

*Marko OGRIZEK*

# Filozofski temelji konfucijanstva kot skupne idejne dediščine Vzhodne Azije

## **Povzetek**

Konfucijanstvo spada med elemente, ki ne le povezujejo, temveč tudi pomagajo definirati vzhodnoazijsko kulturno sfero. Vendar pa se ob pristopanju k študiju konfucijanstva kot takega kaj hitro pokaže, da gre za izredno bogat in raznolik, zato pa težko zajemljiv pojem, ki v sebi nosi tudi številne napetosti: konfucijanstvo kot tradicija, ki že dve tisočletji in pol povezuje različne filozofske šole; kot izhodišče civilne religije ter politične doktrine konfucianizma; kot prenašalec specifičnega, na kulturni dediščini temelječega vrednostnega sistema – ki se mu uspe v različnih oblikah uveljaviti tako v ožjem kulturnem okolju Kitajske kot tudi širše. Pričujoči članek skuša predstaviti enega od pristopov k študiju konfucijanstva – in sicer s pomočjo metode primerjalne filozofije. Najprej skuša predstaviti filozofske temelje konfucijanstva ter očrtati podobo enovitega konfucijanskega etičnega nauka, nato pa s kontrastiranjem poglavitnih elementov konfucijanske tradicije na Kitajskem in Japonskem pokazati na odnos med univerzalnim in partikularnim, ki ga razvija tradicija. Tako se v članku pokažejo prednosti in pasti obravnave konfucijanstva kot opisane enotne filozofske tradicije.

**Ključne besede:** Vzhodna Azija, primerjalna filozofija, konfucijanska etika, konfucijanstva, *dao*

## **Abstract – The Philosophical Foundations of Confucianism as a Shared Ideological Heritage of East Asia**

Confucianism is among the elements that not only connect, but in a way, help define the East-Asian cultural sphere. Nevertheless, when approaching the study of Confucianism as such, it soon shows itself to be an extremely rich and diverse, and, consequently, a hard to grasp notion that carries many tensions within itself. Confucianism as a tradition that for two and a half millennia has connected different philosophical schools; as the starting point of the civil religion and the political doctrine of Confucianism; as a transmitter of a specific, cultural heritage-based system of values – a system that managed to establish itself within the narrower cultural context of China, but also in the wider environment. This article tries to present one of the approaches to the study of Confucianism through the use of comparative philosophy. It tries to present the philosophical foundations of Confucianism and to show an outline of a unified Confucian ethical teaching; then to contrast certain main elements of the Confucian tradition in China and in Japan and thus the tense relationship between the universal and particular, which the tradition develops. Through such a presentation, both the pros and the cons of seeing Confucianism as a unified philosophical tradition can be evaluated.

**Keywords:** East Asia, Comparative philosophy, Confucian ethics, Confucianisms, Dao

## **1 Uvod**

**K**onfucijanska idejna tradicija sodi med elemente, ki ne le povezujejo, temveč tudi pomagajo definirati vzhodnoazijsko kulturno sfero. Hkrati ta pojem predstavlja izziv na več ravneh.

Pričujoči članek poskuša ponuditi razmislek o tem, ali je v okviru študija konfucijanstva (ali, bolje, konfucijanstev) diskurz, ki od kanoničnih del vodi skozi bogato komentatorsko tradicijo ter obravnava pojme, ki so v njenem okviru odpirali razpravo o človeka vrednem življenju prek raznolikih geografskih, časovnih in disciplinarnih kontekstov, mogoče razumeti kot del enotnega, razvijajočega se in še vedno živega dialoga o konfucijanski etiki ali pa se je zaradi izjemne raznolikosti, ki jo je v dobrih dveh tisočletjih in pol v številnih oblikah ponudila tradicija, morda nemogoče sklicevati na kakršnokoli pravo filozofsko kontinuiteto.

Glavni del članka poskuša pokazati, na kakšen način konfucijanska misel v svojih začetkih obsega razmislek o pojmih etičnega, političnega in kulturnega ter kako fleksibilni so lahko njeni določeni idejni okviri. Zatem skuša na primeru Japonske, ene izmed dežel, ki so konfucijanstvo prevzele (med njimi je od Kitajske kot izvirne dežele konfucijanstva geografsko najbolj oddaljena), na kratko pokazati, da je konfucijanstvu kljub svojemu kulturno specifičnemu izvoru ter kulturno specifičnim okvirom in zahtevam v času razcveta

japonskega konfucijanstva v številnih pogledih uspelo ohranjati svoje osrednje pojmovno jedro, hkrati pa sprejeti raznolike značilnosti novega kulturnega okolja.

Članek nazadnje poskuša problematizirati pojem konfucijanstva v okviru primerjalne filozofije – hkrati pa kljub vsemu pokazati, zakaj ima ta akademska disciplina nepogrešljivo mesto v preučevanju konfucijanske idejne tradicije. Zaključni se z mislijo, da konfucijanstvo kot odprt, vključujoč in še vedno razvijajoč se diskurz prav zaradi svoje kompleksnosti in večplastnosti tudi v dobi globalnih diskurzov ponuja izredno bogat vir filozofskih uvidov, ki je hkrati globoko vpet v zgodovinsko realnost specifičnih vzhodnoazijskih skupnosti, a vendar vedno znova in znova odpira nikoli izčrpane dialoge tako o univerzalnosti kot o partikularnostih deljene človeške izkušnje.

## 2 Oris tradicije

Konfucijanstvo je pojem, ki so ga prvi zapisali zahodni misijonarji. Je torej pojem, ki izvira izven tradicije same, vendar kljub temu ni brez določenega ustreznika v vzhodnoazijskem svetu.

Ime je torej tradicija na zahodu dobila po Konfuciju (kar je nekoliko nerodna latinizirana oblika imena in spoštljivega naziva mojstra Konga (Kong Fuzi 孔夫子, 551–479 pr. n. št.)) iz države Lu – najstarejšega izmed velikih kitajskih mislecev). V kitajskem jeziku nauk ter z njim povezane socialne in politične sisteme dandanes razlikujemo s pojmi, ki vsebujejo različne pomenske odtenke: *ruxue* 儒学, *rujia* 儒家, *rujiao* 儒教 ali celo *kongjiao* 孔教, v slovenščini pa navadno uporabljamo dva pojma: konfucijanstvo – filozofski diskurz, ki so ga razvijali Konfucij in njegovi nasledniki – ter konfucianizem – normativni etični sistem, ki se je razvil v okviru prve reforme konfucijanstva v dinastiji Han 漢 (202 pr. n. št. – 220 n. št.) ter stoletja predstavljal temelj državnih ideologij in političnih sistemov v različnih vzhodnoazijskih deželah.

Nobenega dvoma ni, da je Konfucij resnična zgodovinska oseba, hkrati pa igra v tekstih, ki posredujejo njegovo misel, posebno vlogo modreca, ki je s časom pridobil svetniški položaj. Da bi razumeli konfucijanstvo in zakaj je Konfucijevo ime tako čislano, si moramo približje ogledati, kako se je tradicija sploh uveljavila, ohranjala in razvijala.

Konfucijanski kanonični teksti so bili dolgo veliki kitajski klasiki: *Shu jing* 書經 [Knjiga dokumentov], *Shi jing* 詩經 [Knjiga pesmi], *Yi jing* 易經 [Knjiga premen], *Liji* 禮記 [Knjiga obredja] in *Chunqiu* 春秋 [Pomladno-jesenski letopisi], ki naj bi jih po izročilu uredil sam Konfucij. Že iz naslovov je razvidno, da

Pet klasikov zaznamuje širok vsebinski razpon – od zgodovinskih opisov del svetniških pravladarjev do poezije, od napotkov za pravilno obredje do sistema za prerokovanje; v različnih obsegih pa so teksti tudi izhodišča različnim idejnim smerem kitajske filozofije.

Glavni poudarki v klasikih se dokaj razlikujejo od glavnih poudarkov Štirih knjig, ki tvorijo kasnejši konfucijanski kanon in med katerimi so tudi *Razprave*. *Lunyu* 論語 [*Razprave*] je sestavljen kot zbirka kratkih pogovorov med Konfucijem, njegovimi učenci in drugimi; tu ne gre za sistematizirano filozofsko besedilo. Dialoška je tudi druga od Štirih knjig, *Mengzi* 孟子, ki je dobila ime po Menciju (Meng Zi 孟子 372–289 pr. n. št.). Mencij je bil eden najvplivnejših Konfucijevih naslednikov, tekst, ki nosi njegovo ime, pa se je razvil v drugačnem času od Konfucijevega ter je bolj sistematičen in polemičen. Zadnji dve od Štirih knjig – *Daxue* 大學 [*Veliki nauk*] in *Zhongyong* 中庸 [*Nauk o sredini*] – sta pravzaprav poglavji *Klasika obredja*.

V dinastiji Han je konfucijanstvo na Kitajskem doživelo prvo reformo. V uradne ideologije je vladarska dinastija posvojila doktrinarne elemente konfucijanske tradicije, zatrla pa njeno odprtost in širino. Tako je ustvarila že omenjeni normativni etični sistem, ki ga imenujemo konfucianizem. Konfucija je pretvorila v skoraj religiozno figuro in simbol, česar, sodeč po mislih, ki so nam z izročilom posredovane kot njegove, bržkone ne bi odobral. Dinastija Han je tako za kar nekaj časa povzročila zamrlost odprtega konfucijanskega filozofskega diskurza, konfucijanska tradicija pa se je zatem večinoma ohranjala s pomočjo centraliziranega izobraževalnega sistema in uradniških izpitov.

Mislec, s katerim je konfucijanstvo doživelo naslednji vrhunec, je živel skoraj tisočletje zatem. To je bil Zhu Xi 朱子 (1130–1200); uvrščamo ga na konec dolge vrste učiteljev, ki so v dinastiji Song 宋 (960–1279) z oživljanjem konfucijanskega filozofskega diskurza poskušali odgovoriti na izzive, ki sta jih konfucianizmu skozi stoletja postavila daoizem in budizem. Zhu Xi je sintetiziral nauke svojih predhodnikov ter ponudil obsežen in urejen filozofski sistem. Poleg tega je preoblikoval uradno konfucijansko šolanje na Kitajskem ter predrugačil konfucijanski kanon.<sup>1</sup> Njegova šola človeškosti in strukture (*xinglixue* 性理學)<sup>2</sup> je pomenila razvoj konfucijanske misli v smeri poglobljenega in izčrpnega metafizičnega sistema, ki je združeval elemente konfucijanske, daoistične in budistične tradicije. Zhu Xijev nauk se je v kasnejših stoletjih širil in pomembno vplival na miselni razvoj konfucijanskih

1 Prav Zhu Xi je poudarek s *Petih klasikov* prenesel na *Štiri knjige*.

2 Zahodna akademska sfera je to strujo poimenovala »neokonfucijanstvo«.

tradicij okoliških dežel, med drugim Koreje in Japonske. Postal je podlaga novim konfucianizmom ter bil nenehen intelektualni izziv prihodnjim konfucijanskim mislecom.<sup>3</sup>

Nazadnje pa se je bilo v vseh deželah, v katerih si je pridobilo vpliv, konfucijanstvo primorano spopasti z izzivi modernizacije. Na Kitajskem (in dalje na Tajvanu) se je tako kot odgovor na zgodovinsko gibanje 4. maja porodila nova oblika konfucijanskega diskurza *xin rujia* 新儒家, ki jo v slovenščini prevajamo kot moderno konfucijanstvo, medtem ko je splošna zavest konfucijanske tradicije v Koreji in na Japonskem ob pretresih 20. stoletja počasi poniknila.

### 3 Konfucijanstvo kot filozofija

Konfucijanstvo in konfucianizem sta bila v zgodovinskem smislu izhodišče in podlaga mnogoterim praksam, zato sta bolj kompleksna pojma, kot se morda zdi na prvi pogled. Kiri Paramore v knjigi o japonskem konfucianizmu<sup>4</sup> izpostavi širino in kompleksnost zgodovinskih primerov konfucijanske prakse:

Konfucijanska praksa (...) je bila odvisna od zgodovinskega konteksta. Znala je biti mešanica različnih elementov, ki bi jih danes lahko opisali s pridevniki, kot so religiozni, politični, književni, umetniški, izobraževalni, znanstveni in medicinski, ter z mnogimi drugimi. Konfucianizem je/je bil torej v določenih oblikah religija, v določenih politična znanost, spet v drugih pa literarna praksa ali medicinska tradicija. Najpogosteje je bil konstelacija vseh teh in še drugih elementov. Narava takšne konstelacije se je razlikovala glede na zgodovinski trenutek in družbo, v kateri se je konfucijanstvo pojavilo (Paramore 2016).

Paramore opiše različne izraze konfucijanske prakse ter s tem ponudi izhodišče pomembnemu vprašanju: Kako je mogoče iz takšne raznolikosti izluščiti nekaj, kar bi predstavljalo skupno idejno podstat, in ali se tak projekt sploh izplača?

Pristopati k različnim oblikam konfucijanstva in konfucianizma ne more biti preprosto in že od samega začetka zahteva multidisciplinarnost – s tem pa se zastavi tudi vprašanje o ustreznih raziskovalnih metodah. Če so pristopi h konfucijanski tradiciji različni, lahko rečemo, da večkrat ciljajo na različne vidike. Hkrati pa je lahko vsakršno kategorialno razkosavanje arbitrarno in

3 Med njimi je morda najbolj znan Wang Yangming 王陽明 (1427–1529) s svojim »naukom o srčni zavesti« (*xinxue* 心学).

4 Angleški jezik razlike med konfucijanstvom in konfucianizmom ne pozna.

nasilno. Takšnih napetosti skorajda ni mogoče enkrat za vselej razrešiti. Tudi filozofskemu študiju konfucijanstva bi lahko marsikdo očital prav pomanjkajne čuta za neverjetno paleto različnih izrazov, ki jih ponuja tradicija.

Prav tu pa se zdi, da v večji meri pride do izraza zgoraj opisana razlika, s katero angleščina ne razpolaga. Konfucianizem in konfucijanstvo sta namreč nerazdružljivo povezana, vendar pa sta tudi v določeni napetosti, ki se pokaže različno glede na kulturni, zgodovinski in družbeni kontekst. Resnična razlika med konfucijanstvom in konfucianizmom, če ni le zgodovinska, se nemara pokaže ravno v njuni obliki in namenu: v diskurzivni odprtosti enega in doktrinalni zaprtosti drugega. Konfucijanstvo je v tem smislu dinamičen in odprt pojem, ki je lahko podlaga povezanosti različnim zgodovinskim izrazom tradicije.

Huang Chun-chieh pravi:

Poleg tega pa, ker vzhodnoazijska konfucijanstva obstajajo sredi, ne pa čez in nad kulturnimi izmenjavami in interakcijami držav Vzhodne Azije, jih ne moremo razumeti kot eno, zakoličeno in nespremenljivo intelektualno obliko, ki izvira in je bila rigidno definirana že pred več kot 2.600 leti na polotoku Shandong na Kitajskem. Pozorni moramo biti na to, da je šla tradicija skozi nenehen in še vedno potekajoč dvatisočleten proces razvoja širom Vzhodne Azije. Ne le, da so vzhodnoazijska konfucijanstva s časom napredovala; prilagodila so se tudi različnim okoljem, s katerimi so se soočala, tako da konfucijanska tradicija v vsakem okolju jasno odseva določene lastnosti kraja, medtem ko vanje še naprej vnaša osrednje vrednote konfucijanstva (Huang 2018, 76, 77).

Huang torej meni, da ne moremo govoriti o enem konfucijanstvu – konfucijanstev je več; morda toliko, kolikor je lokalnih okolij, v katerih se je tradicija uveljavila. Vendar pa hkrati meni, da lahko temeljne konfucijanske vrednote preživijo proces kulturne in časovne rekontekstualizacije.

Tako se torej zdi, da je mogoče takšne vrednote v vseh teh različnih kontekstih kljub vsemu preučevati, hkrati pa je to opozorilo, da je takšna zmožnost prevzemanja novih lastnosti v novih kulturnih okoljih morda že vsebovana v konfucijanski filozofski tradiciji in jo je zato treba upoštevati že na samem začetku. Konfucijanski pojmi v takšnih procesih v odprtem dialogu različnih skupnosti pridobivajo na kompleksnosti – konfucijanstvo pa kot diskurz, ki ni vezan na bogove in metafizične predpostavke, temveč se v svojem bistvu nanaša na življenje, ki je vredno človeka kot človeka, takšne procese ne le lahko preživi, temveč se, ob upoštevanju zgodovinskih partikularnosti, v njih bogati.

## 4 Filozofski temelji konfucijanstva

Seveda pa se tudi filozofskega pristopanja k študiju konfucijanstva ne gre lotevati naivno. Tradicija namreč poseduje določene značilnosti, ki bistveno vplivajo na njen razvoj in so temeljnega pomena za njeno razumevanje.

Rosemont in Ames pri svojem pristopu h konfucijanski etiki tako najprej opozorita na jezikovne razlike: ne le, da konfucijanski pojmi izhajajo iz drugačnega kulturno-jezikovnega ozadja in so del drugačnih »pojmovnih skupkov«, temveč se tudi klasični kitajski jezik obnaša drugače kakor evropski jeziki (Ames in Rosemont 2016, 17–21), iz katerih izhajajo pojmovni sistemi, ki danes prevladujejo v globalnih filozofskih diskurzih. Pristopati h konfucijanski etiki pomeni v prvi vrsti pristopati k jeziku, v katerem se je ta porodila in razvijala: eden od naporov filozofskega pristopa h konfucijanskim pojmom pa je skušati razumeti temeljne predpostavke, na katerih so osnovani, razumeti njihov referenčni okvir.

Prav zaradi zgoraj omenjene lastnosti konfucijanske misli, da se prilagodi različnim kulturnim okoljem, v katerih se je razvijala, konfucijanski pojmi posedujejo neverjetno širino. Prevodi pojmov so tako nujno približki, ki se od izvirnika morda razlikujejo na tako temeljni ravni, da lahko brez previdnega ravnanja že nehote izgubimo njihovo širino in globino ali jih obremenimo s pomenskimi odtenki, ki so jim povsem tuji. Tako Rosemont in Ames zagovarjata tezo, da konfucijanske etike kljub elementom, ki jih morda na prvi pogled prepoznamo,<sup>5</sup> ni mogoče preprosto zvesti na eno od poglavitnih klasičnih vej etike, ki jo je razvijala zahodna filozofija,<sup>6</sup> temveč gre pri konfucijanski etiki za etični sistem *sui generis*, ki na zahodu še nima preproste ustreznika (ibid., 14).

Konfucijanstvo je ena najstarejših filozofskih tradicij in hkrati tradicija, ki je bila zmožna dve tisočletji in pol odpirati dialog o človeka vrednem življenju v različnih kulturnih, zgodovinskih in disciplinarnih kontekstih. Da je tako, je morda zaslužno prav eno temeljnih del konfucijanske tradicije – Konfucijeve *Razprave* –, poleg njih pa podoba modreca Konga, ki je v njih predstavljen. Konfucij v *Razpravah* namreč kljub temu da se v dialogih in rekih, ki so v tekstu predstavljeni, pokaže slika kompleksnega etičnega sistema, nikjer ne podaja sistematičnega filozofskega nauka, temveč učence predvsem nagovarja k lastnim etičnim naporom.

5 Konfucijanstvo na primer vsebuje tako določeno obliko »zlatega pravila« kakor tudi pojme »univerzalnih kreposti«, vendar pa oboje gradi na drugačnih temeljnih predpostavkah.

6 Deontološke, utilitaristične ter etike kreposti.

Konfucijanska filozofija se je skozi stoletja in tisočletja razvijala predvsem v obliki obsežnih komentarjev in interpretacij kanoničnih del ali celo komentarjev komentarjev, hkrati pa je omogočala razvoj izvirnih, času in prostoru primernih uvidov. Konfucij je namreč trdil: »Posredovalec sem, ne ustvarjam novega« (*Lunyu*, 7.1). Toda njegova filozofska pot je že spočetka zakoličila precej skrajno reinterpretativno dejavnost, ki ji je konfucijanstvo še danes zapisano.

Na tem mestu se zato zdi smotrno lotiti orisa filozofskih temeljev nauka na način, ki ga tradicija razvija sama: z branjem kanoničnih tekstov in spremljajočim komentiranjem. Seveda so bili vsi v nadaljevanju predstavljeni konfucijanski pojmi skozi stoletja deležni še dosti podrobnejše obravnave in kopice različnih dodatnih interpretacij, vendar pa se za potrebe tega članka zdi preudarno omejiti se na čiste temelje, kot so predstavljeni v *Razpravah* (ter nekoliko tudi v *Menciju*).

Kot dober uvod v obravnavo konfucijanskih pojmov lahko služi naslednji sestavek, ki predstavi tri ključne pojme konfucijanske etike:

Mojster je dejal: »Ljudje si želijo premoženja in časti. Če ju pridobimo tako, da ob tem zaidemo s poti (*dao* 道), ju ne bi smeli imeti. Ljudje prezirajo revščino in nečast. Če vanju zapademo, ker smo ostali na poti, se ju ne bi smeli izogibati. Kako bi si plemenitnik (*junzi* 君子), ki opusti sočlovečnost (*ren* 仁), lahko zaslužil svoj naziv? Sočlovečnosti plemenitnik ne opusti niti za čas enega obroka. Kadar se mu mudi, se je oklene. Kadar je v težavah, se je oklene.«<sup>7</sup>

Odstavek na prvi pogled vsebuje preprost razmislek o tem, česa si ljudje želijo in česa ne, hkrati pa na enem mestu predstavi tri ključne pojme konfucijanske etike: pot (*dao* 道), plemenitnik (*junzi* 君子) in sočlovečnost (*ren* 仁).

*Dao* 道<sup>8</sup> se v delu pojavi na več kot osemdesetih mestih in je osrednji filozofski pojem konfucijanskih, pa tudi drugih klasičnih kitajskih idejnih tradicij. Pismenka je sestavljena iz radikala, ki pomeni »hoditi« ali »iti preko«, in radikala, ki ponazarja »glavo« (gre za stilizirano podobo las in očesa). V *Knjigi dokumentov* je pismenka prvič uporabljena v smislu kopanja kanalov in »usmerjanja« reke, da ne bi prestopala struge (*Shu jing*, Xia shu). Številni pomenski odtenki pojma, ki so se razvili, se lepo pokažejo že v tej podobi. Ti so

7 子曰：「富與貴是人之所以欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤是人之所以惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」 (*Lunyu*, 4.5).

8 Pri razlagi pojmov se ponekod močno naslanjam na leksikon izrazov, ki ga ponujata Rosemont in Ames v uvodu v svoj filozofski prevod *Razprav* (Rosemont & Ames 1998).



na primer: voditi skozi, pot, cesta, način, metoda, umetnost, nauk, razložiti, povedati in doktrina.

Ta pojem je prisoten v različnih kitajskih filozofskih tradicijah, zato moramo konfucijansko pot opredeliti v razmerju do drugih.

Mojster je rekel: »Shen, moja pot preveva vseobsegajoča enotnost.« Učenec Zeng je odgovoril: »Da.« Mojster je odšel in ostali učenci so začeli spraševati: »Kaj pomenijo te besede?« Zeng je odgovoril: »Pot našega mojstra pomeni potruditi se do konca (*zhong* 忠) ter postaviti se v kožo drugega (*shu* 恕). To je vse.«<sup>9</sup>

Dao je torej pot, ki poseduje vseprevejajočo enotnost: je način, ki ga ljudje delijo. V tem smislu je pot ljudem skupna izkušnja, skupen način sobivanja in hkrati urejevalno načelo takšnega sobivanja. Ker je skupna izkušnja ljudi odprta in kompleksna, je odprt in kompleksen tudi pojem *daota*; enako velja za kreposti (*de* 德), ki ohranjajo *dao* – skoznje pa v konfucijanski filozofiji potekajo meje med etično, socialno in politično filozofijo, ki so večkrat zabrisane.<sup>10</sup>

V zgornjem odstavku sta predstavljena še dva pojma. *Zhong* 忠 sestavlja ta radikala za »sredino« in »srce (ali srčno zavest)«. Gre za konfucijansko vrednoto, ki jo večkrat prevajamo s pojmom »zvestobe« ali v smislu »potruditi se za drugega po svojih najboljših močeh«. Tudi tu se pokaže omejenost prevajanja kitajskih pojmov. Winnie Sung v članku »Zhong in the Analects with Insights into Loyalty« pokaže, kako drugačno je lahko delovanje pojmov »zvestobe« in *zhong* (Sung 2018). Medtem ko zvestoba pomeni poseben odnos in ne nujno zavezanosti drugim etičnim načelom, je *zhong* zmeraj vpet v pojem same poti.

Drugi zgoraj predstavljeni pojem je *shu*, ki ga lahko prevajamo kot »sočutje« – še boljše pa opisno, kot »zmožnost postaviti se v kožo drugega«. Kot tak nastopa tudi v sestavku, v katerem je zastavljeno konfucijansko zlato pravilo:

Zi Gong je vprašal: »Ali obstaja ena beseda, po kateri se lahko ravnamo vse življenje?« Mojster je odgovoril: »To je *shu* 恕: ne stori drugemu, česar si sam ne želiš.«<sup>11</sup>

9 子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子曰。門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」(Lunyu, 4.15).

10 Zabrisane pa so tudi druge meje med kategorijami, ki so se vzpostavile v okviru evropskih tradicij in ki jih konfucijanstvu ne gre vsiljevati – to so na primer meje med naravnim in družbenim, med posameznikom in skupnostjo itd.

11 子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」

Dao torej poseduje vsepovezujočo enotnost, hkrati pa ga (na tem mestu) podpirata pojma, ki pomenita »potruditi se za dobro drugega« ter »ne storiti drugemu slabega«. Pot torej ni nekaj zakritega ali težko razumljivega, pa vendar od človeka zahteva jasen napor. Konfucijanski *dao* ni le pot, ki nam je dana in ji je treba le še ubogljivo slediti. *Dao* je pojem, ki hkrati prenaša, kar je že bilo – prenaša celoto človeške izkušnje –, in je vendar v vsakem trenutku prisoten in živ.

*Dao* torej zajema različne vidike človeškega življenja ter je način in prostor, kjer se ljudje srečujejo in sobivajo. Seveda pa ne gre le za opisni pojem – kot številni drugi pojmi v konfucijanstvu in kitajski filozofiji nasploh *dao* poseduje ključno etično dimenzijo in zahteva določeno predanost. Tako poseduje tudi najvišji smisel: harmonično sobivanje pomeni najvišji izraz človeštva. Človek je temeljno vpet v takšno urejenost – je odgovoren zanjo.

O tem priča tudi naslednji odstavek:

Mojster je rekel: »Človek je tisti, ki lahko razširi pot. Pot ne more razširiti človeka.«<sup>12</sup>

Človek je torej nerazdružljivo vpet v prenos, interpretacijo in izoblikovanje poti – pot ni nekaj onkraj ali nad. Konfucij je sicer razpravljal tudi o pojmihi neba (*tian* 天) in njegove volje, ki sta za človeka nedosegljiv urejevalec in urejevalno načelo; omenjal je na primer duhove ter opravljal predpisano čaščenje, vendar pa se je v svojih naukih vedno znova vračal k etičnemu življenju človeka ter do nadsvetnega vzdrževal agnostično držo.<sup>13</sup>

Pot zahteva človeka, ki preudarno sprejema, kar mu je bilo posredovano; človeka, ki aktivno sooblikuje skupno izkušnjo – z dejanjem in besedo; človeka, ki svojo izkušnjo posreduje naprej, kakor jo je bil prejel sam, ter s tem obogati življenja svojih naslednikov. V tej luči je treba razumeti tudi konfucijanski projekt, ki je v središču konfucijanske reinterpreterativne dejavnosti in je še eden izmed temeljev konfucijanske filozofije. To je načelo »pravilnosti imen (*zhengming* 正名)«.

Konfucij je o tem dejal:

Če imen ne uporabljamo pravilno, jezik ne odgovarja redu. Če jezik ne odgovarja redu, zadev ne moremo privedi do uspeha. Če zadev ne moremo privedi do uspeha, izvajanje obredja in glasbe ne bo cvetelo. Ko izvajanje obredja in glasbe ne cveti, zakoni in kazni niso pravilno odrejeni.

12 子曰：「人能弘道，非道弘人。」(Lunyu, 15.29).

13 Za njegov pogled na duhove glej npr. Lunyu, 6.22, 7.21, 11.12.

Če zakoni in kazni niso pravilno odrejeni, ljudje ne vedo, kako se obnašati. Zato plemenitnik pazi, da imena uporablja tako, da jih je mogoče pravilno izgovoriti ter da se je, ko so izgovorjena, v dejanju mogoče po njih ravnati. Ko gre za tisto, kar izgovori, ni v dejanju plemenitnika nič nepazljivega.<sup>14</sup>

Načelo »pravilnosti imen« brez dvoma pomembno oblikuje nadaljnji razvoj konfucijanskega filozofskega projekta, ker jasno začrta potrebo po tem, da konfucijanski plemenitnik zmeraj razmišlja v smeri praktičnega – da se torej nenehno posveča etiki, ki je življenjska, hkrati pa konfucijanski filozofski projekt vedno napravi za političnega. Način, s katerim se konfucijanci lotevajo razjasnitve in zastavljanja pojmov, ne more biti le abstrakten napor, katerega namen bi bil dokopati se do najvišje resnice – imena se nanašajo neposredno na družbene vloge in prakso. Kot taka že v osnovi – v svoji »pravilnosti« – učinkujejo kot neke vrste etični kompas ter poziv k delovanju v skladu s pravilno potjo.

Vendar po drugi strani *dao* kot tisto, po čemer se ljudje ravnaajo, prav zaradi svoje takšnosti za Konfucija ne more biti podlaga togim legalističnim načelom. Če kaj, Konfucij zavrača vodenje ljudi le s pomočjo zakonov.

Mojster je rekel: »Če ljudi upravljamo z zakoni in med njimi ohranjamo red s kaznimi, se bodo izogibali kazni, a ne bodo poznali sramu; če jih vodimo s krepostjo (*de* 德) in med njimi ohranjamo red z obredno spoštljivostjo (*li* 禮), bodo razvili občutek sramu in se poboljšali.«<sup>15</sup>

Diskurz o pravih imenih torej ni tog legalistični diskurz, temveč živahen in živ filozofski diskurz ter poziv h kreposti. V zvezi z *daotom* Konfucij govori o pojmu kreposti (*de* 德), ki pa je v konfucijanskem izročilu predmet razprav – tako po svojem številu kakor po svojem ontološkem statusu. V vsakem primeru je tu umestna pripomba Amesa in Rosemonta, da konfucijanskih kreposti (ali odličnosti) ni mogoče razumeti psihologizirano, kot da so pogojene z razumom ali kot da pripadajo posamezniku, temveč relacijsko (Ames in Rosemont 2016, 112).

V tem smislu pa je tudi pojem avtoritete v konfucijanstvu vezan na odnose, ki jih gojijo krepostni vladarji, ne pa na absolutni vladarski položaj.

14 名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣 (*Lunyu*, 13.3).

15 子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」 (*Lunyu*, 2.3).

Mojster je dejal: »Kdor vlada s krepostjo, je kakor zvezda severnica. Zvezda severnica ohranja svoje mesto in mnogotere zvezde se obračajo po njej.«<sup>16</sup>

Pot povezuje ljudi, in čeprav ločuje med položaji, ki jih ljudje v danem trenutku zasedajo, v vseh vlogah in trenutkih od ljudi zahteva krepostno in aktivno (so)delovanje. Na podlagi takšne zasnove deluje tudi konfucijansko načelo kraljeve poti (*wangdao* 王道). Vladar je nekdo, ki mora vladati s krepostjo in ne z zatiralskimi zakoni. Mencij celo pravi, da lahko ljudje, ki jih vodijo slabi vladarji, takšne vladarje odstavijo.<sup>17</sup> Konfucijanska tradicija v svojih političnih idejah tako strogo nasprotuje avtokratski vladarski drži, ki se je kot zgodovinska realnost žal znova in znova uveljavila pod vplivom konfucianistične ideologije.

24

Konfucijanstvo pojem plemenitega celo prevzame kot svoj in iz pojma, ki izvorno predstavlja plemiškega človeka, razvije pojem, ki predstavlja človeka plemenitih odnosov. Ta pojem je že omenjeni »plemenitnik« (*junzi* 君子).

Plemenitnik je pojem, ki je izvorno pomenil princa ali sina plemenite družine, v konfucijanskem kontekstu pa plemenitost postane tudi metaforična in označuje človeka, ki je dosegel določeno raven samovzgoje. V skladu s prej zastavljeno predstavitvijo kreposti plemenitnik tudi ni nekdo, ki bi svojo individualnost okopal v svoji plemenitosti, temveč je, ravno obratno, nekdo, ki plemenitost gradi z razvijanjem že omenjenih relacionalnih odličnosti: gre za človeka, ki samega sebe aktivno udejanja z izpopolnjenimi odnosi, ki jih goji kot član širše skupnosti.

O plemenitniku v *Razpravah* med drugim piše:

Mojster je dejal: »Plemenitnik razume, kar je prav (*yi* 義); malenkostnež razume, kar mu je v osebno korist (*li* 利).«<sup>18</sup>

Plemenitnik si torej jemlje, kar je prav (ali »pravičnost«), za svoje vodilo in se ne poskuša okoristiti na račun drugih. Oba pojma – tako »pravičnosti« kot »osebne koristi« – pa sta znova par, ki globoko zaznamuje vzhodnoazijsko etično tradicijo.<sup>19</sup>

Pravičnost je pojem, ki pokaže tudi naravo konfucijanske etične naravnosti. Pismenka namreč predstavlja »ovco« in »orožje« – v tem smislu njen

16 子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」(*Lunyu*, 2.1).

17 Glej npr. *Mengzi* 2.15.

18 子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」(*Lunyu*, 4.16).

19 Mencij o tem razpravlja celo na samem začetku dela, ki nosi njegovo ime (glej *Mengzi*, 1.1).

pomen morda izhaja iz pravilnega načina obredne daritve. Med drugim kaže na to, da konfucijanska etika ni etika, ki bi izhajala iz abstraktnih idealov dobrega in zlega v odnosu do kakršnegakoli absoluta –, temveč je vse-skozi pragmatično in celo estetsko naravnana. Pri konfucijanski pravičnosti gre torej za tisto, kar je »primerno«, in tisto, kar je »prav« v določeni situaciji – da lahko človek takšen »prav« prepozna, pa mora pri sebi nenehno razvijati odnos s krepostjo.

Mojster je dejal: »Plemenitnik skuša izpopolniti dobre lastnosti, ne pa slabih. Malenkostnež se obnaša ravno obratno.«<sup>20</sup>

Plemenit človek je torej nasprotje malenkostneža. Je človek, ki razvija sočlovečnost, modrost in pogum (*Lunyu*, 14.28). Je človek, ki si prizadeva za skromnost, spoštljivost, velikodušnost in pravičnost (*Lunyu*, 5.16). Je človek, ki zasleduje krepost – takšen človek pa je osvobojen številnih življenjskih tesnob. Misel, da krepost prinaša kvaliteto v življenje, je prisotna v različnih delih *Razprav*. Plemenit človek tako sicer povzdigne samega sebe, povzdigne pa vedno tudi tiste, ki ga obdajajo. Konfucijanska tradicija ne pripisuje vrednosti temu, da se človek povzpne nad ostale – človek mora storiti, kar je v dani situaciji v skladu s krepostjo, zase in za druge.

In s tem so zastavljeni temeljni medčloveški odnosi, ki jih je Mencij opisal v skladu z naslednjimi vrednotami:

»Med očetom in sinom naj bo naklonjenost (*qin* 親); med vladarjem in ministrom naj bo pravičnost (*yi* 義); med možem in ženo naj bo razlika (*bie* 別); med starejšimi in mlajšimi naj bo red (*xu* 序); med prijatelji naj bo resnicoljubnost (*xin* 信).«<sup>21</sup>

»Prav« se zmeraj udejanja v okviru medčloveških odnosov in družbenih vlog. Rosemont in Ames zato trdita, da lahko konfucijanski etični sistem razumemo kot neke vrste »etiko vlog«. <sup>22</sup>

Pravično in plemenitnika povezujeta še dva pomembna pojma, ki predstavljata temelje vzgoje:

Mojster je dejal: »Plemenitnik, ki se široko pouči (*xue* 學) o kulturi (*wen* 文) in svoje učenje umeri z obredno spoštljivostjo (*li* 禮), lahko ohrani svojo smer, ne da bi prestopil, kar je prav.«<sup>23</sup>

20 子曰：「君子成人之美，不成人之惡。小人反是。」(*Lunyu*, 12.16).

21 父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。

22 Za različne vidike argumenta, ki takšno tezo podpira, glej Rosemont & Ames 2016.

23 子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」(*Lunyu*, 6.27).

Učenje (ali izobrazba) je nekaj prijetnega in cilj samemu sebi – nikakor ni namenjeno temu, da bi se človek s svojim znanjem proslavil (*Lunyu* 1.1); poleg tega človeka privede do kreposti. V tem smislu Konfucij v poučevanju ne priznava razrednih razlik (*Lunyu* 15.39). Pojem kulturnega, ki je zajet tudi v pojmi obredja in glasbe, je prav tako eden temeljev etične vzgoje – človek iz teh kontekstov preprosto ne more izstopiti, ker zaznamujejo vse vidike njegovega življenja.

Konfucijevo lastno poučevanje je v *Razpravah* opisano takole:

Mojster je posredoval nauke o štirih zadevah: o kulturi (*wen* 文), o pravilnem delovanju (*xing* 行), o trudu po najboljših močeh (*zhong* 忠) ter o držanju besede (*xin* 信).<sup>24</sup>

26

Mojster je učil različne vidike kulture in etike, hkrati pa je učil, da se mora človek za druge zmeraj potruditi po najboljših močeh in da mora držati besedo. Jezik Konfucijevih pogovorov se tudi na tem mestu izkaže varljivo preprost – pot očem ni posebej skrita; a če Konfucij v svojih naukih ni rad podajal obsežnih definicij predstavljenih pojmov, je svoje učence vendarle zmeraj pozival k lastnemu naporu ter razvijanju praktičnega razumevanja in realnih zmožnosti.

Glavna krepost, ki je prisotna v celotnih *Razpravah*, nikjer pa ni posebej definirana, je temeljna krepost sočlovečnosti (*ren* 仁). Sočlovečnost je pravzaprav osrednji pojem kreposti v konfucijanski etiki. Sestavljata jo radikal »človeka« in radikal »števíla dva«. Sočlovečnost je brez dvoma kompleksen in večplasten pojem, v katerem so lahko združene tako ideje kreposti sočloveške naklonjenosti in ljubezni, dobrotljivosti in širokosrčnosti, pa tudi kreposti predanega delovanja in celo dobrega vladanja. Sočlovečnost na neki način ponazarja kompleksen napor harmoničnega sobivanja – projekt, v katerem je brez dvoma udeležen vsak človek.

Kljub temu je v *Razpravah* zapisano:

Mojster je dejal: »Nisem še spoznal človeka, ki bi zares ljubil sočlovečnost, ali takšnega, ki bi zares sovražil, kar je v nasprotju z njo. Kdor jo ljubi, ne ceni ničesar višje; kdor sovraži, kar je v nasprotju z njo, ne bi nikoli dovolil, da bi mu kaj takšnega prišlo blizu. Obstaja kdo, ki je za vsaj en dan vso svojo moč vložil v sočlovečnost? Takšnega še nisem spoznal. Dvomim pa tudi, da obstaja kdo, ki ne bi imel dovolj moči za to – tudi takšnega še nisem spoznal.«<sup>25</sup>

24 子以四教：文，行，忠，信。(Lunyu, 7.25).

25 子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之；惡不仁者，其為仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。」(Lunyu, 3.6).

Sočlovečnost je torej pojem, h kateremu Konfucij učence poziva znova in znova, hkrati pa svari, da gre za krepost, ki zahteva neizčrpiljiv napor. Ne gre torej za abstrakten pojem kreposti, temveč za poziv k temeljnemu naporu človekovega življenja z ljudmi – tak napor se v resnici nikoli ne izčrpa, hkrati pa je edini pravi način, da se človek udejanji kot človek.

Tudi sočlovečnost se nazadnje pokaže kot praktična krepost in je tesno povezana z drugimi ključnimi vrednotami konfucijanske tradicije. V nekem odlomku mojster You (in ne Konfucij) pravi:

Plemenitnik se posveča temeljem. Ko ti stojijo, pot požene iz njih. Sinovska spoštljivost (*xiao* 孝) in bratska ljubezen (*ti* 悌) – ali nista to temelja sočlovečnosti?<sup>26</sup>

Sinovska spoštljivost je v konfucijanski tradiciji osrednja praktična vrednota in večkrat nastopa kot temelj sočlovečnosti. Pomembno vlogo igra tako v *Razpravah*<sup>27</sup> kot v *Menciju*, posvečen pa ji je celo lastni klasik *Xiaojing* 孝經 [Klasik sinovske spoštljivosti]. Na ključno vlogo družine pri razumevanju konfucijanske etike opozarjata tudi Rosemont in Ames, ki v svojem prevodu *Klasika sinovske spoštljivosti* razpravljata o pomenu, ki ga metafora družine vnaša v konfucijansko etiko. Rosemont in Ames namreč menita, da se ravno na tem mestu pokaže še ena temeljna razlika med konfucijansko etiko in etičnimi sistemi, ki jih je razvijala Evropa: medtem ko si vse tradicionalne evropske etike za izhodišče jemljejo posameznika, so pri konfucijanski etiki razmerja, ki jih v prvi vrsti ponazarja družina, celo bolj temeljna od njega (Rosemont in Ames 2009, 1–6).

Sočlovečnost je torej napor harmoničnega sobivanja, ki se začne v družini in je kot taka tudi osrednji napor konfucijanskega projekta. A če je v *Razpravah* ta pojem uporabljen še kot splošna in vseobsegajoča krepost, je v *Menciju* sočlovečnost že mnogo bolj sistematično določena – in sicer kot ena od štirih univerzalnih kreposti, na podlagi katerih Mencij utemelji svojo znamenito teorijo »človeškosti kot dobre (*xingshan* 性善)«.

V *Menciju* je zapisano:

Mencij je dejal: »Na podlagi situacijskega občutja, ki ji pripada, je postavljena za delovanje, ki je dobro. To mislim, ko pravim, da je človeškost (*xing* 性) dobra. Če ljudje počnejo, kar ni dobro, tega ne moremo očitati njihovim prirojenim zmožnostim. Vsi ljudje imajo v srcu (*xin* 心) sočutje; vsi imajo v srcu sram in odpor; vsi imajo v srcu skromnost in vsi imajo v

26 君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！(Lunyu, 1.2).

27 Glej tudi Lunyu, 1.11, 2.5; Mengzi, 8.58 in drugje.

srcu občutek, da je nekaj prav in nekaj ni. Srce, ki pozna sočutje, je začetek sočlovečnosti; srce, ki pozna sram in odpor, je začetek pravičnosti; srce, ki pozna skromnost, je začetek obredne spoštljivosti, in srce, ki čuti, da je nekaj prav in nekaj ni, je začetek modrosti. Sočlovečnost, pravičnost, obredna spoštljivost in modrost nam niso dane od zunaj, temveč jih imamo vsi. Kdor misli drugače, je premalo razmislil. Zato pravijo: 'Išči in boš našel. Zanemari in boš izgubil.' Nekateri ljudje posedujejo petkrat toliko kakor drugi, tretji spet nešteto krat več, to pa zato, ker mnogi pač ne zmorejo razviti svojih prirojnih zmožnosti.«<sup>28</sup>

Mencijanska teorija človeškosti kot dobre je sicer doživela številne kritike (npr. Xunzija 荀子 (313 pr. n. št. – 238 pr. n. št.)), a je imela tudi izjemen vpliv na nadaljnji razvoj konfucijanske misli. Gre za sistematizacijo idej konfucijanskih kreposti ter eno od pglavitnih idej konfucijanske tradicije. Poleg tega navedeni odstavek opisuje še ključna pojma, ki sta v konfucijanski tradiciji nerazdružljivo povezana – »človeškost (*xing* 性)« in »srce ali srčna zavest (*xin* 心)«.

Človeškost (*xing* 性) je pismenka, ki je sestavljena iz radikala za »srce« ter radikala za »poganjajočo rastlino«. Mencij meni, da so vsi ljudje po svoji človeškosti obdarjeni s štirimi kalčki (*siduan* 四端) univerzalnih kreposti – te so: sočlovečnost, pravičnost, obredna spoštljivost in modrost, ki temeljijo na situacijskem občutju človekovega srca;<sup>29</sup> človeškost kot tisto, kar določa človeka kot človeka, poseduje določen normativni značaj, hkrati pa je zopet pojem, ki kliče k naporu.

Pismenka za »srce« (*xin* 心) je piktogram, ki ponazarja obliko srčnih žil in je sprva zares predstavljala organ. Tudi srce pa je kot pojem kasneje doživel pomemben razvoj in ga zdaj po navadi prevajamo s precej bolj kulturno specifičnim izrazom, torej »srčna zavest«. V pojmu je večkrat zajeta prepletenost čustev, želja, misli, volje in intuicije, ki niso razdeljeni kakor v evropski filozofski tradiciji; hkrati pa je »srčna zavest« v svojem temeljnem ustroju zavezana odnosu z univerzalnimi krepostmi.

Nazadnje se zdi prav na tem mestu primerno spregovoriti še o konfucijanskem pojmu dobrega (*shan* 善). Ames in Rosemont znova izpostavita, da v konfucijanski tradiciji pojem »dobrega« izvorno nikoli ni uporabljen kot dobro

28 孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。(Mengzi, 11.6).

29 Kot primer Mencij navaja občutek nelagodja, ki naj bi ga, ko je soočen s prizorom otroka, ki bo zdaj zdaj padel v vodnjak, začutil vsak (Mengzi, 3.6).



v abstraktnem smislu. *Shan* je zmeraj dobro v smislu »dobro za nekaj« ali »dobro za nekoga« (Ames in Rosemont 1998). Gre torej za načelo, ki je znova in znova izpeljano iz praktičnih življenjskih situacij ter ni zavezano nečemu absolutnemu. Ko govorimo o dobrem v smislu konfucijanske misli, je torej treba »dobro« zmeraj razumeti v kontekstu zgoraj predstavljenih pojmov – v kontekstu nauka, ki si prizadeva za življenje, v katerem človek izpolnjuje samega sebe kot del harmonične skupnosti: najprej v družini, potem širše v družbi. Nenazadnje pa se izrazi tudi kulturno zgodovinsko.

## 5 Vprašanje mej filozofskega pristopa

Ko so temelji konfucijanskega etičnega sistema, kot je predstavljen v kano- ničnih tekstih, zarisani, pa je treba vendarle izpostaviti tudi nekatere posebnosti, ki se pokažejo s takšnim pristopom. Preučevanje kanoničnih tekstov je namreč filozofsko zanimivo. Tako lahko konfucijanstvo kot komentatorska in interpretativna tradicija predstavlja odprt in razvijajoč se dialog o človeku in njegovem življenju; pa vendar gre, kot že poudarjeno, za dialog, ki je star okoli 2600 let in ki je potekal v zelo različnih kontekstih. Zato je treba tudi na ravni filozofskih značilnosti nauka pokazati, kako lahko na videz enaki pojmi vodijo do zelo različnih miselnih sistemov. Hkrati je treba izpostaviti druge dejavnike, ki so vplivali na razvoj konfucijanstva v različnih deželah.

Chen Lai izpostavi grobo delitev vrednot, ki se v diskurzu različnih konfuci- janskih skupnosti pokažejo kot vodilne, ter opozori, da do takšnih delitev ne pride le s filozofskim razvojem:

Gledano z vidika vrednostne orientacije družbenega življenja, lahko reče- mo, da je kitajsko konfucijanstvo med krepostmi poudarjalo »sočloveč- nost«<sup>30</sup> (*ren* 仁), v korejskem konfucijanstvu so poudarjali »pravičnost« (ali *yi* 義), v japonskem pa »biti do kraja zvest« (*zhong* 忠). Če si to ogle- damo pobliže, vidimo, da kitajsko konfucijanstvo poudarja »postavljati se na mesto drugega« (*ren* in *shu* 恕), korejsko poudarja pravičnost (ali primernost) in umerjenost (*jie* 節), japonsko pa zvestobo (*zhong* 忠) in pogum (*yong* 勇). Te razlike in poudarki v omenjenih državah niso le aksi- ološki, temveč tudi kulturni. Zaključki, ki jih lahko potegnemo v vzhod- noazijskih primerjalnih študijah, ne vzniknejo le na ravni kanonične lite- rature in filozofije, temveč tudi na področju sociologije in antropologije (Chen 2018).

30 Eden od možnih novejših prevodov tega pojma, ki je v članku uporabljen na tem mestu, je »consummate persons/conduct«. V slovenščini ohranjam »sočlovečnost«.

Chen Lai torej izpostavi potrebo po multidisciplinarnem pristopu k študiju konfucijanstva, še vedno pa ne zanika privilegiranega statusa filozofije kot tiste, ki se na poseben način približa konfucijanskemu dialogu o etičnem. Zdi pa se tudi, da si pri študiju konfucijanstva zgodovina idej in primerjalna filozofija, med katerima večkrat obstaja določena napetost, ne bi smeli biti v napoto – delovati bi morali z roko v roki.

Za natančnejši oris nekaterih posebnosti prenašanja nauka iz enega kulturnega okolja v drugega si je koristno z več vidikov ogledati primer Japonske, ki je med konfucijanskimi (in konfucianističnimi) deželami geografsko najbolj oddaljena od Kitajske in njene tradicije. Hkrati pa je okno razvoja konfucijanstva na Japonskem dosti ožje kakor v zgoraj opisani zgodovini kitajskega konfucijanstva. Najsilovitejši razmah je konfucijanstvo na Japonskem namreč doživelo šele v 17. stoletju – v obdobju Edo 江戸 (1600–1867).

30

Obdobje Edo se prične leta 1603, ko Tokugawa Ieyasu 徳川家康 (1543–1616) združi Japonsko in ustanovi svoj šogunat. S tem se je pojavila potreba po novi civilni ideologiji, ki bi pomagala vzdrževati stabilnost in mir v novonastali državi. Ideologija, ki si v tem obdobju na Japonskem izbori vodilno mesto, je konfucianizem, ki ga najbolj navdihujejo že omenjeni kitajski misleci iz obdobja Song in Ming 明 (1368–1644). Gre torej za nov val konfucianizma na Japonskem, ki ga iz Koreje prinesejo vračajoči se japonski zavojevalci in ki v marsičem odlično ustreza novi japonski politični realnosti. Takšen konfucianizem zaznamuje najrazličnejše vidike življenja ter sproži najrazličnejša gibanja – s pomočjo naturalizacije pa postaja tudi vse bolj prežet z elementi japonske družbe in kulture.<sup>31</sup>

Novo konfucianistično gibanje na Japonskem ima tudi svoje posebnosti. Če se je na Kitajskem nauk stoletja ohranjal s pomočjo centraliziranega izobraževalnega sistema, so bili konfucijanci na Japonskem predvsem zasebni učitelji (de Bary 2005, 69); njihova misel se je trudila prilagajati družbeni realnosti, ki je zaznamovala Japonsko obdobja Edo. Ni torej čudno, da sta se v družbi, ki je povečevala zvestobo gospodarjem in pogum na bojišču, tudi v konfucijanski misli, ki so jo Japonci prevzemali, »zvestoba« in »pogum« zavihtela na vrh hierarhije vrednot. Ni čudno, da so se v strogo hierarhizirani družbi z lastno avtohtono religijo razvili interesi, posebej značilni za japonski konfucianizem:

(...) jasneje pa se je vse to pokazalo v tipičnem konfucijanskem interesu za človeško zgodovino, v kateri se pokažejo nespremenljivi zakoni človeškega obnašanja in politične moralnosti. Kot se je razvijal na Japonskem, je ta študij prevzel obliko, ki ni imela predhodnic v kitajski izkušnji. Osredotočala se je, na primer, na vprašanje legitimnosti šogunalne in cesarske

31 Za podrobnejši opis procesa naturalizacije konfucianizma na Japonskem glej Nakai 1980.

oblasti ter na nepretrgano linijo nasledstva vladarskih hiš, kar je kasneje pripeljalo do gibanja za obnovitev cesarske vladavine. To je omogočilo vzpon novega nativizma: gibanja nacionalnega učenja, ki je prispevalo k študiju japonske literature in obnovitvi šintoizma. Sčasoma sta se ta trenda zlila v intenziven nacionalizem, ki je zavestno zavrgel kitajske vplive, medtem ko je še vedno uporabljal ključne elemente velike zapuščine konfucijanske intelektualne in moralne vzgoje (de Bary 2005, 5).

Konfucijanstvo je bilo kot tradicija, ki ponuja širok in izdelan pojmovni aparat, dovolj fleksibilno, da je bilo na Japonskem podlaga izrazito japonskim študijam. Njihova raznolikost – od religije, literature in politične znanosti do medicine – je, kot omenjeno, tudi na Japonskem takšna, da konfucijanstva ne moremo preprosto zvesti na njegove filozofske temelje; hkrati se zdi, da ga sočasno ni mogoče preprosto v celoti odrezati od njegovih filozofskih korenin. Tudi na področju filozofije tako lahko pokažemo na kritični razvoj, ki ga je konfucijanski nauk doživljal v tem okolju.

Številni japonski konfucijanci so nasprotovali Zhu Xijevemu miselnemu sistemu. Med njimi sta bila na primer vplivna učitelja Itô Jinsai 伊藤仁斎 (1627–1705) in Ogyû Sorai 荻生徂徠 (1666–1728). Prvi je pozival k etiki vsakdanjega in sekularnega ter k opustitvi vseh neživljenjskih praks samovzgoje, ki naj bi jih v Zhu Xijev sistem po njegovem mnenju zasejal predvsem budizem, drugi pa je skozi obravnavo klasičnih konfucijanskih pojmov razvijal nauke, ki jih lahko razumemo bolj kot politično znanost.

Med njunima naukoma pa se pokaže tudi širina različnih pojmov, ki jo zmore tradicija celo znotraj enotnega referenčnega okvira. Tudi Jinsai in Sorai razpravljata o »sočlovečnosti«. Jinsai jo vidi kot naklonjenost in ljubezen, za Soraija pa je sočlovečnost krepost, ki vladarjem omogoča pomiriti »kraljestvo pod Nebom«. Oba razpravljata o »pravičnosti«. Ta je za Jinsaija v komplementarnem paru s sočlovečnostjo temelj »poti človeštva« (*rendao* 人道), za Soraija pa so to predvsem temeljna načela predpisanega obredja. Oba razpravljata o teoriji »človeškosti kot dobre«. Za Jinsaija je to temeljni potencial človeka, da deluje v skladu s krepostmi in se vzgaja z vsakodneвно etično prakso; za Soraija je to brezpredmetna razprava, ki naj bi jo sprožil Mencij, ker je rad polemiziral z drugimi šolami. Zaključki, do katerih se dokopljeta Jinsai in Sorai, so zelo različni, vendar pa oba še vedno spadata v konfucijansko filozofsko tradicijo.<sup>32</sup>

Tudi japonski misleci so torej vsak po svoje razvijali pojme, ki so jih prevzeli od kitajske filozofske tradicije, ter se naslanjali na dela predhodnikov – vključevali so

32 O razlikah med Jinsaijem in Soraijem podrobneje razpravljam v članku: Ogrizek 2016.

se v tradicijo, ki se je raztezala od Kitajske in Koreje do Japonske. Če je torej mogoče reči, da je golo poznavanje kanoničnih tekstov konfucijanstva nezadostno za poglobljeno razumevanje prostrane konfucijanske tradicije, se zdi obsežni projekt konfucijanske etike kot filozofskega diskurza še zmeraj nekaj, česar ne moremo zanemariti. Zdi se tudi, da lahko pravilni filozofski pristop opiše tako razvoj misli posameznih dežel kakor razvoj konfucijanske etike kot povezane tradicije.

Konfucijanstvo tako ponuja bogat etični nauk, ki je sicer naravnan h konkretnemu, a ima kljub temu moč, da ohranja živ filozofski dialog o univerzalnem. Vsaka nova zgodba, v kateri takšen dialog poteka med različnimi kulturnimi konteksti in v njihovem okviru, ga kot dinamičen in živ proces le še obogati. Študij različnih konfucijanstev se zato pojavlja tako v kontekstu študije kulturnih dejavnikov – kontekstu, ki se konfucijanstvu tudi v njegovih filozofskih temeljih zdi ključnega pomena – kakor v kontekstu filozofskega preučevanja konfucijanske etike kot take.

Oba pristopa gresta zopet z roko v roki.

## 6 Zaključek

Če je konfucijanstvo na Kitajskem, Japonskem, v Vietnamu in Koreji povezano tudi s študijem kulturnih, zgodovinskih in lokalnih kontekstov, se zdi, da s tem študije konfucijanske filozofije, sploh v kontekstu današnjih primerjalno-filozofskih študij, ne izgubljajo svoje moči ter lahko s črpanjem iz globokega vodnjaka konfucijanske tradicije še vedno pripomorejo k novim filozofskim razpravam v času, ko se zdijo obnovljeni globalni etični diskurzi ključnega pomena. Diskurz, ki o konfucijanstvu zdaj poteka tudi na globalni ravni, pa se da prav tako videti kot še eno novo in zanimivo oblika konfucijanstva.

Če gre pri različnih izrazih konfucijanstva kljub vsemu za tradicijo, ki je sicer bogata in kompleksna, vendar vedno odpira pogovor o vrednotah, ki so jih na podlagi razumevanja svoje kulturne dediščine predstavili Konfucij in njegovi nasledniki – vrednotah, ki so dve tisočletji in pol bistveno vplivale na razvoj miselnih tradicij Vzhodne Azije –, je študij konfucijanstva v vseh oblikah, tudi primerjalno-filozofski, še vedno pomemben projekt.

## Zahvala

Pričujoči članek je rezultat raziskovalnega dela v okviru raziskovalnega programa Azijski jeziki in kulture (P6-0243), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

## Literatura in viri

- Ames, Roger T. in Henry Rosemont Jr. 1998. *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. New York: Ballantine Books.
- Chen, Lai. 2018. »Historical and Cultural Features of Confucianism in East Asia.« V *Confucianisms for a Changing World Cultural Order*, urednika Roger T. Ames in Peter D. Hershock, 102–111. Honolulu: University of Hawai'i Press. doi: 10.2307/j.ctv3zp05k.10.
- De Bary, Wm Theodore et al., ur. 2005. *Sources of Japanese Tradition*. New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press.
- Huang, Chun-chieh. 2018. »Why Speak of »East Asian Confucianisms?« V *Confucianisms for a Changing World Cultural Order*, urednika Roger T. Ames in Peter D. Hershock, 75–86. Honolulu: University of Hawai'i Press. doi: 10.2307/j.ctv3zp05k.8.
- Lunyu 論語 [Razprave]. s.d. Chinese Text Project. <http://ctext.org/analects>.
- Mengzi 孟子 [Mencij]. s.d. Chinese Text Project. <https://ctext.org/mengzi>.
- Ogrizek, Marko. 2016. »Pojmi poti, kreposti in dobrega v konfucijanskih naukih Itôja Jinsaija in Ogyûja Soraija.« V *Konfucij in globalizacija: antični in sodobni konfucijanski diskurzi*, urednici Jana S. Rošker in Barbara Pihler Ciglič, 65–80. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Paramore, Kiri. 2016. *Japanese Confucianism, A Cultural History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosemont, Henry Jr. in Roger T. Ames. 2009. *The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of the Xiaojing*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- . 2016. *Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?* Tajpej: National Taiwan University Press.
- Shu jing 書經 [Knjiga dokumentov]. s.d. Chinese Text Project. <https://ctext.org/shang-shu>.
- Wildman Nakai, Kate. 1980. »The Naturalization of Confucianism in Tokugawa Japan: The Problem of Sinocentrism.« *Harvard Journal of Asiatic Studies* 40/1: 157–199. doi: 10.2307/2718919.