

*HUANG Chun-chieh* 黃俊傑

# Kako je mogoče »misliti z vidika Vzhodne Azije« na podlagi izkušenj japonsko-kitajske idejne izmenjave<sup>1</sup>

## 1 Uvod

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

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

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

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

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

V 20. stoletju se v svojem pogledu na Azijo azijski intelektualci v večini delijo na dve skupini. Prva zagovarja, da morajo azijske države in ljudje zapustiti gnezdo azijske tradicije ter se odpraviti v smeri naprednejše evropsko-ameriške civilizacije. To je torej doktrina »bega iz Azije«. Najbolj slavni zagovornik doktrine »bega iz Azije«, je bil verjetno Fukuzawa Yukichi (1834–1901). Fukuzawa je kot osrednji razlagalec zahodenja moderne Japonske<sup>3</sup> v času svojega življenja ustvaril kar 68 avtorskih del, sam pa je ocenjeval, da je njegovo najvplivnejše delo *Gakumon no susume (Vzpodbuda učenjaštva)* prebral celo vsak šesti Japonec tistega časa (Fukuzawa 1942). S svojim slavnim rekom »zapustimo Azijo, vstopimo v Evropo«, je zagovarjal, da je nujno treba oznaniti ločitev od Azije in se pridružiti naprednejši evropski civilizaciji.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2 Kaj je Vzhodna Azija?

### 2.1 Vzhodna Azija kot politični sistem

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2.2 Vzhodna Azija kot kulturni sistem

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

### 3 Na kakšen način misliti z vidika Vzhodne Azije?

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

#### 3.1 Stališče kulturnozgodovinske primerjave med Kitajsko in zahodom

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

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

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

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

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

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

8 Za prevod v kitajski jezik glej Yoshikawa 1996.

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

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

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

### 3.2 »Univerzalnost« in »partikularnosti« vzhodnoazijske kulture

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

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

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

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

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

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

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

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

12 V izvorniku: 「為仁之道在厚人倫而已」.

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

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

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

16 V izvorniku: 「仁、安民之德也」.

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

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

## 4 Zaključek

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

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

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

Prevedel Marko Ogrizek

## Literatura in viri

186

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



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

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

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

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