

*Jana S. ROŠKER*

# Pomen moderne in sodobne tajvanske filozofije pri ohranjanju kitajske idejne tradicije

## 0 Uvod

**M**edtem ko so se v drugi polovici dvajsetega stoletja filozofi na celini v skladu z ideološkimi direktivami ukvarjali predvsem z raziskovanjem marksističnih in leninističnih teorij ter njihovih prilagoditev specifičnim kitajskim razmeram in je bila kitajska idejna tradicija vse do osemdesetih let v veliki meri izgnana na smetišča »fevdalnih ideologij«, so teoretiki na Tajvanu – podobno kot v Hong Kongu – razvijali, nadgrajevali in modernizirali predvsem konfucijanske, delno pa tudi daoistične miselnosti.

Brez kontinuitete, ki so jo na tem področju vzdrževali, ohranjali in razvijali tajvanski teoretiki in teoretičarke, bi veliko pomembnih raziskovalnih iztočnic utonilo v pozabo in se ne bi moglo razvijati v neprekinjenem toku. Ta prekinitve znanja bi imela na razvoj novih metodologij raziskovanja kitajske filozofije zagotovo katastrofalen vpliv. Poleg tega so v drugi polovici dvajsetega stoletja na Tajvanu delovali nekateri izjemno inovativni filozofi, ki so razvili lastne

idejne sisteme in sodijo med najpomembnejše osebnosti kitajske filozofije dvajsetega stoletja. Tu ne smemo spregledati Mou Zongsana 牟宗三, ki ga večina akademskega sveta postavlja ob bok največjim mojstrom modernokonfucijanske filozofije, ki so jo na pragu prejšnjega stoletja osnovali velikani, kot sta Xiong Shili 熊十力 in Feng Youlan 馮友蘭. Pomembni so tudi njegovi mlajši kolegi, ki so preminili šele na pragu tretjega tisočletja, med katerimi velja omeniti Liu Shu-hsien 劉述先.

Pomen tajvanske filozofije za ohranjanje in razvoj metodologije raziskovanja kitajske filozofije in kitajske idejne tradicije nasploh je v svetu še precej neznan. Zato je eden osrednjih ciljev pričujočega članka, da se ta vrzel v poznavanju sodobnega razvoja tovrstnih študij čim prej zapolni.

## 1 Poseben politični in idejni položaj Tajvana po letu 1949

Kot že omenjeno, je prispevek tajvanske filozofije posebej pomemben predvsem na področju konfucijanske filozofije, ki je bila v prvih petindvajsetih letih Ljudske republike – vsaj na eksplicitno formalni ravni – utišana. Njena izhodišča so v tem času razvijali predvsem tajvanski in v nekoliko manjši meri hongkonški teoretiki. Za razliko od Ljudske republike Kitajske, kjer je konfucijanstvo do osemdesetih let dvajsetega stoletja<sup>1</sup> veljalo za »ideologijo preživelega fevdalizma«, so se v Hong Kongu in na Tajvanu, ki sta bila (vsak na svoj način) opredeljena z družbenimi diskurzi postkolonializma, posamezni izobraženci že v petdesetih letih pričeli postavljati po robu vse obsežnejšemu pozahodenju svojih družb. Zaradi svojega kulturnega, nacionalnega in politično večplastnega položaja, o katerem bomo nekoliko podrobneje spregovorili v nadaljevanju, so tajvanski izobraženci pri tem že od vsega začetka igrali posebej pomembno vlogo.

Opozarjali so na to, da odvisnost otoka od zahodnih kolonialnih sil nikakor ni bila omejena zgolj na kulturo. Ker je po zmagi KSK in ustanovitvi Ljudske republike Kitajske Tajvan postal sedež vlade v izgnanstvu pod praporom dotlej vladajoče nacionalne stranke (*Guomin dang* 國民黨),<sup>2</sup> je državica za svoje politično in ekonomsko preživetje nujno potrebovala zunanjo pomoč. Predvsem donacije, ki so zlasti po korejski vojni postale običajen del »antikomunistične«

1 V zadnjih dveh desetletjih smo tudi v Ljudski republiki priča vedno bolj živahnim razpravam in obsežnim raziskavam, ki izhajajo iz predpostavk teh novokonfucijanskih filozofij. Tu velja omeniti predvsem vlogo organizacije za »Raziskovanje idejne struje modernih novih konfucijancev (*Xiandai Xin rujia sichao yanjiu* 現代新儒家思潮研究)«, ki sta jo novembra 1986 ustanovila profesorja filozofije Fang Keli 方克立 in Li Jinquan 李錦全.

2 V nadaljevanju GMD.

strategije ZDA, so bile za tajvansko vlado, ki je v prvih povojnih desetletjih izvajala mehko obliko avtorskega režima, več kot desetletje nujni predpogoj uveljavljanja in ohranjanja gospodarske in politične stabilnosti. Velika tajvanska odvisnost od kapitalskih investicij, tehnologije in trga ZDA se ni končala niti po uradnem zaključku pomoči leta 1965. Ameriškim donacijam in investicijam se je nedolgo zatem pridružila tudi Japonska, ki je že kmalu po vojni ponovno<sup>3</sup> pridobila prejšnjo ekonomsko prevlado nad otokom. Skupaj z ZDA je vzpostavila učinkovit nadzor nad tajvanskim industrijskim razvojem in zunanjo trgovino. Tako sta leta 1970 ameriški in japonski kapital predstavljala kar 85 odstotkov vseh tajvanskih investicij (Rošker 2013, 23).

Ta prevlada ameriškega in japonskega kapitala je povzročila, da so bila nasprotja med delom in kapitalom pogosto dojeta kot vzporedna oziroma analogna nasprotjem med Kitajci in tujci. Namesto »razredne zavesti« se je med tajvanskim prebivalstvom v teh razmerah hitreje razvijala »nacionalna identiteta«, opredeljena s stremljenjem po nacionalni avtonomiji in neodvisnosti. Ta premik pogojuje dejstvo, da lahko tajvansko modernizacijo bolje razumemo, če jo obravnavamo skozi optiko postkolonializma.

Narava tajvanske identitete je bila vselej negotova. Otok, ki je bil izvorno naseljen s pripadniki različnih pacifiških ljudstev, je bil od leta 1683 do konca druge svetovne vojne pod nadzorom kolonialnih sil (Day 1999, 9). Prvi hankitajski priseljenci so dele Tajvana naseljevali že v 17. stoletju, torej še v času nizozemske kolonialne vladavine. Po porazu in pregonu Nizozemcev je otok leta 1683 pripadel takratni mandžurski vladi celinske Kitajske.<sup>4</sup> Ko so Japonci leta 1895 premagali Mandžurce, so zasedli Tajvan kot eno svojih kolonij. Največji val hankitajskih migrantov (okrog milijon ljudi) pa je Tajvan zajel po končani državljanski vojni med Komunistično in Ljudsko stranko ter ustanovitvi Ljudske republike Kitajske pod vodstvom prve. Soočenje z novimi prišleki je v prejšnjih, dotlej že »indigeniziranih« prebivalcih večinoma privedlo do okrepitev »tajvanske« etnične in kulturne identitete. Razlikovanje med tajvansko in hankitajsko (celinsko) identiteto je v zadnjih desetletjih dvajsetega stoletja merodajno vplivalo na politični in idejni razvoj otoka, ki se je – ob izdatni pomoči tujih investicij – hkrati pospešeno moderniziral. Ljudska stranka, ki je bila do leta 2000 edina vladajoča politična sila, je ves čas propagirala enotnost Kitajske ter hankitajsko kulturno in nacionalno identiteto, medtem ko je druga najpomembnejša stranka, ki je istega leta zmagala na splošnih volitvah (Stranka ljudskega napredka, *Minjin dang* 民進黨), poudarjala pomen posebne »tajvanske« identitete.

3 V letih 1895–1945 je bil Tajvan japonska kolonija.

4 Poslednja dinastija Qing 1644–1911.

Zaradi vsega tega sodi Tajvan, kamor se je po končani državljanski vojni zatekla poražena nacionalna vlada, med tista področja »moderne« Kitajske, kjer je nova filozofija modernega konfucijanstva naletela na najplodnejša tla. Kitajski filozofi, ki so po letu 1949 živeli in delovali na Tajvanu (njihovo funkcijo in teoretski prispevek bomo nekoliko podrobneje obravnavali v naslednjem poglavju), se niso ukvarjali toliko z vprašanji sinizacije marksizma in njegovih pomenskih konotacij, temveč so bili veliko prej kot njihovi kolegi na celini soočeni s problemom modernizacije in kapitalizma. Tu je šlo torej za kontinuirani razvoj, ki se je na Kitajskem pričel že konec 19. stoletja in je bil za te diskurze prekinjen »zgolj« z vojnimi vihrami protijaponske in kasneje državljanske vojne (Day 1999, 9). V njihovih delih se odraža želja po reševanju nujnih praktičnih problemov na področjih politike, družbe, gospodarstva in kulture. Zaradi »milosrčne podpore« zahodnih držav, ki so si z ZDA na čelu prizadevale ohraniti tajvansko »demokratsko alternativo« kot protiutež kitajskemu komunizmu, v Hong Kongu pa zaradi njegovega polkolonialnega statusa, se je na tem področju že v petdesetih letih pričelo intenzivno pozahodenje obeh družb. Procese njune integracije v svet sodobnega kapitalizma je v ideološkem smislu spremljala tradicionalna konfucijanska etika, ki temelji na hierarhičnem sistemu poslušnosti avtoritetam in ki se je že na Japonskem izkazala kot nadvse harmonično združljiva z zahtevami in pogosto nevzdržnimi socialnimi pogoji zgodnjega kapitalizma.

Ta trend mišljenja so močno podpirale izkušnje Japonske in štirih tako imenovanih »azijskih zmajčkov« – Južne Koreje, Singapurja, Tajvana in Hong Konga –, katerih uspešno modernizacijo so imenovali »zmago konfucijanskega kapitalizma«<sup>5</sup> (Wang 2000, 19).

Zato ni presenetljivo, da so moderni konfucijanci že od vsega začetka uveljavljanja te filozofske struje svoje raziskave največkrat osnovali na tezi, po kateri je konfucijanska miselnost popolnoma združljiva s kapitalističnim razvojem. Elementi, ki tovrstno združevanje omogočajo, so mnogovrstni. Večina kitajskih teoretikov to združljivost vidi predvsem kot rezultat načelne kooperativnosti in tako imenovane »komunikativne metode delovanja« (Trauzettel v Moritz 1993, 65), ki naj bi bila značilna za konfucianizem. A poleg že omenjenega hierarhičnega ustroja družbe na formalni in interakcijski ravni, ki je prav tako osnova tradicionalno konfucijanskega videnja medčloveških odnosov v družbi, lahko tu omenimo tudi pomen osebne, intimne identifikacije z lastnim klanom kot osnovno enoto posameznikovega socialnega okolja. Koncept tovrstne identifikacije je v procesih kapitalistične proizvodnje prenesen s klana na podjetje, kar omogoča zelo učinkovito integracijo zaposlenih

5 這一思想傾向特別的受到日本以及韓國，新加坡，台灣和香港等所謂‘亞洲四小龍’的鼓勵，這些國家和地區現代化的成功被視為‘儒教資本主義的勝利’。

posameznikov. V povezavi z absolutno in nekritično poslušnostjo avtoritetam, temelječo na posebnem konfucijanskem videnju avtonomije sebstva, ki se je dokončno oblikovalo v legalistično opredeljeni prenovi izvornega nauka v obdobju dinastije Han, lahko transformacija tega koncepta identifikacije vodi do presežkov v proizvodnji in dobička.

V petdesetih letih je prišlo do polemike med modernimi konfucijanci, ki so delovali v Hong Kongu in na Tajvanu, ter liberalno strujo tajvanskih izobražencev. Na čelu slednjih je bil znani teoretik in politik Hu Shi. Polemika, o kateri bomo podrobneje govorili kasneje,<sup>6</sup> je potekala predvsem o vprašanju, ali je tradicionalna kitajska kultura in zlasti konfucijanska miselnost primerena za razvoj znanosti, tehnologije in demokratičnega političnega sistema zahodnega tipa. Medtem ko so moderni konfucijanci zagovarjali stališče, da v tradicionalnem konfucijanstvu ti elementi sicer niso bili prisotni, vendar to še ne pomeni, da konfucijanska tradicija razvoj moderne države s temi atributi zavira, so bili liberalci prepričani o nasprotnem. Zato so poudarjali, da mora Kitajska, če želi postati moderna, tehnološko razvita in demokratična država, odstraniti vse ostanke konfucijanske miselnosti. V tej polemiki se je izkazalo, da so moderni konfucijanci sicer priznavali razliko med politiko in moralo, vendar so politično svobodo na teoretski ravni pogojevali z moralno svobodo. Predstavniki liberalnega tabora so zanikali njihovo predpostavko, po kateri naj bi politična svoboda temeljila na moralni, kajti to bi po njihovem mnenju v najboljšem primeru privedlo do »totalitarne demokracije«. V tem kontekstu sodobni tajvanski filozof Lee Ming-huei izpostavlja (2001, 89–129) razlikovanje med »pozitivno« in »negativno« svobodo, ki ga je leta 1969 v knjigi *Štirje eseji o svobodi (Four Essays on Liberty)* vpeljal Isaiah Berlin.<sup>7</sup> Lee v tem kontekstu še zapiše, da je to idejo omenjal že Chang Fo-chüan v knjigi *Svoboda in človekove pravice (Ziyou yu renquan)*, ki je izšla leta 1954. Tajvanski liberalci so izhajali iz tega pojmovnega para in izpostavili idejo, da je demokratični red mogoče vzpostaviti samo na osnovi »negativne svobode«. Uvedba »pozitivne svobode« bi po njihovem mnenju nujno privedla do totalitarizma. Moderni konfucijanci pa niso zagovarjali zgolj negativne svobode, temveč so bili prepričani, da je bila tovrstna svoboda v kitajski kulturi pre malo prisotna. Vendar so poleg tega poudarjali, da mora biti na teoretski ravni negativna svoboda pogojena s pozitivno in da v praksi »negativna svoboda« ne zadostuje, da bi se lahko zoperstavili totalitarizmu (Lee 2001, 78).

6 Glej poglavje o Xu Fuguanu.

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

Številni teoretiki so izpostavili, da je negativna svoboda nujno pogojena s pozitivno (Taylor 1985, 221–229). Vztrajanje predstavnikov liberalne struje pri izključnem pomenu negativne svobode je torej pomenilo, da so izhajali iz individualističnega stališča, ki je temeljilo na ideji posameznika kot subjekta, popolnoma ločenega od skupnosti, torej na ideji »neobremenjenega sebstva«<sup>8</sup> (Sandel 1984, 81). Nekateri teoretiki celo menijo, da so bili moderni konfucijanci v tej polemiki precej bliže komunitarističnim stališčem, kot se zdi na prvi pogled (Lee 2001, 78). To, kar so iskali, bi namreč lahko povzeli z izrazom »konfucijanski liberalizem«, torej liberalizem, ki naj bi se »naravno« razvil v kontekstu konfucijanske tradicije.

## 2 Filozofske struje in osrednje osebnosti

32

Na tej osnovi lahko bolje razumemo, zakaj so tajvanski akademiki ogromno prispevali k ohranjanju kontinuitete kitajske, tj. predvsem konfucijanske, daoistične, pa tudi moistične, nomenalistične in budistične tradicije v kitajsko govorečem akademskem prostoru. Vendar so bili tajvanski teoretiki in teoretičarke pomembni tudi pri izgrajevanju in razvijanju mnogovrstnih stikov z idejno zgodovino zahoda, ki je bila na celini prav tako dovoljena zgolj v okrnjeni obliki. Pri tem gre predvsem za raziskave, predstavitve in nadgradnje nemške klasične filozofije (zlasti treh osrednjih *Kritik* Immanuela Kanta) in določenih del ameriškega pragmatizma. Posebej pomemben pa je na tem področju prispevek tajvanske neosholastične filozofije (*xin shillin zhexue* 新士林哲學), ki je bila osnovana in se je razvijala na katoliški Univerzi Furen (輔仁大學). Najpomembnejši pionir in osrednji predstavnik te filozofske struje Luo Guang 羅光 je pomemben ne zgolj zato, ker je širil znanja ter odstranjeval predsodke o zgodovini in vsebinah sholastične filozofije, temveč tudi zato, ker je izdelal precej inovativnih smernic za razvoj metodologije kitajske filozofije, zlasti njenih hermenevtičnih vidikov.

Osrednja in verjetno najbolj znana struja tajvanske filozofije je struja modernega konfucijanstva (*Xin ruxue* 新儒學), ki jo bomo zaradi njene izjemno pomembne vloge podrobneje predstavili kasneje. Njeni najpomembnejši tajvanski predstavniki so Mou Zongsan, Xu Fuguan<sup>9</sup> 徐復觀 in Liu Shu-hsien.

Vendar se je na Tajvanu izoblikovala tudi vrsta drugih diskurzov, katerih prispevka prav tako ne gre spregledati. Sem sodi, denimo, prej omenjena

8 »Neobremenjeno sebstvo«.

9 Na samem Tajvanu se je pri latiniziranju imen teh dveh filozofov uveljavila specifična tajvanska transkripcija, zato sta tam bolj znana kot Mou Tsung-San in Hsü Fu-Kuan.

struja tajvanske neosholastične filozofije, ki je delovala predvsem na Univerzi Furen. Tu moramo omeniti strujo tako imenovanega novega daoizma (*Xin daoia* 新道家). Njena najpomembnejša predstavnik sta Yan Lingfeng 嚴靈峯 in njegov mlajši kolega Chen Guying 陳鼓應, ki si je že v osemdesetih letih pridobil precejšen sloves tudi na kitajski celini in od takrat redno predava na najboljši kitajski visokošolski instituciji, Univerzi v Pekingu (Beijing daxue 北京大學). Chen je vzgojil vrsto mladih raziskovalcev in raziskovalk, med katerimi velja posebej izpostaviti mlado docentko Wu Huiling 吳惠齡, ki pod vodstvom profesorja Lee Hsien-chunga poleg novega daoizma proučuje tudi predqinsko logiko in metodologijo kitajske filozofije.

V zadnjih letih postaja na tem področju vse bolj pomembna skupina filozofov, ki se posveča raziskovanju filozofije koncepta vitalnega potenciala *qi* 氣. Ta skupina, ki samo sebe označuje kot strujo *qija* (*qi pai* 氣派), deluje pod strokovnim vodstvom Yang Rubina 楊儒賓 z Univerze Tsinghua (清華大學) v Xinzhuju. Kot zanimivost velja omeniti, da v okviru te struje deluje tudi filozof Fabian Heubel (He Fabi 何乏筆), ki je bil rojen v Nemčiji, kjer je pridobil sinološko izobrazbo, vendar že več kot dvajset let živi in dela na Tajvanu kot redni član osrednje tajvanske znanstvenoraziskovalne ustanove Academia Sinica (*Zhongyang yanjiu yuan* 中央研究院).<sup>10</sup> Na tej instituciji trenutno deluje vrsta izjemnih teoretikov, med katerimi velja omeniti Huang Kuan-Mina 黃冠閔, ki je na področju kitajske filozofije zaslovel predvsem z raziskavami hermenevtike, ter dva sodobna pripadnika struje modernega konfucijanstva, mednarodno odmevnega filozofa Lee Ming-hueija 李明輝 in Mou Zongsanova študentko Lin Yueh-hui 林月惠.

Na osrednji tajvanski univerzi, Tajvanski nacionalni univerzi (*Guoli Taiwan daxue* 國立台灣大學, NTU), prav tako še vedno deluje vrsta izjemnih teoretikov in teoretičark, ki razvijajo in nadgrajujejo raziskave s področja kitajske filozofije. Poleg nekaterih profesorjev na Oddelku za kitajski jezik in literaturo (*Zhongwen xi* 中文系) je v tem pogledu še posebej pomemben Oddelek za filozofijo (*Zhexue xi* 哲學系), na katerem deluje precej strokovnjakov in

10 Zgoraj omenjena institucija deluje poleg vrste pomembnih univerz, pri katerih velja ob prej omenjeni Univerzi Furen izpostaviti še štiri druge osrednje humanistične visokošolske ustanove v glavnem mestu Tajpeju: Tajvansko nacionalno univerzo (*Guoli Taiwan daxue* 國立台灣大學), Državno politično univerzo (*Guoli Zhengzhi daxue* 國立政治大學), Kulturno univerzo (*Wenhua daxue* 文化大學) in Univerzo Soochow (*Dongwu daxue* 東吳大學). Aktivne in vsebinsko pomembne oddelke za filozofijo pa najdemo tudi na drugih tajvanskih univerzah, kot so prej omenjena Državna univerza Tsinghua v Xinzhuju, Državna univerza Sun Yat-sena v Gaoxiongu (*Guoli Zhongshan daxue* 國立中山大學), Državna univerza Tainan (*Guoli Tainan daxue* 國立台南大學) in Državna univerza Taizhong (*Guoli Taizhong daxue* 國立台中大學).

strokovnjakinj za kitajsko hermenevtiko (npr. Lin Ming-Chao 林明照) in budiistične študije (npr. Duh Bao-Ruei 杜保瑞).<sup>11</sup>

Tu ne moremo mimo pomembnega prispevka dolgoletnega predstojnika tega oddelka in trenutnega prodekana filozofske fakultete te univerze, profesorja Lee Hsien-chunga 李賢忠. Njegov pomen se ne kaže zgolj v izvrstnih in mednarodno odmevnih objavah s področja klasične kitajske (zlasti moistične in nomenalistične, pa tudi konfucijanske) logike, temveč tudi v njegovih inovativnih študijah razvoja metodologije raziskovanja kitajske filozofije. Na tem področju si je profesor Lee mednarodni sloves ustvaril z vzpostavitvijo novega metodološkega sistema, ki temelji na metodi tako imenovanih miselnih enot (*sixiang danwei* 思想單位). Profesor Lee je aktiven tudi kot urednik najpomembnejše tajvanske filozofske revije *Filozofija in kultura* (*Zhexue yu wenhua* 哲學與文化) in predsednik najpomembnejše tajvanske filozofske organizacije *Akademsko združenje za tajvansko filozofijo* (*Taiwan zhexue xuehui* 台灣哲學學會).

Na Tajvanski nacionalni univerzi deluje tudi Inštitut za podiplomske raziskave na področju družboslovja in humanistike (*Renwen shehui gaodeng yanjiu yuan* 人文社會高等研究院). Njegov dolgoletni predstojnik je profesor Huang Chun-chieh 黃俊傑, ki je bil sicer tudi redni član Academie Sinice<sup>12</sup> in se je v zgodovino tajvanske teorije zapisal predvsem kot pomemben metodolog, idejni zgodovinar ter specialist za hermenevtiko klasične kitajske filozofije (zlasti mencijanske) in konfucijanstvo v Vzhodni Aziji. V tem kontekstu se veliko ukvarja tudi s preučevanjem in evalvacijo dela prej omenjenega vélikega tajvanskega teoretika in predstavnika druge generacije modernega konfucijanstva Xu Fuguana.

Kot že omenjeno, sodijo filozofi te struje na Tajvanu med osrednje in najbolj znane teoretike moderne in sodobne dobe. Zato bomo v naslednjem poglavju podali kratek pregled osnovnih ciljev, metodoloških izhodišč in vsebinskih posebnosti modernega konfucijanstva.

11 Duh je pred nekaj leti zapustil Oddelek za filozofijo na Tajvanski nacionalni univerzi ter se zaposlil na Univerzi Wuhan (Wuhan daxue) na kitajski celine. Zaradi vse boljših pogojev dela univerzitetnih profesorjev na celine se ta trend zaposlovanja v zadnjih letih krepi predvsem med mlajšimi tajvanskimi raziskovalci in raziskovalkami.

12 Profesor Huang je zadnjih nekaj let v pokoju, vendar je še vedno zelo aktiven, ne zgolj kot avtor številnih del s področja idejne zgodovine in medkulturnih izmenjav, temveč tudi kot vodja Akademije Wende (*Wende shuyuan* 文德書院) v Tajpeju.



### 3 Moderno konfucijanstvo (Xin ruxue 新儒學) kot osrednje idejno gibanje ohranjanja kitajske tradicije

Osrednje teze teoretikov modernega konfucijanstva izhajajo iz prepričanja, da lahko konfucijanstvo kot temelj specifično kitajske socialne, politične in moralne miselnosti – seveda v prenovljeni, moderni dobi ustrezajoči obliki – služi kot temelj etičnega osmišljenja sodobnega življenja in kot mentalno zdravilo proti odtujenosti, ki jo vidijo kot stranski proizvod kapitalističnega povečevanja konkurence ter gonje za dobičkom.

Izhajali so torej iz težnje po rekonstrukciji tistih osrednjih iztočnic tradicionalne (konfucijanske) miselnosti, ki naj bi bile zmožne preseči prevladujoče ideološke trende in ohraniti kitajsko kulturno identiteto, hkrati pa bi lahko prispevale k nadaljnjemu razvoju filozofskih in teoretskih dialogov med evro-ameriškimi in kitajskimi kulturnimi krogi. Ta struja, ki je po letu 1949 merodajno opredelila duh tajvanske in v določenih segmentih (sprva samo delno ter v prikriti obliki) tudi celinske modernizacije, se je kazala v obsežnih poskusih revitalizacije tradicionalne (zlasti konfucijanske in še posebej neokonfucijanske) miselnosti s pomočjo novih impulzov zahodnih idejnih sistemov. Pri tem iskanju sintez je bil pomemben predvsem duh nemškega idealizma; določen interes je v krogih teoretikov, ki sodijo v to skupino, vzbudila tudi predstavitev vsebinskih izhodišč dunajskega kroga. Alternative razvoju, ki je tudi v modernizaciji Azije vodil v socialno odtujenost in prej omenjeni »vakuum vrednot«, so ti teoretiki iskali predvsem v ogrožju klasične konfucijanske miselnosti.

K začetnikom tega gibanja sodobna sinologija šteje vse pomembnejše kitajske filozofe, ki so v prvi polovici dvajsetega stoletja iskali možnosti aktualizacije osrednjih metodoloških in teoretskih vidikov kitajske tradicije, zlasti predmoderne filozofije, ki se je zgledovala po neokonfucijanski teoretski prenovi. Poleg Xiong Shilija in Feng Youlana, najvidnejših predstavnikov tako imenovane »prve generacije« te struje, velja omeniti Liang Shuminga 梁漱溟, Zhang Junmaija 張君勱 in He Lina 賀麟.

Tajvanski prispevek k ohranitvi raziskovanja, razvijanja in nadgrajevanja kitajske filozofije je najvidnejši pri drugi generaciji te idejne struje, saj sta kar dva od njenih štirih predstavnikov stalno živela in delovala na Tajvanu. Ti štirje filozofi so bili Mou Zongsan, Xu Fuguan, Tang Junyi in prej omenjeni Fang Dongmei<sup>13</sup> – prva dva sta za svojo drugo domovino po letu 1949 izbrala prav Tajvan. Zato je njuna

13 Fang Dongmeijevo delo je v tem kontekstu vsekakor treba omeniti, četudi se sam nikoli ni izrecno opredelil za pripadnika modernega konfucijanstva, saj je ves čas poudarjal, da je po duši tako kot konfucijanec tudi daoist in budist (Bresciani 2001, 23).

filozofija v veliki meri opredeljena s posebnostmi kulturnega in političnega ozadja, ki je med letoma 1950 in 1980 zaznamovalo tajvansko družbeno stvarnost. Oba sta bila študenta Xiong Shilija, ki ga mnogi označujejo za največjega pionirja moderne konfucijanske prenovе (prim. Yu 2002, 127). Kljub pripadnosti svojemu profesorju in velikemu pionirju modernega konfucijanstva pa se njuna dela od Xiongovih precej razlikujejo; četudi sta svojemu učitelju ostala zvesta glede njegove osnovne usmeritve in temeljne metodologije, sta njegov nauk vendarle bistveno modificirala in nadgradila – seveda vsak na svoj način (Feng 1992, 227).

Nasploh so si pripadniki druge generacije še bolj prizadevali za revitalizacijo svoje kulturne identitete v smislu »presaditve starih korenin« lastne tradicije, kajti v primerjavi z izzivi zahodnih kultur so samo v tem še videli možnost preživetja kulturne tradicije, iz katere so izhajali. Ta prenova »korenin« pa naj ne bi služila zgolj preživetju, temveč naj bi, če bi bila izpeljana dovolj vestno in natančno, zagotovila tudi aktivno in inovativno vlogo modernega konfucijanstva oziroma posodobljene kitajske miselnosti v mednarodnem dialogu modernih družb (Feng 1992, 227).

Med najpomembnejše sodobne teoretike in teoretičarke te filozofske struje sodijo prej omenjene osebnosti Liu Shu-hsien, ki ga mnogi prištevajo k tretji generaciji modernega konfucijanstva, Lee Ming-huei in Lin Yueh-hui. Medtem ko Lee in Lin še vedno delujeta v okviru Academie Sinice, je Liu Shu-hsien, ki je bil zaposlen v isti instituciji, pred nekaj leti preminil. A če uporabimo znan izrek, da sodobni mojstri in mojstre vselej stoje na ramenih preteklih velikanov, je za boljše razumevanje njihovega dela pomembno nekoliko podrobneje spoznati tudi njihove najpomembnejše tajvanske predhodnike, med katere sodita predvsem Mou Zongsan in Xu Fuguan. Zaradi prostorskih omejitev se bomo v pričujočem prispevku omejili samo na kratko predstavitev osnov Moujeve filozofije. Čeprav tudi Xu Fuguan sodi med velikane moderne tajvanske teorije druge polovice dvajsetega stoletja, spada njegovo delo bolj na področje idejne zgodovine kot na področje filozofije v ožjem smislu. Po drugi strani pa je prav Mou Zongsan eden redkih kitajskih filozofov tega obdobja, ki so razvili lasten inovativni teoretski sistem. V tem smislu lahko trdimo, da je njegovo delo najboljše eksemplarična in hkrati simbolna ponazoritev tega, kar tajvanska filozofija pravzaprav pomeni za širše področje sodobne kitajske teorije.

#### **4 Mou Zongsan (1909–1995) in nova tajvanska moralna metafizika**

Mou je bil inovativen teoretik, ki je bil od osemdesetih let dvajsetega stoletja do svoje smrti najpomembnejši tajvanski filozof – in prav gotovo tudi eden

najpomembnejših kitajskih filozofov; bil je tudi najbolj znan predstavnik druge generacije modernega konfucijanstva.

Ukvarjal se je predvsem z logiko in metafiziko, obrobno pa včasih tudi z določenimi vprašanji, ki sodijo v politično teorijo. Bil je tudi precej radikalen nasprotnik marksizma in marksistične teorije ter posledično prevladujoče ideologije v Ljudski republiki Kitajski. V splošnem metodološkem pogledu je Mou nadaljeval tradicijo svojega profesorja Xionga, kar pomeni, da se je osredotočal na reevalvacijo kitajske idejne tradicije skozi optiko novoveške evropske, zlasti Kantove filozofije.

Kljub tem temeljnim razlikam lahko trdimo, da je bil Mou edini filozof modernega konfucijanstva, ki se je izvornim naukom približal skozi optiko logike; četudi je jasno videl pomanjkljivosti njenih metod, se ni nikoli popolnoma nehal ukvarjati z njo (Tang 2002, 328). Podobno kot Zhang Dongsun in marsikateri drugi kitajski teoretik tistega časa se je tudi Mou Zongsan v prvih treh desetletjih dvajsetega stoletja z logiko ukvarjal predvsem zato, da bi nasprotnoval marksistom in izpodbil teorijo dialektičnega materializma. Vendar se je njegov interes glede študija logike kmalu preusmeril, kar se je pokazalo v njegovi knjigi *Logične paradigme (Luoji dianfan 邏輯典範)*, ki je izšla v Hong Kongu leta 1941. Knjiga je poskus preseganja logičnih formalizmov, ki jih je Mou vse pogosteje videl kot nekaj, kar resnično filozofijo ne zgolj pogojuje, ampak v določenih pogledih tudi onemogoča oziroma ovira. Na tej točki se je pričel vse bolj intenzivno ukvarjati s konceptom razuma ter njegovih funkcij, delovanja in strukture: v ta namen je podrobno preučil Kantovo filozofijo, zlasti njegove tri kritike. Na osnovi Kantove filozofije je Mou poskušal najti pot, ki bi ga prek logike povedla do metafizike. Rezultat te transformacije oziroma poskusov povezovanja obeh disciplin je njegova knjiga *Kritika spoznavne zavesti (Renshi xinde pipan 認識心的批判)*, ki jo je pisal več kot deset let in je izšla leta 1965. V njej je izhajal iz predpostavke, po kateri logika ni odvisna od konkretne stvarnosti in razmerij znotraj nje. Zato je v svojih študijah poskušal najti nekakšen praizvor vseh logičnih metod; med tem pisanjem je, kot je sam zapisal (Mou 1989, 72), »potrkal na vrata, ki vodijo do subjekta spoznanja« (Rošker 2013, 65). O tem, kaj ga je čakalo za temi vrati in kakšne posledice je imelo to srečanje za nadaljnji razvoj njegovega filozofskega sistema – in tudi same teorije modernega konfucijanstva –, bomo podrobneje spregovorili kasneje.

Leta 1939 je Mou spoznal svojega najpomembnejšega učitelja Xiong Shilija, s katerim je ostal v stiku, vse dokler so zunanje (politične) razmere to dopuščale. Xiong je v mladem filozofu pustil neizbrisen pečat, saj ga je uvedel v

»nauk o življenju« (*shengmingde xuewen* 生命的學問), ki je zanj predstavljal ne zgolj pojmovno, temveč »eksistenčno« dožemanje življenja (Lee 2001, 66).

V prvih letih življenja na otoku se je Mou – kot drugi predstavniki modernega konfucijanstva – veliko ukvarjal z vprašanjem, zakaj je tradicionalna kitajska kultura s svojimi paradigmatскими vzorci mišljenja in socialnih interakcij državo privedla na rob propada in jo pahnila v zaostalost. Upal je, da bo odgovor na to vprašanje – in hkrati rešitev iz te zaostalosti – našel v tradicionalnem konceptu »notranjega svetnika in zunanjega vladarja (*neisheng waiwang* 內聖外王)«, ki ponazarja (v idealnem primeru komplementarno) razmerje med moralnim sebstvom in politično učinkovitostjo. Kot vsi zagovorniki tradicije je bil namreč tudi Mou prepričan, da bi morala biti praktična politika vselej tesno povezana s samokultivacijo posameznikov. To pomeni, da je možne rešitve vseh družbenih problemov videl v višji stopnji moralne ozaveščenosti oziroma zrelosti teh posameznikov. Zaradi teh prepričanj se je postopoma pričel ponovno osredotočati na raziskovanje klasične kitajske filozofije. Pri tem se ni ukvarjal zgolj s konfucijanstvom, temveč tudi z daoizmom in predvsem z budistično filozofijo, zlasti z njenimi epistemološkimi raziskavami. Te študije kitajske tradicionalne miselnosti je nadgrajeval v času poučevanja na hongkonški Kitajski univerzi (*Xianggang Zhongwen daxue* 香港中文大學), kjer je deloval do srede sedemdesetih let.

Po petdesetem rojstnem dnevu je napisal večino svojih najpomembnejših del. Najprej moramo omeniti knjigo *Fizična narava in metafizični razum* (*Caixing yu xuanli* 才性與玄理, 1963), v kateri je obravnaval filozofijo dinastij Wei in Jin ter obdobje Severnih in Južnih dinastij, zatem obširni deli *Substanca srčne zavesti in prirojena moralna substanca* (*Xinti yu xingti* 心體與性體, 1968), nazadnje pa še *Od Lu Xiangshana do Liu Jishana* (*Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan* 從陸象山到劉蕺山, 1979), v katerih je objavil predvsem svojo reinterpretacijo osrednjih konceptov, vsebin in zgodovinskega razvoja neokonfucijanske filozofije dinastij Song (960–1279) in Ming (1368–1644).

V zrelih letih je Mou ponovno odkril budizem, kar se odraža v njegovi leta 1977 objavljeni knjigi *Budova narava in prajna* (*Foxing yu banruo* 佛性與般若). V njej je poskušal predstaviti predvsem epistemološke vidike šole Huayan 華嚴, zlasti pa šole Tiantai 天台. Vsa ta dela so sicer obravnavala določene posebnosti posameznih obdobji in struj oziroma šol iz zgodovine kitajske filozofije, vendar ne gre toliko za same predstavitve njenega razvoja kot za raziskovanje in iskanje lastnega fundiranega, a hkrati izvirnega filozofskega izhodišča, torej za postopno sestavljanje mozaika lastnega filozofskega sistema.

Leta 1971 je objavil svoje morda najbolj znano delo *Intuitivni razum in kitajska filozofija* (*Zhide zhijue yu Zhongguo zhaxue* 智的直覺與中國哲學), v

katerem se je osredotočil na specifično kitajsko razumevanje ustroja bivanja; pri tem je opozoril na vzporednice s Heideggerjevo ontologijo in poudaril nedoslednosti v Kantovi teoriji. Immanuel Kant je bil za tega sodobnega tajvanskega filozofa vse do njegove smrti velik navdih in hkrati predmet ostre kritike. Po eni strani je bil (zaradi eksistenčnega pomena, ki ga je Kant pripisal morali) prepričan, da predstavlja ta nemški teoretik vrhunec evropske, pa tudi celotne zahodne filozofije; po drugi strani pa mu je očital, da je njegov teoretski sistem porozen in logično nekonsistenten (kajti Kant na žalost ni imel priložnosti pridobiti solidne klasične konfucijanske izobrazbe, ki bi po Moujevem mnenju pomagala zapolniti luknje v njegovem videnju sveta). Zato ni čudno, da je osnovno sporočilo te Mou Zongsanove knjige domnevna »dopolnitev« in »poprava« Kantove filozofije.

Pri tem se Mou opre tudi na svoje zgodnejše, prej omenjeno delo *Kritika spoznavne zavesti* (*Renshi xinshi pipan* 認識心之批判), v katerem je že zastavil osnove svojega modela rehabilitacije konfucijanstva in njegove nadgradnje, zlasti na področju kitajske ontoepistemologije. Kot drugi najpomembnejši Moujevi deli se v sodobni sinološki literaturi večinoma navajata razpravi *Pojavi in stvari po sebi* (*Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身) ter *O Summum Bonum* (*Yuan shan lun* 圓善論). V knjigi *Pojavi in stvari po sebi* poskuša skozi optiko tradicionalne kitajske filozofije na novo opredeliti *no-umenon* in pojav ter njuno vzajemno razmerje; ob pisanju te knjige je poskrbel tudi za natančne prevode Kantovih treh kritik v kitajščino. Na tej na novo dojeti razliki med pojavi in »stvarmi po sebi« je Mou utemeljil idejo nekakšne »dvojne ontologije« (Lee 2001, 70). Ta je temeljila na predpostavki, da je »človek končen in je hkrati lahko tudi neskončen«. Zaradi tega je Mou poudarjal, da potrebujemo ontologijo dveh ravni. Prva je ontologija noumenalne sfere in jo lahko imenujemo tudi »ontologija neoprijemljivosti«. Druga je ontologija sfere pojavnosti in jo lahko imenujemo tudi »ontologija oprijemljivega« (Mou 1975, 30).

Dvojna ontologija se torej po njegovem mnenju deli na noumenalno in fenomenalno ali, z drugimi besedami, na ontologijo oprijemljivosti oziroma neoprijemljivosti. Po Moujevem mnenju »neoprijemljivost« ustreza temu, kar imenuje »svobodna in neomejena srčna zavest« (v smislu Wang Yangmingove jasne srčne zavesti kognitivnega subjekta). »Oprijemljivost« pa v njegovem sistemu ustreza »oprijemljivosti spoznavnega subjekta« (Mou 1975, 39).

V *noumenalno* ontologijo, ki zanj ni zgolj »neoprijemljiva« (*wuzhi cunyou-lun* 無執存有論), temveč hkrati »transcendentna«, umešča tudi konfucijansko metafiziko (Mou 1975, 39). Takšna metafizika je možna zato, ker ljudje

razpolagamo z intuitivnim razumom (*zhide zhijue* 智的直覺). Zato tovrstna »ontologija neoprijemljivosti« ustreza svobodni in neskončni srčni zavesti (*ziyoude wuxian xin* 自由的無限心). Vzporedno s tem je ontologija pojavnosti »ontologija oprijemljivega«. Tako pojem »neoprijemljivosti« kot tudi njegov protipol »oprijemljivosti« se nanašata na spoznavni subjekt oziroma na spoznavno zavest.

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

Moralno sestvo, ki se izraža skozi prirojeno moralno substanco (*xingti*), naj bi po Mouju v sebi združevalo vse tri esencialne postulate Kantovega praktičnega razuma, torej svobodno voljo, nesmrtnost duše in obstoj Boga. Mou ves čas poudarja (gl. npr. Mou 1975, 45), da vzporednost svobodne volje, nesmrtnosti in obstoja Boga ne more obstajati, takoj ko se v človeku manifestira edina neskončna zavest substance.

Mou Zongsan torej Kantu očita umetno ločitev teh treh postulatov, saj sam meni, da so vsi trije neskončni in absolutni. In ker hkrati ne more obstajati več neskončnih in absolutnih entitet, so vsi trije postulati ena in ista substanca, ki jo lahko povzamemo v pojmu izvorna srčna zavest (*ben xin* 本心), ta pa je ena od pojavnih oblik neskončne srčne zavesti (*wuxiande zhixin* 無限的智心). Zato Mou zaključí, da je moralno sestvo oziroma izvorna srčna zavest, ki je njegov vitalni del, resnična (in tudi edina) možnost za združitev sreče in dobrote (Bresciani 2001, 375). Kant se je po Moujevem mnenju »zapletel« z idejo Boga, ki je v njegovem teoretskem sistemu popolnoma odvečna in moteča, zato bi bil moral Boga odstraniti, kot so storile vse koherentne moralne filozofije, denimo budizem. Ker je po Kantu svet ustvaril Bog, se svet ne more spreminjati v skladu z moralnim razvojem človeka. Zato naj Kant po Moujevem mnenju ne bi bil zmožen popolnoma razjasniti ideje o *summum bonum*.

V nasprotju s prevladujočimi stališči, ki ne razlikujejo med konfucijanskim filozofskim naukom in konfucianistično državno doktrino in ki predpostavljajo

avtoritarnost vseh tovrstnih diskurzov, je bil Mou prepričan, da je konfucijanski nauk vseboval koncept resnične individualne avtonomije. V tem pogledu naj bi celo presegal Kantovo filozofijo, saj naj bi bil ta nemški filozof omejen s svojim krščanskim ozadjem; zato je lahko svobodno voljo videl zgolj kot enega od postulatov praktičnega razuma.<sup>14</sup> Na ta način je lahko Kant vzpostavil samo metafiziko morale (ali vrsto moralne teologije), ne pa tudi moralne metafizike. Mou je bil prepričan, da je bila v tem pogledu kitajska filozofija veliko naprednejša (Liu 2003, 484).

V Moujevih zrelih letih je postajalo vse bolj jasno, da je osnovno izhodišče njegove filozofije temeljilo prav na tej predpostavki moralne metafizike. To izhodišče je, kot nazorno pokaže v delu *Devetnajst predavanj iz kitajske filozofije* (*Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲學十九講), hkrati osnovno izhodišče klasične konfucijanske filozofije (Mou 1983, 71–76). Tradicionalni koncept *tian* 天 (narava, nebo) je tudi zanj – kot za večino pripadnikov modernega konfucijanstva – prazvor vsega obstoječega oziroma razlog za obstoj vsega, kar obstaja (Mou 1983, 75). Združitev sestva s tem prazvorom vsega obstoječega je seveda možna šele s pomočjo neskončne srčne zavesti ali, z drugimi besedami, kadar se človek prepusti učinkom svoje prirojene moralne substance (*xingti*), kajti pri tem intuitivno spozna tudi lastno sestvo (*neibu-de zhijue* 內部的直覺) (Mou 1971, 132).

Nadvse pomembno je tudi njegovo dognanje o obstoju koncepta avtonomije v tradicionalni kitajski oziroma konfucijanski miselnosti, ki smo ga omenili zgoraj. S podrobno analizo poglavja *Gaozi* 告子 Mencijevega osrednjega dela *Mengzi* 孟子 nazorno dokaže, da Mencijev koncept inherentne morale (*renyi neizai* 仁義內在) ustreza kantovskemu razumevanju avtonomije (Mou 1985, 1–58). To spoznanje je izjemno pomembno prav za zahodne bralce, saj postane jasno, da je Heglova (in kasneje Webrova) kritika konfucijanstva napačna in da temelji na nerazumevanju oziroma nepoznavanju jedra kitajske filozofije. Hegel je namreč trdil, da je konfucijanstvo zagovarjalo zgolj nekakšno »populistično« moralo in da v konfucijanski miselnosti ni niti prostora niti dejanskega potenciala za spekulativno filozofijo. Za Webra pa je konfucijanstvo zgolj nekakšna ideologija prilagajanja pogojem zunanjega sveta. Moujeva analiza nazorno pokaže enostranskost tovrstnega dojemanja konfucijanstva.

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

14 Druga dva sta nesmrtnost duše in obstoj Boga.

Ostro je kritiziral trditve, da naj bi se konfucijanstvo ukvarjalo zgolj z moralo in da naj ne bi imelo opravka z eksistenco (Tang 2002, 330–331).

Po njegovem mnenju gre pri vseh treh osrednjih filozofskih diskurzih kitajske klasike za vertikalne sisteme (prim. Mou 1983, 29–103), ki na različne načine obravnavajo metafiziko. Vendar ima tudi na področju metafizike konfucijanstvo za tisto strujo, ki je največ prispevala k oblikovanju teh, specifično kitajskih diskurzov (Rošker 2008, 206).

Prav ta absolutizacija konfucijanstva kot edine resnično pomembne teorije pa je tisto, kar najbolj moti njegove številne kritike; samovšečnost pripadnika domnevno »edino pravilne« struje (*daotong*) mu očitata tako Fang Dongmei kot tudi Fangov učenec Chen Guying, ki mu očita tudi aroganco in zagovarjanje absolutne avtoritete samega sebe kot učitelja. Ta dogmatizem naj bi imel hude posledice tudi za ohranjanje stilne lepote in konciznosti jezika kitajskih humanističnih znanosti, saj naj bi njegovi študentje, ki so bili vajeni nekritično prevzemati njegove vsebine, prav tako nekritično prevzemali tudi njegove stilne posebnosti, kar naj bi privedlo do hudega »jezikovnega onesnaženja« (Chen 1998, 95).

Vendar Mou kljub kritikam svoje filozofije in osebnosti, ki ne prihajajo samo s strani tajvanskih, temveč tudi celinskokitajskih teoretikov, velja za enega najbolj inovativnih in pomembnih tajvanskih filozofov modernega obdobja. Njegov filozofski sistem, vzpostavljen na osnovi kitajske (zlasti konfucijanske) tradicije, je nedvomno izjemno obogatil sodobno kitajsko teorijo.

## 5 Zaključek

A ne samo Mou Zongsan, tudi vrsta drugih tajvanskih filozofov in filozofinj igra v kontekstu ohranjanja kitajske idejne tradicije izjemno pomembno vlogo, četudi njihov pomen v svetu zaenkrat še zdaleč ni dovolj pripoznan. Osrednji cilj pričujočega poglavja je bila predstavitev njihovega dela, ki sem jo umestila v kontekst političnih, ekonomskih in idejnih razmer v drugi polovici dvajsetega stoletja. Kot smo videli, je bila vloga tajvanskih filozofskih raziskav še posebej odločilna ravno v obdobju od leta 1949 do konca devetdesetih let prejšnjega stoletja. V tem obdobju je v filozofski produkciji na kitajski celini večinoma prevladovala cenzura, smernice vladne politike pa so raziskovalcem in raziskovalkam filozofije narekovale predvsem delo na področju sinizacije marksizma, medtem ko je bilo raziskovanje kitajske idejne tradicije nezaželeno. To še zlasti velja za konfucijansko filozofijo, kajti Konfucij je bil v takrat prevladujoči ideologiji predmet ostre kritike, idejni diskurzi konfucijanstva in konfucianizma pa so bili videni kot reakcionarni produkti »razreda izkoriščevalcev«. Pričujoče



poglavje je zato izhajalo iz želje po nazornem prikazu razlogov in pomena ohranjanja kontinuitete raziskovanja tradicionalne kitajske idejne zgodovine na Tajvanu. Teoretsko delo, ki je na tem otočku potekalo v drugi polovici dvajsetega stoletja, je bilo za sodobno kitajsko filozofijo življenjskega pomena: brez konstruktivne vloge tajvanskih filozofov in filozofinj bi namreč tovrstne študije na kitajskem jezikovnem področju ostale utišane za skoraj polovico stoletja, zaradi česar bi filozofsko raziskovanje kitajske tradicije v matičnem kulturno-jezikovnem kontekstu utrpelo veliko škodo.

## Viri in literatura

- Bresciani, Umberto. 2001. *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*. Tajpej: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.
- Chen, Guying 陳鼓應. 1998. »Chen Guying ping dangdai xin rujia 陳鼓應評當代新儒學 (Chen Guying ocenjuje sodobne nove konfucijance).« V *Taiwanzhi zhi zhaxue geming – zhongjie sanzong wenhua weiji yu ershi shiji zhi gaobie* 台灣之哲學革命 – 仲介三種文化危機與二十世紀之告別, urednik Wang Yingming, 95–98. Tajpej: Shuxiang wenhua shiye.
- Day, Wan-Wen. 1999. *The Pathology of Modernity? Cultural Dialogue & Taiwan Small-Scale Media*. PhD Disertation. University of Colorado.
- Feng, Yaoming 馮耀明. 1992. »Cong ,zhitong' dao ,qucheng' – dangdai xin ruxue yu xiandaihua wenti 從»直通«到»曲成«-當代新儒學與現代化問題 (Od koncepta ,zhitong' do koncepta ,qucheng' – sodobni novi konfucijanci in vprašanje modernizacije).« *Hanxue yanjiu*. 10/2. 227–251.
- Lee, Ming-Huei. 2001. *Der Konfuzianismus im modernen China*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Liu, Shu-Hsien. 2003. »Mou Zongsan (Mou Tsung-san).« V *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, urednik Antonio S. Cua, 480–485. New York: Routledge.
- Moritz, Ralf. 1993. »Denkstrukturen, Sachzwänge, Handlungsspielräume – Die chinesische Intelligenz im Konflikt der Ordnungsmuster.« V *Chinesische Intellektuelle im 20. Jahrhundert: Zwischen Tradition und Moderne*, uredniki Karl-Heinz Pohl, Gudrun Wacker in Liu Huiru, 59–108. Hamburg: Institut für Asienkunde.
- Mou, Zongsan 牟宗三, 1971. *Zhide zhijue yu Zhongguo zhaxue* 智的直覺與中國哲學 (*Intuitivni um in kitajska filozofija*). Tajpej: Taiwan shangwu yinshu guan.
- . 1975. *Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身 (*Pojavi in stvari po sebi*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1983. *Zhongguo zhaxue shijiu jiang* 中國哲學十九講 (*Devetnajst predavanj o kitajski filozofiji*). Tajpej: Xuesheng shuju.

- . 1985. *Yuanshan lun* 圓善論 (*O Summum Bonum*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1989. *Wushi zishu* 五十自述 (*Samoizpoved pri petdesetih*). Tajpej: Penghu chuban she.
- Rošker, Jana S. 2008. *Searching for the Way: Theory of Knowledge in pre-Modern and Modern China*. Hong Kong: Chinese University Press.
- . 2013. *Subjektova nova oblačila. Idejne osnove modernizacije v delih druge generacije Modernega konfucijanstva*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Sandel, Michael. 1984. »The Procedural Republic and the Unencumbered Self.« *Political Theory*. XII/1. 81–96.
- Tang, Refeng. 2002. »Mou Zongsan on Intellectual Intuition.« V *Contemporary Chinese Philosophy*, urednika Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 235–346. Oxford: Blackwell Publishers.
- Taylor, Charles. 1985. »What's Wrong with Negative Liberty?« V *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*. 2. zv., urednik Charles Taylor, 211–229. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wang, Hui 汪暉. 2000. »Dangdai Zhongguode sixiang zhuangkuang yu xian-daixing wenti 當代中國的思想狀況與現代性問題 (Sodobna kitajska misel in vprašanje modernosti).« *Taiwan shehui yanjiu*. 37/1. 1–43.
- Yu, Jiyuan. 2002. »Xiong Shili's Metaphysics of Virtue.« V *Contemporary Chinese Philosophy*, urednika Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 127–146. Oxford: Blackwell Publishers.