

*Téa Sernelj*

# Vzporedne idejne struje: moderno konfucijanstvo

## 1 Uvod

**C**ai Yuanpei sodi med najvidnejše like, ki so sooblikovali idejne in institucionalne transformacije kitajske družbe v obdobju njenega prehoda od tradicije k modernosti. Vendar napredni in revolucionarno nastrojeni izobraženci, kakršen je bil Cai Yuanpei, niso bili edini, ki so v tem času vplivali na nadaljnji razvoj modernizacije kitajske tradicije. Obdobje prve polovice dvajsetega stoletja so, predvsem na področju filozofije, etike in estetike, močno zaznamovali tudi teoretiki, ki so imeli drugačne ideje o tem, kakšna naj bi bila videti prihodnost kitajske kulture.

Ena najpomembnejših takšnih miselnih struj je neokonservativna struja tako imenovanega modernega konfucijanstva. Kljub temu, da je bilo v času Caijevega življenja in delovanja konfucijanstvo oziroma konfucianizem<sup>1</sup> označeno za glavnega krivca za zaostalost Kitajske, so mnogi drugi, prav tako vplivni kitajski teoretiki ravno v izvornem konfucijanstvu videli velik potencial za

---

1 Konfucianizem se nanaša na državno doktrino oziroma nacionalno ideologijo, konfucijanstvo pa na filozofski nauk oziroma filozofske teorije (Rošker 2013, 43).

uveljavitev moralno-etičnega sistema kitajske družbe, ki naj bi bil sposoben zapolniti vrzel izpraznjenosti vrednot in duhovne praznine kot posledice modernizacije sodobnih družb, zgrajenih na kapitalističnih temeljih. Filozofija modernih konfucijancev torej ni zgolj poskus vzpostavitve novih idejnih smernic, ki bi Kitajski omogočile kar najbolj učinkovit in uspešen prehod v globalizirano sodobno družbo, temveč je projekt, ki temelji na podobnih osnovah kot Caijeva prizadevanja, saj ima tudi potencial za vzpostavitev nove etike na svetovni ravni.

V tem poglavju se bomo najprej posvetili predstavitvi zgodovinskega in družbeno-političnega ozadja, ki je opredeljevalo Cai Yuanpeijevo delo in aktivnosti ter hkrati tvorilo družbeno podlago za nastanek modernega konfucijanstva. V nadaljevanju se bomo nekoliko natančneje ukvarjali z idejnimi značilnostmi predstavnikov prve generacije modernega konfucijanstva, še posebej s Xiong Shilijem, ki velja za osrednjega utemeljitelja te miselne struje. Xiong je bil predavatelj na Univerzi Peking, kamor ga je na Liang Shumingovo priporočilo povabil Cai Yuanpei.

Na koncu bomo na kratko predstavili tudi njihov odnos do kitajske tradicije in modernizacije kitajske države, kar nam bo pomagalo razumeti širše idejno ozadje obdobja, v katerem je živel in delal Cai Yuanpei.

## 2 Zgodovinsko ozadje

»Moderno konfucijanstvo«<sup>2</sup> se je kot nova filozofska struja na Kitajskem začelo razvijati v začetku 20. stoletja. Dokončno se je izoblikovalo po letu 1957, ko so predstavniki druge generacije modernih konfucijancev, ki so živeli in delovali na Tajvanu in v Hong Kongu, objavili »*Manifest za ponovno ovrednotenje kitajske kulture kot svetovne dediščine*«. Ta dokument jasno in natančno opredeljuje vsebine in cilje modernega konfucijanstva kot nove filozofske struje, ki je vzniknila kot odgovor na družbeno-politične razmere, v katerih

2 V angleščini (in drugih zahodnih jezikih) se ta termin večinoma prevaja z dobesedno prevedenim terminom novo konfucijanstvo (New Confucianism). Ker pa se je za prevajanje kitajskih terminov *li xue*, *daoxue* in *xinxingxue*, ki označujejo konfucijanske diskurze iz dinastije Song, na Zahodu udomačil izraz neokonfucijanstvo (Neo-Confucianism), v zahodnih virih pogosto prihaja do zamenjave obeh struj, saj neokonfucijanstvo pomeni isto kot novo konfucijanstvo. Zato v slovenščini za prevod naziva te struje raje uporabljamo opisni prevod »moderno konfucijanstvo«, ki je primeren tudi zaradi tega, ker se je ta miselna struja veliko ukvarjala z vprašanji kitajske modernizacije. Naj še omenimo, da se razen z nazivom *xinruxue* ta miselna struja včasih označuje tudi s termini, kot sta *dangdaixinruxue* (sodobno novo konfucijanstvo) in *xiandaixinruxue* (moderno novo konfucijanstvo).

se je Kitajska znašla na pragu 20. stoletja. Vsebine in pomena te deklaracije oziroma manifesta v tem poglavju ne bomo podrobneje obravnavali, saj je dokument nastal šele 18 let po Caijevi smrti.

Do sredine 19. stoletja je bila Kitajska ekonomsko, politično in psihološko že dodobra izčrpana zaradi vdora zahodnih imperialističnih in kolonialnih sil, ki so jo spravile na kolena z nenehnimi vojnami (obe opijski vojni, ki sta potekali v letih 1842–1844), v katerih so jo prisilile v ekonomsko odpiranje, ki si ga sama ni želela. Kitajska se je bila zato primorana soočiti z zahodno kulturo, tehnologijo in ideologijo. V tem pogledu je med intelektualci najprej prevladal Zhang Zhidongov slogan »Ohranimo kitajsko esenco in uporabimo zahodno tehnologijo«, ki se je nanašal na to, da naj bi Kitajska od Zahoda prevzela tehnologijo, predvsem vojaško, in ob tem ohranila svojo kulturno tradicijo. Ta ideja je klavrní poraz doživela leta 1895, ko je Kitajska izgubila vojno z Japonsko. Pred vstopom v 20. stoletje je Kitajska tako ponižana priznala, da se je znašla v kulturni krizi. Njena kulturna identiteta je temeljila na konfucianizmu kot prevladujoči državni doktrini in hrbtenici kitajske tradicije, ki je tako postala tarča kritike in grešni kozel za nastale razmere. Konfucianizem je bil obtožen konservatizma in dogmatičnosti ter posledično nezmožnosti prilagoditve zahtevam tedanjega časa, predvsem v smislu modernizacije.

Kriza konfucianizma se je sicer začela že nekaj desetletij prej, ko je pod strogo in rigidno cenzuro cesarjev Yongzhenga (1723–1763) in Qianlonga (1763–1796) konfucianizem postal zgolj še predmet okostenelega filološkega raziskovanja, ki je dušilo in zatiralo vsakršen razvoj ustvarjalnih idej (Bresciani 2001, 12). Prvi poskus modernizacije Kitajske se je začel z gibanjem stodnevne preнове leta 1898, a je bil zatrt s strani konzervativcev pod poveljstvom cesarice Cixi. Duhovna in kulturna kriza ter resen poziv k modernizaciji Kitajske pa sta med intelektualci dosegla vrhunec s četrtomajskim gibanjem leta 1919:

Idejno in politično prelomnico v kontekstu kitajske modernizacije vsekakor predstavlja gibanje 4. maja [...], ki se je leta 1919 pričelo s študentskimi protesti proti za Kitajsko nepravilnim odločitvam versajske mirovne konference. V naslednjih letih se je razplamtelo v množično vsekitajsko gibanje tako imenovanih »novih intelektualcev«, ki so se zavzemali za radikalno kulturno in idejno prenovu kitajske družbe. To gibanje, katerega širši vpliv je v zgodovini znan pod imenom gibanje nove kulture [...] in ki ga sodobni teoretiki pogosto enačijo s pričetkom obdobja kitajskega razsvetljenstva, je združevalo tako patriotsko nacionalistične elemente kot tudi elemente ostre kritike oziroma popolnega zanikanja kitajske tradicije, zlasti njene konfucijanske državne doktrine (Rošker 2013, 16).

Prevladujoče vodilo novih intelektualcev četrtomajskega gibanja je bilo čim hitrejše in čim bolj intenzivno pozahodenje Kitajske. Številni kulturniki in izobraženci, vključno z vrsto najtesnejših Cai Yuanpeijevih sodelavcev, so zavračali vse, kar je bilo povezano s preteklostjo. Ta je bila sinonim za konfucijansko tradicijo. Prevladujoči slogan med mladimi intelektualci se je glasil »Dol s Konfucijem in sinovi!« (Bresciani 2001, 14).

Sredi teh vzplamtelih strasti se je na Kitajsko iz Evrope vrnil eden vodilnih intelektualcev v tedanji Kitajski, Liang Qichao. In vrnil se je z nič kaj navdušenim pogledom na zahodno kulturo, saj ga tam ni pričakalo kaj dosti drugega kot ruševine, ki jih je za seboj pustila prva svetovna vojna. Razočaran nad prej opevano veličino Stare celine, je v svojih esejih med mladimi intelektualci zasejal dvom o popolnem pozahodenju Kitajske. Pod Liangovim vplivom je leta 1921 Liang Shuming (1893–1988), mladi profesor budistične filozofije na pekinški univerzi, napisal knjigo *Dongxiwenhua ji qizhexue [Vzhodne in zahodne kulture ter njihove filozofije]*, ki je močno vplivala na akademsko elito in jo razdelila. V njej je namreč predstavil svoje stališče in vizijo za modernizacijo Kitajske, ki naj bi jo Kitajci uresničevali tako, da bi se sicer učili od zahodnih idejnih in kulturnih sistemov, a bi pri tem ohranili kitajskega duha in pogled na življenje. Tistim, ki so zagovarjali prevzetje zahodnega modernega družbenega sistema, je ugovarjal z argumentom, da uvedba tujega političnega in ekonomskega sistema v popolnoma drugačen družbeni kontekst ne bi prinesla rešitve za Kitajsko. Zanj naj bi se modernizacija začela z regeneracijo duha kmečkega prebivalstva. V ta namen je ustanovil *Inštitut za rekonstrukcijo podeželja*, ki je v 30. letih dvajsetega stoletja postal znan socialni eksperiment (p.t.).

Liang Shuminga štejem za prvega predstavnika prve generacije modernega konfucijanstva. Po Brescianiju pa za očeta ali vsaj glavnega navdihovalca modernih konfucijancev velja Sun Zhongshan<sup>3</sup> (1866–1925), ki se s trendom popolnega pozahodenja in radikalnega zanikanja lastne tradicije ni strinjal ter je želel Kitajsko modernizirati na osnovi združevanja obeh svetov. Sun Zhongshan sicer ni bil filozof, vendar je bil zelo dober poznavalec zahodne kulture, ki je želel nove možnosti za razvoj zaostale Kitajske odpreti z združitvijo kitajske tradicije in zahodnih idej. Pri tem ni nereflektirano prevzemal zahodnih idej, temveč jih je bil sposoben tudi kritizirati skozi prizmo kitajske tradicije, ki jo je izjemno spoštoval. Prihodnost Kitajske je želel zgraditi na treh temeljih: demokraciji, etiki in znanosti. Pri tem je zavzemal stališče, da sta demokracija in znanost stvar Zahoda, etika pa naj temelji na prenovljenem konfucijanstvu. Med drugim je v procesu modernizacije Kitajske

3 Njegovo pravo ime je bilo Sun Yixian; v širši slovenski javnosti je bolj znan pod južnokitajsko izgovorjavo tega imena, namreč kot Sun Yat-sen.

izpostavil pomembnost tradicionalnega konfucijanskega idejnega koncepta »notranjega svetnika in zunanjega vladarja«,<sup>4</sup> ki se nanaša na ideal moralne vladavine (Rošker 2013, 54).

Filozofsko gibanje modernega konfucijanstva delimo na štiri generacije. Prva generacija, ki je vzniknila kot odgovor na generacijo novih intelektualcev četrto-majskega gibanja in se je, kot smo že omenili, zagreto upirala izničenju konfucijanske idejne tradicije, je delovala v letih 1921–1949. Njeni predstavniki so Liang Shuming, Xiong Shili, Zhang Junmai (Carsun Chang), Feng Youlan in He Lin, vendar sta na teoretskem področju najpomembnejša Liang Shuming in predvsem Xiong Shili, ki velja za utemeljitelja te struje.

Drugo generacijo, ki je delovala od leta 1950 do 1980, sestavljajo Fang Dongmei, Tang Junyi, Xu Fuguan in Mou Zongsan. Člani tretje generacije delujejo od leta 1980 in jo kot nasledniki druge generacije sestavljajo Cheng Zhongying (Cheng Chung-Ying), Liu Shuxian (Liu Shu-hsien), Du Weiming (Tu Wei-Ming) in Yu Yingshi (Yü Ying-Shih). Danes živeča četrta generacija in njeni predstavniki pa v smislu uradnega poimenovanja ostajajo skrivnost.

Kot omenjeno, se bomo v tem poglavju posvetili le predstavitvi prve generacije in njenega utemeljitelja Xiong Shilija, saj so bili ti filozofi Caijevi sodobniki.

### 3 Prva generacija

Ponovno ovrednotenje kompleksne tradicije kitajske filozofske misli je postalo vodilna naloga novonastalega filozofskega gibanja. Vse generacije modernih konfucijancev so se v luči reinterpretacije tradicionalne kitajske idejne misli ukvarjale s kritično analizo osnovnih konceptov tradicionalne kitajske filozofije, kot so binarne kategorije, holizem, imanentna transcendenca itd., in sicer tako, da so pri tem iskale podobnosti, razlike in primerjave podobnih konceptov v zahodni filozofiji, predvsem v filozofiji Kanta, Heideggerja, Platona, Aristotela in Hegla.

Za glavnega teoretika, ki je postavil temelje za oživitev konfucijanske filozofije, velja Xiong Shili, ki je, kot smo omenili zgoraj, postal idejni učitelj kar trem predstavnikom druge generacije. V svojem teoretskem prispevku, ki si ga bomo natančneje ogledali v nadaljevanju, je na podlagi kitajskega holizma med drugim vzpostavil nov kozmološki sistem, ki je izrednega pomena za celotno gibanje modernega konfucijanstva.

4 Gre za enega ključnih idejnih konceptov v politični filozofiji modernega konfucijanstva. Pri tem je »notranji svetnik« simbol transcendentnega, »zunanji vladar« pa simbol empiričnega subjekta.

Tisti, ki je v diskurz modernega konfucijanstva kot prvi vpeljal metafiziko, pa je bil Zhang Junmai (Carsun Chang) (Bresciani 2001, 15). Zhang Junmai, ki je po Evropi potoval skupaj z Liang Qichaotom, je imel leta 1923 predavanje z naslovom »Znanost in metafizika«, ki je razburilo tako predstavnike marksizma kot tudi liberalnega pragmatizma. V njem je izrazil stališče, da mora biti metafizika osnova za filozofijo življenja, saj znanost ni tista, ki bi lahko reševala težave človeškega duha. Nasprotno so trdili predstavniki zgoraj omenjenih idejnih struj in pri tem izhajali iz stališča, da je ravno znanost tisti sistem vedenja, ki edini lahko zaobjame celoto realnosti, ne pa zgolj fizikalnih zakonov univerzuma. Znanost je bila po njihovem prepričanju tista, ki lahko predpisuje, kako naj družba deluje in se razvija:

Za večino kitajskih intelektualcev tistega obdobja pa je znanost pomenila najprepričljivejši in najsprejemljivejši dosežek zahodne civilizacije. Večnoma so bili prepričani, da bi prav znanost in racio lahko služila kot najrazumnejši nadomestek diskreditiranih tradicionalnih etičnih kodeksov. Po uspešni turneji in vrsti gostujočih predavanj, ki jih je v tem obdobju na Kitajskem izvedel ameriški pragmatik John Dewey, se je večina zagovornikov znanosti nepreklicno zavezala teorijam modernega ameriškega pragmatizma. Poslej niso bili več pripravljene sprejemati filozofij, ki bi se omejevale na razlago in interpretacijo različnih pojavov stvarnosti, temveč zgolj še tiste, ki jih je bilo mogoče uporabiti tudi kot orodje za njeno spreminjanje (Rošker 2006, 131).

Burna razprava med taboroma je trajala več kot desetletje. V njej so zmagali zagovorniki znanosti, ki so tvorili prevladujočo večino. Ta razprava velja za izjemno pomembno, saj je v filozofijo modernega konfucijanstva vnesla komponento metafizike.

Zahteva po odpravi okostenelega in dogmatičnega konfucianizma ter prevzemu zahodnega modela demokracije in znanosti, ki naj bi Kitajsko pripeljal iz zaostale v modernizirano družbo, je torej privedla do novega premisleka o vlogi in pomenu konfucijanske idejne tradicije. Osrednja predstavnik, ki sta si prizadevala za revitalizacijo in ponovno ožvitev esence konfucijanske filozofije, sta bila Xiong Shili in Liang Shuming. Opirala sta se tako na izvorno oziroma klasično konfucijanstvo kot tudi na neokonfucijanstvo dinastij Song in Ming, v katerem so v konfucijanstvo integrirali budistične in daoistične koncepte. Konfucijanstvo je bilo v tistem času namreč le še rigiden sistem za opravljanje uradniških izpitov, v katerem ni bilo prostora za ustvarjalno misel. Zato je neokonfucijanstvo dinastij Song in Ming pravzaprav kvalitativni preskok v konfucijanski idejni tradiciji.

Xiong in Liang sta z argumentom, da zahodnim teoretikom, kot so Russel, Darwin, Huxley, Bergson in celo Dewey, ni uspelo ustvariti etike ali metafizike, ki bi ustrezala zahtevam in pričakovanjem kitajskih konfucijanskih intelektualcev, ki so iskali globljo resnico v konfucijanski in daoistični metafiziki, pa tudi v kitajskem budizmu. Dejstvo, da sta se oba poglobljeno ukvarjala prav z budizmom, priča o tem, da sta duhovno resnico iskala onkraj politične in družbene realnosti. Kaotična in kompleksna stvarnost, v kateri se je Kitajska znašla v prvi polovici 20. stoletja, ju je pripeljala do tega, da sta bila nad dejanskim stanjem družbe in kulture resnično zaskrbljena in da sta se ravno zaradi iskanja pragmatičnih rešitev obrnila nazaj h konfucijanski filozofiji.

Razlika med njima je v glavnem v tem, da je Liang zagovarjal stališče, da je mogoče konfucijanstvo kot filozofijo tako preseči kot tudi obogatiti, zato je v kitajsko družbo in kulturo mogoče vsrkati zahodno znanost in demokracijo. Xiong je po drugi strani konfucijanstvo videl kot ontologijo in kozmologijo ter kot tako samozadostno. Po njegovem mnenju bi lahko kitajska družba prek doseganja in razumevanja končne resničnosti v vsakem posamezniku privedla do razvoja demokracije in znanosti. Po Liangu mora biti konfucijanstvo povezano s kulturnimi razsežnostmi in praktičnim delovanjem skupnosti, medtem ko bi se za Xionga konfucijanska filozofija lahko neposredno udeleževala v življenju, ko bi jo ljudje kultivirali v iskanju enotnosti z vsem obstoječim v *daotu*. Z drugimi besedami, Xiong je iskal in se osredotočal na metafizične dimenzije konfucijanske filozofije, medtem ko se je Liang posvečal praktičnim oziroma pragmatičnim rešitvam, ki jih za izgradnjo moderne kitajske družbe ponuja konfucijanska idejna tradicija (p.t. 166).

#### 4 Utemeljitelj: Xiong Shili (1885–1968)

Yuanpei je Xionga vključil med predavatelje Univerze Peking. Tam je na Oddelku za filozofijo deloval kot profesor kitajske in indijske filozofije ter budizma.

Xiong je tisti predstavnik prve generacije modernega konfucijanstva, ki je metafizično komponento kitajske filozofske tradicije razvil na več ravneh spoznavne teorije v filozofiji modernega konfucijanstva. Velja za tistega modernega kitajskega filozofa, ki je konfucijanstvu odvzel stigmo izključno etičnega sistema ter mu dodal metafizične temelje in bolj dinamičen značaj (Yu 2002, 129).

Xiong Shili je menil, da bo filozofija prihodnosti nedvomno temeljila na sintezi indijskih, evropskih in kitajskih miselnih tradicij. Zavzemal se je za ponovno odkritje najsolidnejših stebrov konfucijanske idejne tradicije, torej za iskanje tistih elementov te miselnosti, ki bi lahko ne samo

pomagali Kitajski iz takratnega kriznega položaja, temveč bi lahko pomenili tudi specifičen in dragocen prispevek k nadaljnjemu razvoju svetovne filozofije (Rošker 2006, 121).

Xiong Shili zaradi družinskih razmer sicer ni bil deležen formalne izobrazbe, vendar je leta 1920 začel študirati budizem in že čez dve leti poučevati budistično filozofijo na pekinški univerzi. Tam se je seznanil s konfucijansko in neokonfucijansko filozofijo, ki je nanj naredila globok vtis, zato se je odvrnil od budizma in se začel poglobljeno ukvarjati z njo. Kljub temu v njegovi filozofiji najdemo precejšen vpliv budistične misli, zlasti njene epistemologije in ontologije. Leta 1932 je objavil prvo delo z naslovom *Xinweishi lun [Nova teorija čistega spoznanja]*, ki še danes velja za najbolj dovršen in domiselni filozofski sistem v filozofiji modernega konfucijanstva (Yu 2002, 128).

72

Medtem ko so ga budistični filozofi ostro napadli kot prevratnika, je njegovo delo večina sodobnih teoretikov videla kot »pomemben zametek izvirne filozofije, ki bi lahko omogočila sintezo kitajske tradicije ter sodobnih miselnih tokov« (Rošker 2006, 115).

Na Xiong Shilija je močno vplivalo delo *Yijing [Knjiga premen]*, ki ga je pripeljalo do tega, da je pod vprašaj postavil budistični koncept čiste iluzije. V budistični filozofiji velja ves pojavni svet za iluzijo, v kateri obstajajo samo spremembe, ki tvorijo spoznavni proces v spoznavnem subjektu. Ta spoznavni subjekt pa prav tako velja za iluzornega. S tem se Xiong ni strinjal in je trdil, da spremembe obstajajo samo kot spremembe v človeškem zavedanju, pri čemer je zavedanje del zavesti in nadalje zavest del sebstva. Ker je sebstvo v budistični filozofiji iluzija, je nejasno, kje naj bi potemtakem obstajala zavest in od kod naj bi prihajalo védenje. Mar naj bi vse lebdelo v praznini? (Bresciani 2001, 17).

Xiong je pri tem vprašanju izhajal iz *Knjige premen*, ki je bila zanj temeljni klasik konfucijanstva in po kateri so v svetu vse pojavne oblike resnične ter so plod interakcije bipolarne kategorije *yin* in *yang*. Xiong v svojem delu jasno izpostavi, da budistična spoznavna teorija ne stoji na trdnih temeljih (p.t. 118).

Glavni razlog za njegov obrat od budizma h konfucijanstvu je bilo spoznanje, da budizem daje prevelik poudarek negativnim oziroma pasivnim vidikom človeškega značaja, ki zato pozitivnim in dejavnim vidikom onemogočajo, da bi vodili človeško življenje (Yu 2002, 130). Budizem je označil kot nauk »vsakodnevnega upadanja« in kot filozofijo temačnih plati človeške narave (p.t.).

Budizem tako po Xiongu popolnoma prezre pozitivne plati človeškega značaja. Prav nasprotna je postavka konfucijanstva, po kateri je človeški značaj



v osnovi dober (z izjemo Xunzija, ki meni, da je v osnovi slab), a ga tvorijo tako pozitivni kot negativni vidiki. Kultivacija človeškega značaja v skladu z eno osrednjih konfucijanskih kreposti, sočlovečnostjo, je dinamičen proces razvijanja človeške morale in etike, ki se dogaja na vsakodnevni ravni, zato Xiong Shili konfucianizem opiše kot nauk »vsakodnevne preнове« (p.t. 131).

V okviru tega Xiong prevzame Mencijevo razlikovanje med »malim« in »velikim« telesom, ki se nanaša na srčno zavest. Obe »telesi« se namreč nanašata na srčno zavest in človeške želje, ki so del človeškega značaja. Srčna zavest je tista, ki deluje v skladu s sočlovečnostjo, medtem ko so človeške želje in strasti tiste, ki jih mora človek kultivirati. Kultivacija pa pri tem ne pomeni njihovega zanikanja, temveč njihovo transformiranje v skladu s sočlovečnostjo. Ta koncept Xiong imenuje telesno spoznanje.

Pri tem je pomembno omeniti, da je Xiong Shili v delu *Nova teorija čistega spoznanja* kritiziral in zavračal nepremostljivo ločevanje med absolutno in nespremenljivo resničnostjo ter nenehno spreminjajočim se svetom pojavnih oblik v budistični filozofiji.<sup>5</sup> Xiong tako to teorijo ločevanja zavrne in vpelje teorijo enotnosti oziroma enosti, v katero vpelje bipolarni pol »esence«<sup>6</sup> in »funkcije«. Esenca se nanaša na izvorno, objektivno resničnost, funkcija pa na svet pojavov. Ta pola se med seboj ločujeta samo na opisni ravni – esenca nima fizične oblike, medtem ko jo funkcija ima; esenca je skrita, funkcija se udejanja; esenca je ena, funkcij je mnogo ipd. V bistvu pa sta po Xiongu eno, saj je njun obstoj vzajemno pogojen in tako druga brez druge ne moreta obstajati. Xiong torej svoj kozmološki sistem vzpostavi v skladu s tradicionalnim kitajskim holizmom in binarnimi kategorijami, ki sodijo k metodam tradicionalne kitajske komplementarne dialektike, s katero so operirale vse konfucijanske idejne struje.

Bistvena razlika med Xiongovo ontologijo in ontologijo zahodne filozofije je v tem, da je v zahodni ontologiji objektivna resničnost spoznavnemu subjektu dostopna prek razuma in njegovih konstrukcij, medtem ko je Xiongova objektivna resničnost razlog vseobsežnega bivanja in hkrati bistvo vsakršnega bivanja, ker je kot taka identična z individualnim duhom (ali z individualno zavestjo) vsakega posameznika (Rošker 2006, 250).

5 Ta ločitev sfer pa ni značilna le za budistično filozofijo, temveč jo najdemo tudi v zahodni, predvsem Platonovi filozofiji. Delitev med *noumenon* (substanco) in *phenomenon* (fenomenom) se odraža tako v jeziku (ločitev na osebek in povedek), psihologiji (ločitev med dušo in telesom, razumom in čustvi), epistemologiji (ločitev med mnenjem in vedenjem ter med čutnimi vtisi in razumsko analizo) kot tudi na področju metafizike (ločitev med popolnostjo in nepopolnostjo, večnim in spremenljivim) (Yu 2002, 134).

6 Vsi slovenski prevodi terminov kitajske filozofije so prevzeti po Jani S. Rošker (2006).

Na podoben način Xiong Shili tudi v svoji epistemološki teoriji človeško srčno zavest deli na dva komplementarna vidika, na apriorno zavest, ki ustreza prvobitni resničnosti oziroma esenci, in priučeno zavest, ki jo enači s funkcijo. Priučeno zavest tvorijo naše predstave, čustvovanje in mišljenje ter ustreza kvantitativnemu vedenju, ki je racionalno in po Xiongu temelji na logiki ločevanja. V svojem bistvu je iluzorna, vendar se nam zaradi omejene sposobnosti vsakdanjega zaznavanja kaže kot resnična.

Xiong spoznavanje deli na dve kategoriji, in sicer na kategorijo kvalitativnega spoznanja, ki tvori epistemološko analogijo z esenco in apriorno zavestjo, ter kategorijo kvantitativnega spoznanja, ki ustreza funkciji in priučeni zavesti. Kvalitativno spoznavanje je torej ponotranjena intuicija ter temelji na razumski analizi in vrednotenju stvari, ki so plod izkustva sveta. Kvantitativno spoznanje je Xiong Shili povezal z znanostjo, medtem ko je kvalitativno spoznanje povezal s filozofijo in metafizičnim. Xiong pri tem opozori na nevarnost uporabe kvantitativnega spoznanja namesto kvalitativnega pri razumevanju ontoloških in metafizičnih komponent bivanja, saj se pri uporabi kvantitativnega spoznanja esenca bivanja reducira na funkcijo zunanjega objekta spoznanja. S povezavo kvantitativnega spoznanja in znanosti je Xiong skušal opredeliti razmerje med konfucianizmom in sodobno znanostjo (p.t. 224).

Xiong je poleg tega iz komplementarnega razmerja med esenco in funkcijo zgradil specifičen etični sistem, ki je temeljil na klasični konfucijanski politični teoriji »*notranjega svetnika in zunanjega vladarja*«. Ta je kot ideal rabila že Sun Zhongshanu. Pri tem je plemenitnik tisti, ki je znotraj, torej v duhovnem smislu, svetnik, na zunaj, torej v družbenem in političnem delovanju, pa moder vladar. Xiong je neokonfucijanskim filozofom dinastij Song in Ming očital, da so se preveč ukvarjali z notranjim vidikom plemenitnika ter premalo z njegovimi družbeno-političnimi in epistemološkimi vidiki (p.t. 232). Pretirano poudarjanje moralnih ter zanemarjanje teoretskih in političnih vidikov naj bi pripeljalo do nazadovanja in kriznega položaja, v katerem se je znašla Kitajska (p.t.).

Izenačitev razmerja med notranjim svetnikom in vladarjem, ki ljudstvu vlada z modrostjo, kaže na Xiongovo ontokozmološko paradigmo enotnosti esence in funkcije. Udejanjanje »*notranjega svetnika in zunanjega vladarja*« je pravzaprav dovršeni moralni subjekt, ki je z obvladovanjem svojih strasti dosegel moralno zrelost in modrost svetnikov ter aktivno sodeluje v družbenem in političnem prostoru svojega časa.

Xiong je svoj etični nauk črpal iz Wang Yangmingove filozofije, pri kateri sta zgoraj navedena »*vedenje in delovanje*« ter »*vedenje in krepost*« osrednji tezi v filozofskem diskurzu Wang Yangmingove šole. Podobno je tudi Xiongo in

Wangovo razumevanje koncepta sočlovečnosti, ki je hkrati metafizična stvarnost in kot taka osrednja točka, ki v njuni filozofski misli povezuje metafiziko, kozmologijo, antropologijo in etiko (p.t.).

Po ustanovitvi Ljudske republike Kitajske je Xiong ostal na pekinški univerzi, kjer je poučeval vse do svoje upokojitve, ko se je preselil v Šanghaj, kjer je nadaljeval z raziskovanjem in pisanjem. Za razliko od njegovih kolegov ga je komunistična oligarhija pustila pri miru ter ga ni silila v pisanje marksističnih samokritik in popravljanje prejšnjih teorij. Tudi po letu 1949 je od komunistične vlade prejemal finančna sredstva za objavo svojih del. Na začetku kulturne revolucije pa je kljub načelni podpori utrpel fizično nasilje. Umrli je leta 1968 – strti, obupan in jezen zaradi spoznanja, da je konfucijanstvo doletela še ena katastrofa.

V nadaljevanju si bomo nekoliko podrobneje ogledali ideje in nazore, ki so skupni vsem predstavnikom modernega konfucijanstva, torej tiste struje, ki jo je navdihnil in utemeljil prav Xiong Shili.

## 5 Odnos modernega konfucijanstva do kitajske tradicije in tradicionalnega konfucijanstva

Kot smo že večkrat omenili, je bil osrednji cilj predstavnikov modernega konfucijanstva ohranitev kitajske – predvsem konfucijanske – idejne tradicije, njena posodobitev in prilagoditev zahtevam sodobnega časa. Po eni strani so pri tem izhajali iz prepričanja, da je ta tradicija pomemben del svetovne idejne dediščine, ki bi lahko odigrala pomembno vlogo tudi pri reševanju vrste vprašanj, ki se porajajo v individualiziranih in pogosto odtujenih modernih družbah nasploh. Po drugi strani pa so v njej videli nekaj, kar je treba oživiti že zaradi siceršnje nevarnosti izgube kulturne identitete.

Zato so pogosto poudarjali, da tako med kitajskimi izobraženci kot med zahodnimi sinologi prevladuje mnenje, da kitajska kultura sicer poudarja etična in moralna načela v medčloveških odnosih, vendar naj ta ne bi temeljila na veri v nadnaravne sile oziroma v božje bitje. To stališče po njihovem mnenju v osnovi ni napačno, če ga ne interpretiramo na napačen način. Vse preveč raziskovalcev namreč meni, da so kitajska etično-moralna načela namenjena zgolj uravnavanju in prilagajanju odnosov med ljudmi z namenom ohranjanja obstoječega družbenega in političnega reda. Moderni konfucijanci poudarjajo, da ti izobraženci pri tem večinoma izhajajo iz napačne predpostavke, po kateri naj bi ta načela urejala samo zunanje forme človeškega življenja, in sicer v celoti brez religiozno transcendentnih elementov, ki bi hkrati vplivali na duhovno življenje ljudi.

Po mnenju modernih konfucijancev je ta predpostavka popolnoma zgrešena. Tako izobraženci, ki izhajajo iz nje, ne morejo prepoznati dejanskega temeljnega načela tradicionalno kitajskih etično-moralnih predpisov, ki vključuje notranje duševno življenje kitajskega ljudstva, skupaj s transcendentnimi čustvi, podobnimi religioznim. Zato številni poudarjajo, da je nekaj narobe s kitajsko kulturo, ker naj bi ji manjkala religiozni duh. Predvsem zahodnjaki lahko opazujejo zgolj duhovno življenje preprostih pripadnikov nižjih slojev družbe, v katerih prevladuje vraževerje. Ker nimajo ustrezne izobrazbe in kulture, ne morejo dojeti vzvišenega transcendentnega duha, ki preveva velik del kitajske filozofije. Po mnenju modernih konfucijancev je jasno, da antični kitajski klasiki izražajo globok občutek spoštovanja do božanskega in resnično vero v Nebo oziroma naravo (*tian*).

Poudarjali so tudi tradicionalni kitajski humanizem, v okviru katerega je obstajal koncept enotnosti človeka in neba (ali narave). Ta koncept lahko interpretiramo tudi tako, da človek in narava nista ločena drug od drugega, saj tvorita isto entiteto in sta v harmoniji. Nebo izraža več pomenov; po eni strani je lahko Nebo, ki ga vidimo, v antični Kitajski pa se je Nebo jasno nanašalo na boga, ki ima človeško osebnost. Čeravno je v antični Kitajski obstajala cela paleta interpretacij neba, ki jo najdemo v filozofiji Konfucija, Mencija, Laozija in Zhuangzija, so konceptu neba prav vsi pripisovali transcendentni pomen v smislu preseganja stvarnosti individualnega posameznika ter medčloveških odnosov. Pri tem je po mnenju modernih konfucijancev pomembno raziskati proces, s pomočjo katerega se je antična kitajska vera v Nebo kasneje transformirala v koncept enotnosti človeka in neba, ter kako se je teleološka ideja v antični kitajski kulturi kasneje pomešala z etiko in moralo ter drugimi vidiki kitajske kulture. Pri tem se ni treba spopadati z vprašanjem, ali kitajska miselnost priznava obstoj boga in religije. Treba je poiskati odgovor na vprašanje, na kakšen način in zakaj je kitajski kulturni razvoj pripeljal do vzajemne skladnosti med Nebom in človekom.

Vprašanje o prisotnosti oziroma odsotnosti transcendence v tradicionalni kitajski filozofiji in etiki je bilo zanje izjemno pomembno že zaradi tega, ker so klasične zahodne teorije modernizacije vselej poudarjale, da se kitajska kultura (enako kot vse ostale »nezahodne« kulture) sama od sebe ne bi bila sposobna modernizirati, saj naj bi bil ponotranjen koncept transcendence in tvorne napetosti med človeškim in Božjim ena osrednjih predpostavk modernizacije, pri čemer kitajska idejna tradicija tovrstne transcendenčne napetosti nikoli ni proizvedla (Rošker 2013, 189). Modernim konfucijancem je bilo zato nadvse pomembno nazorno prikazati, da je tudi kitajska kultura v svoji idejni tradiciji vsebovala ključne elemente, ki bi potencialno omogočali tudi takšno modernizacijo Kitajske, ki bi temeljila na lastnih idejnih osnovah in izhajala iz njih.

Izpostavili so tudi, da se tovrstna vera v božansko naravo Neba ali narave v kitajski tradiciji kaže skozi kombinacijo čaščenja neba, zemlje, vladarja, prednikov in učiteljev ter izraža tradicionalno ljudsko kulturo. V antični Kitajski je lahko obredje in čaščenje Neba opravljal samo cesar, ki je tako politiko in religijo povezal v en sistem. Ta neločljivost političnih in religioznih elementov pa je, skupaj s tradicionalnim poudarjanjem notranje, torej moralne izpopolnitve posameznika na račun razvoja in kulture zunanjih, tj. družbenih in političnih dejavnikov, privedla do sistema, ki je pogosto težil k despotizmu in ki zavira razvoj sodobne demokracije.

Praktična stran kitajskega humanizma se kaže v »*nauku o razumni pravičnosti*«. Gre za razločevanje pravilnega in napačnega skupaj z moralnim razumom, ki oblikuje oziroma regulira človekove namere in vedenje. Ta proces ni omejen zgolj na odnose med ljudmi z namenom ohranjanja političnega in družbenega reda. Njegov dejanski cilj je izpopolnjenje človekove moralne osebnosti, ki izvira iz opazovanja pravičnosti v smislu razumskega delovanja in ki se ne ozira na lastne dobičke ali izgube, lastne koristi ali na življenje in smrt. Ta cilj je izpostavljala konfucijanska šola, ki je poudarjala pomembnost moralne integritete za doseganje pravičnosti (moralne dovršenosti) na podlagi lastnega premisleka odgovornega posameznika. Kako to doseči, če ni vere v absolutno pravičnost? To vero lahko interpretiramo tudi kot dejanje pomiritve lastne vesti, ne da bi se nujno morali predati božjim ukazom. Kjer vest najde svoj mir, tam obstaja pravičnost (in moralnost) kozmosa. *Dao*, v katerem vest najde tolažbo, je po eni strani vgrajen v človeško zavest, po drugi pa transcendirata ozke omejenosti človekovega konkretnega življenja. V tem kontekstu so se pripadniki modernega konfucijanstva spraševali, ali torej vera v *Dao* ni povsem ista kot religiozno verovanje v nadnaravni red.

Moderni konfucijanci so v svojih delih pogosto poudarjali pomen kitajskega racionalizma oziroma »*nauka o srčni zavesti in človeškosti*«. Izpostavljali so, da sta konfucijanstvo in daoizem že v predqinskem obdobju prepoznava *xin* (srčna zavest) in *xing* (človeškost) kot jedro modrosti in filozofske misli. Učenjaki dinastije Qing pa so po mnenju modernih konfucijancev razprave o človeški zavesti in prirojenih lastnostih zapostavili, saj pod mandžursko vladavino niso imeli svobode mišljenja in govora. Po tem obdobju so na Kitajsko prišle zahodne vede. To, nad čimer so se pri zahodni kulturi Kitajci navduševali, je bilo najprej orožje, zatem pa znanost, tehnologija, politični in sodni sistem ter demokracija. Religiozne ideje, ki so prišle z Zahoda, so prišle v navzkrižje s kitajskim humanizmom, posebej zahodna ideja o izvirnem grehu, ki se na Kitajskem ni prijela, saj je kitajska tradicija človeški značaj dojemala kot dober.

Koncept *xing* so zahodni sinologi prevajali in interpretirali kot človeško naravo, ki so jo povezovali s človeškimi psihičnimi dejavniki, kot so nagoni in želje. Po mnenju modernih konfucijancev je kitajski racionalizem napačno povezovati z zahodno doktrino o racionalni duši in z epistemologijo ali metafiziko. Nauk o moralni zavesti in razumu, ki se je prenašal naprej od Konfucija in Mencija vse do neokonfucijanstva dinastij Song in Ming, lahko po mnenju modernih konfucijancev interpretiramo kot nauk o transcendentni zavesti v smislu morale z metafizičnimi implikacijami, podobnimi tisti, ki jo je na Zahodu vzpostavil Immanuel Kant. Ta tvori osnovo moralnim praksam v vsakodnevnem življenju posameznikov in v skupnosti. Kitajski racionalizem namreč vključuje tudi posebno vrsto metafizike, ki je podobna Kantovi moralni metafiziki. Vsakršno prakticanje morale namreč v tem okviru izhaja iz notranjega, lastnega napa človekove moralne zavesti in moralnega razuma. Ko človek v polnosti razvije svojo tako imenovano transcendentno zavest, se lahko sčasoma približa nebeški kreposti, nebeškemu razumu in kozmični zavesti ter tako doseže enotnost kreposti med človekom in kozmosom, kar je esenca tradicionalnega kitajskega racionalizma (Chang et al 2016, 9). Takšna ideja transcendentne zavesti je v kitajski kulturi vir vsega vrednotenja; z njeno pomočjo se človek zave vrednosti lastnega življenja in kozmosa ter njune medsebojne povezanosti. To zavedanje mu daje zadovoljstvo in pomirjenost ter mu omogoča stanje sprejemanja sedanosti. Zato v kitajski tradiciji sprejemanje sedanosti in pomirjenje z njenimi pogoji ni nujno povezano z nenehnimi težnjami po napredku in dobičku kot na Zahodu (p.t.).

Pri tem je zelo pomemben koncept oziroma modrost nenavezanosti (p.t. 23), ki v konfucijanstvu, daoizmu, budizmu in indijski teologiji zaseda pomembno mesto. Zahodni kulturi, ki v veliki meri razpolaga z analitičnim racionalnim spoznavnim aparatom in bolj ali manj deluje od univerzalnega k splošnemu, manjka fleksibilnost, ki pomeni sledenje ovinkasti poti specifičnega in konkretnega v spremenljivosti. Ta modrost, ki jo moderni konfucijanci imenujejo »krožna in čudotvorna« (p.t.), je za razliko od zgoraj omenjenega statičnega pristopa dinamična. Koncept »krožnosti in čudotvornosti« najdemo že v knjigi *Yijing [Knjiga premen]*, kjer je postavljen v kontrast s konceptom »modrosti kvadratnega«. <sup>7</sup>

7 Pri tem gre za vzajemno opozicionalna vidika: 1. krožno se nanaša na Nebo, kvadratno pa na zemljo. Ta zapis najdemo v knjigi *Zhoubisuanjing [Klasik kostnega računalja iz dinastije Zhou]*, ki je eden najstarejših matematičnih tekstov iz dinastije Zhou in v katerem gre v glavnem za zapise astronomskih opazovanj in izračunov: »Kvadratno pripada zemlji, krožno pa nebu; Nebo je okroglo, zemlja kvadratna« (方屬地、圓屬天，天圓地方，Zhoubi suanjing 1: 5). Tudi v *Knjigi premen* naletimo na podoben citat: »Zatorej je funkcija stebelc krožna in čudotvorna, funkcija heksagramov pa je kvadratna in vodi k znanju« (是故，著之德，圓而神；卦之德，方以知，Zhouyi, Xi ci: 11). Pri tem je treba poudariti, da pismenka *shen* ne pomeni božanstva v judovsko-krščanskem smislu, temveč se nanaša na opis vseh obstoječih

Ti konfucijanski koncepti so podobni Zhuangzijevima konceptoma »*duhovne sprostitve*« in »*srečevanja stvari prek duha*«, ki predstavljata epistemološki kategoriji, ki nadomeščata oziroma presegata spoznavanje, do katerega pridemo zgolj s čutili. Tako metoda »krožne in duhovne modrosti« ni zgolj dialektična, saj ostaja ujeta v sfero racionalnega intelekta. Še najbliže je temu, kar Bergson imenuje intuicija (p.t. 23).

Izjemna dolgoživost in vitalnost kitajske tradicije je po njihovem mnenju pogojena z njeno nenehno zahtevo po usklajevanju družbenega življenja s kultivacijo transcendentne zavesti. To stališče je v nasprotju s hipotezo, po kateri naj bi kitajska kultura razvijala samo načela zunanjih form medčloveških odnosov na račun zanemarjanja transcendentnih vidikov. Ta hipoteza vključuje predpostavko o povsem pragmatični naravi tradicionalne etike, ki naj ne bi vsebovala transcendentnih elementov. Moderni konfucijanci so to tezo odločno zavračali in poudarjali, da je tovrstna transcendenca neločljiv in pomemben del kitajske idejne tradicije. Razlog, da je zahodni sinologi večinoma sploh ne zaznajo, pa je v tem, da tovrstna transcendentna občutja niso usmerjena v zunanjega Boga (gl. Mou Zongsan 1975, 263), temveč ostajajo del posameznikove/posamezničine notranjosti in se udejanjajo prek njegove/njene kultivacije.

Po mnenju modernih konfucijancev se Kitajska ni bila zmožna posodobiti in industrializirati, ker ni dovolj razvila demokratičnega sistema, znanosti in tehnologije (Chang et al 2018, 15). Kljub temu se ne strinjajo z večino zahodnih sinologov, ki menijo, da v kitajski kulturi ni bilo notranje težnje po razvoju demokratičnega sistema. Prav tako ne sprejemajo teze, da je kitajska kultura proti znanosti in da radikalno prezira tehnična znanja. Poudarjajo, da je antična Kitajska veliko pozornosti posvečala razvoju praktičnih znanj in veščin. Konfucijanska šola ni poudarjala le potrebe po vzpostavitvi kreposti, temveč tudi po uporabi pripomočkov oziroma tehnologije za izboljšanje preživetja (p.t.). Zato so že v antični Kitajski cvetele astronomija, matematika in medicina. Vse do 18. stoletja je bila Kitajska na področju ročnih del in tehnik obdelovanja zemlje daleč pred Zahodom. Kljub temu pa moderni konfucijanci menijo, da je kitajski kulturi manjkala znanost zahodnega tipa, ker je bila osredotočena na vsakodnevno uporabo in kratkoročne koristi. Za razvoj kitajske kulture je treba torej vzpostaviti teorijo znanosti. Ali z drugimi besedami, skupaj s kitajskimi tradicionalnimi moralnimi načeli in njihovimi praksami je treba zgraditi nov akademski sistem s kontinuiranim proučevanjem in širjenjem znanstvenega vedenja.

---

stvari, ki ga najdemo v *Knjigi premen*, kjer piše: »To, o čemer govorimo, ko govorimo o *shenu*, je čudotvornost vsega obstoječega« (神也者，妙萬物而為言之也, p.t.). Seveda pa se ta koncept nanaša na transcendentnost, zato je prevod besede *shen* kot duh oziroma kot duhovno v številnih drugih kontekstih razmeroma ustrezen.

Po mnenju modernih konfucijancev so kljub pomanjkanju razvoja empiričnega subjekta tudi v tradicionalni kitajski kulturi obstajali zametki demokracije (p.t. 16). Ne samo, da daoistična in konfucijanska politična misel govorita o tem, da vladar nikoli ne sme zlorabiti svoje moči in da mora delovati v skladu z načelom nedelovanja ali s krepostmi, temveč je že v času cesarjev Yaota in Shuna pred dinastijo Zhou obstajalo prepričanje, da cesarstvo ne pripada enemu posamezniku, marveč ljudstvu kot celoti: »Država ni bila zgolj v lasti enega samega človeka, temveč v lasti vseh ljudi.« (天下非一人之天下, 而是天下人之天下 p.t.). Moderni konfucijanci so v tem kontekstu poudarili tudi (p.t.), da »se je lahko položaj vladarja spreminjal« (君位之可更迭). Ta načela so se prenašala naprej od Konfucija in Mencija ter jih lahko vidimo kot zametke kitajske demokratičnosti. Avtorji menijo, da je treba pri formiranju demokratičnega sistema na Kitajskem izhajati iz tradicionalne konfucijanske politične filozofije, vendar jo je treba razviti in izpopolniti. Menijo namreč, da je težava v tem, da sta bila v konfucijanski politični filozofiji ljudstvo in cesar na isti ravni tako v moralnem kot v človeškem smislu. Na politični ravni bi ljudje lahko teoretično zahtevali pravico do soodločanja o vodenju države, saj naj bi »svet oziroma država pripadala vsem ljudem« (p.t. 17). V tem pogledu si je konfucijanski nauk prizadeval za transformacijo monarhije v demokracijo. V praksi pa to ni bilo izvedljivo, ker ni bilo pravnega sistema, ki bi ščitil pravice ljudstva ter presojal in sodil dejanja cesarjev. Kontradikcijo med moralnim duhom kitajske kulture in monarhičnim absolutizmom je mogoče razrešiti z vzpostavitvijo demokratične ustavnosti (p.t.).

Moderni konfucijanci poudarjajo še veliko vrednost, ki jo ima za sodobni globalizirani svet konfucijanski duh, izražen v tradicionalnih prizadevanjih za »duha obuditve izginulega in obnove razpadlega« (p.t. 26). V tem duhu vidijo nekaj, kar bi lahko koristilo tudi zahodnjakom in veliko prispevalo k temu, da bi vsi narodi delovali skupaj in bi med vsemi ljudmi prevladalo vzajemno bratstvo (p.t.).

## 6 Vprašanja in problemi modernizacije

Kot že omenjeno, so moderni konfucijanci pri vprašanju modernizacije zavzemali stališče, da je treba revitalizirati in ponovno ovrednotiti kitajsko idejno tradicijo, zlasti konfucijansko miselnost, ki naj bi vsebovala zametke demokratičnosti, predvsem pa etični sistem, ki je sposoben zapolniti vakuum vrednot kot posledico odtujenosti človeka v globaliziranem kapitalističnem sistemu. Pri tem so si prizadevali ustvariti sintezo kitajskih in zahodnih idejnih konceptov, ki bi na eni strani pripomogla k prepoznanju vrednosti kitajske tradicije, po drugi strani pa zahodnim idejnim sistemom pomagala iz



krize. Izhajali so iz predpostavke, da tudi kitajska tradicija vsebuje potencial za modernizacijo, četudi je bila v njenem konkretnem primeru zaradi vrste zunanjih in notranjih dejavnikov »uvožena« iz Zahoda. Kljub temu po njihovem mnenju modernizacije ne moremo enačiti s popolnim pozahodnjem, saj gre pri njej za proces, ki vsebuje tako univerzalne kot tudi kulturno pogojene elemente. Zato so tudi problemi, s katerimi modernizacija sooča Kitajsko, drugačni od tistih, s katerimi so soočene moderne zahodne družbe. Medtem ko so slednje opredeljene s pretirano prevlado individualizma, racionalizma in družbene alienacije, je na Kitajskem največji problem v pomanjkanju razvoja tehnologije, prava in demokratičnih družbenih struktur (Chang et al 2018, 27). Po mnenju predstavnikov modernega konfucijanstva se zato Kitajska v določenih pogledih mora učiti od Zahoda, vendar lahko po drugi strani konfucijanska tradicija tudi Zahodu ponudi veliko dragocenega znanja, s pomočjo katerega bi bilo mogoče omiliti – če ne celo odpraviti – številne resne probleme, ki se pojavljajo v zahodnih družbah.

Gibanja za rekonstrukcijo kitajske družbe, ki so na Kitajskem vznikala od opijskih vojn dalje, so želela Kitajsko modernizirati na podlagi zahodnih idejnih sistemov, ki so od renesanse dalje Zahodu omogočili bliskovit znanstveni in tehnološki napredek ter svetovno prevlado. Kitajski intelektualci in intelektualke so v konfucianistični doktrini, ki so jo enačili s celotno kitajsko tradicijo, prepoznali zaviralca modernizacije in družbenega napredka, zato njena revitalizacija, za katero so si prizadevali moderni konfucijanci, sprva ni naletela na množično odobravanje in podporo.

Težnja četrtomajskih intelektualcev po prevzemu zahodnih miselnih sistemov je usahnila, ko so bili soočeni s politično, družbeno, ekonomsko in ideološko krizo, v kateri se je znašla Evropa v prvih desetletjih 20. stoletja. Idejni trend po popolnem prevzemu evropskega miselnega sistema, po katerem naj bi rekonstruirali in modernizirali kitajsko družbo, je upadel in ustavil nekritično idealiziranje Zahoda.

Dvom in prevpraševanje trenda po prevzemu zahodnega modela modernizacije in miselnih sistemov ter tendenca po obuditvi konfucijanstva so prišli na površje ob razpravah o znanosti in metafiziki v krogu mladih teoretikov, ki jih je vodil Zhang Junmai (Rošker 2013, 44). Pri tem so izhajali iz rekonstrukcije tistih osrednjih iztočnic tradicionalne (konfucijanske) miselnosti, ki naj bi bile zmožne preseči prevladujoče ideološke trende in ohraniti kitajsko kulturno identiteto, hkrati pa bi lahko marsikaj prispevale tudi k nadaljnjemu razvoju filozofskih in teoretskih dialogov med evro-ameriškimi in kitajskimi kulturnimi krogi (p.t. 45).

Glavno vodilo struje modernih konfucijancev je bilo revitaliziranje tradicionalne kitajske idejne tradicije, ki je temeljila na izvornem konfucijanstvu in neokonfucijanstvu dinastij Song in Ming ter na globljem poznavanju zahodnih filozofskih konceptov in kulturne specifikke. Pri tem seveda ni šlo za reproduciranje konfucijanskega idejnega sistema, temveč za reinterpetracijo in redefiniranje konfucijanskih konceptov s pomočjo zahodnih filozofskih sistemov.

Moderni konfucijanci so se v glavnem ukvarjali z ontologijo in metafiziko ter z vprašanjem religije, saj naj bi bila vprašanja, ki se tičejo najgloblje resničnosti vesoljstva in substance bivajočega, ter vprašanja o absolutnem tista, ki opredeljujejo smisel življenja (p.t. 53).

Glede na krizo identitete in vakuum vrednot, ki ju s seboj prinaša modernizacija v obliki kapitalistične ideologije, bi odgovori na ta vprašanja človeku pomagali zgraditi kulturno in osebnostno identiteto, na podlagi katere bi v sodobnem družbenem sistemu posameznik in posameznica lahko občutila lastno enkratnost in vrednost ter tako svojo neločljivo povezanost s soljudmi in vpetost v širšo skupnost (ki ni samo kitajska ali zahodna, temveč svetovna).

Ukvarjanje z ontološkimi vprašanji je bilo za moderne konfucijance ključnega pomena predvsem zaradi tega, ker so lahko tovrstni diskurzi pripomogli k preprečevanju oziroma vsaj zmanjšanju duhovnega osiromašenja, medčloveške odtujenosti in prevlade tehnokratsko mehanističnega utilitarizma (p.t. 54).

Pri tem je bila osrednjega pomena konstrukcija etičnega sistema, ki bi ustrezal pogojem transformirane družbene stvarnosti, ki jo določajo predvsem nove oblike materialne produkcije, tj. industrializacija, na ekonomskem področju ter prevladujoča vloga razuma na idejnem področju.

Glede modernizacije so moderni konfucijanci menili, da mora Kitajska ohraniti in razviti tiste elemente lastne tradicije, ki vsebujejo zametke za njen demokratični in znanstveni razvoj. V nasprotju z večino drugih kitajskih intelektualnih struj, ki so menile, da je konfucijanska ideologija glavna ovira in zaviralka modernizacije Kitajske, so bili prepričani, da je konfucijanstvo združljivo tako z znanostjo kot z demokracijo in da vzhodnoazijskim družbam ne bo uspelo formirati demokratičnega družbenega sistema, če ne bodo upoštevale posameznih segmentov konfucijanske tradicije in izhajale iz njih (p.t. 97).

Prav tako jim je bilo jasno, da v demokratičnih elementih konfucijanstva obstajajo razlike z zahodnimi modeli demokracije, predvsem na področju posameznikove umeščenosti in načina delovanja v demokratični stvarnosti. Glavna razlika in hkrati težava, ki so jo pri tem videli, je v konfucijanski moralnosti in pojmovanju moralnega sestva, ki od posameznika zahteva velik

notranji napor in individualno odgovornost pri odločitvah. Po drugi strani je bilo zanje problematično tudi zahodno dojemanje posameznika kot racionalnega, avtonomnega subjekta z neodtujljivimi pravicami, ki je ločen od soljudi in vrednostnih sistemov (p.t.).

V tem kontekstu poudarjajo, da konfucijansko načelo pravične družbe temelji na moralni enakovrednosti vseh ljudi, medtem ko je v zahodnem demokratičnem družbenem ustroju pomembna njihova politična enakost (p.t.).

Moderni konfucijanci so si v glavnem prizadevali za vzpostavitev takšnega etičnega sistema, ki bi temeljil na obojem, torej na konfucijanskem konceptu moralnega sebstva, v katerem bi se z vzpostavitvijo epistemološkega in tehnološkega oziroma znanstvenega subjekta formiral tudi koncept politične enakosti. Po drugi strani pa so poudarjali, da zahodnemu političnemu subjektu manjka prav koncept moralnega sebstva. Ta bi posameznika vpel v širšo družbeno stvarnost, ki jo sestavlja prav vzajemnost medčloveških odnosov in ki temelji na skupni in individualni odgovornosti.

Prevzem konfucijanske etike in koncepta moralnega sebstva bi tako lahko po modernih konfucijancih v zahodnih demokratičnih družbah ublažil prevlado mehanistične racionalnosti in nereflektiranega scientizma (p.t.). Pa tudi pretirani individualizem in s tem odtujenost od medčloveških odnosov ter etično moralnih zakonitosti, ki bi podpirale humanistični univerzalizem na globalni ravni.

Prva generacija modernega konfucijanstva, ki je živela in delovala v Cai Yu-anpeijevem času, je imela glede odnosa do zahodne miselnosti različna stališča. A že za predstavnike druge generacije, ki so bili najaktivnejši šele v drugi polovici dvajsetega stoletja, torej po Caijevi smrti, je bil prevzem določenih konceptov iz zahodne idejne tradicije, ki bi omogočil modernizacijo Kitajske v tehnološkem (znanstvenem) in političnem smislu, nujen. Zato bomo na kratko predstavili tudi ta vidik, saj nam lahko smernice kasnejšega razvoja omogočijo boljše razumevanje obdobja, ki je v središču interesa pričujočega zbornika. Pri tem prevzemu ni šlo za odpovedovanje lastni idejni tradiciji, temveč za nadgradnjo in reinterpretacijo tistih konfucijanskih konceptov, ki bi ustrezali družbenim in epistemološkim potrebam moderne dobe (p.t. 117).

Osrednja koncepta, ki sta prišla v tovrstno obravnavo, sta bila prav razum in subjekt. Kitajska tradicija jima je pripisovala drugačne konotacije od tistih na Zahodu, vendar naj bi pri tem šlo za dvosmeren proces, ki bi ta dva koncepta obogatil tako z zahodnimi kot kitajskimi pomenskimi razsežnostmi. Rezultat te medkulturne sinteze bi po njihovem mnenju omogočil vzpostavitev temeljev za socialno pravičnejšo in moralno zrelejšo moderno dobo (p.t.).

V evropski idejni tradiciji razum pomeni samonanašanje na spoznavni subjekt. Ta subjektivnost v kontekstu modernizacije zahodnega tipa pomeni temelj, na podlagi katerega sta skozi dokazljivost in gotovost možna dvom in kritika. Ta subjektivnost je tako hkrati tudi osnovna struktura razuma (p.t.). Subjektivnost kot inherentna lastnost razuma ima torej aktivno in participativno vlogo v transformaciji družbe in družbenih sprememb:

»V procesu sprejemanja modernizacije ter v teku reflektiranja tega procesa so tudi kitajski teoretiki v glavnem prevzeli splošno veljavno premiso, po kateri je za 'normalni' razvoj tega procesa nujno potrebna vzpostavitev subjekta, ki je v središču racionalnega dojetja realnosti in je hkrati zaradi svoje avtonomije obdarjen z možnostjo njenega aktivnega ter ustvarjalnega (so)ustvarjanja in spreminjanja resničnosti« (p.t. 118).

84

Kitajski intelektualci so v takšnem pojmovanju subjekta modernizacijo videli kot proces, v katerem tradicionalna idejna tradicija, z religijo in metafiziko vred, nima kaj iskati. Tisti moderni konfucijanci, ki so si prizadevali za razrešitev krize modernih družb s poskusom sinteze zahodnih idejnih konceptov in klasične kitajske miselnosti, so se pri tem raje oprli na Kantovo filozofijo subjekta, saj je bil ta v njej definiran v smislu racionalistične etike in avtonomije odgovornosti, ki je klasični (še posebej konfucijanski) kitajski miselnosti dosti bližje kot katera koli druga evro-ameriška idejna struja (p.t. 121). Tako Kant kot njegova filozofija subjekta pa sta bila izjemno pomembna tudi za Cai Yuanpeiya, zato lahko v tem segmentu idejne preнове opazimo vrsto podobnosti med njim in diskurzi modernega konfucijanstva.

V kontekstu konfucijanske filozofije sta moralno sebstvo in koncept dejavnega subjekta absolutno združljiva, saj mora konfucijanska idealna, tj. dovršena osebnost avtonomno in dejavno nastopati v družbi in odgovorno ravnati v medčloveških odnosih ter nanje tudi aktivno vplivati. Pomen moralnega sebstva je namreč ravno v neločljivosti z njegovim delovanjem v družbi (p.t.).

Kasnejši moderni konfucijanci so opozorili, da je konfucijanska teorija povsem združljiva z demokracijo, saj že v klasičnih kitajskih tekstih, kot je na primer *Shujing [Knjiga dokumentov]*, najdemo zapise o tem, da je ljudstvo osnova države ter pomemben aktivni element pri ustvarjanju pravične in harmonične družbe. To idejo je prevzel tudi Konfucij, kasneje pa jo je nadgradil Mencij. Slednji gre še dlje in pravi, da je ljudstvo nad vladarjem in ga lahko, če ne vlada v skladu s krepitvijo pravičnosti in sočlovečnosti, vrže s prestola (p.t. 101). Po drugi strani pa moderni konfucijanci izpostavijo, da v avtokratski kitajski zgodovini izvorni konfucijanski elementi niso mogli priti do izraza, zato se tudi ideja subjekta kot političnega akterja ni mogla razviti.

O razvoju znanosti menijo, da konfucijanstvo znanstvenega razvoja sicer ni zatiralo, je pa operiralo z metodologijo, ki je temeljila na negi in kultivaciji osebnosti posameznika in medčloveških odnosov. To po eni strani izvira iz dojetanja sveta, ki je v antični Kitajski temeljilo na konceptu zaskrbljene zavesti, ne pa na konceptu radovednosti, ki je bil osnova za razumevanje sveta v antični Grčiji. Po drugi strani pa konfucijanske tradicije niso zanimale abstraktne zakonitosti objektivnega sveta, temveč je svet objektivizirala skozi moralne kreposti (p.t. 104).

## 7 Zaključek

Kot se je izkazalo v pričujočem prispevku, je bil odnos modernih konfucijancev do kitajske tradicije nekoliko drugačen od idej, ki so jih zastopali Cai Yuanpei in njegovi sodelavci. Kljub razlikam, ki se kažejo predvsem v tem, da so bili moderni konfucijanci bolj usmerjeni v produkcijo teorije, medtem ko so se Cai in njegovi sodelavci veliko bolj osredotočali na politično prakso in dejansko uresničevanje svojih idej v institucijah in drugih segmentih kitajske družbe, pa pripadnike obeh navedenih struj kitajskih intelektualcev z začetka dvajsetega stoletja načeloma družijo njihova skupna skrb za prihodnost Kitajske. Oboji so si poleg tega želeli takšne modernizacije, ki ne bi bila uresničena na račun izgube kitajske kulturne identitete. Razlike, ki so temeljile na teh načelnih podobnostih, pa najdemo predvsem v njihovih idejah o tem, na kakšen način naj bi bil ta skupni cilj dosežen.

## Viri in literatura

- Bresciani, Umberto. 2001. *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.
- Chang, Carsun (Zhang Junmai) 张君勱, Mou Zongsan 牟宗三, Xu Fuguan 徐復觀, Tang Junyi 唐君毅. 2016. »Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan 為中國文化敬告世界人士宣言 (A Manifesto for a Re-appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture)«. V: Baiduwenku. <https://wenku.baidu.com/view/edc5de5477232f60ddcca1b7>. Privzeto: 18. 3. 2018.
- Mou Zongsan 牟宗三. 1975. *Xianxiang yu wuzishen 現象與物自身*. Taipei: Xueshengshuju.
- Rošker, Jana S. 2006. *Iskanje poti: spoznavna teorija v kitajski tradiciji. Del 2, Zaton tradicije in obdobje moderne*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

- Rošker, Jana S. 2013. *Subjektova nova oblačila*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Yu, Jiyuan. 2002. »XiongShili's Metaphysics of Virtue«. V: Cheng Chung-Ying in Nicolas Bunnin (ur.): *Contemporary Chinese Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 127–147.
- Zhou Yi 周易. 2018. V: Chinese Text Project. <https://ctext.org/book-of-changes>. Privzeto: 18. 3. 2018.