju konfucijanskega raziskovanja, ne golj v Vzhodni Aziji, temveč tudi v širšem globalnem kontekstu.

Zadnje, osmo poglavje antologije je napisal Chao-yang Pan, predstavi pa specifične značilnosti povojnih konfucijanskih raziskav na Tajvanu, pri čemer se osredotoča tako na njihove jedrne probleme kot tudi na njihov širši pomen. Avtor izpostavi, da tajvanskega raziskovanja znotraj tradicionalne kitajske filozofije ne moremo ločiti od njegovega družbenega in političnega konteksta, vključno z njegovo kolonialno preteklostjo in pozahodeno sedanostjo. Poglavje tako izpostavlja, da je rekonstrukcija jedra tradicionalnih vrednot, ki prevladujejo v klasični kitajski filozofiji, ter njihova inkorporacija v moderno tajvansko družbo glavna naloga, ki bi morala v prihodnje voditi tajvansko raziskovanje konfucianizma.

Dodamo lahko, da bi moderno raziskovanje konfucianizma lahko na ta način pomembno prispevalo k vnovični vzpostavitvi lokalnih kulturnih identitet in tako oblikovalo nove, modernizirane podobe ne samo tajvanske, temveč tudi kitajske in vzhodnoazijske kulturne dediščine. Knjiga, predstavljena v tem pregledu, je pomemben korak k tovrstni akademski analizi.

Barbara Pihler Ciglič

**André Bueno, José Maria Neto (ur.):
Antigas Leituras. Visões da China Antiga**

União da Vitória: UNESPAR, 2014, 315 strani

Pričujoča publikacija z naslovom *Antigas leituras. Visões da China Antiga* (*Stara branja. Pogledi na starodavno Kitajsko*) prinaša trinajst študij o zgodovini, umetnosti, filozofiji in literaturi starodavne Kitajske, ki so jih prispevali avtorji iz Brazilije, Portugalske, Španije, Makaa, Kitajske, Singapurja, Izraela in Slovenije. Uredila sta jo André Bueno, brazilski zgodovinar in filozof, ki si že dvajset let prizadeva za uveljavitev sinologije v Braziliji, ter José Maria Gomes de Souza Neto, profesor antične zgodovine na univerzi v brazilski zvezni državi Pernambuco. Knjiga je zaključena celota in hkrati drugi del tematsko širše zastavljene zbirke *Stara branja (Antigas Leituras)*, ki jo je zasnoval prav José Maria Neto in katere glavni namen je stare literarne vire osvetliti z nove perspektive ter spodbujati nova branja.

V uvodniku pričujoče monografije Neto jasno začrta osrednji namen publikacije: izpostaviti pomembnost proučevanja kitajske antike ter zadostiti potrebi po širšem mednarodnem pristopu, ki je neizogiben za uvid v relevantnost te tematike. Avtor namreč spomni, da se relevantnost antičnih študij še vedno postavlja pod vprašaj, tudi v Braziliji, kjer se veliki raziskovalni centri (Rio de Janeiro, Sao Paolo) ukvarjajo z nacionalnim zgodovinopisjem in z zadevami nacionalnega pomena, medtem ko je manjšim centrom prepuščeno ukvarjanje z regionalno zgodovino. Neto se sprašuje o smiselnosti take segregacije, saj poudari, da je osrednja vloga zgodovinopisja ostrenje kritičnega pogleda in vzpostavljanje dialoga s sedanostjo, s čimer se širi in izboljšuje dojemanje modernega sveta (p. 10).

Pomembnost pričujoče monografije je tako večplastna: je prva publikacija o starodavni Kitajski, ki je izšla na brazilskih tleh, in zato nedvomno mednarodno pomemben raziskovalni projekt, saj je urednikoma uspelo smiselno povezati prispevke strokovnjakov s treh različnih kontinentov. Nekateri prvič objavljajo v portugalščini, med njimi tudi dve ugledni slovenski sinologinji, Jana S. Rošker in Nataša Vampelj Suhadolnik, obe profesorici na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, kar je za slovensko sinologijo nedvomno izjemnega pomena.

Avtorica prve študije je ugledna španska sinologinja, profesorica na Univerzi v Granadi, Alicia Relinque Eleta. V prispevku z naslovom »O humanizmu na Kitajskem;

ali kako je poezija usmerjala Nebo« (*Sobre o humanismo na China; ou, de como a poesia orientou o Céu*) izpostavi potrebo po razširitvi koncepta humanizma, ki ga navadno povežemo z italijansko renesanso in posledično s klasično grško-rimsko antiko. Avtorica začetke humanizma »odpelje« v obdobje dinastije Zhou, tisoč let pred našim štetjem, ko je bil človek razumljen kot bitje z določenimi vrlinami, ki pa se mora kljub temu preoblikovati in izobraziti, da bi lahko usmerjal druge.

Drugo poglavje z naslovom »Kult ženske v kitajskem neolitiku« (*O culto da mulher no neolítico chinês*) se osredotoči na vlogo ženske v zgodnjih obdobjih kitajske civilizacije. Ana Maria Amaro, ustanoviteljica in aktualna predsednica portugalskega inštituta za sinologijo in verjetno ena največjih še živečih portugalskih sinologinj, si na podlagi povezovanja zanesljivosti arheoloških najdb ter kratkotrajne teksture mitov in spomina v prispevku prizadeva razkriti vlogo ženske v obdobjih, ki so zaradi pomanjkanja arheoloških najdb še vedno slabo poznana. Študija pokaže, da je bil v časih arhaične Kitajske kult matere zemlje in plodnosti tisti, ki je zagotavljal stabilnost odnosa med materjo in potomci ter kontinuiteto skupnosti, tudi na škodo odnosov med partnerjema ter med potomci in očetom. Ženska mati je bila povzdignjena kot stvariteljica vseh ljudi, kot plodna in dobra Mati Zemlja, ki sleherno pomlad obnavlja življenjski cikel.

Sourednik pričujoče monografije André Bueno je tudi avtor dveh prispevkov. V prvem z naslovom »Sinologija in konfucianizem: pomembnost konfucijskih študij za razumevanje kitajske civilizacije« (*Sinologia e Confucionismo: a importância dos estudos confucionistas para a compreensão da civilização chinesa*) se zrcali avtorjevo osrednje raziskovalno področje: pomembnost kitajske kulture in njene značilnosti ter pomen Konfucija kot središča te zgodbe, saj je po Buenovem mnenju nemogoče razumeti kitajsko sedanost, ne da bi razumeli njeno preteklost. S to mislijo nadaljuje in jo konkretizira v drugem prispevku z naslovom »Kitajska misel v času dinastije Han« (*O pensamento chinês durante a Dinastia Han*), kjer ugotavlja, da se je najpomembnejša kitajska filozofija razvila prav v obdobju dinastije Han, ki mora biti zato osrednje izhodišče za proučevanje dejanskosti kitajske civilizacije. Po avtorjevem mnenju gre za bistven zgodovinski prelom, ki omogoča razumevanje kasnejšega razvoja kitajske misli.

V poglavju z naslovom »Lao Zi in daoizem« (*Lao Zi e o Taoísmo*) priznani portugalski sinolog António Graça de Abreu s filozofskega in religijskega zornega kota razvije natančno predstavitev daoistične misli skozi analizo ideogramov, njihovih vplivov in posledic. Pred nami se zvrsti široka paleta avtorjev (filozof Zhuangzi, zgodovinar Sima Quian, književnika He Shangong in Wang Bi, flamski jezuit Ferdinand Verbiest, duhovnika António Vieira in Joaquim de Jesus Guerra, francoski

raziskovalec in sinolog Paul Pelliot), osrednje mesto med njimi pa zavzemata Lao Zi in Konfucij. Med različnimi vzporednicami, ki jih avtor članka ob proučevanju daoizma vzpostavlja z drugimi kulturami, naj omenimo nekoliko presenetljivo primerjavo med daojem, ki je »pot do cilja, čeprav cilj ni znan in poti ni«, z znanimi verzi španskega pesnika Antonia Machada: »*Caminante, no hay camino, se hace el camino al andar*«. ¹

Bony Schachter, doktorand na Univerzi Fudan v Šanghaju, v svojem prispevku »Obred prehoda v rumeni knjigi najvišje jasnine: religija in seksualnost antične Kitajske« (*O rito de passagem do escrito amarelo da Claridade Superior: religião e sexualidade na China Antiga*) proučuje povezanost med religijo in seksualnostjo v kitajski antiki. Osredotoči se na daoistično prakso ritualne seksualnosti kot estetizacijo spolnega akta v okolju, kjer telo in njegov erotični potencial nista del posameznikove intimne, temveč pripadata splošnemu skupnemu dobremu.

Chenyang Li, ugledni kitajski filozof, bivši predsednik društva kitajskih filozofov Severne Amerike in ustanovitelj študijskega programa filozofije na Univerzi Nanyang v Singapurju, je avtor prispevka »Zhuangzi in Aristoteles: o biti stvari« (*Zhuangzi e Aristoteles: sobre ser uma coisa*), ki se vsebinsko naslanja na poglavje iz njegove knjige iz leta 1999 *The Tao Encounters the West: Explorations in Comparative Philosophy*. Avtor v središče problema postavi pomembne implikacije razumevanja »biti« pri razumevanju sveta kot celote in v izčrpnih primerjalnih študijah sooči raznoliki perspektivi dveh velikih filozofov, Zhuangzija in Aristotela. Tak širok pogled gotovo odpira nova branja in omogoča globlji uvid v bistvene ontološke razlike.

Avtorica osmega poglavja je Jana S. Rošker, prva slovenska sinologinja in soustanoviteljica Oddelka za azijske in afriške študije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Njena osrednja področja raziskovanja so tradicionalna kitajska logika, spoznavna teorija in metodologija medkulturnega raziskovanja. V prispevku z naslovom »Odnos med jezikom in mišljenjem v tradicionalni kitajski epistemologiji« (*A relação entre linguagem e pensamento na antiga epistemologia chinesa*) raziskuje specifične poglede na jezik ter njihove povezave s percepcijo in interpretacijo človeškega sveta. Avtorica skozi tesno povezavo med jezikovnimi in kognitivnimi strukturami poda sistematičen pregled posebnih značilnosti, ki opredeljujejo klasični kitajski epistemološki diskurz. Pokaže, da so stari kitajski filozofi razvili specifične poglede na jezik in na njegove povezave s človeško percepcijo. Usmerjenost pozornosti na pomensko vsebino je sprožila specifične v procese sklepanja, kar je imelo bistven vpliv na razvoj klasične kitajske logike.

Avtor poglavja z naslovom »Genealoške in krožne refleksije o oblikovanju antične kitajske misli« (*Reflexões genealógicas e circulares sobre a formação do pensamento chinês*

1 *Popotnik, ni poti, pot nastane, ko greš* (lasten prevod).

antiguo) je Jesualdo Correia, brazilski orientalist in samostojni raziskovalec. V svojem prispevku raziskuje zgodovinsko in družbeno kontekstualizacijo nekaterih bistvenih vidikov stare kitajske misli, pri čemer se osredotoči predvsem na konkretno umeščanje osrednjih miselnih sprememb na časovno premico dolgega in neprekinjenega toka zgodovine.

Márcia Schmaltz, brazilska tolmačka in prevajalka, raziskuje fizično prisotnost živalskega sveta ter njen pomen v umetnosti in literaturi. V študiji z naslovom »Konj v kitajski antiki: med institucionalnim in naravnim« (*O cavalo na Antiguidade chinesa: entre o institucional e o natural*) se osredotoči na pomen in simboliko konja v kitajski kulturi vse od prazgodovine do Zahodne dinastije Han (206 pr. n. št.–24 n. št.). Predstavi različne vidike: prisotnost konja v mitih, razvoj konja kot vojaškega sredstva, pojav termina konj in simboliko prvega zapisa, položaj konja v ortodoksnem konfucianizmu ter daoistične živalske alegorije.

Nataša Vampelj Suhadolnik, avtorica dvanajstega poglavja, je profesorica na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani ter slovenska strokovnjakinja za kitajsko tradicionalno in nagrobno umetnost ter kitajsko kozmologijo. V prispevku z naslovom »Štiri kozmološke živali v grobnicah s poslikavo iz časa dinastije Han« (*Os Quatro Animais cosmológicos em túmulos Han com murais*) predstavi grobnice s poslikavo iz časa dinastije Han, katerih izkopavanja so se začela na začetku 20. stoletja in se nadaljujejo še danes, saj gre za izjemno bogato arheološko najdbo. Avtorica se v analizi ikonografije grobnic osredotoči na podobe štirih mitoloških živali, ki utelešajo tako »štiri smeri« kot »štiri letne čase« in zato zasedajo natančno določene položaje, kar opredeljuje tudi prostorsko in časovno strukturo grobnice. S tem ko je ljudstvo Han poustvarilo kozmični okvir v obliki okroglega stropa nad kvadratno obliko grobnice in s simbolnimi kodami teorije *yin yang wuxing* upodobilo dinamiko celotnega univerzuma, je ustvarilo idealni kontekst, v katerem upodobitev štirih mitoloških živali ne poseblja samo časa in prostora, temveč tudi umešča pokojnega v večni kozmični prostor.

Avtor predzadnjega poglavja je Wang Keping, profesor filozofije na Univerzi mednarodnih študij v Pekingu in direktor Filozofskega inštituta na Kitajski akademiji družboslovnih znanosti (CASS). Velja za enega največjih sodobnih kitajskih strokovnjakov na področju filozofije, medkulturnih dialogov in primerjalne estetike. V študiji z naslovom »Ponovno odkritje enotnosti med Nebom in človekom« (*A redescoberta da unidade Céu-Homem*) se znotraj etično-ekološke misli osredotoči na interakcijo med nebom (*tian*) in človekom (*ren*) ter na koncept harmonične združitve med njima (*tian ren heyi*), ki je temeljni etos kitajske filozofije. Po avtorjevem mnenju se večpomenskost te harmonije širi s časovnim minevanjem glede na družbeno-

kulturni kontekst. Sedanja težnja po ponovnem odkrivanju pomena kontinuitete med nebesnim in človeškim svetom se kaže predvsem v povezovanju novih in sodobnih označevalcev s starimi predstavami. Avtor o enotnosti neba in človeka razpravlja na podlagi treh izhodišč: trojnosti pomena, dvodimenzionalne orientacije in pragmatične alternative.

Yuri Pines, profesor na Hebrejski univerzi v Jeruzalemu in ugledni sinološki strokovnjak, je avtor zadnjega poglavja. V študiji z naslovom »Mesijanstvo prvega cesarja« (*O messianismo do Primeiro Imperador*) se osredotoči na eno najbolj kontroverznih figur kitajske in svetovne filozofije, cesarja Qin Huangdija. Osrednji namen raziskave je prispevati k boljšemu razumevanju vloge monarhov v kitajski imperialni politiki ter dialektičnih odnosov med dinastijo Qin in njeno naslednico, dinastijo Han. Avtor spomni, da generacije klasičnih in modernih mislecev Qin Huangdija interpretirajo kot nekakšen odklon, kot »Antikonfucija«, kot antitradicionalni subjekt, ki je bil zaradi nasilnega in zmotnega vedênja temu primerno odstranjen iz kitajskega zgodovinopisja, medtem ko si drugi, predvsem ugledni predstavniki kitajske institucionalne zgodovine, prizadevajo izpostaviti njegovo vlogo kot neločljiv del zgodovinskega kontinuuma. Študija dokaže, da je vizija vladanja prvega cesarja zakoreninjena v monarhičnem diskurzu pred obdobjem vojskujočih se držav ter da je imela trajni učinek na njegove naslednike Han.

Po pregledu vsestranskih in celovitih študij, ki sestavljajo pričujočo monografijo, velja še enkrat izpostaviti njihovo izjemno relevantnost za natančnejše poznavanje kitajske zgodovine in filozofije, še posebej če izhajamo iz dejstva, da je za razumevanje sodobne kitajske družbe kot najstarejše neprekinjene civilizacije bistvena prav starodavna Kitajska, z njo pa tudi sledi, ki jih je zapustila.

Glede na to, da gre za prvo monografijo take vrste v Braziliji, gre na eni strani za pomemben prispevek k razvoju sinologije v portugalsko govorečih državah, hkrati pa predstavlja nezanemarljiv del v mozaiku védenja o stari kitajski misli sploh, saj združuje raznolike prispevke svetovno priznanih sinologov s treh različnih kontinentov, ki tako ustvarjajo interdisciplinarno področje diskusij in spodbujajo k ponovnemu razmisleku o položaju posameznika v hitro spreminjajočem se modernem svetu. Za slovenski prostor in za prepoznavnost slovenskih intelektualcev v tujini je posebnega pomena dejstvo, da v taki publikaciji sodelujeta tudi dve priznani slovenski sinologinji.

Verjamemo, da bo pričujoča monografija izpolnila tudi pričakovanja obeh urednikov in povzročila, da se bo vse več portugalsko govorečih mislecev zaljubilo v Srednje kraljestvo in njegovo zgodovino.

Biografske informacije o avtorjih
Authors' Biographical Information

André Bueno

André Bueno je magistriral iz zgodovine in doktoriral iz filozofije. Je izredni profesor za zgodovino na Univerzi Rio de Janeiro (*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*) v Braziliji. Osrednji področji njegovega raziskovanja sta zgodovina in filozofija s poudarkom na sinologiji. V svojih prispevkih obravnava kitajsko misel, kitajsko kulturo, konfucianizem in novi konfucianizem, antično zgodovino in filozofijo, medkulturne dialoge in poučevanje zgodovine. Od leta 2000 vodi projekt *Orientalismo* (www.orientalismo.blogspot.com), ki omogoča dostop do besedil in informacij o virih o civilizacijah Kitajske in Indije.

Naslov: Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Centro de Educação e Humanidades. Departamento de História,
Rua São Francisco Xavier, 524, 90 Andar, Maracanã,
20550900 – Rio de Janeiro, RJ – Brasil
E-naslov: orientalismo@bol.com.br

Luka Culiberg

Luka Culiberg je diplomiral iz sociologije kulture in japonologije. Ukvarja se predvsem s t. i. modernizacijo Japonske, še posebej z vprašanji izgradnje nacionalne identitete in oblikovanja nacionalnega jezika kot ključnih vidikov modernosti. Več let je študiral in raziskoval na Japonskem, na Univerzi v Tsukubi in Univerzi Hitotsubashi, doktoriral pa je na Oddelku za sociologijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Zaposlen je na Oddelku za azijske študije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani.

Naslov: Vrtača 5, 1000 Ljubljana
E-naslov: luka.culiberg@ff.uni-lj.si

Raoul David Findeisen

Raoul David Findeisen je redni profesor sinologije na Katedri za vzhodnoazijske študije Univerze Komenskega v Bratislavi na Slovaškem. Na Svobodni univerzi v Berlinu je študiral sinologijo, japonologijo, filozofijo in primerjalno književnost ter tam tudi magistriral. Zatem je na isti univerzi deloval kot asistent sinologije. Doktoriral je v Bonnu z disertacijo o velikanu moderne kitajske književnosti Lu Xunu. Kot docent je bil zaposlen na Vzhodnoazijskem seminarju Univerze Zürich ter kasneje kot profesor in dekan Univerze Ruhr v Bochumu. Več let je preživel tudi na študijskih izpopolnjevanjih v L. R. Kitajski in na Tajvanu. V svojem raziskovalnem delu se ukvarja predvsem z moderno in sodobno kitajsko književnostjo. Je avtor in urednik vrste sinoloških knjig in znanstvenih člankov.

Naslov: Katedra východoázijských štúdií,
Filozofická fakulta Univerzity Komenského,
Gondova 2, 818 01 Bratislava
E-naslov: findeisen@fphil.uniba.sk

Helena Motoh

Helena Motoh je izredna profesorica na UP FHŠ in višja znanstvena sodelavka na UP ZRS. Na Filozofski fakulteti v Ljubljani je zaključila študij filozofije in sinologije ter doktorirala z zagovorom disertacije *Recepcija idej kitajske filozofije v evropski novoveški filozofiji 18. stoletja*. V času doktorskega študija je bila gostujoča raziskovalka na Univerzi Nanjing (L. R. Kitajska). Je avtorica dveh znanstvenih monografij in številnih znanstvenih člankov v revijah in zbornikih v Sloveniji in v tujini. Sodelovala je tudi pri več nacionalnih in mednarodnih raziskovalnih projektih.

Naslov: Garibaldijeva 1, 6000 Koper
E-naslov: helena.motoh@guest.arnes.si

Marko Ogrizek

Marko Ogrizek, rojen 27. 10. 1984 v Kranju, je po izobrazbi univerzitetni diplomirani filozof in japonolog; študij je zaključil na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. V svojih diplomskih delih je obravnaval filozofsko leksikografijo dveh japonskih konfucijanskih učiteljev obdobja Edo – Itôja Jinsaija in Ogyûja Soraia; trenutno je v iskanju novega izziva.

Naslov: Golnik 145, 4204 Golnik
E-naslov: markoogrizek84@gmail.com

Barbara Pihler Ciglič

Barbara Pihler Ciglič je izredna profesorica za španski jezik na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Doktorirala je leta 2009 na temo izražanja časovnosti v španski poeziji 20. stoletja. Osrednja področja njenega raziskovanja so jezikovna pragmatika, analiza diskurza ter izražanje epistemične modalnosti v slovenščini in španščini. Objavila je več izvirnih znanstvenih člankov v mednarodno uveljavljenih domačih in tujih revijah, je soavtorica španske slovnice za slovenske govorce ter dveh univerzitetnih učbenikov za področje španskega glagola in skladnje. Leta 2013 in 2015 je bila gostujoča profesorica na Univerzi v Kragujevcu in Univerzi v Beogradu. Trenutno proučuje razvoj sinoloških študij v špansko in portugalsko govorečih državah.

Naslov: Oddelek za romanske jezike in književnosti,
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
E-naslov: barbara.pihler@ff.uni-lj.si

Jana S. Rošker

Jana S. Rošker je prva slovenska sinologinja. Diplomirala in doktorirala (1988) je na Univerzi Dunaj v Avstriji. Že v času študija se je več let študijsko izobraževala na Kitajskem. Po končanem doktoratu je bila najprej zaposlena na Pedagoški univerzi v Hsinchuju (Tajvan), kjer je v kitajščini predavala primerjalno filozofijo in filozofijo pedagogike. V svojem raziskovalnem delu se posveča kitajski filozofiji (predvsem logiki in epistemologiji) ter metodologiji medkulturnih raziskav v sinoloških študijah. Je avtorica devetih monografij in več kot stotih znanstvenih člankov. Za svoje raziskovalne rezultate je prejela nagrado ARRS za izjemen znanstveni dosežek (2013), zlato plaketo Univerze v Ljubljani (2015) in Zoisovo priznanje (2015).

Naslov: Oddelek za azijske študije,
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
E-naslov: jana.rosker@ff.uni-lj.si

Téa Sernelj

Téa Sernelj je univerzitetna diplomirana sinologinja in sociologinja kulture ter univerzitetna lektorica za sinologijo. Diplomirala je na Oddelku za azijske študije Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Trenutno je doktorska študentka na istem oddelku. Med študijem je več mesecev preživela na študijskem izpopolnjevanju na Kitajskem in Tajvanu. Je prejemnica prestižne raziskovalne štipendije tajvanskega Centra za sinološke študije. V svojem raziskovalnem delu se posveča kitajski filozofiji in kitajski estetiki. V svojem doktoratu preučuje filozofsko delo in teorijo estetike Xu Fuguana, enega najbolj znanih predstavnikov tajvanskega konfucijanskega prepoveda. Osredotoča se na doslej še neraziskane koncepte »zaskrbljene zavesti« in »telesnega spoznanja«. Na svojem raziskovalnem področju je objavila več izvirnih znanstvenih člankov in esejev.

Naslov: Oddelek za azijske študije,
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
E-naslov: tea.sernelj@ff.uni-lj.si

Andrej Ule

Andrej Ule je upokojeni redni profesor analitične filozofije in teorije znanosti Filozofske fakultete v Ljubljani. Študiral je tehnično matematiko in filozofijo na Univerzi v Ljubljani (diploma iz matematike (1971), magisterij iz filozofije (1974) in doktorat iz filozofije (1979)). V 80. letih je bil kot štipendist Humboldtovega sklada večkrat na študijskem izpopolnjevanju v ZRN, na Inštitutu za logiko in teorijo znanosti v Münchnu. Od 1973 do 2014 je bil asistent, docent in redni profesor na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Njegova osnovna področja raziskovanja so logika, filozofija jezika, kognitivna filozofija, teorija znanosti in komparativna filozofija (indijska in kitajska epistemologija in logika).

Naslov: Pod kostanji 2, 1000 Ljubljana

E-naslov: andrej.ule@guest.arnes.si

Nataša Vampelj Suhadolnik

Nataša Vampelj Suhadolnik je izredna profesorica na Oddelku za azijske študije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Na Filozofski fakulteti je študirala zgodovino, umetnostno zgodovino in sinologijo. Leta 2006 je na isti fakulteti doktorirala na Oddelku za zgodovino. Že med študijem se je več let strokovno izpopolnjevala na različnih univerzah na Tajvanu in v L. R. Kitajski, po doktoratu pa je kot gostujoča raziskovalka delovala na Centru za kitajske študije (2009) ter v Nacionalnem muzeju Gugong (2013/14) na Tajvanu. V svojem raziskovalnem delu se ukvarja s kitajsko tradicionalno in moderno umetnostjo, grobno umetnostjo in njeno kozmološko zasnovi, budistično umetnostjo, materialno kulturo in chinoiserie. Je pobudnica in soustanoviteljica Evropskega združenja za azijsko umetnost (EAAA) ter njegova prva predsednica. Je tudi članica upravnega odbora Evropske zveze za kitajske študije. Rezultate svojih raziskav redno objavlja tako v slovenskih kot mednarodnih znanstvenih revijah, v tisku pa je njena prva monografija s področja kitajske umetnostne zgodovine.

Naslov: Oddelek za azijske študije,

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani,

Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana

E-naslov: natasa.vampeljsuhadolnik@ff.uni-lj.si

Nataša Visočnik

Nataša Visočnik je docentka na Oddelku za azijske študije Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Študirala je etnologijo in kulturno antropologijo ter japonščino, doktorirala pa je na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo, in sicer iz tematike, ki povezuje obe področji: Identitetni procesi in bivalno okolje na Japonskem. Raziskovalno se ukvarja s tematikami, kot so identitetni procesi, manjšinska vprašanja, marginalnost in procesi oblikovanja skupnosti na Japonskem, kjer tudi izvaja terensko delo.

Naslov: Oddelek za azijske študije,
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
E-naslov: natasa.visocnik@guest.arnes.si

Navodila za avtorje prispevkov

Navodila za avtorje prispevkov

1. Splošna navodila za avtorje prispevkov

- članek naj praviloma ne obsega več kot eno avtorsko polo (30.000 znakov s presledki), o objavi daljših prispevkov odloča uredniški odbor; članek mora biti napisan v knjižnem jeziku in v skladu s pravili strokovnega pisanja
besedilo naj uvede **seznam ključnih besed**
citirani viri oz. literatura ob citatu v besedilu naj bodo navedeni v oklepaju (glej navodila spodaj)
opombe naj bodo sprotne, na dnu strani
- prispevki naj bodo oddani v elektronski in tiskani obliki, uporabljeni font naj bo *Times New Roman*, velikost 12, medvrstični razmik 1,5
- besedilo naj bo obojestransko poravnano; med posameznimi odstavki naj ne bo dodatnih praznih vrstic; prav tako naj v besedilu ne bo dvojnih presledkov in presledkov pred ločili (./;/)
- posameznih besed ali delov stavka ne podčrtujte, prav tako za poudarjanje ne uporabljajte velikih tiskanih črk
- v besedilo vključeni krajši citati naj bodo v običajni pisavi in v navednicah (obvezna je uporaba variante » oz. «; v primeru citata v citatu se uporabi oblika »' '«); daljši citati naj bodo v obliki posebnega, zamaknjenege odstavka; pri nobeni od oblik ne uporabljajte manjšega ali drugačnega tipa pisave
- v besedilu ne uporabljajte aktivnih hiperpovezav
- opombe pišite s pomočjo ustrezne funkcije v programu za urejanje besedila
- na koncu članka naj bosta **popolna seznama citiranih virov in literature**
- članku naj bo dodan **povzetek**, ki naj obsega približno 1500 znakov s presledki; povzetek naj bo praviloma v angleškem jeziku, dodana naj bosta tudi prevoda naslova in ključnih besed
- če članek vsebuje **slikovno gradivo**, naj bo to priloženo (fotokopije in CD) in opremljeno z ustreznimi podnapisi in morebitnimi sklici v besedilu; če avtor želi, da so slike v besedilu vstavljene na točno določeno mesto, naj besedilo odda z vstavljenimi slikami (kljub temu morajo biti članku priložene tudi posamezne slike v ustrezni resoluciji); vsaka slika mora biti obvezno opremljena tudi s podatkom o njenem viru; avtor prispevka mora za objavo vsake slike – razen če ni avtor slike sam – pridobiti tudi soglasje njenega avtorja oz. izdajatelja publikacije/medija, v katerem je bila slika prvotno objavljena, da se jo ponovno objavi
- članku naj bo priložena kratka **biografska informacija** o avtorju (največ 100 besed), ki naj vsebuje osnovne podatke o izobrazbi, poklicu, delovnem mestu ter področjih raziskovanja/delovanja avtorja; poleg tega mora biografska informacija nujno vsebovati tudi poštni in elektronski naslov

2. Navodila za citiranje

- **citirani viri oz. literatura** ob citatu v besedilu naj bodo navedeni v oklepaju:
 Navedba citiranega dela v besedilu (prva in vse naslednje) naj bo omejena na najnujnejše podatke in je zapisana v tekstu znotraj polkrožnega oklepaja.
 primera: (Simoniti, 1994, 49) oz. Simoniti (1994, 49)
 (Iliada, X, 140–150) oz. Iliada (X, 140–150)
- **seznam citiranih virov** naj bo oblikovan v skladu z naslednjimi pravili:
 - neobjavljen vir** (neobjavljeno predavanje ipd.)
 Priimek avtorja, začetnica imena, naslov dela, letnica, oznaka »neobj«,., stran.
 primer: Krpač, B., *Zgodovina za mlade*, 2005, neobj., str. 23.
 - neobjavljeni starejši vir** (rokopis, kodeks)
 Avtor (kadar je znan), ime vira, nahajališče, originalna oznaka vira, oznaka strani ali folia (pri foliu nujno označena stran recto oz. verso).
 primer: *Psalterium*, NUK, Ljubljana, Ms 35, fol. 34v.
 - objavljen, vendar redek ali težko dostopen vir**
 Avtor s polnim imenom (kadar je znan), naslov, urednik oz. izdajatelj v oklepaju, kraj in letnica izdaje, oznaka folia ali strani.
 primer: Caius Iulius Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* (izd. Mommsen, Th.), Berlin 1895, str. 17.
 - objavljen vir v splošno znani zbirki, ki nima enega samega urednika**
 Avtor, naslov, naslov zbirke, ustrezna oznaka strani, vrstice ali stolpca (kot jo uporablja zbirka).
 primer: Tertullianus, *De idololatria*, III, *Patrologia Latina* 1, stolpec 664D–665A.
 - večkrat objavljen, široko dostopen in znan vir**
 Avtor (samo ime ali priimek), naslov dela, standardna navedba po originalni (uveljavljeni) razdelitvi.
 primer: Homer, *Iliada*, X, 140–150.
- **seznam citirane literature** naj bo oblikovan v skladu z naslednjimi pravili:
 - samostojna monografska publikacija**
 Priimek avtorja, začetnica imena, naslov dela v kurzivi, kraj in letnica izdaje, navedba strani.
 primer: Nietzsche, F., *Onstran dobrega in zlega*, Ljubljana 1988, str. 33.
 Kadar je avtorjev več, navedemo vodilnega (ali prvega) avtorja in dodamo zaznamek »in drugi«.
 primer: Châtelet, A. in drugi, *Le monde gothique. Automne et Renouveau*, Pariz 1988, str. 50.

zbornik

Priimek avtorja, začetnica imena, naslov dela, predlog »v« in dvopičje, naslov zbornika v kurzivi navedba urednika v oklepaju, kraj in letnica izdaje, navedba strani.

primer: Simoniti, P., *Apes academiae*, v: *Academia operosorum. Zbornik prispevkov s kolokvija ob 300-letnici ustanovitve* (ur. Gantar, K.), Ljubljana 1994, str. 49.

razstavn katalog

Priimek avtorja, začetnica imena, naslov dela, predlog »v« in dvopičje, naslov razstavnega kataloga v kurzivi, navedba urednika v oklepaju, čas in kraj odprtja razstave, kraj in letnica izdaje, navedba strani.

primer: Lazar, I., *Srednjeveško steklo*, v: *Groffe Celjski* (ur. Fugger Germadnik, R.), Celje 1999, str. 81–85.

znanstvena periodika

Priimek avtorja, začetnica imena, naslov dela, naslov revije v kurzivi, številka in letnica izdaje, navedba strani.

primer: Cogliati Arano, L., *Fonti figurative del »Bestiario« di Leonardo*, *Arte Lombarda* 62, 1982, str. 151–160.¹

revije in časopisi (dnevnik, tednik, mesečnik)

Priimek avtorja, začetnica imena, naslov dela, naslov revije v kurzivi, številka, datum izida.

primer: Krivic, M., *Kako resneje do predsednika*, *Mladina*, 16. september 2002.

leksikografski članek ali geslo v enciklopediji

Priimek avtorja, začetnica imena, oznaka »pod geslom« in dvopičje, naslov gesla, naslov leksikona oz. enciklopedije v kurzivi, rimska številka zvezka, kraj in leto izdaje, navedba strani.

primer: Šumi, N., pod geslom: ..., *Enciklopedija Slovenije*...

- **elektronski viri** naj bodo navedeni skladno s tipom zapisa (elektronska knjiga, revija, primarni vir...) z dodanim polnim nazivom spletne strani in datumom
- **slikovno gradivo** naj bo opremljeno z naslednjimi podatki:

Ime in priimek avtorja umetniškega dela (kadar je znan), naslov dela, letnica, nahajališče.

primer: Slika 1: Albrecht Dürer, *Kristomorfni avtoportret*, 1500, Alte Pinakothek, München.

Poleg tega mora biti ob vsaki sliki naveden tudi njen vir oz. navedba avtorskih pravic.

¹ Način zapisovanja številke revije in letnice naj se prilagodi originalnemu zapisu v reviji (rimske ali arabske številke, uporaba /, oznake vol. ipd).

