

RAZPRAVE FF

Jana S. Rošker

**V senci vélikih mojstrov:
vprašanje žensk v kitajski
filozofiji na primeru dveh
sodobnih tajvanskih
filozofinj**



Univerza v Ljubljani
FILOZOFSKA
FAKULTETA

V senci vélikih mojstrov: vprašanje žensk v kitajski filozofiji na primeru dveh sodobnih tajvanskih filozofinj

Zbirka: Razprave FF (ISSN 2335-3333, e-ISSN 2712-3820)

Avtorica: Jana S. Rošker

Recenzentki: Ana Sarah Lunaček Brumen, Olga Markič

Lektor: Rok Janežič

Tehnično urejanje in prelom: Jure Preglau

Lektura povzetka v angleščini: Paul Steed

Transkripcija intervjujev: Su Ping

Fotografije na naslovnici: avtor – Simon Chang, plesalca – Maša Žekš in Ryuzo Fukuhara

Fotografija avtorice na zavihku: Wikimedia Commons

Založila: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Izdal: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete

Za založbo: Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete

Oblikovna zasnova zbirke: Lavoslava Benčič

Tisk: Birografika Bori, d. o. o.

Ljubljana, 2020

Prva izdaja

Naklada: 200

Cena: 19,90 EUR



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca. / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije v okviru Javnega razpisa za sofinanciranje izdajanja znanstvenih monografij v letu 2019 in raziskovalnega programa št. P6-0243 (Azijski jeziki in kulture) iz državnega proračuna ter s podporo »Chiang Ching-kuo Foundation« v okviru raziskovalnega projekta RG004-U-17 (Modern and Contemporary Taiwanese Philosophy).

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>

DOI: 10.4312/9789610603030

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=304526592

ISBN 978-961-06-0305-4

E-knjiga

COBISS.SI-ID=304502016

ISBN 978-961-06-0303-0 (pdf)

Kazalo vsebine

1	Uvod: Ženske v filozofiji – problem sui generis?	9
2	Ženske in kitajska filozofska tradicija.	15
2.1	Patriarhalna tradicija	15
2.2	Ban Zhao (45–116), prva mislica v zgodovini kitajske filozofije	20
2.3	Mojstra Sun Bu'er (1119–1182) ter binarnost vitalne tvornosti (qi) in duha (shen)	22
2.4	He Zhen (1884–okr. 1920) in pretresi anarhofeministične teorije	27
2.5	Ženski vidiki kitajske filozofije: komplementarnost paradigme <i>yinyang</i> , nesmrtni duh vagine in etika skrbnosti	34
3	Pomen Tajvana za kitajsko filozofijo druge polovice 20. stoletja	51
3.1	Poseben politični in idejni položaj Tajvana po letu 1949 in ohranjanje kontinuitete v raziskovanju tradicionalne filozofije	51
3.2	Filozofske struje in osrednje osebnosti	55
3.3	Moderno konfucijanstvo (Xin ruxue) kot osrednje idejno gibanje ohranjanja kitajske tradicije	58
3.4	Teoretski in metodološki prispevki tajvanskega modernega daoizma (Xin daojia)	60
3.5	Pomen	62
4	Učitelja	65
4.1	Mou Zongsan (1909–1995) in nova tajvanska moralna metafizika.	65
4.2	Chen Guying: <i>enfant terrible</i> sodobne tajvanske filozofije.	70
5	Lin Yueh-hui	75
5.1	Življenje, delo in odnos z Mou Zongsanom	75
5.2	Teoretsko delo in metodologija	82
5.3	Moderne reinterpretacije neokonfucijanstva in relevantnost konfucijanske miselnosti za sodobni svet.	88
5.4	Pomen vzhodnoazijske perspektive v raziskovanju konfucijanstva in odnos do celinskih raziskav	91
5.5	Korejsko konfucijanstvo.	97
5.6	Zahodna in kitajska filozofija ter razmerje med konfucijanstvom in krščanstvom	105
5.7	Diskriminacija žensk v tajvanski filozofiji	113

6	Wu Hui-Ling	117
6.1	Od naravoslovja do filozofije, od Platona do Zhuangzija	117
6.2	Problematika metodologije kitajske filozofije	119
6.3	Ženske in filozofija	124
6.4	Poklic predavateljice in raziskovalke filozofije	127
6.5	Teoretske vsebine.	128
6.6	Vpliv Chen Guyinga	130
6.7	Publikacije in načrti za prihodnost	133
7	Zaključek	137
	Povzetek.	139
	Summary	141
	Viri in literatura	143
	Indeks strokovnih terminov in lastnih imen	151
	Priloga 1: Kronološka tabela kitajskih dinastij, obdobji Kitajske Republike in Ljudske Republike Kitajske	161
	Priloga 2: Transkribirani intervjuji	163
	A) Transkripcije intervjujev z Lin Yueh-hui, december 2017	163
	B) Intervju z Wu Hui-Ling, 18. avgust 2018	199

To knjigo posvečam prijateljicama Darji Završek in Susan Zimmermann

Zahvale

Pričujoča knjiga je nastala s podporo tajvanske fundacije Chiang Ching-kuo v okviru raziskovalnega projekta »Moderna in sodobna tajvanska filozofija« (Modern and Contemporary Taiwanese Philosophy, RG004-U-17) ter s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) v okviru programske skupine »Azijski jeziki in kulture« (P6-0243).

Zahvaljujem se tudi vsem članicam in članom Oddelka za azijske študije FF UL, ki so mi ob delu vselej prijazno stali ob strani. Vsem navedenim institucijam kot tudi posameznicam in posameznikom, ki delujejo v njih, se iskreno zahvaljujem za njihovo pomoč. Upam, da je končni rezultat upravičil njihovo podporo mojemu delu, ki sem ga vložila v nastanek pričujoče knjige. Ta namreč zagotovo predstavlja vsaj droben kamenček v mozaiku spregledane ženske misli v tajvanski, s tem pa tudi v svetovni filozofiji.

1 Uvod: Ženske v filozofiji – problem sui generis?

V svoji knjigi z naslovom *Odmik opazovanja* (守望的距离) je ugledni sodobni kitajski filozof Zhou Guoping zapisal:

Če se ženske ukvarjajo s filozofijo, je to velika škoda tako za filozofijo kot tudi za ženske.

女人搞哲学，对于女人和哲学两方面都是一项损失。(Zhou Guoping, 2003, 325)

Ta stavek je v zadnjih letih zaslovel in se razširil po vesoljnem svetu kitajske akademije; marsikatera ženska, ki piše lastna dela in deluje na področju filozofskih raziskav, je pogosto soočena s prizanesljivim nasmeškom kolega, ki ji dobrohotno pomežikne in zašepeta ta priljubljeni moderni slogan, namesto da bi se z njo argumentirano soočil v enakovredni teoretski debati. Tak paternalistični diskurz moških teoretikov je seveda povsem dobronameren, saj je vendar jasno, da je filozofija moška domena prav zaradi tega, ker s svojim strogim terminološkim aparatom, svojimi zapletenimi miselnimi zankami in kompleksnimi koncepti škoduje temu, kar počiva v samem jedru vsake »normalne« ženske, torej njeni ženstvenosti (beri: šibkosti), ljubkosti (beri: naivnosti) in lepoti (beri: objektivnosti). Tudi sam Zhou Guoping je svoje nasprotovanje ženskemu ukvarjanju s filozofijo utemeljil na podoben način:

Ko vidim pametno žensko, ki se utaplja v labirintu konceptualnih spekulacij in govori nerazumljive stavke, si ne morem kaj, da me to ne bi razžalostilo. Ko ugledam bistro dekle, ki se vzpenja na vrhove metafizike in preliva solze nad njenimi globinami, me ob tem neobhodno zaboli srce. Slaba filozofija nas ujezi in dobra nas pretrese. Oboje škoduje ženski lepoti. Dejstvo, da sem proti temu, da bi se ženske ukvarjale s filozofijo, pravzaprav izhaja iz mojega obžalovanja izgube njihove subtilne erotike in dražljive krasote.

看到一个聪慧的女子陷入概念思辩的迷宫，说着费解的话，我不免心酸。看到一个可爱的女子登上形而上学的悬崖，对着深渊落泪，我不禁心疼。坏的哲学使人枯燥，好的哲学使人痛苦，两者都损害女性的美。我反对女人搞哲学，实出于一种怜香惜玉之心。(ibid., 327)

Kot zapiše mlada teoretičarka Jia Cuixiang, lahko vsako žensko, ki dela na tem področju, ob takšnih izjavah seveda spreleti srh, saj Zhoujev ton spominja na tihe, a neprizanesljive in resne grožnje temačnih, skritih stražarjev, ki budno pazijo na vhod v razkošno palačo filozofske misli in jo branijo pred ženskami, ki so že po naravi neposvečene in jim je zato vstop vanjo strogo prepovedan (Jia Cuixiang,

2004, 2). Jia v nadaljevanju opozori na tesno povezavo med tovrstnimi stališči in patriarhalno kitajsko tradicijo:

Če se lotimo nekoliko podrobnejše analize tovrstnih vrednostnih sodb, bomo pri tem naleteli na številne probleme. Prvič gre pri tem seveda za strupeni vpliv fevdalnih doktrin,¹ ki so dolga obdobja prevladovali v kitajski tradiciji. V skladu s to tradicijo je bila ženska resnična ženska samo v primeru, da je spoštovala ženske kreposti in se obnašala v skladu z njimi. Morala je ženskam predpisovala, da morata biti zanje »neizobraženost in netalentiranost krepost« ter da se morajo obnašati v skladu z ustreznimi predpisi: »Pri smehu ne kaži zob in pri hoji naj se ti krilo ne premika.« Drugič so takšna stališča odraz podobe ženske, kakršno so v patriarhalnih družbah ustvarili moški. Vse od konca matrilinarnih plemen prevladuje patrilinearna ureditev, v kateri moški zavzemajo osrednji in prvenstveni položaj. Zato o tem, kakšna mora biti ženska, vselej odločajo moški. Večina moških pa je še vedno mnenja, da mora biti ženska nežna, ljubka in skromna. Za to, da bi ugajale moškim, večina žensk še vedno potlači svoje potenciale in zatira svoje talente. Ni čudno, da smo postale drugorazredni spol in da še vedno nismo niti enakopravne niti samostojne. Še vedno smo podrejene in pripadamo prvorazrednemu spolu, torej moškim. Določajo nas vloge mater, hčera in žena. In vendar gre pri teh vlogah za družbeno pridobljene vloge, ki so jih ustvarili moški. Tudi to nedvomno drži.

事实上，仔细分析一下对女人的这种价值判断，就会发现有许多问题。第一，当然是中国封建礼教的长期遗毒的影响。什么“女子无才便是德”，女人要遵守妇道和妇德，要坐有坐样，走有走样，“笑不露齿，行不动裙”，这样才象一个女人。其次，是父权社会中男性对女性的塑造。自母系氏族社会解体以来，人类社会就一直是以男性为中心地位的父亲社会。女人应该怎样，这取决于男性的价值判断。在大多数男人的眼里，女人应该是温柔的、可爱的、娇小的等。女人为了博得男人的欣赏和欢心，也会努力地把自已的天性压抑住，塑造成男性喜欢的样子。所以波伏瓦才会说，女性是第二性的，她从来没有取得过与男性独立、平等的地位，她从来都附属于第一性——男性。女人的母性、女儿性、妻性等都是后天的、被男性社会所塑造出来的。此话有一定的道理。(ibid., 3)

1 Tradicionalna kitajska družbenoekonomska ureditev v največji meri ni bila fevdalna: fevdalizmu primerljiv sistem je v kitajski družbi prevladal zgolj v obdobju Zahodne dinastije Zhou (okr. 1046–771 pr. n. št.). Vendar sodobni kitajski izobraženci (vključno s kolegicami ženskega spola) večinoma še vedno enačijo tradicionalno kitajsko ureditev s fevdalno družbo. Pri tem gre za reliktno nereflektiranega prevzemanja marksističnih kategorij, ki so bile seveda vzpostavljene glede na razvoj evropskih družb.

Vsi ti dejavniki seveda odločilno vplivajo na to, da se zelo malo žensk odloči za študij filozofije, saj tudi v sodobni družbi še vedno prevladuje mnenje, da filozofija za ženske ni primerna:

Pogosto slišimo, da ljudje dekletom svetujejo, naj se odločajo za študij kitajske literature in kulture, tujih jezikov, trgovanja ali prava. Pri tem naj bi šlo za dobre véde, ki so primerne za dekleta, saj so v skladu z žensko nežnostjo in vitalnostjo. Odločitev za študij filozofije po njihovem mnenju ni modra oziroma je celo strašljiva.

常听人们谈到，作为一个女孩最好去学中文、外语、贸易、法律等专业。专业好又具有女孩子气，似乎这些专业更适合女性温柔、灵活的气质。而学哲学则被看作是一个不明智的，甚至是可怕的选择。(ibid., 1)

Seveda so stališča, kakršna v svoji knjigi zastopa prej omenjeni Zhou Guoping, hkrati tudi odraz novega konservativizma, ki se v zadnjih dveh desetletjih znova širi po vsej Kitajski. Kljub temu pa kitajski primer pri tem ni osamljen, saj je razmerje žensk in filozofije še vedno problematično povsod, tudi v najbolj naprednih družbah tako imenovanega zahodnega sveta.

Tudi v Evropi, denimo, je delež žensk, ki delujejo na področju filozofije, »alarmantno nizek« (Anderl, 2013, 1). Na drugih celinah »razvitega sveta« je položaj podoben: leta 2011 je ameriški sociolog Kieran Healy raziskal delež žensk glede na doktorate, ki so bili v različnih disciplinah podeljeni v ZDA v letu 2009. Raziskava je pokazala, da je zdaleč najmanjše število žensk na področju humanistike doktoriralo prav na področju filozofije. Izkazalo se je celo, da je delež doktoric v tej disciplini celo nižji od deleža ženskih promocij v mnogih drugih védah, ki tradicionalno veljajo kot »moške«, denimo v matematiki, kemiji ali astrofiziki. Seveda se to nesorazmerje odraža tudi v deležih akademskih zaposlitev: v ZDA je samo 21 odstotkov filozofov ženskega spola, enako velja za Veliko Britanijo. Kako majhen je ta delež v resnici, se pokaže tudi ob upoštevanju dejstva, da je odstotek univerzitetnih profesorice v Ameriki – glede na vse discipline – enkrat višji (ibid., 3).

Kje so razlogi za dejstvo, da se ženske torej težje uveljavljajo na področju filozofskih raziskav? Odgovori na to vprašanje se še vedno kažejo samo na ravni spekulacij, ki so različne. Teza o tem, da ženske razmišljajo drugače od moških, ki so jo zastopali filozofi, kot sta Hegel ali Schopenhauer (in katero, četudi na vrednostno nevtralni ravni, zastopajo tudi številni feministični teoretiki in teoretičarke), empirično ni preverljiva. Po drugi strani pa obstaja vrsta dobro utemeljenih psiholoških raziskav, ki kaže na obstoj implicitnih predsodkov in stereotipov, h kakršnim sodi,

denimo, pojem »subtilne inkompetence«. Ti predsodki so ogrožajoči ter še posebej močni prav v naravoslovju in filozofiji. Tovrstne študije so pokazale, da kažejo člani in članice določenih družbenih skupin, v katerih prevladujejo negativni predsodki, manjšo učinkovitost, kajti njihovo lastno poznavanje teh predsodkov vpliva tudi na njihovo konkretno vedenje v smislu »prerokb, ki se same po sebi uresničijo«. Morda ni nerealistično pričakovati, da tovrstna negotovost vpliva tudi na ženske, ki delajo na področju filozofije, ki ga zlasti vodijo belopoliti, heteroseksualni in neovirani moški. Vpliv takšnih psiholoških pojavov je morda tudi eden od razlogov za dejstvo, da obstaja ogromno diskrepance v spolih glede števila objav filozofskih člankov v vrhunskih akademskih revijah tega področja. Filozofinja Sally Haslanger je v letu 2008 primerjala število avtorjev in avtoric, ki so v zadnjih petih letih objavili članek v eni od petih najpomembnejših filozofskih znanstvenih revij. Pri tem je ugotovila, da je nastalo kar 95,5 odstotka objav v vrhunski filozofski reviji *Mind* pod peresom moškega avtorja. Samo v eni sami od petih revij je delež avtoric bil primerljiv z deležem žensk, zaposlenih na oddelkih za filozofijo in filozofskih inštitutih. Če odmislimo predpostavko, da naj bi bile ženske »po naravi« slabše v ustvarjanju dobre teorije, sta lahko razloga za takšne številke predvsem dva: bodisi oddajajo ženske manj člankov v objavo bodisi so recenzenti in recenzentke teh revij žrtve nezavednih spolno opredeljenih predsodkov. Haslangerjeva je namreč ugotovila, da recenzentski postopki v teh revijah še zdaleč niso vselej anonimni (ibid., 6).

Kot so pokazali izsledki zgoraj omenjene ameriške raziskave, je zanimivo tudi dejstvo, da delež žensk v humanistiki neustavljivo narašča in da je nesorazmerje med spoli znotraj teh véd že veliko manjše kot v naravoslovju. Edina izjema je tukaj prav filozofija. Tudi Švicarsko združenje žensk v filozofiji ugotavlja enako za svojo državo (Altanian, 2018, 2). Njegova predsednica, filozofinja Melanie Altanian, prav tako meni, da temu stanju med drugim zagotovo botruje razširjen biologističen predsodek o tem, da so ženske bolj emocionalna, moški pa bolj racionalno-analitična bitja.

Zato ni čudno, da zelo veliko žensk v filozofiji deluje na področju feministične filozofije, ki je v to moško dominirano védo vnesla že precej inovativnih izhodišč, konceptov in teorij. Večina teh filozofinj vnaša nove feministične uvide v ogrodja tradicionalnih zahodnih filozofskih disciplin, vključno s tradicijami analitične, kontinentalne in pragmatične filozofije. Ti novi uvidi so pogosto radikalni, saj hkrati predstavljajo intervencije v običajne načine filozofskega razmišljanja. S tem ko feministični filozofi in filozofinje na tak način vplivajo na tradicionalna področja teoretskega dela, ki segajo od metafizike, etike, logike, fenomenologije pa vse do epistemologije in ontologije, vnašajo vanje nove koncepte, perspektive in

razsežnosti, ki ne spreminjajo zgolj teh poddisciplin, ampak širijo tudi obzorja filozofije kot take. Dotikajo se tematik, ki so bile doslej na obrobju filozofije in jih ni nihče posebej problematiziral. Sem sodijo, denimo, pojmi telesa, razreda in delitve dela, oviranosti, družine, reprodukcije, sebstva, seksualnega dela, trgovine z ljudmi in spolnosti. Poleg tega vnašajo specifično feministično optiko tudi v obravnavo vprašanj, povezanih s problemi znanosti, globalizacije, človekovih pravic, popularne kulture, rase in rasizma.

Če torej v tej knjigi govorimo predvsem o dveh ženskih filozofinjah iz Tajvana, ki svoja dela ustvarjata večinoma v kitajščini, potem je torej jasno, da v svojem ustvarjanju nista omejeni samo s spolno pogojenimi predsodki svoje lastne, torej kitajske tradicije, ampak gre pri tem za seksistične predsodke, ki imajo širše, univerzalne oziroma globalne razsežnosti. Kljub temu je tradicionalni kitajski patriarhat nekaj, kar bistveno opredeljuje njuno delovanje. Zato si bomo v nadaljevanju najprej ogledali, kakšne so kulturno pogojene značilnosti te vrste patriarhalne ureditve in kakšna je bila vloga žensk v kitajski filozofski tradiciji.

2 Ženske in kitajska filozofska tradicija

Če pomislimo na vrsto zloglasnih manifestacij zatiranja žensk v kitajski tradiciji, h kakršnim sodita, denimo, povezovanje stopal ali konkubinatin, se nam zazdi, da ženska filozofija v predmodernej Kitajski verjetno sploh ni bila možna. Vendar gre pri vprašanju povezave med ženskim spolom in kitajsko filozofijo vendarle za precej bolj kompleksno temo; medtem ko so mnogi predqinski klasiki (vključno s konfucijanstvom, kot kažejo najnovejše študije in interpretacije) dejansko podpirali ideje enakopravnosti in enakovrednosti spolov ter se zavzemali za enake možnosti izobraževanja, je v mnogih poznejših obdobjih prihajalo do restrikcij kot tudi vse strožjega omejevanja dostopa žensk do izobrazbe. Vrsta sodobnih raziskovalk in raziskovalcev meni, da je bila dolga leta prevladujoča predpostavka o inherentnem seksizmu klasičnega konfucijanstva prenačljena, hkrati pa je tudi zastarela (gl. npr. Pang-White, 2009, 1–2). Zelo razširjeno je tudi stališče o tem, da so zahodne feministične teorije neprimerno orodje za razumevanje strukture spolnih razmerij in vrednotenja žensk znotraj klasičnih diskurzov (Kim, 2014, 396–397). Namesto tega se številne teoretičarke in teoretiki zavzemajo za kulturno bolj rahločuten pristop, ki bi besedilne analize povezal tudi z dejanskim in poglobljenim poznavanjem zgodovinskih in družbenih kontekstov, v katere so bili ti diskurzi umeščeni.

Če torej sprejmemo predpostavko Simone de Beauvoir, po kateri ženske nismo rojene, temveč narejene, potem moramo najprej razumeti simbolne in družbene pomene, na katere se nanaša izraz »Kitajka« v smislu spolnega kot tudi kulturnega bitja. Če predpostavimo, da je vsaka kultura vitalna in da je družbena konstrukcija spolov v vsaki družbi tako socialna kot tudi kulturna, potem je jasno, da kolektivni pogled na tujega Drugega skozi lupo zahodnih okvirov ne predstavlja zgolj nepripravnega orodja, temveč vodi do eliminacije esence predmeta, ki ga nameravamo raziskati. Še huje pa je to, da s takšnim pristopom potrjujemo domnevno večvrednost zahodne kulture, saj naj bi nam na ta način služila kot nekakšna krovna norma, pod katero je možno konceptualno subsumirati vse ostale kulture ne glede na njihove lokalne in empirične posebnosti (Rosenlee, 2006, 3).

2.1 Patriarhalna tradicija

V Konfucijevih *Razpravah*, denimo, ni najti seksističnih izjav. Edini citat, ki ga je mogoče interpretirati kot izraz omalovaževanja žensk in se zato navaja povsod, kjer je treba »dokazati« patriarhalno naravo izvornega konfucijanstva, se glasi:

Mojster je rekel: Največji križ je z dekleti in služabniki. Če si jim preblizu, bodo izgubili spoštovanje do tebe, če pa se od njih distanciraš, bodo užaljeni. (Lunyu s.d. Yang Huo, 25)

Novejše etimološke in hermenevtične raziskave pa so pokazale, da v tem stavku v resnici sploh ni govor o ženskah oziroma dekletih, temveč po vsej verjetnosti o ženskih in moških služabnikih, torej o hlapcih in deklah (gl. npr. Kinney, 2017, 149–150). Ta izjava naj torej ne bi imela seksističnih oziroma patriarhalnih konotacij.

Večina teoretičark in teoretikov pa si je edina v tem, da naj bi bilo spolne enakopravnosti v poznejših obdobjih vse manj, in krivdo temu pripisujejo konfucijanstvu oziroma konfucijanski etiki. Ta predpostavka sicer na neki določeni ravni drži, vendar je zavajajoča. Pri tem namreč ne smemo pozabiti razlike med konfucijanstvom kot filozofijo na eni ter konfucianizmom kot vrsto prevladujoče normativne etike in državne doktrine na drugi strani. Ta diferenciacija se je vzpostavila že v dinastiji Han (206 pr. n. št.–220), ko so državni ideologi pod vodstvom Dong Zhongshuja ustvarili novo državno ideologijo, v kateri so nauke izvirnega konfucijanstva, ki so bili za svoj čas izjemno napredni, spojili z despotsko ideologijo legalizma. Na ta način je iz konfucijanstva nastal konfucianizem, medtem ko so filozofska vprašanja tega prvotno protodemokratskega diskurza zamenjale državotvorne, rigidne dogme, ki so poudarjale hierarhične razlike med ljudmi in povečevale avtoriteto vladajočih. Legitimizacija zatiranja – in z njo seveda tudi vse težji položaj žensk v kitajski družbi – sta se še dodatno in domala neprekinjeno krepila po razcvetu tako imenovanega neokonfucijanstva dinastij Song (960–1279) in Ming (1368–1644). Do večjih in bolj množičnih uporov kitajskih žensk in njihovih naprednih moških kolegov proti tovrstni spolni neenakosti in patriarhalni konfucianistični etiki je prišlo šele na pragu moderne dobe, tj. v okviru nove kulturne preнове, ki je svoj potencial večinoma črpala iz zahodne miselnosti in se je najjasneje pokazala v teku tako imenovanega Gibanja četrtega maja leta 1919.

Preden pa si približe ogledamo, kakšno vlogo je v tem kontekstu prevzemala ženska filozofija, pa se za hip vrnimo v obdobje začetkov nastajanja patriarhalne ideologije, torej v dinastijo Han in obdobja, ki so ji sledila. Element hierarhije v družbenih položajih, ki ga je Dong Zhongshu postavil v ospredje Konfucijevega nauka, je po dinastiji Han služil kot osnova državne ideologije, ki naj bi zagotavljala tudi red in mir v novi družbi staroveškega blagostanja. Eden od petih temeljnih, strogo hierarhičnih odnosov znotraj tega nauka je, kot vemo, odnos med moškim in žensko oziroma (nadrejenim) možem in (podrejeno) ženo. V času dinastije Han, ki je predstavljala obdobje konsolidacije novega, na klanski povezavi politične in ekonomske oblasti temelječega, družbenega sistema, je bil položaj žensk v družinah še kolikor toliko znosen. Do popolnega razvrednotenja ženskega spola, ki se je pokazalo v moralni prepovedi izobraževanja žensk in pohabljanju njihovih stopal, je prišlo šele v poznem obdobju dinastije Song in času druge reforme konfucianizma.

Zato ni čudno, da se je v obdobju dinastije Han vendarle našla ženska (Ban Zhao, 45–116), katere intelekt je bil tako nadpovprečen, da se je zapisal celo v uradno konfucijansko historiografijo, ki je tovrstne dosežke »lepšega spola« sicer nadvse vestno ignorirala. Po vsej verjetnosti pa tukaj ne gre toliko za veličino tega intelekta kot za to, da ga je ta ženska znala uporabiti v prid interesom novega, rigidnega konfucianizma in konec koncev tudi v prid nastajajočemu patriarhatu. To izhaja že iz samega naslova njenega najbolj znanega dela *Lekcije za žene (Nü jie)*.

Za razliko od uradne doktrine konfucianizma, ki je propagiral strogo, patriarhalno usmerjeno družbeno hierarhijo, pa je daoizem izhajal iz neprimerno egalitarnejših predpostavk. Enakovrednost moških in žensk je tudi ena najbolj vpadljivih posebnosti daoistične religije, po kateri se je njen teološki sistem bistveno razlikoval ne zgolj od državnih doktrin in sovpadajočih ideologij, temveč tudi od vseh ostalih vplivnih religioznih sistemov:

V mnogih svetovno vplivnih religijah opazimo tendenco manjvrednega obravnavanja ali celo izključevanja žensk. Daoizem pa je ženske vselej obravnaval zelo spoštljivo; prav v tem je ena njegovih najbolj očitnih posebnosti, po kateri se razlikuje od ostalih religij. Daoistične teorije in prakse so ženskam nudile ključ do duhovne transcendence in avtonomnega odločanja o svoji usodi ... Ženske so imele v daoizmu popolnoma enake možnosti izobraževanja kot moški. Tudi one so lahko postale »razsvetljene mojstre« (Li Suping, 2004, 3).

Z daoistično teorijo in prakso se je v vseh obdobjih kitajske tradicije ukvarjalo veliko žensk; številne med njimi so zapustile tudi precej pisnih del, ki pa so večinoma zatonila v pozabo. Ker iz samih imen (in zlasti iz daoističnih nazivov) številnih avtorjev, katerih biografije niso ohranjene, ni mogoče razbrati njihovega spola, je daoističnih avtoric po vsej verjetnosti precej več, kot nam pričajo uradne idejne zgodovine kitajske tradicije. Kot zapiše Li Suping (2004, 4), so v tradicionalni Kitajski »številne ženske študirale in prakticirale daoizem, vendar njihove teorije še niso sistematično raziskane«.

Vsekakor so se te daoistke med drugim osredotočale tudi na pisanje specifično ženskih klasikov, ki so – za razliko od najzgodnejših svetih spisov ljudskega daoizma – upoštevale spolno opredeljene razlike v daoistični teoriji in praksi. Tukaj ne moremo mimo pomembne daoistične mojstre Sun Bu'er (1119–1182).

Ker pa je možnost razsvetljenja dana tako moškim kot tudi ženskam, se je v mnogih daoističnih strujah pojavila vrsta del, h kakršnim sodijo, denimo »*Nü jin dan (Zlati ženski princip)*«, »*Kun yuan jing (Klasik ženske celovitosti)*«, »*Kundao gongfu cidi shi*

(*Filozofske pesnitve za osvajanje veččin ženskega daota*)«, »*Sun Bu'er er yuanjun fayu* (*Izbrani izreki mojstre Sun Bu'er*)« in še vrsta drugih pomembnih knjig, ki obravnavajo posebnosti ženskega prakticiranja Poti. Ta dela so se osredotočala na specifične pogoje žensk ter so upoštevala njihove telesne in psihične posebnosti (ibid.).

Tukaj vsekakor velja omeniti delo Wei Huacun (252–334), ene najbolj znanih daoističnih mojster obdobja Šestih dinastij. Seveda ta mojstra ni bila edina daoistična filozofinja svojega časa. Ker pa so njihova dela večinoma ohranjena zgolj v zaprtih arhivih daostičnih samostanov, so ti nauki javnosti težko dostopni. Za zdaj naj omenimo samo še nekaj imen ostalih najvplivnejših daoističnih avtoric tega obdobja: Wu Cailuan, Fan Yunqiao, Cui Shaoxuan, Tang Guangzhen in Zhou Xuanjing (prim. Cleary, 1989, 12). Večina od njih ni znana zgolj po svojih teoloških spisih, kakršni so značilni za Wei Huacun, temveč tudi po filozofskih in kozmogonskih pesnitvah, kakršne najdemo tudi v Laozijevem *Klasiku poti in kreposti* (*Daode jing*).

A tudi v obdobju začetnih razvojov neokonfucijanske doktrine, ki je v svoji poznejši rigidnosti botrovala prenekaterim ženskam škodljivim in sovražnim praksam, h kakršnim sodi, denimo, povezovanje ženskih stopal, naletimo na veliko ustvarjalnih kot tudi vplivnih učenjakinj in mislic.

Četudi je bil neokonfucianizem brezdvomno osrednji diskurz, ki je prevladal v uradni idejni zgodovini, pa je tudi v tem obdobju na Kitajskem nastala vrsta daoističnih in budističnih spisov, ki so jih napisale ženske, a so ostali v senci uradnega zgodovinpisja. Večinoma gre pri teh filozofskih delih za nadgradnje klasičnega in popularnega daoizma ter njegove sinteze z budističnimi vplivi. Na področju razvoja in specifičnih nadgradenj konfucijanske etike pa tukaj vsekakor velja omeniti delo prej omenjenih avtoric: Song Ruoshen (768–820), Song Ruozhao (761–828) in cesarice Xu (1362–1407) iz dinastije Ming.

Feministično prepraševanje tradicionalne partiarhalne družbe se je, tako kot povsod drugje, tudi na Kitajskem v obsežnejšem, organiziranem in sistematičnem smislu začelo šele na pragu moderne dobe. Posamezne, dokaj vplivne feministične mislice, kot je bila napredna piska in aktivistka Qiu Jin (1875–1907), so na vprašanja zatiranja in neenakega položaja žensk opozarjale že v 19. stoletju. Skupaj s Xu Zihua (1873–1935) je ustanovila časopis *Kitajske ženske novice* (*Zhongguo nü bao*); sodelovala je pri organizaciji številnih vstaj in uporov proti korumpirani dinastiji Qing ter se zavzemala za enake pravice do izobraževanja in zaposlovanja. Leta 1907 je bila zaradi svojih protidržavnih aktivnosti obsojena na smrt in ustreljena. Veliko vlogo v ozaveščanju spolno pogojene diskriminacije žensk je odigral tudi

Lu Xun, eden največjih naprednih pisateljev moderne dobe. Osvoboditev žensk je predstavljala enega pomembnih ciljev Četrtomajskega gibanja (1919), ki ga številni enačijo z začetkom kitajskega razsvetljskega gibanja. Pomembna borka za pravice žensk je bila tudi anarhistka He Zhen (1884–okr. 1920), katere življenje in delo si bomo nekoliko podrobneje ogledali v nadaljevanju.

Po ustanovitvi Ljudske republike Kitajske (1949) je bilo žensko gibanje integrirano v okvir uradne Vsekitajske federacije žensk (*Zhonghua quanguo funü lianhe hui*), ki se je – seveda v skladu z državnimi dekreti – zavzemala za promocijo vladnih politik glede žensk in družine, hkrati pa je branila pravice žensk znotraj vladnih organov. Kljub restriktivni politiki, ki je znotraj tovrstnih alibijev v največji meri še naprej reproducirala dominantni položaj moških, najdemo tudi v tem obdobju posamezne piske, ki so se poskušale lotevati analize spolno pogojene neenakosti tudi skozi prizmo filozofskih vprašanj. Tukaj velja omeniti na primer Li Xiaojiang (rojeno 1951), marksistično teoretičarko, ki je iz perspektive historičnega materializma obdelala zgodovino ženske teorije, hkrati pa velja za ustanoviteljico ženskih študij in ženske filozofije v sodobni Kitajski. Poleg del, povezanih z zgodovinsko analizo ženskih gibanj, se je v zgodovino zapisala tudi kot ena prvih feminističnih filozofinj, ki so si prizadevale za razjasnitev specifik ženskega položaja na Kitajskem in izdelavo paradigem, ki temelje na razlikovanju med dosežki kot tudi potrebami zahodnega in kitajskega feminizma. Tako je v številnih svojih delih izpostavila, da je družbena konstrukcija spolov že v tradicionalni Kitajski predstavljala samoumevno dejstvo in da so kitajske ženske v zgodovini v marsikaterem pogledu bile manj radikalno zapostavljene kot na zahodu. To je med drugim prikazala tudi s filološko analizo kitajskih pismenk, ki označujejo različne spole.

Dandanes najdemo feministične skupine na Kitajskem znotraj mnogih nevladnih organizacij, med drugim tudi znotraj lezbičnih skupin, ki delujejo v okviru kitajskega združenja LGBT. Vse te organizacije še vedno delujejo pod številnimi pritiski vlade in njene politike, ki si v zadnjih letih vse bolj prizadeva definirati »osvoboditev« žensk kot njeno izpopolnitev znotraj harmoničnega družinskega življenja.

Ženska kot avtonomni politični subjekt se v zadnjih letih nekoliko bolj udarno konstituira na Tajvanu, vendar se njene filozofske razsežnosti tudi tam še naprej – kot bomo videli v nadaljevanju te knjige – soočajo s predsodki tradicije kitajskega patriarhata.

Za boljše razumevanje posebnosti tega patriarhata in specifičnih značilnosti upora proti njemu pa si najprej pogledjmo delo in pomen treh ženskih mislic, ki smo jih na kratko omenili v pričujočem poglavju in ki predstavljajo paradigmatične

primere ženske filozofske ustvarjalnosti v kitajski zgodovini. Prva je znana konfucijanska izobrazbenka Ban Zhao (45–116). Druga je daoistična mojstra Sun Bu'er (1119–1182), katere delo je dokaz za obstoj specifično ženske filozofije znotraj kitajske tradicije, tretja pa ena prvih bork za ženske pravice na pragu moderne dobe, anarhistka He Zhen (1884–okr. 1920).

2.2 Ban Zhao (45–116), prva mislica v zgodovini kitajske filozofije

Ban Zhao je bila v prvi vrsti zgodovinarica, ki je dokončala velik del uradne *Zgodovine Zahodne dinastije Han (Han shu)*, ki jo je zasnoval njen brat Ban Gu (32–92). Ban Zhao je dokončala manjkajoče dele knjige, predvsem zadnjih osem poglavij; poleg tega je v knjigo vključila tudi obsežno genealogijo cesarske matere in številne informacije, ki se dotlej niso ohranjale oziroma ovekovečale. Pozneje je skupaj z Ma Xujem, ki je bil učenec njenega očeta, napisala tudi *Razpravo o astronomiji (Tianwen zhi)*, z vključitvijo katere je postala *Zgodovina Zahodne dinastije Han* popolno delo tradicionalnega kitajskega zgodovinopisja.

Bila je tudi izvrstna matematičarka, astronominja, pesnica, retoričarka, esejistka in pisateljica. Žal se večina njenih del ni ohranila. Poleg vsega tega pa se je Ban Zhao ukvarjala tudi z etiko, saj je najbolj znana kot avtorica konfucianistične knjige za ženske, *Lekcije za žene (Nü jie)*.

Ban Zhao je bila rojena v družini višjega sloja v Anlingu blizu kraja Xianyang v današnji provinci Shaanxi kot hči znamenitega pisca Ban Biaota in mlajša sestra zgodovinarja Ban Guja. Bila je pranečakinja pomembne intelektualke in pesnice Ban Jieyu (okr. 48 pr. n. št.–okr. 6). Ban Zhao se je zelo hitro učila in že v rosnih mladosti je postala pravi knjižni molj. Pri štirinajstih letih se je poročila, a njen mož je umrl razmeroma zgodaj. Po njegovi smrti se ni znova omožila, temveč je svoje življenje posvetila branju in pisanju ter umetnosti.

Njene *Lekcije za žene* je knjiga, ki je vsebovala konfucianistične etične predpise in je ženskam na splošno svetovala, naj bodo skromne in spoštljive, da bodo lahko čim več pripomogle k ohranjanju družinske harmonije. Avtorica v njej poudarja tudi, da morajo biti ženske dobro izobrazene, četudi naj bi ta izobrazba predvsem služila temu, da bi lahko bolje služile svojim možem. Zavzemala se je za lik ženske, ki je torej poslušna, in sicer do te mere, da za to žrtvuje svoja lastna stališča. Delo naj bi bilo v prvi vrsti napisano kot priročnik ženskam njenega lastnega klana Zhao, vendar je zelo hitro po objavi začelo krožiti tudi na dvoru, pozneje pa je postalo eno najbolj razširjenih in priljubljenih knjig za ženske. Njegova priljubljenost je

trajala več stoletij; uporabljalo se je kot neke vrste vodič, ki naj bi vseboval kriterije za obnašanje in duhovno naravnost »nežnejšega spola«.

V cesarski knjižnici je Ban Zhao poučevala cesarico Deng Sui in vrsto dvorjank ter pri tem pridobila precejšen politični vpliv. Cesarica in dvorne konkubine so jo klicale Nadarjena, celo nagradile so jo z vrsto lepo zvenceh titul. Ko je cesarica postala regentka za novorojenega cesarja Shanga dinastije Han, je glede vladnih zadev pogosto iskala Ban Zhaojine nasvete. V zahvalo je cesarica imenovala oba njena sinova za uradnika. Ban Zhao je bila tudi dvorna knjižničarka, glavna urednica številnih del, ki so izšla na dvoru, usposabljala pa je tudi strokovnjake in strokovnjakinje na drugih področjih intelektualnega dela. V tej funkciji je uredila in pomembno razširila tudi Liu Xiangovo znamenito biografijo znanih žensk. Po vsej verjetnosti je nadzorovala tudi prepisovanje rokopisov iz bambusovih paličic na papir, ki je bil izumljen prav v tem času.

Njene *Lekcije za žene* so v celoti ohranjene kot del *Zgodovine Vzhodne dinastije Han* (*Hou Han shu*). V predgovoru tega dela je Ban Zhao opisana kot »izjemno izobrazena in visoko talentirana« oseba (Rosenlee, 2006, 103). V osrednjem poglavju te knjige, *Štiri kreposti* (*Si de*), je krepostna ženska opredeljena predvsem s tem, da se strogo drži obrednosti, ki njenemu spolu predpisuje, da mora biti v svojem bivanju in delovanju omejena na sfero »notranjosti« (*nei*), tj. na življenje znotraj štirih zidov družinskega doma. To življenje je seveda zahtevalo dobro obvladovanje različnih gospodinjstkih veščin in je bilo strogo ločeno od sfere »zunanosti« (*wai*), v katero so sodili trgovanje, politika kot tudi javne umetnosti; ostalo je rezervirano zgolj za moški spol. Šele veliko pozneje, v predmodernih dinastijah Ming in Qing, se je med izobraženimi ženskami razširilo tudi bolj progresivno branje Ban Zhaojinih *Lekcij*. Te izobraženke so odkrito, jasno in glasno, nasprotovale takrat priljubljenemu sloganu, ki je oznanjal, da so krepostne tiste ženske, ki nimajo nobenega talenta (*ibid.*, 104). S pomočjo določenih odlomkov Ban Zhaojinega dela so poskušale dokazati, da je talentiranost pravzaprav pomemben predpogoj za to, da ženske sploh razumejo pomen in smisel kot tudi zagonetno strukturo obredov. Ban Zhaojin koncept »ženskega govora« (*fu yan*), ki je bil dolga stoletja razumljen zgolj kot terminološko vodilo za govorico žensk, so razširile tudi na žensko literaturo, s tem pa so si priborile tudi dostop do sfere »zunanosti«.

Mnogi raziskovalci in številne raziskovalke pa interpretirajo Ban Zhaojin konservativizem tudi kot usmerjenost, ki ji je botroval visoki politični položaj avtorice, ki je bila v svojem položaju kot ženska v patriarhalni državi pravzaprav vselej že *a priori* ogrožena. Še posebej tesna zveza med cesarico in učenjakinjo je bila osnovana na precej krhki podlagi, kajti politični vpliv obeh žensk bi bilo razmeroma lahko

preprečiti z argumentom, da ženske ne smejo zasedati tako vplivnih mest znotraj »zunanj« sfer. Javno potrjevanje manjvredne oziroma podrejene vloge žensk naj bi torej služilo kot izraz lojalnosti patriarhalni državi, v kateri je Ban Zhao zasedala enega najvišjih položajev.

Po drugi strani pa ne smemo pozabiti dejstva, da je bilo delo *Lekcije za žene* prvo delo v kitajski zgodovini, ki se je eksplicitno zavzemalo za opismenjevanje in izobraževanje žensk (ibid., 106). Če se na to dejstvo ozremo z vidika družbenega in idejnega konteksta, znotraj katerega je nastalo, nam postane kaj hitro jasno, da je pri tem šlo za precej progresivno, če ne celo radikalno in prevratniško stališče, saj je v enem osrednjih konfucijanskih klasikov, namreč v *Knjigi obredov (Li ji)*, jasno zapisano, da naj se izobražujejo samo otroci moškega spola.

Prav radikalnost njenega argumenta, ki se zavzema za opismenjevanje žensk, je tista, ki se na nek način bistveno razlikuje od siceršnje konservativnosti *Lekcij*. Ta nedoslednost je povzročala učenjakom in raziskovalcem kitajske preteklosti vselej precej težav pri konstruiranju koherentne interpretacije namenov, ki so Ban Zhao v resnici vodili pri pisanju te knjige (ibid.).

Vsekakor je njeno zavzemanje za izobraževanje žensk imelo velik vpliv na vse poznejše generacije tradicionalne Kitajske. V okviru konfucijanstva je njena knjiga pomembna tudi zaradi tega, ker je pomagala izničiti spolno diskriminacijski predsodek o protislovju med talentom in krepostjo, ki sta v *Lekcijah* opredeljena kot vzajemno komplementarni in pozitivni lastnosti moralno neoporečnih in uspešnih žensk.

2.3 Mojstra Sun Bu'er (1119–1182) ter binarnost vitalne tvornosti (qi) in duha (shen)

Tako kot večina tradicionalnega zgodovinopisja so torej tudi zgodovine kitajske miselnosti tako rekoč popolnoma spregledale prispevke ženskih mislecev v razvojne tokove tradicionalne filozofije. V njej je večinoma omenjena samo konfucijanka Ban Zhao iz dinastije Han, ki smo jo obravnavali v prejšnjem podpoglavju in se vanjo ni zapisala z nikakršnimi izrecno novimi idejami, temveč predvsem s svojim vestnim reproduciranjem hierarhično ustrojenega konfucianskega patriarhalizma. Če pobrskamo po virih, ki so ostali pozabljeni in niso našli svojega mesta v kano-nih uradnih filozofij, pa vendarle naletimo na razmeroma številne ženske, ki so s svojimi filozofskimi deli precej prispevale k razvoju tradicionalnih paradigem, zlasti v okviru daoizma. Pričujoče poglavje se osredotoča na predstavitev ene od teh daoističnih mojster, namreč na daoistično filozofinjo Sun Bu'er (1119–1182), znano daoistko šole Quanzhen (Popolne resničnosti), ki je sodila k tako imenovanim

»Sedmim mojstrom« te struje. V svojih delih je vzpostavila in razvila novo binarno kategorijo tvornosti in duha.

Pod imenom Sun Fuchun je bila rojena v družini višjega sloja današnje province Shandong. Njen oče Sun Zhongxian je bil precej znan učenjak in literat, zato je poskrbel, da se je tudi njegova hči (kljub njenemu »manjvrednemu« spolu) že v otroških letih dokaj dobro izobrazila v študiju klasikov, literaturi in kaligrafski umetnosti. Sun Bu'er se je svojemu stanu primerno poročila s premožnim uradnikom Ma Danyangom, s katerim je imela tri otroke. Njen mož se je ukvarjal z daoizmom in je bil učenec mojstra Wang Chongyanga. V njeni biografiji lahko preberemo, da se je sama začela ukvarjati s študijem Poti (dao) šele pri enainpetdesetih letih. Povod za ta njen razmeroma pozno obujeni interes naj bi bil incident, ki ga je doživela z moževim učiteljem. Nekega dne naj bi se Wang Chongyang v precej čudnem stanju opotekel v njeno spalnico, kjer se je v omami zgrudil kar na njeno posteljo. To je bilo za tiste čase seveda neizmeren škandal. Šokirana Sun ga je zaklenila v sobo in nemudoma poslala služabnico po svojega moža. Ko je ta prihitel na kraj dogajanja, je ženi takoj povedal, da njegov mojster ne more biti tukaj, ker naj bi bil sam pravkar govoril z njim. Ko sta skupaj odklenila Sunino spalnico, je bila ta prazna. Ta dogodek se je tako globoko vtisnil v duha izobražene in bistre žene, da se je odločila posvetiti preostanek svojega življenja raziskovanju mnogotere narave resničnosti ter razmerja med realnostjo in iluzijo. Zato je tudi sama postala Wangova učenka, pozneje pa tudi ena najznamenitejših daoističnih mojster svojega časa. Učitelj naj bi ji namreč predočil, da čaka na učenca, ki bo prehodil tisoč milj do mesta Luoyang, kjer bo srečal nesmrtnika, ki mu bo razjasnil poslednje skrivnosti vesoljstva. Seveda je bilo popolnoma jasno, da Wang pri tem računa na katerega od svojih moških disciplov. A na učiteljevo presenečenje se je Sun, ki je hrepenela po tem, da bi dosegla resnično, skrajno modrost, takoj odločila, da bo prav ona tista, ki bo na ta način razgrnila prosojne tenčice, ki prekrivajo poslednje spoznanje. To seveda ni bila prav lahka naloga; kot krepostna žena, mati in snaha bi bila morala v skladu s prevladujočo moralo ostati lepo doma in skrbeti za moževo gospodinjstvo, njegove potomce in starše. Zato njeni družini še na kraj pameti ni prišlo, da bi jo pustili proč. Odločna Sun pa se nikakor ni hotela vdati v tako usodo. Trmasto je začela hliniti blaznost: zanemarjena, v umazanih capah in z nepočesanimi, štrenastimi lasmi je tako dolgo izzivala člane svoje družine, da so ti naposled popustili. A tudi njen učitelj Wang Chongyang sprva ni bil navdušen nad odločitvijo svoje edine disciple; skrbelo ga je namreč, da bo na dolgi, nevarni poti naletela na koga, ki ga bo premamila njena lepota in jo bo zato zlorabil. Legenda pravi, da si je Sun zato, da bi pomirila svojega učitelja in pridobila njegov blagoslov, izmaličila svoj lepi obraz z vročim oljem.

Kakorkoli, njena pot v Luoyang je zgodovinsko dejstvo. V divjini blizu tega mesta je poslej preživela dvanajst let. Prvih šest let je meditirala v osami kot eremitka, kjer naj bi naposled le srečala nesmrtnika, o katerem ji je govoril učitelj. Kot razsvetljena mojstra je od zdaj poučevala več svojih disciplov; ustanovila je Šolo jasnega miru (Qingjing pai) ter napisala več spisov in zbirk filozofsko daoistične lirike. K njenim najbolj znanim še ohranjenim delom sodita *Skrivna knjiga zgodbe notranjega eliksirja mojstre Sun Bu'er* (*Sun Bu'er yuanjun chuanshu dandao mishu*) in zbirka *Izbrani izreki mojstre Sun Bu'er* (*Sun Bu'er yuanjun fayu*). Izdala je tudi štirinajst filozofskih pesmi, v katerih je obravnavala predvsem daoistične interpretacije vitalnega potenciala tvornosti (qi).

Precej poglavij v njeni knjigi je namenjeno izključno ženskam, saj je izhajala iz predpostavke, po kateri so določene meditacijske tehnike in vaje za pretok vitalne tvornosti (qi) primerne zgolj za moški, druge spet samo za ženski organizem.

Sun Bu'er je nadgradila idejni sistem Wang Chongyanga, ki je bil privrženec šole notranje alkimije (neidan). Poleg tega je opozorila na razliko med ženskimi in moškimi tehnikami; svoj sistem daoizma za ženske je razdelila na štirinajst stopenj (Qing Xitai, 2001, 3).

Ženskam je svetovala, naj se z izvajanjem omenjenih tehnik naučijo »notranjega dihanja«, ki naj bi v telesu omogočalo svobodnejši pretok vitalne tvornosti (qija); vztrajno izvajanje njenih vaj naj bi privedlo do tega, da bi ženske, ki se urijo v tovrstnih veččinah, izgubile menstruacijo; v tem je videla, podobno kot večina ostalih daoističnih mojstrov in mojster, prvi korak na poti k poenotenju z vseobsežnim kozmičnim pranačelom dao. Ta posebnost ženskega videnja daoističnega razsvetljenja je povezana z njenim prepričanjem, da so ciklične premene v človeškem telesu strukturno povezane s ciklično premeno narave, kakršna se kaže, denimo, v letnih časih. Prekinitev reprodukcijske sposobnosti je v tem kontekstu pomenila tudi prekinitev z družbeno vlogo ženske kot matere, hraniteljice in skrbnice drugih; prav to naj bi ji omogočilo preseganje njenega, z navezanostjo do bližnjega povezanega jaza in ji tako omogočilo duhovno odprtost, potrebno za poenotenje s kozmičnim pranačelom dao. Notranji krogotok telesnih tekočin, ki se z menstruacijo ciklično odvajajo iz ženskega telesa, naj bi to poenotenje onemogočal. Moški so se morali v ta namen naučiti zadrževati spermo v notranjosti telesa. Zapisala je: »Moški, ki prakticirajo daoizem, ne smejo izpuščati svoje sperme, ženske, ki prakticirajo daoizem, ne smejo izpuščati svoje krvi (Sun Bu'er, 2004, 12).«

Seveda pa je Sun Bu'er, kot se za pravo naslednico Laozija in Zhuangzija spodobi, v svojih delih in svojem učenju vseskozi poudarjala tudi nedelovanje v smislu nevmesavanja v naravni tok vesoljstva.

V njeni liriki je opazen močan vpliv daoističnih praks notranje alkimije; v pesmih, ki po svojem ustroju in slogu močno spominjajo na Laozijevo filozofijo ter predstavljajo nadgradnjo njegove miselnosti, je Sun uporabljala precej natančen, a hkrati izrazno bogat metaforičen jezik, ki kaže na njeno prizadevanje po izrazu nedoumljivosti abstraktnih daoističnih in budističnih konceptov praznine, imanentne jasnosti duha, nedelovanja in pranačela, ki nas vodi skozi goste pragozdove naših predstav in našega bivanja:

Dao je nedoumljiv in vendar ni ničesar, kar ne izvaja.

Lahko ga dojamemo z zavestjo, a ne prek znanja.

Kaj je znanje?

Kaj je dojetje?

Znanje odpravlja znanje.

Dojetje je zgolj odmev.

Odmev, ki ne prihaja od nikoder. (Sun Bu'er, cp Cahill, 1996, 52)

Takšni odstavki nas nedvoumno spomnijo na najrazličnejše izrazne podobe chan budizma; morda pa gre pri tem za tisto tradicijo daoizma, iz katere je chan vase vsrkal največ podob, ki so blizu dvojni negaciji izvornega budizma. V Sun Bu'erinih pesmih je opazen tudi vpliv številnih, izvorno indijskih tehnik tantre in drugih oblik joge, ki so v spremstvu budizma že nekaj stoletij poprej priromale na Kitajsko.

Budistični vpliv na njeno obravnavanje daoistične filozofije pa je viden že v osrednjem interesu, ki je botroval njeni odločitvi za raziskovanje Poti (daota), namreč v vprašanju po tem, kakšno je razmerje med dejansko stvarnostjo in iluzijo. Obojemu priznava enakovreden obstoj v realnosti, saj vidi v obeh stanjih dojetanja zgolj komplementarna, drug drugemu nasprotna elementa običajne človeške percepcije: »Tam, kjer je stvarnost v iluziji, je tudi iluzija v stvarnosti (Sun Bu'er, cp Despeux, 2003, 81).«

Takoj za tem pa poudari, da gre pri obeh konceptih zgolj za stanji, ki opredelujeta minljivost človeškega bivanja v umu, ki še ni razsvetljen, temveč lebdi »v začasnem igranju z magičnim rojevanjem in življenjem znotraj srebrne posode« (ibid.).

Srebrna posoda je simbol naše omejenosti v navidezno svetlečo, lesketajočo se podobo življenja in našega individualnega sebstva, ki ga lahko, in katerega moramo preseči, če želimo doseči nesmrtnost. Ta v njeni misli ni dojeta kot konkretna človeška neumrljivost, za kakršno so si prizadevali zgodnji pripadniki popularnega daoizma, niti kot izraz nirvane, po kakršni streme budisti. Nesmrtnost je zanj o dosežena, ko se posameznik osvobodi ujetosti v stene srebrne posode svojega ego-centrizma in doseže resnično odprtost duha: »Ohranjaj odprtost brez jaza in ohrani večnost v svoji naravi (ibid.).«

Kot vemo iz klasične daoistične filozofije, je stanje brez jaza (wu wo) celovito; in takšna celovitost je po daoističnih izhodiščih možna samo na Poti, ki vodi skozi prisojne (yang) in osojne (yin) plati našega bivanja. Relativnost naših življenj se pokaže, šele ko se zazremo v obličja njihovih absolutnosti. Prav korelativnost obojega nam omogoča brezmejnost, ki tudi Sun – podobno kot vsem njenim starejšim filozofskim kolegom – povzroča nemalo preglavic: »Začetek ohranjanja življenja je v yinu in yangu. Brezmejnost razpira svetlobo Velike meje (ibid., 28).«

Zdi se, kot bi bila resničnost brezmejnosti, do katere nas odprtost v končni fazi običajno zavede, nekoliko prehuda; očitno je v Suninem odločno pragmatičnem svetu veljala za nekaj destruktivnega, kar je potrebno pokončati; z drugimi besedami, brezmejnost mora nadomestiti Velika meja. Kako torej rešiti zapleteno vprašanje ohranjanja meja ob hkratnem prizadevanju po odprtosti? Še posebej, če vemo, da je odprtost (ob hkratni pozabi navezanosti) temeljni predpogoj za poenotenje s Potjo (daom)?

Vestno očiščeno zrcalo duha
je jasno kot mesec.
Vesoljstvo v zrcu peska
se lahko odstre, ali skrrije. (ibid.)

V tem napotku jasno odzvanja vsaj osnovno poznavanje Severne šole chan budizma, kajti kot vemo, je skoraj pol tisočletja poprej njen ustanovitelj Shen Xiu na samostansko steno (kot izraz svojega razumevanja chan budizma) zapisal znamenite besede, ki govoré o nuji skrbnega čiščenja zrcala, ki predstavlja duha.

A tudi najpomembnejši neokonfucijanski pojmi Sun Bu'er nikakor niso tuji; osrednji koncept njene filozofije je koncept vitalne tvornosti (qi), ki je sicer že vseskozi predstavljal enega najvažnejših daoističnih pojmov.

Še pred rojstvom mojega telesa je bila celovita tvornost.
Kot žad, sijajen sam po sebi.
Kot zlata ruda neobdelana blesti.
Pometam rojstev, smrti ocean,
in trdno obstajam pred vrati
popolnega védenja.
Kot drobceno zrnce v praznini duha
občutim nežno toploto plamena«. (Sun Bu'er, str. 4)

Z malo domišljije nas pojem žada, ki ga srečamo v tej filozofski pesmi, lahko spomni na pojem strukture ali strukturnega vzorca (li), ki je v Zhu Xijevem neokonfucianizmu skupaj s konceptom vitalne tvornosti (qi) zavzemal osrednji položaj najpomembnejše binarne kategorije njegovega filozofskega sistema. Toda v Sun Bu'erinem sistemu je komplementarni protipol tvornosti (qi) duh (shen),

katerega vseskozi natančno razlikuje od srčne zavesti (xin). V srednjeveških daoističnih besedilih ustrezata namreč žad in zlato, ki v tej kitici nastopata kot analogni par, binarnim kategorijam *yina* in *yang*a oziroma vitalne tvornosti (qi) in duha (shen):

Žad simbolizira osovno plat (yin), duha (shen) in kulturo (wen), zlato pa prisojno stran (yang), vitalna tvornost (qi) in vojaško moč (wu). Žad torej predstavlja krepost nežnosti in harmonije, medtem ko je zlato simbol trdnosti in odločnosti (Qing Xitai, 2001, 4).

Vitalna tvornost in duh nastopata v njeni filozofiji kot komplementarni par, ki predstavlja tako najizvornejši kot tudi najvišji, ultimativni pol resničnosti. V njunem vzajemnem delovanju se torej pokaže tako začetno, prvobitno stanje kot tudi končni cilj človeškega bivanja in občutenja:

Zunaj telesa je spet telo, ki ni plod iluzije, ne kakšnih magičnih veščin.

Kdor skozi njiju vzpostavi pretok prosvetljene tvornosti, bo živahno začel v enotni zaokroženosti duha. (Sun Bu'er, 2004, 4)

Ta živahnost se v celovitosti duha takoj (oziroma vselej znova) sprelevi v miren, razkošen, a hkrati odmaknjeni hlad resničnosti, ki se nam pokaže kot taka, čim jo v celoti dojamemo:

Jasna svetloba lune zamrzne zlato tekočino. Prosojen lotusov cvet prekrije navidezno resničnost. Skozi soparo podob ptičev in zajcev ugledaš biser, tako dragocen, da se ni bati revščine (ibid.).

V razsvetljenem dojetju realnosti seveda izgine vsakršna dualnost, ki je dotlej močno opredeljevala konkretno stvarnost, v katero smo bili ujeti. Oboje se umakne neizrekljivi dragocenosti občutenja resničnega bivanja, v katerem ni prostora za strahove ali travme, ki nas omejujejo v naših majhnih, nemočnih in s skrbjo prepojenih jazih; stene naših »srebrnih posod« se tako razmaknejo in naša zavest se osvobodi iz zlate kletke naših navezanosti, ki so konec koncev vselej navezanosti nase. Svobodno bivanje je po Sun Bu'er torej omogočeno šele s tem, ko presežemo dvojno naravo stvarnosti, pa naj se ta prikazuje v bipolarnosti *yina* in *yang*a, duha in tvornosti, ali ženske in moškega.

2.4 He Zhen (1884–okr. 1920) in pretresi anarhofeministične teorije

He Zhen je bila napredna teoretičarka in politična aktivistka, ki je delovala na pragu 20. stoletja. Bila je predstavnic novih kitajskih pisk, ki so se v svojih delih osredotočale na problem individualne svobode in enakovrednosti žensk. Bila je ena

pomembnih žensk, ki so imele v naprednih krogih kitajskih intelektualcev največji vpliv v času tik pred ustanovitvijo prve republike. Leto 1911 je pomenilo prelomnico v kitajski zgodovini, saj je revolucija Xinhai dokončno premagala dve tisočletji trajajočo cesarsko oblast in je monarhično ureditev nadomestila s parlamentarno republiko, torej z državnim sistemom, uvoženim iz »naprednih« zahodnih držav.

Obdobje zatona zadnje dinastije in čas prve kitajske republike (1912–1949) lahko danes že vrednotimo v zgodovinskem kontekstu. Pri njem je šlo predvsem za fazo nacionalne konsolidacije in iskanje novih poti, ki naj bi državi pomagale iz vseobsegajoče družbene in gospodarske krize, v kateri se je znašla v zadnjih letih mandžurske dinastije Qing. To obdobje je bilo opredeljeno z vakuumom politične moči, katerega posledice so se kazale v nenehnih bojih za oblast v sferi družbe in ekonomije. Položaj v notranjosti je spominjal na stanje državljanske vojne, ki so jo še dodatno bremenili nenehni boji posameznih lokalnih vojaških oblastnikov. Zunanjepolitično je Kitajska tonila v vse globljo odvisnost od Japonske in zahodnih sil. A po drugi strani predstavlja prav to obdobje na Kitajskem tudi epoho intelektualne dinamike ter politično in družbeno pogojenih prizadevanj za vzpostavitev novega, drugačnega sistema (Franke in Steiger, 1978, 1131). Četudi prvi revoluciji nikakor ni uspelo bistveno spremeniti tradicionalnih družbenih struktur in prevladujočih ideologij niti odstraniti oziroma vsaj zmanjšati odvisnost Kitajske od tujine, lahko vendarle trdimo, da je ustvarila določene ideološke in politične pogoje, ki so olajšali oziroma sploh omogočili velike spremembe, ki so se zgodile v bližnji prihodnosti in so se že kazale na obzorju.

Že na samem začetku tega obdobja so se med mlajšim izobraženstvom – večinoma med študentkami in študenti – oblikovale prve anarhistične celice. Tako kot moderna kriza je bila tudi moderna anarhistična miselnost na Kitajsko uvožena iz zahoda oziroma iz vzhoda – namreč iz Japonske, ki je v tistem času služila kot nekakšen posrednik idej med Evropo in Kitajsko. Prva anarhistična celica, ki so jo ustanovili kitajski študenti in študentke, se je pod imenom »Združenje nove dobe (Xin sheji she)« oblikovala leta 1907 v Parizu, sočasno pa še druga, »Družba za debate o socializmu (Shehuizhuyi jiangxi she she)« v Tokiu.² He Zhen, anarhistična mislica, ki jo bomo na kratko predstavili, je bila članica slednje skupine.

Pariške anarhistke in anarhisti so v svojih teorijah sledili Kropotkinu. Zavzemali so se za anarhizem, uresničen na podlagi znanosti in tehnološkega napredka. Njihove kolegice in kolegi iz Tokia so večinoma sledili Tolstojevi, predmoderni različici

2 Pod vplivom idej, ki so jih domov prinašali člani in članice teh dveh skupin v eksilu, je bila na Kitajskem leto dni po meščanski revoluciji, torej 1912, rojena še tretja, najvplivnejša skupina z imenom »Študijsko združenje petelinjega krika v somraku (Hui ming xue she)«.

svobodnega brezvladja (Dirlik in Krebs, 1981, 119). Medtem ko je bila »pariška« skupina precej ikonoklastično usmerjena in se je zavzemala za popolno odpravo kitajske tradicije, v kateri njene članice in člani niso videli niti trohice dobrega ali uporabnega, je bila »tokijska« skupina prizadevna tudi za raziskovanje lastnih anarhističnih tradicij in idej, ki so vzniknile v njenem okviru. Zato je slednja, torej He Zhenina skupina nedvomno bolj zanimiva od prve, saj je prek oživljanja lastne anarhistične tradicije v idejno zakladnico anarhizma vnašala nove in inovativne vidike. Preden pa si nekoliko podrobneje ogledamo te inovacije, si na kratko oglejmo He Zhenino osebno biografijo.

Rojena je bila leta 1884 v premožni družini province Jiangsu. Čeprav je bila ženskega spola, je bila deležna zelo dobre izobrazbe in je odlično poznala vse kitajske klasike. Gimnazijo je obiskovala v Šanghaju, kjer se je vpisala v Cai Yuanpeijevo Srednjo šolo patriotskih deklet. Pri osemnajstih letih se je poročila z znanim izobražencem Liu Shipeijem in se takoj zatem skupaj z njim podala na Japonsko, kjer je s peščico prijateljev in prijateljic ustanovila prej omenjeno anarhistično skupino, nekoliko pozneje pa še anarhofeministično žensko »Združenje za ponovno pridobitev ženskih pravic (Nüzi Fuquan Hui)«.

He Zhen ni bilo njeno rojstno ime. Že v poznih najstniških letih se je sama preimenovala v Zhen, kar pomeni pretres. Priimek He je sicer podedovala po očetu, vendar se je pod svoje manuskripte navadno podpisovala tako, da je k očetovemu priimku dodala še materin priimek Yin. Zato jo mnogi poznajo pod imenom He Yin Zhen. Precej njenih del pa naj bi bilo še vedno pripisano njenemu možu Liu Shipeiju, ki se je včasih (bojda iz pragmatičnih razlogov) podpisoval pod njene članke in eseje (Liu, 2003, 51–52).

Bila je ena od ustanoviteljic in glavnih avtoric tokijskega anarhističnega *Časopisa naravne pravičnosti (Tian yi bao)* ter dopisnica pariške anarhistične revije *Nova doba (Xin shiji)*. Leta 1908 je japonska vlada prepovedala vse anarhistične revije v državi. Leto dni pozneje sta se He Zhen in Liu Shipei vrnila v Šanghaj, kjer naj bi delovala kot vohuna za mandžurskega državnega uradnika Duan Fanga.

Dejanske okoliščine, ki so do tega privedle, niso bile jasne. Glede na govorice naj bi bila He Zhen vpletena v atentat; po vsej verjetnosti je šlo za dogovor, v katerem so bili določeni pogoji za njeno rešitev iz zapora. Vsekakor je to končalo njuni anarhistični karieri. (Scalapino in Yu, 1961, 33)

Ideja o tem, da naj bi bila He Zhen vpletena v atentat na nekega generala, po vsej verjetnosti ni popolnoma iz trte izvita. V mnogih anarhističnih publikacijah tistega časa so moški tovariši pogosto poudarjali, da naj atentate izvajajo anarhistke, kajti

te naj bi bile zaradi svojega »nedolžnega videza« najmanj sumljive in naj bi zato imele največ upanja na uspeh (Ge Maochun, 1983, 911).

Liu Shippei je pozneje postal znan profesor filozofije na Univerzi Peking. Nadaljnja usoda He Zhen pa ostaja zavita v tančico skrivnosti; ni znano, kdaj in kako je umrla. O njenem življenju po letu 1909 in njeni smrti kroži precej različnih zgodb, za katere pa nimamo konkretne zgodovinske utemeljitve. Nekateri pravijo, da je bila umorjena, drugi govoré, da je odšla v osamo budističnega samostana, tretji spet, da se ji je zaradi izgubljenih iluzij in strtega srca zmešalo ter je naredila samomor. Vsekakor pa po vsej verjetnosti ni doživela tretjega desetletja 20. stoletja, kar pomeni, da se je njeno življenje končalo že v njenih poznih dvajsetih ali najpozneje v zgodnjih tridesetih letih. Vendar je že v rosnih mladosti zapustila veliko zanimivih esejev in člankov, ki nam nudijo precej dobro sliko njene miselne naravnosti.

V svoji politični filozofiji je izhajala iz predpostavke, po kateri družbena svoboda brez osvoboditve žensk ni možna. Poudarjala je tesno zvezo med ekonomijo in zatiranjem žensk, izpostavila filozofske osnove enakopravnosti med spoloma, ki jih je najti v klasični idejni tradiciji Kitajske, ter analizirala strukture izkoriščanja ženskega dela v družbi in znotraj družine.

Pomembno je njeno teoretsko delo o razlikah med nacionalno in anarhistično revolucijo, ki ga je objavila skupaj s svojim možem (gl. He Zhen in Liu Shippei, 1983, 86–97). Vsebuje izvrstno kritično analizo kompleksne problematike meščanske parlamentarne demokracije in njenih idejnih osnov. Iz tega članka, ki je bil prvič objavljen leta 1907, je jasno razvidno, da sta avtor in avtorica vsekakor sodila k prvim izobražencem, ki so dojeli eno od osrednjih specifik kitajske družbe. Le-ta je veliko pozneje postala ideološki temelj siniziranega marksizma. Pri tem gre za dejstvo, da mora vlogo, ki jo je v Evropi in Ameriki prevzel proletariat, na Kitajskem prevzeti kmetstvo kot številčno zdaleč najmočnejši razred v državi.

Seveda pa je He Zhen veliko pisala tudi o problematiki izkoriščanja in neenakega položaja žensk v takratni kitajski družbi. Njena kritična teorija pri tem ni vzela pod lupo zgolj kitajskega patriarhata, temveč tudi latentni mačizem in seksizem svojih naprednih moških tovarišev. Pomemben vidik njenega dela se kaže tudi v njeni kritiki zahodnega liberalizma in njegovih »receptov« osvobajanja žensk. Vsi ti vidiki so najizrazitejši v njenem najbolj znanem eseju »*Problem osvoboditve žensk (Nüzi jiefang wenti)*«, ki je za njeno delo eksemplaričen in si ga bomo zato nekoliko podrobneje ogledali v nadaljevanju.

Kot izhodišče svoje kritike je povzela stališča določenih anarhistov in drugih naprednih intelektualcev njenega časa, ki so v tradicionalni ženski videli coklo

naprednega razvoja družbe. Te »konservativne« in neuke ženske naj bi opravljale samo reproduktivno delo. To naj bi bilo popolnoma odveč, kajti v svobodni družbi naj bi tovrstna (torej reproduktivna) dela tako ali tako prevzela družba s svojimi urejenimi storitvenimi sistemi. Tradicionalna ženska vloga naj bi torej zavirala razvoj gospodarske učinkovitosti. He Zhen je o tem zapisala naslednje:

V zadnjih letih postaja vprašanje osvoboditve žensk vse bolj aktualno. Toda osvoboditev žensk je lahko aktivna ali pasivna. Kaj pri tem pomeni beseda »aktivno«? O aktivni osvoboditvi žensk lahko govorimo samo, če se osvobodi sama, iz svoje lastne moči. Kaj pa potlej pomeni pasivna osvoboditev? O njej lahko govorimo, kadar ženske osvobajajo moški. Če zdaj opazujemo osvobajanje žensk v sodobni Kitajski, potem zlahka ugotovimo, da gre pri tem v prvi vrsti za pasivno osvobajanje. Pobudo pri tem večinoma prevzemajo moški in ne ženske. Zato ni čudno, da imajo od te osvoboditve moški tudi več koristi kot ženske. V preteklosti so moški vselej hoteli svoje žene zapirati; a v zadnjih letih so se kar naenkrat začeli zavzemati za ideologijo osvobajanja žensk in enakopravnosti spolov. Kako to? Za ta pojav obstajajo trije osrednji razlogi. Prvič, kitajski moški obožujejo oblast. Ker imajo države Evrope in Amerike za najbolj civilizirane, hkrati pa je v teh državah osvoboditev žensk trenutno zelo moderna, morajo to seveda posnemati. Zato po novem svojim ženskam prepovedujejo povezovanje stopal. Dovoljujejo jim, da se izobražujejo in s tem pridobijo sloves »civiliziranih ljudi«. Kdor hoče biti civiliziran, mora pri tem seveda začeti pri samem sebi in svoji družini. Ženske morajo pri tem seveda sodelovati. Le kaj bi sicer porekli ljudje? Pri tovrstni »osvoboditvi« zares ne gre za dobrobit žensk. Te se spet enkrat izkoriščajo za to, da izboljšajo sloves svojih mož. V preteklosti mož za svoje dobro ime ni potreboval izobražene žene, zato zanj ni bilo potrebe po osvobajanju žensk. Prav nasprotno: v preteklosti je bilo treba ženskam izobrazbo prepovedati. To se je spremenilo zaradi naprednega vpliva zahoda. Po drugi strani pa je Kitajsko prav stik z zahodom pahnil v hudo revščino. Prejšnji srednji sloj se mora zdaj pogosto boriti z lakotno. Samo mož sam ne more več prehraniti celotne družine. Če bi torej svojo ženo še naprej zapiral, bi bilo to v nasprotju z njegovimi lastnimi interesi. Za to, da se ta beda konča, se je torej treba zavzemati za samostojnost žensk. Torej ženskam ni treba več biti popolnoma odvisnih od moških. Tako se jih podučuje v različnih spretnostih; izobražuje se jih zato, da lahko tudi one služijo denar. Tako postanejo ženske iz nižjih slojev fizične delavke: gojijo bombaž, šivajo, tkejo, delajo v tovarnah

ipd. Ženskam iz nekoliko višjih slojev je zdaj dovoljeno, da pridobijo nekoliko splošne izobrazbe, tako da lahko poučujejo v šolah ali delajo kot medicinske sestre. Glavno je, da lahko zdaj tudi ženske prispevajo k družinskemu proračunu. Pravzaprav se ne razlikujejo od prostitutk. Pod krinko nove samostojnosti žensk se skriva nova oblika služenja moškim. Na tak način želijo moški ženske osvoboditi, kajti takšna osvoboditev je v njihovem lastnem interesu. (He Zhen, 1983, 101–102)

近歲以來，中國之社會，亦漸謀女子解放。然女子之解放，有真出於主動者，亦有出於被動者。何謂出於主動？即女子之力爭解放是也。何謂出於被動？即男子與女子以解放是也。今觀中國女子之解放，出於主動者少而出於被動者多。其主動力，出於男子而不出於女子，故其結果，女子所得之利益，不若男子所得之巨。夫昔之男子，以幽閉女子為志者也，以壓製女子為天職者也，何近歲以來，為男子者，轉提倡女子解放之說，主張男女平等之製？推其原上因約有二故。一由中國男子宗拜強權，以為歐美日本為今日文明之國，均稍與女子自由，若仿行其製，於一己之妻女，禁其纏足，使之入學，授以普通知識，則中外人士，必將稱為文明，非推一己有文明之譽也，即家庭亦有文明之譽，而家庭之文明，又由己身開其先。若夫集會之場，稠人廣眾之地，復率其妻女，參列其間，使與會之人威矚目於其旁日，此非某君之妻之女歟！其開化之程度，竟出中國女子之上。此豈為女子計哉？不過利用女子以成一己之名。而推其私心，則純然私女子為己有。使非視女子為己有，則女子之成名與否，與己身無復絲毫關係，必無解放女子之心。惟其私有女子，故處禮法盛行之世，以防範女子得名；此男子因求名而解放女子者也。一由近歲以來，中國之民生日趨於窮迫，中人之家艱於得食，其力不足以膳其妻女。男子生值此時，悟室家之累己，覺幽閉女子之製，非惟無大利己也，抑且蒙其大害，乃提倡女子獨立，以女子倚賴於男為大戒。使之肆業於女校，其最下者，則粗習手工，或習制花，刺繡，編物，縫紉，割烹諸術，稍進則專習師範科，進而益上，則於普通科目外，兼習專科。如醫學理科學其於女子於學者，豈專為女子計哉，其目的，蓋欲使女子學成之後，可以出為教師，或執一技以謀食，以抒一己之困耳。其食指繁盛之家，則抑事俯蓄之費，迫女子以分擔。否則，辭家遠遊無內顧之憂，以昔日贖給室家之費，易為蓄妾宿娼之用，使己身享縱淫之樂，女子受獨居之苦，名曰使女子獨立，實則為一己之身利計耳。此男子因求利而解放女子者也。

Poleg tega so morale ženske še naprej nositi breme celotnega gospodinjstva. He Zhen je izpostavila, da zahodni koncept osvoboditve žensk vodi k njihovi dvojni obremenitvi. Po njenem mnenju sta ta novi val in »napredno« vzdušje, znotraj katerega so se oblikovale tovrstne »emancipacijske« težnje, položaj kitajskih žensk še dodatno poslabšala, namesto da bi ga izboljšala. V preteklosti je bila ženska na Kitajskem sicer obravnavana kot manjvredna, ampak zato naj bi imela vsaj »neformalno pravico« do svojega lastnega sveta. Dandanes pa naj bi bile kitajske ženske prisiljene nositi tudi del bremena, ki je tradicionalno pripadal moškimi, ne da bi hkrati bile deležne vsaj kanček spoštovanja in časti, ki so jih bili še naprej v celoti deležni samo moški.

He Zhen je poudarila, da nosi vsakršna osvoboditev, ki prihaja od zgoraj, v sebi nekaj gnilega. Pomembne položaje še naprej zasedajo samo moški; ženske lahko v tem sistemu opravljajo kvečjemu najnižja in najslabše plačana opravila.

V tem kontekstu je He Zhen precej ostro kritizirala zahodno žensko gibanje in njeno teoretsko osnovo. Menila je, da bi celo v primeru, da bi se njegov ideal uresničil in bi ženske dejansko lahko sodelovale v sistemu političnega odločanja, to ne imelo bistvenega vpliva na dejansko življenje najširših množic žensk. V parlamentarnem sistemu je namreč videla farso, v feminističnem gibanju pa del buržoaznega reformizma. Tudi v sistemu parlamentarne demokracije naj bi bile ženske še vedno izkoriščane in zatirane; tako ali tako ne bi imele niti časa niti kakršnih drugih rešničnih možnosti za to, da bi se ukvarjale s politiko.

Žensko gibanje se torej ne bi smelo dogajati znotraj obstoječih struktur moči. Prizadevati si mora za spremembo gospodarskega sistema, kajti znotraj njega začnejo tudi tiste ženske, ki imajo možnost pridobiti položaj družbene ali politične moči, avtomatsko delovati v prid patriarhata in buržoazije (Ge Maochun, 1983, 105).

V omniprezentnem zatiranju in izkoriščanju žensk je He Zhen videla izvor vseh obstoječih sistemov zlorabe oblasti. Anarhistična zahteva po odpravi vsakršne oblasti in nadvlade se torej po njenem mnenju lahko uresniči samo s pomočjo odprave moči in nadvlade moškega nad žensko (ibid., 98). Tako kot anarhistično gibanje na splošno se tudi gibanje za osvoboditev žensk v svojem boju za pravičnejši svet nikoli ne bi smelo spustiti na raven *realpolitičnih* kompromisov, ki so pogojeni z obstojem sistema oblastniških struktur (ibid., 106).

Tradicionalni običaji so izvor vseh stisk kitajskih žensk. Zato jih je treba odpraviti. A tudi zahodni sistem zakona, ki je včasih temeljil na religiji, zdaj pa na zakonodaji, za He Zhen nikakor ni predstavljal boljše alternative. Bila je prepričana, da tudi zahodni sistem zakona nadzorujejo ista oblast in iste pravne regulacije, ki

pravzaprav ščitijo interese moških. Poleg tega je bila ljubezen na zahodu po njenem mnenju podrejena ekonomiji. Zato naj bi zahodni koncept »svobode« temeljil na moči in kapitalu (*ibid.*, 100).

Tudi ideje tako imenovane »svobodne ljubezni«, ki je bila v krogih progresivnih kitajskih izobražencev sprejeta z velikim navdušenjem in ki naj bi nadomestila prejšnji sistem, v katerem je bilo žensko, ne da bi jo vprašali, mogoče »prodati« njenemu možu in njegovemu klanu, je He Zhen kritično preiskala. V tem kontekstu je ženske svarila pred tem, da bi svoje telo uporabljale kot vrsto kapitala, prek katerega bi lahko dosegle določene prednosti. Poudarila je, da predstavlja prostitucija – ne glede na to, ali je odprta in neposredna ali prikrita – vselej samo obliko suženjstva, ki ga nikakor ne moremo enačiti s svobodo (*ibid.*, 104).

Večina ljudi naj bi osvoboditev žensk razumela popolnoma napačno:

Menim torej, da vse to predstavlja samo telesno osvoboditev žensk. Njihova duhovna, mentalna osvoboditev, ki je prav tako pomembna, pa se pri tem sploh ne jemlje v obzir. (*ibid.*, 100)

然吾谓此等之制，乃属肉体上之解放，非复精神上的解放。

Morda nam pri tem He Zhen nudi tudi nov razmislek, povezan z ženskami in filozofijo. Nemara pa tiči razlog za pomanjkanje ženske filozofije in filozofinj ravno v tem, da očitno – tudi sto let po He Zhenini smrti – še vedno nismo priča osvoboditvi ženske notranjosti in njenih misli. Te pa so, kot vemo, temeljno orodje (in orožje) filozofije.

2.5 Ženski vidiki kitajske filozofije: komplementarnost paradigme *yinyang*, nesmrtni duh vagine in etika skrbnosti

Klasična in tradicionalna kitajska filozofija je holistična, kar pa ne pomeni, da gre pri njenih diskurzih za diskurze, v katerih bi bili vsi dejavniki med seboj povezani na način, ki ne bi omogočal analitičnega ločevanja med njimi in s tem logičnega procesiranja vsebine teh diskurzov.

Prav nasprotno: referenčni okviru specifično kitajske filozofije temeljijo na paradigmi binarnih kategorij. To pomeni, da njena metodologija deluje v skladu z binarnimi razčlenitvami, ki se manifestirajo v parih pojmovnih protipolov, s pomočjo katerih je mogoče analitično obdelati temeljne lastnosti, relacije, funkcije in sporočilnost osrednjih pojmov kot tudi konceptov, ki opredeljujejo njene temeljne referenčne okvire.

Vsak predmet in vsak pojav lahko torej analiziramo z vidika njegovih oblik, njegove vsebine ali lastnine z optiko dveh nasprotujočih si idej ali polov. Najbolj splošen par takšnih nasprotij, ki je v zadnjih desetletjih – v izredno poenostavljeni obliki – postal precej znan tudi zunaj Kitajske, je seveda *yinyang*. *Yin* in *yang* za večino ljudi predstavljata simbola ženskosti in moškosti. Vendar je to samo ena od mnogih konotacij, ki jih ta kategorija lahko označuje. Izvorno pomeni *yin* senčno oziroma osojno, *yang* pa sončno oziroma prisojno stran gore. Sonce in senca sta seveda simbola jasnosti in skrivnosti, manifestnega in latentnega.

Te osnovne lastnosti *yina* in *yang* so tesno povezane s specifično kitajsko logiko kot tudi spoznavno teorijo. Tudi zgodovina kitajske dialektične misli ima svoj izvor prav v konceptu *yinyanga*. Liu Changlin takole opiše tesno zvezo med načelom komplementarnosti in kitajsko epistemologijo:

Yin in *yang* sta medsebojno drug del drugega. Jaz sem del tebe, ti si del mene. Zato lahko iz *yina* spoznamo *yang* in obratno. Ta komplementarna lastnost *yinyanga* je povezana s komplementarnim delovanjem obeh polov. Zaradi njega vsak od obeh polov svoje informacije preda nasprotnemu, hkrati pa sam shrani informacije tega. Spoznavanje stvari skozi tovrstno komplementarno (korelativno) razmerje *yina* in *yang* je bistvo kitajske spoznavne teorije. (Liu Changlin, 1991, 291)

陰陽之間的相互反映，相互包涵。你中有我，我中有你。故有陰可以見陽，故有陽可以見陰。陰陽返照的特性來源于陰陽的相互作用。由于相互作用各自把自己的信息傳給對方，同時又成為對方信息的接受者和貯存者。通過陰陽返照關係來認識事物，才是充分顯示中國特色的認識論。

Seznam binarnih kategorij, kakršna je *yinyang*, pa je neskončen. Vključuje, na primer, pojmovni par *benmo* (dobesedno koren in veja), ki obravnava razmerje med vzrokom in učinkom ali med splošnim in partikularnim kot tudi celo dedukcijo in indukcijo. Drugi tak par je *tiyong* (dobesedno telo in aplikacija), s pomočjo katerega lahko preučujemo razmerja med substanco in funkcijo, med bistvenim in naključnim ali med vsebino in aplikacijo.

Za vse te protipole, ki torej tvorijo binarne kategorije, je značilna dialektična interakcija. Vendar dialektični proces, ki izhaja iz teh kategorij, ne temelji na statičnem dualističnem kartezijanskem modelu, kakršen je prevladal v zgodovini novoveške in moderne evroameriške filozofije, temveč je opredeljen z načelom vzajemne komplementarnosti.

Osrednja posebnost tega načela je še posebej očitna, če jo primerjamo z modelom hegljanske dialektike.

V tem modelu tezo negira antiteza. Teza in antiteza se medsebojno izključujeta. To pomeni, da protipola znotraj dualističnega modela nista le v nasprotju, ampak tudi v protislovju. Napetost, ki se ustvari v tem protislovju, sproži preobrat oziroma »Aufhebung«, ki omogoči sintezo teze in antiteze. Pri tem deluje preobrat v vseh treh pomenskih konotacijah, ki jih vsebuje nemški termin »Aufhebung«, namreč eliminacijo, ohranjanje in dvig. To pomeni, da sta v sintezi tako teza kot tudi antiteza eliminirani, hkrati pa se ohranijo določeni pozitivni elementi obeh protipolov. Sočasno pa predstavlja sinteza tudi neko novo, kvalitativno drugačno fazo dialektičnega procesa.

V sistemu kitajske binarne dialektike se oba protipola vzajemno ne izključujeta, temveč se dopolnjujeta in sta poleg tega tudi soodvisna. Tak model korelativno-komplementarne dialektike ne rezultira v sintezah kot fazah, ki bi bile ločene od kontinuirane interakcije obeh protipolov, temveč se vzpostavlja v samem procesu te interakcije.

Bistvena razlika med kartezijanskim in korelativno-komplementarnim sistemom je torej v dejstvu, da je nasprotje znotraj prvega komplementarno, medtem ko je nasprotje v drugem modelu hkrati tudi protislovje.

Ta posebnost ima seveda pomembne posledice tudi za razumevanje odnosa med spoloma znotraj tradicionalno kitajskega modela binarnosti, ki ga predstavlja kategorija *yinyang*.

Ni naključje, da je stvarnik v evropsko krščanski tradiciji nujno moškega spola. Kategoriji svetega in posvetnega, osnovni kategoriji formalne logike tipa »A ali ne A«, tvorita namreč absolutno nasprotje, ki pa ni nasprotje recipročnosti, temveč je hierarhično strukturirano. V protislovni dihotomiji A ali ne A ima pozitivno realnost namreč samo A, medtem ko se ne A pojavlja zgolj kot negacija oziroma odsotnost ne A.

To strukturo je mogoče prenesti tudi na družbeno percepcijo spolov: v patriarhalno-krščanski tradiciji se ženska pojavlja kot nemoški, kot negacija oziroma deformacija moškega. Raznolike kakovosti pa v območju negativnega niso več prepoznavne. John Dewey je to takole ponazoril:

Če vzamemo na primer »krepost« kot A, potem ne A ni zgolj »pregreha«, temveč spadajo semkaj tudi trikotniki, konjske dirke, simfonije in enakonočje. (Dewey, 1938, 192).«

Območju negativnega, torej kategoriji ne A, se odreka vsakršna stvarna kvalifikacija v okviru dojetanja stvarnosti: s tem pa postane element nerazumnosti, nesmisla,

neposlušnosti, nečistosti in nedela, ki hkrati pomeni siromaštvo. Zato je naslednja značilnost, ki je skupna vsem dihotomnim razlikovanjem tipa A ali ne A, njihov strah pred kaosom (nečistostjo), sredi katerega bi se lahko znašle v primeru, če ne bi vztrajale pri izključitvi tretjega in absolutnosti protislovnega razmerja obeh dihotomnih kategorij. Negacija A (v percepciji spolov = ženski spol) je neskončna in neoprijemljiva. Samo norma, torej kategorija pozitivne realnosti, kategorija A (v percepciji spolov = moški spol) nosi v sebi konstruktivni potencial, ki razmejuje ves pisan spekter »divjine« (niča) in ga spreminja v Red, ki omogoča urejenost življenja, vredno Višjega bitja, bitja, ki je ustvarjen po Njegovi podobi, Človeka (= moškega), obdarjenega z Razumom. S tem spominja akt krščanske geneze prej na dejanje abstraktne konstrukcije kot na akt celovite, tudi telesne kreativnosti. Krščanski Bog je človeka in njegov razum ločil od narave, tudi od njegove lastne ... Zato ni naključje, da je v krščanski tradiciji, ki je ustvarila edinega Stvarnika, ki zapoveduje človeku, naj »si podredi naravo«, simbolni pomen ženskosti istoveten z naravo, moškosti pa s kulturo.

Razum nam, na podoben način kot religije, posreduje varnost. Temelj tovrstne varnosti je brezpogojna izključitev strah vzbujajočih, usodnih, neobvladljivih pogojev človeškega bivanja; torej izključitev nastajanja, spremembe, gibanja, neopredeljivih valov sreče in nesreče, užitkov in trpljenja, rojstva, starosti in smrti – izključitev mešanja raznolikosti, drugačnosti, in konec koncev tudi izključitev neopredeljivosti dvospolnosti kot človeško ženskega in človeško moškega.

Toliko pomembnejše so po mojem mnenju raziskave kultur, katerih socialne definicije spolov (in realnosti na splošno) se od definicij, na kakršne smo navajeni, občutno razlikujejo. Pri tem si je dobro najprej priklicati v spomin dejstvo, da vse dihotomne diferenciacije nikakor niso strukturirane po načelu A ali ne A. Dihotomija A in B sama po sebi, na primer, prav tako predstavlja nasprotje, vendar to nasprotje v sebi ni logično protislovno; obstoj A torej hkrati ne izključuje obstoja B, in obratno. A in B sta torej v določenem pogledu med seboj tudi povezana, ne da bi bila s tem razlika med njima izničena, kajti oba pojma imata pozitivno realnost. Dihotomija A in B je nujno omejena, saj ne obsega pojmov C, Č, D ipd., vendar obstoja teh tudi ne izključuje!

Na primeru najbolj splošnih simbolov obeh spolov, ki znotraj kitajske tradicije hkrati predstavljata dihotomično osnovo specifično kitajske dialektične metode, torej na primeru koncepta *yinyang*, bomo poskušali prikazati osnove korelativnega mišljenja takšne dialektike, katere notranja dinamika ne temelji na načelu medsebojnega izključevanja, boja in konkurence, temveč na načelu komplementarnosti. V nasprotju s konceptom Heglove dialektike gre pri tem konceptu namreč za kategoriji, ki sicer prav tako tvorita simbola nasprotja, ki pa kljub raznolikim podobam,

v kakršnih se pojavljata (moškost in ženskost lahko tukaj korespondira s svetlobo in mrakom, nastajanjem in minevanjem, pasivnostjo in aktivnostjo), kljub vsemu posedujeta eno in isto, v sebi nasprotno in medsebojno dopolnjujoče se bistvo. Ta simbolni par v tradicionalni kitajski miselnosti preveva celotno naravo; ta koncepcija je tista, ki oblikuje široko paleto vseh procesov, v katerih biva življenje. Kompleksnost, raznolikost in večplastnost tega življenja, ki racionalno ni oprijemljiva, se pri tem ne omejuje s prav nikakršnimi zahtevami po Absolutnosti. Tako predstavlja kitajsko dožemanje komplementarnega bivanja (prisotnosti) dveh (ali več) elementov predvsem obliko učinkovanja (delovanja) premene, v kateri *yin* in *yang* nenehno prehajata ter se spreminjata drug v drugega. In ne samo to: bistvo *yina* je *yang* in obratno. Tovrstni koncepti pa seveda onemogočajo vsakršno vrednotenje v skladu s kriteriji tradicionalnih evropskih diskurzov. Prav to dejstvo pa je ne nazadnje privedlo do težkih nesporazumov v evropskem (oziroma zahodnem) dožemanju tradicionalne kitajske dialektike in logike.

Pri tem moramo seveda opozoriti tudi na dejstvo, da je bila ta, sprva izrazito komplementarna, ciklična struktura spolnih konceptov, ki v svojih začetkih sega v dobo najzgodnejšega starokitajskega pismenstva, neštetokrat »preinterpretirana« in »prekomentirana« v smislu konfucianistične družbeno-državne doktrine, ki je v teku stoletij postajala vse bolj in bolj patriarhalna. To patriarhalno prevrednotenje koncepta *yinyang* je doseglo svoj vrhunec v obdobju dinastije Song 宋 (960–1279), z uveljavitvijo konservativne neokonfucijanske ideologije, katere stvarne posledice so se med drugim pokazale tudi v znatnem poslabšanju položaja kitajskih žensk. Sicer pa se patriarhalni kulturni imperializem ni kazal samo v popačljivi reevaluciji koncepta *yinyang*, temveč nasploh v vseh segmentih pismenstva, ki so bili povezani oziroma ki so pričali o egalitarnejšem položaju žensk in zgodnejših obdobjih civilizacijskega razvoja.

Patriarhat je resnično mojstrsko zatemnil in uničil večino virov, ki so kazali na obstoj velike Boginje; to se ni zgodilo nikjer z večjo mero natančnosti in popolnosti kot prav na Kitajskem. Konfucijanski birokrati so cela stoletja izvajali strog redakcijski nadzor nad vsemi klasiki kitajske literature in jih komentirali v skladu s svojim svetovnim nazorom. Uničili so večino starih mitov in legend. To cenzuro, ki je izhajala iz mešanice omalovaževanja in občutka ogroženosti, so preživeli zgolj maloštevilni nepovezani fragmenti iz različnih zgodovinskih obdobj. Zato so dokazi za obstoj predpatriarhalne (ali nepatriarhalne) zavesti slabotni in nepopolni (Colegrave, 1989, 38).

V verodostojnih pismenih virih lahko sicer obstoj teorije *yinyanga* zasledujemo samo do 6. stoletja pred našim štetjem, vendar iz tega nikakor ne sledi, da ni

obstajala že dolgo prej. Ohranjeni viri najstarejše dobe kitajske civilizacije so namreč tako redki, da iz »neomenjanja neke institucije nikakor ne moremo sklepati na njen neobstoj« (Forke, I., 1934, 22).

Veliko sinologinj in sinologov kot tudi večina kitajskih strokovnjakinj in strokovnjakov je mnenja, da sta pojma *yin* in *yang* sicer nastala šele v obdobju med začetkom dinastije Zhou (11. stoletje pr. n. št.) in obdobjem, v katerem je živel Laozi (6./5. stoletje pr. n. št.), vendar naj bi bila sama ideja načela polaritet, ki izvira iz delitve neba in zemlje (ne v metafizičnem, temveč v čisto materialnem smislu), veliko starejša. Svoj prvi konkretni izraz je ta ideja našla v osmih trigramih najstarejšega klasika kitajske filozofije, *Knjige premen* (*Yi jing*).

Ker je napetost nasprotja *yina* in *yang*a osrednje gonilo vsega življenja, se iz njiju nenehno rojeva vse obstoječe. V poznejših filozofskih komentarjih h *Knjigi premen* (*Yi jing*), namreč v delu *Izročilo knjige premen* (*Yi zhu*an), je ta predstava večkrat konkretizirana:

Če se trdo in mehko med seboj drgne, se osem trigramov vzajemno prepleta; to privede do nakopičenja ogromne energije (bliskov in grmenja), in ko se vse to premoči z vetrom in dežjem, zaokrožita mesec in sonce, menjavata se mrzav (zima) in vročina (poletje), pot (*dao*) *qiana* postane moška, pot (*dao*) *kuna* ženska³; *qian* spozna veliki izvor (prazачetek), *kun* pa naredi (ustvari) bivajoče⁴. (Zhou yi s.d. Xi ci, I, 1)

Ker predstavlja torej nasprotje *yina* in *yang*a začetek (bistvo) vseh sprememb in srž vsakršne ustvarjalnosti, vseh oblik življenja, isto delo navaja, da naj bi bila pot (*dao*) »zaporedna menjava *yina* in *yang*a« (ibid.). Že v *Knjigi premen* je torej poudarjeno, da je za ustvarjanje življenja potrebno sodelovanje obeh spolov. Ženska in moški naj bi skupaj ustvarila esenco oziroma bistvo bivajočega, ki se rojeva v nenehni spremembi; to sodelovanje je vidno že v kombinacijah neba (*qian*) in zemlje (*kun*), ki predstavljajo temelj tega protofilozofskega klasika.

Yin in *yang*, ženski in moški princip, predstavljata torej gonilo, ki v procesu nenehne spremembe rojeva vse bivajoče. V procesu stvarjenja sta torej enakovredno udeležena oba; nikjer ni zaslediti moškega stvarnika, ki bi prevzel odločilno pobudo pri rojevanju življenja. Po drugi strani pa v tem konceptu tudi ženski princip *yin* nima odločilne vloge kot stvarnica ali velika pramati življenja. Vendar pa je *dao*, tista pot ali prasila, skozi katero *yin* in *yang* ustvarjata vse bivajoče, v Laozijeve

3 Qian in kun sta prvi in zadnji trigram v osnovni shemi osmih trigramov. Prvi predstavlja nebo, slednji zemljo. Oba trigrama simbolizirata tudi čisti *yin* oziroma čisti *yang*.

4 剛柔相摩，八卦相盪。鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。

klasiku »*Dao de jing* (*Knjiga poti in kreposti*)« – kot bomo še podrobneje videli v nadaljevanju – največkrat izrecno ženskega spola:

Dao je često označena kot mati, kot rojevajoča in preživljajoča mati vsega bivajočega. Že v prvem poglavju jo Laozi opiše kot »mater deset tisočih bitij« ... Tudi v poglavjih 25 in 52 je *dao* opisana kot »prazvor«, kot »mati sveta«. (Kaltenmark, 1981, 69f)

Vendar pa *dao* kljub temu, da predstavlja v predkonfucijanskih in daoističnih klasičnih največkrat tisto prasilo, tisto pot, ki jo vsemu bivajočemu postavlja s svojo materinskostjo, s svojo močjo ženske kot stvarnice, ne predstavlja konkretnega ženskega bitja *yin*, h kateremu bi kot nasprotni pol sodil moški *yang* (ibid., 75). *Dao* tudi v daoističnih klasičnih kljub vsemu ostaja abstraktna energija, katere ženskost po vsej verjetnosti izvira iz dejstva, da je materializacijo konkretnega življenja najbolj nazorno videti in opisati v aktu ženskega rojevanja. Pri aktu stvarjenja samega pa sta v enaki meri udeležena tako ženski kot tudi moški princip. Moški (*yin*) in ženski (*yang*) princip sta pri njem udeležena komplementarno in v enaki meri. Tako lahko v klasičnih komentarjih preberemo:

Yin in *yang* sta pot (*dao*) neba in zemlje, stvarnika vsega bivajočega, starša vseh sprememb, izvor rojstev in smrti, domovanje duše in duha. (Liu Changlin, 1991, 285)

陰陽者，天地之道也，萬物之綱紀，變化之父母，生殺之本始，神明之府也。

Obe strani te dihotomne polaritete imata torej v kitajski tradiciji pozitivno eksistenco. Pri tem je zanimivo dejstvo, da je večina najbolj znanih, klasičnih zahodnih sinologov v to egalitarno razmerje skupnega ustvarjanja – po vsej verjetnosti popolnoma nezavedno – s popačenimi prevodi vnesla hierarhično razmerje, kakršno je v navadi v evropski tradiciji dojemanja geneze. Oglejmo si nekaj tovrstnih, precej dvomljivih, interpretacij. Zengzi 曾子, Konfucijev učenec, je, na primer, zapisal:

To, kar iz sebe izžareva vitalni potencial, izvaja. To, kar vitalni potencial v sebi zaobjema, oblikuje. Torej *yang* izvaja in *yin* oblikuje. (Da dai Li ji s.d. Zengzi tianyuan, 2)

吐氣者施而含氣者化。是以陽施而隱化。

Pismenka shi,⁵ ki je tukaj prevedena s pojmom »izvajati«, ima več pomenov. Poleg »izvajati« lahko pomeni tudi »naklonjati«, »uveljavljati« ali »uporabiti«. Evropski zgodovinar kitajske filozofije, Alfred Forke (1867–1944), jo je (kdo ve, kako in zakaj?) prevedel s pojmom »proizvesti, ustvariti«.

5 施

Pismenko hua,⁶ ki je tukaj prevedena s pojmom »oblikovati«, pa bi lahko prevedli tudi s pojmi »spremeniti«, »poenostaviti«, »narediti«, »nastati«. Forke jo je prevedel z besedo »preoblikovati«, ki se v kontekstu – zlasti pa ob njegovi interpretaciji – potlej razumeva kot »dati obliko (nečemu, kar je že ustvarjeno)«. Tako se njegov prevod navedenega citata (ki ga je za njim nekritično prevzela večina ostalih znamenitih zahodnih sinologov) glasi: »*Yang* ustvarja in *yin* preoblikuje (Forke, I., 1934, 151).«

Tako v ortodoksnih konfucijanskih kot v večini klasičnih zahodnih sinoloških virov je *yang* kar naenkrat postal moški princip in stvarnik, medtem ko je ženskemu principu, *yinu*, dovoljeno zgolj še »preoblikovanje« substance, ki jo je proizvedel *yang* (prim. ibid.). Tako najdemo v večini prevodov tudi klasično evropsko, v starokitajski tradiciji pa neobstoječo razmejitev med (superiorno, moško) substanco ter (podrejeno, žensko) zunanjo obliko. Tudi kitajski konfucijanski filozofi so – zlasti od uveljavitve neokonfucianizma naprej – poskušali prvotno egalitarno in nehierarhično razmerje *yina* in *yang*a razložiti na podoben način, kot bi bilo to razmerje že v starokitajskih klasikah resnično opisano kot razmerje nadvlade (moškega principa) in podrejanja (ženskega). Oglejmo si, na primer, naslednji Laozijeve citat:

Vse, kar obstaja, nosi *yin* in zaobjema *yang*. (Laozi s.d., 42)

萬物負隱而抱陽。

Kitajski konfucijanski idejni zgodovinar Hsie Wu-liang je ta citat v 2. delu svoje *Zgodovine kitajske filozofije* komentiral takole: »Vse, kar obstoji, je iz *yina* in *yang*a. Ker tvori *yin* telo, *yang* pa duha, je zapisano, da bivajoče nosi *yin* in zaobjema *yang* (cp. Forke, I., 1934, 267).«

Ne glede na to, da imata tudi obe pismenki, ki sta tukaj prevedeni s pojmi »nositi« oziroma »zaobjeti«, zlasti v stari, klasični kitajščini, še vrsto drugih pomenov, je malo verjetno, da sta bili prvotno mišljeni v pomenskem sklopu, kakršnega jima je pripisal Xie, in sicer že zaradi tega ne, ker bi bila tovrstna ločnica med materijo in duhom, klasičnim daoističnim kontekstom, popolnoma tuja. Poleg tega je malo verjetno, da bi v Laozijevelem delu ženskemu principu bila pripisana tako podrejena vloga; zakaj, kot bomo videli v nadaljevanju, je v tem delu najti vrsto citatov, ki izražajo spoštovanje in občudovanje ženskega principa kot pramatere vsega obstoječega.

Če bi bilo torej v Laozijevelem delu najti kakršnokoli hierarhijo vrednotenja posameznih polov dihotomije spolov (in stvarstva) – kakršno pa zaman iščemo –, bi v njem po vsej verjetnosti prevladal ženski princip.

6 化

Vsekakor predstavljata komplementarnost in »pomanjkanje« vsakršne neenakopravne hierarhije rdečo nit, ki jo lahko zasledujemo v vseh tradicionalnih daoističnih klasikih. Evropskim sinologinjam in sinologom je pri tem največ preglavic povzročalo načelo, da je bistvo *yina yang* in obratno. Tega večinoma niso mogli razumeti, zakaj je v okviru najpreprostejših načel evropske logike tovrstno razmerje med dihotomičnim nasprotjem (kar *yin* in *yang* nedvomno tudi tvorita) popolnoma nemogoče. V Zhuangziju med drugim beremo:

Popolna *yin* je hladna in mirna, popoln *yang* pa vroč in ognjen. Hladno prihaja z neba, ognjeno iz zemlje. Oboje se združi in iz te harmonične združitve nastaja vse bivajoče. (Zhuangzi s.d. Wai pian, Tianzi fang, 4)

至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉。

Takšen citat je v zahodnih sinoloških krogih nujno moral povzročiti prave pravcate debate glede tega, kaj je tukaj sploh mišljeno – zakaj vsakdo, ki meni, da pozna vsaj osnovne lastnosti *yina* in *yang*, je prepričan, da je *yin* istoveten z zemljo, *yang* pa z nebom. Forke torej o tem zapiše:

Zelo čudno je, da naj bi *yin* prihajala z neba, *yang* pa iz zemlje, ko vendar *yin* pripada zemlji, *yang* pa nebu. Liu Shujijeva razlaga, češ da zemeljski fluid hlapi navzgor, nebeški pa pada navzdol, pričujočemu kontekstu ne ustreza. Najbrž bo imel prav Wilhelm, ki opozarja na dejstvo, da je v svojih nastavkih vsak od obeh fluidov vsebovan v nasprotnem in da iz njega tudi nastaja. (Forke, I., 1934, 318)

To načelo medsebojne komplementarnosti je tako v klasikih samih kot tudi v številnih komentarjih, ki jih ti, več kot solidno izobraženi, zahodni strokovnjaki zagotovo poznajo, vselej znova izrecno izraženo – tako že v najstarejših virih često beremo:

Središče *yina* je *yang*, središče *yang* pa *yin*. (Wenzi s.d. Wei ming, 21)

陽中有陰，陰中有陽。

V luči tega spoznanja se nam mora zazdeti bolj čudno od problema povezave zemlje in neba z *yinom* in *yangom* vprašanje, zakaj do tovrstnih debat po nekaj stoletjih razvoja zahodne sinološke znanosti sploh še prihaja.

Ko govorimo o vzporednicah med žensko ali feministično filozofijo ter starokitajskimi filozofskimi diskurzi, bomo zagotovo najprej pomislili na daoizem; kot že omenjeno, je bilo v vrstah privrženek in privržencev daoizma veliko več mojster in filozofinj kot znotraj konfucijanstva, kjer lahko pomembnejše mislice preštejemo tako rekoč na prstih obeh rok. Tudi sama daoistična filozofija je, na splošno gledano,

veliko bolj egalitarna in pogosto zelo naklonjena tako konkretnim ženskam kot tudi ženskemu spolu kot takemu. Paradigmatični primer za tovrstno usmerjenost je prvo in eno osrednjih del klasičnega ali filozofskega daoizma, namreč *Klasik poti in kreposti (Dao de jing)*. Njegov avtor Laozi⁷ je v svoji kozmogoniji prairzvor vsega obstoječega in osrednji potencial kontinuiranega obstoja pogosto enačil s principom ženskosti ali materinstva. Kot je splošno znano, predstavlja pojem poti ali *daota* osrednji koncept Laozijeve filozofije. Veliko manj znano pa je dejstvo, da mnogi opisi ta koncept povezujejo z

ženskostjo, materinskostjo ali ženskimi »durmi«. V tem kontekstu lahko *daotu* pripišemo tri pomembne konotacije. Pot je odgovorna za začetek vseh stvari, hkrati pa je tudi sama vse stvari; nudi jim tudi vzorce, ki naj jim sledijo. Primerjava z ženskim telesom in generativna, reproduktivna funkcija (sheng) enačita *dao* z ženskostjo. Zato lahko to knjigo bremo kot delo, ki izhaja iz superiornosti ženske moči in ženskih pozicij nad moškimi. V sodobnih akademskih krogih je tovrstna interpretacija precej razširjena; mnoge teoretičarke in teoretiki skušajo to knjigo uporabiti kot osnovo za kitajske in primerjalne feministične študije. Mnoge podobe v tem besedilu močno podpirajo tovrstne predpostavke (Shen in D'Ambrosio, 2019, 15–16).

Eden najbolj znanih tovrstnih imaginarijev je naslednji:

Duh globeli (vagine)⁸ je nesmrten.
To je čudovita ženskost,
in njene duri so osnova neba in zemlje,
nehno obstaja in se ohranja
kot neusahljiv vir bivanja. (Laozi s.d., 6)

谷神不死，
是謂玄牝。
玄牝之門，
是謂天地根。
綿綿若存，
用之不勤。

V nekaterih drugih delih tega besedila je *dao* opisan kot mati, ki rojeva vse obstoječe:

7 Pri njem (ali celo njej?) ne gre za zgodovinsko osebo, temveč za pisca, o katerem govoré predvsem legende in mitološki zapisi. Tudi samo ime, ki ga v slovenščino navadno prevajajo z izrazom Stari mojster, lahko zaradi tega, ker klasična kitajščina ne pozna označevanja samostalniškega števila ali spola na morfološki ravni, razumemo tudi kot »Staro mojstro« ali »Stare mojstre«.

8 Pismenka »gu«, s katero je izražen pojem globeli, izvorno pomeni »več generacij« in se je v najstarejših obdobjih pogosto uporabljala za označevanje ženskih genitalij (Shen in D'Ambrosio 2019: 16).

Nekaj obstaja še pred rojstvom neba in zemlje.
Nekaj neopisljivega, nedoločenega.
Tako mirno je in brez oblik.
Brez sprememb preveva vse prostore.
In je neizčrpno.
To je mati vsega pod nebom. (ibid., 25)

有物混成，
先天地生。
寂兮寥兮，
獨立不改，
周行而不殆，
可以為天下母。

To, kar torej lahko poimenujemo s frazo »mati vsega pod nebom«, je izvor vsega, kar obstaja:

Vse pod nebom ima začetek. Najdemo ga v materi vsega obstoječega.
(ibid., 52)

天下有始，以為天下母。

Najpristnejši obstoj lahko po *Daode jingu* izkusi zgolj človek, ki se ne oddalji od tega izvora:

Drugačen sem kot ostali; srečen sem, da lahko sesam materino mleko.
(ibid., 20)

我獨異於人，而貴食母。

Tukaj avtor tega daoističnega dela primerja sebe in povprečnega človeka. Slednji naj bi hlepel za dobrinami (materialnega) sveta, medtem ko naj bi se on sam zadovoljil s tem, da »sesa na prsih matere«, ki je simbol vitalne moči narave in veseljstva.

Laozi *daotu* nikoli ne pripisuje tipičnih moških lastnosti, temveč ga vselej znova opisuje kot nekaj »nizkega«, »mehkega«, »krhkega« in »upogljivega« – vse to pa so atributi, ki se, vsaj v kitajski tradiciji, vselej povezujejo z ženskostjo, s sfero osojnosti (*yin*). Zveza med *daotom* in ženskostjo je v *Daode jingu* torej nedvomno izjemno močna in tesna.

Elemente, ki so blizu zahodnemu pojmovanju vrednot, navadno se pripisujejo aksiologiji ženskosti, pa najdemo tudi v konfucijanstvu oziroma natančneje v konfucijanski etiki. Kot smo videli že na začetku pričujočega poglavja, izvorno konfucijanstvo nikakor ni tako enoznačno patriarhalno usmerjeno, kot se zdi na prvi pogled.

Egalitarnost izvirnega nauka pa je šla rakom žvižgat že v obdobju dinastije Han, ko so ga novi državni ideologi spojili s številnimi avtokratskimi elementi legalizma; tako so prejšnji egalitaren etični sistem preoblikovali v avtokratsko državno doktrino. Z drugimi besedami, ti ideologi z Dong Zhongshujem na čelu so konfucijanstvo preoblikovali v konfucianizem, ki je temeljil na kozmologiji dualnih hierarhij, ki poselej niso več temeljile na načelu enakovredne komplementarnosti, temveč na načelu prevlade in podrejenosti. Že v tem času so klasike interpretirali skozi optiko tovrstnih principov; tako je iz egalitarne filozofske etike odprtosti in vključevanja nastala normativna etika diskriminacijskih regulacij, ki je na pragu obdobja našega štetja pripomogla k uveljavljanju in širitvi patriarhalnih ideologij in praks v kitajski družbi. Ti preoblikovani temelji nove konfucianistične ideologije so dobivali vse večjo težo tudi v naslednjih obdobjih, še posebej z vzponom in razcvetom neokonfucianizma dinastij Song in Ming, obdobja, v katerem se je v kitajski družbi razvilo veliko katastrofalno zatiralskih praks, h kakršnim sodi, na primer, povezovanje ženskih nog.

Priznati moramo, da so poznejši trendi konfucianizma, zlasti neokonfucianizma, zapečatili usodo žensk kot zatirane in izkoriščane skupine znotraj kitajske družbe. Vendar pri Konfuciju nikjer ne najdemo omembe *Treh poslušnosti*, ki ženski narekujejo sukcesivno podrejanje avtoriteti očeta, moža in naposled sina. Pri tem gre torej za poznejše razvoje, ki so opazni predvsem v okviru neokonfucianizma ter so nastali pod družbenimi in političnimi pogoji prevlade reakcionarne konservativnosti. Izvornemu nauku nikakor ne moremo očitati seksističnih praks, kakršno je, na primer, povezovanje nog ali prepoved ponovne poroke vdov. Vse to gre pripisati poznejšim interpretom (predvsem Zhu Xiju), ki izvornih mojstrovih idej niso mogli ali niso hoteli razumeti in so jih namesto tega žrtvovali na oltarju svojih ambicij, ki so jih poskušali uveljavljati s svojo »ustvarjalno hermenevtiko« (Wawrytko, 2000, 174).

Tudi mednarodno priznani sodobni novi konfucijanec Tu Wei-ming zato poudarja razliko, ki jo moramo nujno ves čas imeti pred očmi, ko govorimo o vprašanih razmerja med spoloma znotraj kitajske idejne tradicije. Pri tem je namreč nujno potrebno razlikovanje med konfucijanstvom kot filozofsko etiko in konfucianizmom kot družbeno oziroma državno doktrino:

Ne smemo spregledati pomembnih razlik med kitajskimi družbenimi in kulturnimi praksami na eni ter konfucijanskih naukov na drugi strani. Zelo neprimerno je, če se to dvoje enači. (Tu, 1984, 63)

V zadnjih desetletjih so številni feministični sinologi in sinologinje (gl. npr. Li Chenyang, 1994, 2000, 2002; Man, 2000; Wawrytko, 2006) v izvornem

konfucijanstvu našli veliko elementov, ki so primerljivi s sodobnimi feminističnimi teorijami. Pri tem gre v prvi vrsti za primerjavo koncepta skrbnosti v feministični etiki, kakršno so razvile, denimo, Carol Gilligan, Nel Noddings, Sara Ruddick, Virginia Held in Eva Feder Kittay.

Etika skrbnosti, kakršno so izdelale prej omenjene teoretičarke, je etična teorija, ki izhaja iz predpostavke, da naj bi se moralno delovanje osredotočalo na medosebne odnose in vzajemno skrb, ki v tem sistemu predstavlja osrednjo in temeljno vrlino. Za razliko od etičnih teorij, ki so prevladale v novodobnih zahodnih diskurzih in ki izhajajo iz koncepta družbene pogodbe med individuumi, opremljenimi z normativnimi pravicami, temeljijo teorije etike skrbnosti na empatiji, ki ni normativna, temveč je situacijsko in kontekstualno pogojena. Medtem ko se v predmodernih in modernih zahodnih deontoloških in konsekvencialističnih etičnih teorijah poudarjajo splošni standardi, nepristranskost in normativna pravičnost, etika skrbnosti poudarja pomembnost odziva na posameznika. V svoji znani knjigi *V drugem glasu* (1982) Gilligan kritizira uporabo normativnih standardov in se zavzema za koncept sočutja kot v vsaki situaciji konkretno utelešenega kriterija moralnega delovanja. Pogosto poudarja, da je pri tem uporaba splošnih normativnih regulacij »moralno problematična, saj vzgaja moralno slepoto ali brezbriznost« (Gilligan, 2008, 471). Tudi Virginia Held poudarja, da je etika skrbnosti moralni okvir, ki se razlikuje od Kantove ali utilitarne etike, pa tudi od etike vrlin. Izpostavlja, da je skrbnost temelj vseh človeških institucij in praks, hkrati pa je odločilnega pomena za preživetje človeške vrste:

Brez skrbnosti ne more biti pravičnosti ... brez skrbnosti ne bi preživel niti en otrok in nikogar več ne bi bilo, katerega dostojanstvo bi bilo možno spoštovati. (Held, 2006, 17)

Tudi izvorna konfucijanska etika temelji na konceptu empatične človečnosti *ren*, ki je primerljiv s pojmom skrbnosti. Pismenka, ki izraža ta koncept,⁹ je sestavljena iz elementa,¹⁰ ki predstavlja človeka, in elementa, ki pomeni dvoje oziroma množino. Zato jo lahko interpretiramo kot simbol, ki poudarja družbeno naravo vsakega človeka: noben človek ni otok, in človek kot bitje ne more preživeti brez soljudi. Koncept poudarja nujnost vzajemnosti in recipročnega sočutja kot tudi nujnost ponotranjenja potreb sočloveka.

Šele človečnost je tista, ki omogoči, da lahko ljudje preživimo v družbi svojih soljudi in skupaj izgradimo kulturo (Lunyu s.d. Li ren, 2; Ba yi, 3).¹¹ Človečnost temelji

9 仁

10 Ti elementi se v sinologiji imenujejo radikali.

11 不仁者不可以久處約，不可以長處樂；人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？

na skrbnosti in naklonjenosti (ibid. Yan Yuan, 22).¹² Ta se izraža v splošni ljubezni do človeštva, a bolj konkretno v ljubezni so najbližjih družinskih članov (ibid. Xue er: 6).¹³ Zato je osnova človečnosti otroško spoštovanje do staršev kot tudi tesna emocionalna zveza z brati in sestrami (ibid. Xue er, 2).¹⁴ Ta čustvena navezanost v koncentričnih krogih proseva tudi navzven, zato se človečnost posameznika nujno manifestira tudi v širšem krogu soljudi (ibid. Yan Yuan, 24)¹⁵. Krepost človečnosti temelji na petih vrtilinah: spoštovanju človeškega dostojanstva, širokosrčnosti, zaupanju, senzibilnosti in prijaznosti (ibid. Yang Huo, 6).¹⁶ Četudi lahko koncept človečnosti v sebi razvija in kultivira vsak človek, vsebuje pojem človeškosti tudi deontološke razsežnosti, saj ni osnovan zgolj na naravni empatiji, temveč predstavlja tudi negacijo in kontrolo nad instinktivnimi in egoističnimi impulzi posameznika (ibid. Yan Yuan: 1).¹⁷ Predstavlja torej neke vrste kategorični imperativ, ki mu mora moralen človek ostati zvest, tudi za ceno lastne škode (ibid. Li ren, 5).¹⁸

Kot že omenjeno, ta osnovna etična naravnost nikakor ni omejena na moške; vsekakor jo je mogoče do popolnosti razviti samo s pomočjo izobrazbe, ki pa v konfucijanskih diskurzih načeloma ni bila omejena zgolj na pripadnike »močnejšega spola«.

Temu bi lahko seveda nasprotovali z argumentom, da je tudi Konfucij v tendenci antifeminističen, kajti tudi med njegovimi discipli in nasledniki ni omenjena niti ena ženska. Ta argument, ki temelji izključno na pomanjkanju eksplicitnih dokazov o nasprotnem, je tudi sicer zelo šibak. Kljub temu pa moramo upoštevati odsotnost žensk med njegovimi učenci. Seveda je ta povezana s strukturo odnosov med spoloma, kakršna je prevladovala v družbi, v kateri je živel. Ta je ženskam narekovala druge vloge. ... To, kar je ženske v takratni družbi razlikovalo od moških, je bila oblast, tako politična kot tudi ekonomska. Prav to pa je zanje pomenilo tudi manj priložnosti za izobraževanje, saj je moral človek v ta namen razpolagati z osnovno pismenostjo in prostim časom. (Wawrytko, 2000, 176)

Sandra Wawrytko (ibid.) in mnoge druge sinologinje pri tem izpostavljajo načelno naprednost kot tudi odprtost Konfucijevega etičnega sistema. Četudi je ta starodavni mislec izjemno cenil kulturne dobrine preteklosti, na katerih je po njegovem

12 樊遲問仁。子曰：愛人。

13 汎愛眾，而親仁。

14 孝弟也者，其為仁之本與！

15 君子以文會友，以友輔仁。

16 子張問仁於孔子。孔子曰：能行五者於天下，為仁矣。請問之。曰：恭、寬、信、敏、惠。

17 克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。

18 君子無終食之間違仁。

mnenju slonela dobrobit celotne družbe, je svaril pred statičnim vztrajanjem pri teh dobrinah ter se zavzemal za njihovo nenehno spreminjanje in prilagajanje zahtevam novega časa (gl. npr. Lunyu s.d. Wei zheng, 23).¹⁹ Pogosto je poudarjal načelno enakovrednost vseh ljudi, pri čemer nikoli ni izključeval žensk (gl. npr. Lunyu s.d. Yang huo, 2).²⁰

Vzporednice oziroma podobnosti med konfucijansko etiko človečnosti in feministično etiko skrbnosti so večplastne. Obe temeljita na empatiji, tj. na sposobnosti živeti se v situacijo sočloveka. Posameznik je v obeh viden kot relacijsko bistvo; sistema ne poudarjata normativnih etičnih predpisov, temveč bolj fleksibilnost in sposobnost senzibilnega prilagajanja konkretnim situacijam in kontekstom (Li Chenyang, 2002, 131).

Morala se ukvarja s kodami vedenja, ki je sprejemljivo v določeni družbi. Naše razumevanje narave moralnosti je zato vselej tesno povezano z našim razumevanjem narave družbe. Pri raziskovanju konfucijanske etike in feministične etike skrbnosti moramo zato najprej izpostaviti, da se obe zavzemata za nepogodbeno družbo. Osrednje tradicionalne zahodne družbene teorije vidijo individuume kot racionalna bitja z lastnimi interesi in določenimi pravicami. V družbo vstopajo tako, kot bi z drugimi individuumi podpisali družbeno pogodbo, ki jim zagotavlja vzajemne koristi in štiti njihove individualne pravice. Za razliko od tovrstnega razumevanja vidijo konfucijanci družbo kot veliko družino, v kateri je odnos vladarja do podložnikov primerljiv z odnosom staršev do otrok. Tako kot ni potrebe urejati družinske odnose s pogodbo, Konfucijanci torej ne vidijo potrebe po takšnem urejanju družbe, kajti filozofija organiziranja družinskega življenja je enaka filozofiji družbene etike. Zahodno razlikovanje med javno in zasebno sfero v konfucijanstvu ne obstaja. Številne feministke se prav tako zavzemajo za tovrstno analogijo med družino in družbo. Virginia Held, denimo, kritizira predpostavko, po kateri naj bi bili ljudje neodvisni, egocentrični ali vzajemno nezainteresirani individuumi. [...] in, kot opazuje Carol Gilligan, feministično konstruiranje moralnosti ne temelji na primarnosti in univerzalnosti individualnih pravic, temveč prej na močnem občutku odgovornosti do sveta. (Li Chenyang, 1994, 71)

Koncepta človečnosti in skrbnosti sta primerljiva tudi zaradi tega, ker oba temeljita na zelo podobnih idealih; namreč oba sta osredotočena na pozitivne vidike medčloveških razmerij. Za razliko od Kantove deontologije ali etičnih teorij, ki so

19 子張問：十世可知也？子曰：殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。

20 子曰：性相近也，習相遠也。

zasnovane na kategoriji pravic, izhajata iz podobe človeške osebnosti, ki ni socialno dezinteresirana in ločena od soljudi, temveč je tesno povezana z družbo oziroma skupnostjo, v kateri živi. Omenjena koncepta poudarjata moč fleksibilnih moralnih odločitev v različnih situacijah in pomen najbližjih oseb, zakaj šele v primeru, da smo sočutni do najbližjih, bomo lahko sočutni in skrbni tudi do ljudi, ki so od nas bolj oddaljeni (Li Chenyang, 2000, 192).

Sara Ruddick (1989) in Virginia Held (2006) zato izpostavita model odnosa med materjo in otrokom, ki naj bi nadomestil prevladujočo paradigmo individualnih deležnikov, ki jih pri medsebojnem barantanju prek normativnih pogodb vodijo samo ozki lastni interesi. Verjameta, da je tak model primernejši, saj bolj realistično odraža številna pristno moralna izkustva večine ljudi – predvsem žensk.

Sinološke primerjave med feministično etiko skrbnosti in izvorno konfucijanskimi diskurzi kitajskega starega veka so naleteli na številne kritike. Večina teh se osredotoča na razlike med konceptoma skrbnosti in človečnosti, ki so večinoma plod različnih družbenih okolij, v katere sta umeščena. Druga vrsta kritike izpostavlja, da etika skrbnosti ni feministična, saj predpostavlja, da naj bi imele ženske drugačno dožemanje in občutenje moralnosti kot moški. Takšne predpostavke lahko, še posebej, če so iztrgane iz konteksta, vodijo k biologističnim predpostavkam, ki seveda niso v prid feminizmu niti ženski enakopravnosti. Tako je tudi sodobni kitajski filozof Li Zehou precej previden pri vrednotenju tovrstnih diskurzov in teorij. Četudi tudi on vidi številne podobnosti med konceptoma skrbnosti in človečnosti, je po njegovem mnenju nujno potrebno tovrstne tradicionalne koncepte revitalizirati in jih prilagoditi sodobnim razmeram; to pa hkrati pomeni, da jih je treba osvoboditi bremena tradicionalnih struktur medčloveških odnosov in jih sočasno umestiti v okvire fleksibilne, a v svojem temelju normativne zakonodaje. Zato o etiki skrbnosti zapiše naslednje:

Ta struja sodobne feministične teorije korenini v postmodernizmu, ki je opredeljen s protiracionalističnimi in protirazsvetljskimi značilnostmi. Sam sem se vedno zavzemal za razsvetljske vrednote in celo zato, da jih presežemo. [...] To zagotovo dovolj jasno izhaja iz moje razlage čutne osnove substance, ki je del čustveno-racionalne strukture. In prav gotovo sem proti vsakršni retrosentimentalni etiki, ki temelji zgolj na sočutju ali simpatiji. (Li Zehou, 2016, 173)

當前這股女性主義潮流，與後現代主義相關。後現代主義的特色之一是反理性、反啟蒙。而我一直強調的是「提倡啟蒙，超越啟蒙」……我以情理結構講情本體，就包含這一點，而並不贊成以同情、移情為基礎的新老情感主義倫理學。

Naj bo kakorkoli že, v pričujočem podpoglavju nam je zagotovo postalo jasno, da križi in težave, ki so tradicionalnim Kitajkam preprečevale izdatno in ustvarjalno ukvarjanje s filozofijo in problemi, ki večini sodobnih Kitajk prav tako močno otežujejo prav vsak korak na poti raziskovanja in pisanja filozofije, zagotovo niso povezani z izrazito patriarhalno naravo klasične kitajske filozofije, temveč prej z družbeno tradicijo, ki je to filozofijo zlorabljala (in jo še vedno zlorablja)²¹ za ohranjanje in krepitev patriarhalne družbene strukture.

21 Dober primer za to je domnevna »revitalizacija« domnevne starokitajske, predvsem konfucijanske tradicije, kakršni smo pričla v sodobni Ljudski republiki Kitajski, in ki v imenu teiste tradicije ženske vse bolj odkrito pošilja nazaj med štiri stene domačega ognjišča, kjer lahko svojo krepostnost dokažejo zgolj kot skrbne matere in poslušne žene.

3 Pomen Tajvana za kitajsko filozofijo druge polovice 20. stoletja

Medtem ko so se v drugi polovici 20. stoletja filozofi na celini v skladu z ideološkimi direktivami ukvarjali predvsem z raziskovanjem marksističnih in leninističnih teorij kot tudi njihovih prilagoditev specifičnim kitajskim razmeram ter je bila kitajska idejna tradicija vse do osemdesetih let v veliki meri izgnana na smetišča »fevdalnih ideologij«, so teoretiki na Tajvanu – podobno kot v Hongkongu – razvijali, nadgrajevali in modernizirali predvsem konfucijanske, delno tudi daoistične miselnosti.

Brez kontinuitete, ki so jo na tem področju vzdrževali, ohranjali in razvijali tajvanski teoretiki in teoretičarke, bi veliko pomembnih raziskovalnih iztočnic utonilo v pozabo niti se ne bi moglo razvijati v neprekinjenem toku. Ta prekinitev znanja bi imela na razvoj novih metodologij raziskovanja kitajske filozofije zagotovo katastrofalen vpliv. Poleg tega so v drugi polovici 20. stoletja na Tajvanu delovali nekateri izjemno inovativni filozofi, ki so razvili lastne idejne sisteme in sodijo med najpomembnejše osebnosti kitajske filozofije 20. stoletja. Tu ne smemo spregledati Mou Zongsana, ki ga večina akademskega sveta postavlja ob bok največjim mojstrom modernokonfucijanske filozofije, ki so jo na pragu prejšnjega stoletja osnovali velikani, kot sta Xiong Shili in Feng Youlan. Pomembni so tudi njegovi mlajši kolegi, ki so preminili šele na pragu tretjega tisočletja, med katerimi velja omeniti Liu Shu-hsiena.

Pomen tajvanske filozofije za ohranjanje in razvoj metodologije raziskovanja kitajske filozofije kot tudi kitajske idejne tradicije nasploh je v svetu še precej neznan. Zato je eden osrednjih ciljev pričujočega poglavja v tem, da se ta vrzel v poznavanju sodobnega razvoja tovrstnih študij čim prej zapolni. Kajti na tej podlagi bomo tudi lažje razumeli in cenili delo obeh tajvanskih filozofinj, ki sta osrednji predmet pričujoče knjige.

3.1 Poseben politični in idejni položaj Tajvana po letu 1949 in ohranjanje kontinuitete v raziskovanju tradicionalne filozofije

Kot že omenjeno, je prispevek tajvanske filozofije posebej pomemben predvsem na področju konfucijanske filozofije, ki je bila v prvih petindvajsetih letih Ljudske republike – vsaj na eksplicitno formalni ravni – utišana. Njena izhodišča so v tem času razvijali predvsem tajvanski in v nekoliko manjši meri hongkonški teoretiki. Za razliko od Ljudske republike Kitajske, kjer je konfucijanstvo do osemdesetih

let 20. stoletja veljalo za »ideologijo preživelega fevdalizma«, so se v Hongkongu in na Tajvanu, ki sta bila (vsak na svoj način) opredeljena z družbenimi diskurzi postkolonializma, posamezni izobraženci že v petdesetih letih začeli postavljati po robu vse obsežnejšemu pozahodenju svojih družb. Zaradi svojega kulturnega, nacionalnega in politično večplastnega položaja, o katerem bomo nekoliko podrobneje spregovorili v nadaljevanju, so tajvanski izobraženci pri tem že od vsega začetka igrali posebej pomembno vlogo.

Opozarjali so na to, da odvisnost otoka od zahodnih kolonialnih sil nikakor ni bila omejena zgolj na kulturo. Ker je po zmagi KSK in ustanovitvi Ljudske republike Kitajske Tajvan postal sedež vlade v izgnanstvu pod praporom dotlej vladajoče ljudske stranke (Guomin dang), je državnica za svoje politično in ekonomsko preživetje nujno potrebovala zunanjo pomoč. Predvsem donacije, ki so zlasti po korejski vojni postale običajen del »antikomunistične« strategije ZDA, so bile za tajvansko vlado, ki je v prvih povojnih desetletjih izvajala mehko obliko avtokratskega režima, več kot desetletje nujni predpogoj uveljavljanja in ohranjanja gospodarske in politične stabilnosti. Velika tajvanska odvisnost od kapitalskih investicij, tehnologije in trga ZDA se ni končala niti po uradnem zaključku pomoči leta 1965. Ameriškim donacijam in investicijam se je nedolgo zatem pridružila tudi Japonska, ki je že kmalu po vojni ponovno pridobila prejšnjo ekonomsko prevlado nad otokom. Skupaj z ZDA je vzpostavila učinkovit nadzor nad tajvanskim industrijskim razvojem in zunanjo trgovino. Tako sta leta 1970 ameriški in japonski kapital predstavljala kar 85 odstotkov vseh tajvanskih investicij (ibid.).

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

Narava tajvanske identitete je bila vselej negotova. Otok, ki je bil izvorno naseljen s pripadniki različnih pacifiških ljudstev, je bil od leta 1683 do konca druge svetovne vojne pod nadzorom kolonialnih sil (Day, 1999, 9). Prvi hankitajski priseljenci so dele Tajvana naseljevali že v 17. stoletju, torej še v času nizozemske kolonialne vladavine. Po porazu in pregonu Nizozemcev je otok leta 1683 pripadel takratni mandžurski vladi celinske Kitajske. Ko so Japonci leta 1895 premagali Mandžurce, so zasedli Tajvan kot eno svojih kolonij. Največji val hankitajskih migrantov (okoli milijon ljudi) pa je Tajvan zajel po končani državljanski vojni med Komunistično

in Ljudsko stranko ter ob ustanovitvi Ljudske republike Kitajske pod vodstvom prve. Soočenje z novimi prišleki je v prejšnjih, dotlej že »indigeniziranih« prebivalcih večinoma privedlo do okrepitve »tajvanske« etnične in kulturne identitete. Razlikovanje med tajvansko in hankitajsko (celinsko) identiteto je v zadnjih desetletjih 20. stoletja odločilno vplivalo na politični in idejni razvoj otoka, ki se je – ob izdatni pomoči tujih investicij – hkrati pospešeno moderniziral. Ljudska stranka, ki je bila do leta 2000 edina vladajoča politična sila, je ves čas propagirala enotnost Kitajske ter hankitajsko kulturno in nacionalno identiteto, medtem ko je druga najpomembnejša stranka, ki je istega leta zmagala na splošnih volitvah (Stranka ljudskega napredka, Minjin dang), poudarjala pomen posebne »tajvanske« identitete.

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

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

Zato ni presenetljivo, da so moderni konfucijanci že od vsega začetka uveljavljanja te filozofske struje svoje raziskave največkrat osnovali na tezi, po kateri

je konfucijanska miselnost popolnoma združljiva s kapitalističnim razvojem. Elementi, ki tovrstno združevanje omogočajo, so mnogovrstni. Večina kitajskih teoretikov to združljivost vidi predvsem kot rezultat načelne kooperativnosti in tako imenovane »komunikativne metode delovanja« (Trauzettel v Moritz, 1993, 65), ki naj bi bila značilna za konfucianizem. A poleg že omenjenega hierarhičnega ustroja družbe na formalni in interakcijski ravni, ki je prav tako osnova tradicionalno konfucijanskega videnja medčloveških odnosov v družbi, lahko tu omenimo tudi pomen osebne, intimne identifikacije z lastnim klanom kot osnovno enoto posameznikovega socialnega okolja. Koncept tovrstne identifikacije je v procesih kapitalistične proizvodnje prenesen s klana na podjetje, kar omogoča zelo učinkovito integracijo zaposlenih posameznikov. V povezavi z absolutno in nekritično poslušnostjo avtoritetam, temelječo na posebnem konfucijanskem videnju avtonomije sebstva, ki se je dokončno oblikovalo v legalistično opredeljeni prenovi izvornega nauka v obdobju dinastije Han, lahko transformacija tega koncepta identifikacije vodi do presežkov v proizvodnji in dobička.

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

svobode« bi po njihovem mnenju nujno privedla do totalitarizma. Moderni konfucijanci pa niso zagovarjali zgolj negativne svobode, temveč so bili prepričani, da je bila tovrstna svoboda v kitajski kulturi premalo prisotna. Vendar so poleg tega poudarjali, da mora biti na teoretski ravni negativna svoboda pogojena s pozitivno in da v praksi »negativna svoboda« ne zadostuje, da bi se lahko zoperstavili totalitarizmu (Lee, 2001, 78).

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

3.2 Filozofske struje in osrednje osebnosti

Na tej osnovi lahko bolje razumemo, zakaj so tajvanski akademiki ogromno prispevali k ohranjanju kontinuitete Kitajske, tj. predvsem konfucijanske, daoistične kot tudi moistične, nomenalistične in budistične tradicije v kitajsko govorečem akademskem prostoru.

Vendar so bili tajvanski teoretiki in teoretičarke pomembni tudi pri izgrajevanju in razvijanju mnogovrstnih stikov z idejno zgodovino zahoda, ki je bila na celini prav tako dovoljena zgolj v okrnjeni obliki. Pri tem gre predvsem za raziskave, predstavitve in nadgradnje nemške klasične filozofije (zlasti treh osrednjih Kritik Immanuela Kanta) kot tudi določenih del ameriškega pragmatizma.

Tukaj ne moremo mimo pomembne struje liberalizma (Ziyou pai) z njenim najpomembnejšim predstavnikom, prej omenjenim Hu Shijem, ki je po tem, ko se je *Academia Sinica* preselila na otok, postal tudi njen prvi direktor oziroma strokovni vodja.

Pomembne dialoge z zahodno filozofijo so razvijali tudi teoretiki, ki so bili rojeni na Tajvanu, vendar so se v procesu svojega izobraževanja preselili v tujino (praviloma v ZDA). Naj tukaj omenimo vsaj nekaj najodmevnejših med njimi: Fang Dongmei, Tang Junyi, Liu Shu-hsien so že pokojni, medtem ko sodijo Cheng Chung-ying, Tu Wei-ming, Liu Shu-hsien ter Wu Kunru v starejšo, Shen Qingsong in

Fu Peirong pa v nekoliko mlajšo generacijo tovrstnih raziskovalcev tradicionalne in primerjalne filozofije (Wang Qishui, 1998, 70).

Posebej pomemben pa je na tem področju prispevek tajvanske neosholastične filozofije (Xin shillin zhexue), ki je bila osnovana in se je razvijala na katoliški Univerzi Furen (Furen daxue). Najpomembnejši pionir in osrednji predstavnik te filozofske struje Luo Guang je pomemben ne zgolj zato, ker je širil znanja ter odstranjeval predsodke o zgodovini in vsebinah sholastične filozofije, temveč tudi zato, ker je izdelal precej inovativnih smernic za razvoj metodologije kitajske filozofije, zlasti njenih hermenevtičnih vidikov. Na tem področju si je ustvaril ime tudi teoretik Lao Siguang.

Osrednja in verjetno najbolj znana struja tajvanske filozofije je struja modernega konfucijanstva (Xin ruxue), ki jo bomo zaradi njene izjemno pomembne vloge podrobneje predstavili v nadaljevanju. Njeni najpomembnejši tajvanski predstavniki so Mou Zongsan, Xu Fuguan in Liu Shu-hsien.

Vendar se je na Tajvanu izoblikovala tudi vrsta drugih diskurzov, katerih prispevka prav tako ne gre spregledati. Sem sodi, denimo, prej omenjena struja tajvanske neosholastične filozofije, ki je delovala predvsem na Univerzi Furen. Tu moramo omeniti strujo tako imenovanega modernega daoizma (Xin daojia). Med njene najpomembnejše predstavnike sodijo Lin Yutang, Yu Peilin, Yan Lingfeng in njegov mlajši kolega Chen Guying. Slednji si je že v osemdesetih letih pridobil precejšen sloves tudi na kitajski celine; od takrat redno predava na najboljši kitajski visokošolski instituciji, Univerzi Beijing (Beijing daxue). Chen je vzgojil vrsto mladih raziskovalcev in raziskovalk, med katerimi velja posebej izpostaviti mlado docentko Wu Hui-Ling, katere delo bomo podrobneje predstavili v nadaljevanju; prav slednja pod vodstvom profesorja Lee Hsien-chunga poleg modernega daoizma preučuje tudi predqinsko logiko in metodologijo kitajske filozofije. Od mlajših filozofov, ki preučujejo daoistične diskurze in se ukvarjajo z njihovo popularizacijo, velja omeniti tudi Zhang Qidiaota.

V zadnjih letih postaja na tem področju vse bolj pomembna skupina filozofov, ki se posveča raziskovanju filozofije koncepta vitalnega potenciala qi. Ta skupina, ki samo sebe označuje kot strujo qija (qi pai), deluje pod strokovnim vodstvom Yang Rubina z Univerze Tsinghua (Qinghua daxue) v Hsinchuju. Kot zanimivost velja omeniti, da v okviru te struje deluje tudi filozof Fabian Heubel (He Fabi), ki je bil rojen v Nemčiji, kjer je pridobil sinološko izobrazbo, vendar že več kot četrto stoletja živi in dela na Tajvanu kot redni član osrednje tajvanske znanstvenoraziskovalne ustanove *Academia Sinica* (Zhongyang yanjiu yuan). Na tej instituciji trenutno

deluje vrsta izjemnih teoretikov, med katerimi velja omeniti Huang Kuan-mina, ki je na področju kitajske filozofije zaslovel predvsem z raziskavami hermenevtike, ter dva sodobna pripadnika struje modernega konfucijanstva, mednarodno odmevnega filozofa Lee Ming-hueija in Mou Zongsanovo študentko Lin Yueh-hui, ki jo bomo podrobneje predstavili v naslednjih poglavjih.

Na osrednji tajvanski univerzi, Državni univerzi Tajvan (Guoli Taiwan daxue), prav tako še vedno deluje vrsta izjemnih teoretikov in teoretičark, ki razvijajo in nadgrajujejo raziskave s področja kitajske filozofije. Poleg nekaterih profesorjev na Oddelku za kitajski jezik in literaturo (Zhongwen xi) je v tem pogledu še posebej pomemben Oddelek za filozofijo (Zhexue xi), na katerem deluje precej strokovnjakov in strokovnjakinj za kitajsko hermenevtiko (npr. Lin Ming-Chao) ter budistične študije (npr. Duh Pao-ruei).

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

Na Državni univerzi Tajvan deluje tudi Inštitut za višje raziskave na področju družboslovja in humanistike (Renwen shehui gaodeng yanjiu yuan). Njegov dolgoletni predstojnik je profesor Huang Chun-chieh, ki je bil sicer tudi redni član Academie Sinice in se je v zgodovino tajvanske teorije zapisal predvsem kot pomemben metodolog, idejni zgodovinar ter specialist za hermenevtiko klasične kitajske filozofije (zlasti mencijanske) in konfucijanstvo v Vzhodni Aziji. V tem kontekstu se veliko ukvarja tudi s preučevanjem in evalvacijo dela prej omenjenega velikega tajvanskega teoretika in predstavnika druge generacije modernega konfucijanstva Xu Fuguana.

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

3.3 Moderno konfucijanstvo (Xin ruxue) kot osrednje idejno gibanje ohranjanja kitajske tradicije

Pričujoča predstavitev te pomembne in svetovno znane struje sodobne kitajske filozofije je rudimentarna ter predstavlja zgolj oris njenih najpomembnejših iztočnic, predstavnikov in predstavnic kot tudi dosežkov. Ta rudimentarnost pa je ravno posledica dejstva, da gre pri tem za diskurz, o katerem je bilo že ogromno napisanega. Tudi v slovenščini imamo knjigo, ki podrobno predstavlja to pomembno strujo tajvanske filozofije (gl. Rošker 2013). Bralci in bralke, ki je še ne poznajo, se torej lahko o njej podrobneje podučijo iz moje knjige »Subjektova nova oblačila – idejne osnove modernizacije v delih druge generacije modernega konfucijanstva«. Zato se bom v tem podpoglavju omejila zgolj na najpomembnejše informacije o osrednjih prispevkih struje modernega konfucijanstva za razvoj moderne in sodobne tajvanske filozofije.

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

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

K začetnikom tega gibanja sodobna sinologija šteje vse pomembnejše kitajske filozofe, ki so v prvi polovici 20. stoletja iskali možnosti aktualizacije osrednjih metodoloških in teoretskih vidikov kitajske tradicije, zlasti predmoderne filozofije, ki

se je zgledovala po neokonfucijanski teoretski prenovi. Poleg Xiong Shilija in Feng Youlana, najvidnejših predstavnikov tako imenovane »prve generacije« te struje, velja omeniti še Liang Shuminga, Zhang Junmaja in He Lina.

Tajvanski prispevek k ohranitvi raziskovanja, razvijanja in nadgrajevanja kitajske filozofije je najvidnejši pri drugi generaciji te idejne struje, saj sta kar dva od njenih štirih predstavnikov stalno živela in delovala na Tajvanu. Ti štirje filozofi so bili Mou Zongsan, Xu Fuguan, Tang Junyi in prej omenjeni Fang Dongmei – prva dva sta za svojo drugo domovino po letu 1949 izbrala prav Tajvan. Zato je njuna filozofija v veliki meri opredeljena s posebnostmi kulturnega in političnega ozadja, ki je med letoma 1950 in 1980 zaznamovalo tajvansko družbeno stvarnost. Oba sta bila študenta Xiong Shilija, ki ga mnogi označujejo za največjega pionirja moderne konfucijanske prenove (prim. Yu 2002, 127). Kljub pripadnosti svojemu profesorju in velikemu pionirju modernega konfucijanstva pa se njuna dela od Xiongovih precej razlikujejo; četudi sta svojemu učitelju ostala zvesta glede njegove osnovne usmeritve in temeljne metodologije, sta njegov nauk vendarle bistveno modificirala in nadgradila – seveda vsak na svoj način (Feng, 1992, 227).

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

Med najpomembnejše sodobne teoretike in teoretičarke te filozofske struje sodi prej omenjeni teoretik Liu Shu-hsien (1934–2016), ki ga mnogi prištevajo k tretji generaciji modernega konfucijanstva, pa tudi sodobna pripadnika četrte generacije Lee Ming-huei in Lin Yueh-hui. Medtem ko Lee in Lin še vedno delujeta v okviru Academie Sinice, je Liu Shu-hsien, ki je bil zaposlen v isti instituciji, pred nekaj leti preminil. A če uporabimo znan izrek, da sodobni mojstri in mojstre vselej stojé na ramenih preteklih velikanov, je za boljše razumevanje njihovega dela pomembno nekoliko podrobneje spoznati tudi njihove najpomembnejše tajvanske predhodnike, med katere sodita predvsem Mou Zongsan in Xu Fuguan. Zaradi prostorskih omejitev – in seveda ker gre pri tem filozofu za učitelja filozofinje Lin Yueh-hui – se bomo v pričujočem poglavju omejili samo na kratko predstavitev osnov Moujeve filozofije. Čeprav tudi Xu Fuguan sodi med velikane moderne tajvanske teorije druge polovice 20. stoletja, spada njegovo delo bolj na področje idejne zgodovine kot na področje filozofije v ožjem smislu. Po drugi strani pa je prav Mou Zongsan

eden redkih kitajskih filozofov tega obdobja, ki so razvili lasten inovativni teoretski sistem. V tem smislu lahko trdimo, da je njegovo delo najboljša eksemplarična in hkrati simbolna ponazoritev tega, kar tajvanska filozofija pravzaprav pomeni za širše področje sodobne kitajske teorije.

Še prej pa si na kratko oglejmo tudi delo tajvanske struje modernega daoizma, kajti brez dokumentacije in evalvacije tega vidika naša podoba o sodobni tajvanski filozofiji 20. stoletja ne bi bila popolna.

3.4 Teoretski in metodološki prispevki tajvanskega modernega daoizma (Xin daoija)

Raziskave daoistične filozofije, ki so nastale pod peresi tajvanskih filozofov in filozofinj, vsekakor velja predstaviti; ne zgolj zaradi tega, ker se z njim ukvarja tudi ena od obeh protagonistk pričujoče knjige, namreč Wu Hui-Ling, temveč tudi zaradi njegove dopolnilne in pogosto opozicijske vloge v razmerju do konfucijanstva. To vlogo je daoizem prevzemal že tradicionalno; podobno delujejo oziroma nastopajo raziskave daoizma tudi znotraj diskurzov moderne in sodobne tajvanske filozofije.

V obdobju med letom 1950 in koncem 20. stoletja je na Tajvanu skupno izšlo več kot sto knjig, ki so obravnavale filozofijo obeh osrednjih filozofov klasičnega daoizma, tj. Laozija in Zhuangzija (gl. Zhang Jinghua, 1999, 51). Kot prvo tovrstno delo lahko v tem kontekstu omenimo Qian Mujevo »Redakcijo Zhuangzijeve študij (Zhuangzi zuanjian)«, ki je izšla leta 1951. V šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih prejšnjega stoletja pa smo bili priča vrsti del, ki so podrobno obravnavala najrazličnejše vidike daoistične filozofije. Najodmevnejši avtorji modernega daoizma iz tega obdobja so bili Chen Guying, o katerem bomo podrobneje spregovorili v nadaljevanju, pa tudi Yan Lingfeng, Wang Shumian, Xiao Chunbo, Cai Mingtian, Lai Rongxiang, Zhou Shaoxian, Feng Siyi, Zhao Jinzhang, Ding Yuanzhi, Zhang Chengqiu, Chen Guanxue in še mnogi drugi. Konec sedemdesetih let, natančneje med letoma 1976 in 1979, je bila tajvanska produkcija raziskav o daoizmu že izjemno bogata, saj je vsako leto izšlo več del o filozofiji Laozija in Zhuangzija.

Številni raziskovalci menijo, da ni naključje, da je sodobna struja raziskovanja daoistične filozofije precej manj pomembna od modernega konfucijanstva, saj naj bi bil daoizem že tradicionalno manj pomemben od konfucijanstva (gl. npr. Li Shija, 1981, 24). Po drugi strani naj bi med tajvanskimi raziskovalci in raziskovalkami prevladovalo stališče, da naj bi bili diskurzi obeh šol v predqinskem obdobju vzajemno neločljivo povezani (ibid.):

Mnoge daoistične ideje so pozneje prevzeli tudi konfucijanci in zato naj bi bilo raziskovanje daoizma v prid propagiranju konfucijanstva. Še pomembnejša pa je bila politična funkcija daoizma v konkretni družbeni stvarnosti. (ibid.)

道家的某些思想也曾为以后的儒家所吸取，研究道家有利于弘扬儒家。但主要是着眼于道家哲学对现实社会的政治作用。

Yan Lingfeng, ki je predaval na Državni Univerzi Tajvan in je v zadnjih desetletjih 20. stoletja na Tajvanu predstavljal pomembno javno osebnost, je v letu 1979 znova izdal svoje osrednje delo o daoistični filozofiji z naslovom »Raziskave Laozija in Zhuangzija (Laozhuang yanjiu)«. V sklepni besedi je avtor med drugim zapisal:

Dandanes je naše ljudstvo soočeno z zgodovinskimi spremembami. Če tudi je filozofija Laozija in Zhuangzija večinoma apolitična, pa vendarle lahko ocenimo, da so njuni principi »absolutne praznine« in »ohranjanja tišine« precej bolj pozitivni v primerjavi z vulgarnostjo mnogih drugih idej. (Yan Lingfeng, cp. Li Shijia, 1981, 24)

方今我国族正遭空前的历史巨变” 一老庄之学虽无施于治道。然致虚、`守静、之理，容有裨于薄俗也。

Po mnenju Li Shijiaja naj bi šlo pri tem za indirektno kritiko vse hujše izolacije Tajvana v mednarodnem geopolitičnem prostoru (ibid., 24–25). Isti avtor je mnenja, da velja podobno za Zhang Qidiaota in njegovo delo *Laozijeve filozofije (Laozi zhaxue)*, ki je izšlo leta 1977. V zaključnem poglavju naj bi tudi Zhang zapisal vrsto kritičnih misli glede položaja Tajvana ob koncu sedemdesetih let. Zhang je ta položaj dejansko metaforično opisal z izrazom »bolezensko stanje (bibing)« in hkrati poudaril, da nam lahko »daoistična filozofija življenja v tem smislu nudi nadvse primerno zdravilo« (ibid.). Vendar pa iz tega seveda še zdaleč ne moremo sklepati, da naj bi avtor s tem stavkom poskušal prikrito kritizirati takratno tajvansko vlado in njeno politiko. Li Shijia je pri tem očitno uporabil nemalo domišljije.

Tajvanske raziskave daoistične filozofije pa so še večji razcvet doživele v osemdesetih letih prejšnjega stoletja. Šele v tem obdobju lahko dejansko spregovorimo o nastanku struje modernega daoizma:

V osemdesetih letih so raziskave Laozijeve in Zhuangzijeve filozofije na Tajvanu in v Hongkongu doživele nesluten razcvet. Na tem področju se je pojavila vrsta mladih teoretikov in teoretikark, ki so začeli objavljati najraznovrstnejša dela, s katerimi so močno obogatili publikacije na tem področju. Njihove raziskave so bile v primerjavi s preteklimi deli mnogo globlje, veliko bolj sistematične in hkrati so dosegle veliko več bralcev

in bralk. Na ta način smo bili priča novemu vrhuncu tovrstnih študij. Ta je vsekakor primerljiv delom znamenite struje »modernega konfucijanstva«, zato bi lahko v tem pogledu spregovorili o struji »modernega daoizma«. (Zhang Jinghua, 1999, 51)

80.年代台港地区对老子、庄子道家学说的研究,取得了十分可观的进展,涌现出了一批中青年学者,出版的各类著作非常丰富,研究比以前更加深入,更为系统,也更为普及,出现了一个新的高潮。在海外“新儒家”思潮一波又起之际,给人的印象是似乎也产生了一个“新道家”的思潮。

V zadnjih letih je na Tajvanu opazna tudi tendenca teoretskega združevanja daoizma in konfucijanstva. Mnogi teoretiki izpostavljajo dejstvo, da je kategorizacija predqinske filozofije na posamezne šole umetna in da je bila osnovana šele v dinastiji Han. Ti filozofi, ki večinoma prav tako izhajajo iz daoističnih študij, poudarjajo pomen vzajemnih interakcij med paradigmami konfucijanskih in daoističnih idej. Sem sodi, denimo Yang Rubin, ki je v letu 2016 na to temo izdal kontroverzno knjigo *Zhuangzi kot del konfucijanske šole (Rumen neide Zhuangzi)*, ki je v akademskih krogih dvignila nemalo prahu. Tudi Chen Guying v zadnjih letih vse bolj intenzivno dela na tovrstnih paradigmah celostne obravnave klasičnih diskurzov, saj je že leta 1995 objavil članek z naslovom *Daoizacija zgodnjega konfucijanstva (Zaoqi Rujiade daojiabua)*.

Vsekakor velja slednji teoretik za najpomembnejšega predstavnika modernega tajvanskega daoizma. Njegovo življenje in delo bomo podrobneje predstavili v naslednjem poglavju, saj je med drugim tudi osrednji učitelj Wu Hui-Ling, ki predstavlja eno od obeh glavnih protagonistk pričujoče knjige.

3.5 Pomen

A tudi vrsta drugih tajvanskih filozofov in filozofinj igra v kontekstu ohranjanja kitajske idejne tradicije izjemno pomembno vlogo, četudi njihov pomen v svetu za zdaj še zdaleč ni dovolj pripoznan. Osrednji cilj pričujočega poglavja je bila predstavitev njihovega dela, ki sem jo umestila v kontekst političnih, ekonomskih in idejnih razmer v drugi polovici 20. stoletja. Kot smo videli, je bila vloga tajvanskih filozofskih raziskav še posebej odločilna ravno v obdobju od leta 1949 do konca devetdesetih let prejšnjega stoletja. V tem obdobju je v filozofski produkciji na kitajski celini večinoma prevladovala cenzura, smernice vladne politike pa so raziskovalcem in raziskovalkam filozofije narekovale predvsem delo na področju sinizacije marksizma, medtem ko je bilo raziskovanje kitajske idejne tradicije nezaželeno. To

še zlasti velja za konfucijansko filozofijo, kajti Konfucij je bil v takrat prevladujoči ideologiji predmet ostre kritike, idejni diskurzi konfucijanstva in konfucianizma pa so bili videni kot reakcionarni produkti »razreda izkoriščevalcev«. Pričujoče poglavje je zato izhajalo iz želje po nazornem prikazu razlogov in pomena ohranjanja kontinuitete raziskovanja tradicionalne kitajske idejne zgodovine na Tajvanu. Teoretsko delo, ki je na tem otočku potekalo v drugi polovici 20. stoletja, je bilo za sodobno kitajsko filozofijo življenjskega pomena: brez konstruktivne vloge tajvanskih filozofov in filozofinj bi namreč tovrstne študije na kitajskem jezikovnem področju ostale utišane za skoraj polovico stoletja, zaradi česar bi filozofsko raziskovanje kitajske tradicije v matičnem kulturno-jezikovnem kontekstu utrpelo veliko škodo. Po drugi strani pa sta odprtost do tradicije in kontinuiteta njenega raziskovanja tudi obema filozofinjama, ki ju obravnava ta knjiga, nudili plodno podlago za razvoj njenega lastnega dela.

4 Učitelja

Kot nam pove že naslov te knjige, sta Lin Yueh-hui in Wu Hui-Ling svoje prve korake na področju filozofskega ustvarjanja naredili s pomočjo svojih učiteljev; oba sodita med znane mojstre nadgrajevanja tradicionalno kitajske filozofske miselnosti. Ali bosta obe sodobni filozofinji za vselej ostali v senci teh dveh mojstrov ali pa si bosta v sferi tajvanskih filozofskih krogov vendarle uspeli ustvariti svoje lastno ime, ki bo obstalo neodvisno od obeh učiteljev, bo pokazala prihodnost. Vsekakor je jasno, da je delo obeh mislic – vsaj v osnovi – tesno povezano z njunim vplivom. Zato bomo njune študije razumeli bolje, če se prej nekoliko podrobneje ustavimo pri predstavitvi življenja in dela Mou Zongsana in Chen Guyina.

4.1 Mou Zongsan (1909–1995) in nova tajvanska moralna metafizika

Mou je bil inovativen teoretik, ki je bil od osemdesetih let 20. stoletja do svoje smrti najpomembnejši tajvanski filozof – in prav gotovo tudi eden najpomembnejših kitajskih filozofov; bil je tudi najbolj znan predstavnik druge generacije modernega konfucijanstva.

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

Kljub tem temeljnim razlikam lahko trdimo, da je bil Mou edini filozof modernega konfucijanstva, ki se je izvornim naukom približal skozi optiko logike; četudi je jasno videl pomanjkljivosti njenih metod, se ni nikoli popolnoma nehal ukvarjati z njo (Tang, 2002, 328). Podobno kot Zhang Dongsun in marsikateri drugi kitajski teoretik tistega časa se je tudi Mou Zongsan v prvih treh desetletjih 20. stoletja z logiko ukvarjal predvsem zato, da bi nasprotoval marksizem in izpodbil teorijo dialektičnega materializma. Vendar se je njegov interes glede študija logike kmalu preusmeril, kar se je pokazalo v njegovi knjigi *Logične paradigme (Luoji dianfan)*, ki je izšla v Hongkongu leta 1941. Knjiga je poskus preseganja logičnih formalizmov, ki jih je Mou vse pogosteje videl kot nekaj, kar resnično filozofijo ne zgolj pogojuje, ampak v določenih pogledih tudi onemogoča oziroma ovira. Na tej točki se je začel vse bolj intenzivno ukvarjati s konceptom razuma in njegovih funkcij, delovanja ter strukture; v ta namen je podrobno preučil Kantovo filozofijo, zlasti njegove tri

kritike. Na podlagi Kantove filozofije je Mou poskušal najti pot, ki bi ga prek logike povedla do metafizike. Rezultat te transformacije oziroma poskusov povezovanja obeh disciplin je njegova knjiga *Kritika spoznavne zavesti (Renshi xinde pipan)*, ki jo je pisal več kot deset let in je izšla leta 1965. V njej je izhajal iz predpostavke, po kateri logika ni odvisna od konkretne stvarnosti in razmerij znotraj nje. Zato je v svojih študijah poskušal najti nekakšen prazvor vseh logičnih metod; med tem pisanjem je, kot je sam zapisal (Mou, 1989, 72), »potrkal na vrata, ki vodijo do subjekta spoznanja« (Rošker, 2013, 65). O tem, kaj ga je čakalo za temi vrati in kakšne posledice je imelo to srečanje za nadaljnji razvoj njegovega filozofskega sistema – kot tudi same teorije modernega konfucijanstva –, bomo podrobneje spregovorili v nadaljevanju.

Leta 1939 je Mou spoznal svojega najpomembnejšega učitelja Xiong Shilija, s katerim je ostal v stiku, vse dokler so zunanje (politične) razmere to dopuščale. Xiong je v mladem filozofu pustil neizbrisen pečat, saj ga je uvedel v »nauk o življenju« (*shengmingde xuewen*), ki je zanj predstavljal ne zgolj pojmovno, temveč »eksistenčno« dojetje življenja (Lee, 2001, 66).

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

Večino svojih najpomembnejših del je napisal po petdesetem rojstnem dnevu. Najprej moramo omeniti knjigo *Fizična narava in metafizični razum (Caixing yu xu-anli, 1963)*, v kateri je obravnaval filozofijo dinastij Wei in Jin ter obdobje Severnih in Južnih dinastij, zatem obširni deli *Substanca srčne zavesti in prirojena moralna*

substancia (*Xinti yu xingti*, 1968), nazadnje pa še *Od Lu Xiangshana do Liu Jishana* (*Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan*, 1979), v katerih je objavil predvsem svojo reinterpretacijo osrednjih konceptov, vsebin in zgodovinskega razvoja neokonfucijanske filozofije dinastij Song (960–1279) in Ming (1368–1644).

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

Leta 1971 je objavil svoje morda najbolj znano delo *Intuitivni um in kitajska filozofija* (*Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue*), v katerem se je osredotočil na specifično kitajsko razumevanje ustroja bivanja; pri tem je opozoril na vzporednice s Heideggerjevo ontologijo in poudaril nedoslednosti v Kantovi teoriji. Immanuel Kant je bil za tega sodobnega tajvanskega filozofa vse do njegove smrti velik navdih in hkrati predmet ostre kritike. Po eni strani je bil (zaradi eksistenčnega pomena, ki ga je Kant pripisal morali) prepričan, da predstavlja ta nemški teoretik vrhunec evropske kot tudi celotne zahodne filozofije; po drugi strani pa mu je očital, da je njegov teoretski sistem porozen in logično nekonsistenten (kajti Kant na žalost ni imel priložnosti pridobiti solidne klasične konfucijanske izobrazbe, ki bi po Moujevem mnenju pomagala zapolniti luknje v njegovem videnju sveta). Zato ni čudno, da je osnovno sporočilo te Mou Zongsanove knjige domnevna »dopolnitev« in »poprava« Kantove filozofije.

Pri tem se je Mou oprl tudi na svoje zgodnejše, prej omenjeno delo *Kritika spoznavne zavesti* (*Renshi xinzhi pipan*), v katerem je že zastavil osnove svojega modela rehabilitacije konfucijanstva in njegove nadgradnje, zlasti na področju kitajske ontoepistemologije. Kot drugi najpomembnejši Moujevi deli se v sodobni sino-loški literaturi večinoma navajata razpravi *Pojavi in stvari po sebi* (*Xianxiang yu wu zishen*) ter *O Summum Bonum* (*Yuan shan lun*). V knjigi *Pojavi in stvari po sebi* poskuša skozi optiko tradicionalne kitajske filozofije na novo opredeliti no-umenon in pojav ter njuno vzajemno razmerje; ob pisanju te knjige je poskrbel tudi za natančne prevode Kantovih treh kritik v kitajščino. Na tej na novo dojeti razliki med pojavi in »stvarmi po sebi« je Mou utemeljil idejo nekakšne »dvojne ontologije« (Lee, 2001, 70). Ta je temeljila na predpostavki, da je »človek končen in je hkrati lahko tudi neskončen«. Zaradi tega je Mou poudarjal, da potrebujemo

ontologijo dveh ravni. Prva je ontologija noumenalne sfere in jo lahko imenujemo tudi »ontologija neoprijemljivosti«. Druga je ontologija sfere pojavnosti in jo lahko imenujemo tudi »ontologija oprijemljivega« (Mou, 1975, 30).

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

V noumenalno ontologijo, ki zanj ni zgolj »neoprijemljiva« (*wuzhi cunyoulun*), temveč hkrati »transcendentna« (ibid.), umešča tudi konfucijansko metafiziko. Takšna metafizika je možna zato, ker ljudje razpolagamo z intuitivnim umom (*zhide zhijue*). Zato tovrstna »ontologija neoprijemljivosti« ustreza svobodni in neskončni srčni zavesti (*ziyoude wuxian xin*). Vzporedno s tem je ontologija pojavnosti »ontologija oprijemljivega«. Tako pojem »neoprijemljivosti« kot tudi njegov protipol »oprijemljivosti« se nanašata na spoznavni subjekt oziroma na spoznavno zavest.

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

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

Mou Zongsan torej Kantu očita umetno ločitev teh treh postulatov, saj sam meni, da so vsi trije neskončni in absolutni. Ker hkrati ne more obstajati več neskončnih in absolutnih entitet, so vsi trije postulati ena in ista substanca, ki jo lahko

povzamemo v pojmu izvorna srčna zavest (*ben xin*), ta pa je ena od pojavnih oblik neskončne spoznavne zavesti (*wuxiande zhixin*). Zato Mou zaključí, da je moralno sebstvo oziroma izvorna srčna zavest, ki je njegov vitalni del, resnična (in tudi edina) možnost za združitev sreče in dobrote (Bresciani, 2001, 375). Kant se je po Moujevem mnenju »zapletel« z idejo Boga, ki je v njegovem teoretskem sistemu popolnoma odvečna in moteča, zato bi bil moral Boga odstraniti, kot so storile vse koherentne moralne filozofije, denimo budizem. Ker je po Kantu svet ustvaril Bog, se svet ne more spreminjati v skladu z moralnim razvojem človeka. Zato naj Kant po Moujevem mnenju ne bi bil zmožen popolnoma razjasniti ideje o *summum bonum*.

V nasprotju s prevladujočimi stališči, ki ne razlikujejo med konfucijanskim filozofskim naukom in konfucianistično državno doktrino, hkrati pa predpostavljajo avtoritarnost vseh tovrstnih diskurzov, je bil Mou prepričan, da je konfucijanski nauk vseboval koncept resnične individualne avtonomije. V tem pogledu naj bi celo presegal Kantovo filozofijo, saj naj bi bil ta nemški filozof omejen s svojim krščanskim ozadjem; zato je lahko svobodno voljo videl zgolj kot enega od postulatov praktičnega razuma. Na ta način je lahko Kant vzpostavil samo metafiziko morale (ali vrsto moralne teologije), ne pa tudi moralne metafizike. Mou je bil prepričan, da je bila v tem pogledu kitajska filozofija veliko naprednejša (Liu Shu-hsien, 2003, 484).

V Moujevih zrelih letih je postajalo vse bolj jasno, da je osnovno izhodišče njegove filozofije temeljilo prav na tej predpostavki moralne metafizike. To izhodišče je, kot nazorno pokaže v delu *Devetnajst predavanj iz kitajske filozofije (Zhongguo zhexue shijiu jiang)*, hkrati osnovno izhodišče klasične konfucijanske filozofije (Mou, 1983, 71–76). Tradicionalni koncept *tian* (narava, nebo) je tudi zanj – kot za večino pripadnikov modernega konfucijanstva – prairzvor vsega obstoječega oziroma razlog za obstoj vsega, kar obstaja (*ibid.*, 75). Združitev sebstva s tem prairzvorom vsega obstoječega je seveda možna šele s pomočjo neskončne srčne zavesti ali, z drugimi besedami, kadar se človek prepusti učinkom svoje prirojene moralne substance (*xingti*), kajti pri tem intuitivno spozna tudi lastno notranje sebstvo (*neibude zhijue*, Mou, 1971, 132).

Nadvse pomembno je tudi njegovo dognanje o obstoju koncepta avtonomije v tradicionalni kitajski oziroma konfucijanski miselnosti, ki smo ga omenili zgoraj. S podrobno analizo poglavja *Gaozi* Mencijevega osrednjega dela *Mengzi* nazorno dokaže, da Mencijev koncept inherentne morale (*renyi neizai*) ustreza kantovskemu razumevanju avtonomije (Mou, 1985, 1–58). To spoznanje je izjemno pomembno prav za zahodne bralce, saj postane jasno, da je Heglova (pozneje Webrova) kritika

konfucijanstva napačna in da temelji na nerazumevanju oziroma nepoznavanju jedra kitajske filozofije. Hegel je namreč trdil, da je konfucijanstvo zagovarjalo zgolj nekakšno »populistično« moralo in da v konfucijanski miselnosti ni niti prostora niti dejanskega potenciala za spekulativno filozofijo. Za Webra pa je konfucijanstvo zgolj nekakšna ideologija prilagajanja pogojem zunanjega sveta. Moujeva analiza nazorno pokaže enostranskost tovrstnega dojemanja konfucijanstva.

Poudarek na etičnih vprašanjih, ki je značilen za celotno strujo modernega konfucijanstva, je tudi v Mou Zongsanovem delu močno prisoten. Vendar Mou trdi, da moralna filozofija ni edina prioriteta starokitajske miselnosti. Ostro je kritiziral trditve, da naj bi se konfucijanstvo ukvarjalo zgolj z moralo in da naj ne bi imelo opravka z eksistenco (Tang, 2002, 330–331).

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

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

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

4.2 Chen Guying: *enfant terrible* sodobne tajvanske filozofije

Chen Guying je bil rojen leta 1935 v provinci Fujian. Leta 1949 se je skupaj s starši preselil na Tajvan, kjer je v letih od 1956 do 1963 kot študent znanih tajvanskih filozofov Fang Dongmeija in Duan Haiguanga študiral na dodiplomskem in

podiplomskem programu Oddelka za filozofijo Državne univerze Tajvan, na kateri je pozneje tudi predaval. Njegov kritični daoistični duh se je manifestiral v tem, da je na univerzi pogosto organiziral okrogle mize, na katerih so kritični intelektualci javno odpirali mnoga politična, takratni vladi precej neljuba in neprijetna vprašanja, h kakršnim so sodila vprašanja o tajvanski nacionalni identiteti, možnostih združitve s kitajsko celino in nacionalizmu. Leta 1973 se je aktivno, tudi z objavo protestnih izjav, udeležil »Gibanja za ohranitev otočja Diaoyu«, ki je privedlo do dve leti trajajočih vladnih pregonov kritičnih intelektualcev. Na njegovi matični univerzi so se ti pregoni pokazali kot vrsta dogodkov, ki so v novejši kitajski zgodovini znani kot »Incidenti na Oddelku za filozofijo Univerze Tajvan«.

Skupaj s svojim kolegom, asistentom Wang Xiaobojem, je pogosto kritiziral takratno vlado. Zavzemal se je za to, da bi na univerzi postavili »zid demokracije«, hkrati pa je študentke in študente spodbujal k političnemu aktivizmu. Zaradi vsega tega je postal trn v peti takratnih oblasti (Chen Guying, 2007, 34). Izključili so ga iz Ljudske stranke, v odgovor pa je objavil svoj morda najbolj znani politični esej *Manifest slovesa od Ljudske stranke Kitajske (Gao Zhongguo Guomindang xuanyan)*.

Ker je bil v teku vseh teh dogodkov kaznovan s tem, da univerza ni več podaljšala njegovega delovnega razmerja, je leta 1979 odpotoval v ZDA, kjer je nekaj časa deloval kot raziskovalec na kalifornijski univerzi v Berkeleyju. Pozneje je predaval Zhuangzijevo in Nietzschejevo filozofijo kot gostujoči profesor na Oddelku za filozofijo Univerze Beijing. Od konca prejšnjega stoletja naprej živi delno v Pekingu, delno pa na Tajvanu in v ZDA. Še danes je aktiven kot prodoren pisec, predavatelj in raziskovalec.

Za svoje delo *Humanistični duh daoizma (Daojia renwen jingshen)* je prejel prestižno nagrado »Globalno priznanje za klasične filozofske raziskave« ter naziva »Avtoriteta v raziskovanju daoizma« in »Osrednji predstavnik sodobnega modernega daoizma na Kitajskem«. V letu 2015 je prejel tudi plaketo »Žarek Kitajske – osebnost leta na področju širitve kitajske kulture«.

Že v času študija ga je motilo, da je bil študijski program na Oddelku za filozofijo osredotočen tako rekoč izključno na zahodno filozofijo. Četudi se je v diplomskem delu ukvarjal z Johnom Lockom, ga ta vrsta filozofije pozneje nikoli več ni zanimala. Svojo resnično filozofsko strast je našel šele na podiplomskem študiju, ko je spoznal filozofijo Friedricha Nietzscheja, iz katere je tudi magistriral. V tem času ga je posebej pritegnil tudi eksistencializem. Prek eksistencialističnih vidikov nietzschejanske teorije se je približal tudi Zhuangzijevi miselnosti. To ga je privedlo do prvih teoretskih primerjav med Nietzschejem in Zhuangzijem, ki so ostale v

središču njegovega zanimanja vse do njegovih srednjih let. Predvsem ga je privlačil daoistični koncept avtentičnosti oziroma spontanosti:

Moja inspiracija je bila Zhuangzijeva širina duha. Pod njegovim vplivom sem iskal življenjski spokoj. Od njega sem se učil presegati želje po slavi in dobičku. Nisem imel posebnih ambicij v konkretnem življenju, a sem hkrati hrepenel po Zhuangzijevem idealnem svetu, ki je zame predstavljal vitalno notranjo oporo. Tako Nietzsche kot tudi Zhuangzi sta mi bila v pomoč pri iskanju svobode in demokracije. Četudi sem bil v dejanskem življenju pogosto izpostavljen omejitvam in najrazličnejšim pritiskom stvarnosti, so bile moje misli zato svobodne. V tej brezmejnosti širine duha sem znotraj akademskih študij ponovno naletel tudi na Laozija in njegove ideje o vzajemni odvisnosti sreče in nesreče; tako sem ponotranjil tudi njegovo miselnost. Vsakič, ko mi je šlo kaj navzkriž, sem se spomnil Sima Tanovega citata, ki pravi, da nam »daoizem pomaga pri duhovnem osredotočenju«. Zato sem se kljub sovražnemu okolju vse bolj intenzivno posvečal raziskovanju daoizma; pozneje sem v njem našel celo popolnoma nove vidike in področja. (Chen Guying, 2019, 1–2).

在庄子开阔精神的提升，寻求生命的宁静、破除功名利禄的思想指引下，尽管现实世界一无所有，但庄子世界却变成我追求理想的向往世界，往前走的生命支持力。尼采、道家的精神每每与现实生活中追求民主自由相应，当我人生丕极窘困时，思想空间却未因此而禁锢，反而开阔不已，在宽广的学术领域中，老子祸福相倚的主张，令我有更深刻的体验。回想起来，我的人生的确印证了老子祸福相倚的思维。每当我现实生活不尽如意时，便想起司马谈「道家使人精神专一」这句话，在恶劣的环境中从事道家研究，致使日後开出新领域。

Osrednji raziskovalni interes Chen Guyinga je najti na področju daoizma in kitajske idejne zgodovine. Bil je glavni urednik *Znanstvene revije za proučevanje daoistične kulture* (*Daojia wenhua yanjiu xuekan*), med njegova osrednja dela pa sodijo knjige *Filozofija eksistencializma* (*Cunzaizhuyi zhaxue*), *Nova teorija Nietzscheja* (*Nicai xin lun*), *Filozofija tragedije: Nietzsche* (*Beiju zhaxue: Nicai*), *Sodobni komentariji, interpretacije in evalvacija Laozija* (*Laozi jinzhu jinshi ji pingjia*), *Nova teorija Laozhuanga* (*Laozhuang xin lun*), *Sodobni komentariji in interpretacije Zhuangzija* (*Zhuangzi jinzhu jinshi*), *Zhuangzijeva filozofija* (*Zhuangzi zhaxue*), *Sodobni komentariji in interpretacije Štirih klasikov Huangdija* (*Huangdi sijing jinzhu jinshi*), *Knjiga premen in daoistična miselnost* (*Yizhuan yu daojia sixiang*), *Raziskave in komentariji h Knjigi premen dinastije Zhou* (*Zhou yi zhushi yu yanjiu*), *Nova podoba*

Jezusa (Yesu xin huaxiang), Daoistično ogrodje Premnologije (Daojia yixue jiangou) ter Razlaga štirih poglavij Guanzija (Guanzi sipian quanshi).

Chen Guying se je posvečal tako raziskavam filozofije Huanglao kot tudi študijam Laozijeve in Zhuangzijeve miselnosti. Ustvaril je nov, metodološko bolj izpopolnjen teoretski okvir predqinske in hanske daoistične filozofije, v katerega je umeščal vse osrednje struje in filozofe, ki so prispevali k razvoju tovrstnih idej.

V svojem teoretskem delu je med drugim izhajal iz kontroverzne predpostavke, o kateri je *Knjiga premen (Yi jing)* prav tako zasnovana na temelju daoistične kozmologije in dialektike. Vendar je Zhuangzi ves čas ostajal v središču njegovega interesa; v mnogih svojih delih je poskušal dokazati, da predstavlja ta filozof idejno srž kitajske filozofije in zato v njej zaseda najpomembnejši položaj (ibid.). Vse te vsebine so tvorile tudi osrednji del njegovih predavanj na različnih univerzah, na katerih je poučeval.

Bil je tudi eden prvih kitajskih teoretikov, ki so začeli intenzivno preučevati prepletanja daoizma in konfucijanstva. »Daoizacija konfucijanstva« (*Rujiade daojiabua*) in »konfucializacija daoizma« (*Daojiade Rujiabua*) sta po njegovem mnenju pomembni, a žal vse pre pogosto spregledani tematiki znotraj kitajske idejne zgodovine (Chen Guying, 1995, 59).

Konfucijanstvo in daoizem sta pomembni šoli znotraj tradicionalne kitajske kulture. Konfucijanstvo, katerega glavna predstavnika sta Kongzi in Mengzi, ter daoizem, katerega osrednja pripadnika sta Laozi in Zhuangzi, predstavljata vrhunec kitajske idejne zgodovine. Njuna filozofska miselnost in njune humanistične ideje se v marsikaterem pogledu razlikujejo, a hkrati ju povezujejo številne podobnosti. (Chen Guying, 2018, 1)

儒家和道家是中国传统文化的两个重要学派，以孔孟为代表的儒家和以老庄为代表的道家成为中国思想文化的高峰。儒道两家的哲学思想、人文理念在很多方面都是不同的，但在诸多方面又有相通之处。

Chen izhaja iz predpostavke, po kateri sloni najstarejša daoizacija konfucijanstva na idejah struje Huanglao, medtem ko je poznejše konfucijanstvo integriralo predvsem ideje Laozija in Zhuangzija (ibid., 66).

Ta osrednji pripadnik modernega daoizma poleg tega vseskozi poudarja daoistične korenine pomembnega klasičnega koncepta Notranjega svetnika in zunanjega vladarja (*Neisheng waiwang*), ki v tradicionalni kitajski (in tudi v moderni konfucijanski) filozofiji predstavlja pomembno paradigmo razmerja med empiričnim in transcendentnim subjektom. Podobno velja tudi za mnoge druge pojme, ki v

kitajskih akademskih krogih veljajo za temeljne koncepte konfucijanskih klasikov. Tako je dokazal, da temelji eden osrednjih etičnih konceptov klasika *Knjiga ravnovesja* (*Zhong yong*), namreč koncept iskrenosti (*cheng*), na daoističnih vsebinah (*ibid.*, 63). Tudi osrednji konfucijanski koncept človečnosti (*ren*) je prisoten že v Laozijevi filozofiji. Chen vidi Laozijevo razumevanje tega aksiološkega pojma kot empatično dobroto in temelj pristnih medčloveških odnosov (Chen Guying, 2018, 1). Tudi ta interpretacija je kontroverzna, saj Laozi navadno velja za nasprotnika konfucijanske morale, srž katere pa je seveda prav koncept človečnosti. A Chen ne ostaja zgolj pri tem: na podobno pozitiven način vidi tudi Laozijevo razumevanje otroške pietete (*xiao*) in mnogih drugih pojmov, ki po navadi veljajo za izključno konfucijanske (*ibid.*, 2). Vendar hkrati poudarja, da ima

vsaka filozofska šola vrsto stičišč z drugimi šolami, a hkrati je med njimi tudi veliko pomembnih razlik. Miselnost vsake struje je kompleksna in globoka, pri čemer je naša naloga samo v tem, da se polagoma poskušamo od njih čim več naučiti. Šele na ta način bomo od njih kar največ pridobili (*ibid.*, 5).

每一家学说都有相通相异的地方，每个学派的思想内容也都博大精深，我们只有慢慢学习才能获益更多。

Chen Guying je prepričan, da lahko daoistična, predvsem Zhuangzijeve filozofija sodobnemu človeku, ki živi v visoko kompleksnih družbah, nudi notranjo oporo in mu pomaga pri preseganju odtujenosti od narave kot tudi od soljudi. V njej vidi pomembno pot, ki nas lahko privede do duhovne svobode (Chen Guying et al. 2012, 1–2). V tem kontekstu vselej poudarja izjemen pomen daoistične pristnosti, spontanosti in avtentičnosti (*ziran*) (Chen Guying, 2018, 4).

5 Lin Yueh-hui

5.1 Življenje, delo in odnos z Mou Zongsanom

Lin Yueh-hui je bila rojena leta 1961 na jugu Tajvana v družini z osmimi otroki, ki je že pred tremi generacijami pristopila h katoliški veri. Ta vera ji je od mladih nog veliko pomenila. Ker se je že zelo zgodaj začela zanimati tudi za konfucijansko filozofijo in etiko, zagotovo ni naključje, da je vzpostavitev dialoga med konfucijanstvom in krščanstvom v ospredju njenega osebnega kot tudi teoretskega zanimanja.

Po končani gimnaziji je nadaljevala šolanje na Pedagoški univerzi v Tajpeju, kjer se je v okviru magistrskega študija na Oddelku za klasično kitajsko literaturo specializirala za študije konfucijanstva, predvsem neokonfucijanstva dinastij Song in Ming. Doktorski študij je vpisala na Oddelku za filozofijo Državne univerze Tajvan in ga zaključila pod mentorstvom najbolj znanega tajvanskega filozofa 20. stoletja, profesorja Mou Zongsana, katerega delo in pomen sem predstavila v prejšnjem poglavju. Po doktoratu se je zaposlila kot raziskovalka na Inštitutu za kitajsko literaturo in filozofijo na tajvanski Akademii Sinici (Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhi yanjiusuo), kjer še danes deluje kot specialistka za predmoderno kitajsko in korejsko konfucijansko filozofijo. Za rezultate svojega raziskovalnega dela je prejela več vrhunskih državnih in tujih nagrad. V času svojega raziskovalnega dela na tej instituciji se je pogosto udeleževala tudi kot gostujoča predavateljica na mnogih univerzah v domovini in tujini. Kot gostujoča raziskovalka je po več mesecev prebila tudi na prestižnih univerzah v ZDA (Harvard-Yenching Institute), v Koreji (Univerza v Seulu), na Japonskem (Univerza v Kyotu), v Franciji (École normale supérieure lettres et sciences humaines na Inštitutu za azijski Orient), v Belgiji (Ferdinand Verbiest Institute – KU Leuven) in drugje.

Svoje osrednje filozofsko delo, ki obsega skoraj 800 strani in je izšlo pod naslovom *Preobrat v študijah praznanja*, je Lin Yueh-hui posvetila svojemu učitelju Mou Zongsanu in svoji materi Lin Budie.²² V posvetilu na koncu knjige je zapisala, da se ima staršema zahvaliti za polno in osmišljeno življenje. Od malega sta jo vzgajala v katoliški veri in ji hkrati z načinom svojega življenja pokazala, kako lahko to vero in moralo, na kateri je osnovana, udejanjši na svoji življenjski poti

22 Dekliški priimek Linine matere je sicer Shi 施, vendar je ob poroki prevzela priimek svojega moža. Ta praksa je v kitajskem kulturnem prostoru razmeroma redka, saj so ženske ob poroki tradicionalno obdržale svoje dekliske priimke. Pri tem gre torej po vsej verjetnosti za prevzem možitvenih praks zahodnega sveta in verjetno se je ta »pozahodena« praksa v Linini družini uveljavila prek pripadnosti krščanski veri. Vendar na Tajvanu še vedno obstajata obe praksi, torej tako prevzem moževega kot tudi ohranitev dekliskega priimka. Lin je, denimo, povedala, da je samo ena od njenih svakinj ob poroki prevzela priimek njenega brata; vse ostale so obdržale svoje dekliske priimke (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju III, XXIII).

ter s tem na njej dosežeš duhovno izpopolnitev in osmišljanje lastnega bivanja. Njena starša sta imela osem otrok, ki sta jih preživljala s težavo in v precejšnji revščini (Lin Yueh-hui, 2005, 772). Mati je nenadoma preminila dve leti pred izidom prej omenjene knjige, tj. leta 2003, in sicer ravno v času, ko je bila Lin Yueh-hui na študijskem obisku v ZDA (*ibid.*, 773).

Pa tudi Mou Zongsan je bil zanjo veliko več kot samo učitelj. Kljub velikemu spoštovanju, ki ga je gojila zanj kot vélikega misleca in pomembnega profesorja filozofije, je Mou štel tudi k njenim najbližjim osebam, saj jo je sprejel v najožji krog svojih prijateljev in prijateljic ter tistih študentov in študentk, ki so bili v njegovih očeh najbolj zanimivi in perspektivni. Zato ga je pogosto obiskovala in z njim debatirala tudi v njegovem domu, v zadnjih mesecih in tednih njegovega življenja pa je nenehno pomagala njegovi družini pri njegovi negi kot tudi pri gospodinjskih opravilih.

Zagotovo drži, da smo pri tem spet priča izkoriščanju žensk ter reduciranju njihovih osebnih in intelektualnih potencialov na reproduktivne dejavnosti. Kot po navadi lahko tudi na tem primeru vidimo, da so celo najbolj perspektivne filozofinje vélikim mojstrom uporabne predvsem za opravljanje del, za katera so v patriarhatu zadolžene samo ženske. Nobeden od Lininih moških kolegov, vključno s tistimi, ki so profesorja Mouja smeli pogosto obiskovati na njegovem domu in tam z njim debatirati o različnih filozofskih vprašanjih, namreč ni izvajal tovrstnih opravil. A Lin je bila ponosna na to funkcijo, saj je zanjo pričala o neizmernem zaupanju, ki ga je do nje čutil njen učitelj. Z Moujem jo je namreč vezalo prisrčno razmerje, skorajda primerljivo z odnosom med očetom in hčerjo:

Gospod Mou je neutrudno poučeval vse življenje in v tem času svoje znanje predal mnogim učencem. Bila sem ena tistih, ki jih je učil v svojih poznih letih. Od podiplomskega študija do pridobitve doktorskega naziva sem bila skoraj deset let (1985–1995) ena njegovih najljubših študentk. V tem obdobju sem imela marsikdaj priložnost skrbeti zanj, ob čemer sem tiho prejemala njegovo pozno življenjsko modrost. Takšna usodna povezanost med učiteljem in učenko je nekaj, na kar lahko človek naleti zgolj po naključju. Pogosto razmišljam o njej kot o nekakšnem nebeškem daru, o nečem, kar je zamrlo in utonilo v pozabo z nastopom modernega sistema univerzitetnega izobraževanja. Zunaj predavalnice sem lahko gospoda Mouja spremljala na sprehode, kosilo ali v opero. Kadar je bil bolan, sem mu osebno pripravljala zdravila. Tako sem vstopila v njegov pravi, resnični življenjski svet, zato mu v teh trenutkih ni mogla ubežati nobena moja beseda ali dejanje. Vse od

začetka študija, ko sem trepetala od strahospoštovanja, do dne, ko sem se v njegovi navzočnosti končno sprostita in je najin odnos postal bolj domač, sem bila v vsakdanjem življenju pogosto kar mimogrede deležna njegovih številnih napotkov in nauk. Ti so bili zame kot nekakšen življenjski krst, neusahljiv vir, iz katerega že vse življenje črpam moč in navdih. (Lin Yueh-hui, 2019a, 46)

Vsekakor je jasno, da je Lin Yueh-hui od svojega učitelja prejela zelo veliko znanja, ki je bilo posebej pomembno za njeno izpopolnjevanje na področju filozofskega razmišljanja in metodologij filozofskega raziskovanja, saj v svoji osnovni izobrazbi ni imela priložnosti, da bi se podrobno in sistematično seznanila s tovrstnimi vidiki študija klasikov.

Lin pogosto omenja, da jo judje kar naprej sprašujejo o njenem odnosu s profesorjem Mou Zongsanom (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju I, I). Tega svojega učitelja najraje opiše z Zhuangzijevim citatom, ki pravi: »Če obstaja resnični človek, obstaja resnično znanje (Zhuangzi s.d. Nei pian, Da zongshi, 1).« Profesor Mou je bil zanjo tak »resnični človek«, tako v pogledu njegovega izjemno obširnega znanja in inteligence kot tudi njegovega značaja. To pomeni, da je bil iskren do samega sebe in svojega življenja, da je znal oceniti domet – in tudi omejitve – svojega znanja ter da se je znal s svetom okrog sebe in svojimi soljudmi soočiti na pristen in odkritosrčen način. Zaradi tega mnogim ljudem, ki so imeli z njim opravka, ni bilo lahko. Prav njegova iskrenost do sebe je namreč povzročila, da je imel toliko bolj prodoren uvid v svoje soljudi. Pred njim se ni bilo moč pretvarjati. Kadar mu je kdo želel kaj prikriti, je to takoj ugotovil. Na ta način človeku kaj kmalu postane jasno, da »resnični človek« nujno mora posedovati tudi »resnično znanje« (ibid.). Četudi je bil eden najpomembnejših konfucijancev svojega časa, v svojem zasebnem življenju ni prav nič spominjal na konfucijanskega modreca ali svetnika (*shen xian*). Po Lininem mnenju je bil veliko bliže daoističnemu idealu resničnega človeka. Posebej jasno se je to pokazalo v njegovem odnosu do lastnih teorij. V tem pogledu je menil, da je najpomembnejša iskrenost, kajti brez nje ostajajo vse teorije lažne in votle. To je pogosto opisal z besedami: »Vedeti, kaj veš, in vedeti, kaj ne veš. To je resnično znanje (Mou Zongsan, cp. Lin, Intervju I, III).« To je bilo naperjeno proti številnim akademikom, ki so želeli v soljudeh kar naprej vzbujati vtis, kot da vse vedo. Takšni ljudje so se pogosto pretvarjali, da vedo nekaj, o čemer v resnici niso imeli pojma.

Vendar pri njenem odnosu še zdaleč ni šlo samo za moralo in akademsko etiko. Po njenih lastnih besedah se je Lin Yueh-hui od Mou Zongsana v prvi vrsti naučila logično in konsistentno razmišljati. Ob tem je svoje razmišljanje sistematizirala na

način, ki ji je v procesu pisanja teorije omogočal izpostaviti relevantne koncepte in kategorije. Tudi študij kot tak, torej branje teorije, je potekal na podoben način. Mou je vselej poudarjal, da si morajo mladi filozofi in filozofinje na začetku ustvariti trdno osnovo temeljnega znanja in razumevanja. To je primerjal z gradnjo hiše, ki jo lahko v primeru, da nima trdnih temeljev niti trdnega ogrodja, sesuje vsak, še tako slaboten tajfun. To je pomenilo, da se njegovi študentje in študentke niso smeli ustrašiti branja zahtevnih, kompleksnih in sprva težko razumljivih knjig. Tisto, kar iz študenta naredi teoretika, je – tako Mou – predvsem trdo delo. Pisanje teorije mora potekati enako disciplinirano. Nič ni narobe, če teoretska dela sledijo smernicam trenutno »modnih« diskurzov. Vprašanja o tem, iz kakšnih razlogov koga kaj zanima, so osebne narave. Pomembno je to, da ima zapisano rep in glavo, torej je sistematično. Ali gre pri vsebinah, ki jih teorija obravnava, za modne muhe ali za nekaj, kar človeka dejansko in pristno zanima, je sekundarno vprašanje.

Splošno znano je, da je Mou Zongsan skorajda edini moderni tajvanski filozof, ki je resnično ustvaril sistem svoje lastne teorije.²³ Vsi ostali so ostali zgolj pri odkrivanju, opisovanju in razvijanju posameznih konceptov, a nobeden, razen njega, jih ni znal povezati v trden in konsistenten sistem, ki se manifestira v enoviti strukturi. To sposobnost je Mou – vsaj v grobih potezah – želel posredovati tudi svojim študentom in študentkam. Zato je od njih zahteval trdo delo in najstrožjo disciplino.

Enako stroge – in še veliko strožje – zahteve pa je imel tudi do samega sebe. Koliko trdega miselnega dela je opravljal vsak dan, je Lin Yueh-hui v celoti spoznala šele po njegovi smrti, ko je pospravljala njegovo zapuščino in urejala njegove zapiske.

Lin poudarja, da takšni ljudje med soljudmi niso ravno najbolj priljubljeni. Njihova hladna strogost in popolna predanost filozofski teoriji sta mnogim ljudem nerazumljivi niti ju ne morejo prenašati. Po Lininem mnenju je to predvsem zaradi tega, ker večina ljudi ni iskrena do sebe. Ljudje, ki so prišli z njim v stik, so vselej natančno vedeli, da se pred njim ne morejo pretvarjati. Njegov prodorni pogled je prebil vse puhle dekoracije njihovih osebnosti. Lin Yueh-hui je mnenja, da zato nikakor ni naključje, da je Mou Zongsan sovražil umetno cvetje (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju I, IV).

V enem svojih esejev (gl. Lin Yueh-hui, 2019, 62) je Lin Yueh-hui zapisala, da sta se prej omenjeni strogost in zahtevnost do lastne teoretske natančnosti in korektnosti kazali tudi v načinu njegovega prevajalskega dela. Ko je v zadnjih letih svoje ga življenja prevajal Kantove tri kritike, jih je moral zaradi nepoznavanja izvirnika

23 V okviru struje modernega konfucijanstva, ki se je predvsem formirala na Tajvanu, je svoj lastni, inovativni teoretski sistem izdelal tudi Tang Junyi (Tang Chün-yi). Ker pa gre pri njem za filozofa, ki večinoma ni živel na Tajvanu, temveč v Hongkongu, ga v pričujočem kontekstu tajvanske filozofije ne moremo upoštevati.

prevajati iz angleščine. Pri tem se mu je pogosto dozdevalo, da je jezik, iz katerega je prevajal, nekonsistenten. V takšnih primerih se je vselej obrnil na ljudi, ki so obvladali nemščino, in z njimi podrobno predebatiral vse problematične odstavke. Eden takih ljudi je bil tudi Lee Ming-Huei, ki je doktoriral v Nemčiji in sodi med najpomembnejše specialiste za Kantovo filozofijo na Tajvanu. Četudi sam trdi, da ni bil nikoli Moujev študent, saj sta se pogosteje družila šele po njegovi vrnitvi iz Nemčije, torej v času, ko je sam na Univerzi Tajvan delal kot asistent in sta bila torej prej kolega, pa je Lin Yueh-hui prepričana, da je Mou v njem videl svojega najbolj nadarjenega in bistrega učenca. Četudi namreč formalno nikoli ni bil njegov mentor, ga je vselej omenjal kot svojega najprodornejšega disciplina.

Ker je Lee Ming-huei konfucijanski teoretik, bi bila lahko takšna afiliacija – če bi nanjo pristal –, izjemno koristna, saj bi v okviru tradicionalne konfucijanske genealogije pomenila, da ima dobre možnosti, da se zapiše v zgodovino kot pripadnik tretje (ali četrte) generacije modernega konfucijanstva. Pri tem gre za naziv, ki si ga močno želi mnogo ambicioznih konfucijanskih akademikov. Lin Yueh-hui bi imela pravzaprav teoretsko možnost postati članica četrte generacije, saj je bila disciplina vélikega mojstra Mouja, hkrati pa tudi pomočnica – oziroma neke vrste asistentka – Liu Shu-hsiena, ki je pripadnik tretje generacije. Kljub temu to, kot kaže, ne pride v poštev. Eden od dejavnikov, ki to preprečujejo, je zagotovo že njena lastna skromnost, ki pa je nujni del tradicionalnih kreposti, ki jih mora posedovati vsaka konfucijanska ženska. Sama je na vprašanje o tem, zakaj ne sodi v četrto generacijo modernega konfucijanstva, saj je vendar tudi ona briljantna teoretičarka, odgovorila takole:

To (glede moje domnevne briljantnosti) sploh ne drži. Sicer pa lahko rečemo, da je imel profesor Mou tri generacije disciplov. Prva se je začela s študenti, ki jih je poučeval od leta 1949 naprej, torej takoj po tem, ko je prispel na Tajvan. To je bilo na pedagoški univerzi. Med to prvo generacijo so sodili študentje, kot so Cai Renhou, Li Lianzhang in Zhang Heng. Po tem je profesor Mou za nekaj časa odšel v Hongkong, in ko se je vrnil, je začel na Tajvanu poučevati drugo generacijo svojih študentov. Mednje je sodil tudi Li Ming-huei. Po njegovih besedah je bila ta generacija vrhunska. Razlog za to tiči seveda v dejstvu, da je pri tem šlo za predavanja na Oddelku za filozofijo in ne več za oddelke klasičnih študij oziroma kitajske literature, na katerih je predaval prej. Za razliko od prej je tem študentom in študentkam lahko predaval resnično filozofijo in pri tem uporabljal filozofski način razmišljanja. Zato je bilo tudi njegovo razmerje s temi študenti bolj prisrčno in bolj tesno. (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju I, V)

也沒有，牟先生的學生分成三代啊：第一代的話是他1949年剛到台灣的時候，那這一代的學生是老學生，那是他在師大，像蔡仁厚、李連章、張亨....都是這一代的學生；那後來的話，他到香港之後再回到台灣，就是李明輝他們這一代，這是第二代。那麼第二代的話，牟先生告訴我，李明輝那個時代是他教學生涯當中最快樂的時候。為什麼呢？因為以往他都在國文系或中文系上課，可是他在李明輝的那個時候是在哲學系上課。所以哲學系上課的話....他可以用哲學系philosophy thinking來講東西了，跟中文系上課不一樣。而他覺得台大李明輝那批學生跟他師生之間的相互關係是很愉快的。

Lin Yueh-hui sebe vidi v tem kontekstu kot popolnoma inferiorno. Ta manjvrednost je po njenih besedah pogojena s starostno razliko kot tudi z dejstvom, da je sama na dodiplomski stopnji (tj. preden se je vpisala na podiplomski študij pri Mou Zongsanu) študirala klasično kitajsko literaturo. Kot pomemben dejavnik pri tem omenja tudi dejstvo, da je bila njegova študentka šele v zadnjem obdobju njegovega življenja, ko je bil Mou Zongsan že zelo priznan in spoštovan filozof; to pomeni, da je bilo med njima težko ustvariti bližino, kakršna naj bi – v tradicionalno kitajskem smislu – prevladovala v odnosu med mojstrom in disciplom. Spola kot možnega dejavnika pri razlagi te manjvrednosti ne omenja.

Sama sodim k tretji generaciji njegovih študentov in študentk. Medtem je minilo že desetletje ali dve. Mou Zongsan je umrl leta 1995, sama pa sem prišla k njemu šele leta 1985, kar pomeni, da sem bila z njim samo deset let. Poleg tega nas je poučeval na Oddelku za klasično literaturo. Pripomniti je treba tudi, da so se ga študenti in študentke takrat precej bali, saj je bil profesor Mou v tistem času že zelo znan mojster kitajske filozofije. Zato je bila med nami večja distanca kot med njim in generacijo Li Ming-hueija, pri kateri je poleg tega šlo za študente in študentke filozofije. (ibid.)

然後呢我們這是末期的，第三代，已經經過了十年、二十年之後，牟先生他是1995年過世嘛，那我是1985年，就是他生命的十年，我就是末代的學生，但是這個末代又是在中文系上課，而且那時候學生都很怕，因為這是一個大師，不敢親近，所以基本上，對牟先生而言的話，李明輝他們那時候的台大的哲學系和師大的哲學系是他最愉快的。

Kljub temu si je pozneje, v teku svojega znanstvenega dela, Lin Yueh-hui ustvarila ime kot ena najpomembnejših in najvplivnejših tajvanskih raziskovalk konfucijanske filozofije. Osrednja predmeta njenega raziskovalnega dela sta neokonfucijanstvo dinastij Song in Ming ter primerjalne študije konfucijanstva na Kitajskem in v Koreji.

Pozneje se je moje raziskovalno delo preusmerilo iz študij neokonfucijanstva dinastij Song in Ming na raziskave korejskega konfucijanstva. V okviru neokonfucijanstva me je sprva najbolj zanimalo konfucijanstvo dinastije Ming, predvsem teorije Wang Yangminga in njegovih naslednikov. Ko pa sem se zaposlila na *Academii Sinici*, sem se začela vse bolj osredotočati na raziskovanje filozofije Liu Jishana. Izvorni in pozni yangminizem ter miselnost Liu Jishana so torej predstavljali tri temeljne segmente mojih študij neokonfucijanstva dinastij Song in Ming. Zanimale so me zgodovinske, predvsem pa tudi razvojno konceptualne povezave med temi tremi diskurzi, saj so te struje tvorile temeljno kontekstualno paradigmo razvojnih smernic in preobratov znotraj neokonfucijanske filozofije.

Pri tem sem seveda naletela na delo Luo Nian'ana, ki je predstavljal največjo avtoriteto med interpreti Zhu Xijeve filozofije. To me je samodejno privedlo do vprašanj, povezanih s primerjavo korejskega konfucijanstva.²⁴ Tako sem se primarno posvetila primerjavam neokonfucijanstva dinastije Ming (predvsem interpretacijam Zhu Xija in v nekoliko manjši meri tudi interpretacijam Wang Yangminga) na eni kot tudi korejskega neokonfucijanstva v obdobju Joseon na drugi strani. Medtem ko je bilo na Kitajskem v obdobju dinastije Ming v ospredju raziskovanje Wang Yangminga in so bile študije Zhu Xijeve filozofije precej zapostavljene, je bilo v Koreji namreč obratno: v korejskem konfucijanstvu obdobja Joseon je bil Zhu Xi viden kot najpomembnejši filozof, katerega genialnosti Wang Yangming nikakor ni mogel doseči. Z drugimi besedami: korejski konfucijanci so izpopolnili študije Zhu Xijeve filozofije in s tem dopolnili kitajske raziskave neokonfucijanstva iz obdobja Ming. Na ta način smo postali priča zanimivim medkulturnim izmenjavam, ki so vsekakor vredne podrobnejše raziskave. (Lin Yueh-hui, 2019, 1)

我的研究工作始於宋明理學研究，並逐漸拓展到韓國儒學研究。事實上，我對宋明理學的研究，集中於明代理學，始於陽明學，繼之以陽明後學；進入中國文哲研究所後，再以劉戡山思想為研究重點。陽明學、陽明後學、劉戡山思想三者是我研究宋明理學的三部曲，其間有歷史與義理的相承關係，也反映出明代儒學發展與轉變的主要脈絡。

繼這三部曲之後，我不得不面對明代朱子學巨擘羅念菴的思想，由此便轉入中、韓儒學的比較研究。我對中、韓儒學的研究，

24 Luo Nian'an je bil namreč tisti interpret Zhu Xijevega konfucijanstva, ki je imel na korejske učenjake največji vpliv.

主要從明代理學（主要是朱子學，亦涉及陽明學）與朝鮮時代性理學的對比研究切入。明代中、晚期思想以陽明學為主，朱子學式微；反之，朝鮮時代的性理學奉朱子學為圭臬，陽明學無法伸展。換言之，朱子學在明代與朝鮮時代，互有消長，形成有趣的跨文化對比現象，其中的緣由值得探究。

Lin je avtorica vrste knjig, med katerimi velja omeniti predvsem *Študijo Wang Yangmingovega »nauka notranje svetosti«* (*Yangming, neishengzhi xue' yanjiu*) ter *Preobrat v študijah praznanja: študija miselnosti Nie Shuangjianga in Luo Nian'ana* (*Liangzhi xue de zhuangzhe: She Shuangjiang yu Luo Nian'an sixiang zhi yanjiu*). Med njene najpomembnejše monografije sodita tudi *Interpretacija in samokultivacija: iskanje transcendence in notranja dialektika neokonfucijanstva dinastij Song in Ming* (*Quanshi yu gongfu: Ming Song Lixue de chaoyue qixiang yu neizai bianzheng*) ter *Druga pesem, ista melodija: Zhu Xijev nauk in korejski racionalizem* (*Yiqu tongdiao: Zhuzi xue yu Chaoxian xinglixue*).²⁵

Njena bibliografija²⁶ obsega več kot sto znanstvenih člankov, samostojnih poglavij v monografskih publikacijah kot tudi razprav o neokonfucijanstvu dinastij Song in Ming, kitajskem in korejskem konfucijanstvu ter drugih sorodnih temah. Objavila je tudi več literarnih esejev in prispevkov v tajvanskih medijih. Številni med njimi obravnavajo tudi možnosti in perspektive dialoga med krščanstvom in konfucijanstvom.

5.2 Teoretsko delo in metodologija

Prve raziskave, ki so bile povezane z njenim osrednjim teoretskim interesom, ki se kaže v specifičnih vidikih neokonfucijanske (predvsem Wang Yangmingove) filozofije, je izdelala že v okviru pisanja svoje doktorske disertacije. Pozneje je te raziskave poglobila in jih objavila v svojem najpomembnejšem delu, obsežni in zelo vplivni knjigi z naslovom *Premik v študijah praznanja* (*Liangzhi xuede zhuangzhe* 良知學的轉折). Pri tem jo je posebej spodbudilo dejstvo, da se pravzaprav nihče ni ukvarjal z neokonfucijansko filozofijo po Wang Yangmingu.

Zato se je lotila analize dela dveh njegovih naslednikov, in sicer Nie Shuangjianga in Luo Nian'ana. Svoje študije je želela osnovati na prejšnjih interpretacijah njenih idej, a razen maloštevilnih in precej površnih analiz svojega profesorja Mou

25 Naslove teh osrednjih del sem prevzela od raziskovalke in članice Programske skupine *Azijski jeziki in kulture* Mine Grčar, ki jih je zbrala in navedla v predstavitvi avtorice, dodani k njenemu prevodu Lininega članka *Kot list, ki se vrača h koreninam drevesa: moji spomini na dubovnost gospoda Mou Zongsana in njegov odnos do religije* (gl. Lin Yueh-hui, 2019a, 57).

26 Spisek najpomembnejših znanstvenih del Lin Yueh-hui je v prilogi na koncu te knjige.

Zongsana ni na tem področju našla tako rekoč ničesar. A tudi Moujeve topogle-
dne analize je niso zadovoljile, saj so se ji zdele preveč enostranske. Bolj ko se je
ukvarjala z branjem idej teh dveh pozabljenih filozofov, bolj jo je čudilo dejstvo, da
očitno sploh nikogar ni zanimalo, na kakšen način se je idejno ogrodje neokonfu-
cijanskega idealizma razvijalo naprej in kakšne smernice so v njem prevladale po
smrti zadnjega njegovih najznamenitejših predstavnikov. To vprašanje je toliko bolj
zanimivo, če pomislimo na to, da so koncepti neokonfucijanstva dinastije Ming
osnove, na katerih so svoje filozofske sisteme osnovali tako rekoč vsi predstavniki
modernega konfucijanstva, vključno z Mou Zongsanom.

Po eni strani se je pri tem – kot pravoverna in poslušna konfucijanka – znašla
v nekakšni moralni dilemi, saj je imela občutek, da nima pravice popravljati ali
nadgrajevati idej svojega učitelja, ki je bil vrh vsega še vodilna avtoriteta na po-
dročju sodobnih interpretacij konfucijanske, zlasti neokonfucijanske filozofije.
Vendar je bila njena radovednost močnejša od strahu pred takšno »herezijo«,
zlasti po tem, ko je v vse bolj poglobljenem študiju takratnih virov opazila, da so
se po Wangovi smrti med njegovimi nasledniki začele kresati izjemno zanimive
debate o njegovih osrednjih konceptih. Ugotovila je, da so te debate ostale sko-
rajda neopažene. Zato vidi osrednji prispevek svoje zgoraj omenjene knjige prav
v analizi in interpretaciji teh, doslej še neobdelanih debat. Pri tem je izhajala iz
dveh metodoloških izhodišč: prvo je poimenovala interpretativno zgodovinsko,
drugo pa filozofsko analitično izhodišče.

Pri tem se je oprla na izsledke svoje doktorske študije, v kateri se je obravnavani
temi približala z dveh različnih vidikov. Prvi je bil povezan z metodologijo idejno-
zgodovinskih obravnav predmeta raziskave, drugi pa se je osredotočal na vsebine
omenjenih debat skozi optiko analitičnih postopkov. Pri svojem delu pa je kmalu
ugotovila, da ji prvi pristop ne nudi posebne intelektualne zadovoljitve, kajti zanjo
je bilo veliko bolj zanimivo razmišljati o kompleksnih vsebinah, ki so opredeljevale
samo idejno zgodovino. Zato se je med nadaljnjim delom začela vse bolj osredoto-
čati na slednji vidik: četudi je idejnozgodovinsko perspektivo še naprej ohranjala,
je bila njena osrednja tema poslej konceptualna analiza vsebin, ki jih je srečevala
pri delu s svojimi viri.

Pri svojem akademskem delu je pogosto sodelovala s starejšimi kolegi, ki so v svojih
poznih letih sodili že k splošno priznanim predstavnikom tretje generacije moder-
nega konfucijanstva. Tako je veliko delala z Liu Shu-hsienom. Eden od rezultatov
njunega sodelovanja je tudi zbornik z naslovom *Moderno konfucijanstvo in vzho-
dnoazijske civilizacije: problemi in vizije (Xiandai xin ruxue yu Dongya wenming:
wenti yu zhanwang)*. Pri tem je večino vsebinskega dela prevzel Liu, ki je za zbornik

prispeval veliko svojih starejših člankov in novejših teorij, medtem ko je bila ona zadolžena predvsem za natančno in vestno uredniško delo. Sama pri tem ne vidi nič spornega, saj je to sodelovanje dojela kot delitev dela med zrelim in uveljavljenim kolegom ter mlajšo, še neizkušeno raziskovalko (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju I, I). Po drugi strani pa vendarle meni, da je bilo tudi v zadnjih letih tovrstnega dela preveč; četudi se je iz del svojih kolegov naučila marsikaj dragocenega, pa ji je po drugi strani zaradi tega pogosto zmanjkovalo časa za lastne raziskave (ibid.).

V tajvanskih filozofskih krogih je običajna diferenciacija med metodologijama idejne zgodovine in filozofije. Lin Yueh-hui je veliko razmišljala o razlikah in stičiščih obeh pristopov, ki se – predvsem na področju njenih raziskav, tj. na področju filozofije neokonfucijanstva dinastij Song in Ming, pogosto prepletata in ju je težko ločiti. V prvem vidi teorijo, ki je osnovana na historiografski metodi, v drugem pa teorijo, ki temelji na analitičnih pristopih. Kontekstualna hermenevtika, ki je osrednja metoda historiografskega pristopa, je običajno predmet klasičnih študij. Tukaj vidi Lin problem predvsem v možnostih subjektivnih pristopov, ki so po njenem mnenju pretirane in veliko preširoke, saj je pridobivanje znanja o določeni temi znotraj kitajske idejne zgodovine zaradi tega v veliki meri prepuščeno subjektivni interpretaciji konkretnega profesorja ali profesorice, ki obravnava dotično temo. Zaradi tradicionalnih pedagoških metod se ta interpretacija študentom in študentkam pogosto prikazuje kot edina veljavna resnica, kar seveda lahko privede do dogmatizma in v skrajnem primeru celo do nepotizma, saj imajo tisti študentje ali študentke, ki ponotranjijo in zagovarjajo interpretacijo učitelja ali učiteljice, večje karijerne možnosti in več priložnosti za to, da postanejo njegovi ali njeni asistenti ali asistentke. Neljube posledice pa se v tem okviru kažejo tudi na vsebinski ravni, saj razlagajo interpretacije, ki izhajajo iz tega pristopa, posamezne koncepte zgolj v odnosu na politično oziroma družbeno situacijo, v kateri nastanejo ali se razvijajo oziroma spreminjajo. Pri tem se ne upošteva referenčni okvir, v katerega so umeščene v pojmovnem oziroma vsebinskem in semantičnem pogledu. Ta pristop je zato po Lininem mnenju pomanjkljiv, saj ne upošteva elementov teoretske umeščenosti konceptov v filozofske in semantične sisteme (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju I, VI). Uporaba tega pristopa torej pretirano poudarja zgodovinske ter premalo upošteva vsebinske in filozofske kontekste:

Pri tem sem opazila naslednje: v trenutku, ko se nek koncept na tak način historizira, se izgubita njegovi notranja neodvisnost in notranja struktura. V najboljšem primeru se kontekstualizira: vzemimo kot primer Zhou Dunyijevo shemo najvišjega principa in njegovo razliko z Zhu Xijevo shemo istega principa. Moj učitelj je pri tem poudarjal, da v idejnozgodovinskem pristopu pri obravnavi teh različnih

konceptualizacij sploh ni pomembno, v čem so njune pomenske oziroma inherentno strukturne razlike. Pri tem nas morajo zanimati zgolj vprašanja o tem, kakšen vpliv je imelo to, denimo, na cesarja Kang Xija, ki je bil velik privrženec Zhu Xija, in na kakšen način se je ta koncept potem interpretiral v politično koristnem smislu. Pri tem gre torej vselej samo za politične rezultate interpretacij določenih konceptov. Vzemimo, na primer, koncept *Huangji*,²⁷ ki je imel v okviru Šole strukture izjemno kompleksen filozofski pomen. Idejni zgodovinarji pa so ga razlagali zgolj filološko, torej kot kombinacijo pismenke *Huang*, ki pomeni cesarja, in pismenke *ji*, ki izvorno pomeni severni pol. Četudi je torej pri tem pojmu v neokonfucijanski filozofiji Šole strukture šlo za teoretsko paradigmo, so ga ideologi, kakršen je bil Yunzi, interpretirali izključno politično. To se mi zdi po svoje še najbolj zanimiva plat idejnozgodovinskega pristopa. (*ibid.*, 7)

但是，我發現到一個問題的話呢，當一個哲學概念被歷史化之後呢，它本身的獨立性和內在結構性就不見了，或者至少它是絡化了。比如說我的老師會說，思想史的一個探究的話，他會說，周敦頤的太極圖說的那個太極，或朱子那個太極，它裡面的內部結構不是我關心的議題，我關心的是，比如說康熙皇帝，他崇拜朱子學，然後太極的觀念在康熙皇帝的一個想法，它是怎樣的一個想法，它跟政治的連結是什麼，得出來的結果：那譬如說呢，那個皇極概念，皇帝的皇，北極的極。那麼皇極的概念的話，理學家講的東西可能就是很學術性的，但是在允子的筆下可能就跟政治作一個連結，所以這個地方就讓我看到這個思想史的精彩。

Lin poudarja, da je pri raziskavah neokonfucijanstva dinastij Song in Ming idejnozgodovinski pristop seveda pomemben in ga ne kaže ne zanemariti, a vendar ne zadošča za razumevanje predmetov naših raziskav, saj je preveč redukcionističen. Ta pristop obravnava koncepte zgolj kot zgodovinske ali idejne pojave in se ne ukvarja z vprašanji o tem, zakaj oziroma v kakšnem filozofskem okviru so sploh nastali in kaj v njem pomenijo. Če torej želimo raziskati njihovo vsebino, se moramo ukvarjati tudi z notranjo vsebino teh konceptov in njihovim logično koherentim razmerjem do drugih konceptov in idej, ki so nastali znotraj istega sistema oziroma referenčnega okvira. Zato je za celostno podobo določenega diskurza potrebno kombinirati oba pristopa. To pa je težavna naloga, saj izhajajo sodobni interpreti iz različnih disciplin in metodologij, kar pomeni, da so poudarki, ki jih dajejo na

27 Normativni etični sistem, ki ga določí oziroma prevzame vlada.

določene segmente raziskav, prav tako različni. Lin Yueh-hui meni, da bi morale raziskave teoretskih diskurzov neokonfucijanstva dinastij Song in Ming vsekakor primarno temeljiti na konceptualni analizi; interpretacije idejnozgodovinskih ozadij naj bi pri tem služile zgolj kot dopolnilni vidik. To je tudi temeljna paradigma njenega lastnega raziskovalnega dela (ibid.).

To seveda ne pomeni, da je idejnozgodovinski vidik ali pristop na splošno sekundaren ali manjvreden. Pomembno je zgolj, da sta oba komplementarna. Sama izhaja primarno iz konceptualno analitičnega vidika, ker je področje njenih raziskav osredotočeno na filozofijo. Pri tem poudarja, da je morda sama premalo učinkovita ali inteligentna, kajti obstajali naj bi tudi teoretiki, ki izjemno dobro obvladajo oboje. Tak naj bi bil, denimo, njen celinski kolega Peng Guoxiang, ki ga sama zaradi te njegove sposobnosti izjemno občuduje in ceni. Lin poudarja, da sama nima takšnih sposobnosti in ji zato tak enakovredno komplementarni odnos oziroma kombinacija obeh pristopov ne uspeva. A vendar vztraja pri tem, da je za pridobivanje celostne slike določenega diskurza potrebno poznati oboje, tako zgodovinski kontekst kot tudi notranjo strukturo posameznih konceptov, ki se znotraj tega diskurza uporabljajo. Po njenem mnenju bi bilo dovolj, če bi raziskovalci in raziskovalke obeh področij preprosto brali dela drug drugega.

Pri tem pa se seveda lahko pojavi še dodaten problem, namreč ta, da filozofi brez težav prebirajo dela idejnih zgodovinarjev in zgodovinarok, a obratno to ni tako preprosto. Razlog za to divergenco je neddvomno povezan z dejstvom, da zahteva filozofija kot disciplina izjemno specifično konceptualno teoretsko izobrazbo. A Lin Yueh-hui razume ta problem delno tudi kot izhajajoč iz nestrpnosti pripadnikov posameznih disciplin:

Da, ta problem seveda obstaja, a je povezan s številnimi drugimi dejavniki. Naj navedem samo primer iz raziskovalnega inštituta Academia Sinica, na katerem sem zaposlena, kjer se mi dozdeva, da je paradigma tičen. Nek naš kolega, ki deluje na področju idejne zgodovine, pogosto trdi, da so ti naši filozofski koncepti in ideje Šole strukture, o katerih razpravljamo, preveč abstraktni. Zdi se mu, da jih ves čas samo premetavamo iz enega konca na drugega in da gre v bistvu tako ali tako vselej za eno in isto stvar. Zato si ne morem kaj, da ne bi imela občutka, da gre pri tem za nekakšen predsodek, ki ga imajo druge discipline do filozofije. Ta kolega kar naprej trdi, da govorimo tako težko razumljivo zaradi tega, ker nočemo, da bi drugi razumeli, o čem sploh govorimo. V njegovih očeh govorimo drug z drugim tako, kot smo vajeni in nikomur ne dovolimo, da bi vstopil v naš svet. A kar se mene tiče, sem si morala

tudi sama prizadevati za to, da sem lahko vstopila v svet idejne zgodovine. Zato menim, da bi se tudi idejni zgodovinarji morali bolj potruditi in se s filozofijo soočiti na bolj potrpežljiv način. Seveda vem, da so zanje zgodovinski viri izjemno pomembni in da je tudi analiza teh virov težko delo. A tudi nam ni enostavno. Ni dovolj, da analiziramo posamezni koncept, temveč ga moramo razumeti tudi znotraj teoretskega ogrodja ali sistema, ki mu pripada. Trud, ki ga moramo vložiti v to delo, ni nič manjši od tistega, ki ga v svoje vlagajo idejni zgodovinarji in zgodovinarke. Zato pravim, da ta problem še kar naprej obstaja. (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju I, VII)

對，有這個問題，但是這個問題當中的話，我覺得，這是我在中研院發現到的一個老師狀況，這是一個很典型的例子。一位老師說，這些哲學的概念或理學家的東西太抽象了，他覺得說來說去都是一樣的。所以我不得不說，我覺得這當中有一個學術的偏見，他就覺得說，是你們要用我們聽得懂的語言，或者是我習慣的方式來說給我聽，而不是你要進到我的世界。可是在我的經驗裡頭，我都很認真地進入思想史的世界，我相信，這個做思想研究的人應該也有耐心的去看哲學分析裏頭他們的一個……我常常說，做歷史的人材料或史料對他們很重要，這樣的分析也很辛苦，可是做哲學分析的人在概念的一個剖析，然後整個理論的一個架構或系統的同系當中，這裡的辛苦也不亞於歷史學家的辛苦。所以說這種情況一直都存在。

Vendar kljub temu priznava, da gre pri razlikah med obema disciplinama za določeno asimetrijo, kajti izobrazba, ki je potreba za to, da sledimo filozofskim diskurzom, je vendarle bolj specifična in zato zahtevnejša. Tovrstna rigidnost filozofije kot discipline se namreč ne kaže zgolj v zahtevi po razumevanju konceptualnih razmejitev, temveč tudi v zahtevi po poznavanju njihovih logično determiniranih sosledij. Zato obvladanja kompleksnosti posameznih zgodovinskih obdobj ni mogoče enoznačno primerjati z obvladovanjem kompleksnosti različnih filozofskih sistemov.

Ob tem bi lahko pripomnili, da je še dodatna posebnost filozofije kot znanstvene discipline v tem, da v njenem okviru konceptov včasih ni mogoče ločevati od metode njihovega dojetja. Medtem ko v idejnozgodovinskih disciplinah obstaja jasna ločnica med zgodovinskimi dejstvi (ali njihovo kompleksnostjo znotraj nekega obdobja) na eni in metodami njihovega raziskovanja na drugi strani, je v filozofskih raziskavah oboje pogosto neločljivo povezano.

5.3 Moderne reinterpretacije neokonfucijanstva in relevantnost konfucijanske miselnosti za sodobni svet

Osrednji predmet Lininih raziskav temelji na njenih študijah neokonfucijanstva, pri čemer se osredotoča predvsem na raziskovanje konfucijanske filozofije dinastije Ming. Pri tem izhaja iz predpostavke, po kateri se je pozno neokonfucijanstvo dinastije Ming razcepilo na dve struji, ki imata v okviru Mou Zongsanovih interpretacij paradigmatični značaj. Prva predstavlja nadaljevanje Wang Yangmingove Šole srčne zavesti (*Xin xue*), druga pa temelji na filozofiji Liu Jishana. Prva je osredotočena na koncept praznanja (*liang zhi*) in s tem na preučevanje zavesti oziroma človeške notranjosti. Liu pa je ta koncept povezal s kozmološko idejo Poti neba (*tian dao*), ki predstavlja pojem, ki ni omejen zgolj na človeško zavest, temveč obstaja tudi zunaj nje. Mou Zongsan je v tej postyangministični teoriji videl sistem, ki je nestabilen in ne dovolj izdelan. Linino stališče je tukaj nekoliko drugačno. V Wangovi Šoli srčne zavesti vidi popolnoma samostojen sistem, ki ga ne moremo enačiti z Liu Jishanovo postyangministično teorijo. Slednja je po Lininem mnenju pomembna predvsem iz dveh razlogov. Prvič je neokonfucijanstvo šele v okviru razvojov Liu Jishanove šole doživelo razcvet v smislu popularizacije, kar pomeni, da se je šele v tem času dejansko razširilo med kitajsko ljudstvo, vključno z manj izobraženimi ljudmi. Takšna širitev pri teorijah Šole srčne zavesti ne bi bila mogoča, ker so bile njihove ideje preveč kompleksne in je njihovo razumevanje zahtevalo preveč predznanja. Liu Jishanov prispevek je torej dragocen na področju splošne popularizacije konfucianizma. Po drugi strani pa je ta šola pomembna tudi zaradi tega, ker je – ravno prek poučevanja ljudstva – ustvarila pogoje za sintezo oziroma poenotenje budizma, daoizma in konfucijanstva.

Postyangminizem se nikoli ni distanciral od Šole srčne zavesti, temveč jo je samo nadgrajeval z elementi drugih teoretskih in verskih sistemov. Njenim pripadnikom ni bilo pomembno, ali so svoje ideje črpali iz budizma, daoizma ali konfucijanstva. Pomembno jim je bilo predvsem iskanje metod za doseganje transcendece oziroma razsvetljenja. V tem smislu postyangminizma ne moremo obravnavati kot čisto filozofijo, kar Wang Yangmingov sistem nedvomno je. Tukaj je treba poudariti tudi dejstvo, da je filozofija Šole zavesti še vedno avtohtona kitajska (konfucijanska) teorija, medtem ko gre pri postyangminizmu Liu Jishanovega tipa za sinkretističen, pluralističen sistem, ki vsebuje elemente mnogih različnih idej in metod.

Lahko bi rekli, da so se (njegovi pripadniki) z Wang Yangmingovo miselnostjo sicer identificirali, vendar so njegove ideje oziroma teorije interpretirali s pomočjo drugih, različnih virov. (Lin Yueh-huei, 2017, 8)

應該可以說它可以與陽明的思想 identify，可是它的一個解釋陽明的思想或者是陽明思想的東西也許是其它不同的來源。

To sintezo je Lin Yueh-huei obravnavala tudi v svojem najpomembnejšem delu *Preobrat v študijah praznanja (Liangzhi xuede zhuanzhe)*. Pokazala je, da lahko Liu Jishanove ideje razumemo samo na podlagi tega preobrata, ki je predstavljal najpomembnejši prispevek postyangministične miselnosti k srednjeveški kitajski filozofiji. Za razliko od Wang Yangminga, ki se je v svoji filozofiji osredotočal predvsem na koncept »najvišjega« ali »ultimativnega praznanja (*zhi liang zhi*)«, je Liu razvijal tako imenovani »Nauk iskrene namere (*chengyizhi xue*)«. Medtem ko je pri Wangu poudarek na najvišjem moralnem znanju, je Liu v tem kontekstu poudarjal koncept iskrenosti (*cheng*).

Wang Yangming je namero videl kot nekaj, kar je lahko dobro ali zlo. Najvišje praznanje je pri njem kriterij, ki lahko človeku pomaga razjasniti oziroma »razčistiti« to dvoje v najrazličnejših situacijah. Pri Liu Jishanu pa je namera osnova. Namera sama po sebi je torej že »razčiščena«, zato bi lahko rekli, da je Wang Yangmingov pojem praznanja enak Liu Jishanovemu konceptu namere. V tem je glavna razlika med njima. Če naj to izrazim z njegovimi lastnimi besedami, gre za to, da je znanje že vključeno v namero (*zhi zang yu yi*). Pri njem torej ni dovolj, če govorimo zgolj o praznanju; upoštevati moramo tudi namero. Namreč namera je temeljno izhodišče, iz katerega moramo izhajati tako v teoretskem kot tudi v praktičnem smislu. To je temeljna razlika med Wang Yangmingom in Liu Jishanom. Zato pogosto poudarjam, da moramo (v neokonfucijanstvu) upoštevati tri ravni: Zhu Xi je poudarjal raziskovanje stvari (*ge wu*), Wang Yangming najvišje praznanje, Liu Jishan pa iskrenost namere. V skladu s tem so na različen način interpretirali tudi *Veliki nauk (Da xue)*. (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju II, XVII)

對王陽明而言，這個意念是有善有惡的，因此要用良知讓這個意念能夠purify的這個情況，那麼對劉蕺山而言呢，意是最根本的，他認為意就是purify的東西，所以你可以說王陽明的良知就是劉蕺山的意，差別是這樣子。用劉蕺山自己說的一句話，就是知藏於意，講良知還不夠，還要講意，從“意”開始來作為不管是理論還是道德實踐的一個根本。所以這個是劉蕺山跟陽明的不同，所以我常常主張會用三個階段來講：朱子強調的是格物，陽明強調的是致知，劉蕺山強調的是誠意。隨著《大學》解釋的不同，他們有一個不同的想法。

Lin Yueh-hui trdno verjame, da lahko starokitajska, konfucijanska filozofija marsikaj prispeva k izboljšanju položaja sodobnega človeka, ki živi v globaliziranem svetu znotraj visoko diferenciranih družb, v katerih prevladuje medčloveška odtujenost.

Prvič je preporod konfucijanstva ustvaril sistematično teorijo idejnih osnov specifično kitajske modernizacije, ki ne izhaja iz pojma izoliranega in samostojnega individuuma, temveč iz medčloveških odnosov. Podoba in samopodoba posameznika, katerega obstoj je nujno umeščen v družbeno omrežje različnih, dinamičnih relacij, nosi v sebi potencial za preseganje medčloveške odtujenosti. To je omogočeno že s holistično naravo tradicionalnih kitajskih diskurzov, pri čemer seveda tudi konfucijanstvo ni nikakršna izjema.

Drugi pomemben prispevek konfucijanstva sodobnemu svetu in sodobnim filozofskim teorijam pa je najti v modernokonfucijanskem konceptu imanentne transcendence, ki izhaja iz dvojnega razumevanja ontološke narave posameznika. Kot že omenjeno, je ta razumljen kot bitje, ki je omejeno s fizičnimi pogoji lastnega telesa, po drugi strani po kot bitje, ki lahko to empirično pogojeno, imanentno omejenost preseže in se poenoti s sfero transcendence. Tudi v tem vidi Lin (2017, Intervju III, XXXI) pomemben potencial, ki lahko sodobnim zahodnim diskurzom nudi marsikaj dragocenega in pomembnega. Pri tem ne gre za antropocentrični pogled na svet, temveč samo za humanistične temelje konfucijanskega nauka kot takega. Ta ontološka dvojnost, ki umešča človeka v imanentno in transcendentno sfero hkrati, je seveda tesno povezana s starokitajskim holizmom in takšnim videnjem sveta, ki ne vsebuje fiksnih in nespremenljivih, absolutnih ločnic med naravo in kulturo, subjektom in objektom, posameznikom in družbo.

Tudi konfucijanska etika je pri tem precej pomembna, in sicer najmanj iz dveh razlogov. V konfucijanstvu (in predvsem v konfucianizmu) je družina vselej v središču pozornosti; etični odnosi med družinskimi člani predstavljajo temelj moralnega življenja. Ta konfucijanska osredotočenost na družino ima velik vpliv tudi na sodobne vzhodnoazijske družbe in hkrati prav tako prestavlja moralno-čustveno osnovo, ki nosi v sebi potencial za prebroditev odtujenosti v medčloveških odnosih.

Zato vidi Lin Yueh-hui poseben pomen dela tajvanskega teoretika Huang Chun-chiehja (o katerem bomo nekoliko podrobneje spregovorili v nadaljevanju) med drugim tudi v njegovih prizadevanjih za širitev konfucijanske izobrazbe na Tajvanu. Vendar opozarja na dejstvo, da popularizacija konfucijanstva kot zakladnice splošnega znanja nikakor ne more nadomestiti (ali se sploh primerjati) z akademskim raziskovanjem konfucijanstva kot vede, kajti za tovrstno delo sta seveda potrebna dolgoletna specializirana izobrazba, pa tudi obvladanje logično racionalnih vzorcev mišljenja. V procesu širitve branja klasikov, denimo, je mogoče ljudem predstaviti samo površinske ravni besedil, ne pa tudi kompleksnih filozofskih konotacij konceptov, ki jih vsebujejo, niti zapletenih relacij med njimi. Toliko bolj zapletene pa

so te razsežnosti v primeru, da govorimo o različnih konfucijanstvih v različnih vzhodnoazijskih območjih (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju III, XXVI).

V tem okviru je zelo pomemben tudi tradicionalni konfucijanski koncept moralne kulture posameznika (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju III, XXX). Kot vemo, predstavlja ta koncept temeljno orodje za preseganje empirične omejenosti in krhkosti človeškega bitja. V primerjavi s krščanstvom, ki je osredotočeno na to človeško krhkost, nepopolnost in omejenost, ki jih kar naprej poudarja, izhaja konfucijanstvo iz veliko bolj pozitivnega pogleda na človeškost kot tako, saj izpostavlja človeški potencial notranje moči in sposobnosti transcendence prek notranjega preseganja bioloških impulzov in primarnih, površinskih nagonov. V konfucijanstvu realizacija teh človeških potencialov ni prepuščena Božji milosti, kot je to v krščanstvu, ki vidi možnost odrešitve človeka izpod jarma lastnih omejitev zgolj v njegovi podrejenosti zunanjemu Bogu.

V tem kontekstu Lin Yueh-hui znova izpostavi dragoceni prispevek Mou Zongsana in njegove paradigme imanentne transcendence. Pomemben pa je tudi njegov prispevek na področju revitalizacije in posodobitve konfucijanske politične filozofije, saj si je vseskozi prizadeval za modernizacijo konfucijanskih protodemokratskih elementov. Na podobni osnovi deluje tudi Lee Ming-huei; tako kot večina pripadnikov druge generacije modernega konfucijanstva (kamor poleg Mou Zongsana sodijo tudi Xu Fuguan, Tang Junyi in Fang Dongmei) tudi on meni, da demokracija in konfucijanska politična filozofija nikakor nista v vzajemnem nasprotju, temveč sta komplementarni. Kljub temu pa je seveda pomembno, da se tradicionalni koncepti v sodobnem svetu ne prevzamejo v takšni obliki, v kakršni so nastali, temveč jih je treba modernizirati in posodobiti.

5.4 Pomen vzhodnoazijske perspektive v raziskovanju konfucijanstva in odnos do celinskih raziskav

Kot že omenjeno, se je v teku svojega teoretskega razvoja Lin Yueh-hui vse bolj začela osredotočati na raziskave konfucijanstva v širši, vzhodnoazijski perspektivi, pri čemer jo je najbolj zanimalo korejsko neokonfucijanstvo obdobja Joseon. Njeno delo je torej umeščeno v kontekst vzhodnoazijskih konfucijanstev, tj. medkulturnih interakcij med izvorno kitajskimi nauki in njihovimi adaptacijami v drugih regijah Vzhodne Azije. Na tem področju je na Tajvanu zaoral ledino profesor Huang Chun-chieh, ki je bil pred njegovo nedavno upokojitvijo njen sodelavec na Akademii Sinici, hkrati pa tudi dekan Inštituta za podiplomske študije na področju humanistike in družboslovja na Državni univerzi Tajvan.

Lin ocenjuje, da je njegov prispevek na tem področju zelo dragocen, četudi obravnava Huang medkulturne interakcije v vzhodnoazijski regiji predvsem skozi optiko idejne zgodovine in se pri tem kot zgodovinar ne spušča v konceptualne filozofske analize. To velja tudi za njegov hermenevitični pristop, saj se v svoji paradigmi dekontekstualizacije in rekontekstualizacije posameznih del, ki so bila iz Kitajske prenesena v Korejo in na Japonsko, osredotoča predvsem na ideološke in politične reinterpretacije filozofskih del oziroma posameznih temeljnih konceptov, ki jih ta dela obravnavajo. Četudi je v njegovih knjigah in člankih čutiti njegovo predanost nalogi, ki si jo je zastavil, namreč razjasnitvi skupnih kulturnih temeljev celotne regije in izpostavitvi konfucijanstva kot njene skupne idejne dediščine, ostajajo njegove študije vselej omejene na raven njenega družbenega vpliva in njenih konkretnih političnih implikacij. Kot zgodovinar se pri tem ne posveča filozofskim razsežnostim del, ki jih obravnava. Lin meni, da je zelo pomembno, da je Huang Chun-chieh pokazal, da je konfucijanstvo večplasten in večkulturni diskurz ter da ga je mogoče obravnavati tudi s tega vidika. Še pomembneje pa je po njenem mnenju to, da je Huang nazorno prikazal, kako je ta diskurz v različnih družbenih in kulturnih okoljih ter znotraj različnih držav pridobil zelo različne pomene.

Širši vzhodnoazijski vidik je pomemben tudi zaradi tega, ker predstavlja izziv sino-centričnim predsodkom, ki so med kitajskimi raziskovalci konfucijanstva – predvsem na kitajski celini – zelo razširjeni. Tovrstni predsodki, ki so povezani s stališčem kulturne superiornosti Kitajske, pa so bili prisotni tudi v miselnosti večine pripadnikov druge generacije modernega konfucijanstva. Pri tem Lin izpostavlja pomembne razlike med kulturno identiteto ali kulturno subjektiviteto na eni in etnocentrizmom na drugi strani. Kitajska namreč po njenem mnenju že dolgo ni več edino središče konfucijanske kulture.

Lin Yueh-hui se torej povsem strinja s širšo vzhodnoazijsko perspektivo, ki jo je nakazal Huang Chun-chieh, saj je v njenem okviru postalo popolnoma jasno, da je konfucijanstvo nauk, ki sicer izvira iz Kitajske, vendar ga nanjo ne moremo reducirati, saj se je že od srednjega veka naprej razvijal in nadgrajeval tudi v mnogih drugih regijah Vzhodne Azije, ne zgolj v Koreji in na Japonskem, temveč tudi v Vietnamu, ki po svojem geografskem položaju sicer sodi k Jugovzhodni Aziji, a je po svoji kulturni pripadnosti nedvomno eno od pomembnih vzhodnoazijskih področij. Zato se – četudi za zdaj bolj obrobno – tudi sama med drugim ukvarja s študijami vietnamskih interpretacij konfucijanstva.

V tem kontekstu Lin poudarja tudi dejstvo, da so bili v različnih vzhodnoazijskih regijah kot klasiki kanonizirane različne knjige. Medtem ko je bilo osrednjih klasikov konfucijanstva na Kitajskem devet, namreč *Štiri knjige in pet klasikov* (*Si shu*

wu jing), pa je bil v državah zunaj Kitajske, ki so konfucijanstvo prevzele šele v obdobju neokonfucijanstva, poudarek zgolj na *Štirih knjigah* (*Si shu*); klasiki izvirnega konfucijanstva se v teh regijah niso nikoli povsem udomačili. Tako je bilo v Koreji, denimo, kanoniziranih samo sedem knjig, namreč *Trije klasiki in štiri knjige* (*San jing si shu*).

Pred Huang Chun-chiejevim delom so raziskovalci in raziskovalke le redko upoštevali vzhodnoazijski vidik konfucijanskih študij. Še konec 20. stoletja so bile tovrstne kulturne interakcije in izmenjave le redko predmet njihove obravnave. Četudi so bile v zadnjih letih prejšnjega stoletja sporadično organizirane konference na to temo, se z njimi pravzaprav nihče ni poglobljeno ukvarjal. Šele v prvem desetletju 21. stoletja se je profesor Huang te tematike lotil sistematično. V sklopu svojega raziskovalnega projekta je mobiliziral vrsto teoretikov in teoretičark, ki so začeli intenzivno delati na vzpostavitvi paradigme vzhodnoazijskih konfucijanstev. Korejci so se te naloge lotili z veseljem, medtem ko so bili Japonci nad Huangovim pristopom nekoliko manj navdušeni, saj jih je skrbelo, da se namerava tega projekta lotevati skozi prizmo ponovne vzpostavitve sinocentričnega pogleda na Vzhodno Azijo, hkrati pa tudi to, da namerava vzhodnoazijsko konfucijanstvo obravnavati skozi prizmo konceptov centra in periferije, četudi je Huang sam to perspektivo vselej odločno odklanjal. Japonci, ki so že med obema vojnama delali na kolonialni ideologiji, v kateri so Japonsko predstavljali kot najbolj superiorno kulturo Vzhodne Azije, so se bali, da namerava profesor Huang vzpostaviti novo univerzalizacijo partikularnih kultur skozi optiko sinocentrizma in da jih namerava predstavljati kot obrobne derivate nekakšne superiorne kitajske kulture. To pa seveda nikakor ni držalo.

Kljub tovrstnim problemom pa je tajvanskim raziskovalcem pod okriljem Huangovega inštituta uspelo vzpostaviti zelo plodne akademske stike s posameznimi japonskimi raziskovalci. Na ta način je profesorju Huang Chun-chieju uspelo v dobrih desetih letih vzpostaviti zelo solidno platformo za študije vzhodnoazijskih konfucijanstev. Vendar Lin opozarja, da je nadaljnja usoda tovrstnih raziskav na Tajvanu razmeroma negotova, kajti nova dekanja inštituta je ekonomistka in je tovrstne študije ne zanimajo preveč. To seveda hkrati pomeni občutno zmanjšanje projektnih sredstev za raziskave vzhodnoazijskega konfucijanstva kot tudi manj možnosti za usposabljanje študentk in študentov na tem področju (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju III, XXVIII). Podoben inštitut za raziskovanje Vzhodnoazijske idejne zgodovine pa obstaja v Osaki na Japonskem, kjer ga je profesor Tao Demin ustanovil približno v istem času kot profesor Huang na Tajvanu.

A tudi stiki in izmenjave med tajvanskimi raziskovalci in raziskovalkami konfucijanstva kot tudi tistimi, ki živijo na celini, so precej živahni. Med njimi pa obstajajo

tudi pomembne razlike. Ena od njih se po mnenju Lin Yueh-hui kaže že v načelnem odnosu raziskovalcev in raziskovalk. Kot vemo, je bilo konfucijanstvo v Ljudski republiki Kitajski v času kulturne revolucije prepovedano. Šele od poznih osemdesetih let naprej je počasi spet prišlo v modo, kmalu po tem pa je v okviru tako imenovanih »nacionalnih študij« pridobilo vse večjo podporo vlade in države, ki si je prizadevala okrepiti konfucijansko tradicijo za utrditev nacionalne identitete in patriotizma. Zato so na kitajski celini dandanes raziskave konfucijanstva zelo zaželeno; država jih v vsakem pogledu podpira, saj sodijo med ideološko utemeljene prioritete raziskovalnega dela na področju humanistike.

Na Tajvanu so akademiki in akademičarke v vsem 20. stoletju ohranjali neprekinjeno kontinuiteto v konfucijanskih študijah, a v zadnjih letih je to prišlo nekoliko iz mode; topogledne študije na Tajvanu namreč ne predstavljajo več ideološko podprtega diskurza, temveč samo eno od mnogih različnih raziskovalnih področij. Če tudi je bila konfucijanska kulturna identiteta na Tajvanu skozi vso drugo polovico 20. stoletja med prebivalstvom razmeroma močna, ima tajvanska vlada na področju akademskih raziskav trenutno druge prioritete, pa tudi med mlajšim prebivalstvom so tendence nasprotovanja in kritike konfucianizma vse močnejše.

Zato imajo v stikih s Tajvanom celinsko kitajski raziskovalci in raziskovalke vselej občutek, da tamkajšnji filozofi in filozofinje niso preveč povezani s konfucijanstvom, kot tudi da topogledne raziskave na Tajvanu niso več preveč razširjene, kar pa seveda ne drži, saj so bili prav Tajvanci in Tajvanke tisti, ki so sploh ohranili kontinuiteto neprekinjenega raziskovanja te tradicionalne kulturne dediščine (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju III, XXIX).

Kljub temu pa je nadaljnja usoda tajvanskega raziskovanja konfucijanstva negotova. Raziskovanje konfucijanstva mora namreč iti z roko v roki s konfucijansko prakso, predvsem pa tudi s konfucijansko teorijo.

Tudi v vsebinskem pogledu obstajajo precejšnje razlike med konfucijanskimi študijami na celini in Tajvanu. Medtem ko so slednje bolj akademsko usmerjene in se osredotočajo na konfucijansko teorijo in filozofijo, pa so celinski raziskovalci in raziskovalke bolj osredotočeni na njegove politične in religiozne vidike. Mnogi med njimi poskušajo prek raziskav konfucijanske politične filozofije posredno izraziti svoje nestrinjanje s trenutnim političnim sistemom svoje države, ki ga seveda ne morejo kritizirati neposredno. Tajvanske študije so bolj akademske in teoretske; ukvarjajo se bodisi s tradicionalnim konfucijanstvom, ki se je razvijalo od predqinskega obdobja pa vse do konca dinastije Qing, bodisi so osredotočene na modernizacijo konfucijanstva in iščejo možnosti njegove teoretske prilagoditve

potrebam sodobnega časa. Velika razlika pa je med obema diskurzoma, tudi kar zadeva samo perspektivo; medtem ko si Tajvanci in Tajvanke ves čas prizadevajo ustvariti celotno sliko vzhodnoazijskega konfucijanstva, na celini še vedno prevladuje sinocentrizem, kjer večina teoretikov in teoretičark obravnava konfucijanstvo kot izključno kitajski diskurz.

Poleg tega so tajvanske raziskave konfucijanstva tesneje povezane z neokonfucijanskimi diskurzi dinastij Song in Ming. Razlog za to tiči v dejstvu, da se je struja modernega konfucijanstva v drugi polovici 20. stoletja razvijala domala izključno na Tajvanu. In kot je splošno znano, predstavlja ta struja nadgradnjo oziroma nadaljevanje neokonfucijanstva dinastij Song in Ming. To pa seveda pomeni, da njeni predstavniki večinoma izhajajo iz takšnih interpretacij konfucijanske tradicije, ki sledijo njeni Mencijanski struji; za razliko do tega pa so celinski raziskovalci in raziskovalke osredotočeni tudi na raziskovanje Xunzijeve filozofije in njegovih interpretacij izvirnega konfucijanstva.

Kot že omenjeno, so konfucijanske študije na celini bolj praktično orientirane; številni tamkajšnji teoretiki in teoretičarke se zato zelo podrobno ukvarjajo s preučevanjem političnih in religioznih vidikov konfucijanstva. Ravno v tem tiči tudi razlog za njihov interes do Xunzija in politično izjemno aktivne struje Gongyang (*Gongyang xuepai*), ki ji je ta starodavni filozof tudi pripadal.

Kljub domala izključni osredotočenosti na razvoj, reinterpretiranje in nadgrajevanje neokonfucijanskih diskurzov pa se tudi posamezni raziskovalci in raziskovalke konfucijanstva na Tajvanu ukvarjajo s študijem in analizo te struje (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju III, XXIX).

A na Tajvanu izhajajo raziskave konfucijanstva iz treh različnih področij. Prvo je področje kitajskega jezika in literature; raziskovalci in raziskovalke, ki so usmerjene v ta diskurz, se v svojem raziskovalnem delu večinoma ukvarjajo s študijem in interpretacijo konfucijanskih klasikov, predvsem *Štirih knjig* (*Si shu*).

Drugo področje je zgodovinsko oziroma idejnozgodovinsko. Moderni konfucijanci so na tem področju predvsem izhajali iz historiografskih in idejnozgodovinskih študij znamenitega zgodovinarja in akademika Qian Muja. Prej omenjeni profesor Huang Chun-chieh pa si tukaj prizadeva vzpostaviti drugačen diskurz, kar pa ni enostavno, saj ga zaradi tega mnogi drugi predstavniki sodobnega modernega konfucijanstva ostro kritizirajo.

Tretji diskurz v spektru tajvanskih konfucijanskih študij pa je filozofski. V tem okviru se raziskovalci in raziskovalke (med katere sodi tudi sama) ukvarjajo predvsem s

konceptualno analizo osrednjih neokonfucijanskih vsebin, z razvojem in transferjem posameznih konceptov ter sestavo sodobnih metodologij, ki so najprimernejše za tovrstne raziskave.

Vsako od teh treh področij pa seveda izhaja iz različnih, specifičnih izhodišč in uporablja tudi različne raziskovalne metodologije. Na celini pa so konfucijanske študije večinoma umeščene v področje raziskovanja kitajske filozofije, ki predstavlja zgolj enega od treh osrednjih segmentov filozofskih študij; poleg kitajske filozofije sta tam namreč močni tudi struji raziskovanja zahodne oziroma marksistične filozofije. Tudi ta razlika ima seveda opazne posledice na metodološkem področju. Področji raziskovanja kitajske in zahodne filozofije sta med seboj tako rekoč popolnoma ločeni, saj predstavlja vsako od njiju samostojen diskurz, ki ni na noben način povezan z drugim. Četudi so ideološke kritike konfucijanstva na celini od poznih osemdesetih let naprej bolj ali manj potihnille, se raziskave konfucijanstva tam nikoli niso razvile v omembe vrednem dialogu z zahodno filozofijo.

Lin pa opaza, da se je od tega obdobja »odtalitve« konfucijanskih študij na celini začel trend vse večjega upoštevanja klasičnih besedil. Številni celinski kolegi so ji v pogovoru vselej znova omenjali, kako pomembno je, da si človek, ki se ukvarja s konfucijanstvom, pridobi solidno poznavanje tega področja. Brez tovrstnega znanja so študije konfucijanstva namreč zelo nezanesljive in kaj hitro privedejo do zmotnih interpretacij kot tudi napačnega razumevanja. Kar zadeva zbiranje, selekcioniranje in obdelovanje klasičnih virov, so zato kitajski strokovnjaki in strokovnjakinje opravili ogromno pomembnega dela; njihov prispevek na tem področju je zato izjemno dragocen (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju III, XXX). To se zelo pozitivno odraža tudi v usposabljanju mlajših raziskovalk ter študentov, saj so ti na celini deležni veliko boljše in bolj sistematične izobrazbe kot njihovi kolegi in kolegice na Tajvanu, četudi je Tajvan v preteklih obdobjih na tem področju imel precejšnjo prednost, saj je bilo učenje konfucijanskih klasikov tam vseskozi obvezen predmet znotraj srednješolskih učnih načrtov v okviru učenja tradicionalne kitajske literature.

Ker pa so ti antični viri zakoreninjeni v specifičnih referenčnih okvirih, ki se popolnoma razlikujejo od sistemov zahodne filozofije, je obe metodologiji zelo težko združiti. To je tudi eden od razlogov za dejstvo, da potekajo raziskave kitajske filozofije na celini v največji meri ločeno od študij zahodne filozofije. Primerjalni vidik je zato na celini precej slabše razvit kot na Tajvanu, kjer področji raziskovanja kitajske in zahodne filozofije nista nikoli potekali povsem ločeno; njune vsebine so se med seboj vedno prepletale. Zato morajo raziskovalke in raziskovalci kitajske filozofije razpolagati tudi s poznavanjem zahodne in obratno. Na celini je situacija

precej drugačna in vodi do vzajemnega preziranja oseb, ki se ukvarjajo s kitajsko, in tistih, ki se ukvarjajo z zahodno filozofijo. Vseeno pa je pri tem treba poudariti tudi dejstvo, da vodijo trenutni trendi v tajvanskih raziskavah bolj k raziskovanju zahodne filozofije in je zato med mlajšimi vse manj zanimanja za študij konfucijanstva. Teoretiki in teoretičarke, ki se ukvarjajo z raziskovanjem kitajske filozofije, se sicer večinoma še vedno zanimajo za zahodne diskurze, vendar obratno ni tako; tajvanski raziskovalci in raziskovalke zahodne filozofije se večinoma sploh ne zanimajo za raziskave tradicionalnih kitajskih filozofskih diskurzov. Ta diskrepanca je tipična za sodobni Tajvan, ki delno tudi že prevzema zahodni predsodek glede tega, da se filozofija na Kitajskem nikoli ni razvila, saj naj bi v kitajski tradiciji obstajala samo kitajska miselnost. Zato trenutna situacija na Tajvanu glede raziskav kitajske filozofije nikakor ni rožnata.

5.5 Korejsko konfucijanstvo

Kot smo videli, predstavlja raziskovanje filozofije korejskega neokonfucijanstva pomemben segment Lin Yueh-huijinega teoretskega dela. Četudi do neke mere obvlada tudi sodobni korejski jezik, tega pri svojih teoretskih raziskavah pravzaprav ne potrebuje, saj so bila vsa konfucijanska dela korejske tradicije od 16. pa vse do začetkov 20. stoletja zapisana v klasični kitajščini.

Lin izpostavlja, da je pri obravnavi vprašanj s področja teoretske nadgradnje Zhu Xijeve miselnosti Koreja nadvse zanimiva. V tej državi je imelo konfucijanstvo namreč izjemno velik vpliv, ki je zdaleč presegel vse ostale regije Vzhodne Azije. Že v 7. stoletju so tam poznali konfucijansko kolonijo, medtem ko je v 14. stoletju ta nauk predstavljal osrednjo ideologijo celotne korejske države. Po drugi strani pa je Južna Koreja dandanes tudi tista vzhodnoazijska država, v kateri je katoliška vera zdaleč najbolj razširjena. Narava in metode te povezave, predvsem pa razlogi zanjo, so Lin kot pripadnico krščanske vere in hkrati raziskovalko konfucijanstva seveda zelo zanimali. Zato ni naključje, da se je v sklopu svojega raziskovalnega dela zelo veliko ukvarjala s korejskimi interpretacijami konfucijanstva in da še danes pogosto hodi v korejske arhive in univerze. Veliko rezultatov njenih topoglednih raziskav je zato tudi prevedeno v korejščino.²⁸

Pri iskanju odgovorov na vprašanje o vzajemnih vplivih med konfucijanstvom in krščanstvom je v Koreji raziskala predvsem tri vrste virov: dela konfucijanskih klasikov, ki so bila na voljo v korejskih konfucijanskih akademijah, dela krščanskih misijonarjev in korejskih krščanskih teologov ter filozofska dela v arhivih korejskih

²⁸ Pri tem velja omeniti njeno delo *Razlaga in kritika Wang Longxijevega »prisotnega praznanja«*, ki je bilo leta 2016 objavljeno v vodilni korejski filozofski reviji 양명학 (*Študije Yangminga*).

budističnih templjev. Še posebej natančno pa se je posvetila preučevanju del korejskega konfucijanskega učenjaka Ding Chashana (1762–1836).

Tudi številni sodobni korejski raziskovalci so se podrobno ukvarjali z vprašanjem korejske specifik v povezovanju krščanstva in konfucijanstva, vendar se večinoma niso mogli dokopati do zadovoljivih odgovorov. Vsi pa so poudarjali, da so religiozni elementi pri korejskem konfucijanstvu veliko bolj v ospredju kot pri izvornem kitajskem nauku, veliko močnejši pa so tudi v primerjavi z japonskim konfucianizmom.

Po Lininem mnenju so razlogi za to tesno povezavo med religiozno zavestjo in konfucijanstvom v Koreji dvojni: prvič je bil v Koreji izjemno močan šamanizem – njegov vpliv je bil še veliko večji kot kadarkoli na Kitajskem. Drugi razlog pa je povezan s prenosom Zhu Xijevih del v Korejo. Korejski učenjaki so se znotraj Zhu Xijeve filozofije namreč osredotočali predvsem na interpretacije koncepta spoštovanja oziroma čaščenja (*jing*), in sicer zlasti v kontekstih čaščenja Neba (*jing tian*). Ta koncept so povezali s svojo šamansko tradicijo.

V tem kontekstu je postala pozorna na dejstvo, da je tudi korejsko krščanstvo zelo posebno in da se razlikuje od krščanstva, kakršno se je razširilo v drugih vzhodnoazijskih regijah. Medtem ko so se zahodni misijonarji vse od 17. stoletja naprej osredotočali predvsem na Kitajsko in Japonsko, so korejski konfucijanci sami od sebe pošiljali delegacije svojih najboljših učenjakov v pekinške misijone, kjer so tuje duhovnike prosili za poduk tako v njihovi religiji kot tudi v znanosti. Tako lahko rečemo, da so Kitajci in Japonci bili pasivni, Korejci pa aktivni sprejemniki katoliške vere. Korejsko krščanstvo je bilo torej osnovano na takšnem aktivnem temelju. Raziskava zgodovinskih virov ji je razkrila, da je bil ta veliki korejski interes do krščanstva povezan s prevladujočim stališčem takratnih korejskih učenjakov, ki so verjeli, da nosi ta religija v sebi potencial za korenito prenovo takratne korejske družbe in politike (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju II, XIV).

Širitev krščanske religije v Koreji se je osredotočala na »sedem temeljnih grehov«, ki jih je bilo treba premagati. Pri tem so korejski učenjaki še posebej poudarjali greh ljubosumja oziroma vzvišenosti, saj je bila po njihovem mnenju ravno ta lastnost razlog za krute borbe med posameznimi frakcijami konfucijanskih šol in pozicij. Zato so ti nauki v Koreji imeli precejšen vpliv.

Ding Chashan je bil v tem okviru pomemben prav zaradi tega, ker je v svojih delih uspel povezati predqinsko izvorno konfucijansko idejo vrhovnega vladarja Shangdija z idejo krščanskega Boga (prim. Rošker, 2014, 117). Isto je na Kitajskem poskušal uresničiti tudi italijanski misijonar Matteo Ricci, vendar mu to ni uspelo.

S svojimi raziskavami Ding Chashanovih del je Lin Yueh-hui dokazala, da se je Koreja prav prek njegovih del prvič soočila s starogrško filozofsko miselnostjo. Ding namreč ni raziskoval zgolj neokonfucijanskih klasikov; ti so ga namreč v mnogih pogledih razočarali in jih je pogosto tudi ostro kritiziral, četudi je bil tudi sam v prvi vrsti konfucijanski učenjak. Toliko bolj ga je pritegnila krščanska teologija, predvsem Riccijevo kitajsko delo *Interpretacija katoliških klasikov* (*Tian-zhu jing shiyi*). Pri tem ga niso zanimale zgolj katoliške vsebine, temveč tudi in predvsem tisti deli, ki so vsebovali povzetke ali dele Platonove, Aristotelove ter srednjeveške sholastične filozofije. Zato vidi Lin Yueh-hui v njem pomembnega korejskega filozofa, ki je ustvaril dobro utemeljeno sintezo klasične zahodne in konfucijanske filozofije (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju II, XV).

Lin poudarja, da je Ding Chashan reinterpreteral konfucijanstvo tako, da ga je označil za nauk, ki izvorno temelji na ideji vrhovnega Boga ali *Shangdija*, h kateremu so usmerjena vsa tuzemska hrepenenja človeka po doseganju transcendentne sfere. Medtem ko je v kitajskem konfucijanstvu koncept *Shangdija* predstavljal samo simbolno idejo, ga je Ding – s pomočjo Riccijevega dela – umestil v referenčni okvir zahodne filozofije, ki temelji na dualizmu substance in atributov (ibid.). Na tej osnovi je preobrnil Zhu Xijevo paradigmo dualnosti konceptov *li* in *qi*, v katerem je bil strukturni princip *li* dojet kot primaren. Ding je primarno pozicijo dodelil konceptu *qi*, ki je v njegovi filozofiji predstavljal substanco, ki je osnovna in kot taka pogojuje sam obstoj principa *li*, ki je v tem okviru dojet kot atribut. Prek Riccijevih del je Ding Chashan torej v korejsko filozofijo uvedel vrsto diferenciacij, ki so koreninile v srednjeveški sholastični filozofiji.

Ding Chashanova filozofija je bila pragmatična, saj je sodila v okvir tako imenovane Šole praktičnega učenja (*Silhak, Shixue*). Četudi je bil v tem okviru osredotočen na konkretno tuzemsko, družbeno življenje, pa je znotraj tega vseeno poudarjal pomen možnosti doseganja transcendentne sfere. V tem pogledu je bil bliže izvornemu konfucijanstvu, kajti osrednji kitajski predstavniki iste šole, na primer Dai Zhen, so to sfero v svojih filozofijah eliminirali. Vendar se je pri Ding Chashanu ta sfera manifestirala v nečem, kar je primerljivo krščanskemu konceptu Božje besede. Prek kultivacije, ki jo je Ding dojemal kot sledenje »srčni zavesti Poti« (*dao xin*), je lahko posameznik doživel poenotenje z idejami Boga oziroma *Shangdija*.

Lin meni, da so Dingove ideje v marsikaterem pogledu primerljive z Riccijevimi, vendar slednji ni dovolj dobro poznal konfucijanske filozofije; zato je Dingova sinteza popolnejša in bolje ustreza vzhodnoazijskemu načinu dojetanja sveta. Njegov pomen za razvoj specifično korejskega, konfucijanskega krščanstva je zato izjemno velik. Prav zato Lin verjame, da je Dingu uspelo ustvariti sistem, za kakršnega si je

neuspešno prizadeval tudi Matteo Ricci. Dingova sinteza je bila kot ustvarjena za korejsko mentaliteto, zato so Korejci njegov sistem razmeroma lahko sprejeli in se je hitro razširil po vsej državi. Dingovo konfucijansko krščanstvo je na ta način kmalu postalo del predmoderne kot tudi moderne korejske kulturne identitete in je pozneje predstavljalo osrednji idejni steber različnih kritičnih idej, reformatorskih gibanj ter ljudskih uporov proti japonskemu kolonializmu (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju II, XV). Za razliko od kitajskih katolikov si korejski nikoli niso prizadevali za usklajevanje lastnih idej z vlado, temveč so vselej predstavljali kritični glas ljudstva, ki je bil pogosto usmerjen proti vladni politiki. Pri tem so pomembno vlogo odigrali tudi številni korejski katoliški duhovniki, katerih delovanje je bilo vseskozi tesno povezano z lokalnim prebivalstvom (ibid.). V tem pomembnem pogledu se je korejska katoliška cerkev razlikovala ne samo od tajvanske in kitajske, temveč tudi od evropske:

Njihovi pripadniki še zdaleč niso bili dovolj kritični do vlade in političnega sistema. Niso si prizadevali za uresničitev protivladnih ukrepov. V Koreji pa sta tako katoliška kot tudi protestantska cerkev odigrali nadvse pomembno vlogo pri mobilizaciji ljudstva in izobražencev, pa tudi pri gibanjih za demokratizacijo družbe. (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju II, XV)
因此他們對於整個政策體制、社會體制的批判性比較不足，它不採取跟政治作對抗的一個方式，所以韓國的民眾或學者在抗日的時候，或韓國民主化運動當中，天主教或新教Protestantism都扮演了一個相當重要的角色。

Vendar se korejski konfucijanci niso ukvarjali s študijem Šole srčne zavesti (*Xin xue*). Ob prevzemu kitajske neokonfucijanske filozofije so se osredotočali zgolj na dela Zhu Xija in ostalih predstavnikov Šole strukture (*Li xue*). Wang Yangming, postyangministična filozofija in njeni eksotični predstavniki, kot je Li Zhi, so bili politično preveč »problematični«, zato njihovih del v predmodernej Koreji niso upoštevali. To se je spremenilo proti koncu 19. stoletja, ko so opazili, da je modernizacija obdobja Meiji na Japonskem med drugim tako hitro uspela prav zaradi japonskega prevzema yangmingizma in postyangmingizma. A v korejskih akademskih krogih so te struje še vse do danes izjemno slabo raziskane. To se počasi spreminja šele v zadnjih desetletjih, odkar prihaja mnogo korejskih doktorskih študentov in študentk ter mlajših raziskovalk in raziskovalcev na strokovna usposabljanja v kitajske oziroma tajvanske inštitute in univerze.

Lin Yueh-hui je v kontekstu teh vprašaj pogosto obiskovala tudi Japonsko. V letu 2015 je v sklopu raziskovalnega dela na japonski Univerzi Kyoto prebila skoraj leto dni. Ker gladko bere in govori japonščino in korejščino, so njeni obiski sosednjih držav in njenih raziskovalnih inštitutov, arhivov, knjižnic ter univerz razmeroma pogosti.

Lin poudarja, da je bilo, zgodovinsko gledano, raziskovanje konfucijanstva na Japonskem precej drugačno kot v Koreji. To je povezano z dejstvom, da Japonska nikoli ni uvedla sistema državnih uradniških izpitov. Zato na Japonskem ni bilo zelo veliko akademskih raziskav konfucijanske filozofije ali etike, četudi je v obdobju Tokugawa nastalo nekaj razmeroma pomembnih spisov izpod peres posameznih učenjakov 17. stoletja. Vendar neokonfucijanska filozofija na Japonskem nikoli ni postala tako pomembna kot v Koreji. Japonci so prevzeli predvsem družbene vidike konfucianistične doktrine, kot so hierarhija ali normativna etika. Vendar je v obdobju Edo, ko je na Japonskem po dolgem obdobju vojn in bitk za oblast končno za dvesto let prevladal mir, konfucijanstvo postalo zanimivo v sklopu izobraževanja samurajev, ki se jim takrat ni bilo več potrebno kar naprej bojevati za prevlado. Zato Lin meni, da je imelo konfucijanstvo na Japonskem v tem obdobju vendarle razmeroma pomembno funkcijo – namreč funkcijo širitve znanja in izobrazbe. A tudi v tej funkciji se je japonski konfucianizem precej razlikoval od kitajskega ali korejskega. Ker nikoli ni nastopil v vlogi državne doktrine, je vselej predstavljal samo eno od mnogih idejnih struj; v tem okviru je bila še posebej pomembna sinteza med konfucijanstvom in šintoizmom. V obdobju Meiji pa je konfucijanstvo ponovno padlo v nemilost, saj je vlada pospešeno uvajala politiko odmika od azijskih tradicij. Na njihovo mesto naj bi stopilo prevzemanje zahodne kulture in civilizacije. A tudi v tem obdobju se je med japonskimi izobraženci oblikovalo več politično-filozofskih struj. Med njimi je bila tudi struja, ki se je zavzemala za revitalizacijo konfucijanstva, saj je v njem videla rešitev in hkrati možnost ponovne vzpostavitve moralnih vrednot kot tudi etike, ki naj bi zaradi eksplozivnega pozahodenja pospešeno propadale. V 20. stoletju pa je konfucianizem s cesarskim dekretom postal celo predmet rednega pouka v osnovnih in srednjih šolah. Najbolj konservativni segmenti tega nauka so bili zlorabljeni tudi za konsolidacijo in legitimacijo japonskega nacionalizma in militarizma. Zato konfucijanstvo na Japonskem trenutno nima ravno pozitivnega slovesa. Večina ljudi pod tem izrazom razume zgolj rigidno in restriktivno normativno etiko, ki je preživela in ne ustreza zahtevam sodobnega časa. Večina Japoncev in Japonk namreč ne razlikuje med konfucijansko filozofijo in normativno etiko konfucianizma kot segmenta vzhodnoazijskih državnih doktrin. Zato konfucijanstvo zanje večinoma nima nikakršne vrednosti. Kljub temu pa je v zadnjem času opaziti ustanavljanje zasebnih študijskih skupin in bralnih krožkov, v katerih ljudje študirajo konfucijanske klasike, predvsem Konfucijeve *Razprave (Lunyu)*. Pri tem gre za razmeroma spontano popularizacijo konfucijanske izobrazbe. Njen vpliv pa je vse do danes kljub vsemu neprimerno močnejši v Koreji.

Lin Yueh-hui poudarja, da lahko korejsko konfucijanstvo razdelimo na dva ločena, vzajemno precej neodvisna dela. Prvi del zaobjema korejske raziskave kitajske

konfucijanske filozofije, drugi pa korejsko konfucijansko filozofijo kot tako. Poleg tega obstaja še precej del, ki obravnavajo metode in načine popularizacije konfucijanstva v Koreji, vendar ta del ne predstavlja predmeta Lininih raziskav. Večina raziskovalcev in raziskovalk korejskega konfucijanstva obravnava samo eno od obeh navedenih področij, saj vzajemno nista bistveno povezani.

Kar zadeva raziskave korejskega konfucijanstva, so Linine osredotočene tako na korejske metafizične kot tudi na praktične študije obdobja Joseon (1392–1897). V svojih topoglednih delih Lin Yueh-hui analizira predvsem korejske študije razmerja med teorijama *liqi* (*liqi lun*)²⁹ in *xinxing* (*xinxing lun*).³⁰

Njihovi diskurzi s področja teorije srčne zavesti in moralne kulture so vselej povezani z metafiziko in ontologijo Poti neba. Četudi so moje raziskave tega področja osredotočene na njihovo etiko in praktično filozofijo, sta obe osnovani na njihovih interpretacijah teorije strukture in vitalne tvornosti. Na Kitajskem so bile te teorije v Zhu Xijevi filozofiji sicer povezane v kompleksen sistem, ki pa se pozneje ni več razvijal v vseh svojih podrobnostih. A korejski učenjaki so pozneje precej detajlno razpravljali o številnih manifestacijah in povezavah konceptov strukture in vitalne tvornosti. V tem procesu so korejski učenjaki pokazali precej samozavesti in razvili marsikateri zanimiv diskurz, kot je diskurz o štirih zametkih in sedmih situacijah (*siduan qiqing*). (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju III, XXIV)

他們對於心性論和功夫論的討論一定涉及到心性天道的形上學或ontology的討論，所以對他們而言，我關懷的是倫理或是實踐問題，可是倫理或實踐問題背後有一個理氣論的詮釋在裏頭。因此在中國朱子學裏頭有成為一個系統，但在後來的發展並沒有那麼精細。可是在韓國，他們對理氣論的所有呈現方式都是透過debate的方式呈現。那麼在呈現過程中，我也覺得韓國學者是很有自信地發展許多有意思的論語，像四端七情理論。

Pri tem gre za epistemološki diskurz o razmerju med štirimi transcendentalnimi formami človeške zavesti (*si duan*) in dojemanju zunanje resničnosti, ki so jo razčlenili v sedem različnih kategorij (*qi qing*). Ta diskurz, ki predstavlja enega največjih in najzanimivejših prispevkov korejske filozofije k neokonfucijanskim teorijam, se je razvijal v obdobju petstotih let, oziroma, natančneje, od 16. pa vse do 19. stoletja. To pomeni, da je predstavljal eno osrednjih debat, ki so potekale neprekinjeno skozi vse obdobje srednjega in poznega obdobja Joseon. Četudi gre

29 Teorija strukture in vitalne ustvarjalnosti.

30 Teorija srčne zavesti in človeškosti.

pri tem v prvi vrsti za epistemološko debato, ki znotraj teorije srčne zavesti in človeškosti obravnava razmerje med človeško notranjostjo in človeškim dojemanjem kompleksne zunanje realnosti, pa je Lin Yueh-hui ugotovila, da so bile te študije v Koreji vseskozi tesno povezane tudi s področjem etike in moralne prakse. To, kar je bilo zanjo še posebej zanimivo in kar v njenih očeh predstavlja resnično unikatnost korejske konfucijanske filozofije, pa je dejstvo, da so se korejski učenjaki debate *siduan qiqing* lotili skozi prizmo teorije *liqi*. Na ta način so uspeli prebiti dotedanje konceptualne ločnice med teorijama *liqi* in *xinxing* ter koherentno povezati ob diskurza, ki jih poslej lahko obravnavamo tudi znotraj ontoloških razsežnosti teorije moralne kultivacije. Pred njimi je bila debata o štirih transcendentalnih formah in sedmih kategorijah resničnosti omejena zgolj na čisto epistemologijo oziroma teorijo percepcije; umestitev tega diskurza v sistem ontologije strukture in vitalne ustvarjalnosti v Lininih očeh predstavlja pomemben premik in velik napredek v filozofiji poznega neokonfucijanstva.

Pri tem Lin izpostavi tudi dejstvo, da so bili zametki te debate kljub vsemu prisotni tudi na Kitajskem v obdobju dinastije Ming, ko je eden od naslednikov Liu Jishana napisal razpravo o štirih krepostih (*si de*) in sedmih situacijah (*qi qing*); ta razprava naj bi bila primerljiva s korejsko epistemologijo *siduan qiqing*, vendar je na Kitajskem nihče ni razvijal naprej, medtem ko se je v Koreji, kot že omenjeno, razcvetala celega pol tisočletja. Ta korejska debata pomeni pravi mejnik v razvoju vzhodnoazijske konfucijanske miselnosti kot tudi esencialno obogatitev teorij *liqi* in *xinxing*, ki sta z njo pridobili nove teoretske razsežnosti.

Na področju teorije srčne zavesti in človeškosti (teorije *xinxing*) Lin občuduje tudi osupljivo natančnost korejskih konfucijanskih študij, saj ji je prav njihova dodelavnost omogočila dobre pogoje za to, da je lahko tudi sama razvila vrsto inovativnih interpretacij in novih metodologij hermenevtike vzhodnoazijskega konfucijanstva.

V okviru razvoja koncepta zora (oziroma intuicije, *zhijue*) se je na Kitajskem v poznem neokonfucijanstvu razvila debata o razlikah in podobnostih med Zhu Xijevo in Wang Yangmingovo epistemologijo. Pri tem je bilo v ospredju vprašanje o tem, ali gre pri konceptu praznanja za obliko zora. V Koreji pa so v tem istem okviru veliko več razpravljali o Zhu Xijevem pojmu intuicije v razmerju z epistemološkimi razsežnostmi konceptov človečnosti (*ren*), pravičnosti (*yi*), obrednosti (*li*) in modrosti (*zhi*), pa tudi o vzajemni relaciji med Zhu Xijevim zorom in idejo srčne zavesti (*xin*) ter idejo jasne kreposti (*ming de*). Korejski učenjaki so v obdobju Joseon v okviru debate o štirih transcendentalnih formah in sedmih kategorijah dojemanja realnosti izdelali vrsto pomembnih novih interpretacij in razlag Zhu Xijevega dojemanja srčne zavesti (*xin*). Njihov pomen je toliko večji

zaradi dejstva, ker se pozno neokonfucijanstvo na Kitajskem s tem vidikom Zhu Xijevih študij nikoli ni posebej podrobno ukvarjalo. Korejski konfucijanci so podrobno in poglobljeno obdelali tudi vrsto neokonfucijanskih klasikov, s katerimi se na Kitajskem po njihovem nastanku nihče več ni posebej ukvarjal. Sem sodi, denimo, knjiga *Klasik srčne zavesti (Xin jing)*, ki je nastala pod peresom Zhen Dexiuja, pripadnika tretje generacije Zhu Xijevih naslednikov. To knjigo je zelo podrobno preučeval in nadgradil prej omenjeni Ding Chashan, pa tudi njegov nekoliko zgodnejši kolega Li Tuixi.

Lin Yueh-hui se je podrobno posvetila tudi preučevanju in raziskavi korejske teorije o razlikah in podobnostih med esenco človeka in objektov (*ren wu xing tongyi lun*). Tudi debata o teh vidikih se je v Koreji razvila v okviru ontoloških razprav teorije *liqi*.

Vse to so torej vprašanja, ki so specifična za razvoj korejskega neokonfucijanstva in se na Kitajskem nikoli niso obravnavala v relevantnem obsegu. Njihove nadgradnje neokonfucijanskih osnov so poglobljene in filozofsko inovativne. Poleg tega so vse generacije korejskih neokonfucijancev iz obdobja Joseon podrobno utemeljili in argumentirano dokazali vse osrednje iztočnice Zhu Xijeve filozofije, saj so v njem videli nesporno avtoriteto, iz katere predpostavk so izhajali tudi v svojih delih. Pri tem se niso omejili zgolj na dokaze posameznih iztočnic znotraj enega in istega dela, temveč so v dolgotrajnih in izjemno podrobnih postopkih preverjali tudi pomensko doslednost, koherenco in logične relacije konceptov znotraj različnih Zhu Xijevih del. Tudi pri tem gre za posebnost, ki je tipična za korejsko neokonfucijanstvo, saj se na Kitajskem tovrstnega, izjemno natančnega dokazovanja ni loteval skoraj nihče (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju III, XXV). Podrobno so analizirali vsebinske konotacije vseh osrednjih konceptov Zhu Xijeve filozofije in preverjali rezultate z uporabo rigidnih logičnih postopkov. Šele na tovrstni, jasno opredeljeni vsebinski osnovi so potem izdelovali lastne dispute, ki so bili zaradi tega pogosto izjemno kompleksni.

Bolj kot sami postopki logičnih dokazov pa so Lin pri raziskovanju virov korejskega konfucijanstva zanimale lastne filozofske nadgradnje posameznih avtorjev. Občuduje filozofsko globino in racionalno strukturo njihovih argumentov, hkrati pa poudarja, da je raziskovanje posameznih idej znotraj njihovih del izjemno naporeno in zahteva veliko časovne investicije, saj se je poleg analize konkretnih vsebin teh besedil za njihovo razumevanje potrebno poglobiti tudi v množico visoko diferenciranih definicij, ki pri vsakem posameznem konceptu, ki ga obravnavajo, upoštevajo njegove aplikacije znotraj vrste različnih tekstov. Po njenem mnenju brez obvladanja racionalnega filozofskega razmišljanja in brez dobrega poznavanja

idejnih ozadij neokonfucijanstva dinastij Song in Ming razumevanje teh korejskih besedil nikakor ni mogoče.

5.6 Zahodna in kitajska filozofija ter razmerje med konfucijanstvom in krščanstvom

V kontekstu primerjalne filozofije pa Lin Yueh-hui opozarja tudi na obstoj bistvenih razlik med zahodno in kitajsko filozofijo (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju I, VIII). Na Kitajskem je bila filozofija vselej tesno prepletena z etiko in politiko. V kitajski hermenevitični tradiciji je bilo zato vselej nujno potrebno analitično metodo kombinirati s historiografsko; čista konceptualna analiza je bila vselej dojeta kot redukcionistična; še dandanes se večinoma pojavlja pri teoretikih, ki so bili izobraženi na zahodu ali imajo zgolj predznanje na področju zahodne, ne pa tudi kitajske filozofije. Lin vselej znova poudarja, da je celostno razumevanje pomena posameznega kitajskega besedila možno zgolj s kombinacijo analize njegove vsebine in umeščanjem te v družbeno-zgodovinski kontekst. Oboje namreč nikakor ni v vzajemnem nasprotju.

Kot že omenjeno, je Lin Yueh-hui uradno filozofsko izobrazbo pridobila šele na ravni podiplomskega študija pod mentorstvom Mou Zongsana. Ker je na dodiplomski ravni študirala kitajske klasične študije, si je morala osnove filozofske izobrazbe pridobiti sama; zato je že med dodiplomskim študijem poleg svojih rednih predavanj vseskozi kot zunanja slušateljica obiskovala tudi predavanja iz filozofije, predvsem metafizike in etike.

Poudarja, da gre pri kitajski in zahodni filozofiji za dva različna kognitivna sistema, ki pa izhajata iz istega izhodišča, saj oba obravnavata ista temeljna vprašanja, ki zadevajo človeka in njegove položaje v svetu. Vendar se s temi vprašanji ukvarjata vsaka na svoj način. Teoretski okvir, ki se je v ta namen vzpostavljala na zahodu in Kitajskem, je po svojem bistvu drugačen, in temu ustrezne so tudi posamezne metode, ki jih diskurza uporabljata. Razlike med kitajsko in zahodno filozofijo so torej predvsem metodološke, tisto, kar imata skupnega, pa je predmet oziroma osnovna vsebina njunih raziskav, saj gre pri obeh za razpiranje elementarnih vprašanj in njihovo refleksijo. Zato Lin problematizira prevladujočo predpostavko, po kateri v kitajski tradiciji ni filozofije, temveč lahko govorimo samo o tradicionalni miselnosti. Pojem miselnosti je namreč v tem kontekstu veliko preširok, saj se lahko nanaša na najraznovrstnejše diskurze. Filozofija pa je vselej zgolj zelo specializirana veda o najbolj temeljnih vprašanjih človeškosti.

Način, na kakršen se ta vprašanja obravnavajo, pa ni različen samo, kadar govorimo o zahodni oziroma kitajski filozofiji, temveč se razlikuje tudi od človeka do

človeka in od obdobja do obdobja. Četudi na Kitajskem tradicionalno ni bilo pojma oziroma besede, ki bi označevala filozofijo, pa to seveda še zdaleč ne pomeni, da filozofije ni bilo. Prav nasprotno: obravnavanje tovrstnih temeljnih vprašanj je bilo znotraj kitajske tradicije vselej zelo pomembno; že v najstarejših kitajskih virih je jasno razpoznavna želja po razjasnitvi določenih, globoko filozofskih vprašanj. In ta vprašanja so bila obravnavana na sistematičen način in s teoretsko globino.

Če kot primer vzamemo neokonfucijanstvo dinastij Song in Ming, ki predstavlja osrednje področje Lininih raziskav, pa se jasno pokaže, da je bila ta teorija na Kitajskem vselej povezana s prakso. Kot poudarja Linin učitelj Mou Zongsan, je bila v kitajski filozofiji vselej v ospredju pragmatična etika. Zato lahko trdimo, da so izhodišča pragmatične etike v kitajski tradiciji vselej predstavljala osnovo vsakršnih filozofskih diskurzov, četudi ti seveda niso ostajali omejeni samo na ta izhodišča. A vsi teoretski sistemi so bili izgrajeni na njihovi osnovi (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju I, VIII). Pragmatična etika je torej predstavljala temeljno paradigmo vseh tradicionalnih referenčnih okvirov in teorij, ki so nastajale znotraj njih. Ravno zaradi tega je družbenozgodovinski kontekst na Kitajskem postal tako pomemben, da brez njega ni bilo mogoče celostno razumeti filozofskih razprav. A to ozaveščanje zunanjih, družbenih in zgodovinskih kontekstov seveda nikakor ne pomeni, da se znotraj njih ne bi mogle razviti zelo kompleksne teorije.

To dejstvo poskuša Lin spet ponazoriti s primeri iz neokonfucijanskih diskurzov. Četudi mnogi ljudje trdé, da ti diskurzi niso vsebovali nikakršne teorije, temveč so ostajali omejeni na refleksije empiričnih izkustev, pri tem ne pomislijo na dejstvo, da gre pri empiričnih izkustvih za nekaj, kar je subjektivno različno, medtem ko je bila znotraj teh diskurzov vzpostavljena univerzalna teorija, ki je temeljila na sistematičnih obravnavah razmerja med zunanjo resničnostjo kot tudi našim zaznavanjem in dojetjem te. Zato nikakor ne moremo govoriti o tem, da so ti diskurzi subjektivni in oropani vsakršne univerzalne vrednosti. Vendar se filozofi neokonfucijanstva dinastij Song in Ming obravnave tega razmerja (med zunanjo resničnostjo in človeškim občutenjem te) niso lotevali skozi optiko racionalnih predpostavk in metodološkega aparata formalne logike, temveč skozi prizmo pomenskih struktur in konceptualne analize (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju I, VIII). Nedvomno torej drži, da gre pri tem za filozofijo. Četudi je njeno izhodišče vseskozi tesno povezano z družbeno prakso, je njena refleksija izrazito teoretska (ibid.).

Pri neokonfucijanskih diskurzih – in po Lininem mnenju še posebej v diskurzih Wang Yangmingove Šole srčne zavesti (*Xin xue*) – gre torej za teorije kognitivnih vzorcev univerzalizacije izkustva, ki so primerljive s Kantovimi apriornimi formami. Tukaj lahko navedemo, na primer, koncept praznanja (*liang zhi*), ki predstavlja

enega osrednjih konceptov Lininih raziskav, saj je v ospredju večine njenih študij. Medtem ko so apriorne forme fiksne in statične, predstavlja praznanje moralni potencial, ki ne more obstajati izolirano, tj. ločeno od konkretnih družbenih kontekstov, v katere je umeščen vsak posameznik.

Pragmatična etika kot tudi vprašanje individualne moralnosti in kulture sebstva sta tukaj zgolj izhodišče, ki hkrati tvori tudi cilj oziroma namen teorije. Pri tem gre torej za točno določen tip induktivnega razmerja med partikularnostjo in univerzalnostjo, znotraj katerega univerzalnost izhaja iz partikularnosti. Enega največjih prispevkov Mou Zongsanove teorije vidi Lin prav v tem, da je ustvaril teoretsko terminologijo, ki je omogočala formulacijo tega tipa univerzalnosti, ki se v svojem kontinuiranem, dinamičnem razmerju s partikularnostjo razlikuje od prevladujočih zahodnih diskurzov.

Zato bo vsak zahodno izobraženi filozof ob branju Moujevih del, ki so delno že prevedena v angleščino, spoznal, da gre pri tem za filozofijo, četudi za takšno, ki je drugačna od filozofskih diskurzov, kakršni so prevladali v zahodni tradiciji. Pri tem se jasno pokaže, da je problem ljudi, ki menijo, da na Kitajskem nikoli ni bilo filozofije, pogosto povezan z nepoznavanjem tovrstne kitajske literature. To, kar je na zahodu prevedeno in splošno znano, so zgolj klasična dela, kot so Konfucijeve *Razprave (Lunyu)*, ki niso napisana v obliki sistematičnih teorij; vendar moramo pri tem pomisliti na dejstvo, da v času, v katerem so ta dela nastala, tudi v Evropi ni bilo sistematičnih teorij, saj gre pri tem za predsokratsko obdobje. Že kmalu zatem, tj. na pragu obdobja našega štetja, še zlasti pa v obdobju dinastij Wei Jin, je na Kitajskem nastala vrsta takšnih, deloma izjemno kompleksnih, teorij, ki pa na zahodu niso znane, saj večinoma še niso prevedene v angleščino ali druge indoevropske jezike. To je seveda povezano s problematiko prevajanja, saj ta dela vsebujejo številne koncepte, ki na zahodu preprosto ne obstajajo in jih je zato težko približati običajnemu bralcu ali bralki.

Vendar pri tem ne moremo vseh raziskav metati v isti koš. Lin tukaj izpostavlja znanega teoretika kitajskega oziroma tajvanskega liberalizma Hu Shija. Četudi je Hu pogosto opredeljen kot filozof, Lin Yueh-hui izpostavlja, da to ne drži, saj so njegove raziskave kitajske tradicije osnovane na tradiciji diskurzov besedilne kritike (*kaozheng xue*), ki sodijo v domeno filologije, in ne filozofije. To je v posebnem poglavju svoje knjige o razvoju Wang Yangmingove filozofije na Kitajskem in Japonskem izpostavil tudi eden od pionirjev modernega konfucijanstva, Zhang Junmai. Njegova kritika Hu Shija in šole besedilne kritike je umeščena v sklop vročih polemik med modernimi tajvanskimi konfucijanci in zagovorniki liberalizma. Slednji po Lininem mnenju niso strokovnjaki za kitajsko filozofijo, kajti njihov

prispevek k modernizaciji kitajske idejne tradicije je problematičen prav zaradi tega, ker jo poskušajo interpretirati skozi optiko zahodnih kategorij in zahodnega konceptualnega ogrodja. To, kar pri tem od nje ostaja, je zgolj filologija; avtentična kitajska filozofija je v teh teorijah popolnoma spregledana.

V tem kontekstu se Lin Yueh-hui veliko ukvarja tudi z možnostjo vzpostavitve konstruktivnega dialoga med konfucijanstvom in krščanstvom. Kot že omenjeno, je odraščala v katoliški družini, ki je h krščanski veri pristopila že pred tremi generacijami. Kljub temu izpostavlja, da sama pripadnost tej religiji še zdaleč samodejno ne vključuje globljega razumevanja njenih filozofskih in teoloških osnov. Osebno ji katoliška vera veliko pomeni, saj je z njo intimno povezana; ne nazadnje je z njo od malega odraščala. V svojem raziskovalnem delu pa se ukvarja predvsem z neokonfucijanstvom dinastij Song in Ming. Po njenem mnenju oba diskurza povezuje veliko podobnosti, vendar med njima obstajajo tudi temeljne razlike.

Če izhajamo iz temeljnih teoloških predpostavk krščanstva, je življenje nekaj, kar je osnovano na težnji poenotenja s Svetim Duhom. Linino razumevanje neokonfucijanstva je zelo podobno, saj gre tudi pri njem za diskurz, ki temelji na moralni kultivaciji. Ta naj bi posameznika povzdignila v moralno sestvo, ki se manifestira v konfucijanskem idealu modreca ali svetnika. Tovrstna težnja, ki vodi k ponotrnanju transcendentnih izvorov sestva, je po njenem mnenju skupni temelj obeh diskurzov.

Vendar so konkretne osnove krščanske ideje Svetega Duha precej različne od tistih, ki opredeljujejo koncept konfucijanskega modreca ali svetnika. A tisto, kar ju nedvomno povezuje, je njuna praktično etična naravnost. Ravno zaradi te temeljne etične naravnosti je Lin že takoj, ko se je prvič srečala s filozofskimi teorijami neokonfucijanstva, začutila, da so ji blizu. Ta intimna bližina je bila nekaj, kar jo je privlačilo in hkrati tudi intelektualno zanimalo. Tako krščanska teologija kot tudi neokonfucijanska teorija namreč izhajata iz temeljnega vprašanja po smislu in pomenu posameznika in njegovega življenja. V okviru obeh si človek zastavlja vprašanje po tem, kdo pravzaprav je in kaj je pravzaprav osnovna naravnost njegovega bistva. Ta osnovna naravnost je esencialna lastnost vsakega človeka in temelj njegove človeškosti. Uvid v to esenco lastnega sestva se kaže v ozaveščanju njene inherentne povezave s konkretnim življenjem posameznika.

Zanjo je oboje torej nekaj, kar je del njene intimne notranjosti. To se kaže tudi v metodologiji njenega raziskovanja neokonfucijanstva, saj nanj ne gleda kot na neko teorijo, ki obravnava transcendentne sfere zunaj nje same. Takšno razumevanje neokonfucijanstva je v njej vzbudilo strast v smislu hrepenenja po razumevanju njegove filozofije (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju II, XXI). Zato je neokonfucijanstvo

zanjo veliko več kot zgolj abstrakten, hladen in neoseben teoretski diskurz. Oboje, tako neokonfucijanski koncept sebstva kot tudi krščanska ideja poenotenja s Svetim Duhom, je zanjo torej del njenega intimnega občutenja sveta in življenja. V kompleksni družbi 21. stoletja ji takšna duhovna naravnost pomaga najti notranji mir in spokoj; z drugimi besedami, v odtujeni družbi globaliziranega sveta ji takšna duhovnost pomaga osmisliti lastno življenje.

Seveda se v akademskih raziskavah neokonfucijanske filozofije nujno pokažejo mnogi elementi, ki so precej drugačni od predpostavk krščanske vere. Vendar je obema skupna težnja po preseganju omejenosti fizičnega sveta in želja po razumevanju temeljnih vprašanj človeškosti. Transcendentna bit, h kateri je ta težnja naravnana, se v neokonfucijanstvu manifestira kot »Pot neba (*Tian dao*)« ali kot praznanje (*liang zhi*), znotraj krščanske vere pa v ideji Boga (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju II, X). V obeh je prisotna transcendentna razsežnost, ki je Lin Yueh-hui od mladih nog privlačila. Lin izpostavlja, da je človeška eksistenca v obeh diskurzih ukoreninjena v transcendentnih dimenzijah, ki presegajo fizični svet in empirično sfero.

Kljub temu pa vidi temeljne razlike v svojem raziskovanju neokonfucijanske filozofije na eni in svojem intimnem ponotranjenju religioznih dimenzij krščanstva na drugi strani. V neokonfucijanstvu prihaja do ponotranjenja transcendentnih razsežnosti bivanja prek kultivacije moralnega sebstva in posledičnega poenotenja s Potjo neba (*Tian dao*), Strukturo narave (*Tian li*) oziroma vsem obstoječim (*wanwu*). Enotnost s sfero transcendentnega bivanja je torej v okviru neokonfucijanstva mogoče doseči samo z nenehno prakso kultiviranja lastne osebnosti in njenega moralnega bistva. Ta element je še posebej viden v delih neokonfucijanske filozofije dinastije Ming, ki zelo pogosto in zelo podrobno obravnavajo različne ravni kot tudi situacije doseganja transcendentnih dimenzij. Tovrstne tehnike kultivacije so večinoma tesno povezane s konceptom notranjega praznanja (*liang zhi*), ki ni primerljiv z idejo osebnega Boga. Četudi gre pri tem torej bolj za moralno filozofijo, znotraj katere se transcendentne dimenzije formirajo drugače kot v monoteističnih religijah, je to filozofijo možno videti kot filozofijo, ki vključuje religiozne elemente. Na vprašanje o obstoju religioznih dimenzij konfucijanstva, ki je v zadnjem času v akademskih krogih izjemno aktualno, zato Lin Yueh-hui odgovarja pritrdilno, hkrati pa poudarja, da so te dimenzije še posebej jasno vidne prav v neokonfucijanstvu dinastije Ming (ibid.).

Pri dojemanju teh vidikov neokonfucijanstva ji je bil kot mentor v veliko pomoč njen učitelj Mou Zongsan, ki je vselej znova poudarjal imanentno naravo konfucijanske transcendence. Pri konceptu praznanja namreč ne gre za nikakršen zunanji dejavnik, temveč za podest, ki je inherentna notranjosti vsakega človeškega bitja,

a ga hkrati povezuje s transcendentno sfero in mu omogoča, da jo ponotranji oziroma se z njo poenoti. To izkustvo je zato telesno in hkrati presega vse običajne omejitve telesnosti.

Moujev koncept imanentne transcendence ji je bil zato v veliko pomoč pri razumevanju neokonfucijanske filozofije.

To pomeni, da je človek sicer omejena eksistenca, a ta njegova ontološka bit ima prek vestne kulture vendarle možnost doseganja transcendentnega oziroma transcendence ... Četudi gre pri tem torej za omejeno eksistenco, pa se ta lahko udejanji v sferi neskončnih vrednot. Sama razumem neokonfucijanstvo dinastij Song in Ming prav na ta način, namreč kot diskurz, ki poudarja pozitivno plat človeka, njegovo neskončnost. (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju II, XI)

他的意思就是說，人雖然是一個有限的存在、一個存有，但是對超越者或對超越性我們可以透過我們的努力達到了.....這雖然是一個有限的存有，可是你可以呈現一個無限的價值。這個地方我是這樣子看的，所以在宋明理學這個部分，他們很強調人的那個比較positive的這一面，人的無限性。

To dvojno naravo bivanja so, kot poudarja Lin, večkrat izpostavljali tudi drugi predstavniki struje modernega konfucijanstva; tako je tudi Tang Junyi pogosto zapisal, da je svet »končen in neskončen hkrati« (ibid.). Tudi on verjame, da je človek sicer omejen, a lahko v svojem življenju to omejenost preseže in se zlije z neomejenostjo svetosti.

Razumevanje človeka je v neokonfucijanstvu torej osnovano na ontologiji dvojnosti neomejenega znotraj omejenosti. Vsak človek v sebi nosi možnost transcendiranja lastnega sebstva. V krščanski teologiji je to popolnoma drugače. V njenem okviru so transcendentne razsežnosti dane samo Bogu, ki je od ljudi ločen. Noben človek se ne more istovetiti z Bogom. V okviru krščanske vere je Lin Yueh-hui vselej zelo intenzivno občutila to omejenost lastnega bivanja; četudi so tudi tukaj pomembne težnje, ki vodijo proti transcendenci, ostajajo te težnje v sferi omejenega človeškega življenja vselej ujete v krhkost človeške nepopolnosti. Vse, kar je v tem okviru možno, je dotik, soočenje s transcenco in uvid v njeno nedosegljivost v tuzemskem svetu. Neokonfucijanstvo pa je filozofija, ki izhaja iz pozitivnih plati človeškega bivanja, znotraj katere lahko pride do poenotenja imanentne in transcendentne sfere. Četudi sta ti sferi v krščanski religiji ločeni, ju Lin v svojem občutenju krščanstva dojema kot dve vzajemno dopolnjujoči se dimenziji bivanja. Ravno zaradi svoje pripadnosti katoliški veri je Lin v sebi ozavestila izkustvo lastne omejenosti. A tudi v tem okviru je mogoče odpreti duri svoje notranjosti in pokukati v drugačen svet, ki to omejenost presega.

Tudi v konfucijanstvu je človek soočen s transcendenco in sfero svetega, ki pa ga lahko doseže s pomočjo svojih inherentnih potencialov neskončnosti. Soočanje s transcendenco je torej nekaj, kar je skupno moji katoliški veri in mojemu raziskovanju neokonfucijanstva dinastij Song in Ming. Vendar se ta dva pristopa razlikujeta glede njunega odnosa z omejenostjo. Ta točka zame vse do danes predstavlja nekakšno napetost med obema sistemoma. (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju II, XII)

但是在儒家這個部分，同樣面對超越，面對神聖，可是它從人的有一些無限的可能這個地方去推進，所以剛好這當中，我的基督教信仰和宋明理學的研究的相同部分就在那個超越性這個面向。它不同的話呢是一個有限性的彰顯這個部分。因此到目前為止對我而言，這兩者是有張力的。

Kljub napetosti, ki izvira iz te razlike, pa Lin Yueh-hui meni, da sta oba pristopa vendarle komplementarna (ibid.). Zato je eden njenih osrednjih ciljev, ki jih zasleduje že od šestnajstega leta starosti, prav v iskanju možnosti plodnega dialoga med krščanstvom in konfucijanstvom (ibid., 24).

V tem kontekstu se veliko ukvarja z vprašanjem o tem, ali gre pri konfucijanstvu za filozofijo ali za religijo. Meni, da je glede tega vprašanja treba razlikovati med dvema različnima ravnema. Mnogi tajvanski in japonski zgodovinarji so mnenja, da je konfucijanstvo religija, saj tvori del »treh osrednjih naukov (*san jiao*)« in je v zgodovini prevzelo položaj državne religije oziroma državne doktrine – za razliko od daoizma in budizma, ki predstavljata ljudski religiji (*minjian zongjiao*). V svojem osebnem pojmovanju neokonfucijanstva dinastij Song in Ming pa se strinja s Tu Wei-mingom, ki v tem okviru govori o »religioznosti« (ali religiozni naravi) teh diskurzov. To pomeni, da pri tem ne gre za religije v zahodnem pomenu tega pojma. Sama občuti tovrstno »religioznost« kot nekaj, kar je zakoreninjeno v temeljni konfucijanski paradigmi enotnosti narave in človeka, ki vključuje svetost vsega obstoječega. To svetost razumeva kot nekaj, kar lahko obogati človeško življenje, kot nekaj, kar nam daje možnost preseganja omejitev konkretnega, fizičnega bivanja prek nenehne kultivacije in trdega dela, ki ga vložimo vanjo. Če poskušamo opredeliti tovrstni proces kultivacije z vidika religij, potem gre pri tem za proces, ki je primerljiv s procesom religiozno-duhovnega izpopolnjevanja. Za uresničevanje procesa notranje kultivacije je namreč pomemben element vere, ki je v neokonfucijanstvu dinastij Song in Ming dojeta kot vera v Strukturo narave ali v Pot neba. Toda pri konceptih Strukture narave ali Poti neba ne gre za nekaj, kar bi bilo možno personificirati, ali za nekaj, kar bi imelo substanco. Gre zgolj za simbol določenih vrednot, ki koreninijo v mistični globini, ki je ni mogoče resnično izraziti oziroma dojeti z našimi omejenimi čutili.

Druga raven vprašanja o tem, ali gre pri konfucijanstvu za religijo, je povezana z moralo. Kot intelektualka, ki je hkrati pripadnica krščanske vere, tudi sama na to vprašanje gleda podobno, namreč z vidika morale. Zanj je konfucijanstvo torej kvečjemu neke vrste moralna religija, ki je po svojem bistvu globoko racionalna. Zato ne moremo reči, da gre pri tem dejansko za religijo v celostnem pomenu te besede, a hkrati ne moremo trditi, da to nikakor ni religija (*ibid.*, 24). V kitajski zgodovini je ta diskurz vselej prevzemal funkcijo, ki jo je v odnosu do družbe v zahodni zgodovini prevzemala krščanska cerkev. Vendar konfucijanstvo v sodobni družbi te funkcije ne more več prevzemati, saj mu je bila že v začetku 20. stoletja odvzeta institucionalna osnova zanjo.³¹ Vendar lahko tudi sodobnim ljudem še vedno nudi duhovno izpopolnitev in vero v možnost preseganja lastnih fizičnih omejitev.

Po drugi strani pa tudi tradicionalnega pojma konfucijanske »državne religije« ne moremo popolnoma enačiti z zahodnim modelom državne religije. Pri tem gre zgolj za opredelitev, ki izvira iz številnih kitajskih interpretacij, ki sodijo v območje tako imenovane »male tradicije (*xiao chuantong*)«. Ta tradicija izhaja iz osrednje vloge prej omenjenih »treh naukov (*san jiao*)«, medtem ko sta daoizem in budizem v tem okviru dojeta kot ljudski ali popularni veri, je bila vloga konfucijanstva popolnoma drugačna, saj so obredi v konfucijanskih templjih imeli državnopolitičen pomen (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju II, XIII). To med drugim izhaja iz raziskav zgodovine konfucijanskih templjev, ki jih izvaja prodekan Academie Sinice, izredni profesor Huang Jinxing. V tem smislu bi lahko trdili, da so razlike, ki razmejujejo konfucijanstvo od krščanstva, večje od podobnosti, ki ju povezujejo (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju I, V).

V tem kontekstu Lin Yueh-hui izpostavlja delo francoskega katoliškega akademika Thierryja Meynarda s kitajskim imenom Mei Qianli, ki je izpostavil dejstvo, da je bila konfucijanska filozofija v Evropi 16. in zgodnjega 17. stoletja precej pozitivno sprejeta, saj je prav zaradi svoje religioznosti, ki ne potrebuje antropomorfnega Boga, vplivala na oblikovanje razsvetljenskih vrednot. Negativne konotacije je konfucijanstvo v Evropi pridobilo šele pozneje, ko se je v 19. in zgodnjem 20. stoletju pokazalo, da je paradigma monoteistične, antropomorfne religije, na kakršni je temeljila katoliška cerkev, koristna za utrjevanje politične oblasti (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju II, XIII).

Zaradi vrste odmevnih raziskav na tem področju lahko rečemo, da sodi Lin Yueh-hui dandanes k osrednjim osebnostim povezovanja krščanstva in konfucijanstva na Tajvanu. Na tem področju je ustvarila precej novih teoretskih paradigem, ki naj

31 Tukaj gre predvsem za odpravo uradnih državnih izpitov, ki so od kandidatov za uradniške položaje zahtevali obvladovanje konfucijanskih klasikov.

bi olajšali oziroma sploh omogočali plodne sinteze med obema diskurzoma. Mnogi jo pri tem primerjajo z delom tako imenovanega Bostonskega konfucijanstva, pri katerem gre za skupino teoretikov, ki si pod vodstvom sinologa Johna Bertronga prizadevajo za vzpostavitev dialoga med krščanstvom in konfucijansko etiko. Njihovo delo seveda pozna tudi Lin, in v marsikaterem pogledu deluje na podoben način kot oni; tako se oboji, denimo, veliko ukvarjajo z raziskovanjem topoglednega prispevka znanega italijanskega misijonarja Mattea Riccija.

5.7 Diskriminacija žensk v tajvanski filozofiji

Položaj žensk v konfucianizmu je po Lininem mnenju precej kompleksen. Če si ogledamo ta položaj znotraj neokonfucijanstva dinastij Song in Ming, v njegovih besedilih nikjer ne bomo našli na diskriminacijsko obravnavanje žensk. Neokonfucijanski diskurz je opredeljen z načelno enakostjo vseh ljudi, kar seveda samodejno vključuje tudi ženske (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju III, XXXII). Wang Yangming, denimo, je eksplicitno izjavil, da ima prek moralne kultivacije prav vsako človeško bitje možnost doseganja transcendence, torej možnost zlitja s transcendentno strukturo kozmosa in doseganja položaja modreca ali svetnika – pri tem ženske nikakor niso bile izključene (ibid.). V zgodovini dinastije Ming poznamo kar nekaj žensk, ki so se vanjo zapisale zaradi svojih topoglednih dosežkov. Po drugi strani pa je diskriminacija žensk v neokonfucijanstvu zagotovo obstajala – pri tem Lin kot paradigmatičen primer navede Wang Yangmingovega discipula Wang Longxija, znanega tudi pod imenom Wang Ji, ki naj bi izjavil, da samo pripadniki moškega spola razpolagajo z vsemi štirimi potenciali, ki so potrebni za dobro akademsko delo, in da je zato nadvse vesel, da se je rodil kot moški (ibid.). Po Lininem mnenju so takšne izjave nedopustne in pričajo o temnih, nesprejemljivih platih neokonfucijanskih diskurzov, po drugi strani pa so v nasprotju s splošno, egalitarno filozofijo Wang Yangminga.

Vendar se je vsa, tudi egalitarno usmerjena konfucijanska teorija glede razumevanja položaja žensk precej razlikovala od konfucianistične prakse, ki je v konkretnem družbenem življenju pripadnicam ženskega spola onemogočala enakovredni dostop do izobrazbe. Zato nikakor ni naključje, da so bile teoretske raziskave neokonfucijanstva večinoma omejene na moške raziskovalce in pisce. V zadnjem času pa so nekatere Linine kolegice (na primer raziskovalka Academie Sinice Lü Miaofen) začele s sistematičnim raziskovanjem redkih akademskih del, ki so v tistem obdobju nastala pod peresi izobraženek. Tudi v drugih vzhodnoazijskih regijah položaj ni bil nič boljši. Ker se Lin Yueh-hui v svojih raziskavah med drugim osredotoča na študije korejskega konfucijanstva, opaža, da so tudi v korejskih neokonfucijanskih

diskurzih dominirali moški raziskovalci. Posledice te tendence so vidne še danes, saj tudi na sodobnih univerzah na področju filozofskih raziskav prevladujejo moški profesorji in teoretiki. Ta pojav je v današnji Koreji veliko bolj pereč kot na Tajvanu. Tudi na splošno je opaziti, da je patriarhat v korejski družbi še veliko bolj prisoten kot na Tajvanu. A Lin poudarja, da njeni korejski kolegi vselej znova trdijo, češ da njihov patriarhat ni tako diskriminacijski do žensk, saj so imele te v tradicionalni družbi popoln nadzor nad družinsko ekonomijo in so upravljale z denarjem celotnega klana; vsled tega so imele veliko več pravic in privilegijev, kot je vidno na prvi pogled (Lin Yueh-hui, Intervju III, XXXIII).

A tudi na Tajvanu položaj žensk v akademski sferi filozofskega raziskovanja še zdaleč ni izenačen z moškim. Ta pojav je po njenem mnenju povezan s tradicionalnimi družbenimi predsodki, ki še vedno niso odpravljeni. V očeh večine prebivalstva ženske niso primerne za raziskovanje kompleksnih teoretskih diskurzov, ki temelje na racionalnem mišljenju. Zato ni dobro, če se ukvarjajo s filozofijo. Veliko bolj primerne naj bi bile za študij »mehkejših« ved, kot sta literatura ali jezikoslovje (ibid.).

Tovrstne vede so primerne za ženske, ker naj bi bile ženske bolj čustvene in bi imele manjše zmožnosti racionalnega razmišljanja. S tovrstnimi predsodki je bila v procesu svoje izobrazbe pogosto soočena tudi sama; medtem ko je bilo okolje zadovoljno z njeno izbiro dodiplomskega študija klasične kitajske literature, so bili mnogi z njo zelo nezadovoljni, ker se je pozneje vpisala na doktorski študij filozofije. In tudi v okviru tega študija je bila pogosto soočena z diskriminacijo žensk. Večina profesorjev, denimo, ni želela sprejemati mentorstva doktorskih študentk, saj so menili, da so takšna mentorstva zapravljanje njihovega časa kot tudi teoretskega in pedagoškega potenciala. Večina žensk naj bi se po končanem doktoratu namreč poročila in svoje življenje posvetila družini, kar naj bi pomenilo, da nimajo več časa niti interesa za nadaljevanje svojega raziskovalnega dela in usposabljanja. Na srečo njen mentor Mou Zongsan ni imel tovrstnih predsodkov (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju III, XXXIV).

Ti predsodki pa so po njenem mnenju verjetno še močnejši oziroma še bolj živi na kitajski celini, saj je srečala že precej celinskih kolegov, ki so prostodušno zatrjevali, da ženske pač nimajo »filozofskih možganov« (ibid.).

Vendar pa to nikakor ne pomeni, da so na Tajvanu ti predsodki že odpravljeni. Tudi tukaj je število žensk, ki se na akademski ravni ukvarjajo s filozofijo, veliko nižje od števila njihovih moških kolegov. Delno k temu prispevajo ženske same, ki so v veliki meri te predsodke ponotranjile in se identificirale z družbenimi vlogami,

ki jim jih pripisuje konservativna, patriarhalna tradicija. To se potem odraža tudi v njihovih interesih oziroma lastnostih. Konfucijanski filozofski disputi so zelo racionalni, in njihovo razumevanje zahteva veliko kompleksnega razmišljanja kot tudi vztrajnosti. Podoben problem se kaže tudi v naravoslovju, kjer so ženske – iz istih razlogov – prav tako slabo zastopane in zapostavljene. Na področju matematike, denimo, so tajvanske ženske prav tako zelo maloštevilne (Lin Yueh-hui, 2017, Intervju III, 12).

Na Inštitutu za kitajsko literaturo in filozofijo, kjer je Lin Yueh-hui zaposlena, delujeta še dve kolegici, ki se ukvarjata s konfucijanstvom, vendar ga obe obravnavata bolj z vidika idejne zgodovine kot filozofije. Tako je na akademiji Lin pravzaprav edina ženska, ki deluje na področju konfucijanske filozofije.

6 Wu Hui-Ling

6.1 Od naravoslovja do filozofije, od Platona do Zhuangzija

Wu Hui-Ling je docentka kitajske filozofije na Univerzi Furen (*Furen daxue*) v Tajpeju. Četudi njena družina izvira iz kraja Yunlin, je bila sama leta 1979 rojena v Tajpeju kot najmlajša hči od treh otrok. Njen brat dela v restavraciji kot strežnik, sestra pa je zaposlena kot psihologinja na neki gimnaziji. Wu je torej edina članica ožje družine, ki dela kot raziskovalka v akademski sferi in je zaposlena na univerzi.³²

Wu Hui-Ling v zgodnji mladosti ni kazala posebnih nagnjenj do filozofskega razmišljanja. Pravzaprav v gimnaziji s to vedo ni imela nikakršnih stikov, saj filozofija na Tajvanu ni predmet srednješolskih učnih programov. Za filozofijo se je Wu torej začela zanimati šele po tem, ko se je vpisala na univerzo. Njena odločitev za študij filozofije je bila sprva zgolj plod pragmatičnih nagibov. Šele v teku študija jo je začela vse bolj privlačiti. Kljub temu pa so bili njeni starši vse prej kot navdušeni, ko so izvedeli, da se je njihova najmlajša hči odločila za študij filozofije. Skrbelo jih je, da s tovrstno izobrazbo nikoli ne bo mogla najti zaposlitve.

Vendar je imela njena zasebna, družinska izobrazba vseeno precejšen vpliv na njeno poznejšo odločitev za specializacijo v okviru tradicionalne kitajske filozofije. Starši so jo že kot otroka učili branja in razumevanja klasične kitajščine ter recitiranja klasičnih pesmi. Ta temeljna izobrazba, ki jo je pridobila v krogu družine, ji je pozneje zelo olajšala študij klasične kitajske filozofije.

V tajvanski prestolnici je Wu odraščala in obiskovala osnovno šolo, gimnazijo ter univerzo. Že v osnovni in srednji šoli je bila deležna prvovrstne izobrazbe, saj je obiskovala prestižno šestletko³³ Guangfu guoxiao in eno najboljših gimnazij, namreč tajpejsko državno gimnazijo Jieshou guozhong. Med njenimi sošolci je bil, na primer, Chen Zhizhong, sin Chen Shuibiana, ki je bil tajvanski predsednik v letih od 2000 do 2008.

V srednji šoli jo je najbolj zanimalo naravoslovje, vendar se je po maturi odločila, da bo raje študirala družboslovje ali humanistiko, in tako je pristala na dodiplomskem Oddelku za filozofijo Univerze Furen, na kateri je pred dvema letoma znova pristala kot asistentka. Ker je med študijem želela tudi delati in se preživljati z lastnim denarjem, se je sprva na študij filozofije vpisala kot izredna študentka. A v teku študija so jo njegove vsebine vse bolj zanimale, zato se je kmalu prepisala na redni program in se odločila, da bo študiju posvetila večino svojega časa.

32 Univerzitetni profesor pa je tudi njen stric po materini strani, ki predava medicino.

33 Enako kot na kitajski celini je šolski sistem tudi na Tajvanu razdeljen na šest let osnovne, štiri leta nižje in štiri leta višje srednje šole.

Na začetku se je osredotočila na zahodno filozofijo, predvsem Platonova miselnost jo je izjemno pritegnila. Potem pa je med počitnicami po končanem tretjem letniku obiskala Egipt; občudovala je njegovo starodavno kulturo in ob tem pogosto razmišljala o tem, kako škoda je, da večina današnjih Egipčanov ne more brati starih zapisov, ki pričajo o njej. Pomislila je tudi na to, kako srečna je, da sama razpolaga s poznavanjem klasične kitajščine in da ima zato možnost raziskati starodavno kitajsko kulturo, iz katere izhaja. Po vrnitvi na Tajvan se je zato odločila, da se bo poslej posvečala študiju klasične kitajske filozofije. Zato ni bilo naključje, da se je po končanem študiju dodiplomskega programa vpisala na magisterij s področja kitajske filozofije na Univerzi Dongwu (Dongwu daxue; Soochow University).

Tam je že v prvem letniku magistrskega študija spoznala poznejšega mentorja svojega doktorata, profesorja Lee Hsien-chunga, ki je največji strokovnjak za klasično kitajsko logiko na Tajvanu. A v tistem času jo je poleg analitične filozofije izjemno močno pritegnila tudi daoistična. In ker se je morala odločiti za eno od njiju, se je odločila za slednjo in se v svojem magisteriju posvetila študiju Laozijeve miselnosti. V tistem času je prek svojega profesorja Ye Haiyana prvič srečala svojega najpomembnejšega učitelja Chen Guyinga, znanega teoretika daoizma, ki sem ga podrobneje predstavila v četrtem poglavju te knjige. Chen, ki je bil član komisije pri zagovoru njenega magisterija, je odločilno vplival na njen nadaljnji razvoj. Po uspešno končanem magistrskem študiju se je Wu vpisala na doktorat na državni Univerzi Zhongyang (Zhongyang daxue) v Zhongliju.

Poleg dobre štipendije, katero ji je nudila ta univerza, je bil eden od razlogov za ta njen izbor povezan z dejstvom, da na področju študij kitajske filozofije na Tajvanu prevladuje študij modernega konfucijanstva, za katerega se sama ni preveč zanimala. Oddelek za filozofijo na Univerzi Zhongyang pa je nudil tudi teme, povezane z daoizmom, predvsem neodaoizmom obdobja Wei Jin, ki se mu je Wu Hui-Ling posvetila v teku svojega doktorskega študija.

Po doktoratu se je v sklopu Lee Hsien-chungovega projekta kot postdoktorska raziskovalka zaposlila na Oddelku za filozofijo Državne univerze Tajvan. Po izteku tega projekta je začela delati na Univerzi Furen kot raziskovalka in asistentka filozofije za določen čas. Ker sta se na omenjenem oddelku zaradi upokojitve dveh kolegov ravno izpraznili dve delovni mesti, pa upa, da bo lahko zapolnila eno od njiju in ostala na Univerzi Furen kot redna sodelavka.

Vpliv Chen Guyinga je v njenem delu še vedno močno opazen, saj je njena najljubša knjiga *Zhuangzi*. Daoizem jo pri filozofiji še vedno najbolj privlači. Četudi jo je na začetku študija bolj privlačil Platon, je pozneje ugotovila, da je *Zhuangzi* veliko bolj

sofisticirano delo. Kadar zdaj, po vrsti let intenzivnega ukvarjanja s to knjigo, vzame v roke kakšno Platonovo delo, opaza, da je njegova miselnost v primerjavi z Zhuangzijevo veliko manj svobodna. Danes ga dojema kot filozofa, čigar ideje so ujete v kalupe racionalnih logičnih zakonitosti, umeščene v tesne okvire strogih terminologij in metodologij ter omejene z vrsto rigidnih paradigem. Zhuangzijeve misel tovrstne omejitve presega, ne da bi zato morala žrtvovati svojo globino in pronicljivost.

6.2 Problematika metodologije kitajske filozofije

Wu dojema filozofijo kot vedo, katere osrednji namen je razpiranje temeljnih vprašanj o človeškem bivanju. Ta vprašanja se razlikujejo glede na posamezno šolo oziroma strujo ali glede na obdobje, kajti vsak zgodovinski čas je opredeljen z drugačnimi problemi. Idejna zgodovina pa obravnava družbene kontekste, v katere so ta vprašanja umeščena. Preučuje njihov politični pomen in je v svoji tesni povezavi z zgodovino morda v določenem smislu celo bolj objektivna od filozofije, saj pri obravnavanju razvoja posameznih filozofskih struj upošteva zlasti zunanja dejstva, ki so del objektivne resničnosti. A Wu Hui-Ling – vsaj za zdaj – vseeno veliko bolj privlači filozofija, saj se ukvarja z vsebinami in vrednotami, ne zgolj z zgodovinskimi elementi in vplivi.

To je skupno tako zahodni kot tudi kitajski filozofiji in se odraža v delih vseh največjih mislecev obeh idejnih tradicij. To je opazila tudi v svojih prej omenjenih primerjavah Platonove in Zhuangzijeve miselnosti. Kot skupno točko obeh filozofov, ki sta živela približno v istem času,³⁴ vidi Wu osredotočenost na določena metafizična vprašanja, četudi ta vprašanja obravnavata vsak na svoj specifičen in sebi lasten način. Wu so v rosni mladosti zelo privlačili pojmi Platonovih idej, posebej zanimiva pa se ji je zdela tudi njegova obravnava koncepta človeške duše kot nečesa čistega, kar v nas ostaja po smrti telesa.

A za reševanje človeških stisk in problemov je Zhuangzi pravzaprav še bolj priročen:

To se jasno pokaže, kadar je človek soočen s problemi in težavami. Zhuangzi nam tukaj nudi nek duh »jaza«, ki je prisoten že v življenju. Pri Zhuangziju nam za doživetje duše kot čistine lastnega bivanja ni treba čakati na to, da umremo. Dovolj je, da se za to odločimo in že lahko vzletimo na krilih lastne domišljije, ki nas ponese nekam nad probleme, ki jih velja reševati. To me je pri Zhuangziju vselej zelo privlačilo. In šele prek Zhuangzija sem se začela zanimati za filozofijo Ji Kanga iz obdobja Wei Jin, o kateri sem napisala doktorat. (Wu Hui-Ling, 2018, Intervju, XXXIX).

34 Platon je živel v času od leta 427 do 347 pred našim štetjem, Zhuangzi pa verjetno neke v obdobju od leta 369 do 286 pred našim štetjem. To pomeni, da sta več kot dvajset let hkrati tlačila zemljo.

吳：我覺得尤其在面對困難的時候。莊子有一種“我”的精神，不需要像柏拉圖死後才有純淨的靈魂，我只要現在願意，我還是可以發揮想像力，去解決現在的困難，我覺得莊子這個就很吸引我。也是因為莊子，我才會對魏晉的嵇康有興趣，所以我博士論文才要寫嵇康。

Wu Hui-Ling meni, da obstajajo določene vzporednice med Platonovim razumevanjem duše na eni in Zhuangzijevim razumevanjem smrti na drugi strani. To se jasno pokaže, če pomislimo na njegovo zgodbo o lobanji (prim. Zhuangzi s.d., Zhi le, 4). Pa tudi njegovo znamenito anekdoto o metuljevih sanjah (ibid. Qiwu lun, 14) lahko razumemo na podoben način, kot bi ta klasični daoist želel spregovoriti o nečem, kar je zunaj našega vsakdanjega življenja in ločeno od našega omejenega telesa. Morda je Zhuangzi v tej zgodbi poskušal opisati nekaj, kar je podobno človeškemu duhu, ki presega golo fizičnost. Wu torej meni, da govori ta zgodba o nečem, kar je blizu pojmu duše, verjame pa tudi, da je v tem pogledu Zhuangzijeve misel primerljiva s Platonovim konceptom ideje.

V obeh primerih gre po njenem mnenju za preseganje omejenosti imanentnih vidikov življenja in vrnitev k nečemu višjemu, kar je naše izvorno in pristno domovanje. A medtem ko je pri Platonu za udejanjanje te višje, transcendentne sfere treba umreti, saj duša ne more biti srečna, dokler je vezana na telo in njegove fizične omejenosti, je pri Zhuangziju svoboda načeloma inherentna vsakemu človeku. Tudi če je njegova duša del telesa, lahko vsak človek doživi radost brezskrajnosti že v tuzemskem življenju, v konkretnem trenutku, ki je tukaj in zdaj.

A vse to so seveda zgolj primarne, površne impresije. Wu se zaveda dejstva, da so resnejše, zanesljivejše primerjave filozofov in filozofij, ki so kulturno daleč vsaksebi, precej težje, saj so povezane z vrsto kompleksnih metodoloških problemov. Za uresničevanje te naloge moramo izpolnjevati veliko težavnih pogojev. Prvič moramo zelo dobro poznati oba filozofska diskurza, ki ju želimo primerjati, vključno z vsemi razvojnimi konotacijami kot tudi vsemi vsebinskimi, konceptualnimi in zgodovinskimi konteksti, v katere je umeščen vsak od njiju. Drugič smo tukaj soočeni s problemom objektivnosti, ki jo je težko doseči, saj v vsaki primerjavi primarno izhajamo iz enega od obeh *comparandov* (predmetov primerjave), ki služi kot norma, medtem ko je drugi pri tem udeležen zgolj kot neke vrste sogovornik oziroma kot zrcalna slika, ki služi meritvi podobnosti in razlik. Prvi *comparand* je torej hkrati tisti, ki postavlja kriterije za evalvacijo teh podobnosti in razlik, medtem ko je drugi zgolj objekt te evalvacije. Rezultati takšne primerjave bodo zato popolnoma različni, če postavimo kot osrednji kriterij Zhuangzijevo ali pa če izhajamo iz Platonove filozofije.

V zadnjih letih se je Wu Hui-Ling pod vplivom svojega postdoktorskega mentorja Lee Hsien-chunga začela vse bolj zanimati tudi za vsebine in metodologijo klasične kitajske logike, predvsem za dispute Hui Shija in Gongsun Longa, ki sodijo na področje semantične logike. Vendar je po duši še vedno daoistka, saj jo primarno še vedno zanima Zhuangzijeva filozofija. Nanjo je na nek način vse bolj navezana, saj se z njo intenzivno ukvarja že več kot deset let. V tem pogledu bi lahko trdili, da je vpliv Chen Guyinga na delo te mlade tajvanske filozofinje vseeno precej močnejši kot vpliv logika Lee Hsien-chunga.

Glede same filozofske metodologije pa Wu zagovarja stališče, da je na začetku študija najbolj prikladno, če osvojimo temeljno metodologijo zahodne filozofije, in sicer tudi v primeru, da se ukvarjamo s kitajsko. Najlažje je začeti z obravnavo določenih osrednjih konceptov, kot so Laozijev *dao* ali Zhuangzijev koncept brezskrbnega lebdenja (*xiaoyao*). Na ta način se lahko študentke in študentje kitajske filozofije s tem diskurzom takoj na začetku soočajo na bolj akademski način, ne zgolj na populističen, ki bi v njem videl samo nekakšno vsakdanjo modrost ali neke vrste priročnik, uporaben za reševanje problemov vsakdanjega življenja. Če namreč razumevamo kitajsko filozofijo na tak, površen način, bomo nujno prišli do zaključka, da to sploh ni filozofija, temveč samo določena oblika miselnosti. Če torej želimo najti filozofske razsežnosti teh diskurzov, potem se moramo s to »miselnostjo« sami soočiti na filozofski način. Za začetnike in začetnice študija kitajske filozofije je torej pomembno, da najprej osvojijo zahodno filozofsko metodologijo in se naučijo obravnavati koncepte na filozofski, ne zgolj na literaren ali populistično modrujoči način. Vsekakor so klasične šole kitajske miselnosti obravnavale svet in življenje na filozofski način:

Filozofija je veda, ki razpira temeljna vprašanja. Na zahodu so ta vprašanja metafizična. A tudi na Kitajskem so bila metafizična vprašanja pogosto v ospredju, in sicer zlasti v okviru klasičnega daoizma, ki se je že zelo zgodaj začel ukvarjati z metafizičnimi debatami. Kar zadeva vsebino teh debat, gre pri njih torej nedvomno za metafizično-filozofska vprašanja. Problem je zgolj v različni metodologiji, saj se kitajska filozofija metafizičnih debat loteva na popolnoma drugačen način. Zahodna filozofija obravnava tovrstna vprašanja v okviru teoretskih razprav, znotraj katerih je razvila metodo konceptualne analize. Ta pa je kot prvi korak zelo uporabna tudi pri soočanju s kitajsko filozofijo. (Wu Hui-Ling, 2018, Intervju, XLI)

如果哲學是要討論問題，西方找的是形而上的問題，那形而上的問題在中國也有，尤其在道家裡，很早就對形而上感興趣進而討論；如果就問題和聯繫來說，我覺得中國一定有哲學，只是我們討論的方法不一樣。中國討論的方式不會像西方一樣進行論述，

可是我們做當代人，當代人讀中國哲學的時候，我覺得其實學一點西方的方法很有用，第一個入手的就是概念分析。

To metodo uporablja Wu tudi pri svojih predavanjih, namreč v uvodnem delu, v katerem študentom in študentkam predstavi filozofijo kot tako in znotraj nje tudi kitajsko filozofijo. A to je samo prvi korak. Pozneje, ko so študentje in študentke že bolje seznanjeni s filozofijo kot znanstveno disciplino, pa jim predstavi tudi posamezne metodološke pristope, ki so jih razvili tajvanski raziskovalci in so bolj primerni za akademsko obdelavo kitajske filozofije.

Tako jim, na primer, predstavim Lee Hisen-chungovo metodo miselnih enot ali nekoliko preprostejšo raziskovalno metodo izvornih problematik, ki jo je razvil Lao Siguang, seznanim pa jih tudi s Fu Weixunovo metodo ustvarjalne hermenevtike. Pri tem je pomembno, da študentke in študenti ugotovijo, katera jim pravzaprav najbolj ustreza za raziskovanje tistih vidikov kitajske filozofije, ki jih zanimajo. Včasih je tak osebni interes lahko odločilna motivacija za izdelavo dobre filozofske raziskave. Ko sem se sama zanimala za nomenalistično šolo, mi je tako pri mojih topoglednih raziskavah najbolj ustrezala metoda miselnih enot, s katero sem se najbolj približala temeljnemu izhodišču te šole. (Wu Hui-Ling, 2018, Intervju, XLI)

比如說，我也會介紹李賢中老師的方法（羅：思想單位），也會介紹簡單一點的勞思光的基源問題研究法，也會稍微介紹傅偉勳的創造詮釋學。在這幾個方法裡我不知道學生會喜歡哪一個，因為有時候現在你喜歡的方法會很幫助你，所以應該要挑一個你自己喜歡的。像當時我喜歡名家，我就覺得李賢中的思想單位對我來講很好入手。

Seveda pa metoda miselnih enot ni primerna za vsako vrsto kitajske filozofije, saj predstavlja metodo, s katero je mogoče analizirati klasično logiko, ne pa tudi večine drugih virov, ki ne temelje na sklepanju po silogizmih. Zhuangzijeva filozofija, denimo, je metodološko izjemno svobodna, saj je tesno povezana z domišljijo. Četudi vsebuje *Zhuangzi* mnogo segmentov, ki so osnovani na določenih načelih, pa ti nimajo univerzalne veljave, zato ne morejo predstavljati osnove logičnega sklepanja. Zhuangzijeva miselnost ni opredeljena z logičnim sosledjem idej ali načel. Če torej želimo to delo obravnavati na akademski način, torej v okviru filozofije kot znanstvene discipline, se moramo pri tem posluževati drugih metod. Pri tem je še vedno uporabna metoda konceptualne analize.

Sama pri tem izhaja iz metode primerjave referenčnih sistemov, iz katere izpelje kontrastivno analizo segmenta, ki ga preučuje. Ker Wu Hui-Ling poleg daoističnih

klasikov zelo zanima tudi filozofija nomenalistov, je svoje raziskave Zhuangzija in Hui Shija postavila v tak okvir (Wu Hui-Ling, 2018a, 41). Izkazalo se je, da nam lahko tovrstna komparativna perspektiva, ki izhaja iz kontrastne primerjave med Zhuangzijem in Hui Shijem, predoči Zhuangzija v veliko kompleksnejši, večdimenzionalni podobi, ne zgolj kot izključnega kritika drugih diskurzov in metod mišljenja. Zhuangzijevo filozofijo je dobro raziskovati na dialoški način, ki presega umeščenost v neko točno določeno metodo nanašanja na nek natančno opredeljen okvir razmišljanja. A to ne velja za celoten spekter daoistične filozofije. Laozijevo kozmologijo, denimo, je nedvomno mogoče analizirati tudi s pomočjo metode miselnih enot, ki je za raziskovanje Zhuangzija popolnoma neprimerna (Wu Hui-Ling, 2015, 15). Zato se večina tajvanskih teoretikov njegove filozofije loteva s pomočjo hermenevtičnih metod. Trenutno je pri tem najbolj modna metoda korporativne hermenevtike.

Njena poglobljena osnova s področja zahodne filozofije in metod, ki so se razvile v njenem okviru, seveda še vedno vpliva na izhodišča, ki jih uporablja v svojih raziskavah. Pri tem jo posebej zanimajo izhodišča filozofije jezika, ki pa se razlikujejo od izhodišč semantične logike, kakršni so se razvili v kitajski idejni tradiciji. Četudi je to težko, pa je oba diskurza mogoče povezovati tudi z metodami analitične filozofije. Tukaj velja omeniti izvrstne raziskave profesorja Feng Yaominga, ki je s pomočjo metod sodobne lingvistične analitike razkril številne prej neznane vidike filozofije klasičnega kitajskega logika Gongsun Longa. Njegove raziskave so marsikaterega tajvanskega strokovnjaka za zahodno filozofijo prepričale o tem, da gre tudi pri mnogih segmentih tradicionalne kitajske miselnosti za zelo dragoceno filozofsko izročilo, katere sporočilnost ni omejena zgolj na idejnozgodovinske ali filološke vidike. Po Wujinem mnenju je njegovo delo zelo pomembno, saj pomaga odstranjevati zahodne predsodke glede temeljne narave kitajske idejne tradicije. Seveda gre pri tem za dolgotrajen proces; četudi se profesor Feng že vrsto let ukvarja z raziskovanjem kitajske filozofije skozi prizmo analitičnih metod, je širši vpliv njegovega dela opazen šele v zadnjem času.

Ta trend je opazen tudi v sami zahodni filozofiji; teoretiki in teoretičarke, ki delajo na tem področju, so bili namreč do pred kratkim precej evrocentrični in so na vse filozofije, ki so izšle iz drugih, »neevropskih« tradicij gledali z orientalističnega vidika kot na vrsto religije oziroma dogme, ki je ni mogoče kritično prevpraševati. Na srečo so ti predsodki vedno bolj stvar preteklosti; načelna odprtost ter esencialno dialoška, kritična narava mnogih struj in del kitajske filozofije si počasi utirata pot tudi v zavest zahodnih filozofov in filozofinj (ibid.).

Pri tem so seveda v prednosti tisti, ki obvladajo klasično kitajščino, kajti večina del iz bogatega repertoarja kitajske idejne zgodovine žal še vedno ni prevedena v

zahodne jezike. Za zdaj zahod razpolaga samo s prevodi predqinskih klasikov, vsi ostali diskurzi pa so osebam, ki ne berejo kitajščine, žal še vedno nedostopni (ibid., XLIII). Že samo v barvitnem spektru filozofije obdobja Wei Jin so doslej prevedeni samo Wang Bijevi *Komentarji k Laoziju (Laozi zhu)*. Zahodnim teoretikom in teoretičarkam ni dostopno niti izjemno pomembno Dong Zhongshujevo delo *Biserna rosa spomladansko-jesenskih analov (Chunqiu fanlu)* iz dinastije Han. Celotni opus srednjeveške in novoveške kitajske filozofije, ki je izjemno obsežen, saj zaobjema na stotine pomembnih del, pa še vedno čaka na prevod. Delno so torej predsodki zahodnih filozofov glede kitajske miselnosti pogojeni z njihovim nepoznavanjem predmeta, na katerega se nanašajo.

6.3 Ženske in filozofija

Wu veliko razmišlja o razlogih za spolno pogojeno nesorazmerje na področju filozofskih raziskav. Žensk, ki se ukvarjajo s filozofijo, je pravzaprav še manj kot tistih, ki se ukvarjajo z naravoslovjem ali matematiko. Tudi sama je opazila, da so se mnoge njene kolegice, s katerimi je študirala filozofijo, ustrašile, takoj ko so naletele na logiko. V tem segmentu filozofije so Tajvanke večinoma precej šibke, saj niso vajene razmišljanja v skladu z racionalnimi načeli. Ker pa je logika ena od pomembnih osnov filozofije, so mnoge med njimi dojele celotni filozofski diskurz kot nekaj oddaljenega in nerazumljivega, kot nekaj, kar je težko dojeti in usvojiti.

Tovrstno abstraktno mišljenje jim je tuje in se z njim nočejo ukvarjati. Četudi so ženski možgani strukturirani popolnoma enako kot moški, si večina žensk nikoli ni prisvojila takšnih sposobnosti jasnega analitičnega mišljenja kot njihovi moški kolegi (Wu Hui-Ling, 2018, Intervju, XLIII). Wu poudarja, da pri tem seveda ne gre za biološko, temveč kulturno pogojeno problematiko. Takšna situacija je rezultat spolno specifične socializacije, vzgoje in izobrazbe.

Na Tajvanu je tovrstna neenaka socializacija povezana s splošno atmosfero, ki vlada v tajvanski družbi in ki je še vedno opredeljena s tradicionalnimi, patriarhalnimi predsodki. Osnovnošolski učni program ne vsebuje nikakršnih filozofskih vsebin; snov se še vedno podaja frontalno, brez možnosti, da bi učenci in učenke sploh lahko postavljali vprašanja ter se tako urili v kritičnem razmišljanju. To je za deklice še posebej usodno, saj so te v svoji socializaciji že tako ali tako vzgajane v skladu z idealom poslušne in molčeče ženske brez lastnega mnenja. Takšne predstave o idealnih ženskah so v tajvanski družbi latentno še vedno prisotne. Ženske so še vedno večinoma dojete kot osebe, ki naj bodo v prvi vrsti dobre matere in žene. Zato jim ni treba preveč spraševati (ibid.).

Ob razmisleku o Zhou Guopingovi zloglasni izjavi, ki sem jo omenila na začetku te knjige in ki govori o tem, da se ženske ne bi smele ukvarjati s filozofijo, kajti v primeru, da to počno, to ni dobro niti za ženske niti za filozofijo, se nam odpre tudi vprašanje o tem, ali obstajajo v stopnji diskriminacije žensk na področju filozofije kakšne bistvene razlike med celinsko Kitajsko na eni in Tajvanom na drugi strani. Wu Hui-Ling meni, da v tem pogledu ni bistvenih razlik med obema kulturama, kajti obe sta plod iste tradicije in v obeh je še zelo živa dediščina konfucianističnega patriarhata. Ta dediščina propagira lik ženske, ki je predvsem omejena na družino in vlogo poslušne žene ter požrtvovalne, nesebične matere in snahe. Zato so deklice, ki postavljajo preveč vprašanj in so preveč radovedne, v večini družin še vedno nezaželeni. In če v tebi že od malega zatrejo radovednost, če ti že v najzgodnejšem otroštvu prepovedo samostojno razmišljanje, potem seveda tudi pozneje ne razpolagaš z nikakršnimi osnovami logično racionalnega mišljenja. Takšnim dekletom je seveda zelo težko študirati filozofijo. Wu Hui-Ling poudarja, da je imela sama pri tem veliko srečo, saj je že v osnovni šoli naletela na nekatere od redkih učiteljic in učiteljev, ki so z veseljem odgovarjali na vsa njena vprašanja in so jo spodbujali k branju knjig, ki niso bile neposredno povezane s šolskimi predmeti. Zato je bila ena redkih deklic, ki so poznale marsikatero delo, ki ni sodilo v okvir običajne izobrazbe, in je požirala dela tako zahodne kot tudi kitajske književnosti ter filozofije. To ji je pozneje pri študiju zelo pomagalo.

Četudi je obiskovala prestižno šolo, v kateri so bili zbrani otroci najvišjih in najbolj izobraženih slojev, je bila večina njenih sošolk že takrat zelo tradicionalno vzgojenih; bile so poslušne in brez domišljije. Nikoli niso same od sebe postavljale vprašanj in govorile so samo takrat, ko jih je kdo kaj vprašal. Wu pa meni tudi, da ji je pri razvoju kritičnega mišljenja zagotovo pomagal tudi njen odprt značaj. Vendar trdno verjame v to, da obstaja neposredna vzročna posledična povezava med radovednostjo ter zastavljanjem vprašanj na eni in filozofskimi interesi na drugi strani. V njenem življenju je njena mati pri tem odigrala odločilno vlogo. Četudi se je oče vselej zavzemal za to, da bi bila Wu Hui-Ling vzgojena v skladu s tradicionalnimi ideali, jo je mati pri zasledovanju njenih intelektualnih in kritičnih interesov namreč vselej podpirala. Pri tem je ni nikakor omejevala – edino, kar je od nje v tem pogledu vselej zahtevala, sta bili poštenost in iskrenost. Bila je ena redkih oseb v njenem okolju, ki tudi ni nasprotovala temu, da se je hči odločila za študij filozofije. Wu meni, da je bila v tem pogledu privilegirana, saj je bila njena mati precej drugačna od mater njenih sošolk in prijateljic. Tudi takrat, ko se je odločila za doktorat, jo je mati podprla, četudi je bil oče precej proti:

Mati me je podprla, oče pa je menil, da je to nekaj popolnoma nepotrebne-
nega. Raje naj se poročim in rojevam otroke. Večina moških na Tajvanu
še vedno misli, da je za ženske najbolje, če se poročijo. Le zakaj naj bi
delale doktorat? (Wu Hui-Ling, 2018, Intervju, XLIV)

我媽媽也是支持，我爸爸就覺得不用吧，結婚吧，去生孩子吧。
在台灣大多數的男性還是覺得女生結婚吧，讀什麼博士。

Ženske, ki imajo doktorski naziv, so v takšnih okvirih dojete kot brezspolne osebe:

Doktorice so tretji spol. Poznamo moške, ženske in doktorice. (Wu
Hui-Ling, 2018, Intervju, XLV)

女博士是第三性啊，男人、女人、女博士。

Četudi se situacija na tem področju polagoma izboljšuje, je – podobno kot na
kitajski celini – tudi na Tajvanu visoko izobraženim ženskam še vedno težko
najti primerneža moža. Ženske z doktoratom na splošno še vedno niso zaželeni
kot zakonske družice. Tako so med predavateljki na njeni Univerzi Furen poleg
nje še štiri druge predavateljice, a med njimi je samo ena poročena – ostale tri
so samske.

Tudi druga filozofinja, ki sem jo predstavila v tej knjigi, profesorica Lin Yueh-hui,
je vse življenje ostala samska. Wu Hui-Ling pravi, da se je sama omožila v času
doktorskega študija. Njen bodoči tast jo je takrat kar naprej poskušal pregovoriti,
naj preneha s študijem in se raje posveti bodoči družini, vendar ga ni poslušala.

Medtem se je tast moral hočes nočes sprijazniti s snaho, ki je filozofinja in ima
doktorat. Prav navdušen pa nad tem dejstvom še vedno ni, saj poklic predavateljice
in raziskovalke filozofije v današnjem času seveda nikakor ni naklonjen rojevanju
otrok, ker je poslanstvo matere težko združljivo z akademsko kariero.

Socializacijsko pogojeno neenakost opaža tudi pri študentih in študentkah, ki jih
poučuje. Študentke so veliko bolj pasivne, postavljajo manj vprašanj in so manj sa-
moiniciativne od študentov. To diskrepanco poskuša reševati z metodo, ki jo označuje
kot »napol prisilno« (Wu Hui-Ling, 2018, Intervju, L). Ker si želi, da bi študentke
v enaki meri aktivno sodelovale pri predavanjih kot študenti, je vsako predavanje
razdelila na več delov. Po prvem delu, ki je frontalni, je uvedla skupne debate, in sicer
na način, da morajo pri njih sodelovati prav vsi. Vsak od prisotnih v določeni vrsti
mora zastaviti vprašanje ali podati komentar k snovi, ki so jo ravnokar obdelali. Po
tem debatnem delu je spet na vrsti frontalni del predavanj, ki mu spet sledi debatni,
pri čemer je na vrsti naslednja vrsta, in tako naprej – vse dokler niso prav vsi študentje
in študentke izrazili svojih stališč o obravnavanem predmetu.

6.4 Poklic predavateljice in raziskovalke filozofije

Wu Hui-Ling ljubi svoj poklic in ga ne bi zamenjala z nobenim drugim. V razmerju med predavanji in raziskovanjem pa ji je ljubše slednje. Meni, da se bliža »zlati dobi« svojih filozofskih raziskav, saj naj bi bile te najbolj prodorne pri osebah med štiridesetim in sedemdesetim letom. V raziskovalnem delu uživa (Wu Hui-Ling, 2018, Intervju, XLVI). Wu tudi predava z velikim veseljem, četudi meni, da jo raziskovanje filozofije vseeno bolj zanima kot pedagoško delo. Zanja so raziskave primarnega pomena, in svoja predavanja vselej prilagaja temam, ki jo zanimajo tudi v smislu raziskovanja. Poudarja tudi, da je raziskovanje pomembno za sam razvoj poučevanja, ki bi sicer stagniralo in za vselej ostajalo na eni in isti ravni. Odziv študentov in študentk na njena predavanja ji je nadvse pomemben ter zanjo predstavlja izziv, ki ji pogosto razpira nove vidike materiala, ki ga raziskuje. Zato si vselej prizadeva za uresničevanje komplementarnega razmerja med obema segmentoma svojega dela. Pedagoško delo med drugim vidi kot pomemben korektiv v svojem filozofskem razmišljanju, zato je vesela debat s svojimi študentkami in študenti kot tudi njihovih vprašanj.

Filozofski oddelek na Univerzi Furen se je razvil iz preučevanja in nadgrajevanja neosholastične filozofije oziroma teologije, saj je ta univerza formalno pravzaprav še vedno katoliška. V prvih letih po ustanovitvi je na njem delovala vrsta pomembnih teoretikov, ki sodijo med najpomembnejše tajvanske filozofe druge polovice 20. stoletja.³⁵ Vendar je struja moderne neosholastike, ki je predstavljala srž njihovih raziskav, v zadnjih letih zamrla zaradi upokojitve večine pomembnih teoretikov tega področja, ki niso uspeli najti primerljivih, teoretsko enako vrhunskih naslednikov. S temi filozofskimi temami se ukvarjata samo še dva raziskovalca na Katoliškem raziskovalnem centru, ki deluje v okviru Oddelka za filozofijo Univerze Furen.

Po drugi strani pa se je v zadnjih letih na oddelku oblikovala skupina mlajših teoretikov in teoretičark, ki so bili večinoma izobraženi v tujini. Pri tem izpostavlja profesorja Qiu Jianshuoja, ki je objavil že več zelo odmevnih raziskav s področja logike. Četudi izhaja iz metodoloških iztočnic zahodne logike, se veliko ukvarja tudi z raziskovanjem kitajske logike in na tem področju dejavno sodeluje z Wuji-nim nekdanjim mentorjem Lee Hsien-chungom.

Poleg neosholastične filozofije je na Univerzi Furen zato vse bolj pomembno tudi raziskovanje drugih področij zahodne miselnosti; pa tudi na področju kitajske

35 Najpomembnejši pionir in osrednji predstavnik te filozofske struje Luo Guang 羅光 je pomemben ne zgolj zato, ker je širil znanja ter odstranjeval predsodke o zgodovini in vsebinah sholastične filozofije, temveč tudi zato, ker je izdelal precej inovativnih smernic za razvoj metodologije kitajske filozofije, zlasti njenih hermenevtičnih vidikov (Rošker, 2019, 32).

filozofije ima ta ustanova precej dober sloves, saj so na njej poučevali mnogi pomembni teoretiki tega področja, kot so Fang Dongmei, Yan Lingfeng in Wu Kunrui.

6.5 Teoretske vsebine

V okviru tega oddelka Wu predava Zgodovino kitajske filozofije, Metodologijo kitajske filozofije in Filozofijo obdobja Wei Jin. V svojem pedagoškem delu uvaja nove pristope, kar študente in študentke navdušuje, saj so bili prej – predvsem na področju kitajske filozofije – vajeni tradicionalizma, frontalnega načina predavanj in učenja na pamet. Zato ima vtis, da so z njo in njenim dinamičnim načinom predavanj, ki vključuje interaktivne debate in predstavitve vrste različnih metodologij, nadvse zadovoljni.

Pri filozofiji obdobja Wei Jin se ne osredotoča na segment, ki ga je obdelala v svoji doktorski disertaciji, torej na miselnost filozofa Ji Kanga, temveč preučuje val novega daoizma in predvsem tisti del te struje, ki je reinterpretirala *Zhuangzija*. Običajno v akademskih krogih prevladuje mnenje, da se je weijinski novi daoizem, ki je vključeval tudi raziskave Laozijeve filozofije, začel šele z Wang Bijem in Guo Xiangom. Njene lastne raziskave pa so pokazale, da se je tudi Ji Kang že ukvarjal s študijem in interpretacijo Zhuangzijevega dela (Wu Hui-Ling, 2015, 20). Guo Xiang, ki velja za osrednjega predstavnika takratnih študij o Zhuangziju, je pravzaprav predstavljal nadaljevanje tega prejšnjega razvoja. Wang Bi, ki sodi k najpomembnejšim filozofom tega obdobja, pa se je bolj osredotočal na raziskave *Knjige premen* in *Laozija*, medtem ko se je z *Zhuangzijem* zelo malo ukvarjal. Največji razcvet pa so weijinske študije Zhuangzija doživele šele po njegovi smrti in z ustanovitvijo skupine Sedmih modrecev iz bambusovega gaja (*Zhu lin qi xian*).

V tem kontekstu pa se Wu Hui-Ling ne ukvarja zgolj z interpretacijami *Zhuangzija*, temveč tudi z razvojem semantične logike ter topoglednimi nadgradnjami moistične in nomenalistične šole predqinskega obdobja. V tem okviru dela na novih metodologijah, povezanih s koncepti razmerja med konceptoma prisotnosti (*you*) in odsotnosti (*wu*). V tem okviru raziskuje predvsem Wang Bijev prispevek k nadaljnjemu razvoju kitajske filozofije, zanima pa jo tudi paradigmatični preobrat od te binarne kategorije k binarni kategoriji jezika in pomena (*yan yi*), do katerega je prišlo v poznem obdobju Wei Jin. Za razvoj tovrstnih teoretskih smernic pa je pomembna tudi zgodnejša razprava o razmerju med glasbo in čustvi, ki je nastala pod peresom Ji Kanga. Omeniti velja tudi starejši neodaoistični diskurz razmerja med naravo in kultivacijo. Zato se Wu študija obdobja Wei Jin (in predavanj o njem) loteva skozi prizmo tematskih segmentov, saj je prepričana, da predstavlja

to obdobje v marsikaterem pogledu prelomnico v zgodovini kitajske filozofije. Tak pristop je na Tajvanu zelo inovativen, saj so Wujini predhodniki to obdobje obravnavali zgolj kronološko, s predstavitvami posameznih filozofov in njihovih prispevkov, brez upoštevanja konceptualnih kontekstov, v katere so bila njihova dela umeščena. Dejanska, večplastna podoba obdobja Wei Jin pa se pokaže šele takrat, če se nanjo ozremo z vidika posameznih problematik. Šele na ta način se nam razkrijeta izjemna inovativnost in aktualnost tega obdobja; že samo če se poglobimo v takratni diskurz o razmerju med jezikom in pomenom, nam bo hitro postalo jasno, da močno spominja na diskurze sodobnih teorij filozofije jezika, ki so se na Zahodu oblikovali šele v 20. stoletju. Wu poskuša svojim študentkam in študentom pokazati, da je kitajska filozofija še bolj zanimiva, če se nanjo ozremo skozi takšno optiko in jo obravnavamo na senzibilen, odprt način.

Trenutno pri svojih raziskavah uporablja predvsem metodo besedilne analize, pri čemer je osredotočena na iskanje in definiranje lastnih miselnih vzorcev posameznih filozofov. V okviru Laozijeve filozofije je pri tem, kot je splošno znano, zelo pomemben pristop korelativne komplementarnosti, prepoznati in definirati pa si želi tudi kognitivne paradigme ostalih daoističnih filozofov. To se kaže tudi v njenih najnovejših publikacijah.

Pri svojih predavanjih o zgodovini kitajske filozofije, ki potekajo, kot smo videli, na interaktiven način, polaga velik poudarek na tematike, ki niso obdelane in predstavljajo vrzel v podajanju idejne zgodovine. Tako se, na primer, veliko ukvarja z obdobjem med Laozijem in Zhuangzijem,³⁶ saj je med življenjem teh dveh najzgodnejših klasikov daoizma preteklo dobro stoletje, v katerih se ni pojavil noben drug omembe vreden daoist. Razmeroma podrobno obravnava tudi posredne in neposredne vplive Laozijeve filozofije na ostale filozofske šole predqinskega obdobja, predvsem na protolegalistično šolo in šolo strategov. Opaža pa, da je bil ta vpliv omejen zgolj na prevzemanje metod njegove politične filozofije (Wu Hui-Ling, 2017, 73); kar zadeva vrednote in refleksijo pomena človeškega življenja, je te vidike Laozijeve filozofije nadgradil šele Zhuangzi.

Po njenem mnenju nam lahko prav to obdobje »praznine« med obema velikano- ma daoistične miselnosti nudi odgovor na vprašanje o tem, zakaj obstaja toliko povezav med daoizmom in legalizmom. Te povezave se zdijo na prvi pogled zelo nelogične in domala nesmiselne, saj gre pri daoistični šoli za filozofijo, ki je izjemno egalitarna in poudarja svobodo posameznika, medtem ko so legalisti ideologi

36 Zhuangzi je verjetno živel med letoma 369 in 286 pred našim štetjem, Laozi pa naj bi živel nekje na prelomu med šestim in petim stoletjem pred našim štetjem. Vendar velja pri tem omeniti, da Laozi po vsej verjetnosti ni bil zgodovinska osebnost in je njegovo delo verjetno precej mlajše.

avtokratskih družbenih sistemov, v katerih je ljudstvo popolnoma podrejeno interesom absolutnega vladarja. Wu ugotavlja, da je most med obema diskurzoma Han Feizi, ki je v dveh svojih spisih o interpretaciji Laozija uporabil njegovo metafiziko kot osnovo za svojo politično filozofijo. Tako izhaja oboje iz koncepta harmonije, ki naj bi jo bilo mogoče doseči s preseganjem nasprotij, ki se vzajemno dopolnjujejo. Celo pismenka *fā*, ki pomeni zakon in je v središču legalistične filozofije, etimološko pomeni linijo med vodno gladino in obokom zraka, ki je nad njo. *Fa* je harmonično razmerje med obema, kakršno se kaže takrat, ko je vodna gladina popolnoma mirna in ravna. Pri tem gre, denimo, za ideal, ki je skupen obema šolama.

Na ta način Wu postopoma zapolnjuje vrzel, ki zeva v zgodovini daoizma med Laozijem in Zhuangzijem. S tem neobdelanim obdobjem oziroma s tem območjem praznine se namerava še naprej ukvarjati, saj jo zelo zanima.

6.6 Vpliv Chen Guyinga

V študiju daoizma je nanjo najmočneje vplival profesor Chen Guying, ki smo ga predstavili v prejšnjih delih te knjige. Bil je njen dolgoletni neformalni mentor. Pomagal ji je razjasniti veliko vprašanj, na katera je naletela med najzgodnejšimi fazami svojega raziskovalnega dela. Chen vidi daoizem kot osrednji steber kitajske filozofije in kulture. Meni, da je šele daoistična miselnost tista, ki je kitajski filozofiji nudila prve metafizične in resnično filozofske diskurze. Konfucijanstvo zanj namreč ni filozofija, temveč pokriva zgolj etiko. To stališče je seveda nadvse kontroverzno, še posebej na Tajvanu, kjer je vpliv modernega konfucijanstva v absolutnem ospredju in kjer so tako filozofi kot filozofinje tega področja najbolj znani in cenjeni.

Kljub temu Wu meni, da Chenova stališča nikakor niso privlečena za lase, saj temeljijo na konkretnih in zelo podrobnih besedilnih analizah. To metodo preučevanja starodavne filozofije je od svojega učitelja Chen Guyinga prevzela tudi sama. Chen je zanj briljanten teoretik, saj v svojem delu uspešno kombinira klasično literaturo in filozofijo, kar v metodološkem pogledu nikakor ni preprosto. Znanje, ki je potrebno za to, črpa iz svoje izobrazbe, saj je pred študijem filozofije dve leti študiral klasično literaturo. Pri njegovem raziskovalnem delu se to znanje s področja dveh disciplin odraža na zelo produktiven način, saj je njegov uvid v metode, vsebine in sporočilnost klasičnih del zaradi tega večplasten in večdimenzionalen.

Njegova opredelitev konfucijanstva kot izključno etičnega diskurza pa se nanaša samo na klasično, torej predqinsko obdobje. Wu pri tem poudarja, da so v poznejših obdobjih, torej po tem, ko je daoizem kot samostojna filozofska smer že zamrl, tudi konfucijanski filozofi razvili izjemno kompleksne metafizične diskurze. To

seveda velja predvsem za neokonfucijanstvo dinastij Song in Ming. Poleg tega so metodološke in teoretske osnove obeh filozofij osnovane na skupnih temeljih, med katere sodi predvsem starodavni klasik *Knjiga premen (Yi jing)*. Wu zato meni, da je teza o daoizmu kot osrednjem temelju celotne kitajske filozofije morda kljub vsemu nekoliko pretirana. Vsekakor pa brezdvomno drži, da so daoistični metafizični diskurzi precej zgodnejši od konfucijanskih; v tem smislu bi lahko trdili, da je daoizem osnova kitajske filozofije. Vendar prav zaradi prej omenjene relativizacije nikakor ni presenetljivo dejstvo, da si v zadnjih letih tudi Chen prizadeva izdelati osnovo za sintezo konfucijanstva in daoizma. Poudarja, da ločnica med njima nikakor ni tako jasna in ostra, kot jo prikazuje ortodoksna idejna zgodovina.

Wu meni, da so takšni poskusi ustvarjanja sintez nadvse konstruktivni in pozitivni. Tega pa ne more trditi za vse teoretike, ki si prizadevajo vzpostaviti enotnost obeh teorij oziroma naukov. V tem kontekstu je Wu kritična do dela Yang Rubina, ki je pred kratkim izdal knjigo z naslovom *Zhuangzi kot del konfucijanske šole (Rumen neide Zhuangzi)*. Meni, da je takšno posploševanje pretirano, kajti *Zhuangzi* vendarle temelji na konceptu svobode in integritete posameznika, medtem ko je konfucijanska šola opredeljena z normativno etiko, v kateri je posameznik podrejen skupnosti. Seveda je popolnoma jasno, da je formalna ločnica med obema šolama umetna, saj je bila vzpostavljena šele dolgo po smrti pomembnih učenjakov predqinskega obdobja, namreč v dinastiji Han. Kljub temu pa je poskus sinteze, kakršnega želi vzpostaviti profesor Yang, preveč poenostavljen.

V tem okviru se ji dozdeva, da je metodološko in vsebinsko veliko bolj izpopolnjena in konstruktivna sinteza, kakršno je zastavil Fang Dongmei, ki je bil Chen Guyingov mentor. Wu poudarja, da profesor Chen Fang Dongmeija zelo ceni, saj je imel izvrstna predavanja, njegov filozofski jezik pa je bil izjemno lep in izrazno močan.³⁷ V tem kontekstu pa Wu Hui-Ling izpostavi, da se nikakor ne more strinjati s Chenovo kritiko Mou Zongsanovega jezika,³⁸ saj meni, da je ta koncizen in izrazno močan, po drugi strani pa so Mojeva dela dobro strukturirana, kar se odraža v jasni sporočilnosti njegovih teorij.

Morda je pri tem nanj pozitivno vplival tudi Kant, katerega delo je prevajal. [...] pri tem moram omeniti, da sem že ob študiju na univerzi

37 Fang je bil profesor številnih znanih tajvanskih filozofov, kot na primer prej omenjenega Wujinega podoktorskega mentorja Lee Hsien-chunga. Med njegove študente sodijo tudi mnogi teoretiki, ki so si pozneje ustvarili ime v tujini, kot sta Cheng Zhongying ali kanadski sinolog Roger T. Ames.

38 Chen Guying Mou Zongsanu pogosto očita aroganco in zagovarjanje absolutne avtoritete samega sebe kot učitelja. Ta dogmatizem naj bi imel hude posledice tudi za ohranjanje stilne lepote in konciznosti jezika kitajskih humanističnih znanosti, saj naj bi njegovi študentje, ki so bili vajeni nekritično prevzemati njegove vsebine, prav tako nekritično prevzemali tudi njegove stilne posebnosti, kar naj bi privedlo do hudega jezikovnega onesnaženja (Chen Guying, 1998, 95).

ugotovila, da so bila predavanja s področja kitajske filozofije pogosto nejasna in premalo sistematična. (Predavatelji so) v njenem okviru najprej nekaj časa govorili o aksiologiji, potem pa so kar brez vsebinske povezave preskočili na področje metafizike in tako naprej. Meni osebno je bolj všeč jasnost. (Wu Hui-Ling, 2018, Intervju, LIII)

所以他翻譯過《康德》可能對他很有幫助...那我必須說，大學時我聽中國哲學課，我也覺得很模糊，因為中國哲學為什麼一下講人生又講到形而上呢。所以對我來說，我喜歡先清楚。

Kljub svoji navezanosti na Chen Guyinga se Wu Hui-Ling v tem pogledu s svojim učiteljem ne strinja, saj meni, da je Moujev jezik tako v stilističnem kot tudi v strukturnem pogledu zelo dober in lep. Poudarja, da je zelo sistematičen, logično neoporečen in osnovan na celoviti koherenci. V nasprotju z mnogimi drugimi tajvanskimi teoretiki meni tudi, da je dobro razumljiv.

Ko razpravlja o Chen Guyingu pa hkrati omenja dejstvo, da je poleg njega nanjo močno vplival tudi Lee Hsien-chung, ki ga je spoznala še pred Chenom. Zato ni naključje, da se v svojem raziskovalnem delu ukvarja tako z daoizmom kot tudi s kitajsko logiko, četudi ji je daoizem po njeni osnovni usmerjenosti bliže. Medtem ko jo je Chen torej navdušil za daoizem in znotraj njega predvsem za Zhuangzi-jevo filozofijo, je od Leeja prevzela zanimanje za sistematiko miselnih vzorcev pri različnih filozofih in filozofskih strujah kitajske tradicije. Pri tem poudarja, da so njegove vsebine razmeroma težko razumljive in jim je lahko sledila samo zaradi tega, ker se je z njegovo teorijo začela soočati šele na postdoktorski ravni, ko je že razpolagala s precej dobro filozofsko osnovo:

Menim, da je profesor Lee name vplival predvsem, kar zadeva kognitivne metode. Zaradi specifične njegove akademske metodologije je Lee lahko izpostavil tiste vidike kitajske filozofije, ki jih drugi teoretiki – vključno s profesorjem Chen Guyingom – niso opazili. Osredotočal se je na mislece in šole, ki so bili dotlej na Tajvanu zelo malo znani, na primer na filozofijo nomenalistov ali moistov. V svojih postdoktorskih raziskavah sem zato od njega prejela izjemno veliko znanja prav o teh dveh šolah. To znanje sem lahko razumela zaradi tega, ker sem v tistem času – torej na postdoktorski ravni – že razpolagala z dovolj solidno osnovo. Ko sem pod njegovim vodstvom študirala Gongsun Longa, sem ga zato veliko bolje razumela kot prej. (Wu Hui-Ling, 2018, Intervju, LIV)

吳：對，我覺得李老師對我的影響是他的思維方法。就是他對做學問的看法，因為可能他做名家，所以他看到中國哲學史的角度就會跟一般的大學老師或陳老師很不一樣。他注意到在台灣比較

少人關注的一些人物，比如名家、墨家。我覺得在跟他，尤其是博士後很密切後，我覺得學最多的是關於名家，關於墨家的知識。可能因為博士後了，有一點基礎，所以再回過頭去念公孫龍的東西不會像以前，比較容易懂。

Četudi oba profesorja, ki sta imela nanjo največji vpliv, ne sodelujeta,³⁹ pa imata drug o drugem zelo dobro mnenje in se vzajemno visoko cenita.

6.7 Publikacije in načrti za prihodnost

Wu Hui-Ling svoje doktorske raziskave doslej še ni objavila v obliki samostojne monografije. Vendar pa je leta 2015 že izdala svojo prvo knjigo z naslovom *Laozijeve razprave o človeku in naravi* (*Laozi lun ren yu ziran*). Pomembno je tudi njeno samostojno poglavje o Laozijevi politični filozofiji v monografski publikaciji Kitajskega filozofskega združenja, ki je izšlo leta 2017 pod naslovom *Kako urejati politiko z Laozijevim ‚nedelovanjem‘? Izhodišče razlik med ‚solanjanjem‘ in ‚sistemom‘* (*Laozi ‚wu wei‘ ruhe guanli? Yi ‚zhi‘ yu ‚zhi‘ de kaizhan*). V svoji razmeroma kratki karieri je objavila tudi sedem samostojnih znanstvenih člankov v različnih tajvanskih filozofskih revijah, med katerimi velja posebej izpostaviti najnovejšega, ki je izšel v najprestižnejšem tajvanskem akademskem mesečniku *Penghu* in nosi naslov *O ‚znanju‘ in ‚uporabnosti‘ v Zhuangziju – na primeru konceptov ‚qi wu‘ in ‚li wu‘*.

Za svoj poklic teoretičarke in poklicne raziskovalke je Wu Hui-Ling še precej mlada, zato se njene objave niti po teoretski prodornosti niti po številčni kvantiteti ne morejo primerjati s publikacijami profesorice Lin Yueh-hui. Meni, da je njeno doslej najpomembnejše delo njena doktorska disertacija. Prepričana je, da sodi Ji Kang, katerega miselnost je v njej obravnavala, k najpomembnejšim naslednikom Zhuangzijeve filozofije in da je po krivici še vse premalo upoštevan. Po drugi strani pa ji je popolnoma jasno, da mora v prihodnosti še naprej dodelovati svoje znanje na področju predqinske filozofije, kajti šele na ta način bo lahko zaobjela vso kompleksnost, globino, s tem pa tudi dejanski pomen in domet filozofije obdobja Wei Jin, ki jo trenutno najbolj zanima.

Meni, da je zelo škoda, da je to obdobje na Tajvanu za zdaj še tako malo obdelano. Ta tema še vedno ni dovolj v ospredju, zato ministrstvo za znanost ne kaže zanimanja za financiranje projektov, ki ga obravnavajo. Sama je pred kratkim zaprosila za financiranje bolj poglobljene raziskave o Ji Kangu, s katero bi lahko prodrla globlje

39 Zaradi starostne razlike med njima Chen Guying in Lee Hsien-chung tudi nimata dovolj realnih pogojev za tovrstno sodelovanje. V času, ko je Lee zbral dovolj znanja in izkušenj za resno znanstveno delo, je bil Chen namreč že v pokoju (Wu Hui-Ling, 2018, Intervju, LIV).

v njegovo miselnost in jasneje izpostavila inovativne elemente znotraj nje, vendar njen projekt ni bil odobren. Eden od razlogov za to zagotovo tiči v dejstvu, da so imeli v prejšnjih letih na Tajvanu v raziskavah obdobja Wei Jin monopol strokovnjaki in strokovnjakinje za klasično literaturo; zato so oni tisti, ki ocenjujejo vse projektne predloge na to temo. Ker pa je filozofski pristop k tovrstnim raziskavam popolnoma drugačen in ga niso vajeni, so tovrstni projekti za zdaj še vedno že vnaprej obsojeni na neuspeh.

Izpostavlja, da je škoda, da teoretski prispevki Ji Kanga na področju filozofije še vedno niso prepoznani, saj sodita tako njegova filozofija kot tudi celotni diskurz weijinskega neodaoizma k najpomembnejšim preobratom znotraj kitajske idejne zgodovine. Brez teh prispevkov poznejša kitajska filozofija ne bi bila to, kar je. Ji Kangov esej o razmerju med človeškimi občutki in tonalno strukturo glasbe je v tem kontekstu precej pomemben, saj predstavlja v tistem času popolnoma novo, kritično protiutež konfucijanskemu pojmovanju etičnega pomena glasbe kot osrednjega dela obrednosti.

Če govorimo o tem, da je obdobje Wei Jin na Tajvanu vse premalo upoštevano, pa moramo priznati tudi dejstvo, da topogledna situacija tudi na kitajski celini ni veliko boljša. Eden od razlogov za to zagotovo tiči v dejstvu, da je bilo to obdobje eno redkih v kitajski zgodovini, v katerem država ni bila poenotena, temveč je razpadla na veliko manjših dinastij. Ker se kitajska vlada vseskozi zavzema za obstoj velike vsekitajske države, ima ideološki interes za to, da se to obdobje prikazuje zgolj kot obdobje mračnjaštva in vsestranskega kulturnega, političnega ter idejnega nazadovanja, kot obdobje, ki kitajski zgodovini ni prineslo ničesar pozitivnega. Dodatni razlog za takšno neupoštevanje tega obdobja pa vidi Wu tudi v dejstvu, da je večina weijinskih filozofov svoje teorije razvijala v obliki komentarjev h klasikom. To, da gre pri teh komentarjih za nadgradnje prejšnje filozofije, ki v sebi skrivajo tudi popolnoma nove elemente, od katerih mnogi predstavljajo nove paradigme in kvalitativno izpopolnjene nadgradnje kitajske filozofije, je tako v tajvanski kot tudi celinski akademski sferi še vedno popolnoma spregledano.

Zato se namerava Wu seveda še naprej ukvarjati z raziskovanjem teh diskurzov in se še bolj poglobiti v weijinsko filozofijo, četudi vidi prvi korak na tej svoji poti v izpopolnjevanju njene kompleksne osnove, torej predqinske filozofije. Tako se je v zadnjih letih temeljito poglobila v preučevanje *Zhuangzija*, ki je tudi osrednji predmet Chen Guyingovih raziskav. Na takšni poglobljeni osnovi njegove in Laozijeve filozofije bolje razume tudi Wang Bijeho epistemologijo »doseganja pomena prek pozabe pojmov« (*deyi wangyan*), pa tudi razlogi za Ji Kangovo kritiko konfucijanske teorije percepcije in njegovo vzpostavitev teorije »odsotnosti čustev v zvoku« so

ji veliko bolj jasni kot pred tem. Meni, da je zdaj njeno stališče o teh vidikih veliko bolj izdelano, kot je bilo prej; na tej zrelejši osnovi si želi predelati in dopolniti svojo disertacijo.

Vsekakor si bo v prihodnje prizadevala za vzpostavitev plodnih stikov med obema disciplinama, ki obravnavata tradicionalno kitajsko idejno zgodovino, ter za dialog med filozofijo in klasično literaturo. Zaveda se dejstva, da je tak dialog povezan s problemi interdisciplinarnih metodologij, vendar upa, da ji bodo topogledna prizadevanja uspela, saj je prepričana, da lahko privedejo do večdimenzionalnega vpogleda v številne segmente kitajske tradicije. Zato vidi v tovrstnem interdisciplinarnem sodelovanju prihodnost in tudi možnost kakovostnega izboljšanja svojih lastnih raziskav.

7 Zaključek

Skozi predstavitev obeh tajvanskih filozofinj, ki tvorita jedro pričujoče knjige, sem želela pokazati, da se položaj žensk v sodobni kitajski filozofiji – vsaj na Tajvanu – polagoma izboljšuje. Četudi sta oba primera nazorno prikazala, da se morajo kljub splošnemu izboljšanju na tem področju tudi sodobne raziskovalke in teoretičarke kitajske filozofije še vedno boriti z mnogimi predsodki, pa vendarle vse kaže na to, da je njihova situacija kljub vsemu precej boljša kot situacija filozofinj na kitajski celine.

To je morda pripisati tehnološki in materialni razvitosti otoka kot tudi dolgoletnemu pozahodenju, ki mu je bil Tajvan izpostavljen v zadnjih desetletjih oziroma vse od začetka delovanja eksilne vlade. Po drugi strani se načelna odprtost njegovega prebivalstva kaže, na primer, tudi v dejstvu, da je Tajvan prva država v celotni Aziji, ki je v svoji, na podlagi referendumске odločitve, uradno uzakonila pravice do porok istospolnih partnerjev oziroma partneric.

Kljub napredku, ki je na tem področju opazen predvsem v zadnjih desetletjih, pa položaj žensk v tajvanski akademski sferi še vedno ni popolnoma izenačen z moškimi znanstveniki. Kot je pokazala pričujoča raziskava, je še obstoječa diskriminacija žensk na področju filozofskega ustvarjanja in raziskovanja tesno povezana z relikti patriarhalne tradicije ter prevladujočimi vzorci socializacije deklic in deklet, pa tudi z realno slabšimi možnostmi iskanja zaposlitve v sferi znanosti in raziskovanja. In tudi tiste pripadnice ženskega spola, ki se jim kljub vsem tem oviram preboj v akademske kroge posreči, so veliko pogostejše in v veliko večji meri kot njihovi moški kolegi obremenjene z administrativnim in organizacijskim delom ter opravljanjem drugih preproduktivnih dejavnosti, tako da jim pogosto zmanjkuje časa za lastno raziskovalno delo.

Vseeno je knjiga, ki je pred vami, jasno pokazala, da je vpliv patriarhalnega matričizma, ki ženske ovira pri intelektualnem delu oziroma ga včasih celo popolnoma onemogoča, na Tajvanu že veliko šibkejši kot na kitajski celine. Podobno kot sama kitajska filozofija, ki si še vedno s težavo utira pot do univerzalnega priznavanja lastne vrednosti, saj je navadno še vse preveč pogosto soočena s predsodki o tem, da sploh ni »resnična« filozofija, so tudi njene raziskovalke še vedno odrinjene na stranski tir in večinoma dojete kot drugorazredne teoretičarke. Kot je pokazala pričujoča raziskava, so s tovrstnimi predsodki soočene tako konfucijanke kot tudi daoistke. In vendar marsikaj govori v prid temu, da bodo njihove ideje kmalu izdatno obogatile opus sodobnih raziskav kitajske filozofije in dokazale dejstvo, da svet potrebuje tudi drugačne perspektive. Te mu lahko nudi tako kitajska kot tudi ženska filozofija.

Povzetek

K pisanju te knjige sta me spodbudila dva vidika. Oba sta povezana s filozofskim delom, ki je – popolnoma neupravičeno – odrinjeno na obrobje prevladujočih diskurzov. Prvič gre pri tem za delo filozofskih teoretičark, ki ne glede na kraj svojega bivanja in dela kot tudi ne glede na svoje teoretske potenciale ter dejansko vrednost svojih raziskav še vedno ostajajo v senci svojih moških kolegov, učiteljev in sodelavcev. Drugi vidik, ki je vzbudil moje zanimanje za pričujočo raziskavo, pa je povezan z vprašanjem o vlogi in prispevku tajvanske filozofije v ohranjanju kontinuitete kitajske idejne tradicije v drugi polovici 20. stoletja, ki je bilo na kitajski celini opredeljeno predvsem z diskurzi sinizacije marksizma in maoistično ideologijo.

Knjiga združuje omenjena vidika in predstavlja nekakšen most, ki povezuje obe problematiki. Četudi diskriminacija ženskih filozofskih teoretičark na eni in neprepoznavnost pomembnega prispevka tajvanske filozofije k razvoju sodobne kitajske filozofske misli na drugi strani na prvi pogled nimata kaj dosti skupnega, vendar gre pri obeh vprašanih vendarle za problem, ki korenini v primerljivih diskurzih negacije, izhajajoče iz zgodovinskih, političnih in družbenih nesorazmerij, povezanimi s strukturami moči.

Te skupne točke se izkristalizirajo v sami strukturi pričujočega dela, v katerem se najprej posvečamo splošnemu problemu nesorazmerja med spoli v humanistični, zlasti filozofski teoriji. Ta problem smo dodatno osvetlili z vidika tradicionalne kitajske filozofije, njenih diskurzov ženskosti in moškosti kot tudi njenih patriarhalnih zasnov; hkrati pa smo si ogledali tudi tiste vidike kitajske idejne tradicije, ki so primerljivi z določenimi segmenti sodobne feministične teorije.

Zatem smo se posvetili iskanju razlik in podobnosti med razvojem moderne filozofije v drugi polovici 20. stoletja na Kitajskem in Tajvanu. Medtem ko so se v tem obdobju filozofi na celini v skladu z ideološkimi direktivami ukvarjali predvsem z raziskovanjem marksističnih in leninističnih teorij kot tudi njihovih prilagoditev specifičnim kitajskim razmeram, obenem pa je bila kitajska idejna tradicija vse do osemdesetih let v veliki meri izgnana na smetišča »fevdalističnih ideologij«, so teoretiki na Tajvanu – podobno kot v Hongkongu – razvijali, nadgrajevali in modernizirali predvsem konfucijanske, delno pa tudi daoistične miselnosti.

V osrednjem delu knjige bom nekoliko podrobneje predstavila dve tajvanski filozofinji, katerih življenje in delo je povezano z obema prej navedenima vprašanjema. Prvič gre za osebi, ki sta predstavnici ženskega, torej tistega spola, ki – po mnenju mnogih teoretikov – v filozofiji nima kaj iskati. Drugič gre pri teh dveh osebah za pripadnici »obrobnega«, torej tajvanskega segmenta kitajske filozofije, katerega

prispevki so za ohranitev nepretrganega razvoja sodobne kitajske filozofije sicer izjemno pomembni, a vendarle ostajajo v pogledu svojega lokalnega in družbeno-identitetnega izvora periferni kot tudi naključni. Filozofski teoretičarki Lin Yueh-hui in Wu Hui-Ling sem za pričujočo raziskavo izbrala zaradi tega, ker med njima obstajajo (poleg vrste prej omenjenih skupnih točk) tudi številne pomembne razlike, ki zakoličujejo dve različni paradigmi razvoja moderne in sodobne tajvanske filozofije. Medtem ko je prva predstavnica starejše generacije danes še delujočih filozofinj, je druga veliko mlajša in se še vedno nahaja na začetku svoje ustvarjalne poti. Po drugi strani je profesorica Lin konfucijanka in učenka Mou Zongsana, najpomembnejšega misleca tako imenovane druge generacije modernega konfucijanstva, medtem ko se docentka Wu osredotoča na raziskave in interpretacije filozofije klasičnih predstavnikov filozofskega daoizma, za katerega jo je navdušil njen profesor Chen Guying, ki sodi med osrednje predstavnike sodobnih raziskav te pomembne idejne struje kitajske tradicije.

Zgodovina bo pokazala, ali bosta ti teoretičarki – skupaj z vrsto drugih, ki si utirajo pot v labirintih pretekle in sodobne filozofske teorije – za vselej ostali v senci svojih velikih mojstrov.⁴⁰ In ker se počasi, a zagotovo bližamo prehodu v tretje desetletje 21. stoletja, v katerem naj bi razsvetljenske vrednote enakovrednosti, avtonomije, subjektivnosti in dostojanstva vseh ljudi že dolgo predstavljale del trajne dediščine človeštva, lahko samo upam, da se bo takšno životarjenje v obrobnih sencah somraka malikov dejansko kmalu končalo. Samo upam lahko, da bo eden prvih, drobcenih korakov na poti k takšni, bolj egalitarni prihodnosti filozofske teorije tudi ta knjiga.

40 Sodobna kitajska asistentka filozofije Jia Cuixiang, denimo, je v svojem članku z naslovom »Ženske in filozofija« (女人与哲学) opozorila na dejstvo, da so imele tudi najznamenitejše novodobne filozofinje zahodnega sveta praviloma tesne odnose z moškimi teoretiki. Kot primera je navedla Simone de Beauvoir, ki je bila partnerka Jeana-Paula Sartra, in Hannah Arendt, ki je bila več let intimno povezana z Martinom Heideggerjem (pozneje pa tudi s Karlom Jaspersom). Pri tem je omenila, da sta ostajali sicer obe v senci svojih partnerjev, a po drugi strani nikoli ne bomo mogli vedeti, koliko inspiracije, idej in spodbud so bili ti od njih deležni ter kakšen je bil pravzaprav tudi njun tihi prispevek k nastanku mnogih pomembnih del teh treh teoretikov (Jia Cuixiang, 2004, 4).

Summary⁴¹

This book on female Chinese philosophers has been on my mind for many years. But its actual writing was always put on hold and pushed into the background of my other research work. Other topics always seemed more important, more urgent and more topical. Being a female expert in Chinese philosophy myself, this belittling attitude regarding the importance of female philosophers is somehow ironic, and it is certainly symptomatic of the way the topic treated in this work has usually been approached.

But finally, I made it, and I wrote the book through the lens of two problems. Both are linked to a philosophical work that is – entirely unjustifiably – pushed to the very margins of dominant discourses.

Firstly, this book deals with problems pertaining to the question of gender discrimination in the field of general philosophy, and particularly in the field of Chinese philosophy. It deals with this discrimination on many different levels, starting with the multifarious expressions of misogyny in the very contents and structures of these discourses, and trying then to reveal why and in which ways such views still influence the precarious relation between female gender and philosophy to the present day. All these theoretical endeavours have been exemplified and concretized by several problems, specifically pertaining to Chinese philosophy. This latter task also included introductions of the life and work of several more or less forgotten Chinese female philosophers, who always remained in the shadow of their male colleagues, teachers and colleagues – regardless of the historical time and geographical place in which they lived and worked, and in spite of their talent and the actual value of their theoretical work.

The second aspect that aroused my interest in this framework of the discrimination-related questions within (Chinese) philosophy was connected to the problem of the role and the contribution of Taiwanese philosophy in maintaining the continuity of research in the Chinese intellectual tradition during the second half of the 20th century, which was in mainland Chinese philosophy primarily defined by discourses of Maoist ideologies and by the Sinicization of Marxism.

The book brings together both of these aspects, representing a kind of a narrow, but solid bridge between them. At a first glance, discrimination against female

41 This book was produced with the support of the Taiwanese Chiang Ching-kuo Foundation in the framework of the research project RG004-U-17 (Modern and Contemporary Taiwanese Philosophy) and with the support of the Slovenian Research Agency (ARRS) in the framework of the research program group Asian Languages and Cultures (P6-0243).

philosophical theorists on the one hand, and the repudiation of Taiwan's important contribution to the development of contemporary Chinese philosophical theory on the other, have little in common. In fact, however, both issues are connected through a common problem, which is rooted in the underlying, and mutually comparable, discourses of negation arising from the historical, political, and social disparities associated with existing power structures.

The central part of the book introduces two Taiwanese female philosophers whose life and work is related to both issues mentioned above. Firstly, they are both women, i.e. belonging to the gender which is still severely marginalized in all philosophical disciplines. Secondly, they are both Taiwanese, and hence, working in the "marginal segment" of Chinese philosophy. In this sense, both phenomena – namely the "female" as well as the "Taiwanese" philosophy – belong to a theoretical periphery, to the furthest, most obscure, and almost unexpectedly existing edges of philosophical production.

For the exploration of the questions outlined above, I have chosen two female Taiwanese scholars of Chinese philosophy, namely Lin Yue-huei and Wu Hui-Ling. There are several reasons for this choice. First of all, they are – in spite of the many aforementioned similarities – very different. These differences fundamentally determine two different theoretical paths of development in modern and contemporary Taiwanese philosophy. While the former is a representative of the older generations, the latter stands at the beginning of her academic career. Besides, Professor Lin is a Confucian scholar and a student of Mou Zongsan, probably the most influential thinker of the second generation of Modern Confucianism. Assistant Professor Wu, on the other hand, is researching, analysing and re-interpreting classical Daoist philosophy, following the enthusiastic inspiration of her Neo-Daoist teacher, Professor Chen Guying.

History will show whether these two female philosophers will eventually liberate themselves from the shadow of their great masters, together with numerous other female scholars who are trying to find their way through the dense and difficult jungles of past and present philosophical theories. And since we now find ourselves at the threshold of the third decade of the 21st century, in which the Enlightenment values of equality, autonomy, subjectivity and human dignity should already belong to the long secured heritage of humankind, we should have good reason to hope that their (and our own) life in the twilight of the idols will finally come to an end. Moreover, I can only hope that this book will be one of the many small, initial steps towards a more egalitarian future in philosophical theory.

Viri in literatura

- Altanian, Melanie, 2018: Die Klassiker sind nun mal alle von Männern geschrieben. V: *SRF*. Dostopno na naslovu: <https://www.srf.ch/kultur/gesellschaft-religion/frauen-in-der-philosophie-die-klassiker-sind-nunmal-alle-von-maennern-geschrieben> (citirano 19. november 2018).
- Anderl, Sibylle, 2013: Der Aufschrei der Philosophinnen. V: *Frankfurter Allgemeine, Planckton*: 1–16, 22. 3. 2013. Dostopno na naslovu: <http://blogs.faz.net/planckton/2013/06/22/der-aufschrei-der-philosophinnen-812/> (citirano 19. november 2018).
- Bresciani, Umberto, 2001: *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.
- Butler, Judith, 1990: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith, 1993: *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. New York: Routledge.
- Cahill, Susan, 1996: *Wise Women: Over Two Thousand Years of Spiritual Writings by Women*. London: W.W Norton & Company.
- Chen Guying 陳鼓應, 1995: Zaoqi Rujiade daojiatia 早期儒家的道家化 [Daoizacija zgodnjega konfucijanstva]. *Zhongzhou xuekan*. 1995(2). 59–66.
- Chen Guying, 1998: Chen Guying ping dangdai xin rujia 陳鼓應評當代新儒學 [Chen Guying ocenjuje sodobne nove konfucijance]. V: *Taiwanzhi zhi zhaxue geming – zhongjie sanzong wenhua weiji yu ershi shiji zhi gaobie* 台灣之哲學革命 – 仲介三種文化危機與二十世紀之告別 (ur. Wang Yingming). Tajpej: Shuxiang wenhua shiye. 95–98.
- Chen Guying, 2007: Wo yu ,Taida zhaxue xide shijian‘ 我與 “台大哲學系的事件” [Jaz in ‘Incident na Oddelku filozofijo Univerze Tajvan’]. *Xin yidai*. 2007(2). 34–35.
- Chen Guying, 2018: Laozhuang sixiang yu yishu rensheng 老莊思想與藝術人生 [Miselnost Laozhuanga in umetnost življenja]. *Renmin zhengxie bao*. 2018(1).
- Chen Guying, 2019: Chen Guying jiaoshou zishu 陳鼓應 教授自述 [Izpoved profesorja Chen Guyinga]. Dostopno na naslovu: <http://www.readers365.com/zhuangzi/5g/mydoc02.htm> (citirano 9. junij 2019).
- Chen Guying 陳鼓應 in drugi, 2012: Xiandai shehui, ziyou shenghuo ruhe keneng 现代社会，自由生活如何可能 [Kako je možno svobodno življenje v današnji družbi]. *Nanfang zhoumo*. 2012(12). 1–2.
- Cleary, Thomas, 1989: *Immortal Sisters: Secrets of Taoist Women*. Boston: Shambhala.

- Colegrave, Sukie, 1989: *Yin und Yang*. Frankfurt am Main: Meisenhelm.
- Da dai li ji* 大戴禮記 [Veliki podest Knjige obredov], s.d.: V: *Chinese Text Project*. Dostopno na naslovu: <https://ctext.org/da-dai-li-ji> (citirano 7. junij 2019).
- Day, Wan-Wen, 1999: *The Pathology of Modernity? Cultural Dialogue & Taiwan Small-Scale Media*. Doktorska disertacija, University of Colorado.
- Despeux, Camille in Kohn, Laura, 2003: *Women in Daoism*. Cambridge, MA: Three Pines Press.
- Dewey, John, 1938: *Logic – The Theory of Inquiry*. New York: JNV.
- Dirlik, Arif in Krebs, Edward S., 1981: Socialism and Anarchism in Early Republican China. *Modern China*. 7(2). 117–151.
- Feng Yaoming 馮耀明, 1992: Cong ,zhitong‘ dao ,qucheng‘ – dangdai xin ruxue yu xiandaihua wenti 從»直通«到»曲成« – 當代新儒學與現代化問題 [Od koncepta ,zhitong‘ do koncepta ,qucheng‘ – sodobni moderni konfucijanci in vprašanje modernizacije]. *Hanxue yanjiu*. 10/2. 227–251.
- Forke, Alfred, 1934: *Geschichte der alten chinesischen Philosophie (I.)*, *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie (II.)*, *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie (III.)*. Hamburg: R. Oldenbourg Verlag.
- Franke, Wolfgang in Steiger, Brunhild, 1978: *China Handbuch*. Düsseldorf: Verlagsgroupe Bertelsmann GmbH, Universitätsverlag.
- Ge Maochun 葛懋春 in drugi (ur.), 1983: *Wuzhengfuzhuyi sixiang ziliao xuan* 無政府主義思想資料選 [Izbrani material anarhistične miselnosti]. Peking: Beijing daxue chuban she.
- Gilligan, Carol, 1982: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gilligan, Carol, 2008: Moral Orientation and Moral Development. *The Feminist Philosophy Reader*. (ur. Bailey, Alison in Cuomo, Chris J.). Boston: McGraw-Hill. 463–467.
- He Zhen 何震, 1983: Nüzi jiefang wenti 女子解放問題 [Problem osvoboditve žensk]. V: *Wuzhengfuzhuyi sixiang ziliao xuan* (ur. Ge Maochun in drugi). Peking: Beijing daxue chuban she. 98–107.
- He Zhen 何震 in Liu Shipai 劉師培, 1983: Lun zhongzu geming yu wuzhengfu gemingde deshi 論種族革命與無政府革命的得失 [Primerjava med nacionalno in anarhistično revolucijo]. V: *Wuzhengfuzhuyi sixiang ziliao xuan* (ur. Ge Maochun in drugi). Peking: Beijing daxue chuban she. 86–97.
- Held, Virginia, 2006: *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford New York: Oxford University Press.

- Jia Cuixiang 贺翠香, 2004: Nü ren yu zhexue 女人与哲学 [Ženske in filozofija]. V: *Ai sixiang*. 1–7. Dostopno na naslovu: <http://www.aisixiang.com/data/25834.html> (citirano 18. november 2018).
- Kaltenmark, Max, 1981: *Laozi und der Taoismus*. Frankfurt am Main: Meisenhelm.
- Kim, Sungmoon, 2014: The Way to Become a female Sage: Im Yunjidang's Confucian Feminism. *Journal of the History of Ideas*. 75, (3). 395–416.
- Kinney, Anne Behnke, 2017: Women in the Analects. V: *A Concise Companion to Confucius* (ur. Paul Goldin). New Jersey: John Wiley & Sons.
- Konfucij, s.d.: *Lunyu* 論語 [Razprave]. V: *Chinese text project*. Dostopno na naslovu: <https://ctext.org/analects> (citirano 16. april 2019).
- Laozi 老子, s.d.: *Daode jing* 道德经 [Knjiga poti in kreposti]. V: *Chinese Text Project*. Dostopno na naslovu: <https://ctext.org/dao-de-jing> (citirano 7. junij 2019).
- Lee Ming-Huei, 2001: *Der Konfuzianismus im modernen China*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Li, Chenyang, 1994: The Confucian Concept of Jen and the Feminist Ethics of Care: A Comparative study. *Hypatia*. 9 (1). 70–89.
- Li, Chenyang, 2000: Confucianism and Feminist Concerns: Overcoming the Confucian 'Gender Complex'. *Journal of Chinese Philosophy*. 27(2). 187–199.
- Li, Chenyang, 2002: Revisiting Confucian Jen Ethics and Feminist Care Ethics: A Reply to Daniel Star and Lijun Yuan. *Hypatia*. 17(1). 130–140.
- Li Shijia 李世家, 1981: Jin qi Taiwan zhexue xutan 近期台湾哲学续探 [Nadaljevanje razprave o novejši tajvanski filozofiji]. *Guonei zhexue dongtai*. 1981(09). 22–26.
- Li Suping 李素萍, 2004: *Cong de dao cheng xian kan dao jiao zhong nüxing zhi diwei – cong nüzi yixiu shizheng shuoqi* 從得道成仙看道教中女性之地位 [Položaj žensk v ljudskem daoizmu skozi doseganje Poti in razsvetljenja – z vidika utemeljitve lažjega prakticanja žensk]. Peking: Yinshua xueyuan chuban she.
- Li Suping, 2007: Lun Zhongguo zhexue zhongde nüxing guannian – hongyang dao jia, dao jiao zunchong nüxingde sixiang 论中国哲学中的女性观念——弘扬道家、道教尊崇女性的思想 [O liku ženske v kitajski filozofiji – spodbujanje daoističnih idej o spoštovanju žensk]. V: *Zhongguo Kongzi wang* 中國孔子網. Dostopno na naslovu: http://www.chinakongzi.org/zzbj/dj/lzxd/200705/t20070519_2161427.htm (citirano 16. april 2019).

- Li Zehou 李澤厚, 2016: *Renleixue lisbi bentilun* 人類學歷史本體論 [Antropo-zgodovinska ontologija]. Qingdao: Qingdao chuban she.
- Lin Yueh-hui 林月惠, 2006: Wang Longxi »xianzai liangzhi« shiyi 王龍溪「見在良知」釋疑 [Razlaga in kritika Wang Longxijevega, prisotnega praznanja]. *Yang Ming Studies*. 16(7). 359–393.
- Lin Yueh-hui, 2005: *Liangzhi xuede zhuanzhe* 良知學的轉折 [Preobrat v študijah praznanja]. Tajpej: Taiwan daxue chuban zhongxin.
- Lin Yueh-hui, 2009: *Yangming, neishengzhi xue 'yanjiu* 陽明「內聖之學」研究 [Študija Wang Yangmingovega, nauka notranje svetosti]. Tajpej – Yonghe: Hua mulan wenhu chuban she.
- Lin Yueh-hui, 2010: *Yiqu tongdiao: Zhuzi xue yu Chaoxian xinglixue* 異曲同調：朱子學與朝鮮性理學 [Druga pesem, ista melodija: Zhu Xijev nauk in korejski racionalizem]. Tajpej: Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin.
- Lin Yueh-hui, 2012: *Quanshi yu gongfu: Ming Song Lixue de chaoyue qixiang yu neizai bianzheng* 詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄向與內在辯證 [Interpretacija in samokultivacija: iskanje transcendence in notranja dialektika neokonfucijanstva dinastij Song in Ming]. Tajpej: Zhongyang yanjiu yuan.
- Lin Yueh-hui, 2017: Intervju I-III, december 2017. Priloga I–XXXV. Tajpej.
- Lin Yueh-hui, 2019: Lin Yueh-huei (Predstavitev inštituta Academia Sinica). Dostopno na naslovu: <http://www.litphil.sinica.edu.tw/people/researchers/LIN,%20Yueh-hui> (citirano 17. junij 2019).
- Lin Yueh-hui, 2019a: Kot list, ki se vrača h koreninam drevesa: moji spomini na duhovnost gospoda Mou Zongsana in njegov odnos do religije (prevod: Grčar, Mina). V: *Filozofija na Tajvanu: značilnosti, vloga in pomen* (ur. Rošker, Jana S.). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, zbirka *Studia Humanitatis Asiatica*. 45–58.
- Liu Changlin 劉常林, 1991: *Zhongguo xitong siwei* 中國系統思維 [Kitajska kognitivna sistematika]. Peking: Zhongguo shehui kexue chuban she.
- Liu, Huiying, 2003: Feminism: An Organic or an Extremist Position? On Tien Yee as Represented by He Zhen. *Positions: East Asia Cultures Critique*. 11(3). 40–60.
- Liu, Shu-Hsien, pod geslom: Mou Zongsan (Mou Tsung-san). V: *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (ur. Cua, Antonio S.). New York: Routledge. 2003. 480–485.
- Liu Shu-Hsien 劉述先 in Lin Yueh-hui 林月惠, 2002: *Xiandai xin ruxue yu Dongya wenming: wenti yu zhanwang* 現代儒家與東亞文明：問題與展望 [Moderno konfucijanstvo in vzhodnoazijske civilizacije: problemi in vizije]. Tajpej: Academia Sinica.

- Man, Eva Kit Wah, 2000: Contemporary Feminist Body Theories and Mencius' Idea of Body and Mind. *Journal of Chinese Philosophy*. 27(2). 155–169.
- McAfee, Noëlle, pod geslom: Feminist Philosophy. V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition) (ur. Zalta, Edward N.). 2018. Dostopno na naslovu: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/feminist-philosophy> (citirano 19. november 2018).
- Moritz, Ralf, 1993: Denkstrukturen, Sachzwänge, Handlungsspielräume – Die chinesische Intelligenz im Konflikt der Ordnungsmuster. V: *Chinesische Intellektuelle im 20. Jahrhundert: Zwischen Tradition und Moderne* (ur. Pohl, Karl-Heinz in drugi). Hamburg: Institut für Asienkunde. 59–108.
- Mou Zongsan 牟宗三, 1971: *Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學 [Intuitivni um in kitajska filozofija]. Tajpej: Taiwan shangwu yinshu guan.
- Mou Zongsan, 1975: *Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身 [Pojavi in stvari po sebi]. Tajpej: Xuesheng shuju.
- Mou Zongsan, 1983: *Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲學十九講 [Devetnajst predavanj o kitajski filozofiji]. Tajpej: Xuesheng shuju.
- Mou Zongsan, 1985: *Yuanshan lun* 圓善論 [O Summum Bonum]. Tajpej: Xuesheng shuju.
- Mou Zongsan, 1989: *Wushi zishu* 五十自述 [Samoizpoved pri petdesetih]. Tajpej: Penghu chuban she.
- Pang-White, Ann A., 2009: Chinese Philosophy and Woman: Is Reconciliation Possible? *American Philosophical Association Newsletter*. 9 (1). 1–2.
- Pang-White, Ann A. (ur.), 2016: *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy and Gender*. New York: Bloomsbury Publishing.
- Pang-White, Ann A., 2018: *The Confucian Four Books for Women: A New Translation of the Nü Shishu and the Commentary of Wang Xiang*. New York: Oxford University Press.
- Qing Xitai 卿希泰 (ur.), 2001: *Zhongguo daojiao shi* 中國道教史 [Zgodovina ljudskega daoizma na Kitajskem]. Peking: Huaxia chuban she.
- Rosenlee, Li-Hsiang Lisa, 2006: *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*. New York: SUNY.
- Rošker, Jana S. 2006: *Iskanje poti – spoznavna teorija v kitajski tradiciji. 1. del: Od protokonfucianskih klasikov do neokonfucianstva dinastije Song*. Ljubljana: ZIFF.
- Rošker, Jana S., 2008: *Searching for the Way: Theory of Knowledge in pre-Modern and Modern China*. Hong Kong: Chinese University Press.

- Rošker, Jana S., 2013: *Subjektova nova oblačila. Idejne osnove modernizacije v delih druge generacije Modernega konfucijanstva*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Rošker, Jana S., 2014: Philosophical Interactions between 'East and West': China, Korea, Europe and the Case of Dasan (Jeong Yak-yong, 1762–1836). *Asian Studies*. 2(2). 111–125.
- Rošker, Jana S., 2019: Pomen moderne in sodobne tajvanske filozofije pri ohranjanju kitajske idejne tradicije. V: *Filozofija na Tajvanu: značilnosti, vloga in pomen* (ur. Jana S. Rošker). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, zbirka *Studia Humanitatis Asiatica*. 27–44.
- Ruddick, Sara, 1989: *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. New York, NY: Ballentine Books.
- Rullman, Marit in Schlegel, Werner (ur.), 2018: *Denken, um zu leben: Philosophinnen vorgestellt von Marit Rullman und Werner Schlegel*. Wiesbaden: Marix Verlag.
- Sandel, Michael, 1984: The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Political Theory*. XII/1. 81–96.
- Scalapino, Robert in Yu, George T., 1961: *The Chinese Anarchist Movement*. Berkeley: Centre of Chinese Studies, University of California.
- Shen Lijuan in D'Ambrosio, Paul, pod geslom: Gender in Chinese Philosophy. V: *Internet Encyclopaedia of Philosophy – a Peer Reviewed Academic Resource*. 2019. 1–18. Dostopno na naslovu: <https://www.iep.utm.edu/gender-c/> (citirano 6. junij 2019).
- Stopczyk-Pfundstein, Annegret, 1999: *Nein danke, ich denke selber: Philosophieren aus weiblicher Sicht*. Berlin: Aufbau Taschenbuch.
- Sun Bu'er 孫不二, 2004: *Sun Buer ji 孫不二集 [Izbrani izreki mojstre Sun Bu'er]*. Peking: Jilu shu he.
- Tang, Refeng, 2002: Mou Zongsan on Intellectual Intuition. V: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng, Chung-Ying in Bunnin, Nicholas). Oxford: Blackwell Publishers. 235–346.
- Taylor, Charles, 1985: What's Wrong with Negative Liberty? V: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*. 2. zv. (ur. Taylor, Charles). Cambridge: Cambridge University Press. 211–229.
- Tu, Wei-ming, 1984: *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*. Singapore: Curriculum Development Institute.
- Wang Hui 汪暉, 2000: Dangdai Zhongguode sixiang zhuangkuang yu xiandai-xing wenti 當代中國的思想狀況與現代性問題 [Sodobna kitajska misel in vprašanje modernosti]. *Taiwan shehui yanjiu*. 37/1. 1–43.

- Wang Qishui, 1998: Taiwan zhexue niaokan 台湾哲学鸟瞰 [Pregled tajvanske filozofije]. *Taiwan yanjiu – zhexue shehui*. 1998(2). 69–81.
- Wang, Robin, 2003: *Images of Women in Chinese Thought and Culture: Writings from the Pre-Qin through the Song Dynasty*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing.
- Wang, Robin, 2012: *Yinyang. The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wawrytko, Sandra, 2000: Kongzi as Feminist: Confucian Self-Cultivation in a Contemporary Context. *Journal of Chinese Philosophy*. 27(2). 171–186.
- Wenzi 文子, s.d.: V: *Chinese Text Project*. Dostopno na naslovu: <https://ctext.org/wenzi> (citirano 7. junij 2019).
- Wu Hui-Ling 吳惠齡, 2015: *Laozi lun ren yu ziran* 老子論人與自然 [Laozi-jeve razprave o človeku in naravi]. Saarbrücken: Goldenlight publishing.
- Wu Hui-Ling, 2017: *Laozi 'wu wei' rube guanli? Yi 'zhi' yu 'zhi' de kaizhan* 《老子》「無為」如何管理？——以「治」與「制」的開展 [Kako urejati politiko z Laozijevim ‚nedelovanjem‘? Izhodišče razlik med ‚vladanjem‘ in ‚sistemom‘]. V: *Zhongguo zhexue hui xueshu jikan* (ur. Lee Hsien-chung). Tajpej: Wunan wenhua. 73–96.
- Wu Hui-Ling, 2018: Intervju, avgust 2018. Priloga, XXXVI–LVII. Tajpej.
- Wu Hui-Ling, 2018a: Lun Zhuangzi, Hui Shi de ‘zhi’ yu ‘yong’ – yi ‘qi wu’, ‘li wu’ wei li. 論莊子、惠施的「知」與「用」——以「齊物」、「歷物」為例 [O ‚znanju‘ in ‚uporabnosti‘ v Zhuangziju – na primeru konceptov ‚qi wu‘ in ‚li wu‘]. *Penghu yuekan*, 2018(516). 41–54.
- Yang Rubin 楊儒賓, 2016: *Rumen neide Zhuangzi* 儒門內的莊子 [Zhuangzi kot del konfucijanske šole]. Jinmen: Lianjing chuban she.
- Yu Jiyuan, 2002: Xiong Shili’s Metaphysics of Virtue. V: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng, Chung-Ying in Bunnin, Nicholas). Oxford: Blackwell Publishers. 127–146.
- Zhang Jinghua 张京华, 1999: Bashi niandai Taigang Laozhuang yanjiu gaishu 八十年代台港老庄研究概述 [Pregled tajvanskih in hongkonških raziskav Laozija in Zhuangzija v osemdesetih letih]. *Jiangnan xuayuan xuebao*. 14(1). 51–57.
- Zhong yong* 中庸 [Knjiga ravnovesja], s.d.: *Chinese Text Project*. Dostopno na naslovu: <https://ctext.org/liji/zhong-yong> (citirano 7. julij 2018).
- Zhou yi* 周易 [Knjiga premen dinastije Zhou], s.d.: V: *Chinese Text Project*. Dostopno na naslovu: <https://ctext.org/book-of-changes> (citirano 7. junij 2019).

Zhou Guoping 周国平, 2003: *Shouwangde juli* 守望的距离 [Odmik opazovanja]. Hangzhou: Zhejiang renmin chuban she.

Zhuangzi 莊子, s.d.: V: *Chinese Text Project*. Dostopno na naslovu: <https://ctext.org/zhuangzi> (citirano 7. junij 2019).

Indeks strokovnih terminov in lastnih imen

B

- Ban Biao 班彪 20
Ban Gu 班固 20
Ban Jieyu 班婕妤 20
Ban Zhao 班昭 17, 20–22
Beijing daxue 北京大學 Univerza
Peking 30, 56, 71
Beiju zhexue: Nicai 悲劇哲學家：尼采
Filozofija tragedije: Nietzsche 72
Ben xin 本心 Izvorna srčna zavest 68, 69
Benmo 本末 Koren in vršiček –
binarna kategorija 35
Bibing 弊病 Bolezensko stanje 61
- ### C
- Cai Mingtian 蔡明田 60
Cai Renhou 蔡仁厚 79
Cai Yuanpei 蔡元培 29
Caixing yu xuanli 才性與玄理 *Fizična narava in metafizični razum* 66
Chen Guanxue 陳冠學 60
Chen Guying 陳鼓應 56, 60, 62,
70–74, 118, 121, 130–140, 142
Chen Shuibian 陳水扁 117
Chen Zhizhong 陳致中 117
Cheng 誠 Iskrenost 74, 89
Cheng Chung-ying 成中英 55
Cheng Zhongying 成中英 131
Chengyizhi xue 誠意之學 Nauk
iskrene namere 89
Chunqiu fanlu 春秋繁露 *Biserna rosa spomladansko-jesenskih analov* 124
Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan 從陸象山到劉戴山 *Od Lu Xiangshana do Liu Jishana* 67
Cunzaizhuyi zhexue 存在主義哲學
Filozofija eksistencializma 72

D

- Da xue* 大學 *Veliki nauk* 89
Dai Zhen 戴震 99
Dao 道 Pot, praprincip, izvorno načelo,
metoda 18, 23–26, 39–40, 43–44,
121
Dao xin 道心 Srčna zavest Poti 99
Daode jing 道德經 *Klasik poti in kreposti* 18, 40–41, 43–44
Daojia renwen jingshen 道家的人文精神 *Humanistični duh daoizma* 71
Daojia wenhua yanjiu xuekan 道家文化研究學刊 *Znanstvena revija za proučevanje daoistične kulture* 72
Daojia yixue jiangou 道家易學建構
Daoistično ogrodje Premnologije 73
Daotong 道統 »Pravilne« (avtentične)
struje klasičnih študij 70
Deng Sui 鄧綏 21
Deyi wangyan 得意忘言 Doseganje
pomena prek pozabe pojmov 134
Ding Chashan 丁茶山 98–100, 104
Ding Yuanzhi 丁原植 60
Dong Zhongshu 董仲舒 16, 45, 124
Dongwu daxue 東吳大學 Univerza
Dongwu (Soochow University) 118
Duan Fang 端方 29
Duan Haiguang 殷海光 70
Duh Pao-ruei 杜保瑞 57
- ### F
- Fa 法 Zakon, zakonodaja 130
Fang Dongmei 方東美 55, 59, 70, 91,
128, 131
Feng Siyi 封思毅 60
Feng Yaoming 馮耀明 123
Feng Youlan 馮友蘭 51, 59

- Foxing yu banruo* 佛性與般若 *Budova narava in prajna* 67
- Fu Pei-rong 傅佩榮 56
- Fu Weixun 傅偉勳 122
- Fu yan 婦言 *Ženski govor* 21
- Furen daxue 輔仁大學 Univerza Furen 56, 117–118, 126–127
- G**
- Gao Zhongguo Guomindang xuanyan* 告中國國民黨宣言 *Manifest slovesa od Narodne stranke Kitajske* 71
- Gaozi* 告子 *Poglavje v delu Mengzi* 69
- Ge wu 格物 Raziskovanje stvari 89
- Gongsun Long 公孫龍 121, 123, 132
- Gongyang xuepai 公羊學派 *Struja Gongyang* 95
- Guangfu guoxiao 光復國小 *Državna osnovna šola Guangfu v Tajpeju* 117
- Guanzi sipian quanshi* 管子四篇詮釋 *Razlaga štirih poglavij Guanzija* 73
- Guomin dang 國民黨 (Kuomintang) Nacionalna stranka 52, 71
- Guo Xiang 郭象 128
- Guoli Taiwan daxue 國立台灣大學 *Državna univerza Tajvan* 57, 61, 71, 75, 79, 91, 118
- H**
- Han 漢 *Dinastija* 16–17, 20–22, 45, 54, 62, 124, 131
- Han Shu* 漢書 *Zgodovina Zahodne dinastije Han* 20
- He Fabi 何乏筆 Fabian Heubel 56
- He Lin 賀麟 59
- He Yin Zhen 何殷震 29
- He Zhen 何震 19–20, 27–34
- Hou Han shu* 後漢書 *Zgodovina Vzhodne dinastije Han* 21
- Hu Shi 胡適 54–55, 107
- Huang Chun-Chieh 黃俊傑 57, 91–92, 95
- Huang Jinxing 黃晉興 112
- Huang Kuan-min 黃冠閔 57
- Huangdi sijing jinzhu jinsbi* 黃帝四經今註今譯 *Sodobni komentarji in interpretacije Štirih klasikov Huangdija* 72
- Huangji 皇極 *Normativni etični sistem, ki ga določi oziroma prevzame vlada* 85
- Huayan 華嚴 *Šola kitajskega budizma* 67
- Hui ming xue she 晦鳴學社 *Študijsko združenje petelinjega krika v somraku* 28
- Hui Shi 惠施 121, 123
- J**
- Jieshou guozhong 介壽國中 *Državna gimnazija Jieshou* 117
- Jing 敬 *Spoštovanje, čaščenje* 98
- Jing Tian 敬天 *Čaščenje Neba* 98
- Jiyuan wenti yanjiufa 基源問題研究 *法 Raziskovalna metoda izvornih problematik* 122
- K**
- Kaozheng xue 考證學 *Teorija dokazovanja preko besedilne analize* 107
- Kun 坤 *Osmi trigram, ki simbolizira zemljo, čisti yin in ženskost* 39
- L**
- Lai Rongxiang 賴榕祥 60
- Lao Siguang 勞思光 56, 122

- Laozhuang xin lun* 老莊新論 *Nova teorija Laozhuanga* 72
- Laozi 老子 18, 24–25, 39–44, 60–61, 72–74, 118, 121, 123–124, 128–130, 133–134
- Laozi 'wu wei' rube guanli? Yi 'zhi' yu 'zhi' de kaizhan* 《老子》「無為」如何管理？——以「治」與「制」的開展 *Kako urejati politiko z Laozijevim ,nedelovanjem'?* *Izhodišče razlik med ,vladanjem' in ,sistemom' 133*
- Laozi jinzhu jinshi ji pingjia* 老子今註今譯及評介 *Sodobni komentarji, interpretacije in evalvacija Laozija* 72
- Laozi lun ren yu ziran* 老子論人與自然 *Laozijeve razprave o človeku in naravi* 133
- Laozi zhu* 老子著 *Komentarji k Laoziju* 124
- Lee Hsien-chung 李賢忠 56–57, 118, 121, 127, 131–133
- Lee Ming-huei 李明輝 54, 57, 59, 79, 91
- Li 理 *Struktura, strukturni vzorec, strukturno načelo, princip* 26, 99, 102–103
- Li 禮 *Obrednost* 21, 103, 134
- Li ji* 禮記 *Knjiga obredov* 22
- Li Lianzhang 李連章 79
- Li Madou 利瑪竇 Matteo Ricci 98–100, 113
- Li Tuixi 李退溪 104
- Li Xiaojiang 李小江 19
- Li xue 理學 Šola strukture 85–86, 100
- Li Zhi 李贄 100
- Liang Shuming 梁漱溟 59
- Liang zhi 良知 *Praznanje* 88–89, 103, 106–107, 109
- Liangzhi xue de zhuanzhe: She Shuangjiang yu Luo Nian'an sixiang zhi yanjiu* 良知學的轉折：聶雙江與羅念庵思想之研究 *Preobrat v študijah praznanja: študija miselnosti Nie Shuangjianga in Luo Nian'ana* 82
- Liangzhi xuede zhuanzhe* 良知學的轉折 *Preobrat v študijah praznanja* 82, 89
- Lin Budie 林不磔 75
- Lin Ming-chao 林明照 57
- Lin Yue-huei 林月惠 59, 65, 75–115, 126, 133, 140, 142
- Liqi lun 理氣論 *Teorija liqi, teorija strukture in vitalne ustvarjalnosti* 102
- Liu Jishan 劉戡山 81, 88–89, 103
- Liu Shipai 劉師培 29–30
- Liu Shu-hsien 劉述先 51, 55–56, 59, 69, 79, 83
- Liu Xiang 劉向 21
- Lü Miaofen 呂妙芬 113
- Lu Xun 魯迅 19
- Lunyu* 論語 *Razprave* 15, 46, 48, 101, 107
- Luo Guang 羅光 56, 127
- Luo Nian'an 羅念菴 81–82
- Luoji dianfan* 邏輯典範 *Logične paradigme* 65
- M**
- Ma Danyang 馬丹陽 23
- Mei Qianli 梅謙立 Thierry Meynard 112
- Mengzi* 孟子 *Osrednje Mencijevo delo* 69
- Ming Dinastija 16, 18, 21, 45, 67, 75, 80–86, 88, 95, 103, 105–113, 131

- Ming de 明德 Jasna krepost 103
 Minjian zongjiao 民間宗教 Ljudske religije 111
 Minjin dang 民進黨 Stranka ljudskega napredka 53
 Mou Zongsan 牟宗三 51, 56–57, 59, 65, 67–70, 75–80, 83, 88, 91, 105–109, 114, 131, 140, 142
- N**
 Neibude zhijue 內部的直覺 Notranje sebstvo 69
 Neisheng waiwang 內聖外王 Notranji svetnik in zunanji vladar 66, 73
 Nicai xin lun 尼采新論 *Nova teorija Nietzscheja* 72
 Nie Shuangjiang 聶雙江 82
 Nü jie 女誠 *Lekcije za žene* 17, 20
 Nüzi fuqian hui 女子復權會
 Združenje za ponovno pridobitev ženskih pravic 29
- P**
 Peng Guoxiang 彭國祥 86
 Penghu yuekan 鵝湖月刊 *Mesečnik Penghu* 133
- Q**
 Qi 氣 Tvornost, vitalni potencial 22, 24, 26–27, 56, 99
 Qi pai 氣派 Struja *qija* 56
 Qi qing 七情 Sedem situacij – sedem kategorij v dojetanju zunanje resničnosti 102–103
 Qian 乾 Prvi trigram, ki simbolizira nebo, čisti *yang* in moškost 39
 Qian Mu 錢穆 60, 95
 Qing 清 Dinastija 18, 21, 28, 94
- Qingjing pai 情靜派 Šola jasnega miru 24
 Qiu Jianshuo 邱健碩 127
 Qiu Jin 秋瑾 18
 Quan zhen 全真 Popolna resničnost 22
 Quan zhen qi zi 全真七子 Sedem mojstrov Popolne resničnosti 23
 Quanshi yu gongfu: *Ming Song Lixue de chaoyue qixiang yu neizai bianzheng* 詮釋與工夫：宋明理學的超越
 蕲向與內在辯證 *Interpretacija in samokultivacija: iskanje transcendence in notranja dialektika neokonfucijanstva dinastij Song in Ming* 82
- R**
 Ren 仁 Človečnost 46–49, 74, 103
 Ren wu xing tongyi lun 人物性同異論
 Teorija o podobnostih in razlikah med esenco človeka in objektov 104
 Renshi xinzhì pipan 認識心之批判
Kritika spoznavne zavesti 67
 Renwen shehui gaodeng yanjiuyuan 人文社會高等研究院 Institut za višje raziskave na področju družboslovja in humanistike 57
 Renyi neizai 仁義內在 Inherentna morala 69
 Rumèn neide Zhuangzi 儒門內的莊子
Zhuangzi kot del konfucijanske šole 62, 131
- S**
 San jiao 三教 Trije (osrednji) nauki kitajske tradicije: konfucijanstvo, daoizem in budizem 111–112

- San jing si shu* 三經四書 *Trije klasiki in štiri knjige* 93
- Shaanxi 陝西 Ime province 20
- Shangdi 上帝 Vrhovni vladar, Bog 98–99
- Shehuizhuyi jiang xi she 社會主義講習社 Družba za debate o socializmu 28
- Shen 神 duh 22, 26–27, 43
- Shen Qingsong 沈清松 55
- Shen Xiu 神秀 26
- Sheng wu ai le 生無哀樂 Odsotnost čustev v zvoku 134
- Sheng xian 聖賢 Svetnik, konfucijanski modrec 77, 108, 113
- Shengmingde xuewen 生命的學問 Nauk o življenju 66
- Shi 施 Dekliški priimek Lin Yueh-huijine matere 75
- Shixue (Silhak) 實學 Šola praktičnega učenja 99
- Si de* 四德 Štiri kreposti (Poglavje v knjigi *Lekcije za žene*) 21
- Si de 四德 Štiri kreposti (štiri transcendentalne forme) 103
- Si duan 四端 Štirje zametki, štiri transcendentalne forme 102
- Si shu 四書 Štiri knjige 93, 95
- Si shu wu jing 四書五經 Štiri knjige in pet klasikov 92
- Siduan qiqing 四端七情 Štirje zametki in sedem situacij 102–103
- Sixiang danwei 思想單位 Miselna enota (metoda) 57
- Song 宋 Dinastija 16, 38, 45, 67, 75, 80–68, 95, 105–108, 110–113, 131
- Song Ruoshen 宋若莘 18
- Song Ruozhao 宋若昭 18
- Sun Bu'er 孫不二 17–18, 20, 22–27
- Sun Bu'er yuanjun chuanshu dandao mishu* 孫不二元君傳述丹道秘書 *Skrivna knjiga zgodbe notranjega eliksirja mojstre Sun Bu'er* 24
- Sun Bu'er yuanjun fayu* 孫不二元君法語 *Izbrani izreki mojstre Sun Bu'er* 24
- Sun Fuchun 孫富春 23
- Sun Zhongxian 孫忠顯 23
- T**
- Taiwan zhexue xuehui 台灣哲學學會 Tajvansko akademsko združenje 57
- Tang Junyi (Tang Chün-yi) 唐君毅 55, 59, 78, 91, 110
- Tao Demin 陶德民 93
- Tian 天 Narava, nebo 69
- Tian dao 天道 Pot neba 88, 109
- Tian li 天理 Struktura narave 109
- Tian yi bao 天義報 Časopis naravne pravičnosti 29
- Tiantai 天台 Šola kitajskega budizma 67
- Tianwen zhi* 天文志 *Razprava o astronomiji* 20
- Tianzhu jing shiyi* 天主經釋義 *Interpretacija katoliških klasikov* 99
- Tiyong 體用 Esenca in funkcija (substanca in uporabnost) – binarna kategorija 35
- Tsinghua daxue 清華大學 Univerza Tsinghua 56
- Tu Wei-ming 杜維明 45, 55, 111
- W**
- Wang Bi 王弼 124, 128, 134
- Wang Chongyang 王重陽 23–24
- Wang Ji 王畿 113

- Wang Longxi 王龍溪 113
Wang Longxi »xianzai liangzhi« shiyi 王龍溪「見在良知」釋疑 *Razlaga in kritika Wang Longxijevega »prisotnega praznanja«* 97
- Wang Shumian 王叔眠 60
- Wang Yangming 王陽明 68, 81–82, 88–89, 100, 103, 106–107, 113
- Wanwu 萬物 Vse obstoječe 109
- Wei Huacun 魏華存 18
- Wei Jin 魏晉 Obdobje dinastij Wei in Jin 107, 118–119, 124, 128–129, 133–134
- Wen 文 Kultura, pismenstvo 27
- Wu 武 Vojaška moč 27
- Wu 無 Odsotnost 128
- Wu Hui-Ling 吳惠齡 56, 60, 62, 65, 117–134, 140, 142
- Wu Kunru 鄔昆如 55
- Wu Kunrui 吳坤瑞 128
- Wu wo 無我 Stanje brez jaza 26
- Wuxiande zhixin 無限的智心 Neskončna spoznavna zavest 69
- Wuzhi cunyoulun 無執存有論 Ontologija neoprijemljivega 68
- X**
- Xiandai xin ruxue yu Dongya wenming: wenti yu zhanwang* 現代儒家與東亞文明: 問題與展望 *Moderno konfucijanstvo in vzhodnoazijske civilizacije: problemi in vizije* 83
- Xianggang Zhongwen daxue 香港中文大學 Kitajska univerza v Hongkongu 66
- Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身 *Pojavi in stvari po sebi* 67
- Xianyang 咸陽 Ime mesta 20
- Xiao 孝 Otroška pieteta 74
- Xiao chuantong 小傳統 Mala tradicija 112
- Xiao Chunbo 蕭純伯 60
- Xiaoyao 逍遙 Brezskrbno lebdenje 121
- Xin 心 Srčna zavest 27, 68–69, 102–103
- Xin daoia 新道家 Moderni daoizem 56, 60–62, 71, 73
- Xin jing* 心經 *Klasik srčne zavesti* 104
- Xin ruxue 新儒學 Moderno konfucijanstvo 51, 53–60, 62, 65–66, 69–70, 73, 78–79, 83, 90–95, 107, 110, 118, 130, 139–140
- Xin shiji* 新世紀 *Nova doba* 29
- Xin shiji she 新世紀社 Združenje nove dobe 28
- Xin shilin zhexue 新士林哲學 Neosholastična filozofija 56
- Xin xue 心學 Šola srčne zavesti 88, 100, 106
- Xingti 性體 Moralna substanca, moralno sebstvo 68–69
- Xinti yu xingti* 心體與性體 *Substanca srčne zavesti in prirojena moralna substanca* 67
- Xinxing lun 心性論 Teorija *xinxing*, teorija srčne zavesti in človeškosti 102–103
- Xiong Shili 熊十力 51, 59, 66
- Xu Fuguan 徐復觀 56–57, 59, 91
- Xu huanghou 徐皇后 Cesarica Xu 18
- Xu Zihua 徐自華 18
- Y**
- Yan Lingfeng 嚴靈峯 56, 60–61, 128
- Yan yi 言意 Jezik in pomen 128
- Yang 陽 Prisojna stran 26–27, 34–42

- Yang Rubin 楊儒賓 56, 62, 131
- Yangming, neishengzhi xue' yanjiu* 陽明
「內聖之學」研究 *Študija Wang
Yangmingovega »nauka notranje
svetosti«* 82
- Ye Haiyan 葉海煙 118
- Yesu xin huaxiang* 耶穌新畫像 *Nova
podoba Jezusa* 73
- Yi 義 Pravičnost 46, 103
- Yi jing* 易經 *Knjiga premen* 39, 73,
128, 131
- Yin 陰 Osojna stran 26–27, 34–44
- Yinyang 陰陽 Prisojnost in osojnost,
moški in ženska – binarna
kategorija 27, 35–44
- Yiqu tongdiao: Zhuzi xue yu Chaoxian
xinglixue* 異曲同調：朱子學
與朝鮮性理學 *Druga pesem, ista
melodija: Zhu Xijev nauk in korejski
racionalizem* 82
- Yi zhuan* 易轉 *Izročilo knjige premen* 39
- Yizhuan yu daojia sixiang* 易傳與道家
思想 *Knjiga premen in daoistična
miselnost* 72
- You 有 Prisojnost 128
- Yu Peilin 余培林 56
- Yuan shan 圓善 Enotnost sreče in
dobrote, Summum Bonum 68
- Yuan shan lun* 圓善論 *O Summum
Bonum* 67–68
- Yunzi 允子 85
- Z**
- Zaoqi Rujiade daojiabua* 早期儒家
的道家化 *Daoizacija zgodnjega
konfucijanstva* 62
- Zhang Chengqiu 張成秋 60
- Zhang Heng 張亨 79
- Zhang Junmai 張君勱 59, 107
- Zhang Qidiao 張其鈞 56, 61
- Zhao Jinzhang 趙金章 60
- Zhen Dexiu 真德秀 104
- Zhexue xi 哲學系 *Oddelek za
filozofijo* 57
- Zhexue yu wenhua* 哲學與文化
Filozofija in kultura 57
- Zhi 智 Modrost 103
- Zhi liang zhi 致良知 Najvišje ali
ultimativno praznanje 89
- Zhi zang yu yi 知藏於意 Znanje je
vključeno v namero 89
- Zhide zhijue 智的直覺 *Intuitivni um* 68
- Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的
直覺與中國哲學 *Intuitivni um in
kitajska filozofija* 67
- Zhijue 知覺 Zor, intuicija 68, 103
- Zhong yong 中庸 *Knjiga ravnovesja* 74
- Zhongguo nü bao* 中國女報 *Kitajske
ženske novice* 18
- Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲
學十九講 *Devetnajst predavanj iz
kitajske filozofije* 69
- Zhonghua quanguo funü lianhe hui
中華全國婦女聯合會 *Vsekitajska
federacija žensk* 19
- Zhongwen xi 中文系 *Oddelek za
kitajski jezik in literaturo* 57
- Zhongyang daxue 中央大學 *Univerza
Zhongyang* 118
- Zhongyang yanjiu yuan 中央研究院
Academia Sinica 56
- Zhongyang yanjiuyuan *Zhongguo
wenzhi yanjiusuo* 中央研究院中
國文哲研究所 *Inštitut za kitajsko
literaturo in filozofijo na Academii
Sinici* 75

- Zhou 周 Zhou (dinastija) 10, 39
- Zhou Shaoxian 周紹賢 60
- Zhou yi zhushi yu yanjiu* 周易註釋與研究
*Raziskave in komentarji h Knjigi
 premen dinastije Zhou* 72
- Zhu Xi 朱熹 26, 45, 81–82, 84–85, 89,
 97–100, 102–104
- Zhuangzi* 莊子 Zhuangzi, mojster
 Zhuang (delo) 42, 61, 72–73, 77,
 118–123, 128–131, 133–134
- Zhuangzi 莊子 Mojster Zhuang
 (oseba) 60–61, 71–74, 119–123,
 129, 132–133
- Zhuangzi jinzhu jinshi* 莊子今註今釋
*Sodobni komentarji in interpretacije
 Zhuangzija* 72
- Zhuangzi zhexue* 莊子哲學
Zhuangzijeva filozofija 72
- Zhuangzi zuanjian* 莊子纂箋 *Redakcija
 Zhuangzijevih študij* 60
- Zhulin qixian 竹林七賢 Sedem
 modrecev iz bambusovega gaja 128
- Ziran 自然 Pristnost, avtentičnost,
 spontanost 74
- Ziyou pai 自由派 Liberalna struja 55
- Ziyoude wuxian xin 自由的無限
 心 Svobodna in neskončna srčna
 zavest 68

Priloge

Priloga 1: Kronološka tabela kitajskih dinastij, obdobji Kitajske Republike in Ljudske Republike Kitajske

夏 **Xia** 2100 -- 1600 pr. n. št.

商 **Shang** 1600 -- 1066 pr. n. št.

周 **Zhou** 1066 -- 256 pr. n. št.

西周 **Zahodna Zhou** 1066 -- 771 pr. n. št.

东周 **Vzhodna Zhou** 770 -- 256 pr. n. št.

春秋 **Chun Qiu (Pomlad -- Jesen)** 770 -- 476 pr. n. št.

战国 **Zhan Guo (Vojskujoče se države)** 475 -- 221 pr. n. št.

秦 **Qin** 221 -- 206 pr. n. št.

汉 **Han** 206 pr. n. št. -- 220

西汉 **Zahodna Han** 206 pr. n. št. -- 23

东汉 **Vzhodna Han** 25 -- 220

三国 **San Guo (Tri cesarstva)**

魏 **Wei** 220 -- 265

蜀 **Shu** 221 -- 263

吴 **Wu** 222 -- 280

西晋 **Zahodna Jin** 265 -- 316

东晋 **Vzhodna Jin** 317 -- 420

十六国 **Šestnajst držav** 304 -- 439

南北朝 **Severne in južne dinastije**

南朝 **Južne dinastije**

• 宋 **Song** 420 -- 479

• 齐 **Qi** 479 -- 502

• 梁 **Liang** 502 -- 557

• 陈 **Chen** 557 -- 589

北朝 **Severne dinastije**

• 北魏 **Severna Wei** 386 -- 534

• 东魏 **Vzhodna Wei** 534 -- 550

• 北齐 **Severna Qi** 550 -- 577

• 西魏 **Zahodna Wei** 535 -- 557

• 北周 **Severna Zhou** 557 -- 581

隋 **Sui** 581 -- 618

唐 **Tang** 618 -- 907

五代十国 **Pet dinastij in deset držav**

后梁 **Pozna Liang** 907 -- 923

后唐 **Pozna Tang** 923 -- 936

后晋 **Pozna Jin** 936 -- 946

后汉 **Pozna Han** 947 -- 950

后周 **Pozna Zhou** 951 -- 960

十国 **Deset držav** 902 -- 979

宋 **Song** 960 -- 1279

北宋 **Severna Song** 960 -- 1127

南宋 **Južna Song** 1127 -- 1279

辽 **Liao** 916 -- 1125

西夏 **Zahodna Xia** 1032 -- 1227

金 **Jin** 1115 -- 1234

元 **Yuan** 1271 -- 1368

明 **Ming** 1368 -- 1644

清 **Qing** 1644 -- 1911

中華民國 **Republika Kitajska** 1911–1949 (na Tajvanu še traja)

中華人民共和國 **Ljudska republika Kitajska** od 1949 naprej

Priloga 2: Transkribirani intervjuji

A) Transkripcije intervjujev z Lin Yueh-hui, december 2017

Spraševalka: Jana S. Rošker (羅亞娜, skrajšano 羅)

Intervjuvanka: Lin Yueh-hui (林月惠, skrajšano 林)

INTERVJU I

羅：那我們就開始吧！你知道這個採訪是幹什麼的嗎？因為我想寫一本書，介紹台灣的研究學者，而你是其中一位。可能需要很長時間才能完成，這只是第一步。那麼林老師我想問你，在你的作品中，你認為哪一本是最重要的，你為什麼覺得它最重要，或者你最喜歡哪個？

林：我的著作中我覺得可能最重要的是我的博士論文，那個是寫《良知學的轉折》，是一個聶雙江與羅念菴思想的研究，覺得比較重要是因為這是花了很長時間的一個思考，那個書的重點，在那個時候，在這個領域，陽明後學的領域是很少人碰觸的，所以必須找台灣最早碰觸這個領域的人。在一個思想脈絡上，因為針對了我老師牟宗三先生對他的兩個評價是很負面的，那我覺得這其中有一些問題，等於是對老師的說法的一個修正，那最重要的就是，在那個書裏頭牽涉到王陽明的第一代學生當中很多辯論，而這一個debate辯論都沒有好好的處理，那我的這個書當中，我覺得最有共性的部門是把這些辯論呈現出來。所以那本書當中分別是有兩個approach，一個是的 interpretive historical approach，一個是 phylosophic analitical approach。所以在那個博士論文當中我同時作兩種：一個是思想史研究的一個方式，一個是哲學思考的一個debate的東西變成一個哲學分析的東西，所以說，做了這個之後我就比較很清楚地，可能對那個思想史的研究的這個方式我可以做，但是它不能滿足我的哲學興趣，所以以後.....（羅亞娜：這個我以後還要問，這個還有一個專門的問題）所以往後的一個研究發展當中，international history approach我會注意，但是重點的話我會放在一個哲學分析研究可能會讓我更投入那樣子。謝謝

羅：那麼你《現代儒學與東亞文明問題展望》這本書好像是跟劉述先先生一起寫的吧？

林：沒有，那個是我跟劉老師一個當代儒學研究的主體計畫的國際會議的一個論文集。

羅：哦，這是論文集。

林：對，那論文集當中我們那個時候的搭配方式是劉老師寫這個導論，是以往早些時候文哲所的編論文集的方式，就是一個資深學者和一個年輕學者合起來做，因此那個論文集基本都是劉述先先生寫導論，但是所有的後

續工作包含那個edit的工作……所以那個書當中，它對我來說那就是一個論文集的編輯而已。

羅：那個工作也很重要啊，也是非常重要，也不能太輕視。

林：對，沒錯。

羅：不能太輕視。

林：對，就是因為這些年來就是在做這些編輯工作當中看別人的東西，然後也有一些自己不了解的東西要再去加強。

羅：嗯，好！下一個問題就是，你有一個很罕見的很寶貴的機會那個學習的時候，就是你的老師是牟宗三先生，所以很羨慕你這一點。呃，我想問你一下，呃…你覺得他是什麼樣的一個老師？他對你都有什麼樣的一個影響？然後他是什麼樣的為人？

林：對，我這個問題常常被別人問到（羅：當然），我都用的宗旨的一句話來講，來形容我的老師，莊子有一句話說，“有真人而後有真知。”（羅：真知，對……，知道），然後有真知，牟先生對我而言不管是在學問上還是人格上，他是一個真人。所以真人的話就是很真實地面對自己的生命，很真實地面對自己的學問，很真實地面對他周遭所包含他的一個世界，所以因此呢，我覺得牟先生在他面前的話呢，他會把你的虛假，會把你的用很多支撐自己的這些東西都拆開來，所以就是說，因此這個就他的人而言的話，他是一個真人。就是因為這樣，他所做的學問就是真知。雖然很多人說他很多力氣花在儒家的方式，但是跟他一起生活或等等的話，很多人問我說，牟先生做什麼樣的休養啊，他的功夫啊，那我覺得說……

羅：因為你也常去他的家，你們真的比較接近。

林：對，所以我覺得說，他不是我們想像的聖賢（羅：那當然啦！），他就是一個很真實的真人，因此在一個學問上，他帶有兩個部分：第一個是，他面對學問，對學問的真誠，他說覺得如果沒有這個真誠的話，這個學問是虛假的。那這個真誠是表現在一個什麼樣的地方呢，牟先生都會用一個生活化的方式來講，比如說呢，“知之為知之，不知為不知，是知也。”

羅：嗯，嗯，對，我明白這個。

林：因為我們常常我們為了讓自己知道自己很豐富，就把自己不知道的也說成自己知道的這樣的一個情形（羅：對，對……學術界很常這樣的情況）對，所以說這個是剛我所講的對學問的真誠、誠實，honest的一個情形。

羅：也是對人對自己的一個誠實。

林：然後，我從他那邊除了這種學問，這個態度之外，他勉勵的兩件事情：第一件事情，他認為，一個年輕人在求學的過程當中，必須要把那個根基打穩，所以要做一個 hard work，他就說不管是讀書，你要讀一個hard work的書，不要讀那些簡單的，你要從很困難的東西，去跟它（羅：鬥爭）fighting那樣子。我記得我在寫碩士論文的時候，他用一個比喻我覺得很好，他是說呢，事實上寫碩士論文的時候，你要想清楚你要的是什麼，那他說呢，可能有兩種方式，一種方式就是打地基，就是蓋房子，然後在打那個四根柱子那個地基。但是他說呢，但是很多人通常，因為這個地基打完後呢，也許房子還沒有蓋好，也沒有那些窗戶也沒有這些東西；但是呢另外有一種寫論文的方式呢就是擺地攤，就是說呢我推了一個車子來，上面什麼東西都賣，要西洋的有西洋的，要中國的有中國的，要最fashion有最fashion的這個理論，這些東西都有，可是就是說呢，他有兩種檢驗標準：第一個呢就是說當那個颱風一吹的時候，那個東西都沒有了，因為它沒有根啊；但是另外一個呢，颱風來了，房子沒有了，但是根基還有；那再來的話，他就說，做學問的話他覺得要叫作“終始條理”，就是孟子所講的終條理，始條理，有始有終這個“終始條理”。“終始條理”的話我們可以用一個很形象化的話來講。有一次我讀碩士班在師大，博士班到台大。到台大進修的時候，老師問我覺得怎麼樣，我就說很多東西怎麼有那麼多的名詞，怎麼有這麼多的知識，怎麼台大的學風當中有這麼多很fashion的東西，然後我就覺得很挫折，好像都沒有辦法可以掌握到那樣子，但是問老師的話，老師好像也說不清楚（羅：笑聲）老師就是說，因此他覺得做學問不要做跟風，現在流行什麼我就去研究什麼，不要這個樣子（羅：這個情況也有很多）所以他說，你要有個想法，所謂的終始條理，他用一句話說，有些人做學問他只會講第一句話，這樣一個命題，這樣一個概念，非常的特別那樣子，因此他說有種口號式地做學問（羅：對.....），但是再來的第二步呢，再來第三步呢，再來第四步呢？所以就是說，太多人做學問的一個方式就是作口號式的，有一些概念很聳動，很讓人家眼睛一亮，可是他的內容是什麼？好像不是那麼地solid，不是那麼地紮實。他說你做學問的話，一定要會講第一句話，還要會講第二句話，而且講第三句話，最後呢你要從第一句話講到最後一句話，（羅：應該有連接）這當中它有一個system，或者說它的一個coherence，因此對於你自己要研究的東西或者說你要讀的東西的話，你要從第一句話講到最後一句話，（羅：應該是一個體系，一個結構），對，它是一個體系一個結構，這樣的方式覺得在我讀碩士班、博士班的時候，我覺得影響都很大，基本上牟先生作為哲學家，他是一個體系型的哲學家

羅：其實好像我覺得在那個新儒家裡面只有他和唐君毅先生，他們真的好像做了一個自己的新的體系，而且都是體系，其他都比較分散，我覺得有一些概念，一些理念，可是都沒有一個體系，可是牟先生（林：他的體系是很明確的）他真的有一個理論。對。

林：後來他去世之後，在他晚年翻譯的《康德的第三批判》的書或者在整理他遺物的時候，這個時候他的孫女就說：“這個林姐姐就放在您那裡”，所以我就發現說，牟先生的翻譯，我在看她的書稿的時候，他真的是從第一句到最後一句

羅：對....

林：所以他的這個終始條理，這樣的一個對學問的態度，對人和對自己的態度都很重要，可是這樣的態度有時候會讓人家覺得受不了，因為

羅：太嚴格還是怎麼.....？

林：不是，因為我們很多人不是很真實地面對自己，我們會有很多東西來....比如說你是哪個教授啊，你是.....就是很多東西來裝飾自己。可是在牟先生面前，他把所有裝飾的東西都拿掉，就是要很真實地面對自己，真實地面對學問，這不是那麼地容易的。那這個我就從他的一些小動作就可以看到，比如說，我們看.....他有一次就跟我講那個花，他就跟我講，他最討厭那個假花（羅：對...我也是.....那個真受不了），他就說，他很受不了那個假花，因為那個不是真的，所以剛才我說，我的老師是一個真人，所以他的學問是真知。這是我對牟先生的一個看法。

羅：對，你剛才提到，他翻譯了《康德的第三批判》（林：對，晚年，最後的），對晚年，我知道。然後我看這個報告，你也寫了，那個時候如果他覺得哪個英文的術語不夠清楚，不夠明確，他去問一些很懂德文的人，然後確認，跟他們很仔細地確認真的是這個意思。那那個時候已經有李明輝幫助他嗎？還是李明輝在那個時候還.....或者他們是什麼樣的關係？

林：李老師從碩士班一直到德國讀書的話，一直是牟先生很重要的一個學生。

羅：就以前，李明輝去德國以前，他們已經就....

林：對，因為李明輝在碩士班的時候就陪牟先生嘛，他們也是跟牟先生在一起。也就是牟先生在台大....

羅：可是他好像是，他跟我講過，正確地來講，他不能算是牟先生的弟子或是學生。他不像你一樣，好像他只是他的同事或是助理什麼....

林：啊不是不是....這是李明輝老師（羅：我也要問他的，我也很感興趣）就是他的碩士論文的，兩種意思：一種是指導老師，另外一種導師的情形是，你的很多想法會受到這個老師的影響，那對我而言的話，李老師指的是，他不是牟先生指導的，但是你從牟先生討論的道德情感的問題的話，這是牟先生不斷在強調的這個問題。那在牟先生寫給我的信當中，他覺得

李明輝是他學生當中最有戰鬥力的學生，（羅：哇喔！）因為他覺得一個哲學思辨要很清楚的話，你才可以去跟人家debate，否則你自己都搞不清楚狀況，那他覺得第一個，李明輝的腦子是很清楚的，第二個他的fighting的力量是夠的，其他的學生力量是不夠的，（羅：哇，是這樣子的。）所以在牟先生的認定裏頭的話，李明輝先生是他很優秀的一個....

羅：可是你也很優秀，他也把你看成是一個很優秀（的學生）。

林：也沒有，牟先生的學生分成三代啊：第一代的話是他1949年剛到台灣的時候，那這一代的學生是老學生，那是他在師大....我們一起上課，像蔡仁厚、李連章、張亨....都是這一代的學生；那後來的話，他到香港之後再回到台灣，就是李明輝他們這一代，這是第二代。那麼第二代的話，牟先生告訴我，李明輝那個時代是他教學生涯當中最快樂的時候。為什麼呢？因為以往他都在國文系或中文系上課，可是他在李明輝的那個時候是在哲學系上課。所以哲學系上課的話.....（羅：那當然不一樣了）他可以用哲學系philosophy thinking來講東西了，跟中文系上課不一樣。而他覺得台大李明輝那批學生跟他師生之間的相互關係是很愉快的。所以牟先生跟我講的過程當中，他覺得李明輝他們那一代的學生是他教學生涯中最快樂的，而且他覺得帶給他最大快樂。然後呢我們這是末期的，第三代，已經經過了十年、二十年之後，牟先生他是1995年過世嘛，那我是1985年，就是他生命的十年，我就是末代的學生，但是這個末代又是在中文系上課，而且那時候學生都很怕，因為這是一個大師，（羅：對啊，對啊），不敢親近，所以基本上，對牟先生而言的話，李明輝他們那時候的台大的哲學系和師大的哲學系是他最愉快的。他說可以用哲學的方式來討論問題，來講課。

羅：對啊，就不一樣啊。（林：對.....）真的不一樣.....那我想問的下一個問題就是，你剛才回答第一個問題就講到這一點，但是我對這個問題很感興趣。我有兩個這方面的問題：等一下，我找一找.....第一，你覺得思想史和哲學史這兩種途徑approach.....怎麼說？（林：徑路）這兩種徑路有什麼區別？然後我想再問一下，你覺得對於宋明理學來說，那個歷史的脈絡有什麼樣的影響，然後.....因為這個問題有三個小部分，第三題的小部分就是，你自己一般在使用什麼樣的研究方法？

林：好。我想這個也一直是我在思考的問題。我會把它分成是一個思想史的approach和一個哲學分析或者一個哲學史徑路，因為基本上我會做這樣的一個區分，在台灣的一個訓練裏，通常那個在中文系的話，學術史，就是這個老師或那個老師，然後他們當中有什麼樣的一個關聯，一個師承的關係。傳統中文系的一個訓練，那我在念那個碩士班的時候，我去修歷史系的課，然後那個歷史系的課歷史研究所的課，那時候教我課的老師是現

在中研院副院長黃進興老師，就是余英時先生的高徒。那黃老師的一個方式，他就標榜他是一個intellectual history approach。那時候老師有一個思考就是說，反正做什麼，你做的東西是哪個approach不重要，重要的是呈現的成果是什麼，有沒有說服力比較重要。可是我一直在思考intellectual approach要呈現一個什麼樣的東西，那時候我就發現到，基本上對我而言，包含對老師不斷追問的一個做法，可能他做思想史的人而言的話，他可能考慮到的是這個思想，他這個歷史的脈絡當中，他發生一個怎樣的影響，或對所謂的一個政治社會文化，產生什麼樣的文化連結，得出了一個這樣的解釋，或是一個picture，所以當中變成一個概念的歷史化，概念必須要在歷史當中取得它的生命，然後它怎麼樣跟當時的一個社會做一個連接。

羅：那你覺得這個也很重要？

林：這個很重要。那這當中我覺得很典型的像，黃晉興老師黃范深先生是那時候，在台大還有一個秦心竺老師，他是在美國的，他回來講學。那他們所著重的那個部分就是一個……因此思想史歸回到一個歷史的脈絡裏頭去。但是，我發現到一個問題的話呢，當一個哲學概念被歷史化之後呢，它本身的獨立性和內在結構性就不見了，或者至少它是絡化了。比如說我的老師會說，思想史的一個探究的話，他會說，周敦頤的太極圖說的那個太極，或朱子那個太極，它裡面的內部結構不是我關心的議題，我關心的是，比如說康熙皇帝，他崇拜朱子學，然後太極的觀念在康熙皇帝的一個想法，它是怎樣的一個想法，它跟政治的連結是什麼，得出來的結果；那譬如說呢，那個皇極概念，皇帝的皇，北極的極。那麼皇極的概念的話，理學家講的東西可能就是很學術性的，但是在允子的筆下可能就跟政治作一個連結，所以這個地方就讓我看到這個思想史的精彩。但是我發現如果對宋明理學研究而言的話，這只是一部分，歷史性的脈絡一定要有（羅：一定要有），但是光這一部分是不夠的，因為它說明的一個歷史的現象或思想的現象，但是為什麼是這樣子的時候呢，那你必須要回到概念或這個理念的本身，它和它內在邏輯的一個發展，所以我後來比較follow的是劉述先先生的一個說法，他在寫那個《朱子哲學的思想發展與完成》那本書裏頭，那基本上他讓我說在做這個宋明理學研究的時候呢，一個思想史的徑路和一個哲學分析的徑路同時都要有，互相連結的。我承認要互相連結，但是我覺得因為每個學者的訓練不同，他會有重點的不同。（羅：那當然了）比如對我而言的話，我可能擅長的是一個概念的分析和意義結構的掌握，但這個可能是我比較擅長的。但是我在做這個部分的時候，思想史研究的話，可以補充我某一部分的不足，因此對我而言的話呢，我就發現說，這對我來說有個主從。

羅：所以你主要的是以哲學的分析為主。

林：然後思想史的研究是補充

羅：它是次要的

林：我不敢說它是次要的，對我而言的話就是一個輔助性的。可是因為我覺得我在思想史這一個部份，不管我再怎麼做，我做不過一些從歷史背景出生的……（羅：那當然了）。我要用他們的研究成果，我也知道他們是怎麼做出來的，可是我覺得我的力氣，一天24小時就這麼多（羅：對，這也不是你的領域），可是有些人的話也許可以兩個部分都可以做得很好。比如說我之前遇到的彭國祥（羅：彭國祥，他是來演講的，彭先生），對，他是一個很聰明的scholar。他右手要做哲學，左手要做思想史，他兩個都可以把他做得好。那我覺得一個這樣的學者我也很佩服，就是我做不到。但是我剛剛講的，我覺得不管是做哲學史還是思想分析的，應該要互相合作。你看我的東西，我來看你的東西。

羅：可是李明輝老是對我說，而且我有一點同意。他說，我做哲學的分析，黃老師他做思想史。我可以讀他的東西，可是他就看不懂我寫的東西。還是有這個問題，我覺得。

林：對，有這個問題，但是這個問題當中的話，我覺得，這是在中研院發現到的一個老師狀況，這是一個很典型的例子。一位老師說，這些哲學的概念或理學家的東西太抽象了，他覺得說來說去都是一樣的。所以我不得不說，我覺得這當中有一個學術的偏見，他就覺得說，是你們要用我們聽得懂的语言，或者是我習慣的方式來說給我聽，而不是你要進到我的世界。可是在我的經驗裡頭，我都很認真地進入思想史的世界，我相信，這個做思想研究的人應該也有耐心的去看哲學分析裏頭他們的一個……我常常說，做歷史的人材料或史料對他們很重要，這樣的分析也很辛苦（羅：那當然了），可是做哲學分析的人在概念的一個剖析，然後整個理論的一個架構或系統的同系當中，這裡的辛苦也不亞於歷史學家的辛苦。所以說這種情況一直都存在。

羅：也可能那個訓練不一樣。

林：對，訓練不一樣。

羅：而且可能那個做哲學東西的人更嚴格或者更複雜。

林：呃，要看那個複雜要怎麼講。那種概念的複雜跟那個歷史situation的複雜是不大一樣的。

羅：對，完全不一樣！

林：完全不一樣。而且有時候更難。

羅：我覺得在哲學研究，哲學方面有的時候，概念和方法連在一起了。也就是你說，做歷史的研究，一個時代的複雜性和你的方法是兩種，一個是內容，一個是方法。在哲學裡面，有時候內容和方法是連在一起的，分不開的。

林：但是我慢慢覺得，在做中國的一個學問或中國的哲學，我所熟悉的宋明理學當中的話，我現在慢慢感覺到，就是說，中國的學問和世界的這套學問不一樣。（羅：對啊）所以呢我覺得一方面，理論的高度要出來，理論的結構、理論的高度要出來。那另外一方面的話，這個脈絡的這個部分也不能去掉。所以說，你要怎麼樣保持它的這個理論的高度或是理論的部分之外，那個豐富性的還要有。就是說你要有清晰度還要有豐富性，這兩個是不矛盾的。可是我發現有些人在做哲學，宋明理學的時候，他追求那個清晰度，那他可能用一個減法的方式把豐富性弄不見了。你會變成這個樣子，所以這個當中要看那個學者他對他自己所做的東西的一個要求。

羅：那當然！你剛才提到了中國哲學和西方哲學的比較，你覺得這兩種思想傳統之間有什麼最大的區別？或是什麼共通點？我知道你做中國哲學，但是你還是.....

林：我想對這個問題我只能用足夠的思想資源發言，可是我只能從我的一個.....因為我的背景的話是中文系出身的，我的哲學訓練的話是來自於我旁聽所有西方哲學系的課程來的。（羅：哦，你也是旁聽）所以等於說我的.....（羅：你在師大的時候還是.....）我在師大的時候我就到台大，我一方面在師大上課，一方面到台大（羅：旁聽），對，把一些形上學、倫理學方面的知識補上去，是這樣的一個情況。對我而言的話，不管是中國哲學或是西方哲學的話，就其為哲學而言的話，它都有探討人類最根本的這個問題。所以對我而言的話呢，不管是中國或是西方，它探討的都是一個根源性的問題，而這個根源性的一個問題的追問方式是不同的。因此它的一個理論建構的模式，我覺得也不同。就是就根源性的問題的追問，或者就一個問題的反思，我覺得在這個地方，我覺得中國哲學和西方哲學，這個是一個共通點。

羅：因為你知道在西方許多學者他們說中國沒有哲學，只有思想。比如說Derrida (37:57) 最近他去訪問中國大陸，他說，中國絕對沒有哲學，只有思想。我覺得，這個思想是完全不夠，因為思想太寬.....

林：太寬了。而且當你說思想的話，它可能是一個廣度的學問。當我說有哲學的時候，它可能是一個有高度或深度，但不斷地去追問最根源的東西。

羅：對！你剛才對哲學作了一個很好的定義。可是就是人性最根本的東西

林：但是每個人人每個時代她在追問的方式（羅：對，方式不一樣。）會不一樣。所以我覺得說就相同的部分，因此我覺得整個這個.....雖然沒有哲學這個詞彙，你不能說中國自古以來沒有對根源性問題追問的渴望，或是這樣的一個學問（羅：那當然了）因為都有嘛。那再來的話.....（羅：而且也有理論，他們對中國的思想都沒有理論）所以說我做宋明理學，我遇到的最大的一個挑戰，就是中國的這個學問的話呢，你可以說它.....牟宗三先生說得很對，它是一個實踐的approach，所有的approach是在一個實踐當中，包含你的理論的反思都是這樣子的。那這個實踐當中你也要進入到所有的脈絡裏頭，所有的情境裏頭。但是並不是說它在這個情境或脈絡當中的話，它就提煉不出理論的高度或是理論的問題。我打個比方來講的話，有很多人或很多做思想史的人都會問說，宋明理學家哪有理論，它只是他生命的體驗而已。但是我要說.....（羅：這是一種偏見）如果他說這是一種生命的體驗的話，A有A的體驗，B有B的體驗，C有C的體驗（羅：那當然了）。那麼這個叫做.....因此就會用一個話：這個只是一個自由心證。每個人體驗到的都不一樣，各說各的話。如果你說它是一樣的話，你這是訴諸於一個信仰的比定，那麼在這樣一個框架的話呢，宋明理學就沒有學問的客觀性，因為它沒有普遍性，A跟B跟C都不一樣。但是事實上你進入到這個宋明理學這個論域裏頭的話，不是這樣子的，它從這個體驗當中，它反思出來，然後它很有一套談論學問的一個方式，它本身內在的meaning structure意義結構在裏頭。所以我要說明的宋明理學的話，它是哲學。它有一個實踐進去的話，可是它反轉出來有一個對根源性問題的追問，對於人的一個生活，對於知識用不同的方式來探討。

羅：可是西方人他會說，體驗，畢竟A有A的體驗，B有B的.....，他沒有一個普遍的，他沒有客觀性在哪裡，他都是主觀的....

林：所以宋明理學家在討論這個問題的時候，他講學，就是告訴，講學，做一個講會，就是做陽明學這個講會當中，你會發現這個講會裏頭，它剛開始是一個實踐的興趣，實踐當中怎麼樣做一個人，做一個聖人，做一個比較好的人。但是在這個講會當中，它從一個實踐的興趣進去，可是它翻出來的話，講學的這個學的過程當中的話，它那個理論性全部都出來了，而且這個理論性包含了體驗的客觀性，體驗的一個普遍性，具體而又普遍的這種普遍性在西方裏頭，我覺得中國人的這個普遍性從具體中翻出來的普遍性。我覺得牟宗三比較厲害的一個地方是，他可以把這個普遍性用一個哲學的語彙把它呈現出來。

羅：那牟宗三的書中，有一些牟宗三的作品是翻譯成英文的，那西方哲學家讀那個會說，那是哲學。（林：那是哲學）對！問題也是他們不太熟悉，比如說宋明理學，他們就對孔子的《論語》什麼的比較熟悉（林：是）而且他們也沒有什麼足夠的基礎真正地用哲學的方式去理解它。

林：所以我看了那個也是當代新儒學裏頭的一個人，牟先生的上一輩的張君勳先生（羅：張君勳我知道）。張君勳先生他也本來很簡短地叫做中日陽明學，然後他還寫了《新儒學思想史》嘛。但張君勳我就看他在中日陽明學中一整個chapter，他就批評胡適。他批評胡適或批評清代的那個考證之學，他說那個只是一個語文學，不是哲學，但是宋明理學.....

羅：這是哪一本書？

林：叫做《中日比較陽明學》（《比較中日陽明學》羅：哦，中日比較.....)但是在講這個陽明學，他是講中國和日本的陽明學，但是他有一個chapter很特別的（羅：我很感興趣），針對的胡適，針對的清代的考證學，他認為在中國裏頭具有西方意涵的（羅：都不是哲學），對，那個是宋明理學。所以我改天可以把這個chapter印給你，我明天把這個掃描之後直接發給你（羅：哇，太好了，非常感謝，我很感興趣！）你看那個張君勳先生他本身是學法，他也是哲學的，那他對胡適的這個說法的話，或者是對乾嘉學問的話.....

羅：可是對馮友蘭沒有。

林：沒有。這個針對性很強。

羅：如果你有的話，真的非常感謝！

林：這是張君勳怎麼看的問題。

羅：這一章我覺得非常有意思。林老師，我們會再見一次面，因為我們只有三分之一，已經是差不多一個小時了。但是你講話那麼有意思，所以我們可以現在就決定下一次什麼時候見面。

INTERVJU II

羅：現在我的下一個問題是，好像你從小對天主教也比較熟悉，因為你的家庭是天主教還是.....（林：對）所以你受了這方面的教育，所以我想問你一下。你覺得天主教和那個新儒學或者宋明時代的理學有沒有什麼關係？然後你覺得他們的共同點在哪裏，還有差異在什麼地方？

林：謝謝羅老師。我們家是三代天主教的家庭，所以我出生的第二天就受洗了。但是一個天主教家庭並不保證你對信仰就有一個深刻的理解（羅：當然）但是天主教的一個信仰，它是陪伴著我從小到大，一個很重要的信仰的過程。這個東西的話，我在做宋明理學的時候有不同的想法。那麼首先，如果從天主教的一個信仰來講的話，生命就是朝聖之旅，就是說整個到一個holy spirit的朝聖的一個過程。那對我而言，在做宋明理學的時候，它的那個學問的性格跟我這個朝聖之旅，我覺得很像。也就是說，整個宋明理學人人都要成為一個聖人，這個是它的一個核心問題。但是它聖人的定義跟基督教聖人裏頭的定義是不一樣的。但是都是一個以實踐的，一生的生命去投注的，而且還要實踐出來的這樣的一個學問性格。因為這樣的一個關係，所以我接觸這個宋明理學的時候，我覺得很親切，因為它在問一個我是誰的問題，我的一個根本的問題，或者我的未來要朝向哪邊，我現在可以怎樣的問題。所以宋明理學的研究跟我天主教的信仰本身是inside的，不是outside，所以我在做宋明理學研究的時候，它也不是一個outside的學問研究的對象而已，所以我讀那些文本或經典的時候，我已經有一個passion在裏頭，因此它不是一個冷冰冰的一個東西。所以說要成為一個聖人，跟我說在基督教裏頭，生命是一個朝聖之旅這樣一個存在的一個感受，我實際上做一個活生生的21世紀的人的時候，這些東西對我而言都很重要，它能夠安定我的生命或生命走出一個方向。但是這當中有一些不一樣，這個是從一個實踐的層面或者是從個人的感受的層面來看，但是如果回到學術的層面來講，我就發現它有它的共通點跟不同的一個部分。那麼就共通點而言，它那個目標都是要追求、要問一個人的ultimate concern，終極關懷在哪裏。那麼可能對宋明理學而言的話是“天道”，也許是“良知”，而對於一個基督教信仰的話也是“天主”、也許是“耶穌”等等，它都有一個超越的dimension在裏頭，這個超越性dimension是非常吸引我的部分。我覺得在基督教也好，在宋明理學也好，對人的存在而言的話，它一定還有一個更高的根源或dimension，那個transcendental dimension這個部分，這個我就是說宋明理學跟基督教裏頭的超越性的部分都有，但是從我研究宋明理學和我體驗基督教而言有很大的差異，因為在宋明理學超越的這個面向，這個天道也好，或是這個天理也好，它認為人在每一個理學家透過它內在的體會，它可以跟天道或者天理、或者萬物合為一。所以在我研究明代的理學當中，每個人在追求他們這一生生成聖的過程當中都

會有一個要求功夫不斷，跟超越者的合一。所以尤其在明代我看到的很多資料裏頭，他們會描述出跟超越者合一的那個狀況。所以在這個部分可能就是透過了一個內在的良知，它可能不述諸是一個personal god，一個道德宗教的方式去了解另外一種超越性是怎麼樣形成的，所以我在做宋明理學的時候，它怎麼超越一個面向，以及所謂儒家的宗教性的這個問題，我覺得在整個宋明理學家是一個非常具體地呈現出來。那我覺得這是在這個超越性部分，接觸那個神聖者，或神聖這個面向或超越性這個面向的話呢是牟宗三一再強調的超越而內在，我們對超越者的一個體會或是一個領會是可以透過我們一個內在的良知去把它體會或實踐出來。那我這次在整個宋明理學家的功夫論的過程中都可以看到。

羅：對不起，你覺得這個是不是跟牟宗三那種內在超越概念有關係麼？

林：對，我後來在看宋明理學的這些研究或看這些資料的時候，那麼牟宗三那個超越內在的觀點是很能說明這一點。但是牟宗三的意思我懂啦，他的意思就是說，人雖然是一個有限的存在、一個存有，但是對超越者或對超越性我們可以透過我們的努力達到了.....這雖然是一個有限的存有，可是你可以呈現一個無限的價值。這個地方我是這樣子看的，所以在宋明理學這個部分，他們很強調人的那個比較positive(9:22)的這一面，人的無限性，人雖然是有限，但是會往無限的地方，所以.....

羅：這一點西方人就聽不懂，他們想不通.....

林：之前那個唐君毅先生他就說“世界有窮越無窮”，也就是說，你雖然是個有限的人，但是你可以讓你的生命現成一個無限性，成為一個神聖性。

羅：所以兩個方面都有。

林：對。但是就我所體會的基督宗教，天主教而言的話，超越者跟我做一個有限者截然是一個鴻溝。就是說，我的主耶穌基督，他是一個神聖者，一個無限者，可是我永遠都是有限的存在（羅：對對對.....兩碼事）所以等於在一個基督宗教裏頭，我很明顯的感受到我的這個有限性，就好像耶穌所說的，我來是要找生病的人，我是一個要被醫治的人，所以基督宗教裏頭我很明顯地感受到，當然也是一個朝聖之旅，也是一個尋求超越的面向，但是它的出發點是從人的這個脆弱性、有限性這個地方出發。你要感受到這樣的一個情況的時候，你才有可能touch到或者跟這個超越者encounter，可是在做宋明理學的部分，它強調人的無限性，人智力的這個部分，所以我常常就是說，這是一個很陽剛儒家，是一個非常陽剛性的approach，可是基督宗教給我的感覺，在我的體會裏頭剛好是兩個互補。我因為基督宗教，我更能明顯地在學問上在生命上體會到人的有限性，可是有限性不代

表是一個.....它要打開的，你看到的是一個什麼世界。但是在儒家這個部分，同樣面對超越，面對神聖，可是它從人的有一些無限的可能這個地方去推進，所以剛好這當中，我的基督教信仰和宋明理學的研究的相同部分就在那個超越性這個面向。它不同的話呢是一個有限性的彰顯這個部分。因此到目前為止對我而言，這兩者是有張力的。

羅：對啊，我能想像。

林：所以兩者是有張力的，所以我的學術研究工作，我給自己作一個定位，我關心的是一個基督宗教的一個想法，跟儒學所代表的一個想法，它們在什麼意志下才能夠互相了解之後而能夠彼此增加，比如說基督宗教傳統，因為儒學的一個部分，它可以更了解自己；同樣地，儒學傳統因為基督宗教這樣有限性這個脆弱性，可以讓它思考其他的問題。所以我很清楚我從16歲開始，我就知道我的學術工作的目標，就是儒家跟基督宗教的對話。這是我關心的一個問題。

羅：那你覺得儒家，儒教，它是一種宗教嗎？因為西方很多人，他們說它不是哲學，它是宗教。那我想聽聽你的想法。

林：這個想法、這個部分我也想很久，我覺得應該這樣講，分兩個層次。那個當我們說儒家是一個宗教的時候，我發現台灣的跟日本的學者，這個歷史學者和哲學研究者有不同的看法。歷史學者的看法分析是，儒家是一個宗教是什麼意義呢，以往儒、釋、道三教裏頭，儒家取得國家宗教的地位，所以就是以祭叩，因此從整個中國歷史的制度來看的話，它取得國家宗教的一個地位，在這個地方你可以說它是一個宗教。那相對於道教，或者佛教，他們是屬於民間宗教。那麼在這個意下的話，我們剛講的是儒家作為一個宗教的建制。但是我在宋明理學的研究裏頭，我發現到的一個部分，我比較像杜維明講的，儒學的宗教性（羅：宗教性）它這個地方我比較偏向的是說，它也許沒有西方宗教意志下的一個教會啊等等，但是它那個.....（羅：它也沒有神，也沒有人死亡以後的生命的什麼的.....）對啊，就這個宗教性的話，我的體會是，這個宗教性我把它界定在我的體會裏頭，就是剛剛所說的天人合一這樣一個境界的一個體會，以及它領受的一個神聖性，讓自己的生命更加豐富，因此這個就好比，當一個人想追求超越有限的自己，然後一個人它透過一生的功夫，如果按照宗教而言的話，它是一個靈修的過程。因此當中它有一個belief，它有一個信仰，而且這個信仰在宋明理學理也是講天道，也是講天理，可是這個天道，這個天理呢，它並沒有把它給personalify，沒有把它人格神，甚至它沒有把它變成是一個substance，沒有把它實體化，它可能是認為說天道代表一個價值，奧秘的一個根源，那它還是有天啊，可是天是奧秘的根源，它沒有把它變成是一個.....。但是在中國的小傳統裏頭的話，這種多元宗教的信仰就很多，可是

至少都在新督學的一個知識份子裡頭，我可以說它是一個以道德性來看的一個宗教，或者說它是一個理性，透過理性的，透過人的一個部分，可以承受。我不會說儒家是不是一個宗教，如果說它是一個宗教的話，以往歷史上有過一個宗教的地位。但是在當今的話，它的典章制度都不見了，它賴以維生的書院、廟學都沒有了，所以它保有的是一個宗教性。那麼宗教性的話，可能對應的是一個精神性的一個追求或者是一個提升，從這個地方來看。

羅：但我覺得如果是國家宗教的話，那個宗教概念可能跟我們西方理解非常不同，我們說國家宗教也可以當國家的一種意識形態。因為我覺得可能你說的共同點和差異，我覺得差異已經超過了共同點。

林：也許啊。因為我剛才所說的國家宗教的觀點，是我們現在中研院（zhongyanyuan）副院長黃晉興（Huang Jinxing）副教授，他做的一個孔廟的研究，在他這個研究當中他的這個觀點是說服我的，就是說，儒釋道三教並不是並立的，儒家是國家的，（羅：當然，當然），只有天子可以祭天，一般人不可以祭天，祭孔的方式也和民間那個佛教跟道教的方式也不同，但是（羅：佛教跟道教被看成一種迷信還是？）也不是一種迷信，就是有一個比較小傳統的，一個滿足人的宗教的一個需求。可是之前我看到的一個Mei Qianli，廣州中山大學的法國的Mei Qianli老師，他的英文名字怎麼說我不知道（羅：沒關係，我自己找，你就把他的中文名字給我寫一下，那肯定可以查到，應該沒有問題。廣州中山大學哲學系）。Mei Qianli這幾年是耶穌會的神父，但是他現在在廣州中山大學任教。他的一系列研究指出，當16世紀耶穌會的傳教士到中國之後，近來有一個比較personal god的為主的宗教形態，可以把國家治理得非常好，所以他們對宗教的意涵就跟西方所想像的不一樣，比較接近自然神學的角度，所以他把對中國的儒家的介紹傳到西方去，然後他認為造成法國的啟蒙運動，當中影響到他們對宗教的一個看法，就不一定要有一個以personal god為主的。

（羅：那很有意思）。但是後來他又再回溯，等到19世紀末20世紀初的時候，西方跟東方面對的時候，西方為什麼會強大，因為他們有宗教，所以整個又要copy西方宗教的一個概念，所以這個歷史現象很有趣。本來是中國的宗教觀念影響西方，可是到後來中國又忘記了自己宗教的一個想法，把西方的需要personal god的這樣東西再拿回到中國來，問說你有沒有，你有沒有，那這也是可以再問的一個問題。

羅：好，好。我記得以前做了茶山的一點點研究，我覺得好像韓國對宗教的意識好像要比中國或華人要強得多。

林：我會對韓國研究的話也是跟我的宗教背景有關係。因為我在問一個問題，就是說，韓國是東亞地區儒家影響最深的國家，在朝鮮時代也將近600

年，是一個儒家治國。那麼一個受儒學影響也許是朱子學影響這麼深的一個國家，那為什麼在亞洲地區，它是天主教最活躍的地方？我要問的問題是，這麼深受儒家影響的國家，可是又是天主教最蓬勃的地方。（羅：對啊，對啊）。原因在哪裡啊？我去做韓國研究就是要問這個問題。（羅：你感興趣的是這個）。這個問題跟我前面的問題也是一樣的。（羅：那當然了，那當然了）。所以我到韓國的話我會看幾個東西：第一個看書院，儒家的書院；第二個我看天主教的訓教地，很多天主教被殺了的訓教地；第三個我看韓國的寺廟，佛教的一個寺廟。那這個問題的話很多韓國人還是沒有辦法回答出來，可是我就發現我到目前我的這個研究就轉到了茶山，我轉到了茶山也是要回答這個問題。我就發現以我目前的一個粗淺的認識，幾乎跟所有的韓國學者在討論韓國的儒學史的時候，他們都談到韓國的儒學裡頭，這個宗教性很強。這個宗教性很強的話（羅：這跟中國不一樣），它說表現在兩個方面：第一個是韓國本身就有一個薩滿的傳統，所以這樣一個傳統的話比中國還要強；第二個的話就是，朱子學傳到了韓國之後，他們很重視——尊敬那個敬——敬天。所以這樣一個敬的思想，而且在做韓國儒學裡頭，你不能小看這個東西。所以它從這個理學當中這個“敬”呢就轉化成對天的敬，跟它的薩滿傳統是相合的。我現在在做這個17、18、19世紀韓國的後期儒學的時候，我就發現韓國的整個基督教是很特別的。因為他們在日本，在中國都是傳教士，到日本和中國把天主教傳給日本和中國。可是韓國呢，是他們最優秀的儒家知識分子透過使節團到北京去跟這些耶穌會的會士去研究耶穌會所帶來的不管信仰或是科學知識。因此在日本的話是被動的，在中國是被動的，可是韓國是主動的，積極地。而這些第一代的儒家知識分子是奠定韓國天主教基礎的。在看這些史料過程當中，他們對這個所謂的天學、天主教有這麼大的興趣的話，他們認為天主教的這些想法可以對那時候的韓國社會有脫胎換骨的作用。比如我舉個例子，韓國的社會是一個五等，五個等級的社會，在天主教的信仰裡頭，它是講一個大公教，就它稱之為一個公教這樣的一個部分，所以對他們那個整個政治、現況的衝擊很大，那麼舉一個例子，有一本書叫《七克》，《七克》這本書有一個耶穌會的……（羅：哦，是這個克，克服的克）對，那麼“七克”就是天主教的七罪宗，你有七種，比如說懶惰啊，驕傲啊，必須要克服的東西，我們天主教都很熟。那這個東西在中國並沒有受到重視，可是到韓國去的話受到很大的重視。為什麼呢？舉一個很簡單的例子，在這個《七克》裡頭，如果按照天主教來講的話，這七克當中最難以克服的是驕傲。可是在韓國人去接受這本書的時候，他們的眼睛是放在“嫉妒”，嫉妒上面。（羅：為什麼？）為什麼呢？因為他們韓國的這個朝鮮時代的黨爭，儒家知識分子的鬥爭很厲害。它就感覺到鬥爭之所以那麼厲害的一個根源不在驕傲，是在嫉妒。所以這個東西對他們而言的話能夠說服他們。所以說，這時候我看到整個朝鮮早期在接受基督教

的時候，他們是帶著他們自己的問題去尋求解答的，而這個東西是能夠給他們解答的。然後我看到丁茶山，去年去茶山被流放的地方，茶山草堂去看一看。（羅：是嗎，很有意思）。我有一個想法，利瑪竇原先是要把天主教和先秦儒學的上帝聯繫在一起來說服中國的儒家知識分子或說服中國人，但是利瑪竇的這樣一個構想在中國沒有成功，可是我認為，利瑪竇的構想的成功是在韓國，韓國的丁茶山。（羅：對對對.....那個時候我研究茶山的時候我也覺得，我要把我的那個文章寄給你，雖然是很膚淺的，對你來說，那個很膚淺的）我看《茶山記》有的一個研究方式，第一個我發現說，當然茶山從儒家的土地當中、學術環境生長出來的，但是茶山對朱子學，對陽明學，他都有批判，他也都不滿意。但是他卻從那個《天主釋義》當中吸收了很多觀面。因此《天主釋義》當中有很多亞里士多德跟柏拉圖或中世紀士林哲學的東西。因此在這個茶山一個思考方式裡，我覺得他做了一個融合。這個融合就變成說，儒學的起點在於對上帝（的嚮往）。我們以往在儒學裡頭，這個跟上帝的最後最高的嚮往神聖性的地方。可是我看茶山的一個思考方式裡，我看到的是，儒學的起點有一個對上帝的嚮往，這個對上帝的嚮往是你的background，所以他一定有一個上帝的一個存在，然後他把利瑪竇的substance跟attribute，那個自立體和依賴體面用到他的系統裡頭去。所以本來朱子學裡頭的話，是理先氣後，理具有高的位置，氣是具有一個位置。但是茶山就把它顛倒，變成是氣先理後，必須要有一個個體存在，就是substance，那麼理才存在。所以他對理氣的關係很顯然是用了《天主釋義》利瑪竇的中世紀神學的一個觀點。但是我在看丁茶山的一個說法裡，他有一個十字架的部分。他說，我們要有一個今世之學，要有心性之學，那也就是說在茶山強調今世之學的同時也強調了超越性，不能夠把它給抹殺了，超越性的追求還存在。可是在中國，到戴震的話，這個超越性已經沒有了，茶山還保住。那麼這個超越性的追求，後來慢慢地看，事實上它的重點還是放在所謂的道心啊，也就是說，透過人的道心去聆聽上帝的聲音，去實現上帝的一個旨意。那我覺得茶山的融合方式基本上跟利瑪竇的想.....但是利瑪竇並沒有辦法構想一個這麼好的，因為利瑪竇對儒學並不了解，可是丁茶山對宋明理學是有深度的了解，對天主教他也有學習，所以他有他的一個我們剛才所說的inculture，他能夠在地化，把西方天主教的東西透過儒學的方式去展現。所以我覺得茶山吸引我的原因就在於說，至少以我現在很淺顯的研究，利瑪竇的這樣一個嚮往是在韓國裡頭實現的。那我問了很多的韓國學者說，那為什麼天主教或基督教在韓國那麼有它的一個影響力，那麼他們就說了有一個近代性的原因，就是在韓國被日本殖民的時候，還有包含在韓國社會的改革當中，天主教始終扮演一個批判的聲音，然後跟民眾在一起，跟抗日的民眾在一起，所以它不是跟政府站在一起，它是跟民間是站在一起的，所以贏得了大家的一個尊敬，所以他們就說韓國的神父重點不是在梵蒂岡，而是很local地面

對問題。可是台灣的天主教，中國大陸的天主教，他們始終跟政權保持一個緊密的關係，不是一個critical的狀況。（羅：歐洲的教會也是一樣）。因此他們對於整個政策體制、社會體制的批判性比較不足，它不採取跟政治作對抗的一個方式，所以韓國的民眾或學者在抗日的時候，或韓國民主化運動當中，天主教或新教Protestantism都扮演了一個相當重要的角色。

羅：嗯，有意思。你覺得在韓國的儒學裡面或研究理學、新學、陽明學和後陽明學都扮演了什麼樣的角色？然後陽明學和後陽明學還有劉蕺山主要的區別在哪裡？

林：是指韓國還是指中國？

羅：先從中國開始，然後我也對韓國他們的介紹，對這些差別的介紹感興趣。

林：我先說中國。羅老師的說法應該是說，陽明後學跟劉蕺山這當中的差別。這麼說吧，陽明學跟劉蕺山在我老師牟宗山的思考裡頭代表兩個非常典型不一樣的思考方式。因為陽明學講良知，所以著重的是心的部分，然後劉蕺山強調不僅心的部分，他還談到天道的部分也很重要。所以這兩個代表兩個不同的系統，然後陽明後學在牟宗山的看法裡，他認為有一個系統當中不穩定的過渡，他把它看作是一個過渡的角色，那我的看法跟老師有點不一樣。我的看法是，陽明學是一個獨立研究領域的話，那陽明後學它有兩個值得考慮的現象：第一個，這個在朱子去世後沒有像陽明學的部分，就是陽明去世之後將近半個世紀50年的時間，那麼他的所有學生在中國的明代版圖各地建書院，就是民間講學，那麼在中國的整個書院史或講學裡頭的話，陽明後學的講學是一個高峰。所以在講學當中把儒學作為一個遍地開花譜，不管是知識高的一個階層或知識低的一個階層，或者是士農工商，它把儒學的一個普遍化或民間化這樣的一個民間運動，那麼這樣的一個東西在朱子的後學裡頭沒有看到，這是陽明後學的一個部分。

羅：那李贄呢？也是其中的一個部分嗎？因為我很喜歡問這個問題，因為我在台灣有一個博士生，他現在在台灣，他研究的就是李贄。他說他在書裡找不到李贄是不是屬於陽明後的一脈，它是不是其中的一個，反正他找不到。

林：李贄就看你從哪一個角度來定位它。那第二個我說的是民間講學的部分，第二個在陽明後學的過程當中，他們跟佛教、跟道教進入了一種競爭或融合的階段，所以陽明後學這一段有一個三教融合的問題在裡頭。那麼第三個的話呢，我把陽明後學作為廣義的定義，他們基本上是認同陽明的學說，但是對陽明學說的詮釋或者是實踐，他們有各種不同的來源，那麼最明顯的來源就是說他們回到北宋，比如周濂溪、程明道等等，所以陽明

後學對陽明學的詮釋的話已經超越了陽明原先思考的那個方式，我認同你這個學問，但是整個詮釋，或是我公佈的實踐方法我從別的來源去吸收，也許有些是從佛教的。所以在陽明後學這當中也有些人認為我是不是陽明後學，我是不是佛教並不重要，重要的是我要得道，我要開悟，我要找到人生的一個終極性，所以這當中宗教的分界點，有些人就去聽儒家的講學，也可以去聽佛教的一個做法。比如說，有些知識分子的話，他們去聽雲氣朱虹（yunqi zhuhong）的東西，他們也去跟周海門他們做一個儒學的討論，所以變成說那個知識分子游離在儒家、佛教，這樣在儒家和佛教之間走來走去的這個樣子也很多，這是在陽明後學.....

羅：可是這個現象也不錯我覺得，對思想的發展，是不是？

林：對，因此在陽明後學的這塊研究裡頭（羅：沒有什麼焦點），它就沒有辦法用一個純粹的哲學來看。你要從很多層面來看，那因此張宗，當然他們也有他們的理論建構，可是他們的理論建構方式，因為它的一個來源不只是王陽明，這個情況就變成很多元，所以在這個地方我認為呢，陽明思想的研究是一塊獨立的領域，陽明後學的研究是一塊獨立的領域，因為它牽涉的問題太複雜了，遠比陽明本身，就是就理論而言，陽明後學理論也很複雜，就它跟這個理論相關的問題.....

羅：所以你說它的根本理論不一定是陽明，它的那個.....

林：我們可以用一個比較.....

羅：或者用一個形式上的.....

林：應該可以說它可以與陽明的思想 identify，可是它的一個解釋陽明的思想或者是陽明思想的東西也許是其它不同的來源。

羅：所以你這本書.....

林：我就講轉折，原因就在這裡。

羅：這你是講韓國的還是中國的？

林：這是中國的。有這個轉折之後呢，才會到劉蕺山的部分。那麼劉蕺山部分，它跟陽明的不同，我用一個很簡單的話來講：陽明的一個思想是“致良知”，重點是那個良知，那麼劉蕺山叫做慎獨或者誠意之學。王陽明強調的致良知是致知，劉蕺山強調的是誠意。也就是說，對王陽明而言，這個意念是有善有惡的，因此要用良知讓這個意念能夠purify的這個情況，那麼對劉蕺山而言呢，意是最根本的，他認為意就是purify的東西，所以你可以說王陽明的良知就是劉蕺山的意，差別是這樣子。用劉蕺山自己說的一句話，就是「知藏於意」，講良知還不夠，還要講意，從“意”開始來

作為不管是理論還是道德實踐的一個根本。所以這個是劉蕺山跟陽明的不同，所以我常常主張會用三個階段來講：朱子強調的是格物，陽明強調的是致知，劉蕺山強調的是誠意。隨著《大學》解釋的不同，他們有一個不同的想法，那這是中國的部分。

羅：那韓國的呢？

林：韓國的部分的話呢，應該這麼說，在朝鮮時代的韓國，朱子學是盛行的，陽明學是被打壓的，到了18世紀才有陽明學的出現，但是陽明學的出現沒有辦法用國家的官學的方式來進行，它只是在讀書人的家庭當中私底下，這個是家學，不是官學。（羅：所以只是朱子學），對，一直到朝鮮末期都是這個樣子的，所以在整個韓國的話，陽明被當成異端，被長期打壓的一個學問。但是到了韓末，他受到日本的侵略，受到西方的侵略，那他們就反省到，他們一些知識分子就到日本，發現日本為什麼能夠，明治維新為什麼能夠成功呢？因為這些人有受陽明學的影響，所以韓末就是19世紀的韓國的一些知識分子從日本回到韓國之後，就認為說韓國今天這樣都是朱子學害的，因此我們要重新提倡陽明學，所以陽明學才受到.....（羅：所以那個時候他們才開始真正.....）才開始重視陽明學。（羅：那已經是19世紀）19世紀末20世紀初。

羅：那已經很晚了。

林：對，所以說整個韓國的陽明學的命運並不好。基本上韓國的學術界是朱子學為大宗，後來的話這些年來大概是21世紀以來，他們成立的陽明學會，講中國的陽明學，講韓國的陽明學，這時候才有了慢慢想要研究劉蕺山啊，想要研究陽明後學。陽明後學或劉蕺山的研究在韓國還是剛起步而已。

羅：那現在呢？

林：就是起步而已。

羅：哦，現在還是起步而已。

林：對、對、對！因為我看過他們有一個人的博士論文，是寫陽明的右派，比如說李贄就會變成左派，他就有一個比較radical，比較保守這樣的部分。然後又有人寫劉蕺山，但都很少，有些是韓國的留學生到中國大陸去求學，然後做這一塊。那也有韓國本身的學者去研究，但對韓國而言的話，這個還不是很多人研究。

羅：我們都不會把王陽明聯想到右派，保守的，相反的，我們都會覺得他很有創造性。

林：這個是中國大陸嵇文甫他有《左派王學》這本書。

羅：是嗎？

林：嗯。

羅：那左派是保守的意思？

林：沒有左派是radical的意思。所以李贄馬上就被歸到左派去了。

羅：李贄就是左派。

林：對，你看這本書你就知道李贄被歸到左派去了。

羅：哦，《左派王學》，所以李贄也在裡面。那我應該跟我的博士生說。

林：你可以跟他講一講找這本書。

羅：你想在台灣可以找到嗎？那我也要在圖書館看一下。

林：圖書館肯定有這本書，薄薄的一本，很薄的一本。或者一個叫做.....這本書裡頭對李贄的說明也大概跟這個觀點相關，《明代思想史》。

羅：這是.....

林：容肇祖（注：書的作者）

羅：謝謝你，非常感謝，他也非常感謝你，他在找資料。

林：哦，沒有沒有。

羅：那我們現在就從韓國去日本了。到日本去。我知道你會那個韓語，那日語你也會嗎？

林：一點點.....

羅：對你們來說，哪個比較難？

林：韓文比較難。

羅：因為沒有漢字。

林：不是，不是。韓文的語系跟日本的語係是相同的語系，就叫做阿爾泰語系。

羅：是嗎？我以為他們不是。

林：所以韓文跟日文的詞尾結構和語尾變化幾乎是類似的，所以是同一個語系，屬於斯拉夫阿爾泰語系，稱之為黏著語系。但是我剛剛說韓文比較

難的原因，是因為發音有很多變化。在日文裡頭會有一些語尾變化，但是發音沒有變化。所以這個發音的部分，韓文比較難。

羅：所以對台灣人來說都是韓文比較難。

林：對台灣人來說的話，要看怎麼看。因為韓文沒有漢字，所以覺得比較難。可是我覺得如果你學了韓文之後，你反而覺得比較簡單，因為只要你會念，它就有對應的漢字，也就是說韓文的語彙當中有60%到70%是有漢字音，有漢字可以對照的。只是他們把漢字取消掉了，接下來他們有10%或20%受到日文的影響。

羅：聽起來好複雜呀。

林：不會複雜。因此學韓文和學日文可以一起幫忙協助。語法結構一樣，類似。

羅：可是你的韓文現在比你的日文好。

林：我不知道，兩個都不好。

羅：太謙虛了！你好像在日本過了9個月，是吧？那你覺得在日本的儒學研究怎麼樣，跟韓國相比，當然沒有韓國強，我估計。因為我也有一個博士生，他本來是學日文的，因為我現在有sabbatical，所以不在那裡，所以他們趁機也可以走。他現在在日本，然後他也寫兩個日本的儒家，他研究他們。在日本他們覺得很奇怪，好像覺得你怎麼會研究這樣的東西，一點都不熱門好像，好像很意外研究這個儒學。

林：我覺得日本的儒學要分成研究層面跟實際社會的層面兩個層面來看，我個人的看法。首先因為江戶時代到明治維新到現代這個部分，傳統的日本江戶時代的儒學，它跟不管是朱子學或者陽明學跟韓國很不一樣。

羅：哪方面不一樣？

林：第一個，它不是官學，它也沒有科舉考試，所以他們所擔任的方式是幫助幕府將軍處理這些國家的文書工作等等。然後紀事部分的話就由佛教來負責。所以在日本江戶時代的儒學沒有像中國或韓國官學的地位，也不具有考試。但是整個江戶時代的儒學對於他們的學校教育藩校，就是江戶時代這些將軍底下都有很多的大民。那麼這本來是一個比較混亂的年代，江戶時代有兩百多年都很平靜，這當中的話有很都武士他們就不用打仗，那對這些不用打仗的武士，儒學就起到了教化、陶冶、教育他們的功能。那慢慢地這個教化的功能也影響到了各個階層，所以我覺得儒學在整個江戶時代扮演著一個知識普及的作用。但是在江戶時代他們會強調具有日本特色的儒學，那就是他們的反朱子學，比如說伊藤仁齋、荻生徂萊。因此

相對於韓國和中國的話，他們強調跟中國不一樣的地方，他們有一個獨特的部分。儒學是兼容並包，他們並不排斥其它的東西，所以他們常常會有一些詞彙叫做.....（林教授寫在紙上），神道教跟儒教互相結合。儒學扮演跟別人互相融合再長出新東西的角色，但是到了明治維新時代，他們為了脫亞入歐，要脫離儒學的思維。這時候就有兩派的力量：一個力量是說明明治維新之後受到西方影響太大了，道德敗壞等等，要重新提倡儒家。

羅：那是國學嗎？

林：不是，那不是國學，國學是另外一個。因為整個江戶時代就變成從.....（林月惠教授寫字）在江戶時代他們強調反朱子學的特色，然後國學認為要恢復日本沒有受到儒家影響之前的純粹日本的學問，沒有受到儒家、佛家影響的日本的文化。所以它的國學就是沒有受到任何污染的學問。

羅：因為大陸也有國學，那大陸的國學就基本上跟儒學有關係。

林：對，它（指日本國學）把所有儒家因素和中國因素排除掉，他們有他們日本天皇的萬世一系，日本的神話相結合的整個學問。但是在明治維新之後儒學變成是學校的教科書，因為由天皇來頒布，儒學變成國家的一個教育，後來又被整個軍國主義所利用。因此現在日本知識界談到儒學，覺得這個是過時的，而且是已經被污名化的。因為在整個明治時代的話，明治天皇把它當成是一個國家的道德教育，透過國家的道德教育來講。然後在亞洲的日本侵略的話，日本軍國主義又受到儒學的影響。所以很多日本學者覺得這樣的儒學已經過時了，沒有什麼價值了。但是另一個層面，你到日本的生活去看的話，他們有一個提倡儒學的團體。比如說，舉一個很簡單的例子，日本從九州到北海道，他們都有一個所謂的“論語讀書會”，這是民間的。

羅：那是因為道德還是.....？

林：他們就是認為《論語》這部書對他們而言，對他們的生活，對他們的看法都有啟發性。所以從九州到北海道都有自發性的團體來講儒學的東西跟現代生活的結合。所以從這個角度而言的話，這個儒學在民間有它的一個普及化或者一個力量在。

羅：但是你在日本的時候，你具體研究什麼？你是研究日本的儒學，儒學研究還是.....

林：我當時在日本的時候提出一個proposal，明代有一個朱子學者叫做羅欽順（羅整庵）

羅：他是華人嗎？

林：是中國人，明代朱子學者。對日本江戶儒學的影響，我就重點把他放在一個人叫……(林月惠教授寫字)我在日本研究的話，就是明代這個羅欽順對江戶時代其中一個朱子學者貝原益軒一個影響，我做了一個這樣的題目。

羅：後來你寫了這篇文章？

林：對，寫了文章發表了。

羅：在哪裡？

林：在大陸的一個雜誌發表了，他們收錄了一個論文集

羅：是論文集還是……

林：刊物都有

羅：好，我要查一下，我們圖書館有那個。

林：我傳給你就好了，你就不用查。

羅：給你增加太多的麻煩。

林：不會。在日本的時候一方面感受它的文化性比較多，可是在日本當中有一個學者對我的影響很深，就是京都大學的做東洋史的夫馬進教授。

羅：就你那個時候也在京都大學？

林：我就是在京大，一方面聽夫馬教授的課。那夫馬教授的研究是歷史的研究，但是他很厲害，他那時候在講韓國的燕行史，他也做韓國，也做琉球，也做中國，也做越南。他的學問的廣度和深度對我就有很大的影響。

羅：他現在還在教書？

林：他已經退休了

羅：那你們還是有聯繫

林：對，今年10月份他會來台灣。

羅：我還有很多問題，我們能不能再見一次面？

林：都可以，我們可以今天講完，也可以下次講。

INTERVJU III

羅：我看了後面的問題，有一些我們已經講過了，所以我希望今天我們能快點.....我還想問你一個問題：你這本書是獻給牟宗三先生，還有一位女士 Lin Budian？

林：是我的媽媽。

羅：喔，她也姓林？我有想過可能是你的媽媽。

林：對，她姓施，後來冠我爸爸的姓。

羅：所以台灣也有這樣的習慣？

林：對，冠夫家的姓。

羅：因為中國大陸沒有，中國大陸好像結婚以後女士還是保留那個原來的姓。

林：台灣現在有兩種：一種是保留你自己的，另外的話可以跟夫家的姓合在一起。

羅：那你們是天主教，那女生大部分也要冠先生的姓？

林：有些有，有些沒有，就看個人的意願。像我的一個大嫂就冠先生的姓，其他的就不要，就保留自己的姓。

羅：那這樣也好，每個人可以自己決定，我覺得這樣更好。好，那我就再問你，你覺得韓國的學者對於理氣存有論和心性的昇華和發展，他們最大的貢獻是什麼？他們做了什麼跟中國或台灣的學者不一樣的？

林：現在按照羅老師的說法，韓國的朱子學的發展與他們學者的工作跟台灣或者中國大陸有什麼不一樣？是這個意思嗎？

羅：對，他們有什麼特別的？

林：基本上是這樣：韓國的儒學可以分成兩塊，但是獨立的。一個是中國的儒家哲學，一個是韓國的儒家哲學，當然還有一些屬於儒學的普遍性的問題，比如：儒學跟環保，儒學跟民主政治，這些屬於儒學的普遍性問題。基本上韓國的儒學研究分成中國儒學、韓國儒學和儒學的普遍性問題。當中中國儒學這一塊跟韓國儒學這一塊，他們是各自獨立的。也就是說，做中國儒學的人他們不一定去做韓國儒學，但是做韓國儒學的人也不一定去做中國儒學。他們兩個是區別開的。因此這個問題就focus在韓國儒學這一塊。那基本上，朱子學中的理氣論跟心性論之間的關聯，我要說明的是，在韓國的朝鮮時期的前期和後期，形上學的興趣很高，實踐興趣也

很強。因此他們對於心性論和功夫論的討論一定涉及到心性天道的形上學或ontology的討論，所以對他們而言，我關懷的是倫理或是實踐問題，可是倫理或實踐問題背後有一個理氣論的詮釋在裏頭。因此在中國朱子學裏頭有成為一個系統，但在後來的發展並沒有那麼精細。可是在韓國，他們對理氣論的所有呈現方式都是透過debate的方式呈現。那麼在呈現過程中，我也覺得韓國學者是他們的自信或者他們說的是對的，他們說像四端七情，（羅：我記得他們的四端七情的debate發展得很好），對，四端七情的debate從16世紀一直到19世紀，也就是從朝鮮的前期到後期有4、5百年的時間，這個debate從來沒有斷過。但是這個debate當中的話，你知道四端七情原先是一個心性論的問題，談性跟情，後面要面對的也是一個人倫理道德的實踐性，可是之所以特別，是對四端七情透過理氣論來解釋，所以它的理氣論跟心性論跟存有論和功夫論，這當中達到一個coherence，它不是一個各自獨立的。原先談四端七情就只就四端七情談就好，但是他們四端七情特別的地方是用理氣論來談四端的七情，這當中就有一個昇華的過程。

羅：對不起，打斷一下，16世紀的資料都是中文，是吧，我們都可以看，對吧？

林：都可以看，而且他們的整個16世紀到韓國的近代成立之前，所有文獻都是用漢文寫的。

羅：都是漢文，所以16世紀到19世紀都可以看。

林：16到19到20世紀之前都可以。因此他們認為四端七情是韓國獨特的對朱子學的看法，這個我也非常同意。

羅：對不起，因為我現在想起來了，去年在黃金節教授是討論一個韓國的儒學和四端七情的問題。

林：嗯，所以他們就這個論爭而言，有一個指標性的意義，因為在中國的儒學朱子學裡一直沒有發展出來，然後到了跟王學比較接近的劉輯山，就到明後的最後一個理學家，他發展出來一個四德跟七情。那麼四德跟七情就類似於韓國的四端七情。所以剛才我們說到中國的話一直到宋明理學的最後面，這個問題是出來，但是也沒有受到太多重視，可是在韓國就重視了4、5百年。這是我剛剛所講的在這裡理氣論和心性論都昇華了。第二個，他們講心性論的部分講得非常細，比如談朱熹的知覺的問題，在朱熹之後的發展知覺的問題變成一個陽明學跟朱子學的討論，比如說：良知跟知覺到底一樣不一樣。這是屬於中國的討論，可是在韓國是在朱子學的範圍裏討論知覺跟仁義禮智的智的關係，知覺跟心的關係，知覺跟明德的關係。（羅：明德？林：明明德，大學之道在明明德。在韓國是到底是心之用還是智之用）所以從這個地方來看，韓國的儒學對朱子的心的觀念作了

一個充分的發揮，朱子的心到底要作一個怎麼樣的理解。但在中國的儒學裏，朱子學的後學和朱子學的發展中沒有把重點focus在心這邊，沒有在繼續昇華。可是在韓國的儒學從前期的四端七情到心能心到知覺都扣緊了心，朱子的心要怎麼理解。還有有一部經典在韓國的前期到後期，從李退溪到丁茶山都受到重視，這個書，這個面向在中國也沒有。其中真德秀，就是朱熹的第三傳的後學，就是第三代的學生，他大概在宋末元初寫《心經》這本書，他在李退溪很重視，一直到丁茶山都還很重視，所以剛才我說的朱子的心問題在韓國也被充分討論。還有一個就是他們所說的“人物性同一論”，這個是對朱子理氣論的人性、物性，就是人性跟物性到底是同還是不同，他們就是對朱子理氣論的再度昇華。像這些問題，就如我剛剛所講的四端七情的，對心的重視的問題，對人性、物性同一論的問題，這些問題在中國整個朱子學裡都沒有發展出來，那韓國整個發展得很好。

羅：那看來還是很有哲學性的。

林：嗯，那個哲學性很強。但是哲學性強還要注意到的是，實際上他們認為朱子學的東西那麼多，所以他們進行兩方面：一方面是在文本……他們認為朱熹是一個權威，所以他們要有朱熹的文本作為根據，因此他們對於朱子所有各類文本，各個時代的論述都作了非常精細的考證，這個考證在中國沒有作得這麼仔細。因為對朱子而言的話是唯一的標準，朱子有《朱子語類》、《朱子文集》、《四書大全》、《四書集註》，那麼這些前後期的說法是否有不一致的地方，所以他們花很多實踐分別作了很多考證。那他們作考證是作什麼內容呢，是為了要作哲學上的辯論。所以在中國的朱子學沒有發展出這個文獻的考證和哲學的辯論當中這兩個都那麼豐富。問一個問題，那萬一考證的問題沒有辦法解決，沒有辦法判斷的時候，那麼韓國哲學有一個特徵，他們用哲學的論辯、哲學的logic來鑑定這個考證的問題。所以在這個情況下，還是哲學的思考為優先。因為他認為，你這個考證的問題當前後沒辦法判斷的時候，那整個思考的邏輯性就變為優先性了。因此他們的哲學性真的是非常的強，但同時非常地瑣碎，因為每個概念分得很細，每個概念根據不同的文本，又要繼續地討論，所以在作韓國儒學，一方面要有哲學思辨的頭腦，你才能分得清楚。第二個，你對那麼細的考證文獻這個東西，你要很有耐心地分辨，沒有這兩個進到裡面都會頭昏腦脹的。（羅：對，我就是這樣的情況。）

羅：現在我有一些跟你的研究的領域沒有太直接的關係。你覺得黃政傑（Huang Zhengjie）教授，他對於台灣的儒家的研究有什麼樣的貢獻？

林：這個我要說明一下，我覺得黃老師對儒學的研究包含兩個部分。

羅：一個部分是思想史，對嗎？

林：對。第一個主要是思想史，從歷史學者去研究儒學，從這個歷史的角度研究儒學這要對比歷史學門，歷史學門當然也研究儒學，可是他們對於思想層面沒有那麼像……黃老師他不僅是研究，而且他還involve到裏頭，他有他的identity在裏頭，所以黃老師的儒學研究必須把它放在一個歷史學門來看，它的特殊性才出來，這是一個部分。

羅：所以他的詮釋也不是哲學的詮釋？因為他對詮釋學很重視。

林：黃老師從思想史的角度詮釋儒學，是一個歷史的approach。那另外第二個貢獻是，他打開視閥，變成一個東亞的儒學的角度，就不用一國史的角度研究儒學，而是從整個東亞多國史，很多個國家，不同地區來看哲學。因此在策略上他必須要有選擇。所以我覺得黃老師的研究策略和方法是可以受到重視的。他的研究策略就扣緊經典，因為經典是多國所共享的經典，然後在經典中要扣緊文本詮釋，而在詮釋當中又跟作哲學的人不一樣，他必須要有一個經典的脈絡化的過程，那整個文化差異性就要受到經典的影響，呈現一個什麼樣的意義。那在這個角度，黃老師把台灣的儒學擴展到東亞的儒學，這樣他以歷史學家的角度針對這樣的問題他的詮釋策略是以經典為主，以文化差異作為脈絡，探問經典在不同文化中所呈現的意義。他從這個地方像看到儒學的共同面貌或者特殊的面向。我覺得貢獻比較大的不是共同的面貌，而是儒學的經典在不同的國家所呈現差異性。（羅：對，這個差異性是很有意思的。）對，這是第一個。第二個，他還打破了一般作儒學的人都有中國文化中心的慣性思考，他提到了一個去中心化。去中心化這個說法對中國大陸很有挑戰性，那對作儒學的人，包含牟宗三、唐君毅也很有挑戰性。因為對於當代新儒學而言，牟先生他們那一代的文化主體性很強，但他這邊不是說不要文化的主體性，但說中國或中國的儒學不再是一個儒學的中心，儒學發源於中國，但中國並不是儒學的唯一的中心。所以我覺得他的詮釋策略當中的去中心化、脈絡化、經典這些東西都有他的一個貢獻。再來他本來就是儒學教育的實踐者，所以他在台灣推廣通識教育，這個通識教育我個人認為是黃老師實踐的一個過程。

羅：是嗎？我都不知道台灣也有這個，我知道大陸有。

林：大陸的通識教育是受台灣的影響，（羅：哦，是從這裡開始？）對，是黃老師（羅：這是一個新的消息。）台灣的黃老師花很多時間在推廣通識教育，然後中國大陸學這裡。（羅：大陸的國學）國學是不是學這裡我不知道，但是通識教育這個部分有受台灣的影響。但是我對黃老師的儒學研究我也有個人保留的地方，我們對於東亞儒學研究中，我們用經典文本作為一個根據是很好的approach，但這也只是其中的一項而已。你不能把經典文本的研究太普遍化，因為當中有經典的層面、有典章制度的層面，

也有複雜的國際關係的層面，舉一個簡單的例子，韓國有一個階層的社會制度，從國王到兩班到宗任到平民到賤民，然後日本的士農工商的士是武士，然後他們的整個封建制度。也就是整個東亞儒學經典或文本是一個面向沒錯，但是研究者不能認為那就是東亞儒學的面貌，因為差異性太大。而這差異性當中有些是經典看不出來的差異性。

羅：所以經典實際上是《四書五經》（林：對，《四書五經》為主）然後是《朱子語類》，是嗎？

林：不是，不是。《四書》幾乎是東亞的一個共同的文本。（羅：因為《四書》是從宋朝的時候開始的，把它作成經典。）對，對，對。

羅：所以《四書》的意義在東亞來說超過了《五經》。

林：對，對，羅老師你這個話講得很對。因為在韓國講《三經四書》。

羅：對，我記得，我記得我看了《三經四書》，然後我覺得怎麼……然後在日本又有不一樣的說法。

林：對，就像我剛剛說的，《四書》是蠻普遍化的，但《五經》就不見得。所以老師你剛剛說得對，《四書》是比《五經》重視。

羅：那三經是指什麼？

林：三經是指《書經》、《易經》、《詩經》。

羅：所以他們沒有《春秋》和《禮記》。

林：《禮記》他們用《朱子家禮》。

羅：好像那個《大學》和《中庸》都是《禮記》的。

林：對，其中的兩篇。然後我要特別提到的是，台灣跟東亞儒學的研究，包含台灣跟日本，台灣跟韓國，台灣跟越南。在黃老師之前，在1998、1999到2000年他在推動東亞儒學之前，都是零星的。比如他要求我來開會，我就寫。可是黃老師開始之後，他用一個團隊的方式來把學術一體打開來。因此我覺得黃老師在東亞儒學的提倡或開拓有他的貢獻。（羅：這是肯定的）因為韓國學者也跟我講，就是因為你們台灣重視，所以他們也跟著重視。但是日本學者擔心黃老師講的東亞儒學是一個中華帝國……（羅：所以完全相反的，他是完全沒有中國中心主義，完全沒有）對，（羅：就像你說的那個localization）對，去中心化。（羅：他們不明白這一點？）日本不是不明白，他們有一個歷史的因素。因為日本以前在第二次世界大戰時，把學術策略，就是東亞共榮圈，就是日本韓國他們所謂的，從日本、韓國到台灣，他們都推儒學，但是把這個儒學稱之為黃道儒學。所以儒學又變成ideology來

統治。所以他們認為，那這樣你現在談儒學不就是那個軍國主義或戰前儒學的ideology的復活嗎？所以這當中有一些不一樣。（羅：但是他還有跟這些日本的學者有不少的來往）當然，當然。（羅：還是有很多日本的學者尊重他）對。我覺得黃老師這十多年在高等研究院他作了一個很好的平台，所有的關心東亞儒學的人都可以透過這個平台彼此encounter，彼此地討論，沒有這個平台的話.....（羅：那你覺得現在他退休了，這個平台還會活下去嗎？）我認為是已經結束了，至少新的院長不會再重視這個。新的院長是一個經濟學家，他大概不會重視這一塊。然後我覺得黃老師.....（羅：太可惜了）嗯，有點可惜，真的是很可惜。再來高等研究院會因為編制的關係沒有辦法培養自己的學生，所以這些年來可能他做了很多平台，很多學者可以交流，可是並沒有培養學生的機制，所以這個平台不見的時候，交流不見了，散到各地了。（羅：太可惜了，因為那個文德書院也不行，它不是一個正式的大學）對，那像這個關西大學就很好，關西大學的陶德民（Tao Deming）老師那個東亞文化交涉中心，他們跟黃老師幾乎同時。（羅：關西大學在哪裡？）在大阪。所以在關西大學東亞文化交涉中心就是培養學生，有研究生。那研究生就必須要懂得日本、韓文、越文。所以他們那時申請到日本文部省最大的一個經費。（羅：你那個時候就在關西大學？）我在京都大學的時候我去過關西大學很多次。那我就直接問陶德民老師，你是不是主要為了建立研究所而預備？他說，對。一定要有研究所，要有研究生（羅：太好了）才能夠繼續下去。（羅：那我一定要告訴我的那個博士生，他現在在日本）叫他去找這兩個人.....（羅：我馬上要給他寫信）陶德民，還有五妻重二（Azima），他們中文都很好，英文也都很不錯。陶先生是耶魯大學好像歷史系的。去找他們兩個的話可以獲得很多。（羅：他現在有一個導師，但是我忘了他們的名字在電腦裡）我自己會去做韓國儒學在客觀上，我很感謝黃老師提供這個平台，真的很感謝他。主觀上當然有我自己的想法，但是客觀方面有黃老師這個平台（羅：貢獻太多了）對，貢獻很大。（羅：我們都應該很感謝）對。

羅：我現在想問你，如果你比較台灣儒學研究和中國大陸儒學研究，在方法和內容上有什麼不一樣？你跟他們那些大陸研究儒學的人也有聯繫嗎？

林：有，交流很頻繁。我們先說內容上：內容上從態度、內容跟方法三個部分來講。在態度上不大一樣，因為這當中有一個落差。在中國大陸因為經過了文化大革命，儒學是被否定的，那麼現在再被提倡，80年代以後慢慢被提倡。在提倡過程中帶有一個文化民族主義，（羅：對，有很多意識形態的）意識形態的一個前見。這個是目前我們在交流的時候非常明顯的。那台灣的儒學沒有被否定，但也被當成是政府的意識型態，台灣也有很多人反儒學。但是台灣的儒學沒有被否定是因為台灣從民間到學界多多少少都有一個identity的部分。但是台灣目前研究儒學的方式已經脫離

了文化民族主義，也脫離了國家意識形態，因此儒學對台灣的研究學者而言，就是把儒學當成其他學科當中的其中一個而已。所以儒學變成一個學術化的對象，因此認同的那一部分就比較弱。大陸的認同非常強，但這個很強的背後是國家的意識形態或文化民族主義的意識形態。那台灣是離開了文化民族主義的角度，也離開了國家意識形態的儒學，因此大陸在看台灣的儒學，覺得台灣現在已經沒有儒學了。他們反而會認為你們現在根本沒有儒學，儒學不再被提倡了，只是一個生活方式，或學者的一個興趣，對他們而言，它是一個重要的國家發展方向，文化自信心建立的來源，然後要有很強烈的認同，儒學要去改造社會，要實踐力（羅：反正都是意識形態）這個意識形態大家產生了一個行動力。但台灣的儒學基本上就像雲石（Yun Shi）所說的一個遊魂，飄到各地去。（羅：但是他中間從來沒有斷，這個傳統沒有斷，所以我覺得這個傳統真的很寶貴）所以台灣的研究者面臨一個挑戰，儒學變成只是學問當中的一個，你的認同感跟行動力就比較薄弱。那麼這個時候就在思考了，當你的認同感跟行動力薄弱，作為一個研究者而言，台灣的儒學發展會更好嗎，還是會更不好，那就不知道。因為傳統的儒學跟它的理論和實踐兩個要並進的，這是態度上。內容的部分：台灣儒學對於政治的層面，做傳統儒學或現代儒學，那關心政治層面；但是大陸對儒學在內容上，政治層面非常強調，或者宗教的層面非常強調。（羅：就是把儒教很強調，不是把儒家）對，因此在內容上，大陸的儒學是現實處境中需要什麼的反應。比如說，因為中國大陸的政治不開明，因此特別強調政治，又不敢批評中國大陸的政治，他們就會透過強調儒學對中國大陸政治提出相同或不同的看法。台灣的儒學在內容上已經變成是一個學問研究的對象，從先秦到明清是傳統儒學，或者儒學跟當代一體的結合，或者儒學在東亞的發展。所以就有一個韓國學者強調說，台灣的儒學有東亞的視野，但是大陸儒學研究裡沒有東亞的概念，除了中國以外，沒有其他，在內容上就有這樣一個差別。

羅：剛才你講過他們比較強調意識形態，還有政治和宗教的部分，是不是？那他們比如說把董仲舒還有荀子的，他們就非常強調，好像台灣只是強調宋明理學我覺得，還是也把荀子看成是儒家的？

林：荀子當然也是儒家。但是台灣的儒學在早期台灣學院發展裡都是比較西式化，對儒學有所強調的是當代新儒學。那當代新儒學的重心當然是承繼的宋明理學，所以發現台灣的儒學中發現宋明理學變成一個很重要的部分，這跟台灣的一個處境有關係。

羅：因為熊十力好像說荀子是異端，不是真正的儒家，他是法家。

林：但是客觀來說，台灣的儒學，因為當代新儒家的緣故，宋明很重要。但是其他儒學還是有所研究的。所以就內容上講，大陸儒學研究反應了現

實的需要，所以在政治面非常強調，宗教的面向非常強調。那台灣因為當代新儒家的關係，宋明理學比較強調，其他儒學強調。再來台灣儒學研究內容目前已經有東亞的視野，但是大陸並沒有東亞的視野。

羅：那公羊學派，台灣有研究嗎？

林：有，因為台灣的儒學分為三個研究區塊。一個是中文系的經學，從經學來研究儒學（羅：就是《四書五經》）對，《四書》、《五經》，但以《五經》為主。以前的師大（台灣師範大學），他們的國文研究所重視的是經學，政治大學也是，（羅：但都是中文系的？）對，中文系的。另外的是哲學系或部分中文系做的是比較屬於哲學的部分，就是宋明理學的一個……（羅：那你們中央研究院也是？）中央研究院不一定。中央研究院儒學研究也是一個邊陲的一個地帶。另外一個是以錢穆先生為代表的歷史學家的（羅：所以黃教授也屬於這個錢穆的這派？）不是，按照他們的想法應該要以錢穆的為主，但黃老師因為在歷史學當中以當代新儒家為主，所以黃老師在歷史學界是被排斥的，你怎麼可以用新儒家的東西，不是follow錢穆先生的東西，問題在這裡（羅：好複雜啊，台灣的學術界好複雜）所以台灣儒學研究有廣泛來看有中文系，歷史系跟哲學系，然後有歷史的進入，經學的進入跟哲學的進入的不同。這就是我們所講的內容上。方法上，中國大陸的作中國哲學跟作西方哲學或作馬列哲學這三個不同的區塊。很簡單，作中國哲學跟作西方哲學的人也是兩個不同的區塊。作中國哲學就純粹作中國哲學，作西方哲學就純粹作西方哲學。大陸早期的研究，中國哲學跟西方哲學的研究分開來，另外一個，他們早期受到一個意識形態的框架的影響，但是這個框架現在已經沒有了。第三個就是從80年代之後，我覺得很值得特別注意的是，整個大陸的儒學研究越來越重視文本、原典的一個下功夫。因為很多大陸的學者跟我講說，文本沒有很好的基礎的話，這些研究都不用講。所以在大陸在方法上，中國哲學跟西方哲學是分開的，所以這當中就缺乏比較的視野。另外早些年受到意識形態的框架，但是這個框架慢慢沒有了（羅：但還是有這個影響）對，還是有這個影響。第三個在方法上，他們非常強調在經典或文本上下功夫，所以他們整理裡很多文獻，作了很多工作，我覺得這個很有價值。他們的學生也在這個過程當中得到很紮實的學術訓練。可是台灣儒學早期研究的一個優點，優點是文本的訓練非常紮實，不管是在中文系、哲學系、歷史系都很紮實，這是台灣的優點，因為我們從國中、高中到大學都有儒家的文本，都在學，所以台灣這個的教育沒有斷，文本經典的訓練很好，這是台灣在儒學研究中的優點。第二個，在台灣的研究，中國哲學跟西方哲學沒有分開，本來是互相連結的，所以作西方哲學的人來研究中國哲學的人，作中國哲學的人必須要去了解西方哲學（羅：沒有嚴格的分開）對，沒有嚴格的分開的話就可以讓各種不同的觀點來看待儒學的一個方式。

羅：那在大陸的學者如果做中國哲學的，對西方哲學就沒有任何訓練。

林：對，西方哲學的訓練就比較少。那變成在中國大陸做中國哲學瞧不起西方哲學，西方哲學瞧不起中國哲學。（羅：他們應該合作）對，他們應該合作，可是目前台灣也發生了危機，因為可能是大環境的影響，做中國哲學的人越來越少。（羅：對，在歐洲也是）再來像早期做西方哲學懂中國哲學的人的興趣也越來越薄弱（羅：哦，形成一個現象）對，那就造成這個兩者的分離。以前做中國哲學和做西方哲學的可以互相合作是因為對彼此都有興趣，那現在做西方哲學的人對中國哲學沒有興趣，那就分離出來了。那做中國哲學的人對西方哲學有興趣，但是西方哲學不見得要溝通。（羅：所以很多學者說中國沒有哲學，現在只有思想）對，那做中國哲學目前在台灣很不樂觀。（羅：我們看看，也可能這只是一個階段）

羅：我下一個問題正好跟這個有關係，儒學普遍來講對於我們西方人或者世界的人類可以給我們什麼樣的貢獻或一些好的東西？因為我估計你覺得儒學很重要，在當代世界也很重要，是吧？

林：這個問題不好回答，但我試著看看。羅老師問的問題是，當代儒學對西方是否給出一個什麼樣的貢獻或者什麼樣的方式。我會有幾個面向，第一個就是從人的存有性這個方面來看，就像我上次講，西方的文化和宗教對於人的存有是放在一個有限存有的角度上面來看待，就中國哲學而言，中國儒學而言，當然現實而言的話它的存有當然是有限的，可是在儒學裏頭，它的要在一個有限的人的身上呈現無限的人的正面的價值。很多人都把這個當成人類中心或者是以人為中心。但我認為不是，儒學中認為人是一個重要的起點，而在這起點中人有無限的可能性，他可以打開新的面向出來。人的無限可能面向打開的方式的話在中國的一個方式是把所謂人、天地、萬物合在一起的，作為人在存有當中不是一個孤立的，斷裂的。這樣的一個對人的思考，就是天、地、人合起來整體性的思考，我覺得對西方也許會有一些思考。所以就人的存有性，他是在天、地、人當中來看。

羅：那倫理方面呢？儒家的修身。上次你還說你的最大的興趣之一是要建立天主教和儒家的對話。

林：在修身這個部分，在講這個問題之前我還要再講一個問題，還有倫理的部分，我覺得對家庭的重視，因為整個儒家不管再怎麼變，那個家庭還是一個核心。作為一個家庭的核心價值在東方和在西方不一樣。當然我不是說西方不好，而是東方家庭的核心價值的緊密性也許可以跟西方家庭互相參考。比如說，在整個中國家庭裡三代，不同的四代裡，怎麼透過一個扶持的過程當中能夠安養。很簡單的一個方式就是，在東方的社會裡，老人家都不大願意到安養中心去。因此整個政府在這方面的思考必須把不同的四代怎麼樣透

過政府透過家庭中的聯繫，在家就地安養的情形。所以我覺得在倫理方面一些家庭的核心價值面對一個整個家庭都幾乎崩潰的社會現況還是有一點啟發的。再來就是個人修身的部分，就我們剛才所說的靈修。我還是覺得靈修部分和功夫的部分還是可以從有限性和脆弱性這個角度來看。那我覺得在西方基督宗教裡有限性和脆弱性的部分講的非常好，但是這個比較剛強的，往無限走的這個部分講得比較不夠。比如說，我除了承認我的有限性、脆弱性之外，我要承認我的可能性（羅：對，他是無限的）那我在可能性是無限的，所以儒家一個可貴的地方是一直在強調，再怎麼壞你都還有一個可能性，你都還有希望在，但這個方式在基督宗教裡只有神的grace才可以給你這個東西，你本身是給不出來的，我本身是給不出這個東西，但是儒家說，你是可以給出這個東西的。（羅：對，你還是有。牟宗三的內在超越就在講這個東西）對，他的內在超越講這個東西，但在實際生活當中還是沒那麼容易啊。（羅：那當然了）所以我剛才所說的人的存有地位實際上包含有環保自然議題。至於說政治方面，我覺得李明輝他們在做的，儒家他們這一套東西對於民主政治有沒有可能有一個修補。原先是牟宗三先生說了“民主開出說”，在牟宗三的那個時代，他覺得中國缺乏民主。牟宗三也好，徐復觀也好，唐君毅也好，當代新儒家也好，他們認為民主跟儒學的價值是不會矛盾的，是相容的。但是我們現在可以進一步思考，除了相容之外，相容表示這兩個還是不一樣的，只是沒有矛盾嘛。但是除了相容外，現在面對一個民主的很多現象，儒家政治看法或者政治智慧透過一個轉化後能不能夠回過頭去修補民主政治。（羅：這個我相信是可以的，因為現在像西方的民主也是有危機，而且危機很大，一點都不理想）但是不可以一直停留在前現代的儒家思想，是儒家思想經過現代的洗禮之後，它本身也轉化了（羅：對，但是那有基本的原則）對，基本的原則都會有一個修補的作用（羅：對，可以給我們一些啟發。你是想要建立天主教和儒學的對話，你知道那個Berthrong, John Berthrong，他們也做嗎這方面的工作，你知道他們？）知道，認識。（羅：我也知道John Berthrong，但是已經最近老了）我最近寫一篇利瑪竇跟之前哲學的一篇文章，裡面有我初步的構想，可是沒有辦法。（羅：慢慢來）

羅：還有兩個問題，然後我就不虐待你了。第一個問題是：宋明理學裡的女生角色是什麼樣的？就女生角色來說，中國、日本和韓國有沒有什麼區別？

林：這就是一個比較具體的問題了。我在讀宋明理學過程當中，我就發現在宋明理學家儒家知識份子的普遍性的思考裡，當然會說人人平等，這也包含女人在裏頭。但是在宋明理學當中，我覺得實際把它放在社會的脈絡裏，女性的地位不會到學術的場域，因此這個學術的思想場域都是男人的天下。

羅：因為大概女生沒有受過多少教育，是嗎？

林：女生當然是傳統的。但是我覺得到了宋明理學之後，明代我就發現一下狀況，不是人人皆可以成聖嗎？王陽明說的。在王陽明的後學裡，一個砍柴的樵夫也可以成聖，賣鹽的商人也可以成聖，那麼這樣一推，我是個女人，我也可以成聖啊，所以在宋明理學明代當中出現了很多婦女，他們有那種追求成聖的渴望，而他們的渴望可能是透過佛教、宗教或者是道教來做這樣一個渴望的追求。那或者是在家族裡也有一些是受到先生講學的薰陶。那在明代在追求這個身心的安頓的渴望在女性裏頭也出現。但是女生出現之後的一個場域會是在佛教，或是在道教、（羅：反正是在宗教裏頭）宗教裏頭得到安頓。也有一些文獻指出，女性也受到一些理學的影響，做這個追求。中研院的近史所的所長呂妙芬，她寫了這麼一個論題，就是宋明理學當中的女性對於儒家理學的追求，她透過很多史料呈現出來的。所以我想女性一直比較有自覺意識，也可以追求聖人的這個志願。我覺得這篇文章寫的挺好的。（羅：那它是發表在哪裡？）我要回去找一下，找到之後我會發給你。然後宋明理學王龍溪還有一條文獻，王陽明的大弟子王龍溪，叫作王畿。他有一句話講得我很受不了，他說，身為男子有四大幸，住在中國，能夠讀儒家的書，很慶幸他不是女人。即使像王陽明這麼優秀的學生，他還是說這樣的話（羅：很不禮貌。但那個時代誰知道）我在韓國的了解的狀況，看到的情況，在韓國的社會裡，同樣地，跟中國差不多。在儒學的圈子也幾乎是男性的。（羅：不知道為什麼，我覺得好像在韓國更厲害一點）比如他們的女教授還是少數（羅：你說的是現在）對，是現在。那麼傳統的朝鮮時代，在我們看到的文獻裡也沒有女性，女性的身影是很少的。在現代當中就是大學女教授的比例比台灣的比例少，還有韓國的婆媳問題非常嚴重（羅：就是在所有的父權社會都有這個問題，如果這個問題很大，父權的問題也很大）但是韓國的老師跟我們說，我們只看到表象而已，他們認為在韓國社會裡，從傳統的朝鮮時代到現在女性是掌握家裏的經濟大權（羅：這是東亞父權的特徵）沒有，錢是女性掌握的（羅：我們在大學學的時候，說以前中國女性也這樣）那是因為女性掌錢，所以他們認為女性也沒有我們所想像的那麼弱。因為家裏掌握錢的是女性。這是韓國的一個老師跟我講說，你們不要覺得我們歧視女性，我們對女性不好，因為家裏的錢都是女性掌握的，她有她的權利。

羅：那日本呢？

林：日本我不是很清楚。

羅：那我最後的問題也是跟這個有關係。你覺得為什麼當代的社會裡女人做哲學或者做儒學都很少？比如西方也是做哲學的還是特別少，比如別的歷史、社會學都差不多跟男性一樣，但是哲學比較少，你認為是什麼原因呢？

林：為什麼特別少啊，我覺得最大的原因是別人加諸於女性的偏見，還有儒學或者哲學這門學問的性格。那我先說社會或其他人加諸於女性的這個性別特徵，女性就比較適合研究文學，女性或者是語言比較有天份，女性比較適合研究柔軟的學問，所以女性被期待或被認為應該是這個樣子的。

羅：可是為什麼女性她回答這個期待？

林：比如以前我在讀師大國文系的時候，還有我在考臺大博士班的時候，老師們都說女生是不適合念義理或者念思想的（羅：哦，老師是這樣公開地說的）對，他說這不是你的優點，女生的優點是應該做文學的很有感性的，女生不是理性的思考者，是感性的感受者，這個是我覺得很多人對女性的一個偏見，就是女性只是一個感性的感受者，她不會做理性的思考。然後我們到臺大念博士班的時候，很多老師認為說，不要娶女性博士，女性去讀博士以後就會被家庭綁住，不能專心做學問（羅：所以就浪費資源）對，資源浪費，這就是外面對女性的一個偏見。

羅：可是女性也會相信這一點，他們會服從，是吧？

林：但是我認識的大部分女性也誠如老師他們觀察的，部分就是比較感性，比較細膩。

羅：可是牟宗三他就沒有這樣一個偏見。

林：對，牟老師沒有這樣一個偏見。

羅：因為他還自己邀請你到他家來。

林：對！我甚至還遇到一個中國大陸的學者，他說，女性是沒有哲學腦袋的。

羅：對，在大陸我沒有碰到一個。在大陸真的很少，我一個也不認識。我跟你講，我建立歐洲中國哲學學會，我們現在每兩年都有一個國際研討會。第一次是在立陶宛，組織的學者就說以後我們要有兩個主講，一個是中國的，一個是歐洲，一個是男的，一個是女的。後來我們一想，女的很難找。（林：台灣也一樣啊）對，也很少，我在台灣認識幾個。

林：這就是我剛剛講的大家對女性的看法。那另一個就是性格，比如儒學，我個人認為，儒學是一個很陽剛，很硬的學問。我就用陰陽來講，它就是一個生命力要很強壯你才能讀，對儒學的東西才可以進得去。所以我覺得儒學的性格就像一個太陽，它不像月亮。你知道太陽的力氣要很大才能去面對的學問。哲學如果用一般人的看法，哲學是比較思辨性的，邏輯性、理智的東西，很多人包含女性學者都認為這個女性比較不那麼擅長（

羅：對，就像數學一樣）對，常人都認為女性數學比較不好。所以我覺得可能因為學問的性格可能造成女性人數比較少的原因。

羅：那台灣的儒學除了你以外，還有哪些女生？

林：我不能代表，我只是做儒學研究其中的一個研究者而已。

羅：不是，我是說除了你以外還有哪些女生做儒學？你是唯一的？

林：不，我不是唯一的，還有一些人。

羅：在你們的中央研究院好像沒有，還有剛才的那個近代史

林：那個是做歷史，不是做哲學的

羅：做哲學的很少。所以中央研究院你大概是唯一的。

林：我們做中國哲學的部分。我們的比較哲學還有兩位同事，一個是做日本的，偏向歷史跟思想；另外一個也是偏重近代史的，也是偏重思想，偏重歷史。羅老師我覺得我也不是完全，我也很想做哲學。

羅：可是你對哲學很感興趣。所以還是不一樣。

林：對，我很感興趣。

B) Intervju z Wu Hui-Ling, 18. avgust 2018

Spraševalka: Jana S. Rošker (羅亞娜, skrajšano 羅)

Intervjuvanka: Wu Hui-Ling (吳惠齡, skrajšano 吳)

羅：吳惠齡，我的第一個問題是，我想知道你的學歷，你在哪裡上小學、中學、高中、大學，碩士、博士、博士後的整個過程。

吳：我一直都在台北唸書，我的國小是在國父紀念館旁邊的光復國小。國中也是在附近，叫介壽國中

羅：那些比較好的小學。

吳：對。像我的同一屆的同學就有陳致中，就是陳水扁的兒子。我跟他同一屆。都是比較好的學校。

羅：那肯定是最好的。

吳：我的高中是我們臺北市立的，叫做永春高中，我是第一屆。其實我高中的時候念自然組，就是數理科，但那時我很愛玩，所以就考了不好的學校，我覺得不是很喜歡，想要重考。我的同學重考轉到文組，所以我想，那我也轉文組好了。因為這樣數學比較好，高考成績就會比較好。就是有點偷懶地轉了文組，然後就進了輔大哲學系。

羅：所以你是輔仁大學哲學系的。（吳：是，是）然後你現在回到母校。（吳：是，是，是）

吳：是，而且我那時候太愛玩了，我還去打工。所以我重考的時候，還沒來得及考日間部，我還是考夜間部，所以我是先念輔仁大學夜間部，然後就分發到這裡學習，念著念著我就很有興趣，我就轉到日間部。轉到日間部之後，也是很突然，整個大學都喜歡西洋哲學，我喜歡柏拉圖，那時候好喜歡。可是又覺得好像有些東西自己不太能滿足，結果我在大三升大四那一年去了埃及。去了之後覺得，人家的文化到現在還受影響，而且我覺得很可惜是，他們現在的人讀不懂埃及文，可是我可以讀得懂古文，所以我就在想，或許我對自己的文化有一點貢獻。所以回來考上研究所之後，其實我輔仁大學有上，東吳大學也有上，可是那時候我想要換環境，看看對自己有什麼刺激，所以我就去東吳大學。其實我在東吳大學一年級的時候就認識李賢中老師。可是我在東吳大學的時候，分析哲學很興盛，道家哲學也很興盛，他是教墨家，就在這幾個裡面挑，我覺得那時候我好像最喜歡還是道家，所以那時候我就做老子。

羅：這都是在東吳大學？

吳：對，在東吳大學。

羅：所以你的碩士在東吳大學？

吳：對，我的碩士在東吳大學。在東吳大學的時候因為葉海煙老師，所以我就認識陳鼓應老師。因為葉海煙老師，所以認識陳鼓應老師，他是我的論文口試委員（羅：這個以後我們還會說到這一點。）最後我再去念了中央大學的博士，在中壢。

羅：哦，我去過那個大學，好像我們還有跟他們有簽名，有關係。

吳：有可能，因為那邊的文學院有楊祖漢老師，哲學系的話是李慧群（Li Huiqun）老師。因為中國其實是新儒家比較多，所以在那裡我博士論文就寫魏晉，因為其實魏晉是既道家又儒家，那我修的課對於我來講，寫這個就很有利。因為我有道家背景，又可以學一些儒家的資料，然後再來寫魏晉的論文。

羅：博士後就在臺大？

吳：對！其實我跟李賢中老師已經認識十幾年，但是我從來沒有給他知道過。但其實我們都蠻熟的，他剛好有一個寫博士後的計畫，他問我有沒有興趣，我說我很有興趣，所以我就讀博士後。

羅：關於博士後我還有一個問題，讓我想想。本來是想我們十月份組織一個會議，然後我想他們邀請你，給你付機票。但他們說，你在復旦大學你還不是正式的教書，只是一個項目，所以以後你還是可以正式地留在那裡嗎？

吳：就是要申請。因為我的老師確實是退休了，我回去有一個課——中國哲學史，我其實是接我的導師的課，他教上學期，下學期我教。但是學校要不要給轉成專任，要看學校。

羅：但是會有一個空的位置。

吳：對，其實現在已經空兩個了

羅：如果不犯什麼很大的罪的話，他們肯定會把你留下來。

吳：希望啊。

羅：那現在我對你的家裏的情況感興趣，你是在哪裡生的，在哪裡長大，你的家庭，你有沒有兄弟姐妹，有幾個，講一講他們都有什麼樣的事業。

吳：我上面有一個哥哥，有一個姐姐，其實我從小都是在臺北長大，雖然我是台灣雲林人，可是我都在臺北長大。我的哥哥就是很普通的上班族，做服務業，在做餐飲業。我姐姐學心理學，所以她現在是國中的輔導室的老師。

羅：所以你的家庭裡面只有你是學者，是大學老師。

吳：對。因為我還有一個表哥，就是我媽的弟弟。他是當醫生，去美國唸書回來當老師，所以我有一個學習的模範，就是我表哥。

羅：什麼時候你開始對哲學感興趣？你在第一個問題已經作了一點回答，但是明確一點。因為好像看來從你的第一個問題中所說的一個很實際的決定。所以你從小沒有對哲學很感興趣（吳：嗯，沒有，沒有）所以後來你決定要學哲學的時候才慢慢培養。

吳：對，就是考進哲學系以後，慢慢學才開始有興趣。我們從小其實不太會碰到哲學課程。

羅：所以在中學、高中都沒有哲學課？

吳：都沒有。

羅：因為我們在高中有一年，也學哲學。

吳：我們都沒有。我會決定學哲學反而是因為我小時候我們家會叫我們背古文，背詩，所以後來念哲學反而對我來講比較輕鬆。

羅：所以你從西方哲學到中國哲學的轉折就是跟這個有關係。因為你還是有一點背景。（吳：對，有一點）那你的父母對你這樣的決定有什麼看法？他們是不是希望你繼續學自然科學？

吳：他們很擔心。

羅：他們覺得哲學很難？

吳：對，他們覺得不知道要做什麼。在台灣不知道要做什麼工作，那畢業後怎麼辦？就會很擔心。

羅：對，歐洲也這樣，學哲學的人都很難找工作，就跟你留在大學裡面。那你認為哲學與思想史這兩種徑路有什麼樣的區別，而且你對哪個更感興趣？

吳：我覺得哲學以問題為主，可能以關注某一個問題來區分，可能區分學派啊，或者區分時代，就是某一個時代大家關注同樣的問題。思想史就是還原，跟著思想發展實踐，可能更客觀一點，但是我覺得這兩個的區別最主要一個是關注的問題，一個可能是發生的事實。

羅：所以思想史還是跟歷史比較有關係。

吳：對，因為它還是要呈現事實，實際上發生了什麼，這是思想史會反應的。可是哲學可以以關注的問題去討論，在這個時期哪一些問題是比較多的，或者哪一些問題是比較重要的。

羅：所以你還是比較喜歡哲學。

吳：對，目前。

羅：那你最喜歡哲學哪一方面的書？

吳：我現在最喜歡《莊子》

羅：之前你說對柏拉圖非常感興趣。

吳：對，非常喜歡柏拉圖、亞里士多德。我對柏拉圖《靈魂輪》很感興趣，那時候念了很多。後來我就覺得其實在《莊子》裡，比柏拉圖的想法更開放（羅：更高級），沒有限制。長大了以後再看柏拉圖，覺得有很多限制，太有框架，但是《莊子》就沒有框架。

羅：那柏拉圖的理念你也感興趣？

吳：對，以前。因為在同一時期差不多的時間，中國可能有道家，我們對形而上也有一些想像，在柏拉圖也是對形而上有一些想像。有一些類似點吸引我。而且那時候我覺得它把靈魂想像得很純淨，這很吸引我，人死掉以後還有一個很純淨的東西。

羅：那你覺得道家也有，莊子也有這方面的思想。（吳：對）在哪一方面？

吳：我覺得尤其在面對困難的時候。莊子有一種“我”的精神，不需要像柏拉圖死後才有純淨的靈魂，我只要現在願意，我還是可以發揮想像力，去解決現在的困難，我覺得莊子這個就很吸引我。也是因為莊子，我才會對魏晉的嵇康有興趣，所以我博士論文才要寫嵇康。

羅：那你覺得莊子裡面的關於死人的，他躺在死人的頭上做夢，他會不會跟柏拉圖的靈魂理論有相似的地方。

吳：我覺得有。莊子還有一個故事，夢見自己變成蝴蝶，就好像有一個東西脫離開身體還存在的，像西方柏拉圖就回到大的idea，在莊子裡就覺得那是你的靈魂，你的精神。

羅：那是比較自由，它沒有那麼多的限制。

吳：而且他不覺得他一回到那裡他比較高尚。因為在柏拉圖裡回到idea裡比較高尚，跟身體在一起的靈魂是痛苦的，不高尚的，但是莊子很救了我，就覺得，不會啊，靈魂跟身體在一起的時候你還是可以找到快樂。

羅：當然。但是他碰到死人的那個故事，跟死人對話的時候，那個死人說，它現在的生活比在世上的還要舒服，還要好，它都不想回到陽間，所以還是有一些方面很接近。那你在比較兩個哲學家會碰到一些比較普遍的、比較哲學的分別，那你覺得比較西方哲學和東方哲學會有什麼樣的難處。你覺得很容易嗎？

吳：不容易！所以我沒有直接做中西方的比較哲學，因為做比較中西方哲學的第一個困難是，你必須對中西方兩個哲學都要非常熟悉，這是第一部分。第二部分是，我們在做跨文化研究的時候，我覺得你總是會有一個為主，另一個是對話者。所以我覺得，沒辦法避免（羅：客觀的）對，莊子可能為主，柏拉圖就是對話者，或者以柏拉圖為主，莊子為對話者。所以我覺得比較哲學裡一定會面對的困難。

羅：一定會面對方法論的困難，我同意。那你最喜歡哪一個哲學學派，這個很容易。

吳：對，可是最近我有點受李老師的影響（羅：墨家），我對名家越來越有興趣，比如惠施、公孫龍，但我還主要是道家。

羅：你最喜歡的還是莊子。

吳：對，而且可能跟他接觸比較長了，接觸快十年了，所以對他還是比較有愛。

羅：對！可是名家也是非常有意思，公孫龍和那個惠施。那你認為對中國哲學來說，哪一個方法最合適，有什麼樣的方法論的體系或者model，你比較喜歡和比較有用。

吳：有用的話，我從基礎來說，如果對大學生來說，我覺得可以學西方的概念式的，就是找到一些主要的、重要的概念入手，比如老子“道”，莊子“逍遙”，類似這樣的概念，可能對初學者是比較好的方法。所以還是要學一點點西方的方法（羅：還是會有一點用）對，我覺得很好用，也比較容易入手，不會覺得中國哲學只是在講生命體驗，只是中國思想，而沒有哲學。所以哲學如果要學，剛入手，可能要用這個方法。

羅：那你覺得，有沒有中國哲學這樣的專業，中國思想算不算哲學？

吳：我覺得算，因為如果哲學是要討論問題，西方找的是形而上的問題，那形而上的問題在中國也有，尤其在道家裡，很早就對形而上感興趣進而

討論；如果就問題和聯繫來說，我覺得中國一定有哲學，只是我們討論的方法不一樣。中國討論的方式不會像西方一樣進行論述，可是我們做當代人，當代人讀中國哲學的時候，我覺得其實學一點西方的方法很有用，第一個入手的就是概念分析。

羅：對，所以你現在教學生中國哲學也是用這樣的方法？

吳：對。

羅：可是你剛才說的是初步的方法，對吧？那後來呢？

吳：對。如果研究深的話，我就會開始教真的方法論。比如說，我也會介紹李賢中老師的方法（羅：思想單位），也會介紹簡單一點的勞思光的基源問題研究法，也會稍微介紹傅偉勳的創造詮釋學。在這幾個方法裡我不知道學生會喜歡哪一個，因為有時候現在你喜歡的方法會很幫助你，所以應該要挑一個你自己喜歡的。像當時我喜歡名家，我就覺得李賢中的思想單位對我來講很好入手。

羅：但是這個思想單位對於研究中國邏輯比較有用，研究莊子用這個方法比較不合適。

吳：對，因為莊子的推理沒有那麼嚴謹，莊子還是以想像力為主，他有時候是說理，可是沒有像墨家那樣推理，因為他不是one step, next step, 所以不是那麼一樣。

羅：那如果你做學術上的研究的話，做莊子應該要用什麼樣的方法論呢？

吳：我會用概念分析，進階的一點我發現一個好用的，就是做參照系，就是找一個對話者，用來對比。所以我開始喜歡惠施，喜歡名家。因為有一個對照組的時候，我再回過頭來看莊子，我可能會看到比較立體的莊子，而不是只有他一直在批評別人。做研究者的話，我覺得要有一個對話者，尤其是道家來說。我實際用“思想單位”做老子是可行的。

羅：做老子是可行的？

吳：對，但是做莊子的時候，我有一個學弟做就遇到蠻大的困難。（羅：用詮釋學）對，其實當代比較多的台灣學者走詮釋學的方式去解釋莊子，尤其他對於身體的看法，這一塊是最多的。

羅：所以你初步的時候最好還是用西方的概念分析入手？（吳：對）那你對西方哲學，剛開始在大學學哲學的時候主要學西方哲學，所以你對西方哲學也有濃厚的知識？

吳：對，也喜歡。我在東吳大學的時候，剛好台灣一個介紹西方邏輯蠻有名的林正弘（Lin zhenghong）老師，在東吳，所以我就去上了他哲學分析的課。他介紹當代西方的語言哲學。

羅：那林正弘和李賢中是同一個大學？

吳：對

羅：那他們也不做嗎？

吳：好像沒有，因為他們西方對於中國哲學.....

羅：西方哲學和中國哲學都很嚴格的分開（吳：對），西方哲學會不會對中國哲學有偏見？

吳：一開始有，一直到這兩年才好一點。開始有一些做西方哲學的也覺得中國有很多哲學很有興趣。比如馮耀明老師就用分析哲學做公孫龍，才開始有一些交流。

羅：馮耀明好像已經做中國哲學這方面好多年。

吳：對，然後慢慢才開始有影響。馮耀明一開始不在台灣（羅：他在香港），對，他的東西慢慢來台灣之後，好像學習西方哲學的學者才開始注意到，其實西方哲學來做中國哲學還是可以的。他們實際有沒有合作我就不知道。

羅：那我們歐洲也是最近幾年西方哲學才比較嚴肅地對待，對印度哲學很嚴肅地對待，可是對中國哲學他們就覺得好像只是論域，覺得只是一種宗教的思想。

吳：對，只是你相信了就這樣。但其實中國哲學裡，如果我們以最開始，哲學以問題的方式相連的話，我覺得可以有很多對話。

羅：可是台灣或者中國大陸的學者，他們的好處是懂中文。西方現在很少有翻譯過來的作品，實際上只有《莊子》、《論語》、《孟子》、《老子》，好像公孫龍我都不確定有沒有，反正很少。魏晉好像只有王弼的《老子著》。

吳：但是目的感覺還是為了老子。

羅：《春秋繁露》還沒有，很多很重要的作品，反正大部分還沒有翻譯成西文，所以在西方也有這個問題，好像中國和台灣的這個過程快一點，還是比較容易。我現在已經開始寫你們兩個人的那本書，有一些背景的研究，關於女人搞哲學的一些問題，我發現實際上很奇怪，在哲學方面，女

生數量還是比較少。連在自然、物理和數學，女生占的比例比在哲學要高得多，哲學真的是最少，我看了一些statistic。你覺得原因在哪裡？

吳：如果綜合的原因的話，我的大學同學，女生在遇到邏輯就會很害怕

羅：為什麼？因為邏輯也不吃人。

吳：對，好像台灣的女生的邏輯比較沒那麼好，就是數理比較沒那麼好。如果大學一接觸到邏輯，就以為哲學以這個當作入門的話，就覺得哲學很遙遠，不好入手

羅：會比較像數學（吳：對）可是實際上還是抽象的思考。所以為什麼女生認為他們沒有這樣的能力？你覺得女生的頭腦比男生的不一樣？

吳：我覺得很有可能，就是很多女生覺得沒有辦法像男生一樣有一個清晰的推理。

羅：可是你覺得這是生物的問題還是教育的問題？

吳：我覺得是教育的問題（羅：我也認為是教育的問題）就我看到的，台灣應該是教育和社會氣氛的問題。因為我們以前的教育不教哲學，所以我們其實在大學以前沒有給你提問的機會，老師一直上課，我們就不太問問題。大多數的女生被社會的觀感就是要比較乖

羅：對，比較乖，然後要結婚生孩子。

吳：對，所以不能問題太多。

羅：下一個問題也是跟這個有關係。在他的《守望的距離》書中，周國平寫了這樣一句話：“女人搞哲學，對於女人和哲學兩方面都是一項損失”，你對這樣的態度有什麼樣的看法？你覺得把大陸和台灣比較的話，你覺得這種偏見一樣強？

吳：我覺得差不多強，因為可能（羅：還是比較傳統）對，儒家教育，傳統教育對整個中華文化的影響還是比較深的，在整個儒家式家庭教育裡，女生的形象就是要乖，所以你不可能有太多問題，你怎麼老是在問問題，很多家庭的父母就會沒有辦法接受。那其實如果很小的時候你就沒有問問題的習慣，等到你長大了就沒辦法做哲學。我只是少數比較幸運，可能跟我念的書有關，相對於其他同學來說，我的老師都是允許我問問題，允許我看課外書

羅：應該是支持才對，不應該是允許

吳：對。所以我常跟別人聊天說，我國小就看課外小說，大家就覺得很驚訝。但是我從國小就看很多推理小說《亞森羅賓》、《福爾摩斯》。變成我是很少數的女生是這樣。

羅：但你也是感興趣。

吳：對。就算我念了那麼好的國中，我的同學裡也很多女同學，我們班大多數都是女生，很多女生都是比較乖的，不會問問題的

羅：不會思想，沒有什麼批判性的

吳：對，非常聽話，不會像我那麼外向，可能也跟性格有關係。

羅：實際上也是跟教育有關係，但當然也跟個性有關係，有些比較開放，有些比較內向。

吳：對。但是就是整個社會跟教育對女生的想法都是傾向於比較乖，比較不問問題。可是不問問題就是不做哲學的原因之一。

羅：那你的父母也支持你問問題，還是比較討厭？

吳：我媽媽比較支持，我爸爸就覺得女孩子還是乖一點。但還好我媽媽很支持

羅：所以這個也很有幫助。

吳：對。她就不太會限制我，只要我不做壞事就好。就像我剛剛說要重考，她也說：好吧，你去。所以我覺得某方面來講比其他女生要幸運一些。就像我要繼續念博士班，我媽媽也是支持，我爸爸就覺得不用吧，結婚吧，去生孩子吧。在台灣大多數的男性還是覺得女生結婚吧，讀什麼博士。

羅：所以也是大概跟大陸差不多

吳：所以我在猜周國平是男生咯。

羅：那當然了。

吳：所以你看他們男生就覺得女生就是乖巧，他們分配給女生的工作就是負責照顧家裏，照顧小孩。

羅：我是怎麼知道這個的，我在香港的時候做訪問學者，然後有一個年輕的跟你的年齡一般大的訪問學者跟我說這個事情，我就查了，他說在大陸這句話現在非常有名，如果有女生參加什麼哲學討論會，無論他們說什麼，他們馬上把這句話拿出來，完全不嚴肅地對待她們。

吳：所以他們認為女博士是第三性啊，男人、女人、女博士。

羅：第三性，很有意思。可是在台灣沒有那麼厲害吧？

吳：現在比較沒有那麼厲害了。

羅：還是好一點，我聽說在大陸念博士的，得到博士學位的女生都很難找對象，因為男生的教育地位也應該比女生高，所以他們的選擇可能性很小，台灣也是這樣嗎？

吳：台灣也是。像我現在在輔仁大學，除了我以外，還有四個女的老師，但是只有一個結婚，其他都是單身。

羅：你看林月惠老師也是單身

吳：對。像我那時候結婚的時候，我公公也覺得，你一定要把博士念完嗎？

羅：現在他喜歡了，他沒辦法。

吳：對，沒辦法，但那時候他也是說一定要念完嗎？不能休學嗎？

羅：還好你那麼堅持

吳：對

羅：恭喜你！那你小孩子也不考慮生？如果考慮的話，要趕快

吳：我想說沒關係，反正現在醫學那麼發達，等想了再說。

羅：等到你有固定的工作，然後再說，對吧。好，那下一個問題，你認為作為一個大學教授，教書重要還是研究重要？因為你一邊要教書，一邊要研究，你覺得哪個比較重要？

吳：如果我自己來說，我覺得研究比較重要。因為做研究要一個黃金時期，就是從三十歲到六、七十歲，一個很有創造力的時代。可是我覺得一個年紀很大的老師很適合教書，七十歲以後也很適合教書。

羅：也很適合研究，現在年紀很大的學者也做研究。因為你40歲以前發表的東西都沒人看，因為可能不成熟。

吳：對，就是七十歲的時候發現以前做的東西都是垃圾。我自己是喜歡研究。

羅：對，我也是喜歡研究。35、6歲寫的東西，我現在看都不好意思。有些學生說，這是你那本書寫的東西。我說，那些東西不對了。

吳：我可以想像以後我應該也會這樣

羅：可是我也覺得做研究對你自己學術上的發展非常重要，要不然教書，每年教的也都是一樣的。

吳：但是我覺得教書也蠻有樂趣，在和學生的互動中也蠻有樂趣。但比例來講，研究還是比較重要，教書感覺是研究的調劑。

羅：對，他們這兩個方面還是可以互補的。我的下一個問題，我剛剛已經回答了，就是教書和研究應該是個什麼樣的關係？

吳：對，就是互補的關係，而且在教書的過程中，可能對我來講，蠻刺激自己，因為在教的過程中，等於讀的書就重複地說出來。所以我就可以想到一些更有趣的問題，接下來我可以做的。

羅：有時候我覺得學生提的問題也會給你一個新的角度。

吳：還有一個是，教書也可以糾正我的一些說法。因為可能以前我的某一個說法我一直以為這樣說，可是學生聽到的時候可能會誤會你想要表達的意思。然後通過他們問問題，我才會想到說，原來我不是那個意思。

羅：你可以學會比較清楚地表達你自己的思想。所以它還是一個很好的feedback，對不對？好，那你工作在哪一個系？

吳：哲學系。

羅：那輔仁大學的哲學系本來不是從新士林學派開始，是嗎？那它現在還存在嗎？

吳：現在在哲學系下面有一個天主教的研究中心，他們有兩個研究員專門做這一塊。

羅：然後還有哪一些？

吳：其實輔仁大學這幾年開始在轉變，因為一些年紀大的老師開始退休，所以在天主教研究方面反而沒有什麼傑出的人才。

羅：你都不知道他們在幹什麼。

吳：對。然後最近有一些年輕的老師回來，比較有活力。

羅：也是在天主教？

吳：不是，是在哲學系。像邱健碩老師在研究當代邏輯（羅：西方的邏輯）對，可是他也做中國哲學，中國邏輯，中國方法論。

羅：那他跟李賢中也合作嗎？

吳：對。像它現在就在轉型，所以目前還很難明確地說輔仁大學的特色。

羅：他有西方哲學，有天主教哲學，也有中國哲學。

吳：對。我的上一輩老師，像李賢中老師那一輩，那時候台灣有幾個很有名的老師，像嚴靈峰、方東美，他們在臺大退休之後就去輔仁大學講課，還有吳坤儒（Wu Kunru），所以那時候像方東美先生到輔仁大學的時候就講中國哲學。

羅：方東美開始講中國哲學。

吳：對。講中國哲學的最有名的在輔仁大學應該就是方東美。所以輔仁大學的中國哲學的傳統其實蠻久的。

羅：從方東美開始

吳：對，像現在台灣幾個老師，像李賢中老師、葉函煙老師（羅：對，李賢中跟我說過在輔仁大學）他們都上過方東美老師的課。

羅：上次我還問了李賢中，他跟我提到他是輔仁大學畢業的，我問他輔仁大學的哲學系算怎麼樣，他說他上大學的時候非常好，因為那些教授都是從西方回來的，也懂英文，又講西方哲學的背景，可是後來現在也不怎麼樣了，你同意嗎？

吳：同意。像沈清松老師，他就是輔仁大學畢業的；臺大像傅佩榮老師（羅：傅佩榮老師我不認識，他是研究哪方面的？也是中國哲學嗎？）對，他研究孔子、孟子那方面。所以那個時候輔仁大學比較強。但是我畢業（羅：是一個轉折的時期）十年這個期間，他們裡面的發表是有，但是比較沒有活力，沒有明確的路線。有幾位老師好像會跨中西研究，但是做中西研究很困難嘛，總有人會懷疑。

羅：那輔仁大學的哲學系在輔仁大學本身有什麼樣的地位？

吳：他之前輔仁大學的哲學系去當了輔仁大學的校長，所以現在為什麼需要轉折是因為他當時從輔仁大學知識哲學系，因為當時的校長是輔仁大學的.....（羅：那當然）所以那時候哲學系就有很多活動，比如創辦一些刊物等，很有資源。但是似乎沒有發展地很好，因為他們讓自己的學生回去任教，變成沒有新的東西在裡面，所以這幾年就比較（不好）。

羅：所以這幾年的景象不太好

吳：對。因為這樣，所以他們想轉變，才会有我，我能夠回去，不然如果他們不想改變，我也回不去。

羅：那太好了，還是有一些希望。你都教什麼課？

吳：我教中國哲學史、魏晉、中國哲學方法論，對，就是把我在博士後學的直接拿來教課。

羅：你覺得有意思嗎？

吳：很有意思，很有趣。

羅：那中國邏輯你也教嗎？

吳：嗯，邏輯在中國哲學方法論裡面說。

羅：你也接受李賢中的“思想單位”這個體系？

吳：對，因為我覺得這樣會讓學生在接觸中國哲學的時候有不一樣的方法，我覺得對大學部的學生蠻有吸引力的，因為他們聽了我以前年紀比較大的老師教中國哲學，他們對中國哲學的印象就比較老的，可能都只是在敘述，沒有什麼推論。但是我用這種方法，他們回過頭去看就會覺得比較有趣。

羅：那太好了。那魏晉玄學你會從哪個角度去教？是從博士論文嗎？你的博士論文是研究魏晉哲學的哪一方面？

吳：我的博士論文主要的研究人是嵇康，但我要做的是魏晉的時候有一個莊子學興起的風潮。

羅：剛才我們講到魏晉玄學的教學方法，然後你的博士論文的題目嵇康，然後你剛才也說了除了嵇康以外.....

吳：因為我的論文主要說魏晉時期主要從老學、莊子學，傳統來說都是郭象，郭象才有。但是現在我往前推了一點，在嵇康裡也可以看見一些莊子學的東西，這樣就把莊子學幾乎跟老學的發展時間都連在一起。

羅：那王弼裡面有沒有？

吳：王弼裡其實老子學多，莊子學少（羅：《易經》），對，《周易》、《論語》。王弼跟嵇康的時間有一部分是重疊的，但是王弼比較早過世。也就是說，其實在高平陵政變後，也就是王弼過世之後，竹林七賢興起，其實這個時候莊子學就已經在發展。所以我的博士論文主要是在論述這一塊，也就是其實莊子學已經在那個時候應該就發展。所以郭象其實是承繼了這個發展。

羅：那你也講魏晉時代中國邏輯學的發展？

吳：是，所以我在教魏晉的方法我就用了幾個問題當作主要的脈絡。第一個其實就是魏晉“有無”的問題，關於形而上，從王弼開始“有無”的問題。然後到“言意”的問題，有一些方法論的辯論，再來在聲音跟情感，聲音跟哀樂的問題，再來是自然與民教的問題。我就是用問題當作教魏晉的一個主軸，就會跟傳統的不太一樣。因為傳統的就是介紹人，這個時代誰先發展，王弼之後.....

羅：所以你是從問題。

吳：對，從問題。

羅：你講的是真正的哲學，不但是思想學。

吳：對，我希望把做博士論文的方法教在課堂上。這樣可能讓他們覺得魏晉哲學很有趣。因為其實當代我們都在討論言跟意的問題，在那個時候就已經討論，讓他們馬上有感覺。

羅：這次在台灣的時候我寫了一個關於魏晉時代的“明理”，還有“言跟意”問題的文章，我可以寄給你。我覺得你會感興趣

吳：有，有，我感興趣。

羅：請你多多指教

吳：客氣，客氣。

羅：你的課和你的研究有沒有什麼關係？

吳：有，中國哲學方法論，有直接的關係。

羅：所以你這門課有直接的關係。那你現在研究什麼？

吳：還是想做中國哲學研究方法論的問題，但是我現在.....（羅：不做莊子？）我想，我想（羅：也有？）因為我想要回到文本本身找到他的思維模式，所以我嘗試說不用其他方法而找到比如老子很特殊的思維方式，那我接下來想要找莊子還有沒有很特別的方式。老子我就想到相反相成，就是我現在做的那個。

羅：對，我看了你寄來的文章，所以你還是往那個方向發展？

吳：對。

羅：這個問題我們已經有了，就是你還是對研究比較有興趣，那你覺得在你教的學生裡面，剛才我們也已經說了，那個男的比女的問題，那你覺得

在你教書的班裡，女生和男生有區別嗎？是不是男生比較積極？比較愛提問題？

吳：對，女學生愛提問題的數量比較少，男學生稍微多一點。

羅：那你會不會支持女生？

吳：會，而且我現在會用有一點半強迫的方式，就是輪流，跟著第一排，請他們自己想問題，或我問他，或他問我，就是用這種方式。或者用第一排和最後一排猜拳，輸的那一方回答問題。

羅：很好，很有意思。這個我也問了，你目前的研究工作是什麼呢？方法論？邏輯學，然後有一點老子，莊子目前還沒有？

吳：因為我想說，從老子到莊子有一段蠻長的發展時間，所以我現在想填空，就是從老子到莊子中間發生了什麼。（羅：這個很有意思）對，所以我現在在做老子

羅：你已經有什麼結果嗎？

吳：我覺得老子有一些影響，比如說對韓非、鬼谷子、縱橫家，但是這些影響被慢慢用到了只是在手段上，不是在尋找人生的價值，所以這個影響走到了莊子以後才有一個對生命的反思。

羅：因為很多人覺得很奇怪，為什麼道家和法家會有關係，因為他們實際上的思想還是很不一樣。

吳：對。

羅：因為法家比較專制，道家比較自由。（吳：對）所以你對於這個矛盾有什麼樣的解釋？

吳：所以我現在在填空，就是為什麼大家把道家和法家連在一起思考？到最後為什麼莊子對法家批評地那麼嚴重？我其實從莊子往回找，就是從莊子到老子之間到底發生了什麼？我現在找了幾條線索，我覺得道家和法家最有關係的可能就是韓非。韓非有《解老》、《喻老》兩篇，就是完全把道家的形而上的討論變成了他在講權術的形上根據。所以我正在填兩個中間的空，我正在架橋樑，一條一條地架，還沒有架完，可能會是我接下來的要做的。

羅：加油！請你講一講，你和陳鼓應的關係。

吳：陳老師就是道家的啟蒙，還帶著我做一個研究。他有一個想法對我影響很深，就是他覺得如果中國裡面講哲學的話，主要是道家為主，倫理可

能是儒家。他的這樣的想法對我的影響很深。他有一個說法——道家主干說，當然很多人抨擊，但是我覺得他的哲學都是從文獻上找線索，所以他有很強的說服力，我覺得他這一點很影響我做學問，就是一定要從文獻上說話，而不是我要替他說話，所以我覺得陳老師對我最大影響是做學問的態度，再來就是對道家的認識。我覺得他的認識又有一點中文系，又有一點哲學系。

羅：那他自己是哲學系畢業的？

吳：他其實在師大念了兩年的中文系，可能他不喜歡，所以他就重考，考上了臺大的哲學系。所以他在師大沒有念完，然後到了臺大的哲學系。到臺大的哲學系就一路念到碩士畢業。我覺得這是做學問，尤其是這兩家，就是道家以及他對學問的看法和推論。

羅：但是我覺得宋明理學和心學也有很多形而上學的部分。比如朱熹的《禮記》理論等，也不能完全說只有道家有形而上學，對吧？

吳：對！其實陳老師要做的下一步就是一定要論……（羅：對，他有跟我講）其實我也比較客觀，他是比較覺得道家應該有一個主導地位，可是我比較客觀，我會覺得到了宋明儒學拿的東西還是中國，就是影響最深，比如太極或周易。那其實儒、道的根源都是找到周易，你很難說就一定道家為主，因為有可能我們根據周易，儒家也有形而上的思考，所以你不太能夠說，儒家就比較晚。

羅：那比如說你對楊儒賓先生，他有一本書叫《儒門內的莊子》，你覺得怎麼樣？

吳：我覺得他用這樣的立場去看莊子就很不莊子。我覺得莊子本身就很自由，或許可以說莊子並不在意儒家或道家的區別。

羅：對，那個時候還沒有這個區別，是到漢代才有這個框架。

吳：對！但是不是他為儒家說話，真的看不太出來。

羅：你覺得他的說服力不夠？

吳：對，我覺得他是另外一個陳老師，他想要以道家為主，也想要以儒家為主。

羅：他還是以儒家為主。可是他還是跟新儒家派在很多方面還是很不一樣。可是實際上方東美先生他也是這樣的一個角度，他把自己看成是儒家、道家、佛家的思想，他不能說他只是當中的一個。

吳：我也覺得。所以我喜歡魏晉也是這樣，因為在中國哲學裡有些分得沒有那麼嚴謹，從魏晉之後，儒家跟道家本來就有很多聯繫，沒有辦法一刀兩斷說，我就是儒家，我覺得不是道家，或者我一定是道家，我不是儒家。反而你有一句話很影響我，就是有些東西模糊了反而有它的發展性。因為西方我們一直在追求精確，可是比如說我們做學問或找到人生的價值，或者把一個事情說明跟清楚，有時候不見得越清楚就說明地更清楚。

（羅：對啊，我同意）

羅：可能陳老師並沒有跟方東美學的。（吳：有）他也是他的學生？

吳：對，他的碩士論文就是跟方東美的

羅：所以李賢中也是，（吳：對）你知道那個成中英也是？（吳：也是）那安樂哲也是方東美的學生？（吳：是）其實我不太喜歡方東美，你知道為什麼嗎？因為他對西方哲學太偏見，而且對西方哲學的批評太過於普遍化，好像西方什麼都不好，中國什麼都好，所以我就是不喜歡他的這方面，但是對他的“生生不息”的哲學體系還是覺得很有意思。所以陳鼓應也是方東美的學生。看來方東美在台灣哲學裡的影響特別大，也可能是因為他什麼都有，他有道家、儒家等。

吳：我聽他們說方東美老師很會講課（羅：對，他語言很美，聽說了）對，他很會講課，可能因為這樣很吸引學生。

羅：陳鼓應對牟宗三的批評就是，他要把中國語言破壞，他講課那麼難聽，你同意嗎？

吳：我沒有上過他們的課。

羅：可是比如你看他們的書，因為他寫的也是他說的東西。

吳：我只能說牟先生的語言很有創建，而且他的語言真的有點太模糊了。

羅：我反而覺得牟宗三的語言比較清楚，真的。我們從西方的角度來看，我覺得他講得比較清楚，因為其他的中國學者都是講一點這個，然後講一點那個。我們西方人看會覺得很亂。

吳：所以他翻譯過《康德》可能對他很有幫助。（羅：可能是）那我必須說，大學時我聽中國哲學課，我也覺得很模糊，因為中國哲學為什麼一下講人生又講到形而上呢。所以對我來說，我喜歡先清楚。

羅：因為那個不是太體系的，不是太系統的。我覺得牟宗三講的還是比較系統的，他講這個，然後推理到這個，發展到那個。

吳：對。

羅：但是他很難，雖然很難，但是有系統。

吳：對。其實我還蠻喜歡的，大學時我看牟宗三和看方東美，我其實看牟宗三的書比較看得懂，看方東美的比較不懂，因為他有一些優美的詞彙寫“生生不息”，我那時候沒有體會。

羅：那現在沒問題了？因為它也是從《周易》來的一個概念。

吳：對！

羅：好，下一個問題：講一講你和李賢中老師的關係。

吳：我和李賢中老師比跟陳老師還要早認識。

羅：在東吳大學？

吳：對！其實我剛開始是因為工作認識，那時一進東吳大學，葉海煙老師就辦台灣哲學會，要辦年度會議。李老師就找了我，為了那個會議就跟李賢中老師有接觸，所以我認識他很多年。比較熟反而是我研究所畢業那一年，就是2008年，我投稿上世界哲學大會，那次辦在韓國。我那時候的指導老師是葉海煙老師，但是他不去，所以就請.....

羅：那個我也去了，我們也是從那個時候認識。

吳：說不定喔，2008年。

羅：對。

吳：李賢中老師也去了

羅：對，有一個圓桌，我也在那，可是我們沒有.....

吳：對，那時候不熟，其實我那時候去參加會議後才跟李賢中老師變得非常熟。因為整個會議期間我們都一起活動，他請他的助理幫我訂的住宿，我就跟他們住在一起（羅：所以這樣就比較熟了）對，就很熟。因為那時候念博士班，我考到中央，因為中央有獎學金，而且蠻豐厚的獎學金。所以我就留在中央念，我沒有去別的地方。後來李老師就來臺大，我跟他一直很熟，但是沒有給他指導（羅：沒有什麼具體的合作，就到博士後）對，到博士後我們都認識這麼多年了。

羅：博士後是你申請的項目，他就接受了，這樣你就進入臺大？

吳：他是自己申請了一個項目，我們的項目是老師申請

羅：我們也是這樣。所以他就請你來參加。從那個時候就有比較具體的合作？

吳：對，我覺得李老師對我的影響是他的思維方法。就是他對做學問的看法，因為可能他做名家，所以他看到中國哲學史的角度就會跟一般的大學老師或陳老師很不一樣。他注意到在台灣比較少人關注的一些人物，比如名家、墨家。我覺得在跟他，尤其是博士後很密切後，我覺得學最多的是關於名家，關於墨家的知識。可能因為博士後了，有一點基礎，所以再回過頭去念公孫龍的東西不會像以前，比較容易懂。他現在也剛好是思想比較成熟的時候，所以他講公孫龍或墨家的時候，對我來講，我吸收地比以前快，所以蠻幸運的。

羅：可是陳鼓應和李賢中也有很好的關係。

吳：對，可是他們也沒有具體的合作。

羅：因為上次我跟陳鼓應老師見過面，第二天好像他跟你見面。他跟我講過，他說他覺得李賢中非常好，互相尊重。

吳：因為李賢中老師回臺大的時候，陳老師已經退休了，所以沒有任何具體的合作。

羅：沒有具體的合作，但是認識。

吳：對，認識很多年了。

羅：好，我們再說最後一個問題，在你自己的著作中，你認為哪一個是最重要的？你為什麼覺得它最重要？或者你最喜歡哪一個？你將來還想寫什麼樣的東西？

吳：我現在最重要的博士論文吧，因為它讓我畢業了。我也覺得博士論文的時候，因為嵇康是莊子學發展一個蠻重要的人物，我一直很想發展他，但是我又覺得回過頭把先秦一些東西弄清楚可能對未來魏晉的研究更有幫助。

羅：我也有一篇文章關於嵇康，你知道嗎？幾年以前發表過，我會發給你。

吳：好，發給我。我去搜，但是我找不到你的文章全文，我找到你的文章摘要

羅：我寄給你。（吳：太好了）還有現在剛才寫的。

吳：因為很可惜的是，在台灣哲學系發展魏晉的很少。

羅：現在剛剛開始有這個。

吳：而且在哲學系寫魏晉很不容易申請到計畫，可能這也是一個原因。我只要是寫嵇康，就都沒有申請到。

羅：現在的漢學家也是對魏晉越來越感興趣。因為我寫的文章要進入一本很厚的西文的關於魏晉時代，就是《Dao Companion》，所以那個你也可以參考一下。前幾年我們有一個 summer school 是關於魏晉，但不只關於哲學，也關於歷史、文學方面。可是我現在考慮可能過兩三年我還要跟蔣經國再申請一個 summer school。如果那個成功的話，我肯定會邀請你。

吳：因為中國哲學在魏晉的時候（羅：有一個很大的轉折點）對，因為嵇康有一個關於聲音沒有情感，把作品當作獨立生命來看其實很先進。

羅：對，《生無哀樂論》。我的文章也是關於這個。

吳：哇！我也是非常喜歡這一篇。我當時把它跟傳統關於“音樂的論述”《樂記》進行對比。

羅：像你剛才提到，魏晉在台灣不受重視，魏晉在大陸也是一樣不太受歡迎，你認為是什麼原因？

吳：可能是因為在魏晉的時候很難把儒家分派系地說清楚。魏晉的人物傳統裡都被當作註解來看，比如王弼註解《老子》。魏晉這些人物都被看作是註解人物，就像郭象註解《莊子》一樣，好像沒有辦法把他提出來。

羅：可是他們在註解裡面有很深刻的哲學。

吳：對。所以我覺得很可惜。

羅：我覺得這是很重要的轉折點，所以我很希望你能繼續往這方面研究。

吳：但博士後的時候，一開始也是回到先秦，對我也有很大的幫助。我現在回到先秦，處理《老子》之後，再去看王弼為什麼提出“得意忘言”比以前更成熟一點；讀完《莊子》後再去看嵇康為什麼講“生無哀樂”的時候，也比那時候成熟。所以我很想瘋狂地大改我的博士論文。

羅：對啊。我覺得是個好主意。我還有一個理論，為什麼魏晉不受歡迎，因為當時中國不統一，分成很多小國，所以起碼在大陸從政治上來看，這是一個不太好的，沒有什麼要學習的東西（吳：對，不要太常說的）可是在台灣它說這個可能比較有意思。

吳：台灣長期發展以來，魏晉的都是中文系，中文系有自己的研究方法，所以我們哲學系要去申請這一類的不管你是要投稿或其他都是這些老師審核。可是這些老師對我們哲學系的寫法不習慣，他覺得我們的論述方式跟他們不太一樣。

羅：所以這是方法論的問題（吳：對）我知道在中國和台灣，研究中國哲學的有這兩個方面的，一個是中文系，一個是哲學系，所以他們之間沒有多少交流？

吳：對，交流沒有很多。所以我很佩服一直在做魏晉，但還能得到中文系認可，像周大新老師，他就在我們的中研院，我覺得這很少見。

羅：對，這個也應該發展。因為他們有一些知識你們也沒有，或相反，所以應該做一個對話，interdisciplinary。Interdisciplinary（用中文）怎麼說？

吳：互相合作

羅：不是，就是兩個專業之間，比如歷史和心理學，社會學和哲學。

吳：我們把它翻成跨學科研究。

羅：對，跨學科，這個很難，因為每個學科都有自己的方法論。

吳：對，所以我很佩服可以說服其他系所的人。所以我的目標是努力說服中文系。

羅：好，謝謝你！

（轉錄：蘇平）

