

Jana S. ROŠKER

Pomen poznavanja kitajske idejne zgodovine za razumevanje sodobne kitajske družbe: primer idejnega konstrukta »harmonije« in njegove interpretacije na kitajski celini ter na Tajvanu

Povzetek

Članek obravnava vprašanje razmerja med kitajsko tradicijo in sodobno kitajsko družbo na primeru sodobne ideologizacije klasičnega filozofskega termina harmonije (*he* 和). Najprej prikaže sodobno interpretacijo pojma harmonije in izpostavi razloge za njegovo umestitev v sodobno revitalizacijo konfucianizma. Potem skozi analizo klasičnih konfucijanskih besedil prikaže, da gre pri sodobni interpretaciji koncepta harmonije v LR Kitajski za interpretacijo, ki ne sloni na proto-demokratskih elementih izvirnega konfucijanstva, temveč sledi avtokratski in državotvorni liniji konfucianizma, ki se je razvila na osnovi idej Xunzija, kateri v resnici predstavlja most med egalitarnostjo izvirnega konfucijanstva in despotskimi izhodišči legalizma. S pomočjo analize interpretacij klasičnega pojma harmonije nato prikaže, da sledijo interpretacije tajvanskega modernega konfucijanstva – v nasprotju z izhodišči konfucijanskega preporeda, kakršen se je razvil

na celini – egalitarnejšim in bolj demokratičnim smernicam klasičnega konfucijanstva, ki sledi liniji Mengzijeve filozofije.

V zaključku izpostavi pomen prepoznavanja tovrstnih razlikovanj v kontekstu vrednote- nja političnih in družbenih sistemov sodobne Kitajske. Ta se ne kaže zgolj v prepoznav- nju avtokratskih elementov znotraj sodobne kitajske ideologije, temveč tudi v tem, da nam nudi tudi možnosti revitalizacije in nadgradnje tistih elementov kitajske tradicije, ki lahko pripomorejo k izdelavi specifično kitajskega modela demokracije.

Ključne besede: harmonija, konfucijanstvo, konfucianizem, idejna zgodovina, ideologija

Abstract – The Significance of Chinese Intellectual History for a Better Understanding of Contemporary Chinese Society: the Ideological Construction of “Harmony” and its Interpretations in Mainland China and Taiwan

72

Through the lens of the contemporary ideologization of the classical philosophic term harmony (*he*和), the present article deals with the question of the relation between the Chinese tradition on the one side, and contemporary Chinese society on the other. First, it introduces the contemporary interpretation of the notion of harmony and reveals the reasons for its integration into the current revitalization of Confucianism. Through the analysis of classical Confucian texts, it then shows that the current interpretation is not founded upon the proto-democratic elements of original Confucianism, but rather upon the autocratic and state-generating line of Confucianism that was developed by Xunzi, who represents a bridge between Confucianism and Legalism. Through the analysis and interpretation of the classical notion of harmony it then indicates that the interpretations generated by the crucial representatives of the Taiwanese Modern Confucians are – in contrast to those developed on the main- land – following the much more egalitarian and democratic lines of classical Confucian philosophy that were elaborated by Mencius. In the conclusion, the author reveals the significance of such differentiations in the context of evaluating the political and social systems of contemporary China. This significance is not merely limited to the recognition of autocratic elements within contemporary Chinese ideology, but also manifests itself in new possibilities of revitalization and upgrading of such elements of the Chinese ideational tradition, that can help us to generate a new, specifically Chinese model of democracy.

Keywords: harmony, Confucianism, Confucian state doctrine, Confucian philosophy, intellectual history, ideology

Uvod

O srednji namen pričujočega članka je osvetlitev potrebe po ohranjanju in razvoju klasičnih študij v okviru sodobnih vzhodnoazijskih študij. Četudi veljajo v sodobnih, aplikativno usmerjenih programih podrobne zgodovinske ali celo klasično filološke študije za zastarele,

neuporabne, ali celo reakcionarne, bom v članku nazorno pokazala, da je tak pogled preveč površinski in enodimenzionalen. Prav tovrstne študije nam lahko namreč nudijo bolj diferenciran in pravilnejši vpogled v sodobne vzhodnoazijske politike, saj upoštevajo idejno ozadje, ki opredeljuje to sodobno politiko in njene ideološke konotacije.

Pri tem se bom osredotočila na primer sodobne Kitajske.¹ V zadnjih dvajsetih letih opažamo po vsej Evropi (in delno tudi v ZDA) težnjo po odpravljanju klasične sinologije iz univerzitetnih kurikulumov. Ta znanstvena disciplina, ki poleg študija sodobnega kitajskega jezika in družbe vključuje tudi obravnavo klasične kitajske idejne tradicije in učenje klasične kitajščine, se v vse večjem obsegu nadomešča z vedo tako imenovanih »Kitajskih študij«, katere predmet je zgolj poučevanje sodobnega kitajskega jezika, ter posebnosti sodobne kitajske družbe in kulture.

Pričujoči članek izhaja iz predpostavke, po kateri je za poglobljeno razumevanje razmer v sodobni Ljudski republiki Kitajski nujno potrebno razpolagati z dobrim poznavanjem njene idejne tradicije in zgodovine. To predpostavko bom utemeljila na temelju večplastne kontrastne analize klasičnih in sodobnih interpretacij filozofskega koncepta harmonije (*he* 和), ki sodi k osrednjim elementom sodobne ideologije, ki se v LR Kitajski propagira v okviru prepoda konfucijanstva.

Argumentacija, ki bo vodila do verifikacije zastavljene hipoteze, bo osnovana na treh ravneh:

1. Na ravni ideologizacije koncepta harmonije v sodobni LR Kitajski
2. Na ravni interpretacij predstavnikov tajvanskega modernega konfucijanstva
3. Na ravni predstavitve klasičnih interpretacij koncepta harmonije

Skozi tovrstno tridelno analizo bom pokazala, da obstaja bistvena razlika med tajvanskimi celinskimi interpretacijami koncepta harmonije, in da so posledice te razlike vidne v različnih konceptualizacijah kitajske modernizacije in kitajske družbeno-politične ureditve. Na osnovi rezultatov te analize se bo jasno pokazalo, da je poznavanje kitajske idejne tradicije nujni predpogoj za celostno razumevanje kompleksne družbene stvarnosti sodobne Kitajske.

1 Podobne raziskave bi bilo seveda možno izdelati tudi na Japonskem, v Koreji ali kateremkoli drugem območju klasične sinitske kulture, kjer prevladuje konfucijanska idejna dediščina. Ker pa sem sinologinja, in tudi zaradi prostorske omejitve tega zbornika, se bom tukaj osredotočila samo na omenjeni dve področji tega kulturnega kroga, tj. na Tajvan in celinsko Kitajsko.

1 Harmonija kot ideološki konstrukt kitajske vlade

Ideja »harmonične družbe« predstavlja enega osrednjih elementov aktualne ideologije v L. R. Kitajski. Četudi se koncept harmonije, ki služi kot osnova te ideje, pogosto eksplicitno označuje kot izhajajoč iz konfucijanske miselnosti, pa so v L. R. Kitajski diskurzi modernega konfucijanstva ponovno prišli v ospredje šele v zadnjih dveh desetletjih prejšnjega stoletja. Pred tem sta bila tako sam lik Konfucija, kot tudi celotna konfucijanska tradicija, predmet številnih vladnih kritik. Konfucij in njegov nauk sta veljala za reakcionarno in »fevdalno« ideologijo, katera naj bi ščitila zgolj interese vladajočih, izkoriščevalskih slojev pretekle kitajske družbe. Po drugi strani je bil Konfucij (v nezlomljeni tradiciji četrtomajskih kulturnih preobratov in v luči marksističnih teorij modernizacije) viden kot simbol tiste konservativne tradicije, ki je zavrla kitajsko modernizacijo in je s tem »kriva« za zaostalost države.

74

A že slabi dve desetletji zatem se je ta kritika – za mnoge poznavalce povsem nepričakovano – sprevrgla v svoje nasprotje. Kot izpostavlja Helena Motoh, se je eno prvih znamenj tega preobrata pojavilo v govoru Gu Muja, enega idejnih očetov kitajske modernizacije ob proslavi 2540. obletnice Konfucijevega rojstva leta 1989 (Motoh 2009, 91). V njem je izpostavil pomen »pravičnega« (beri: popravljenega) odnosa do tradicionalne nacionalne kulture in se zavzel za ponovno oživljanje pozitivnih elementov konfucijanske miselnosti v okviru sintez z zahodnimi idejami. Zavzel se je tudi za to, da bi morala imeti kitajska tradicija znotraj te sinteze prednost pred zahodno (ibid).

To seveda ni slučaj, saj sodi koncept »harmonične družbe«, katere idejno jedro naj bi vsebovala že izvorna konfucijanska miselnost, k osrednjim elementom sodobnega ideološkega aparata v L. R. Kitajski. Leta 2005 je kitajski predsednik Hu Jintao javno objavil uvedbo politike »harmonične družbe«, ki naj bi simbolno označevala nove razvojne smernice sodobne Kitajske. Težnja po harmonizaciji družbe je bila vsaj deloma plod prvih negativnih posledic rapidne ekonomske liberalizacije, katero je v osemdesetih letih prejšnjega stoletja uvedel Deng Xiaoping. Hu je od svojih predhodnikov nasledil vse bolj razslojeno družbo. Kriza neoliberalnih ukrepov se je kazala predvsem v vse večjih regionalnih razlikah, v krhkem in nezanesljivem sistemu socialnih storitev države, v množični nezaposlenosti in strukturni revščini ter v vse večjih ekoloških problemih, ki so pestile državo.

Koncept harmonične družbe še danes predstavlja eno pomembnih načel kitajske vlade in je pogosto izpostavljen tudi v osrednjih govorih predsednika Xi Jinpinga (gl. Xiang Bo 2018). Uporabljen je bil celo v novi reformi kitajske

zakonodaje; povezava med harmonijo in zakonodajo je namreč pogosto izpostavljena tudi v kitajskih akademskih člankih, ki obravnavajo implikacije načrtovane harmonične družbe:

Temelj modernih družb je torej pravo, katerega vsebina so zakoni, zdravi razum, enakovrednost in pravičnost. To, kar je poudarjeno v harmonični družbi, je red in mir, iskrenost, prijateljstvo in ljubezen ter usklajeni razvoj. To, za kar se zavzema, je združitev ter enovitost človeka in narave, pa tudi zdrav trajnostni razvoj. Zato je za vzpostavitev harmonične družbe nujno potrebno najprej vzpostaviti pravno družbo (Zhou 2010, 285).²

Kot izpostavljata Leila Choukrone in Antoine Garapon, se je prav v debatah, ki se odvijajo okrog vprašanja te povezave, najjasneje pokazalo, da služi koncept harmonije v tem kontekstu predvsem kot inštrument discipliniranja državljanov in državljanek. (Choukrone in Garapon 2007, 36) V svojih komentarjih k tej novi politični smernici, ki so bili 29. septembra 2007, torej kmalu po Hu Jintaojevi razglasitvi prizadevanj po harmonični družbi, objavljeni v angleški izdaji uradnega dnevnika People's Daily, je Xiao Zhuoji, profesor Pekinške univerze in član Politične posvetovalne konference kitajskega ljudstva, med drugim zapisal: »Poleg tega bomo iztrebili različne družbene bolezni, ki predstavljajo strupen tumor harmonične družbe, in katere je zato potrebno odstraniti« (Xiao 2007, 4).

Tudi v akademskih člankih pogosto naletimo na odstavke, ki v kontekstu harmonične družbe poudarjajo pomen discipline in samo-restrikcije ter »pravilnega« odnosa do nadrejenih in skupnosti. Kot poudarja Li Ning, se lahko tovrstne prvine pridobijo samo na osnovi »harmoničnega stanja duha«:

Tako imenovano harmonično stanje duha se nanaša na to, da so člani družbe sposobni pravilnega soočanja z družbeno stvarnostjo, da znajo na pravilen način obravnavati same sebe, svoje soljudi in družbo. Stanje duha, s katerim razpolagajo (takšni ljudje), je optimistično, aktivno in samoiniciativno ter miroljubno (Li 2010, 9).³

Leila Choukrone in Antoine Garapon (2007, 36) sta izpostavili, da služi ideja harmoničnosti kot ideološka podpora takšnemu modelu zakonodaje, ki se uporablja kot orodje discipliniranja in moraliziranja s ciljem ohranjanja

2 现代和谐社会的基础是法治，其内涵包括法律、民智、公平、正义。和谐社会所倡导的是人类生活的安定有序、诚信友爱、协调发展，所追求的是人与自然互相融合，健康持续的发展。因此，一个和谐的现代社会必定首先是一个法治社会。

3 所谓和谐心态，就是指社会成员能够正确面对社会现实，能够正确对待自己、他人和社会，具有乐观向上、积极进取、豁达平和的心理状态。

vladajočega režima. Zato služi harmonija (kot domnevno esencialni del konfucijanskega nauka) tudi kot simbol takšnega Konfucija, ki je predstavljal in razširjal »pravilno« moralo, katera naj bi se kazala v podrejenosti posameznika »višjim« družbenim ciljem in v brezpogojni poslušnosti nadrejenim.

2 Tajvanski teoretiki in koncept harmonične usklajenosti

Koncept harmonije pa ni pomemben samo v celinski Kitajski, temveč tudi na Tajvanu in drugih regijah Vzhodne Azije, ki razpolagajo s skupno, izvorno sinitsko, tradicijo konfucijanstva in konfucianizma. Posebej pomemben je tudi v okviru tako imenovanega modernega konfucijanstva, ki predstavlja (kot bomo videli v naslednjem poglavju) tretjo reformo konfucijanskega nauka in temelji na naukih neo-konfucijanske filozofije dinastije Song.

Pomen oziroma interpretacijo koncepta harmonije si bomo na kratko ogledali v kontekstu druge generacije modernega konfucijanstva, katere glavni predstavniki so Mou Zongsan, Xu Fuguan, Tang Junyi in Fang Dongmei. Vsi razen Tang Junyija, ki je večino življenja preživel v Hong Kongu, so po let 1949 iz kitajske celine emigrirali na Tajvan.

V teoretskem smislu velja za najpomembnejšega predstavnika te generacije Mou Zongsan. Mou se z vprašanjem harmonije vsaj na eksplicitni ravni ne ukvarja veliko. Nekaj namigov na harmonično življenje v družbi najdemo v njegovem delu *O Summum Bonum* (*Yuan shan lun* 圓善論), v katerem si prizadeva obrazložiti metodo harmonizacije (oziroma uskladitve) sreče in dobrote. V tem delu se na kratko posveti tudi vprašanju interpretacije izvorno konfucijanskega termina »harmonija ravnovesja« (*zhong he* 中和). Tukaj v prvi vrsti ne gre zgolj za družbeno konotacijo harmoničnosti, kakršno imajo v mislih novi ideologi L. R. Kitajske, temveč prej za njihove idejne osnove, ki temelje v popolnosti individualnega (in hkrati absolutno integralnega) moralnega sebstva.

Njega samega, pa tudi večino drugih modernih konfucijancev na Tajvanu, je zanimala harmonija predvsem v smislu ravnovesja oziroma uravnoteženosti, ki se lahko nanaša tako na individualno sebstvo posameznika, kot tudi na strukturo družbe. Takšno pojmovanje harmonije, harmoničnosti oziroma harmonizacije izhaja iz enega najstarejših konfucijanskih klasikov, namreč knjige z naslovom *Nauk o sredini* (*Zhong yong* 中庸), ki predstavlja besedilo, bogato s simbolnimi pomeni in vsebuje številne napotke za izpopolnjevanje in nego osebnosti. Pogosto ga opisujejo tudi kot »negibno os« (Pound 1969,

21).⁴ Mou je v svoji filozofiji izhajal iz tovrstnega koncepta harmoničnega ravnovesja, ki je dinamično in temelji na nenehnem balansiranju med različnimi elementi celote. Ta harmonija ne more biti nikoli dosežena za vselej, temveč se spreminja v skladu s spremembami vesoljstva (pa tudi družbe in posameznika) (Mou 1985, 306).

Tudi Xu Fuguan v svoji analizi in interpretaciji *Poti sredine (Zhong yong)* obravnava isti koncept (tj. koncept harmonije ravnovesja, *zhong he*), kate-rega označi kot termin, ki »se nanaša na 'naravo', katera v sebi združuje notranjost in vse, kar je onkraj nje, pa tudi na njeno funkcijo harmonizacije, ki v sebi zaobjema tako sestvo, kot tudi vse objekte zunanjega sveta« (Ni 2002, 287). Xu to po vezavo razloži takole:

Ravnovesje, ki nastopa v izrazu harmonija ravnovesja, navzven deluje kot pot sredine, na višji ravni pa povezuje človeške prirojene lastnosti z njegovim življenjem (Xu Fuguan 2005, 127).⁵

77

Harmonija ravnovesja je torej tista intimna osnova posameznika, ki mu sploh omogoča harmonično sobivanje s soljudmi. V okviru moderno - konfucijanskega videnja sveta in človeka je namreč prav moralno sestvo tisto, ki predstavlja osnovo vsakega posameznika in hkrati jedro družbene in celo kozmične racionalnosti. To seveda predpostavlja komplementarnost razmerja med posameznikom in njegovim (naravnim ter družbenim) okoljem. Z drugimi besedami: to pomeni, da je družbena harmonija neobhodno povezana s harmonično notranjostjo posameznika.

Ker je v moderno – konfucijanskem svetovnem nazoru kozmos oziroma vse, kar obstoja, prežeto z vrednoto dobrega, kar pomeni, da so tako pojavnne oblike stvarnosti, kot tudi njeno substančno jedro, ki se odraža v ideji »stvari po sebi« ali *noumenona*, aksiološki pojmi, je harmonija človeškega bivanja najtesneje povezana z moralnimi predpostavkami. Za Xu Fuguana so te vrednote dobrega tesno povezane z estetiko občutenja lepote, ki je ena od temeljnih funkcij oziroma učinkov harmonije. Prav zaradi tega je bila glasba po Xujevem mnenju v okviru izvornega konfucijanstva tako zelo pomembna. Globoko

4 Sredina (*zhong*) tukaj v glavnem pomeni ravnovesje brez nagibanja na katero koli stran. Drugi del te sestavljenke (*yong*) pomeni običajno, nekaj kar je dobro znano in domače in se ne spreminja, kar pa ne pomeni, da je statično, temveč, da je kontinuirano. Sama sem se odločila za prevod v smislu »lastne poti«. Po enem prvih prevajalcev tega besedila v angleščino, Jamesu Leggeju je namen oziroma cilj te sredine ohranjanje harmoničnega ravnovesja, ki ohranja zavest v stanju nenehne osredotočenosti. Človek, ki se ravna po teh načelih, naj bi nikoli ne zašel s svoje poti, kar pomeni, da bi znal vselej delovati v skladu s svojo individualno pozicijo znotraj naravnega in družbenega sveta. Ta načela naj bi veljala za vsakega posameznika in ga učila živeti v skladu z naravnim redom (prim.: *Li ji* 2012, *Zhong yong* 2012).

5 中和之中，外發而為中庸，上則通與性與命。

doživetje glasbene harmonije namreč hkrati pomeni možnost projiciranja te harmonije v območje družbene stvarnosti:

Ravnovesje (*zhong*) in harmonija sta bili v konfucijanstvu osrednja estetska kriterija glasbe. Za ravnovesjem in harmonijo se namreč skriva pomen dobrega, in to je tisto, kar lahko gane človeško srce in v njem vzbudi dobroto (Xu 2001, 14).⁶

Na področju konkretne družbene politike se Xu Fuguan zavzema za politiko, ki bi omogočila doseganje »racionalne harmonije« na osnovi razumne tekmovalnosti. Sobivanje, ki ni zgolj stvar posameznika, bi moralo biti pogojeno z neodvisnostjo vsakega od njih in kolektivne pravice skupnosti bi morale biti osnovane na individualnih pravicah (Ni 2002, 296–297). A ko bo ljudstvo doseglo določeno stopnjo zrelosti, in ko bodo izpolnjeni tudi vsi materialni pogoji za to, meni Xu, bo sistem pravic postal manj pomemben oziroma celo nepotreben. To je zanj podobna situacija kot tista, ki j najdemo znotraj družin: tudi če se člani in članice ene in iste družine v svojih odnosih vzajemno sklicujejo na svoje individualne pravice, je to precej nepotrebno ali celo nesmiselno. In vendar mora novo konfucijanstvo v obdobju, ko taka stopnja zrelosti še ni dosežena, družbi nuditi dovolj prostora za manj idealno ureditev. Tako je tudi znani sodobni tajvanski filozof Liu Shu-hsien podarjal, da moramo v danem trenutku negirati tradicijo prav za to, da bomo lahko ponovno vzpostavili njene najgloblje ideale (ibid., 298)

Vsekakor se – podobno kot večina drugih tajvanskih modernih konfucijancev – tudi Xu Fuguan odkrito zavzema za takšno harmonijo človeških skupnosti, ki je osnovana na enkratnosti in neponovljivosti vsakega posameznika. To pogosto utemeljuje s Konfucijevimi citati:

V poglavju Dvajset let vojvode Zhaota iz Zuojevih komentarjev Spomladansko – jesenskih letopisov pravi Yanzi: »Harmonija je takšna kot brodet«. Brodet vsebuje najrazličnejše vrste okusa, ki se med seboj združijo v slastno celoto. Zato je pomen »harmonije« v tem, da jo sestavljajo najrazličnejše kombinacije individualnih posebnosti. Nobena od teh individualnih posebnosti v njej ne izgubi svoje enkratnosti, temveč se lahko druga z drugo harmonično združujejo (Xu 2005, 127).⁷

Po njegovem mnenju je v tem pogledu kitajska tradicija veliko bolj napredna od »zahodne«, saj nudi ljudem etiko, estetiko in aksiologijo, ki ni omejena na racionalne konstrukte (ibid., 130).

6 中與和是孔門對樂所要求的美的標準。在中與和後面，便有善的意味，便足以感動人之善心。

7 左轉昭公二十年晏子謂 »和如羹焉«，羹是由各種不同的味，調和在一起，而得到統一之味的。所一 »和« 是各種有個性的東西，各不失其個性，卻能彼此得到諧和統一之義。

Podobno (a še bolj pristransko) stališče glede različnosti obeh »kultur« je zavzel tudi Fang Dongmei, katerega filozofija je po svojem bistvu osredotočena prav na obravnavo »tipično kitajskega« koncepta »ustvarjalne harmonije«. Medtem ko vidi zahodno filozofijo kot ujeto v mrežo nenehnih protislovij, iz katere se poskuša vselej znova reševati z nihilizmom (Li 2002, 265), je njegova lastna idejna tradicija zanj neprimerno bolj sofisticirana. Razlog za to superiornost pa naj bi tičal prav v njenem upoštevanju harmonije in harmoničnosti:

Za razliko od zahodne ohranja kitajska filozofija ravnovesje med čustvi in razumom. Preko kulture si prizadeva doseči veliko harmonijo življenja; spominja na simfonijo, v kateri vsaka nota prispeva k harmonični celovitosti (Fang Dongmei v *ibid*).

Ta »harmonična celovitost« izhaja iz njegovega osrednjega koncepta »celovite harmonije«, ki temelji na vesoljstvu kot uravnovešenem in harmoničnem sistemu. Ker vidi v tovrstni paradigmi osnovo kitajske filozofije, je zanj tudi kitajski ideal življenja nujno harmoničen; v tem idealu ni prostora za konflikte, niti za sebičnost. Vendar ta harmonija pri Fangu ni omejena zgolj na vesoljstvo, temveč predstavlja tudi kriterij za oblikovanje vedenjskih vzorcev in političnih idealov (Fang 1980b, 93).

Na splošno pa se Fang Dongmei v svojem idealizmu ni pretirano pogosto ukvarjal z vprašanji konkretne družbene stvarnosti. Harmonija, ki je v ospredju njegove idealistične teorije, je v glavnem omejena na harmonijo enovitosti človeka in narave. Kot smo videli prej, pa so ostali predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva vprašanje družbene harmonije vendarle obravnavali nekoliko bolj konkretno in podrobno.

Filozof Tang Junyi pravzaprav nikoli ni dlje časa živel na Tajvanu, temveč je po ustanovitvi L. R. Kitajske migriral v Hong Kong. Kljub temu je bil dejaven član moderno konfucijskega intelektualnega gibanja in svoje teorije je pisal v tesnem sodelovanju s svojimi tajvanskimi kolegi. Zato bomo na tem mestu na kratko predstavili tudi njegovo videnje harmonije in harmoničnosti.

Moralnost, kakršno posamezniku za zagotovitev družbene harmonije priporoča Tang, ni toliko odvisna od enkratnosti njegovega individualnega bivanja, za kakršno se zavzema Xu Fuguan, niti od avtonomne svobode moralnega sebstva ter njegove neskončne zavesti, ki je v središču Mou Zongsanove pozornosti. Tangova ideja moralnosti veliko bolj neposredno temelji na občutku prirojene odgovornosti posameznika, ki naj bi mu, podobno kot neokonfucijanski koncept »praznanja« (*liang zhi* 良知) služil kot kažipot skozi nepregledni pragozd vseh etičnih dilem in dvomov, s katerimi je soočen v svojem

konkretnem življenju. Kot pokaže naslednji citat, bo posameznik lahko prispeval svoj doprinos k višjemu cilju družbene harmonije zgolj na osnovi poslušnosti temu notranjemu kažipotu odgovornosti:

Ni ti treba spraševati, kaj bi moral storiti, kajti ti sam si tisti, ki najbolj veš, kaj je potrebno storiti. Včasih pa se lahko zgodi, da hkrati občutiš več možnosti za to, kar bi moral storiti in morda lahko začutiš, da vlada med temi različnimi možnostmi protislovje. Morda ne boš takoj vedel, katero od njih naj izbereš, ali kako naj vse združiš, da bi dosegel še višjo raven harmonije... Vse to moraš vendarle reševati sam, kajti šele ti sam lahko spoznaš, v čem je razlog, da moraš storiti prav to (Tang Junyi 1985, 53–54).⁸

V tej odgovornosti pravzaprav ni govora o tem, da naj bi bili interesi družbe pred interesi posameznika. Moralno osveščen posameznik se bo v vsakem primeru odločal na podlagi svoje odgovornosti, ne glede na to, ali gre za njegov lastni interes, ali za interes širše družbene skupnosti.

Človek ni stvar, človek je sam po sebi že cilj. To pomeni, da posameznik ni orodje družbe, niti orodje države. In sedanji ljudje prav tako niso orodje prihodnjih... A če pravimo, da človek ni orodje družbe, to ne pomeni, da smo ljudje zunaj družbe, in tudi posameznik ne bi smel na družbo in državo gledati kot na orodje za doseganje svojih ciljev... Ampak človekova zavest in to, kar mu je prirojeno, sta vzajemnost in ljubezen. Če si človek prizadeva za to, da dejansko in do obisti izživi to svojo prirojeno zavest, se nikakor ne bo mogle počutiti ločenega od družbe... Menim, da bomo samo preko izobraževanja ljudi v tem, da bodo čim bolj popolno razvili to svojo prirojeno moralno naravo, lahko uskladili konflikt med posameznikom in družbo. Le tako bomo lahko presegli binarno kategorijo individuuma in skupnosti ter dosegli, da bo obstoj družbe v prid posameznika in obratno (Tang Junyi 2000, 61 – 62).⁹

Pri tem torej ne gre za poslušnost kakršnim koli zunanjim avtoritetam. Po svojih lastnih besedah ostaja Tang v tem pogledu zvest temeljnim načelom kitajske etike, katere značilnost naj bi bila najti v zavestnem prizadevanju za

8 你不必問什麼是你該作的，因為你自己知道你自己所該作。但是你自己可以同時感到機種該作，你感到他們間的矛盾，你一時會不知道如何選擇其一，或統一之於一種更高的和諧... 這些仍只有你自己去解決，因為只有你自己，才真知道你感該作時所據以為該作之理由。

9 人不是物，人本身為一目的。人本身為一目的涵義，亦包括個人不是社會之一工具，國家之一工具，此時代之人不是下不是下一時代之工具... 我們說每一人不是社會之一工具，不是說每一人可以自外與社會，個人亦不須視社會國家為達其個人目的之工具... 而人的心性即是仁，既是愛。人真求自盡其性的心，絕不會自外於社會... 我們人為只有以教化充兩發展人之此種道德的天性，可以協調所為個人與社會的衝突，超出個人與社會之對立的範疇，使社會的存在支持個人之存在，個人的精神也支持社會之存在。

preseganje ločnice med sebstvom in drugimi in to prav na temelju harmoničnega delovanja medčloveških odnosov (Sin 2002, 320).

Ker pa etično sebstvo oziroma moralno osveščena zavest posameznika merodajno vpliva tudi na konkretne posebnosti kulture, v kateri je rojen in v kateri živi, pa lahko po Tangovem mnenju iz tovrstne prevladujoče naravnosti duha posameznikov sklepamo tudi na naravnost njihove kulture. Ena osrednjih razlik med kitajsko in zahodno kulturo je zanj v tem, da naj bi prva poudarjala etiko in umetnost, slednja pa religijo in znanost. Ta razlika je po Tang Junyijevem mnenju pogojena s tem, da prevladuje v kitajski kulturi duh harmonije, v zahodni pa duh distinkcij (ibid).

3 Osnova za razumevanje tradicionalnega koncepta harmonije (*he* 和): tri reforme in razlikovanje med konfucijanstvom in konfucianizmom

V obeh vrstah sodobnih interpretacij klasično kitajskega koncepta harmonije, torej tako tistih, ki so nastale v zadnjih desetletjih na Tajvanu, kot tudi pri onih, ki prevladujejo v LR Kitajski, se torej pogosto poudarja, da gre pri tem konceptu za tradicionalni konfucijanski pojem. Na ta način se ideologija harmonije umešča v okvire ideologij tako imenovanega konfucijanskega preporeda. Vendar smo že na primeru teh interpretacij lahko videli, da se konfucijanski preporek na obeh bregovih tajvanske ožine presej razlikuje.

Ta razlika se ne kaže samo v tem, da se je ta preporek na Tajvanu razvijal kontinuirano vse od pričetka oblikovanja struje modernega konfucijanstva, ki se je, kot bomo videli nekoliko kasneje, vzpostavila na pragu 20. stoletja. Kot je splošno znano, je bila namreč ta kontinuiteta na celini prekinjena za dobra tri desetletja (od petdesetih do srede osemdesetih let 20. stoletja), v katerih so se filozofi na celini lahko ukvarjali samo s politično »ustreznimi« temami, kakršna je na primer sinizacija marksističnih in leninističnih teorij. A kot smo si lahko ogledali v prejšnjih dveh poglavjih, seže razlika med obema diskurzoma veliko dlje oziroma globlje, torej v samo srž vsebinskih evalvacij in interpretacij pojma harmonije, v katerem oboji vidijo eno osrednjih specifik kitajske miselnosti.

Za razliko od tajvanskega modernega konfucijanstva se prikazuje konfucijanstvo znotraj preporeda, kakršen se je razvil na celini, in ki ga bomo natančneje opredelili nekoliko kasneje, kot enodimenzionalen, monolitni diskurz brez vsebinskih in idejnih razlikovanj, ki so nujne za njegovo pravilno, torej bolj celostno in koherentno razumevanje.

Diskurzi, ki izvirajo iz najstarejšega, torej izvirnega konfucijanstva, so se namreč v svojem nadaljnjem razvoju razcepili na več struj, ki niso samo različne, ampak so druga drugi delno celo diametralno nasprotni. Te struje so se v zgodovini kitajske miselnosti izoblikovale v okviru razvojev, katerih smernice so zakoličile tri reforme izvirnega konfucijanstva.

Pri slednjem šlo za idejno šolo, ki je bila za čas, v katerem je nastala (tj. 6. stoletje pr. n. št.) izjemno napredna, saj je vsebovala številne proto-demokratske, egalitarne in humanistične elemente.¹⁰ Ustanovitelj te šole je bil Konfucij (551–479 pr. n. št.), njegova dva najbolj znana naslednika pa sta bila Mencij (372–289) in Xunzi (310–235). Medtem ko je prvi razvijal naprej humanistične, etične in egalitarne elemente konfucijanstva, je slednji nadgrajeval hierarhične in racionalne elemente istega nauka. Osrednja razlika med njima je bila v njunem pojmovanju človeške narave: medtem ko je Mencij izhajal iz predpostavke o njeni dobroti in o prirojeni človečnosti vsakega človeka, je Xunzi verjel, da je človek po naravi hudoben in egoističen, in da ga je zato treba nadzorovati s strogimi zakoni in kaznimi.

Razcvet izvirnega konfucijanstva lahko zasledujemo vse do konca dinastije Zhou in pričetka prvega združenega, vse-kitajskega cesarstva pod okriljem dinastije Qin (221–207 pr. n. št.). V tem obdobju je bilo konfucijanstvo (tako kot tudi vse druge filozofske šole antičnega obdobja) prepovedano. Šele po padcu dinastije Qin in pričetku dinastije Han (202 pr. n. št.–220) je bila ta filozofska šola ponovno rehabilitirana. To se je zgodilo v okviru takim. prve reforme tega nauka, v okviru katere je iz konfucijanstva nastal konfucianizem¹¹ in prejšnja filozofija se je spremenila v državno doktrino.

10 Pojem demokratičnosti tukaj ne uporabljam v prevladujočem pomenu, ki pod njim razume predvsem liberalni večstrankarski sistem različnih oblik parlamentarnega političnega odločanja, in ki temelji na individualnih pravicah ter normativnih zakonih, temveč precej širše. Izhajajoč iz izvirnega pomena te besede je demokracija tukaj mišljena kot družbeni sistem, ki temelji na komplementarnem in enakovrednem odnosu med družbo in avtonomnim posameznikom. Za podrobnejši opis protodemokratskih elementov znotraj konfucijanstva glej Sigurdsson 2015, 13–21, 50–60; Lee 2010, 45–62; Makeham 13–26; Rošker 2015, 63–65. Pri teoretski osnovi tovrstnih zametkov demokracije gre predvsem za koncepte, kakršni so na primer »*Min ben* 民本 (Ljudstvo kot osnova)«, »*Tianming* 天命 (Mandat narave)« in »*Neisheng waiwang* 內聖外王 (Notranji modrec in zunanji vladar)«.

11 Kitajščina razlikuje med izrazoma *Rujia* 儒家 in *Rujiao* 儒教. Prvi označuje šolo konfucijanske miselnosti, etike in filozofije, drugi pa se nanaša na konfucianistično državno doktrino oziroma normativni etični sistem, ki je na Kitajskem prevladoval vse od dinastije Han pa do konca poslednje dinastije Qing. Medtem ko se v angleščini za oba izraza uporablja en in isti pojem (Confucianism), smo v slovenščini to razlikovanje ohranili in prevajamo *Rujia* z besedo konfucijanstvo, *Rujiao* pa s pojmom konfucianizem.

Ta novi konfucianizem je bil v bistvu sinteza konfucijanstva in legalizma.¹² Dinastija Han je pod svojim žezlom namreč še naprej združevala večino kitajskega ozemlja in je za nadzor nad tako velikim cesarstvom potrebovala centralistično vladno ideologijo »trde roke«. V ta namen bi bilo najprimerneje, če bi enostavno prevzela despotsko filozofijo legalizma, vendar to ni bilo možno, kajti prevzemanje državne doktrine poražencev v okviru starokitajskega svetovnega nazora ni bilo primerno. Zato je dvorni ideolog dinastije Han, Dong Zhongshu za novo državno doktrino izbral konfucijanstvo, ki ga je pa interpretiral skozi optiko naukov Konfucijevega naslednika Xunzija. Slednji je namreč razvil teorijo, ki je bil že zelo blizu legalizmu, zato ni čudno, da je bil tudi učitelj vseh najvidnejših legalističnih osebnosti, namreč Han Feizija in Li Sija,¹³ in da ga tudi na Kitajskem običajno razumevajo kot most med konfucijanstvom in legalizmom (gl. Li Zehou 1980, 81).

V okviru te prve reforme, v kateri je nastala konfucianistična državna doktrina, je bil uveden tudi sistem uradniških izpitov, v katerem je bilo potrebno za pridobitev uradniškega položaja (in s tem politične oblasti) opraviti izpit iz poznavanja konfucijanskih klasikov. Na ta način je konfucianizem pridobil institucionalno osnovo. Zaradi strogo formalne narave teh izpitov, ki je bila povezana z nekritičnim pristopom do snovi in učenjem na pamet, so postali izobraženci v teku stoletij od nje vse bolj odtujeni, saj jim ni nudila nikakršne intelektualne inspiracije in motivacije. Za pridobitev slednje so se vse pogosteje obračali k daoistični in budistični filozofiji. Ker je to konfucianizem kot državno doktrino ogrožalo, je prišlo do tretje reforme, ki je bila izvedena v okviru tako imenovanega neo-konfucijanstva dinastije Song. V njenem okviru je bilo v konfucijansko filozofijo vključenih veliko daoističnih in budističnih elementov. Ključno pa je pri tem tudi dejstvo, da so filozofi v tokratni reformi izvorno konfucijanstvo interpretirali preko Mencija, torej tistega Konfucijevega naslednika, ki je razvijal in nadgrajeval humanistične, proto-demokratske in proto-republikanske elemente konfucijanskega nauka.

Do tretje reforme konfucijanstva je prišlo na pragu 20. stoletja, ko so se kitajski izobraženci pričeli soočati z zahodno miselnostjo. Takrat je nastala struja modernega konfucijanstva, ki si je prizadevalo najti takšno sintezo kitajske tradicije z zahodnimi idejami, ki bo lahko tvorila osnovo za specifično kitajsko modernizacijo. Ta struja je – glede interpretacije kitajske tradicije

12 Legalizem (*Fajia* 法家) je bil machiavelističen in avtokratski diskurz, ki je temeljil na ohranjanju in zaščiti interesov absolutnega vladarja. Kot osrednja (in edina dovoljena) ideologija je prevladoval v šestnajstih letih vladavine despotske dinastije Qin.

13 Han Feizi je bil eden osrednjih teoretikov legalistične doktrine, Li Si pa ministrski predsednik legalistične države Qin.

– predstavljala naslednico neo-konfucijanstva dinastije Song, kar pomeni, da je svoja izhodišča črpala z Mencijeve, in ne iz Xunzijeve filozofije.

V drugi polovici 20. stoletja, ko je bila kitajska idejna tradicija v LR Kitajski v nemilosti in so se njeni filozofi lahko ukvarjali kvečjemu s sinizacijo marksizma in leninizma, so izhodišča te struje razvijali naprej predvsem tajvanski (in delno tudi hongkonški) filozofi, ki so bili predstavniki prej omenjene druge generacije modernega konfucijanstva.

4 Korenine sodobnega pojma harmonije: konfucijanstvo ali konfucianizem?

84

Kot že omenjeno, poudarjajo sodobni kitajski ideologi (in politiki) tesno zvezo med Konfucijem in konceptom harmonije. Pogosto zapišejo, da je harmonija eden temeljnih pojmov Konfucijeve filozofije (prim. npr. Xiang 2008, 3; Bai 2011, 50). Vendar je raziskava del, ki veljajo za Konfucijeve¹⁴ pokazala, da se pojem harmonije (*he* 和) v njih pojavi samo petkrat (gl. Konfucij s. d.: Xue er 12; Shu er: 32; Zi Lu: 23, Ji shi: 1; Zi Zhang: 25). Ker naj bi pri harmoniji kljub temu šlo za konfucijanski koncept, smo si pobliže ogledali tudi dela obeh njegovih najvplivnejših naslednikov in ugotovili, da se v delu *Mencij* pojem harmonije pojavi zgolj dvakrat (gl. Mengzi s. d.: Gongsun Chou II:10; Wan Zhang II: 10), medtem ko ga Xunzi v svojem istoimenskem delu omenja in razlaga zelo pogosto, namreč kar šestinsedemdesetkrat (gl. Xunzi s. d.). Vse to kaže na dejstvo, da je koncept harmonije znotraj izvornega konfucijanstva bolj legalističen, kot dejansko konfucijanski koncept. Četudi ga nekajkrat uporabita tudi Konfucij in Mencij, se njuna interpretacija bistveno razlikuje od Xunzijeve, ki je bil, kot že omenjeno, za razliko od njiju pristaš »trde roke«. Oglejmo si nekaj tipičnih citatov, v katerih ti trije antični filozofi omenjajo harmonijo.

Konfucij je v svojih *Razpravah* (*Lunyu*) izrecno poudarjal razliko med enakostjo (in s tem uniformiranostjo (*tong* 同) na eni, ter harmonijo oziroma harmonizacijo (*he* 和) na drugi strani, pri čemer je prvemu konceptu nasprotoval, drugega pa zagovarjal: »Plemenitnik ustvarja harmonijo, ne enakosti. Mali ljudje pa so enaki in ne ustvarjajo harmonije« (Konfucij s. d. a., Zi lu, 23).¹⁵

14 Pri tem gre za *Razprave* (*Lunyu* 论语) in *Pomladansko – jesenske letopise* (*Chun qiu lu* 春秋錄). Konfucijeva filozofija je pri tem zgolj predmet prvega dela, saj gre pri drugem za zgodovinska poročila o gospodarstvu države Lu.

15 君子和而不同，小人同而不和。

Idejo o tem, da je različnost predpogoj harmonije (Motoh 2009, 99), najdemo tudi v Konfucijevem klasiku *Spomladansko – jesenski letopisi* (*Chun qiu lu* 春秋露). V tem kontekstu se Konfucij izrecno zavzema za takšno razumevanje harmonije, ki temelji na avtonomiji in kritičnem duhu posameznika:

Če vladar pravi, da je za neko stvar, se vsi prav tako odločijo zanjo; in če vladar pravi, da je proti nečemu, so vsi prav tako proti. To je tako, kot bi prilival vodo v vodo. Le komu bi to teknilo? To je tako, kot bi igrali vso glasbo samo z enim inštrumentom. Le kdo bi lahko to poslušal? (Konfucij s. d. a., Shao gong ershi nian, 1).¹⁶

Tudi Mencij ima o harmoniji podobno mnenje, saj jo vidi kot eno temeljnih vrednot sočlovečnosti in humanizma:

Priložnosti, ki nam jih nudi nebo, niso tako pomembne kot koristi, katere nam nudi zemlja. Te pa so zopet manj pomembne od medčloveške harmonije (Mengzi s. d., Gongsun Chou III, 10).¹⁷

To stališče Mencij konkretno ponazori tudi na naslednjem primeru, v katerem analizira razloge za propad nekega mesta:

Njegovo obzidje ni bilo pre nizko, in obrambni jarek okrog njega ni bil preplitev. Njegova vojska ni bila preslabotna in tudi zalog hrane ni primanjkovalo. Iz tega vidimo, da je harmonija med ljudmi veliko pomembnejša kot fizični pogoji (dob.: koristi, ki nam jih nudi zemlja (Mengzi s. d., Gongsun Chou III, 10).¹⁸

Za razliko od teh dveh filozofov je proto-legalist Xunzi harmonijo v prvi vrsti dojemal kot enotnost, ki služi močni državi z nepremagljivo vojsko. Tak koncept seveda temelji na delovanju centralizirane države in je tudi v jasnem nasprotju s prej omenjenim Konfucijevim zagovarjanjem različnosti. Tako zapíše Xunzi:

Pravično je torej, da ustvarjamo harmonijo s pomočjo delitev. (Takšna) harmonija omogoča enotnost, enotnost pa omogoča premoč. S premočjo lahko dosežemo skrajne meje (države) in premagamo nasprotnike (Xunzi s. d., Wang zhi, 19).¹⁹

16 君所謂可，據亦曰可，君所謂否，據亦曰否，若以水濟水，誰能食之，若琴瑟之專壹，誰能聽之。

17 天時不如地利，地利不如人和。

18 城非不高也，池非不深也，兵革非不堅利也，米粟非不多也；委而去之，是地利不如人和也。

19 故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物。

Poleg tega Xunzi ustvarjanje harmonije že eksplicitno poveže s konceptom kaznovanja, čigar pomen v svojih delih pogosto poudarja: »Z uvajanjem kazni bo vladanje uravnovešeno in ljudstvo bo živelo v harmoniji« (Xunzi s. d., Wang zhi, 26).

Disciplinske konotacije, kakršnim smo priča v dojemanju in razširjanju »harmonične družbe« v sodobni L. R. Kitajski, se torej precej neposredno navezujejo na Xunzijeve interpretacije tega pojma. V tem smislu so sicer konfucijanske, vendar se po svoji osnovni naravnosti opirajo na tisto nadgradnjo izvirnega Konfucijevega nauka, ki je služila kot osnova integracije despotskih elementov v novo državno doktrino, formirano v obdobju dinastije Han.

Ali so torej »mehkejše« konotacije harmonije, kakršna prihaja do izraza v Konfucijevih in Mencijevih delih popolnoma zatonile v pozabo? V kontekstu pričujočega članka je prav gotovo zanimivo pogledati, ali (in do kakšne mere) se sodobni koncept »harmonične družbe,« ki predstavlja pomemben element aktualne ideologije in se pogosto označuje kot dediščina konfucijanske tradicije, povezuje s stališči modernega konfucijanstva, ki predstavlja osrednjo strujo sodobne tajvanske teorije.

Tajvanski in hongkonški moderni konfucijanci so v glavnem izhajali iz neokonfucijanske filozofije, katere osnova pa ni bila Xunzijeve, temveč Mencijeva interpretacija izvirnega nauka. Zato so v Xunziju pogosto videli heretika in ga niso prištevali k filozofom »pravega« konfucijanstva.

5 Epilog

Če poskušamo potegniti vzporednico med sodobno ideologijo L. R. Kitajske, ki opeva ideal harmonične družbe na eni, in razpravami o harmoniji, ki so nastale pod peresi tajvanskih (in delno hongkonških) filozofov, ne moremo mimo nekaterih bistvenih distinkcij, ki oba diskurza v veliki meri razmejujejo, četudi se oboji sklicujejo na konfucijanstvo kot osrednji vir tovrstne družbene usklajenosti.

Zagotovo je največja razlika med njima v tem, da zagovarjajo prvi tak ideal harmonije, ki temelji na tradiciji legalistično usmerjenega Xunzija. Ideologija nove neoliberalno-nacionalne velesile je zato osnovana na precej bolj avtoritarnih in na poslušnosti državljanov temelječih predpostavkah, kot so tiste, ki opredeljujejo filozofske in ideološke osnove tajvanskega modernega konfucijanstva. Predstavniki slednjega namreč večinoma sledijo mehkejši in bolj humanistični liniji Konfucijevih in Mencijevih diskurzov, ki posameznika ne

potiskajo v ozadje, temveč v ospredje svojih zanimanj.²⁰ Z drugimi besedami bi lahko rekli, da zagovarjajo celinski filozofi harmonijo, ki je osnovana na konfucianizmu, medtem ko so tajvanski filozofi v glavnem pristaši konfucijanstva.

Vsekakor nudi Konfucijev in Mencijev diskurz neprimerno boljše osnovo za razvoj »demokratske« družbe avtonomnih posameznikov kot Xunzijeva filozofija trde roke. Zato najbrž ni slučaj, da si celinski ideologi vse bolj neposredno prizadevajo za modernizirano (in trenutno tudi digitalizirano) uporabo tistih proto-legalističnih elementov lastne tradicije, ki vladni eliti omogoča vse boljši in vse popolnejši nadzor nad družbo in posamezniki. Po drugi strani pa tudi sodobni moderni konfucijanci na Tajvanu in Hong Kongu še naprej nadaljujejo in razvijajo teoretske smernice preporeda Konfucijevih in Mencijevih teorij. Zato v okviru tovrstnih diskurzov raziskujejo in posodablja vrsto tradicionalnih proto-demokratskih pojmov, ki bi lahko v sodobnim razmeram prilagojeni obliki nudili dobro osnovo za razvoj specifično kitajskega tipa modernizacije in demokracije.²¹ Pri tem gre za poskus oblikovanja in razvijanja takšnega sistema, ki ne temelji na profitno usmerjenem, liberalnem modelu poudarjenega individualizma, temveč je prej primerljiv s sodobnimi komunitarističnimi sistemi.²²

V mojih očeh so sposobnosti tovrstnih razlikovanj ključnega pomena za interpretacije sodobne Kitajske ter njenega odnosa do lastne tradicije, s tem pa tudi za kolikor toliko verodostojne napovedi bodočih razvojnih smernic njene politike. To sposobnost pa je možno pridobiti samo skozi vpogled v večplastne razvoje, ki so se oblikovali znotraj kitajske idejne zgodovine. Še toliko bolj to velja za takšne primere, h kakršnim sodi sodobna interpretacija pojma harmonije, saj se njeni kreatorji decidirano sklicujejo na tradicionalne korenine tega koncepta. Možnost razumevanja tovrstnih »korenin« in vpogleda v kompleksne idejne razvoje kitajske tradicije pa je zopet

20 Kot že omenjeno, sledijo tajvanski moderni konfucijanci v glavnem kriterijem avtonomne etike in enote razuma in čustev; zato prištevajo k »legitimni« liniji konfucijanstva iz obdobja Zhou samo Konfucija, Mencija in avtorje oziroma komentatorje klasičnih del *Nauk o sredini* (*Zhong yong* 中庸) ter *Knjiga premen* (*Yi jing* 易經). V nasprotju z njimi naj bi Xunzi pripadal stranski (torej ne povsem »legitimni«) liniji, saj naj bi zastopal tako imenovano »etiko heteronomije« (Lee 2001, 73).

21 Kot že omenjeno so osrednji proto-demokratski pojmi izvornega konfucijanstva, ki pri tem najpogosteje tvorijo predmet moderno-konfucijanskih elaboracij, koncepti »*min ben* 民本 (ljudstvo kot osnova)«, »*tianming* 天命 (mandat narave)« in »*neisheng waiwang* 內聖外王 (notranji modrec in zunanji vladar)«.

22 A ker je koncept moderno konfucijanske harmonične družbe hkrati še precej neizdelan in ostaja zgolj na ravni teorije, ima prvi, »disciplinarni« diskurz, za katerim stoji dobro opremljen, delno tudi ustrašovalen in hkrati visoko učinkovit propagandni aparat, morda vendarle boljše možnosti skorajšnje uresničitve. Zato ostaja vprašanje o tem, kakšna harmonija pravzaprav preži na Kitajce in Kitajke bližnje bodočnosti, seveda še vedno odprto.

pogojena s sposobnostjo branja in razumevanja primarnih virov, napisanih v klasični kitajščini.

Brez tovrstnega orodja bodo bodoče generacije strokovnjakov in strokovnjakinj na področju kitajskih študij sicer še vedno dobro podkovanе v svoji »stroki« in bodo torej specializirane za kitajski jezik in kulturo, vendar bodo družbi lahko nudile zgolj ponavljanja in prevajanja prevladujočih ideologij. In nisem prepričana, da želim postati učiteljica, ki svojim študentom in študentkam posreduje zgolj sposobnosti izdelave tovrstnih »ekspertiz«. Zato verjamem, da predstavlja poučevanje klasične kitajščine izjemno pomembno orodje za bolj adekvatno poznavanje, razumevanje in interpretacijo sodobne kitajske družbe.

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.

Viri in literatura

- Bai, Liqiang 白立强. 2011. »Kongzi sixiang zhongde hexie linian« 孔子思想中的和谐理念 [Ideja harmonije v Konfucijevi miselnosti]. *Journal of Ava Teachers College* 28(4): 50–53.
- Choukrone, Leila in Antoine Garapon. 2007. »The Norms of Chinese Harmony: Disciplinary Rules as Social Stabiliser.« *China Perspectives* 3: 36–49.
- Fang, Thomé. 1980. *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony*. Tajpej: Linking Publishing.
- Konfucij 孔子. s. d. *Lunyu* 論語 [Razprave]. Chinese Text Project, Pre-Qin and Han. Dostop 7. 7. 2012. <https://ctext.org/>.
- . s. d. a. *Chun qiu lu* 春秋錄 [Spomladansko-jesenski letopisi]. Chinese Text Project, Pre-Qin and Han. Dostop 18. 7. 2012. <https://ctext.org/>.
- Lee, Dinay Rainey. 2010. *Confucius and Confucianism: the Essentials*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Lee, Ming-Huei. 2001. *Der Konfuzianismus im modernen China*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Li, Chengyang. 2002. »Philosophy of Life, Creativity and Inclusiveness.« V *Contemporary Chinese Philosophy*, uredila Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 258–280. Oxford: Blackwell Publishers.
- Li, Ning 李宁. 2010. »Goujian hexie shehui zhongde hexie xintai wenti« 构建和谐社会中的和谐心态问题 [Problem harmoničnega stanja duha v konstruiranju harmonične družbe]. *Jiaoyu jiaoxue luntan* 22: 8–14.

- Li, Zehou 李泽厚. 1980. »Kongzi zai pingjia« 孔子再評價 [Ponovno vrednotenje Konfucija]. *Zhongguo shehui kexue* 2: 77–96.
- Makeham, John. 2015. »Some Historical and Methodological Reflections on Ruxue in Contemporary China.« V *Contemporary Confucianism in Thought and Action*, urednik Guy Alitto, 13–27. London: Springer.
- Mengzi 孟子. [Mencij] s.d. Chinese Text Project, Pre-Qin and Han. Dostop 7. 7. 2012. <https://ctext.org/>.
- Motoh, Helena. 2009. »Harmonija konfliktov – klasična kitajska kozmologija v sodobnem političnem kontekstu.« *Dialogi* 9(9): 88–104.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1985. *Yuan shan lun* 圓善論 [O Summum Bonum]. Tajpej: Xuesheng shuju.
- Ni, Peimin. 2002. »Practical Humanism of Xu Fuguan.« V *Contemporary Chinese Philosophy*, uredila Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 281–304. Oxford: Blackwell Publishers.
- Pound, Ezra. 1969. *Confucius: The Unwobbling Pivot / The Great Digest / The Analects*. New York: New Directions.
- Sigurðsson, Geir. 2015. *Confucian Propriety and Ritual Learning: a Philosophical Interpretation*. New York: SUNY.
- Sin, Yee Chan. 2002. »Tang Junyi: Moral Idealism and Chinese Culture.« V *Contemporary Chinese Philosophy*, uredila Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 235–346. Oxford: Blackwell Publishers.
- Rošker, Jana S. 2013. *Subjektova nova oblačila: idejne osnove modernizacije v delih druge generacije modernega konfucijanstva*. Ljubljana: Znastvena založba FF.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1985. *Daode ziwozhi jianli* 道德自我之建立 [Vzpostavitev moralnega sebstva]. Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 2000. *Renwen jingshenzhi chongjian* 人文精神之重建 [Ponovna vzpostavitev duha humanistike]. Tajpej: Xuesheng shuju.
- Xiao, Zhuoji. 2007. »Harmonious society.« *China Daily*, 29. september 2019.
- Xiang, Bo, ur. 2018. »Xi Calls for Building World of Great Harmony.« *Xinhuanet*, 4. november 2018. Dostop 18. 12. 2018. http://www.xinhuanet.com/english/2018-04/11/c_137103763.htm.
- Xu, Fuguan 徐復觀. 2001. *Zhongguo yishu jingshen* 中國藝術精神 [Duh kitajske umetnosti]. Peking: Huadong shifan daxue chuban she.
- . 2005. *Zhongguo renxing lun shi* 中國人性論史 [Zgodovina kitajskega dožemanja človeških prirojenih lastnosti]. Peking: Huadong shifan daxue chuban she.
- Xunzi 荀子. s. d. Chinese Text Project, Pre-Qin and Han. Dostop 2. 9. 2012. <https://ctext.org/>.